

القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع

حسن محيطي أردكان*

محمدعلي محيطي أردكان*

الخلاصة

تعدّ مسألة العلاقة بين القيمة والواقع، أو العلاقة بين الإلزام والوجود، من أهمّ المسائل التي أثارت جدلاً في مجال ما وراء الأخلاق، وصار شغلاً شاغلاً لعلماء فلسفة الأخلاق وأدت إلى تكوين مجموعة من الآراء المختلفة فيها لتشمل الاعتبارية المحضة من جانب، وهي التي لا تقرّ أيّ علاقة بين الأخلاق والواقع، والواقعية المحضة من جانبٍ آخر وهي التي تعترف بأنّ القيم الأخلاقية واقعيةٌ وعينيةٌ، كما توجد نظريّة أخرى تقع بينهما، إذ تعدّ القيم الأخلاقية اعتباريّة وفي الوقت نفسه مبنيةً على الواقع. وفي هذه الدراسة حاولنا البحث في الاعتبارية الأشعرية ونظرية الضرورة بالقياس ونظرية المحقّق الأصفهاني كنموذجٍ لكلّ من النظريّات الثلاث المذكورة، وإضافةً إلى توضيح كلّ واحدةٍ منها قمنا بمناقشتها بالتركيز على مسألة التبرير الأخلاقي، والنتيجة هي أنّ النظرية الاعتبارية سواءً كانت اعتباريّة محضةً أو اعتباريّة مبنيةً على الواقع تواجه «تحدي التبرير»، بخلاف نظرية الضرورة بالقياس فهي تحلّ هذه المسألة حلاً مقنعاً.

الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، مسألة الإلزام والوجود، الاعتبار والواقع، الاعتبارية، الواقعية الأخلاقية.

(1) حسن محيطي أردكان، إيران، دكتوراه في فلسفة الأخلاق المقارنة، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث،
Email: hekmat313@yahoo.com

(2) محمدعلي محيطي أردكان، إيران، أستاذ في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث،

Moral values between consideration and reality

Hasan Muhiti Ardakan, PhD in Philosophy of Ethics, Imam Khomeini Institution for Education and Research, Iran.

Email: hekmat313@yahoo.com

Muhammad Ali Muhiti Ardakan, Assistant Professor in Philosophy, Imam Khomeini Institution for Education and Research, Iran

Summary

The relation between value and reality ,or the relation between obligation and existence ,is one of the most controversial matters in the field of *metaethics*. It has become a concern for scholars of moral philosophy (ethics) and has led to the formation of a set of different opinions in it to include pure morality on the one hand, that which does never admit any relation between ethics and reality, and pure realism on the other hand, which says that moral values are real and concrete. There is another theory lying between them, saying that ethical values are moral, and at the same time are based on reality. In this study, we have tried to discuss the Ash'arite morality, the theory of necessity by analogy, and the theory of al-Muhaqqiq al-Isfahani as examples on each of the three theories mentioned in the study. In addition to explaining each one of these theories, we have discussed them by focusing on the matter of moral justification. The result is that moral theory-whether being pure moral, or moral based on reality-faces the "challenge of justification", unlike the theory of necessity by analogy, which gives a convincing solution to this problem.

Keywords: moral values, problem of obligation and existence, consideration and reality, morality, ethical realism.

المقدمة

البحث في واقعية القيم الأخلاقية أو عدمها ويتعبير آخر، البحث في العلاقة بين الإلزام الأخلاقي والوجود من أهمّ المباحث في مجال ما وراء الأخلاق. فالـ"الإلزام" يمثل القيم الأخلاقية بمعناها العام والـ"وجود" يمثل الواقع. ويتبعه بحثٌ معرفيٌّ في مجال الأخلاق وهو البحث في العلاقة بين القضايا الأخلاقية والقضايا الحاكية عن الوجود والواقع العيني. توضيح ذلك أنّ ما وراء الأخلاق تبحث في مبادئ الأخلاق التصورية والتصديقية بمنهج عقليّ ويعتبر البحث في "التبرير الأخلاقي" من مبادئ الأخلاق التصديقية في مجال نظرية المعرفة الأخلاقية، وهو يتناول مسألة الصدق في القضايا الأخلاقية. فهل يمكن تبرير القضايا الأخلاقية معرفياً أو لا؟ وهل تبرر القضايا الأخلاقية في الحالة الأولى بإرجاعها إلى سائر القضايا الأخلاقية أو بإرجاعها إلى قضايا واقعية خارجة عن نطاق الأخلاق؟

309

وقد أبدى فلاسفة الأخلاق آراءً مختلفة في هذه المسألة. ويمكن تقسيم تلك الآراء إلى ثلاث مجموعات، وهي: الاعتبارية المحضة والواقعية المحضة والاعتبارية المبتنية على الواقع. وجدير بالذكر أنّ كلّاً من هذه المجموعات الثلاث يشمل آراءً مختلفة رغم اشتراكها في بعض النقاط، ففي الاعتبارية المحضة تعدّ القيم الأخلاقية اعتبارية محضة ولا تدعمها الواقعية، وأمّا في الواقعية المحضة فالقيم الأخلاقية واقعية وإن اختلف المعتقدون بهذه النظرية في تفسير الواقع بحسب مبانيهم الخاصة. وبعض علماء فلسفة الأخلاق وإن قبلوا اعتبارية القيم الأخلاقية، إلّا أنّهم يقرّون ابتناءها على الواقع.

تعدّ الانفعاليّة (Emotivism) والحتميّة (Imperativism) وبعض أنواع التعاقدية (contractarianism) من المذاهب المعتقدة بالاعتباريّة المحضة. ويعدّ مذهب اللذة (Hedonism) والنفعية (Utilitarianism) في عداد الواقعيّة المحضة، وبعض أنواع التعاقدية داخل في الاعتباريّة المبتنية على الواقع. لقد طرحت المذاهب والآراء المختلفة من قبل العلماء المسلمين وغير المسلمين ولكن تهدف هذه الدراسة إلى عرض النظريّات المختلفة التي قدّمها العلماء المسلمون في مسألة العلاقة بين القيمة والواقع. وبملاحظة كثرة النظريّات الموجودة بين العلماء المسلمين ولزوم رعاية حجم المقالة، لا يمكن دراسة كلّ واحدة منها على حدة، فنحاول بعد الإشارة إلى أقسام النظريّات توضيح نظريّة الأمر الإلهي باعتبارها داخلّة في مجموعة الاعتباريّة المحضة، ونظريّة المحقّق الأصفهاني باعتبارها داخلّة في مجموعة الاعتباريّة المبتنية على الواقع، ونظريّة الضرورة بالقياس باعتبارها داخلّة في مجموعة الواقعيّة المحضة، وسنسلط الضوء عليها من ناحية التبرير الأخلاقي. ولنبدأ أولاً بتوضيح أهمّ المفردات الدلاليّة:

التعاريف

القيمة الأخلاقيّة، والاعتبار، والتبرير الأخلاقي، والواقع هي المفاهيم الأربعة المهمّة في بحثنا هذا ويلزم معرفة معناها للإجابة على سؤال البحث الذي مفاده: ما العلاقة بين القيم الأخلاقيّة والواقع؟ هل هي اعتباريّة أو واقعيّة؟

أ - القيمة الأخلاقية

رغم أنّ القيمة في اللغة استعملت بمعنى الثمن الذي يقاوم به المتاع [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 520] إلا أنها تستعمل في علوم مختلفة كالإقتصاد والقانون والمنطق والأخلاق وغيرها وتأتي بمعنى يناسب تلك العلوم، وقد ذكر بعض المحققين لهذه المفردة 140 تعريفاً حسب استعمالاتها المتعددة. [ژان ون و الينور اسكار بروگ، چيستى ارزش، ص 114]

فلا يمكن عرض تعريف واحد لها، أو يصعب جداً، ولكن يمكن بيان معناها في مجال الأخلاق. يمكن أن يستعمل مصطلح القيمة الأخلاقية في أحد المعاني الثلاثة التالية:

الأول: القيمة الأخلاقية بالمعنى الأخص

وتستعمل القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح في الأوصاف والأفعال الاختيارية التي تكون مطلوبةً وحسنةً. من باب المثال، عندما يقال: "(أ) ذو قيمة أخلاقية" معناها أنّ (أ) حسنٌ. [مصباح يزدي، دروس فلسفه أخلاق، ص 45 - 52]

الثاني: القيمة الأخلاقية بالمعنى العام

تستعمل القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح بمعنى أعم من المعنى الإيجابي، فيشمل الأوصاف والأفعال الاختيارية الحسنة والقبیحة.

وعلى أساس هذا الاصطلاح يمكن تقسيم القيمة إلى ثلاثة أقسام: الإيجابية، والسلبية والمحايدة. فإذا كان فعلٌ ما سبباً لحصول الإنسان على كماله فهو حسنٌ وذو قيمةٍ إيجابيةٍ وأما إذا كان مانعاً من وصوله إلى الكمال فهو قبيحٌ وبلا قيمةٍ، أو ذو قيمةٍ سلبيةٍ، وفي حالة تساوي القيمتين يكون للفعل قيمةٌ محايدةٌ. القيمة الأخلاقية بمعناها العام تقع في مقابل اللزوم الأخلاقي، أي لزوم الفعل أو الترك. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 62]

الثالث: القيمة الأخلاقية بالمعنى الأعم

القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح تشمل اللزوم الأخلاقي أيضاً. [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 105] وذلك بخلاف القيمة الأخلاقية بمعناها العام.

وعندما نستعمل مصطلح «القيمة الأخلاقية» في هذه الدراسة نعني القيمة الأخلاقية بالمعنى الأعم، وهي تشمل جميع الأمور الحسنة والقبيحة، كما تشمل لزوم الفعل أو لزوم تركه أي اللزوم الأخلاقي أيضاً.

ب - الاعتبار

يستعمل مصطلح "الاعتبار" بمعانٍ مختلفةٍ منها: المعقول الثاني، وفي مقابل الأصالة في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وفي

المفاهيم الوهمية التي ليست لها واقعية عينية كالغول. [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 188] وأحياناً يستعمل بمعنى إعطاء حدّ شيءٍ إلى شيءٍ آخر أو إسناد المعنى إلى غير مصداقه وهو المجاز في الإسناد. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 395؛ الطباطبائي، الرسائل السبعة، ص 129]

ويطلق الاعتبار في هذا البحث على التبعية للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة أو للأوامر الصادرة من شخص ما، وعلى هذا الأساس تطلق الاعتبارية على رؤية تقبل أن معيار القيمة الأخلاقية هو الأوامر الصادرة من شخص أو الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة. فالحمية والانفعالية والتعاقدية من مذاهب الاعتبارية ويطلق عليها اللاواقعية أيضاً. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 35]

ج - التبرير الأخلاقي

القضايا الأخلاقية تكون معتبرة فيما إذا كانت مبررة عقلاً وعلى أساس معيار التأسيسية في معيار صدق القضايا، ويمكن القول إن اعتبار القضايا الأخلاقية مرتبط بكونها إما بدهية أو راجعة إلى بدهيات كالأوليات والوجدانيات. وجدير بالذكر أن هذا النوع من التبرير يمكن طرحه في العلم الحسولي فقط؛ وذلك لأن العلوم الحسورية غير قابلة لانتقالها إلى الغير كما أنها غير قابلة للاستدلال والصدق والكذب وغيرها. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 275] ففي اختبار التبرير الأخلاقي - الذي وضعناه معياراً

لتقويم النظريات في مسألة العلاقة بين القيمة والواقع - يمكن قبول نظرية ثلاث معايير التأسيسية فقط، وإلا لا تكون معتبرة ولا يمكن الاعتماد عليها معرفياً. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 238 و239]

د. الواقع

المقصود من الواقع في بحثنا هذا هو ما يقابل الاعتبار بالمعنى الذي وضحناه سابقاً، فعندما نقول: "إنّ للقيم الأخلاقية واقعيةً عينيةً" فهو بمعنى أنها ليست متعلقةً بالذوق الشخصي أو الجماعي ولا بأوامر - وتوصيات - شخص أو أشخاص، ومن الواضح أنّ الواقع هنا يختلف عن الواقع في الأمور المحسوسة، مثلاً بحيث يكون للشيء ما بإزاء محدّد مستقلّ خارج الذهن وكما نوضح فيما بعد، إنّ القيم الأخلاقية بما أنّها تحكي عن العلاقة الواقعية والوجودية الضرورية بين الأفعال ونتائجها، فهي من الأمور الواقعية.

314

بيان التراء في مسألة الاعتبارات الأخلاقية والواقع

كما شرحنا في المقدمة، سنسلط الضوء على الاعتبارات الأخلاقية وندرس علاقتها مع الواقع ونختار نظرية واحدة من بين النظريات المختلفة التي يمكن تصنيفها ضمن ثلاث مجموعات من النظريات: المجموعة الأولى: الاعتبارية المحضة ونبحث منها نظرية الأمر الإلهي فقط، المجموعة الثانية: الاعتبارية المبتنية على الواقع ونبحث منها

نظرية المحقق الأصفهاني فقط، المجموعة الثالثة: الواقعية المحضة ونبحث منها نظرية العلامة محمدتقي مصباح يزدي فقط، علماً بأن هذه النظريات يتمّ تقويمها من ناحية التبرير الأخلاقي. فلنبداً بالاعتبارية المحضة.

الأول: الاعتبارية المحضة

تعدّ نظرية الحتمية من النظريات القديمة في علم الأخلاق ومن أقسامها نظرية الأمر الإلهي (Divine Command Theory). ويعتقد القائلون بهذه النظرية أنّ القضايا الأخلاقية بأجمعها قضايا أمرية، ولو كانت في هيئة القضايا الإخبارية كـ "الصدق حسن". [مصباح، بنياد اخلاق، ص 118] فعلى أساس هذه الرؤية عندما نقول: "هذا الفعل حسن" أو "يجب الإتيان بذلك الفعل" نعني أنّ الإله أمر بإنجازه، وأمره معتبرٌ ويلزم اتّباعه. فمنشأ القيمة الأخلاقية ومعيارها هو الأمر أو النهي الإلهي، أي أنّ هذا الفعل حسنٌ لأن الإله أمر بإنجازه وذاك الفعل - كالكذب - قبيحٌ؛ لأنّ الإله نهى عنه. وبعبارة أخرى، الأمر الإلهي أو النهي الإلهي هو العلة التامة لكون الفعل حسناً أو قبيحاً وليس العكس. فليست هناك واقعيةٌ عينيةٌ في الصفات والأفعال الاختيارية تكون مبنًى للأوامر والنواهي الصادرة من الله ﷻ. فلو لم يكن الإله موجوداً أو كان موجوداً ولكن لم يكن يأمر ولا ينهى لم يبق فرقٌ بين العدل والظلم؛ لأنّ الحسن بناءً على هذه النظرية هو الفعل المأمور به من قبل الله، والقبيح هو المنهي عنه

كذلك، بحيث لو كان الإله يأمر بالظلم لكان الظلم حسنًا، ولو كان ينهى عن العدل لكان العدل قبيحًا. ومن بين المسلمين كالأشاعرة مَنْ يعتقد بهذه النظرية، ويستدلّون بأدلة كـ"مالكية الإله"، وكعدم قبح التكليف بما لا يطاق، وعروض العناوين المتضادة على فعلٍ واحدٍ. فينكرون الحسن والقبح الذاتيين والحسن والقبح العقليين ويقبلون الحسن والقبح الشرعيين بخلاف الإمامية والمعتزلة والماتريدية والكرامية، فهم يعتقدون بالحسن والقبح العقليين.

يصرّح رئيس الأشاعرة أبو الحسن الأشعريّ أنّ قبح الكذب ناشئٌ من نهي الله عنه، ولو كان يأمر به لكان حسنًا. [الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 116]

وأنكر عضد الدين الإيجي الحسن والقبح العقليين ودافع عن الحسن والقبح الشرعيين قائلاً:

«القبيح: ما نهي عنه شرعًا والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمرٍ حقيقيٍّ في الفعل يكشف عنه الشرع؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً؛ وانقلب الأمر» [الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 323].

ويعتقد الشهرستاني أيضاً أنّ العقل لا يمكنه تشخيص حسن الأفعال أو قبحها، بمعنى أنّ أفعال العباد لا تتصف بالحسن أو القبح ذاتاً. فيستحسن فعلٌ ما شرعاً ولكن يعدّ فعلٌ آخر يساويه في جميع الصفات الذاتية قبيحاً:

«العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أنّ أفعال العباد ليست على صفاتٍ نفسيةٍ حسناً وقبحاً، بحيث لو أقدم عليها مقدّمٌ أو أحجم عنها محجّمٌ استوجب على الله ثواباً أو عقاباً، وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذمّ فاعله، وإذا ورد الشرع بحسنٍ وقبحٍ لم يقتض قوله صفةً للفعل، وليس الفعل على صفةٍ يخبر الشرع عنه بحسنٍ وقبحٍ، ولا إذا حكم به ألبسه صفةً فيوصف به حقيقةً، وكما أنّ العلم لا يكسب المعلوم صفةً، ولا يكتسب عنه صفةً، كذلك القول الشرعيّ والأمر الحكمي لا يكسبه صفةً ولا يكتسب عنه صفةً، وليس لمتعلّق القول من القول صفةً كما ليس لمتعلّق العلم من العلم صفةً» [الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 207].

وجديرٌ بالذكر أنّه بناءً على نظرية الأمر الإلهي لا تبتني الأوامر والنواهي الصادرة عن الله - تعالى - على الواقعية؛ ولهذا السبب يمكن تغييرها على أساس إرادة الإله. تسمّى هذه الرؤية "الاعتبارية المحضة" نظراً إلى عدم ابتناء الإرادة الإلهية على الواقع والمصالح والمفاسد الواقعية.

المناقشة

بناءً على رأي الأشاعرة يلزم للإنسان أن يكون تابعاً لأوامر الله أو ما يسمّى "أصل تبعية الأوامر"، وهذا الأصل يمكن قبوله فيما

إذا كان مبرراً فقط، وبعبارة أخرى لا بدّ للقائلين بهذه النظرية من الإجابة على سؤال مفاده: لماذا يلزم تبعيّة الأوامر والنواهي الصادرة عن الإله؟ يبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون مقنعة إلا بالاستناد إلى الواقع والتمسك به وذلك يخالف مبناهم المعرفي.

توضيح ذلك أنّ أصل تبعيّة الأوامر إمّا بدهيّ أو نظريّ، والأشاعرة على أساس مبناهم المعرفي في هذه المسألة لا يمكنهم تبرير هذا الأصل على أيّ حال، سواء كان هذا الأصل بدهيّاً أو نظريّاً؛ وذلك لأنّ الاعتقاد ببداية هذا الأصل ينافي رؤيتهم من أنّ القضايا البديهية معتبرة مطلقاً، ولا يكون اعتبارها مشروطاً بأمور كالأوامر والنواهي الصادرة عن الله، فهم لا يعتقدون بأيّ قضية أخلاقية بدهية ومطلقة. وأمّا القول بكون هذا الأصل نظريّاً فإنّه يستتبع لزوم الإجابة عن سؤال مفاده: لماذا يلزم أن يكون الإنسان تابعاً للأوامر والنواهي الإلهية؟ ففي مقام الإجابة عن هذا السؤال:

أ- إمّا يتكرّر هذا الأصل والإجابة تكون: «لأنّ الإنسان يلزم أن يكون تابعاً للأوامر والنواهي الإلهية» وهذه مصادرة وباطلة.

ب- وإمّا يتمسك الأشاعرة بأحد الحلين: الحلّ الأوّل التمسك بقضية حاكية عن الواقع، وتعدّ من قبيل القضايا الوجودية، وهو ينافي مبناهم من عدم إمكان الاستفادة من الواقع للتبرير الأخلاقي، والحلّ الثاني التمسك بقضية غير حاكية عن الواقع، أي تلك القضية التي تعدّ من قبيل القضايا الأخلاقية الأخرى، ونعبر

عنها بالقضايا الإلزامية. ولكن هذا الحل أيضًا لا يساعدهم؛ إذ إنَّ أصل تبعية الأوامر قضيةٌ كليةٌ ليس فوقها أصلٌ كَلِّيٌّ آخر، فليست هناك قضيةٌ مبنائيةٌ أخرى غير أصل تبعية الأوامر حتى يمكنهم تبرير هذا الأصل بالاستناد إليها. والحاصل أنَّ هذا الأصل في نظرية الأمر الإلهي غير مبرر ولا يمكن الاعتماد عليه معرفيًا.

الثاني: الاعتبارية المبتنية على الواقع

ليست الاعتبارية منحصرةً في الاعتبارية المحضة التي ترى أنَّ اعتبار القضايا الأخلاقية مرتبطٌ بالذوق الشخصي أو إرادة الجماعة أو الأوامر والنواهي الصادرة من شخص ما، بل يشمل الاعتبارية المبتنية على الواقع أيضًا. وقد طرح بعض المفكرين المسلمين هذه النظرية مثل المحقق الأصفهاني والعلامة محمد رضا المظفر والعلامة الطباطبائي بتقارير مختلفة. [المظفر، المنطق، ص 225؛ أصول الفقه، ص 233 و239؛ الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2، ص 420 - 427 و431 و432] فالمحقق الأصفهاني رغم اعتقاده بعدم ضرورة الأحكام الأخلاقية أشار أكثر من مرة أنَّ القضايا الأخلاقية مأخوذةٌ من العقلاء: «نفس كون العدل حسنًا يمدح على فاعله وكون الظلم قبيحًا يذم على فاعله فمأخوذٌ من العقلاء» [الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 2، ص 271] و«لا واقعيةٌ لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما» [المصدر السابق، ص 318]؛ ولهذا السبب اعتبر في المشهورات مطابقتها لآراء العقلاء: «والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها» [المصدر السابق، ص 311].

ويعتقد المحقق الأصفهاني أنّ قسمًا من الأحكام الأخلاقية التي ترتبط بمجال الأخلاق الاجتماعية ينشأ من حكم العقلاء بمدح أو ذمّ بعض الأفعال وفاعلها على أساس قاعدة جلب المنفعة ودفع الضرر: منشأ هذا الحكم كما ذكرنا في محله ليس إلّا حكم العقلاء باستحقاق فاعل العدل للمدح وفاعل الظلم للقبح [المصدر السابق، ج 1، ص 375]، فالعقلاء يقومون بتأسيس القضايا الأخلاقية واعتبارها فوجودها منوطٌ بجعلها من قبل العقلاء: «إنّه لا واقعية لهما إلّا بتوافق آراء العقلاء عليهما» [المصدر السابق، ج 2، ص 318]. وهنا يثار سؤال مهمٌّ يؤثّر جوابه في تقويم رؤية المحقق الأصفهاني في هذه المسألة: إذا كان منشأ حسن العدل وقبح الظلم توافق آراء العقلاء، فما هو منشأ توافق آراء العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم؟ يستنبط من عبارات المحقق الأصفهاني أنّ اعتبار الأخلاقيات لا تبني على ذوق الأفراد فحسب، بل الواقع العيني يدعمها، وبعبارة أخرى صحيح أنّ العقلاء يعتبرون القضايا الأخلاقية، ولكن يعتبرونها على أساس الواقعية العينية التي منها المصالح والمفاسد العامة.

ويعتقد المحقق الأصفهاني أنّ في العدل والإحسان مصالح عامّة يمكن حفظ النظام بهما [المصدر السابق، ص 3]، وفي المقابل للظلم مفاسد عامّة تختلّ بها النظام وعلى العقلاء جلب المصالح النوعية ودفع المفاسد النوعية حفظًا للنظام وإبقاء النوع. وأوّل خطوة لتحقيق هذا الهدف هو اعتبار فاعل الخير مستحقًا للمدح واعتبار فاعل الشرّ مستحقًا للذمّ. [المصدر السابق، ج 1، ص 271 و 375 و 576]

ويمكن توضيح ترتب جلب المصالح ودفع المفسد النوعية على اعتبار العقلاء بأن طبع البشر يتصدى لهذه المهمة ويهتم بها وربما يعرض شخص الآخرين إلى أقسام الخطر للحصول على بعض المصالح الشخصية. فالعقلاء يمدحون فاعل بعض الأفعال ويذمون فاعل بعض الأفعال الأخرى حتى يعمل جميع الناس على ضوئه وفقاً للقوانين الموضوعة؛ وذلك لحفظ النظام عن الفوضى وعرضة النوع للتلف. [المصدر السابق، ص 467 و471]

فالعقلاء يهدفون من المدح والذم إلى ترتب المصالح والمفاسد الواقعية كحفظ النظام وبقاء النوع [المصدر السابق، ص 23 و319 و430]؛ فيعتبر المدح والذم مقدّمةً للحصول على هذه الأهداف الواقعية. وعبر المحقق الأصفهاني عن العلاقة بين هذا النوع من الأحكام الأخلاقية وهدفها الأصلي بـ "علاقة الغاية وذي الغاية"، وأشار إلى أن بعض الأفراد ربما تأثروا بالميل النفسية، وأصدروا أحكاماً لغرض الوصول إلى المصالح الشخصية، ولو أدّى إلى التضحية بالمصالح العامة. وتسمى العلاقة بين هذه الفئة من الأحكام - أي التي أصدرت من الميل النفسية وبين أهدافها - "علاقة السبب والمسبب". وبملاحظة ما ذكرناه يعتقد المحقق الأصفهاني أن علاقة الفعل المحبوب والمكروه مع اقتضاء المدح والذم هي علاقة الغاية وذي الغاية، وليست علاقة السبب والمسبب، وفي الحقيقة ما يلائم حكم العقلاء هو مقتضى الغاية وذي الغاية، ولا يلائم ترتب المدح والذم للدوافع النفسانية والحيوانية حكم العقلاء ومنهم الشارع. فالغاية

في اقتضاء الغاية وذي الغاية عبارة عن حفظ النظام وبقاء النوع، ويتفق جميع العقلاء في مطلوبيّة هاتين الغايتين وعدم مطلوبيّة ضدّهما؛ ولأجلهما يمدح العقلاء من يعمل ما فيه مصلحة عامّة ويذمّون من يعمل ما فيه مفسدة عامّة، فعندما يقال: "العدل ما يستحقّ فاعله المدح، والظلم ما يستحقّ فاعله الذمّ" يعني به أنّ العقلاء متفقون فيه، وليس معناه أنّه في الواقع العينيّ أيضًا هكذا. وبعبارة أخرى، لا يؤخذ الحكم بالحسن أو القبح من العدل أو الظلم مباشرة، بل العقلاء يحكمون بحسن العدل وقبح الظلم بملاحظة اشتغال العدل على المصلحة العامّة، واشتغال الظلم على المفسدة العامّة. [المصدر السابق، ج 2، ص 313 و314]

وجديرٌ بالذكر أنّ النظام الذي تُعتبر وتجعل الأخلاقيات لحفظه يكون أعمّ من النظام الاجتماعي بمعنى علاقة فردٍ بأفرادٍ آخرين، فيشمل علاقة الانسان مع الله أيضًا. من ذلك مثلاً أنّ الصلاة هي تعظيم العبد لمولاه، وهي في الحقيقة عدلٌ في العبوديّة ويحفظ نظام العبوديّة بها؛ ولأجل ذلك يحسّن العقلاء المصلّي [المصدر السابق، ج 1، ص 577]، فالصلاة حسنةٌ من هذه الجهة.

ومن خلال الالتفات إلى ما تقدّم اتّضح أنّ نظريّة المحقّق الأصفهاني رغم أنّها نوعٌ من الاعتباريّة، إلّا أنّها مبتنيةٌ على المصالح والمفاسد المرتبطة بنوع الإنسان. فهذه النظرية لا تستهدف جلب مصالح حزبٍ معيّنٍ أو طائفةٍ خاصّةٍ، ولا تتعرّض للتغييرات الدائمة كإجراءات المرور. ويعتقد المحقّق الأصفهاني أنّ بعض

القضايا الأخلاقية مطلقةً ومعتبرةً دون أي قيدٍ وشرطٍ، وذلك من قبيل "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ". ففي هاتين القضيتين لا يمكن تفكيك الحكم بالحسن أو القبح من موضوعهما وهو العدل في القضية الأولى والظلم في القضية الثانية، والسبب هو أن العدل هو تمام الموضوع للحكم وبعبارة أخرى، العدل علّة تامّة لحكم العقل بحسنه، ويستحيل انفكاك هذا الحكم عن موضوع كهذا. ويجري لهذا البيان بالنسبة إلى الحكم بالقبح وموضوعه أي الظلم.

[المصدر السابق، ج 2، ص 319 و582]

ويعتقد المحقق الأصفهاني أن القضايا الأخلاقية رغم اعتباريتها بالمعنى الذي شرحناه فهي عامّة [المصدر السابق، ص 313]، بمعنى أنها صادرةً من جميع العقلاء؛ ولذلك يحكم بها الشارع أيضًا لأنه أعقل العقلاء. وهكذا حاول العلماء في علم الأصول - ولا سيما المحقق الأصفهاني - إثبات قاعدة هي أن ما حكم به العقل حكم

به الشرع. [المصدر السابق، ص 320]

وإن كان من الممكن أن يحصل اختلاف آراء العقلاء في تطبيق عنوان العدل والظلم في بعض المصاديق، فإن الحكم بحسن العدل وقبح الظلم يبقى عامًّا ولا ينافي عموميته. [المصدر السابق]

المناقشة

يلزم الالتفات إلى نقطتين في مقام دراسة نظرية المحقق الأصفهاني وهما كالتالي:

1- يبدو أنّ الافتراض المعنائي في هذه النظرية من الأسباب التي دفعت المحقق الأصفهاني إلى طرح نظرية الاعتبارية المبتنية على الواقع في مجال الأخلاق، والحال أنّ هذا الافتراض غير صحيح. توضيح ذلك: أنّ الحسن والقبح في رؤية المحقق الأصفهاني بمعنى استحقاق المدح والذم، ويبدو أنّ مقصود المحقق الأصفهاني من تعلق القيمة الأخلاقية بعرف العقلاء هو أنّ العقلاء هم الذين يحكمون بحسن الأفعال أو قبحها بملاحظة المصالح والمفاسد. فتحقق لهذا الحكم منوطٌ بحكم العقلاء. ولكنّ دراسة مفهوم الحسن والقبح من المنظار الوجودي يكشف اللثام عن معناهما الأصلي في مجال الأخلاق. والحقيقة هي أنّ المقصود الأصلي من الحسن والقبح هو الملاءمة مع الكمال والنقص وسائر معاني الحسن والقبح، ومن جملة المدح والذم أو استحقاق المدح والذم، ويمكن إرجاعها في النهاية إلى المعنى المذكور؛ وذلك لأنّ للمدح والذم ملاكاً ومعياراً دائماً وهو تلاؤم صفة أو فعلٍ اختياريٍّ مع الكمال أو النقص. وعلى هذا الأساس، كون الفعل حسناً أو قبيحاً ومدى حسنه أو قبحه مرتبطٌ بمقدار تلاؤمه مع الكمال أو النقص الناتج من ذلك الفعل. إضافةً إلى ذلك، حتّى لو أردنا التغاضي عن هذا الأمر وسلّمنا بأنّ الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم، فليست هناك ضرورةٌ للقول باعتبار القضايا الأخلاقية من قبل العقلاء، ولا ضرورة لارتباطها الوثيق بالواقع العيني؛ وذلك لأنّ معنى القضايا الأخلاقية في هذه الحالة قابلية بعض الموضوعات الأخلاقية للمدح

أو الذم، وهذا ينسجم مع القول بالواقعية المحضة وعدم كون القضايا الأخلاقية اعتبارية أيضاً. ففي هذه الحالة تكون القضايا الأخلاقية حاكية عن واقعية هي عبارة عن قابلية فعل اختياري للمدح أو الذم، وهذا التفسير يختلف عن القول باعتبارية القضايا الأخلاقية؛ وذلك لأن القضايا الأخلاقية على أساس التفسير الأول حاكية عن أمر واقعي، ولكنه على أساس القائلين بالاعتبارية يعتبر الحسن أو القبح من الاعتبار والإنشاء ولا الإخبار. فليس هناك دليل مقنع للدعاء باعتبارية القضايا الأخلاقية. [محيطي أردكان، نقش عرف در ارزش اخلاقی، ص 267 و268]

2- بناءً على نظرية المحقق الأصفهاني يقوم العقلاء بمدح الأفعال أو ذمها نظراً إلى أن (أ) مثلاً حسنٌ ويستحق فاعله المدح لأنه يؤمن المصالح النوعية، و"ب" مثلاً قبيحٌ ويستحق فاعله الذم لأنه يؤدي إلى مفسد نوعية. وهكذا يمكن توضيح حسن جميع الأفعال أو قبحها. والسؤال الأساس هو أن هذا المعيار نفسه كيف يمكن تبينه وتبريره؟ على أساس هذه النظرية كيف يمكن توضيح أن مراعاة المصالح النوعية حسنة وارتكاب المفسد النوعية قبيح؟ وهل يحتاج الحسن أو القبح في هذا المورد أيضاً إلى اعتبار آخر من قبل العقلاء، أو يكون الحسن أو القبح فيه أمراً ذاتياً؟ من الواضح أن القول بعدم احتياجه إلى المعبر ناقض لنظرية المحقق الأصفهاني كما أن القول باحتياجه إلى المعبر واعتبار آخر يستلزم التسلسل، فلا يبقى حل لتبرير القضايا الأخلاقية. [انظر: المصدر السابق، 268 و269]

الثالث: الواقعية المحضة

على أساس بعض النظريات لا يوجد فرقاً بين القضايا الأخلاقية وقضايا سائر العلوم من المنظار المعرفي، بمعنى أنّ القضايا الأخلاقية أيضاً توصف الواقعيّات الأخلاقية، وهذه الواقعيّات تمّ تحديدها وتبيينها بأشكالٍ مختلفة في النظريات المرتبطة بالواقعية. بناءً على الواقعية المحضة تعدّ القضايا الأخلاقية من قضايا "الوجود" أي من القضايا الحاكية للواقع. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 19]، وينشأ الاعتقاد بواقعية القضايا الأخلاقية من أنّ المفاهيم الأخلاقية - الأعمّ من المفاهيم القيمية واللزومية - لها واقعيةً عينية، ويمكن تحليل هذه النظرية بأنّ المفاهيم القيمية الأخلاقية من قبيل الحسن والقبیح هي من المفاهيم الثانية الفلسفية، وتنزع من العلاقة بين الصفات الكسبية والأفعال الاختيارية وبين سعادة الإنسان الحقيقية.

[المصدر السابق، ص 38 - 40 و 46 - 52]

326

وكذلك المفاهيم الأخلاقية اللزومية من قبيل لزوم الفعل أو لزوم الترك، فهي من المفاهيم الثانية الفلسفية، وتنزع بعد المقارنة بين الصفات والأفعال الاختيارية وهدف الإنسان منها، وتدّل على ضرورة الاتّصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقي. وبعبارة أخرى، تشير المفاهيم اللزومية إلى الضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والهدف النهائي [انظر: المصدر السابق، ص 176 و 177؛ مصباح يزدي، نقد و بررسى مكاتب اخلاقى، ص 326]، فالقضايا التي تتشكّل من المفاهيم الأخلاقية - الأعمّ من المفاهيم

القيمية والمفاهيم اللزومية - حاكية عن العلاقة الواقعية بين أفعال الإنسان وكماله الحقيقي. وفي هذا التحليل تعدّ القضايا الحاكية عن الواقع من القضايا الأخبارية أو الوصفية؛ لأنها تصف الواقع، فهي قابلة للصدق والكذب ولا يوجد فاصل بين القيمة والواقع. ويعتقد القائلون بهذه النظرية أنّ جميع القضايا الأخلاقية نظرية، ولكنّها ترجع إلى القضايا البديهية ويبرّر بالعقل النظري. وفي هذه الرؤية يعدّ الاتّصاف بالفضائل وإنجاز الأعمال الحسنة أو ترك الاتّصاف بالصفات الرذيلة وترك الأعمال القبيحة من الأمور القيمية واللازمة لأجل مطلوبية الكمال، ومطلوبية الكمال بدورها ناشئة في النهاية من حبّ الذات. وأمّا حبّ الذات فهو أمرٌ وجدانيٌّ يدرك بالعلم الحضورى. وعلى أساس ما اختاره بعض المحقّقين يمكن تبرير القضايا الأخلاقية النظرية عن طريق إرجاعها إلى الوجدانيات وتبيين كون حبّ الذات مطلوباً ذاتاً. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 164 و 165؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص 333 و 334]

وقبل الخوض في توضيح واقعية القيم الأخلاقية نذكر مقدّمةً وهي معنى اصطلاحى: القيمة الذاتية والقيمة الغيرية. إذا كانت مطلوبية أمرٍ لأجل نفسه ولا لأجل مطلوبية أمرٍ آخر فهو مطلوب ذاتاً وله قيمة ذاتية، وأمّا إذا كانت مطلوبيته رهينةً بمطلوبية أمرٍ آخر، فهي ذات قيمة غيرية، فالثروة لها قيمة ذاتية في الاقتصاد، وكلّ عملٍ يؤدّي إلى الثروة كالتجارة يعدّ ذا قيمة غيرية، وهكذا الأمر في الأمور الأخلاقية. فيمكن تبين واقعية القيم الأخلاقية بأنّ لكمال

الإنسان الاختياري قيمة ذاتية، كما أن القيمة الغيرية تطلق على العلاقة بين الفعل الاختياري أو الصفة الاكتسابية والكمال الاختياري. وكمال الإنسان الاختياري يطلق على مرتبة من مراتب الوجود. فكمال الإنسان الاختياري أمر واقعي. وكذلك العلاقة القائمة بين الأفعال والصفات الاختيارية والكمال الاختياري، فهي علاقة واقعية وتكوينية بمعنى أن كل واحد من أفعال الإنسان وصفاته الاختيارية له تأثير واقعي في كمال الإنسان، إيجابياً كان أو سلبياً أو محايداً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى اللزوم الأخلاقي. فاللزوم الأخلاقي أيضاً يطرح في أفعال الإنسان وصفاته ويدل على لزوم تلك الأفعال والصفات في حصول الإنسان على الكمال الاختياري. وكما أشرنا، هذا اللزوم من نوع اللزوم بالقياس إلى الغير ويشير إلى علاقة العلية والمعلولة بين الأفعال أو الصفات الاكتسابية وكمال الإنسان. والعلاقة العلية والمعلولة علاقة واقعية. فاللزوم الأخلاقي أيضاً حاكٍ عن علاقة واقعية، فالقضايا الشاملة للمفاهيم اللزومية أيضاً تعدّ قضايا واقعية. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 81 - 93]

وحاصل الكلام: «أن القيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها» [مصباح يزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص 392].

ويتضح مما شرحنا في هذه الدراسة أن الاعتبارية المحضة على أساس رؤية الأشاعرة والاعتبارية المبتنية على الواقع على أساس رؤية المحقق الأصفهاني يواجهان معضلة التبرير، فلا يمكن الاعتماد عليهما من هذه الجهة؛ وذلك بخلاف النظرية الثالثة المبحوثة

فيها، وهي الواقعية المحضة التي تعدّ من النظريات الناجحة في مجال الإجابة عن سؤال التبرير الأخلاقي ويرجح من هذه الحيثية على النظريات الأخرى.

النتيجة

هناك نظريات مختلفة في مسألة العلاقة بين القيمة الأخلاقية والواقع حاولنا تبويبها في ثلاثة أقسام في هذه الدراسة، وهي الاعتبارية المحضة، والاعتبارية المبتنية على الواقع، والواقعية المحضة. ثم اخترنا نظرية الأمر الإلهي ممثلاً للقسم الأول ونظرية المحقق الأصفهاني ممثلاً للقسم الثاني ونظرية الضرورة بالقياس ممثلاً للقسم الثالث، وسلطنا الضوء على هذه المسألة من ناحية التبرير المعرفي للقضايا الأخلاقية. والنتيجة هي أنّ القسمين الأول والثاني يواجه معضلة التبرير المعرفي في القضايا الأخلاقية، رغم أنّ اعتبارية المحقق الأصفهاني أقل إشكالاً من الاعتبارية المحضة، حيث إنها تقرّ بابتناء القضايا الأخلاقية على الواقع. وأمّا القسم الثالث فهو الرأي المختار في هذه المسألة حيث حاول حلّ مسألة التبرير المعرفي بإرجاع القضايا الأخلاقية إلى بدهيات العقل النظري على أساس الرأي الصحيح في معيار صدق القضايا وهو التأسيسية. فيمكن ترجيح هذه النظرية الأخيرة على سائر النظريات من الحيثية المبحوثة فيها في هذه الدراسة، وأخيراً نقول إنّ دراسة هذه المجموعات الثلاث المذكورة من الحيثيات الأخرى تتطلب مجالاً آخر.

قائمة المصادر

1. الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ.
2. الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق رمضان قلي زاده مازندراني، بلا تاريخ.
3. الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، بلا تاريخ.
4. دث، ژان ون و الينور اسكار بروگ، چيستی ارزش ترجمه اصغر افتخاری، قسبات، ش 13، 1378 ش.
5. الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1425 هـ.
6. طباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران، صدرا، 1364 ش.
7. الطباطبائي، محمدحسين، الرسائل السبعة، قم، حكمت، 1362 ش.
8. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، دار الرضي، بلا تاريخ.
9. گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمدتقی مصباح يزدي، فلسفه تعليم و تربيت اسلامي، انتشارات مدرسه، تهران، 1391 ش.
10. محيطي أردكان، حسن، نقش عرف در ارزش اخلاقي، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1397 ش.
11. محيطي أردكان، محمدعلي، معيار الصدق في المعرفة الدينية.. التأسيسية نموذجًا، مجلة الدليل، العدد 8، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، 2020 م.

12. مصباح يزدي، مجتبی، أسس الأخلاق، المنهج الجديد في تعليم «فلسفة الأخلاق»، ترجمة مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت - لبنان، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى، 2011 م.
13. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبدالمعتمد الخاقاني، بيروت - لبنان، دار المعارف للطبوعات، 1428 هـ.
14. مصباح يزدي، محمدتقي، تعلیقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة در راه حق، 1364 ش.
15. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس فلسفه اخلاق، طهران، اطلاعات، 1374 ش.
16. مصباح يزدي، محمدتقي، فلسفه أخلاق، تدوين: احمد حسين شريفي، طهران، 1386 ش.
17. مصباح يزدي، محمدتقي، نقد و بررسی مكاتب اخلاقی، تدوين: احمد حسين شريفي، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1384 ش.
18. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1387 ش.
19. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج 6، طهران، صدرا، الطبعة السادسة، 1377 ش.
20. المظفر، محمدرضا، اصول فقه، قم، المعارف الإسلامية، 1416 هـ.
21. المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، 1373 ش.