الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة بعنوان:

الأخلاق الواجبية عند كانط

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطلبة:
بحير آسيا
عزاوي كنزة

إشراف الأستاذ:
د. بوزينة حنان

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
		رئيسا
بوزينة حنان	أستاذ مساعد ب	مشرفا ومقررا
		مناقشا

السنة الجامعية: 2023 / 2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة بعنوان:

الأخلاق الواجبية عند كانط

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطلبة:
بحير آسيا
عزاوي كنزة

إشراف الأستاذ:
د. بوزينة حنان

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
		رئيسا
بوزينة حنان	أستاذ مساعد ب	مشرفا ومقررا
		مناقشا

السنة الجامعية: 2023 / 2024

الإهداء

إلى من شجعني على المثابرة طوال عمري إلى الراجل الأبرز في حياتي **والدي العزيز عبد الحميد**

إلى من بها أعلو وعليها أرتكز، إلى القلب المعطاء **والدتي الحبيبة**

إلى **جدي سعد** أطال الله في عمره

إلى من بذلوا جهدا في مساعدتي وكانوا خير سند **إخواني وأخواتي**

إلى أسرتي إلى أصدقائي

إلى كل من ساهم ولو بحرف في حياتي الدراسية

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل الذي، الذي أسال الله تعالى أن يتقبله خالصا...

الطالبة بحير آسيا

--شكر وتقدير وعرفان--

" من لا يشكر الناس لا يشكر الله "

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

" مَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِئُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِئُونَهُ فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَرَوْا أَنَّكُمْ قَدْ كَافَأْتُمُوه"

إذا كان هناك شكر فهو لله عز وجل الذي اعاننا ومنحنا الصبر على إتمام بحثنا هذا.

أتقدم بجزيل الشكر إلى الوالدين العزيزين الذين أعاناني وشجعاني على الاستمرار في مسيرة العلم والنجاح.

كل الشكر والتقدير والاحترام إلى الاستاذة المشرفة على هذا العمل الدكتورة حنان بوزينة.

كما نتقدم بجزيل الشكر إلى رئيس شعبة الفلسفة الدكتور البار عبد الحفيظ.

وكل الشكر إلى نائب رئيس القسم الدكتور شوقي مرابط.

كما أتوّجه بشكري إلى كل من الأستاذ محمد عون والأستاذ صالحي عبد الحفيظ الذين قدموا لي من النصائح والمراجع والمساعدة ما أعجز عن إيفائهم حقهم هنا.

كما نشكر جميع أستاذة قسم الفلسفة الذين ساعدونا والو بتوجيهاتهم القيمة في إنجاز هذا العمل

وأيضا جزيل الشكر إلى صديقاتي أحلام بوذينه، سالمه ضو، فاطمة ضو.

كما أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد على إنجاز وإتمام هذا العمل.

الطالبة: بحير آسيا

الملخص

يتناول هذا البحث أخلاق الواجب عند كانط، حيث تعرضنا فيها إلى أهم الأسس التي شكلت مبناه الأخلاقي، والتي حصرها في العقلانية والواجب والإرادة الخيّرة والإلزام المقولي، ولما كانط ثائر على نمط الأخلاق التي سبقته، توجب علينا أن نتطرق إلى الأخلاق في الرؤية التقليدية والأخلاق في عصر الأنوار. ونظرا لما خلفته أخلاقيات كانط من ضجة، اضطررنا للوقوف عند أهم الانتقادات التي عارضت فلسفته الخلقية. مما جعل دراستنا تحليلية نقدية .

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الواجب، الإرادة الخيرة، الإلزام المقولي

Summray

This research deals with the This research deals with the Kantian ethics of duty, in which we presented the most important foundations that formed its ethical structure, which were limited to rationality, duty, good will, and legal obligation. Since Kant rebelled against the style of ethics that preceded him, we had to address ethics in the traditional vision and ethics in the Age of Enlightenment. . In view of the uproar caused by Kant's ethics, we were forced to consider the most important criticisms that opposed his moral philosophy. Which made our study critically analytical., in which we presented the most important foundations that formed its ethical structure, which were limited to rationality, duty, good will, and legal obligation. Since Kant rebelled against the style of ethics that preceded him, we had to address ethics in the traditional vision and ethics in the Age of Enlightenment. . In view of the uproar caused by Kant's ethics, we were forced to consider the most important criticisms that opposed his moral philosophy. Which made our study critically analytical.

Keywords: ethics, duty, good will, Categorical Imperative

فهرس المحتويات

الموضـــــــــوع	الصفحة
إهداء	III
شكر تقدير	IV
ملخص الدراسة	V
فهرس المحتويات	VI
مقدمـــــــة	أ-ح
الفصل الأول: الأخلاق من الرؤية التقليدية إلى الرؤية التنويرية	39-13
تمهيد	14
المبحث الأول: الأخلاق من الرؤية التقليدية	15
1- الأخلاق في العصر اليوناني	15
2- الأخلاق في العصر الوسيط	22
المبحث الثاني: الأخلاق من الرؤية التنويرية	27
1- الأخلاق ونظرية العقد الاجتماعي	27
2- الأخلاق ونظرية المعرفة	33
خلاصة الفصل	39
الفصل الثاني: المبنى الأساسي لأخلاق الواجب عند كانط	54-40
تمهيد	41
المبحث الأول: الإلزام المقولي	42
المبحث الثاني: الإرادة الخيّرة	47
خلاصة الفصل	54
الفصل الثالث: أخلاق الواجب الكانطية في ميزان النقد	70-55
تمهيد	56
المبحث الأول: نقد الإلزام المقولي	58
المبحث الثاني: نقد الإرادة الخيّرة	64
خلاصة الفصل	70
خاتمة	73-71
قائمة المصادر والمراجع	78-74

مقدمة

مقدمة

إنّ الإنسان منذ تفتح وعيه، وهو يصطدم بمجموعة من المواقف، تدفعه إلى اتخاذ قرار، فيتصرف على أساسه فتجده تارة يستحسن فعله فيبعث ذلك في نفسه الرضا، وتارة أخرى يستقبحه فيبعث فيها الشعور بالخزي. ومثل هذا الشعور لا نجده متأصلا في تكوين الحيوانات، التي تتعامل مع بعضها البعض على هدي القوانين الطبيعية القهرية، إذ نجدها تفترس بعضها دون تأنيب الضمير، لأنّها مسلوبة العقل، وبالتالي فلا هي تميّز بين الفعل الحسن والفعل القبيح، ولا هي ستحس بعواقب ذلك الفعل. وعليه فالإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يفّعل إرادته وفق تكاليف تملي عليه ما يجب عليه وما لا يجب عليه فعله.

إنّ مجموع تلك التكاليف تمثل الأخلاق، التي تحرك أفعالنا بنسب إرسالية نحو الفعل الخيّر ونسب إمساكية نحو الفعل الشرير، فتلزمنا بما يتوجب فعله إزاء المواقف الحياتية المختلفة، وبالتالي فهي تشكل الجانب العملي في حياتنا. فإن حكت ما يجب فعله وما لا يجب فعله إزاء موقف ما فنحن ضمن قسم من مقسم الأخلاق وهو الأخلاق المعيارية، وإن حكت ما يتوجب فعله إزاء موقف في عمل ما فنحن ضمن القسم الأخر وهو ما يسمى الأخلاق التطبيقيةApplied ethics ، أما إذا حكت معاني المصطلحات الأخلاقية (الخير والشر، الحسن والقبح ...) من الناحية الدلالية والابستيمية والأنطولوجية والظواهراتية والسيكولوجية بالإضافة إلى المصداقية، فنحن ضمن القسم الأخير من مقسم الأخلاق وهو ما يسمى الميتا–أخلاق Metaethics.

وتعتبر أخلاق الواجب Deontological ethics فرع من فروع الأخلاق المعيارية، التي تنقسم بدورها إلى ثلاث فروع متابينة، من حيث تحديد قيمة الفعل الأخلاقي، حيث نجد الأخلاق العواقبيةConsequential ethics ترى أن قيمة الفعل تتحدد بما يحققه من نتائج حسنة، وهذا ما ذهبت إليه أخلاق المنفعة –على سبيل المثال لا الحصر– وفي المقابل نجد أخلاق الفضيلة Virtue ethics التي تربط قيمة الفعل بفضيلة الفاعل الأخلاقي، وهذا ما

نجده –مثلا– في أخلاقية أرسطو، أما في الطرف المغاير لهما تماما نجد أخلاق الواجب، التي تحدد قيمة الفعل الأخلاقي بما يتماشى فقط مع الواجب الأخلاقي.

ويعتبر الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط مؤسس هذا النسق الأخلاقي، الذي شيّده على أنقاض فلسفة الأخلاق التقليدية وفلسفة التنوير الحديثة، اللتان عابا عليهما غايتهما المحصورة في تحصيل الخير الذاتي (حظوظ النفس) والخير الموضوعي (مرضاة الله).

ذهب كانط مثلما ذهب معاصروه إلى تشييد الأخلاق على أساس عقلي، ولكن المنعطف الذي أحدثه يكمن في مخالفتهم في تحديد الضابطة الفاعلة والغاية النهائية للفعل الأخلاقي، فجعل من الإرادة الخيّرة، المتعيّنة في الفطرة الخلقية للإنسان، العلة الفاعلة والمنفعلة في الوقت نفسه، بمعنى المشرع والمنفذ لأوامر الواجب الأخلاقي، على نحو حتمي مطلق، فجاءت أخلاقه إلزامية مقولية لا استثناء فيها، مبدؤها وغايتها الإرادة الخيرة المشرعة لذلك الواجب، أي من الواجب إلى الواجب.

ومادام الخير الأخلاقي بالمفهوم الكانطي غير مشروط، فإنّ القانون الأخلاقيMoral law بمقتضى ذلك سيكون عالميا، وهذا ما كان يسعى لتحقيقه منذ البداية، أن تكون الإلزمات الأخلاقية صالحة في كل مكان ولكل زمان، لا تقيدها الشروط العقدية ولا الشروط العرفية ولا حتى الشروط النفسية، مما جعل منها الزامات تتسم بالمطلقية في الوقت نفسه.

لم يسلم كانط –كغيره من الفلاسفة– من النقد، حيث عاب عليه الكثيرون أفكاره التي بنى عليها أخلاقيته حول الواجب، التي غالت بمقدرة العقل كقوة كاشفية، الأمر الذي دفعه إلى تغييب كلي للدين كمرجعية مقدسة، وميولات النفس كحقيقة متأصلة في طبيعة الإنسان، وغيرها من الأفكار الآتي تبيانها في متن البحث.

تأسيسا على ذلك، قمنا بصياغة الإشكالية المركزية التي ساوقت البحث عبر مداره، والتي كانت كالآتي:

كيف يمكننا فهم أخلاق الواجب عند كانط؟

وقد إندرجت تحتها العديد من الإشكاليات الثانوية نحصرها فيما يلي:

كيف كان المبنى الأساسي للأخلاق قبل كانط سواء في الرؤية التقليدية أم الرؤية التنويرية؟

فيما تمثلت الأسس التي شيد على أساسها كانط أخلاق الواجب؟

كيف كانت نظرة الفلاسفة والمفكرين للواجب الأخلاقي الكانطي؟

نأتي الآن إلى ذكر الدوافع التي حركتنا نحو اختيار هذا الموضوع، فمنها الذاتية المتمثلة في شغفي الكبير لمعرفة الأخلاق عند كانط. ومنها الموضوعية المتمثلة في تبديد الغموض حول فلسفة الأخلاق عند كانط من خلال تبيان أبعادها والوقوف عند مرتكزاتها بالتفصيل.

كان غرضنا من وراء هذه الدراسة، تحقيق الأهداف الآتية:

- الإجابة عن الإشكاليات المطروحة في البحث.

- التعرف على المبنى الأساسي لأخلاق الواجب عند كانط.

- إزالة الغموض واللبس حول أخلاقيات الواجب عند كانط.

- محاولة تقديم دارسة متميزة و مختلفة حول فلسفة الأخلاق الكانطية.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع، أن أتبع المنهج التحليلي، في تحليل طبيعة الأخلاق في العصر اليوناني والعصر والوسيط والعصر الحديث، والمنهج التاريخي في الوقوف عند أهم العوامل الفكرية التي كانت سبقت كانط وشكّلت

أخلاقية الواجب عنده، وكذلك فلاسفة عصر الأنوار، بالإضافة إلى المنهج النقدي والذي اعتمدناه من مستهل البحث إلى نهايته.

أثناء مسيرتنا في انجاز البحث، واجهتنا العديد من المصاعب، منها المتعلقة بأفكار كانط ولغته المستعصية على الفهم في بعض المواضع. _ومنها ما يتعلق بالمصادر الأصلية المكتوبة باللغة الألمانية، فاضطررنا إلى قراءتها باللغة العربية تارة واللغة الأجنبية (الفرنسية والانجليزية) تارة أخرى، فخلق هذا اختلافا في صياغة أفكاره بلغة أدّق. وكذلك ندرة المراجع المتخصصة في نقد أخلاقيات الواجب عند كانط، خاصة باللغة العربية.

وقد قادتنا متطلبات البحث ومادته، إلى تقسيم البحث إلى اتباع الخطوات التالية في بنائه حيث قسّمته إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

كانت المقدمة أول خطوة، حاولنا في متنها الإحاطة بالموضوع، ومن ثم طرحنا الإشكال المركزي والإشكالات الثانوية، وأوردنا الدوافع الذاتية والموضوعية لاختيار الموضوع، ثم ذكرنا المناهج التي اعتمدناها لضمان السير الصحيح للمذكرة، وأنتهينا عند ذكر الخطة المعتمدة في البحث.

أما الفصل الأول الذي عنوناه بالأخلاق من الرؤية التقليدية إلى الرؤية التنويرية، سعينا من خلاله إلى تسليط الضوء على المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها الأخلاق وقتذاك، كونها السبب الذي جعل كانط يؤسس أخلاقيته خلافا لما كان سائدا، فاقتضت الضرورة أن نختار الأخلاق في العصر اليوناني فكان أرسطو وأبيقور نموذجي المبحث الأول المعنون بالأخلاق في الرؤية التقليدية وركزنا فيه على مفهومي السعادة واللذّة الأخلاقية. وفي المبحث الثاني تطرقنا للأخلاق منظور فلاسفة عصر الأنوار وكان سبب اختيارنا راجع كذلك إلى انقلاب كانط على ما ذهب إليه معاصريه في جعل الغاية الأخلاقية منوطة بالذات الإنسانية، فوقع اختيارنا فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي (هوبز، روسو) وفلاسفة مذهب المنفعة (بنثام، مل)، مما جعلنا نعنون المبحث بالأخلاق في الرؤية التنويرية.

بعد عرض لمحة فلسفية تاريخية على واقع الأخلاق قبل كانط، انتقلنا إلى الفصل الثاني الحامل لعنوان المبنى الأساسي لأخلاق الواجب عند كانط، حيث كانت غايتنا من هذا الفصل توضيح الأساسيات التي تقوم عليها الواجبية الأخلاقية عند كانط، عرضنا فيها رؤية كانط الثائرة على المؤتلف الأخلاقي، حيث أقام مفهوما جديدا من حيث المبنى (عقلاني) ومن حيث الضابطة والغاية (الإرادة الخيّرة) ومن حيث القانون (الواجب)، وجعل من الإلزام المقولي الشرط غير المشروط، حيث من خلاله يخضع الفاعل الأخلاقي بكل حتمية لتكاليف الواجب، وفي خضوعه هذا ينأى عن كل ميولات نفسية التي اعتبرها تمرد على الواجب. وتأسيسا على هذا عنونا المبحث الأول الالزام المقولي والمبحث الثاني الإرادة الخيّرة بوصفهما العمودان اللذان يرتكز عليها الواجب الأخلاقي.

رغم المساعي كانط في تشييد أخلاقية عالمية يخالف فيها النظرة القديمة للأخلاق التي رأى أنها لم تغير من العلاقات الاجتماعية ولا تصل إلى تجسيد الإنسانية، إلا أن هناك بعض من الفلاسفة عاب عليه أفكاره التي أقام عليها مبدأ الواجب، واعتبروها جاحفة، كونها تتنكر لطبيعة الانسان التكوينية من جهة وللذات الإلهية المهندسة لذات الفاعل الأخلاقي، ولعل هذا السبب الذي دفعنا إلى إضافة الفصل الثالث المعنون بأخلاق الواجب الكانطي في ميزان النقد، والذي ضمنّاه مبحثين، الأول نقد الالزام المقولي وفيه ركزنا على الأمرية القطعية التي تقيد الفعل الأخلاقي وتحصره، دون الالتفات الى سعادة الفرد ولا إلى مجمل المواقف التي تمثل الجانب الخفي من رغباته. والثاني نقد الإرادة الخيّرة، وفيه تطرقنا الى نظرة النقاد الى طبيعة الخير المتضمن في تلك الحرية، وعلتها وغايتها.

مثلما هو متبع، كانت الخاتمة آخر خطوة في البحث حيث عرضنا فيها النتائج التي استخلصناها على مدار البحث.

الفصل الأول: من الأخلاق التقليدية إلى الأخلاق التنويرية

تمهيد

تـــــرتبط الأخلاق بالوجود الإنساني فمنذ وجوده وهو دائم التفكير فيما يجب وما لا يجب فعله، وبالتالي فهي تشكل ركنا أساسيا في الحياة الاجتماعية حيث تلعب الدور المنظم والموجه للأفعال البشرية، ويؤدي غيابها إلى انهيار المجتمع وتصدعه. وعليه سيكون هذا الفصل إطلالة على المبنى الأساسي للأخلاق الكلاسيكية الذي ستناول فيه مفهوم اللذة في الأخلاق الأبيقورية والسعادة في الأخلاق الأرسطية اللذان كانا لهما الفضل في قيام أخلاق الواجب الكانطية، لننتقل بعد ذلك إلى بيان المبنى الأخلاقي في عصر التنوير الذي جاء كرّدة فعل على الأخلاق الكلاسيكية، وكان كانط من بين هؤلاء الفلاسفة الثائرين على طبيعة تلك الأخلاق. وضمن هذا السياق نثير التساؤل الآتي: كيف يمكننا فهم الأخلاق في الرؤية الكلاسيكية والرؤية التنويرية؟

المبحث الأول: الأخلاق في الرؤية التقليدية

إن المتمعن في القانون الأخلاقي يرى أنه يلزم الفاعل الأخلاقي ولا يجبره على الفعل (النسبة الإرسالية) أو الترك (النسبة الإمساكية)، بل يمنحه كامل الحرية فيما يريد الأخذ به[1]. بغية ايصاله إلى غايته التي ينشدها من فعله الأخلاقي. ولهذا نجد الفلاسفة قد تباينوا في تحديد تلك الغاية، ومنه نجد أن جلّ الدراسات الأخلاقية التقليدية Traditional morals قد جعلت من السعادة الغاية الأسمى والنهائية لكل فعل أخلاقي، غير أنّهم اختلفوا في طرق تحصيل السعادة. فمنهم من يرى يعتبر اللذة ملاك تلك السعادة وهذا ما تمثله الأخلاق الأبيقورية، ومنهم يرى أن السعادة تقتضي الحكمة التي تتعين بالتوافق بين العقل والفضيلة، وهذا الاتجاه يمثله الفيلسوف اليوناني **أرسطو**. وهذا ما سنتفصل فيه ضمن هذا المبحث التالي.

1-الأخلاق في العصر اليوناني

تعتبر الفلسفة اليونانية القديمة نقطة انطلاق العديد من الفلاسفة سواء من جهة التأثر أو من جهة النقد، وساهمت في تطوير العديد من المفاهيم وتناولها بلسان فلسفي، ومن بين تلك المفاهيم نرّكز على مفهومي السعادة واللذّة في دائرة الأخلاق، والسؤال المثار: كيف تمّ التأسيس للأخلاق بناء على ضابطتي السعادة واللذّة؟

نستهلها بأخلاق السعادة عند **أرسطو Aristotle** (348 ق م-322 ق م). حيث أسس هذا الأخير الأخلاق على السعادة happiness التي يراها غاية الفعل الإنساني، وهي مكتفية بذاتها وليست في حاجة إلى شيء آخر، لأنها تُطلب لذاتها كونها غرض الحياة، وغير مرتبطة باللهو، فمن السخف أن يكون هذا الأخير غرض

[1] J. Steeg, Les caractéres de la loi morale L'honnête homme, (Cours de morale théorique et pratique à l'usage des instituteurs, 5ème éd, https://ledroitcriminel.fr /, 17/02/2024,23.05, P77.

للحياة، إذ لا يمكن أن نعتبره مطابق للفضيلة فهذا يليق بالسعادة كمطلب إنساني شريف[1]. ولكن لماذا جعل **أرسطو** من السعادة مبدأ فاضلا؟

يرى أرسطو أن الوجود بالنسبة للآلهة سعيد، وبالنسبة للحياة الإنسانية فسعادتها تكمن بمدى تقليدها للفعل القدسي، وبالتالي فالسعادة مطلب إنساني لا يشترك فيه مع الحيوان، مما يجعل منها –السعادة–مترشحة من العقل، وبقدر ما كانت ملكة التفكر والتأمل قوية، يكون حظنا في تحصيل السعادة أقوى، لأن السعادة ضرب من ضروب التأمل[2]. بمعنى أنّ السعادة من محكي أرسطي، منوطة بالعقل، فتحقيقها مقترن بفعل التأمل، حيث متى أعملنا تفكيرنا نُحصِّل سعادتنا.

تجدر الإشارة إلى أن الفضيلة عند **أرسطو** ليست شيئًا موجودًا غريزيًا في طبيعة الإنسان، بل هي فضائل يمكن اكتسابها وتطويرها. حيث يتم اكتساب الفضائل من خلال الممارسة والعادة، فيمكن للفرد أن يصبح عادلاً بممارسة العدل، وحكيمًا بممارسة الحكمة، وشجاعًا بممارسة الشجاعة[3].

ولعل الذي جعل **أرسطو** يؤسس السعادة على أساس عقلي يرجع إلى مخالفته للرؤية السفسطائية المبنية على اللذة المادية كهدف أخلاقي، ليضع بدلاً من ذلك السعادة كغاية أعلى للأخلاق. فهو يرى الأولى –السعادة–وسيلة لتحقيق الكمال والتطوير الذاتي بينما تقتصر الثانية –اللذة–على اللحظات الزمنية والمادية فقط[4]. أي أنّ **أرسطو** رجّح السعادة العقلية على السعادة الحسية، لأن النوع الأول يورث الكمال في النفس البشرية، أما النوع الثاني مرتبطة بلذات الجسد وتزول بزوال الإحساس بتلك المتعة.

---

[1] أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملي سانتهيلر، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج2، 1924، ص 360-361-362. (بتصرف).

[2] أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملي سانتهيلر، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ص 372. (بتصرف).

[3] المرجع نفسه، ص226-227.

[4] زكي نجيب محمود وآخرون، قصة فلسفة يونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2017، ص153.

ضمن الطرح نفسه، يؤكد **أرسطو** أن تحصيل السعادة الحقيقية تطلب اتخاذ قرارات صحيحة والقرار الصحيح يكون نابع من الاعتدال، التي يعتبرها أسمى الفضائل، كونها لا تميل إلى الافراط ولا الى النقص، وهذا ما يوضحه في مذهبه الأخلاقي المعروف بالوسط الذهبي Golden Mean الذي يكون فيه الفضيلة «وسط بين طرفين كلٌّ منهما رذيلة، وبرهان ذلك ظاهر من اختباره للفضائل المختلفة؛ فالشجاعة وسطٌ بين الجبن والتهور، والكرم وسطٌ بين الإسراف والتقتير واعتداد الإنسان بنفسه وسطٌ بين الغرور والذلة، والبديهة الحاضرة وسطٌ بين الإسفاف والتزمت والتواضع وسطٌ بين انزواء الخجل وانعدام الحياء»[1]. بمعنى أنّ السعادة تكمن في التوافق بين الحكمة العقلية –التي وظيفتها التأمل الفكري–والفضيلة القائمة على الاعتدال في اتخاذ القرار الصحيح. والسؤال الذي نثيره ههنا: هل يمكن أن تكون الفضائل —دوما–وسط بين طرفين حتى نُحصّل السعادة المرجوة؟

في مثل هذه الحالة، يعتبر **أرسطو** الوسط الذهبي "نسبيًا لأنفسنا"، حيث يمكن للوسط بالنسبة لشخص ما أن يكون تطرفًا بالنسبة لآخر. على سبيل المثال لا الحصر، المصارع بحاجة إلى الطعام أكثر من الشخص العادي وهكذا هو الحال بالنسبة للأخلاق الفاضلة. حيث يولدوا بعض الناس برغبات أضعف من الآخرين، وبالتالي فإن الوسط بالنسبة لهؤلاء الناس هو الفرار من المعركة، لأن التطرف يمكن أن يؤدي إلى التعرض للموت أو ارتكاب الانتحار. هنا نرى المرونة في تفكير **أرسطو**، حيث يضع القواعد الأخلاقية ثم يرخيها ليأخذ في الاعتبار التباين واحتمالية وجود طباع مختلفة[2].

تأسيسا على السالف ذكره، نقول أنّ **أرسطو** في تأسيسه للمبنى الأخلاقي جعل من السعادة غاية الفعل الأخلاقي، وقرنها بالحكمة العقلية المتعيّنة بالتّأمل الفكري، والفضيلة الأخلاقية المتعينة بالاعتدال. مما يعني أنّ قيمة الفعل الأخلاقي تحدد بمدى تحصيله للسعادة.

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة متحدة، ج1، دط، 2023م ص 236.

[2] حاتم حميد، أرسطو ومفهوم السعادة، https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/54981، 2024/05/22، 20.14.

نعود إلى محور بحثنا، فنقول أنّ **كانط** لم يقتنع بما أورده **أرسطو** في مبناه الأخلاقي، حيث اشتبه عليه أنّه لو كانت السعادة هي الهدف الحقيقي للإنسان لكانت الطبيعة قد تصرفت بشكل سيء، لقد وهبت الطبيعة الانسان بخصوصية العقل، وكلما زاد الانسان في ممارسة العقل كلما ابتعد عن الرضا. وهذا يعني أن السعادة ليست الهدف الحقيقي للإنسان[1]. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فالسعادة –حسبه–لا يمكن أن نعّول عليها كغاية للفعل الأخلاقي كونها مشروطة بالرضا، الذي يمكن أن يدفع الفاعل الأخلاقي إلى تجاوز واجباته من أجل كسب رضا نفسه.

ومن جهة أخرى نصطدم بأخلاق اللذة عند **أبيقور Épicure** (340 ق م -270 ق م)، فإذا كان **أرسطو** قد جعل من السعادة الغاية النهائية للفعل الأخلاقي الذي تتحدد قيمته في التوافق بين العقل والفضيلة لبلوغ تلك الغاية، فإنّ الفيلسوف **أبيقور** جعل من اللذّة Pleasure مِلاك الفعل الأخلاقي وغايته. يدفعنا هذا المحكى البسيط إلى إثارة التساؤل التالي: كيف جعل –هذا الأخير–من اللذة مبنى للأخلاق؟

ركز فلاسفة المدرسة الأبيقورية* على مفهوم اللذّة، وجعلوا منها أساس الأخلاق عندهم، باعتبار «أنّ هذه الأخيرة غاية كل حي، وأوضحوا بالأدلة أنّ الحيوان مدفوع بغريزته إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من اللذّة والفرار من الألم. ولما كانت طبيعة الإنسان تشبه طبيعة الحيوان، فقد وجب أن تكون اللذّة مرمى الجميع، وأن أي محاولة في ابعاد الانسان عن اللذّة هي محاولة لإقصائه عن طبيعته. وهذه المحاولة إما أن تفشل وإما أن تنتج عنها شقاء

[1]Emmanuel Kant, Fondement pour la métaphysique des mœurs, Traduction originale et analyse : Ole Hansen-Løve PhiloSophie, © janvier 2019, P 151.

* سميت الأبيقورية كذلك نسبة إلى مؤسسها أبقور–Épicureولد 342ق.م بساموس Samos، الذي يرجح أنه أسسها عام 306ق.م بأثينا تعاصرت مع المدرسة الرواقية التي ستختلف عنها في مبادئها الفلسفية رغم الانشغال المشترك بينهما الذي كان موجها كما هو معلوم نحو الأخلاق. أنظر: شيخ كامل محمد محمد عويضة، أبيقور مؤسس المدرسة الأبيقورية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص07.

الانسان[1]». بمعنى أن الفعل الأخلاقي تتحدد قيمته بمدى تحصيله للذّة التي تخلو من الألم. ولكن كيف يمكن تحقيق اللذة حسب المحكى الأبيقوري؟

تترشح اللذّة —من منظور **أبيقور**– من المتعة الخالية من الألم، حيث يعتبرها الخير الحقيقي الوحيد في الحياة، بل الخير الأسمى، لأنّه من خلال تتحصل السعادة، وحتى الواقع يثبت أنّ الإنسان بطبيعته ميّال إلى تحصيل السعادة التي تتحقق في خلو الآلام والمآسي[2]. مما يعني أن الإنسان بفطرته ميّال إلى تحصيل المتعة التي تكمن في اللذّة وبالتالي فهي السبيل الأنجح لتمييز الفعل الخيّر من الفعل الشرير، كونها مترشحة من احتياجات النفس البشرية وليست خارجة عن الذات الإنسانية.

يقودنا هذا إلى القول، أنّ «اللّذة هي وحدها الغاية في ذاتها، إنها الخير الوحيد، في مقابل الألم الذي هو الشر الوحيد، لهذا فإن الأخلاقية هي الفاعلية التي تدّرها اللّذة. والفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قسمتها من اللّذة التي تصاحبها»[3]. بمعنى أدّق، الأخلاق التي لا تركن إلى اللذة تسير نحو الأسوأ، باعتبار هذه الأخيرة فضيلتها النهائية. وهذا يضعنا أمام التساؤل الآتي: ما طبيعة اللذّة عند **أبيقور**؟

يفترض **أبيقور** نوعاً مختلفاً من اللذة، يختلف عن المفهوم الذي يروّج له الرواقيون*، إذ نجده يتحدث عن لذّة عابرة متعيّنة في الجسم وسعادتها مؤقتة تنتهي بانتهاء المتعة وهي اللذّة الجزئية، ولذات دائمة متعيّنة في العقل وسعادتها دائمة لا تنتهي بانتهاء المتعة، وهي اللذّة الكاملة[4].

---

[1] شيخ كامل محمد محمد عويضة، أبيقور مؤسس المدرسة الأبيقورية ، ص36.

[2] بيار بويانسي، أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م، ص 55. (بتصرف).

[3] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص229.

* يعتبر الرواقيون الفضيلة حالة من حالات النفس، بالتالي فهي كائن حي وفوق ذلك نرى أن للفضيلة فعلا وأثرا ولا شيء يؤثر من غير ميل نزوح. أنظر: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، ط1، 1945، ص127.

[4] بيار بويانسي، أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، ص 60-61. (بتصرف).

وعلى أساس هذا المحكى قسّم الأبيقوريون اللذّات إلى حسية وأخرى عقلية روحية، أما الأولى فهي عابرة مرتبطة بالجسم فقط وعلى الإنسان أن لا يجهد نفسه في تحصيلها، لأن اللذّة الحقيقية لا تكون في الجسم، بل فيما يتقبله العقل من نشوة الشعور بسعادة ما، أو فيما ينفر منه من ألم ما، حتى إن ذلك سيحدث انطباعا مريحا أو مؤلما في العقل، أما الجسم فأنه يتلذذ أو يتألم فقط في اللحظة التي يحدث فيها ذلك، فتكون بذلك اللذة الجسمية غير دائمة تزول بزوال المنبه (أي اللذّة)، أما العقلية فهي دائمة وذلك من خلال الانطباع الذي تتركه في العقل فيبتهج في حال حدوثها وفي حال تذكرها. وبالمعنى الأدّق نقول أنّ اللذة بالمدلول الأبيقوري ليست محصورة تماما في المتعة الجسدية، بل منوطة بالعقل، مما يجعلها دائمة وليست فانية بزوال تلك المتعة الجسدية، وهذا ما يوضحه قول **أبيقور**: ««لأنّ حياة اللّذة لا توجد في الولائم والأعياد المستمرة، ولا في الارتباط مع الفتيات، ولا في نكهة السمك والأطباق الأخرى التي تزين الطاولات الرائعة، وإنّما بهاؤها يكمن في الاعتدال الذي تصاحبه اليقظة في التفكير والبحث عن دوافع الاختيار والرفض»[1]. والسعادة الحقيقية تتحصل في غياب الألم الجسدي (anomia) والألم الروحي (ataraxia). ولكن كيف نهتدي إلى اللّذة الصائبة التي يغيب فيها الألم الجسدي والروحي معا؟

إجابة على التساؤل المطروح، يميّز أبيقور بين ثلاث أنواع للذّات محكاها كالتالي[2]:

إذا كانت اللذّات ساكنة متعلقة بالرغبة في الطعام والمأوى وما في حكمها، فهي رغبات سهلة الإشباع، ويمكن استيفاؤها بقدر كمي محدد، كونها من صلب طبيعة الإنسان، ويتسبب إشباعها بالمتعة العظيمة، وهي ضرورية للحياة، فنحن هنا نتحدث عن اللذات الطبيعية والضرورية. التي لا يمكن الاستغناء عنها لأنّها تحافظ على بقاء النوع البشري.

[1] Le bonheur, http://www.guillaumenicaise.com19/04/2024 13.45, P7.

[2] محمد رزق موسى أبو حسن، الفلسفة الأبيقورية أصولها وتطورها، أربد، الأردن، ط1، 2014م، ص127-133.

بينما إذا دار الحديث حول اللذّات التي نسعى بمقتضاها إلى تحصيل القوة والثروة والشهرة، وهي رغبات صعبة الإشباع لعدم وجود حد طبيعي كمي كاف لها، فإذا رغب المرء – على سبيل المثال لا الحصر–في الثراء فإنه مهما بلغ من الثراء فإنّه سيطالب بأكثر من ذلك. فنحن نتحدث ضمن متن اللذّات غير الطبيعية وغير الضرورية. بمعنى أنّها لذات تترشح من الطبيعة المغايرة لفطرة الإنسان وتحصيلها قد يضر الغير فتستغله كما تضر النفس إذ تورث فيها النزوع إلى الفعل السيء، مثلا، قد يلجأ المرء إلى قبول الرشوة رغبة منه في تحصيل الثراء.

بينما إذا دار الحديث –مرة أخرى– عن اللذات المنوطة بالحصول على الرغبات في الطعام الفاخر، والرغبات الجنسية، إذ أنّ عدم إشباع هذه الرغبات لن يصحبه ألم، فنحن نتحدث ضمن دائرة اللذات الطبيعية غير الضرورية. التي تترشح من طبيعة الانسان الفطرية ولكن تحصيلها ليس ضروري، مثال ذلك الطعام في المأدبات والألبسة ذات السعر الباهظ، فكلّها تعكس التبذير المفرط وليس في ذلك من حسن يُذكر.

وأما بالنسبة لاختيار اللذّات المناسبة، فلن يكون بشكل عشوائي، وإنّما على الفاعل الأخلاقي أن يكون أكثر حكمة في تحصيلها، إذ عليه تحمل الآلام، من أجل ضمان كمالها ودوامها، وهذا ما يسميه **أبيقور** بحساب اللذّات، وكالآتي قوله الذي يوضح فيه ذلك: «حين نتحدث عن اللذّة فلسنا نقصد المتهتكين ولا اللذائذ التي قوامها الشهوة الحسية، بل نقصد به التحرر من ألم البدن وكل ما يعكّر صفو العقل، لأنّ اللذّة ليست هي إدمان الشراب كلا ولا هي إتباع الشهوات...لكنها هي تفكير الصحو حينما نتقصى الدواعي التي تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض»[1].

تأسيسا على تّم ذكره، نقول أنّ الأبيقورية في تأسيسها للأخلاق، انطلقت من اللذّة كضابطة لتحقيق السعادة التي تعتبرها غاية الفعل الأخلاقي، مما يجعل من الخير الأخلاقي Moral goodness خيرا مشروطا بمدى تحصيل

[1] بيار بويانسي، أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، ص58-59.

أكبر قدر ممكن من اللذات، التي يكون اختيارها أكثر حكمة، وليس بشكل عشوائي، وإلا ستغدو لذّات بهيمية أكثر منها إنسانية.

نأتي إلى بيان ذلك بما يخدم موضوع بحثنا، فنقول إنّ الذي جعل كانط يشكل على أخلاق اللذّة الأبيقورية يكمن في جعلها الخير مشروط بالسعادة المتعيّنة باللذّة الفردية، التي تحرك الإنسان نحو تحصيل أكبر عدد من اللذّات طمعا منه في تحصيل سعادته; وفقا لاحتياجاته التي لا تنتهي، وهو في سبيل لتحصيلها يفكر في ذاته دون أن يبصر سعادة غيره، فتحيل تلك السعادة إلى مشروطة بحب الذات، كونها متعلقة بحظوظ النفس غير المتناهية. كما أنّه لا يمكن لمجرد الإحساس بالمتعة أن نؤسس لقانون أخلاقي عملي عالمي، بحكم أن درجة الإحساس تتفاوت من شخص لآخر وهذا ما يجعل من أخلاق اللذّة تفتقر إلى الموضوعية[1].

بناء على ما تم عرضه حول أخلاق السعادة عند **أرسطو** وأخلاق اللّذة عند **أبيقور**، يتجلّى أمام أذهاننا أنّ السعادة في متن الأخلاق الكلاسيكية مثّلت الغاية الإنسانية، فإن طغت اللّذة حكت حالات نفسانية ذاتية من عواطف وأحاسيس –وهذا ما رسخّته الأخلاق الأبيقورية–وإن نطقت الحكمة حكت حالات عقلية –وهذا ما جسّدته الأخلاق الأرسطية–مما يعني أنّ الأخلاقية الكلاسيكية في مسعاها تتحرك نحو الخير الذاتي المترشح من حظوظ النفس.

2–الأخلاق في العصر الوسيط

لقد كان مسعى الأخلاق التقليدية في العصر اليوناني تحقيق الخير الذاتي المتمثل في تحصيل اللذّة والسعادة للفرد وهذا يجعلنا نتساءل عن المسعى الأخلاقي في العصر الوسيط Medieval ethics ، حيث اخترنا **القديس أوغسطين** نموذج لهذا المبحث، كونه الفيلسوف الذي عرفت معه الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط تطورا

[1]Emmanuel Kant, critique de la raison pratique, nouvelle traduction française, paris, ancienne librairie germer ballerai Félix Algan, éditeur v ; 1 108, boulevard Saint – Germain, 408, 1888, P32- 33.

ورواجا، ولكن السؤال الذي يهمنا: على أي أساس قامت الأخلاق في العصر الوسيط؟ أو بصيغة أخرى فيما تتمثل الغاية الأخلاقية في العصر الوسيط؟

إنّ المتمعن في فلسفة الأخلاق الوسيطية، يرى أنّها مستغرقة في غاية ما ورائية، خلافا للفلسفة الأخلاق اليونانية التي حصرت غاية الفعل الأخلاقي في غايات دنيوية. والسبب الذي جعل فلاسفة العصر الوسيط يربطون بين كل ما هو أخروي وكل ما هو دنيوي يكمن في تقديسهم للعالم، الذي تعود علّة خلقه إلى الله جلّ جلاله، وبالتالي فلا يجوز فصل الفعل الأخلاقي عن مصدره الأول الشريف[1]. بمعنى أنّ الفاعل الأخلاقي يتحرك بفعله في وسط قدسي، يمثل الغاية القصوى للأخلاقية.

ومادامت الله مصدر الأخلاق، فإنّ ناموسها يتمثل في الكتاب المقدس، الذي يعتبره فلاسفة العصور الوسطى العلم الكامل، وبالتالي فإن أي حقيقة أخلاقية ستكون متضمنة في موردين في الوقت نفسه، الأول يتمثل في القانون الذي يصوغها في شكل تكليف، والثاني في الكتاب المقدس الذي يمنحها قيمتها ومعياريتها[2]. بمعنى أن يتحرك الفاعل الأخلاقي وفقا للتكليف الذي لا يخرج على دائرة الكتاب المقدس، ولا دخل للنفسنيات كما هو الحال في الفلسفة الأخلاقية اليونانية التي –كما رأينا سابقا–تؤثر الذات الإنسانية على حساب الذات الإلهية. ولكن هذا يثير التساؤل فينا: أليس للنفس حظ –مطلقا–في أخلاق العصر الوسيط؟

يذهب فيلسوف العصور الوسطى **القديس أوغسطين Saint Augustin** (354م–430م) إلى أنّ الحياة الخلقية تقتضي بلوغ السعادة، ولكنه يرفض السعادة بالمفهوم الأبيقوري، الذي حصر سعادة المرء في احساسات اللذة، حيث اعتبر أنّه ليس من الحكمة أن تطلب النفس سعادتها من الجسد، لأن النفس أنفس وأقدس من

[1] إيهاب محمد عيسى محمد، الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط، دراسة مقارنة، مجلة كلية البنات الإسلامية، أسيوط، العدد التاسع عشر، جانفي، 2022، ص 364–365. (بتصرف).

[2] Emanuele Coccia, Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge, Philosophies morales, N=°63, Automne 2012, P 15.

الجسد، منوها أن السعادة التي يتحدث عنها أبيقور هي سعادة طبيعية حدودها الجسد، أما السعادة الحقيقية فهي التي تتحصل في النفس بارتباطها بخالقها، وما عدا ذلك وهم، فنحن نفّعل إرادتنا التي هي إرادة الله فينا[1]. وبالتالي فالفعل الأخلاقي بالمفهوم الأوغسطيني يتحرك نحو بلوغ السعادة المتعينة بحضور الله في تصرفاتنا.

والسبب في ذلك، أنّ **أوغسطين** يعتقد أن كافة الحقائق المتحققة في عمود الوجود مصدرها الله تعالى فهناك علاقة وثيقة بينه —الله–وسائر الحقائق الذي هو مصدرها جميعا، ومن ثم كان الله فالحياة السعيدة هي النعيم في الله ومن أجل الله[2]. ولكن هل هذا أنّ السعادة هي غاية الأخلاق عنده؟

إنّ **أوغسطين** لا يجعل من السعادة غاية الأخلاق، بل يجعلها متضمنة في نتيجة الفعل، الذي يسعى الفاعل الأخلاقي من خلاله إلى بلوغ الغاية الأسمى المتمثلة في الله كذات كاملة سامية وبالتالي «فالمعرفة وحب الله هما الغاية الأخلاقية لأن موضوعهما هو القانون الأبدي الثابت الذي لا يتغير»[3]. هذا يدل على أنّ القانون الأخلاقي مستل من القانون الإلهي السرمدي.

ومادام الفاعل القانون الأخلاقي من القانون الإلهي، فإن الخير الأخلاقي —من منظور **أوغسطين**–« مرتبط بفكرة الخطيئة في التصور المسيحي للعالم بفكرة الجزاء من ناحية وبفكرة النعيم من ناحية أخرى فالخير والشر يخضعان في آن معا للقانون الإلهي إذا الخير يكون خيرا بمقدار ما يحقق ذلك القانون ويكون الشر شرا بمقدار ما يرفض تحقيقه وهما في الحالتين يخضعان له بالضرورة[4]». وهذا يجعل من الخير الأخلاقي مشروط بالخير الموضوعي الذي هو الله وكسب مرضاته. إذ لا يمكن الحديث عن المسائل الأخلاقية عنده دون أن نقف عند مشكلة الخير والشر، وهنا

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2014، ص 46-48. (بتصرف).

[2] علي السيد غيضان، القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام، مجلة الإستغراب، العدد 31، 2023، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ص 198.

[3] المرجع نفسه، ص 199.

[4] شيخ كامل محمد محمد عويضة، بين الفلسفة وعلم اللاهوت، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ص 148

حدّد أوغسطين الخير بأنه السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي أما الشر فهو مخالفة هذا القانون[1]. فالله حسبه لا يمكن أن يكون مصدرا للشر.

تأسيسا على ذلك، فقد «وحّد **أوغسطين** بين الحقيقة والأخلاق فكلاهما ينبعان من مصدر واحد هو الله فالأخلاق تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية مثل افعل ولا تفعل وكذلك على اللطف الالهي الذي يُمَكّن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله ومن ثم فالأخلاق حقائق إلهية أوحى بها الله»[2]. إذا كانت الأخلاق من وضع الله، فهل تشترط فيها الجبرية؟

يرى **أوغسطين** أنّ الأخلاق لن تقوم إلا بقاعدة الحرية، التي من دونها ينتفي القانون الأخلاقي، فالحرية حسبه هي التي تؤسس للأخلاق، وبالتالي «فالإنسان حرّ وما دام هو كذلك فإنه كائن أخلاقي لأنه لا يجوز التحدث عن الأخلاق في غياب الحرية»[3].

في ضوء السالف ذكره، نقول أنّ الأخلاق في الرؤية الوسيطية لم تسعى إلى تحقيق الخير الذاتي المتعين بحظوظ النفس كما رأينا ذلك في أخلاقيات كل من أرسطو وأبيقور، وإنّما سعت إلى تحقيق الخير الموضوعي الذي هو الله مصدر كل الحقائق ومن بينهم الحقيقة الأخلاقية وهذا ما جسدته أخلاقية **القديس أوغسطين**، الذي اعتبر السعادة نتيجة ضمنية وليست تمام الغاية الأخلاقية، بحجة أنّ النفس ميّالة إلى خالقها بحكم قداستها، في مقابل الجسد، ولذلك وجدناه أشكل على السعادة المرتبطة باللذّة التي دعت إليها الأخلاق الأبيقورية.

ختاما للمورد قوله في متن هذا المبحث، نقول الذي يميّز الأخلاق التقليدية سواء أكانت في العصر اليوناني أم العصر الوسيط، هو تحركها نحو الخير الذاتي المتمثل في إرضاء ميولات النفس من عواطف وأحاسيس، فاتخذت

[1] شيخ كامل محمد محمد عويضة، بين الفلسفة وعلم اللاهوت، ص 148.

[2] غيضان السيد علي، القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام، ص200.

[3] المرجع نفسه، ص 200.

على أساس ذلك عدّة ضوابط منهم من اتخذ اللذّة (**أبيقور**) ومنهم من اتخذ السعادة (**أرسطو**)، وكذلك الخير الموضوعي المتمثل في الذات الإلهية، التي هي مصدر القانون الأخلاقي وغايته القصوى، فاصطبغت بذلك الأخلاق بصبغة إيمانية، بعيدة كل البعد عن حظوظ النفس.

والسؤال المثار ههنا: إذا كان هذا هو المبنى الأخلاقي في النسق الكلاسيكي فكيف هو مبناه في النسق الحديث التنويري؟

المبحث الثاني: الأخلاق في الرؤية التنويرية

شكلّت الفترة التنويرية Enlightenment عبر التاريخ منعطفا فكريا، مسّ جميع الحقول المعرفية من سياسة واقتصاد، علم وفلسفة، أخلاق ودين...حيث نتج عن تسارع وتيرة الاكتشافات العلمية ثورة فكرية أعيد فيها النظر في مصداقية المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية، والاطاحة بها. ويقودنا هذا إلى إثارة التساؤل الآتي: كيف تم التأسيس للأخلاق في عصر الأنوار؟

يمثل عصر الأنوار ردة فعل عنيفة على الأخلاق التقليدية التي كانت ترجع إلى الدين كمرجعية في التأسيس للقانون الأخلاقي، ويعود رفض الفلاسفة لذلك التأسيس، إلى كون الكنيسة كانت تحتكر المعرفة باسم الدين، وجعل هذا الأخير قاعدة لجميع الممارسات العقائدية والأخلاقية لذلك بات من الضروري يستعاض عنه بالبحث العلمي.[1] ولكن كيف تم اعتماد العلم كأساس للأخلاق بدلا من الدين؟ هذا ما سنتعرف عليه ضمن النماذج التالية، ونستهلها بـ:

1-الأخلاق ونظرية العقد الاجتماعي social contract theory

تعود جذور التنظير لفكرة العقد الاجتماعي إلى فلاسفة اليونان القدامى وكذلك الرومان، حيث عمد السفسطائيون إلى إنشاء دولة على أساس تعاقدي تفاديا للظلم، وكذلك عند الرومان نجد كارتيادس الذي يرى أن الناس كانوا يعيشون قديما بلا قانون، فالقوي يتعدى على الضعيف مما أدى إلى تفشي الخوف والقلق بين أوساطهم، وهذا ما دفعهم إلى ابرام عقد فيما بينهم يخضعون له وفقا لنظام يختارونه بملء ارادتهم. كما نجد أن هذه

[1] Jacques Domenech, l'éthique des lumières, les fondements de la morale dans la philosophie française du xviii^e siècle, librairie philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, V^e, Paris, 1989, P 12-13.

الفكرة قد لفتت انتباه المسيحيون الأوائل، كونهم وجدوا ما يماثلها في الكتاب المقدس، وضرورة انشاء نظم اجتماعية سياسية لكي تحد من شهوات واعتداء الناس على بعضهم البعض.[1]

إلا أنّ الذي يميّز فكرة العقد الاجتماعي عن المفهوم الحديث، يكمن في ركونها إلى الدين الذي يربط بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، مما يجعل من الأخلاق منوطة بالمعتقد الديني ويمكن أن نعتبر أفكار **القديس توما الإكويني** ارهاصا للثورة التي أحدثها فلاسفة الأنوار في العصر الحديث، حيث لجأ الإكويني إلى «عزل سلطة الكنيسة، بل نزعها عن أي سلطة ويحصرها بالسلطة الزمنية، أي حصر القهر بيد الفئة الحاكمة التي هي القلب الحقيقي للجسم السياسي، هي سلطة لا تمتلك هذه الحصرية إلا بموجب تفويض من المشرع البشري، الذي لا يقصد غير عموم المواطنين، ومن هذا المشرع يتفرع كل شيء، وتكمن القوة الخلاّقة السامية وهو الذي يوافق القانون البشري ويصادق عليه»[2].

إذا كانت الفلاسفة الأخلاقيون التنويريون لا يتحركون بمبناهم نحو الخير الموضوعي (الله) كونهم يرفضون الدين كمرجعية، فهل هذا يعني أنهم يتحركون نحو الخير الذاتي (حظ النفس)؟

للإجابة عن هذا التساؤل اخترنا كل من الفيلسوف **توماس هوبز** والفيلسوف **جان جاك روسو** بوصفهم رواد هذه النظرية.

أثرّت تجربة الحرب الأهلية الإنجليزية في عام 1640 على فكر **توماس هوبز Thomas Hobbes** (1588 – 1679م)، حيث جعلته يستنتج أن الناس ليس بمقدورهم أن يحكموا أنفسهم بشكل فعال، ويرى أن

[1] صباح كريم الفتلاوي، نظريتا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة، مركز دراسات الكوفة، العدد العاشر، الكوفة، دت، ص 106. (بتصرف).

[2] وجيه قانصو، العقد الاجتماعي، تحول في مفهوم السياسة، عمومي 101، Konrad-Adenauer-Stiftun، ص 4، 2024/04/25 11.43سا.

الحكم المطلق يعتمد على اتفاق اختياري بين الناس والحاكم، حيث يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم في العمل مقابل الحصول على الأمن والاستقرار. مؤكدا على أن تكون السلطة المطلقة للحاكم غير مقيدة، لأنه الوحيد الذي يستطيع توفير السلام والأمان[1].

وقد اعتبر **هوبز** الحكم المطلق، ليس حقٌ إلهي للملوك، إذ اعتبره ضرورة لتحقيق السلام واستقرار المجتمع. وبالتالي فالمجتمع السياسي—حسبه-ليس واقعة طبيعية، بل ناتج اصطناعي لاتفاق إرادي بين الأفراد. بمعنى أن القوانين بموجب العقد الاجتماعي هي قوانين وضعية وليست مؤلهة. لأنّ هوبز ينتقد بشدة فعل السلطات، ويؤيد بشدة فكرة السيادة المطلقة، حيث لا يوجد أي قيد يحد من سلطة الملك[2]. فسلطة الإله —حسبه-تقيد من سلطة الحاكم، فتضيق من حريته.

يمكن القول، أنّه من المسببات التي دفعت هوبز إلى فصل السلطة الإلهية عن السلطة المدنية يكمن في تأثير الأولى —سلطة الله-على العيشة السعيدة التي تحركها رغبة الحياة، بل يعتبر أن الحياة في حد ذاتها رغبة لا نهائية، وهذه الرغبة تحرك الجميع، لأن مِلاكها العقل الذي بفضله تتحقق الحرية التي تمثل الحق الطبيعي لكل فرد يسعى إلى تحقيق هدفه[3]. والسؤال المثار ههنا: هل الأخلاق عند هوبز تحركها كذلك رغبة الحياة؟

إنّ المتمعن في فلسفة الأخلاق عند **هوبز** يرى أنّه استلهما من المبادئ العامة للفلسفة الطبيعية حيث ربط بين الاتجاه المادي الميكانيكي والأخلاق، وذلك من خلال «دراسة الانسان وتكوينه بوصفه جزءا من الطبيعة —

[1] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للنشر والتوزيع، مصر، 2012م، ص45.

[2] منال وجدي علي، مفهوم السيادة والسلطة المطلقة في فلسفة جان بودان، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 4، العدد 39، د م ن، دت ص117. (بتصرف).

[3] Thomas Hobbes, Léviathan ou la matière, la forme et la puissance d'un état ecclésiastique et civil, Traduction française en partie double d'après tes textes anglais et latin originaux par R. Anthony , Paris, Libraires- Editeur 16, tue Soufflot et J2, rue Toullier, 1921, P211.

يخضع مثل أي جزء آخر-لنفس المبادئ والقوانين الميكانيكية التي تتحكم بحركات الاجسام المادية».[1] بمعنى أن الأخلاق تدخل في الهندسة التكوينية للإنسان ولكن ما الذي يدرسه **هوبز** في الانسان بوصفه الكائن الحي العاقل، فهندسته تختلف عن باقي المخلوقات الأخرى، لنفترض أنّه ساوى بينه وبينهم، فهل يعقل أن يخضع الكائنات الحية الأخرى والجمادات إلى القانون الأخلاقي؟

يرى **هوبز** –هنا-أنّ فلسفة الأخلاق تدرس -بصفة خاصة-حركات العقل، بما تنطوي عليه من الاشتهاء والنفور الحب والكراهية، الخيرية والأمل، الخوف والغضب، المنافسة والحسد...ولو تبصرنا هذه الميولات نجد أنها تتعين بالنفس وما ترتبط بها من أحاسيس وعواطف، إلا أن **هوبز** يرجع ربطها بالفيزياء لكون أسباب تلك الأحاسيس تكمن في الحس والتخيل، الذين هما موضوعا الدراسة الفيزيائية.[2] أي أن هوبز يختزل الأخلاق في الرغبة التي مِلاكها العقل. وبالتالي «فكل ما هو خير مرغوب فيه وكل ما هو شر غير مرغوب فيه»[3].

تأسيسا على المحكي، يتجلى لنا بوضوح، أنّ فلسفة الأخلاق عند **هوبز** يتأسس مبناها على أساس ذاتي عقلاني ينأى تماما عن الدين والله، لأنّه يعتبر أنّ «مفاهيم الخير والشر مفاهيم افتراضية، وضعها الإنسان بسبب خوفه النابع من الجهل الذي يجد نفسه فيه، فيدفعه هذا إلى تخيل قوى خفية يحترمها، يتضرع إليها في وقت الشدة ويشكرها وقت الرخاء، وبالتالي إنّ تلك الآلهة التي يعبدونها هي مجرد صور خيالية صنعوها لأنفسهم، وهذا ما يبرره التنوع الهائل للآلهة عبر مختلف بقاع العالم...مَثَلهم في ذلك كمثل الأعمى الذي يسمع حديثا عن النار فيستشعرها حتى يدفأ، فلا هو يراها ولا هو يستطيع تخيل مظهرها»[4]. بمعنى أنّ الأخلاق لم تكن أبدا ذات مرجعية الهية مقدسة، بل ابتعدها البشر خوفا من عذاب الضمير وخوفا من القهر، وهذا ما يبرره كثرة الآلهة، ومادامت

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، دار دجلة، د م ن، دط، 2007، ص 66.

[2] المرجع نفسه، ص 66. (بتصرف).

[3] Alan Morbelli, Le désir infini de puissance : la théorie des passions chez Hobbes, HAL Id: dumas-01706870 https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706870 Submitted on 12 Feb 2018, P87.

[4] Thomas Hobbes, Léviathan, p165-166.

هي كذلك فهي –الأخلاق–معتقدات من وضع العقل خوفا من محكمة الضمير –كما سبق الذكر–لكن الضمير لوحده غير كفيل لحفظ الحقوق وتحقيق العدالة والمساواة، لذلك فهو يحتاج إلى قانون سياسي يسري على الجميع ولن يحدث ذلك إلا بموجب تنازل المحكومين بحقوقهم الطبيعية لصالح الحاكم عبلا اتفاق يكون برضا الطرفين فحسبه –**هوبز**– «إنّ قوانين الطبيعة في حقيقتها التزام دائم للضمير الأخلاقي وبالتالي فهي قوانين ثابتة لكن غير متكافئة، لأنها تتأثر بالأمزجة والعادات، مما يجعل الأحكام الأخلاقية مختلفة ومتباينة من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر، بل إنّ نفس الشخص قد يخالف نفسه حسب الموقف المتواجد فيه، فقد يحدث أن يصدر حكما على نفس الفعل بالصواب مرة وبالخطأ مرة أخرى، وهذا ما يوّلد النقاشات والنزاعات التي تنتهي إلى الحروب»[1].

والمتمعن في أخلاقية **هوبز** يرى أنّها ترتكز على اعتبارات منفعية، تسعى إلى ضمان السعادة والرفاهية للفرد على حساب الأسس الدينية، لهذا نجده –**هوبز**–قد ربطها بالسياسة جاعلا من «الحاكم سيد القانون المدني والقانون الأخلاقي وإليه ترجع تسيير الأمور، وهذا ما يوضحه قوله: الحاكم هو السيد الأعلى صاحب السيادة المطلقة يعود له الأمر في سنّ وتقرير جميع المسائل المتعلقة بالأخلاق (الخير والشر، الصواب والخطأ)، وعلى الجميع أن يخضعوا لإملاءاته».[2] وهذا ما جعله يهندس الأخلاق هندسة ذاتية عقلانية اختزلت الخير في مفهوم الرغبة التي تتحرك بمقتضى العقل، منعزلة كلّيا عن الهندسة الإلهية، التي رأى أنها تمثل قيدا للحاكم وتحد من إرادته في اختيار ما هو خير للفرد والدولة.

ضمن السياق نفسه الذي سار فيه **هوبز** يجمع الفيلسوف **جان جاك روسو Jean-Jacques Roussea** (1712- 1778م)–كذلك–بين الأخلاق والسياسة، بحيث يجعلها خادمة للقانون المدني ولكنه لا يربط الأخلاق بالدين، حيث يميّز هنا بين نوعين من الدين، «دين الإنسان ودين المواطن، أما الأول بلا معابد، بلا مذابح، بلا طقوس، محصور في العبادة الصرفة لله الأسمى وأداء الواجبات الأخلاقية الأبدية، إنّه الدين

[1] Thomas Hobbes, Léviathan, P 264-265.
[2] Ibid, P 265.

النّقي للإنجيل والإيمان الحقيقي الذي يمكن تسميته "الحق الإلهي الطبيعي"natural divine right. أما الثاني فهو متحقق في الدولة، له عقائده وطقوسه وعبادته الخارجية المقررة بالقوانين، وهو ما يمكن تسميته الحق المدني Civil rightأو الوضعي»[1]. إنّ رؤية روسو للدين تختلف عن رؤية **هوبز** الذي جعله ابتداع انساني ناتج عن الخوف من محكمة الضميرConscience، بينما عند روسو يراه من لدّن الخالق، غير أنّه يحصره في مجاله الخاص به من عبادة لله والتقرب له، ولا علاقة له بالأمور السياسية، التي لديها دينها الخاص وإلهها الخاص المتمثل في شخص الحاكم. حتى أنّه يمكننا القول أنّ هناك إلهين إله فوق السماوات (الله)، وإله على الأرض (الحاكم) فالأول حق إلهي للمرء والثاني يمثل حقّه المدني.

يعود السبب الذي جعل **روسو** يعزل الدين الإلهي عن الميثاق المدني، إلى كون الدين الذي يجعل من الله غايته القصوى، إذا تمّ ربطه بالقانون السياسي سيكون –لا محالة–دين القتل والذبح، فمن لا يحمل نفس الديانة يعد عدو في نظر الآخر وهذا ما يسبب الحروب العداء بين البشر، ولذلك وجب الفصل بينهما فغاية الدين الإلهي تتجه نحو السماء بينما غاية الدين المدني متحققة فقط في أرض الواقع.[2] بمعنى أن الدين الإلهي يقوض من فكرة التسامح والحرية. وضمن هذا الصدد نطرح تساؤلنا: إذا كان روسو قد فصل ما هو ديني عمّا هو سياسي فما مفهومه للخير الأخلاقي؟

إنّ كان **روسو** قد جعل ما لله لله وما للحاكم للحاكم، فإنّه خوّل إلى الحاكم صلاحية سنّه لقوانين أخلاقية يلتزم إليها المواطنون في سبيل تحقيق الألفة الاجتماعية التي تضمن رفاهية المجتمع، وإذا حدث التمرد في أفعال أي مواطن، فسيعرضه هذا إلى العقوبة التي يستحقها، وإنّ أقصى عقوبة تتمثل في نفيه إلى بلد آخر، لا بسبب أنّه

[1] Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique, édité par la bibliothèque numérique romande www.ebooks-bnr.com, P163-164.

[2] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط1، 2011م، ص 244. (بتصرف).

كافر –كما في الأخلاق التقليدية–بل لأنّه غير قابل للاجتماع –في أخلاق التنوير–وعاجز عن حب القوانين والعدل بإخلاص، وعن نذر حياته لواجبه إذا دعا الداعي.[1] فالواجب الأخلاقي عند روسو يتعين بمدى التزام المواطن للقوانين المدنية التي يسّنها الحاكم من أجل ضمان العيشة المرضية والعيش المشترك –مثلما فعل **هوبز**–.

تأسيسا على السالف ذكره في المبحث، نرى أنّ المبنى الأخلاقي لكل من الفيلسوفين **هوبز** و**روسو**، هو نظم من القوانين الوضعية، افترضتها الذات العاقلة بمنأى عن النظم الديني، من أجل غاية واحدة تتمثل في ضمان العيشة الطيبة Good living والآمنة لأفراد المجتمع، الذين يقع عليهم واجب الالتزام لتلك القوانين التي تمثل الميثاق الاجتماعي المتفق عليه بين المحكومين الحاكم.

إذا كانت الأخلاق في متن نظرية العقد الاجتماعي أساسها وغايتها العيش الهنئ، فما هي مرتكزاتها –الأخلاق– في متن نظرية المنفعة؟

2–الأخلاق ونظرية المنفعة Utility theory

ظهر مذهب المنفعة في عصر الحديث، لم يختلف مسعى فلاسفته عن مسعى فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي في التركيز على ضمان العيشة المرضية، غير أنّ الضابطة هنا تختلف حيث يعتبرون –الأخلاقيون النفعيون–المنفعة السبيل الوحيد لتحقيق السعادة. ولكن، كيف تمّ التأسيس للأخلاق على أساسي منفعي غايته السعادة؟

حاول الأخلاقيون النفعيون استعادة مفهوم اللذّة، ولكن مع وجوب تعديلها بتدخل مباشر من الفكر، فلو خضعت تلك اللذّات إلى الأهواء لتحوّلت شتات متناقض من الملذّات، وبهذا يكون المذهب المنفعي الحديث تصحيح عقلي لمفهوم اللذّة التقليدي[2]. فكيف حدث ذلك التحديث من مفهوم اللذّة حسب المحكي النفعي؟

[1] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، ص 249، (بتصرف).

[2] زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية، مكتبة مصر، مصر، دط، 1998 ص 137. (بتصرف).

عملت أخلاق المنفعة على قلب اللذّة إلى فلسفة للسعادة، فجاءت بذلك في صورة لذّة متماهية في السعادة معيارها المنفعة، «فاتفقوا على أنّ اللذة أو المنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الذي يجب تجنبه، ومن ثم فإن المنفعة هي مقياس الخيرية. ولكن هناك من اتجه للسعي وراء اللذّة أو المنفعة الفردية مثل الأبيقوريين القدماء وهوبر الحديثين، وهؤلاء هم أصحاب مذهب اللذّة الفردية أو الأنانية. ومنهم من سعى لتحقيق المنفعة العامة، وهم المحدثون الذين طالبوا بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس».[1] بمعنى أنّ مفهوم الخير مرهون بمدى حققه الفعل الأخلاقي بمنفعة تعود سواء على الفرد أو الجماعة –حسب منظور كل فيلسوف–وحتى نتفصل في الأخلاقية المنفعية اضطررنا لاختيار كل من **جيرمي بنثام** و**جون ستيوارت مل** نموذجين، لما أفاضا به من أفكاره حول هذا الطرح.

حاول **جيريمي بنثام Jeremy Bentham** (1748-1832م) تأسيس مذهب أخلاقي يعارض فيه المذهب الأخلاقي التقليدي وزعزعة مبناها، «حيث لم يعالج الأخلاق كما تعالجها العلوم الصورية –على نحو ما فعل الحدسيون والعقليون الأخلاقيون–وإنما حاول أن يدرسها كما العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط، كما لم يتطلع إلى تصوير مثل انساني أعلى، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية»[2]. والسؤال المطروح: ما معيار الأخلاق عند **بنثام؟**

إنّ **بنثام** في تأسيسه للمبنى الأخلاقي، ركّز على الوسائل التي تحقق اللذّة، ولكن ليست اللذّة بالمفهوم الأبيقوري التي يرى أنّها لذة أنانية ذات نزعة فردية، لذلك نجده استعاض عنها بلذّة جماعية ناتجة عن المنفعة، التي تخدم الصالح العام، لأنّه يهتم كثيرا بالإصلاح الاجتماعي والإصلاح التشريعي، فلا غرابة أن تكون اخلاقيته ذات بعد

[1]. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، دط ،1960، ص 287.

[2] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1953، ص 85-86.

اجتماعي عملي[1]. بمعنى أدّق نقول أنّ الأخلاق عند بنثام تقاس بمدى تحصيل اللذّة من منفعة تعود بالنفع على الفرد والجماعة. ولكن كيف لنا نتحقق من فعالية لذّاتنا في تحصيل المنفعة؟ وما هي الغاية القصوى للمنفعة؟

ذهب **بنثام** – مثلما ذهب بقية فلاسفة التنوير–إلى فصل كل ما هو ديني عن كل ما هو أخلاقي، فحسبه أنّ الدين «يقوم على مبدأ الزهد والخوف المبالغ فيه من العقاب الأخروي النابع عن الهوى الخرافي، الخوف من غضب الإله المنتقم...وقد ألقت هذه الخرافات الدينية بسوادها الأعظم على حياة الإنسان، فجعلته مثالا للبؤس والشقاء والمذلة نتيجة الخوف الذي لا مبرر له... وبالتالي إنّ الواجب الأخلاقي الذي مرجعه الدين، جعل البؤس أمرا مرغوبا فيه»[2]. نفهم من هذا التصريح لصاحبه، أنّ المنفعة لا يمكن قياسها بمرجعية دينية، كون هذه الأخيرة حصرت مفهوم الفضيلة والرذيلة في الفعل الأخلاقي، وأهملت النتيجة[3] على حسابه، أي أنّ الدين لم يفكر في منفعة الإنسان، ولا في سعادته، لأنّه بمبادئه أصبح قيدا أمام رغباته ولذّاته بل لا يمثل منفعة له.

وعليه يرى **بنثام** أنّ المنفعة الحقيقية هي التي تورث السعادة في النفس الإنسانية، تلك السعادة التي نتحسسها باللّذة المتولّدة عن المنفعة، وهو هنا لا يقصد اللذة المتعينة بالجسد (لذّة جسدية) فحسب، كونها ليست مرتبطة فقط بالعواطف والأحاسيس، بل يرجع قياسها إلى عدة شروط: «–1شدتها 2–مدتها 3–اليقين واللا–يقين 4–قربها وبعدها 5–خصوبتها 6–نقاوتها 7–مداها أي عدد الأشخاص الذين تمسّهم والمتأثروون...»[4]. وهنا يضع **بنثام** مفهوما جديدا للذة مترشح عن المنفعة، يخالف به أوّلا الأبيقوريون الذين جعلوها ملحقة بالإحساس، وثانيا المتدينون الذين ضبطوها بالتقوى، جاعلين منها ملذّات «تتجه دوما نحو إرضاء الكائن الأعلى (الله)، وهي

[1] هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2022، ص 318. (بتصرف).

[2] Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Batoche Books Kitchener 2000, P 15-20.21.

[3] تنتمي أخلاق بنثام –وكل أخلاقية المنفعة–إلى قسم الأخلاق العواقبية التي ترى أن القيمة الأخلاقية للفعل منوطة بقيمة النتيجة بصرف النظر عن جوهر الفعل إن كان حسنا أم قبيحا.

[4] Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation P 15-29-32-40.

ملذات ترضي الإله وتغرق الفاعل الأخلاقي في الآلام والبؤس»[1]. ليؤسسها هو –**بنثام**–على أساس المنفعة التي تحقق أكبر قدر ممكن من السعادة، شريطة أن تكون تلك السعادة ناتجة عن اللذّة المشروطة بالشروط السالف ذكرها.

وتقتضي السعادة –هنا– أن لا يؤثر الشخص الذي يسعى لتحقيق سعادته القصوى على حقوق الآخرين في تحقيق الهدف نفسه. وبهذه الطريقة يتحقق أقصى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس... فالقانون جهاز يضمن لكل فرد السعي نحو تحقيق أهدافه دون إلحاق الضرر بالآخرين، وبالتالي فإن وظيفة العقوبة تكمن في منع الجريمة بدلاً من الانتقام[2].

يتأتى لنا بناء على المعطى، أن الخير الأخلاقي عند **بنثام**، تحدده المنفعة التي تولّد اللذّة، التي يتوجه بها نحو تحقيق سعادته المنوطة بسعادة غيره. فهل سار **جون ستيوارت مل** على نهج **بنثام** في التأسيس لمبناه الأخلاقي؟

ومن جهته يرى **جون ستيوارت مل John Stuart Mill** (1806-1873م) أن مسألة الخير الأسمى – الذي هو أساس الأخلاقية–كان محطّ الدراسات منذ وقت **سقراط Socrates** و**بروتاغوراس Protagoras**، فاختلف الفلاسفة في تحديد ذلك الخير كل على شاكلته، ذلك لأن الفاعل الأخلاقي يتجه دوما نحو غاية بمقتضاها تتحرك أفعاله، وقد توّصل مل إلى أن مبدأ المنفعة هي الخير الأسمى، لأنه من خلالها نحدد إن كان الفعل خيرا أم العكس، أي بقدر ما حصّله من منفعة، تماما مثل الطب خيرية فعله في جلب الصحة للمريض وهذه منفعة له[3]. أن **مل** –هنا–لم يختلف عن بنثام في جعله من المنفعة غاية الفعل الأخلاقي، فهل هذا يعني أنهما اتفقا على الأسس نفسها؟

[1]Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, P 40.

[2]برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ج2، دط، 2021، ص 146.

[3] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص 143. (بتصرف).

سار **مل** على النهج الذي سلكه بنثام في جعل المنفعة الغاية القصوى للفعل الأخلاقي، وفي تعليق الحكم الأخلاقي على عواقب الفعل الأخلاقي، بمدى احرازه من لذّة، لكون هذه الأخيرة وليدة المنفعة. ولكن اختلف معه حين جعل –بنثام–المنفعة العامة منوطة بالمنفعة الفردية ليؤسس –بذلك مذهبه–على أساس مذهب اللذّة السيكولوجي، الذي لا يسحق الأنانية الفردية في سبيل تحقيق المنفعة الجماعية، بل يجعلها متماهية معها، لأن قوام المصلحة العامة مشروط بالمنفعة الفردية. وبالتالي ليس الغرض من الفعل الأخلاقي تحصيلُ السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس –كما فعل ذلك بنثام–بل يكمن في التزام كل فرد بإنصاف غيره والإخلاص في طلب منافعه انصافا لنفسه[1]. أي أنّه –وفقا **لمل**–أن تفعل خيرا يقتضي أن تتحرك وفقا لمنفعة تكون منصفة للذات والغير وليس منفعة تعود بالنفع الجمعي على حساب الفرد، لأن مجموع المصالح الفردية تمثل المصلحة الجماعية. والسؤال المثار ههنا: ما الغرض من تحصيل المنفعة؟ وهل في غرضها هذا علاقة بالإيمان؟

يذهب **مل** –مثله مثل بقية الأخلاقيون النفعيون–في ربط منفعة الفعل الأخلاقي بمدى تحصيله من سعادة تضمن العيشة الطيّبة للفرد، «الأفعال الخيّرة تقاس بمدى ما تحرزه من سعادة للفرد والعكس بالنسبة للأفعال الشريرة التي تتحرك دوما عكس سعادة الفرد ومنفعته»[2].

وبالتالي، فتحصيل السعادة حسبه –**مل**–أمر في بالغ الأهمية، لأنّ السعادة هي الشيء المرغوب فيه عند كل الناس، ولهذا نجده يبرز أهمية إدراك السعادة الشخصية في تحقيق السعادة العامة[3]. لأنّ السعادة تبدأ بشكل فردي مستقل عن الآخر، وعندما يتحد الفرد مع الأخرين تتشكل السعادة ببعدها الجماعي.

[1] توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص 145–146. (بتصرف).

[2] John Stuart Mill, L'utilitarisme, Traduction de P.L. Le Monnier (1889) Édition électronique (ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2016, P10.

[3] جون ستيوارت مل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 78.

أما فيما يخص علاقة المنفعة بالإيمان، فيرى **مل** من جهته أنّ «المعتقدات الدينية ضعيفة تنطلق من الرغبة في الإيمان، تلك الرغبة التي تحركها مشاعر الخوف التي تعيق البصيرة العقلية في رؤية الحقيقة»[1]. وبالتالي فلا يمكن الالتزام لها في تحقيق المنفعة العامة التي من خلالها تتحصل السعادة الجماعية، كونها مسيّرة بمشاعر الخوف، كما أنّ حدودها السماء، لأنها محركها الأساسي الإيمان بالله، وبالتالي فالإيمان لا يمكن اعتماده كضابطة نقرر من خلاله سعادتنا ومنفعتنا. وهذا ما ذهب إليه كذلك بنثام حين اعتقد أنّ الأصّح «أن يعتمد الفرد وكذا النظام السياسي المنفعة كضابطة لتحقيق السعادة والعيشة الطيّبة، لمنع حدوث الأذى أو الألم أو الشر، للطرف الذي تؤخذ مصلحته بعين الاعتبار سواء أكان فردا أم مجتمعا»[2].

تأسيسا عل المعطى، أن مبنى أخلاق المنفعة، تسعى إلى تحقيق الخير الذاتي، كونها جعلت قيمة الفعل الأخلاقي تتحدد بمدى أحرزه من نفع يورث السعادة للجميع، في الوقت نفسه نأت عن السعي إلى تحقيق الخير الموضوعي حين فصلت الدين والإيمان عن الأخلاق.

وإذا شئنا أن نربط ما أسلفنا ذكره –حول أخلاقية المنفعة – بموضوع بحثنا، نقول أنّ **كانط** يأخذ على هذا المبنى ليس لكونه فصل الإيمان عن الأخلاق، بل لأن الأخلاقيون النفعيون ربطوا الأخلاق بحظوظ النفس ومدى تحصيلها للسعادة، وفي هذا خلط بين الخير المطلق وميولات النفس، فهل يمكن —حسبه–أن نؤسس لقانون أخلاقي مِلاكه أهواء النفس؟

[1] John Stuart Mill, Essais sur la religion, Traduit de l'Anglais par M. E. Cazelles, tir d'un facsimilé de la Bibliothèque nationale de France, Gallicahttp : //gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9685460p, P 57.

[2] Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, P 15-6-16.

خلاصة الفصل

في ضوء ما تم عرضه، نقول أنّ الخير الأخلاقي في المبنى التقليدي للأخلاق، تأرجح بين تحصيل الخير الذاتي المتجه نحو تحصيل سعادة الفرد، سواء أكانت تلك السعادة مزيج بين حكمة وفضيلة وهذا ما جسدته الأخلاق الأرسطية، أم تلك التي تأتي من اللذّة وهذا ما قامت عليه الأخلاق الأبيقورية. وبين تحقيق الخير الموضوعي الذي يأخذ بعين الاعتبار كسب مرضاة الله بوصفه الخير الأسمى الذي هو مصدر للقانون الأخلاقي، وهذا ما تأسست عليه الأخلاق الأوغسطنية. أما الأخلاق في المبنى التنويري، فقد نأت تماما عما هو ديني إيماني وانجرّت نحو تحصيل الخير الذاتي بما يتضمنه من إرضاء للنفس، حين جعلوا من العيشة الطيبة المطلب الأساسي للفاعل الأخلاق، تلك العيشة الطيبة التي ربطوها بالميثاق الاجتماعي، وهذا ما أرساه فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز وروسو)، أو ربطوها بالمنفعة وهذا ما أسس له أخلاقيو المنفعة (**بنثام ومل**).

وقد ساهمت هذه المباني الأخلاقية في قيام فلسفة الواجب عند كانط، حيث انطلق فيلسوفنا من نقد تلك المباني ليؤسس أخلاقية لا تضع الخير الذاتي والخير الموضوعي كغاية للفعل الأخلاقي، بل على فكرة الواجب.

والإشكال الذي نثيره ههنا: كيف أسس كانط الأخلاق على مبدأ الواجب؟ وماذا يقصد بهذا الأخير؟

سيأتي بيان كل هذا في الفصل الموالي

الفصل الثاني: المبنى الأساسي لأخلاق الواجب عند كانط

تمهيد

عـــلى الرغم من التطور التاريخي الكبير الذي شهدته المسألة الأخلاقية عبر التاريخ، إلا أن المشكلات الأخلاقية لا تزال تطرح نفسها بقوة كبيرة في هذا المجال، ولا تزال المباحث الأخلاقية مجالًا للصراع الفلسفي والأيديولوجي بين مختلف المدارس الفكرية الأخلاقية، وقد أدت هذه التناقضات والصراعات الأيديولوجية إلى تراكم في نسق المفاهيم والدلالات التي تتعلق بمفهوم الأخلاق والقيم الأخلاقية ، فقد أسند البعض معيار الأخلاق إلى مِلاك اللذة، والبعض الآخر أسنده إلى مِلاك المنفعة، ومنهم من جعل القانون مستل من القانون الإلهي، لتصبح الأخلاق مرتبطة في مرجعيتها بالدين، في حين ذهب آخرون إلى اعتماد العقل مصدرا أساسيا للأخلاق، ويعتبر الفيلسوف كانط من بين الفلاسفة الحديثون في عصر التنوير الذي أعطوا للأخلاق معطى قبلي متعينا في العقل فاختلف عن معاصريه في وضع أسس المبنى الأخلاقي وغايته القصوى.

وعليه سنتناول ضمن هذا الفصل مقصد كانط من أخلاقيته حول الواجب، ومرتكزات ذلك الواجب الأخلاقي.

المبحث الأول: الإلزام المقولي

خلافا للمألوف، لم يؤسس كانط أخلاقيته بمرجعية الأخلاق التقليدية المؤسسة سلفا على الخير الذاتي الذي يتحرك نحو حظوظ النفس (العواطف والأحاسيس)، والخير الموضوعي الذي يجعل من القانون الإلهي ناموس القانون الأخلاقي. ولا على أساس مرجعية الأخلاق التنويرية –بالرغم من أنّه فيلسوف تنويري–التي تتحرك هي الأخرى نحو تحقيق الخير الذاتي المتمثل في ضمان العيشة الطيّبة، بمعزل كلي عن الدين. لأنّه يرى أنّ «أغلب المذاهب الأخلاقية السابقة حصرت الالتزام الأخلاقي في مجرد بحث عن غايات سعيدة. حيث ربطت كل نظرية أخلاقية الخير بالمتعة أو السعادة أو المنفعة وأهملت جانبا مهما من الأخلاق وهو جانب الالتزام للواجب».[1] فالأخلاق الحقّة –حسب كانط–لا يجب أن تكون مشروطة لا بالسعادة أو اللذّة لأنها ميولات تحصر إرادة الفاعل الأخلاقي في رغبات النفس، ولا بالدين لأنه يقيّد الفاعل الأخلاقي بواجبات متعالية على إرادته، فأن تطلب الفعل الحسن لأنه فقط يحسسك بالمتعة أو السعادة، فأنت جعلت من تلك الأحاسيس تمام الغاية الأخلاقية. وعليه فليس من المعقول «أن تتأسس الأخلاق بمجملها على مبدأ السعادة، لأنها فكرة غير محددة فنحن كبشر عاجزون على معرفة ما يريده كل شخص ويرغب فيه، والسبب راجع إلى كون مفهوم السعادة يخضع لشروط التجربة الذاتية...المؤسسة على مجموعة من الافتراضات التأملية غير اليقينية، لأنها تحرص فقط على الأهداف النهائية.... وبالتالي إنّ الفاعل الأخلاقي في متن الحالة الأولى ليس خاضعاً لقانون أخلاقي وإنما لمبادئ الإرادة المشروطة»[2]. والحال نفسه بالنسبة إلى الدين الذي لا يعتبره مبني على الخرافات كما ذهب إلى ذلك كل من بنثام، بل لكونه «بل لأنّ الخوف هو المحرك للإرادة الإنسانية التي تجسد الإرادة الإلهية على أرض الواقع، مما

[1] حمياني صباح، مبدأ الواجب الاخلاقي عند كانط، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، مجلد 11، عدد 02، المسيلة، 2021، ص 874.

[2] Immanuel Kant, Groundwork of the metaphysics of morals, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press 1997, P96.

يجعلها مشروطة بضرورة إرضاء الإله باعتبار أنّ كل الواجبات وصايا منه»[1]. والمتمعن هنا يرى أن كل من كانط ومل قد اشتركا في فكرة أن الدين تحركه مشاعر الخوف، غير مل يرى ذلك الخوف يعيق البصيرة العقلية فيحين كانط يراه عائق أمام إرادة الفاعل الأخلاقي. فعلى أي أساس أقام كانط فكرة الواجب؟

أسس كانط فكرته –الواجب الأخلاقي–على معط عقليRationality، متمثلة في ملكة العقل بما هي كاشفة له، بحيث «إذا أردنا الوصول إلى مبدأ عام للأخلاق توجب علينا تكييفها مع العقل العملي الخالصPure practical mind...لأنّ المبادئ المادية (التجريبية) Experimenta عاجزة كليا على توفير القانون الأعلى للأخلاق (المبدأ العملي)»[2]. بمعنى أنه لا أخلاق اللذّة ولا أخلاق السعادة كفيلة بأن تؤسس لقانون أخلاقي يلتزم له الجميع، فأن تمتنع مثلا على فعل القتل لمجرد أن ذلك لن يشعرك باللذّة ولا يحقق لك سعادتك المنوطة بسعادة الآخرين، فهذا لا يصّح أن نصنع منه قانونا أخلاقيا، وإذا افترضنا صحته، فكيف نفسر ظاهرة الاجرام المتكررة من قبل الشخص نفسه، وبالتالي فالواجب الحق يكون مؤسس على مبدأ ثابت، فإذا نظرنا في الرغبات وجدناها تتفاوت من شخص إلى آخر، وإذا نظرنا في العقل وجدناه ثابت، مطلق وبالتالي فهو الملكة الوحيدة التي يتكيف معها الواجب الأخلاقي التي من شروطه أن يكون مطلقا.

يتأتى لنا من خلال المورد قوله، أنّ الأخلاق الكانطية، هي التي يكون فيها الواجب الأخلاقي مطلقا Absolute غير مشروط بأي قيد (يقصد الخير الذاتي والخير الموضوعي)، وعمومي General صالح لكل مكان (يقصد تعدد الأديان)، وزمان (بمعنى لكل المواقف مهما امتد الزمن)، فهو حقيقة مطلقة موضوعية، لهذا السبب تتحدد قيمته بضرورة إطاعة القانون من منطلق احترام القانون»[3]. إنّ الطاعة بالمفهوم الكانطي تتمثل في الإلزام المقولي The Categorical Imperative، غير المشروط.

[1]Immanuel Kant, critique de la faculté de juger, Traduction, présentation, notes, bibliographie mise à jour (2015) et chronologie par Alain RENAUT, GF Flammarion, P246-247.
[2] Emmanuel Kant, critique de la raison pratique, P 58-69.
[3] Ibid, P67.

ويقصد كانط بالإلزام المقولي، الطاعة الضرورية الناجمة عن حتمية احترام القانون، الذي يحدد قيمة كل فعل أخلاقي، بمعنى أن نتصرف وفقا لتلك الرابطة النفيسة –رابطة الاحترام–[1]. أي أنّه بعد رابطة الشعور بالواجب الأخلاقي بما هو معطٍ عقلي ننتقل حيثيا إلى رابطة احترامه بما هو إلزام عملي. لنفترض على سبيل المثال لا الحصر، أنّك أمام موقف أحسست فيه أنّ فعل الصدق خير، فيجب عليك كرها أن تقول الصدق، لأن احساسك بخيرته يلزمك بالتصرف على ذلك النحو، من منطلق احترام الواجب. مما يعني أن الفعل الذي يتم تنفيذه انطلاقا من الشعور بالواجب لا تتحدد قيمته من الهدف الذي يسعى لأجله، بل من القاعدة التي قررت تحركه وفقها...وبالتالي فإنّ الخير الأخلاقي بالمفهوم الكانطي لا يستمد خيره المطلق من الخير المشروط المقيد الذي تضمنه النتائج التي يحققها[2]. فقد يحدث أن نتصرف حسنا ولكننا لا نحترم ذلك الفعل، أي قمنا به في لحظته وقد لا نقوم به في مواقف أخرى، وعليه وجب ضرورة العمل وفق القانون فقط، فقد «تفكك الرغبة رابطة الاحترام وينتفي القانون».[3]

وعليه فإنّ فكرة الواجب عند كانط، «تعود إلى طبيعة العقل العملي، باعتباره تلك القوة العامة الشاملة التي تميز الإنسان من وجهة نظر كونه حيوانا عاقلاً، فالإنسان ليس مجرد حيوان يسعى لإشباع ميوله واحتياجاته حفاظا على بقائه، بل هو أيضا كائن أخلاقي يحاول توجيه سلوكه وعمله وفقَ الواجب[4]. وفقا للواجب، بمعنى الالزام المقولي، المتمثل في الخضوع التام للواجب الأخلاقي، على نحو حتمي، لا مبرر له، فحين يُطلب منك ألا تغش فيعني ألا تغش دون أي شرط معلق بالنتيجة، كما هو الحال في الأخلاق العواقبية (أخلاق المنفعة مثلا)، قد تقوم بفعل الغش من أجل النجاح، فينظر إلى فعلك باستحسان كونه حقق لك منفعة النجاح والاحساس بالسعادة. أو

[1] إيمانويل كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2008، ص 27.

[2] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د م ن، ط4، 1985، ص 421. (بتصرف).

[3] Emmanuel Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p259.

[4] علا عبد خطيب، مفهوم الواجب عند كانط، مجلة الاستغراب، المجلد 3، العدد 9 (30 سبتمبر/أيلول 2017)، لبنان، ص 300.

معلق بمكسب أخروي، فقد يحدث –مثلا–أن تنقذ حياة شخصا فار من العصابة، بنية كسب مرضاة الله، فيصبح ذلك الشخص يوما ما مجرما محترفا. وبالتالي فإن التصرف الصحيح يكمن في احترام الواجب، وأي تمرد أو تماطل عليه لا مبرر له، كونه غير مشروط، أن تفعل الخير لأنّ الواجب يأمرك، أي أن تصدق مهما كان الظرف...وما أشبه ذلك.

وعليه فإنّ كل فعل أخلاقي –بحسب كانط لكي يكون خيرا، يجب ألا يكون مطابقا في نتائجه لمبدأ الواجب الأخلاقي بل يجب أن يأتي وفقه. أي أنه يأتي من احترام مبدأ الواجب. فكم من الأفعال تحركها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية، ومع ذلك فإن نتائجها تتفق مع مقتضيات الواجب، ولهذا السبب فهي لا تتماشى مع المبدأ الأخلاقي الأسمى عند كانط.[1] بمعنى أن الفاعل الأخلاقي حين قيامه بالفعل الأخلاقي، يجب أن يتأكّد من أنّ فعله محايث للواجب، وألا يخلط بين الواجب ورغباته، فقد يجعله ذلك الخلط ضحية الميولات النفسية، فتكون أفعاله خارج دائرة الواجب الذي هو المبدأ الأسمى في نظر صاحبه.

يعمل الالزام المقولي، على جعل الخير الأخلاقي متزامن مع مقتضيات الواجب من خلال احترامه الذي يحركه على نحو يكون فيه «مطابقا للقانون الأخلاقي، بل يجب أن يحدث أيضا لذاته، وإلا فإن هذه المطابقة ستكون موافقة الصدفة وهو المطابقة الفاسدة. مثل شخص يحب الموت ويريد الهروب من الحياة ولهذا السبب ذهب إلى ساحة المعركة، وبالتالي فأفعاله في ذلك الوقت لم تكن بسبب الواجب، ولا يمكن اعتبارها أفعال أخلاقية، أما إذا كان الإنسان يحب الحياة ويحرص عليها ولا يريد الهروب منها، ومع ذلك يذهب إلى ساحة المعركة، فإن سلوكه يعد أخلاقياً، وبالتالي ينطوي على قيمة أخلاقية لا يمكن الاستهانة بها.[2]

[1] Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p258 -259.

[2] علا عبد خطيب، مفهوم الواجب عند كانط، ص 302.

يتأسس على ذلك، أنّ الواجب الأخلاقي الكانطي، هو الواجب الذي يمكن اعتباره قاعدة شاملة لا علاقة لها بأي تجربة أو غرض أو أي شيء آخر، وينشأ لذاته ويصلح أن يكون أمرا مطلقا وقانونا أخلاقيا. وضمن هذا الصدد، يقول كانط «إن الفعل الذي يتم تنفيذه وفقًا للواجب يستمد قيمته ليس من الهدف المطلوب تحقيقه من خلاله، وإنّما من القاعدة التي تَقَرَّرَ على أساسها. فهو إذن لا يتوقف على حقيقة موضوع الفعل، بل يعتمد على مبدأ الإرادة وحده، ذلك المبدأ الذي بموجبه يكون الفعل دون ما يراعى أي موضوع رغبة».[1]

مجمل القول، أنّ الفاعل الأخلاقي ضمن الأخلاق الواجبية القائمة على الالزام المقولي، مأمور قهري، خاضع خضوع تام لتكاليف الواجب، خضوع غير مشروط، بصرف النظر عن مصالحه الشخصية والعامة، سواء أكانت متحققة في الدنيا أو في الآخرة، والسؤال المثار ههنا: كيف يتم الالتزام بالواجب؟ نحن عرفنا الرابطة التي تربطنا بالواجب الأخلاقي، وهي رابطة الاحترام الناجمة عن الالزام المقولي، ولكننا لم نعرف ضابطة ذلك الالتزام الذي يجعل من كل انسان مدرك لصوابية فعله. أو بمعنى آخر: كيف يتّم الالتزام للواجب؟

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ص 66.

المبحث الثاني: الإرادة الخيّرة

حاول كانط في تأسسيه لأخلاقيته، استبدال القانون الأخلاقي بالمفهوم السابق –الذي يتحرك نحو غايات دنيوية متعلقة بحظوظ النفس، وغايات أخروية متعلقة بمكسب مرضاة الله– بالقانون الصوري المترشح عن الإرادة الإنسانية التي جعلها المصدر الأول والأخير لكل فعل أخلاقي إذ نجده يقول:«الشيء الوحيد الجيد دون قيد أو شرط هو الإرادة الخيّرة»[1]. بمعنى أن الضابطة الوحيدة التي يمكن العمل بمقتضاها، التزاما للواجب الأخلاقي، كونها لا تتحرك نحو عواقب الفعل الأخلاقي مهما كانت منفعته (سعادة دنيوية، مرضاة إلهية).

فالإرادة الخيّرة good will –حسب كانط–ليست مجعولة لكي تكون نافعة، بل لكي تكون جديرة بالتقدير لأنها الأساس لكل فعل أخلاقي[2]. ما يعني أنّ كل شيء عنده، يعتمد في الأساس على نيّة الفاعل الأخلاقي المتمثلة في إرادته الحسنة، «التي تعتبر بشكل عام السمة الأساسية للحياة الأخلاقية لصفائها وبهائها، وبالتالي يجب عدم الخلط بينها وبين الميل الذاتي حتى لو كان ميلاً للشفقة والإحسان ...فهي لا تستمد صلاحيتها من عواقب الأفعال، كما أن صوابية الفعل تكمن فقط فيها –الإرادة الخيّرة–»[3].

بما أنّ تلك الإرادة الحسنة في كنها صفاء وبهاء، فقد اعتبرها كانط، «الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها أي فعل أخلاقي، لأنّها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرا على الإطلاق دون أدنى قيد أو شرط»[4]. وعليه فالخير التي تقوم عليه الأخلاق الكانطية لا يتمثل في الخير الذاتي الذي سعت إليه فلسفة الأخلاق التقليدية سواء في العصر اليوناني أو عصر التنوير، ولا يتمثل كذلك في الخير الموضوعي الذي سعت إليه الفلسفات الدينية، وإنّما تقوم على

[1] Emmanuel Kant, Fondement pour la métaphysique des mœurs, P10.

[2] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص38.

[3] Josiane Boulad-Ayoub, Fiches pour l'étude de Kant, département de philosophie (UQAM) presser de l'université du Québec 1990, P84-85.

[4] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص164

الخير المطلق الغير المشروط المتضمن في الإرادة الخيّرة لكل إنسان. التي هي «الصورة النقية للقانون، أي الواجب في سبيل الواجب الذي تسمو فيه الإنسانية، لأن القيمة الأخلاقية تكمن في مبدأ الإرادة».[1]

وبالتالي فقد اعتبر كانط الخير الأخلاقي المطلق متعيّن في الإرادة الخيّرة، حيث اعتبرها «من بين الأمور التي لا يمكن تصورها خاضعة لقيد أو شرط، فكانط هنا يتحدث عن قوة داخلية في الذات الإنسانية لا تعمل بحسب الظروف والأهواء وإنما تنبع من قانونها الخاص، فكل الملكات من ذكاء وفطنة ومهارات... وكل الخصال من شجاعة وإقدام وصبر ... تبدو خيرة ومرغوب فيها لكنها قد تصبح فاسدة إن أسيء استخدامها، فهي لن تكتسي قيمة الخير إلا إذا تمت انطلاقا من إرادة طيبة»[2]. بمعنى أنّ كل تصرف في دائرة الأخلاق يتحرك خارج متن الإرادة الخيّرة، سيكون في دائرة الخطأ، لأنّه عرضة لإغراءات النفس.

وعليه، فالعبرة —من رؤية كانط– «ليست بما نملك من ملكات ومن مواهب تسمى حميدة، بل العبرة بالنية والإرادة الصافية الموجهة لها نحو الخير باعتباره الغاية الأسمى المنشودة، فلا شيء خير في ذاته إلا الإرادة الطيبة فالمعرفة مثلا التي تبدو خيرا يمكن أن تستخدم بواسطة خائن لوطنه فتصبح فاسدة، وبالمثل نقول عن القوة الجسمية أنها تبدو خيرة لكنها قد تستعمل سلبا وتسيء للذات والآخر»[3]. قد يثير فيك هذا التساؤل حول ما إذا كانت الإرادة الخيّرة تنطلق من العقل في تذّوق الفعل الأخلاقي؟

للإجابة على هذا التساؤل، يقول كانط «والواقع أننا نجد العقل المستنير كلما انصرف إلى تحصيل المتعة في الحياة والسعادة، ابتعد الإنسان عن الرضا الحقيقي»[4]. هذا يعني أنّ العقل كقوة ادراكية كاشفة، قد يقع ضحية الأهواء

[1] زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية ص 164.

[2] محسن المحمدي الإرادة الطيبة، الجوهرة اللامعة في جوف الإنسان https://www.aleqt.com/2014/06/25/article_860982.html، 2024/05/23، 11.32.

[3] المرجع نفسه.

[4] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص 42.

والأنانية في تحصيل سعادة الفرد، وربما في وقت لاحق لن يرضى ذلك الشخص بما حصلّه من ذلك القدر من السعادة، بالمقارنة مع الأعباء والتعب الذي عاناه في سبيل تحصيل تلك السعادة، «وبالأخص أولئك الذين حصّلوا أكبر قدر ممكن من التجربة في ممارسة العقل...يتوّلد لديهم قدر معين من كراهية العقل، ذلك لأنّهم لم يحسبوا حساب كل تلك المزايا التي حصلّوها، يجدون في حقيقة الأمر أنما حملوا أنفسهم من التعب والشقاء أضعاف ما جنوه من السعادة»[1]. وعليه فالأصح أن نوجه العقل نحو تحقيق غايات أنبل، ولن يحدث ذلك إلا بتفعيل العقل بما يتوافق مع الإرادة الخيّرة، لأن العقل كملكة «لا يصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة»[2].

ومادام الواجب عند كانط، يتمثل في التصرف وفقا لاحترام القانون الأخلاقي، «فإنّ الإرادة الخيّرة بالضرورة ستعمل وفقا لذلك الواجب، لأنّ الذي يجعل الإرادة خيّرة هو قيامها بالواجب بمعنى الإرادة ليس لها قانون تمتثل له سوى قانون الواجب الأخلاقي»[3]، لكون الواجب الناموس الأخلاقي المطلق، وعلى الإرادة أن تتحرك بمقتضاه.

ستتساءل هنا، كيف تكون الإرادة هي محرك الواجب وتتحرك به في الوقت نفسه، نجيب لنقول أنّها – الإرادة الخيّرة–تؤدي دور فاعل القانون أي مشرع القانون، ومنفعلة لأنها تلتزم بمؤدى القانون، بمعنى أنّها تسّن وتلتزم في الحين نفسه. وبالتالي فأي فعل يترشح عن إرادة خارج الواجب الأخلاقي لا يمكن تصنيفه فعلا أخلاقيا حتى لو كانت نتيجته حسنة، لأنّه تحرك بقيد ولم يلتزم للطاعة التي تنص على احترام القانون[4]. وبالتالي فإنّ أي عقيدة تملي على الإرادة شروطا معينة –سواء أكانت شروط بمقاصد نفسية أو سلطة إلهية–ستكون عقيدة استعباد

[1] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص 43.

[2] المصدر نفسه، ص 43.

[3] الزواوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مجلة التفاهم، المجلد 18، العدد 67، 2020/01/31، سلطنة عمان، ص 93.

[4] أنظر: E. kant, fondements de la métaphasique du moireurs, P 16.

تستعبد الإرادة فيتعكر صفوها وتفقد بهاءها. لنفترض على سبيل المثال لا الحصر، أنّك كنت مار على متشرد وكنت تحس بالحزن وقتها لظرف شخصي، وقررت مساعدته آملا من الله أن يفرج كربك، والتقيت به مرة أخرى وكنت في أحسن حالتك، فلا تنظر فيه، لأنّك ليس لديك غاية تلحق فعلك، وأنت هنا تحركت بفعلك وفقا لغايات نفسية في التخلص من إحساس الحزن وغايات أخروية طلبا للعون الإلهي، فالذي الذي أملى عليك ذلك الفعل هو إرادتك التي حركتها مقاصد ذاتية وموضوعية، فتماهت تلك الإرادة في تلك المقاصد حتى فقدت طبيعتها الخيّرة. أما إذا كنت قد قررت المتشرد في كلتا الحالتين، بمنأى عن أي منفعة، فأنت هنا فعّلت إرادتك بما يمليه عليه واجبك الأخلاقي، وهنا يتجسد الخير المطلق. «فليست الأخلاق هي ما يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء ولكن هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة».[1] وتمام السعادة يكون في احترام الواجب الأخلاقي المحتكم إلى الإرادة الخيّرة التي تحتكم إليه في الوقت نفسه. «فالخير لا يستمد خيره المطلق من الخير المشروط المقيد الذي تضمنه النتائج التي يحققها. وهذا ينطبق أيضًا على الأعمال الصالحة التي تتجلى فيها النية الطيبة التي تعمل في سبيل الواجب.»[2].

تعتبر فكرة كانط حول عزل السعادة (أو أي عواقب أخرى) من المبنى الأساسي للأخلاق –كونها مفسدة للإرادة الإنسان الخيّرة– «ردا قاسيا على المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل وسيلة إنتاج السعادة لصاحبه وكأن الغايات والمقاصد هي التي تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل ما هو لها من قيمة، ولو كانت السعادة هي غاية الإنسان لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحققها لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من

[1] زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص299.

[2] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص 421.

العقل، إذا فالإرادة التي تضع نفسها في خدمة أمثال هذه الغايات، لن تكون ذات قيمة مطلقة، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء»[1].

إنّ الذي يسعى إليه كانط، من وراء تخليص الإرادة الخيّرة من علائق النفس والإيمان، يكمن في طموحه لإرساء قانون أخلاقي عام، وهو ما أطلق عليه قاعدة العمومية، «وفي هذه القاعدة عليك أن تتصرف وفق قانون عام أي وفق مبدأ صالح للإنسان ووظيفته التصرف وفق القاعدة التي تتيح لك أن تريده في الوقت نفسه. ليصبح قانونا شاملا». [2] أي أنّ تُحرك فعلك على النحو الذي يؤخذ به كقانون عالمي، مثلا لا يمكن أن نصيغ من فعل الكذب قانونا أخلاقي عالمي، لأنه فعل قبيح، وإذا عمّ الكذب عمّ القبح، فأنت كمريد للخير، لا يمكنك أن تفعل ذلك مهما قسى عليك الأمر واستعصى، لنفترض أنّك رب لعائلة لأطفال صغار فهل ستكذب؟ أو أنّك قاضي فهل ستتقاضى الرشوة؟ وما أشبه ذلك من الأمثلة، التي تدرك أنها لن تصلح أبدا أن تصبح مبدأ عالمي. وبالتالي فعلى كل إنسان «أن يتصرف بطريقة يمكن أن يتحول فيها ملاك عمله إلى قانون عام».[3]

وضمن السياق نفسه، «اعتبر كانط مبدأ التعميم قاعدة أساسية لجميع القواعد الأخرى. حيث يمكن من خلالها تعميم السلوك الأخلاقي دون تناقض. فإذا كان بوسعي أن أضع القاعدة التي أعتمد عليها في عملي فهو عمل موافق للواجب، أما إذا كان تعميمي لقاعدة هذا العمل يؤدي إلى نوع من التناقض مع الطبيعة، فلا يمكن تعميم القيم الأخلاقية المختلفة. كالكذب والانتحار مثلاً دون تناقض، وبالتالي فإن هذه الأفعال ليست أفعالاً أخلاقية».[4] كونها لا تصلح أن «أن تكون قانوناً جامعاً شاملاً يلتزم به الجميع».[5]

[1] زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية، ص 165.

[2] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة دط، 1998، ص 167.

[3] Emmanuel Kant, critique de la raison pratique, P307.

[4] محمد رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 167.

[5] علا عبد خطيب، مفهوم الواجب عند كانط، ص 300.

والمتمعن هنا، يرى أنّ الإرادة الخيرة تعزز مفهوم المسؤولية الأخلاقية. فالشخص الذي يتصرف بإرادة خيرة هو الذي يتحمل مسؤولية أفعاله ويدرك تأثيرها على الآخرين والمجتمع بشكل عام. مع تأكيد كانط في مواضع أخرى أنّ في الإنسان نزعة أخلاقية تظل قوية رغم التمرد الذي يعيشه في هذا الزمن، وهو ما يدفعه إلى التغلب يوما ما على المبدأ الشرير الكامن في نفسه.[1]

ولعل القاعدة التي صاغها كانط والتي ضمنّها في مبدأ الغاية الأخلاقية لواجبه «اعمل دائمًا على أن تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص الآخرين بشكل مناسب وليس كمجرد وسيلة»[2]، تساعد الفاعل الأخلاقي أثناء قيامه بالفعل أن يتجاهل صوت الشر، فيُعامل الآخرين ككائنات رشيدة، وليس كوسائل لتحقيق أهدافه الشخصية. بحيث ينبغي أن يحترم كل فرد وينظر إليه على أنه يمتلك قيمة ذاتية وكرامة. على سبيل المثال، لا يمكنك أن تقدم وعدا كاذبا لأحد الأشخاص.

حسب المحكي، يمكننا التمييز بين نوعين من الغاية، الغاية الذاتية، وهي التي يكون الآخر وسيلة لتحقيق غايتنا وبالتالي فهي تخدم طرف واحدا فقط مما يجعلها غاية ذاتية، والأخرى غاية موضوعية، وهي التي تعمل وفقا لقانون عالمي، كونها مترشحة من الإرادة الخيّرة وبالتالي فهي غاية موضوعية، كونها لا ترى الآخر وسيلة لبلوغ مكسب معين. والمتمعن في الغاية الأخلاقية للواجب الكانطي، يتضح له أنّ كانط، يريد أن «يجعل من الإنسان غاية في حد ذاته».[3]

ومن جانب آخر، لا يمكن للإرادة الخيّرة أن تتحرك بقيد أو شرط، لذلك وضع كانط قاعدة الحرية Freedom والتي صاغها على النحو التالي: «اجعل إرادتك دائمًا حرة وكمصدر للتشريع العام».[4] (الأحسن الرجوع إلى

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، دط، 1952، ص 54.

[2] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص 72 –73.

[3] المصدر نفسه، ص 72 –73.

[4] أندري كريسون، المشكلة الأخلاقية وفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، دار الشعب، مصر دط، 1979، ص ،244.

مصدر كانط). بمعنى أن نُفعِّل إرادتنا الخيّرة المعقلنة بحرية تامة، بحيث لا تكون مساقة بأي تجربة، سواء أكانت تجربة لتحقيق الخير الذاتي أم التجربة لتحقيق الخير الموضوعي، ولهذا السبب تقتضي الأخلاق عنده –كانط– «أن يرغب الإنسان في القانون الأخلاقي، وأن يرغب في الخضوع له بحريته».[1]

[1] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص 432-433.

خلاصة الفصل

ختاما للسالف ذكره، يتضح لنا أنّ القيمة الأخلاقية عند كانط لا تحددها عواقب الفعل ولا الأهداف المرجوة منه،كما تفعل ذلك الأخلاق التقليدية كما رأينا ذلك عند أبيقور وأرسطو أو الأخلاق التنويرية مع بنثام ومل. بل تتحدد بالمبدأ أو الواجب السابق أساسا على كل تجربة حسية، فالفعل الأخلاقي الحقيقي –حسبه– هو الذي يتم بناءً على واجب أخلاقي وليس بناءً على النتائج المرتقبة، حتى لو كانت تلك النتائج تلبي رغبات الفاعل الأخلاقي. مما يعني أنّ كانط قد بنى اخلاقيات الواجب على معط قلبي أي العقل، وأخضع له الإرادة الخيّرة، التي اعتبرها الفاعل والمنفعل بالواجب في الوقت نفسه، أي المشرع والمطبق، ولن يتحقق ذلك حسبه إلا بالخضوع المطلق للواجب، وهذا ما أطلق عليه الالزام المطلق أي التقيد التام والحتمي بتكاليف الواجب، بحيث اعتبر كل تصرف يخالف تلك التكاليف تصرفا لا أخلاقيا، وهو وراء كل هذا يسعى إلى تأسيس قانون أخلاقي عالمي.

والسؤال المطروح هنا: كيف نظر الفلاسفة إلى أخلاق الواجب الكانطي؟

سيأتي بيان ذلك في الفصل الموالي

الفصل الثالث: أخلاق الواجب الكانطي

في ميزان النقد

تمهيد

بالرغم من محاولة كانط في بناء أخلاقية عالمية مطلقة، إلا أنّ هناك من الفلاسفة من عاب عليه ذلك المبنى الذي اعتبروه مؤسس على ركائز هشة، سرعان ما كشفت عن نواقصها. حيث عرضنا فيما سبق كيف أقام كانط واجبيته الأخلاقية على معطٍ قبلي –العقل– الذي أسس على هديه الإلزام المقولي والإرادة الخيّرة عمودا واجبيته وهذا ما أشتبه فيه، في استبداله ما هو أعلى – الله–بما هو أدنى – العقل–فأيّهما أشّد قداسة الله بوصفه تمام الكمال أم العقل بوصفه ملكة يسعى بها الإنسان للوصول إلى الكمال؟ وبالتالي من هو الجدير بالتشريع الأخلاقي؟ هل المهندس الذي هندس الطبيعة الخلقية للإنسان أم الإنسان الذي تعيّن بفعل تلك الهندسة؟ وكان هذا المأخذ الأول الذي أخذوه عليه «بحجة أنّ الإنسان لم يهندس طبيعة خلقته، فكيف يسّن لنفسه أحكاما أخلاقية يزعم أنها مثالية؟ وكيف له أن يبنى معرفة كاملة شاملة بطبيعة تلك الأحكام ما لم يكن على علم مسبق بها؟ فالإنسان لم يصنع حقيقته بنفسه، وبالتالي لم يشرع تلك القوانين الأخلاقية، وإنّما هي مودعة بشكل مستقل عن عقله. وعليه فإن الخطأ الذي وقع فيه كانط هنا يكمن في محاولته لتأسيس أخلاق منطقية، حيث نظر إلى الأخلاق كنظرية في المعرفة، فحاول استلال الأحكام الأخلاقية من العقل البشري»[1].

إنّ هذه المغالاة في تمجيد العقل، جعلت الفيلسوف المعاصر نيقولا هارتمارن «يعترض على طبيعة القانون الأخلاقي، حيث رفض المصدر العقلي المحض للأخلاق وتساءل بأنه يمكن أن يكون للقانون الأخلاقي مصدر آخر غير الطبيعة أو العقل [2]».

[1] L'Abbé Maurice de Beats, les bases de la morale et du droit, Gand Alphons sesiffer, imprimeur, Paris Ancienne Librairie Germer Baillée et Cie Félix, Éditeur 108, boulevard saint- Germain, 108, 1892, P 34-35.

[2] السعيد بن عزة، فوزي لوحيدي، القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط، مجلة السراج في التربية والقضايا المجتمع، المجلد 05، العدد 04، 2021، جامعة الشهيد حمّه لخضر، الواد، ص128.

ومن جهته، يرى الفيلسوف ماكس شيلر أن كانط في إعلائه من شأن العقل كقوة إدراكية، كاشفة لأسباب الظاهرة الذي يعجز الإدراك في كشفها، يكون قد تغافل على كون تلك التصورات القبلية التي بناها العقل مبنية على معطيات التجربة الحسية، وهذا ما يراه كذلك نيتشه الذي يعتقد أن التصورات القبلية ما هي إلا خبرات حسية يتم تخزينها في العقل[1]. بمعنى أن العقل كملكة لا يستطيع العمل لوحده، وبالتالي لا يصلح أن يكون أساسا تُبنى عليه الأخلاق.

من جهة أخرى، أدّت عقلنة الأخلاق الكانطية، إلى إلغاء البعد الاجتماعي، حيث تعامل كانط مع الفاعل الأخلاقي وكأنّه آلة مبرمج مسبقا على العمل بتلك التكاليف التي تحدد تعامله مع غيره وفق مبادئ عقلية محضة ضاربا الحياة الاجتماعية، فالإنسان كيان اجتماعي، يتشارك حياته مع غيره، يشاركهم أفراحهم ويعزي أقراحهم. ومادام هو كذلك فهو يشعر ويحس بغيره، ما يعني أنّ كانط قد استبعد كذلك الحياة النفسية، سواء في تعامله الإنسان مع غيره، أم في انصاته لرغباته النفسية، فالناس يتسابقون لتحصيل السعادة، مرضاة لأنفسهم أو مرضاة لخالقهم[2]. وعليه لا يمكن التنكر للحياة الطبيعية للمرء من وجدانيات وميولات ورغبات.

إذا كانت الركيزة الأساسية لأخلاقيات الواجب عند كانط، وهو العقل قاصر وعاجز في أن يكون منشأ متين لها فكيف سيكون الوضع بالنسبة للإلزام المقولي بصفته الأمر القطعي للازم الأخلاقي والإرادة الخيّرة بصفتها المِلاك النقي المشرع للتكليف؟

[1] هشام مصباح، ماكس شيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 07، العدد 14، 2018، جامعة محمد بوضياف المسيلة، ص128،127. (بتصرف).

[2] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، الفكر العربي، بيروت، دط، 1990، ص228.

المبحث الأول: نقد الإلزام المقولي

أسلفنا الذكر، أنّ الخير الأخلاقي في الأخلاق الكانطية غير مشروط، لا بغايات دنيوية المتضمنة لحظوظ النفس من ميولات ورغبات، ولا بغايات أخروية متحركة نحو مرضاة الله والفوز بالجنّة، مما جعل من الإلزام الأخلاقي الكانطي يصطبغ بصبغة الضرورية الحتمية، وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يؤشكلون عليه، في تقييد الفعل الأخلاقي وغيرها من المآخذ التي سنتفصل فيها.

يرى بعض النقاد أنّ واجبية كانط الأخلاقية الاطلاقية، تتنكر للطبيعة التكوينية للإنسان، حيث ركزّت فقط على البعد العقلي المنطقي، مما جعلها تبدو وكأنها نظرية في المعرفة لمبالغته في صورنتها ومثاليتها، فكانت نظرية أكثر منها عملية[1]. لأنّ المنطق قواعد نظمية تنظم الفكر وتحركه نحو الصواب، في حين الأخلاق قواعد تكليفية تحرك الفعل نحو الخير، وليس في حديثنا هذا أي نفي لعلاقة المنطق بالأخلاق ولكن المبالغة في تغليبه يخِّل بالغاية الأخلاقية.

وقد أدّى ذلك التنكر المنوط بالأمر الغير مشروط بحظ النفس، إلى سلخ الإنسان عن طبيعته النفسية، فالإنسان ميّال ويطلب السعادة ويرغب في العيشة الهنية. وكان من المسببات التي جعلت من أخلاق الواجب الكانطي أخلاق استغراب، حيث يعيش الإنسان في كنفها الوحدة، وحدة الكائن الحي، وحدة الحياة، الوحدة بين الفكر والعمل، فمهما بالغ الإنسان في ضبط رغباته فإنّه لن يستطيع التملّص منها مدى الحياة[2]. على سبيل المثال لا الحصر لا يستطيع الإنسان أن التنّكر لرابطته البيولوجية التي تجمعه بالعائلة، وهذه قاعدة تكوينية في خلقته.

[1] L'Abbé Maurice de Baets, les bases de la morale et du droit, p 35.

[2] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدرّوبي، ص 231. (بتصرف).

وبالتالي، فالأصّح أن يكون الواجب الأخلاقي مزيج بين عقل كملكة ينفرد بها الإنسان عن باقي الكائنات الحيّة وعواطف وأحاسيس حتى لا يتشبه بالحيوان الذي تحركه الغريزة فقط. «فالواجب الحق، هو الذي ينظر إلى الروح الاجتماعية، فلا نستطيع التلذذ بالفعل الأخلاقي في داخلنا كما لو كنا في جزيرة مغلقة، وعليه فالواجب يتحرك داخل المجتمع الإنساني، وليس بمعزل عنه، فما نستطيع أن نسعد في خارج هذا المحيط، كما أننا لا نستطيع أن تتنفس خارج الهواء. وليست اللذّة هنا بالمعنى الأبيقوري الذي تنزع إلى الأنانية... وهكذا فإن في نشاطنا وفى عقلنا وفى حساسيتنا قوة تدفعنا في اتجاه الغيرية[1]». بالمعنى الأدّق، الواجب الأخلاقي الصائب هو الذي يحرك الفاعل الأخلاقي نحو التصرف بعقلانية وحساسية مع غيره، حتى يستقيم الفعل وتتحقق الغاية الأخلاقية، وعدا ذلك سيجعل من الواجب يدور حول الذات فقط وهذا ما وقع فيه كانط كما يرى ذلك نقاده.

كما أنّ كانط حين جعل من القانون الأخلاقي غير مشروط بالزمكانية والعرقية والعرفية والجنس...يكون قد تنكر لتأثير التنوع الثقافي على التفكير العقلاني الأخلاقي[2]. الذي يجعل من القانون الأخلاقي نسبيا بحكم تعدد الثقافات وبحكم تأثير هذه الأخيرة على تفكير الفاعل الأخلاقي، الذي لا يستطيع بأي حال من الأحوال الخلاص منها.

لقد كان مسعى كانط من الالزام المقولي، تحقيق أخلاق عالمية تعمل وفق قانون واحد ثابت، وهذا ما أسماها بقاعدة العمومية —وقد تفصلّنا في ذلك سالفا–بمعنى أن تجعل من تصرفك قانونا عالميا، وهنا منح الصلاحية الكاملة للتصرف الفردي. «إنّ هذا لفت انتباه نقاده، في إخضاع القواعد الأخلاقية إلى الحكم الفردي، فما يستحسنه البعض يستقبحه البعض الآخر وبالتالي فتعميم القاعدة لا يعد كافياً لضمان أنها ستكون جيدة أخلاقياً

[1] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، ص 232.

[2] Erman Kaplama, Héraclitian critique of kantian and enlightenment ethics through the fijian ethos, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 12, no. 1, 2016, P 163.

أو حتى سيئة أخلاقية[1]». نذكر على سبيل المثال زواج المثلية، نجده مستحسن في الدول الغربية بحكم الحرية الشخصية، ومستقبح في الدول العربية والإسلامية بحجة أنّه يتنافى مع سنخية الخلق.

ومنهم من يرى أنّ الإلزامات الأخلاقية المنحصرة في الواجب، غير صالحة في كل المواقف، «فيرفضون التسليم بوحدة الإلزام، بحجة أنّ بعض الإلزامات قد تناقض بعضها البعض. وتكون _مع ذلك _خيرة في الوقت نفسه فالإلزام الذي يقضي بإتباع الصدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضرورة. وهنا يتجلى تهافت الأمر المطلق عند كانط فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقتضي الأخلاقية بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركتهم الحربية؟ هل يصدق ويحطم وطنه؟ من هنا يجوز كسر القاعدة الخلقية بشرط أن يكون إمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه[2]».

تأسيسا على ذلك، حاول بعض الفلاسفة النقاد، استبدال الوجوب القطعي في أخلاقية كانط ببعض المبادئ الأخرى التي يرونها خادمة للإنسان أكثر منها جاحفة عليه. والتي يمكن حصرها فيما يلي:

اقترح بعض النقاد أن يُستبدل الواجب الإطلاقي (الأمر القطعي) بالمقدرة، أي أنّه «بدلا من أن نقول «يجب على، اذن أقدر" نقول: "أقدر، إذن يجب على". ومن ثم يترشح من فعل المقدرة واجب غير شخصي ناشئ عن القدرة على العمل[3]». أي أنّ المقدرة لا تحمل معنى الحتمية، حيث لا تُحَمِلُ النفس أمرا فوق طاقتها، وهذا ما تفتقر إليه الأخلاق الكانطية.

[1] حاتم حميد محسن، القوة والضعف في نظرية كانط، https://thawra.sy/?p=161449.

[2] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، ص 235.

[3] المرجع نفسه، ص 232.

ضمن السياق نفسه، يرى البعض أنّ يمكن لفعل التأمل أن يكون دافعا لاتخاذ القرار الأنسب في الموقف الطارئ فبدلا من التصرف وفقا لأمر قطعي، يتصرف الفاعل الأخلاقي وفقا تأمله في القرار الصائب في الموقف الذي هو فيه، «فالإنسان في مثل هذه المواقف يميل إلى حب المخاطرة المادية وحب المخاطرة المعنوية، لأنّه صديق التأمل، لا في النظر فحسب بل في العمل أيضاً. وحيث ينقطع اليقين، لا فكره ولا فعله ينقطعان من أجل ذلك. وبالتالي يمكن أن يحل الفرض التأملي المحض محل القانون القطعي، ويحل الأمل المحض محل الإيمان الاعتقادي، ويحل العمل محل التقرير[1]». بمعنى أنّ الإنسان أوتي من الحكمة ما يجعله يفرز التصرف الصحيح من التصرف الخاطئ، إذا أعمل تأمله، فليس من الضرورة القاطعة أن نرغمه على فعل ما حتى يكون تصرفه في دائرة الصواب.

وقد يكون فعل التأمل إلى جعل الحتمية القاطعة حتمية افتراضية، بمعنى أن يتصرف المرء وفقا للأسباب التي تشكل الموقف الذي هو إزّاءه، على سبيل قد يكون فعل الكذب فعلا حسنا إذا اضطررت لإنقاذ شخص من عصابة قاتلة. فجاء فعل الكذب هنا مشروطا بقيمة حسنة متمثلة في قيمة المساعدة، وبالتالي فالأخلاق الكانطية القطعية قد أغفلت قيمة الاستثناء التي أسقطتها من الواجب الأخلاقي مما جعل الكثيرون يفرّون منها، كونها تستبعد الحياة النفسية أولا والحياة الواقعية ثانيا[2].

كما نجد ضمن المحكي نفسه فريقا آخر من النقّاد، يُعطي قيمة لفعل التضحية بدافع الحب، حيث تشكل التضحية هروب من الروتين القاتل الذي يفرض عليه أوامر محددة تُسيّر حياته فتجعل منه إنسانا ميتا، فاقد لحيوية الحياة[3]. أي أنّه بدلا من التحرك نحو فعل ما بأمر قطعي نتحرك نحوه بكل حب وتضحية، على سبيل المثال لا

[1] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، ص 232.

[2] Luc Langlois, Impératif catégorique, principe de généralisation et situation d'action, Cités 2004/3 (n° 19), P167.

[3] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، ص 232.

الحصر غالبا ما نجد الآباء يضحون بأنفسهم من أجل أولادهم فيتحملون ذنوبهم –الأولاد–فيكذبون أو يتستّرون عن الموقف وما أشبه ذلك، وهذه قمة التضحية المترشحة عن الحب النقيّ.

كما يستطيع الإنسان أن يؤسس للواجب الأخلاقي انطلاقا من مجريات حياته التي هو أدرى بها، أي أن يتصرف وفق الممكن والمتاح أمامهن وهنا تكون الحياة مصاحبة للواجب، بحيث تكون الدافعة للفعل نحو تحقيق الغاية التي تخدمه بكل انصاف وليس إجحاف. «وبالتالي فهي –الحياة–تصنع لنفسها الجزاء من العمل ذاته، ذلك أنها إذ تعمل، تلتذ بذاتها، فإذا عملت أقل، التذت أقل، وإذا عملت أكثر التذت أكثر. وحتى حين تجود بنفسها، فإنها تظل موجودة وإذا ماتت ظلت تشعر باتساعها الذي لا يزول، والذي سيظهر مرة ثانية في صورة أخرى مادام لا يضيع شيء في هذا العالم[1]».

بناء على هذه المقررات التي تثبت محدودية الواجب الأخلاقي الكانطي القائم على الإلزام المطلق وفشله في أن يكون قانونا عالميا يطرح بعض النقاد إشكالا حول قاعدة الحرية التي تمثل احدى الركائز الأساسية لأخلاقيته. فيرون أنها حرية عقلية تتعارض مع المحددات الطبيعية، بسبب الأمر غير المشروط بالحقيقة لخلقية للإنسان، فمثلا قد يتمكن الفاعل الأخلاقي لرغباته وميولاته النفسية، ولكنه يحس داخله بالعجز والتقييد الذي يتنافى مع حرية اختياره في تحديد غايته[2].

إنّ هذا الحصر الأخلاقي الذي يرغم البشرية على الخضوع لأوامر الواجب بصفة مطلقة، أثار سخط الفيلسوف نيتشه على أخلاقيات كانط، التي رأى أنّها تسعى إلى حشر البشرية في مغارة واحدة كالقطيع[3]. لأنّ الفاعل

[1] ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، ص 232–233.

[2] Dominique Pradelle, Critique phénoménologique de l'éthique kantienne, HAL Id: hal-03120220 https://hal.science/hal-03120220, P27-28.

[3] أنظر: فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة واخرون، افريقيا الشرق، دم ن، ط1، 1993م، ص 214–215.

الأخلاقي في ظل الواجب خاضع خضوع تام، مسلوب الحرية، حيث تتحدد حريته فقط في إطاعة القانون الأخلاقي الذي يحدده الواجب، طاعة قهرية، مبنية على رابطة احترام الواجب فقط، وغير ذلك يُعد تمرد عليه.

بناء على الوارد ذكره، يتضح أنّ كانط من خلال رؤية نقاده، قد بالغ في تقييد الفعل الأخلاقي من خلال قمعه واختزاله فقط في الواجب، بصيغة قطعية، تعزل الإنسان عن طبيعته الغريزية من ميولات النفس (الحب والسعادة والطموح...) وعزله عن خالقه. وهذا ما جعل أخلاقه الواجباتية آلية أكثر من فاعلية.

المبحث الثاني: نقد الإرادة الخيرة

لقد جعل كانط –كما عرضنا سابقا–كل شيء مبني على نيّة الفاعل الأخلاقي، التي تمنح القيمة الأخلاقية للفعل، وقد أطلق عليها اسم الإرادة الخيّرة، التي اعتبرها سمة الحياة الأخلاقية، لصفائها وبهائها، مع وجوب عدم الخلط بينها وبين ميولات النفس لأنّها لا تستمد صلاحيتها من نتائجية الفعل الأخلاقي، بل إنّ صوابية الفعل تتعيّن منها وبفضلها فقط.

وبالتالي فما نحمله من قيم أخلاقية –من منظور كانط–مترشح من تلك الإرادة الخيّرة النابعة أساسا من صميم الذات الإنسانية، حيث تمثل الفاعلية التي تضبط العلاقات الإنسانية بين البشر. هذه العلاقات التي تشويهها من أجل غايات ومآرب نفعية جعلت من الإنسان ذئب لأخيه الإنسان –بتعبير هوبز–لذلك أراد كانط أن يؤسس لأخلاقية عالمية ناموسها الواجب ومحركها الإرادة الخيّرة.

إلا أنّه وبالرغم من جهود كانط في التأسيس لمبنى أخلاقي نقيّ، هناك من ثار ضد فكرته حول الإرادة الخيّرة، في جعلها منبع الفعل الأخلاقي الوحيد، وقرنها بالواجب الأخلاقي، معتبرا أنّ كل تصرف خارج عن تلك الدائرة يعد خطأ أخلاقي، وتماطل عليه.

إنّ أول ما ثار عليه نقاد كانط بخصوص الإرادة الخيّرة يتمثل في خيّرتها الملطقة، حيث جعلها الخير في ذاته تستمد خيرتها من ذاتها وليس من عواقب الفعل، بوصفها المبدأ الأسمى الطاهر الذي يجب العمل بمقتضاه. ولكن الذي يثير الحيرة من هذا كلّه، هو «إذا كانت الإرادة الخيّرة تمام الاكتفاء وتمام الخير، لماذا كلّفها كانط بالعمل وفقا للقانون الأخلاقي (فاعلة ومنفعلة في الوقت نفسه)؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجده يتحدث عنها بوصفها متعيّنة بالعقل العملي، وفي الوقت نفسه يرى أنّ القوانين الأخلاقية محددة وليست تعسفية، وعلى العقل أن يقبل

الصحيح منها ويرفض الخاطئة، فهذا يعني أن العقل ليس هو مشرع تلك القوانين ولا محددَ طبيعتها، وبالتالي لم يصنع الأشياء التي من حوله، بل إنّه لا يملك من القدرة ليصنع نفسه[1]». بمعنى أنّ العقل لا يتسم بالكمال مما يجعله عاجز عن سنّ قوانين أخلاقية ثابتة، وعليه ليس من الجائز أن تتسم الإرادة الخيّرة المترشحة منه بالكمال التام!

ومادامت الإرادة الخيّرة تفتقر للكمال فهذا يدل على نسبيتها، ما يعني أنّها ليست خيّرة في كل المواضع، وذلك راجع لمحدودية العقل بحكم هندسته التكوينية، وبالتالي فالإرادة لا هي تمام الاطلاقية ولا هي تمام الخيرية، وعليه فالخيّر المتضمن فيها نسبي، «ما يعني أنّه يتحرك نحو الخيّر المطلق، النابع عن ذات سامية كاملة، وهذه الذات لا يمكن أن تكون الذات الإنسانية، بل ذات متعالية خالقة لها وهو الله[2]». وهذا ما اشتبه فيه كانط حين عزل الله كمشرع للقوانين الأخلاقية. فما يراه البعض حسن يراه الآخر قبيح، على سبيل المثال استخدام فرو الحيوانات في الألبسة، فليس الجميع متفقون حول صوابية هذه الفكرة، مما يعني أنّ الإرادة تخضع للذوق الحسي الباطني.

وهذا ما يذهب الفيلسوف آرثر شوبنهاور في جعل الإرادة منوطة بالرغبات الإنسانية، معيبا على كانط ربطها بالعقل فقط. خلافا لذلك يرى شوبنهاور أنّ ما حاول كانط تقييده بالإلزام المقولي من ميولات نفسية (السعادة والرضا...)، تشكل الجانب الخفي من إرادتنا. على سبيل المثال لنفترض أنك صدقت مع العدو ووشيت بزملائك، فحتما سيعقب فعلك شعور بالألم والحزن والخصة، لأن لم تكن تريد ذلك، هذا بالنسبة لحالة الامتناع أما في حالات الجوع والعطش فنحن في حالة الطلب، وبالتالي «كل القيود، كل المعاناة، كل الآلام، ما هي إلا تمثلات لما نريد، بل هي كل ما نريد[3]».

[1] l'Abbé Maurice de Baets, les bases de la morale et du droit, P32.
[2] Ibid, P 32.
[3] Arthur Schopenhauer - Le monde comme volonté et comme représentation, Traduit en français par Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan 108, Boulevard Saint-Germain, 108, Paris, P523.

وضمن هذا الطرح، يرى البعض أنّ الرغبة هي التي تحدد مسبقا قيمة الفعل بالحسن أو القبح قبل أن نريده، بمعنى أنها سابقة عن الإرادة، على سبيل المثال قد أرغب في الصدق إزاء موقف ما، فأحس بحسنه فأقدم على القيام به لكن كانط يذهب خلافا لذلك، فيرى أن الإرادة تحدد مسبقا قيمة الفعل ولا دخل للرغبات في ذلك[1].

يقودنا هذا إلى القول، أنّ الإرادة مؤسسة على معطيات الحساسية، لأنّ التفكير في نتيجة الفعل (حسن أو قبيح) لا يتحدد مستقلا عن الحساسية، نوضح ذلك بالمثال السابق، في الوقت الذي ترغب وتريد الصدق، فأنت في اللحظة نفسها تفكر في عواقبية ذلك الفعل (حسن يلحقه رضا أو سعادة، أو قبح يلحقه حسرة وتذمر). وعليه «فكيف يمكن حقًا إعطاء مثل هذه الشرعية لملكة العقل وحده، إذا كان يسبق تحديد الإرادة بقاعدة عقلية وبالتالي فإن مفهوم هذا الشيء باعتباره خيرًا لا يتحدد بأي قاعدة عقلية؟ وإذا كان العقل لا يستطيع أن يحدد الأفعال دون حساسية، فإنه لا يمكن أن يكون "عمليا" (محددا) بذاته، فتمسي الأخلاق مستحيلة[2]». والمتمعن هنا يتضح له أنّ كانط تعتمل مع الإرادة كفكرة وليس كمبدأ عملي، بمعنى أنت تريد الفعل كفكرة مسبقة ثم تترجم ذلك في تصرفك.

ومادام كانط يعزل الحساسية عن الإرادة ويجعلها مستقلة بذاتها، فيعني أنّه منحها كامل الحرية في الاختيار، بحيث لا يمكن البرهنة عليها بعلة خارجة عنها، أي علة خارجية متحققة في عمود الوجود، لأن التحقق – حسبه– «التحقق في عالم الظواهر يتمّ اكتشافه بالفاهمة، والفاهمة تدرك فقط الكائنات الزمانية والمكانية، بينما الاختيار ليس أمراً متعلقاً بالزمان والمكان، ولا يمكن إثبات الاختيار إلاّ في الفلسفة العملية...غير أنّه هنا أغفل حقيقة أنّ

[1] Thomas Giraud, La moralité kantienne a-t-elle une fin ?, philonsorbonne, N°8, 2014, P30.
[2] Ibid, P30.

الإنسان، يتمتع بالإضافة إلى الحواس الخارجية، بحسٍّ باطني، وبهذا الحسّ يمكنه أن يعثر على الاختيار في نفسه ويثبت وجوده[1]». مما يدل على أنّ حريتها –الإرادة–غير مستمدة من ذاتها بصفة مطلقة.

ومن جهة أخرى، «يثبت برهان فرضية كانط أن السلسلة الكاملة من العلل والمعلولات تنتهي إلى علّةٍ أولية واجبة الوجود مختارة، ويثبت ضمنياً أنه إذا كان هناك علّة اختيارية للتسلسل الكامل للمتواليات العلية للظواهر يمكننا أن نعترف بالعلل الحرّة داخل الكون لسلسلةٍ مختلفة من الظواهر[2]». وعملا بذلك حاول بعض المفكرين الدينيين أن يدحضوا فكرة الإرادة الحرة القائمة بالذات ببرهان ديني اعتقادي مفاده، «أنّ الله القادر المختار علّة العلل، وهو الذي منح الإنسان القدرة على الاختيار، وتحوز العلل والمعلولات الطبيعية أيضاً على علّية على أساس القوانين والسنن التي قدَّرها الله. ومن هنا في المعجزات ينكسر باب هذه السنن؛ لأجل إثبات النبوة. إذن فالله القادر المختار هو المبدأ والأساس في العالم، والعلل الأخرى ـ بما في ذلك العلل الطبيعية والعلل الاختيارية للبشر ـ تعود إليه، وإنْ كان بطريقتين مختلفتين[3]». والمتمعن في فلسفة كانط يرى أنّه وقع في تناقض، إذ أنّه يعترف بوجود الله كمسلمة لا يمكن مساسها، وفي الوقت نفسه يعزله عن النظم الأخلاقي، فإذا كان الله هو الخالق للإنسان فكيف يحمل الإنسان في خلقته الناقصة خيرا مطلقا ناتج عن إرادة حرّة التي يعتبرها علته وغايته في آن واحد.

ومن جهة أخرى، إنّ كانط بعزله الميول النفسية من رغبات وعواطف، فإنّه لا يعترف بالحرية التكوينية (الحرية الطبيعية التي هي أصل في خلقة الإنسان)، ويعترف فقط بالحرية التشريعية التي «يعتبرها وسيلةً لإثبات الحرّية التكوينية. إنه يفترض الإرادة الخيِّرة والواجب بدايةً بوصفهما الغاية المطلقة للأخلاق، ثمّ يعتبر الإرادة الخيِّرة

[1] رضا برنجكار، الحرّية والاختيار عند كانط / دراسةٌ تحليليّة ونقديّة، ترجمة: حسن نصر الله، بحوث ودراسات، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 12 جويلية 2013.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

والواجب نتيجة العقل العملي والحرّية التشريعية للبشر. وأخيراً يعتبر أن الحرّية التشريعية تقوم على الحرّية التكوينية. وهكذا فإن الحرّية والاختيار التكويني هي الافتراضات المسبقة للحرّية التشريعية وسنّ القوانين، والحرّية التشريعية هي الافتراض المسبق للواجب والمسؤولية الأخلاقية[1]». ما يعني أن كانط يعلي من شأن الحرية التي شرّعتها الإرادة بمقتضى الواجب على الحرية التكوينية التي هي حقيقة في تكوين الإنسان، فلو كانت الحرية التشريعية يقتضيها نظم قيمي إلهي لكان الوضع أفضل، يعني أن تخضع الحرية التكوينية لإرادة عليا وسامية وليس لإرادة تساويها في الهندسة (كلاهما في متن الخلقة الإنسانية).

وضمن المحكي نفسه، هناك من يرى أن الفعل الأخلاقي في تحركه يطلب الغاية، والغاية القصوى كما حددها كانط تمثل في الغاية الموضوعية التي تحدد بالإرادة الخيّرة والواجب، بوصفهما نهاية الفعل الأخلاقي، وهو يسعى من وراء هذا إلى جعل الأخلاق عالمية، ولهذا نجده يلغي الغايات الذاتية لأنه يراها أنها غايات بعدية وليست قبلية، وهذا ما عابه عليه بعض النقاد، الذين يرون أن الفعل الأخلاقي نابع عن إرادة متأصلة في طبيعة الإنسان وبالتالي فهو يطلب الغاية ذاتية ربما تكون السعادة على مستوى احساسه وغاية موضوعية خارج عن ذاته وقد تكون كسب مرضاة الله[2]. على سبيل حين تتصدق فأنّك ستحس بسعادة تغمر وجدانك، ورضا عن فعلك تتجه به نحو الله حتى تكسب مرضاته.

كانت هذه أهم الانتقادات التي وجهت للإرادة الخيّرة، التي كشفت نسبية خيّرتها من حيث هي إرادة إنسانية ومن حيث طبيعتها النسبية بحكم الهندسة التكوينية للإنسان المفتقرة للكمال، ومن حيث إطلاقتيها المزعومة حيث تبين أنها منوطة بالخير الذاتي المتمثل بتحصيل حظوظ النفس والخير الموضوعي المتمثل في تحصيل مرضاة الله، ومن حيث عليّتها فليست هي علة الفعل بل الله الذي علة كل العلل، ومن حيث حريتها النسبية التي تقتضيها الحرية

[1] رضا برنجكار، الحرّية والاختيار عند كانط / دراسةٌ تحليليّة ونقديّة، ترجمة: حسن نصر الله.

[2] Thomas Giraud, La moralité kantienne a-t-elle une fin ? P33.

التكوينية والحرية التشريعية، وأخيرا من حيث الغاية فالإنسان يستحيل عليه التحرك نحو غاية داخل ذاته فقط كما حددها كانط أي من الذات إلى الذات.

خلاصة الفصل

في ختام الفصل، يمكننا القول أنّه بالرغم من مساعي كانط الكبيرة في التأسيس لأخلاق الواجب، التي هدف من خلاق إلى وضع قانون أخلاقي عالمي، تتعايش وتتكيف معها البشرية جمعاء، بغض النظر عن العرق واللون والجنس، وذلك بالاحتكام إلى الإلزام المقولي الذي يحمي الواجب ويجعل منه النظم القيمي المطلق، والإرادة الخيّرة التي يعتبرها الحاكمة والمشرّع والغاية التي تحدد قيمة الفعل الأخلاقي. إلّا أنّ هناك من عاب عليه هذا المبني واعتبروه هشّا، بحجة أنّه مبنى صوري متطرف موغل في التشدد، وطوباوي يستحيل تجسيده على أرض الواقع خاصة عندما تنكر لحيثيات التجربة واللّذة والرغبة والوجدان، التي تعد حيثيات ضرورية متأصلة في الخلقة الإنسانية، فحصر كل المترشحات الأخلاقية في العقل العملي وحده الذي يربطها بالواجب والإلزام الأخلاقي فاعتبروا ذلك تزمتا منه إذ لا يمكن أن تصدر منه أفعالا وسلوكات واقعية بمعزل عن العواطف، فكانت بذلك أخلاقيته أحادية الجانب.

ثم تجده من جانب آخر، يحصر الخير الأخلاقي المطلق في الإرادة الإنسانية، مما جعل نقاده يتساءلون عن طبيعة تلك الإرادة من حيث كماليتها ونسبيتها، لتتضح فيما بعد أنّها الخير المتجسد فيها ليس مطلقا في جميع المواقف بحكم أنّها متأصلة في ذات ناقصة تسعى إلى الكمال المطلق المتأًصل فقط في الذات الإلهية، وبالتالي فالخير الذي زعمه كانط هو خير نسبي وليس مطلق كما يتوهم، وعليه فأخلاقيته فشلت في أن تؤسس لقانون عالمي، وهذا راجع إلى عزل الله عن الأخلاق.

خاتمة

خاتمة

بـــعد الاطلاع على أخلاق الواجب عند كانط، والتي تناولناها بالعرض والتحليل والنقد، ننتهي إلى ذكر أهم النتائج المتوصل إليها من على مدار البحث، والتي سنوجزها فيما يلي:

-الأخلاق هي مجموعة التكاليف التي تحدد للإنسان ما يجب عليه وما لا يجب فعله، شريطة توفر العقل والحرية فيه.

-الأخلاق مقسم يندرج تحته ثلاث أقسام رئيسية: الأخلاق المعيارية والأخلاق التطبيقية والميتاأخلاق وهو قسم مستحدث يعالج المفاهيم الأخلاقية في مستوياتها الدلالية والإبستيمية والأنطولوجية...

- يتفرع من الأخلاق المعيارية ثلاث فروع متباينة، الأخلاق العواقبية ويمثلها الاتجاه النفعي (بنثام ومل) وأخلاق الفضيلة وتمثلها أخلاقيات أرسطو، وأخيرا الأخلاق الواجبية ويمثلها كانط. وتختلف تلك الفروع بينها في تحديد قيمة الفعل الأخلاقي، حيث تتحدد قيمة الفعل في متن الأخلاق العواقبية بمدى يترتب على الفعل من نتائج حسنة، أما في متن أخلاق الفضيلة فتتحدد بفضيلة الفاعل الأخلاقي، في حين في متن أخلاق الواجب تحددها الفعل الملتزم كليا للواجب الأخلاقي دون النظر لا في عواقب الفعل ولا في ذاتية الفاعل الأخلاقي.

- قيمة الفعل الأخلاقي تحدد غايته، حيث تتجه الأخلاق التقليدية في العصر اليوناني إلى تحصيل الخير الذاتي (اللذّة والسعادة)، والخير الموضوعي (مرضاة الله وكسب الآخرة)، وكذلك الأخلاق في عصر التنوير تسعى فقط إلى تحصيل الخير الذاتي المنوط بالسعادة والمنفعة الفردية والجماعية. ولكن خلافا لذلك نجد أخلاق الواجب عند كانط لا تأخذ لا بالخير الذاتي ولا الموضوعي، كونها مقاصد تفسد الطبع، فتعترف فقط بسلطة الواجب (افعل ما تؤمر به فقط).

– شكلت أخلاقية كانط منعطفا فكريا، يكمن في إعادة صياغة القانون الأخلاقي بمنأى تام عن الصياغة القديمة، قائم على الواجب الأخلاقي كإلزام تفرضه الإرادة الحرة، يتصف بالكلية منزه عن كل غرض ذاتي أو منفعة، فقط الواجب من أجل الواجب دون النظر إلى النتائج المترتبة عن الفعل مهما كان مرغوب فيها.

–إنّ كانط لا يجعل من الله مشرع تلك الإلزمات الأخلاقية، بل يعزيها إلى الإرادة الخيّرة بوصفها الخير المطلق، وتمام الصفاء والكمال، فهي المِلاك والفاعل والمنفعل في الوقت نفسه. وبالتالي فقد استبدل كانط الأسس الإلهية وكذلك الأسس النفسية بالواجب المترشح عن الإرادة الحرة الخيّرة.

–كل تلك الأفكار التي ضمّنها كانط في مشروعه الأخلاقي، فتحت أبواب النقد ضده، حيث عاب عليه الفلاسفة مبناه الذي اعتبروه هشا، كونه مشيد على أساس انساني، وخفي عليه أن الطبيعة الإنسانية في تكوينها ناقصة، وبالتالي فما يدعوه بالإرادة الخيّرة باطل، فما طبيعة ذلك الخير إذا كان مترشح من إرادة ناقصة؟ سيظل خيرا نسبي، لأن الكمال الحقيقي متأصل في الذات الإلهية فقط. وإذا كانت تلك الإرادة ناقصة فالإلزام المقولي أمر باطل، جاحف وقامع لحرية الفاعل الأخلاقي الذي تنكرت لحقيقته الطبيعية (الرغبات والميولات النفسانية). وهذا ما جعل أخلاقيته تفشل في صياغة قانون أخلاقي عالمي كما طمح إليه كانط.

– بالرغم من الانتقادات التي وجهت لأخلاق الواجب الكانطية، إلا أنّ أفكاره طال تأثيرها طال إلى الفلسفات اللاحقة.

قائمة المصادر والمراجع

أ/ قائمة المصادر باللغة العربية

1. إيمانويل كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2008.
2. إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية مصر، دط، 1952.

ب/ قائمة المصادر باللغة الأجنبية

1. Emmanuel Kant, critique de la raison pratique, nouvelle traduction française, paris, ancienne librairie germer ballerai Félix Algan, éditeur v1 108, boulevard Saint – Germain, 408, 1888.
2. Emmanuel Kant, Fondement pour la métaphysique des mœurs, Traduction originale et analyse : Ole Hansen-Løve PhiloSophie, © janvier 2019.
3. Emmanuel Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals
   fifth printing, United States of America, 1994.
4. Immanuel Kant, critique de la faculté de juger, Traduction, présentation, notes, bibliographie mise à jour (2015) et chronologie par Alain RENAUT GF Flammarion.
5. Immanuel Kant, Groundwork of the metaphysics of morals, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press 1997.

2–قائمة المراجع

أ/ قائمة المراجع باللغة العربية

1. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملي سانتهيلر، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ج2، 1924.
2. أندري كريسون، المشكلة الأخلاقية وفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى دار الشعب، مصر، دط، 1979.
3. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة متحدة، ج1، دط، 2023م.
4. برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ج2، دط، 2021.
5. بيار بويانسي، أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1980م.
6. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، دط ،1960.
7. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د م ن، ط4، 1985.

8. توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط1، 1953.

9. ج .هـ جويو، الأخلاق بلا الزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، الفكر العربي، بيروت دط، 1990.

10. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2011م.

11. جون ستيوارت مل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.

12. زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية، مكتبة مصر، مصر، دط، 1998.

13. زكي نجيب محمود وآخرون، قصة فلسفة يونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دط، 2017.

14. شيخ كامل محمد محمد عويضة، أبيقور مؤسس المدرسة الأبيقورية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

15. شيخ كامل محمد محمد عويضة، بين الفلسفة وعلم اللاهوت، دار الكتب العلمية بيروت، دط، دت.

16. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، ط1، 1945.

17. فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة واخرون، افريقيا الشرق، دم ن، ط1، 1993م.

18. محمد رزق موسى أبو حسن، الفلسفة الأبيقورية أصولها وتطورها، أربد، الأردن ط1، 2014م.

19. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.

20. نبيل عبد الحميد عبد الجبار، توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة، دار دجلة، د م ن، دط، 2007.

21. هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، دط، 2022.

22. ولتريستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.

23. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، دط، 2014.

24. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر 2012.

ب/ قائمة المراجع باللغة الأجنبية

1. Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, Traduit en français par Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan 108 Boulevard Saint-Germain, 108, Paris.
2. Jacques Domenech, l'éthique des lumières, les fondements de la morale dans la philosophie française du xviiie siècle, librairie philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, Ve, Paris, 1989.
3. Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique édité par la bibliothèque numérique romande www.ebooks-bnr.com.
4. Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Batoche Books Kitchener 2000.
5. John Stuart Mill, Essais sur la religion, Traduit de l'Anglais par M. E. Cazelles, tir d'un facsimilé de la Bibliothèque nationale de France Gallicahttp : //gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9685460.

6. John Stuart Mill, L'utilitarisme, Traduction de P.L. Le Monnier (1889) Édition électronique (ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2016.
7. Josiane Boulad-Ayoub, Fiches pour l'étude de Kant, département de philosophie (UQAM) presser de l'université du Québec 1990.
8. L'Abbé Maurice de Beats, les bases de la morale et du droit, Gand Alphons sesiffer, imprimeur, Paris Ancienne Librairie Germer Baillée et Cie Félix, Éditeur 108, boulevard saint- Germain, 108, 1892.
9. Thomas Hobbes, Léviathan ou la matière, la forme et la puissance d'un état ecclésiastique et civil, Traduction française en partie double d'après tes textes anglais et latin originaux par R. Anthony , Paris, Libraires- Editeur 16, tue Soufflot et J2, rue Toullier, 1921.

3/ قائمة المجلات

أ/ باللغة العربية

1. إيهاب محمد عيسى محمد، الغاية الأخلاقية بين فلسفة اليونان والعصر الوسيط، دراسة مقارنة، مجلة كلية البنات الإسلامية، أسيوط، العدد التاسع عشر، جانفي، 2022.
2. حمياني صباح، مبدأ الواجب الاخلاقي عند كانط، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية مجلد 11، عدد 02، المسيلة، 2021.
3. رضا برنجكار، الحرّية والاختيار عند كانط / دراسةٌ تحليليّة ونقديّة، ترجمة: حسن نصر الله، بحوث ودراسات، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 12 جويلية 2013.
4. الزواوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مجلة التفاهم المجلد 18، العدد 67، 2020/01/31، سلطنة عمان.
5. السعيد بن عزة، فوزي لوحيدي، القيمة الأخلاقية في فلسفة كانط، مجلة السراج في التربية والقضايا المجتمع، المجلد 05، العدد 04، 2021، جامعة الشهيد حمّه لخضر الواد.
6. صباح كريم الفتلاوي، نظريتا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة، مركز دراسات الكوفة، العدد العاشر، الكوفة، دت.
7. علا عبد خطيب، مفهوم الواجب عند كانط، مجلة الاستغراب، المجلد 3، العدد 9 (30 سبتمبر/أيلول 2017)، لبنان.
8. علي السيد غيضان، القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام، مجلة الاستغراب، العدد 31، 2023، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
9. منال وجدي علي، مفهوم السيادة والسلطة المطلقة في فلسفة جان بودان، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 4، العدد 39، د م ن، دت.

10. هشام مصباح، ماكس شيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 07، العدد 14، 2018، جامعة محمد بوضياف المسيلة.

ب/ باللغة الأجنبية

1. Alan Morbelli, Le désir infini de puissance : la théorie des passions chez Hobbes, HAL Id: dumas, https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706870 Submitted on 12 Feb 2018.
2. Dominique Pradelle, Critique phénoménologique de l'éthique kantienne HAL Id: hal-03120220.
3. Emanuele Coccia, Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge, Philosophies morales, N=o63, Automne 2012.
4. Erman Kaplama, Héraclitian critique of kantian and enlightenment ethics through the fijian ethos, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 12, no. 1, 2016.
5. J. Steeg, Les caractéres de la loi morale L'honnête homme, (Cours de morale théorique et pratique à l'usage des instituteurs, 5ème éd https://ledroitcriminel.fr.
6. Luc Langlois, Impératif catégorique, principe de généralisation et situation d'action, Cités 2004/3 (n° 19).
7. Thomas Giraud, La moralité kantienne a-t-elle une fin ?, philonsorbonne N°8, 2014, P30.

4-قائمة المواقع الإلكترونية

1. Le bonheur, http://www.guillaumenicaise.com.
2. حاتم حميد محسن، القوة والضعف في نظرية كانط https://thawra.sy/?p=161449.
3. حاتم حميد، أرسطو ومفهوم السعادة https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/54981.
4. محسن المحمدي الإرادة الطيبة، الجوهرة اللامعة في جوف الإنسان https://www.aleqt.com/2014/06/25/article_860982.html.
5. وجيه قانصو، العقد الاجتماعي، تحول في مفهوم السياسة، عمومي 101، Konrad-Adenauer-Stiftun.