

فلسفة الأخلاق عِنْدَكَ ثُط

د. وضاع نصر^(*)

بالرغم من ان موضوع هذا البحث هو فلسفة الاخلاق عند كنط نجد ان الكثير من القضايا التي عالجها في نقد العقل المحسن والقناعات التي توصل اليها في هذا الكتاب ذات علاقة أساسية بفلسفته الاخلاقية بحيث يستحيل فهم هذه الفلسفة فيها صحيحاً بمعزلٍ عن فهمٍ صحيحٍ لـ نقد العقل المحسن. وفي هذا الترابط دليل واضح على وحدة الرؤيا ووحدة المنبع في فلسفة كنط ككل^(۱). ذلك ان اهتمامات كنط في نقد العقل المحسن هي، في جملها، اهتمامات استيمولوجية وميتافيزيقية. وقبل الشروع في عرض الخصائص الأساسية لفلسفة الأخلاق عند كنط ستتناول بعض القضايا التي عالجها في نقد العقل المحسن والتي لها علاقة جوهرية بفلسفته الاخلاقية، مركزين على وحدة المنبع في فكره ككل.

لم يحمل كنط الشك^(۲) ولا التشكيكين على حمل الجد. ففي نقد العقل المحسن، مثلاً، لم يبدأ كنط بالتساؤل عن امكانية المعرفة، ولا هو حاول ان يثبت ان المعرفة ممكنة. فالمعرفة، بنظره، ممكنة وقائمة؛ والعلوم، وخصوصاً الطبيعية منها كفيفياء نيوتن، افضل دليل على ذلك. وبعد ان يسلم كنط بامكانية المعرفة ينصرف الى البحث عن الفرضيات التي بدونها لا تكون المعرفة ممكنة. فإذا اقررنا بأن المعرفة واقع قائم نصبح ملزمين بالاقرار بكل الشروط المسبقة التي بدونها لا تكون المعرفة ممكنة. والبحث عن هذه الفرضيات او الشروط المسبقة لن يكون بحثاً استقرائيأً^(۳). فنحن، مثلاً، لا نتوصل الى المبدأ القائل ان «ما من حدث إلا وله علة» بعد ان نلاحظ مجموعة احداث لكل واحد منها علة. فمقولة السبيبية أفهم^(۴) قبلني ففترضه كشرط لفهم ما يجري حولنا وإمكانية الكلام

(*) الجامعة الأمريكية - بيروت.

(۱) Skepticism

(۲) Inductive Inquiry

(۳) في الأصل: مفهوم (م. و).

عليه. وقد عُرف هذا المنهج الكنطي، الذي يفترض وجود الشيء (كالمعرفة أو الاخلاق) ثم يحاول اكتشاف الشروط القبلية لوجوده، بالمنهج الترسندنتالي أو المنهج المتعالي.

ونها كنط في فلسفة الاخلاق منح مثلاً فابتداً بالاقرار بوجود قناعات حول الاخلاق وبوجود مشاعر وتجارب اخلاقية يتشارکها الناس. فالناس عموماً يميزون بين الخير والشر وإن هم، في كثير من الاحيان، مارسوا الشر بدلاً من الخير. وإذا كانت الأخلاق تمثل مجموعة مبادئ وقناعات ومشاعر وتجارب يتشارکها الناس ويعون معانها وتكون لهم تماذج لكيفية التعامل بعضهم مع بعض، وإذا سلمنا بأن الاخلاق، بهذا المعنى، موجودة، لزم علينا ان نسلم بكل الفرضيات والشروط التي بدونها يستحيل وجود الاخلاق ويتضي معناها. فالحرية، مثلاً، شرط لأن يكون للغة التخاطب الاخلاقي اي معنى. وقيمة الحرية، كما سترى، لا تُحدَّد على نحو استقرائي؛ لأن كنط تكراراً ان الحرية شيء جيد فتولَّد لدينا القناعة بقيمتها. ويعتبر كنط الحرية مصادرة اخلاقية^(٤) لأننا إذا لم نفترض وجود حرية الإرادة عند الإنسان استحال وجود الأخلاق. إذن يصح أن نقول ان الحرية هي شرط متعالٍ لتجاربنا الأخلاقية. وهناك وجه شبه مهم بين هذا الوصف للحرية وبين الطريقة التي «يرهن» بها كنط المقولات في نقد العقل المحسن. فكلمة «استنباط» (Deduction) التي يستعملها كنط مرات عديدة في الفصل الثاني من التحليل المتعالي المخصص للدلالة على كيفية توصلنا الى المقولات^(٢)، هذه الكلمة ليس المقصود منها الاستنباط بمعنى التوصل الى نتيجة بدءاً من مقدمات شاملة أو كلية. فعملية الاستنباط الكنطي هي في الواقع حماولة توسيع الشروط القبلية التي بدونها تكون المعرفة مستحيلة. وعلى عكس الاستنباط التقليدي فإن اتجاه هذا النوع من البرهان هو، في الواقع، اتجاه من الخاص الى العام لأننا نبدأ من الظاهرة التي نحاول تفسيرها ومن ثم نتوصل الى الشروط الترسندنتالية الضرورية لفهم هذه الظاهرة^(٣).

من المهم ان نلاحظ ان المنهج الترسندنتالي كما استعمله كنط في فلسفة الأخلاق يفترض أن الناس عموماً يدركون ما هي واجباتهم الأخلاقية ويعزّون بين الخير والشر. وتصبح مهمة الفلسفة تعزيز فهم الإنسان العادي للأخلاق وتنسق معتقداته الأخلاقية وإبراز ما هو أساسى منها للتفرير بينه وبين ما هو عارض أو غير ضروري. ويقول شيلر ان الأفكار الأساسية في الجانب العملي من نظام كنط الفلسفى [كما نجدها، مثلاً، ملخصة في القسم الأول من المبادئ الأساسية لميتافيزيقيا الأخلاق]^(٤) هي موضع خلاف بالنسبة الى الفلسفة فقط؛ فالناس عموماً تُجمع على قبول هذه الأفكار والتسليم بها^(٥).

ولكن الى أي حد يستطيع فيلسوف أخلاقي مثل كنط ان يركِّز على معتقدات الناس الأخلاقية دون أن ينزلق في واحد من متزلقين؟ الأول هو متزلق النسبية الأخلاقية. فإذا كانت آراء الناس حول الأخلاق تتباين وتتغير بتباين الزمان والمكان وبتغيرهما، وإذا كانت هذه الآراء منطلقاً فلسفتنا الأخلاقية، فإياها لن توصلنا الى مبادئ أخلاقية تكون كلية شاملة مطلقة. أما المتزلق الثاني فهو متزلق المذاهب التجريبية في الأخلاق كالمنفعية مثلاً. فإذا كانت السعادة هي أقصى ما يتواهه الناس، وإذا جعل هؤلاء تحقيقها مقاييس الخير والشر، فإن كل فلسفة لأخلاق تضع اية قيمة او أي مبدأ فوق السعادة ستتعارض مع قناعات الناس ومعتقداتهم الأخلاقية. لكن كنط، كما سترى، يرفض رفضاً باتاً كل أنواع النسبية والتجريبية في الأخلاق ويحاول دحضها.

فما هي على سبيل التحديد علاقة هذه الحقائق والقناعات الأخلاقية التي نزعم وجودها في أذهان الناس بالنظرية الأخلاقية التي يتوصل إليها الفيلسوف؟ وإن لم تشكل هذه القناعات الأخلاقية مجموعة آراء منسجمة ومتناهية فكيف نختار الجيد منها وعلى أي أساس نفضل بينها؟ ويفعل مزجٌ بين الحدس والعقل، تتفاوت نسبته من فيلسوف إلى آخر، يتكون في ذهن الفيلسوف نموذج للإنسان الخير والعاقل. ويأمل الفيلسوف أن يؤذن وصفه لمعنى الإنسانية على هذا النحو إلى ترسیخ قناعات الذين يشاركونه وجهة نظره وإلى إحداث نوع من التحول^(*) عند الذين كانت نظرتهم، في البدء، تختلف عن نظرته؛ وهذا التحول، في الغالب، أمر صعب. ولنا في «التصادم» أو «المواجهة» بين ثراسيسياكوس وسقراط في بدايات حوار الجمهورية مثال واضح على صعوبة هذا التحول. فسقراط لم يثبت خطأ نظرية ثراسيسياكوس في العدالة عن طريق اكتشاف تناقض داخلي في هذه النظرية، ولكنه أثبت أن موقف ثراسيسياكوس يتناقض مع قناعات يقبلها سقراط ويسلم بها كل اثنين «محترم». وفي الواقع إن ما يقوله سقراط لثراسيسياكوس يمكن تلخيصه، من ناحية المنطق، على النحو الآتي: إذا صحت زعمك، تكون نحن الاثنتين المحترمين على خطأ؛ ولكن بما اتنا على صواب، فأنت اذن على خطأ. ولا ريب في ان سقراط، ومن ورائه أفلاطون، ابرع من ان يجاور على هذا النحو الساذج والمفضوح. وإذا كان حكمنا هو ان ثراسيسياكوس هُرِم في نقاشه مع سقراط فإن السبب الأهم في توصلنا إلى هذا الحكم هو مشاركتنا لسقراط قناعاته الأخلاقية المسبقة. ويجب الا نستنتج أن محاولة سقراط إقناع ثراسيسياكوس لا قيمة لها. فقيمة هذه المحاولة ومثيلاتها (سواء أكان الذي يقوم بها سقراط أم سواهما) أنها توضح معنى الأخلاقية، أو على الأقل معنى من معانيها، ونسفهم في جعلنا على بيته امرنا عندما نختار.

وبالرغم من ان كنط حاول أن يرسم حدود المعرفة في نقد العقل المضى معتبراً ان أحد مصادر الشك في إمكانية المعرفة هو استخدام العقل خارج حدود عالم الظاهرات في محاولة بائسها لمعرفة ما لا يمكن للعقل ان يعرفه، بالرغم من هذا لم ينشأ كنط أن يقول أن لا وجود لأي شيء خارج عالم الظاهرات هذا. وإلى جانب الأسباب الميتافيزيقية والابستيمولوجية التي حدثت بكتنط ان يفترض وجود عالم خارج عالم الظواهر هنالك سببٌ أخلاقيٌ لاافتراض وجود هذا العالم يحدّر بنا ان نتوقف عنده. فلو اقتصر الوجود على العالم الحسي لاستحالات الحرية ولاستحالات، وبالتالي، الأخلاق لأن الأخلاق بنظر كنط هي «قوانين الحرية». ولعل مشكلة حرية الإرادة أكثر المشكلات تعقيداً في فكر كنط الأخلاقي. فلا سبيل الى إنكار الحقيقة الواضحة أن الإنسان يتمي الى عالم الحس ويعيش فيه. والذات الاميرية^(*) تخضع لقانون العلة الذي يفرض على كل الأحداث في عالم الطبيعة والحس حتمية وضرورة لا مهرب منها ولا منفذ. فإذا كان الإنسان هذه الذات التجريبية وحسب، يستحيل عندما أن يكون حرّاً. ذلك أن كل قرار يتخذه الإنسان يكون مسبباً بأسباب سبقت اتخاذه وجعلته حدثاً مُحْتَماً لا قراراً صادراً عن إرادة حرّة. وباستحالة الإرادة الحرّة تستحيل المسؤولية وتستحيل، وبالتالي، الأخلاق. وقد أفلقت هذه المفارقة كنط، ولكي يجد لها حلّاً اعتبر الإنسان في العالم ولكنه ليس منه. ويصبح افتراض وجود عالم الاشياء في حد ذاتها بالإضافة الى عالم ظاهرات ضرورة أخلاقية. فبافتراض وجود ذات، غير الذات الاميرية، تكون

مُسَيَّةٌ لَا مُسَيَّةٌ حاولَ كنْطَ أَنْ يَجِدْ حَلًّا لِمُعْضَلَةِ الْحَرَبِ.

إذا أردنا ان نصف، على نحو عام، النظريات الأخلاقية في تاريخ الفلسفة نستطيع ان نقول ان هناك نوعين من هذه النظريات: أولاً، النظريات التي اعتمدت العنصر التجريبي (بدرجات متفاوتة) في تحديد واجباتنا الأخلاقية وفي تسويفها؛ وثانياً، النظريات التي حدّدت واجباتنا الأخلاقية وسوّغتها بعزل تام عن الاعتبارات التجريبية. وهذا يعني أن بين فلاسفة الأخلاق هناك كنط من جهة، وجميع التجربيين من جهة ثانية. ولكن، نفهم الفرق بين كنط وسواء من فلاسفة الأخلاق فقد يكون من المفيد ان نميز بين نظرية القيمة ونظرية الإلزام. ونظرية القيمة هي محاولة لتحديد الأشياء التي يرغب فيها الناس ويودون الحصول عليها ويعتبرونها خيراً لهم، كمالاً، مثلاً، أو الجمال أو السلطة أو الشهرة أو الصحة أو اللذة. وقد يصح تعريف الخير بأنه كل ما يمكننا من تحقيق رغباتنا. وخير شيء ما قد يكون مطلقاً، اي خيراً بذاته أو قد يكون خيراً بالواسطة لأن قيمته ليست فيه بل في كونه وسيلة للحصول على شيء آخر. فمنذهب اللذة⁽³⁾، مثلاً، يقوم على اعتبار اللذة الحُرْ المطلق والوحيد. أما نظرية الإلزام فمهمتها تحديد ما يصح فعله وما لا يصح فعله. فنظرية الإلزام السياسي، مثلاً، تحدد واجباتنا السياسية، ونظرية الإلزام الأخلاقي تحدد واجباتنا الأخلاقية. ولعل الصفة الأساسية التي تميز نظرية الإلزام الأخلاقي عند كنط هي أنها لا تعتمد على آية نظرية حول القيمة. وقد أصرَ كنط على ضرورة تحديد واجباتنا الأخلاقية بعزل تام عن طبيعة رغباتنا ووسائل إرضائنا. كما انه رفض كل النظريات الأخلاقية التي تبدأ بنظرية حول القيمة ومن ثم تجعل «واجبنا» تحقيق الحد الأقصى من هذه القيمة. وفي الواقع ان هذا المنحى التجريبي في الأخلاق يجعلها نوعاً من التقنية غايتها استخدام افضل الاساليب لتحقيق الحد الأقصى من القيمة. وهذا الواقع لا يتغير بتغيير المستفيد من تحقيق القيمة. فالأنانية، التي يجعل المستفيد شخصاً واحداً، والمنفعية التي توزع الافادة على اكبر عدد ممكن من الناس، تتشاركان في الخلط بين الواجب والقيمة.

ورأى كنط بوضوح، قل نظيره عند سواه من فلاسفة الأخلاق، ان الإلزام هو في جوهر الأخلاق. من هنا كان رفضه للمنهج التجريبي في الأخلاق، إذ ادرك ان اعتمادنا هذا المنهج يلغى عن الأخلاق طابع الإلزام⁽⁴⁾. وإذا نحن استقرأنا واجباتنا الأخلاقية من عالم الحسن والتجربة تضيّع قبلية الواجب وكلّيته وضرورته ويصبح مشروطاً وغير ملزم على نحو مطلق. ويخذلنا كنط في تصديره لكتابه تأسيس ميتافيزيقياً الأخلاق فيقول «... إن البحث عن أساس الإلزام لا يكون في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه، إنما يكون بحثاً قبلياً فقط في أفاهيم العقل المحسن»⁽⁵⁾. وإذا سمحنا لطبيعة الإنسان ولظروف العالم الذي نعيش فيه ان تقرر مبادئ الأخلاق فالنتيجة ستكون نوعاً من النسبية أو الأنانية أو المنفعية.

وكي لا يكون الإلزام على حساب حرية الإنسان أو كرامته أو سيادته فقد نسق كنط وعمق خاصّة مهمّة من فكر روسو فجعل الذات المُلزّمة هي نفسها الذات المُلزّمة. وهذا التطابق بين الذاتين لا يتحقق إذا اعتمدت الذات المُشترّعة منهاجاً تجربياً يقودنا إلى شق السُّبيل والمُتاهات، ولا نجد في نهاية كل سبيل أكثر من تعيميات استقرائية قد تصلح أساساً لأوامر مشروطة لكتها لن تصلح أساساً لأوامر مطلقة. لذا فعل الذات المُشترّعة ان

تعتمد منهجاً متعالياً يوصلنا إلى قوانين قبلية هي، وبالتالي، كلية وضرورية وجديرة بأن تكون ملزمة. وعندما تتوصل الذات المشرعة إلى هذه القوانين القبلية فهي تتوصل إليها بصفتها ذاتاً عقلانية وليس بأي صفة أخرى. لذا تكون هذه القوانين ملزمة، على نحو غير مشروط، لكل ذات عاقلة في كل زمان وكل مكان. وعندما نطبع الذات العقلانية فنحن لا نطبع إرادة تعسفية أو نزوية بل نعبر عن احترامنا لقانون الأخلاق الأعلى وعن تقيدنا بأحكامه.

وقانون الأخلاق الأعلى هذا، ما هو إلا الأمر المطلق الذي عُرفت به نظرية كنط الأخلاقية. وقد أعطى كنط هذا المبدأ عدة صيغ مختلفة النص لنحاول أن نحدد عددها، أو أن نقر إذا كان كنط معقّلاً في قناعته. إن هذه الصيغ، وإن استعملت فيها كلمات مختلفة، تعبّر كلها عن المبدأ نفسه⁽⁸⁾. وفي نظرنا أن الأمر المطلق، بصيغه المختلفة، يرسم لنا صورة متكاملة للإنسان العقلي - الأخلاقي أرادها كنط مودجاً واضحأً لمعنى الإنسانية وتذكيراً دائمأً لما يجب أن نكون. والغاية من تعدد الصيغ التركيز على مختلف جوانب الصورة وإبراز معالمها بأكبر قدر ممكن من الواضوح. والدليل على أن تعدد الصيغ هذا ليس ضرباً من التكرار التافل الذي من شأنه أن يزيد الأمر تعقيداً وإبهاماً هو أننا كلها حللنا صيغة من الصيغ وعمقنا في فهمها ازدادت أمامنا الرؤية الكنطية لمعنى الأخلاق عمقاً ووضوحاً.

وشنّير إلى خاصيتين أساسيتين في الأمر المطلق. الخاصية الأولى هي أنه يضع في متناولنا طريقة اختبار شكلية نعرف بواسطتها إذا كنا قد وقعنا في تناقض ذاتي. وهذه الخاصية تكتسب مزيداً من الأهمية إذا اعتربنا أن فلسفة كنط الأخلاقية هي، في جوهرها، محاولة لاستخلاص الأخلاق من العقلانية. فإذا سأل أحدنا: «ما الذي يلزمني أن أكون أخلاقياً؟» يأتي الجواب: «العقلانية تلزمك بذلك». وإذا سأله ثانية: «وما الذي يلزمني أن أكون عقلانياً؟» فسوف يلفت كنط نظرنا هنا إلى أن الإجابة عن هذا السؤال مستحيلة. ذلك لأن الجواب يفترض أن يكون محاولة لإقناع السائل من قبل المجيب، والعقلانية هي قانون «العبة الإقناع». فإذا رفض السائل الالتزام بالعقلانية، استحالـت اللعبة⁽⁹⁾. والالتزام بمبدأ عدم التناقض هو من جوهر العقلانية. إذن نحن ملزمون برفض كل ما يقودنا إلى التناقض ذاتي. وإذا أصبح بحوزتنا اختبار من شأنه أن يثبت أن الأفعال غير الأخلاقية تلزم مرتکبها دائمأً بأن ينافق ذاته، وعند ذاك يصبح بإمكاننا أن نقول إن من واجب كل كائن عقلي أن لا يرتكب هذه الأفعال.

هذا الاختبار الشكلي عبر عنه كنط في أول صيغة من صيغ أمره المطلق⁽¹⁰⁾. وهو، كما رأينا، اختبار يفترض الالتزام بالعقلانية ممثلاً بمبدأ عدم التناقض ذاتي. لكن الأخلاق الكنطية ليست مبنية على هذا المبدأ فقط. فكنط يفترض أن للإنسان قيمة ذاته، أي أن له كرامة. ويفترض، كذلك، أن الإنسان غایة ذاته. كما يفترض أن للإنسان حقاً مطلقاً في الاستقلال والسيادة. وهذه الافتراضات هي الخاصية الأساسية الثانية في الأمر المطلق التي تزيد ان نشير إليها. وقد ادخلها كنط في جملة من الصيغ التي تلت الصيغة الأولى للأمر المطلق. وهي افتراضات معيارية أو مقياسية تحدد ما يجب أن يكون وليس مجرد وصف لما هو قائم. ولو اكتفى كنط بصفة الانساق كأساس لتعريف معنى الأخلاقية لغدت الأخلاق الكنطية هيكلًا فارغاً وجسداً بلا روح. لكن الإنسان، في الأخلاق الكنطية، كائن عقلي وأخلاقي. والعقلانية والأخلاقية صفتان تُتمّ الواحدة منها الأخرى دون أن تكون بديلاً

عنها. فالتمييز في معاملة الناس على أساس عرقهم فعل غير أخلاقي. وقد يكون من الممكن ابراز هذه الالاخصالية عن طريق ثباتنا ان الفاعل لا يستطيع أن يجعل قاعدة فعله قانوناً كلياً دون أن ينافق نفسه. ولربما استطاع هذا العنصري، الذي نفترضه عنصرياً حذقاً، ان يتملّص من تهمة مناقضة الذات بقوله معاملة الآخرين له كما يعاملهم هو. وبصبح هنا من المجيء ان نرکز على المبدأ القائل أن لكل إنسان، ولمجرد كونه إنساناً، حقوقاً في الكرامة والسيادة يتساوى بها مع جميع الناس. والذي يُنكر هذا المبدأ ينكر أخلاقيته ويتخلى، وبالتالي، عن انسانيته.

والقول ان مبدأ استقلالية الذات وسيادتها هو مبدأ معياري لا يعني التقليل مطلقاً من أهمية الدور الذي يؤديه العقل في الأخلاق الكنطية. فالعقل، لا الرغبات أو الميول، هو الذي يجب أن يقرر الغایيات النهائية والقيم المطلقة. ولو تركنا القرار لميولنا ورغباتنا لفضلنا اللذة أو السعادة على الحرية أو السيادة. وهذا التفضيل هو مأخذ أساسي، من وجهة نظر الأخلاق الكنطية، على كل المذاهب الأخلاقية التجريبية كالمنفعية مثلاً.

ومما أن العقل أوصلنا إلى الأمر المطلق بمعزل تمام عن الميول والرغبات، فإن الدافع للقيام بالواجب سيكون الشعور بالواجب بمعزل عن أي شعور آخر أو رغبة أخرى. والإرادة الخيرة هي إرادة تفعل ما هو واجب لمجرد أنه واجب. ويقول كخط أن هذه الإرادة هي الشيء الوحيد في هذا العالم أو حتى خارجه، الذي يصبح اعتباره خيراً بذاته. فالخبر المتوافر في الذكاء أو الحصافة أو الشجاعة خير مشروط لأن هذه الصفات تكون خيراً إذا استعملتها إرادة خيرة، وتكون شراً إذا استعملتها إرادة شريرة⁽¹¹⁾.

هذا التركيز على الإرادة هو صفة أساسية للأخلاق الكنطية تميّزها عن المذاهب الأخلاقية الأخرى التي ترکز على نتائج الأفعال مقاييساً للأخلاقية. فقد رفض كخط أن يعتبر نجاحنا أو إخفاقنا في تحقيق غایياتنا مقاييساً للأخلاقية، واعتبر ان الدافع هو المقرر الوحيد لهذه الأخلاقية. فالنجاح والاخفاق تقررهما اعتبارات خارجة عن ارادة الإنسان، ومن غير الجائز ادخال هذه الاعتبارات الخارجية في عملية تقويم اخلاقية الفرد إذ هو حاول بكل ما في وسعه وبكل مسؤولية القيام بواجبه.

كما ان الإنسان الفاضل يكون فاضلاً بمعزل عن أي رغبة في السعادة أو توقع للاستفادة من قيامه بواجبه. وقد رفض كخط أن يجعل السعادة أساس الأخلاق سواء أكان السعي وراءها يهدف إلى اسعاد الذات أم كان يهدف إلى إسعاد الآخرين. فالفضيلة ليست السعادة؛ الفضيلة هي أن نستحق أن نكون سعداء. وعندما يصبح نيل السعادة دافع الإنسان الفاضل للقيام بواجبه، لا يبقى هذا الإنسان فاضلاً ويفقد، وبالتالي، حقه في السعادة. وهذا يعني اننا نستحق أن نكون سعداء طالما أن نيل السعادة ليس قصداً، وهو الإنسان، إذا أراد أن يكون إنساناً فاضلاً، هو أن يقوم بواجبه لمجرد أنه واجب ودون أن يولي اي اعتبار لأي شأن آخر بما في ذلك السعادة. لكن هذا لا يعني ان كخط رفض السعادة للإنسان أو أنه لم يعطها أهمية كافية. إلا أن كخط يرى أنه إذا لم تتكلل السعادة بالفضيلة يكون في الوجود نقص وخلل. ولكي نتجنب هذا النقص المعيب علينا أن نفترض وجود نفس حالدة وعالم آخر وإله عادل كلي القدرة، وإلا استحال وجود الأخلاق⁽¹²⁾. وهكذا نرى أن العقل المحسن الذي قوَّض اللامهوت التقليدي على الصعيد النظري وجد نفسه مضطراً، على الصعيد العملي، إلى إقامة لاهوت اخلاقي في مكانه.

ويُصرّ كنط ان فلسفته في الأخلاق هي في الواقع توضيح لمفهوم الأخلاق كما يعرفه الناس جيئاً وتفسير لمبادئ نظرها جيئاً في قرارات قلوبنا. وقد اعتبر البعض ان مذهب كنط في الأخلاق يعبر عما قد يُسمى «وجهة النظر، الأخلاقية» وإن المذاهب الأخرى غير الكنطية ليست في الواقع مذاهب أخلاقية بل هي «شيء» آخر. وهذا إلى حد ما صحيح . ولكن الزعم أن كنط تخلص من منافيه الفلسفين عن طريق تعريف الأخلاق على هذا النحو (أي أنه فاز عليهم باستعمال «التعريف القاضي»!) ، هو زعم فيه إجحاف بحق كنط أكثر مما فيه إجحاف بحق منافيه . وقد يكون من المفيد لترسيخ فهمنا لمذهب كنط في الأخلاق أن نأخذ ببعض أمثلة لقضايا أخلاقية - فلسفة ونقارن موقف كنط منها بموقف بعض منافيه ، من دون ان نذهب إلى حد القول أن هذه المذاهب الأخرى ليست في الواقع مذاهب أخلاقية . وقد اخترنا هذه المقارنة مذهبين لكل منهما تاريخ طويل يمتد من زمن الأغريق حتى يومنا هذا ، وهما المنفعية والمذهب القائم على مبدأ أثره الذات أو مذهب الأنانية .

هناك انواع عديدة من المذاهب الأنانية ، لكننا سنركز على الأنانية المستبررة كما تُسمى أحياناً . والفضيلة الأساسية التي يقوم عليها هذا المذهب هي ما قد يُسمى بالفطنة . وهذه الفضيلة هي مزيج من الحنكة والحكمة والتبصر وحسن الاعتبار . والإنسان الفطن ، شأنه شأن كل أناني ، يعطي لمصلحته أولوية مطلقة ، ولكنه يدركفائدة التعاون مع الآخرين والتعايش معهم ، ولا يبالغ في تقدير قدرته على مجاهاتهم والتغلب عليهم ، كما انه لا يستخف بقدرة الآخرين على الحق الأذى به ، فيحكم عقله في تقرير مصالحه ولا ينساق انسياقاً اعمى وراء رغباته الأنانية عندما يكون في هذا الإنسياق ضرر في المدى البعيد⁽¹³⁾ . وليس من المستغرب ان يكون الإنسان الفطن هذا مثل المواطن الصالح يقوم بواجباته تجاه كل من حوله خير قيام . ولكن الدافع وراء كل افعاله هو الرغبة في خدمة مصالحه الخاصة وتحقيق رغباته الأنانية ولا شيء آخر . وإن هو خدم مصالح الآخرين أو ساعد على تحقيق رغباتهم فلقناعته بأن في هذه الأفعال خيراً له يجنيه أو شرًا يتتجنبه ، فواجبات الإنسان الفطن تكون دائمًا نحو نفسه وإن بدت أنها واجبات نحو الآخرين .

والمذهب المنفعي ، كالمذهب الأناني ، يعرف الواجب على نحو غائي . فواجبنا ان نختار الفعل الذي من شأنه ان يحقق أكبر قدر من القيمة . والقيمة ، بالنسبة الى معظم المنفعيين ، هي السعادة . والفارق الأساسي بين المذهب المنفعي والمذهب الأناني أن دعوة المذهب الأول يعتبرون أن كل فرد متساوٍ بالقيمة والاعتبار مع كل فرد آخر . واصبح شعار المنفعيين تحقيق المنفعة القصوى للعدد الأكبر من الناس . وليس المجال هنا مجال عرض مفصل للمنفعية وللاشكالات العديدة التي تلازم تفسير المبدأ المنفعي وتسويقه . ومن حسنان اعطاء مبدأ المنفعية اولوية على كل مبدأ آخر ان هذا المبدأ يزودنا بنهج واضح لحل التزاعات الناتجة عن تعارض في القيم أو الالتزامات ، فواجبنا دائمًا ان نختار ما يحقق المنفعة القصوى⁽¹⁴⁾ . لكن من سمات اعطاء مبدأ المنفعية هذا الموقع المميز انه قد يلزم المنفعي بالتخلي عن مبادئ أو قيم أخلاقية مهمة كالعدالة أو الحرية عندما تتعارض هذه المبادئ أو القيم مع مبدأ المنفعية ، وفي هذا احراج واضح للمنفعي . وسنحاول ايضاح بعض هذه الأمور وابراز التباين بين وجهة النظر الكنطية ، من ناحية ، وبين وجهة نظر الأنانية والمنفعية من ناحية أخرى ، عن طريق طرح بعض الأسئلة الأخلاقية - الفلسفية والنظر في الأحجية التي يعطيها دعوة الأنانية ثم دعوة المنفعية مع تحديد موقع كنط من كل منها .

السؤال الأول: «ما الذي يلزمني أن أفي بوعودي؟»

الأثاني يفي بوعوده طالما ان مصلحته تقتضي بان يفعل ذلك. وإذا كان من النوع الفطن فسوف يأخذ بعين الاعتبار عواقب خنته بوعده ليس في المدى القصير فقط بل كذلك في المدى الطويل. وقد يفي هذا الانسان بوعوده في معظم الاحيان، ولكنه لن يتزدد في الاستفادة من ظروف تسمح له بأن يستغل ثقة الآخرين به أو تقلل من قدرتهم على الحاق الأذى به ان هو أساء معاملتهم، فهو مستعد ان يجاذب بالقليل كي يربح الكثير. وقد لا تنسح له مثل هذه الظروف ابداً ففي بكل وعوده. ولكن هذا الوفاء ليس وفاء مبدئياً ولا يُسْبِغ على صاحبه صفة الأخلاقية. فالقطنة ليست فضيلة بالمعنى الكنطي لأن دافع الإنسان الفطن عندما يقسم «بواجبه» (كأن يفي بوعود كان قد أعطاها) ليس الشعور بالواجب بل الرغبة في الاستفادة أو في تجنب الضرر.

اما المنفعي فيقول ان الوفاء بالوعد واجب لأن الحنيث به يزعزع أساس الثقة المتبادلة بين الناس ويلحقضرر المجتمع ككل. والمنفعي لا يسمح لنفسه ان يحيث بوعده حتى ولو كان في ذلك فائدة واضحة له في المجالين القريب والبعيد، وهو بهذا يمتاز عن الأناني. ولكن واجب الوفاء بالوعد لا يعود واجباً بالنسبة الى المنفعي إذا كان من شأن الحنيث بالوعد ان يتحقق متفعة عامة تفوق المنفعة التي كانت ستحتحقق لو انا وفينا بوعدنا. والمنفعي يأخذ بعين الاعتبار الضرر الذي سيلحق المجتمع من جراء إضعاف ثقة الناس بالوعود وبجدواها. من هنا ان الأمثلة «المحرجة» للمنفعي تفترض ان الشخص الذي حنيث بوعده من أجل المنفعة القصوى هو الوحيد الذي يعرف ان الوعود قد اعطي من قبل (كأن نفترض ان جميع الفرقاء الآخرين قد ماتوا...). لكن القضية تبقى قضية حسابات، فنجتمع القيمة الايجابية ونطرح منها القيمة السلبية وعلى أساس الفائض الصافي نقرر واجبنا. وقد اعتبر كنط ان هذا الأسلوب في تحديد واجباتنا الأخلاقية هو اساءة لفهم معنى الأخلاق وجواهرها. فالأخلاق الكنطية مبنية على أساس مفهوم حقوق الفرد. وإذا كان لم يتحقق على ج فلابن هذا الحق لا تلغيه عملية حسابية تقرر مجموع المنفعة الصافي. وإذا نحن استبعنا حقوق انسان ما كي يستفيد سواه، فإننا نعامل هذا الإنسان كوسيلة فقط لا كغاية بذاته، وفي هذه المعاملة مخالفة واضحة للأمر المطلق. وقد أصبح هذا التباين بين كنط والمنفعين في النظرة الى طبيعة الأخلاق أساساً للتمييز بين نوعين من النظريات الأخلاقية. فهناك النظريات المبنية على مفهوم الحقوق من جهة والنظريات المبنية على مفهوم المنفعة من جهة ثانية.

السؤال الثاني: «ما الذي يعطي الحرية قيمتها ولماذا تعتبر العبودية ظلماً وشرّاً؟»

الأثاني يعتبر العبودية شراً خوفاً من ان يصل النير الى رقبته. وقد ينادي بالحرية ويدافع عنها لقناعته أنه إذا عاش في مجتمع حر سيكون في ذلك فائدة له. ولكنه لن يمانع باستعباد الآخرين طالما انه من طبقة الأسياد، ولا خوف ان تثور الطبقة المستعبدة وتقتضي على الأسياد وهو من جملتهم. وقد يقبل بنظام سياسي متعرف يوضع السلطة في يد حاكم مطلق الصلاحية إذا اعتبر ان الحرية تؤدي الى الفوضى والتناحر والشقاء، وفلسفته هويس مثال شهر على هذا التحول في التفكير. فهو على العموم لا يعتبر الحرية غالية بذاتها، وهو يحدد قيمتها بمقدار ما فيها من نفع أو ضرر لمصالحه الخاصة.

وموقف المنفعي من الحرية مماثل ل موقف الأناني مع الفارق المعتاد، وهو ان المنفعي يحدد قيمة الحرية بمقدار ما يكون فيها نفع أو ضرر لغالبية الناس. والطابع المهم والمترافق بين المنفعي والأثاني هو ان ما يقرر قيمة الحرية هو

اعتبارات تجريبية . ومن الطبيعي ان يحاول الفلاسفة المنفعيون الرد على الاعتراض القائل ان فلسفتهم قد توسيع نظام الرّبّ إذا كان استبعاد قلة من الناس يؤدي إلى زيادة صافية في جموع المنفعة العامة . وتغنى المنفعيون بالحرية ووزعموا انه غير صحيح ، واقعياً وتجريبياً ، ان العبودية هي مؤسسة يمكن ، ايّاً تكن الظروف ، ان تتحقق سعادة يفوق مقدارها مقدار ما تسبّبه من شقاء . فالحرية ، بمنظورهم هي شرط أساسى من شروط السعادة . وجور الظالم لا يشفي المظلوم وحده بل هو يشفي الظلم ايضاً ويقضى مضجعه . ومن الواضح ان محاولة المنفعي هذه لاثبات التزامه بالحرية وحرصه عليها تعتمد على مجموعة مزاعم تجريبية عن طبيعة الإنسان وظروف عيشه . ولكن حتى لو صح هذا الرّأى فان اعتراض كنط يبقى قائماً . ذلك لأنّه اعتراض مبدئي يرفض ربط التزامنا بالحرية ، الذي يجب ان يكون التزاماً مطلقاً ، بأى اعتبارات تجريبية . فلا يجوز أساساً ، ومن حيث المبدأ ، أن ندخل في حساباتنا سعادة المستبد أو الظالم ، ولا حتى سعادة المستعبد القانع بعبوديته والمرتاح لها . وبغض النظر عن نتيجة الحسابات المنفعية ، سواء كان الفائض الصافى لصالح السعادة أم لصالح الشقاء ، فمن غير المسموح به اخلاقياً ومبدئياً ادخال السعادة الناتجة عن الظلم في حساباتنا . ومن الواضح ان اعطاء المبدأ المنفعي الأولية المطلقة يتلزم المنفعي تجاوز مبدأ العدالة ، أو أي مبدأ آخر ، إذا هو تعارض مع مبدأ المنفعية .

بعد أن قارنا مذهب كنط في الأخلاق ببعض المذاهب الأخلاقية الفلسفية الأخرى ، قد يكون من المفيد ان نبني هذا العرض لبعض خصائص الأخلاق الكنطية الرئيسية ببعض الملاحظات حول علاقة الأخلاق الكنطية بالدين . لقد رأينا كيف أن الأخلاق الكنطية مبنية على احترام المبدأ . ورأينا كيف ان هذا المبدأ يقرره العقل لا الميل والرغبات . وقد جعل كنط العقل وما يقرره من مبادئه (وليس ارادة شخص أو كائن منها علا شأنه) الأساس الذي يحدد ملزماتنا الأخلاقية وواجباتنا . والسيادة الأخلاقية . تتحقق متى تحرر الانسان من كل القوانين المنشقة عن غير العقل . من هنا ان إطاعة الأمر المطلق لا تتعارض مع سيادتنا او استقلاليتنا في حين ان إطاعة ارادة أخرى تتفق هاتين السيادة والاستقلالية . ولكن إذا كان سبب إطاعتنا لارادة ما ، هو ان هذه الارادة تعبّيراً تماماً وصحيحاً عن الأمر المطلق ، فان هذه الارادة لا تتعارض عند ذاك مع سيادتنا واستقلاليتنا . وإذا اعتبر المؤمن ان ارادة الله تعبّر عن القانون الأخلاقي الأعلى فهذا يعني ان لا تعارض بين الأخلاق والدين . لأن العقل ، لا الإرادة ، يبقى مصدر الإلزام .

وبالرغم من ان كنط لم يعتبر الإيمان بالله واجباً اخلاقياً فإنه كان مقتضاً أن الإنسان ذا الإرادة الخيرة والذي يتلزم بواجباته الأخلاقية بداع من هذه الإرادة هو انسان متدين (بالمعنى الكنطي) وإن هو لم يمارس طقوساً دينية معينة . فالتدين ، في المقام الأول ، هو تعميق للأخلاقية . ولو نحن أفرغنا الدين من محتواه الأخلاقي لما بقي للدين شيء . وكما ان الدافع لفعل ما هو واجب يجب ان يكون الشعور بالواجب وحسب ، كذلك فإن الانسان التقى والخير والورع يقوم بواجباته لا رغبة في ثواب ولا خوفاً من عقاب بل لأنه نقي القلب طاهر الروح محظوظ للرب . ويبقى الفرق بينهما في المفردات والرموز وليس في الفحوى .

الهوامش والمراجع

- (1) قد يصبح هذا القول، على نحو ادق، إذا استثنينا كتابات كخط في المرحلة ما قبل النقدية (Precritical stage).
Norman Kemp Smith London, 1963 ترجمة نورمان كэмپ سميث *The Critique of Pure Reason* (2)
- انظر: Chapter Two of Book One of the first Division, «The Deduction of the Pure concepts of Understanding,» pp. 120-175.
- (3) انظر: Lewis White Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, New York, 1965, pp. 21f
«... In both Critiques: deduction is the exhibition of a formal supreme principle as underlying يقول بك، ص 22: an actual experience.»
- (4) Richard Kroner, *Kant's Weltanschauung*, English Translation by John E. Smith, Chicago, 1956. P.20.
- (5) انظر: شيء مماثل يحدث في نظرية المعرفة عند كنط. إذ ان اعتقادنا المنج التجربى الغى طابع اليقين وقادنا الى مجاهل الشك في امكان المعرفة.
- (6) انظر توجة كتاب المبادئ الأساسية لباتون *The Categorical Imperative*, حول الامر المطلق عند كنط هو كتاب باتون A Study In Kant's moral Philosophy, New York, 1967 (First Edition, 1947).
- (7) لعل من افضل ما كتب، في اللغة الانكليزية، حول الامر المطلق عند كنط هو كتاب باتون *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Lewis white Beck, Tr., New York, 1959, p.
- (8) انظر: Foundation of the Metaphysics of Morals, L.W. Beck, Tr. p. 9 .
- (9) من المهم ان نلاحظ ان كلمة «عقلانية» استعملت هنا بمعنى «Rationality» وليس بمعنى «Rationalism».
- (10) صيغة الامر المطلق الأولى ترجمتها كالتالي: «افعل فقط حسب القاعدة التي من شأنها ان تجعلك تستطيع ان تزيد في نفس السوت ان تغير هذه القاعدة قانوناً كلياً».
- (11) انظر: Thomas Hobbs (1588-1679)
- (12) لعل افضل من مثل هذا المذهب هو الفيلسوف الانكليزي توماس هوبس وقد فاخر جون ميل (1806-1873) بالفائدة العملية والتطبيقية الناجحة عن الاحتکام الى مبدأ واحد مطلق. انظر مقدمة مقالته حول المنفعة.
John S. Mill, *Utilitarianism*, Indiana, 1957. (First Edition, 1861).