تقييم الميتا–أخلاق النسبيۀ على ضوء آراء الشيخ محمد تقى مصباح اليزدى

باقر سلمان[1]

حسن محيطي أردكان[2]

الخلاصۀ

لازالت مسألۀ الأخلاق تشغل ميادين البحث الفلسفى ومن أهم المسائل التى تطرح فى هذا المجال هو نسبيۀ الأخلاق. والنسبيۀ الأخلاقيۀ الفوقيۀ (الميتا–أخلاق النسبيۀ) هى أحد فروع النسبيۀ الثلاثۀ وهى نظريۀ تدعى أن محمولات القضايا الأخلاقيۀ من قبيل الحسن والقبح الخير والشر الصواب والخطأ لا تحمل سمۀ الإطلاق والشموليۀ وإنما تتشكل وفقاً لعادات وممارسات وثقافۀ الشعوب أو تكون ناتجۀ عن الأحاسيس والمشاعر وعليه لا يوجد معيار أخلاقى مطلق يشمل الجميع ولا يمكن تقييم الأفعال وإصدار الأحكام بحقها لأن جميع هذه المعايير فى مستوى واحد. هذه المقالۀ بصدد التعريف بشكل مختصر بالنسبيۀ الأخلاقيۀ الفوقيۀ وبيان الأدلۀ التى قامت عليها والآثار المترتبۀ على قبولها. وتقييمها على ضوء ما ذهب إليه الشيخ مصباح اليزدى قدس فى منهج تحليلى عبر تتبع أفكاره التى طرحها فى بعض كتبه الفلسفيۀ مثل كتاب "المنهج الجديد لتعليم الفلسفۀ" وكتبه الأخلاقيۀ مثل "كلمۀ حول فلسفۀ الأخلاق" الذى سيتبين فى نتيجته ضعف أدلتها وبيان موضوع الثبات والنسبيۀ فى الأخلاق عند الشيخ محمد تقى المصباح (قدس).

---

١ . ماجستير فى الأخلاق التطبيقيۀ، جامعۀ المصطفى المفتوحۀ، baq.qalawi@gmail.com

٢ . أستاذ مساعد (عضو الهيئۀ العلميۀ) لجامعۀ المعارف الإسلاميۀ، hekmat313@yahoo.com

الكلمات المفتاحية: النسبية الأخلاقية، الميتا–أخلاق النسبية، اللاواقعية، الذاتية الأخلاقية.

المقدمة

مسألة الأخلاق وحقيقتها من المسائل التى تمتد جذورها من العصر القديم، حيث شغلت مساحة من أبحاث الفلاسفة والأديان. فلو أطلقت نظرك لوجدت أن القيم الأخلاقية التى تؤمن بها المدارس والمذاهب المختلفة ليس واحدة لإختلاف مبانيها وعلى ذلك نشأت فكرة كون أن الأخلاق نسبية وليست ثابتة ومطلقة بين كل الشعوب والمجتمعات بل أنها تختلف بإختلاف الأزمنة والأمكنة بل حتى الأفراد. والنسبية الأخلاقية بحسب تقسيمها تنقسم الى ثلاث مراحل: النسبية الوصفية، الميتا–أخلاق النسبية والنسبية المعيارية.

الأولى وهى مجموعة من الادعاءات التى تحمل الطابع الوصفى المجرّد، المأخوذة من التجربة، ومفادها أن المجتمعات والأفراد باختلافها لديها طرق مختلفة من التفكير وآليات الاستدلال والقيم والمعايير، فهى تُرجع الاختلافات الأساسية إلى اختلافات فى الأصول العقلية والأفكار نتيجة البيئة والمحيط. هذه الادعاءات تنتهى إلى نتيجة لتقول إن الأحكام الأخلاقية تختلف بين المجتمعات والأفراد، ولا توجد قيمة أخلاقية ثابتة.

وتعد النسبية الوصفية أحد المقدمات التى استندت عليها الميتا–أخلاق النسبية لإثبات دعوتها فى أنه لا وجود لأخلاق مطلقة، فلأخلاق تختلف تبعاً للأفراد والمجتمعات ترتبط بعوامل الثقافة والزمان وتتعلق بتقاليد وقناعات من يمارسها وقد تكون هناك قيم متناقضة لعدم وجود معيار مطلق.

وبناءا على هذه الدعوى للميتا–أخلاق النسبية كانت النسبية المعيارية التى ترى أنه من الخطأ الأخلاقى إصدار الأحكام الأخلاقية على سلوك وممارسات الأفراد والمجتمعات لأن

كل له شريعته الأخلاقيۀ التى يجب يتصرف وفقها وليس من حق أحد التـدخل فـى شـؤوون ذلک الفرد او المجتمع.

اذاً فالميتا-أخلاق النسبيۀ هى المرحلۀ المهمۀ والرئيسۀ من مراحل النسبيۀ التـى يجـب التركيز عليها ومناقشتها فالنسبيۀ الوصفيۀ التى انطلقت منها هى عبارۀ نتيجۀ مجموعـۀ مـن الأبحـاث والدراسـات أجراهـا علمـاء الأنثروبولوجيـا والـنفس والاجتمـاع والأناسـۀ والأنـواع والحفريات على القبائل والشعوب المختلفۀ فى أقطار الأرض وهى مجرد توصيف للأختلافـات الموجودۀ بين هذه الشعوب وأن سببها هو تغييـر الأصـول العقليـۀ والأفكـار بتغيـر الحاجـات. والنسبيۀ المعياريۀ هى نتيجۀ للميتا-أخلاق النسبيۀ، فاذا ما فندنا أدلتها ضعفت نتائجها.

وعليه كان السؤال الرئيسى فى هذا المقال هو كيف قيِّم الشيخ المصـباح اليـزدى هـذه المرحلۀ من النسبيۀ وناقش أدلتها وإلى أى نتيجۀ انتهى فى ذلک. وللوصول إلى هذا الجـواب كان لزاماً أن نجيب على مجموعۀ من الأسئلۀ تخص الميتا-أخـلاق النسـبيۀ حـول ماهيتهـا وأقسامها، والأدلۀ التى استندت إليها وبيان آثارها ولوازمها عبر منهج وصفى تحليلى.

تعريف الميتا-أخلاق النسبيۀ

أصحاب هذه المرحلۀ «يرون أن للاختلافـات فـى الأحكـام الأخلاقيـۀ دلالـۀ تتجـاوز الصواب والخطأ إلى دراسۀ النظريات التى يمكن رد هذه الأحكام إليها، ودراسۀ البناء المنطقـى لهذه الأحكام، إنما يتبعون الاتجاه القائل بالنسبيۀ فوق الأخلاقيۀ» (الحفنـى، ۲۰۱۰: ج۲، ص ۱۳۴)، ويرون ان الأحكام الأخلاقيۀ متعلقۀ بالأفراد وميولهم، أو بالمجتمعات ورغباتهم ورهـن الاتفاق عليها فيها.

إذًا الميتا-أخلاق النسبيۀ تبيّن جانبًا آخر من النسبيۀ الأخلاقيۀ، وتتنـاول مسـألۀ مـا إذا كانت هناک أخلاق واحدۀ حقيقيۀ ومطلقۀ، أو أنها تختلف باختلاف الثقافۀ والزمان.

يعرف كريستوفر غوانز(Christopher Gowans) هذا النوع من النسبية: «صحة وخطأ الأحكام الأخلاقية وتقييمها ليس مطلقًا، بل هو متعلق بتقاليد وقناعات أو ممارسات مجموعة من الأشخاص».

(Gowans, 2012).

ويقول دايفيد وونغ (David Wong) : «غالبًا ما تأخذ الميتا–أخلاق النسبية شكلًا لإنكار أى شريعة أخلاقية مطلقة صالحة للكل، وتؤكد دائمًا على أن الأحكام الأخلاقية وتقييمها يرتبط بالعوامل الثقافية والزمانية» (Wong, 1993 : P.442).

ويعرفها باول موسر(Paul k. Moser) وتوماس إل كارسون (Thomas L. Carson): «تنص نسبية الميتا–أخلاق النسبية على أن الأحكام الأخلاقية ليست صحيحة أو خاطئة من الناحية الموضوعية، وبالتالى يمكن للأفراد والمجتمعات إنشاء أحكام اخلاقية متناقضة دون أن يخطئ أحد منهم».

(Moser and Carson, 2001 : p.02.).

فلا يمكن اعتبار الأحكام الأخلاقية صحيحة أو خاطئة بالمعنى المطلق، بل إنها مرتبطة بوجهات نظر معيّنة ضمن إطار معيّن. فمثلًا عند قول إن العبودية أمر قبيح أو غير عادل قد يكون صحيحًا وغير صحيح؛ لأن معنى المحمول فى هذه القضية قد يختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. ويمكن تبسيط الفكرة فى أنه لو ادعى شخص أن السماء تمطر وادعى آخر عكس ذلك، فإذا كانا يقفان فى نفس المكان وفى نفس الوقت فلا يمكن أن يكون كلاهما على حق، أما إذا كان الشخصان غير ذلك فممكن أن يكون الاثنان محقين.

فالمجتمعات تختلف فى مفاهيم الحسن والقبح والصواب والخطأ، ولا يوجد معيار مطلق، ولا يمكن تفضيل قيم أخلاقية على أخرى، «ولا تقدم النسبية الوصفية، ولا النسبية فوق الأخلاقية أى معيار للصواب أو الخطأ، بل إن النسبية فوق الأخلاقية تنكر إمكان قيام منهج استدلالى أخلاقى له قوة المنهج الاستقرائى ويمكن الركون إليه فى حالة تصادم القيم

واختلاف وجهات النظر الأخلاقيةَ لاستخلاص الحل الذى يمكـن أن يقـال عنـه إنـه الحـل صحيح نسبيًا» (الحفنى، ٢٠١٠: ج٢، ص ١٣٥).

إذًا هذه النظريةَ تدّعى أنه لا يوجد حقائق أو معاير عامةَ تشمل جميع المجتمعات يمكن من خلالها إطلاق الأحكام الأخلاقيةَ، وإنما هناک قيم ومعايير مختلفةَ.

يقول الفيلسوف الأمريكى تـى إم سـكانلون (T.M. Scanlon): «مـن الضـرورى أن تكون الأحكام نسبيةَ؛ ذلک لأن الفضيلةَ ليست مطلقةَ، وأنها تابعةَ لظـروف وحـالات معيّنـةَ». (Scanlon, 1995 : P.20.).

فالميتا–أخلاق النسبيةَ ترى أنه لا يمكن الحكم بحُسن أو قبح فعل إلا بالنسبةَ إلى مـا يعتقد به الفرد أو المجتمع.

اذاً الميتا–أخلاق النسبيةَ تبين جانب آخر من النسبيةَ الأخلاقيـةَ وتتنـاول مسـألةَ مـا اذا كانت هناک أخلاق واحدةَ حقيقةَ ومطلقةَ أو إنها تختلف بإختلاف الثقافةَ والزمان.

فلا يمكن أعتبار الأحكام الأخلاقيةَ صحيحةَ أو خاطئةَ بالمعنى المطلق بل أنها مرتبطةَ بوجهات نظر معينةَ ضمن أطار معين. فمثلا عند قول أن العبوديةَ أمر قبيح أو غير عـادل قـد تكون صحيحةَ وغير صحيحةَ لأن معنى المحمول فى هذه القضيةَ قد يختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. ويمكن تبسيط الفكرةَ فى انه لو ادعى شخص أن السماء تمطر وأدعـى آخر عكس ذلک. فإذا كانا يقفان فى نفس المكان وفى نفـس الوقـت فـلا يمكـن أن يكـون كلاهما على حق أما إذا كانوا غير ذلک فممكن أن يكون الإثنان محقين.

فالمجتمعات تختلف فى مفاهيم الحسن والقبح والصواب والخطأ ولا يوجد معيار مطلـق ولا يمكن تفضيل قيم أخلاقيةَ على أخرى، «ولا تقدم النسـبيةَ الوصـفيةَ، ولا الميتـا–أخـلاق النسبيةَ أى معيار للصواب أو الخطأ، بل إن الميتا–أخلاق النسـبيةَ تنكـر إمكـان قيـام مـنهج استدلالى أخلاقى له قوةَ المنهج الإستقرائى ويمكـن الركـون إليـه فـى حالـةَ تصـادم القـيم

واختلاف وجهات النظر الأخلاقية لأستخلاص الحل الذى يمكن أن يقال عنه إنه الحل صحيح نسبياً.» (الحفنى، ٢٠١٠: ج٢، ص ١٥٨).

اذاً هذه النظرية تدعى أنه لا يوجد حقائق أو معاير عامة تشمل جميع المجتمعات يمكن من خلالها إطلاق الأحكام الأخلاقية وإنما هناك قيم ومعايير مختلفة. فالميتا–أخلاق النسبية ترى أنه لا يمكن الحكم بحسن أو قبح فعل إلا بالنسبة إلى ما يعتقد به الفرد أو المجتمع.

أقسام الميتا–أخلاق النسبية

يمكن تقسيم الإتجاهات هنا الى قسمين:

١. الذاتية وهى على قسمين الفردية / الإجتماعية وهو ان يكون أساس الأخلاق مبنى على الفرد أو ثقافة المجتمع وعاداته.

الأول، الفردية بمعنى ان الحسن والقبح يختلف من شخص إلى آخر. بمعنى أن قيمة الفعل يحددها الفاعل نفسه.

والثانى، الأجتماعية أو الثقافية والتى تدعى ان القيم الأخلاقية تبتنى على المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده، فصحة القيم الأخلاقية راجعة الى ما توافق وتعاهد عليه المجتمع فما هو حسن وقبيح يعتمد على المجتمع الذى يعيش فيه الفرد وصدق وكذب القضية الأخلاقية مرهون باتفاق المجتمع، فالمجتمع له روح وخصائص غير الموجودة فى الأفراد ومن ابرز ممثلى هذا الإتجاه هو الفليسوف الفرنسى اميل دوركهايم (Emile Durkheim) يقول: «أنه عدما توجد الأخلاق، فأنه لا يمكن أن يكون لها صفة موضوعية، إلا إذا كان أمرها متعلقاً بجماعة مؤلفة من عدد من الأفراد يرتبط بعضهم بالبعض، أى أنهم يكونون فيما بينهم مجتمعاً». (دوركايم، ١٩٦٦: ص٧٠).

اذاً فالحسن والقبح راجع إلى ما يأمر به المجتمح والقبح هو ما نهى عنه اى عائد الى اداب المجتمع وعادته وتقاليده واعرافه.

٢. الإنفعالية، وفيه اعتبار الأحكام الأخلاقية مرتبط بالأحاسيس والمشاعر. وهى لا ترى للأحكام الأخلاقية منشأ واقعى بل ان الأحكام الأخلاقية هى مجرد بيان كاشف عن احاسيس ومشاعر من يطلقها والمصداق الأبرز لها هى الإنفعالية.

فالإنفعالية صورة من الامعرفية الأخلاقية،وهى اتجاه غير واقعى تدعى عدم وجود خصائص/حقائق اخلاقية وأن الجمل الأخلاقية ليست سوى أحاسيس ورغبات للفرد او المجتمع لا يمكن الحكم عليها بالصدق او الكذب.

ومن ابرز ممثلى هذا الإتجاه هم الفيلسوف الأنكليزى هيوم (David Hume) الذى يرى«أن الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس الأخلاقى لا إلى العقل وإدراكاته».

(Copleston, 1994: V5. p.355.) وتعتبر المدرسة الوضعية المنطقية من أهم اتجاهات هذا المذهب من الناحية الأخلاقية. اذا الإنفعالية تجعل معيار القيم والأحكام الأخلاقية تتعلق بالأفراد والرغبات والمشاعر الشخصية.

والفرق الجوهرى بين الذاتية والإنفعالية، أن الذاتية شكل من أشكال المعرفية الأخلاقية، المعرفية الأخلاقية هى وجهة النظر القائلة بان الجمل الأخلاقية تكشف عن خصائص ويمكن ان تكون صحيحة او خاطئة بمعنى ان الجمل الأخلاقية هى جمل اخبارية يمكن الحكم اما بصدقها او كذبها تصدر عن معتقدات.

وعلى عكس ذلک تكون الامعرفية الاخلاقية والتى من صورها الإنفعالية، وهى اتجاه غير واقعى تدعى عدم وجود خصائص/حقائق اخلاقية وان الجمل الأخلاقية ليست سوى احاسيس ورغبات للفرد او المجتمع لا يمكن الحكم عليها بالصدق او الكذب.

المعيار الأخلاقى

وبناءاً على ما تقدم فى التعريف فان الميتا–أخلاق النسبية تنكر وجود معيار أخلاقى يمكن من خلاله تقييم الأفعال، وعلى ذلک فإن تقييم الأحكام الأخلاقية يكون على أمرين حسب ما طرحه منظرو هذا الإتجاه:

الأول، عدم وجود طريقة أو منهج يمكن من خلاله تقييم الأفعال، يقول وليام فرانكينا (William Frankena):

«إنه لا توجد طريقة سليمة وموضوعية وعقلانية لتبرير الأحكام الأخلاقية ضد بعضها البعض ، وأنه لا توجد طريقة أو مجموعة من القواعد المنطقية لكسب المعرفة الأخلاقية أو لإثبات الصحة العالمية للمعايير» (Frankena, 1973)

الثانى، أنه يمكن أن توجد طريقة ومنهج لذلك إلا أنه لا يمكن تطبيقه على كل الحالات، فهناك بعض حالات النزاع والتعارض لا يمكن الحكم فيها لصالح أحد.

اذاً هناك رأيين حول مسألة تقييم الأحكام الأخلاقية:

الأول، أن هناك بعض الحالات يمكن ان تكون فيها الأحكام الاخلاقية المتناقضة متساوية، اى انه اذا حاولنا تطبيق منهج للحكم بينهما فأن هذا المنهج سيدعم الرأيين بالتساوى. وفى هذا القسم يمكن القول انه توجد طريقة ومنهج للفصل والحكم بين الآراء المتضاربة لكن قد لا نستطيع تطبيقها فى بعض الحالات.

الثانية، انه لا يوجد اسلوب يمكن الفصل فيه والحكم بين الآراء الأخلاقية. وهذيين الرأيين يذكرهما أيضاً الفيلسوف الأمريكى ريتشارد براندت(Richard Brandt) (Brandt, 1959: p. 274-275.)

يمكن ملاحظة منهجين لتقييم الأفعال فى الميتا–أخلاق النسبية معتدل ومتطرف، المتطرف يرى أن كل القيم الأخلاقية هى صحيحة بمعنى ان جميع الأنظمة الأخلاقية متساوية اما الإتجاه المعتدل وابرز ممثليه الفيلسوفان الأمريكيان مايكل والزر(Michael Walzer) و دايفيد وونغ ينكرون ايضا وجود حقيقة واحدة ومعيار مطلق لكنهم يرون انه يمكن تفضيل القيم الأخلاقية.

فمن وجهة نظر وونغ انه يرى أن هناك بعض الصفات فى الطبيعة البشرية وبعض ظروف العيش ومتطلبات الحياة الإجتماعية كل هذه تشكل اساساً مشتركا لما ما يجب ان

تكون عليه للقيم الأخلاقية. فمثلاً تحديد واجبات رعاية الصغار وتعليمهم أو اشتراط اساليب احترام كبار السن وغيرها من هذه الإحتياجات المشتركة للمجتمعات والتى تتفاوت وتتباين فى مفاهيمها لهذه القيم التى ينبغى ان يحققها التعاون الإجتماعى، فيمكن مملاحظة ان بعض المجتمعات قد تركز عل القيم التى تتمحور حول المجتمع والتى تتطلب تعزيز وإدامة حياة مشتركة للعلاقات، وأخرى تأكد على الحقوق الفردية ، وغيرها تركز على تعزيز المنفعة.، فتختلف تطبيقاتها وأولوياتها لهذه القيم.

أدلة الميتا–أخلاق النسبية

تستند الميتا–أخلاق النسبية على ثلاث أدلة:

١. الدليل الأول: النسبية الوصفية

النسبية الأخلاقية الوصفية هى مجموعة من الإدعاءات التى تحمل الطابع الوصفى المجرد المأخوذة من التجربة الناتجة عن الدراسات التى اجرها علماء الإنثروبولوجيا والنفس والإجتماع والأناسة والأنواع والحفريات ومفادها أن المجتمعات والأفراد بإختلافها لديها طرق مختلفة من التفكير وأليات الإستدلال والقيم والمعاير، فهى«ترجع الإختلافات الأساسية إلى اختلافات فى الأطر والتقاليد الحضارية التى يستمد منها هؤلاء الأفراد قيمهم وتقاليدهم الأخلاقية» (الحفنى، ٢٠١٠: ج٢) هذه الإدعاءات تنتهى إلى نتيجة لتقول ان الأحكام الأخلاقية تتختلف بين المجتمعات والأفراد ولا توجد قيمة أخلاقية ثابتة.

فالنسبية الوصفية هى مجرد ادعاءات وافتراضات لمجموعات ثقافية لها أنماط مختلفة من التفكير ومعايير الإستدلال وهى تقوم فقط بتوصيف هذه الأنماط دون ان تحطى حكماً أو تقييماً حول صحة هذه المبادئ والممارسات.

٢. الدليل الثانى: نسبية المعرفة

تُعرف الحقيقة فى هذا المذهب على أنها «عبارة عن تلك المعرفة التى يقتضيها جهاز إدراكى سالم» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٤).

إذا الحقيقة عند النسبيين هى الصورة الذهنية أو المعرفة التى يحوزها جهاز إدراكى سليم. فالصورة الذهنية التى تأتى لجهاز إدراكى وعصبى سليم هى حقيقة أما إن كان غير سليم فليس بحقيقة لأن القائلين بالنسبية الذاتية يربطون الحقيقة

بالجهاز العصبى والإدراكى وحيث ان الجهاز الإدراكى هو المعيار فسلامته تعطى الحقيقة وعدم سلامته تعطى عدم الحقيقة.

هذه الحقيقة كما ذكر فى التعريف الأول ليست احادية الطرف بمعنى أن العقل ليس وعاء فارغ وكأنما الحقيقة صبت فيه دون أن يكون له أى دور، أى أنه مجرد متلق محض، بل هناك علاقة ثنائية بين الخارج وعقل الإنسان.

فالحقيقة وليدة ثنائية الواقع والجهاز الإدراكى وليست حلول شىء خالص صاف فى شىء ثان لا يتصرف فيه بل دائما أنت – أى الإنسان- كجهاز إدراكى تتصرف فى الصورة التى تأتيك والذى يظهر فى ذهنك هو النتيجة المتولدة من تصرف الجهاز الإدراكى مع الرسالة التى أرسلها الخارج.

اذاً المنطق النسبى يقول أن الذهن يصل إلى شىء موجود فى الخارج لكنه يظهر عندنا محوراً معدلاً وعليه فالحقيقة نسبيا وليست مطلقا.

هذه الحقيقة بالإضافة إلى تأثرها بجهازنا الإدراكى فهى تتأثر أيضاً بالظروف الزمانية والمكانية، فمثلاً اذا كنت واقف وقت الغروب تنظر إلى شىء يظهر إليك بشكل مختلف عما إذا كنت تنظر إليه وقت الزوال وإذا كنت واقف وكان الضوء خفيفاً غير إذا كنت واقف والضوء قوى فالظروف الزمانية والمكانية والحالة النفسية والحالة العصبية وجهازك الإدراكى و سلامة الحواس كلها يلعب دور فى وصول المعلومات إليك بطريقة او بأخرى وهذا هو ما يفسر اختلاف الناس فى الحقيقة الواحدة.

٣. الدليل الثالث: اللاواقعية

الاواقعية هى عدم القبول بالمنشأ الواقعى للقيم الأخلاقية وتقييد الحكم الاخلاقى بأمور غير واقعية أما بالأوامر والتوصيات أو الأحاسيس والإنفعالات أو التوافق والتعاهد. فالحكم على

فعل ما بالحسن أو القبح مشروط بإما أن شخص قد أمر به أو أن فاعله شعر بإحساس مقبـول نحوه أو أن المجتمع قد توافق عليه. «وبناءً عليه وطبقاً لرأى القائلين بالواقعيّـة فإنّـه لا يوجـد أىّ حكم أخلاقيّة معتبر بلا أىّ قيد أو شرط، وفى النتيجة يمكن القول إنّ النسبيّة الأخلاقيّـة من لوازم القول باللاواقعيّة» (مصباح، ٢٠١١: ص ۴۲)

نقد الأدلة

تقييم الدليل الأول

الانبغاء وعدم الانبغاء أو الحسن والقبح أو أحكـام العقـل فـى مجـال الأخـلاق العمليـة والقضايا القيمية من القضايا التحليلية البديهية الأولية التى يدركها العقل بشكل تلقائى.

فالعقل واحد وجميع مدركاته ترجع الى الإدراكات النظرية والمـراد مـن قـول ان العقـل يدرک الأحكام القيمية بشكل تلقائى هو ان مفهوم المحمول فى هذه القضايا يمكن الحصـول عليه من تحليل مفهوم الموضوع لا أنه شىء مفصول عنه. كإدراک العقل بحاجة المعلول إلـى العلة – مبدأ العلية- الذى يعتبر من المبادئ البديهية. فعند قولنا العدل حسن أو العدل واجـب، مفهوم الحسن او الوجوب يمكن الوصول اليه من خلال تحليل مفهوم العدل الذى يعنى اعطاء الحق لصاحبه وان الحق شىء لابد اعطائه لصاحبه. وعلى ذلک يدرک العقل بحسـن ووجـوب العدل.

ومحمولات هذه القضايا – الأخلاقية والقيمية- اعتبارية الوجوب، اعتبار لكن لها خلفية واقعية. بمعنى لا نجد ان هناک ما بازاء واقعى حقيقى فى الخارج مسـتقل اى لا نجـد هنـاک ماهيات مستقلة قائمة بنفسها فى الخارج. ولكن لها ارتباط بالوقائع الخارجيـة وإنمـا هـى فـى حقيقة امرها صورة ظاهرية يعبر عنها الذهن بصياغة اخلاقيـة ولهـا خلفيـة وهـى عبـارة عـن المصالح والمفاسد الواقعية. - وسيأتى تحليل القضايا الأخلاقية فى تقييم دليل اللاواقعية.-

ولكن المشكلة لا تكمن فى بيان كون العدل حسن أو لا، فـالجميع يتفـق فـى حكمـه بحسن العدل وقبح الظلم لكن الإختلاف يقع فى تعيـين مصـاديق العـدل والظلـم فالأصـول والمبادئ البديهية عاجزة فى ذاتها فى تعيين المصاديق فمبدأ العليه مثلا لا يمكنه تشـخييص

مصاديق العلة والمعلول وكذلك مبدأ العدل. اذا نحتاج الى طريق آخر يشخص لنا المصاديق ثم بضم هذه المصاديق الى القضية الكبرى – العدل واجب- يتحرك الانسان نحو الفعل والعمل.

ولا يمكن تشخيص هذه المصاديق بدون التفات الى العلاقة مع الله ومسألة التوحيد. اى من خلال الهدف الذى يطلبه الانسان وهو الكمال والقرب الالهى تظهر ضرورة فعل او ترک شيىء بالقياس الى هذا الهدف فيمكن استنباط وجوبات كثيرة من ذلک لكن يبقى العقل قاصر على تشخيص بعض الموارد لذلک كانت الحاجة الى الشريعة لأنه لا يمكن للعقل وحده ان يكشف عن العلاقة بين افعال الإنسان وكماله النهائى فالوحى هنا يأتى ليساعد العقل لتشخيص المصاديق ومواردها الخاصة

تقييم الدليل الثانى

يرد الشيخ اليزدى على من يدعى الإدراكات والعلوم نسبية يتوجيه سؤال لهم وهو هل القضية "لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق وكلى ودائمى" قضية مطلقة وكلية أم نسبية وجزئية؟ فإذا كانت مطلقة دون قيد أو شرط فقد اثبتنا بالحد الأدنى وجود قضية مطلقة وإذا كانت نسبية فهذا يعنى أنها لن تكون صحيحية وصادقة فى كل الظروف.

وحول الكلام عن عدم امكانية الإعتماد اطلاقاً لا على الحس ولا العقل ولا توجد معلومة يقينية يرد عليها الشيخ بمجموعة من النقاط: (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٥٢)

١. أنتم تحاولون عبر هذا الدليل أن تثبتوا عدم إمكان الإعتماد على العقل وعلى الحس، فاذاً لماذا تتكلمون معنا.

فيقولون حتى نقنعكم لكى يحصل عنكم علم بانه لا يمكن الإعتماد على الحس والعقل. اذاً فأنتم الآن بالرغم من قولكم بانه لا يمكن الإعتماد على الحس والعقل تقيمون دليلاً عقلياً وتنتظرون من الطرف الآخر أن يعتمد عليه وهذا يعنى أنكم أنتم لستم جازمين بمقولتكم.

٢. وهى كما طرحها ايضاً العلامـة الطباطبـائى، تقولـون ان عنـدنا اخطـاء كثيـرة فـى الإدراكات الحسية والعقلية وهذه الأخطاء الكثيرة هى التى دفعتكم لعدم الإعتماد على الحـس والعقل فكيف عرفتم لإن الحواس تخطأ فنفس قولكم الحواس تخطأ معناه أنـک ادرکـت ان هناک صورة حقيقة وهناک صورة خاطئة فعندما تقول الحواس تخطأ فقـد تضـمن كلامـک أنها تصيب اى أن هناک شىء معلوم لک مسبقاً والحواس اخطأت عنه.

ويقول الشيخ اليزدى نحن نقر أن الحواس تخطأ وضمانها العقـل، والعقـل يخطـأ فـى الأمور النظرية وضمانه الأمور البديهية، والأمور البديهية لا تخطأ. فهناک مجـال للخطـأ فـى العقليات النظرية وفى الحسيات، أما فى العقليات البديهية فلا مجال للخطأ فيها وهو مـا يقـره المذهب العقلى عموماً،«وأما ما قيل من أن إدراک الخطأ فى إدراک عقلى يؤدى إلـى سـرايـة احتمال الخطأ إلى سائر الإدراكات العقلية فهو غير صحيح، وذلک لأن احتمال الخطأ يقع فـى الإدراكات النظرية وأما البديهيات العقلية التى تشكل الأساس للبراهين الفلسفية فهى لا تقبـل الخطأ إطلاقاً. » (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٥٣) لذلک الشيخ اليـزدى حـاول ان يجعـل قيمـة المعرفة مركزها العلم الحضورى وان يرجع البديهيات إلى معلومات حضورية وهو ما سنبينه.

على التعريف المشهور للحقيقة يذكر الشيخ أن الحقيقة هى ما يطابق الواقع أولا يطابقها أى مجال العلم الحصولى، «وهذه المشـكلة- اى المطابقـة منـة عـدمها – لا تحصـل الا اذا كانت هناک وساطة بين العلم ومتعلق علمه اما اذا لم تكـن هنـاک وسـاطة وقـد نـال العـالِم الوجود العينى للمعلوم فلا يبقى مجال لهذا السؤال. » (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٤)

وعليه فإن حجر الزاوية فى المعرفة اليقينية العلم الحضورى لأنى أعلم بـذاتى. وهنـا لا معنى للمطابقية اصلاً لأنک تعلم ذاتک بواقع ذاتک لا بصورة تطابق الذات أو لا تطابق الذات فموضوع السؤال عن المطابقة منعدم حتى نقول هل هناک احتمال للخطأ فـلا يمكـن الخطـأ فى العلم الحضورى.

والعلم الحضورى على اربعة نواع والمقدار المؤكد والمتفق عليه بـين الجميـع وهـو علـم النفس بذاتها وبحالاتها – كالخوف- وبأفعالها وبصورها الذهنية ولا معنى للخطـأ فيـه. يقـول:

«وتلک هی القضایا الوجدانیة التی تکون من نحیة متعلق الإدراک ومن ناحیة أخری ندرک الصورة الذهنیةالحاکیة عنها بلا واسطة وهذه الضایا هی أولی القضایا التی یتک إثباتها بصورة کاملة وولا یرتفع الخطأ والإشتباه إلیها إطلاقاً. » (الیزدی، ۱۹۹۸: ج۱، ص۲۳۶).

اذاً فهو حقیقة وحقیقیته ناشئة من وجوده وهذه المجموعة الأولی التی نستطیع من خلالها الولوج الی عالم الیقین.

المجموعة الثانیة وهی المعقولات المنطقیة أو المعقولات المنطقیة الثانیة لان هذه موجود فی ذهننا فعندما نقول الکلی ینطبق علی کثیرین فهذا فی الطابق الأول من الذهن حیث تصور الأنسان المفهوم الماهوی، ثم الطابق الثانی للذهن تصور الکلیة فنقول هذا المعقول الماهوی کلی ای صالح للإنطباق علی کثیرین.

فالمعقولات المنطقیة باعتبارها محض ذهنیة ای لا لها علاقة بالخارج فلا تنبأ عن واقع خارجی بل تنبأ عن حاله موجودة داخل الذهن لأنک کما یقول الشیخ داخل ذهنک حاضر الکلی، أی الکلی المنطقی فلما تصورت الأنسان فی هذا التصور حضرت الکلیة عندک. فمفهوم الکلی المنطقی الذی هو مفهوم ینطبق علی کثیرین موجود فی ذهنک حاضر بنفسه عندک. « ونظیر هذا الإشراف نجده فی القضایا المنطقیة التی تحطی صور ومفاهیم ذهنیة أخری، فصحیح أن الحاکی والمحکی عنه یقعان فی مرتبتین من مراتب الذهن ولکنهما حاضران کل بمرتبته عند النفس (أنا المدرک) » (الیزدی، ۱۹۹۸: ج۱، ص۲۳۶)

فاذا هی محاطة لدیک بالعلم الحضوری لأن الصور الذهنیة الموجودة عند النفس کلها معلومة بالعلم الحضوری، وبناء علیه بما أن علم المنطق والمنطقیات تقوم علی تحلیل الذهنیات ولیس علی تحلیل الواقع الخارجی فمقولات المنطق مقولات تحکی عن نفس ماهو موجود عنک فی العلم الحضوری. وهذه ایضا من الیقینات ویمکن ضمها للمجموعة الأولی.

وحدیث الشیخ عن المعقول المنطقی الثانوی وأنه حاضر عند الإنسان بالعلم الحضوری لذلک جعل المعقولات الثانویة المنطقیة صادقة بإعتبارها حاضرة بوجودها.

فيجب أن نميز بين وجود المعقول المنطقى وبين حكايۀ المعقول هذا فعندما اقول الكلى ينطبق كثيرين فهذه القضيۀ هل هى قضيۀ حضوريۀ؟ بمعنى هل أن المحكى عنه لهذه القضيۀ حضوريۀ أو المحكى عنه بهذه القضيۀ غير حضوريۀ

الشيخ يقول ما تحكى عنه هذه القضيۀ حضورى لأنک فى واقع ذهنک تصورت الإنسان ولاحظت انه ينطبق على كثيرين فأنت حصل لک واقع الإنطابق على كثيرين فواقع المفهوم المنطبق على كثيرين هذا الواقع موجود فى الذهن. فلذلک قال بأن المعقولات المنطقيۀ محكيها موجود عندک بالعلم الحضورى لذلک كانت مضمونۀ الصدق فالحاكى والمحكى موجود عندک غايۀ الأمر انهما فى طابقين كما قلنا الحاكى فى الطابق الثانى وهو المقولات المنطقيۀ والمحكى فى الطابق الأول وهو الماهويات الذى هو فى واقع ذاتک تشعر بانه ينطبق على كثيرين.

والشيخ هنا وان ميز بين الحاكى والمحكى لكن التمييز بين الحاكى والمحكى لا يُصيّر القضيۀ بنظره حصوليۀ لأن الحاكى والمحكى كلاهما موجودان عند بالعلم الحضورى فى الذهن غايۀ الأمر هما فى رتبيتين لذلک عبر عنها بالمعقولات الثانويۀ المنطقيۀ فى حين عبروا عن تلک بالماهويات بالمعقول الأولى.

ثم يحاول الشيخ ان يضم الى هاتين المجموعتين إلى البديهيات الأوليۀ ليثبت أنها من اليقينيات فيقول أن البديهات الأوليۀ يمكن أن نثبت ضمان صدقها وذلک بتحليل الجانب التصورى منها ثم تحليل الجانب التصديقى.

تحليل الجانب التصورى على سبيل المثال مفهوم العليۀ التى هى من البديهيات الأوليۀ ومن الأمور المعرفيۀ القبليۀ فى المذهب العقلى فالنفس تدرک انها اذ ارادت شيئا فتحصل لها صورۀ فى ذهنها ثم هذه النفس تترک هذه الصورۀ والإرادۀ.

وتلاحظ النفس انها عندما تترک الإرادۀ تنعدم الإرادۀ فينشأ الذهن وينتزع صورۀ عبارۀ صورۀ الإحتياج والإستقلال. فالنفس ليست بحاجۀ الى صورتها الذهنيۀ هذه، إلى إرادتها، إلى

هذا الفعل لكن الفعل محتاج إليها فاذا تخلت عنه انعدم واذا ارادته تحقق فينتـزع الـذهن مـن هذا المشهد الموجود داخل الساحة الحضورية للإنسان مفهوم العلية.

فصورة مفهوم العليـة مـأخوذة مـن رفـض الفـض الـذهن بالمشـهد الحضـورى داخـل النفس وبناءاً عليه لن نخرج على العلم الحضورى لان منشا انتزاع فكرة العليـة التـى حصـلت عليها حاصلة عندى بالوجدان.

فالإنسان يستطيع إثبات منشأ انتزاع مفهوم العلية وسائر المفاهيم الفلسفية الثانويـة مـن نفس ماهو معلوم عنده بالعلم الحضورى.

وعلى مستوى التصديق أى تصـديقک بقـانون العليـة فلـو حللنـا المعقـولات الفلسـفية المعقول الفلسفى الثانوى لو حللناه لوجدنا انه يرجع الى نوع القضية التحليلية ولـيس التركيبيـة والقضية التحليلة هى القضية التى يأخذ الـذهن محمولاهـا مـن نفـس تحليـل موضـوعها لا يضيف شى من الخارج على الموضوع.

مثلاً المعلول بحاجة إلى علته فكلمة (بحاجة إلى علته) حصل عليها مـن نفـس تحليـل الموضوع فلم يأتى بشىء من الخارج حتى يتحدث عن التطابق. «إن جميع هذه القضـايا هـى من قبيل القضايا التحليلية التى يؤدى تحليل مفهوم الموضوع فيها إلى الحصول على مفهـوم المحمول» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٧).

وبناءاً عليه فإن البديهات الأولية المعقولات الثانية الفلسفية هذه جانبها الصورى تصورى يأخذه الذهن من المشهد الحضورى عنـده وجانبهـا التصـديقى ياخـذه الـذهن مـن تحليـل الموضوع اى ترجع إلى القضية التحليلية والقضـية التحليليـة لا مجـال للبحـث فيهـا لإثبـات محمولها.

وعليه فإن عندنا اولاً المعلوم الحضورى، وهذه يقينية.

ثانيا المعقول المنطقى، ترجع الى الأولى لأنها ترجع الى الصـور الذهنيـة الحاضـرة عنـد النفس.

الثالث المعقول الفلسفى والبديهيات الأولية، و تصورها يرجع إلى المشهد الحضورى وتصديقها يرجعه إلى القضية التحليلية وكلاهما مضمونى الصدق.

هذا هو البناء التحتى المعرفى وبذلک استطاع الشيخ داخل النفس أن ينثبت قدراً من اليقينيات، ويأتى السؤال الآن أن هذا كله داخل النفس فكيف أعرف أن ماهو فى الخارج ايضاً كذلک؟ كيف اعرف العلية فى الخارج

انا بين ذاتى وارادتى بين ذاتى وفعل نفسى بين ذاتى وحالات ذاتى يوجد ارتباط العلية لكن فى الخارج كيف اعرف ذلک خارج اسوار الذات كيف نستطيع أن نعرف فكل ما سبق هو علم حضورى او من شؤون العلم الحضورى وهذه تجربة شخصية لا تخرج خارج اطار الذات.

يجيب الشيخ اليزدى اننى استطيع اثبات الخارج بأن اقول بأن الإرتباط بين ذاتى وبين آثار ذاتى هذا الإرتباط لا بلحاظ الحالة الماهوية بمعنى لا بلحاظ ماهية ان ذاتى لها خصوصية وحالاتها ماهيتها لها خصوصية والخصوصية الماهوية هى التى فرضت هذا الإرتباط بحيث جعلت آثار ذاتى محتاجة إلى ذاتى وذاتى مستغنية عن الآثار وبذلک نشأت العلية، بل انما أخذت هذا المشهد الحضورى بلحاظ الإرتبط الوجودى بين ذاتى وآثاره لا بلحاظ ماهية ذاتى وآثارها. «صحيح أننا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهرة خاصة – مثل إرادتنا- ولكن لا من جهة أن لها ماهية خاصة وإنما من جهة كون وجودها مرتبط بوجود آخر. » (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٨).

يعنى نفس الإرتباط الوجودى بين شىء وشىء آخر هو الذى أدى أن يكون شى معلول لشى آخر

فالإنتقال من داخل النفس إلى خارج النفس بزعم الشيخ يكون بواسطة عملية تحليل وهذا التحليل يقول بأن الإرتباط القائم بين الذات وآثارها لايرجع إلى الجانب الماهوى وإنما يرجع إلى الجانب الوجودى. وإذا كان يرجع إلى الجانب الوجودى فلا يختص بالنفس بل يشمل كل الوجود فأى وجود يثبت أنه محتاج إلى وجود آخر ثبتت العلية.

فخرجت من ذاتى من خلال تجريد هذه الحالة الحالة بين ذاتى وآثارها حالـة الإرتبـاط والفقر والإحتياج، تجريدها من هوية الذات وربطها بمطلق الحالة الوجودية الإرتباطيـة فحينئـذ لا فرق بين ذاتى وماهو خارج ذاتى فأنتقل من ماهو فى ذاتى إلى ماخارج ذاتى . فالشـيخ قـام بارجاع جميع البنيات التحتية للمعرفة اليقينية الى العلم الحضورى.

تقييم الدليل الثالث

الموضوع فى هذه القضايا مثل العدل، الصدق، الخيانة. وايضاً نوع آخر وهـو مـا يسـمى فى الأصول بالأحكام الوضعية من قبيل الملكية، المالية، الزوجية، الرقية، الحرية. فمثلاً نقـول الملكية مما ينبغى ان يكون أو الملكية لازمة. وعندنا فـى المقابـل المحمـول وهـو ينبغـى لا ينبغى لابد ممنوع قبيح حسن الخ. فاذا فـى القضـايا الاخلاقيـة عنـدنا قضـية ولهـا موضـوع ومحمول.

واذا نظرنا فى هذه النوع من القضايا لا نجد له ما بازاء مسـتقل فـى الخـارج. فمـثلاً اذا قلت شخص غاصب فعنوان الغاصب ليس عنواناً اضافياً يضاف على الحقيقة الخارجية التى هى الإنسان فعندما تصفه أنه غاصب أو سارق فليس هناک إضافة حقيقة حصلت فـى الخـارج اى لا يوجد شىء حقيقى حصل فى الخارج وبعبارة اخرى ليست هناک ماهيات وحكاية عن ماهية مستقلة قائمة فى الخارج. «وعندما نلاحظ هذه المفاهيم – الموضوعات والمحمولات – نجـد أنها ليست من قبيل المفاهيم الماهوية وحسب الإصطلاح ليس لها ما بإزاء فى الخـارج ومـن هنا فهى تسمى اعتبارية بأحد المعانى» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٨٨).

فعندما نطلق وصف الغصب أو السرقة لا يوجـد لهـذا الوصـف حيثيـة مسـتقلة وعنـوان مستقل له ما بازاء فى الخارج

كذلک الحال فى عنوان المال فلا يوجد مال افهو على سبيل الفرض إما ذهب أو فضة وإنما نحن نسميه مال فنحن الذى نضفى عليه القيمة وكذلک الأمر فى الورق النقـدى لـيس له قيمة لكن البشر اعتبروا له قيمة.

ولا یعنی اعتبار له قیمة أن شیء اضافی حصل اسمه المالیة، فالمالیة لیس لها وجود وتحقق فی الخرج غیر نفس عین الورقة أو نفس الذهب والفضة وإلا الذهب والفضة بعد ان اعتبرناهما مالا لم یتغیر علی حقیقتهما شیء

فهما هما قبل اعتبارهما مالاً وبعد اعتبارهما وکذلک الحال فی الملکیة فقبل الملکیة وبعد الملکیة للکتاب مثلاً الواقع الخارجی واحد، فالملکیة لم تضف حقیقة ماهویة اضافیة وعنوان ماهوی إلی الشیء فی الخارج.

اذا فی القضایا الأخلاقیة والقیمیة لا نجد ان هناک ما بازاء واقعی حقیقی فی الخارج مستقل ای لا نجد هناک ماهیات مستقلة قائمة بنفسها فی الخارج. وهذا نسمیه الاعتبار ای نعتبر الملکیة نعتبر الزوجیة نعتبر السرقة الخ.

تحلیل القضیة الأخلاقیة

- محمولات القضایا الأخلاقیة

ینبغی ولا ینبغی اذا حللنها فهی کما قلنا أنها قضیة أخلاقیة اعتباریة الوجوب فهی اعتبار لکن لها خلفیة واقعیة

کأن نقول أنا أمنع السرقة او لا ینبغی السرقة. هنا لا یُعبر مطلقها فقط عن رغبته، بل یقول بأن السرقة ممنوعة لان عدمها یوجب الفوضی. فاذاً هناک علة واقعیة للمنع. «ولکن الرأی الصحیح هو أن مثل هذه العبارات لا تدل مباشرة علی الرغبة والمطلوبیة، وإنما قیمة الشیء ومطلوبیته تفهم بالدلالة الإلتزامیة ومفادها الأصلی هو بیان علاقة العلیة، تلک العلیة القائمة بین الفعل والهدف فی الأخلاق أو القانون. » (الیزدی، ۱۹۹۸: ج۱، ص۱۹۱).

فعندما تقول ینبغی الصدق لأنک تری ان خلفیة الصدق هو حصول الوثوق والإطمئنان بین الناس وهذا له مردودات ایجابیة واقعیة خارجیة فأنت لأجل هذه المردودات الواقعیة یحصل للعقل حکماً بالوجوب ولولا هذا الواقع الخارجی التی استدعی هذا الحکم بالوجوب ما کان جاء الحکم بالوجوب.

وقی ذلک یستشهد الشیخ الیزدی بمجموعة من الأمثلة (الیزدی، ۱۹۹۸: ج۱، ص۱۹۱). فیقول: لو سألت القانونی لماذا تعاقب المجرم؟ فیقول لأن عدم معاقبته یلزم الفوضی. ولو سألت المربی الأخلاقی لماذا تعطی هدیة للطفل الصغیر علی صدقه؟ فیقول لأن اعطاءه هدیة یشجعه علی الصدق ولأن الصدق یؤدی إلی سکون نفسی وطمأنینة فی المجتمع.

اذاً لیست محمولات القضایا الأخلاقیة محض تعابیر ذهنیة عن الرغبات الفردیة والإجتماعیة ومن ثم لا ارتباط لها بالوقائع الخارجیة، وإنما هی فی حقیقة أمرها صورة ظاهریة یعبر عنها الذهن بصیاغة اخلاقیة وقانونیة ولها خلفیة وهی عبارة عن المصالح والمفاسد الواقعیة

بناءا علیه وبهذا المعنی یجب ان نجعل المحمولات فی القضایا الأخلاقیة فی المعقولات الفلسفیة الثانویة لأننا عندما نقول یجب فالوجوب معلول وعلة الوجوب المصلحة الفلانیة.

الحرمة معلولة وعلة الحرمة هذه المفسدة الفلانیة. فهناک واقع خارجی یقول یجب وأنا عندما اقول کلمة یجب فالإعتبار العقلی لکلمة یجب مجرد کشف عن استدعاء الطبیعی للعلة، فالعلة کانت تستدعی هذا وانا عندما أقول یجب اعبر عن ما ترید العلة ان تعبر عنه فبین الوجوب والإعتبارات وبین خلفیتها ومناشاها علاقة علة ومعلول.

«إذن مفهوم الواجب الأخلاقی والقانونی فی الواقع من قبیل المعقولات الثانیة الفلسفیة، وإذا ضمنت أحیاناً معانی أخری أو أرید منها شیء یخر فإنها تصبح عندئذ لونا من المجاز أو الإستعارة» (الیزدی، ۱۹۹۸: ج۱، ص۱۹۱).

اذاً محمولات القضایا الأخلاقیة ترجع إلی نظام العلیة فهناک وجوب کشفت عنه هذه المصالح فعندما اقول ینبغی ولا ینبغی فأنا هنا اتحدث عما استدعته العلة الخارجیة من المصلحة الإلزامیة أوالمفسدة المبغوضة.

«والرأی السدید فی هذا الشأن یتلخص فی القول بأنه: لو کانت هذه المفاهیم اتفاقیة واعتباریة بمعنی خاص ولکنها لیست مقطوعة الصلة تماماً بالحقائق الخارجیةولاهی خارجة عن نطاق قانون العلیة، وقد کان اعتبارها علی أساس ما یحتاجه الإنسان للوصول إلی سعادته

وكماله حسب تشخيصه وهذا التشخيص تارة يكون صحيحياً ومطابقاً للواقع وأخرى يكون خطأ ومخالفاً للواقع» (اليزدى، ۱۹۹۸: ج۱، ص۱۹۱).

- موضوعات القضايا الأخلاقية

موضوعات القضايا الأخلاقية لها شكل آخر مثل العدل، الظلم والخ. اذا تأملنا قليلاً سنجد فى أغلب الأحيان أن الإنسان كأنما قاس الأمور اى هذه المفاهيم إلى المفاهيم الماهوية وجاء على شكلها بأمر اعتبارى.

على سبيل المثال عندما يستعير الإنسان مفهوم الملكية الحقيقة لله سبحانه وتعالى لمعلولاته ومخلوقاته. ملكية حقيقة لأن تمام هذه المعلولات حاضره عنده وتحت سلطانه فهذا مفهوم ماهوى له واقع خارجى فالإنسان يستعير هذا المفهوم إلى عالم الإعتبار لتنظيم حياته.

اى شبه الإنسان علاقته بالذى يملكه مثلاً بالعلاقة الحقيقة بين المالک والمملوک فانشا مفهوم اعتباريا سماه الملكية

لكن هذه الملكية ليس لها واقع ولكن الذى حصل هو محاكاة المفهوم الماهوى الحقيقى واستفاد منه فى انشاء شبيه فى عالم الإعتبار والغرض التنظيم وضبط العلاقات الإجتماعية.

فمثلاً مفهوم العدل والظلم جاءت من أمر واقعى فيأخذ الإنسان مفهوم الحدود إلى عالم الإعتبار. فالإنسان يستعير من المفاهيم الماهوية الحقيقة ما يجعله يصوغ من خلاله مفاهيم محاكية فى عالم الإعتبار

«ويمكن القول إجمالاً إن أغلبها قد استعير من المفاهيم الماهوية والفلسفية ثم استخدم بسبب حاجات الإنسان العملية فى المعانى الإعتبارية فى المجالات الفردية والإجتماعية. مثلاً بالنظر إلى ضرورة السيطرة على الغرائز والرغبات ورعاية الإنضباط فى السلوک فقد أخذت بعين الإعتبار حدود عامة يطلق على الخروج عنها اسم الظلم والطغيان، ويطلق على ما يقابله اسم العدل والقسط. » (اليزدى، ۱۹۹۸: ج۱، ص۱۹۱).

فإذا الموضوعات الأخلاقية من قبيل العدل الظلم وما شابه هى ليست واقعية ولكنها تحاكى شيئاً واقعياً موجود ولها شكل من أشكال الإرتباط بالواقع. على عكس النظرية الغربية التى تقول أنها ليست لها علاقة بالواقع بل هى صنعية ذهنية انسانية اى مخترعات ذهية ليس لها اى ارتباط بالواقع الخارجى وتعبر عن ما نرغب وما نريد

وهذا ما ذهب اليه الشيخ اليزدى الذى يقول ان لها شكلاً من اشكال الإرتباط، فهذه المفاهيم أى موضوعات القضايا الأخلاقية وان كانت سنخ مفاهيم يخترعها الذهن ولكن هذه المفاهيم تعد رموزا لواقعيات خارجية. هى ليست قانون علية مئة بالمئة وليست محض اعتبرات وتعبير عن الرغبات مئة فى المئة ولكن لها شأن خارجى.

«والحاصل أن هذه المفاهيم وإن كانت تابعة للجعل والإعتبار ولكنها رمز للعلاقات الخارجية والحقيقية بين أفعال الإنسان والنتائج النترتبة عليها وفى الحقيقة فإن تلك العلاقات التكوينية والمصالح الحقيقة تشكل الخلقية لهذه المفاهيم التشريعية والإعتبارية» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٩٣).

لأن عقل الإنسان يصوغ هذا النوع من الموضوعات والمفاهيم معبراً بذلك عن واقع خارجى استدعاها. فهناك فى ضمن الواقع الإجتماعى واقع يستدعى تحقق الملكية اى هذا المفهوم استدعته الواقعية الخارجية لأن هذا المفهوم لو لم يكن موجوداً ولم نصغه لأدى ذلك إلى مشاكل، فالإنسان لتنظيم الحياة ياتى بمفهوم لملكية، العدل، الظلم الخ.

وهذه المفاهيم وإن كانت اتفاق بشرى وان كانت شكل من اشكال المواضعة لكنها تعبر عن اشارات ورموز للواقع الإجتماعى الذى يستدعى وجوده وليست محض تواضع عفوى.

فالحياة الإجتماعية والفردية كواقع خارجى استدعت مثل هذا المفهوم، فالإنسان لم يتواضع بمحض التواضع اى ليست عملية المواضعة فوضوية وانما نشأت عن مبررات موضوعية استدعتها الوقائع الخارجية فولد مفهوم الملكية والعدل وما شابه ذلك.

اذا الشيخ اليزدى يقر باعتبارها وبمواضعة فيها وإنها اتفاقية ولكن هذا الاتفاق ليس عبثى ليس ناتج عن مجرد رغبة فى ان نتواضع ونتفق على مفهوم الملكية ولو صادف ان

مفهوم ثانى وقع لاتفقنا عليه، بل تواضع له خلفياته الواقعيةُ وبتعبير السيد الشـهيد لـه مبرراتـه الموضوعيةُ. هذه المبررات الموضوعيةُ لنشوء الموضوعات الأخلاقيـةُ هـى الواقعيـات، فلـذلک يقول اعتبارات تواضعيةُ اتفاقيةُ ترمز الى واقعيات تستدعيها بشكل من الأشكال.

آثار الإعتقاد بالميتا-أخلاق النسبيةُ

اولا يلزم توضيح أن المقدمةُ التى أنطلق منها أصحاب هذا الإدعاء وهى أن الشعوب فى المجتمعات المختلفةُ لها أحكام أخلاقيةُ مختلفةُ فى القضيةُ أو الموضوع الواحد، هذه لا تعطـى النتيجةُ التى طرحوها وهى عدم وجود قيم مطلقةُ تحكم الجميـع. فهـذا لا يمنـع وجـود قـيم بعض القيم المشتركةُ بين المجتمعات فلا يوجد اثبات على الإخـتلاف التـام فـى كـل القـيم الأخلاقيةُ.

ثانياً: الإعتماد على الإختلاف كدليل لنفى واقعيةُ وحقيقةُ القضـايا الأخلاقيـةُ غيـر تـام. مجرد الإختلاف لا يعطى هذه النتيجةُ ويمكن الإشارةُ إلى مجموعةُ من القضايا فى مجـالات مختلفةُ من العلوم لكن ذلک لم يؤدى إلى نفى حقيقةُ وواقعيةُ الموضوع المختلف عليه. فمثلاً: مسألةُ كرويةُ الأرض، وجود الإله، وغيرها من المسائل.

ومن أبرز الآثار التى تترتب على القول من إنكار واقعيةُ الحسن والقبح هو أن كثير مـن المسائل الإعتقاديةُ يكون لا معنى لها. على سبيل المثـال: إثبـات الأديـان وحقّانيّـةُ دعـاوى الأنبياء، وصدق الرّسالات هذه المسائل لا يمكن إثباتها بالعقل مع نفى واقعيةُ الحسن والقبح.

الأثر الثانى: يمكن ملاحظته من القول بنسبيةُ المعرفةُ، فتبنـى هـذا الـرأى يـدعو إلـى التمرد على القوانين والضوابط المعرفيةُ والمنطقيةُ التى وضعت لضبط الحركـةُ الفكريـةُ بمعنـى أنه يعطى الحق لكل إنسان من إعطاء رأيه فى أى من العلـوم والمعـارف الإنسـانيةُ والدينيـةُ وهذا ما ينتج العبثيةُ والفوضى.

الأثر الثالث: أن القول بأن الأخلاق لا تقوم على منشأ واقعى وإنما هـى مجـرد رغبـات فرديةُ أو توافقات اجتماعيةُ يؤدى إلى عدةُ أمور:

فيما يتعلق بالرغبات الفرديةُ:

١. عدم القدرة على ايجاد قانون ملزم وموجه لميول الإنسان ورغباته.

٢. الفشل فى تحديد مفهوم الحسن من القبح، فقد يكون لشخصين حكمين مختلفين فى نفس القضية وبالنتيجة الفشل فى الحكم فى النزاعات بين الأفراد. وايضاً عدم تجريم التعدى على حقوق الغير.

٣. التضارب بين الأحكام، بمعنى أن الأحكام الأخلاقية صحيحة بالنسبة لى، لأنها تعكس دائما مشاعرى وانفعالتى، لكن فى نفس الوقت يمكن إيجاد بعض الحالات التى اخطأ فيها بسبب مشاعره وانفعالاته.

٤. اذا كانت القضايا الأخلاقية عبارة عن مشاعر وانفعالات أو مجرد رغبات فردية، فلا يمكن حينها النقاش حول أى قضية اخلاقية.

فالذاتية الفردية نظرية غير صالحة لأنه لا يمكن للمرء أن يعيش حياته بأخلاقه الذاتية التى يؤمن بها فهو بطبيعة الحال يحتاج الى التفاعل مع الآخرين وهذا التفاعل يحتاج لمعرفة ماهو صواب وماهو خطأ ماهو حسن وماهو قبيح. ثم أن افعالنا الفردية لابد ان تؤثر على الآخرين.

فيما يتعلق بالتوافقات الإجتماعية يمكن الإشارة إلى مجموعة من اللوازم:

١. عدم القدرة على الحكم ونقد وادانة على افعال وتصرفات المجتمعات الأخرى، حيث انه لكل مجتمع اخلاقه فكل مجتمع تكون افعاله مبررة.

٢. علينا التسامح والتعايش مع المجتمعات الأخرى فمن المستحيل ان تختلف مع قيم مجتمع وتكون على حق.

٣. يمكن ان تكون الأفعال والسلوكيات متضاربة حتى ولو كان منشأها معتقد واحد، كما ذكرنا فى مسالة تقدير كبار السن.

٤. اذا كان لا يمكن الحكم على حسن الفعل اة قبحه لمجرد الإختلاف، فلا يمكن تقبيح وتخطئة شن الحروب على المجتمعات الأخرى حيث يعتبر هذا الفعل غير خاطئ بغض النظر عن القيم التى اعتقد بها

۵. على الفرد هنا ان يدافع عن قيم مجتمعه حتى ولو كانت غير أخلاقيـة بالنسـبة لـه، فمثلا مسألة العبودية يمكن اقرارها من خلال تصويت المجتمع والحقيقـة ان المجتمـع لـيس هو من يجب ان يحعل الفعل حسـنا او قبيحـا اى ان الخلافـات الأخلاقيـة يـتم حلهـا عبـر استطلاع الرأى وهذا أمر غير صحيح.

۶. لا يمكن الحكم على الأفعال إلا من خلال الرجوع إلى معاير مجتمعنا. فـلا يمكـن على سبيل المثال شخص ان يقبل مسألة الإجهاض و آخر يرفضها الذى يجب ان يتناقشـوا فيه هو رأى مجتمعهم حول المسألة.

ثم انه تحديد الثقافة حقيقة للمجتمع أمر شبه مستحيل فهل يرجع تحديدها إلى العـرق أم إلى الديانة التى تعتنقها أم إلى البيئة التى تعيشها، فلو فرضـنا أنـك كنـت أسـوداً ويهوديًـا وشيوعيًا فى ألمانيا فى عهد هتلر. ما هى ثقافتك الحقيقية؟.

النتيجة

ترتكز الميتا–أخلاق النسبية على ثلاث ركائز وهى: النسبية الوصفية، ونسـبية المعرفـة، واللاواقعية وقد تبين أن هذه الركائز الثلاثة ضعيفة. فالنسـبية اوصـفية لا ترتقـى لأن تكـون دليلاً على صحة النسبية. ونسبية المعرفة قد تبين بطلانها من خلال ما بيّنه الشيخ رحمـه الله عبر نقد نقضى وحلّى. وأما اللاواقعية فى الجمل الأخلاقية فقد وضح خلافها من خلال تحليله للجمل والقضايا الأخلاقية. وبذلک يكون قد أبطل هذه الركائز التى تقوم عليها هذه انسبية.

قائمة المصادر

١. دوركايم، إميل، (١٩٦٦م)، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: حسن أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

٢. الحفنى، عبدالمنعم، (٢٠١٠م)، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مدبولى.

٣. مصباح، مجتبى، (٢٠١١م)، أسس الأخلاق المنهج الجديد فى تعليم فلسفة الأخلاق، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية.

٤. مصباح اليزدى، محمد تقى، (١٤١٨هـ – ١٩٩٨م)، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقانى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

5. Gowans, C. (2012). Moral relativism. In E. N. Zalta (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from https://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/moral-relativism

6. Wong, D. B. (1993). Relativism. In P, Singer (Ed.), A Companion to Ethics. Malden: Blackwell.

7. Copleston, F. (1994). History of philosophy. New York: DoubleDay Image Book.

8. Moser, P. K. and Carson, T. L. (Eds.) (2001). Moral Relativism: A Reader. New York: Oxford University Press.

9. Brandt, R.B. (1959). Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

10. Scanlon, T.M. (1995). Fear of Relativism. In R, Hursthouse, G, Lawrence and W, Quinn. (Eds.), Virtues and Reasons. New York: Oxford University

11. Frankena, W. K. (1973). Ethics (2nd ed). London: Prentice-Hall, INC.