

العناصر التجديديّة في قراءة آية الله المصباح اليزدي للفلسفة الإسلاميّة -فلسفة الأخلاق أنموذجًا-

د. كمال إسماعيل لزيق⁽¹⁾

مُستخلص:

تعرض هذه المقالة رؤية العلامة المصباح اليزدي في فلسفة الأخلاق في إطار تجديديّ معاصر مقارنة مع الرؤى غير الدينيّة، طارحًا النظريّة الإسلاميّة كبديلٍ حضاريّ يُنقذ الإنسانيّة من العدميّة والعبثيّة عبّر تفعيل الجذور الفطريّة لديها، انطلاقًا من قدرة الإنسان على الاختيار وتحمّله للمسؤوليّة، وما ينتج عن ذلك من تداعيات تربويّة إيجابيّة، وزرع بذور الأمل في النفوس المتعبّبة عبّر ترسيخ معادلة نفسيّة وجوديّة قوامها: مدارُ مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله هي مساحة ما يمتلكه من إرادة واختيار. كما يطرح العلامة مفهوم "الضمير الفطريّ"، وهو شيء واحد عند جميع الناس، باعتباره استعدادًا كامنًا يدفع الإنسان نحو طلب الكمال.

يستعرض البحث رفض العلامة للطبيعة الماديّة البحتة للإنسان؛ لأنّ القانون الطبيعيّ الجبريّ لا يصلح رصيّدًا للحكم الأخلاقيّ المتعلّق بالأفعال الإراديّة؛ فالظاهرة الأخلاقيّة هي ظاهرة إنسانيّة ترتبط بالإنسان من خلال عقله وإرادته الحرّة، لا بسبب التحوّلات البيولوجيّة. بالإضافة إلى ذلك

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، وأستاذ في جامعة المعارف في بيروت، من لبنان.

فند العلامة مذهب اللذة مؤكداً مبدأ السعادة أو الفلاح القرآني؛ فاللذة تُستخدم في الموارد التي تنتهي في لحظات، في حين تُستعمل السعادة في اللذات الدائمة.

كلمات مفتاحية:

فلسفة الأخلاق، المسؤولية، الاختيار، الفعل الإنساني، الكمال الإنساني، الإرادة، الضمير، الواجب، الفطرة، المنفعة.

تمهيد

يمكننا تناول العناصر التجديدية في الفلسفة الإسلامية التي أبدعتها روح العلامة اليزدي من جهتين أساسيتين، في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية هما:

1. **الجهة الأولى:** الاهتمام بالحكمة الإلهية المتعالية، والإضافات التجديدية، وعلاقتها بالنص والتراث الدينيين.

2. **الجهة الثانية:** سبر أغوار العلوم الإنسانية المعاصرة، وابتكار منظومة تأصيلية إلهية تنسجم مع روح الحضارة الإسلامية المعاصرة؛ وما يتفرع عنها من منظومة قيمية تنسجم مع الفطرة الإلهية المتجدرة في جبلة الإنسان الأولى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽¹⁾.

على أن تركيز هذا البحث سوف ينصبُّ على الجهة الثانية، وتحديدًا في مجال فلسفة الأخلاق.

لقد أجاد العلامة اليزدي استثمار الفلسفة بفروعها المتعددة: الأنطولوجية، والمعرفية، والقيمية والإنسانية في تصحيح مسار الفكر والسلوك الإنساني والإسلامي، وذلك عَبْرَ تفعيل العلاقة الجدلية بين الحوزة والجامعة من جهة، وبين الحوزة والمجتمع من جهة أخرى؛ ليجعل من الحوزة والجامعة والمجتمع ثلوثاً مُتجانساً في سبيل التغيير نحو الحضارة الإسلامية المعاصرة.

هذه الهموم جعلته يهتم أيّما اهتمام ليتنزّل بالفلسفة من برجوازيّتها، لا ليحطّم الفلسفة وقيمتها، بل ليُقرّبها إلى الأفهام العامة والخاصة بلغة أصيلة معاصرة؛ لذلك استخدم العلامة اليزدي الفلسفة في العلوم المُضافة إليها في اتجاهين:

(1) سورة الروم، الآية 30.

1. الاتجاه الأول: حيث "لا يكون المضاف إليه علمًا من العلوم"، فيكون "معرفة من الدرجة الأولى"، مثل: "فلسفة الدين" التي تُعرّف على أنّها: التفكير الفلسفيّ (العقليّ) في الدين.

2. الاتجاه الثاني: حيث يكون "المُضاف إليه علمًا من العلوم"، فيكون "معرفة من الدرجة الثانية"، مثل: فلسفة التاريخ، فلسفة الفيزياء، فلسفة الأخلاق، فلسفة التربية....؛ فيكون بحثًا في مباني هذا العلم وأهدافه وأساليبه⁽¹⁾.

أولاً: الرؤية الكونية لعلم الأخلاق عند العلامة اليزدي

تستند الرؤية الأخلاقية الكلية عند العلامة اليزدي على أسس قرآنية بتدبر الآيات تحت عنوان: معارف القرآن؛ باعتبار أن الكتاب السماويّ يحوي كلّ ما يحتاجه الإنسان: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽²⁾؛ فالقرآن يدور مدار حاجات الإنسان في ميادين الحياة الإنسانية كافةً، بالأخصّ في مجال تزكية النفس البشرية لتحصيل كمالها الإنسانيّ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁽³⁾.

لقد بنى العلامة اليزدي منظومةً كليّةً في المباني الوجودية، والأبستمولوجية، والإنسانية، والقيمية⁽⁴⁾، أقام عليها صرح العلوم الإنسانية، سيّما في الأخلاق والتربية؛ حيث رأى في ذلك ضرورةً دينيةً وعقليةً في تشييد هذا البناء للعلوم ليُشكّل الأسس والأصول الكونية الموضوعّة لتبرير قضايا العلوم وتفسيرها، وذلك في محاولة لإعادة إحياء العلوم الإنسانية

(1) انظر: مجموعة من المؤلفين، فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، إشراف مصباح اليزدي، ترجمة ونشر مركز الأبحاث والدراسات التربوية، ط1، بيروت، دار البلاغة، 2016م، ج1، ص 30.

(2) سورة النحل، الآية 89.

(3) سورة الملك، الآية 14.

(4) للمزيد حول هذه المباني، انظر: مجموعة من المؤلفين، فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م.س،

ج1، ص 86-85.

وبنائها في سياقٍ حضاريٍّ جديدٍ عَبَّرَ عمليَّةَ هدمِ الفلسفاتِ الماديَّةِ المعاصرةِ الحاكمةِ على العلومِ كافةً.

لذلك رأى العلامةُ اليزديُّ أهميَّةً في بناءِ العمليَّةِ الأخلاقيَّةِ في أبعادها الفرديَّةِ والاجتماعيَّةِ والإلهيَّةِ، باعتبارها عمليَّةٌ يجب أن تكون مسبوقةً بوضعِ أُسسِ التَّأصيلِ وقضاياها في علمِ المعرفة، وعلمِ الوجود، والإلهيات، وعلمِ الإنسان، وعلمِ القيمِ الإسلاميَّةِ، حيث يتمُّ إقامة البراهين العقلية والنقلية عليها؛ إذ العقل والنقل يؤيِّدُ كلَّ منهما الآخر في إطارٍ منهجيٍّ متكاملٍ يُمثِّلُ حقيقة الدين؛ فتكوُّنُ هذه الأُسُسُ والقضايا التَّأصيليَّةُ المُعطياتِ والفرضياتِ والقَبَلِيَّاتِ الحاكمةِ على العلومِ وفلسفاتِها، بوصفها قضايا خبريَّةٍ إمَّا أن تكون بديهيَّة: الأصول المتعارفة والتي هي القضايا البديهيَّة التي لا تحتاج إلى إثبات؛ مثل قضية: كلُّ معلولٍ بحاجةٍ إلى علَّة؛ أو مأخوذة من علومٍ أخرى: وهي الأصول الموضوعية التي يتمُّ إثباتها والبرهنة عليها في علم من العلوم، إلا أنَّها تؤخذ كُمسَلِّمة في علمٍ آخر، مثل قضية: الإنسان كائنٌ مُختارٌ، ذو إرادةٍ حُرَّة.

لقد بنى العلامةُ اليزديُّ هذا الدستور الأخلاقيَّ بلغةً تربويَّةٍ معاصرةٍ سهلة، ومصطلحاتٍ تتناسب مع ذهنيَّاتٍ وتصوِّراتٍ أجيالِ الشباب الذين تعلَّموا في مؤسساتٍ تربويَّةٍ وتعليميَّةٍ وفق الأنظمة التربويَّة والإداريَّة الحديثة؛ وذلك دون المساس بالمعاني العميقة والأصيلة المبنية على الفهم الدينيِّ والقرآنيِّ الذي يختزن البُعْدَيْن: العقليِّ والفطريِّ للإنسان؛ بالإضافة إلى تعزيز رُوحِيَّةِ الفعل الإنسانيِّ واستنهاضه من الناحية العمليَّة؛ فكان عمله يحمل ما تحتاجه النفوس العطشى، في زمن الخواء المعنويِّ، من يُسرٍ في مخاطبة عقولها وأرواحها، ومن تحريكٍ لدفائن الفطرة المزروعة في عمق وجودها الإنسانيِّ.

لذلك شكّل العلامة اليزدي ظاهرةً علميّةً معاصرة بارزة في إنتاج العلوم الإنسانية الأصيلة القائمة على المباني الفلسفيّة الإسلاميّة بأساليب وأدوات ومناهج ولغة تنسجم مع روح الزمن المتجدّد، مُشكّلةً إجابات واضحة على التساؤلات العميقة في إمكانيّة تجديد الخطاب الدينيّ على المستوى الفرديّ والجماعيّ، بما لا يجرح مقاصد النصّ والتراث الدينيّين؛ كما شكّلت أفكاره المتجدّدة الركائز الأساسيّة لقيام المؤسّسات والتكتّلات الاجتماعيّة كافةً لتلقّف روح الأصالة، وتكيفها مع الاحتياجات النظرية والعملية للمجتمعين: الإنسانيّ والإسلاميّ. بالمحصّلة، يمكننا القول إنّ الإنتاج العلميّ للعلامة اليزدي يندرج تحت مقولةٍ عامّة، هي: "تجديد الأصيل، وتأصيل الجديد".

ثانياً: المبادئ العامّة في فلسفة الأخلاق عند العلامة اليزدي

أسّس العلامة اليزدي المبادئ العامّة للأخلاق تحت عنوان: "المبادئ الموضوعية لعلم الأخلاق"، والتي هي القضايا الكليّة العقلية المُستبطنة في الآيات القرآنيّة، التي تقوم على أساسها القضايا الأخلاقيّة العمليّة للاتّجاهات الثلاثة: الفرديّة، والاجتماعيّة والإلهيّة.

1. المبدأ الأوّل: قدرة النفس الإنسانيّة على اختيار أفعالها

وهو من بديهيات المبادئ الأخلاقيّة في الإسلام، بحسب تعبير العلامة اليزدي، حيث رأى أنّ: "القرآن الكريم يشهد كُله على اهتمامه بالإنسان بوصفه موجوداً مُختاراً"⁽¹⁾.

(1) اليزدي، محمد تقي مصباح: الأخلاق في القرآن الكريم، تدوين وتحقيق محمد حسين اسكندري، تعريب الشيخ كاظم الصالحي، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2010م، ج1، ص 21.

يتفرّع عن إقرار هذا المبدأ عدّة قضايا حيويّة تختصّ بالإنسان وسلوكه، منها:

1. تأكيد القضية التربويّة المؤسّسة لأصل فرديّ واجتماعيّ مُحفّزٍ على

الشعور بالمسؤوليّة

إن من أولى النتائج الإيجابية للإيمان بالاختيار الإنسانيّ إحياء روح المسؤوليةّ لديه؛ فعندما يدرك الإنسان: "أنّه مسؤولٌ بمقدار ما يمتلك من إرادة واختيار"⁽¹⁾، فإنّه ينطلق في الحياة بخليّة متفائلة مُندفعة للعمل بكلّ جدّ وحيويّة. وعليه، تترتّب المسؤوليّات وتدرّج حسب طاقة الإنسان على الاختيار، وبذلك يُمكن أن يندفع كثيرٌ من الأقاويل من أنّ الإنسان أسيرُ العوامل الوراثيّة والاجتماعيّة والبيولوجيّة. لا يجد العلامة البيزدي بُدّاً من قبول هذه التأثيرات بناءً على نظرتّه الفلسفيّة، ويعتبرها من قبيل المعدّات والفواعل والعِلل القريبة التي لا تلغي إرادة الإنسان واختياره في أفعاله.

يُشكّل مفهوم "الشعور بالمسؤوليّة" ركناً أساسياً في السلوك الإنسانيّ لناحية قدرة الإنسان أو عدم قدرته على الاختيار من جهة، وتقرير مصيره أو شعوره بالاحتميّة من جهةٍ أخرى؛ وبالتالي تلقيّ تبعات أفعاله أو عدم مسؤوليّته عن أفعاله. فالمسؤوليّة رهنُ التكليف من عدمه.

كذلك أولى الفلاسفة قدرًا كبيرًا لجعل المسؤوليةّ قضيةً مركزيّة في السلوك الأخلاقيّ؛ حيث وضعوا معايير مُحدّدة جعلوها مرجعًا وميزانًا للإنسان في تحديد مساحة مسؤوليّته عن أفعاله؛ فمنهم من اتخذ "الواجب" مرجعًا، كما هو حال كانط، وآخر اعتبر الإنسان مسؤولًا أمام العقل، وثالثٌ رجّح الضمير، ورابعٌ عدّ المجتمع ميزانًا. وفي المقلب الآخر ثمة من لم ير أنّ الفعل الأخلاقيّ منوطٌ بالأمر والإلزام، وعليه فلا اعتبار لمفهوم المسؤوليةّ أنّ يكون من لوازم الفعل الأخلاقيّ. فهل، فعلاً، يترتّب

(1) البيزدي: الأخلاق في القرآن الكريم، م.س، ج1، ص 20.

تمايز في الشعور بالمسؤولية بناءً على اختلاف مرجعية الفعل الأخلاقي؟ وهل يؤثر ذلك في دافعية الإنسان للشعور بالمسؤولية من عدمه؟

يرى العلامة اليزدي "أن لا ارتباط منطقيًا بين الحكم الأخلاقي بما هو حكم أخلاقي وبين مفهوم المسؤولية؛ فإن نطاق الحكم الأخلاقي هو العلاقة بين الفعل الاختياري وبين غايته المترتبة عليه"⁽¹⁾؛ ذلك أن الشعور بالمسؤولية أمرٌ ناشئ عن ارتباط الفعل الأخلاقي بالرؤية الكونية التي تحكم منظومة الأخلاق عند المُكلف، بمعنى أن المرجع أو الميزان الذي يُقاس عليه الفعل الإنساني هو حاكمية الله؛ فالفعل الأخلاقي نفسه، من ناحية العمل، مرتبطٌ بالغاية النهائية من خلال الفعل الاختياري، أو بالغايات القريبة أو الوسطى التي شأنها الترقّي للوصول إلى الغاية النهائية، وإن كان هذا الفعل الأخلاقي العملي مرتبطًا ارتباطًا وجوديًا بحاكمية النظر والتأمل العقلي. ومن هنا تأتي أهمية وشدة الشعور بالمسؤولية، وترتب الآثار على الفعل الاختياري؛ لذلك وجد العلامة اليزدي أن: "الأحكام الأخلاقية بوصفها أحكامًا عملية لا تستقل عن الأحكام النظرية، بل تعتمد عليها، وتنبثق عنها"⁽²⁾.

حاكمة الضمير بين العلامة اليزدي وروسو

يطرح جان جاك روسو (1712-1778م) Jean-Jacques Rousseau "الضمير" منطلقًا للفعل الأخلاقي الإنساني، وهو يطلق مصطلحات عديدة في هذا المجال، مثل: الفطرة، والشعور الفطري، ودين الطبيعة، ودين الضمير، والشعور، وهي مصطلحات مترادفة إلى حدٍّ بعيدٍ بحسب سياق الكلام الذي يورده في كتابه: "دين الفطرة"؛ إذ "يوجد في سرِّ النفوس مبدأٌ يولد مع الإنسان، على ضوءه يحكم الفرد، ولو صدم ذلك ميوله الشخصية،

(1) اليزدي، محمد تقي مصباح: كلمة حول فلسفة الأخلاق، لا ط، قم، انتشارات در راه حق، ص 33-34.

(2) م، ن، ص 34.

على تصرفاته وتصرفات غيره، فينعتها بالصالحة أو الفاسدة. وهذا المبدأ هو الذي أسمّيه أنا الضمير⁽¹⁾. وهذا الضمير رفيع الشأن والتعالى، فهو لا يحتاج إلى إثبات بالطرق الاستدلالية أو الدينية، "لا أوافق على القول إنه يستحيل إثبات الضمير ومبادئه الأخلاقية اعتماداً على الطبيعة مباشرة دون اللجوء إلى الاستدلال العقلي؛ حتى لو صحّت الاستحالة فالاستدلال غير لازم؛ لأنّ مَنْ ينفي وجود الضمير لا يقدّم أيّ برهان على ما يدّعي"⁽²⁾؛ فهو غريزة ربّانية وصوتٌ علويٌّ لا يخفت.

من هذا الضمير ينطلق شعور الإنسان بمسؤوليته عن أفكاره وسلوكه عبّر عودة الإنسان إلى طبيعته الأولى التي لم تتلوّث بالفلسفة أو بالدين (الكنيسة)؛ وهو يعتبر أنّ الإنسان يتّجه بحكم ضميره وفطرته نحو الخير، ويرفض الشرّ: "هل يوجد على وجه البسيطة بلدٌ يُحرّم الوفاء بالعهد، والحنوّ، والإحسان، والكرم، يزدري الخير ويُمجّد الغدر؟"⁽³⁾.

وهذا الشعور نحو الخير سابقٌ على العلم، وعلى الفكر، وعلى كل تجربة إنسانية؛ فالشعور هو الوجود، بمعنى أنّنا نبدأ الشعور قبل أن نفكر⁽⁴⁾. كما أنّ هذا الشعور لا يحتاج إلى التعلّم أو الاكتساب: "يكفي أن نُميّز بين الفكر المكتسب والشعور الفطري؛ إذ الشعور فينا سابقٌ على العلم. كما أنّنا لا نقصد الخير ونعرض عن الشرّ بالتعلّم، بل بعزيمة أودعتها فينا الطبيعة... ما يصدر عن الضمير ليس استنتاجاً بل شعور. رغم أنّ أفكارنا تأتيها كلّها من الخارج، فإنّ المشاعر التي تضيف إليها قيمةً ما تنبع من أنفسنا"⁽⁵⁾.

(1) روسو، جان جاك: دين الفطرة أو عقيدة القس في جبل السافوا، تعريب عبد الله العروي، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2021م، ص 74.

(2) م.ن، ص 78.

(3) م.ن، ص 75.

(4) م.ن، ص 77.

(5) م.ن، ص 75-76.

وفي مقابل روسو، يطرح العلامة التساؤل الآتي: أليس من الممكن أن يكون "الضمير ليس إلا انعكاساً للعادات التي يرضاها المجتمع، ولهذا يتطور وفقاً للتطورات الطارئة على الشعوب"⁽¹⁾؛ مع الإشارة إلى أن استخدام روسو لمصطلح الضمير بمعنى الفطرة، لا يعني بالضرورة تطابق معنى الفطرة عند كلا العلمين؛ ففي حين يكون الضمير هو عين الشعور الإنساني (إنسان الطبيعة عند روسو) الدافع للشعور بالمسؤولية؛ نجد أن معنى الفطرة عند العلامة يختلف اختلافاً جذرياً عما هو عند روسو. نعم، لقد طرح العلامة مفهوم "الضمير الفطري" الذي هو شيء واحد عند جميع الناس، لكن القضية الأساسية هي أن نجد أساساً "في إثبات الضمير كمبدأ مستقل عن العقل وسائر القوى النفسية"⁽²⁾؛ فلا يمكن وصف "ضمير" روسو بالأمر الفطري حسب استخداماته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفطرة عند العلامة اليزدي استُخدمت كـرغبة كامنة قابلة للكمال، وهي ليست أمراً فعلياً في البدء.

لذلك عندما نضع الضمير مرجعاً لتحديد المسؤولية الإنسانية عن الأفعال، لا ينكر العلامة أهمية ذلك التحكيم، إنما يبقى في إطار الوعظ، ولا يتمتع بقيمة فلسفية⁽³⁾؛ لأن الضمير ليس مبدأً خاصاً في النفس الإنسانية، فهو تعبير عن العقل العملي بما يُنسب إليه من الشعور والإدراك، وعن الملكات النفسانية الحاصلة من الانفعالات التي تحدث عند الشعور بالحصول على كمالٍ مطلوبٍ أو فقدانه. فلا يُمكن، من جهة، إعطاء القيمة بتحديد المسؤوليات بالالتكأ على جملة من الانفعالات التي تحتاج بدورها إلى توجيه نحو الكمال المطلوب؛ ومن جهة أخرى، فإن الانفعالات النفسانية قد تتعدّد أو تتناقض تبعاً لانفعالات الإنسان بحسب تجاربه أو خبراته في الحياة.

(1) اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص4.

(2) انظر: م.ن، ص5.

(3) انظر: م.ن، ص34.

قيمة الحكم الأخلاقي بين الفلاسفة

يطرح فلاسفة الأخلاق إشكالية المعيار في تحديد القيمة الخلقية للفعل الإنساني عبر محاولات الإجابة عن سؤال: هل القضية الأخلاقية قضية خبرية (واقعية) أم إنشائية (اعتبارية)؛ لأن الإجابة تمنح أو تمنع الفعل الأخلاقي صلاحية وترتب المسؤوليات الحقيقية الخارجية بوصول الإنسان إلى كماله الواقعي؛ إذ لا تكفي مجرد المعرفة البحتة بالعلاقة بين الفعل الأخلاقي وترتب الآثار الخارجية في تحصيل الكمال؛ إنما يحتاج الأمر إلى تحقق السلوك الخارجي من عدمه، مما يكسب القضية الأخلاقية الصفة الخبرية والقيمة الخلقية، أو يكسبها الصفة الإنشائية التي لا تستوجب القيمة الخلقية.

لا ينكر العلامة اليزدي كون الحكم الأخلاقي حكماً قيمياً تقديرياً يُعبر عنه بصيغ إنشائية، لكنه يبحث في مصدرية هذا الحكم، هل هو الله تعالى، أو العقل العملي، أو العقل الجمعي أو غيرها من الطروحات؟ مناقشاً إياها، معتبراً أن الحكم الأخلاقي يُعبر عنه بصيغ خبرية أيضاً، مُقرراً أن الصيغ الإنشائية غير مُقومة للحكم الأخلاقي، وإلا لزم من ذلك عدم اختصاص الحكم الأخلاقي فقط، بل تعداه إلى الأحكام الوضعية أيضاً. وعلى سبيل المثال، إن جعل الطبيعة أو العقل مصدراً للحكم الأخلاقي قاصر عن تعريف القيمة الخلقية، وتعيين وجه امتياز الحكم الأخلاقي عن القانون العلمي أو الفلسفي⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار يناقش العلامة اليزدي إشكالاً عبر المقارنة بين الفعل الإنساني والآخر الحيواني، فإذا كان الملاك هو تحصيل الكمال وترتب الآثار الواقعية والخارجية في حالة الفعل الإنساني، فلما لا نعتبر العلاقة بين الفعل الحيواني وبين الكمال الحاصل له من طريق ذلك الفعل معياراً

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 18-19.

لوصف فعله بالحسن الأخلاقي؟ وبالتالي اكتسابه للقيمة الخلقية. فهل يعود التمييز بينهما إلى مجرد الاصطلاح والمواضعة؟ أو إلى اختلاف مرتبة الكمال الإنساني عن الكمال الحيواني، وبالتالي فإنّ الفعل الموصل إلى الكمال الإنساني إنّما يكون فضيلةً باعتبار أنّه سبيلٌ إلى كمالٍ أعلى ممّا يحصل من فعل الحيوان؟ أو أنّ ثمة سرّاً آخر؟

يرى العلامة اليزدي أنّ المواضعة لا توجب فرقاً حقيقياً بين الفعلين، أمّا الاختلاف في الرتبة بين الإنسان والحيوان فهو يوجب اختلافاً في مراتب القيمة، ولا يوجب سلبها مطلقاً عن الأضعف نسبياً (وهو الحيوان هنا). لذلك يربط العلامة اليزدي المسألة بالعقل الإنساني المزود بالإرادة الحرّة، فالفعل الصادر عن مجرد الغريزة لا يتمتّع بأيّ قيمة خلقية كما هي في الأفعال الحيوانية. نعم، لو كان الإنسان عقلاً محضاً، بريئاً عن الشهوة والغريزة، لما كانت لأفعاله قيمة خلقية؛ فكأنّما يدفع الإنسان، بسبب عقله وإرادته، ثمناً لما يُحصّله من الفضائل، ولما يبلغه من مقامات العروج والترقي، الأمر الذي لا يتوفّر في حالة الفعل الحيواني⁽¹⁾.

2. نفي العوامل الطبيعية والمجتمعية والتاريخية وغيرها في سلب اختيار

الإنسان لأفعال

- الطبيعة ومصدريتها للفعل الأخلاقي نقض المذهب المادّي (الطبيعة Nature)

يرى هربرت سبنسر (Herbert Spencer (1820-1903 أنّ مصدر الحكم الأخلاقي هو قوانين الطبيعة، ومن جملتها قانون التطور والتوافق مع البيئة؛ فالأخلاق الإنسانية تتطور من مرحلة الأنانية إلى مرحلة الإيثار كما تتحوّل الطبيعة إلى كائن إنساني؛ فيصبح عندئذٍ الفعل الأخلاقي فعلاً تلقائياً، فلا يحتاج إلى إلزام وتكليف من جهة عليا؛ بينما يرى العلامة اليزدي من

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 18-20.

زاوية أخرى: "أن القانون الطبيعي الجبريد لا يصلح رصيلاً للحكم الأخلاقيّ المتعلّق بالأفعال الإرادية"⁽¹⁾؛ فالظاهرة الأخلاقية هي ظاهرة إنسانية ترتبط بالإنسان من خلال عقله وإرادته الحرة، لا بسبب التحوّلات البيولوجية.

يذهب المادّيون إلى أن الإنسان لا يتميّز عن الحيوانات الأخرى بالنوعية، بل بالدرجة، وأنه لا يوجد جوهر إنسانيّ متميّز، فهو: "نظام System كغيره من النظم في الطبيعة يخضع بدوره لقوانين الطبيعة الحتمية العامة"⁽²⁾. لا تنكر الأطروحة الدينية الجانب الحيواني أو الطبيعيّ في الإنسان، ولكنها لا ترى فيه شموليته؛ فصحيح أن الإنسان حيوان، إلا أنه منح شخصية نوعية ذاتية خاصة به دون الطبيعة والحيوانية. قد يستطيع العلم الطبيعيّ أن يكتشف بيولوجيا اليد، مثلاً، لكنه عاجز عن تفسير روح الفنّ المُنبتة من يد فنّان، إذ إنّها تستبطن غايةً متعاليةً في نفس الفنّان وروحه.

صحيح أن الإنسان قد خضع لنظام التطور الطبيعيّ، إلا أن متعلّق ذلك هو تاريخه البشريّ الخارجيّ، وأن معنى حياته لا يتحقّق إلا بإنكار الحيوان الذي في داخله. كيف يمكن تفسير تضحية الإنسان في سبيل الآخرين، أو رفضه بعض رغباته؟⁽³⁾

فالإنسان لا يسلك في الطبيعة كابن لها، بل كمغترب عنها يستشعرُ الخوف، موصولٌ بأسرار الوجود الإنسانيّ وألغازه، الذي سمّاه مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889-1976) العامل الخالد الأزلّيّ المحدّد للوجود الإنسانيّ؛ هذا الخوف ممزوج بحبّ الاستطلاع والدهشة⁽⁴⁾. ليس شيء في الحياة الطبيعية والمادية اسمه الخوف، والجمال، والشر والمقدّس؛

(1) البيزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص.6.

(2) Pavlov, Evan P., Experimental Psychology, Essays in Psychology and Psychiatry, New York, Citadel Press, 1962.

(3) بانظر: يجوفيش، علي عزّت: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ط2، مصر، دار النشر للجامعات، 1997م، ص 52-53.

(4) انظر، م.ن، ص 59-60.

وحده الإنسان يمتلك جوهرًا نوعيًا يلامس هذه الأشياء، وهي أمور مرتبطة بالمعاني المتعالية عند الإنسان.

لذلك فالإنسان كائن متجاوزٍ ميتافيزيقيٍّ، يبحث دائمًا عن المعنى والغاية، ولا يُمكن اختزاله بالبيولوجيا والمادّة والطبيعة فحسب؛ وحتى الذين يضعون للحياة وللأشياء معنىً دنيويًا إنّما يضعون ذلك بلا تكلف، انطلاقًا من البُعد الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ الكامنين في فطرتهم ووجودهم الإنسانيّ. حتى أوغست كونت، صاحب مذهب الوضعية العلميّة، يرى لزوم أن يحدّ المرء من رغباته الخاصّة لصالح ما أسماه "دين الإنسانيّة"؛ فهو بذلك يضع معيارًا ميتافيزيقيًّا لأهميّة "الهدف" أو القضية الأخلاقيّة.

• كارل ماركس (م 1813-1883) Karl Marx وتفسير الظاهرة الأخلاقيّة

سعى ماركس إلى إيجاد منظومة اجتماعيّة أطلق عليها صفة العلميّة، ترتبط ارتباطًا فلسفيًّا بالديالكتيك الهيجليّ الذي يهتمّ بالنسق الكلّي للمجتمع، لا البُعد الفرديّ؛ إلّا أنّه استعاض عن الطبيعة الروحيّة للعالم (الروح المُطلق الهيجليّ) بالتطوّر الماديّ والاقتصاديّ للتاريخ، الأمر الذي أنتج لديه الحتميّة الجبريّة في السلوك الفرديّ والاجتماعيّ من خلال الصراع الطبقيّ بين العمّال والرأسماليّة. وعلى هذا الأساس وضع ماركس نظريّته في الأخلاق باعتبارها ظاهرة إنسانيّة فوقيّة ميتافيزيقيّة تتطوّر بناءً على تطوّر البُعد الاقتصاديّ الحاكم على الطبيعة والفكر والإنسان والتاريخ والمجتمع.

فندّ العلامة اليزدي نظريّة ماركس في الأخلاق من عدّة جهات⁽¹⁾:

- لا يتّسم الفعل الإنسانيّ بصفة القيمة والخُلقيّة ما لم يكن صادرًا عن إرادة واختيار.

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 17.

- لا يبقى للإنسانية مُثُلٌ عليها ثابتة أو أحكام خُلقيّة لا تنالها يد التطوّر، بل يكون الحاكم هو ما تقتضيه الظروف الخاصّة للمجتمع، الخاضعة لقوانين الديالكتيك الجبريّة العمياء.
- الإنسان، في الرؤية الماركسيّة، ما هو إلا كتلة من المادّة التي تطوّرت أجزاءها بفعل القوانين الطبيعيّة الجبريّة والتضاد الداخليّ، تحوّلت إلى حيوان بوصفه جزءاً صغيراً من الطبيعة، ويبقى تحت هيمنة هذه التحوّلات إلى أن تنعكس فيه هذه التفاعلات الماديّة في شكل وصورة الإدراك؛ التي تُشكّل الأرضيّة الحيويّة لظهور القوانين الاجتماعيّة والآداب والأخلاق، ولما يتمتّع به الإنسان من حسّ جماليّ وفنيّ عالٍ، والتي تخضع بذاتها لعامل التطوّر تبعاً للتطوّرات الحاصلة في أدوات الإنتاج.

3. رفض الفهم الرواقّي لمسألة الجبر

قد يكون منطلق الجبر الإنسانيّ المستند على الفهم القاصر للدين مصدره النظرة إلى العالم ككلّ نظرة آليّة تابعة للمشيئة الإلهيّة مع حتميّة الفعل الجبريّ للإنسان انسجاماً مع قوانين العالم، سيّما العالم المادّيّ فيه؛ وهي نظريّة الرواقيين التي تعتبر أنّ مصدر الفعل الأخلاقيّ هو العقل الذي يجب أن يساير الطبيعة، وأنّ يرضى بالقدر الذي تسير فيه قوانين الطبيعة الجبريّة التي هي انعكاس لمشيئة الله تعالى وتّحدّ بها؛ وهي نظرة ناظرة بلا شكّ إلى وحدة الوجود بين الله والعالم، بمعنى اعتبار أنّ روح العالم وجوهه جزءٌ من روح الله وجوهه، واعتبار أنّ العقل الإنسانيّ جزءٌ من العقل الإلهيّ، وهي لا شكّ نظريّة تعارض الفهم المُعتمد في التفسير الفلسفيّ الإسلاميّ لمعنى وحدة الوجود.

فالخير، إذن، هو الرضى والاطمئنان ومجاهدة النفس ضمن الأمر المحتوم، والشرُّ هو الانهماك في اللذات ومتابعة الأهواء ممّا يوجب

التعلّق بما هو خارج عن نطاق وجود الإنسان؛ أمّا مخالفة هذا القدر، فيؤدّي حتمًا إلى القلق والمزاحمة الطبيعة في جريانها الذي هو خيرٌ في المجموع العام.

يرفض العلامة هذه النظرية من عدّة جهات:

- اتّكاؤها على نظرية وحدة الوجود بالمعنى الذي ذكّر أعلاه.
- تبنيها لقضية القضاء الإلهي الداعية للجبر.
- التناقض الحاصل بين اعتبار الخالق روحًا أو جوهرًا للعالم باعًا على جبريّة القوانين الحاكمة في الفعل الأخلاقي، وبين استثناء نطاق الوجود الإنساني عن دائرة القضاء الإلهي.
- قبولها كون الإنسان مختارًا في نطاق وجوده الخاصّ به، ورفضها قبول تأثيره في المواد الخارجيّة، ومنها سريان أثر قدرته على اختياره في ما حوله؛ فنحن ندرك، بالوجدان، أنّ لنا قدرةً على إسداء الخير للغير، أو منع الحقّ عنهم، وهي أمورٌ داخلّة في النظام المحتوم حسب هذه النظرية؛ وإلا أمكننا اعتبار ظلم الآخرين واجبًا أخلاقيًا، فيلزم وجوب الرضى بأمر (الوجود الإنساني الخاصّ به) غير محتوم، وخارج عن نظام الخير⁽¹⁾.

2. المبدأ الثاني: غائيّة الوجود الإنساني

المبدأ الثاني الذي يقيمه العلامة اليزدي في مجال الفعل الأخلاقي هو أنّ الإنسان المختار المسؤول يتّجه نحو تحقيق غايةٍ معينة، يُسمّيها العلامة الغاية النهائيّة أو العلة الغائيّة؛ يقول العلامة: "إنّ العلة الغائيّة لأيّ فعلٍ هي الغاية التي يصبو إليها الفاعل المُدرِك، وتدفعه نحو إنجاز العمل،

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 15.

ويجوز أن يكون لذلك العمل آثار وغايات أخرى لا تُعتبر علةً غائيةً له⁽¹⁾. فالعلةُ الغائيةُ هي الكمال الإنسانيُّ، بحسب العلامة اليزدي، الذي يعتبر أن النظم الأخلاقية جميعها تشترك في هذا المبدأ، وإن كانت بصورة لاواعية، لكن الاختلاف يكون في تشخيص هذه العلة من خلال الاختلاف في تعيين مصداقها. إن المقصود النهائي من الأفعال الإنسانية والذي نُعبر عنه بمصطلحات، مثل: السعادة والصلاح واللذة وغيرها، وإن اختلف بين شخص وآخر، إلا أن أصل القضية أمر فطري، وهو "مقصودٌ بالذات لا يتحمل السؤال، ولا يُمكن تحليله بشيءٍ آخر... والإنسان يدرك هذه الحقيقة بعلمه الحضورى والشهودى"⁽²⁾.

1. مقارنة بين العلامة وكانط وقضية "الواجب"

ينطلق العلامة اليزدي في هذا المبدأ من عدم حقانية نظرية "الواجب" عند كانط الذي يعتبر أن مصدر الفعل الأخلاقي هو العقل العملي المستقل عن العقل النظري؛ ورغم أن العلامة يرى في نظرية "الواجب" أروع منتوجات الفكر الغربي⁽³⁾، إلا أنه ينكر على كانط فكرة إتيان الفعل الأخلاقي بداعي التكليف "الواجب".

نعم، إن قيمة الفعل الأخلاقي، بحسب العلامة اليزدي، ليست ذاتية، ولكنه، بخلاف كانط، يُعللها بالغايات المترتبة عليها، وهذا بدوره يرجع إلى عدم استقلال الأحكام العملية عن النظريات؛ فربط الفعل الأخلاقي بالغايات المتعالية لا ينتقص من قيمته، بل الأمر له علاقة بالدافع الأعمق، أي النية بحسب العلامة اليزدي، والداعي للفعل وهو الكمال الإنساني⁽⁴⁾.

(1) اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، م.س، ج1، ص 21-22.

(2) م.ن، ج1، ص 24.

(3) اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص7.

(4) انظر: م.ن، ص8.

ترتبط الغايات المتعالية مع حقيقة الوجود الإنساني وفطرته؛ فالإنسان بفطرته يطلب الكمال في كل شيء من حيث بلوغه الغايات المتعالية، وإن كان يخطئ، أحياناً في تشخيص هذه الغايات؛ فالسؤال المطروح ما هو الإنسان، مطلق الإنسان، وعلاقته بالغايات المتعالية؟ أيوجد علاقة جليّة بين مطلق الإنسان والغايات المتعالية؟ أين موقع الإرادة الحرة غير البريئة من الدوافع النفسية مُطلقاً؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الإرادة الحرة والنية الباعثة على الفعل؟

ترتبط القيمة الخلقية وعلاقتها بالإرادة عند كانط بمنظومته الكليّة في كتابه: "العقل المحض" وكيفية معالجته للقضايا الدينية: الله، والحرية والخلود؛ فيرى كانط أنّ العقل المحض عاجزٌ عن إثبات وجود الله: "مشكلات العقل المحض التي لا مفرّ منها هي: الله والحرية والخلود"⁽¹⁾؛ لذلك فإنّ هذه القضايا الجذرية الثلاث هي قوانين أخلاقية ترجع في أهميتها إلى الاستعمال العملي للعقل المحض⁽²⁾. أمّا بالنسبة إلى العلامة اليزدي، فإنّه يرى ارتباطاً حقيقياً وجودياً بين الإيمان بالله المتركز على قضية التوحيد والفعل الأخلاقي من باب حاكمية العقل النظري الاستدلالي، والفطرة الكامنة في الجبلة الإنسانية على كليّات وقضايا القوانين الأخلاقية.

فالبراهين المعتمدة على "العقل النظري"، عند كانط، هي براهين اعتبارية وليست حقيقية، كما أنّها براهين ذاتية وليست موضوعية؛ حيث بنى إيمانه بوجود الله على فكرة الواجب التي تتوقّف على افتراض وجود الله مسبقاً من الناحية العملية؛ في حين أنّ المنظومة الأخلاقية عند العلامة اليزدي قائمة على إثبات وجود الله إثباتاً حقيقياً وموضوعياً، وأنّ الحقيقة الإلهية هي محور السعي والعمل، والهدف الأسمى المنشود. وإذا لم يؤمن

(1) كانط، إيمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة، لا ط، بيروت، مركز الإنماء القومي، لا ت، ص 47.

(2) م، ن، ص 382.

الإنسان بوجود الله، لا يمكنه الالتزام بأحكام الأخلاق؛ فالقوانين الأخلاقية تقتضي وجود كائنٍ أسمى من الناحية العملية⁽¹⁾؛ على أنه يُستفاد من بعض عباراته أن موقفه هذا ذو طبيعة ذرائعية عملانية، بمعنى أنه يثبت وجود الله من الافتراض ليس إلا، فهو يقول: "إذا كانت الوصية الخلقية شعاري، فأني سأؤمن حتماً بوجود الله وبحياة آتية وسأكون مُتيقناً من أن لا شيء يُمكن أن يزعزع هذا الإيمان"⁽²⁾؛ وذلك لتبرير الأخلاق والواجبات الأخلاقية.

يُميّز كانط بين الإرادة الحرة التي تُمثل العلة المعقولة لإرادتنا، وبين ظاهرات هذه الإرادة، أعني الأفعال الإنسانية، باعتبارها ظاهرات طبيعية واجبة بفعل قوانين ثابتة لا يُمكن انتهاكها، وهي غير خاضعة للعلة المعقولة لذواتنا وإرادتنا؛ وهذا يؤدّي بدوره إلى الانفكاك بين الإرادة الحرة التي يقرّها كلُّ من كانط واليزدي وبين تفسير الظاهرات الإنسانية التي يفترقان بشأنها؛ ففي حين يرى كانط أن الإرادة الحرة غير بريئة عن الدوافع الحسية، رغم إقراره بارتباطها بالأعمال الحسنة بحكم العقل العملي، نجد أن العلامة يربط ربطاً حقيقياً بين الإرادة الحرة والدوافع التي يجب أن تحكمها ما يُسميه العلامة النية الباعثة على العمل.

وعليه، إذا أراد كانط أن يجعل من الإرادة الخيرة أساساً للفعل الأخلاقي بريئة عن الدوافع السيئة انطلاقاً من نية احترام القانون، وامتنال أمر العقل العملي؛ فإن العلامة يعارضه في نقطتين:

• النقطة الأولى

إن إرادة وجه الله تعالى، وابتغاء مرضاته هي فوق إرادة احترام القانون وإرادة حكم العقل.

(1) كانط، نقد العقل المحض، م.س، ص 314.

(2) م.ن، ص 395.

• النقطة الثانية

لا إشكال في وجود نيات أخرى: طويلة أو عرضية، بل إن وجودها قد يزيد في قيمة الفعل الأخلاقي؛ فنية الوصول إلى الكمال لا تضر بنية احترام القانون والعقل، كما لا تضر نية ابتغاء رضى الله تعالى بقيمة الفعل الأخلاقي عندما يكون ذلك سبباً في امتثال حكم العقل؛ وإن كان الامتثال الأرقى أن يتأتى عن مجرد ابتغاء رضوان الله تعالى⁽¹⁾.

كما يناقش العلامة في أن الفعل الإرادي قد يخضع للدوافع الحسية، كما الحال بالنسبة لكانط، إلا أن العلامة يذهب بعيداً في سبب الرغبة الفطرية التي تُبلور الإرادة؛ حيث يكون دور العقل في ترجيح أصل الهداية وإبانة الطريق، فمجاله غير مجال الإرادة؛ فإرادة طاعة العقل تنشأ من رغبة فطرية بالكمال والسعادة. وعليه تكون النية منطلقاً لكل فعل يؤتى به على ضوء العقل⁽²⁾ الرابط بين الفعل وغايته، وإلا ليس للعقل حكمٌ بمعنى الأمر والإلزام، إنما يحصل ذلك بفعل الرغبة الفطرية التي تُنشئ الإرادة الحرّة، وبتعبير العلامة: "إرادة العمل على وفق ما يحكم به العقل ليست إرادة جزائية، بل هي ناشئة عن رغبة فطرية"⁽³⁾؛ لذلك يشدّد العلامة اليزدي على وجود العلاقة الذاتية بين النية والقيمة الخلقية، بمعنى أن للنية سببية ذاتية في حصول القيمة الخلقية للفعل، وبالتالي وجود السببية الذاتية بين النية والكمال الإنساني.

بناءً على ما تقدّم، يُميّز كانط بين السؤال: ماذا عليّ أن أعمل؟ كسؤال لتحقيق الخير الأسمى عبّرَ تعيين الغاية الأخيرة للفعل الإنساني باعتباره سؤالاً ينتمي إلى العقل النظري؛ وبين السؤال: ماذا يُمكنني أن أمل؟ كسؤال يرنو إلى تحقيق السعادة من خلال الإرادة الحرّة، بالنظر إلى القانون

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 23-24.

(2) انظر: م.ن، ص 24.

(3) م.ن، ص 25.

الأخلاقيّ باعتباره تحديداً عملياً لظواهر الإرادة⁽¹⁾. من هنا، نرى أنّ كانط لا يُعطي الإرادة الحرّة مجالها الحيويّ في الشرعيّة العقليّة، بل يراها فاقدةً للبعد الفلسفيّ الأنطولوجيّ (الوجوديّ) في قيوميّته على الظواهر الأخلاقيّة، بل يُعلّق هذه الظواهر على الواجب العمليّ؛ لتستقيم القيمة الخُلقيّة بانسجام مع الإرادة السامية للخير الأسمى والأعلى، الذي يُمكن أن يُعبّر عنه كانط: "الغايات السامية هي غايات الأخلاق"⁽²⁾. وعليه تكتسب القيمة الخُلقيّة يقينها، الذي هو يقينٌ خُلقيّ بالله من خلال الارتباط بالغايات السامية، وعبرَ التسليم للقوانين الخُلقيّة المحضة التي تتّصف بالحكم الأخلاقيّ الموضوعيّ؛ ولكن يبقى أنّ هذا اليقين، في ظلّ العقل النظريّ، ليس يقيناً منطقيّاً.

2. مذهب اللذة والمنفعة المعاصر

شكّلت اللذة، ولازالت، دافعاً أساسياً حاكماً على السلوك الأخلاقيّ الإنسانيّ في مجال التّفلسف أو التبرير؛ حتى على مستوى بعض المستويات الدينيّة، باعتبار أنّ الإنسان المتدينّ يطلب لذات الجنة ونعيمها في تبرير سلوكه الأخلاقيّ. لكننا يُمكن أن نُميّز بين نوعين من طلب اللذات: اللذات كغاية تُطلب لذاتها، واللذات كوسيلة تُطلب لما هو أعلى منها. إنّ المقصود من مذهب اللذة هو تلك الفلسفة الأخلاقيّة المبنية على استبدال الغايات المتعالية المتجاوزة بتلك المرتبطة بتحصيل اللذات لذاتها.

صحيحٌ أنّ مساحة تحصيل اللذة وطلبها هي مساحة النوع الإنسانيّ ووجوده، إلاّ أنّ فلسفة اللذة في المجال الأخلاقيّ تكاد تكون من اختصاص الإنسان الغربيّ عموماً، قديماً وحديثاً.

(1) انظر، كانط: نقد العقل المحض، م.س، ص 384-385.

(2) م.ن، ص 390.

فالمعيار الأخلاقي في الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في فلسفة الأخلاق، عند أصحاب مذهب اللذة والمنفعة، هو الطبيعة الإنسانية الدافعة لتحصيل اللذات الآتية والعاجلة على اعتبار أن اللذة هي صوت الطبيعة؛ فكلُّ فعلٍ يؤدِّي إلى لذةٍ فرديةٍ فهو خير، وكلُّ فعلٍ يؤدِّي إلى ألمٍ فرديٍّ فهو شرٌّ، في إطارٍ من نكران أهميَّة أو جدوى اللذات المُستقبلية، خصوصاً مع مرافقتها لبعض الآلام والمصاعب⁽¹⁾.

لا بدُّ من الاعتراف بأنَّ اتِّجاهات فلسفة المنفعة واللذة الحديثة والمعاصرة هي الأشدُّ تأثيراً في الفعل الأخلاقي الحالي على مستوى المجتمعات البشرية؛ بفعل التأثير التكنولوجي وثورة المعلومات المرتبطة بتسطيح المعرفة والحاجات الإنسانية، رغم أنَّ هذه المآلات تخضع لسيرورة فكرية تاريخية ارتبطت بجذور فلسفية غربية متواصلة في حالة من الاحتدام الفكري وغير الفكري مع الكنيسة.

لقد كان لهذه الصيرورة روادٌ غربيون حاولوا تعميم هذه التجربة التاريخية عبْر إسقاطها على المجتمعات الإنسانية غير الغربية باعتبارها صيرورةً كونيةً لا تخضع للزمان والمكان؛ إلا أنَّ الاستقراء التاريخي الأوروبي الحديث يُظهر أنَّ الإنتاج الصناعي، وفق المبدأ الرأسمالي الذي نما في القرن الثامن عشر الميلادي، أدَّى بالميدان الفلسفي للاهتمام بفكرة المنفعة Utilitarianism، بدءاً من أعمال آدم سميث (1723- Adam Smith م1790) التي اتَّجهت اتِّجاهاً هيومياً (نسبةً إلى هيوم)؛ وصولاً إلى جيرمي بنتام (1748-1832م) Jeremy Bentham المُنكر للدين بعدوانية شديدة، والمُتبنِّي لنظرية السببية عند هيوم عن طريق تداعي المعاني؛ على أنَّ الفكرة الرئيسية في هذا المذهب يُمكن إجمالها بالقضية التالية: الخير هو اللذة، والشرُّ هو الألم (الحسنيين)⁽²⁾. وفي هذا الإطار جاء جيمس مل

(1) انظر، اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص7.

(2) انظر: رسل، برتراند: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم

(1773 James Mill-1836م) الذي تبني فلسفةً في الأخلاق النفعية في دراسة بعنوان: "مذهب المنفعة" عام 1863م، وهي دراسة لا تتجاوز بنثام بكثير، مُعتبراً أنّ بعض اللذات أعلى من بعضها الآخر على طريقة أبيقور. يعتبر العلامة اليزدي أنّ بنثام وملّ تبنيًا نظريّة مذهب المنفعة العامة انطلاقاً من العقل بمعونة التجربة، وتوقف سعادة الفرد على سعادة المجتمع، حيث لا تكفي اللذة الفردية معياراً لمعرفة الخير، بل لا بدّ من مراعاة لذّة المجتمع؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا التوجّه كان واضحاً عند ملّ أكثر ممّا هو عند بنثام؛ وبتعبير العلامة اليزدي أنّ بنثام يعتبر منفعة المجتمع ذريعةً لتحقيق اللذة الفردية، في حين أنّ ملّ يعطي الأصلة للمنفعة العامّة، وأنّه ينظر إلى الجانب النوعي والكيفي كمعيارٍ أصيلٍ لترجيح اللذات والآلام⁽¹⁾.

فالبحث عن لذّة الآخرين عند بنثام هو أحسن وسيلة لإعانة الفرد على تحقيق أكبر قسط من اللذة؛ فالمنفعة الشخصية مرتبطة بالمنفعة العامّة؛ لأنّ المرء عاجز عن الوصول إلى ما هو نافع له من غير الاجتماع بغيره والتضامن مع أفراد المجتمع.

أما بالنسبة إلى ملّ، فإنّ اللذة ليست راجعة كلّها إلى اللذة الحسيّة كما رأى بنثام، إذ إنّ ثمة لذات معنويّة كفيّة تتصل بحياة الوظائف العليا للإنسان، هي أشرف من حياة الوظائف الدنيا، إذ "ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنساناً شقيّاً من أن يكون خنزيراً سعيداً، أو أن يكون سقراطاً متبرماً من أن يكون غراً سعيداً أحمق"⁽²⁾؛ ربما كان ملّ متأثراً بتفضيله كفيّة اللذة على كمّيّتها بالاتجاه المثالي الألمانيّ، فأخذ يميل إلى الاتّجاهات العاطفيّة الوجدانيّة، مفضلاً لذات العقل على لذات الحس.

المعرفة، لا ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983م، ج2، ص180-184.

(1) انظر، اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص11.

(2) م.ن، ص11.

على أن آراء مل لم تنج من المناقشات والإشكالات؛ فالعلامة يُشكَلُ عليها بعدم الالتفات إلى الجانب الأخرى، بالإضافة إلى إشكالية التزاحم بين لذات الفرد ولذات المجتمع التي لا نصيب للفرد منها، كما إذا حصل التعارض بين تحصيل سعادة المجتمع على حساب التضحية الفردية؛ وتفتقر نظرة مل إلى عامل الترجيح حتى في الجانب الكيفي⁽¹⁾.

وفي هذا المجال، يُميّز العلامة بين اللذة والسعادة، ويستخدم مصطلحاً قرآنيّاً هو "الفلاح"؛ فالإنسان في حال ابتلاء دائم في حياته، وهناك موانع تصدّه عن تحقيق غايته، وعندما يزيلها جميعاً ويصل إلى غايته، نقول إنّه قد أفلح بمعنى تحرّر من الابتلاء، ولزَمَ السعادة؛ فاللذة تُستخدم في الموارد التي تنتهي في لحظات، في حين تُستعمل السعادة في اللذات الدائمة. ويضيف العلامة، أنّه بناءً على المعيار الأخرى، فإنّ قضية اللذات من جهة "الكيف" و"الكم". وعليه نستنتج، وبكلام العلامة: "إنّ السعيد في هذا العالم هو مَنْ فاقت لذاته آلامه ومعاناته كمّاً وكيفاً، ويلاحظ فيه أولاً: التفوق كيفاً، وثانياً: الدوام كمّاً"⁽²⁾.

كما تعرّضت نظرية مل إلى الشك والمناقشة، فبرتراند رسل يُشكَلُ عليه من عدّة جهات: فمل لم ينجح نجاحاً حقيقياً في توضيح المقصود من اللذات العليا من حيث الكيف أو النوع في مقابل الاختلافات الكميّة البحتة، الأمر الذي لا يدعو إلى الدهشة ما دام مبدأ أعظم قدر من السعادة وحساب اللذات المقترن به يزيل الكيف لمصلحة الكم؛ ويضيف رسل أنّه لا معنى للقول: "إنّ ما أرغب به هو اللذة، وإنّ إشباع رغبة لا بدّ أن يؤدي بي إلى اللذة؛ إذ قد يكون هناك حالات قد أرغب فيها في شيء لا تربطها بحياتي أيّ علاقة مباشرة سوى وجود الرغبة لدي"⁽³⁾.

(1) انظر: م، ن، ص 11.

(2) اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، م، س، ج 1، ص 24-25.

(3) رسل، برتراند: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م، س، ج 2، ص 188.

ومع نهاية القرن التاسع عشر الميلاديّ انبرى العديد من الفلاسفة الأمريكيين الذرائعيين المعاصرين لتطوير مذهب المنفعة في الفعل الأخلاقيّ للإنسان؛ منهم، على سبيل المثال: شارل بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914) وويليام جيمس (م1842-1910) William James، على أنّ التفسير الذي قدّمه جيمس عن الفلسفة البراجماتيّة هو ما جعلها في موضع التأثير، وهو ما جعل من جيمس نفسه أهم الشخصيات الأمريكيّة في هذا الميدان؛ فهو يرى في البراجماتيّة منهجاً معادلاً للموقف التجريبيّ في مسألة رفض أيّ نتائج مُقدّمة بعينها، على أساس أنّنا لا نملك في الواقع شيئاً يتجاوز، ما يسمّيه جيمس، "التجربة الخالصة"، غير المُتاحة؛ لذلك لا يعترف بأيّ شيء ليس له تأثير عمليّ في الحياة البشريّة، التي يعني بها التجربة البشريّة، ويقرّ أنّ البراجماتيّة ما هي إلاّ وسيلة للتعامل مع العالم⁽¹⁾؛ من هنا كان تفسيره للفعل الأخلاقيّ السليم القائم على الانتفاع في السياق الفردي والاجتماعي من خلال الأخذ الحرّ للإنسان بما يراه من معتقدات حتى لو كانت معتقدات دينيّة.

3. المبدأ الثالث: السعي الإنساني ضرورة

السعي أو الفعل الإنسانيّ الإراديّ هو موضع المسألة الأخلاقيّة، والضرورة هنا بمعنى الواجب، أي أنّ السعي الإنسانيّ محكوم للعمل لا محال؛ فعينُ السعي الإنسانيّ الإراديّ قهريّ بالبدية، وإن كان الفعل الإنسانيّ فعلاً اختياريّاً قد يكون بترك "ما ينبغي"، أو فعل "ما لا ينبغي". يرى العلامة اليزدي أنّ عين العمل الإنسانيّ الاختياريّ محكومٌ للقهَر التكوينيّ، وهو لا يدخل تحت مقولة "ما ينبغي أو ما لا ينبغي"؛ وإن كان الإنسان مُختاراً لنوعيّة أفعاله وقادراً على تخيير نفسه بين الفعل أو الترك؛ لذلك لا تكون المسألة الأخلاقيّة قضية إنشائيّة، بل لها "خصوصيّة هي

(1) انظر: رسل، برتراند: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، م، س، ج2، ص206-208.

طابعها القيميّ، ولأجل ذلك لا يتّصف بها إلاّ الفعل الإراديّ⁽¹⁾.

والفعل الإنسانيّ هو المبدأ الثالث الذي وضعه العلامة اليزدي في إطار تحقيق الغاية النهائيّة أو الكمال الإنسانيّ: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾⁽²⁾؛ وهو مبدأ يحثّ الإنسان على العمل والحركة لبلوغ المقصد، ومرتبّط بإرادة الإنسان الحرّة، وشعوره بالمسؤوليّة، بحيث يعلم الإنسان أنّ لحركاته ومساعدته دوراً في الفلاح، وفي النتائج والآثار المترتبة، ممّا يولّد لديه الشوق والرغبة في النشاط والسعي.

يلخص العلامة اليزدي الأبعاد المختلفة لدور الإنسان في سعيه وحركته نحو الغاية النهائيّة لوجوده، في ثلاثة أبعاد، هي:

1. إنّ سعي الإنسان لن يذهب هدراً.
2. إنّ فلاح الإنسان وفوزه لن يتحقّقاً إلاّ بالسعي الاختياريّ.
3. إنّ الإنسان لا يحمل وبال الآخرين، ولن يتوجّه إليه أضرار سلوكهم⁽³⁾.

تطرح في هذا المجال قضية هي غاية في الأهميّة بالنسبة إلى الإنسان لم تُلحظ في فلسفة الأخلاق عند الفلاسفة القدماء أو الجُدد، وخصوصاً في الفلسفات غير الدينيّة، ومفاد هذه القضية أنّه ماذا ينتظر الإنسان مقابل سعيه؟ إذ الإنسان موجود ممكن ناقصّ، يحتاج دائماً للتعويض وللمقابل، ويحتاج لمنّ يجبر نقصه وإمكانه. فمنّ يضمن للإنسان حصوله على المقابل، أو ما يمكن أن نسمّيه: "الجزاء"؟

يرى العلامة اليزدي أنّ السعي الإنسانيّ هو نتيجة شعوره بالمسؤوليّة المبنية على حرّية الاختيار، وأنّ لهذا السعي تبعات يجنيها الفاعل، وهو أمرٌ وجدانيّ، وإلاّ لأصبح الأمر عبثاً وظلماً، وتساوى الأفراد حين لا معنى

(1) اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص2.

(2) سورة النجم، الآية 39.

(3) انظر: اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، م.س، ج1، ص 31.

للتساوي؛ فالعدلُ فرعُ تحميلِ المسؤوليةِّ، كما أن الأمر والنهي فرعاً القدرة على الفعل والترك.

وفي العادة يكون الأمر والنهي أو صاحب التكليف هو المعنيُّ بتحديد ردِّ الفعل (الجزاء) على أفعال المُكلِّفين؛ فكما أن المسؤوليةَّ ليست نتيجةً طبيعيَّةً للفعل الأخلاقيِّ، كذلك فإنَّ الجزاء ليست نتيجةً طبيعيَّةً للعمل⁽¹⁾، وإن كان الفعل الأخلاقيُّ بذاته قد يُكسب النَّفس بعض الآثار المترتبة عليه، أو قد يمنحها بعض الكمالات؛ بل الأمر كله نابعٌ من المؤثريَّة الحقيقية لصاحب التكليف؛ لذلك يقع الفلرهيْن الدوافع الباعثة على العمل دائماً: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾.

لذلك يقع الجزاء على مراتب ودرجات، حسب ما يراه العلامة؛ فهناك الجزاء الطبيعيُّ؛ والجزاء القانونيُّ أو الوضعيُّ؛ والجزاء العرفيُّ أو الاجتماعيُّ؛ والجزاء الباطنيُّ أو الضمير؛ وأخيراً الجزاء الإلهيُّ الذي هو الجزاء الحقيقيُّ؛ نظراً لارتباطه الحقيقيِّ والموضوعيِّ بالفعل الاختياريِّ. إنَّ الجزاء، في ما دون الجزاء الإلهيِّ، هو أمر اعتباريُّ، وإن كان الجزاء الطبيعيُّ، في نهاية المطاف، مردّه إلى خالق الطبيعة في تدييره الحكيم الذي يؤدِّي إلى ترتب الآثار الطبيعيَّة⁽³⁾.

إنَّ الفلسفات غير الدينيَّة قد تكون ضمنت للإنسان نوعاً من السعادة والفلاح على مستوى المقابل أو النتائج (الجزاء) المُترتبة على السعي الإنسانيِّ، ولكنه يبقى عاجزاً عن تلبية جميع حاجات الإنسان؛ حيث يقع المقابل في البُعد الماديِّ، أو العقليِّ على أحسن تقدير، أو تحقيق مصلحة الجماعة، أو تلبية لنداء الضمير، وهذه كلها أبعادٌ تدور مدار البُعد الآنيِّ للوجود الإنسانيِّ، وتغفل عن الأبعاد الروحيَّة أو المعنويَّة لهذا الوجود.

(1) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، م.س، ص 35.

(2) سورة الأنعام، الآية 132.

(3) انظر: اليزدي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، مصدر مذكور، ص 36.

لعلَّ السبب في هذه الإشكاليَّة المعاصرة لدى أصحاب الطروحات غير
الدينيَّة أنَّهم فسَّروا منشأ الدين في الحياة الإنسانيَّة تفسيرات بعيدة تمامًا
عن البُعد الفطريِّ لوجود الإنسان⁽¹⁾.

لذلك لم تجد هذه الطروحات صداها في تخفيف العبء الناشئ عند
الإنسان من تحقيق المقابل أو السعادة نتيجة السعي في هذا العالم؛
ولعلَّ العقدة الكبرى في ذلك هو عدم شعور الإنسان بالمعنى والهدفيَّة
في هذا العالم المبنِي على أصول آنيَّة، وهو ما نجده في الأفكار العبثيَّة
والعدميَّة المتولدة في الحضارة الإنسانيَّة المعاصرة.

تُبنى النظرية الدينيَّة في تحقيق الإنسان لسعادته من خلال مساعيه
وأعماله على مبدأ وجوديٍّ يعتبر أنَّ البحث عن الله هو ميلٌ فطريٌّ مودعٌ
في الطبيعة الإنسانيَّة، كما أنَّ إشباع الحاجات الأساسيَّة الأصليَّة في الإنسان
سواء أكانت فرديَّة أم اجتماعيَّة هي ميول فطريَّة أيضًا؛ لذلك يُبنى الجُزء في
دائرة أوسع وجوديًّا من الدائرة الآنيَّة، ليشمل البُعدين: الدنيويِّ والأخرويِّ.

وبناء عليه، يتوسَّع مفهوم الجُزء في المنظومة الدينيَّة نتيجة السعي
الإنسانيِّ؛ ذلك أنَّ الإنسان، عمومًا، يخرج من هذا العالم وليس في قلبه
إلاَّ الحسرة نتيجة عدم قدرة الطروحات غير الدينيَّة على تلبية حاجاته
الحقيقيَّة، المتعلِّقة بفطرته. وفي هذا الإطار يطرح العلامة اليزدي مفهومًا
قرآنيًّا عميقًا ينسجم مع السعي الإنسانيِّ وحاجته ليس فقط للجُزء، إنَّما
حاجته للرحمة والعاطفة الإلهيَّتين: وهو مفهوم الشفاعة.

والشفاعة، هنا، لا تتعارض مع وجود السعي الإنسانيِّ، كما حاول بعضُ
غير المُتعمِّقين في العلوم القرآنيَّة؛ فطرحوا إشكاليَّة مفاده: أنَّ سعادة
الإنسان مُتوقِّفة على أعماله الاختياريَّة، وهذا يتعارض مع مبدأ الشفاعة،

(1) انظر: يوسفیان، حسن: دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقت، ط1، بيروت،
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016م، ص 45-75.

حيث ينال الإنسان نِعْمًا تكتملُ فيها سعادته دون أن ينجز عملاً اختياريًا. يرى العلامة أن ثمة علاقة بين الشفاعة وبين أعمالنا الاختيارية؛ لأنَّ على الإنسان، ومن خلال سعيه وجهده، أن ينال الجدارة اللازمة والاستحقاق لنيل الشفاعة؛ لذلك يكون المقدار الزائد من السعادة والفلاح المُعطى للإنسان نتيجةً لعمل الإنسان بحيث يؤهِّله أو يجعله مستحقًا للتفضُّل الإلهي؛ فالله تعالى يُعطي بفضله أنواعًا أخرى من النعم لصاحب السعي والعمل عبْرَ الشفاعة أو عن طريق آخر، حيث يكون ذلك من النتائج غير المباشرة للعمل والسعي الإنسانيين، وهذا الأمر لا يكون اعتباطًا ودون حساب⁽¹⁾.

(1) انظر: البيدي، الأخلاق في القرآن الكريم، م.س، ج1، ص 35-37.

خاتمة:

لا شك أن العلامة المصباح اليزدي قد ترك آثاراً علمية وعملية عظيمة من خلال تجديد الخطاب الديني المعاصر المنسجم مع روح الحضارة الإسلامية؛ على أنه يصعب احتواء هذه الآثار في مقالة أو كتاب، لكن وبحدود هذه المقالة، يمكن لنا القول إن العلامة اليزدي قد وضع مداميك أساسية في فلسفة الأخلاق الإسلامية، بوصفها حلاً وبديلاً عن المنظومات الفلسفية الأخلاقية المعاصرة، التي جعلت من الإنسان آلة فارغة من الروح؛ حيث راح الإنسان يتخبط تحت وطأة العدمية، والابتعاد عن الهدفية بوصفها حاجةً فطريةً.

لقد أعاد العلامة، بفلسفته حول الأخلاق، الاعتبار للفهم الحقيقي لكنيونة الإنسان المتطلعة نحو السماء بحكم الفطرة، ونقله من ضجيج العبث إلى الهدوء والسكينة عندما جعله قادراً على حمل المسؤولية بفعل قدرته على الاختيار، وكأن العلامة يوقظ في الإنسان روح الثقة لديه، وعدم تركه فريسةً للأقدار وكأنه ريشة في مهبّ الريح، تتقاذفها رياح الأفكار العدمية واللامسؤولية؛ وفي نفس الوقت يحنو عليه بمخاطبة روحه بأن دائرة مسؤوليته واختياره لا تتسع أكثر من قدراته الكامنة وطاقاته العظيمة، فالإنسان: "مسؤول بمقدار ما يمتلك من إرادة واختيار"⁽¹⁾.

(1) اليزدي، الأخلاق في القرآن الكريم، م.س، ج1، ص 20.