

الأخلاق

وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي

Morals And the Dialectic of Reason and Passion in Philosophical Thinking

أ. مونية وكيل

جامعة محمد الخامس
المغرب

ouakilmounia34@gmail.com



الأخلاق وجدلية العقل والعاطفة في التفكير الفلسفي

أ. مونية وكيل

ملخص:

يحظى كل نقاش يخص الأخلاق باهتمام مختلف النّظير، باعتباره الركن الأساسي لتهديب الفرد أو الأمة، وطريقا للسعادة. نصوص كثيرة أثارت هذا الموضوع، القاسم المشترك بينها هو الجواب عن أصل الأخلاق، ورغم اختلاف زاوية الرؤية لهذا الموضوع بين ما هو ديني، وما هو نفعي، وما هو عقلي، إلا أنه لم يتعلق أبدا بمضمون الأخلاق، بل بمشكلة الأصل؛ أي الدافع لفعل الخير، إن كان دافعا خارجيا أو دافعا من الطبيعة البشرية ذاتها، من حسّ فطريّ أم من الطبيعة العاقلة والواعية. وفي ظل الجدل القائم حول المعيار الأنسب لتمييز الفضيلة عن الرذيلة، والخلقي عن غير الخلقي، فإنّ الإشكالية التي نسعى لتناولها، تتجلى في محاولة فهم مصدر أفكارنا الخلقية التي نسمي بها الفعل لئما أو خيرا.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الإيمان، العقل، العاطفة، الحاسة الخلقية.

ABSTRACT:

Every discussion about morality receives different attention, as a basic for the reform of an individual or nation, and a manner to happiness. Many texts have raised this issue, and the common between them is the answer to the origin of morality, despite the different view on issue, ranging from religious to utilitarian to rational, it is never related to the content of morals, but the problem of origin, that is, the motivation to do good, whether it is an external motivation or a from human nature, from an innate sense or from rational nature.

In the face of this controversy over the criterion for distinguishing virtue from vice, and moral from immoral, the problematic that we examine address is evident in trying to understand the source of our moral thoughts by which we said an action evil or good.

Key words; Morals, faith, reason, passion, moral sense.

1- تقديم:

إنَّ البحث في مجال الأخلاق ذو أهمية أولية، خاصة عندما يخوض في مشكلة من الضروري بحثها، وهي مشكلة الأصل، فلما كان المنطق يعصم اللسان عن الخطأ، والسياسة رُقِيَّ للفرد داخل المجتمع بانخراطه في تقرير الشأن السياسي والوجودي؛ فإنَّ الأخلاق ترقى بالإنسان إلى حد يتجاوز مستوى الجماد والحيوان، وما يوجبه الفعل الخلقي من وجوب ورفض، لوم وثناء، تقدير ومهانة، استحسان واستهجان، امتنان وازدراء... والسؤال الذي نطرحه هنا؛ ما أساس الأخلاق؟ وكيف نُميِّزها عن ضروب الرذيلة؟ هل نعين الأخلاق بكل ما يرتبط بنا ويثير اهتمامنا؟ ومن أين يأتي الدافع إليها؛ من الإيمان أم العقل أم الشعور؟

كان سقراط مدركا تماما أننا لن نتمكن من فهم الأخلاق إلاَّ عندما نتمكن من فهم الطبيعة الخيرة للإنسان، وذلك من خلال دراسة المجتمع اليوناني أو المدينة- الدولة. بينما تنكشف الأخلاق عند أرسطو كاستعداد دائم للانفعالات، متجاوزة نظرية المثل الأفلاطونية ونسبية المعرفة عند بروتاغوراس، فالإنسان بالنسبة لأرسطو حيوانا سياسيا بالطبع، ولأنه كذلك؛ فإن طبيعته البشرية ليست طبيعة سياسية فحسب؛ بل هي أيضا طبيعة أخلاقية انبثقت منها المدينة- الدولة كأفضل اختراع أخلاقي لبلوغ الخير الأسمى. والسؤال المعني في "علم الأخلاق" و"السياسة" هو: كيف يصبح المواطن فاضلا؟ وسواء كان ذلك بتنمية العدالة الخاصة أو العدالة بمعناها المطلق؛ تبقى العدالة عند أرسطو فضيلة ضرورية للتجمع السياسي، تُقوِّي روابط الصداقة بين الأفراد وتُقلِّص من احتمالات الفتن، وبقدر ما تكون معرضة لا محالة للزوال في جماعة سياسية فاسدة، بقدر ما تُقوِّي داخل جماعة سياسية أخلاقية يتخذ من خلالها القانون صيغة الالتزام الأخلاقي، إذ يسعى عادل ذاك الذي يحترم القانون ويخضع له، ألم يخضع سقراط للقانون الأثيني وإن كان ظالما بحقه؟ فلا تكفي المراعاة وحدها، بل الخضوع كذلك، واللاعْدل هو تجاوزه. إنَّ القانون وكما يحدده أرسطو تعبيراً عن العقل والأخلاق والطبيعة.

2- الأخلاق بين العقل والإيمان:

إن كان التفكير في المواطن الأثيني يستدعي البحث في أمر الأخلاق، فإنَّ الأخيرة تستمد مبادئها عند ابن رشد من العقل والإيمان، والفلسفة والدين، والحكمة والشريعة، فكلما كانت الشريعة أتم، كانت تدعو إلى الفضيلة بشكل أتم. والفضيلة عند ابن رشد أربعة أقسام: العدل، والشجاعة، والعفة والكرم، فإن اجتمعت هذه الفضائل نتج عنها صلاح الأمة، وإن غابت فسدت الأمة، لذلك نجده يقول: «إنَّ النَّاسَ لَا يَتِمُّ وجودهم إلاَّ بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلاَّ بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم»¹. قد أدرك الفلاسفة المسلمون قيمة الفضيلة كما أدركها الفلاسفة القدامى، نتحسَّسها مبحثا من المباحث الفلسفية الثلاثة، وطريقا للسعادة التي لا تتحقق ببلوغ موضوع ما بقدر ما هي بحث عن الحقيقة. فلا ريب إذن أن نجد الإرهاصات المبكرة للأخلاق مع الخطيئة الأولى التي تشير إلى وضع الإنسان الآثم أو فكرة الذنب

1- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، الطبعة الأولى، 1974، ص 43.

الجماعي حينما عصى آدم الأمر الإلهي وأفسد طبيعتنا بالسقوط، فقد فضّل آدم - بقول أوغسطين- إبتاع حواء بدلا من طاعة الإله، أي إنّه اختار أقل شيء من الخير العام¹.

من اللافت للنظر في هذا التفسير اللاهوتي للأخلاق أنّ المبادئ الملزمة للإنسان هي مبادئ تؤخذ بالضرورة من إله أسعى، وبغضّ النظر عن اختلافها من شخص لآخر ووضعها في المجتمع وفي العالم سوى أنّها تبقى هي ذاتها، بحيث أنّ الإنسان يمسك بالفضيلة تبعا للقواعد الثابتة للعدالة التي تقرّرت من إرادة إلهية، فالعقل الإلهي يدلنا على عمل الخير، وذلك لأنّ قدرته لدى النّاس غير محدودة، زرع فيهم الحسّ الخلقي الذي يتمّ به التمييز بين الفضيلة والرذيلة، العدل والظلم، الجمال والقبح. فما من شك أنّ النّاس يتصرفون وفق مبادئ يرجع أساسها إلى إرادة إلهية، وبما أنّ العالم مبني على علاقات معينة، علاقة البشر بالإله وعلاقة الإنسان بالأشياء الخارجية، فإنّ الخالق يمنح الإنسان معرفة بهذه العلاقات بعدّه كائنات عاقلا، وبالعبادة الإلهية يحصل الأبرياء على السعادة عوض التعاسة، وبفضل الحاكم الأعلى يحدّد النّاس علاقات الأشياء وطبيعتها، ومن واقع مذهب لاهوتي، فإنّ جوهر الأشياء يكمن في العقل الإلهي، من ثمة فإنّ علاقات الملاءمة التي تترتب على جوهر الأشياء والمواقف، تحدّدت من خلال إرادة إلهية. يقول كلارك في هذا السياق: « دائما، وبالضرورة، ما تقرّر إرادة الرّب نفسها اختيار الفعل بما يتفق مع العدالة والمساواة... كما ترسخها هذه العلاقات»².

قدّمت إذاً أخلاق القرون الوسطى في علاقتها بالإيمان، وهي اللّحظة الوحيدة التي استعادت فيها أخلاق العصر قواعد تجمعها والعقيدة الدينية في اتحاد مشترك يُعنى بالعقيدة الأخلاقية المسيحية، إنّ المحبة النهائية التي يمكن للمرء بلوغها تلك التي تُستمدّ من الإنجيل، وتمسّك الأفراد بالأوامر التي تفرضها الكنيسة الكاثوليكية الممثلة لصوت الرّب. لم يعر أحد اهتماما إذا ما كان الإلزام الخلقي مُعبّر عنه بالعقل أو بالعاطفة - وهي المسألة التي سطع نجمها في القرون الحديثة-، بل هو مرتبط بمسألة الإيمان، ويقوم على شيئين: "محبة الخير وتجنّب الشر".

لذلك ترتدّ الأحكام الأخلاقية والأفعال إلى الحكمة الإلهية كمقياس للحكم على الفضيلة والرذيلة، والاحتكام للوائح الخلقي لإثارة الخير المرغوب في مملكة الإله، ومواجهة مشكلات الشر التي تتعدّى الجانب الخلقي إلى ما هو سياسي وطبيعي وميتافيزيقي، وعندما يدفعنا الإله إلى فعل الخير وصدّ نقيضه، ذلك أنّ الإله وحده من يوحى بقبوله لا لأنّ طبيعة الفعل توحى بخيره أو شره. إنّ الأحكام الأخلاقية هي التي تتوافق مع صفة من صفات الإله، وأولى هذه الصفات الإلهية كونه مريدا بإرادة كاملة، وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيريتها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرّيتها، فيلزم اجتنابه، والمعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله³.

1- J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge University Press, 2003, P.4-5.

2- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، تحرير، باربرا هرمان، ترجمة، ربيع وهبة، الطبعة الأولى، 2019، ص133.

3- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000م، ص33.

أثرت نظرية الفيض عند الأفلوطينية المحدثّة في أوغسطين، ما جعله يُحدّد فيض كيان الإله اللامتناهي في تسلسل هرمي منظمّ للكيانات الأقل رتبة من الإله، معتبرا الكينونة والخيرية لهما الأساس نفسه، لذا أيّا كان صنع الإله فهو خير، وما نعتقده شرا ليس سوى غياب للخير، هذا الغياب الذي نلاحظه أثناء تبصّرنا لشيء أقل خيرية من غيره، سواء كان من نفس نوعه أو من نوع آخر مختلفا عنه. غير أنّ لهذه الأشياء – التي هي أدنى درجة من الوجود أو الخيرية- موضعا في اطلاعنا على قدرة الإله ومجده ودونها سيفقد العالم كماله، ففي كل جزء منها سمة التعريف بالتنوع اللامتناهي الذي يعبر عنه أوغسطين بجوهر الإله¹.

أكيد أننا لن نستطيع ملاحظة هذا التنوع بأذهاننا المحدودة جدّا، ونعتقد بوجود شرّ في الأجزاء المشوهة التي لا تتناسب مع الجمال، بينما وحده الشرّ الذي يقرّ أوغسطين بوجوده من ذاك النوع الذي يرتكبه البشر. قد نختار تصرّفا معينا لمحبة فاسدة وذلك لأنّنا خلقنا بإرادة حرة تمكّنا تفضيل مزايا مختلفة ماثلة أمامنا، وعندما نفعل ذلك، نكون قد تصرّفنا بشكل سيء. فالإنسان الخير عند أوغسطين هو من يُحسن اختياره بالعقل أو الإيمان، والسيئ من يتبع رغباته وإن قادت إلى غايات مبالغ فيها، ألم يختار آدم إتباع حواء بدلا من طاعة الإله؟ اختياره لم يكن فقط مثال أولي لاختيار الأشياء السيئة، بل أيضا سبب حلول الكارثة على البشرية².

وبغض النظر عن أن الأخلاق لم تُقابل باهتمام شديد في العصور الوسطى، واختلاف محدودية العقل في الإيمان عند كل من أوغسطين وتوما الأكويني؛ سوى أنهما يبقيان على وجود ترابط قويّ بين الإيمان والأخلاق. ورغم أنّ البناء الخلقي كان يتحدّد بالبناء الديني، إلّا أنّه مع مجيء حركة الإصلاح تمّ التطلع شيئا فشيئا إلى حدود الاستقلالية، خاصة لما آلت إليه الطوائف الدينية من تفسير مغاير للنصّ المقدّس، وأعيد النّظر في القضايا الأخلاقية وفي أمور الدين المتقلّبة، لا برفضها على أسس نابعة من الإيمان أو الوحي، لكن بتمييز صارم بين إيمان صحيح وإيمان مزيف.

بذلك تمّ في العصر الحديث تحطيم عدد كبير من المؤسسات التقليدية والدينية، وبنى بميلاد نمط جديد للتفكير بمناهج جديدة تتوسل العقل وتعتمد عليه، مما انعكس على فلاسفة نفس المرحلة، كهوبز الذي اشتملت فلسفته على معارف مستنتجة من العقل وإبعاد الوحي من مجال الفلسفة، فالعقل عنده مرتكز قويّ في قيام دولة "اللفيائان"، باعتقاده أنّ الحكمة لا يمكن أن تكون نتيجة لمعة ذهنية مفاجئة، بل من عمل عقل متزن تماما، وهي نظرة تعود أصولها لديكارت بجعله العقل المعيار والحكم. كما سعى مكيافيل وهو العارف بدواليب السلطة - بعدما عاش ردحا من الزمن في إيطاليا التي كانت تشهد حروبا أهلية عديدة، وطمع الكنيسة وغرورها الذي كان سببا في انحطاط أخلاق الأفراد- إلى تكوين دولة قويّة وموحّدة، على أن يكون الأمير الذي لا يهاب أحدا وفي منأى عن أخلاق الكنيسة، على أهبة الاستعداد لمواجهة كل ما يضرّ مصلحة الدولة.

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.4.

2- Ibid., P.4-5.

من ثمة كان وراء حركة الإصلاح التي هي بمثابة تحدٍّ للكاتوليكية والسلطة السياسية للبابا، ظهور فلسفة الأخلاق الحديثة، وحدثت تطورات على مستوى السياسة والعلم الذي تطوّر على يد كوبرنيك وجوردانو برونو وتوجّ مع كبلر والفيزياء النيوتونية. هذا الانقلاب كان مؤشرا على عصر جديد يختلف عن القرون الوسطى التي لم تكن لتنفك بعد عن سلطة الكنيسة، بعدما كانت في القرون الوسطى بمثابة املاءات عقل إلهي، يغدو من خلاله الوفاء بالالتزام، التزاما مفروضا من الإله.

من هنا نتساءل، لنربط اللاحق بالسابق، في الآتي:

- كيف يمكننا أن ننكر التمرد الفردي الذي أحرز تقدّمًا تجاوز دعاة الإصلاح أنفسهم*؟
- كيف يمكن القول إنّ الإنسان قد تحرّر من سلطة البابا وهو لازال قيد سلطة الكتاب المقدس؟ أو أنّه انعتق من الانضباط الأخلاقي الكاثوليكي وهو مرهون بقانون منظم؟
- كيف يمكن اعتبار الفلسفة العقلانية التي اشتهرت مع ديكارت وتوجت مع كانط سمة للهرطقة؟ خاصة إذا ما استحضرنّا إرث الفكر الحديث من هوبز واسبينوزا ولوك وغيرهم المتفقون على نقطة أساسية، وهي أنّ أيّ سلطة دينية لا يمكنها الاستناد لمجرد التقاليد أو الأنوار الخاصة أمام محكمة العقل، في انتقاد لاذع من جهة بيير بايل الذي يدعو إلى استعمال العقل الخاص في ظل غياب حقيقة يقينية عامة؟
- إذا كان تأثير الإصلاح الديني على الأخلاق في محاولة نهج أو استخلاص أخلاق مستقلة عن سلطة الكهنوت، فأيّ تأثير للأخلاق يمكن أن نستمدّه من فلسفة العصور الحديثة؟

3- العقل وحده مصدر للأخلاق:

لعل عددا من المتون التي تنتمي إلى اللحظة الحديثة قد أثارت قضية الأخلاق بطريقتها الخاصة، بطرح إشكالية عظيمة تخصّ الأساس العام للأخلاق، عبّر عنها هيوم أنّه ثمة خلاف في عهد قريب يهّم أساس الأخلاق: "هل العقل وحده مصدرا للأخلاق أم العاطفة والشعور؟"¹، بمعنى؛ هل الدافع للفعل الخير نابع من الطبيعة البشرية ذاتها، من حسّ فطري مع أنصار الحاسة الخلقية (شافتسبري وهاتشيسون) أم من الطبيعة العاقلة والواعية (هيوم وكانط)؟

حاول ديكارت التفكير في الأخلاق من منطلق قوانين نابعة من الإله سواء عبر أنبيائه أو من السلطة العلمانية، وهي إحدى أغصان شجرة المعرفة بجانب الطب والميكانيكا، تمكّنا من معرفة العالم المادي ومن تفسير آليات جسم الإنسان، وهو ما يظهر بوضوح في عدد من رسائله. لكن عند تساؤله عن المعرفة الأخلاقية وعن كيفية استقلالها عن السلطة السياسية والدينية كباقي أجزاء الشجرة (الطب

*- إن البروتستانتية ليست قوية بما فيه الكفاية لتحقيق الانتصار، هي قوية بما فيه الكفاية لفرض تقاسم المعتقدات في وسط المملكة. انظر، مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة، د. شفيق محسن، الطبعة الأولى، بيروت، 2007، ص51.

1- David, Hume, The Essential Philosophical Works, Introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris, 2011, P.358.

والرياضيات)¹؛ لم يعلمنا بالقواعد أو القوانين التي يجب الخضوع لها، ناقش بالمقابل قضية الحاكم الخير "the sovereign good"، متسائلا: هل الحكمة هي الخير الأسى²؟

يعتقد ديكارت بأنّ الإنسان له قدرة على إدراك الخير المطلق الذي هو الإله، وأنّه جزء من هذا الكل، كما يصبح عنده يقين بأنّ السعادة والرضا يتحققا من خلال بلوغ كمال الجسد والروح، فليس الإنسان روحا خالصا، إنّما له جسد أيضا، لذلك ينبغي على هذا المخلوق الأخلاقي أن يُجاهد نفسه كي لا تسيطر رغبات الجسد على الروح، وبأنّ يُفكّر في النّفس في استقلال عن الجسد، فالعقل حسب ديكارت هو الشيء الوحيد الذي يعرف الجسد، وهو النّفس المنفعلة الذي يطلعنا على الكمال ويظهر الحقائق، ونستطيع به معرفة أعظم خير وأعظم لذّة إذا تحكّمنا على الأقل في الانفعالات التي تجعلنا نعيب قيم الموضوعات. ومع أنّ ديكارت لم يشرح كفاية ما يقصده بكمال الجسد والروح، سوى أنّه يُعرّف الخير الأعظم بالكمال في كل شيء. بذلك يرفض الغائية الطبيعية في شرح مفاهيم الكمال، مضيفا أنّ الفضيلة الذاتية وحدها تجعل صاحبها يقترب من السعادة منه إلى الأخلاق.

وهكذا يكون ديكارت قد ترك مشكلة أخرى، أو بالأحرى، أعطى للمشكلة القديمة صوتا جديدا، تطرق لها في رسائله دون الخوض في كثير من تفاصيلها، فقد قبل وجهة نظر اختيارية لنظريته في المعرفة والأخلاق، لتكون الأخلاق ترجمة واضحة للمعرفة، حيث تتداخل الأخلاق والمعرفة بشكل وثيق. ويرى ديكارت أنّ أساس المعرفة والأخلاق هو الإله، لأنّ الإله أراد ذلك، وكان بإمكانه أن يكون خلاف ذلك³. بينما يوجّه صامويل كلارك مرافعة للفكر الديكارتي، في أنّ الأخلاق تتكوّن من علاقات سرمدية ثابتة لا من أمر إلهي أو تعاقدات بشرية، مما يجعل العقل البشري حسب كلارك قادر على معرفة نسبة استحسان الأفعال واستهجانها، إذ تأخذ الأفعال قيمتها في طبيعة الشيء ذاته ناهيك عن أيّ مرجع إلهي أو دافع خارجي.

أما إذا عرّفنا الأخلاق عند اسبينوزا سنجدّها أخلاق السعادة، متسائلا لا على "ماذا يجب أن أفعل؟" وإنما: "ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسعادة؟"⁴. ولن نحيد عن الصواب لو قلنا أنّ الأخلاق عند اسبينوزا ليست جزءا من فلسفته، بل فلسفته كلّها أخلاقية وإن ترك خلفه أطروحة لم تكتمل بعد في "علم الأخلاق"، الأمر الذي جعل كتابه يتعرّض لانتقادات من أعظمها اعتباره يسلك طريقا غير دينيا، إضافة إلى صعوبته إذ غلب عليه الطابع الهندسي⁵، ظهر به اسبينوزا عالم هندسة أكثر منه فيلسوفا. مما يحيل إلى ضرورة فهم منهج الرياضيين في الهندسة لفهم أجزاء الكتاب، مع ما تتضمنه هذه الأجزاء من توافق مع اعتقاد اسبينوزا أنّ أيّا من الأشياء التي نفترض عادة أنّها كيانات فردية يمكن فهمها من تلقاء نفسها، تستدعي النظر إلى كيفية ارتباطها بالمادة الواحدة والتي يمكن تسميتها "الإله" أو "الطبيعة". وبالتالي فقد حاول اسبينوزا إظهار

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, p-217.

2- Ibid.

3- Ibid., P.217.

4- باروخ اسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 17.

5- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.237.

أنّ حياة الإنسان قائمة على نحو تام في النظام الطبيعي «فمعظم الذين كتبوا عن التأثيرات، كتبوا عن طريقة عيش الناس»¹.

وعلى غرار ما يتمّ تصوّره عن الإنسان في حالة الطبيعة من انتقاله من سيادة إلى سيادة، فإنّ اسبينوزا يُبيّن لنا طبيعة منظّمة وراثة بالكمال، تتضمّن أفكارا ورغبات لا تقلّ عن حركات الأجسام، فهو يتفق مع ديكارت في أنّنا قد نعتقد أنّنا أحراراً في التحكم في انفعالاتنا وأفعالنا، لكننا نجعل علل هذه الأفكار والانفعالات، وعندما نتحقق لنا معرفة كافية بالعالم، سنلاحظ أنّ كل شيء يجب أن يكون كما هو. وبغضّ النظر من أنّ آثار الحياة الخلقية كثيرة وشائكة، فإنّ كتابات اسبينوزا السياسية والأخلاقية تُقدّم طرقاً ووجهات موضوعية حول كيفية الحياة. فقد قام في أعماله السياسية بتوسيع نطاق الحرية والتسامح إلى أقصى حد ممكن، وقدّم في علم الأخلاق صورة الإنسان الحكيم والفاضل التي يُمكن أن نتخذها في حياتنا كمثال عن الخير².

في المقابل لا نجد اهتماماً للفلسفة الأخلاقية عند ليبنتز بالرغم من تأثيره في إيمانويل كانط، ليبنتز الذي كان يُمثّل الشخصية المهيمنة في الفلسفة الألمانية في عصر كانط، فضلاً عنّا لدهما من قضايا مشتركة واهتمامات متقاطعة، حتّى طوّر كانط من رؤاه المتميزة، لكن «تبقى حقيقة أنّ أفكار ليبنتز غالباً ما شكّلت مذهب كانط الناضج، بطرائق لافتة وبارعة»³. فقد قام ليبنتز في نظر جون راولز بازدواج بارع للعلم الحديث واللاهوت الفلسفي التقليدي، ساعياً عبر هذه المنظومة الموسّعة والمنقّحة إلى حلّ مشكلات عالقة، فهو على سبيل المثال، يستخدم العلم الجديد في تعريفه للحقيقة، وفي تمييزه بين الحقائق الضرورية والعرضية، وفي تناوله الإرادة الحرّة، ومعرفة الرّب المسبقة، وفي الدفاع عن عدالة الرّب في كتابه العدالة الإلهية. كما تعد فلسفة الأخلاق عند ليبنتز – الكمالية الميتافيزيقية (Metaphysical Perfectionism) كما يسميها راولز – أقل أصالة مما هي عليه عند الآخرين، لكنها تُمثّل مذهباً مهمّاً، وتعلّماً على وجه الخصوص، عند مقارنتها بمذهب هيوم وكانط⁴. بينما يتوقف العلم والأخلاق عند هيوم في كون أحدهما عقلاني والآخر غير عقلاني، وهو تعبير صريح على أنّ التمييزات الأخلاقية لا تقوم على العقل.

تُفسّر الأخلاق عند ليبنتز بعبارات الكمال والسعادة، وأنّه يوجد فوق هذه الكائنات إله لامتناهي خلق العالم كتعبير عن نفسه، وإذا اختار أن يجعل العالم أفضل فهو تعبير عن طبيعته، عالم يضمّ أكبر عدد لا حصر له من العوالم الممكنة، ينسجم وحكمة الإله الفائقة. ولأنّ الإله خير، فإن هذه الكائنات تتمتع وتبتهج بوجودها قدر المستطاع. إنّنا نسعى جاهدين – بحسب ليبنتز – إلى تحقيق الكمال، وأنّ شعورنا بالسعادة ليس سوى إشارة لبلوغ بعض منه الذي قد لا نصل إليه تماماً عندما يتعلق بمصلحة شخصية. لهذا، يلزم أن يتعرّف الفاعلون الفاضلون عن النّسب المختلفة للكمال انطلاقاً من فهم الحدوس

1- Ibid.

2- Ibid., P.237-238.

3- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 30.

4- المرجع نفسه، ص 54-55.

الميتافيزيقية لا حيثيات قوانين الفيزياء وآثار علم النفس¹. ولو أن ليبنتز لم يطلعنا كثيرا عن كيفية بلوغ هذه المعرفة، فقد اهتم بشكل خاص بشرح أساس المفاهيم الأخلاقية، لاسيما تلك التي تتعلق بتطوير نظام القانون، وقدّم عنها "خواطر" في مذكراته وفي عدد من أوراق منشوراته، حيث وجدت بها نظريته عنصرا جذابا لتطوير محاوره ومقترحاته. كتب عنه الفيلسوف الألماني كريستيان فولف Christian Wolff: "أصبحت أفكار ليبنتز في الأخلاق معروفة على نطاق واسع"².

ارتقى ليبنتز بالميتافيزيقا إلى مبدأ السبب الكافي، وهو مبدأ غير شائع الاستخدام، يعني به أن كل ما يوجد، يوجد لسبب كاف لتحديد سبب وجوده، وأنه ليس غير ذلك. يثير هذا المبدأ إشكالا يحق لنا طرحه وهو: لماذا هذا موجود بدلا من عدم وجوده؟ ولماذا هذا هو الحال وليس بكيفية أخرى؟ علاوة على ذلك، ومن حيث أن الأشياء موجودة، من حيث إن لها سببا لوجودها، فلماذا هي موجودة كما هي وليس غير ذلك؟³.

يوجد فوق هذه النفوس المتناهية نفس لامتناهية "موناد المونادات"⁴، اجتمعت معها عن طريق العقل والحقائق الأبدية، أي إن مبدأ السبب الكافي سمح للأفراد بالصعود إلى الإله، فهم أعضاء في مدينة الإله، المدينة الأكثر كمالا بشكلها وحكمها وتنظيمها التي لا مكان فيها لجريمة دون عقاب. وليس في هذا الصعود انحراف للطبيعة أو لقوانين الأجسام، بل هو تسلسل لأشياء الطبيعة ذاتها، وتدرجها في الوجود تبعا لدرجة كمالها، إذ ترجع لخالق منظم، يعمل بالتناغم القائم في كل العصور بين العوالم الطبيعية وعوالم العظمة الإلهية، بين الإله كمهندس والإله كملك⁵.

وأيّا كان مسار التفتح لموضوع الأخلاق عند كل هؤلاء، فإن مقارنة كانط تمنحنا تفسيرا كاملا، وهو ما يفعله عندما يتناول الأخلاق من منطلق حسنا العام الذي نُعبّرُ به عن أحكامنا الخلقية. وإن يكتب كانط في الأخلاق: ليس من أجل أن يعلمنا واجباتنا والتزاماتنا الأخلاقية، لأنه ليس مرشدا أو ناصحا أخلاقيا، يقول بهذا الصدد: «لا يمكن أن نلاحظ الميزة العظيمة لقوة ملكة الحكم العملي على قوة نظيرها النظري في عقول عامة الناس من دون أن يتملّكنا الإعجاب. ففي الأحكام النظرية، عندما ينطلق أحد عقول العامة من قوانين الخبرة ومدرجات الحسّ فإنّه يقع في حالة الغموض والتناقض الذاتي.. لكن، على الجانب العملي، تبدأ قوة ملكة الحكم أولا في إظهار ميزاتها، فعندما يستبعد العقل العادي كافة الدوافع الحسية من قوانين العملية، يصبح العقل العادي حادّا، والأهم في هذا السياق أنّه من الممكن أن يحدوه الأمل في إصابة الهدف مثله مثل أي فيلسوف، ذلك أنّه من الممكن أن لا تكون المبادئ التي يملكها مختلفة عن تلك التي يملكها العقل العادي، لكنّه ببساطة ربما يشوّش حكمه بكتلة من الاعتبارات غير ذات الصلة»⁶. للمرء عند كانط معرفة يقينية بحدود الصواب والخطأ، لكن يميل في الغالب إلى تجاوز هذه الحدود والتصرف وفق طرق

1- J.B, Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.314.

2- Ibid.

3- Ibid., P.315.

4- Ibid., P.317.

5- Ibid.

6- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 234-235.

غير مفهومة، ما يعني أنّ الشخص لا يمتلك إرادة خالصة، لأنّ إرادة كهذه هي قوة انتقائية توجهها مبادئ العقل العملي، أي هي قوّة انتقاء الرغبة القائمة على موضوع، وذلك من بين رغبات كثيرة (في الأغلب متنافسة)، والتي قد نرفضها جميعها رفضاً كلياً بناءً على رغبات قائمة على مبدأ أو تصور. ويشير كانط في كتابه "الدين" إلى ما قاله عضو مجلس العموم الإنكليزي في حرارة النقاش: "لكل رجل سعره"¹. فعلى الرغم من اعتقادنا أنّ ثمة أشياء يجب ألاّ نفعلها أبداً، كأن لا تخون أسرته وأصدقائك وبلدك وكنيستك على سبيل المثال، يزعم المتحدث أنّه في حال كان السّعر مناسباً، فإنّنا جميعاً يمكننا أن نشترى². من تمّ فإن كانط لم يُرد أن يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن الكيفية أو الطريقة التي تجعلنا نستحقها، وهو بذلك يكون قد تجاوز القانون البراغماتي إلى القانون الأخلاقي. وبتفسيره هذا يكون كانط قد اختلف أتمّ اختلاف مع هيوم في القول الشائع عنه "تظلّ الفضيلة فضيلة ولو في أسمال"³، في أنّ الفضلاء يصل تعاطفهم إلى أولئك الذين لم يفعلوا خيراً وكان بمقدورهم ذلك، فالجري بنا إذن، ووفق مبادئ العقل العملي المحض، ألاّ تصدر حكماً قبل التصرف.

وبغض النظر عن أنّ الجوهر أو المسبّب لذاته أو السبب الكافي لا يستطيع أن يعلمنا بحيثيات المستقبل العظيم؛ فهو بالتالي يمكننا من أن نقرّ بتسلسل وترتيب الأشياء بطريقة تفوق رغباتنا⁴. وإن كانت الفضيلة أو الأخلاق كما فهمتها المدرسة العقلية، وعبرت عنها بمفاهيم: الكمال والسعادة والخير الأعظم وكمال الإرادة، التي تتحدّ والفضيلة على نحو مرضي وتجعل من الخير الفردي الذي هو في متناولنا يلتحم مع خيارات الكل داخل النّسق الكبير على حدّ تعبير شافيتسبري، فإنّ تجريبية فلاسفة التعاقد الاجتماعي تثير عليهم مشكلة الواقع، مشكلة ما هو تجريبي⁵: عبّر عنها دافيد هيوم بالسؤال التالي: هل يمكننا أن نفكر في شيء لم نشعر به؟ هذه الفكرة التي تقضي ضرورة أنّ كل أفكارنا نسخ لانطباعاتنا⁶.

4- العاطفة أساس الأخلاق:

يتحدث هيوم عن الحاسة الخلقية Moral sense وهو عُرف استخدمه قبله كل من لورد شافيتسبري Shaftesbury وفرنسيس هاتشيسون Hutcheson، ويُقصد به إدراك وتمييز الأفعال الخيرة ونقيضها بما هي قوة باطنية في الإنسان. إذ أرجع أنصار الحاسة الخلقية الأخلاق إلى العاطفة أو الشعور لا إلى مبدأ اللذة والألم والأنانية كما فعل هوبز، الذي تعرّض لهجوم من طرف هاتشيسون في كتاب "تأملات في الضحك"، ويتمثل في أنّ هوبز ركّز على المصلحة الشخصية وعلى العلاقات القائمة على الخوف والأنانية وأغفل الطبيعة الخيرة للإنسان. كما اعتبر شافيتسبري أنّ التفسير الهوبيزي تفسيرا صحيحا في الحالة التي يكون

1- جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 239.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.317.

5- Gilles, Deleuze, Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume, France, 1953, P.11.

6- Ibid.

ففيها الفرد معزولا، ولكن بتواجهه في النسق الكبير فهو يُخضع دوافعه للملاءمة مع دوافع باقي الأنواع التي ينتهي إليها. لذلك يؤكد شافيتسبري بوجود ثلاث عواطف: "عواطف طبيعية" تندفع نحو المصلحة العامة، وتخص علاقة الأفراد داخل النسق الكبير، و"عواطف ذاتية" تنطوي على العواطف الخاصة بالفرد كحب الحياة والمصلحة الخاصة، ثم "عواطف غير طبيعية" تتجه إلى الدوافع الشريرة التي تقوم على الخرافة والهمجية. وكل من العاطفتين الأوليتين تؤدي إلى هدف واحد، وهو تحقيق الخير العام، بينما العواطف الأخيرة التي لا تتجه إلى المصلحة الخاصة أو العامة، فهي تمثل بؤسا وشقاء.

فإذا ظنّ هوبز أنّ الحدّ من الظلم والعدوان رهين بانصهار الجماعة داخل اتفاق سياسي، فإنّه حسب شافيتسبري وهاتشيسون فعل الخير لا يرتبط بإنشاء اتفاق سياسي، بل بوجود طبيعة فطرية في الإنسان تجعله يدرك الخير، أي لا داعي لتأسيس مجتمع سياسي قائم على الأنانية والمصلحة الذاتية كي ننشر الخير، يكفي أن تستجيب المصلحة الخاصة للمصلحة العامة. فالسعادة عند شافيتسبري تتحدّد في هذا التناغم للعواطف الإنسانية، كما الشأن مع هاتشيسون الذي يرفض أي محاولة رد الأخلاق إلى دوافع أنانية، مميزا الخير الأخلاقي عن الخير الطبيعي، فالأخير يتجه إلى تحقيق اللذة الخاصة بالفائدة، بينما الخير الأخلاقي هو القدرة على الإدراك بالحسّ الخلقي للأفعال التي تنال الاستحسان أو الاستهجان. من ثمة سحب التصرّور الهوبزي من مضمون الحاسة الخلقية، والابتعاد عن تفسير الأخلاق من منطلق الخير الطبيعي أو من الدوافع الأنانية والمنفعة الفردية أو اللذة والألم، وإثارة الخير للجموع وإن لم يخدمنا بصورة مباشرة. إنّ الخير الأخلاقي عند هاتشيسون يظل مستقلا عن أي منفعة شخصية، كالأب الذي يرغب في أن يجعل أبنائه سعداء بعد موته دون تقاسم معهم هذه السعادة.

نعلم بتصرّور شافيتسبري أنّ لكل مخلوق خير ومصلحة خاصة، أجبرته عليها الطبيعة بالبحث عنها بكل المزايا التي أتاحها له في صنعها، ونعلم أنّه يوجد بالفعل عند كل امرئ: الصدق والكذب، وأن صدقه يتم بتكوينه الطبيعي، لذلك إذا كان أيّ موضوع في عواطفه وانفعالاته غير موافق لتكويننا الطبيعي، يجب علينا بالضرورة احتواء سوئه، لأنّه سيكون على أيّ حال مؤذ لنا كما هو بالتأكيد مؤذ لآخرين من نفس جنسنا¹.

لذلك ففي بنية كل مخلوق شيء يشير إلى ما هو خارج ذاته، فإذا كانت بنيته من جنس ذكر، فهذا يدلّ على أنّ له ارتباط بأنثى، أي ثمة علاقة مشتركة يقرّها نظام الطبيعة لتشكيل موضوعات تتعايش وتحفّز بعضها بعضا².

للمخلوقات جميعا القدرة على اكتشاف ما يُسمّى الفضيلة أو الاستحقاق، والإنسان وحده قادر على تكوين مفاهيم عامة عن الموضوعات التي تتجاوز تأثير العاطفة إلى الأفعال ذاتها، وتناقضاتها التي تحضر للذهن عن طريق التأمل، ويتمّ الشعور بها لتصبح موضوع إعجاب أو لوم³. والشأن ذاته يخصّ الموضوعات

1- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.488.

2- Ibid., P.488-489.

3- Ibid., P.490.

العقلية أو الخلقية والموضوعات العامة للحسّ كالأشكال والحركات والألوان، فهناك بالضرورة آثار للجمال والقبح تبعاً لنسبها وترتيبها وموقع أجزائها¹.

الذهن وهو المتفرج الحصيف للأذهان الأخرى، لا يمكن أن يكون بدون عين وأذن لكشف التناسب وتمييز الصوت، أو محو كل المشاعر أو الأفكار السابقة، لا يمكنه أن يُفقد أي شيء دون عرضه للوم، إنّه يشعر بالنعومة والقسوة، المستحسن والمستهجى في العواطف، المتناسق والمتنافر كما في الأعداد الموسيقية أو في الأشكال الخارجية، أو في تمثّل الأشياء المحسوسة، ولا يمكنه أن يكتّم إعجابه ونشوته، أو نفوره وازدراءه... وهكذا، في كل الحركات والميول والعواطف والتوجهات والسلوكيات العديدة للمخلوقات في مختلف أجزاء الحياة، ثمة عدد من وجهات النظر أو إدراكات ممثلة للذهن تُميّز بسهولة الخير والشر تجاه نوع خاص أو عام، حيث تنطبق من جديد على القلب الذي يجب أن يؤثر - بشكل صحيح - على ما هو حق وعادل، وينفر من كل ما هو هشّ وفاسد، يصدّ كل عيب ونقص على ما هو جدير وخير².

إنّ ما رآه هوبز من تناغم للأخلاق والمصلحة الذاتية، يتراجع عنه شافيتسبري باتجاه المصلحة العامة، لتتخذ الفضيلة عنده بعداً حوارياً، إنّها قضية انعكاس متبادل عن طريق المشاركة الوجدانية بين الذوات، وتعتمد على نظرية التعاطف أو على فكرة "المشاهد الحصيف" "Judicious Spectator"، ودورها في تفسير أحكامنا الأخلاقية، ومدى استجاباتنا لسلوكيات وأفعال الناس الآخرين. لذلك تُعدّ فلسفة شافيتسبري في الأخلاق محور أعمال هاتشيسون، فقد انعكس اهتمامه بفلسفته ابتعاده عن الكالفينية، واجتذب إليه عدد من المعجبين في الفلسفة، ليس أقلهم دافيد هيوم - الذي تأثر بهاتشيسون في تصوّره الخلقي - وادم سميث الذي كان حينها طالبا عنده في الجامعة³.

وبالرغم من أنّ شافيتسبري تحدّث في مناسبات عن "الحاسة الخلقية"، سوى أنّه لم ينتبه إلى ما يقصده بهذه العبارة، على عكس هاتشيسون الذي قدّم لها تصوّراً كأحد النقاط الأساس في نظريته الأخلاقية، جادل فيها نظرية لوك التي تتعلق بأساس أفكارنا، إذ تعتقد اللوكية Lockean أنّ الأفكار ينبغي أن تكون مشتقة من التجربة، فكل نوع من الأفكار يتولد من التجربة على نحو منفصل. بينما ناقش هاتشيسون مطوّلاً هذه الفكرة، واعتبر أنّ الأفكار الخلقية فريدة من نوعها وغير قابلة للاشتقاق. لذلك إن أُرجع لوك أفكارنا حول العمليات العقلية والمشاعر إلى إحساس الانعكاس، فإن هاتشيسون أضاف الحسّ الخلقي كمصدر أفكارنا الخلقية⁴. لكن ما هي الفكرة التي نحصل عليها من "الحاسة الخلقية"؟

يتضح جواب هاتشيسون - باعتباره واحداً ممن تمسّك وأخذ بالبعد العاطفي في الأخلاق، إلى جانب اعتقاد شافيتسبري - في أنّ الأخلاق ليست سوى مسألة شعور لا معرفة، إذ أن ما نحصل عليه من الحاسة الخلقية هو مشاعر الاستحسان والاستهجان، ومشاعر حب خالص. وهكذا؛ فإنّ الأخلاق أساساً هي إحدى

1- Ibid.

2- Ibid, P.490-491.

3- J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, op, cit, P.503.

4- Ibid., P.504.

الكيفيات التي نشعر بها تجاه بعضنا بعضاً، بدل كيفيات الذهن التي نتمكّن بها من معرفة العالم. بذلك فقد أرجع هاتشيسون الجواب شأنه شأن شافيتسبري إلى المشاعر والنزعات الداخلية، موجّهاً تبريراً في وجه كل من هوبز وماندفيل بالقول إنّنا نتأثر بعواطف الخيرية المختلفة وليس فقط بالرغبات من أجل مصلحتنا، فنحن نستحسن الرغبات والميولات التي تقودنا إلى فعل الخير للآخرين، واستهجان الدوافع التي تتجه بنا إلى إيذائهم، لأنّ الرضا المعني بخيرية الآخرين له أساس حقيقي في الأخلاق، يجد مصدره في طبيعتنا البشرية، بينما تعتبر دوافع المصلحة الشخصية في حدّ ذاتها متضادة أخلاقياً.

وهكذا لا يوجد ثمة شكوكية خلقية بنظر هاتشيسون، فعلى الرغم من أنّ الاستحسان الخلقي هو ردّ فعل عاطفي تجاه العالم بدل إدراكه، ينشأ من معرفة طبيعتنا الخاصة، ولا يترك شكوكية لما هو لطيف أو بغض، بل يبعث دافعاً لفعل أحدها وتجنب الآخر. علمت الكالفينية أن الخطيئة الأولى حين أساءت بشدة لطبيعتنا، فكان من المحتمل التّظر إلى هذا التصرف بشكل صحيح لو تمكّنا من الانعتاق من سيطرة عواطفنا. لكن هاتشيسون بتحزّره من مذهبه اللاهوتي، كان يفرض هذه العقيدة، ويفضل الحديث عن العظمة الإلهية بدلا عن الخطيئة الأولى أو العذاب والموت والجحيم، مدافعاً عن عواطفنا الطبيعية باعتبارها ينابيع لفعل الخير، حيث يعمل الحسّ الخلقي على إقرار الأفعال الإيثارية وإنكار الأفعال القاسية دون مقابلتها بمصلحتنا الشخصية، أي إنّ ثمة شيء غريزي سابق على العقل قائم على المصلحة يدفعنا لحب الآخرين، بينما يوضح الذهن الطريق لبلوغ غايات معينة¹.

على هذا النحو؛ اعتقد بعض العلماء أنّ هاتشيسون كان رجلاً أخلاقياً واقعياً أكثر منه "عاطفياً"، وهذا يرجع إلى إعماله لقانون طبيعي يعود تاريخه إلى ما بعد بوفندوف إلى هوكر إلى سان توماس Pufendorf to Hooker to Saint Thomas. ومن المؤكد أنّ هاتشيسون قد حاول من وجهة نظره الخاصة توظيف بعض مفاهيم القانون الطبيعي، واعتبر القوانين والالتزامات والحقوق ضرورية للحياة الخلقية، ففي "بحث عن أصل أفكار الجمال والفضيلة An inquiry into the original of ideas of beauty and virtue"، قدّم تصورات بارعة مضمونها أنّ الأفكار زودتنا بها الحاسة الخلقية سواء كانت تعبيراً عن قوانين واقعية - طبيعية أم لا².

يعتبر هاتشيسون وهو العدو للدود للمصلحة الشخصية، أنّه عند التفكير في حواسنا الخارجية، نرى بوضوح أنّ إدراكنا للذة والألم لا تقوم مباشرة على إرادتنا، فوجود موضوعات قد لا يرضينا وإنّ يستجب لمصلحتنا، إنّما قبول بتكويننا الطبيعي للذة وتجنّب الألم، فأحدهما صُنع للسرور والآخر لعدم الارتياح³. والشيء ذاته يخصّ باقي مسراتنا وألمنا إلى جانب العديد من الأشياء الأخرى التي تسعدنا أو تقلقنا شأنها شأن الموضوعات المادية حينما تخترق أعضاءنا الحسّية. وهكذا إذ نكون سعداء بإبداء ملاحظات دقيقة بخصوص قطعة معمارية أو لوحة فنية أو نظريّة أو فعل أو عاطفة أو طبع، وندرك أنّ هذه اللذة تنشأ

1- Ibid, P.504.

2- Ibid.

3- Ibid.

ضرورة من تأمل الفكرة التي تُطبع بها أذهاننا بكل ظروفها، على الرغم من أن بعض هذه الأفكار قد لا يوجد فيها شيء نطلق عليه إدراك حسي، والأفكار الأخرى التي نشعرنا باللذة تنبع من بعض الاتحاد والتنظيم والترتيب، وليس من الأفكار البسيطة كاللون والصوت...¹.

5- ختام:

يمكن، من خلال ما تمّ رصده، أن نميز الأخلاق مع أولئك الذين يؤكدون أنّها لا تتمّ سوى بالعقل باعتباره أعدل قسمة بين الناس، أو أنّها تستمد من الطبيعة البشرية ذاتها من وجدان وعاطفة وانفعال، كما أمكن أن نعثر عليها بالإيمان أو الاعتقاد حيث تتفق والإرادة الكاملة للإله. غير أنّ كل هذه التفسيرات والمعايير تُبَيِّن إلى حد ما أنّ الأخلاق شأنها شأن الحقيقة، لا تُمَيِّز بالإيمان وحده ولا العقل ولا العاطفة، فبالرغم مما أحرزه العلم من تقدّم وما سبّبه من خلخلة من جانب الحواس، إلّا أنّنا مازلنا نؤمن حقا بتأثير الحواس.

ولا تسعى هذه الورقة النّظر في العلاقة الجدلية للتفسيرات المقدّمة لأساس الأخلاق، بقدر ما تحاول تقديم قراءة في بعض أوجهها، فالمشكلة الخلقية مشكلة شائكة وعصيّة بأبعادها المختلفة وبعلاقاتها المتضاربة، والتي تلزمنا على الدوام بتناولها كلما رأينا فيها أنّ العالم اكتسح بعدا واحدا، بعدا خال من القيم.



1- Ibid., P.505-506.

لائحة المراجع:

باللغة العربية:

- 1- ابن رشد، أبي الوليد محمد: تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، الطبعة الأولى، 1974.
- 2- رولز، جون: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، تحرير، باربرا هرمان، ترجمة، ربيع وهبة، الطبعة الأولى، 2019.
- 3- اسبينوزا، باروخ: علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.
- 4- عبد الرحمان، طه: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط، 1، 2000م.
- 5- غوشيه، مارسيل: الدين في الديمقراطية، ترجمة، د. شفيق محسن، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.

باللغة الأجنبية:

- 1- Deleuze, Gilles, Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume, France, 1953.
- 2- Hume, David, The Essential Philosophical Works, Introduction by Charlotte R. Brown and William Edward Morris, 2011.
- 3- Schneewind, J.B, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Cambridge University Press, 2003.