Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Ethical Theories in Secular Thought: An Overview and Critique

Ibrahim Bah
Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Guinea.
E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com
Reza Azarian
Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Religions, Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

This study examines the nature and defining features of secular ethical thought by outlining its foundations and principal theories, while subjecting them to critical evaluation from the standpoint of Islamic ethical principles. The aim is to review their limitations and to demonstrate the distinctive strengths of the Islamic moral framework. Employing a descriptive, analytical, and critical methodology, the research engages with key secular philosophical texts and compares their claims with authoritative Islamic sources, including the Qur'an, the Sunnah, and the intellectual heritage of the Islamic tradition. The findings reveal that secular ethics is characterized by flexibility and an appeal to human reason-as exemplified by Kantian ethics, which is considered secular insofar as it grounds morality exclusively in rational autonomy rather than divine revelation, despite its rigorous emphasis on obligations. However, secular ethics faces serious challenges, including the absence of a transcendent moral reference point, the weakness of moral obligation, and value relativism. In contrast, Islamic ethics presents a comprehensive moral vision that harmonizes reason and revelation, balances individual and communal responsibilities, and offers constructive avenues for developing a contemporary Islamic ethical paradigm. Such a paradigm is capable of addressing modern challenges, particularly by fostering dialogue between tradition and modernity, and by contributing to the articulation of a universal ethic inspired by Islam.

Keywords: Secularism, Ethics, Islamic Critique, Religious Authority, Ethical Theories.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .63-105

Received: 15/07/2025; Accepted: 06/08/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

CC BY NC

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني.. عرض ونقد

إبراهيم باه
طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا. البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com
رضا آذريان
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

يتمثّل الموضوع الرئيسي لهذا البحث في استكشاف خصائص الأخلاق العلمانية وميزاتها من خلال عرض أسسها ونظرياتها الرئيسية، مع نقدها في ضوء المبادئ الأخلاقية الإسلامية، للكشف عن قصورها وتفوّق المنظور الإسلامي. اعتمد البحث منهجًا وصفيًّا تحليليًّا نقديًّا، يقوم على تحليل النصوص الفلسفية العلمانية ومقارنتها بالمصادر الإسلامية كالقرآن والسنّة والتراث الفكري. من أبرز النتائج المستخلصة أنّ الأخلاق العلمانية تتميّز بمرونتها واعتمادها على العقل، كما في النظرية الكانطية التي تعدّ أخلاقًا علمانيةً؛ لأنّها تستند إلى العقل وحده بوصفه أساسًا للأخلاق دون الاعتماد على الوحي الديني، رغم تأكيدها على الواجب. ومع ذلك، تعاني من إشكاليات جوهرية مثل غياب المرجعية المتعالية، وضعف الإلزام الأخلاقي، والنسبية القيمية. في المقابل تقدّم الأخلاق الإسلامية رؤيةً متكاملةً تجمع بين العقل والوحي، وتوازن بين الفرد والمجتمع، مع اقتراحات لتطوير رؤية إسلامية معاصرة تواجه التحدّيات الحديثة، مثل تعزيز الحوار بين التراث والحداثة لتحقيق أخلاق عالمية مستوحاة من الإسلام.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، الأخلاق، النقد الإسلامي، المرجعية الدينية، النظريات الأخلاقية.

مجلّة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأوّل، ص 63 ـ 105
استلام: 2025/07/15، القبول: 2025/08/06
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف
CC BY NC

المقدّمة

تمثّل مسألة الأخلاق ركنًا أساسيًّا في بناء النظم الفكرية والفلسفية على اختلاف مشاربها؛ لما لها من دور محوري في توجيه السلوك الإنساني وتنظيم العلاقات الاجتماعية. وقد شهد العصر الحديث تحوّلًا عميقًا في مصادر الأخلاق ومرجعياتها؛ إذ سعت العلمانية في سياق تطوّرها التاريخي إلى صياغة منظومة أخلاقية تستغني عن المرجعية الدينية، وتعتمد على العقل البشري والتجربة الإنسانية بوصفهما أساسًا لبناء نظام أخلاقي كوني.

تكمن أهمّية دراسة الأخلاق في الفكر العلماني في كونها تمثّل أحد أبرز التحدّيات الفكرية التي تواجه المجتمعات المعاصرة، خاصّةً المجتمعات الإسلامية التي تشهد اضطرابًا في منظومة القيم، وتنازعًا بين المرجعيات التقليدية والتوجّهات الحداثية. كما أنّ فهم الأسس الفلسفية للأخلاق العلمانية يتيح للمفكّرين والباحثين المسلمين إمكانية التفاعل النقدي البنّاء معها، بعيدًا عن منطق الرفض المطلق أو القبول غير المشروط.

تثير الأخلاق العلمانية إشكالية محورية يمكن صياغتها في التساؤل الآتي: كيف يمكن تأسيس نظام أخلاقي متماسك في غياب المرجعية الدينية المتعالية؟ وهل بإمكان العقل البشري وحده أن يؤسّس لمنظومة أخلاقية تتّصف بالثبات والشمول والإلزام؟ وما حدود اتّفاق المنظومة الأخلاقية العلمانية واختلافها مع المنظومة الأخلاقية الإسلامية؟

يسعى هذا البحث إلى دراسة المنظومة الأخلاقية في الفكر العلماني، من خلال عرض أسسها النظرية وتطبيقاتها العملية، ونقدها في ضوء المبادئ الأخلاقية الإسلامية. وسيعتمد البحث منهجًا وصفيًّا تحليليًّا نقديًّا، يقوم على تتبّع تطوّر الفكر الأخلاقي العلماني ووصف أبرز نظرياته، وتحليل مرتكزاته ومقولاته، ونقدها من منظور إسلامي يستند إلى نصوص الوحي ومقاصد الشريعة والتراث الأخلاقي الإسلامي.

لا يهدف هذا البحث إلى مجرّد الرفض السلبي للمنظومة الأخلاقية العلمانية، بل يسعى إلى الكشف عن جوانب القصور فيها استنادًا إلى الرؤية الإسلامية الشاملة للإنسان والكون والحياة، مع الاعتراف بما قدّمته من إسهامات إيجابية في تطوير الفكر الأخلاقي الإنساني.

وسينتظم البحث في ثلاثة مباحث رئيسية، تتناول مفهوم العلمانية وعلاقتها بالأخلاق، والنظريات الأخلاقية في الفكر العلماني، ونقدها من منظور إسلامي.

إنّ مقاربة موضوع الأخلاق في الفكر العلماني ونقده من منظور إسلامي يمثّل خطوةً مهمّةً نحو تجديد الفكر الأخلاقي الإسلامي، وتعزيز قدرته على مواجهة تحديات العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، بما يسهم في الحفاظ على الهوية الإسلامية وقيمها الأصيلة، مع الانفتاح الواعي على المنجزات الإنسانية في مجال الفكر الأخلاقي.

المبحث الأوّل: مفهوم العلمانية وعلاقتها بالأخلاق

أوّلًا: تعريف العلمانية ونشأتها التاريخية

أ ـ تعريف العلمانية

تُعرف العلمانية (Secularism) بأنّها اتّجاه فكري وسياسي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة ومؤسّساتها، وإقصاء المرجعية الدينية عن مجالات الحياة العامّة، خاصّةً المجالات السياسية والتشريعية والتعليمية [Oxford English Dictionary، V. 16, p. 576]. وقد اختلفت تعريفات العلمانية باختلاف السياقات التاريخية والثقافية التي ظهرت فيها، وتباينت درجات تطبيقها من مجتمع لآخر.

يشير مصطلح "العلمانية" في أصله اللغوي الغربي (Secular) إلى ما هو "دنيوي" أو "زمني" أو "عالمي"، في مقابل ما هو "ديني" أو "كنسي" أو "أخروي". [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 56]

وقد تُرجم المصطلح إلى العربية بـ"العلمانية" نسبة إلى "العالم" بمعنى الدنيا، وليس نسبةً إلى "العلم" كما يتوهّم بعضهم.

من الناحية الاصطلاحية، يمكن تحديد معنى العلمانية من خلال ثلاثة أبعاد رئيسية:

البعد المعرفي / الإبستمولوجي: الاعتماد على العقل والتجربة بوصفهما مصدرين وحيدين للمعرفة، واستبعاد الوحي والإلهام الديني.

البعد المؤسّسي / السياسي: فصل المؤسّسات الدينية عن مؤسّسات الدولة، وتحييد الدين عن السياسة والتشريع.

البعد القيمي / الأخلاقي: استقلال القيم والأخلاق عن المرجعية الدينية، والاعتماد على العقل (الأمر المطلق: كانط، العقل التجريبي: هيوم وبنثام، العقل الوضعي: أوغست كونت). والتجربة الإنسانية في تأسيس المنظومة الأخلاقية. [See: MacIntyre, After Virtue, pp. 46 - 52]

ب ـ النشأة التاريخية للعلمانية

لم تظهر العلمانية بوصفها مفهومًا متكاملًا دفعةً واحدةً، بل تطوّرت عبر مسار تاريخي طويل ارتبط بالسياق الأوروبّي وظروفه الخاصّة. ويمكن رصد أبرز المحطّات التاريخية في نشأة العلمانية كما يلي:

العصور الوسطى: شهدت هذه الفترة هيمنة الكنيسة على مختلف جوانب الحياة في أوروبّا، ووقوفها في وجه التطوّر العلمي والفكري، ممّا خلق حالةً من التوتّر المتزايد بين السلطة الدينية ومطالب التحديث والتنوير.

عصر النهضة (القرنان 15 و16): شهد هذا العصر إحياء التراث اليوناني والروماني القديم، وتمجيد العقل البشري والقدرات الإنسانية، ممّا أسهم في زعزعة سلطة الكنيسة وسطوتها الفكرية.

حركة الإصلاح الديني (القرن 16): أدّت حركة الإصلاح البروتستانتي التي قادها مارتن لوثر (Martin Luther) وجون كالفن (Jean Calvin) إلى تحدّي سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وشجّعت على التفسير الفردي للنصوص الدينية، ممّا أسهم في إضعاف المؤسّسة الدينية.

الثورة العلمية (القرنان 16 و17): أدّت اكتشافات كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) وغاليليو (Galileo Galilei) ونيوتن (Isaac Newton) إلى تغيير النظرة إلى الكون، وتحدّي التفسيرات الدينية التقليدية، وترسيخ المنهج التجريبي في المعرفة.

عصر التنوير (القرن 18): مثّل نقطة تحوّل حاسمةً في تبلور الفكر العلماني؛ إذ نادى فلاسفة هذا العصر مثل فولتير (Voltaire) وروسو (Jean-Jacques Rousseau) وكانط (Immanuel Kant) بتحرير العقل من سلطة الكنيسة، وبناء الدولة والمجتمع على أسس عقلانية بدلًا من الأسس الدينية.

الثورة الفرنسية (1789): شكّلت تطبيقًا عمليًّا للأفكار العلمانية؛ إذ تمّ تحييد الدين عن الدولة، ومصادرة أملاك الكنيسة، وترسيخ مبدإ المواطنة بدلًا من الانتماء الديني.

عصر النظريات العلمانية (القرن 19): شهد هذا القرن ظهور الاشتراكية والداروينية والوضعية، وهي تيّارات فكرية أسهمت في تعميق النزعة العلمانية وتوسيع نطاقها لتشمل مختلف مجالات الحياة.

عصر التطبيق والانتشار العالمي (القرن 20): شهد تبلور العلمانية بوصفها نظامًا سياسيًّا واجتماعيًّا في معظم دول العالم الغربي، مع تفاوت في درجات تطبيقها ونماذجها. [انظر: زمانی، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج 2، ص 2 - 5]

ثانيًا: مسارات تطوّر العلمانية: العلمانية الجزئية والشاملة

تطوّرت العلمانية عبر التاريخ في مسارين رئيسيين، يمكن تمييزهما من حيث المدى والشمول وطبيعة العلاقة مع الدين:

أ ـ العلمانية الجزئية (المعتدلة)

تتمثّل العلمانية الجزئية في فصل المؤسّسات الدينية عن مؤسّسات الدولة، مع الاعتراف بالدور الإيجابي للدين في المجتمع، والحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية ذات المنشإ الديني، وتتميّز هذه العلمانية بالخصائص الآتية:

الفصل المؤسسي: فصل المؤسّسة الدينية عن مؤسّسات الدولة، مع الاعتراف بحرّية المعتقد والعبادة.

الحياد الإيجابي: تقف الدولة موقف الحياد الإيجابي من الأديان، فلا تعادي الدين ولا تفرضه، بل تحترمه وتنظّم حضوره في المجال العامّ.

المرجعية المزدوجة: تستمدّ القوانين والتشريعات من المرجعية الوضعية (العقل والتجربة البشرية)، مع مراعاة القيم الدينية للمجتمع ما أمكن.

يمثّل النموذج الأنجلوساكسوني (Anglo-Saxon) خاصّةً في الولايات المتّحدة نموذجًا للعلمانية الجزئية؛ إذ يتمّ الفصل بين الكنيسة والدولة، مع الاعتراف بأهمّية الدين في الحياة الاجتماعية والثقافية، والاستناد إلى القيم الدينية في الخطاب السياسي والأخلاقي العام. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 15 - 45؛ ج 2، ص 89 - 156؛ Mark DeWolfe Howe, The Garden and The Wilderness, pp. 6 - 31]

ب ـ العلمانية الشاملة (المتطرّفة)

تتجاوز العلمانية الشاملة مجرّد الفصل المؤسّسي بين الدين والدولة، إلى محاولة استبعاد الدين من الحياة العامّة كلّيًّا، واعتباره مسألةً شخصيةً تقتصر على العلاقة الفردية بين الإنسان وربّه، وتتميّز هذه العلمانية بالخصائص الآتية:

النزعة الإقصائية: إقصاء الدين من المجال العامّ كلّيًّا، واعتباره مسألةً شخصيةً لا علاقة لها بتنظيم المجتمع.

الموقف العدائي: النظر إلى الدين باعتباره معوّقًا للتقدّم والتحديث، والسعي إلى تحرير المجتمع من تأثيره.

المرجعية الوضعية الخالصة: الاعتماد الكلّي على العقل والتجربة البشرية في تنظيم المجتمع، ورفض أيّ مرجعية متعالية.

يمثّل النموذج الفرنسي (laïcité) مثالًا للعلمانية الشاملة؛ إذ يتمّ تحييد الدين عن المجال العامّ بشكل صارم، ومنع المظاهر الدينية في المؤسّسات العامة، والفصل التامّ بين الهوية الدينية والهوية الوطنية. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 15 - 45؛ ج 2، ص 89 - 156]

جـ ـ الخصوصية التاريخية للعلمانية

من المهمّ الإشارة إلى أنّ العلمانية نشأت في السياق الأوروبّي ردًّا على هيمنة الكنيسة الكاثوليكية وسيطرتها على الحياة السياسية والفكرية خلال العصور الوسطى، مدعومةً بأحداث مثل التنوير والثورة الفرنسية. ارتبطت بصراع بين الدين والدولة في المسيحية الغربية؛ إذ سعت إلى فصل الدين عن الدولة لتعزيز الحرّية والعقلانية. في المقابل، تختلف العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام؛ إذ يمثّل الإسلام نظامًا شاملًا يتكامل فيه الدين مع الحياة السياسية والاجتماعية، دون وجود مؤسّسة دينية مركزية كالكنيسة. نقل العلمانية إلى المجتمعات الإسلامية تمّ في سياق الاستعمار والتحديث القسري، ممّا أدّى إلى إشكاليات كبيرة بسبب عدم ملاءمتها للخصوصية الثقافية والدينية الإسلامية. هذا النقل أثار مقاومةً شعبيةً، وخلق ازدواجيةً ثقافيةً، وأدّى إلى فشل العديد من التجارب العلمانية في العالم الإسلامي.

إنّ الخصوصية التاريخية للعلمانية تجعل تطبيقها في المجتمعات الإسلامية صعبًا دون مراعاة السياق الثقافي والديني.

ثانيًا: إشكالية الأخلاق في السياق العلماني

تمثّل الأخلاق في السياق العلماني إشكالية فلسفية عميقة تتعلّق بأساس القيم ومصدرها ومدى إلزاميتها في غياب المرجعية الدينية. فالعلمانية بمفهومها الإجرائي تعني فصل الدين عن الدولة والسياسة، وبمفهومها الفلسفي الأشمل تعني تحييد المقدّس والغيبي في تفسير الظواهر وإدارة شؤون الحياة، ممّا يطرح تساؤلًا جوهريًّا: من أين تستمدّ الأخلاق سلطتها وإلزاميتها إذا لم تكن من مصدر متعالٍ كالدين أو المثل الأفلاطونية؟

تتمثّل **الإشكالية الأولى** في مسألة المصدر والمرجعية، فالأخلاق في المنظومات الدينية تستمدّ شرعيتها وقوّتها الإلزامية من كونها أوامر إلهيةً، أمّا في السياق العلماني فإنّ هذا المصدر المتعالي يصبح غائبًا، ممّا يستلزم البحث عن أساس بديل. وهنا تعدّدت الاتّجاهات، فمنها ما يرى أنّ العقل البشري قادر على اكتشاف القيم الأخلاقية المطلقة (كما في الفلسفة الكانطية)، ومنها ما يرى أنّ المنفعة والمصلحة الاجتماعية هي الأساس (كما في المذهب النفعي)، ومنها ما يرجع الأخلاق إلى اتّفاق واصطلاح اجتماعي (كما في نظرية العقد الاجتماعي).

[انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 76 - 98؛ ص 521 - 841]

الإشكالية الثانية تتعلّق بالإلزام الأخلاقي؛ إذ إنّ الدين يقدّم نظامًا متكاملًا للثواب والعقاب الدنيوي والأخروي، يدفع الإنسان للالتزام بالقيم الأخلاقية حتّى في غياب الرقابة الاجتماعية. أمّا في السياق العلماني، فإنّ مسألة الالتزام تصبح أكثر تعقيدًا؛ إذ تعتمد على وعي الفرد الذاتي أو على قوّة القانون الوضعي أو على الضغط الاجتماعي، وكلّها آليات قد تخفق في ضمان الالتزام الأخلاقي في كثير من المواقف، خاصّةً عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الشخصية.

[See Anscombe, Modern Moral Philosophy, Vol. 33, pp. 1 - 19]

الإشكالية الثالثة هي إشكالية النسبية والتغيّر؛ فالأخلاق في المنظور الديني تتّصف بالثبات والشمول؛ لارتباطها بمصدر متعالٍ على الزمان والمكان. أمّا في السياق العلماني، فإنّ الأخلاق تصبح أكثر عرضةً للتغيّر والنسبية والتعدّدية، سواء باختلاف المجتمعات أو بتغيّر الظروف التاريخية، ممّا يطرح سؤالًا حول إمكانية الوصول إلى منظومة أخلاقية عالمية مشتركة في ظلّ غياب المرجعية المتعالية

الإشكالية الرابعة تتجلّى في الفجوة بين الواقع والقيمة، أو ما يعرف في الفلسفة الأخلاقية بـ"مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية" (Naturalistic Fallacy)؛ فالانتقال من وصف ما "هو كائن" (الواقع) إلى ما "ينبغي أن يكون" (القيمة) يظلّ إشكاليًا في الفلسفة العلمانية؛ إذ يصعب استنباط الأحكام الأخلاقية المعيارية من مجرّد الوصف الموضوعي للواقع.

[See: Moore, G.E. Principia Ethica, pp. 1 - 36]

لنفترض أنّنا نلاحظ في الطبيعة أنّ الأقوى يبقى ويهيمن على الأضعف، كما في قوانين الانتخاب الطبيعي (الواقع). قد يحاول أحدهم استنباط قيمة أخلاقية من هذه الملاحظة، فيقول: بما أنّ الأقوى يبقى في الطبيعة، فإنّه ينبغي أن يهيمن الأقوى على الأضعف في المجتمع

(القيمة). هذا الانتقال يقع في مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية؛ لأنّ حقيقة وجود هيمنة الأقوى في الطبيعة لا تعني بالضرورة أنّ هذه الهيمنة صائبة أخلاقيًّا أو يجب أن تكون نموذجًا للسلوك البشري، فالأخلاق تتطلّب مبرّرًا معياريًّا يتجاوز مجرّد وصف الواقع، مثل النظر إلى العدالة أو حقوق الأفراد.

تضاف إلى هذه الإشكاليات مسألة الغاية والمعنى، فالأخلاق في المنظور الديني ترتبط بغاية وجودية سامية هي التقرّب إلى الله ﷻ وتحقيق مرضاته. أمّا في السياق العلماني، فإنّ البحث عن غاية للأخلاق يظلّ محصورًا في الأفق الإنساني المحايث، كتحقيق السعادة أو تنظيم العلاقات الاجتماعية، ممّا يفقدها البعد المتعالي الذي يمنحها عمقًا وجدانيًّا وروحيًّا.

ثالثًا: البحث عن بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني

شكّلت محاولة إيجاد أساس بديل للأخلاق أحد أهمّ التحدّيات التي واجهت الفكر العلماني منذ عصر التنوير الأوروبي. وقد تعدّدت المحاولات والاتّجاهات في هذا السياق، ويمكن تصنيفها إلى عدّة مسارات رئيسية:

أ_ الاتّجاه العقلاني

يمثّله الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي سعى إلى تأسيس الأخلاق على العقل العملي المحض. يرى كانط أنّ العقل البشري قادر على اكتشاف مبادئ أخلاقية كلّية وضرورية، لا تعتمد على التجربة الحسّية أو على الأوامر الدينية؛ «إنّ العقل بذاته، مستقلًّا عن كلّ الظواهر، يأمر بما ينبغي أن يحدث» [كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 68]. وقد صاغ كانط مبدأه الأخلاقي الأساسي في "الأمر المطلق" الذي يقتضي أن يعامل الإنسان الإنسانية في شخصه وفي شخص غيره بوصفها غايةً، لا وسيلةً، وأن يتصرّف بطريقة يمكن أن تصبح قانونًا عامًّا للبشرية. [انظر: المصدر السابق، ص 67 - 85؛ ص 95 - 102].

تميّزت محاولة كانط بسعيها للحفاظ على الطابع المطلق والكوني للأخلاق، إلّا أنّها واجهت انتقاداتٍ عديدةً، من أهمّها: أنّها أخلاق شكلية لا تراعي النتائج العملية للأفعال، وأنّها تفترض وجود عقل خالص منفصل عن التأثيرات الثقافية والاجتماعية، وهو افتراض تنفيه الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المعاصرة [See: Mill, John Stuart, Utilitarianism, pp: 8 - 10].

ب ـ الاتجاه النفعي

يمثّله فلاسفة مثل جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) [انظر: بنثام، مقدّمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ص 1 - 7 و29 - 39] وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) [انظر: ميل، النفعية، ص 8 - 15؛ 50 - 60]، اللذين رأيا أنّ المعيار الأخلاقي هو المنفعة أو السعادة، وأنّ الفعل الأخلاقي هو الذي يحقّق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. يتميّز هذا الاتّجاه بواقعيته وبراغماتيته، إلّا أنّه يصطدم بإشكاليات عديدة، أهمّها: صعوبة قياس السعادة بشكل موضوعي، وإمكانية تبرير تضحية حقوق الأقلّية لمصلحة الأغلبية، والعجز عن تفسير بعض القيم الأخلاقية التي قد لا تؤدّي بالضرورة إلى زيادة السعادة العامّة، كالعدالة والوفاء بالعهود.

[See: MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 183 - 190; Rawls, John, A Theory of Justice, pp. 5 - 6, 22 - 27]

جـ ـ اتجاه العقد الاجتماعي

يرى فلاسفة مثل هوبز (Thomas Hobbes) [انظر: هوبز، اللوياثان، ص 84 - 94] ولوك [انظر: لوك، الحكومة المدنية، ص 269 - 278؛ 330 - 349] وروسو [انظر: روسو، العقد الاجتماعي، ص 6 - 8؛ ص 49 - 60] وفي العصر الحديث جون رولز (John Rawls) [انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص: 3 و4؛ ص 11 - 17؛ ص 118 - 123] أنّ الأخلاق والقيم تنشأ من اتّفاق ضمني بين أفراد المجتمع لتنظيم علاقاتهم وتحقيق مصالحهم المشتركة. فالمجتمع يتّفق على قواعد وقيم تضمن تعايش أفراده وتحقّق مصالحهم، والالتزام الأخلاقي ينبع من هذا الاتّفاق. يتميّز هذا الاتّجاه بتأكيده البعد الاجتماعي للأخلاق، إلّا أنّه يواجه انتقاداتٍ منها: أنّ فكرة العقد الاجتماعي هي افتراض نظري لا وجود له في التاريخ الفعلي للمجتمعات، وأنّه يصعب تفسير بعض القيم الأخلاقية (كاحترام الكرامة الإنسانية) بمجرّد المصلحة والاتّفاق [See: MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 221 - 225] ويستلزم النسبية الأخلاقية كذلك.

د ـ الاتّجاه التطوّري

يفسّر أصحاب هذا الاتّجاه كهربرت سبنسر (Herbert Spencer) [انظر: سبنسر، مبادئ علم الأخلاق، ص 2 و3؛ 17 - 46] وجان بياجيه (Jean Piaget)

[See: Piaget, The Moral Judgment of The Child, pp. 1 - 39; 103 - 140]

ولاحقًا ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) [انظر: دوكينز، الجين الأناني، ص 89 - 108؛ ص 189 - 201] وسام هاريس (Samuel Harris) [أنظر: هاريس، سام، المشهد الأخلاقي، ص 1-37]، نشأة الأخلاق بأنها نتاج للتطوّر البيولوجي والاجتماعي للجنس البشري. فالقيم الأخلاقية تطوّرت لتكون آلياتٍ للبقاء والتكيف الاجتماعي، وترسّخت في الوعي البشري عبر التطوّر التاريخي. لكنّ هذا الاتّجاه يواجه إشكاليةً أساسيةً تتمثّل في الفجوة بين الوصف التطوّري للأخلاق (كيف تطوّرت الأخلاق) والتبرير المعياري لها (لماذا تُعدّ صحيحةً أو جيّدةً). هذه الإشكالية تُعرف بـ"مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية" (Naturalistic Fallacy)؛ إذ لا يترتّب بالضرورة أن تكون الأخلاق التي تطوّرت لأغراض البقاء "صحيحةً" أو "جيّدةً" أخلاقيًّا. على سبيل المثال، إذا تطوّر سلوك عدواني لتعزيز البقاء، فهل يعني ذلك أنّه سلوك أخلاقي؟ هذا الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" يظلّ نقطة ضعف رئيسية في الاتّجاه التطوّري.

[See: Moore, Principia Ethica. pp. 57 - 72; MacIntyre, After Virtue, pp. 191 - 203]

هـ ـ الاتّجاه الوجودي

يمثّله فلاسفة مثل سارتر (Jean-PaulSartre) [انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 20 - 35] وكامو (Albert Camus) [انظر: كامو، أسطورة سيزيف، ص 3 - 23]، اللذين يريان أنّ الإنسان هو من يخلق قيمه ويختارها بحرّيته المطلقة، في عالم خالٍ من المعنى المسبق. فالأخلاق في هذا المنظور هي مسؤولية فردية، والإنسان هو الذي يصنع معناه الخاصّ. تتميّز هذه الرؤية بتأكيدها للحرّية والمسؤولية الفردية، لكنّها تؤدّي إلى نسبية مطلقة في القيم، وقد تفضي إلى نوع من العدمية الأخلاقية أي الشعور بالفراغ الأخلاقي؛ إذ يفقد الإنسان القدرة على الحكم على الصواب والخطإ بشكل متماسك. [MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 111 - 118]

و ـ حركة الأخلاق الإنسانية العلمانية

ظهرت في القرن العشرين حركات فكرية مثل "الإنسانية العلمانية" (Secular Humanism) التي حاولت صياغة منظومة أخلاقية تستند إلى قيم إنسانية مشتركة دون الحاجة إلى مرجعية دينية. وقد عبّر عن هذا التوجّه مواثيق مثل "البيان الإنساني" الصادر عام 1933 و"البيان الإنساني الثاني" عام 1973، اللذان أكّدا قيمًا مثل الحرّية والكرامة الإنسانية والمسؤولية الاجتماعية والتسامح، معتبرين أنّ هذه القيم يمكن تأسيسها على العقل والخبرة الإنسانية دون الحاجة إلى الدين. [انظر: لامونت، فلسفة الإنسانية، ص 71 - 98]

رغم تعدّد هذه المحاولات لإيجاد بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني، إلّا أنّ أيًّا منها لم يحقّق إجماعًا فلسفيًّا أو اجتماعيًّا. وقد أدّى هذا التعدّد والاختلاف إلى نوع من التشظّي في المنظومة الأخلاقية للمجتمعات العلمانية، وإلى ظهور ما يعرف بـ"أزمة القيم" (Crisis of Values) في الفكر الغربي المعاصر. [انظر: مكنتاير، بعد الفضيلة، ص 60 - 78؛ ص 125 - 145؛ تايلور، عصر علماني، ص 299 - 321] وهو ما دفع بعض المفكّرين المعاصرين كيورغن هابرماس (Jürgen Habermas) [انظر: هابرماس، بين الطبيعانية والدين، ص 147-114] وتشارلز تايلور (Charles Taylor) إلى الدعوة إلى إعادة الاعتبار للبعد الديني في الحياة العامّة، والحديث عن "مجتمع ما بعد علماني" يتجاوز الفصل الحادّ بين العقل والإيمان، ويعترف بالإسهام الإيجابي للتقاليد الدينية في تشكيل الوعي الأخلاقي.

هذا البحث المستمرّ عن بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني يكشف عن أزمة عميقة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ويطرح سؤالًا جوهريًّا: هل يمكن للعقل البشري وحده أن يؤسّس لمنظومة أخلاقية متكاملة دون الاستناد إلى مرجعية متعالية؟ وهو سؤال يظلّ مفتوحًا على إجابات متعدّدة، ويشكّل محور الجدل الفلسفي بين المنظور العلماني والمنظور الديني للأخلاق.

المبحث الثاني: النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني

أوّلًا: الأخلاق العقلانية (Rational Ethics) (النظرية الكانطية)

تمثّل النظرية الأخلاقية التي قدّمها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط نموذجًا بارزًا للأخلاق العقلانية في الفكر العلماني، وتعدّ من أكثر النظريات الأخلاقية تأثيرًا في الفلسفة الغربية الحديثة. سعى كانط إلى تأسيس الأخلاق على قاعدة عقلية خالصة، بعيدًا عن المرجعية الدينية التقليدية من جهة، وعن المنفعة أو العاطفة من جهة أخرى.

أ ـ الأسس الفلسفية للأخلاق الكانطية

انطلق كانط في نظريته الأخلاقية من تمييز أساسي بين عالمين: عالم الظواهر الذي تحكمه قوانين الضرورة الطبيعية (Phenomenal World)، وعالم الحرّية (Noumenal World) الذي ينتمي إليه الإنسان بوصفه ذاتًا أخلاقيةً حرّةً، وهو عالم الأشياء في ذاتها (الجواهر) غير الخاضع للقوانين الطبيعية، بل يتيح للإنسان ممارسة إرادته الحرّة واتّخاذ قرارات أخلاقية مستقلّة عن الظروف المادّية أو السببية الجبرية. وفي كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" سعى كانط إلى إقامة الأخلاق على أساس قبلي خالص، أي على مبادئ عقلية سابقة على التجربة ومستقلّة عنها. [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 72 - 75]

يـرى كانـط أنّ الإنسـان هـو الكائـن الوحيـد الذي يملـك إرادةً حـرّةً وعقـلًا عمليًّـا، وبالتـالي فهـو قـادر على توجيـه سـلوكه وفـق مبـادئ أخلاقيـة كونيـة [انظر: المصدر السابق، ص 77 و78]، ويميّز كانـط بـين نوعـين مـن الأوامـر:

الأوامـر الشرطيـة: وهي الـتي تربـط الفعـل بنتيجـة معيّنـة، مثـل "إذا أردت النجـاح فاجتهـد". [المصـدر السـابق، ص 81]

الأمـر المطلـق (الأمـر القطـعي): وهـو الذي يوجـب الفعـل لذاتـه بغـضّ النظـر عـن النتائـج، ويمثّـل جوهـر الأخـلاق. [المصـدر السـابق، ص 81]

ب ـ الأمر المطلق ومعيار الأخلاقية

يصوغ كانط الأمر المطلق (Categorical Imperative) في عدة صيغ أبرزها:

صيغـة القانـون العـامّ: «تـصرّف وفـق القاعـدة الـتي يمكـن أن تريـد في الوقـت ذاتـه أن تصبـح قانونًـا عامًّـا للطبيعـة».

صيغـة الغايـة في ذاتهـا: «تـصرّف بحيـث تعامـل الإنسـانية، سـواء في شـخصك أو في شـخص غـيرك، كغايـة في ذاتهـا، وليـس مجـرد وسـيلة».

هـذه الصيغـة تؤكّـد احـترام الكرامـة الإنسـانية بوصفهـا قيمـةً مطلقـةً، لا أداةً لتحقيـق أغـراض أخـرى. بمعـنًى آخـر، يجـب معاملـة كلّ إنسـان ـ بمـا في ذلـك نفسـك ـ بوصفـه غايـةً قائمـةً بذاتهـا، تسـتحقّ الاحـترام والتقديـر لذاتهـا، لا وسـيلةً لتحقيـق مكاسـب شـخصية أو أهـداف خارجيـة.

صيغـة مملكـة الغايـات: «تـصرّف كمـا لـو كنـت بإرادتـك عضـوًا مـشرّعًا في مملكـة الغايـات العامّـة». هـذه الصيغـة تتخيّـل مجتمعًـا مثاليًّـا (مملكـة الغايـات) يتكـوّن مـن كائنـات عقلانيـة يعامـل بعضهـا بعضًـا كغايـات في ذاتهـا، لا كوسـائل. يجـب على الفـرد التـصرّف كمـا لـو كان مشرعًا في هـذا المجتمـع، أي يضـع قواعـد أخلاقيـة عامّـة ومنصفـة تنطبـق على الجميـع بـلا اسـتثناء، مـع الحـرص على تناسـق الإرادات في نظـام أخـلاقي متماسـك.

تُشـكّل هـذه الصيـغ معيـارًا متكامـلًا للأخلاقيـة عنـد كانـط؛ إذ يُقيـم الفعـل بنـاءً على كونيتـه، احترامـه للكرامـة الإنسـانية، وتوافقـه مـع نظـام أخـلاقي عامّ. هـذا النهـج يؤكّـد على الإلـزام العقلي الـصرف، ممّـا يجعـل الأخـلاق مسـتقلّةً عـن الظـروف التجريبيـة أو الرغبـات الشـخصية. [انظر: تأسـيس ميتافيزيقـا الأخـلاق، ص 67 - 89]

جـ ـ مفهوم الخير الأسمى والكرامة الإنسانية

يرى كانط أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيرًا مطلقًا هو الإرادة الخيرة، أي الإرادة التي تفعل ما هو صواب لأنّه صواب. ويؤكّد أنّ للإنسان قيمةً مطلقةً أو كرامةً تتجاوز كلّ ثمن، بما هو كائن عاقل وحرّ، قادر على الالتزام بالقانون الأخلاقي الذي يفرضه على نفسه بنفسه.

يربط كانط بين الأخلاق والحرّية؛ إذ يرى أنّ الإنسان حين يتصرّف وفق الأمر المطلق، فإنّه يمارس حرّيته الحقيقية؛ لأنّه يتحرّر من سلطان الميول والرغبات التي تقيّد إرادته. [المصدر السابق، ص 37 - 47]

دـ الدين والأخلاق عند كانط

على الرغم من أنّ كانط سعى إلى تأسيس الأخلاق على العقل المجرّد، إلّا أنّه لم ينف الدين كلّيًا، ففي كتابه "الدين في حدود مجرّد العقل" صرّح قائلًا: «الأخلاق تؤدّي حتمًا إلى الدين الذي من خلاله تمتدّ إلى فكرة مشرّع أخلاقي قويّ خارج الإنسان، الذي هدفه في خلق العالم هو تحقيق الحالة النهائية للعالم التي يمكن للبشر ويجب أن يهدفوا إليها أيضًا» [كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 45]. فقد ميّز بين الدين التاريخي المبنيّ على الوحي، والدين العقلي المبنيّ على الأخلاق. وقد رأى أنّ جوهر الدين هو الأخلاق[1]، وأنّ الممارسات الدينية ينبغي أن تكون في خدمة الأخلاق. [انظر: المصدر السابق، ص 185 - 192]

لكنّ كانط لم يستغن تمامًا عن فكرة الإله، بل عدّها "مصادرةً" (افتراضًا ضروريًّا) من مصادرات العقل العملي، إلى جانب خلود النفس وحرّية الإرادة. فوجود الإله ضروري في نظره لضمان التوافق النهائي بين الفضيلة والسعادة، وهو ما يسمّيه "الخير الأسمى" (Summum Bonum). [انظر: كانط، نقد العقل العملي، ص 110 - 119]

هـ ـ الانتقادات الموجّهة للنظرية الكانطية

واجهت النظرية الأخلاقية الكانطية عدّة انتقادات، أبرزها:

الشكلية المفرطة: تنتقد هذه النقطة تركيز كانط على الشكل العامّ للفعل الأخلاقي، أي القدرة على تعميم القاعدة بوصفها قانونًا كونيًّا، دون الاهتمام بالمحتوى الخاصّ أو النتائج

1- يعرّف كانط الأخلاق بأنّها التصرّف وفق الواجب الأخلاقي (Duty) الذي ينبع من العقل العملي الخالص؛ إذ يجب أن يكون الفعل مدفوعًا بالاحترام للواجب ذاته، لا بالرغبة أو المنفعة الشخصية أو النتائج المترتّبة. فالفعل الأخلاقي الحقيقي هو الذي يتوافق مع مبدإٍ يمكن تعميمه ليكون قانونًا كونيًّا، مستقلًّا عن الظروف التجريبية، ممّا يجعل الأخلاق مبنيّةً على الحرّية والكونية العقلية. [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 67 - 89؛ نقد العقل العملي، ص 30 - 40]

العمليـة للفعـل. فالنظريـة بهـذا النهـج تصبـح فارغـةً مـن المضمـون؛ إذ لا توفّـر إرشـاداتٍ محـدّدةً للسـلوك في الظـروف الواقعيـة، بـل تكتـفي بمعيـار شـكلي مجـرّد قـد يـؤدّي إلى نتائـج غـير مرغوبـة إذا تـمّ تطبيقـه دون مـراعاة السـياق. على سـبيل المثـال، قـد يُعمّـم مبـدأ "الوفـاء بالوعـود" كقانـون كـوني، لكنّـه لا يحـدّد كيفيـة التعامـل مـع وعـد يـؤدّي إلى ضرر كبـير. هـذا النقـد قدمـه هيغـل (Georg Hegel) في "فلسـفة الحـقّ" (Philosophy of Right)، معتـبرًا أنّ الأخـلاق الكانطيـة تفتقـر إلى المحتـوى الاجتمـاعي والتاريـخي. [انظـر: هيغـل، فلسـفة الحـقّ، ص 135 - 141] كمـا أكّـد برنـارد وليامـز (Bernard Williams) في "الحـظّ الأخـلاقي" (Moral Luck) أنّ هـذه الشـكلية تجاهـل العنـاصر العاطفيـة والسـياقية في الحيـاة الأخلاقيـة. [انظـر: وليامـز، الحـظّ الأخلاقـي، ص 1 - 19]

الصرامـة المطلقـة: فـهي لا تـترك مجـالًا للاسـتثناءات، كمـا في مثـال الكـذب لإنقـاذ حيـاة إنسـان. [انظـر: شـوبنهاور، عـن أسـاس الأخـلاق، ص 47 - 52]

صعوبـة التطبيـق: يصعـب في الواقـع العمـلي تحديد مـا إذا كانـت قاعدة سـلوكية معيّنـة صالحةً لأن تكـون قانونًـا عامًّـا؛ إذ يتطلّـب الأمـر تفكـيرًا مجـرّدًا قـد لا يتناسـب مـع الظـروف المعقّـدة والمتغيّرة. على سـبيل المثـال، في أزمـة طبّيـة حيـث يجـب اختيـار مـن يُعطـى دواءً نـادرًا بـين مريضـين، كيـف يُحـدّد المبـدأ الكانطـي القاعـدة الكونيـة بدقّـة دون الوقـوع في تناقضـات؟ هـذا النقـد أثارتـه إليزابيث أنسـكوم (G. E. M. Anscombe) في الفلسـفة الأخلاقيـة الحديثـة (Modern Moral Philosophy)، مشـيرةً إلى أنّ النظريـة الكانطيـة تفشـل في تقديـم إرشـاد عمـلي واضـح للـصراعات الأخلاقيـة. [انظر: أنسكوم، الفلسفة الأخلاقية الحديثة، ص 1 - 19]

التناقـض مـع الحـدس الأخـلاقي: في بعـض الحـالات، تـؤدّي النظريـة الكانطيـة إلى نتائـج تتعـارض مـع الحـدس الأخـلاقي المشـترك، وهـو الشـعور التلقـائي والفطـري الذي يُصـدر حكمًـا سريعًـا على مـا هـو صـواب أو خطـأ دون تفكـير تحليـلي عميـق، مسـتندًا إلى التربيـة الاجتماعيـة أو الفطـرة الإنسـانية. فمثـلًا، يـرى الحـدس الأخـلاقي المشـترك أنّ الكـذب لإنقـاذ حيـاة بـريء أمر مقبـول، بينمـا يحرّمـه كانـط مطلقًـا، ممّـا يُظهـر تناقضًـا بـين الصرامـة العقلية والشـعور الإنسـاني الطبيـعي. هـذا النقـد دافـع عنـه جـون سـتيوارت ميـل في النفعيـة (Utilitarianism)، معتـبرًا أنّ الأخـلاق يجـب أن تركّـز على النتائـج لتتوافـق مـع الحـدس العـامّ. [انظـر: ميـل، النفعيـة، ص 50 - 60]

و- أثر النظرية الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر

على الرغم من الانتقادات الموجّهة إليها، ما زالت النظرية الكانطية تؤثّر تأثيرًا عميقًا في الفكر الأخلاقي المعاصر، خاصّةً في المجالات الآتية:

أخلاقيات حقوق الإنسان: تُعدّ فكرة كانط عن الكرامة الإنسانية بوصفها غايةً في ذاتها أساسًا مركزيًا لأخلاقيات حقوق الإنسان؛ إذ ترى أنّ كلّ إنسان، بفضل عقله وحرّيته، يمتلك قيمة مطلقة تستوجب الاحترام والحماية، لا أن تكون وسيلةً لأغراض خارجية. هذا التأثير يتجلّى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، الذي يؤكّد أنّ الكرامة المتأصّلة في الإنسان أساس للحقوق، مستلهمًا مبدأ كانط الذي يرفض أيّ شكل من الاستغلال أو التمييز، ممّا يجعل الحقوق كونيةً وغير مشروطة بالنتائج أو السياقات الثقافية.

[See: Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, pp. 28 - 30]

الأخلاق الواجبة[2] المعاصرة (Deontological Ethics): التي تؤكّد أهمّية الواجب والمبادئ الأخلاقية بغضّ النظر عن النتائج، مستلهمةً من مبدإ الأمر المطلق عند كانط. هذا التأثير يظهر في أعمال فلاسفة معاصرين مثل روبرت نوزيك (Robert Nozick)، الذي يبني نظريته في الأخلاق على الواجبات المطلقة، أو في تطبيقات أخلاقية مثل رفض التعذيب مطلقًا في سياقات الأمن.

[See: Kamm, F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm, pp. 227 - 256]

نظريات العدالة: مثل نظرية جون رولز (John Rawls) في نظرية العدالة، التي تستلهم الفكرة الكانطية عن الإنسان بوصفه غايةً في ذاته من خلال مفهوم "الموقف الأصلي" (Original Position)وحجاب الجهل (Veil of Ignorance)؛ إذ يُختار مبادئ العدالة بشكل يعامل كلّ فرد بوصفه قيمةً مستقلّةً، لا وسيلةً لمصلحة الآخرين، ممّا يضمن توزيعًا عادلًا للحقوق والفرص دون تمييز.

[See: Rawls, A Theory of Justice, pp: 221 - 227; Kantian Constructivism in Moral Theory, The Journal of Philosophy, vol. 77, pp. 515 - 572]

2- هي الأخلاق التي تركّز على الالتزام بالقواعد والواجبات الأخلاقية المطلقة، بغضّ النظر عن النتائج أو المنافع الناتجة عنها.

أخلاقيات الخطاب[3] (Discourse Ethics) التي طوّرها يورغن هابرماس وتسعى إلى إعادة صياغة الأمر المطلق في إطار تداولي.

[See: Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, pp. 43 - 115; Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification, pp. 63 - 68]

ز- تقييم النظرية الكانطية من منظور إسلامي

من منظور إسلامي، يمكن تقدير محاولة كانط إقامة الأخلاق على أساس عقلي، وتأكيده لكرامة الإنسان وقيمته المطلقة. فالإسلام أيضًا يعطي العقل دورًا مهمًّا في فهم الأحكام الأخلاقية وتطبيقها، ويؤكّد كرامة الإنسان بصفته مخلوقًا مستخلفًا في الأرض.

غير أنّ الرؤية الإسلامية تختلف عن النظرية الكانطية في جوانب أساسية:

مصدر الأخلاق: فالإسلام يرى أنّ الأصول العامّة الأخلاقية (كالحسن والقبح العقليين، مثل العدل حسن والظلم قبيح) تُدرك بالعقل، بينما تفاصيل القضايا الأخلاقية تعتمد على الوحي، ويأتي دور العقل في فهم الوحي وتطبيقه، لا في تأسيس الأخلاق بشكل مستقلّ كلّيًّا.

الغاية والقصد: يولي الإسلام أهمّيةً كبيرةً للنيّة والقصد، ولا يقتصر على الشكل الخارجي للفعل.

البعد الروحي: يربط الإسلام الأخلاق بالتزكية الروحية والتقرب إلى الله ﷻ، وهو بعد غائب في النظرية الكانطية.

التوازن: تتميّز الأخلاق الإسلامية بالتوسّط والاعتدال، بخلاف الصرامة المطلقة في النظرية الكانطية.

في الختام، يمكن القول إنّ النظرية الكانطية تمثّل محاولةً جادّةً لتأسيس الأخلاق على العقل في إطار علماني، لكنّها تظلّ قاصرةً من منظور إسلامي عن تقديم أساس متكامل للأخلاق، يجمع بين العقل والوحي، ويوازن بين الواجب والغاية، ويربط الأخلاق بالبعد الروحي للإنسان.

3- هي نظرية أخلاقية طوّرها هابرماس، تركّز على الوصول إلى مبادئ أخلاقية كونية من خلال حوار عقلاني حرّ وغير قسري، يشارك فيه جميع الأطراف المتأثّرين، مستلهمة من كانط، لكن مع تعديلها لتشمل البعد الاجتماعي.

ثانيًا: المذهب النفعي

يعدّ المذهب النفعي (Utilitarianism) من أبرز النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني الغربي، وقد تبلور بشكل أساسي في أعمال الفيلسوفين الإنجليزيين جيرمي بنثام وجون ستيوارت ميل. يقوم هذا المذهب على مبدأ أساسي هو: "أن الفعل الأخلاقي هو الذي ينتج أكبر قدر من السعادة أو المنفعة[4] لأكبر عدد من الناس"

[See: Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. 1, p. 1; Mill, John Stuart. Utilitarianism, ch. 2, p. 7].

أ ـ المذهب النفعي عند جيرمي بنثام

يعدّ بنثام المؤسّس الحقيقي للمذهب النفعي الحديث، وقد عرض فلسفته الأخلاقية في كتابه الشهير "مقدّمة في مبادئ الأخلاق والتشريع"، وتقوم نظريته على الأسس التالية:

مبدأ المنفعة: يرى بنثام أنّ الخير الأسمى هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، أو بعبارة أخرى، تعظيم اللذّة وتقليل الألم. فالفعل الأخلاقي هو الذي ينتج أكبر قدر من السعادة أو المنفعة[5] للمجتمع. [انظر: بنثام، مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ص 1-12].

حساب اللذّة والألم: طوّر بنثام ما أسماه "الحساب الهدوني" (Hedonic Calculus) لقياس قيمة الأفعال من خلال موازنة اللذّات والآلام الناتجة عنها. ويتمّ هذا الحساب وفق سبعة معايير: الشدّة، والمدّة، واليقين، والقرب، والإنتاجية، والنقاء، والاتّساع (أي عدد الأشخاص المتأثّرين) على سبيل المثال، إذا كنت تفكّر في قضاء يوم في الترفيه مقابل العمل على مشروع اجتماعي، قم بتقييم: شدّة المتعة (قويّة في الترفيه)، مدّته (قصيرة)، يقينه (عالٍ)، قربه (فوري)، إنتاجيته (قد يؤدّي إلى متع إضافية)، نقاؤه (خالٍ من ألم لاحق)، واتّساعه (يؤثّر على الذات فقط مقابل المشروع الذي يؤثّر على الآخرين)، فإذا كانت النتيجة الأكبر للسعادة في المشروع، فهو فعل أخلاقي. [المصدر السابق، ص 38 - 41]

4- في المذهب النفعي، يُقصد بالسعادة (happiness) التوازن بين اللذّة (pleasure) والغياب عن الألم (pain)؛ إذ تعدّ السعادة الخير الأسمى الذي يجب تعظيمه. أمّا المنفعة (utility)، فهي المبدأ الذي يقيس الأفعال بناءً على قدرتها على زيادة هذه السعادة أو تقليل الألم، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. عند بنثام، تركّز المنفعة على الكمّية (الشدّة والمدّة واليقين، إلخ) دون تمييز بين أنواع اللذّات، بينما يميّز ميل بين لذّات عليا (عقلية وأخلاقية) ولذّات دنيا (جسدية)، ممّا يجعل المنفعة أكثر نوعيةً. هذا المعنى يجعل الأخلاق قائمةً على النتائج العملية، لا على النوايا أو القواعد المجرّدة.

5- بالنسبة للمصطلحات: السعادة (happiness) عند بنثام هي التوازن بين اللذّة (pleasure) والغياب عن الألم (pain)، بينما المنفعة (utility) هي الخاصّية في أيّ شيء ينتج اللذّة أو السعادة؛ لذا، الثلاثة مترابطة وليست متطابقةً تمامًا: اللذّة هي الإحساس المباشر، الألم هو نقيضها، والسعادة هي النتيجة الصافية، أمّا المنفعة فهي المعيار لتقييم الأفعال بناءً على إنتاجها لهذه السعادة.

المساواة في الاعتبار: يرى بنثام أنّ لسعادة كلّ فرد القيمة نفسها، فلا تفضيل لسعادة شخص على آخر. كما عبّر في قوله الشهير: «كلّ شخص يُحسب واحدًا، ولا أحد يُحسب أكثر من واحد» [المصدر السابق، ص 70 - 75].

النزعة الكمّية: اهتمّ بنثام بالجانب الكمّي للسعادة، بمعنى أنّ نوع اللذّة غير مهمّ، بل المهمّ هو كمّيتها. فاللذّات متساوية في القيمة، والاختلاف فقط في المقدار، كما في قوله إنّ "لعبة البوشبين (لعبة بسيطة مثل دفع العصا) جيّدة مثل الشعر" إذا أنتجت نفس الكمّية من اللذّة، ممّا يعني أنّ اللذّات الجسدية أو البسيطة (مثل الأكل أو الترفيه) لها قيمة مساوية للذّات العقلية أو الفنّية (مثل القراءة أو الاستماع إلى الموسيقى) إذا كانت الكمّية (الشدّة والمدّة واليقين، إلخ) متساويةً، فالمعيار هو الحساب الكمّي لا النوعي.

[See: Bentham, The Rationale of Reward, pp. 241 - 242]

ب- تطوير المذهب النفعي عند جون ستيوارت ميل

جاء ميل ليطوّر المذهب النفعي ويعالج بعض نقائصه، خاصّةً فيما يتعلّق بالنظرة الكمّية البحتة للّذّة، وقد عرض فلسفته في كتابه "النفعية"، ومن أبرز إضافاته:

التمييز النوعي بين اللذّات: على عكس بنثام، ميّز ميل بين أنواع اللذّات، مؤكّدًا أنّ اللذّات الفكرية والأخلاقية أرفع وأفضل من اللذّات الحسّية. كما قال في عبارته الشهيرة: «من الأفضل أن تكون إنسانًا غير راضٍ من أن تكون خنزيرًا راضيًا، ومن الأفضل أن تكون سقراط غير راضٍ من أن تكون أحمق راضيًا» [ميل، النفعية، ص 41].

مبدأ الحرّية: ربط ميل بين النفعية ومفهوم الحرّية، مؤكّدًا أنّ تحقيق أكبر قدر من السعادة يتطلّب حماية الحرّية الفردية. وقد دافع عن هذا المبدإ في كتابه الشهير "في الحرّية"؛ إذ أكّد أنّ حرّية الفكر والتعبير والاختيار هي شروط ضرورية لازدهار الإنسان وسعادته.

[انظر: ميل، في الحرية، ص 15 - 18]

وعندما تتعارض المنافع وتصادم المصالح، يقترح ميل الحلّ من خلال مبدإ الضرر (Harm Principle)؛ إذ تحدّ الحرّية الفردية فقط لمنع الضرر للآخرين، مع تقييم الفعل بناءً على إنتاجه لأكبر سعادة إجمالية (مع التركيز على السعادة الأعلى نوعًا). على سبيل المثال، إذا تعارضت حرّية شخص في التعبير مع سعادة مجموعة، يُقيّم الأمر بمدى الضرر الناتج، فإذا

كان التعبير يسبّب ضررًا مباشرًا (مثل التحريض على العنف)، يُحدّ منه، بينما إذا كان مجرّد خلاف في الرأي، يُحمى؛ لأنّه يساهم في التقدّم والسعادة العامّة. [انظر: ميل، النفعية، ص 50 - 60؛ في الحرّية، ص 9 - 10]

الأخلاق والعدالة: حاول ميل معالجة إشكالية العدالة في المذهب النفعي، موضّحًا أنّ احترام حقوق الأفراد هو في النهاية أمر نفعي؛ لأنّه يحقّق مصلحة المجتمع على المدى البعيد [انظر: ميل، النفعية، ص 45 - 62]

القواعد الأخلاقية: طوّر ميل ما يمكن تسميته "النفعية القائمة على القواعد" (Rule Utilitarianism)، بمعنى أنّه بدلًا من تقييم كلّ فعل على حدة، يجب تبنّي القواعد التي يؤدّي اتّباعها عمومًا إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة.

جـ ـ تطبيقات المذهب النفعي في الحياة العملية

امتدّ تأثير المذهب النفعي إلى مجالات متعدّدة، أبرزها:

التشريع والسياسة: كان بنثام من رواد الإصلاح التشريعي في إنجلترا، وقد استند في مشروعه الإصلاحي إلى مبدإ المنفعة. كما أثّر المذهب النفعي في تطوير مفهوم الديموقراطية الليبرالية التي تسعى لتحقيق مصلحة أكبر عدد من المواطنين.

الاقتصاد: أثّر المذهب النفعي في تطوّر النظرية الاقتصادية، خاصّةً في مفاهيم المنفعة الحدّية[6]، والرفاهية الاقتصادية، والتحليل، والتكلفة قبال المنفعة.

السياسات العامّة: يستخدم منهج التحليل النفعي اليوم في تقييم السياسات العامّة، من خلال قياس تأثيرها على الرفاهية العامّة.

الأخلاق التطبيقية: يظهر تأثير المذهب النفعي في مجالات الأخلاق التطبيقية المعاصرة مثل الأخلاق الحيوية (Bioethics) والأخلاق البيئية.

دـ نقد المذهب النفعي

واجه المذهب النفعي انتقاداتٍ متعدّدةً من اتّجاهات فكرية مختلفة، منها:

6- معنى المنفعة الحدّية: هي الزيادة في المنفعة أو السعادة الناتجة عن استهلاك وحدة إضافية من سلعة أو خدمة؛ إذ تنخفض المنفعة مع زيادة الاستهلاك (قانون المنفعة الحدّية المتناقصة). على سبيل المثال، المنفعة من كوب ماء أوّل عالية، لكنّها تنخفض مع الكوب الثاني والثالث، ممّا يساعد في تفسير السلوك الاقتصادي مثل تحديد الأسعار والطلب.

[See: Marshall, Alfred, Principles of Economics, Book III, pp. 95 - 100]

إشكالية قياس السعادة: يصعب عمليًّا قياس السعادة أو المنفعة بشكل دقيق، خاصّةً عند مقارنة منافع أشخاص مختلفين؛ إذ تكون السعادة ذاتيةً وتختلف حسب السياقات الثقافية، والنفسية، والاجتماعية. على سبيل المثال، ما يُعدّ سعادةً لشخصٍ غنيٍّ (مثل شراء سيّارة فاخرة) قد لا يُقاس بدقّة مقابل سعادة شخص فقير (مثل توفير طعام يومي)، ممّا يثير مشكلاتٍ في التوزيع العادل للمنافع، ويجعل الحساب الهدوني غير عملي في القرارات الأخلاقية الكبرى مثل تخصيص الموارد في الرعاية الصحّية.

[See: Sen, Utilitarianism and Welfarism, The Journal of Philosophy, vol. 76, pp. 463 - 489]

تجاهل العدالة التوزيعية: قد يبرّر المذهب النفعي التضحية بحقوق الأقلّية من أجل تحقيق أكبر منفعة للأغلبية، ممّا يتعارض مع مبادئ العدالة.

النسبية الأخلاقية: يمكن أن يؤدّي المذهب النفعي إلى تبرير أفعال تتعارض مع القيم الأخلاقية الأساسية إذا أدّت إلى زيادة المنفعة العامّة.

تجاهل النوايا: يركّز المذهب النفعي على نتائج الأفعال وليس النوايا، ممّا قد يتعارض مع الحدس الأخلاقي الذي يعطي أهمّيةً للقصد والنيّة.

إشكالية الالتزام الأخلاقي: لا يقدّم المذهب النفعي تفسيرًا مقنعًا لمصدر الإلزام الأخلاقي، ولماذا يجب على الإنسان أن يسعى لتحقيق سعادة الآخرين.

هـ ـ التطوّرات المعاصرة للمذهب النفعي

شهد القرن العشرين تطوّراتٍ مهمّةً في المذهب النفعي، منها:

النفعية التفضيلية (Preference Utilitarianism): طوّرها الفيلسوف الأسترالي بيتر سنجر (Peter Singer)، وتركّز على تحقيق تفضيلات الأفراد بدلًا من السعادة المباشرة.

[See: Singer, Peter. Practical Ethics, pp. 1 - 15]

نفعية المصلحة (Interest Utilitarianism): تهتمّ بتحقيق المصالح الأساسية للكائنات القادرة على المعاناة، وليس البشر وحسب.

النفعية المثالية (Ideal Utilitarianism): طوّرها الفيلسوف البريطاني جي. إي. مور (G. E. Moore)، وتوسّع مفهوم "الخير" ليشمل قيمًا متعدّدةً كالمعرفة والجمال والصداقة، وليس السعادة وحسب.

يظلّ المذهب النفعي من أكثر النظريات الأخلاقية تأثيرًا في الفكر العلماني المعاصر، وقد استطاع أن يتكيّف مع التطوّرات الفكرية والاجتماعية من خلال صيغ متجدّدة، تسعى لتجاوز الانتقادات التي وجّهت إليه. غير أنّ السؤال الأساسي حول مصدر الإلزام الأخلاقي، وحدود مبدإ المنفعة في تأسيس نظام أخلاقي متكامل، يظلّ محلّ نقاش فلسفي مستمرّ.

ثالثًا: نظرية العقد الاجتماعي

تعدّ نظرية العقد الاجتماعي (Social Contract Theory) من أبرز النظريات الأخلاقية والسياسية في الفكر العلماني، وقد ساهمت بشكل كبير في تشكيل التصوّرات الحديثة عن الأخلاق والقانون والدولة. تقوم هذه النظرية على فكرة أساسية مفادها أنّ الأحكام الأخلاقية والسياسية تستمدّ شرعيتها من اتّفاق ضمني أو تعاقد افتراضي[7] بين أفراد المجتمع، وليس من مصدر متعالٍ أو سلطة دينية.

أ ـ الجذور التاريخية للنظرية

بدأت ملامح نظرية العقد الاجتماعي في الظهور خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبّا، في سياق التحوّلات السياسية والفكرية التي شهدتها هذه الفترة، والتي تميّزت بالثورة على السلطة المطلقة للملوك والكنيسة. وقد ارتبطت هذه النظرية بأسماء ثلاثة من كبار الفلاسفة الأوروبّيين: توماس هوبز (Thomas Hobbes)، وجون لوك (John Locke)، وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau). وعلى الرغم من اختلاف تصوّراتهم، إلّا أنّهم يشتركون في الاعتماد على فكرة العقد الاجتماعي بوصفها أساسًا لشرعية السلطة والأخلاق.

1ـ العقد الاجتماعي عند هوبز

يرى هوبز في كتابه "اللوياثان" أنّ البشر في "حالة الطبيعة" (أي قبل وجود المجتمع المنظّم) كانوا يعيشون في صراع دائم وحرب الكلّ ضدّ الكلّ؛ إذ وصف الحياة في هذه الحالة بأنّها "قذرة، وحشية، وقصيرة". ولتجنّب هذه الحالة؛ اتّفق الناس طواعيةً على التنازل عن بعض حرّياتهم لصالح حاكم مطلق (اللوياثان) يضمن الأمن والنظام. [انظر: هوبز، اللوياثان، ص 139 - 150]

7- "الاتّفاق الضمني" يعني اتّفاقًا غير مكتوب أو معلن، بل مستمدّ من السلوكيات والممارسات الاجتماعية اليومية التي يقبلها الأفراد كأمر واقع، مثل الالتزام بالقوانين دون توقيع عقد رسمي. أمّا "التعاقد الافتراضي" فهو مفهوم نظري يُفترض أنّه حدث في الماضي أو يمكن تخيّله أساسًا للشرعية؛ إذ يتخيّل الفلاسفة أنّ الأفراد كانوا سيوافقون عليه لو كانوا في حالة طبيعية لضمان التعايش السلمي.

وفي هـذا الإطـار، يـرى هوبـز أنّ الأخـلاق ليسـت قيمًـا مطلقـةً أو أوامـر إلهيـةً، بـل هي مجـرّد قواعـد ضروريـة للحفـاظ على النظـام الاجتمـاعي وتجنّـب الفـوضى. فالأخـلاق بهـذا المعـنى ليسـت سـوى "اصطـلاح" أو "عقـد" بـين البـشر، وتسـتمدّ إلزاميتهـا مـن قـوّة الدولـة الـتي تفـرض العقوبـات على مـن يخالفهـا. [المصـدر السـابق، ص 175 - 181]

2ـ العقد الاجتماعي عند لوك

على النقيـض مـن نظـرة هوبـز السـوداوية للطبيعـة البشريـة، يقـدّم جـون لـوك في كتابـه "رسـالتان في الحكومـة المدنيـة" رؤيـةً أكـثر تفـاؤلًا؛ إذ يـرى أنّ البـشر في حالـة الطبيعـة يتمتّعـون بحقـوق طبيعيـة (الحيـاة، الحرّيـة، الملكيـة)، وأنّ العقـد الاجتمـاعي لا يعـني التنـازل الكامـل عـن هـذه الحقـوق، بـل مجـرّد تفويـض السـلطة السياسـية للحفـاظ عليهـا وحمايتهـا. [انظـر: لـوك، رسـالتان في الحكومـة المدنيـة، ص 271 - 288]

تقـوم الأخـلاق عنـد لـوك على فكـرة الحقـوق الطبيعيـة[8] الـتي يتمتّـع بهـا البـشر بحكـم كونهـم بـشرًا، وليـس بحكـم إرادة إلهيـة مبـاشرة (وإن كان لـوك لا ينـفي وجـود الإله). وبذلـك أسّـس لـوك لفكـرة "الأخـلاق المسـتقلّة" (Autonomous Ethics) الـتي تقـوم على العقـل والحقـوق الطبيعيـة، وليـس على الـوحي والسـلطة الدينيـة. [المصـدر السـابق]

3ـ العقد الاجتماعي عند روسو

قـدّم جـان جـاك روسـو في كتابـه "العقـد الاجتمـاعي" رؤيـةً مختلفـةً عـن سـابقيه؛ إذ يـرى أنّ البـشر في حالـة الطبيعـة كانـوا يعيشـون في سـلام وحرّيـة، لكـنّ التقـدّم الحضـاري والملكيـة الخاصّـة أدّت إلى الظلـم والاسـتعباد؛ ولذلـك يقـترح روسـو عقـدًا اجتماعيًّـا جديـدًا يسـترجع الحرّيـة الأصليـة، ويقـوم على الإرادة العامّـة للشـعب. [انظـر: روسـو، العقـد الاجتماعـي، ص 37 - 39]

تسـتند الأخـلاق عنـد روسـو إلى الضمـير الإنسـاني الفطـري والإرادة العامّـة، فالإنسـان خـيّر بطبعـه، لكـنّ المؤسّسـات الاجتماعيـة والسياسـية هي الـتي تفسـده. وهـذا يعـني أنّ الأخـلاق ليسـت مجـرّد قواعـد تفرضهـا السـلطة أو العـرف، بـل هي تعبـير عـن الطبيعـة الإنسـانية الأصليـة والإرادة المشـتركة للمجتمـع.

8- الحقـوق الطبيعيـة عنـد لـوك هـي الحقـوق الأساسـية التـي يولـد بهـا الإنسـان بطبيعتـه، مسـتمدّة مـن قانـون الطبيعـة العقـلي، وتشـمل حـقّ الحيـاة (الحفـاظ عـلى النفـس)، والحرّيـة (التـصرّف دون تدخّـل الآخريـن)، والملكيـة (حـقّ التملّـك الناتـج عـن العمـل). هـذه الحقـوق غـير قابلـة للتنـازل، وتُشـكّل أسـاس العقـد الاجتماعـي لضـمان حمايتهـا.

ب ـ النظرية التعاقدية المعاصرة: جون رولز نموذجًا

شهد القرن العشرون إحياءً للنظرية التعاقدية مع أعمال الفيلسوف الأمريكي جون رولز، خاصّةً في كتابه "نظرية العدالة". يقدّم رولز مفهوم "الوضع الأصلي" بوصفه حالةً افتراضيةً يتخيّل فيها الأفراد أنفسهم خلف "حجاب الجهل"، أي دون أن يعرفوا مكانتهم الاجتماعية أو الاقتصادية أو قدراتهم الطبيعية، ويرى رولز أنّ الأفراد في هذا الوضع سيتّفقون على مبدأين للعدالة:

لكلّ شخص الحقّ في أكبر قدر من الحرّيات الأساسية المتساوية التي تتّفق مع نظام من الحرّيات المماثلة للجميع.

يجب أن تكون اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية مرتّبةً بحيث تكون:

مفتوحةً للجميع في ظلّ ظروف المساواة العادلة في الفرص.

لصالح الأقلّ حظًّا في المجتمع (مبدإ الفرق).

يعني أنّ المبدأ الأوّل ضمان الحرّيات الأساسية (مثل حرّية التعبير والمعتقد) بشكل متساوٍ للجميع، دون تمييز. أمّا المبدأ الثاني، فيسمح باللامساواة (مثل الاختلاف في الدخل) فقط إذا كانت تخدم الجميع، خاصّةً الأقلّ حظًّا (مثل تحسين أجور الفقراء عبر نظام ضرائب عادل)، مع ضمان فرص متساوية (مثل التعليم المجّاني). هذا يجعل العدالة تعاقديةً وعقلانيةً، مستقلّةً عن السياقات الشخصية. بذلك يضع رولز أسسًا أخلاقيةً للعدالة الاجتماعية والتوزيعية، مستندًا إلى فكرة العقد الاجتماعي المتجدّد، بعيدًا عن المرجعية الدينية. [انظر: جون، نظرية في العدالة، ص 162 - 188]

جـ ـ تقييم نظرية العقد الاجتماعي بوصفها أساسًا للأخلاق

تتميّز نظرية العقد الاجتماعي بأنّها تقدّم تفسيرًا للأخلاق قائمًا على العقل والاتّفاق البشري، دون الحاجة إلى افتراض وجود سلطة متعالية أو إرادة إلهية. وقد ساهمت هذه النظرية في تعزيز مفاهيم مهمّة مثل الحقوق الطبيعية، وسيادة الشعب، والعدالة الاجتماعية، وهي مفاهيم أساسية في الفكر السياسي والأخلاقي المعاصر.

لكنّ هذه النظرية تواجه عددًا من الانتقادات، أبرزها:

الطابع الافتراضي للعقد: فالعقد الاجتماعي ليس حدثًا تاريخيًّا حقيقيًّا، بل هو مجرّد افتراض فلسفي، ممّا يقلّل من قوّته الإلزامية.

إشكالية الإلزام: إذا كان العقد مجرّد اتّفاق بين البشر، فما الذي يمنع من نقضه أو تغييره إذا تغيّرت المصالح؟

اختلاف التصوّرات والرؤى: تختلف تصوّرات منظّري العقد الاجتماعي اختلافًا جذريًّا حول الطبيعة البشرية والحالة الأصلية، ممّا يؤدّي إلى استنتاجات متباينة حول الأخلاق والسياسة.

مشكلة النسبية الأخلاقية: إذا كانت الأخلاق نتاج اتّفاق بشري، فهل هذا يعني أنّها نسبية ومتغيّرة بتغيّر المجتمعات والأزمنة؟

د- نقد نظرية العقد الاجتماعي من منظور إسلامي

يمكن توجيه عدّة انتقادات لنظرية العقد الاجتماعي من منظور المبادئ الأخلاقية الإسلامية:

إغفال المرجعية الإلهية: تستبعد نظرية العقد الاجتماعي المرجعية الإلهية بوصفها مصدرًا للأخلاق، في حين أنّ الإسلام يرى أنّ الأخلاق مصدرها الأساسي هو الوحي (القرآن والسنّة)، وأنّ الالتزام الأخلاقي جزء من عبادة الله ﷻ وطاعته. بالرغم من ذلك، يمكن أن تنسجم الرؤية الإسلامية جزئيًّا مع نظرية العقد الاجتماعي في جوانب مثل الوفاء بالعقود والعهود، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [سورة المائدة: 1]، وقوله: ﴿**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولًا**﴾ [سورة الإسراء: 34]؛ إذ يؤكّد الإسلام احترام الاتّفاقات الاجتماعية بوصفها جزءًا من الالتزام الأخلاقي، لكن مع ربطها بالمرجعية الإلهية ضمانًا للالتزام والعدالة.

النظرة القاصرة للطبيعة البشرية: تقدّم نظريات العقد الاجتماعي رؤًى متباينةً ومختزلةً للطبيعة البشرية، بين التشاؤم المفرط (هوبز) والتفاؤل المفرط (روسو). أمّا الرؤية الإسلامية فتقدّم تصوّرًا متوازنًا يعترف بوجود نزعتي الخير والشرّ في الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ [سورة الشمس: 7 و8].

مشكلة الأساس الأنطولوجي: لا تقدّم نظرية العقد الاجتماعي تفسيرًا مقنعًا لمصدر القيم الأخلاقية ذاتها وأساسها الوجودي، فما مصدر الحقوق الطبيعية التي يتحدّث عنها لوك؟ وما أساس الإلزام الأخلاقي إذا كان مجرّد اتّفاق بشري؟

الاختزال السياسي للأخلاق: تميل نظرية العقد الاجتماعي إلى اختزال الأخلاق في البعد السياسي والاجتماعي، وإهمال جوانب أخرى مهمّة من الحياة الأخلاقية، مثل العبادات والمعاملات الشخصية والعلاقة بالخالق، وهي جوانب أساسية في المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

غياب البعد الروحي والغائي: تغفل نظرية العقد الاجتماعي البعد الروحي والغائي للأخلاق، فالأخلاق في الإسلام ليست مجرّد وسيلة لتنظيم المجتمع وتحقيق المنفعة، بل هي جزء من منظومة القيم التي تهدف إلى تزكية النفس وتحقيق العبودية لله تعالى.

إشكالية الموافقة الفعلية: ترتكز نظرية العقد الاجتماعي على افتراض موافقة الأفراد على العقد، لكن في الواقع لم يُستشر معظم الناس في القوانين والأنظمة التي تحكمهم، وهذا يضعف من شرعية الإلزام الأخلاقي المبنيّ على فكرة العقد.

رابعًا: الأخلاق الوضعية والتطوّرية

أ_ مفهوم الأخلاق الوضعية

تمثّل الأخلاق الوضعية (Positivist Ethics) اتّجاهًا رئيسيًّا في الفكر الأخلاقي العلماني، وتقوم على أساس إخضاع الأخلاق للمنهج العلمي التجريبي، بعيدًا عن الميتافيزيقا والتأمّلات الفلسفية المجرّدة. ويعود ظهور هذا الاتّجاه إلى أوغست كونت (Auguste Comte)، مؤسّس الفلسفة الوضعية، الذي دعا إلى تأسيس "فيزياء اجتماعية" تدرس السلوك البشري بمنهجية العلوم الطبيعية نفسها. [Comte, Cours de pholosophie positive, p. 19 - 20]

تنطلق الأخلاق الوضعية من المبادئ الأساسية الآتية:

رفض المصدر المتعالي للأخلاق: ترفض الأخلاق الوضعية فكرة أنّ الأخلاق مصدرها الوحي أو المثل الأفلاطونية أو أيّ مصدر ميتافيزيقي متعالٍ، وتعدّها ظاهرةً اجتماعيةً تاريخيةً قابلةً للدراسة العلمية[9].

9- "الدراسة العلمية" تعني دراسة الأخلاق بوصفها ظاهرةً اجتماعيةً بمناهج علمية مثل علم الاجتماع (تحليل كيف تتطوّر القيم في المجتمعات)، علم النفس (دراسة الدوافع السلوكية)، أو علم الإنسان (مقارنة القيم عبر الثقافات)، مستخدمةً الملاحظة، والإحصاء، والتجارب لوصف كيفية تشكّل الأخلاق، لا لتحديد ما "يجب" أن يكون.

الواقعيـة الأخلاقيـة: تهتـمّ بدراسـة القيـم الأخلاقيـة كمـا هي موجـودة فعـلًا في المجتمعـات، وليـس كمـا ينبـغي أن تكـون، مـن خـلال الملاحظـة والاسـتقراء والإحصـاء.

النسـبية الأخلاقيـة: تـرى أنّ القيـم الأخلاقيـة نسـبية تختلـف باختـلاف الثقافـات والمجتمعات والعصـور، وليسـت مطلقـةً أو ثابتةً.

المنفعـة الاجتماعيـة: تربـط معيـار الأخلاق بالمنفعـة الاجتماعيـة وما يحقّق التماسـك والاسـتقرار للمجتمـع، بـدلًا مـن ربطه بمعيـار ديـني أو ميتافيزيـقي. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 493 - 512]

مـن أبـرز روّاد الأخـلاق الوضعيـة إميـل دوركايـم (Emile Durkheim) الذي عـدّ الأخـلاق "ظاهـرةً اجتماعيـةً" تـدرس بمنهـج علـمي وضـعي. وقـد عـرّف دوركايـم الأخـلاق بأنّهـا مجموعـة القواعـد السـلوكية الـتي يفرضهـا المجتمـع على أفـراده، وتتمـيّز بصفتـين أساسـيتين: الإلـزام والرغبـة في طاعتهـا. ورأى أنّ الضمـير الجمـعي هـو مصـدر الإلـزام الأخـلاقي، وليـس الديـن أو العقـل المجـرّد. "الضمـير الجمـعي" (Collective Consciousness) عنـد دوركايـم هـو الـوعي المشـترك للمجتمـع، يشـمل القيـم والأعـراف والمعتقـدات الـتي يتقاسـمها الأفـراد، ويشـكل سـلوكهم بشـكل جمـاعي، كمـا لـو كان "عقـلًا اجتماعيًّـا" يفـرض الإلـزام الأخـلاقي. [انظـر: دوركايـم، قواعـد المنهـج في علـم الاجتـماع، ص 158 - 198]

يمكـن نقـد هـذه النظريـة بأنّهـا تتجاهـل الفرديـة والاختلافـات الشـخصية، ممّـا قـد يـبرّر الضغـط الاجتمـاعي أو الاسـتبداد الثقـافي، وتقلّـل الأخـلاق إلى مجـرّد توافـق جمـاعي نسـبي، دون أسـاس متعـالٍ، ممّـا يـؤدّي إلى عـدم اسـتقرار في حـال تغـيّر الضمـير الجمـعي (مثـل قبـول المجتمعـات للعبوديـة سـابقًا). كمـا أنّهـا تتّهـم بالاختزاليـة؛ إذ تتجاهـل الدور الإلـهي أو العقـلي الفـردي في تشـكيل الأخـلاق.

ب ـ الأخلاق التطوّرية

تمثّـل الأخـلاق التطوّريـة (Evolutionary Ethics) امتـدادًا للفكـر الوضـعي، وتقـوم على أسـاس تطبيـق نظريـة التطـوّر البيولـوجي لداروين على مجـال الأخـلاق. وتـرى أنّ الأخـلاق تطـوّرت تدريجيًّـا عـبر التاريـخ البـشري لتكـون آليـةً للبقـاء والتكيـف الاجتمـاعي.

تتلخّص أهمّ مبادئ الأخلاق التطوّرية في:

الأصل البيولوجي للأخلاق: ترى أنّ القيم الأخلاقية ليست مفروضةً من الخارج، بل هي نتاج للتطوّر البيولوجي للجنس البشري؛ إذ تطوّرت لتخدم البقاء والتكاثر.

[see: Spencer, The Principles of Ethics, vol 1, pp. 3 - 45]

الغريزة الاجتماعية: تفسّر التصرّفات الأخلاقية الإيثارية من خلال مفهوم "الغريزة الاجتماعية" (Social Instinct) التي تطوّرت في الإنسان لتعزيز التعاون والتكافل داخل المجموعة.

[انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 89 - 126]

البقاء للأصلح أخلاقيًّا: تعدّ المجتمعات التي طوّرت منظوماتٍ أخلاقيةً تعزّز التعاون والتآزر كانت أكثر نجاحًا في البقاء والانتشار من المجتمعات التي لم تطوّر مثل هذه المنظومات. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 200 - 250]

الأخلاق بوصفها "تكيّفًا": تنظر إلى الأخلاق باعتبارها آليةً تكيّفيةً تطوّرت مع الإنسان لتمكّنه من العيش في مجتمعات معقّدة.

من أبرز روّاد هذا الاتّجاه هربرت سبنسر (Herbert Spencer) الذي حاول تطبيق مبادئ التطوّر البيولوجي على المجتمعات البشرية، وإدوارد ويسترمارك (Edward Westermarck) الذي رأى أنّ المشاعر الأخلاقية مثل الاشمئزاز من القتل أو سفاح القربى هي نتاج للتطوّر البيولوجي.

[see: Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. 1, pp: 184 - 201]

في العصر الحديث، يُعدّ ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) من أبرز المدافعين عن الأخلاق التطوّرية في كتابه "الجين الأناني" ؛ إذ يرى أنّ السلوك الإيثاري يمكن تفسيره من خلال مفهوم "الإيثار القرابي" (Kin Altruism or Kin Selection) الذي يخدم انتشار الجينات المشتركة.

نقد فكرة دوكنز: يُتّهم دوكنز بتقليل الأخلاق إلى حتمية بيولوجية؛ إذ يُفسّر الإيثار وكأنّه آلية جينية "أنانية" للبقاء، ممّا يتجاهل الدور الثقافي والحرّية الإنسانية، وقد يُستخدم لتبرير سلوكيات أنانية أو فاشية. كما أنّه يقع في مغالطة طبيعية باستنباط قيم أخلاقية من وقائع بيولوجية، دون تبرير الإلزام الأخلاقي.

[See: Noble, Origins and Demise of Selfish Gene Theory, Journal of Theoretical Biology, 2022, pp. 1 - 10]

جـ ـ الأخلاق العصبية

في العقود الأخيرة، ظهر اتّجاه جديد يُعرف بـ "الأخلاق العصبية" (Neuroethics)، يسعى إلى فهم الأسس العصبية للسلوك الأخلاقي من خلال دراسة الدماغ البشري. وتستخدم تقنيات التصوير العصبي مثل التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) لدراسة نشاط الدماغ أثناء اتّخاذ القرارات الأخلاقية.

تقترح الأبحاث في هذا المجال أنّ المناطق العاطفية في الدماغ (مثل القشرة الجبهية البطنية الوسطى) تلعب دورًا أساسيًّا في الحكم الأخلاقي، وأنّ هناك اختلافاتٍ في بنية الدماغ ووظيفته بين الأشخاص الذين يظهرون سلوكاتٍ اجتماعيةً مختلفةً.

دـ نقد الأخلاق الوضعية والتطورية

رغم إسهام الأخلاق الوضعية والتطوّرية في فهم الجوانب الاجتماعية والبيولوجية للسلوك الأخلاقي، إلّا أنّها واجهت عدّة انتقادات أهمّها:

مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية: حدّدها الفيلسوف ج. إ. مور، وتتمثّل في محاولة استنباط ما "ينبغي أن يكون" (القيم) ممّا "هو كائن" (الواقع)[10]. فوصف الظواهر الأخلاقية وتفسير نشأتها لا يكفي لتبرير إلزاميتها، ولا يجيب على السؤال: لماذا ينبغي علينا أن نتصرّف بطريقة أخلاقية؟ [See: Moore, G. E. Principia Ethica, pp. 10 - 21]

النسبية المفرطة: تؤدّي الرؤية الوضعية للأخلاق إلى نسبية مفرطة، تجعل من الصعب الحكم على الممارسات الأخلاقية لمختلف الثقافات والمجتمعات، وتعوّق إمكانية التوصّل إلى معايير أخلاقية كونية. [See: Rachels, The Elements of Moral Philosophy, pp. 14 - 25]

تجاهل خصوصية الظاهرة الأخلاقية: تختزل هذه النظريات الأخلاق في أبعادها البيولوجية أو الاجتماعية، متجاهلةً خصوصيتها المعيارية والإلزامية، وقدرتها على تجاوز الواقع نحو ما ينبغي أن يكون.

10- توضيح المغالطة: يقصد مور أنّ محاولة تعريف "الخير" (good) بمصطلح طبيعي مثل "اللذّة" أو "البقاء" (كما في التطوّر) هي خطأ منطقي؛ لأنّ "الخير" خاصّية غير طبيعية (natural-non) لا تُرد إلى وصفيات. مثال: إذا كان البقاء للأقوى "كائنًا" (واقعًا بيولوجيًّا)، لا يترتّب أنّه "ينبغي" (قيمة أخلاقية)؛ هذا الانتقال يتطلّب مبرّرًا إضافيًّا، وإلّا وقع في مغالطة. في الأخلاق التطوّرية، يُستخدم لنقد استنباط قيم من عمليات بيولوجية.

الحتميـة: تميـل النظريـات التطوّريـة إلى نـوع مـن الحتميـة البيولوجيـة أو الاجتماعيـة، الـتي تقلّـل مـن دور الحرّيـة والمسـؤولية الإنسـانية في الاختيـار الأخـلاقي.

[See: Rose, Lifelines: Biology Beyond Determinism, pp. 144 - 167]

خامسًا: الاتّجاهات الأخلاقية ما بعد الحداثة

في الفـترة الأخـيرة، ظهـرت اتّجاهـات أخلاقيـة متأثّـرة بفلسـفة مـا بعـد الحداثـة، تشـكّك في إمكانيـة التوصـل إلى نظريـات أخلاقيـة كلّيـة أو شـاملة. مـن أبرزهـا:

أخلاقيات الاختلاف عند جاك دريدا[11] (Jacques Derrida)

[See: Critchley, The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas, pp. 89 - 112]

وأخلاقيات الرعاية النسوية[12]

[Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development pp. 73 - 105]

وأخلاقيات الفضيلة المعاصرة[13]

.[See: MacIntyre, After Virtue, pp. 115 - 142]

تتميّز هـذه الاتّجاهـات بنقدهـا للعقلانيـة المجـرّدة، الـتي تركّـز على قواعـد عامّـة وكونيـة دون مـراعاة للسـياقات الخاصّـة أو التنـوّع البـشري، كمـا في النظريـات الكلاسـيكية مثـل الكانطيـة أو النفعيـة. بـدلًا مـن ذلـك، تهتـمّ اتّجاهـات مـا بعـد الحداثـة بالسـياق الثقـافي والتاريـخي والشـخصي الذي تشـكّل فيـه القيـم الأخلاقيـة، وبالخصوصيـة الفرديـة أو الجماعيـة الـتي تجعـل كلّ تجربـة أخلاقيـة فريـدةً، وبالتنـوّع الذي يعـترف باختـلاف الهويـات والثقافـات دون فـرض نمـوذج واحـد. كمـا تؤكّـد أهمّيـة العواطـف (مثـل التعاطـف والرعايـة) والعلاقـات الشـخصية (مثـل الروابـط العائليـة أو الاجتماعيـة) في الحيـاة الأخلاقيـة؛ إذ تعدّهـا أساسًـا للسـلوك الأخلاقي بـدلًا مـن القواعـد العقليـة المجـرّدة. على سـبيل المثـال، في أخلاقيـات الاختـلاف عنـد دريـدا،

11- أخلاقيات الاختلاف عند دريدا: نظرية فلسفية تركّز على المسؤولية غير المشروطة تجاه الآخر المختلف، من خلال تفكيك الهويات الثابتة وتأكيد الضيافة والانفتاح على الاختلاف، مستلهمةً من فكرة "الديفرانس" (différance) التي تجمع بين الاختلاف والتأجيل في توليد المعاني.

12- أخلاقيات الرعاية النسوية: نهج أخلاقي يركّز على الحفاظ على العلاقات الإنسانية من خلال تعزيز رفاهية مقدّمي الرعاية ومتلقّيها ضمن شبكة من الروابط الاجتماعية، مع التركيز على القيم النسوية مثل التعاطف والرعاية بدلًا من القواعد العدالية المجرّدة.

13- أخلاقيات الفضيلة المعاصرة عند ماكنتاير: إحياء لأخلاقيات الفضيلة الأرسطية في سياق حديث، يُعرّف الفضيلة بأنّها تميّز في الفعل الإنساني ضمن ممارسات اجتماعية وتقاليد ثقافية، مع نقد للأخلاق الحديثة التي فقدت الغاية (telos) الإنسانية، وتأكيد بأنّ الحياة سرد مترابط.

يركّز على الانفتاح العاطفي تجاه "الآخر" المختلف لتفكيك الهويات الجامدة؛ أمّا أخلاقيات الرعاية النسوية عند جيليجان (Carol Gilligan)، فتبرز دور العواطف مثل الحنان في بناء علاقات رعائية؛ وفي أخلاقيات الفضيلة عند ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، يُعاد الاعتبار للعلاقات الاجتماعية ضمن سياقات تاريخية لتنمية الفضائل الشخصية. لكنّها تعاني من صعوبة تقديم رؤية أخلاقية متماسكة، قادرة على توجيه السلوك الإنساني في عالم معقّد ومتغيّر.

تعكس تعدّدية النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني محاولاتٍ مستمرّةً للإجابة عن الأسئلة الأخلاقية الأساسية في غياب المرجعية الدينية. وقد قدّمت هذه النظريات إسهاماتٍ مهمّةً في فهم الظاهرة الأخلاقية من جوانبها المختلفة: العقلية والنفعية والاجتماعية والبيولوجية. لكنّها تبقى قاصرةً عن تقديم إجابات شافية لأسئلة أساسية تتعلّق بمصدر الإلزام الأخلاقي، وطبيعة القيم الأخلاقية، والعلاقة بين الواقع والقيمة، وغيرها من الإشكاليات التي سنتناولها في مبحث النقد من المنظور الإسلامي.

المبحث الثالث: نقد المنظومة الأخلاقية العلمانية من منظور إسلامي

يعدّ النقد الموضوعي للمنظومة الأخلاقية العلمانية من منظور إسلامي ضرورةً منهجيةً وفكريةً، تتيح الكشف عن أوجه القصور في الأخلاق العلمانية، وتبيان قوّة المنظومة الأخلاقية الإسلامية وتماسكها. ويستند هذا النقد إلى أسس معرفية ومنهجية مستمدّة من القرآن الكريم والسنّة النبوية والتراث الفكري الإسلامي، مع الانفتاح على مستجدّات العصر وتحدّياته.

أوّلًا: نقد الأسس والمصادر

أ ـ إشكالية غياب المرجعية المتعالية

تمثّل مسألة المرجعية جوهر الاختلاف بين المنظومة الأخلاقية العلمانية والمنظومة الأخلاقية الإسلامية. فالأخلاق في الإسلام تستمدّ مشروعيتها ومصدريتها من الوحي الإلهي المتمثّل في القرآن الكريم والسنّة النبوية، وهي مرجعية متعالية على الإنسان والتاريخ. يقول الله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 3 و4].

في المقابل، تفتقر المنظومة الأخلاقية العلمانية إلى هذه المرجعية المتعالية، وتحاول أن تؤسّس الأخلاق على مصادر بشرية محدودة، سواء كان العقل المجرّد (كما في النظرية الكانطية)،

أو المنفعة والمصلحة (كما في المذهب النفعي)، أو الاتّفاق الاجتماعي (كما في نظرية العقد الاجتماعي)، أو التطوّر البيولوجي والاجتماعي (كما في النظريات التطوّرية).

وتترتّب على غياب المرجعية المتعالية عدّة إشكاليات جوهرية:

النسبية الأخلاقية: في غياب المرجعية المتعالية، تصبح القيم الأخلاقية مجرّد نتاج للظروف التاريخية والثقافية المتغيّرة، ممّا يجعلها عرضةً للتغيّر والتبدّل بتغيّر هذه الظروف. وهذا بدوره يقود إلى تضارب المعايير الأخلاقية واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والمجتمعات، ممّا يفقدها صفتي الثبات والإطلاق اللتين تحتاجهما بوصفهما موجهًا للسلوك الإنساني.

التناقضات المعرفية: تعاني النظريات الأخلاقية العلمانية من تناقضات معرفية داخلية، فمثلًا النظرية الكانطية التي تدّعي استقلالية الأخلاق عن الدين تستعير في واقع الأمر مفاهيم أخلاقيةً ذات أصول دينية كمفهوم "الواجب المطلق". كما تعجز النظرية النفعية عن تبرير التضحية بالمصلحة الذاتية للفرد من أجل الآخرين، وهي قيمة أساسية في كلّ المنظومات الأخلاقية.

عجز العقل وحده عن إدراك الحقائق الأخلاقية الكاملة: يؤكّد الإسلام أنّ العقل البشري، رغم أهمّيته وضرورته، يظلّ محدودًا في قدرته على إدراك الحقائق الأخلاقية الكاملة؛ نظرًا لتأثّره بالأهواء والمصالح وقصوره عن إدراك كلّ جوانب الوجود الإنساني؛ لذلك كان الوحي الإلهي ضرورةً لتوجيه العقل وتكميل معارفه الأخلاقية. [انظر: سبتي، الإنسان والدين الإلهي، ص 180 - 182]

الاختزال المادي للإنسان والقيم: تميل المنظومة العلمانية إلى اختزال الإنسان في بعده المادّي، وتتجاهل أو تنكر بعده الروحي الذي يمثّل جوهر هويته وإنسانيته. وهذا الاختزال يؤدّي بدوره إلى اختزال القيم الأخلاقية في أبعادها المادّية النفعية، وإهمال أبعادها الروحية والغائية.

ب- مشكلة الإلزام الأخلاقي في المنظومة العلمانية

تمثّل مسألة الإلزام الأخلاقي (أي لماذا يجب على الإنسان أن يلتزم بالأخلاق؟) إحدى المعضلات الرئيسية التي تواجه المنظومة الأخلاقية العلمانية. ففي الإسلام، يستمدّ الإلزام الأخلاقي قوّته من مصادر عدّة:

الأمر الإلهي: الأخلاق تكليف رباني وأوامر إلهية يجب الالتزام بها طاعةً لله ﷻ. يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ [سورة النساء: 59].

الجـزاء الأخـروي: يرتبـط السـلوك الأخـلاقي في الإسـلام بالجـزاء الأخـروي، ثوابًـا أو عقابًـا. يقول تعـالى: ﴿**فَمَـنْ يَعْمَـلْ مِثْقَـالَ ذَرَّةٍ خَـيْرًا يَـرَهُ ۞ وَمَـنْ يَعْمَـلْ مِثْقَـالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَـرَهُ**﴾ [سـورة الزلزلـة: 7 و8].

الرقابـة الذاتيـة (التقـوى): يـزرع الإسـلام في نفـس المؤمـن شـعور المراقبـة الذاتيـة النابعـة مـن استشـعار رقابـة الله تعـالى، وهـو مـا يعـرف بالتقـوى. يقـول تعـالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُـمْ رَقِيبًـا**﴾ [سـورة النسـاء: 1].

ارتبـاط الأخـلاق بالعبـادة: في الإسـلام، تعـدّ الأخـلاق جـزءًا لا يتجـزّأ مـن العبـادة، فالعبادات تهـدف إلى تزكيـة النفـس وتهذيـب الأخـلاق. يقـول تعـالى عـن الصـلاة: ﴿**إِنَّ الصَّـلَاةَ تَنْـهَى عَـنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنْكَـرِ**﴾ [سـورة العنكبـوت: 45].

أمّا في المنظومة العلمانية، فتبرز عدّة إشكاليات تتعلّق بالإلزام الأخلاقي:

تعـدّد مصـادر الإلـزام وتضاربهـا: تختلـف النظريـات العلمانيـة في تحديـد مصـدر الإلـزام الأخـلاقي، فمنهـا مـا يرجعـه إلى العقـل المجـرّد (كانـط)، ومنهـا مـا يرجعـه إلى المنفعـة (بنثـام)، ومنهـا مـا يرجعـه إلى التعاطـف (هيـوم)، ومنهـا مـا يرجعـه إلى التطـوّر البيولـوجي (داروين وسـبنسر). وهـذا التعـدّد والتضـارب يضعـف مـن قـوّة الإلـزام ويجعلـه عرضـةً للنسـبية.

ضعـف الدافعيـة الأخلاقيـة: في غيـاب البعـد الإيمـاني والجـزاء الأخـروي، تضعـف الدافعيـة للالـتزام الأخـلاقي، خاصّـةً عندمـا يتعـارض هـذا الالـتزام مـع المصلحـة الذاتيـة أو عندمـا لا يكـون هنـاك رقيـب خـارجي. ويطـرح الفيلسـوف الألمـاني نيتشـه (Friedrich Nietzsche) هـذه الإشـكالية بقـوّة عندمـا يعلـن "مـوت الإله" ويتسـاءل عـن مصـير الأخـلاق بعـد هـذا المـوت.

مشـكلة الأنانيـة العقلانيـة: كيـف يمكـن إقنـاع الشـخص الأنـاني العقـلاني بالالـتزام بالأخـلاق إذا كانـت مصلحتـه الشـخصية تقتـضي عكـس ذلـك، وكان بإمكانـه التهـرّب مـن العقوبـات الاجتماعيـة؟ تمثّـل هـذه المعضلـة الـتي طرحهـا جليكـون في فلسـفة أفلاطـون (قصّـة خاتـم جيجـس) تحدّيًـا كبـيرًا للمنظومـة الأخلاقيـة العلمانيـة.

[https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_(trad._Chambry)/Introduction]

غيـاب الجـزاء الأخـروي: يشـكّل غيـاب الإيمـان بالجـزاء الأخـروي في المنظومـة العلمانيـة تحدّيًا كبـيرًا أمـام تحقيـق العدالـة الأخلاقيـة الكاملـة. فكثـير مـن الأفعـال الأخلاقيـة لا تتلـقّى جزاءهـا العـادل في الحيـاة الدنيـا، سـواء كانـت خـيرًا أو شرًّا، ممّـا يضعـف مـن قـوّة الإلـزام الأخـلاقي.

يقول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط نفسه، رغم محاولته تأسيس الأخلاق على العقل المحض: «وهنا أجد أنّ المبدأ الأخلاقي لا يقبل به على أنّه ممكن إلّا على أساس افتراض [وجود] صانع للعالم، يكون على أعلى درجة من الكمال» [كنت، نقد العقل العملي، ص 38 و39]، ثمّ يضيف قائلًا: «لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنًا، عمليًّا، إلّا بافتراض خلود النفس؛ كيما يكون هذا [خلود النفس] باعتباره مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم بالقانون الأخلاقي مصادرةً [خاصّةً بالعقل العملي] أعني بها قضيّةً نظريةً غير قابلة لبرهان من حيث هي كذلك [أي نظرية]، إلّا إذا ارتبطت ارتباطًا لا ينفصم بقانون عملي قائم قبليًّا بلا شرط» [كنت، نقد العقل العملي، ص 215]. إنّ الإيمان بالإله والخلود أمر ضروري لتحقيق الخير الأعلى، وهو ضمان التناسب بين السعادة والفضيلة.

إشكالية التبرير النهائي للقيم: تواجه المنظومة العلمانية صعوبةً في تقديم تبرير نهائي للقيم الأخلاقية، فإذا كانت المنفعة هي المعيار، فلماذا يجب علينا تحقيق أكبر منفعة لأكبر عدد؟ وإذا كان العقل هو المعيار، فلماذا يجب علينا اتّباع حكم العقل؟ وهكذا تدخل المنظومة العلمانية في دور منطقي أو تراجع لا نهائي في التبرير، أو تضطرّ إلى تبنّي مسلّمات أوّلية غير قابلة للتبرير العقلاني.

إنّ هذه الإشكاليات المتعلّقة بغياب المرجعية المتعالية ومشكلة الإلزام الأخلاقي تكشف عن قصور جوهري في المنظومة الأخلاقية العلمانية، وتبرز الحاجة إلى رؤية أخلاقية أكثر شمولًا وتكاملًا تجمع بين العقل والوحي، وبين الدنيا والآخرة، وهو ما توفّره المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

كما يتّضح أنّ محاولات الفكر العلماني لتأسيس الأخلاق بعيدًا عن الدين، رغم إسهامها في تطوير بعض جوانب الفكر الأخلاقي، لم تنجح في تقديم بديل متكامل للأخلاق الدينية، خاصّةً في جوانب المرجعية والإلزام والغاية.

ثانيًا: نقد المحتوى والقيم

أ ـ ثنائية الدنيا والآخرة في الرؤية الإسلامية وغيابها في الفكر العلماني

تمثّل ثنائية الدنيا والآخرة ركنًا أساسيًّا في المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وتشكّل إطارًا مرجعيًّا يحدّد غايات الفعل الأخلاقي ومقاصده. فالإنسان في التصوّر الإسلامي كائن مستخلف في الأرض، مكلّف بعمارتها وفق منهج الله ﷻ، وسيحاسَب على أفعاله في الآخرة، التي تمثّل

دار الجـزاء والخلـود. يقـول الله تعـالى: ﴿**وَابْتَـغِ فِيمَـا آتَـاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِـرَةَ وَلَا تَنـسَ نَصِيبَـكَ مِـنَ الدُّنْيَـا**﴾ [سـورة القصـص: 77].

هـذه الثنائيـة تضـفي على الفعـل الأخـلاقي بُعـدًا متجـاوزًا للمنفعـة الدنيويـة المبـاشرة، وتؤسّـس لمفهـوم المسـؤولية الأخلاقيـة أمـام الله ﷻ، وليـس فقـط أمـام المجتمـع أو الضمـير الشـخصي. كمـا أنّهـا تجعـل المصلحـة الأخرويـة حـاضرةً في الـوعي الأخـلاقي للمسـلم، وتحفّـزه على الالـتزام بالقيـم والفضائـل حـتّى في حـالات تعارضهـا مـع المصلحـة الدنيويـة العاجلـة.

في المقابـل، تفتقـر المنظومـة الأخلاقيـة العلمانيـة إلى هـذا البعـد المتعـالي، وتحـصر نطـاق الفعل الأخـلاقي في دائـرة الحيـاة الدنيـا وحدهـا. فالمنفعـة أو السـعادة أو الواجـب العقـلي ـ في مختلـف النظريـات الأخلاقيـة العلمانيـة ـ لا تتجـاوز حـدود التجربـة الإنسـانية الدنيويـة. وهـذا القصـور في أفـق النظـر الأخـلاقي يترتّـب عليـه عـدّة إشـكاليات:

تضييـق مفهـوم المسـؤولية الأخلاقيـة: في غيـاب البعـد الأخـروي، تنحـصر المسـؤولية الأخلاقية في الدائـرة الاجتماعيـة والقانونيـة، ممّـا يجعـل الأفعـال الـتي لا تخضـع للرقابـة المجتمعيـة أو القانونيـة خـارج نطـاق المسـاءلة الأخلاقيـة الفعّالـة.

تقلّـص الدافعيـة الأخلاقيـة: غيـاب الجـزاء الأخـروي يضعـف الدافعيـة الداخليـة للالـتزام الأخـلاقي، خاصـة عندمـا يتعـارض مـع المصلحـة الشـخصية العاجلـة. فمـا الذي يدفـع الإنسـان إلى التضحيـة بمصالحـه مـن أجـل الآخريـن، إذا كانـت الحيـاة الدنيـا هي كل مـا يملـك؟

نسـبية الغايـات الأخلاقيـة: في ظـل غيـاب الآخـرة كغايـة نهائيـة، تتعـدد الغايـات الدنيويـة وتتصـارع، ممـا يـؤدي إلى نسـبية القيـم الأخلاقيـة وتذبذبهـا بتذبـذب المصالـح والغايـات.

إشـكالية العدالـة المطلقـة: تواجـه الأخـلاق العلمانيـة معضلـة تحقيـق العدالـة المطلقـة، فكثيراً مـا يفلـت الظالمـون مـن العقـاب في الحيـاة الدنيـا، ويمـوت المظلومـون دون أن ينالـوا حقوقهـم. وفي غيـاب العدالـة الإلهيـة في الآخـرة، تبـقى العدالـة المطلقـة فكـرة مثاليـة غـير قابلـة للتحقـق، ممـا يضعـف مـن مصداقيـة الخطـاب الأخـلاقي عـن العدالـة.

إن غيـاب ثنائيـة الدنيـا والآخـرة في الفكـر العلمـاني يعكـس رؤيـة اختزاليـة للوجـود الإنسـاني، تحـصره في البعـد المـادي وتغفـل عـن البعـد الـروحي، وتفصلـه عـن غايتـه النهائيـة الـتي خُلـق لأجلهـا. هـذا الاخـتزال يفقـد الأخـلاق العلمانيـة عمقهـا وشـموليتها، ويجعلهـا عرضـة للتبـدل والتحـول بتغـير الظـروف والمصالـح.

ب ـ الخلل في التوازن بين الفرد والمجتمع

من أبرز مزايا المنظومة الأخلاقية الإسلامية تحقيقها التوازن الدقيق بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، دون طغيان أحدهما على الآخر. فالإسلام يعترف بالفرد بوصفه ذاتًا مستقلّةً لها كرامتها وحرّيتها وحقوقها، ويحمّلها المسؤولية الأخلاقية عن أفعالها: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ [سورة المدّثر: 38]. وفي الوقت نفسه، يؤكّد البعد الاجتماعي للإنسان وواجباته تجاه المجتمع، ويوجب عليه التعاون على البرّ والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتكافل الاجتماعي.

هذا التوازن ينبع من نظرة الإسلام للإنسان باعتباره مخلوقًا مكرّمًا، مستخلفًا في الأرض، مكلّفًا بحمل الأمانة، ومسؤولًا أمام الله ﷻ. وهي نظرة تجمع بين الحرّية والمسؤولية، وبين الحقوق والواجبات، وبين الفردية والجماعية، في منظومة متكاملة تحقّق مصلحة الفرد والمجتمع معًا.

في المقابل، تميل المنظومة الأخلاقية العلمانية ـ على اختلاف مدارسها ـ إلى التأرجح بين قطبين متناقضين:

الفردانية المفرطة: تغلّب الليبرالية الغربية، خاصّةً في صورتها النفعية، جانب الفرد على حساب المجتمع، وتعلي من شأن الحرّية الفردية والمصلحة الذاتية، حتّى أصبحت الحرّية الشخصية ـ في بعض صورها المتطرّفة ـ معيارًا وحيدًا للفعل الأخلاقي، بغضّ النظر عن آثاره الاجتماعية، وقد أدّى هذا التطرّف الفرداني إلى:

تفكّك الروابط الاجتماعية: إذ أصبح الفرد ذاتًا منغلقةً على مصلحتها الشخصية، غير معنيّة بما يتجاوزها من علاقات وقيم.

طغيان النزعة الاستهلاكية: التي تحوّل الإنسان إلى كائن استهلاكي مهووس بإشباع رغباته المادّية، دون اعتبار للبعد الروحي والاجتماعي للوجود الإنساني.

ضعف روح التضامن والتكافل: في ظلّ سيادة منطق المنافسة والصراع من أجل البقاء، الذي يعكس الرؤية الداروينية للحياة الاجتماعية.

الجماعية المفرطة: في المقابل، تطرّفت بعض النظريات العلمانية ـ كالاشتراكية والشيوعية ـ في تغليب المجتمع على حساب الفرد؛ إذ عدّت الفرد مجرّد ترس في آلة اجتماعية كبرى،

وأخضعت حرّيته وحقوقه لمصلحة المجتمع أو الدولة أو الطبقة، وقد أدّى هذا التطرّف الجماعي إلى:

قمع الحرّيات الفردية: باسم المصلحة العامّة، ممّا أفقد الإنسان كرامته وحرّيته الأساسية.

إضعاف روح المبادرة والإبداع: التي تنبع من الفردية الإيجابية والمسؤولة.

التضحية بالأقلّيات والفئات الضعيفة لصالح الأغلبية أو الفئة المهيمنة، ممّا يتنافى مع مبدإ العدالة الأخلاقية.

إنّ التأرجح بين القطبين ـ الفردانية المفرطة والجماعية المفرطة ـ يعكس قصورًا في فهم طبيعة الإنسان وحقيقة وجوده. فالإنسان ليس فردًا منعزلًا عن سياقه الاجتماعي، وليس مجرّد جزء من كلٍّ يذوب فيه ويفقد خصوصيته. وإنّما هو كائن فريد له كيانه المستقلّ وحرّيته المسؤولة، وفي الوقت نفسه هو كائن اجتماعي بطبعه، لا يمكنه تحقيق إنسانيته الكاملة إلّا من خلال التفاعل الإيجابي مع المجتمع.

وتبرز هنا القيمة المضافة للمنظومة الأخلاقية الإسلامية، التي تقدّم رؤيةً متوازنةً للعلاقة بين الفرد والمجتمع، تستند إلى مبدإ التكامل لا الصراع، والتعاون لا التنافس، والتوازن بين الحقوق والواجبات، ممّا يحقّق الازدهار الأخلاقي للفرد والمجتمع معًا.

الخاتمة

أوّلًا: إشكاليات جوهرية في المنظومة الأخلاقية العلمانية.

كشف البحث أنّ المحاولات العلمانية لتأسيس الأخلاق على أسس بشرية محضة ـ سواء العقل الكانطي أو المنفعة النفعية أو التعاقد الاجتماعي ـ واجهت ثلاث إشكاليات جوهرية لم تتجاوزها:

مشكلة الأساس الأنطولوجي: عجز عن تقديم تفسير مقنع لمصدر الإلزام الأخلاقي ومعياريته.

النسبية الأخلاقية المدمّرة: تهديد استقرار المنظومة الأخلاقية وثباتها.

غياب البعد الروحي والغائي: فقدان المعنى الأعمق للأخلاق وربطها بغاية الوجود الإنساني.

ثانيًا: تفوّق المرجعية الدينية في التأسيس الأخلاقي.

أثبت النقد الإسلامي أنّ المرجعية الدينية تقدّم حلولًا جذريةً للإشكاليات الأخلاقية المستعصية:

الوحي الإلهي: يوفّر إطارًا معياريًا ثابتًا يتجاوز النسبية التاريخية والثقافية.

الربط بين الأخلاق والعقيدة: يضفي على الفعل الأخلاقي معنى وجوديًّا عميقًا.

الجزاء الأخروي: يحلّ مشكلة الإلزام الأخلاقي بشكل قاطع.

المقاربة النقدية للأخلاق العلمانية من منظور إسلامي ليست دعوةً للانغلاق، بل دعوة للوعي بالذات والثقة بالهوية الحضارية الإسلامية، مع الانفتاح على الآخر والتفاعل معه في إطار حوار بنّاء يسعى لتحقيق الخير للإنسانية جمعاء، متوافقًا مع روح الإسلام الذي جاء رحمةً للعالمين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الريشهري، محمد، الخير والبركة في الكتاب والسنّة، دار الحديث، قم، 1423 هـ.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965 م.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط 1، القاهرة، 2002 م.

المسيري، عبد الوهاب؛ العظمة، عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، 2000 م.

بنثام، جيرمي، مقدّمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ترجمة رمزي علي زكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009 م.

تايلور، تشارلز، عصر علماني، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2018 م.

تايلور، تشارلز، منابع الذات.. تشكّل الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2014 م.

دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2013 م.

دوكينز، ريتشارد، الجين الأناني، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017 م.

راولز، جون، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2011 م.

سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 2013 م.

سبتي، فلاح، الإنسان والدين الإلهي، دار الدليل، كربلاء، ط 1، 2025 م.

كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات الجمل، بغداد، 2015 م.

كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2008 م.

كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002 م.

كورليس، لامونت، فلسفة الإنسانية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2014 م.

لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 2011 م.

ماكنتاير، ألسدير، ما بعد الفضيلة.. بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، معارف القرآن، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 2004 م.

مل، جون ستيوارت، في الحرية، ترجمة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2016 م.

نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2003م.

هابرماس، يورغن، الأخلاق والتواصل، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018 م.

هارت، هـ. ل. أ.، مفهوم القانون، ترجمة سعيد الغانمي، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2014م.

هاريس، سام، المشهد الأخلاقي، ترجمة معن الطائي، الدار الأهلية، عمّان، 2012 م.

هوبز، توماس، اللوياثان، ترجمة ديانا حرب ومعين **الإمام**، دار الفارابي، بيروت، 2010 م.

Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", Philosophy, Vol. 33, No. 124, Cambridge University Press, 1958.

Bentham, Jeremy, The Rationale of Reward, Robert Heward, London, 1825.

Churchland, Patricia S., Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality, Princeton University Press, Princeton, 2011.

Comte, Auguste, Cours de philosophie positive, 6 vols., Bachelier, Paris, 1830–1842.

Critchley, Simon, The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

Gazzaniga, Michael S., The Ethical Brain, Dana Press, New York, 2005.

Gilligan, Carol, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

Harman, Gilbert, "Is There a Single True Morality?", in: Krausz, Michael (ed.), Relativism: Interpretation and Confrontation, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989.

Howe, Mark DeWolfe, The Garden and the Wilderness, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

MacIntyre, Alasdair, After Virtue: A Study in Moral Theory, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 3rd edition, 2007.

Moore, G.E., Principia Ethica, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

Oxford English Dictionary, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Platon، La Rpublique، 359b6–360b2.

Poulat, mile, Notre lacit publique, Berg International, Paris, 2003.

Rachels, James, The Elements of Moral Philosophy, McGraw–Hill, New York, 5th edition, 2003.

Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, MA, revised edition, 1999.

Rose, Steven, Lifelines: Biology Beyond Determinism, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Smart, J.J.C. & Williams, Bernard, Utilitarianism: For and Against, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Spencer, Herbert, The Principles of Ethics, 2 vols., Williams and Norgate, London, 1892–1893.

Taylor, Charles, A Secular Age, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

Westermarck, Edward, The Origin and Development of the Moral Ideas, 2 vols., Macmillan, London, 1906–1908.

Williams, Bernard, Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_(trad._Chambry)/Introduction