الأسس العقلانية للأخلاق الدينية

أ.م. د. صلاح فليفل الجابري

جامعة بغداد / كلية الآداب

الأسس العقلانية للأخلاق الدينية

د. صلاح فليفل الجابري – جامعة بغداد– كلية الآداب

مقدمة

إن الأخلاق الدينية هي مجرد نمط من أنماط الأخلاق، وأن هناك أنماطا أخرى للأخلاق؟ بحثنا يحاول أن يبرهن على أن الأخلاق الدينية هي شكل من أشكال البنى الأخلاقية لا تتعارض مع الأساس العقلاني للأخلاق. فالعقل والدين يفترضان للمعايير الأخلاقية واقعا موضوعيا، وليس مجرد صفات عدمية. و إن الأخلاق ذات الأساس الذاتي أو الأخلاق المؤسسة على المواضعة الاجتماعية تفتقر إلى الأساس العقلاني، بل لا تنسجم مع الأساس العقلاني للأخلاق، لأنها لا تفترض للمعايير الخلقية أو الكليات الخلقية وجودا واقعيا. وهذا ما سوف نفصله في نقدنا لنظرية هيوم والنظرية الاجتماعية للأخلاق.

إذن إذا كانت الأخلاق ذات أساس عقلاني، وكانت موضوعاتها واقعية انعكاسية، فإنها يمكن أن تكون مستقلة عن الدين، أي إن العقل يستقل عن الشرع في إدراك القيم الأخلاقية. وهذا يعني إن التحسين والتقبيح في الأفعال عقليان. وإذا استقل العقل في إدراك الحسن والقبح في الأفعال، فإن صفات الأفعال الأخلاقية هذه واقعية وانعكاسية. ويمكن تصور إدراك القيم والمعايير الخلقية بشكل مستقل عن الشرع الديني.

أما إذا كان التحسين والتقبيح في الأفعال يثبتان عن طريق الدين فقط، فهذا يعني إن العقل غير قادر على إدراك القيم والمعايير الخلقية بشكل مستقل عن الدين، ولذلك من الصعب الحديث عن أساس عقلاني للأخلاق. وبحثنا يستبعد هذه النظرية.

وفقا للأطروحة الأولى القائلة بإمكانية الأساس العقلاني والواقعي للأخلاق، يكون العقل كاشفا ومحددا للمعايير والقيم الأخلاقية، وتكون وظيفة الدين هنا تهذيبية إرشادية تصحيحية. ووفقا للأطروحة الثانية القائلة بالأساس الديني للأخلاق كأساس وحيد، تكون وظيفة الدين هنا إيجاد وإنشاء القيم والمعايير الخلقية، والعقل هنا تابع للدين بشكل سلبي. وهذه الأطروحة الثانية غير مؤهلة علميا للتوفيق بين الدين والعقل لأنها تلغي أحد الطرفين وهو العقل لحساب الطرف الأول، وتجعل من الإنسان كائنا سلبيا منقادا بالتقليد الديني والعرفي، وغير قادر على تعديل الواقع أو إحداث تغيير في حركة التاريخ، لأنه ملغى في المقدمة.

النظرية الأولى المؤسسة عقليا للأخلاق هي الوحيدة القادرة على البرهنة على الانسجام بين الدين والعقل، أعني بين الأخلاق الدينية والأخلاق ذات الأساس العقلاني؛ لأنها تمتلك إمكانية الحديث عن انسجام الدين مع مقتضى العقل السليم. والعقل السليم هذا سابق على الدين، بل إن الدين متعلق به وجودا وعدما. فإذا لم يكن للعقل القدرة على التمييز بين الحسن والقبيح والحق والباطل والصدق والكذب بذاته بصرف النظر عن الدين، فيكف يراد له أن يميز بين الدين الصحيح والدين غير الصحيح؟

فالبحث يريد أن يثبت بأن الأساس العقلاني للأخلاق هو عينه الأساس العقلاني للدين. بل إن القضية الأخلاقية والقضية الدينية

تنبعان من الأساس العقلاني نفسه. فالمعايير التي يستند إليها الفعل الخلقي ويستند إليها العمل الديني هي معايير عقلانية مدركة للعقل السليم بصرف النظر عن تشريع الدين لها أو عدم تشريعه لها. فالأفعال الخلقية والدينية تابعة لمعايير، وهناك تمييز بين الأفعال والمعايير التي بنى عليها مورست تلك الأفعال، والمعايير هي أمور عقلانية مدركة للعقل السليم ومفهومة له. فالقضية الدينية القائلة "إن الله موجود"، والقضية الأخلاقية القائلة بأن "الفعل الفلاني قبيح" منسجمتان، وإن كان العقل لم يدرك بعد سبب قبح ذلك الفعل. وإذا صادف أن سبق الدينُ العقلَ إلى إدراك سبب قبح الفعل من خلال القول بأن الله موجود والله لا يحب الأفعال القبيحة ويعاقب عليها، فهذا لا يعني إنه من غير الممكن للعقل إدراك واقعية قبح الفعل.

الأخلاق في أساسها عقلية، والدين يقدم منهجاً لتهذيب الأخلاق وتوجيهها، ولذلك فالأخلاق الدينية هي العملية التربوية التي توجه سلوك الإنسان وترشده للعمل على وفق القيم الأخلاقية السليمة وتميزها عن القيم غير السليمة. وهذا التمييز بين السلوك السليم أخلاقياً عن غيره هو الذي يعطي الأخلاق الدينية، بل الأخلاق عموماً، طابعاً معيارياً.

أما الأخلاق اللادينية وإن استندت إلى أساس عقلاني كالأخلاق الدينية، لكن بما أنها لا تعنى بتهذيب الأخلاق، ولا بتوجيه الإنسان، وتعنى بالإمر الواقع فحسب، فقد يبعدها هذا عن الأساس العقلاني ويسقطها في الذاتانية. لأن الأخلاق اللادينية لا تضع حدودا أو رقابة داخلية أو خارجية لكبح السلوك غير الموافق للمعايير الأخلاقية العقلانية، باستثناء حالة واحدة وهي التعدي على حرية الآخرين، حينئذ تتدخل عن طريق قوانين تحفظ حق الآخرين في السلوك وفقا لدوافعهم ومصالحهم الذاتية أيضا. أما خارج هذا الإطار فالإنسان له الحرية الكاملة في السلوك وفقا لما تمليه عليه غرائزه الشهوانية ومصالحه الذاتية، أو ما يمليه عليه العرف الاجتماعي. وهذا هو الجانب اللاعقلاني في الأخلاق اللادينية، سواء الأخلاق الذاتانية التي دعا إليها هيوم، أو الأخلاق الاجتماعية التي ترى أن القيم الأخلاقية هي نتاج الحاجات الاجتماعية.

ويذهب بحثنا إلى خلاف ذلك، فلا نحتاج إلى حلقة وصل بين الأخلاق والعقل، فالأخلاق هي كشف وانعكاس عقلي، وإن الدين هو حلقة الوصل بين الأخلاق والواقع العملي، أعني بين الأخلاق العقلانية والواقع العملي، فالأخلاق والعقل لا يحتاجان إلى رابط، إنما الذي بحاجة إلى رابط هو الأخلاق العقلانية والواقع، فالدين يأتي ليطرح منهجا تربويا ينقل الأخلاق العقلانية أو النظرية إلى مجال التطبيق. ويقدم الدين الآلية التربوية التي تحقق التوازن بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية، وبالتالي تحقيق التوازن الاجتماعي.

نقد الأساس الرغبوي للأخلاق

ألغى هيوم دور العقل في اكتشاف القيم الأخلاقية الموجهة للإرادة، وبلغة الفلسفة الإسلامية، نقول إنه ألغى الارتباط بين العقل النظري والعقل العملي، وبين العقل العملي والإرادة. بل اختزل العقل العملي بالرغبة الموجهة للإرادة. يقول هيوم: ((إن العقل، ويجب أن يكون هكذا فقط، هو مجرد عبد للرغبات، ولا يمكنه أن يزعم بأي دور آخر سوى خدمة الرغبات وطاعتها))[1].

وبناءً على هذا الأساس يرى ((إنه من الهبل الزعم بأن الأخلاق اكتشفت عن طريق الاستدلال الذي يقوم به العقل))[٢].

يرى هيوم إن أساس المدركات الأخلاقية هو الوجدان الأخلاقي الذي هو ذو أصل طبيعي تماما، نشأ نتيجة لعمليات سيكولوجية قابلة للكشف، ومحفزة جزئيا عن طريق موضوعات هي اختراع خاص بالإنسان.

الحجة الأولى التي يقدمها هيوم هي أن الأحكام الأخلاقية تؤثر على أفعالنا؛ وفي بعض الأحيان يفعل الناس أشياء، على نحو خاطئ على أيحال، بالضد من رغباتهم، لأن من حقهم فعلها. لكن هيوم يرى بأن العقل لا يمكنه إحداث أو منع الفعل، أو يعارض أي عاطفة أو رغبة. ولذلك فإن العقل لا يمكنه أن يكون مصدرا للأحكام الأخلاقية[٣].

وقد فات هيوم الالتفات إلى تزاحم المصالح حين يقدم الإنسان على فعل ما لا يرغبه، فقد لا يرغب الإنسان شرب الدواء المر، لكنه يقدم عليه ويفعله لأن فائدته المؤجلة أكبر من مضرته الحالية. وربما تزاحم المصالح تقاس بعظم المصلحة، فإذا كانت المصلحة والفائدة في الفعل غير المرغوب فيه حاليا أكبر من الفائدة في الفعل المرغوب به حاليا، فالإنسان يقدم على ذي المصلحة الأكبر، وهذا يحدث وفق العقل النظري، لأن إدراك المصالح والمفاسد من مدركات العقل النظري وليس من مدركات العقل العملي التي ترتبط بما ينبغي فعله أو لا ينبغي. فالعقل النظري يحدد المصالح والمفاسد، أما المقارنة المعيارية بين ما ينبغي فعله لأن فيه مصلحة وفائدة وما لا ينبغي فعله لأنه قبيح ومضر، فهذه من مختصات العقل العملي. والحقيقة أن هيوم استنتج عكس المطلب تماما، فمن فعل الإنسان ما لا يرغب فيه استنتج عجز العقل عن كبح الإرادة، والحق إن الاستنتاج السليم يقول بأن ذلك دليل على فاعلية العقل ودوره في تحديد المصالح والمفاسد، وبالتالي تحديد ما ينبغي فعله وما ينبغي تجنبه، بصرف النظر عن الرغبات المرتبطة بالميول والشهوات الطبيعية.

ويبدو أن العقل لدى هيوم لا يمتلك القدرة على تحريك الإرادة، وما يمتلك هذه القدرة هو الرغبات وملكة الذوق؛ لأن العقل يعنى بما هو كائن وليس بما يجب أن يكون. فلولا امتلاكنا لرغبات من نوع أو آخر لما كنا نميل إلى فعل شيء بدل فعل شيء آخر، ولما كان لدينا مقاصد تحركنا في اتجاه معين، بدل اتجاه آخر، باختصار، لما كنا نمتلك أي غايات. فالعقل عن طريق تزويدنا بالمعلومات المطلوبة عما حصل أو عما هو حاصل أو سيحصل أو يحتمل حصوله، يبين لنا ماهي الأفعال التي يجب أن نقوم بها أو التي يجب أن نتجنب القيام بها لتحقيق الغايات التي تمليها علينا رغباتنا[٤]. إن دور العقل لايتجاوز في نظر هيوم تقرير الوسائل لا تقرير الغايات. فلا شيء مطلقا يمكن حسبانه متفقا مع العقل أو ضد العقل، لأن العقل لايمكنه أن يجعلنا نقوم بأي شيء[٥]. يتضح مما سبق أنه ليس هناك عقل عملي لدى هيوم، بل هناك الرغبة التي تتحكم بالإرادة. والعقل مجرد تابع للرغبة، والعلم العقلي بشكل عام مجرد علم طرائقي يحدد وسائل تنفيذ الرغبات دون القدرة على توجيهها، أو منعها.

النتيجة المترتبة على هذا الموقف من العقل هي إن الأخلاق لاتعنى بما هو كائن، بل بما يجب أن يكون. إنها تعنى بتقرير الغايات التي يجب أن تستأثر باهتمام البشر، والتي

يجب أن يوجهوا نشاطهم نحو تحقيقها، كما أنها تهتم بتقييم الغايات الفعلية للبشر لتقرر، في ضوء ذلك، ما هو مستحسن من بينها ولا اعتراض على تشوق البشر له، وما هو غير مستحسن ومن واجبهم الإقلاع عن السعي نحو تحقيقه. إن مملكة الأخلاق، إذن، هي مملكة الغايات. وحسب نظرة هيوم هذه للعقل تصبح كل الغايات سواء أمام محكمة العقل. إذن فلا تمييز عقليا ولا مفاضلة، من الوجهة العقلية، بين غاية وأخرى لغرض الوصول إلى قرار بخصوص الغاية التي يجب تحقيقها. وينتج عن ذلك أنه ليس للأحكام الخلقية أساس عقلاني. فالحكم الخلقي هو حكم بخصوص الغاية التي يلزم أو على الأقل يستحسن تحقيقها، أو هو حكم بخصوص ما يلزم أو على الأقل يستحسن تجنبه ولا يجوز للبشر أن يجعلوه بين غاياتهم[٦].

ويرى (ماكناب) أن موقف هيوم هذا(ناشئ من التمييز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، فمعرفتنا للواقع والقبض على حقائقه هي غير تقييمنا لمجموعة خياراتنا الإرادية. فالأولى يحكمها العقل، والثانية تحكمها الرغبة. فالميدان المناسب للتفكير العقلي، بالنسبة لـ هيوم، هو عالم الأفكار، في حين تعني الإرادة بالوقائع)[٧].

وفي رأينا أن موقف هيوم هذا لم يكن ناشئا من التمييز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة أو بين العقل والإرادة، إنما هو في الحقيقة، أن شيء من الخلط بين الحسن والقبح العقليين والحسن والقبح الرغبويين المستندان إلى الرغبة والميول الذاتية الفردية. فالتمييز بين العقل والإرادة، أو كما يسميهما الفلاسفة المسلمون العقل النظري والعقل العملي، ليس سببا في عجز العقل عن إدراك المدرك الخلقي، فقد أسس الفلاسفة المسلمون والمتكلمون العدليون على هذا التقسيم مسألة التحسين والتقبيح العقليين. إن هيوم اختزل العقل العملي بالاندفاعات الرغبوية والذوقية أي الأفعال الحسنة والقبيحة التي تقدَّر استنادا إلى الذوق والرغبة (حسب الملائمة والمنافرة للنفس مثل هذا المنظر الجميل، وهذا الصوت حسن، هذا المذاق حسن، ويقال في الأفعال نوم القيلولة حسن، والأكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن وهكذا)[٨]. أين تكمن مشكلة هيوم؟ تكمن في أنه عمم هذا المدرك الذوقي التابع لميول النفس، على كل المدركات الأخلاقية، مثل الحسن والقبح بمعنى الكمال للنفس والنقص لها، مثل العدل والظلم، والعلم والجهل، وهذه من مدركات القسم الأول للحسن والقبح التي يستقل العقل في إدراكها، حسب تقسيم الشيخ المظفر[٩].

النظرية الاجتماعية الوضعية

تذهب هذه المدرسة إلى أن التحسين والتقبيح هو ما تسالم عليه أعضاء الجماعة، فما يقرروه أنه حسن فهو حسن، وما تسالموا عليه أنه قبيح فهو قبيح. وليس للفعل في حد ذاته حقيقة مستقلة عن الوعي الجمعي.

ومن الناحية المنهجية ترى هذه المدرسة بأن ((العادات، والتقاليد، والأعراف، والآداب العامة، ومعايير الخير والشر، وأخلاق الطبقات المختلفة، تمثل "ظواهر وضعية" تقبل الملاحظة، وتخضع للقياس، وبالتالي فإن من الممكن دراستها عن طريق استخدام بعض المناهج العلمية الدقيقة...فالظاهرة الخلقية واقعية موضوعية تتصف بالشيئية والضغط والجبرية، كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى...))[١٠]،

ولذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه الاجتماعي الوضعي ((إنه ليس في استطاعتنا أن نبث في نفوس أفراد المجتمع الواحد مبادئ أخلاقية جديدة، مهما يكن من سموها وعلو شأنها، من دون أن نشيع بينهم ضربا من "التفكك الاجتماعي"))[١١].

والحقيقة أن هذا الاتجاه الوضعي في الأخلاق يميز بين الواقع والمعيار ويلغي المعيار أي أنه يلغي العقل العملي ويستبعده من المجال العلمي، ويصر على دراسة الوقائع كما هي، من غير مقاييس للمفاضلة أو اقتراح البديل الأصلح والأصح. فالأساس العقلاني للأخلاق هو الواقعة الموضوعية، ولما كان المجتمع أو الجماعة واقعة اجتماعية أصيلة فهي أساس الأخلاق ((إن الحاجات الاجتماعية للبشر هي حلقة الوصل الأساسية بين الأخلاق والعقل))[١٢].

إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية معناه قبول الواقع الاجتماعي كما هو، من دون تشخيص لعيوبه ونواقصه، ((لأن إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما ـــ حسب الوضعية ـــ مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعكس رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي، ولايملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مُثُلا وقيماً غير التي يرتضيها السير الطبيعي للمجتمع، فالمقياس الذي تحدد وفقه المُثُل الاجتماعية هو مقياس القيم السائدة))[١٣].

فالمعيار الأخلاقي هنا هو ((ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة قياسا إلى قيم معيارية ثابتة ومطلقة، فظاهرة الزنا مثلا، وفق هذا المعيار، تعتبر ظاهرة سليمة، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم، الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزي، هي تحويل الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل. فالزنا في حد ذاته لايشكل ظاهرة مرضية، ولايعبر عن انحطاط أخلاقي، وهو ليس مشكلة اجتماعية، لأن الرذيلة في عرف علماء الاجتماع {الوضعيين} تطلق على السلوك المنافي لعرف جماعة مافي زمن معين ومكان معين، ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر: ((إن العفة الجنسية هي التوافق مع تيار التحريم السائد في العلاقات الجنسية))، وهو نفسه يقول: "إن الأعراف تصنع المجتمع"))[١٤].

والحقيقة أن الفعل الأخلاقي ((أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها، بل لعل طاعة المألوف من عرف الجماعة وتقاليدها تتنافس مع المثل العليا للإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق))[١٥].

الأخلاق النسبية:

إن النظريات التي تربط أساس القيم الأخلاقية بذات الفرد، غرائزه وأهواؤه، أو تربطه بالجماعة وما تواضعت عليه من أعراف وعادات، تنتهي جميعا إلى نسبية القيم الأخلاقية. فبالنسبة للنزعة الفردية فإن كل فرد يعتمد على ذوقه ورغبته في تشخيص حسن الفعل أو قبحه، فالأخلاق الوجودية، على سبيل المثال، ((تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية))[١٦]. ولذلك قد يكون ماهو حسن عند شخص استجابة لمصالحه ورغباته الذاتية يكون قبيحا عند آخر لا لشيء إلا

لتعارضه مع مصالحه ورغباته الشخصية. وكذلك بالنسبة للجماعة فهي تعتمد على قيم وعادات متفق عليها، قد تختلف عن قيم وعادات جماعة أخرى، أو تختلف عن أخلاق الجماعة نفسها في أزمنة مختلفة، وهذا يعني انه لاتوجد مُثُل أخلاقية إنسانية مشتركة.

وواضح جدا أن الإيمان بغياب القيم الإنسانية المشتركة أو المُثل العليا ذات الطابع الإنساني الشامل، سيحوِّل الحياة إلى صراع بين الأفراد المختلفين أو بين الطبقات المختلفة والمتفاوتة الثروة في نفس الجماعة، أو بين مجتمع وآخر.

أما بالنسبة للفكر الإسلامي، فإنه يشخص ويميز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، ولكنه يربط بينهما منطقيا، أعني يؤسس أحكام القيمة على أساس أحكام الواقع، فالأحكام المعيارية الأخلاقية تبنى على أساس أحكام الواقع وهي أحكام عقلانية يعكسها العقل عن الواقع على نحو علوم واقعية، والأحكام المعيارية الأخلاقية على قسمين: معايير ثابتة ذات طابع إنساني شامل، وأخرى نسبية متغيرة متجددة، ومجموعة المعايير الثابتة هي أخلاقية عقلانية من ناحية إن بنائها على أساس أحكام واقعية عقلانية، وهي دينية شرعية من ناحية تأكيد الدين عليها واعترافه بشموليتها. واعني بكونها أخلاقية عقلية أنها ذاتية في الفعل نفسه وليست مضافة إليه من الخارج وكل ما يفعله العقل هو عكسها في علوم معيارية. فالعقل السليم يدرك حسن الأفعال وقبحها ((فحسن الفعل أو قبحه هنا أمر ذاتي في الفعل نفسه، وباطن فيه وليس خارج عنه، ولايرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه آمرا ناهيا، كما لايرجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الإلهيين بذلك، فحسن الفعل علة في إيجاد الشرع له...))[١٧]، أي إن إدراك حسن الأفعال وقبحها مسألة عقلية سابقة على تقرير الشرع لها.

الأساس العقلي للمعايير الأخلاقية

رأى بعض المفكرين الإسلاميين بأن الحسن والقبح بمعنى ما استحق عليهما الفاعل المدح أو الذم هو أمر عقلائي لا عقلي، أعني هو ما تسالم عليه العقلاء بما هم عقلاء[١٨]، أي أنه تابع للوعي الجمعي للعقلاء، ومن هذا الباب فهذا الرأي يشترك مع النظرية الاجتماعية التي شرحناها سابقا وبيّنا عيوبها، لكن من باب آخر يختلف هذا الرأي من ناحية أن العقل الجمعي لا من ناحية العادات والأعراف المتفق عليها اجتماعيا سواء ذوقيا أو وجدانيا أو عقليا، وإنما ما يتفق عليه العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم مجموعة أفراد وأذواق وميول مشتركة. والحقيقة إن هذا الرأي وإن كان لا يعتمد ميول الجماعة ورغباتهم وأذواقهم، وإنما عقولهم، ولكن هذه العقول مكوَّنة لا يمكن تحريرها من المصالح والميول الفكرية والأيديولوجية، وإن ما تسالم عليه هؤلاء قد لا يرقى إلى مستوى الصدق الواقعي، ثم ما المعيار المميز بين العقلاء وغير العقلاء، فيعود الأمر إلى الجماعة بما هم جماعة وليس إلى العقلاء بما هم عقلاء، وهكذا يقع هذا الرأي في النسبية التي وقع فيها دعاة النظرية الاجتماعية الوضعية. فضلا عن أن هذا الرأي يجرد الحسن والقبح من الواقعية ويحليهما إلى الاعتبارية، أي أنهما ملازمان للمدرِك وجودا وعدما، فيجردهما من الحقيقة، وما هو ليس بحقيقة لا يصلح معيارا للحقائق. ويضافان للمدرَك من خارجه من دون مناسبة تسوغ النسبة، أو تسوغ نسبة أحد

الضدين الحسن أو القبح، وهذا ما يؤدي إلى الخلط بين الحسن والقبيح في موارد متعددة، فنقع في النسبية والتشكيك.

وقد استبعد هذا الرأي المفكر محمد باقر الصدر من جهتين: من ناحية الوجدان ومن ناحية التجربة ((أما الوجدان فهو قاض بأن قبح الظلم ثابت بصرف النظر عن جعل أي جاعل، كإمكان الممكن. وأما التجربة فلأن الملحوظ خارجيا عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل إنسان لأجل إخراج دواء مخصوص من قلبه يتم به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشك أحد في أن هذا ظلم وقبيح عقلا. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان وتختلف معها أحيانا))[١٩].

كما رفض المفكر الصدر أن يكون معيار المعنى الثالث للحسن والقبح الذي ذكره الشيخ المظفر مناط باستحقاق المدح والثواب أو النهي والعقاب، يرى الصدر إن هذا خطأ ((فإن الحسن والقبيح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الإنسان نفسه فيقال إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأخرى يطبق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرَك على مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان، لا قضية واحدة))[٢٠].

وهكذا يكون لدينا اتجاهين: الأول يرى بأن الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل، وفي هذا الاتجاه يصح القول بأن العقلاء بما هم عقلاء إنما يدركون الحسن والقبح الواقعيين. وهنا نستطيع أن نفرض الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أما بالنسبة للرأي الثاني الذي ينظر إلى الحسن والقبح بوصفهما مجعولين عقلائيين رعاية لمصالح العامة، ((إذا أريد به استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح، فلا مبرر لذلك، إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء))[٢١].

ويرى المفكر الصدر أن الملازمة العقلية لا شك في وقوعها بين الحسن والقبح العقليان المستقلان عن الحكم الشرعي ((كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة)) ولكنها، أي الملازمة العقلية، غير واقعة في الحسن والقبح ((الواقعان في مرحلة متأخرة لحكم شرعي والمرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لأمر شرعي، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية لنهي شرعي))[٢٢]. وهذا القول يعني أن كل حكم عقلي يستلزم حكما شرعيا، ولكن ليس كل حكم شرعي يستلزم حكما عقليا.

والحقيقة أن وجوب فعل الحسن، وعدم وجوب فعل القبيح، يرتبط ارتباطا عقلانيا بواقعية الحسن و القبيح في نفسيهما. فبمجرد أن يدرك العقل حسن الفعل في نفس الفعل لا خارجه يدرك انبغاء فعله، و بمجرد أن يدرك قبح الفعل يدرك معه عدم انبغاء فعله. وهذا هو الارتباط بين العقل النظري والعقل العملي. لكن إدراك وجوب الفعل لوقوع العلم بواقعيته لا يستلزم تنفيذ الفعل

بالضرورة، فقد تتدخل عوائق تمنع الإنسان من الفعل، لمصلحة خاصة، أو للذة، كما يدرك الإنسان أحيانا الحق ولكنه لا يعمل به، وهو أمر ذكره القرآن الكريم ((فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم))، وفي قوله تعالى ((وأكثرهم للحق كارهون))، فالكره لا يستقيم إلا مع الإدراك ووقوع العلم بالحق.

في هذه النقطة تحديدا نكون قد فتحنا بابا لوظيفة الدين، فبعد أن علمنا التلازم العقلي بين العقل النظري والعقل العملي، نكون قد قررنا الأسس العقلانية للمدركات والقيم الأخلاقية، نبقى بحاجة إلى الضامن لنقل مدركات العقل العملي إلى الواقع، أعني تحويلها إلى أفعال وتجسيدها اجتماعيا، وهنا يأتي دور الدين بوصفه الميزان بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، والمنهج التربوي الذي يدرب الإرادة على فعل الحسن وتحويل القيم الحسنة إلى ملكات تؤتي الفعل باندفاع ذاتي. ويمكن أن نستعرض تسلسل أفكار البحث كالآتي:

١. ارتباط المسألة الاجتماعية بالمسألة الفلسفية.
٢. المدركات الأخلاقية (الحسنة والقبيحة) أمور واقعية ذاتية في الأفعال نفسها.
٣. إدراك وجوب الفعل أو عدم وجوبه مرتبط بإدراك واقعية حسن الأفعال وقبحها.
٤. الفصل بين إدراك ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، وبين استحقاق المدح أو الذم.
٥. لا يوجد ارتباط ضروري بين إدراك وجوب الفعل وعدم وجوبه وبين تجسيد ذلك الإدراك عمليا في الواقع الاجتماعي، لاحتمال تدخل العوائق الذاتية والخارجية.
٦. النقطة الرابعة السابقة تجلي لنا أهمية الدين ودوره في خلق التوازن بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية، ومعالجة المصالح الذاتية بحيث لا تشكل عائقا أمام تنفيذ مدركات العقل العملي فعليا في الواقع الاجتماعي. أي إن الدين يضمن قيام نظام اجتماعي سليم على أساس مدركات العقلين النظري والعملي.

دور الدين

إذا كان أساس الأخلاق عقلي محض، فما هو دور الدين؟ هنا نأتي لتقرير دور الدين على وفق القاعدة الآتية: الدين يوفر منهجاً تربوياً لربط المدرك العقلي الأخلاقي بالواقع العملي، لأن المدرك الأخلاقي وإن كان عقلياً، لكن توجيه الإرادة نحو الفعل بمقتضى هذا الملاك الأخلاقي مسألة أخرى لا توجد ملازمة عقلية منطقية بينهما. فالأساس العقلاني للأخلاق لا يوفر بحد ذاته سلوكاً عملياً بتوجيه ذلك الأساس الأخلاقي، فالإنسان يمكن أن يدرك أمراً ما عقلياً لكنه يخالفه عملياً، فليس من لزوم حتمي في البين. وكون وجود الملازمة بين حكم العقل في الموارد العملية وحكم الشرع في حد ذاته ليس ملاكا للملازمة الضرورية بين ذلك كله وبين السلوك العملي وفقا لذلك التعاضد والانسجام العقلاني بين الحكم العقلي والحكم الشرعي. فالإنسان قد يدرك الظلم ويعلمه، ويدرك التبعات السيئة لفعله، لكنه مع ذلك، يفعله، ويخالف عقله، لمصلحة خاصة به. وما يحقق هذا الانسجام بين السلوك العملي والمدرك العقلي هو الدين، لأنه يوفر منهجاً تربوياً للإرادة يدربها على فعل الخيرات. ويعمل على خلق التوازن بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية.

والمشكلة في الموضوع ليس في إدراك الإنسان للمصالح الاجتماعية والقيم والمثل الأخلاقية، ولا في إدراك الإنسان لحسن الأفعال وقبحها ووجوبها أو عدم وجوبها،

بل المشكلة تكمن، كما حددها المفكر الصدر، في الدافع نحو تحقيق القيم الأخلاقية والمثل العليا، والمصالح الاجتماعية وحسن الأفعال وقبحها. والعلم أو الإدراك لا يخلق بذاته الدافع، وهنا تتجلى الحاجة إلى الدين.

وهذا يخالف الاتجاه التقليدي في البحث الذي يبدأ بمشكلة الإدراك، ذلك الاتجاه الذي يقرر بأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كل مصالحه الاجتماعية؛ بسبب محدودية القدرة الذهنية لديه وعجزه عن السيطرة على الظروف الاجتماعية والنفسية للإنسان، ومن هنا يجب أن يوضع للإنسانية النظام الاجتماعي. ويتخذون من ذلك دليلا على ضرورة الدين في حياة الإنسان.

إذن الانطلاق يجب أن يكون من الحاجة إلى الدافع النفسي وليس من الإدراك. لأنه على فرض تحقق شرط الإدراك، فإن هذا لا يحل المشكلة مادام الدافع النفسي لتحقيق ما تم إدراكه غير متوفر. ولكن إذا توفر الدافع النفسي لتحقيق تلك المصالح سيكون سببا في استثمار التفكير العملي للإنسان نحو إدراك المزيد من المصالح الاجتماعية وسبل تحقيقها.

ومن هنا فإن العقل كاشف عن المدركات الأخلاقية، وعاكس لها في علوم عقلية، ومدرك لوجوب فعلها أو عدم وجوبه، أما الدين فهو السبيل إلى تحويل ذلك الإدراك وذلك الوجوب أو عدم الوجوب إلى فعل خارجي ذي طابع اجتماعي، وذلك من خلال إزالة العوائق النفسية الذاتية وخلق الإرادة الدافعة نحو الفعل. فالدين إذن ليس كاشفا ولا منشئا للمدركات الأخلاقية، بل هو خالق للدافع النفسي الذي يجسد تلك القيم والمثل الأخلاقية في الواقع الاجتماعي، لإنشاء النظام الاجتماعي الأصلح.

فإذا كان مصدر العلم بالأخلاق هو العقل، لكن أخلاق العقل صورية ميتة لا حياة فيها، لأنها لا تضمن بذاتها العمل، وإن ضمنت تحديد وجوب العمل. إلا أن مصدر الدفع بالأخلاق لتتجسد على شكل واقع عملي اجتماعي هو الدين، إذن الدين يبلور الأخلاق ككائن حي يعيش، يؤثر ويتأثر، إنه يصيرها منشئا للآثار، لأنها حضورية في الذات والواقع معا. وكأن الدين يعيد تحويل الإدراك الحصولي إلى إدراك حضوري يؤثر مباشرة في الذات والواقع الخارجي. والحقيقة إذا كانت الأخلاق في أساسها عقلية، فهي في وجودها وحياتها دينية كلياً. ويتضح أن كل الأخلاق الدينية ذات أساس عقلاني، ولا يصح العكس.

إشكالية واقتراح حل

الأخلاق بحاجة إلى مسوغ فلسفي يبرر العلاقة بين الرؤية وإرادة العمل، وإذا كانت الأخلاق ترتبط بإرادة العمل فهي ترتبط برؤية فلسفية معينة ارتباطا يتراوح بين اللاضرورة والضرورة، أو بين اللاضرورة المرتبطة بإرادة حرة، والضرورة المرتبطة بالواقع العيني بصرف النظر عن الإرادة الحرة.

ترتبط الأيديولوجيا برؤية كونية، وهذا أمر مفروغ منه، لكن السؤال الذي تجدر إثارته بهذا الصدد هو ما طبيعة هذا الارتباط، هل هو من النوع المنطقي، أم هو من نوع آخر؟

وإذا كان الإسلام يعبر عن رؤية كونية تحدد استراتيجية عمل أو أيديولوجيا معينة، فما طبيعة هذا الارتباط بين الأيديولوجيا والرؤية الكونية المرتبطة بها؟

أكد المفكر محمد باقر الصدر على الربط بين المسألة الفلسفية أو العقائدية والمسألة الاجتماعية أو الأيديولوجيا، وهو أمر كان معقولا في زمن تزايد فيه ثقل الأنظمة الشمولية التي تحتم ارتباطا حاسما بين الأيديولوجيا والنظرية أو المذهب الشمولي، كما في الفكر الماركسي، لكن هناك سؤال يسأله بعض المفكرين وهو ما موضع هذا الأمر في سياق التاريخ العالمي الراهن بعد فشل الأيديولوجيا السوفيتية وسيطرة الفكر الليبرالي الذي لا يلتزم بالصيغ الأيديولوجية الشمولية؟ والإشكالية التي نود معالجتها في هذا الصدد لا تتعلق بالانسجام بين طبيعة الفكر النظري والتطبيق العملي الذي يفرضه على الواقع، فمما لا شك فيه أن كل رؤية فلسفية تطبع الواقع العملي بطابعها الخاص، ومن هنا يصير بإمكانها تغيير الواقع، إنما نحن هنا نعنى بأمر آخر يتجاوز المضمون أو المادة الفكرية إلى الشكل المنطقي الذي تتخذه العلاقة بين الرؤية الفلسفية والقيم العملية التي تنتج عنها، فإذا كان ذلك الارتباط منطقيا أي ضروريا وحتميا في عين الواقع فإن الاصطدام والتعارض مع نمط الديمقراطية الرأسمالية لا يغير من الأمر الواقعي شيئا، أما إذا تقرر عدم ضرورة ربط المسألة الاجتماعية بعقيدة ما، وكان هذا يصف العلاقة بين العقيدة الإسلامية والقيم العملية النابعة عنها، فليس هناك تصادم بين الإسلام والنمط الفكري للرأسمالية العلمانية. لكن الواقع إننا نلحظ تشديدا على ذلك الربط بين العقيدة الإسلامية والقيم العملية التي تنتج عنها، في حين نلحظ نفيا علمانيا لضرورة ذلك الربط بين السلوك العملي وعقيدة ما، أيا كانت. فوفقا للنمط العلماني الليبرالي في التفكير لا تتقرر حركة الإنسان العملية في الحياة ونمط سلوكه، قبليا، وفقا لعقيدة شمولية أو رؤية كونية شاملة، وإنما يقرر الفرد، بما هو فرد وحسب، نمط السلوك الذي يبتغيه ويميل إليه وفقا لمصالحه الخاصة وطموحاته الفردية، وقد يقبل بتحديد حريته وسلب بعض حقوقه بإرادته عن طريق إجماع قانوني يشارك فيه عامة الناس، ولا يرغب هذا النمط الفكري بربط مصير الإنسان بنمط شمولي من الأفكار والعقائد التي تمارس جبرية قاهرة عليه.

مناقشة القضية بلحاظ الإنسان بوصفه إرادة عمل

إن الاعتقاد برؤية كونية ما يفرض، بطريقة ما، السلوك والعمل بما ينسجم مع تلك الرؤية، وقد تمارس تلك الرؤية ضغطا واعيا على إرادة الشخص الذي يحملها لتوجيه سلوكه لما ينسجم مع متطلبات تلك الرؤية، وذلك كله يتوقف على درجة إيمانه وتيقنه بتلك الرؤية، وهذا أقصى ما تصوره تلك العلاقة العضوية بين المسألة الفلسفية والمسألة الاجتماعية. ولذلك فإن الجحود برؤية كونية معينة يحرر المرء من أي التزام تجاه القيم العملية التي تقررها، ويعزل السلوك العملي لديه عن أي موجهات قبلية مفروضة بقناعة أو بغير قناعة، ويكون في مطلق الحرية للارتباط بأي رؤية أخرى مفترضة تقررها محاكماته العقلية والوجدانية ويقتنع بها.

الإيمان بالرؤية الكونية لا يستلزم بالضرورة العمل وفقا لها، فقد يؤمن الإنسان برؤية أو نظرية لكنه لا يرى ضرورة العمل بمقتضاها، ولا يجبر نفسه على السلوك بمقتضى تلك الرؤية، وقد يسلك بطريقة مخالفة لما يؤمن به نظريا، على الرغم من أن السلوك الإنساني يرتبط بقصد ما أو باعث ما، أو اعتقاد ما، فالسلوك يفترض اعتقادا قبليا لكنه لا

يستلزمه منطقيا، بدليل إننا بعد فرض هذا الاعتقاد أو الباعث، أو المقصد لا نعتقد أنه كان من الممكن التنبؤ بذلك السلوك على فرض معرفتنا مسبقا بذلك الاعتقاد أو الباعث، لأن السلوك لا يلزم منطقيا عن الاعتقاد، وإن كان هذا الأخير يشكل عنصراً ضرورياً من جملة عناصر أخرى تسبق السلوك. يفترض السلوك فكرة تسبقه حقا، لكننا لا نستطيع القول إنه لو كنا على علم بتلك الفكرة لاستطعنا التنبؤ بذلك السلوك؛ لأن هذا الربط ذو طبيعة زمنية وليست منطقية، فالتتابع بين الاعتقاد والفعل، أو السلوك بمقتضى اعتقاد ما هو تتابع زمني وليس تتابعاً ضرورياً من الناحية المنطقية، فلا يوجد تلازم منطقي بين الطرفين، بدليل عدم توقف أحد الطرفين على الآخر، أي أن أحدهما لا يستلزم الآخر، على الرغم من أن السلوك يفترض الاعتقاد المسبق، وهذا يشبه التفسير التاريخي الخاص، فالحدث التاريخي يفترض سلسلة من الشروط والمترتبات سابقة عليه، لكن هذا لا يستلزم إمكان استنباط الحدث التاريخي من تقدير تلك الشروط المفترضة.

مناقشة القضية في واقعها الموضوعي بقطع النظر عن الإرادة العملية للإنسان

إلى هنا كان نقاشنا للعلاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجيا بلحاظ الإنسان، على تقدير العمل وفقا لها أو مخالفتها على حد السواء، فاستنتجنا عدم وجود علاقة منطقية بين الرؤية والتزام الإنسان بمترتبات تلك الرؤية. ويبقى هناك نقاش للرؤية في حد ذاتها بقطع النظر عن الإنسان المؤمن بها؛ فالرؤية بذاتها، وفي حد ذاتها، تستلزم مجموعة من القيم العملية، ولا شك أن هذا الاستلزام ذو طبيعة منطقية.

ترسم العلاقة بين الأيديولوجيا والرؤية المرتبط بها صيغة منطقية تتحرك في اتجاهين، الاتجاه الأول حركة الذهن من الرؤية الكونية إلى الأيديولوجيا التي تقررها، والاتجاه الثاني هو حركة الذهن من الأيديولوجيا إلى الرؤية المرتبطة بها، وهذان المساران المنطقيان متساويان؛ فالسير من الرؤية الكونية إلى الأيديولوجيا سير على مستوى اللزوم المنطقي. وأظن ظنا كبيرا أن المفكر الصدر قصد هذا الجانب الموضوعي في ربطه الحتمي بين الرؤية الكونية والمسألة الاجتماعية، ومن هنا أمكن القول أن كل رؤية كونية تفرض مجموعة من القيم العملية، على أساس أن ما هو كائن ويمثل الأمر الواقع يحدد (حتميا) ما يجب أن يكون، أي السلوك بمقتضى ذلك التصوير للواقع.

الخاتمة

من الذي يؤسس للآخر؟ هل الدين يؤسس للأخلاق، أم إن العقل هو الذي يؤسس للأخلاق، والدين يأتي تاليا لينسجم مع المعقول؟ إذا كان للأخلاق أساسا عقليا، والدين تاليا على الأسس العقلية، فالنتيجة المستفادة هو إن الأخلاق الدينية ذات أساس عقلاني، بل إن الدين نفسه ذو أساس عقلاني. ومن الممكن وفقا لما تقدم أن نتصور مجالات للأخلاق غير الأخلاق الدينية، مثل الأخلاق اللا دينية التي تؤسس على الذوق والميول الفردية، أو التي تؤسس على الاتفاق الاجتماعي والذوق الاجتماعي باستقلال عن الدين.

ملخص البحث

وفقا للأطروحة القائلة بإمكانية الأساس العقلاني والواقعي للأخلاق، يكون العقل كاشفا ومحددا للمعايير والقيم الأخلاقية، وتكون وظيفة الدين هنا تهذيبية إرشادية تصحيحية. ووفقا

للأطروحة القائلة بالأساس الديني للأخلاق كأساس وحيد، تكون وظيفة الدين هنا إيجاد وإنشاء القيم والمعايير الخلقية، والعقل هنا تابع للدين بشكل سلبي. وهذه الأطروحة الثانية ليس لها الإمكانية على التوفيق بين الدين والعقل لأنها تلغي أحد الطرفين وهو العقل لحساب الطرف الأول، وتجعل من الإنسان كائنا سلبيا منقادا بالتقليد الديني والعرفي، وغير قادر على تعديل الواقع أو إحداث تغيير في حركة التاريخ، لأنه ملغى في المقدمة.

الأخلاق في أساسها عقلية، والدين يقدم منهجا لتهذيب الأخلاق وتوجيهها، ولذلك فالأخلاق الدينية هي العملية التربوية التي توجه سلوك الإنسان وترشده للعمل وفق القيم الأخلاقية السليمة وتميزها عن القيم غير السليمة. وهذا التمييز بين السلوك السليم أخلاقيا عن غيره هو الذي يعطي الأخلاق الدينية، بل الأخلاق عموما، طابعا معياريا.

أما الأخلاق اللادينية فقد تستند إلى أساس عقلاني كالأخلاق الدينية، لكنها لا تعنى بتهذيب الأخلاق، ولا بتوجيه الإنسان، وتعنى بالإمر الواقع فحسب، وهذا قد يسقطها في الذاتانية الفردية أو النسبية الاجتماعية. وقد يلزم عن هذا جانب لاعقلاني في الأخلاق اللادينية، سواء الأخلاق الذاتانية التي دعا إليها هيوم، أو الأخلاق الاجتماعية التي ترى أن القيم الأخلاقية هي نتاج الحاجات الاجتماعية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه بأن "الحاجات الاجتماعية للبشر هي حلقة الوصل الأساسية بين الأخلاق والعقل".

يثبت بحثنا خلاف ذلك، فلا نحتاج إلى حلقة وصل بين الأخلاق والعقل، فالأخلاق هي كشف وانعكاس عقلي، وإن الدين هو حلقة الوصل بين الأخلاق والواقع العملي، أعني بين الأخلاق العقلانية والواقع العملي، فالأخلاق والعقل لا تحتاج إلى رابط، إنما الذي بحاجة إلى رابط هو الأخلاق العقلانية والواقع، فالدين يأتي ليطرح منهجا تربويا ينقل الأخلاق العقلانية أو النظرية إلى مجال التطبيق. ويقدم الدين الآلية التربوية التي تحقق التوازن بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية، وبالتالي تحقيق التوازن الاجتماعي. ولذلك فالدين ليس منشئا للقيم والمعايير الخلقية وإنما مهذبا لها، ومعمقا لوجودها في داخل الضمير وناقلا لها إلى السلوك.

Abstract

According to the thesis argument which implies the possibility of a rational and realistic basis for morality , revealing the mind and specific standards and moral values , and the function of religion here is a corrective guidance . According to the thesis argument essentially religious morality as the sole basis , be a function of religion here to find and create the values and ethical standards , and the mind here follow the religion negatively . This thesis is the second which does not have the potential to reconcile faith and reason because they cancel one of the parties is a reason for the expense of the first , and make the human beings negatively guided tradition of religious and customary , and unable to modify reality or a change in the movement of history , because it is canceled in the foreground.

The ethics was based on a rational basis, such as religious morality, but morality does not mean politely, and under the guidance of human, and only concerned with the status quo, and this may bring down the subjectivism of individual social or relative. May be required for such an irrational side in ethics atheism, both ethics subjectivism advocated by Hume, or social ethics which believes that moral values are the product of social needs, and see the owners of this trend that "social needs of human beings is the link core between morality and reason".Our research proves the opposite , there is no need to link morality and reason , morality is revealed and the reflection of my mind , and that religion is the link between ethics and practice, I mean, between the rational ethics and practice, morality and reason do not need to link , but who need to link it rationality and morality fact, religion comes to educational approach poses convey morality or rationality theory to the field of application. The mechanism of educational debt that achieve a balance between self-interest and social interests , and thus achieve social balance . Therefore religion is not a creator of values and ethical standards , but polite to her, and depth to its existence in the inside of conscience and transmits to the behavior

هوامش البحث

1Hum D.: Treatise book II, Part III, Sec. III; Enquiry Sect.I, and Appendix. P.127.

2Ibid, p.167.

3Macnabb. D.G.C.: David Hum (It's theory of Knowledge and morality, Second Ed., Oxford, 1966, p.160.

٤عادل ظاهر، الأخلاق والعقل، ص١٩.

٥عادل ظاهر، المصدر نفسه، ص٢٠.

٦المصدر نفسه، ص٢٠.

٧Macnabb. D.G.C.: Op cit, p.160.

٨ينظر: المظفر، الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، ص١٥٩.

٩ينظر المصدر نفسه، ص١٥٨ فما بعدها.

١٠إبراهيم، د. زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، بلا تاريخ، ص٧٨.

١١المصدر نفسه، ص٧٨.

١٢عادل، ظاهر، الأخلاق والعقل، ص٣٦.

١٣أمزيان، محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية ـ فرجينيا، ط٤، ٢٠٠٨، ص٣٦٤.

١٤المصدر نفسه، ص٣٦٥.

١٥سدجويك، د.، المجمل في علم الأخلاق، مقدمة الترجمة العربية، الاسكندرية، دار النشر الثقافية، ط١، ١٩٤٩، ص١٩.

١٦إبراهيم، د. زكريا، المشكلة الخلقية، ص٨٣.

١٧أمزيان، محمد محمد، مصدر سابق، ص٣٧٧-٣٧٨.

١٨ينظر: المظفر، محمد حسين، مصدر سابق، ص ٢٧٥.

١٩الصدر، محمد باقر، دروس في أصول الفقه، الحلقة الثالثة، المجلد الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص٢٩٠.

٢٠الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر)، الجزء ٤، ص٤١.

٢١الصدر، محمد باقر، دروس في أصول الفقه، المجلد الثاني، ص٢٩١.

٢٢المصدر نفسه، ص٣٦١-٣٦٢.

المصادر

1. Hum D.: Treatise book II, Part III, Sec. III; Enquiry Sect.I, and Appendix.
2. Ibid, p.167.
3. Macnabb. D.G.C.: David Hum (It's theory of Knowledge and morality, Second Ed., Oxford, 1966.

٤. إبراهيم، د. زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، بلا تاريخ.

٥. أمزيان، محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية ـ فرجينيا، ط٤، ٢٠٠٨.

٦. سدجويك، د.، المجمل في علم الأخلاق، مقدمة الترجمة العربية، الاسكندرية، دار النشر الثقافية، ط١، ١٩٤٩.

٧. محمد باقر، دروس في أصول الفقه، الحلقة الثالثة، المجلد الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٨. ٢٢الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر)، الجزء4 .