مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

المجلد (٣) - العدد (٩)
خريف ٢٠٢٥م - ١٤٤٧هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

OPEN ACCESS CC BY 4.0
ISSN: 3005-9577 :3006-9513

محنةُ الأخلاقِ في الغربِ

تفكيكُ النسبيةِ الغربيّة واستعادةُ الثابتِ

- **مفتتح:**
  - سؤالُ الأخلاقِ في أفقِ الوحيّ
- **المحور:**
  - أنطولوجية القيَم الخُلُقيّة
  - نظريّة النزعة الواجبيّة الكانطيّة
  - نسبيَّة الأخلاق في ما بعد الحداثة
- **دراسات وبحوث:**
  - مصيرُ الجاهلِ في الإسلام -دراسة تحليليّة-
- **قراءة في كتاب:**
  - جدليةُ الدّينِ والأخلاق

محنة الأخلاق في الغرب
تفكيك النسبية الغربية واستعادة الثابت

المجلد (٣) – العدد (٩): خريف ٢٠٢٥م – ١٤٤٧هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعتقاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (٩)
خريف ٢٠٢٥

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religions Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن

مَرْكَزُ بَرَاثا للدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ

في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني. تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176791076

البريد الالكتروني:
Eitiqad.magazine@gmail.com

■ المشاركون في هذا العدد:

- أ. م. د. مرتضى هنرمند
- أ. م. د. سيد حافظ عبد الحميد
- د. محمد أمين خوانساري
- د. أنس بوسلام
- د. بتول يوسف الخنساء
- جواد عبد الحميد عمّار
- غسان الأسعد

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

الإنْسَانُ وَالطَّبِيْعَةُ:
نَحوَ أَخْلَاقٍ بِيْئِيَّةٍ مُسْتَدَامَةٍ

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ حسين درويش
(لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقيَّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ سؤالُ الأخلاقِ في أُفقِ الوحيّ ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ أنطولوجية القِيَم الخُلُقيّة ---------- ٢٩

أ. م. د. مرتضى هنرمند

■ الإيمانُ بوصفه أساساً للمعنى الخُلُقِيّ ---------- ٥٧

أ. م. د. سيد حافظ عبد الحميد

■ نظريّة النزعة الواجبيّة الكانطيّة ---------- ٨٩

د. محمد أمين خوانساري

■ نسبيَّة الأخلاق في ما بعد الحداثة ---------- ١١٧

د. أنس بوسلام

■ **البراغماتية الخُلُقيَّة** ---------- ١٥١

د. بتول يوسف الخنساء

دراسات وأبحاث

■ **مصيرُ الجَاهلِ في الإسلام** ---------- ١٧١

جواد عبد الحميد عمّار

قراءة في كتاب

■ **جدلية الدين والأخلاق** ---------- ١٩١

غسان الأسعد

مفتتح

سؤالُ الأخلاقِ في أُفقِ الوحيّ

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

تعيــش المجتمعات الغربيــة اليوم مأزقًا خُلُقيًّا عميقًا، لم يعــد يخفى على المراقبين ولا على المفكّرين أنفسهم. فالأزمة تكمن في فقدان القدرة على تأسيس معنى خُلُقي جامع، بعدما غلبت الفردانية على أشكال التضامن الاجتماعي كلّه. ينعكس هذا المأزق مباشرة في الأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية؛ حيث غابت المرجعيّات الثابتة، وحلّت محلّها مقولات النسبية التي تُحوِّل الأخلاق إلى معادلات قابلة للتبديل بحسب موازين السوق والقوّة.

لقــد تحوّلت الأخــلاق في الغرب مــن كونها معيارًا يُحتكــم إليــه، إلى أداةٍ تُوظَّف في تبرير المصالح وإعادة إنتاج الهيمنة، حتى غَدَا "الحقُّ" مرهونًا بيد الأقوى، و"القيمة" انعكاسًا للمزاج المتبــدّل لا للثابت الكوني. وقد عبرّ (زيغمونت باومان-Zygmunt Bauman) عن هذه الحالة بمصطلح "الحداثة الســائلة"؛ حيث تتفكّك الثوابــت، وتتحوّل القيم إلى كيانات مرنة لا تصمد أمام ضغط السوق والاستهلاك[1].

إنّ النسبية التي رُوِّج لها تحت شعار الحرية الفكرية والحداثة الخُلُقية، أفضت في النهاية إلى تقييد الإنســان في دائرة الفردانية المعزولة، بدل أنْ تُفضي إلى تحريره، وأدّت إلى إفقاده المعنى

١ - زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ص ١١٢.

الجامـع الذي يربط وجوده بمقاصد عُليا. لقد قاد سـقوط المرجعيّـات الكبرى في الغرب إلى «عصر الذاتانية»؛ حيث أضحى كل فرد مرجعًا خُلُقيًّا لنفسـه، في غياب معايير مشتركة. وكانت النتيجة أنّ الغرب يقف اليوم أمام فراغ قِيَمي، يتجلّى في صور متعدّدة: انحدار الروابط الأسرية، وتآكل التضامن الاجتماعي، وصعود النزعات العدوانية، وتحويل الإنسان إلى سلعة ضمن آلية السوق المُعَولَم.

لكـن هذا الفراغ نفسـه هو الذي يكشـف الحاجة الماسّـة إلى اسـتعادة "الثابـت الخُلُقي" بوصفه مرتكزًا للإنسـانية، وليس بوصفه قيـداً لحُرِّيّة الفرد. فقد بيّنت التجربـة التاريخية برمّتها أنّ المجتمعات لا تقوم على النسـبية المطلقة، وإنّما على منظومة من القيم الراسخة التي تمنح الوجود الإنسـاني معنى يتجاوز اللحظة العابرة. وهنا تتبدّى مسؤولية الفكر الإسلامي في تقديم بديل كوني، وهو بديل لا ينبغي له أنْ يقوم على تقليد الغرب في نسبيته، فضلاً عن الانغلاق في الجمود، وإنّما على استعادة الرؤية القرآنية التي تجعل من الأخلاق جذرًا ثابتا للحُرّية، بعكس ما يتبدّى للبعض من أنّها نقيض للحُرّيّة. فمن الواضح أنّ انبعاث المجتمعات يبدأ بالتحوّل الخُلُقي الذي يكوّن البنية العميقة للإنسان.

أوّلًا: الملامح العامة للأزمة الخُلقيّة

منذ أنْ أعلن الفكر الغربي الحديث قطيعته مع المرجعيات الدينية والميتافيزيقية، سـعى إلى بناء نسقه الخُلُقي على أسس بشريّة خالصة. لكنّ هذه المحاولة أفرزت ارتباكًا عميقًا في تحديد ماهية الخير والشر، بدل أن تنتج أخلاقًا إنسانية صافية. وهكذا، تحوّلت الأخلاق من كونها ميدانًا للتأسيس القيمي إلى ساحة سجال بلا أفق، بحيث صار كل مذهب يضع مقاييسه الخاصة بمعزل عن غيره. فالحداثة، بفصلها الأخلاق عن المقدّس، فَقَدتْ القدرة على إنتاج معيار جامع، يمكن أنْ يُحتكم إليه.

وبذلك، أضحت «الأزمة الخُلُقية» في الغرب، عبارة عن بنية قائمة لها انعكاسـاتها السياسية والاقتصاديـة والاجتماعية. ففيما السياسـة صارت تمُـارَس بمعايير المنفعـة الصرفة، أضحى الاقتصاد يُوجَّه بالربح المجرد دون التفات إلى أثره على الإنسان أو الطبيعة، كما تفكّكت روابط

الاجتماع، إلى حدّ أنّ الفرد وجد نفسه غريبًا في قلب المجتمع الذي ينتمي إليه.

ثانيًا: الفردانية المفرطة وغلبة المنفعة

إنّ «عـصر الذاتانية»، هو أبرز تعبير عن هذه الأزمة؛ حيث تحوّل الفرد إلى المرجعية الوحيدة للأخـلاق، وصارت القيم الكبرى، مثـل العدالة والخير، مشروطة بمزاج الأفـراد وأهوائهم، لا بمرجعيات كونية. وهذا التحوّل كان نتيجة تراكم فلسـفي بدأ مع (ديكارت-Descartes)، وامتدّ مع (كانط-Kant) و(نيتشـه- Nietzsche)، حتى انتهى إلى مآلات ما بعد الحداثة؛ حيث فقدت القيم أي أساس موضوعي لها.

وبهذا، فكل ما كان صلبًا من قيم وأعراف قد ذاب في تيار التغيّر الدائم، حتى أضحت الأخلاق نفسها "سائلة"، وغير قادرة على الصمود أمام ضغط السوق والاستهلاك[1]. وهذا ما يفسرّ كيف أنّ قيمًا كبرى يمكن أن تُرفع شعارات كونية في خطاب الغرب، ثم تُنتهك بفظاظة حين تتعارض مع مصالحه الاستراتيجية.

تاريخيًّا، شـكّل مذهب المنفعة(Utilitarianism) ، الذي أسّسـه (جيريمـي بنثام- Jeremy Bentham) ثمّ طوّره (جون ستيوارت ميل- John Stuart Mill)، لحظة محورية في مسار الفكر الغـربي؛ إذ جعل أعظم منفعة لأكبر عدد، معيارًا للأخـلاق. لكن هذا المعيار، الذي بدا عقلانيًا في البدايـة، سرعان ما تحوّل إلى ذريعة لتبرير سياسـات اسـتعمارية واقتصادية، تطيح بملايين البـشر بحجّة "المصلحة العامة". على أنّ مذهب المنفعة، بهـذا المعنى، من الواضح أنّه يفتقر إلى العدالة؛ لأنه يقيس الخير بمجموع اللذات، لا بحقوق الأفراد.

والواقع أنّ المنفعة المطلقة أفرغت الأخلاق من مضمونها، وحوّلتها إلى حساب رياضي للربح والخسارة. فتُشرّع الحروب باسم "حماية الديمقراطية"، بينما جوهرها اقتصادي أو جيوسياسي. وتُسوَّغ التجارب العلمية على البشر أو البيئة بدعوى "التقدّم"، بينما هي في حقيقتها خدمة لرأس المال. وبذلك، صار الفعل الخُلُقي تابعًا للمصلحة والقوّة.

---

١ - راجع: زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ص.ص ١١٢-١١٣.

ثالثًا: التفكّك الاجتماعي وأزمة الأسرة

ومن تجلّيات هذه الأزمة، أنّ الأسرة التي كانت الركيزة الأولى للأخلاق الاجتماعية، تعرّضت لانهيار متسارع؛ إذ إنّ نسب الطلاق المرتفعة، وتراجع الولادات، وصعود «الأسرة الفردانية» هي انعكاس مباشر لفقدان القيم المرجعية التي تحفظ تماسك المجتمع. وفي هذا السياق، يمكن فهم التحوّلات في «العلاقات الحميمة» في الغرب، التي هي نتاج لتحوّل القيم الخُلقيّة نفسها؛ حيث أصبحت تُبنى على الرغبة الفردية العابرة بدل الالتزام والثبات.

وبذلك، انحدرت الأخلاق من كونها رابطة تحفظ الإنسان والجماعة، إلى كونها خيارًا شخصيًّا لا يُلزم سوى صاحبه. وهذا ما جعل الغرب يعيش فراغًا قيميًا يتجلّى في الانتحار، والاكتئاب الجماعي، والإدمان، والعنف، والعزلة، وجميعها مؤشّرات تدلّ على أزمة خُلقيّة بنيوية، لا يمكن اختزالها في «أمراض نفسية» فردية، فضلاً عن معالجتها بوصفات طبّيّة.

رابعًا: الأخلاق وأداة الهيمنة

ولعلّ أخطر ما في هذه الأزمة، أنّ الغرب لم يكتفِ بإفراغ الأخلاق داخليًّا، بل أعاد تصديرها للعالم بوصفها «قِيَمًا كونية». فحين يرفع الغرب شعار «حقوق الإنسان»، فإنّه يفرض في الوقت نفسه نسخته الخاصّة من هذه الحقوق، بما يخدم سياساته الخارجية. وهكذا ستتبدّى لنا النيوليبرالية بوصفها مشروعًا سياسيًّا يستخدم مفردات الحُرّيّة والعدالة، لتكريس سلطة السوق العالميّة.

فالنسبيّة التي تفكّك القِيَم «جوانيًّا»، ستتحوّل «برّانيًّا» إلى «مطلق سياسي»، يُفرَض بالقوة على الشعوب الأخرى.

خامسًا: من الفلسفة إلى السياسة وازدواجية الخطاب الغربي

حين ظهرت النسبية الخُلُقية في الفكر الغربي الحديث، عُرضت بداية باعتبارها تحريرًا للإنسان من سلطة المرجعيات الدينية والميتافيزيقية. لكن هذا التحرير تحوّل تدريجيًّا إلى فراغ قِيَمي، سمح للقوة أنْ تحلّ محلّ الحقّ. فبدل أن تُفكّك النسبية «الوصاية»، صارت ذريعة لشرعنة أشكال جديدة من السيطرة. وقد حذّر (بول ريكور-Paul Ricœur) من هذا المسار، حين أشار إلى أنّ

ما بعد الحداثة، بفكّها المرجعيات الكبرى، أنتجت "نسبية شاملة"، جعلت القيم كلّها عرضة للانتهاك باسم الاختلاف.[١]

وفي هذا السياق، لم تبقَ النسبية حبيسة المجال الأكاديمي، بل سرعان ما انتقلت إلى الحقل السياسي والإعلامي؛ حيث تحوّلت إلى أداة لإعادة تشكيل العالم وفق معايير القوى المهيمنة. فكلّ قيمة يمكن تأويلها وإعادة توجيهها بحسب الحاجة: الديمقراطية تصبح مشروطة، وحقوق الإنسان تُجزّأ، والحُريّة تُعطى لبعض وتُسلب من آخرين. ويتجلّى هذا البعد الهيمني في الازدواجية الفاقعة للخطاب الغربي. فبينما يُقدَّم مبدأ "حرية التعبير" بوصفه قيمة مطلقة، تُقمع أي أصوات ناقدة حين تمسّ مصالح الدولة أو اللوبيات المؤثرة. وبينما تُرفع شعارات "المساواة" و"حقوق المرأة" في بلدان معيّنة، تُسكت أصوات النساء في بلدان أخرى إذا تعارضت مطالبهنَّ مع الحسابات السياسية. وهذا ما أشار إليه المفكّر الأميركي (نعوم تشومسكي-Noam Chomsky) حين فضح كيف تُستعمل مفردات الحرية والديمقراطية في الإعلام الأميركي لتغطية سياسات القمع والتدخّل الخارجي.[٢]

وهنا، تصبح النسبية الخُلُقية أداة لتفصيل القِيَم على مقاس المصلحة الغربية، بحيث يُعاد تعريف الخير والشر كل مرّة وفق الاصطفاف السياسي والعسكري. فما يُعتبر إرهابًا إذا ارتكبه الآخر، ويُسمى دفاعًا مشروعًا إذا ارتكبته القوى الغربية أو حلفاؤها.

سادسًا: السوق والهيمنة القِيَمية

ولم يقتصر توظيف النسبية على السياسة، بل امتدّ إلى الاقتصاد؛ حيث صارت القِيَم نفسها سلعة تخضع لقانون العرض والطلب. فالمنصّات الرقمية مثلاً، التي يفترض أن تكون فضاءً للتواصل، تحوّلت إلى أدوات مراقبة وإعادة تكوين للوعي وفق مصالح الشركات العابرة للقوميات. وهذا ينسجم مع مصطلح «مجتمع المراقبة»؛ حيث تصبح الحُرّية الفردية مجرّد واجهة تخفي شبكة من الضوابط التي تقيّد الأفراد عبر الاستهلاك والإعلانات.

---

١ - بول ريكور: صراع التأويلات، ص ٧٨.

٢ - راجع: نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، ص ١٤ وما بعدها.

سابعًا: صناعة «المعايير المزدوجة»

ومن أبرز تجلّيات النسبية بصفتها أداة هيمنة، أنّها أنتجت ما يمكن تسميته بـ "المعايير المزدوجة". فالغرب يضع لنفسه حقّ احتلال دول وتفكيك مجتمعات، بحجّة "نشر الديمقراطية"، بينما يجرّم أيّ مقاومة محلّية لهذه الهيمنة بوصفها "إرهابًا". وقد تناول (إدوارد سعيد) هذا النفاق الخُلُقي الغربي في كتابه "الثقافة والإمبريالية"؛ حيث كشف كيف يُستعمل الأدب والخطاب الثقافي، لتجميل مشاريع الاستعمار وشرعنتها خُلُقيًّا.[1]

إنّ هذه الازدواجية هي نتيجة طبيعية لغياب الثابت الخُلُقي. فحين لا يكون هناك معيار متجاوز للمصالح، تصبح الأخلاق نفسها أداة في يد الأقوى. وبذلك تنكشف المفارقة: الغرب الذي أعلن النسبية بوصفها «تحريرًا»، هو نفسه الذي حوّلها إلى «سلاح سياسي».

ثامنًا: الاستتباع الثقافي وإعادة تعريف القِيَم

إلى جانب السياسة والاقتصاد، جرى استخدام النسبية لإعادة تعريف القِيَم الثقافية على الصعيد العالمي. فالمنظَمات الدولية، التي يفترض أنْ تعمل وفق مبادئ كونية، تخضع في واقعها لإملاءات القوى الكبرى؛ حيث تُعاد صياغة المناهج التعليمية والقوانين الأسرية والإعلامية في بلدان الجنوب، لتتوافق مع «النموذج الغربي». يستخدم الغرب خطاب القِيَم لنشر هيمنته، في الوقت الذي يرفض فيه الاعتراف بالخصوصيات الحضارية للآخرين.

وبذلك، تحولت النسبية الخُلُقية إلى أداة لإعادة تكوين وعي الشعوب، وفرض نسخة واحدة من القِيَم، تحت ستار «التعدّدية».

١ - من الإنسان الكوني إلى الإنسان المنعزل

أحد أبرز إنجازات الفكر الغربي في عصر الأنوار، كان التأكيد على كرامة الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً، يستحقّ الحقوق غير القابلة للتصرّف. غير أنّ هذا الإنجاز سرعان ما تآكل حين جرى فصل

---

١ - راجع: إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية.

الكرامة عن أي أساس ثابت. فقد حاول (إيمانويل كانط) أنْ يؤسّس للكرامة على قاعدة «الواجب الخُلُقي»، المستند إلى العقل العملي. لكن مع تطوّر الفكر الغربي، تراجعت فكرة الواجب نفسها أمام المدّ النفعي والبراغماتي، حتى باتت الكرامة مسألة نسبية قابلة للتفاوض والتسعير.

وهكذا انقلب مفهوم "الإنسان الكوني" إلى إنسان معزول، يحدّد قِيَمه تبعًا لمزاجه الفردي أو لمصالح السوق.

٢ - التفكك الاجتماعي وفقدان التضامن

لا تقوم المجتمعات على الحقوق وحدها، بل على شبكة من التضامن والقِيَم المشتركة. وحين تسقط هذه القيم، يتحوّل المجتمع إلى تجمّع أفراد متجاورين بلا روابط معنوية. وقد أشار (إميل دوركهايم- Émile Durkheim) إلى أنّ «الأنومي» (Anomie)- أي فقدان المعايير - يؤدّي إلى حالة من الاضطراب الاجتماعي والانتحار القِيَمي[1]. يتجلىّ اليوم هذا التشخيص بوضوح في ارتفاع نسب العزلة والاكتئاب والانتحار في الغرب، وهي ليست ظواهر نفسية فردية فحسب، وإنّما علامات على انهيار الأساس الجامع الذي يربط الإنسان بجماعته.

لقد تحوّلت "الحرية" من فضاء مشترك إلى أداة انعزال، وصار الفرد ينظر إلى الآخر بوصفه تهديدًا لاستقلاليّته. وهكذا تراجعت مفاهيم، مثل التضامن والمسؤولية الاجتماعية، وحلّ محلّها خطاب "حقوق الفرد" المجتزأ عن أي التزام تجاه الجماعة.

٣ - غياب البُعد الروحي وتشييء الإنسان

لا يقوم الأساس الإنساني الجامع على العقل وحده، وإنّما يحتاج إلى بُعد روحي يمنح الإنسان أُفقًا يتجاوز وجوده المادي. لكنّ الغرب، دخل مرحلة نزع القداسة عن العالم، فخسر الإنسان بذلك أُفقًا روحانيًا يؤطّر قِيَمه. والنتيجة أنّ الإنسان نفسه صار يُعامَل بوصفه شيئًا يُقاس إنتاجه واستهلاكه، لا كائنًا يحمل معنى ورسالة.

---

١ - راجع: إميل دوركهايم: الانتحار.

وهذا التشيّوء هو ما دفع الفيلسوف (هربرت ماركيوز-Herbert Marcuse) إلى صياغة مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد"، أي الإنسان الذي فَقَد تعدّدية أبعاده الروحية والخُلُقية، وتحوّل إلى وظيفة اقتصادية وسياسية فقط.

٤ - نتائج الانهيار على الواقع الغربي

انعكس انهيار الأساس الإنساني الجامع في أزمات ملموسة:

أ. أزمة الأسرة: تفكّكها وانهيارها باعتبارها حاضنة للقِيَم.

ب. أزمة التعليم: تحوّل المناهج إلى تدريب وظيفي بلا بُعد قِيَمي.

ج. أزمة السياسة: انحسارها إلى صراعات مصالح بلا أفق إنساني.

د. أزمة البيئة: التعامل مع الطبيعة بوصفها شيئًا للاستهلاك، بلا قداسة أو مسؤوليّة.

تعكس هذه الأزمات فقدان "المشترك الخُلُقي"، الذي يشكّل عماد كل حضارة. فسقوط الحضارات يبدأ حين تُفتقد "القيمة الجامعة"، التي تمنح أفعالها معنى.

تاسعاً: الحاجة إلى استعادة الثابت الخُلُقي

لقد بيّن مسار الحداثة الغربية، أن النسبية الخُلُقية، مهما وُصفت بالتسامح والانفتاح، تؤدّي في النهاية إلى فراغ يلتهم المجتمع من الداخل؛ وذلك لأنّ القِيَم لا يمكن أن تكون مجرّد اختيارات فردية، بل تحتاج إلى قاعدة متجاوزة، تضمن وحدتها واستمرارها. «فالمطلق» شرط أساس لأيّ نظام قِيَمي؛ فإذا غاب المطلق، تفكّكت القيم، وتحوّلت إلى ذرّات بلا رابط.

إنّ الحاجة إلى الثابت الخُلُقي ضرورة إنسانية. فكما أنّ الجسد يحتاج إلى غذاء ثابت، يحتاج الوعي الجمعي إلى قِيَم ثابتة تحفظ تماسكه. وعندما تتحوّل الأخلاق إلى نسبية صرفة، يصبح كلّ إنسان مرجعًا مطلقًا لذاته، وتنهار إمكانات التعايش الاجتماعي.

ويعطينا التاريخ شواهد متكرّرة على أنّ سقوط القِيَم الثابتة، كان مقدّمة لانهيار الحضارات. فالمجتمعات لا تنهار بسبب التحدّيات الخارجية وحدها، بل حين تفشل في الحفاظ على "المبدأ الخُلُقي الجامع" الذي يوحّدها. وإذا طبّقنا هذا المنظور على الحضارة الغربية، فإنّ

هشاشـتها اليـوم، تكمن في عجزها عن تقديم معنى جامع للإنسـان، بعد أنْ اسـتبدلت الثابت بالقابل للتغيير الدائم.

والمفارقة أن الحرية نفسها لا يمكن أنْ تستمر بلا مرجعية ثابتة. فالحرية ما لم ترتبط بالعدالة والكرامة والحقّ، تتحوّل إلى فوضى. فالحُرّية بلا ضوابط قِيَمية تتحوّل إلى اسـتبداد الأغلبية أو استبداد الأقوياء.

ولهـذا، فإنّ الثابت الخُلُقي لا يقيّد الحُرّية، وإنّمـا يحفظها من الانزلاق إلى الفوضى أو إلى الاسـتغلال السـياسي والاقتصادي. وهذا يعني أنّ الحُرّية لا تتحقّق إلا بارتكازها على "القانون الطبيعي" الذي يمثّل الأسـاس القِيَمي الثابت المشترك بين البشر. أي أنّه لا معنى للحُرّية إن لم تُحمَ من الانهيار عبر قاعدة خُلُقية متجاوزة.

لقد أظهرت العَولَمة المعاصرة أنّ النسـبية لا تخدم التعدّدية، بل تفتح المجال أمام فرض قِيَم السـوق باعتبارها معيارًا أوحدَ. ولهذا، فإنّ استعادة الثابت الخُلُقي تمثّل السبيل الوحيد لحماية المجتمعات من الذوبان في منطق السـوق. ومن هنا تصبح استعادة الثابت الخُلُقي هي مسألة بقاء للهُوية والثقافة، في مواجهة قوّة العَولَمة التي تحاول تفكيك كلّ خصوصية.

إنّ الحاجة اليوم إلى "أخلاق إنسانية جامعة"، لا تعني العودة إلى صيغ تقليدية جامدة، وإنّما البحـث عن قاعدة قِيَمية قـادرة على الجمع بين الثبـات والتجدّد. وقد طـرح المُفكّر الفرنسي (إيمانويل ليفينـاس- Emmanuel Levinas) فكرة "أخلاق الآخر"؛ حيث لا تكون القِيَم مجرّد انعكاس لإرادتي الفردية، بل استجابة لوجه الآخر، الذي يفرض عليّ مسؤولية لا مهرب منها.[1] ورغم الطابع الفلسـفي لهذا الطرح، فإنّه يكشف أنّ الحاجة إلى مرجعية متجاوزة ليست بدعة، بل ضرورة وجودية لحفظ إنسانية الإنسان.

عاشرًا: أفق الوحي واستعادة الأخلاق

أثبتت التجربة الغربية أنّ الإنسـان إذا جُعل مرجعًا وحيدًا للأخلاق، فإنّه لا يستطيع أنْ ينهض

١ - راجع: إيمانويل ليفيناس: الكليّة واللامتناهي: بحث في البرّانيّة، ص ٨٨ وما بعدها.

بثابت يحفظ تماسكه ومعناه. فقد تنقل الغرب بين مرجعيات متعاقبة: العقلانية الكانطية التي جعلت الواجب العقلي أساسًا للكرامة، ثمّ البراغماتية التي جعلت النفع المعيار الأسمى، ثمّ الوجودية التي ردّت كلّ شيء إلى حرية الفرد، وصولاً إلى ما بعد الحداثة، التي أعلنت موت المعنى نفسه.

لكنّ هذه المسارات انتهت جميعًا إلى المأزق ذاته: غياب المرجعية المتجاوزة. فالإنسان الذي يؤلّه نفسه، يجد أنه يفتقر إلى الأساس الذي يحميه من تقلّبات الهوى والمصالح. فتأليه للإنسان لا يختلف في جوهره عن عبادة الأوثان؛ لأنّه يجعل المحدود مطلقًا. وهكذا يظهر أنّ البديل الإنساني المحض – مهما زخرف بمفردات الحُرّية والحقوق – لا يستطيع أنْ يؤسّس لثابت خُلُقي جامع.

١ - الوحي وضمانة الثابت الخُلُقي

إنّ الوحي في المنظور الإسلامي هو مرجعية كونية تُنزِل الأخلاق في إطار مطلق متعالٍ. فالقرآن الكريم يجعل الأخلاق جزءًا من سنن الوجود: ﴿تمّت كلمة ربك صدقًا وعدلاً﴾ [الأنعام: ١١٥]. فالصدق والعدل جزء من حقيقة كونية ثابتة. وهذا هو الفرق الجوهري بين الأخلاق في أفق الوحي، وبين الأخلاق في أفق الوضع؛ إذ إنّ الأولى مطلقة؛ لأنها مستندة إلى الحقيقة المتعالية، والثانية نسبية لأنها من إنتاج الإنسان المتغيّر.

إنّ القيم القرآنية تمثّل أحكاما مستندة إلى الواقع التكويني للإنسان والكون. ومن هنا، نفهم أنّ الإسلام لا يقيم الأخلاق على "اتفاق اجتماعي" ولا على "منفعة آنية"، بل على حقيقة متجاوزة، تجعلها صالحة لكلّ زمان ومكان.

٢ - الجمع بين الثبات والتجدد

قد يُظنّ أنّ جعل الوحي مرجعًا للأخلاق يعني الجمود أو الانغلاق، لكن حقيقة الأمر عكس ذلك. فالوحي يضع مبادئ ثابتة (كالعدل، والرحمة، والكرامة، والحرية المسؤولة). لكنّه، في الوقت نفسه، يفتح الباب للاجتهاد في تنزيل هذه المبادئ على الواقع؛ لأنّ الشريعة الإسلامية

جاءت بمقاصد كلية ثابتة، ووسائل متغيّرة تناسب العصور والأحوال.

بهذا، يُقدّم الوحي نموذجًا فريدًا: فهو يضمن أن لا تضيع المبادئ في النسبية، ولا تتجمّد في صيغ تاريخية قديمة. إنّه يزاوج بين الثابت والمتغير، بين المطلق والنسبي، بحيث يحفظ للإنسان مرجعية عُليا، ويتيح له، في الوقت ذاته، إبداعًا متجدّدًا في التطبيق.

٣ - الوحي والحرية المسؤولة

ومن أبرز مفارقات النسبية الغربية أنّها رفعت الحرية إلى مرتبة مطلقة حتى تحوّلت إلى فوضى، بينما يقدّم الوحي مفهومًا مختلفًا للحرية: حُرية منضبطة بالمسؤولية. فالإنسان في القرآن خليفة لله في الأرض، حمّله الأمانة: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾ [الأحزاب: ٧٢]. وهذه الأمانة تعني أنّ الحُرية تكليفًا يرتبط بالمسؤولية. وقد بيّن (طه عبد الرحمن) أنّ "الحُرّية في الإسلام هي حُرّية مؤتمنة"؛ أي حُرّية تجعل الإنسان مسؤولاً أمام الله والآخرين، فلا تتحول إلى نزوة أو عبث.[١] وهكذا، فبدل أن تكون الحُرّية نقيض الأخلاق، تصبح في أفق الوحي ثمرةً لها.

٤ - أفق الوحي والبديل الكوني

فالعالم اليوم، في زمن العولمة والهيمنة الرقمية، يكشف عجز المرجعيات الوضعية عن إنتاج معنى جامع. ومن هنا، فإنّ الوحي يُقدَّم بوصفه بديلاً كونيًّا يتيح للإنسانية أن تستعيد ثوابتها. وهذا لا يعني فرض نموذج ثقافي واحد، بل توفير قاعدة متعالية تسمح بالتنوّع في ظلّ الثابت.

فالإسلام يقدم "نظامًا خُلُقيا عالميًا"؛ لأنّه مستند إلى التوحيد، والتوحيد هو الذي يجعل من العدالة والكرامة والحُرّية قِيَمًا مطلقة تتجاوز اختلاف الثقافات. فبدل أنْ تكون الكونية، كما يريدها الغرب، فرضًا لثقافته على الآخرين، تصبح في أفق الوحي انفتاحًا على التنوّع الإنساني في إطار مرجعية ثابتة.

---

١ - طه عبد الرحمن: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية.

فإذا استعاد الإنسان علاقته بالوحي، استعاد المعنى الذي يملأ حياته. فالوحي يعيد صياغة الوجود نفسه في ضوء الغاية: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾ [المؤمنون: ١١٥].

بهذا، يصبح الوحي هو الأفق الذي يحرّر الإنسان من العبثية والنسبية، ويمنحه ثباتًا يوازن بين حُرّيته ومسؤوليته، وبين فرادته وانتمائه.

من هنا، تأتي رسالة هذا العدد من مجلة (اعتقاد)، ليقول: إنّ سؤال الأخلاق اليوم لا يمكن أن يُجاب عليه من داخل الأفق الغربي المأزوم، ولا من داخل بدائل إنسانية نسبية متقلّبة. الجواب الحقيقي لا يُستعاد إلا في أفق الوحي؛ لأنّه الأفق الوحيد الذي يضمن للإنسان ثبات قِيَمه، ويصون حُرّيته من التحوّل إلى فوضى، ويمنح كونيته أساسًا يتجاوز المصالح والأنانيات. وهكذا، فإنّ «سؤال الأخلاق في أفق الوحي» هو دعوة إلى إعادة تأسيس الأخلاق عالميًّا على قاعدة الوحي الإلهي، بدل تركها فريسة للنسبية أو لأوهام الإنسان المؤلَّه.

وقد جمع هذا العدد من المجلَّة بين دفتيه سبعة أبحاث، جاءت على الشكل الآتي:

في المحور ترجم الدكتور (محمد فراس الحلباوي) مقالتين؛ الأولى منهما أتت بعنوان " أنطولوجية القِيَم الخُلُقيّة -رؤية (العلاّمة مصباح اليزديّ) و(جون ديوي)-» لـ (السيد مرتضى هنرمند من إيران)، فيما المقالة الأخرى، الواقعة الثالثة في ترتيب محور العدد، أتت بعنوان « نظريّة النزعة الواجبيّة الكانطيّة -تقويم ونقد من منظور الأخلاق الإسلامية-" لمؤلّفها الإيراني (محمد أمين خوانساري) . أما البحث الثاني في المحور فقد تصدّى له الدكتور (سيد حافظ عبد الحميد) وجاء بعنوان: « الإيمان بوصفه أساسًا للمعنى الخُلُقِيّ»، فيما بحث « نسبيَّة الأخلاق في ما بعد الحداثة: تفكيك القِيَمة في خطاب (باومان) و(فوكو)»، فقد أتحفنا به الدكتور (أنس بوسلام)، فيما البحث الخامس الذي جاء بعنوان: « البراغماتية الخُلُقيَّة -نقد مقاربة (جون ديوي)-» فقد كتبته الدكتورة (بتول يوسف الخنساء).

وفي باب دراسات وبحوث كتب (جواد عبد الحميد عمّار): مصير الجاهل في الإسلام-دراسة تحليليّة-.

وأخيراً، قدّم لنا الشيخ (غسان الأسعد) قراءة عميقة في كتاب «جدليّة الدين والأخلاق».

إنّنا إذ نقدّم هذا العدد في ظروف اسـتثنائيَّة يمرّ بها العالَم، فإنّنا نسـأل الله أن يمنّ على الأمَّة بالعافية، وأن يهديها بصيرتها، ويهديها إلى صراطه المستقيم.

والحمد لله أولاً وآخرًا

المصادر والمراجع:

- إدوارد سـعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- إميل دوركهايم: الانتحار، ترجمة حسـن عودة، الهيئة العامة السورية للكتاب، سورية، لا ط، ٢٠١١.
- إيمانويل ليفينـاس: الكليّة واللامتناهي: بحـث في البرّانيّة. ترجمة عبد العزيز بومسـهولي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ٢٠٢١.
- بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة جـورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥،.
- زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦.
- طه عبد الرحمن: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سـعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٢.
- نعوم تشومسكي: السيطرة على الإعلام، ترجمة أميمة عبد اللطيف، دار المدى، دمشق، ط١، ١٩٩٨.

Ontology of Ethical Values

View of Scholar Misbah Yazdi, John Dewey[1]

Assist Prof. Sayyid Mortadha Hanarmand[2]
Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Helbawi[3]

Abstract

The Ontology of ethical values has long been, and continues to be, one of the most significant challenges faced by ethicists. The primary aim of the ontology of moral values is to answer this fundamental question: Are moral values objective truths independent of human beings, or are they a social construct arising from human preferences, tastes, and mutual agreements? This article explores the perspective of the scholar Taqi Mohammad Taqi al-Misbah al-Yazdi, and compares it with the ideas of John Dewey, employing a descriptive-analytical approach. The article concludes that for both thinkers, ethical value is akin to a comparative measure "the causal relationship between human voluntary actions and the ideal of ethical perfection".

It is both subjective and objective, and does not merely depend on individual or societal tastes and desires. While the scholar al-Misbah offers a realistic ethical perspective, John Dewey presents a non-realistic, idealistic one. Consequently, post-ethical and epistemological values are relative. This divergence in thought stems from foundational epistemological differences regarding the nature of ethical truth, the relativity of ethical values, and the general criterion for ethical value, the collective good and realism in the view of the scholar al-Misbah, versus the integration of Darwinian thought in John Dewey's perspective.

Keywords:

Ontology, Ethical Value, Ethical Realism, Scholar Taqi Mohammad Taqi al-Misbah al-Yazdi, John Dewey.

1 - The Quarterly Journal of Peer-Reviewed Ethical Research, Year 7, Issue 1, Spring 2024.

2 - Assistant Professor in the Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Arts and Humanities, Malayer University, Malayer, Iran.

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator

أنطولوجية القِيَم الخُلُقيّة

رؤية (العلّامة مصباح اليزدي) و(جون ديوي)[١]

ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي[٣] أ. م. د. مرتضى هنرمند[٢]

ملخّص

كانت -ولازالت- أنطولوجيا القيم الخُلُقيَّة أحد التحديّات الأهمّ التي واجهت فلاسفة الأخلاق. والهدف من أنطولوجيا القيم الخُلُقيَّة هو الإجابة عن هذا السؤال المفتاحي: هل القيمة الخُلُقيَّة حقيقة مستقلّة عن الإنسان، أمّ أنّها تواضع توافقي ناجم عن ذوق الإنسان وسلائقه، ونابع من اتّفق عليه البشر؟ يُسلّط هذا المقال الضوء على رؤية (العلّامة تقي محمد تقي المصباح اليزدي)، ويقارنها بأفكار (جون ديوي-John Dewey) مستخدمًا المنهج التوصيفي-التحليلي، ويستنتج المقال أنّ "القيمة الخُلُقيَّة" برؤية المفكّرَين هي من نوع القياس مع غيره (علاقة العلّة والمعلوليّة -السببيّة- بين الفعل الاختياري للإنسان والكمال المنشود)، وهي ذاتيّة وواقعيّة، ولا ترتبط بذوق الأفراد والمجتمع ورغباتهم. إنَّ (العلّامة مصباح) واقعيّ خُلُقيّ، في حين أنّ (جون ديوي) خُلُقيّ غير واقعي. وتبعًا لذلك، فإنّ ما بعد الخُلُقيَّة والمعرفيّة هو أمر نسبيّ، ويعود بالطبع جذر هذا الاختلاف إلى الأسس المعرفيّة في تعريف صدق القيم الخُلُقيَّة ونسبيّة قيمها، والمعيار العام للقيمة الخُلُقيَّة (المصحلة العامّة والواقعية (برؤية العلامة محمد تقي المصباح اليزدي)، والتكامل المستلهم من الأفكار الداروينيّة برؤية (جون ديوي-John Dewey).

الكلمات المفتاحية: علم الوجود (الأنطولوجيا)، القيمة الخُلُقيَّة، الواقعيّة الخُلُقيَّة، (العلّامة محمد تقي المصباح اليزدي)، (جون ديوي-John Dewey)

١ - فصليّة الأبحاث الخُلُقيّة المحكّمة، السنة السابعة، العدد الأول، ربيع ٢٠٢٤.

٢ - أستاذ مساعد في قسم الإلهيات والمعارف الإسلاميّة في كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة ملاير، مدينة ملاير، إيران.

٣ - دكتوراه في اللغة فارسية وآدابها من جامعة طهران، مدرس في جامعة دمشق، ترجمان محلّف.

مقدّمة

تعدّ مناقشة النسبيّة الخُلُقيَّة[١] من أهمّ التحدّيات التي تواجه فلاسفة الأخلاق منذ القدم؛ إذ ينجم عن القبول بها أو رفضها نتائج فرديّة واجتماعيّة عدة.[٢]

للنسبيّة في الأخلاق، مثل النسبيّة المطلقة للمعرفة جذور في الفكر القديم، وينبغي عدّ غالبية النسبيين في مجال المعرفة نسبيين أيضًا في مجال الأخلاق. وبالتالي، يمكن عدّ (بروتاجوراس-Protagoras) (٤٩٠-٤٢٠ ق.م)، الذي رأى أنّ الإنسان معيارًا لكلّ شيء، من أوائل النسبيين في مجال الأخلاق أيضًا. كما أنّ (مونتين- Montaigne) (١٥٣٣-١٥٩٢م)، المشكّك الفرنسي، هو أيضًا من النسبيين الخُلُقيّين. وفي العصر الحديث، أدّت الأبحاث الأنثروبيولوجيّة، مثل أبحاث (سومنر-Sumner) (١٨٤٠-١٩١٠ م)، و(بواس-Boas) (١٨٥٨-١٩٤٢م)، و(بنديكت-Benedict) (١٨٨٧-١٩٤٨ م)، و(هيرسكوفيتس-Herskovits) (١٨٩٥-١٩٦٣ م)، و(وسترمارك-Westermarck) (١٨٦٢-١٩٣٩م)، التي اهتمّت بالاختلافات الثقافيّة للمجتمعات المتنوّعة، إلى توسيع النسبيّة الخُلُقيَّة إلى حدّ ما؛ حيث يعتقد (يونج-Jung) أنّ علماء الأنثروبولوجيا ربمّا دعموا النسبيّة المعياريّة في الغالب؛ باعتبارها ردَّ فعل على تصوّر الغربيين للثقافات الأخرى، كونها -حسب زعمهم- أدنى مكانة؛ إذ كان لهم دور استعماريّ آنذاك.[٣] فضلاً عن المشكّكين وأنصار النسبيّة المطلقة، ينبغي عدّ أولئك الذين هم من أتباع غير الواقعيّة في الأخلاق من أنصار النسبيّة الخُلُقيَّة. وبالتالي، يمكن ذكر (ماكي-Mackie) (١٩١٧-١٩٨١م) الفيلسوف الأسترالي، و(آير-Ayer)

1 . Moral Relativism.

2 . D.B. Wong: Moral relativism. In The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 541

3 . D.B. Wong: Moral relativism. In The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 541

(١٩١٠-١٩٨٩م) الفيلسوف الوضعي الإنجليزي، و(ستيفنسون-Stevenson) (١٩٠٨-١٩٧٩ م) الفيلسوف الأمريكي صاحب النزعة الشعوريّة، و(دوركهايم – Durkheim) (١٨٥٨-١٩١٧ م) عالم الاجتماع الفرنسي، و(هارمان-Harman) (١٩٣٨-٢٠٢١ م) فيلسوف الأخلاق الأمريكي، و(وانج-Wáng) الفيلسوف الأمريكي من الأصول الصينيّة، من أتباع المدرسة النسبيّة في الأخلاق.[١]

السؤال الأهمّ الذي يطرح في هذا الصدد هو: هل القيم الخُلُقيَّة ثابتة ودائمة أم أنّها قابلة للتغيير تبعًا للعوامل الاجتماعيّة والنفسيّة وغيرهما؟ وما هي حجج النسبيين الخُلُقيّين؟ وأين يكمن الخطأ لديهم؟ وما الطريقة التي يمكن من خلالها إثبات الإطلاق في المبادئ الخُلُقيَّة وقيمها؟ وهل جميع الأحكام والقيم الخُلُقيَّة مطلقة وثابتة، أم أنّ ثمّة قيمًا خُلُقيَّة نسبيّة ومتغيّرة أيضًا؟ [٢]

تعني النسبيّة الخُلُقيَّة أنّه لا توجد قيمة أو مبدأ أو حكم خُلُقيّ ثابت، بل يتغير دائمًا باختلاف الزمان والمكان، وبالنسبة للأفراد أو حسب التوافق الجمعي. وبناءً على ذلك، يعتقد النسبيّون الخُلُقيّون أنّه ليس ثمّة حكم خُلُقيّ ثابت وغير قابل للتغيير. وبالتالي، يعتمد ذلك على رغبة الأفراد وميلهم، أو تواضعهم الخاصّ.[٣] ولمّا كان الهدف من الأخلاق هو تربية الإنسان، فإنّ حلّ مشكلة النسبيّة وتداعياتها غير المحبّذة، يكمن في تحليل القيمة الخُلُقيّة، والبحث عن حقيقتها وتحديدها. من بين العلماء المسلمين، يعتقد (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) أنّ القيمة الخُلُقيَّة ليست أمرًا نسبيًّا.[٤] وتشبه رؤيته إلى حدّ كبير رؤية الفيلسوف البراغماتي (جون ديوي- John Dewey)[٥]، على الرغم من أنّ هذين المفكّرين، هما على طرفي النقيض في الأسس الفلسفيّة.

---

١ . مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص٨٢.

٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص١٤١

٣ . لويس بويمن: نقدى بر نسبيت اخلاقى [نقدٌ على نسبيّة الأخلاق]، ص٣٢٤-٣٤٤؛ أحمد دبيرى: نسبيت گرايى اخلاقى [النسبيّة الخُلُقيّة].

٤ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص١٥١-١٥٨

٥ . محمّد صادق على بور: نقد وبررسى سه تقرير از واقعى بودن بايد اخلاقى [نقد ثلاثة تقارير لواقعيّة الوجوب الخُلُقيّ]، ص٣٧

ثمَّة مقالات، مثل مقالة قاسمي وآية اللهي (٢٠٠٧) بعنوان "دراسة نقديّة للأسس الفلسفيّة للآراء الخُلُقيَّة لـ (جون ديوي-John Dewey)"؛ ومقالة قاسمي وآخرون (١٣٩٦)، بعنوان "كيفيّة ممارسة الوجه الاجتماعي للإنسان دوره في الترقية الخُلُقيَّة من خلال تحليل رؤية (ديوي-Dewey) وإعادة بنائها على أساس الرؤية الإسلاميّة"؛ ومقالة خاري آراني وآخرون (٢٠١٤)ـ بعنوان "دراسة مقارنة للآراء التربويّة لملاّ محسن فيض كاشاني و(جون ديوي-John Dewey)"؛ ومقالة سيدي وآخرون (٢٠١٩)، بعنوان "تحليل معمّق لمنهجيّة ما وراء الأخلاق (جون ديوي-John Dewey) مع التركيز على مكوّنات (داروين-Darwin) التكامليّة" عن آراء (جون ديوي-John Dewey)، ولكن لا يتناول أيّ منها أنطولوجيّة القيمة الخُلُقيَّة. ومن هنا، تبرز ضرورة استقصاء آرائه في هذا المجال، ومقارنتها بآراء (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي).

أولاً: دراسة مصطلحيّة

إنَّ «علم الوجود-Ontology" هو علم يبحث في قواعد الوجود، وأحكامه، ومبادئه، ويكشف عن أنواعه. والتحليلات الأنطولوجيّة (التحليلات في علم الوجود)، هي تحليلات شاملة وعامّة عن ما هو موجود. يمكن لأيّ ظاهرة، من حيث وجودها، أن تكون موضوعًا لمثل هذه التحليلات. ويعتمد علم الوجود (الأنطولوجيا) على إمكاناته الخاصّة، بما في ذلك المفاهيم والأساليب، في تحديد أنواع الوجود، ودراسة خصائص هذه الأنواع وميّزاتها.[1] ومن هنا، فإنّ الأنطولوجيا أعم من أنطولوجيا القيمة الذاتيّة أو أنطولوجيا ما يتعلّق بها ومنشئها؛ لأنّه لا يؤثّر ذلك كثيرًا في نتيجة البحث.

يهدف علم الأخلاق إلى تأمين الحياة المُثلى، وتبيين القيمة الكامنة في الصفات المكتسبة، والأعمال الاختيارية وضرورتها. لكن ما معنى القيمة؟ تُستخدم القيمة في مجالات مختلفة، مثل القيمة الاقتصاديّة، والقيمة الفنيّة، والقيمة الاجتماعيّة، والقيمة الخُلُقيَّة، وما إلى ذلك. ولكن بدارستها والتدقيق فيها جميعًا، نصل إلى قاسم مشترك بين هذه المجالات كلّها، أيّ الأمور المرغوبة والمنشودة،

١ . منصور شمس: آشنايى با معرفت شناسى [التعرّف على نظريّة المعرفة]، ص٥٢؛ عبد الحسين خسروه بناه، حسن بناهى آزاد: هستى شناسى معرفت [أنطولوجيا المعرفة]، ص٣٨.

وما يعادل "الاستصواب". ولكن في بعض الأحيان، تُقسم القيمة، بمعناها الأعمّ، إلى ثلاثة أقسام: إيجابي (مرغوب ويتمتّع بقيمة)، وسلبي (غير مرغوب وضد القيمة)، ومحايد. على سبيل المثال، ما هو مرغوب فيه، ويحظى بقيمة في مدرسة اللذّة: هو اللذّة، والأمر المنشود والقيّم في مدرسة الزهد: هو راحة البال، والمرغوب والقيّم في مدرسة القوّة: هو القوّة، وما إلى ذلك. فالمرغوب فيه بمعنى "المنشود"، وأحيانًا بمعنى "المطلوب"، الذي يعتمد على ذوق الفرد أو رغبة الجماعة، (وهو ليس أمرًا موضوعيًا ذاتيًّا)، وأحيانًا بمعنى "جدير بالرغبة"، وهو مستقلّ عن القواعد، أو ذوق الفرد، أو الرغبة الجماعيّة، وهو أمر موضوعي.[1] في نظرة أكثر دقة، ينبغي أن يتعلّق الميل، وهو أمر ذاتي وإضافي ونسبي، بشيء أو بأمر يُسمّى «القيمة». إذن، القيمة هي متعلَّق ميل الإنسان، وهذا الميل إلى الحياد (هو بالقوّة أيّ أنّه لا يوجّه إلى أيّ اتّجاه)، وغير المحايد (يوجّه إيجابًا أو سلبًا). بالطبع، الطرف الإضافي (القيمة)؛ إمّا تابع للإنسان وليس له أي واقع آخر غير ذلك، إمَّا غير تابع للإنسان وله واقع. وتُقسّم القيم، بحسب مجالات السلوك الإنساني، إلى خُلُقيَّة وقانونيّة واجتماعيّة، وما إلى ذلك. وبحسب سلوك الإنسان، يمكن تقسيم القيمة إلى خُلُقيَّة وغير خُلُقيَّة أيضًا. برأي (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي)، تشمل عناصر القيمة الخُلُقيَّة على الاستصواب والاختيار، والاستصواب الإنساني والاختيار الواعي والعقلاني.[2] إذن، المقصود من أنطولوجيا القيمة الخُلُقيَّة: هو أنْ توضّح، هل للقيمة الخُلُقيَّة واقع مستقلّ عن الإنسان وتوافقه وتواضعه، أم أنّها تشي بذوق ما أو تواضع ما؟

ثانيًا: أنطولوجيا القيمة الخُلُقيَّة

١ - النسبيّة والواقعيّة

في القضايا الثلاث: «الناس صادقون»، و«من الجيد أن يكون الناس صادقين»، و«ينبغي أن يكون الناس صادقين»، تُعتبر القضيّة الأولى تقرير ووصف للوضع الفعلي للناس. بالطبع، قد

١ . مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص١٣٦-١٣٩.

٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص١٠٩-١١٣.

تكون هذه القضية صادقة أو كاذبة، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقضيّتين الثانية والثالثة، بل يمكن قَبول أو عدم قَبول هاتين القضيّتين؛ سواء أكان الناس صادقين أم لا. تُعبّر القضيّة الأولى عـن الواقع أو «قضيّة واقعيّة»، والقضيّتان الأخريان تسـمّيان تعبيراً عن القيمة أو «قضيّة قيميّة». والسؤال الآن هو: هل هاتان القضيّتان لا تتحدّثان عن أيّ حقيقة أخرى؟

نقول توضيحًا لذلك، إنّ كلمة «جيّد» ومرادفاتها التي تقع في محمول القضيَّة، تستخدم للتعبير عـن القيمـة، فمعنى جيّد هـو أنّ الأمر مرغوب فيه. تسـتخدم -أيضًا- كلمة «ينبغـي» للتعبير عن الضرورة والوجـوب. إذن، الصدق هو أمر مرغـوب فيه ولازم. إذا عددنـا المرغوبيّة واللزوم من الأمـور الواقعيّة، فإنّ هاتين القضيّتين صادقتان، وفي غير هـذه الحالة هما كاذبتان. ولكن ما هي حقيقة المرغوبيّة واللزوم؟ نوضّح بمثال أنّ الطفل المريض يعدّ الدواء المرّ الذي يصفه الطبيب غير مرغوب فيه، والطعام الذي يزيد مرضه مرغوبًا فيه. الطعام الذي يرغب فيه الطفل لا يمثّل أيّ حقيقة غير رغبة الطفل فيه. ولكن الدواء الموصوف، والذي يرغب الطبيب في إعطائه للطفل لكي تستقيم صحّته، وهو الدواء المنشود، والجدير بالتناول من قِبَل الطفل، لا يرتبط برغبته ورغبة الطبيب، بل له واقع مستقل. الأمر نفسه ينطبق على اللزوم (الضرورة – الوجوب)، فأحيانًا يكون اللزوم، أو الأمر اللازم بموجب أمر أو اتّفـاق أو تواضع، ولكن أحيانًا -بغض النظر عن الأمر والاتفاق والتواضع- فإنّه يتناسـب مع الهدف المرغوب فيه، وهو ضروري لتحقيق هـذا الهدف، أيّ أنّه لا يعتمد على الرغبة أو الاتّفاق (التواضع). بهذا التوضيح، تتضّح مسألة (واقعيّة) القيمة من (عدم واقعيّتها).[1]

في توضيح النسبيّة، ينبغي القول إنّ بعض المعارف تعتمد على قيود وشروط، ولا تصدق إلّا في الظروف نفسها. على سبيل المثال، حقيقة أنّ «الماء يغلي عندما تبلغ درجة الحرارة مئة»، تصدق فقط إذا كان ضغط الهواء يسـاوي واحد بار[2]. يطلق على فكرة اعتماد هذه الأمور، على الشروط الآنفة، عبـارة الاعتماد على الظروف الموضوعيّـة. في المقابل، تعتمد بعض الأمـور على تصوّر صاحب

١ . مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص٤٤-٤٧.

٢ . وحدة الضغط الجوي.

المعرفة، مثل الرغبات، والأذواق، أو الإطار الذهني والفكريّ له، أو الاتفاقيّات والعقود بين الأفراد. على سبيل المثال، قد يجد كلّ واحد منّا طعم بعض الأطعمة سائغًا، أو غير سائغ بسبب الأذواق الشخصيّة. إنّ تعلّق هذه الأمور والمعارف بنمط إدراك أصحاب المعرفة، أو بالتوافق والتواضع بين الأفراد، يعود إلى الاعتماد على الأوضاع الذهنيّة. وللتمييز والتفريق بين نوعي الاعتماد والتعلّق (المعرفي الإدراكي الموضوعي والذهني) يمكن تسمية الأول بـ «النسبيّة الوجوديّة»، والثاني بـ «النسبيّة المعرفيّة، أو ما وراء الخُلُقيَّة». في نظريّة المعرفة، عادةً ما يُقال عن معرفة إنّها «نسبيّة»، إذا كانت تعتمد على الشروط الذهنيّة، في المقابل المعرفة المطلقة، هي معرفة غير معتمدة على الشروط الذهنيّة، سواء أكانت تعتمد على الشروط الموضوعيّة أم لا. لذلك إنَّ النسبيّة الوجوديّة تختلف ماهويًّا عن النسبيّة المعرفيّة، وهي مقبولة؛ لأنّها لا تسبّب عواقب فاسدة من نوع النسبيّة المعرفيّة. المُهمّ هو أن نعلم أنّ النسبويين الخُلُقيّين لا يؤمنون بالنسبيّة الوجودية، وإنَّما يؤمنون بالنسبيّة المعرفيّة (ما وراء الخُلُقيَّة) في القضايا الخُلُقيَّة. يقول النسبويّون المعرفيّون (ما بعد الخُلُقيّين)، إنّ النسبيّة المعرفيَّة تنقسم إلى فئتين: فئة النسبيّة الفرديّة (حيث تعتمد مصداقيّة القضايا الخُلُقيَّة على ذوق الفرد)، والنسبيّة الاجتماعيّة (حيث تعتمد مصداقيّة القضايا الخُلُقيَّة على ذوق الجماعة). من نتائج عدم قبول النسبيّة الفردية أنّ كلّ الأفراد الذين يعملون بمحض إرادتهم لهم القيمة نفسها، وأيّ محاولة لمنع اعتداء للفرد على الآخرين أو لتصحيح سلوكه هو أمر غير مبرّر. وبناءً عليه، ليس ثمّة تفسير معقول لوضع القوانين وتشكيل الحكومة... في حين لا يمكن تجاهل ضرورة هذه الأمور. ومن النتائج غير المقبولة للنسبيّة الجماعيّة أيضًا، التعارض والتناقض بين مجموعتَين في قضيّة خُلُقيَّة واحدة، فعندما يكون الفرد عضوًا في المجموعتين، فأي من القضايا ينبغي أن يتّبع؟ كما أنّ اتّباع الجماعة ليس دائمًا أمرًا صحيحًا، وأيّ حركة إصلاحيّة لتغيير التشوّهات الاجتماعيّة مدانة. فضلاً عن ذلك، لا يستطيع الفرد التخلّف عن إرادة الجماعة بناءً على ذوقه الخاصّ، لكن الجماعة تستطيع.[1]

---

١ . مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص١٦١-١٦٦؛ محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٦٣-٦٩؛ أحمد دبيرى: نسبيت گرايى اخلاقى [النسبيّة الخُلُقيّة].

٢ - المقصود من النسبيّة والواقعيّة في الأخلاق

تعني النسبيّة في الأخلاق أنّ صدق القضايا الخُلُقيَّة يعتمد على ذوق الفرد، أو إرادة الجماعة، أو هو أمر من أحد. وفي مقابل ذلك، المقصود من الواقعيّة الخُلُقيَّة هو أنّ صدق القضايا الخُلُقيَّة لا يعتمد على ذوق الفرد، أو إرادة الجماعة، أو هو ليس أمر من أحد. وينبغي التأكيد على أنّ هذا النقاش يتعلّق بالقضايا الخُلُقيَّة الأساس والمحوريّة فقط، وليس جميع القضايا الخُلُقيَّة؛ أيّ إنّ الإطلاقيّين المعتدلين (وليس المتشـدّدين الذين يرون أنّ جميع القضايا الخُلُقيَّة تتمتّع بعموميّة لا تقبل الاستثناء، ولا تخضع للقيود) يرون أنّ عددًا من القضايا الخُلُقيَّة (الخاصّة بحُسن بعض الأمور وقبحها)، يعتمد على ظروف واقعيّـة خاصّة، مثل تبعيّة بعض القضايا الطبيعيّة للأوضاع الواقعيّة، فتكمن الأهمّيّة في تحديد تلك الظروف الواقعيّة.[١]

٣ - مصداق القيمة الخُلُقيَّة في حال كونها واقعيّة

في الرؤيـة المعرفيّة، ينبغي دراسـة القيم الخُلُقيَّة، وتحليلها، والإجابة عن هذا السـؤال: هل المفاهيم الخُلُقيَّة، سـواء أكانـت في الموضوع (مثل العدل والظلـم...) أم في المحمول (مثل الخير والشر...)، تُعدّ قضايا خُلُقيَّة تستند فقط إلى الرغبة الفرديّة، أو تنبثق عن التواضع والاتّفاق الجماعي، ولا ترتبط بأيّ حقائق موضوعيّة وأمور مستقلّة عن ميول الأفراد أو الجماعات؟

إذا كان الجـواب نعـم، فهل يمكن تحليلها عقلانيًّا بأيّ شـكل من الأشـكال؟ أو أنّه يمكن إيجـاد قاعدة ومكانة لها بين الحقائق الموضوعية والواقع الخارجي، وتحليلها وتفسـيرها على أساس العلاقات العليّة [السببيّة]؟ في هذا السياق، تُعرض ثلاث نظريّات: الضرورات الخُلُقيَّة، والضرورة بالغير، والضرورة بالقياس.

يعتقد (مهدي الحائري اليزدي)، الذي تُنسـب إليه نظريّـة الضرورة بالغير أنّ القضايا الخُلُقيَّة التي هي قيميّة ليسـت قضايا إنشـائيّة، بل تُعدّ من أنواع القضايا الإخباريّة التي محمولها حقيقة

---

١ . مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص٧٥-٧٧.

موضوعيّة، وتُشكّل الهوية والواقع الخُلُقيّ نفسه. تدلّ هذه القضايا على الضرورة، فالشخص المسلم لا يكذب، أي لا ينبغي أن يكذب. هذه الضرورة تعكس نوعًا من الوجود سِمّتُه خُلُقيَّة. برأيه، إنّ الواجبات الخُلُقيَّة متجذّرة في الوجود، وهو الخير والكمال الحقيقي نفسه، وتعدّ أساسًا له. وفي الحقيقة، فإنّ الواجبات الخُلُقيَّة تُخبر عن هذا الخير الحقيقي. إنّ الواجبات الخُلُقيَّة تُخبر عن مقياس الخير الخُلُقيّ والشر غير الخُلُقيّ (إذا كان ثمّة وجودٌ يمنح الوجود والكمال لوجود آخر، فإنّه بالمقارنة يعدّ خيرًا بالقياس، وإذا كان ضارًا، فإنه يسمى شرًا بالقياس). من ناحية أخرى، فإنّ متعلّق الواجب الخُلُقيّ هو الأفعال الاختيارية للإنسان، ويعدّ علم الإنسان وإرادته علّة فاعلة لذلك. وكلمة "الوجوب الخُلُقيّ" تصف العلاقة بين إرادة الفاعل وقراره والنتيجة التي يترتّب عليها فعله، أيّ أنّها تصف العلاقة نفسها وليست الطرفين. كما أنّه يضع الوجوب والضرورة الخُلُقيّة ضمن الاعتبارات النفس أمريّة، وهي مفاهيم ليس لها نظير عيني، ولكنها تَرِد إلى الذهن عن طريق الحقائق العينيّة.[1] في نظريّة الإلزامات النفسانيّة التي يتبنّاها (الشيخ صادق لاريجاني)، ورد أنّ عدّ «الوجوب الخُلُقيّ» أمرًا إخباريًّا يخالف الارتكاز، ولا ينبغي تأويل القالب الإنشائي له إلى الإخبار. كما ينبغي تبيين «الوجوب الخُلُقيّ» بطريقة لا يكون فيها اعتباريًّا محضًا ونسبيًّا. برأيه، إنّ الإلزام والوجوب الخُلُقيّ هو اللزوم نفسه، والواقع العيني الذاتي، وله وجود خارجي. كذلك، فإنّ مصداقه غير مصداق الضرورة التكوينيّة (يعني الضرورة بالغير والضرورة بالقياس إلى الغير). من جهة أخرى، فإنّ متعلّق الوجوب الخُلُقيّ ليس فعل الفاعل المختار قبل الصدور، وليس الفعل نفسه، بل هو ماهيّة الفعل وطبيعته، وليس الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني).[2] لكن نظريّة الضرورة بالقياس، ترى أنّ عدّ القضايا الخُلُقيَّة إنشائيّة أو إخباريّة ليس مجرّد خلاف لفظي، بل إنّ قبول أيّ منهما له تبعات جمّة؛ فقبول القول بكونها إنشائيّة يستلزم

---

١ . محمّد صادق على بور: نقد وبررسى سه تقرير از واقعى بودن بايد اخلاقى [نقد ثلاثة تقارير لواقعيّة الوجوب الخُلُقيّ]، پژوهشنامه اخلاق [مجلّة البحوث الخُلُقيّة]، ص ١٥- ١٤٢.

٢ . محمّد صادق على بور: نقد وبررسى سه تقرير از واقعى بودن بايد اخلاقى [نقد ثلاثة تقارير لواقعيّة الوجوب الخُلُقيّ]، پژوهشنامه اخلاق [مجلّة البحوث الخُلُقيّة]، ص ١٥- ١٤٢.

قبول المنشــئ، وافتراض قوّتين للعقل لدى الإنسان، وهما العقل النظري والعملي، وعدم قبول الصدق والكذب، وفي النهاية قبول نسـبيّة الأخلاق. في هذا المنظـور، تُبيّن الواجبات الخُلُقيَّة وإلزاماتها، التي غالبًا ما تقع محمولاً للقضايا الخُلُقيَّة، بالخصائص الآتية:

أ. محمول القضايا الخُلُقيَّة يعبّر عن كون الموضوع مرغوبًا فيه أو غير مرغوب فيه، ويعبّر عنه بألفاظ يجب ولا يجب، وحَسَن وسيّء؛ ولفظ «يجب» المستخدم في هذه القضايا ليس إنشَاء، بل هو إخبار ووصف للواقعيّات الخارجيّة.

ب. مفهوم «الوجوب» من قبيل المعقولات الثانويّة الفلسـفيّة، أي ليس له مصداق عيني مسـتقل في الخارج، ولكنّـه يحكي عن واقعيّة في الخـارج. والمتعلّق بـ «الوجوب» الخُلُقيّ هو واقعيّة «نفس الأمر» التي يدركها العقل النظري، وهذه الواقعيّة هي علاقة بين شيئين، علاقة بين العلّة التامّة ومعلولها، أو علاقة الفعل الاختياري ونتيجته، والتي يعبّر عنها بالضرورة بالقياس، أيّ أنّها تعبّر عن ضرورة القيام بعمل معيّن أو تركه مقارنة بهدف معيّن، على سبيل المثال نقول: لتحقيق القرب الإلهي، يجب قول الحقّ تعبيراً عن ضرورة قائمة بين قول الحق والقرب الإلهي بكونه الكمال المنشود للإنسان.[1]

ثالثًا: رؤية (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي)

أثبت (العلاّمة مصباح اليزدي) في خطوات عدّة رؤيته. في الخطوة الأولى، بيّن ماهيّة المفاهيم الخُلُقيَّة ـ وأجاب عن هذه التساؤلات المُهمّة: ما طبيعة المفاهيم المستخدمة في الجمل الخُلُقيَّة؟ ومـا ماهيّتها؟ ومـا الطريقة التي يتعرّف بها ذهن الإنسـان عليها؟ وهل هي مـن قبيل المفاهيم الماهويّة أم من سِـنْخِ المفاهيـم الثانويّة؟ وهل هـي مثل المفاهيم «الكليّـة» وصف للمفاهيم

١ . محمّـد تقـي مصباح يزدي: فلسـفه اخـلاق [فلسـفة الأخـلاق]، ص٣٨ و٥٨؛ مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ۴ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخـلاق]، ص١٣٦ و١٥٢؛ محمّـد صادق على بور: نقد وبررسـى سـه تقرير از واقعـى بودن بايد اخلاقـى [نقد ثلاثة تقارير لواقعيّة الوجوب الخُلُقيّ]، پژوهشـنامه اخـلاق [مجلّة البحوث الخُلُقيّة]، ص ١٥- ١٤٢.

الذهنيّة، أم أنّها مثل مفهوم «العليّة» تبيّن أوصاف الأشـياء الخارجيّة وميّزاتها؟ أو أنّها بالأساس لا تمـتّ بأيّ صلـة إلى الواقعيّات والأمور العينيّة، بل هي مجرّد أمور تشي بالمشـاعر الداخليّة للمتكلّم ونمط فهمه لمسألة ما؟[١]

في الخطوة الثانية يبيّن الأقسام الثلاثة للمفاهيم الكليّة:

أ. المفاهيـم الماهويّة أو المعقـولات الأولى: هي مفاهيم يسـتخلص العقل مفهومها الكلّي بعـد إدراكه للجزئيات عن طريـق الحواس الظاهرة أو الشـهود الباطني، مثل مفهوم الإنسان.

ب. المعقولات الثانية المنطقيّة: هي مفاهيم يكون "عروضها ذهنيًّا واتّصافها ذهنيًا أيضًا"؛ أيّ أنّها لا يمكن حملها على الأمور العينيّة، وتُعبّر فقط عن خصائص المفاهيم والصور الذهنيّـة، ولأنّها لا تنظر إلى الموجـودات العينيّة والخارجيّة، فإنّها لا تُسـبق بإدراك حـسّي، وإنّما يجري الحصول عليهـا بمجرّد التعمّق والتأمّـل في المفاهيم الذهنيّة. جميع المفاهيم الرئيسة لعلم المنطق هي من هذا القبيل.

ج. المفاهيم الفلسفيّة: هي مفاهيم ليس لها ما يقابلها عينيًّا، أو "عروضها" ذهنيّ، ولكن اتّصافها خارجي، وانتزاعها يحتاج إلى تمحيص ذهني ومقارنة بعض الأشياء بالآخر، وغالبًا ما تُعبّر عن علاقات الأشـياء الخارجيّة وكيفيّـة وجودها. هذه المفاهيم، على الرغم من أنّها ليس لها ما بإزاء عيني وخارجي، لكنّها تصف الأشـياء الخارجيّة، مثل مفهومي "العلّة" و"المعلول" اللذين يُنتزعان بعد مقارنة شيئين يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، وبالنظر إلى هذه العلاقة.[٢]

وفي الخطـوة الثالثة: يتطرّق إلى توضيح مفهوم موضوع الجمـل الخُلُقيَّة ونوعه، ويعتقد أنّ الجمل الخُلُقيَّة سواء أكانت إخباريّة (العدالة جيدة) أم إنشائيّة (يجب إقامة العدل) لها مفاهيم في موضوع (مثل العدل، الظلم، الكذب، ...). وهذه المفاهيم ليست من قبيل المفاهيم الماهويّة،

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٣٣.
٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٣٣-٣٧.

بل هي منتزعة من المفاهيم الماهويّة، واستخدمت في معانٍ تعاقديّة واعتباريّة بمقتضى الحاجات العمليّة للإنسان في المجالات الفرديّة والاجتماعيّة، على سبيل المثال، وبالنظر إلى ضرورة السيطرة على الغرائز ومراعاة القيود في السلوك، وُضعت حدود، ويُسمّى الخروج عنها ظلمًا وطغيانًا، ومراعاتها والسير في إطار تلك الحدود يسمى عدلاً وقسطًا.[١]

وفي الخطوة الرابعة: يتوصّل إلى تبيين نوع مفهوم محمول الجمل الخُلُقيَّة، وفي هذا السياق يطرح أوّل النظريّات التعريفيّة والنظريّات الحدسيّة أو الشهوديّة.[٢]

ترى النظريات غير المعرفية[٣] أنّ المفاهيم الخُلُقيَّة غير وصفيّة وغير قابلة للتحديد؛ فالنزعة العاطفيّة لدى (آير-Ayer) (١٩١٠-١٩٨٩) و(ستيفنسون-Stephenson)(١٩٠٨-١٩٧٩)، والقيادة التوجيهيّة[٤] لدى (هير-Hare) (١٩١٩) تنتمي إلى هذا النوع؛ إذ يعدّون المفاهيم الخُلُقيَّة مجرّد مفاهيم انفعاليّة وعاطفيّة أو توصيات، وليست أمورًا ناظرة إلى الواقع.[٥]

وفي الخطوة الخامسة: يبحث (العلاّمة محمد تقي المصباح) في منبثق المفاهيم الخُلُقيَّة من خلال عرضه لثلاثة آراء:

أ. الواقع الخارجي: المفاهيم الخُلُقيّة في رؤية بعضهم هي حقائق خارجيّة وموضوعيّة

---

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٣٧-٣٩.

٢ . الوجه الجامع للنظريّات التعريفيّة (Definist Theories) هو أن المفاهيم الخُلُقيّة قابلة للتعريف والتحليل، وأنه يمكن تعريف كل مفهوم خُلُقيّ دون الرجوع إلى مفاهيم خُلُقيّة أخرى، وفقط بناءً على المفاهيم غير الخُلُقيّة. يعدّ أتباع هذه الرؤية أساسًا المصطلحات والمفاهيم الخُلُقيّة مجرّد علامات ورموز لخصائص الأشياء الخارجيّة وميّزاتها. تقسّم هذه المجموعة من النظريّات إلى فئتين عامّتين ذات نزعة طبيعيّة خُلُقيّة (تشمل ثلاث مجموعات أيضًا أحيائيّة ونفسيّة واجتماعيّة) ومتافيزيقيّة.

3 . Intutionism/Non-naturalistic theories

استنادًا إلى رؤية الشهوديين/اللاطبيعيين تُقسّم المفاهيم الخُلُقيّة إلى فئتين رئيسة (شهوديّة وبدهيّة وبسيطة أو غير قابلة للتعريف) وفرعية (غير شهوديّة ومركّبة وينبغي تعريفها بالإرجاع إلى المفاهيم الرئيسة).

4. Prescriptivism

٥ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٣٩-٤٤.

تُدرك عن طريق العقل أو الشهود، مثل الخير في العمل الخُلُقيّ، تمامًا كالحُسن الموجود في الأشياء المحسوسة. ونتيجة هذه الرؤية أنه في مسألة كون القضايا الخُلُقيّة خبريّة أو إنشائيّة، يمكن بسهولة تبنّي الجانب الإخباري منها؛ لأنّه في هذه الحالة، تكون الجمل الخُلُقيّة قابلة للصدق (المطابقة للواقع) والكذب (عدم المطابقة للواقع).[١]

ب. كون المفاهيم الخُلُقيّة إنشائيّة واعتباريّة: يعتقد أتباع مدرسة النزعة المجتمعيّة ونظريّة الأمر الإلهي (الأشاعرة)، أنّ المفاهيم الخُلُقيّة ليس لها أيّ جذر في الحقائق العينيّة والخارجيّة، بل هي مجرّد إنشاءات وتلفيقات مستمدّة من رغبة المتحدّث، ومشاعره وعواطفه، وتوافقاته، واعتباراته، وهي مثل الجمل الاستفهاميّة والأمريّة، لا تقدّم أيّ خبر عن عالم الواقع. ووفقًا لهذه الرؤية، فإنّ علم الأخلاق يعدّ من العلوم الأمريّة (الأوامر والنواهي).[٢]

ج. فطريّة المفاهيم الخُلُقيّة: يرى بعضهم أيضًا أنّ المفاهيم الخُلُقيّة فطريّة ومغروسة في طبيعة البشر وجوهره، واستنادًا إلى هذا الأساس، لو أنّ الله خلقنا بطريقة أخرى، لكنّا أدركنا الخير والشر بطريقة مختلفة. ومن القائلين بذلك (أفلاطون-Plato) و(رينيه ديكارت-René Descartes).

يرى (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي)، مع رفضه لهذه النظريّات الثلاث، أنّ المفاهيم الخُلُقيّة هي من قبيل المفاهيم الفلسفيّة التي لها منشأ انتزاع خارجي، ولا بد لانتزاعها من وجود تناسب بين حقيقتين عينيتين وخارجيتين، لا أن تكون تابعة لذوق الأفراد وميولهم؛ فالأمر يتعلّق من جهة بفعل الإنسان الاختياري، ومن جهة أخرى بكماله الواقعي والذاتي؛ فكلّ فعل يؤدّي إلى ذلك الكمال المنشود فهو حسن، وكل فعل يبعد الإنسان عنه فهو سيئ. ويؤكّد أنّ جذور الخلاف بين الأمم في هذا الصدد تعود إلى عاملَين: عدم معرفة الكمال المنشود، والقصور في

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٤٤-٤٥.
٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٤٥-٤٥.

النظرة الكونيّة، وعدم إدراك العلاقة الصحيحة بين أفعال الإنسان والكمال المنشود.[١]

وفي الخطوة السادسة، يتناول (العلّامة اليزدي) تحليل مفهومي «الوجوب» و«عدم الوجوب»، و«الحسن» و«السوء»، ويرى أنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول في قضيّة مثل «ألف باء» يمكن أن تكـون على ثلاثة أوجه: الوجوب والإمـكان والامتناع. ومن بين هـذه العلاقات، فإنّ علاقة الوجوب والضرورة هي علاقة حتميّة لا يمكن تجنّبها أو مخالفتها. وهذه العلاقة الوجوبيّة نفسها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ. الوجوب بالذات: لا يقتصر الأمر على ضرورة وحتميّة حمل المحمول على الموضوع، بل إنّ هذه الضرورة ناشئة عن الموضوع ذاته؛ أيّ إنّ الموضوع ذاته يستدعي محمولاً كهذا، ومن المستحيل فصل ذلك المحمول عن هذا الموضوع.

ب. الوجوب بغيره: تُسـمّى جميع الممكنات التي وجدت «واجبة بالغير». فالممكن هو الشيء الذي لا يقتضي بذاته وجودًا ولا عدمًا.

ج. الوجوب بالقياس إلى غيره: قوامه على المقارنة والموازنة بين شيئين. ويرى (العلّامة محمد تقي المصباح اليزدي) أنّ «الوجوب» و«عدم الوجوب»، سواء أكانا على نحو الأمـرِ أم على نحو الضرورة بالنسـبة لفعل ما أم ترك فعل ما، سـواء في قضايا العلوم الطبيعيّـة (ينبغي تركيب الكلور والصوديوم لكي...) والرياضيّات، أم القضايا القيميّة (مثل ينبغي قول الصدق أو الصدق حسن)، كلّها من نوع الضرورة بالقياس إلى الغير، أي علاقة السبب والمسبّب والعلّة والمعلول بين أمرين حقيقيين أو بين فعل اختياري ونتيجته.[٢]

تجدر الإشـارة إلى أنّ الخطوات الست الأولى تتعلّق بدلالات الجمل الخُلُقيَّة، وفي الخطوة السابعة، ينظر العلّامة إلى القضايا الخُلُقيَّة من منظور معرفي، ويصرّح بأنّ الجمل الخُلُقيَّة تُعرض إمّـا بنحو إخباري (مركّب تام، له قابليّة الصـدق والكذب، ويُعبّر عن الواقع) وهو ما يُعرض في

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٨٠-٨٢.

٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٥٣-٥٥.

المذاهب الوصفيّة (مثل النظريّات الطبيعيّة والشـهوديّة ونفس الأمريّة) وأيضًا بهيأة إنشـائيّة (لا تقبل الصدق والكذب) التي تُذكر أيضًا في المدارس غير التوصيفيّة (مثل الأمريّة والعاطفيّة وذات النزعـة المجتمعيّة والاعتباريّة والإلهيّة الأمر)، وينقـد (العلّامة تقي المصباح) جميع النظريّات السابقة، ويعرض لنظريّته النهائيّة في هذا المجال.[١]

يعتقد (العلّامة محمد تقي المصباح اليزدي) أن ثمّة علاقة حقيقيّة وواقعيّة بين أفعال الإنسان الاختياريّة وكماله المنشـود، وهي من نوع علاقات العلّة والمعلول إذ نوصّف الأحكام الخُلُقيَّة لتلـك العلاقة الذاتيّـة الخارجيّة بالقضيّة الخبريّة، برأيـه إنّ عدّ القضايا الخُلُقيَّة قضايا إنشـائيّة يستلزم:

أ. الحاجة إلى مُنشِئ.

ب. الالتزام بوجود قوّتين (العقل النظريّ والعقل العملي) مدركتَين للنفس.

ج. عدم وجود معيار للقبول العقلي للأحكام الخُلُقيَّة.

د. عدم قابليّة القضايا الخُلُقيَّة للبرهنة (الضرورة والكليّة والاستمرار).

هـ. نسبيّة الأحكام الخُلُقيَّة.

لكن لو نظرنا إلى القضايا الخُلُقيَّة بكونها إخباريّة، فلن تحدث أي من تلك الإشكالات. ومن جهة أخرى، إنّ الدليل على بيان الجمل الخُلُقيَّة بنحو إنشائي، هو أنّ الجمل الإنشائيّة بالمقارنة مع القضايا الخبريّة تحظى بدور أكثر تأثـير من الناحية التربويّة، وتؤدّي إلى ثقة المتربيّ بجديّة كلام المرّبي وأحقيّته، وتسبّب أيضًا في ظهور دافع قويّ لدى الأفراد للقيام بالأعمال الخُلُقيَّة.[٢]

رابعًا: رؤية (جون ديوي)

١. الأسس الأنثروبولوجية

يرى (ديوي) أنّ الإنسان جزء من الطبيعة، وهو حيوان نَشِط يستخدم الطبيعة ويسيطر عليها،

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٨٣-٩٢.

٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٩٣-١٠٤.

ويمكنه باستخدام غرائزه لتحويل سلوكه إلى عادة وتفكير، وعند التعارض يتدخل الذكاء لحل مشاكله.[١] "الذهن" أيضًا في نظره هو جهاز يساعد الإنسان من خلال التحكم البسيط والطبيعي في تحقيق هدفه المنشود.[٢]

في فكره، وخلافًا للتعريف الشهير للإنسان (الحيوان الناطق)، فإنّ جوهر الإنسان يتكوّن من وجوده الاجتماعي. في المجتمع ينمو الإنسان وتتشكّل أخلاقه وتتطوّر، ويفضي ذلك إلى معرفة الذات واكتشافها. وفي هذا السياق، فإنّ الحكمة هي موهبة عقلانيّة لتطبيق المعارف والمعلومات من أجل تحسين نوعيّة الحياة وإزالة المشاكل وإبعادها، وليست قوّة لتراكم المعرفة. تهيّئ الحكمة أساس سلوك الإنسان الهادف، وتجعل الإنسان فاعلاً خُلُقيّا بسبب العادة، ولكنّه وفقًا لمقتضيات النزعة الطبيعيّة، فإنّ المبادئ والقواعد الحاكمة لهذا السلوك الهادف والخُلُقيّ لن تكون ثابتة. من هذا المنطلق، فإنّ المبادئ الخُلُقيَّة هي أمور اجتماعيّة تابعة للعادات والتقاليد.[٣]

في مقام نقد المنظور الأنثروبولوجي لـ (ديوي) وتقويمه، ينبغي القول:

أ. إن طبيعة الذهن برأي (ديوي) ماديّة، في حين أنّ الإدراك غير مادّي، والذهن ليس أكثر من مجرّد أداة، والمُدرِك الحقيقي هو النفس.

ب. الذهن لديه وظيفة آليّة في رؤيته، في حين أنّ العقلانية أعم من ذلك. هذا الإشكال ناتج عن النظرة التجريبيّة للمعرفة التي تعدّ الحس والتجربة هما المصدر الوحيد للمعرفة وحسب.

ج. لا يمكن إنكار تأثير الحياة الاجتماعيّة على الإنسان، لكن حصريّة الادّعاء بتشكيل هويّة الإنسان يُعدّ أمرًا غير مقبول.

---

1. J.Dewey: Human nature and conduct, p.p 22,54,179

2. J.Campbell: Understanding John Dewey: Nature and Comparative Intelligence, p32/ R.M. Gale: The naturalism of John Dewey, p56

3. J. Dewey: How We Think. Illinois: Southern Illinois, vol 6, p221/ J. Dewey: Reconstruction in Philosophy, p193

٢. الأسس المعرفيّة

إنّ تقسيم المعرفة إلى فرعين قبلي وبعدي[١] من وجهة نظر الطبيعيين يؤدّي إلى فصل علم المعرفة عن العلوم التجريبية. فعلم المعرفة المتأصّل في الطبيعة هو محاولة للربط بينهما. تؤمن النزعة الطبيعيّة المعياريّة بأنّ علم النفس يمكن أن يجيب عن عدد من الأسئلة المعرفيّة المهمّة، وأن يقوّم معرفيًّا طرق الاستنتاج الاستقرائي، ويُحدّد معيار البحث وتبرير الاعتقاد على أساس نفي الشك.[٢]

وفي مقام تقويم الأسس المعرفيّة لـ (ديوي)، يمكن الإشارة إلى هذه النقاط:

أ. يفترض "(جون ديوي-John Dewey)" وجود العالم الخارجي (أيّ ينفي الشك وينفي الميتافيزيقا من خلال اتّباع نهج طبيعي لحل المشكلات المعرفيّة)، في حين أنّ افتراض وجود العالم الخارجي هو أمر قبلي.

ب. إنّه يُقدّم معيارًا واحدًا فقط للتصديقات المضمونة، في حين أنّ ثمّة تصديقات غير تجريبيّة صادقة أيضًا، ولا يُقدّم معيار من جانبه، بل يعيد تعريف المعرفة، وبالتالي يمحو المشكلة.

جدير بالذكر أنّ (جون ديوي) يقبل الإدراكات الحسيّة للأشياء الموضوعيّة وخصائصها (مثل البرودة وما إلى ذلك)، والإدراكات العقليّة للمفاهيم والمعاني الذهنيّة أو الفهم. فضلاً عن هذين النشاطين، يهدف إلى حلّ المشكلات المعقدّة وتحويلها إلى وضع مبهج من خلال التفكير العميق، وتحديد العلاقات واكتشاف النظام الموجود بين الأمور التي تمثّل الحقائق الخارجيّة، وهو ما يؤدّي إلى ما يُسمّى الفهم أو "التفسير"[٣]

في الواقع، بدلاً من تعريف «المعرفة»، يشرح عمليّة اكتسابها وتحصيلها، ويقسّم التجربة إلى مستويين:

---

١ . يستخدم المصطلحان القَبْليّ (a priori) في وقت سابق والبَعديّ (a posteriori) في وقت لاحق في الفلسفة (نظرية المعرفة) للتمييز بين نوعين من المعرفة. (م)

2. N. Lemos: An Introduction to the Theory of Knowledge, p 212/ W.V. Quine: Epistemology Naturalized, p533

3. J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, vol12, p.p 146&504

المستوى غير المعرفي والخالي من أي استنتاج (مجرّد مواجهة حسيّة)، والمستوى المركّب من الفعل والتفاعل بوصفه نتاجًا لفعل. ويرى أنّ ظهور المشاكل للإنسان هو المستوى الأوّل من التجربة، والسعي لحلّها هو المستوى الثاني من التجربة أو "المعرفة". ويتميّز المستوى الثاني أو المعرفة بالتعلّق بذي معنى، وبالقَبول العقلاني والتكامل والترشيد، وهو يخالف المثاليّين الذين يعرّفون الشيء بما يُعرَف به، ويقول إنّ الشيء هو ما يُختبر.

في النهاية، يعرّف المعرفة بأنّها حالة مؤكّدة مُعترف بها، (أيّ الحكم النهائي الذي يستند إلى سبب كافٍ، ويضمن اعتباره من خلال هذه الأسباب)، التي هي نتاج عمليّة تبدأ بالشك وتنتهي بالتحقيق والمعرفة.

إذن، المعرفة اسم لنتيجة البحوث التي تخضع للفهم.[1] يتجاوز (جون ديوي)، مع حصريّته للمعرفة على هذا الأساس، التحدّث عن حقيقة المعرفة وأنواعها.

إنّ الصِّدق من منظور (جون ديوي) هو مطابقة حكمٍ ما لمعيار مثالي، بمعنى أنّ بعض الأحكام التي تسهم في حل المشكلة التي نهدف إلى حلّها تكون صادقة، وإلّا فهي كاذبة. وطبعًا هذه الأحكام ليست صادقة ولا كاذبة بنحو مستقل.[2]

في نقد منهج (جون ديوي) ورؤيته عن "الصدق"، ينبغي القول:

أ. هذا التعريف للصدق يتعلّق بالأحكام الخارجيّة، وليس بكلّ الأحكام.

ب. لم يُقدَّم مبرّر لهذا المعيار.

ج. المعيار المثالي مفهوم وتعبيره غامض.

د. الصدق ليس بمعنى المطابقة، بل بمعنى الفعّالية، والتي تستلزم "نسبيّة المعرفة".

---

1. J.Dewey: Essays in Experimental Logic, vol10, p145/ J. Dewey: An Empirical Survey of Empiricisms, vol11, p.p 6983-

2. J. Dewey: An Empirical Survey of Empiricisms, vol11, p70/ J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, vol12, p15

٣. المبادئ الفلسفيّة والخُلُقيَّة

إنّ عـدم فاعليّة الأخلاق التقليديّة - وما يتبعها من فلسـفة الأخلاق التي تسـعى لاكتشـاف الأخلاق، وتبرير المبادئ الخُلُقيَّة التقليديّة في المجتمع الانتقالي، في حل المشاكل والمعضلات الجديدة- يؤدّي إلى إنكار المبادئ، والقواعد، والثابت الكلّي الديني والخُلُقيّ للأوامر والنواهي والواجبات والمحظورات في أمور الحياة، واللجوء إلى قانون يجعل الحكم في كل قضيّة مستندًا إلى حكم العوامل الأساس لها.[١] ونتيجة لذلك، أُعيدت بناء الهيكليّة الخُلُقيَّة للردّ على القضايا الجديدة، ووُضع نظام جديد في مجال الأخلاق ونقدها. هذا النظام، والطرح، والأساس الخُلُقيّ الجديد في أعمال (جون ديوي) يُسمى بـ "الأداتيّة الخُلُقيَّة" الذي يُبنى على عدم قياس الأحكام الخُلُقيَّة بمعايير المثُل الخُلُقيَّة، بل بمعيار نجاح هذه الأحكام في حلّ المشكلات.

إنّ إنكار الأفكار الخُلُقيَّة والخير المطلق، ومنبثقه، ورفض الإطلاق، بمعنى عدم اعتباره تلك الأفكار صالحة لجميع الأماكن والظروف التي فرضها (أفلاطون- Plato) و(أرسطو- Aristol) عـلى الحضارة الغربيّة، أدّى إلى تطبيق القيم الخاصّة والمثُل الإنسـانيّة في الحياة الاجتماعيّة، التي تتحقّق عبر العمل الإبداعيّ للعقل الجمعيّ، بحيث يغدو حلّالاً للمشـاكل. واستنادًا إلى هـذا المبدأ؛ فإنّ غاية الأخلاق هو مبدأ غائيّة التكامل (الخير) في نهاية العمل. لذلك، ليسـت الأخـلاق والصفات الخُلُقيَّة هدفًا للحياة بحدّ ذاتها، بـل هي حركة تكامليّة نحو الكمال الذي لا نهايـة له. هذا الهدف مأخوذ من مبدأ التطـوّر الداروينيّ، ونتيجة لذلك تكون أخلاق (جون ديوي) تطوريّة وبَعديّـة، تعتمد على الخبرة، والتعديل، وتطوير النـماذج القديمة وتكييفها مع الظروف الجديدة.[٢]

مـن منظور(ديوي) ترتبط الأخـلاق بحقائق الحياة لا بالأهداف والالتزامـات والمثُل العليا. تنبـع الأخلاق من علاقات الأفراد بين بعضهم الآخر وما ينتـج عنها، وهي ذات بُعد اجتماعيّ. ينبغـي أن تكون هذه العلاقات عقلانيّة، وهذا لا يتحقّق إلا مـن خلال العلم. فالأمثلة الحقيقيّة

1. J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, p103
2. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, p2

هي الشــعور والإدراك لكيفيّة هذه العلاقات.[١] في هذا السياق، يكون معنى الخير والشّر وصفًا للفعل، ويختلف حسب كل فرد؛ حيث يأخذ شكلاً خاصًّا طبقًا لتجربته وقدراته.

إنّ المبدأ الخُلُقيّ الأهمّ لديه هو «تصرّف بحيث تزيد دائمًا من المعنى، والقيم التجريبيّة الفعليّة لديك». إذن، امتلاك مبادئ خُلُقيَّة غائيّة أمر لا فائدة منه.[٢]

في مقام نقد الأسس الفلسفيّة لـ (ديوي)، يمكن القول:

أ. عدم وجود مبادئ غائيّة هو علامة على فقدان المعياريّة، والخير المطلق والكلّي، وهو محكوم بالبطلان دون أي تقويم.

ب. الذرائعيّة والنجاح في العمل نسبيّان، ويؤديّان إلى الشك.

ج. وفقًا لمبدأ التطوّر، لا يوجد تقويم للتقدّم؛ لأنّه ليس ثمّة معيار يقاس به.

د. يدلّ الميل إلى التطوّر والنمو على وجود مطلقات قيميّة.

ه. إذا لم يكــن لدينا كمال، فإنّ التحــرك نحو الكمال لا يمكن أن يكون هدفًا أيضًا، وإذا كان لدينا كمال نهــائيّ، فثمّة كمال موضوعي نهائي. لقد وضع (ديوي) كلمة التطوّر بدلاً من الكمال النهائي.

و. مُثُلُ (ديوي-Dewey) ليست ثابتة ولا كليّة. لذا، فهي ليست نظاميّة.

خامسًا: مقارنة رأيي (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) و(جون ديوي)

١. نقاط الاشتراك:

يشترك كلا المفكّرين في تحليل المفاهيم المستخدمة في موضوع الجمل الخُلُقيَّة ومحمولها، وعلاقة الاثنين بحقيقة الجمل الخُلُقيَّة. يعدّ (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) هذه المفاهيم منتقاة من المفاهيم الماهويّة ووفقًا لمقتضيات الاحتياجات العمليّة للإنسان في المجالات الفرديّة والاجتماعيّة، وبعبارة أخرى، هي صفة للأشــياء الخارجيّة ولا تعتمــد على ذوق الأفراد، ولكن

1. J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, p329
2. J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, p238

لاستخلاصها ينبغي أن يكون ثمّة تناسب بين حقيقتين عينيتين وخارجيتين، أي الفعل الاختياري للإنسان وكماله المنشود. هذه العلاقة والتناسب هي من نوع علاقة الضرورة والوجوب بالقياس إلى غيره، وعلاقة عليّة ومعلوليّة، التي نصفها بأحكام خُلُقيَّة معيّنة من خلال القضايا الخبريّة.[١] كما يعدّ (ديوي) الخير والشر وصفًا للفعل الذي يختلف بالنسبة لكلّ فرد (الفعل الاختياري)، وموقف كماله المنشود، ووفقًا لحاجة التجربة وقدراته في المجالات الفرديّة والاجتماعيّة، فإنّه يتّخذ نمطًا خاصًا. إذن، فهو أيضًا يقول بالضرورة بالقياس إلى غيره.

٢. نقاط الاختلاف:

أ. ينتج عن القول بوجود الضرورة بالقياس بين الأفعال الاختيارية للإنسان وكماله المنشود، تثبيت الواقعية الخُلُقيَّة في مقابل اللا الواقعية الخُلُقيَّة، وبالتالي النسبيّة الخُلُقيَّة (النسبيّة المعرفيّة وما وراء الأخلاق). وبناء على ذلك، فإنّ كلا المفكّرين ينبغي أن يكونا واقعيّين خُلُقيّين، في حين أنّ (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) خُلُقيّ واقعيّ[٢]، و(ديوي) خُلُقيّ غير واقعيّ. وتبعًا لذلك، فهو نسبي خُلُقيّ (نسبيّة المعرفة وما وراء الأخلاق)، ويمكن العثور على جذور هذا التغاير في التباينات اللاحقة.

ب. يعرّف (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) "الصدق" بالتعريف المشهور (المطابقة للواقع)، ونتيجة لذلك، يعدّ حقيقة الجمل الخُلُقيَّة إخباريّة (تعكس واقعًا موضوعيًا، وهو ما يطلق عليه نفس الأمر والواقع) لها -أي الجمل الخُلُقيّة- قابليّة الصدق والكذب[٣]. لكن (جون ديوي) لم يلتزم بالتعريف المشهور، ويعرّف الصدق، بأنّه مطابقة عبارة ما مع حدّ مثالي (بمعنى أنّه إذا كان عدد من العبارات يقرّبنا من حل

١ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٣٧-٣٩، ٨٠-٨٢، ٥٣-٥٥.
٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٤٤-٥٢.
٣ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٩٣.

المشكلة التي تمثّل هدفنا، فهي صادقة، وإلّا فهي كاذبة).[١] من هذا المنظور، الصدق بمعنى الفعّاليّة، وهو ما يستلزم النسبيّة المعرفيّة.

ج. يُعدّ (العلامة محمد تقي المصباح اليزدي) هو صاحب النزعة المطلقة الخُلُقيَّة (ليس بمعنى السعادة الأرسطيّة، أو الأبيقوريّة، أو النزعة الوجدانيّة، أو الكانطيّة)؛ بمعنى أنّ جميع القيم الخُلُقيَّة مطلقة وليست تابعة للذوق أو الاتّفاق، وفي الوقت نفسه، فإنّ بعض الأحكام الخُلُقيَّة، تبعًا للشروط والقيود الحقيقيّة الخاصّة بها، ثابتة ومطلقة وغير قابلة للتغيير، بمعنى أنّها تتغيّر بتغيّر المصالح أو المفاسد الحقيقيّة للفرد والمجتمع (النسبيّة الأنطولوجية).[٢] وفي المقابل، ينكر (جون ديوي) النزعة المطلقة (النسبيّة المعرفيّة)، وإنكاره لا ينفصل عن عدم كفاءة الأخلاق التقليديّة، وتبعًا لذلك فلسفة الأخلاق. ونتيجة لذلك، يطرح مشروعًا جديدًا في مجال الأخلاق (إيجاد أساس خُلُقيّ جديد) يُسمّى بـ "الأداتيّة الخُلُقيَّة"، والذي يقوم على أنّ الأحكام الخُلُقيَّة لا تُقاس بالمُثُل الخُلُقيَّة، بل إنّ معيار الأحكام الخُلُقيَّة وقيمتها هو نجاح هذه الأحكام في حل المشاكل. فضلاً عن ذلك، فإنّ اختزال غاية الأخلاق في التطوّر (وهو الخير النهائي للعمل نفسه) والتحرّك نحو الهدف والتكامل المستوحى من (داروين-Darwin)، وقيام الأخلاق على العقل الجمعيّ بوصفها حلاًّ لمشاكل التجربة والعلم البشريّين لا يخلو من تأثير في إنكار النزعة المطلقة.

سادسًا: لوازم واقعيّة القيمة الخُلُقيَّة

القيمة، بمعنى الجدارة المطلوبة، هي أمر عيني ومن نوع الضرورة بالقياس.

للحياة المثلى، كونها هدفًا للأخلاق، قيمة ذاتيّة وجوهريّة، كما أنّ مجموع الأمور الاختياريّة

---

1. J. Dewey: An Empirical Survey of Empiricisms, vol11, p70 / J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry, vol12, p15

٢ . محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص١٥٨-١٦٦.

على مدارها له قيمة غيريّة. أصل هذه المثاليّة هو حبّ الذات وأثرها هو الرغبة في الكمال (توافق الشيء مع الوجود الذي يُضفي عليه قيمة مضافة).

يختار الإنسان في خضم تزاحم الكمالات المنشودة مع إمكانيّة الاختيار المنطقي، ما يتناسب مع كماله الحقيقي. إذًا، القيمة الجوهريّة في الأخلاق هي كمال الإنسان الاختياري. وبما أنّ الكمال بمعنى التمتّع الوجودي بأمر واقعي، فإنّ القيمة الجوهريّة للأخلاق لها واقع عينيّ، وبالتالي القيم الخُلُقيَّة واقعية (ممثلة للواقع).[١]

القضايا الخُلُقيَّة إخباريّة ولها قابليّة للصدق والكذب، ولا تحتاج إلى مُنشِئ، ولا نسبية فيها، وهي برهانيّة (يمكن عرض تبيين برهاني لفوائد الأحكام الخُلُقيَّة أو أضرارها)، وتوصف بالكليّة والضرورة والاستمرار، ثمّة معيار لمعقولية الأحكام الخُلُقيّة (ثمّة قيمة ومعايير عقليّة لتقويم الأحكام الخُلُقيَّة)، ولا تلتزم بالقوّتين المُدرِكتّين (العقل النظري والعقل العملي).[٢]

خاتمة

بعد هذا العرض يمكننا أن نبرز النتائج الآتية:

١. تعني القيمة استحقاق أمر عيني.

٢. الضرورة واللزوم في الجمل الخُلُقيَّة بالقياس إلى الآخر، وهو من نوع علاقة العلّة والمعلول.

٣. يرى الواقعيّون أنّ القضايا الخُلُقيَّة، ممثّلة للواقع وقابلة للصدق والكذب، في حين يعدّها غير الواقعيّين غير ممثّلة للواقع وهي إنشائيّة.

---

١. مجتبى مصباح: سلسله دروس مبانى انديشه اسلامى ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ص١٣٦-١٤٨.

٢. محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٩٥-١٠٤.

٤. يُتّهم غير الواقعيين بالنسبيّة المعرفية في القضايا الخُلُقيَّة.
٥. على الرغم من تشابه أفكار (العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي) و(جون ديوي) في ضرورة كون القضايا الخُلُقيَّة بالقياس (الواقعيّة الخُلُقيَّة)، فإنّهما يختلفان في الإطلاق، وفي معيار القيمة الخُلُقيَّة الكليّة، وتعريف الصدق (الأسس المعرفيّة).

المصادر والمراجع

- نادر شايغانفر ومهناز أنصاري: تبيين نسبت معرفت شناسى ابزار انگارانه جان ديويى ورهيافت هرمنوتيكى [توضيح النسبة بين نظرية المعرفة الوظيفيّة لجون ديوي والمنهج التأويلي]، شناخت [المعرفة] ١٢ (٢)، ٢٠١٩.
- لويس بويمن: نقدى بر نسبيت اخلاقى [نقدٌ على نسبيّة الأخلاق]، ترجمه بالفارسيّة: محمود فتحعلى، نقد ونظر [نقد ورأي] ٤ ١٣-١٤، ١٩٩٧.
- مجيد خارى آرانى، مجيد اكبرزاده آرانى، زهرا بهشتى سعيد: بررسى تطبيقى آراى تربتى ملا محسن فيض كاشانى وجان ديويى پژوهشى در مسائل تعليم وتربيت اسلامى [دراسة مقارنة للآراء التربويّة لملا فيض كاشاني وجون ديوي، بحث في المواضيع الخاصّة بالتربيّة والتعليم] ٢٢ (٢٤)، ٢٠١٤.
- عبد الحسين خسروه بناه، حسن بناهى آزاد: هستى شناسى معرفت [أنطولوجيا المعرفة] طهران، دار الأمير الكبير للنشر، ٢٠١٠.
- أحمد دبيرى: نسبيت گرايى اخلاقى [النسبيّة الخُلُقيَّة]، مركز أبحاث باقر العلوم http:// pajoohe.ir ، ٢٠١٤
- سيد صابر سيد فضل الهى: واكاوى رويكرد فرا اخلاقى جان ديويى با تأكيد بر مؤلفه هاى تحولگرايانه داروين [بحث في المنهج ما وراء الخُلُقيّ لجون ديوي مع التركيز على عوامل التحوّل الداروينى]، نشريه آفاق علوم انسانى [مجلّة آفاق العلوم الإنسانيّة]، ٣ (٣٢)، ٢٠١٩.
- منصور شمس: آشنايى با معرفت شناسى [التعرّف على نظريّة المعرفة]، طهران: طرح نو، ٢٠٠٨.
- محمّد صادق على بور: نقد وبررسى سه تقرير از واقعى بودن بايد اخلاقى [نقد ثلاثة تقارير لواقعيّة الوجوب الخُلُقيّ]، پژوهشنامه اخلاق [مجلّة البحوث الخُلُقيَّة] ٦ (٢١)، ٢٠١٣.
- محمّد صادق على بور: تحليل ونقد ديدگاه جان دويى در كتاب منطق تئورى تحقيق با رويكرد

واسلامی [تحليل رؤية جون ديوي في كتاب منطق نظريّة التحقيق بالمنهجيّة الإسلاميّة ونقده] رسالة دكتوراه، قم، مؤسسة الإمام الخميني (ره) التعليميّة البحثيّة، ٢٠١٦.

- أعظم قاسمي وحميد رضا آيت اللهي: بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه های اخلاقی جان دیویی [دراسة نقديّة للأسس الفلسفيّة لآراء جون ديوي الخُلُقيّة]، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری [فصليّة الأخلاق في العلوم والتقنيات] ٢(١)، ٢٠٠٧.
- أعظم قاسمي وحميد رضا آيت اللهي، بررسی انتقادی دیدگاه های سلبی جان دیویی از ایده آل های اخلاقی، [دراسة نقديّة للآراء الخُلُقيّة السلبيّة لجون ديوي للمُثُل الخُلُقيّة]، پژوهشهای فلسفی کلامی [البحوث الفلسفيّة الكلاميّة]، ٩ (١)، ٢٠١٤.
- مريم قاسمی، محمّد رضا شريفی، السيّد مهدي سجّادی، شهين إيرواني: چگونگی نقش آفرينی وجه اجتماعی انسان در ارتقای اخلاقی با تحليل ديدگاه ديويی وبازسازی بر اساس ديدگاه اسلامی [الدور الاجتماعي للإنسان في الرقي الخُلُقيّ بتحليل رؤية ديوي وإعادة تشكيل ذلك على أساس الرؤية الإسلاميّة] پژوهش نامه اخلاق [مجلّة البحوث الإسلاميّة] ١٠، (٣٨)، ٢٠١٧.
- محمّد تقي مصباح يزدي: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، حقّقه ودوّنه أحمد حسين شريفي، ط ٦، قم، شركة الطباعة والنشر الدولية للعلوم الإنسانيّة، ٢٠١٢.
- مجتبی مصباح: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ٤ فلسفه اخلاق [سلسلة دروس أسس الفكر الإسلامي ٤ فلسفة الأخلاق]، ط٣، قم: مؤسّسة الإمام الخميني (ره) التعليميّة والبحثيّة، ٢٠١٦.
- J.Campbell: Understanding John Dewey: Nature and Comparative Intelligence. Chicago: Open Court, 1995.
- J. Dewey: How We Think. Illinois: Southern Illinois University Press. Essay reprinted in MW6, 1910.
- J. Dewey: Experience and Thinking. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW9, 1916.

- J.Dewey: Essays in Experimental Logic. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted separately in MW1, 2, 4, 6, 8, 10. 1916.
- J. Dewey: Reconstruction in Philosophy. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW12, 1920.
- J.Dewey: Human nature and conduct. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW14, 1922.
- J. Dewey: An Empirical Survey of Empiricisms. Illinois: Southern Illinois University Press. Essay reprinted in LW11, 1935.
- J. Dewey: Logic: The Theory of Inquiry. Edited by J.A. Boydston. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in LW12, 1938.
- R.M. Gale: The naturalism of John Dewey. In The Cambridge Companion to Dewey (Ed. M. Cochran). New York: Cambridge University Press, 2010.
- N. Lemos: An Introduction to the Theory of Knowledge. New York: Cambridge University Press, First,2007.
- W.V. Quine: Epistemology Naturalized. Reprinted in Epistemology: An Anthology (2nd ed.). Blackwell Publishing Ltd,2008.
- D.B. Wong: Moral relativism. In The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Vol. 6, p. 541). Routledge. London, New York, 1998.

Faith as Basis for Ethical Meaning

Assist. Prof. Sayed Hafiz Abdul Hamid[1]

Abstract

This research attempts to shed light on faith as a foundation for ethical meaning. This is through a series of key concepts: the concepts of faith and ethics, the relationship between ethics and religion, faith as a source of ethical values, the displacement of faith and the ethical emptiness in the West, ethical rigidity and Arab-Islamic thought, and living according to faith in accordance with noble ethics.

Through these concepts, the paper research engages with Western propositions that have sought to remove faith from the realm of ethics and values, promoting a perceived conflict between faith-based ethics and secular humanistic ethics. The study reveals that the supposed disagreement, claimed by Western scholars is merely an illusion, resulting from either an inability to comprehend the true essence of faith or a deliberate attempt to displace faith as a source of ethical meaning in favor of the Western intellectual model, which currently seeks to make empirical science the foundation for ethical judgment.

It defends the thesis that ethics grounded in faith, which unites the inner and outer aspects of humanity, its meaning and structure, its religion and worldly life, is the ideal model for solving the ethical crisis faced by contemporary humans in general. It is also the most effective remedy for the ethical emptiness created by Western modernity.

Keywords:

Faith, Ethics, Great Morality, Religion, Cognitive Model, Ethical Crisis, Western Modernity.

1 - Assistant Professor in Philosophy Department, Beni Suef University, Egypt.

الإيمانُ بوصفه أساساً للمعنى الخُلُقِيّ

أ. م. د. سيد حافظ عبد الحميد[١]

ملخّص

تحاول هذه الورقة أن تُلقي الضوء على الإيمان بوصفه أساسًا للمعنى الخُلُقيِّ، من خلال مجموعةٍ من المحاور: مفهوم الإيمان ومفهوم الأخـلاق، والعلاقة بين الأخلاق والدِّين، والإيمان بوصفه مصـدرًا للقِيَم الخُلُقيَّة، إزاحة الإيمان والخواء الخُلُقيّ الغـربيّ، والتيَبُّس الخُلُقيّ والفكر العربيّ والإسـلاميّ، والحياة على الإيمان وفق الخُلُق العظيم. اشتبكت الورقة، من خلال هذه المحاور، مع الطروحـات الغربيَّة التي عملت عـلى إزاحة الإيمان من مبحث الأخلاق والقِيَم، وأشـاعت وجود خلاف بين الأخلاق التي مصدرها الإيمان، والأخلاق الإنسانيَّة المصدر. وكشفت الدراسة عـن أنّ الخلاف الذي يزعمه الباحثون الغربيّون، ما هو إلا وَهْـمٌ ناتجٌ عن العجز عن فهم حقيقة الإيمان، أو عـن تعمّد إزاحة الإيمان بصفنه مصدرًا للمعنى الخُلُقـيّ لمصلحة النموذج الفكريّ الغربيّ الذي يحاول في الوقت الراهـن أن يجعل العلم التجريبي مصدرًا للحكم الخُلُقيّ. تدافع الورقة عن أطروحة، مُفادها أنّ الأخلاق المؤسَّسـة على الإيمان، والتي تجمع بين باطن الإنسان وظاهره، ومعناه ومبناه، ودينه ودنياه، هي النموذج الأمثل لحلّ الأزمة الخُلُقيَّة التي يعيشها الإنسان المعاصر بشكل عام، وهي العلاج الأنجع لجائحة الخواء الخُلُقيّ التي صنعتها الحداثة الغربيَّة.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، الأخلاق، الخُلق العظيم، الدين، النموذج المعرفيّ، الأزمة الخُلقيَّة، الحداثة الغربيَّة.

١ - أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة بني سويف، مصر.

مقدّمة:

إنَّ مـن يتأمّـل حال الإنسـان في حياتنا المعاصرة، يجدُ أنّـه يعيش حالة من الخـواء القِيَميّ والروحيِّ، ويبدو معها أنّ الإنسان بات قاب قوسين أو أدنى من الدخول في حالة العماء الخُلُقيّ، حالة سُـبات عميق للضمير الخُلُقيّ، وحاسّـة القِيَم التي بها يكون الإنسان إنسانًا. لقد استحال الوجود البشريِّ في ظلّ التغوُّل المادّيِّ إلى وجودٍ فاقدٍ للمعنى. والإنسـان لا يشعر بذلك، وهو يلهثُ وراء كلّ مسـتحدَث يُشبع غرائزه البهيميَّة، حتى يسـتفيق على ضياع هُويّته الخُلُقيَّة وهدم جوهـره الروحيّ. فهل أدّت أخلاق الحداثة إلى راحة الإنسـان؟ هل اسـتطاع النموذج المادّيّ الغـربيّ - الذي أقصى الإيمان وأخرجه من دائرة الأخلاق - أنْ يضع الإنسـان على طريق الخير والحقّ والجمال؟ هل جعله هذا النمـوذج يعيش في أزمات متتالية، ودفعه غروره وشرهه للقوّة إلى الإفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل؟ وهل إصراره على إزاحة الإيمان بصفته أساس القِيَمة ومنبعها، هو محاولة للانفلات من عقدة الذنب، والانفكاك من محاسبة الضمير الخُلُقيّ الذي فَطَر اللهُ الإنسانَ عليه؟ وهل هو يؤسّس للعماء الخُلُقيّ بالانتقال من إطلاقيَّة الإيمان إلى نسبيَّة الهوى الإنسانيّ، ليُميت ضمير الإنسان الخُلُقيّ عن إدراك أنّ محاصرة الشعوب، وتجويع الأطفال وقتلهم شرٌّ لا ترضاه الضمائر الواعية، ولا العقول الحُرَّة؟ هل يريد أنْ يقضي على الإيمان لأنَّه عقبة في طريقه نحو تسـليع الإنسان؟ وهل تكون الأخلاق المؤسَّسة على الإيمان المنفتح على دروب الأخلاق والمعاني السامية، هي السبيل لإنقاذ إنسانيَّة الإنسان، وجعله يستعيد هُويّته الخُلُقيَّة التي تصل مبناه بمعناه، وطينته بنفخته؟

تحاول هذه الورقة أنْ تلقي الضوء على الأخلاق المؤسَّسـة على الإيمان من منطلق إسلاميّ، والإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها في سياق مباحثها.

أوّلًا: المفهوم:

يرتكز هذا البحث على مفهومين جوهريّين؛ هما مفهوم الإيمان، ومفهوم الأخلاق. وسوف ننطلق من أرضيَّة التعريف اللغويّ ثمّ تعريفات المعاجم الفلسفيَّة، ثمّ التعريفات التي قرّرها الفلاسفة، وروّاد الدرس الخُلُقي في ثقافتنا العربيَّة والإسلاميَّة، كونها تمثّل نموذجًا معرفيًّا للأخلاق الإيمانيَّة.

١. مفهوم الإيمان:

في معجم مقاييس اللغة، أمن: الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سُكون القلب؛ والآخر التصديق. والمعنيان متدانيان. والأَمَنَةُ مِنْ الأَمْن، والأمان إعطاء الأَمَنة. والأمانة ضدُّ الخيانة، وأمَّا التّصديق يقول اللّه تعالى: ﴿**وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا**﴾ أي مصدِّقٍ لنا. وقال بعض أهل العلم: إنّ المؤمن في صفات اللّه تعالى هو أن يَصْدُق ما وَعَدَ عبدَه من الثَّواب. وقال آخرون :هو مؤمنٌ لأوليائه يؤْمِنُهم عذابَه ولا يظلمُهم[١]. وذكر (الفيروزبادي، ت- ٨١٧هـ): ما أحْسَنَ أمْنَكَ، ويُحَرِّكُ أي دينَكَ وخُلُقَكَ، وآمَنَ به إيمانًا: صَدَّقَهُ، والإِيمانُ: الثِّقَةُ، وإظْهارُ الخُضوعِ، وقَبولُ الشَّريعَةِ[٢].

فالإيمان في اللغة: هو التصديق مطلقًا، والتصديق اللغوي هو اليقيني، فالظنّ ليس بكافٍ في الإيمان، والإيمان عند جمهور العلماء، كما يذكر (التهانوي: ١١٩١هـ)، هو التصديق الجازم الثابت[٣]. وفي المعجم الفلسفي: «الإيمان هو اعتقاد راسخ لا يَقلّ في قوّته عن اليقين، ولكن لا يمكن نقله عن طريق البرهان، يعتمد أساسًا على الثقة، وطمأنينة القلب أكثر مما يعتمد على الحجج العقليَّة[٤]. وهو مرتبط بالعقيدة، التي هي ما لا يقبل الشك في نظر معتقده.[٥]

---

١ - أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ص١٣٣- ١٣٥.
٢ - الفيروز آبادي :القاموس المحيط، ج٤، ص:١٩٤.
٣ - محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٢٩٧.
٤ - المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربيَّة، تصدير إبراهيم مدكور، ص٢٩.
٥ - المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربيَّة، تصدير إبراهيم مدكور، ص١٢١.

وذهب (الراغب الأصفهاني: ٤١٠هـ) إلى أن الإيمان: هو الإذعان للحقّ على سبيل التصديق له باليقين. ولهذا وصف الله -تعالى- العلم والإيمان بوصف واحد فقال: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِن عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾ [فاطر: ٢٨]، وقال: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ [الأنفال: ٢] ، ووجل القلب: هو الخشية للحقّ على سبيل التصديق له باليقين. هذا هو أصل الإيمان الذي صار اسما لشريعة نبيّنا محمد ﷺ كالإسلام، على أنّ اشتقاق الإيمان لا يمنع أن يطلق على من يظهره ، فالمؤمن هو من صار ذا أمن ، وبإظهار الشهادتين يأمن الإنسان من أن يُراق دمه، أو يُباح ماله في الحكم.[١] وذهب (حسين المرصفي: ١٨٩٠) في معنى آمنو في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾ [آل عمران:١٠٢]، أي: يا أيّها الذين قصدوا عموم الأمن بحيث لا يخاف أحدٌ أحدًا على نفسٍ أو عرضٍ أو مالٍ؛ إجابةً لنداء الشريعة المصرحة بإيجاب تقرير ذلك، وإدامة رعاية متانة الأسباب، التي بها يستقرّ الأمن أمكن استقرار وأثبته[٢].

وقد اختُلف في الإيمان: هل هو الاعتقاد المجرّد أم الاعتقاد والعمل معًا؟ وكان الاختلاف بحسب اختلاف النظر، فمن قال: هو الاعتقاد المجرّد، فنظر منه إلى اشتقاق اللفظ، وإلى أنّه قد فَصَلَ بينهما في عامّة القرآن، فعطف العمل عليه، كقوله: ﴿**وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ [الشورى: ٢٢]؛ ولأنّ النبيّ فرّق بينهما في خبر جبريل حين سأله عن الإسلام وعن الإيمان، ففسّر الأوّل بالأعمال، والثاني بالاعتقاد، ومن قال: هو الاعتقاد والعمل، فلمّا جاء عن الرسول ﷺ من أن الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان[٣].

٢. مفهوم الخُلُق:

ذكر (محمد بن أحمد الأزهري: ٣٧٠هـ): الخُلُق: الدِّين والخُلُق: المروءة. ويقال: فلان

١ - الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص١٥٩.
٢ - حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان، ص٦٩.
٣ - الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص١٦٢.

مَخْلَقَـة للخير- كقولك مَجدَرَة ومَحرَاةٌ[١]، ويقول (ابن فارس: ٣٩٥هـ): «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسـةُ الشيء، ومن ذلك: الخُلُق وهي السـجيَّة؛ لأن صاحبـه قد قُدِّر عليه[٢]، وفي القاموس المحيط: «الخُلق: بالضمِّ، وبضمّتين: السـجيَّة والطَّبع، والمروءة والدين»[٣]، وفي معجم لسان العرب: «الخُلُق: الخليقة؛ أعني: الطبيعة، وفي التنزيل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، والجمع: أخلاق، لا يُكسَّر على غير ذلك، يقال: خالِص المؤمـن وخالِق الفاجر، والخُلُق: بضم اللام وسـكونها، وهو الديـن والطبع»[٤]. وجاء في تاج العـروسي لـ (للزبيدي: ١٢٠٥هـ): «الخُلُـق، هو مَا خُلِقَ عليه من الطَّبْـع، وحَقِيقَتُه أَنَّه لصُورَةِ الإِنْسان الباطِنَة، وَهِي نَفْسُه وأَوْصافُها، ومعانيها المُخْتَصَّة بهَا، بمَنْزِلَة الخَلْق لصُورَته الظاهِرَة»، وأَوْصافِها ومَعانِيها، وَلَهُمَا أوصافٌ حَسَنَةٌ وقَبِيحَةٌ، والثوابُ والعقابُ يَتَعَلَّقان بأَوْصاف الصُّورَة الباطِنَـة، أَكْثَرَ ممّا يَتَعَلَّقان بأَوْصاف الصُّورَة الظّاهِرَة. وَلِهَذَا، تكَرَّرت الأَحاديثُ في مَدْح حُسْـن الخُلُق في غَيْرِ مَوْضع، كقَوله: أَكْمَلُ المُؤْمنينَ إيمانًا أَحْسَنُهم خُلُقًا، وَقَوله: إنَّ العَبْدَ ليُدْرِكُ بحُسْنِ خُلُقِه دَرَجَةَ الصَّائم القائم، وَقَوله: بُعِثْتُ لأتمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق[٥].

ويفرق الراغب الأصفهانيّ بين (الخَلْق بفتح الخاء) والخُلق (بضمّها، فيقول: "الخَلْق والخُلْق في الأصل واحد كالـشَّرب والشُّرب، لكن خُصَّ الخَلْق بالهيئات والأشـكال والصور المُدرَكة بالبصر، وخُصَّ الخُلْق بالقوى والسجَايا المُدرَكة بالبصيرة»[٦]. وجُعل الخلق تارة للقوَّة الغريزيَّة، وتارة يُجعل اسـمًا للحالة المكتسبة التي يَصيرُ بها الإنسان خليقًا أنْ يفعل شيئًا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدّة مزاجه، ويُجعل الخُلق تارة من الخَلاقة وهي الملامسـة، كأنّه اسم لما مَرَن عليه الإنسان من قواه بالعادة، فُجعل الخُلق مرّة للهيأة الموجود في النفس التي يصدر عنها

١ - محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، ج٧، ص٣١.
٢ -أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ص٢١٣-٢١٤.
٣ - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٢٢٢.
٤ - ابن منظور: لسان العرب، ص١٢٤٥.
٥ - محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢٥، ص٢٥٧ -٢٥٨.
٦ - الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص٢٩٧.

الفعل بلا فكر، وجُعل مرّة اسمًا للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفّة والعدالة والشجاعة، فإنَّ ذلك يقال للهيئة والفعل جميعًا، وربّما تُسمّى الهيأة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود، فإنّ السخاء اسم للهيأة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها، وإن كان قد يُسمّى كلّ واحد باسم الآخر من فضله[١].

والخلق كما جاء في المعجم الفلسفي: «حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غيرِ حاجةٍ إلى فكرٍ ورَويَّة»[٢]، فغير الراسخ من صفات النفس، كغضب الحليم، لا يكون خُلُقًا، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسيَّة بعسر وتأمّل، كالبخيل إذا حاول الكريم، والكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة، وينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان، وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئًا منهما[٣].

وعند (الحسن بن الهيثم: ٤٣٠هـ): «الخُلُق حاله للنفس بها يَفعلُ الإنسان أفعاله بلا رويَّة ولا اختيار»[٤].وقال الإمام (أبو حامد الغزالي: ٥٠٥هـ): «الخلق عبارةٌ عن هيأة في النَّفس راسخةٌ، عنها تصدر الأفعال بسهولةٍ ويسرٍ من غير حاجة إلى فكر ورويَّة... وإنّما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير رويَّة؛ لأنّ من تكلَّف بذل المال، أو السكوت عند الغضب بجهد ورويَّة لا يُقال خلُقُهُ السخاء والحلم»[٥]. وذهب (الغزالي) إلى أنّ الدين منبع مكارم الأخلاق، وأن محاسن الدين ومكارم الأخلاق هي ثمرة الحب، فما لا يُثمره الحبّ فهو اتِّباع الهوى، وهو من رذائل الأخلاق[٦].

وبذلك، فإنّ مفهوم الأخلاق هو تحقيق لمفهوم الحريَّة الحقيقي للإنسان، من خلال تحقيق الأخلاق الفاضلة، والأفعال الحسنة، وتحرير نفسه وروحه من الأهواء والغرائز والنزوات،

---

١ - الراغب الأصفهاني: الزريعة إلى مكارم الشريعة، ص٩٦-٩٧.
٢ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص٨١.
٣ - محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٧٦٢.
٤ - الحسن بن الهيثم : مقال في الأخلاق، ص١٠٨ .
٥ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٥، ص١٩٠-١٩١..
٦ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٨، ص٥٠٧.

وتفتيح عقله وذهنه على القِيَم الخلقيَّة ووعيها والإحساس بها، حتّى يستطيع أنْ يسلك بها قولاً وفعلاً، وهذا ما يؤكّده (مِسكَوَيه: ت- ٤٢١ هـ) بقوله: «غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقًا تصدر به عنا الأفعال كلّها جميلة، وتكون سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقّة»[١]. ويقول (ابن الهيثم): «ومن تمام الإنسان وكماله، أن يكون مرتاضًا بمكارم الأخلاق ومحاسنها، متنزهًا عن مساوئها ومقابحها، أخذ في جميع أفعاله بقوانين الفضائل، عادلاً في كلّ أفعاله عن طرق الرذائل»[٢].

ومن خلال هذه التعريفات نجد أن هناك رابطة وثيقة بين الإيمان والأخلاق، سواء من خلال الاستعمالات الشائعة للغة، والتي تعكس تصور عموم الناس، بل وتعكس أيضًا وجهة نظر المشتغلين، بالبحث الخُلُقيّ ممّن عرضنا لآرائهم، حتى أنّنا من خلال التعريفات اللغويَّة سالفة الذكر، نجد ترادفًا بين معنى كلمة (إيمان) وكلمة (دين) التي أساسها دائرة الإيمان، وكلمة (أخلاق) فنقول: «فلان ذو دين» أي ذو أخلاق، وما أحسن أمْنَكَ، أي دينَكَ، وكذلك نجد أن تلاقي المضامين التي يحملها مفهوم الخُلق، ومفهوم الإيمان، مثل: التصديق، والثبات، واليقين، والرسوخ، يكشف لنا أنّ الأخلاق، والإيمان يخرجان من مشكاة واحدة. وكلمة دين تتّسع لمعنى الأخلاق، وفي النموذج الإيماني الإسلامي، نجد أنّ الدين هو المصدر الذي نعرف منه حسن الأخلاق من قبيحها، فالدين هو الذي يربط الإنسان بمثل أعلى يرنو إليه، ويعمل على الوصول له، والدين هو أيضًا الذي يحدّ من أنانيَّة الفرد، ويشكّل عاداته، ويخضعها لأهدافه، ويربيَّ فيه الضمير الذي على أساسه يرتفع صرح الأخلاق، فالدين يتضمن الجانب الأخلاقي، على الرغم من محاولة بعضهم استبعاد الدين بصفته مصدرًا للأخلاق، والاكتفاء بالمصادر الأخرى[٣].

ثانيًا: العلاقة بين الدين والأخلاق:

إنّ الإسلام لم يهمل المصدر الإنساني للإلزام الأدبيّ- سواء أكان العقل أم الضمير-، فالإسلام

١- أبو علي مِسكَوَيه: تهذيب الأخلاق، ص٢٣٣.
٢- الحسن بن الهيثم: مقال في الأخلاق، ص١٠٧.
٣- منى أحمد أبو زيد: الأخلاق، موسوعة الأخلاق، ص٨٥-٨٦.

لا يعتبره مصدرًا مناقضًا لمصدر الإلزام الخُلُقيّ في الدين، وإنّما يعتبرهما مستويين لمصدر واحد[١]، ولكن كان من الطبيعيّ في طريق البحث عن هيمنة النموذج الغربيّ، وهروبه من العصور الوسطى وفق سياقها الغربيّ، أنْ يذهب بعيدًا عن الدّين ليثبت مذهبه الإنسانيّ كما يتصوّره، ويحاول توسيع هذه الفجوة، بأن يثبت أنّ قوانين الأخلاق الفلسفيَّة تختلف اختلافًا بيِّنًا عن قوانين الأخلاق الإيمانيَّة الدينيَّة، من حيث موضوعهما، ومن حيث الواضع لهما، ومن حيث أساس التشريع، ومن حيث دوافع العمل وجزاءاته وأهدافه، وقد أورد (محمد عبد الله دراز: ١٩٥٨) في كتاباته أهم هذه الاختلافات، كما تصوّرها الباحثون الغربيّون، والتي تتمثّل في:

أنّه بينما ينصب اهتمام الأخلاق الدينيَّة، من حيث الموضوع على تنظيم الصلة بين الربّ والعبد، ولا تلقي بالاً للمعاملات الإنسانيَّة، تهتمّ الأخلاق الفلسفيَّة -فقط - برسم الطريق لسلوك الإنسان في نفسه أو في المجتمع.

أمَّا من حيثُ واضع القانون ومستندها، فإنّ الأخلاق الدينيَّة مصدرها إلهيّ صرف، ومستندها الإرادة العليا وقضاؤها، الذي لا يكترث للإنسان واختياراته، بينما قوانين الأخلاق الفلسفيَّة مهما تعدّدت مصادر الإلزام عقلاً كان، أم وجدانًا خلقيًا، أم ضرورة الحياة في المجتمع، فإنَّ مصدرها إنسانيٌّ، ومستندها في التشريع اعتباراتٌ إنسانيَّة.

ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وأجزيته، فالأخلاق الدينيَّة تضع جزاءً أخرويًّا: مثوبة أو عقوبة، جاعلةً من نَيْل الثواب والنجاة من العقاب الهدف الوحيد للعامل، ومن الخوف أو الرجاء باعثه الوحيد على العمل، ما يجعل الفعل الخُلُقيّ عملاً حسابيًّا مرتبطًا بموازنة الرِّبح والخسارة. بينما قانون الأخلاق الفلسفيَّة لا ينبني على أيّ شيء خارج هذه الحياة الدنيا، لا جنَّة ولا نارًا ولا حياة بعد الموت، إنَّما جزاء الفضيلة هو نتيجتها الطبيعيَّة، من رضى الفاعل، وارتياح ضميره بأداء الواجب، وشعوره بكمال إنسانيّته[٢].

---

١ - محمود حمدي زقزوق: مدخل عام حول مفهوم الأخلاق وتطور الفكر الأخلاقي في الإسلام، ص٢٩.

٢ - محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص٢٩-٣٠.

وقد دحض رجالات الفكر الإسلاميّ هذه المزاعم مثل (محمد عبد الله دراز)، و(علي عزت بيجوفتـش: ٢٠٠٣)، و(طه عبد الرحمن)، وغيرهم، الذين أكّـدوا أنّ هذه الأمور لا تنطبق على النموذج الإيمانيّ الإسلاميّ.

فمن حيث الموضوع، فإن القانون الخُلُقيّ في الإسلام، لم يدع للنشاط الإنساني، في ناحيتيه الفرديَّة والاجتماعيَّة، مجالاً حيويًّا أو فكريًّا أو أدبيًّا أو روحيًّا، إلَّا رسـم له منهجًا للسـلوك وفق قاعـدة معيّنة، بل إنّه قد تخطَّى ذلك، فشـمل علاقته بالكون جملـة وتفصيلاً، فنجده نصَّ على خُلُقيّات التعامل مع البيئة والحيوان، ووضع لكلّ ذلك تعاليم وآداب عالية وكريمة[١]. ومن ناحية أخرى، فإنّ الشعائر الدينيَّة لا تشغل إلا حيّزًا بسيطا في هذه الأخلاق[٢].

ومن حيث واضع القانون ومستندها، فإنّ أسلوب الدعوة الخُلُقيَّة في الإسلام، لا يعرف الطابع التعبُّدي التحكُّمي الذي زعموه في الأخلاق الدينيَّة في تصوّرهم، بل هي تعتمد دائمًا على الحِكَم المعقولة، ومخاطبة الإدراك السليم، والوجدان النبيل، بالأسباب المقنعة التي تبرِّر أمرها، ونهيها، تفصيلاً في ذلك تارةً، وإجمالاً فيه تارة أخرى. فتفصيلاً مثل: ﴿**وَلَا تَسْـأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَـطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ﴿**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَـنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ [فصلت: ٣٤]، ﴿**فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ [الحجرات: ٦]، وفي الأسلوب الإجمالي: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ**﴾ [النساء: ٥٨].

أما النور العقليّ، أو الإحسـاس الخُلُقـيّ الذي ينطوي عليه كلّ قلب إنسـانيّ، الذي يجادل دعاة الحداثة بأنّه يشكّل مصدرًا للإلزام الخُلُقيّ منفصلاً وبعيدًا عن الإيمان والوحي السماويّ، فالحقيقة أنّ من يتأمّل القانون الإسـلاميّ في رجوعه إلى العقل السـليم والوجدان النبيل، يجد

١ - محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص٣٠-٣١.

٢ - محمـود حمدي زقـزوق: مدخل عام حول مفهوم الأخلاق وتطور الفكر الأخلاقي في الإسـلام، ص٢٨.

أنّه يعتمدهما ويرجع إليهما لا باعتبار أنّهما شهيدان له فحسب، يؤيّدان حكمه ويشفعان له عند المخاطبين. بـل إنّه يقلّدهما مقاليد الحكم، ويخوّلهما حقّ الأمـر والنهي، في أطوار ثلاثة قبل ورود الشرع، وأثناء نزول الشرع، وبعد انتهائه، وتمامه.

أمـا قبل الشرع، فإنّ القـرآن يقرّر في قوله تعالى: ﴿**وَنَفْـسٍ وَمَا سَـوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ [الشمس: ٧-٨]، ﴿**بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ**﴾ [القيامة: ١٤-١٥] أنّ النفوس كلَّها قد مُنِحَت بفطرتها قوّة التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والتقوى والفجور، ثمّ لا يكتفي بأن يجعل هذه البصيرة قوّة كاشفة معرّفة، بل يجعلها آمرة وناهية، وينعت مـن يخالفها بأنّه من أهل الضلال والطغيـان: ﴿**أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ**﴾ [الطور: ٣٢]، هذه القضيَّة المنفصلة لا تدع مجالاً للشـكّ في وجوب الخضوع لأوامر الأحلام والعقول متى اتّضح أمامها طريق الحقّ والخير[١].

يدعو الدين الإنسـان المؤمن إلى ممارسـة الفكر النقديّ حيال رؤاه الخُلُقيَّة وتصوّراته على هـذا الصعيد[٢]. ويُقرِّر الإسـلام للعقل – في الفترة التي تسـبق قيام الشريعـة ووصولها إلى من وُجِّهت إليه- سلطانًا أدبيًّا بالمعنى الإنسانيّ، وهو المعنى الذي زعم علماء أوروبا أنّهم اكتشفوه في المذاهب الفلسفيَّة خاصّة. هذا السـلطان الأدبيّ، الذي يسمِّيه الفلاسفة «سلطان الضمير»، يعترف الإسلام به على استقلاله وكماله[٣].

أما أثناء نزول الشريعة السماويَّة وبعد تمامها، فإنّ أحكام العقل تبقى محلّ الاعتبار؛ لأنّ النور لا ينسـخ النور، ولكنّـه إما أن يؤكِّده ويؤيّده، وإما أن يغذِّيه ويرفـده، وإمّا أن يكمله ويزيده. فما كان للعقل فيه مجال واضح، كحُسن الصدق النافع، وقُبح الكذب الضَّار، فإنَّ الدين يأتي مُقرِّرًا ومؤيّدًا لحكم الفطـرة. وما كان للعقل فيه نور ضئيل وهو مواضع الشـبهات العقليَّة؛ كالخمر، والربـا، والصدق الضَّار، والكذب النافع وغيرها، فيجيء الشرع إمدادًا لنور العقل، بترجيح كفّة

١ - محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص٣١-٣٢.
٢ - محمد لغنهاوزن والشيخ عابدي شاهرودي: جدليَّة العلاقة بين الدِّين والأخلاق، ص٢٢٩.
٣ - محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص٣٢.

الحكمة والرشد فيه، وتصحيح أخطاء الوهم التي تخالطه. أما ما لا مدخل للعقول فيه بإطلاق، مثل تفصيل أنواع العبادات وكيفيّاتها، فهنا يأتي الوحي بها مُكمِّلاً لما فات العقل إدراكه[1]. ومن ثَمَّ فإنّ الإلحاح على وجود خلاف وتضادّ بين العقل أو الفطرة الإنسانيَّة وبين الإيمان، هو أمر لا وجود له في أصول النموذج الإيمانيّ الإسلاميّ.

إنّ نور الشريعة في الإسلام لا يستغني عن نور الفطرة، والدين لا يزال يستند إليه في حثّ المؤمن على أداء واجباته، لا باعتبار أنّها أوامر إلهيَّة فحسب، بل باعتبار أنّها أصبحت أوامر خُلُقيَّة، ولما كانت أوامر الشريعة في معظم شأنها أوامر عامّة كليَّة، فإنّ الشرع يَكِل تفصيلها وتحديدها إلى تقدير الوجدان الخُلُقيّ، الذي أودعه الله للإنسان. فالإسلام لا يطلب أن تُنفَّذ أوامره تنفيذًا آليًّا، خضوعًا لصولة حكمه، بل لا بدَّ قبل كلِّ شيء أنْ تسري أوامره إلى أعماق الضمير؛ لأنّ أول خطوة في امتثال الواجب هي الإيمان بوجوبه وعدالته، فإنْ لم ينبعث من الأعماق هذا التبليغ، ولم يرتفع فيها هذا الصوت الداخلي، ترديدًا لصدى ذلك الصوت السماوي، كان العمل كلّه هباء عند الله وفي نظر قانون الأخلاق.

ولا يقف سلطان الضمير في نظر الإسلام عند هذا الحدِّ، ولا ينتهي بانتهاء هذه الحياة، بل إنّ له دورًا مُهمًّا عند المحاسبة في دار الجزاء؛ حيث يتقدَّم بين يدي فصل القضاء، ويصدر حُكْمه على صاحبه، قبل أن يصْدُر عليه الحكم الأعلى. وهذا ما نستبينه من قوله تعالى: ﴿**وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا**﴾ [الإسراء: ١٣-١٤].

وأما البواعث والأهداف، وأنّها تختلف في الدين عن نظائرها في نظر الأخلاق الفلسفة، فإنّه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الإسلاميَّة؛ حيث إنّ القرآن قد نظّم هذين الطرفين المتباعدين في سلك واحد، فقال تعالى: ﴿**لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ**﴾ [النحل: ٤١]. وإلى جانب مَهمَّة الجمع والتوفيق، قام بمَهمَّة البناء والإنشاء والتكميل، فوصف ما للفضيلة من الأجزية والآثار المعنويَّة الصالحة، روحيَّة، وخلقيَّة، وعقليَّة، وحسيَّة، عاجلة وآجلة؛ بحيث

١ - محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص٣٢-٣٣.

تتذوّق فيه كلُّ نفس طعم الأمنية التي تشتاقها، وتسمع كلُّ أذن نغمة الأنشودة المُحبَّبة إليها، روحيًّا: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وخُلُقيًّا ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، والرضا الذي يشرق في الضمير الإنسانيّ لأداء الواجب: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ * لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ﴾ [الغاشية: ٨-٩]. ومن ثَمَّ، فهو ليس حكرًا على الأخلاق الفلسفيَّة التي تزعم الاستئثار به.

ويمكن القول: إنَّ الدين يمارس مَهمَّة مزدوجة، فهو من جهةٍ يعترف بالأخلاق ويمنحها الاعتبار، كما يقوم من جهة أخرى بإصلاحها. إنَّ الدِّين يقرّ بالعقل وبالوجدان الخُلُقيّ، ويعترف بهما، ويسعى في الوقت نفسه إلى إصلاحهما، وتقويمهما[١]. فالله، في العقيدة، هو الذي خلق النفس سويَّة على الفطرة المُستقيَمة، فقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينِ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. ومن مكوّنات هذه الفطرة أصول القِيَم الخُلُقيَّة، فيعرف بفطرته أنّ الشكر خير محمود، وأنّ الجحود شرّ مذموم، فجاءت مادّة الوحي فباشرت قلبه، وخالطت بشاشته، فازداد نورًا بالوحي على نوره الذى فطره الله عليه، فاجتمع له نور الوحي إلى نور الفطرة، فيكاد ينطق بالحقّ، وإن لم يسمع فيه أثرًا، ثمّ يسمع مطابقًا لما شهدت به فطرته، فيكون نورًا على نور[٢].

فالدين والإيمان بوجود الإله، كما يقول (محمد عبد الهادي أبو ريدة: ١٩٩١): هو العماد الذي تقوم عليه القِيَم الخلقيَّة[٣]، ويرى (علي عزّت بيجوفتش) أنّ الأخلاق، بوصفها ظاهرة واقعيَّة في الحياة الإنسانيَّة، لا يمكن تفسيرها تفسيرًا عقليًّا، فالسلوك الخُلُقيّ، إمّا أنّه لا معنى له، وإما أنّ له معنى في وجود الله، ولا ثالث لهما، فإذا توافر شرط الحياة الخالدة، والإيمان بوجود العالم الآخر، وأنّ الله موجود، بذلك يكون سلوك الإنسان الخُلُقيّ له معنى، وله مبرّر[٤].

---

١ - محمد لغنهاوزن والشيخ عابدي شاهرودي: جدليَّة العلاقة بين الدِّين والأخلاق، ص٢٢٨-٢٢٩.
٢ - علي جمعة: الطريق إلى التراث الإسلامي، ص٢٧.
٣ - محمد عبد الهادي أبو ريدة: الإيمان بالله في عصر العلم، ص١٣٤.
٤ - علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٧٧.

وهــذا ما يؤكّده (طه عبد الرحمن)، الذي يقول: «والصواب أنّ الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين»[١]، فأسـباب الأخلاق موصولة بأسباب الدين، حتى إنّه لا حــدود بيِّنة مرســومة بينهما. هذه الحقيقة التي وقف حيالها الفلاسـفة ما بين مقرّ بها، ومنكر لهــا، ومتردّد فيها، لا لشيء إلا لكون حقيقة الدين أعجزت العقول، وإذا كان الجميع يعترف بأنّ ظهــور الدّين مقرون بظهور الإنســان، فإنّه يكون من العبث أنْ يكون هناك شــكّ في أنّ مَلَكات الإنسان قد أشربت بالروح الدينيَّة إلى حدّ بعيد. وبالتالي، فإنّه لا يكاد يصدر عن هذه المَلَكات فعــل من الأفعال يخلو من أثر قريب أو بعيد لهذه الــروح، وإذا كانت الأخلاق هي أوَّل الأفعال التي تصدر عن مَلَكات الإنســان، فإنّها تكون أكثر من غيرها تغلغلاً في الحقيقة الدينيَّة، بحيث لا يمكن أن تنفك عنها[٢].

ثالثًا: النموذج المعرفيّ والإيمان أساس المعنى الخُلُقيّ:

إنّ القــول بالإيمان مصدرًا للأخلاق والقِيَم، لم يتأسّــس على مجرّد التقليد بســبب الدخول في الديــن، ومن الجهل بمكان أنْ نظنَّ أنّ حضارات ضاربــة في القِدَم مثل الحضارة المصريَّة، والعراقيَّة، والفارسيَّة بما تحمله من إرث ثقافيّ وعلميّ وديني، قد أُشربت بروح الدين الخاتم من باب تشبّه المغلوب بالغالب، وإنّما تأسّس على يقين عقليٍّ بحقيقة النموذج المعرفيّ الإسلاميّ، المبنــي على الإيمان، الــذي يتوافق مع العقل والفطــرة، والذي اتخذه رواد الفكــر الخُلُقيّ في الحضارة الإســلاميَّة برغم تنوّع مشــاربهم العلميَّة، وخلفيّاتهم الفكريَّة والثقافيَّة، حتّى أنّنا نجد (الجاحظ: ٢٥٥هـــ)، وهو من كبار المعتزلة الذين يعوّلون على العقل بالأســاس، بعد أن قلَّب فكــره، لم يجــد ضالّته إلا في الإيمان بالمصــدر الإلهيّ للأخلاق، وذهــب إلى أنّ اقتصار ربط مصدر الأخلاق بالإنســان يؤدّي إلى القضاء على الأخلاق؛ لأنّ ضوابط السلوك ستكون ذاتيَّة،

١ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيَّة، ص٥٢.
٢ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيَّة، ص٢٥.

ولا يوجد أي ضامــن لتوجيهها نحو الأفضل خُلُقيًّا[١]، يقول الجاحــظ: «العبد إذا فضَلَت قُوى طبائعه وشــهواته على عقله ورأيه، أُلفِيَ بصيراً بالرشــد غيرَ قادرٍ عليه، فإذا احتَوشَته المخاوِف، كانت مَوادَّ لزواجرِ عقلهِ وأوامرِ رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشــهوات وحب العاجل فضلٌ على زواجر العقل وأوامر الغي، كان العبد مُمنعًا من الغيّ قادرًا عليه؛ لأن الغضب والحسد والبخل والجبن والغَيرة وحب الشــهوات والنساء والمُكاثرة والعُجب والخُيَلاء وأنواع هذه، إذا قَوِيَت دواعيها لأهلها واشتدَّت جواذبُها لصاحبها، ثُمَّ لم يعلم أن فوقه ناقمًا عليه، وأن له مُنتقمًا لنفسه من نفسه أو مُقتضيًا منه لغيره، كان مَيلُه وذهابه مع جواذب الطبيعة ودواعي الشهوة طبعًا لا يمتنع معه وواجبًا لا يستطيع غيره»[٢].

النمــوذج المعرفيّ وهو ما يعبّر عنه بالعقيدة والإيمان، تكون فيه الأســئلة الكلّيّة الكبرى عن الله، والوجود، والإنسان، والكون، والحياة، أسئلة أوليَّة ابتدائيَّة، تمثّل إجابتها المنطلق للسلوك الخُلُقيّ في العمل وفي الحياة، في تعامله مع نفسه ومع ربّه ومع الكون. بينما في النموذج الغربيّ الحداثيّ، تكون هذه الأسئلة ليست مُهمَّة في البداية. وفي النموذج الإيمانيّ، ينطلق المؤمن، وهو يعلم- بداية- ما هو، ومن أين أتى، وما هي غاية وجوده، فيكون ضابطًا لســلوكه وفعله الخُلُقيّ، بينما يرى الغربيّ أنّ ذلك ليس مُهمًّا في البداية. والإيمان في الإســلام مســألة جوهريَّة، تتحوّل إلى تكليفــات (افعــل، ولا تفعل). بينما في الغرب، تبقى مســألة شــخصيَّة منفصلة عن الحياة العامّة. وفي النموذج الإيماني توجد مســاحة ومكانة عليا للمقدّس، فالقرآن الكريم والنبي ﷺ والكعبة، كل ذلك مقدس، بينما في النموذج الغربيّ لا شيء مقدّس، اللَّهم إلا رأس المال. يرى الغربيّ كل شيء من باب التشــيُّؤ، حتى الإنســان ذاته، يمكن أن تُطَبَّق عليه الأساليب التجريبيَّة والكميَّة بلا تحفّظ، بينما الإنســان في النموذج الإســلامي كائنًا فريدًا، ومخلوقًا مكرَّمًا، وجسدًا وروحًا[٣]: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ**

١ - عزت السيد أحمد: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص٦٦.
٢ - الجاحظ: رسائل الجاحظ (استحقاق الإمامة)، ص٢٢١.
٣ - علي جمعة: الطريق إلى التراث الإسلامي، ص٢٤-٢٥.

﴿عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تفضيلا﴾ [الإسراء: ٧٠]. فجسده خَلْق إلهيّ، صوَّره اللهُ تعالى وسوّاه، ثمّ نفخ فيه من روحه[١]. خَلَقَه الله في أحسن تقويم، وهذه الحقيقة خير باعث في رأي (عبد القادر الجيلاني: ٥٦١هـ)؛ لأنّ يعاين أولوا الألباب، ويبحثوا ما أودع الحقُّ فيه من الحكم والترتيب الأحسن، ليعرفوا ما اختزنه الحقُّ فيه من خزائن[٢]. بينما قد ينفق العالم الغربيّ على كلب أو قطّة ما لا يرون أن يُنفق على آلاف الأفريقيين أو الآسيويّين المنكوبين[٣].

والنموذج الإيمانيّ في الإسلام، ليس نموذجًا منغلقًا على ذاته، بل هو نموذج يفتح أبوابه ونوافذه ويمدّ جسور التواصل على مختلف العلوم والأفكار والثقافات، وهذا ما تؤيّده وقائع التاريخ ونصوص علماء وفلاسفة الأخلاق، الذين ذهبوا - على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم وحتى مذاهبهم - إلى ضرورة البدء بالتربية على الإيمان؛ حيث يبدأ الطفل بتعلّم القرآن الكريم، والسُنَّة المعصومة الشريفة، وتعليم معالم الدين وعقائده، يقول مِسكَوَيه: «الشريعة هي التي تقوّم الأحداث، وتعوّدهم الأفعال المَرْضِيَّة، وتعدّ نفوسهم لقَبول الحكمة»[٤].

أما الشيخ الرئيس (ابن سينا: ٤٢٧هـ)، فقد رأى في القرآن المنبع الأساس الذى يحتوي على كل ما يتصل بشؤون الإنسان في الدنيا والآخرة، وحثّ على ضرورة أن يبدأ الطفل في سن السادسة من عمره بحفظ القرآن الكريم، وتلقّي مبادئ الدين من أصول وعقائد وأخلاق، وأن يُحَثّ عليها ويتأدّب بآدابها؛ حتى ينشأ الطفل متعوّدًا على احترام الشعائر الدينيَّة والأخلاق الحميدة، يقول: «وإذا اشتدّت مفاصل الصبيّ، ووعى سمعه أخذ في تعلّم القرآن وصُور له حروف الهجاء، ولُقن معالم الدين»[٥].

لقد رأى (ابن سينا) في ممارسة الصبي لشعائر الدين مَيزة مُهمَّة في عمليَّة التكوين الخُلُقي،

---

١ - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيَّة، ج٢، ص٢٤٣-٢٤٤.
٢ - عبد القادر الجيلاني: الطريق إلى الله، ص٥٢.
٣ - علي جمعة: الطريق إلى التراث الإسلامي، ص٢٩-٣٠.
٤ - أبو علي مِسكَوَيه: تهذيب الأخلاق، ص٢٦٩.
٥ - ابن سينا: السياسة، ص٨٤.

تتمثّل في الانتقال من المرحلة النظريَّة، التي تبدأ بتعليم القرآن والتأديب، إلى المرحلة التطبيقيَّة من خلال الممارسة والتحلّي بجميل الصفات والخصال ومكارم الأخلاق، التي يجب أن يتخلّق بها الصبي، إيمانًا منه بأنّ الأخلاق والفضائل تُنمَّى وتُكتَسب بالتعليم والتربية؛ حيث يتعلّم الصبي ويعرف الواجب، ويميز بين الخير والشر، فيصل إلى معرفة الخالق والإيمان به والعمل على مرضاته، والحفاظ على الدين والتمسك به، ويكون ذلك من خلال الالتجاء إلى الله بالذكر والشكر، وطلب الهُدى والرحمة وكشف الغُمَّة، كما كان يفعل (ابن سينا) نفسه؛ إذ يذكر في سيرته أنّه عندما كانت تستعصي عليه مشكلة علميَّة، كان يلجأ إلى المسجد فيصلّي، ويطلب من الله الكشف عن حلّها، فتتجلّى له في اليقظة أو في المنام[١].

وهذا ينبني على أن النموذج الإيماني الإسلامي يتأسّس على التعارف مع الآخر، فالتعارف والتعاون هو أصل عام من أصوله، والآخر في هذا النموذج ليس جحيمًا للأنا، ولا يمثّل عبئًا وهمًّا وألمًا، بل هو محلّ الدعوة وليس مصدرًا للعذاب.

رابعًا: إزاحة الإيمان والخواء الخُلُقيّ الغربي:

بعد أن عمل العقل الغربي على إزاحة الدين من مبحث المعرفة، ومن السياسة - وأقول إزاحة وليس فصلاً؛ حيث إنّ الفصل يوحي بأنّ الأمر مجرّد فض اشتباك لمصلحة الطرفين، والحقيقة أنها عمليَّة إزاحة واعتداء- فأراد أن يزيح الإيمان من مبحث الأخلاق، باعتباره بقيَّة بائدة من المراحل الأولى للثقافة الإنسانيَّة، يجب أن يحلَّ محلّها العلم بالمفهوم الغربي (science)، الذي يعالج الوقائع والنظريّات التي يمكن فهمها، ويمكن التدليل على صحّتها، والذي به لا يحتاج الإنسان إلى الإيمان بوجود إله كما ذهب (جوليان هكسلي- Julian Huxley) في كتابه الذي سمّاه (الإنسان يقوم وحده)[٢]، أما الوضعيَّة فرأت أن منشأ الأخلاقِ المجتمعُ، وذهب فلاسفة الوضعيَّة المنطقيَّة، أمثال (كارناب -Rudolf Carnap) و(آير- Alfred Jules Ayer) إلى أنّه ليس ثمَّة قضايا

١ - عبد الامير شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، ص١٣٢.

٢ - محمود صالح الفلكي: مقدمة كتاب العلم يدعو للإيمان، ص١٥.

خُلُقيَّة من الأساس، إنْ هي إلا بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شرّ، فيما يصحّ عمله وما يجوز، وهي قضايا زائفة؛ لأنَّها لا تعبِّر عن أي شيء قابل للتحقيق تجريبيًّا[١].

ومع كل هذه المحاولات لإيجاد نموذج خُلُقيّ يتجاوز الإيمان ويزيحه، ومع سيطرة العقل والتجربة منذ عصر النهضة الغربيَّة، وحتّى الثورات التكنولوجيَّة والرقميَّة المعاصرة، لم يستطع العقل الغربيّ أن يطفئ الظمأ الإنسانيّ نحو المُثُل الخُلُقيّ الأعلى، بل جعله يعيش في حالة من الخواء الخُلُقيّ، وهي الحالة التي عبَّر عنها رجال الفكر الغربي نفسه مثل: (إيريك فروم - Erich Fromm) الذي رأى أن الثقافة الغربيَّة، بعد أن باهت في قرونها الأخيرة بالعقل باعتباره أداة الإنسان لإدراكه الطبيعة وسيطرته عليها، وبعد أن أشاعت التفاؤل بتحقيق أعزّ آمال البشريَّة، وتوفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس، استيقظت وقد أدرك الإنسان الغربي إدراكًا غامضًا عبث ما يبذل من نشاط، وأنّه برغم نمو سيطرته على المادّة، لكنّه يحس العجز في حياته الفرديَّة والاجتماعيَّة. وأنه بينما أمسى سيِّدًا على الطبيعة، بات عبدًا للآلة التي صنعها بيده، وتزايد شعوره بالقلق والحيرة، وباتت فكرة التقدم وهمًا صبيانيًا، استعاض عنها بالواقعيَّة التي تعبر عن انعدام الثقة المطلقة في الإنسان، واستبدل التفاهة بالكرامة الإنسانيَّة[٢].

وهكذا، فإنّ الحياة الآليَّة المحدثة - وفقًا للباحثين الذي رصدوا الفكر الخُلُقيّ وتأمّلوه في الثقافة الغربيَّة - قضت على (الحياة الباطنيَّة) للكائن البشري، وجعلت منه إنسانًا خاويًا، وحَدَت بكثيرين إلى العمل على إسقاط المشكلة الخُلُقيَّة من حسابهم الخاصّ، فاستحال الإنسان- في ظلّ النظام الرأسمالي - إلى مجرّد (سلعة)، فأصبح يعدّ قواه الحيويَّة مجرّد رصيد يضعه موضع الاستثمار؛ ليحصل على أكبر قدر من الربح وفقًا لمقتضيات السوق، الذي أصبح هو الإله الذي تخضع له العلاقات البشريَّة – في المجتمع الرأسماليّ الحديث[٣].

وفي الوقت الراهن، وجدنا فيلسوف العلوم المُلحِد (مايكل روس - Michael Ruse) يذهب

---

١ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقيَّة، ص٦٧.

٢ - أدريين كوخ: آراء فلسفيَّة في أزمة العصر، ص١٨٢-١٨٣.

٣ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقيَّة، ص٩.

إلى أنّ الأخـلاق تكيِّـف بيولوجي مثلها مثل الأيدي والأسـنان، وما هـي إلا معاون على البقاء والتناسـل، وأي معنى لها أعمق من ذلك فهو خيال، وأنّ القول بوجود مرجعيَّة أعلى وراء المبدأ القائل (حبّ جارك كما تحبّ نفسـك)، هي مرجعيَّة بلا أساس، ومن ثَمَّ فلا يمكن وجود معيار خُلُقيّ[١]، أما (سام هاريس-Samuel Harris) عالم الأعصاب الأمريكيّ، الذي يُعدّ أحد أعمدة حركة الإلحاد الجديدة، فقد سـعى على عكس (مايكل روس) إلى القـول بوجود معيار خُلُقيّ مطلـق للحكم الخُلُقيّ، هدفه المُعلَن هو صلاح حال الإنسـان وسـعادته، أمّا هدفه لمن يتأمّل كتاباتـه ومحاضراته، فهو تثبيت الموقف الإلحاديّ المنكر للدين وشـعائره؛ إذ القول بالنسـبيَّة يحتّم على الموقف الإلحاديّ عدم إنكار شعائر الدين [٢]، فنجده في محاضراته يهاجم الحجاب بصفته شـعيرة دينيَّة خُلُقيَّة، ومن خلال مغالطـة متهافتة يربط بين الحجاب والعنف ضدّ المرأة، ويجعل الحجاب مقابلاً للتعرّي الغربيّ، ومن ثَمَّ يكون كلاهما صورتين من صور التطرف. وفي كتابه المشـهد الخُلُقيّ، يحاول أن يؤسّـس مصدرًا للحكم الخُلُقيّ المطلـق بعيدًا عن الإيمان والاعتقاد في وجود الإلـه، هذا المصدر هو العلم التجريبي؛ حيث يقول: «إنّ البحث العقلاني النزيه والمفتوح هو دائما مصدر النظر الحقيقي في مثل هذه المجريات والعمليات. أما الإيمان، فلو كان مصيبًا بشـأن أيّ شيء على الإطلاق، فهو مصيب من باب الصدفة البحتة»[٣]. وقد وقع (هاريـس) في أطروحته المتهافتـة في مجموعة من المغالطات، أهمّها أنّـه بينما يجعل الحكم الخُلُقيّ حكمًا مطلقًا، فإنه يجعل معيار الإطلاق معيارًا نسبيًّا، وهو: الصلاح المعيشي للكائنات الواعية أو السـلامة من الآفات. فمن الذي يحدد الصلاح المعيشي؟ فما يعتبره شـخص صلاح معيـشي ليس بالضرورة هو ما يعتـبره الآخرون كذلك، وما يعتبره فلان آفـة ليس بالضروري أن يعتقده غيره، والخلاصة أنّه لو أن أثر الفعل هو مصدر الحكم عليه، فما هو دليل اعتبار أثر دون آخـر، أو ترجيح أثر على غيره ليكون مصدر الحكم الخُلُقيّ؟ فترجيح (هاريس) هو ترجيح بغير

١ - أحمد حسين الأزهري: الأخلاق والتجربة، ص٥-٦.
٢ - أحمد حسين الأزهري: الأخلاق والتجربة، ص٧.
٣ - سام هاريس: المشهد الخُلُقيّ (كيف يحدد العلم القيم الخُلُقيَّة)، ص٨.

مرجِّح، فوجب أن يكون الحاكم على الفعل مطلقًا، ووجب كذلك أن يكون الحاكم على اعتبار آثـاره مطلقًا، بل وجب أنْ يكـون الحاكم على معايير اعتبار آثاره مطلقًا، وليس ذلك سـوى لله سبحانه وتعالى[١].

ومن ثَمَّ فليس بمقدور العلم التجريبيّ أنْ يكون بديلاً عن الدين بصفته مصدرَ الحكم الخُلُقيّ المطلق. والتقدّم العلميّ، مهما كان متطوّرًا، لا يمكنه أن يجعل الأخلاق والدين غير ضروريين. فالعلم لا يُعلِّم الناس كيف يحيون، ولا من شـأنه أن يقدّم لنا معايير قِيَميَّة؛ ذلك لأنّ القِيَم التي تسـمو بالحياة الحيوانيَّة إلى مستوى الحياة الإنسـانيَّة، تبقى مجهولة وغير مفهومة دون الدين. فالدين مدخل إلى عالم آخر متفوّق على هذا العالم، والأخلاق هي معناه[٢]. وأطروحة (هاريس) في النهاية ما هي إلا نسخة مُحدَثة لمذهب المنفعة، الذي يوازي بينها وبين الخير. فالفعل الذي لا يجلـب منفعة ليـس خيراً[٣]، وقديمًا وصـف (الجاحظ) في كتاب «الحيـوان» هذا المذهب الإلحادي الذي لا يرى في الأرض دينًا أو شريعة أو ملَّة، بقوله:«فليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه، وليس الحسـن عنده إلا ما وافق هـواه، وأنّ مدار الأمر على الإخفاق والدَّرَك، وعلى اللذَّة والألم، وإنَّما الصواب فيما نال من المنفعة، وإن قتل ألف إنسان صالح لمنالة درهم رديء»[٤].

وفيما يرى (عبد الواحد يحيى) إنّ الحضارة المنحطَّة روحيًا، رغم تفوّقها في الجانب المادّيّ ستكون خاسرة في المحصّلة، مهما كانت المظاهر الخارجيَّة، وهذه هي حالة الحضارة الغربيَّة. فقد أدّى الغياب التامّ للعلم الإلهـيّ، وإنكار كلّ معرفة غير المعرفة العلميَّة، وإقصاء كل معرفة غيرهـا، إلى وقوع الغرب في دَرَكَـة الانحطاط العقـليّ، وخروجه عن الطرق السَـويَّة عند بقيَّة البشر[٥]. وقد قادت أمريكا عمل البناء فوق الأنقاض في القرن العشرين، ولا تزال تقوده في القرن الواحد والعشرين، بتصديرها لثقافة التفاهة والترفيه الرخيص للعنف والانحلال الجنسيّ، وترويج

١ - أحمد حسين الأزهري: الأخلاق والتجربة، ص١٤-١٦.
٢ - علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٨٨.
٣ - أحمد حسين الأزهري: الأخلاق والتجربة، ص٤٢.
٤ - الجاحظ: الحيوان، ج٧، ص١٣.
٥ - عبد الواحد يحيى: شرق وغرب، ص.ص٤٨ .٨١.

الفرديَّة الأنانيَّة، والانغماس في الملذَّات الجسديَّة وشره الاستهلاك عبر الدعاية والأفلام وألعاب الفيديو، والإنترنت، الأمر الذي يزيد من الأزمة الروحيَّة والخواء الخُلُقيّ داخلها[١].

خامسًا: التَيبُّس الخُلُقيّ والفكر العربي الإسلامي:

إن من يرصد أسس التقدّم في الفكر العربي والإسلامي الحديث، يجد أنّ الدين أوّل هذه الأسس وأهمّها، فقد أوضح روَّاد الفكر الإصلاحيّ أنّ سبيل الدين لمريد الإصلاح في المسلمين سبيل لا مندوحة عنه؛ لأنّ نفوسهم قد أُشربت الانقياد إلى الدين حتى صار طبعًا فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين، فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التي أودعها فيها، وإنّ إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من موادّه شيء، وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخفّ من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟![٢].

يقول(محمد مسعود: ١٩٤١)[٣]: «قوام التمدّن أي استمراره، وارتقاؤه عند أُمَّة، تمسك أفراد هذه الأمة بالدين، وارتكازهم على قواعده الصحيحة، وأركانه المنيفة مع العمل بما جاء فيها بذمة صادقة، ونيَّة خالصة من شوائب البدع وأدران المعتقدات الباطلة، والوساوس العاطلة، ولا يوجد تمدّن في أُمَّة من الأمم السالفة أو المعاصرة أكثر ارتباطًا بدينها من التمدّن العربيّ الإسلامي)[٤].

لقد جاءت هذه الآراء في ظلّ الهجمة الغربيَّة على الدين والإيمان، فقد ذهب (رينان - Ernest Renan) في محاضرته التي ألقاها في السوربون عام ١٨٨٢م، إلى أنّ أفول حضارة المسلمين يرجع في المقام الأول إلى غلبة النزعة الإيمانيَّة، التي هي صلب العقيدة الإسلاميَّة، تلك العقيدة

---

١ - حسن سبايكر: مدخل إلى دراسة الأزمة الروحيَّة الغربيَّة، ص٤-٥.

٢ - محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص.ص٢٤٨, ١١٣.

٣ - محمد مسعود: أديب ومترجم ومؤرخ مصري، ولد في الإسكندريَّة ١٨٧٢، عمل بالصحافة وشارَكَ في إصدار وتحرير عدة جرائد مهمة مثل المؤيد ولباب الآداب.

٤ - محمد مسعود: أسباب ارتقاء التمدن العربي وانحطاطه، ص١٩٤.

التي أخّرت العقل البشريّ عن التأمّل والبحث في حقائق الأشـياء[١]. وذهب بعض المستشرقين إلى أنّ الإسلام أوجب حالة عقم ذهني لدى المسلمين[٢].

وقد تنبّه رجال الفكر العربي والإسـلامي إلى الغرض من هـذه الهجمة، خاصّة في ظلّ المدّ الاسـتعماريّ الغربيّ لمعظم العالم العربيّ والإسـلاميّ، الذي عمل على إزالـة الصبغة الدينيَّة خاصّة في المؤسَّسـات التعليميَّة، التي جعلها مفرخة لإنتاج المسـتخدمين لتشغيل مؤسَّساته، فكافـح رجال الإصلاح لإدخال مقرّرات لتدريس الأخلاق، ونـادوا بضرورة الاهتمام بالتكوين الخُلُقيّ للمعلِّم والمتعلِّم، وبضرورة إنشـاء مصنّفـات خُلُقيَّة، وربط الأخلاق بالدين، وتدريس الناشئة للأوامر الدينيَّة وأخذهم بأخلاقها. فأخذ الأُمَّة بالسياسة أخذًا غير مشوب بالدين، عديم الدوام؛ لأنّه أثر يزول لأول عارض بمجرّد زوال المؤثّر، ففرق بين من لا يسرق خوفًا من أن يحلّ به عقاب الضابطة، ومن لا يسرق خشية من الله، ومن ثَمَّ حذّروا من تسطيح الدين الذي سلطانه على الباطن، وتحويله لمظاهر طقوسيَّة، والبعد عن مسلك السلف الصالح؛ حيث كانوا ينيرون قلوب العامّة بنور صفات الله تعالى، ويرشدون إلى المقصود الأوّل للمشرِّع، وهو تربية القلب وتزكيته بالإحساسـات الدينيَّة، وتقوية شـعور النفس بتلك النسب التي تربط بين الإنسان وربّه، حتى تتوطّد محبَّة المرء للخالق جل شأنه[٣].

ومع كلّ هذه الجهود، فإنّ الذي يتأمّل حركة المجتمع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، يجد أنّ هناك قصورًا واضحًا ومتصاعدًا في الاهتمام بدراسة الدين بصفته أساسَ المعنى الخُلُقيّ، وقصورًا في الاهتمام بالتربية الخُلُقيَّة العمليَّة القائمة على الدين، بل قصورًا في الاهتمام بالدرس الخُلُقيّ بشـكل عام. ففي ثلاثينيات القرن العشرين يقول (محمد أحمد جاد المولى: ١٩٤٤): «لقد كان أسلافنا ينظرون إلى الأخلاق على أنّها جانب من الدين وبضعة منه، فكانت تحلّ فيهم محلّ الإيمان، وتقع موقع العقيدة، فإنّ صفرت أعمالهم منها، عمرت قلوبهم بها، وإن فاتهم أن

١ - مجدي عبد الحافظ: الإسلام والعلم مناظرة رينان والافغاني، ص٤٧.
٢ - قاسم أمين: المصريون، ص٩٦.
٣ - حسن توفيق العدل: البيداجوجيا في التعليم والتربيَّة العمليين، ج٢، ص٣٥-٤٠.

يتخلّقوها، لم يفتهم أن يطووا جنوبهم لها على احترام وتجلة...لقد تكفّل الدين بالخُلُقيَّات أيما تكفّل، فإذا الأخلاق قسم من دستور الدين، وإذا هي داخلة في أوامره ونواهيه، فكانت الأخلاق بذلك واجبة الاتباع، من أنّها شأن دينيّ وأمر سماويّ، تدين له العقول بالتسليم، والقلوب باليقين..أمّا في يومنا هذا، فالنظرة إلى الأخلاق نظرة إلى قضايا اجتماعيَّة، تخضع لمقتضيات العصر، وتقلّبات الزمن واختلاف الأحوال...فإذا الأخلاق أشتات آراء، وأضغاث أهواء -ناهيك بما لهذه النظرة من الأثر البالغ في تقدير الأخلاق ووزنها- فقد نصلت عنها صبغة التمجيد التي نفضها عليها اتصالها بالدين وقدسه[١].

وفي ستينات القرن العشرين لاحظ (زكريا إبراهيم: ١٩٧٦) أنّ مادّة الأخلاق أقلّ مادّة تحظى بعناية الباحثين، حتى اختفت- أو كادت- مادّة الأخلاق من البرامج التعليميَّة، وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخُلُقيَّة مجرّد حديث يتجاذبه رجالات التربية والتعليم[٢].

وفي الثمانينات، رأى (أحمد عبد الحليم عطيَّة) أنّ الدراسات الخُلُقيَّة في ثقافتنا العربيَّة، من أقلّ التخصّصات الفلسفيَّة التي تحظى بالاهتمام والدراسة، ولاحظ بوادر اهتمام بالدراسات الخُلُقيَّة التي تهتمّ بعرض الاتجاهات الخُلُقيَّة الغربيَّة وترجمتها[٣]. هذا الأمر الذي ساعد على ما أدعوه بالتَيبُّس الخُلُقي؛ حيث أصبح درس الأخلاق لا يستطيع أن ينفكّ عن المسار الفلسفي الغربيّ في الكتابة والرؤية، حتى الأبحاث التي تنطلق من المفهوم الإسلاميّ عن الأخلاق التطبيقيَّة، وخُلُقيّات الحرب...إلخ، تكتفي بإشارة عامّة، دون أن تُؤسَّس وتُفرَّع وتُقعَّد لهذه الأصول الخُلُقيَّة المُؤسَّسَة على الإيمان.

وقد ترافق، مع هذا القصور في الاهتمام بالدرس الخُلُقيّ، ظهور ما يُسمَّى بالتيار السلفيّ، هذا التيّار الذي أسهم كذلك في وجود التَيبُّس الخُلُقيّ الذي يسبق مرحلة الحطام ويؤدّي إليها، فحاول أن يصنع أخلاقًا بلا روح، أخلاقًا برَّانيَّة شكليَّة، تحصر الأخلاق الدينيَّة في مظاهر

١ - محمد أحمد جاد المولي: التطور الخلقي في مائة عام، ص٦١٤.
٢ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقيَّة، ص٦-٧.
٣ - أحمد عبد الحليم عطيَّة: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، ص ج-ح.

رسوميَّة، بينما الأخلاق الإيمانيَّة تعمل على تربية القلب وتزكيته بالإحساسات الدينيَّة، عبر الفعل الإنساني، فتربط بين الإنسان وربّه. وأخطر ما يسهم به هذا التيّار في عمليَّة التيبّس الخُلُقيّ، هو محاولة تشـويه الرموز الدينيَّـة من الأبطال والأولياء والعلماء، تلك النماذج التي تجسّـدت في حياتهـا وفعلها البشريّ. هذه المعـاني الخُلُقيَّة التي لا تقف في التاريـخ وإنّما تمتدّ عبره، هذه النماذج العُليا، ومن يهتدي بهديها، تمثّل رموزاً حيَّة يتجسّـد فيها الإيمان من خلال القِيَم العُليا التي تؤكّدها في كفاحها عن إنسـانيَّة الإنسان، والتمسّـك بتلك الرموز الخُلُقيَّة هو تجسيد لهذه القِيَم الخلقيَّة، وتجديد لها مع امتداد العصور بمتغيّراتها. وما تهميشـها وتشـويهها إلا محاولة لتجفيف منابع القِيَم والأخلاق الإيمانيَّة.

هذا، وممّا سـاعد عـلى التَيبُّس الخُلُقيّ الاسـتغراق في الحياة العمليَّة والتقنيَّة، ومشـكلات التأخّر الاقتصادي والعلمـي والتكنولوجي، الذي أدّى إلى تهميش المباحث الخُلُقيَّة وإهمالها في المدارس والجامعات، والاكتفاء بإنشـاء لجان للخُلُقيّات، أقـصى ما تفعله لصق مجموعة مـن القواعد على جدران المدارس والجامعات. وبالتالي، إنتاج أجيال جديدة بعيدة عن مصدر الأخلاق الإيمانيَّة الممتزجة بالفعل في الحياة، فتكون أداة طيّعة لتيّارات الإلحاد.

سادسًا: الحياة على الإيمان وفق الخُلُق العظيم:

عند السالكين: الخُلُق العظيم هو الإعراض عن الكونين، والإقبال على الله بالكلّيَّة، والخلق العظيـم للنبي ﷺ يعني أن العمـل بالقرآن كان جبلَّة له من غير تكلّـف[1]. وقد نصّ كتاب الله -تعالى- أنّ الرسول ﷺ متجوهر بهذا الخُلق: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [القلم: ٤]. هذا الخُلُق العظيم الذي اكتمل فيه بكمال رسـالته وخاتميَّتها، هو خُلُق شـمل جميع الأنبياء والرسل الذين أوجب الله الإيمان بهم، فقصصهم كلّها، كما وردت في النصّ الديني المحفوظ، تؤكّد على القِيَم الخُلُقيَّة الإيمانيَّة، وهكذا جاء وصفهـم في كلامه -تعالى- فقال في النبيّ ﷺ: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ [التوبة:

١ - محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٧٦٢.

١٢٨]، وقال الله في نوح ﷺ: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء:٣]، وعن إبراهيم ﷺ: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ [هود:٧٥]، وفي أيّوب ﷺ قال: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤٤]. وقال تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٥]، ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُم مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٦].

فهذه النصوص تُبرز صفات الأنبياء الخُلُقيَّة في علاقاتها بتوحيد الله سبحانه وتعالى، الذي يربيّ النزعات النفسيَّة ويسيجها بسياج الإيمان، وينطلق بها إلى أفق أرحب لتأكيد إنسانيَّة الإنسان، الذي يتحقق بمقام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

يربط القرآن دائمًا بين الله وبين المعاني الخُلُقيَّة الكريمة، فهو سبحانه وتعالى مع الصابرين ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦]، ومع المتقين ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ومع العافين ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٢٢]. ومع الصالحين: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء:١٠٥]. فمنظومة الأخلاق المستمدّة من الإيمان في العقيدة الإسلاميَّة منظومة متكاملة، بها حياة تسري بالإيمان في جميع مناشط الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة والاقتصاديَّة و...، وهي تربط بين النظر والعمل، فما خلا ذكر الإيمان في عامة القرآن من ذكر العمل الصالح، كقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. وإذا ما تدبّرنا في هذا الربط بين الإيمان والعمل الصالح، نجدها تحثّنا على ضرورة توحيد أمرين اعتاد الناس على الفصل بينهما. وضرورة أن يسير الدين (الإيمان) والأخلاق(عملُ الصالحات) معًا[1].

والحياة على الإيمان هي العمل على روحنة الأخلاق والقِيَم، بحيث لا تتأسّس الحياة

١ - علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٩٥-١٩٦.

والمجتمعات بدافع الحاجة إلى المنافع الماديَّة للحياة الاجتماعيَّة، ويجب ألَّا يكتسب قوامه عن هذه السبيل، إنّما يسعى إلى إيجاد أمّة يرتبط أفرادها مع إخوتهم في الإيمان، بباعث تحقيق مرضاة الله[1]. وإذا ما لاحظنا الطريقة القرآنيَّة، نجد أن الخطاب يأتي من الله -سبحانه وتعالى- لا من أُمَّة إلى أخرى، فهي ليست كالدعوة الإلحاقيَّة السائدة اليوم، حين ينهض طرف لدعوة الآخر إلى نفسه. فنحن لا ندعو أمة الدعوة لأنفسنا أو لأن تكون معنا (نحن) بوصفنا عربًا مثلاً أو شرقيين، ولا نخيّرها إما معنا أو ضدنا على نحو ما هو جار من الخطاب الغربي، وإنما ندعوها، وندعو أنفسنا لأن نكون معا تحت راية الحق المطلق. فالقضيَّة ليست علاقة بين حزبين وحسب، بل هي قضيَّة إله مفارق عن الأكوان، يدعو الناس والخلق جميعا إليه[2].

فقانون الأخلاق الإسلامي لا يعرف تلك النظرة الضيقة للأخلاق الدينيَّة التي تَصوّرهَا الباحثون الغربيون، فأخلاق الإيمان في الإسلام تمتاز بشمولها وكمالها، هي أخلاق جمع لا فرق، أخلاق لا تجزّئ المجتمع الإنساني أو وتمزّقه، أخلاق لا ترى الآخر جحيمًا، أو ذئبًا يجب قتله، بل إنّ قانون الإيمان يحذر من يمنع تجنّي النفس على الجسم، دون إذن شرعيّ، أي بغير فساد في الأرض، فكأنمّا قتل الناس جميعا بما فيهم القاتل، ومن أحياها، أي كان سببا في إبقاء وصول تجنّي النفس على الجسم الإنساني، بمعنى دفع الهلاك المتوجّه على إنسان، كإطعامه في مسغبة، وسقيه عند عدم الماء، وتخليصه من حيوان مفترس، أو دفع ظالم يريد قتله، فكأنما أحيا الناس جميعًا، أي يكون له أجر من أحيا جميع الناس[3]، هي أخلاق تدعوه للتعارف، وهذا أساس من أسس مبدأ الخَلق في الإيمان الإسلامي :﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾، هذا المبدأ الذي انبنت عليه كل القِيَم الخُلُقيَّة والتي تضع الأسس والمعايير لكل مناحي ومناشط الحياة؛ للعيش وفق الخلق العظيم.

---

١ - محمد لغنهاوزن والشيخ عابدي شاهرودي: جدليَّة العلاقة بين الدِّين والأخلاق، ص٢٣٠.

٢ - على جمعة: الطريق إلى التراث الإسلامي، ص٣٢.

٣ - عبد القادر الجزائري: المواقف الروحيَّة والفيوضات السُّبُّوحيَّة، ج١، ص٣٥٧-٣٥٨.

خاتمة

في نهاية هذه الورقة، فقد توصّل الباحث إلى مجموعة من النتائج، وهي:

- وجود علاقة وثيقة بين مفهوم الإيمان ومفهوم الأخلاق في الرؤية الإسلاميَّة لغة واصطلاحًا ودرسًا، فالأخلاق والإيمان يخرجان من مشكاة واحدة.
- العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة تكامليَّة، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، فالدِّين يقرّ بالعقل وبالوجدان الخُلُقيّ ويعترف بهما، ويسعى في الوقت نفسه إلى إصلاحهما، وتقويمهما، وما الخلاف الذي يزعمه الباحثون الغربيون إلا وهمٌ ناتجٌ إما عن العجز عن فهم حقيقة الإيمان بسبب انطلاقهم من نموذج معرفي مغاير، وإما عن تعمد إزاحة الإيمان بوصفه مصدرَ المعنى الخلقي.
- أن القانون الخُلُقيّ في الإسلام، لم يدع للنشاط الإنساني في ناحيتيه الفرديَّة والاجتماعيَّة، مجالاً حيويًّا أو فكريًّا أو أدبيًّا أو روحيًّا، إلَّا رسم له منهجًا للسلوك وفق قاعدة خُلُقيَّة معينة ترسم له السلوك في تعامله مع نفسه ومع ربه ومع الكون.
- الأخلاق القائمة على الإيمان تعمل على تربية القلب وتزكيته بالإحساسات الدينيَّة، عبر الفعل الإنسانيّ، فتربط بين الإنسان وربّه، فهي تعمل على روحنة الأخلاق، بحيث لا تتأسّس الحياة والمجتمعات بدافع الحاجة إلى المنافع الماديَّة للحياة الاجتماعيَّة، أو مجرد اللذّة والمنفعة، أو تفوّق حزب على حزب، ونموذج على غيره، وإنما تدعو لأن يكون الجميع معا تحت راية الحق المطلق.
- تهافت الطروحات الإلحاديَّة المعاصرة، التي حاولت أن تؤسّس مصدرًا للحكم الخُلُقيّ المطلق قائمًا على العلم التجريبي، وبعيدًا عن الإيمان والاعتقاد في وجود الإله، فهذه الطروحات تُعبِّر بشكل واضح عن حالة العقم الخُلُقيّ الذي وصلت إليه الحضارة الغربيَّة، فمعظم هذه الطروحات ما هي إلا نُسَخٌ محدَّثة لمذهب المنفعة بجميع تفرعاته.
- أخطر ما يسهم في عمليَّة التَيبُّس الأخلاق في عالمنا العربي والإسلامي، هو محاولة

تشويه ومحو الرموز الدينيَّة والحضاريَّة من الأبطال والأولياء والعلماء، والتي تجسّدت في حياتها وفعلها البشري هذه المعاني التي مزجت بين الإيمان والخُلُقيّ في كفاحها عن إنسانيَّة الإنسان، وما تهميشها وتشويهها إلا محاولة لتجفيف منابع القِيَم والأخلاق الإيمانيَّة.

- لم تستطع الحداثة الغربيَّة أن تعالج أزمة الإنسان الخلقيَّة، وأن تطفئ الظمأ الإنساني نحو المثل الخُلُقيّ الأعلى، بل جعلته يعيش في حالة من الخواء الخُلُقيّ، ولا تزال تُعمِّق هذه الأزمة بتصديرها لثقافة التفاهة والترفيه الرخيص للعنف والانحلال الجنسي، وترويج الفرديَّة الأنانيَّة والانغماس في الملذّات الجسديَّة وشره الاستهلاك، حتى تُميت الضمير الخُلُقيّ الإنساني فلا يحاسبها.

ولقد استيقظت الإنسانيَّة كلّها على أخسّ الأفعال الإنسانيَّة على الإطلاق، وهي: حصار شعب أعزل في غزّة وقتله وتجويعه وإبادته، وأمام كلّ هذا الشر، رأى الإنسان الغربي وكل إنسان عنده بقيَّة من ضمير حي، أنّ الحضارة الغربيَّة التي أشبعت العالم دروسًا في القِيَم والأخلاق وحقوق الإنسان، واشبعنا المُبتلون بها دروسًا عن فلاسفتها ومذاهبها الخُلُقيَّة، وهي الداعم والمساند لقتلة الأطفال والنساء، وأنها سخَّرت التقدم العلمي لصالح الموت وليس لصالح الحياة، للسقوط في الظلام، وليس للخروج إلى النور، للوقوف مع الشر على حساب الخير.

وبالرغم من كل هذا الشر، وكل هذا الخذلان، وبرغم التَيبُّس الخُلُقيّ، فهناك أمل يجب أن لا نفقده، وهناك شجرة طيبة يجب أن نسقيها، فالروح التي أسّست على الإيمان لا تعرف اليأس، ولنا في صاحب الجنَّتين عظة وعبرة.

المصادر والمراجع:

- ابن الجزار: سياسة الصبيان وتدبيرهم، تحقيق: محمد الحبيب الهلة، المجمع التونسي، تونس، لا ط، ٢٠٠٩م.
- ابن سينا: السياسة، تعليق: محمد علي إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ط١، ٢٠٠٧م.
- ابن منظور: سان العرب: تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، لا ط، ١٩٨١م.
- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المنهاج، جدة، ط١، ٢٠٠١م.
- أبو علي مِسكَوَيه: تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، لا ط، ١٩٦٩م.
- أحمد حسين الأزهري: الأخلاق والتجربة (نظرات نقديَّة في كتاب المشهد الخُلُقيّ لسام هاريس)، مبادرات طابة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٩م.
- أحمد عبد الحليم عطيَّة: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، ١٩٩٠م.
- أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الإسلام، دار المعارف بمصر، القاهرة، لا ط، ١٩٦٧م.
- أدريين كوخ: آراء فلسفيَّة في أزمة العصر، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، لا ط، ١٩٦٣م.
- الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.
- الجاحظ: رسائل الجاحظ (استحقاق الإمامة)، جمع: حسن السندوبي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، لا ط، ٢٠٢٢م.

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميريَّة، القاهرة، لا ط، ١٩٨٣م.
- الحسـن بن الهيثم : مقال في الأخلاق (من كتاب عبد الرحمن بدوي: دراسـات نصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب)، المؤسسة العربيَّة للنشر، ط١، ١٩٨٠م.
- حسـن توفيق العدل: البيداجوجيا في التعليـم والتربيَّة العمليين، المطبعـة الأميريَّة ببولاق، القاهرة، لا ط، ١٨٩٢م.
- حسن سبايكر: مدخل إلى دراسة الأزمة الروحيَّة الغربيَّة، ترجمة: محمد سامر الست، مبادرات طابة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٩م.
- حسين المرصفي: رسـالة الكلم الثمان، تقديم وتحقيق: أحمد زكريا الشلق، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، لا ط، ١٩٨٤م.
- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم/الدار الشاميَّة، دمشق/بيروت، ط٤، ٢٠٠٩م.
- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقيَّة، مكتبة مصر، القاهرة، لا ط، ١٩٦٦م.
- سام هاريس: المشهد الخُلُقيّ (كيف يحدّد العلم القِيَم الخُلُقيَّة)، ترجمة: خلود عمر، مراجعة: أحمد عبد المجيد، أفكار بلا حدود، لا م، لا ط، ٢٠١٨م.
- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الخُلُقيّ للحداثة الغربيَّة-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠م.
- عبد الأمير شـمس الدين: المذهب التربوي عند ابن سينا، الشركة العالميَّة للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- عبد القـادر الجزائري: المواقـف الروحيَّة والفيوضات السُّـبُّوحيَّة، قدّم لـه: عاصم إبراهيم الكيالي، منشـورات محمد علي بيضون ودار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- عبد القادر الجيلاني: الطريق إلى الله، تحقيق: محمد غسـان، دار السـنابل، دمشـق، ط٢، ١٩٩٤م.

- عبد الواحد يحيى: شرق وغرب، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، لا ط، ٢٠١٦م.
- عزت السيد أحمد: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.
- على جمعة: الطريق إلى التراث الإسلامي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٩م.
- علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م.
- قاسم أمين: المصريون، ترجمة: قاسم أمين الحفيد، تقديم: رؤوف عباس، دار الهلال، القاهرة، لا ط، ١٩٩٥م.
- مجدي عبد الحافظ: الإسلام والعلم مناظرة رينان والافغاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، لا ط، ٢٠٠٥م.
- محمد أحمد جاد المولي: التطوّر الخُلُقِيّ في مئة عام، مجلّة الهلال، القاهرة، عدد ٦ أبريل، ١٩٣٧م.
- محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام سرحان، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، القاهرة، لا ط، ١٩٦٧م.
- محمد زكي إبراهيم: السلفيَّة المعاصرة إلى أين؟ ومن هم أهل السنة؟ قدّم له وعلّق عليه: محي الدين حسين الإسنوي، مؤسّسة إحياء التراث الصوفيّ، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م.
- محمد عبد الله دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، موؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، لا ط، ٢٠٢١م.
- محمد عبد الهادي أبو ريدة: الإيمان بالله في عصر العلم، مجلّة عالم الفكر، الكويت، عدد١، ١٩٧٠م.
- محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١،

١٩٩٣م.

- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وآخرون،مكتبةلبنانناشرون،بيروت،ط١،١٩٩٦م.
- محمد لغنهاوزن والشيخ عابدي شاهرودي: جدليَّة العلاقة بين الدِّين والأخلاق، ترجمة: خالد توفيق، مجلة المنهاج، لبنان، عدد٣٠، ٢٠٠٣م.
- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، لا ط، ١٩٨٩م.
- محمد مسعود: أسباب ارتقاء التمدّن العربي وانحطاطه، مطبعة الجمهور، القاهرة، ط١، ١٣٢٤هـ.
- محمود حمدي زقزوق: مدخل عام حول مفهوم الأخلاق وتطور الفكر الخُلُقيّ في الإسلام، موسوعة الأخلاق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٢م.
- محمود صالح الفلكي: مقدمة كتاب العلم يدعو للإيمان، تأليف كريسي موريسون، مكتبة النهضةالمصريَّة،القاهرة،١٩٥٤م.
- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيَّة، تحقيق: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئةالمصريَّةالعامةللكتاب،القاهرة،لاط،١٩٨٥م.
- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربيَّة، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريَّة، القاهرة، لا ط، ١٩٨٣م.
- منى أحمد أبو زيد: الأخلاق (موسوعة الأخلاق)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٢م.

Kantian Deontological Ethics Theory
Evaluation, Critique from Islamic Ethics Perspective[1]

Dr. Mohammad Amin Khonsari[2]
Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi[3]

Abstract

"Duty"[4] is considered one of the most famous and controversial theories in the field of ethics. It has always been defined, and received, as the antithesis of punitive methodology, and the traditional competitor to utilitarianism. Many believe that Immanuel Kant's "duty theory" is the most well-known expression of deontology, which is studied and criticized from various perspectives. Reviewing it from the standpoint of Islamic moral foundations is a necessary and significant undertaking.

In this paper research, utilizing an analytical and critical approach, and drawing on sources related to Islamic ethics, we aim to evaluate Kant's theory in light of the teachings and principles of Islamic morality. Despite the remarkable potential and advantages of Kant's theory, his absolutist methodology and radical rationalism have posed significant challenges, becoming targets for criticism and rebuttals to some of his assumptions and claims. Among these is the accusation of failing to build ethics on religion and the invalidity of such an approach. From the perspective of proponents of religious ethics, these critiques represent, at least, some of the most important weaknesses in Kant's framework and theory.

Keywords:

Normative Ethics, Moral Duty, Immanuel Kant, Islamic Ethics, Foundation of Ethics on Religion, Categorical Imperative.

1 - Quarterly Journal of Peer-Reviewed Scientific Ethical Research, Year 5, Issue 2, Summer 2022.

2 - Specialized PhD, Researcher in the Theoretical Ethics Department at the Center for Qur'an and Hadith Research, Qom, Iran.

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator

4 - "Moral duty" or "duty in itself".

نظريّة النزعة الواجبيّة الكانطيّة
تقويم ونقد من منظور الأخلاق الإسلامية[١]

د. محمد أمين خوانساري[٢] المترجم: د. محمّد فراس الحلباوي[٣]

ملخّص

تُعدّ «الواجبيَّة»[٤] من أشهر النظريّات وأكثرها إثارة للجدل في مجال الأخلاق، وقد عُرّفت وتُلقّيت دائمًا بكونها المخالفة للمنهجيّة العقابيّة، والمنافسة التقليديّة للنزعة النفعيّة. يعتقد كثيرون أنّ نظريّة الواجبيَّة لـ (إمانويل كانط- Immanuel kant) هي التعبير الأكثر شهرة عن الواجبيَّة، والتي تُدرس وتُنقد برؤى متنوّعة. ويُعدّ نقدها من منظور أسس الأخلاق الإسلاميّة أمرًا ضروريًّا ومهمًّا. في هذا البحث، وباستخدام المنهج التحليلي النقديّ، وبالإفادة من المصادر المتعلّقة بالأخلاق الإسلاميّة، وفي سياق استكشاف مكوّنات نظريّة (كانط) وزواياها، نسعى إلى تقويم هذه النظريّة بناءً على تعاليم الأخلاق الإسلامية وأسسها. على الرغم من الإمكانات والمزايا الجديرة بالاهتمام لنظريّة (كانط)، لكنّ المنهج المطلق والعقلانيّة الراديكاليّة لـ (كانط) كانا يمثّلان تحديًّا وهدفًا للانتقادات والردود على بعض افتراضاته ومزاعمه، بما في ذلك الادّعاء بفشل بناء الأخلاق على الدين وعدم وجاهته. وهذه الأمور المتقَدة لديه، تُعدّ -على الأقل- برؤية أنصار الأخلاق الدينية، أمورًا لا تزال غير مقبولة ومن نقاط الضعف الأهمّ في منهجه ونظريّته.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق المعياريّة، الواجبيَّة الخُلُقيّة، (إمانويل كانط)، الأخلاق الإسلاميّة، بناء الأخلاق على الدين، الأمر المطلق.

---

١ - فصليّة البحوث الخُلُقيّة العلميّة المحكّمة، السنة الخامسة، العدد الثاني، صيف ٢٠٢٢

٢ - دكتوراه تخصصيّة وباحث في قسم الأخلاق النظريّة في مركز أبحاث القرآن والحديث، قم، إيران.

٣ - دكتوراه في اللغة الفارسيّة وآدابها جامعة طهران، مدرس في جامعة دمشق، ترجمان محلّف.

٤ - "الواجب الخُلُقيّ" أو "الواجب بذاته". (م)

مقدّمة

الأخلاق المعياريّة هي فرع مهم من فلسفة الأخلاق، وتهتم بتحديد المعيار الرئيس للأخلاق وتبيينه وتقويم الأمور الاختياريّة للإنسان، وتصفها بأوصاف مثل حسن وقبيح، وجائز وغير جائز، وصحيح وخاطئ، وإلزامي وما شابه ذلك. من هذا المنطلق، تُدرس المبادئ الكليّة للأحكام الخُلُقيّة من منظورَين: القيمة والإلزام. في هذا النوع من البحث الخُلُقي، نسعى إلى معيار لتحديد حُسن أفعال الإنسان الاختياريّة وقُبحها، ونهدف إلى معرفة أيّ الأمور يمكن وصفها بالحُسن، وأيّ السلوكيّات والخصائص يمكن وصفها بالقُبح.

الهدف الرئيس للأبحاث المعياريّة هو توجيه الأفراد في اتّخاذ القرارات والأحكام المتعلّقة بأفعالهم الاختياريّة في المواقف الخاصّة. في الواقع، في كل موقف نواجه هذا السؤال: ما هو الفعل الصحيح الذي ينبغي علينا القيام به - من الناحية الخُلُقيّة -؟ وماذا ينبغي أن نفعل عند حدوث تعارض أو تزاحم خُلُقيّ؟ الإجابة عن هذه الأسئلة تقع على عاتق الأخلاق المعياريّة.

البحث الحالي هو بحث معياريّ في إحدى أشهر النظريّات الخُلُقيّة، وهي "الأخلاق الواجبة- deontology"، والممثّل الأهمّ للأخلاق الواجبة العقلانيّة والقاعديّة في الفلسفة الغربيّة هو (إمانويل كانط) (١٧٢٤-١٨٠٤)-الفيلسوف الألماني الشهير. قُوّمت آراء كانط بتقويمات مختلفة، لكن ينصبّ تركيز هذا البحث على تقويم الأخلاق الإسلاميّة لها- مع التركيز على القرآن والروايات - بمعنى أنّنا استعنّا بالعقل والنقل في تقويم نظريّة (كانط)، والوجه المبتكر لهذا العمل

هو النقد والتمحيص من منظور ديني ولا سيّما الإسلاميّ.[١]

كان يستخدم مصطلح (Deontology) في البداية بمعنى (علم الواجبات) عامّة. وقد كان يُعبرّ هذا الاستخدام الواسع عن كلمتَين من أصل يوناني، وهما (Deon) بمعنى المطلوب أو المناسب، و(Logos) بمعنى العلم أو القول. وقد اتّخذ هذا المصطلح معنى خاصًّا منذ منتصف القرن العشرين، وهو يشير الآن إلى ما يُطلق عليه مصطلح الواجبيَّة أو نظريّة الواجب على تصوّر ما، أو نظريّة معيّنة تتعلّق بالواجبات الخُلُقيّة[٢]. وقد قُدّمت تقارير وتصنيفات مختلفة عن الواجبيَّة الخُلُقيّة.[٣] لكن في نظرة شاملة وموجزة، يمكن القول إنّ توجّه أنصار الواجبيَّة الخُلُقيّة يتعارض مع النظريّات العقابيّة. فهم يعتقدون أنّ الاهتمام بعواقب الأفعال ليس معيارًا خُلُقيًّا على الإطلاق، أو ليس المعيار النهائي الوحيد، بل ينبغي أن تكون معايير مثل التكليف والواجب والحقوق موضع اهتمام في الأفعال والأعمال الخُلُقيّة. وتولي هذه النظريّات اهتمامًا رئيسًا بالفعل ذاته ودافع الفاعل ونيّته. في هذا المنظور، تستند الصحّة الخُلُقيّة والخطأ الخُلُقيّ إلى القواعد والمبادئ، وليس إلى الظروف، والأحوال، والعواقب الخاصّة. ما يهمّ هو المتطلّبات والقوانين الخُلُقيّة التي ينبغي أن يتطابق معها فعل الإنسان. على سبيل المثال، الكذب غير صحيح حتّى لو كانت له عواقب إيجابيّة، وتسبّب في زيادة المنفعة، أو غلبة الخير على الشرّ. شعار أنصار الواجبيَّة

---

١ . أُلّفت كتب ومقالات عدة عن آراء (كانط) - باللغة الفارسيّة – أو تُرجمت، ولكن معظمها يتعلّق بالجانب الفلسفيّ لهذه النظريّة، ومن هذا المنطلق وُجّهت انتقادات لرأي (كانط). يهدف هذا البحث إلى تقويم هذه النظريّة بالاعتماد على الروايات والآيات، فضلاً عن التأمّلات العقليّة، ومن بين الأعمال المتعلّقة بتبيين رؤى (كانط) ونقدها: كتاب "تبيين ونقد فلسفه اخلاق كانت" [توضيح فلسفة الأخلاق لدى كانط ونقدها] لـ (محمّد رضائي) وكتاب "وظيفه گرايى اخلاقى كانت» [الواجب الخُلُقيّ بكانط] لـ (حسين أترك).

٢ . هنري إس ريتشاردسون: اخلاق وظيفه گرايانه [الأخلاق الواجبيَّة]، ص٢٩١-٢٩٣

٣ . انظر: هنري إس ريتشاردسون: اخلاق وظيفه گرايانه [الأخلاق الواجبيَّة]، ص٢٩١-٢٩٩؛ ويليام كي فرانكنا: فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص٤٩-٥١؛ رابرت إل هولمز: مبانى فلسفه اخلاق [أسس فلسفة الأخلاق]، ص٤٦-٤٧

المعروف والمحوري هو: «قل الصدق، ولو انهارت الأفلاك». بالطبع، يمكن أن تكون نتائج الفعل أحد معايير صيرورة الفعل واجبًا، ولكن هذا ليس المعيار الوحيد. القيمة الخُلُقيّة للصدق هي فقط بسبب كونه واجبًا، وينبغي الالتزام بها على أساس احترام القانون الخُلُقيّ. لا تقول القوانين لأحد متى يصدق أو يكذب، أو كيف تكون شخصيّته، أو ما هو دافعه من الكذب لارتكاب فعل صحيح على حدّ زعمه، بل تؤكّد على القواعد والمبادئ المطلقة وغير القابلة للاستثناء، التي إذا استقام سلوك الإنسان وفقًا لها، فهو صحيح. هذه هي القوانين التي تعلن أنّ القيام بأعمال ما مسموح به أو ممنوع أو إلزامي. تتضمّن نظريّات الواجب الخُلُقيّ رؤى مختلفة وأقسامًا متنوّعة، مثل العقليّة، والإلهيّة، والعمليّة، والمعياريّة القاعديّة، والحدسيّة والوجدانيّة، وتعريفات تركيبيّة أخرى. يمكن عدّ نظريّة (كانط) الخُلُقية تقريرًا عن (الواجبيَّة المعياريّة القاعديّة - rule-deontology).

تؤمن الواجبيَّة المعياريّة القاعديّة في مقابل (الواجبيَّة العمليّة البراغماتيّة- act-deontology)، بوجود معيار غير غائي يشمل قاعدة واحدة أو عدّة قواعد - انضماميّة أو انتزاعيّة[1] -. وهذه القواعد لا تختلف باختلاف الظروف والأفراد.

بناءً على ذلك، أوّلاً، على عكس العقابيّة،[2] فإنّها لا تقبل القواعد التي تركّز على المنفعة أو تحقيق الخير. ثانياً، على عكس الظرفيّة، تعدّ القواعد المقبولة أساس وغير مشتقة من الأحكام الجزئيّة. كما أنّ معيار الخير والشر أو الصواب والخطأ هو قاعدة واحدة أو عدّة قواعد، ينبغي أن تكون أحكام الحالات الجزئيّة دائمًا في ضوء هذه القواعد. على سبيل المثال، إذا رأينا الضمير مرشدًا أو معيارًا خُلُقيّا، فإنّ علماء الواجب الخُلُقيّ المعياريّ يؤكّدون على أنّ الضمير يوفّر للإنسان أولاً قواعد عامّة، وعلى أساس هذه القواعد يُصدر الإنسان أحكامًا جزئيّة وأفعالاً خُلُقيّة. يعدّ (إيمانويل كانط) و(ديفيد روس- David Ross) (١٨٧٧-١٩٤٠) - فيلسوف الأخلاق المعاصر، وشَارِح أعمال أرسطو - من أشهر علماء الواجب الخُلُقيّ المقعّد (المقنّن).

---

١ . القاعدة الانضماميّة مثل "الصدق حسن" والقاعدة الانتزاعيّة مثل "العدالة حسنة أو اعدل"

٢ . المدرسة الخُلُقيّة التي تصبّ تركيزها على عواقب الأمور ونتائجها فحسب، برأي هذه المدرسة المهمّ هو نتيجة العمل وليس حسن الأعمال وقبحها، وصحّتها، وسقمها. (م)

الواجبيَّة				
الواجبيَّة المقعّدة		الواجبيَّة العمليّة (البراغماتيّة)		
قواعد انتزاعية	قواعد انضمامية	إفراطية	معتدلة	
ينبغي أن يتعامل مع ألف وب في الأوضاع المشابهة بسلوك واحد	ينبغي قول الصدق دائمًا	كل إنسان شريف يمكنه أن يشهد صحّة الأعمال وسقمها	يمكن استنادًا إلى حالات جزئيّة مسبقة إيجاد قواعد للحالات اللاحقة	

تشــمل نظريّات الواجبيَّة ذات القاعدة مجموعة واسعة من النظريّات الخُلُقيّة من نظريّة الأمر الإلهي إلى النظريّة التعدديّة لـ (ديفيد روس-David Ross)، والتي يمكن تســميتها، بمعنى ما، بالواجبيَّة العقلانيّة الدينيّة الشــهوديّة. في هذا الســياق، يمكن ملاحظة رؤية (كانط)، التي تُقدّم تقريرًا عقلانيًّا عن الواجبيَّة المقعّدة. فيما يأتي، يُعرض نهج (كانط) العقلانيّ، ثمّ تُقدّم نظرة نقديّة من منظور الأخلاق الإسلامية.

أوّلًا: الواجبيَّة في المنظومة الفكريّة الكانطيّة

يسعى (كانط)، وخلافًا للفلاسفة السابقين لا سيّما ذوي النزعة الإحساسيّة كـ(هيوم- Hume)، ليوضّح أنّ العقل مســتقلٌّ عن الطبيعة والعواطف البشريّة، وأن يمنحه مكانته الخاصّة والمميّزة في مجال الأخلاق. برأيه إنّ أســاس المفاهيم الخُلُقيّة ومعاييرها لا يُبنى على الطبيعة، والتجربة الإنســانيّة، والمحرّكات الحســيّة وأمور من هذا القبيل، بل للأخلاق جــذور ضاربة في العقل، كما أنّ الأفعال الاختياريّة للإنســان ينبغي أن تكون تحت ســيطرة العقــل، لتكون خُلُقيّة. يعتقد (كانط) أنّ العقل موجود بتســاوٍ بين جميع البشر، واســتنادًا إليه يمكن إيجــاد حالة من التوافق بينهم جميعًا. ســعى (كانط) لعرض فلســفة خُلُقيّة بحتة منزّهة عن أي مفهوم تجريبيّ أو عامّي. باعتقاده أن للأخلاق جذورًا ضاربة في العقل لم تمتزج بالطبيعيّات، والإنســانويّة، والإلهيّات،

والغيبيّات. فمقرّ جميع المفاهيم الخُلُقيّة موجود مسبقًا، ومنبعها هو العقل[١]. وبحسب رؤيته، تحتاج الأخلاق إلى شيء يكون حاكمًا عليها، كي تستقي منه التكاليف والواجبات، ولا حاجة للأخلاق إلى دافع آخر غير القانون العقليّ. ولا يحتاج الإنسان في نظمه لأموره إلى الدين بتاتًا، بل تكفيه قوّة العقل العمليّ.[٢] في فكر (كانط)، يمكن تقسيم "الخير"، من حيث غايته، إلى ثلاثة أقسام بصفتها عناصر شخصيّة الإنسان:

١. إمكان الحياة الحيوانيّة في وجود الإنسان بوصفه موجودًا حيًّا: يمكن عرضه بسمته العامّة الأنانيّة الجسميّة والآليّة البحتة، وهو لا يحتاج للعقلانيّة، وله سمة الانحراف عن غاية الطبيعة والرذائل الحيوانيّة، والميل لمخالفة القانون بالنسبة للآخرين.

٢. إمكان إنساني بوصفه موجودًا حيًّا، وموجودًا ناطقًا في الوقت نفسه: هذا الإمكان يمكن عدّه أنانيّة جسميّة، له اقتضاء عقلانيّ، وهو منشأ لميول مثل حسّ الأنانيّة والمساواة مع الآخرين.

٣. إمكان توافر الشخصيّة في وجود الإنسان بوصفه موجودًا ناطقًا ويتقبّل المسؤوليّة: إمكان الاحترام للقانون الخُلُقيّ في وجودنا، هو إحساس خُلُقيّ، وهو ليس غاية لسياق طبيعيّ في نفسه، بل يعدّ دافعًا للإرادة وحسب.

في الاستعدادات الثلاثة الآنفة، للأوّل جذر عقلانيّ، والثاني مستند إلى العقل العمليّ، لكن لأجل دوافع غير عقلانيّة[٣]، والاستعداد الثالث هو استعداد عمليّ في نفسه، باعتباره مقنّنًا مطلقًا وأمرًا متجذّرًا في العقل.[٤]

بحسب رؤية (كانط)، إنّ التخلّق بالأخلاق يعنى أنّ سلوك الإنسان ينشأ من الخير الباطني والذاتي للإنسان، ويتعلّق هذا الأمر بطهارة الأخلاق (الشرف)، وينشأ من الفهم. وعلى الرغم من

١ . إيمانويل كانط: دين در محدوده عقل تنها [الدين في إطار العقل البحت]، ص٦٢-٦٣.
٢ . إيمانويل كانط: دين در محدوده عقل تنها [الدين في إطار العقل البحت]، ص٤٠.
٣ . الإمكان الأوّل والثاني يمكن استخدامهما خلافًا للغاية الإنسانيّة لكن لا يمكن قطع جذور أيّ منها في الوجود الإنساني.
٤ . إيمانويل كانط: دين در محدوده عقل تنها [الدين في إطار العقل البحت]، ص٦٠-٦٣.

أنّ الفهم البشريّ ليس له القدرة بقدر الإحساسات الإنسانيّة، وهكذا فإنّ ضعف الطبيعة الخُلُقيّة للإنسان هو نتيجة هذا الفشل في الخير والشرف الخُلُقيّ.[١]

بناء على تحليل (روجر ساليوان-Roger J. Sullivan) في كتاب (الأخلاق في فلسفة كانط-Introduction to Kant's Ethics) لا يمنح المقام الاجتماعيّ أو الإمكانات الشخصيّة الكرامة للإنسان، بل هي قوّة العقل الفطريّة التي تهب الكرامة للإنسان، وتعطيه القدرة على التفكير واتّخاذ القرار، لكي لا يُشكّل الإنسان حياته حسبما يريد فحسب، بل ليضع قوانين تساعد في الحفاظ على الاحترام المتبادل بين الناس، وإشاعته ليُنظّم حياة الجميع. سمّى (كانط) هذا الخيار، والعمل طبقًا للمبدأ العام للعدالة «الاستقلال الذاتي- autonomy". أساس الاستقلال الذاتي ليس أحاسيس الأفراد وميولهم الفرديّة. لا يمكن للميول أو النوازع أن توجد أساسًا ثابتًا وموثوقًا للقواعد السلوكيّة العامّة، بحيث تمكّنها من الحفاظ على نسيج المجتمع؛ لأنّها مشروطة بشروط، وتتغيّر على مدى حياة الأشخاص المتنوّعين. إنّ الرجوع إلى أيّ شيء خارج دائرة العقل، هو النقطة المقابلة للاستقلال الذاتي؛ أي الاستقلال الذى يرنو للآخر.[٢] كذلك، فإنّ أسّ المعايير الخُلُقيّة لا يمكن بناؤها على التجربة؛ لأنّ التجربة تشير بأنّ للناس أنواعًا سلوكيّة متعدّدة ومتنوّعة. أسّ الكرامة هو المرجع الأصيل لحياة الإنسان؛ أيّ العقل. من كانت له القدرة، والاختيار، والاستقلال الذاتي، ويحظى بهذا الحقّ، يكون حاكمًا على نفسه، ويأخذ أزمّة مصير نفسه بيده. وبتعبير آخر، لا تنفصل كرامة أيّ شخص عنه، وليس لهذا الأمر حدّ وقيد.[٣]

على هذا الأساس، إنّ الوظيفة أو الواجب هو الدافع لأداء الواجب العقلاني، وليست الميول الشخصيّة البحتة، لتقديم الخدمات الاجتماعيّة أو المتأثّرة بعواطف الأمومة، أو نيل السعادة، أو تحصيل الأجر الأُخْرَويّ؛ لأنّ هذه الأمور، على الرغم من أنّها منطبقة على الواجبات، لكنّها لا تُنفّذ ولا تُنجز بنيّة القيام بالواجب، ولا يمكنها أن تكون فعلاً خُلُقيّا، حتّى لو كانت غير مذمومة.

---

١ . إيمانويل كانط: دين در محدوده عقل تنها [الدين في إطار العقل البحت]، ص٩٥.
٢ . روجرز ساليفان: اخلاق در فلسفه كانت [الأخلاق في فلسفة كانط]، ص٤٤-٤٥.
٣ . روجرز ساليفان: اخلاق در فلسفه كانت [الأخلاق في فلسفة كانط]، ص٥٢-٥٤.

يؤكّد (أوتفريد هوفه- Otfried Höffe) على أنّه إذا كان يُبحث عن منشأ الأخلاق قبل (كانط) في نظام الطبيعة، أو المجتمع الإنساني، أو الإرادة الإلهيّة، أو في الإحساس الخُلُقي، فإنّ (كانط) قد أسّس الأخلاق على أُسّ العقل، والقانون الذاتي، والتشريع الذاتي للإرادة.[1] لذلك، من منظور (كانط)، يكون العمل ذا قيمة خُلُقيّة إذا كان بدافع الواجب، أيّ أن يكون الدافع الوحيد للفرد للقيام بعمل ما، هو أنّه يعرف أن هذا العمل صواب ولا يوجد دافع آخر لذلك. في المقابل، إنّ العمل النابع من المشاعر والميول ليس له قيمة خُلُقيّة، وحتّى لو كان متعاطفًا معه؛ لأنّ الميول خارجة عن سيطرتنا، والعمل الذي يجري بدافع اتّباع الميل ليس له قيمة خُلُقيّة.

في علم الواجبات، الشيء القيّم هو النيّة الحسنة. وليس نتائج الأفعال. يختار (كانط) تعبير "الإرادة الخيّرة" أو "الرغبة الطيّبة"، ويعتقد أنّ الشيء الوحيد الخيّر بطبيعته هو "الإرادة الطيبة". الأمور الأخرى أيضًا ليست بالضرورة خيّرة في حدّ ذاتها، بل هي خيّرة بنحو عَرَضِيّ، وتصبح خيّرة إذا كانت نابعة من نيّة حسنة. لا يمكن أبدًا تحديد الإرادة الخيّرة بناءً على النتائج المترتّبة عليها، وجودة النتائج لا تؤثّر في الإرادة الجيّدة؛ لأنّه في هذه الحالة، لن تكون جودتها "جوهريّة"، بل "آليّة».

يرى (كانط) أنّه للانتقال من المعرفة العقليّة العاديّة للأخلاق إلى المعرفة الفلسفيّة للأخلاق، ينبغي الاهتمام بالإرادة الخيّرة، فالمصدر المُفترض للأخلاق والمبدأ الأعلى لها هو في "الإرادة الخيّرة". لا يمكن تصوّر أيّ شيء في العالم، ولا حتّى في خارجه، يمكن عدّه جيّدًا بنحو غير مشروط إلا النيّة أو الرغبة الطيّبة.[2] الإرادة الخيرّة هي إرادة مطلقة خيّرة في جميع الظروف، وخيرها ليس مشروطًا بمكان أو زمان أو فرد معيّن، وهي لا تُبنى على رغبات الأفراد وليست أداةً لهدفٍ معيّن، وليست رغبةً لأفراد طيّبين أو أشرار، بل خيرها هو خير مطلق وغير مشروط في أيّ ظرف تَحِلُّ فيه. فجودة الوسائل تابعة لجودة غاياتها، وحسن تلك الغايات التي لا يوجد فيها إلزام

---

١ . آتفريد هوفه: قانون اخلاقی در درون: درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت[القانون الخُلُقيّ في الذات: مدخل إلى فلسفة إيمانويل كانط]، ص١١٣.

٢ . إيمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتاری در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال] (ترجمه بالفارسيّة حميد عنايت و على قيصرى)، ص٣٣.

خُلُقيّ تابع للدور الذي تمارسه في السعادة، وحسن السعادة نفسه مشروط بوجود إرادة طيّبة.

تؤكّد (كريستين كورسجارد -Christine Korsgaard) في تحليل الإلزام والقيمة، كما يراها (كانط)، بأنّ القيمة المطلقة الوحيدة هي (الإرادة الطيّبة-gutter wille)، وينبغي أن تستند كلّ الأشياء الأخرى في تبريرها إليها.

ينبغي أن يعدّ الهدف النهائي للبشر هو الهدف النهائي للعالم بأسره؛ لأنّ كلّ ما تختاره الإرادة الخيرّة هو خير[١].

استنادًا إلى تحليل (شتيفان كورنر- Stephan Kurner) لفلسفة (كانط)، إذا كان الإنسان محكومًا بضرورة سببيّة (عِلّيّة)، فلن يتمكن من تحديد إرادته بناءً عليها. قد يختبر صراعًا بين الواجب والرغبة النفسيّة، لكنّه لن يتمكّن من التصرّف وفقًا لواجبه على عكس رغباته وشهواته؛ لأنّ هذه الرغبات هي التي ستسبّب إرادته وحسب. إذا كان من المفترض أن يكون ثمّة أصل في الأخلاق، مستقل عن الرغبات والمقاصد الناشئة عنها، فينبغي أن ينشأ من مصدر خارج عن سلسلة السبب والنتيجة (العلّة والمعلول). لا يتبع الإنسان أو الكائن العاقل الأمر المطلق فحسب، بل هو الذي يُبدعه. فكل كائن عاقل لا يتبع قانون الأخلاق فحسب، بل هو المُقنّن له أيضًا.[٢]

وبالتالي، برأي (كانط) إنّ الإرادة الخيرّة لها قيمة في حدّ ذاتها، ولا تزداد قيمتها أو تنقص بالأفراد وبالنتائج المحدّدة. فكلّ فعل يتفّق مع معيار الإرادة الخيرّة، فإنّه يمتلك هذه القيمة الخُلُقيّة عرضًا، وإلاّ فإنّه لا يمتلك قيمة خُلُقيّة. قدّم (كانط) صيغ عدّة للأمر المطلق، ويرى أنّ "الأمر" هو الأصل الموضوعي (الذاتيّ)، وأنّ قانون العقل يحدّد "الأمر المطلق-The categorical imperative ". الأمر المطلق يقابل الأمر "المشروط/الشرطيّ- hypothetical imperative". فالأمر الشَرطيّ يكون أحيانًا على هذا النحو، بحيث تكون الغاية مجرّد شيء قد يريده الشخص أو يبتغيه. في هذه الحالات، لا يتعلّق الأمر الشَرطِيّ بقيمة الغاية، بل يوصي فقط بالوسائل الضروريّة

١ . كريستين كرسغارد: سرچشمه ارزش از نظر ارسطو وكانت [منشأ القيمة برأي أرسطو وكانط]، ص١١٠-١١٢.

٢ . اشتفان كورنر: فلسفه كانت [فلسفة كانط]، ص٢٩٨.

لتحقيق الغاية، وهذا الأمر الشَرطيّ هو أمر "تقنيّ أو مهاريّ- Technical imperative". لذلك، فـإنّ جملـة "إذا أردت تعلّم اللغة العربيّـة، فينبغي عليك الذهاب إلى معهـد" هي أمر شَرطيّ. فالذهاب إلى المعهد هو مجرّد أمر شَرطيّ ووسيلة لتعلّم اللغة، وليس له قيمة جوهريّة.

كذلـك، يكون الأمر الشَرطيّ أحيانًا في صورة "أمر تأكيدي- Assertoric imperative" على هذا النحو بأنّ ثمّة أمورًا يؤمر بها، ويؤكّد عليها، كونها وسيلة لتحقيق غاية، ولكنّها ليست مهاريّة أو تقنيّـة، بل يصرّح بها تأكيدًا. فـ"إذا كنت تريد السـعادة بالضرورة الطبيعيّة، فعليك بالإيثار". فإذا كان الشـخص يريد السـعادة فعليه بالإيثار والفداء. لا يرى (كانط) الأمر الشَرطيّ التأكيدي أمرًا خُلُقيّا كما هو الحال بالنسبة للأمر الشَرطي التقنيّ، بل يراها أمورًا مشروطة بالسير الطبيعيّ، أو بميل الأفراد ورغباتهم وهي غير خُلُقيّة بطبيعة الحال.[١]

بـرأي (كانط)، الأمـر المطلق وحده هو الأمـر الخُلُقيّ. وكما يتّضح من اسـمه، هو أمر غير مـشروط بأي شرط أو غاية. هذا المبدأ مطلق وغير مقيّـد؛ لأنّه صالح لجميع البشر – مع غض النظـر عن أيّ ميل أو غايـة جزئية قد تكون لديهم. يعتقد (كانط)، بما أنّ ثمّة مبدأ رئيسًـا واحدًا للأخلاق، فإنّ ثمّة أمرًا مطلقًا واحدًا، وأنّ جميع الواجبات والالتزامات الخُلُقيّة الأكثر تفصيلاً، التي يمكن استنتاجها هي منه أيضًا، وتطرح حسب كلّ موقف وتكون صالحة بنحو غير مشروط لكل فاعل.[٢] قدّم (كانط) في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق صياغات متعدّدة لـ الأمر المطلق، والتي تشير جميعها بالطبع إلى مبدأ واحد، وفكرة واحدة.

١ . الصيغة الأولى للأمر المطلق: الاستقلاليّة الذاتيّة أو القانون العام (لمبدأ قابليّة التطبيق الكلّي- universalizability)

بناءً على هذه الصيغة، «تَصرَّف فقط بناءً على ذلك القانون، الذي تريد أن يكون قانونًا عامًّا في

١ . لمزيد من المعلومات انظر: اشتفان كورنر: فلسفه كانت [فلسفة كانط]، ص٢٨٤.

٢ . بول غاير: امر مطلق دانشـنامه فلسـفه اخلاق [الأمر المطلق في دائرة معارف فلسـفة الأخلاق]، ص٢٩٩-٣٠١.

الوقت نفسه»، أو تصرّف كما لو أنّ القانون الذي يحكم سلوكك سيصبح بإرادتك أحد قوانين الطبيعة العامّة.[١] يحاول (كانط) توضيح هذه الصيغة بأمثلة. ثمّة ثلاث خصائص للصيغة الأولى للأمر المطلق، وهي: العمل وفقًا لمبدأ إرادة التعميم، وعدم التناقض في طلب التعميم، ولا يمكننا أن نرغب في تعميم هذا المبدأ دون تناقض.

٢. الصيغة الثانية للأمر المطلق: احترام كرامة الأشخاص (مبدأ الغاية في ذاتها)

وفقًا للصياغة الثانية، يُنظر إلى «الإنسان»، وبنحو عام إلى كلّ ذاتٍ عاقلةٍ، كونها غاية مستقلّة وقائمة بذاتها، وليست مجرّد أداة أو وسيلة... «تصرّف على نحو تعامل فيه البشريّة - سواء في شخصك أم في شخص أيّ إنسان آخر - دائمًا بوصفهم غاية، وليس مجرّد وسيلة»[٢]. إنّ الشخص الذي يُقدّم وعودًا كاذبة للآخرين، يرى الآخرين مجرّد وسيلة، أو الشخص الذي ينتهك حقوق الناس، يسعى إلى استخدام وجود الآخرين بوصفهم أداة فقط.

٣. الصياغة الثالثة للأمر المطلق: التشريع لملكوت مملكة الطبيعة

وفقًا للصياغة الثالثة، إنّ الذات العاقلة هي ذات ترى نفسها، من خلال قواعد سلوكها، واضعة لقوانين عامّة، لتحكم بها على نفسها، ما يؤدّي إلى التفكير في «مملكة الغايات». والمقصود بمملكة الغايات، هو الترابط المنظّم للذوات العاقلة بواسطة قوانين مشتركة. إذا نَحّينا الخلافات الشخصيّة بين الذوات العاقلة، وكذلك كل محتوى الغايات الخاصّة بها، فيمكننا تصوّر جميع الغايات.[٣] فكلّما كانت الإرادة مبنيّة على الميل أو المصلحة الشخصيّة، أو لم تضع قانونًا

١ . إيمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتارى در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال]، ص٨٠-٨١.

٢ . إيمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتارى در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال]، ٩٢-٩٤.

٣ . إيمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتارى در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال]، ص٩٨-١٠٢.

لنفسها، فإنّ المسؤوليّات في هذه الحالة تتحدّد بناءً على مبدأ «الغيريّة».[١]

يُعدّ واجب الإنسان في تقدّم مملكة الغايات تكليفًا خاصًّا؛ لأنّه يضع الجنس البشري في الحسبان، ويُلزم بأنّ يقرّ كلّ فرد بأنّ مصيره الخُلُقيّ غير قابل للانفصام عن علاقاته بالآخرين، ضمن مساعيهم الاجتماعيّة المشتركة.[٢] إنّ مملكة الغايات في نظر (كانط)، هي مملكة خياليّة تحافظ قوانينها على الاستقلاليّة الذاتيّة الفرديّة، وتتيح للجميع أن يُنظر إليهم بوصفهم غايات، وليس وسائلَ. فعلى سبيل المثال، لا يستطيع الإنسان المستقلّ والحاكم في مملكة الغايات أن يفضّل مصالحه الشخصيّة ورغباته على رفاهيّة المجتمع وسعادته. وبناءً على ذلك، فإنّ مساعدة الآخرين في حالة البؤس، هي مسؤوليّة ناقصة تجاه الآخرين، وأمر غير خُلُقي.

لو أردنا التلخيص بما يتعلّق برؤية (كانط)، يمكن القول إنّ التأكيد على الواجبات والقواعد، ولا سيّما الواجبات المطلقة النابعة من العقل - وليس المشاعر والرغبات الإنسانيّة - وكذلك التأكيد على الإرادة الخيّرة والأمر المطلق في مقابل الأمر المشروط، هي من بين الأسس والمكوّنات البارزة للنظريّة المعياريّة (كانط) التي سيجري في تتمّة المقال دراستها وتقويمها.

ثانيًا: تقويم نظريّة (كانط) الخُلُقيّة برؤية إسلاميّة

قبل تقويم نظريّة (كانط) الخُلُقيّة، يلزم بيان ثلاث مقدمّات ضروريّة:

١. المقدّمة الأولى:

كانت رؤية (كانط) دائمًا عُرضة للنقد والتقويمات المختلفة. وتقويم رؤية (كانط) لا يعني التقليل من أهميّة الرؤية، وبالطبع فقد تنبَّه (كانط) إلى بعض الانتقادات والنقاط التي أثيرت بشأن رؤيته وأجاب عنها أيضًا. فالنظرة والتوجه العقلانيّ لـ (كانط) هو أحد الجوانب البارزة في رؤيته،

---

١ . إيمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتارى در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال]، ص١١٥.

٢ . روجرز ساليفان: اخلاق در فلسفه كانت [الأخلاق في فلسفة كانط]، ص١٢٩.

وهو يسعى إلى جعل الأخلاق مبنيّة على العقل المستقل، بدلاً من بنائها على المشاعر والتجارب البشريّة. وإنّ النزعة التكليفيّة (الميل إلى الواجب) - في نظرة عامّة - هي نظريّة دقيقة ومتماسكة تُولي اهتمامًا خاصًّا بالأمور الرئيسة في الأخلاق، بما في ذلك الفعل الحسن، والفاعل الحسن، ودافع العامل الخُلُقي ونيّته، والعقلانيّة وعدم التعامل مع الآخرين بوصفهم وسائلَ. واستنادًا إلى النظريّات الواجبيَّة التكليفيّة، لا ينبغي للمرء أن يسعى فقط وراء الربح والخسارة، أو المشاعر والعواطف الإنسانيّة، أو المصلحة، بل إن الدافع الرئيس ومعيار جودة الأفعال، فضلاً عن الربح، يمكن أن يكون الجودة الذاتيّة لهذه الأفعال أيضًا.

٢. المقدّمة الثانية:

فضلاً عن التحليل والتقويم العقليّ، فإنّ تقويم نظريّة (كانط) الواجبيَّة ونقدها مع التركيز والتأكيد على آيات القرآن الكريم وعلى أسّ تعاليم الأخلاق الإسلاميّة هو أمر ضروريّ أيضًا. ليس خافيًا على أحد أنّ الآيات والروايات المأثورة تشير إلى التزامات متعدّدة، بعضها واجبات خُلُقيّة للإنسان، وكلّ منها يحتاج إلى دراسة وتحليل دقيقَين. مجرّد وجود التزام خُلُقيّ لا يدلّ على أساس هذا الالتزام. فالأهمّ من ذلك، هو أن نفهم لماذا هذا العمل إلزامي؟ وما أساس هذا الالتزام؟ تُظهر الدراسات أنّ بعض النصوص الدينيّة تهتم بنتائج العمل، وتشير بعض النصوص فقط إلى جودة جوهر الأفعال أو سوئها. لذلك، عند دراسة النصوص الدينيّة، لا ينبغي الاكتفاء بالفضائل، أو الواجبات، أو الالتزامات الخُلُقيّة، أو النتائج المذكورة فحسب، بل ينبغي أن نرى ما هو أساس تبرير الأحكام الخُلُقيّة.

٣. المقدّمة الثالثة:

يمكن تقويم النظريّة الخُلُقيّة من زاويتَين ومستويَين: «المستوى ما وراء الخُلُقيّ» و«المستوى المعياري». إنّ (كانط)، من حيث النهج ما وراء الخُلُقيّ، هو عقلانيّ وبنيويّ، ومن منظور معياريّ، كان إطلاقيّا إلى حدّ بعيد. وبالطبع، فإنّ هذا البحث يسعى لتقويم نظريّة (كانط) الخُلُقيّة من الرؤية المعياريّة، ولهذا السبب يجري التطرّق أكثر إلى تقويم النظرة المعياريّة، وما تُغطّيه من

مساحة ضمن التقويمات برمّتها، ونادرًا ما يُهتمّ بالمواضيع التحليليّة وما وراء الخُلُقيّة. وبإيجاز ينبغي القول إنّ الإطلاق والنخبويّة هي من جملة الأبعاد والمؤشّرات المثيرة للتأمّل في نظريّة (كانط). وبالطبع، فيها بعض اللوازم المثيرة للجدل، وغير المقبولة في الأخلاق المعياريّة.

ثالثًا: نهج (كانط) العقلانيّ

على الرغم من إدراك (كانط) لحدود العقل، لكنّه بالغ في قدرة العقل على التشخيص والاستقلاليّة. يرى (كانط) صراحة أنّ الخير والشرّ في الأفعال، ينبعان من واجب الإنسان. وهو واجب يعتمد بنحو كامل على حكم العقل، وليس ثمّة مصدر له إلّا حكم العقل العمليّ. لقد سعى إلى تجريد العقل من المشاعر والتجربة، ولكن كيف يمكن لهذا العقل وحده أن يُلبّي جميع احتياجات مجال العمل؟ إنّ الحدس الخُلُقي، إلى جانب الحدس التقليدي (القائم على العرف) والافتراضات الدينيّة، يولي اهتمامًا بحقيقة أنّه في مجال العمل، لا يمكن الاكتفاء بالعقل وحده، وإلى جانب العقل، ينبغي أيضًا مراعاة المشاعر. على سبيل المثال، القول إنّ "الظلم قبيح ومرفوض عقلاً"، هو افتراض يتقبّله العقل والعُرف، ولكن إذا أدّى ذلك إلى الحياد المطلق وتجاهل الأولويّات، وأن يكون الشخص محايدًا تجاه أسرته أيضًا، فيكون آنذاك أمرًا غير مرغوب فيه، بل ينبغي الانتقال من الحياد المطلق إلى الحياد المحدود، الذي يُرتّب الأولويّات، بحيث تكون المشاعر متورّطة فيه في بعض الحالات.

وبحسب آيات القرآن الكريم، فإنّ الله -تعالى- قد وهب الإنسان قوّة للمعرفة وأدوات لها ليكتسبها. لقد كان هذا من لطف الله وعنايته، بأن يتمكّن الإنسان من أن يكون على علم بالأمور، وأن يكون لديه تصوّرات ليستفيد من علومه ومعرفته في مرحلة التصرّف في الأشياء واستخدامها، وأن يستمد العون من كائنات العالم للحفاظ على وجوده وبقائه. لقد منح الله -تعالى- الإنسان علومًا وإدراكات، وألهمه بها، ليُمكّنه من خلالها التصرّف في العالم والاهتداء إلى كماله.[1]

١ . انظر مرتضى مطهري: مجموعه آثار استاد شهيد مطهري [الأعمال الكاملة للأستاذ الشهيد مطهريّ]، ج٢٢، ص٨٤.

كما متّع الله الإنسان بالإلهام والوحي، ليتمكّن من التعرّف على العالم والتصرّف فيه، ليصل إلى السعادة. تشير آيات كريمة عدّة في القرآن الكريم إلى هذا المصدر الإلهيّ، كسورة الشمس في الآية ٨، وسورة الأنبياء في الآية ٧٣. فقد وضع الله الدين والشريعة لهداية الإنسان، وإزالة الخلافات البشريّة، وكي يسلك الإنسان الطريق وفقًا للشريعة ومجموعة من القوانين، كما أشير إلى ذلك في آيات مختلفة، بما في ذلك في آيات سورة البقرة المباركة: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [البقرة: ٢١٣].

لذلك، على الرغم من أنّ (كانط) قد سعى إلى تقديم نزعة الواجبيَّة، بوصفها نظريّة بديلة، ومقابلة لنظريّات مثل نظريّة الأمر الإلهي والسعادة، لكنّ هذا النهج الكانطيّ ينبغي ألّا يؤدّي، كما تعتقد الرؤية الإسلاميّة، إلى فصل الأخلاق عن الدين، وتجاهل دور الله، وأن تُعدّ الأخلاق معتمدة على العقل فقط، بل يمكن للدين أن يكون دافعًا لاكتشاف القضايا العقليّة والتأكيد عليها. لهذا السبب، يُركّز على القصد والنيّة الإلهيّتين في الأخلاق الإسلاميّة، وفي بعض الحالات ينبغي أن يكون الالتزام بالواجبات الخُلُقيّة من أجل رضا الله فقط، لا لشيء آخر، ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾ [البقرة: ٢٠٧]. من هذا المنظور، فإنّ الإيثار من أجل الآخرين، إذا كان من أجل رضا الله تعالى، فهو أمر مستحسن. يُولي (كانط) اهتمامًا خاصًّا بدور العقل في الأخلاق ومكانته، ومن منظور الأخلاق القرآنيّة، فإنّ هذا الاهتمام بالعقل هو أمر مستحسن، ولكن لا ينبغي أن يؤدّي الاهتمام بدور العقل إلى تجاهل الأمور الخارجيّة والداخليّة المهمّة الأخرى، مثل المشاعر، والأوامر الإلهيّة، وما إلى ذلك. إنّ الاهتمام بمسألة النيّة والباعث والإرادة للفاعل الخُلُقيّ في الأخلاق، هو إحدى نقاط القوّة في نظريّة (كانط) الخُلُقيّة، والتي لم يكن الفلاسفة الغربيّون يولونها اهتمامًا كبيراً قبل ذلك. من هذا المنظور، فإنّ الباعث والنيّة للفاعل لهما دور جديّ ورئيس في قيمة الأفعال واستحسانها. فإذا أحسن شخص إلى آخر، ولكن بنيّة الشهرة وحسن السمعة، فإنّ هذا الإحسان لا يكون ذا قيمة

خُلُقيّة، فمجـرّد مطابقة الفعل للتكليف والواجب لا يكفي لاعتبـاره خُلُقيّا. بالطبع، إنّ الإفراط في اهتمام (كانط) بالنيّة والباعث، يمثّل موضع إشـكال وتأمّـل؛ لأنّ من منظور (كانط)، الفعل الخُلُقـيّ هو الفعل الذي يحصل بدافع الامتثال لحكم العقـل وقانونه، ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ النيّة لا تنشـأ ببساطة، بل تحتاج إلى مقدّمات ومبادئ نفسيّة خاصّة. تحتاج هذه المبادئ إلى معرفة، وتستند إلى أحكام العقل النظريّ. من الناحية الدينيّة، يحتاج الإنسان إلى دوافع ومعارف أو مرجّحـات أخرى مثل أمر الله ونهيه، أو إلى الميل الاجتماعي. إنّ قَبول هذه النقطة والالتزام بهذه الفكرة القائلة إنّ أفعال الإنسـان الخُلُقيّة ينبغي أن تكون نابعة من الإرادة الخيّرة فقط، ومن منطلق الواجب فقط، أمر صعب للغاية؛ لأنّ الإنسـان في سـلوكيّاته يتصرّف بنحو معقّد للغاية. يقـوم المرء بعدد من التكاليف ليس فقط بدافـع النيّة والباعث، بل مع مراعاة المصالح والنتائج والأفعال والأهداف الأخرى، التي لا يمكن اسـتبعادها بسـهولة من التقويم الخُلُقيّ. إنّ تصوّر مملكة غايات لا يوجد فيها أي مصلحة أو ميل أو غرض آخر غير الإرادة الخيّرة، هو أمر مثالي، وبعيد المنال لدرجة أنّه من المسـتبعد أن يصل إليه كثير من الناس. لطالما كان ثمّة قلق بشـأن نظرة (كانط) القائمة عـلى الواجب، مفاده أنّ الاهتمام المفرط بالقواعـد الخُلُقيّة والتأكيد على العقلانيّة يؤدّيان إلى تضاؤل دور المشـاعر والعواطف الإنسانيّة في الأخلاق، في حين أنّها جزء من طبيعة الإنسـان أيضًا. إنّ مطالبة الفاعل الخُلُقيّ بالاهتمام بالواجبات والقوانين فقط، وعدم مراعاة العواطف الإنسانيّة في الأخلاق، أمر صعب للغاية وبعيد المنال، والإنسان -أساسًا- لديه مسـؤوليّات وبعض الواجبات الخُلُقيّة الخاصّة. إنّ الأخـلاق من هذا القبيل تبدو أخلاقًا جافّة، وبلا روح، وتُجَرِّد الإنسان من جزء من إنسانيّته. إذا كنّا نُظهر مشاعر وعواطف أكثر تجاه آبائنا، أو أمّهاتنا، أو أزواجنا، أو زوجاتنا وأطفالنا، فمن المتوقّع أن تعترف الأخلاق أيضًا بهذه العواطف، ولا تطلـب منّا أن نتجاهـل الجميع بنحو قاطع. إنّ توقّع معاملـة محايدة تمامًا للجميع يقتضي القانون والحقوق، وهؤلاء هم منفّـذو القانون الذين ينبغي أن يتصرّفوا بحياديّة تامّة في أفعالهم وإجراءاتهم. إنّ غضّ الطرف عن العواطف الإنسـانيّة هو تجاهل لمسؤوليّات الإنسان الخاصّة تجاه المقربّين، كالوالدين والأبناء والجيران، ويسـتتبع ذلك مسـؤوليّات وواجبات أوصت بها التعاليم الدينية كثيراً وتكرارًا. من منظور الأخلاق الإسـلاميّة، الحياد المطلق ليس سمة إيجابيّة

ومطلقة، خاصّة في الأخلاق الشخصيّة، مثل أخلاق الأسرة، أو الحالات التي يكون فيها حقّ على عاتق الآخرين، أو ثمّة استحقاق وسِمَة معيّنة. بناءً على الأخلاق الإسلاميّة، فإنّ عمق المسؤوليّة التي يتحمّلها الإنسان تجاه المقرّبين من الأهل والجيران أو بني دينه، أكبر بكثير من أولئك الذين لا تربطه بهم صلة. مسؤوليّة الإنسان تجاه المحتاج الذي تربطه به علاقة نسب أو سبب، هي أكبر من مسؤوليّة الإنسان تجاه المحتاج الغريب. بناءً على التوصية الخُلُقيّة للقرآن الكريم، فإنّ الإحسان والعمل الصالح لهما ترتيب وأولويّة، وقد أشير إليهما في عدد من الآيات، بما في ذلك آيات سورة النساء المباركة: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا**﴾ [النساء: ٣٦]؛ حيث رُوعي في الطبقات التي أمر الله فيها بالإحسان، التصنيف والترتيب. الطبقة الأولى -التي يكون الإحسان إليها أهمّ من جميع الطبقات الأخرى، وتستحق الإحسان أكثر من الطبقات الأخرى- هي طبقة الوالدين؛ لأنّهما الأصل الرئيس للفرد. ثمّ الأقارب الآخرون، والأقرب فالأقرب إلى الإنسان. بعد الأقارب، يقدّم اليتيم؛ لأنّ الأيتام بسبب الظروف الخاصّة وصغر السنّ وعدم وجود من يتكفّل بأمورهم ويشرف عليها، يستحقّون مزيدًا من الإحسان والمساعدة.[1] كذلك، في الأخلاق الإسلاميّة، يُهتمّ بالعدل إلى جانب الإحسان. لا ينبغي التضحية بالمبادئ الخيّرة مثل الإحسان من أجل المبادئ العقلانيّة مثل العدالة، بل ينبغي تطبيق هذه المبادئ كلّها في مكانه المناسب وفي المجتمع.

﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [النحل: ٩٠]. بناءً على ذلك، يمكن القول إنّه على الرغم من أنّ العدالة هي من أهم المفاهيم في المجتمع، وإنّ إقامة العدل هي المَهمّة الرئيسة للحكم، لكنّ الإحسان والعمل الصالح هما من بين المبادئ التي ينبغي على أفراد المجتمع السعي لتطبيقها وتنفيذها. ينبغي الانتباه إلى أنّ الأخلاق ليست العدالة والقواعد المشابهة لها فقط،

١ . محمّد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٢١٩.

بل نحن بحاجة أيضًا إلى أخلاق جزئيّة ومبادئ إحسانيّة. إنّ المقصود من الأخلاق الجزئيّة، هو ذلك الجزء من الأخلاق الذي يتعلّق بالفرد، وبتنظيم علاقاته مع نفسه ومع الله ومع الآخرين، ولكن ليس من منطلق الحكومة والدولة، بل من منطلق أنّه فرد بين الأفراد. العواطف الإنسانيّة لها مكانة مهمّة في هذا الجزء من الأخلاق. نشعر خُلُقيّا بأنّنا نتحمّل مسؤوليّة أكبر تجاه أطفالنا مقارنة بأطفال الآخرين، والعقل والوجدان الخُلُقي يؤكّدان هذا الشعور. إنّ نزعة الواجب، ولا سيّما نزعة الواجب الكانطيّ، تتجاهل هذه العواطف، ونحن نعدّ الأخلاق التي لا تشتمل على الأخلاق الجزئيّة قاصرة. ففي الأخلاق الجزئيّة، ثمّة أمور أخرى غير العدالة مستحسنة ومستطابة، وهذه الأمور، في بعض الحالات، أعلى من مستوى العدالة. لهذا السبب، في عدد من الروايات التي توصي بالإحسان، والإيثار، والتسامح، والعفو، والكرم، والجود، والبذل، إلخ...، يُمَيَّز بين الجانب الفرديّ والاجتماعيّ.

رابعًا: لوازم الإطلاق غير المقبول في الواجب

كما جرى التوضيح آنفًا، وبناءً على نزعة الواجب بذاته، إنّ الزمان والمكان ونتائج العمل ليس لهم تأثير في صلاح الأفعال الخُلُقيّة أو وجوبها. فينبغي على الإنسان في جميع الأحوال أن يكون صادقًا وألّا يكذب، وهذه القاعدة عامّة ومطلقة ولا يوجد لها أي استثناء؛ حتّى لو كانت حياة شخص آخر في خطر. يؤدّي هذا الإطلاق إلى لوازم وتداعيات وخيمة، ولا سيّما في المواقف الصعبة وفي التضاربات الخُلُقيّة، فإنّها تضع رؤية (كانط) في مأزق. إذا كنّا نعترف ونعتقد اعتقادًا راسخًا بأنّ نكث العهد والكذب هما، دائمًا وفي جميع الأحوال، خطأ فادحًا، فماذا ينبغي أن نفعل في موقف يكون فيه الكذب أمرًا لا مفرّ منه لكي لا ننقض العهد؟ على سبيل المثال، إذا كنت قد وعدت شخصًا بريئًا بإخفائه عن أنظار مجرم سفّاح، ثم سألني ذلك المجرم عن مكان اختباء ذلك الشخص البريء، فماذا ينبغي أن يكون ردّي؟ إذا قلت الحقيقة، أكون قد نكثت بعهدي، وإذا أردت أن أفي بعهدي، فعليّ أن أكذب. في بعض الحالات والمواقف، ينبغي تقويم التكاليف والالتزامات الخُلُقيّة في ظلّ ظروف ومصالح معينة.

ينبغي على الإنسان عند المفاضلة بين قول الحقيقة لشخص غاضب يسعى لقتل آخر،

والمسـؤوليّة عن عدم قتل شـخص بريء مهدّد بالقتل، أن يراعـي المصلحة ويمنع قتل الآخر. ينبغي على المرء أن يولي اهتمامًا، فضلاً عن أصل الفعل للنتائج المحتملة والقريبة للفعل أيضًا. مـن البديهي أنّ الالتزام والمسـؤولية تجاه الحفاظ على حياة الآخرين أعظـم من الالتزام بقول الحقيقة. لا ينبغي تقويم المسؤوليّات، والحكم على الفعل بأنّه خُلُقيّ أو غير خُلُقيّ دون الاهتمام بمصالح الأفعال وغاياتها. فمسؤوليّة الإنسان تجاه قول الحقيقة تكون في حالة مراعاة المصالح الواقعيّة والحقيقيّة للعامل الخُلُقيّ والآخرين، وعدم إفضاء ذلك إلى مفسـدة. إنّ فلاسـفة مثل (ديفيـد روس-David Ross)، ضمن نقدهم لنظرة (كانط) المطلقة، ومن خلال عرض الواجب في النظرة الأولى وتبيينه، سعوا إلى تعديل نهج (كانط) المطلق وتصحيحه.

خامسًا: النخبويّة وقيودها

نزعة الواجب هي نظريّة خاصّة أو نخبويّة، بمعنى أنّها تمتلك معايير قصوى للخُلُقيّات لدى عامّة الناس. هذه النخبويّة يمكن أن تكون إيجابيّة من جهة وسلبيّة من جهة أخرى. إنّها إيجابيّة؛ لأنّها ترتقي بالإنسـان إلى مسـتويات خُلُقيّة عاليـة وهي غير قابلة للاسـتثناء ومطلقة للجميع، ولكنّها سـلبيّة من بعض النواحي أيضًـا. إنّ النخبويّة المفرطة وعـدم الاهتمام بأمور أخرى في طبيعة الإنسان الخُلُقيّة، مثل إحساس البشر وعاطفتهم في مجال السلوك الخُلُقي، هي من ضمن إشـكالات أخرى في نظريّة (كانط). في هذه النظريّة، يُركَّز بنحو مفرط على دور الدافع وحسـن الفاعـل وتأثيرهما. ونتيجة لذلك، فإنّ عددًا من الأفعال والتكاليف التي يؤدّيها الإنسـان بالنظر إلى حسن الفعل أو يقوم بها آخذًا بالحسبان المصالح وبلوغ بعض الغايات، ستكون خارج دائرة الفعل الخُلُقيّ ولن تكون لها قيمة. ينبغي ألّا يغيب عن البال أنّنا في الحياة الواقعيّة واليوميّة نواجه بنحو واضح حالات ومواقف لا يمكن فيها إصدار حكم مطلق لا اسـتثناء له. إنّ قيام الإنسـان بالأعـمال والواجبات الملقاة على عاتقه لمجرّد الإرادة الخيّرة لأَمْرٌ صعب، على الأقل بالنسـبة لعامّـة الناس، بل بعيد المنـال أحيانًا. فالناس العاديّون يقومون بعـدد من أعمالهم وتكاليفهم، آخذين بالحسبان العواقب والنتائج الجيّدة أو بدافع المصلحة وبنيّة نيل الثواب الأخرويّ. مضافًا إلى ذلك، فإنّ التشـخيص بالنسبة لـغالبيّة أفراد المجتمع الإنسـاني، ممّن لم يبلغوا بعد الرشد

العقليّ ولا يزالون أسرى النوازع، صعب إلى حدّ ما، كما أنّ التمييز لديهم بين التكليف (الواجب) والميل لهو أمر صعب. ومن هذا المنطلق، فإنّ المعيار الذي اعتمده (كانط) صارم للغاية. فعقل الإنسان، على الرغم من أنّه مكتفٍ ذاتيًّا ومستقلّ في فهم بعض المسائل الخُلُقيّة وإدراكها، لكنّه في عدد من المسائل الأخرى يحتاج إلى المساعدة، ويتطلب معايير ومقاييس أخرى. لذلك، فإنّ معظم الناس لا يستطيعون الالتزام بالصور المتعدّدة للأمر المطلق.

بناءً على ذلك، لا يمكن توصية أو وصف النزعة الواجبيَّة لجميع الفاعلين الخُلُقيّين، ولا سيّما أولئك الذين هم في مستويات أدنى؛ لأنّ غالبية الناس مقيّدون بالمصالح، ويتأثّرون بالدوافع النفعيّة، ونادرًا ما تجد شخصًا حرًّا ومستقلاً من هذا المنظور. إنّ التأكيد المفرط على القواعد العامّة، وكذلك اتّباع العقلانيّة، يجعل هذه النظريّة الخُلُقيّة فاشلة في مواكبة عامّة الناس والجماهير، وقد يخرج العديد من الفاعلين الخُلُقيين من دائرة المهتمّين بالأخلاق إثر ذلك.

إنّ نظريّة (كانط)، على الرغم من أنّها لا تتجاهل المبادئ والتعاليم التي ترنو للآخر، لكنّها تنظر إلى مفاهيم مثل التعاطف، واللطف، والمشاعر الحميدة، وما إلى ذلك، نظرة عقلانيّة وجافّة بحتة، وأحيانًا تعدّ تدخّل الإحساس والعاطفة في عمليّة أداء المسؤوليّات والواجبات سببًا لتقليل قيمة الأعمال من الناحية الخُلُقيّة. وعلى الرغم من أنّ هذا الشكل ليس نقدًا أو شكلاً جوهريًا لنظريّة (كانط)، وإلى حدّ ما كان (كانط) نفسه مدركًا لحقيقة أنّ الأخلاق ينبغي أن تنتقل من الإحساس والتجربة وحكمة العامّة إلى أسّ عقلانيّ، لكنّها تُشكّل نقطة مهمّة لا ينبغي تجاهلها.

إنّ دافع الفاعل ونيّته، وكذلك أخلاق الفاعل الخُلُقي وقدراته وشخصيّته، هي من بين المسائل المهمّة في الأخلاق التي لا ينبغي إغفالها. يبدو أنّه في نظر (كانط)، تشبه الأخلاق مصنعًا لصناعة البشر يسعى إلى إنشاء معايير فريدة وموحّدة وتطبيقها. في حين أنّ هذا الهدف والرغبة - في مجال الأخلاق - ليسا قابلَين للتحقيق وليسا منشودَين. فالناس ليسوا ببراغٍ وصواميل، بل لكلّ إنسان عالمه الفكري وعقله المختلف.

من منظور الأخلاق الإسلاميّة، إنّ الفاعلين الحقيقيين، فضلاً عن امتلاكهم لجوانب إنسانيّة مشتركة، فهم مختلفون. يمكن تسمية مجموعة القدرات والظروف والإمكانات والممتلكات الأوليّة والثانويّة للفاعل بـ"السعة/الوسع". وكما أنّ معظم النظريّات الخُلُقيّة، ولا سيّما النظريّات

ذات النزعــة الواجبيَّــة، تؤكّد على "العدالة" في الأخلاق، فقد أخذ بالحســبان وســع البشر في تعريــف العدالة. تُعرّف العدالة في حديث الإمام عليّ (ع) على هذا النحو: "العدل يضع الأمور موضعها"[١].

في النظريّة الخُلُقيّة المنشــودة ينبغي أيضًا الالتفات إلى الاختلاف بين البنية الأدائيّة والســعة الوجوديّة للبــشر. إنّ التركيبة الوجوديّــة لبعض الناس تجعلهم يتصرّفــون في الغالب بناءً على المشــاعر، وبعض آخر بناءً على الرغبات، ومجموعة أخــرى بناءً على العقل، وكذلك القدرات الإدراكيّة والمعرفيّة والمواهب والأبعاد الوجوديّة للإنســان مختلفة، وهذا يؤثر في سعة الأفراد. على هذا الأساس، يصبح الجميل والقبيح مختلفَين أيضًا بالنسبة للأفراد؛ فعندما يُنسبُ تكليف خُلُقيّ إلى شــخص ما، فإنّه يكون غير عادل إذا كان لا يلتفت إلى سعة العامل الخُلُقيّ، ويكون عــادلاً وخُلُقيّا إذا راعى قدرة العامل الخُلُقي وســعته. وينطبق الأمر نفســه على القيمة الخُلُقيّة، وبتعبــير آخر، يختلف جمال الأعمال وإتقانها عن بعضها الآخر، ولا يمكن توقّع أن يكون إتقان عمل شــخص ما مماثلاً لإتقان عمل شــخص آخر في ظــروف مختلفة.[٢] على ســبيل المثال، عندما يُلزم شــخصان في موقف معيّن بتقديم المساعدة والإحسان إلى شخص آخر، فإنّ السعة الوجوديّة، والقدرات الداخليّة والخارجيّة لهذَين الشــخصَين تتطلّب واجبًا خاصًّا يتناســب مع ســعتهما، ويختلف عن الآخــر. لذلك، لا يمكن تحديد إتقان الأفعال دون مراعاة ســعة الأفراد وقياسها بها.

وبناءً على النصوص الدينيّة، فإنّ الدنيا مكان بُني على الاختلاف والتفاوت. لا يمكن توحيد كلّ شيء فيهــا، وبعبارة أخرى، لقد خلق الله -تعالى- عالم الطبيعة مليئًا باختلافات كثيرة، وهذه الاختلافات هي التي تســبّب الاختلاف في الأحكام. يقول القرآن الكريم عن هذه الاختلافات: ﴿**وَلَوْ شَــاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُــونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ [هود: ١١٨]. ووفقًا لآيات

١ . ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج٢٠، ص٨٥.

٢ . هــادي صادقي: فلســفه اخلاق در دايره عقل وايمان [فلســفة الأخلاق في دائــرة العقل والدين]، ص١١٨-١٢٠.

القرآن الكريم، فإنّ هذه الاختلافات متأصّلة في طبيعة الإنسان، وينبغي على الإنسان أن يعمل على أفضل وجه بناءً على فهمه ومعرفته بالآخرين. وفي آيات سورة الحجرات المباركة إشارة إلى فلسفة هذه الاختلافات: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣]. وفي رواية عن الإمام الجواد عليه السلام عن أجداده عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: "لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا، فإذا استووا هلكوا"[1].

استنادًا إلى الأخلاق القرآنيّة لا يكلّف الله أيّ أحد بأكثر من طاقته وقدراته. فالناس يستحقّون الثواب والعقاب حسب قدراتهم واستعداداتهم ﴿**لا يكلّف الله نفسًا إلّا وسعها**﴾ [البقرة، ٢٨٦]. كذلك وحسب تصريح بعض آي الذكر الحكيم لقد وُضعت تكاليف خاصّة على عاتق من لهم مكانة أعلى كما حُدّد ثواب أعلى لهم وكمثال على ذلك، يقول الله عزّ وجلّ في الآية الكريمة الآتية -الناظرة إلى مسؤوليّات زوجات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله-: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا**﴾ [الأحزاب: ٣٠]. على هذا الأساس، وهذه الرؤية، وبسبب الأهميّة ولزوم الاهتمام بالأوضاع الحقيقيّة وُسع الأفراد، ينبغي أخذ أمور مختلفة بالحسبان، ومن بينها الإمكانات الأوليّة، والقدرات وعدمها، وما يحظى به كلّ من البشر وأنواع الحرمان الخاصّ بهم. ينبغي للنظريّة الخُلُقيّة المثلى أن تكون عامّة وناظرة إلى الإمكانات والأوضاع التي تحيط بسائر البشر، وتهتمّ إلى جانب ذلك بالحسن الفاعليّ وقبحه أيضًا.

يمكن لمن يتّبع رؤية (كانط) أن يعترض على هذه النقطة، بأنّ المنهجيّة المنتقاة هنا "تُخفّض من سويّة الأخلاق، وتهبط بها من حدّها الأعلى، لتصل بها إلى حدّ متابعة المصالح فقط"، لكن الجواب عن ذلك، هو أنّنا هنا لم نُخفّض سوية الأخلاق إلى الأمور المضادّة للأخلاق أو إلى المستوى الأدنى لها، بل خفّضناها من أعلى سوية للأخلاق، ورفضنا حصر الأخلاق بالواجب الخُلُقي، بمعنى أننا أوصلنا الأمر من المستوى الأعلى إلى المستويات العامّة لأخلاق

١ . محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق): أمالي الشيخ الصدوق، ص٥٣١.

العيش، لكن ذلك ليس بمعنى بأنّ ذلك قد أفرغ من جوهره الخُلُقي، بل جرى التركيز على وُسع الجماعات البشريّة وإمكاناتها. وبعبارة أخرى لا نحصر الأخلاق في المستوى العالي للواجب الخُلُقي الذي له نزوع مطلق ونخبويّ فحسب، بل نحن بصدد تعريف الأخلاق وتقديمها بوصفها تتناسب مع الإمكانات العامّة للبشر، ورسم إطارها وتسريّته للجماعات البشريّة.[1]

خاتمة:

كان لآراء (كانـط) ودقّتـه التأثير الكبير والعميق في فلسـفة الأخلاق، كما أنّ دراسـة نظريّته الخُلُقيّـة ونقدهـا لا يعني بتاتًا التقليل من شـأن رأيـه ومكانة نظرته. إنّ اهتـمام (كانط) بالعقل والدوافع الخُلُقيّة والنظر في الحُسن الفاعليّ والفعل الحسن، له أوجه تشابه وتقارب مع التوجّه الخُلُقيّ الإسـلاميّ. بالاعتماد على التحليلات المذكـورة آنفًا، يمكن الاذعان بأنّ نظريّة (كانط) الخُلُقيّة، وبسبب اعتمادها على العقلانيّة، وعدم اكتراثها وتجاهلها للعواطف والمشاعر الإنسانيّة وتركيزهـا المفرط على دور الإرادة الخيّرة وأهميّتها، وكذلك توجهها الإطلاقيّ والنخبويّ كانت دائمًـا عُرضة لانتقادات جديّـة، كما واجهت صعوبات في مقام التنفيـذ والتطبيق. بالطبع، كان (كانط) على علم ببعض هذه الاعتراضات، ويَعُدّ سمة نظريّته أنّها تسعى لتحرير الأخلاق وفصلها عن الشـعور والتجربة وتأسيسها على أسّ عقلانيّ. وبناء على النقاط المذكورة آنفًا، من الواضح أنّ الأخلاق الإسلاميّة ترى فضلاً عن الأبعاد والمكوّنات الموجودة في رؤية (كانط) التي تعدّها مهمّة مؤثّرة خُلُقيّا، أنّه ينبغي الاهتمام بباقي الأبعاد الإنسـانيّة الأخرى أيضًا، وأن تُعرّف المبادئ والإلزامات الخُلُقيّة بحيث يكون الالتزام بها للجماهير ممكنًا ومتاحًا، وألّا تقتصر الأخلاق على النخب والخواصّ.

---

١ . لتبيين الرؤية المنتقاة حول النزعة الواجبيَّة وربطها بباقي النظريّات الخُلُقيّة، انظر: هادي صادقي: فلسفه اخلاق در دايره عقل وايمان [فلسفة الأخلاق في دائرة العقل والدين].

المصادر والمراجع:

- محمّـد بن علي بن بابويه (الشـيخ الصدوق): أمالي الشـيخ الصدوق، طهران، منشـورات كتابجي، لا ط، ١٩٩٧.
- مايكل بالمر: مسـائل خُلُقي [القضايا الخُلُقيّة]، ترجمه بالفارسـيّة عليرضا آل بويه، طهران، منظّمة تدوين كتب العلوم الإنسانية الجامعية (سمت)، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلاميّة، لا ط، ٢٠٠٩
- هنري إس ريتشاردسـون: اخلاق وظيفه گرايانه [الأخلاق الواجبيَّة]، بول إدواردز وآخرون، موسوعة فلسفة الأخلاق، ترجمه بالفارسيّة: انشـاء الله رحمتي، نشر صوفيا، ط١، طهران، ٢٠١٣
- روجرز ساليفان: اخلاق در فلسفه كانت [الأخلاق في فلسفة كانط]، ترجمه بالفارسيّة عزت الله فولادوند، طهران، منشورات طرح نو، لا ط، ٢٠٠١.
- جعفر سبحاني: حسـن وقبح عقلى يا پايه هاى اخلاق جاودان [الحسن والقبح العقليّان أو أسس الأخلاق الخالدة]. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، لا ط، ٢٠٠٣.
- هادي صادقي: فلسفه اخلاق در دايره عقل وايمان [فلسفة الأخلاق في دائرة العقل والدين]، قم كتاب طه، لا ط، ٢٠١٨.
- محمّد حسـين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسّسة طباعة إسماعيليان، لا ط، ٢٠١١.
- ويليام كي فرانكنا: فلسـفه اخلاق [فلسـفة الأخلاق] ترجمه بالفارسـيّة هادى صادقى، قم، انتشارات كتاب طه، لا ط، ٢٠١٠.
- عمانوئل كانط: درسهاى فلسفه اخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، ترجمه منوچهر صانعى دره بيدي، طهران، نقش و نغار، لا ط، ٢٠٠١.
- عمانوئل كانط: دين در محدوده عقل تنها [الدين في إطار العقل البحت]، ترجمه بالفارسيّة

منوتشهر صانعی دره بیدی، طهران: نقش و نغار، لا ط، ٢٠٠١.
- عمانوئل كانط: فلسفه حقوق [فلسفة الحقوق]، ترجمه بالفارسيّة منوچهر صانعی دره بیدی، طهران نقش و نغار، لا ط، ٢٠٠٩.
- إمانويل كانط: فلسفه فضيلت [فلسفة الفضيلة]، ترجمه بالفارسيّة منوتشهر صانعی دره بیدی، طهران نقش و نغار، لا ط، ٢٠١٤.
- إمانويل كانط: بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق گفتاری در حكمت كردار [أسّ ما بعد الطبيعة في أخلاق المقال ضمن حكمة الأفعال]، ترجمه بالفارسيّة حميد عنايت وعلی قيصری، طهران الخوارزمي، لا ط، ٢٠١٥.
- إمانويل كانط: نقد عقل محض [نقد العقل المحض]، ترجمه بالفارسيّة بهروز نظری، طهران، دار ققنوس للنشر، لا ط، ٢٠١٥.
- كريستين كرسغارد: سرچشمه ارزش از نظر ارسطو وكانت [منشأ القيمة برأي أرسطو وكانط]، ترجمه بالفارسيّة محسن جوادی، فصليّة أرغنون، لا ط، ٢٠٠٢.
- اشتفان كورنر: فلسفه كانت [فلسفة كانط]، ترجمه بالفارسيّة عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ط٤، ٢٠١٥.
- بول غاير: امر مطلق دانشنامه فلسفه اخلاق [الأمر المطلق في دائرة معارف فلسفة الأخلاق]، ترجمه بالفارسيّة انشاء الله رحمتی، طهران، نشر صوفيا، لا ط، ٢٠١٣
- مارك لوبار: اخلاق كانتی در دانشنامه فلسفه اخلاق [الأخلاق الكانطيّة في موسوعة فلسفة الأخلاق]، ترجمه بالفارسيّة انشاء الله رحمتی، طهران، نشر صوفيا، لا ط، ٢٠١٣.
- محمّد تقيّ مصباح يزدي: نقد وبررسی مكاتب اخلاقی [دراسة المدارس الخُلُقيّة ونقدها]، حقّقه ودوّنه أحمد حسين شريفي، قم، مؤسسة الإمام الخميني (قده)، لا ط، ٢٠٠٥.
- مرتضى مطهری: مجموعه آثار استاد شهيد مطهری [الأعمال الكاملة للأستاذ الشهيد مطهريّ]، قم، دار صدرا للنشر، لا ط، ١٩٩٨.
- آتفريد هوفه: قانون اخلاقی در درون: درآمدی بر فلسفه عملی ايمانوئل كانت[القانون الخُلُقيّ في الذات: مدخل إلى فلسفة عمانوئل كانط]، ترجمه بالفارسيّة رضا مصيبی، طهران،

نشر ني، ٢٠١٣

- رابرت إل هولمز: مبانى فلسفه اخلاق [أسس فلسفة الأخلاق]، ترجمه بالفارسيّة مسعود عليا، طهران، دار ققنوس للنشر، لا ط، ٢٠١٠.
- ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، تعليق حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٥ه-١٩٩٥م.
- P. Stratton-Lake: Kant, Duty and Moral Worth. Psychology Press, 2004

Ethics Relativity in Postmodernism

Deconstructing Values in Discourse of Bauman, Foucault

Dr. Anas Bouslam[1]

Abstract

At the beginning of this research, we address the role of ethics in a globalized consumerist world, and distinguish between the concepts of "solid modernity" and "liquid modernity", as formulated by the Polish philosopher Zygmunt Bauman. One of the manifestations of these concepts is the transformation of human life into a "liquid life." Consequently, human relationships are increasingly governed by the logic of utilitarianism and pragmatism, based on the principles of acquisition and consumption, or abstention and rejection, much like any commodity or consumer product. Speed and instability have thus become the defining traits of liquid modernity, and similarly of liquid life, including ethics and values. The only constant element today is change and instability. Then, we proceed to examine the structure of ethics according to the French philosopher Michel Foucault, focusing on the concept of the self and its position, the relationship between ethics and power, and the issue of ethics and freedom. Foucault framed the relativity of ethics through his concepts and analytical approaches, particularly regarding the re-reading of the self, the relationship between ethics and power, and the connection between ethics and freedom. Ethics, according to Foucault, becomes a "project of beauty", growing through the self's engagement with and challenge to power. In his exploration of the aesthetics of behavior and the mechanisms of beautiful existence, ethics is revealed as a conscious practice of freedom. Life, thus, becomes an art form, and art no longer concerns itself solely with objects or is limited to artists; through freedom and the available space, individuals can turn their life into an art piece, making it worthy of being lived. It concludes with a critical analysis of the break with totalizing values.

Keywords:

Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Relativity of Ethics, Postmodernism.

1 - Educational inspector, PhD, Hassan II University, Casablanca, Morocco.

نسبيَّة الأخلاق في ما بعد الحداثة: تفكيك القِيَمة في خطاب (باومان) و(فوكو)

د. أنس بوسلام[١]

ملخّص

نتنـاول- في بدايـة البحث - مكانـة الأخلاق في عالم اسـتهلاكي معولم ثـم نميّز بين مفهـوم الحداثة الصلبة والحداثة السـائلة عند الفيلسوف البولوني (زيجمونت باومان- Zygmunt Bauman)، والتي كان من تجلّياتها تحوّل الحياة الإنسـانية إلى «حياة سـائلة». فغدا التعامل مع الروابط الإنسـانية بمنطق النفعية والبراغماتية، القائم على أساس الإقبال والشراء، أو الإحجام والاستغناء، مثل أيّ سلعة أو منتج استهلاكي، وأضحت السرعة وعدم الثبات السِمَة الأساس للحداثة السائلة، وكذلك للحياة السائلة، بما في ذلك الأخلاق والقِيَم، فأصبح العنصر الثابت الوحيد اليوم هو التغيّر وعدم الثبات.

ننتقل – بعد ذلك – إلى دراسة بنية الأخلاق عند الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو- Michel Foucault) من خلال الكشـف عن مفهوم الذات وموقعها، وقضية الأخلاق والسلطة، ومسألة الأخلاق والحرية، فأطّر نسبيّة الأخلاق بما وضعه من مفاهيم ومداخل تحليلية تتعلّق بإعادة قراءة الذات، وعلاقة الأخلاق بالسلطة، وكـذا بالحُرّيّة، وبوصفهـا (أي الأخلاق) مشروعًا جماليًّا ينمو بفعل الذات وتحدّيها للسـلطة. ومن خلال البحث في اسـتطيقا السلوك وآليات الوجود الجميل، تغدوالأخلاق ممارسـة واعية للحُرّيّة، فتصبح بذلك الحياة تحفة فنّيّة، ولا يصبح الفنّ يهتم بالأشياء فقط، أو حكرًا على الفنّانين، بل يمكن للفرد من خلال حُرّيّته، والمسـاحة المتوفّرة لـه، أنْ يجعل حياته تحفة فنّيّة، وأنْ يجعل من حياتـه جديرة بأنْ تُعاش. ونختم البحث بتحليل نقدي للقطيعة مع القِيَم الكليّة.

الكلمات المفتاحية: (زيغمونت باومان)، (ميشيل فوكو)، نسبية الأخلاق، ما بعد الحداثة.

١ - مفتش تربوي وحاصل على درجة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب.

مقدّمة

يندرج هذا البحث الذي نحاول من خلاله الحديث عن الأخلاق عند (باومان)[١] و(فوكو)[٢] ضمن الفلسفة «المابعد حداثية»، حيث تحدّث (فوكو) - مثلاً - في كتاباته الأخيرة عن الأخلاق، واعتبر نفسه صاحب نظرية خُلُقية معاصرة، مستلهمًا إيَّاها من تراث فلسفي قديم يرجع للفترة اليونانية.

ويكتسي الموضوع أهمية كبيرة، باعتبار ما للأخلاق من قِيَمة فلسفية عند مختلف التيَّارات الفلسفية، ومن قِيَمة اجتماعية عند مختلف الشعوب، والأهمية الأكبر ترجع إلى الطريقة التي حلّل بها كل من (باومان) و(فوكو) الأخلاق، فقد وضع الأول ما سمّاه الحداثة السائلة، وعلى أساسه بنى تصوُّرًا جديدًا للمسألة الخُلُقية، أما الثاني فقد تجاوز كل النظريّات الخُلُقية التي ركزت على الـ «ما ينبغي»، ليقدّم نظرية خُلُقية تدرس السلوك الإنساني كما هو، دون فرض قوانين وقواعد خارجة عنه.

تتمحور إشكالية البحث في التساؤل المركزي الآتي: كيف بنى كل من (باومان) و(فوكو) تصوّره الفلسفي الخاص لنسبية الأخلاق في ما بعد الحداثة؟

ولمعالجة هذه الإشكالية تبنينا المنهج التحليلي؛ باعتباره منهجًا يقوم على تقسيم أو تجزئة المشكلة البحثية إلى العناصر الأولية التي تُكَوِّنها؛ لتسهيل عملية الدراسة، وبلوغ الأسباب التي أدَّت إلى نُشوئها، فضلاً عن خصوصيّاتها ومميّزاتها، وغير ذلك.

١-(زيجمونت باومان- Zygmunt Bauman): فيلسوف وعالم اجتماع بولوني (١٩٢٥ - ٢٠١٧).

٢- (ميشيل فوكو Michel Foucault): مفكر وفيلسوف فرنسي (١٩٢٦ - ١٩٨٤).

أوَّلًا: مكانة الأخلاق في عالم استهلاكي مُعَولَم:

إنّ العـالم اليوم كما يراه (باومان) يعيش أزمة خُلُقيـة نتيجة تصاعد النزعات المادية المُتغوّلة في اللـذّة، والشـهوة، وقِيَم الاسـتهلاك الفوري، وهذا ما أفـرز لنا قِيَما عاريـة ومتنصّلة من أي رابـط روحي ميتافيزيقي؛ لأنّها جعلت من الاسـتهلاك ديدنها الوحيد، وبهذا انحرفت كل القِيَم عن مسـارها الأول، وتبدّلت من مدلولاتها الأصلية، ودخلت حيّز السيولة والبحث عن السعادة الفورية والإشباع الآني. وكون مجتمع المستهلكين قائم على أساس وعد بإشباع الرغبات، تكون الدورة الحقيقية للمجتمع الاستهلاكي قائمة على الحفاظ على استمرار الاقتصاد، وتتلخّص في مقولة :»اشترِ، استعمل، ارمِ»[1]، فما تستعمله مرّة لا يعيد تكراره مستقبلاً.

إنّ المجتمع الحديث السائل مجتمع النفايات بالدرجة الأولى؛ لأنّه يستهلك بطريقة متواصلة، فهو مجتمع البدايات الجديدة الذي يتخلّص من كل الأشياء التي لا تتوافق مع «موضة» العصر. فالمجتمع المتمركز على الاسـتهلاك، لا يعـرف إلا السرعة، والحركـة، والإسراف، والتبذير.. ولهذا، يرى (باومان) أنّ ما بعد الحداثة لها «قدرة تدميرية قائمة على الاستهلاك التام والتقويض التام، والتفكيك التام لكل ما هو قائم، وبالتالي فهي لا تسعى لإحلال نموذجٍ للحياة محلّ آخر، إنّها تعد نفسـها لحياة دون حقائق ومعايير»[2]، فلا وجـود لحقائق كلية ثابتة، وحتى لِقِيَم خُلُقية صلبة دائمة، بل كل ما هنالك صيرورة وسيولة متواصلة.

وبالفعل، فإنّ الثقافة السـائدة في المجتمع المعاصر ثقافة استهلاكية، وهي الصورة الجديدة التـي تطبع المنظومـة القِيَمية المعاصرة، فهذه القِيَم تتربّع في أساسـها على الكسـب، والربح، والمنفعة التي تروّج لها وسائل الإعلام. وفي هذا الصدد، يقلب الناقد الثقافي (مايك واطسون- Mike Watson) المقولة الديكارتية الشـهيرة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، التي شكّلت الأساس

١- زيجمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص١٩٩.

٢- مـاري كليجز، بـاري بيرك، إيريك دورسـون، وآخرون: مـا بعد الحداثة دراسـات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، ص٤٢.

الـذي قامت عليه الحداثة الفكرية والفلسـفية في الغرب، إلى «أنا أتسـوّق، إذن أنا موجود»[١]، ويعني ذلك أنّ السلعة هي مركز الكون ومعبد الإنسان الراهن، فبعدما كان الإنسان مركزَ الكون، كما خطّطت له الفلسفة الهيومانية[٢]، صارت السلعة اليوم مركزاً يتعبّد الإنسان في محرابها، وبهذا أفرغ الإنسان من معناه الروحي، وصار دالاًّ بلا مدلول.

لقد غيّر المشروع الحداثيّ موقع الإنسان داخل المنظومة الأنطولوجية. فبعدما كان خاضعًا لسلطة الكنيسة، أصبح سيّدًا على الكون، وصار بذلك مرجعًا صلبًا لكل القِيَم الرامية لتحقيق جنّة الخلد على الأرض، ولكن ما لبثت هذه القِيَم أنْ انحرفت عن مسـارها الأوّل، لتدخل في طورها الثاني المتمثّل في السـيولة -بتعبير (باومان)-. وهذا راجع إلى التقدّم التكنولوجي الهائل، وسيادة منطق المتلازمة الاستهلاكية، الذي حوّل الإنسان إلى مجرّد سلعة، وهو ما انعكس سلبًا على نفسية الإنسان المعاصر، الذي لم يعد يركن لقِيَم الثبات، بل يسـير وفق القِيَم الخُلُقية - البراغماتية - الاستهلاكية، التي تتسم بالمرونـة، والسـيولة، والمتنصّلة من أي رابط ميتافيزيقي لاهوتي، وهذا مـا لاحظه (باومان)، وراح يقدّم مساءلة نقدية لهذه القِيَم الخُلُقية المتفشّية في المجتمع الراهن، محاولاً إيجاد مخارج لذلك[٣].

تـزداد أهمية موضوع الأخـلاق ومكانتها في عالم ما بعد الحداثة؛ لكـون العالم اليوم بأمسّ الحاجة لعودة القِيَم الخُلُقية المرتبطة بالمسـؤولية؛ لأنّها الكفيلة بقيادة الإنسانية نحو برّ الأمان، وإنقاذ الذات البشرية من عالم التشرذم والتشـظّي، الذي اسـتفحل خطره مع سـيطرة النموذج الاسـتهلاكي، وسـيرورة النزعة الفردية، وطغيان مبدأ اللذة على الحيـاة المعاصرة. وهنا، تغدو أهمّية تحيين الهَمّ الخُلُقي، الذي دفع (باومان) إلى تبني الخُلُقية اللفيناسية[٤]، وتنزيلها على أرض

١- معن الطائي: السرديات المضادة (بحث في طبيعة التحولات الثقافية)، ص٤٠ - ٤١.

٢- الهيومانية: تطلق على الآراء الفكرية والفلسفية القائلة بوجود قيمة اسثنائية رفيعة للإنسان وللتجارب والرغبات والحقوق الإنسانية. للتوسع في هذا المفهوم، يُنظر: محمد هادي طلعتي، الهيومانية (دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور)، ص١٥ - ٢٤.

٣- عفاف جدراوي: الأخلاق كقيم استهلاكية عند زيجمونت باومان، ص٨٣.

٤- نسـبة إلى (إيمانويـل لفيناس -Emmanuel Levinas)، فيلسـوف يهودي فرنـسي لتواني الأصل (١٩٠٦ - ١٩٩٥).

الواقع. وهذا من أجل تجاوز الأنا المنغلق على ذاته، والغارق في متعته المادية، وبالتالي الانفتاح على الآخر، وتحمل مسؤوليّته قبل مسؤولية الأنا في حد ذاتها[١]. وبهذا يتحقّق العالم الإنساني وتتشارك الذوات الهَمّ الإنساني، ومنه إمكانية خَلْق عالم تعاوني «بين ذاتي» (Intersubjective)، تؤطّره الأخلاق وتوجّه مسار رحلة الإنسان في عالم الحداثة السائلة المحفوفة بالمخاطر غير المتوقّعة، والمليئة بالبدايات الجديدة على حدّ تعبير (باومان).

إنّ ما يواجهه الإنسان المعاصر يتمحور حول وجوده الخُلُقي، الذي انسلخ عنه، مُحدِثًا شرخًا كبيرًا في طريقة عيشه، التي تحوّلت إلى شبح يطارده، فهو في مجتمع مفرط في الفردانية. وأضحى الاستهلاك ثقافة تنخر في عظم الإنسان المستسلم، حتى أنّه لم يعد هناك أمرٌ لم تَطَله يد الاستهلاك[٢]، فنجد «استهلاك اللحظة والمكان، حتى الطفولة لا تسلم من الاستهلاك: سعي محموم للسلع، ونهم للاقتناء، وسيل جارف من الإعلانات التي لا ترى في الطفل مواطنَ المستقبل، بل مستهلكَ الحاضر»[٣].

أصبح المجتمع المعاصر يتّسم بكونه حالة مدنية مبنية على الاستهلاك، وتسمه ميزة فقدان الاستمرارية والثبات؛ حيث التحوّل الدائم، المقرون بغياب الإحساس بالسلام والطمأنينة، سمة أساس للإنسان المعاصر.

في زمننا هذا، يرى (باومان) أنّ الاستهلاك قد تجاوز فكرة السلعة المادية إلى استهلاك العواطف والعلاقات الإنسانية وتكنولوجيا التواصل، بطريقة أثّرت كثيرًا على معاني الحياة والحب والأخلاق، وبالطريقة التي جعلتنا مراقبين باستمرار؛ بسبب استهلاكنا النهِم للتكنولوجيا الحديثة، ما أدّى إلى سيولة الخوف تحت وطأة الاستهلاك والقلق مما يخبئه الغد، وأنتج لنا اضطرابًا خُلُقيًّا أصبح معه الشرّ مُبرَّرًا حتى من جانب الدولة.

١- عفاف جدراوي وعبد الغاني بوالسكك: الأخلاق كأفق لعالم الحداثة السائلة (زيجمونت باومان قارئا لإمانويل لفيناس)، ص٣٤.

٢- منال خوالدية ومصطفى كيحل: أخلاق ما بعد الحداثة في أفق الاهتمام بالذات عند ميشال فوكو، ص٤٧١.

٣- زيجمونت باومان: الحياة السائلة، ص٨١.

ويرى (باومان) أنّ ما يحكم العلاقات في مجتمع الاستهلاك، هو التعامل مع العاطفة بالتعامل نفسه الذي نتعامل به مع السلعة، فهو عالم من الصلات العابرة التي يمكن الاستغناء عنها كأيّ منتج جرى استهلاكه، وهي الصلات، أو العلاقات، التي يطلق عليها علاقات «الجيب العلوي»، كناية عن سهولة الاستغناء عنها بعد إشباع الاستهلاك، ويتناول (باومان) الحياة العاطفية، فيدخل إلى عالم الصلات العابرة، حيث كلّ الصلات يمكن الاستغناء عنها - مثل منتج جرى استهلاكه -، فالعين تمتدّ دوما إلى ما وراء اللحظة، وتتطلّع إلى ما يجري تزيينه أنّه الأفضل، غير راضية بما هو متاح.

إنّ التحديث المتتالي والاستهلاك المستمرّ قد تسبَّبا في حالة من الفردية طغت على أهمية الجماعة، فأصبح كل فرد يواجه الحياة بمفرده، وأضحى المجتمع عبارة عن جماعة تواجه مشاكلها بشكل فردي، كل فرد على حدة، فأصبحت التجمّعات البشرية، في الحفلات والمعارض والمنتجعات السياسية والمراكز الرياضية، تجمعات صاخبة تخلو من أي علاقات إنسانية، بل هي علاقات سطحية تقوم على ممارسة اللحظة الحاضرة، واستهلاكها دون الاهتمام بتكوين روابط حقيقية.

يشرح (باومان) في كتاب «الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللا يقين» تصوّره عن زمننا المعاصر وفق الترتيب الآتي: الحياة الحديثة السائلة ومخاوفها، وحركة الإنسانية الدائبة، والدولة والديموقراطية وإدارة الخوف معًا.. ولكن فرادى، وأخيرًا: اليوتوبيا في عصر اللا يقين.

والأزمنة السائلة في تفسير (باومان)، هي حياتنا المعاصرة التي تعاني من تحول في هياكل المجتمعات، من الصلابة إلى السيولة - كما هو معتاد -، وهي التحوّلات التي يرى (باومان) بدايتها من تفكّك الأبنية المجتمعية والمؤسّسات التي تضمن العادات المجتمعية وأنماط السلوك، والتي لم تعد قادرة على الحفاظ على عادات المجتمع وسلوكه لفترات طويلة كما في السابق، وهو ما أدّى إلى ارتفاع رصيد المخاوف؛ نتيجة غياب التوقّع، وتآكل العُرف، ومنظومة الأخلاق الاجتماعية[1].

١- للتوسع في هذه الفكرة، يُنظر: زيجمونت باومان: الأزمنة السائلة (العيش في زمن اللا يقين)، ص٢٩ - ٤٩.

ثانيًا: مفهوم الحداثة الصلبة والحداثة السائلة عند (باومان):

عن الحداثة، والحداثة السائلة والصلبة، يقول (باومان): «فمن السمات الأصيلة للحداثة أنْ يكون الشيء في أيّة مرحلة، وفي كل الأوقات، ‹ما بعد الشيء›. وعلى مر الزمان، ظلّت الحداثة تغيّر شكلها... فما كنّا نسمّيه (خطأً) ‹ما بعد الحداثة›، وما قرّرتُ أنْ أسمّيه بوضوح ‹الحداثة السائلة›، إنّما هو الإيمان المتنامي بأن التغيّر هو الثبات الوحيد، وأنّ اللا يقين هو اليقين الوحيد؛ إذ كانت الحداثة في المئة عام الماضية، تعني محاولة الوصول إلى ‹حالة نهائية من الكمال›، أمّا الآن، فإنّ الحداثة تعني عملية تحسين وتقدّم لا حدّ لها، من دون وجود ‹حالة نهائية› في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة»[1].

وفي مقابلة بين الحداثتين الصلبة والسائلة، يقول (باومان): «لم أنظر من قبل، ولا أنظر الآن، إلى الصلابة والسيولة باعتبارهما ثنائية متعارضة، بل أنظر إليهما على أنّهما حالتان متلازمتان تحكمهما رابطة جدلية، تشبه الرابطة التي ربما كان يقصدها (فرانسوا ليوتار) عندما قال: إن المرء لا يمكن أن يكون من أهل الحداثة من دون أن يكون أولاً من أهل ما بعد الحداثة. إنّ البحث عن صلابة الأشياء والحالات هو ما دفع إلى إذابتها، وأبقى على استمرارية الإذابة، ووجّه مسارها، فلم تكن السيولة خصمًا معاديًا، بل أثر من آثار البحث عن الصلابة... وهكذا، فإنّ افتقار السائل السيّال النضّاح النزّاز إلى شكل محدّد، هو ما يستدعي جهود التبريد والتخميد والقولبة، فإذا كان من شيء يسمح بالتمييز بين الحداثة في مرحلتي ‹الصلابة› و‹السيولة› (باعتبارهما متتالية زمنية)، فإنّه التغيّر في الأغراض الكامنة وراء هذه الجهود»[2].

ما أراد قوله (باومان)، إنّ الحداثة الصلبة تشبه المعرفة اليقينية والحقيقة المطلقة الثابتة، أمّا الحداثة السائلة فهي رحلة الإنسان في البحث عن تلك المعرفة اليقينية، وهكذا، فإنّ كل معرفة يقينية (صلبة) سرعان ما تحتاج لنقد وتفكيك، فتصبح «سائلة»، لكن حالتها سرعان ما تحتاج لتثبيت؛ وذلك بحثًا عن معرفة أو حقيقة جديدة نراها أكثر صلابة من السابقة، لكن لا نلبث أن

١- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ص٢٥ - ٢٦.

٢- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ص٢٦.

نعيد إسـالة هذه الحقيقة وتفكيكها، وهكذا دواليك. وفي هذا الصدد، يقول (باومان): «لم يكن السـبب الأصلي وراء ذوبان المراكز الصلبة الراسـخة مجرّد عداوة للصلابة بحدّ ذاتها، بل حالة من عدم الرضى بدرجة الصلابة التي تتّسم بها المراكز الصلبة المتوارثة... خلاصة القول، إذا كان جوهر الحداثة في مرحلة الصلابة يتمثّل في التحكّم في المسـتقبل وتثبيته، فإنّ شـغلها الشاغل في مرحلة السيولة، إنّما يتمثّل في ضمان استقلال المستقبل وحرّيّته»[1].

وتجدر الإشـارة إلى أنّ (باومان)، بعد صـدور كتاب «الحداثة السـائلة»، أنتج مجموعة من الكتب هي بمثابة تطبيقات لمفهومه السابق، وهي وفق الآتي:

١. الحياة السائلة.

٢. الأخلاق في عصر الحداثة السائلة.

٣. الثقافة السائلة.

٤. الحب السائل.

٥. الخوف السائل.

٦. المراقبة السائلة.

٧. الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللا يقين.

٨. الشر السائل.

وفي تفسيره للحداثة السائلة وإشكالية السيولة، يقول (باومان): «تُعزى (السيولة) التي تتَّسم بها أزمتنا في الأصل إلى (تفكيك النظم) لمعنى فصل السلطة (القدرة على فعل الأشياء) عن السياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها)، وما يصاحب هذا الفصل من غياب للقوّة الفاعلة أو ضعفها... إنّ أزمتنا تُعزى -أيضًا- إلى (تعدّد مراكز)؛ الفعل على كوكب تجمعه شبكة كثيفة من علاقات الاعتماد المتبادل. باختصار شـديد، في ظلّ حالة السيولة، كلّ شيء يمكن أنْ يحدث، ولكن لا شيء يمكن أن نفعله في ثقة واطمئنان، فتتولّد حالة من اللا يقين، تجمع بين الإحساس بالجهل (استحالة ما سيحدث) والعجز (استحالة منع ما سيحدث)، والإحساس بالخوف، الذي

١- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ص٢٦.

ينبث في النفوس من دون أن تستطيع إدراكه ولا تحديده ولا وصفه، خوف بلا مرساة، خوف يبحث عن مرساة في تهوّر واندفاع»[١].

إنّ المرجعية الفكرية لرؤية (باومان) عن الحداثة السائلة، هي في الحقيقة تردّ إلى المجتمع الغربي بصفة عامّة والمجتمع البولندي بصفة خاصّة؛ حيث كانت رؤيته تشاؤميّة لمستقبل الحداثة الصلبة وما بعد الحداثة (السائلة)، هذا الواقع ميّزه أفول القِيَم الخُلُقية للمجتمع الغربي، ونجد ما يميّز فكر (باومان) الحداثيّ هو استخدامه لمصطلح السيولة الذي يعني الميوعة، والذوبان، والتغيّر واللا استقرار، وتوظيفه في ميادين مختلفة، منها: العقلانية، والأداتية، والتقنية، والعلمية. مضافًا إلى ذلك، نجد (باومان) اتجه بالقصد والغاية نحو محاولة تحرير الفرد من قيود المجتمع، المتمثّلة في العادات والتقاليد، لهذا حاول (باومان) ردّ الاعتبار إلى أنسنة الإنسان الذي سيطرت عليه النزعة الاستهلاكية والبيروقراطية، وجرّدته من إنسانيّته، بحيث صارت العلاقات الإنسانيّة، في عصر الحداثة السائلة، أشياء تستهلك وتخضع لمعيار التقويم، ففي عالم السيولة تغيّرت القِيَم والهُويّات، وهو ما أثّر بدوره على ثبات القِيَم، وصلابة الأخلاق التي تواجه منفعة الكسب والاستهلاك، فتكون معرضة للهزيمة والتطويع، من هنا تطرأ تحوّلات يبدأها (باومان) من تفكّك البنيات المجتمعية والمؤسّسات التي تتضمّن العادات وأنماط السلوك. يترتب على هذا الأمر مخاوف في منظومة الأخلاق الاجتماعية، فتجد الأفراد يشعرون بالتهديد الدائم من المستقبل، والخوف المستمرّ من مصيرهم المجهول، هذا راجع إلى السيولة والسرعة واللا يقين. واعتبر (باومان) أنّ المشروع الحداثي الذي تأسّس تحت شعار «النظام»، والقانون، والامتثال للسلطة، والاعتماد على العقلانيّة أدّى إلى ظهور «الهولوكوست»[٢].

يرى (باومان) أن وقوع «الهولوكوست» كان مؤشّرًا تاريخيًّا واضحًا على الانتقال إلى زمن الحداثة السائلة. لكنّنا لا نخفي اختلافنا مع هذا الطرح؛ حيث أغفل (باومان) – في هذا السياق - مجموعة من اللحظات التاريخية خلال الفترة المعاصرة، يمكن اعتبارها علامات فارقة ومؤشّرات

١- زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ص٣٣.

٢- جهينة قبلي وريم بن سديرة: الحداثة السائلة عند زيغموند باومان، ص٦٣.

حقيقية على التحوّل المذكور، نذكر على سبيل المثال الاستعمار الغربي في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيّة، وما ارتكبه من جرائم وخطايا إنسانية وخُلُقية وحضارية.. ومن النماذج أيضًا، القضيّة الفلسطينية، والدعم الغربي للمشروع الصهيوني، وغير ذلك كثير.

وإن كان (باومان) قد أشار على استحياء لبعض هذه اللحظات في سياق كتاب آخر، جاء فيه: «واتضح أنّ أفق استعمار الأراضي مترامية الأطراف هو باعث قوي على فكرة التنوير، الذي تقوم به الثقافة. وأضفى على رسالة الرعوية بُعدًا جديدًا تمامًا وعالميًّا. ففي صورة مرآتيّة لفكرة تنوير الشعب، تشكّل مفهوم رسالة «الرجل الأبيض وعن إنقاذ البرابرة من حالتهم البربرية»[1]. وهكذا يخلص (باومان) بأنّ منظومة قِيَم الحداثة الغربية قد انقلبت على عقبيها، وانتهت إلى خيبة أمل لم تكن في الحسبان، ولهذا حكم عليها بالفشل؛ كونها انتهت إلى أزمات شاملة.

لقد طرحت الحداثة السائلة جملة من المخاوف والمشاكل؛ بسبب الوضع الذي وصل إليه المجتمع الإنساني، وذلك من خلال التحوّلات التي طرأت على مختلف جوانب الحياة، ومن بين هذه المخاوف: انتشار الخوف والظلم، ولهذا يرى (باومان) أن الاستثمار في الخوف هو التجارة الرابحة في زمننا المعاصر. ففي هذا الزمن، اعتراض غياب العدل سبيل السلام، ولهذا صار العدل قضية عالمية.

في ظلّ سيادة العولمة والمجتمعات المفتوحة، أصبحت البشرية وحدة واحدة، وقد تسبّبت العولمة السلبية في احتقار مبدأ سيادة الأرض، وكذلك عدم احترام حدود أيّة دولة. ففي كوكب تحكمه العَولَمة السلبية لا سبيل إلى تحقيق العدالة، باعتبارها الشرط الأساس للسلام الدائم؛ حيث يقول (باومان) في هذا الصدد: «فانفتاح المجتمعات بفعل العَولَمة السلبية هو نفسه السبب الرئيس للظلم، ومن ثَمَّ فهو بطريقة غير مباشرة السبب الرئيس للصراع والعنف. فبينما تنعم النخبة بحرّيّة الانتقال إلى عوالم متخيلة، يسقط الفقراء في مستنقع الجريمة والفوضى»[2].

أي إنّ العَولَمة السلبية هي السبب في وقوع الظلم والصراع والعنف، فالدول الغنية تتمتّع بحُرّيّة

١- زيجمونت باومان: الثقافة السائلة، ص١٧.

٢- زيجمونت باومان: الثقافة السائلة، ص٣١.

الانتقال، على عكس الدول الفقيرة التـي تقع في الفوضى والجريمة. فالمنظّمات الدولية، مثل البنك الـدولي وصندوق النقد الدولي، ومنظّمة التجارة العالمية، قـد جلبت معها آثارًا خطيرة، كالتعصّب الدينـي والقومية والإرهاب. وهي منظّمات، في ظاهرهـا، تبدو ذات طابع إيجابي، لكنّها في حقيقة الأمر لا تخدم إلا مصالحها.

لقد طغت - في الحياة السائلة – الفرديةُ، وانهارت الروابط الإنسانية، واختفى التكافل. أدّى كلّ هذا إلى نشر الخوف، مضافًا إلى ما جلبته العولمة السـلبية من عنف، ومخاطر، وخوف؛ حيث أصبحت الدولة غير قادرة على حماية المجتمعات، وهذا ما جعل المجتمع عرضة للمشـاكل؛ إذ أصبحت الدولة مهتمّة بمصالحها فقط، وبقائها في السلطة[1].

ثالثًا: مفهوم فن الحياة وعدم ثبات القِيَم عند (باومان):

يقـول (باومان) في كتابه فن الحياة: «نحن جميعنا فنّانو حياتنا، عرفنا ذلك أم لم نعرف، أردنا ذلـك أم لم نرد، أحببنا ذلـك أم لم نحب. أنْ تكون فنّانًا، يعني أنْ تعطي شـكلَ ما هو غير قابل للتشـكيل أو غير قابل للتكوين. وأن تكـون فنّانًا، يعني أن تتلاعـب بالاحتمالات، وأن تفرض نظامًا، وأن تنظّم مجموعة من الأشياء الفوضويّة والعشوائيّة وذات الصدفة، وغير المتنبَّأ بها، من خـلال جعل بعض الأحداث الواقعية تحدث أكثر من الأخرى. وأن تنظّم (أو أن تدير؛ التعبيران متطابقـان)، يعني أنْ تنجز الأشـياء من خـلال جمعها مع بعضها، وأن تديـر ممثّلين مختلفين، ومنفصلين، ومبعثرين (افتراض ضمني؛ لن يحدث مثل هذا الجمع والتعاون بغير تلك الطريقة). وللتعبير عن المضمون، نتحدّث غالبًا عن الحاجة إلى تنظيم الأشياء، أو في الواقع نتحدّث عن تنظيم نفسي (في تلك الحالة نشير إلى الحياة بشكل فني)، وبعض الأحيان نفسّر، ولكن نفترض دائما، أنّه هذا بالضبط ما يجب أنْ نفعله إذا ما رغبنا في أنْ ننجز الأشياء»[2].

ينطلـق (باومان) في كتابه «فنّ الحياة» من التسـاؤل الآتي: ما الخطأ في السـعادة؟ قد يربك

١- جهينة قبلي وريم وبن سديرة: الحداثة السائلة عند زيغمونت باومان، ص٥٨.

٢- للتوسع في هذا الموضوع، يُنظر: زيجمونت باومان: فن الحياة، (على ظهر الغلاف).

السؤال في المقدّمة القارئ. يُقصد بذلك السؤال الإرباك؛ ليحثّ القارئ على التوقّف والتفكير. ليتوقّف على ماذا؟ في سعينا للسعادة، والتي - كما يوافق معظم القرّاء - تحتلّ حيّزًا مهمًّا في تفكيرنا وحياتنا.

لماذا يعتمد السؤال الإرباك؟ لأنّه عند السؤال «ما الخطأ بالسعادة؟»، فهذا يشبه السؤال عن حرارة الجليد أو الرائحة الكريهة في زهرةٍ ما. لا يمكن مقارنة الجليد بالحرارة، أو الزهرة بالنتانة، تفترض هذه الأسئلة جدوى التعايش المتعذّر (حيث توجد الحرارة لا يوجد الثلج).

كيف يمكن لشيء أنْ يكون خاطئًا بخصوص السعادة؟ أليست السعادة مرادفًا لغياب الخطأ؟ أليست عن استحالة وجوده؟ أليست عن استحالة كلّ الأخطاء؟!

يعتبر (باومان) أنّ حياتنا، سواء عرفناها أم لا، وسواءً استمتعنا بالأخبار أو تفجّعنا عليها، هي أعمال فنّيّة. لنحيا حياتنا كما يحتّم علينا فنّ العيش، يجب علينا، مثل أيّ فنّان، أنْ نضع تحدّيات لأنفسنا، وهي بذاتها (في لحظة تصميمها تحت أي نسبة) يصعب مواجهتها بصراحة. وعلينا أنْ نختار أهدافًا (في لحظة اختيارها عند أي نسبة) تكون أبعد من قدرتنا على الوصول، ومعايير التميّز، والتي تبدو بشكل مزعج باقية بعناد فوق قدرتنا (كما وصلنا لها أساسًا تحت أي نسبة). علينا محاولة المستحيل. ويمكننا أنْ نأمل، دون دعم من مراجع موثوقة ومفضّلة (ناهيك عن المؤكّدة)، والتي مع جهد كبير وعظيم، يمكننا أنْ نصل إلى تلك المعايير والأهداف، وبالتالي أنْ نواجه التحدّي.

لكنّ السؤال الذي لم يحظَ – في هذا السياق - بكبير اهتمام وعناية من قِبَل (باومان)، هو الآتي: ما هي الميكانيزمات التي يمكن وضعها من أجل تحقيق التحوّل الإيتيقي من الحداثة السائلة، التي تمثّل نظرة تشاؤميّة إلى حداثة تفاؤليّة إنسانية متوافقة مع الطبيعة البشرية، وتمكن من ردّ الاعتبار للإنسان بوصفه غاية في ذاته، ولقِيمته الخُلُقية، ومكانته الاجتماعية، ليشغل موقعه الطبيعي فردًا فعّالاً في مجتمعه ومساهما في بناء معالم حضارته وتطويرها؟

ويعتقد (باومان) أنّ الشكّ هو العادة الطبيعية للحياة البشرية، رغم أنّ الأمل في الهروب من الشكّ هو محرّك السعي البشري. إنّ الهروب من الشكّ هو مكوّن أساس، حتى وإنْ افترضنا ذلك تكتيكيًّا لكلّ الصورة المكوّنة للسعادة. لهذا تبدو السعادة الأصلية والصحيحة والكاملة

دائمًا مبتعدة لمسافة معيّنة، مثل الأفق الذي يبتعد كلّما اقتربت منه.

في أول تطبيقات السـيولة، وبعد التمهيد الطويل في «الحداثة السـائلة»، يخرج لنا (باومان) بكتابه الثاني «الحياة السـائلة»، ليخبرنا -باختصار- أنّ ما يعيشه العالم اليوم هو حياة سائلة تمثّل سلسلة من البدايات الجديد، في إشارة لما أصبحت عليه حياتنا من استهلاك لا ينقطع.

فالحياة السـائلة - وفق (باومان) - حياة اسـتهلاكية تجعل من العالم، بكل أحيائه وجماداته، موضوعات للاسـتهلاك، تفقد نفعها بمجرّد اسـتخدامها، فتفقد سـحرها وجاذبيّتها وإغراءها، وتتشـكّل معايير تقويم الأفراد وفق قدرتهم على الاسـتهلاك، أي أنّك كلّما اسـتهلكت ارتفعت قِيَمتك. وهكذا، ففي عالم حديث سائل، فإنّ الفرد يقبع تحت الحصار من قِبَل كلّ الأحوال التي تمنّيه بالحُريّة، ولكنّها -في الحقيقة- تحاصره بخَلْق الاحتياج.

ولعلّ أخوف ما يواجهه الإنسان في حياةٍ كتلك، هو احتمال الفشل من اللحاق بالمستجدّات المتسـارعة. فالحياة، في مجتمع كهذا، أشـبه بلعبة الكراسي الموسـيقية؛ حيـث يكمن الرهان الحقيقي في النجاة من الاستبعاد المؤقّت، فالفرد أضحى تحت الحصار الذي يبسطه الاستهلاك، وأصبح التوجّس الحقيقي هو أن يغفل المرء اللحظة المناسبة التي ينبغي عليه فيها تبديل أشيائه/ علاقاته بعلامة تجارية جديدة غير التي معه.

في عالم السيولة – حسب (باومان) - تتغيّر القِيَم والهُويّات، وتسيل الحدود السياسيّة، وتفقد الحواجز التقليديّة تأثيرها وأهميّتها بسبب حركة رأس المال والهجرة المستمرّة من أجل البحث عـن الربح السريع، وهو ما يؤثّر -بدوره- على ثبات القِيَم وصلابة الأخلاق التي قد تواجه منفعة الكسـب والاسـتهلاك، فتكون معرَّضة للهزيمة والتطويع من أجل ألا تتوقّف عجلة الاستعمال السريع. وبذلك يعتبر (باومان) أنّ زمن الحداثة هو زمن أفول القِيَم.

وإذا كان (باومان) قد صاغ مفهوم الحداثة السائلة والسيولة، ثمّ عمد إلى تطبيقه على مجموعة مـن النماذج، كالحياة، والأخلاق، والثقافة، والحبّ، والخوف، والمراقبة، والشرّ، فإنّه لم يعمل على تجريبه وإسقاطه على عناصر أخرى، نراها أكثر ثباتًا وأقلّ عرضة للتغير والسيولة. ومن هنا نطرح التساؤل الآتي: لماذا لم يطبّق (باومان) مفهوم الحداثة السائلة، وحالة السيولة على عناصر أخرى، تظهر أكثر رسـوخًا وثباتًا، مثل الدين، والهُويّـة، والتراث، والعادات، والتقاليد المتوارثة

عبر قرون، وغيرها؟ وإلى أيّ حدّ من الممكن تطبيق مفهوم السيولة على العناصر المذكورة؟

يرى (باومان) أنّ المركز اليوم تحوّل نحو «الاستهلاك بمعناه العميق للمكان والقِيَم والأشياء والعلاقات في ظلّ العَولَمة»، وأصبح التحديث المستمرّ لكلّ شيء، دون وجود أي غاية من هذا التحديث، هو الغرض في حدّ ذاته، فإنّ ما تتميّز به طريقة الحياة الحديثة عن أنماط الحياة السابقة السائدة، يكمن في «التحديث الوسواسيّ القهريّ الإدمانيّ».

يتحدّث (باومان) في كتابه «الأزمنة السائلة» عن عدم ثبات القِيَم، فيقول: «إنّ الأرض التي يُفترض أنْ يقف عليه مستقبلنا، هي أرض رخوة بكلّ تأكيد... فقد تحوّلت فكرة 'التقدّم' إلى واقع مرير وجبرية متطرّفة، بعدما كانت أبرز تجلّيات التفاؤل والأمل الكبير بتحقيق السعادة الدائمة للجميع، فصارت ترمز إلى تهديد دائم وحتمي لا يبشّر بالراحة ولا السكينة، بل ينذر بالشدّة والمشقّة الدائمتين، ويمنع أيّة لحظة للراحة»[١].

وفي السياق نفسه، يضيف (باومان): «ففي هذا العالم لم تبق صخور صلبة يمكن للأفراد المناضلين أن يبنوا عليها آمال الخلاص... فالروابط الإنسانيّة فضفاضة تمامًا. ولهذا السبب نفسه، لا يمكن الوثوق بها بتاتًا، كما أنّ التكافل يصعب ممارسته؛ لأنّ فوائده -بل وفضائله- يصعب فهمها... إنّ الفردية الجديدة، وانهيار الروابط الإنسانيّة، وأفول التكافل، كلّ ذلك نُقش على أحد وجهي العملة، وأما الوجه الآخر فيُظهر المعالم الضبابية «للعَولَمة السلبية»[٢].

إنّ مصطلح السيولة ما هو إلا توصيف يتوافق مع الوقت الراهن، وقد استخدمها (باومان) بوصفها «استعارة للمرحلة الحالية للحداثة؛ لأنّ السوائل تبرز الهشاشة والقابلية للانكسار»[٣].

فمواصفات المواد السائلة أنّها تتغيّر باستمرار، ولا تحافظ على سمة التماسك بين مكوّناتها في حالة السكون، فهي تبقى في حالة التغيير المستمرّ. يقول (باومان): «إنّها تجري، وتنسكب، وتنساب، وتتناثر، وتتسرّب، وترذ، وتتقطّر، وتنزّ، وتسيل، فلا يسهل إيقافها، كما هي الحال مع

١- زيجمونت باومان: الأزمنة السائلة (العيش في زمن اللا يقين)، ص٣٤.
٢- زيجمونت باومان: الأزمنة السائلة (العيش في زمن اللا يقين)، ص٤٦.
٣- زيجمونت باومان وجوديث بتلر وسكوت لاش وآخرون، مستقبل النظرية الاجتماعية، ص٤٩.

المواد الصلبة»[١]، ويعني ذلك أنّ التغيير المستمرّ ينذر بأفول أسطورة الثبات، بحيث يصبح كلّ شيء مرنًا وذا خفّة مذهلة، بحيث يسهل تغييره بسرعة مذهلة. وبهذا، فالحديث عن السيولة أشبه ما يكون بالحديث عن «لقطة فوتوغرافية تحتاج إلى تاريخ أسفل الصورة»[٢].

فهذا التغيير سيقود إنسان ما بعد الحداثة نحو مزيد من السرعة والسيولة المستمرّة، وخاصة مع التقدّم التكنولوجي الهائل، وتنامي سرعة السوق وظهور الكوخ الإلكتروني، ما يجعل الكينونة البشرية كينونة استهلاكيّة تتعاطى مع الإنسان والأشياء تعاطيًا سلعيًّا مقرونًا بتاريخ نهاية الصلاحية ومعلّقًا عليه «حتى شعار آخر». يقول (باومان): «إنّ الحياة المتمركزة حول الاستهلاك لا بدّ من أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنّها تهتدي بهدي الإغراء، والرغبات المتزايدة والأماني المتقلّبة على الدوام، فلم تعد تهتدي بهدي الضبط الذي تحكمه القواعد، وما من نموذج مثاليّ محدّد»[٣]. وهذا يعني أنّ التغيير صار هو الثبات الوحيد في المجتمعات الاستهلاكية اليوم.

رابعًا: بنية الأخلاق عند (فوكو) (مفهوم الذات وموقعها/ الأخلاق والسلطة/ الأخلاق والحُريّة):

خصّص (ميشيل فوكو)، قبل وفاته بقليل، لمسألة الأخلاق كتابين توّج بهما عمله الفلسفي[٤]. لكن كم سنفاجأ عندما نعرف أنّ هذا الموضوع – موضوع الأخلاق والقِيَم - لم يكن غائبًا بالمرّة في دراساته الفلسفية – التاريخية.

هناك اختلاف لدى الباحثين والمختصّين في فلسفة (فوكو)، في تقدير موقف (فوكو) من الذات؛ وذلك راجع إلى أنّ الفيلسوف قدّم في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية ذاتًا خاضعة

١- زيجمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص٤٢.
٢- زيجمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص٤٢.
٣- زيجمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص١٣١.
٤- نعني بهما:
- Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs), Tome 2.
- Histoire de la sexualité (Souci de soi), Tome 3.

ومُهيمَنًا عليها، وموضوعًا لشتّى الأســاليب والتقنيّات، وأبرزها التقنيّات المعتمدة في السجن، وأجلاها عبارة موت الإنســان، التي سطرها في كتابه الكلمات والأشياء، أما في المقاربة الثانية، فيظهر ذاتًا سيّدة وحُرّة في درسه «تأويل الذات» الذي قدّمه (فوكو) سنة ١٩٨٢، وهو درس متعلّق بالذات والحقيقة، وكان موضوعه نظامَ المتع في المرحلة اليونانية والرومانية، ويظهر هذا الدرس بصورة معيّنة في الجزء الثالث من «تاريخ الجنسانية: الاهتمام بالذات».

وقد قدّم (فوكو) تفسيراً لهذا التعارض من جهة ما يتصل بمساره الفلسفي، ومن جهة مفهومه للذات؛ حيث رأى في المقاربتين المتعارضتين ما يشير إلى طريقتين متعاكستين في تحليل السؤال ذاته، وهو: كيف تتشكّل تجربة ثقافية من خلال ترابط العلاقة ما بين الذات والآخرين؟ يعني ذلك الإقرار بوحدة الإشكاليّة وبالاختلاف في المنهج المُعبَّر عنه باســم الأركيولوجيا أو الوصف أولاً، والجنيالوجيا أو البحث التاريخي ثانيًا، كما يعني دفاع الفيلســوف عن وحدة فلســفته، رغم إقراره باختلاف أســلوبه في المعالجة؛ وذلك بالنظر إلى اختلاف طبيعة الموضوع، فدراســة المجنون، والمريض، والمجرم، تقتضي إظهار العمليّات التي يســمّيها التوضيــع objectivation، في حين أنّ الجنس يقتضي إظهار عمليّات التذويت subjectivation وإبرازها، تشــكّل عمليّات التذويت والتوضيع إجابة للإشــكالية المركزية عن كيفية تشكّل تجربة ثقافية من خلال مجالات المعرفة، وأنماط المعايير وأشكال الذاتية[١].

أما مــن جهة مفهومه للذات، فإنّ (فوكو) قد دافع عن معنــى خاص للذات، قام على التمييز بين الذات بوصفها جوهرًا يتميّز بالسيادة والكونية، وبين الذات بوصفها شكلاً متغيرّاً ومتحوّلاً؛ حيث يقول (فوكو): «يجب أنْ نميّز -بداية- بأنّه ليس هناك ذات سيّدة ومؤسّسة، لها شكل كوني يمكن أنْ نجده في كل مكان، إنّني أشكّ في وجود مثل هذا التصوّر، وإنّني أناهضه وأرى العكس من ذلك: إنّ الذات تتشكّل وتتكوّن من خلال ممارسات الإخضاع والتحرّر والحُريّة، مثلما هو الحال قديمًا، وذلك انطلاقًا من عدد معيّن من القواعد والأســاليب والاتفاقات التي نجدها في الوسط الثقافي»[٢].

1- Michel Foucault: Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs), Tome 2, p 10.

2- Michel Foucault: dits et écrits (19541988-), vol 4, p 733.

ويؤكّـد (فوكو) في كثير من نصوصه أنّ فكره يمثّل نقدًا جذريًّا للذات، كما فهمتها فلسـفات الذات، بدءًا بـ (ديكارت) وصولاً إلى (سـارتر)، أي تلك التي حدّدت وعي الذات بذاتها، ومن ثَمَّ معرفتها بذاتها على أنّها وعي أنوي يتموضع خارج التاريخ، ومتشكّل ذاتيًّا وحُرٌّ بإطلاق، لكنّ (فوكو) -وخلافًا لهذه الفلسفات- يحلّل تشـكّل الذات ضمن مجرى التاريخ، فهو يتحدّث عن الذات بوصفها موضوعًا يتشكّل تاريخيًّا[١].

وتحـدّث (فوكو) في أعماله الأخيرة عن علاقات الذات بالحقيقة والسـلطة، وهذه العلاقات أعطت لأعماله وجهة جديدة؛ ذلك أنّها طرحت إشكالية عن فلسفته كلّها، ألا وهي منزلة الذات في الفلسفة المناهضة للذات، يقول (فوكو): «لا تتمثّل مشكلتي في تحديد اللحظة التي ظهرت فيهـا الذات، ولكنّهـا تتمثّل في مجمل العمليّـات، التي من خلالها توجد الـذات مع مختلف المشاكل والعراقيل أو العقبات، ومن خلال الأشكال التي لم تنته بعد، يتعلّق الأمر -إذن- بإدخال مشكلة الذات التي تركتها جانبًا في أعمالي الأُولى، ومحاولة تتبّع المسالك والصعوبات خلال تاريخهـا»[٢]، ينجم عن هذا أنّ الذات التي يتحدّث عنها (فوكو) ليسـت جوهرًا ثابتًا، وإنما هي شكل تاريخي وثقافي محدّد. ولذلك قام بدراسة الأشكال التاريخيّة للذات[٣].

لم يكن ما قام به (فوكو) من تاريخ للجنس تاريخًا للسلوك (أي أنّ الأمر لا يتعلّق بالتساؤل عن كيفية ممارسة الناس للجنس)، ولا تاريخًا للتمثّلات (لا يتعلق بالتساؤل عن كيف حدث تفكير الجنس من قبل الناس)، بل تاريخًا لكيفيّات التجربة المشكّلة للذات الخُلُقية[٤].

إنّ دراسـة الواقع ورصد تجاربه، أعطى لفلسـفة (فوكو) نوعًا من الخصوصية؛ إذ لم يقبل أنْ يبقى في صومعة الفيلسوف بعيدًا عن واقع الحياة، وما تحمله من أسرار، بل نجد أنّ كتاباته مزيج من الفلسفة والتاريخ وعلم النفس، وهو ما يترجم رصده لتجارب تاريخية عدّة، نذكر منها: تجربة

١- خالد البحري: استطيقا الذات لدى فوكو، ص٩ – ١٠.

2- Michel Foucault: dits et écrits (19541988-), vol 4, p705.

٣- شاكر مخلوف: الفكر الأخلاقي الفرنسي الما بعد حداثي (ميشيل فوكو نموذجا)، ص٥٠.

٤- فريدريك غرو: ميشال فوكو، ص ١٢٥.

الجنس التي رصدها تاريخيًّا، ومبرزًا كيف لعبت السلطة الحيوية دورها الحداثي في إدراجها باعتبارها مشكلة خُلُقية.

جرى اعتبار الأخلاق قديمًا ممارسةً واعية للذات الحُرّة، وطبقًا لهذا الأساس والهدف في الوقت نفسه، لا يمكن الاهتمام بالذات دون معرفة حقيقتها. ومن هنا، علاقتها بالحقيقة والسلطة في الوقت ذاته؛ إذ يتطلّب ذلك التحكّم في الذات، وفي رغباتها[١].

إنّ علاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية مهما كانت، سواء تعلّق الأمر بالمحادثة أم ممارسة الجنس، فالسلطة حاضرة في نسيج العلاقات الإنسانية، وتعمل دائمًا على قيادة الآخرين، وإذا كانت علاقات السلطة تتميّز بطابعها المتحرّك والمتغيّر بما أنّها تنتشر في الجسم الاجتماعي، فإنّ أهمّ ما يميّزها على الإطلاق هو الحُريّة، فلا وجود لعلاقات السلطة في غياب الحُريّة؛ إذ إنّ الحُريّة شرط لممارسة السلطة، وممارسة السلطة تقتضي حدًّا أدنى من الحُريّة، وإلا أصبحت السلطة غير ممكنة، وهذا يعني أنّ علاقات السلطة تقتضي دائمًا المقاومة، يقول (فوكو): «إذا كانت هناك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي، فلأن هناك حُريّة في كلّ مكان»[٢].

وفي نظر (فوكو)، فإنّ حالات الهيمنة والسيطرة تحدث لمّا تكون علاقات السلطة راسخة؛ حيث يكون هامش الحُريّة محدودًا للغاية. لذا، يرى أنّ إحدى المَهام الأساس للفلسفة، هي المَهمَّة النقديّة المتمثّلة في نقد أشكال الهيمنة، وأنّ هذه المَهمّة مشتّقة من الحكمة السقراطية: «اعرف نفسك»، التي عُرّفت على نحو: أسّس نفسك بحُريّة، وذلك من خلال التحكّم في نفسك[٣]. ومن هنا، كان البحث في هذا المجال يعرف بما سمّاه (فوكو): «أخلاق الوجود éthique de l'existence»، أي هذا الجهد الذي يؤكّد على الحُريّة، ويعطي الحياة شكلاً يجري الاعتراف به من قبل الآخرين، وتتمثّل هذه الأخلاق في تلك الإرادة التي تمكن الفرد من أنْ يحوّل حياته إلى أثر فنّي، وإذا كانت بعض النظريّات الحديثة لا ترى في السلطة إلا وجهها القمعي، فإنّ

١- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، ص ٢٩٩.
٢- دروس ميشيل فوكو (١٩٧٠ - ١٩٨٢)، ص٧٣.
٣- دروس ميشيل فوكو (١٩٧٠ - ١٩٨٢)، ص٩١.

(فوكو) يرى أنّها تتميّز بالقمع والإنتاج معًا، فقد بيّن في تحليلاته لأشكال السلطة هذا الجانب الإيجابيّ، كما ناقش القمع في كتاباته المختلفة، ولقد طرح في هذه الفرضيّة مجموعة من الأسئلة: هل آليّة السلطة، خاصّة في المجتمع الحديث، ذات طبيعة قمعية؟ هل الرقابة والحظر هي الأشكال التي تمارس بها السلطة في كلّ مجتمع بوجه عام وفي المجتمع الغربي بوجه خاصّ؟ هل الخطاب النقدي الذي يوجّه إلى القمع يختلف عن السلطة أم أنّه يشكّل جزءًا منها؟

لا تذهب هذه الأسئلة إلى القول إنّ السلطة ليست قمعية، وإنّما إلى إظهار جانبها الآخر وهو الجانب الانضباطي، يقول (فوكو): «يجب التوقّف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية مثل: إنّ السلطة تستبعد، وتقمع، وتكبت، وتراقب، وتجرّد، وتقنع، وتخفي. في الوقع إنّ السلطة تنتج، وتتّبع الواقع الحقيقي»[١].

يؤكّد (فوكو) على دور السلطة في الإنتاج والتشكيل في مجال المعرفة والفرد والمجتمع، وتعتبر السلطة الانضباطية مثالاً نموذجيًّا لهذا الدور، الذي تنتج فيه مختلف عمليّات الفردية Individualisation في الجسد الاجتماعي، ومنها بوجه خاصّ إنتاج الفرد، والمعرفة عن الفرد[٢].

لا يهدف تحليل (فوكو) للسلطة إلى تشكيل نظريّة عن السلطة بقدر ما يمثّل وسيلة لتحليل الطريقة التي تشكّلت بها الذات الغربية بوصفها موضوعً معرفة لذاتها، فالموضوع يتعلّق بالذات وممارساتها، رغم أن هذا الموضوع يبقى محصورًا في السلطة التي يتخلص منها (فوكو) تدريجيًّا، وهو لا يفعل ذلك لينفيها، وإنّما لإعادة صياغتها من جديد حسب تصوّر آخر؛ حيث يحلّل طريقة ممارسة السلطة التي تطبع آثارها في السكان، والجسد، والجنسانيّة[٣].

إذا كانت السلطة هي جمل متداخلة من علاقات القوى، وهي علاقات معقولة، تستعمل استعارة لتبيان مواقع الأفراد مقارنة ببعضهم، فإنّ الذات تبدو قناعًا مصطنعًا لهذه السلطة، لكن كيف تسلك الذات بمعزل عن السلطة والمعرفة؟ في هذا السؤال يتموضع سؤال الأخلاق في فلسفة (فوكو)؛ حيث

١- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة (ولادة السجن)، ص٢٠٤.
٢- فرانسوا إيوالد: ميشيل فوكو (الاهتمام بالحقيقة)، ص٢٢.
٣- فرانسوا إيوالد: ميشيل فوكو (الاهتمام بالحقيقة)، ص٢٢.

كان كتاب «تاريخ الجنسانية» محاولة للإجابة عن ذلك، من خلال تبيان السلوك، الذي يجب أنْ تسلكه الذات أمام أجهزة السلطة القمعية؛ حيث ينتقل «(فوكو) من موت الذات إلى حقّها في الحياة ثُمَّ التأسيس لـ إيتيقا تعمل جاهدة على تحرير الذات من كلّ العلاقات السلطة وترسّباتها، بحيث تصبح الأخلاق حُريّة فردية تعمل دون تصوّر لحدود الأوامر الـ (ينبغي) التي تؤسّس القواعد الخُلُقية»[١].

خامسًا: الأخلاق عند (فوكو) بوصفها علمَ جمالٍ (استطيقا السلوك وآليّات الوجود الجميل):

اعتمد (فوكو) في مشروعه الخُلُقي على الفصل والتمييز بين مفهوم الأخلاق (la morale) ومفهوم الإيتيقا (l'éthique). فالأخلاق في المعنى العام، مجموع القِيَم، وقواعد الفعل، والأوامر والنواهي، التي تكون مفروضة على الأفراد والمجموعات عن طريق أجهزة آمرة مختلفة، كالأسرة والمؤسّسات التربوية والكنائس... وهذه الأخلاق تترتّب عنها «خُلُقية السلوكيّات»، أي ضرب من التنوّع الفرديّ الواعي إلى حدّ ما بالنسبة إلى منظومة أوامر، أو تعليمات المدوّنة الخُلُقية[٢]. في المقابل، تخصّ الإيتيقا الكيفية التي بمقتضاها كلّ واحد يشكّل ذاته نفسها بوصفها موضوعًا خُلُقيًّا؛ إذ ثَمَّة كيفيّات مختلفة لأنْ يتصرّف المرء خُلُقيًّا، بمعنى كيفيّات مختلفة بالنسبة إلى الفرد الفاعل لأنْ يفعل، لا من حيث هو فاعل فقط، وإنّما من حيث هو موضوع خُلُقي لهذا الفعل[٣].

وفلسفة الأخلاق الإنسانية هي العلم التطبيقي لـ «فنّ العيش» القائم على (علم الإنسان) النظري، الذي يعتبر من أهمّ الفنون التي يمارسها الإنسان، وتضاهي في أهميّتها باقي الفنون؛ إذ إنه أكثر تعقيدًا، فهو لا يشمل مجالاً بعينه، وإنما يقوم فنّ العيش على فكرة ما يجب أنْ يكون عليه الإنسان، فهو الفنّان وموضوع الفنّ[٤].

١- نورة بوحناش: الأخلاق والحداثة، ص١٧٠ - ١٧١.
٢- خالد البحري: استطيقا الذات لدى فوكو، ص١١.
٣- خالد البحري: استطيقا الذات لدى فوكو، ص١٢.
٤- إيريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ص٥٢.

ويعتبر الهدف الأساس لتناول (فوكو) للذات هو قيام ذات قادرة على التخلّص من كلّ ممارسات السلطة، المتغلغلة في الحياة اليومية للأفراد؛ بحيث لم يعد بالإمكان تحديدها، فأصبح لزامًا أنْ نعرف كيف نعتني بذواتنا، لتتشكّل «الذات الإتيقية» من خلال جملة من التقنيّات.

هيّأ (فوكو) لمولد فرد قادر على الإبداع باستمرار، وفي بحثه عن سبل فنّ العيش، وانبثاق الوجود، نجده قد استوقفته الحياة الخُلُقية لدى الثقافة اليونانية الرومانية، خاصة فيما يتعلّق بالجنسانية، ولعلّ مردّ ذلك إلى منهجه الأركيولوجي، وطريقته التي تقوم على أساس التنقيب، وعلى النقد الجنيالوجي الذي يرسم المعارف والحقائق ويتعهّدها بالتأويل والتقويم.

إن ما يميّز الثقافة القديمة في تجربة الجنسانية هو تجسيد معالم جمالية الوجود إلى حدّ بعيد، فقد احترمت الحياة الجنسية لأفرادها وحُريّتهم دون إخضاعهم لأيّة سلطة اجتماعية كانت أو سياسية، فمبدأ المنع لا يكون من منطلق القانون، بقدر ما هو بغرض تحقيق وجود جميل. لذلك، «لا نجد تقنينًا للسلوكيّات من شأنه تنظيم الجنس أو التمييز بين ما هو مسموح وما هو محظور. يتعلّق الأمر فعليًّا بالنسبة للأخلاق القديمة بأوامر موجّهة إلى أناس أحرار، مع حضور ميكانيزمات من التسامح. ولا يأخذ مطلب الضوابط شكل قانون للممنوعات، وإنّما الشكل المُبسَّط الذي يحمل ميزة خاصّة»[1].

ومن أجل أنْ يتحكّم الفرد في حياته الجنسية يتعيّن عليه اعتماد «حمية للمتع الجنسية»، وأخرى للإنجاب، والتي تكون بوضع برنامج محدّد للأغذية التي يجب تناولها ومقاديرها، وما يجب الامتناع عن تناوله، إلى جانب ممارسة الرياضة، وتحديد أفضل الأوقات للممارسة الجنسية. ورغم ارتباط تحقيق المتعة بكثير من الصرامة، ليست الطبية فقط بل الشخصية بالدرجة الأولى، لكنّ «المرء لا يبلغ المتعة إلا إذا بالغ في الاهتمام بذاته، وما يقترن بها من مستلزمات»[2].

ومن مظاهر جماليّات الوجود عند اليونان اهتمامهم بوضع مخطّط لاحترام الوقت، فكلّ أمر في الحياة له وقته الذي يناسبه، ولا يجب خلط الأمور؛ حيث يؤكّد (فوكو) أنّ عبارة «عندما يحين

١- فريدريك غرو: ميشال فوكو، ص١٢٨.

٢- جيجيكة ابراهيمي: حفريات الإكراه في الفلسفة (ميشال فوكو)، ص١٠٥.

الوقت تحتلّ دومًا مكانة مُهمَّة جدًّا عند اليونان، لا بوصفها مشكلة خُلُقية فحسب، ولكن أيضًا بوصفها مسألة علم وتقنية»[١].

إنّ الأخلاق القديمة -حسب (فوكو)- كانت جزءًا من نمط الحياة الذي تحدّده منزلة الفرد الاجتماعية وغاياتها. فسمو المكانة واتساع السيطرة على الآخرين مرتبط بالقدرة على التحكّم الصارم في الرغبات[٢].

كما أنّ ما يميّز ثقافة اليونان، من خلال أخلاقها النظرية، أنّها دعت إلى أنْ يكون الإنسان سيّد نفسه، وسيّد اختياراته مسيطرًا على رغباته وأنْ يحقّق معادلة الفضيلة، وهي الوسط بين رذيلتين، فلا إفراط ولا تفريط؛ أي الاعتدال. ولكن هل دراسة (فوكو) لأخلاق اليونان، وإعجابه بهذه الثقافة، يعني أنّه يريد أن يجعلها نموذجًا لأخلاق ما بعد الحداثة؟

يدحض (الزواوي بغورة) هذا الاحتمال، ويؤكّد رفض (فوكو) «تحويل الأخلاق اليونانية إلى نموذج خُلُقي. وليس هناك حلّ صالح لكلّ زمان ومكان»[٣]. وقد اعتبر (فوكو) أنّ مرجعية الضبط والمنع الحداثية هي مرجعية إيديولوجية بحتة، تطبّقها سلطة المؤسّسات وفق «أجندة» محدّدة، خالية من أيّ حرص على ذات الفرد، وما يُعلِي بُعدَه الجمالي؛ بدليل أنّ الحياة الجنسية عند اليونان لم تخلو من التجاوزات، فقد شملت مختلف أنواع الشذوذ الجنسي.

وإذا ما عدنا إلى واقع النموذج الخُلُقي الحداثي القائم على القمع والمنع والرقابة، نجد أنّه جرى التمرّد على هكذا نمط، وكانت بدايته بالانتفاضة الطالبية سنة ١٩٦٨، التي أطلق عليها اسم «الثورة الجنسية»؛ نظرًا لما حملته من دعوات إلى الحرية الجنسية، بوصفها إشارة إلى كسر حاجز السلطة بالتمرّد على الوضع الاجتماعيّ المبني على السيطرة، والذي يخدم مصالح الأنظمة بالدرجة الأولى، التي تسعى بكلّ السبل إلى ضمان استقرارها. وما تشريع الحكومات الغربية المعاصرة لقوانين تبيح كلّ أشكال الحُريّة الجنسية، وتأمين الرفاهية المطلقة، إلا تطبيق

1- Michel Foucault: Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs), Tome 2, p 80.

٢- حسين موسى: ميشيل فوكو (الفرد والمجتمع)، ص٨٤.

٣- الزواوي بغورة: الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة، ص١١٧.

للسياسة الضاغطة نفسها؛ لأنّ تعهد الناس بالتغذية الجيّدة، وإشباع رغباتهم الجنسية، وفتنتهم بالمُلهيات التقنية الفاخرة أدعى إلى صرفهم عن التمرّد على النظام الذي أولاهم تلك العناية»[١]؛ إذ يشير (ماركوز- Marcuse) إلى مفارقة، وهي أنّ ثورة الجنس التي أطلقها الانفلات القمعي أدّت إلى اختزال الجنس في ممارسات منصبّة على الأعضاء التناسلية، لتعكس بذلك عمليّات الإنتاج القائمة في العمل[٢].

وعلى الجانب الآخر، لا يمكن إخفاء أنّ المجتمعات المعاصرة تمكّنت من التقدّم أشواطًا كبيرة في الاهتمام بالجنسانية، من خلال التركيز أكثر على الجسد وأهمّية الاعتناء به، ويؤكّد ذلك، إقبال الأفراد على المنتجات الخاصّة بالعناية بالجسد، والتشجيع على الأكل الصحي وممارسة الرياضة، للحصول على جسم ممشوق وخالٍ من الأمراض، والتأكيد على الإصغاء إلى لغة الجسد، بإحياء علوم جديدة وتطويرها، كعلم اليوغا، والتنمية البشرية، وعلم الطاقة، وغيرها من العلوم التي تُعنى بتطوير الإنسان لذاته.

تعدّ اهتمامات (فوكو) بمختلف ممارسات الذات ربطًا بين الفنّ والحياة؛ حيث إنّ الكتابة ليست جزءًا من اهتمام الذات بذاتها، بل جزءًا من القِيَم الجمالية للذات الفردية، فالكتابة لها وظيفة خُلُقية، ولها بُعد جمالي، بما تضفيه على حياة كلّ فرد من أهمّية جمالية.

أنْ يجعل المرء من حياته تحفة فنّيّة، معناه ابتكار أشكال جديدة في العلاقة مع الذات من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الذات ليست متشكّلة بإطلاق، وإنّما هي تتشكّل باستمرار من خلال ممارساتها وعبرها، مضافًا إلى إرساء جماليّات العيش، وأسلوب حياة، ونمط وجود، فالثورة الفرنسية – مثلاً - ليست مشروعًا سياسيًّا فحسب، بل هي أسلوب ونمط وجود له جماليته في العلاقة مع الذات ومع الآخرين.

اصطلح (فوكو) على الممارسات السلوكية التي تقوم السلطة بمراقبتها بالأخلاق، والتي تمثّل الأوامر التحكّمية المفروضة على الذات، بينما اصطلح بالإيتيقا L'éthique على الوجود

١- تود سلون: حياة تالفة (أزمة النفس الحديثة)، ص١٨٠.
٢- تود سلون: حياة تالفة (أزمة النفس الحديثة)، ص١٨١.

الجميل، وتكون الأخلاق، من خلال هذا، شكلاً من الإبداع الجمالي، الذي تقوم الذات باختياره خارج سلطة السلطة، وبالنظر إلى فرضيّات موت الإنسان وموت التاريخ، فإنّ السلوك في حالة الممارسة الجمالية، لا يمتلك أيّة مرجعيّة[١]، وهنا يكون السؤال عن آليّات الوجود الجميل ملحًّا. فما هي آليّات الوجود الجميل؟ وكيف تسلك الذات المفردة بعيدًا عن كلّ تصوّرات القمع؟

هذا المسلك لن يكون إلا من خلال الاهتمام بالذات، والذي اصطُلِح عليه (فوكو) تقنيّات ممارسة الذات، وهذه التقنيات من خلالها يتكوّن ما يسميه «فن الوجود». ومع الترابط بين تقنيّات الممارسة القمعية للسلطة والأخلاق، تحلّ الفردية في قلب الممارسة السلوكية، وهنا أقرّ (فوكو) بسؤال الجسد وأحقيّته في الوجود، وقبل أن يستعيد (فوكو) جمالية الفرد المبدع، أو الفرد الذي يمكنه أن يتحقّق من خلال الإيتيقا، التي هي فن الوجود، فإنّه يطبق منهج التكوين الأركيولوجي والجنيالوجي على حفريّات تاريخ التقنيّات المعروفة في الحضارات التي كانت موضوع الذات[٢].

يقصد (فوكو) بمفهوم استطيقا الوجود أو فنّ العيش، الكيفيّة التي يتحوّل بها الفرد، وكيف يصبح ذاتًا خُلُقية، لا تهتمّ بالخضوع للقواعد والأوامر والمواعظ الخارجة عنها، بقدر ما تهتمّ بمنح وجودها بُعدًا جماليًّا. ويؤكّد (فوكو)، في هذا المستوى، على الطابع الفردي والذاتي للحقيقة؛ لأنّ الأخلاق التي يهتمّ بها في إطار التأريخ للحقيقة هي علاقة الفرد بذاته، بإعطاء الأهمّية الفُضلى، لما تتميّز به الذات لحظة الاهتمام بذاتها، فتتّخذ من ذاتها موضوعًا لتأمّلاتها، ومجالاً لتحقيق ذاتها بعيدًا عن الآخرين.

كانت الأبحاث التي قام بها (فوكو) تهدف إلى تحديد الشروط التي تؤدّي بالفرد إلى إخضاع ذاته إلى نمط معيّن من الذاتية، وفي هذا الشكل من الأخلاق تتّضح المسألة الذاتية بشكل جليّ؛ حيث تظهر بوصفها أساس للحقيقة عندما لا تخضع إلا لذاتها[٣]؛ حيث إنّ البُعد النقدي الذي استهلّ به (فوكو) دراساته المبكرة تراجع، ليحلّ محلّه البُعد الجمالي الاستطيقي.

١- نورة بوحناش: الأخلاق والحداثة، ص١٧٢ - ١٧٣.

٢- شاكر مخلوف: الفكر الأخلاقي الفرنسي المابعد حداثي (ميشيل فوكو نموذجا)، ص٥٠.

٣- حسين موسى: ميشيل فوكو (الفرد والمجتمع)، ص١١٩ - ١٢٠.

سادسًا: تحليل نقدي للقطيعة مع القِيَم الكلِّيَّة:

إنّ دراسة (فوكو) للأخلاق القديمة تعتبر محاولة جديدة من نوعها لدراسة الأخلاق وفهمها بشكل أعمق بعيدًا عن الطرح الحداثي، وبالرغم من اختلاف عصر اليونان وثقافتهم عن عصر ما بعد الحداثة، لكنهما يشتركان وفقًا لـ (فوكو) في بعض النواحي منها، أنّ اليونان جسّدوا الوجود وجماليّات العيش التي تتماشى مع الوضع الثقافي لتلك الحقبة، كما أنّها أسّست لأخلاق نظرية منفصلة عن الدين، وعن أيّ خطاب سلطوي، أخلاق نابعة من ذات الفرد وعنايته بنفسه.

لكنّ الأخلاق شهدت قفزات متأثّرة بالرأسمالية الاستهلاكية التي تغلغلت في عمق مجتمع مفرط في الفردانية، يعاني من الاستهلاك المتضخّم، بغرض تحقيق السعادة الأبدية، واحتواء القلق المسيطر على كيانه ومعاناته، في عدم القدرة على مقاومة جاذبية الإغراءات المحاطة به؛ إذ اجتهدت ما بعد الحداثة في قَولَبة منظومة خُلُقية جديدة محفوفة بالمخاطر، تقوم على مبدأ إحياء روح الرغبة، وتحقيق المتع على اختلافها بعيدًا عن أي عوائق.

ليتأسّس مجتمع ما بعد الحداثة على الحُريّة الشخصيّة للأفراد، متخلّصًا من كلّ أشكال التشدّد والقمع؛ اجتماعية كانت أم دينية أم خُلُقية. لقد جرى التمرّد على الأخلاق الصارمة، التي تقوّم المُثُل العُليا والواجب والتضحية، فأضحت فضيلة تحقيق السعادة، وتقديس الذات، والرفاهية المادية، سِمَة هذا العصر الذي يؤمن بمبدأ عدم التعلّق والقول بالبدايات المتجدّدة.

وعلى الرغم من الانتقادات التي تُوجّه إلى أخلاق ما بعد الحداثة، التي تنادي بالنسبي والمتعدّد والمختلف وغياب القواعد، لكن استماتة خطاب ما بعد الحداثة في نسف مقوّمات الحداثة، وفتح الأفق أمام الـ «ما بعديّات» وصل صداه إلى الأخلاق، التي تعتبر حجرًا أساسًا في كيان الإنسان، الذي يعدّ الكائن الخُلُقي الوحيد على هذه البسيطة.

في «تاريخ الجنسانية»، يعتبر (فوكو) أنّ الدراسات التي قام بها هي دراسات تاريخية من جهة الحيّز الذي تعالجه والمراجع التي تتّخذها، ويقول في الوقت نفسه، هي ليست أعمال مؤرّخ[1]. ومع ذلك، فإنّه يعرّف نفسه بأنّه أستاذ تاريخ أنظمة الفكر. ومهما كانت الأسماء، فإنّ (فوكو) مؤرّخ

١- ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص١١.

يختلف عن باقـي المؤرّخين، فهو يقف بعيدًا عن مفاهيم التاريـخ، ومناهجه المتعارف عليها، والمنظّـرون الخُلُقيّون طالبوه بمعايير، وقواعد واضحة، لتبرير حملته المتواصلة ضدّ الأخلاق؛ حيث تساءلوا عن المبادئ التي استعملها في انتقائه للأحداث، وتطويعها لأغراضه النظرية[١].

يعتبر خصوم تيّار الـ«ما بعد الحداثة» الذي ينتمي إليه (فوكو)، أنّ هذا التيّار يتّخذ موقفًا عدميًّا من الأخلاق، وليس خصوم هذا التيّار فقط من يستعمل هذا الوصف، بل حتى المنتمون له، مثل (جياني غاتيمو-Gianteresio Vattimo) في كتابه «نهاية الحداثة».

وإذا كانـت ما بعد الحداثـة في عمومها تتّصل بميراث العدميّة، فإنّهـا تتصل أيضًا بالميراث الكانطي، وبتأويل معيّن للفلسـفة النقدية الكانطية. هذا ما نجده عند (فوكو). ومسـألة أخرى، هي علاقة الأخلاق بالجمال؛ حيث حاول (فوكو) الجمع بينهما من خلال فنّ الوجود، ولا شك في أنّ العلاقة بين الأخلاق والجمال هي علاقة ملتبسـة؛ ذلك أنّ موضوع الجمال هو موضوع تأمّل، في حين أنّ الخير هو موضوع تصرّف. ومن هنا، يرى بعض الباحثين أنّ المدخل المناسب لهذه العلاقة يكمن في التأكيد على أنّ خصوصية الجمال الخُلُقي يظهر في الفعل، بما هو إبداع ذاتي، وأنّ الفعل الجميل تعبير عن فعل قائم بذاته يترجم العناية والاستقامة، ويبلغ في التسامي، بحيث يتجلّى الخير في أفعاله، وبذلك نرى الجمال على الخير[٢].

يقـول (فوكو): «ينبغي أنْ أفترض أنّ خطابي هذا، لا يؤمّن لي طول البقاء، وإنّني إذ أتكلّم، لا أتحاشى موتي وإنّما أؤسّسـه، أو بالأحرى إنّني أزيـل كل داخلية في هذا الخارج الذي لا يبالي بحياتي، هذا الخارج الذي لا يُقِيم أيّ فرق بين حياتي وموتي»[٣]. لم يسـع (فوكو) إلا بناء صرح فلسـفي ضخم خالد، على غرار الفلاسفة الحداثيين، ففلسفته تعبير عن واقع يعيشه الغرب، كل ما حاول القيام به هو حفر هذا الواقع وتعريته.

وقد كان مشروع (فوكو) الفلسفي وفيًّا لتراث ثوريّ كامل في الفلسفة الغربية، افتتحه (كانط-

١- محمد المزوغي: فوكو والجنون الغربي، ص١٧.
٢- الزواوي بغورة: مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، ص٢٥٦.
٣- ميشيل فوكو: أركيولوجيا المعرفة، ص٢٧٤.

Kant)، وسار على هديه (كارل ماركس-Karl Marx) فيما بعد، فلم يكتفِ (فوكو) بالتنظير للعلوم الإنسـانية الحديثة، وبلورة المصطلحات الجديدة الفعّالة، وتجديد الأدوات الفكرية فحسـب، وإنّما تجاوز كل ذلك إلى التفكير بإمكانية تغيير الواقع عمليًّا، لكي يصبح أكثر حُريّة وأكثر عدالة، أو أقلّ ظلمًا. وهنا تأتي كتبه، مثل "تاريخ الجنون" أو "المراقبة والعقاب" أو "تاريخ الجنسانية"؛ حيـث حاول(فوكو) في هذه الكتب أن يعطي حقّ الكلام لمن هم محرومون منه تاريخيًّا، وأراد إعطاءه للمجنون الذي لا يسـتمع إليه أحد، إلا لكي يسخر منه، وللسجين، وللحركات النسويّة والتحـرّر الجنسيّ، لم يقل (فوكو) بأنّ المجنون أفضل من العاقل، أو أنّ السـجين بريء في كلّ الأحيان، أو أنّ الحُريّة الجنسيّة ليس لها حدود، لم يقل ذلك أبدًا في أيّ كتاب من كتبه، فكلّ ما أراد أن يفعله هو التعرية الأركيولوجية لأسـس الحضارة الغربية، والكشـف عن وجهها السالب الذي هو جزء لا يتجزّأ من وجهها الموجب، بمعنى تعرية أسـس الحضارة البرجوازية الليبرالية على مسـتوى الإنجازات والمؤسّسـات، وتبيان ضحاياها على أرضها بالـذات، فلكلّ حضارة ضحاياهـا، وهنا تبرز أهمية بحوثه. والشيء الذي لا يقبل به فكر (فوكو)، هو أن تعتبر الحضارة الغربيّـة ومقولاتها وأيديولوجيّاتها المرافقة، بمثابة القانـون الكوني والبديهيات التي لا تناقش، فليس هناك بديهيات لا تناقش بالنسبة لـ (فوكو)، وليس هناك خطاب بريء كل البراءة[1].

خاتمة

تأسيسًا على ما سبق، يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

- ساهم التحوّل الذي عرفته المجتمعات نحو النزعة الفردية والثقافة الاستهلاكية، بفعل العَولَمة في الانتقال إلى ما سمّاه (باومان) «الحداثة السائلة»، والتي كان من تجلّياتها تحوّل الحياة الإنسانية إلى «حياة سائلة».
- أصبحـت القِيَم والعواطـف والروابط الإنسـانيّة تحكمها في زمـن الحداثة والحياة

1 – هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص13.

السـائلة منطق التسليع؛ حيث غدا التعامل مع هذه الروابط والعلاقات بمنطق النفعية والبراغماتيـة، القائم على أسـاس الإقبال والشراء، أو الإحجام والاسـتغناء، مثل أيّ سلعة أو منتج استهلاكي.

- أضحت السرعة وعدم الثبات السِمَة الأساس للحداثة السائلة، وكذلك للحياة السائلة، بما في ذلـك الأخلاق والقِيَم، فأصبح العنصر الثابت الوحيـد اليوم هو التغيّر وعدم الثبات.
- يَعتبر (باومان) الحداثة الصلبة والسـائلة حالتـين متلازمتين تحكمهما رابطة جدلية، فكل حالة ثابتة في نظره تحتاج إلى تفكيك وإسالة، ثمّ سرعان ما تحتاج لإعادة تثبيت، وهكذا دواليك.
- بعد إنتـاج (باومان) مفهـوم الحداثة السـائلة، عمد إلى تطبيق مفهوم السـيولة على مجموعة من النماذج، كالحيـاة، والأخلاق، والثقافة، والحب، والخوف، والمراقبة، والشرّ..
- تحكَّم السياق التاريخي والمجتمعي والإنساني الذي عاشه (باومان) في تحديد كثير من تصوّراته فيما يخصّ المسـألة الخُلُقية، ومن ملامح هذا السياق، ظروف الحرب العالميـة الثانية، والاحتلال النازي لبولونيا، وما يُسـمّى «المحرقـة» التي تعرّض لها اليهود في هذا البلد، مضافًا إلى الثورة التكنولوجية التي عرفها الغرب بعد الحرب.
- أسّس كل من (باومان) و(فوكو) نسبية الأخلاق في مرحلة ما بعد الحداثة: كلٌّ بطريقته وتصوّره الفلسفي الخاص، فالأوّل قعّد هذه النسبية من خلال وضع ما سمّاه «الحداثة السـائلة»، أما الثاني، فأطّر هذه النسبية بما وضعه من مفاهيم ومداخل تحليلية تتعلّق بإعادة قراءة الذات، وعلاقة الأخلاق بالسلطة، وكذا بالحُرّيّة، وبوصفها (أي الأخلاق) مشروعًا جماليًّا ينمو بفعل الذات وتحدّيها للسلطة.
- إذا كان كل مـن (باومـان) و(فوكو) قد اتفقا على نسـبية الأخلاق خلال عصر ما بعد الحداثة، فإنّهما اختلفا في التفسير والتأويل، فالأول فسّر ذلك بمفهوم السيولة وسرعة التغـيّر، الذي أدّى إلى غياب القوّة الفاعلة، أو ضعفها، وإلى (تعدّد مراكز) الفعل، أما

الثاني فقد رأى العكس؛ حيث أرجع ذلك إلى تحدّي الذات ومجابهتها لتغوّل السلطة وتحكّمها.

- تبـدو الغاية من المنهج الأركيولوجي والجنيالوجي عنـد (فوكو)، في أنّه القادر على كشـف مختلف التقنيّات، والممارسات السلوكيّة التي تخصّ الذات الإنسانية، وكذا الكشـف عن حقيقة الأخلاق المتمثّلة في السلوك الإنساني الذي تنتجه الذات، أو ما أطلق عليه تقنيّات الذات.
- طبّق (فوكو) المنهج الأركيولوجي، خاصّة في تاريخ الجنسـانية؛ حيث قام بدراسـة الأخلاق اليونانية، ثمّ إعادة صياغة هذه الأخلاق في سياق الانهمام بالذات.
- إنّ الفكر الحديث عاجز عن اقتراح أو تأسيس خُلُقيات؛ لكون هذا الفكر، وفي إطار اختفاء الإنسان بصفته محورًا أوّليًّا في العلوم الإنسانية، أصبح يسيطر ويستحوذ عليه اللا شـعور أو اللا مفكَّر فيـه؛ حيث أصبحت هذه الأمور هي التي تشـكّل مضامين أخلاق عصر الحداثة.
- إنّ الأخلاق عند (فوكو) ممارسات تخصّ الذات، وهي مواضيع رئيسة متعلّقة بالصحة والعلاقـة مع المـرأة والطفل، وكذا الحقيقـة والحُريّة. ولهذا، تطلّب الأمر دراسـتها باعتبارها ممارسـات تخصّ الذات؛ حيث تُعنى بسلوك الأفراد الفعليّ تجاه ذواتهم، من أجل جعلها قادرة على الفعل الخُلُقي. لذا، تُسمّى الأخلاق عند (فوكو) آليّات أو تقنيّات ممارسة الذات.
- دعـوة (فوكو) إلى ما يسـمّيه فنّ الوجود؛ إذ اعتبر أنّ الأخلاق هي الممارسـة الواعية للحُرّيّة، فتصبح بذلك الحياة تحفة فنّيّة، ولا يصبح الفنّ يهتم بالأشياء فقط، أو حكرًا على الفنّانين، بل يمكن للفرد من خلال حُرّيّته، والمساحة المتوفّرة له، أنْ يجعل حياته تحفة فنّيّة، وأنْ يجعل من حياته جديرة بأنْ تُعاش.
- إنّ الأخـلاق التي عالجهـا (فوكو) لها مرجعيّـة فكريّة؛ حيث الاعتـماد على الذات الغربية. ومن هنا، يمكن القول إنّها ليسـت أخلاقًا شـاملة، باعتبارها تخصّ مجتمعًا معيّنًا، ألا وهو المجتمع الغربي المتميّز بثقافته، وعاداته، وأنماط عيشه الخاصّة به.

المصادر والمراجع:

- جيجيكة إبراهيمي: حفريات الإكراه في الفلسفة (ميشال (فوكو))، مطبعة الدار العربية، بيروت، لا ط، ٢٠١١.
- فرانسوا إيوالد: ميشيل (فوكو) (الاهتمام بالحقيقة)، منشور ضمن مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ط ١، ٢٠٠٤.
- زيجمونت (باومان) وجوديث بتلر وسكوت لاش سكوت وآخرون: مستقبل النظرية الاجتماعية، حوارات نقولا جين، ترجمة: يسرى عبد الحميد أرسلان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٤.
- زيجمونت (باومان): الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦.
- زيجمونت (باومان): الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦.
- زيجمونت (باومان): الأخلاق في عصر الحداثة، ترجمة سعد البازغي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١٦.
- زيجمونت (باومان): الأزمنة السائلة (العيش في زمن اللا يقين)، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٧.
- زيجمونت (باومان): الثقافة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٨.
- زيجمونت (باومان): فن الحياة، ترجمة: مازن سفيان، دار ترياق، الرياض، لا ط، ٢٠٢١.
- خالد البحري: استطيقا الذات لدى (فوكو)، مجلة دراسات فلسفية، العدد٣، نوفمبر ٢٠١٤.
- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة (فوكو)، المجلس الأعلى للثقافة، لا م، لا ط، ٢٠٠٣.
- الزواوي بغورة: الفكر الخُلُقي لما بعد الحداثة، مجلة عالم الفكر، العدد٤١، الكويت، لا ط، ٢٠١٢.

- الزواوي بغورة، مدخل إلى فلسفة ميشيل (فوكو)، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١٣.
- نورة بوحناش: الأخلاق والحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، لا ط، ٢٠١٣.
- عفاف جدراوي وعبد الغاني وبوالسكك: الأخلاق كأفق لعالم الحداثة السائلة (زيجمونت (باومان) قارئا لإمانويل لفيناس)، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد٧، العدد٢، دجنبر ٢٠٢٢.
- عفاف جدراوي: الأخلاق كقِيَم استهلاكية عند زيجمونت (باومان)، مجلة أفكار وآفاق، المجلد١١، العدد١، السنة ٢٠٢٣.
- منال خوالدية ومصطفى كيحل: أخلاق ما بعد الحداثة في أفق الاهتمام بالذات عند ميشال (فوكو)، مجلة آفاق للعلوم، المجلد٧، العدد٤، ٢٠٢٢.
- دروس ميشيل (فوكو) (١٩٧٠ - ١٩٨٢): ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨.
- تود سلون: حياة تالفة (أزمة النفس الحديثة)، ترجمة: عبد الله بن سعيد الشهري، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لا ط، ٢٠٢١.
- هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد١٢، ١٩٨٤.
- معن الطائي: السرديات المضادة (بحث في طبيعة التحولات الثقافية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٤.
- محمد هادي طلعتي: الهيومانية (دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور)، ترجمة: حسن علي مطر، سلسلة مصطلحات معاصرة، العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف - العراق، ط١، ٢٠٢٢.
- فريدريك غرو: ميشال (فوكو)، ترجمة: محمد وطقة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لا ط، ٢٠٠٨.
- إريك فروم: الإنسان من أجل ذاته، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، لا م، لا ط، ٢٠٠٧.
- ميشيل (فوكو): المراقبة والمعاقبة (ولادة السجن)، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا ط، ١٩٩٠.

- ميشـيل (فوكو): استعمال اللذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا ط، ١٩٩١.
- ميشـيل (فوكو): أركيولوجيا المعرفة، ترجمة: سـالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، لا ط، لا ت.
- جهينـة قبلي وريم بن سـديرة: الحداثة السـائلة عند زيغموند (باومان)، مذكـرة مقدمة لنيل شـهادة الماسـتر في الفلسـفة (مرقونة)، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥ قالمة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، السنة الجامعية: ٢٠١٨ - ٢٠١٩.
- ماري كليجز وباري بيرك وإريك دورسـون وآخرون: ما بعد الحداثة دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، ترجمة: حارث محمد حسن وباسم علي خرسان، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لا ط، ٢٠١٨.
- شـاكر مخلوف: الفكر الخُلُقي الفرنسي الما بعد حداثي (مشـيل (فوكـو) نموذجا)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة (مرقونة)، جامعة مدر بن أحمد - وهران ٢-، كلية العلوم الاجتماعية، السنة الجامعية: ٢٠١٥ - ٢٠١٦.
- محمد المزوغي: (فوكو) والجنون الغربي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط ١، ٢٠١٠.
- حسين موسى: ميشيل (فوكو) (الفرد والمجتمع)، دار التنوير، تونس، لا ط، ٢٠٠٩.
- Michel Foucault: Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs), Tome 2, Gallimard, paris, 1984.
- Michel Foucault: Histoire de la sexualité (Souci de soi), Tome 3, Gallimard, paris, 1984.
- Michel Foucault: dits et écrits (19541988-), vol 4, Gallimard, paris, 1988.

Ethical Pragmatism
Critique of John Dewey's Approach

Dr. Batoul Youssef Al-Khansa[1]

Abstract:

This research demonstrates how American modernity, since the Declaration of Independence from Britain, sought to compensate for its lack of a civilizational heritage, in contrast to other societies. It adopted scientific rationalism and intellectual superiority as measures for the development of its people, as well as a symbol of their rise. Furthermore, it insisted on the adoption of pragmatic utilitarianism, sometimes influenced by British utilitarian philosophy, and at other times in its distorted form, as its proponents preferred to call it. The American philosopher John Dewey proposed a reformist pragmatism, rejecting foreign elements like individualism and narrow utilitarianism, as well as the idea that "the ends justify the means." Dewey aimed to present a pragmatism that differed from its predecessors in the breadth of its utilitarian values and its narrow framework, seeking to expand its scope to include society as a whole, viewing it as a progressive value striving for the common good. He placed democracy above all else, fearing the rise of fascism and Stalinism, which were re-emerging in Europe on the eve of the World Wars. It also reveals how these reforms failed to withstand the ambitions of successive U.S. administrations. Moreover, Dewey's pragmatism contained inherent limitations and contradictions from its inception. Over the following decades, utilitarian values became increasingly dominant, with contemporary American thinkers acknowledging a deep chasm between the power of the United States and the legitimate demands of its citizens for basic human rights.

Keywords:

Value-Based Utilitarianism, American Modernity, Pragmatism, Scientific Rationalism, John Dewey, Democracy.

1 - Lebanese researcher, PhD in Western Philosophy from the Lebanese University, Director of "Nama" Center for Intellectual and Leadership Creativity.

البراغماتية الخُلُقيَّة -نقد مقاربة (جون ديوي)-

د. بتول يوسف الخنساء[٢]

ملخّص

يبيّن هذا البحث كيف أنّ الحداثة الأميركية، ومنذ إعلان استقلالها عن بريطانية، أرادت أن تجبر النقص في افتقارها للإرث الحضاري، على خلاف ما تتمتّع به باقي المجتمعات. فاتخذت من النزعة العلمية والذكاء العالي مقياسًا لتطوير شعبها، وعلامة على نهوضه. وكيف أنّها أصرّت اعتماد البراغماتية النفعية، تارة تأثّرًا بمذهب النفعية البريطاني، وتارة بصورتها المشوّهة، كما أحبّ مريدوها أنْ يطلقوا عليها. وقد قدم الفيلسوف الأميركي (جون ديوي-John Dewey) براغماتية إصلاحية، نافيًا ما هو دخيل عليها، كقِيَم الفردانية والنفعية الضيقة، والغاية تبرّر الوسيلة، محاولاً أن يقدّم براغماتية تختلف عن سابقاتها في وسع دائرة النفعية القِيَمية وضيق أطرها، لتشمل المجتمع باعتبارها قِيمة تقدّمية تسعى للخير العام. وقدّم الديمقراطية على كلّ ما عداها، خشية صعود الفاشية والستالينية، التي كانت تطلّ برأسها في أوروبا قُبَيل الحربين العالميتين.

ويكشف البحث كيف أن هذه الإصلاحات لم تستطع الصمود أمام ما تطمح له الإدارة الأميركية المتعاقبة، فضلاً عن أنّ برغماتية (ديوي) تحمل بذور قصورها وتناقضها منذ النشأة. بل تعاظمت القِيَم النفعية الأحادية على امتداد العقود اللاحقة، مع إقرار مُفكّري المجتمع الأميركي المعاصر، بوجود هُوّة سحيقة بين سلطة الولايات المتحدة، وبين مواطنيها ومطالبهم المُحقّة للإنسان الأميركي.

الكلمات المفتاحية: النفعية القيمية، الحداثة الأميركية، البراغماتية، النزعة العلمية، (جون ديوي)، الديمقراطية.

١ - باحثة لبنانية، دكتوراه في الفلسفة الغربية من الجامعة اللبنانية، مديرة مركز نما للابداع الفكري والقيادي.

مقدّمة:

استنادًا إلى التفاوت في الاقتدار التقني بين دول العالم، وبناءً على مقاصد النظام العالمي الذي يحكمه السياق الأميركي المعاصر، الذي تميّز بالتطوّر التكنولوجي، والرأسمالية المتقدّمة، والفردانية بمنافعها الأحادية، جرى تكريس الفوارق القوية بين الدول والمجتمعات على اختلاف مستوياتها. واتُخذ من علمنة المعرفة الحديثة أساسًا، ومن عَوْلَمة المعلومة طريقًا ملكيًّا وأداة لهذا التكريس، وبسط هيمنة القِيمة النفعية على مختلف الثقافات الأخرى؛ المتطوّرة منها، كالثقافة الأوروبية من جهة، والثقافات المتأخّرة التي مازالت في مراحلها السلبية من التبعية والتأثير من جهة أخرى.

وفي إطار ما يفرضه النظام العالمي الحاكم بالإملاء والقوة، يقع الصراع القِيَمي الحقيقي بين المجتمعات. وأخطر أوجه هذا الصراع ما يطرح تحت عنوان تعديلات أُممية على النظم التربوية والتعليمية، والتي تنزلق فيه الجامعات والمدارس، وما يرتبط بها من مؤسّسات نحو القِيَم التي تحقّق -على طول مسارها المرسوم لها- قِيَمًا وقواعدَ للمبادلات التجارية التي أرساها النظام العالمي المتسيّد بهُويّته الأميركية المُعَولَمة. وشعارها أنّ القِيمة الوحيدة الجديرة بالبقاء من بين القِيَم الثقافية والمجتمعية في أرجاء المعمورة كافّة هي القِيمة التي تحمل الأخلاق التجارية المحضة، عبر تسليع القِيَم. وسبيلهم الوحيد في الوصول إلى هذه النتيجة، هو تنازل كل ثقافة عن قِيَمها، والتسليم للأقوى الذي يجسّدونه. فما هي فلسفة هذه النفعية القِيَمية؟ ومن أين هي منابعها ومشاربها الفكرية والاجتماعية على مجتمع المهاجرين في أميركا الحديثة؟

أولًا: النفعية القِيَمية وجذورها في الحداثة الأميركية:

١ - الافتقار للموروث الفكري:

إنّ افتقـار الفكر الأميركي للجـذور التاريخية الموروثة، على أنواعها، سـواء أكانت دينية أم ثقافية، علمية أم أدبية، استدعى من الفلاسفة الأميركيين السعي إلى إيجاد مقياس مختلف، يُصاغ بوصفه مخرجًا لهذا الافتقار السـحيق للأصول الموروثـة، التي تتباهى بها الحضارات العريقة؛ الشرقيـة منها والغربية، على تنوّعهـا وتضادّها، وتفتقر إليها الولايـات المتحدة الأميركية. فهي التي أطلقت على نفسـها لقـب العالم الجديد رغم قيامه على اغتصاب الأرض وإبادة شـعبها. فقد اجتذب المهاجرين من بلاد شـتّى، إما هربًا من اضطهـاد، أو طمعًا في الغنى والثروة. وقد أخذت بنظر الاعتبار في صناعة المخرج لهذا الافتقار، كلّ التراكمات الثقافية منذ إنشـائها، كما جرى استقراء الميول الفكرية والثقافية كلّها التي سبقت ظهور الفلسفة البراغماتية، التي طبعت الفكـر الأميركي. فتمكّنوا بذلك من اختيار الأصلح، وترك ما لا يصلح. يقول المؤرّخ للفلسـفة الأميركية (هاربرت شنديار-Herbert Schneider): "إنّ المعيار الذي جرى اعتماده لبناء فلسفة أميركية خالصة، هو: درجة الذكاء التي يصل الذهن المشترك إليها، بحيث تكون له السيادة على الثروة والقوّة الوحشية. وبعبارة أخرى، أصبح مقياس تقدّم الحضارة، هو تقدّم الشعب."[١] وبهذا الحلّ المتقدّم، تجاوز المجتمع الأميركي ما يفتقر إليه من الإرث الحضاري والقِيَمي بصفته كيانًا موحَّدًا. بل تبنّت الولايات المتحدة على أثر ذلك، فلسفة جديدة تفسّر العالم بوصفه حيويًّا دائمَ الحركة، قام بوضعهـا وتطويرها كبار الأعلام البراغماتيين الأميركيين، من قبيل (شـارلز بيرس- Charles. S. Peirce) و(وليام جيمس- William James) و(جون ديوي). واستطاعت أن توفّق بين العقلية الهيغلية الصعبة المراس، التي كانت سـائدة في الساحة الفكرية، وبين العقلية الليّنة العريكة"[٢]، والتي تنسجم مع تعاليم الإنجيل. لكنّها تسعى إلى الغاية أو النتيجة من جرّاء اعتقادنا بفكرة ما، ولا قِيمة لأيّ فكرة، ما دامت لا تقدّم لنا فائدة ملموسة في حياتنا العملية.

---

1 - Herbert Schneider: A History Of American Philosophy, p125.

٢ - تشارلز موريس: رواد الفلسفة الاميركية، ص٢٥.

لقد كان العمل الإنساني لدى البراغماتيين هو موضوع اهتمام رئيس، لكنّه ارتكز على جانب واحد من السـلوك الإنساني: العمل الذكي، والعمل الهادف، أو السلوك الذي يبحث عن هدف ما، يتأثّر بالفكر. فالإنسان الذي يتصرّف بذكاء، سيصبح محورَ اهتمام البراغماتيين، وهذا بالتأكيد يتّسق بوضوح مع التطوّر التاريخي للبراغماتية. وقد رحّب المنهج العلمي، بطبيعة الحال، بهذا النشاط وتوجُّه مستقبل إنسان أميركا باستخدام الذكاء الإنساني بأعلى مستوياته.

٢ - النزعة العلمية:

بعد طباعة كتاب أصل الأنواع لـ (داروين-Darwin) عام ١٨٥٩، أخذت هذه النظرية مكانتها على السـاحة الفكرية الأميركية، باعتبارها ردّة فعل على الحـركات الدينية والمثالية، التي كانت سـائدة في المجتمع الأميركي. فقد عزّزت النزعة العلمية -عند الأميركيين- انتشـار هذه النظرية التـي فسّرت الكون بأنّه حلقة من حلقات التطوّر، لا يختلف عن سـائر الحلقات إلا في ترتيب ظهوره. فنشأ على أثر ذلك صراع فكري، بين من يتبنّى مبادئ نظرية التطوّر من جهة، وبين الميول الأخرى، كالدينية والرومانسـية والمثالية والتجريبية من جهة أخرى. لكن الفلاسـفة الأميركيين المتأثّرين بنظرية التطوّر وبالداروينية بالتحديد، واجهوا هذا الصراع الذي يعتبر طبيعيًّا نظرًا للتنوّع الذي يتميّز فيه الفكر الأميركي المختلف الاتجاهات، من مهاجرين متديّنين، ومن قيادات عُليا، وجدت في هذه النظرية أملاً في منافسة الإرث الحضاري، التي قامت عليه الحضارات الأخرى.

ساعد هذا التوجّه العلمي لدى السلطات في الولايات المتحدة الأميركية في أوائل القرن العشرين إلى قبـول البيولوجيا التطوّريـة وتبنّيها، وتفضيلها عـلى غيرها من النظريات العلميـة. فلقد وافق البراغماتيـون الكبار على النظرية القائلة إنّ الإنسـان انحدر بصفته نوعًا مـن الكائنات الحية على الأقل خلال عملية تطوّرية. وقد جاء هذا التفسـير التطوّري عن وجود الإنسـان متّسـقًا مع الحرية الإنسانية والمسؤولية الخُلُقية. وكانت البراغماتية -بلا شكّ- فلسفة ما بعد داروينية، وكانت النزعة التجريبية التي اتّسمت بها هذه الفلسفة نزعة بيولوجية. لذا، نشأ عن قبول البيولوجيا التطوّرية مشكلة مُهمّة، وهي مرجعية الأخلاق والذات الإنسانية. فعادت المثالية تطلّ برأسها، لتوكيد الروح الإلهية والإنسـانية معًا. وذلك لاعـتراض الجماعات المتديّنة على مبدأ (داروين)، مثَّلَ هذه الجماعات

قامات دينية وفلسـفية، نذكر منها الفيلسوف (جوزيا روس- Josiah Royce) الذي لم يكن يرى أيّ تناقض بين أنْ يكون الأفراد أجزاء من مطلق، وأن يكونوا قائمين إلى الأبد بفرديتهم المتميّزة."[١]

فالأخلاق الاجتماعية العليا هي أنْ يتصرف الإنسان بحيث تتسق إرادات الأعضاء جميعًا في تيـار واحد ينتهي إلى هـدف، وهذه بعينها هي الأخلاق الإلهية؛ إذ يتسـق الله بين أجزاء الكون كلّهـا على نحو يجعل كل ما فيه متعاونًا عل تحقيق هدف واحد. "ولا تكتمل الحياة الخُلُقية إلا بالبصيرة الخُلُقية التي تختلف عند الناس قوّة وضعفًا، فإذا ما بلغت درجة الكمال في نفاذها وقوّة إدراكها كانت هي البصيرة الخُلُقية التي يتصف بها الله، والتي بواسطتها تتسق مختلف الإرادات في العالم كلّه دفعة واحدة، ليكون منه عالم ذو هدف واحد."[٢]

فالنظـرة الاجتماعية للأخلاق كانت تـدور نحو دور الأخلاق المجتمعيـة في تحقيق صالح المجتمـع، باعتباره هدفًا إلهيًّا نهائيًّا. لكن هذه النظـرة المثالية والجامعة للمجتمع مع ما تملكه من بيئة حاضنة، أخذت تفقد تأثيرهـا في بلد هيّئته الظروف للعمل في عالم جديد واعد بالثروة والرفاه، ويتنامى فيه الإنتاج العلمي. فكانت الغلبة مرّة أخرى للعلوم ومبادئ التجارب العلمية، فأصبحت الفلسفة في أميركا شارحة للعلم بعد أن كانت مؤيّدة للدين. وأصبح المعمل ونتائجه ميدان الفكر والعلومـ بل ميدان المجتمع بأكمله. لذا، يقول (شـارلز بيرس) وهو من أهم اعلام الفلسـفة البراغماتية (١٨٣٩-١٩١٤) «إن الفكر في عصرنـا العلمي العملي لم يعد بحاجة إلى السـكون والتأمل اللذين كانا يُسـتعان بهما في ما مـضى، بل أصبحت حياتـه مرتبطة بتجارب المعامل التي تقام في وضح النهار.»[٣]

ثانيًا: البراغماتية الأمريكية – من المنفعة إلى التجريب

فحقيقة أن الفلسـفة تقوم على فاعلية الإنسـان واتسـامه بالذكاء، أصبحت في مقدّمة اهتمام

1 - Josiah Royce: World and the Individual, pp 2445-.

٢ - حياة الفكر في العالم الجديد، ص ٩٦.

3 - Charles. S. Peirce: Collected Papers, p 420.

الفلاسفة الأميركيين. وعليه، أصبح هذا الفاعل بحاجة إلى معرفة نفسه وفهمها فهمًا شاملاً. لذا، قام عمل البراغماتيين لتحقيق هذا الفهم على تصوّر خاص للقِيَم المجتمعية، انطلاقًا من تصور فريد للفلسفة، قدّمه أكبر أعلام الفلسفة البراغماتية ومؤسّسيها، وهم (تشارلز بيرس) و(وليام جيمس) و(جون ديوي). ويقوم على انعكاس الثقافة الاجتماعية الأميركية فيها، والتي تعتبر أن العمل وما ينتجه هو الأساس، وليست الطبقية المخملية، كما في أوروبا وفرنسا على وجه التحديد. فالعمل هو المقياس الذي يُعلي من شأن الفرد الأميركي ويُهبطه.

وجدير بالذكر أنّ بعض المناصرين للنظرية التطورية لـ (داروين) كانوا متأثّرين أيضًا بالمذهب النفعي السلوكي، الذي تأسّس على أيدي (جيرمي بنثام-Jeremy Bentham) ١٧٤٨-١٨٣٢ ومن بعده (جون ستيوارت ميل-John Stuart Mill) ١٨٠٦-١٨٧٣، على خلاف البراغماتية الأميركية الخاصة بـ (بيرس) و(جيمس) و(ديوي) التي جعلت النظر إلى النتائج مبدًا شاملاً لميادين الفكر جميعًا. واتفق أعلام البراغماتية الأميركية على فكرة (تشارلز بيرس) بأن الذي يجعل الفكرة ذات معنى هي نتائجها العملية التي تترتب على الفكرة في خبراتنا. وتمايز (جيمس) عن البقية بأن جملة "الله موجود" ذات معنى، وهي تثبت عن طريق غير مباشر أو غير تجريبي حسّي. وهي النتائج العامة التي تحدث من وجهة نظر المؤمن بصدقها. أما الحقّ، فهو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من إنكاره. الصدق هو ما ينجح من حيث الثمرة العملية التي يثمرها العمل بمقتضاه. يقول (جيمس) في كتابه البراغماتية "إن الحقّ أو الصدق لا يكون في الجملة قبل النزول بها إلى معترك الحياة والعمل، بل هو يطرأ عليها عندئذ، فتصبح حقًّا أو صدقًا حين ألمس أثرها الناجح في ميدان السلوك، فالحوادث العملية وحدها هي التي تجعلها صادقة أو باطلة."[1] فتأكيده على من يجعل الفعل فضيلة هو أنه فعل ناجح والعكس صحيح. هذا التشبيه للقِيَم الخُلُقية بالسلعة الاستهلاكية سبّب له هجومًا وانتقادًا لاذعًا من أنصار البراغماتية المتديّنين؛ لأنّه يتفق مع المذهب النفعي لـ (ستيوارت).

1 - William James: Pragmatism, p 201.

ثالثًا: القِيمة النفعية في براغماتية (ديوي):

يعدّ (جون ديوي) (١٨٥٩-١٩٥٢) من أهمّ الفلاسفة البراغماتيين الأميركيين، الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين دون منازع، والذي حاول أن يجعل الفلسفة تجربة حياتية تهدف إلى بناء قِيَم اجتماعية متطوّرة وديمقراطية حقيقية، تُمارس في الواقع اليومي، وتعكس رؤيته في النفعية القِيَمية الخاصّة التي تعتبر القِيَم نتائج تجريبية مستمرّة، وليست ثابتة.[١] وقد أطلق على براغماتيّته مصطلح الأداتية (Instrumentalism)، إشارة إلى أنّ القِيَم أدوات وليست مطلقة.

وقد تركّزت فلسفة (ديوي) على المبادئ الآتية:

- التجربة الإنسانية أساس القِيَم.
- ليست القِيَم مطلقة، بل تقاس بمدى نجاحها في تحقيق تنمية الإنسان وخدمة المجتمع.
- يجب أن تخضع القِيَم للمراجعة المستمرّة، فهي نتاج تجربة اجتماعية مستمرة ومفتوحة.
- الديمقراطية أسلوب حياة، يشمل المشاركة الجماعية والنقد والتجريب.
- الخير هو ما يعزّز "النموّ والتعلّم والتجربة الإنسانية".

لهذا السبب ركّز (ديوي) من الجانب الإنساني على المناهج التعليمية، وأرسى قِيَم تربوية تقوم على التجربة التعليمية، التي تنمّي الإنسان الطفل فكريًّا واجتماعيًّا، ولا تقوم على عملية الجذب السريع والمؤقت فقط. فالقِيمة التربوية تعود بالمنفعة على مجتمع بأكمله، وللتعليم دور محوري في إنتاج مواطنين قادرين على المشاركة الفاعلة وليسوا أدوات تقنية[٢]. أما الجانب السياسي فقد طرح (ديوي) مفهوم الديمقراطية، بوصفها تجربة وقِيمة أميركية مجتمعية كبرى، يجد فيها أسلوب حياة لا يخضع لأي محكمة استئناف أعلى من الإجماع الديمقراطي، والمشاركة الجماعية، التي

1 - Democracy and Education, pp327330-.

2 - John Dewey: The Public and Its Problems, pp110114-.

تقوم على التجريب الذي يفضي إلى التصويب.[١] من هنا، اتّسم (ديوي) بحبّه للعمل الجماعي. وهو القائل بأهمّية الروح الاجتماعية، التي تحمل روح الإصلاح، وتؤدّي السلوك الأمثل للمجتمع الديمقراطي، من خلال التعاون المجتمعي، كتعاون العلماء في المصنع والمعمل.

بعد وضعه للمناهج التربوية في أميركا، والاستعانة به من قِبَل تركيا أتاتورك، والصين، وروسيا، أصبح (ديوي) مصدرَ إلهامٍ على الساحة الفكرية والتربوية الأميركية. ولقوّة تأثير فكره، صار يستشهد به من قبل الفلاسفة والمفكّرين الأميركيين، لدرجة أنّ كلّ مفكّر يريد ضمان المصداقية لمواقفه وآرائه لدى عموم الأميركيين، أخذ يستشهد بنصوص (ديوي) فيما أصاب، وفيما لم يصب. فما تركه (ديوي) من إرث فكري تربوي إصلاحي وديمقراطي فاعل على الساحة الفكرية الأميركية، لم يكن بالقليل أبدًا. يتجلّى ذلك في نظرته الشاملة للمجتمع الأميركي، وضرورة تجديد فلسفة أميركية تتلاءم مع حصول التغييرات المتتالية فيه، محاولاً بذلك تعميق هذا التوجّه في الثقافة الأميركية، ليفتح من خلالها النقاشات العميقة مع مختلف الأطراف الفاعلة في المجتمع، من مثقّفين، وتربويين، ومفكّرين، وعلماء، وسياسيين.

ولا يعني ذلك أنّ (ديوي) قد خرج عن مبادئ البراغماتية العامّة، بل اختلفت فلسفته في وسع دائرة النفعية القِيَمية وضيق إطارها. فمثلاً يوسّع (ديوي) إطار النفعيّة لتشمل المجتمع بوصفها قِيمة تقدّمية، تسعى للخير العام. على عكس نفعية (بيرس) و(جيمس)، التي تقتصر على الرفاه الفرداني. لذلك، أسّس (ديوي) لمفاهيم الخير والجمال المرتبطين بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان العادي، وليس النخبوي، كما في أوروبا، وخاصّة فرنسا. والمعايير التي تحكم المجتمع، هي معايير البيئة. وبالتالي، علينا أنْ نذهب إلى البسطاء من الناس وليس النخب. فالمَهَمَّة هي التجريب الفعلي وليس التنظير. وما يجده أنّه صالحًا فهو المعيار الذي يفترض اعتماده. «من الواقعية إلى البراغماتية، انتقال من أمس إلى الغد، وهو الانتقال من الفلسفة التقليدية، أكانت واقعية أم مثالية، إلى الفلسفة البراغماتية».[٢]

---

١ - جون ديوي: التجديد في الفلسفة، ص ٨٧-٨٨.

٢ - زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١٣٧.

رابعًا: الديمقراطية مقابل الفاشية والستالينية:

ينــزل (ديوي) الفلاســفة من منزلة النظر إلى منزلــة العمل، بعد ان كان العمــل لعوام الناس، والنشاط الفكري مرتبطًا بالفراغ، وخارج دائرة العبيد والخدم. كما أنّه اتخذ من الرئيس (جيفرسون- Thomas Jefferson) نموذجه المثالي في التنوير، والحرية، والديمقراطية، وحق الفرد الإنساني. فهو من أهمّ الآباء المؤسّسين للولايات المتحدة الأميركية، والكاتب الرئيس لإعلان الاستقلال، شارك في النضال من أجل استقلال أميركا من الإنكليز، وقدّم آراء فلسفية سياسية أدّت إلى تراجع المدّ الديني، أهمّها اعتباره العقل المرجع الوحيد للفرد. فأهمّية (جيفرسون) في حياة أميركا، كما يقدّر (ديوي)، ليس لكونه عضوًا في الكونغرس، أو ســفيراً في فرنســا، او سكرتيرَ دولةٍ، أو نائبًا للرئيس ثمّ الرئيس الثالث للولايات المتحدة (١٨٠٠-١٨٠٨)، بل أهمّيته تكمن في تعبير أفكاره عــن الروح الأميركية... لقد عرف كيف يمنح أميركا مؤسّســات ديمقراطية تســتجيب لتطلّعات الشــعب، وأن الحياة الأُخرى، والثواب والعقاب لا يمكــن أن تتحدّد بالعقل؛ لأنّ ذلك انتقاصًا للكمال الإلهي.[1] ومن يعرف (ديوي)، لا يمكن أنْ يجد غرابة في وصف فلسفته كلّها بأنّها عبارة عن ممارسة للديمقراطية. فبراغماتيّته هي أداتيّة نفعية لخدمة المجتمع.

ويبرّر (ديوي) رجوعه لـ (جيفرســون)، ليس لأنّه أميركي، بل لأنّه يناقش مســألة الديمقراطية والحقــوق في أميركا، ويرجعهــا إلى مبدأ خُلُقي، وأنّها تجربة تاريخيــة حدثت في زمان ومكان معيّنين، تنجح بنسبة، وتفشل بنسب أخرى. أي إنّ الديمقراطية هي خبرة تنتظر نموّها واكتمالها، كأيّ خبرة.

كــما أنّه يجدر بنا ذكر الســبب الرئيس الــذي جعل (ديوي) يركّز عــلى الديمقراطية باعتبارها قِيمة مجتمعية يتمتّع بها المجتمع الأميركي، وهو خوفه من صعود الفاشــية والستالينية، ورؤيته لهــذه الإرهاصات في أوروبا نهاية الثلاثينات من القــرن الماضي. لذلك، دعا (ديوي) إلى روح ديمقراطية خُلُقية وجدها أسلوبَ حياةٍ، يشمل المشاركة الجماعيّة، والنقد والتجريب بما يفضي إلى التصويب.

---

١ - جيرار ديلودال: الفلسفة الاميركية، ص٥٦-٥٧.

مـن هنا، نفهم كل المعنى الذي أُعطي للقِيَم المجتمعية الأخرى، كالتعليم عبر الممارسـة والتجريـب، وما له من دور محـوري في إنتاج مواطنين فاعلين، وليسـوا تقنيّـين. فنحن نفهم براغماتيـة (ديـوي) الأداتية عندما نفهم كيف يمكن أنْ نمارس قِيَم المجتمع، وكيف نفشـل في تحقيـق هذه القِيَم حين نفقد الروح الديمقراطية، التي يعتبرها وسـيلة لتنظيم حياة مشـتركة بين المواطنين.

خامسًا: البراغماتية المشوّهة:

١ - نقد (ديوي) لشعار «الغاية تبرر الوسيلة»

انتقد (جون ديوي) قواعد نُسـبت إلى البراغماتية مع مراحل تطوّرها في بيئات غير فلسـفية، وخاصّة حين دخلت عالم الأعمال، والسياسة، كقاعدة "الغاية تبرّر الوسيلة"، التي تعود بالأصل للمفكّر الإيطالي (نيكولـو مكيافيـلي-Niccolò Machiavelli) (١٥٢٧-١٤٦٩)، وقد ظهرت بشـكل غير مباشر في كتابه الشـهير (الأمير)؛ حيث ناقش كيف يمكن للحاكم أنْ يسـتخدم أيّ وسـيلة للحفاظ على سلطته، وتحقيق الاسـتقرار وإنْ استدعى ذلك اسـتعمال وسائل الخداع والقـوّة. فلا يمكن تحقيق غايات نبيلة بوسـائل غير خُلُقية من وجهة نظـر (جون ديوي)؛ إذ إنّ الوسائل جزء من الغايات. صحيح أنّ (ديوي) لم يعتقد بالقِيمة المطلقة، لكنّه يقيس القِيَم بمدى نجاحها في تحقيق تنمية الإنسان وخدمة المجتمع. وعبارة "القِيمة النفعية" عند (ديوي) لا تدعو إلى الانتهازية، كما عند (مكيافيللي)؛ لأنّ براغماتيته كما أسـماها أداتية لفهم الحقيقة، وليست قاعدة للسلوك النفعي.

٢ - موقفه من الفردانية والنفعية المغلقة

وما ميّز (ديوي) عن أقرانه السابقين أعلام البراغماتية ليس فقط رفضه لمبدأ الغاية تبرّر الوسيلة، بل إنّه رفض النفعيـة القِيَمية، بمعناها الفردي، وبتصوّرها القائم عـلى النفعية، فاتُهم على إثرها بمعاداة الفردانية، مضافًا إلى رفضه القومية والعنصرية. فقد جسّدت فلسفته، كما وجدها كثيرون من المراقبين فلسـفة إنسـانية، حتى صار يطلق على (ديوي) في أميركا صفة الفيلسوف البطل،

والأستاذ الكبير. فهل نجحت هذه القِيَم الحداثية العلمانية في الصمود بعد مرور عشرات العقود على براغماتية (ديوي)؟

أحدثت براغماتية (ديوي) تحوّلاً في السياق المجتمعي والتربوي والسياسي لأميركا، ما استدعى رؤساء دول صاعدة أنْ تطلب المساعدة في وضع مناهجها التربوية والاستفادة من ديمقراطية (ديوي) العملية، كتركيا أتاتورك، وروسيا والصين، فأزعج انتشارها تيّارات عدّة متشدّدة ويمينية في أميركا؛ التي رأت في فلسفة (ديوي) خطرًا يهدّد مصالحها، وأهدافها الاستعمارية كلّها، فبدأ بعضهم بحملة تشويه، وبدأ آخرون بحرب ناعمة ومباشرة.

يرجع بعض المؤرّخين إلى أنّ الحرب على البراغماتية بصورتها الديوية، بدأ قبل الحرب العالمية الأولى. ويعتبر آخرون أن التشويه دخل على الحركة البراغماتية نتيجة شعبويتها، وذلك قبل نشوء الفاشية ودخول العالم عصر الذرة. ووجّهوا انتقادات لاذعة لـ (ديوي) بالقول: "كيف استطاع البراغماتيون قبول الحرب دون احتجاجات جدية، ودون تقديم مفتاح للحلّ؟

٣ - المكارثية وجه سياسي لتشويه البراغماتية

لكن هناك رأي لـ (جون ماكيمبر-John McCumber)، من أن الفلسفة البراغماتية، وبكل بساطة هي ضحية أخرى من ضحايا المكارثية. والمكارثية هي حركة سياسية ظهرت خلال فترة الخمسينات من القرن الماضي، سُمّيت على اسم السيناتور (جوزيف مكارثي- Joseph McCarthy). تميّزت هذه الحركة بحملة مكثّفة لمكافحة الشيوعية داخل الولايات المتحدة الأميركية؛ حيث اتّهم (ماكارثي) وأتباعه عددًا من الاشخاص، خاصّة في الحكومة والفنون ووسائل الاعلام، بأنّهم عملاء أو متعاطفون مع الشيوعية دون تقديم أدلّة واضحة. كانت النتائج سلبية جدًّا؛ حيث تسبّبت المكارثية بفرض أجواء من الخوف والريبة، وقيّدت الحُرّيّات المدنية، وتأثّر كثير من الناس بفقدان وظائفهم وسمعتهم بسبب اتهامات غير مثبتة. من هنا، يجد (ماكيمبر) أنّ البراغماتية أو أي فلسفة تتمتع بحُرّيتها هي الهدف الأول للتشويه من قِبَل اليمين المتطرّف في الولايات المتحدة الأميركية. وذلك جرّاء الصفة التي تتصف بها جماعة الفلسفة، وهي: حُرّية الرأي والتفكير، أكثر من أيّ نظام أكاديمي، فالفلسفة هي في طليعة من يجب مهاجمتها. "الفلسفة في الحقيقة، ممكن أنْ تكون هدفًا

أَولويًّا للهجوم من قِبَل من يدّعون بالجناح الأيمن. "كان القمع والتبعيّة هما العقيدة المركزية لفكر (مكارثي)، ما ولّد مواجهة الفلاسـفة على نحو مطلق".[1] لهذه الأسباب وغيرها، ظهرت الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، كأنّها الشكل الوحيد للفلسفة التي يتّفق مع مثل هذا المناخ السياسي المتطرّف لعام ١٩٥٠؛ كونها فلسفات علمية بحتة بعيدة عن شؤون الناس.

سادسًا: إضعاف البراغماتية وتحريف القِيَم:

بعد خضوع السـلطة لليمين المتشـدّد، شَرَعَتْ جامعات أميركا بتغيير نوع التربية الفلسـفية الواجب اتباعها، وإنْ أبقت على الاسـم الرسـمي لفلسـفتها، وهي البراغماتيـة، لكنّها أفرغتها من أسسـها الإصلاحية الديوية، وتركت أمرين أساسـين، التزمت بهما كلّ الفلسفات الصاعدة التـي تلتها. يتمثّل الأول بضرورة الحفاظ على صياغة لغة واضحة، وعلى القِيمة النفعية بإطارها الفـردي، كما في المذهـب النفعي، ويتمثّل الأمـر الثاني برفضها للميتافيزيقـا. وعليه، صارت كلّ فلسفة انكلوساكسـونية معاصرة هي منتسبة، ولو من بعيد، إلى الفلسفة البراغماتية الرسمية للولايـات المتحدة الأميركية، مهما أمعن في إفراغها من أهم مبادئها الديوية، وهي الديمقراطية الخُلُقية، والتضامن المجتمعي.

ومع كلّ الرضا التي نالته من سياسيي اليمين، لكن لم يكتب للفلسفات الصاعدة، كالتحليلية والوضعية المنطقية الاسـتمرار طويلاً لأسـباب: أهمّها، بُعدها عن اهتمامات الفرد والجماعة، وعدم تقديمها شيئًا على الصعيد البشري. فلا جدوى منها لبعدها عن اهتمامات الناس. ما دفع إلى نشوء حركات ثقافية مختلفة الانتماءات شهدتها الولايات المتحدة الأميركية في الستينات من القرن الماضي ادت إلى تفكيك الاجماع الثقافي الأميركي الذي عمل عليه ديوي، وإلى تشتيت المحادثات في الحقوق المدنية الجماعية كقضايا العرقية والتعددية وحقوق المواطن الأميركي بشكل خاص. كل هذه الاحداث مجتمعة غيرت هوية الولايات المتحدة الثقافية عما كانت عليه قبل وفاة ديوي عام ١٩٥٢ تغييرا جذريا.

1 - John McComber: Time in the Ditch American Philosophy and the McCarthy Era.

سابعًا: صعود النفعية وفشل الحداثة الأميركية:

١ - محاولات ريتشارد رورتي لإحياء ديوي

في السبعينات من القرن الماضي ظهرت طبقة من الأكاديميّين الفلاسفة الأميركيين حاولوا إحياء فكر (ديوي) في الديمقراطية والتضامن المجتمعي من جديد، وعلى رأسهم مجدّد المذهب البرغماتي الفيلسوف الأميركي (ريتشارد رورتي-Richard Rorty)، آخذًا على عاتقه الشخصي إحياء قِيَم (ديوي)، وضرب كلّ القِيَم الثابتة التي أراد (ديوي) أنْ ينزلها منزل النشاط المجتمعي، مؤكّدًا أنّ "التحقيق أو الاستصقاء هو دومًا نشاط اجتماعي، سياقي ومشبع بالقِيَم.[1] وينظر إلى المعرفة ليست مرآة تعكس الواقع الجامد، بل أداة يستخدمها الإنسان للتعامل مع المشاكل داخل مجتمع تحقيقي. وفي الوقت نفسه يطالب (رورتي) اليسار الأميركي بعدم الاستسلام والرضوخ لليمين السياسي الذي سلّم البلاد إلى زمرة من أصحاب رؤوس الاموال، تتحكّم به ضمن مصالحها الضيقة. ويعملون على نشر أسوء قواعد العرض والطلب، ومصادرة اقتصاد البلاد، ففي كتابه تحقيق بلادنا ١٩٩١، وفي تتبع دقيق لتاريخ اليسار الأميركي يتنبّأ فيه (ريتشارد رورتي) عبر نظرية يطرحها لليسار الثقافي في الولايات المتحدة الأميركية، بأنْ شيئًا في النظام الحاكم لأميركا قد تصدّع، وفتح المجال أمام يمين شعبوي قائم على التجميع، وفق تعبيره. وقد تعاون اليسار مع اليمين على جعل القضايا الثقافية الترفية محورا للنقاش العام، عوضًا عن التوجّه إلى مناقشة مواضيع تحتاجها البلاد، وإلى اقتراحات قوانين جديدة ملحّة تخص الإصلاحات.

٢ - سقوط الديمقراطية في النفعية الفردية

فالبلد الذي كان يشهد ولادة جديدة للحرية تختلف عن سائر البلاد الأخرى صار يسير منذ السبعينات من القرن الماضي نحو التقسيم الطبقي مع فوارق عميقة مجتمعة من النوع الذي لا يمكن لـ(جيفرسون) ولا لـ(ديوي) أنْ يتصوّراه. ومما يساهم في تثبيت هذه الحقيقة، هو أنّ شرائح المجتمع والسياسيين بدءًا من الموقف من حرب فيتنام، إلى فضيحة واترغيت «Watergate»،

1 - Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, p131.

وحرب العراق، والاحتجاجات ضدّها...كلّها أمور جعلت السياسيين أعداء في وعي الجماهير الأميركية وفي تفكيرها. وأفقدت الثقة بأميركا الليبرالية وأسقطت معها مفهوم الديمقراطية عند مثقّفيها، وقسم من مواطنيها إلى غير رجعة. فأميركا تقدّم نفسها وفق (رورتي)، وبصورة مرعبة، معظم الأوصاف التي ستكون عليها في القرن الواحد والعشرين، وستكون مكتوبة بتفاوت نسبيّ بين الازدراء والاشمئزاز الذاتي.[١] ونتيجة النفعية القِيَمية التي تبنّتها السياسة الرسمية للولايات المتحدة الأميركية، أصبح الافتخار الوطني يتجسّد بتأييد الفظائع، واستيراد العبيد، والأفارقة، وذبح الأميركيين الأصليين، واغتصاب الغابات القديمة، تحت عنوان الأمن القومي والمصلحة العُليا. وهكذا رؤية للافتخار الوطني تُفشل أيّ عمليّة اعتراض من قبل الشعب. ويكتفي المُعارض اليساري أنْ يكون متفرّجًا.[٢]

وكما أنّ (ديوي) هو ابن الحداثة الأميركية، كما جاء بكتاب ويستبروك ١٩٩١ «لكن هذه الحداثة لم تنجح في تجسيد مشروعه القِيَمي. فقد جرى تحويل البراغماتية من فلسفة تجربة اجتماعية إلى نفعية فردانية، تخدم المصالح الاقتصادية، في ظلّ مجتمع استهلاكي يفتقد المشاركة الحقيقية»[٣].

كذلك يعلّق (كورنل ويست-) في كتابه ١٩٨٩ "أنّ الديمقراطية اصبحت كذلك شكلاً مؤسّسيًّا فارغًا من الروح، والتعليم تقنيًّا بعيدًا عن الهدف التحرّري الذي حدّده (ديوي). إذن، هناك فجوة بين تصوّر (ديوي) البراغماتي وبين الواقع الأميركي، وهو ما يشكّل جزءًا من أزمة الحداثة التي تعاني منها هذه المجتمعات."[٤] لذلك، إنّ السببَ نفعيةُ (ديوي)، التي لم تجد صدى كاملاً أو ترجمة في الحداثة الأميركية التي اتّجهت نحو نفعية فردانية أُفرغت من الروح الديمقراطية الخُلُقية التي دعا إليها (ديوي)، ويشهد على ذلك التحوّلات الكبرى في الكتابات والرؤى عند مفكّريها

1 - Richard Rorty: Achieving Our Country, p15.

2 - Richard Rorty: Achieving Our Country, p14.

3 - Robert Westbrook: John Dowey And American Democracy, pp115- 119

4 - Cornel West: 1989, pp. 145- 1

من الجيل اللاحق، أمثال: (فرنسيس فوكوياما- Francis Fukuyama)، و(صموئيل هنتنغتون- Samuel Huntington)، و(آلان دونو- Alain Deneault)، وما تضمّنت كتاباتهم من تأكيد على فشل الحداثة الأميركية وقِيَمها التنويرية، ودخولها في أزمات لا تنتهي.

٣ - شهادات فكرية على فشل المشروع الخُلُقي الأمريكي

ففي كتابه «نهاية التاريخ» يطرح (فرنسيس فوكوياما) أنّ الديمقراطية الليبرالية تمثّل نهاية التطوّر الأيديولوجي. وهو ما يتعارض مع فهم (ديوي) للديمقراطية حين قدّمها على أنّها من القِيَم التي لا يمكن أنْ تغلق أو تُنهى، بل يجب أنْ تبقى في تطوّر مستمر من خلال التجربة المجتمعية؛ أي إنّها طرح قابل للنمو باستمرار، على عكس رؤية (فوكوياما) أنّها نهاية مطلقة ولا سبيل لتطويرها[١].

أما الصراع الثقافي الذي يفرد له المُفكّر الأميركي (صموئيل هنتنغتون) كتابًا تحت عنوان صراع الحضارات. ويرى فيه أنّ العالم مقسّم إلى حضارات متصارعة تتنازع بقِيَمها المختلفة، وأنّ الصراعات المستقبلية لن تكون بين الدول القومية، بل ستدور حول الهُويّات الحضارية والثقافية المختلفة، وأن الهُويّة الحضارية ستكون الأهمّ في تشكيل النظام العالمي بعد الحرب الباردة[٢]، فهو دليل آخر على أنّ الحداثة فشلت في تجسيد القِيَم البراغماتية التهذيبية كما يسمّيها (رورتي)، وتناقض نفعية (ديوي) المجتمعية التي ترى في الحوار والتفاعل بين الثقافات فرصة لإنتاج قِيَم مشتركة.

وفي عام ٢٠١٥ يصدّر الكاتب (آلان دونو) كتابه "نظام التفاهة" ليبرز فيه كيف أنّ المؤسّسات الحديثة أصبحت تعيش في ظلّ معايير الرداءة؛ حيث يجري تفريغ القِيَم من معانيها الحقيقية، وتصبح شعارات فارغة وشكلية. فثقافة التفاهة التي تُعلي من شأن السطحي على حساب القِيَم الحقيقية والعمق الفكري، سوف تؤدّي إلى سيطرة غير الأكفّاء على مفاصل السلطة والقرار في مختلف المجالات، كالتعليم والسياسة والاعلام. وترتكز هذه السيطرة على تسليع المعرفة،

1 - Francis Fukuyama: The End of History and The Last Man, pp. xi-xiii, 45 -47.

2 - Samuel Huntington: Clash of Civilizations, pp2043-40 ,23-.

واســتعباد الناس، واستلاب عقولهم، ما يجعله نظامًا متكاملاً يكرّس الجمود الفكري والتراجع الخُلُقي والاجتماعي عبر الاستعباد الرقمي[١].

خاتمة

إنّ النفعيــة القِيَمية البراغماتية بكلّ أطوارهــا، مرورًا بإصلاحات ديوي، ووصولاً إلى من جاء بعده، ومن حاول إحياءها مرّة أخرى بنســخ معدّلة من إصلاحيّين تأثّروا بـ (ديوي)، لم تســتطع كلّها أن تقف في وجه المارد الخطيئة الذي وضعته البراغماتية بالأساس. لكنّ براغماتية (ديوي) تحمل بذور عجزها وتناقضها منذ النشــأة. فصحيح أن براغماتية (ديوي) أرادت إشراك الشرائح الفقيرة والشعبوية في مشروعها الخاص، كما أرادته أعلام البراغماتية الأوائل. وإنّ امتياز أميركا، ســواء في شــعارها «الذكاء العلمي» مقابل النقص في الموروث الحضاري أم في القِيمة النفعية بأوجهها كافّة، بدءًا من علمنة الســوق التي أطاحت بالطبقات الاجتماعية الأميركية قبل غيرها، والتي يقبع نتيجتها ملايين المشرّدين ممّن هم تحت خط الفقر، الذين يفترشون المقابر ليلاً، كما في واشنطن وكاليفورنيا ونيويورك، وكما أنّ فلسفة (ديوي) لم توفّر إطارًا خُلُقيًّا قويًّا لتخلّيها كلّيًّا عن النخبويّة في تمايز منها مقصود عن أوروبا. كلّ هذه الأســباب المتقدّمة تركت آثارها السلبية على التماســك الاجتماعي في الولايات المتحدة الأميركية، ما أدّى إلى حالة من الفراغ الروحي والخُلُقي على أثر النســبية التي تأخذها البراغماتية في الاعتبار، والتي تنسحب إلى نسبية مفرطة تجــاه كلّ القِيَم ومخيفة إلى حد الرعب، يغذّيها هيمنة الاقتصاد الرأســمالي المتوّحش والثقافة الاستهلاكية المفرطة.

فليس المُهمّ في النفعية القِيَمية النتيجة الظاهرية السريعة أو ما ينجح الآن هو الأهمّ. بل العبرة في التجربة الطويلة الأمــد، وجودة التغيير الذي يفضي إلى التصويب الدائم. فهذه الديمقراطية التي تدّعيها الولايات المتحدة والتي تجعلها تتحالف مع أنظمة ديكتاتورية مقابل حصولها على

١ - آلان دونو: نظام التفاهة.

قواعد عسكرية، أو الوصول إلى مصادر للطاقة، أو التعاون الاستخباراتي تحت عناوين محاربة الإرهاب وغيرها من العناوين، ليست من الديمقراطية بشيء. بل هي مستعدّة أنْ تتعاون مع نظام ينتهك حقوق الإنسان، بل تساعده وتمدّه بالمؤازرة على إبادة اصحاب الأرض، لأطماع غير مشروعة، وأسباب نفعية، ما يشكّل أثرًا حقيقيًّا على استقرار الأمن والسلام العالميّين. والنتيجة التي بدأت تتراءى الآن وفي المدى المنظور، هي حالة ازدياد كراهية الشعوب لها، وفقدان المصداقية الخُلُقية لنظامها، بل سيصبح الاستقرار التي تدّعيه هشًّا يُنبئ بصراعات قومية وإثنية وسياسية وعرقية في ولاياتها كافّة. ولم تستعمل مصطلح براغماتية بنظامها السياسي إلا باعتباره غطاءً رسميًّا إعلاميًّا لجماهيرها وللقرارات التي تتّخذها تحت شعار الأمر الواقع.

المصادر والمراجع:

أولا- اللغة العربية:

- تشارلز موريس: روّاد الفلسفة الأميركية، ترجمة ابراهيم ابراهيم، الاسكندرية، ١٩٩٦.
- زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
- جـون ديوي: التجديد في الفلسـفة، ترجمة أمـين مرسي قنديل، مكتبـة الانجلو المصرية، ١٩٤٨.
- جيرار ديلودالن: الفلسفة الأميركية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.
- ألان دونو: نظام التفاهة، ترجمة مشاعل الهاجري، دار سؤال للنشر، ٢٠٢٠.

ثانيًا- اللغة الاجنبية:

- Herbert W. Schneider: A History of American Philosophy, shanti Lal Jain, Delhi. 1946.
- Josiah Royce: World and The Individual, Peter Smith, University of California, 1979.
- Charles S Peirce: Collected Papers, Harvard University, Press 1932.
- James William: Pragmatism, Harvard Press, 1907.
- John Dewey: Democracy and Education, Myers Education Press, 1916.
- John Dewey: The Public and Its Problems, Holt Publishers, 1927.
- John McComber: Time in The Ditch American Philosophy and The McCarthy Era, Northwestern University Press. 2001.
- Richard Rorty: Philosophy and The Mirror of Nature, Princeton University Press, 1979.

- Richard Rorty: Achieving Our Country, Achieving Our Country, Harvard University Press. 1999.
- Robert Westbrook: John Dewey and American Democracy, Cornell University Press, 1991.
- Francis Fukuyama: The End of History and The Last Man, Penguin Books Limited, 1993.
- Samuel Huntington: Clash of Civilizations, Penguin Group, 1996.

Studies and Research

Fate of Ignorant in Islam
Analytical Study

Jawad Abdul Hamid Ammar[1]

Abstract

In this article, the writer elaborates on several key terms that apply universally to all human beings: the ignorant, the negligent, the defiant, the believer, and the rejecter. These terms encompass all categories of people.

A non-Muslim can fall under one of four categories, with no fifth option. These categories are: the ignorant but excusable, ignorant due to lack of knowledge, the ignorant but negligent, those who could have known the truth but did not seek it, the defiant, those who knowingly reject the truth), and the rejecter, those who are fully aware of the truth but intentionally deny it.

If a person is ignorant and sincerely believes their religion is true, or if they have investigated and are convinced their faith is right, they are excused. However, if they are negligent or capable of knowing the truth but fail to seek it, they are held accountable for their negligence at the very least. As for the rejecter, they are someone who recognizes the truth but denies it for some reason, and they will be held accountable without a doubt. It should be noted that the number of excused non-Muslim minors is not small, as some might think, but rather large. Indeed, we may see the majority of non-Muslims going to Paradise, contrary to the claims of some that the majority of non-Muslims will go to Hell.

Keywords:

Believer, Excusable Ignorant, Negligent Ignorant, Defiant, Rejecter.

1 - Lebanese PhD researcher at Islamic Studies Faculty - Islamic University in Lebanon.

دراسات وبحوث:

مصيرُ الجَاهلِ في الإسلام -دراسة تحليليّة-

جواد عبد الحميد عمّار[1]

ملخّص

لقد فصّلنا في المقال بين مصطلحات رئيسة عدّة، وهذه المصطلحات هي جامعة لكلّ أصناف البشر، وهي: القاصر، والقاطع، والمقصّر، والمؤمن، والجاحد.

فغير المسلم يقع تحت أربعة عناوين لا خامس لها، فإمّا هو جاهلٌ قاصر، وإمّا جاهلٌ مقصّر، وإمّا قاطع، وإمّا جاحد. فإن كان قاصرًا، أو قاطعًا بأنّ دينه هو الحق اليقيني، أو أنّه بحث وتيقّن أنّ دينه على حقّ لسبب ما، فهو معذور. وإن كان مقصّرًا أو أنّه كان قادرًا على اتباع الحقّ ولم يفعل، يحاسب على تقصيره على أضعف تقدير. وأما الجاحد، فهو الذي عرف الحق وأنكره، لكنّه أنكره لسبب ما، فهو محاسب لا محالة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القاصرين المعذّرين من غير المسلمين، هم ليسوا قلّة كما يظنّ بعضنا، بل هم كثر، فإنّنا قد نرى غالبية غير المسلمين إلى الجنّة لا كما يدّعي بعضهم أنّ غالبية غير المسلمين إلى النار.

الكلمات المفتاحية: المؤمن، الجاهل القاصر، الجاهل المقصّر، القاطع، الجاحد.

١ - باحث دكتوراه لبناني في كلية الدراسات الإسلامية - الجامعة الإسلامية في لبنان.

مقدّمة

يصل تعداد خلق الله اليوم ثمانية مليارات نسمة، والذين ماتوا قد يكونوا أكثر منهم عددًا، والمسلمون ليسوا أكثر وجه الأرض من حيث العدد، فهم يصلون إلى ملياري نسمة تقريبًا، يعني ربع سكان الكرة الأرضية، وهنا تأتي الغشكاليّة الرئيسية للحبث، فهل يُعقل أنّ هذه الفئة القليلة هي التي تدخل فقط إلى الجنّة والبقية تدخل إلى النار؟! ومن استبعاد تحقّق هذه المعقوليّة ينبثق سؤالان في هذ المجال، وهما:

ما هو مصير الجاهل القاصر أو القاطع بدينه في العقيدة الإسلامية؟ وهل هو إلى الجنّة أم إلى النار؟

وما هو مصير الجاهل إذا كان جاحدًا أو مقصّرًا؟

ويمكن لنا أن نطرح ابتداءً ثلاث فرضيَّات في مقام الإجابة عن تلك الأسئلة، فنقول:

- كما ربط الإسلام المصير الأُخروي للمسلم نفسه ونجاته بأحكام وضوابط وموجِبات، كذلك ربط المصير الأُخروي للكافر باختلاف أوصافه وحالاته، بين أن يكون مقصّرًا أو جاحدًا أو جاهلاً قاصرًا ونحوه.
- إن الجاهل القاصر والجاهل القاطع بدينه معفوّ عنه ما دام قاصرًا عن إدراك الحق أو قاطعًا بدينه.
- إن الجاهل الجاحد والجاهل المقصّر يستحقان العذاب شرعًا وعقلاً.

من المعضلات التي عادةً ما تواجه الإنسان المسلم، هي نظرته إلى الآخر؛ حيث بدأت تأخذ حيّزًا من أحاديث الناس على مختلف المواقع والميادين، وهذه المعضلة لا تتوقف عند حدود الطوائف أو المذاهب، كونها الرأس الحربي لتقبّل الآخر؛ لأنّنا، كما نعلم، بحسب أفكارك

ومعتقداتك يتحدّد سلوكك وتعاملك مع الآخر، بحيث لو نظرت إليه نظرة تشاؤم لن تستطيع أنْ تعامله بصفته أخًا أو شريكَ وطنٍ لك، أو حتى إنسان، أو تُحقّق وإياه عيشًا مشتركًا، وإذا نظرت إليه نظرة منصفة وعادلة من دونٍ توصيف جارح يخلق العداء والنفور، فيقينًا ستحقّق الهدف، وتبتعد عن النظرة التي تكفّر الآخر، وتحلّل قتله كيفما كان.

وانطلاقًا من إيماننا المطلق بالله -عزّ وجلّ- وحكمته وعدله، فينبغي أنْ لا ننجرّ خلف العصبية القبلية الجاهلية التي يتغلغل بين طيّاتها الظلم الدامس، الذي يُنسب جهلاً له جلّ وعلا- والعياذ بالله-؛ إذ إنّه خير عالمٍ وبصير.

وهذه الدنيا هي دنيا التكليف، وقد خلق الله لكل إنسان عقل يهديه، وقوله وفعله حجّة عليه إلى يوم القيامة؛ إذ إنّ هناك حجّتين على الإنسان، حجة ظاهرية وحجّة باطنية، فالحجة الظاهرية هي رسل الله عزّ وجلّ والأنبياء والأولياء والصالحين، وحجّة باطنية هي الرسول الداخلي لكلّ مخلوقٍ واعٍ، وهو العقل الذي تميّز به الانسان عن غيره من المخلوقات، والذي به يُكلّف الانسان بتكاليف الله عزّ وجلّ ليصل إلى سعادته.

والعقل الفطري اليقيني هو أحد أهم المصادر التشريعية في الإسلام، وبه يفهم الإنسان عقيدته، ويمارس على أساس هذا الفهم سلوكه. لذا، كان الكلام في هذا البحث يعتمد اعتمادًا كلّيًا على العقل المنصف ذي الرؤية الثاقبة، ليأتي الدين الاسلامي -عبر قرآنه الصامت الذي هو كلام الله، والقرآن الناطق الذي هو كلام الرسول المنقول عن الله تعالى؛ إذ إنّه ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى، ليساند العقل في هذه الرؤية، ويدعمه ويصوّبه إلى أقرب الطرق وأسهلها، ليخرج من دائرة الاتهام إلى الإنصاف والتوازن، وليتحوّل من إسلامٍ مرفوض إلى إسلامٍ جاذب.

وهذا ما يستدعي دراسة حقيقية عقلية قرآنية روائية منصفة، بعيدة كلّ البعد عن الأحكام الجامدة والاتهامات المسبقة.

أولًا: معنى الكفر في القرآن والحديث:

قال الله تعالى ﴿**...فَآمَنَت طَّائِفَةٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ**﴾ [الصف: ١٤]، ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ**

إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

حينما يرد لفظ الكفر، أو ما اشتقَّ منه في آيات القرآن الكريم من دون قرينة، مساهمة في تحديد أو ترجيح معنى ما، فإن المنسبق والمنصرف إلى الأذهان منه، هو المعنى المقابل للإيمان؛ وذلك لكثرة استعماله في المعنى. ومن الواضح، أن مثل هذا الانسباق الناشيء من كثرة الاستعمال يولّد ظهورًا في المعنى المنسبق إليه، حسبما قُرِّر في الدراسات اللغوية.[1]

ويتبيّن مما سبق أنّ معنى الكفر في القرآن الكريم، لا يحمل معنى قبيحًا بذاته، بل قبحه وحسنه يكونان بحسب متعلّقه، فحينما يتعلّق الكفر بالشرك أو بالكافرين أو بعباداتهم يكون ممدوحًا، وحينما يتعلّق باللّه ونحو ذلك، يكون مذمومًا.

أما ذمّ الكفر بحسب المتعلّق الأخير، فهو ينطلق من مخالفته للحقّ، ولما يترتب عليه من آثار سلبية. ولعلّ من أهداف القرآن الكريم في إصراره على إطلاق الكافر على غير المسلم والمؤمن، هو تشكيل حدود الهوية الاسلامية، فالكافر هو الذي لا يؤمن بها أو ينكرها باعتبار مخالفته للحقّ، وللآثار المترتبة على كفره.

وانطلاقًا من هذا، فإنّ الدين الإسلامي وضع إطارَ الهوية الدينية للمنتسبين إليه، وهو يتحقّق بشهادتي أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله، أو الولادة من أبٍ مسلم أو أم مسلمة. ومن هو ليس كذلك، سمَّاه كافرًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الملحد أو الذي ينكر وجود الله -تعالى-، أو المشرك الذي جعل مع الله -تعالى- شريكًا، خارجان عن محل بحثنا، وليسا محلاً للنزاع بين المتكلّمين؛ حيث أجمعت كلمتهم على عدم معذوريَّتهم أمام الله -تعالى-؛ لمخالفتهم لنداء فطرتهم التي خلقها الله في خلقه، وهذا ما أمّد عليه القرآن الكريم؛ حيث قال: **﴿...أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾** [إبراهيم: ١٠]، و **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾** [النساء: ١١٦].

---

١ - أكرم بركات، التكفير: ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين، ص١٦٦.

ثانيًا: تصنيف الناس إلى قسمين:

هل الإسلام والكفر هما من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما؟

في مقام الإجابة عن هذا السؤال، نقول: إنّ في هذه المسألة وجهتي نظر:

١. تمثّل الرأي السائد والمشهور، ومفاده: إنّه ليس هناك حالة وسطى بين الإسلام والكفر، فلا محالة أن يكون كل من ليس مسلمًا كافرًا.

٢. وتمثّل رأيًا لبعض الفقهاء، ومفاده: إنّ ثمّة حالة متوسّطة بين الإسلام والكفر. وبالتالي، فإنّه لا يمكننا أن نحكم بكفر كلّ من لم يكن مسلمًا.

ووفقًا لهذا الرأي، إنّ الكفر ليس هو مجرّد إنكار الأصول الأساس للإيمان أو التشكيك بها، بل هو الجحود بتلك الأصول. ويدخل في هذا الرأي-أيضًا- الشاكّ الباحث عن الحقيقة، لكنّ شكّه ليس عنادًا وتمرّدًا، بل شكَّ السّاعي نحو المعرفة، وتشكيل القناعة، والوصول إلى الحقيقة، فهذا لا يُحكم بكفره.

وكذا، يدخل ضمن دائرة هذا الرأي حديث النفس وأسئلتها؛ حيث لا يمكننا الحكم بكفر صاحبه أيضًا، بل إنّه يتميّز عن الشكّ السابق بأنّه شكّ لا يخرج الإنسان بسببه عن دائرة الاسلام والإيمان معًا، وهو الشكّ الطارئ الذي يفرض نفسه على المرء، حتى لو كان في أعلى مستويات الإيمان، بيد أنّه شكّ عابر وغير مستقرّ، وتعبرّ عنه بعض المأثورات بتعبيرٍ جميل وهو «حديث النفس»، وربما كان منشأ هذا الحديث الداخلي هو الوساوس التي تُطرح على المؤمن بعض الأسئلة التشكيكية، من قبيل السؤال عن وجود الله تعالى، أو مكان تواجده، أو لماذا لا نراه؟ وغيرها..

فالإنسان إما أنْ يكون مؤمنًا بما وصل اليه علمه، أو ليس مؤمنًا، والأخير إما ان يكون عدم إيمانه جحودًا وتمرّدًا، أو لعدم قناعته بالدين، رغم بذل الجهد وإخلاص النيّة في سبيل الوصول إلى قناعة على هذا الصعيد، فالأقسام ثلاثة: مؤمن أو جاحد أو غير مقتنع (قاطع)، أما الأول فحاله معلوم، أي أنّه يستحقّ المثوبة والجزاء بالتي هي أحسن، وكذلك فإن حال الثاني وهو الجاحد معلوم، فهو مستحقٌ للعقوبة والمؤاخذة بسبب تمرّده وجحوده، وأما الثالث وهو غير المقتنع، فقد ذهب المشهور من علماء الكلام إلى عدم معذريّته وأنه يستحقّ الإدانة؛ لأنّ الحق لا يخفى على

طالبيه، وهناك رأي آخر، يرى أنّه معذورٌ مادام قد أخلص النيّة، وبذل الجهد للوصول للحقيقية، لكنّه لم يوفّق لذلك لسبب أو لآخر.

إذن، يمكننا تقسيم الجاهل إلى قسمين:

١ - الجاهل المقصّر:

إنّ الجاهل الذي يكون جهله عن تقصير؛ أي أنّ بمقدوره رفع الجهل من خلال التأمّل أو السؤال، لكنّه لم يفعل، وهذا النوع من الجهل الدي سُئِل عنه الإمام الباقر عليه السلام في تفسير قول الله تعالى ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الانعام :١٤٩]، فقال: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي، أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل، فيخصم، فتلك الحجّة البالغة».[١]

فمن يكون غير مطلّع أصلاً على العقيدة الحقّة، أو مطلعًا، لكنه لم يبحث عنها، مع توفّر الداعي إلى ذلك، فيكون في هذه الحالة مقصّرًا؛ لأنّ دواعي البحث وظروفه والوصول إلى النتيجة توفّرت له، مع ذلك، لم يكلّف نفسه مؤونة البحث ليصل إلى نتيجة موضوعية. وهو غير معذور ولا خلاف في استحقاقه للعقاب.

٢ - الجاهل القاصر:

وهو الذي يكون جهله عن قصور -وهذا سواء لم يصله صوت الدعوة أم وصله لكنّه كان جازمًا ببطلان ما وصله وصحّة ما هو عليه-، وهو مركز الخلاف والنزاع بين المتكلّمين، وفيه نقول:

يؤكّد الشهيد مطهري: إن الجهالة وعدم المعرفة الناتجة عن تقصير من قبل المكلف فهي تقع موقع رحمة الله سبحانه وتعالى[٢]. ويشير لذلك الشهيد مطهري بكتابه-العدل الالهي- بقوله:

لو بحثنا عن مثال لهذه الحقيقة فمن الممكن أن نجد أفرادًا يملكون أرواحًا مستسلمة للحقّ،

---

١ - محمد بن الحسن الطوسي: الأمالي، ص٩.

٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٣٣٠.

وإنْ لم يكن لها اسم الإسلام، و(ديكارت) الفيلسوف الفرنسي نموذج جيّد لهذا الطراز من الناس، حسب تصريحاته عن نفسه.

وقد سجّل شرحًا لحاله تضمّن أنّ فلسفته بدأت من الشكّ؛ إذ اعتراه الشكّ في كلّ معلوماته، وبدأ من الصفر، واتّخذ فكره نقطة البدء، فقال: «أنا أفكّر، إذن أنا موجود».

إذن، اتخذ (ديكارت) إثبات وجوده طريقًا ووسيلة لإثبات الروح، وهكذا كان وجود الروح ووجود الله قطعيًا بالنسبة إليه، وبدأ يقترب قليلاً من موضوع اختيار الدين المسيحي؛ لأنّه الدين الشائع في وطنه.

وله -أي (ديكارت)- حديث، يقول فيه: إنّني لا أدّعي أنّ المسيحية قطعًا أفضل دين في الأرض، ولكنّني أقول إنّ المسيحية هي الأفضل بالقياس إلى الأديان التي أعرفها، وقد تناولتها بالبحث والتدقيق. وليس لي أي عداء مع الحقيقة، فقد يكون هناك في أماكن أخرى من الدنيا دين يرجح المسيحية، وإنّه لا علم لي، فلعلَّ دينًا أو مذهبًا يوجد في ايران هو أفضل وأحسن من المسيحية.[١]

ويعلق الشهيد مطهري قائلاً:

فأشخاص كـ«ديكارت»، لا يتّصفون بالعناد ولا يخفون الحقّ، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة. وهؤلاء مسلمون بالفطرة، وإذا كنّا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين، فنحن أيضًا لا نستطيع تسميتهم بالكافرين؛ وذلك لأنّ تقابل المسلم والكافر ليس من قبيل تقابل الملكة وعدمها، أو السلب والإيجاب باصطلاح الفلاسفة والمنطقيين، وإنّما هو من قَبيل تقابل الضدّين؛ لأنّهما شيئان وجوديّان وليس أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا.[٢]

ففي حالة وجود يقين تامّ بما يعتقده الكافر حقًّا من دون تقصير، ما يفقده الدافع للبحث عن اعتقاد آخر، فهي كسائر حالات اليقين التي لا يمكن أنْ يصحّح فيها عقاب الإنسان على تبعات عدم إيمانه بعقيدة يتيّقن بخلافها، فالخطاب بتلك العقيدة لا يمكن أن يتوجه إليه، فكيف يُحاسب عليه، وهو قاطع غير مقصّر؟ إن العقل القطعي الدال على الحكمة الإلهية لا يجيز عقاب ذلك

١ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٣٣٠.

٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٣٣٦.

المتيقّن غير المقصّر، وحسابه على أمر يقطع بخلافه من دون تقصير.

ولا بد من التذكير أن هذه المسألة ترجع إلى النزاع في التحسين والتقبيح بأنّهما عقليان، كما يؤمن بذلك الشيعة الإمامية، أو شرعيان كما يؤمن بذلك الأشاعرة[١].

فما ذكرناه منطلق من الايمان بأن العقل الإنساني يمكن أن يدرك بنفسه حسن الأشياء وقبحها، وبالتالي يمكن أن يدرك حسن العدل والحكمة الإلهيين، وقبح الظلم بمعاقبة إنسان على عقيدة يقطع بعدمها.

وفي حالة القصور المعرفي فهي مشابهة لناحية حكم العقل القطعي بقبح العقاب من الله تعالى؛ باعتباره نوعًا من الظلم، فمن كان قاصرًا عن إدراك الحقيقة، وغير مقصّر في السعي إلى الوصول إليها، ولم يعتقد بها بسبب هذا القصور، ومن غير معاندة، فكيف يمكن للعادل أن يعاقبه؟ أليس عقابه يشبه عقاب المجنون أو الطفل الصغير على ما يرتكبه من دون وعيه لذلك؟

إن ما تقدم من منطق العقل نقرؤه في نص القرآن الكريم، الذي تحدّث عن عفو الله -تعالى- عن القاصرين الذين أطلق عليهم وصف المستضعفين قائلاً ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (*) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (*) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا**﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

علّق (العلامة الطباطبائي) على هذه الآية بقوله: «يتبيّن بالآية أنّ الجهل بمعارف الدين، إذا كان عن قصور وضعف... كان عذرًا عند الله سبحانه»[٢].

وقد رفض أهل البيت عليهم السلام انطلاقًا من وعيهم للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، المنطق المضيّق لرحمة الله تعالى، كما يظهر جليًّا في الرواية التي أوردها صاحب الكافي عن زرارة قال: «دخلت أنا وحمران على أبي جعفر عليه السلام قلت له: إنما نمد المطمار، قال وما المطمار؟

١ - محمد سعيد الحكيم: الإلهيات، ج١، ص٢٣٥.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ج٥، ص ٢٥.

قلت التر (أي خيط البناء) فمن وافقنا من علوي أو غيره تولينا، ومن خالفنا من علوي أو غيره برئنا منه، فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزوجل ﴿**إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا**﴾.[1]

ونستنج مما سبق، أنّ البشرية جمعاء مقسّمة إلى أقسام عدّة:

- المؤمن، وهو العالم العامل وهو ناجٍ ومحل اتفاق.
- الجاحد، وهو العالم المعاند، وهو معاقب، وهو محل اتفاق.
- المقصّر، الذي كان بمقدوره رفع الجهل عن نفسه، ومعرفة الحقيقة، لكنه لم يفعل لسبب غير مبرّر، فهو معاقب ولا إشكال، وهو محلّ اتفاق.
- القاصر، وهو محلّ الخلاف والنزاع، وهو الذي لم يرد على خاطره السؤال، أو أنه اعتقد بأحقّيّة دينه ولا داعٍ له أن يسأل. وبسبب التنشئة الاجتماعية والحاضنة التربوية للبيئة التي ترعرع فيها، ظهر لديه هذا الاطمئنان وجُبل عليه، فلا شيء يدفعه إلى البحث والتأكّد؛ لأنّه واثق من خياره، ومطمئن بنجاته، ولا داعٍ للسؤال والجواب؛ كونه يعتقد أنّ ذلك ليس إلا جهدًا مصيره العبث.
- القاطع، وهو الذي بحث بإخلاص، ووصل إلى اعتقادٍ معيّن غير الاعتقاد بالدين الاسلامي الحقّ؛ وهو أيضًا محل النزاع في بحثنا.

ثالثًا: تصريح العلماء بعدم تعذيب القاصر والقاطع:

لأن هذا المطلب قد يكون محلَّ تعجّب واستغراب لدى بعض المثقّفين، نذكر أقوال جملة من علماء الشيعة الإمامية الكبار، تتعلّق بهذا الموضوع:

قال (المحقق القمي): ثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصّص بما حقّقوه في محلّه من عدم تكليف الغافل، وعدم تكليف ما لا يُطاق، ونحو ذلك... وأما العذاب الدائم، فلا دليل عليه،

١ - محمد صالح المانزندراني: شرح أصول الكافي، ج١٠، ص٤٤.

بل ومطلق العذاب أيضًا.[١]

ولعلَّ أشـهر النصوص التي يكثرُ إيرادها والاحتجاج بها في هذه الأبحاث، هو نصّ (الإمام الخميني)؛ حيث قال: «إنّ أكثرهم -اي الكافرين- إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصِّرون، أمـا عوامهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم، وبطلان سير المذاهب، نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامهم عالمين بصحّة مذهبهم وبطلان سير المذاهب، من غير انقداح خلاف في أذهانهم، لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامهم، من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعـه، ولا يكون عاصيًا أو آثمًا، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم، فالغالب فيهم أنّه، بواسـطة التلقينات من أول الطفولة والنشـوء في محيط الكفـر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهـم الباطلة، بحيث كل مـا ورد على خلافه ردّوه بعقولهـم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشـوئهم، فالعالم اليهودي والنصراني، كالعالم المسـلم، لا يرى حجّة غيره صحيحة، وصـار بطلانها كالضروري لـه، لكون صحّة مذهبه ضرورية لا يحتمـل خلافه. نعم، فيهم من يكـون مقصِّرًا، لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عنادًا أو تعصبًّا، كما كان في بدو الاسـلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك. وبالجملة، إنّ الكفار كجهّال المسلمين، منهم قاصر وهو الغالب، ومنهم مقصّر».[٢]

وهذا ما دهب إليه أيضًا (الآخوند الخراسـاني) من قبـل؛ إذ قال: «لا يجوز الاكتفاء بالظنّ فيـما يجب معرفته عقـلاً أو شرعًا؛ حيث إنّه ليس بمعرفة قطعًا، فـلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكـن، ومع العجز عنـه، كان معذورًا إنْ كان قصـورًا، لعفلته أو لغموضـة المطلب مع قلّة الاستعداد...».[٣]

وأمّا (السـيّد الخوئي)، بحسـب تقرير بحثه لـ (بهسودي)، في حديثه حول استحقاق القاصر

١ - المحقّق القمي: القوانين الأصولية، ج ٢، ص ٣٣٨

٢ - روح الله الخميني: المكاسب المحرمة، ج١، ص١٣٣-١٣٤.

٣ - محمد كاظم الخراساني: نهاية النهاية، ج٢، ص٤٠.

للعقاب وعدمه: «الممعروف بينهم، أنّ الجاهل القاصر غير مستحقّ للعقاب، وهو الصحيح؛ إذ العقل مستقلّ بقبح العقاب على أمر غير مقدور، وإنّه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفة الحقّ، بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقادًا على إجماله».[١]

وتماشيًا مع ما تقدّم من معذورية القاطع في ما قطع به، قال (الشيخ محمد رضا المظفّر): «لو بحث الشخص عن صحّة الدين الإسلامي، فلم تثبت له صحّته، وجب عليه عقلاً بمقتضى وجوب المعرفة والنظر -أنْ يبحث عن صحّة دين النصرانية؛ لأنه هو آخر الأديان السابقة على الإسلام، فإنْ فحص، ولم يحصل له اليقين به أيضًا، وجب عليه أن ينتقل، فيفحص عن آخر الأديان السابقة عليه، وهو دين اليهودية حسب الفرض...وهكذا ينتقل في الفحص حتى يتمّ له اليقين بصحّة دين من الأديان، أو يرفضها جميعًا.»[٢]

إن ما مرّ، يؤكّد أهمية البحث عن الحقيقة، ودورها الأساس في ترتيب آثار الآخرة، وهذا ما يسوّغ العدد الكبير للآيات القرآنية الحاكية عن الكون وما فيه، وداعية إلى التفكّر وإعمال العقل تارةً بصيغة ﴿**إن فى ذلك لآية لقومٍ يتفكّرون**﴾ [النحل: ١١] في زمن النبيّ ﷺ، وغيرها من الآيات.

إنّ ما تقدّم كان عن مصير الآخر باعتبار عقيدته، أما مصيره باعتبار عمله، فإنّ ما يُفهم من النصوص الدينية كون العمل الانساني الكمالي نوعًا من التجلّي للكمالات الإلهية. لذا، كان محلّ نظرة رحمة من الله في النصوص الإسلامية، والتي نذكر منها:

١. ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام): «إنّ مؤمنًا كان في مملكة جبّار فولع به، فهرب منه إلى دار الشرك، فأظلّه وأرفقه وأضافه، فلمّا حضره الموت أوحى الله عزّ وجلّ إليه: وعزّتي وجلالي، لو كان لك في جنّتي مسكن لأسكنتك فيها، ولكنّها محرمة على من مات

١ - محمد البهسودي: مصباح الأصول، ج٢، ص٢٣٧.
٢ - محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص٦٥-٦٩.

بي مشركًا، ولكن يا نار هيديه ولا تؤذيه، ويؤتى برزقه طرفي النهار».[١]

٢. عن الإمام الكاظم عليه السلام: كان في بني إسرائيل رجل مؤمن وكان له جار كافر، وكان يرفق بالمؤمن، ويوليه المعروف في الدنيا، فلما أن مات الكافر، بنى الله له بيتًا في النار من طين، فكان يقيه حرّها، ويأتيه الرزق من غيرها، وقيل له: هذا ما كنت تدخل على جارك المؤمن فلان بن فلان من الرفق، وتوليه من المعروف في الدنيا.[٢]

وقد يرد إشكال، وهو أنّ من يبحث عن الحقيقة، يصل إليها حتمًا، فبهذا يخرج القاصر والقاطع اللذان جرت تبرئتهما، ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [العنكبوت: ٦٩].

ويلاحظ عليه: أنّه لا دليل على أنّ من بذل الجهد، وسعى للوصول إلى الحقيقة، فلا بدّ أنْ يصل إليها حتمًا، والآية المذكورة تشير إلى مسألتين:

١. لو كان مفاد الآية هو ما ذكر، لكان لازمه أنْ يهتدي المجتهد في الفروع إلى الحقيقة أيضًا، ولا يُخطئها إذا أخلص النية لله -عزّ وجلّ- وبذل الجهد، مع أنّ الخطأ في مجال الفروع كثير، وهكذا في مجال الأصول، فإنّ كثيراً ممّن أخلصوا النيّة، وبذلوا الجهد في البحث عن الحقيقة، لم يوفّقوا للاهتداء إليها. ولذا، حصل الاختلاف في كثير من قضايا الاعتقاد، حتى في دائرة المذهب الواحد، فضلاً عن دائرة المذاهب المختلفة.

٢. إن تفسير الآية بذلك موقوفٌ على أنْ يكون المراد بقوله (جاهدوا فينا..) جاهدوا للوصول إلى معرفتنا ومعرفة الحقائق الدينية، مع أنّ ثمّة احتمالاً آخر، تبنّاه معظم المفسّرين، وحاصله: أنّ اللذين جاهدوا النفس الأمّارة أو الشيطان، فسوف يهديهم الله ويزيدهم هدى، فتكون الآية على غرار قوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ**﴾ [محمد: ١٧].

---

١ - الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ١١، ص١٥.

٢ - محمد بن علي بن بابويه: ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص٢٧٠.

ولنِعْمَ ما سجّله (المحقق القمّي) في هذا الصدد: «والقول بأنّ الله تعالى لم يبقِ أحدًا من عباده إلا أوضح له سُبل الإسلام، مكابرة صرفة».[1]

رابعًا: قبح العقاب بلا بيان:

إن استحقاق الانسان للمؤاخذة والعقوبة، إنّما هو في صورتي الجحود- الجاحد من ينكر الحق مع وضوحه له- والتقصير، وأمّا فيما عدا ذلك، فلا موجب للعقوبة، بل ربما كان الانسان مأجورًا أو معذورًا، سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم، ما يعني أن الخلاص ليس حكرًا على المسلمين، وأنّ النار ليست موطنًا حصريًّا للكافرين، فربّ كافر يكون عند الله معذورًا لقصوره، وربّ مسلم يكون مدانًا لتقصيره أو تمرّده.

وهناك قاعدة بديهية تقول: (قبح العقاب بلا بيان)، فإنّ المرجع في المقام هو العقل، فإنْ حَكَمَ بحُسن شيء، فلا مانع من تبنّيه، ولو كان يخالف بعض الأذواق، وإنْ حَكَمَ بقبح شيء، فلا بدّ من رفضه، حتى لو وردت فيه النصوص، وما علينا -والحال هذه- إلا تأويل النص إنْ كان قطعيّ السند كالقرآن، أو الإعراض عنه إن لم يكن كذلك، ومن أوضح أحكام العقل وأدلّها أن الخالق الحكيم لا بدّ أنْ يحاكم عباده يوم القيامة على أساس العدل وموازينه، ومنطق العدل يقول- قبح معاقبة كلّ من لم تقم عليه الحجّة والبرهان، وقد أقرّ بهذه القاعدة العقليّة مشهور العلماء، وهي قاعدة وجدانية يدركها كلّ إنسان سوي وعاقل، وقد أرشد الله إليها في قوله عزّ من قال: ﴿**وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ [الإسراء: ١٥]. أي ليس من شأننا ولا يناسبنا أنْ نعذّب دون إقامة الحجّة من خلال إرسال الرُسل، فمن لم تُلق عليه الحجّة، ولم يأته الرسول، لا يليق بجلاله تعالى معاقبته، وأما من قامت عليه الحجّة، ولم يؤمن إنكارًا وعنادًا، فإنّه يستحقّ المؤاخذة والعقوبة وفق موازين العقل، سواء أكانت الحجّة ظاهرة كالأنبياء والرسل، أم باطنة أعني العقول، ولا قبح في معاقبة الجاحد عند العقل والعقلاء.

---

١ - حسين أنصاريان، هل كل كافر يدخل النار؟ مقتبص من كتاب الإسلام والعنف.. قراءة في ظاهرة التكفير.

فلذا، من القبيح عقلاً أنْ يعاقب الخالق عبيده على تكليفٍ لم يصل إليهم، أو كانوا قاطعين بأمر ما غير التكليف الواقعي الذي أراده الخالق، مع كلّ إخلاص نيّة. فما دام المكلف لم يصله البيان، أو لم يستطع لسبب ما أن يصل إليه، ومن غير مقدوره على ذلك فهو قاطع أو قاصر، وتعالى الله جلّ شأنه أنْ يحاسبه، فهو محكومُ بالمعذّرية، وهو ما نعني بقبح العقاب بلا بيان.

خاتمة:

إنّ الحجّة التي يقطع الله عذر العبد بإقامتها، لا بدّ أن تصل إلى كل واحد من المكلفين، وإلا فلا تصح الإدانة والمؤاخذة. وإيصال الحجّة له أساليبه المعروفة عند العقلاء، ولا يُكلّف الرسول أو الداعية فوق طاقته، فلو أنّه اعتمد تلك الوسائل ولكن فاته تبليغ بعض الناس، لوجودهم في أماكن نائية، أو لغير ذلك من الأسباب، فلا تصحّ مؤاخذة هؤلاء يوم القيامة في محكمة العدل الالهي؛ لأنّ الحجّة لم تقم عليهم، وأمّا إذا كانوا قاصرين أو غافلين فتقبُح مؤاخذتهم، وهذا خلافًا لما عليه القوانين الدنيوية والتي تكفي في إقامة الحجّة بإصدار القانون ونشره في الجريدة الرسمية وإبلاغه عبر وسائل الإعلام الممكنة، وإذا لم يصل إلى بعض الناس فلا يغفر لهم؛ لأنّ القانون لا يحمي الغافلين كما يُقال. إن القانون الالهي الذي تنعقد محكمة العدل يوم القيامة على أساسه، يحمي الجاهلين إذا كان جهلهم عن قصور، وأما المقصّرون فهم غير محميينّ، وهكذا حال العاصيين والمتمرّدين بطريق أَولىَ.

فنستنتج ممّا تقدّم، أنّ الأحكام الجامدة والاتهامات المسبقة باطلة، وهي إجحاف بحق المسلمين؛ لأنّ تكفير الآخر دون ترقّب البيان العقلي والبرهان والحجّة، هو نبذ للذات العاقلة، وتسخيف للإسلام بما يحمله من قيم ومبادئ عالمية شاملة وجاذبة.

فتبينّ لنا بوضوح عقليّ متطابق مع القراءة المنطقية والقرآنية والروائية، على أنّ ليس كلّ آخر إلى النار، على الرغم من أنّ حكمنا سيقتصر على الجزم باستحقاقية العقاب، مع غضّ النظر عمّا يفعله الله تعالى يوم القيامة، فهو أعلم بمن ضلّ وانحرف.

وإنّ ما مرّ يؤكّد أهمّية البحث عن الحقيقة، ودورها الأساس في ترتيب آثار الآخرة، وهذا ما

يسـوّغ العدد الكبير للآيات القرآنية الحاكية عن الكون وما فيه، داعيةً إلى التفكّر وإعمال العقل تارةً بصيغة ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩]، وغيرها من الآيات.

ومن حقّنا أن نحكم على ظواهر الأمور القائمة على الدليل القطعي، وما يسـتتبعه من مقاربة يقينية لإدراك كنه الإسـلام، ولو بالجزء الذي يتناسـب وقدراتنا المحدودة، فمسألة الحكم على الظاهـر هنا مقرونة بالدليل القطعي العقلي القرآني، وإن فُرِضت بعض الاحتمالات البعيدة التي تذمّ القاصر اعتقادًا منهم أنه محاسب على المقدّمات التي انطلق منها، فهذا الكلام يبقى ضعيفًا؛ إذ غننا نفترض أنّه سـعى بكل إخلاص بهدف الوصول إلى الحقيقة، لكنّه فشل في ذلك واعتقد أنّه وصل، وهذا ديدن كثير من المسـلمين الذين يظنّون في بـادئ الأمر أنّهم وصلوا إلى حقيقة فقهية ما أو عقديّة، ليتبيّن خطأهم فيما بعد، وهذا ما نقصده بالمعذّرية، وهي منسـجمة انسجامًا تامًا مع العقل.

فكما علمنا أنّ نظرتنا للكافر هي ليست نظرة شؤم وتدنيس، وإنّما هي نظرة هوية، فهو كافر بما اعتقد به، وأنا كافر بما يعتقد به، خلافًا للحملة التشويهيّة السائدة عند بعض المغرضين المجحفين بهدف اتهام الإسـلام بأنّه دين عدائي، فلمفردات اللغة العربية كثير من المعاني والمقاصد، فهنا استعملت بهذا المعنى، ولا يحلّ لأيّ مسلم قتل غير مسلم إلاّ إذا كان محاربًا ظالمًا.

وأما نتيجة الآخر ومصير اعتقاده، فليس هناك نقاش بعقاب الجاحد الذي عرف الحق وأجحده عن سابق إصرار وتصميم، وكذا المقصّر الذي كان قادرًا عن رفع الجهل عن نفسه، لكنه لم يفعل، لسبب ما ناشئ مما كسبته يديه، وهذا بديهي بلا خلاف، وقد تقدّم تفصيله.

وأما المقاربة التي قُدّمت في هذا البحث، وهي تبرئة لذمّة القاصر القاطع، الذي إما أنّه بَحَثَ ولم يصل بعد إلى اليقين والاعتقاد وهو في حالة البحث، وإمّا وصل واعتقد بغير الحق، اعتقادًا منه بكل إخلاص نيّة أنّ هذا هو الحق، وعمل وفق قطعه ويقينه ولم يصب، هنا في هذه المسألة -كما تقدّم-باتفاق العقل والنقل والعلماء الأعلام، أنّ الله تعالى أكرم من أن يعاقب من نوى وجهد لأنْ يصل إلى الحقّ ولم يصل؛ لأنّ ذلك يتنافى مع العدل الالهي.

وإنّ ما تقدم آنفًا، يؤكّد الحقيقة الجمالية للدين الإسلامي المحمدي الأصيل، الذي ينظر إلى الإنسان بصفته إنسانًا، وما الألقاب إلا توصيفًا لهُويته لا تحليلاً لقتله والاعتداء عليه، كما يصوّر

ذلــك بعض المغرضين؛ حيث يصّر بعض دعاة الدين الاســلامي الذين يتزيّنون بلباس التقوى، بغية تشــويه الجمال الإسلامي والخُلق المحمدي، الذي ينعكس على الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، ولا تبديل لدين الله، وذلك هو الدين القيّم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أكرم بركات: التكفير، ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين، بيروت، دار الأمير، ط١، ٢٠١٤.
- أكـرم بركات: صورة الآخر في المنظور الديني، جلسـات حـوار، جامعة المعارف https:// /www.mu.edu.lb/ar
- الحُرّ العاملي: وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، لا ط، ١٤١٤هـ.
- محمـد بن يعقوب بن إسـحاق الكُلَيْني الرَّازِي: الكافي، قم، مؤسسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، لا ط، لا ت.
- السيد محمد حسين الطبطبائي: تفسير الميزان في تفسير القرآن، طهران، مؤسسة تفسير القرآن، ط٢، ١٤٠٤هـ ش / ١٩٨٤ م.
- محمد بن الحسـن الطوسي: الأمالي، تحقيق: السـيد محسـن الأمين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- مرتضى مطهري: العدل الإلهي، قم، دار الفقه للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٨م.
- محمد سعيد الحكيم: الإلهيات، النجف، مكتبة الإمام علي عليه السلام، ط١، ١٩٩٩م.
- محمـد صالح بـن أحمد المازنـدراني: شرح أصول الـكافي، تحقيق: الميرزا أبو الحسـن الشعراني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٢٩هـ / ٢٠٠٨.
- محمد إسـماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجوئي: الرسائل الاعتقادية – المجموعة الأولى، تحقيق: السـيد مهدي الرجائي، قم، مؤسسة عاشوراء، ط١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- روح الله الموسـوي الخُميني: المكاسـب المحرمة، مع تذييلات لمجتبـى الطهراني، قم، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- محمد كاظم الخراساني: نهاية النهاية، النجف، مطبعة الآداب، ط١، ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠ م.

- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، قم، مكتبة الداوري، ط١، ١٩٩٦م
- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، النجف، مكتبة الأمين، ط١، ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠ م.
- أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق: ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تحقيق: محمد علي رضا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م.
- حسين أنصاريان: هل كل كافر يدخل النار؟، مقتبس من كتاب الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، قم، دار المحجة البيضاء، ط١، ٢٠١٠م
- المازندراني، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم، مؤسسة عاشوراء، ط١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

Reading a Book

Dialectic of Religion, Ethics

Sheikh Ghassan Al-Asaad [1]

Abstract

This summarized study is dedicated to providing a critical analysis of the book by the renowned researcher Mustafa Malekian, titled "Dialectics of Relationship between Religion and Ethics". The book consists of a collection of articles that revolve around the theme of ethics and its relationship with religion and philosophy, along with a range of other topics related to the philosophy of ethics. It can be said that the central issue the author attempts to prove and clarify is that ethics are separate from religion. The author advocates for what is called "religion-free ethics," and he expresses this as "moralism." This is a state that a person can reach regardless of their belief in this religion or that, or even without belief in the existence of a Creator. In this brief study, we aimed to highlight the key aspects of the book and its most significant issues, offering a critical reading of each article.

Keywords:

Moralism, Religion, Moral Life, Philosophy of Ethics, Modernity, Crisis of Ethics.

1 - teacher at Al-Rasool Al-Akram (PBUH) Seminary, International Mustafa University in Lebanon.

قراءة في كتاب

(جدلية الدين والأخلاق)

الشيخ غسان الأسعد[١]

ملخّص

خُصّصت هذه الدراسة الملخّصة لإجراء معالجة نقدية لكتاب الباحث المعروف مصطفى ملكيان، وقد جاء تحت عنوان: «جدلية العلاقة بين الدين والأخلاق»، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات التي يجمعها موضوع الأخلاق وعلاقتها بالدين والفلسفة، مضافًا إلى مجموعة من العناوين الأخرى، المرتبطة بفلسفة الأخلاق.

ويمكن القول إنّ القضية الأساس التي حاول الكاتب إثباتها وتبيينها، هي أنّ الأخلاق منفصلة عن الدين؛ حيث يدعو الكاتب إلى ما يُسمّى بأخلاق فوق دينية، ولذلك يعبّر عنها بالمعنوية، وهي حالة يمكن للإنسان أن يصل إليها بغض النظر عن اعتقاده بهذا الدين أو ذاك، بل بغض النظر عن اعتقاده بوجود الخالق.

وقد عملنا في هذه الدراسة المختصرة على بيان أهم مفاصل الكتاب وأبرز قضاياه، وحاولنا تقديم قراءة نقدية في كلّ مقالة.

الكلمات المفتاحية: المعنوية، الدين، الحياة الخُلُقية، فلسفة الأخلاق، الحداثة، أزمة الأخلاق.

١ - أستاذ في حوزة الرسول الأكرمﷺ فرع جامعة المصطفى العالمية في لبنان.

بطاقة الكتاب

عنوان الكتاب: جدلية الدين والأخلاق.
مؤلف الكتاب: مصطفى ملكيان.
دار النشر: مؤسسة الانتشار العربي.
سنة النشر: ٢٠١٣.
عدد الصفحات: ٣٩٠.

مقدمة:

يتعـرّض هذا الكتاب، كما هو واضح، لموضوع الأخلاق وعلاقتها بالدين، وإنْ كان الكتاب يتضمّـن مباحث ترتبط بقضايا أخرى، لها صلة بالأخلاق لا من جهة علاقتها بالدين. وعلى كل حـال، فإنّ الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات والمداخـلات العلمية التي ألقاها الكاتب في بعض المؤتمرات، وترتبط جميعًا بقضايا فلسـفة الأخلاق بشكل عام، وسنحاول في المقام أنْ نستعرض هذا المقالات، ثمّ نشير إلى بعض التعليقات النقدية إنْ وُجِدت.

وقبل اسـتعراض المقالات المذكورة، لا بدّ من الإشـارة إلى المقدّمة التي وردت في الكتاب بقلم (أحمد القبانجي)؛ حيث إنّها تتضمن جملة من النقاط الجدلية التي تحتاج إلى تأمّل؛ حيث يشير (القبانجي) إلى أنّ البحث في الأخلاق وعلاقتها بالدين، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقضية الحُسن والقبح العقليين، ويرى مقدّم الكتاب أنّ الإشـكالية الأسـاس في هذه القضية، هي أنّ المعتزلة يرون أنّ الدين تابع للعقل في هذا المجال، ولا يصحّ أن يشرّع الله أحكامًا أو حقوقًا على العباد

تخالف العقل، بينما يرى الأشاعرة إمكان ذلك.

ولكننا نقول إنّ بيان الإشكالية بهذه الطريقة مجانب للصواب؛ باعتبار أنّ حقيقة الخلاف تكمن في نقطةٍ خلفيةٍ أخرى، ويمكن بيان ذلك في دعويين؛ الأولى: إنّ القِيَم الخُلُقية والأحكام الشرعية فيها حسن وقبح بذاتها بقطع النظر عن الشرع؛ والثانية: إنّ العقل يمكن أنْ يدرك الحسن والقبح الكامن في هذه القضايا، وأما الأشـاعرة فيرون أنّ الحسن والقبح ليسا موجوديْن في الأشياء، بل هما تابعان لجعل الشرع لهما. وبناء عليه، فلا معنى لإدراك العقل للحسن والقبح، فليس الأمر أنّ الأشاعرة يسمحون بتشريع أحكام تخالف العقل، بل يرون أنّ الحسن تابع من الأساس للشرع، ولا علاقة لحكم العقل بالحسن أو القبح.

وفي سـياق بيان المسـألة، ذكر صاحب المقدّمة أنّ الأشـاعرة قدّموا حق الشرع على العقل، وقد سار على نهجهم الشـهيد (السيد محمد باقر الصدر) في ما سمّاه مبنى حق الطاعة، ونقول في المقام إنّ الكاتب كان يُفترض أن يكون أكثر دقة، فـ (الشـهيد الصدر) يرى أنّ العقل يحكم بأنّ لله تعالى حق الطاعة على العباد، وكذلك فإنّ العقل يدرك أنّ سـعة دائرة حق الطاعة تشمل حتـى الظن والاحتمال، وبالتالي فليس الأمر من بـاب تقديم حقّ الشرع، بل من باب أنّ هذا ما يحكـم به العقل، وبالتالي لا يصحّ أن يُجعل رأي (الشـهيد الصدر) متطابقًا مع رأي الأشـاعرة، فالمشربان ليس من واحد.

وفي سياق، آخر ذكر كاتب المقدّمة أنّ فقهاء الشيعة يلتزمون عملاً برأي الأشاعرة، ولا يحكمون بالعقل أو بالوجدان الخُلُقي. ولكن هذا الكلام غير دقيق على الإطلاق؛ حيث يعتقد الشيعة بالحسن والقبح الذاتيين، ويرون أنّ العقل يمكنه أنْ يدرك الحسن والقبح في كثـير من الحالات، ولكنّهم يرون في الوقت نفسـه، أنّ العقـل في بعض الحالات قد يعجز عن إدراك المصالح والمفاسـد في الأحكام الشرعية، أو ما يُسـمّى بملاكات الأحكام، وقد يتمكّن العقل من إدراك بعض المصالح أحيانًا، ولكن في الوقت نفسـه، لا يمكنـه الجزم غالبًا بأنّ هذه المصلحة أو المفسـدة هي الملاك التامّ، وبالتالي يكون علمنا بها ظنّيًّا.

لذا، نجد أنّ فقهاء الشـيعة على المستوى الفقهي لا يسـتندون إلى هذه الإدراكات الظنّية في

مقام الفتوى. وعليه، لا يمكن أنْ نقول إنّ الشيعة يقبلون صدور فتاوى مخالفة للعقل، فهذا بعيد عن الصواب؛ بل إنّه من المؤكّد أنّ فقهاء الشيعة إذا وجدوا أنّ ثَمَّة رواية تتضمّن ما يخالف حكم العقل القطعي، فإنّهم لا يلتزمون بمضمونها، ويُعرضون عن العمل بها.

ومن العجيب أن كاتب المقدّمة يستخدم كثيراً من المغالطات الخطيرة، حينما يُرجع السبب في انتشار الفساد والرشوة والتزوير في العراق إلى الأحزاب الدينية، التي لا تقدّس -بحسب تعبيره- سوى القوانين الدينية، ولا تبالي بالقوانين والأنظمة المدنية. وهذا الكلام خطير جدًا، فالدين يحرّم هذه الأمور، بل يعتبرها من الكبائر، ولا يصحّ الحكم على الدين من خلال سلوك بعض أتباع هذا الدين أو ذاك. ولا علاقة لذلك بأخلاق الحداثة وما شابه، وهذا كلام خطابي وسياسي، ولا ينبغي أن يُذكر في مقدّمة لكتاب علمي.

وأخيراً، فإنّ من يطالع الكتاب يجد بونًا شاسعًا بين مضامينه وبين مضامين هذه المقدّمة، ولعلّ صاحب الكتاب لم يطلع على ما ذُكر في المقدّمة.

وعلى أي حال، فقد ذكرنا أنّ الكتاب الذي بين أيدينا يضم مجموعة من المقالات. لذا، سنتعرض إلى بيان هذه المقالات باختصار، مع بيان بعض الإشكاليات النقدية عليها.

المقالة الأولى: خارطة جغرافيا الأخلاق

يقسّم المصنّف، في هذه المقالة، البحوث النظرية والفلسفية في الأخلاق إلى أربعة أقسام:

١. الأخلاق التحليلية: وهي عبارة عن البحث في المفاهيم والمصطلحات الخُلُقية، وتحليل القضايا الخُلُقية، والقضايا المرتبطة بعلم معرفة الأخلاق، من قبيل كون القضايا الخُلُقية قابلة للاستدلال أم لا، وأنها تتصف بالموضوعية أم لا؟ وغيرها من القضايا.

٢. الأخلاق العملية وهي المرتبطة بالتحديد المصداقي للقضايا الخُلُقية.

٣. الأخلاق الوصفية: وهي تبحث في القضايا الخُلُقية المشتركة بين البشر.

٤. علم النفس الخُلُقي ويتضمن البحوث الخُلُقية المرتبطة بالفاعل الخُلُقي، وتتضمّن قضايا من قبيل الحُرّية الإنسانية، والبحث في نوايا الفاعل وبواعثه.

المقالة الثانية: أزمة الأخلاق المعنوية

يرى المصنّف أنّ ثمّة ندرة في الدراسات المرتبطة بفلسفة الأخلاق، في مقابل الاهتمام الكبير بالقضايا السياسية والاقتصادية، ولعلّ ذلك نابع من اعتقادنا بأنّنا متخلّفون على المستويات السياسية والاقتصادية، ولكنّنا لسنا كذلك في القضايا الخُلُقية، فنظنّ أنّ حاجتنا إلى مثل هذه الدراسات في فلسفة الأخلاق غير ذات حاجة، ويرى الكاتب أنّ الواقع ليس كذلك، فتخلّفنا على المستوى الخُلُقي لا يقلّ درجة عن تخلّفنا على المستوى الاقتصادي والسياسي.

تعليق:

ويمكن التعليق على ما ورد في كلام الكاتب، فعلى الرغم من أنّه لا يمكن الادّعاء بأنّ مجتمعاتنا تمثّل حالة مثالية على المستوى الخُلُقي، ولكن في الوقت نفسه، ليس من الصحيح أنْ يُقال إنّنا متخلّفون إلى هذا الحدّ على المستوى الخُلُقي، فلا زالت مجتمعاتنا تحافظ على الحس الخُلُقي بدرجة كبيرة، ولا نجافي الصواب إذا قلنا إنّ المستوى الخُلُقي في مجتمعاتنا بشكل عام أعلى بكثير من المجتمعات الغربية المتحضّرة التي يستشري فيها الفساد والشذوذ. ولنا في ما حصل في غزّة خير مثال؛ حيث نجد أنّ المجتمعات التي تتغنّى بحقوق الإنسان والحسّ الخُلُقي والحضاري قد تعرّت وانفضحت حقيقتها البشعة في سكوتها، بل في تأييدها ولا مبالاتها بكلّ المجازر التي حصلت، بينما مجتمعاتنا قدّمت كل غال ونفيس في سبيل نصرة المظلومين فيها.

ويتعرّض الكاتب في سياق آخر إلى قضية نسبية الأخلاق، ويذكر في هذا المجال أربع نظريات:

١. النظرية التوصيفية: ومفاد هذه النظرية، وجوب الالتزام بالعمل الخُلُقي بغض النظر عن مستلزماته وتداعياته المختلفة، مهما اشتدّ خطرها، ولا يقبل الكاتب مدّعيات هذه النظرية.

٢. أصالة النتيجة: فالحسن والصدق، بناء على هذه النظرية، تابعان للآثار والنتائج، فإنْ كان العمل مفيدًا، فإنّ العمل يكون حسنًا، وإلا فهو قبيح.

٣. محورية الحق: حيث يكون محور العمل الخُلُقي هو الحقوق، لا الوظائف.

٤. محورية الفضيلة: فأفعالنا الظاهرية إنّما تكون حسنة وقبيحة، بالنظر إلى الفضائل

الباطنية المتحقّقة في باطن الإنسان.

وسيأتي في المقالة الرابعة مزيد بيان لما سيتبنّاه في المقام.

وفي سياق آخر، يرى الكاتب أنّ الساحة الفكرية الشيعية تفتقر إلى دراسات معمّقة في فلسفة الأخلاق، فالموجود في دائرة الفكر الإمامي لا يعدو أنْ يكون مجرّد بحوث متناثرة تفتقر إلى العمق المطلوب، فليس لدينا منظومة متكاملة في فلسفة الأخلاق.

تعليق:

وعلى الرغم من أنّنا نوافق على افتقار ساحتنا الفكرية إلى منظومة متكاملة، ولكن في الوقت نفسه لا نوافق على أنّ ما هو موجود لدينا يفتقر إلى العمق، فما طرحه المفكّرون والفلاسفة المسلمون في قضية الحسن والقبح العقليين معمّق بشكل كبير، ويمكن الاستناد إليه لتكوين منظومة معمّقة في فلسفة الأخلاق.

من جهة أخرى، يرى الكاتب أنّ سبب الفوضى الاجتماعية ناشئ من عدم إرضائنا لحاجاتنا الأولية، فإذا لم نصل إلى حالة الشبع وإرضاء الغرائز الأوّلية مثل الغريزة الجنسية، فلا يمكن أن نلتفت إلى الحاجات الأخرى، من قبيل رعاية القواعد الخُلُقية.

تعليق:

ولكن ما ورد في المقام غير تام؛ باعتبار أنّ الإنسان الخُلُقي يحافظ على مبادئه الخُلُقية بغضّ النظر عن تأمينه لحاجاته الأولية الأخرى، فضلاً عن أنّنا نعتقد أنّ الحياة الخُلُقية تمثّل حاجة للإنسان، بحيث يمكن القول إنّ الإنسان كائن خُلُقي.

ويرى الكاتب أن الاهتمام بالقضايا الخُلُقية ونشرها مهم؛ لأنّ الإنسان إذا علم بالحسن والقبيح فإنه يتوجّه إليه، ولكن هذا غير تام أيضًا، فكثير من الناس يعرفون الحسن والقبيح، ولكنّهم مع ذلك يتركون الحسن ويرتكبون القبيح، لضعف عزيمتهم، ولإرضاء شهواتهم، أو لكسلهم وقلّة همّتهم.

في سياق آخر، يؤكّد الكاتب على أمر في غاية الأهمية، وهو أنّ الإنسان لا يمكنه أن يعيش حياة

خُلُقية صحيحة إذا كان يتّصف بالحقد والكراهية والغرور والتكبر، وهذا صحيح لا غبار عليه.

ولكن الغريب أنّ الكاتب يرى أن المجتمعات الدينية تربيّ أفرادها على الغرور والعجب؛ حيث يـرى المتديّن أنّه أفضل من الآخرين، وأنّ التزامه ببعض الطقوس العبادية يجعله متميّزًا، بحيث يكون مستعدًّا لسحق جميع القِيَم والضوابط الخُلُقية بسبب تميّزه.

تعليق:

ولكن هذا الكلام محل تأمّل، فالأديان بشكل عام وخاصّة الدين الإسلامي، يحذّر الإنسان من مغبة الغرور والعجب، كما تحذّر النصوص الإسلامية الأفراد من الاعتقاد أنّ مجرّد انتمائهم إلى الديـن الحقّ غير كاف في تحقيق النجاة، وتدعو إلى التواضع مع الآخرين، والحرص على عدم التكبّر، وتأمر المؤمن بأنْ يبقى في حالة الخوف والرجاء في علاقته مع الله. ومن جهة أخرى، لا نجد أن نص شرعي يسمح للإنسان أو يحثه أو يسمح له بسحق القيم الخُلُقية.

كان ينبغـي أنْ يكون الكاتب أكثر موضوعية، وأنْ ينطلق في حكمه على الأديان اسـتنادًا إلى الأصول الاعتقادية، لا استنادًا إلى بعض التطبيقات المنحرفة، والتي لا تمتّ إلى الدين والتديّن بصلة.

المقالة الثالثة: الأخلاق في العصر الجديد

يـرى المصنّف أنّنا نعيش في عصر تمسّ الحاجة فيه إلى القيـم الخُلُقية، وأنّ الحياة الخُلُقية تمكّن الإنسـان من تحقيق غاياته الاجتماعية والنفسية من السكينة والبهجة، كما تساهم الحياة الخُلُقية في إحداث تحوّل روحاني في الإنسـان؛ لأنّ الحياة الخُلُقية تجعل حب الإنسان للمال والحياة الدنيوية أقل، وهذا كفيل في إحداث تحوّل معنوي كبير في باطن الإنسان.

ومن النقاط المهمة التي يشير إليها الكاتب، ما يرتبط بواقع الحياة المعاصرة التي باتت تفرض الحاجة إلى الحياة الخُلُقية أكثر من أي وقت مضى، وخاصة بعد التطوّر التقني، باعتبار أنّ قدرتنا عـلى التدخّل في حياة الآخريـن باتت أكبر؛ خاصّة وأنّ التطوّر التقني يوجِد في أنفسـنا رغبات وميولاً جديدة، لذا فإنّ الحياة الخُلُقية باتت أكثر صعوبة؛ وذلك نظرًا إلى عدم قدرة البشرية على

الخضوع للضوابط الخُلُقية.

وأهــم العوامل المؤثّرة في ذلك نابع من ضعف الوازع الديني، فالدين والأخلاق كانا يمنعان تفلّت الإنســان من الضوابط الخُلُقية، أما اليوم فقد بات الــوازع الديني والخُلُقي ضعيفًا، وحلّ مكانهــما الوازع القانوني، وهذا قد يكون صحيحًا في المجتمعات الغربية بشــكل عام، وأما في المجتمــع الإســلامي، وفي البيئات المتديّنة على الأقــل، فإن الوازع الدينــي لا زال هو العامل الأهم في التزام الفرد، سواء أكان على مستوى الالتزام بالأحكام الشرعية أم على مستوى الالتزام بالضوابط الخُلُقية..

المقالة الرابعة: الأخلاق العرفية والأخلاق الدينية

يميّز الكاتب في هذه المقالة بين التوجّهات المختلفة في فهم الأخلاق الدينية، كما يميّز بين نوعــين من الأخلاق العرفية، ثم يبيّن العلاقة بين الأخلاق العرفية وبين الأخلاق الدينية، انطلاقًا من المباني الكلامية التي تعرّضت لمسألة الحسن والقبح.

بعد بيان هذه الأقســام، يتعرّض الكاتب لمســألة مهمة ترتبط بالسبب الذي من أجله نتصرف بشــكل خُلُقي، ويطرح في هــذا الإطار إجابات مختلفة؛ فالاتجاه الأفلاطوني يرى أنّ الإنســان يحب الفضيلة؛ ولذلك فإنّه عند يســلك سلوكًا خُلُقيا فإنمّا يفعل ذلك انطلاقًا من حبه للفضيلة، لا لأيّ سبب آخر. وأما في إطار الأخلاق الدينية، فإنّ الثواب والعذاب الأخرويَّين يمثّلان واقعًا مركزيًّا وأساسًا للالتزام الخُلُقي.

تعليق:

ولكن يمكن القول إنّه على الرغم من أهمية الثواب والعقاب في الســلوك الخُلُقي في الأخلاق الدينيــة، ولعلّه الحافز الأهمّ لدى المتديّنين للتوجّه نحو الســوك الخُلُقي، لكنّ ثمّة بعض القرائن التي تفيد أنّ الإنسان مفطور على السلوك الخُلُقي الخيّر بغض النظر عن الثواب، فالإنسان يحب الإحسان إلى الآخرين، وقد يغفل أحيانًا عن الثواب الإلهي في توجّهه هذا، ولعلّه يمكن القول إنّ الله -سبحانه- قد فطر الإنسان على حبّ الخير والإحسان إلى الآخرين، وعلى تجنّب سوء الخلق.

المقالة الخامسة: الأخلاق والسياسة

يطرح المصنّف في هذه المقالة رؤيته للعلاقة بين الأخلاق والسياسة، مشيراً إلى وجهتي نظر في هذا المجال؛ إحداهما مفادها أنّ السياسة ينبغي أنْ تراعي القِيَم الخُلُقية، والثانية أنّ السياسة لا علاقة لها بالأحكام الخُلُقية؛ حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ الفساد الخُلُقي جزء لا يتجزّأ من العملية السياسية، بل إنّ المؤسّسة السياسية التي تلتزم بالقِيَم الخُلُقية، لا يمكنها أنْ تؤدّي دورها أبدًا.

ويناقش المصنّف هذه الدعوى، ويعتبر أنّ كلّ ما يُساق لإثبات ذلك لا يثبت المدّعى، بل يرى أنّ طبيعة الصراع السياسي تستدعي في الواقع ضرورة العمل على الالتزام أكثر بالضوابط الخُلُقية.

ويشير، في سياق آخر، إلى وجود ثلاث ظواهر في عالم السياسة:

١. المصالحة، بمعنى أنّ السياسيين يتخلّون عن القيم والمبادئ من أجل تحقيق غاياتهم ومنافعهم.
٢. أن السياسي يغض الطرف عن الفساد الموجود أحيانًا من أجل أنْ لا تتضرّر شعبيته، آملاً في أنْ يتمكّن في يوم من الأيام من السيطرة على الفوضى والفساد.
٣. الانعزال الخُلُقي، وهذا يعني أنّ الإنسان إذا كان يعيش في وسط يتخلّى فيه الناس عن مبادئهم الخُلُقية، يجد نفسه معزولاً عنهم إذا كان هو -فقط- من يمارس هذا النوع من الانضباط الخُلُقي، لذا يجد أنّه لا بدّ أنْ يتماشى معهم ابتعادًا عن العزلة.

بناءً عليه، فإذا كانت هذه الظواهر موجودة، فهذا يعني عدم إمكان الالتزام بالقِيَم الخُلُقية، ويتمسّك الميكافيليون بهذه الظواهر، للقول إنّه لا ينبغي الالتزام بالقواعد الخُلُقية، بينما يرى الكاتب أنّ وجود هذه الظواهر يعني عدم إمكان الالتزام بالقواعد الخُلُقية، وليس أنّه لا ينبغي ذلك.

تعليق:

وهنا لا بدّ أن نشير إلى بعض الملاحظات، وأهمّها أنّه لا يمكن القبول برأي الميكافليين بأنّه لا ينبغي الالتزام بالقواعد الخُلُقية، كما لا يمكن القول إنّه لا ينبغي ذلك، ويمكن توضيح ذلك

من خلال الإشارة إلى بعض النقاط في البين:

أ. ترتيب الأهمّ على المهم: تعتبر هذه القاعدة من القواعد المهمة الحاكمة في الأدبيات الدينية، بحيث يكون تقديم الأهم على المهم قاعدة أساس في السلوك، ولا يتعارض ذلك مع السلوك الخُلُقي، فلو دار الأمر بين إنقاذ غريق وبين الكذب مثلاً، فلا شكّ أنّ ارتكاب الكذب وتقديم إنقاذ الغريق عليه لا يكون مخالفًا للضوابط الخُلُقية، وبالتالي في السلوك السياسي قد يضطرّ السياسي ارتكاب فعل ما من أجل غاية أهم. وهذا لا يتعارض مع التزامه الخُلُقي.

ب. على الرغم من أنّ هذه الظواهر السياسية كانت موجودة في حكومة (معاوية)، لكنّ الإمام علي عليه السلام أصرّ على ضوابطه الخُلُقية، وذلك على الرغم من أنّ ذلك أدّى إلى ما سمّاه الكاتب بالانعزال الخُلُقي، فقد بقي الإمام وحيدًا تقريبًا في مواجهة الفساد، فلا ينبغي أنْ يكون ذلك مانعًا من التزام الإنسان بواجبه الخُلُقي، بغضّ النظر عن الواقع الاجتماعي.

ج. لا شكّ في أنّ التماشي مع الفساد قد يؤدي إلى انتشار مزيد من الفساد، بل إلى تبريره أحيانًا، وبالتالي فإنّ القول بعدم إمكان الالتزام بالفساد الخُلُقي سيؤدّي إلى الوقوع في وحل الفساد، بحيث لا يتمكّن من إصلاح الأمور فيما بعد، بل قد ينجرف الإنسان ليكون جزءًا من هذه المنظومة الفاسدة لاعتياده على ذلك تدريجيًا.

د. انطلاقًا من ما مرّ، فإنّنا نجد أنْ لا صحة للقضية التي ذكرها الكاتب بأنّه لا يمكن في ظلّ الظاهرة السياسية القائمة أنْ يكون السياسي خُلُقيا، والتجربة تثبت أنّ بعض الحركات السياسية استطاعت أنْ تحافظ على قيمها الخُلُقية، وصدقها دون الوقوع في وحل الفساد والرذيلة، رغم انخراطها في العمل السياسي. على سبيل المثال، فإنّ الجمهورية الإسلامية في إيران تتعرّض اليوم لكثير من الضغوط، وتعاني تبعات الحصار، ومحاولات العزل السياسي والاقتصادي، بسبب موقفها الخُلُقي لما يحدث في غزّة مثلاً، وهذا دليل على أنّ العمل السياسي ينبغي أنْ يحافظ على الحياة الخُلُقية، بل هو جزء لا يتجزّأ من مشروعيته.

المقالة السادسة: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق:

يشـير الكاتب في هذه المقالة إلى أنّ للبشر حاجات مختلفة، ولا يمكن للأفراد بما هم أفراد تأمينها؛ لذا فإنّهم يلجؤون إلى تنظيم مؤسّسـات تتمكّن من رعاية حاجياتهم، ولا شـكّ في أنّ هذه المؤسّسـات ليسـت مثالية، باعتبار أنّها جزء لا يتجزّأ من هُوية الأفراد أنفسـهم، فلا يوجد مجتمع مثالي بشكل كامل، لذا فإنّ هذه المؤسّسات تحتاج إلى عملية مستمرة من النقد التقويم للتخلّـص من حالات انعدام العدالة، ولتكـون أعمالها متطابقة مع المعايـير الخُلُقية، وهذا لا يتحقّـق إلا من خلال التربية والتعليم، وبالاعتـماد على المنهج العقلي والبرهاني في مقام النقد والتقويـم، ولكن هذه العملية صعبة للغايـة؛ لأنّ الأفراد في المجتمع لم يعتادوا على هذا النمط العقلاني من التفكير.

تعليق:

ونقول في مقام التعليق إنّ الكاتب لم ينجح في بيان العلاقة بين الفلسـفة والأخلاق بشـكل واضح، فجاء المعنون غير متطابق مع عنوان المقالة.

المقالة السابعة: المجتمع الخُلُقي ـ الإنسان الخُلُقي

يشـير الكاتب في هذه المقالة، إلى المعيار الذي يمكن أنْ نسـتفيد منه لنحكم على شخص بأنّه خُلُقي أم لا، وبيّن ذلك استنادًا إلى مجموعة من المقدمات؛ أما المقدمة الأولى فيشير فيها إلى مفهوم الإنسان الخُلُقي؛ حيث يرى أنه ذلك الإنسان الذي يمكنه القيام بعمل ما من الناحية الجسدية ولكنه لا يقدِم عليه التزامًا بالمبدأ الخُلُقي.

وأما المقدمة الثانية فيشـير فيها إلى مصاديق العمل الخُلُقي، ويرى أنّ الحكم على كون فعل مـن الأفعال خُلُقيا أم غير خُلُقي، يدخل في بـاب الأخلاق العملية، وتوجد آراء مختلفة في هذا الباب، ويرى الكاتب أنّ القواعد الخُلُقية ينبغي أنْ تكون مسـتقاة من علم معرفة الإنسـان، وهو أحد فروع علم النفس المتعمّق، ويمكن اقتباسها من الوجدان الخُلُقي.

ويشـير في المقدمـة الثالثة إلى الفرق بين الأخـلاق الظاهرية والخارجية في السـلوك، وبين

الأخـلاق الباطنية، فبعض الناس قد نراه ملتزمًا في سـلوكه بالضوابـط الخُلُقية، ولكنه لا يعيش ذلك في باطنه.

تعليق:

ونقول في مقام التعليق: أما بالنسبة إلى المقدمة الأولى، فما ذكره الكاتب قد يكون صحيًا فيما يرتبط بالتزام الفرد بالحكم الشرعي، وأما الحياة الخُلُقية فليست تقاس بما يقدر عليه الإنسان من شرور ولا يقدِم عليها، بل يمكن أن يعيش الحس الخُلُقي بأن يكون قد جاهد نفسه وهذّبها، بحيث إنه لا يمنع نفسـه عن الوقوع في هذه الرذائل حتى على مسـتوى التفكير، بغض النظر عن قدرته على هذا العمل، فإنّ الامتناع عن عمل ما ولو على المستوى الباطني وبغضّ النظر عن قدرته على الفعل له تأثيره في الحياة الخُلُقية والمعنوية للفرد. أما بالنسبة إلى المقدمة الثانية، فإنه على الرغم من أهمية علم معرفة الإنسـان والوجدان الخُلُقي، ولكـن اللجوء إليهما في باب معرفة الفضائل الخُلُقية ليس كافيًا، ففي ظل الوحي الإلهي ومع عِلْمِنا بأن الله تعالى يعلم من خلق، وهو الأعلم بطبيعـة النفس البشرية وما تحتاجه في رُقيّها المعنوي من فضائـل؛ لذا كان ينبغي للكاتب أن لا يغفل النصوص الدينية باعتبارها مصدرًا أساسًا من المصادر التي يمكن لنا أن نستفيد منها للتعرف على الفضائل الخُلُقية، والحكم على العمل بأنه مما ينبغي أو مما لا ينبغي فعله.

ثانيًا: إن من يسـلك سـلوكًا خُلُقيا ظاهريًا كما سـماه الكاتب ولا يعيش ذلك على المستوى الباطني لا يستحق أن يقال إنه متلزم خُلُقيا، فهذا العمل الصادر منه مجرد عمل وهمي، بل إذا كان يبتني على الرياء والنفاق يكون عمل غير خُلُقي، فمن يصلي ظاهرًا ولكنه في صلاته يرائي يكون عمله كبيرة مـن الكبائر، ولا يقال إنه ملتزم بالعمل العبادي، وكذلـك الأمر في العمل الخُلُقي. ومن هنا، فإنه ينبغي التأكيد على أن حسـن الفعل لا يكون بالنظر إلى حسـنه بذاته، بل لا بدّ من النظر إلى الحسن الفاعلي، فللباعث والنية موقع أساسي في وصف العمل وأنه حسن أم قبيح.

المقالة الثامنة: الدين وأزمة المعنى في العالم الجديد

يرى الكاتب أنّ الحداثة أحدثت تغييرات عميقة في الإنسان المعاصر، وهذه التغييرات جعلت

الدين التاريخي بحسب تعبير الكاتب قاصرًا عن الإجابة على كثير من الأسئلة، وعاجزًا عن تقديم الحلول، فالإنسان المعاصر اليوم لا يجد فرقًا بين الرجل والمرأة على مستوى الحقوق، بينما نجد أن الأديان على اختلافها تميز بينهما.

ويرى الكاتب أن الحل يكمن في ما يسميه بالمعنوية، ويعتبرها جوهر الدين؛ حيث إن مجرد الالتزام بالشريعة لا يكفي، بل لا بدّ من أن يشعر بالمعنوية والسكينة، وهذا لا يحصل بمجرد الالتزام بالشرع، فالإنسان المعنوي يعيش الرضى الباطني، ويمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الحالة بغض النظر عن التزامه بدين محدد. ويؤكّد الكاتب على أن ذلك ليس دعوة إلى ترك الدين.

ويؤكّد الكاتب على أن الخطوة الأولى نحو تحقيق المعنوية ترك التعصب والشدة مع الآخرين وخصوصًا أتباع الديانات المختلفة.

ويشير الكاتب إلى أن ثمة ظاهرة بين المتدينين، وهي أنّهم يقبلون بعض القضايا انطلاقًا من التعبّد، وهذا مخالف للفطرة الإنسانية، وهذا يبعد الإنسان عن الحداثة، فلا ينبغي قبول رأي شخص محدد تعبدًا، فلا مكان للتعبد في المعنوية، بل التعبد في المعنوية يكون بخضوع القضية للتجربة الباطنية، فإذا تمت تجربة العمل وكان أثره إيجابيًا عندها يمكن قبول العمل وإلا فلا بدّ من تجنّبه.

تعليق:

ثمّة في المقام مجموعة من النقاط التي تحتاج إلى تأمل في كلام الكاتب ويمكن بيانها باختصار في التالي:

١. ينطلق الكاتب من مسلّمة غير تامّة، ومفادها ضرورة أن يتعايش الإنسان مع أخلاق الحداثة؛ حيث يرى أن الإنسان لا يمكن أن يعيش المعنوية إذا كانت أخلاقه لا تنسجم مع روح الحداثة، ولكن من قال إن روح الحداثة صحيحة وتامة لا غبار عليها، أليس ذلك من التعبد الذي يرفضه الكاتب نفسه، ألا ينبغي أن تخضع للتجربة كما قال، فضلاً عن أننا في الواقع نعيش في ظل أخلاق الحداثة وقد وجدنا وتلمّسنا بوضوح أنها تحتاج إلى تعديل، فقد كان حريًّا بالمصنف أن يسعى إلى معالجة إشكاليات الحداثة

وتعارضها مع أخلاق الإنسان المعنوي، لا جعلها أساسًا للمعنوية.

٢. قد يناقش صغرويًا في أنّ الإنسان المعاصر لا يجد فرقًا بين الرجل والمرأة على مستوى الحقوق، فهذه القضية محل نقاش وأخذ ورد، ولم يجرِ حسم القضية بشكل عام؛ حيث إن ثمة الكثير من المفكرين الغربيين المعاصرين الذي لا يقبلون بهذه التسوية.

٣. لا شكّ في أن الأديان ترتكز على مجموعة من النصوص المقدسة، وهذا ما نلمسه بوضوح في الشريعة الإسلامية، فالقرآن كتاب الله تعالى، والسنة سنّة المعصوم، فليس من الإنصاف القول إن التعبد بهذه النصوص والأخذ بما ورد فيها مخالف للفطرة.

٤. ثمة سؤال قد يطرح في المقام، وهو أنه كيف يمكن تحديد صحة الحياة المعنوية؟ وما هو المعيار في المقام، فمجرد شعور الفرد بالأثر الإيجابي لا يصح أن يكون معيارًا؛ باعتبار أنه معيار غير موضوعي ونسبي، وسيؤدي في نهاية المطاف إلى فوضى خُلُقية، فقد يخطئ الإنسان في تقويم تجربته الخُلُقية، ويظن أن أثر هذا العمل الخُلُقي على باطنه كان إيجابيًا، وهذا خطير للغاية، لذا لا بدّ من معيار ثابت نقيس على أساسه صحة الحياة المعنوية.

٥. يشعر القارئ أن الكاتب يهمل عن عمد النصوص الدينية المقدسة التي تعرضت للقضايا الخُلُقية ولبناء الحياة المعنوية الصحيحة، فالله سبحانه هو الأعلم بباطن الإنسان وحاجياته المعنوية، ولذلك لا يمكن الغفلة عن التوصيات الدينية المرتبطة بالبناء الخُلُقي للفرد، بل يمكن الادّعاء أن كثيراً من القضايا التي يتحدث عنها الكاتب على أنها قضايا معنوية مصدرها التشريعات الإلهية).

المقالة التاسعة: الدين والأخلاق

يشير المصنف في عجالة إلى النظريات والرؤى التي تتحدث عن العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق، وعن حاجة الدين إلى الأخلاق، ويبدو أن الكاتب يرى أن الدين والأخلاق يقعان في أفق واحد، فلا الدين هو الهدف بعينه، ولا الأخلاق كذلك، فكل واحد منهما يؤمّن جانبًا من جوانب حاجات الإنسان.

ولكن الجدير بالتأمل أن الكاتب لا يشـير إلى حاجة الأخـلاق للدين، بما يفيد أنه ينكر هذه الحاجة، فهو يعتبر أن الديـن يحتاج إلى الأخلاق، دون العكس. وكان ينبغي بالكاتب أن يتأمل أكثر في مقدار حاجة الأخلاق إلى الدين، فالدين على الأقل يعتبر مصدرًا من المصادر الأساس التي يمكن الاستفادة منها في بيان الضوابط الخُلُقية.

المقالة العاشرة: عقلانية الحياة الخُلُقية

يطـرح الكاتب في هذه المقالة إشـكالية ترتبط بالبعد العقلاني للحيـاة الخُلُقية، فهل يمكن الجمـع بين العقلانية وبين كون الإنسـان خُلُقيا يتمتع بالحس المعنـوي؟ ويطرح الكاتب عدة نظريات في المقام.

ويبدو أن الكاتب يؤيد النظرية الخامسـة التي طرحها؛ حيث يشـير إلى أن الإنسان ينبغي أن يسعى للوصول إلى الحياة الخُلُقية لا لتحصيل منفعة دنيوية أو أخروية، بل ينبغي أن يسعى إليها بذاتها، فالصدق جميل مثلاً، والإنسـان يسعى لأن يكون صادقًا؛ لأنه حسن بذاته، لا لأي شيء آخر، وإذا تساءل الإنسان عن السبب الذي يدعوه لأن يكون صادقًا فهذا يعني أنه لا يعلم حقيقة البعد الخُلُقي.

المقالة الحادية عشرة: أخلاق الفضيلة

يشير الكاتب إلى أهمية أخلاق الفضيلة، باعتبارها منهجًا خُلُقيا له جذور تاريخية وثقافية، وهو المذهب المقابل لمذهب الأخـلاق الوظيفية ومذهب الأخلاق النفعية، فمذهب الوظيفة يعتبر أن القيمـة الخُلُقية لشيء ما تكمن في ذات الفعل بغـض النظر عن نتائجه، وأما مذهب المنفعة فيعتبر أن ما يمنح الشيء حسـنه أو قبحه هو ما يترتب عليـه من منافع؛ وأما في مذهب الفضيلة فما دام الإنسان فاضلاً فإن كل ما يصدر منه سيكون كذلك، وما دام يعيش حالة الرذيلة فكل ما يصدر سيكون على هذه الهيأة أيضًا.

وهـذا يعني كما أفاد الكاتب أن على الإنسـان أن يتأمل في كل فعل يصـدر منه وأنه يزيد من رصيـده الخُلُقي أم لا، لا أن ينظر إلى ذات الفعل. ويقول الكاتب إن كل ما يصدر من الإنسـان

الذي يعيش الفضيلة ينبغي قبوله باعتباره فضيلة، فلو كان عارفًا ولكنه بذيء اللسان، فإنه لا بدّ من قبوله؛ لأنه وصل إلى غاية الإنسانية.

تعليق:

ولكننا نقول إنه لا يمكن قبول ما ذكره المصنف في المقام، فلو كان الإنسان يمتلك حسًا خُلُقيا رفيعًا، فلا ينبغي أن نتوقع صدور الكلام البذيء منه، ولو صدر، فهذا دليل على أن لم يبلغ غاية الإنسانية، ولا ندري كيف وصل الكاتب إلى هذه النتيجة!.

المقالة الثانية عشر: الحاجة إلى المثقف، أي مثقف؟!

يرى الكاتب أن المثقف الذي نحتاج إليه ينبغي أن يتوافر على قبليّتين أساستين؛ الأولى ناظرة إلى القيمة، بمعنى أن ينبغي أن يعتقد بأنه مسؤول عن تغيير المجتمع نحو الأفضل، والثانية أنه ينبغي أن يكون ناظرًا إلى الواقع بحيث يدرك أن تغيير المجتمع يقوم على تغيير باطن أفراده.

المقالة الثالثة عشر: ما هو مصدر الألم

كما هو واضح من العنوان، فإن الكاتب يتحدث عن منشأ الألم والمعاناة في حياة الإنسان، ويستعرض مجموعة من النظريات والرؤى في هذا المجال، ومنها:

١. الذنب

٢. الانفصال عن الأمر القدسي، فالابتعاد عن الله يسبب الشقاء.

٣. تعلق الخاطر: بمعنى أن كل الكثرة في عالم الوجود ناشئة من الوهم، والواقع أن كل الوجود مجرد تجلٍ من تجليات الله، وبالتالي فإن اللجوء إلى الله يعني اللجوء إلى الذات؛ لأن الذات تجلٍّ من تجلياته تعالى، ويمكن التخلص من الوهم من خلال الرياضات الروحية.

٤. عدم الانسجام مع قانون الطبيعة، فلو تمكّن الإنسان من فهم نظام العالم، وفهم طبيعة العلاقات الاجتماعية فلن يعاني من الآلام.

وقـد برزت في القرون الثلاثة المـاضي ردود فعل رافضة لهذه العوامل باعتبارها سـببًا لآلام الإنسان في العالم، وبالتالي برزت آراء أخرى، ومنها:

١. الخلل النفسي: فلا علاقة لشـقاء الإنسان بالله والماوارئيات، بل المعاناة مجرد خلل نفسي.

٢. الحرمان من حقوق الإنسـان، فكل إنسان يحرم من حقوقه سيؤدي به الأمر إلى الألم والشقاء.

٣. الحرمان من الموارد الطبيعية، وبالتالي ينشأ الألم من الصراع على البقاء

٤. عدم العيش في الآن: فعلى الإنسان أن يترك التفكير بهموم الماضي، ويترك القلق من المستقبل، ويعيش اللحظة ويركز على حياته الحالية.

ومن الملاحظ أن الكاتب يكتفي بعرض النظريات دون أن يتبنّى رأيًا محدّدًا أو جامعًا بينها.

المقالة الرابعة عشر: ندوة حول الدين والصحة النفسية

يشير الكاتب إلى الاختلافات في تعريف الصحة النفسية، ولكنّه يؤكّد على أنها مفهوم تشكيكي له مراتب، ويرى أن الصحة النفسـية عبارة عن ما يسـميه بـ «ازدهار الشخصية»، ويشير في هذا السـياق إلى تأثير التدين على الصحة النفسـية، ويعتقد أن التأثير الإيجابي للتدين على الصحة النفسية يكمن في ضرورة أن يشعر المتدين بأنه والآخرين في حركة مستمرة في المسير إلى الله، فيبتعد عن التعصّب والجمود وينظر بعين الرأفة والمحبة إلى الآخرين، وأن يبتعد عن ما يسـميه بمحورية الذات بما ينسجم مع الرؤية الأُفقية للحياة.

المقالة الخامسة عشر: أزمة المعنوية وعناصر الحياة المعنوية

يعتبر الكاتب أن المعنوية ليست هي التديّن، وإن كانت لا تمانع التديّن، كذلك فإن المعنوية لا تعني الحياة الخُلُقية، وإن كانت الحياة المعنوية تشترك معهما في بعض النقاط، ولكن لا تلازم بين هذه المفاهيم، ويشـير الكاتب في هذا المجال إلى اتسـاع الاهتمام بالمعنوية على حساب الالتزام بالأديان التاريخية المعروفة.

ويرى أنه لا بدّ من الرجوع إلى علم النفس وعلم معرفة الإنسان من أجل التعرف على العناصر التي يحتاجها الإنسان ليعيش حياة معنوية سليمة، ويقر بوجود اختلاف بين المفكرين في تحديد العناصر المطلوبة، ولكنه يرى أنه يمكن حصر هذه العناصر بشكل أساس بثلاثة عشر عنصرًا.

ومن هذه العناصر التي يؤكّد عليها الكاتب ضرورة أن يعيش الإنسان اللحظة الآنية دون أن يحمل هم الماضي وقلق المستقبل، ويقدّم مثالاً في هذا المجال، فلو كان لدى الإنسان ولد يعاني من مرض ويحتاج إلى علاج في المستشفى، ولكنه لا يملك المال الكافي لعلاجه، فلو خرج لتأمين المال بالاستدانة من شخص ما، ووجد في الطريق شجرة جميلة، فلا بدّ أن يترك التفكير في همّ ابنه أو قلقه على حياته، والتفكير بجمال الشجرة فقط.

تعليق:

نرى في المقام أن هذا تجريد للإنسان عن إنسانيته، وابتعاد عن جوهر الروح الإنسانية التي تتأثر بما يصيبها، فلا يمكن أن يهمل الإنسان قلقه على ابنه لأجل الالتذاذ بما حوله، وجعلُ هذا جزءًا من صحته النفسية بعيد جدًا عن الواقع، بل قد يقال إنه دليل على مرض هذا الإنسان.

ويؤكّد الكاتب على أن أزمة المعنوية تكمن في أنها تستلزم الإقرار بمجموعة من القبليات التي قد يصعب تقبلها بسهولة؛ لذا فإن الحل يكمن برأيه في ما يسميه بالعقلانية المعنوية التي لا تتضمن أي عناصر ميتافيزيقية أو ماورائية، بل المعنوية ساكتة بالنسبة للأديان والمذاهب. وبذلك يصرّ على ضرورة فصل المعنوية عن الالتزام بدين أو مذهب.

تعليق:

في الواقع، فإن هذا برأينا أمر صعب جدًا، باعتبار أن أي سلوك يحتاج إلى قبليات نظرية، وهذه القبليات إما موافقة للدين أو مخالفة له، وقد تكون موافقة لدين ومخالفة لآخر، أما أن تكون ساكتة لا توافق ولا تخالف فهذا ما لا يمكننا تعقله في الواقع العملي.

من جهة أخرى فإن سلوك الإنسان المعنوي إما أن يكون موافقًا للدين وإما أن يكون مخالفًا، وبالتالي لا يمكن الادّعاء أيضًا بوجود معنوية خالية من الدين كليًا.

مضافًا إلى ذلك، فإن القرآن يشير في كثير من آياته إلى أنه كي يكون العمل مقبولاً عند الله، فلا بدّ أن يكون منطلقًا من الإيمان بالله، وأما الكافر فإنه عندما ينظر إلى ما عمله يجده هباء منثورًا، وبالتالي التدين بحسب آيات القرآن جزء لا يتجزّأ من المعنوية والحياة الخُلُقية.

المقالة السادسة عشر: الحياة الخُلُقية والعمل الاجتماعي

يؤكّد الكاتب على أهمية التلاؤم والانسجام بين الأصول الاعتقادية وبين الحياة الواقعية، ولكن السؤال الذي يمكن أن يُطرح في المقام أنه لماذا نجعل الأساس هو ضرورة التلاؤم والتجانس، بحيث يكون هو المعيار في صحة حياتنا الخُلُقية، والحال أنه ينبغي أن يكون المعيار هو صحة هذه الأصول الاعتقادية، فالكاتب يصر على ضرورة التوافق بين الحداثة وبين الأصول الاعتقادية، فلا يصح أن نتمسك بأصول تخالف روح الحداثة.

تعليق:

كيف يمكن أن يجعل التوافق مع الحداثة هو معيار مقبولية بعض الأصول الاعتقادية؟! ولماذا نجعل الحداثة حاكمة عليها؟! حيث يمكن القول إن الحداثة ينبغي أن تكون متوافقة ومنسجمة مع الأصول الاعتقادية، فلو كان تقبّل الشذوذ والفوضى الجنسية جزءًا من روح الحداثة مثلاً، فهل هذا يعني أننا يجب أن نرفض ونستنكر الأصول الاعتقادية التي تحرم الشذوذ وتمنعه؟!.

المقالة السابعة عشر: خُلُقيات الاعتقاد

يتساءل الكاتب في هذه المقالة عن العقائد التي تستحق أن ندافع عنها خُلُقيا، ويؤكّد في السياق ذاته على ضرورة مراعاة الضوابط المنطقية والفكر النقدي، فالاعتماد على المغالطات يشكّل جُرمًا خُلُقيا، ويرى أنه لا بدّ من بيان أربع مقامات في مواجهة أي مدعى نتمسك به، وهي:

١. الأسباب التي تدفعني إلى الاعتقاد بهذا الأصل
٢. الأسباب التي تدفعني باتجاه إظهار هذا المعتقد أو إخفائه مثلاً.
٣. مطابقة ما نعتقد به مع الواقع.

٤. الآثار النفسية والاجتماعية لهذه العقيدة.

المقالة الثامنة عشر: جذور العنف في الإنسان

يشير الكاتب في هذه المقالة إلى الجذور التي ينشأ عنها العنف، حيث إنه قد ينشأ من قساوة الكراهية وشدّتها، وقد ينشأ من شدة الحب، ويرى الكاتب أن الحل الوحيد لتحصيل السعادة الإنسانية يكمن في ما يسميه بالحب اللا نفسي، وهو عبارة عن ذلك الحب الخالي من أي منفعة والمترافق مع الإحسان إلى الآخرين.

ويرى الكاتب أن شدة الحب للآخرين مثلاً قد يؤدي إلى العنف إلى درجة التضحية بالنفس من أجل الآخرين، وقد يضحّي الإنسان ببعض رغباته ومكتسباته من أجل الآخرين، وأعلى درجات التضحية تكمن في الشهادة في سبيل تحقيق الراحة للآخرين. ولذلك كان الأنبياء يعانون؛ لأنهم كانوا يرون الآخرين يعانون من الضلال ولا يتمكنون من هدايتهم، ولذلك نجد أن الأب مثلاً يقسو على أولاده خشية من ضلالهم وتحقيقًا لمصلحتهم.

لكن الكاتب يرى أنه إذا مارسنا القسوة والعنف دون تحقيق المصلحة عندها لا يصح استعمال العنف، فلا يصح برأي الكاتب إجبار الابن على أداء الصلاة، لأن الإجبار عليها لا يؤدي إلى تحقيق المصلحة.

تعليق:

لا بدّ من الإشارة في المقام إلى أن العنف قد يكون ضروريًا أحيانًا، فالأنبياء مارسوا القسوة والعنف من أجل الحفاظ على حق الإنسان في الهداية وإبعاده عن الضلال، وبالتالي كان لا بدّ من إعلان الحرب على الكافرين الذين قد يقفون مانعًا أمام انتشار الدين والهداية الإلهية.

من جهة أخرى ورد في النصوص الإسلامية ضرورة تعليم الأبناء على أداء الصلاة، ومنعهم من تركها ولا بالإجبار، وكذلك الأمر بالنسبة إلى منع الإنسان من ارتكاب بعض الموبقات، مثل شارب الخمر، فإنه لا بدّ من تعزيره بقوة لمنعه، ولمنع انتشار هذه الفاحشة بين الناس، ومرتكب الزنا مثلاً لا بدّ من تعنيفه منعًا من انتشار الزنا بين الناس، بل لردع الزاني نفسه عن تكرار العمل،

لأنه لولا العقوبة المكورة لرأينا كثيراً من الناس لا يتورعون عن ارتكاب هذه المحرمات.

ملاحظات نقدية عامة

وأخيراً لا بدّ من الإشارة إلى بعض النقاط العامة في الكتاب، ويمكن اختصارها في الآتي:

١. من الملاحظ أن مقدمة الكتاب تتضمن بعض الملاحظات الجدية التي قد تكون بعيدة عن مراد الكاتب، وإن القارئ للكتاب يشعر أن المقدمة غير متناسبة مع مضامين الكتاب، فلا ينبغي للقارئ أن يتوهم أن المؤلف يتبنّى ما ورد فيها.

٢. الفكرة الأساس للكتاب هي الدعوة إلى المعنوية أو الحياة الخُلُقية غير المرتبطة بالدين، ولكن هذه الدعوة تواجه إشكالاً رئيسًا؛ باعتبار أن الإسلام مثلاً يعتبر أن الأخلاق جزء لا يتجزأ من الإيمان، والعكس صحيح أيضًا، بمعنى أنه لا يوجد حياة خُلُقية دون إيمان، ولا يوجد إيمان بلا حياة خُلُقية، بل يمكن القول إن الدعوة إلى أخلاق دون إيمان يعني سلب الحياة الخُلُقية لقوتها وحضورها في حياة الفرد.

٣. الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات، وبالتالي ليس الكتاب مؤلَّفًا واحدًا منتظم الفصول والمباحث، ولذا قد يشعر القارئ ببعض التشتت بسبب فقدان الترابط المنهجي بين هذه المقالات، فضلاً عن أن من الملاحظ أن المقالات مختلفة في حجمها، فبعض المقالات لا تتعدى بضع صفحات لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.

٤. من الملاحظ أن الكاتب يكتفي بعرض بعض الرؤى والنظريات أحيانًا دون أن يتبنى شيئًا منها أو ينتقدها، وهذا يقلّل من أهمية الكتاب.

Reading a Book

Dialectic of Religion, Ethics

Sheikh Ghassan Al-Asaad [1]

Abstract

This summarized study is dedicated to providing a critical analysis of the book by the renowned researcher Mustafa Malekian, titled "Dialectics of Relationship between Religion and Ethics". The book consists of a collection of articles that revolve around the theme of ethics and its relationship with religion and philosophy, along with a range of other topics related to the philosophy of ethics. It can be said that the central issue the author attempts to prove and clarify is that ethics are separate from religion. The author advocates for what is called "religion-free ethics," and he expresses this as "moralism." This is a state that a person can reach regardless of their belief in this religion or that, or even without belief in the existence of a Creator. In this brief study, we aimed to highlight the key aspects of the book and its most significant issues, offering a critical reading of each article.

Keywords:

Moralism, Religion, Moral Life, Philosophy of Ethics, Modernity, Crisis of Ethics.

1 - teacher at Al-Rasool Al-Akram (PBUH) Seminary, International Mustafa University in Lebanon.

Studies and Research

Fate of Ignorant in Islam
Analytical Study

Jawad Abdul Hamid Ammar[1]

Abstract

In this article, the writer elaborates on several key terms that apply universally to all human beings: the ignorant, the negligent, the defiant, the believer, and the rejecter. These terms encompass all categories of people.

A non-Muslim can fall under one of four categories, with no fifth option. These categories are: the ignorant but excusable, ignorant due to lack of knowledge, the ignorant but negligent, those who could have known the truth but did not seek it, the defiant, those who knowingly reject the truth), and the rejecter, those who are fully aware of the truth but intentionally deny it.

If a person is ignorant and sincerely believes their religion is true, or if they have investigated and are convinced their faith is right, they are excused. However, if they are negligent or capable of knowing the truth but fail to seek it, they are held accountable for their negligence at the very least. As for the rejecter, they are someone who recognizes the truth but denies it for some reason, and they will be held accountable without a doubt. It should be noted that the number of excused non-Muslim minors is not small, as some might think, but rather large. Indeed, we may see the majority of non-Muslims going to Paradise, contrary to the claims of some that the majority of non-Muslims will go to Hell.

Keywords:

Believer, Excusable Ignorant, Negligent Ignorant, Defiant, Rejecter.

1 - Lebanese PhD researcher at Islamic Studies Faculty - Islamic University in Lebanon.

Ethical Pragmatism
Critique of John Dewey's Approach

Dr. Batoul Youssef Al-Khansa[1]

Abstract:

This research demonstrates how American modernity, since the Declaration of Independence from Britain, sought to compensate for its lack of a civilizational heritage, in contrast to other societies. It adopted scientific rationalism and intellectual superiority as measures for the development of its people, as well as a symbol of their rise. Furthermore, it insisted on the adoption of pragmatic utilitarianism, sometimes influenced by British utilitarian philosophy, and at other times in its distorted form, as its proponents preferred to call it. The American philosopher John Dewey proposed a reformist pragmatism, rejecting foreign elements like individualism and narrow utilitarianism, as well as the idea that "the ends justify the means." Dewey aimed to present a pragmatism that differed from its predecessors in the breadth of its utilitarian values and its narrow framework, seeking to expand its scope to include society as a whole, viewing it as a progressive value striving for the common good. He placed democracy above all else, fearing the rise of fascism and Stalinism, which were re-emerging in Europe on the eve of the World Wars. It also reveals how these reforms failed to withstand the ambitions of successive U.S. administrations. Moreover, Dewey's pragmatism contained inherent limitations and contradictions from its inception. Over the following decades, utilitarian values became increasingly dominant, with contemporary American thinkers acknowledging a deep chasm between the power of the United States and the legitimate demands of its citizens for basic human rights.

Keywords:

Value-Based Utilitarianism, American Modernity, Pragmatism, Scientific Rationalism, John Dewey, Democracy.

1 - Lebanese researcher, PhD in Western Philosophy from the Lebanese University, Director of "Nama" Center for Intellectual and Leadership Creativity.

Ethics Relativity in Postmodernism

Deconstructing Values in Discourse of Bauman, Foucault

Dr. Anas Bouslam[1]

Abstract

At the beginning of this research, we address the role of ethics in a globalized consumerist world, and distinguish between the concepts of "solid modernity" and "liquid modernity", as formulated by the Polish philosopher Zygmunt Bauman. One of the manifestations of these concepts is the transformation of human life into a "liquid life." Consequently, human relationships are increasingly governed by the logic of utilitarianism and pragmatism, based on the principles of acquisition and consumption, or abstention and rejection, much like any commodity or consumer product. Speed and instability have thus become the defining traits of liquid modernity, and similarly of liquid life, including ethics and values. The only constant element today is change and instability. Then, we proceed to examine the structure of ethics according to the French philosopher Michel Foucault, focusing on the concept of the self and its position, the relationship between ethics and power, and the issue of ethics and freedom. Foucault framed the relativity of ethics through his concepts and analytical approaches, particularly regarding the re-reading of the self, the relationship between ethics and power, and the connection between ethics and freedom. Ethics, according to Foucault, becomes a "project of beauty", growing through the self's engagement with and challenge to power. In his exploration of the aesthetics of behavior and the mechanisms of beautiful existence, ethics is revealed as a conscious practice of freedom. Life, thus, becomes an art form, and art no longer concerns itself solely with objects or is limited to artists; through freedom and the available space, individuals can turn their life into an art piece, making it worthy of being lived. It concludes with a critical analysis of the break with totalizing values.

Keywords:

Zygmunt Bauman, Michel Foucault, Relativity of Ethics, Postmodernism.

1 - Educational inspector, PhD, Hassan II University, Casablanca, Morocco.

Kantian Deontological Ethics Theory
Evaluation, Critique from Islamic Ethics Perspective[1]

Dr. Mohammad Amin Khonsari[2]
Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi[3]

Abstract

"Duty"[4] is considered one of the most famous and controversial theories in the field of ethics. It has always been defined, and received, as the antithesis of punitive methodology, and the traditional competitor to utilitarianism. Many believe that Immanuel Kant's "duty theory" is the most well-known expression of deontology, which is studied and criticized from various perspectives. Reviewing it from the standpoint of Islamic moral foundations is a necessary and significant undertaking.

In this paper research, utilizing an analytical and critical approach, and drawing on sources related to Islamic ethics, we aim to evaluate Kant's theory in light of the teachings and principles of Islamic morality. Despite the remarkable potential and advantages of Kant's theory, his absolutist methodology and radical rationalism have posed significant challenges, becoming targets for criticism and rebuttals to some of his assumptions and claims. Among these is the accusation of failing to build ethics on religion and the invalidity of such an approach. From the perspective of proponents of religious ethics, these critiques represent, at least, some of the most important weaknesses in Kant's framework and theory.

Keywords:

Normative Ethics, Moral Duty, Immanuel Kant, Islamic Ethics, Foundation of Ethics on Religion, Categorical Imperative.

1 - Quarterly Journal of Peer-Reviewed Scientific Ethical Research, Year 5, Issue 2, Summer 2022.

2 - Specialized PhD, Researcher in the Theoretical Ethics Department at the Center for Qur'an and Hadith Research, Qom, Iran.

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator

4 - "Moral duty" or "duty in itself".

Faith as Basis for Ethical Meaning

Assist. Prof. Sayed Hafiz Abdul Hamid[1]

Abstract

This research attempts to shed light on faith as a foundation for ethical meaning. This is through a series of key concepts: the concepts of faith and ethics, the relationship between ethics and religion, faith as a source of ethical values, the displacement of faith and the ethical emptiness in the West, ethical rigidity and Arab-Islamic thought, and living according to faith in accordance with noble ethics.

Through these concepts, the paper research engages with Western propositions that have sought to remove faith from the realm of ethics and values, promoting a perceived conflict between faith-based ethics and secular humanistic ethics. The study reveals that the supposed disagreement, claimed by Western scholars is merely an illusion, resulting from either an inability to comprehend the true essence of faith or a deliberate attempt to displace faith as a source of ethical meaning in favor of the Western intellectual model, which currently seeks to make empirical science the foundation for ethical judgment.

It defends the thesis that ethics grounded in faith, which unites the inner and outer aspects of humanity, its meaning and structure, its religion and worldly life, is the ideal model for solving the ethical crisis faced by contemporary humans in general. It is also the most effective remedy for the ethical emptiness created by Western modernity.

Keywords:

Faith, Ethics, Great Morality, Religion, Cognitive Model, Ethical Crisis, Western Modernity.

1 - Assistant Professor in Philosophy Department, Beni Suef University, Egypt.

Ontology of Ethical Values
View of Scholar Misbah Yazdi, John Dewey[1]

Assist Prof. Sayyid Mortadha Hanarmand[2]
Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Helbawi[3]

Abstract

The Ontology of ethical values has long been, and continues to be, one of the most significant challenges faced by ethicists. The primary aim of the ontology of moral values is to answer this fundamental question: Are moral values objective truths independent of human beings, or are they a social construct arising from human preferences, tastes, and mutual agreements? This article explores the perspective of the scholar Taqi Mohammad Taqi al-Misbah al-Yazdi, and compares it with the ideas of John Dewey, employing a descriptive-analytical approach. The article concludes that for both thinkers, ethical value is akin to a comparative measure "the causal relationship between human voluntary actions and the ideal of ethical perfection". It is both subjective and objective, and does not merely depend on individual or societal tastes and desires. While the scholar al-Misbah offers a realistic ethical perspective, John Dewey presents a non-realistic, idealistic one. Consequently, post-ethical and epistemological values are relative. This divergence in thought stems from foundational epistemological differences regarding the nature of ethical truth, the relativity of ethical values, and the general criterion for ethical value, the collective good and realism in the view of the scholar al-Misbah, versus the integration of Darwinian thought in John Dewey's perspective.

Keywords:

Ontology, Ethical Value, Ethical Realism, Scholar Taqi Mohammad Taqi al-Misbah al-Yazdi, John Dewey.

1 - The Quarterly Journal of Peer-Reviewed Ethical Research, Year 7, Issue 1, Spring 2024.

2 - Assistant Professor in the Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Arts and Humanities, Malayer University, Malayer, Iran.

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator

Sources and References

- Edward Said: "Culture and Imperialism", translated by Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation, Beirut, first edition, 1997.
- Émile Durkheim: «Suicide», translated by Hassan Ouda, Syrian General Book Organization, Syria, no edition, 2011.
- Emmanuel Levinas: «Totality, Infinity: Essay on Exteriority», translated by Abdel Aziz Boumsahouli, Sabe'ah Publishing, Saudi Arabia, first edition, 2021.
- Paul Ricoeur: «Conflict of Interpretations», translated by George Zainati, Dar Al-Kitab Al-Jadid United, Beirut, second edition, 2005.
- Zygmunt Bauman: «Liquid Modernity», translated by Hajjaj Abu Jabr, Arab Network for Research and Publishing, Beirut, first edition, 2016.
- Taha Abdurrahman: «Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Vastness of Trustworthiness», Cultural Center for Arab Studies, Casablanca, first edition, 2012.
- Noam Chomsky: « Media Control», translated by Umayma Abdel Latif, Dar Al-Mada, Damascus, first edition, 1998.

a call to recognize that the question of ethics today cannot be answered from within the troubled Western horizon, nor from within shifting human alternatives. The true answer can only be found in the horizon of revelation, as it is the only horizon that guarantees the stability of human values, safeguards freedom from devolving into chaos, and provides a universal foundation that transcends interests and selfishness. Hence, «The Question of Ethics in the Horizon of Revelation» is a call to re-establish global ethics based on divine revelation, rather than leaving it vulnerable to relativism or the illusions of deified humanity.

This issue contains eight research papers, organized as follows:

In the «Focus» section, Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi translated two articles. The first is titled: «Ontology of Moral Values - View of Allama Misbah Yazdi, John Dewey» by Sayyid Murtadha Hanarmand, from Iran. While the second article, which appears third in the order of the issue, is titled: «Kantian Deontological Ethics Theory - Evaluation, Critique from Islamic Ethics Perspective» by the Iranian author Dr. Mohammad Amin Khonsari.

The second paper in this section was handled by Assist. Prof. Sayed Hafiz Abdul Hamid, and is titled «Faith as Basis for Ethical Meaning.» The paper titled «Ethics Relativity in Postmodernism: Deconstructing Values in Discourse of Bauman, Foucault», was contributed by Dr. Anas Bouslam. The fifth paper was written by Dr. Batoul Youssef Al-Khansa, which is titled «Ethical Pragmatism - Critique of John Dewey's Approach».

In the «Studies and Research» section, Jawad Abdul Hamid Ammar wrote: «Fate of Ignorant in Islam – Analytical Study.»

Finally, Sheikh (Ghassan al-Asaad) presented an in-depth reading of the book «Dialectic of Religion, Ethics».

As we present this issue during these exceptional times the world is going through, we pray that Allah grants the people of the nation wellbeing, guides them the insight, and leads them to the straight path.

Praise be to Allah, the First and the Last.

described as Allah's vicegerents [caliph] on earth, entrusted with a sacred duty: {We offered the trust to the heavens, the earth, and the mountains, but they refused to bear it, and humans accepted it} [Al-Ahzab, verse: 72]. This trust signifies that freedom comes with a responsibility. The philosopher Taha Abdurrahman argued "freedom in Islam is entrusted freedom," meaning it is a freedom that makes humans accountable to Allah, Almighty, and to others, preventing it from becoming mere whim or recklessness.[1] Thus, instead of freedom being the opposite of ethics, in the horizon of revelation, it becomes its natural outcome.

4. Revelation, Universal Alternative

Today, in the age of globalization and digital dominance, the limitations of human-made reference points are becoming increasingly evident. Revelation is presented as a universal alternative that allows humanity to recover its ethics constants. This does not mean imposing a single cultural model, but rather providing a transcendent foundation that accommodates diversity within a stable framework.

Islam offers a "universal ethics system" because it is grounded in the principle of monotheism (tawhid), which makes justice, dignity, and freedom absolute values that transcend cultural differences. Instead of universality being, as the West desires, an imposition of one culture upon others, in the horizon of revelation, it becomes an openness to human diversity, all while remaining anchored in a fixed transcendent reference. If humanity reconnects with revelation, it can recover the meaning that fills their lives. Revelation redefines existence itself in light of its purpose: {Then did you think that We created you uselessly and that to Us you would not be returned?} [Al-Mu'minun, verse: 115].

Thus, revelation becomes the horizon that frees humans from the absurdity and relativism of life, offering them stability that balances their freedom with responsibility, individuality with belonging. This issue of "Eitiqad" magazine is

1 - Taha Abdurrahman: Spirit of Religion, From Narrowness of Secularism to Expansiveness of Trustworthiness

1. Revelation, Guarantee of Ethical Principle

In the Islamic perspective, revelation serves as a universal reference that places ethics within an absolute, transcendent framework. The Quran presents ethics as part of the natural order: {The word of your Lord has been fulfilled in truth and justice} [Al-An'am, verse: 115]. Truth and justice are part of an unchanging, universal reality. This is the essential difference between ethics from the horizon of revelation and ethics from the horizon of human-made systems: the former is absolute, grounded in transcendent truth, while the latter is relative, shaped by ever-changing human constructs.

Quranic values represent judgments rooted in the inherent nature of both human beings and the universe. Islam does not base ethics on "social contracts" or "immediate benefits," but on a transcendent truth, making them valid for all times and places.

2. Balancing Stability, Renewal

One might think that making revelation the reference for ethics would result in stagnation or closure. However, the reality is quite the opposite. Revelation establishes fixed principles (such as justice, mercy, dignity, and responsible freedom), but at the same time, it opens the door for ijtihad (juridical reasoning) in applying these principles to new circumstances. Islamic law came with fixed overarching goals, and allows for flexible means, suited to different times and conditions. Thus, revelation offers a unique model: it ensures that principles do not vanish into relativism, or become frozen in outdated historical forms. It harmonizes the fixed and the changing, the absolute and the relative, providing humanity with a supreme reference point while also allowing for creative and renewed application in practice.

3. Revelation and Responsible Freedom

One of the main contradictions of Western relativism is that it elevates freedom to an absolute, turning it into chaos. Revelation, however, offers a different concept of freedom: one that is governed by responsibility. In the Quran, humans are

only way to protect societies from dissolving into the logic of the market. Thus, restoring the ethical principle becomes a matter of survival for identity and culture, in the face of globalization's power to dismantle any uniqueness.

Today, the need for "universal human ethics" does not imply a return to rigid, traditional formulas but rather a search for a value system that balances both stability and renewal. The French philosopher Emmanuel Levinas proposed the idea of: the "ethics of the other", where values are not simply a reflection of my individual will, but a response to the face of the other, who imposes a responsibility upon me that I cannot escape.[1] While this proposal is philosophical in nature, it reveals that the need for a transcendent reference is not an innovation but an existential necessity for preserving human dignity.

Tenth: Horizon of Revelation, Ethics Restoration

The Western experience has shown that when human beings are made the sole reference for ethics, they are unable to establish a stable foundation that preserves their cohesion and meaning. The West has shifted through various ethical frameworks: Kantian rationalism, which made rational duty the basis of dignity; pragmatism, which placed utility as the highest standard; existentialism, which reduced everything to individual freedom; and postmodernism, which declared the death of meaning itself.

However, all these paths have led to the same dilemma: the absence of a transcendent reference point. The human being, who elevates himself or herself to the status of a God, finds that they lack the foundation to protect them from the fluctuations of desire and self-interest. Deifying humanity is no different in essence from idol worship because it elevates the finite to the status of the infinite. Thus, the purely human alternative, no matter how adorned with terms like freedom and rights, cannot establish a unified ethical foundation.

---

1 - See: Emmanuel Levinas: Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, p. 88 and following.

how much it is described as tolerance and openness, ultimately leads to a void that consumes society from within. This is because values cannot be mere individual choices; they require an overarching foundation that ensures their unity and continuity. "The Absolute" is a fundamental condition for any value system; when the Absolute is absent, values collapsed, and transformed into isolated fragments without a connecting thread.

The need for a ethical principle is a human necessity. Just as the body requires a steady source of nourishment, collective consciousness requires stable values to preserve its cohesion. When ethics becomes purely relative, each individual becomes an absolute reference for themselves, and the possibilities of social coexistence collapse.

History repeatedly demonstrates that the collapse of fixed values has often been a precursor to the fall of civilizations. Societies do not collapse solely because of external challenges, but also when they fail to uphold a "unifying ethical principle " that brings them together. If we apply this perspective to Western civilization, its fragility today lies in its inability to offer a unified meaning for humanity, after replacing the fixed with the ever changeable.

The paradox is that freedom itself cannot persist without a fixed reference.

Freedom, unless linked to justice, dignity, and truth, devolves into chaos. Freedom without value constraints turns into the tyranny of the majority or the domination of the powerful.

Therefore, the ethical principle does not restrict freedom; rather, it safeguards it from descending into chaos or political and economic exploitation. This means that true freedom can only be realized when it is based on the "natural law," which represents the shared, stable, value foundation between all human beings. In other words, freedom is meaningless unless it is protected from disintegration by a transcendent ethics foundation.

Contemporary globalization has demonstrated that relativism does not support pluralism; rather, it opens the door for market values to be imposed as the sole standard. For this reason, the restoration of the ethical principle represents the

a discourse of "individual rights" severed from any commitment to the collective.

3. Absence of Spiritual Aspect, Objectification of Humanity

The universal human foundation is not based on reason alone; it requires a spiritual aspect that provides individuals with a horizon that transcends their material existence. However, the West has entered a phase of de-sanctification of the world, losing the spiritual horizon that once framed its values. As a result, humans themselves are treated as commodities to be measured by their production and consumption, rather than as beings with meaning and purpose.

This objectification is what led philosopher Herbert Marcuse to formulate the concept of the "one-dimensional man", a human who has lost the multiplicity of his spiritual and ethics dimensions, reduced to only an economic and political function.

4. Consequences of Collapse in the Western Society

The collapse of the universal human foundation has manifested in tangible crises:

A. The Family Crisis: Its disintegration and collapse as a nurturing ground for values.
B. The Education Crisis: Curricula turning into functional training without a ethics dimension.
C. The Political Crisis: Politics reducing to power struggles without any human perspective.
D. The Environmental Crisis: Treating nature as a mere commodity for consumption, without sanctity or responsibility.

These crises reflect the loss of the "ethics common ground" that forms the backbone of every civilization. The downfall of civilizations begins when the "unifying value" is lost, the value that gives meaning to its actions.

Ninth: Need to Restore Ethical principle

The course of Western modernity has shown that ethics relativism, regardless of

powers. Educational curricula, family laws, and media regulations in the Global South are restructured to align with the "Western model." The West uses the discourse of values to spread its hegemony while refusing to acknowledge the civilizational particularities of others. Thus, ethics relativism has turned into a tool for reconstructing the consciousness of nations and imposing a singular version of values under the guise of "pluralism."

1. From Universal to Isolated Humanity

One of the greatest achievements of Western thought during the Enlightenment was the affirmation of human dignity as a rational being deserving of inalienable rights. However, this achievement quickly eroded when dignity was detached from any fixed foundation. Immanuel Kant attempted to ground dignity on the concept of "ethics duty," based on practical reason. But as Western thought progressed, the idea of duty itself receded in the face of utilitarian and pragmatic trends, to the point where dignity became a relative matter, open to negotiation and pricing.

Thus, the concept of the "universal human" turned into the isolated human, whose values are determined according to personal moods or market interests.

2. Social Collapse, Loss of Solidarity

Societies are not based solely on rights but on a network of solidarity and shared values. When these values collapse, society turns into a mere collection of individuals without ethics bonds. Émile Durkheim noted that "anomie", the loss of norms, leads to a state of social disorder and ethics suicide.[1] This diagnosis is clearly evident today in the rising rates of isolation, depression, and suicide in the West. These are not merely individual psychological phenomena. Rather, they are signs of the collapse of the foundational common ground that connects individuals to their communities. "Freedom" has transformed from a shared space into a tool of isolation, and the individual now views others as a threat to their independence.

Concepts like solidarity and social responsibility have diminished, replaced by

1 - See: Émile Durkheim: Suicide.

Sixth: Market, Value Domination

The use of relativism was not limited to politics; it extended to the economy as well, where values themselves became commodities governed by the law of supply and demand. Digital platforms, for example, which were supposed to be spaces for communication, have transformed into tools for surveillance and the reconstruction of consciousness according to the interests of transnational corporations. This aligns with the concept of the "surveillance society," where individual freedom becomes nothing more than a facade that hides a network of controls that constrain individuals through consumption and advertising.

Seventh: Manufacture of "Double Standards"

One of the most prominent manifestations of relativism as a tool of domination is what can be called "double standards." The West claims the right to occupy countries and dismantle societies under the pretext of "spreading democracy," while criminalizing any local resistance to this dominance as "terrorism." Edward Said addressed this Western ethics hypocrisy in his book "Culture and Imperialism", where he revealed how literature and cultural discourse are used to beautify and morally legitimize colonial projects.[1]

This duality is a natural result of the absence of a fixed ethics standard. When there is no overarching criterion beyond self-interest, ethics itself becomes a tool in the hands of the stronger. Thus, the paradox is revealed: the West, which declared relativism as "liberation," is the very same that has turned it into a "political weapon."

Eighth: Cultural Subjugation, Redefinition of Values

Alongside politics and economics, relativism has been used to redefine cultural values on a global scale. International organizations, which are supposed to operate according to universal principles, are in practice subject to the dictates of the major

1 - See: Edward Said: Culture and Imperialism.

Fifth: From Philosophy to Politics, Duality of Western Discourse

When the ethics relativism appeared in modern Western thought, it was initially presented as a liberation of humanity from the authority of religious and metaphysical references. However, this liberation gradually transformed into a values vacuum, allowing power to replace truth. Instead of relativism dismantling "guardianship," it became a justification for legitimizing new forms of control. Paul Ricœur warned of this trajectory, noting that postmodernism, by deconstructing grand narratives, produced a "comprehensive relativism" that made all values vulnerable to violation in the name of difference.[1]

In this context, relativism did not remain confined to the academic realm but quickly spread to the political and media fields, where it became a tool for reshaping the world according to the standards of dominant powers. Every value could be interpreted and redirected as needed: democracy becomes conditional, human rights are fragmented, and freedom is granted to some while taken away from others.

This hegemonic dimension is evident in the stark duality of Western discourse. While the principle of "freedom of expression" is presented as an absolute value, any critical voices are silenced when they touch upon the interests of the state or influential lobbies. While slogans like "equality" and "women's rights" are raised in certain countries, the voices of women in other countries are muted if their demands contradict political calculations. This is what the American thinker Noam Chomsky pointed out when he exposed how the terms "freedom" and "democracy" are used in the U.S. media to cover up policies of repression and external intervention.[2]

Here, ethics relativism becomes a tool for tailoring values to suit Western interests, such that good and evil are redefined each time according to political and military alignments. What is considered terrorism when committed by the other is labeled as legitimate defense when committed by Western powers or their allies.

---

1 - Paul Ricœur: Conflict of Interpretations, p. 78.

2 - See: Noam Chomsky, Manufacturing Consent, p. 14 and onwards.

"protecting democracy," while their essence is economic or geopolitical. Scientific experiments on humans or the environment are legitimized under the pretext of "progress," while, in fact, they serve the interests of capital. As a result, ethics action has become subordinated to self-interest and power.

Third: Social Fragmentation, Crisis of Family

One of the manifestations of this crisis is the accelerated disintegration of the family, which was once the primary foundation for social morality. The rising divorce rates, declining birth rates, and the rise of the "individualistic family" are direct reflections of the loss of reference values that once held society together. In this context, we can understand the transformations in "intimate relationships" in the West, which are a result of the very shift in ethics values; these relationships are now based on transient individual desires rather than on commitment and stability.

Thus, ethics has fallen from being a bond that preserves both the individual and the community, to becoming a personal choice that binds only the individual. This shift has left the West in a state of ethics void, manifesting in rising rates of suicide, widespread depression, addiction, violence, and isolation, all indicators of a structural ethics crisis that cannot be reduced to "individual psychological disorders," nor treated merely with medical prescriptions.

Fourth: Ethics, Tool of Domination

Perhaps the most dangerous aspect of this crisis is that the West did not stop at internalizing morality, but rather re-exported it to the world as "universal values." When the West raises the banner of "human rights," it simultaneously imposes its own version of these rights to serve its foreign policies. Thus, neoliberalism appears as a political project that uses the language of freedom and justice to entrench the power of the global market. The relativism that deconstructs values "internally" will, externally, transform into a "political absolute," imposed by force on other peoples.

criteria of pure utility, while economics has been driven by abstract profit without regard for its impact on humanity or nature. Social bonds have also fractured to such an extent that the individual finds themselves alienated within the very society to which they belong.

Second: Excessive Individualism, Dominance of Utility

The "Age of Selfhood" stands as the most prominent expression of this crisis, where the individual has become the sole reference for morality. Major values, such as justice and goodness, have become conditioned by the moods and desires of individuals, rather than by universal principles. This transformation was the result of a philosophical accumulation that began with Descartes, continued through Kant and Nietzsche, and ultimately reached the postmodern conclusions where values lost any objective foundation. Thus, everything once strong, values and norms, has melted into the current of constant change, leading ethics itself to become "liquid," unable to withstand the pressures of the market and consumption.[1] This explains how grand values, which are often proclaimed as universal in Western discourse, can be flagrantly violated when they conflict with strategic interests.

Historically, the utilitarianism doctrine, founded by Jeremy Bentham and later developed by John Stuart Mill, represented a pivotal moment in the trajectory of Western thought. It proposed that the greatest good for the greatest number should be the measure of ethics. However, this criterion, which initially appeared rational, quickly became a justification for colonial and economic policies that trample upon millions of people under the guise of "the public good." In this sense, utilitarianism is clearly devoid of justice, as it measures the good in terms of the sum of pleasures rather than the rights of individuals.

In reality, absolute utility has emptied ethics of its substance, reducing it to a mathematical calculation of profit and loss. Wars are justified in the name of

1 - See: Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, pp. 112 -113.

The collapse of grand references in the West has led to an 'age of subjectivism,' where every individual becomes their own ethics reference in the absence of shared standards. The result is that the West now faces a value vacuum, manifesting in various forms: the decline of family ties, the erosion of social solidarity, the rise of aggressive tendencies, and the transformation of the human being into a commodity within the mechanism of the globalized market.

However, the very void that reveals the pressing need to restore the 'ethics constant' as the foundation of humanity, not as a constraint on individual freedom. The entirety of historical experience has shown that societies do not thrive on absolute relativism, but rather on a system of deep-rooted values that give human existence meaning beyond the fleeting moment. In this context, the responsibility of Islamic thought becomes apparent, offering a universal alternative, an alternative that should not merely imitate the West's relativism, nor close itself off in rigid stagnation, but instead revive the Qur'anic vision that establishes ethics as the stable root of freedom, contrary to the perception held by some that ethics is the opposite of freedom. It is clear that the rebirth of societies begins with a ethics transformation that forms the deep structure of the human being.

First: General Features of Ethics Crisis

Since modern Western thought declared its break from religious and metaphysical references, it has endeavored to construct its ethics framework on purely humanistic foundations. However, this attempt resulted in deep confusion regarding the nature of good and evil, instead of producing a pure human morality.

Consequently, ethics shifted from being a field for establishing values to becoming a contentious arena with no clear horizon, where each school of thought sets its own standards in isolation from others. By separating ethics from the sacred, modernity lost the ability to generate a universal standard that could be universally referenced. As a result, the "ethics crisis" in the West has become a structural phenomenon with far-reaching political, economic, and social implications. In politics, governance has come to be practiced according to the

Editorial

Ethics Question in Context of Revelation

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

The Western societies today are facing a profound ethics dilemma, one that is increasingly evident to both observers and thinkers themselves. The crisis lies in the loss of the ability to establish a unified ethics framework, after individualism has overtaken all forms of social solidarity. This dilemma is directly reflected in political, social, and cultural crises, where fixed reference points have disappeared, replaced by relativist notions that reduce ethics to variables susceptible to change based on the market and power dynamics.

Ethics in the West has shifted from being a standard to which one adheres, to a tool employed to justify interests and reproduce dominance. Consequently, 'truth' is now contingent on the strongest, and 'value' reflects shifting moods rather than a universal constant. Zygmunt Bauman encapsulated this condition with the term 'liquid modernity,' where absolutes dissolve, and values turn into flexible entities unable to withstand the pressures of the market and consumption.[1]

The relativism that was promoted under the banner of intellectual freedom and ethics modernity ultimately led to the confinement of the individual within an isolated circle of individualism, rather than achieving true liberation. It resulted in the loss of the unifying meaning that connects one's existence to higher purposes.

1 - Zygmunt Bauman: Liquid Modernity, p. 112.

31 ..... Dr. Batoul Youssef Al-Khansa

■ **Ethical Pragmatism**

Studies and research

32 ..... Jawad Abdul Hamid Ammar

■ **Fate of Ignorant in Islam**

Reading in a book

33 ..... Sheikh Ghassan Al-Asaad

■ **Dialectic of Religion, Ethics**

index

Editorial

13 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Ethics Question in Context of Revelation

Focus

27 ..... Assist Prof. Sayyid Mortadha Hanarmand

Ontology of Ethical Values

28 ..... Assist. Prof. Sayed Hafiz Abdul Hamid

Faith as Basis for Ethical Meaning

29 ..... Dr. Mohammad Amin Khonsari

Kantian Deontological Ethics Theory

30 ..... Dr. Anas Bouslam

Ethics Relativity in Postmodernism

At Upcoming issue

Humanity, Nature: towards Sustainable Environmental Ethics

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- *Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Eitiqad Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Hussein Darwish

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

Ethics Ordeal in the West

Deconstructing Western Relativism, Restoring Absolute

Volume (3), Issue (9), fall 2025 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS CC BY 4.0

Itiqad For Kalām Studies & Religion s Philosophy

Baratha Center for Studies and Research Beirut-Baghdad

A peer-reviewed quarterly journal devoted to kalam, philosophy of religion

Vol. (3) - Issue (9): fall 2025 AD - 1447 AH

Ethics Ordeal in the West

Deconstructing Western Relativism, Restoring Absolute

- **Editorial:**
  - Ethics Question in Context of Revelation
- **Focus:**
  - Ontology of Ethical Values
  - Kantian Deontological Ethics Theory
  - Ethics Relativity in Postmodernism
- **Studies and research:**
  - Fate of Ignorant in Islam -Analytical Study-
- **Reading in a book:**
  - Dialectic of Religion, Ethics