جامعة الأزهر
كلية البنات الأزهرية
بطيبة

المجلة العلمية

الإلـزام الخـلقى ومصـادره بين المعتـزلة وايمانويل كانـط

دراسة مقارنة

إعـداد

د/ محمد محمود محمد عبدالعال

المدرس بالكلية

Research Summar

The question of the position of almuetazila and Kant of the philosophical doctrines revolves around the source and nature of the binding obligation, which makes moral immorality a source other than the human mind. almuetazila had the prerogative of Kant for many centuries in the importance of focusing on the moral duty as well as the totalitarian view and its integration by virtue of its Islamic religious background. To the contradictions of the obligation in the doctrinal doctrines of the mental and experimental that fit the nature of man.

ملخص البحث

تتمحور اشكالية بحثنا حول موقف المعتزلة وكانط من المذاهب الفلسفية حول مصدر الالزام الخلقى وطبيعته حيث تجعل من الجبرية الاخلاقية مصدرا غير عقل الانسان وكان للمعتزلة فضل السبق على كانط بقرون طويلة في اهمية التركيز على الواجب الاخلاقى العقلى وكذلك شمولية النظرة المعتزلية وتكاملها بحكم خلفيتها الدينية الاسلامية فوضعت الحلول لتناقضات الالزام في المذاهب القطعية العقلية منها والتجريبية التى تتناسب مع طبيعة الانسان .

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعين به ونستغفره ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ..اللهم صل على محمد النبي وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ..

وبعد

تعتبر فلسفة الأخلاق من بين الفلسفات الهامة، والتي جذبت إليها عقول الفلاسفة قديما وحديثا ، لما تكتسيه من أهمية بالغة في هيكلة الفرد و المجتمع ، وتشكل الأخلاق دورا حاسما في صلاحها، وتبعث على تقدم الأمم و الشعوب، إن كانت قائمة على معايير سليمة، و تكون عاملا رئيسيا في فساد الفرد و المجتمع و تخلف الأمم و الشعوب إذا كانت قائمة على معايير فاسدة، أي كانت أخلاق الشر.

ولما كان الانسان بطبيعته كائنا أخلاقيا فإن سلوكه الأخلاقي يصدر عن دوافع معينة هى الجبرية الأخلاقية التى يمكن للإنسان أن يخالف دواعيها بشكل من الأشكال ، ولما كانت درجة الالتزام الأخلاقي مبنية على درجة الإلزام ولما كان من أهم خصائص الأخلاق القويمة مدى ما فيها من قوة تدفع الإنسان إلى العمل بها كان الإلزام من أهم الأسس التى يقوم عليها صرح البناء الأخلاقي ، يقول د/ دراز :

" غياب فكرة الالزام يؤدى الى انعدام روح الحكمة العملية ومادتها . لأنه إذا انعدم الالزام انتفت العدالة ، بل يسود الاضطراب والفساد والفوضى لا من الناحية الواقعية فحسب ولكن من الناحية القانونية وبموجب المبدأ الأخلاقي ذاته"(١)

وقد تفرقت الفلسفة فى مذاهب شتى بهذا الصدد كل منها يرد هذا الإلزام إلى أحد مكونات الطبيعة الإنسانية ويتلافى ما عداه ، فلم يفلحوا فى وضع سلطة تتأدى بنفاذها القوة المنفذة لقانون عالمى للأخلاق ولا أن يجدوا حافزا يكفى لأن يبعث فى النفوس الرغبة الصادقة فى إتباع الحق والبعد عن الباطل ..

فى حين نجد نظرة الإسلام الى الطبيعة الإنسانية وخصائصها أكثر شمولا واتساعا باعتبار أن الإنسان كل لا يتجزأ ولا بد لكى يستقيم سلوكه من ضرورة التنسيق بين كل تلك الجوانب حتى يؤدى كل جانب منها وظيفته فى حراسة قانون أخلاقي يهدف الإنسان إلى تحقيقه ..

اسباب اختيار الموضوع :

١- الأهمية العظمى التى تحتلها الاخلاق في تقدم الفرد والمجتمع

٢- مكانة الالزام الخلقى من الاخلاق حيث يعتبر الركن الاساس في أى قانون أخلاقى وبدونه تنتفى المسئولية ومن ثم ينهار النظام الاخلاق بأكمله .

(١) دستور الاخلاق في القران ص (٨)

٣- انتشار الآراء المخالفة لشمولية الاسلام بين أبناء المسلمين من المفكرين والاعلاميين الذين يتناولون طرق الالزام ويرونه قاصرا على الوازع الذاتى ، أو غيرهم ممن يقصره على الوازع الخارجي ، فأردت أن ابين تنوع مصادر الالزام الخلقى في الاسلام وشموليته مما يعطى الافضلية للقانون الأخلاقي في الاسلام عن غيره من النظريات الفلسفية الوضعية .

٤- الوقوف على أزمة المرجعية الاخلاقية في الفكر اللادينى في معرفة ما يسمى بتناقضات الالزام

٥ – المكانة التى حظيت بها المعتزلة في تاريخ الفكر الإنساني اصحاب الاتجاه العقلى في الاسلام ،والتى حظى بها " كانط " في تاريخ الفكر الحديث واعترافنا بتأثيره في تاريخ الفكر الفلسفى عند كل من كتب عنه فكان هذا البحث محاولة متواضعة لفهم أبعاد الفلسفة الاخلاقية في أهم جوانها وهى فكرة الالزام عندهما ، والوقوف على عناصر القوة التى تميزت بها هذه الفكرة في مذهبهما الأخلاقي ، ومحاولة الوقوف على القواسم المشتركة بين المذهبين بحكم الانسانية الواحدة ، وأوجه الاختلاف بينهما .

٦ – التغافل المتعمد من جانب الباحثين الأخلاقيين في الغرب ومن سار على نهجهم من الباحثين العرب عن التراث الإسلامي الأخلاقي ومكانته وأثره في الفكر الإنساني .

منهجى فى البحث :

- طبيعة هذه الدراسة تقتضى سلوك المنهج الوصفى للأفكار العامة للمفكرين من خلال بحثنا لآرائهم في الالزام الخلقى ، والمنهج التحليلى من خلال المقارنة في أوجه الشبه والاختلاف في الالزام الخلقى ومصادره وخصائصه ومراتبه عند كل من المعتزلة وكانط .
- الرجوع الى المصادر الرئيسية من كتب المعتزلة وكانط وكذلك معظم الكتابات التى كتبت عن هذا الموضوع او تناولت فكرهما بصفة عامة .
- اتباع الاسلوب العلمى فى توثيق المعلومات بذكر اسم المرجع او المصدر كاملا عند اول اقتباس ، بذكر اسم صاحبه ومكان الطبع وتاريخه ، والاكتفاء بعد ذلك بذكر اسم المرجع ورقم الصفحة ، وعزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية ، وتخريج الاحاديث النبوية بعزوها الى مصادرها من كتب السنة المعتمدة.

خطة البحث :

اقتضت طبيعة البحث ان يكون فى أربعة فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة :

أما المقدمة : فقد بينت فيها سبب اختياري للموضوع وأهميته ومنهجى فى بحثه

وأما الفصل الاول : فقد جاء بعنوان : الإلزام الخلقى ومصادره في الفكر الأخلاقي . وقد جاء في مباحث ثلاثة :

الأول : تحدثت فيه عن مفهوم الالزام الخلقى وأهميته في أى مذهب أخلاقى ، ثم تحدثت في المبحث الثانى : عن المصادر الخارجية للإلزام الخلقى ممثلة في المجتمع والدين ، وفى المبحث الثالث : تحدثت عن المصادر الداخلية للإلزام

الخلقى في الفكر الفلسفى متمثلة في مذهب المنفعة واللذة والضمير والعقل .
وأما الفصل الثانى : فقد خصصته للحديث عن الالزام الخلقى عند المعتزلة وجاء في مباحث ثلاثة :
الاول : تحدثت فيه عن القيمة الخلقية من حيث طبيعتها ومصدرها عند المعتزلة ، وتحدثت في الثانى عن : مبادئ الالزام ومعاييره ، وتحدثت فى المبحث الثالث عن خصائص الواجب الأخلاقي عند المعتزلة وكيف وفق بين المعيارية والواقعية .
وأما الفصل الثالث : فقد خصصته للحديث عن الالزام الخلقى عند ايمانويل كانط وجاء في مباحث ثلاثة :
الاول : تكلمت في عن كانط ومكانته في الفكر الفلسفى ، وتحدثت في الثانى عن طبيعة الالزام عن كانط ومصدره وموقفه من الاتجاهات الفلسفية الاخرى في مصادر الالزام ، وتحدثت في المبحث الثالث عن : مبادئ الالزام واسسه في مذهب كانط الأخلاقي ، ومبدأ الواجب وخصائصه وقواعد قانونه الأخلاقي .
وأما الفصل الرابع : فقد عقدت فيه مقارنة بين مذهب المعتزلة في الالزام ومذهب كانط وجاء في مباحث ثلاثة :
الاول : ذكرت فيه أوجه الاتفاق بينهما ، وذكرت في الثانى أوجه الاختلاف ، وأما المبحث الثالث : فقد خصصته لتقييم مذهب كانط من خلال منظور إسلامي مصدره القران والسنة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم .
وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث والتوصيات .
وفى الختام : هذا بحث يوضح قضية الالزام الخلقى عند المعتزلة وكانط ، وقد بذلت جهدي فى بلوغ الغاية منه ، فإن كنت قد وفقت فيما سعيت اليه فلله

الحمد، وإن كانت الأخرى فعند الله أحتسب جهدى ،وعزائي – يومئذ – أنى بذلت ما فى وسعى وطاقتي .، كما أننى لا أدعى أنه بلغ الكمال أو سلم من النقص ، فهو عمل بشري والبشر محل النقص بلا ريب فسبحان من جعل النقص فى عباده دليلا على كماله وجلاله ، وهذا يعنى الترحيب بملاحظات أساتذتي الكرام وتقبلها بكل تقدير واحترام لإكمال النقص واصلاح العيب . والله تعالى أسال أن يتم نعمته بقبوله .

وصل اللهم وسلم وبارك على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين فى كل لمحة ونفس عدد ما وسعه الله ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفصل الاول
الالزام الخلقى ومصادره في الفكر الأخلاقي
المبحث الأول
مفهوم الالزام الخلقى ومصادره
المطلب الاول
مفهوم الالزام الخلقى وأهميته :

الإلزام الخلقى: مفهوم يدل على ما ينبغي فعله دون قسر أو إرغام على مقتضى القانون الأخلاقي . وهو لا ينشأ عن عقد ، بل عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر. (١)

وبما أن الحرية ليست قسراً ولا عدم مبالاة بل حكم ذاتي، فالإلزام هو قانون الحرية، ولا معنى له إلا إذا أوجب الإنسان على نفسه فعل الشيء أو عدم فعله من ذاته وبملء حريته ، فالإلزام سلوك خلقي ذاتي ، والإنسان هو مصدر ذلك الإلزام .

وفكرة الالزام تعتبر أساساً لكل مذهب أو نظرية أخلاقية جديرة بهذا الاسم لأنه اذا كانت الاخلاق عبارة عن مجموعة من المبادئ والقيم التى ينبغي أن يسير السلوك البشرى بمقتضاها فهى لا تعنى شيئا بدون فكرة الالزام ، إذ كيف

(١) الموسوعة العربية ، مجموعة من المؤلفين (٣ / ٢٤٢) موسكو ١٩٩٠ م .

يتسنى للمبادئ والقواعد أن تكون كذلك بدون أن تلزم الافراد باتباعها ، وبدون فكرة الالزام ينهدم الصرح الأخلاقي كله ، يقول د / دراز : (غياب فكرة الالزام يؤدى الى انعدام روح الحكمة العملية ومادتها ، لأنه إذا انعدم الإلزام انتفت المسئولية وبانتفاء المسئولية لا تتحقق العدالة ، بل يسود الاضطراب والفساد والفوضى لا من الناحية الواقعية فحسب، ولكن من الناحية القانونية ، وبموجب المبدأ الأخلاقي ذاته) [١]

وإذا كانت هذه قيمة فكرة الالزام في كل قانون أخلاقي وفى كل مذهب من المذاهب الاخلاقية مهما اختلفت صيغه وتفاصيله فإنه يصبح من الخرافة والتناقض الصارخ القول بأنه من الممكن ان توجد أخلاق بدون إلزام لان : (الفضيلة مؤثرة ومحركة بطبيعتها ، تدفعنا الى العمل لكى نجعل منها حقيقة فعلية ، لأن الخير الأخلاقي يتميز بتلك السلطة الآمرة تجاه الجميع ، وبتلك الضرورة التى يشعر بها كل انسان بوجوب تنفيذ نفس الأمر ، مهما كانت حالته الشعورية مما يجعل مخالفة ذلك بغيضة ومستهجنة) [٢] فإنَّ معرفة الفضائل والرذائل ليست هدفا معرفياً فحسب ، بل هناك غاية اسمى منها وهى : تحقيق الفضيلة ، ومحاربة الرذيلة، على أرض الواقع وفي كل ذات بشرية .

(١) مختصر دستور الأخلاق في القران / د محمد عبدالله دراز ص (٨) اعداد الاختصار د / محمد عبدالعظيم على ، تقديم د / محمد مصطفى حلمى ، دار الدعوة الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

والمعرفة – في حد ذاتها – ليست كافية لتحقق الغاية المنشودة ، فقد تنقلب إلى وبال ، وذلك إن حملها من ليس لها بأهل ، من بني البشر، الذين لا يعملون بما علموا ، ولا يتحلون بصفات المسؤولية الإنسانية ، ولذا وصفهم الله – جلّ جلاله – بقوله :" أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أو يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إلا كالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ سَبِيلاً " [١] فالمعرفة تُقتل إذا لم تحقق فائدتها ، وهي : العمل .

إنَّ الإلزام الخلقي يُعبِّر عن هذه الضرورة ، من خلال كونه وسيلة لتحقيق الهدف الأخلاقي العملي ، فهو إذاً ركيزة النظام الخلقي ، و الفائدة من المعرفة ، وبدونه لا تعدوا القيم الخلقية كونها مجرد أفكار ذهنية ، أو حروف يسود بها بياض الصفحات [٢]

فالإلزام الخلقي : إيجاب القيم الخلقية على الأفراد والمجتمعات بالطريقة التي يتحقق معها الامتثال سواء كان عن اختيار أم لا .

وهذا التعريف يمتاز بشموليته ، حيث إنَّ كثيراً من التعريفات التي تناولت هذا المصطلح ، قد قصرت مفهومه على رؤية واضعيها فيما يخالفهم فيه غيرهم ، كمن جعل المراد بالإلزام : ما ينبع من ذات الإنسان ، نظراً لكونه يعد مصدره

(١) سورة الفرقان آية (٤٤)

(٢) ينظر : الأخلاق والعرف د/ هنية القماطي ، ص (١٥٣)

داخلياً [١]

وهذا فيه تجاهل لطرق الإلزام التي يراها غيره ، والتي تكون خارجية تفرض على المرء ، مع التسليم بكون القيمة الخلقية تنقص في هذه الحالة [٢] إلا أن حقيقة الإلزام الخلقي لا تنتفي .

بعض الباحثين فرَّق بين (الإلزام) و (الالتزام) ، فجعل الأول معبراً عن الإيجاب الخارجي المفروض ، والثاني عن النابع من ذات الإنسان وداخله . [٣] والإلزام الذي تناولناه يشتمل على كل ذلك ، فيكون الالتزام بمرادهم مندرج تحت (الإلزام الخلقي) بطرقه المختلفة .

والمشكلة الفلسفية في قضية الالزام هى فهم طبيعته وتحديد مصدره ، وتحديد من الملزم ومن الملتزم وتحديد مسوغات هذا الالزام .

وقد اختلف فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا في تفسيرهم للإلزام الخلقى وفهمهم لطبيعته وتحديدهم لمصادره ، فوضعوا مجموعة من المذاهب تبدو في ظاهرها متباينة وهى في واقع الامر تتعاون على تفسير هذه الظاهرة المعقدة من

(١) ينظر : النظام الأخلاقي في الإسلام ، محمد عقلة ص (١٠٧) مكتبة الرسالة الحديثة عمان ١٩٨٦ م .

(٢) الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام ، محمد السيد الجليند ص (١٢٥) ط (٧) (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ م) .

(٣) ينظر : الأخلاق والعرف د/ هنية القماطى ص (١٥٥) و فلسفة الخير عند مسكويه وإشكالية الواقع ص : ١٧٢ .

نواحيها المختلفة واضاءة مختلف جوانبها الغامضة المظلمة . [١] وهى بجملتها تعود الى اتجاهين :

الاتجاه الاول : ويمكن تسميته بالاتجاه الخارجى وهو يهدف الى جعل مصدر الإلزام سلطة تقوم خارج الذات تفرض على الانسان سلوكا بعينه ويثيبه إن استجاب له ، وينزل به عقابه إن عصى أمره . وتمخض عن هذا الاتجاه عدة نظريات فمنهم من رد هذه السلطة الى المجتمع ومنهم من ردها الى الدين .

الاتجاه الثانى : ويمكن تسميته بالاتجاه الباطنى وهو يهدف الى جعل سلطة الإلزام الخلقى ترجع في مصدرها إلى ذات الانسان وشعوره ككائن أخلاقي . فهى سلطة فرضها الانسان على نفسه باتباع سلوك يراه خيرا وتجنب سلوك آخر بعده يراه شرا . وفى هذه الصورة كثيرا ما يرضى الانسان عن مثل أعلى رسمه غيره ، ثم يعمل بمحض ارادته واختياره بمقتضاه .

وقد تمخض عن هذا الاتجاه عدة مذاهب ونظريات في تحديد هذه السلطة فمنهم من رد هذه السلطة الداخلية في الالزام الى اللذة والمنفعة ، ومنهم من ردها الى الضمير والحاسة الخلقية ومنهم من ردها الى العقل . [٢]

(١) ينظر : المشكلة الخلقية (الالزام الخلقى) د توفيق الطويل ص (٢٠) دار النهضة العربية ١٩٥٤ م .

(٢) ينظر : المصدر السابق ص (١٩ – ٢٠)

وفيما يلى سوف نلقى مزيدا من الضوء على مصادر الإلزام في الفلسفة الأخلاقية ثم نعقب برأي الاسلام في هذه القضية .

المبحث الثانى
المصادر الخارجية للإلزام الخلقى
المطلب الأول
الالزام الخلقى في المذهب الوضعي الاجتماعي

إذا كان علم الأخلاق في الفلسفة الاخلاقية علما معياريا يدرس ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنساني بما هو كذلك إلا أنه ظهر في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اتجاه يحاول بناء الاخلاق على علم الاجتماع فالأخلاق عندهم ليست واقعة ذهنية وانما هى ظاهرة اجتماعية، [١] سواء على المستوى العملي أو المستوى النظرى لأنه في الحقيقة : (إما أن يبحث العالم عن قوانين الظواهر الخلقية ، وهذا البحث الذى يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الانسانية سواء أكانت فردية أم جماعية يكوّن جزءاً من علم الاجتماع ، وإما أن يستند الى معرفته بهذه القوانين في الوصول الى أفضل طريقة لتعديل الظواهر الاجتماعية تبعا لما تسمح به قدرة الانسان ، وحينئذ تكون الاخلاق فنا يتعين علينا تحديد قواعده –

(١) الأخلاق النظرية د / عبدالرحمن بدوى ص (٣٩ – ٤٠) الكويت ١٩٧٥ م

وهذا يتطلب – أن يقوم علم الاخلاق نفسه على أسس عقلية) [١]

وبناء على هذا كما يرى الوضعيين فإن الأخلاق كعلم وضعي يتوقف على علم الاجتماع سواء نظرنا الى الناحية العملية أم الى الناحية النظرية البحتة .
ومن هنا اتجه هؤلاء في الاخلاق الى الواقع الثابت ، في مجتمع معين وزمان محدد بالاعتماد على المنهج التجريبي كباقي العلوم الطبيعية وبذلك تحول علم الاخلاق على يد هؤلاء الوضعيين من علم معياري الى علم وضعي ، مهمته دراسات العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة والمثل العليا الجماعية التى تعارفت عليها المجتمعات . [٢] وقد حمل لواء تأسيس هذا المذهب الاجتماعي الوضعي بعض علماء الاجتماع الفرنسيين منهم أوجست كونت [٣] . اميل دور كايم

(١) فلسفة أوجست كونت ص (٣١٢) تأليف / ليفي بريل ، ترجمة وتقديم د محمود قاسم، الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية بدون تاريخ .

(٢) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها د/ توفيق الطويل ص (٢٧٨) الطبعة الثانية ١٩٦٧ م.

(٣) أوجست كونت: (١٧٩٨– ١٨٥٧م) فيلسوف فرنسي ، انتسب إلي كلية (العلوم التقنية) تتلمذ على يد أستاذه (سان سيمون) مكرس الوضعية الحديثة ، ثم عمل مفكراً مستقلاً ، مذهبه: لا يؤمن إلا بالوضعية التجريبية، واختار كونت لمجتمعه ديناً انتقائياً يقوم علي عبادة الإنسان . انظر: موسوعة الأعلام الفلسفية، تأليف زوني ايلي ألفا (٢ / ٣٠٣ –٣٠٥) مراجعة د. جورج نخل ، دار الكتب العلمية بيروت .

(١) . والذي يطلق عليهم أيضا اسم " المدرسة الاجتماعية الفرنسية " التي استخدمت الأسلوب العلمي الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والأخلاقية .

ومن هنا فقد تحقق على يد هؤلاء الوضعين في الاخلاق خصائص العلم الوضعي وصفاته الجوهرية وهى :

أولا : أنها أخلاق تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وهى تنظر الى الانسان كما هو كائن بالفعل .لا كما ينبغى أن يكون .

ثانيا : أنها اخلاق نسبية : لأن نسبية المعرفة تؤدى الى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .(٢)

ولقد أدرك دور كايم أن الإلزام الخلقى يجب أن يستند الى شئ يبرره ، ولما كان قد استبعد فكرة الاله لاقتناعه كـ " أوجست كونت " ، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمانها فإنه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنساني . فالمصدر المقدس لكل القيم هو

(١) هو: إميل دور كايم (١٨٥٨– ١٩١٧ م) صاحب فكرة العقل الجمعي (أمر من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد) انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ١٢١ مطبعة الهيئة العامة للشئون الأميرية.

(٢) انظر : فلسفة أوجست كونت ص (٢١٨) وايضا : المشكلة الخلقية د/ زكريا ابراهيم ص (٨٠) .

المجتمع. (١)

وهكذا نرى أن أصحاب هذه المدرسة يرجعون الإلزام الخلقى الى الضغط الاجتماعي فالمجتمع هو مصر الالزام الخلقى بما يتعارف عليه من عادات قومية ينبغي التمسك بها في البيئة التى ينتمى اليها الانسان فيقضى هذا العرف على اتيان أفعال بعينها تلقى من الناس القبول والثناء ، والامساك عن أفعال أخرى تثير في نفوس الناس السخط والاستهجان وقد تكون على غير رغبة منه . وقد يرى الكثير أن هذه العادات فيها مضرة لأمتهم وإساءة لسمعتها فيحدثوا أنفسهم بالدعوة لنبذها فيأخذ العرف على أيديهم حتى يقعد بهم عما أرادوا ، ويمتد أيضا سلطان هذا العرف كذلك على الأمم والحكومات .(٢)

وفى الواقع إنَّ القانون الاجتماعي قاصر في الأساس عن إدراك الفضائل ، فهو وضع بشري ، يعتريه النقص ، ويعاني من القصور ، كما أنَّ سلطته محدودة بمكان وزمان معينين ، تنعدم بانعدامهما ، و قدر معين أيضاً ، فليس له مجال في مراقبة الفرد أثناء خلوته وغيبته عن أعين الناس ، حتى تلك القوانين التي سنّها غير المسلمين للحفاظ على الأخلاق لا تقدر على إلزام الناس بالأخلاق ، بل إن واضعها يتحايل عليها لتمرير حظوظه ، و في بعض الأحيان لا تُعدم تبريراً مِن قبلها

(١) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د/ السيد محمد بدوى ص (١٤٥)

(٢) ينظر : الالزام الخلقى د / الطويل ص (١٩) وأيضا : مباحث في فلسفة الأخلاق د / محمد يوسف موسى ص (١٠٧) وما بعدها نشر مؤسسة هنداوى سى آى سى .

لسلوك قبيح . [١]

(١) انظر : النظام الخلقي في الإسلام محمد عقلة ص (١١٧)

المطلب الثانى
الإلزام الخلقى والدين

وذهب فريق من الحكماء والفلاسفة الى أن مصدر الاخلاق سلطة عليا الهية والذى يمثل هذا الاتجاه هم المتدينون الذين يرون أن الأخلاق مقيدة ومصدرها الأديان السماوية ، فقد ذهب هؤلاء الى ان مصدر الاخلاق ليس هو الانسان وإنما هو سلطة خارجة عنه وهى الدين السماوي ، فهم يعتبرون أن الوحى أو النقل هو مصدر التشريع والالزام بالقواعد التشريعية والأخلاقية وليس للإنسان دخل في ذلك وأطلق على هذا المذهب مذهب النقليين ولقد نادى بهذا الاتجاه حكماء وفلاسفة ورجال الدين الكنسي .

ويتمثل الالزام عند هؤلاء في صورة أوامر ونواه دينية مفروضة على كل مؤمن ، ومن ائتمر بأوامر الله وانتهى بنواهيه كانت الجنة مثواه ، وإلا فالجحيم مقره وبئس المصير . (١)

وهذا الرأي يعد محل اتفاق بين اهل الاديان السماوية فالروح المسيحية أقامت الأخلاقية على الوجدان ، وجاهرت بأن الله هو الذى يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر، يقول القديس أوغسطين : (ان الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل ، فمن الخطأ أن يزعم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تطلب لذاتها ،

(١) انظر : الالزام الخلقى ومصدره د / توفيق الطويل ص (١٩)

وليس من أجل غاية تقوم وراءها فإن مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل ، وبهذا اصبحت الفضيلة تطلب لأنها تتمشى مع ارادة الله) . (١)

وكذلك ذهب اهل السنة في الاسلام الى أن المرجع في معرفة الخير والشر والحسن والقبح انما هو الشرع فما جعله الشرع حسنا فهو حسن ، وما جعله قبيحا فهو قبيح ، وليس للعقل شأن في ذلك . (٢)

فيري الاشاعرة أن مصدر الالزام الخلقى يستمد سلطته من أوامر الشرع ونواهيه فما ورد الشرع بالأمر به فإنه واجب الاتباع والاخذ به وما ورد الشرع بالنهى عنه فانه يقبح ويجب الكف عنه ، وأن الثواب والعقاب انما هما تفضل من الله ، وأن التكليف متوقف على ورود الشرع به ، وحينئذ فلا الزام قبل الشرع مستدلين بقول الله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٣) وهذا الموقف يشبه الى حد كبير ما ذهب اليه علماء اللاهوت في المسيحية والفلسفة الحديثة (٤) حيث يجعلون ارادة الله مقياسا للخير والشر ، فلو أمر الله بالقبيح لكان حسنا ، ولو نهى عن الحسن لصار قبيحا .

(١) الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها د / توفيق الطويل ص (١٣١) .
(٢) انظر : مقدمة في علم الاخلاق د / محمود حمدى زقزوق ص (٥٥) ، الطبعة الثالثة (١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م) دار القلم الكويت .
(٣) سورة الاسراء من الآية (١٥) .
(٤) انظر : الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام د/ محمد السيد الجليند ص (١٥٠)

المبحث الثالث

المصادر الداخلية للإلزام الخلقى

المطلب الأول : اللذة والمنفعة

اهتم النفعيون بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردوا اليها كل قيمة خلقية ، فالخير الأقصى عندهم هو السعادة المتمثلة فى اللذة ، أى أن الفعل الخلقى لا يكون خيرا الا متى حقق أو توقع من صاحبه أن يحقق أعظم قدر من اللذة، ثم وحد جمهور النفعيين بين اللذة والمنفعة والسعادة. (١)

ولكنهم اختلفوا في معنى هذه اللذة أهي حسية أم عقلية روحية ؟ كما اختلفوا فيما إذا كانت تصيب صاحب الفعل وحده أم تمتد الى اكبر عدد ممكن من الناس ، وان كانوا جميعا على اتفاق في أنها غاية الغايات ، وهى الخير الأقصى الذى لا يلتمسه صاحبه ليكون وسيلة الى خير أبعد منه .

وفى طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه القورينائية (٢) والابيقورية (٣) قديما ،

---

(١) انظر : أسس الفلسفة د توفيق الطويل ص (٣٥٩) والمشكلة الخلقية (الالزام الخلقى) ص ٣١ وما بعدها

(٢) القورينائية : مدرسة فلسفية يونانية قديمة نسبة الى مدينة قورينا ، مؤسسها ارستيب اليونانى المولود بطرابلس الغرب عام ٤٣٥ ق . م انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص (٦١)

(٣) مدرسة فلسفية قديمة يونانية نسبة الى مؤسسها ابيقور (٣٤١ – ٢٧٠ ق .م) مقدمة زقزوق ص (٨٠)

وأتباع مذهب المنفعة العامة حديثا .

مذهب اللذة بين القورينائية والأبيقورية :

يستند مذهب اللذة الى أن كل الكائنات الحية ابتداء من الولادة لديها ميل الى اللذة ، في حين أنها تعارض الألم بطبيعتها وبدون تفكير في ذلك.

يعد الفيلسوف اليونانى القورينائى أرتسيب (٤٣٥ق.م) واضع الأسس النظرية لمذهب اللذة ؛ قال : إن السعادة هى اللذة ، واللذة هى الخير الأقصى وهى نداء الطبيعة ، وأن الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل، وجعل معيار اللذة والألم هي معيار القياس لخيرية الأفعال وشريتها، وقصر اللذة على اللذات البدنية.

وجاء من بعد ارستيب ابيقور فاتفق معه في أن اللذة هى الخير الأسمى ، وأن الألم هو الشر الأقصى ، ولكن أبيقور عدل مدلول هذه اللذة وجعله أوسع مما كان عند القورينائية ، فشمل على يديه لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه المادي في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور خيرا إلا وكان مقترنا على الدوام بعنصر حسى ، فالإنسان يلتمس اللذة بطبيعته ، لكن ابيقور وجد أن اللذة وإن كانت غاية السلوك البشرى إلا أنها أحيانا قد تجر وراءها عواقب سيئة ، ولهذا فمن اللازم اجتناب كل لذة تجر وراءها ألما ، وكذلك تقبل الألم الذى

يجلب لذة أعظم.[١]

مذهب اللذة او المنفعة حديثا :

اذا كانت نظرة القدماء من دعاة مذهب اللذة الى السعادة تتمثل في سعى الفرد في تحقيق لذاته وخدمة مصالحه الشخصية ، فلم يجد هذا المذهب ممثلين له في العصر الوسيط أو الفلسفة الاسلامي [٢]، لكنه عاد الظهور مرة أخرى في العصر الحديث مع ازدهار المنهج التجريبي وما حققه من انجازات في عالم الطبيعة مما دفع البعض الى محاولة استخدام نفس المنهج في دراسة الانسان ومنها الجانب الأخلاقي. وبقى مذهب اللذة على صورته القديمة عند البعض كأمثال توماس هوبس [٣] ، بينما تجاوز المذهب عند جمهرة المحدثين أمثال : جيرمي بنتام [٤] وجون ستيوارت مل [١] ، تلك المرحلة التى يتركز فيها جهود الفرد

(١) مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ص (٥٠) د توفيق الطويل ، ط (١) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ م .

(٢) انظر : مقدمة في علم الأخلاق د / زقزوق ص(٨١)

(٣) توماس هوبس:(١٥٨٨ – ١٦٧٩) فيلسوف إنجليزي درس في جامعة أوكسفورد وسافر إلي إيطاليا ثم استقر في باريس وعاد مرة اخري إلي بلده وفي عام ١٦٦٧ م صدر قانون يدين كتاب هوبس (التنين) فحماه الملك ، التزم بالمذهب الحسي الأناني المنفعة الفردية. انظر : موسوعة أعلام الفلاسفة ٢/ ٥٤٩ .

(٤) جيرمي بنثام : عاش في الفترة (١٥ فبراير ١٧٤٨ – ٦ يونيو ١٨٣٢) هو عالم قانون وفيلسوف إنجليزي، ومصلح قانوني واجتماعي . اشتهر بدعواته إلى النفعية و حقوق

في تحقيق لذاته الفردية الى العمل على تحقيق سعادة المجموع وخدمة مصالحه فقالوا : ينبغي أن يتوخى الفرد في كل ما يأتيه من أفعال تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس . (٢)

وهكذا نجد أن الالزام الخلقى عند أصحاب مذهب المنفعة يرتد الى نتيجة الفعل والغاية منه المتمثلة في الطمع في الجزاء الطيب والخوف من العقاب الأليم .

تعقيب :

أ- اللذة لا تصلح مصدر الإلزام الخلقي عند الإنسان لأنه يتساوى فى ذلك مع الحيوان فلأخلاق يجب ان تميز الإنسان عن الحيوان .

ب – المنفعة اتجاه أناني رغم محاولات تطويره .

ج – تؤدى الى إغفال القيم الإنسانية السامية والأخلاق الرفيعة .

الانسان والحيوان و الحرية والمساواة ، من أهم أعماله كتاب (مدخل الى مبادئ الأخلاق والتشريع) . انظر : موسوعة الاعلام الفلسفية (١/ ٢٤٥ ،٢٤٦).

(١) جون ستيوارت مل ،هو بن جيمس مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣م) كان موافقاً لمذهب بنتام في النفعية ، وقام بشره وتكملة ما نقص منه ، انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم، دار المعارف بمصر ص (٣٤٣) .

(٢) المشكلة الخلقية (الالزام الخلقى) د/ توفيق الطويل ص (٣٣)

المطلب الثانى

الضمير مصدرا للإلزام الخلقى :

من أنصار رد سلطة الالزام الخلقى الى ذات الانسان نفسه من شعوره ووجدانه وليس الى سلطة خارجية سواء أكانت عليا الهية ام واقعية تتمثل في الضغط الاجتماعي هم من فسروا هذه السلطة الملزمة بأنها الضمير الخلقى .

ويقول زعماء هذا المذهب أن الضمير قوة غريزية موضوعها أو متعلقها الخير والشر ، كما أن المحسَات متعلق الحواس الخمس الأخرى إلا أن مدلول الحاسة الخلقية يختلف عن مدلول الحواس الخمس الأخرى فإنها تدرك الأعراض أما الحكم عليها فيرجع الى العقل ، أما الحاسة الخلقية فموضوعها ادراك خيرية الافعال وشريتها واصدار أحكام تقّيم هذه الأفعال .

وهذه الحاسة تختص بالإنسان دون الحيوان ويولد الانسان مزود بها فليست كسبية وهى تشبه حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث إنها متأصلة في طبائع البشر ، ولكنها تضعف بالإهمال وتقوى بالمران وتنمو بالتربية الحسنة وتضعف في البيئة الفاسدة . [١] ومن أكبر ممثلي هذا الاتجاه من فلاسفة الانجليز : " شافتسبرى " [٢] فذهب الى أننا إذا نظرنا فى : (انفسنا وجدنا فينا عواطف لا

(١) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها د/ توفيق الطويل ص (٣١٠ – ٣١١) ، ايضا : الأخلاق أحمد امين ص (٢٨)

(٢) لورد شافتسبرى : (١٦٧١– ١٧١٣ م) فيلسوف إنجليزي أخلاقي ، كان يقول : يجب على الانسان ان يكون شريفا محبا للفضيلة حتى في الخفاء من مؤلفاته : (بحوث

ارادية هى الاعجاب بالنبل ، واحتقار الخسة وذلك هو الحس الخلقى ، لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال ... فإذا طاوعناه وجدنا الايثار يحدث في النفس اغتباطا بما نهيئه للغير من سعادة فيتفق الايثار والأثرة) [١] وإذن فمرد القول بالحاسة الخلقية الى أن الانسان مفطور بطبيعته على معرفة الخير ويحس بقوة تلزمه باتباعه .

ومن أجل ذلك كانوا يرون أنه لا حاجة في معرفة الخير والشر الى فكرة ونظر فإنه بهذه الحاسة نعرفهما سريعا وليكن مرجعنا في أعمالنا هذه العاطفة أو الحاسة الخلقية وليكن هديها قاعدتنا ، ومن رحمة الله بنا أنها فطرية فينا ،أن كلاّ منا يشعر بها تهديه وتدفعه الى عمل الخير له ولأمثاله ، وتكسبه سرورا ولذة لا يقدر قدرها . [٢]

ومن هنا نرى : أن أصحاب هذا المذهب قد أرجعوا الإلزام الخلقى الى سلطة قائمة في قوة فطرية ركبت في طبائع البشر ، هى الضمير أو الحاسة الخلقية ، وهذه القوة تكمن في باطن الانسان وهى التى تفرض على الانسان اتيان الخير والابتعاد عن الشر ، والناس في كل زمان ومكان يدركون بفطرتهم فكرة الخير

في= =الفضيلة) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص (١٥٨) ومباحث في فلسفة الاخلاق محمد يوسف موسى ص(٩٥) .

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة د/ يوسف كرم ص (١٥٨) .

(٢) مباحث في فلسفة الاخلاق د / محمد يوسف موسى ص (٩٥– ٩٦)

ويشعرون بالإلزام الذى يقضى باتباعها ، ويدركون بطبيعتهم فكرة الشر ويشعرون بالإلزام الذى يوجب تجنبها ، دون توقع لثواب أو انتظار لعقاب دون الحاجة الى تجربة ، إنما سبيلهم الى هذا هو الحدس ، وهو ادراك فطرى مغاير للتخمين ويقرب من الالهام من اجل هذا سمى أصحاب هذا المذهب بالحدسيين .[١]

تعقيب :

بالرغم ما لهذا المذهب من مظاهر للقبول في بادئ الأمر إلا أنه لا يسلم من النقد لذا فقد تعرض لكثير من أوجه النقد :

أولاً: اعتبر هذا المذهب الضمير حاسة كبقية الحواس وهى كثيرا ما تخطئ وتحتاج الى ما يصوب أحكامها وبالتالى يحتاج الضمير الى ما يصوب أحكامه ، ومن ثم فانه يجب التحقق والمراجعة فيما يأمر به الضمير وعدم الاندفاع وراء كل ما يأمر به .

ثانيا : ان تأسيس الأخلاق على الوجدان ورد الالزام الخلقى الى العاطفة والاعتماد على مصدر داخلي فردي يؤدي الى ان تصبح الأحكام الخلقية فردية نسبية متغيرة لأن العاطفة نسبية والوجدان متغير والفرد متعدد ، وهذا مخالف لما يجب أن يكون عليه القانون الأخلاقي من العمومية والثبات . [٢]

ثالثا : خطأ فصل الأخلاق عن الدين : هاجم رجال الدين دعوة أنصار

(١) انظر : الالزام الخلقى ومصدره د / توفيق الطويل ص ٢١– ٢٢

(٢) ينظر : مباحث في فلسفة الاخلاق د/ محمد يوسف موسى ص (٩٦)

هذا المذهب الى فصل الأخلاق عن الدين والاصرار على استبعاد الجزاء الديني للفعل الأخلاقي وكانت حجتهم في ذلك أن ترغيب الناس في الجنة وترهيبهم بالنار له فعالية أكثر مما لو تركناهم لشعورهم الداخلي واحساسهم الذاتي بالفضيلة بعيدا عن الدين (١)

وإذن : فالضمير ليس كافياً للإلزام ، فهو بحاجة لما يبعثه ويقويه – وهو الدين – كما أنَّ هناك من ينعدم ضميره فلا يرتدع عن الفواحش إلا بجزاء محسوس قوي وقادر على الزجر ، وهذا مالا يتوفر في الضمير .

المطلب الثالث : العقل والالزام الخلقى

ومن الأخلاقيين من رد الالزام الخلقى الى العقل بمعنى أن الانسان بفضل هذا العقل الذى يميزه عن سائر الكائنات هو وحده الذى يسير حياته بمقتضى مثل أعلى ينشد به الكمال ، والالزام الذى يوجب عليه اتباع الخير وتجنب الشر ، هو من وضع العقل الذى يميز الطبيعة البشرية من الطبيعة الحيوانية ، وأصحاب هذا الاتجاه هم العقليون ، ولقد لقي هذا الاتجاه دعاة بين الفلاسفة وعلماء الأخلاق على مر العصور من أمثال : سقراط وافلاطون وارسطو قديما ، وبعض فلاسفة المسلمين والمعتزلة في العصور الوسطى وكانت في الفلسفة الحديثة .

أما سقراط وأفلاطون وأرسطو فمن خلال اتجاهاتهم الفلسفية العامة بعيدا عن التفاصيل الجزئية والتى لا تؤثر في موقفهم العام من هذه القضية فإنهم

(١) الاخلاق بين الفلسفة وعلماء الاسلام د/ مصطفى حلمى ص (٨٦) .

يجمعون على رد فكرة الإلزام الخلقى الى العقل . [١]

فسقراط يري أن لدى كل انسان فكرة طبيعية عن المدركات الكلية ، التى نفرق بها بين الخير والشر والصالح والطالح ، والشرف والوضاعة ، والعقل يمكنه أن يفرق بين هذه المدركات الكلية ، ومن ناحية أخرى : فإنه يري أن الارواح جميعها تحمل الحقيقة الخلقية ، التى لا تعدو أن تكون من مستلزمات العقل السليم [٢]. وهكذا يقوم العقل السليم بدور القيادة والتوجيه الخلقى ، أى الالزام بمعناه الخلقى وذلك بناءً على قدرته على التفرقة بين تلك المدركات الكلية . وفي ضوء هذا الاتجاه العقلي صدرت آراء أفلاطون وأرسطو في فكرة الإلزام الخلقي حيث يتحقق عندهما الخير الأقصى أو السعادة للإنسان بإخضاعه الشهوات الحسية لصوت العقل والعقل هو الذي يلزم الإنسان بإتباع الخير وتجنب الشر فهو المتحكم في قيادة النفس من حيث عواطفها وشهواتها . [٣]

وبالتالي فإن ذلك يتعارض تماماً مع فكرة الدين التي تجعل من عقولنا قاصرة وغير قادرة على التفريق بين ما هو خير لنا أو شر لنا . [٤] وأن الأفكار الدينية التى ظهرت من ثنايا فلسفتهم لا مكان لها في تقرير الالزام الخلقى الا

(١) مقدمه في علم الأخلاق د محمود زقزوق ص٤٩ ط دار الطباعة المحمدية .

(٢) انظر : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، كروسون ، ترجمة د / عبدالحليم محمود وأبوبكر زكري ص (٤٩) وما بعدها مطبعة الحلبى القاهرة ١٩٤٦م .

(٣) المصدر السابق ص (٥٥) وما بعدها .

(٤) الالزام الخلقى ومصدره ، د/ توفيق الطويل ص (٢٤)

مجرد التشبه بالإله ، أو بحياة الآلهة ، وأن الذى يقرر الالتزام الخلقى بتلك الحياة هو العقل وحده .

ومن أنصار هذا الاتجاه العقلى في فكرة الإلزام المدرسة المشائية في الاسلام، أمثال الكندي (١٨٥ هـ/٨٠٥ م – ٢٥٦ هـ/٨٧٣م) والفارابي (٢٦٠ هـ/٨٧٤ م – ٣٣٩ هـ/٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠ هـ /٩٨٠م – ٤٢٧ هـ /١٠٣٧م) حيث ردوا الإلزام الخلقى الى العقل .

فيرى الكندي أن النفس جسم روحاني خالد ذو شرف وكمال ،عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري فهو مضاد لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب ، وينتقد مذهب اللذة ويرى أنها شر لأن التشاغل بها تعطيل للعقل الذى يسعى إلى التشبه بالباري . (١)

ويرى الفارابى أن خصال الخير موجودة فى النفس بالقوة وأن السعادة هى الغاية القصوى التى يسعى إليها العقل وهى أن يتحد بالفلك الأعلى وهذا الاتحاد يقربه من الله تعالى ولا يتسنى بلوغ السعادة الكاملة إلا للنفوس الطاهرة المقدسة التى لا يستغرقها الحس الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم . (٢)

(١) دروس في تاريخ الفلسفة د ابراهيم بيومي مدكور ص(١٢٢) ط دار المعارف

(٢) ينظر : تحصيل السعادة للفارابي ص (٤٠) وما بعدها ، دار المعارف العثمانية ١٣٤٥هـ .

إلا أن فكرة الالزام كما تناولها فلاسفة الاسلام جاءت فى صورة مفرطة في التجريد العقلي الى حد كبير الامر الذى تبدو معه أنها عملية آليه خيالية عسيرة القبول مهما حاولوا التخفيف من وطأتها . (١)

تعقيب :

والواقع أنَّ العقل ليس كافياً ليكون مصدرَ إلزام وحيد ، إذْ هو – وإن كان يدرك الأصول – قاصر عن إدراك التفاصيل والجزئيات الأخلاقية ، فكيف يلزم بها ؟ وبالتسليم – جدلاً – بأنه قادر على إدراك القيم الخلقية ، فإنه " لم يصلح لإلزام الجميع بالأخلاق الحميدة ، كذلك فإنَّ العقل – وإن كان نوراً فطرياً إلهياً – إلا أنه محوط بحجب كثيفة من الهوى والرغبة والعادات والأعراف ، ومحوط كذلك بالتناقضات الفردية التي تجعل منه عقولاً عدة لا عقلاً واحداً وهو بصدد التعرف على القيم والأخلاق ، مما يدل على عدم صلاحية العقل مصدرا وحيدا ومنفردا للإلزام الخلقى . (٢)

ومن بين علماء الأخلاق في الفكر الانساني الذين جعلوا العقل مصدرا للإلزام الخلقى المعتزلة في العصور الوسطى ، و" ايمانويل كانت " في الفكر

(١) ينظر : من قضايا الفكر الإسلامي د/ محمد كمال جعفر ص (٢٧٦) وما بعدها مكتبة دار العلوم ١٩٧٨م ، وفلسفة الاخلاق في الاسلام د / محمد يوسف موسي ص (١٥٥) ط الخانجى مصر بون تاريخ .

(٢) النظام الخلقي في الإسلام ص : ١١٣– ١١٤ .

الحديث.

وفيما يلى سوف نتعرض لرأى المعتزلة بشيء من التفصيل حول هذه القضية ، ثم نتبعه برأي " ايمانويل كانت " ثم نعقب براي الاسلام فى قضية الالزام الخلقى .

الفصل الثاني
الالزام الخلقى ومصدره عند المعتزلة
المبحث الأول
القيمة الخلقية طبيعتها ومصدرها

أولا : الذاتية في الافعال :

من المسائل التى شغلت حيزا كبيرا في الدراسات الاخلاقية على مر العصور هى مسألة : هل خيرية الأفعال وشريتها ذاتية فيها أم أنها تتبع أحوال الفاعل أو الاوامر والنواهي الشرعية ، وأهميتها تكمن في أنه في الاجابة على هذا السؤال تحدد مصدر الالزام الخلقى من ناحية ، وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى .

فالاتجاه العقلى بصفة عامة يجعل الخير والشر في طبيعة الافعال ذاتها حتى تتصف القيم بالضرورة والكلية ، ومهمة العقل البشري الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية .

والمعتزلة وهم رواد الاتجاه العقلى في الفكر الإسلامي ساروا في نفس الاتجاه إلا أنهم في وصف الافعال استبدلوا لفظي الخير والشر بلفظي الحسن والقبح لاختلاف المعنى عندهم ، لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها في تعريف الخير والشر ولا عبرة لها في تعريف الحسن والقبح ، بل قد تتعارض معه لأن الفعل قد يكون حسنا في نفسه ولا يجلب نفعا لصاحبه بل قد يعود عليه

بالضرر يقول القاضي عبدالجبار [١] في تعريف الخير والشر وموضحا الفرق بينهما وبين الحسن والقبح (الخير هو النفع الحسن وكل افعال الله تعالى في دار التكليف هذا حاله ، والشر هو : الضرر القبيح ويتعالى الله عن فعله ..) [٢]

وذلك لأنه ليس كل خير حسنا ، وليس كل شر قبيحاً ، لأن الفعل يوصف بالشر إذا كان ضررا ولو كان نفعا قبيحا لم يوصف بذلك .

ولكى يكون الفعل حسنا على رأى القاضي لابد فيه من شرطين أساسيين:

الأول : أن يكون الفعل قد حصل منه نفع لصاحبه وهذا معنى يرجع الى غاية الفاعل من فعله ويعتبر النتيجة الحاصلة من الفعل .

الثانى : أن يكون الفعل حسنا في نفسه وليس قبيحا ، وهذا المعنى يرجع الى حكم العقل بأن الفعل حسن غير قبيح ويعتبر الشروط التى وضعها المعتزلة لكى يكون الفعل حسناً . فإذا حقق الفعل نفعا لصاحبه ولم يكن حسنا في نفسه فلا يسمى خيرا ، كما أن الفعل لو كان حسنا في نفسه ولم يحقق النفع لصاحبه

---

(١) هو : أبو الحسن عبدالجبار بن احمد بن الخليل الهمذاني نسبة الى همذان وهى مدينة بخراسان وقد اشتهر بانه شيخ الاعتزال وامامه في زمانه شافعيا في الفروع . ولى القضاء بالري وتصانيفه كثيرة توفى سنة ٤١٥ هـ وقد عمر طويلا حتى جاوز التسعين فتكون ولادته تقريبا سنة (٣٢٠ – ٣٢٥ هـ) من مؤلفاته : المغنى في ابواب العدل والتوحيد ، وشرح الاصول الخمسة . (سير اعلام النبلاء الذهبي (١٧/ ٢٤٤) طبقات الشافعية للسبكي (٥ / ٩٧)

(٢) المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار تحقيق د محمد عمارة ص (٢٤١)

فلا يعتبر خيرا . [١]

فالأفعال التى يمكن توصف بالقبح والحسن إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها ، فالفعل القبيح كما يقول القاضي : (يقبح لوقوعه على وجوه نحو كونه كذباً وظلماً ، وأمرا بقبيح وجهلا وإرادة لقبيح وكل ذلك يقتضى فيه اختصاصه بحكم زائد على الوجود . وكذلك القول في الحسن ، لأنه انما يحسن لوجه معقول يحصل عليه متى انتفت وجوه القبح عنه) [٢]

ثم يدلل القاضي على ذاتية الحسن والقبح في الافعال فيقول : (الفعل ينقسم الى وجهين : أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده ، فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله ، وذلك كفعل الساهي والنائم والثاني : له صفة زائدة على وجوده فلا يخلو من وجهين : إما أن يكون قبيحا او حسنا) [٣] فلو لم يكن لهذه الافعال حكم زائد على الوجود (لم يكن أحدهما بأن يكون حسناً أولى من صاحبه ، ولا الآخر بأن يكون قبيحاً أولى منه ، لأن الوجود قد حصل لهما جميعا على السواء . وإن قبح القبيح منهما لوجوده فقط ، فيجب قبح كل فعل ، وإن حسن الحسن لوجوده فقط ، فكمثل . وذلك يوجب كون الفعل حسناً قبيحا، وهذا معلوم فساده بأول العقل .) [٤]

(١) انظر : قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي د/ محمد السيد الجلنيد ص (٢٨)
(٢) المغنى (٦/ ١٠– ١١)
(٣) المصدر السابق (٦ / ٧)
(٤) المصدر السابق (٦ / ٩)

وذلك يدل على الافعال التى توصف بالحسن او القبح إنما يكون ذلك لوجوه عائدة إليها فيكون حسنها وقبحها ذاتي كامن فيها .

ثالثاً : مصدر القيمة الخلقية

إذا كانت صفات الأفعال من حسن وقبح ذاتية فما السبيل الى ادراكها عند المعتزلة ؟ وهى مسألة دار حولها نقاش طويل وخلاف بين رجال الفكر الإسلامي على اختلاف مذاهبهم .

ومجمل المسألة هو: هل يستطيع العقل أن يستقل بأدراك الأفعال الحسنة أو القبيحة وحده ؟ أم لا بد من ورود الشرع ليعلمنا بالحسن والقبح ويعيّنه للعقل ؟

قبل بيان رأى المعتزلة في هذه المسألة لابد من تحرير محل النزاع فيها بين العلماء فنقول : إن الحسن والقبيح قد يعنى بهما كون الشئ ملائما للطبع أو منافراً له ، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين .

وقد يراد بهما كون الشئ صفة كمال أو صفة نقص ، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أيضا في كونهما عقليين . إذا ما هو محل النزاع ؟

يجيبنا الامام الرازي فيقول : وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا وعقابه آجلا وفى كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ، هل يثبت

بالشرع أم بالعقل ؟ [١]

فالأشاعرة وكثير من الفقهاء يرون أن الحسن والقبح بالمعنى الذى يتعلق به التكليف لا يثبت إلا بالشرع ، فالقبيح ما نهى عنه الشرع والحسن خلافه ، يقول ابن القيم : (والحق الذى لا يجد التناقض اليه سبيلا ... أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة لكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهى . وقبل ورود الأمر والنهى لا يكون قبيحا موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه ، بل هو في غاية القبح ، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان والكذب والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع) [٢] بل لقد ذهبوا الى ان الشارع لو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ذلك ممتنعاً ، لأن الله هو الذى وضع القانون وأوجد القيم . [٣]

أما المعتزلة فإنهم يرون أن الأنسان كان يرتاح لبعض الأعمال وينزع من أخرى قبل مجيء الشرع آلا يعني هذا أن الأنسان كان يعرف الخير والشر بعقله

(١) ينظر : المحصول في علم الأصول ، الفخر الرازي ١/ ١٥٩ ، لجنة البحوث والترجمة والنشر الرياض ١٩٧٩م . أيضا: المستصفى للغزالي ١ / ٥٦ ، المطبعة الأميرية ١٣٢٢ هـ القاهرة .

(٢) مدارج السالكين ، ابن القيم (١ / ٢٣١) مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٥م.

(٣) ينظر : العقيدة النظامية للإمام الجوينى ص (٢٦)

قبل مجيئ الشرع؟

وعلى هذا فقد ذهبوا الى أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته كما يقول البغداديون ، أو لصفة حقيقية توجب ذلك كما يقول بعضهم ، أو لوجوه واعتبارات هو عليها كما يقول القاضى ومعظم البصرية ... فالمعتزلة قد نسبوا الى العقل الحكم والكشف ، فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه ومن ثم يحكم عليه . يقول القاضى عبد الجبار :

(إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا ، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى الا ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف) [١]

ولم يقصر المعتزلة وظيفة العقل على مجرد الكشف عن أوجه الحسن والقبح بل أوجبوا أن تكون أحكامها لا تتبين إلا به وفى ذلك يقول النظام [٢]:

(١) المحيط بالتكليف ص (٢٣٤) تحقيق عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢) هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البصري، وُلد في البصرة ما بين عام ١٦٠هـ و١٨٥ هـ/٧٧٧م. تتلمذ في الاعتزال على يد أبي الهذيل العلّاف، ثم انفرد عنه وكوّن له مذهباً خاصاً (النظّامية)، وكان أستاذ الجاحظ. توفي في بغداد ما بين عام ٢٢١ هـ/٨٣٦م وعام ٢٢٩ هـ . قيل عنه أنه "أعظم أعلام المعتزلة".(النجوم الزاهرة ٢ / ٢٣٤ – العبر ١ / ٣١٥ – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٦٥)

(بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال) [١]

ويقول العلاف [٢]: (يجب على المكلف قبل ورود السمع ... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ... ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح ، فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور) [٣]

لأن العقل هو الذى يقرر ما في العمل من حسن أو قبح ،" لأن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل " [٤] قبل ورود الشرع ، بالإضافة الى أن العقل كما يقول القاضى عبدالجبار : " إنما يحتاج اليه ليعرف المشتهى القبيح الذى يشتهيه ويميزه عن غيره فينصرف عنه " [٥] فالعقل حاكم وملزم للإنسان بفعل الحسن وترك القبيح ، وأن يسلك في حياته سلوكا أخلاقيا حسب أوامر العقل ونواهيه ، فما يقرر العقل حسنه نتيجة الدلالة عليه يكون واجبا بحكم العقل

(١) الملل والنحل (١ / ٤٥) طبعة دار الفكر

(٢) هو : أبو الهذيل ، محمد بن الهذيل العبدى ، مولى لعبد القيس ، ولد سنة (١٣٤ هـ) من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، وكان يلقب بالعلاف لأن داره باصرة كانت في العلافين ، وذكر المرتضى أنه مات سنة (٢٣٥ هـ) المنية والأمل ص (٤٣– ٤٧) وينظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٢ – ١١٣ .

(٣) المصدر السابق (١ / ٤١)

(٤) شرح الأصول الخمسة ، للقاضى عبدالجبار ص (٥٩٥)

(٥) المغنى في ابواب العدل والتوحيد (١٤ / ١١٧) تحقيق مصطفى السقا ، المؤسسة المصرية العامة القاهرة ط ١٩٦٠م

، وما يدرك العقل قبحه يكون حراما .

ورأى المعتزلة أنه من العبث أن نحاول ايجاد مقياس للحكم على الافعال خارج حدود العقل ، لذلك رفض المعتزلة فكرة اتخاذ الدين مصدرا للإلزام الخلقى، والتى قال بها أهل السلف وعلماء الحديث والأشاعرة في الاسلام حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها الى الشرع ، فالخير ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه يقول القاضى عبدالجبار(أن السمع لا يوجب قبح شئ ولا حسنه وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة كالعقل ... وإنما كان كذلك ، لأن الدلالة على الشئ على ما هو به ، لا أن يصر كذلك بالدلالة . وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أن يصر كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر الصادق فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن ، أو السمع ، لا يصح إلا أن يراد بهما أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح) [١]

وقد احتجوا لقولهم بالعقل أساسا لأحكام القيم والاخلاق بما يأتى :

أولا : لو أنكرنا كون العقل حاكماً ومعلماً بحسن الأفعال وقبحها لأنكرنا طبيعة الانسان لأنه مفطور على ذلك ، ودليله أن الناس يتساوون في معرفة الجمال، والقبح والحسن الماديين والمعنويين وإن اختلفوا في بعض الجزئيات .

ثانيا : لو أننا فصلنا الحسن والقبح عن الافعال الانسانية كصفتين ذاتيتين لها ورددناهما الى الاقوال الشرعية لبطلت المعانى العقلية التى يقوم عليها قبولنا

(١) المغنى (٦ / ٦٤– ٦٥)

للشرع والتى تستنبط بها الاصول الشرعية حتى لم يمكننا قياس قول على قول ولا فعل على فعل ، وذلك يؤدى الى ابطال الشرائع ذاتها .

ثالثا : ان اهمية العقل في ادراك الحسن والقبح لا يؤثر في القدرة الالهية بل يؤكدها ويقوى فكرة العدل الإلهي ويحقق الكمال لنظرية التكليف ، فإذا أوحى الله لنا بشرع فلأنه خير في ذاته وليس لأن الله أراده كذلك ، ولا يكون العقل مخالفا له لأن العلوم الضرورية من خلق الله فالطريقان : الشرع والعقل يستويان من صدورهما عن الله .

إذن : فالعقل يثبت القيمة الخلقية للأفعال وأن الوحى يأتى في كثير من الاحيان كاشفا لهذه القيم ومحدد لتفصيلاتها ، لأن القيم الذاتية التى يكشفها العقل الإنساني هى في حقيقتها من الله .[١]

وهذا يعنى أن العقل عند المعتزلة ينبئ عن صفات الافعال وعن استحقاقها للأحكام بالثواب والعقاب ، وهذه الاحكام واجبة قبل ورود الشرع ، أما دور الشرع فانه يقتصر على توكيد أحكام العقل وعلى الاخبار فقط على أن الأفعال قبيحة أو حسنة وهو بذلك لا يثبت لها حكمها بل يخبر عنها فإذا تعلق الأمر والنهى ببعض الافعال فان ذلك دلاله على أنها قبيحة او حسنة لا أنها تعتبر بالأمر والنهى كذلك .[٢]

(١) انظر نظرية التكليف ص (٤٣٨) .
(٢) انظر شرح الاصول الخمسة ص (٣٠٢)

ثالثا : طبيعة القيمة الخلقية

ان الخير والشر عند المعتزلة لهما طبيعة موضوعية مستقلة عن احوال الفاعل ، سواء أكان الفاعل الله تعالى أم الانسان ، وبنوا هذا على أن يكون العقل هو المدرك لها وما دامت كذلك فهي مطلقة .

وهنا يتفق المعتزلة مع الاتجاه الذى يجعل القيم الاخلاقية ترجع الى العقل باعتباره خاصية انسانية أى القاسم المشترك بين جميع الناس ، فالعقل حسب اتجاه العقليين ليس ملكة للفهم وحسب وانما هو معيار لتقييم الافعال اخلاقيا ، إذ يمكن له التمييز بين الخير والشر بحيث كل ما وافق العقل ومطابق له فهو خير وكل مالا يطابقه فهو شر وبالتالى لا أخلاقي .

ولكن ما يميز موقف المعتزلة ويجعل منه موقفا متكاملا في هذا الشأن أنهم ميزوا بين ما هو مطلق من قيم الخير والشر يدركه العقل دون نصوص لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه ، وبين ما هو نسبى يتغير حكمه والموقف منه بتغير الاحوال والوقائع واختلافه من عصر الى عصر ومن مكان الى مكان فهذا مرد الحكم فيه الى الشرع والنص ، لعدم استقلال العقل بالحكم فيه ،أو غير داخل في الحكم اصلا كمثل الحالات التى وردت فيها اوامر شرعية في قضايا لا تتضح فيها اوجه الحسن والقبح ولا حكمة التشريع بالنسبة لعقل الانسان .

فيفرق المعتزلة بين نوعين من الاحكام الخلقية فهناك احكام خلقية تعرف

بالعقل وبين احكام خلقية شرعية تعرف بالسمع .

أما العقليات فإنها لا تختلف في ذوى العقول لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص ، ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها ، فلا يرد شرع بكفر المنعم أو اباحة الظلم ومن ثم فإن العلم بها ضروري لا يجوز التشكيك فيه .

أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التى لا طريق لها في العقل وانما يرجع الى الدليل الصادر عن علام الغيوب ، فلا يمنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد في وقتين ومن ثم يجوز ورد النسخ فيه.

فيرى النظام : " أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله – سبحانه – بها فهى قبيحة للنهى ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله – سبحانه – فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز ألا يأمر به فهو حسن لنفسه " [١] وحكى الخياط عن النظام كان يقول (إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان) [٢]

(١) مقالات الاسلامين للإمام الاشعري (٢/ ٣٥٦) الطبعة الاولى ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠ م مكتبة النهضة المصرية .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

فالنظام إذن يميز بين شيئين : حسن وقبح مطلق ، وحسن وقبح للأمر به او النهى عنه . [١] وما قبح للنهى عنه جاز أن يكون حسناً مثل : بعض الأطعمة والأشربة التى حرمت من دين الى اخر وعند قوم دون آخرين .

وما كان قبيحا بالذات فقبحه مطلق حتى ولو أمرت بهه النصوص ودعت اليها التشريعات ، وكذلك يقال في ما حسن من الامور .

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها فإن الشرعية إنما تجب لكونها مصلحةً ولطفاً ، ولا يوجب الشرع حسن شئ أو قبحه وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل .

ومن ناحية أخرى فإن الامور التى يكون التحسين والتقبيح فيها بالعقل الإنساني وحده هى التى يتبين فيها هذا العقل وجوه الحسن والقبح والعلاقة بينها وبين النفع والضرر ، وهذا ما يجعلها عرضة للتغيير ونسبية الحكم وهذا يعنى انها ليست مطلقة . لأنه لا شئ يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والاحوال ، فقد يحسن كذب بعينه ، كما قد يقبح صدق بعينه فهى ليست مطلقة وهى من هذا الوجه نسبية .

لذلك فرق المعتزلة بين نوعين من الأفعال : أفعال القلوب وهى مطلقة .

---

(١) انظر : إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية (١٦٨) لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون .

وأفعال الجوارح وهى متغيرة نسبية لأنها قد تتغير جهاتها من حيث السبب والمحل والجهة والوقت والقدرة والقادر فيتغاير الحكمين واختلاف الصفتين ، فالقتل ظلما لا يماثل القتل حدا ، وايلام الوالد لولده تأديبا لا يتماثل مع ايلام انسان لآخر دون استحقاق . يقول القاضي عبدالجبار : (ان الظلم لو قبح لجنسه ، لوجب أن يقبح كل ضرر وألم ، وفى علمنا بأن فيه يحسن دلالة على فساد هذا القول ، وليس لأحد أن يقول أنه يقبح لعينه ، ولا يجوز أن يماثله ما كان حسنا منه ، لأن الدلالة قد دلت على أن التماثل بين الأشياء لا تقع بالقبح والحسن وإنما تتماثل في صفات الاجناس) [١]

ويقول في موضع آخر : (قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ولا ضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه وجب القضاء بحسنه ، ولذلك يحسن من الواحد منا التصرف بالحركات والسكون وغيرها) [٢]

ويقول أيضا : (ان الظلم متى علم ضررا لا نفع فيه ، ولا هو مستحق ، ولا دفع ضرر أعظم منه ، ولا يظن فيه ذلك ، علم قبحه) [٣] فيجعل القاضي السبيل الى الحكم بالحسن والقبح هنا إذا هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة ، مع انتفاء الضرر والقبح وهو سبيل العقل الإنساني ، والمعيار الذى يميز به

(١) المغنى (٦/ ٧٧)
(٢) المصدر السابق (٥ / ١٧٤)
(٣) المصدر السابق (٦ / ٨١)

الانسان النافع من الضار .

ومن هنا نجد أن المعتزلة في جانب النظر أوجبوا ان يكون القانون الأخلاقي مطلقا وفى جانب العمل راعو فيه امكانية التغير وكلاهما يعرف بالعقل لان العقل هو الذى يبين اوجه الحسن والقبح . وهى نظرة تتسم بالشمول والتكامل وجمعت بين الاتجاهين التقليدين في القيم الاتجاه الغائي واتجاه الدوافع والبواعث وتلاشت ما في كل اتجاه من قصور وجعلت الحكم بالخيرية أو الشرية على فعل لا بد فيه من مراعاة جانبين :

الأول : جانب الغاية من الفعل ، فلا بد أن تكون نافعة .

الثانى : ان تكون هذه المنفعة في اطارها الأخلاقي الصحيح حتى تكون لها قيمة اخلاقية وذلك لا يتحقق الا اذا كان الفعل حسنا في نفسه . (١)

فالقيمة الخلقية للفعل لا ترجع الى كون الفعل نافعا او ضارا ، وانما ترجع الى كون الفعل الذى حقق النفع أو الضرر حسنا او قبيحا هو معنى كونه اخلاقياً . وبهذا يعد مذهب المعتزلة فى الواجب الأخلاقي مذهبا عقلياً ملتزماً بفكرة الضرورة والكلية ، بعيدا عن النسبية والغائية ، ومع ذلك لم تسرف المعتزلة في الصورية الخالصة من كل مادة إسراف " كانط " في أوامره المطلقة –كما سيأتى – ومن ثم لم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع ، لأنها راعت في اعتبار حسن

(١) انظر: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي د/ محمد السيد الجلنيد ص (٢٩) ط (٢) مطبعة الحلبى ١٩٨١ م

الافعال وقبحها الوجوه التى تقع عليها . ويوضح د / احمد محمود صبحى معنى الضرورة والكلية في فلسفة المعتزلة الاخلاقية فيقول : " لأن الأحكام الخلقية في الفلسفة المعتزلية أولية غير مستقاة من التجربة إذ لا شئ من المحسنات أو المقبحات إلا وله أصل ضروري ، وأما أنها لم تسرف في الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلى المحض فذلك لأنها قدرت خلاف الملابسات والاحوال ... ثم يقول : وباختصار لقد استطاع المعتزلة أن يوفقوا بين كلية القانون الخلقى من ناحية ، وبين الوقائع الجزئية وتغير الاحوال من ناحية أخرى " [١]

فالأخلاق عند المعتزلة منوطة بكون الفعل حسنا او قبيحا وليس بكونه نافعا او ضارا ، وفى نظرتهم لقيمة الفعل جمعوا بين المطلق والنسبي ، وأن العقل هو السبيل الى ذلك .

(١) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص (١٤٠ – ١٤١) الطبعة الثانية دار المعارف القاهرة .

المبحث الثانى
مبادئ الالزام ومعاييره

إن المعتزلة تركز مبدأ الإلزام الخلقى فى الإنسان نفسه فى عقله وحريته ، فالعقل كاشف عن الذاتية في الأفعال والحرية كاشفة عن تعلق هذه الأفعال بفاعليها . وفعل الحرية يقع على هذه الذاتية فيختار الوجه الذى يريده منها بعد العلم به بالعقل ومن ثم تقديره على الوجه المطابق للغرض والمصلحة .

فبالعقل يعلم قدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بالإرادة ، ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه وبذلك تكتمل المسئولية

يقول الجبائي وابنه : (لا يجب على الله تعالى شئ لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا . فأما إذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم ، واجتناب القبائح، وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الأخلاق الذميمة ، فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيحا لعللهم فيما أمرهم ، ويجب عليه أن

يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به ، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه) [١] إذن في استطاعة الانسان أن يدرك بعقله ما هو حسن وما هو قبيح ، ثم القدرة على الاختيار بينهما وكل الحياة الخلقية قائمة على أساس هذين المبدأين :

الأول : معرفة الشريعة . والثاني : وقدرة الانسان على تنفيذها أو عدم تنفيذها . [٢]

فالعقل إنما سمى عقلا لأن الإنسان يمنع به نفسه .. [٣] وعلى أساس الاختيار الإنساني يعتبر الانسان مسئولا اخلاقيا .

المعرفة العقلية :

جعل المعتزلة المعرفة العقلية شرطاً أساسياً في السلوك الأخلاقي وأهميتها تكمن في احكام الفعل واتساقه لأن تفضيل سلوك على آخر لا يكون الا بعد المعرفة بوجوه الحسن والقبح : يقول الشهرستانى : (الارادة لا تخصص بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده ... والارادة تتعلق بالمراد على وفق المعلوم) [٤] فالفعل

(١) الملل والنحل للشهرستانى (١ / ٩٥) تحقيق أمير على مهنا وعلى حسن فاعور ، دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٩٩٣ م – ١٤١٤ هـ .

(٢) فلسفة المعتزلة (فلاسفة الاسلام الأسبقين) د / ألبير نصرى نادر، ص (٢ / ٩٥ – ٩٦)، ومطبعة دار نشر الثقافة الاسكندرية ، و مطبعة الرابطة ١٩٥١ م .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٥ ، وكذا فلسفة الأخلاق ص ٢٢٥

(٤) نهاية الاقدام ص (٤٣)

المحكم هو دلالة على ان فاعله عالم به وإلا لما جاز وقوعه منه او نسبته اليه .

ومن لوازم المعرفة السابقة للسلوك هو معرفة ما يترتب على الفعل من نتائج وما يتأتى عنها من ثواب وعقاب ، فتقدم المعرفة على الفعل هو من الامور الموجبة لاستحقاق الحكم عليه . يقول القاضى عبدالجبار : (فإذا وقع منه وهو عالم صح أن يستحق عليه الذم أو المدح والشكر ، وفقد العلم قد يؤثر في زوال ذلك) [١] ومن ثم تكون المعرفة لازمة لإيثار الفعل او تركه ، إذ لولا المعرفة الكاشفة عن حسن الفعل او قبحه لصح من الجاهل أن يفعل القبيح ويؤثره على الفعل الحسن ، ولهذا صح اتخاذ الجهل وسيلة وعذرا للإنسان في ترك الحسن وفعل القبيح إذا لم يكن متمكنا من المعرفة لأنها شرط ضروري للمساءلة والحساب في الشريعة الاسلامية .

ويذهب القاضى عبدالجبار الى أن النظر المؤدى الى المعرفة هو أول واجب على العبد فيقول : (إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى ، لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر) [٢] ولهذا يري القاضى وجوب النظر على كل بعينه من المكلفين فقال : (الغرض بقولنا إن النظر اول الواجبات أنه أول واجب لا ينفك احد من المكلفين عنه ، وما عداه من الواجبات قد ينفك

(١) المغنى (٨ / ١٥)

(٢) شرح الأصول الخمسة ص (٣٩) والمحيط بالتكليف ص (١٧)

عنه المكلفون في الغالب) [١]

ومما دفع القاضى الى هذا القول عدت أسباب منها : أن معرفة الله تعالى واجبة بل انها من الواجبات المضيقة التى لا يتسع الاخلال بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره ، لأنه مما يقبح تركها ، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح ، فإذا كان لا يمكن التحرز من القبيح الا بالمعرفة وجب أن يقضى بوجوبها .[٢]

ومنها أيضا : أن القاضى يري أن معرفة الله تعالى لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وما كان كذلك كان واجباً ، لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس واللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب .

ومعرفة الله تعالى من حيث العلم بها وما يجب في حقه ، وما يستحيل عليه ، ومعرفة محابه الموصلة الى مرضاته وما أوجبه على عباده ومعرفة ما نهى عنه لطف ، وإنما قلنا لطف لأن اللطف ليس أكثر من أن يكون المرء عنده أقرب الى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة وعرفة الله تعالى بهذه الصفة ، ألا ترى إذا عرف أن له صانعا ومدبرا إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب الى أداء الواجبات وترك المقبحات . [٣] وقد رتب القاضى

(١) المحيط بالتكليف ص (١٩)
(٢) ينظر : شرح الأصول الخمسة ص (٤٢– ٤٣)
(٣) ينظر : شرح الأصول الخمسة ص (٦٤)

وجوب النظر هنا على المقدمتين التاليتين :

الأولى : أن وجوب كل نظر يدفع به الانسان الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل . الثانية : أن النظر في طريق معرفة الله مما يندفع به الضرر عن النفس . (١)

وعلى هذا فإن من يقصر في تحصيل هذا الواجب عند المعتزلة فإنه يحاسب على تقصيره ، ولهذا فإن الجاهل إذا فعل معصية على جهل فإنه قد فعل معصيتين في وقت واحد . إحداهما نفس القبيح والأخرى الجهل بقبحها ، ومن ثم كانت المعرفة واجبة على المكلف من حيث إنها شرط في أداء الفعل الحسن . (٢)

ولا ينبغى أن يفهم من هذا أن المعرفة ملجئة إلى الفعل إذ لو كانت كذلك لفقد الإنسان حريته واختياره وإنما هى بمفردها من جملة الدواعى .. إن المعتزلة قد سبقوا فلاسفة الغرب وسبقوا كانط فى هذه القضية وهى القول بأن الحسن يتضمن فى باطنه مصدر الإلزام الخلقى لأن حسنه ذاتي فيه ومعرفة الإنسان وجه الحسن عقلا شرط لإلزامه به. ومن هذا نفهم أن المعرفة العقلية عند المعتزلة تستلزم أمرين:

الأول : الإحاطة بالخير والشر وادراكهما بوضوح وادراك الفرق البين

(١) ينظر : شرح الأصول الخمسة ص (٦٧)

(٢) ينظر : المغنى جـ (١٢ – النظر والمعارف) ص (٣١٤– ٣١٧)

بينهما .

الثانى : هو أن تتحول هذه المعرفة الى سلوك ، أى أن المعرفة لابد أن تؤدى دورها في الإلزام الخلقى .

ومن ثم فإن السلوك الخلقى يكون دليلا على المعرفة العقلية في صورتها السامية .

البواعث النفسية :

أجمع المعتزلة ما عدا الجاحظ أن المعرفة ليست ملجئة الى الفعل وإلا فقد الإنسان حريته واختياره .[١]

ومن ثم فليست المعرفة هى الشرط الوحيد لإيثار الفعل الحسن ، لذا فقد أضاف علماء المعتزلة الى المعرفة شرطاً آخر وهو البواعث والدواعى النفسية من الشعور بالحاجة الى الفعل أو الغنى عنه ، فإن جملة البواعث والدواعى وقوتها والصوارف التى تجتمع الى المعرفة يؤديان الى الفعل أو الانصراف عنه .

فالإنسان لا يقدم على الفعل إلا إذا تأكد من حاجته إليه أو دعته إليه داعيه ، وقوة الدواعى هى التى توجب حصول الفعل وترجحه على غيره .

يقول القاضى عبدالجبار : (فلو لم يكن للداعى يفعل الفعل ، لم تؤثر

(١) ينظر : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي د/ احمد محمود صبحى ص (١٤٦)

قوته هذا التأثير ولذلك عند تكافؤ الدواعى قد نكف عن كلا الفعلين ... فالداعى إذا انفرد يقتضى الفعل لا محالة) [١] ولذلك قوى الله تعالى دواعى المكلف الى العبادات بالترغيب في الثواب إذا هو فعلها والتخويف من العقاب متى لم يفعلها.[٢]

وهنا يبرز المعتزلة دور قوة الدواعى وأهميتها في إيثار الفعل مع المعرفة وتأكيدهم على : " أن العالم بالفعل إنما يفعله لداع ، فإذا انفرد اختاره لا محالة ، فكذلك يجب أن لا يفعل الفعل إذا دعاه الداعى الى أن لا يفعله وانفرد عن غيره من الدواعى المعارضة ومعلوم من علم قبح القبيح وأنه مستغن عنه ، أن داعيه الى ان لا يفعله قد انفرد عن عارض " فلا داعى الى الفعل على وجه لأن الداعى هو ما عليه الفاعل من الاحوال دون ما عليه الفعل . [٣] ومع هذا فإن وجه الحاجة عند الانسان الى الفعل غير ملجئة اليه لأن أحكام الدواعى وما يتصل بها من البواعث النفسية من جلب المنفعة ودفع الضرر يقف عند حد الاختيار .

وإذا كانت المعرفة والحاجة الى الفعل هما الداعيان الى الفعل عند سائر المعتزلة فإن القاضى عبدالجبار لا يكتفى بهذا بل يضيف شرطاً آخر وهو العلم بالحاجة ، يقول القاضى مبيناً عدوله عن قول مشايخه : (إنه يجب أن يقال في هذه الدلالة أنه إذا كان عالماً بقبح القبيح وبأنه غنى عنه لم يختره ، وعدلنا عن

(١) المغنى ج ٦ (التعديل والتجوير) ص (١٨٦ – ١٨٧)
(٢) ينظر : المغنى (٦ / ١٨٧)
(٣) المصدر السابق نفس الصفحة

طريقة الشيوخ رحمهم الله في قولهم : ان العالم الغنى لا يختار القبيح ، لأنه لو كان غنياً واعتقد الحاجة لم يمتنع أن يفعله مع علمه بقبحه ، ولو حصل محتاجا الى الشئ واعتقد الغنى عنه لم يفعله) [١]

لذلك صح عند القاضى أن الداعى الى الفعل هو ما عليه حال الفاعل من علم او ظن او اعتقاد (فلو اعتقد فيما هو غنى عنه الحاجة اليه لصح ان يوثره ، كما لو اعتقد في القبيح أنه حسن لصح أن يختاره ، ولو اعتقد فيما يحتاج اليه أنه غنى عنه لم يختره) كأهل الهند الذين يستحسنون قتل أنفسهم لاعتقادهم أن ذلك حسن وفيه نفع في الآجل ، فالداعى الى الفعل قوى مع كونه مستغن عنه في الحقيقة . [٢]

(١) المغنى : التعديل والتجوير (٦ / ١٨٧ – ١٨٨)
(٢) المغنى : (٦ / ١٩١– ١٩٣)

المبحث الثالث

الواجب عند المعتزلة بين المعيارية والواقعية

من المسائل المهمة والتى تحتاج الى إلقاء مزيد من الضوء عليها في تراث المعتزلة الأخلاقي قضية الواجب وتكمن أهميتها في بيان مصدر ومراتب الالزام بالواجب الأخلاقي عندهم وبيان أوجه تكامل نظريتهم وأسبقيتهم للمذاهب العقلية قديما وحديثا فى نظرية الواجب العقلى .

يعرف القاضى عبدالجبار :(الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه) [١] أو : (هو ما للإخلال به مدخل في الذم ، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم) [٢] أو : (هو ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح) [٣] أو : (هو الذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله ، والمدح بأن يفعله) [٤]

وهذه تعريفات قال بها المعتزلة انطلاقا من الشروط التى وضعوها للفعل الحسن فمتى تحققت هذه الشروط في فعل ما في أى زمان او مكان او لدى أى شخص فيجب عليه وجوبا عقليا القيام بالفعل ، ويستحق الذم بان لا يفعله لأنه

(١) شرح الأصول الخمسة ص (٣٩)
(٢) المصدر السابق ص (٤١)
(٣) المغنى ج ١٤(الأصلح) / ٧
(٤) المختصر في أصول الدين ص (٢٣٤)

بتركه قد أخل بالواجب العقلى الذى هو مكلف بالقيام به وهو محجوج بعقله في ذلك .

فهذا مذهب في الواجب الأخلاقي يجعل منه واجبا لذاته فيصبح الواجب عبارة عن الفعل أو السلوك الذى يجب لمقتضيات أو لمجموع الصفات التى يتضمنها ذات الفعل أو السلوك فتجعل منه أمرا واجباً ، وهو ما يقع عليه التقدير والاختيار الانسانيان . فإذا اختار الفاعل هذا الوجه وقدره بتضمينه اياه قصوده ودواعيه استحق المدح ، واذا ضمنه صوارفه استحق الذم .

فالواجب لا تعلق له بالأوامر والنواهي الشرعية [١] ولا تعلق بأحوالنا من كوننا مريدين وكارهين ، بل هو أمر لازم في الوجه الذى يقع عليه الفعل ، وعلى هذه الوجوه تقع الاوامر والنواهي الشرعية كما تقع عليها احوال الافعال .

فليس الثواب والعقاب مصدرا للإلزام الخلقى ، ولذلك فرق المعتزلة بين فكرة الواجب والايجاب [٢] من حيث طبيعتهما ، وفاعل كل منهما :

فالواجب : هو الذى يجب لمقتضيات في ذاته تجعل منه أمرا واجبا لا لشيء آخر خارج ذاته . أما الايجاب : فالمقصود به الأمر والالزام بهذا الواجب من خارجه .

(١) المغنى ١٤ / ٢٢
(٢) المغنى ١٤ / ٢٩

أما من حيث فاعل كل منهما :

فاعل الواجب هو الانسان الذى يقوم بفعله على الوجه الذى عليه قد وجب ، والقائم على مقتضيات في ذاته . أما فاعل الايجاب : فهو الله سبحانه وتعالى وهو بإيجابه للواجب يكلف العبد به ، وفى مقابل ذلك يثيبه عليه إذا أداه لما يتكلفه في سبيل ذلك من جهد ومشقة ، وحتى لا يوصف الله تعالى بالظلم للعبد ، إلا أنه لا علاقة في ذلك بين الاثابة وكون الفعل واجباً [١]

ويسوق المعتزلة عدة أدلة يثبتون من خلالها أن الثواب والعقاب ليس مصدرا للإلزام بالواجب منها : أنه لو كان الأمر كذلك لارتبط الواجب بالثواب وجودا وعدما والواقع غير ذلك ، فقد يأتى المؤمن للواجب الذى هو موضوع الايجاب فينال الثواب ، وقد يأتيه الانسان غير المؤمن أو الملحد يقول القاضى : (ولا يمكن أن يقال أنه يفعل للثواب ، لأنه قد يجب على من لا يومن به ، وقد يفعله من لا يقر بالمعاد ، لان العلم بوجوبه ضروري يحصل لكل عاقل من دهري وغيره) [٢] وعلى ذلك فلا يجب أن يؤثر الانسان الحسن طلبا للثواب ولا أن يتجنب القبيح خوفا من العقاب .

ومنها أيضا : أن الثواب والعقاب ليس وجه في حسن الفعل بل مستحق به

(١) المصدر السابق نفس الصفحة وما بعدها وينظر ايضا: المذاهب الأخلاقية في الاسلام ص (٤١) .

(٢) المغنى ٦ / ٢٢٧

ومن غاياته المطلوبة يقول القاضى : (ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه في حسن الايجاب أن يكون هو الوجه في وجوب الفعل يبين ذلك : أنه أن لم يعرف الثواب ، فقد يعرف وجوب رد الوديعة وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك من الملحدة يعرف وجوبها فكيف يصح أن يقال انه الوجه في وجوبها) [١]

والمعتزلة بهذا يرفضون مذهب الالزام الغائى الذى يربط بين ايثار الواجب وما يترتب عليه من نتائج ومما يؤيد ذلك يرفضون ارتباط فكرة الواجب باللذة او المنفعة كمصدر للإلزام . لأن اللذة وإن كانت تقترن بنفع عاجل لصاحبها فإنها تقبح إذا اقترنت بضرر يوفى على ولكونها مستحقة ، كما انها تقبح إذا كانت غير مستحقة ، كما أن الفعل الحسن ليس دائما مقرونا باللذة ، فقد تحسن الآلام والأضرار ، فلا يجوز أن تكون العلة التى لها يختار الواحد منا القبيح لما يلحقه من فعله من ضرر . [٢]

ولو كان مصدر الالزام بالواجب المنفعة لارتبط الواجب بالمنفعة بل يزداد بازدياد المنفعة ونقصانها وهذا خلاف الواقع .

فمثلا واجب قضاء الدين ، فقد يقترض انسانا دينارا ثم فقده ولم ينتفع به، وقد يقترض انسانا من غيره دينارا مع الفقر فيكثر انتفاعه به ، واقترض آخر

(١) المغنى ١٤ / ٣٠

(٢) ينظر : المغنى (التكليف)١١ / ٧٨ ، المغنى (الأصلح) ١٤/ ٣١ ، المغنى (اللطف) ١٣ / ٣٣٥ .

من غيره مع الغنى وقل انتفاعه به ، فلوكان القضاء متعلق بالمنفعة ومرتبط بها لاختلف في الحالات الثلاث مع ان وجوب قضاءه واحد في الاحول الثلاثة . (١)

ويذكر القاضى عبد الجبار ان ابو على الجبائي قد استدل على نفى أن تكون المنفعة مصدرا للإلزام الخلقى ، بان الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه دون النظر الى ما يترتب عليه من منفعة وضرب لذلك مثالا بقوله : وجدت الرجل في الشاهد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر عنه حسبة لله من غير أن يكون له فيه نفع ولا دفع ضرر . وذلك من وجهين :

أحدهما : أن كل واحد منا يعلم من نفسه أنه قد يفعل ذلك لحسنه ، دون سائر الدواعى ، كما يعلم أنه يفعله للنفع .

والثاني : بالنظر الى حال المرشد حيث انه يفعل ذلك وقد عرى فعله من سائر وجوه النفع : من ثواب لفعله او عقاب لتركه ، لأنه قد يفعل ذلك غير المؤمن بالمعاد أصلا . او انتظاره لشكر على ارشاده لأنه قد يفعله بمن لا يرجو لقاءه ابدا ، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع النعمة حتى يشكره عليها كالأطفال والمجانين .

(ذا صح أن جميع الوجوه التى لها تفعل الأفعال قد تعدم ، ومع ذلك يرشد الضال ، فيجب القول بأنه يرشده لحسنه ، لأنه لا يمكن أن يقال أنه مع

(١) المغنى (الأصلح) ١٤ / ٣١

كمال عقله وعلمه بحال الارشاد فعله لا لوجه ، كما بيناه من قبل من أن العالم بالفعل إنما يفعله للداعى وفى ذلك صحة الدلالة) [١]

كذلك تنفى المعتزلة أى ارتباط او علاقة بين ايثار الواجب وبين مدح المجتمع بالفعل او الذم بعدم الفعل لأن هذا القول : " يوجب أن يكون التفصيل كقضاء الدين ، لثبوت هذين فيه ، وكان يجب فيمن لا يفكر في المدح وطيب الذكر ألا يلزمه قضاء الدين " وذلك لأنه أى اشباع للهوى يكمن في اعلان الانسان عن نفسه أنه مدين لآخر أو أنه واقع تحت انعام آخر ، أو في أن يرد وديعة قد تكون ذات حظوة من نفسه . فليس إلا أن وجه وجوبه هو كونه قضاء الدين . [٢]

وهكذا : فإن المعتزلة ترفض أن يكون المجتمع وما يشتمل عليه من أعراف وتقاليد وقوانين وضعية مصدرا للإلزام الخلقى ، فيعلق الانسان اختياره وايثاره للواجب على مدح الجماعة ورضاها أو ذمها وعدم رضاها ، لأنه لو كان كذلك لأدى ذلك الى نسبية القيم الأخلاقية حال تغير عادات المجتمع ، فيمتدح ما كان يستحق الذم من حيث رضى المجتمع على ما كان يسخط عليه ، وهذا خطر على مطلقية القيم وجعلها نسبية تابعة للزمان والمكان والمجتمعات وفى هذا ضياع للأخلاق في جملتها .

(١) المغنى ٦ /٢٢٣ – ٢٢٥
(٢) المغنى ١٤ / ٣١

ومع هذا فالمعتزلة تستبعد كل غاية للفعل كمصدر للإلزام الخلقى لأن الفعل الخلقى نفسه قلما يقترن بلذة أو نفع ، ولو كان الفعل حسنا في نفسه ولم يقصد اليه الفاعل لما فيه من الحسن الذاتى لم يقع منه الفعل على وجه أخلاقى ، وإنما لا بد من القصد في وقوع الفعل على نحو أخلاقى .

ويفرق المعتزلة بين وقوع الفعل مطابقا للواجب مصادفة ، وبين كونه جاء قصدا منه على نحو أخلاقى ، فالأول ليس فعلا اخلاقيا وان جاء مطابقا للواجب الأخلاقي و عكس الثانى لتوافر شرط القصد دون الاول . [١]

(١) الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام د / محمد السيد الجلنيد ص (١٤٧)

الفصل الثالث

الإلزام الخلقى ومصادره عند ايمانويل كانط [١]

المبحث الأول

الإلزام ومذهب كانط الأخلاقي

أولا : مصدر الإلزام

يذهب كانط مثل المعتزلة وسائر أصحاب الاتجاه العقلى الذى يجعل سلطة الالزام سلطة داخلية تنبع من داخل الانسان وشعوره ككائن أخلاقى وذلك حينما وضع أسس مذهب " الواجب " حيث أحل الواجب مكان الخير ورده الى العقل وحده ، فيرى أننا : " إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتمس مبادئها في العقل الخالص من كل مادة " [٢] ف "كانط " يميز بين نوعين من العقل أو بين معنيين للعقل :

قل ظرى أو (خالص) وعقل عملي أما الأول : وهو العقل المنطقي

(١) ايمانويل كانت : فيلسوف ألماني قيل عنه انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها الى شطرين ، ولد في عام ١٧٢٤م بمدينة كونجسنبرج وتوفى عام ١٨٠٤م ، من اهم اعماله : " نقد العقل الخالص " و " أسس ميتافيزيقيا الأخلاق . انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة د/ يحيى هويدى ص (٨٩) ط دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩٥ .و معجم الفلاسفة ص (٥١٣) .

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة د / يوسف كرم (٢٤٧)

الخالص الخاضع لمبدأ عدم التناقض والذى يتقدم في مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكن أن يعين الانسان على العمل الأخلاقي القائم على الاختيار بين البدائل .

وأما الثانى : هو في النهاية موقف شعوري حدسي يفرض سلطته في الميدان الأخلاقي ، فالعمل الخير ليس موضع تفكير عقلى مجرد وليس نتيجة استدلال عقلى خالص بل هو موضع شعور مباشر ، أى احساس روحي باطني .فالأخلاق عند كانط يقودها العقل العملي . (١)

وهذه الفلسفة الخلقية إنما كانت واجبة وبهذه الصورة المجردة عن كل ما هو تجريبى طبقا لتصورنا لمبدأ الواجب وللقانون الخلقى . فالقانون الخلقى " لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة " (٢)

ويضاف الى ذلك :أن أساس الإلزام أو مصدره ينبغى أن يلتمس في تصورات العقل الخالص وذلك بطريقة قبلية ومن ثم فإن أساس الإلزام أو مصدره لا يبحث عنه في طبيعة الانسان ولا في ظروف المجتمع الذى وضع فيه الانسان .

ويفسر كانط ذلك بأن الإلزام هنا نابع من الواجب العقلى في صورته التجريدية

(١) ينظر : فلسفة الاخلاق ، د/ عبدالوهاب جعفر ص (٢٤١) ١٩٩١ م

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، كانط (٨) ، ترجمة د / عبدالغفار مكاوى مراجعة د / عبدالرحمن بدوى منشورات الجمل ، كولونيا ألمانيا الطبعة الأولى ٢٠٠٢م .

المتصفة بالضرورة المطلقة ، التى لا تمت بأية صلة ولا بأية صورة لأى شكل من أشكال التجربة أو الواقع . هذا مع اعترافه بأن ثمة قواعد للسلوك العملى ، وهى تلك التى تتصل بالتجربة أو الواقع ، لكن مثل هذه القواعد لا يمكن أن تدخل في نطاق القوانين الخلقية . (١)

فالأخلاق عند كانط لا تستقيم بغير سلطة ملزمة مستمدة من الزام العقل الذى يعرف الواجب وخصائصه ويأمر به ، والانسان باعتباره كائن عاقل مدرك يضع القوانين الأخلاقية لنفسه باعتباره موضوعا للرغبة فيكون الانسان هو المشرع للقوانين والمنفذ لها في الوقت نفسه .

والقانون الأخلاقي عند كانط لا يعبر الا عن استقلال العقل المحض واستقلال العقل العملى عنده يحمل معه الحل الصحيح لمشكلة الالزام الخلقى ، لأنه يصبح الانسان قانون نفسه لأنه غاية في نفسه . وذلك يتضمن القول باستقلال ارادته ، وهذا هو المبدأ الوحيد لكل قوانين الاخلاق ، " والحرية هنا لا تعنى القدرة على أن يأتى صاحبها فعلاً ما ، وانما تعنى أن الانسان قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفاقا لمبدأ الواجب ، بمعنى أن يكون في مقدوره أن يأتى فعلا أو يتوقف عن اتيانه ، وبهذا يخرج نفسه من عالم العلية التى تتحكم في الطبيعة ويجعل نفسه غاية في ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض ارادته الحرة "

(١) ينظر: المصدر السابق نفس الصفحة .

وقبل أن يضع كانط أسس ومبادئ نظريته ومشروعه الأخلاقي عمد الى نقد الاتجاهات التقليدية في الالزام الخلقى وبيان ما فيها تهافت وعدم صلاحيتها كمصادر لهذا الالزام . (١)

ثانياً : موقف كانط من الاتجاهات الأخرى في مصادر الالزام :

وبهذا يرفض كانط رد الواجب أو سلطة الالزام الخلقى الى سلطات خارجية فأنكر رأى التجريبين حين قالوا : " إن عنصر القهر أو الضرورة – وهو ماهية الالزام – نشأ عن ضغط خارجى لأن الانسان عرف واجبه في ظل مواضعات اجتماعية ونظم سياسية " اتفقت على تخويفه بالعقوبة ان هو عصى قوانينها ومواضعاتها واعرافها . فإن ذلك يضر بنقاء الاخلاق وصفائها يقول : " فكل عنصر تجريبى لا يكون غير صالح لأن يكون ملحقاً بمبدأ الأخلاقية ، ولكن أيضا وفى أعلى درجة يضر بنقاء الأخلاق " (٢) ويقيمها على أسس نسبية متغيرة من مجتمع لآخر .

كذلك رفض كانط رأى رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب الى تعاليم الدين ، فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الالزام الخلقى ، لأن من حق الملحد أن يسأل عن السبب الذى جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير وينهى عنه لأنه بطبيعته شر ، وبذلك

(١) ينظر : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها د / توفيق الطويل (٣٧٩)
(٢) أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ايمانويل كانط ص (١١٩)

يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه الى قانون أخلاقى ." ومن العبث ومن الخطأ محاولة اخضاع القانون الأخلاقي لموضوع ما أو لسلطان موجود أعلى [١] فيفصل كانط بين مجال الأخلاق ومجال الخضوع أو الطاعة السلبية للتعاليم الدينية .
ولا يكتفى كانط برفض املاءات السلطة الخارجية في كل صورها باعثاً على الفعل، بل يصرح أيضا برفض المذاهب التى تجعل سلطة الإلزام داخلية وتقيمها على الحساسية الطبيعية أو العاطفة الخلقية ، ويعلل ذلك بأن

" الحساسية الجزئية متغيرة ، فلا يمكن أن نستخرج منها قانوناً كليا ضرورياً كالذي تفتقر إليه فلسفة الأخلاق ، ثم إن هذا المذهب يرد الخير الى اللذة أو المنفعة ، فيمحو كل تمييز بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة " [٢]

فـ "كانط " يرى أن صدور سلوك الانسان خاضعا لميل أو رغبة أو هوى يفقد الارادة استقلالها ويخرج بالسلوك عن نطاق الاخلاق . بل حتى العواطف النبيلة لا تصلح أن تكون باعثاً على أداء الواجب لأن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح أن تكون مقياسا للخير والشر ، فالممرضة التى تخلص في رعايتها لمريضها عن رحمة ومحبة لا تتصرف بمقتضى القانون الأخلاقي . لأن هذا القانون عند

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة د/ يوسف كرم (٢٤٨) وينظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د/ السيد محمد بدوى ص(٩٦) دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ٢٠٠٠ م
(٢) المصدر السابق ص(٤٧)

كانط يقتضى ألا يصدر السلوك إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب . [١]

فـ كانط يريد أن يحل القانون الأخلاقي محل الرغبة ويجعل فكرة الخير تلحق القانون الأخلاقي ولا تسبقه ، ومن ثم يستبعد الرغبات والغايات أن تكون مصدراً للإلزام الخلقى ، وأن يكون السلوك الخير بموجب القانون الأخلاقي أى احتراما لمبدأ الواجب في ذاته . ويستطيع حينئذ أن يجعل قاعدة سلوكه قانونا عاما للناس في كل زمان ومكان وبذلك يتحرر من نزواته وأهوائه وينشد البشرية كلها.[٢]

بهذا المنهج النقدى والصرامة المنطقية في التفكير أراد كانت تحرير الأخلاق من كل عنصر تجريبي أو وجداني حسى أو عاطفي ، من أجل التوصل الى تأسيس تصور عقلى خالص قبلي ، واستبعاد كل ما يؤدى الى النسبية والتناقض والذاتية .وعدم وجود حالات للاستثناء تبطل كلية الأخلاق فـ كانط يرى أنه " ينبغى أن نقدم الدوافع الأخلاقية في استقلالها ونقائها وتميزها عن كل الدوافع بما في ذلك تلك النابعة عن مشاعر العطف ، وأن السبب في الأثر المحدود للأخلاقية يرجع الى أنه لم يتم عرضها في نقائها وتميزها ، واليوم نرى أن كل رجال الأخلاق والدين قد فشلوا في هذه المهمة ، ومع ذلك ستنجح الأخلاقية باستنادها إلى قيمتها الجوهرية وحدها دون أن تمتزج بالتحفيز الحسى وكل أنواع

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) ينظر المشكلة الخلقية د توفيق الطويل ص (٣٨١ –٣٨٢)

الإغراء " [١]

ف "كانط " يرى أنه لا ينبغى أن نلتمس قاعدة الالزام الأخلاقي في طبيعة الانسان ، ولا في ظروف العالم الذى وضع فيه ولا حتى في فكرة الكمال الإلهي ، بل لا بد أن نبحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها، حتى يمكن تفادى النسبية والتغير والغائية .

(١) الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة ، بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية ،عبدالحق عبد المنصف ص (٩٠ – ٩١) افريقيا الشرق ، المغرب ٢٠١٠ م

المبحث الثانى
مبادئ الالزام وأسسه في مذهب كانط

سعى كانت في اتجاهه النقدى لكل الفلسفات الأخلاقية التقليدية مؤمنا بشيء واحد وهو إذا كان : " للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي ، فلابد من أسس مماثلة في المجال الإنساني وأنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها ويحدد غايتها ، فإن على العقل أيضا ... أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول وأن يحدد لها الهدف الواضح " [١]

وهنا شرع كانت في اقامة مذهب عقلى في الواجب مبينا اهم الأسس والمبادئ التى يعتمد عليها هذا المذهب .

اولا : الارادة الصالحة أو الخيرة

يقرر كانت أن المبدأ الأخلاقي الذى يمكن أن نعده بمثابة الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقى هو الإرادة الخيرة فيقول :

" لا يوجد شئ يمكن عده خيرا على الاطلاق ودون قيد أو شرط إلا شئ

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كانط ص (١٢ – ١٣)

واحد هو : الارادة الخيرة " [١]

فهو يري أنها قمة السمو وتاج الكمال الخلقى لأنها دون غيرها خير في ذاتها بل هى الخير الأقصى الذى بدونه لا يكون خير أو سعادة .

فإن كل مواهب الطبيعة من ذكاء وسرعة حكم وشجاعة وحزم ، وكذلك مواهب الحظ كالمال والجاه والسلطة والنفوذ وكلذات الحياة على اختلافها فهى ليست خيرا بالذات ،لأنها لا تعين بنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الارادة كما تشاء فيكمن أن تسخر أحيانا لتحقيق غايات سيئة فتكون مصدر شر وبيل ، أما الارادة الصالحة الخيرة الطيبة فلا يمكن أن يصدر عنها إلا الخير ، لأنها خير في ذاتها ، دون نظر الى ما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج وآثار . [٢]

ويضرب كانت مثالا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش، فيري أن هذه الفضيلة ليست خيرا في ذاتها لأنها لو توفرت لدى المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا ، أما الارادة الخيرة فهى الشرط الضرورى والكافى للخلقية ، وهى مقدسة لذاتها لا بنجاحها في ميدان العمل ولا بإتمامها لمشروع خاص ، ولا بظهور نتائجها في المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة في ذاتها . [٣]

(١) المصدر السابق ص (٣٧)
(٢) ينظر : الالزام الخلقى ومصادره د/ توفيق الطويل ص (٧٤)
(٣) ينظر : فلسفة الأخلاق د / عبدالوهاب جعفر ص (٢٤٥) .

و"كانط " حينما يفصل بين الارادة والغاية منها لا يقصد أن يفصل بين النية وبين الأفعال التى تعبر عنها في الواقع لأن النية هى العنصر الجوهري في الأخلاقية بأسرها ما دامت خيرة بذاتها دون عواقبها ، بل هو يحرص على التنبيه على أنها تظل خيرة حتى ولولم تحقق مقاصدها في الواقع يشرط أن تكون قد بذلت ما في وسعها من طاقة في استخدام الوسائل التى تحث تصرف الأنسان . (١)

ولكن ما ذا يقصد كانط بالإرادة الخيرة او الصالحة ؟

يرى كانط أن طبيعتنا ناقصة وبسبب هذا النقص فليست كل ارادة هى صالحة بالضرورة ، وهنا يرد كانط الارادة الى معنى " الواجب " فتكون الارادة صالحة هى : إرادة العمل بمقتضى الواجب دون أى اعتبار آخر .

ولكن بأي وسيلة يمكن لنا أن نميز العمل الذى من هذا القبيل يجيب كانط: " إن التميز سهل بين الافعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعا مع رغبة هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلي الفضيلة بسبب إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية " (٢)

(١) ينظر : الأخلاق عند كانط د / عبدالرحمن بدوى ص (٤٢)
(٢) نفس المصدر السابق ص (٢٤٩)

" لكن التميز يصبح عسيرا حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة ماً ، فيجد المرء نفسه ميالا إلي ما يفرضه الواجب مثل أن يقال إن واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسي وأنا أحرص طبعا علي الحياة وأسعي لأكون سعيداً . الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متي كانت في صراع مع النزعات الطبيعة فاستمسكت بالواجب " (١)

وهنا يميز كانط بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا لا يمكن أن يشتمل على قاعدة لمعرفة ما ينبغى أن يكون . فمعرفتنا بهذا الذى ينبغى أن يكون صادرة عن قوة باطنية هى الارادة الخيرة . وبهذا نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفاقا لما يقتضيه الواجب.

وهذا الإلزام لا يفرض علينا ن نطيعه على كره منا ، فإننا أحرار في الاستجابة لما تمليه علينا الارادة الخيرة ، أو رفض الخضوع لأوامرها .

" فالحرية هنا لا تعنى القدرة على أن يأتى صاحبها فعلا ما ، وإنما تعنى أن الإنسان قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفاقا لمبدأ الواجب ، بمعنى أن يكون في مقدوره أن يأتى فعلا أو يتوقف عن اتيانه ، وبهذا يخرج نفسه من عالم العلية ، التى تتحكم في الطبيعة ويجعل نفسه غاية في ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض إرادته الحرة " (٢)

---

(١) نفس المصدر ص (٢٤٩)

(٢) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها د / توفيق الطويل ص (٣٧٩ – ٣٨٠ – ٣٩٠)

ثانياً : مبدأ الواجب

يتضح مما سبق : أن الارادة الخيرة هى الارادة التى تطيع الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب ، والواجب هو شرط الارادة الطيبة . وإذا قورن فعل الارادة الخيرة بالأفعال الاخرى التى تنزع اليها الطبيعة فإن الأول يبدو واجب الأداء . ولكن ما هو تعريف كانط للواجب؟

إنه يصفه بأنه "ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون" .[١]

فالواجب هنا مرادف للقانون والقانون المقصود هنا هو العقل بمبادئه المطلقة الذى يدبر حياة الانسان بما هو انسان . حيث يرى كانط أن كل شئ في الطبيعة يسير وفق قوانين محددة تتفق مع طبيعة الأشياء.

وبما أن طبيعة الإنسان هي العقل فيجب أن تكون القوانين التي يسير عليها الإنسان قائمة على العقل. وبذلك يكون القانون الخلقي مفروضا على الانسان من العقل ويحفزه على اتباعه . [٢]

ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هي مبادئ قبلية بحتة "خالصة من كل عنصر تجريبي ، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالصة". [٣]

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: كانط ص (٣٣)
(٢) الالزام الخلقى ومصادره د / توفيق الطويل ص (٧٥)
(٣) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: كانط ص (٢٤)

ومن السهل علينا أن نفرق بين الأفعال التي تصدر عن شعور بالواجب والأخرى التي تأتى عن منفعة أو حرص على مصلحة. مثال ذلك أن التاجر الفطن يتحاشى رفع سعره ويحافظ على مستوى سعر ثابت للجميع بحيث يستطيع أن يشتري بها الطفل وأي إنسان آخر، وهنا لا محيص من الاعتراف بأنه يعامل المشترين بأمانة، ولكن لا يكفي هذا للاستدلال عن صدور فعله التزامًا بمبادئ الواجب، لأن مصلحته قد اقتضت ذلك، ولا نستطيع افتراض أنه يتصرف مع عملائه بوحي من عاطفته نحوهم وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب، ولا عن ميل مباشر، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها . (١)

أما محافظة الإنسان على حياته واجب بالرغم من إحساسه أحيانًا بالتعاسة والهزيمة والهوان وتمني الموت، فمحافظته على حياته بالرغم من كل هذه الظروف صادر عن مسلمة ذات مضمون أخلاقي.

وكذلك الإنسان الذي يحسن إلى الغير منفلتًا من همومه الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين، وصرفه معاونتهم عن الانشغال بشقائه الشخصي فإن تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب. وكذلك يأتي تأمين الإنسان لسعادته من قبيل الواجب بطريق غير مباشر "ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون

(١) ينظر : الأخلاق عند كانط د عبدالرحمن بدوى (٤٨)

إغراء قويًا له على أن يدوس على واجباته" (١)

ولكن لابد من أن تكون قاعدة تحقيق السعادة مصحوبة بأضرار تلحق ببعض الميول؛ ويصدر التصرف إذن لا عن ميل بل عن إحساس بالواجب ، وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع يحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يبق إلا القول بأن احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد .(٢)

ومن هذا يتضح أن السمات الرئيسية للواجب تتحدد وفقا للقواعد الثلاث الآتية:

أولها: " أن الواجب صورى محض : بمعنى أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة "، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي، وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن "قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب".

الثانية: أن الواجب منزه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة ،بل هو يطلب لذاته، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا "فليست الأخلاق هي

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: كانط ص ٢٦.
(٢) ينظر : المشكلة الخلقية د. زكريا إبراهيم ص ١٩٣.

المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة" (١)

والسمة الثالثة: للواجب أنه قاعدة غير مشروطة للفعل، أي أنه قانون سابق، أو حكم أولي سابق على التجربة ، فهو يجمع بين الطابع الاولى من جهة والطابع الصورى من جهة أخرى ، وإلا لما كان غير مشروط ولما كان كليا ضروريا (٢) .

ومن هنا نرى أن الواجب الأخلاقي عند "كانط " هو الواجب الذى يمكن اعتباره قاعدة كلية شاملة لا صلة له بأي غرض أو تجربة أو أى شئ آخر ، ويطاع لذاته ويصلح لأن يكون قانونا أخلاقيا أو أمرا مطلقاً .

ثالثاً : الواجب والأمر المطلق

لاحظنا مما سبق : أن الواجب الأخلاقي هو ما يقرر وفقا لقاعدة ، وهى ما يمكن أن نسميه بالقانون الأخلاقي والذى يتصف بكونه أمرا مطلقا وليس مشروطا أو مقيداً ، حيث يميز كانط بين نوعين من الأوامر :

– وأوامر مشروطة أو مقيدة : وهى التى يكون فعل الواجب فيها مرتبطاً بتحقيق غاية .

– أوامر مطلقة : وهى تلك الواجبات التى تتسم بالضرورة فيأتيها الانسان ارضاء

(١) المصدر السابق ص (١٩٣ – ١٩٤)

(٢) المشكلة الخلقية: د/ زكريا ابراهيم ص (١٩٤).

للعقل فتكون غاية في ذاتها دون النظر الى ما يترتب عليها من آثار ونتائج .
والقانون الأخلاقي : " هو منطوق مبدأ السلوك العام الذى يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله على نحو ما قرره كانط في مبدأ استقلال الارادة " [١] ولا بد للإرادة من هذا القانون لأن شعور الإنسان الطّبيعيّ حساسيّة توجّه أفعال الإنسان نحو تحقيق المنافع الشّخصيّة ، الّتي تتعارض مع القيمة الأخلاقيّة ، كما ينصُّ عليها القانون الأخلاقيّ ، فإنّها تتّسم بالأنانيّة والغرور ، تلبيةً للميول والغرائز الذّاتيّة بهدف تحقيق اللّذّة الحسيّة والنّأي عن الألم ، ولو كان ذلك يؤدّي إلى الإضرار بالآخرين والتسبّب في إلحاق الألم بهم ، الأمر الّذي يجعل هذا الشّعور، غير جديرٍ بتوجيه أفعال الإنسان وجهةً أخلاقيّةً سليمة .

من هنا لا غنى عن القانون الأخلاقيّ لتوجيه أفعالنا وسلوكنا توجيهاً أخلاقيّاً صحيحاً ، ومثل هذا القانون ينبغي أن يتقدّمَ الشّعور الطّبيعيّ لدينا ، فيكون مرشداً وهادياً للقيام بالأفعال الأخلاقيّة وفعل الخير . [٢]

لكن لماذا يتصف هذا القانون الأخلاقي بكونه أمرا مطلقا لأنه يأتى مجردا من أى استثناءات أو غايات وتخذ الصيغة الأمرية التى يمكن أن تحدد شعارها بالقول : افعل الواجب لذاته وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على هذا من

(١) المعجم الفلسفى " مجمع اللغة العربية " (١٤٥) الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م .
(٢) ينظر : المشكلة الخلقية د / زكريا ابراهيم ص (١٩٥)

نفع أو ضرر ، من لذة او ألم .

بخلاف الامر المشروط او المقيد وهو الذى يكون مرهونا بنتيجته أو غايته كشرط لأدائه ، وهى متروكة لاختيار الفاعل وهذا يتيح لميوله ورغباته واهوائه أن تتدخل في تصرفه . ومثال ذلك أن تقول : راجع دروسك تنجح أى اذا اردت أن تنجح ، فالفعل وسيلة لغاية وليس غاية في ذاته . (١)

بهذا تكون الأوامر الأخلاقية أوامر مطلقة غير مقيدة بأي شرط أو غاية مهما كانت ، فالإنسان لا يكون فاضلا لأنه يحاول اتباع رغباته ، بل يكون فاضلا لأنه يطيع قانونا عاما صالحا للبشرية كلها لذلك سماه كانط الأمر المطلق .

هذا الأمر المطلق إلزام خلقي عام مفروض على كل كائن ناطق يوجد في ظروفنا ، وهو امر لا يقبل الاستثناء وهو امر بديهى لا يحتاج الى برهان وصادر عن العقل وحده ، ومن ثم كان واحدا عند الناس جميعا ووجبت عليهم طاعته احتراما له دون طمع في ثواب أو خشية من عقاب . (٢)

رابعاً : قواعد القانون الأخلاقي وشروطه

يحدد كانط ثلاث قواعد أساسية للقانون الأخلاقي تأتى في صورة أمر مطلق يلتزم بها الفعل الأخلاقي حتى تكون له قيمة أخلاقية وهى :

(١) ينظر : الالزام الخلقى ومصادره د الطويل ص (٧٥)

(٢) ينظر : المصدر السابق نفس الصفحة .

أولاً :قاعدة التعميم :

ينبغي أن يتسم القانون الأخلاقي بطابع الشّمول ، وأن ينطبق على جميع الكائنات النّاطقة ، وأن يُجاوز إلى ما لانهاية في سلطته إرادتنا الفرديّة . وعليه فالقاعدة الأولى للقانون الأخلاقيّ :" افعل طبقاً للقاعدةُ التى تجعل في امكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا " (١)

مثل هذا الامر صوري لا يستمد من التجربة ، لأن التجربة تعبير عما هو كائن في حالة معينة ، وهذا الامر يعبر عما ينبغى أن يكون ، والانسان لا يستثنى فيه نفسه أبدا ، لأن الواجب مفروض على الانسان بما هو انسان ، ولو أن كل انسان ألف استثناء نفسه لمصلحته الذاتية لتناقض مع كلية القانون . ومن مميزات القانون الخلقى أن يطبق على كل انسان بغير تمييز فمثلا :

إنسان تحالفت عليه المحن والآلام فَكَرِهَ الحياة . فهل يحق له أن ينتحر ؟ حبّاً لذاتي ، فإنّي أنتحر ، لأنّني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النّعم . فهل يمكن حبّ الذّات ، مفهوماً على هذا النّحو ، أن يصير قانوناً كليّاً للطّبيعة ؟ كلاَّ ، لأنَّ الطّبيعة الّتي سيكون قانونها هو تدمير الحياة نفسها ، بواسطة الشّعور نفسه الّذي وظيفته الخاصّة هي الحثّ على تنمية الحياة ، مثل هذه الطّبيعة ستكون متناقضة مع نفسها ، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة . وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكّل مكانة قانون كلّيٍّ للطّبيعة ، وهي بالتّالي

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، كانط ص (٥٧)

مضادّةٌ للمبدأ الأعلى للواجب ، وآية السلوك الخلقى امكان تعميمه دون أن يودى التعميم الى موقف مستحيل ، وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه .[١]

من هنا يعدُّ توفّر عنصر العمومية في القانون الأخلاقيّ شرطاً ضروريّاً ، لتفادي حدوث أيّ اعتداءات أو انتهاكات من جانب أي شخص ، وتحت أيّة مبرّرات ذاتيّة ، وهو بذلك يُحقّق وقاية للذّات وللغير من الأذى .

من ناحية أخرى ينطوي مبدأ الشّموليّة الأخلاقيّة ، على منع حدوث ما يُسمّى بتنازع الواجبات الأخلاقيّة ، الّتي لا تحصل إلاّ في ظل غياب الشّموليّة و انتهاكها . فقول الصّدق ، والالتزام بردّ الأمانة ، وقول الحقّ ، وعدم التسبّب بالأذى ، واجباتٌ أخلاقيّةٌ لا تنازع فيما بينها في ظلّ شموليّة أخلاقيّة تطاول جميع البشر . وهذا التصوّر رغم صحّته من النّاحية التّصوّريّة الأخلاقيّة ، إلاَّ أنّه من النّاحية الواقعيّة يصطدم بحقيقة عدم توفّر عنصر الشّموليّة الأخلاقيّة في أفعال جزء ليس بالقليل من النّاس وسلوكهم ، الأمر الّذي ينجم عنه التّنازع في أداء الواجبات الأخلاقيّة آنفة الذّكر .[٢]

وغاية هذه القاعدة عند "كانط " أن يجعل الانسان سلوكه بمثابة قانون للناس جميعا ، ولن يكون الامر كذلك إلا إذا كان قابلا للتعميم دون أن تترتب

(١) المصدر السابق ص (١٠٩) والالزام الخلقى ومصادره د/ توفيق الطويل ص (٧٥) وتاريخ الفلسفة الحديثة د / يوسف كرم ص (٢٥١)

(٢) ينظر : الفلسفة الخلقية د / الطويل ص (٤٠٠ – ٤٠١)

عليه أى نتائج سلبية .

ثانياً : قاعدة الغائية وتقول: " افعل بحيث تعامل الإنسانية دائما ممثلة في شخصك أو أى شخص آخر غاية ، ولا تعاملها كمجرد وسيلة الى تحقيق غاية "[١]

ومعنى هذا أن الأمر المطلق كقانون أخلاقى لا يتعلق بغاية شخصية ذاتية ، بل يتعلق بفكرة الانسانية بوصفها غاية في ذاتها ، فلا ينبغى أن نتعامل مع الانسانية كوسيلة لبلوغ غاية أو هدف ، لأنه اذا كان بوسعنا أن نتخذ من الأشياء وسائل لتحقيق أغراضنا ، فإنه ليس بوسعنا أن نتعامل مع الكائنات العاقلة كوسائل بل كغايات موضوعية ، فالذي يقترض من الناس مالا متعهدا كذبا برده ، يستخدم الناس كوسيلة لا كغاية ، مما يجعل من هذا الفعل فعلا غير أخلاقى .

والعقل الأخلاقي يستهدف مصلحة الجميع ، فالثبات والكونية هما صفتان يتسم بهما القانون الأخلاقي

ثالثا : قاعدة الحرية : وقد استخلصها كانت من مفهوم القاعدتين السابقتين وهى تقول : " اعمل بحيث تكون ارادتك باعتبارك كائنا ناطقا هى الارادة المشرعة الكلية " [٢]

أن هذه الصيغة للقانون يهدف كانط من خلالها الى ترسيخ مبدأ الاستقلال الذاتى ، ويعنى بها أن الانسان كإرادة طيبة هو قانون نفسه فهو المشرع للقانون والمطيع له في نفس الوقت ، حتى لا تصبح الارادة وسيلة أو أداة ،

(١) المصدر السابق ص (٤٠٢)

(٢) المشكلة الخلقية د/ زكريا ابراهيم ص (٢٠١)

فالاستقلال الذاتى يجعل منها ارادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة .

وبهذه القاعدة يقرر كانط أن مصدر الإلزام الخلقى هو سلطة باطنية تجعل من الارادة مصدر التشريع الخلقى كله . وليس في وسع الارادة أن تكون مصدرا للإلزام إلا اذا تخلصت من علية القانون الطبيعي . لذلك كان لابد من " أن ننسب الى الارادة ضربا من الاستقلال الذاتى حتى تكون هى المشرع الوحيد لأفعالها وهى المسئولة الوحيدة عن كل تصرفاتها " (١)

(١) الفلسفة الخلقية د / زكريا ابراهيم ص (٢٠٢)

الفصل الرابع
مقارنة بين المعتزلة وكانط
المبحث الاول
أوجه الاتفاق بين المعتزلة وكانط

من خلال القضايا والمسائل التى تمت مناقشتها في هذا البحث نستطيع أن ندرك أوجه الشبه القوية بين مذهب المعتزلة وكانط في الالزام الخلقى والتى تصل الى حد الاتفاق رغم بعد الزمن واختلاف الثقافة والبيئة وتبدو أهم أوجه الاتفاق فيما يأتى :

أولا : يتفق المعتزلة وكانط على ضرورة الإلزام الخلقى حتى تكتسب المسئولية الأخلاقية شرعيتها .

ثانيا : يتفق المعتزلة وكانط في أن سلطة الالزام الخلقى ترجع في مصدرها الى ذات الانسان وشعوره بمسئوليته ككائن أخلاقى وتحديد هذه السلطة في أوامر العقل ونواهيه .

فقد جعل المعتزلة وكانط للعقل وظيفة خلقية استرشاديه فوق وظيفته النظرية الاستدلالية ، فقد ذهب المعتزلة الى القول بوجود قوة خاصة في الانسان لتكوين العلم وتوجيه العمل ، وكذلك كانط يقسم العقل الى عقل نظرى وظيفته

العلم والمعرفة ، وعقل عملي وظيفته توجيه العمل .[١]

والعقل لا يكتفى بهذا التمييز بين الخير والشر ولا بالتوجيه الى الاول والنفير من الثانى بل يتعدى ذلك الى محاولة الالزام باتباع قواعده وتطبيق مقتضياته.

يقول د دراز " ليس في الدنيا عاقل أشعري أو معتزلي ولا غيرهما ينكر ما منحه الله للإنسان من ملكة التمييز بين الافعال والحكم عليها بالحسن والقبح ، بمعنى أن بعضها يعد صفة كمال وبعضها يعد صفة نقص ، أو أن بعضها يقبله الطبع المستقيم ، وبعضها يمجه الذوق السليم ، أو ان بعضها يمدح فاعله ، وبعضها يذم مرتكبه ، الأمر الذى يتأكد معه اقرار الفكر الإسلامي بصفة عامة بأن للعقل سلطانا أخلاقيا بالمعنى الإنساني ، سابقا به ما زعم علماء أوروبا أنهم اكتشفوه في المذاهب الفلسفية بصفة خاصة)[٢] ولذلك كله كان كون العقل شرطا ضروريا لابد من توفره في الانسان للقيام بالواجب وتحمل المسئولية الاخلاقية .[٣]

ثالثا : يتفق المعتزلة مع كانط في أن الأخلاق عم معيارى يهتم بوضع

(١) راجع ص (١٩ – ٤٠) من هذا البحث ، وايضا ينظر : فلسفة المعتزلة ٢ / ٣٥– ٤٦)

(٢) دراسات اسلامية د / محمد عبدالله دراز ص (١١٥ – ١١٦)

(٣) من كتاب المذاهب الاسلامية عبد الحى قنديل ص (٥٣)

الأسس النظرية التى ينبغى أن يصدر عنها سلوك الفاعل العاقل حتى يكتسب فعله قيمة أخلاقية

حيث أقام كانط فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التى ذهب اليها المعتزلة ، فقد أنكر ربط الأخلاق بنتائج الأفعال تماما كما فعل المعتزلة فالحسن حسن لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من لذات وآلام أو منافع أو مضار وجعل قيمة الفعل ذاتية فيه وليس في غايته ، وكان الباعث على الفعل هو الارادة الموجهة للفعل

(من أجل ذلك كان مذهبه نظرية في الواجب لا في الخير ، كما أن مذهب المعتزلة نظرية في الحسن لا في الخير) [١]

رابعا : يعد مذهب المعتزلة وكانط فى الواجب الأخلاقي مذهبا صوريا مجردا عن عوامل الزمان والمكان ولا يرتبط تطبيقه بشخص أو بآخر بل هى أمور عامة تحمل طابع الضرورة الأخلاقية . ويبدو هذا التشابه في الشروط التى وضعها المعتزلة للفعل الحسن ، والأسس التى بنى عليها كانط نظريته في مبدأ الواجب ، حيث بنى كانط مذهبه على ثلاث مبادئ اعتبرها ركائز الفعل الخلقى وهى :

الأول : أن يكون الفعل تم أداؤه بمقتضى الواجب وليس موافقا للواجب، وهذا ما عبر عنه المعتزلة سلفا بأن الحسن يجب بأن يفعله الانسان لحسنه لا

(١) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي د / محمد السيد الجلنيد ص (٣٥)

لشيء آخر . وللمعتزلة فضل السبق على كانط فى هذه القضية وهى القول بأن الحسن يتضمن فى باطنه مصدر الإلزام الخلقى لأن حسنه ذاتى فيه ومعرفة الإنسان وجه الحسن عقلا شرط لإلزامه به .

الثانى : أن الفعل الذى يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته الخلقية من القاعدة التى يتقرر الفعل تبعا لها ، لا من الهدف الذى يلزم تحققه ، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضع الفعل ، بل على المبدأ الذى صدر عنه الفعل وهذا ما عبر عنه المعتزلة بقولهم : ضرورة أن يكون الفاعل عالماً بوجه وجوب الفعل .

إن المعتزلة قد سبقوا فلاسفة الغرب وسبقوا كانط فى هذه القضية وهى القول بأن الحسن يتضمن فى باطنه مصدر الإلزام الخلقى لأن حسنه ذاتى فيه ومعرفة الإنسان وجه الحسن عقلا شرط لإلزامه به [(١)]

ثالثا : الواجب ضرورة انجاز الفعل احتراما للقانون الخلقى . [(٢)]

من أجل ذلك رفض المعتزلة فكرة اتخاذ الدين مصدرا لإلزام الخلقى لما فى ذلك من العودة إلى مذهب الغائية ، كما أنهم أنكروا اعتبار مبدأ المواضعات الاجتماعية والأعراف مصدرا للإلزام لأن ذلك يتضمن القول بنسبية الأخلاق وهذا يلغى تماما الأخلاق المطلقة ، كما أن الواجب ليس دائما مقرونا باللذة أو المنفعة بل كثيرا ما يقترن الفعل الأخلاقي الحسن بالألم .

(١) ينظر : ص (٢٢ – ٤٠) من هذا البحث

(٢) ينظر : الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام د / محمد السيد الجلنيد ص (١٣٠) .

المبحث الثانى
أوجه الاختلاف بين المعتزلة وكانط

أولا : للإلزام الخلقى صورة ومادة او شكل ومضمون ، ويعنى بالصورة أو الشكل ما يقوم عليه الالزام بالواجب ،أو ما يقوم عليه القانون الأخلاقي الملزم بالواجب ، أما المادة أو المضمون فيعنى به ما ينطوي عليه الواجب من جوانب خيرة يقوم عليها الالزام ، ولا يكون للواجب معنى الا بكلا الجانبين ، لأنه لا معنى لإلزام بلا مضمون ولا معنى أيضاً لمضمون حتى ولو كان خيرا بلا الزام فكلاهما لا يحقق الواجب .

وإذا قارنا بين مذهب المعتزلة وكانط انطلاقا من هذه القاعدة نجد أن مذهب كانط في الواجب تعلق بالشكل والصورة دون المضمون .

وذلك لأن كانط جعل القيمة الأخلاقية تكمن في مبدأ الفعل الذى جرى على أساسه الفعل وتكون ، لا في نتائجه أو الغرض الذى يسعى اليه ، وتصور ذلك المبدأ في الأمر المطلق ، وبمقتضى هذا القانون فقط واحتراما له يقوم بعمل الواجب ، على ألا يتدخل أى عامل اخر سوى هذا الاحترام للقانون في الزامه نحو أداء الواجب ، وبذلك يكون على الانسان الحريص على أداء الواجب في مذهب كانط أن يستبعد أى اعتبار لميل أو عاطفة أو هوى ، أو توقع لنتيجة أثناء أدائه للواجب ، لأن ذلك من وجهة نظر كانط سيخرج العمل من دائرة الواجب الأخلاقي .

ومن ثم أصبح اصبح الالزام عن كانط مبدءاً ثابتاً لا يقبل الاستثناء ، مما جعله مذهبا متزمتا جامدا متنكراً لما في الانسان من جوانب أخرى غير جانب العقل ، متمثلة فيما له من ميول وعواطف لا يمكن لأحد أن ينكرها .

أما مذهب المعتزلة في الالزام الخلقى فقد اتسم بالتكامل والشمول عن صورته عند كانط بفضل مراعاة الجانب العملى في أداء الواجب ونظرته الى طبيعة الانسان القائمة على الحساسية والعقل معاً وبفضل مراعاة امكانيات ووسائل الانسان المكلف بأداء الواجب .

فمع اتفاقهم مع كانط بأن القيمة الخلقية يجب أن تكون كلية ومطلقة إلا أنهم اختلفوا عن كانط في نقطتين جوهريتين :

الأولى : تفرقتهم بين نوعين من الأحكام الخلقية أحكام تعرف بالعقل وهى مطلقة صورية ، وأحكام شرعية وهى ما تدخلها النسبية لأنها تتعلق بالمصالح والمفاسد .

والثانية : أن الواجبات العقلية بدورها ليست جميعها أحكاماً مطلقة غير مشروطة ، وذلك لأنهم فرقوا بين نوعين من الأفعال : الأول : أفعال القلوب ، والآخر : أفعال الجوارح ، وما تأخذ حكم المطلق ولا تدخلها النسبية هى أفعال القلوب مثل معرفة الله ، أما أفعال الجوارح فإنها قد تتغير جهاتها فتكون بمثابة تغير الافعال ذاتها .

ومن هنا فان المعتزلة لم تسرف في الصورية الخالصة من كل مادة اسراف كانط في أوامره المطلقة . فلم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع . فقدرت وراعت خلاف الملابسات والاحوال . (١)

كذلك فان المعتزلة لا تطلب من الانسان ان يفعل الحسن لذاته في كل الاحوال وبصورة مطلقة وفى كل أفعاله ، لان الانسان لا يستغنى عن الحاجة ولا يستغنى عن كل وجوه النفع ، ولو وجب على الانسان أن تكون أفعاله كلها حسنة لوجب ان يفعل كل ما يقدر عليه من الحسن ولما جاز له أن يختار أفعالا اخرى حسنة لدواعى اخرى غير حسنها ، بل لاستحق على اختياره غيرها من الافعال الحسنة الذم على فعلها وفى هذا تكليف ما لا يطاق من حيث تعذر استغناء الانسان عن وجوه النفع جميعا . وفى هذا قمة التوسط بين النفعية والمثالية . (٢)

ثانيا : القيمة الأخلاقية بين الغاية والوسيلة :

كذلك من أوجه الاختلاف بين المعتزلة وكانط أن كانط بالغ في تقدير الواجب ووجوب انفراده كباعث أخلاقى وحيد على العمل ، وجعل القيمة الاخلاقية غاية في ذاتها لأنها لا تتوقف على النتائج أو الغايات التى يحققها الفعل

(١) انظر ص (٢٤ – ٤٣) من هذا البحث والفلسفة الخلقية د / توفيق الطويل ص (٤١١) ومقدمة د/ عبدالغفار مكاوى لترجمة كتاب كانط تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ص (و)

(٢) ينظر: الفلسفة الاخلاقية د/ احمد صبحى ص (١٥٣ – ١٥٤)

، فالذي يحدد قيمة الفعل الأخلاقي ليس المضمون التجريبي وانما الصورة الخالصة للقانون الأخلاقي . (لأن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذى ينبغى لكل منها ألا يعامل نفسه ، ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل ، بل أن يعاملهم دائما وفى نفس الوقت كغايات في ذاتها) (١)

لهذا السبب انتقد كانط المذاهب الاخلاقية التى تجعل من الفعل وسيلة لتحقيق السعادة لصاحبه ، وكأن الغايات والمقاصد هى التى تطبع على الفعل قيمته الاخلاقية ، فالسلوك من اجل غاية لا يعد فعلا ذا قيمة اخلاقية عند كانط ، لأنه ستكون قيمته نسبية كالوسيلة ، (فالأهداف التى يمكن أن تكون لتا في أفعالنا والنتائج التى تنجم عنها كغايات ودوافع للإرادة ، لا يمكن أن تنقل الى الأفعال أى قيمة مطلقة ، اية قيمة أخلاقية) (٢)

كما أن قيمتها تصبح مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات ، وإذا اختفت هذه الغايات اختفت معها قيمة الافعال . فالقيمة الأخلاقية لا ترتبط إلا بما ينبغى أن يوجد عليه السلوك وفق ما يقتضيه العقل يقول كانط : " فالقيمة الأخلاقية للفعل لا توجد في النتيجة التى ننتظرها منه ، كما لا توجد في مبدأ ما للفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذه النتيجة المرتقبة) (٣)

(١) اسس ميتافيزيقا الاخلاق كانط ص (١٣٩)
(٢) المرجع السابق ص (٦٦)
(٣) المرجع السابق ص (٦٨)

فالقيمة إذن تحديد مطلق إنها فعل يجد بدايته في ذاته غاية لا وسيلة .

أما مذهب المعتزلة فكما ذكرنا كانت نظرتهم اكثر شمولية وتكاملا من كانط ، فقد راعت في السلوك الإنساني الجانب العملى الذى يهدف الى الغاية ويسعى الى النتيجة ، كما راعت الجانب الأخلاقي أيضا ، فاشترطت أن يكون السلوك الغائى حسن في العقل بأن تكون له قيمة أخلاقية في ذاته. وذلك يتضح في تفرقتهم الدقيقة بين حكم الفعل والحكم على الفعل ، فالفعل في ذاته حسن أو قبيح وهذا هو الجانب المطلق ، أما الحكم على الفعل فهو مما يراعى فيه جانب الغاية من الفعل ويحكم عليه بالخيرية او الشرية .

من هنا كان تعريف المعتزلة للخير بانه : (النفع الحسن) وتعريفهم للشر بأنه (الضرر القبيح) [(١)] ففرقوا بين الخير والحسن وبين الشر والقبح ، وهذه التفرقة توضح مذهب المعتزلة في تحديد الاسس التى يجب ان تتوفر في الفعل حتى يكون خيراً ، كما تدل على تفرقتهم الدقيقة بين المطلق والنسبي في الفعل الخلقى .

فالجانب النسبي الذى يعبر عنه بالخير والشر لا ينبغى أن تعلق به قيمة أخلاقية للسلوك إلا إذا كان مشتملا على المعنى المطلق المعبر عنه بالحسن والقبح .

ومن هنا كان الحكم على الفعل بالخير أو الشر لا بد فيه من جانبين حتى يكون أخلاقيا : الأول : جانب الغاية من الفعل فلابد ان تكون نافعة

(١) ينظر : ص (١٨) من هذا البحث

الثانى : أن تكون هذه المنفعة في اطارها الأخلاقي الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الفعل حسنا في نفسه .

لذلك جمع مذهب المعتزلة بين راي أصحاب الاتجاه الغائى الذين قصروا بحثهم على الغاية من الفعل وأهملوا النظر في الوسائل التى تحقق هذه الغاية ، هل هى مشروعة وفاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الإنساني الفاضل ، كما فعل أصحاب الدوافع والبواعث بالفعل ذاته ، هل هو فاضل أم لا وأهملوا الجانب الغائي من السلوك وهو الجانب العملى من حياة الانسان.(١)

كذلك وقف المعتزلة موقفا وسطا في دور الارادة في الالزام الخلقى بين المذهب الغائى الذى لم يهتم بدور الارادة في الفعل وعلق الحكم على الفعل باعتبار النتيجة . ولم يسرف اسراف كانط في تعليق الحكم على الارادة والنية متجاهلا نتائج الفعل

فاعترفوا بدور للإرادة والقصد والنية انطلاقا من عقيدتهم الدينة ومبدأهم العقلى فلها مدخل في حسن الفعل او قبحه ولكن بقدر حتى لا يبتعد الحكم عن الموضوعية وكذلك لم ينكروا دور الارادة مطلقا كما في الشرعيات التى تشترط النية في أدائها .

(١) ينظر: ص (٣٠) من هذا البحث

المبحث الثالث

التصور الكانطى للإلزام الخلقى في ميزان الاسلام

أولا : الالزام الخلقى ومصادره في الاسلام

المصدر الذي يستمد منه الإلزام في الإسلام : الوحي الإلهي ، المتمثل في القرآن الكريم ، والسنّة النبوية الشريفة ، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

ومعنى الإلزام في القرآن هو إلزام المكلف بتصديق ما قرره من الحق، وتنفيذ ما شرعه من الأحكام والأخذ بما وصى به من مكارم الأخلاق والعزوف عما نهى عنه من مساوئها. (١)

لقد حوى الاسلام في قانونه الأخلاقي كل مصادر الالزام التى تمخضت عنها المذاهب الاخلاقية المختلفة قديما وحديثا ، فلم يكتف بعامل واحد كمصدر للإلزام الأخلاقي بل راعى عوامل مختلفة تتناسب مع كل الفئات البشرية ، ذلك أن الناس ليسوا جميعا على درجة واحدة من الناحية النفسية والحالة الاجتماعية والمستوى العقلي والثقافي وهذا ما غفلته المذاهب الاخلاقية التى اهتمت بجانب واحد من طبيعة الانسان في تفسير سلوكه وأهملت الجوانب الاخرى فجعل لكل مستوى من مستويات البشر ما يناسبه من مصادر الالزام

(١) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الاسلام د/ محمد مصطفى حلمى ص(١٢٠) الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م – ١٤٢٤ هـ ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

الخلقى :

١- الالزام بوازع العقل :

يحتل العقل في الاسلام مكانة هامة لم يحظ بها في أى دين آخر فهو مناط التكليف ووسيلة المعرفة عند الانسان والهداية والارشاد وله بمقتضى هذه الشريعة السلطان الأعلى في ادراك الحكمة ومبادئ الحق والخير ومكارم الاخلاق . [١] ومعرفة الانسان بعواقب الامور تكون خير باعث على عمل الخير والامتناع عن الشر ، ولما كانت الاخلاق وسيلة الخير والتجرد منها وسيلة الشر فإن العاقل من يلتزم بها عقلا ولهذا سيقول أهل النار يوم القيامة : "لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في اصحاب السعير " [٢]

٢- الالزام بوازع الضمير :

يركز الاسلام على أهمية الضمير ودوره الهام في الإلزام الخلقى ، ذلك الضمير الذى ينبع من وجدان الانسان وفطرته كقوة تميز بين الخير والشر والحسن والقبيح وهو عبارة عن (حالة نفسية من الانشراح أو الانقباض ويتكون من الحكم العقلي على الأفعال بالنظر إلى حسنها وقبحها، نفعها وضررها) [٣] ولما كان الإلزام العقلي لا يتم إلا للقلة فإن الكثرة الغالبة لا يكفيها وازع العقل، وتحتاج إلى وازع الضمير كزاجر يبعدها عن الذنوب التي تخفى على أعين الناس،

(١) علم الأخلاق الإسلامية / مقداد يالجن محمد علي (٢٣٤) الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٢م ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر – الرياض .

(٢) سورة الملك أية (١٠)

(٣) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الاسلام د/ محمد مصطفى حلمى ص (١٢١)

ولا ينالها العقاب الأرضي بواسطة البشر.، ذلك الضمير الذي غُذي بالإيمان بالله عزّ وجلّ ، واستحضار رقابته على العبد ، ولقد عني القرآن والسنة بتقوية هذا الوازع وتنميته ، وتكمن أهميته في أنه عمدة الصلاح والفساد ، كما قال – صلى الله عليه وسلم – : " إنَّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب " .[١]

ويرتبط الضمير بفكرة المسئولية، وضمير المؤمن موصول بالله سبحانه فهو يعيش في حراسة ضميره ويقظة نفسه اللوامة.

كذلك جعل النبي – صلى الله عليه وسلم – الضمير حكما ملزما اذا اختلطت الامور واشتبهت المعانى فقال:(البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر، استفت قلبك وان أفتاك الناس وأفتوك) [٢] فالإسلام يعتبر الضمير قوة حية تعطى صاحبها اشارة التوجه بالإقدام على الفعل أو الاحجام عنه وهذا لا يكون الا لذوى الفطر السليمة ، الذين طبعوا على معرفة الحق و الخير من الاعمال ومن ثم تصبح مصدرهم في معرفة الخير واتيانه ، ومعرفة الشر واجتنابه . [٣]

(١) أخرجه البخاري من حديث النعمان بن بشير في كتاب الإيمان ، باب فضل من استبرأ لدينه ، رقم الحديث : ٥٢ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (جـ ٤ ص ٢٢٨)

(٣) ينظر : الفلسفة الخلقية د / محمد السيد الجلنيد ص (١٦١)

٣- الالزام بوازع الترغيب والترهيب :

تنوعت أساليب القرآن من حيث الترهيب والترغيب. ففيما يتصل بالترهيب فإن الله سبحانه يحذر العاصي من انتقامه في النفس والأولاد، أو في الأموال والثمرات هذا في الدنيا. أما في وللآخرة، فالتحذير من أهوال القيامة وعذاب النار.

وفي جانب الترغيب، وعد بخير الدنيا وزيادته لمن يشكر، وحفظ النعم على من يحافظون على سلوك طريق الاستقامة، ووعد المتقين بالجنة في الآخرة بما فيها من نعيم دائم، لتعويض المحرومين من خير الدنيا في المآكل والمشارب والمساكن وغيرها.

٤- الالزام بوازع المنفعة :

كذلك يراعى الإسلام الدوافع النفعية عاملاً من عوامل الإلزام والالتزام بالقيم الأخلاقية؛ لأن الإنسان بطبيعته يحب الخير والنفع لنفسه ولابد منه لحاجته الأساسية إليه، وبعض الناس لا تحركهم الا منافعهم الشخصية ، ومن هنا يشوق الناس إلى الأعمال الصالحات ويعدهم بالمكافآت الجزيلة عليها في الدنيا والآخرة وينذر المسيئين من عاقبة سيئاتهم ، قال تعالى : (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ)[1] ويقول : (فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ)

(١) سورة الجاثية اية (٢١)

ويقول : (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً) [٢]

وهكذا نجد كثيراً من النصوص التي تستميل القلوب وتدفعها إلى الأخلاق الطيبة ، مؤكدة اعتبار القران لعامل المنفعة في الالزام والالتزام .

٥- الوازع المجتمعى

ومن منظور التكامل والشمول في القانون الأخلاقي الإسلامي راعى أن هناك صنف من الناس ضعف وازعهم الذاتى وانعدم لديهم استحضار الرقابة الداخلية فلا يخشون الله خشيتهم من الناس ، لذا فقد أقر الاسلام السلطة الاخلاقية للمجتمع فتصبح الجماعة مصدرا من مصادر الالزام الخلقى ، وبناء على ذلك اعتبر المجتمع مسئولاً عن انحراف الأفراد؛ لأن فساد بعض الأفراد قد يؤدي إلى فساد المجتمع كله يوماً ما، ولهذا قال تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) [٣]

ولقد صوّر – صلى الله عليه وسلم – مهمة المجتمع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبلغ تصوير ، حينما قال :

---

(١) سورة الحج اية (٥٠)

(٢) سورة النور اية (٥٥)

(٣) سورة الانفال اية (٢٥)

(مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ،فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم هلكوا وهلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجو ونجوا جميعاً) (١)

٦- الوازع السلطاني :

– يبقى صنف من الناس لا يردعهم عن الإثم شيء مما سبق ، فلا ضمائرهم تزجرهم ، ولا عقولهم تبَصِّرهم ، وقد جف ماء الحياء من وجوههم ، فلم يقيموا لنقد الناس وزناً ، فيجيء حينها سلطان القوة من الحاكم المسلم من عقوبات وتعزيرات لحفظ قيم المجتمع .

يتبين لنا مما سبق أنَّ الإسلام لا يكتفي بعامل واحد كمصدر للإلزام ، بل أخذ في نظامه بعوامل مختلفة تتناسب مع الفروق الفردية بين الناس ، لأنَّ الناس ليسوا جميعاً على درجة واحدة في التأثر بهذا العامل أو ذاك ، مما يجعل القول بمصدر واحد للإلزام الأخلاقي قولا غير صحيح ، وهذا الخطأ هو ما وقعت فيه

(١) أخرجه البخاري من حديث النعمان بن بشير في كتاب الشركة ، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه ، رقم الحديث ٢٤٩٣ .

كل المذاهب الاخلاقية الحديثة . [١]

ثانياً: خصائص الإلزام الأخلاقي :

يمتاز الإلزام الخلقي في الإسلام بجملة من الخصائص أهمها:

١ – أنه إلزامٌ بقدر الاستطاعة. فلا تكليف إلا بما يُطاق. قال تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) [٢] وهذا مبدأ يقتضيه العدل الإلهي، كما يقتضيه الخُلُق القويم.

٢ – أنه إلزامٌ بما فيه يُسر وسهولة على الناس. ومن ثَمَّ فلا تكليف بما فيه حرج أو مشقة لم تعتدها النفوس. قال تعالى: (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ) [٣] وقال تعالى : (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَج) [٤]

٣ – أنه إلزامٌ يراعي الأحوال الاستثنائية، كما في إعفاء ذوي الأعذار من العجزة والضعفاء والمرضى عن الجهاد. قال تعالى: (لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ) [٥] وكما في الترخص بالتلفظ

---

(١) ينظر : في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام ص (١٦٦) . وينظر ايضا : الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الاسلام د/ محمد مصطفى حلمى ص (١٢٥)

(٢) سورة البقرة :(٢٨٦).

(٣) سورة البقرة :(١٨٥).

(٤) سورة الحج :(٧٨)

(٥) سورة الفتح :(١٧)

بالكفر باللسان مع بقاء القلب مطمئناً بالإيمان. قال تعالى : (مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَدْراً) [١] وهنا تظهر مرونة الالزام الخلقى في الاسلام فقد راعى في هذه الاستثناءات الفروق الفردية بين الناس في مختلف الظروف، وحالتهم النفسية والزم كل فرد في حدود هذه الاستثناءات إذ إن بعض الناس قد لا يستطيع تحمل تلك المواقف الحرجة الشديدة تحت وطأة الخوف أو الجوع أو العاطفة فيقدم على اتيان ما هو غير أخلاقى ، وهنا يعفى الاسلام المكلف من الالزام لفقده مبرر الالزام وهو الاستطاعة ولا يستحق ذما في الدين ولا عقابا في الاخرة ، والقاعدة والقانون في ذلك هو الانسان نفسه

وكل إنسان يعمل حسب استطاعته وهو يعرف نفسه عند الإقدام على الرخصة مدى اضطراره إليها (بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ)[٢]

لذا فعلى المرء الرجوع الى الضمير الباطنى لتقدير الضرورة ثم الاخذ بالرخصة او العزيمة ويعلم ان الله تعالى مطلع على ظاهره وباطنه وسيحاسبه على فعله .

(١) سورة النحل: (١٠٦)

(٢) سورة القيامة أية (١٤)

ثالثاً: درجات الالزام ومراتبه :

إن موضوع الالزام الخلقى ومادته في الاسلام هو الخير كله ، فالإنسان ملزم بعمل الخير واجتناب الشر في كل مكان وزمان وفى مختلف الظروف والاحوال ، لكن من ناحية أخرى فان الناس متفاوتون من حيث القدرات والامكانات المادية والمعنوية والميول والرغبات ، كذلك فإن الخيرات غير متناهية من حيث انواعها ودرجاتها ومراتبها ، لذا فإن الامر بفعل الخير والنهى عن فعل الشر على درجة واحدة في كل فرد من افراد الواجب او الحرام ومن هنا فإن الاسلام قد (رتب الأعمال رتب الأعمال الأخلاقية إلى لازم وألزم فألزمها فرض العين ثم فرض الكفاية ثم الواجب ثم السنة المؤكدة ثم السنة غير المؤكدة ثم النوافل وأخيراً الكماليات. كذلك رتب المحرمات أو الشرور إلى كبائر وصغائر ثم المكروهات وخلاف الأولى. ثم قسمها من جهة أخرى من حيث الواجبات المحدودة وغير المحدودة والمؤقتة وغير المؤقتة.) [(١)]

وهناك امور بين الخير والشر وهى المسافة التى بين المندوب والمكروه لا هى بالخير ولا هى بالشر وهى المباحات وهذه (تكتسب قيمتها الاخلاقية بقصد صاحبها منها وتكون طاعة لله يثاب عليها المرء بنيته كالأكل والشرب والجماع فإنها كلها أمور مباحة للمرء لكنها قد تكتسب صفة أخلاقية إذا قصد منها صاحبها التوصل الى فعل الواجب أو التحرز من فعل الحرام أو ارتكاب

(١) علم الاخلاق الاسلامية مقداد يالجن ص (٢٣٧)

المحظور)[١]

ومن هنا نرى الى أى مدى تميز الالزام الخلقى في طبيعته ومصدره في الإسلام عن كل المذاهب الفلسفية الاخرى بل أن القرآن بمذهبه في الالزام قد كشف ما في المذاهب الفلسفية من عوار وخلل حيث إنها حاولت أن تقيم الاخلاق على مبدا وحيد من السعادة او العقل او الضمير وهذا غير كاف وحده في توجيه ارادة الانسان نحو الخير والابتعاد عن الشر .

لذا نجد ان الالزام الخلقى في القران قام على قاعدة مزدوجة (راعى فيها التوفيق بين مثال اعلى يأتينا من مصدر علوى وبين الحقيقة الواقعية التى نعيش في وسطها ومهمة الضمير الأخلاقي ان يكون همزة الوصل بين المثالي والواقعي ، وبين المطلق والنسبي بحيث يتحقق للفعل الأخلاقي الثبات الذى يميز كل قانون عام ، والتنوع الذى يلائم ظروف الحياة) [٢] ويشعر الانسان بحريته وذاتيته في التصرف ومراعاة ظروفه وقدراته الخاصة .

ومن أهم المسائل التي عالجها الإسلام في هذا الموضوع بيانه مراتب الإلزام بحسب اختلاف درجات القيم الأخلاقية فما كان أكثر أهمية ينبغي الالتزام به أكثر وأشد، وقد جاء ذلك في الإسلام مفصلاً ومحدداً وموضحاً ، بما يضع الحلول الشافية لما عرف في الفكر الأحلاق بتناقضات الالزام .

(١) الفلسفة الخلقية د محمد السيد الجلينبد ص (١٦٧– ١٦٨)

(٢) الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د / السيد محمد بدوى ص (٨٣)

رابعاً : موقف الاسلام من الالزام الكانطي

من خلال عرضنا السابق لقضية الالزام الخلقى وطبيعته وخصائصه ومصادره ومراتبه ودرجاته في الفكر الفلسفى وفى الاسلام يتضح لنا :

إن القرآن الكريم في تشريعه الأخلاقي وتأسيسه للقيم الأخلاقية (لا يكتفى بعامل واحد كمصدر للإلزام الأخلاقي بل أخذ في نظامه بعوامل مختلفة تتناسب مع الفروق الفردية بين الناس ، نظراً لأن الناس ليسوا جميعا على درجة واحدة) [١]

من الناحية النفسية والحالة الاجتماعية والمستوى العقلي والثقافي وهذا ما أكدته السنة النبوية كذلك ، وهذا ما غفلته المذاهب الاخلاقية الحديثة التى اهتمت بجانب واحد من طبيعة الانسان في تفسير سلوكه وأهملت الجوانب الاخرى ولا سيما مذهب كانط الذى يمثل الاتجاه نحو السلطة الصارمة لفكرة الواجب والاوامر القطعية للعقل العملي

ان التعاليم القرآنية التى تجعل في باطنها مفهوم الالزام والجزاء والمسئولية والنية والجهد كشرط أساسي للفعل الأخلاقي ، لا تقتصر في تعليل حكمتها على سلطة الامر وحده ، فنحن نؤمن بالله ونخضع لأوامره الالهية بصفة غير مشروطة . [٢] ونحتكم الى احساساتنا الداخلية ، ولعل التجربة الداخلية للندم تؤكد ذلك ،

(١) الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام د / محمد السيد الجلينيد ص (١٦٦)

(٢) الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د/ محمد السيد بدوى ص (٧٩)

فنحن عندما نقصر في واجباتنا نشعر أننا هبطنا الى مستوى غير لائق ، ونحتاج الى عقل الهى يحل محل النور الفطري ، اذ لا أحد يعرف جوهر النفس وشريعة سعادتها وكمالها غير خالق وجودها ذاته ، فهو الضمير الأخلاقي المطلق الذى يجب علينا أن نتوجه اليه لكى يهدى ضمائرنا وهذا على النقيض تماما مما ذهب اليه كانط حينما أقام القيمة الأخلاقية على أساس شكلى صوري ، بغض النظر عن مضمونه المادي ، فالفعل تكون له قيمة أخلاقية عندما يؤدى طبقا للواجب واحتراما له ، بعيدا عن أى بعد مادى أو نتائج منتظرة أو احتراماً لأمر ألهى مقدس .

من الواضح ان الشى الأساسي عند كانط هو تحقيق الالزام الأخلاقي المطلق وفرض فكرة الواجب حتى ولو على حساب أى مبدا او عامل اخر ، و (حتى يضع فكرة الواجب فوق كل شئ بدأ بأن استبعد من مجالها علاقات الانسان بالكائن الاعلى وبالكائنات الدنيا قاصرا اياها على الفرد والمجتمع الإنساني ، ثم انه ميز في هذا المجال طائفتين من الواجبات ، يطلق على بعضها كاملة والاخرى ناقصة، وهذه الاخيرة كان موضوعها تحقيق الكمال للفرد نفسه وسعادة الغير)[١]

ثم إن فكرة شمولية الأمر القطعي والتى تعنى امتداده الى جميع الأفراد ، وتطبيقه على مختلف الظروف التى يمكن ان يوجد فيها فرد معين ، (غير صالح

(١) القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم د/ فايزة أنور شكرى ص (٤٤٦) وما بعدها ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ٢٠٠٥م .

لتطبيقه على فكرة الواجب القرآني ، فالواجب على نحو ما قرره القران لا يفرض على الانسان الا عندما يكون ممكنا ، ولكنه ضروري لا ينحني أمام حالات ذاتية ولا أمام مصالح شخصية) [١] ، كما أن الالزام الخلقى في القران الكريم جاء محددا بأمر هام وهو : ان يكون الفعل الأخلاقي خاضعا لإرادة الانسان ، ميسرا في واقع الحياة المحسوسة ، أى يمكن ممارسته ، فلا ينبغى أن يأمرنا الواجب بأفعال لا طاقة لنا عليها ، كما بينا سابقا في خصائص الالزام الخلقى في الاسلام [٢] .

إن الإلزام الأخلاقي في القرآن يختلف عن الالزام المطلق في الاخلاق الكانطية فهو لا يتطلب انسانا اليا يعمل مجردا عن أى مشاعر ولا مجتمعا ملائكيا لا تحركه منفعة او مصلحة .

(١) المرجع السابق ص (٤٥٧)

(٢) ينظر : ص (٥٣) من هذا البحث

الخاتمة

وفى الختام أرجو أن أكون قد وفقت في تحقيق الهدف الأساسي من البحث وهو محاولة القاء الضوء على قضيه هامة في الفكر الأخلاقي وهى قضية الالزام الخلقى عند المعتزلة لما لرجالها وعلماءها من باع طويل في بحث ومناقشة هذه القضية تحت عنوان التحسين والتقبيح العقليين مقارنة بفكرة الواجب عند كانط لما حظيت به من مكانة في فلسفته حتى اضحت المحور الأساسي التى تدور حوله جهود الباحثين والمفكرين في العصر الحديث والفكر المعاصر .هذا وقد اسفر البحث عن عدة نتائج أهمها :

أولاً : تبين من خلال البحث أن فكرة الالزام الخلقى تعنى : فعل ما ينبغى فعله دون قسر أو ارغام على مقتضى القانون الأخلاقي ، وهى أساس كل مذهب أو نظرية أخلاقية جديرة بهذا الاسم لأنه لا قيمة للمبادئ والقوانين بدون فكرة الالزام ، إذ كيف يتسنى للمبادئ والقواعد أن تكون كذلك بدون أن تلزم الافراد باتباعها ، وبدون فكرة الالزام ينهدم الصرح الأخلاقي كله .

ثانياً : أن الالزام الخلقى لا يعنى الجبرية القهرية التى يفقد الانسان معها حريته وارادته وانما هى جبرية اخلاقية يمكن للإنسان ان يخالف دواعيها بشكل من الاشكال ، فالحرية شرط الالزام وتفضيل السلوك الأخلاقي على غير الأخلاقي

هو الالتزام الأخلاقي .

ثالثا: أن معرفة مراتب الالزام ومدى قوته وضعفه تستدعى معرفة مصدره ومدى أثر هذا المصدر في توجيه السلوك الإنساني .

رابعاً : أن تعدد مذاهب المفكرين في تحديد سلطة الالزام الخلقى من مصادر خارجية تمثلت عند البعض في المجتمع كما رأينا عند أوجست كونت ودور كايم ومن ذهب مذهبهم ، أو تمثلت في الدين كما راينا عند رجال اللاهوت الغربيين من أمثال أوغسطين و توما الاكوينى . او من حدد هذه السلطة الى ذات الانسان تمثلت عند البعض في العقل أو الوجدان عن بعضهم أو دافع المنفعة ، أقول :

هذا التعدد والاختلاف كان مرده الى اختلاف النظرة في الطبيعة البشرية ومكوناتها ومواطن التأثير والتأثر فيها ، وكانت نظرات قاصرة أحادية الجانب في فهم طبيعة الانسان وربما كان هذا هو السبب في أنها جميعا لم تسلم من النقد ومن ثم عدم التسليم بصلاحيتها منفردة كمصدر للإلزام الخلقى.

خامساً : تعددت مصادر الالزام في التشريع الأخلاقي الإسلامي وذلك نظراً لمراعاته العوامل المختلفة التى تتناسب مع كل الفئات البشرية ، من الناحية النفسية والحالة الاجتماعية والمستوى العقلي والثقافي وهذا ما غفلته المذاهب الاخلاقية الحديثة التى اهتمت بجانب واحد من طبيعة الانسان في تفسير سلوكه وأهملت الجوانب الاخرى ، لذلك اتسمت بالشمول والتكامل .

حيث اعترف الاسلام بتأثير كل العوامل والقوى الخارجية والداخلية في سلوك الانسان فلم ينكرها ولا يعارضها إلا إذا تنافت أو تعارضت مع اصل من اصوله أو تعارضت مع المصالح الحقيقية المؤكدة للفرد والمجتمع والانسانية بشكل عام ، أو إذا تطاولت على قدسية الدين وادعى القائلون بها أنه يمكن أن تستقل عن الدين في معرفة وتحديد الخير والشر وفى عمليات التحسين والتقبيح التى يجب أن يكون مرجعها النهائى هو الدين ، وتصبح القوى الأخرى من عرف وعقل وضمير فردى أو جمعى عوامل مساعدة .

سادساً : يكاد يكون هناك اتفاق في الخطوط الاساسية بين المعتزلة وكانط في مذهبهم في الالزام الخلقى فالعقل عند كل منهما القوة القادرة على التمييز بين الخير والشر وعلى التوجيه ودعوة الانسان الى الخير والمثل العليا وتنفيره من الشر والمفاسد والرذائل ، بل يتعدى لك الدور الى محاولة الالزام باتباع قواعده وتطبيق مقتضياته ، فالواجب العقلى عند المعتزلة والواجب عند كانط هو الباعث على الفعل الملزم له عندهما .

وان الفعل الأخلاقي هو ما جاء بمقتضى الواجب لا ما جاء موافقا للواجب .إلا أن نظرة المعتزلة جاءت أكثر اتساقا وتكاملا من نظرة كانط .

سابعاً : أمام هذه الحقيقة الواضحة هل يحق لنا ان نقرر تأثر كانط بمذهب المعتزلة ؟ وللإجابة على هذا السؤال لابد من تحديد نقاط ثلاثة :

أولها : البعد التاريخي وثانيها : الاتصال المباشر أو غير المباشر بين كانط وتراث المعتزلة وثالثها : مدى نضج الفكرة في كلا المذهبين .

فمن حيث النقطة الاولى فإن المعتزلة كانت اسبق زمناً من كانط ومن طبيعة الحال أن يأخذ اللاحق عن السابق ، ومن حيث النقطة الثانية ، ليس هناك ما ينفى الاتصال وان كان غير مباشرا عن طريق ما نقل من تراث المسلمين بصفة عامة من خلال مؤلفات اعجب بها أو عارضها الغرب كتراث ابن رشد وكان في ثنايا مؤلفاته ردود ومناقشات لأفكار المتكلمين بصفة عامة والمعتزلة بوجه خاص . الأمر الثالث وهو مدى نضج الفكرة عند كل منهما ، فإن الفكرة عند المعتزلة كانت اتم وانضج واكمل واشمل منها عند كانط .

ثامناً : وهنا تأتى حتمية السؤال التالى وهو :

اذا كان التراث الأخلاقي الإسلامي بهذه الصورة من الزخم والنضج الفكرى والتشابه الذى يصل الى حد الاتحاد في جوانب كثيرة فلماذا دأب مؤرخو الفلسفة الخلقية على تجاهل واهمال دور المسلمين في الجانب الخلقى وتجاهل دورها في بناء الصرح الأخلاقي الإنساني ؟

ولا أجد من اجابة إلا أن هناك نية مبيته على سلب ما للمسلمين من آثار ومحاسن والتجريح والتهوين من قيمة هذا الفكر .

وكأن الفكر الأخلاقي الإسلامي لدى المسلمين ليس أصلا من الأصول التى بنيت عليها المذاهب الأخلاقية الحديثة .

وحتى نكون موضوعين في حكمنا لابد من الاشارة الى التقصير من جانبنا نحن المسلمين في بينا ما يشتمل عليه هذا التراث من كنوز ومحاسن وقيم ينبغى علينا ابرازها للعالم اجمع حتى نؤكد ان كل الاتجاهات الفلسفية الاخلاقية التى تمخضت عنها الفلسفات الحديثة كانت سائدة قبل ذلك التفكير الأخلاقي لدى المسلمين في تراث المعتزلة والأشاعرة والسلف .

هذه هى بعض النتائج التى أسفر عنها البحث والذى أرجو أن يكون خطوة على الطريق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصل اللهم على سيدنا محمد في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم جل من أنزله .
٢- كتب السنة (صحيح البخارى – مسند الامام احمد)
٣- إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ .
٤- الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الاسلام د/ محمد مصطفى حلمى ، الطبعة الاولى (١٤١٤ هـ – ٢٠٠٤ م) دار الكتب العلمية بيروت لبنان .
٥- الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د/ السيد محمد بدوى ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ٢٠٠٠ م
٦- الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة ، بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية ،عبدالحق عبد المنصف ، افريقيا الشرق ، المغرب ٢٠١٠ م
٧- الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية / ليفى بريل ترجمة د/ محمود قاسم القاهرة ١٩٥٣ م .
٨- الأخلاق والعرف / هنية مناع القماطى الطبعة الاولى ١٩٩١ م جامعة قاريونس .
٩- الأخلاق النظرية د / عبدالرحمن بدوى الكويت ١٩٧٥ م .
١٠- الأخلاق عند كانت د / عبدالرحمن بدوى وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ م .

١١- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، كانط ، ترجمة د / عبدالغفار مكاوى مراجعة د / عبدالرحمن بدوى منشورات الجمل ، كولونيا ألمانيا الطبعة الأولى ٢٠٠٢م .
١٢- تاريخ الفلسفة الحديثة د/ يوسف كرم مكتبة الدراسات الفلسفية ط (٥) دار المعارف .
١٣- تحصيل السعادة للفارابي ، دار المعارف العثمانية ١٣٤٥ هـ .
١٤- جون ستيوارت د/ توفيق الطويل ، دار المعارف- نوابغ الفكر الغربي .
١٥- دروس في تاريخ الفلسفة د ابراهيم بيومي مدكور ط دار المعارف
١٦- شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د / عبدالكريم عثمان ، الطبعة الثالثة ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م ، مكتبة وهبة القاهرة .
١٧- ضحى الاسلام لأحمد أمين (ج ٣) الطبعة السابعة ، مكتبة النهضة المصرية.
١٨- فلسفة أوجست كونت ، تأليف / ليفي بريل ، ترجمة وتقديم د محمود قاسم ، ود م السيد محمد بدوى ، الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية بدون تاريخ .
١٩- فلسفة الاخلاق ، د/ عبدالوهاب جعفر ، ١٩٩١ م .
٢٠- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها د / توفيق الطويل الطبعة الثانية ١٩٦٧م.
٢١- الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام د / محمد السيد الجليند الطبعة السابعة (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ م)

٢٢- الفرق بين الفرق للبغدادى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥م .
٢٣- فلسفة الاخلاق في الاسلام د / محمد يوسف موسي، ط الخانجى مصر بدون تاريخ .
٢٤- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي د/ احمد محمود صبحى الطبعة الثانية دار المعارف
٢٥- فلسفة المعتزلة (فلاسفة الاسلام الأسبقين) د / ألبير نصرى نادر، ومطبعة دار نشر الثقافة الاسكندرية ، و مطبعة الرابطة ١٩٥١ م .
٢٦- قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي د/ محمد السيد الجلنيد، الطبعة الثانية مطبعة الحلبى ١٩٨١ م
٢٧- القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم د/ فايزة أنور شكرى ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ٢٠٠٥م .
٢٨- كانط او الفلسفة النقدية د/ زكريا ابراهيم ، الطبعة (٢) مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٢م .
٢٩- كنط وفلسفته النظرية د/ محمود زيدان ، ط (٢) دار المعارف القاهرة ١٩٧٩م .
٣٠- مباحث في فلسفة الأخلاق د / محمد يوسف موسى ، نشر مؤسسة هنداوي بدون .
٣١- المحيط بالتكليف ص (٢٣٤) تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة د / احمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٣٢- مختصر دستور الأخلاق في القران / د محمد عبدالله دراز ، اعداد د/ محمد عبدالعظيم على ، دار الدعوة الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م .
٣٣- المختصر في أصول الدين تحقيق د محمد عمارة ، دار الهلال ١٩٧١م
٣٤- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق ، د توفيق الطويل ، الطبعة الاولى ١٩٥٣م مكتبة النهضة المصرية .
٣٥- المذاهب الاخلاقية في الاسلام د/ عبد الحى محمد قابيل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٤م .
٣٦- المشكلة الخلقية (الالزام الخلقى) د توفيق الطويل ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٥٤م
٣٧- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، كروسون ، ترجمة د / عبدالحليم محمود وأبوبكر زكري وما بعدها مطبعة الحلبى القاهرة ١٩٤٦م .
٣٨- المشكلة الخلقية د / زكريا ابراهيم الطبعة الثالثة ١٩٨٠م مكتبة مصر .
٣٩- معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشي ،دار الطليعة بيروت الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م .
٤٠- المعجم الفلسفى " مجمع اللغة العربية " الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٨٣م .
٤١- المعتزلة ، زهدي جارالله الأهلية للنشر والتوزيع بيروت سنة ١٩٧٤م
٤٢- المغنى في ابواب العدل والتوحيد ، القاضى عبدالجبار الهمذانى : الجزء السادس مجلد (١) التعديل والتجوير ومجلد (٢) الارادة ، تحقيق د /

محمود قاسم . الجزء الحادى عشر (التكليف) تحقيق محمود على النجار – الجزء الثانى عشر (النظر والمعارف) تحقيق د/ ابراهيم مدكور – الجزء الثالث عشر (اللطف) تحقيق أبو العلا عفيفي – الجزء الرابع عشر (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) تحقيق مصطفى السقا ، المؤسسة المصرية العامة القاهرة ط ١٩٦٠م

٤٣- مقالات الاسلامين للإمام الاشعري ط (١) مكتبة النهضة المصرية ،١٩٥٠ م.

٤٤- مقدمة في علم الاخلاق د / محمود حمدى زقزوق ، ط (٣) دار القلم الكويت ١٩٨٣م .

٤٥- الملل والنحل للشهرستانى ، تحقيق أمير على مهنا وعلى حسن قاعود ، دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٩٩٣ م – ١٤١٤ هـ . وطبعة دار الفكر

٤٦- من الموسوعة العربية ، مجموعة من المؤلفين (ج ٣) موسكو ١٩٩٠ م .

٤٧- موسوعة الاعلام الفلسفية تأليف زوني ايلي ألفا جـ ٢ ، دار الكتب العلمية بيروت .

٤٨- النظام الأخلاقي في الإسلام ، محمد عقلة ،مكتبة الرسالة الحديثة عمان ١٩٨٦م .

٤٩- نقد العقل العملى ايمانويل كانط ترجمة احمد الشيبانى بيروت ١٩٦٦ م . وأيضا : ترجمة غانم هنا الطبعة الاولى ، المنظمة العربية للترجمة توزيع

مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٨ م .

٥٠- نهاية الاقدام في علم الكلام ، الشهرستانى تحقيق: أحمد فريد المزيدي الطبعة: الأولى /١٤٢٥هـ دار الكتب العلمية – بيروت .