الحدس الأخلاقي

يحيى محمد

المحتويات

مقدمة

القسم الأول: أبعاد القضية الأخلاقية

الفصل الأول: العقل العملي والأخلاق

الأخلاق بين العقل العملي والنظري

الفصل الثاني: الأخلاق والموضوعية

مفهوم الموضوعية

أنماط الموضوعية

هل الحدس الأخلاقي مخترَع؟

الفصل الثالث: أصناف القضايا الأخلاقية

1- أخلاق حدسية قبلية:

2- أخلاق موضوعية غير حدسية:

3 - أخلاق ذاتية غير موضوعية:

عالم الأخلاق الحدسية

القسم الثاني: كانت والقضية الأخلاقية

تمهيد

الأسس العامة لنظرية كانت الأخلاقية

الفصل الرابع: كانت وتقنين القضية الأخلاقية

نقد التقنين الكانتي

الفصل الخامس: كانت ومصادرات القضية الأخلاقية

القسم الثالث: قانون اللزوم الخيري

الفصل السادس: بين لزومين: أخلاقي وخيري
الأخلاق ومعضلة التخصيصات
1- نظرية المفهوم المجرد
2- نظرية الاقتضاء
3- نظرية اللزوم الخيري
الأخلاق الحدسية والمنطق الاحتمالي
اللزوم الأخلاقي
الفصل السابع: قانون اللزوم الخيري وتحليل القضايا
الفصل الثامن: الأخلاق والواقع
العلم والأخلاق
التناغم بين الأخلاق والوجود
الأخلاق الحدسية والأعراف الاجتماعية
الفصل التاسع: ميتافيزيقا الأخلاق
افتراضات ميتافيزيقا الأخلاق
1- الافتراض الاعتباري
2- افتراض عالم نفس الأمر
3- الافتراض الأفلاطوني
4- الافتراض الصفاتي
مبررات الافتراض الصفاتي
الفصل العاشر: شبهات حول الافتراض الصفاتي
1- شبهات ثيولوجية

2- شبهات فلسفية
الفصل الحادي عشر: شجرة النظام الأخلاقي
أصناف الأخلاق الحدسية
أ- الأخلاق السلوكية
ب - الأخلاق القلبية
العلاقة بين الأخلاق السلوكية والقلبية

القسم الرابع: الدين والأخلاق

الفصل الثاني عشر: الأخلاق والدين العقلي
الدين بعيون كانتية
نقد نظرية الدين الكانتي
الفصل الثالث عشر: أسس العلم والدين وشرط الأخلاق
العلم والانحياز
المعرفة العلمية والدينية ومعيار الأخلاق
الفصل الرابع عشر: مصدر الإلزام الأخلاقي في الإسلام
الأصل والعلاقة بين الدين والأخلاق
ثنائية الإيمان والقيم في الإسلام
1- محور علاقة الإنسان بربه
2- محور علاقة الإنسان بأخيه

مقدمة

ينطلق هذا الكتاب من مساءلة الأساس الذي تقوم عليه الظاهرة الأخلاقية، بوصفها قضية مركزية في الفكر الإنساني، تتجاوز كونها مجرد أعراف اجتماعية أو اتفاقات نفعية، لتلامس سؤال الموضوعية والقيمة والوجوب. فالأخلاق، في جوهرها، ليست مجرد مجموعة من القواعد الظاهرية، بل نظام حيّ متكامل، جذوره العقلية والوجدانية تمنحه القدرة على الإلزام والتقويم، سواء على مستوى الأفعال الظاهرة أو النوايا الباطنة.

ويُبرز الكتاب التباين بين الاتجاهات الفكرية المختلفة: بين من اعتبر القيم الأخلاقية مجرد إسقاطات نفسية أو اجتماعية، وبين من رأى فيها حقائق عقلية قبلية يدركها العقل بحدسه ووجدانه. ويؤكد أنّ فصل ما ينبغي عن ما هو كائن يؤدي إلى تفريغ الأخلاق من أساسها الواقعي والمعرفي، ويقوّض قدرتها على توجيه السلوك الإنساني في سياق حقيقي.

ويقدّم الكتاب دراسة تحليلية لنظرية الأخلاق عند كانت، بوصفها نموذجاً محورياً لتأسيس الأخلاق

على مبدأ الواجب العقلي الخالص، مع نقد لأبعادها الصورية وحدودها العملية، مسلّطا الضوء على ضرورة الجمع بين الثبات المعياري والمرونة التطبيقية في مواجهة تزاحم الواجبات. ويستعرض بعد ذلك نظرية اللزوم الخيري، التي تربط الإلزام الأخلاقي بتحقيق الخير والصلاح، وتؤسّس العلاقة بين القانون الأخلاقي والواقع الإنساني، بما يضمن قدرة الأخلاق على إدارة التزاحم القيمي وتوجيه الفعل في عالم معقّد.

ويناقش الكتاب كذلك البُعد الميتافيزيقي للأخلاق، معتبراً النظام الأخلاقي الحدسي تجلّيا موضوعياً للصفات الإلهية، يرتبط بالغاية والوجود الإنساني، ويؤسس لفهم العلاقة بين الأخلاق والدين، حيث تشكّل المبادئ الأخلاقية الحدسية الإطار المعياري الذي يمنح الدين ذاته معناه ومشروعه القيمي، بينما يظل الدين أداة لتفعيل هذه القيم، لا مصدراً لها.

ويستعرض الكتاب مناقشة العلاقة بين الأخلاق والعلم، حيث أعيد طرح سؤال الأخلاق بصيغة مغايرة بعد التحوّلات الكبرى التي شهدها صعود العلم الطبيعي وهيمنته المعرفية. فقد برز السؤال التالي:

هل يمكن تأسيس القيم الأخلاقية على العلم؟ وهل تستطيع المعرفة العلمية، بما تمتلكه من أدوات وصفية وتفسيرية، أن تمدّنا بمعايير ملزمة للخير والشر، أو أن تحلّ محلّ المرجعيات الأخلاقية التقليدية؟

لقد بدا هذا السؤال، في ظاهره، تعبيراً عن طموح معرفي مشروع، لكنه سرعان ما انطوى على خلط منهجي عميق بين مستويين من التعامل. ذلك أن ممارسة العلم وصدقيته مشروطة بقيم حدسية كالصّدق والأمانة، وأن جوهر ما يُسمى "حيادية العلم" هو إجراءي لا تأسيسي، وهذا ما يرفع الأخلاق إلى أن تكون شرطاً مسبقاً لكل بناء معرفي وإنساني، قبل أن يكون العلم أو الدين مجرد أدوات في سياق تطبيق هذه المبادئ.

ففي خضمّ هذا السياق، شاع القول بحيادية العلم، وبانفصاله التام عن القيم الأخلاقية، وكأنّ الممارسة العلمية تجري في فراغ قيميّ خالص، لا تحكمه سوى القواعد الإجرائية الصارمة. غير أنّ هذا التصوّر، على ما يبدو من وجاهته، يتجاهل أنّ العلم نفسه لا يقوم إلا على جملة من القيم القبلية الحدسية، من قبيل الصدق، والأمانة، والنزاهة، والإخلاص للحقيقة، وهي قيم لا يستمدّها العلم من معطياته

التجريبية، بل يفترضها سلفاً بوصفها شروطاً لإمكان المعرفة ذاتها.

من هنا ينطلق هذا الكتاب للدفاع عن أطروحة مركزية مفادها أنّ الحدس الأخلاقي ليس نتاجاً ثانوياً للعلم أو غيره من المعارف الموضوعية، ولا مجرّد انعكاس اجتماعي أو ثقافي عابر، بل هو أساس قبليّ سابق على كلّ ممارسة معرفية بشرية، بما في ذلك العلم والدين على حدّ سواء. فالإنسان لا يدخل إلى ميدان المعرفة إلا وهو مزوّد بحدّ أدنى من المبادئ الأخلاقية التي تمكّنه من الوثوق بالمعرفة، والتمييز بين الصدق والزيف، وتحميل الفعل المعرفي مسؤوليته الإنسانية.

إنّ الرهان الأساسي لهذا العمل لا يتمثّل في تقديم منظومة أخلاقية بديلة، بقدر ما يكمن في الكشف عن الشروط القبلية التي تتيح للمنظومة الأخلاقية أن تكون ممكنة كعلم قائم في حدّ ذاته، بل وأن تكون مقوِّمة لكل معرفة وحقيقة مدعاة. فقبل أن نسأل: ماذا ينبغي أن نفعل؟ لا بدّ أن نسأل: على أيّ أساس يكون لهذا الواجب معنى أصلاً؟

وبهذا المعنى يُقدَّم الحدس الأخلاقي في هذا الكتاب كحقيقة معرفية تأسيسية؛ تشكّل القاعدة الصامتة التي يقوم عليها كل خطاب معرفي، وكل

تداول علمي، وكل ادّعاء بالحقيقة، بالإضافة إلى تقويم كل ظاهرة أخلاقية.

ويختتم الكتاب بالكشف عن أنّ الأخلاق الحدسية تنقسم إلى دائرتين أساسيتين: أخلاق سلوكية تتعلّق بالفعل الظاهر والعلاقة الخارجية بين الأفراد، وأخلاق قلبية تتصل بالبنية الباطنة للإنسان من نوايا ومشاعر وتقدير للذات. ومن ثمّ يرسم صورة شمولية للنظام الأخلاقي بوصفه شجرة حيّة لها جذورها القلبية وأغصانها السلوكية وثمارها الإنسانية.

وبذلك يسعى الكتاب إلى تقديم رؤية متناسقة للأخلاق، تجعلها نظاماً عقلياً موضوعياً ينبني على حدس الإنسان ومشروع القيم الكونية، ليغدو معياراً ناظماً للفعل والسلوك. كما يعمل على إعادة تأصيل العلاقة السليمة بين الحدس العقلي للأخلاق من جهة، والعلم والدين من جهة ثانية.

القسم الأول:
أبعاد القضية الأخلاقية

الفصل الأول:
العقل العملي والأخلاق

في فلسفة الأخلاق، لا تكاد توجد مسألة أعمق أو أهم من البحث في أصل الظاهرة الأخلاقية وقيمتها الموضوعية، على الأقل فيما يتعلّق بمبادئها الأولى، وإن لم تُستكشَف بعدُ جميع حقولها ومجالاتها المتشعّبة.

وقديماً طُرحت القضية الأخلاقية تحت عناوين متعدّدة؛ فتناولها المتكلّمون في إطار مفهومي الحُسن والقُبح، بينما درسها الفلاسفة من زاوية الفضيلة والرذيلة، وعدّوها مندرجة ضمن اعتبارات العقل النظري والعقل العملي.

الأخلاق بين العقل العملي والنظري

تتوزع خارطة التفكير الذهني على دائرتين من النشاط العقلي: نظرية وعملية، مع وجود تداخل بينهما. ومن المعلوم أن قضايا العقل النظري تتصل بما هو كائن، بينما تتعلق قضايا العقل العملي بما ينبغي أن يكون.

ويرتبط النظام الأخلاقي بكلتا الدائرتين، وإن كان أقرب إلى العقل العملي، لأن هذا الأخير أوسع

نطاقاً منه. فبعض القرارات الغائية الصادرة عنه، مثل الذهاب إلى السوق أو البحث عن عمل للارتزاق، لا تمتّ بصلة مباشرة إلى النظام الأخلاقي. أما السلوك المتعلق بالحقوق والواجبات والعهود وما شابهها، فيندرج في دائرة الأخلاق، لكونه يعالج ما يجب فعله ويعبّر عن التزام الإنسان بما يراه واجباً أو صائباً.

ويعود تقسيم العقل إلى نظري وعملي إلى الفلسفة اليونانية، إذ رأى الفلاسفة القدماء أن مدركات العقل العملي جزئية لا كلية. فالمنطق الأرسطي يجعل من هذا العقل مختصاً بإدراك الجزئيات فحسب، مثل القول: هذا السلوك حسن أو مطلوب، أو إنه سيئ ومردود. وسُمّي بالعقل العملي لارتباطه بما يدفع إلى الفعل والعمل، بخلاف القضايا الكلية التي تتدرج ضمن مدركات العقل النظري، مثل القول: العدل حسن، لأنها لا تبعث على الفعل مباشرة. وقد أشار الشيخ الرئيس ابن سينا إلى هذا المعنى نقلاً عن أرسطو في كتابه (النجاة)[1].

وفي كتاب (النفس من الشفاء)، أكّد ابن سينا هذا المعنى، مبيناً أن للإنسان قوتين عقليتين متميزتين:

---

[1] ابن سينا: النجاة في المنطق والالهيات، ص138.

إحداهما تختص بالآراء الكلية وتنتمي إلى العقل النظري، وهي المسؤولة عن إدراك قضايا الصدق والكذب، والواجب والممكن والممتنع، وتستمد أحكامها من المقدمات الأولية والبديهيات. وفي مقابلها توجد قوة أخرى تُعنى بالأمور الجزئية المتعلقة بما ينبغي فعله أو تركه مما ينفع أو يضر، ويُعد خيراً أو شراً، حسناً أو قبيحاً. وهذه القوة تنتمي إلى العقل العملي، وتكون مسؤولة عن موضوعات الخير والشر والحسن والقبح في الجزئيات، وتستمد مبادئها من المشهورات والمقبولات والمظنونات، بل ومن التجربيات الواهمة غير الموثوقة[2].

ومعلوم أن إرجاع المسائل الأخلاقية إلى دائرة المشهورات والمقبولات، كما صرّح بذلك الفلاسفة القدماء، ينسجم مع الإطار الحتمي الذي تبنّوه في تفسير القضايا الوجودية وفق مبدأ العلية. فنظريتهم تؤكد الطابع المجازي للقضايا الأخلاقية، فهم يعتبرون هذه المسائل من القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف الاجتماعي بها، مثل القول بحسن العدل وقبح الظلم.

---

[2] ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده الآملي، نشر مكتب الاعلام الاسلامي، قم، 1417هـ، ص286-284.

فهذه الأحكام – في نظرهم – لا واقع لها وراء اتفاق الآراء عليها، إذ لو تُرك الإنسان مع عقله المجرد لما وجد في نفسه حكماً بها، كما نصّ على ذلك ابن سينا.

أما القضايا الضرورية الأولية، كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء، فالأمر فيها مختلف، لأن العقل يحكم بها بالضرورة بمجرد تصور طرفيها، إذ توافق الواقع ولا تتوقف على قبول الناس لها. ومن هنا فإن معيار الصحة في القضايا النظرية هو مطابقتها للواقع، في حين أن معيار القبول في المشهورات هو تطابق الآراء عليها لا غير. ويُردّ هذا التطابق – عند الفلاسفة – إلى مقتضيات المصلحة العامة التي تحفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني، كما في القول بحسن العدل وقبح الظلم. فمعنى حسن العدل هو أن فاعله ممدوح عند العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم.

وهذا هو الفهم الوجودي الذي يقدّمه الفلاسفة لمفهوم العقل العملي في القضايا الأخلاقية، كالذي فصلنا الحديث عنه في أكثر من كتاب[3].

وعلى خلاف موقف الفلاسفة، ذهب أصحاب

---

[3] انظر: نظم التراث، والنظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام، دار التكنلوجيا، المغرب، الطبعة الثانية.

منطق الحق الذاتي – كالمعتزلة والزيدية والإمامية الاثني عشرية – إلى أن المسائل الأخلاقية من قبيل العلوم الضرورية التي يُدرِكها العقل بداهة، وتتوقف عليها سائر فروع الأحكام العملية. فهم يرون أن قضايا الحسن والقبح، كالقول بحسن العدل وقبح الظلم، ليست من المشهورات ولا من المقبولات الاجتماعية، بل من القضايا الأولية التي يثبتها العقل بذاته من دون حاجة إلى تجريب[4].

وبلا شك، لا ينتمي النظام الأخلاقي إلى العقل العملي فحسب، بل مردّه في الأساس إلى العقل النظري، إذ لولا هذا الأخير لما كان للأول وجود مبرّر. فالنظام الأخلاقي لا يكتسب مشروعيته ما لم يتصف بهيئة وجودية تجعل منه قائماً بصورة موضوعية، أي بوصفه نظاماً له أساس في الواقع لا في العُرف أو الاعتبار فحسب. وهذه الهيئة ليست " طبيعانية" كما هو معلوم، بل تتجاوز الطبيعة إلى المجال الميتافيزيقي، كما سيتضح لاحقاً.

ومن منظور الفكر الحديث، لا تُوجد تفرقة

---

[4] القاضي عبد الجبار الهمداني: المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص234. ولاحظ أيضاً: أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، ج2، ص759. كذلك النظام المعياري، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الإسلام.

جوهرية بين الجزئيات والكليات في مجال العقل العملي على النحو الذي نراه في العقل النظري؛ فالفارق بينهما ليس في طبيعة الإدراك، بل في جهة التعلّق: إذ يُعنى الأوّل بما ينبغي أن يكون، بينما يُعنى الثاني بما هو كائن. ويمكن القول إنّ قضايا العقل العملي تستوعب جميع الأحكام ذات الطابع العملي، سواء أكانت مقدمات أم نتائج، وسواء أكانت كلية أم جزئية، كما هو شأن العقل النظري في مجاله الخاص.

وبذلك يكون العقل العملي معنيًّا بعالم الواجب والقيمة، في حين يختصّ العقل النظري بعالم الوجود والواقع، غير أنّ الصلة بينهما وثيقة لا تنفصم، بل يتكامل أحدهما مع الآخر في بنية الإدراك الإنساني.

ففي كل واقعة أخلاقية يجتمع فيها العقلان النظري والعملي، أو عالَم ما هو كائن وعالَم ما ينبغي أن يكون. حيث يتداخل الحكم النظري مع المعيار العملي، ويؤثّر أحدهما في الآخر تأثيراً متبادلاً. وهو ما يجعل الامرين متصلين ومتكاملين بدل الفصل بينهما كما فعل بعض الفلاسفة. فثمة مبادئ نظرية وأحكام عامة تقف خلف الأوامر الأخلاقية تبرّر وجوبها وتمنحها صبغتها الإلزامية،

مثل الأمر بالصدق والعدل، والنهي عن الكذب والظلم، وذلك لتبرر وجوب القضايا الأخلاقية؛ كمبدأ الصدق والعدل والاحسان وغيرها من المبادئ والقواعد العامة.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فالأحكام الأخلاقية تتأثّر بالوقائع الخارجية، كما أنّ الوقائع تتأثر بالمبادئ الأخلاقية. أي إنّ العلاقة بين الواقع والنظام الأخلاقي هي علاقة تفاعل وتأثير متبادل لا انفصال وانقطاع. ومن هنا كان ديفيد هيوم مخطئاً حين أقام قطيعة تامة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بحجّة اختلاف المجالين. فمع أنّ التمايز في الجهة صحيح، إلا أنّ إنكار وشيجة التأثير بينهما يُفقد النظام الأخلاقي جذوره الواقعية، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

وبداية، فإن الشرط الأساس لثبوت القضية الأخلاقية هو اقترانها بالقدرة والإرادة القاصدة مع توفر الدافع الواعي العام. إذ لا توصف الأفعال بالأخلاقية ما لم تصدر عن فاعل مختار مدرك لفعله وغايته. ومن ثمّ، فإنّ سلوك المادة والنبات والحيوان لا يحمل طابعاً أخلاقياً، لافتقاده عنصر الإرادة الواعية التي تُميّز الإنسان عن سائر الكائنات. فحيثما تنتفي الحرية؛ تنتفي الأخلاق، إذ

لا معنى للمسؤولية دون إرادة حرة قادرة على الاختيار.

ولهذا، فإنّ كلّ مذهب ينكر الإرادة الحرّة للإنسان يعجز بالضرورة عن تبرير القضية الأخلاقية، لأنّ الواجب لا يتصوّر إلا في ظلّ إمكانية الفعل والترك. فالمذاهب الحتميّة والجبرية، بمختلف صورها، لا تملك أساساً تفسيرياً لما هو أخلاقي، ما دامت تُنكر إمكان الاختيار.

وحتى المدرسة الأشعرية، مع إجازتها تفسير الفعل الأخلاقي بردّه إلى الإرادة الإلهية، فإنها تعجز عن تبريره في إطار الفعل الإنساني، إذ تُفرَّغ الإرادة البشرية من مضمونها، ويُنسب الفعل في عالم الإنسان إلى الله لا العبد.

لذا ففي أقصى تقدير بمكن حصر القضية الأخلاقية في الفعل الإلهي ذاته فقط. غير أنّ هذا التفسير لا ينهض مبرراً كافياً لبسطها على السلوك البشري، بل ولا يصدق حتى على الفعل الإلهي من حيث صوريتها المفهومية. فوفق الرؤية الأشعرية، كلّ ما يفعله الله – سلباً كان أو إيجاباً – فهو عدل وحُسن، لا لذاته، بل لأنّه صادر عن المالك المطلق الذي لا يُنازع في سلطانه أحد، ولا يُقاس فعله بمقياس خارجيّ عليه. وهكذا تُلغى فكرة القيمة

بالمعنى المعياري، لتحلّ محلها السلطة المطلقة للفعل الإلهي، وهو ما يفضي في النهاية إلى نفي المعنى الإنساني للأخلاق.

إذن، فإنّ اقتضاء القدرة والإرادة يُعدّ من الشرائط الأساسية لوصف السلوك بأنه أخلاقي، غير أنّ الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل لا بدّ من انضمام القصد والغاية، بحيث يكون الفعل صادراً عن وعي مقصود نحو غاية أخلاقية. ثم يُضاف إلى ذلك شرط آخر، وهو أن يكون الدافع مرتبطاً بالقضية الأخلاقية العامة، لا مجرد باعث شخصيّ أو مصلحيّ صرف.

فلو كان دافعي – مثلاً – إلى دخول كلية الطب هو الحصول على وظيفة ذات عائد ماليّ مرتفع، فإنّ هذا الدافع يمنع إضفاء المعنى الأخلاقي على سلوكي؛ لأنّ الغاية هنا ذاتية خالصة، لا تمتّ بصلة إلى المبدأ الأخلاقي العام. أما إذا كان الدافع هو رغبة إنسانية في علاج المرضى وخدمة الناس، فإنّ السلوك يكتسب حينئذ معناه الأخلاقي، لارتباطه بمقصد يتجاوز المصلحة الذاتية إلى الغاية الإنسانية العامة.

ومع ذلك، فليس كلّ دافع شخصيّ بالضرورة يخرج الفعل من نطاق الأخلاق، إذ قد يكون الدافع

ذاتياً، لكن السلوك يبقى محكوماً بالقضية الأخلاقية العامة. فمثلاً، حين أطالب باسترداد قرض من أحد، فإنّ دافعي هو مصلحتي الخاصة، لكن الفعل ذاته يندرج ضمن إطار العدالة والحق، وهما من المبادئ الأخلاقية العامة. وكذلك الأمر حين أُحسن إلى شخص بدافع خاص، فإنّ الفعل يبقى منضوياً تحت قاعدة الإحسان بما تحمله من بُعد أخلاقي كلي.

ومعلوم أن التمييز بين القصد والأثر قد بلغ ذروته في الفلسفة الكانتية، إذ ميّز (كانت) بدقّة بين الفعل المتوافق مع الواجب والفعل المنبثق عن الواجب. فالأول قد يبدو أخلاقياً من حيث الصورة الظاهرة، غير أنّ قيمته الأخلاقية تظلّ منعدمة ما لم يكن الدافع إليه هو احترام القانون الأخلاقي لذاته، لا الميل ولا المصلحة. فالعبرة في نظر (كانت) ليست في نتيجة الفعل أو أثره الخارجي، بل في النية الخالصة التي تصدر عن الإرادة الخيّرة وحدها، أي تلك الإرادة التي تعمل بدافع الواجب لا بدافع المنفعة. وبذلك يجعل (كانت) من الواجب أساس القيمة الأخلاقية ومصدر الإلزام، فيما يجعل من النية معيار التمييز بين الفعل الأخلاقي وغيره، ليؤكد أنّ الأخلاق الحقّة لا تُقاس بما تحققه من

نتائج، بل بما تعبّر عنه من احترام داخلي للقانون العقلي الكوني.

وعموماً سنستعرض النظرية الكانتية في الأخلاق مع نقدها..

الفصل الثاني:
الأخلاق والموضوعية

في البحث عن موضوعية الأخلاق، يكفي أن نركّز على مبدأ أخلاقي واحد لنتساءل: هل يمكن إثبات موضوعيته بمعزل عن العواطف البشرية والانحيازات الذاتية؟ أم أن القيمة الأخلاقية تظلّ مرهونة بالاحساس الإنساني وتقديراته النفسية؟

إنها إشكالية قديمة متجدّدة، ما زالت تشغل الفكر الفلسفي إلى يومنا هذا، إذ انقسم المفكّرون الغربيون إزاءها إلى اتجاهات متباينة: ففريق رأى أن القضايا الأخلاقية موضوعية في ذاتها، تستند إلى معايير عقلية ثابتة ومستقلة عن التجربة الشخصية، فيما ذهب آخرون إلى أنّها ذاتية، لا وجود لها خارج الوعي الإنساني ومشاعره. وهناك من تجاوز الطرفين ليقول إنّ القضايا الأخلاقية تفتقر إلى المعنى أصلاً، لأنها لا تُعبّر عن حقيقة يمكن التحقق منها، بل عن تحليلات لغوية فحسب.

وقد زاد من عمق الجدل اختلاف جماعة منهم في تحديد ماهية الموضوعية الأخلاقية ذاتها، وما إذا كانت تضاهي موضوعية الكائنات الطبيعية والحقائق الخارجية، أم أنها تمثل نوعاً خاصاً من

الموضوعية القيمية التي تختلف عن موضوعية القضايا الحسية.

فقد رأى بعض المفكرين أنّ القضية الأخلاقية تفتقر إلى الموضوعية ما دامت لا تحمل معنىً وصفيًّا يمكن التحقق منه، كما ذهب إلى ذلك المفكر الأسترالي جون ليزلي ماكي (J. L. Mackie)، الذي عدَّ الأحكام الأخلاقية مجرد إسقاطات نفسية تُعبّر عن ميول الإنسان لا عن حقائق قائمة في الخارج[5]. وفي الاتجاه نفسه سار الفيلسوف الأمريكي جلبرت هارمان (Gilbert Harman)، إذ اعتبر أنّ المبادئ الأخلاقية تفتقر إلى معيار الرصد والمشاهدة الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية في قبول النظرية وتفسيرها، فلا يمكن إخضاعها لتجارب أو ملاحظات تُثبت مصداقيتها أو كذبها، ومن ثم فهي تفتقر إلى الأساس الموضوعي الذي يمنح النظرية العلمية مشروعيتها[6].

وفي المقابل، رأى بعض الباحثين أن الحدس الأخلاقي يؤدي في مجال القيم الدور نفسه الذي

---

[5] Makie J. L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism. p. 112.

[6] Harman, G. Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism. p.123.

تؤديه المشاهدة في العلم الطبيعي، باعتباره وسيلة مباشرة لإدراك الحقيقة[7]. بل ذهب الباحث ريتشارد بويد (Richard Boyd) إلى أبعد من ذلك، فاعتبر أن القيم الأخلاقية تمتلك حقائق موضوعية فعلاً، وأنّ التحقق منها يتم وفق آليات شبيهة بتلك التي يعتمدها العلم، إذ تُعدّ هذه القيم – في نظره – خصائص واقعية يمكن دراستها مثل غيرها من الظواهر النفسية أو التاريخية أو الاجتماعية[8].

وبحسب تقدير بعض الباحثين، يمكن تمييز اتجاهين رئيسين في الفكر الغربي القائل بموضوعية القيم:

فالاتجاه الأول يرى أن موضوعية القيم الأخلاقية تماثل موضوعية الخواص الطبيعية للأشياء الفيزيائية، أي أنّ القيم تمتلك وجوداً واقعياً يمكن إدراكه كما تُدرَك الظواهر المادية، وإن لم تُرصد بالحواس مباشرة. غير أنّ هذا الاتجاه يواجه إشكالاً فلسفياً، إذ يفتقر إلى دليل على وجود طبيعي مستقل للقيمة، على خلاف الحال في الكائنات الفيزيائية التي يُمكن التحقق من وجودها بالتجربة والمشاهدة.

---

[7] Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in: Essays on Moral Realism. p. 184-185

[8] Boyd, R. N, p. 206.

أما الاتجاه الثاني، فيكتفي بإثبات موضوعية القيم من حيث كونها معان بسيطة غير قابلة للتحليل، كما ذهب إلى ذلك جورج إدوارد مور (G. E. Moore) وويليام ديفيد روس (W. D. Ross)[9]، اللذان رأيا أنّ مفهوم "الخير" – مثلاً – يُدرك بالحدس المباشر، ولا يمكن ردّه إلى أي خاصية طبيعية أو تحليل منطقي دون الوقوع في مغالطة "الطبيعية" التي حذّر منها مور، حيث أكّد بأن مفهوم الخير نفسه هو مفهوم بسيط لا تحليل له، وهو ما يعني أنه لا يمكن تفكيكه إلى خصائص طبيعية أو مادية يُمكن دراستها علميًّا. وإذا حاولنا تعريفه بمفهوم طبيعي، فإننا بذلك ننزلق إلى ما يطلق عليه مور "المغالطة الطبيعية naturalistic fallacy"، وهي الخطأ في محاولة الربط بين القيم الأخلاقية والخصائص الطبيعية، كما تفعل بعض تيارات المذهب النفعي أو الماديّة الأخلاقية.

كما يؤكّد مور أن معرفتنا بالمبادئ الأخلاقية لا تأتي عبر الاستدلال من الحقائق غير الأخلاقية، بل عبر حدس مباشر أو بصيرة فطرية، أي أننا ندرك بعض الأحكام الأخلاقية بأنها صحيحة بديهياً من

---

[9] Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 21 .

دون انخراط في سلسلة من الاستنتاجات الاستدلالية[10].

وإلى جانب هذين الاتجاهين، برز تيار الوضعية المنطقية الذي أنكر كل معنى للقضايا الأخلاقية، بحجة أنّها تفتقر إلى قابلية التحقيق الموضوعي، فهي لا تصف واقعاً يمكن التثبت منه، بل تعبّر عن عواطف انفعالية، ولذلك لا توصف – بحسب هذا التيار – بالصدق أو الكذب، لأنّها تقع خارج نطاق اللغة الوصفية والمعيار المعرفي للعلم[11].

***

وبلا شكّ أنّ القضايا الأخلاقية ليست من جنس قضايا الكينونة الخارجية التي يُبحث فيها من حيث قابليتها للتحقيق، إذ ليس في الواقع الموضوعي ما يمكن التماس وجوده بالحواس أو رصده بالتلسكوبات أو تتبّع آثاره الفيزيائية. فالنظام الأخلاقي يغاير عالم الكينونة في جوهره وموضوعه، وإنْ كانت بينهما علاقة تلازم وثيقة لا

---

[10] Moore's Moral Philosophy, First published Wed Jan 26, 2005; substantive revision Tue Jun 17, 2025. Look:

https://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/?utm_source=chatgpt.com

[11] سبق أن استعرضنا هذه الاتجاهات في (النظام المعياري).

انفصام لها. ذلك أنّ القيم الأخلاقية لا تُدرك بوصفها أشياء قائمة في الفضاء الخارجي، بل هي معان معيارية تتعلّق بالفعل الإنساني بما هو فعل حرّ وقاصد، أي بما هو قادر على أن يكون أو لا يكون.

ومن هنا، فإنّ العلاقة بين الوجود والوجوب تشكّل الأساس الميتافيزيقي للنظام الأخلاقي. فـ "الوجود" يشير إلى ما هو كائن بالفعل، بينما "الوجوب" يتعلّق بما ينبغي أن يكون. ومع أنّ الثاني لا يُختزل في الأول، إلّا أنّه لا يقوم بدونه؛ لأنّ مجال "الوجوب" لا يتصوّر إلا في سياق عالم من الكائنات العاقلة الفاعلة. فالأخلاق لا تتحقق في الفراغ، بل تتقوّم بوجود إنسانيّ واع، يجد في ذاته إمكانية الاختيار بين الخير والشر، والعدل والظلم.

ومن ثمّ، فإنّ النظام الأخلاقي لا يمكن أن يتحقق موضوعياً بمعزل عن الوجود الكينوني، في حين يمكن تصوّر تحقق الكينونة دون أن يصحبها نظام أخلاقي. فالوجود سابق على القيمة، لكنه لا يكتسب معناه الإنساني الكامل إلا بها.

لقد كان هذا التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون منطلقاً لأحد أهم الإشكالات في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وهو ما يُعرف بمشكلة الانتقال من الواقع إلى القيم (Is–Ought Problem)،

التي صاغها ديفيد هيوم في نقده للاستدلالات الأخلاقية. فقد لاحظ هيوم أنّ الفلاسفة كثيراً ما ينتقلون في حججهم من أوصاف واقعية لما هو موجود إلى أحكام معيارية عمّا ينبغي أن يكون، من غير بيان للصلة المنطقية التي تجوّز هذا الانتقال. فالكائن عنده توصيف لما هو حاصل فعلاً، بينما الواجب تعبير عن موقف قيميّ لا يمكن استخراجه بالضرورة من أي وصف واقعي.

وبناءً على هذا الفصل، رأى هيوم أنّ كل محاولة لاشتقاق الحكم الأخلاقي من الوقائع الطبيعية أو من صفات الأشياء، إنما تقع في مغالطة خفية، لأن القيمة ليست خاصية من خصائص الوجود، بل هي إضافة بشرية تتعلق بنزعة الفاعل وموقفه من الشيء، لا بطبيعة الشيء ذاته. ولهذا، فإن النظام الأخلاقي عند هيوم لا يمكن أن يكون انعكاساً موضوعياً لما في الواقع، بل هو نابع من الوجدان الإنساني وما يثيره من نفعالات وتعاطف ورغبة ونفور.

إلا أن هذا الموقف يثير تساؤلاً جوهرياً: إذا كانت القيم مجرد انعكاس للانفعال الذاتي، فكيف يمكن تأسيس نظام أخلاقي ملزم للجميع؟ وكيف تُحفظ وحدة المعايير في عالم يضج بتنوع الميول

والأهواء؟ وهنا بالتحديد تنشأ الحاجة إلى البحث في إمكانية موضوعية الأخلاق، أي في ما إذا كان يمكن للقيم أن تمتلك أساساً وجودياً أو معرفياً يتجاوز التقدير الذاتي للإنسان.

وقد وجد هذا الطرح الهيومي معارضة واسعة بين الفلاسفة العقليين والمثاليين، الذين رأوا أنّ القطيعة بين الواقع والقيمة أمر مصطنع، لأنّ في صميم الوجود الإنساني قابلية فطرية لتعيين الخير والشر، وأنّ العقل – لا العاطفة وحدها – هو القادر على إدراك المبادئ الأخلاقية في استقلال عن الهوى والميول. فعمانويل كانت، مثلاً، جعل من الإرادة العاقلة مصدر الإلزام الأخلاقي، وعدّ القيم نابعة من القانون العقلي الخالص الذي يتجلّى في الأمر المطلق (Categorical Imperative). وبهذا المعنى، لا تُستمد الأخلاق من وصف الواقع أو من الانفعالات، بل من البنية القبلية للعقل العملي، الذي يفرض على الإنسان واجباته بوصفه كائناً حرًّا عاقلاً مسؤولاً.

أما المثاليون اللاحقون – كهيجل ومن سار على نهجه – فقد رفضوا النظرة التجزيئية التي تفصل بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"، معتبرين أن الواقع نفسه ليس معطىً خاماً محايداً، بل يحمل

في جوهره بعداً عقلانياً وغائياً يجعل منه ميداناً لتحقيق القيم. فالأخلاق عندهم ليست إسقاطاً ذاتياً على العالم، بل هي التعبير الأسمى عن حركة الروح في صعودها نحو الكمال. ومن ثم فإنّ القيم الأخلاقية – كفكرة العدل والخير والحق – تمتلك حقيقة موضوعية لا تقلّ رسوخاً عن الحقائق العلمية، وإن اختلف نمط تحققها. فهي لا تُدرك بالحسّ ولا بالتجربة، بل تُدرك بالوعي العقلي والحدس الماورائي الذي ينكشف فيه البعد القيمي للوجود.

وهكذا، حاولت الفلسفة العقلية والمثالية إعادة الوصل بين الواقع والقيمة، من خلال القول إنّ الوجود نفسه حامل لبذور المعيار، وأنّ النظام الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً من الخارج، بل هو امتداد للنظام الكوني في تجليه العقلي والروحي.

وفي العصر الحالي، ظهرت محاولات لتبنّي موقف يتوسط بين التأكيد الهيومي على الفصل بين الواقع والقيمة، وبين الموقف العقلي-المثالي الذي يمنح القيم صفة الموضوعية المطلقة. ويُعرف هذا الاتجاه بالواقعية الأخلاقية المعتدلة (Moderate Moral Realism)، التي ترى أنّ القيم الأخلاقية ليست مجرد انعكاسات للميول والانفعالات، لكنها

أيضاً ليست مستقلة عن الواقع البشري والعالمي بصورة كلية.

ووفق هذا الطرح، تمتلك المبادئ الأخلاقية أساساً موضوعياً يمكن إدراكه من خلال العقل والخبرة المشتركة للبشر، لكنه يظل متأثراً بسياقات الوجود الإنساني ومحددات طبيعة الفعل الحر. فالخير والعدل والحق ليست مجرد مفاهيم عقلية مجردة، بل هي قيم تتجلى في العالم الواقعي وفي العلاقات الإنسانية، مما يجعل الالتزام بها ممكناً وملزماً، دون أن تتحول إلى حقائق محسوسة مثل الظواهر الطبيعية.

وبهذا توفّر "الواقعية المعتدلة" جسراً بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وتؤكد أن النظام الأخلاقي لا يمكنه أن يزدهر بمعزل عن الواقع، لكنه في الوقت نفسه يمتلك قدرة على توجيه الفعل الإنساني وتقييده وفق مبادئ معيارية، بما يضمن الحفاظ على الوحدة الأخلاقية والانسجام الاجتماعي دون الوقوع في الانفعالية المطلقة أو التجريد العقلي المطلق.

مفهوم الموضوعية

نقصد بمصطلح "الموضوعية" كلّ ما يقابل

العنصر الذاتي أو النفسي في الإنسان. فهي تشير إلى ما له وجود مستقل عن أهواء الأفراد ومشاعرهم، وما يمكن إدراكه بمعايير تتجاوز التحيّز الشخصي. غير أنّ الموضوعية ليست نوعاً واحداً، بل تتعدّد أصنافها ومراتبها؛ فبعضها يسهل إثباته والبرهنة عليه، فيما يظلّ بعضها الآخر عصيًّا على الإثبات المباشر، أو مشوباً بدرجات من الالتباس والتقدير.

وفي كلّ صنف من هذه الأصناف يكفي التحقّق من مصداق واحد فحسب لإثبات المبدأ في الجملة، دون حاجة إلى استقصاء جميع المصاديق. فمثلاً حين نريد أن نُثبت أن للبشر عقولاً واعية شبيهة بعقلنا، لا يلزمنا في هذه الحالة أن نبرهن على وجود جميع تلك العقول، بل يكفي أن نتحقق من وجود عقل واحد مماثل لعقلنا لنستدلّ به على تعدّدها. فالمصداق الواحد يغني عن سائر الأمثلة في الدلالة الإجمالية على الأصل العام.

وكذلك هو الشأن في القضايا الأخلاقية، فمتى ما أمكن إثبات موضوعية أحد مصاديقها – أي استقلاله عن الأهواء والمزاجات الفردية – كفى ذلك لإثبات موضوعية النظام الأخلاقي من حيث المبدأ. لكن مصاديق القيم الأخلاقية ليست على

درجة واحدة من الوضوح، فبعضها جليّ لا لبس فيه، حيث يُتفق عليه بالبداهة، وبعضها الآخر غامض أو متعدد الزوايا، حيث يختلف الناس في النظر إليه وتقييمه تبعاً لخلفياتهم الثقافية والنفسية. فمثلاً حين تشنّ دولة حرباً تراها "عادلة" ضدّ دولة أخرى؛ ينقسم الناس بين مؤيد ومعارض؛ لأن مفهوم العدالة هنا ليس محايداً تماماً، بل يتداخل فيه الاعتقاد السياسي والوجدان الجمعي والتبرير الأخلاقي. وكذلك الأمر حين يُحكم بالإعدام على من ارتكب جريمة قتل متعمّدة، فقد يرى بعضهم أنّ القصاص هو عين العدالة وأقرب إلى روح الردع، فيما يرى آخرون أن العفو أو العقوبة المخففة أرحم بالإنسانية وأقرب إلى روح العدالة الرحيمة.

وبالتالي فإن هذه الأمثلة ليست واضحة مقارنة بغيرها مما لا يختلف حولها إثنان.

وعموماً يظهر أن موضوعية الأحكام الأخلاقية لا تماثل موضوعية الحقائق الطبيعية، وفي الوقت ذاته إنها ليست خاضعة للأذواق الشخصية. فهي تنتمي إلى حقل ثالث يختلف عن الحالات الذاتية والكينونات الموضوعية.

أنماط الموضوعية

للموضوعية أصناف متعدّدة على المستويين الأنطولوجي والإبستمولوجي. فمن الناحية الأنطولوجية، يمكن القول إنّ للموضوعية – في وجودها الخارجي – صوراً متنوّعة، يجمعها كونها تقع في مقابل ما هو ذاتيّ ونفسي. فقد تكون موضوعية ذات طابع طبيعي فيزيقي، تتجلى في الظواهر القابلة للرصد والتجريب ضمن إطار العالم المادي والطبيعي. كما قد تكون موضوعية ميتافيزيقية تتجاوز حدود الطبيعة إلى ما وراءها، وهي بدورها تتخذ أشكالاً متعددة:

فقد تكون موضوعية ميتافيزيقية اعتبارية، حيث يكون وجودها قائماً على العلاقة بين حالتين أو شيئين داخل الظاهرة نفسها، دون أن تمتلك كياناً ميتافيزيقياً مستقلاً بذاته، بل تتحدد بكونها نسبة أو رابطاً لا أكثر.

كما قد تكون موضوعية ميتافيزيقية مستقلة، وهي التي تُنسب إلى كيان قائم بذاته ومنفصل عن الظواهر، كوجود الحقّ الإلهي أو العالم المثالي في فلسفة أفلاطون.

أيضاً قد تكون موضوعية ميتافيزيقية تعلقية، وهي التي لا تتمتع بالاستقلال التام، بل يكون وجودها قائماً على نحو الارتباط والتعلّق، كحال

الصفات الإلهية التي لا تنفكّ عن الذات الإلهية ولا تستقلّ عنها في الوجود.

ومن حيث الترتيب يمكن تصنيف الأشكال الأنطولوجية للموضوعية إلى أربعة أصناف رئيسة:

أ ـ فيزيقية طبيعية.

ب ـ ميتافيزيقية اعتبارية.

ج ـ ميتافيزيقية مستقلة.

د ـ ميتافيزيقية تعلقية.

أما من الناحية الإبستمولوجية، فإن الموضوعية قد تُدرَك على نحو قبليّ حدسي، أو على نحو استدلاليّ تجريبي. فحين تكون القضايا الموضوعية مستندة إلى برهان أو تجربة أو ملاحظة خارجية، فإنها تُكتسب بالاستدلال، أما إذا لم يكن لها مبرّر من الواقع الخارجي ولا سند من الحس، فإنّ إدراكها لا بد أن يكون قبلياً حدسياً، أي أن العقل يدركها مباشرة دون توسّط الدليل. وفي هذه الحالة يُمنح الحكم صفة الإطلاق والموضوعية، ما دام مصدره حدساً عقلياً صافياً لا خاضعاً لانفعال نفسي أو تحيّز ذاتي.

وخارج هذين النمطين – الحدسي والاستدلالي – تنزلق المعرفة إلى حقل الذاتية والانحياز، حيث

تسود الأهواء والعواطف والانفعالات الاجتماعية والنفسية التي تفتقر إلى الضبط المعياري. غير أنّ هذا لا يمنع من فحص فرضية أخرى تقول إنّ الحدس ذاته قد يكون ذا منشأ ذاتي، أي اختراعاً عقلياً لا اكتشافاً موضوعياً، وهي إشكالية دقيقة سنقوم بتحليلها قريباً.

عموماً، يمكن فهم موضوعية القيم الأخلاقية بوصفها حالة مخصوصة ضمن أنماط الموضوعية الأنطولوجية والإبستمولوجية معاً. فالقيمة الأخلاقية ليست كياناً فيزيقياً قابلاً للرصد أو القياس، كما ليست اعتباراً ذهنياً محضاً لا أصل له في الوجود. بل هي – في أرقى صورها – موضوعية ميتافيزيقية تعلقية، إذ تتعلق بوجود واقعي أرفع من الحس، يرتبط بالعقل الكلّي والنظام القيمي الذي يهيمن على الفعل الإنساني من عل، كما سنعرف لاحقاً. وهذه الموضوعية الأخلاقية تُدرك تارة بالحدس القبلي حين يتجلى الخير أو العدل أو الإحسان كبداهة عقلية، وتُدرك تارة أخرى بالاستدلال الخارجي حين تُقاس الأفعال بنتائجها وآثارها في الواقع الإنساني والاجتماعي.

وهكذا تتوسط القيم الأخلاقية بين العالمين: فهي من جهة ذات حضور ميتافيزيقي يتجاوز الطبيعة،

ومن جهة أخرى تنعكس في التجربة الإنسانية بما يمنحها صورة جزئية من التحقّق العياني. وبهذا المعنى، تكون الأخلاق جسراً بين الأنطولوجي والإبستمولوجي، بين ما هو في الوجود وما هو في الوعي، أي بين الكينونة والمعرفة، ومن هنا تنبع صعوبة البرهنة على موضوعيتها الكاملة أو ردّها إلى أحد الجانبين دون الآخر.

هل الحدس الأخلاقي مخترَع؟

قد نتردّد في تحديد مرجعية الحدس الأخلاقي: أهو اختراع للعقل أم اكتشاف له؟ فالبعض يرى أن ما نسمّيه "الحدس الأخلاقي" ليس إلا بناءً عقلياً من صنع الإنسان، تشكّل عبر التراكمات الثقافية والنفسية والاجتماعية، فهو ـ بهذا المعنى ـ نتاج ذهنيّ مخترَع لا كاشف عن واقع موضوعيّ مستقل.

وفي المقابل، يرى آخرون أن هذا الحدس يمثل ملكة إدراكية كاشفة تتيح للعقل أن يلتقط حقائق قيمية متعالية، موجودة في بنية الوجود ذاتها، لا في بنية الوعي فقط. فهو إذن كشف لا اختراع، واستبصار لما هو قائم، لا خلق لما ليس بموجود.

ولا ريب أنّ الفارق بين الموقفين جوهري من

جهة ما يترتب عليه من إمكان أو امتناع لموضوعية الأخلاق، إذ لو كانت الحدوس الأخلاقية مجرّد اختراعات عقلية لتهاوى كلّ أساس لموضوعية القيم، ولأصبحت الأحكام الأخلاقية نسبيّة خاضعة لتحوّلات الوعي البشري. أما إذا كانت هذه الحدوس كشوفاً عقلية عن واقع قيمي موضوعي، فإن الأخلاق تكتسب بذلك صفة الوجود الحقيقي، وتغدو جزءاً من النظام الكوني نفسه، وفق ما ستتضح تفاصيله في المباحث اللاحقة حول طبيعة الموضوعية الأخلاقية ومصدرها.

إنّ أقوى نظرية يمكن الاستناد إليها في القول بأنّ الحدس الأخلاقي مخترَع لا كاشَف، هي النظرية الداروينية في التطور، إذ تزعم أن النظام الأخلاقي قد نشأ وتطوّر شأنه شأن القدرات العقلية والذهنية للبشر، وفقاً لقانون الانتخاب الطبيعي وما تقتضيه ضرورات البقاء. وطبقاً لهذا التصور، فإن القيم الأخلاقية ليست سوى استجابات بايولوجية تراكمية ضمنت استمرار النوع الإنساني وتكيّفه مع بيئته، لا معان موضوعية قائمة بذاتها.

غير أنّ نقطة الضعف الجذرية في هذه الأطروحة هي أنّ التسليم بها يقوّض أساس الموضوعية في كلّ من القيم المعرفية والأخلاقية

على السواء. ذلك أنّ داروين نفسه كان يُبدي شكوكاً عميقة في موضوعية المعرفة العقلية للبشر، باعتبارها ناتجة عن عمليات بايولوجية لا عن حقائق عقلية مطلقة. فإذا كان العقل البشري، في أصله ووظيفته، مجرّد ثمرة لتطوّر طبيعيّ أعمى خال من التوجيه الغائي والمعنوي؛ فإنّ كلّ منتجاته المعرفية تغدو إفرازات عضوية نسبية لا يمكن الوثوق بصدقها ولا بموضوعيتها.

وينسحب هذا الحكم على المبادئ الأخلاقية نفسها، والتي نتصورها ثابتة وضرورية في وجداننا، إذ تصبح ـ وفق المنطق الداروينيـ نتاجاً تطورياً محضاً لا يمتلك أيّ دلالة موضوعية تتجاوز فائدته الحيوية.

وكان داروين يدرك هذه النتيجة القاتمة تمام الإدراك، حتى قال صراحة: «إن جميع المبادئ الأخلاقية قد نمت عن طريق التطور»[12]، في إشارة واضحة إلى نسبية القيم وانهيار الأساس الموضوعي للأخلاق.

وعلى هذا المنوال، شكّك بعض الباحثين الغربيين في جميع الضرورات العقلية، سواء كانت

---

[12] للتفصيل انظر: جدليات نظرية التطور.

رياضية أو منطقية أو أخلاقية أو غيرها، إذ ذهب إلى أن ما نراه نحن ضروريًّا لا يعدو كونه انعكاساً لبنية عقول البشر فحسب، وأنه لو وُجدت عقول أخرى مغايرة لطبيعة عقولنا، لَربّما لم ترَ هذه الضرورات على النحو الذي نراها به، أو لم ترَها صحيحة أو ضرورية أصلاً[13].

ولا ريب أن مثل هذا الرأي يفضي إلى التشكيك في القيمة المعرفية للعقل البشري ذاته، إذ يجعل معاييره في الإدراك واليقين نسبية ومشروطة بحدود النوع الإنساني، بل وينقض نفسه من الداخل؛ لأن هذا الطرح التشكيكي نفسه يصبح ـ بحسب منطقه ـ مجرد رأي بشري لا حجيّة موضوعية له.

وعموماً، إذا كان الحدس الأخلاقي مخترَعاً، فإن مجاله لا يتجاوز الإطار البشري، سواء أكان مشتركاً بين جميع الناس أم مقتصراً على فئة منهم. فحينئذ لا مبرّر لافتراض امتداده إلى ما وراء التجربة الإنسانية. أمّا إذا كان مُكتشَفاً، فإن طبيعته تقتضي أن يتصف بالكونية والشمول، أي أنه لا يصدق على جماعة بشرية دون أخرى، ولا يتوقف

---

13 Learm, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on Moral Realism. p. 82 .

وجوده على بقاء البشر أو إدراكهم له، بل يظل لعالم القيم الأخلاقية طابعه الموضوعي المستقل، القابل لأن يُكتشَف من قِبل أيّ كائن ذي وعي أو ذكاء قادر على إدراك المعاني المعيارية.

وهذا الفهم يقضي على فكرة وجود شرط خارجي تتحدد به طبيعة الأخلاق، كما في القول بسلطنة حق الملكية الإلهية على نحو ما ذهب إليه المذهب الأشعري قديماً، أو كما في النزعات النسبوية الحديثة التي تربط القيم الأخلاقية بالثقافة أو المصلحة أو المزاج الجمعي.

وعليه، فإن إثبات كون الحدس الأخلاقي كاشفاً لا مُخترِعاً يعني أن كل ما هو حدسي فهو موضوعي بالضرورة، وإن لم يكن كل موضوعي حدسياً. فبعض القضايا الموضوعية يُدرَك عن طريق الحس أو التجربة دون أن تكون حدسية بطبيعتها، أما الحدسيات فليست نتاجاً للتجربة أو الحس، بل إدراكاً مباشراً لمضمون واقعيّ غير مادي، كما سبقت الإشارة إليه.

وبشكل عام، تتصف القضايا العقلية جميعها بطابعَي الموضوعية والحدس، غير أن بعضها يشير إلى الواقع الخارجي بنحو من الأنحاء، كما في مبدأ السببية العامة، في حين لا يشير البعض

الآخر إلى هذا الواقع أصلاً، كالرياضيات مثلاً.

فحين أعبّر عن جمع الواحد إلى الواحد، لا أمارس الجمع الحسي بين هذا القلم وذاك، بل أتحرك ضمن عالم ذهنيّ صرف. وكذلك تصوّري لمثلث قائم الزاوية ليس كتعييني لمثلث في الواقع الخارجي، إذْ مهما بلغت دقّتي في القياس والملاحظة فلن تُماثل مثالية المفهوم الرياضي الذي أضعه في الذهن؛ كالمثلث والمربع والدائرة وغيرها.

من هنا، تتصف الرياضيات التجريدية بأنها غير حسّية ولا تجريبية. وعلى هذا النحو يمكن النظر أيضاً إلى القضايا الأخلاقية، فكلا المجالين لا يشير إلى شيء حسّي، وكلاهما حدسيّ موضوعي، إلا أنّ مقاييسهما تختلف عن بعضها، كما تختلف عن مقاييس سائر القضايا العقلية الأخرى.

***

يتبيّن مما تقدّم أن الفارق بين الاختراع الأخلاقي والاكتشاف الأخلاقي ليس مجرّد تباين في التصور، بل هو اختلاف في طبيعة الوجود الأخلاقي نفسه؛ أهو نابع من الذهن البشري أم كامن في صميم الواقع الكوني؟

فإن قلنا بالاختراع، غدت الأخلاق نظاماً

اصطلاحياً يُنتجه الإنسان بوصفه فاعلاً اجتماعياً أو نفسياً أو بايولوجياً، فتتبدّل معاييره بتبدّل البيئات والمصالح، ويغدو الخير والشرّ تابعَين للذوق الجمعي لا لحقيقة قائمة بذاتها. أمّا إذا قلنا بالاكتشاف، فإننا نقرّ بوجود موضوعي لعالم القيم، مستقلّ عن الوعي البشري، لا يُستمدّ من التجربة بل يُدرك بالحدس العقلي كما تُدرك القضايا الأولية والضرورات المنطقية.

وعلى هذا الأساس، يكون الحدس الأخلاقي كشفاً لا اختراعاً؛ إذ ليس وظيفة الإنسان أن يبتكر الخير، بل أن يكتشفه ويستجيب لندائه في ضميره. وبهذا المعنى، تنتمي الأخلاق إلى مجال الوجود بالمعنى الأوسع لا إلى مجال الاصطلاح، وإلى عالم الحقيقة لا إلى عالم المواضعة. فهي ضرب من سمات "العقل الكوني" الذي يُنير طريقنا، لا من "الهوى الجمعي" الذي يتقلّب بنا.

ومن ثمّ، فإن الإقرار بموضوعية الحدس الأخلاقي هو الشرط الأول لإمكان قيام علم أخلاقي ذي أساس ميتافيزيقي راسخ، يربط بين العقل والوجود، ويمنح الفعل الإنساني أصالته في نظام الكون.

الفصل الثالث:
أصناف القضايا الأخلاقية

ليست جميع القضايا الأخلاقية من سنخ واحد، ولا تتصف كلّها بالحدسية أو بالموضوعية على نحو مطلق، بل يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف متمايزة، بحسب طبيعة إدراكها ومصدر إلزامها، على النحو الآتي:

1- أخلاق حدسية قبلية:

وهي التي يُدركها العقل مباشرة من غير توسّط التجربة أو العادة، إدراكاً فطرياً صافياً لا يقبل الالتباس، كالحكم بأنّ العدل حسن ومطلوب، وأنّ الظلم قبيح ومردود. فهذه قضايا يدركها كلّ إنسان ببداهة لا تحتاج إلى تعليم أو ثقافة، إذ يمتلك كلّ فرد جهازاً فطرياً يهديه إلى تمييزها كما يُهتدى إلى النور بلا دليل، من دون اختلاف بين عالم مختص وجاهل غير مختص. فهي من هذا الوجه قضايا شمولية مطلقة تتعالى على النسبية الثقافية والتفاوت المعرفي، ولا يطرأ عليها التباس إلا بفعل عوارض خارجية دخيلة تشوّش صفاء الإدراك.

2 - أخلاق موضوعية غير حدسية:

وهي التي تُكتسب بالتعلّم والخبرة الاجتماعية، ولا تُدرَك بالبداهة، بل تُكتسب بالتربية أو الانضباط القانوني والديني أو العرفي. مثل الالتزام بالقوانين المدنية والنُظم التشريعية الدينية والاجتماعية، أو ما تقتضيه التقاليد من آداب وسلوك. فهذه الأخلاق موضوعية من حيث أثرها الاجتماعي، لكنها نسبية من حيث مصدرها، إذ تختلف باختلاف الثقافات والحضارات والديانات، ولا تمتلك طابع الشمول أو الإطلاق الذي تمتاز به الحدسيات القبلية.

3 ـ أخلاق ذاتية غير موضوعية:

وهي التي تتبع من الانفعالات والمزاج النفسي والعاطفي، فتتبدّل بتبدّل الحالات النفسية دون أن تستند إلى معيار عقليّ أو واقعيّ محدّد. فهي انعكاس لحركة العاطفة لا لحكم العقل، ولهذا لا يُعوَّل عليها في بناء منظومة أخلاقية موضوعية، إذ تفتقر إلى الثبات والاتساق، شأنها شأن المشاعر المتقلبة التي لا ضابط لها سوى الذات.

***

وللإيجاز يمكن ترتيب درجات القيم الأخلاقية على النحو التالي:

1- حدسية قبلية

2- موضوعية كسْبية

3- نفسية ذاتية

هكذا فالتمييز بين الأخلاق الحدسية والأخلاق الموضوعية غير الحدسية هو ان الاولى متضمنة في العلم الحضوري من الناحية الابستيمية، وهي شمولية كونية مطلقة لا تتقبل نهج الاعتبارات المختلفة من الناحية الانطولوجية كما يدل عليها الحدس الفطري. في حين ان الثانية متضمنة في العلم الكسْبي من الناحية الابستيمية، ولها صفة الاعتبارات النسبية، اذ تتأثر بالنواحي الخارجية على الصعيد الانطولوجي، مما يجعلها غير حضورية ومن ثم ليست حدسية، رغم انه ليس لها ادنى اعتبار فيما لو تصادمت مع الأخلاق الحدسية بشكل واضح وصريح. فهي بالتالي مشروطة بهذه الأخلاق.

لذلك فمن حيث تراتب القيم تكون الأخلاق الحدسية في قمة الاعتبار، ثم بعدها الأخلاق الموضوعية غير الحدسية، وأخيراً الأخلاق الذاتية الشخصية ذات الطابع النفسي الصرف.

وكثيراً ما يتم الامتزاج بين هذه الأصناف الثلاثة، فقد يختلط النظام الأخلاقي الحدسي مع الموضوعي كما في حالة السرقة، فهي من الناحية الحدسية قبيحة، لكن تقدير العقوبة الخاصة بها لا

يُعرف من خلال الحدس العقلي، لذلك كانت الحاجة للأخلاق الموضوعية ان تحددها عبر القوانين الدينية والوضعية. كما قد تختلط الأخلاق الموضوعية غير الحدسية مع الأخلاق الشخصية. كذلك قد تختلط الأخلاق الحدسية مع الاخيرة. وقد تمزج الثلاثة معاً. ففي نفس مثال السرقة، قد يتعرض السارق للعقوبة الدينية او الوضعية، لكن تنفيذها يمكن ان يعتمد على المزاج الشخصي للمنفذ، فقد يقسو في التنفيذ، أو يخفف من عبء العقوبة.

عالم الأخلاق الحدسية

لنركّز النظر في صنف الأخلاق الحدسية من بين الأصناف الثلاثة المتقدمة.

وأوّل ما يعترض سبيل البحث هو إشكال ظاهر، خلاصته كالتالي:

لو كانت القضايا الأخلاقية حدسية عقلية خالصة، لكان إدراك الحكم فيها لا يختلف عن إدراك الضرورات المنطقية أو الرياضية. فكما لا يتردّد أحد في التسليم بمبدأ عدم التناقض، أو في أن الواحد إذا أُضيف إلى نظيره كانت النتيجة اثنين، كان ينبغي أن لا يتردد أحد في الحكم بأنّ العدل حسن

والظلم قبيح. غير أنّ الواقع يُظهر تفاوتاً في اليقين بين هذه الأنواع من القضايا، إذ يندر أن يقع التردد في الضرورات المنطقية والرياضية، بينما يكثر في الأحكام الأخلاقية، حتى لدى أصحاب العقول الراجحة، رغم ان بعض المفكرين العرب قد قلب هذه البديهية رأساً على عقب، فاعتبر القضايا الأخلاقية أرسخ يقيناً من القضايا المنطقية نفسها، كما هو الحال مع المفكر المغربي طه عبد الرحمن[14].

لكن التأمل يكشف أنّ هذا الاعتراض لا ينهض دليلاً على نفي الحدسية الأخلاقية، لأنّ الضرورات العقلية ليست سواءً في القوة والوضوح، بل تتفاوت بحسب موضوعها ومجالها. فمبدأ عدم التناقض المنطقي مثلاً يختلف في درجته عن عدم التناقض الوجودي، وكلاهما يختلف عن مبدأ السببية العامة. ومن المعروف أنّ كثيراً من الفلاسفة ـ من ديفيد هيوم إلى بعض المحدثين ـ قد شكّكوا في إطلاق مبدأ السببية أو ضرورته، مع بقائهم على يقين تام بمبدأ عدم التناقض. وهذا التفاوت نفسه يصدق على

---

[14] للتفصيل انظر كتاب: الطاهية مفارقات وتقلبات، موقع فهم الدين. كما انظر في الموقع ذاته دراسة الأخلاق الطاهية:

https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2769

القضايا الأخلاقية الحدسية، فهي حدسية من حيث الأصل العقلي، غير أنها أقلّ وضوحاً في الإدراك عند التطبيق والتلبس بالموضوعات الخارجية، بل وأنها عرضة لتأثير العوامل النفسية والاجتماعية، لكن دون أن يقدح ذلك في طابعها العقلي أو في أصالتها الموضوعية.

كذلك يَرِد إشكال آخر، مفاده أنّ القضايا الأخلاقية ليست سوى قضايا اعتبارية ذهنية لا تمتلك أدنى رصيد في الواقع الموضوعي أو الوجود الخارجي. وقد كان الفلاسفة القدماء يرون في هذه الخاصية الفارقَ الجوهري بينها وبين القضايا الضرورية. فقضية «الكلّ أعظم من الجزء» تُعدّ من الضروريات التي تجد ما يطابقها في الخارج، خلافاً لما عليه الحال في القضايا الأخلاقية، إذ حين ننظر إلى العلاقة بين العدل والمطلوبية، لا نعثر لها على وجود موضوعي يشبه ما نجده في القضايا الرياضية أو المنطقية، كقولنا: «الواحد نصف الاثنين».

غير أنّ هذا التعميم ـ في تقديرنا ـ غير دقيق، إذ ليس كل ما يُعدّ من الضروريات العقلية يملك تطابقاً مباشراً مع الواقع الخارجي. فبعض الضرورات لا تشير إلى واقعة حسّية أو كينونة قائمة بذاتها، بل

تعبّر عن علاقة عقلية صِرف، كالضرورات الاحتمالية التي تُفهم بالعقل ولا تُشاهد بالحس، كما سيأتي بيانه. بل إنّ في طائفة من الضرورات ما يعبّر عن نظام معقول في الذهن أكثر مما يعبّر عن نظام متجسّد في الخارج. ومن هنا لا يكون غياب المطابقة الخارجية في القضايا الأخلاقية مانعاً من وصفها بالموضوعية، ما دامت تستند إلى معقول كليّ تُدركه الفطرة ويشهد له العقل بالبداهة.

وحقيقةُ الأمر أنّ للقضايا الأخلاقية نوعاً من الواقع يغاير الواقعَ المحسوس. فنحن ندرك المصالح والمفاسد إدراكاً معقولاً، ونعدّها من شؤون الواقع الاعتباري، وإن لم تكن من جنس القضايا المادية التي تُدرَك بالحواس. ومن ثمّ تُدرج القضايا الأخلاقية ضمن هذا النمط من القضايا التي تتصف بمعايير الخير والشرّ والمصلحة والمفسدة، وهي من هذه الجهة تمتلك واقعيتها الخاصة، وإن كانت هذه الواقعية مغايرة لواقعية سائر القضايا الضرورية، ومثلها التجريبية. بل إنّ القضايا الضرورية نفسها ليست على درجة واحدة من الواقعية أو التطابق مع العالم الموضوعي، إذ تتنوّع طبقاتها بتنوّع مجالاتها بين المنطقي والرياضي والاحتمالي وغيرها.

وما يعنينا في المقام هو إثبات الحدسية القبلية للنظام الأخلاقي، أي بيان أنّ هذا النظام ليس وليد التجربة ولا نتاجاً اجتماعياً متحوَّلا، بل هو إدراك سابق للتجربة تستنطقه الفطرة قبل أن يشهد له الحس. ويكفي لإثبات هذه الحدسية أن نبرهن على حالة واحدة يُدرَك فيها الحكم الأخلاقي بالبديهة العقلية.

فمثلاً، إذا أردنا أن نعرف مصدر إدراكنا للقضية التي تقول إنّ النار تحرق، وإنّ المعدن يتمدّد بالحرارة، فإنّ مجرد ملاحظة الحسّ والتجربة يكفي لتبيان أنّهما الأساس في تحديد مثل هذه النتائج؛ إذ لولاهما لما أمكن للعقل أن يعرف أتحرق النار أم لا، ولا أن يدرك ما إذا كان المعدن يتمدّد بالحرارة أم لا.

أمّا في القضايا العقلية المحضة، كمبدأ السببيّة العامة أو مبدأ عدم التناقض، فيكفينا مجرّد تصوّرها لنتيقّن من أنّ نتائجها صحيحة وضروريّة، دون الحاجة إلى الرجوع إلى الحسّ أو التجربة. فتصوّرنا لحدوث أمر ما، يجعلنا ندرك بالبداهة أنّه لا يمكن أن يقع من دون سبب مؤثّر، سواء أدركنا هذا السبب تفصيلاً أم لم ندركه. وكذلك الحال في تصوّر النقيضين، إذ يكفي إدراكهما على نحو

مجرّد للحكم عقلاً باستحالة اجتماعهما مطلقاً، وفق الشروط المنطقية المعلومة. فكلّ ذلك لا يستمدّ صحّته من عالم الحس، بل من نور العقل نفسه، ومن ثمّ فهي قضايا قبلية لا تُكتسب من الخارج.

وعلى هذا المنوال، حين نقول إنّ العدل حسن ومطلوب، أو إنّ الصدق والأمانة من الفضائل، وفي المقابل إنّ الظلم قبيح ومردود، وكذلك الكذب وشهادة الزور، فإنّنا لا نعتمد في ذلك على التجربة أو على الحسّ الخارجي، بل نحكم وفق الحدس الفطري الذي يُشعّ من باطن الذات العارفة. فهذه القضايا الأخلاقية لا تمتلك كينونات محسوسة يمكن أن تُرصد بالطرق العلمية أو تُقاس بمعايير الطبيعة، بل هي إشراقات عقلية حدسية تومض في النفس، لتشهد بأنّ مصدرها أعمق من الملاحظة، وأقرب إلى ما وراءها. ومن هنا يتولّد السؤال الجوهري: من أين عرفنا أنّ العدل مطلوب والظلم مردود؟

إنّ هذا الحكم لا يُردّ إلى الغريزة البايولوجية، ولا إلى الاعتبارات النفسية أو الاجتماعية، بل إلى البصيرة الفطرية الباطنة في الإنسان، التي تتلقّى قضايا القيم من منبع أعلى من الحس، وأصدق من التجربة.

وقد يُقال إنّ هذا الحكم القائل بحُسن العدل وقُبح الظلم، إنما يتوقّف على تعريفنا لهذين المفهومين: فما العدل؟ وما الظلم؟ وهل يمكن تحديدهما تحديداً دقيقاً لنستخلص منهما حكماً عقليًّا كليًّا؟ ثم كيف نواجه التخصيصات والاستثناءات التي قد تطرأ عليهما في الواقع العملي؟

ونُجيب عن الإشكال الأوّل بالقول: ليس من الضروري أن يكون كلّ ما نحكم عليه بالوجوب أو القبح محدّد التعريف على نحو دقيق، إذ ليست القضايا الأخلاقية من سنخ القضايا الإخبارية التي تتحدّث عن كينونات مادية خارجة عن الذهن، بل هي قضايا إنشائية تعبّر عمّا ينبغي أن يكون، لا عمّا هو كائن بالفعل. وهو ما سبقت الإشارة إليه، فعندما نقول إنّ العدل حسن أو مطلوب، لا نعني بذلك أنّ للعدل وجوداً موضوعياً كموجود ماديّ يمكن الإشارة إليه في الخارج، بل إنّنا نعبّر عن حكم قيميّ صادر عن الحدس العقلي الفطري في الإنسان.

ثم إنّ صعوبة تعريف العدل لا تبطل إمكان إدراكه، إذ الخلاف في حدوده المفهومية لا يعني الجهل بمصداقه، تماماً كما نُدرك معنى الحياة والموت، أو الخير والجمال، دون حاجة إلى تعريف

جامع مانع. فكلّ تعريف يُقترَح للعدل يكون مبتلى بدرجة من الإجمال والاختلاف، كما قرّرنا ذلك في دراسة مستقلّة[15]، لكنّ هذا لا يمنع من التسليم بمصاديقه الواضحة التي لا يختلف عليها أحد.

لذلك، فإنّ الأجدى في مثل هذه القضايا ليس الإغراق في الجدل التعريفي، بل استحضار الشواهد والحالات التي يتجلّى فيها معنى العدل بلا لبس، إذ بها تتحدّد نتائج البحث الأخلاقي بصورة أنفع وأقرب إلى المقصود من التوهّم النظري في تعريف المفاهيم.

إن كلّ مفهوم، مهما بلغ من الدقّة والضبط، لا يسلم من قدر من الالتباس والغموض، إذ يَصدق على دائرة محدَّدة من الحالات الواضحة، فيما تبقى حالات أُخرى عالقة في منطقة الظلّ والالتباس. لذلك كان من الضروري الاستعانة بالشواهد البَيّنة التي لا تَرقى إليها الشكوك لنتبيّن بها حدود المفهوم ومجاله.

فقتل الأطفال والأبرياء عمداً وإصراراً مثال جليّ يندرج بلا تردّد ضمن دائرة الظلم الواضح، إذ لا يجد العقل البشري بفطرته السليمة أدنى مسوّغ

---

[15] انظر: منهج الفهم المجمل والمقاصد، الوعي المعاصر، 2003م. والنظام الواقعي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام، ج5.

لتبرير هذا الفعل، بل يُدرك قبحَه إدراكاً حدسيًّا مطلقاً لا يحتاج إلى برهان أو استدلال.

أما دائرة الالتباسات فلها شواهدها التي تتنوّع بتنوّع الاعتبارات الموجِّهة، فهي تشمل ما يتّصل بالصراعات الدوليّة والسياسيّة، وكذا الخلافات الفرديّة والاجتماعيّة، حيث تتباين الأحكام حول الأفعال بين الحُسن والقُبح، والعدل والظلم، تبعاً للظروف والمصالح والانتماءات وغيرها من الاعتبارات.

وتبقى بعد ذلك مشكلةُ التخصيصات والاستثناءات الواردة على القضايا الأخلاقية الحدسيّة، وهي الإشكاليّة الأعمق التي تستحق معالجة مستقلّة، وسنتناولها بعد الانتهاء من عرض ونقد نظرية الفيلسوف الألماني الشهير عمانويل كانت.

القسم الثاني:
كانت والقضية الأخلاقية

تمهيد

تعود أهمية نظرية الأخلاق عند (عمانوئيل كانت) إلى محاولته غير المسبوقة في صياغة قانون كليّ يحكم السلوك الإنساني قبلياً وبصورة مطلقة، بحيث يكون خالياً من كل عنصر تجريبي أو مصلحي، قائم بذاته، ومعبِّرا عن الإرادة العاقلة المحضة. لقد أراد (كانت) أن يجعل من الأخلاق نسقاً ضرورياً لا يعتمد على التجربة أو النتائج أو العواقب، بل على مبدأ الواجب بما هو واجب.

وقد صدقت المقولة الشائعة: ››بامكانك التفلسف لصالح (كانت)، كما بامكانك التفلسف ضده، لكن لا يمكنك التفلسف بدونه‹‹. فكل تفكير فلسفي لاحق في مبحث الأخلاق، شاء أم أبى، كان مضطراً إلى المرور عبر بوابة (كانت)، تأييداً أو نقداً أو تجاوزاً.

ومن المعلوم أن النظام الأخلاقي يتضمّن جانبين مختلفين: صوريًّا ومضمونيًّا. فالصوري يُعنى بالبنية الشكلية للفعل، أي بكونه واجباً أو لازماً من

حيث المبدأ العقلي المحض، بغضّ النظر عن نتائجه أو محتواه الواقعي. لذا يتميز بالاطلاق والشمول التام. أما المضموني فيتعلق بالغايات والمصالح والنتائج وما يُستحسن أو يُستهجن تبعاً لها.

وقد اكتفى الفيلسوف (كانت) بالجانب الأول وحده في تعريفه للقانون الأخلاقي من دون استحضار المادة أو المضامين، إذ أراد أن يحافظ على صفائه العقلي من شوائب التجربة والميول. فالمعيار الأخلاقي عنده ليس في النتائج البعدية، ولا في الرغبات، بل في النية الخالصة التي يصدر عنها الفعل استجابة لنداء الواجب. ومن ثمّ، تجنّب (كانت) الاحتكام إلى كل ما هو بعديّ أو نسبي، لأنه يرى أن ذلك يجرّد الأخلاق من قبليّتها وإطلاقها، ويجعلها تابعة للهوى والظروف.

ولهذا شدّد في مواضع كثيرة من أعماله - كما في أسس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي - على أن القانون الأخلاقي يجب أن يكون كليًّا قبليًّا مطلقاً، موجِّها للفعل الإنساني بمعزل عن كل اعتبار خارجي. فهو ليس ناتجاً عن التجربة، بل هو الذي يمنح التجربة معناها الأخلاقي، كما سنلاحظ..

أما جانب المادة والمضمون فيتخذ موضوعات

متنوّعة تعبّر عن القضايا الأخلاقية المتعارف عليها؛ كالصدق والأمانة والعدل والإحسان وغيرها. وتُعدّ التخصيصات والاستثناءات في هذه الموضوعات من أهمّ ما يثير الإشكال في النظر الأخلاقي، إذ تتجسّد فيها طبيعة الواقع الإنساني الملتبس، وتظهر من خلالها الحاجة إلى مرونة المبدأ دون التفريط بروحه.

غير أنّ هذه المرونة ملغيّة في الأخلاق الكانتيّة. فالقانون عند (كانت) قائم على الصورية المحضة، وتطبيقاته محدّدة على نحو مطلق لا يقبل التقييد أو الاستثناء أو التفصيل، انسجاماً مع طبيعته القبلية الصورية التي تستمد قوتها من مبدأ الضرورة العقلية لا من تجارب الحياة. فالمعيار الأخلاقي في منظومته لا يُقاس بالنتائج أو النوايا الجزئية، بل بصلاحية الفعل لأن يُتّخذ قانوناً كلياً عاماً.

غير أنّ هذا التجرّد الصارم، رغم روعته المنطقية، يصطدم بالبداهة العقلية وبأحكام الضمير البشري الحي، إذ لا يمكن في التجربة الأخلاقية الفعلية نزع العنصر التخصيصي والاستثنائي من الحكم دون أن نفقد جوهر الأخلاق نفسها. فالأخلاق ليست حساباً هندسياً، بل هي حضور حيّ للقيمة في واقع تتشابك فيه النيات والظروف والدوافع. ومن

ثمّ، فإن كل محاولة لصياغة قانون أخلاقي خالص من الاستثناءات، كما فعل (كانت)، إنما تنتهي إلى إفراغ الأخلاق من روحها الإنسانية ذاتها.

الأسس العامة لنظرية كانت الأخلاقية

من حيث التفصيل، عرض (عمانوئيل كانت) الأسس العامة لنظريته الأخلاقية في خطوطها الكبرى ضمن كتابين أساسيين شكّلا معالم مشروعه الفلسفي في هذا المجال. أولهما كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) الصادر سنة 1785، وهو بمثابة البيان الأول الذي وضع فيه المبادئ النظرية لعلم الأخلاق على أساس قبلي خالص، دون الرجوع إلى التجربة أو النتائج العملية. ثم تلاه بعمله الأعمق والأشمل، (نقد العقل العملي) الصادر عام 1788، الذي سعى فيه إلى تأسيس القانون الأخلاقي على دعامة الضرورة العقلية الخالصة، في مقابل ما هو حسي أو نفعي أو غائي.

وبعد هذين العملين الكبيرين، واصل (كانت) اهتمامه بالموضوع الأخلاقي عبر نشر عدد من المقالات والبحوث الجزئية التي لم تبلغ مستوى الكتابين السابقين من حيث العمق والاتساق المنهجي. ومن أبرز هذه الأعمال المتأخرة كتابه

«في ميتافيزيقا الأخلاق» الصادر عام 1797، الذي ضمّ بحثين حاول فيهما تقديم تفصيلات تطبيقية للمبادئ التي أسسها في مؤلفيه الأولين. غير أنّ هذا العمل الأخير لم يلقَ قبولاً مماثلاً، إذ رآه النقاد أقرب إلى آداب الحياة العامة والأعراف الاجتماعية منه إلى النسق الفلسفي الصارم الذي اشتهر به (كانت).

وقد أشار عبد الرحمن بدوي إلى تفسير دقيق لهذا التفاوت بين مؤلفات (عمانوئيل كانت) الأخلاقية، إذ عزا تأخر صدور الكتاب الأخير وضعفه النسبي ـ مقارنة بالكتابين الأولين ـ إلى عدم انسجام موضوعه مع طبيعة فكر (كانت) ومنهجه الفلسفي العام. فكتاب (في ميتافيزيقا الأخلاق) يتناول التطبيقات العملية التفصيلية للمبادئ التي صاغها (كانت) نظرياً في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) و(نقد العقل العملي)، وهو مجال لا تميل إليه طبيعته العقلية التي اعتادت على التفكير في الكليات والمجردات أكثر من الجزئيات والتفصيلات العملية.

فبدوي يرى أن عقل (كانت) كان مولعاً بالتحليل المبدئي والنظام الكلي، لا بالشرح التفصيلي والتطبيق العملي، ولذلك شعر في أثناء معالجته

للجزئيات بأن قلمه لم يعد يملك القوة نفسها التي كانت ترافقه حين يتناول المبادئ العليا والضرورات العقلية المطلقة[16].

وبهذا المعنى، فإن الكتاب الأخير يمثل محاولة من (كانت) للنزول من سماء الميتافيزيقا إلى أرض الواقع العملي، غير أن هذه المحاولة لم تحقق له الاتساق والصرامة المفهومية التي اتسم بها مشروعه النظري الخالص.

ومن الدراسات الهامة التي أصدرها (كانت) في هذا المجال كتاب (الدين في حدود العقل) الصادر عام 1793، حيث تناول فيه أصل الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، مع إيراد مقارنة دقيقة بين الدين الأخلاقي النابع من العقل العملي المحض، والإيمان الكنسي الذي يتأسس على الشروط والظروف التاريخية.

وفي ما يتصل بالقضية الأخلاقية، تتضمن نظرية (كانت) عنصرين أساسيين: أولهما تقنين الفعل الأخلاقي بما يجعله عاماً لا يقبل الاستثناء، وثانيهما مصادرات هذا التقنين التي تشكّل بنيته القبلية ومقتضياته الضرورية. وسنخصص فصلين لهذين

---

16 عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، ص192-171.

العنصرين على التوالي كالتالي..

الفصل الرابع:
كانت وتقنين القضية الأخلاقية

وضع (كانت) قانوناً أخلاقياً للعقل العملي القبلي، وربطه بالحرية والإرادة. فقد رأى أن لهذا القانون علاقة لزومية بالإرادة الخيّرة، لأنها هي التي تنهض بتشريعه وتمنحه صفة الإلزام الذاتي. فالإرادة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها في وضع القوانين الكلية من غير مؤثر خارجي، وهي وحدها التي تُعدّ خيراً في ذاتها أو خيراً مطلقاً. أما الإرادة الناقصة – كما هي عند الإنسان – فإنها تؤدي الواجب انقياداً لما يفرضه القانون، لا طلباً لنتيجة ولا استناداً إلى دافع أو منفعة. لذلك فإن التشريع الذاتي كقانون هو عينه الحرية، إذ هما في جوهرهما أمر واحد، والتشريع بهذا المعنى هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية والواجبات المطابقة لها.

ومع ذلك يعترف (كانت) بوجود حلقة مفرغة لا سبيل إلى الخروج منها، فنحن نفترض أننا أحرار في نظام العلل الفاعلة لكي نتمكن من تصور أنفسنا – في نظام الغايات – خاضعين لقوانين أخلاقية. ثم

نعود فنتصور أننا خاضعون لتلك القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة. فالحرية والتشريع الذاتي كلاهما تصوّران يحلّ أحدهما محلّ الآخر، وليس من الممكن تفسير أحدهما بالآخر[17].

لقد جعل (كانت) القانون الأخلاقي مطلقاً لا يقبل أي استثناء، شأنه في ذلك شأن القانون الطبيعي، سواء في العالم البشري أو في عوالم الكائنات العاقلة الأخرى. ولهذا اضطر إلى تحديد هذا القانون تحديداً صورياً خالصاً، خالياً من أي مضمون بنيوي أو مادي، كما وردت صياغته الأولى في كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، حيث قرّره بالقاعدة التالية:

«افعل كما لو كانت مسلَّمة فعلك أن ترتفع بإرادتك إلى قانون طبيعي عام»[18].

ثم أعاد ذكر هذه القاعدة في (نقد العقل العملي) تحت عنوان "القانون الأساسي للعقل العملي المحض"[19]، وكررها بصيغ متعددة كما في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق). فابتداءً جعلها غاية

---

17 عمانوئيل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص96.

18 المصدر السابق، ص61.

19 عمانوئيل كانت: نقد العقل العملي، ص83.

للإنسانية في ضمير الشخص ذاته، محدداً إياها بالصيغة التالية:

«افعل الفعل بحيث تجعل الانسانية في شخصك وفي شخص كل انسان كغاية دائمة لا وسيلة»[20].

ومن ثم عممها على كل الكائنات العاقلة، سواء الانسانية او غيرها، فارتقى بالقانون الأخلاقي إلى مستوى كوني شامل، بصيغته التالية:

«افعل الفعل كما لو كان على مسلمتك ان تصلح في الوقت نفسه قانوناً عاماً لجميع الكائنات العاقلة كغايات عليا»[21].

وبذلك جعل (كانت) من القانون الأخلاقي واجباً في ذاته، مستقلًّا عن كل منفعة أو دافع، لأنه قانون قبلي يتعالى على التجربة والمعطيات الخارجية، ويستمد سلطانه من العقل العملي المحض وحده.

لقد بذل (كانت) جهداً كبيراً، وخصّص صفحات واسعة من (نقد العقل العملي) للتمييز بين القضية الأخلاقية حين تكون مطلقة صورية قبلية غير مشروطة، وبين أن تكون مشروطة بالمنافع والدوافع وما تتضمنه من لذّة وسعادة. فالأولى تمثّل

---

20 تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص70.

21 المصدر السابق، ص82.

أوامر موضوعية قبليّة، في حين أنّ الثانية ليست سوى مسلمات وتعليمات عملية ذاتية ذات طابع تجريبي، أطلق عليها أحياناً اسم "النصائح" الموجهة لخدمة ميولنا وشهواتنا[22]. فهذه التعليمات مرتبطة بالمهارة والغاية والمنفعة، وهي لذلك نسبية لا تملك طابع الإلزام العقلي المحض ولا تُعدّ أوامر أخلاقية موضوعية.

وبناءً على ذلك، لم يتردّد (كانت) في انتقاد الاتجاهات الفلسفية القديمة التي ربطت الأخلاق بالسعادة كنتيجة أو غاية، وفي مقدّمتها المذهبان المتعارضان: الأبيقورية التي تجسّد لذّة الجسد، والرواقية التي تؤلّه لذّة النفس وسموها. فكلاهما - في رأيه - يجعل الأخلاق تابعة لغايات خارجية لا صادرة عن الواجب لذاته.

وعليه فإنّ التمييز بين أنواع الأوامر عند (كانت) واضح وحاسم؛ فلو كانت الأوامر قائمة على شرط تحصيل نتيجة مرغوب فيها، فإنها تُصبح أوامر شرطية، أي مجرّد تعليمات عملية، وليست قوانين أخلاقية. ذلك أنّ القانون الأخلاقي لا يستمد معناه من غاية خارج الإرادة، بل إنّ مرجعه الوحيد هو

---

[22] انظر: نقد العقل العملي، ص76.

الإرادة ذاتها من حيث هي إرادة ملزمة بواجبها، بصرف النظر عمّا قد تؤول إليه الأفعال من نتائج.

أمّا المبادئ العملية التي تستند إلى موضوع يُراد تحقيقه لإشباع الرغبة، فهي عند (كانت) مبادئ تجريبية محضة، متغيرة بتغيّر الأهواء والرغبات. ولهذا فهي عاجزة عن أن ترقى إلى مرتبة القانون العملي الأخلاقي الذي يتصف بالكلية واللزوم والسبق على كل تجربة.

ومسوّغ (كانت) في جعله مادة الرغبة تجريبية، هو أنه لا يمكن ـ قبليًّا ـ تحديد أيّ تصور لموضوع ما إنْ كان سيقترن باللذة أو بالألم أو سيكون مجرَّدا عنهما؛ فذلك أمر يختصّ بتجربة الفرد وشعوره. لذا تعدّ هذه الحالة مجرّد مسلّمة ذاتية، لا قانوناً أخلاقياً عاماً، لأنها لا تصلح لتكون ملزمة لجميع الكائنات العاقلة على قدم المساواة.

ومن ثم يشترط (كانت) أن يكون العقل المحض وحده هو العملي، أي القادر على تعيين الإرادة دون أن يستند إلى أيّ انطباع شعوري بالمتعة باعتبارها مادة لملكة الرغبة، التي تظلّ في جميع الأحوال ذات طابع تجريبي لا قبلي.

وعليه فإن جميع المبادئ العملية ذات المحتوى المادي ـ أي تلك التي تنطوي على عنصر الرغبة ـ

تتحدر في نظر (كانت) إلى أصل واحد هو حبّ الذات أو تتدرج تحت عنوان "السعادة الشخصية". فهي لذلك تابعة للحسّ والشعور، لا للفهم الذي يتحدّد بما يقيمه من علاقة عقلية محضة بين التصور وموضوعه[23].

ويساوي (كانت) بين مادة الرغبة والسعادة في مقابل الأمر الأخلاقي، إذ يرى أن أسباب تعيين الإرادة لا تخرج عن أحد نوعين: فإمّا أن تكون ذاتية تجريبية، وهو ما يمثّله مفهوم السعادة، وإمّا أن تكون موضوعية عقلية قبلية[24]. فالمبادئ التجريبية هي أساس السعي نحو السعادة، بخلاف المبادئ الأخلاقية التي تعدّ قبلية خالصة[25].

فالسعادة، عند (كانت)، مطلب ذاتي تفرضه على الإنسان طبيعته المتناهية، بوصفه كائناً يحتاج إلى ما يلبّي رغباته ويحقّق له الشعور باللذة ويتجنّب به الألم. وهذا المعطى لا يدركه العقل قبلياً، بل لا بدّ له من وساطة التجربة الحسية، ولذلك لا يمكن أن يكون قانوناً أخلاقياً عاماً؛ لأن القانون الموضوعي - وفقاً لتعريفه - يجب أن يشتمل على مبدأ واحد

---

23 انظر حول ما سبق: نقد العقل العملي، ص70-66 و74.

24 المصدر السابق، ص96.

25 المصدر نفسه، ص170.

معيّن للإرادة يصلح لجميع الكائنات العاقلة دون استثناء[26].

وعليه تعدّ جميع الأسباب المعينة للإرادة تجريبية وتنتمي إلى مبدأ السعادة، باستثناء واحد فحسب، هو قانون العقل العملي المحض، أي القانون الأخلاقي الذي لا يستند إلى أي عنصر تجريبي أو مصلحي[27].

وحتى إنْ كان فعل الخير بدافع محبّة البشر أو الشفقة عليهم، أو كان التزام العدل نابعاً من حبّ النظام والجمال فيه، فمع أنّ ذلك أمر محمود وجميل؛ إلّا أنّه يخلّ بمبدأ الواجب، ولا ينطلق من أساس أخلاقي قبلي، لأنّ الفعل هنا يصدر عما يلائم ميول الفاعل ويحقّق له نوعاً من المتعة والرضا الذاتي[28].

وهو حينما يميز بين مبدأ السعادة ومبدأ الأخلاق لا يضعهما في تعارض تام. فالعقل العملي المحض لا يطالب الإنسان بالتخلّي عن متطلبات السعادة، لكنه - حالما يتعلّق الأمر بالواجب -لا يسمح بأن تُؤخذ هذه المتطلبات بالحسبان. ومع ذلك قد يصبح

---

26 المصدر نفسه، ص74.

27 المصدر نفسه، ص172.

28 المصدر نفسه، ص157.

من الواجب - ولأسباب معيّنة - أن يعتني المرء بسعادته، كالتحصيل العلمي والمهارة والصحة والثراء؛ لما فيها من وسائل تعينه على أداء واجبه. لكن هذا السعي لا يعدّ واجباً في ذاته، بل هو واجب بالواسطة[29]؛ على نحو ما يقرّره علماء أصول الفقه بقولهم: «مقدّمة الواجب واجبة».

وينتهي (كانت) إلى أنّ القانون العام لا يستقيم إلا بصورته لا بمادته، ولذلك ينزع من القانون كل عنصر مادي يمكن أن يتعلّق بالميول والرغبات[30].

ومع أنه أقصى القانون الأخلاقي عن دوافع الرغبة وشهوات الحس؛ إلّا أنه يعترف بأن الممارسة المتكررة للعمل وفق هذا القانون تُنتج شعوراً ذاتياً بالرضا عن النفس، ويرى أنّ تأسيس هذا الشعور وتنميته إنما هو من شأن الواجب نفسه، فهو وحده الذي يستحقّ أن يسمّى "شعوراً أخلاقياً" بالمعنى الدقيق. غير أن مفهوم الواجب لا يُستنبط من هذا الشعور، ولا يُستمدّ منه[31].

وقد استعمل (كانت) عبارة "الرضا عن النفس" أو "الارتياح" بدلاً من المتعة والسعادة الحسّية؛

---

29 المصدر نفسه، ص172.

30 المصدر نفسه، ص77.

31 المصدر نفسه، ص95.

فارتباط الارتياح العقلي بالقانون الأخلاقي إنّما لكونه مستقلاً عن الميول بوصفها محرّكات للرغبة. وبقدر ما يكون الإنسان واعياً بحريته في امتثال المسلّمات الموضوعية للقانون الأخلاقي، بقدر ما يصبح هذا القانون نفسه مصدراً للارتياح، لصدوره عن لزوم عقلي محض. وهذا الارتياح لا يقوم على شعور حسّي أو انفعال عاطفي، ولذلك يسمّى "ارتياحاً عقلياً" تمييزاً له عن المتعة الحسية المبنية على إشباع الميول[32].

وعليه، تغدو الحرية قابلة لأن تُستلذّ من حيث علاقتها بالقانون الأخلاقي، لكن من دون أن يسمى ذلك "سعادة" أو غبطة، لعدم تحقّق الاستقلال التامّ فيهما عن الميول والحاجات[33].

وبحسب (كانت)، فإنّ إخضاع الإرادة ـ بحرية ـ للقانون الأخلاقي يتمّ عبر نوع من القسر أو الإكراه الذاتي. لكن بما أنّ هذا القسر تمارسه إرادتنا عبر تشريع عقلنا الخاص، فهو ينطوي على سموّ وقيمة عُليا. ولأنّ ما يؤثّر في شعورنا هنا هو العقل العملي المحض، لا الميول الحسيّة؛ فإنّ هذه الحالة

---

32 المصدر نفسه، ص209.

33 المصدر نفسه، ص210.

من الرضا لا تعدّ سوى "رضا عن النفس". فنحن ندرك من خلال هذا الرضا أنّنا واعون بمنفعة مختلفة عن كل المنافع الأخرى: منفعة ننتجها ذاتياً بإرادة حرّة خالصة، ولذلك تحمل اسماً خاصاً جداً في الأخلاق الكانتيّة هو: الاحترام[34].

فالرضا عن الذات بوصفه لذة ليس هو السبب المعيّن للفعل الأخلاقي، بل إنّ السبب المباشر هو تعيين الإرادة بواسطة العقل وحده، ثمّ يأتي الشعور بالرضا لاحقاً كنتيجة، لا كدافع. وهنا يظلّ هذا التعيين تعييناً عقلياً محضاً، لا حسياً، لملكة الرغبة[35].

ومن الناحية الموضوعية، يقتضي مفهوم الواجب توافق الفعل مع القانون. أما ذاتياً فيقتضي أن يكون دافع الفعل هو احترام القانون وحده، إذ لا تتحدد الإرادة أخلاقياً إلّا عبر هذا الاحترام[36].

فالاحترام، في تعريف (كانت)، هو الوعي بالإكراه المباشر الذي يمارسه القانون الأخلاقي على الإرادة[37]. ولكي تكون الأفعال أخلاقية حقاً، لا

---

34 المصدر نفسه، ص155.

35 المصدر نفسه، ص208.

36 المصدر نفسه، ص156.

37 المصدر نفسه، ص208.

بدّ أن تصدر من الواجب، لا من الميل أو حبّ النتائج والاستحسان العاطفي لها[38].

ولا ينسى (كانت) أن يميز بين القانون الأخلاقي كما يطبَّق على الكائنات المخلوقة المحدودة، حيث يكون "قانون واجب" يصحبه إكراه أخلاقي، وبين القانون الأخلاقي كما يخصّ إرادة كائن كامل الكمال، حيث يأخذ صورة "قانون قداسة" لا يحتاج إلى إكراه[39].

وقد بلغ إعجاب (كانت) بمفهوم الواجب حدًّا أن جعله أشبه بإله أخلاقي يفرض على النفس الخشوع والخضوع والعبادة. فهو يخاطبه بالتعظيم قائلاً:

››الواجب أنت أيها الاسم السامي الكبير الذي لا تحوي في طياتك أيّ شيء يُفتن أو يتزلّف، بل تطلب الخضوع.. أنت تقيم فقط قانوناً.. تصمت أمامه كل الميول‹‹[40].

نقد التقنين الكانتي

من منظور نقدي، تبدو نقطة الضعف الرئيسة في التقنين الكانتي كونه مجرَّدا من المادة أو المضمون،

---

38 المصدر نفسه، ص156.

39 المصدر نفسه، ص157.

40 المصدر نفسه، ص163.

إذ يكتفي بالشكل الأخلاقي المجرّد في إطار مفهوم "الواجب"، مع أن هذا المفهوم هو من المفاهيم الإضافية التي لا تستقيم من دون ان يضاف اليها الموضوع، وبالتالي لا بد أن يُلحَق بهذا المفهوم موضوع تتعلّق به الإرادة، الأمر الذي يستدعي حضور المادة أو المضمون. فالصورة الأخلاقية، ما لم تُسنَد إلى محتوى واقعي، تبقى جوفاء لا تهدي إلى الفعل ولا تُحدّد متعلّقه.

كما لا يصحّ التسليم بالثنائية الحادّة التي يقيمها (كانت)، والقائلة بأنّ القانون إمّا صوريّ محض، وإمّا تجريبي قائم على الرغبة والسعادة. والواقع أنّ الفصل بين القانون الأخلاقي ومادته الموضوعية غير ممكن عملياً، إذ إن الواجبات التي يطالب بها (كانت) نفسه - كالصدق وحفظ الأمانة والاستقامة - لها مضمون واقعيّ متعيّن، وهي بذلك لا تستمدّ قيمتها من نوازع اللذة والميل، وإن كانت لا تنفكّ عن الارتباط بمآلات إنسانية واقعية.

والأهمّ ممّا سبق أنّ (كانت) أولى القانون الأخلاقي مكانة خاصّة عبر تحديده للصيغة الصورية بما يجعلها إطاراً قادراً على استيعاب كلّ قاعدة أخلاقية تكون عامة ومجردة من أي تخصيص أو استثناء. غير أنّ هذا التعميم المطلق

كثيراً ما يفضي إلى تناقض صريح، إذ قد تتعارض واجبات أخلاقية مطلقة عند التطبيق العملي، فيجد الإنسان نفسه مضطرًّا إلى ترجيح أحدها على الآخر دفعاً للتناقض، رغم كون كلّ منهما مطلوباً ومشروعاً عند النظر إليه بمعزل عن غيره.

فلو أنّ الإنسان اعتمد مطلق الصدق والامتناع التام عن الكذب، وفي الوقت نفسه تمسّك بالمبدأ الأخلاقي القاضي بعدم ظلم الآخرين والإضرار بهم؛ لوجد أن هذين الحكمين، رغم سلامتهما من الناحية النظرية وقيمتهما الأخلاقية الذاتية، قد يتواردان في سياق واقعي واحد بحيث يتعذّر الجمع بينهما معاً. وعندئذ لا يكون أمامه إلا الوفاء بأحدهما على حساب الآخر، فيسقط مبدأ الإطلاق الذي يعوّل عليه (كانت)، وتظهر الحاجة إلى معيار مرجّح يحدّد الأولويّات الأخلاقية في ضوء مقاصد الفعل ونتائجه.

والمثال التقليدي الذي يُستحضَر في هذا السياق أنه لو شاهدنا إنساناً هارباً يخشى على حياته من جماعة تطارده، ثم سألَنا هؤلاء عن الطريق الذي سلكه، أهو هذا أم ذاك؛ فإننا نُوضَع حينها أمام موقف يستحيل فيه التوفيق بين الحكمين الأخلاقيين: الصدق من جهة، وعدم الإضرار بالآخر البريء

من جهة أخرى. فإمّا أن نُصرّح بالحقيقة فنلتزم بمطلق الصدق، مع قبول النتيجة التي قد تقود – حتماً أو غالباً – إلى وقوع الضرر على الهارب، وإمّا أن نمتنع عن قول الحقيقة أو نلجأ إلى الكذب إنقاذاً لحياته. وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا مضطرّين لترجيح أحد الواجبين الأخلاقيين على حساب الآخر، إذ لا يمكن الجمع بينهما فعلياً في مثل هذا الظرف الطارئ.

لكن (كانت) آثر التمسّك بوجوب الصدق بوصفه حكماً مطلقاً لا يقبل تخصيصاً ولا استثناء، فبقي وفيًّا لصياغته الصورية للواجب، حتى لو أدّى ذلك إلى هلاك الشخص الهارب أو البريء. وهو موقف شديد الصرامة أثار استغراباً واسعاً ولم يُقنع الكثيرين من الفلاسفة والأخلاقيين.

وقد كان من أبرز معارضيه في عصره الفيلسوف الفرنسي بنيامين كونستانت (Benjamin Constant)، الذي نشر عام 1797 مقالاً ناقداً لهذا الموقف، فاضطرّ (كانت) إلى الردّ عليه في العام نفسه دفاعاً عن مذهبه.

فقد رأى كونستانت أن الالتزام بالمبدأ الكانتي القاضي بوجوب قول الحقيقة على نحو مطلق يجعل الحياة الاجتماعية ذاتها مستحيلة؛ إذ إنّ تطبيقه

الأعمى قد يفضي إلى تقويض النظام الأخلاقي بدل حفظه.

وجادل كونستانت بأنّ مفهوم الواجب لا ينفصل عن مفهوم الحق، فالواجب هو ما يتوافق مع حقّ كائن آخر. وحيث لا توجد حقوق لا تنشأ واجبات. وبناءً عليه، فإنّ قول الحقيقة واجب، لكن هذا الواجب يتوجّه فقط إلى من يمتلك حقّ معرفة الحقيقة. أمّا المعتدون وذوو النيات الإجرامية فليس لهم مثل هذا الحق؛ فلا يلزم الصدق تجاههم. لذلك لو سألنا قاتل يبحث عن بريء لجأ إلى منزلنا إن كان الأخير مختبئاً فيه، فلا يكون قول الحقيقة واجباً تجاه المعتدي، بل يصبح الكذب – في مثل هذا الموقف – واجباً أخلاقياً أعلى لحماية حياة إنسان بريء.

وقد ردّ (كانت) على اعتراض كونستانت معتبراً أن إباحة الكذب في مثل هذه الحالة ستؤدّي إلى زعزعة الثقة في التصريحات التي يُقدّمها الناس بعضهم لبعض بوجه عام، فتفقد الأقوال صدقيّتها، وتنهار معها الحقوق القائمة على العقود والالتزامات. وهذا - بحسب (كانت) - خطأ يهدّد البنية الأخلاقية والاجتماعية للبشرية جمعاء. فالكذب مضرّ بالآخرين وبالإنسانية عموماً، ويجعل

القانون الأخلاقي غير قابل للتطبيق.

كما اعترض (كانت) على مقولة كونستانت: «قول الحقيقة واجب، لكن فقط تجاه من له الحق في معرفة الحقيقة»، وعدّها تعبيراً ملتبساً، فالحقيقة ليست ملكية خاصة تُمنح لهذا وتُحجب عن ذاك، وواجب الصدق ليس مقيَّدا بأشخاص معيّنين، بل هو غير مشروط في جميع الظروف والأحوال. إذ إنّ الصدق - في نظره - أمر عقليّ مقدّس، لا يتوقّف على المنفعة ولا يخضع لتقديراتها.

ولم يكتفِ (كانت) بذلك، بل وضع احتمالات لما قد تجرّه الكذبة في المثال المشار إليه من عواقب سيّئة غير محسوبة، فقد يُفضي الكذب بصورة ما - وبفعل طارئ - إلى قتل الهارب نفسه. لذلك يرى (كانت) أنّ الكاذب يتحمّل قانونياً تبعات ما ينتج عن كذبته من مفاسد، بينما لو التزم الصدق التزاماً صارماً فلن يطالَه القانون بالملامة، لأنه أدّى ما عليه من واجب صوري.

إلّا أنّ هذه الحجّة - رغم تماسكها ضمن الإطار الصوري - تبقى قاصرة عن معالجة المعضلة الأخلاقية الفعلية، فالعواقب التي يتحدّث عنها (كانت) عوارض اتفاقيّة يمكن الحدّ منها أو افتراض خلافها في تضييق مساحة المثال. كما أنّ

عدم مسؤوليّة الصادق أمام القانون لا يعفيه من إثم الجريمة الأخلاقية المترتّبة على تسبّب فعله في قتل البريء، بصرف النظر عن تبريرات القانون الوضعي.

وأخيراً يؤكّد (كانت) أنّ الصدق واجب في ذاته، وأنّ إطلاقه لا يسمح بأيّ استثناء؛ لأنّ الاستثناء يقوّض عالميّة المبدأ ويفسد الشمولية التي يُفترض بالقانون الأخلاقي أن يقوم عليها[41].

لكن من الناحية النقدية، فإنّ القانون الأخلاقي - حتى ضمن المنطق الكانتي ذاته - ليس محصوراً في مبدأ الصدق والإقرار بالحقيقة فحسب، بل تتدرج تحته مبادئ أخرى لا يكتمل معناها إلّا بها؛ ومنها عدم الإضرار بالآخرين، واعتبار الإنسانية غاية للارادة والقانون لا مجرّد وسيلة. وبذلك يكون (كانت) مضطراً - عند التزاحم - إلى ترجيح بعض مبادئ القانون على بعضها الآخر. فهو في المثال السابق رجّح واجب الصدق على عدم الإضرار

---

[41] Immanuel Kant, On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives. Look:

http://philosophical.space/f325/KantLies.pdf?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=wapp

بالآخر، مع أنّ الجمع بين المبدأين في مثل هذا السياق أمر مستحيل عملياً.

وعليه نقول: إنّ صيغة القانون الأخلاقي لدى (كانت) - في نسخته المتعلقة بالمجال البشري - لا تستقيم إلّا مع مراعاة التخصيص، إذ بدون ذلك يعتريها التناقض. فهي تتضمن، من وجه، الإقرار بوجوب معاملة الإنسانية كغاية، ومن وجه آخر، تتطلب التزاماً صارماً بالصدق حتى لو أدّى إلى إلحاق الضرر بالإنسانية ذاتها ممثّلة في الفرد البريء. ولأجل الحفاظ على هذه الغاية الإنسانية قد يضطرّ المرء، أخلاقياً، إلى الكذب لإنقاذ حياة إنسان مهدّد، إذ الإضرار ببعض الأفراد يعدّ إضراراً بالبشرية جمعاء. وهكذا يصبح القانون الكانتي جامعاً - معالجة وتطبيقاً - بين حكمين متعارضين من الناحية الأخلاقية.

وتُعدّ هذه الحالة ضربة قاصمة للصياغة الشكلية للقانون الأخلاقي كما يطالبنا (كانت) بالتقيد بها؛ فالقانون الأخلاقي لا يمكن أن يتشكّل بصورة صورية محضة، ولا أن يتّخذ شكل الإطلاق المطلق كما هو شأن القوانين العقلية الضرورية. ومع ذلك، يظلّ هذا القانون محتفظاً بصفته الضرورية والعقلية، رغم خضوعه للتزاحم

والترجيح عند تعارض الواجبات.

بل إنّ أهم ما في القضية الأخلاقية هو جانبها المضموني لا الصوري، فالحدس العقلي متعلّق بالمضمون الأخلاقي ذاته، سواء في الحكم الأولي في نفس الأمر، أو في الحكم الثانوي عند مواجهة الواقع واتّخاذ مبدأ الترجيح عند تزاحم الأحكام والواجبات.

***

وخلاصة القول إنّ إشكالية الأخلاق لدى (كانت) تتمثّل في محاولة تأسيس قانون أخلاقي صوريّ خالص، له صفة الإطلاق والعمومية والشمول، دون أن يستند إلى مضمون قيميّ متعيّن. فحين تُنزَع الأخلاق من محتواها الإنساني والعملي، وتُختزل في صيغ منطقية مجرّدة، تتولّد حالات من التزاحم والتعارض بين الواجبات لا سبيل لحلّها داخل الإطار الصوري ذاته. وهذا ما كشفته الأمثلة النقدية الشهيرة التي أبرزت فجوة عميقة بين المطلق الأخلاقي الكانتي والواقع الإنساني المعاش.

فالضرورة الأخلاقية ليست ضرورة شكلية مفرغة من المعنى، بل هي ضرورة متقوّمة بالمضمون الإنساني، ولا سيما حين تتعلّق بحفظ الحياة والكرامة والحقوق. لذلك فإن أيّ نظام

أخلاقي معاصر لم يجد بدًّا من الاعتراف بمبدأ ترتيب الواجبات وترجيحها وفق سلم أولويات أخلاقية، وبالقدر نفسه الاعتراف بأن اتخاذ الإنسان غاية لا يتحقق إلا ضمن هذا الترتيب.

ومن ثمّ يمكن القول إن نقد الشكلية الكانتيّة لا يستهدف هدم منجزها الأخلاقي، بل تعميقه بنقل الأخلاق من صرامة الصورة إلى ثراء المضمون، ومن التجريد المنطقي إلى الإنسانية الحيّة التي تتجسّد فيها القيم وتُختبر على أرض الواقع.

الفصل الخامس:
كانت ومصادرات القضية الأخلاقية

إن من أبرز ما امتازت به فلسفة (كانت) كثرة ما افترضته من مصادرات ومسلمات؛ حتى ليُخيَّل للقارئ أنه لا يوجد فيلسوف آخر بالغ في اعتماد الافتراضات المجردة مثله. فقد اضطرّ إلى جعل القضايا الاشكالية التي يكثر فيها الجدل مصادرات أولية يبني عليها أجزاء من نسقه الفلسفي لأغراض نفعية (براجماتية)، ما دام يستحيل ـ بحسب منهجه ـ إخضاع تلك القضايا للبرهنة والإثبات العقليين.

فالمنظومة الأخلاقية عنده مدينة في وجودها لثلاث مصادرات كبرى:

الأولى هي الحرية، منظوراً إليها كعلّية لكائن ينتسب إلى العالم المعقول لا العالم الطبيعي. ويضاف إليها مصادرتان ثانويتان تشكّلان معاً دعامة العقل العملي، وهما: وجود الله وخلود النفس[42]. وقد سبق لنا في (مفارقات نقد العقل

---

42 نقد العقل العملي، ص228.

المحض) أن عرضنا نظرية (كانت) في المسألة الإلهية مع بيان ما يعتريها من خلل ونقائص[43].

ومن منطلق براجماتي صريح، رأى (كانت) أنّ اليقين بهذه المصادرات مستمدّ من القانون الأخلاقي ذاته. إذ إن مصلحة هذا القانون ـ لكي يكون فعَّالا وقابلاً للامتثال ـ أن يكون هناك إله يضمن تحقق الخير، وأن تكون النفس خالدة تنال السعادة التي تستحقها في عالم آخر، كما سنلاحظ لاحقاً[44].

وفي (نقد العقل العملي) يؤكد (كانت) مراراً أن هذه المفاهيم الثلاثة هي مصادرات يفرضها العقل العملي لتأمين انسجام الأخلاق وإمكان تحققها[45]. لكنه ـ في (نقد العقل المحض) ـ يجعل هذه الموضوعات ذاتها تمثل تارة غرض العقل الترانسندالي، وتارة أخرى غاية الميتافيزيقا، دون أن يضيف إليها موضوعاً رابعاً[46]. فهي إذن غايات من وجه، ومصادرات بلا دليل من وجه آخر.

مع هذا ميّز (كانت) بين مفهوم الحرية والمفهومين الآخرين. فالحرية وحدها هي الشرط

---

43 انظر الفصل السابع من كتابنا: مفارقات نقد العقل المحض.

44 نقد العقل العملي، ص244-242.

45 انظر مثلاً: نقد العقل العملي، ص228 و239.

46 نقد العقل المحض، ص204 و382.

الضروري للأخلاق، وهي تشكّل حجر الغَلَق في بناء منظومة العقل المحض بأسرها، حتى في جانبه النظري وما يتفرع عنه من مفاهيم كالله والخلود. أمّا فكرة الله، ومثلها الخلود، فلا تُعدّان شرطاً لقيام القانون الأخلاقي في ذاته، إذ إن الأهم عند (كانت) هو مفهوم الحرية، فهي التي تمنح سائر المفاهيم قوامها وحقيقتها الموضوعية. ذلك لأن إمكان هذه المفاهيم قد حاز برهاناً من منظور العقل العملي على أن الحرية واقعية وحقيقية، وتتجلّى هذه الحقيقة من خلال صوت القانون الأخلاقي. فهي وإن كنّا لا ندركها، إلّا أنها شرط قيام هذا القانون كما نعيه ونسلّم به[47].

وبلا شك كان لهذا الفيلسوف الحق في اعتبار الحرية شرطاً لا غنى عنه للأخلاق. غير أنّ السؤال الجوهري هو: ما ضرورة المصادرتين الأخريين؟ أيمكن للقانون الأخلاقي أن يكون صادقاً ونافذاً دون الحاجة إليهما؟

حقيقة ليس ثمة حاجة الى هاتين المصادرتين غير انهما يعبّران عن مصلحة براجماتية من دون أن تكون لهما صلة جوهرية بحقيقة القانون

---

47 نقد العقل العملي، ص44.

الأخلاقي ذاته. فمن منطلق اعتبار الغايات، دلّل (كانت) على بقاء النفس بعد الموت، ما دامت الطبيعة تمتلك وحدة غائية تُفترض كمصادرة عملية أخلاقية[48]. ومن وجهة نظره، فإن الخير الأسمى لا يكون ممكناً من الناحية العملية إلا بافتراض خلود النفس[49]، إذ لا يتحقق هذا الخير إلا حين تنال النفس سعادتها الدائمة. وجدير بالذكر أنّ مفهوم الخير الأسمى يعود إلى أفلاطون[50].

وقد حاول (كانت) تبرير مصادرة خلود النفس بالاستناد إلى مبدأ القداسة، أي الكمال المتمثّل في التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي، ولما كان هذا التوافق لا يتحقق في عالمنا الحسي الناقص، فقد كان لا بد من افتراض عالم آخر تستمر فيه النفس سعياً نحو هذا الكمال دون انقطاع، وبذلك يصبح خلود النفس شرطاً لإمكان الخير الأسمى عملياً[51].

غير أنه لا يمكن أن يتحقق الخير الأسمى للنفس العاقلة ما لم يُفترض وجود إله يمثّل الضمانة

---

48 نقد العقل المحض، ص394.

49 نقد العقل العملي، ص215.

50 ول ديورانت: قصة الحضارة، تعريب زكي نجيب محمود، ص2555.

51 نقد العقل العملي، ص215.

الضرورية لإمكان بلوغ هذا الخير. فالسعادة ـ كما يتصورها (كانت) ـ هي حالة تمكّن فيها الكائن العاقل من أن يجعل كلّ ما في الوجود خاضعاً لإرادته ورغبته وفق المبادئ الأخلاقية، وهو ما لا يتوفر في الحياة الدنيا حيث لا تتوافق الطبيعة دائماً مع مقتضيات العقل العملي. لذلك كان لا بد من الإقرار بوجود علّة عُليا للطبيعة تُنشئ هذا الارتباط والتوافق الدقيق بين الأخلاق والسعادة. ومن ثمّ فلا يكون الخير الأسمى ممكناً في العالم إلا من حيث الإيمان بوجود إله ضامن. ومن هنا اعتبر (كانت) أنّ الإيمان بوجود الله مطلب أخلاقي، وحاجة ذاتية وليست موضوعية[52].

ولهذا صرّح قائلاً: إن القانون الأخلاقي يأمرني بأن أجعل الخير الأسمى الممكن في العالم الموضوعي النهائي هو أن يكون ››لسلوكي بأكمله، لكنني لا استطيع ان آمل في تحقيق ذلك الا بتوافق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قدوس ومنّان‹‹.

مع هذا اعتبر أنه على الرغم من ان السعادة الخاصة متضمنة في مفهوم الخير الأسمى، حيث تتمثل فيه أقصى السعادة المرتبطة بالكمال

---

[52] المصدر السابق، ص219-218.

الأخلاقي، لكن ذلك لا يلغي حقيقة أن القانون الأخلاقي هو الذي يعيّن الإرادة ويوجهها نحو تحقيق هذا الخير، لا الرغبة في السعادة ذاتها[53].

ومن ثمّ، فالأخلاق ليست تعلّمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة[54]. وإنّ غاية الله في خلق العالم ليست سعادة الكائنات العاقلة فيه، بل الخير الأسمى الذي يضيف إلى رغبتها شرطاً حاسماً، وهو أن تكون جديرة بالسعادة، أي أن تكون أخلاقية وفق القانون العملي[55].

وبذلك كانت نظرية (كانت) تحمل في جعبتها عدداً كبيراً من الافتراضات والمصادرات المتراكبة. فإلى جانب جعله مصادرة الحرية أساساً يقوم عليه القانون الأخلاقي، بحيث لا معنى للحديث عن الأخلاق دون افتراضها؛ نجده يجعل من مفهوم الخير الأسمى حلقةَ الوصل التي تستند إليها مصادرتا خلود النفس ووجود الإله الكامل الصفات. وكما رأى كان العقل العملي المحض بحاجة تتأسّس على واجب يجعل الخير الأسمى «موضوع إرادتي

---

53 المصدر نفسه، ص225.

54 المصدر نفسه، ص225.

55 المصدر نفسه، ص226.

لكي أقوم بكل ما بوسعي لتحقيقه». لذلك يجب افتراض إمكان الخير الأسمى، وعلى هذا الافتراض تُبنى مصادرات: الحرية، وخلود النفس، ووجود الله. ويتأسّس هذا الواجب أصلاً على القانون الأخلاقي ذاته[56].

وعليه، تغدو فكرة الخير الأسمى افتراضاً ضرورياً لإمكان سعادتنا. فعلى أساسها قامت مصادرة خلود النفس، ثم تلتها الحاجة إلى مصادرة وجود الله، ثم افتراض كون هذا الإله متّصفا بتمام الصفات من العلم والقدرة والخيرية المطلقة. فالله، بحسب (كانت)، هو وحده القدوس، ووحده المبارك، ووحده الحكيم[57]. ومقتضى المبدأ الأخلاقي لديه أنّ مفهوم الألوهية لا يُقبل إلا بوصفه افتراضاً لصانع للعالم يكون في أعلى درجات الكمال، بحيث يكون عالِماً بكل شيء مطلقاً، وأنه كلي القدرة، وأنه حاضر في كل مكان، وأنه أزلي أبدي.

وهكذا فإنّ القانون الأخلاقي، عبر فكرة الخير الأسمى، هو الذي يعيّن للعقل مفهوم الكائن الأصلي

---

56 المصدر نفسه، ص242.

57 المصدر نفسه، ص227.

بوصفه كائناً أسمى. وهذا التعيين لا ينجزه العقل النظري، بل يتحقق حصرياً من خلال سلطان القانون الأخلاقي ومطالبه العملية[58].

فالكائن الأسمى هو الوحيد القادر على التوفيق بين العنصرين اللذين يتكوّن منهما الخير الأسمى، وهما السعادة والأخلاق. وقد رأى (كانت) في كتابه (الدين في حدود العقل) أنّ هذه النتيجة تفضي بالضرورة إلى أن تقود الأخلاق نحو الدين[59]. غير أنّ الدين الذي يقصده لا يُطابق المفهوم المتعارف عليه.

لقد ربط (كانت) الخير الأسمى بالدين ربطاً مباشراً، فاعتبر أنّ القانون الأخلاقي يهدي الإنسان ـ عبر مفهوم الخير الأسمى بوصفه الغاية النهائية ـ إلى الدين، أي إلى أن تُدرَك الواجبات كلّها على أنّها أوامر إلهيّة، لا بوصفها تهديدات أو عقوبات، بل مع ضرورة النظر إليها كأوامر صادرة عن الكائن الأسمى، إذ لا يمكن تعليق الرجاء إلّا على إرادة كاملة أخلاقياً، مقدّسة ومنّانة. وبالانسجام مع هذه الإرادة وحدها يمكن أن نأمل في بلوغ الخير

---

58 المصدر نفسه، ص239.

59 الدين في حدود العقل، مقدمة الطبعة الاولى، ص50-47.

الأسمى الذي يقيمه القانون الأخلاقي ويحثّ عليه[60].

وإذا أردنا تمثيل تراكب هذه الفرضيّات بعضها على بعض في منظومة (كانت)؛ فسنجد أنّ البداية تنطلق من مصادرة الخير الأسمى، فهو الذي يُبرَّر به خلود النفس وسعادتها غير المنقطعة، غير أنّ تحقّق هذه السعادة يستلزم ـ بدوره ـ افتراض وجود إله، ثمّ يستلزم هذا الافتراض أن يكون الإله كاملاً في صفاته ليتمكّن من إنفاذ هذا الخير الأسمى. وهكذا تتوالى الافتراضات، متضمّنة معاني قويّة غير ضعيفة، ومن ثم لا يمكن البرهنة عليها بمنهج (كانت) نفسه، الأمر الذي يُضعف من متانة نظريّته الأخلاقية ويجعلها قائمة على رغبة براجماتيّة أكثر من كونها تأسيساً منطقيًّا صارماً.

وقد صرّح (كانت) فعلاً بأنّ لهذه المصادرات منفعة كبرى، لا لإكمال نقص عارض في العقل التأمّلي فحسب، بل أيضاً حفاظاً على مكانة الدين[61]. ومع ذلك فإنّ هذه المصادرات كلّها لا تتجاوز حدود الأمنيات؛ لا تُقدِّم يقيناً ولا تمنع شكًّا، بل تجعل النظريّة الكانتيّة ـ في هذا الباب على الأقلّ ـ واهية

---

60 نقد العقل العملي، ص224.

61 نقد العقل العملي، ص216.

ومتداعية أمام النقد.

ولم يُخفِ هذا الفيلسوف طابع هذه الأمنية، بل حاول أن يُضفي عليها هيئة الحقيقة انطلاقاً من المنفعة الأخلاقية والعملية. وكما قال: يستطيع كلّ إنسان قويم الخُلق أن يقول: إنّني أريد أن يوجد إله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم ـ وكذلك في العالم المعقول ـ غير متناه؛ وسأتمسّك بهذا الاعتقاد دون أن أعبأ بالسفسطات... ولن أسمح لأحد أن ينتزعه منّي، لأنّ هذه الحالة وحدها تمثّل مصلحتي[62].

لكن ـ في المقابل ـ مَن ذا الذي يقبل أن تُرفع الأمنيات إلى مرتبة الافتراضات المؤسسة للعقل المحض كما يبشّر بذلك فيلسوف بروسيا؟

ثمّ ما مصير أكثر الناس الذين لا يلتفتون إلى القانون الأخلاقي في صيغته الكانتيّة، ولا يفصلون بين مصلحتهم الخاصّة والسلوك الأخلاقي؟ فوفقاً لمنطقه أن هؤلاء غير جديرين بالسعادة ولا نصيب لهم من الخير الأسمى بعد الموت. فهل يستقيم مثل هذا التصوّر مع عدالة يُفترض أنّها كونيّة؟

وعموماً، فإنّه باستثناء فكرة الحرية؛ فإنّ جميع

---

[62] المصدر السابق، ص244-243.

المصادرات التي افترضها (كانت) تبدو زائدة على القانون الأخلاقي الذي أراد تجريده من كلّ مادة ومضمون. وهو نفسه يعي ذلك، إذ صرّح في مقدّمته للطبعة الأولى من كتاب (الدين في حدود العقل) بأنّ فكرة الخير الأسمى ليست متضمَّنة في أطروحة الواجب الأخلاقي ابتداءً، بل هي قضيّة تأليفيّة قبليّة لا تحليليّة. فالقضيّة القائلة: «اجعل من الخير الأسمى الممكن في العالم غايتك النهائية» هي قضيّة تأليفيّة قبليّة جرى إقحامها من خارج القانون الأخلاقي، دون أن تكون مستبطنة فيه؛ لأنّ العقل العملي ـ بحسب تصوّره ـ يمتدّ إلى ما هو أبعد من حدود ذلك القانون.

فهذه القضية تمنح مفهوم الأخلاق سببية في العالم كواقع موضوعي عملي، بحيث يصير القانون الأخلاقي سبباً لتحصيل الخير الأسمى بوصفه غاية نهائية. ولما كانت طاقة الإنسان وحدها لا تكفي لتحقيق السعادة في عالمنا الطبيعي ـ رغم أنّ الإنسان الأخلاقي مؤهّل لأن يكون سعيداً ـ افترض (كانت) ضرورة وجود كائن أخلاقي تامّ القدرة مهيمن على العالم، يمكن عبره تحقيق التوافق بين الأخلاق والسعادة. وعلى هذا الأساس اعتبر أنّ الأخلاق تقود ـ لا محالة ـ إلى الدين[63].

---

[63] عمانوئيل كانت: الدين في حدود العقل، ص50.

غير أنّ الدين الذي يدعو إليه (كانت) ليس الدين التاريخي الموروث والمعبَّر عنه بالإيمان الكنسي؛ بل هو دين أخلاقي خالص قائم على العقل العملي المحض، كما سبق بيانه. وقد صرّح بوضوح في كتابه المذكور: إنّ الدين الحق لا يشتمل على شيء سوى القوانين غير المشروطة، تلك التي يوحي بها العقل العملي المحض[64].

[64] المصدر السابق، ص265.

القسم الثالث:
قانون اللزوم الخيري

الفصل السادس:
بين لزومين: أخلاقي وخيري

الأخلاق ومعضلة التخصيصات

لنبدأ الآن بعرض الإشكالية الجوهرية التي تواجه الأخلاق الحدسية: كيف يمكن اعتبار مجموعة من القضايا الأخلاقية قضايا قبلية، مطلقة وكلية، في حين أنها قابلة للتخصيص والاستثناء؟ كيف يجتمع الإطلاق مع وجود حالات مخالفة لا تُنكر؟ إن ذلك يثير شبهةَ التناقض، بل قد يقال إنه لا نظير لهذه الظاهرة في الضرورات العقلية المألوفة.

ومع ذلك، فإن أكثر ما يميز النظام الأخلاقي الحدسي هو قدرته الفريدة على استيعاب الاستثناءات المعقولة دون أن يفقد طابعه الكلي. وهذه الازدواجية لا نجدها في غيره من القضايا العقلية المألوفة، باستثناء أحد أنواعها، وإن كان بطريقة مختلفة تماماً كما سنرى لاحقاً. فالأخلاق الحدسية تنفرد بخاصية الجمع بين الإطلاق النظري والمرونة التطبيقية معاً، من غير إخلال ولا تناقض، الأمر الذي يكشف عن عمق هذا النظام وواقعيته.

غير أن عمانوئيل كانت تجاهل هذه الخصوصية

تماماً، حين صوّر الأخلاق كمنظومة شكلية محضة تتسم بالكليّة والإطلاق من غير أي مجال للتخصيص أو الاستثناء. وتمثل هذه الصياغة المثالية أكبر ثغرات نظريته، إذ تفصل الأخلاق عن طبيعة الممارسة الأخلاقية في الحياة الإنسانية.

من هنا برزت الحاجة إلى البحث عن اتجاه آخر يقرّ بما للأخلاق من جذور حدسية قبلية، وفي الوقت نفسه يعترف بقدرتها على التكيّف مع الظروف المتغيرة. وقد تَقدَّمت ثلاث نظريات بارزة لمعالجة هذه المعضلة، سنعمل على عرضها ومناقشتها فيما يأتي..

1- نظرية المفهوم المجرد

بحسب هذه النظرية، تُعدّ الأخلاق الحدسية – من حيث ذاتها الخالصة، ومن دون الالتفات إلى ما يترتب عليها من مصالح أو آثار عملية – قضايا مطلقة غير قابلة للتخصيص أو الاستثناء عند النظر إليها في ذاتها، أو في عالم المفهوم والماهية، قبل امتثالها لعالم الواقع والوجود. فالنظر في المبادئ الأخلاقية من جهة مفهومها يختلف تماماً عن النظر إليها في مجال وجودها وتطبيقها العملي.

ذلك أنّ التفكير الأخلاقي يتحرك في بُعدين

متمايزين كالتالي:

1- بُعد ماهوي مفهومي: حيث لا تعارض ولا تزاحم بين القيم الأخلاقية الحسنة؛ فجميعها مطلوبة على نحو مطلق، كما أن أضدادها مذمومة على نحو كلي.

2- بُعد وجودي تطبيقي: حيث يقع التزاحم بين المصاديق الأخلاقية في الواقع؛ فتتداخل الواجبات، وقد يصعب الحكم أحياناً، أو يُرجّح بعضها على بعض وفق معايير خارجية مرتبطة بالظروف والسياقات.

وعليه، فإن النظام الأخلاقي الحدسي يجمع بين الإطلاق والكلّية في عالم الماهية، والمرونة والتخصيص في عالم التطبيق، من دون أن يؤدي هذا الازدواج إلى تناقض أو تقويض لأسسه العقلية. فهو من خصائص الأخلاق الحدسية التي تميّزها عن الضرورات العقلية الأخرى.

فمن حيث نفس الأمر يتصف النظام الأخلاقي الحدسي بالكلية والاطلاق، لكن من حيث الوجود الفعلي فهو يحمل استثناءات نسبية دون ان يتخذ صيغة الاطلاق والشمول التام.

وبذلك يغدو النظام الأخلاقي قادراً على حمل اختلاف مشروع بين حقيقته المفهومية كموضوع

قبليّ وحدسي، وتجسيده الواقعي كفعل وجودي مشروط بالظروف.

هذه هي نظرية المفهوم المجرّد في صورتها الأساسية، وقد عوّل عليها كثير من منظّري منطق "الحق الذاتي". وقد سعى بعض الباحثين لاحقاً إلى تطويرها نحو صياغة أكثر دقة تُقدّم الأخلاق باعتبارها نظام اقتضاء قبلي يحافظ على حدسيته وخصوصيته، وفي الوقت ذاته يختلف عن سائر القضايا العقلية الأخرى، كما سيتضح في النظرية التالية.

2- نظرية الاقتضاء

تذهب هذه النظرية إلى أنّ القضية الأخلاقية الحدسيّة ليست مطلقة في ذاتها، بل اقتضائية، أي إنّ شأنها أن تكون صحيحة ومطلوبة من حيث الأصل، بصرف النظر عمّا قد يعترضها لاحقاً من طوارئ في مقام التطبيق العملي. فالحكم الأخلاقي الأوّلي يؤسَّس على اقتضاء ذاتي للحسن، مع الإقرار المسبق بإمكان ظهور مانع أو مزاحِم واقعي يغيّر حكمه الابتدائي دون أن ينقض أساسه العقلي.

وبهذا تختلف هذه النظرية عن نظرية «المفهوم

المجرّد» التي تُضفي على الماهية الأخلاقية إطلاقاً وكمالاً صورياً في حد ذاتها. فالمناط هنا ليس الإطلاق، بل الاقتضاء القابل للتخصيص، من غير أن يمسّ هذا التخصيص أصل الحسن الذاتي. فكل استثناء عملي لا يُعدّ قدحاً في المبدأ الأخلاقي من حيث ماهيته الحدسية، بخلاف سائر الضرورات العقلية الصارمة.

وعليه، تكون القضايا الأخلاقية – من حيث ذاتها – كلية اقتضائية تقتضي الحسن والمطلوبية ابتداءً، حتى وإن ابتُليت في عالم الواقع بما يصرفها إلى حكم آخر تبعاً لما يصادفها من عوارض مزاحمة.

ومن أبرز من تبنّى هذا الاتجاه ابن القيم الجوزية. فقد أكّد أنّ تخلّف الحكم الأخلاقي عن مقتضاه الذاتي أحياناً يعود إلى فوات شرط أو قيام مانع يُرجِّح مصلحة أقوى، دون أن يخرج الأصل عن حسنه الذاتي. فالعلل العقلية والأوصاف الذاتية المقتضية لأحكامها قد تتخلّف عنها لفوات شرط أو قيام مانع، ولا يوجب ذلك سلب اقتضائها لأحكامها عند عدم المانع وقيام الشرط. وضرب مثالاً بحلّية أكل الميتة عند الاضطرار، فالضرورة هنا تُقدّم مصلحة أرجح لا تنفي قبح الميتة في أصلها[65].

---

[65] ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن الوجه

كما تبنّى هذه النظرية بعض كبار علماء الشيعة المتأخرين في أبحاث أصول الفقه، مثل ما ورد في (نهاية الدراية) للأصفهاني و(أصول الفقه) للمظفر، وتبنّاها المفكّر محمد باقر الصدر في بحوثه الخارجية لأصول الفقه.

فقد رأى الصدر أنّ القضية الأخلاقية – كما في الحسن والقبح – مدركة لدى العقل البديهي على سبيل الاقتضاء لا الإطلاق، بصرف النظر عن ابتلائها بالمانعات والمزاحمات من عدمه. فكل إنسان سويّ الفطرة قادر على إدراك حسن الصدق وكونه مطلوباً في ذاته، حتى مع احتمال وجود حيثيات أخرى تنازعه وتستدعي خلافه في بعض الظروف. فالحيثيات المقتضية للحسن والقبح قد تتزاحم لاحقاً في مقام التطبيق العملي، كما في حالة اقتضاء حفظ الأمانة لزوم الكذب أحياناً لحمايتها من الضياع. وهنا تتولد مزاحمة بين حرمتين أو واجبين: حرمة الكذب من جهة، وحرمة خيانة الأمانة من جهة أخرى. ومن وجهة نظر الصدر، فإنّ الترجيح بين القيم المتزاحمة مسألة نظرية تقبل تعدد الآراء والاجتهاد، وليست بديهية كأصل

الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

الحسن والقبح الاقتضائيين[66].

ومع ذلك فإنّ الترجيح في قضايا التزاحم قد يكون – في بعض الحالات – واضحاً وجلياً بحيث لا يتردد فيه العقل العملي، بينما يعسر في حالات أخرى لافتقاره إلى وضوح الدليل أو تعادل المصالح. وهنا يبرز تساؤل مهم: من أين يكتسب العقل العملي هذا الوضوح في الترجيح؟ ولا سيما أنّه لا يستند دائماً إلى تجربة سابقة أو إلى توجيه ديني أو اجتماعي، بل يظهر كما لو أنّه حكم حدسي مباشر ينبثق من أعماق البنية القيمية للعقل.

وعليه يمكن القول: إنّ الترجيح في كثير من موارد التزاحم الأخلاقي – حيث تتكشف المصلحة الراجحة بداهة – لا يمكن تفسيره خارج إطار الحدس الأخلاقي القبلي للعقل العملي. فهو الذي يسعف الإنسان في اللحظة التي تتصارع فيها القيم أمامه، ويوجهه إلى ما ينبغي اختياره وفق مقتضى الحكمة الأخلاقية.

---

[66] حسن عبد الساتر: بحوث في علم الاصول، تقرير لابحاث محمد باقر الصدر، ج6، ص355-354، عن الموقع الالكتروني نرجس:

http://www.narjes-library.com/2013/12/blog-post_1.html

وبلا شك ان فكرة الاقتضاء وليدة النظر الى الواقع الخارجي، ولولاه ما كان من الممكن تقرير الحال ان كانت القضية الأخلاقية اقتضائية أم لا، اذ يمكن تصور وجود عالم يخلو من المزاحمات، لا سيما ان النظر في هذه القضية لا يعرّفنا بمفهوم الاقتضاء، فالاخير عارض عليها وليس مستمداً منها.

ولا شك أنّ فكرة الاقتضاء ذاتها وليدة ملاحظة الواقع العملي المفعم بالتعارضات والتزاحمات. ولولا هذا الاحتكاك بوقائع الحياة لما أمكن الجزم بأنّ القضية الأخلاقية اقتضائية لا مطلقة. بل يمكن تصور عالم مثالي يخلو من كل مزاحمة، وحينها لما دعت الحاجة أصلاً إلى هذا الوصف. فالاقتضاء وصف عارض على الأحكام الأخلاقية، يظهر في ساحة الفعل، ولا يُستمدّ بصورة مباشرة من ذات الماهية الأخلاقية المجردة.

***

لكن، سواء أخذنا بنظرية الاقتضاء أو نظرية المفهوم المجرد؛ فإنّ القضية الأخلاقية تُعدّ حدسية عقلية في أصلها. غير أنّ الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في طبيعة الارتباط بين المبدأ الأخلاقي ومجال تطبيقه.

فالنظرية الاقتضائية تقرّ منذ البداية بأنّ الاستثناء مأخوذ في الحسبان سلفاً، إذ تشترط صحة القضية الأخلاقية بعدم المزاحم، وبذلك تُنشئ جسراً معرفياً يربط بين المفهوم كما ندركه حدساً، وبين الواقع الذي قد يفرض عوارض وقيوداً تعترض الحكم الأولي.

في حين ليس في نظرية المفهوم المجرد هذا التقييد، حيث يتم الفصل بين النظر في المفهوم كماهية من دون اعتبار لشيء آخر، وبين التطبيق الفعلي للمفهوم وما يعترضه من تخصيصات واستثناءات، وبالتالي لا يوجد جسر يمكن تشييده بين المفهوم والواقع.

وبذلك يمكن القول إن القضية الأخلاقية وفق نظرية المفهوم المجرد؛ هي كلية مطلقة من حيث ذاتها، حدسية تحكم في عالم الماهيات دون نظر إلى العوارض. أما القضية الأخلاقية وفق النظرية الاقتضائية؛ فهي كلية غير مطلقة، إذ تظل قابلة للتقييد عند ورود المزاحم في مقام العمل، من غير أن يفقد الحكم حدسيّته أو عقليّته.

وهذا الفرق يمثّل في جوهره تمييزاً بين أخلاق تُصاغ في فضاء مثالي صرف، وأخرى تُصاغ مع وعي بمكر الحياة وتعقيد الواقع الإنساني.

3- نظرية اللزوم الخيري

كثيرة هي المحاولات الفكرية التي سعت إلى الربط بين الأخلاق وما يترتب عليها من لوازم وآثار عملية، غير أنّ معظم هذه المحاولات لم تكن معنيّة بحلّ معضلة التخصيصات والاستثناءات، ولا بتحرير الطابع الحدسي القبلي للأحكام الأخلاقية بوصفها معطى عقلياً أصيلاً. لذلك أصبح من الضروري ابتكار نظرية تتكفّل بالجانبين معاً، عبر وضع قانون جامع يكشف لنا طبيعة هذا الصنف من الأخلاق المتعالية؛ تلك الأخلاق التي تتجاوز دنيا المصالح وتعلو فوق الاشتراطات الخارجية.

ونحن نبدأ بتسليم منهجي بما تُقرّره نظرية المفهوم المجرد من وجود ازدواجية أصيلة في القضايا الأخلاقية الحدسية. فليس من المستغرب أن تتصف هذه القضايا بقدر من المفارقة بين شكلها الماهوي المثالي وبين تجسدها العملي في عالم الفعل. بل يمكن القول: إنّ هذه الازدواجية ليست طارئة، بل هي جزء من بنية الأخلاق ذاتها، ومعلم من معالم تميّزها عن سائر الضرورات العقلية.

ولعلّ بعض الأحكام العقلية الضرورية الأخرى

تتّسم بوجه من وجوه هذه الازدواجية، وإن بصياغة مختلفة، كما سيتبين لنا لاحقاً من خلال هذا البحث، إذ سنرى كيف يمكن حفظ الكلية المبدأية للأخلاق الحدسية، وفي الوقت ذاته تفسير الاستثناءات الواقعية بوصفها امتداداً لجوهر الخير لا نقيضاً له.

الأخلاق الحدسية والمنطق الاحتمالي

تتوزّع القضايا العقلية الضرورية على أصناف متعددة، وقد صنّفناها في دراسات سابقة إلى أربعة أنواع، لكل منها شروطه وقيوده الخاصة:

1- ضرورات منطقية، مثل مبدأ عدم التناقض المنطقي.

2- ضرورات غير قابلة للتكذيب، كمبدأ السببية العامة وعدم التناقض الوجودي.

3- ضرورات احتمالية، كما في مبدأ تساوي الاحتمالات عند التماثل.

4- ضرورات قيمية، مثل مبدأ العدل الأخلاقي.

وتتميّز الضرورة الأخلاقية بكونها متغايرة بين عالمها المفاهيمي الماهوي - حيث تتصف بالكلية والإطلاق - وعالمها الوجودي التطبيقي الذي قد تظهر فيه استثناءات ومزاحمات. ومن هذه الجهة فهي تشترك مع المنطق الاحتمالي في وجود مفارقة

بين العقل في تصوره المجرد؛ والواقع في تجليه العملي.

بل إنّ القضايا الاحتمالية تقدّم مثالاً أكثر حدّة لهذه الازدواجية. فعلى مستوى الماهية والمفهوم، إنّ رمي قطعة نقد متماثلة الوجهين بصورة عشوائية يُعطي - وفقاً للحساب العقلي - احتمالاً مساوياً تماماً لـ (1/2). غير أنّ الاختبار الواقعي في الغالب لا يُنتج هذه النتيجة بدقة، بل يتأرجح حولها في سلسلة من الرميات قد تقترب أو تبتعد عن قيمة المفهوم.

إذن فالقضية الاحتمالية تعكس ازدواجية صارخة بين عالمي المفهوم والوجود. فالحقيقة الاحتمالية العقلية لا تتحقق بصورة مطابقة في أغلب المصاديق التجريبية، رغم أن هذه المفارقة لا تُعدّ طعناً في صدقها الضروري.

ومع ذلك، تختلف القضايا الأخلاقية اختلافاً جوهرياً عن القضايا الاحتمالية من عدة وجوه، يمكن بيانها على النحو الآتي:

1- إنّ النظر في القضايا الاحتمالية – كما في تماثلات قطعة النقد - يمنحنا دليلاً عقلياً ضرورياً على أنّ قيمها الرياضية القبلية لا تتطابق غالباً مع مصاديقها الواقعية. فالتوقع الذهني المجرّد قلّما

ينعكس في التجربة كما هو. ومع ذلك، نحن قادرون على التنبؤ بحدوث تقارب طردي بين القيمة العقلية والنتيجة الواقعية كلما اتسعت دائرة الاختبارات وطالت سلسلة الرميات، كما ينصّ عليه قانون برنولي[67]. فالتطابق بين القيم الرياضية والوقائع الفعلية يبقى ـ من حيث المبدأ ـ أفقاً لا يُنال إلا عند الحدود اللامتناهية للاختبار.

أمّا القضايا الأخلاقية فلا يمكن إدراك مآلاتها قبلياً على هذا النحو، إذ لا نملك معرفة سابقة عمّا إذا كانت ستواجه في الواقع تزاحماً بين قيمها أم ستتعايش بانسجام كامل. فالعقل قادر على تصور عالم خال من جميع ضروب التزاحم الأخلاقي، بخلاف القضايا الاحتمالية التي تفرض نفسها في كلّ عالم مفترض دون استثناء. ومن ثمّ فإنّ الواقع وحده هو الذي يكشف الاختلال الأخلاقي إن وقع، لا قبليات العقل.

2- ثمّ إنّ الفجوة بين عالم المفهوم وعالم الواقع في القضايا الأخلاقية تُعدّ استثناءً لا أصلاً، واتفاق المفهوم مع الواقع هو الحالة الغالبة. فعندما ننظر إلى الصدق مثلاً من حيث هو ماهية خيّرة بذاتها،

---

67 للتفصيل انظر كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، الطبعة الثالثة.

نجده مطلوباً عقلاً حدساً دون قيد أو شرط، على خلاف الكذب الذي يُستنكر من حيث ماهيته. لكنّ الواقع قد يفرض ـ لاعتبارات طارئة ـ تفضيل الكذب حين يزاحم مصلحة أرجح أو حقاً أعظم، غير أنّ هذه الحالات الشاذة تبقى محصورة ومحدودة، على عكس ما نشهده في القضايا الاحتمالية التي يكون فيها الانحراف عن القيمة النظرية هو الغالب الأعظم، والتطابق محض استثناء.

3- وإلى جانب ذلك، فإنّ اكتشاف الشذوذ الأخلاقي لا يتمّ إلا عبر العقل البعدي اعتماداً على الخبرة وتجارب الحياة، بينما يمكن في القضايا الاحتمالية الدقيقة استنتاج ما سيحدث واقعياً من حيث العقل القبلي، نظراً لوجود قوانين رياضية صارمة تحكم إمكانات حدوث النتائج وتوزيعها. وهذا الفارق يكشف أنّ القضايا الأخلاقية لا تُحدّد آفاقها ونتائجها بسند قبلي كامل، بل تخضع لاختبار الواقع وتعرجاته المتغيرة دائماً.

ومع هذه الفوارق العميقة، يبقى السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح فلسفي كبير:

هل يمكننا ـ رغم التزاحم والاختلاف ـ صياغة قانون عقلي أخلاقي مطلق، مستقيم من غير استثناء

ولا تخصيص؟

إن الجواب على هذا السؤال المصيري يتوقف على معرفة مصدر اللزوم الأخلاقي ذاته:

هل هو لزوم ينبع من ذات الفعل في مستوى الماهية؟

أم أنّه لزوم يتأسس على ما يلزم عن الفعل من تحقق الخير ودفع الشرّ في الوجود؟

ولأجل ذلك، يصبح فهم طبيعة هذا اللزوم ومسالكه ضرورة لازمة لبلورة نظرية متماسكة في الأخلاق الحدسية المتعالية.

اللزوم الأخلاقي

إن العلاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية الأخلاقية تنطوي – بالضرورة – على صورة من صور اللزوم، فمتى ما كان الموضوع متعلّقا بمفهوم كالعدل أو الصدق أو الأمانة؛ أدرك الذهن فوراً ما يلزم عنه من حسن ومطلوبية. بل إن الذات العاقلة لا تتوقف عند حدود الربط البديهي بين المفهومين، بل تنجذب نحوهما بانجذاب قيمي يكشف عن حضور معيار سابق على التجربة، يعمل بوصفه منبعاً لتقويم الفعل وترتيب آثاره.

لكن يبقى السؤال الجوهري: أيّ نوع من اللزوم

تحمله هذه القضايا؟ وما منشأ هذه الضرورة في وعينا الأخلاقي؟

من البيّن أن هذا اللزوم ليس لزوماً منطقياً صارماً؛ إذ يمكن افتراض قضية مثل "الصدق قبيح" أو "العدل مذموم" دون أن تنطوي شكلياً على تناقض منطقي، بخلاف قولنا: «الخمسة عدد زوجي» أو «الواحد مع واحد يساوي ثلاثة»، حيث يُنقض – حينئذ – مبدأ عدم التناقض. فالمنطق لا يفرض علينا قيمة أخلاقية؛ بل يكتفي بضبط انسجام القضايا في حدود صورها.

كما أن اللزوم الأخلاقي لا يتخذ طابع اللّزوم العلّي الذي لا يقبل الانفكاك بين العلة والمعلول، فلو كان الصدق علة للحسن على نحو التلازم التام غير القابل للاستثناء، لما وُجدت حالات يترجّح فيها الكذب، بل قد يُعدّ فيها ترك الكذب قبيحاً، دون أن يُنقض بذلك أصل الحسن المتصوّر للصدق؛ لا من حيث طبيعته الأخلاقية، بل من حيث آثاره المتوقعة في سياق معيّن.

كما ليس اللزوم الأخلاقي لزوماً نفسياً يتشكّل تبعاً للأهواء والأمزجة والمنافع الشخصية، ولا اعتبارياً ذهنياً ناشئاً من اصطلاح أو محض اتفاق اجتماعي، ولا كسبياً تجريبياً نستقيه من محض الخبرات

الخارجية الخاضعة لتقلّب الظروف. فالحكم الأخلاقي – حين يتوجّه العقل إليه – لا يبدو كتحيّز مزاجي أو نتاج أعراف عابرة، بل يُدرَك كما لو كان يتصل بواقع قيمي موضوعي.

وهنا يتقدّم السؤال بصفته سؤال الأساس والمصدر: ما حقيقةُ هذا اللزوم الذي يجعل الحكم بالحسن أو القبح حكماً ذاتياً في إدراكنا، وذا طابع معياريّ مُلزم؟

نرى أن الجواب يتجلّى في قانون الخير والصلاح ومقابله الشر والفساد. فالمحمول الأخلاقي يتحدّد – في نهاية المطاف – بما يفضي إليه الفعل من نفع حقيقي وخير عام وصلاح يقوّم الوجود الإنساني. ومن ثمّ تكون العلاقة الأخلاقية لزومية في ضوء نتائجها القيمية لا في ضوء صورها المنطقية أو عللها الطبيعية.

فاللزوم هنا هو لزوم الغاية والمآل لا لزوم السبب والمقال.

وباعتماد هذا القانون نغادر الدوامة التي طالما انشغل بها أنصار "منطق الحق الذاتي"، إذ ظلوا يتأرجحون بين جعل الحسن متعلقاً بذات الفعل أو بصفاته العَرَضية أو بوجوهه الاعتبارية، أو بجعله مقتضى للفعل ما لم يعترضه مانع. غير أن ربط

الحكم الأخلاقي بمفهوم الخير المفضي يحرّرنا من هذه المراوحات، ويمنح العقل معياراً موضوعياً يزن به الأفعال ونتائجها.

إن قانون اللزوم الخيري يسمح لنا – نظرياً – بتصوّر عالم تنقلب فيه النسب الواقعية للعلاقات الأخلاقية: عالم يشتدّ فيه التزاحم بين القيم، بحيث يصبح الكذب – على سبيل المثال – أكثر تحقيقاً للخير العام من الصدق، وتغدو فيه "الاستثناءات" قاعدة غالبة. ومع هذا الانقلاب لا يتعطل الحكم العقلي، لأن المعيار لا يزال قائماً ما دامت الغاية هي الخير الأخلاقي، وما دام العقل يحافظ على وظيفته في كشف الأصلح والأوفق.

وعلى هذا الأساس، يغدو اللزوم الأخلاقي لزوماً غائياً، تتأسّس ضرورته على إدراك العقل لجوهر الخير والصلاح، وانجذاب الإرادة إلى ما يُصلح الحياة الإنسانية، وتراتبية القيم بحسب ما تحققه من كمال.

وبذلك نعود إلى التأكيد على أن الضرورة الأخلاقية لا تُختزل إلى صورة أو علة أو انفعال نفسي، بل تنبع من نظام معياري موضوعي يحكم العلاقة بين الفعل وغاياته القيمية، حيث الحسن ما كان مفضياً إلى الخير، والقبيح ما كان صارفاً عنه

أو مفسداً له.

الفصل السابع:
قانون اللزوم الخيري وتحليل القضايا

لقد عرفنا أن القانون الأخلاقي يتحدّد بمعيار الخير والصلاح، وأن تحليل قضاياه ممكن على نحو قَبْلي عبر النظر في ما يترتّب عليها من آثار الخير والفساد. فالأصل في هذا القانون أن تكون تطبيقاته عامة وشاملة، قابلة للصدق في أيّ عالم مفترض؛ سواء في عالمنا الفعلي المشهود، أو في عالم آخر مغاير، ما دام ميزان التقييم هو تحقيق الصلاح ودفع الفساد.

فمثلاً: يمكن تحليل قضيتي الصدق والكذب على أساس عقلي. فمن الناحية القبلية يرتبط الصدق بإخبار عن حالة حقيقية لا تقبل التردّد، الأمر الذي يجعل التوجّه القَصدي إلى تعيينها مُفضياً ـ من هذه الجهة ـ إلى مصلحة واضحة. أما الكذب، فإنه يقوم على نفي الحقيقة أو حجبها، ويدعو بطبيعته إلى التضليل، فيُفضي إلى تردّدات كثيرة لا يُدرَك وجهُها على التحديد. لذلك يترتّب على الكذب ـ في أصل طبيعته ـ ضرر من هذه الجهة، بخلاف الصدق الذي يحمل قابلية مبدئية على تحقيق الخير.

وبذلك يظهر أن القيمة الأخلاقية لهذين الفعلين لا

تستند إلى مجرد اعتبار عرفي أو ذوقي، بل إلى ما ينجم عنهما من آثار عقلية ومآلات عملية تتصل بتحقيق الصلاح في نظام العلاقات الإنسانية، بما فيها الجوانب العلمية والكشف عن الحقائق الوجودية. وهي ما تعني أنّ الكشف عن الحقائق الموضوعية متوقّف على القيم الأخلاقية القبلية. فعلى الصعيد البشري، وبعيداً عن اللزوم المنطقي الخالص، فإن كل ما هو نتاج معرفي صحيح يبقى مشروطاً بهذه القيم، مثلما أن هذه الأخيرة مشروطة بالكشف المعرفي.

بمعنى أنّه إذا كان اللزوم المنطقي الخالص غير متوقّف على القيمة الأخلاقية، كما هو الحال في القضايا الصورية البحتة، فإنّ صحّة النتاج المعرفي في المجال البشري تظلّ متوقّفة على هذه القيم، من قبيل الصدق والثقة والأمانة، من دون أن تتجاوزها أو تستغني عنها.

ومن حيث النظر البَعْدي نجد أن الصدق ـ في الغالب الأعمّ ـ يفضي إلى مصلحة عظيمة، فيغدو مطلوباً بحكم ما يترتّب عليه من آثار نافعة. كما أنّ الكذب ـ في أكثر أحواله ـ يفضي إلى مفسدة ظاهرة، فيُنكَر تبعاً لما يخلّفه من آثار ضارّة. فالصدق يولِّد معرفة بالصواب والحقيقة، ويُرسِّخ

عنصر الثقة بين المتخاطبين؛ إذ يشعر المتلقّي بأنّ القائل يتحرّى مطابقة الواقع. وحتى إن وقع الخطأ أحياناً من غير قصد، فإنّ الثقة لا تتزعزع في أصلها، لأنّ المتلقّي يدرك أنّ الخطأ طارئ لا أصيل، وأنّ غالب أحوال الصادق هي الإصابة لا الخطأ.

أما الكذب فطبيعته التضليل وحجب الواقع، وهو لا يورث معرفة دقيقة ولا رؤية مستقرة، بل يفتح باب التردّد بين احتمالات كثيرة لا يُدرَك أيّها الصواب. ومن ثمّ تنهار الثقة بالقائل ما إن يُكشَف كذبه، ويجد المتلقّي نفسه تائهاً بين تصوّرات متعارضة لا سبيل إلى ترجيح إحداها على الأخرى. وهذا التشتّت المعرفي يؤدّي بطبيعته إلى الحيرة والضياع، وما يتبعهما من اضطراب في العلاقات الإنسانية والمعاملات الاجتماعية. لذلك كان الكذب ـ في أغلب الأحيان ـ مفسدة أكيدة، سواء على مستوى المعرفة أو على مستوى البنية الأخلاقية والثقة المتبادلة بين الناس.

وعموماً، إذا تمسّكنا قبليًّا بمعيار الخير والشر بوصفه الميزان الحاكم للأفعال؛ فسنجد بَعْديًّا أنّ أغلب حالات الصدق في الواقع تُفضي إلى الخير والنفع، وعلى خلافها غالب حالات الكذب التي

تنجرّ إلى الضرر والشر. غير أنّ هذا الاطراد لا يمنع وقوع حالات استثنائية ينقلب فيها التقدير؛ فيكون الكذب أليق بتحصيل الخير، ويكون الصدق ـ في ظرف ما ـ مؤدياً إلى مفسدة. وهنا لا يتبدّل المعيار، بل يبقى الحكم تابعاً لمقتضى الخير الأخلاقي: فنُعلي شأن الكذب لما يفضي إليه من خير، لا لأنه كذب، ونستنكر الصدق لما يفضي إليه من شر، لا لأنه صدق.

ومن ثمّ، يغدو معيار الصلاح والفساد هو الأصل الضابط، لا ذات الفعل ولا عنوانه اللفظي، فالعبرة ليست بكون الفعل صدقاً أو كذباً من حيث المفهوم، بل بكونه مُحقِّقا للخير الأخلاقي أو مُفضياً إلى الشر. ولذلك، فإن الحالات التي تُقدَّم فيها مصلحة الكذب على مصلحة الصدق، كما في موارد التزاحم، ليست خروجاً عن القانون الأخلاقي، بل هي تحقُّق آخر له؛ لأن التعويل فيها إنما هو على ملاك الخيرية لا على طبيعة الفعل في حد ذاته.

وهكذا يتبيّن أن غلبة الصدق في الخير وغلبة الكذب في الشر قضية واقعية لاحقة لا تُشكِّل معياراً ذاتياً للحكم، بل الشاهد الخارجي على اطراد قانون الخير في أحوال الغالب. وأما الموارد النادرة فهي مؤيدات لا ناقضات، حيث تؤكّد أن الميزان المستقرّ

هو تحقيق الخير، أياً كان المظهر الذي يتلبّس به الفعل.

وتبقى الحالة الطبيعية الغالبة أنّ الصدق هو الذي يفضي إلى الخير، وأنّ الكذب ـ في أصله ـ لا يثمر خيراً إلا في ظلّ وجود قضية أخلاقية مزاحِمة تُبرِّر العدول عن الأصل. فالعقل يمكنه ـ من حيث الفرض ـ تصور عالم تسود فيه المزاحمات، ويكثر فيه الكذب الذي يحقّق مصلحة راجحة، بخلاف الصدق الذي قد يؤدّي فيه إلى مفسدة. غير أنّه مع انتفاء المزاحمة، يبقى الصدق هو المفضي إلى الخير، دون الكذب، وفقاً للتحليل القبلي المتقدّم.

وهذا يعني أن أصالة الخير ـ من حيث التحليل العقلي ـ تقتضي الصدق لا الكذب؛ إذ في الصدق جهة لزومية تدفع نحوه بوصفه حسناً ومطلوباً، لكن هذه اللزومية ليست على إطلاقها في جميع الحالات، بل تتخلّف عند تزاحم المصالح وظهور ما هو أولى وأرجح. لذلك فإن التحسين العقلي للصدق ليس صادراً عن ذاته الماهوية، ولا عن صفاته اللازمة، ولا عن وجوه اعتبارية تُلحَق به؛ بل منشؤه الأساس هو ارتباطه اللزومي بالخير والصلاح على وجه التحديد.

وبهذا يتبيّن أنّ الحسن الأخلاقي للصدق ليس

حكماً مطلقاً من جهة المفهوم، بل هو حكم مشروط يستمدّ اعتباره من ملاك الخير المتحقق، الأمر الذي يرسّخ معيارية قانون الخير الأخلاقي بوصفه الأصل الذي تدور عليه سائر الأحكام.

على أنّ مسألة الصدق والكذب تمثّل إحدى القضايا المعرفية ذات الامتداد الأخلاقي. فالكذب ليس مجرد خلل في الإخبار أو نقل المعلومة، بل هو ـ في جوهره ـ معرفة مضلِّلة تُشوّه الواقع عمداً أو تقصر عن إصابته كما هو، فتُحدث انحرافاً في الفهم والحكم. ومن هذه الجهة يغدو الكذب ظلماً معرفياً، لأنه يحرم الآخرين من الحق في الوصول إلى الحقيقة، ويقوّض إمكان بناء الثقة التي لا يستقيم التواصل بدونها.

وعلى هذه الشاكلة يأتي الإصرار المعرفي على الخطأ رغم ظهور بيّنات تنقضه، فهو صورة من صور الكذب المتعمد، وإن ارتدى ثوب الجهل أو التبرير. إذ إنّ الإصرار على باطل بعد تبين الحق هو كتمان للعلم وانحراف عن مقتضيات الأمانة العقلية، وهو ما يتنافى مع الأخلاق المعرفية التي تفرض السعي نحو مطابقة الواقع واتّباع الدليل حيثما قاد. فالمعيار هنا ليس مجرد الإخبار الصحيح، بل النية القصديّة في تحري الحقيقة،

ورفض البقاء في دائرة الباطل بعد انكشافه.

ونضيف إلى ما سبق مسألة تعطيل الأحكام العقلية الواضحة عند الانغلاق على التقليد والمحاكاة، إذ يرتبط هذا التعطيل ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق المعرفية. فحين يُغلَق باب النظر الحرّ ويُستبدَل بالاتباع الأعمى، تُهمَّش ملكة التمييز الفطري، ويُقوَّض الأساس الذي تقوم عليه المعرفة الأصيلة. ومثال ذلك أنّ التعميم الفقهي لمقالة وجوب التقليد ـ بوصفه حكماً مطلقاً لا يقبل الاستثناء ـ يشكل في بعض صوره ممارسة مضلِّلة من الناحية المعرفية، لأنه يصادم حدس العقل الفطري الذي يجعل الإنسان مسؤولاً عن تحصيل اليقين أو الاطمئنان في الكشف المعرفي.

من هنا تبقى القاعدة الجامعة في الربط بين المعرفي والأخلاقي هي أنّ كل ما هو معرفي قابل لأن يتضمن بُعداً أخلاقياً، لكن ليس كل ما هو أخلاقي قابلاً لأن يُختزل إلى بُعد معرفي.

وبذلك يظهر أنّ المسألة المعرفية مرتبطة بقانون الخير والصلاح؛ لأن تحرّي الحقيقة وإصابة الواقع من أعظم وجوه الخير، ولأن تضليل النفس أو تضليل الآخرين من وجوه الشر، سواء كان مقصوداً أو ناتجاً عن التفريط في طلب الدليل.

أما المسائل الأخلاقية العامة فمرجعها بيّن إلى قانون الخير والصلاح. ومن أبرز أمثلتها مسألة العدل والظلم، فمن الناحية القبلية يحكم العقل بوضوح بعدم جواز الاعتداء على الأبرياء أو تعذيبهم أو قتلهم. وهذا الحكم ليس نتاجاً لعرف اجتماعي أو اتفاق خارجي، بل هو إدراك فطري بوجود ضرر محض، وكل ضرر محض هو شرّ. لذلك يُرتّب العقل على الاعتداء غير المبرر حكماً بالشرّ، وعلى المسالمة حكماً بالخير.

كما أنّ الأفعال تحمل آثاراً تتجاوز حدود الفاعل والمفعول به، لتطال الإنسانية جمعاء، فالاعتداء على واحد بغير حق هو اعتداء على المبدأ الإنساني من حيث هو، وكذلك المسالمة عدل تجاه المبدأ نفسه، حتى إن كان موضوعها فرداً واحداً. وينسحب الأمر على علاقة الإنسان بنفسه؛ فإن عاملها بالعدل كان ذلك خيراً، وإنْ ظلمها كان ذلك شراً.

وهكذا يجري الأمر في سائر القضايا الأخلاقية التي يمكن فهمها وتحليلها في ضوء قانون الخير والصلاح، الذي يُعدّ معياراً فوقيًّا يُرجِع إليه العقل أحكامه الحدّية في الخير والشر، والحسن والقبح.

والنتيجة أنّ الحالة الطبيعية عند غياب التزاحم

هي التعويل على القضايا الأخلاقية المعهودة بصفتها الأصل، إذ ترتبط هذه القضايا بلوازمها من الخير والصلاح أو الشر والفساد ارتباطاً مباشراً. فالصدق ـ مثلاً ـ يبعث على معرفة الحقيقة ونشوء الثقة، والعدل يحفظ الحقوق ويصون الكرامة، وهكذا في سائر المبادئ الأخلاقية الراسخة.

أمّا عند حضور التزاحم فالصورة تتغير، إذ قد تنعكس الأحكام نتيجة تغيّر المناطات وإعادة ترتيب درجات الخير والمفسدة. فحين تتداخل الواجبات أو تتعارض المصالح، يمكن أن تُرجَّح قضية كانت في الأصل مرجوحة، لا لذاتها، بل لما يترتب عليها من خير أعظم وفق معيار الصلاح، وهو القانون العام الحاكم الذي لا يقبل الاستثناء من جهة المبدأ وإن قَبلَ تنوّع التطبيق.

وعليه يكشف التحليل العقلي أنّ جوهر القضية الأخلاقية يقوم على لزوم الخير والصلاح الراجحين في مقابل الشر والفساد، من غير افتراق بين المبدأ وتطبيقه. فمناط الحكم الأخلاقي ـ في ذاته ـ ليس الصورة المجردة للفعل ولا صفاته العارضة، بل قدرته على تحقيق الخير الأعظم.

ومن هنا نستخلص أن كل حالة تمتاز بخير راجح وصلاح أعظم ستكون مطلوبة لهذه العلة، بحيث

تقتضي ـ عقلاً ـ الترجيح على ما يزاحمها من حالات أخرى قد تبدو في صورتها الأولية حسنة، لكنها أدنى منزلة من حيث النتائج. فالترجيح الأخلاقي إذن يُدار وفق مبدأ المصلحة العليا أو الخير الأرجح، لا وفق تعلقات شكلية أو اعتبارات تجريدية منفصلة عن الواقع.

وبه يتبيَّن أنّ الاستثناءات في المجال الأخلاقي ليست خروجاً عن القاعدة، بل هي تطبيقات دقيقة لها، إذ تظل الجهة المعيارية الجامعة هي تحقيق الخير ودفع الشر، سواء وافق ذلك الأصل المتعارف عليه أم اقتضى خلافه بسبب التزاحم وتبدّل الظروف.

وبذلك تتجلّى أهمية قانون الخير والصلاح بوصفه معياراً كليًّا لا يسمح بالوقوع في الازدواجية التقليدية الشائعة في التعامل مع القضية الأخلاقية الحدسية؛ تلك الازدواجية التي تفرّق تفريقاً مصطنعاً بين الموقف من المفهوم، وبين الموقف من الواقع. فوفق هذا القانون لا حاجة إلى هذا الانقسام، إذ يكفي تحليل القضية دفعة واحدة على ضوء مبدأ الخير والصلاح الأعظم الذي يتكفّل بإيضاح مدى مطلوبيتها وقيمتها الأخلاقية.

وعليه، سواء حملت القضية الأخلاقية صفة

الإيجاب؛ كالصدق والأمانة والمسالمة، أو صفة السلب؛ كالكذب والخيانة والاعتداء، فإن معيار تقييمها لا يقوم على توصيفاتها اللفظية أو انطباعاتها الفطرية الأولية فحسب، بل على مقدار ما تُحقّقه من خير نوعي وصلاح راجح يعود نفعه إلى الإنسانية بعامة، لا إلى الشخص المعنيّ بالفعل بخصوصه. فالميزان الأخلاقي لا يرتبط بمجرد قصد الفعل أو بمآلاته الجزئية، بل بمآلاته النوعية الأعمّ، وبقدر ما يترتب عليه من منفعة أو مفسدة تمسّ الكيان الإنساني في مجموعه.

وهكذا يغدو حكم الأخلاق مندرجاً تحت قانون الغاية الصالحة الكبرى، فحيثما تحقّق الخير الأرجح واندفعت المفسدة الأشد، كانت المطلوبيّة الأخلاقية قائمة، سواء تطابقت الظواهر اللفظية للقضية مع مقولاتها الحدسية المتعارفة أم خالفتها. فالقانون هنا هو ثمرة تحليل عقلي يعاين طبيعة الفعل في سياق ضوابط الخير النوعي ومصالح الإنسانية العليا.

فالخير والصلاح الأعظم هو الحاكم على كل القضايا الأخلاقية، عامة كانت أو شخصية، موجبة أو سالبة. فهو الميزان الذي تُوزن به الأفعال، وتُستنطق به الوقائع، ويُحدّد من خلاله نطاق

المطلوبية واللازم الأخلاقي. فمن دون هذا القانون تصبح القيم الأخلاقية مجرّد انعكاسات ظرفية أو ظواهر اجتماعية سرعان ما تتعارض، وتختلط، وتفقد مركزها المعياري الجامع.

فهذا هو ملاك القضية الأخلاقية ومعيارها الثابت الذي لا يحتاج إلى تفريع يميّز بين المفهوم والواقع، ولا إلى تصنيف يجعلها من قبيل الأحكام الاقتضائية التي تتوقف مطالبيتها على ظروف خارجية. إذ إن مناط القيمة الأخلاقية حاضر في ذات القضية بما تحمله من خير وصلاح، من غير افتقار إلى شرط أو قيد خارج عن طبيعتها.

ولا يُستمدّ هذا القانون من تجارب لاحقة أو معطيات تاريخية، ولا يُكتسب عبر العقل البعدي ومنهج الاستقراء، بل يكفي تحليل القضية الأخلاقية نفسها لمعرفة ما تنطوي عليه من جودة أو فساد، وذلك بالنظر إلى آثارها النوعية على الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو فرد محصور في ظرف خاص. فالمعيار هنا سابق على التجربة، وموجّه لها.

صحيح أننا قد نعجز ــ أحياناً ــ عن إدراك جميع المصالح، أو عن ترتيبها عند التزاحم والتعاند بين القيم، وقد يلتبس علينا وجه الترجيح في موارد

معينة، فتتعدد القراءات أو تتباين الاجتهادات. غير أن هذا العجز الإدراكي لا يمسّ أصل المبدأ العام ولا يُبطله. فقد جرت العادة أن كل قضية تُبتلى بمصاديق قطعية جليّة، وأخرى ملتبسة مشكِلة، دون أن يُفضي ذلك إلى زعزعة القاعدة الكلية نفسها.

وبهذا يتأكد أن تحقق الخير الراجح هو الميزان الذي تُوزَن به القضايا الأخلاقية، وأن الغاية النوعية للصلاح الإنساني هي موطن حكم العقل وقراره، بصرف النظر عن تنوع المصاديق ودرجات وضوحها.

ونواجه في هذا الصدد إشكالاً عسيراً، وهو أنّنا ــ في بعض الموارد ــ لا نرجّح المصلحة الظاهرة، وإن كانت أعظم، على ما هو دونها في الكم أو الأثر. وكما أشرنا في كتاب (النظام المعياري) أنه ››قد تحصل مصلحة أعظم في قبال حق متعين، ومع ذلك يرجح فيها الحق على المصلحة وإن عظمت. فمثلاً لو توقفت حياة شخصين من الناس على قتل ثالث بريء؛ لما جاز هذا القتل لأجل إنقاذ الشخصين‹‹.

ويجري نظير هذا المثال فيما لو توقفت حياة شابّ على موت شيخ هرِم بلغ التسعين عاماً. فهل يجوز ــ في مثل هذه الحال ــ أن تُنتزع بعض

أعضائه لإنقاذ حياة الشاب؟

لا شك أنّ هناك مصلحة ظاهرة تُوهم بأن حياة الشاب أولى من حياة الشيخ، لا سيما إذا لم نملك معلومات إضافية تخصّهما. وكذا الحال عند مقارنة حياة شخصين بحياة واحد كما في المثال الأول. إلا أنّ الفطرة السليمة والعقل العملي يأبيان هذا المسلك. فثمّة عدوان وامتهان واضحان رغم الاعتراف بوجود مصلحة في إنقاذ الشاب أو الشخصين. إذ يبدو أن المصلحة الجزئية هنا لا تنهض لتبرير العدوان على البريء وانتهاك حقّه المتعين.

وعليه يتبين من المثالين أنْ ليس كل ما يبدو أعظم خيراً وصلاحاً يصْدق عليه كونه الغاية الأسمى، ومن ثمّ فقد يبدو هذا اعتراضاً قوياً على قانون الخير والصلاح الذي يجعل الراجح من الخير والصلاح معياراً للحكم الأخلاقي.

لكن عند التأمّل يتّضح أن الاعتداء المذكور وإن تضمّن مصلحة ظاهرة لإنقاذ الشاب بدل الشيخ الكبير، أو لإنقاذ شخصين بدل الثالث، إلا أنّه يتضمّن ضرراً باطنياً جسيماً يمسّ الكيان النوعي للإنسان. فهو يفضي إلى تشويه الفطرة من الداخل، ويهتك الصالح العام من حيث إنسانيته. إذ تتحول

حياة الفرد إلى مادة استعمالية بيد الآخرين، فيُسقِط ذلك حرمة الإنسان بما هو إنسان.

وعليه لا يكون ذلك الفعل صلاحاً للبشرية ولا خيراً أعظم، بل هو شرّ أعظم، ومن ثمّ يبقى قانون الخير والصلاح سالماً في أصله، إذ المصلحة المتوهَّمة فيه ليست في حقيقتها مصلحة، ما دامت تُنكر إنسانية الإنسان وتُحيلها وسيلة لا غاية[68].

---

[68] ثمة ملاحظة ذكية أثارها أحد الشباب على مقالي المنشور في موقع فلسفة العلم والفهم. ومضمون الملاحظة هو: ››في دراستكم تناولتم الخلل في نظرية (كانت) باعتبارها لا تقبل التخصيص والاستثناء عبر مثال الكذب من أجل إنقاذ حياة الآخرين، حيث اعتبر (كانت) أن الكذب في هذه الحالة مرفوض، مبرراً ذلك بضرورة الحفاظ على قدسية مبدأ الصدق الذي يحفظ المصلحة العامة للمجتمع، وأن الإخلال بهذا المبدأ سيجعل الناس تفقد الثقة به، وهذا سيؤدي إلى ضرر في المصلحة الإنسانية العامة. وفي ذات الوقت، بالنسبة للإشكال الذي قمتم باثارته وهو أن قتل شخص بريء واحد من أجل إنقاذ حياة عدة أشخاص أمر مرفوض لأنه يضر بمصلحة البشرية جمعاء وينتهك الفطرة البشرية السليمة. ألا يبدو هنا أنكم استندتم إلى نفس المبرر الذي استند إليه (كانت) في المثال الأول بالرغم من رفضكم له؟‹‹.

وجوابي هو انه في كلا الحالتين، المثال الذي عالجه عمانوئيل كانت والمثال الذي عالجته، يتناول موضوع التزاحم والترجيح بين قضيتين مطلوبتين، لكن الفارق في معالجة (كانت) انه وضع قانوناً عاماً يراعى فيه الانسانية كغاية عند الاختيار الأخلاقي، وفي المثال الذي تطرّق اليه وقع في تناقض مع هذا القانون، حيث تعريض شخص بريء للقتل عند الالتزام بالصدق، يعني الاستهانة بحياة الانسان، وهو يتناقض مع قانونه. ولو انه فعل العكس، ورجّح الكذب لضمان حياة الشخص من القتل لكان قد اعترف بان قانونه يتحمل الاستثناء والتخصيص لاجل مراعاة جعل الانسانية غاية عند الاختيار الأخلاقي، وهو ما لا يرضاه،

نعم، قد يختلف الحكم فيما لو تعلق الأمر بهلاك عِرق بأكمله أو الإنسانية برمّتها، بحيث تتوقف حياة الإنسانية جمعاء على التضحية بشخص بري. فهنا تتخذ المسألة وجهاً آخر يرتبط بصيانة العِرق الكلّي أو عموم الأصل الإنساني، إذ إنّ خير الإنسان بما هو نوع لا يُقاس بخير الأفراد على انفراد.

فهذا القانون يتضمن الخير والصلاح للإنسان بما هو إنسان من غير تمايز بين الأفراد، ويُقوِّم الأفعال بالنظر إلى آثارها في البنية الإنسانية العامة. فخير البشر جميعاً هو أبلغ مصاديق الخير، وأعظم ما يُطلب في القضايا الأخلاقية.

رغم انه اعتبر ذلك الخيار يتضارب مع القانون العام الذي يضمن الثقة في الالتزام بالدساتير العامة.

أما الحالة التي عالجتها فهي لا تقع في المفارقة التي لاحت نظرية الفيلسوف الالماني. فقد اتخذت قانوناً يعالج التزاحم والاستثناءات، ويحولها الى تطبيقات خاضعة للقانون العام دون ان تظل على هيئتها من حيث الاستثناء والتخصيص، وهو قانون الخير الاعظم، فانقاذ حياة اشخاص معدودين هو خير من دون شك، لكن في قباله التضحية بشخص بريء هو هتك للفطرة الانسانية، لذلك فالترجيح قائم على عدم هتك هذه الفطرة تعويلاً على الخير الاعظم. ولو ان الخلاف جرى بأن يقال ان الخير الاعظم هو انقاذ الاشخاص المعدودين عبر التضحية بالشخص البريء، لكان جوابي هو ان هذا الخلاف هو خلاف في التطبيق مع الاتفاق في المبدأ، وهو المطلوب، حيث في جميع الاحوال لا بد من عملية الترجيح بين الحالتين وفق قانون الخير الاعظم، ولا يوجد خيار ثالث معقول.

وبذلك يتضح أن مفهوم الخير والصلاح يقع في صميم القضية الأخلاقية، خلافاً لرؤية الفيلسوف (كانت) الذي أبعد مفهوم الخير والشر عن تأسيس القانون الأخلاقي[69]، وإن كان قد جعل بعض القضايا الموصوفة بالخير والصلاح داعمة للتشريع الأخلاقي العام، وفي مقدمتها كرامة الإنسان التي تُعدّ ــ بحسب منطقه ــ أساساً للاعتبار الأخلاقي[70].

---

69 نقد العقل العملي، ص129.

70 نقد العقل العملي، ص84.

الفصل الثامن:
الأخلاق والواقع

يتميّز قانون الأخلاق المشار إليه سلفاً بقدرته على تبرير علاقة التأثير المتبادل بين الأخلاق والواقع. فعلى الرغم من أن طبيعة النظام الأخلاقي تختلف من حيث الجوهر عن طبيعة الواقع الموضوعي، إذ ينتمي الأول إلى عالم الأحكام الإنشائية المرتبطة بما ينبغي أن يكون، فيما ينتمي الثاني إلى عالم الوصف والتقرير المتعلق بما هو كائن؛ إلا أنّ الفصل التام بينهما، كما ذهب إليه ديفيد هيوم، ليس صحيحاً على إطلاقه. فكلّ من المجالين يؤثّر في الآخر أثراً واضحاً، إذ تعمل القيم الأخلاقية – خيراً كانت أم شرًّا – على تغيير الواقع الموضوعي، كما تؤثر ظروف الواقع وملابساته في إعادة تشكيل القيم الأخلاقية وأنماط النظر إليها.

غير أنّ هذا التفاعل لا يعني تماهياً أو ذوباناً متبادلاً بين المجالين، ولا يسمح بردّ أحدهما إلى الآخر اختزالاً، بل يكشف عن علاقة تركيبية معقّدة تقوم على التمايز في الجهة، والاتصال في الأثر. فالأخلاق لا تصف الواقع كما هو، لكنها تفرض عليه معياراً يحاكمه ويعيد توجيهه، في حين أنّ

الواقع لا يُنشئ القيم من العدم، لكنه يختبر مدى قابليتها للتحقق، ويكشف حدود تطبيقها، ويُظهر حالات التزاحم التي تستدعي ترتيبها وترجيحها. ومن هنا لا تكون القيم الأخلاقية معطيات معلّقة في فراغ تجريدي، بل مبادئ فاعلة تنخرط في التاريخ وتؤثّر في مساره، دون أن تفقد طابعها المعياري المتجاوز له.

فالأخلاق من دون واقع تتحوّل إلى مثاليات جوفاء، والواقع من دون أخلاق ينحدر إلى وقائع عمياء بلا معيار ولا وجهة محددة. ومن هذا المنظور، لا تُفهم القيم الأخلاقية بوصفها أوامر معزولة عن شروط العالم، ولا تُفهم الوقائع بوصفها محايدة قيمياً على نحو مطلق، بل باعتبارها مجالاً تتفاعل فيه الإرادة الإنسانية مع المعيار الأخلاقي في حركة دائمة من التقويم والتصحيح.

وبذلك يتبيّن أن إنكار الصلة بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون" يفضي إلى تجريد الأخلاق من قدرتها على الفعل والتأثير، وتحويلها إلى خطاب لغوي أو انفعالي بلا امتداد واقعي. أما الاعتراف بالتفاعل المشروط بينهما، مع الحفاظ على التمايز المفهومي، فيُعيد للأخلاق معناها

الإنساني بوصفها قوة توجيهية قادرة على إعادة تشكيل الواقع، لا مجرد انعكاس له أو تابع لظروفه.

فعلى سبيل المثال، تُحدث القرارات ذات الطبيعة الأخلاقية التي تتخذها الدول أو الشخصيات ذات النفوذ الشعبي تحوًّلا ملموساً في الواقع، إذ تخلق وقائع جديدة لم تكن موجودة سابقاً، وتعيد تشكيل أنماط السلوك الجماعي ومسارات الفعل العام. وهذا يبيّن بوضوح أن القيم الإنشائية المتعلّقة بما ينبغي أن يكون ليست مجرّد أحكام ذهنية أو شعارات مثالية، بل تمتلك قدرة فعلية على النفاذ إلى بنية الواقع وتغيير ملامحه، بما يجعلها عنصراً مؤسِّساً في صناعة التاريخ الاجتماعي والسياسي.

وفي المقابل نرى أن التكنولوجيا الحديثة ومنها التكنولوجيا الإلكترونية - وقد أصبحت جزءاً لصيقاً بالواقع المعاش - تؤثّر بعمق في سلوكيات الناس، لا سيما في مرحلة الطفولة، كما في برامج الألعاب الإلكترونية، حيث تُعيد تشكيل أنماط الإدراك والتفاعل والاهتمام، بما ينعكس لاحقاً على المزاج الأخلاقي والاختيارات القيمية عند مرحلة النضج. وبهذا يتبيّن أن القيم الوصفية لما هو كائن، حين تترسّخ في الممارسة اليومية، لا تبقى محايدة أخلاقياً، بل تُعيد صياغة أفق ما يُنظر إليه بوصفه

مقبولاً أو مرفوضاً، ومطلوباً أو منكراً، فتؤثّر بدورها في القيم الإنشائية لما ينبغي أن يكون.

غير أنّ هذا التأثير المتبادل لا يعني أنّ الواقع هو المصدر المنشئ للقيمة، ولا أنّ الأخلاق مجرّد انعكاس سلبي للظروف التقنية أو الاجتماعية. بل إنّ الواقع، عبر تجلّياته المتغيّرة، يكشف عن المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال والاختيارات، ومن ثمّ يوفّر مادّة التقويم الأخلاقي دون أن يُملي معاييره من تلقاء ذاته. فالكشف غير التأسيس، والبيان غير التشريع، والفرق بينهما جوهري في فهم طبيعة القانون الأخلاقي.

فلما كان الواقع يكشف – عبر تجلياته – عن المصالح والمفاسد، فإنّه يكشف تبعاً لذلك عمّا هو مطلوب وما هو منكر، ولكن ضمن أفق معياري سابق عليه، هو أفق الخير والصلاح. وهذه بالضبط وظيفة القضية الأخلاقية التي تخضع لقانون الخير والصلاح المشار إليه، فهي تحاكم الوقائع وتُعيد توجيهها وفق ميزان قيميّ متعال. فالعالَم الواقعي لا ينفصل عن القانون الأخلاقي الذي يحدّد ما ينبغي أن يكون في ضوء ما هو كائن، من دون أن يذوب فيه أو يُختزل إليه.

العلم والأخلاق

من خلال المنظور السابق، يتّضح أنّ العلم لا يمكن عزله عن هذا التفاعل القائم بين الأخلاق والواقع، إذ إنّه يمثّل اليوم أحد أقوى الوسائط التي تنتقل عبرها الوقائع من مستوى الوصف إلى مستوى التأثير الوجودي العميق. فالعلم لا يكتفي بكشف ما هو كائن، بل يُسهم – عبر تطبيقاته التقنية والمعرفية – في إعادة تشكيل الواقع الإنساني والطبيعي على نحو غير مسبوق، الأمر الذي يجعل نتائجه ذات طابع قيمي، لا محايداً ولا بريئاً أخلاقياً.

فحين يكشف العلم عن إمكانات جديدة للتدخّل في الطبيعة، أو في الجسد الإنساني، أو في البنية النفسية والاجتماعية للإنسان، فإنّه يوسّع نطاق الفعل الممكن، ومن ثمّ يوسّع دائرة المسؤولية الأخلاقية. وبذلك ينتقل السؤال من مجرّد: «ما الذي يمكن فعله؟» إلى سؤال أعمق: «ما الذي ينبغي فعله؟»، وهو انتقال لا يستطيع العلم، بوصفه خطاباً وصفياً، أن يجيب عنه من داخل أدواته المنهجية، بل يظلّ محتاجاً إلى مرجعية أخلاقية سابقة عليه وموجِّهة له.

وعليه، فإنّ العلاقة بين العلم والأخلاق ليست قيداً لاحقاً يُفرض على المعرفة العلمية من خارجها، بل

علاقة شرطية داخلية، تجعل من القيم الأخلاقية شرطاً لضبط المعرفة وتوجيه استخدامها، تماماً كما كانت شرطاً لفهم بعض جوانب الواقع وتقويمه. ومن هنا تنفتح الإشكالية المركزية التي تعالجها بعض الأبحاث اللاحقة، والمتعلّقة بإمكان قيام علم محايد أخلاقياً، وحدود هذا الادعاء، ودور الأخلاق الحدسية في تأسيس الممارسة العلمية وضمان بعدها الإنساني.

من هنا يتبيّن أنّ الترابط الوثيق بين أحكام الواقع وأحكام القيم لا يعني بالضرورة أنّ العلم، بما هو علم، قادر على أن يكون مصدراً نهائياً للإلزام الأخلاقي، أو مرجعاً مكتفياً بذاته في تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي. فالعلم، وإن امتلك قدرة توصيفية هائلة على كشف الوقائع، وقياس النتائج، وتقدير المنافع والمضار، فإنّ هذه القدرة تظلّ – في أصلها – قدرة إخبارية تفسيرية، لا قدرة معيارية ملزمة. وعليه تنشأ المعضلة الفلسفية المركزية: كيف يمكن الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" دون الوقوع في مصادرة معرفية أو قفزة غير مبرّرة في الاستدلال؟

ومن ثمّ، فإنّ استدعاء الأخلاق إلى مجال العلم لا ينبغي أن يُفهم بوصفه تقييداً تعسفياً لحريته

المنهجية، ولا بوصفه عائقاً أمام تقدّمه، بل باعتباره شرطاً عقلياً وإنسانياً يضبط اتجاه هذا التقدّم، ويمنحه معنى يتجاوز مجرّد الفاعلية التقنية. فالعلم حين ينفصل عن الأفق الأخلاقي، يتحوّل من أداة معرفة وخدمة؛ إلى قوة عمياء محايدة ظاهرياً، لكنها قابلة – في الواقع – لأن تُسخَّر في الاتجاهين معاً: البناء أو الهدم، التحرير أو السيطرة، الإنقاذ أو الإبادة.

فعالم اليوم يشهد تحولات متسارعة في ميادين العلم والتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، لذا فقد صار من اللازم – تبعاً لقانون الأخلاق – أن تُفعَّل المؤسسات العلمية والتقنية منظومات أخلاقية ملزمة، حماية للإنسان من الأخطار المحدقة التي قد تنجم عن هذا التطور المتسارع، كالذي يشاهد في كثير من الاكتشافات والابتكارات الحديثة.

وعلى هذا الأساس، يتّضح أنّ السؤال الحقيقي ليس: هل يستطيع العلم أن يقدّم لنا معايير أخلاقية؟ بل: أيّ تصور للأخلاق هو القادر على مرافقة العلم، وتوجيهه، دون أن يفقد العلم موضوعيته، ولا تفقد الأخلاق إلزامها؟ ومن هنا تنفتح الإشكالية التي ستتناولها بعض فصول هذا الكتاب، والمتعلّقة بطبيعة العلاقة بين العلم والأخلاق: أهي علاقة

تأسيس أم تلازم؟ علاقة إنتاج أم توجيه؟ أم أنّ كليهما يقوم – في عمقه – على أرضية عقلية وقيمية أسبق، لا يستغني أحدهما عنها؟

التناغم بين الأخلاق والوجود

يتضمّن النظام الأخلاقي بُعدين متمايزين: بُعداً وجوديًّا واقعيًّا، وآخر معياريًّا تشريعيًّا. وقد يجتمع البعدان أحياناً في نسق واحد منسجم، كما قد يفترقان بحسب الأحوال والظروف. ويتميّز البعد المعياري بوجود الدافع القصدي الحرّ الذي يُوجّه الخيار الأخلاقي ويكسبه قيمته الذاتية، إذ تُستقى الأخلاق هنا من الإرادة الواعية التي تختار الفعل لكونه خيراً بذاته. أمّا البعد الوجودي فيفتقر إلى هذا الدافع الحرّ، ويُدار غالباً بقوى خارجية تضبط السلوك عبر العادات والتقاليد وقوانين المجتمع وضغوطه، فيصبح الامتثال الأخلاقي هنا امتثالاً قسريًّا لا نابعاً من قصد حرّ أو وعي.

غير أنّ خطورة الفصل الحادّ بين هذين البعدين لا تكمن فقط في إفراغ الفعل الأخلاقي من روحه، بل في إحداث تصدّع أعمق بين الإنسان ووجوده نفسه. فحين تُختزل الأخلاق في مجرّد أنماط سلوكية مفروضة من الخارج، أو في امتثال آليّ

لقواعد اجتماعية أو قانونية، تفقد صلتها بالمعنى، وتتحوّل من تجربة وجودية حيّة إلى نظام ضبط خارجي يُنظّم الأفعال دون أن يُهذّب الذوات. وعندئذ لا يعود الخير خيراً لذاته، بل لما يترتّب عليه من ثواب أو ما يدرأه من عقاب، وهو ما يُفضي إلى أخلاق هشّة قابلة للانهيار متى ما تغيّرت موازين القوّة أو تبدّلت السياقات.

ومن هنا، فإنّ التناغم الحقيقي بين الأخلاق والوجود لا يتحقّق إلا حين يستعيد الفعل الأخلاقي جذره القصدي، بوصفه تعبيراً عن وعي الإنسان بذاته وبالعالم، لا مجرّد استجابة لضغط خارجي أو نسق مهيمن. فهذا التناغم هو ما يمنح الأخلاق قدرتها على الإلزام الداخلي، ويجعلها قادرة على مرافقة التحوّلات الكبرى في المعرفة والواقع، دون أن تفقد معناها أو تنقلب إلى مجرّد أدوات تنظيمية خاوية من البعد الروحي.

ولو نظرنا إلى النظام الأخلاقي في بُعده الوجودي؛ لوجدنا أنه يتلاءم – في الجملة – مع الواقع البشري، فكلاهما يعمل داخل إطار من الانتظام والاتّساق، ويشكّل أحدهما ركيزة لسلامة الآخر. فالخلل في أحدهما ينعكس بالضرورة على الثاني، ممّا يدلّ على مستوى من التكامل والتبادل

في التأثير بينهما، وفق البُعد الأنطولوجي للأخلاق، حيث لا تُفهم القيم بوصفها معايير عائمة خارج الوجود، بل باعتبارها أنساقاً فاعلة تتجسّد داخل بنية العالم الإنساني وتوجّه مساراته.

ومن هذا المنظور، لا يكون انتظام الحياة الاجتماعية مجرّد نتاج لسلطة القانون أو هيمنة القوة، بل ثمرة حدّ أدنى من القيم الأخلاقية المشتركة التي تُمارَس فعليًّا داخل الواقع، ولو على نحو غير واع أو غير قصد. ولذلك كان عالمنا الإنساني – في عمومه – مُهيَّأ لغلبة القيم الحسنة، حتى في الحالات التي تخلو من النيّات الطيّبة، إذ تقوم كثير من الممارسات الأخلاقية على الامتثال الخارجي للأعراف والنُّظم العامة، دون أن تستند بالضرورة إلى دوافع داخلية مكتملة أو وعي أخلاقي ناضج.

غير أنّ هذا الشكل من الامتثال، على الرغم من دوره في حفظ التوازن الاجتماعي ومنع الانفلات، يظلّ قاصراً عن تحقيق الكمال الأخلاقي ما لم يُستكمل بالبعد القصدي والمعياري الذي يمنح الفعل قيمته الذاتية. فالأخلاق، وإن استطاعت في مستواها الوجودي أن تحفظ الحدّ الأدنى من النظام، فإنّها لا تبلغ غايتها الروحية إلا حين تتحوّل من مجرّد

انتظام سلوكي إلى التزام واع بالخير لكونه خيراً، لا لمجرّد توافقه مع العرف أو خضوعه للضغط الاجتماعي.

وهنا يظهر مجدداً أنّ التوازن النسبي بين البعد الوجودي وشيء من البعد المعياري يمثّل شرطاً بنيويًّا لسلامة الفعل الإنساني واعتدال مساره - نسبياً - داخل عالم سريع التحوّل.

فهذا هو البعد الأنطولوجي للنظام الأخلاقي، وهو ما يليق بطبيعة واقعنا البشري. لكن ماذا عن البعد المعياري؟ وهل هو حاضر بفاعلية ليواكب تطلعات البنية الوجودية للإنسان؟

الجواب: العكس هو الصحيح. فالوجود البشري يعاني من نقص حاد في حضور هذا البعد الجوهري. فواقعنا الاجتماعي محكوم – في الغالب – بسيطرة البعد الوجودي لا المعياري للأخلاق. ومن هذه الجهة، تشهد العلاقة بين البعدين افتراقاً لا اجتماعاً، إذ يغيب المبدأ الحرّ الذي يجعل الإنسان يختار الخير لذاته، ويحلّ محلّه الامتثال القسري الذي يفرضه الواقع الاجتماعي وأنظمته.

وهنا يتضح أن تسلّط البعد الوجودي على البعد المعياري لا يعني غياب الأخلاق بالمطلق، بل يعني ضعف إدراك الإنسان لقيمتها الذاتية. فالامتثال

الخارجي، وإن حافظ على الحد الأدنى من النظام الاجتماعي، يبقى تصرفاً آليًّا، لا تتجلّى فيه مسؤولية الإرادة الحرة أو القدرة على التقويم الواعي. ومن هذا المنطلق، تصبح الأخلاق في بعدها المعياري ميداناً لممارسة الحرية الفعلية، حيث يتم اختيار الخير بلا ضغط خارجي، ويستند الحكم الأخلاقي إلى معرفة واعية لما ينبغي أن يكون، لا إلى الامتثال لما هو كائن فحسب.

وبذلك يظهر أنّ التحدّي الرئيس يكمن في تفعيل البعد المعياري، ليصبح الحاكم الفعلي للسلوك الإنساني، وليتحول الواقع البشري من مجرد انعكاس للظروف والقيود الاجتماعية، إلى مجال تنشيط مستمر للقيم الأخلاقية.

وهذا الربط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، بين البعد المعياري والبعد الأنطولوجي، هو ما يمهّد مباشرة لفهم دور العلم في تعزيز الفعل الأخلاقي، حيث يصبح بإمكان المعرفة العلمية والتقنية أن تتفاعل مع القيم، وتقدّر المصالح والمفاسد، وتساعد الإنسان على تحقيق الخير بوعي وتصميم. حيث بإمكان العلم أن يصبح شريكاً فاعلاً في تنشيط البعد المعياري للأخلاق، إذ يوفر للإنسان المعطيات الواقعية التي تساعده على اتخاذ قرارات أخلاقية

واعية، وتمنحه إمكانية جعل القيم العليا حاضرة في الفعل العملي، لا مجرد إطار نظري. وهذا الربط بين الوعي المعياري والواقع العملي هو الذي يتيح تفعيل القانون الأخلاقي كما ينبغي، ويحول البعد المعياري إلى قوة توجيهية حقيقية للوجود الإنساني، بدل أن يظل مجرد طموح نظري بعيد المنال.

لكن ذلك لا يكفي، فمن المعلوم أنه لو رُفعت السلطة الاجتماعية التي تضبط السلوكيات لانهارت البنية الأخلاقية السليمة، ولتحوّل البشر – عندئذ – إلى قطيع غابة متوحشة يستجيب للغرائز والمصالح المباشرة دون اعتبار للقيم العليا. وهذا ما يكشف عن هشاشة الضبط الأخلاقي إذا لم يكن مستنداً إلى الوعي المعياري الحر.

وقد سبق لنا في بعض الدراسات أن اعتبرنا هذه الحالة إشارة دالّة على أن البشر يمثلون حلقة وسيطة في مسار تطور مُوجَّه، تحتاج إلى رقيّ مُنتظر ينقل مركز الثقل في الأخلاق من الوجودي إلى المعياري، بحيث يصبح البعد المعياري هو المُحدِّد للبعد الوجودي، لا العكس كما هو الغالب في علاقاتنا الاجتماعية الراهنة.

وهذا هو مغزى وجودنا ضمن سلسلة التطور الموجَّه كما نظّرنا له في كتابي (صخرة الإيمان) و

(جدليات نظرية التطور)، حيث يُتوقّع أن تتجه حركة الإنسان المستقبلية نحو تعميق الوعي الأخلاقي الحر الذي يجعل الفعل الأخلاقي صادراً عن اختيار داخلي، لا عن امتثال خارجي فحسب.

ومن هذا المنطلق، يتضح أن بناء الفعل الأخلاقي الحر لا يتحقق تلقائياً بمجرد رفع القيود الخارجية، بل يحتاج إلى تطور نوعي في البُعد المعياري للنظام الأخلاقي لدى البشر، حيث يتحوّل مركز الثقل الأخلاقي من الامتثال القسري إلى الاختيار الواعي.

الأخلاق الحدسية والأعراف الاجتماعية

كثيراً ما يقع الخلط بين الأخلاق الحدسية من جهة، والأعراف والسياسات والتقاليد الاجتماعية من جهة أخرى. ويشيع – بناءً على هذا الخلط – تعميم مفاده أن القضايا الأخلاقية كلّها نسبيّة، فما يكون حسناً في مجتمع أو سياسة معينة قد يكون قبيحاً في آخر، أو قد لا يكون حسناً ولا قبيحاً في بيئة أو ظرف مختلف. ومع هذا التعميم يذهب بعضهم إلى إنكار وجود معيار ثابت للحُسن والقُبح أصلاً.

غير أن هذا الفهم يغفل جوهر الأخلاق الحدسية، إذ إن هذه الأخلاق، بخلاف العرف الاجتماعي، ليست محكومة بتقلبات الزمان والمكان، بل تستند إلى إدراك فطري لمبادئ قيمة كلية، مثل العدل والإحسان والصلاح. فالأعراف والتقاليد، مهما كانت متجذرة في مجتمع ما، تعكس غالباً استجابة لظروف محددة، أو توازناً مؤقتاً بين المصالح المختلفة، ولا تستطيع وحدها أن تمنح الفعل الأخلاقي صفة العمومية والوجوب الثابت.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن الأخلاق الحدسية تعمل كإطار معياري يقيّم الأعراف الاجتماعية ويضبطها، بحيث يمكن للعرف أن يُعدّل وفق معيار أعمق وأكثر ثباتاً، دون أن يتحول إلى مقياس مطلق للخير والشر. وهذا يعيد الاعتبار للتمييز بين ما هو مؤقت ومجتمعي، وما هو جوهري وميتافيزيقي في الأخلاق، مع التأكيد بأن وجود معيار ثابت للحسن والقبح لا يُلغى بتعدد الأعراف، بل يُطبَّق عليها ويُقوّمها.

ونشير إلى أن الشاعر إيليا أبو ماضي قد عبّر عن النظرة النسبية للأخلاق في أبياته الشهيرة كالتالي[71]:

ربَّ قُبح عندَ زيد... هو حَسن عندَ بكر
فهُما ضدّان فيه... وهو وَهم عندَ عمرو
فمنِ الصُّادق فيما يدّعيه، ليتَ شِعري؟
ولِماذا ليسَ للحُسنِ قياس؟
لستُ أدري!

***

ويُعمّم هذا التصور على جميع أصناف القيم الأخلاقية، بما في ذلك ما نُسمّيه الأخلاق الحدسية، خاصة عند التأمّل في حالات التزاحم في الواقع العملي. فالفعل الأخلاقي، مثل الصدق، لا يكون مطلوباً على نحو مطلق في كل الظروف، إذ قد تفرض حالة معينة تعديلاً أو استثناءً مؤقتاً لتفادي شرّ أكبر أو لتحقيق خير أرجح. وهذا الظاهر من التغيّر التطبيقي قد يوهم بعضهم بأن الحكم بالحُسن والقُبح نسبي، غير أنّه عند التدقيق يتضح أن الحدس الأخلاقي نفسه ثابت، وأن الاستثناءات العملية لا تنقض المبدأ الكلي، بل تُظهر مرونته التطبيقية وحكمته العملية في إدارة تعقيدات الواقع الإنساني.

.www.4shared.com

وبذلك يبرز البُعد الحيوي للأخلاق الحدسية: فهي ليست انعكاساً للأعراف أو للضرورات الاجتماعية، بل إنها إطار معياري قادر على ضبط الممارسة الواقعية، والحفاظ على صلابة القيم الجوهرية، وفي الوقت نفسه يتميز بالمرونة بما يكفي للتكيف مع تعدد الظروف، مما يجعله المقياس الأسمى للحكم على كل تصرف بشري.

غير أنّ هذه الظاهرة تختلف جذرياً عن نسبية القضايا الأخلاقية الناشئة عن الأعراف والتقاليد. فالقيم الحدسية، على الرغم من تعدد تطبيقاتها وفق الظروف العملية، تظل ثابتة في جوهرها العقلي والمعرفي، بينما تتغيّر الأحكام القائمة على الأعراف والتقاليد بتغيّر المجتمع والزمان والمكان. فما يُستحسن أو يُستقبح في ثقافة أو سياسة معينة ليس انعكاساً لمبدأ أخلاقي ثابت، بل نتاج ترتيب اجتماعي مشروط، يخضع لموازين النفوذ والعادة والتاريخ المحلي.

ومن هنا يتضح أن الانطباع النسبي الذي قد يظهر عند التزاحم العملي لا يلغي الموضوعية الجوهرية للأخلاق الحدسية، ولا يساويها بالأعراف الاجتماعية، بل يمكن التمييز بوضوح بين المعيار الأخلاقي الفطري والاعتبارات

الظرفية المتغيرة.

***

والتحقيق أنّ عدم العمل ببعض القضايا الأخلاقية الحدسية في مواضع معينة لا يدل على نسبيتها، بل يمكن تفسيره وفق النظريات الثلاث السابقة، دون اللجوء إلى منطق النسبية الذي تتصف به الأعراف والتقاليد.

فوفق نظرية المفهوم المجرد، تظل القضية الأخلاقية الحدسية صحيحة على نحو مطلق في عالم الماهية والمعقول، بصرف النظر عمّا يعرض لها في عالم الواقع. فحكم العقل بكون الصدق حسناً، أو بكون الظلم قبيحاً، ثابت من حيث المفهوم، ولا تمسه ظروف الواقع ولا استثناءاته. وما يبدو استثناءً في مقام العمل هو مجرد انعكاس لتزاحم المصاديق في عالم الوجود، لا خلل في أصل القضية ولا تبدّل في حقيقتها.

ومن هنا يتضح الفرق الجوهري بين الأخلاق الحدسية والأعراف الاجتماعية: فالتزاحم يمنع تنجّز بعض الأحكام الحدسية عملياً، لكنه لا يمس بداهتها أو ثباتها في عالم المفهوم، بينما تتغيّر الأعراف والتقاليد بتغيّر الظروف والمجتمعات،

فهي نسبية بالجوهر، غير ثابتة ولا قادرة على أن تكون معياراً أخلاقياً موضوعياً.

وعليه يصبح واضحاً أنّ الأخلاق الحدسية، برغم مرونتها التطبيقية، تحتفظ بالثبات العقلي والموضوعي الذي يجعلها الإطار المرجعي لجميع القوانين والتطبيقات العملية، بما في ذلك ما يراه الإنسان صالحاً أو مقبولاً في الحياة اليومية.

ومن حيث النظرية الاقتضائية، يمكن القول إنّ القضية الأخلاقية الحدسية تمثل قاعدة كلية صحيحة، لكن شأنها الاقتضاء لا التعميم المطلق. فهي تقتضي الفعل الحسن، غير أنّ تمامية الامتثال العملي للفعل تتوقف على عدم وجود مانع أو معارض أقوى يظهر في مقام التطبيق. وعليه، فإنّ ترك العمل بالصدق في بعض الموارد لا يدل على أن الصدق ليس حسناً في ذاته، بل لأن موانع أو اعتبارات أعلى ظهرت في السياق الواقعي، مما فرض تخصيص الفعل دون المساس بثبوتيته المفهومية. وفي هذه الحال، لا يُعد الحكم نسبياً، إذ يظل ثبوته العقلي محفوظاً، بينما يشير التزاحم العملي إلى حدود تطبيقه فقط. وهكذا، تبقى الأخلاق الحدسية مستقلة عن الأعراف والتقاليد، لا تابعة لها، بل تُوجِّهها وتضبط المعايير العملية، لتصوغ

إطاراً معيارياً متماسكاً يوازن بين ثبات المفهوم ومرونة التطبيق.

أما من حيث نظرية الخير والصلاح، فإن المعيار في الحكم الأخلاقي لا يقوم على مجرد الالتزام بالقواعد الظاهرية أو التقاليد الاجتماعية، بل على ما يفضي إلى خير أكبر أو صلاح أوسع. فهذا القانون معيار موضوعي قائم على البنية العقلية الحدسية، لا يخضع لنسبية الأعراف والتقاليد، ولا لقوانين مدنية أو دينية مخصوصة. فإذا اقتضت بعض الظروف العدول عن العمل بالصدق إلى الكذب، فإن ذلك لا يعني إقراراً بنسبية الحُسن والقُبح، بل لأنه في تلك الحال يحقق خيراً أرجح، أو يدفع شراً أعظم. وبالتالي فالعبرة في نتائجه القيمية المتعلقة بالخير والصلاح.

وهذا يبرز الفرق الجوهري بين الأخلاق الحدسية والأعراف الاجتماعية: فالأولى تستند إلى تحليل عقلي قبلي متجذر في مبادئ الخير، وهي ثابتة في جوهرها ومبدئها، بينما الثانية منشؤها الاصطلاح والسياق الاجتماعي، وقد تتغير بتغير العادات والتقاليد والبيئات الثقافية. ومن ثم يتضح أن ما قد يبدو تبايناً في التطبيق العملي للأخلاق الحدسية ليس نسبية في القيم نفسها، بل تعبير عن

تفاعلها مع الواقع وظروفه المتغيرة، وهو ما يمنح النظام الأخلاقي قدرة مرنة وحيّة على توجيه السلوك الإنساني في عالم متنوع ومعقد.

الفصل التاسع:
ميتافيزيقا الأخلاق

افتراضات ميتافيزيقا الأخلاق

يمكن تصور أربعة افتراضات محتملة لوجود عالم الأخلاق الحدسية ومرجعيته الميتافيزيقية، وذلك على النحو الآتي:

1- الافتراض الاعتباري

يقضي هذا الافتراض بأنّ للنظام الأخلاقي الحدسي وجوداً اعتبارياً لا يتجاوز حدود العلاقات الخارجية بين الموضوع الأخلاقي ومحموله. فالعلاقة بينهما علاقة لزومية تقديرية، بحيث إنّ ما يترتب على الفعل الأخلاقي من خير أو شر - وإن جاء وفق تقدير إلهي في ترتيب الجزاء أو النتائج - لا يتجاوز هذه البنية الاعتبارية.

وبهذا يَغدو النظام الأخلاقي أشبه بعلاقة السببية في الظواهر الطبيعية: علاقة منتظمة من غير أن تستبطن وراءها وجوداً ميتافيزيقياً مستقلاً. فالقضية الأخلاقية ليست إلا تنظيماً للاشتراط الظاهري بين الحكم وموضوعه، ولا تفترض واقعية متجاوزة للارتباط الوصفي القائم في دائرة الظاهر.

2- افتراض عالم نفس الأمر

وفق هذا الافتراض يكون للنظام الأخلاقي الحدسي حضور مفترض في عالم ذهني ميتافيزيقي، يعبَّر عنه في التراث الإسلامي بمفهوم "عالم نفس الأمر" أو "لوح الواقع" الذي يشمل عينيات الوجود الخارجي ويجاوزه إلى ما هو أعمّ.

وفي هذا التصور، ليست الأخلاق مجرد اعتبارات شكلية، بل لها وجود مفهومي متعال عن الواقع الحسي، لكن مصاديقها لا تستقل عنه تماماً. فهي حاضرة في مقام الحقيقة الذهنية العليا. ويُرجع هذا التصور القضايا الأخلاقية إلى نمط من الثبوت المفارق للوجود العيني الخارجي.

3- الافتراض الأفلاطوني

يفترض هذا التصور أنّ للأخلاق الحدسية وجوداً ميتافيزيقياً مستقلاً بذاته، قائماً في عالم مثاليّ مفارق، على شاكلة المُثُل الأفلاطونية. فالقيم الأخلاقية بما هي خير وعدل وصدق ووفاء ليست متغيّرة ولا تابعة لظرف أو شخص، بل هي معان متأصّلة في تلك المملكة الغيبية، أما الوقائع المتحققة فليست إلا ظلالاً وانعكاسات لهذه المعاني

المتأصلة.

وبهذا يصبح العالم الأخلاقي المجرّد هو الأصل، فيما تكون تجلياتُه المتحققة في العالم التجريبي هي الفروع والظلال. فحدسُ البشر للقيم ليس سوى توقّف على ما تنعكس به تلك الصور الميتافيزيقية على النفس العاقلة.

4ـ الافتراض الصفاتي

وفق هذا الافتراض، يرتبط النظام الأخلاقي الحدسي بعالم ميتافيزيقي مستقل، لكنه لا يمتلك خصوصية جوهرية مستقلة كما في الافتراض السابق. إذ إنّ منشأ هذا النظام يعود إلى الصفات الإلهية، لكنه لا يرتبط بها ارتباطاً ذاتياً محضاً ولا فعلياً، بل يمثل نوعاً ثالثاً من الصفات الإلهية. فهو ليس من الصفات الذاتية اللزومية التي تقوم بذات الحق تعالى، كالعلم والقدرة والحياة، ولا من الصفات الفعلية المتعلقة بالخلق والإيجاد، كالخلق والإحياء والرزق، بل هو صنف ثالث من الصفات، يمثّل ميلاً إلهياً متعالياً لما يتضمنه النظام الأخلاقي من صلاح وخير للعباد. فمصدر هذه الصفات هو الانحياز الإلهي للخير ـ بما هو خير ـ وللصلاح بما هو صلاح، لا بوصفه خاضعاً لشيء آخر فوقه، بل

بوصفه تعبيراً عن كمال الذات الإلهية.

ومن هنا، لا تكون هذه الصفات مورداً للأحكام المطلقة عند التطبيق، بل تخضع لقاعدة تحقيق الخير الأعظم. وهي بهذا الاعتبار تنشأ عن إرادة إلهية مشفوعة بالغاية والميزان، وتعبِّر في الوقت نفسه عن المصدر المنشئ للفطرة الأخلاقية في النفس الإنسانية.

وإذا صحّ هذا الافتراض، فإنّ الأخلاق الحدسية لدى البشر تُصبح انعكاساً لتجلّيات الصفات الأخلاقية الإلهية. فهي نفخة روحية من عالم الألوهية، والفطرة التي فطر الله الناس عليها، والأمانة التي حملها الإنسان دون سائر المخلوقات.

وبذلك يصبح مصدر الأخلاق الحدسية مفسَّرا بمعقوليتها الغائية وعلّيتها في ضوء تلك الصفات. فهذه الصفات هي شرط قيام الأخلاق الحدسية في البشر، وشرط قيام النظام الأخلاقي الكلي في الوجود.

ويترتب على ذلك أن القرارات الإلهية خاضعة لموضوعية هذه الصفات الأخلاقية، لا أنها هي التي تُنشئ هذه الصفات. بل الصفات الأخلاقية الإلهية هي الأصل، والقرارات تتجلى ضمن قانون غائيّ خاص يحكم تحقيق الخير الأتم.

وعليه، إذا نسبنا النظام الأخلاقي إلى العالم الإلهي، فإنّ مقتضى المنهج العقلي يحتم البحث عن نوع الصفة التي تفسّر حضوره. ومن المناسب أن نفترض أنّ ثَمة صفات إلهية لا تُعزى إلى لوازم الذات المحض، ولا تُختزل إلى الأفعال الإلهية، بل تُمثل مستوىً ثالثاً من الكمالات الذاتية التي لا تحتاج إلى تعليل أو ردّ إلى ما وراءها. فهي الأصل في كل قيمة، مثلما أنّ وجود الله هو الأصل في كل وجود.

وهكذا تتأسس موضوعية الأحكام الأخلاقية على هذا المعنى العلّي، ويغدو النظام الأخلاقي ـ في جوهره ـ قيمة ميتافيزيقية متعالية، متجذرة في ذات الله، ومشروطة بتحقّق مضمونه في نظام الوجود.

مبررات الافتراض الصفاتي

ثمة لوازم وجوديّة تربط بين الوجود وبين النظام الأخلاقي، بحيث يستحيل تصوّر قيام النظام الأخلاقي بمعزل عن وجود سابق. فالنظام الأخلاقي لا يظهر في الفراغ، بل يحتاج إلى ساحة يتعين عليها موضوعه ويتحقق فيها أثره. ومن ثمّ فالوجود يُعدّ شرطاً ضرورياً لتحقّق النظام الأخلاقي، إذ لا معنى للحكم الأخلاقي إلا بوجود موضوع يمكن أن

ينعت بالحسن أو القبح، الخير أو الشر، العدل أو الظلم.

لكن هذا الارتباط لا يرقى إلى مرتبة العلية التامة أو السببية. إذ من الناحية العقلية الصرفة يمكن تصوّر وجود خال من أي مضمون أخلاقي؛ كأن يكون الوجود مقتصراً على المادة الصرفة المسلوبة من كل قيمة، أو محكوماً بعلاقات حتمية صارمة لا تتيح مجالاً لوعي قيميّ أو اختيار أخلاقي. وبذلك يتبيّن أن الوجود، وإن كان شرطاً ضرورياً في تحقق النظام الأخلاقي، إلا أنه ليس علّة منشئة له.

وعليه، فالوجود ليس المصدر المولِّد للنظام الأخلاقي، بل هو شرط إمكانه فقط. أمّا مضمون النظام الأخلاقي فيتطلب إضافة ميتافيزيقية تتجاوز الطبيعة المحضة؛ لأن الطبيعة بما هي عليه ـ من انتظام سببي وصيرورة فيزيائية ـ لا تفسر من تلقاء ذاتها ظهور القيمة الأخلاقية، ولا تمنح معيارية للأفعال.

وبعبارة ثانية، إنّ مجرد تحقق الوجود الطبيعي لا يكفي لقيام النظام الأخلاقي. فالمادة والقوانين الطبيعية قد تُفسر الحركة والتغير والارتباط السببي، لكنها عاجزة عن تأسيس معنى القيمة أو الإلزام أو الغاية الأخلاقية. وبالتالي، لا بد أن

يتصف الوجود ـ في مستوىً ما ـ بخاصية ميتافيزيقية تُمكّن من حضور القيم الأخلاقية في بنيته، وتجعل من الممكن قيام نظام أخلاقي كليّ متجاوز للواقعة الطبيعية.

ومع ذلك، فإن اتصاف الوجود بالميتافيزيقا لا يعني أن هذا البُعد بذاته يفسّر طبيعة النظام الأخلاقي أو يحدّد ماهيته، فالميتافيزيقا هنا تمثل شرط الإمكان لا سبب التكوين. إذ يمكن لعالم ميتافيزيقي صرف أن يوجد دون أن يكون متضمناً لنظام أخلاقي، ما لم يُفترض انحياز متعال للخير والصلاح.

ومن ثمّ، لا بد من عامل مستقل ثالث يفسر حضور النظام الأخلاقي في الوجود، ويربط بينه وبين البنية الميتافيزيقية العليا، من دون أن يكون موجباً بالذات أو تابعاً للعالم المادي. وهذا العامل لا يمكن أن يُردّ إلى مجرد وجود أو مجرد ميتافيزيقا، بل يتطلب مصدراً متعالياً مختصاً بطبيعة القيم الأخلاقية وحدها، كما هو غير خاف في الافتراض الرابع المتعلق بالصفات الإلهية.

وبعبارة أخرى، إن الوجود شرط لتحقق النظام الأخلاقي، وإن الميتافيزيقا شرط لكون الأخلاق قابلة للظهور. لكن الوجود والميتافيزيقا لا يفسّران

بذاتهما النظام الأخلاقي في جوهره، ومن هنا تبرز الحاجة إلى مصدر ثالث، تتحدر عنه القيم الأخلاقية كصفات إلهية أزلية، تتجاوز الحدّين: الذاتية والفعلية، فلا هي ذاتية محضة كالعلم والقدرة، ولا هي فعلية محضة كالإيجاد والخلق، بل تمثّل ميلاً إلهياً متعالياً نحو الخير والصلاح، وتجلياً لاسمائه الحسنى الأخلاقية. ولولا هذا المصدر المتعالي، لظل النظام الأخلاقي مجرد إمكانية ذهنية أو اعتبارات شكلية لا سند لها في الواقع. أما مع حضوره في بنية الوجود من خلال هذا المستوى الثالث من الصفات، فإن الأخلاق تغدو معطىً موضوعياً، وفطرة مركوزة في الإنسان، ومبدأً منظماً لبنية الكون ومسار التاريخ.

وعلى العموم، فإنّ الوجود بما هو وجود لا يحمل في ذاته أيّ ارتباط لزومي مع طبيعة النظام الأخلاقي؛ سواء أكان هذا الوجود منسوباً إلى الإله أم إلى غيره، فهو ـ في جميع الأحوال ـ لا يتجاوز أن يكون شرطاً سابقاً لإمكان قيام النظام الأخلاقي، لا علة مفسِّرة له. لكن البحث عن العلاقة اللزومية التي تربط النظام الأخلاقي بغيره، يستدعي الكشف عن عناصر إضافية يمكنها تفسير ثبوت هذا النظام في الواقع. فمجرد تحقق الوجود العام لا يكفي، ما

لم يُخصَّص ببعض الصفات التي تُفسّر لنا لماذا وكيف يتأسس هذا النظام ويغدو ذا واقعية موضوعية. إذ لا غنى عن الإقرار بأن هناك صفات نوعية تمثّل العلّة المباشرة لقيام النظام الأخلاقي، وعلى رأسها القدرة والإرادة اللازمتان للوجود الإلهي. فهاتان الصفتان تمنحان الإمكان التكويني والتشريعي معاً، وتؤسسان لإمكان توجّه قيميّ في بنية الوجود. ومن ثمّ فالنظام الأخلاقي تابع لهذه الصفات ولازم عنها، لا عن مطلق الوجود المجرد من الصفات.

وعليه، لا يمكن اختزال العلاقة بين الوجود الإلهي والنظام الأخلاقي إلى مجرد علاقة "وجوديّة خالصة"، إذ يترتب على هذا الاختزال إفراغ النظام الأخلاقي من ما يفسّر موضوعيته. فلا بد من أخذ صفات الإله بعين الاعتبار على نحو التحديد، لأن هذه الصفات هي التي تفتح المجال أمام تفسير اللزوم الأخلاقي، وتربط بينه وبين الوجود بأعمق صورة ممكنة. فليس الوجود الإلهي ـ بما هو وجود مجرد ـ هو العلّة الكافية للنظام الأخلاقي، بل الوجود الإلهي متصفاً بهذه الصفات ذات الطابع الأخلاقي.

وبحسب هذا الفهم، يصبح انعكاس النظام

الأخلاقي ضمن عالمنا الشهودي ترشّحا عن تلك الصفات الإلهية، لا عن وجود طبيعي أو مادي صرف. ومن ثمّ يمكن استنتاج أن الإنسان ليس شرطاً في تحقق النظام الأخلاقي، فالنظام الأخلاقي متمدد في بنية الوجود انبساطاً أولياً يستقل عن حضور الإنسان أو غيابه. إذ يكفي في تحققه وجود العلة المتصفة بالقدرة والإرادة بما تحملانه من قابلية توجيه وجودي قيمي.

وعليه، فبحسب الافتراض الرابع، يكون الشرط الوحيد لتحقق النظام الأخلاقي هو الوجود الإلهي المتصف بتلك الصفات. فلو لم يكن ثمة إله بهذه الصفات، لما كان للأخلاق أثر في العالم، تماماً كما أنه لولا هذا الوجود الإلهي لما كان للإنسان نفسه وجود.

وبعبارة أخرى، إنّ الأخلاق مظهر لفعل الله وتجلّ لصفاته، لا نابعة من الإنسان ولا مشروطة بحضوره، بل الإنسان أحد تجلياتها وموارد انفعالها.

وفي جميع الأحوال، لا غنى عن افتراض عالم مفارق ـ ميتافيزيقي ـ في تفسير النظام الأخلاقي، وفي مقدّمته فرضية وجود الإله. فبدون هذا المعطى الغيبي يغدو تبرير النظام الأخلاقي عسيراً،

إذ يتعذّر رده إلى العوامل الطبيعية الصرفة، كما يستحيل اعتباره اختراعاً بشرياً بحتاً؛ لأن طابعه الحدسي المباشر يشير إلى جذور تتجاوز التجربة الحسية وحدود العقل الأداتي. كذلك لا يصحّ اختزاله إلى مجرد نتاج للتطور المادي كما تذهب إليه التصورات الداروينية وما يشابهها من رؤى تُرجع السلوك الأخلاقي إلى المنفعة والبقاء، إذ لا تملك هذه التفسيرات أن تشرح البنية الإلزامية والقيمية التي تتمتع بها الأخلاق في ضمير الإنسان. لذلك كان لا بد من فرضية ميتافيزيقية سامية تمنح هذا النظام معناه ومشروعيته. وحتى فرضية المُثل الأفلاطونية تبقى قاصرة عن تبرير الإلزام الأخلاقي، لأنها لا تربط بين كمال المثال وقدرة الإنسان العملية على الاختيار.

وقد تجلّت فكرة حاجة الأخلاق إلى الميتافيزيقا ـ وعلى رأسها وجود الإله ـ بوضوح في الفلسفة الحديثة. فقد سبق لباركلي أن اعتبر القانون الأخلاقي محكوماً بمبدأين متلازمين: حرية الإنسان ووجود الله، إذ لولا وجود مصدر متعال يمنح القيمة معناها، لفقدت الحرية ذاتها وجهتها الأخلاقية. ومن قبلُ رأى جون لوك أن الأخلاق تأسست على وجود الله، لذا نجده ـ رغم تسامحه الشهير مع اختلاف

الطوائف والأديان ـ غير متسامح مع مَن ينكر الإله؛ لأن إنكار مصدر القيم يقوّض إمكان الاحتكام الأخلاقي أصلاً. ومثله روسو الذي ربط بين الإيمان بالله وقابلية الإنسان لمعرفة الخير واقتضائه، وله أثر عميق في التأسيس للأخلاق الكانتية، حتى قيل إنه هو من لقّن (كانت) ضرورة احترام الإنسان من حيث هو غاية في ذاته، لا مجرد أداة.

وفي المقابل، ظهرت نظرية مغايرة تجعل القضية الأخلاقية مستقلّة تماماً عن مسألة وجود الإله، وتُعدُّ إحدى الركائز التي قامت عليها الأخلاق العلمانية الحديثة. وتبرز هنا أطروحة الفيلسوف الفرنسي بيير بيل في القرن السابع عشر، إذ اعتبر أن لدى الإنسان معرفة طبيعية يقينية بثلاثة مبادئ اجتماعية كافية لتنظيم السلوك: أن نحيا حياة شريفة، وأن لا نؤذي أحداً، وأن نُعطي كل إنسان حقه[72]. وقد عُدّت هذه المبادئ بديلاً يُغني عن الإيمان بمصدر متعال للأخلاق.

غير أنّ النظرية الأخيرة ـ على الرغم مما تتمتع به من بساطة وجاذبية عملية ـ لا تمتلك البعد

---

72 انظر: مفارقات نقد العقل المحض.

الفلسفي الذي يبرّر التمسك بالمبادئ الثلاثة المذكورة، فهي تُقِرّ بها من غير أن تقدّم أساساً معرفياً أو وجودياً ينهض بعبء تفسير إلزامها. كما أن النظريات التي اكتفت بربط القانون الأخلاقي بمجرد الإيمان بوجود الله تبقى هي الأخرى ناقصة؛ لأنها لا تشرح طبيعة النظام الأخلاقي الكامن في ضمير الإنسان، ولا تفسّر كيف يتحول الإيمان بوجود الله إلى منظومة قيمية مُحكمة لها تجلّيات دافعة في سلوك الفرد.

إن الحاجة قائمة إذن إلى رؤية ميتافيزيقية أعمق، لا تكتفي بطرح وجود إله مجرد، بل تُفصّل طبيعة الصلة بين الوجود المتعالي وبنية النظام الأخلاقي وجدانياً وعقلياً، وتُبيّن كيف تتأسس القيمة في عين الوجود، وكيف تتجلى في الفعل الإنساني التام.

وحقيقة، لدينا أكثر من سبب يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الوجود الإلهي شرط لازم لقيام النظام الأخلاقي، وأن وعينا بهذا النظام ليس إلا انعكاساً لصفاته الأخلاقية المتعالية المنحازة نحو الخير والكمال:

فأولاً: يقوم النظام الأخلاقي على جملة خصائص جوهرية لا غنى عنها، مثل الحياة والعقل والقدرة والإرادة. فبدون هذه الخصائص يستحيل تصور

معنى الأخلاق أو اتصاف الأفعال بالقيمة. وحيث نعلم أن الإنسان لم يُبدِع هذا النظام في ذاته، ولم يبتكر قوانينه من فراغ؛ تعيّن القول بأن مصدره سابق على وجودنا ومفارق لذاتنا، وإلا لكان النظام الأخلاقي مجرّد إسقاط ذهني أو اصطلاح اجتماعي لا يملك أية سلطة معيارية. لذلك لا يبقى أمام العقل سوى ردّ هذا النظام إلى صفات مبدأ الوجود الأول، الذي تنبعث منه الحياة والعقل والإرادة، فتنعكس هذه الصفات في ضمير الإنسان بصورة قيم وغايات. ويمكن تسمية هذا البرهان بـ **"الدليل السببي للأخلاق"**، لأنه يُسند منشأ النظام الأخلاقي إلى العلة المتعالية التي تُفيض عليه إمكانه وشرعيته.

وثانياً: إن العلاقة الأخلاقية ـ كما تقدّم ـ تتقوّم بتحليلها إلى بُعدين متمايزين: بُعد وجودي، وبُعد معياري قيمي. وقد يفترق هذان البعدان في التجربة البشرية، كما قد يلتقيان في صورة مثالية منشودة. والغاية القصوى للأخلاق تتمثل في تحقيق الاتحاد بين الوجود والقيمة، بحيث تتطابق الحقيقة مع الخير، ويصير ما هو كائن على وفاق مع ما ينبغي أن يكون. غير أن الواقع الإنساني يشهد انفصالاً مؤلماً بين البعدين، إذ قد يعلم الإنسان الخير ولا

يفعله، أو يفعل الشر مع إدراكه لقبحه. ومن الحكمة - بل من مقتضى التطلّع الروحي - أن نتصور ارتقاء الإنسان إلى طور أعلى تتوافق فيه القيم مع الوجود توافقاً تاماً، فيغدو العالَم مرآة صافية للخير. وليس من تفسير معقول لإمكان هذا التطابق الأكمل إلا افتراض وجود إلهيّ قادر على إتمام العلاقة الأخلاقية وقيادتها نحو كمالها الأسمى. وهذا ما يمكن تسميته بـ **"الدليل الغائي للأخلاق"**، لأنه يستند إلى غاية النظام الأخلاقي في بلوغ الوحدة بين الحقيقة والقيمة.

الفصل العاشر:
شبهات حول الافتراض الصفاتي

تثور حول الافتراض الرابع جملة من الإشكالات تتوزع بين شبهات لاهوتية وأخرى فلسفية. ويمكن عرضها على النحو الآتي:

1- شبهات ثيولوجية

وهي على أشكال كالتالي:

أولاً:

قد يُقال: إذا كانت الأخلاق الحدسية انعكاساً للصفات الإلهية في النفس البشرية، وتمتاز بأنها معروفة بالعقل والفطرة؛ فما الحاجة إذن إلى الرسالات السماوية وتعاليم الشرائع؟ أليست الأديان هي التي تُعلِّم الإنسان مكارم الأخلاق وتدعوه إلى ترك مساوئها؟

ويُوسّع البعض هذا الإشكال ليقول: إن الدين كاف وحده في بيان مصالح الدنيا والآخرة، فلا ضرورة إذن للاعتماد على الحكم العقلي أو براهين الأخلاق الفطرية. وقد تبنّى هذا الاتجاه عدد واسع من علماء الإسلام، محتجّين بأن العقل قاصر عن إدراك المصالح الدنيوية من غير شرع، مؤكدين أنه

لو كان للعقل قدرة تامة على إدراك المصالح والرذائل لما احتيج إلى الشرع في بيانها، فيصدق هذا ـ تبعاً لذلك ـ على جميع القضايا الأخلاقية.

والجواب: إن دعوة الأديان إلى مكارم الأخلاق والنهي عن مساوئها إنما هو إمضاء وتعضيد لما تقرره الفطرة والعقل السليم. وهذا ما عبّرت عنه بعض المدارس الكلامية التي اعتبرت القيم الأخلاقية ثابتة في ذاتها قبل ورود الشرع.

فوظيفة الدين ليست تأسيس الأخلاق من عدم، بل حفظها وتزكيتها وترسيخها في ضمير الإنسان، مع تحويلها من بواعث عقلية عامة إلى التزامات عملية ملزمة. ولهذا جاءت الشريعة لا على وجه التأسيس المطلق، بل على وجه الإقرار لما هو ثابت في وجدان الإنسان.

ثم إن في الخطاب الديني مصلحة إضافية كبرى لا يدركها العقل وحده، وهي دافع الردع عبر الوعد والوعيد. فالشرائع تقرن القيم الأخلاقية بنظام جزائي أخروي يبعث في النفس قوة على الانضباط والالتزام، في حين أنّ العقول قد تستحسن فعل الخير دون أن تمتلك دائماً القدرة العملية على الالتزام به، خصوصاً عند مزاحمة الأهواء والمصالح.

فالناس ـ في الغالب ـ ترتدع مما تتوعّد به الشرائع أكثر مما تستقبحه عقولهم فحسب. وعلى هذا الأساس تتضح الحكمة في أن تُبيّن الأديان مصالح الدنيا والآخرة رغم قابلية العقل على إدراك الكثير منها؛ إذ يقال إن مجرد الإدراك غير كاف ما لم يتصل بسلطة مُلزِمة تمنع الانحراف وتسدّ أبواب التبرير[73].

وبذلك يُفهم أن التقاء الدين مع الأخلاق الحدسية تلازم لا تناف، وتكامل لا تكرار. فالعقل يدرك، والدين يوجّه ويوثّق ويزكّي، ويحوّل الإدراكات الفطرية إلى منظومة ملزمة تحفظ للإنسان رشدَه ونجاته.

ثانياً:

قد يُقال: إنّ إسناد الصفات الأخلاقية إلى الذات الإلهية يستلزم ـ لا محالة ـ تقييد قدرته ومشيئته. إذ كيف نُوفِّق بين إطلاق المشيئة الإلهية التي لا تحدّها حدود، وبين القول بأنها مشروطة بصفات أخلاقية توجهها أو تُقيّد مجالها؟

وهذا الإشكال قديم في الوسط الكلامي الإسلامي،

---

73 للتفصيل انظر: النظام الواقعي.

ظهر في الجدل بين المعتزلة والأشاعرة. فالمعتزلة أثبتوا على الله جملة من الواجبات الأخلاقية كوجوب اللطف والأصلح والعدل، بينما رفضها الأشاعرة بدعوى أن في ذلك انتقاصاً من إطلاق القدرة والإرادة الإلهية.

واستند الأشاعرة في رفضهم إلى حجة الملكية المطلقة: فبما أنّ الله مالك كل شيء، فهو أحقّ بالتصرّف على أي نحو شاء، ولا يصحّ أن يخضع لقيود أو قوانين تحدّ من مشيئته، وهو الذي يسأل ولا يُسأل. وبهذا فكل ما يفعله الله حقّ وعدل وحسن بذاته؛ لأن فعله هو المعيار الحاكم. وبذلك يصبح: كل ما هو ديني فهو أخلاقي، لا العكس كما هو واضح.

غير أن هذا الإشكال يمكن الجواب عنه من جانبين:

الأول: إن صفات الحسن والحق والعدل وغيرها من الصفات الأخلاقية تصبح صورية من دون معنى عند التمسك بهذه الاطروحة، حيث الفعل الإلهي سواء كان ايجاباً أو سلباً سيتصف بذات هذه الصفات، وهو أمر غير معقول.

وبعبارة ثانية، إن الصفات الأخلاقية الإلهية وفق القول الأشعري تصبح ألقاباً بلا مضمون. فإذا كان

كل ما يفعله الله حسناً وعدلاً لمجرد أنه يفعله؛ فلا يعود للحسن والعدل معنى موضوعي مستقل يمكن الرجوع إليه في التمييز. بل يصبح الحسن هو مجرد الفعل الصادر، سواء وافق مقتضى الإحسان أم خالفه.

فمثلاً لا فرق بين أن يضع الله الأنبياء والصالحين والصادقين في جنات النعيم، أو يضعهم في نار السعير. كما لا فرق بين أن يضع الأشرار في العذاب المهين، أو يجعلهم مرضيين في عليين[74]. ولا تعود هناك بنية معيارية تقتضي التفريق بين الفريقين أو تمنح الحكم قيمة عقلية. والله تعالى يقول في عدد من الآيات الكريمة:

(أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) سورة ص/ 28.. (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) القلم/ 35–36.. (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) الجاثية/ 21.. (أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ

---

[74] للتفصيل انظر: النظام المعياري.

فَاسِقاً ۚ لَا يَسْتَوُونَ) السجدة/ 18.

فالآيات السابقة تحمل برهاناً فطريًّا على أن التسوية بين المختلفين ظلم في ذاته، وأن العدل ليس مجرد توصيف اعتباطي لفعل ما، بل حقيقة موضوعية سابقة على الفعل ومحكمة له.

الثاني: هو أن الأفعال الإلهية لا تعقل أن تكون فوضوية بلا حكمة، ومن ثم لا بد من أن تتخذ مسارات محددة دون أخرى لاعتبارات غائية، وأن وصفها بذلك لا يتناقض مع كمال القدرة والإرادة، فهي في جميع الأحوال ستتخذ بعض المسارات وتترك البعض الآخر، حيث لا يمكن اتخاذ جميع المسارات لانطوائها على التناقض. لذا فهي إما أن تكون معللة بالمسارات الغائية، أو ليست معللة بشيء، وهذا ما يجعلها فوضوية عبثية غير معقولة.

ومن حيث النظر إلى عالمنا الكوني والحياتي نجد أنه يتميز بسمة النظام والغائية دون أن يكون فوضوياً. ومن السهل أن ندرك بأن خلق الانسان لم يأتِ عبثاً، أو من دون غرض وغاية.

وبذلك نعرف أن الأخلاق الإلهية غائية موجهة دون أن تكون صورية. وهذه الغائية تجعلها أخلاقاً حكيمة من دون عبث وفوضى. وهي تنسجم مع

قرارات النصوص الدينية. والله تعالى يقول: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) سورة ص/ 27.

وهكذا يظهر أنّ توجيه الإرادة الإلهية بمقتضى الصفات الأخلاقية الكاملة لا يحدّ من الإطلاق، بل يعبّر عن كمال الإرادة وحكمة الفعل. فهذه الأخلاق ليست قيداً على المشيئة، بل صفة بنيوية فيها، تُظهرها على أكمل وجه، وتصونها من العبث والفوضى.

ثالثاً:

كما قد يقال: ما الذي يبرر الاعتقاد بأن يتصف الإله بالصدق وفعل الخير دون الكذب والخداع وفعل الشر؟

والجواب يأتي من خلال تحديدنا لعلة ممارسة الكذب والشر، كما نلاحظها لدى البشر. فثمة أسباب محددة تفضي إلى هذه الممارسة، فقد تكون بفعل المصلحة والحاجة إلى ذلك، أو بفعل ضغوط حيوية ونفسية أو خارجية بيئية، وقد تكون لأسباب مرَضية. أما لو انعدمت هذه الضغوط والأسباب المرَضية؛ فستتحقق ممارسة الصدق والخير بشكل

تلقائي، فالحدس العقلي متحيّز باتجاه القضايا الأخلاقية. واذا كان هذا حال البشر، فكيف هو حال خالقهم وهو غني عن الحاجة ومنزّه عن الضغوط؟ بل هو منبع الخير كله، لذلك من الصعب تفسير وجود الحدس الأخلاقي لدينا من دون ربطه بهذا المنبع. ومن ثم فالإله أوْلى بالصدق وفعل الخير، ككمال يضاف الى سائر أسمائه الحسنى.

فالصدق وفعل الخير، وفق هذا التحليل، ليسا خيارات اعتباطية، بل تحقق تعيّني للكمال في ذاته.

2- شبهات فلسفية

تُثار اعتراضات عدّة في هذا السياق، من أبرزها ما يلي:

أولاً:

قد يقال: إذا كانت الرياضيات موضوعاً موضوعياً مُكتشفاً لا مخترَعاً، شأنها شأن النظام الأخلاقي، فلماذا اعتبرنا القيم الأخلاقية مستندة إلى صفات إلهية، دون أن نُرجع المبادئ الرياضية والمبادئ الأولى للمعرفة إلى الإله كذلك؟

بعبارة أخرى: ما الفرق بين اكتشاف القيم الأخلاقية، وبين اكتشاف المبادئ العقلية والرياضية؟

أليس من الأوفق ـ وفق معيار البساطة الفلسفية ـ أن نُرجِعهما معاً إلى عالم ميتافيزيقي مُجرَّد، على غرار العالم المثالي الأفلاطوني؟

وقد ذهب عدد من العلماء والفلاسفة المعاصرين، مثل البريطاني روجر بنروز والنمساوي كورت جودل، إلى اعتبار الرياضيات حقائق قائمة في عالم مثالي مستقل عن الذهن والوجود الفيزيائي.

بل يمكن القول إن هذا التصور أكثر انسجاماً مع مبدأ البساطة من القول بإسناد الأخلاق إلى الإله دون الرياضيات؛ أو على الأقل أنه لا يقلّ معقولية من إرجاع الرياضيات إلى ما يسمى بـ "لوح الواقع"، أي عالم ثبوتي أشمل من الوجود الخارجي العياني، يشتمل على قضايا ذهنية لا نعثر على مصاديقها في هذا العالم المادي، مثل: القضايا الرياضية، والقيم الأخلاقية الحدسية، والمبادئ المنطقية المرتكزة على قانون عدم التناقض، وغيرها من الأوليات.

والجواب يقتضي الرجوع إلى تحليل المبادئ الأساسية للمعرفة، إذ يمكن تصنيفها إلى مستويات أو عوالم اعتبارية متعددة، من بينها ما يُسمّى بالعالم الافتراضي الشرطي؛ وهو عالم لا يتمتع بوجود مستقل في نفسه، بل يُستعمل بوصفه إطاراً ذهنياً

تحليلياً. ومن أوضح أمثلته: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض المنطقي. فبنحو تجريدي نقول: إن (أ) هو (أ)، وليس (ب)، وإنه يستحيل اجتماع الوجود والعدم في آن واحد من الجهة نفسها. لكن هذه المفاهيم لا تقابل وجوداً معيَّنا يمكن الإشارة إليه في الخارج، إذ الموجود هو الموجود فحسب، في حين انها تمثل قضايا شرطية لا علاقة لها بالوجود الخارجي. وحتى العدم ـ لو فُرض تحققه ـ لا يحمل معنىً في ذاته بحيث يُشار إليه كوجود مستقل.

وعلى هذا الأساس تُبرَّر الرياضيات الأساسية المجرّدة، فهي قائمة على مبدأ عدم التناقض، ولا تفترض وجوداً حقيقياً مستقلاً لها. يكفي في تصورها الحدس العقلي القائم على التمييز بين الإمكان الصحيح الوحيد، في مقابل ما لا نهاية من الإمكانات الخاطئة، الأمر الذي يجعل استنتاجاتها راجعة في بنيتها الأولى إلى قاعدة عدم التناقض.

غير أنّ ربط الرياضيات بالواقع قد يكشف بعض المفارقات، لأنّ أحكامها المجرّدة لا تنطبق دائماً على العالم العياني كما هو، وإلّا وقعنا في متاهات لا تنتهي من المحاذير والمفارقات. فعلى سبيل المثال، من جهة الصورة الرياضية الخالصة نجد – فيما يلي - سلسلة لا حصر لها من العلاقات

المتساوية دون أي فارق جوهري بينها:

$$2 = 2 - 4$$
$$2 = 4 - 6$$
$$2 = 6 - 8$$
$$2 = 8 - 10$$

وأمثالها إلى ما لا نهاية[75]..

لكن من حيث الواقع، حين نحكم على قضية محددة من هذا القبيل، فإننا نتعامل مع علاقة واحدة مخصوصة، ولا يصح استبدالها بعلاقة أخرى وإن كانت مساوية لها في المنطق الرياضي. ففي الفضاء الرياضي المحض لا فرق نوعياً بين تلك المعادلات المتكافئة، إلا أنها عند إسقاطها على عالم الوقائع لا تبقى على حدّ سواء؛ لأن كل مقدار في الواقع يمثّل وجوداً معيَّنا ذا خصائص محددة، فلا يعود مجرد رقم قابل للتسوية مع غيره في النشأة العيانية.

فعلى سبيل المثال، لو افترضنا أن زيداً اشترى أربع تفاحات، فأكل منها اثنتين فبقيت لديه اثنتان؛ فهذا واقع عياني محدد، ولا يمكن استبداله بقولنا إن زيداً اشترى عشر تفاحات فأكل منها ثمان، فبقيت

---

75 انظر: منهج العلم والفهم الديني.

لديه اثنتان، رغم تساوي النتيجة في كلا المثالين. والسبب أن الصورة الثانية لم تتحقق خارجيًّا، بل تمثل احتمالاً آخر لا صلة له بالواقعة الأولى، وهو ما يبيّن الفرق بين الصياغة الرياضية المجردة وبين تحققها الواقعي.

وينطبق هذا الحال على الاختلاف الذي قد يحصل بين الاستنتاجات الرياضية الخالصة من جهة، وبين نظيرتها المعبّرة عن معنى محدد ضمن منظومة معرفية معينة لا تعطي هذا المفهوم إلا بصيغة محددة رغم تكافؤ الصيغ الأخرى معها من الناحية الرياضية الخالصة. ومن ذلك ما ورد في بعض الصياغات المتعلقة بنظرية برنولي في الاحتمالات، حيث تعبّر عن حد رياضي معين + 1. ورغم ان الصياغة قابلة للاختصار وفق الجمع والطرح تبعاً للرياضيات الخالصة، لمن فعل ذلك يقضي على المفهوم البرنولي، وبالتالي ليس من المناسب اختصار الصيغة رياضياً، وهو الخطأ الذي وقع فيه البعض.

وينسحب هذا الاعتبار على الاختلاف الذي قد يقع بين الاستنتاجات الرياضية الخالصة من جهة، وبين نظائرها حين تكون محمَّلة بدلالة معرفية محددة ضمن منظومة مفهومية بعينها، إذ لا تعطي

تلك المنظومة المفهوم ذاته إلا بصيغة مخصوصة، رغم تكافؤ الصيغ الأخرى معها من الناحية الرياضية البحتة.

ومن ذلك ما يرد في بعض الصياغات المتصلة بنظرية برنولي في الاحتمالات، حيث يُعبَّر عن حدّ رياضي معين بصيغة تتضمن (+1). ورغم أن هذه الصيغة قابلة للاختصار وفق قواعد الجمع والطرح في الرياضيات الخالصة، فإن الإقدام على ذلك يؤدي إلى القضاء على المفهوم البرنولي ذاته وإفراغه من دلالته الخاصة. ومن ثمّ لا يكون اختصار الصيغة هنا إجراءً مناسباً، بل خطأً مفاهيمياً كما وقع فيه البعض[76].

وباستثناء العالم الافتراضي المشار إليه آنفاً، فإن بقية العوالم أو الحقول المعرفية ترتبط بالوجود الموضوعي ارتباطاً وثيقاً. وحتى مبدأ عدم التناقض المنطقي، الذي عدَدْناه مبدأً افتراضياً مجرداً، له نظير وجودي غير مجرد، سبق أن سمّيناه: مبدأ عدم التناقض الوجودي، تمييزاً له عن نظيره المنطقي الذهني. فهذا المبدأ (الوجودي) مفاده أننا لا نشهد في عالم الواقع إلا الوجود كما هو، ولا يمكن

---

76 للتفصيل انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، تعليقات يحيى محمد، دار العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

افتراض تحقّق اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد من الجهة نفسها. ومن ثم فلا معنى لافتراض عالم ميتافيزيقي مستقل لهذا المبدأ خارج حدود الوجود المشهود.

وعلى هذا المنوال، نشهد في عالم الواقع "السببية الأنطولوجية"، إذ تفترض علاقة حقيقية غير محسوسة بين السبب والمسبَّب الطبيعيين، دون الحاجة لإقامة عالم مستقل لهذه العلاقة. وكذلك الحال في عالم الضرورات الاحتمالية؛ فلا يمكن افتراض لها عالماً مفارقاً للواقع، إذ إن معناها قائم داخل نطاق علاقاتها بالوقائع الموضوعية نفسها.

وفي جميع الأحوال، إن تفسير فعالية هذه المبادئ الضرورية على النحو الذي قدّمناه يُغنينا عن افتراض عوالم ميتافيزيقية مستقلّة قائمة بذاتها. فمجرد إدراكنا أن هذه المبادئ لا تحتاج في تبرير فعاليتها إلى وجود خارج ما هو معطى في الوجود الموضوعي، يكفي لعدم التسليم بمثل تلك العوالم المفارقة. غير أنّ تبرير علمنا بهذه المبادئ لا يمكن أن يعود إلى الحسّ أو التجربة، فهي ليست مكتسبة من الخارج، بل تُدرك ببداهة عقلية سابقة على الحس. لذا فمصدرها يرتبط بمبدأ الوجود الأول ونفخته الروحية التي أودعت في الإنسان قابلية

التصوّر العقلي المجرد وإصدار الأحكام الضرورية.

ومع ذلك، لا يعني هذا أن هذه المبادئ تمثّل صفات للذات الإلهية أو أجزاءً من حقيقة وجوده، فالله ليس هندسة ولا رياضيات تحليلية، ولا يحمل صفات المنطق أو القضايا الضرورية الأخرى؛ بل تلك أدوات في العقل البشري مهيَّأة بهداية مصدر الوجود الأول لاكتشاف الكون وإدراك نظامه. ويمكن ـ على سبيل الافتراض ـ ردّ هذه المبادئ إلى ما يسمى بـ "لوح الواقع" باعتباره يشتمل على قضايا ثبوتية ذهنية ليست خارجية، وهي بالتالي لا تفيد وجوداً ميتافيزيقياً مستقلاً.

وعموماً، فإن القضايا العقلية ليست على نسق واحد من حيث علاقتها بالواقع الموضوعي. فبعضها يؤدي دوراً إيجابياً في الاكتشاف، مثل مبدأ السببية الأنطولوجية الذي يكشف عن رابط وجودي بين العلل ومعلولاتها. وبعضها الآخر لا يؤدي هذا الدور الكاشف، بل يضطلع بوظيفة الحفظ فحسب، كما في مبدأ عدم التناقض الوجودي الذي يضمن ثبات بنية الواقع ومعنى الهوية فيه. وهناك قضايا عقلية تتخذ موقف الحياد من حيث دورها في الكشف، مثل الممارسات الاستقرائية القائمة على

منطق الاحتمال، إذ لا تفرض مضموناً على العالم، بل تنظّم طرق التعامل مع المعطيات.

أمّا الحدس العقلي الأخلاقي فله خصائص تتمايز عن الجميع، فهو لا يُكتفى منه بحفظ النظام كالذي يفعله مبدأ عدم التناقض، كما لا يقوم بتنظيم طرق المعرفة كما يفعل مبدأ الاستقراء، كذلك أنه لا يكشف عن الواقع الموضوعي كالذي يمارسه مبدأ السببية العامة، بل ينزع مباشرة نحو التوجيه والتقويم، ويحمل طابعاً معيارياً قيمياً يشير إلى صورة كمال، وينعكس ـ بحسب الفرض ـ عن صفات مبدأ الوجود الأول من حيث القيمة والخيرية والغائية، خلافاً لسائر المبادئ الضرورية الأخرى.

ثانياً:

وقد تُثار شبهة أخرى مفادها: لِمَ لا يمكن تبرير عالم القيم الأخلاقية في إطار الاعتقاد المادي، بمعزلٍ عن الإيمان بالوجود الإلهي أو مع نفيه تماماً؟

والجواب أنّ هذا الاعتقاد يعجز عن تفسير الخصائص الجوهرية للقيم الأخلاقية، وسائر الضرورات والقضايا العقلية التي يتجاوز منبعها مجال الحس والتجربة الخالصة. فهذه القضايا

تتصف بالإطلاق، ولا يمكن حصرها في حدود التجربة المادية المحدودة. ومن ثمّ، يستحيل تبريرها في ضوء التصورات المادية أو الطبيعانية، لأنها لا تمتلك القدرة على استيعاب مفهوم الإطلاق ولا على تأسيس معايير ملزمة تتجاوز النفع الذاتي أو التكيف البايولوجي.

وعليه، فإن الانسجام الحقيقي لا يتحقق إلا مع التصورات الميتافيزيقية أو الإلهية، التي تُقرّ بوجود عالم مطلق يتعالى على الحس والتجربة.

وفي جميع الأحوال، يستحيل بناء نظام أخلاقي حدسي متماسك على أسس مادية أو طبيعانية، لأن هذه الأسس تضحّي بموضوعية القيم والمعايير الأخلاقية والمعرفية على السواء. ومن هنا كانت الحاجة الضرورية إلى الشرط الميتافيزيقي المتمثل في الإقرار بالوجود الإلهي.

***

وخلاصة ما تقدّم أنّنا بإزاء أربعة افتراضات تدور حول تفسير النظام الأخلاقي وحدسه العقلي.

أولها: أنّ هذا النظام يتموضع على نحو يشبه تموضع السببية، بحيث يكفي لتحقّقه توفُّر شروطه الوجودية، دون الحاجة إلى افتراض عالم مستقل له.

وثانيها: أنّه مجرّد افتراض ذهني لا واقعية له خارج الذهن.

أما الافتراضان الأخيران فيتضمّنان الإقرار بعالم ميتافيزيقي خاص بالقيم الأخلاقية، أحدهما عالم مستقلّ بذاته، والآخر غير مستقل، إذ يستمدّ وجوده من العالم الإلهي المتصف بالعلم والقدرة والإرادة.

وفي الحالة الأخيرة، حتى لو افترضنا أنّ منبع الحدس الأخلاقي يعود إلى العالم المستقل كما في التصور الأفلاطوني، فإننا سنظلّ بحاجة إلى الوجود الإلهي على أيّ حال؛ لأن ثبوت ذلك العالم نفسه متوقف على وجود الله. ومن ثمّ يصبح النظام الأخلاقي محتاجاً إلى هذا الوجود بالضرورة، ويغدو افتراض عالم مستقلّ للأخلاق أمراً زائداً عن الحاجة وفق مبدأ البساطة.

وهكذا نخلص إلى أنّ النظام الأخلاقي يقوم على علاقة رباعية لا غنى عنها:

فمن حيث الأساس، لهذا النظام وجود موضوعي في عالم ميتافيزيقي مؤثر. ومن حيث التجلي، فإن لهذا العالم انعكاساً على عالمنا الشهودي كما يتبدّى في الوعي الأخلاقي الحدسي. ومن حيث البنية، فهو يقوم على علاقة مزدوجة معيارية ووجودية قد

تفترق أو تجتمع كما تقدّم. ومن حيث الغاية، تتسم هذه العلاقة بميزة معيارية خاصة تجعل صلته بالدين وثيقة لا انفكاك لها، وهو ما سنبحثه في الفقرة التالية..

الفصل الحادي عشر:
شجرة النظام الأخلاقي

من الأسئلة المحورية في البحث الإبستيمي: هل تتخذ القضايا المعرفية نسقاً من التسلسل الاستنتاجي؟ وهل تنطوي بطبيعتها على بنية هرمية تتدرّج فيها المبادئ من الأصول إلى الفروع؟

ويتعلق هذا السؤال بكل من قضايا العقلين النظري والعملي، ولا سيما الجانب الأخلاقي منه.

لقد اعتقد الفلاسفة قديماً بأن للمعرفة تسلسلاً استنتاجياً هرميًّا، تتربّع المبادئ الأولى في قمّته، ومنها تُستخرج سائر المعارف الثانوية. وأحياناً يوضع مبدأ عدم التناقض في رأس هذا الهرم بوصفه أساس المعرفة ومقدّمتها الضرورية، ويُستنتج منه - بحسب ذلك التصور - ما يُعدّ من المبادئ الأولى مثل مبدأ السببية، فضلاً عن كونه الشرط اللازم لكل معرفة صحيحة.

لكن تحليل النمو المعرفي يكشف أنّ الأمر لا يجري بهذا الشكل. فمن الملفت أنّ مبدأ عدم التناقض قابل للتصنيف ضمن لائحتين من القضايا المتباينة: لائحة منطقية، وأخرى وجودية.

فعدم التناقض المنطقي لا يُعنى باستنتاج القضايا

الخارجية، بل يقتصر مجاله على القضايا المنطقية ذاتها، ومن ثمّ لا يمكن لمبدأ السببية العامة أن يُستنتج منه، وهو ما نبّه عليه ديفيد هيوم بوضوح.

أما عدم التناقض الوجودي فوظيفته محافظة لا استنتاجية، فهو لا يكشف إلا عن حالة الشيء ذاته: فإن كان موجوداً امتنع أن يكون معدوماً في الوقت نفسه، والعكس صحيح، لكن من دون أن يستنتج منه أيّ قضية كشفية تتجاوز دائرة وجود الشيء أو عدمه.

لذا نعتقد أنّ العقل النظري مركّب من عدد من القضايا الأولية المتباينة في طبيعتها ووظيفتها. فبعضها يعمل شرطاً معرفياً لا تقوم موضوعية المعرفة بدونه، مثل مبدأ عدم التناقض المنطقي، إذ لولا هذا المبدأ لغدت المعرفة شبيهة بالغرائز البايولوجية الخالية من أي قيمة موضوعية أو معيارية. وهناك بعض آخر يتصف بوظيفة محافظة، كمبدأ عدم التناقض الوجودي. فيما يتميز قسم ثالث بطابع استكشافي يعمل مفتاحاً لسبر الواقع الخارجي، وهو على نوعين: نوع محايد كما في منطق الاستقراء الاحتمالي، ونوع منحاز كما في مبدأ السببية العامة. كما أنّ من القضايا الأولية ما هو حدسي يخلو من الضرورة العقلية الصارمة،

كما في معرفتنا بالواقع الموضوعي العام.

هذا كلّه في مجال العقل النظري. أمّا في العقل العملي، ولا سيما الأخلاقي منه، فالقضايا المعرفية تزداد تعقيداً مقارنة بما هو عليه الحال في العقل النظري. فلو كان مبدأ عدم التناقض يمثّل الشرط الأساسي لإمكان المعرفة الموضوعية، ومن ثمّ يتربّع في أعلى الهرم النظري – إذا جاز التعبير – فإننا نواجه إشكالاً فيما يمكن أن يوازي هذا المبدأ في البناء العملي الأخلاقي. فالسؤال المطروح: ما المبدأ الذي يتبوأ قمة الهرم العملي؟

وقد يُسهّل معالجة هذا الإشكال ما سبقت الإشارة إليه من أنّ مبدأ عدم التناقض ليس هو الأساس الوحيد لاستنتاج المعارف كافة، فهناك مبادئ أخرى تقف إلى جانبه، وإن بقي هذا المبدأ – بصيغته المنطقية لا الوجودية – شرطاً ضرورياً لكل قضية معرفية، بخلاف سائر القضايا الأولية الأخرى.

وهنا يمكن أن نعثر على عدد من المبادئ الأساسية للعقل العملي الأخلاقي، دون الاقتصار على مبدأ واحد بعينه، على نحو يشبه ما هو موجود في بنية العقل النظري. وجميع هذه المبادئ تعود إلى دائرة الأخلاق الحدسية، لا الموضوعية ولا

الذاتية، وفق تقسيمنا الثلاثي المتقدّم. ومن ثمّ سنسعى إلى رسم خارطة للعقل العملي طبقاً للمبادئ الأساسية التي تُشكّل كمالات الوجود الإرادي وتحدّد مجالات حركته وفاعليته في توجيه السلوك الأخلاقي.

أصناف الأخلاق الحدسية

بادئ الأمر لا بدّ من تقسيم قضايا العقل العملي الأخلاقي إلى فئتين رئيسيتين:

إحداهما سلوكية تتعلق بالتعامل مع طرف خارجي وما يترتب على ذلك من أفعال وممارسات. والأخرى قلبية، لا تتصل بالفعل الظاهر ولا تستلزم سلوكاً خارجياً، بل ترتبط بما يستكنّ في باطن الإنسان من مشاعر ونوايا.

ويمكن أن نصطلح على الفئة الأولى بـ "الأخلاق السلوكية"، وعلى الثانية بـ "الأخلاق القلبية". وللوقوف على خصائص هاتين الفئتين وتمييز حدودهما وآثارهما، نتّبع ما يلي:

أ- الأخلاق السلوكية

وتُعنى هذه الفئة بالعلاقات الأخلاقية الخارجية بين طرفين. وغالباً ما يكون الطرفان مستقلَّين عن

بعضهما، كما في العلاقة الأخلاقية بين زيد وعمر، رغم أنّه قد تنشأ علاقة أخلاقية بين الفرد وذاته أيضاً، أو بينه وبين الحيوان.

ومن وجهة نظرنا تكاد هذه الفئة تقوم على مبدئين اثنين فحسب، هما: العدل والإحسان، فبدونهما تكاد تغيب العلاقة الأخلاقية وما يترتب عليها من انتظام في السلوك الخارجي.

فالعدل والإحسان فضيلتان أساسيتان في الأخلاق السلوكية، ويمتازان عن سائر الفضائل الأخلاقية بخاصية الظهور الخارجي، بغض النظر عن منشئهما الباطني أو القلبي.

أمّا بقية الفضائل، فلا يُعتدّ بها ما لم تُلحَظ من حيث حال القلب؛ إذ يمكن الحكم عليها ولو لم يظهر لها انعكاس سلوكي. ومن هنا حصرنا الأخلاق السلوكية في هذين المبدأين دون غيرهما، لأن مناط الحكم فيهما هو السلوك والظاهر، ولا يكتفى بمجرد المشاعر والنوايا الباطنة من دون فعل. بينما تكون بقية الفضائل محكوماً عليها من حيث القلب والباطن، بغضّ النظر عن السلوك الخارجي.

ولكلّ من العدل والإحسان مجالات متنوّعة ينطبق عليها، والتمييز بينهما واضح.

فمن موارد العدل: العقوبات المناسبة والقصاص

وحفظ الأمانة وردّ الوديعة وأداء القرض. بل حتى الصدق يُعدّ من مصاديق العدل، لأن الكذب قائم على التضليل، وهو نوع من الظلم. وعلى المنوال نفسه تتدرج شهادة الزور والغيبة والبهتان والغدر والخيانة، فكلّها موارد تُصنّف ضمن لائحة الظلم المقابل للعدل وفق العلاقة السلوكية.

أمّا موارد الإحسان، فمثل العفو والجود والكرم والتسامح وسائر الفضائل التي يظهر أثرها في الفعل الخارجي.

وتتخذ العلاقة بين العدل والإحسان أشكالاً من الاتصال والانفصال. فتارة يجتمعان في علاقة أخلاقية واحدة، وتارة يفترقان فيحضر أحدهما ويغيب الآخر. ومن حيث الدقة يمكن حصر أنماط العلاقة بينهما في خمسة أشكال، على النحو الآتي:

1- التفرد: وفيه يتفرّد أحد المبدأين بالحضور عبر بعض مصاديقه دون الآخر. فقد يحضر الإحسان مع غياب مصاديق العدل وأضداده، أو يحضر العدل وحده مع غياب مصاديق الإحسان.

فمثلاً: حالة الصدق في إعطاء المعلّم للمعلومة مقابل الأجر المتفق عليه تُعدّ مثالاً للتفرّد بالعدل، إذ يقابلها الكذب الذي هو ضرب من الظلم لقيامه على التضليل. ولا يتضمّن هذا المثال أيّ بعد إحساني،

لأنه قائم على أداء الواجب فحسب.

وفي المقابل، تُعدّ حالات الجود والكرم والإقراض والإعانة ـ حين تُقدَّم ابتداءً ـ من أمثلة التفرّد بالإحسان دون العدل؛ لأنها لا تقوم على استحقاق مُسبق بل على بذل زائد عن المتعيّن.

2- الاجتماع: وفيه يجتمع أحد مصاديق المبدأين (العدل والإحسان) في طرف، ويجتمع مصداق الآخر في الطرف المقابل، وذلك ضمن علاقة أخلاقية واحدة من غير أيّ تزاحم بينهما. ومثاله: تنازل الدائن عن حقّه في الدين.

فمن العدل أن يردَّ المدينُ المبلغَ الذي استدانه إلى الدائن. فهذا هو مقتضى الاستحقاق وضبط الحقوق. وفي الوقت نفسه، يعدّ تنازل الدائن عن حقه ـ بعد أن وصله المال أو حتى قبل وصوله ـ من الإحسان الخالص الذي لا يقتضيه العدل ولا يناقضه. فهو يعني من حيث التحليل ان المدين قام بتسليم المبلغ المطلوب للدائن، وهو عين العدل، لكن الدائن أعاده إليه من باب الإحسان.

ويمثّل هذا المثال اجتماعاً بين طرفين متقابلين: فعل المدين بردّ المال هو تحقّق للعدل. وفعل الدائن بالتنازل عن حقّه هو تحقّق للإحسان.

وهكذا يكون العدل والإحسان قد تحقّقا معاً داخل

العلاقة الواحدة، من غير اندماج بينهما ولا إضافة أحدهما إلى الآخر، بل على نحو المقابلة المتكاملة بين الطرفين.

3- الإضافة: وفيه يُضاف الإحسان إلى العدل في الطرف نفسه داخل العلاقة الأخلاقية. فعند العودة إلى المثال السابق المتعلق بالقرض، قد يحصل في بعض الحالات أن المدين لا يكتفي بردّ الدين المستحق عليه للدائن - وهو فعل يندرج في دائرة العدل وردّ الحقوق - بل يُلحق به شيئاً من الإكرام أو الزيادة من باب الجود، وهو من الإحسان لا الربا.

وعليه يكون الإحسان قد أُضيف إلى العدل في الطرف ذاته من العلاقة الأخلاقية، بخلاف الشكل السابق الذي يتحقق فيه اجتماع العدل والإحسان لدى طرفين متقابلين لا في طرف واحد.

4- البدل: وفيه تقوم العلاقة الأخلاقية على الاختيار البدلي نتيجة وجود التزاحم بين العدل والإحسان، بحيث لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد. فإما أن تُسَدَّد العلاقة بالعدل، وإما أن تُسَدَّد بالإحسان، دون قابلية لاجتماعهما.

ومثاله حالة التردد بين العقوبة و العفو في الجنايات العادية. فالعقوبة تمثل العدل بردّ الحق

وزجر المعتدي، بينما العفو يمثل الإحسان بإسقاط الحق ابتداءً. وهما هنا متزاحمان: يتحقق أحدهما بنفي الآخر، فلا يجتمعان في مورد واحد.

5- الاندماج: وفيه لا يمكن فصل الإحسان عن العدل، ولا العدل عن الإحسان، وذلك لاندماجهما التام في علاقة واحدة بحيث يغدو التفكيك بينهما غير ممكن من الناحية التحليلية. وفي مثل هذه الحالة يكون الفعلان معاً واجبين أو لازمين في جوهرهما، ويكوِّنان قيمة أخلاقية مركّبة لا تُدرَك بأحدهما منفرداً.

ومثاله إنقاذ الغريق عند التمكن والاستطاعة، إذ يحمل هذا الفعل وجهين متداخلين: فمن جهة هو عدل، لأن إنقاذ النفس المحترمة واجب لا يسع التخلّف عنه. ومن جهة أخرى هو إحسان، لبذل الجهد ابتداءً في حفظ حياة الغير من دون مقابل ولا انتظار عوض.

ومثال آخر: تزاحم الصدق مع إنقاذ بريء من القتل. فكلّ منهما واجب عند الانفراد، لكن في مورد التزاحم يتعيّن ترجيح إنقاذ البريء لأنه الراجح بلا إبهام. وهنا أيضاً يندمج العدل والإحسان معاً: فالعدل يقتضي صيانة النفس، والإحسان يقتضي بذل الجهد لإنقاذها، فلا يعود ممكناً التمييز بينهما

في هذا السياق.

وليس في لغتنا ـ للأسف ـ اصطلاح خاص يعبّر عن هذه الحالة المتميزة التي يتشابك فيها العدل والإحسان بلا فصل ولا تفكيك، ولذا نُطلق عليها هنا الاصطلاح المركّب: "العدل الإحساني".

***

إنّ العدل والإحسان في العقل العملي السلوكي يقفان موقفاً موازِياً لمبدأ عدم التناقض في العقل النظري، فكما أنّ المعرفة النظرية تنهدم بانهيار ذلك المبدأ، كذلك ينهدم النظام الأخلاقي السلوكي بانعدام العدل والإحسان. غير أنّ الإحسان يختص بميزة إضافية تجعله أوسع وظيفة وأثراً، فهو المفتاح الذي يفتح أبواب العلاقة الرحبة بين الأفراد والكيانات، ضمن أفق المحبة والتعاون والتكافل. ومن هذه الجهة يشبه دوره دور مبدأ السببية في العقل النظري، إذ كما أنّ السببية تفتح إمكانية اكتشاف تفاصيل الواقع الموضوعي وتفسيره، كذلك يفتح الإحسان إمكانية توسّع العلاقات البشرية واتساع فضاءات الخير فيها، بحيث لا تظل منغلقة على مجرد الاستحقاق والتقابل والحقوق المتبادلة.

لذلك نعدّ الإحسان الخالص غاية الخير والصلاح في النظام الأخلاقي السلوكي، فيما يمثّل العدل حدّه

الأدنى الذي لا يقوم هذا النظام بدونه. على أنّ جوهر النظام الأخلاقي لا يكتمل إلا باقتران المبدأين معاً، إذ يُناط بالعدل حفظ التوازن والاستقامة، ويُناط بالإحسان فتح أبواب الرحمة والفضل. أما عند موارد التردّد بينهما، فالغالب تقديم الإحسان ما لم يؤدِّ ذلك إلى تجاوز معيار الخير والصلاح الذي تقدّم تقريره؛ لأنه المبدأ الأسمى القادر على تحويل البنية الأخلاقية من مجرد ضبط سلوكي إلى حركة إنسانية رحبة تتجاوز منطق المعاوضة إلى أفق العطاء.

وفي النص القرآني جاء قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (النحل: 90). فالأمران ـ العدل والإحسان ـ وردا بصيغة التكليف ذاتها، لكن أثرهما في الواقع الإنساني يختلف اختلافاً كبيراً. فكثيراً ما لا يفي العدل وحده بالمطلوب، إذ هو وإن كان ضامناً للحقوق وحافظاً للميزان الظاهر، إلا أنه لا يرقّق القلوب ولا يبعث على التعاطف. بل إن العدل المحض قد يُفضي ـ في حالات الصراع ـ إلى سلسلة متواصلة من ردود الفعل والاعتداءات المتبادلة، لأن من العدل أن يُرَدّ الاعتداء بمثله، غير أنّ هذا الرد المماثل قد يغدو شرارة لإدامة الخصومة.

أما العفو المنبثق من الإحسان، فقد يكون هو المخرج الحقيقي لإنهاء الصراع من جذوره، لأنه يقطع حلقة الردود المتتابعة ويعيد ترتيب العلاقة على أساس الرحمة لا المعاوضة.

وبهذا يتبين أن العدل والإحسان يشكّلان الدائرة الكاملة للنظام الأخلاقي السلوكي، وهما كافيان لتأسيس العلاقة المضايفة بين الأفراد من غير حاجة إلى مزيد. فالعدل يُقيم البناء، أمّا الإحسان فيبعث فيه الروح، ويقيه من الانحدار إلى صراع دائم أو علاقة جافّة منزوعة من دفء الإنسانيّة.

ب ـ الأخلاق القلبية

بالإضافة إلى الأخلاق السلوكية القائمة على العلاقة التضايفية مع الآخر، ثمة أخلاق قلبية تدور محاورها في داخل قلب الإنسان ذاته من غير ارتباط مباشر بالسلوك الخارجي. فإذا كان العدل والإحسان يشكّلان مجال الأخلاق الظاهرة في التعامل مع الغير؛ فإن هناك خصائص أخرى تنتمي إلى باطن الإنسان وما يختلج في قلبه، مما يجعلها مغايرة للمبدئين السابقين. ويمكن تصنيف هذه الأخلاق إلى ثلاثة محاور رئيسة كالتالي:

1- محور الأنا: وفيه يتمحور قلب المرء حول

ذاته، وتُبنى رؤيته لنفسه من حيث القيمة والمكانة. فقد تتسم هذه الرؤية بالتواضع والبساطة، أو على العكس بالغُرور والعُجب والنرجسية والمركزية.

2- محور المشاعر: وفيه يميل القلب إلى مجموعة من المشاعر والأهواء، مثل الرحمة والمحبة والحياء والزهد والرضا بالقَدَر، والتحلّي بالصبر، ونحوها من الخصال الصالحة. وفي مقابلها تقع الأخلاق الذميمة. وينطبق الأمر ذاته على الرغبات النفسية المتعلقة بالأشياء المادية، وكذلك الميول المعنوية.

3- محور النيات: وفيه تتحدد الدوافع الباطنة التي تُحرّك سلوك الإنسان، كدافع الإخلاص والتقوى مثلاً.

وترتبط هذه المحاور بعضها ببعض؛ فمحور الأنا يُعدّ الأساس الذي يُبنى عليه محور المشاعر والميول، بوعي أو بغير وعي، رغم ما بينهما من تعقيد في التأثير المتبادل. ومن خلال محور المشاعر تتكوّن النيّات والدوافع الباطنية.

وتُعدّ هذه المحاور جميعاً من الأخلاق القلبية سواء ظهرت آثارها في السلوك الخارجي أم لم تظهر، فهي قابلة للترجمة إلى سلوك، غير أنها تبقى مستقلة عنه من حيث الأصل. وبالتالي فهي لا

تُدرج ضمن عالم العلاقة الأخلاقية الخارجية التي يقوم بناؤها على العدل والإحسان، لكون هذين الأخيرين يرتبطان بالفعل الظاهر بصرف النظر عن منشئهما القلبي.

العلاقة بين الأخلاق السلوكية والقلبية

لتحليل النظام الأخلاقي عموماً، نجد أن منشأ الأخلاق السلوكية قائم أساساً على الأخلاق القلبية، إذ لا يمكن تصوّر علاقة سلوكية لا تستند إلى أساس قلبي سابق. ومن ثمّ فالعدل والإحسان قائمان على الإحساس الداخلي بهاتين الصفتين، ممّا يعني أن جميع الأخلاق السلوكية نابعة من القلب ضمن آفاق الأنا والنيّة والميول، لا العكس.

على أن من الأخلاق القلبية ما لا يمكن أن ينعكس بذاته في الخارج، وأبرز ما يندرج ضمن هذا المجال النيّة كالإخلاص مثلاً، وكذلك الحياء. فهذه الصفات لا تتحوّل بذاتها إلى سلوك مباشر، بل تتخذ وسائلَ مناسبة تُعبّر من خلالها عن تلك الأحاسيس، ولا تُعرَف لدى الآخرين إلا عبر قرائن متنوّعة. في حين أن الإحساس بالعدل – على سبيل المثال – قد يتحول بسهولة إلى ممارسة عادلة على مستوى الأخلاق الفعلية أو السلوكية. وكذلك

الإحساس بالرحمة والعفو وسائر الصفات المرتبطة بالإحسان، إذ يمكن ترجمتها إلى أفعال ملموسة.

ويُلاحَظ في هذا الصدد أنه لا ضرورة لافتراض التلازم التام بين ما يجري في القلب من جانب، وما ينعكس عنه من أخلاق فعلية من جانب آخر. فقد يظهر العدل أو الإحسان على مستوى السلوك، لكن تحقق ذلك لا يأتي بالضرورة مطابقاً للإخلاص وصفاء النيّة، إذ قد يحدث لدواع خارجية أو لاكراهات مختلفة، كالرياء وما شاكله. والرياء – في أصله – نيّة داخلية قبل أن يتجسّد في صورة سلوك أخلاقي مموَّه. ومثل ذلك الصدق، فقد يقع الصدق في القول أو الفعل، من غير أن يكون منبعه إخلاصاً قلبياً.

ويمثل الإخلاص درجة كماليّة للصدق ولغيره من العلاقات الأخلاقية المرتبطة بالعدل والإحسان، لكنه في ذاته لا ينتمي إلى هذين المبدأين ولا إلى مجمل العلاقة السلوكية الظاهرة، بل هو إحساس باطني راجع إلى النيّة ضمن دائرة الأخلاق القلبية، كما أشرنا سابقاً.

ونشير إلى ضرورة التمييز بين حدس القضايا الأخلاقية كما يعيها العقل البشري من جهة، وبين الإحساس الداخلي بهذه القضايا بما يحمله من

ارتباط عاطفي وإيماني من جهة ثانية. فالعدل، على سبيل المثال، يُعدّ من بديهيات الحدس الأخلاقي التي يدركها العقل إدراكاً مباشراً، لكنّ الإحساس به بوصفه قيمة حيّة يفرضها الضمير بنية خالصة هو أمر آخر يختلف عن مجرّد التصور العقلي الخالص. إذ قد يدرك الإنسان مفهوم العدل إدراكاً نظرياً، ومع ذلك لا يستجيب لما يمليه عليه ضميره في مقام العمل.

والواقع أنّ كثيراً من الناس لا يستجيبون لصوت العدالة أو مطالب الضمير، ليس لقصور في إدراك حدسيّتهم أو لغياب فهمهم العقلي لها، بل بسبب ضغوط وإكراهات متنوعة، مثل مراعاة مصالحهم الشخصية، أو الخوف من الخسارة، أو الرغبة في تحصيل مكاسب آنية. وقد تؤدي هذه الانحيازات إلى الفصل بين ما يعرفه العقل على أنه حق وعدل، وبين ما يفعله المرء في حياته اليومية، بحيث يصبح إدراك القيمة الأخلاقية منفصلاً عن الإيمان الباطني بها أو التجاوب معها.

إنّ أروعَ ما في الإنسان ليس علمه ولا حريته ولا قدراته، رغم ما لهذه الأمور من قيمة وجلال، بل إنّ أسمى ما يحمله هو قيمه الأخلاقية التي تضيء باطنه وتمنحه معنى وجوده. فهذه القيم،

على الرغم من وضوحها وحلاوتها وسهولة إدراكها بالفطرة، تبقى أمانة ثقيلة الحمل، إذ لا يظهر ثقلها إلا عند المواقف الحرجة، حين تتوتر المشاعر وتشتدّ الخصومة وتتعارض المصالح. فمع أنّ نور العدالة يتجلّى للعقل بصفاء وسلاسة، إلا أنّ تطبيقه على الخصوم والأعداء يصبح امتحاناً عسيراً، يتردد عنده الكثيرون أو يتراجعون. فكيف إذا انضمّ إلى هذا النور نور آخر هو الإحسان، كما يشير النص القرآني: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ)؟ فعند هذا المستوى يتبيّن منبع بؤس البشر وشقائهم.

ومن حيث المبدأ، قد يكون من الطبيعي أن نختلف في قراءة الوقائع وتحليل الأحداث، سواء تعلق الأمر بواقعنا القريب أو التاريخ الأبعد، لكنّ الاختلاف لا ينبغي أن يمتدّ إلى القانون الأخلاقي ذاته. فالأخلاق الحدسية ليست خاضعة لاجتهاد خالص أو مزاج فردي، بل هي منبثقة من أعماق الفطرة حيث يتردد صوت واحد، يعظ ويهدي ويذكّر.

لذلك كان لا بدّ من الإذعان لصوت الضمير الداخلي عند استنطاق القضايا الأخلاقية أو معالجة الشكوك المتعلّقة بها. فثمة صوت خفيض لكنه نافذ،

ينطلق من الأعماق، وثمة نور هاد يشعّ من القلب، يدعوان الإنسان إلى الإصغاء والاستضاءة والاستقامة، دون أن يترك نفسه أسيراً لضوضاء العالم الخارجي أو صخبه المتقلّب. فالإنسان لا يكتمل بعمله الظاهر فحسب، بل بقدرته على حماية ذلك النور الهادئ في داخله، والوفاء لما يقتضيه من عدل وإحسان وصدق وصفاء.

***

وأخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ النظام الأخلاقي ليس مجموعة صفات منفصلة تعمل كلّ منها في معزل عن الأخرى، بل هو نسق مترابط، يتآزر بعضه مع بعض في اتساق داخلي دقيق. فكلّ صفة أخلاقية - سواء أكانت إيجابية أم سلبية - تمتلك قابلية ذاتية على استدعاء نظائرها وتعزيز حضورها. فالاتصاف بخصلة إيجابية واحدة كثيراً ما يفتح الطريق إلى غيرها من الخصال الحميدة، إذ إنّ الخير بطبيعته خصب، يلد خيراً آخر، ويهيّئ للنفس قابلية أوسع للترقّي والنموّ.

وفي المقابل، تعمل الصفات السلبية بالطريقة ذاتها، فإذا استقرّت في القلب خصلة ذميمة فإنها لا تبقى وحيدة، بل تستدعي أخواتها، وتُمهّد لظهور ما يشاكلها من رذائل. فالشرّ يُفسح المجال لشرّ آخر،

ويُضعف مقاومة النفس أمام دوافع السقوط الأخلاقي، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في كتاب (تأملات في اللاشعور).

وهكذا يغدو النسق الأخلاقي كالكائن الحيّ: ينمو بالخير ويزدهر به، أو يضمحلّ بالشرّ ويتداعى. وهو ما يضع الإنسان أمام مسؤوليته الدائمة في مراقبة صفاته الباطنة، لأنّ كلّ خُلُق يُكتسب إنما يُمهّد لغيره، ولأنّ البناء الأخلاقي لا يقوم على جزيرة منفردة، بل على شبكة متعاونة من القيم التي تتداعى نصرة أو تهدًّما بحسب طبيعتها.

القسم الرابع:
الدين والأخلاق

الفصل الثاني عشر:
الأخلاق والدين العقلي

لقد اختلف أتباع الديانات في تحديد طبيعة الصلة بين الدين والأخلاق. فمنهم من جعل الدين أساس النظام الأخلاقي، ومنهم من رأى العكس، وما تزال هذه القضية موضع جدل وتحليل. فإذا اعتُبرت قرارات الإله هي المصدر التشريعي المطلق للقيم الأخلاقية، كان الدين إذن هو أساس الأخلاق. أما إذا عُدّ الإله شرطاً في قيام هذا النظام دون أن تكون قراراته مصدراً له، فذلك يعني أن تبرير وجود النظام الأخلاقي يأتي من اعتباره صفة إلهية تتحكم في القرارات الإلهية نفسها، لا أنها منبثقة عنها.

وأرى أنّ معالجة هذه المسألة لا تكتمل إلا في ضوء التمييز الذي أشرنا إليه سابقاً بين الأخلاق الحدسية والأخلاق الموضوعية (غير الحدسية). فالأولى لا تتوقف في وجودها على الدين، بينما تعتمد الثانية ـ في بعض أجزائها ـ عليه. والفرق الجوهري بينهما أنّ الأخلاق الحدسية ثابتة مطلقة

لا تتغيّر، أما الأخلاق الموضوعية فهي نسبية متبدّلة تستمدّ شرعيتها من الأولى، فإذا تعارضت معها سقطت شرعيتها، وأصبح من الضرورة استبدالها بما ينسجم مع القيم الحدسية الأصلية.

ومن اليسير إدراك أنّ النظام الأخلاقي الحدسي لا يمكن أن يستمدّ أصوله من الدين، إذ لو افترضنا – جدلاً – أن الدين دعا إلى الظلم والشر صراحة، لوجدنا اتفاقاً عاماً بين البشر على رفض هذه الدعوة؛ لاصطدامها مع المبادئ العقلية والفطرية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي.

ومن هنا نلاحظ أنّ الدين يجعل من القيم الأخلاقية غاية يستهدفها، بل يمدّ سلطانها حتى إلى أفعال الإله وقراراته الذاتية. وهذا يعني أن الإله ـ في التصور العقلي الصرف ـ مقيّد بمبادئ الأخلاق لا العكس، خلافاً لما ذهبت إليه بعض مسالك الفهم الديني كالأشاعرة، وما يتفرّع عنها من نزعات فقهية تجعل الفعل الإلهي معياراً للخير والشر لا العكس.

وعليه فليس من المقبول أن يشكّل الدين أساس الأخلاق الحدسية، بل العكس هو الصحيح. فجوهر الدين قائم على هذا النظام، ولولاه لكان كريشة في مهبّ الريح، بينما يظلّ النظام الأخلاقي راسخاً في

ضمائر البشر كما نشاهده واقعاً.

ويؤكّد هذا المعنى أنّ الخلاف بين الناس حول الأديان قائم؛ بين قبول ورفض وتعدّد في العقائد، بينما لا نجد اختلافاً يُذكر حول القضايا الأخلاقية الحدسية الكبرى. فحتى من يفسّر الأخلاق في ضوء الثقافة أو العاطفة أو البيئة النفسية، يذعن عملياً بقبول معانيها الواضحة التي لا تحتاج إلى برهان.

وبهذا التمييز يمكن تصحيح الخطأ الذي يقع فيه كثير من الباحثين، إذ ليس القول بالأخلاق الحدسية دعوة إلى العلمانية أو رفضاً للتعاليم الدينية كما يوهم بعض أقطاب التنوير أمثال روسو وكانت، بل هو تأكيد على أنّ الأخلاق في جوهرها ميتافيزيقية الأصل، وأن الدين إنما يستمدّ مشروعيته منها، لا أنه يؤسسها ابتداءً.

الدين بعيون كانتية

ربط (كانت) بين الدين والأخلاق عبر مصادراته الثلاث الشهيرة: وجود الله وخلود النفس والحرية. فالأخلاق ـ بحسب نظره ـ تجعل الإنسان جديراً بالسعادة، لكنها لا تعده بها ولا تضمن له نيلها[77]، إذ

---

[77] نقد العقل العملي، ص225.

إن تحقيق السعادة الدائمة هو من وظيفة الدين وحده دون سواه.

غير أنّ (كانت) لا يقصد بالدين هنا ذلك الدين الوحياني الخارجي القائم على وساطة الأنبياء والرسل، وما يرتبط به من شعائر وتشريعات رسمية كما هو الحال في الأديان التقليدية، بل يقصد به ديناً داخلياً منبعثاً من ذات الإنسان، ديناً عقلياً خالصاً لا يتضمن سوى القوانين غير المشروطة المنبثقة عن العقل العملي المحض. فهو مرتبط ـ إذن ـ بالمصادرات الأخلاقية، لا بالتعاليم المكتسبة أو الموروثة، وطابعه قبليّ صرف. ومن هنا دعا (كانت) إلى استدعاء المعاني الدينية الكامنة في باطن الإنسان، تلك المعاني الأخلاقية الأصيلة التي لا تحتاج إلى وساطة أو إلى دين خارجي، كما بيّن ذلك في كتابه (الدين في حدود العقل).

ومن هذا المنطلق، ثمة ارتباط وثيق بين الأخلاق والدين الداخلي في ذات الإنسان، في مقابل انفصالها عن الدين الخارجي المكتسب. وقد أكّد (كانت) أن الأخلاق مكتفية بذاتها بفضل سلطة العقل العملي المحض، إذ تقوم على مفهوم الإنسان بما هو كائن حرّ عاقل يحمل في ذاته قوانين غير مشروطة، دون أن يحتاج في معرفة "الواجب" إلى

فكرة كائن آخر فوقه، ولا إلى دافع محدّد خارج عن القانون القبلي ذاته. ومن ثمّ، فالأخلاق ـ في المنظور الكانتي ـ منفصلة استقلالاً تاماً عن الدين الخارجي[78].

فالدين التقليدي ـ عند (كانت) ـ محدَّد تاريخياً بأُطر الزمان والمكان، وله طقوسه الخاصة وادعاءاته التي تجعل الإنسان عبداً مسخَّراً، لا كائناً حراً مسؤولاً عن ذاته وقراراته. ومن هذا المنطلق دعا (كانت) إلى تجريد الدين من كل تجربة تاريخية ليظلّ نقياً خالياً من الشوائب. وبحسب تعبيره: لا غنى لنا عن أن نجرد الدين من ثوبه التاريخي حتى نرى صفاءه العقلي العاري. فالدين العقلي ـ في نظره ـ هو الجوهر المجرد من اللباس التاريخي الذي يغلّفه ناموس المعتقدات والعادات، ومن ثمّ لا بدّ من تعريته من هذا الثوب الخارجي لتبقى حقيقته الأصيلة كما تتمثل في الإيمان العقلي الخالص.

ويعني هذا ـ بحسب (كانت) ـ أن بين الدينين العقلي والتاريخي الوحياني علاقة تداخل أشبه بما يقع بين دائرتين، إحداهما واسعة والأخرى ضيقة،

---

78 الدين في حدود العقل، ص45.

حيث تكون الدائرة الضيقة (الدين العقلي) متضمنة في الدائرة الأوسع (الدين الوحياني التاريخي). ويرى أن على الفيلسوف أن يوجّه عنايته إلى هذه الدائرة الضيقة التي تمثّل الجانب العقلي من الدين، إذ من خلالها يمكن تجاوز كل تجربة تاريخية.

ومن هذا المنظور، لا ينبغي - في رأيه - أن نكتفي بإيجاد التوافق بين العقل والكتاب المقدّس، بل أن نبحث عن ضرب من الوحدة بينهما، وهي الغاية التي يسعى إليها الباحث الفلسفي في دراسة الدين[79].

إنّ عدم قطع الصلة بين الدينين العقلي والوحياني، لوجود المشترك المتمثّل بالدائرة الضيّقة، جعل (كانت) يقوم بتأويل ظاهرة الإحساس الداخلي لدى القارئ في إدراك المعنى الحقيقي للكتاب المقدّس وأصله الإلهي في الوقت ذاته. وقد أشار إلى أنّ هذا الإحساس العميق يجعل ››من يتبع تعاليم الكتاب، ويفعل ما يأمر به، سوف يجد بلا ريب أنّه من عند الله‹‹[80]. وأضاف أنّ مجرّد حثّ الكتاب المقدّس على الأفعال الحسنة والخصال

---

[79] الدين في حدود العقل، تصدير الطبعة الثانية، 1794، ص56-57.

[80] القوسين من وضع (كانت).

الأخلاقية القويمة كاف لأن يجعل الإنسان الذي يسمع تلاوته يشعر أنّه صادر عن مصدر إلهي، أو أنّه يثبت له ألوهيّته في ضميره الداخلي.

ومن حيث تأويل هذه الظاهرة، اعتبر (كانت) أنّ ذلك الحثّ ليس شيئاً آخر سوى أثر القانون الأخلاقي الذي يملأ النفس الإنسانية باحترام شديد لهذا النداء الباطني، والذي يستحقّ – لهذا السبب – أن يُنظر إليه بوصفه وصيّة إلهيّة موجّهة إلى الإرادة الحرّة. وأشار إلى أنّ الشعور الخاص باكتشاف العلامة اليقينيّة على التأثير الإلهي المباشر إنّما جاء بفضل هذا القانون الأخلاقي نفسه، الذي يربط الإنسان بما يتجاوز عالم التجربة. ولهذا السبب نفى (كانت) امتداح أيّ وحي كان، إذ يرى أنّ الوحي لا يعلّمنا شيئاً مطلقاً من حيث المعرفة، بل يتضمّن فقط الطريقة التي تتأثّر بها الذات في لذّتها وآلامها، دون أن يكون لذلك قيمة معرفية برهانية[81].

وفي هذا السياق، اعتبر أنّه لا يوجد أيّ معيار آخر للإيمان الكنسي غير الكتاب المقدّس نفسه، ولا مؤوِّل أصيل له سوى الدين العقلي المحض. وهذا

---

81 الدين في حدود العقل، ص192-191.

الأخير وحده – في نظره – هو الدين الكوني الصالح لكلّ العقول وفي كلّ الأزمنة، في حين أنّ الطرف الأوّل – أي الإيمان الكنسي التاريخي – يظلّ مذهبياً خاصاً، لا يتجاوز حدود أمّته وزمنه، وإن كان صالحاً لتحويل الإيمان الشعبي في حقبة معيّنة إلى نسق منضبط وثابت باستمرار ضمن إطار اجتماعي وتاريخي محدّد[82].

وعليه، أكّد على ضرورة أن لا يكون التشريع الصادر عن الإرادة الإلهيّة إلّا تشريعاً أخلاقياً خالصاً، لأنّ القيمة الإلهيّة لا تتحقّق إلّا في مطابقة الإرادة الإنسانية لمبدأ الواجب الأخلاقي. أمّا التشريع الرسمي النظامي الذي تعمل به الكنيسة، والذي يُفترض أنّه مؤسّس على الوحي، فلا يعدّ عنده سوى حادث عارض وتاريخي، لا يبلغ بطبيعته كلّ إنسان على سطح المعمورة، ومن ثمّ لا يمكن اعتباره ملزماً للبشر كافة. فالتشريع النظامي لا يصبح معروفاً إلّا بوساطة وحي خاص، وهو بذلك يتطلّب إيماناً تاريخيًّا محدود الأفق، أي الإيمان الكنسي ذاته الذي لا يتجاوز دائرته الزمانية

---

[82] الدين في حدود العقل، ص192.

والمكانية[83].

وفي معرض المقارنة بين النموذجين المطروحين – الإيمان الأخلاقي والإيمان الكنسي – تساءل (كانت): من أين ينبغي أن نبدأ؟ أنبدأ بالإيمان بما فعله الله من أجلنا، أم بما يجب علينا فعله نحن كي نصبح أهلاً لما فعله لأجلنا؟ وقد انحاز (كانت) بوضوح إلى الجواب الثاني، معتبراً أنّ الأساس هو الفعل الأخلاقي الذاتي لا الاتكال على الفعل الإلهي الخارجي، أي أنّ الكرامة الإيمانية تُستمدّ من الإرادة الأخلاقية لا من نعمة "الكفّارة". وهكذا رفض أن يُبنى الدين على التصوّر الكنسي القائم على الإيمان بالكفّارة التي تنوب عن الإنسان في الصفح عن الخطيئة، وفقاً للتصوّر المسيحي التقليدي[84].

***

وواضح أنّ لـ (كانت) تعاملاً مزدوجاً مع المسيحية، يتراوح بين الإيجاب والنفي على النحو الآتي:

1- من الناحية الإيجابية، تقبّل (كانت) ما تنطوي

---

[83] المصدر السابق، ص178-177.

[84] المصدر نفسه، ص197.

عليه المسيحية من جوهر دالّ على الدين العقلي المحض، ولا سيّما في مبانيها الأخلاقية والروحية التي تعبّر عن نقاء الضمير الإنساني واستقلال الإرادة الخيّرة. وقد سعى بهذا الصدد إلى تقريب ما جاء في الإنجيل من تعاليم إلى ما يدعو إليه من الدين الأخلاقي العام، فمدح معلّم الإنجيل واعتبره قد كشف لتلاميذه مملكة الرب من الجهة الأخلاقية وحدها، تلك التي تسمو بالنفوس وتحرّرها من نوازع الأنانية، ليكونوا مواطنين في دولة إلهية جامعة مع غيرهم من أصحاب النوايا الطيبة، في انسجام مع الجنس البشري كلّه. وقد أشار بهذا المعنى إلى ما ورد في إنجيل لوقا: ››انظروا، إنّ ملكوت الله في داخلكم‹‹[85]، دلالة على أنّ الإيمان الحقيقي ليس خارج الإنسان بل يسكن في أعماقه بوصفه نوراً عقلياً فطريًّا.

وانطلاقاً من هذا الفهم، رأى (كانت) أنّ من بين سائر الأديان، يُعدّ الدين المسيحي الأقرب تمثيلاً للدين الأخلاقي الذي يرضي قانون العقل العملي المحض؛ لقيامه على مبدأ الفضيلة والتطهير الأخلاقي الخالص. ففيه مبدأ أساسي يقول: ينبغي

---

[85] المصدر نفسه، ص221-218.

على كلّ إنسان أن يعمل بما يسعه أن يصير إنساناً أفضل، وهو ما يتحقّق حين لا يدفن الإنسان ملكته الفطرية ولا يطفئ نوره الداخلي[86].

هذا على الرغم من أن هذا المعنى الإنساني الرفيع، وسواه من القيم الأخلاقية التي تقوم على تزكية النفس وترسيخ الفضيلة، نجده متحققاً بجلاء أوسع في نصوص الدين الإسلامي ودستوره القرآني، حيث يتجاوز البعد الأخلاقي حدود الذات إلى نظام شامل يربط بين الإصلاح الفردي والعدالة الاجتماعية والكونية العامة.

2- أمّا من الناحية السلبية، فقد وجّه (كانت) نقداً صارماً إلى المسيحية في جانبها الشعائري والطقوسي، معتبراً أنّ ما تطرحه من عبادات وممارسات رمزية لا يحمل قيمة أخلاقية في ذاته، لأنّه لا يصدر عن الإرادة الخيّرة بل عن مجرّد التزام خارجي خال من النية الصافية. فوصف إيمان الدين الطقوسي بأنّه «إيمان السُّخرة والأجر»، أو إيمان المرتزقة الأذلّاء الذين يطلبون الثواب ويخشون العقاب، لا إيمان الأحرار الذين يعملون للخير من أجل الخير ذاته. فالإيمان الذي

---

[86] المصدر نفسه، ص109-108.

يُملي على صاحبه الطاعة بدافع الخوف أو الطمع إنّما هو خضوع قسريّ لا يرقى إلى مستوى الحرية الأخلاقية التي يؤسّس عليها الدين العقلي.

وفي هذا السياق، ميّز (كانت) بين الإيمان المخلص والإيمان النفعي، معتبراً أنّ صفة الإخلاص لا تُكتسب إلا حين ينبع الفعل من نوايا القلب الخالصة، لا من حسابات الجزاء أو الخلاص. ومن هنا رأى أنّ جميع الأفعال العبادية القائمة على الخوف والرجاء، والتي قد يأتيها حتى الشرير وهو متماد في شرّه، تظلّ بلا قيمة أخلاقية حقيقية، لأنّ معيار الأخلاق لا يكمن في ما يُفعل، بل في النية التي تُفعل من أجلها[87]. وبهذا يضع (كانت) الفاصل الحاسم بين الإيمان الخالص الذي يتأسّس على الحرية الداخلية، وبين الإيمان الطقوسي الذي يُفرغ الدين من جوهره الأخلاقي ويحوّله إلى عادة شكلية فاقدة للروح.

لقد اعترض (كانت) على الصفات الأخلاقية التي تنسبها الأديان إلى الله، ورأى أنّها في الغالب تُقدَّم على نحو لا يليق بالمشرّع الأسمى. فليس من الصواب – في نظره – أن يُوصَف الإله بأنه رحيم

---

87 المصدر نفسه، ص194.

أو متسامح أو غير مستبدّ، لأنّ هذه الأوصاف تفترض قابلية المقارنة بصفات البشر، وتُنزِله إلى مستوى التجربة الإنسانية المحدودة. كما رفض الاعتقاد بأنّ القوانين الإلهية يمكن أن تكون تحكّمية تصدر عن مشيئة مطلقة منفصلة عن الأخلاق، مؤكّدا أنّ مقصود هذه القوانين الأسمى هو قداسة الإنسان ذاته، لا مجرّد الطاعة الشكلية لإرادة عليا.

كذلك أنكر (كانت) أن تقوم طيبة الله على إحسان غير مشروط لمخلوقاته، لأنّ ذلك – بحسبه – يُفضي إلى إبطال مبدأ الاستحقاق الأخلاقي. فالخَير الإلهي لا يكون ذا معنى إلا إذا سبقه تحقّق الطبيعة الأخلاقية في الإنسان، بحيث يفوز برضا الله بمقدار ما يسعى لتحقيق القانون الأخلاقي في ذاته. عندئذ فقط، يمكن للإله أن يمنحه العون لتلافي قصوره الذاتي عن بلوغ الكمال. ولهذا السبب رفض وصف عدالة الله بالطيبة أو المغفرة المطلقة، إذ رأى في ذلك تناقضاً بين العدل والرحمة إذا لم تُقيَّد الأخيرة بشرط الانسجام مع القانون الأخلاقي المقدّس.

وخلاصة ما قرّره (كانت) في هذا المجال أنّ الله – في مفهوم الدين العقلي – يريد أن يُعبَد ويُخدم على نحو أخلاقي صرف، عبر ثلاث صفات متمايزة تمثّل تأويلاً أخلاقياً لمفهوم الثالوث

المسيحي. فلو لم يكن هذا الإيمان التثليثي قابلاً لأن يُفهَم بوصفه رمزاً لفكرة عملية أخلاقية، لظلّ سرًّا لاهوتياً غامضاً يتجاوز حدود الإدراك الإنساني، ولما كانت له أي ثمرة في إصلاح السلوك أو تهذيب الضمير. أمّا إذا وُجّه هذا الإيمان نحو المقصد الأخلاقي، فقد يغدو ذا فائدة روحية حقيقية.

ومن أجل ذلك استعان (كانت) بالتأويل – وهو ما ندر في نهجه النقدي المحافظ – فقسّم هذا السرّ اللاهوتي إلى ثلاثة أسرار موحاة لعقل الإنسان ذاته: سرّ الدعوة، وسرّ التعويض، وسرّ الاصطفاء.

فـ «سرّ الدعوة» يعني دعوة البشر إلى أن يكونوا مواطنين في مملكة أخلاقية كونية، تتحقّق فيها السيادة للقانون العقلي وحده. أما «سرّ التعويض» فيشير إلى ما يعتري طبيعة الإنسان من فساد أصيل يجعله غير مناسب بذاته للقانون المقدّس، ومن ثمّ فهو يحتاج إلى نعمة إلهية تعينه على سدّ هذا النقص وتمكينه من السير نحو الكمال. وأخيراً، فإنّ «سرّ الاصطفاء» يُعبّر عن الرحمة السماوية التي تختار الإنسان للنعيم والمعونة، لا على أساس الفضل أو الاستحقاق الخارجي، بل بمقتضى قضاء إلهيّ غير مشروط، يعكس الإرادة الأخلاقية العليا التي تهدف إلى إحياء الخير في الوجود الإنساني[88].

---

[88] المصدر نفسه، ص231-232.

وأرى أنّ هذه التأويلات لا تليق بفيلسوف إبستمولوجي منضبط كـ (كانت)، إذ تبدو أقرب إلى استبطانات عرفانية للنصوص الدينية منها إلى قراءة فلسفية نقدية. فبين الثالوث المسيحي الذي يتأسّس على رمزية لاهوتية صِرفة، وبين الهرمنوطيقا الكانتية القائمة على العقل العملي، تباعد مجاليّ واضح لا يمكن ردمه بتأويل أخلاقي صرف، مهما اتّسم بالعمق أو النية التوفيقية. وكأنّ (كانت)، وهو الذي شيّد صرح النقد العقلي المحكم، قد سمح في هذه اللحظة لتجربة ذاتية وجدانية أن تتسلّل إلى بنيته المفهومية، فمال إلى تأويل يقترب من الخطاب الروحي أكثر من التحليل الفلسفي الصارم.

ومع ذلك، اعترف (كانت) – من جهة الواقع التاريخي – بأنّ الدين الأخلاقي المحض ليس ظاهرة عامة في مسار البشرية، إذ لم يتحقق فعليًّا في التاريخ الكلي للإنسان. فالدين الكَنَسيّ الشعائري هو وحده الذي يمكن أن يُنتظر منه أن يُقدّم عرضاً تاريخيًّا ملموساً، لأنه يخضع لمقتضيات الزمان والمكان، ويُعبَّر عنه بالمؤسسات والطقوس. أمّا الدين الأخلاقي المحض، فهو نوع ثابت في جوهره، خالد في مبدئه، وإن لم يتجلّ بصورة عامة

بين الناس.

ورأى أنّه متى ما اعترف الدين الكنسي بتبعيّته لشروط الإيمان العقلي المحض، والتزم بضرورة التوافق معه، بدأت الكنيسة الكونية بالتشكّل في صورة "دولة الله الأخلاقية" الثابتة لكل الناس وفي كل العصور. ومن هنا خمّن (كانت) أنّ التاريخ البشري برمّته ليس سوى قصة صراع دائم بين إيمان الشعائر وإيمان الأخلاق، بين ما هو مكتسب وموروث، وما هو قبليّ وعقليّ صرف.

ورغم أنّ الإنسان – بطبيعته – ميّال إلى التديّن الشعائري لِما يمنحه من طمأنينة حسّية ورمزية، فإنّ الإيمان بالدين الأخلاقي المحض يظلّ يطالب بحقه في الأوّلية، لأنه وحده القادر على تهذيب النفوس وإصلاح الإرادة. وهو – بحسب (كانت) – سيغدو في نهاية المطاف المهيمن على الوعي الإنساني، إذ لا يمكن لغيره أن يصمد أمام سلطان العقل العملي وقانون الواجب[89].

نقد نظرية الدين الكانتي

من الناحية النقدية، تصادف نظرية (كانت) عدداً

---

[89] الدين في حدود العقل، ص205.

من نقاط الضعف الجوهرية، يمكن تلخيصها كما يلي:

1- إن تقسيمه للدين إلى دائرتين، واسعة وضيقة، مع قبوله الدائرة الضيقة بوصفها تتفق مع منطق الدين العقلي، لا يخلو من إشكال مفهومي ومنهجي. فهو لم يُقدّم تحليلاً كافياً لسبب توافق الدائرة الضيقة مع الدين العقلي المحض، في حين حُرمت الدائرة الواسعة من هذا التوافق. وإذا أخذنا بتبريره القائل إن الدائرة الضيقة تمثل وصية إلهية ما دامت تتسق مع الإلزام الحاصل في القانون الداخلي للعقل المحض، فإن ذلك يؤدي إلى تفكيك البنية الدينية إلى مجالين متغايرين: أحدهما يوحي بوصية إلهية تُستشعر فيها العلامة اليقينية على التأثير الإلهي المباشر، فيما يغدو الآخر عديم الدلالة الدينية لابتعاده عن طبيعة القانون العقلي المحض.

وهذا التفكيك لا يمكن القبول به من جهة منطقية ولا لاهوتية، إذ إننا إذا اعتبرنا جزءاً من الخطاب الديني منسوباً إلى التأثير الإلهي المباشر، فسيكون لزاماً اعتبار الجزء الثاني بدوره صادراً عن المصدر نفسه، وإلا وقعنا في تناقض لا مبرر له. ومن المعقول جداً أن نجد جواب هذه الإشكالية في منطق "الحق الذاتي" كما طوّره علم الكلام

الإسلامي، حيث وُفّق بين الاعتراف بوحدة المصدر الإلهي للخطاب وبين التمييز بين نوعي القضايا التي يتضمنها. فالقضايا العملية تُعدّ ممضاة تابعة لإقرار العقل لما يرتبط بالقانون الأخلاقي، في حين تبقى القضايا التي يعجز العقل عن تحديد نتائجها خاضعة لسلطة البيان الإلهي المباشر. غير أن هذا التمييز لا يخلّ بوحدة المصدر الإلهي، بل يؤكدها من حيث التنوع في مراتب البيان.

أما (كانت) فيبدو أنه يعزو كلتا الدائرتين إلى الإنسان، دون أن يجعل لهما صلة مباشرة بالمصدر الإلهي. فالدائرة الضيقة تتبع عنده من الداخل العقلي ومن القانون الأخلاقي المحض، بينما تُردّ الدائرة الواسعة إلى عوامل خارجية ظرفية لا تتمتع بقيمة ميتافيزيقية أو أخلاقية محددة. وبذلك يتحول الدين لديه إلى بنية إنسانية خالصة، وإن ظلت متوشّحة بمفردات الإلزام الأخلاقي.

2- إن نظرية (كانت) تبدو غير نافعة على الصعيد العملي التطبيقي. فالغالب أن الجانب الأخلاقي المحض، بصفته مبدأً عقلياً مجرداً، لا يبعث وحده على فعل الخير، ما لم تتوافر محفزات واقعية تُحرّك الإرادة وتدفعها إلى الامتثال. وهذه المحفزات هي ما توفره الأديان السماوية في

صورتها الكاملة، ولا سيّما من خلال مبدأ الثواب والعقاب في الآخرة، فضلاً عن صور المجازاة في الحياة الدنيا. فبدون هذا البعد الغيبي المتجاوز، يظل الفعل الأخلاقي مهدداً بالانكماش في حدود العقل البارد الذي لا يملك أن يُلهب الوجدان ولا أن يوجّه النزوع العملي نحو الخير الأسمى.

لذلك فإن ما دعا إليه (كانت) من دين أخلاقي محض لا يصلح إلا لمرحلة متقدمة جداً من تطور الوعي الإنساني، حين يصبح الإنسان قادراً على استبطان البواعث العليا في ذاته دون حاجة إلى وعد أو وعيد. وهي الحالة التي نظّرنا لها في (صخرة الإيمان) تحت عنوان "كائنات صوفية قادمة"، حيث يبلغ الكائن الإنساني درجة من الصفاء الوجودي تجعله يستمد حافزه الأخلاقي من إشراقه الباطني لا من خارج ذاته.

3- إن نظرية (كانت) تفشل في إرواء ما يأمله الإنسان ويترجاه من خلاص وسعادة قصوى في الحياة الأخرى. فلو التزمنا بمنطقه التزماً صارماً، لكان أغلب البشر محرومين من نعيم الخلود، إذ إنّ هذا النعيم عنده مشروط بالالتزام الداخلي المحض بالقانون الأخلاقي غير المشروط، بينما الواقع الإنساني يكشف أن معظم الناس لا يعملون بهذا

القانون إلا إذا ارتبط بدوافع نفعية، كجلب المنفعة أو دفع المضرّة. فالفعل الأخلاقي عند جمهور البشر لا ينفصل عن الرجاء والخوف، وهما المحركان اللذان تشحذ بهما الأديان طاقة الوجدان العملي وتضبط بهما مسار السلوك.

ومع ذلك، يشير (كانت) – عرضاً - إلى "رحمة سماوية" تمنح المعونة للإنسان وتخصّه بالنعيم كقضاء مبرم غير مشروط، وهو استثناء ينسف أساس نظريته من الداخل، إذ لا ينسجم مع قاعدته الكلية التي جعل فيها الخلود والنعيم تابعين حصراً للأخلاق القبلية الخالصة دون شرط أو واسطة. فبينما يريد أن يجعل السعادة ثمرة للواجب وحده، نجد في ثنايا قوله ما يفيد بأنّ رحمة تتجاوز القانون وتسبق الاستحقاق، وهي فكرة أقرب إلى لاهوت النعمة منها إلى فلسفة الواجب، الأمر الذي يكشف حدود النسق العقلي في احتواء التوق الإنساني إلى الخلاص.

الفصل الثالث عشر:
أسس العلم والدين وشرط الأخلاق

بداية نتساءل: ما طبيعة العلاقة التي تشدّ الدين إلى الأخلاق، والأخلاق إلى الدين[90]؟

فمن المعلوم أنّ ثمة صلة وثيقة بين الدائرتين، إذ يزخر الدين بالقضايا الأخلاقية كما يقدّمها النص المقدّس، بل إنّنا نذهب إلى أنّ جوهر الدين نفسه قائم على القيم الأخلاقية قبل أي شيء آخر، لا أنّ الأخلاق فرع عليه. فالإيمان بالله مطلوب وواجب بدافع أخلاقي، كما أنّ تحريم الشرك واعتباره منكراً إنّما يستند إلى العلّة ذاتها.

وكذلك تُبنى التكاليف والعبادات على اعتبارات الحقوق في العلاقة بين الخالق والمخلوق، بحيث تتشح التشريعات الدينية بلباس معياري يحدّد ما ينبغي أن يكون، لا مجرد أخبار عمّا هو كائن. ومن هذا المنطلق، يتضح أن الدين لا يقتصر على النقل

---

[90] جزء من هذا الفصل تمّ نشره في الموقع الالكتروني: فلسفة العلم والفهم، بعنوان: الدين والأخلاق، تاريخ النشر: 2017-1-25م، وذلك عبر الرابط التالي:

http:/ / www.philosophyofsci.com/ index.php?id=123

أو الإخبار عن الواقع، بل يُعيد صياغة الواقع من خلال معيار أخلاقي واضح، يوجّه سلوك الفرد والمجتمع نحو الخير والصلاح.

وهنا يظهر جليًّا رابط الدين بالأخلاق الحدسية التي ناقشناها سابقاً. فكما أنّ القيم الحدسية – كالصدق والعدل والإحسان – قائمة على ثوابت عقلية قابلة للتطبيق في الواقع، فإن التشريعات الدينية تستند إلى نفس المبدأ: توجيه الفعل الإنساني نحو ما هو حسن ومستحق، مع مراعاة مقتضيات الواقع، دون الوقوع في فخ نسبية الأعراف أو الظروف الاجتماعية العابرة.

وعليه، يصبح واضحاً أنّ العلاقة بين الدين والأخلاق ليست ثانوية أو ظرفية، بل هي علاقة جوهرية تشكل الأخلاق فيها شرطاً أساسياً لقيام الدين نفسه. وإذا كانت العلوم الحديثة قادرة على تحديد مصالح الإنسان ومفاسده، فإن الدين يُضيف بُعداً معيارياً أعمق، يربط المعرفة بما ينبغي أن يكون، ويعطي للأفعال قيمتها الأخلاقية النهائية، سواء من منظور الفرد أم المجتمع.

وبهذا، يمكننا القول إن الدين والعلم، حين يُراعى فيهما شرط الأخلاق، يشكّلان نظاماً متكاملاً، يجمع بين التوجيه المعرفي للواقع وبين الضبط الأخلاقي

للنية والفعل. وما يغيب عن كثير من الدراسات هو إدراك أن غياب هذا الشرط الأخلاقي يؤدي إلى انفصام في الممارسة العلمية والدينية على حد سواء.

على أن الطابع الأخلاقي يمتدّ ليشمل شتّى المسائل الدينية الأخرى، بما فيها تلك الوجودية أو الإخبارية، وهو ما يفسّر توظيفها في علمي الكلام والفقه، وهما علمان دينيان يتناولان بالنظر والتحليل كلّ ما يتصل بالنصّ المقدّس. ومن هنا تتبدّى العلاقة العميقة بينهما وبين منظومة القيم الأخلاقية، سواء على مستوى التأصيل أو على مستوى الإطار المعياري الذي تُسند إليه مهمّة البيان والتشريع. فالقيم الأخلاقية، في هذا السياق، لا تعمل كإطار ثانوي أو ظرفي للنصوص الدينية، بل هي الجوهر الذي يُحدّد مسار فهم النص وتطبيقه، سواء أكان ذلك في مسائل الاعتقاد أو العبادة أو المعاملات الاجتماعية.

إنّ للأخلاق خصوصيّة تميّزها عن الطبيعة الوصفيّة أو الإخباريّة، فهي تتعلّق بما ينبغي أن يكون لا بما هو كائن كما هو الحال في القضايا الوصفيّة. ومن هذه الجهة تشترك الأخلاق مع المطالب الدينيّة، إذ إنّ أغلب ما يرتكز عليه الدين

يقوم على الأساس المعياري نفسه الذي تستند إليه القيم الأخلاقية. فالدين، وإنْ تناول قضايا إخباريّة وجوديّة، إلا أنّ غايته ليست مجرّد الوصف والتقرير، بل توجيه الإنسان نحو الطاعة والعمل الصالح، أي نحو ما ينبغي أن يكون. وعليه فإنّ جوهر الدين لا يتعدّى هذا البعد المعياري.

ومع ذلك يظلّ السؤال مطروحاً: ما الفرق بين الأخلاق والدين ما دام كلاهما يعالج مجال "الواجب" و"الحقوق" المعياريّة؟ هل هما وجهان لعملة واحدة؟ أم أنّ أحدهما متأسّس على الآخر؟ أم لكلّ منهما كيان مستقل رغم الاشتراك في الموضوعات والمواقف؟ أو لعلّهما، على الرغم من طبيعتهما المعياريّة، يقفان في بعض المواضع متعارضين؟

فثمة تداخل وثيق بين الدين والأخلاق، بل وبينهما وبين العلم أيضاً، رغم سعة الاختلاف بين هذه الدوائر. فالأخلاق ذات طبيعة معيارية لأنها ترتكز على مبدأ "ما ينبغي أن يكون"، بخلاف الصفة الإخبارية التي تُعنى بما هو كائن كما يتميز به العلم الطبيعي. ومن هذه الزاوية، لا تفترق الأخلاق عن أغلب المطالب الدينية، إذ يقوم كلاهما

على توجيه السلوك البشري نحو الخير، وصيانة القيم العليا التي تحقق الصلاح والعدالة.

ويكتسب هذا التداخل بعداً فلسفياً أكثر عمقاً حين ندرك أنّ العلم، رغم وصفه للواقع، لا يكتفي بمجرد تقرير ما هو كائن، بل يمكنه أن يُبرز المصالح والمفاسد في الأفعال، ويقدّم رؤى تقديرية تساعد على تحديد ما ينبغي أن يكون. ومن ثمّ، يصبح رابط الأخلاق بالدين والعلم يتمثل بالتفاعل التالي: فالأخلاق توجه الدين والعلم نحو ما ينبغي، والدين يمنح الأخلاق إطاراً تشريعياً ووجوبياً، والعلم يكشف نتائج الفعل الواقعي ويبيّن أثره في الصالح العام.

وبذلك فنحن هنا أمام ثلاثة كيانات كبرى تشترك فيما بينها ضمن مساحات قد تتّسع وقد تضيق: الدين والعلم والأخلاق. ولكلّ واحد من هذه الكيانات جوهره الخاص الذي يمنحه هويّة مستقلّة، ولولاه لاندمج بغيره وفقد حدوده الفاصلة. فبين الدين والعلم مشتركات موضوعيّة عديدة؛ فكلاهما يتناول قضايا وجوديّة مشتركة، والأمر ذاته ينطبق على العلاقة بين الدين والأخلاق.

وعلى الرغم من أنّ الارتباط الحقيقي بين الدين والعلم يرجع في الأصل إلى العلاقة بين العلم

و"الفهم الديني" أكثر من رجوعه إلى الدين في ذاته؛ إلا أنّ هذا لا ينفي وجود صلة بين العلم والدين بوصف الدين نصًّا يتضمّن معرفة وإشارات إلى قضايا موضوعيّة يدرسها العلم كذلك، كخلق السماوات والأرض، ونشأة الإنسان، وتطوّر الجنين، وغيرها.

غير أنّ الفارق الجوهري الذي يفصل الدين عن العلم يتمثّل في أنّ الدين يتّسم بطابع أخلاقي معياري، بينما يحافظ العلم على طبيعته الوصفيّة التي تُعنى بما هو موجود فحسب، دون أن تُلقي على موضوعاتها ظلال "الواجب" و"اللزوم" و"القيمة". وهكذا، بينما يقدم العلم للإنسان صور الواقع كما هو، يقدّم الدين له الإطار الأخلاقي الذي يحوّل هذه الصور إلى محكّ لاتخاذ القرار الصائب والعمل الحسن.

ومن هذا المنطلق، إذا كان الدين يشترك مع الأخلاق في دائرة الواجب و"ما ينبغي أن يكون"، فإنه يشترك مع العلم في دائرة الوقائع والكائنات، وبهذا يتوسّط بين المجالين معاً، إذ يجمع في ذاته بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وهكذا، يصبح الدين حلقة وسطى تجمع بين المعرفة الوصفية كما في العلم، وبين القيم المعيارية كما في الأخلاق.

لكن مع ذلك، ثمة علاقة تلازم تربط العلم بالأخلاق، مثلما تربط الدين بها. فالعلم يحتاج إلى معيار أخلاقي يوجّه استخدام المعرفة ويحدّد غاياتها، كذلك هو الحال في حاجة الدين إلى هذا المعيار. في حين تحتاج الأخلاق إلى العلم لفهم واقع النتائج والتأثيرات الموضوعية النابعة عن السلوكيات البشرية.

وهكذا يصبح "شرط الأخلاق" نقطة الالتقاء التي تحفظ انسجام العلم والدين مع قيم الخير والصدق والثقة، وتحمي الإنسان من الانحرافات الناتجة عن تطبيق المعرفة؛ سواء كانت علمية أم دينية.

العلم والانحياز

من حيث التطبيق، يُلاحظ أنه على الرغم مما تمتاز به العلوم الطبيعية من طابع موضوعي صارم، ومن آليات رقابة ذاتية تحدّ – في الغالب – من تسلل الانحياز، إلا أنّ الواقع لا يخلو من تشكلات خطيرة لهذا الانحياز، بل قد يتحوّل في بعض الحالات إلى منهج معلن موجّه للبحث العلمي ذاته. فليس كل انحياز وليد نزوة شخصية أو قصور أخلاقي، بل قد يكون نتاج بنية نظرية متجذّرة تفرض نفسها بوصفها الإطار التفسيري الوحيد

المشروع، وتُقصي ما سواها تحت شعار "العلمية" و"الصرامة المنهجية".

فالعلم المتحقّق تاريخياً لم يكن يوماً كياناً محايداً خالصاً أو نشاطاً معرفياً منزّهاً عن الانحياز، بل كان ـ ولا يزال ـ مشروطاً بإطار فلسفيّ سابق يوجّه رؤيته للعالم ويحدّد أفق تفسيره للوجود. ومن أبرز هذه الأطر المهيمنة ما يُعرف بمعيار "الطبيعانية Naturalism"، بوصفها افتراضاً فلسفياً ناظماً ومنحازاً للفهم العلمي للكون والحياة، لا مجرّد نتيجة علمية محايدة. فهذه الطبيعانية لا تكتفي بتنظيم أدوات البحث، بل تمارس دوراً إقصائياً يستبعد ـ مبدئياً ـ كلّ تفسير لا ينسجم مع مقولاتها، مهما بلغت قوة شواهده أو تماسك قرائنه الواقعية. وبذلك يغدو "اللاطبيعاني" مرفوضاً سلفاً، لا لأنه غير علمي بالضرورة، بل لأنه يتعارض مع الإطار الفلسفي الحاكم للمعرفة العلمية.

ومن هذا المنظور، يتضح أن العلم حينما يكون محكوماً بالانحياز الفلسفي المنافي للكشف عن الحقائق إنما يفقد مصداقيته الأخلاقية. فشرط الأخلاق ليس ضرورياً فقط لضبط التطبيق العملي للمعرفة العلمية، بل أيضاً لضمان أن يتأسس البحث

العلمي على بنية فلسفية أخلاقية تُعنى بالكشف عن الحقائق بأي دليل عقلاني كان.

ومن أوضح الشواهد على النمط السالف الذكر من الانحياز المنهجي ما نجده في بعض تمثّلات النظرية الداروينية، حيث تجاوزت ـ في عدد من الأوساط العلمية ـ كونها فرضية تفسيرية قابلة للنقد والمراجعة، لتغدو أشبه بعقيدة علمية مغلقة. وقد أدى ذلك إلى حصر تفسير الظواهر البايولوجية ضمن أفق واحد، حتى في المواضع التي تتكشّف فيها فجوات تفسيرية أو اختلالات بنيوية فاضحة، وهو ما يصطدم مع دعوى الحياد والتجرّد.

ومعلوم أنّ النظرة الشائعة تعتبر العلم خالياً من القيم، باستثناء ما يُسمّى بالقيم المعرفية المتمثّلة في ثلاث: التجرّد والحياد والاستقلالية. وقد تبلورت هذه القيم تحت تأثير الأفكار التي سادت منذ القرن السابع عشر، ولا سيما تلك التي قدّمها كلّ من فرانسيس بيكون وغاليليو، حيث الدعوة إلى الإصغاء لصوت الطبيعة بعيداً عن أوهام العقل وتحيّزات النفس وأمانيهما[91].

---

[91] انظر: هيو ليسي: هل العلم خلو من القيم؟، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015م، ص31.

غير أنّ هذه القيم المعرفية نفسها تقوم، في أساسها العميق، على جملة من المبادئ الأخلاقية، من قبيل الأمانة والنزاهة والصدق والإخلاص للحقيقة. فهي المبادئ التي تتولّى توجيه تلك القيم المعرفية الثلاث وضبطها، وتعمل على تحصين الممارسة العلمية من آفات الغشّ والتزوير والتلاعب، بما يحفظ للعلم نزاهته ومصداقيته. ومع ذلك، فإنّ هذه القيم المعرفية كثيراً ما تظلّ مشروطة بإطار فلسفيّ سابقٍ يجعلها – عملياً – غير نافذة على الدوام، خلافاً لما يتغنّى به الخطاب العلمي ذاته.

فالتجربة التاريخية تُظهر أنّ هذه القيم لا تكفي لضمان حياد البحث العلمي، إذ يظلّ الباحثون – بصرف النظر عن نواياهم – محكومين بإطار فلسفي أو فرضية مهيمنة، تشكّل البنية الأساسية لرؤيتهم للظواهر، وتحدد مسبقاً ما يمكن قبوله وما يُستبعد. ومن هنا، يظهر دور الأخلاق والفلسفة في ضبط العلم، ليس فقط كإطار توجيهي، بل كشرط يوازن بين حرية البحث ومسؤولية المعرفة، مثلما يضمن أن تظلّ العلوم في خدمة القيم الإنسانية، لا مجرد أداة استكشافية لعالم الوقائع دون توجيه معياري.

هذا فضلاً عن التوجيهات الشخصية والاجتماعية والمؤسسية التي تطال الحقل العلمي، وتشارك في رسم سياساته وخياراته وانحيازاته، كما تتشكّل داخل الجماعة العلمية وتحت ضغط شروطها الثقافية والتاريخية، على نحو لا ينسجم مع دعوى استقلالية العلم بوصفها قيمة معرفية ثالثة.

ومن هذا المنطلق، يظهر بوضوح أنّ العلاقة بين العلم والأخلاق ليست مجرّد ملحق ثانوي، بل هي علاقة جوهرية: فالعلم بلا مرجعية أخلاقية يصبح عرضة للتحريف والانحياز، كما أنّ الالتزام بالقيم الأخلاقية يتيح للعلم أن ينهض بوظيفته الحقيقية في فهم الواقع وخدمة الإنسان.

المعرفة العلمية والدينية ومعيار الأخلاق

إنّ العلم هو معرفة موضوعية بالطبيعة، كما أنّ النصّ الديني يحمل بدوره معرفة قابلة للفهم والتأويل. وهو – من هذه الناحية – يتضمن مستويين متمايزين: أحدهما يمثّل موضوعاً للفهم، شأنه في ذلك شأن الطبيعة، أمّا الآخر فيجعل منه منتِجاً للمعرفة على غرار العلم نفسه. فالنصّ من جانب يقابل الطبيعة بوصفه موضوعاً يُفهم، ومن جانب آخر يقابل العلم من حيث إنه مصدر لإنتاج

المعرفة. وعلى هذا الأساس يكون لكلّ من العلم والفهم موضوعه الخاص: فالطبيعة ميدان الأول، فيما يشكّل النصّ ميدان الثاني.

ومثلما أنّ العلم ضرب من المعرفة، وأنّ النصّ الديني يختزن هذه المعرفة عبر لغته، فإنّ القيم الأخلاقية تحتضن بدورها قضايا معرفية تتعلّق بجوهرها وفلسفتها. وإذا كان مصدر معرفة الدين هو الوحي المتجسّد في نصّ لغوي محدّد، وكان مصدر معرفة العلم هو الطبيعة وخطابها التجريبي من حيث الأساس، فإنّ مصدر معرفة القيم الأخلاقية هو الوجدان العقلي، أي ذلك الإدراك الباطني الذي ينبثق من صميم العقل دون حاجة إلى مرجع خارجي يستمدّ منه سلطته. ومن هنا كان البحث في هذه القيم راجعاً بطبيعته إلى الفلسفة ومباحثها، إذ تُنظَّم القضايا الأخلاقية وفق الحدس العقلي المشترك والتحليل الفلسفي، وهو ما يجعلها مستقلة نسبياً عن الظروف الواقعية، لكنها في الوقت ذاته قادرة على توجيه الإنسان والواقع نحو ما ينبغي أن يكون.

وعلى الرغم من كثرة المدارس والنظريات التي تعالج مصدر هذه القيم وطبيعتها، إلا أنّ من الواضح أنّ العقل البشري يكاد يجتمع على أصول

ثابتة لا يستسيغ انتهاكها أو تحويلها، فهي ظاهرة للعيان، وتشكّل أساس العلاقة الإنسانية وأول شروطها. ولذا يمكن عدُّها من أسمى المشتركات التي مُنحت للبشر، ومن أوضح المعايير التي تكشف طبيعة الإنسان في أصفى مستوياتها. وبهذا تصبح الأخلاق الحدسية إطاراً ثابتاً يُوجّه سلوك الإنسان ويقوّمه، سواء في علاقته بنفسه وبالآخر، أو في انخراطه في فهم العالم والحقائق العلمية، وهو ما يفسّر أيضاً التوافق العميق بين الفلسفة والأخلاق والدين في إطار بحث الإنسان عن الواجب والصلاح.

إنّ المصدر العقلي للقيم الأخلاقية يجعلها واضحة لا تقبل التشكيك، وهي من هذه الناحية لا تختلف عن كثير من القضايا التي يكون العقل نفسه مصدرها، وإن اختلفت طبيعتها من حيث اتصافها بالضرورة أو عدمه. وتُعدّ القيم الأخلاقية من القضايا المتصفة بالضرورة، على الرغم من تعدد أنماط الضرورة وتميّزها، كما فصلنا ذلك في كتاب (النظام المعياري)[92]. وحيث إنها قضايا ضرورية، فإن ذلك يقتضي أن تكون ذات منشأ عقلي، فهي

---

92 كما لاحظ أيضاً: الاستقراء والمنطق الذاتي.

تُدرَك عبر بواعث الوجدان العقلي وأحكامه الأولية، وهو ما يجعلها صالحة لتأسيس المعايير الأخلاقية للدين والعلم والممارسة الإنسانية على حد سواء.

ومن هذه الجهة تُطرح القيم الأخلاقية في قبال الفهم والدين معاً، إذ لكليهما علاقة مباشرة باتخاذ مواقف تتصل بهذه القيم، سلباً أو إيجاباً أو حياداً. أمّا العلم، فيُفترض أن يكون طابعه الإجرائي في الأصل محايداً، فهو ـ كما تقدّم ـ لا يشترك مع الأخلاق في موضوع واحد ولا ينتج أحكاماً قيمية، غير أنّ هذا الحياد لا يعني استقلاله التام عن المجال الأخلاقي، إذ يقوم العلم، في بنيته العميقة، على جملة من المبادئ الأخلاقية الحدسية الثابتة، كقيمة الصدق، والأمانة العلمية، والثقة المعرفية، واحترام الدليل. فضلاً عن ذلك، يظلّ العلم قابلاً للتوجيه الأخلاقي، سواء على مستوى مناهجه وإجراءاته، أو على مستوى توظيف نتائجه وتطبيقاته، سلباً أو إيجاباً، تبعاً لما تقتضيه الممارسة الإنسانية.

ولذلك فإن جميع الأفكار التي ترى توازياً ملحوظاً بين العلم والأخلاق تُعدّ مجانبة للصواب، ومن هذا القبيل ما صرّح به فيلسوف العلم الفرنسي

هنري بوانكاريه بقوله: «لكل من علم الأخلاق والعلم مجاله الخاص الذي يتماس دون أن ينفذ في الآخر. الأول يُرينا الغايات التي ينبغي أن نتطلع إليها، في حين يعلّمنا الثاني سبل تحقيق الأهداف حال تحديدها. ولأنهما لا يلتقيان إطلاقاً فإنهما لا يتعارضان البتة. ليس هناك علم لا أخلاقي إلا بقدر ما هناك من أخلاقيات علمية»[93].

فكما تبيّن لنا، أن العلم بكافة حقوله قائم – من حيث الأساس – على الأخلاق الحدسية دون أن يتعدّاها، أما ما يُسمى بحيادية العلم فمردّه إلى النهج الإجرائي الذي يتوسله العلم دون التطرق إلى الأساس الأخلاقي الذي يقوم عليه.

ومن هذه الزاوية، لا يمكن للعلم أن يكون أساساً للأخلاق الحدسية نفسها، إذ إنّه مشروط بها ولاحق عنها من حيث الاعتبار. وكلّ ما يمكن للعلم أن ينجزه، في أحسن الأحوال، هو الإسهام في توفير الوسائل الكفيلة بتحقيق الغايات التي ترمي إليها هذه الأخلاق، ولا سيّما ما يتصل منها بمجال الأخلاق الكسْبية أو الموضوعية غير الحدسية.

---

93 هيو ليسي: هل العلم خلو من القيم؟، ص29.

وبذلك يصبح واضحاً أن دور العلم يظل وسيطاً عملياً لا أساساً فلسفياً، وأن الأخلاق الحدسية تبقى المعيار الأعلى الذي يُوجّه ممارسات العلم ويحدّد الغايات المنشودة. ومن هنا نستنتج أن العلاقة بين العلم والأخلاق ليست علاقة تأسيس، بل علاقة توجيه وإطار مرجعي مشروط.

وهنا يتبيّن موضع الخلط الذي تراهن عليه بعض الاتجاهات المعاصرة حين تفترض إمكان أن يكون العلم ذاته أساساً للأخلاق، فهي تخلط بين مستوى التأسيس القيمي ومستوى "التفعيل الأداتي". ويزداد هذا الخلط وضوحاً إذا أخذنا بعين الاعتبار تعدّد المدارس التي سعت إلى تحديد ما يُسمّى بالأساس العلمي للأخلاق، كالمسلك القائم على "هرمون السعادة" في تقويم الفعل الأخلاقي، والمسلك النفعي النسبي كما تبنّاه كلّ من الفيلسوفين الإنجليزيين جيرمي بنثام وجون ستيوارت مِل، فضلاً عن المسلك الطبيعي الذي يستند إلى النظرية الداروينية في التطور، وما ترتّب عليها من محاولات ردّ القيم إلى آليات البقاء والانتخاب[94].

---

[94] للتفصيل انظر: جيمس دافيسون هنتر، وباول نيديليسكي: العلم والأخلاق: بحث في أسس الأخلاق، ترجمة عبد الرحمن عبد العزيز البقمي، نشر مركز دلائل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى،

وبهذا يتضح أنّ أي محاولة لإرجاع المعايير الأخلاقية إلى العلم أو الطبيعة وحدها تُعدّ اختزالاً مجحفاً، لأنها تغفل البعد الجوهرّي للأخلاق الحدسية، الذي يظلّ قائماً على الإدراك العقلي للفعل الحسن أو القبيح، وعلى المبادئ الثابتة التي لا تقيمها نتائج التجربة أو مجرد ملاحظات الوقائع، مهما بلغت دقتها وشمولها.

ومن ذلك يطرح السؤال: هل يمكن إنشاء مجتمع صالح اعتماداً على العلم ذاته؟ وهل يستطيع العلم، بما هو جهاز تفسيريّ وصفي، أن يعلّمنا شيئاً عن ماهية الأخلاق[95]؟ ففحوى الإجابة عن هذا السؤال تعيدنا إلى بحث الارتباط القائم بين الأخلاق الحدسية والأخلاق الكسبية، التي تتكشّف من خلالها الوسائل التي يتوسّلها كلّ من العلم والدين في توجيه الفعل الإنساني وتقويمه. فالمسألة، في جوهرها، لا تتعلّق بتأسيس الأخلاق على العلم، بقدر ما تتعلّق بكيفية انتظام الأدوات المعرفية في ضوء مرجعية قيمية سابقة عليها، تجعل من هذه الأدوات وسيلة لتحقيق غايات أخلاقية محدّدة، لا منطلقاً لتوليد معيار القيم ذاته.

1442هـ - 2021م.

[95] المصدر السابق، ص29-28.

بل الأجدر هو قلب السؤال السابق رأساً على عقب، ليُصاغ على النحو الآتي: هل يمكن للأخلاق الحدسية أن تُعلّمنا كيف ينبغي أن يتأسّس عليها العلم الصحيح؟ وكذلك هو الحال مع الدين في علاقته الوثيقة بالأخلاق الحدسية، إذ لا تقوم له قائمة ما لم يُبنَ على جملة من المبادئ الأخلاقية الأولية، كالصدق والأمانة والعدل وسواها من القيم الأساسية.

بل إنّ المعارف التبليغية الكاشفة جميعها تُصاب بالانهيار متى ما افتقدت معيار "الصدق"، بوصفه شرطاً قبلياً لإمكانها، لا مجرّد قيمة لاحقة عليها. فالمعرفة بهذا الاعتبار تتوقّف في قيامها وفاعليتها على القيم الأخلاقية، تماماً كما أنّ هذه القيم نفسها تتوقّف على المعرفة، ولكن باعتبار آخر مغاير.

***

في ضوء ما سبق، يتبيّن أنّ العلاقة بين الأخلاق من جهة، والعلم والدين من جهة ثانية، ليست علاقة تواز أو تقابل، بل هي ـ في جوهرها ـ علاقة توجيه وضبط، مع الحفاظ على استقلال الهوية المعرفية لكلّ من هذه الكيانات الثلاثة. فالأخلاق الحدسية تمثّل المرجع الأساس الذي يقوم بتوجيه كلّ من الدين والعلم، إذ تُعدّ الشرط الأول لسلامة المعرفة

واستقامة السلوك، سواء في مستوى التأسيس الديني من حيث الأساس، أو في نطاق عقيدة المتلقّي وممارساته التعبدية، أو في مجال أساس البحث العلمي ووظائفه.

الفصل الرابع عشر:
مصدر الإلزام الأخلاقي في الإسلام

لقد اتخذ كلّ من الدين ومنهج فهمه مواقف صريحة تتعلق بأساسيات القيم الأخلاقية المشتركة. ونشهد في حقل الفهم الديني انقساماً واضحاً إزاء صدقية هذه القيم ومصدرها، تبعاً لتعدد منظومات الفهم واختلاف مرجعياتها، وفي مقدمتها منظومات تراثنا الإسلامي. فقد تبنّت هذه المنظومات أطروحات متباينة بشأن القيمة الأخلاقية ومصدر إلزامها، وبلغ الاختلاف بينها أحياناً حدَّ التناقض والمفارقة؛ كما عرضنا شيئاً من ذلك في بعض حلقات مشروع (المنهج في فهم الإسلام).

وخلاصة ما عرضناه، أنّه إذا أبعدنا وجهة النظر التي تُرجِع القيم الأخلاقية إلى المجاز الخالص، وترى أنّ حقيقة ما يجري في الوجود محكومة بحتمية صارمة لا مجال فيها للقدرة والحرية والاختيار ـ كما هو موقف المنظومتين الفلسفية والعرفانية ـ أمكن حينها تصنيف الخلاف داخل تراثنا الإسلامي إلى ثلاث دوائر معرفية رئيسة: عقلية وبيانية.

ففي علم الكلام نجد اتجاهاً يرى أنّ القيم الأخلاقية وإن كانت إدراكات عقلية، إلا أنها غير مستقلة بذاتها، بل تتوقف على شرط جوهري يتمثل في "الملكية". فالملكية هي التي تُحدِّد صفة الحقوق، وبمقتضاها يكون المالك المتفرد والمطلق مالكاً لتمام الحق الأخلاقي، أي بنسبة (100%)، ولا يبقى للآخر ـ المملوك ـ أي قدر من الحق، بل يكون نصيبه صفراً محضاً. وهذا هو الرأي الأشعري كما فصّلنا الحديث عنه ضمن ما سميناه: منطق "حقّ الملكية".

وفي المقابل، يخالف عدد من المذاهب الكلامية هذا الاتجاه، إذ ترى أنّ القيم الأخلاقية عقلية ومستقلة من غير شروط، وأنّ للحقوق صفة ذاتية غير طارئة، وهو ما تبنّاه المعتزلة والزيدية وأصوليو الإمامية الاثني عشرية، وسمّيناه: منطق "الحقّ الذاتي".

وفي مقابل هذين الاتجاهين، يميل أغلب البيانيين إلى أنّ المحدِّد للقيم الأخلاقية هو النص الديني لا العقل. وبهذا يلتقي معظم أصحاب النزعة البيانية مع الأشاعرة في النتيجة النهائية التي تجعل معيار القيمة رهناً بالنص، وإن كان الأشاعرة قد أسّسوا

دعواهم هذه على مبررات عقلية، بخلاف البيانيين الذين جعلوا النص هو المرجع الحاكم أساساً.

وللمنظومة الفقهية رأي يكاد يكون موحَّداً لدى جميع المذاهب، فهي تعتبر أنّ النص هو المحدِّد الأوّل للقيم الأخلاقية، لا العقل. فحتى في المذهب الذي يَعُدّ العقل أحد مصادر التشريع، لا يمنحه الثقة الكافية ولا يتيح له مساحة فعلية للتشريع، بل يقدّم عليه الظنون المعتبرة المستفادة من نصوص الرواية والحديث. ويُعزى ذلك ـ في نظرهم ـ إلى وجود مصالح خفيّة أو حكم إلهية دقيقة تجعل الذهن البشري عاجزاً عن إدراك سبب مخالفة الحكم الشرعي لما تقضي به القيم العقلية، كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

والحال ذاته نجده لدى أصحاب نظرية المقاصد، فهم رغم حديثهم عن الغايات والمصالح؛ لا يُولون للعقل العملي قيمة معتبرة بالمقارنة مع النص الديني. ومن المعلوم أنّ هذه النظرية نشأت في البيئة الأشعرية، وأنّ موقف الأشاعرة من العقل العملي كان ـ في جوهره ـ موقفاً سلبياً صارماً.

الأصل والعلاقة بين الدين والأخلاق

لقد تبيّن لنا موقف الفهم الديني من القيم الأخلاقية، وهو ـ كما اتّضح ـ موقف متعدّد المشارب والاتجاهات. أمّا عن طبيعة العلاقة بين هذه القيم والدين، فالملاحظ ـ كما سبقت الإشارة ـ أنّ لكلّ منهما أصلاً متميَّزا، فالأصل الديني قائم على النص اللغوي المقدّس، إذ لولاه لما أمكن التعرف إلى أيّ قضية دينية. في حين تعود القيم الأخلاقية إلى ضرورات العقل المجرّد وإدراكاته الوجدانية الثابتة.

ولدى الدين مواقف كثيرة تتوافق مع القيم الأخلاقية وتؤكّدها. كما نجد فيه مواقف حيادية لا تمسّ هذه القيم مباشرة. لكن السؤال المطروح: هل يتضمّن الدين ما يعارض القيم الأخلاقية أو يناقضها؟

مبدئياً يمكن تصنيف تعامل الدين مع القيم إلى مستويين:

أحدهما متعلّق بالمبادئ الأخلاقية العامة، والآخر يختصّ بالقضايا التطبيقية الجزئية. وهذه الأخيرة لها علاقة بالقيم الأخلاقية تارة بصورة مباشرة، وأخرى بصورة غير مباشرة.

والثابت أنّ الدين يحترم المبادئ الأخلاقية

ويقدّسها، فهو يدعو بوضوح إلى اتّباعها بوصفها مقاصد عليا لا يجوز انتهاكها. كما أنّ تطبيقاته التشريعية ـ في معظمها ـ محكومة بهذا الالتزام. غير أنّ بعض التطبيقات قد تبدو، في ظاهرها، متعارضة مع تلك المبادئ؛ مثل الموقف من الآخر المختلف: المشرك والكافر أو الكتابي، ومثل الأحكام المتعلّقة بالرق وحقوق المرأة وتحديد العقوبات، بل وحتى التصوّر الديني لعذاب الآخرة غير المنقطع أو طويل الأمد.

إن أهمّ ما في هذا الموضوع هو أنّ النص الديني يكشف بوضوح وصراحة عن أن للقيم الأخلاقية أصلاً مستقلاً، ومن الخطأ إرجاعها إلى الدين أو ردّها إلى النص ذاته. فحين يأمر النص بالعدل يفترض أنّ ماهية العدل معلومة من خارج النص مستقلة عنه، وليست هي من بنات أحكامه. فالنص لا يحدّد ما هو العدل ولا ما هو الظلم، وإنما يكشف ويمضي ما هو ثابت في الوجدان العقلي للإنسان. وكذلك حين يقرر أن الله (ينهى عن الفحشاء) أو أنه ليس (بِظَلام لِلْعَبِيدِ)، فإنه لا يعرّف ماهية الفحشاء ولا حقيقة الظلم، بل يخاطب المتلقي بما يفترض أنه معلوم لديه، وأن له مرجعاً آخر يعتمد عليه في

التمييز والمعرفة. فالنص في هذه المواضع يأتي تابعاً ومصادقاً لمبادئ الأخلاق، وليس مؤسِّساً لها.

وتقف هذه الحقيقة حاجزاً أمام الفرضية الأشعرية التي تبني الأخلاق على مجرّد الأمر الديني، كما تقف حاجزاً أمام التصور الفقهي التقليدي للعلاقة بين النص والقيم الأخلاقية. وقد ولّدت هذه الإشكالية أزمة امتدّت آثارها السلبية إلى يومنا هذا، إذ إن كثيراً من المسالك الفقهية، بما فيها التوجهات الدينية المتشددة، تبرر انتهاك الحقوق الإنسانية بدعوى الرجوع إلى النص، من غير التفات إلى أنّ النص الذي يحتجّون به هو نفسه يحثّ على احترام القيم الأخلاقية ويؤكّد وجوب الامتثال لها.

ومن وجهة نظرنا، إن أصل الخطأ الذي ترتكبه المنظومات الفقهية والآيديولوجية يعود إلى ظاهرة عزل النص عن واقع التنزيل، كما تناولنا ذلك بالتفصيل في حلقة (النظام الواقعي) من سلسلة المنهج في فهم الإسلام. فهذه هي آفة التفكير التراثي التي لا تزال آثارها المنافية للقيم الأخلاقية سارية إلى يومنا هذا.

ومبدئياً، إن سبب مخالفة بعض تطبيقات النص للقيم الأخلاقية يعود إلى تجريدنا للنص عن سياق

التنزيل والظرف التاريخي الذي نزل فيه. إذ تصبح الصورة عكسية عند إعادة ترسيخ الصلة بين النص وواقعه. وبالتالي، فإن تحديد العلاقة بين الدين والقيم - سواء كانت متفقة أو فيها شيء من التعارض - يعتمد على طبيعة فهمنا لهذه العلاقة. فعندما تكون العلاقة متلاحمة، يظهر التوافق من دون إخلال، أما عند انقطاعها، فتبرز الانتهاكات والمخالفات بوضوح.

وللأسف، فقد حظي الفهم الأخير بالقبول المطلق لدى علماء الإسلام، ماضياً وحاضراً، وأصبح من الصعب قلب هذا التفكير وتصحيح العلاقة بين النص والواقع؛ بسبب ضغط التراث المتراكم وما خلّفه من سلبيات وانتهاكات صريحة للقيم الأخلاقية.

وهكذا نجد أن هذه المشكلة تمثل الفهم الذي خلع على الدين لباس الجرم والظلم والتخلف، وحرمه من دوره الأصلي في صيانة القيم ورفع مستوى الإنسانية.

ثنائية الإيمان والقيم في الإسلام

في الدين عموماً[96]؟، وفي الإسلام على وجه

[96] لقد سبق نشر هذا الموضوع في الموقع الالكتروني: فهم

الخصوص، نواجه علاقتين محوريتين تشكلان أساس الخطاب الديني من جهة، وأفق المتلقي من جهة أخرى، وهما: علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بأخيه الإنسان. وسنسلط عليهما الضوء عبر الفقرتين التاليتين:

1- محور علاقة الإنسان بربه

وتتمثل العلاقة الأولى المشار إليها بمحور الإيمان بالله، بما يحمله من مضامين تتجاوز مجرد الاعتقاد بأن للإنسان خالقاً أوجده. فالمفهوم الديني للإيمان يختلف عن المفهوم الفلسفي أو العلمي، إذ لا يستقيم من دون علاقة روحية يتكثف فيها الشعور بالعاطفة والخشوع والنشوة والحب والطمأنينة، مقروناً بالإيمان بالرعاية الإلهية والرغبة في الطاعة والتسليم. إنها علاقة شبيهة في عمقها ودفئها بعلاقة الطفل بأمه.

وفي الإسلام بخصوصيته العقدية، تتطلب هذه العلاقة أن تكون مباشرة بين العبد وربه، من غير

الدين، بعنوان: الإيمان والقيم في القرآن، بتاريخ: 18-3-2018م، وذلك عبر الرابط التالي:
2430=https://www.fahmaldin.net/index.php?id

وسيط ولا شريك. وهي تقوم على ركيزتين أساسيتين:

1- الإحساس الروحي العميق الذي يتجلى في تعلق الإنسان بخالقه؛ اعترافاً بربوبيته، وشكراً لنعمه، ورضاً بقضائه وقدره، وتوجهاً إلى محبته وطلب رضاه.

2- أن تكون هذه العلاقة خالصة وبعيدة عن كل شراكة أو وساطة أو شفاعة تمنح الكائنات الأخرى جزءاً من السلطة أو القرب الإلهي.

وهذا هو الهدف الجوهري الذي جاء الإسلام لترسيخه، وهو مبرر الصراع الذي خاضه ضد ما سماه القرآن بالشرك. فلا تكاد تظهر في القرآن قضية استأثرت بالاهتمام مثل محور العلاقة بين الإيمان والشرك. فهما مفهومان متضادان لا يجتمعان، إذ رغم اشتراكهما في الإقرار بوجود خالق للكون، إلا أنّ الشرك يضيف آلهة آخرين كشركاء أو وسطاء، سواء على مستوى الخلق والتنزيل، أو على مستوى التقرب والشفاعة.

ويتضمّن الشرك المحض خاصيّتين متلازمتين:

أولاهما: اعتقاد المشركين بوجود وسطاء أو شركاء لا غنى عنهم في الخلق والتنزيل.

وثانيتهما: اتخاذُهم ما دون الله أولياء يُعبدون أو يُتقرب إليهم، على رجاء أن يُقرّبوهم إلى الله زُلفى عبر الشفاعة والتوسل والعبادات، كما قال تعالى: (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)[97].

ومن المعلوم أنّ من يجعل الآلهة وسطاءَ لزوميين في الخلق، يجعلهم بالضرورة وسطاء في الشفاعة والعبادة والنذور وقضاء الحاجات، أمّا العكس فليس لازماً في كل حال.

وفي مقابل ذلك يبرز الإيمان الخالص، متميَّزا بعلاقته الروحية المباشرة بالله تعالى، وهو بدوره يقوم على خاصّتين مضادتين للشرك المحض:

فهو يتأسّس أولاً على الاعتقاد بوحدانيّة الله في الخلق من غير شريك ولا وسيط لزومي. كما يتأسّس ثانياً على إفراد الله وحده بالتضرّع والعبادة والدعاء، وحصر قضاء الحاجات والتقرّب به دون أيّ شفيع أو وسيط.

وهكذا يتبيّن أنّ لكلّ من الشرك والإيمان ركيزتين متكاملتين تُجسّدان مقدار ما يحمله كلّ

---

[97] الزمر/ 3.

منهما من كثافة ودلالة، وهو المحور الأساس الذي صدع به الإسلام، بما لا يزاحمه محور آخر؛ كما تشهد بذلك أغلب الآيات القرآنية على إطلاقها.

لقد استهدف الإسلام تصحيحَ العلاقة القائمة بين الإنسان وربّه، ولم يأتِ بثورة جذرية تطيح بهذه العلاقة من أساسها. فلم يكن العالم الجاهلي كياناً ملحداً أو جاحداً لأصل الارتباط بالله، بل كان مجتمعاً يعترف بالله خالقاً، غير أنّه أضاف إليه وسائط وشركاء في التدبير والخلق، أو على الأقل مارس عبادة هؤلاء والتشفع بهم للتقرب إلى الله زُلفى.

فكانوا – بحسب التعبير الدقيق – مؤمنين من وجه، ومشركين من وجه آخر: مؤمنين بالله في الجملة، لكنهم مشركون به بما ابتدعوه من وسائط وثنيّة. ومن هنا جاء الإصلاح الإسلامي بالحفاظ على الوجه الأول وترسيخه، مع إنكار الوجه الثاني وإبطاله.

وأيّ قراءة موضوعية للقرآن الكريم كفيلة بكشف هذه الحقيقة جلية لا لبس فيها. فهناك دعوة صريحة للمجتمع الجاهلي إلى الإيمان بالله وحده من غير وسيط ولا شريك، ودعوة ثانية إلى إفراده بالعبادة

والخضوع، وثالثة إلى الاعتصام بحبله دون التشتت في الحبال الأخرى المتفرّقة.

حتى النبيّ لم تكن له – في منظور القرآن – ميزة ذاتية تُخرجه عن حدود البشرية، إنما تفرّد بحمل الرسالة المقدّسة، أما هو في ذاته فمخلوق كسائر العباد: يتعبد ربَّه، ويتضرع إليه، ويخشى غضبه، ويستعين به وحده، ولا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرًّا إلا ما شاءه الله.

فهو لا يختلف – في هذه الحقيقة الوجودية – عن سائر البشر الذين يتوجهون إلى الله مباشرة بلا واسطة.

لقد أتمّ الله هذه الرسالة بياناً شافياً وحجّة بالغة، إذ تتكرر الدعوة في القرآن بألوان متعددة وصور شتّى، لكنها تتجه جميعاً نحو مقصد واحد: الإيمان بالله والتعلّق به مباشرة، من غير وسيط ولا شريك. وبهذا البيان الإلهي تحقق الهدف، إذ انتُشل المجتمع من عبادة الوسائط والأوثان إلى عبادة الله وحده دون سواه، فزال اللبس وقامت الحجة، وصار كل دعاء يُرفع إليه هو وحده لا إلى غيره. وهذا هو جوهر الفرق بين توحيد الإسلام وعبادة المشركين.

وقد أكّد القرآن الكريم هذه الدعوة الخالصة في

مئات، بل آلاف الآيات التي تدور حول ترسيخ هذا المطلب العظيم، وتتنوّع في خطابها وبراهينها وأمثالها؛ كلّها تؤكد وحدة الوجهة، ونفي الحاجة إلى أيّ شريك أو شفيع.

غير أن المسلمين ـ لاحقاً ـ جاوزوا الحدّ الذي رسمه القرآن، حين انشغلوا بصورة مفرطة بنصوص الرواية، واتّبعوا ظنوناً وحكايات لا تنسجم مع المحكم القرآني، بل تناقض دعوته إلى التوحيد الخالص. وكان بإمكانهم ـ في كل مرحلة ـ أن يعودوا إلى الأصل المؤسِّس لتدارك الخطأ، والشفاء من بقايا العدوى الجاهلية الأولى.

إن المناداة بـ (يا محمد) كما هو شائع عند أغلب أهل السنّة، و(يا علي... يا حسين... يا زهراء... يا مهدي) كما هو الحال لدى جمهور الشيعة ـ باستثناء القليل ـ لا تنسجم مع الدعوة الصريحة التي صدح بها القرآن الكريم. فالله تعالى يقول: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)[98]، ولم يقل: ادعوا فلاناً أو علاناً من خلقه.

---

[98] الاسراء/ 110.

ويقول: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ)[99]، ولم يجعل لأحد من العباد صفة "قاضي الحاجات" أو "صاحب الكرامات" على نحو يُطلب فيه ما لا يملكه إلا الله.

ولا شكّ أن هذه الممارسات تعبّر ـ في جوهرها ـ عن ارتداد عملي عن الدعوة التي جاء الإسلام لتصحيحها وحارب من أجل تثبيتها؛ أعني ردّ العلاقة رأساً إلى الله بلا شريك ولا وسيط. وليس عسيراً على المسلمين أن يعودوا إلى القرآن بقراءة جديدة متجردة من ضغط التراث، ليجدوا ضالّتهم بوضوح تام وفقاً لمنهجي الاستقراء والإحصاء معاً. إذ إن الرسالة القرآنية جاءت مركّزة على هذا الهدف في معظم آياتها، بحيث لا تدع مجالاً للالتباس في تحديد وجهة الدعاء والتوجّه.

2ـ محور علاقة الإنسان بأخيه

لقد استوفينا الحديث عن المحور الأول الذي أكّد عليه القرآن بوضوح لا لبس فيه. أمّا المحور الثاني، والمتمثّل في علاقة الإنسان بالآخر، فهو مكمّل للأول، وإن شابه قدر من الالتباس ولم يحظَ

---

[99] غافر/ 60.

بالوضوح ذاته. فالكثير من النصوص القرآنية تقرن العمل الصالح بالإيمان اقتراناً وثيقاً، حتى تبدو وكأن العمل الصالح هو من لوازم الإيمان ومتمماته، وذلك في مقابل لوازم الشرك والكفر. وقد سبقت الإشارة إلى بعض الآيات التي تجعل من العمل الصالح غاية مطلوبة في مواجهة الكفر، مما يجعله ـ في محصّلته ـ بمثابة الإيمان نفسه من حيث القيمة والوزن.

وعلى الرغم من أنّ مفهوم الإيمان كان واضحاً بحسب ما أفادته أغلب الآيات الكريمة، إلا أنّ لوازمه العملية المتمثلة بالقيم الأخلاقية والعمل الصالح لم تكن دائماً على القدر ذاته من الوضوح، لا بسبب غموض في كلياتها، بل بسبب تعارض بعض التطبيقات والنصوص الجزئية.

إنّ العمل الصالح مرتبط بالسلوك، ومرهون في جوهره بمنظومة القيم الأخلاقية. وقد حدّد القرآن الكريم موقفه المبدئي من كليات هذه القيم تحديداً واضحاً لا إبهام فيه. أمّا الالتباس فوقع في جزئيات القيم وتطبيقاتها دون أصولها ومبادئها. ففي القرآن مطالبة دائمة بالعدل والإحسان والبر والمعروف، وبالتعاون والتراحم والتكافل، وبالعفو والرحمة

والتقوى والصدق والإخلاص والاستقامة والموادعة وإفشاء السلام، وسائر القيم التي تشكّل جوهر السلوك الإنساني الراشد.

كما تكثر فيه الإشارة إلى أنّ الله تعالى ذاته متمسك بالقيم العليا، فهو لا يظلم العباد، ويحب العدل والإحسان وفعل الخير. ومن ثمّ يكون تمسك الإنسان بالقيم الأخلاقية ـ في منطق القرآن ـ من لوازم الإيمان شرعاً ومن مقتضياته الطبيعية.

وهكذا تظهر القيم الأخلاقية كمبادئ مستقلة بذاتها، يُراد للتشريع الديني أن يتوسّل بها ويهتدي إليها، لا أن ينشئها أو يستحدثها من عنده.

لقد ظهر الالتباس في القيم الأخلاقية الجزئية نتيجة الاحتكاك بين الخطاب الديني وواقع التنزيل التاريخي. إذ بدت بعض النصوص – عند قراءتها منفصلة عن سياقاتها – وكأنها منافية لتلك القيم. غير أنّ هذا الالتباس يزول تماماً متى أُخذت بنظر الاعتبار ملابسات الواقع الذي نزل فيه النص، وما كان يحيط به من ظروف وحاجات واعتبارات مرحلية.

والحقيقة ثمة جملة من العوامل أسهمت في تكريس هذا الالتباس في ذهن المسلم. من أبرزها

التعامل مع النص الديني بوصفه خطاباً مجرداً من سياقه الواقعي، بعيداً عن الملابسات التي اقترنت به. ومنها أيضاً اعتبار النص حاكماً مطلقاً على القيم الأخلاقية دون العكس، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة وكثير من الفقهاء. وقد جعلهم هذا التصور يستسيغون الخروقات والأفعال الشائنة بحجّة أنها منصوصة شرعاً أو مستندة إلى أدوات الاجتهاد المختلفة، أو لأنها – بحسب الرؤية الأشعرية – تجري وفق مشيئة الله المطلقة في خلقه وملكه، فهو يفعل ما يشاء ولا يُسأل عمّا يفعل، وهم يُسألون.

بل حتى الذين قالوا بوجود استقلالية للقيم الأخلاقية، وأن الشريعة جاءت مُمضية لها لا مؤسسة لها؛ نجد خطابهم خاضعاً – في الغالب – لتأثير المقالات الكلامية المجردة، دون أن يرقى إلى مستوى التطبيق الواقعي. ولذلك كثيراً ما تُنتهَك هذه القيم في الممارسة الفقهية العملية، بسبب اعتمادها على روايات هشة ومضطربة كما تحدثنا عن ذلك في (النظام الواقعي) ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام.

هذه هي الفجوة العميقة التي ترسّخت في ذهن

المسلم منذ بزوغ العلوم الإسلامية وحتى يومنا هذا. فما زلنا نراها واضحة في تعاملات المسلمين فيما بينهم، أو في تعاملهم مع غير المسلمين، حتى أصبحت مظاهر الاختلال الأخلاقي مشهداً مألوفاً لا يرمش له جفن ولا يهتزّ له ضمير. فلم تعد القيم الأخلاقية هي الحاضرة في وعي المتدين، بل أصبح الحاضر هو النص الديني المجتزأ أو سيرة السلف أو فتوى الشيخ والمرجع أو ما يُنسب إلى الشرع من أحكام، وإن خالفت الفطرة والعقل.

وبناءً على ما تقدّم، فإن التعامل مع هذه الثغرة العميقة يحتاج إلى أداتين أساسيتين تم إقصاؤهما طويلاً عن مناهج الفهم الديني كما يمارسها المسلمون: الواقع والعقل.

فالواقع هو أداة التفسير التي ترفع التعارضات الدينية عبر ربط مفاصل النص بوقائع التنزيل وسياقاته الفعلية. والعقل هو أداة التأسيس التي تُمكّن من ترسيخ القيم الأخلاقية في ضوء الفطرة الإنسانية، وجعل النص الديني محكوماً بها لا حاكماً عليها. فأي تجاوز لهذه القيم هو في حقيقته تجاوز للعقل ذاته، فكما لا يصح تجاوز العقل النظري حين يكشف عن الحقائق اليقينية، كذلك لا يصح تجاوز

العقل العملي حين يدلّ على القيم الأخلاقية الضرورية.