

إستقلال الإنسان والأخلاق في المجتمعات العصرية

صلاح أبو جوده اليسوعي^٥

المقدمة

يتميز الفكر المعاصر بتشديده على استقلال الإنسان، وهذه دعوة لها وقعها في الحياة الأخلاقية، فإن ملامحها تبدل بسرعة وتختلف باختلاف إمكانية كل إنسان أن يختار نمط الحياة الذي يريده.

وما يميز هذه الدعوة - على رغم ما تولده من تعددية - هو الرفض لكل شكل من أشكال التبعية، مع ازدياد القناعة بأننا نعيش في عصر لم يعد يحتاج الإنسان فيه، لا إلى وصي ولا إلى قواعد الماضي الأخلاقية أو قواعده.

أمام هذا الواقع يمكن أن نطرح أكثر من سؤال:

هل تعيش المجتمعات المعاصرة، لاسيما المتطورة منها، أزمة أخلاق أم أنها تتخذ لنفسها وجهًا أخلاقيًا جديدًا مبنياً على استقلال الإنسان؟ وهل استقلال الإنسان الأخلاقي أمر إيجابي أم سلبي؟ وهل يعني ذلك الاستقلال عدم الحاجة إلى أخلاقية مشتركة ولا إلى أخلاقية الماضي؟

هدفنا في هذا البحث هو السعي للإجابة عن هذه التساؤلات.

(٥) مركز التراث المريمي المسيحي، للترقيق والبحث والنشر-بيروت.

وكقطة انطلاق، سنحاول أن نستقصي الجوانب التاريخية الأساسية التي تميز الدعوة إلى الاستقلال؛ لتوضيح مضمونها التقليدي، فنستطيع بالتالي إظهار الجديد الذي أتى به الفكر المعاصر في هذا المجال، لا سيما الفيلسوف كانط (Kant) الذي عكس إيمان عصره بقدرة العقل البشري. وبعد ذلك، منسعى إلى تحديد موقعنا من السؤال الأخلاقي اليوم، عن طريق التعرض لموقف الفيلسوف أريك فايل (Eric Weil)، قبل أن نتخذ موقفًا شخصيًا من الأسئلة التي طرحناها أعلاه.

الجزء الأول: نشأة الدعوة إلى الاستقلال وتطورها

ترتّب كلمة «الاستقلال» (autonomie)، في الأصل اليوناني، من كلمتين: الذات (αὐτός) والقاعدة (νόμος). وهي تدلّ، بحسب معناها الحرفي، على حقّ أي دولة أو جماعة أو فرد بتقرير شؤونهم الخاصة وسياسة ذواتهم وفقًا لقواعدهم الذاتية. نشأ هذا المفهوم للاستقلال في مجرى القرن الخامس السابق للميلاد، مع مطالبة مدن يونانية بحقّها في تقرير شؤونها الخاصة، بمعزل عن أيّ سلطة مركزية. هذا ما يمكننا استخلاصه من كتابات المؤرخين الإغريق، لا سيما منيم توكيديس (Thucydide, III, 46)، الذي يتكلّم عن شعبٍ يثور لحصوله على الاستقلال.

لا بدّ هنا من استطراد نشير فيه إلى ضرورة التمييز بين ذلك الاستقلال الذي طالب به اليونانيون ومبدأ السيادة. فمفهوم الاستقلال لديهم هو أقرب إلى السعي نحو الاكتفاء الذاتي منه إلى السلطة المطلقة. وهذا المفهوم شائع عند المؤرخين. وعلى سبيل المثال، يذكر توكيديس (Thucydide, I, 27) قورينا من كوريسير (Corcyre) لا يحتاجون إلى أحد. كما يستخدم أفلاطون المفهوم نفسه - وقد توسّع في التحديد والتوضيح - في مؤلّفه السياسة (La Politique I, 2, 8)، إذ ينعت الجماعة الكاملة (communauté parfaite) بالممكنية ذاتيًا، أو بكلام آخر، بالجماعة التي تتمتع بالاستقلال الاقتصادي. ويبيّن المفهوم عنه في الجمهورية

(La République) عن طريق استخدامه أسلوب التضاد، ليقارن بين المدن التي تكفي نفسها بنفسها والمدن التي تتكل على غيرها.

جديد الرواقيين (Stoïciens)

مع مفهوم أفلاطون للاستقلال، يمكننا التسليم بأن فكرة الاستقلال، بحسب الفكر التقليدي، تكون قد حصلت على كل معناها: استقلال عن كل تنظيم للمجتمع قد تفرضه إرادة خارجية، واكتفاء ذاتي بحيث لا تضطر الدولة أو الفرد إلى الارتئان لأي كان. أما الفلاسفة الرواقيون، فسوف يصفون على الفكرة بُعدًا جديدًا ومكملًا للفكرة التقليدية، وإن كانت كلمة «استقلال» لا ترد في قاموسهم.

يُظهر الفكر الرواقي قدرة الإنسان على أن يعي الأمور التي يسعه التحكم فيها والأمور التي لا تخضع له. وانطلاقًا من قدرة الوعي هذه، يصبح بمقدوره أن يتوقع مجريات الأمور وأن يختار على هذا الأساس بين موقفين: موقف الجهل واللامبالاة وموقف القبول الواعي أو الرفض. وهذه في الواقع قدرة مزدوجة تؤهل الإنسان لأن يني شخصيته الذاتية التي تؤلف بدورها ضميره (Le for intérieur)، فيصبح بالتالي إنسانًا مستقلًا بذاته، ما دام يأخذ قراره بنفسه من جهة، ويدرك أعماله من جهة أخرى. غير أن استقلال الإنسان المبني على قدرته أن يبت في الأمور الخاضعة له، لا يعني، بأي شكل من الأشكال، السلطان، بل الحكمة - أي القدرة على التمييز بين الخير والشر⁽¹⁾.

إن نظرة الرواقيين هذه إلى استقلال الإنسان تجعل منه كائنًا حرًا إزاء

(1) «La pensée stoïcienne est construite sur la fameuse distinction entre les choses qui sont «en notre pouvoir», et celles «qui n'en dépendent pas». La détermination de ce qui relève de nous est d'autant plus malaisée que les stoïciens se placent dans la perspective d'une dépendance rigoureuse de toute les parties de l'Universalité... La sagesse, elle, n'est accessible qu'à celui qui a reconnu à la fois la liaison rigoureuse de toutes les parties de l'univers, l'enchaînement nécessaire des événements qui le concernent personnellement et la valeur irréductible du jugement individuel». *Encyclopaedia Universalis*, volume 2, Paris 1968. p. 899

الآخرين وإزاء مجريات الأمور على حدّ سواء. فهو، بموجب حرّية قراره، لا يخضع لأيّ كان ولا لأيّ حدث، بل يقدّم طاعته، بملء إرادته وحرّيته، لله - وهي كلمة مرادفة للناموس الطبيعي (Loi naturelle) بحسب مفهوم الروايتين. ولكنها طاعة تنطوي على علاقة ملتبسة ما دامت لا تَمَسُّ استقلال الإنسان في اتّخاذ قراره، وبالتالي تُظهره قادراً على بلوغ خيره المطلق بقرّته الذاتية، أي بممزلد عن أيّ مساعدة فائقة الطبيعة^(٢).

جديد فلاسفة عصر الأنوار

كان للنظرة الفلسفيّة الإغريقيّة إلى الاستقلال الفضل الأكبر على فلاسفة عصر الأنوار، فقد أضفوا عليها جديداً يتلخّص بقدرة الإنسان العاقل على أن يستقلّ بذاته بقدر ما يتوصّل إلى تحرير نفسه من القيود الخارجيّة، لكيما يتمكّن من اتّخاذ قراره الخاصّ النّابع من حكمه الشخصي وتحت سلطة الناموس الطبيعي وحده. وانطلاقاً من هذا المفهوم، بدأت تظهر شروحات بيولوجيّة ونفائيّة متفاوتة لاستقلال الإنسان، نكتفي بعرض خلاصتين منها:

- أ - الاستقلال البيولوجي (autonomie biologique)، وهي قدرة الإنسان على تسيير وجوده الخاصّ، لا عن طريق إنكار محيطه الاجتماعي والثقافي، ولا باستقلاله التّام عن الطرق المعيشيّة المتّبعة، بل، على نحو أولي، ببلوغه نمواً جسدياً من شأنه أن يحرّره من عيشة انكالبّة.
- ب - الاستقلال النفسي (autonomie psychologique)، ويقصد به من جهةٍ قدرة الإنسان على التّصرّف بقدراته العقليّة والذهنيّة والعاطفيّة، ومن

(٢) لقد تروّج سكال خيّر تروّج في هذه الفكرة من خلال الحديث مع السيّد دو ساسي جيولايكيتس ومرتاني. فبعد أن أقرّ لإيكيتس بأنّه رمز الحكمة «الرونيّة» و«أحد أعلم فلاسفة الدنيا بواجبات الإنسان»، يأخذ عليه تعليمه أنّنا نستطيع الوصول بقوانا الشخصيّة إلى الخير المطلق، والاستغناء عن كلّ مساعدة فائقة الطّبيعة، أي، بعبارة أخرى، تحرير ذواتنا كلّياً والاستغناء عن الله لخلاصنا، وذلك بسبب استقلاليّة إدراكنا («L'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse») (Cf *Ibid.*, p. 899).

جهة أخرى باستعماله الصحيح لعلاقته بالآخرين بحيث يتحرر من كل
اتكال طفولي حيالهم.

في الواقع، قد نجد في هاتين الخلاصتين فكرة الاستقلال التقليدية
الإغريقية، وإن كانت هناك نزعة متزايدة تظهر فيهما تركّز على الإنسان
كفرد. فالنقطة النوعية الحاسمة في هذا المضمار لم تتحقّق إلّا في مسار
التغيير الذي أحدثه كوبرنيك (Copernic) ووصل إلى ذروته في مفهوم كانط
(Kant) للاستقلال الأخلاقي. فقد تجاوز كانط إطار المعرفة الذي اقترحه
كوبرنيك، كما تجاوز مفهوم الاستقلال القائل بعدم تبعيّة الإنسان على
المستوى الجسماني والنفسي وعلى مستوى التعاليم الاجتماعية المسلّمة
بها، إلى المناداة بالاستقلال الأخلاقي. وهذا يعني تصرّف الإنسان وفقاً
لذاته (en fonction de son essence)، أو، بتعبير آخر، أنّ كانط اعتبر أنّ
إرادة الإنسان تكون مستقلة عندما تعمل بموجب مبدأها الأخلاقي الباطني
الخاص (when it acts from its own inner principle). وبالتالي تكون في
حالة تبعيّة، أي خاضعة لسلطان الغير، عندما تقبل مبدأ ما يملأ عليها⁽³⁾.
وهكذا يكون مفهوم كانط قد طال التاموس الأخلاقي (Loi morale)
المقرّر، ليكون مثلاً أعلى لإرادة الإنسان.

الجزء الثاني: مفهوم كانط للاستقلال الأخلاقي.

شكل مفهوم كانط لاستقلال الإنسان، من الوجهة الأخلاقية، نقطة
تحوّل في التيارات الفلسفية المعاصرة له، التي تتلخّص بالمدرسة
الميتافيزيقية التقليدية التي ادّعت معرفة النفس والله، والمدرسة القائلة
باستقلال الطبيعة - أي التي تُخضع عالم الظواهر للقوانين الطبيعية

- (3) «Si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être pensée comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de la loi de la causalité. Or une telle indépendance s'appelle liberté, dans le sens transcendantal. Donc une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre». Kant, *Critique de la raison pratique*, 1re partie, I. 1er, chap. I, parag. 5.

وللحتمية (déterminisme)، بالإضافة إلى الهجمات الارتبائية التي حاولت أن تنقض حاجة الإنسان إلى معرفة ترتكز على البراهين. أما كانط، فقد فرّق بين الطبيعة (nature) والعقل (raison)، وبين الإنسان التجريبي (empirique) - الذي يمكن الخلوص إليه عن طريق التأمل (contemplation)، والإنسان المعقول (intelligible) - الذي هو في متناول طريقة تفكير معينة فقط. وانطلاقاً من هذه النظرة، تمحور فكر كانط على بلورة رؤية مغايرة لمفهوم الكمال السائد آنذاك. وكتيجة لذلك، قوّم كانط فكرة الراجبات وفكرة الغاية الحتمية اللتين كانتا الأساس في الحكم الأخلاقيّ على فعل الإنسان. فأمت معرفة الإنسان كفرد وحرّيته تشكّلاّن المقياس لفهم الكمال والنظام والراجبات والخير إلى ما هنالك. سناحل أن نوضح ذلك في الفقرات التالية.

رأى كانط أنّ الإنسان هو، في الوقت نفسه، طبيعة وعقل أخلاقيّ: «دشيان يملآن القلب بإعجاب وباحترام جديدين دوّمًا ومتمايين أبداً» (...): السماء المرصّعة بالنجوم من فوق والناموس الأخلاقيّ في⁽⁴⁾. فمن جهة، الإنسان مكوّن من عالم أحاسيس وبالتالي هو عرضة لميول آليّة الطبيعة ولرغباتها⁽⁵⁾. ولكن إذا كان الأمر كذلك، تصبح كلّ أفعال الإنسان خاضعة لمبدأ السببية (causalité). فيظهر كلّ فعل يقوم به نتيجة لعلّة سابقة، وإذا ذاك يكون الإنسان مجرد مخلوق حيواني لا يتمتع بالحرّية. غير أنّ كانط، من جهة أخرى، أدرك أنّ الإنسان عضو في عالم حدّد كيانه على أساسيّ الحرّية المطلقة والعقل بشموليته وضرورته. فبصفته كائنًا عقليًا طبيعيًا، يستطيع أن يتغلّب على التأثيرات الطبيعية التي تثير

(4) «Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, ... : Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi». *Ibid.*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(5) «La première vision d'une multitude innombrable de mondes anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une créature animale, qui doit restituer la matière dont elle fut formée à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été douée de force vitale (on ne sait comment) pendant un court laps de temps». *Ibid.*, IIe Partie, Méthodologie, conclusion.

قابليته للرغبة الحسية، وذلك بفضل وجود أفكار متصلة فيه تبين له ما هو نافع وما هو مضر. فيصبح حرًا بواسطة قدرته على الفهم والإدراك، في اختيار أفعاله، ويصبح بمقدوره أن يتحرر من قيود شهواته، وإن بقي في نطاق الأمور الطبيعية.

يطلق كانط على هذه الحرية اسم «الاختيار الحر الكيفي» (*arbitrium liberum*) أو «الحرية العملية» (*liberté pratique*) وهي تظهر في خبرات الإنسان اليومية. على أن تلك الحرية لا تكون أسس كرامة الإنسان الحقيقية ككائن متعقل، ما دام خاضعًا لمقاصد غريبة عنه: أو، بمعنى آخر، يجد الإنسان نفسه خاضعًا للضرورة الطبيعية وللشيء التي تحرك العالم الطبيعي من جهة، وكائنًا أخلاقيًا مسؤولًا عن أفعاله من جهة أخرى.

الناموس الأخلاقي (Loi morale)

يصر كانط على اعتبار الإنسان الكائن المتعقل غاية في حد ذاته. غير أن هذا الاعتبار يثير التساؤل هل إرادة الإنسان هي خاضعة لقدرة العقل وحده أم لا وكيف. يسلّم كانط بإمكانية ذلك، إن كانت الإرادة - بتطابقها مع العقل - تعطي نفسها الناموس الأخلاقي بمعزل عن كل مقاصدها. يمكننا أن نقول، لتوضيح الفكرة، بأن كانط يرى في الإنسان العاقل الكائن الوحيد الذي يتمتع بالقدرة على التصرف بموجب المبادئ، أي الذي يملك الإرادة. وما دام العقل إلزاميًا ليحدد أفعال الإنسان انطلاقًا من القوانين، فإن الإرادة تسمى مطابقة للعقل العملي. وإن كان من المحتم أن تخضع الإرادة للعقل، تكون إرادته هي قدرته على عدم اختيار شيء إلا ما يعتبره العقل - بمعزل عن كل تأثير غريب عنه - فعلًا حسنًا. وهذا هو الاستقلال الأخلاقي بعينه.

إن العبد الأخلاقي الأسمى، الذي يمكن التوصل إليه، يكمن في هذه العملية التي يبا يعطي العقل (كإرادة) نفسه الناموس - ذلك الناموس الأخلاقي الذي يكشف للإنسان عن حياة مستقلة عن الحيوانية

(animalité)، بل وحتى عن نفسه كجزء من عالم الحواس^(٦).

بهذه الطريقة إذا، يربط كانط الناموس الأخلاقي بفكرة إرادة الإنسان العقلاني، مضيفاً عليها صفة الضرورة والشرعية الشاملة للعقل. وفي حال عدم تطابق إرادة الإنسان مع عقله الخالص - أي إن بقي كائنًا شهوانيًا - يكتب صفة الأخلاقية آنذاك صفة ادعاء غير مشروط، أو بمعنى آخر، يظهر مبدأ الأخلاقية أمرًا مطلقًا (impératif catégorique).

على أن هذا الأمر ليس افتراضيًا ولا يتركز ضرورته الموضوعية التي يعتبر عنها على أي افتراض، كما هي الحال في الأوامر الافتراضية. غير أنه لا يجوز أن ننسى في هذا الكلام أنه لا يمكننا أن نبرهن بأيّ مثل كان، إذن بطريقة تجريبية، عن وجود أمر من هذا النوع، وأنّ كلّ الأمثال، التي تبدو قاطعة، يمكن أن تكون في الحقيقة افتراضية^(٧).

يعتبر هذا الأمر المطلق، بحسب كانط، عن يقين بالواجب، وهو في الواقع حكم عملي مرتّب ومسلّم به (proposition pratique synthétique a priori). وبإضافة البعد الأولي عليه (a priori)، يظهره كانط نتيجة مباشرة لارتباطه بالإرادة العقلية، ما دام البرهان عن حقيقته في الاختبار متعذرًا. وهكذا يكون كانط قد بيّن إمكانية هذا الأمر بدون توطينه على حكم تجريبي.

أما طابعه التركيبي (caractère synthétique)، فيتجّ فرضيًا عن فكرة إرادة لا تدرك تلقائيًا ناموس العقل، بل تختبره كوصية تُظهِر العلاقة الحميمة القائمة بين القواعد الموضوعية الشاملة والقواعد الشخصية التي

(6) «La deuxième vision, au contraire, rehausse ma valeur, comme intelligence par ma personnalité dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible, autant de moins qu'on peut l'inférer de la détermination conforme à une fin que cette loi donne à mon existence, et qui ne se borne pas aux conditions et aux limites de cette vie, mais s'étend à l'infini». *Ibid*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(7) Kant, *Fondements de la Méthaphysique des Mœurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris, 1980. p. 104

يجب أن تخضع للشمولية في نهاية الأمر: «تصرف دومًا بموجب حكمة يمكنك أن تجعل منها ناموسًا شاملًا»⁽⁸⁾.

الاستعمال العملي للعقل

في تحليله للعقل كأساس للناموس الأخلاقي، إذا، تجاهل كانط كليًا تلك الأحكام التجريبية التي لا يمكننا أن ننسب إليها شرعية شاملة. فالأحكام الوحيدة التي تتميز بالشمول هي تلك التي على علاقة بالعقل. غير أن كانط تجاوز هذا المستوى العقلاني بتركيزه على علة مادية صرفة ويقول إنه «الإنسان، وكل كائن عقلي، هو موجود كغاية في حد ذاته».

يتخذ كانط، في مستهل كتاباته، الصلة بالكائن الجوهري (الأنا بذاته)، كنقطة انطلاق، ذلك «الأنا بذاته» الذي يتضح في الوعي التلقائي وتنتج عنه الفكرة الأخلاقية والناموس الأخلاقي. غير أنه في كتاباته اللاحقة، نجده مبدئيًا إلى اتخاذ مدخل آخر اعتبر بموجبه أن الأمر المطلق للناموس الأخلاقي هو حقيقة في العقل البشري غير القابل للاستدلال. ولكنه أمر يفترض سلفًا الناموس المستقل (loi autonome)، وبهذه الطريقة يكون كانط قد جعل من الناموس الأخلاقي الأساس الذي يحرك الحرية. وبالتالي، هي الذات الأخلاقية القادرة على إدراك ذاتها كحرية، لا «الأنا النظري».

وفي حين أن كانط ينبغي كل حقيقة تجريبية (fait empirique) في كلامه على حقيقة الناموس الأخلاقي، كما سبق وذكرنا، يعتبر أن تلك الحقيقة هي حقيقة عقل خالص أعطيت للعقل المحدود، لا كفرض يأتيه من الخارج، بل كجمرة ذلك العقل بالذات

ينطوي ذلك على تناقض واضح، ومع ذلك يبقى العقل البشري، في

(8) «Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle». *Ibid.*, p. 105

على أن يفهم هنا بكلمة حكمة - maxime، المبدأ الشخصي للتصرف، أي القرار الذاتي الذي يأخذه الإنسان الفرد، ولكن يمكن أن يكون قرارًا شاملًا.

نظر كانط، حقيقة موجودة مسبقاً، وهو يبرهن عن حقيقته عن طريق الفعل.. وبإصراره على الاستعمال العملي للعقل، يفترض كانط الناموس الأخلاقي كحقيقة تفرض نفسها على كل إنسان، إذ إن كل إنسان عاقل يمتلك تلقائياً وعياً للواجب^(٩)، وهكذا يكون الناموس الأساسي للعقل العملي الخالص اسماً مرادفاً للأمر المطلق. غير أن هذا الوعي يفترض سلفاً، ليصبح واقعاً، حرية الإنسان^(١٠)، وإذا ذلك يكون الناموس منسجماً بالحرية. هذا ما يجب فهمه، عندما يطابق كانط بين الحرية الأخلاقية واستقلال الإنسان.

تعليق

جعل كانط من الواجب مركز ثقل ميتافيزيقته الجديدة. وهو واجب ملقى على عاتق الإنسان القادر على تفسير كل شيء بفضل مقولة عقله. فالإنسان وحده هو مركز المعقولة (l'intelligibilité) ومصدرها. فماذا يعني كل ذلك؟

سبق وذكرنا أن فلسفة كانط قد شكّلت تحولاً جذرياً في وجه فلسفات عصره، لاسيما منها الميتافيزيقية التقليدية. فأمام إخفاق هذه، أبدل كانط نظرية مركزية الله (théocentrisme) - السائدة بقوة في زمانه بسبب لاهوت لوتر - بنظرية مركزية الإنسان (anthropocentrisme). وبالتالي، لم يعد اللاهوت، في نظر كانط دائماً، الأساس الذي يهدي الإنسان في مساره. فللإنسان عقل أخلاقي، ويطاعته لناموس عقله الأخلاقي هذا، يصبح سيد قراره وقادراً على التمسك بنفسه بقدر ما يحقق عملياً ذلك الناموس. وهكذا يكون الإنسان الوحيد القادر على استجلاء ظروف وجوده دونما حاجة إلى الوحي الإلهي (Révélation). وهذا هو عمق التحول الذي أتى به كانط. سنختم تعليقنا على موقف كانط بالملاحظات التالية:

(9) F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Janvier-Mars 1982, Tome 70, No. 1. p. 41.

(10) *Ibid.*, p. 43.

١ - يبقى إنسان كانط كائنًا منقسمًا على ذاته. فهو، كما رأينا، مركز لصراع لامتناه بين العقل والطبيعة، وسلاحه الوحيد هو إرادته المدعّرة إلى مقاومة ميوله إلى الرغبة الحيّة وإلى تنصّر واجبه العقليّ.

٢ - على خلاف المسيحية التي تركز على المحبة كمحرك لفعل الإنسان، جعل كانط من الواجب المبدأ الوحيد، والواجب الذي يصدر عن العقل ويفرض نفسه على الإرادة. ومن شأن هذا أن يخنق كلّ قرارٍ متجانيّ.

٣ - يبقى جواب كانط حول مصدر الواجب مبهمًا وغير كاف. وهذا ما يطرح السؤال أيضًا حول حقيقة استقلال الإنسان. ذلك بأنّ استقلال العقل، كما يّيته كانط، هو استقلال دون سيادة، ما دام الناموس، الذي به يسمو فوق الإنسان المجسوس ويبيّن له كيفية تحقيق ذاته، يركز على الواجب.

خاتمة الجزء الثاني

تبقى الصعوبات والأسئلة التي تثار حول فكر كانط كثيرة ومتنوعة. غير أنّ هدفنا في هذه الدراسة ليس هو نقد هذا الفكر بقدر ما هو الدلالة على التفسير الذي أحدثه في الفلسفة الأخلاقية والذي كان له، ولا شك، التأثير الأكبر في الفلسفات اللاحقة وفي مجراها، تلك الفلسفات التي تجاوزت الحدود التي رسمها كانط ووصلت بالأخلاقية إلى حالة من الارتباك والضباب. سنلقي نظرة، ولو خاطفة، على مواقف بعض الفلاسفة، خلفاء كانط.

لم يوافق فيشته (Fichte) كانط على إبقاء استقلال الإنسان المعقول مجرد افتراض، لا يمكن النفوذ إليه بالبصيرة النظرية. فالقانون الأخلاقي - كحقيقة للعقل - يجب أن يُعتبر ويررّ نظريًا أيضًا. وتتلخّص محاولة فيشته في الواقع بسعيه إلى ردم الهوة القائمة بين الأخلاق والواقع، باعتماده النظرة العلمية التي تركز، في نهاية الأمر، على المثالية المطلقة

(idéalisme absolu)، حيث لا وجود لحقيقة أخرى غير «الآنا». لكن نظرتهم تلك لا تحل المشكلة، إذ إن التعارض بين المثالية والواقع التاريخي والاجتماعي يبقى واقعا.

أما هيجل (Hegel) فقد حاول نخطي هذا التعارض بتوجيه الاهتمام على نحو مشدد إلى التاريخ، مُدخلًا إيَّاه في تقدّم الذاتية (subjectivité). فلقد أظهر هيجل الفرق بين الاستقلال (autonomie) المجرد (abstraite) والشكلي (formelle) من جهة، والواقع التاريخي والاجتماعي من جهة أخرى، مبرهناً بذلك عن اغتراب الإنسان عن نفسه، إن انفصل عن التاريخ والمجتمع. بالنسبة إلى نظرة هيجل المثالية، يؤلف التاريخ تطوّر فكرة واحدة كاملة. فالتاريخ العالم هو تاريخ الحرية التي تحقّق ذاتها.

إنّ نقد كارل ماركس (Marx) نظرة هيجل، معتبرا أنّ تقدّم التاريخ لا يقوم على الإنسان كفرد، بل عن طريق الطبقة العاملة التي تؤلّف، بمجملها، الذات (sujet) التاريخية الحقيقية.

نيتشه (Nietzsche) وسارتر (Sartre) رأيا أنّ المبدأ الأخلاقي الوحيد هو: «أنا أريد». فإرادة الإنسان وحدها هي منبع الأخلاق، لا الله ولا العقل. وهكذا يكون المقياس الأخلاقي الوحيد جمالياً (esthétique): فيجب أن يحكم الإنسان بحسب ذوقه.

ما هو موقع السؤال الأخلاقي اليوم بعد كلّ هذا التطوّر؟ سنحاول أن نحدّد ونوضّح السؤال على وجه أفضل عن طريق التعرّض لأريك فايل.

الجزء الثالث: نظرة أريك فايل إلى السؤال الأخلاقي اليوم

يرى فايل أنّ المناقشة الأخلاقية في عصرنا هي في حالة انحطاط شديد ويعزي ذلك إلى أسباب عديدة نلخصها كما يلي⁽¹¹⁾:

أولاً، كثرة النماذج الأخلاقية المعروضة على الإنسان المعاصر.

(11) Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982. Chapitre XIV «Faudra-t-il de nouveau parler de morale?».

ثانيًا، تعمّد العلاقات الإنسانية ومؤسساتها، الأمر الذي ينعكس سلبيًا على أية محاولة تحليل واقعي، ذلك التحليل الذي لا مناصر منه إن أردنا الفعالية لقرارنا الأخلاقي (décision morale)، أي إن أردناه أكثر من مجرد إعلان مبادئ حسنة.

ثالثًا، تعارض المسار الأخلاقي ومسار العالم، بحيث يجد الإنسان المتعقل نفسه مأخوذًا بدورة عنف بالرغم منه - أكان ذلك عنف الطبيعة أو عنف الإنسان.

رابعًا وأخيرًا، غياب الغاية الأخلاقية من البرامج السياسية..

سنحاول أن نوضح موقف فايل في الفقرات التالية.

يجد فايل أن الفكر الأخلاقي المعاصر يعيش في حالة ارتباك عسيرة ومقلقة بسبب تضارب النماذج الأخلاقية المتعددة. فهل يجب، على سبيل المثال، احترام كرامة الإنسان كفرد، أم يجب تجاهلها لصالح المنفعة العامة؟ وهل يجب استخدام كل الوسائل التكنولوجية المتوفرة في مجتمع ما، لتحقيق العدالة، وإن على حساب مجتمعات أخرى؟ وهل يجب تعزيز الروابط بين أفراد المجموعة الواحدة، كما يطالب روسو (Rousseau)، عن طريق معارضة المجموعات الخارجية؟ أم هل يجب السعي لتحقيق مجتمع عالمي واحد سالم، على ما يناشد به كانط؟

العودة إلى الأخلاق الطبيعية (morale naturelle)

أمام هذه الطروحات وغيرها، يتولد لدى الإنسان موقف ارتيابي، إذ إنه لا يدري أين هو الصواب وأين هو الخطأ. إلا أن فايل يلاحظ أن مسألة الارتيازية الأخلاقية (scepticism moral)، موجودة منذ القدم وليست وليدة عصرنا. أما أسبابها، فتعود إلى محاولة الإنسان أن يترجم عمليًا مفهومه للقيمة المطلقة (valeur absolue)، الخير (Bien) الذي يطمح إليه من جهة، والقواعد التي تعارض ميوله ورغباته التي يدركها على مستوى الحقائق الإنسانية من جهة أخرى. فترجمة هذين الموقفين تظهر

مختلفة باختلاف المعتقدات والعواطف والأوضاع التي ترافق محاولة ترجمتها.

ولكن، على الرغم من تلك التعددية التي يفرضها الواقع الإنساني، لا بد من نقطة انطلاق فعلية لتحديد مسار المسألة الأخلاقية وموقعها الراهن. يتخذ فايل من دعوى «موت الله» (mort de Dieu) معلماً معاصراً وأساساً حول المسار الأخلاقي. فمع إعلان «موت الله» وقبول العدمية الميتافيزيقية والأخلاقية (nihilisme métaphysique et moral)، تم القضاء على المذاهب الفلسفية التي عاشت في القرن التاسع عشر ورأت زوايا كل ما لا يؤسس على الله، بل وبالله. ذلك التغيير، بمعنى آخر، قضى على الإله المشترك، الضامن الوحيد للنظام الاجتماعي، ورجل الأمن الموجود في كل مكان والعالم بكل شيء، والشاهد الديان لكل الأعمال. ولكن، في نظر فايل، ثمة قناعة من مخلفات القرن المنصرم لم تمت بعد، ألا وهي الاعتقاد بأن الأخلاق تضمحل باختفاء الله.

أمام هذا الاعتقاد، يسلك فايل طريق نيتشه، معتبراً أن قبول العدمية هو التسليم بحقيقة الواقع - بهذا العالم الراهن. وهذا موقف يفترض إعادة الاعتبار إلى الأخلاق الطبيعية، أساس كل مناقشة أخلاقية. فالفكر الأخلاقي «القديم» الذي لم يعرف في الله المشترك الأخلاقي، لم يتخل مطلقاً عن البحث عن أخلاقية واقعية. وهذا بحث يعود إلى موقعه اليوم، بما أن خيار الإنسان الأخلاقي، في عالم يخلو من الدين، لم يعد مقررًا سلفًا. وتبقى الأخلاق الطبيعية، في نظر فايل ممكنة دائماً، أي مستقلة وعقلانية في الوقت نفسه.

الفلسفة الأخلاقية الواقعية

تمثل الحرية الهدف الوحيد الذي يسعى إليه البحث الأخلاقي. ذلك بأن الإنسان كائن أخلاقي ما دام يحاول تحقيق حريته، وهو أخلاقي لأنه لم يتوصل بعد إلى تحقيقها. ولكن، إن كان الفكر المعاصر يرى في الحرية هدف كل أخلاقية، تبقى المشكلة الارتبائية على حالها بسبب كثرة

النماذج الأخلاقية التي لا تتفق إلا على العبارة. وهذه النماذج، بوجه عام، تبقى مثالية فتخطي كل محاولة تجريبية.

أمام هذه الصعوبة، يحازي فايل الفلسفة الواقعية، التي تنظر إلى الأخلاق كظاهرة اجتماعية سياسية، معتبرة أن الكلام على أخلاق مطلقة (morale absolue) وتلازم الطبيعة الإنسانية التي لا تتغير، هو مجرد لغو. ومثله الكلام على تقدم أخلاقي لم يسبق لأحد أن قدم براهين حقيقية عن إمكانية تحقيقه. بالطبع، تتغير الظروف الإنسانية، ولكن الدوافع والأساليب والأهداف تبقى متشابهة: إن وجود الأخلاق مرتين بوجود مصالح ومخاوف شخصية، ولا يبقى هنالك من أخلاق لحظة يختفي الخوف ومعها تختفي المصلحة المتعلقة بالهم المعيشي.

إنطلاقاً من هذه النظرة، يأخذ البعد الأخلاقي أقصى معناه الاجتماعي السياسي عند فايل. فالالتقاء المحتم بين الناس المنقادين إلزامياً بالحاجة والخوف يدفعهم إلى تنظيم حياتهم، بحيث يخضعونها لقواعد عامة تساعد في سعيهم للسعادة الكاملة. ولكن تلك القواعد، التي تؤلف ناموساً أخلاقياً يأخذ شكل شرعية ممكنة تفرض نفسها على تعايش الناس، تبقى خاضعة لحرية الإنسان، أي يبقى بمقدور كل إنسان أن يرفض أي حالة خاصة تفرضها تلك الشرعية، فتصبح الحالة آنذاك أساساً ضرورياً يمكن الإنسان من تحقيق حريته.

ولكن المشكلة الأساسية، في نظر فايل، تبقى الأخلاق الواقعية والمطلقة في الوقت ذاته، وهي تنكر على الإنسان حريته الإيجابية في الإبداع والخلق على صعيد الأخلاق، وتفرض عليه أمناً مزيقاً يقبه من الأسئلة والمشاكل وتلغي عنده كل شعور أو مفهوم للمسؤولية. ينعت فايل ذلك الأمن الأخلاقي «بالحيواني».

ويرى في الأخلاق الشكلية (formalisme) المبدأ الوحيد القادر على فرض الحرية الواقعية في وجه أخلاقية واقعية ومطلقة في الوقت عينه. فالأخلاق الشكلية تضع الإنسان أمام حرية الاختيار، انطلاقاً من مسؤوليته

الشخصية فقط. وبالتالي تأخذ الحياة الأخلاقية شكل مناقشة عقلانية مستمرة للأخلاق الواقعية التاريخية ذات البعد الاجتماعي السياسي، وتسفر عن بحث متواصل عن التدابير العملية الآيلة إلى تقليل النواحي اللاأخلاقية للأوضاع وللعلاقات الإنسانية. فالأخلاق الواقعية تُترجم عملياً بقضل مبدأ الشمولية الحاصر حقيقة في الإنسان ويتجاوزه لينشئ العلاقات بين الأفراد. أو، بكلام آخر، لا يمكن أن تقوم علاقات إنسانية بناءة إلا على إرادة أخلاقية شاملة لقواعد السلوك، إرادة تسيطر على كل ما هنالك من أنانية صرفة في الرغبة.

صعوبة السؤال الأخلاقي اليوم

إلى هنا يتفق فائل مع كانط. إلا أن المسافة بينهما تأخذ مداها مع تأكيد فائل على قدرة الإنسان أن يرفض كل أخلاقية مبررة. فبصفته كائنًا حرًا، يستطيع الإنسان أن يختار ما يناقض الحرية، وهذا ما يتمثل مثلاً باختياره الرغبة الأنانية والعنف هدفًا لتصرفه. وهنا تكمن صعوبة السؤال الأخلاقي الرئيسي، إذ إن المجتمعات تبدو وكأنها مأخوذة بدورة عنف «مبررة»، في زمن يتميز بأولوية المصالح الخاصة وشيوع التقنية وتكاثر التنظيمات الاجتماعية والسياسية المعقدة، التي تُغيب، بوجه عام، الهم الأخلاقي عن برامجها. فهل من معنى بعدُ لإثارة المناقشة الأخلاقية، في حين يلعب العنف لعبته في المجتمعات الإنسانية، بل ويستغلها؟ وكيف يمكن الحديث بعد الآن على الأخلاق، في حين يفرض من يسلك طريق العنف طرقه ووسائله على الإنسان الأخلاقي؟

تعليق

تبقى المناقشة الأخلاقية الموجهة لتربي الأخلاق في ما هو غير أخلاقي، والشمولية في ما هو أناني، ضامنة إمكانية سياسة عاقلة تقود الجميع - أفرادًا ومجموعات - إلى تحقيق أكبر للحرية، ضامنة إمكانية الابتعاد عن خطر التيسيس (politicisme) - الخطر الذي يتهدد المجتمعات

المعاصرة ويجعل من حياة الإنسان، في كل أبعادها الروحية والمادية، مِالة إلى الخضوع لنفوذ الدولة بشكل أو بآخر. ولكنها مناقشة عسيرة وتبقى في حالة انحطاط، ما دامت تصطدم بالأسباب التي سبق أن ذكرناها في مقدمة حديثنا على فايل.

خاتمة الجزء الثالث

في ضوء تحليلنا لموقف فايل، نودّ أو نسترعي الانتباه إلى النقاط التالية:

١ - يتلخّص وضع الأخلاقية الراهن بالمناقشة، وإن كانت هذه المناقشة على طريق انحطاط، كما يراها فايل.

٢ - تولّد كثرة الخيارات الأخلاقية نوعًا من الارتباك والشك في نفس الإنسان، فإنّه يجد نفسه مدعوًا إلى اتخاذ قرار يُضفي معنى على حياته ويحدّد وجهتها، في غياب أيّ معلّم أخلاقي ثابت شامل. فعلى الإنسان، الذي يسعى وراء حياة أخلاقية، أن يهتمّ بأخلاقيته الخاصة، تلك الأخلاقية التي تبقى دومًا على طريق التحقيق من جهة، ومرتبته، من جهة أخرى، بعلاقة مع الآخرين من شأنها أن تؤثر في مسارها.

٣ - تشكّل فكرة الاستقلال الهمّ الأخلاقي الأساسي، بل الوحيد، للمناقشة الأخلاقية ولقرار الإنسان، وهي فكرة تعني في عصرنا رفض كلّ شكل من أشكال التبعية.

٤ - مع التأكيد على مسؤولية الإنسان الأخلاقية، يُضفي فايل على البعدين الاجتماعي والسياسي حقّهما في التأثير في نشأة الأخلاق وتطوّرها. وفي الوضع الراهن الذي يميّز باستغلال الإنسان، وغياب المرجع الديني وسلطة التقاليد، تقوم الأحزاب السياسية والتفادات والحركات والتنظيمات على أنواعها بدور أساسي في تقرير الحياة الإنسانية.

٥ - مأخذنا على فايل هو سلوكه طريق العدمية ورفضه الأخلاق المطلقة.

وهذا موقف يعرّي الإنسان شيئاً فشيئاً من أساس ضروريّ له، لا لبّان حياة أخلاقية مسؤولة فقط، بل ليعطي مغزى لحياته أيضاً. سوف نفصل ردنا هذا في مكان آخر من بحثنا.

في ضوء هذا التحليل، هل يمكننا أن نعتبر أن مستقبل الحياة الأخلاقية مرتين بالمناقشة؟ الجواب هو نعم، ما دام تعدّد النماذج الأخلاقية واقعاً يفرض نفسه، وبالتالي ستبقى المناقشة المخرج الوحيد لبورة «تسويات» تسلّم بها مختلف النماذج. ولكن لتكون المناقشة مثمرة، لا بدّ من الجدّة في الحوار والابتعاد عن المواقف الجذرية. أو، بكلام آخر، نفترض المناقشة اعترافاً مسبقاً من الجميع بوجود قيم في كلّ المواقف الأخلاقية، مهما تزعّت واختلّت. إليك ثلاثة أمثلة على ذلك، دون الدخول في التفاصيل:

١ - مسألة الطلاق. يمكننا أن نلخص المواقف المتعددة إزاء هذا الموضوع باثنين. الأول يفترض أنّ الاعتراف بكرامة المرأة وحرّيتها، فيستلزم الموافقة على الطلاق. والثاني يركّز على طابع الزواج الدائم الذي لا يمكن فسخه. فالمناقشة الأخلاقية هنا تعني اعتراف كلّ فريق بوجود قيم في موقف الفريق الآخر وسعي الفريقين إلى التوصل إلى تسوية للموضوع، مع وعيها المتزايد لجسامة مسؤوليتهما وحراجتهما.

٢ - مسألة الإجهاض. يقول بعضهم إنّ الإجهاض عمل إجراميّ يوازي القتل، ويقول بعضهم الآخر إنّ ذلك عملاً طبيّاً عادياً كباتي الأعمال الطيّبة، إن لم يتعدّ تكوين الجنين فترة زمنية معينة. وهناك أخيراً من يقول إنّ احترام المرأة يفترض القبول بالإجهاض. نجد في هذه المواقف تعارض ثلاث قيم وما نفترضه من واجبات: الحقيقة العلمية واحترام المرأة واحترام الحياة. وهنا أيضاً، لا بدّ من الاعتراف بوجود قيم وواجبات في كلّ المواقف والسعي، انطلاقاً من هذا الافتراض، للتوصل إلى «تسوية».

٣ - مسألة الموت الهادئ (Euthanasie): يرى بعضهم في هذه الممارسة

الطبيّة عملاً إجرامياً، إذا يجب الحفاظ على الحياة مهما كلف الأمر وفي مختلف الظروف. أما بعضهم الآخر فيعتقد بأنّه من الجائز أخلاقياً وإنسانياً أن يُسهّل موت مريض لا يمكن علاجه. وهنالك مَنْ يذهب حتّى الاعتقاد بأنّ للمرء الحقّ في تقرير ساعة موته وطريقته ما دام كائناً حراً. كما فعلنا في المسألتين السابقتين، لا بدّ من التوقّف عند قيم كلّ فريق باحترام وجدّيّة للمشروع في مناقشة أخلاقيّة بناءة.

هل يمكن أن تأخذ المناقشة الجدّيّة مكانها في المجتمعات المعاصرة ولاسيّما العصريّة منها، وتفضي إلى أخلاق مشتركة، إلى قواعد أخلاقيّة ثابتة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء الرابع من بحثنا.

الجزء الرابع: هل يمكن أن تفضي المناقشة الأخلاقيّة إلى أخلاقيّة مشتركة؟

يجمع الكثير من الفلاسفة المعاصرين على استحالة التوصل إلى أخلاقيّة مشتركة في المجتمعات الليبراليّة، ويذهب بعضهم إلى اعتبار مثل هذا السؤال مجرد مضیعة للوقت. والدوافع الأساسيّة إلى مثل هذا الموقف نلخصها بالتالي:

أولاً: يجد المفكرون المعاصرون أنّ المجتمعات المنظورة تتبع نظاماً خاصّاً يمكن أن نسمّيه «نظاماً تلقائيّاً»، مؤلفاً من جملة قواعد للسلوك الفرديّ والجماعيّ. وهي قواعد لم يفرضها أحد ولا ينشدها أحد، بل تأتي طبيعيّاً وتزوّن انسجاماً وفعاليّة عندما نلتزم تطبيقها. وعلى سبيل المثال قواعد السوق التجاريّة التي لم يصنها في الأساس أحد، وكففي المرّة أن يتبعها حتّى يحقق لنفسه فرص الرّبح الماديّ. وبكلام آخر، يبرهن المجتمع العصريّ عن قدرته على قيادة نفسه بنفسه دونما وصيّ، كما برهن أنّ حرّيته التي يتمتع بها ليست مرادفة للفوضى. فكلّ إنسان يجد في المجتمع الدوافع والتعاليم التي تسمح له بالتصرّف بطريقة مستقلة مسؤولة، تؤهّله ليعيش بانسجام مع مواطنيه. وبالتالي، أمام مثل هذا النظام

التلقائي الفعّال، تنتهي الحاجة إلى قواعد فرضية وقيم تعسفية ستبدو، على أية حال، دخيلة على النظام التلقائي.

ثانيًا : يجب الإقرار بأنّ الإنسان كفرد قد أصبح المرجع الوحيد لكل قرار. وهذه قيمة إيجابية ودينامية يجب عدم نقضها أو التركيز على نواحيها السلبية فقط. فهي تضع كلّ إنسان أمام مسؤولياته بمقتضى حرية تصرفه بنفسه وتدعوه إلى-المزيد من الكفاءة ليفكر ويقرر بذاته. وهذا من شأنه أن يهدم تدريجيًا قلة المساواة الموروثة من التقاليد والعادات والأنظمة السياسية التي هيمنت في الماضي، فتتحسن حقوق المرأة والعامل والطفل، كما تتطور شروط العيش الحرة الهائلة، ويصبح الإنسان قادرًا على تقرير حياته الخاصة وسلوكه الشخصي والمعتقدات التي يريدها. وبالتالي يعود إلى الإنسان وحده واجب البحث عن سعادته وتحقيق تطلعاته وأمانه بحسب القواعد والمعايير التي يحددها لنفسه بسلطانه الذاتي.

ثالثًا : إن المجتمع المتطور قد تحرّر من هيمنة الدين والايديولوجيات والفلسفات الرسمية، وبرهن بذلك عن العلاقة الوطيدة القائمة بين التحرّر من التسلّط، مهما كان لونه، وتحقيق الديمقراطية والتطور الاجتماعي والاقتصادي. فحالة العلمنة التي اختارها ذلك المجتمع قد أطلقت الطاقات الخلاقة المبدعة في كافة الحقول، ووفّرت الأرضية الصالحة للعبة الديمقراطية الحرة التي تنعكس بدورها إيجابيًا على المستويات العلمية والاقتصادية والاجتماعية.

رابعًا : إنّ المجتمعات التسلّطية المعاصرة تبيّن مدى تحكّم السلطات الرسمية والدينية في القرار الأخلاقي الذي يطال مختلف تفاصيل الحياة اليومية، فارضة بذلك قيودًا وأطرًا تنظيمية تشلّ المبادرة الحرة وتقضي على حقّ الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، وبالتالي على سعيه لتحقيق حرّيته.

إنّ تلك الأخلاقية التسلّطية قد تبدو جذابة في بعض الأحيان، ولكنها جاذبية مزيفة. فهي تظهر منطقية، طبيعية، واضحة ومفهومة من

الجميع . والسلطة المشترعة، التي تنسب إلى نفسها حقّ اشتراع القوانين، تفرض على الإنسان أجوبة جاهزة لأيّ سؤال أو مشكلة قد تواجهه . وفي عصر مثل عصرنا، يعاني من الأزمات على مستوى اليقين الميتافيزيقي والوجودي، تبدو تلك الأخلاقية التسلّطية ملجأً للإنسان الخائر الضائع، إذ يكفي اعتمادها ليصبح كلّ شيء واضحاً، لتجد الحياة معناها . ولكنّ ثمن اللجوء إلى ملجأ كهذا رخيص غال جداً، فالإنسان يتخلّى عن عقله وعن مسؤولياته، ويجتري طاقاته بطاعة عمياء لسلطة توهمه أنّه على انسجام تامّ مع المسار الإنسانيّ.

زيادةً على ذلك، هنالك هوة فاعرة بين مسار الحياة ومسار الأخلاقية التسلّطية . ففي حين أنّ الحياة تميل بحدّ ذاتها نحو التعددية والتنوّع، نحو بنيتها الذاتية المستقلة وتنظيمها الذاتي، ونحو تحقيق حريتها، تتطلّب الأخلاقية التسلّطية، على نقيض ذلك، التكتّلية وتماثل العادات والأنظمة.

كجواب عن السؤال الذي سبق لنا أن طرحناه في مستهلّ هذا الجزء من البحث، يمكننا القول إنّّه لا يمكن، حتّى الساعة، تأسيس أخلاقية مشتركة، إن كان الأمر يتعلّق بقواعد أخلاقية . يدفعنا هذا الموقف الصعب إلى توجيه اهتمامنا بالأحرى إلى الإنسان كفرد، أي أن نخرج عن إطار المناقشة العامة وأن نركّز جهدنا على لفت نظر الإنسان إلى حقائق من شأنها أن تثير طريقه في بحثه عن أخلاقية تضيء على حياته معنى وترشده في المناقشة.

١ - حاجة الضمير إلى تكوين مستمرّ

يتوجّب على الإنسان، بدون شكّ، أن يكون على اتّفاق مع فكر عصره وإرادته المحرّرة في بحثه عن حياة أخلاقية . ولكن عليه أن يعي، في الوقت نفسه، أنّ ضميره الأخلاقيّ يحتاج إلى تكوين مستمرّ، أو، بتعبير آخر، من الوهم الاعتقاد بأنّ استقلال الإنسان في المجال الأخلاقيّ أمر بديهيّ، فإنّه نتيجة تطوّر طويل يبدأ بقبول أخلاق ذات سلطة أو أخلاق

مجموعة معيَّنة. فلا بدّ للإنسان أن يمتلك ركيزة أخلاقية يمكنه من خلالها تقييم سلوكه. بالطبع، يعني التكلّم على ركيزة أخلاقية جملة موانع ومحرمات وعادات وقوانين لا بدّ منها لتنظيم كلّ حياة إنسانية. وهي مجموعة أمور يمكنها أن تشكّل خطرًا على حرّية الإنسان إن خضع لها بطاعة عمياء وتخلى عن عقله. فالطاعة العمياء للموانع والعادات والقوانين، إلى ما هنالك، لا تقود إلى حياة أخلاقية حقيقية. لذلك يجب على الإنسان أن يضع تلك المجموعة - التي تولّد ركيزته الأخلاقية - موضع نقد وتقييم مستمرين، انطلاقًا من سؤال جوهري: إلى أيّ مدى يمكن تلك المجموعة - إن أطاعها - أن تبني إنسانيته وإنسانيته غيره؟ فالمسألة مسألة خير جماعيّ تتموضع فيه المصلحة الشخصية. وخارج هذه القناعة، لن يكون استقلال الإنسان سوى هروبًا إلى الذاتية والشرد الفكريّ واغتراب الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه. إنّ مثل هذه القناعة تعطي معنى ووجهة للاستقلال الفرديّ وتنمي الضمير الأخلاقيّ في ظلّ الظروف والأوضاع والعلاقات الإنسانية التي يستحيل على المرء من دونها أن يحقق إنسانيته.

٢ - حاجة العودة إلى الينابيع

على الإنسان المعاصر أن يدرك أنّ الاستقلال الذي يمتنع به، والذي هو شيء حسن في حدّ ذاته، قد تطوّر بشكل عشوائيّ دون تبصّر وحكمة يعطيانه وجهة ومعنى. ولهذا نجده غالبًا في حالة ضياع متناقمة تحبده عن جوهره وتُفقده معناه. وإحدى ميزات هذا الاستقلال المحزنة هي نفي الأخلاقية الموروثة ونكران التقاليد والعادات الحميدة، وكأنّ نكران كلّ ذلك هو علامة الإنسان المعصريّ.

كانط على حقّ عندما يشير إلى وجود صراع في الإنسان بين رغباته الطبيعية من جهة، وهي تدفعه إلى الخضوع بحرّية إلى كلّ التماسات الطبيعية - وهذه الرغبة تقود الإنسان في نهاية الأمر إلى إعطاء نفسه قانونها الخاصّ، ليعيش دون طاعة، وينهمك في إرضاء حاجاته الأنانية -، وبين

رغبته في طاعة الواجب من جهة أخرى - وهو الواجب الذي يدعوه إلى قبول الطاعة- بحكمة، إلى الاهتمام بغيره.

إننا ولا شك أمام لغز، أمام تناقض غريب يعيشه الإنسان: من ناحية، هو عاجز عن إعطاء نفسه قانونًا، ومن ناحية ثانية، هو يرفض كل قانون (أو ركيزة أخلاقية) يدور وكأنه يُفرض عليه. غير أنه قانون لا بد منه للإنسان كما سبق ورأينا في النقطة الأولى. كيف نحلّ هذا التناقض؟

تكلمنا في مكان سابق من بحثنا على أنّ العلاقة بين الإنسان المستقلّ والركيزة الأخلاقية يجب أن تكون علاقة حوار دائم، انطلاقًا من قناعة جوهرية ترى في الأخلاق ضرورة لبيان إنسانية شاملة. إنّ ذلك الحوار الدينامي الحي لا بدّ أن يولّد في الإنسان نظامًا باطنيًا (discipline intérieure)، يدعوه إلى طاعة حرّة، واعية، صادقة وكاملة لما يجده في تلك الركيزة من توجيهات تهدف إلى تأمين حياة إنسانية سعيدة. ولكنها توجيهات توقظ في الإنسان مثلاً علياً مطلقة، ما دام عاجزًا عن بلوغ ملء تلك الحياة.

لا يجوز أن يُفهم هذا النظام الباطني «كاستقلال» للإنسان بحسب مفهوم كانط للكلمة، أو كفانون يعطيه الإنسان نفسه بحرية. ليس الإنسان المعقول أو المثالي الذي يفرض نفسه على الإنسان التجريبي أو المحسوس، بل هي المثالية التي يكتشفها الإنسان في هذا الحوار كحقيقة مستتلة عنه. فإنّ تلك المثالية بالذات هي القادرة على أن تحلّ التناقض الذي يعاني منه الإنسان ما دامت تدعوه إلى تحويل طاقاته نحو الغاية التي يتوق إلى بلوغها.

٣ - دور الدين البديهي في بناء حياة أخلاقية

يرى فايل وفلاسفة كثيرون غيره في قبول العدمية موقفًا بطوليًا يقرّ بحقيقة الواقع الإنسانيّ ويضع الإنسان أمام مسؤولياته لتوفير شروط حياة هائلة. ولكن ألا نجد في هذا الموقف نفيًا لفطرة دينية تراقى الإنسان منذ

نشأته؟ يدعي قائل أن الأخلاق الطبيعية لم تكن يوماً في حاجة إلى إله مشرع، وأنه يمكن تحقيقها عملياً. ولكن ألا تقتل تلك الأخلاق الطبيعية المجردة من البعد الديني رجاء الإنسان في حياة كاملة لا يمكن بلوغها مهما جدّ وكافح، بل يعيشها كوعد؟ ألا يبرهن حاضرتنا عن تسلط سياسة المصالح الضيقة الخالية من أي هدف سام يطال خير الإنسانية جمعاء؟

يرهن تاريخ البشرية أن الإنسان في سعي دؤوب متواصل ليعيش سعادة تبقى دوماً شاقّة التحقيق، إذ تظهر أمامه كأفق بعيد يتخطى مجهوده ويصعب عليه فهمه بتمامه. وفي عمق حالة عدم الرضى هذه، يظهر الدين - أكان ديناً خاصاً أو عاماً -، يقيناً إنسانياً بوجود قدرة روحية تفوق قدرة الإنسان المحدودة، وهي على علاقة وطيدة بحياته. فعن طريق علاقة صادقة ومستقيمة مع هذه القدرة الفائقة الطبيعة، يمكن الإنسان أن يجد خلاصه وسعادته الدائمة الحقيقية كوعد.

صحيح أن التاريخ يبيّن فترات هيمن فيها الدين وانتقص من حق الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، ولكن هل يشكّل ذلك عذراً لنفيه أو لتقليل دوره في حياة الإنسان؟ إن نظرة موضوعية معاصرة تبرهن عن إمكانية انسجام وتكامل بين الدين وحرية الإنسان ومسؤولياته.

بالطبع، هنالك مَنْ يزدرى الحياة الإنسانية والجسد ويرفض كلّ جديد باسم الدين، وهنالك مَنْ يعتبر، باسم الدين أيضاً، أن الحياة الإنسانية هي وقت اختبار فحسب. ولكن هنالك أولئك الذين يعتبرون الدين مصدر إلهام يساعد الإنسان في جهده لبناء إنسانيته وإنسانيته غيره. وهذا موقف لا يرى في الدين خطراً يتهدّد حرية الإنسان أو يحدّ من مسؤولياته، بل هو، على العكس، عامل ينمّي الحرية ويحثّ الإنسان على الانطلاق الكامل بمسؤولياته تجاه نفسه وتجاه غيره.

٤ - «الخطأ» المتأصل في الإنسان يمنعه أن يكون مبدأ خلاصه

على الإنسان المعاصر أن يأخذ بعين الاعتبار ما ينبت علم الأخلاق

«بالخطأ» والدين «بالخطيئة»، وهو يطبع تصرفاتنا وتفكيرنا. يقول الفيلسوف بول ريكور (Paul Ricoeur): «تأكيد الحرية يعني أن يأخذ الإنسان على عاتقه أصل الشر». (Affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal). ويكلام آخر، من الرغم أن نظن أن حريتنا سالمة من كل وصمة، بل على العكس، أن نكون أحرارًا هو أن نعترف بعدم قدرتنا على القيام بالخير الذي نريده. وهذا إقرار يصل بنا إلى جذور تصرفاتنا، لا لنعترف بضعف وعجز متأصلين فينا فحسب، بل لنعترف أيضًا بتضامتنا مع الشر. لذلك لا يسع الإنسان أن يضع قانونه الخاص لنفسه أو أن يدعي قدرته على تحقيق إنسانيته وإنسانيته غيره بقبولته الذاتية - أي أن يكون مبدأ خلاصه الذاتي.

الخاتمة

تألف بنية هذا البحث من أربعة أجزاء. في الجزء الأول، وافقنا بوجازة نشأة الدعوة إلى الاستقلال ونظورها منذ ظهورها في العالم اليوناني القديم حتى التحول الرئيسي الذي أحدثه فكر كانط. أما في الجزء الثاني، فقد حاولنا أن نتعمق في مفهوم هذا الفكر للاستقلال الأخلاقي، وفي ما حمله من جديد شكل المنغطف الأهم في حياة المجتمعات الليبرالية الأخلاقية التي أضفت على نفسها وجهًا أخلاقيًا جديدًا يختلف تمام الاختلاف عن ماضيها. فكان لا بد لنا أن نطرح السؤال في الجزء الثالث حول موقع الأخلاقية في أيامنا، بعد ذلك التحول، وحاولنا البحث عن جواب عن طريق التعرض لأريك فايل. فوجدنا أن وضع الأخلاقية الراهن يتلخص بالمناقشة بسبب كثرة النماذج الأخلاقية المطروحة. ثم حاولنا في الجزء الرابع والأخير أن نجيب عن سؤال يتعلق بإمكانية بيان أخلاقية مشتركة تأتي كثمرة للمناقشة. فكان الجواب سلبًا، وذلك لعدة أسباب لخصناها بأربعة ونقولها هنا بجملتين: أولاً، القناعة بعدم الحاجة إلى أخلاقية مشتركة في مجتمع حر، وثانيًا، الإيمان باستقلال الإنسان، فإنه يجعل من البحث عن أخلاقية مشتركة مجرد مضية للوقت. وفي ضوء

هذه النتيجة، وجهنا اهتمامنا إلى الإنسان لثمين له باختصار بعض الحقائق التي من شأنها أن تثير طريقه في بحثه عن أخلاقية تضي معنى على حياته في وقت أصبح فيه هو المسؤول الأول والأخير عن اختيار نمطها.

فالتبعية الأخلاقية المبنية على قوانين وعادات وأوامر ونواهي، لا تبدل ولا يُمس بها ولا تُنتهك، قد ولت إلى غير رجعة. ولكن إن كان على الإنسان أن يضع لنفسه قواعد ومبادئ، فذلك لا يكون عن طريق القرارات المزاجية أو الارتجالية، بل بواسطة حوار عقلائي ووجداني ومسؤول مع ركيزة أخلاقية لا بد منها لتنوير ضميره، وانطلاقاً من نظرة تتمتع المصلحة الأنانية وترى في تحقيق الإنسانية الشاملة هدف كل أخلاقية، وبالتالي سعادة الإنسان الحقيقية.

هل يكفي هذا الاقتراح؟ الجواب هو لا، لأنه يترك الباب مفتوحاً أمام إحدى مخاطر عصرنا الأساسية، ألا وهي الإيمان بقدرة العقل البشري وحده على تحقيق الإنسانية. فالحوار مع الركيزة الأخلاقية في غياب البعد الميتافيزيقي، قد يؤدي إلى إضفاء صفة المطلق على استقلال الإنسان^(١٢). ونكتنا رأينا في سياق بحثنا أن الإنسان، لأمر خارجة عن

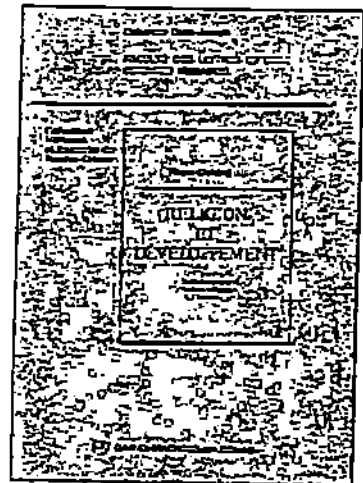
(١٢) لا بد إذا من الاعتراف بوجود قيمة ميتافيزيقيّة للأخلاق الميتافيزيقيّة كبقيتين عقلائيّين بوجود حقيقة تفوق عالم المحسوسات.

إن الحقيقة الأخلاقية في خلوصها الأصلي، مهما تكاثرت حولها طروحات العقل البشري. تبقى غامضة، لا يمكن إدراكها. فهي كباقي الحقائق الإنسانية، كالعندالة والحنيفة والحرية، يخبر الإنسان حيالها موقفاً مزدوجاً: من جهة حاجته وتوقه إليها، ومن جهة ثانية عجزه عن إدراكها وعيشها بالتام. ولكن هذا يبرهن أيضاً أن الإنسان نفسه - كرجة لا يمكن إرضاها - قد خلق للانهاية. هل نقصد من خلال قولنا هذا الدعوة إلى تحجيم دور العقل البشري؟ جوابنا هو: لا بلا شك. فعلى خلاف من يعتقد أن الإيمان بقدرة وحيّة فائقة يعني التبعية لأخلاقية مبنية على وصايا وأوامر ونواهي تُنهم كتمير لتلك القدرة الفائقة، نعتقد نحن بأن الإيمان بلانهاية الإنسان بشكل دعوة إلى هذا الإنسان ليقرر أخلاقته الذاتية، ولكن بوعيه المسبق أن توقه إلى الحرية والاستقلال لا يتعلّق بحرية واستقلال البشرية جمعاء فحسب، بل هو ينبع من علة وجوده ولن يتم إلا بها. وبالتالي لا بد للإنسان من نظرة صحيحة إلى علة الوجود هذه، كإرادة قداسة لا تريد له سوى تحقيق إنسانيته الكاملة.

إرادته، لا يسعه الادّعاء أنّه قادر على تحقيق إنسانيّته، أو، بكلام آخر، عجزه على أن يكون مبدأ خلاصه الذاتي. والأّ كيف نبرّر العنف في المجتمعات الليبراليّة والحروب وقلة العدالة التي تسببها سياسات محلّية ودوليّة تتصارع على توسيع نفوذها وعلى الربح المادّي؟ وكيف يمكننا أن نبرّر الأنانيّة والولع بالذات الذي لا يمكن كبحه في المجتمعات الاستهلاكيّة التي يتحوّل الإنسان فيها إلى ضحّيّة التقنيّة، لما تعرضه عليه من متوجّات مختلفة تقرّر نمط حياته؟ ألا يمكننا القول إنّ إنسان عصرنا هو الخطر الأوّل والأشدّ الذي يهدّد الإنسان؟ وبالتالي، ألا يمكننا التأكيد أنّ تحقيق الإنسانيّة الشاملة سيقتضي مجرّد وهم، ما دام الإنسان يعتبر نفسه قادراً على إنجازها بنفسه؟

مراجع البحث

- Franz Bockle, *Fundamental Moral Theology*, Translated by N.D. Smith, Gill and Macmillan, USA, 1980.
- Encyclopaedia Universalis*, article sur «l'autonomie», volume 2, Paris, 1968.
- Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris, 1985.
- Kant, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris 1980.
- F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Tome 70, Janvier-Mars 1982, Numéro 1.
- M. Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Desclée, Paris, 1985.
- Paul Valadier, *Des repères pour agir*, Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris, 1977.
- Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982.



يصدر قريباً: لويس شيخو، تاريخ فن الطباعة في المشرق.