الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي بين المعتزلة وكانط

د. مختار محمود عطا الله *

مقدمة

يعد البحث في فلسفة الأخلاق واحداً من أهم الدعائم التي يرتكز عليها مسعى إنسان العصر لتوفير حياة آمنة، فإلى جانب التيار الدافق من المنجزات العلمية ونواتجها التقني يفتقر الإنسان إلى القيمة لتكسب مناشطه المادية روحاً أخلاقية تضمن لمنجزاته الحضارية قدراً من الأمان ولواقعه المضطرب قسطاً من القرار.

لقد جاءت الحياة الآلية المحدثة فقضت أو كادت على "الحياة الباطنية" للكائن البشري، وجعلت منه إنساناً خاويا، والواقع أن الإنسان المعاصر في ظل النظام الرأسمالي قد استحال إلى مجرد سلعة فأصبح يعد قواه الحيوية مجرد رصيد يضعه موضع الاستثمار بغية الحصول على أكبر قسط ممكن من الربح، وفقا لما تقضي به حالة السوق. ولذلك فإن ما يفتقر إليه الإنسان هو الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم(١).

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

وقد أسهم كثير من الفلاسفة على اختلاف أعصارهم وأمصارهم ومدارسهم الفلسفية بقدر كبير من التفكير الأخلاقي خلّف لنا تراثاً فكريًا أخلاقيًا ضخماً ما زلنا نعكف على دراسته وتفحصه لنستخرج منه ما يفيدنا في بناء هذا الوعي الخلقي المفقود، والذي يمثل أحد أهم دعائم حوار حضاري نبيل تحتاجه البشرية اليوم.

وبحثي هذا يطمع أن يكون إحدى هذه الدراسات التي تعني بالفكر الأخلاقي في عصر نحن أحوج شئ فيه إلى تنشيط الحس الخلقي عند إنسانه . ويرتكز هذا البحث على المعرفة الخلقية التي قد تبدو ضئيلة الفائدة أمام الأخلاق العملية. ولكن على الإنسان قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الخلقية في الحياة أن يكون ملماً بتلك القواعد الأخلاقية التي سيكون عليه أن يعمل بها وليس من شك في أن المعرفة والفكر يقومان هنا بدور مهم في تصور " الفعل الخلقي " باعتباره قطب الرحى في الأخلاقية ، وهو الذي علينا أن نحققه في الجانب العملي من هذه الأخلاقية(٢) .

البحث في الفعل الخلقي إذن هو ترسيخ لأهمية الأخلاقية في حياتنا فكراً وعملاً، لأن الفعل الخلقي هو الركيزة الأساسية في أي تفكير أخلاقي حيث إنه يمثل المشكلة الحقيقية أمام الأخلاقيين.

ولقد اخترت اتجاهين فكريين مختلفين حضاريا وإن بدا بينهما نوع من التقارب الفكري في باب فلسفة الأخلاق في أحد قضاياه الكبرى وهي " الاتصاف الذاتي" . هذان الاتجاهات هما المعتزلة من الثقافة الإسلامية ، وكانط (١٨٠٤م) من الثقافة الغربية الحديثة (٣) .

وليس غريباً أن تعقد هذه المقارنة بين المعتزلة وكانط ، فكل منهما ينتمي بقدم راسخة إلى المدرسة المثالية في التفكير الأخلاقي، وكل منهما يبني فكره الأخلاقي على قاعدة إلزامية هي التكليف عند المعتزلة والواجب عند كانط ، وكلاهما يعتبر العقل مصدراً للمعرفة الخلقية لا تستقيم إلا به ، وغير ذلك كثير من الروابط الفكرية التي تضعهما في موقع واحد في مواجهة مدارس أخرى كالطبيعيين أو الوضعيين أو اللاأدريين أو غيرهم مدافعين عن المثالية والعقلانية والتجريدية والأنموذجية.

لكن هل ينتمي كل من المعتزلة وكانط إلى المثالية بالقدر نفسه ؟ أم يتفاوتان ولاءً لها وتمسكاً بمبادئها ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التفتيش عن مواقف كل منهما من قضايا أخلاقية عديدة. يأتي في

مقدمة أو ضمن هذه القضايا قضية " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي". وذلك لأن التمسك بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو المعيار الذي يقاس به موقف الفيلسوف الأخلاقي من الفعل الخلقي باعتباره قيمة جديرة بأن يطلب لذاته (٤) .

ويجرنا هذا للإجابة عن هذا السؤال : ما علاقة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي بالمثالية ؟ وواضح جداً أن المقولة الجوهرية التي تجمع المثاليين هي أن القيم العليا صفات عينية تقوم في طبيعة الأشياء ذاتها ، وليست مجرد صفات يخلقها أي مصدر خارجي وفقا للظروف والمتغيرات ، أي أن (خيرية الأ ف عال أو شريتها، وصواب الأقوال أو خطأها، وجمال الأشياء أو قبحها هي صفات موضوعية كامنة في طبيعة الأفعال والأقوال والأشياء لا يتوقف وجودها على ذات صاحبها ، بل هي مستقلة عن الأفراد تمام الاستقلال) (٥) .

فإذا كان الأمر كذلك صح أن نتخذ " الاتصاف الذاتي للفعل الخ لقي" معياراً نقيس به مثالية الفيلسوف الأخلاقي بحث يكون الأشد تمسكا به أقرب إلى المثالية وهكذا، فتبعا لهذا الموقف تصبغ الفلسفة الخلقية بصبغتها المثالية.

ومن هنا يرى هذا البحث أن المصدر الذي يكتسب الفعل منه خيريته أو شريته هو المحدد للرؤية العامة للأخلاقية ، وعلى هذا فاتجاه نمو المعرفة الخلقية سيكون تصاعديا من "الفعل الخلقي" إلى "الإلزام الخلقي" إلى "طبيعة الأخلاقية". وإذا وضعنا المعتزلة وكانط في هذا التعبير قلنا : من " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي" إلى " التكليف أو الواجب" إلى " المثالية" .

نعمْ قد تكون هذه النظرة التحليلية مخالفة لما شاع اتباعه عند الدارسين من اعتبار الموقف من الطبيعة الأخلاقية هو المؤثر في الموقف من الإلزام ، ثم هذا بدوره هو المؤثر في الفعل الخلقي من حيث الاتصاف الذاتي . بل ويذهب الكثيرون- ولهم حق في ذلك ـ إلى أن الموقف من القضايا الفلسفية الكبرى كالأنطولوجيا ثم الأبستمولوجيا هو المحدد للموقف من الإكسيولوجيا، ولكنَّ هذا البحث يسير من الأخص إلى الأعم أو من الأدنى إلى الأعلى أو من الجزئي إلى الكلي أو من الدليل إلى المدلول أومن العلة إلى المعلول، ويرى إن ذلك أولى لأنه يتسق مع طبيعة الأشياء، ثم إنه يبرئ الفلسفة الأخلاقية من الاختلاط ببعض المفاهيم الاجتماعية ، يعترف لها بالحرية فلا يخضعها للرؤى الفلسفية المسبقة مثلما

فعلت فلسفة جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) التي تقيم نظرية المعرفة على أسس تجريبية، ومن ثم المعرفة الأخلاقية. وفلسفة بيكون (١٥٦١١ ١٦٢٦) الت ي تخضع الأخلاق لأسس المنهج الاستقرائي الحديث . وفلسفة هوبز (١٥٥٨ ١٦٧٩م) الذي يعتمد على الواقعية في فهم السياسة والأخلاق (٦) .

تبحث قضية الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي فيما إذا كان مقياس الأخلاقية يقوم في طبيعة الأفعال، وإذا كان الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها، وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنها ، وفي الفرق بين الخير والشر كحقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة خارجية.

ولاشك أن هذه القضية تعرض لها كثير من الباحثين في فلسفة الأخلاق (٧)، وهي ليست موضوع بحثنا كقضية مستقلة بذاتها معروضة للبحث والتحليل فقط ، ولا مقصودة قصد الغايات فحسب وإنما هي أيضاً مادة للمقارنة بين المعتزلة وكانط بهدف إثراء هذا النوع من الدراسات المقارنة التي تبين عن أصالة التفكير الأخلاقي في مدرسة كبرى في الفكر الإسلامي كالمعتزلة إذا قورنت بفكر كانط الأخلاقي منظوراً إلى ذلك كله من خلال المنهج التحليلي لنقطة بحثية دقيقة تمثل كما سبق- أحد أهم الدعامات المؤسسّة للتفكير المثالي في الأخلاق.

تحديد مشكلة البحث : ومن هنا يمكن تحديد مشكلة البحث في السؤال الرئيسي التالي: إلى أي مدى تمسك المعتزلة من جهة وكانط من جهة أخرى بمثاليتهم في التفكير الأخلاقي من خلال القول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي؟ ويثير هذا السؤال عدة تساؤلات أخرى هي : هل للعوامل الخارجية تأثير في تقدير الفعل أخلاقيا؟ ما موقف كل من المعتزلة في هذه العوامل القبلي منها والبعدي؟ ماذا يمثل التكليف عند المعتزلة والواجب ع ن د كانط في البناء المثالي للأخلاق ؟ وأيهما أدخل في باب المثالية؟ هل العقل هو المصدر الموضوعي للمعرفة الأخلاقية ، وإلى أي حد وظف كل منهما العقل كأداة لتعيين الإلزام الخلقي؟ وما دور العقل في استبطان الصفات الموضوعية للأفعال الخلقية عند كل منهما لترسيخ تمكن المثالية منه أو تمكنه هو منها؟

المسلّمات التي يقوم عليها البحث: لابدَّ أن نضع بين يدي البحث عدة مسلمات أساسية ينطلق البحث منها ويتحدد مساره وفقا لها وهي :

١- ضرورة التسليم بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لقيام أي أخلاقية ، واعتبار أن نفي هذه الصفات هدم لكل تفكير أخلاقي مثالي بل وربما غير مثالي كذلك. فإنه يؤدي إلى مفاسد لا حصر لها، منها على سبيل المثال: إنكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ، وفصل القيمة عن الوجود واعتبار الوجود مادياً صرفا، والوقوع في النسبية الإنسانية المطلقة التي يدينها الوحي، وأن يصبح الشيء حسنا وقبيحاً في الوقت نفسه، واستحالة الاستدلال من الأشياء على الصانع، وبطلان العلل والصفات ومن ثم الاجتهاد والقياس، وغير ذلك كثير (٨) .

٢- التمسك بالقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو أحد أهم المعايير التي يقاس بها مدى مثالية الفيلسوف الأخلاقي ، وهو الموقف المقابل للوضعية أو الواقعية أو التجريبية التي ترفض إسقاط قانون العقل على الفعل وترى أن التجربة الإنسانية أولى بالإسقاط. وفي ضوء هذا فإن الأشد تمسكاً من المعتزلة وكانط بالقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو الأقرب للفكر المثا ل ي والأبعد عن الفكر التجريبي.

٣- ضرورة النظرة التطورية التصاعدية المتفاعلة للتراث الاعتزالي في باب الأخلاق مأخوذا من جانبه الإنساني الذي يعد أنصع الجوانب وأقدرها على معايشة قضايا عصرنا. وذلك بفضل المنهجية العقلية التي اعتمدوها في البحث . هذا فضلاً عن موضوعا ت هذا التراث التي (تشكل قسما كبيرا من اهتمام الإنسان الدائم بمشكلاته . إنها موضوعات تتعلق بقضية الإنسان وحريته ومصدر علمه، وأفعاله ، وما ينتج عن ذلك كله من علاقة بينه وبين الخالق)(٩)

٤- اعتبار كانط رائد المدرسة المثالية في الفلسفة الأخلاقية الغربية الكلا سيكية. وإن كان النسق الذي اختطه للأخلاق المثالية ليس ملزماً لكل اتجاه أخلاقي مثالي.

٥- اعتبار اصطلاح "الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي" مناظرا لمصطلح " الصفات الموضوعية للفعل الخلقي" الذي يقابل هو بدوره مصطلح " الصفات الذاتية للفعل الخلقي" . ومن ثم فالا تصاف الذاتي مختلف في دلالته عن الصفات الذاتية لأن الأول من باطن الفعل والثاني يطلق إذا أريد ذات الفاعل التي هي مصدر خارجي بالنسبة للفعل الخلقي.

٦- يعتمد البحث على اعتبار أن التأثير في تصنيف الفعل خلقيا إلى خير وشر أو إلى حسن وقبيح هو المحك الصالح لاختبار

مدى فاعلية العوامل الخارجية " كحال الفاعل " أو الداخلية " كالموضوعية الباطنية " في طبيعة الفعل وتكوينه وكنهه.

كما أن التعبير عن هذا التصنيف يستخدم فيه ألفاظ مترادفة مثل: التثمين التقويم التقدير خلقياً الصبغة .

أين بحث المعتزلة وكانط هذه المشكلة ؟

لقد بات من المسلّم به أن المعتزلة هم المعبرون في الفكر الإسلامي عن المذهب العقلي في دراسة الأخلاق(١٠) . وللمعتزلة كما هو معروف نسق معرفي واضح في معالجة جميع القضايا، ولهم مع ذلك بناء منهجي واحد ينتظم جميع الأفكار المطروحة في منظومة علم الكلام.

وبالطريقة التقليدية للنظر في بناء علم الكلام على النسق الاعتزالي يمكن الإجابة عن السؤال المطروح بشكل واضح وحاسم ، وهو أنهم بحثوها في باب "العدل" حيث يعتبرون أن خلق الأفعال والقبح واجهتان لشيء واحد (١١) والحسن والقبح هو الموضوع الكبير الذي ضمنه المعتزلة آراءهم الأخلاقية أو معظم هذه الآراء. وهو موضوع واسع تصل قضاياه الرئيسية إلى ثمانية منها: تعريف الحسن والقبح، والواجبات العقلية، وتنزيه الله عن فعل القبيح.. الخ

وموضوع بحثنا يأتي الثاني من هذه الثمانية، وهو الذي يعبر عنه السؤال: هل الحسن والقبح صفتان موضوعيان للأفعال أم هما خارجيتان من قبل الشرع (١٢) .

وبالطريقة التقليدية للنظر في منهج علم الكلام على النسق الاعتزالي أيضا يمكن القول بأنهم بحثوا المسألة الخلقية في توظيفهم لصورة من أهم صور الاستدلال عندهم وعند المتكلمين عامة وهي قياس الغائب على الشاهد (١٣). وضمن هذه التقريرات الأخلاقية تعالج القضية التي يعنى بها هذا البحث. وهذا المنهج أتاح الفرصة لأن تأتي أفكار اعتزالية عن الأخلاق في أبواب أخرى غير العدل ومنها التوحيد وخاصة منها ينبغي إثباته فعلاً لله وما ينبغي نفيه عنه (١٤)، وكذلك في النبوات، وخاصة عند الرد على البراهمة الذين يرون في العقل بديلا عن النبي . أما عن كانط فقد بحث موضوعات الأخلاق في كتابين متواليين "أسس متيافيزيقا الأخلاق" الذي ظهر سنة ١٧٨٥م، ثم " نقد العقل العملي" الذي ظهر سنة ١٧٨٨م، ويتميز الكتاب الأول بتركيزه على مناقشة المبدأ الأسمى للأخلاقية ، وأما الثاني فإنه يعني بتأسيس الأخلاق من حيث هي علم (١٥) .

وقد اعتمدنا في موضوع بحثنا في المقام الأول على أسس ميتافيزيقا الأخلاق

لسببين الأول أنه بحث فيه المبدأ الأسمى للأخلاقية أو " الإرادة الخيرة " الذي تجلت فيه آراؤه في موضوع الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لأنه موضوع لصيق بالأخلاقية التي هي واق عة عملية لها اتصال مباشر بالفعل الخلقي. أما "علم الأخلاق " فليس هو الذي يؤسس للأخلاقية ، وإنما يعتبر هذا العلم من وجهة نظر كانط لاحقا لها.(١٦) والسبب الثاني هو وضوح الأفكار الأخلاقية المباشرة في " أسس متيافيزيقا الأخلاق" حيث " بسّط فيه كانط فلسفته الخلقية بعد أن اتضحت قسماتها، وتحددت معالمها، واستقرت أصولها"(١٧) .

مكانة الإنسان في فلسفة الأخلاق عند المعتزلة وكانط

من المفيد قبل الدخول في التفصيلات الفنية للموضوع أن ننبه إلى أن الانتقادات التي قد يتوجه بها البحث إلى بعض الأفكار الأخلاقية عند المعتزل ة وكذلك عند كانط لا يمكن لها أن تنال من القيمة العليا التي تعطيها مجهوداتهم في هذا الميدان . بل على العكس تؤكد هذه الانتقادات حيوية النظرية الأخلاقية عند كل منهما.

فمعلوم أن كليهما قدم نظرية مثالية لا نظير لها في بيئتها سواء من حيث البناء المنطقي لها، أو من حيث الغايات التي قصدتها . وكانت الغاية في هاتين النظريتين هي " الإنسان" باعتباره كائنا قيماً . فالمعتزلة قدموا فكراً خالصاً يمثل النقدية العقلانية الإنسانية النقدية حول قيمة الإنسان، وما يجب أن يكون له في مجتمعه. وقصدوا ذلك من خلال مباحثهم في التوحيد والع د ل جميعا فقد (حاولوا عبر قضاياهم الأصولية ومسائلهم الجانبية أن يُفسروا الألوهية توحيداً وعدلاً من أجل الإنسان، والدفاع عن حقوقه في العدل والحرية) (٨١)، وكان المعتزلة في اتساق بنائهم الكلامي ملحين على اعتبار القضية الإنسانية قضيتهم الأولى، ومقولتهم المركزي ة التي تستند إلى أصولهم الخمسة بثبات أكيد ، ولعل من أهم مظاهر هذه المركزية الإنسانية أنهم تميزوا من بين الأخلاقيين جميعا في تفسير "الشر الميتافيزيقي" في ضوء الأخلاق ، من حيث ألحقوه بالموقف الإنساني، ولم يفسروا وجوده من وجهة النظر الأنطولوجية (١٩) .

وطبيعي في ضوء هذا الموقف– أن تلقى عند المعتزلة أثراً واضحاً لعنايتهم بموقع الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا في شبكة العلاقات القائمة في هذا العالم الكبير والمنعكسة على مجتمعه الصغير فهو (غير

مسحوق أمام القوى المجتمعية ، فعليه واجب محاكمة السلطة ، والمشاركة في تق ويمها، والثورة عليها متى أظهر العقل ضرورة الثورة. في الاعتزال قيمة أو هو قيمة القيم لا يحتم ولا يسير ولا يكون إلا عادلاً والإنسان موجود مجهز بعقل هو الأول والحكم في مجال الدين، والدين بالتالي لا يسلب الإنسان حريته وكرامته وفكره ومسئوليته الخلاقة)(٢٠). وأكتفي في الاستئناس هنا بهذا النص الرائع المعبر عن فعالية التفكير الاعتزالي في الواقع وارتباطه به يقول الجاحظ (إن الخطأ كثير غامر ومستول غالب ، والصواب قليل خاص، ومقموع مستخف ، فوجه اللائمة إلى أهلها، وألزمها من هو أ حق بها فإنهم كثير، ومكانهم مشهور. كنت أتعجب من كل فعل خرج من العادة . فلما خرجت الأفعال بأسرها من العادة صارت الأفعال بأسرها عجباً . فبدخول كلها في باب التعجب خرجت بأجمعها من باب العجب .. واعلم أنه لم يبق من المتعجب الفاتك إلا نصب اللسان ولا من المستمع ال ف اتك إلا حصة السمع ، وأما القلوب فخاوية قاسية وراكدة جامدة لا تسمع داعياً ، ولا تجيب سائلاً . قد أغفلها سوء العادة ، واستولى عليها سلطان السُكْرة)(٢١) .

أما كانط فإن النزعة الإنسانية في فكره الأخلاقي تتجلى في كثير من المظاهر يأتي في مقدمتها قضاياه الثلاثة الشهيرة ، تلك القضايا التي تؤكد أن فلسفة كانط الخلقية تنظر للإنسان على أنه يتميز عن غيره من الكائنات بالشعور الواعي والإدراك العاقل بما ينبغي أن يفعله، وتؤكد من ثم أنها فلسفة قيمة ، (فإن فلسفة كانط ما هي في حقيقتها إلا فلسفة قيمة إذا نحن نفذنا إلى أعماقها ، وأدركنا أن في وسعنا أن نطلق على " انتقاداته" الثلاثة عناوين " في الحق"، "في الخير"، "في الجميل") (٢٢) .

ويمكننا أن نقول : إن تأمل كانط في " المجال الإنساني " مثّل المقدمة الأساسية لاتضاح معالم ما أسماه بميتافيزيقا الأخلاق التي هي سنن وقوانين ثابتة في ك ل زمان ومكان ولها ضوابطها التي تضبط التجربة الإنسانية(٢٣) .

أثر التكليف الاعتزالي والواجب الكانطي على الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي

يمكن في تفرقة سريعة بين المثاليين والتجريبيين من فلاسفة الأخلاق أن يتبين لنا بسهولة أن المثاليين يطلبون أداء الفعل لذات الفعل، وأن التجريبيين يطلبونه ليتحقق

من ورائه نفع مـا(٢٤) وفي ضـوء هذه التفرقة يظهر لنا أن المعتزلة وكانط من المثاليين . ولكن في حالة تأدية الفعل للفعل ، ما المبدأ الذي يحكم الموقف الأخلاقي بما فيه من فاعل وفعل متضمن للخيرية في ذاته؟ عند المعتزلة هو "التكليف"، وعند كانط هو "الواجب ". فما علاقة كل منهما بالخيرية المباطنة للفعل، وما أثر كل منهما في الفاعل؟

أما المعتزلة فقد تميز موقفهم بأن مفهوم الخير "الحسن" إلى جانب كونه كافيا في الفعل، نفسه هو الموجد للوجوب؛ أي التكليف بالأداء ، ومن ثم فإن التكليف والحسن " الواجب وا لخير" يمكن أن يشتق أحدهما من الآخر ، ويوضع كل منهما شرطاً في الآخر.

ويبرز " الثواب " كخير أسمى يرى المعتزلة أنه غاية التكليف ، وكأن الخير سبب التكليف وغايته في الوقت نفسه ، أي أن الفكر الاعتزالي ينصر نظرية في الخير وليس في التكليف ويمكن عن التعبير المعادلة على النحو التالي:

الحسن سبب التكليف محله الفاعل يؤدي . الفعل غايته الثواب (الخير الأسمى)

وتتأسس المعادلة السابقة على أصلين في الفكر الاعتزالي تعبر عنهما هذه العبارة (التكليف وحده لا يكفي لتثمين الفعل الخلقي، والخيرية وحدها لا تكفي كذلك).

أما أن الخير وحده لا يكفي فذلك مفهوم من منعهم الاستحقاق بالمدح للفاعل الذي يؤدي فعلاً فيه خير محض دون تكليف . يقول القاضي عبدالجبار (ومتى فعله للنفع أو لدفع مضرة لم يستحق به المدح ... كالأكل والشرب وغيرهما)(٢٥) .

وأما أن التكليف لا يكفي فيتضح ذلك من إلحاحهم على فكرة "الثواب" الذي يترتب على الفعل ويدخل في التكليف وغايته، ويعتبر التكليف المحض الذي لا يقترن بالخير الأسمى "الثواب" من قبيل مالا يجوز على الله . وفي المقابل فإن لزوم الثواب عن التكليف فضلا عن كونه حكمة فهو لطف . فنظرية اللطف الإلهي لدى المعتزلة لازمة عن العناية الإلهية من ناحية، وفى مقابل ذلك ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير الأمر الذي يتعارض مع المسئولية والجزاء(٢٦) (فإغواء الشيطان لطف من حيث يحصل للمكلف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة)(٢٧) يقول القاضي عبدالجبار في إيضاح هذا

الأصل (وثمرته، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا، وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، و قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف ، وأن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا به)(٢٨) .

أما كانط فإن هذا التزاوج بين الواجب والخير مفقود، لأنه يعتبر أن مفهوم الواجب هو المفهوم الأساسي في الأخلاق ، ومن ثم (فلا علاقة بين كون الفعل إلزاميا خلقيا واتصافه بالخيرية. فإن اتصاف الفعل بالخيرية لا هو شرط ضروري ولا شرط كافٍ لكونه إلزامياً من المنظور الخلقي، وهذا يعني بدوره أن كون الفعل إلزاميًا ليس شرطاً لا تصافه بالخيرية. إذن فإننا لا يمكننا أن نشتق مفهوم الواجب من مفهوم الخير . كذ لك لا يمكننا أن نشتق مفهوم الخير من مفهوم الواجب)(٢٩) إذن يمكن صياغة المعادلة على النحو التالي:-

الإحساس بالواجب يفعِّل الواجب

محله الفاعل يؤدي الفعل

ويلاحظ هنا أن الخير لا علاقة له بالمعادلة وأن الأمر يبدو نظريةً في الواجب وليس نظرية في الخ ير.

ويؤكد هذه المقولة التحليل الدقيق والمتعمق لقضايا الواجب الثلاثة عند كانط ومغزاها الأخلاقي . فقد وضع كانط قوانين ثلاثة للواجب أبرزت دوره في مدى تقدير الفعل الخلقي وهذه القوانين هي :

١- إن الفعل لكي يكون له قيمة أخلاقية يجب ليس فقط أن يتوافق مع الواجب ، بل أن ينجز أيضاً بمقتضى الواجب.

٢ - الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به ، بل من القاعدة التي يتقرر تبعا لها.

٣- إن الواجب هو ضرورة إنجاز فعل احتراما للقانون.

وواضح أنها جميعا قضايا تستنطق باطن الفاعل في نيته وموقع الواجب منها وتب عاً لذلك الموقع يتحدد تصنيف الفعل إن كان يستحق التقدير أخلاقيا أم لا . فالفكرة المركزية في هذه القوانين هي رصد العلاقة بين الواجب من جهة والفاعل من جهة أخرى. وقد توارت فكرة " الخير " مما يؤكد أن هذه القوانين تنصر نظرية في الواجب

وليس في الخير.

غير أن كانط في " نقد العقل العملي" يعطى الخير مساحة أكبر في تحليلاته الأخلاقية ، فلا يغيبه تماماً كما فعل في " أسس سيتافيزيقا الأخلاق" فقد أخذ في تحليل مفهوم " الخير " في ضوء نظريته الأخلاقية العامة في " القانون الأخلاقي " وقد خرج بقاعدة في مفهوم الخير تقول : إن الخير) ليس إلا مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقي في حين أن الشر هو معارضة الإرادة لهذا القانون)(٣٠) .

ويلاحظ على هذه النتيجة أمران:

١- أنها حولت " الخير" إلى مجر صيغة جوفاء خالية من كل فاعلية عملية , ولعل هذا هو السبب الذي دفع كانط إلى محاولة (أن يضع في خدمة "الأمر المطلق" عاطفة أخلاقية أو شعوراً أخلاقياً دون أن يغير من الطابع الخالص الذي يتسم به القانون باعتباره واجب الطاعة لمجرد أنه القانون)(٣١).

٢- أنها حصرت وجود الخير في العلاقة البينية للفاعل بالقانون ، وفرّغت المضمون الذاتي للفعل الخلقي من الخيرية. فليس للفعل دخل في الخير ، فطرفا هذه العلاقة هما : الفاعل من جهة والقانون من جهة أخرى. وهذا يؤكد على ما سبق أن لاحظناه من أن كانط بني بناءه الأخلاقي على نظرية في الواجب وليس في الخير . مما يعد خطوة إلى الوراء في دعم فاعلية الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي.

من هذا العرض يتبين لنا:

١- أن الفكر الكانطي في الواجب كأساس للأخلاقية مؤداه نظرية في الواجب في حين أن الفكر الاعتزالي في التكليف وحده كأساس للأخلاقية مؤداه نظرية في الخير .

٢ – أن الواجب وحده كاف عند كانط لتثمين الفعل الخلقي في حين أن التكليف وحده عند المعتزلة لا يكفي.

٣ – أن " الخير" كقيمة مختفٍ في نظرية الواجب عند كانط ، وأنه نو فاعلية واضحة في بناء نظرية التكليف عند المعتزلة.

٤ – ربط المعتزلة " التكليف" بالثواب في الآخرة كغاية عظمى للتكليف مما يرسخ فكرة الباعث أو الدافعية المثالية . وليس للواجب عند كانط غاية سواه هو نفسه.

٥ – والنتيجة الأهم بخصوص موضوعنا هي أن المعتزلة أشد تمسكاً بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي . يظهر ذلك من خلال اعتبارهم أن الخير الذاتي للفعل

هو سبب التكليف الذي يؤدي الفاعل الفعل الخلقي بناءً عليه. فالفعل كمحل للصفات الموضوعية له تأثير على ورود التكليف على هذا النحو أو ذاك. أما كانط فإن سبب الواجب هو شعور الفاعل بالواجب ، وهو سبب خارج عن الفعل غير نابع منه.

دور العقل في الكشف عن الصفات الموضوعية للأفعال

يشترك كل من المعتزلة وكانط في أن للعقل دوراً بارزاً في فلسفتهم الأخلاقية ، وهو وصف جامع لسائر فلاسفة الأخلاق المثاليين حتى ي سوغ لنا أن نسميهم بالعقلانيين . وبإيجاز شديد يمكن صياغة هذا الدور في تلك المقولة الكلية: (إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم في رد القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية)(٣٢) . ويأتي من هذا القبيل ما يقرره المعتزلة في كثير من مناقشاتهم الأخل اقية من مثل قول القاضي عبدالجبار (وكل ذلك تقرر في العقل لا يصح الاعتراض عليه بالشبه ، لأن الأصول يجب أن يبني عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل) (٣٣) .

وعلى هذا فإن المعتزلة في بحثهم لموضوعات " الفعل الخلقي" اعتمدوا العقل معياراً حاكماً للأخلاقية بمعزل عن النزعات الذاتية كالاعتقاد أو البيئة أو غيرهما. ولنقرأ هذا النص للقاضي عبد الجبار يرد فيه على خصمه الذي يتبنى وجهة النظر النفعية الواقعية التجريبية فيطرح الخصم فكرة أن اختيار الفعل الخلقي قد يكون طلباً للثواب أو المدح أو هروبا من الذم أو العقاب ، قال القا ض ي (إنا نفرض الكلام في رجل قاسي القلب، جافي الفؤاد ، لا يبالي بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضّال ، وأن يقول للأعمى ، والحال ما ذكرناه أي إذا كان عرضة للسقوط في بئر يمنة ويسرة ، ولا وجه لذلك :إلا حسنه، وكونه إحساناً)(٣٤) .

ولعل ما يرمى إليه القاضي هنا هو تنحية التجربة الحسية عن أي دور فعال في تصنيف الفعل الخلقي أو تقديره أخلاقياً ، وإفراد العقل بالسلطة في ذلك من خلال إدراكه لبو اطن الفعل، وهذا هو نفسه ما بذل كانط قصارى جهده ليثبته، وقد تمخض عند كانط عن مجموعة من المبادئ الخلقية المبررة عقليًا أطلق عليها " ميتافيزيقا الأخلاق " (٣٥) . ولنقرا في ذلك لكانط قوله عن المبادئ الأخلاقية (إنها المبادئ التي

تمثل مثولاً أولياً تماماً بالع قل وحده ، وهي أخلاقية على الدقة) ويميز بينها وبين المبادئ التجريبية كما فعل القاضي عبدالجبار فيقول معرفاً بالمبادئ التجريبية (المبادئ التجريبية التي يشيدها الذهن في تصورات عامة بمجرد المقارنة البسيطة بين التجارب) (٣٦) وهذه الأخيرة عنده ليست أخلاقية.

إن كا نط يسوى بين التجربة المادية والتجربة الأخلاقية من حيث الدور الذي يؤديه العقل في خدمتها فيرى (أنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها، ويحدد غايتها ، فإن على العقل أيضا مهمة لا تقل خطراً ، وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذ ه الأصول وأن يحدد لها أيضاً الهدف الواضح) (٣٧) .

وإذا أردنا تحديداً الدور الذي يناط بالعقل في التعامل مع الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي، فإن هذا الدور يمكن بلورته في عدة مناشط بعضها داخل في صلب الموضوع والبعض الأخر يتصل نوعاً من الاتصال به . وهذه المناشط هي:-

١- الحث على أداء الفعل الخلقي:

عند المعتزلة العقل هو القوة التي تتحقق من خلالها المعرفة الأخلاقية. والمعرفة ضرورية للإلزام الخلقي، ومن ثم فلا يتم الإلزام الخلقي إلا بالمعرفة ولا تتم المعرفة إلا بالنظر والاستدلال ، ولا يتم النظر إلا بالعقل (فقد أراد الله من الإنسان النظر والمعرفة بمقتضى كونه مكلفاً ، ومن حيث كانت لطفاً تقربه من الفضائل والطاعات، وتبعده عن الرذائل والمعاصي، ومن ثم فإن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ، ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب ، فقد استحق العقاب)(٣٨) .

إن الوظيفة الجوهرية للعقل عند المعتزلة هي النظر والاستدلال ، وإذا كان هو القوة التي يتوصل بها إلى اكتساب العلوم فهو أيضاً القوة التي يتوصل بها إلى العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن . (فالوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتماً وظيفة خلقية عملية تكمل الأولى وترتكز عليها. والمعيارية " الذاتية" التي تحدث عنها القاضي عبدالجبار في توليد العلم عن النظر إنما تعكس غائية فكره المتمثلة في إبراز أهمية الذات الإنسانية للتأكيد على مسئولية الفرد المبنية على حريته ة والقدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية، فقدرة الع قل على إدراك القبيح والحسن في الأفعال إنما ترتكز أساسا على عملية تولد

العلم بهذه الأمور عن النظر الذي يرتد فعلاً واقعاً من الإنسان) (٣٩) ويلتقى كانط في هذه القاعدة المعرفية نفسها مع المعتزلة بشكل يكاد يكون تطابقياً ، فإنه يرى أنه إذا كان للأخلاق جوانب عملية ، وأخرى عقلية نظرية ، فإنه من الواجب تقديم الثانية على الأولى، فينبغي (أن يقدم على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق الخالية من كل عنصر تجريبي ، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم ا ل أولية الخاصة به)(٤٠)

وبخصوص فكرة الحث على الفعل الخلقي ودور العقل فيه فإن كانط يقرر أن الإلزام الخلقي وهو نو سمة إجبارية في إطار الالتزام بالواجب مصدره عملياً " الإرادة الخيرة " ونظرياً " العقل" فبالنسبة للمصدر النظري وهو العقل فيقول كانط (إننا لا ينبغي أن نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتفه في هذه الدنيا. بل أن نبحث عنه بحثاً أولياً في تصورات العقل الخالص ذاتها)(٤١) أما بالنسبة للمصدر العملي فإن (الفعل الأخلاقي لا يتم إلا بأمر مطلق غير مشروط بشرط ، ولا يتحقق إلا إذ ا كان صادراً عن إرادة خيرة)(٤٢)؛ أي أن كانط يجمع في مصدرية الإلزام الخلقي بين العقلين الخالص والعملي

ويرى "أندريه كرسون" أن كانط يعتبر العقل مصدراً نظرياً خالصاً للإلزام الخلقي (إن أي واجب لا يتمثل في نفوسنا إلا إذا كانت له قيمته العالمية قيمته في نظ ر كل كائن يعقل سواء أكان ذلك في الحاضر أم في الماضي أم في المستقبل ة وما دمنا نحس في داخلنا أوامر تتمثل لنا في شكل التزامات عالمية فلننظر إذن إليها كنتيجة تصدر عن العقل . أو أنها مظهر له، ولذا يستنتج كانط أن العقل له خاصية العمل من تلقاء نفسه ، وعنه ينش أ ذلك الإلزام)(٤٣)

والنتيجة الحتمية لاعتبار العقل حاثاً على الفعل من خلال مصدريته للمعرفة النظرية للأخلاقية هي عمومية الأخلاق " تلك الفكرة الراقية التي التقى فيها المعتزلة وكانط

ومن هنا نلاحظ أن

١- كلاً من المعتزلة وكانط يقدمون مهمة العقل النظرية في الأخلاقية على الأخلاق العملية

٢- كلاً منهما يعتبر العقل مصدراً للإلزام الخلقي بالمعنى النظري . ويفترقان

بعد ذلك فيرى المعتزلة أن الإلزام على المستوى العملي للخيرية الكامنة في الفعل ويرى كانط أن الإلزام عملياً للإرادة الخيرة المستقرة في نفس الفاعل.

٣- انتهى كل منهما إلى أن تصدير العقل للمعرفة الإلزامية مؤداه " عمومية الأخلاق " وارتباطها بالإنسانية كمعنى ، وليس بالإنسان كفرد.

٤- تعد "عالمية الأخلاق " وتعلقها بالإنسان المطلق مؤكدة لفكرة " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي " حيث يظهر بجلاء سمة الثبات وهي من أهم العناصر الداعمة للقول بأن الفعل خير أو شر لذاته وفي جوهره .

٢- بيان جزاءات الأخلاقية ومبرراتها:

ويراد بهذا أن العقل هو القادر على رصد ما من أجله ينبغي إطلاق وصف الفعل من حيث الخيرية أو الشرية على فاعله ، أي يجيب عن هذا السؤال : هل الجزاء على الفعل الخلقي ومح له الفاعل يتوقف على الطبيعة الموضوعية للفعل بالضرورة ؟ أم أن هناك شروطاً تجعل هذا الترتّب نسبياً ؟ وبتعبير آخر: هل الجزاء من جنس العمل مبدأ أخلاقي حتمي ؟

إن لهذا الدور من أدوار العقل اتصالاً مباشراً بموضوع " الاتصاف الذاتي للعقل الخلقي " لأن ما عُلم من صفات الفعل الموضوعية معيار لتقويمه وتصنيفه . وهو نفسه الحاكم على الفاعل في باب الجزاء فإن كان الفعل خيراً أو حسناً فالفاعل ممدوح مشكور ، وإن كان الفعل شراً أو قبيحاً فالفاعل مذموم مدحور. والعقل هو الذي يقيم هذه العلاقة ويعطى مبرراتها.

وقد تفرد المعتزلة دون كانط في بيان هذا الدور للعقل والتأكيد على أهمية تقريراته فيه، وذلك في مباحثهم القيمة تحت عنوان " الاستحقاق " الذي يبحثون فيه أحكام استحقاق الفاعل للمدح أو الذم . وبالنسبة لكانط فإن هذا البحث قد غاب تماماً في فكرة الأخلاقي ، وإن كانت الفكرة لاتصالها الوثيق بالأخلاقية كانت تتردد أحيانا عنده عند بيان علل تقدير الفعل أخلاقياً.

في تعليل هذه الظاهرة أستطيع أن أقول : إن تغييب كانط لفكرة الثواب والعقاب من الله تعالى في الآخرة عن فلسفته الأخلاقية أدى إلى التوقف عند البحث في الفعل نفسه من حيث الخيرية والشرية. أما ما بعد الفعل، وهو موضوع الجزاءات فلم يلق له بالاً . وفي المقابل نجد أن المعتزلة عنوا بموضوع الاستحقاق بالمدح أو الذم ومن ثم بالثواب بشروط أو العقاب بشروط(٤٤)

انطلاقاً من ثوابت العقيدة الإسلامية التي تعتبر الحساب في الآخرة فكرة مركزية في السلوك . ولعلّ هذا سبب رفض المعتزلة للمدح الذي لا يترتب عليه ثواب وللذم الذي لا يترتب عليه عقاب (إن المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه، ولو كان المدح مصدره الله)(٤٥) .

ويعد موضوع الجزاءات أو الاستحقاق أساساً في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في دور العقل في الحسن والقبح . بل إن أشعريا كبيرا وهو الإيجي يبين انه هو الموضوع الخلافي الوحيد بينهم في ذلك ، فيقول (الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة: الأول : صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل تعلق ، الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرته، و قد يعبر عنهما ، بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضاً عقلي ... الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي) (٤٦) .

فمن ذلك يتضح أن النزعة العقلية للمعتزلة إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح الذم أو الثواب أو العقاب، وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل من حيث إن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فحسب، ولكن العقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال وقبحها (٤٧) .

وعند تفصيل شروط الاستحقاق فهي ثلاثة، لابد أن تأتي مجتمعة : أن يكون للفعل صفة ز ائدة، ولفاعله صفة ، ويفعله على وجه مخصوص. ودور العقل يقتصر على الشرط الثالث حيث يقول القاضي (وأما الوجه فأن يفعله لحسنه في عقله لا لجلب منفعة ولا لدفع مضرة) (٨٤) ومن هنا نعلم أن تعدية الحسن العقلي إلى الفاعل في صورة مدح، وتعدية القبح العقلي إلى الفاعل في صورة ذم من صميم عمل العقل في فلسفة المعتزلة الأخلاقية.

وقد بلغ من تثبيت المعتزلة لدور العقل في الجزاءات والاستحقاقات أن جعل القاضي عبدالجبار العلم بوجوب التعدية ضمن العلوم العقلية الأولية كما يقول (فأما الذم فإنه يستحق على وجهين: أحدهما أن يفعل القبيح، وال ثاني ألا يفعل ما وجب على عقله (٤٩) لأن العلم بحسن ذم من اختص بهذين الوجهين أول في العقل) .

٣- الكشف عن الفرق بين الخير والشر كحقيقة موضوعية :

هذا الدور أشد التصاقا بقضية "

الاتصاف الذاتي " حيث يهدف تجميع الصفات الموضوعية في الفعل إلى تصنيفه إلى خير أو شر . ولما كان لمفهوم الخير والشر أهمية في تقويم الفعل لهذا السبب كان الدور الذي يقوم به العقل في التعرف عليها كمعانٍ من لوازم هذا التصنيف.

ولاشك أن هناك نظريات أخلاقية لا تعترف بالخير والشر كمعان مجردة وحقائق جوهرية موضوعية قائمة بذاتها لا تلتمس مفهومها من الواقع، ويأتي في مقدمة هذه النظريات " نظرية الإرادة في الأخلاق " التي تعد المقابل الموضوعي للمثالية التي ينتمي إليها أطراف هذا البحث (وهي ترى أن ما يشكل الأساس للتمييز بين الخير والشر ليس العقل ، لأن التمييز الأخير لا ينشأ أصلاً . إلا أن الإنسان يمتلك " إرادة "، أي يمتلك رغبات ودوافع وميولاً فإن خيرية هذا الشيء أو ذاك ليست في الأصل- سوى كون هذا الشيء موضوعا للرغبة . كذلك فإن كون هذا الشيء أو ذاك فاسداً لا يتخطى كونه في الأصل شيئاً محبطاً للرغبة) (٥٠)

غير أن هذه الفكرة الراقية التي أشرت إليها سابقاً وهي " عالم ية الأخلاق " وهي فكرة محورية عند كل من المعتزلة وكانط تنبني أساساً على أن للقيم وجودها الخاص في استقلال تام عن تقييماتنا الخاصة، ولذلك تفرض نفسها على كل وجدان بشري بطريقة أولية حدسية . ومن ثم (فإن الإحساس بالقيم يسير جنبا إلى جنب مع نضج " ملكة التمييز" ل د ى الفرد، ونمو القدرة على الفهم لدى البشرية)(٥١) ذلك التمييز الفاهم ما أداته إلا العقل القادر على التعامل مع قيمتي الخير والشر وكجواهر مستقلة.

التقى المعتزلة مع كانط إذن في الإقرار بأن للعقل قدرة على التمييز بين الخير والشر كحقائق موضوعية ، وذلك فإن الإ نسان عند المعتزلة (يميز بعقله بين الحس والقبح ، وبين الخير والشر أو الضار والنافع . وهنا نجد قوله المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج. وهذه الشريعة عامة إذ إنها في متناول جميع العقول حتى قبل أي تنزيل)(٥٢) .

ويسند كانط إلى العقل مهمة التمي يز بين الخير والشر ، وقد وضع كانط للعقل آلية لهذا التمييز تماما كما فعل المعتزلة كما سيأتي - ، وتتمحور هذه الآلية حول مدى الاتساق مع الواجب ، يقول كانط في ذلك (وسيكون من الميسور هنا أن نبين كيف يكون للعقل في جميع الحالات الطارئة وفي يده هذا المقياس الاخ تصاص الكامل

اللازم لتمييز الخير من الشر ، ما يتسق مع الواجب، وما يتعارض معه)(٥٣) .

٤- الكشف عن خصائص الأفعال الموجبة لخيريتها أو شريتها:

فإذا كنا قد رأينا في النقطة السابقة أن الخيرية والشرية بحاجة إلى العقل لكي يميز بين حقائقها وذكرنا أن هذا مطلوب لتحقيق التصنيف الذي يبني بدوره على معرفة الصفات الموضوعية في الفعل، فإن العقل في هذه النقطة هو القادر على الكشف عن هذه الصفات.

ولا شك أن التسليم بهذا الدور للعقل مبني على القول بأن تصنيف الأفعال وتقويمها لا يتأتى بسبب عوامل خارجها كما يقول التجريبيون- وإنما ي تأتى من الصفات المتضمّنة في ذاتها القائمة فيها . وهذه فكرة يشترك فيها المعتزلة وكانط، وإن تفاوتوا فيها تفاوتاً سيأتي بيانه لاحقاً إن شاء الله تعالى. فليس هنا محل تفصيلات الموقفين ؛ غير أنني أريد التأكيد هنا على أن للعقل مهمة استخراج هذه الصفات كخطوة أ و لى للتصنيف.

وليتضح هذا الدور ننبه إلى أن ثمة قضيتين متلازمتين هما: ما الصفات والخصائص التي يتضمنها الفعل الخلقي؟ ثم: هل هذه الصفات والخصائص توجب تصنيفه على نحو ما ؟ فأما القضية الأولى فهي الميدان الذي يقوم فيه العقل بدوره، وأما الثانية فهي تبني على منتجات العقل (المستدل بحاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله بحسن الحسن ويقبح القبيح وفي حصولهما في بعض المواضع والأفعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة (٥٤) .

ويقرر القاضي عبد الجبار ذلك في موضوع آخر فيقول إنه يجب على المكلف أن يعرف بالنظر العقلي حسن الواجبات، وقبح المحظورات، لما تختص به من صفات كمعرفة حسن شكر المنعم ووجوبه وقبح الظلم وكراهته(٥٥) .

إذن: العقل هو القادر على إجراء الخطوة الأولى بممارسة النظر والاستدلال والتفحص في خصائص الفعل الباطنية. يقوم العقل بهذا الدور انطلاقا من فهمه أ ن الأشياء ذاتها ليست أشياء محصنة ، بل هي أشياء وقيم وهذه هي قمة العقلانية في التفكير الأخلاقي(٥٦) .

والقضية الأولى وهي موضوع النظر العقلي والاستدلال تؤخذ تفصيلاً بينما القضية الثانية وهي موضوع العلم

الضروري الأولى تعلم جملة ؛ أي علماً وجودياً فقط ن وهذا الم وقف الاعتزالي يتفق مع منهجهم التركيبي التسلسلي في بناء المعرفة العقلية(٧٥) ومع مفهوم العلية حيث يعتبر كشف العقل عن خصائص الفعل هو كشف عن العلة التي تقتضي بالضرورة وجود المعلول ، وهو الحسن أو القبح (فالواجب عند افتراق العلل الحكم بافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يقضي باتفاق الأحكام)(٥٨) .

والعقل عند كانط هو القادر على الكشف عن خصائص الأفعال الذاتية وتأتي هذه الثقة في قدرة العقل على القيام بهذا الدور من نظرة كانط إلى طبيعة العقل حيث يعتبره بمثابة الجوهرية الباطنية للإنسان ، ومن ثم فهو يرقى إلى إدراك الأشي اء في ذاتها (٥٩) . وسوف نعرض فيما سيأتي من هذه الدراسة إلى تفصيلات الموقف الاعتزالي والكانطي من الصفات الموضوعية . أردنا فقط هنا بيان أن أداة الكشف عن هذه الصفات هي العقل.

مبدأ الحرية وعلاقته بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي

من المسلم به أن كلامي المعتزلة وكانط يصدر مقولة الحرية كمبدأ تتأسس عليه الأخلاقية . ويرى كلاهما أن الحرية إذا انعدمت انمحى معها كل معنى للأخلاق ، وانهار البناء العقلاني للإلزام ، وأصبح الحديث عن مبادئ أخلاقية مثالية يعمل الإنسان للصعود إليها حديثا بغير جدوى.

أي أن للإنسان في الفلسفة الأخلاقية للمعتزلة وكان ط الأخلاقية ليس هو ذلك الكائن الذي إنسانيته نوع من القبول والتلقي ، بحيث يكون كله مخزنا للمعطيات العلوية التي تهيئة لتحقيق كماله ، وإنما هو ذلك الإنسان الذي له فكر مشارك في العمل ، فكر يستتبع حركة (إن لم يكن هو هذه الحركة)، فإنسانية الإنسان في هذه الفلسفة لا تكتمل إلا إذا وقف حيال كونه موقف الفاعل لا موقف المتلقي (٦٠) .

فعلى المستوى الاعتزالي تعد الحرية شرطاً مقدماً لأي بحث في الحسن والقبح بدونه لا يمكن إجراء الفحص العقلي للأفعال (فالحسن والقبح صفتان للأفعال الواعية العاقلة ة لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح ك نتيجة بموضوع الحرية كمقدمة . فلا حسن ولاقبح في الأفعال إلا بعد حرية الأفعال ة لذلك يستحيل الحكم الخلقي في نظرية الجبر لعدم وجود معيار للحكم الذي لا يصدق إلا على الفعل الحر)(٦١)

ومن هنا يتبين لنا أن الفكرة الاعتزالية في موضوع الحرية هي أرض خصبة لازدهار الف كر الأخلاقي المثالي تأسيساً على ترسيخ فكرة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي. ويقصد المعتزلة بالحرية هنا " القول بتعلق الأفعال بفاعليها" ، فإذا ما أضيف إلى مفهومها هنا نتيجة كشف العقل لصفات هذه الأفعال الموضوعية، وهو دور يسبق القول بالتعلق كان نتاج ذلك مبدأ الإ ل زام الخلقي (فعقل كاشف عن الصفات الموضوعية للأفعال + حرية = إلزام).

وبالعقل يعلم قيمة الفعل اللازم على وجه وقوعه بالإرادة ، ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه. وبذلك تكتمل المسئولية، وعلى أساس الحرية أو الاختيار الإنساني الذي يوقع الفعل على وجه معين يعتبر الإن سان مسئولاً عمّا يلزم عن هذا الوقوع من قدر وحكم ذاتيين ضمنهما قصوده ودواعيه)(٦٢).

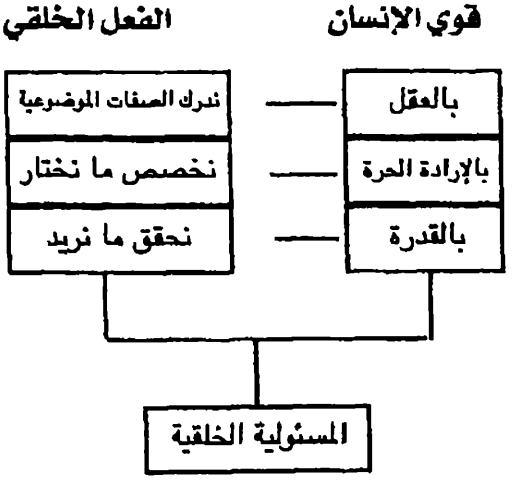
أي أن تأكيد المعتزلة على ملازمة الفعل للفاعل يهدف إلى تحديد المسئولية، فهم يخالفون الأشعري في أن الوصول إلى هذه الملازمة يعرف استدلالاً ، ويذهبون إلى أنها تعرف ضمناً فإن مج رد القول بأن هذا فعل يفهم منه ضمنا أن له فاعلاً ، وليس يستدل على أن له فاعلاً (ولهذا عاب القاضي على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعا بقوله: قد ثبت أن العالم صنع ، فلا بدله من صانع ، فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً ، فكيف يصح هذا الاستدلال؟)(٦٣) .

ويدخل هذا التلازم المنتج للحرية الفعل إلى دائرة الاستحقاق، واشتراط الحرية في ذلك معلوم عند المعتزلة أوّليا، ودخول الفعل في باب الاستحقاق شرط في اعتباره فعلاً خلقياً يوصف بالحسن أو القبح ويخضع لعمل العقلانية المنصب على استخر اج صفاته الموضوعية لتبرير هذا الوصف. يقول القاضي عبد الجبار (كما يجب كونه عاقلاً عالما بحسنه فكذلك يجب أن يكون مخلىً بينه وبين الفعل، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله . وذلك يعلم ببديهة العقل كما يعلم أولاً في العقل أن الساهي لا يستحق المدح على فعله)(٦٤) .

إذن في باب " الأفعال" يعد القول بالطبع أو الجبر مبطلاً لأي فكرة أخلاقية. وذلك لأن المعتزلة يرون أن الصادر عن طبع أو جبر لا يطلق عليه " فعل " فلا يستحق اسم " فعل " إذا كان كذلك وإنما يكون "حدثاً " فقط (لأن العلم بكونه فعلاً علم ب حدوثه عن قادر فإذا أضيف إلى طبع كما

عمله أصحاب الطبائع، أو أضافته المجبرة إلى قدرة موجبة ولم يعلقوه بقادر ، فليس يعرفونه فعلاً)(٦٥) ، وبناء على ذلك (لا يجوز أن يستحق المدح بفعل ما هو ملجأ إلى أن يفعله أو ألا يفعله)(٦٦) .

ومن هذا فإن العقل ، والإرادة الحرة ، والقدرة ثلاثة مؤثرات من قوى الإنسان بما هو إنسان فاعل ، في الفعل بما هو حدث وقيمة. ويتكون من مجموع علائق هذه العناصر الموقف الأخلاقي المسئول . ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:



أما عند كانط فإن " الحرية " يقصد بها تلك الحالة التي يتمتع بها الإنسان ، فتمكنه من القدرة على السيطرة على ميوله الطبيعية بفكرة عقلية مجردة " الواجب"، دون أي دافع حسي (إذ كيف يتصور بدون حرية الإ رادة أن نختار بأنفسنا قانون السلوك الذي نسير عليه) (٦٧) .

ويفهم من هذا أن الحرية مسخرة لخدمة " الواجب " فهي ليست مؤهلة للخروج على هذا الواجب ، بل هي داخلة تحته مؤسسة له ، وكأن هدف كانط هو قيام الواجب. والإرادة الحرة شرط فيه، لكنها تخضع في النهاية لقوانينه(٦٨) يقول كانط وهو يتحدث عن الحرية كمفتاح لتفسير الاكتفاء الذاتي للإرادة (فإن الحرية مع كونها ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون، بل على العكس ، يلزم أن تكون علية تعمل تبعاً لقوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص. إذ لولا هذا لكانت الإرادة عدماً خالصاً)(٦٩) .

عناصر أربعة هي - إذن المكونة لمعادلة الأخلاقية عند كانط ، الحرية واحدة فيها، والفعل الخلقي ليس كذلك وهذه العناصر هي:

(القانون + العقل + الحرية = الإلزام)

فإذا ما ذكّرنا هنا بالمعادلة الاعتزالية و هي:

(عقل كاشف عن الصفات الموضوعية للأفعال + الحرية = الإلزام).

تبين لنا ما يلي:

١ - أن كانط لا يفتأ يؤكد أنه ينتصر

لنظرية في " الواجب "، بينما المعتزلة يؤسسون نظرية في " الاتصاف الذاتي المفضي للتكليف " .

٢ - أن الفعل الخلقي هو المحور الذي يرتكز عليه التفكير ال اعتزالي في الحرية، وغايته تقرير المسئولية الأخلاقية للإنسان. أما كانط فغايته كذلك ، ولكن وسيلته تتجاوز الفعل الخلقي إلى القانون أو بالأحرى إلى احترام القانون.

٣ - من ذلك فإن المعتزلة يثبتون هنا نقطة تفوق وتميز في باب المثالية العقلانية على كانط القابع بعيداً ع ن الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، وقد ولى وجهه شطر الدواعي الكائنة بالفاعل.

أثر العوامل الخارجية في تقويم الفعل الخلقي

في هذا المبحث يجب تحديد مدى فاعلية كل ما ليس موضوعياً بالنسبة للفعل الخلقي في تقديره أخلاقياً وتصنيفه بين الخير والشر أو بين الحسن والقب ح . وبالنظر المنطقي لهذه العوامل فهي إما قبلية أي لها تعلق زماني أو مكاني بما هو قبل الفعل نفسه كالدوافع والنيّات ، أو بعدية ترتبط بما يحدث إثر الفعل ويترتب عليه كالمنافع والمضار وسائر الآثار

وينبغي الإشارة هنا بداية إلى أن القول بتأثير هذه العوامل يتناسب عكسياً مع التمسك بالاتصاف الذاتي ويضعف من تأثير الصفات الموضوعية على تقديره وتثمينه. لا فرق في ذلك بين القبلية والبعدية فإنه يجمعهما الانفصال عن ذات الفعل .

أولاً : العوامل القبلية :

وهي تلك الظروف والملابسات الكائنة زماناً قبل الفعل والمرتبطة بالفعل الخلقي ارتباطاً ما ، والتي من شأنها أن تؤثر في نظر الفيلسوف إلى الفعل الخلقي وتقويمه له ، إن بمساعدة الصفات الموضوعية أو في معزل عنها. ويمكن حصر العوامل القبلية في عاملين رئيسين هما :

(١) حال الفاعل: وذلك من خلال النظر في أمرين يتعلقان به من جهة وبالفعل من جهة أخرى، ويظن أن لهما تأثيراً في تقدير الفعل .

وهذان الأمران هما الإرادة والعلم :

أ- الإرادة : أما الإرادة فهي موضع بحث مشترك في الفلسفة الخلقية عند المعتزلة وكانط ، وإن اختلفت مواقفهما على النحو التالي

المعتزلة ترفض أن تكون الإرادة مؤثرة في الصفات الموضو عية للفعل ، ومن ثم هي

غير مؤثرة في تصنيفه إلى حسن وقبيح ، لأن القول بتأثيرها يقضي على موضوعية الحكم الخلقي ، وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعلين(٧٠). ولا يضمن الموضوعية والثبات سوى الاعتماد على الاتصاف الذاتي دون إدخال حال الفاعل فيه .

أما النصوص الاعتزالية التي تجعل للإرادة المقترنة بالفعل " أي النية " أثراً فيه، فإن الفهم الصحيح لها مؤداه أنها كلها تنصب على فكرة الاستحقاق أي " المدح أو الذم " أو الحكم على الفاعل حكماً أخلاقياً ، وليس على الاتصاف الذاتي للفعل " الحسن والقبح "، والفرق واضح بين الأ م رين، وسيأتي بيانه بالتفصيل في هذا البحث لاحقا إن شاء الله تعالى .

نجح المعتزلة – إذن – في الفصل بين الحكم على الفعل من حيث هو فعل بالحسن أو القبح ، وبين الحكم على الفاعل لهذا الفعل باستحقاق المدح أو الذم . وهذا الشق الثاني هو الذي يظهر فيه تأثير الإرادة . أما الأول فتتجلى فيه الموضوعية المستقلة عن أي شيء خارجها بما في ذلك إرادة الفاعل أو نيته . (٧١)

أما كانط ، فبصفة عامة يعتبر فكرة " الأمر المطلق " بصيغها الثلاث أقرب في التحليل النهائي والإحصائي لها إلى العوامل الخارجية في التأثير على تقدير الفعل الخلقي ، وذلك فضلا عن أن محلها – وهو المهم هنا – هو الفاعل الخلقي ، وليس الفعل الخلقي – وبحسب فيليب بلير رايس (فإن السلطة الأخلاقية المشتقة من الأمر المطلق الأول هي تلك التي أعطاها القاضي الأخلاقي أو الفاعل الأخلاقي من حيث إنه أخضع الحكم إلى مقياس التأمل العقلي ، على حين أن السلطة الأخلاقية للأمر المطلق الثاني تشتق من إخضاع الحكم إلى غاية اجتماعية تمد شبكة الغايات . ينتسب هذان العاملان مبدئياً إلى مذهب السلطات الخارجية)(٧٢) .

وكانط يجعل للإرادة الخيرة الأثر الأكبر في تقدير الفعل واعتباره شراً أو خيراً ، مرغوباً أو غير مرغوب ، سيئا أو غير سيئ . يقول كانط (الذكاء ، وموهبة إدراك التشابه بين الأشياء، وملكة تمييز الخاص للحكم عليه ، ومواهب الذهن الأخرى أيًا كان الاسم الذي ندل به عليها ، أو أيضاً الشجاعة والحسم والثبات على المقاصد ككيفيات هي دون شك من وجهات نظر عديدة أشياء خيرة مرغوبة للمزاج ، ولكن هبات الطبيعة هذه قد تغدو أيضاً فاسدة

سيئة للغاية إذا كانت الإرادة التي يلزم أن تستخدمها والتي نطلق على استعداداتها الخلق ؛ إذا كانت هذه الإرادة غير خيرة بالمرة . وكذلك شأن هبات الحظة وعلى ذلك يلوح أن الإرادة الخيرة تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء)(٧٣) .

جاء حديث كانط تعوزه الدقة لعدم تحديد جهة الحكم ، فهو يضرب مثلا في تأثير الإرادة الخيرة على تصنيف الفعل بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش ، ويرى أن هذه الفضيلة ليست خيراً في ذاتها ، لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً ، ولأظهرته في عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذي ننفر منه ونقسو عليه في الحكم . يقول كانط (فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب ، بل يمثل أيضاً أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كنا حكمنا بغير ذلك)(٧٤).

فكانط هنا ينفي عن الفضائل الحسن الذاتي أو الخير الكامن فيها في حين أنه يتمسك بنظرية الواجب كمثل جيد للديونطولوجية التي تحكم على الفعل الخلقي في ذاته لا بالنظر إلى آثاره ونتائجه. فوقع في التناقض . والسبب في ذلك أنه وحّد جهة الحكم . فجعل من الحكم على الفعل وعلى الفاعل جهة واحدة ويصاغ هذا التناقض هكذا (عند انعدام الإرادة الخيرة ، ومحلها الفاعل ، يجب ذمه مع أنه قد ثبتت الخيرية الذاتية للفضيلة موضوع الفعل).

ب- العلم ويقصد به حالة الفاعل من حيث العلم بأخلاقية فعله . فهل تؤثر هذه الحالة في إدخال الفعل في باب الأفعال الأخلاقية ؟ ثم هل تؤثر في تصنيف الفعل إلى خير وشر ؟

الواضح من التحليل الاعتزالي أن علم الفاعل بحسن الفعل أو قبحه يؤثر في إدخال الفعل في باب الأخلاقية ، ولكن من جهة الفاعل فقط أي بنظام النسبية وليس الإطلاق الموضوعي . يقول القاضي عبد الجبار (إن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح ، مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح ألبته، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه ، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره ، وعلى هذا نجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب، أول اعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل) (٧٥) .

فالقاضي يفرق بين مستويين للحكم على

الفعل: مستوى الاختيار تاسيسا على المقاييس العقلية العامة ، ومستوى الحكم على الفعل بالقبح أو الحسن من قبل الفاعل تأسيساً على المقاييس الأخلاقية.

فالعاقل لا يختار الفعل الذي يعلم بقبحه ويغناه عنه (إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر ، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما ، وإن صدقت أعطيناك درهماً ، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه فإنه لا يختار الكذب على الصدق ، لا ذلك إلا لع ل مه بقبحه ، وبغناه عنه)(٧٦) إذن فالعلم بالقبح يؤثر عند الفاعل في الاختيار. أما قوله (ومتى انخرم شرط جاز أن يختاره) ، فإنه الجواز العقلي وليس الجواز الخلقي . ولذلك نجده يعتبر المختار هنا من " الظلمة " .

جانب آخر من جوانب تأثير علم الفاعل بالاتصاف الذات ي للفعل الخلقي على الموقف الأخلاقي ، وهو أن المعتزلة يعتبرون هذا العلم دافعاً – إذا كان الفعل حسنا بذاته – أو صارفاً – إذا كان قبيحاً بذاته – للفاعل عند الشروع في أدائه . أي أن معرفة الفاعل لما عليه الأفعال من حسن وقبح هي جهة دعاء الفاعل إلى الفعل أو صرفه عنه .

وتنقلنا هذه الفكرة الأخيرة إلى كانط الذي يقول بشيء قريب منها وهو " الشعور بالواجب " فالدافع عنده هو ذلك الشعور الذي محله الفاعل ، ولا يمكن أن يتأني إلا بعد العلم بهذا الواجب أو كما عبر كانط (العلم بما يجب علينا فعله) ، أي أن هناك تلازماً وتساندا" بين " العلم بالواجب " من جهة و" الإرادة الخيرة " من جهة أخرى ، لينتجا معاً فعلاً حسناً مرغوباً لا لذاته وإنما لمجيئه على نحو فيه إرادة خيرة ويوافق الواجب أو القانون المقرر علمه عند الفاعل سلفا .(٧٧)

ويكتفي المعتزلة في الشروط الخارجية المتعلقة بالفعل لكي يستحق التقدير " المدح أو الذم " بشرط واحد من الفاعل وهو علمه بحسن الفعل أو قبحه وأن يأتي تصرفه إزاءه بسبب هذا العلم وهذا من شأنه أن يترك مساحة أكبر لذاتية الفعل لكي تؤثر في الحدث الأخلاقي أما كانط فإنه يبالغ في استبطان الفاعل الخلقي ، ويضع شرطاً وهو أ ن يكون الفاعل قد فعل الفعل لا للرغبة أو النزوع الإنساني النبيل، وإنما تقديراً لمفهوم الواجب، أي أن الذي يرعى مريضاً شفقة عليه ورحمة به لا يستحق التقدير عند كانط ، وإن كان يقع في القمة

من التقدير الاعتزالي (٧٨)

إذن فعلم الفاعل مؤثر في الموقف الأخلاقي، لكن علمه هذا لا ينصب على الصفات الموضوعية في الفعل كما هو الحال عند المعتزلة ، وإنما على ماذا يجب عليه أن يفعل ؟ ومن ثم فإن الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لا يؤثر كمعلوم للفاعل في الموقف الأخلاقي الكانطي ، وهو بو أثر في اتجاهين كمعلوم للفاعل في الموقف الا ع ت زالي، أحدهما اتجاه الاختيار والثاني الدافعية نحوه أو الانصراف وهذه نقطة تميز تسجل للمعتزلة في تفعيل الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي في الموقف الأخلاقي

(٢) التشريع الديني المعتزلة مع كانط في الفكرة المحورية للمدرسة المثالية، وهي أن القانون الأخلاقي يجد قاعد ته الأساسية في الفرد موضوع العمل الأخلاقي. وتتأسس هذه الفكرة المحورية على اعتبارهم أن الإنسان هو الذي يخلق قانونه الأخلاقي الخاص به ، وهو مستقل تماماً عن أي تأثير مصدري خارجي . ومن ثم فإن البحث في الأخلاق - وفقاً لهذه القاعدة - هو بحث إنساني خالص أو نفساني من حيث مصدره، بعيد في هذا المصدر عن المجتمع أو الدين أو المصلحة الشخصية (٧٩)

وبالنسبة للمعتزلة فإنهم يرون أن الشرع ليس هو المصدر لمعرفة طبيعة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، فضلاً عن أن يكون علة في هذا الاتصاف. فقط هم يعتبرون الأمر والنهي الوارد ين من الشرع مجرد دليلين يؤكدان على الاتصاف الذاتي للفعل

معنى ذلك أن الفاعل الخلقي عند إتيانه لفعل ما لا يكون اختياره له موقوفاً على الأمر الشرعي وإنما على تلك الصفات الموضوعية الكامنة في الفعل ، والتي يستطيع هو أن يعلمها بعقله ولا يتعدى دور الأمر الش رعي هنا كونه مؤكدا على تلك الصفات

ويستند المعتزلة في رد الرأي المخالف الذي يسند تصنيف الفعل إلى الأمر أو النهي إلى حجج كثيرة معروفة في بابها عير أن ما يتعلق بموضوع هذا البحث هي الحجة المبنية على عالمية الأخلاق وارتباطها بالإنسان فإن هذا دليل على أنها غير موقوفة على الشرع يقول القاضي (ويعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهى والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم و لم يعرفوا النهي والناهي)! ٩

وهذه نقطة التقاء كبرى بين المعتزلة وكانط ، وهي القول بأن رفض أن يكون الدين أو الشرع ليس هو مصدر وصف الفعل الخلقي بالخير أو الشر بعيدا عن ذاتية الفعل نفسه. وفي جانب كانط فإنه (رفض رأي رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين . فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقي . لأن من حق المحايد أن يستفسر عن السبب الذي جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير وينهي عنه لأنه بطبيعته شر. وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقي . ومعنى هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ، ولا تنشأ عن الدين . بل إن الدين نفسه يقوم على الأخلاق) (٨١)

استبعد – إذن – كانط كما استبعدت المعتزلة أن يكون الفعل خيراً لأن القانون أو الشرع أمر به، وكذلك أن يكون شراً أو قبيحاً لنهيهما عنه ، ولكن المعتزلة كانت في ذلك أشد صرامة وإصراراً من كانط الذي ما لبث في " أسس ميتافيزيقيا الأخلاق " أن استثنى بعض الأوامر الدينية كمصدر لمعرفة خيرية الفعل من ضدها . استثنى كانط كل ما هو من شئون الشعور . وقد ذهب إلى أن الحب لا دخل للإرادة فيه . لأنني لا أحب لأنني أبغي ذلك ، ولا دخل للواجب فيه لأ ن ني لا أجب لأنه يجب عليّ ذلك ، وبالتالي فواجب الحب لا معنى له ، ومن ثم فأوامر الدين بخصوص هذه المشاعر هي أوامر بالمشاعر العملية التي تتمثل في الفعل الخلقي على الواقع ، وهي دليل على أنه خير ، وتؤدي حتما إلى مشاعر مجردة عن ذلك الواقع . يقول كانط (يجب أن نفه م دون مائمة شك فقرات الكتاب المقدس حيث يكون الأمر بأن يحب الإنسان جاره ، بل وأن يحب حتى عدوه ، ذلك لأن الحب كميل لا يمكن الأمر به ، ولكن فعل الخير بدقة بمقتضى الواجب ، بينما لا يكون هناك ميل يدفعنا إليه . وحتى إذا اعترضتنا كراهة طبيعية لا يمكن التغلب عليها . هذا الفعل هو الحب العملي وليس حباً مرضياً " أي يعتمد على الحساسية وليس العقل " يكمن " أي الحب العملي " في الإرادة لا في نزعة من نزعات الحس، في مبادئ العقل لا في الشفقة المتميعة ، وهذا الحب هو وحده الذي يمكن أن يؤمر به) (٨٢). ومن هنا فكانط يجيز أن يأمر الشرع بنوع عملي من الحب ، ويمكننا أن نلتزم به لأنه خير حيث أمر به الشرع . ويسجل للمعتزلة هنا نقطة تميز أخرى من تمسكهم بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ،

ورفض هذا الاتصاف إن لم يكن مصدره ذات الفعل وعينه .

ثانياً : العوامل البعدية :

المقصود بالعوامل البعدية هنا مجموع الآثار التي تنجم عن أداء الفعل الخلقي أو تترتب عليه في الواقع الاجتماعي ، سواء أكانت هذه الآثار منافع تحققت من جرائه للمستقبل للفعل الخلقي أو للفاعل ، أم مضار ألحقت بهما أو بأحدهما نتيجة ذلك الفعل . وهذه الآثار موضوع لهذا السؤال: هل هي داخلة – بأي صورة من صور التداخل – ضمن عناصر تقويم الفعل الخلقي وتصنيفه؟

وإذا كنا هنا بصدد تحديد إجابة لهذا السؤال في ضوء موقفي المعتزلة وكانط فإنه يحسن بنا بداية أن نقرر أن المعتزلة يدخلون الآثار في عناصر التقويم ويعتبرونها فيه وفق شروط وتوضي حات ، وأن كانط يرفض تماماً أن يكون لها أدنى تأثير في الحكم على أي عنصر من عناصر الموقف الأخلاقي ومنها الفعل الخلقي نفسه .

أما بالنسبة للمعتزلة فإنهم يعالجون قضية الآثار في ضوء مقولات " الحسن والقبح " ، و" النفع والضرر " ، " المدح والذم " ، و " الثواب وال عقاب " . وتختلف العلاقة بين هذه المقاولات من حيث السببية ، بحسب نوع الفعل المنظور إليه على النحو التالي :

أ) الفعل العارى عن القيمة الخلقية : وهو ذلك الفعل الذي لا يدخل تحت الأحكام الخلقية نظراً لتجرده من القيم مثل : الأكل ، ودخول الدار ، والطواف ، وفعل النائم والساهي . فهذه الأفعال تقوم العلاقة فيها بين هذه المقولات على النحو التالي:

الفعل بسبب النفع أو الضرر يوجب الحسن أو القبح يستتبع الثواب أو العقاب

وهذا الفعل العاري عن القيمة الخلقية هو الذي لا يحسن بمجرده كما قال القاضي عبد الجبار(إنا لا نحكم على فعل من الأفعال بالحسن أو القبح بمجردة(٨٣) ولكنه يحتاج في الحكم عليه بالحسن أو القبح إلى قرينة أو " وجه " يوجب تصنيفه إلى الخير أو الشر . وهذا الوجه هو حصول نفع يوفى على الضرر، أو دفع ضرر ، أو رد حقوق أو كونه مصلحة ، وفي باب الشر، كونه مف سدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفى على النفع، أو ألم غير مستحقة الخ(٨٤) .

ومن هنا نستطيع أن نفهم طبيعة الخلاف بين القاضي عبد الجبار وهو ممثل لمعتزلة البصرة ، وأبي القاسم البلخي

(المتوفي ٣١٩هـ) الممثل لمعتزلة بغداد حول الحكم على بعض الأفعال لمج رد تصوره. فبينما يرى البلخي أن هذا هو الموقف الصحيح ، يشترط القاضي في ذلك توافر الوجه الذي من أجله يحسن أو يقبح . يقول القاضي (فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً. وعند أبي القاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه لصفته وعينهة فإن ق يل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة بأن يقع على وجه مسبباً ، وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شئ واحد لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إ ذن ، ويحسن مرة بأن يكون عن إذن ؟ وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ففسد ما قاله أبو القاسم)(٨٥) . فالقاضي يتكلم عن أفعال عارية عن القيمة ، مثل دخول الدار والسجود والطواف وغيرها من الأفعال التي لا تحمل قيمتها في باطنها ، وإنما تحتاج في هذا إلى قرينة خارجة عنها ، هي آثارها البعدية في الواقع من منافع ومضار ، لكي يكون الحكم عليها مبرراً . وأبو القاسم البلخي يتكلم عن النوع الثاني من الأفعال ، وهي الأفعال القيمية أو ما اصطلح على تسميته بالفعل الخلقي، و هو ما يتضمن في ذاته مبرراته الأخلاقية .

بهذا الفهم تحل المشكلة ، ولا نكون مضطرين للجوء إلى الحل التاريخي ، وذلك بالقول بأن متأخري المعتزلة خالفوا متقدميهم في التأكيد على الاتصاف الذاتي بمنأى عن تأثير العوامل البعدية كما فعل الأستاذ الدكت ور توفيق الطويل(٨٦). كذلك لا نكون مضطرين إلى اعتبار أن النفع أو الضرر صفات تتعلق بالأفعال لكي تبرر كونها مؤثرة في تثمين الفعل ، وهي ليست صفات، فلا تتعدى كونها آثاراً لها ، وهي ليست جزءاً من الفعل فلا تتعدى أن تكون نتيجة له ، وذلك كما فعل الأستاذ الدكتور أح مد محمود صبحي (٨٧) ولا نكون مضطرين كذلك للوقوع فيما يبدو أنه تناقض في مثل قول الدكتور حسن حنفي (شمول العقل لا يقضي على بنية الفعل وتحققه في موقفة جلب النافع ورفع الضار لا يقضي على وجود الصفات والمعاني المستقلة عن الأفعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها الصفات الخلقية صفات موضوعية موجودة في الأشياء، وليست مجرد إسقاطات ذاتية

تختلف باختلاف أحوال الفرد وثقافته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته، وهي ليست فردية فقط يمكن إدراكها بالعقل ، بل هي أيضاً اجتماعية يمكن إدراكها بالحس الاجتماعي المشترك) (٨٨) . ولعل العقل إن حقق الانسجام في فهم هذا الازدواج يطرح السؤال الجوهري وهو بأي هذين الاعتبارين يُثمّن الفعل ويصنف ؟ ١

ب) الفعل الخلقي وهو ذلك الفعل الذي يتضمن في باطنه وجه حسنه أو قبحه، لا يفتقر في ذلك إلى النظر في آثاره من منافع ومضاره . وهذا الفعل يصنفه الإنسان إلى حسن وقبيح بمجرد تصوره بعقله ، حيث إن موجبات تقويمه جزء من تصوره وليست خارجة عنه .

الفعل يوجب الحسن أو القبيح يسبب النفع أو الضرر أمثلة الثواب أو العقاب

ومن أمثلة هذا النوع من الأفعال الصدق والكذب وشكر النعمة وكفر النعمة ورد الوديعة ة الخ وهي أفعال لا يتوقف الحكم عليها على شيء من آثارها ، بل الحكم عليها ملازم لها نابع من ذاتها وسيأتي الحديث عن هذا النوع بالتفصيل عند الحديث عن العامل الذاتي وأثره على تثمين ال فعل الخلقي لاحقا إن شاء الله تعالى

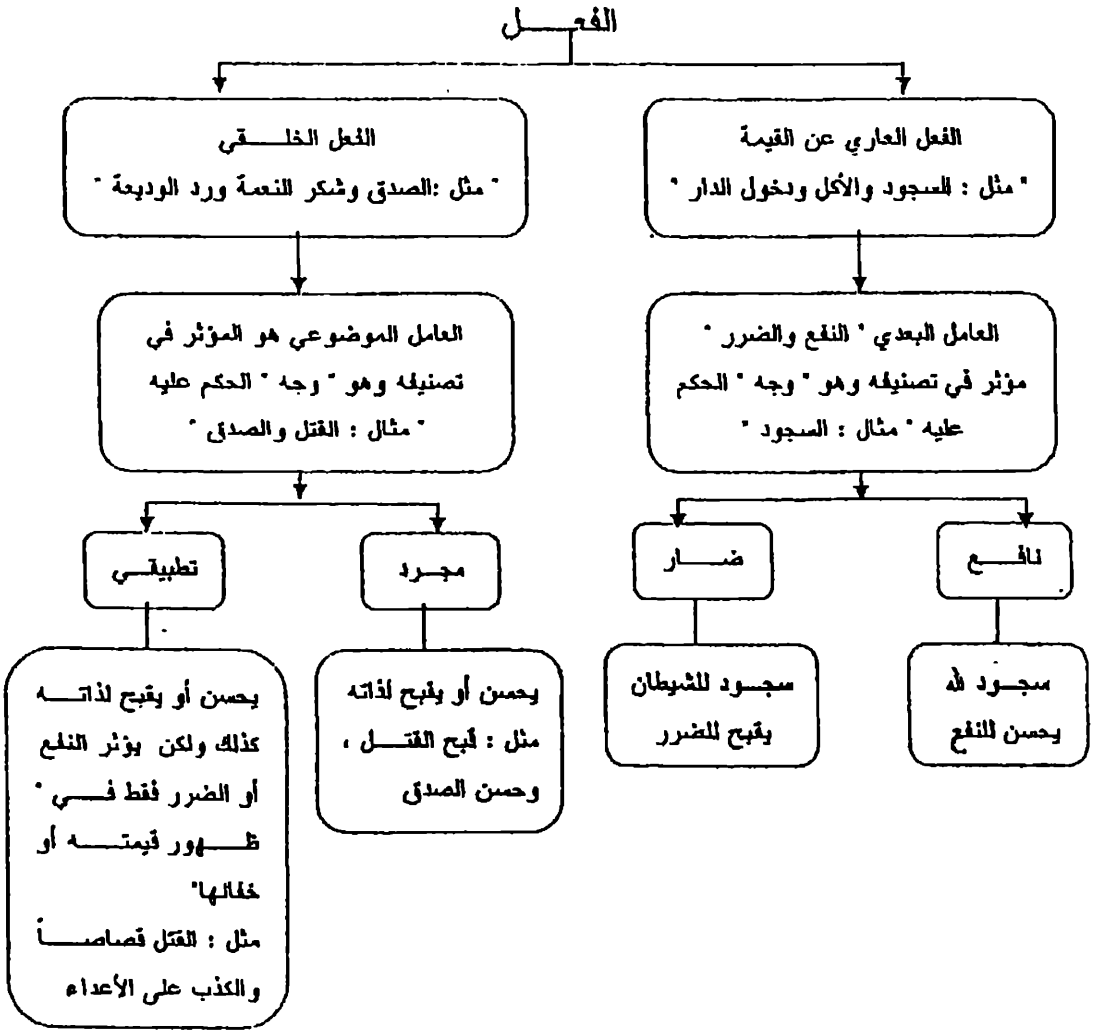
بيد أنني أود - في إطار النظر في دور الآثار في التثمين - أن أنبه على أن هذا الفعل الخلقي يختلف النظر إلى موقعه في المعادلة الخلقية تبعاً لتأثير المنافع والمضار ، ولا يختلف تبعاً لهذا التأثير الموقف من تصنيفه وتقديره أخل اقياً

ولذلك فإن الفعل الخلقي عند التطبيق لا تختلف قيمته عنه عند النظر المجرد والمثالي المتعالى على الواقع عير أنه في الموقف التطبيقي تؤثر المضار والمنافع في ترتيب الأولويات بين القيم المختلفة ظهوراً وخفاءً . فالقتل قصاصاً مثلاً حسُن كفعل خلقي حسن. وذلك لما له من فائدة في زجر المجرمين ومعاقبة الظالم ولكن هذا لا ينال من أن القتل كفعل خلقي قبيح ، والموقف الخلقي هنا فيه قيمتان القتل ، والقصاص يظل القتل قبيحاً لا يؤثر شيء في قبحه ، ويظل القصاص حسناً لا يؤثر شيء في حسنه ويقتضي الحديث عن القتل قصاصاً ترتيب ' سلم القيم بحيث يكون للقصاص – وهو حسن الريادة في صبغ الموقف الأخلاقي بصبغته

ومعنى ذلك ان الفعل ثابت في قيمته لذاته لا يتغير وأن الاعتبارات الخارجية إنما تغير مواقع القيم من الصدارة إلى

الاختفاء والعكس . ويضرب الدكتور حسن حنفي مثالاً آخر من التراث الاعتزالي بالكذب على الأعداء وخداعهم ، فإنه لا يغير قبح الكذب (فالكذب يظل قبيحاً ، ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهي الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس . إن تغيير السلوك في الموقف لا يعني هدم القانون العام أو الوجود الموضوعي للقيمة إن تعارض المعاني يشير إلى " سلم القيم " وليس إلى إلغاء بعضها بعضاً) (٨٩) .

ومن ثم يمكن تصميم شكل تقسيمي للفعل بحسب تأثره بالعوامل البعدية عند المعتزلة كالتالي :



أما كانط فإنه يمنع تماماً التسليم بأي تأثير لما يترتب على الف عل في الواقع الاجتماعي على الموقف الأخلاقي ، ويرى أن هذا البعد ينبغي استبعاده من أي تفكير في الفلسفة الأخلاقية . يقول كانط (من الضرورة القصوى الشروع في تنمية فلسفة أخلاقية خالصة مطهرة تطهيراً تاماً من كل مالا يكون إلا تجريبياً منتمياً للأنتروبولوجيا . ذلك لأن لزوم فلسفة من هذا القبيل ينجم بمنتهى الوضوح من الفكرة العامة للواجب ، ومن القوانين الأخلاقية)(٩٠).

ومن ثم فالموقف الكانطي الحاسم هو (الاعتقاد أن النتائج المترتبة على أفعالنا هي – في كل الحالات – بدون أهمية من المنظور الخلقي في عملية تقويم الأفعال ، أو حتى الممارسات الاجتماعية نفسها) (٩١) .

وقد خلق هذا الموقف الحاسم من كانط فرصة لنقد فلسفته الأخلاقية اعتماداً على ما يؤديه هذا الموقف من " صورية فارغة للأحكام الخلقية " . ويعد هذا أهم ما وجه إلى فلسفة كانط الأخلاقية من انتقادات ، ويرى هؤلاء المنتقدو ن أن هذه الصورية تأتي من تغييب الجانب الغائي للفعل الخلقي لحساب العوامل القبلية كالواجب أو المطابقة للقانون أو الإرادة الخيرة أو غير ذلك. وإذا كانت هذه الفكرة خالصة فإنها تجعل الفعل الخلقي مطلقا غير مقيد بآثاره في الواقع الخارجي . (فلا اعتبار في ذلك بمدى النجاح الذي حققه هذا الفعل في اتجاه مقصده الخير النظري)(٩٢) .

ويلاحظ أن المعتزلة قد تخلصوا من هذه الإشكالية في فلسفتهم الأخلاقية التي تختلف مع كانط في الموقف من العوامل القبلية – كما سبق – وذلك بأن استبدلوا بهذه العوامل القبلية اعتباراً أخرا بعدياً هو حديثه معن المنافع والمضار المترتبة على الفعل عامة ، والفعل الخلقي خاصة.

ومن الناحية الموضوعية – لا التاريخية – فإن الفكر النقدي الاعتزالي للصورية في الأحكام الخلقية صالح لأن يكون مصدراً أفاد منه مخالفو كانط من الدارسين الغربيين في انتقاداتهم له من هذه الزاوية . ومن هؤلاء " أندريه كرسون " الذي وجه نقداً لكانط في موقفه من الغايات يكاد يكون مطابقاً تماماً لما أورده القاضي عبد الجبار فكرةً وأمثلةً وجدلاً . يقول كرسون (لن يمكن التسامح في أي نوع من الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذي يعد بطولة وسمواً ، وإنه ليلزم من هذا أن يكون الكذب محظوراً عليّ حتى بصدد برئ لجأ إلى حماي ، ثم جاء جلادوه يطالبونني به ، لأني إذا كذبت منكراً وجوده عندي أكون قد اتخذت من شخصي وسيلة

ولم أنظر إليه كغاية)(٩٣).

وهو ي شير في الجزئية الأخيرة إلى القاعدة الثانية من قواعد السلوك الثلاثة عند كانط ، وهي " انظر إلى الإنسانية دائماً في شخصك ، وإن في غيرك كما لو كانت غاية ، ولا تنظر إليها كما لو كانت وسيلة) (٩٤) .

نعم : إنه قد يتوجه الباحثون بانتقادات لهذا الموقف الكانطي تدور حول صورية الأحكام الخلقية عنده التي تمخضت عن رفضه لربط الأخلاق بالتجربة أو النتيجة البعدية . ولكن – من وجهة نظر هذا البحث – سجل كانط بهذا الموقف نقطة تميز مع المعتزلة في تمسكهما بالمثالية اعتمادا على صفة الإطلاق والموضوعية للأفعال الخلقية ، والرفض المطلق ل أدنى تأثير على تقديرها أخلاقياً لأي من آثارها.

العامل الموضوعي، وأثره في تقدير الفعل الخلقي

والمقصود هنا ما يباطن الفعل الخلقي عينه من عوامل تجعل من مفهومه وطبيعته ومكوناته قوة ديناميكية تكسبه وصفاً أخلاقياً يلزمه دائماً ، ويصح معه القول بأن هذا الوصف قائم في الفعل بنفسه وداخل في حده .

في الحقيقة أن إثبات مثل هذه العوامل هو الموقف الجامع للمفكرين الأخلاقيين المثاليين . وهو مبنى على التسليم بأن القيم صفات عينية تقوم في طبائع الأفعال ، ومن ثم تتصف هذه الأفعال بالثبات والموضوعية والإطلاق والعموم . وبفضل هذ ه الأفعال القيمية ، وبقوتها الديناميكية الكامنة فيها ينشدها الإنسان لذاتها، ويستطيب إتيانها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها . وصح بفضها أيضاً القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها . وتتضمن في ذاتها مبرراتها .(٩٥)

غير أنني معنى هنا بالتفتيش عن موقف كل من المعتزلة وكانط في تثبيت هذه القاعدة " خيرية الفعل الخلقي أو شريته نابعة من ذاته بحكم طبيعته " حيث يحدد مدى التمسك بهذه القاعدة – من وجهة نظر هذا البحث – مدى اقترابهما من الفكر المثالي ، أو بعدهما عنه .

أما المعتزلة فقد سبق عرض وجهة نظرهم في تقسيم الفعل إلى فعل عار عن القيمة ، وفعل خلقي. ونؤكد هنا على أن القسم الأول يحسن أو يقبح لا لعامل موضوعي فيه ؛ لأنه لا يحمل في كنهه هذا العامل ، وأن القسم الثاني هو الذي يحسن أو يقبح لذاته .

نعم هناك جامع يجمع القسمين معاً وهو " الوجه " الذي من أجله يحسن الفعل أو ي قبح . ولكن هناك فرق مهم يتعلق بقضية

ذات الفعل ، وهو أن القسم الأول لا يتضمن في ذاته وجه الحسن أو القبح ، ولذلك نجده يلزمه وجه للحسن " السجود لله " فيحسن، أو يلزمه وجه آخر للقبح " السجود للشيطان " فيقبح ، أو يفارقه كلا الوجهين فيخرج من باب الأخلاقية أصل ا " . ولذا فليس الوجه داخلاً فيه ولا عائداً إليه ولا يعد من لوازمه الضرورية . أما القسم الثاني فهو المعنى هنا ، وهو الفعل الذي يعد على الحقيقة خلقياً ، ويعد الوجه فيه واحداً من عناصر مفهومه الطبيعية ، غير مفارق له بحال ، ومن هذا يمكن القول بأن الصنف الأول ي ح سن أو يقبح لوجه هو المنافع والمضار والفعل الخلقي يحسن أو يقبح لذاته.

توجه – إذن – اهتمام المعتزلة في المقام الأول إلى الفعل والنظر في حسنه وقبحه وعلاقتهما بالذاتية أو الموضوعية، ليستنتجوا من ذلك ضرورة التسليم بقيام الحسن أو القبح في الأفعال الخلقية قياماً إيجابياً ، بمعنى أن الصفة الموضوعية في الفعل الخلقي ليست عدمية فلا يحسن الفعل بمجرد انتفاء وجوه القبح عنه ، أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه . إنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة مثبتة فيه لها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة، ولولاها لما اختص بأ ح كام الحسن والقبح لأن العدم لا تتعلق به أحكام .(٩٦)

إن الصدق والكذب – مثلاً – لكل منهما صفة زائدة على مجرد الوجود ، تمثل هذه الصفة الوجه الذي به يحسن الفعل أو يقبح . وهذه الصفة الزائدة هي ذاتية في الفعل تأتي من قبله لا من خارجه . فالصدق موجود ، وهو مع وجو ده صدق ، ولهذه الصفة يحسن والكذب يقبح لأنه كذلك ، والظلم لأنه ظلم ، وكفر النعمة لأنه كفر نعمة وهكذا (٩٧)

ويؤكد الدكتور حسن حنفي على أن " الوجه " ليس شيئاً سوى الفعل الخلقي نفسه في أحد جوانبه فيقول (القبائح قبائح لأنها تقع على وجه ، وليس الوجه وجهة ن ظر ذاتية في الشيء . بل جانب من جوانبه . إن اختلاف الأحكام حسب الأوجه اختلاف وجودي ، وليس فقط معرفياً ، اختلاف موضوعي وليس فقط ذاتياً.(٩٨) .

يقول القاضي عبد الجبار مقرراً هذا الموقف (إنا نعلم أن الظلم قبيح . وإنما قبح لكونه ظلماً بدليل أنا متى عرفناه ظلما " عرفنا قبحه ، وإن لم نعرف أمراً آخر . ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه ، وإن عرفنا ما عرفناه ، فبان أن الظلم قبح لوقوعه على وجه ، وهو كونه ظلماً. هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح . إما على جملة أو تفصيل) (٩٩)

ويقدم أبو هاشم الجبائي اخت باراً لموضوعية الاتصاف في ضوء المنافع والمضار فيقول (إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه يختار الصدق على الكذب لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً، وإلا فالنفع فيهما سوء) (١٠٠) .

ويقدم القاضي عبد الجبار أمثلة عديدة لأ فعال تحسن لذاتها من المنظور الأخلاقي فيقول مثلاً (إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى – وقد اشرف على بئر يكاد يتردى فيه : يمنةً ويسرةً ، لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط) (١٠١) .

وينقل أبو الحسين الخياط عن النظام طريقة للتفرقة بي ن ما يكتسب الوصف ذاتياً من الأفعال الخلقية ، وبين ما ليس حاله كذلك ، لا تعتمد على أعمال العقل في الأوصاف الموضوعية في العقل ولكن على ديمومة حكمه الأخلاقي ، فيقول متحدثاً عن تلاميذ النظام من المعتزلة (وهؤلاء القوم يفرقون بين ما جاز نسخه ، وبين ما لم يجر ن س خه وتغيير حكمه ، فما جاز نسخة وتغيير حكمه فإنما كان معصية عند نهي الله عنه ، وما لم يجز نسخه ولا تغييره فهو معصية لعينه)(١٠٢) .

أما كانط فإنه يرتكز في أفكاره عن " الاتصاف الذاتي " كعامل داخلي في الفعل يؤثر في تثمينه على فكرة جوهرية هي " الإرادة الخيرة " فهي طرف في قضيتين أساسيتين هما : الإرادة الخيرة خيرٌ بذاتها، والإرادة الخيرية مصدر الخيرية للفعل الخلقي . وسوف نتناول هاتين القضيتين بشيء من التفصيل .

١- الإرادة الخيِّرة خيرٌ بذاتها : في هذه القضية يتجلى مبدأ الاتصاف الذاتي حيث ما يفتأ كانط أن يؤكد مراراً على أن " الإرادة الخيرة " هي الشيء الوحيد المتضمن لخيريته في نفسه ، دونما حاجة إلى النظر في أي ظروف خارجية أو ملابسات أو تحفظات . لا استثناء في ذلك ولا شك فيه ولا قبول لنقضه . يقول كانط (من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثم ة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة) (١٠٣) .

وتتسم قيمة الإرادة الخيرية بالثبات والديمومة ، ولا يمكن أن ينتقص من هذه السمة شيء من واقع الموقف الأخلاقي (إن الإرادة الخيرة وحدها ذات قيمة كامنة مطلقة ، وحدها الخير الأسمى . فلا يوجد في ن ظره أي وضع ممكن يؤدي فيه وجود الإرادة الخيرة إلى جانب صفة أو صفات أخرى؛ إلى إفقاد الإرادة الخيرة

قيمتها)(١٠٤) .

ويأتي هذا التمسك بالقيمة المطلقة والخير الذاتي للإرادة الخيرة عند كانط من أنه يشترط لأي شيء لأن يكون قيمة كاملة شرطين هما :

أن يكون هذا الشيء من النوع الذي يجدر أن نطلبه لذاته ، وأن يكون من النوع الذي يظل جديراً بأن نطلبه لذاته . وهذان الشرطان لا ينطبقان - من وجهة نظر كانط - إلا على الإرادة الخيرة التي يشبهها بالجوهرة ، فيقول (إن لمعانها لا يخبو شأنها شأن الجوهرة ضيها في ذاتها ، وكل قيمتها في ذاتها) (١٠٥) .

٢- الإرادة الخيرة مصدر الخيرية في الفعل الخلقي : يضع كانط الإرادة الخيرة شرطاً ضرورياً لتثمين الفعل الخلقي وتقديره أخلاقياً ، فبدون وجود هذه الإرادة لا يدخل الفعل في باب الأخلاقية ، (فالإرادة الخيرة شرط لا بد منه لكي يكون الفعل أخلاقياً ، ولا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقي دالاً على هذه الإرادة الخيرة إلا إذا كان فعلا عاماً مطلقاً ، إلا إذا كان التزاما بالواجب من حيث هو، دونما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو عرض أو نزوة) (١٠٦) . فيتقرر لدينا بشكل قاطع (أن الفعل عند كانط يستمد قيمته الخلقية من مبدأ الإرادة) (١٠٧)

أي أن كانط وضع وصفاً زائداً على الفعل هو أن يأتي وفق مبادئ الإرادة الخيرة ، وجعل هذا الوصف المحك الفاصل في الحكم على الفعل وتثمينه . تماماً كما فعل المعتزلة عندما وضعوا وصفاً زائداً على الفعل به يدخل الأخلاقية ، غير أن الفرق بينهما أن الوصف عند كانط خارج عن الفعل غير ملازم له ولا داخل في مفهومه، وأما المعتزلة فالوصف عندهم هو أحد مكونات الفعل، يدخل في تقويمه ومفهومه وذاته . ومن هنا فالوصف الكانطي من شأنه أن يسحب محل التأثير من الفعل إلى غيره، وعند المعتزلة من شأنه يثبت فاعلية العامل الموضوع ي للفعل في تصنيفه وتقديره أخلاقياً .

غير أن الموقف الكانطي لا يتنكر تماماً للعامل الموضوعي في الفعل وإنما يرتكز عليه في بناء القانون الأخلاقي بناءً تلقائياً في العقل العملي للفاعل الخلقي. يقول كانط في نص مهم ، وهو يقارن بين نظرية الواجب والنظرية الغائية (شيء آخر بالمرة أن أكون مخلصاً بمقتضى الواجب ، وأن أكون مخلصاً خشية النتائج الضارة، فبينما تصور الفعل في ذاته في الحالة الأولى يتضمن من قبل قانوناً لي، ينبغي لي في الحالة الثانية أن أبحث قبل كل شيء لأكتشف من جانب آخر أية معلومات يمكن

أن تكون في نظري مرت ب طة في الفعل) (١٠٨) .

ومعنى ذلك أن الفعل بذاته مولّد للقانون الأخلاقي لدى الفرد استناداً إلى ما فيه عينه من صفات موضوعية تصنفه إن خيراً أو شراً . يتم ذلك من الفعل بمجردة وذاته وعينه . ومن ثم فالفعل تكمن فيه قيمته - وهي لا شك كامنة بفضل " الإرادة الخيرة " - وتؤثر هذه القيمة في تثمينه ، ثم يوجد هذا التقدير الأخلاقي للفعل القانون الخلقي عند الفاعل إيجاداً تلقائياً إنسانياً عقلانيا عاماً.

ومن هنا فقد بان تمسك المعتزلة بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي بتأثير العامل الموضوعي الداخلي فيه تمسكاً يضعهم في مصاف الفلاسفة ا لمثاليين في أي تصنيف موضوعي للمفكرين الأخلاقيين على مر التاريخ ، وهم بمقارنتهم مع كانط يتفوقون ؛ حيث إن كانط لم يمنع أن يكون للفعل الخلقي ذاته أثر في تصنيفه، غير أنه أسند كل الأثر إلى الإرادة الخيرة ، وهي ليست من الفعل ولا عائدة إليه.

وبعد ، فإنه يمكن إج مال أهم النتائج التي توصل إليها البحث فيما يلي :-

١- يعد تمسك المعتزلة باعتبار الصفات الموضوعية في الفعل الخلقي سبب التكليف دعماً للقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، في حين أن اعتبار كانط شعور الفاعل بالواجب سبب الوجوب انتقاص من مثاليته لأنه يبعده عن التم سك بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي .

٢- العقل هو مصدر الإلزام الخلقي بالمعنى المعرفي النظري عند كل من المعتزلة وكانط . ولكن على المستوى العملي يرى المعتزلة أن الإلزام للخيرية الكامنة في الفعل الخلقي ، ويرى كانط أنه للإرادة الخيرة المستقرة في نفس الفاعل. ومن ثم تعد قضية الإلزام إحدى علامات تمسك المعتزلة بالاتصاف الذاتي، إذا قورن موقفهم بموقف كانط .

٣- يشترك المعتزلة وكانط في فكرة " عمومية الأخلاق " ، وهي من شأنها أن تؤكد على أنهما ينطلقان فيها من التسليم الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي .

٤- يؤثر القول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي على الموقف من جزاءات الأخلاقية ومبرراتها ، بواسطة العقل الذي يسلم المعتزلة وكانط كلاهما بدوره في هذا .

٥- الفعل الخلقي هو المحور الذي يرتكز عليه التفكير الاعتزالي في الحرية ، وغايته تقرير المسئولية الأخلاقية للإنسان أما كانط فغايته كذلك، ولكن وسيلته هي احترام القانون. ومن ثم فالاتصاف الذاتي له فاعلية في باب الحرية عند المعتزلة ، وهو ليس

كذلك عند كانط .

٦- ينتصر كانط لنظرية في الواجب . بينما يؤسس المعتزلة نظرية في الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي المفضي للتكليف .

٧- الاتصاف الذاتي للفعل ال خلقي غير مؤثر كمعلوم للفاعل في الموقف الأخلاقي الكانطي وهو نو تأثير مزدوج عند المعتزلة : في الاختيار ، وفي الدافعية أو الصرف .

٨- يشترك المعتزلة وكانط في رفض مصدرية الشرع للأخلاقية . والمعتزلة في ذلك أشك تمسكاً لأنهم لا يستثنون ، بينما يستثنى كانط أمر الش رع ببعض المشاعر.

٩- فرّق المعتزلة في تحليلهم لأثر العوامل البعدية في تصنيف الفعل بين نوعين من الأفعال : العارية عن القيم ، وهي تتأثر بتلك العوامل . والأفعال الخلقية ، وهي مطلقة لا تتأثر بالعوامل البعدية كالمنافع والمضار .

١٠- تفوق كانط في مثاليته عندما رف ض بحسم أي تأثير للعوامل البعدية على الفعل الخلقي والموقف الأخلاقي كله .

١١- اختلاف المعتزلة وكانط في تحديد العامل الموضوعي المؤثر في تصنيف الفعل كشف عن مثالية فائقة للمعتزلة حيث اعتبر كانط أن هذا العامل هو " الإرادة الخيرة وهي ليست جزءا من الفعل . بينما اعتبر المعتزلة وجه الحكم مباطناً للفعل الخلقي وداخلاً في كنهه .

١٢- بصفة عامة فإن التفكير الاعتزالي في الأخلاق لايقل في مثاليته عن أكبر مدارس الحضارة الغربية مثالية بل عليها في نظره إلى الأخلاق المحضة المجردة، انطلاقاً من تمسكه بتثبيت الصفات الموضوع ية في الأفعال الخلقية . مما يدل على أن في حضارتنا الإسلامية كنوزاً ما زلنا بحاجة إلى الكشف عن مخبوءاتها .

الهوامش والتعليقات

(١) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ص٩_١١

(٢) انظر : السابق ص٥١ ، وما بعدها .

(٣) عمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)

هو الفيلسوف الألماني الأشهر الذي يجمع الباحثون على أنه رائد فلسفة الأخلاق في الغرب الحديث، ومفجر قاضاياها . من أهم كتبه في الأخلاق(نقد العقل العملي) ١٧٨٨م، و(أسسس ميتافيزيقا الأخلاق) ١٧٨٥م

انظر في ترجمته

- يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الغربية ، دار المعارف ، مصر .١٩٦٢ ص٢٠٨ ، وما بعدها .

- برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧م ص٣١٥ في الكتاب الثالث.

- هنري توماس . أعلام الفلاسفة ، ترجمة متري أمين ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٦٤، ص٢٧٨، وما بعده ا .

(٤) انظر : يوسف كومبز . القيمة والحرية . ترجمة الدكتور عادل عوا ، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص٣٥. وقارن: الدكتور صلاح رسلان، القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ص١١.

(٥) د. صلاح رسلان . السابق ص٧٠ وص٧١.

(٦) انظر : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار نشر الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص٣٣١ و ص٣٣٢.

(٧) انظر على سبيل المثال : الدكتور صلاح رسلان . القيم الخلقية بين الذاتية والموضوعية . والدكتور حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة . المجلد الثالث (العدل) . مكتبة مدبولي، القاهرة ، دون تاريخ . والدكتور أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي " العقليون والنوقيون "، دار النهضة العربية، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٩٢. والدكتور سميح دغيم . فلسفة القدر في فكر المعتزلة . دار الفكر اللبناني، بيروت . الطبعة الأولى،١٩٩٢.

(٨) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٤١٨/٣ ، ٤١٩ ، ٤٢٨ .

(٩) د. سميح دغيم . فلسفة القدر ص١٦، وقارن الدكتور علي زيغور . مذاهب علم النفس ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دون تاريخ ، ص٤٠ و ص٤١ .

(١٠) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية ص٣٥، وراجع: د.محمد يوسف موسى. تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن ، مصر،١٩٤٣، ص١٦١، وكذلك أحمد أمين . الأخلاق، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٥٧، ص١٥٧ .

(١١) انظر : الدكتور حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٣٨٦/٣ .

(١٢) انظر : القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف . جمع الحسن بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، سنة ١٩٦٥ ص٢٢٨ ، وما بعدها .

والمغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر (التكليف)، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع، ١٩٥٦، ص٥٠٨ ، وما بعدها. وراجع : لدكتور حسن حنفي . السابق ، ص٣٩٢ و ص٣٩٣ .

(١٣) انظر: الدكتور مختار عطا الله . مناهج الاستدلال وصوره لد ى المكتملين والفلاسفة المسلمين . رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، ١٩٩٥م من ص٢٧٤ إلى ص٣١٧ .

(١٤) انظر : القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف ص٢٢٩ . حيث يقول ابن متويه (وهذان وإن عُدا من مسائل التوحيد ، فإنما أوردهما هنا لتعلقهما بالأفعال، وإلا فالذي يختص هذا الموضوع على الحقيقة نفينا كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد)

(١٥) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . كانت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص.١٨٤

(١٦) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . السابق ص.١٨٦

(١٧) د. محمد فتحي الشنيطي . مقدمة كتاب " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " لكانط ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص.٢٦

(١٨) د. سعيد مراد . مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص٣٥٠ . وقارن : الدكتور عبد الستار الراوى. العقل والحرية ، ص٣٥٥ .

(١٩) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية ص٥٨- ٥٩.

(٢٠) د. علي زيغور . مذاهب علم النفس ص٤٠ و ص٤١ بتصرف يسير.

(٢١) الجاحظ . رسالة التربيع والتدوير ، ضمن رسائل الجاحظ الفلسفية ، طبعة ليدن ، ١٩٤٨ ، ص١٥٦ و ص١٥٧ .

(٢٢) د. صلاح رسلان . القيم الأخلاقية ص٦ ، وقارن : ريمون رويه . فلسفة القيم ، ترجمة الدكتور عادل عوا . طبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ ، ص٢ .

(٢٣) انظر : الدكتور محمد فتحي الشنيطي . مقدمة كتاب : أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ص٢١ .

(٢٤) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق ص٤٠٣، وما بعدها .

(٢٥) القاضي عبد الجبار . المغني ٥١٣/١١ .

(٢٦) انظر : الدكتور أحمد محمود صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص٦٢ .

(٢٧) القاضي عبد الجبار . المغني ، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور ١٩٦٢، ص٥٨.

(٢٨) القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م ، ص٥١٠ .

(٢٩) د. عادل ضاهر الأخلاق والعقل ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص٣٠١.

(٣٠) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية، ص٢٢٧.

(٣١) د. زكريا إبراهيم . السابق، ص٢٢٩.

(٣٢) د. صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص٤٢ .

(٣٣) القاضي عبد الجبار . المغني ٥٠٧/١١ .

(٣٤) القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص٣٠٨ .

(٣٥) انظر : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق ص٤١٧.

(٣٦) كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص٤٤ .

(٣٧) د. الشنيطي. مقدمة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق "، ص١٢ و ص١٣.

(٣٨) القاضي عبد الجبار . المغني ٣٠٨/١٢ ، وانظر: الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٢٦.

(٣٩) د. سميح دغيم . فلسفة القدر، ص٢٩٠ و ص٢٩١ .

(٤٠) كانط . أسس ، ص٣٩.

(٤١) كانط . السابق ، ص٤٠ .

(٤٢) كانط . السابق ، ص .٤٤

(٤٣) أندريه كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ال قسم الثاني (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) ، ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى ، منشور ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص.٦٢.

(٤٤) انظر : القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص٦١٢ ، وما بعدها.

(٤٥) انظر: القاضي . السابق ص٦١ ،٥

(٤٦) عضد الدين الإيجي . المواقف في علم الكلام ، تحقيق إبراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولي، مطبعة العلوم، القاهرة، دون تاريخ ، ص.٣٢٤

(٤٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص٤٣ .

(٤٨) القاضي . المغنى ١١/ ٥١٣ .

(٤٩) هكذا في المطبوع . ولعل الصواب (في) . وقد أشار الم حقق إلى ذلك ، المغنى ٥٠٣/١١ .

(٥٠) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل ، ص١٩ .

(٥١) د. زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ، ص٧٦ .

(٥٢) د. علي زيغور . الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م ، ص٦١ .

(٥٣) كانط . أسس ، ص٧٤ .

(٥٤) القاضي. المغنى ، الجزء السادس (التعديل والتجوير) ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ط أولى ١٩٦٢، ص٢٠ .

(٥٥) القاضي . المغنى ٣٦٠/١٢ ، وانظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص١٢٥ .

(٥٦) انظر في تحليل ذلك : الدكتور حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ٤٢٢/٣

(٥٧) انظر : الد كتور سميح دغيم . فلسفة القدر ، ص.٢٩١

(٥٨) القاضي . المغنى ٥٠٧/١١ ،بتصرف يسير.

(٥٩) كانط . أسس ، ص٥٨ ، ص.٥٩

(٦٠) د. سميح دغيم . فلسفة القدر، ص٨١ (بتصرف) .

(٦١) د. حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ، ٤١٣/٣ .

(٦٢) د. سميح دغيم . فلسفة القدر ، ص٢٩٢ ، (بتصرف) .

(٦٣) القاضي . شرح ا لأصول الخمسة ، ص٢٢٥ .

(٦٤) القاضي . المغنى ، ٥١٣/١١ .

(٦٥) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص٢٣٠ و ص٢٣١.

(٦٦) القاضي . المغنى ١١/ ٥١٣.

(٦٧) اندريه كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص٦٤.

(٦٨) انظر : الدكتور صلاح رسلان . القيم الأخلاقية ، ص٨٧.

(٦٩) كانط : أسس ، ص١٩٥ و ص١٦٠ .

(٧٠) انظر : ال قاضي . المغنى ٦١/٦ ، ٧٩ . وراجع : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٤٤ .

(٧١) انظر في ذلك : القاضي . المغنى ١٢٢/٦ ، والجزء الرابع عشر (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) ، تحقيق مصطفى السقا ، ١٩٦٥ ، ص١٣.

(٧٢) فيليب بلير رايس . في معرفة الخير والشر ، ترجم ة الدكتور عثمان عيسى شاهين، مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص٢٨٢ .

(٧٣) كانط . أسس ، ص٥٢ و ص٥٣ .

(٧٤) كانط . السابق ، ص٥٤ .

(٧٥) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣٠٢ .

(٧٦) القاضي . السابق ، ص٣٠٣ .

(٧٧) كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص٦٠.

(٧٨) انظر : الدكتور ص لاح رسلان . القيم الخلفية ، ص٨٢.

(٧٩) انظر : الدكتور محمد كمال جعفر . في الفلسفة والأخلاق . دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٦٨ ، من ص١٧١ إلى ص١٧٣.

(٨٠) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١١ و ص٣١٢.

(٨١) د. الطويل . فلسفة الأخلاق ، ص٤١.

(٨٢) كانط . أسس ، ص٦٥ .

(٨٣) انظر : القاضي . شرح الأصول الخمسة ، من ص٦٤ إلى ص٦٧.

(٨٤) انظر : القاضي . المغنى ، ٢٠/٦ ، والمحيط بالتكليف ، ص٢٣٢.

(٨٥) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١٠ .

(٨٦) انظر : الدكتور الطويل ، فلسفة الأخلاق ، ص٣٣٦ .

(٨٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص.١٤٢

(٨٨) د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، ٣/.٤٢٢

(٨٩) د. حسن حنفي ، السابق ، ٣/.٤٢٧

(٩٠) كانط . أسس ، ص٣٩ .

(٩١) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل، ص٣٠ .

(٩٢) كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص.٦٠

(٩٣) كرسون . السابق ، ص ٦٧ و ص٦٨ . وقارن مثلاً : شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٦ ، وما بعدها .

(٩٤) انظر : كانط . أسس ، ص١٢٥ .

(٩٥) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور الطويل . فلسفة الأخلاق ، ص٣٦ ، وما بعدها .

(٩٦) انظر : القاضي . المغنى ، مجلد ٦ الجزء الأول ص٨ .

(٩٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٣٠ .

(٩٨) د. حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٢٣ .

(٩٩) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١٠ .

(١٠٠) نقلاً عن القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ، ص.٣٠٧

(١٠١) القاضي . السابق ، ص٣٠٨ .

(١٠٢) أبو الحسين الخياط . الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تقديم وتحقيق الدكتور نيبرج ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص٢٩ .

(١٠٣) كانط . أسس ، ص٥١ .

(١٠٤) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل ، ص٢٠٣ .

(١٠٥) كانط . أسس ، ص٥٤ .

(١٠٦) د. الشنيطي . مقدمة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ، ص.٢١

(١٠٧) د. صلاح رسلان . القيم الخلقية ، ص.٨١

(١٠٨) كانط . أسس ، ص.٧٢

قائمة المصادر والمراجع :

إبراهيم (دكتور زكريا)

- كانت أو الفلسفة النقدية . مكتبة مصر - القاهرة - ١٩٦٣

- المشكلة الخلقية . مكتبة مصر - القاهرة - ١٩٦٩

أمين (الأستاذ أحمد)

- الأخلاق . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧

الإيجي (عضد الدين)

- المواقف في علم الكلام . تحقيق إبراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولي - مطبعة العلوم - القاهرة . دون تاريخ .

بلير رايس (فيليب)

- في معرفة الخير والشر . ترجمة د. عثمان عيسى شاهين . مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع . القاهرة . ١٩٧٢.

الجاحظ (أبو عثمان)

- رسائل الجاحظ الفلسفية . طبعة ليدن ١٩٤٨

جعفر (دكتور محمد كمال)

- في الفلسفة و الأخلاق . دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٨

حنفي (دكتور حسن)

- من العقيدة إلى الثورة . المجلد الثاني (العدل) . مكتبة مدبولي - القاهرة - دون تاريخ.

الخياط (أبو الحسين)

- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تقديم وتحقيق الدكتور نيبرج . دار قابس ل لطباعة والنشر والتوزيع . بيروت . ١٩٨٦

دغيم (دكتور سميح)

- فلسفة القدر في فكر المعتزلة . دار الفكر اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى. ١٩٩٢م .

رسلان (دكتور صلاح)

- القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية .دار الثقافة للنشر والتوزيع.القاهرة ١٩٨٩

زيعور (الدكتور علي)

- الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية . دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى .١٩٨٨

- مذاهب علم النفس . دار الأندلس . بيروت . دون تاريخ .

صبحي (دكتور أحمد محمود)

- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي . العقليون والنوقيون . دار النهضة العربية بيروت . الطبعة الثالثة ١٩٩٢م

ضاهر (دكتور عادل)

- الأخلاق والعقل دار الشروق للنشر والتوزيع . عمان - الأردن - الطبعة الأولى ١٩٩٠م

الطويل (دكتور توفيق)

- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . دار نشر الثقافة . القاهرة . ١٩٧٨

عبد الجبار (القاضي)

- شرح الأصول الخمسة . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة . القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٨م

- المحيط بالتكليف . جمع الحسن بن متويه . تحقيق عمر السيد عزمي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥

- المغنى في أبواب التوحيد والعدل . طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع ط١/١٩٦٣..

الجزء السادس ١-(التعديل والتجويد) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني دون تاريخ

الجزء الحادي عشر (التكليف) تحقيق الأستاذ محمد على النجار والدكتور عبد الحليم النجار ١٩٦٥م.

الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف). تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور،ط١/.١٩٦٢

الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق الذم - التوبة) تحقيق مصطفى السقا ١٩٦٥.

كانط (عما نويل)

- أسس ميتافيزيقا الأخلاق . ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي . دار النهضة العربية. بيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٠م

كرسون (أندريه)

- الأخلاق في الفلسفة الحديثة . القسم الثاني من (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) ترجمة دكتور عبد الحليم محمود، والأستاذ أبو بكر ذكر ى. منشور ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية . القاهرة ١٩٤٨م

كومز (يوسف)

- القيمة والحرية ترجمة د. عادل عواء . دار الفكر دمشق ١٩٧٥

مراد (دكتور سعيد)

- مدرسة البصرة الاعتزالية نشر مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٩٢م