الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين -سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجي
مقياس: إشكاليات فلسفة الأخلاق

موجهة لطلبة السنة الثانية ماستر
فلسفة عامة

إعداد: بلهوشات عبدالنور
أستاذ محاضر (ب)

السنة الدراسية 2024-2023

التعريف بالمقياس:

هذه المحاضرات مُوجهة لطلبة السنة الثانية ماستر فلسفة عامة- فلسفة تطبيقية، وهو مقياس يُدرس في السداسي الأول. يهدف هذا المقياس إلى تمكين الطلبة من معرفة جذور الخلاف الذي يلف تعدد مسائل الفلسفة الأخلاقية وما انبثق عنها من نظريات ومناهج حاولت مقاربة سؤال الخطأ والصواب، والخير والشر، وما إذا كانت الأخلاق ذاتية أو موضوعية، وهكذا مسائلة المعايير العقلية والمنهجية التي تقف وراء تعدد مشارب اتجاهات النظريات الأخلاقية.

هذه المحاضرات تأتي لتوضيح الجدالات حول موضوع الأخلاق وإشكالاتها وطبيعتها وموضوعاتها والمناهج والقواعد التي قامت عليها النظرية الأخلاقية. وبما أن مباحث هذا المقياس وفصوله ومسائله تبلورت من أدبيات الفكر الفلسفي الغربي القديم والحديث والمعاصر، وهي في صلب اهتمام الأستاذ الباحث والمُدرّس لهذا المقياس، لذا ارتأيت في هذه المحاضرات، وذلك تعميما للفائدة المعرفية وإثراء المادة العلمية لدى الطالب، التركيز على أدبيات الفلسفة الأخلاقية الغربية من اللغة الإنجليزية (دون غيرها) وذلك لتمكن الأستاذ المسؤول عن تدريس هذا المقياس من هذه اللغة واطلاعه على قدر معتبر من الأدبيات الأنجلو سكسونية في مقاربتها لطبيعة وجذور النظرية الأخلاقية وموضوعاتها ومناهجها، واسقاط هذه النقاشات والإشكالات على الراهن.

المعارف المسبقة المطلوبة:

-الالمام بالدرس الفلسفي المكتسب من المرحلة الثانوية والمبادئ العامة للمنهجية الفلسفية.

-تحويل المعارف الفلسفية المكتسبة في المواد المدروسة سابقا إلى فكر فلسفي عملي لمعالجة القضايا والاشكالات الأخلاقية الراهنة.

المحاضرة الأولى:

مدخل إلى فلسفة الأخلاق

يبحث علم فلسفة الأخلاق في صياغة وتعريف مفهوم الصواب والخطأ للتصرفات والافعال البشرية. يقسّم الفلاسفة النظريات الاخلاقية لثلاث مواضيع عامة: آولا، ما رواء الاخلاق، التي تبحث فى ماهية القواعد والقوانين الأخلاقية ومن آي مصدر تصل إلينا؟ وهل هى مجرد جزء من المنظومة الاجتماعية آم آنها تنطوي على مكون علوي او سماوي؟ الأمر الذي يجعل فلاسفة الاخلاق بالضرورة يبحثوا في ماهية الحقائق الكونية, مثل ارادة الله، والإرادة الحرة والحقيقة الموضوعية. ثانيا، الأخلاق التنظيمية، مهمتها أكثر عملية وهي الوصول لمعايير أخلاقية تنظم التصرفات الصحيحة والخاطئة سواء كان عن طريق قوانين الزامية او توصيات اجتماعية. ثالثا، الاخلاق التطبيقية، التي تركز على مشاكل أخلاقية محل خلاف في كتير من المجتمعات، مثل الاجهاض، والاستنساخ، والهندسة الوراثية، والعقاب المجتمعي، والحروب والنزاعات وغيرها من الموضوعات.

الآصل اللغوي لمصطلح الأخلاق

في ثقافة عصر التنوير لم تعد اللغة الأولى للخطاب الثقافي اللغة اللاتينية، إلا أنها ظلت لغة التعليم الثانية وفي اللغة اليونانية لا وجود لكلمة يمكن ترجمتها ترجمة صحيحة بكلمتنا مثل، كلمة، أخلاقي، أو فالنقل، لا وجود لمثل هذه الكلمة إلى أن ترجمت كلمة، أخلاقي، (Moralis) مثل سابقتها اليونانية، أخلاقي (Ethikos)، وكان شيشرون (Cicero) قد ابتدع (Moralis)، لترجمة الكلمة اليونانية في كتابه: De Fato الذي بحث فيه عن القدر وحرية الإرادة، حيث لم يعنِ خلق الإنسان أكثر من مجموعة تصرفاته وميوله للسلوك بطريقة لا بأخرى، وأن يقود نوعا واحدا خاصا من الحياة.

1Steven M. Kahn, Peter Markie, *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues,* Oxford University Press, Oxford, 1998, pp189-192.

الاستعمالات الأولى لكلمة، أخلاقي، في اللغة الإنجليزية ترجمت الاستعمال اللاتيني، ومضت في استعمالها كاسم، حيث عنت، أخلاقية، أي مقطع أدبي يتمثل في الدرس العملي الذي يعمله، وفي تلك الاستعمالات الأولى لم تكن كلمة، أخلاقي، مضادة لتعابير مثل متعقّل أو، ذي منفعة ذاتية، و لا مع تعابير مثل، قانوني، أو، ديني وكانت الكلمة ذات المعنى الأقرب إليها هي ببساطة كلمة، عملي، وفي تاريخها اللاحق كانت جزءا من تعبير، فضيلة أخلاقية، ثمّ صارت صفة في حدّ ذاتها، مع ميل متواصل لتضييق معناها، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر اتخذت معناها الحديث المعترف به، وصارت متاحة للاستعمال في السياقات المذكورة قبل قليل، وفي أواخر القرن السابع عشر استعملت لأول مرة، بمعناها الأكثر تحديدا، بالمعنى ذي الصلة بالسلوك الجنسي، بشكل رئيسي. 1

لمحة عن جذور وتاريخ تعدد مصادر نظرية الأخلاق

أثار بعض الفلاسفة المعاصرون، مثل الفيلسوف الإسكتلندي آلسدير ماكانتير في كتابه "بعد الفضيلة" بعض الإشكالات التي تخص المسوغات التي أدت إلى تعدد واختلاف وجهات النظر الفلسفية حول مصادر الأخلاق. فذكر أنه لا يمكن سرد قصة تاريخ الكلمة، أخلاقي، بشكل كاف ووافٍ بمعزل عن شرح لمحاولات توفير تسويغ عقلي للأخلاق في تلك الفترة التاريخية – لنقل من عام ١٦٣٠ إلى عام ١٨٥٠ـ عندما اكتسبت معنى عاما وخاصا في ذات الوقت. في تلك الفترة صارت، الأخلاق، الاسم الخاص بتلك المنطقة الخاصة التي فيها سمح لقواعد السلوك التي ليست ثيولوجية ولا قانونية ولا استطيقية بأن يكون لها فضاء ثقافي خاص بها؛ إلا في أواخر القرن السابع عشر والثامن عشر، وعندما صار التمييز بين ما هو أخلاقي عما هو ثيولوجي وقانوني واستطيقي عقيدة مقبولة، صار مشروع تسويغ عقلي مستقلّ للأخلاق رئيسيا في الثقافة الأوربية الشمالية، وليس فقط الشغل الشاغل لمفكرين أفراد. 2

1ألسدير ماكإنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، تر.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت 2013.

2المرجع السابق نفسه.

فمن بين أبرز الفلاسفة الذين وجدوا مسوغات عقلية للأخلاق، نجد أن ماك انتير يستشهد بشيء من التفصيل بكانط في فلسفته الأخلاقية. هناك أطروحتان بسيطتان ومضللتان رئيسيتان في فلسفة كانط الأخلاقية، حسب ماك انتير، وهما: إذا كانت قواعد الأخلاق عقلية فيلزم أن تكون ذاتها عند جميع الكائنات العاقلة، وبطريقة تشبه طريقة قواعد علم الحساب، وإذا كانت قواعد الأخلاق ملزمة لجميع الكائنات العاقلة، عندئذ تكون القدرة الممكنة لتلك الكائنات على تنفيذها غير مهمة – فالمهم هو إرادتهم العمل بها. فمشروع اكتشاف تسويغ عقلي للأخلاق هو ببساطة مشروع اكتشاف اختبار عقلي يميّز تلك القواعد السلوكية التي هي تعابير حقيقية عن القانون الأخلاقي عند الإرادة في تلك القواعد السلوكية التي ليست مثل تلك التعابير، ولم يكن لكانط نفسه أي شك بتلك القواعد السلوكية التي هي تعابير عن القانون الأخلاقي، فالرجال الفاضلون والنساء الفاضلات لم يكن عليهم

أن ينتظروا الفلسفة لتعلّمهم مما تتألّف الحياة الصالحة، ولم يشك كانط، ولو للحظة، بأن قواعد السلوك التي تعلّمها من والديه الفاضلين هي التي يجب إثباتها باختبار عقلي.

فكانط هكذا يكون قاد حاز على مخزون من قواعد السلوك من ناحية، وعلى مفهوم ما يجب أن يكون الاختبار العقلي لقاعدة السلوك. لذا وجب النظر في سبب رفض كانط مفهومين لذلك الاختبار كان لهما نفوذ واسع في التقاليد الأوربية. فمن جهة رفض كانط وجهة النظر التي تقول، إن اختبار قاعدة السلوك مقترحة بمثل ما إذا كانت إطاعتها تؤدي في النهاية إلى سعادة كائن عاقل، ولم يكن كانط يشك في أن جل البشر ينشدون ويرغبون في تحقيق السعادة، ولم يكن يرتاب في أن أعلى خير يتمثل في إمكانية أن يتوج الكمال الأخلاقي للفرد بالسعادة التي يستحقها. إلا أن كانط اعتقد أن مفهومنا للسعادة غامض بصورة غير معقولة وهو غير ثابت فلا يمكن أن يوفّر إرشادا أخلاقيا يمكن الميل إليه.1

2 المرجع السابق نفسه.

كما أن أي تعليم أخلاقي مصمّم لتأمين سعادتنا سيكون تعبيرا عن قاعدة لا تطبق إلا شرطيا، فهي تأمر بفعل كذا – وكذا، إذا كان فعل كذا وكذا – سيؤدي إلى سعادة بالنتيجة. في حين أن كانط اعتبر أن التعابير الحقيقية عن القانون الأخلاقي لها صفة مطلقة وغير مشروطة. فهي لا تأمرنا على نحو افتراضي، هي تأمرنا هكذا ببساطة. لذا، لا تستطيع الأخلاق أن تجد أساسا لها في رغباتنا، كما لا تستطيع أن تجد أساسا في معتقداتنا الأخلاقية. لأن النظرة التقليدية الثانية التي شجبها كانط كانت تلك التي اختبارها لقاعدة سلوك مفترضة أو تعليم أخلاقي مفترض يمثل فيما إذا كانت مأمورة من الله. وهكذا بالنسبة لكانط، فإن جوهر العقل أن يضع مبادئ شاملة، مطلقة، ومتسقة اتساقا داخليا. لذا، فإن الأخلاق العقلية تضع مبادئ يمكن ويجب أن يعتنقها جميع البشر، بمعزل عن الظروف والأحوال والتي يمكن أن يطيعها، ومن دون تناقض كلّ فاعل عقلي في كلّ الحالات. لذا، فإن اختبار أي قاعدة سلوكية مقترحة سيصاغ بسهولة، وهو: هل يمكننا أو لا يمكننا أن نريد دون تناقض وجوب أن يسلك كلّ واحد، ودائما، بحسبها.1

يكتشف ماكإنتير أن محاولة تأسيس ما سماه كانط قواعد السلوك الأخلاقية على العقل قد أخفقت تماما كما أخفق كيركيغارد اكتشاف أساس لها (أي قواعد السلوك) في فعل الاختيار. ويرى ماك إنتير أنه "إذا فهمنا خيار كيركيغارد على أنه بديل للعقل عند كانط، فينبغي أن نفهم أن كانط أيضا كان مستجيبا لسلسلة أحداث مترابطة، وأن لجوء كانط إلى العقل كان بمثابة الوريث التاريخي والخلف للجوء ديدرو وهيوم للرغبة وإلى العواطف. ففكرة كانط كانت ردا تاريخيا على فشلهما. ومهما قيل آنذاك عن العوامل المُحفزة والدافعة للأخلاق، فإن السمة الرئيسة التي أدت إلى بروز تعدد مصادر ومشارب السلوك الأخلاقي هو محاولة الحداثة المستميتة التخلي عن الأنظمة التسلسلية الهرمية والسلطات العليا مهما كانت والتفسيرات الميتافيزيقية للموضوعات والتي كانت تُنعت بأنها "غير معروفة" كما أسس له كانط. (انظر ريني غينون، أزمة العالم الحديث).2

1ألسدير ماكإنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، تر.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت 2013.

2المصدر السابق نفسه.

المحاضرة الثانية:

النظرية الأخلاقية والحياة العملية

من السهل أن نرى أن حياة النبات، على الرغم من أنها قد تستمر عدة آلاف من السنين (على سبيل المثال ، Bristlecone Pine) هي ببساطة مسألة وجود بيولوجي مستمر. وحياة الحيوان، على الرغم من أنه قد يعيش جزءا صغيرا من الحياة، إلا أنه بطبيعته أكثر ثراء لأنه يحتوي على عناصر أساسية لا يمتلكها النبات (أي آنه يمتلك التجربة الحسية والنشاط البدني). ومع ذلك، حتى حياة الحيوان الذي يمكن أن يتوقع أن يعيش أكثر من ضعف عمر الإنسان (على سبيل المثال، بعض أنواع الحوت) أقل بكثير من حياة الإنسان. الفرق الحاسم هو أن لدينا القدرة على صنع شيء من حياتنا، وليس مجرد الخضوع لها أو تجربتها.

يقول توماس ريد، Reid، "من حق الإنسان في حالة الرشد والبلوغ أن يكون قادرا على استنفاذ جهده والقيام بغاية عظيمة في الحياة. . . فمن زاوية فريدة ومهمة يمكننا أن نلقي نظرة على مسار الحياة البشرية بأكمله والنظر في الطرق المختلفة التي يسلكها البشر." يلخص ريد سمة من سمات الحياة البشرية التي هي موضوع قديم في الفلسفة الأخلاقية. ففي اعتذار أفلاطون -Plato's Apology- الذي كتب منذ ما يقرب من 2400 عام، يدافع سقراط عن استفساراته الفلسفية ضد أولئك الذين اتهموه بتقويض السلطة، ويعلن بشكل قاطع أن الحياة الخالية من التأمل والبحث والمراقبة لا تستحق العيش (اعتذار 38 أ). ويذكر ريد آن هكذا حياة تشتمل على محاولة النظر في الطريق الذي قد نسلكه في الحياة وهذا يتطلب منا مسح العديد من جوانب الوجود المختلفة (على سبيل المثال، التعليم، والمهنة، والعلاقات الشخصية، والهوايات، ووقت الفراغ، وما إلى ذلك). 1

وتفتح هذه الجوانب الباب أمام أسئلة منها: هل ترتبط جميع هذه الأبعاد بعضها ببعض؟ هل المقصد من التعليم هو الاحتلال فقط؟ وهل تعتبر العلاقات الشخصية أكثر أهمية من الإنجاز المهني؟ وهل الغرض من العمل هو الترفيه؟ وغيرها من الأسئلة. وتتمثل إحدى طرق تفسير السعي وراء "غاية عظيمة واحدة في الحياة" في رؤيتها على أنها مسألة محاولة الوصول إلى وحدة متماسكة من كل هذه الأبعاد المختلفة (والمتنافسة في بعض الأحيان). إذا كان هذا صحيحا، فكيف تنسجم الأخلاق مع هذه الغاية العظيمة؟2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 13.

2 Ibid.

يمكن وصف الصراع بين الأخلاق ومطالب المصلحة الشخصية والالتزام الأسري وما إلى ذلك بأنه مشكلة حول سلطة الأخلاق. لماذا يجب أن يكون لها سلطة على هذه المطالب الأخرى في وقتنا واهتمامنا؟ هذا سؤال تهدف التعاقدية -contractualism -في بعض الأحيان إلى معالجته، بفكرتها الأساسية القائلة بأن الأخلاق يجب أن ينظر إليها على أنها القواعد التي يوافق الناس على العيش وفقها. ومن خلال جعل الاتفاق في قلب الأخلاق، يبدو أنه يمكننا سد الفجوة بين ما يريده كل واحد منا وما تتطلبه مصالح الجميع منا. لقد تم استكشاف هذه الفكرة بإسهاب، ووجد أنها تمثل إشكالية، فيبدو أن الاتفاق الإنساني أضعف بكثير من أن يضمن ذلك النوع من الكرامة الخاصة أو السيادة المطلوبة.1

السعادة والحياة الطيبة

تجادل سوزان وولف بأن أحد العناصر الأساسية للحياة الطيبة للشخص الذي يعيشها هو أن تكون ذات معنى. الحياة ذات المعنى هي تلك التي "يلتقي فيها الجذب الذاتي بالجاذبية الموضوعية" – وبعبارة أخرى، إنها حياة يعيشها شخص يستمد الوفاء من المشاركة في أنشطة جديرة بالاهتمام بشكل موضوعي. بالنسبة لوولف، كلا العنصرين، الجاذبية الذاتية والموضوعية، ضروريان لحياة ذات معنى مكتمل. يمكن للمرء أن يحصل على قدر كبير من المتعة في حياته دون أن يكون لها معنى، لأن تلك المتعة قد تستوفى في أنشطة لا قيمة لها. ومن جهة أخرى، يمكن للمرء أن يشارك في أنشطة تطوعية حقيقية ولكن لا يستمد أي متعة من ذلك. في مثل هذه الحالة، فإن حياة المرء تغدو لا معنى لها أيضا.2

لا تنكر وولف ادعاء مذهب المتعة بأن الأخيرة عنصر من عناصر الرفاهية. ولكن نظرا للأهمية التي توليها لعيش حياة ذات معنى، تنكر وولف أن المتعة هي العنصر الوحيد لتحقيق معنى من الحياة. كما تعترض وولف على منظري إرضاء التفضيلات (أو الخيارات)، الذين يدعون أن شيئا ما يساهم في رفاهيتك متى وفقط عندما يلبي أحد رغباتك أو تفضيلاتك. تعتقد وولف أنه ممكن أن الناس يفضلون فقط الأنشطة التي لا قيمة لها على الأنشطة الجديرة بالاهتمام. فحتى لو حصلوا بعد ذلك على كل ما يريدون، فإن حياتهم ستكون بلا معنى، لأنهم لا ينخرطون في أنشطة وأعمال ذات قيمة حقيقية.

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 13.

2 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 25-53.

بمجرد أن نقدر الدور الأساسي الذي يلعبه عيش حياة ذات معنى في الرفاهية، فإننا سنواجه بعض الأسئلة الصعبة: كيف ينبغي تحقيق التوازن بين السعادة والمعنى عند الاضطرار إلى الاختيار بين الاثنين؟ كيف يمكننا قياس (إذا استطعنا) درجات المعنى في الحياة؟ ما مدى أهمية الحياة وتحقيق المعنى فيها حتى يحكم بأنها جيدة؟ تختتم وولف مقالها بالدعوة إلى النظر في مثل هذه الأسئلة، وتجادل، بالإضافة إلى أمور أخرى، بأن مفهوم المصلحة الذاتية ذاته يتضاءل من جهة الأهمية بمجرد أن ندرك التمييز بين السعادة وتحقيق المعنى في الحياة.1

المعنى في الحياة

تتساءل وولف عن ماهية الحياة ذات المعنى؟ فهي ترى أنها تلك التي تنطوي على إجابة إيجابية للحاجيات التي توصف بشكل مميز بأنها عناصر مؤدية للمعنى. على سبيل المثال، تعكس نوع الأسئلة التي يقدمها الناس عند الموت، أو مجرد التفكير في الموت، أو حول ما إذا كانت حياة الانسان تستحق فعلا العيش، أو الاستمرار في الحياة.

هذه الأسئلة مألوفة في الروايات الروسية والفلسفة الوجودية، إن لم يكن من التجربة الشخصية، على الرغم من أنها تنشأ بشكل أكثر وضوحا في أوقات الأزمات والعاطفة الشديدة. كما أنها تتشكل أيضا في لحظات التفكير الهادئ، وخاصة عند التفكير في خيارات الحياة المهمة. كما أن نماذج ما يعتبر حياة ذات معنى (أو بلا معنى) متاحة بسهولة. فهناك حياة إنجاز أخلاقي أو فكري عظيم كالتي عاشها أبرز الشخصيات السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية من أمثال غاندي Gandhi، والأم تيريزا Mother Theresa، وألبرت أينشتاينAlbert Einstein ، وغيرهم حيث تتبادر إلى الذهن أن حياة هؤلاء ذات مغزى. وربما تنعكس حياة العزلة والانطواء أو حياة اليأس الهادئ في مثال هنري دايفيد ثورو Henri David Thoreau. وتنعكس حياة اللامعنى في شخصية سيسيفوس Sisyphus .2

1 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 25-53.

2 Ibid.

ربما يتبادر إلى الذهن التساؤل عن أي خصائص عامة لحياة ذات معنى تقودنا هذه الصور وكيف تقدم إجابة على الاحتياجات المذكورة سابقا؟ يمكن القول إن الحياة ذات المغزى هي حياة المشاركة النشطة في المشاريع ذات القيمة. فإذا كانت الحياة ذات المعنى تنطوي على هذين العنصرين، فينبغي مناقشتهما باعتبار أن "المشاركة النشطة" و"المشاريع المهمة" عنصران رئيسيان. يشارك الشخص بنشاط في شيء ما إذا كان متحمسا وراغبا في المشاركة فيه. فمن الواضح أن المرء يشارك بنشاط في الأشياء والأنشطة التي يتحمس لها، خاصة وأن الانسان يريد أن ينأ بنفسه عن الملل والاغتراب. بالرغم من أن المشاركة في نشاط معين ليس دائما ممتعا. فالأنشطة التي ينخرط فيها الناس بقوة في كثير من الأحيان تنطوي على الإجهاد والضغوط والمخاطر، أو خيبة الأمل والحزن (قد يكون ذلك بسبب كتابة كتاب، أو المشاركة في مسابقة دولية). ومع ذلك، هناك شعور جيد عند المشاركة في نشاط معين، وعلى رأس هذا الشعور، الإحساس بالحياة بشكل خاص. كون أن الحياة الهادفة يجب أن تتضمن "مشاريع ذات قيمة" ينطوي على اشكال، لأن العبارة تشير إلى الالتزام بنوع من القيمة الموضوعية. ذلك أن فكرة المعنى والانشغال من أن حياة الانسان تشتمله لها علاقة مفاهيمية بمثل هذا الالتزام. وفي الواقع، يبدو أن فكرة المعنى لا يمكن أن تشتمل على مقصد إن لم يتم الوصول إلى التمييز بين الأفضل والأقل في نشاط المرء الحياتي، حيث يكون اختبار القيمة مستقلًا جزئيًا على الأقل عن التفضيلات أو المتعة التي يلجأ إليها المرء.1

يجب أن يضع الناس في الاعتبار الانشغالات والآمال حول معنى الحياة، وتساؤلاتهم عما إذا كان لحياتهم معنى، وتعهدهم بأن يجتهدوا في إضافة معنى لحياتهم. لذا من الصعب استيعاب هذه الانشغالات والتعهدات والطموحات تحت مظلة تأويل واحد، ألا وهو أن ما يفعله المرء في حياته لا يهم كثيرا طالما أنه يستمتع بما يفعله ويفضله. وفي مرحلة ما بعد الحداثة، يجد الناس في نفوسهم قلقا حول معنى الحياة، رغم علمهم بأن حياتهم اليوم أضحت إلى حد ما مرضية ومحققة. طبعا، إن استمتاعهم وانخراطهم الفعال في نشاطات يرونها اليوم أقل شأنا أو ضيقة الأفق قيميا يزيد من الشعور بعدم المعنى الذي يصيبهم ويؤثر فيهم. ولا يلزم من عدم توفر المعنى من الحياة بأنهم لم يختاروا أنشطتهم أو أفعالهم أو أنها خالية من المتعة. فعند بحثهم عن مصادر معنى – الحياة – أو طرق إضفاء المعنى لحياتهم، فإنهم ينشدون مشاريع تكمن مبرراتها في جهة أو مكان آخر. 2

1 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 25-53.

2 Ibid.

بالإضافة إلى أن الناس في حاجة إلى تفسير لماذا تتبادر إلى الذهن أنواع معينة من الأنشطة والالتزامات كمساهمات في المعنى بينما تبدو أخرى غير مناسبة بشكل حدسي. عادة ما يفكر الناس فيما يعطي معنى لحياتهم وحياة أصدقائهم ومعارفهم. ومن بين الأشياء التي تضفي معنى إلى الحياة، سبق أن أشرنا إلى الإنجازات الأخلاقية والفكرية والأنشطة المستمرة التي تؤدي إليها. ربما تكون العلاقات مع الأصدقاء والأقارب أكثر أهمية بالنسبة لمعظم الناس. غالبا ما تلوح في الأفق المشاريع الجمالية (الإبداعية والتقديرية)، إضافة إلى الاجتهاد في الفضائل الشخصية والممارسات الدينية التي من شأنها أيضا زيادة المعنى للحياة. وعلى النقيض من ذلك، سيكون ربما غريبا التفكير في بعض الأنشطة مثل الألغاز المتقاطعة، أو المسلسلات الهزلية، أو أنواع ألعاب الكمبيوتر- التي ربما يحارب البعض الإدمان عليها - أنها توفر معنى في حياتنا، على الرغم من أنه لا يوجد شك في أنها تشكل نوعًا من الرضا وأنها أيضا محل اختيار. ربما تكون بعض الأنشطة الرياضية أو الاستهلاكية، وإن كان اختيارها يأتي بتكلفة كبيرة (ولا يهم أن تكون هذه الاختيارات المحددة يرتبط بعضها ببعض)، يجب أن تكون جديرة بالاهتمام لحد ما، لكنها ليست من أنواع الأنشطة التي تجعل الحياة تستحق العيش.1

وهكذا ليس إلا المشاركة النشطة في المشاريع ذات القيمة، هي الكفيلة بالإجابة عن إشكالية المغزى من الحياة. فإذا كان الشخص منخرطا أو فاعلا في الحياة، عندها سيكون لديه جواب عن سؤال ما إذا كانت حياته ذات مغزى من عدمها. وعندما يستجدي الشخص بطرق تضفي معنى لحياته، فإنه ينشد مشاريع تستحق الاهتمام والتي يمكن أن تحفز حماسه وتستنهضه. وهكذا، يتبدى لماذا تعد بعض الأنشطة والمشاريع، وليس أخرى، أكثر مساهمة في معنى الحياة. فبعض المشاريع أو أفعال معينة، ربما تستحق العناء ولكنها مملة جدا أو ميكانيكية لتكون مصادر للمعنى. ففي الغالب لا يحصل الناس على معنى من إعادة التدوير أو من التشغيل الآلي للماكينات. ولا يبدو أن أعمال وأنشطة أخرى، على الرغم من أنها ممتعة للغاية وتنطوي على عمق، مثل ركوب السفينة أو مقابلة نجم سينمائي، تشتمل على نوع من القيمة كي تساهم في المعنى.2

1 David Wiggins. "Truth, Invention, and the Meaning of I.ife: *Proceedings of the' 8ritish Academy,* VI)I. 62 (1976). p.342. In Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, pp 25-53.

2 Ibid.

ميّز برنارد ويليامز Bernard Williams بعض الأصناف من الرغبات عن أخرى. فبعض الأصناف من الرغبات تمنحنا أسبابا للعيش - فهي لا تقوم على افتراض أننا سنعيش. فالأشياء التي تعطي معنى للحياة تميل إلى أن تكون انعكاس للرغبة القاطعة. وفي الغالب يرغب الناس فيها لأنها جديرة بالاهتمام، وليس لأننا ببساطة نرغب فيها أو أنها تجعل حياتنا أكثر متعة.

إذن، يجب أن يتوفر معياران كي تغدو الحياة ذات معنى، والأفضل أن يكونا مرتبطان بشكل مناسب. أولا، يجب أن يكون هناك انخراط نشط في أعمال وأنشطة وثانيا. يجب أن يكون الانخراط في مشاريع ذات قيمة. الحياة لا معنى لها إذا كانت تفتقر إلى الانخراط النشط في أي شيء. فالشخص الذي يشعر بالملل أو الاغتراب عن معظم ما يقضي حياته في القيام به، هو الشخص الذي يمكن القول إن حياته تفتقر إلى المعنى. رغم أنه يمكن أن يلحظ أن الشخص ذاته قد يؤدي في الواقع وظائف ذات قيمة.1

نخلص إلى أن المعنى (أي المعنى من الحياة) ينشأ عندما يلتقي الجذب الذاتي بالجاذبية الموضوعية. ففي سياق زماني ومكاني تتعدد فيه الأشياء المهمة والأكثر أهمية، ينشأ المعنى عندما يكتشف الشخص ميلا لشيء أو عدة أشياء جديرة بالاهتمام ويجد الفرصة لاستغلالها والاستفادة منها بطريقة إيجابية. من المؤكد أن العديد من المشاريع تضفي معنى للحياة من خلال اتقان عمل معين والابداع فيه، مثل تحقيق النجاحات في الدراسة والبحث العلمي والابداع. لكن الكثير مما يعطي معنى للحياة يشتمل على أنشطة تشاركية، مثل العمل الجماعي والخيري، أو تحقيق اكتشاف علمي جماعي، أي أن الأعمال والمشاريع الجماعية تحقق المعنى أكثر من الأنشطة الفردية.

1 David Wiggins. "Truth, Invention, and the Meaning of I.ife: *Proceedings of the' 8ritish Academy,* VI)I. 62 (1976). p.342. In Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, pp 25-53.

المحاضرة الثالثة:

سيكولوجية الفعل والحكم الأخلاقي

كانت أسئلة الأخلاق البشرية مصدر إشكال بالنسبة لعلم النفس، كما هو شأن العلوم الأخرى. إن الحس الأخلاقي منتشر في كل مكان لدرجة أن افتقاره يعتبر حالة مرضية، لكن تعقيده المحير وتنوعه لدى الأشخاص والمواقف والثقافات أحبط الجهود الرامية إلى بناء نظرية نفسية شاملة للأخلاق. لذا تُعد هذه محاولة لتلخيص المناهج النظرية الرئيسية والقضايا التي تتنافس على المكان كتفسيرات للأخلاق.

المفاهيم

لا يوجد تعريف واحد متفق عليه لمصطلح "أخلاقي" في الأدبيات النفسية. ومع ذلك، كنقطة انطلاق عملية هناك نسخة معدلة من تعريف القاموس: تتكون الأخلاق من قواعد السلوك القائمة على الضمير أو الشعور بالصواب والخطأ، لذا يقدم لنا هذا التعريف عددا من الأسئلة النفسية والاجتماعية. فمن بين الأسئلة المَلّحة عن الأخلاق في علم النفس، نذكر مثلا: 1. أي نوع من "المعنى" يتكون المعنى الأخلاقي؟

2 .كيف نعرف الصواب والخطأ؟ ومن أين يأتي الضمير؟ وكيف نحصل على معرفتنا بالقواعد (الأخلاقية) ومشاعرنا تجاهها؟

3 .هل يتغير إحساسنا الأخلاقي بمرور الوقت؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف ولماذا؟

4 .هل كل الناس لديهم نفس "المعنى" بالصواب والخطأ؟ وإذا لم يكن كذلك، كيف يختلف كلاهما عبر الأفراد وعبر الثقافات؟ وما الذي يفسر الاختلاف؟

5. وإلى أي مدى يتصرف الأفراد وفقا لإحساسهم بالأخلاق؟1

1.Aronson, E. (1999). *The social animal* (8th ed.). New York, NY: Worth/Freeman. In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

وفي ضوء محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة والأخرى المرتبطة بها، تمت صياغة النظريات النفسية للأخلاق. وبشكل عام، سيطرت أربعة مناهج على مجال الأخلاق: (1) نظرية التحليل النفسي لفرويد. (2) نظريات التعلم، بما في ذلك نظرية التعلم الاجتماعي؛ (3) نظرية التطور المعرفي. (4) علم النفس التطوري. [1]

إن السؤال عن نوع "المعنى" الذي يمثله الحس الأخلاقي يؤدي مباشرة إلى مزيد من الأسئلة، مثل، هل المطلوب هو معرفة القواعد الأخلاقية؟ أم أنه مشاعر حول الأفعال الصحيحة والخاطئة؛ أم أنه يستخدم القواعد لتوجيه السلوك الفعلي؟ حقيقة أن كل سؤال من هذه الأسئلة يبدو أنه يستدعي الإجابة الإيجابية وينطوي ذلك على بنية معقدة للضمير، وهي بنية تضم (على الأقل) الجوانب المعرفية مثل المعرفة والتفكير، والمشاعر الأخلاقية، والفعل أو السلوك. في حين أن جميع النظريات الأخلاقية الرئيسية تحاول معالجة كل هذه الجوانب إلى حد ما، فإن كل منها يأخذ جانبا مختلفا باعتباره الأكثر تحديدا على ما يبدو. تركز نظرية التحليل النفسي للأنا العليا إلى حد كبير على المشاعر الأخلاقية للقلق والعار والشعور بالذنب، متجاهلة عموما الجوانب المعرفية والسلوكية. ويركز التعلم الاجتماعي والنهج السلوكي بشكل كبير على السلوك وعواقبه (المباشرة أو غير المباشرة) وظروف التحفيز الخاصة به، والاستبعاد النسبي للتفكير والشعور.[2]

تهتم نظرية التطور المعرفي بشكل أساسي بالتفكير الأخلاقي، والإهمال النسبي للشعور والفعل. في حين تركز الفرضيات التطورية، إلى الحد الذي تأخذ فيه في الاعتبار الحالات الذاتية للشخص، على المشاعر كإشارات للفعل. بيد أن هذا النهج ركز حتى الآن على القيمة التكيفية للعمل الاجتماعي الإيجابي والآليات الممكنة التي يمكن من خلالها اختيار كل من الميول الاجتماعية الإيجابية واتجاهات السيطرة الاجتماعية من خلال التطور. [3]

1.Ibid.

2.Axelrod, R. (1984). *The evolution of cooperation*. New York, NY: Basic Books. In In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

3 Ibid.

مصادر الأخلاق

يتفق المنظرون من عدة اتجاهات على التأكيد على أن الضمير ينشأ خارج الفرد في التأثيرات المجتمعية. يصور التحليل النفسي أصل الأنا العليا كعملية دمج، بالمعنى الحرفي تقريبا عملية "ابتلاع" أخلاق الوالدين من قبل الطفل. على الرغم من أن دافع الطفل لتبني أخلاق البالغين ينظر إليه على أنه يكمن في الصراعات الداخلية في المرحلة الأوديبية، إلا أنه يُعتقَّد أن الحس الأخلاقي نفسه مستورد من الخارج. وبالمثل، تفترض الأساليب القائمة على التعلم ضغوطا بيئية، في شكل نماذج وتعزيزات وعقوبات، كعناصر تحكم اكتساب الضمير. تشترك كل من نظريات التحليل النفسي والتعلم في مصطلح "الاستيعاب" كوصف لأصل الضمير، وكلاهما يتناقض مع الضمير الداخلي مع السيطرة على السلوك من قبل الجهات الخارجية، مثل الآباء أو الشرطة. وإلى حد كبير، يتم الاتفاق على هذا النموذج من الاستيعاب من قبل معظم علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا، الذين يتضمن مفهومهم للتنشئة الاجتماعية اكتساب الأخلاق تحت وصاية أو ضغط فاعلي التنشئة الاجتماعية مثل الآباء والمعلمين والزعماء الدينيين. وحتى المنظرون البنيويون الاجتماعيون، الذين يؤكدون على تفرد المعاني الثقافية، يفترضون ضمنيا أن أخلاق الفرد تنبع من الثقافة.[1]

هناك استثناء فيما يخص نظرية التطور المعرفي على هذا النموذج السائد، بحجة أن الطفل ينشأ ضميره بشكل أساسي على أساس التجربة في العلاقات وفرص أخذ الأدوار. يؤكد هذا النهج أنه مثلما يتطور تفكير الطفل واستخدامه للمنطق عبر عدة مراحل، فإن التفكير الأخلاقي يتطور عبر مراحل أكثر تعقيدا وشمولية في نطاقها بشكل تدريجي. فبالنسبة لنظرية التطور المعرفي، لا ينشأ الطفل ببساطة أو يستوعب الأخلاق الخارجية، بل ينتج فهمه الأخلاقي الخاص من خلال بناء وإعادة بناء مفاهيم المعاملة بالمثل والمساواة. وهكذا، على عكس منظري الاستيعاب، فإن هذا الاتجاه يقوم على افتراض أخلاق ما بعد التقليدية أو المبدئية في بعض الأفراد والتي قد تتجاوز الأخلاق التقليدية المقدمة لهم من خلال محيطهم الاجتماعي.[2]

1.Greene, J. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them.* New York, NY: Penguin Books, p 32.

2.Ibid.

يرى علماء النفس التطوري الأخلاق باعتبارها سمة اختيارية تكيفية - أو على الأرجح مجموعة من هذه السمات - يتم تنشيطها من خلال أنواع معينة من الظروف والتجارب الاجتماعية. وبهذا المعنى، فهم قريبون من الموقف المعرفي التطوري ولكن في معارضة أكثر وضوحا لنموذج الاستيعاب. إن تأكيدهم على أن امكانية الأخلاق هي جزء من الطبيعة المختارة تطوريا للبشر قد تسبب في قدر كبير من الإثارة بين الباحثين، ولكن حتى لا يزال هناك الكثير مما يجب توضيحه من حيث تحديد أنواع الظروف التي يمكن أن تؤدي إلى أي النتائج ولماذا. ركزت الكثير من الأبحاث على الاختلافات الشخصية والظرفية والثقافية في مظاهر الحس الأخلاقي.

وتتبدى نماذج أخرى أكثر انتقائية فيما يتعلق بمسألة أصل الضمير. فبالنسبة للأخلاق، تستخدم هذه النماذج كل من الديناميات المعرفية والعاطفية الداخلية في الطفل بالإضافة إلى التفكير الاستقرائي والتقنيات التأديبية الأخرى التي يطبقها الآباء، وعلى الرغم من أنها تستخدم بشكل متكرر مفهوم الاستيعاب، إلا أنها تنسب أيضا قدرات الطفل المتأصلة والنامية للتعاطف والتفكير كعوامل مهمة.1

وانتقادا للنموذج القائم على للتطور الأخلاقي، اقترح شويدر Shweder أن الثقافات المختلفة بشكل كبير قد تظهر أخلاقا مختلفة بشكل مميز. على سبيل المثال، في حين أن الثقافة الفردية للولايات المتحدة قد تؤكد على الحقوق الفردية والاستقلالية، فإن الثقافة الأكثر جماعية في الهند قد تؤكد على الواجب والنقاء. ولإضفاء الطابع الرسمي على هذه الفكرة، اقترح شويدر وزملاؤه (Shweder، Much، Mahapatra، and Park، 1997) ثلاثة "أخلاقيات" تشكل معا مجال الأخلاق: الاستقلالية والمجتمع والألوهية. تم تطوير هذه الأفكار بشكل أكبر باسم "نظرية الأسس الأخلاقية"، واقترحوا خمسة (أو ستة) أسس لأبعاد الحكم الأخلاقي، وهي: الضرر، والإنصاف، والولاء الجماعي، والسلطة، والنقاء، و (ربما) الحرية.2

1.Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1990). Culture and moral development. In J. W. Stigler, R. A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press. In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

2 Ibid.

واقترح فيسك (Rai and Fiske, 2011 ;1992) ، بحجة أن الأخلاق هي تنظيم العلاقات، وأن النماذج العلائقية (ربما الفطرية)، التي توصف بأنها مشاركة مجتمعية، وترتيب السلطة، وتحقيق المساواة، وتسعير السوق، تحدد ما إذا كانت الدوافع الأخلاقية تهيمن عليها رغبات الوحدة أو التسلسل الهرمي أو المساواة أو التوازن، بالترتيب. في معارضة هذه النظريات الثلاث وثيقة الصلة، يجادل جراي وزملاؤه (على سبيل المثال، Gray and Schein، 2016) بأن هناك أساسا حقيقيا واحدا فقط للحكم الأخلاقي، وهو الضرر الفعلي أو المحتمل.[1]

1. Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations. *Psychological Review, 99,* 689–723. https://doi.org/10.1037/0033- 295X.99.4.689 . In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

علم الاخلاق والميتافيزيقا والدين

لقد اعتقد العديد من المفكرين أن أي دفاع عن سيادة وسلطة الأخلاق يجب أن يناشد سلطة أعلى من القانون الدولي أو الإجماع البشري، ولماذا في هذه المرحلة بالضبط يتم استدعاء إرادة الله الرسمية. هذه الخطوة شائعة، ومع ذلك، فإن حوارا فلسفيا قديما ومشهورا جدا، وهو ما يعرف بحوار Euthyphro لأفلاطون يعتقد على نطاق واسع أنه أظهر أن هذه المناشدة غير مثمرة.

Euthyphro هو حوار سقراطي مميز للغاية. أخذ اسمه من شخصيته المركزية، وهو رجل يفترض أنه خبير في طرق الدين والذي يبدأ سقراط في استجوابه. يتم تعيين الحوار على خلفية مثيرة للاهتمام إلى حد ما. يوثيفرو، رجل ذو إخلاص ديني معترف به على نطاق واسع، يلتقي بسقراط خارج قاعة المحكمة. يتضح من الملاحظات الافتتاحية لمحادثتهما أن يوثيفرو قد رفع دعوى في المحاكم ضد والده، متهما إياه بالقتل. عند سماع هذا، اندهش سقراط إلى حد ما ولم يفترض أن ضحية القتل يجب أن يكون شخصا يرتبط به يوثيفرو ارتباطا وثيقا. لكن يوثيفرو يجيب على النحو التالي:

من المضحك أن تعتقد أنه يكون أي فرق سواء كان الرجل المقتول غريبا أو فردا من أفراد أسرتي، ولا تدرك أن النقطة الوحيدة المهمة هي ما إذا كان القاتل قد قتل بشكل قانوني أم لا. وأنه إذا فعل ذلك، فيجب تركه بمفرده، ولكن إذا لم يفعل، فيجب محاكمته - أي إذا كان هو المشارك في موقدك ومائدتك. لأنه إذا كنت ترتبط بوعي بمثل هذا الشخص ولا تطهر نفسك وإياه من خلال مقاضاته أمام القانون، فإنك تشارك بالتساوي في جرمه. في الواقع، كان المتوفى عاملا لدي، كنا نزرع في ناكسوس وكان يعمل لدينا هناك. وكان في حالة سكر لقد سكر فدخل في مناوشة مع أحد عمالنا فطعنه بالسكين.1

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 136.

فأوثق والدي القاتل من يده ورجله وألقاه في حفرة. ثم أرسل رجلا ليسأل السلطة المختصة عما يجب القيام به. في غضون ذلك، لم يكترث بحال السجين في الحفرة وأهمله تماما، معتبرا أنه قاتل، ولا يهم إن مات، وهذا ما حدث بالضبط. مات القاتل قبل أن يعود الرسول من عند الخبير القانوني. كان هذا السبب في أن والدي وعلاقاتي الأخرى غاضبون مني: لأنني حسب رواية القاتل أحاكم والدي بتهمة القتل غير العمد. في حين أنه في المقام الأول والدي لم يقتل الرجل، وفي المقام الثاني، حتى لو افترضنا أنه قتله، فبما أن الرجل الميت كان قاتلا، لا ينبغي للمرء أن يهتم بالدفاع عن مثل هذا الشخص، لأنه من الاجرام أن يحاكم الابن والده بتهمة القتل. يا سقراط، لديهم فهم ضعيف عن كيفية وضع القانون الإلهي فيما يتعلق بالتقوى والمعصية.

يجادل سقراط بأن ما تتفق عليه جميع الآلهة فقط هو الذي يمكن أن يكون دليلا على السلوك الجيد. من الصعب على الناس في العصر الحديث أن يهتموا بجدية بالحديث عن "الآلهة"، لكن ما تظهره هذه الفكرة بشكل فعال هو أن الحديث عن "الآلهة" بصيغة الجمع لا لزوم له، وأن أي محاولة لإعطاء الحياة الجيدة أساسا دينيا يجب أن يرتبط بإله واحد. (وقد يعكس هذا أيضا حقيقة أخرى وهي أن أفلاطون، وربما سقراط أيضا، كانا يميلان إلى رفض الدين الشعبي لصالح نوع من التوحيد). لا يمكن صياغة هذا الجزء من الحجة بسهولة في مصطلحات تربطه بالتفكير الحديث، باستثناء أن الأراء الحديثة من الحجة تتطلب تصورا عن لله ككائن أسمى ذو قوة غير محدودة.1

1 Ibid.

في الوقت الحاضر، يتم صياغة السؤال الذي يطرحه سقراط بهذه المصطلحات: هل يعتبر الشيء جيدا لأن الله يوافق عليه، أم أنه يوافق عليه لأنه جيد؟ وما يجعلها معضلة هو أن يوثيفرو يبدو مضطرا للتخلي عن مناشدته لله مهما كانت الطريقة التي يجيب بها .على سبيل التوضيح، من المفيد أن نفكر في مثال تتحالف فيه التعاليم الأخلاقية والدينية بعمق – القصة الشهيرة التي يرويها اليسوع عن السامري الصالح (لوقا 10: 25-37). رجل يوصف بأنه "محام" يسأل يسوع عن سر الحياة الأبدية، وردا على ذلك، تمت دعوته لتلخيص الشريعة الدينية اليهودية.1

وعندما يقول إن جوهرها ذو شقين - محبة الله غير المشروطة ومحبة جارك كنفسك - يثني عليه اليسوع على هذه الإجابة. ولكن بعد ذلك يسأل المحامي: "من هو جاري؟" على سبيل الإجابة، يروي اليسوع قصة ذلك المسافر على الطريق من أورشليم إلى أريحا والمعروف بخطورته. هاجم لصوص الرجل وقاموا بسرقة بضائعه، ثم اعتدوا عليه وتركوه ليموت على جانب الطريق (إلا أنه لم يمت). ويأتي كاهن، لكنه يمر على الجانب الآخر خوفا من التورط في العنف أو النجاسة الطقسية. وبالمثل، يمر اللاوي (نوع محترم جدا من الأشخاص)، تاركا الرجل المصاب مستلقيا حيث هو. وأخيرا، يأتي السامري. (من الضروري أن نعرف أن اليهود في زمن يسوع كانوا يفكرون بشكل سيء في السامريين). على عكس الاثنين الآخرين، يتوقف السامري ويساعد الرجل، ويعطيه الدواء ويأخذه إلى نزل على جانب الطريق. ويترك المال مع صاحب الحانة لتغطية نفقات الرجل المصاب. عندما سأل يسوع المحامي أي من الثلاثة يوصف بشكل صحيح بأنه قريب للرجل المصاب، أجاب: "الشخص الذي أظهر له اللطف" وقيل له "اذهب وافعل مثله".2

1Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 136-138.

2Ibid.

تعكس هذه القصة اختبار محبة الجار والقريب كما جاء في التعاليم والمبادئ المسيحية وبقي صداها يتعاقب جيلا بعد جيل. لكن السؤال الذي يطرح هو: هل يعتبر سلوك السامري جيدا فقط لأنه يتفق مع ما يأمر به الله؟ أم أن مساعدة الغير خير في حد ذاته، ولهذا أمر الله بذلك؟ لنفترض أن الجواب هو "نعم" على الفرضية الأول، وتم الاتفاق بأنه لا يوجد شيء أكثر لصلاح الفعل من كونه وفقا لإرادة الله. حينها سيبدو أنه إذا طلب منا الله أن نفعل عكس ما نعتقد عادة أنه صحيح، فسيكون ذلك أيضا جيدا بنفس القدر. فلو أمر الله السامري بعبور الطريق من أورشليم إلى أريحا مع تفاقم جروح الضحية، لكان هذا أيضا أمرا جيدا.

لكن التفكير في هذا يعني الاعتقاد بأن ما نعتبره جيدا وسيئا وصوابا وخطأ ليس جوهريا، بل إن الفعل جيد أو سيئ بشكل عرضي، أي بشكل اعتباطي، وذلك من وضع الله. وبناء على هذا الرأي، لا يوجد شيء جيد في السعادة أو المساعدة في حد ذاتها، ولا يوجد شيء خاطئ بالضرورة في التسبب في معاناة أو إيذاء الأبرياء. وإنما قدر سلفا أن الله اختار أن يعلن أن هذه الأشياء جيدة وسيئة (أو جيدة وشريرة)، ومن ناحية أخرى، ربما اختار بسهولة أن يدين أولئك الطيبين والكرماء ويمدح أولئك الخبيثين أو الجشعين (كما يبدو أن إله العهد القديم يفعل من وقت لآخر).

يميل معظم الناس إلى رفض منطلق المعضلة هذا. فهم يعتقدون أن الله يأمرنا أن نفعل ما هو جيد لأنه جيد فقط. بمعنى أن أي موجود يدعى "الله" بشكل صحيح وبالتالي لا يكون طاغية يتصرف على طريقة الأباطرة الرومان سيئ السمعة مثل نيرون أو كاليجولا، وهكذا يأمر بعمد وعن هوى بشيء ما في مناسبة واحدة، ويأمر بالعكس في مناسبة أخرى. والخيار الأفضل هو الاعتقاد بأن الله يرى الحق، ويأمر بما هو جيد حقا، ويمنع تلك الأشياء السيئة جدا.

بالطبع، إذا كان الله طيبا كما يعتقد المسيحيون (وكثيرون آخرون)، فسوف يأمر الناس فقط بالتصرف بطرق جيدة، وكون الناس صالحين فإن صلاحهم مستقل عن إرادته. القصد من هذا كله، أن مسألة أصل الأخلاق ومصادرها تم مناقشتها من الزاوية الدينية بدأ من الفلسفة القديمة مرورا بالأديان السماوية إلى يومنا هذا. ومع الحداثة شهد العالم وخاصة الغربي منه تراجعا عن دراسة موضوع الأخلاق من الناحية الدينية التقليدية بالرغم من إلحاح العودة للديني.1

1Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 136-138.

الاخلاق، والحقيقة، والعقل: أو تطور إشكالية الأخلاق

تعنى هذه المطبوعة البيداغوجية بموضوع الأخلاق، وبموضوع الصواب والخطأ، ومسألة الخير والشر في حياة الإنسان. والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل يمكن حقا التمييز بين الصواب الأخلاقي والخطأ؟ يعتقد الكثير من الناس أن الأخلاق ليست مثل العلم، الذي يتعامل مع الحقائق، ولكنها مسألة قيم وبالتالي لا يمكننا أن يكون لنا سوى آراء شخصية حولها. ووفقا لوجهة النظر هذه، لا توجد أي حقائق أخلاقية موضوعية، وهذا يفسر سبب اختلاف الناس كثيرا حول الأسئلة الأخلاقية. نجد أن الحداثة جذرت معتقدا مفاده أن في حين أن العلم موضوعي فإن الأخلاق ذاتية في الأساس. وأصبح هذا الاعتقاد يقينيا منذ ذلك اليوم الذي خرج فيه ديفيد هيوم كأول فيلسوف جادل باستمرار بأن القواعد المعيارية لا يمكن اشتقاقها من الحقائق التجريبية، يقول ديفيد هيوم،

في كل نظام أخلاقي مررت به حتى الآن، كنت دائما ألاحظ، أن المؤلف يمضي لبعض الوقت في التفكير بالطريقة العادية، ويثبت وجود إله أو يقدم ملاحظات تتعلق بالشؤون البشرية؛ عندما أجد فجأة أنه بدلا من الاجتماع المعهود بين المقترحات ، بين ما هو (كائن)، وبين ما ليس كذلك، لا اقابل أي اقتراح لا يرتبط بالضرورة بين ما ينبغي، أو لا ينبغي (ان يكون). هذا التغيير غير محسوس أو غير مُدرك. ولكن ، مع ذلك ، فهو من آخر النتيجة أو العاقبة (المرجوة). 1

1Steven M. Kahn, Peter Markie, *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues,* Oxford University Press, Oxford, 1998, p255.

هذا التغيير غير المبرر وغير المحسوس من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" هو ما يشجبه ويرفضه هيوم في الأنظمة الأخلاقية. إن قول ما هو الحال وقول ما يجب أن يكون عليه الحال هما أمران منفصلان، وفقا لهيوم (ومن يوافقه). فمن ناحية، لا تحتوي الحقائق التجريبية على بيانات معيارية، وإلا فإنها لن تكون تجريبية بحتة. ومن ناحية أخرى، إذا لم تكن هناك عناصر معيارية في الواقع، فلا يمكن أن تظهر فجأة في الاستنتاجات لأن الاستنتاج لا يكون صحيحا إلا إذا كانت جميع المعلومات الضرورية موجودة في المقدمات (أو المسلمات). 1

هذه وجهة نظر شائعة للأخلاق بل إنها قديمة. في الواقع، يمكن القول إن الفلسفة الأخلاقية كبحث فكري لها أصولها في نقاش حول حقيقة أو زيف هذه الفكرة بالذات. تلفت ذاتية أو موضوعية الأخلاق إلى التركيز على أقدم أعمال الفلسفة الكاملة وذلك في حوارات أفلاطون. في العديد من هذه الحوارات، يشكل أفلاطون محادثات درامية بين معلمه سقراط وشخصيات مختلفة معروفة في أثينا القديمة. أطلق على العديد من هؤلاء الأشخاص اسم "السفسطائيين"، وأيضا مجموعة من المفكرين الذين رأوا أن هناك فرقا جذريا بين عالم الحقائق وعالم القيم، بين الفيزياء والنوموس، nomos، حسب الاصطلاح اليوناني، والفرق هو أنه عندما يتعلق الأمر بمسائل القيمة، فإن مفاهيم الصواب والخطأ ليس لها تطبيق ذو مغزى. ضمنيا، إذن، وحسب ما انطوت عليه الفلسفة الأخلاقية، لا يوجد في الأخلاق مجال للإثبات والبرهان كما هو الحال في العلوم والرياضيات ، ف" الحجة" الأخلاقية هي مسألة جدال، أي مسألة إقناع الناس بتصديق ما تؤمن به بدلا من إثبات لهم أن المعتقدات التي تعتنقها صحيحة،2

1see international encyclopedia of philosophy, http/www.iepphilosophy/relativism

2Steven M. Kahn, Peter Markie, Ibid.

ومهما كان الأمر فإن أفلاطون آمن وجادل بدقة كبيرة بأن هناك بالفعل إجابات صحيحة وخاطئة حول الخير والشر، وأنه يمكننا استخدام قدراتنا على التفكير لاكتشاف ماهيتها. ويعتقد افلاطون بأن الأمر يتطلب قدرا معينا من الخبرة للحصول على الإجابات الصحيحة عن الخير والشر، وأن الفلسفة تلعب دورا مهما في اكتساب تلك الخبرة. واشتهر الخلاف بين سقراط (أو أفلاطون) والسفسطائيين حول موضوعية الأخلاق أو فالنقل حول وجود حقيقة أخلاقية موضوعية. فبينما اعتقد السفسطائيون أن الخير والشر والصواب والخطأ يعكسان الرأي والرغبة الذاتية – أي كيف نشعر كبشر وكأفراد تجاه الأشياء – رأى سقراط وأفلاطون أن الخير والشر والصواب والخطأ جزءا من الطبيعة الموضوعية للأشياء – أو كيف يكون العالم من حولنا حقا، وبهذا النقاش ظهرت الإشكالية الأخلاقية في تاريخ الفلسفة الغربية.1

هناك ما هو أكثر من الخلاف التاريخي بين أفلاطون والسفسطائيين مما توحي به هذه الدراسة أو تلك، فالهدف من الإشارة إليه ليس تقديم دراسة للعالم القديم، ولكن لعقد صلة بين أصول التفكير في الأخلاق والنقاش المعاصر لإشكالية الأخلاق. إذ يعتقد الكثير أن الفكر السائد عن الأخلاق في المرحلة الغربية المعاصرة يميل عموما إلى الرأي القائل بأن الأخلاق ذاتية في الأساس. هذا طبعا على النقيض من الفترات التاريخية الأخرى عندما كان معظم الناس يتبنون وجهة نظر معاكسة، ويعتقدون أنه مثلما توجد قوانين ومبادئ علمية، هناك أيضا قوانين أخلاقية تضع الصواب والخطأ بشكل مستقل تماما عن ميول أو عدم إعجاب البشر.

لكن يتبدى أن هذا من قبيل التبسيط. فوجود السفسطائيين في الماضي أظهر أن هناك أشخاصا تبنوا الذاتية الأخلاقية، كما أنه في الوقت الحاضر هناك الكثير من الأشخاص الذين يعتقدون ضمنيا إن لم يكن صراحة في الموضوعية الأخلاقية. فبعض نشطاء حقوق الإنسان ونشطاء البيئة على سبيل المثال يعتقدون عموما أن حقوق الإنسان والقيم البيئية تولد التزامات عالمية لا مفر منها. لذا، فإن الذاتية والموضوعية (الأخلاقية) خياران فلسفيان راهنان، وهذا يعني أنه إذا أردنا اتخاذ قرار عقلاني بينهما، فعلينا النظر في أسباب الميل مع أو ضد أي من الموقفين. فبمجرد أن نفعل ذلك، نكون قد بدأنا في الانخراط في التفكير الفلسفي. وإذا اعتبرنا هذا الاشكال الذي تمَّ تناوله من خلال تاريخ الفلسفة الأخلاقية، حرَّي بنا أن نبدأ في عرض أهم مذاهب وتيارات نظرية الفلسفة الأخلاقية. 2

1 Steven M. Kahn, Peter Markie, Ibid.

2 Ibid.

ما تظهره هذه الملاحظات هو أن الطعن في الآراء الأخلاقية، أو فالنقل الحقيقة الموضوعية، على نطاق واسع يمكن أن يكون مبالغا فيه. يأتي هذا بشكل أساسي لأنه، لأسباب واضحة، يتم تركيز معظم الاهتمام على الموضوعات التي يكون حولها الخلاف ومنها على سبيل المثال، الإجهاض، والقتل الرحيم، وحكم الاعدام، والهندسة الوراثية وغيرها. وليس على تلك التي هي محل اتفاق - مثل العبودية، ودعارة الأطفال، والإغاثة من المجاعة، وما إلى ذلك. ففي الواقع، هناك القليل من الخلاف الأخلاقي حول مجموعة كبيرة جدا من القضايا.

وعلى العكس من ذلك، يمكن المبالغة إلى حد كبير في مدى الاتفاق العلمي، ويرجع ذلك في الغالب إلى أنه فقط عندما يكون هناك إجماع عام داخل المجتمع العلمي تصبح الاستنتاجات العلمية مشتركة على نطاق واسع. فقد تميزت العلوم الطبيعية بوقوع خلاف كبير في أوساط الممارسين الخبراء، بما في ذلك الوقت الحاضر. ولقيت معظم الأسماء في العلوم – مثل، بيكون ونيوتن وداروين وأينشتاين – صعوبات كبيرة في تلقي وقبول أفكارهم، كما أن الممارسة اليومية للعلم هي تلك التي يدعي فيها أصحابها باستمرار دحض بعضهم البعض وبالتالي رد افتراضاتهم واستنتاجاتهم. يكشف تاريخ العلم أيضا عن خلافات دراماتيكية عبر الزمن. فقد حلت الميكانيكا التي توصل إليها إسحاق نيوتن محل الفيزياء الأرسطية التي هيمنت على العلم لعدة قرون، ثم حلت نظرية آينشتاين محل النيوتونية بعد قرنين من الزمن. كل هذا يدل على أن الحقائق العلمية ليست محل اتفاق، بل يشوبها الخلاف، بينما الكثير من المسائل الأخلاقية هي محل اتفاق واجماع بين الناس.1

1Steven M. Kahn, Peter Markie, Ibid.

المحاضرة الرابعة:

الأخلاق والتعاقدية: أو القواعد الأخلاقية و القانون و السياسة والتوافق المجتمعي

لقد ساد النقاش حول الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين، إلى درجة أنه طغى على المناقشات الفلسفية الأخرى التي ظهرت بشكل بارز في أوقات أخرى. يتعلق أحد أبرز هذه النقاشات بالتضارب بين الأخلاق كمجال شخصي، والأخلاق كأساس للحياة الاجتماعية. فمن الإشكالات التي فرضت نفسها: هل يجب أن نفكر في الأخلاق على أنها محاولة الفرد لتحقيق الأهداف والمثل العليا التي ستصلح حياته وتجعلها جيدة؟ هل الأخلاق تدور حول أفضل الطرق للعيش؟ أم أنه يجب التفكير في الأخلاق على أساس أنها مجموعة من القواعد التي تقيد الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم البعض؟ وهل الأخلاق تتعلق بإيجاد القواعد التي ستمكن الأفراد ذوي أنماط الحياة المتناقضة من الانتماء إلى مجتمع واحد؟ هذه الإشكالات وغيرها فرضت بروز اتجاهات وتيارات في فلسفة الأخلاق حاولت مقاربتها انطلاقا من الأسس المعرفية والفلسفية التي قامت عليها الحداثة، وهو ما شكل مجال بحثنا في هذه المحاضرات.

العدل والاحسان

في نظرية المشاعر الأخلاقية، يلاحظ الفيلسوف آدم سميث (1723-1790)، وهو صديق ومعاصر لديفيد هيوم (وأيضا شخصية بارزة في الاقتصاد)، تمييزا عميقا داخل ما نعتقد عموما أنه أخلاق. فهناك، كما يقول سميث،

تباين ملحوظ بين العدالة وجميع الفضائل الاجتماعية الأخرى. . . نشعر بأننا تحت واجب أكثر صرامة بالتصرف وفقا للعدالة، أكثر من قبولنا للصداقة أو الإحسان أو الكرم؛ . يبدو أن ممارسة هذه الفضائل الأخيرة المذكورة متروكة إلى حد ما لاختيارنا، ولكن. . . بطريقة أو بأخرى، نشعر بأننا وبطريقة غريبة مقيدون وملزمون بحكم العدالة. 1

يمكن انتقاد الناس لكونهم غير ودودين أو بخلاء أو لفشلهم في المساهمة في قضية عادلة. بالرغم من أن في النهاية قد يكون هذا هو اختيارهم. لا شيء يجبر الانسان أو يجب أن يجبره على أن يكون ودودا أو متعاطفا. ولكنه ليس حرا في تجاهل مبادئ العدالة. إذ يجب إدانة الظلم، وليس مجرد الاكتفاء بانتقاده، لأنه خطأ بأتم معنى الكلمة وبدرجة أقوى من مجرد السلوك السيئ. يلاحظ سميث أن هذا يشير إلى أنه من المبرر إجبار الناس على التصرف وفقا للعدالة. ووفقا لسميث يمكن استخدام القوة بأقصى قدر من اللياقة، وبموافقة البشرية جمعاء، لإجبارنا على التقيد بقواعد العدالة، وليس مجرد اتباع مبادئ الفضائل الاجتماعية -social justice- الأخرى. يشرح سميث هذا الاختلاف المهم من حيث الشروط اللازمة للحياة الاجتماعية ويسمي الود والكرم وما إلى ذلك "الإحسان" (أي فعل الخير).2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 136.

2Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 173-189.

فبالنسبة لسميث فإن الإحسان هو مجرد الزخرفة التي تزين، وليس الأساس الذي يدعم المبنى. فالعدالة، على العكس من ذلك، هي الركيزة الأساسية التي تدعم الصرح كله. فإذا تمت إزالته، فإن النسيج العظيم الهائل للمجتمع البشري يجب أن ينهار في لحظة إلى ذرات. 1

يرى سميث أن هناك عنصرا مهما في الفلسفة الأخلاقية يعتقد أنه حاسم. في حين أن الفضائل الشخصية مثل الود والكرم يجب أن تكون موضع تقدير بالتأكيد، لكن يمكن للناس أن يتدبروا أمورهم بدونها. لكن العدالة لا غنى عنها للحياة الاجتماعية. هذا هو السبب في أن تمكينها يستدعي ممارسة القوة إن اقتضى الأمر ذلك، وذلك عبر إجبار الناس على التصرف ضد اختياراتهم وأهوائهم بما يناقض تحقيق العدالة الاجتماعية. لكن في الوقت نفسه، يعتقد معظم الناس أنه على مستوى ما، تنطوي الأخلاق بشكل أساسي على حرية الأفراد في اتخاذ خياراتهم الأخلاقية الخاصة. هذه النقطة هي الأسهل لمعرفة ما إذا كان يتم مقارنة الأخلاق بالقانون. فإذا كان المرء يطيع قانون الأرض، فهو بالتالي مواطن ملتزم بالقانون بغض النظر عما إذا كان يعتقد أن القانون صحيح أم لا. ويعتبر الانسان أيضا ملتزما بالقانون بغض النظر عما إذا كان يحترم "عظمة" القانون، أم أنه يطيع فقط خوفا من العقاب أو الأمل في المكافأة الاجتماعية. النقطة المهمة هي أنه مهما كان موقف المرء وأسبابه، فقد تصرف بشكل قانوني إذا امتثل ببساطة لسلطة وحكم القانون.2

لكن الأخلاق ليست هكذا. فإذا كان الانسان يمتثل فقط للمبادئ الأخلاقية - لأنه يطلب منه ذلك، أو لأنه يريد إقناع الناس، أو لأنه يخشى ما سيقوله الناس - فقد تصرف وفقا للأخلاق، لكنه لم يتصرف أخلاقيا، وهذا ما يدل على أن هناك خاصية رئيسية مفقودة. فلكي يتصرف المرء أخلاقيا، فعليه أن يختار بحرية أن يفعل ما هو صحيح لأنه حق وصحيح، وليس لأي سبب آخر. ومع ذلك، إذا كان ما يقوله سميث عن العدالة صحيحا - أننا بطريقة ما "مقيدون وملزمون بتطبيقها"، فيبدو أن الانسان يصبح أمام مفارقة مفادها أن الأخلاق تتطلب منا أن نكون مقيدين وأحرارا في الوقت ذاته.3

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Ibid.

الوعود والعقود

يكمن أحد الحلول المهمة لفك هذا اللغز السابق في استكشاف مفهوم الوعود والعقود. فالإنسان يعتبر حرا في تقديم الوعود أو عدم تقديمها، ولكن بعد أن يقطعها، فهو ملزم بالوفاء بها. وهكذا فإن هذا يؤسس فرقا أخلاقيا مهما في علاقات الناس مع بعضهم البعض. لنفترض أن شخصا ما يحتاج إلى نقله إلى المستشفى. قد يقدم أي شخص خدمة النقل إلى المستشفى بدافع اللطف والعون، لكن اللطف لا يلزم أي شخص على وجه الخصوص. ولا يفترض اللطف على صاحبه تقديم تبرير عن سبب نقل جاره أو قريب له إلى المستشفى. لكن لنفترض الشخص ذاته وعد بالقيام بذلك، ثمة فرق بينه وبين الآخرين، يمكن للأخرين أن يقولوا "يجب أن تفعل ذلك"، ليس لأن المسألة تتعلق بمساعدة المرضى، ولكن "لأن المرء وعد بذلك". طبعا يجب أن يكون أمر الوعد صحيحا، عندها إذن لا يوجد مجال للمناورة الأخلاقية. الالتزام متجذر في حقيقة محددة عن الشخص الواعد ترتبط بإرادته السابقة والحرة.
إذن، هناك فرق أخلاقي كبير بين شخص وعد بالمساعدة وشخص لم يفعل. الوعود تحدث فرقا لأننا لم نعف من التزاماتنا لمجرد أننا لم نعد نريد أن نفعل ما اتفقنا على القيام به. الوعد الذي قطعته قبل عام لا يزال وعدا حتى لو لم يكن مناسبا لي الوفاء به الآن، ويمكن توضيح النقطة نفسها حول العقود والاتفاقيات بشكل عام.1

الاتفاقات مع الآخرين هي أدوات تقيّد من حريتنا، وبالتالي يغدو مؤداها أن هناك أشياء يتعين علينا القيام بها، سواء أردنا ذلك أم لا. ومع ذلك، من الضروري أن نرى أن هذا الصراع بين ما يجب أن أفعله وما أريد القيام به ليس نفسيا فحسب، بل عقلانيا. هناك حلقة شهيرة في ملحمة هوميروس توضح هذه النقطة. أوديسيوس، في رحلته إلى الوطن من طروادة إلى إيثاكا، واجه عروسات البحر، تلك المخلوقات التي تغني بجمال فتان وقوي بما يكفي لإغواء البحارة وبالتالي دفعهم نحو موتهم المحقق على الصخور في جزيرتهم. فبعد أن تم تحذيره منهن، لكنه أصر مع ذلك سماع أغنيتهم الرائعة، فجعل أوديسيوس رجاله يسدون آذانهم بشمع العسل حتى لا يسمعوا شيئا، ثم آمرهم بربطه بالعمود لمنعه من الهروب.

1 Ibid.

وأثناء مرورهم بالجزيرة، بدأت عرائس البحر في الغناء بشكل فاتن لدرجة أن أوديسيوس، على الرغم من وجاهة حكمه، حاول التحرر (من الوثاق). تم منعه من القيام بذلك فقط من قبل اثنين من رجاله الذين قاموا بربطه بإحكام أكبر حتى تمر السفينة خارج الجزيرة. فمن خلال توجيه رجاله للقيام بما فعلوه، اختار أوديسيوس بحرية تقييد أفعاله المستقبلية بطرق حكم بأنها عقلانية. ومع ذلك، عندما سمع أخيرا عرائس البحر تغني، لم يصبح أوديسيوس حرا، فتم منعه جسديا من فعل ما يريد. وبالتالي فإن هذا يتناقض مع الحالة الواعدة (أي الوعد الذي يقطعه المرء على نفسه). وهكذا، نحن ملزمون عقلانيا، ولسنا مجبرين جسديا أو نفسيا، على الوفاء بوعودنا. لذا يعد خرق هذه الوعود ممكنا، وهذا ما يجعل الالتزام الأخلاقي متوافقا مع الاستقلالية أو تقرير المصير.1

هذه الخاصية المنطقية المرتبطة بالوعود، اقترحت على بعض الفلاسفة أنه قد تكون هناك طريقة يمكن من خلالها ترسيخ المبادئ الأساسية للأخلاق بشكل عقلاني من خلال الاتفاق الاجتماعي، فهي فكرة ذات تاريخ فلسفي طويل. في حوار أفلاطون، ثياتيتوس **Theaetetus**، الذي تم تأليفه منذ أكثر من 2000 عام (في مكان ما حوالي 365 قبل الميلاد)، يلاحظ سقراط أنه "فيما يخص الصواب والخطأ ومسائل الدين فإن الناس الذين هم مستعدون للتأكيد على أن أيا من هذه الأشياء (أي الصواب و الخطأ) ليس طبيعيا، مع اشتمالها على حقيقة خاصة بها" لا يزالون يعتقدون أن "القرار العام" (أو الاجماع العام) يمكن أن يجعلها صحيحة. غالبا ما يطلق على وجهة النظر التي يلمح إليها أفلاطون هنا "التعاقدية" لأنها تستدعي فكرة العقد الاجتماعي، أي الاتفاق بين أفراد المجتمع.

الفكرة بسيطة وجذابة. إذا كان آدم سميث محقا في أن العدالة هي الركيزة الأساسية التي تدعم النسيج الكبير للمجتمع البشري، ولكن إذا كان لا بد في الوقت نفسه من احترام الاستقلال الأخلاقي للأفراد، فإن الحل يبدو وكأنه يكمن في قرار عام يتفق فيه الأفراد على قواعد العدالة التي سيكونون جميعا ملزمين بالحفاظ عليها.2

1 Ibid.

2Schofield, Paul, *Duty to Self: Moral, Political, and Legal Self-Relation*, New York: Oxford University Press, 2021, pp 65-79.

في تاريخ التعاقدية، يبرز مفهومان رئيسيان بشكل بارز - فكرة "حالة الطبيعة" –state of nature -أو حالة ما قبل السياسة و "العقد الاجتماعي" الذي تم تشكيله بالاتفاق. طبعا يختلف الفلاسفة حول هذه المفاهيم، وأحيانا يطلقون عليها أسماء مختلفة، لكن جميعهم تقريبا يستخدمون نفس الاستراتيجية الجدلية، وهي تجربة فكرية تدعونا إلى التجريد من عالم الهياكل الاجتماعية والسياسية إلى حالة الطبيعة، ومن خلال التفكير في هذه الحالة الطبيعية، فإن ذلك من شأنه أن يكشف عن أسس لعقد اجتماعي يمكن للأفراد في المجتمع الاتفاق عليه ويمكنهم من تنظيم العلاقات بينهم. يوفر هذا العقد الاجتماعي الأساس الأخلاقي للقانون، والذي يمكن استخدامه بعد ذلك بشكل مبرر لحماية الحقوق وإنفاذ الواجبات المنصوص عليها في العقد.1

على الرغم من أن هذه الاستراتيجية أثبتت جاذبيتها العالية للعديد من الفلاسفة، إلا أنها تواجه صعوبة واحدة واضحة على الأقل. إذا كان للاحتكام إلى العقد الاجتماعي أن يحمل نوعا من الآثار الإلزامية التي تعطيها قوة الاتفاق للوعود بشكل عام، لكن في المقابل يجب الموافقة عليه بالفعل. ولكن على الرغم من وقوع تجارب تاريخية عرضية افضت إلى مثل هذا الاتفاق - قد تكون التجمعات الأيسلندية في القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر مثالا على ذلك - لا توجد حالة موثقة جدا لمجتمع ما قبل سياسي حيث اجتمع جميع الناس في وقت واحد واتفقوا على قواعد دعمهم المتبادل وتعاونهم. وبعبارة أخرى، لا توجد حالة مسجلة بوضوح للموافقة الصريحة على عقد اجتماعي. فهل هناك أي طريقة للتغلب على هذه الصعوبة؟ وهل هناك أي نوع آخر من الاتفاق من شأنه أن يؤدي مهمة الموافقة الصريحة (أو فالنقل اتفاق صريح)؟ لذا كانت فلسفة التعاقدية مدفوعة إلى حد كبير بالحاجة إلى تقديم إجابة على هذا السؤال.2

1Schofield, Paul, ibid.

2 Ibid.

جون لوك– John Locke- والموافقة الضمنية -Tacit Consent-

يعد جون لوك (1632-1704) من أبرز الفلاسفة الإنجليز. نشر مقالته المطولة عن "التفاهم البشري" في نهاية حياته في عام 1698، وهي تشكل واحدة من الدفاعات الرئيسية للتجريبية الفلسفية. وفي نفس العام، ظهرت أطروحتان للوك عن الحكومة المدنية. على الرغم من نشرها بشكل مجهول، إلا أن أطروحة لوك الثانية كان لها تأثير كبير على الفلسفة السياسية وأيضا على نظرية المعرفة وفلسفة العقل. في أطروحته الثانية، يشرح لوك ويدافع عن فكرة كانت راديكالية للغاية في وقتها (والتي قد تفسر المنشور المجهول)، وهي أن الملوك مدينون بالفعل بملكهم للشعب الذي يحكمونه، لأن سلطة الحاكم مستمدة في النهاية من موافقة المحكومين. إن السلطات التي يمارسها الأمراء، والرؤساء، ورؤساء الوزراء وما إلى ذلك ليست حقا أو ملكا لهم، وإنما تتم لهم بموافقة المحكومين، لأن هذه السلطات هي ببساطة حقوق الأفراد المنقولة إلى الدولة لأغراض الإنفاذ والحماية الأكثر فعالية.1

على الرغم من أن التمييز الذي ارتسمت معالمه في الوقت الحاضر بين السياسة والأخلاق لم تكتشف خيوطه بشكل حاد في أيام لوك، كون أطروحتيه كانتا عن الفلسفة السياسية. كان لوك يعتقد أن ما يسميه "الميثاق الاجتماعي" لا يشكل عدالة طبيعية. فهو يعتبر من المسلم به أن الحقوق والواجبات الأخلاقية التي يلتزم بها الأفراد قد أنشأها الله. ومع ذلك، فهو ليس مهتما تماما بالعلاقات بين الحكام والمحكومين، وإنما اهتم لوك بنفس القدر بالالتزامات التي تقع على عاتق الأفراد تجاه بعضهم البعض. يرى لوك أن كل إنسان بموافقته مع الآخرين على جعل هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة، فإنه يضع نفسه تحت الالتزام تجاه كل فرد من ذلك المجتمع، وذلك بالخضوع لقرار الأغلبية، حيث يندمج مع الآخرين في مجتمع واحد، وفي غياب هذا الاتفاق والخضوع لسلطة واحدة فإنه لن تتحقق هذه الوحدة لو ترك الفرد حرا بلا روابط أخرى، وبذلك يعود إلى ما كان عليه من قبل في حالة الطبيعة. 2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 136.

2 Ibid.

وهكذا فإن الاتفاق من شأنه جلب بعض الالتزامات المتبادلة إلى حيز الوجود. وسواء وصفنا هذه الالتزامات بأنها أخلاقية أو سياسية، فإن الصعوبة التي تم تحديدها سابقا، (وهي اقتران الأخلاقي بالقانوني تنشأ بالفعل). كيف يمكن استجماع التزامات حقيقية في غياب اتفاق صريح ("الموافقة الصريحة" في مصطلحات لوك)؟ إجابة لوك هي أن الاتفاق الضمني ("الموافقة الضمنية") سوف يفعل نفس الشيء، أي صعوبة تحقيق التزامات حقيقية في ظل الاتفاق الضمني.

هناك تباين واضح بين الموافقة الصريحة والموافقة الضمنية. لا أحد يشك في أن الموافقة الصريحة تنعكس في أن أي شخص ينضوي تحت أي مجتمع، فإن ذلك يجعله عضوا مثاليا في ذلك المجتمع، ورعية لتلك الحكومة. وتكمن الصعوبة فيما ينبغي النظر إليه على أنه موافقة ضمنية، أي إلى أي مدى يجب النظر إلى أي شخص على أنه قد وافق (وإن لم تكن موافقته صريحة) وأضحى ملزما، وبالتالي خضوعه إلى أي حكومة، حيث لم يعبر عن موافقته بشكل صريح. ولهذا "أقول، أن كل رجل، يمتلك شيئا أو حقا، أو التمتع بأي جزء من سيادة أي حكومة، فإنه بذلك يعطي موافقته الضمنية، وهو ملزم بطاعة قوانين تلك الحكومة، أثناء هذا التمتع، مثل أي شخص تحتها؛ سواء كانت حيازته أرضا له ولورثته إلى الأبد، أو مسكنا لمدة أسبوع فقط؛ أو ما إذا كان يسافر على الطريق فقط". 1

يتضح أن الاشكال الذي يتناوله لوك في هذا السياق لا يزال على أساس الالتزام السياسي، ولكن يمكن تقديم الحجة نفسها حول الالتزامات الأخلاقية. طبعا، فإن أولئك الذين يستفيدون من مزايا القواعد الأخلاقية يمكن أن يوافقوا على تلك القواعد ضمنيا. فمثلا، لا يمكن للتجار وأصحاب الأعمال أن يزدهروا إلا إذا دفع الناس ما يدينون به. ويعتمد الغشاشون على التزام الآخرين بالقواعد، كما يعتمد المحتالون على صدق وثقة الأشخاص الذين يتم احتيالهم. وفي محاولاتهم لإبقاء تعاملاتهم غير المشروعة مخفية، يكشف المخطئون عن اعتمادهم على نظام أخلاقي يتم الالتزام به بشكل عام، وهذا يمكننا من القول ضمنيا إنهم يؤيدون القواعد ذاتها التي يخرقونها.2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 207.

2 Ibid.

تعكس فكرة الشرف المألوفة بين اللصوص حقيقة أن النشاط التعاوني يجب أن يولد التزامات اجتماعية على مستوى ما. لكن تظل الموافقة الضمنية تفسير محير لكيفية حدوث ذلك. المشكلة هي أنه لا يمكن التأكيد على أن شخصا ما قد وافق على شيء ما، إذا أتيحت له الفرصة للمعارضة (أو عدم الموافقة). ومع ذلك، إذا تم فهم لوك بشكل حرفي، فلا توجد إمكانية للاختلاف، أحد الأمثلة النموذجية التي يستشهد بها توضح ذلك. لنفترض أن شخصا ولغرض تسجيل رفضه للعقد الاجتماعي، دخل بلدا وأقام فيه لمدة أسبوع فقط ولم يستفد من طرقاته إلا قليلا. فوفقا للوك، فإن هذه الإجراءات الضرورية التي لا يمكن تجنبها في جهوده لتسجيل عدم موافقته (على العقد الاجتماعي) يمكن وينبغي تفسيرها على أنها موافقة اعطيت ضمنيا. يمكن إضافة مشكلة عملية إلى هذه المشكلة المنطقية. إن المجتمع الذي تنتمي إليه الغالبية العظمى من الناس هو المجتمع الذي ولدوا فيه، وليس المجتمع الذي اختاروا الانضمام إليه. واستمرارهم في الانتماء إليه هو أمر خارج عن اختيارهم. كان ديفيد هيوم أول من أشار إلى هذه النقطة، في مقالته "عن العقد الأصلي."1

فهيوم يستشكل أمر الموافقة الضمنية من الصريحة قائلا "هل ينبغي القول إنه من خلال العيش تحت سلطة أمير، حيث يمكن للمرء أن يتركها، فقد أعطى كل فرد موافقة ضمنية على سلطته، ووعده بالطاعة؛ قد يتم الرد على ذلك، أن مثل هذه الموافقة الضمنية لا يمكن أن يكون لها مكان يتخيل فيه الرجل أن الأمر يعتمد على اختياره. هل يمكن القول بجدية، أن الفلاح أو الحرفي الفقير لديه خيار حر لمغادرة بلده، عندما لا يعرف لغة أو آدابا أجنبية، ويعيش، من يوم لآخر، بالأجور المتواضعة التي يحصل عليها؟ ويمكننا أيضا أن نؤكد أن الرجل، ببقائه في سفينة، يوافق بحرية على سيادة الربان؛ على الرغم من أنه تم حمله على متن السفينة أثناء نومه، ويجب أن يقفز في المحيط ويهلك، في اللحظة التي يتركها فيها."2

فباختصار، قد يكون هناك بالفعل تباين بين الموافقة الضمنية والصريحة، كما يرى لوك، وقد يمكن أحيانا افتراض موافقة شخص ما حتى عندما لا تكون قد أعطيت صراحة. لكن المشاركة في المجتمع ليست كافية في حد ذاتها لإظهار الموافقة على المبادئ الأساسية للسلوك التي تمكن ذلك المجتمع من العمل.

1.Greene, J. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them.* New York, NY: Penguin Books, pp 128-143.

2Ibid.

أخلاق العدالة

جون راولز والموافقة "الافتراضية"

الموافقة الصريحة مستمدة من الكلمات التي تم النطق بها؛ بينما الموافقة الضمنية مستمدة من الإجراءات التي تم تنفيذها. وفي كلتا الحالتين، تكون الموافقة فعلية، ويكمن الاشكال فيما يتعلق بالقواعد التي تهدف إلى تحديد ما هو السلوك الاجتماعي المقبول وغير المقبول، فلا يوجد عمليا أي شخص يمكن القول بأن موافقته عليه (أي السلوك) فعلية، سواء كانت صريحة أو ضمنية.

يمكن العثور على منهج مختلف لمشكلة الموافقة في طرح الفيلسوف السياسي الأكثر تأثيرا في القرن العشرين، جون راولز John Rawls (1921-2002)، في كتابه الشهير "نظرية العدالة" *A Theory of Justice*، يقترح راولز بديلا آخر لحالة الطبيعة من خلال مفهوم "الموقف الأصلي" The Origin Position. ويعبر هذا الطرح أيضا عن ظرف خيالي يوضع فيه الناس خلف "حجاب الجهل" veil of ignorance ويطلب منهم اتخاذ قرار بشأن نوع المجتمع الذي سيكونون على استعداد للموافقة على العيش فيه. إن الهدف من معطى "حجاب الجهل" هو التأكد من أن الناس لا يختارون ببساطة نوع المجتمع الذي يناسبهم بشكل أفضل. لذلك، في مرحلة المداولات، فآنهم لا يعرفون ما إذا كانوا أغنياء أم فقراء، وفي صحة جيدة أو معاقين، وموهوبين أو عديمي المواهب، ذكورا أم إناثا، إلخ. والفكرة، بطبيعة الحال، هي الالتزام بالحياد في مداولاتهم؛ وإذا كانت قواعد وشروط المشاركة الاجتماعية عادلة، فإنهم لا يمكن أن يميلوا لصالح قسم واحد من المجتمع أو نوع واحد من الأشخاص.1

1 Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press, pp 78-86, in Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 67-78..

يعتقد راولز أنه لن يكون من المنطقي أن يوافق شخص ما على مجتمع يكون فيه عضوا دائما في الطبقة الدنيا، والهدف الأساسي من التداول حول القواعد الأخلاقية الأساسية التي تنظم السلوك الاجتماعي هو التوصل إلى مجموعة من القواعد التي يمكن أن تحظى بالموافقة العقلانية من جميع أولئك الذين تنطبق عليهم. وهذه النقطة الثانية هي الأكثر أهمية في هذا السياق. ويكمن الغرض من تجربة راولز الفكرية في الوصول إلى بعض المبادئ الأساسية التي يتفق عليها الأشخاص العقلانيون المعنيون بالأمر. وهكذا فإن راولز توصل إلى مبدأين، الأول يقول إننا يجب أن نسمح للأفراد بأكبر قدر من الحرية بما يتوافق مع قدر متساو من الحرية للجميع. والثاني يقول إن الثروة الفردية يجب أن توزع وفقا لما يسمى "مبدأ الاختلاف"، الذي يهدف إلى الحد من الفجوة المحتملة بين الأغنياء والفقراء.1

الهدف من تجربة راولز الفكرية هو الوصول إلى مبادئ العدالة التي يجب أن تشكل المبادئ السياسية والمؤسسات الاجتماعية. تستند مبادئ العدالة هذه إلى حدس أساسي بأن الإنصاف أمر أساسي للعدالة، وهي تهدف إلى الإجابة عن هذا السؤال: ما هي المبادئ السياسية التي تتوافق مع "مجتمع منظم أخلاقيا" (وهو تعبير يستخدمه راولز بإسهاب)؟ وبالتالي يمكن القول إن نظريته تمتد عبر الانقسام بين الأخلاقي والسياسي، ولهذا السبب ترتبط تجربته الفكرية بالأخلاق بشكل أكثر وضوحا من تجربة لوك. أضف لذلك، أن في حين أن فكرة إضفاء الشرعية على الإجماع بالاتفاق هي بنفس القدر مفتاح نظريته، فإن راولز لا ينشد الموافقة الفعلية، سواء كانت صريحة أو ضمنية، وإنما ينشد الموافقة الافتراضية، وما تظهره تجربته الفكرية (إذا نجحت) هو أن المجتمع المنظم وفقا لمبدأي العدالة الخاص به (أي راولز) سيحظى بموافقة الأشخاص المهتمين عقلانيا الذين يفكرون بإنصاف.2

1 John Rawls, ibid.

2 Ibid.

يرى العديد من النقاد بأن تجربة راولز الفكرية فاشلة، وأن هناك عيوبا في المنطق الذي يستخدمه للانتقال من الموضع الأصلي إلى المبدأين الأساسيين. فمن الانتقادات التي وجهت إليه، خصوصا، أن استنتاجه يعتمد على أنه ينسب إلى الأشخاص في الموضع الأصلي موقفا محافظا للغاية تجاه المخاطرة. يفترض راولز أن الأشخاص الذين يزِنُون إيجابيات وسلبيات الترتيبات الاجتماعية المختلفة يفضلون دائما التصرف بأمان (أو عدم المخاطرة). إنهم يفضلون منح الحرية للممارسات التي يكرهونها بدلا من المخاطرة بفرض قيود غير مرحب بها على سلوكهم، ويفضلون الحماية من الفقر بدلا من منحهم فرصة الثروة الهائلة. ومع ذلك، فإننا نعلم أن بعض الناس يميلون بشكل طبيعي إلى المقامرة. فالأشخاص الأقل نفورا من المخاطرة مما يفترض راولز سيقدرون اهتماماتهم بشكل مختلف، وبالتالي لن يكونوا ملزمين عقلانيا باتخاذ هذا الاختيار. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من المنطقي بالنسبة لهم رفض المبدأين اللذين صاغهما.1

هذا ملخص موجز للغاية لنقاش لا نهاية له في الأفق القريب، وهناك المزيد من الردود التي يمكن أن يقدمها الفكر الراولزي. يمكن افتراض من أجل مجرد الجدل أن استراتيجية راولز الحجية ناجحة بالفعل. حتى لو كان الأمر كذلك، فإن الموافقة الافتراضية الناتجة لا يمكن أن تلعب الدور الذي تلعبه الموافقة الفعلية. ففي قلب التعاقدية تكمن فكرة أنه يمكن أن يطلب من المرء بشكل مبرر أن يفعل ما تتطلبه منه قواعد الأخلاق، كونه، مهما كانت رغبته أو عدمها في القيام بها، فقد وافق على هذه القواعد. وإذا حاولنا صياغة هذا المبدأ باستخدام مفهوم الاتفاق الافتراضي، فإنه لا يعمل. يمكن أن يطلب من المرء بشكل مبرر الامتثال للقواعد التي وافق عليها بالفعل. واللجوء إلى الموافقة الافتراضية لا يطلب إلا إذا لم تتم موافقة الشخص الفعلية (للامتثال للقواعد القانونية والأخلاقية). الادعاء أنه ربما يكون من المعقول القول إن المرء ملزم بالقواعد التي، إذا كان عقلانيا تماما، سيوافق عليها (بالرغم أن الجميع لا يقبل هذا الادعاء)، ولكن أين سيدع هذا أولئك الذين ليسوا عقلانيين تماما؟ إذ يبدو أنه سيُتركون أحرارا من أي التزام من هذا القبيل. 2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 67-78..

2 Ibid.

وفي هذا السياق يجب التركيز على نقطة مهمة. في الإشارة إلى الأشخاص الذين ليسوا عقلانيين تماما، فإن المقصود ليس الأشخاص الذين يعانون من عجز عقلي خطير، وإنما أولئك الأشخاص الذين من غير المرجح أن يخضعوا لمداولات معقدة مثل تلك التي يقدمها راولز. ولا يمكن أن يقال عن شخص ما أنه سيقبل استنتاجات حجة صحيحة عقلانيا إذا كان شخصا غير قادر أو غير راغب في متابعة الحجج. لذا فإن القوة الملزمة للموافقة الافتراضية (إذا كانت لها مثل هذه القوة) لا يمكن تطبيقها عليهم. ينبغي إذن أن نستنتج أن هؤلاء الناس ليسوا ملزمين بالقواعد التي يلتزم بها الأشخاص الأكثر عقلانية.

هذا الاستنتاج لم يكن مرضيا، لأن بيت القصيد من تجربة الفكر الراولزي هو تحديد الالتزامات والقيود فيما يتعلق بالحرية والعدالة التي تنطبق على جميع أفراد المجتمع. فمن المفترض أن توفر نظريته أساسا عقلانيا للقواعد الاجتماعية الأساسية التي يمكن إجبار الجميع على مراعاتها بشكل منطقي وقانوني، ووجود أشخاص غير عقلانيين تماما يعني وجود مجموعة لا يمكن إجبارها بشكل شرعي على الامتثال.1

يمكن أن تكون بعض الردود المحتملة ومنها على وجه الخصوص: طالما أن مبادئ راولز ترتكز بالفعل على العقل، فمن المبرر عقلانيا تطبيقها على جميع أفراد المجتمع، سواء كانوا عقلانيين تماما أم لا. المشكلة في هذا الرد هي أن مفهوم الموافقة يقع خارج الحساب تماما. لنفترض أنني مبرر في جعلك توافق على قواعد السلوك الاجتماعي المنطقية حتى لو لم تكن قد فهمت المنطق تماما، وهذا ما يحدث في كثير من الأحيان في الهيئات التشريعية. ففي كثير من الأحيان، لا يملك الممثلون المنتخبون دائما الوقت أو المعلومات لاستكشاف الأساس المنطقي وراء القوانين التي يمررونها بشكل كامل. وسواء اتبعوا جميع المنطقيات أم لا، فبمجرد موافقتهم عليها، يمكن للحكومات أن تطلب منهم بشكل مشروع اتباع القانون، مهما كانت مشاعرهم بمجرد أن تتضح العواقب بشكل كامل. لكن شرعية هذا الشرط لا تعتمد على الأسباب الوجيهة التي يمكن أن تقدمها الحكومة، بل على الموافقة الفعلية التي قدمها الممثلون المنتخبون. إن الدافع وراء النداء إلى الموافقة الافتراضية هو على وجه التحديد غياب مثل هذه الموافقة الفعلية، ولا يمكن لأي منطق مهما كان عظيما أن يلملم هذا الغياب. وبمجرد أن يتضح هذا الأمر، فإن الاحتمال الإضافي الوحيد هو تجاهل الموافقة تماما، واستجداء قوة العقلانية مباشرة.2

1. Ibid.

2 Ibid.

المحاضرة الخامسة:

الأخلاق العاطفيةEmotional Morality

على الرغم من أن ديفيد هيوم (1711-1776) معروف بشكوكه الفلسفية ونظريته التجريبية للمعرفة، إلا أنه قدم أيضا العديد من المساهمات المهمة في الفلسفة الأخلاقية. يقدم الفكر الأخلاقي لهيوم الإشكال حول العلاقة بين الأخلاق والعقل، ودور العاطفة الإنسانية في الفكر والعمل، وطبيعة التقييم الأخلاقي، والتواصل الاجتماعي البشري، وما معنى أن يعيش المرء حياة فاضلة. فكشخصية مركزية في التنوير الاسكتلندي، تأثر الفكر الأخلاقي لديفيد هيوم بشكل مختلف. فنجد أنه تأثر وواجه انتقادات من مفكرين مثل شافتسبري Shaftesbury (1671-1713) ، وفرانسيس هوتشيسون Francis Hutcheson (1694-1745) ، وآدم سميث Adam Smith (1723-1790) ، وتوماس ريدThomas Reid (1710-1796).

سعى ديفيد هيوم (1711-1776) إلى تقديم تفسير طبيعي لطبيعة وأصول الأخلاق. فقد رفض فكرة الحقائق الأخلاقية الأبدية، التي يمكن فهمها بالعقل وحده. واعتقد هيوم أن الأخلاق هي في الأساس طريقة لتنظيم استجاباتنا العاطفية لعالم مهوس بالقلق والخوف القيمي. في هذا المقتطف من أطروحة "في الطبيعة البشرية" (1737)، يقدم هيوم العديد من الحجج القوية ضد العقلانية الأخلاقية -أو فكرة أن العقل هو أساس الأخلاق، ووسيلتنا الأساسية لاكتساب المعرفة الأخلاقية، ومصدر الدافع الأخلاقي. وربما يتضمن هنا أيضا ادعاءه الأكثر شهرة حول الأخلاق، وهو أنه لا يمكن للمرء أن يستمد ما ينبغي أن يكون مما هو كائن. فوفقا لهيوم، من المستحيل إثبات ادعاء حول ما يجب القيام به، أو ما يجب أن يكون عليه الحال، وإنما يكتفى من الادعاءات حول حال العالم في الواقع. وبما أن العقل يقتصر على إخبارنا بما هو الحال، فإنه لا يستطيع، بحد ذاته، تزويدنا بالمشورة حول واجبنا، أو حول المثل العليا التي يجب أن نطمح إليها. 1

1Darwall, Stephen, The British Moralists and the Internal 'Ought.' Cambridge: Cambridge University Press, 1995 , p 12, in international encyclopedia of philosophy, https://iep.utm.edu/humemorality/ seen on 23-04-2023.

رفض هيوم للعقلانية الأخلاقي

يعتقد العديد من الفلاسفة أن القدرة على التفكير تمثل فصلا صارما بين البشر وبقية العالم الطبيعي. يمكن العثور على وجهات نظر من هذا النوع لدى مفكرين مثل أفلاطون وأرسطو والأكويني وديكارت وكانط وغيرهم. فأحد الجوانب الأكثر راديكالية فلسفيا لفكر هيوم هو هجومه على هذا المفهوم التقليدي، على سبيل المثال، يجادل هيوم بأن الدليل ذاته الذي لدينا للتفكير في أن البشر يمتلكون العقل يجب أن يقودنا أيضا إلى استنتاج أن الحيوانات عقلانية (EHU 9 ،T 1.3.16). يؤكد هيوم أيضا أن العقل، أو "العقل وحده"، عاجز نسبيا في حد ذاته لذا هو في حاجة إلى مساعدة العواطف أو "المشاعر" ليكون فعالا. وهكذا، يلعب هذا المفهوم للعقل والعاطفة دورا حاسما في فلسفة هيوم الأخلاقية.1

كان أحد أهم الموضوعات التي نوقشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول طبيعة الأخلاق هو العلاقة بين العقل والتقييم الأخلاقي. رفض هيوم موقفا يعرف باسم العقلانية الأخلاقية. رأى العقلانيون الأخلاقيون أن التقييمات الأخلاقية تتم فقط على أساس العقل دون تأثير العواطف أو المشاعر. ومن بين العقلانيين الأخلاقيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر رالف كودورث Ralph Cudworth (1617-1688) ، وصموئيل كلارك Samuel Clarke(1675-1729) ، وجون بالغي John Balguy (1688-1748). فكلارك ، على سبيل المثال ، يكتب أن الأخلاق تتكون من بعض العلاقات "الضرورية والأبدية" (كلارك 1991 [1706]: 192). ويجادل بأنه من "المناسب والمعقول في حد ذاته أن يحافظ المرء على حياة شخص بريء، وبالمثل، فإنه غير لائق وغير معقول قتل شخص ما دون مبرر (كلارك 1991 [1706]: 194). فالعلاقة بيني، كإنسان عاقل، وبين ذاك الشخص، آو أي إنسان عقلاني آخر بريء من أي خطأ، تعني أنه سيكون من الخطأ من جهتي أن أقتل هذا الشخص.2

1Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 93-108.

2 Ibid.

يتبدى أن الحقائق الأخلاقية التي تنطوي عليها مثل هذه العلاقات واضحة تماما مثل الحقائق التي تنطوي عليها العلاقات الرياضية. فمن غير المنطقي (أ) إنكار خطأ قتل شخص بريء (ب) كما هو الحال عند إنكار أن ثلاثة ضرب ثلاثة يساوي تسعة (Clarke 1991 [1706]: 194). يشير كلارك إلى أن كلا من (أ) و (ب) يتمتعان باتفاق عالمي تقريبا. وهكذا، يعتقد كلارك أننا يجب أن نستنتج أن كلا من (أ) و (ب) افتراضات بديهية يمكن اكتشافها عن طريق العقل وحده. وبالتالي، فإنه بفضل قدرة الإنسان على التفكير، نقوم بإجراء تقييمات أخلاقية والاعتراف بواجباتنا الأخلاقية.

نظرية الحس الأخلاقي لهيوم

يدعي هيوم أنه إذا لم يكن العقل مسؤولا عن قدرتنا على التمييز بين الخير الأخلاقي والشر، فيجب أن تكون هناك قدرة أخرى للبشر تمكننا من التمييز، لذا يعتقد هيوم أن الفروق الأخلاقية هي نتاج الحس الأخلاقي، وبهذا يكون هيوم عاطفي أخلاقي. ففي المقام الأول، فباعتبار قدرتنا على الشعور بالمتعة والألم والاستجابة لسمات الشخصية المتباينة، وليس بفضل قدرتنا على "العقلانية لوحدها"، يمكننا التمييز بين الفضيلة والرذيلة.

الحس الأخلاقي

ترى نظرية الحس الأخلاقي أن الفروق الأخلاقية يتم ادراكها من خلال عملية مماثلة للإدراك الحسي. يشرح هيوم أن الفضيلة هي التي تسبب أحاسيس ممتعة من نوع معين عند صاحبها، بينما تسبب الرذيلة أحاسيس مؤلمة من نوع معين. وفي حين أن كل اتفاق أو قبول أخلاقي هو نوع من الإحساس الممتع، فإن هذا لا يعني أن جميع الأحاسيس الممتعة مؤهلة كحالات للاتفاق أو القبول الأخلاقي. مثل اختلاف المتعة التي نشعر بها استجابة للموسيقى الممتازة عن المتعة التي نستمدها من الرسم أو النحت، كمثل المتعة التي نستمدها من مشاهدة شخصية معينة تختلف عن المتعة التي نستمدها من الأشياء غير الحية. لذا، فإن الموافقة الأخلاقية هي نوع معين من الإحساس الممتع، الذي يتم الشعور به استجابة للواقع والحقائق الخارجية، بجودة ظاهرية خاصة. [1]

1 Ibid.

تصنيف هيوم للفضائل ومعيار الفضيلة

بما أن هيوم يعتقد أن الصفات الفاضلة تفيد المجتمع، في حين أن الصفات الشريرة تضر بالمجتمع، يمكن للمرء أن يستنتج أن هيوم ينتمي إلى التقليد الأخلاقي النفعي utilitarian moral tradition. وفي حين أن نظرية هيوم تحتوي على عناصر نفعية، إلا أنه لا يعتقد أن تقييمات الفضيلة والرذيلة تستند فقط إلى اعتبارات المنفعة الجماعية. يحدد هيوم أربعة "مصادر" مختلفة للموافقة الأخلاقية، أو أربع تأثيرات مختلفة لسمات الشخصية التي تنتج المتعة لدى الناس. يستنتج هيوم هذه الفئات من خلال الجمع بين نوعين مختلفين من المنافع التي تشتملها السمات (المنفعة والتوافق الفوري) مع نوعين مختلفين من المنتفعين الذين يمكن أن تشتملهم السمة (مالك السمة نفسها وأشخاص آخرون). فيما يلي مخطط للمصادر الأربعة الناتجة للموافقة الأخلاقية.

- نمدح السمات المفيدة للآخرين. على سبيل المثال، العدالة والإحسان.

- نمدح الصفات المفيدة لصاحب الصفة. على سبيل المثال، التقدير أو الحذر، والصناعة، والانتا ج، و التوفير، وقوة العقل.

- نثني على السمات مع التوافق الفوري مع الآخرين. على سبيل المثال، الأخلاق الحميدة والقدرة على التحدث بشكل جيد.

-نثني على السمات التي يوافق عليها صاحبها على الفور. على سبيل المثال، البهجة والشهامة.1

1Gill, Michael The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, In https://iep.utm.edu/humemora/ seen on 23-04-2023.

المحاضرة السادسة:

الأخلاق الذاتية -الموضوعية Subjective & Objective Morality

تحديد المفاهيم

يستخدم العديد من الفلاسفة مصطلح "الواقع الموضوعي" للإشارة إلى أي شيء موجود مستقلا عن أي وعي مدرك به (عن طريق الإدراك والفكر وما إلى ذلك). وهذا ينطبق على الأشياء المادية، وكذا الأشخاص أصحاب ذاتية خاصة بهم. ولهذا تشمل الحقيقة الذاتية أي شيء يعتمد على بعض الوعي المدرك (الذي يتم تفسيره على نطاق واسع) لوجوده. حالات معينة من الألوان والأصوات (كما يتم إدراكها) هي أمثلة رئيسية للأشياء التي توجد فقط عندما تكون هناك حالات وعي مناسبة. يبدو أن حالات معينة من العواطف (على سبيل المثال، سعادة المرء الحالية) هي أيضا حقيقة ذاتية، موجودة عندما يشعر بها المرء، وتتوقف عن الوجود عندما يتغير مزاج المرء.
يمكن أن تشير "المعرفة الموضوعية" ببساطة إلى معرفة الواقع الموضوعي. المعرفة الذاتية ستكون معرفة أي واقع ذاتي.

ومع ذلك، هناك استخدامات أخرى للمصطلحات المتعلقة بالموضوعية. يستخدم العديد من الفلاسفة مصطلح "المعرفة الذاتية" للإشارة فقط إلى معرفة الحالات الذاتية للفرد. وتختلف هذه المعرفة عن معرفة المرء بالحالات الذاتية لفرد آخر وعن معرفة الواقع الموضوعي، الذي سيكون معرفة موضوعية بموجب التعريفات الحالية. يمكن أن تسمى معرفتك بالحالات الذاتية لشخص آخر معرفة موضوعية لأنها من المفترض أن تكون جزءا من العالم الذي هو "كائن" بالنسبة لك، تماما كما أنت وحالاتك الذاتية جزء من العالم الذي هو "كائن" للشخص الآخر.1

1 Moser, Paul. *Philosophy After Objectivity*. (New York: Oxford University Press, 1993, pp33-55.

هناك أسلوب آخر لاستخدام المصطلحات المرتبطة بالموضوعية يتناول طبيعة الدعم الذي يتمتع به ادعاء معرفي معين. يمكن أن تشير "المعرفة الموضوعية" إلى ادعاء المعرفة التي تتمتع، تقريبا، بوضع مدعوم أو مثبت بشكل كامل. وفي المقابل، قد تشير "المعرفة الذاتية" إلى بعض ادعاءات المعرفة غير المدعومة أو مدعومة بشكل ضعيف. ومن الأدق الإشارة إلى هذه الأحكام على أنها أحكام موضوعية وذاتية، بدلا من كونها معرفة، ولهذا ينبغي للمرء أن يكون حذرا فيما يخص استخدام مصطلح "المعرفة" في هذا السياق. يتناسب هذا الاستخدام مع الدلالة العامة لمصطلح "الموضوعية" المتمثل في الصلابة واستحقاق الثقة والدقة والحياد وما إلى ذلك. بينما تنطوي الدلالة العامة للعديد من استخدامات "الذاتية" على عدم الموثوقية والتحيز والمنظور غير المكتمل (الشخصي) وما إلى ذلك.

يشير "الحكم أو المعتقد الموضوعي" إلى حكم أو معتقد يستند إلى أدلة داعمة قوية موضوعيا، وهو نوع الدليل الذي سيكون مقنعا لأي كائن عقلاني.

يبدو الحكم الذاتي بعد ذلك حكما أو معتقدا مدعوما بأدلة مقنعة لبعض الأشخاص العقلانيين ولكنها ليست مقنعة للآخرين. ويمكن أن يشير أيضا إلى حكم يستند إلى أدلة لا تتوفر بالضرورة إلا لبعض الأشخاص. 1

1Steven M. Kahn, Peter Markie, *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues,* Oxford University Press, Oxford, 1998, pp176-189.

الأشخاص على النقيض من الأشياء

أولا، ترتبط الطبيعة المزدوجة للأشخاص كذوات (لديهم تجربة ذاتية) وموضوعات ضمن الواقع الموضوعي بواحدة من أهم نظريات الأخلاق في تاريخ الفلسفة. تُعد أخلاقيات إيمانويل كانط ذات أهمية ومركزية في احترام الأشخاص. وتتعلق إحدى صياغاته في الواجب الأخلاقي بالطبيعة المزدوجة للأشخاص. تتطلب هذه الصيغة من المرء "معاملة الإنسانية، في شخصك أو أي شخص آخر، ليس فقط كوسيلة، ولكن دائما كغاية" . يمكن للمرء أن يعامل أي شيء كوسيلة لتحقيق غاية. فيمكن استخدام قطعة حديدية، على سبيل المثال، كوسيلة لإصلاح شيء ما. وفي المقابل، يتميز الشخص بالذاتية، وله وجهة نظر ذاتية، وله وضع أخلاقي خاص وفقا لكانط. يجب اعتبار كل شخص غاية، أي أن له قيمة جوهرية (أي قيمة لذاته). يبدو أن القيمة المتأصلة للشخص تعتمد بشكل أساسي على حقيقة أن الشخص لديه حياة واعية ذاتية بالإضافة إلى الوجود الموضوعي.

يبرز هذا التمييز الأخلاقي جانبا من مصطلح "كائن" باعتباره "مجرد كائن"، عكس ذاتية الشخص. يمكن أن يشير مصطلح "الموضوعية" في هذا السياق إلى مجرد "موضوعية" شيء ما في وضعه الأخلاقي. على الرغم من الاتفاق الكبير على أن كون الشخص لديه وجهة نظر ذاتية وبالتالي له وضع أخلاقي خاص، إلا أن هناك صعوبة عامة في شرح ما إذا كانت هذه الحقيقة المزعومة، مثل جميع الحقائق الأخلاقية المزعومة، هي فعلا حقيقة موضوعية بكل ما تحمله هذه العبارة من المعاني. من الصعب أيضا شرح كيف يمكن للمرء أن يعرف الحقائق الأخلاقية إذا كانت موضوعية بالفعل.1

1 Moser, Paul. *Philosophy After Objectivity*. (New York: Oxford University Press, 1993, pp33-55.

الموضوعية والذاتية وغير المعرفية

تنقسم النظريات الفلسفية حول طبيعة الأخلاق عموما إلى تأكيدات على أن الحقائق الأخلاقية تعبر عن حالات ذاتية وتأكيدات على أن الحقائق الأخلاقية تعبر أيضا عن حقائق موضوعية، مماثلة لحقيقة، على سبيل المثال، أن الشمس أكبر من الأرض.

تعتبر ما يسمى بالنظريات الذاتية أن التصريحات -أو التعبيرات - الأخلاقية تعلن أن بعض الحقائق صحيحة، لكن الحقائق المعبر عنها هي حقائق حول الحالات الذاتية للشخص. على سبيل المثال، تدل العبارة "من الخطأ تجاهل شخص في محنة إذا كنت قادرا على تقديم المساعدة" على شيء مثل "أجد أنه من المهين أن يتجاهل شخص ما شخصا في محنة ..." هذا بيان حول تصورات الذات للموضوع، وليس عن الموضوع نفسه (أي تجاهل شخص في محنة). في حين، تعتبر النظريات الموضوعية عبارة "من الخطأ تجاهل ...." كذكر حقيقة عن التجاهل نفسه.
لا يتعين على النظريات الذاتية اعتبار العبارات الأخلاقية بمثابة تصريحات حول تصورات أو مشاعر شخص واحد. يمكن للذاتي أن يعتبر عبارة "التعذيب غير أخلاقي"، على سبيل المثال، مجرد تعبير عن الشعور بالاشمئزاز بين أعضاء ثقافة معينة، أو بين الناس بشكل عام.1

بالإضافة إلى الموضوعية والذاتية، تؤكد نظرية رئيسية ثالثة للأخلاق تسمى اللامعرفية أن التصريحات أو العبارات الأخلاقية المزعومة لا تقدم أي ادعاء حول أي واقع، سواء كان ذاتيا أو موضوعيا. يؤكد هذا النهج أن العبارات الأخلاقية المزعومة هي مجرد تعبيرات عن مشاعر ذاتية، فهي ليست تعبيرات عن مثل هذه المشاعر. وبالتالي فإن عبارة "التعذيب غير أخلاقي" تعادل التقزز أو قول "آه" عند التفكير في التعذيب، بدلا من وصف مشاعرك تجاه التعذيب.2

1 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 135-149.

2 Ibid.

النظريات الموضوعية

من بين النظريات الموضوعية للأخلاق، تعكس هذه الأخيرة بوضوح حقيقة موضوعية، على سبيل المثال، أنه من الخطأ تجاهل شخص في محنة إذا كنت قادرا على تقديم المساعدة. تؤكد هذه النظرية أن خطأ مثل هذا السلوك هو جزء من الواقع الموضوعي بنفس الطريقة التي تكون بها الشمس أكبر من الأرض جزءا من الواقع الموضوعي. حيث ستحدث كلتا الحقيقتين بغض النظر عما إذا كان أي كائن واع قد تعرف على أي منهما.1

تحاول النظريات الموضوعية الأخرى للأخلاق شرح الشعور السائد بأن هناك فرقا مهما بين التأكيدات الأخلاقية والتأكيدات الوصفية والواقعية مع الحفاظ على أن كلا النوعين من التأكيد يتعلقان بشيء آخر غير مجرد حالات ذاتية. تقارن هذه النظريات بين التأكيدات الأخلاقية والتأكيدات حول الصفات الثانوية. فمثلا، إن التصريح عن أن كائنا معينا أخضر ليس مجرد بيان حول الحالة الذاتية للشخص. إنه يؤكد على كيفية وجود الكائن، لكنه تأكيد لا يمكن صياغته إلا فيما يتعلق بحالات إدراك الموضوعات في ظل الظروف المناسبة. وبالتالي، فإن تحديد ما إذا كان الكائن أخضر يعتمد بشكل أساسي على الرجوع إلى الأحكام المدروسة للمدركين الموضوعيين بشكل مناسب. كون الشيء أخضر، بحكم تعريفه، يعني القدرة على التأثير على إدراك البشر في ظل الظروف المناسبة بطرق معينة.
قياسا على ذلك، يمكن أن تكون التأكيدات الأخلاقية تأكيدات حول كيفية سير الأمور بموضوعية بينما تعتمد بشكل أساسي على الرجوع إلى الأحكام المدروسة للمدركين في وضع مناسب. فكونك مخطئا أخلاقيا يعني، من وجهة النظر هذه، القدرة على التأثير على إدراك البشر في ظل الظروف المناسبة بطرق معينة.2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 47.

2 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 135-149.

هل يمكننا معرفة الحقائق الأخلاقية

وأيا كانت المقاربات الموضوعية للأخلاق، يتبدى من الصعب شرح كيف يدرك الناس الخصائص الأخلاقية للأشياء. يبدو أننا غير قادرين على إدراك الخصائص الأخلاقية للأشياء من خلال تجربة الحواس العادية، لأن الأخيرة تبدو أنها تخبرنا فقط عن كيفية الأشياء في العالم، وليس كيف يجب أن تكون. ولا يمكننا الانتقال من التفكير في الطريقة التي تسير بها الأمور إلى الطريقة التي يجب أن تكون عليها، لأن كلمة "ما هو كائن"، كما لاحظ ديفيد هيوم، لا تعني منطقيا "ما يجب أن يكون عليه". افترض بعض الفلاسفة، بما في ذلك هيوم، أن لدينا نمطا خاصا من الإدراك الأخلاقي، مشابها للحواس الخمس العادية ولكن يتجاوزها، مما يمنحنا امكانية معرفة الحقائق الأخلاقية. هذا الافتراض مثير للجدل، لأنه يطرح مشاكل للتحقق من التصورات الأخلاقية وحل النزاعات الأخلاقية. كما أنها إشكالية طالما أنها لا تقدم أي تفصيل دقيق لكيفية عمل الإدراك الأخلاقي لكن على النقيض من ذلك، لدينا فهم جيد للآليات الكامنة وراء تصورنا للصفات الثانوية مثل الخضرة.1

يؤكد الكثير أنه من الأقل شيوعا الحصول على اتفاق واسع النطاق على الأحكام الأخلاقية مقارنة بمسائل الحقائق التي يمكن ملاحظتها وقياسها. يبدو أن مثل هذا التأكيد هو محاولة للقول بأن الأحكام الأخلاقية ليست موضوعية بناء على عدم وجود اتفاق بين الأشخاص حولها. غير أن الخلاف الواسع النطاق هذا لا يشير إلى عدم وجود حقيقة موضوعية يمكن معرفتها. هناك العديد من الأمثلة على الخلاف الواسع النطاق بشأن الحقائق التي هي موضوعية بشكل واضح. على سبيل المثال، هناك خلاف كبير حول ما إذا كان الكون يتوسع أو في "حالة مستقرة". هذا الخلاف لا يشير إلى أنه لا توجد حقيقة موضوعية فيما يتعلق بحالة الكون. وبالتالي، فإن الخلاف بشأن الأحكام الأخلاقية لن يشير، في حد ذاته، إلى عدم وجود حقائق أخلاقية موضوعية.2

1 Moser, Paul. *Philosophy After Objectivity*. (New York: Oxford University Press, 1993, pp33-55.

2 Ibid.

يبدو أن هذا التأكيد هو محاولة لتعديل الاستدلال من اتفاق كبير من بين-الذاتية إلى الحقيقة الموضوعية. إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا خطأ. بافتراض أن الاستدلال من الاتفاق بين-الذاتي إلى الحقيقة الموضوعية المحتملة قوي، فإنه لا يترتب على ذلك أنه يمكن للمرء أن يستنتج من عدم وجود اتفاق بين-ذاتي حصول ذاتية محتملة. وكما سبقت الإشارة، فإن الخلاف بين-الذات يدعم منطقيا التأكيد على وجود خطأ في حكم واحد على الأقل من الأحكام المتضاربة، ولكنه لا يدعم التأكيد على مجرد ذاتية المسألة التي يجري الحكم عليها. علاوة على ذلك، فإن المساحات الشاسعة من الاتفاق شبه العالمي في الأحكام الأخلاقية لا تحظى عادة باهتمام كبير في المناقشات حول طبيعة الأخلاق. هناك على ما يبدو أحكام أخلاقية لا حصر لها (على سبيل المثال، من الخطأ إلحاق الألم بلا داع بطفل حديث الولادة) تتمتع باتفاق عالمي تقريبا عبر الثقافات وعبر الفترات الزمنية. وينبغي لهذا الاتفاق، للوهلة الأولى على الأقل، أن يدعم التأكيد على الموضوعية كما يفعل بالنسبة للأحكام المتعلقة بدرجة الحرارة في الخارج على سبيل المثال.

المحاضرة السابعة:

الأخلاق النسبية Moral relativism

تحديد المفهوم

يتم تحديد النسبية في بعض الأحيان (عادة من قبل منتقديها) على أنها أطروحة مفادها أن جميع وجهات النظر صحيحة على قدم المساواة. في الأخلاق، هذا يرقى إلى القول بأن جميع الأخلاق جيدة على قدم المساواة. وفي نظرية المعرفة، يعني ذلك أن جميع المعتقدات، أو أنظمة المعتقدات، صحيحة على قدم المساواة. عادة ما يرفض منتقدو النسبية مثل هذه الآراء باعتبارها غير متماسكة لأنها تنطوي على صحة حتى الرأي القائل بأن النسبية خاطئة. كما يتهمون بأن مثل هذه الآراء ضارة لأنها تقوض مشروع محاولة تحسين طرق تفكيرنا.

ربما لأن النسبية مرتبطة بمثل هذه الآراء، فإن قلة من الفلاسفة على استعداد لوصف أنفسهم بأنهم نسبيون. ومع ذلك، فإن معظم المفكرين البارزين الذين اتهموا بالنسبية - على سبيل المثال، لودفيج فيتجنشتاين، وبيتر وينش، وتوماس كون، وريتشارد رورتي، وميشيل فوكو، وجاك دريدا - يشتركون في أرضية مشتركة معينة، على الرغم من أنها نسبية معترف بها، إلا أنها توفر أساسا لمواقف أكثر تطورا، وربما أكثر قابلية للدفاع عنها.1

1Levi, Neil. *Moral Relativism: A Short Introduction.* Oxford: Oneworld, 2002, p9.

الأخلاقيات النسبية: الخلفية التاريخية

اليونان القديمة

في رأي معظم الناس على مر التاريخ ، فإن الأسئلة الأخلاقية لها إجابات صحيحة موضوعيا. هناك حقائق أخلاقية واضحة تماما كما توجد حقائق واضحة عن العالم. فعلى سبيل المثال يعتبر الجبن صفة سيئة، كما هو الحال بالنسبة للبخل. في مقابل ذلك فإن الأبطال يستحقون الاحترام. وسينظر إلى مثل هذه التصريحات على أنها صحيحة بشكل واضح وموضوعي، وليست أكثر عرضة للاختلاف من الادعاء بأن مياه البحر مالحة.

تم تحدي هذا الافتراض لأول مرة في القرن الخامس قبل الميلاد. كانت الفكرة هي أن المعتقدات والممارسات الأخلاقية مرتبطة بالعادات والاتفاقيات ، وهذه تختلف اختلافا كثيرا بين المجتمعات. يروي المؤرخ هيرودوت قصة كيف سأل الملك الفارسي داريوس بعض اليونانيين في بلاطه عما إذا كان هناك أي ثمن سيكونون على استعداد لأكل جثث آبائهم بالطريقة التي كان يفعلها الكالاتيون بها. فقال اليونانيون إنه لا شيء يمكن أن يدفعهم إلى القيام بذلك. ثم سأل داريوس بعض الكالاتيين الذين كانوا حاضرين عما إذا كانوا يفكرون في حرق جثث آبائهم، كما كانت العادة بين اليونانيين. شعر آلكالاتيون بالرعب من هذا الاقتراح. يرى هيرودوت أن هذه القصة تبرر مقولة الشاعر بيندار بأن "العرف هو سيد الجميع". إذ تتشكل معتقدات الناس وممارساتهم حسب العرف، وعادة ما يفترضون أن طرقهم الخاصة هي الأفضل1.

حكاية هيرودوت ليست لحظة معزولة للتفكير في التنوع الثقافي والأساس التقليدي للأخلاق. فقد ارتبط السفسطائيون – ولا سيما بروتاغوراس وغورغياس وبعض أتباعهم – بالتفكير النسبي. وبوصفهم مثقفين ومعلمين متجولين، كان السفسطائيون عالميون، وأعجبوا بالتنوع في الأديان والنظم السياسية والقوانين والأخلاق والأذواق التي واجهوها في المجتمعات المختلفة وهكذا دفعوا إلى التفكير فيها. و يبدو أن بروتاغوراس، الذي أكد بشكل مشهور أن "الإنسان هو مقياس كل الأشياء"، قد تبنى نسبية شاملة امتدت إلى الحقيقة من أي نوع، لكن هذا الرأي كان غير شائع2 .

1Levi, Neil. *Moral Relativism: A Short Introduction.* Oxford: Oneworld, 2002, pp23-51.

2 Ibid..

كان التباين الأكثر شعبية وتأثيرا هو التباين الذي رسمه الكثيرون بين نوموس –nomos- (القانون والعرف) والفيزياء –physis- (الطبيعة والنظام الطبيعي). في كتاب أفلاطون "جورجياس"، على سبيل المثال، يجادل كاليكلز، وهو تلميذ لجورجياس، بأن القوانين البشرية والمفاهيم التقليدية حول العدالة تتعارض مع ما هو صحيح وفقا للطبيعة (وهو أن القوي يجب أن يهيمن على الضعيف). هذه النظرة ليست نسبية حقا، لأنها تؤكد مفهوما معينا للعدالة على أنه صحيح موضوعيا، لكن تأكيد كاليكلز على الوضع التقليدي أو العرفي للأخلاق العادية يشير إلى الطريق نحو النسبية.

والأكثر راديكالية هو الموقف الذي طرحه السفسطائي ثراسيماخوس في الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون عندما ادعى أن "العدالة ليست سوى ميزة الأقوى". وفقا لأحد التفسيرات ، يجادل Thrasymachusبأنه لا يوجد شيء صحيح أو خاطئ موضوعيا. اللغة الأخلاقية هي ببساطة أداة يستخدمها الأقوياء لتبرير النظم الأخلاقية والقانونية التي تخدم مصالحهم. هذا الرأي يردد صدى الرأي الذي عبر عنه الأثينيون في "حوار ميليان" لثوسيديدس عندما رفضوا شكوى ميليان من أن السياسة الأثينية تجاههم غير عادلة. لذلك، يبدو أن التفكير النسبي كان موجودا في ذلك الوقت. بالمعنى الدقيق للكلمة، إنها شكل من أشكال العدمية الأخلاقية بدلا من النسبية الأخلاقية، ولكن برفض الفكرة الكاملة للحقيقة الأخلاقية الموضوعية ، فإنه ذلك كان تمهيدا للطريق نحو للنسبية.

على الرغم من أن النسبية الأخلاقية تظهر لأول مرة في العصور القديمة، إلا أنه اتضح لم تزدهر بوتيرة كبيرة. دافع أفلاطون بقوة عن فكرة النظام الأخلاقي الموضوعي المرتبط بواقع متعال بينما سعى أرسطو إلى تأسيس الأخلاق على حقائق موضوعية حول الطبيعة البشرية والرفاهية. وبعد بضعة قرون، يبدو أن سيكستوس إمبيريكوس قد تبنى شكلا من أشكال النسبية الأخلاقية جزئيا على أساس تنوع القوانين والاتفاقيات، وأيضا نتيجة لشكوكه التي أدت به إلى تجنب الدوغمائية. 1

1Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, Adams & Company, 1932. In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism/ seen on 02-05-2023

في خطوطه العريضة للبيرونية، *Pyrrhonism* يكتب سيكستوس عن التنوع الهائل الذي يمكن العثور عليه بين الثقافات في القوانين والعادات المتعلقة بأشياء مثل اللباس والنظام الغذائي ومعاملة الموتى والعلاقات الجنسية، ويخلص بقوله: "يرى المتشكك تنوعا كبيرا في الممارسات، لذا يعلق الحكم على الوجود الطبيعي لأي شيء جيد أو سيئ، أو عموما ما يجب أن يُفعل" لكن الشك الهلنستي أفسح المجال للفلسفة المستنيرة بالمسيحية، وأصبحت النسبية الأخلاقية نائمة فعليا وظلت كذلك طوال فترة الهيمنة المسيحية في أوروبا. وفقا للديانات التوحيدية، تمثل إرادة الله محكا أخلاقيا موضوعيا. وتشكل المبادئ السماوية مثل "أنت لا تقتل" حقائق أخلاقية مطلقة وملزمة عالميا. وهكذا لم تعد النسبية خيارا حتى ظهور الحداثة. 1

ب. العصر الحديث

يرى العديد من العلماء أن أول ظهور للنظرة النسبية كان في كتابات مونتين ، والتي ، ليس من قبيل الصدفة ، جاءت في أعقاب نشر كتابات سيكستوس في 1560 . في كتابه: "عن العرف" ، يجمع مونتين قائمة خاصة من الأعراف المتنوعة والمختلفة التي يمكن العثور عليها في مجتمعات مختلفة ، ويؤكد أن "قوانين الضميى التي نقول إنها ولدت من الطبيعة ولدت من العرف". (مونتين، ص 83). في مقالته الشهيرة "عن أكلة لحوم البشر" ، التي كتبت حوالي عام 1578 ، يصف مونتين حياة ما يسمى بالبرابرة في العالم الجديد ، مشيرا إلى شجاعتهم في المعركة ، والبساطة الطبيعية لأخلاقهم ، وبنيتهم الاجتماعية غير المعقدة. يقول: "كل هذا ليس سيئا للغاية ، ولكن ما الفائدة؟ إنهم لا يرتدون الملابس كما عندنا". وبالتالي فإن فحوى المقال هو انتقاد المركزية العرقية للأوروبيين "المتحضرين" الذين يعتقدون بسذاجة أنهم متفوقون أخلاقيا على هؤلاء الناس . وعلاوة على ذلك، يقدم مونتين كأطروحة عامة مفادها أن "كل رجل يسمي البربرية أيا كانت تلك التي ليست ممارسته الخاصة. لأنه في الواقع يبدو أنه ليس لدينا اختبار آخر للحقيقة والعقل غير مثال ونمط آراء وعادات البلد الذي نعيش فيه"2

1Ibid.

2Ibid.

في القرون التالية، ساعدت المزيد من الاتجاهات في الفلسفة الحديثة على تمهيد الطريق للنسبية الأخلاقية من خلال التخلص من إيمان الناس بموضوعية الأخلاق. في القرن 17، جادل هوبز من أجل مفهوم العقد الاجتماعي للأخلاق الذي يرى بأن القواعد الأخلاقية، مثل القوانين، شيئا يتفق عليه البشر من أجل جعل العيش الاجتماعي ممكنا. ومن الآثار المترتبة على هذا الرأي أن المبادئ الأخلاقية ليست صحيحة أو خاطئة وفقا لما إذا كانت تتوافق مع مخطط متسامي أو متعالي ما؛ بدلا من ذلك ، ينبغي تقييمها بشكل عملي وفقا لمدى خدمتها لغرضهم.

تأثر هيوم ، مثل مونتين ، بشدة بالشكوك القديمة ، وهذا انطوى على وجهة نظره في الأخلاق. فحجته القائلة بأن الاملاءات التي تقول كيف يجب أن نتصرف لا يمكن أن تستمد منطقيا من الادعاءات الواقعية حول الطريقة التي تسير بها الأمور، أثارت شكوكا حول إمكانية إثبات صحة أي وجهة نظر أخلاقية معينة. وهكذا أصر على أن الأخلاق تستند في نهاية المطاف إلى المشاعر وليس إلى العقل. لم يكن هيوم نسبيا، لكن حججه ساعدت في دعم حجج النسبية لاحقا. مع التقدم الملحوظ للعلوم في القرنين 19 و 20 ، أصبح التمييز بين الحقيقة والقيمة راسخا في الفلسفة السائدة والعلوم الاجتماعية. أصبح ينظر إلى العلم على أنه يقدم أوصافا محايدة القيمة (value-neutral) لواقع قائم بشكل مستقل. وعلى النقيض من ذلك، أصبح الكثيرون ينظرون إلى الادعاءات الأخلاقية على أنها مجرد تعبيرات عن المواقف العاطفية.

تشير هذه النظرة للأخلاق إلى أن جميع الرؤى الأخلاقية تسير على نفس المستوى المنطقي ، مع عدم وجود أي منها قادر على إثبات صحته أو تفوقه على البقية . 1

1Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, Adams & Company, 1932. In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism/ seen on 02-05-2023

هناك ميول نسبية في نقد ماركس للأخلاق البرجوازية كأيديولوجية تعبر عن مصالح طبقية معينة. وفقا لأحد التفسيرات، يرى ماركس أنه لا يوجد نظام أخلاقي حقيقي موضوعيا، فقط أيديولوجيات تخدم المصالح وبالتالي تستخدم اللغة الأخلاقية. لكن ماركس لم يكتب سوى القليل عن الأخلاق، لذلك من الصعب تحديد وجهات نظره الفلسفية حول طبيعة الأخلاق ووضع الادعاءات الأخلاقية.

من ناحية أخرى ، كتب نيتشه على نطاق واسع ومؤثر عن الأخلاق. يختلف العلماء حول ما إذا كان ينبغي تصنيفه على أنه نسبي ، لكن فكره بالتأكيد له اتجاه نسبي واضح. إن تصريحه الشهير بأن "الله ميت" يعني، من بين أمور أخرى، أن فكرة التبرير المتسامي أو الموضوعي للادعاءات الأخلاقية – سواء كانت الله أو الأشكال الأفلاطونية أو العقل – لم تعد ذات مصداقية. وهو يتبنى صراحة شكلا من أشكال الإدراك الذي بموجبه "لا توجد ظواهر أخلاقية ، فقط تفسيرات أخلاقية للظواهر" (ما وراء الخير والشر ، 108). صحيح أن نيتشه يحب تصنيف الأخلاق وفقا لما إذا كانت تعبيرا عن القوة أو الضعف أو الصحة أو المرض. لكنه لا يصر على أن معايير الرتبة التي يفضلها تشكل وجهة نظر متميزة موضوعيا يمكن من خلالها تقييم الأخلاق المختلفة. 1

حجج النسبية الأخلاقية

الحجج الرئيسية للنسبية الأخلاقية ليست بالضرورة كلها متوافقة. على سبيل المثال، يفترض بعض النسبيين مسبقا أن الأحكام القيمية تختلف اختلافا جوهريا عن الأحكام الواقعية (التي يمكن أن تكون صحيحة موضوعيا)، في حين يرى آخرون أن حقيقة كلا النوعين من الأحكام لا يمكن اختزالها بالنسبة. وبالتالي فإن الحجج المقدمة هنا تمثل طرقا مختلفة يمكن للمرء من خلالها الوصول إلى وجهة نظر نسبية للأخلاق.

الحجة من التنوع الثقافي

غالبا ما تشير الكتب المدرسية إلى أن النسبيين يجادلون بدءا من أن الحقيقة الواضحة المتمثلة في أن الثقافات المختلفة لديها أنظمة معتقدات أخلاقية مختلفة ووصولا إلى وجهة نظر نسبية للأخلاق. ولكن هذا هو الإفراط في التبسيط. يبدو أن المسار أكثر انسجاما مع الخطوط التالية. إن الوعي بوجود أخلاق متنوعة (أ) يلقي بظلال من الشك على فكرة وجود أخلاق حقيقية واحدة ، و (ب) يشجع فكرة أن أخلاق ثقافة المرء ليس لها وضع خاص ولكنها مجرد نظام أخلاقي واحد من بين العديد من النظم. 2

1Moser, Paul K., and Carson, Thomas L.(eds.). *Moral Relativism: A Reader*. New York: Oxford University Press, 2000, p54.

2Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, Adams & Company, 1932. In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism/ seen on 02-05-2023.

إن حقيقة التنوع - إذا كانت حقيقة ، والتي يتساءل عنها البعض - لا تنطوي منطقيا على النسبية الأخلاقية. بل إنه لا يعني أن الموضوعية خاطئة. فهناك وجهات نظر متنوعة حول كيفية وجود البشر ، لكن هذا لا يعني أنه لا توجد رواية واحدة صحيحة موضوعيا. كما لا يمكن للنسبية الأخلاقية أن تدعي حقا أنها تفسر تنوع النظم الأخلاقية، على الرغم من أن هذا الادعاء يتم تقديمه في بعض الأحيان نيابة عنها. فكيف يمكن لمجرد غياب شيء ما – في هذه الحالة، قانون أخلاقي موضوعي وملزم عالميا – أن يفسر الظاهرة المعنية؟ ويبدو أن الاقتراح يستند إلى فرضية أنه إذا كانت هناك حقيقة أخلاقية موضوعية، فلن يكون هناك مثل هذا التنوع الأخلاقي. 1

من المفترض أن الفكرة الكامنة وراء هذه الفرضية هي أن الثقافات كانت ستتلاقى الآن حول الحقيقة الأخلاقية الموضوعية. لكن غياب الحقيقة الموضوعية لا يفسر هذا النقص في التقارب. على الأكثر ، إنه مجرد شرط يجعل التنوع أكثر احتمالا. الثقافات لديها تفضيلات رياضية مختلفة: البرازيليون يحبون كرة القدم. الباكستانيون يفضلون الكريكيت. المنغوليون متحمسون لسباق الخيل. لكن لا أحد يقترح أن هذه الاختلافات تفسر بعدم وجود لعبة واحدة متفوقة موضوعيا يجب على الجميع لعبها.

من المؤكد أن الموضوعي لابد وأن يشرح لماذا يبدو أن الكثير من الناس فشلوا في اكتشاف القانون الأخلاقي الحقيقي الوحيد، في حين أن النسبيين معفيون من هذه المهمة. لكن التفسيرات التي تشير إلى المشتبه بهم المعتادين - الجهل ، والعادة ، والتقاليد ، وعدم العقل ، والخوف ، والمصلحة الذاتية ، وما إلى ذلك - ممكنة. 2

وبالتالي ، فإن التنوع في حد ذاته يثبت القليل جدا. ومع ذلك، يرى النسبيون أنها موحية، وغالبا ما يشيرون إلى التشابه بين الأخلاق والأديان. إن وجود العديد من الأديان المختلفة لا يثبت أنه لا يمكن لأي منها أن يدعي أنه الدين الحقيقي الوحيد. ولكن من الواضح أنه يثير السؤال حول كيفية إظهار الحقيقة الموضوعية لأي دين. وفي حالة الأخلاق أيضا، يطرح السؤال: كيف يمكن إثبات أن أحدها متفوق على الآخرى؟

1Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, Adams & Company, 1932. In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism/ seen on 02-05-2023.
2Ibid.

عدم إمكانية الدفاع عن الموضوعية الأخلاقية

ربما يكون عدم إمكانية الدفاع عن الموضوعية الأخلاقية هو المبرر الأكثر شعبية وإقناعا للنسبية الأخلاقية - أنه ناتج عن انهيار الموضوعية الأخلاقية ، أو على الأقل أفضل بديل للموضوعية. من الواضح أن الحجة تستند إلى فكرة أن الموضوعية الأخلاقية قد فقدت مصداقيتها. في أقدم أشكالها وأكثرها انتشارا، تعتمد فكرة أن القانون الأخلاقي له صلاحية موضوعية على الاعتقاد بأن لديه نوعا من الجزاء الإلهي. مع تراجع الإيمان الديني الذي يعد سمة مميزة للحداثة، اهتز هذا الأساس للأخلاق. ونتيجة لذلك، تم تكريس الكثير من الفلسفة الأخلاقية من القرن 17 thفصاعدا لإنشاء أساس علماني بديل، واحد يمكن أن يدعي صحة عالمية دون اللجوء إلى المذاهب الميتافيزيقية المشكوك فيها. هذا ما أطلق عليه ألاسدير ماكنتاير اسم "مشروع التنوير."

ولكن على الرغم من الجهود التي بذلها كانط وميل وخلفاؤهما، لا يزال الكثيرون متشككين في إمكانية إثبات الحقيقة الموضوعية أو الصلاحية العالمية للادعاءات الأخلاقية. إن حقيقة أن الموضوعيين الأخلاقيين أنفسهم لا يستطيعون الاتفاق حول النظام الأخلاقي الصحيح ، أو ما يجب أن يكون أساسه الفلسفي ، يشجع هذا الشك. لكنه يعتمد أيضا على اعتبارات فلسفية قوية. يقول منتقدو الموضوعية إن الأحكام الأخلاقية لها مكون تقييمي غير قابل للاختزال. إنهم يؤكدون أو يفترضون أو يلمحون إلى أن الحالة جيدة أو سيئة ، أو أن الإجراء صحيح أو خاطئ ، أو أن شيئا ما أفضل من شيء آخر. ولكن إذا قبل المرء – كما يفعل الكثيرون – أن الأحكام القيمية تختلف منطقيا عن البيانات الواقعية ولا يمكن اشتقاقها منها، فإن أي محاولة لتبرير ادعاء أخلاقي يجب أن تستند على الأقل إلى بعض المقدمات المحملة بالقيم. وهذه الافتراضات الأخلاقية الأساسية المسبقة لن تكون عرضة للإثبات على الإطلاق فعلى سبيل المثال، من المحتمل أن تستند الحجة لإثبات أن الزوج لا ينبغي أن يضرب زوجته إلى افتراض أن الرجل والمرأة ينبغي أن يتمتعا بحقوق متساوية.

ولكن كيف يمكن للمرء أن يثبت ذلك لشخص ينكر ذلك بشكل قاطع؟ كيف يمكن للمرء أن يثبت أن القيمة الجوهرية للسعادة يجب أن تكون أساس أحكامنا الأخلاقية لشخص يعتقد أن شرف العائلة هو أهم قيمة على الإطلاق؟ أو كيف يمكن للمرء أن يثبت أن الحقوق الفردية هي خير أساسي لشخص خلاصته النظرية هي أن الأفراد يجب أن يكونوا خاضعين للدولة؟.

الزيادة في الشكوك تجاه الموضوعية الأخلاقية هي واحدة من أهم التحولات التي حدثت في الفلسفة الأخلاقية على مدى القرنين الماضيين. وقد تعزز هذا الاتجاه من خلال التناقض الواضح بين العلوم الطبيعية والخطاب الأخلاقي. يعتقد عموما أن العلم يصف واقعا موضوعيا قائما بشكل مستقل. ويقبل العلماء من جميع أنحاء العالم إلى حد كبير نفس المنهجية والبيانات والنظريات والاستنتاجات ، باستثناء حالة النزاعات في طليعة البحوث. الأخلاق لا تظهر شيئا مثل هذه الدرجة من التقارب.

جيلبرت هارمان هو واحد من أشهر المدافعين عن النسبية الأخلاقية على هذا المنوال. لكن منتقدين آخرين للموضوعية، مثل ألاسدير ماكنتري وريتشارد رورتي، وضعوا مواقف نسبية لا تعتمد على قبول التمييز الحاد بين الحقائق والقيم. النسبية الأخلاقية ليست الاستجابة الوحيدة للمشاكل المتصورة مع الموضوعية الأخلاقية. وكما ذكرنا سابقا، فإن اللاواقعية الأخلاقية، واللامعرفية الأخلاقية، والعاطفية، والذاتية الأخلاقية، والشك الأخلاقي هي استجابات أخرى ممكنة، لأن مجرد إنكار الموضوعية، مثل مجرد حقيقة التنوع الثقافي، لا يستلزم منطقيا النسبية الأخلاقية. ومع ذلك ، فإنه يجعل الناس بلا شك أكثر تقبلا للنظرة النسبية. 1

1Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, Adams & Company, 1932. In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism/ seen on 02-05-2023.

المحاضرة الثامنة:

الأخلاق النفعيةUtilitarian Morality

الحكم والفعل النفعي

النفعية هي واحدة من أبرز النظريات الأخلاقية المعروفة والأكثر تأثيرا. فمثل الأشكال الأخرى من العاقبية Consequentialism (النظرية التي تقول ما إذا كان شيء ما جيدا أو سيئا تعتمد على نتائجها.)، فإن فكرتها الأساسية تعتمد بالأساس على ما إذا كانت الأفعال صحيحة أو خاطئة أخلاقيا باعتبار آثارها. والمقصود على وجه التحديد، أن الآثار الوحيدة للأفعال هي النتائج الجيدة والسيئة التي تنتجها. ينبغي أساسا في هذا السياق التمييز بين الأفعال الفردية وأنواع متباينة من الأفعال. يركز النفعيون -في شق الفعل - على آثار الأفعال الفردية (مثل اغتيال شخصية بارزة) بينما يركز النفعيون – في شق الحكم والقانون - على آثار أنواع من الأفعال (مثل القتل أو السرقة).1

يعتقد النفعيون أن الغرض من الأخلاق هو جعل الحياة أفضل من خلال الزيادة في الأشياء الجيدة (مثل المتعة والسعادة) في العالم وتقليل الأشياء السيئة (مثل الألم والتعاسة). ويرفض النفعيون القواعد أو الأنظمة الأخلاقية التي تنطوي على أوامر أو محرمات تستند إلى عادات أو تقاليد أو أوامر صادرة عن القادة أو جهات ما وراء طبيعية. فبدلا من ذلك، يعتقد النفعيون أن ما يجعل الأخلاق صحيحة أو مبررة هو مساهمتها الإيجابية لصالح البشرية (وربما غير البشرية).

كان من أهم النفعيين الكلاسيكيين، جيريمي بنثام Jeremy Bentham (1748-1832) وجون ستيوارت ميل John Stewart Mill (1806-1873)، وهما من المنظرين البارزين والمصلحين الاجتماعيين، وكان لنظريتهما تأثير كبير على كل من العمل الفلسفي في النظرية الأخلاقية وعلى مناهج السياسة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وبالرغم من أن النفعية كان لها العديد من النقاد، إلا أن هناك العديد من مفكري القرن 21 الذين يدعمونها. 2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 189.

2 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 177-191.

وتظل مهمة تحديد ما إذا كانت النفعية هي النظرية الأخلاقية الصحيحة معقدة لأن هناك رؤى واتجاهات مختلفة ذات صلة بهذه النظرية، ويختلف مؤيدوها حول الرأي أو التأويل الصحيح لهذه النظرية. لذا ارتأينا في هذا السياق التركيز ربما على أهم خط فاصل بين النفعيين، وهو الصدام بين النفعية في شق الفعل والنفعية في جانب الحكم والقانون. بعد شرح شامل موجز للنفعية، يشرح المقال كلا من الاختلافات الرئيسية بينهما، وبعض الحجج الرئيسية المؤيدة والمعارضة لكل وجهة نظر.

النفعية: نظرة شاملة

النفعية هي وجهة نظر فلسفية أو نظرية حول كيفية تقييم مجموعة واسعة من الأشياء التي تنطوي على خيارات يواجهها الناس. من بين الأشياء التي يمكن تقييمها الأفعال والقوانين والسياسات وسمات الشخصية والقواعد الأخلاقية. النفعية هي شكل من أشكال العاقبية -consequentialism- لأنها تستند إلى فكرة أنها عواقب أو نتائج الأفعال والقوانين والسياسات وما إلى ذلك، التي تحدد ما إذا كانت جيدة أو سيئة، صحيحة أم خاطئة. وبشكل عام، مهما كان ما يتم تقييمه، فيجب أن يتم اختيار الأمر الذي سيحقق أفضل النتائج الإجمالية. في لغة النفعيين، يجب أن نختار الشيء الذي "يعظم المنفعة"، أي ذلك الفعل أو السياسة التي تنتج أكبر قدر من المنفعة. وهكذا يتبدى أن النفعية نظرية بسيطة لأنها تتكون من مبدأ تقييمي واحد فقط: افعل ما ينتج عنه أفضل العواقب .

ومع ذلك، وفي الواقع، فإن النظرية معقدة لأننا لا نستطيع تحديد هذا المبدأ الوحيد (أي تحقيق المنفعة الكبرى) ما لم نعرف (على الأقل) ثلاثة أشياء: أ) ما هي الأشياء الجيدة والسيئة. ب) من يجب أن يتم استهدافهم بالخير الكبير أو العظيم (أي الأفراد أو الجماعات)؛ ج) وما إذا كانت الأفعال والسياسات وما إلى ذلك تصبح صحيحة أو خاطئة من خلال عواقبها الفعلية (النتائج التي تنتجها أفعالنا بالفعل) أو من خلال عواقبها المتوقعة (النتائج التي نتوقع حدوثها بناء على الأدلة التي لدينا). [1]

[1] Stephen Nathanson, https://iep.utm.edu/util-a-r/ seen on 5-6-2023

كيف يحدد الجيد؟

أجاب جيريمي بنثام -Jeremy Bentham-على هذا السؤال من خلال تبني وجهة نظر تسمى مذهب المتعة. وفقا لمذهب المتعة، فإن الشيء الوحيد الجيد في حد ذاته هو المتعة (أو السعادة). لا ينكر مذهب المتعة أن العديد من أنواع الأشياء المختلفة يمكن أن تكون جيدة، بما في ذلك الطعام والأصدقاء والحرية وأشياء أخرى كثيرة، لكن مذهب المتعة يرى هذه الأشياء "مفيدة" وذات قيمة فقط لأنها تلعب دورا سببيا في إنتاج المتعة أو السعادة. ومع ذلك، فإن المتعة والسعادة هي أمور "جوهرية"، مما يعني أنها جيدة في حد ذاتها وليس لأنها تنتج شيئا ذا قيمة أخرى. وعلى نحو مماثل، على الجانب السلبي، فإن الافتقار إلى الطعام أو الأصدقاء أو الحرية أمر سيء للغاية لأنه ينتج الألم والمعاناة والتعاسة. لكن الألم، والمعاناة والتعاسة هي في جوهرها سيئة، أي كذلك في حد ذاتها وليس لأنها تنتج المزيد من الأشياء السيئة.1

رفض العديد من المفكرين مذهب المتعة لأنها والألم هي أحاسيس نشعر بها، مدعين أن العديد من الخيرات (أو الأشياء الجيدة) المهمة ليست أنواعا من المشاعر. فأن يكون المرء بصحة جيدة أو صادق أو ذي علم ومعرفة، على سبيل المثال، تنطوي بالنسبة لبعض الناس على أنها خيِّرة (أي جيدة) بشكل جوهري وليست مجرد أنواع من المشاعر. (يطلق على الأشخاص الذين يعتقدون أن هناك العديد مما هو جيد (أو تعدد الخير) اسم التعدديين أو منظري "القائمة الموضوعية"). ويرى مفكرون آخرون الرغبات أو التفضيلات كأساس للقيمة. فكل ما يرغب فيه الشخص فقيمته تعود لهذا الشخص. وإذا تعارضت الرغبات، فإن تحديد الأشياء الأكثر تفضيلا تكون هي الجيدة. وفي العديد من الأبحاث يتم استخدام مصطلح "الرفاهية" بشكل عام لتحديد ما يراه النفعيون جيدا أو قيما في حد ذاته.
يتفق جميع النفعيين على أن الأشياء ذات قيمة لأنها تميل إلى إنتاج الرفاهية أو التقليل من عدمها، بالرغم من أن فهم هذه الفكرة بشكل مختلف من قبل مذهب المتعة ومنظري الموضوعية ومنظري التفضيل والرغبة يشهد مناقشات وتفصيلات كثيرة، لا يمكن تغطيتها في هذه الورقات.2

1 Amartya Sen, and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p76-88. In Stephen Nathanson, https://iep.utm.edu/util-a-r/ seen on 5-6-2023.

2 Ibid.

المصلحة الذاتية الفردية :الرفاهية لمن

يمكن استخدام التفكير النفعي للعديد من الأغراض المختلفة بشكل عقلاني لكل من التفكير الأخلاقي أو لأي نوع من صنع القرار. بالإضافة إلى تطبيقه في سياقات مختلفة، يمكن استخدامه أيضا للنقاشات والمداولات حول مصالح مختلف الأشخاص والجماعات.

عندما يقرر الأفراد ما يجب القيام به لأنفسهم وحدهم، فإنهم يفكرون فقط في مصلحتهم الخاصة. على سبيل المثال، إذا كان المرء يختار القهوة لنفسه، فإن وجهة النظر النفعية تملي أنه يجب عليه اختيار النكهة التي ستمنحه أكبر قدر من المتعة. وإذا كان يستمتع بالشوكولاتة ولكنه يكره الفانيليا، فيجب عليه اختيار الشوكولاتة للمتعة التي ستجلبها وتجنب الفانيليا لأنها ستجلب الاستياء. بالإضافة إلى أنه إذا كان يستمتع بكل من الشوكولاتة والفراولة، فيجب عليه التنبؤ بالنكهة التي ستجلب له المزيد من المتعة واختيار أيهما سيفعل ذلك. في هذه الحالة، نظرا لأن التفكير النفعي يتم تطبيقه على قرار بشأن الإجراء الأفضل لشخص ما، فإنه يركز فقط على كيفية تأثير الخيارات الممكنة المختلفة على مصلحة هذا الشخص ولا يأخذ في الاعتبار مصالح الآخرين.1

غالبا ما يحتاج الناس إلى الحكم على ما هو الأفضل ليس فقط لأنفسهم أو لأفراد آخرين ولكن أيضا لما هو أفضل لمجموعات على أوسع نطاق، مثل الأصدقاء والعائلات والجماعات العرقية والدينية والبلد عموما إلخ. ونظرا لأن بنثام وغيره من النفعيين كانوا مهتمين بالجماعات السياسية والسياسات العامة، فقد ركزوا في كثير من الأحيان على اكتشاف الإجراءات والسياسات التي من شأنها تضخيم رفاهية المجموعة ذات الصلة. وتنطوي طريقتهم في تحديد رفاه المجموعة على جمع المصالح والخسائر التي قد يتكبدها أعضاء المجموعة نتيجة لاعتماد إجراء أو سياسة واحدة، فرفاهية المجموعة هي ببساطة مجموع مصالح جميع أعضائها. 2

1 Julia Driver, "The History of Utilitarianism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism/ seen on 10-05-2023.

2 Ibid.

لتوضيح هذه الفكرة، لنفترض أن شخصا ما يشتري الآيس كريم لحفلة سيحضرها عشرة أشخاص. خيارات النكهة الوحيدة الخاصة به ستكون هي الشوكولاتة والفانيليا، وبعض الأشخاص المدعوون يحبون الشوكولاتة بينما يحب البعض الآخر الفانيليا. وباعتبار أن هذا الشخص نفعيا، فيجب عليه بالتالي اختيار النكهة التي ستؤدي إلى أكبر قدر من المتعة للمجموعة ككل. إذا كان سبعة يفضلون الشوكولاتة وثلاثة الفانيليا وإذا حصلوا جميعا على نفس القدر من المتعة من النكهة التي يحبونها، فيتعين على هذا الشخص اختيار الشوكولاتة. هذا سوف يسفر عما أسماه بنثام، في عبارة شهيرة، "أعظم سعادة لأكبر عدد." 1

نقطة مهمة في هذه الحالة هي أنه يجب على هذا الشخص اختيار الشوكولاتة حتى لو كان أحد الأشخاص الثلاثة الذين يستمتعون بالفانيليا أكثر من الشوكولاتة. تتطلب الطريقة النفعية أن يحسب المرء اهتمامات الجميع على قدم المساواة. فقد لا يزن الانسان اهتمامات بعض الأشخاص ـ بما في ذلك اهتماماته ـ أكثر من الآخرين. وبالمثل، إذا كانت الحكومة تختار سياسة معيّنة، فيجب أن تولي اعتبارا متساويا لرفاهية جميع أفراد المجتمع.2

تم توضيح النظرية الأخلاقية لجون ستيوارت ميل (1806-1873) على نطاق واسع في دراسته الكلاسيكية "النفعية" – Utilitarianism - (1861). كان هدفها الرئيس هو تبرير المبدأ النفعي كأساس للأخلاق. حيث يقوم هذا المبدأ على أن الأفعال تعتبر صحيحة باعتبار ميلها إلى تعزيز السعادة البشرية بشكل عام. لذا، يركز ميل على عواقب الأفعال وليس على الحقوق أو المشاعر الأخلاقية.

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 189.

2 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp 177-191.

ووفقا لمقالته المبكرة "بنثام" -Bentham- (1838)، تفترض جميع النظريات الأخلاقية العقلانية أن "أخلاقيات الأفعال تعتمد على العواقب التي تسعى إلى إنتاجها" (CW 10، 111) ؛ وبالتالي ، فإن الفرق بين النظريات الأخلاقية يكمن في المحور الأكسيولوجي. وترتكز نظريته (أي بنثام) الخاصة في الأخلاق، يكتب ميل في النفعية، على "نظرية الحياة، أي أن المتعة، والتحرر من الألم، هي الأشياء الوحيدة المرغوبة كغاية". (CW 10، 210) عادة ما تسمى نظرية الحياة هذه باللذة، ويبدو أنه يمكن القول إن ميل يتصور موقفه على أنه ينحو باتجاه اللذة، حتى لو لم يستخدم أبدا كلمة "اللذة" أو ما يماثلها. وربما ما يجعل النفعية غريبة، وفقا لميل، هو المعطى الذي تمنحه اللذة عن الخير (CW 10، 111). فالنفعيون هم، بحكم تعريفهم، الذين تبنوا اللذة. لهذا السبب، لا يرى ميل حاجة للتمييز بين الجانب النفعي وجانب اللذة لنظريته الأخلاقية.1

غالبا ما تختلط على القراء المعاصرين الطريقة التي يستخدم بها ميل مصطلح "النفعية". لكن يتضح اليوم الفرق بشكل طبيعي بين مذهب المتعة كنظرية للخير والنفعية كنظرية تراتبية للحق. ومع ذلك، اعتبر ميل أن كلا المذهبين متشابكان بشكل وثيق لدرجة أنه استخدم مصطلح "النفعية" للدلالة على كلتا النظريتين. فمن ناحية، يقول إن "العقيدة النفعية تعني أن السعادة مرغوبة، والشيء الوحيد المرغوب كغاية". (CW 10، 234) ومن ناحية أخرى، يعرف النفعية بأنها نظرية أخلاقية تنص على أن "الأفعال صحيحة باعتبار ميلها إلى تعزيز السعادة ..." (CW 10، 210).
لذا يعد ميل أحد أبرز شخصيات الفكر النفعي الكلاسيكية. لكن هذه النظرية الأخلاقية تنحرف عما يعتبره العديد من الفلاسفة المعاصرين السمات الأساسية للنفعية. وهذا يفسر لماذا السؤال عما إذا كان ميل نفعيا أكثر أهمية مما قد يبدو عند التدقيق الأول (انظر Coope 1998). 2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, p 189.

2Ibid.

قد يجيب المرء بأن هذه المشكلة ناتجة عن فهم عفا عليه الزمن للنفعية، وأنها تختفي إذا امتنع المرء عن ربط المفاهيم الفلسفية الحديثة بفيلسوف من القرن التاسع عشر. ومع ذلك بالنسبة لبعض الفلاسفة، فإن هذا الرد من شأنه أن يبالغ في تبسيط الأمور. لأنه ليس من الواضح ما إذا كانت نظرية القيمة لدى ميل بالفعل تعكس معنى المتعة -hedonistic- وكما رأينا سابقا، يؤكد ميل أن مذهب المتعة هو محل التباين المحدد للنفعية. وعلى هذا الاعتبار إذا لم يكن ميل من مذهب المتعة، فلن يكون نفعيا حسب تعريفه الخاص، باعتبار أن نظرية القيمة عند ميل تشكل مركز أخلاقياته ، لذا جذبت مشكلة تحديد طبيعة القيمة الدقيقة وتسميتها المناسبة اهتماما كبيرا على مدى السنوات ال 150 الماضية.1

1 Ibid.

المحاضرة التاسعة:

أخلاق اللذة Hedonistic Morality

يشير مصطلح "مذهب اللذة"، وهو مشتق من الكلمة اليونانية ἡδονή (hēdonē) أي اللذة، إلى العديد من النظريات ذات الصلة حول ما هو جيد بالنسبة للإنسان، وكيف يجب أن يتصرف، وما الذي يحفزه على التصرف بالطريقة التي يفعلها. تحدد جميع نظريات اللذة والألم باعتبارهما العنصرين المهمين الوحيدين لأي ظواهر مصممة لوصفها. إذا حددت نظريات اللذة والألم كمجرد عنصرين مهمين، بدلا من العناصر المهمة الوحيدة لما تصفه، فلن تكون غير شعبية في عمومها. ومع ذلك، فإن الادعاء بأن اللذة والألم هما الشيئان الوحيدان اللذان لهما أهمية قصوى هو ما يجعل مذهب اللذة مميزا ومثيرا للاهتمام فلسفيا.

يميل مذهب اللذة إلى التركيز على نظريات المتعة القيمية، وخاصة الرفاهية (الحياة الجيدة لمن يعيشها). وكنظرية للقيمة، ينص مذهب اللذة على أن كل متعة لها قيمة جوهرية وأن الألم ليس له قيمة في جوهره. عادة ما يعرف مذهب اللذة والألم على نطاق واسع، بحيث يتم تضمين كل من الظواهر الجسدية والعقلية. وبالتالي، فإن السباحة المنعشة وتذكر ذكرى عزيزة يعتبران مثيران للمتعة وارتطام إصبع القدم وسماع خبر وفاة أحد المقربين يعتبران سببا للألم. ومع تعريف اللذة والألم، فإن مذهب اللذة كنظرية حول ما هو قيمي بالنسبة للإنسان يعتبر جذابا بشكل حدسي. وفي الواقع، تتضح جاذبيته من خلال حقيقة أن جميع العلاجات التاريخية والمعاصرة تقريبا للرفاهية تخصص على الأقل بعض المساحة لمناقشة مذهب اللذة. ولسوء حظ مذهب اللذة، نادرا ما تؤيده المناقشات، بل إن بعضها يستنكر تركيزه على اللذة.1

1Feldman, Fred (1997). *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp207-232, in https://iep.utm.edu/hedonism/ seen on 12-06-2023.

أنواع مذهب المتعة

مذهب المتعة الشعبي

عندما يستخدم مصطلح "مذهب اللذة" في الأدبيات الحديثة، أو من قبل غير الفلاسفة في حديثهم اليومي، فإن معناه يختلف تماما عن المعنى الذي يأخذه عند استخدامه في مناقشات الفلاسفة. يميل غير الفلاسفة إلى التفكير في مذهب اللذة في مثل ذلك الشخص الذي يبحث عن اللذة لنفسه دون أي اعتبار خاص لرفاهه المستقبلي أو لرفاهية الآخرين. فوفقا لغير الفلاسفة، إذن، فإن مذهب اللذة النمطي ينعكس في مثل ذلك الشخص الذي لا يفوت أبدا فرصة للانغماس في ملذات الجنس والمخدرات وغيرها، حتى لو كان من المحتمل أن يؤدي هذا الانغماس إلى مشاكل في العلاقة مع الناس أو مشاكل صحية أو ندم أو حزن للنفس أو للآخرين. يعرّف الفلاسفة عادة هذا الفهم اليومي لمذهب اللذة باسم "مذهب اللذة الشعبي" وهو مزيج تقريبي من مذهب اللذة التحفيزي والأنانية، والافتقار المتهور إلى البصيرة والتبصر.1

مذهب اللذة القيمي ومذهب اللذة التحوطي

عندما يناقش الفلاسفة مذهب اللذة، فمن المرجح أن يشيروا إلى مذهب اللذة القيمي، وخاصة النظرية الأكثر تحديدا قليلا، أو مذهب اللذة حول الرفاهية. مذهب اللذة كنظرية حول القيمة (يشار إليها بشكل أفضل باسم مذهب اللذة القيمي) يرى أن اللذة الوحيدة هي ذات قيمة جوهرية وأن الألم وحده ليس له قيمة في جوهره. مصطلح "جوهري" هو جزء مهم من التعريف ويفهم بشكل أفضل على عكس مصطلح "أداة". فالشيء ذو قيمة جوهرية هو ما كان ذا قيمة في حد ذاته. يُعتقد أن اللذة ذات قيمة جوهرية لأنه، حتى لو لم تؤد إلى أي فائدة أخرى، فسيظل من الجيد تجربتها. فالمال هو مثال على سلعة مفيدة، تأتي قيمته بالنسبة لنا مما يمكننا فعله به (ما يمكننا شراؤه وامتلاكه). 2

1Sobel, D. (2002). Varieties of Hedonism, *Journal of Social Philosophy*, 33(2): 240-256. in https://iep.utm.edu/hedonism/ seen on 12-06-2023.

2 Ibid.

فحقيقة أن كمية وفيرة من المال ليس لها قيمة إذا لم يشتر أحد أي شيء تكشف أن المال يفتقر إلى القيمة الجوهرية. مذهب اللذة القيمي يقلل من كل شيء ذي قيمة في الأداة في حد ذاتها. على سبيل المثال، يشرح مذهب اللذة القيمة الفعالة للمال من خلال وصف كيف أن الأشياء التي يمكننا شراؤها بالمال، مثل الطعام والمأوى والسلع، تجلب لنا المتعة أو تساعدنا على تجنب الألم، فالمال من دون قيمته في غيره لا يجلب أي متعة في حد ذاته. مذهب اللذة كنظرية حول الرفاهية (يشار إليها بشكل أفضل باسم مذهب اللذة التحوطي) هو أكثر تحديدا من مذهب اللذة القيمي لأنه ينص على ماهية القيمة. يرى مذهب اللذة الحكيم أو التحوطي أن اللذة الوحيدة هي التي تجعل حياة الناس في جوهرها أفضل بالنسبة لهم، وأن الألم يجعل حياتهم تزداد سوءا. يستبدل بعض الفلاسفة كلمة "الناس" ب "الحيوانات" أو "المخلوقات الواعية"، وذلك لتطبيق مذهب اللذة الحكيم على نطاق أوسع. وكمثال جيد في هذا السياق تتبدى أفكار وعمل بيتر سينغر (Peter Singer) على الحيوانات والأخلاق. يتساءل سينغر لماذا يمكن لبعض البشر اعتبار عدم القيمة – أو القليل - الجوهرية في حالة الألم البشري، لكنهم لا يقبلون أيضا أنه من السيء أن تعاني الحيوانات غير البشرية من الألم.1

عندما يدعي أتباع مذهب اللذة الحكيم أن السعادة هي أكثر ما يقدرونه، فإنهم يعتزمون فهم السعادة على أنها غلبة اللذة على الألم. الفرق المهم بين مذهب اللذة الحكيم ومذهب اللذة الشعبي هو أن أصحاب مذهب اللذة الحكيم عادة ما يفهمون أن السعي وراء اللذة وتجنب الألم على المدى القصير ليس دائما أفضل استراتيجية لتحقيق أفضل توازن طويل الأجل بين اللذة والألم.

مذهب اللذة الحكيم هو جزء لا يتجزأ من عدة أنواع مشتقة من نظرية اللذة، وكلها ظهرت بشكل بارز في المناقشات الفلسفية في الماضي. ونظرا لأن مذهب اللذة التحوطي (الحكيم) يلعب هذا الدور المهم، فإنه سيتم التركيز بشكل كبير على مذهب اللذة التحوطي. ولكن ستتم مناقشة أنواع أخرى من مذهب اللذة بشكل مقتضب.2

1Ibid.

2 Ibid.

جذور اللذة

أريتيبوس والسيريليكيتين

كان السيريليكيتين، نسبة إلى سيريلينياك التي أسسها Aristippus (حوالي 435-356 قبل الميلاد)، أتباع مذهب اللذة وشكيين أنانيين. على الرغم من أن ندرة النصوص الأصلية تجعل من الصعب تحديد جميع مبررات مواقف السيريلينياك بثقة، إلا أن موقفهم العام واضح بما فيه الكفاية. اعتقد السيريلينياك أن اللذة هي الخير المطلق وأنه يجب على الجميع تحصيل جميع الملذات الفورية. فقد اعتبروا الملذات الجسدية أفضل من الملذات العقلية، على الأرجح لأنها كانت أكثر حيوية أو جديرة بالثقة. كما أوصى السيريلينياك باتباع الملذات الفورية وتجنب الآلام وعدم الاكتراث بالعواقب المستقبلية. وكان منطقهم لتبرير موقفهم هذا أقل وضوحا، لكنه ربما يرتبط بشكل معقول بوجهات نظرهم المتشككة – وبحسبهم فربما أكثر ما يمكننا التأكد منه في هذا الوجود غير المؤكد والمتغير هو الملذات الحالية لأجسادنا.1

أبيقور

طور أبيقور (حوالي 341-271 قبل الميلاد)، مؤسس الأبيقورية، مذهب اللذة المعياري حيث يقف على النقيض مع أريستيبوس. الأبيقورية -من أبيقور- هو أيضا عكس الاستخدام الشائع للأبيقورية. بينما قد نرغب في الذهاب في عطلة "الأبيقورية" الفاخرة المليئة بالطعام الفاخر والخمور المفرطة إلى حد ما، إلا أن أبيقور يحذرنا من أننا نهيئ أنفسنا فقط للألم في المستقبل. بالنسبة لأبيقور، كانت السعادة هي الغياب التام للآلام الجسدية وخاصة العقلية، بما في ذلك الخوف من الآلهة والرغبات في أي شيء آخر غير ضروريات الحياة المجردة. وبالرغم من الملذات والتجاوزات المحدودة لليونان القديمة المعروضة، نصح أبيقور أتباعه بتجنب المدن، وخاصة الأسواق، من أجل الحد من الرغبات الناتجة عن الأشياء غير الضرورية.2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 189-203.

2Ibid.

فبمجرد أن نجرب ملذات غير ضرورية، مثل تلك الناتجة عن الجنس والطعام الغني، سنعاني بعد ذلك من رغبات مؤلمة ويصعب إشباعها من أجل المزيد والأفضل من الشيء نفسه. وبغض النظر عن مدى ثرائنا، قد يجادل أبيقور، فإن رغباتنا ستتفوق في النهاية على إمكانياتنا وتتداخل مع قدرتنا على عيش حياة هادئة وسعيدة. الأبيقورية أنانية بشكل عام، من حيث أنها تشجع الجميع على السعي وراء السعادة لأنفسهم. ومع ذلك، من غير المحتمل أن يرتكب الأبيقوريون أيا من الأفعال الأنانية التي قد نتوقعها من الأنانيين الآخرين لأن الأبيقوريين يدربون أنفسهم على الرغبة فقط في الأساسيات، مما لا يمنحهم سببا يذكر لفعل أي شيء للتدخل في شؤون الآخرين.

تطور مذهب اللذة

بنثام

كان مذهبا اللذة المعياري والتحفيزي الأكثر شعبية خلال ذروة التجريبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي الواقع. خلال هذه الفترة، كان اثنان من النفعيين وهما جيريمي بنثام (1748-1832) وربيبه جون ستيوارت ميل (1806-1873)، مؤثرين بشكل كبير. فقد كانت نظرياتهم متشابهة من نواح كثيرة، لكنها متميزة بشكل ملحوظ عن طبيعة المتعة.جادل بنثام لصالح عدة أنواع من مذهب المتعة، بما في ذلك تلك التي يشار إليها الآن باسم مذهب المتعة التحوطي، ونفعية المتعة، ومذهب المتعة التحفيزي (على الرغم من أن التزامه بمذهب المتعة التحفيزي القوي بدأ في النهاية يتضاءل). جادل بنثام بأن السعادة هي الخير المطلق وأن السعادة هي المتعة وغياب الألم. وأدرك طبيعة الأنانية والميل للمتعة في دوافع الناس، لكن بنثام يعتقد بأن تعظيم السعادة الجماعية هو المعيار الصحيح للسلوك الأخلاقي. ينص مبدأ السعادة الأعظم لبنثام على أن الأفعال تغدو غير أخلاقية إذا لم تكن هي الإجراء الذي يبدو أنه يزيد من سعادة جميع الأشخاص الذين يحتمل أن يتأثروا. وهكذا، وحده الإجراء الذي يبدو أنه يزيد من سعادة جميع الأشخاص الذين من المحتمل أن يتأثروا هو الصحيح أخلاقيا.1

1 Dan Weijers, https://iep.utm.edu/hedonism/ seen on 14-06-2023

ابتكر بنثام أعظم مبدأ للسعادة لتبرير الإصلاحات القانونية التي دافع عنها أيضا. وقال إنه يفهم أنه لا يستطيع أن يثبت بشكل قاطع أن المبدأ هو المعيار الصحيح للعمل الصائب أو الخيّر أخلاقيا، ولكنه يعتقد أيضا أنه ينبغي قبوله لأنه عادل وأفضل من المعايير الحالية (اتي كانت في عصره) لتقييم الأفعال والتشريعات. اعتقد بنثام أنه يمكن تطبيق حسابات مذهب المتعة الخاص به على الوضعيات والمواقف لمعرفة ما يجب القيام به في موقف ما، من الناحية الأخلاقية. فحساب التفاضل والتكامل في المتعة هو طريقة لحساب مقدار المتعة والألم الذي من المحتمل أن يكون ناتجا عن إجراءات مختلفة. يتطلب حساب التفاضل والتكامل في مذهب المتعة منهجية لقياس المتعة، والتي بدورها تتطلب فهما لطبيعة المتعة وتحديدا لجوانب المتعة التي كانت ذات قيمة بالنسبة لنا.1

يحدد حساب التفاضل والتكامل في مذهب المتعة عند بنثام العديد من مجالات المتعة التي تساهم في قيمتها، بما في ذلك اليقين والملاءمة والمدى والشدة والمدة. يستفيد حساب التفاضل والتكامل أيضا من جانبين من جوانب الأفعال المتعلقة بالمتعة أو الألم في المستقبل - الخصوبة والنقاء. يشير اليقين إلى احتمال حدوث المتعة أو الألم. وتشير الملائمة إلى المدة التي تكون فيها المتعة أو الألم كثيرة (من حيث الوقت). تشير الخصوبة إلى احتمال أن تؤدي المتعة أو الألم إلى المزيد من نفس الإحساس. ويشير النقاء إلى احتمال أن تؤدي المتعة أو الألم إلى بعض الإحساس المعاكس. بينما يشير المقدار إلى عدد الأشخاص الذين من المحتمل أن تؤثر عليهم المتعة أو الألم. وتشير الشدة إلى القوة المحسوسة للمتعة أو الألم. وتشير المدة إلى المقدار الزمني الذي يتم فيه الشعور بالمتعة أو الألم. تجدر الإشارة إلى أن فقط الكثافة والمدة لهما قيمة جوهرية للفرد. اليقين، والملائمة، والخصوبة، والنقاء كلها ذات قيمة مفيدة للفرد لأنها تؤثر على احتمال شعور الفرد بالمتعة والألم في المستقبل. بينما المقدار ليس ذا قيمة مباشرة لرفاهية الفرد لأنه يشير إلى احتمال أن يعاني أشخاص آخرون من المتعة أو الألم.2

1 Dan Weijers/ / https://iep.utm.edu/hedonism/ seen on 13-06-2023.

الاعتراضات المعاصرة لمذهب المتعة

المتعة ليست المصدر الوحيد للقيمة الجوهرية

الحجة الأكثر شيوعا ضد مذهب المتعة التحوطي هي أن المتعة ليست الشيء الوحيد الذي يساهم جوهريا في الرفاهية. إن التعايش مع الواقع، وإيجاد معنى في الحياة، وتحقيق إنجازات جديرة بالملاحظة، وبناء الصداقات والحفاظ عليها، وتحقيق الكمال في مجالات معينة، والعيش وفقا للقوانين الدينية أو الأخلاقية ليست سوى بعض العناصر التي يعتقد أنها تضيف قيمة جوهرية إلى حياتنا.
وعندما يعرض على أتباع مذهب المتعة هذه الجوانب التي تبدو قيّمة في الحياة، فإنهم يحاولون عادة شرح قيمتها الظاهرة من حيث المتعة. قد يجادل أتباع مذهب المتعة، على سبيل المثال، بأن الصداقة ليست ذات قيمة في حد ذاتها، بل هي قيمة إلى الحد الذي تجلب لنا المتعة. أضف لذلك، للإجابة عن سبب مساعدتنا لصديق حتى عندما يؤذينا، سيجادل مذهب المتعة بأن احتمال المتعة المستقبلية من تلقي خدمات متبادلة من صديقنا، بدلا من قيمة الصداقة نفسها، يجب أن يحفزنا على المساعدة بهذه الطريقة.1

بعض المتعة ليست ذات قيمة

الخط التقليدي الرئيسي الناقد لمذهب المتعة الحذر أو التحوطي هو أنه ليست كل المتع ذات قيمة للرفاهية، أو على الأقل أن بعض الملذات أقل قيمة من غيرها بسبب عوامل غير مرتبطة بالمقابل.
بعض أنواع هذا النقد أسهل بكثير على أتباع مذهب المتعة الحذر للتعامل معها أكثر من غيرها اعتمادا على الجانب المزعوم الذي تكمن فيه المتعة. إذا كان الجانب غير الثمين مجربا مع المتعة نفسها، فإن كلا من الأصناف النوعية والكمية من مذهب المتعة الحذر لديها إجابات كافية لهذه المشاكل. وإذا لم يتم اختبار الجانب غير الثمين من المتعة، فإن جميع أنواع مذهب المتعة الحذر يتعين عليها الاجتهاد لشرح سبب عدم أهمية الجانب غير الثمين للمتعة وغير الملائم.2

1 Ibid.

2 Ibid.

لا يوجد تعريف متماسك وموحد للمتعة

خط رئيسي آخر من النقد المستخدم ضد أتباع مذهب المتعة الحذر هو أنهم لم يتوصلوا بعد إلى تعريف ذي مغزى للمتعة، بحيث يوحد بين مجموعة الملذات التي تبدو متباينة بينما تظل معترف بها على أنها متعة. وفي الواقع، تفتقر بعض التعريفات إلى التفاصيل الكافية لتكون مفيدة حول ماهية المتعة أو لماذا هي ذات قيمة، وتلك التي تقدم تفاصيل كافية لتكون ذات مغزى تواجه مهمتين صعبتين.

العقبة الأولى أمام تعريف مفيد للمتعة هي توحيد كل الملذات المتنوعة بطريقة معقولة. من الناحية الظاهرية، تختلف متعة قراءة كتاب جيد اختلافا كبيرا عن متعة القفز بالحبال، وكل من هذه الملذات مختلفة تماما عن متعة النحت، مثلا. هذه العقبة لا يمكن تجاوزها بالنسبة لمعظم أنواع مذهب المتعة الكمي لأنها تجعل من المستحيل مقارنة القيمة المكتسبة من الملذات المتباينة. عدم القدرة على مقارنة أنواع مختلفة من المتعة يؤدي إلى عدم القدرة على تحديد ما إذا كانت حياة أفضل من أخرى في معظم الحالات الواقعية الغامضة. بالإضافة إلى أن عدم القدرة على مقارنة حياة بالنسبة لأخرى يعني أنه لا يمكن استخدام مذهب المتعة الكمي بشكل مفيد لتوجيه السلوك لأنه لا يمكن أن يرشدنا إلى الحياة التي ننشدها ونبتغيها.1

1 Dan Weijers/ / https://iep.utm.edu/hedonism/ seen on 13-06-2023.

مستقبل مذهب المتعة

يبدو مستقبل مذهب المتعة قاتما. ويظهر أن العدد الكبير وقوة الحجج ضد المبدأ المركزي لمذهب المتعة الحكيم (أن المتعة واللذة فقط تساهم بشكل جوهري وبشكل إيجابي في الرفاهية والعكس بالنسبة للألم) لا يمكن التغلب عليها. كان أتباع مذهب المتعة مبدعون في تعريفاتهم للمتعة لتجنب هذه الاعتراضات، ولكن في كثير من الأحيان يجدون أنفسهم يدافعون عن نظرية ليست ذات صلة بمذهب المتعة أو واقعية أو كليهما. ربما يكون الأمل الوحيد الذي يمكن أن يكون لدى أتباع مذهب المتعة في المستقبل هو أن يؤدي التقدم في العلوم المعرفية إلى فهم أفضل لكيفية عمل اللذة في الدماغ وكيف تؤثر التحيزات على أحكامنا حول تجاربنا الفكرية. فإذا كان تحسّن وتقدم فهمنا في هذه المجالات يؤكد نظرية معينة حول ماهية المتعة ويوفر أيضا أسبابا للشك في بعض الأحكام الواسعة الانتشار حول التجارب الفكرية التي تجعل الغالبية العظمى من الفلاسفة يرفضون مذهب المتعة، فقد يشهد مذهب المتعة نهضة جزئية على الأقل. الخبر السار بالنسبة لأصحاب مذهب اللذة هو أن بعض النظريات والنتائج الناشئة على الأقل من العلوم المعرفية يبدو أنها تدعم بعض جوانب مذهب المتعة.1

1 Ibid.

المحاضرة العاشرة:

أخلاق الواجب Duty Ethics

المهمة هي تلك التي حددها لنفسه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) في القرن الثامن عشر. كانط هو من بين أبرز الفلاسفة الأخلاقيين على مرّ العصور، ويكمن جزء من أهمية كانط في الطريقة التي طور بها وصقل فكرة الحياة الأخلاقية على وجه التحديد من أجل تقديم إجابات عقلانية للمشاكل التي تفرزها. كان عمله الأكثر شهرة في الفلسفة الأخلاقية بعنوان "الأساس لميتافيزيقيا الأخلاق"، وكما يوحي هذا العنوان، كان كانط من خلاله يهدف إلى وضع الطابع الأساسي والعقلاني للفكر والعمل الأخلاقي. يبدأ الكتاب بحجة مشابهة لتلك التي يستخدمها سقراط ضد كاليكليس - أن المنافع أو المصالح المادية والمواهب الشخصية يمكن استخدامها بشكل جيد أو سيئ، وبالتالي لا يمكن أن تشكل المبدأ الأساسي للخير والشر.

لا شيء في العالم - وفي الواقع لا شيء حتى خارج العالم - يمكن أن يسمى جيدا بدون شرط باستثناء حسن النية. الذكاء، والنباهة، والحكمة، ومواهب العقل الأخرى، مهما كانت تسميتها، أو الشجاعة والحزم والمثابرة كصفات مزاجية، هي بلا شك جيدة ومرغوبة في كثير من النواحي. لكنها يمكن أن تصبح سيئة للغاية وضارة إذا كانت الإرادة، التي تعني الاستفادة من هذه المواهب المستمدة من الطبيعة والتي تنبثق في تكوينها الخاص الشخصية، ليست جيدة.

كما أن القوة والغنى والشرف وحتى الصحة والرفاهية والرضا عن حالة المرء التي تسمى السعادة، قد تؤدي إلى الكبرياء وحتى الغطرسة إذا لم تكن هناك إرادة حسنة لتصحيح تأثيرها (أي القوة والغنى وغيرها) على العقل وعلى مبادئ عمله لجعله متوافقا بطريقة شاملة مع غاياته. ومن الفضول الإشارة إلى أن كون الانسان مزين بدون أي سمة من سمات الإرادة النقية والطيبة، ومع ذلك يتمتع بحالة من ازدهار غير منقطع لا يمكن أبدا أن يسعد ويرضي ملاحظا عقلانيا منصفا محايدا. وهكذا يبدو أن الإرادة الصالحة تشكل الشرط الذي لا غنى عنه كي يستحق المرء أن يكون سعيدا . 1

1 Allen Wood, Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p163.

وتكمن وجهة نظر كانط هي أنه مهما كنا أثرياء أو موهوبين، فيمكن إساءة استخدام هذه المنافع. فيمكن مثلا تبديد الثروة العظيمة عمدا على التوافه التي لا قيمة لها أو استخدامها لإفساد الآخرين والتقليل من شأنهم. يمكن استخدام مستويات عالية من الذكاء لتحقيق غايات شريرة، كما هو الحال عندما يستغل المجرمون والإرهابيون إتقانهم للإلكترونيات أو الأنظمة المالية المعقدة. يرى كانط أنه ما لم نكن مستعدين للقول إنه حتى في هذا النوع من الحالات، فإن هذه الأشياء الجيدة هي بلا شك جيدة بشكل غير مشروط، لذا يجب أن نبحث في مكامن أخرى عن المعايير الأساسية للخير والشر والصواب والخطأ.

إذا كانت السلع المادية والمواهب الطبيعية والمهارات المكتسبة لا يمكن أن تكون هي الركيزة الأساسية، فما الذي يمكن أن تكون؟ الأمثلة التي قدمت سابقا عن إساءة استخدام الأشياء الجيدة قد تدفعنا إلى الاعتقاد بأن المهم هو الغرض الذي توضع من أجله الثروة والمواهب. ولكن، وفقا لكانط، لا يمكن أن يكون الأمر كذلك أيضا لأنه مهما خططنا بعناية لأعمالنا، فمن المستحيل ضمان نتائجها. (يعبر الشاعر الاسكتلندي روبرت بيرنز Robert Burns عن نفس الفكرة في سطر شهير "أفضل المخططات الموضوعة للفئران والرجال، عصابة في الخلف" (أي تضل في كثير من الأحيان).) يقول كانط إنه إذا كانت لدينا نية أو مقصد حسن فيما نحاول القيام به، ولكن "من خلال مصير مؤسف بشكل خاص أو اقتحام وتوفر طبيعة ربيبية تعيسة، فإننا نكون غير قادرين على تحقيق الغاية في المنظور، لكن الإرادة الحسنة التي كانت لدينا ستظل "تتألق كجوهرة في حد ذاتها، كشيء له قيمة كاملة في حد ذاته".1

1 Allen Wood, Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p165.

السبب في اعتقاد كانط أن الاستحقاق الأخلاقي الحقيقي وعكسه ترتبط بالأفعال بغض النظر عن مشاعر أولئك الذين يؤدونها، يكمن في اعتقاده بأن الميل (نحو الفعل والتصرف) لا يمكن أن يؤمر أو مُوجها، في حين أن العمل يمكن أن يؤمر أو يكون مّوجها. ولا يمكن مدح الناس أو لومهم إلا عندما يمكن تحميلهم المسؤولية، بحيث لا يمكن ربط الثناء واللوم إلا بالعمل، وليس بالمشاعر. ولا يمكنك أن تجعل نفسك سعيدا برؤية شخص ما، ولكن يمكنك مع ذلك الترحيب به. ولا يمكنك كبح زمام نفسك في الاستمتاع بإخفاقات الأشخاص الذين لا تحبهم (أوما يعرف بالشماتة عند الألمان)، ولكن يمكنك، على الرغم من مشاعرك، التصرف بطريقة متعاطفة تجاههم. أي بمعنى، مهما كانت مشاعرك، لا يزال الأمر متروكا لك لتقرر ما إذا كنت ستتصرف بناء عليها أم لا. فمن وجهة نظر كانط، إن العمل، وليس المشاعر، هو الذي يحدد القيمة الأخلاقية.1

يجب أن نرفق هذا الاستنتاج مع الادعاء السابق بأن النجاح ليس حاسما من الناحية الأخلاقية أيضا. ما يهم بشكل أساسي هو أن الناس يجب أن يهدفوا إلى فعل ما هو صواب لأنه صحيح. سواء كانت ميولهم الطبيعية تدعم أو تعارض ذلك أم لا، وما إذا كانت نواياهم الحسنة تؤتي ثمارها أم لا، فكلاهما لا يهم. الأول، لا يهم لأننا لا نستطيع السيطرة على مشاعرنا. والثاني، لا يهم لأننا لا نستطيع السيطرة الكاملة على العالم من حولنا. الشيء الوحيد الذي يقع تحت سيطرتنا بالكامل، وبالتالي الشيء الوحيد الذي يستجلب لنا الثناء أو اللوم من وجهة نظر أخلاقية، هو الإرادة. هذا هو السبب في أن كانط يقول إن مجرد الإرادة الحسنة يمكن أن تكون جيدة بشكل غير مشروط، وأن الإرادة الحسنة غير المشروطة تتمثل في أن تقوم بواجبك من أجل الواجب.2

1عبد الرحمان بدوي، :الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، بيروت، (د ط 1979 ,)، ص -73-92

2المرجع السابق نفسه.

الضرورات الافتراضية والقطعية

إذا فكرنا في استنتاجات العقل العملي على أنها ضرورات (حول ما يجب القيام به)، فإن هذه تأتي، كما يجادل كانط، ليس في نوع واحد، ولكن في نوعين مختلفين. هناك تلك (الأنواع) التي يعرفها هيوم بحق على أنها افتراضية، أي واجبات تعتمد قوتها على امتلاكنا للرغبة المناسبة. يمكن ملاحظة ذلك من الحوار التخيلي التالي:

"إذا كنت ترغب في الركض في ماراثون لندن، يجب أن تبدأ التدريب" (فرضية حتمية)

لكنني لا أريد الركض في ماراثون لندن." "حسنا في هذه الحالة، ليس لديك سبب لبدء التدريب."

والواجبات الافتراضية نفسها تنقسم إلى نوعين. حالة الماراثون هي مثال على ما يسميه كانط الضرورات أو الواجبات "التقنية"، وهي تعليمات تشير إلى الوسائل الفنية لهدف يصادف أن يكون لدى شخص ما. هذه تختلف عن الواجبات والضرورات "الحازمة"، لأنه على الرغم من أن هذه الضرورات تعتمد أيضا على الرغبات، إلا أنها ليست رغبات يمتلكها شخص ما. وتستدعي الضرورات الحازمة الرغبات التي يميل البشر بشكل طبيعي إلى مشاركتها (على سبيل المثال، الصحة والسعادة). ونظرا لأن هذه مشتركة على نطاق واسع، فيمكن عادة افتراض وجودها. فعند تقديم توصيات عملية حول النظام الغذائي، على سبيل المثال، يمكننا فقط افتراض أن الناس يريدون أن يكونوا أصحاء وليس مرضى.1

والنتيجة هي أن الضرورات التأكيدية عادة ما تذكر دون الإشارة إلى الغاية في الأفق، ويبدو أن هذا يمنحها قوة عامة أكثر من الضرورات التقنية. ولكن على الرغم من هذا المظهر، فإن الضرورات الحازمة ليست في الواقع ملزمة عالميا. على سبيل المثال، عادة ما يتم التعامل مع الحتمية الحازمة "يجب أن تتخلى عن التدخين لأنه يدمر صحتك" على أنها حجة فاصلة وهازمة للحجج المعاكسة (على افتراض وجود علاقة سببية بين التدخين واعتلال الصحة). ومع ذلك، يمكن لشخص ما أن يجيب "ليس لدي رغبة في أن أكون بصحة جيدة"، وعلى الرغم من أن مثل هذا الشعور غير عادي للغاية، فإذا كان الشخص يقول الحقيقة حقا عن نفسه، فهذا يكفي لتبديد قوة الحتمية الحازمة.2

1كرستوفر وانت وأندزجيكليموفسكي :أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ا لس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص - 42 61

2المرجع السابق نفسه.

في مثل هذه الحالات، فإن القيمة التي كان من المفترض بشكل معقول أن تكون مشتركة بيننا (أي الصحة الجيدة) أصبحت في الواقع ليست مشتركة، والتوصية بالمبادرة بالعمل لا تنطبق بنفس القدر كما في حالة الضرورة التقنية. وهكذا يتبدى أن الضرورات التأكيدية أقل افتراضية بشكل واضح من الضرورات التقنية، لكنها افتراضية بنفس القدر من وجهة نظر المنطق. وتظهر الواجبات القاطعة على النقيض من الضرورات التأكيدية والتقنية. فالواجبات القطعية لها خاصية متميّزة تتمثل في عدم وجود شرط افتراضي على الإطلاق. لذلك لا يمكن رفضها بإنكار أي رغبة مشروطة. كما أن قوتها (أي الواجبات القطعية) المنطقية تتماسك بغض النظر عن الرغبات الفردية. إن الضرورات من هذا النوع، يعتقد كانط، هي التي ستمنع الفجوة التي يتركها طرح هيوم للعقل العملي مفتوحة.

وكمثال عن الواجب القطعي، المثال التالي:

"يجب عليك زيارة جارك في المستشفى، لأنك وعدت بذلك".
"لكنني لا أريد ذلك".
"سواء أردت ذلك أم لا، يجب أن تفي بوعودك" (حتمية قاطعة).
ومع اكتشاف الضرورات القاطعة، حسب كانط، وصلنا إلى قلب الأخلاق. إن الضرورات القاطعة تتجاوز رغباتنا ومطالبنا من خلال تزويدنا بمبادئ عقلانية للعمل يتم في ضوئها تقييم تلك الرغبات نفسها. عادة ما يعبر الفلاسفة عن هذا بالقول إن مبادئ السلوك هذه رئيسة، أي أن لها الأسبقية على أنواع أخرى من الاعتبارات عندما نقرر ما يجب القيام به.1

1كرستوفر وانت وأندزجيكليموفسكي :أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ا لس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص - 42 61

العقل العملي الخالص والقانون الأخلاقي

تخيل عالما من الكائنات العقلانية تماما - من أجل الإيجاز، فلنسميهم "ملائكة". القول بأن مثل هذه الكائنات عقلانية تماما يعني أنها تفعل دائما ما يجب علينا فعله دائما، كوننا أقل من الكمال. يعبر كانط عن هذا بقوله إن ما هو قانون موضوعي للملائكة (من الواضح أنه الشيء الصحيح الذي يجب القيام به) ضروري أيضا بشكل ذاتي بالنسبة لهم (تماما ما تميل الملائكة بالطبيعة إلى القيام به). هذا ليس صحيحا بالنسبة لنا. ما هو صحيح موضوعيا عادة ما نختبره كقيد على العمل (شيء يجب علينا القيام به)، والقوة النفسية لهذا "الواجب" مستمدة جزئيا من حقيقة أن ميولنا الطبيعية غالبا ما تكمن في اتجاهات أخرى. على النقيض من ذلك، بالنسبة للملائكة، لا يوجد شعور بالقيود، ولا شعور بالالتزام أو الحاجة، ومن هذا يمكننا أن نرى أنه في عالم الملائكة، ستكون قوانين العقلانية مثل قوانين الطبيعة في هذا العالم. يمكننا شرح سلوك الملائكة والتنبؤ به من خلال مناشدة القوانين الأخلاقية وقوانين الصواب والخطأ، كما هو الحال بالنسبة للطريقة التي يمكننا بها شرح سلوك السوائل والغازات والمواد الصلبة والتنبؤ بها من خلال مناشدة قوانين الفيزياء. فنجد أن الملائكة تفعل ما هو صحيح أخلاقيا تلقائيا كما يجري الماء إلى أسفل.1

هذا يزودنا، في الواقع، بطريقة لتحديد ما هو القانون الأخلاقي. لنفترض أنني أقترح تنفيذ عمل لسبب ما (ما يسميه كانط "مكسيم"). يمكنني الآن أن أسأل "هل يمكن أن يكون التصرف بناء على هذا المبدأ قانونا للطبيعة في عالم من الكائنات المثالية؟" إذا لم يكن ذلك ممكنا، فقد أظهرت أن الإجراء المقترح لا يتوافق مع العقل العملي الخالص، وبالتالي فهو ليس صحيحا من الناحية الأخلاقية. هذا يعني أنه يتعارض مع الإرادة العقلانية لأداء الفعل المقترح للسبب المقدم .هذا اعلان أو بيان رسمي للمبدأ، بالطبع، مستخلص من أي حالة معينة. يقدم لنا كانط أربع أمثلة للتطبيق المفصل لمنهجيته عن العقلانية العملية الخالصة.2

1 Allen Wood, Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp156-189.

2 Ibid.

أولا، الإنسان الذي عانى كثيرا ويتوقع المزيد من المعاناة قبل أن تنتهي حياته يتساءل عما إذا كان من الأفضل أن ينتحر. لكنه سيسأل نفسه عنما يمكن أن يكون سببا (لارتكابه هذا الفعل)، وما إذا كان بإمكانه باستمرار يريد أن يتصرف الناس دائما بناء على هذا السبب. والسبب في ذلك هو أن الحياة تحمل احتمالا أكبر للشر من الخير بالنسبة له، وبالتالي فإن القول المأثور قيد الدراسة هو "كلما وعد المستقبل بالسوء أكثر من الخير، اقتل نفسك". لكنه يرى على الفور، كما يجادل كانط، أن هذا لا يمكن أن يكون قانونا للطبيعة لأن حقيقة المستقبل التي تبدو قاتمة هي التي توفر لنا سببا للعمل من أجل تحسينه. فلأنه ليس لدينا طعام في المنزل، مثلا، يكفي أن يكون سببا للخروج والسعي للحصول على بعض الطعام (أي عن طريق الاسترزاق). إن العالم الذي يعتبر فيه مبدأ الانتحار المحتمل قانونا للطبيعة سوف يدمر نفسه بسرعة، لأن كل ما يوفر سببا وجيها للعمل من أجل استمرار الحياة من شأنه أن يقود الناس إلى قتل أنفسهم. لذا يترتب على ذلك، كما يعتقد كانط، أن الانتحار مخالف للقانون الأخلاقي.

ثانيا، رجل مدين (لشخص آخر). لديه الفرصة لاقتراض المال مع وعد بالسداد، لكنه يعلم أنه في الواقع لن يكون قادرا على سداده. ومع ذلك، فهو يميل إلى تقديم الوعد، لكنه وعد كاذب، ويسأل نفسه ما إذا كان هذا صحيحا من الناحية الأخلاقية. مرة أخرى، يتم استدعاء الواجب الأخلاقي القاطع، ويرى كانط أنه إذا كان من قانون الطبيعة أن أولئك الذين يعانون من ظروف مالية صعبة يقدمون دائما وعودا كاذبة، فإنه سيؤدي على الفور إلى انهيار مؤسسة التمسك بالوعود، لأن المقرضين سيدركون أن الأموال لن يتم سدادها وبالتالي سيرفضون الإقراض. ويترتب على ذلك أن الوعود الكاذبة تتعارض مع القانون الأخلاقي.1

ثالثا، يتمتع الرجل بموهبة طبيعية لشيء ما، لكن الميل إلى الكسل يغريه بتجاهله وبالتالي يفشل في تطويره. يسأل نفسه ما إذا كان هناك أي خطأ أخلاقي في هذا. وعلى الفور يرى هذا الشخص، أو هكذا يدعي كانط، أنه على الرغم من إمكانية وجود عالم من الأشخاص الكسالى والباحثين عن المتعة، فمن المستحيل أن يكون مثل هذا العالم موجودا، لأن أي مخلوق عقلاني سيرغب في إبقاء الفرص التي توفرها أنواع مختلفة من المواهب مفتوحة.2

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 203-227.

2 Ibid..

رابعا، يرى الرجل الناجح، كالثري مثلا، كثيرين آخرين من حوله في فقر وصعوبة، لكنه يقول، "ما هو شغلي أو دخلي؟ ليس لدي رغبة في المساهمة في رفاهية المحتاجين. وإذا مررت بأوقات عصيبة، فليس لدي أي نية لاستجداء الآخرين". يقول كانط إنه من الممكن أن نتخيل عالما يتخذ فيه الجميع هذا الموقف، لكن من المستحيل أن تريد، ظهور مثل هذا العالم إلى حيز الوجود من خلال إرادتك. لأنك حينئذ تكون قد سلبت نفسك مساعدة وتعاطف الآخرين الذي من المحتمل أن تريده عندما تمر بأوقات عصيبة.

هذه الأمثلة تهدف إلى أن تكون توضيحات لأطروحة عامة حول الأخلاق ويجب أن نعود إلى هذه الأطروحة. لكن تجدر الإشارة إلى أن معظم الفلاسفة يشاركون تقدير جون ستيوارت ميل لمحاولة كانط تطبيق العقل العملي الخالص على أمثلة معينة: "عندما يبدأ (أي كانط) في استنتاج أي من واجبات الأخلاق الفعلية من مبدأه، فإنه يفشل بشكل بشع تقريبا، في إظهار أنه سيكون هناك أي تناقض". لا شيء من الأمثلة مقنع، خذ المثال الأخير. يعتمد الأمر على الرجل القاسي القلب الذي يريد بالضبط ما يقول إنه لا يقصد المطالبة به - مساعدة الآخرين إذا وقع هو نفسه في أوقات عصيبة.1

1 Ibid.

من المؤكد أن كانط سيشك في أن أي شخص سيستمر في التمسك بهذا الرأي بمجرد أن تحل عليه الأوقات الصعبة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهذا نتيجة للطبيعة البشرية ذاتها التي يعتقد كانط أنه ليس لها دور في العقل العملي الخالص، ولا تظهر أن مبدأ "بادر وقدّم ولا تطلب المساعدة" لا يمكن الحفاظ عليه باستمرار، حتى لو لم يكن من المحتمل، في الواقع، أن يتم الحفاظ عليه باستمرار من قبل أولئك الذين يتمسكون به. يبدو أن كانط يخلط بين الاستحالة المنطقية وعدم الاحتمال النفسي.

أو انظر في المثال الأول. من المفترض أن يظهر هذا أن الانتحار مستحيل بالنسبة لكائن عقلاني. لكنه لا يظهر شيئا من هذا القبيل. يمكننا أن نؤكد باستمرار أنه من المنطقي الانتحار عندما تكون الظروف معاكسة للغاية دون أن نتفق بالتالي على أن الانتحار مبرر في مواجهة أي محنة مهما كانت. فقط من خلال مساواة الاثنين يتبع استنتاج كانط.

1 Ibid.

ملخص فلسفة كانط

عندما نطرح أسئلة حول الحياة الجيدة، فإن هناك غموضا يلف الموضوع. فيمكننا أن نعني أسعد حياة أو يمكننا أن نعني الحياة الأكثر قيمة. تتبدى الحياة الأكثر قيمة أكثر أهمية لأن الشخص الذي يستحق أن يكون سعيدا هو أفضل من ذلك الذي هو سعيد فقط. في الواقع، أن تكون جديرا بالسعادة هو أن تعيش حياة أخلاقية رائعة، حتى لو حرمها مصير معيّن مؤسف من السعادة التي تستحقها. ومع ذلك، فإن الحياة الجيدة أخلاقيا لا تشتمل على فعل الخير، لأن ما إذا كان الخير الذي نحاول القيام به يتحقق بالفعل ليس مسألة يمكننا، في النهاية، السيطرة عليها. فبين الطموح والنتيجة، قد تتغلغل المحنة.

كما أن الحياة الأخلاقية لا تشتمل على وجود النوع الصحيح من المواقف. فسواء كنا مبتهجين، ودودين، كرماء، ومتفائلين أو كئيبين، منطوين، بخلاء، أو متشائمين، فهذه مسألة تتعلق بالطبيعة التي نولد بها، وبالتالي فهي أيضا شيء لا يمكننا ممارسة سيطرة تذكر عليه. وبالتالي، فإن مزاجنا، سواء كان جيدا أو سيئا، ليس شيئا يمكن أن يجذب الثناء أو اللوم بشكل صحيح. إلا أن هذا الطرح يتعارض مع فلسفات أخرى، وخاصة تلك التي تتعلق بحرية الإرادة. فجون ستيوارت ميل يرى بأن الانسان يولد بخصائص شخصانية معينة، كالبخل والخوف، لكن بإرادته يملك تحسينها وتغييرها.

ما يمكن النظر فيه بشكل صحيح من وجهة نظر أخلاقية هو إرادتنا (أي النية وراء الأشياء التي نفعلها ونقولها)، لأن هذا يقع بالكامل تحت سيطرتنا كفاعلين عقلانيين. فسواء كنا أغنياء أو فقراء، أذكياء أو أغبياء، وسيمين أو قبيحين، أو مرحين أو كئيبين، يمكن لكل واحد منا أن يهدف إلى فعل ما هو صواب لمجرد أنه صحيح، وإذا نجحنا في ذلك، فإننا ننجح في عيش حياة جيدة أخلاقيا.

ولكن كيف نعرف ما هو الصحيح؟ نحن نعرف ذلك من خلال النظر في الأفعال المحظورة أو المطلوبة بشكل قاطع، ليس بسبب عواقبها بشكل عام أو نتائجها في أي حالة معينة، ولكن على أساس العقل الخالص وحده، حسب الرؤية الكانطية. الأفعال الصحيحة أخلاقيا هي تلك التي تجتاز اختبار الشمولية - وهي الواجب (الأخلاقي) القطعي الذي ينطوي في النهاية على احترام الناس.

ولدت فلسفة كانط الأخلاقية كمية هائلة من التعليقات والتفسيرات والنقد. وقد ساعد قدر كبير من هذا على إظهار أن هناك تعقيدات في فكره ربما لم يكن على دراية كاملة بها. أضف لذلك، أنه على الرغم من أن محاولته لتحديد مفهوم واضح للأخلاق بشكل واضح وبسيط، وإعطائها أساسا متينا في العقل أمر مثير للإعجاب للغاية، إلا أن هناك إجماعا عاما (وإن لم يكن عالميا) على فشل فلسفة كانط. عادة ما يعتقد أن الجزء الأكبر من هذا الفشل مستمد من سمات مفهومه المميز للحياة الأخلاقية. هناك في الواقع ثلاث اعتراضات رئيسية. هذه لها علاقة بالفصل بين النية والعاقبة، واختبار الشمولية، وفكرة قيام المرء بالواجب من أجل الواجب.

المحاضرة الحادي عشر:

أخلاق القوة Ethics of Power

يعتبر فريديرك نيتشه- Frederick Nietzsche -((1844-1900) أحد أبرز الفلاسفة الذين أرسوا أسس منهجية فلسفية استهدفت صرح الأنساق التقليدية الثابتة على عدة جبهات، منها استهداف الأنساق الفلسفية التي كانت وراء بزوغ فجر الحداثة، وأخرى أتت على البنى الفلسفية و الأخلاقية التي تستند إلى أي جهة عليائية تروم تفسير العالم حسب مسار خطي تيولوجي - teological– من أفلاطون إلى كانط وهيجل و غيرهم. فعلى الجبهة الأولى وجّه نيتشه نقده اللاذع للحداثة الغربية من خلال إعادة قراءتها ونقد محاولتها السيطرة على العالم متبنّية المعتقد العقلاني الذي أضحى النهج الذي قام عليه التنوير في القرن الثامن عشر. اتجه نقد نيتشه نحو الفلاسفة النسقيين، مثل كانط و غيره، بسبب محاولتهم الفصل بين الانسان و ما كان يراه الطبيعة القدسية و الهائجة و المبدعة، ذلك أن مفهوم سيطرة انسان الحداثة على الموضوع "العالم" أدى به إلى الاستناد المتشدد على قوة العقل الذي كان ينظر إليه التمثل الوحيد لقدرة الانسان. لذا كان نيتشه من الذين دعوا إلى انسان متعدد القدرات، ناقدا بذلك الأسس التي قامت عليها الحداثة.

تميّزت كتابته بالذاتية والعداء للواقعية - anti-realism– و النقدية التفكيكية والشخصانية المنفصلة عن الحس العام و واقعية القرن التاسع عشر، متوسلا بترسانة من الاستعارات والكنايات و المجازات و التوصيفات التي لم تكن شائعة في فلسفة عصره. و اتخذت كتابته من الشعر والقصص و أحيانا الرواية و الفهارس والحواشي والمذكرات الأسلوب ذو الأبعاد المتعددة في التوصيف و النقد، ما جعله فريدا و متميّزا عن الكتابة الفلسفية في عصره. هذا الأسلوب الفريد يستجمعه نيتشه على صعيد جبهة ثانية في سياق اعلانه العداء لكل فلسفة تريد الرجوع إلى جهة عليائية ما ورائية في تأويل جميع الممارسات و التمثلات والمؤسسات الانسانية. هذه الجبهة العدائية أرسى لها نيتشه أسس منهجية جديدة حادت عن مثيلاتها في الفلسفات النسقية المتسمة بالثبات وتوخي غاية خطية عليائية لجميع تمظهرات الحياة، هذه المنهجية الجديدة سماها نيتشه بالجينيالوجيا كما يظهر جليا في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق".

1 Ansell-Pearson, Keith, *Friedrich Nietzsche On the Genealogy of Morals,* Translated by Carol Diethe, Cambridge University Press,1994, p 43.

نيتشه وأخلاق القوة

نيتشه لا يدخر في انتقاده استهداف "المفهوم المسيحي لله"، الذي كتب عنه، قائلا، "هو واحد من أكثر المفاهيم الفاسدة عن الله التي تم التوصل إليها في هذه الأرض: ربما يمثل حتى علامة التقهقر في التطور الهابط لنوع الإله". والنتيجة الحاسمة لهذا التقهقر الهابط هي الأخلاق. يكتب نيتشه "لا شيء في حداثتنا غير الصحية أكثر ضررا من الشفقة المسيحية". "لقد كانت المسيحية حتى الآن أكبر مصيبة للبشرية". ينبغي اعتبار "حتى الآن" مهم.

في كتاب بعنوان "العلم البهيج"، يعلن نيتشه أن "الله ميت"، لكن موت الله يبشر بالحاجة والفرصة لإعادة تقييم جميع القيم، وهي إعادة تقييم ستأخذنا إلى ما وراء الخير والشر، وتسمح لنا أخيرا بالاحتفال بحقيقة كوننا بشرا، بشرا جدا. (هذه كلها عناوين أعمال، أو أعمال متوقعة لنيتشه.)

رأى نيتشه بحق أن ما شكك فيه لم يكن مجرد شيء يمكن أن نصنفه على أنه "أخلاق مسيحية"، بل فكرة الأخلاق بأكملها. وفي الحقيقة، يقدم نيتشه في بعض النواحي تحديا أكثر إلحاحا للملحدين، لأنهم يشاركونه فرضيته الأساسية - أنه لا يوجد إله. إذا لم يكن هناك إله، فلا يوجد قانون إلهي، وبالتالي لا خطيئة ضده. لكن ما الذي يمكن أن يضع معيارا للسلوك البشري؟ في هذه المرحلة، من المرجح أن يستحضر العلماني المعاصر مفاهيم الصالح العام أو حقوق الإنسان أو العدالة. ولكن عند التدقيق، ستتحول هذه إلى بدائل علمانية باهتة للاهوت الأخلاقي المسيحي. يرفض نيتشه بازدراء "الباحثين عن الانتقام المتنكرين في زي قضاة مع كلمة العدالة في أفواههم كبصاق سام".1

إنهم يستمرون في "الغرابة والهوى الديمقراطي مؤكدين أنهم ضد كل ما يهيمن ويريد أن يهيمن" وبالتالي يستمرون في تأكيد مزايا الإيثار على الأنانية. إنهم يتفقون مع الأخلاق المسيحية في إنكار الذات كما في الإيمان المسيحي الذي يؤكد على اجتناب "الأنانية" كقيمة أخلاقية" ولكن "فقط الضمير السيئ، فقط إرادة انتهاك الذات من شأنها أن توفر الشرط المسبق لقيمة غير الأنانية" (نيتشه، 1994: 64 ، التأكيد الأصلي). ما نحتاجه، كما يؤكد نيتشه، ليس مجموعة إلحادية من القواعد التي تشجع على الإيثار، بل نموذج جديد يحل محل المسيح، ويعطينا مجرد لمحة واحدة عن شيء مثالي، مكتمل تماما، سعيد، قوي، منتصر. . . لمحة عن رجل يبرر الإنسان نفسه. . . مثال لرجل يعوض الإنسان ويفديه، ويمكننا من الاحتفاظ بإيماننا بالبشرية.

يستخدم نموذج نيتشه البديل لأكثر أنواع الحياة إثارة للإعجاب أحد أشهر مفاهيمه - Übermensch. تترجم الكلمة الألمانية Übermensch حرفيا على أنها "overman"، وغالبا ما يتم تعريبها ب "سوبرمان" وأحيانا "الرجل أعلى". يحمل المصطلح الثالث، "الانسان الأعلى" إيحاءات من علم تحسين النسل البيولوجي أو ما يعرف ب eugenics – المتمثلة في المحاولات الدورية التي قام بها البعض لهندسة البشر المتفوقين بيولوجيا أو أحيانا محاولات الإبادة الجماعية للقضاء على البشر من يعتقد أنهم الأدنى. لذلك، ليس من المستغرب تماما أن يرتبط مفهوم Übermensch بتملق النازيين للعرق الآري (المفترض أنه متفوق). لذا يعتقد البعض أن لغة نيتشه المعتدلة تعطي بعض الدعم لهذا الارتباط. فيشير بإعجاب، على سبيل المثال، إلى "الوحش الأشقر الرائع الذي يتجول بشغف بحثا عن الغنائم والنصر" بينما يستنكر (أي نيتشه) في الوقت نفسه "كثرة الأشخاص الفاشلين والمرضى والمتعبين والمرهقين الذين بدأت أوروبا اليوم تفوح منهم رائحة".2

1Jensen, Anthony K., *Nietzsche's Philosophy of History,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp.113-129.

في سياق تأملات نيتشه حول غوته Goetheنجد الوصف الكامل للرجل الأعلى. وهو إنسان قوي ومثقف للغاية وماهر في جميع الإنجازات الجسدية، مسيطر على نفسه ويحترمها، يجرؤ ومتمسك ببوصلة حياته ويتيح لنفسه ما يشاء من ثروة الطبيعة، وهو قوي بما يكفي لهذه الحرية؛ وهو رجل متسامح، ليس بدافع الضعف، ولكن بدافع القوة، لأنه يعرف كيف يوظف لصالحه ما من شأنه أن يدمر الطبيعة العادية؛ رجل لا يحرم عن نفسه شيء إلا أن يكون ضعفا، سواء كان ذلك الضعف يسمى رذيلة أو فضيلة. . . . فالروح المتحررة بهذه الكيفية تقف في وسط الكون بقدرية فرحة وواثقة.

إن الإنسان الأعلى في فكر نيتشه ليس نوعا عنصريا، ولكنه انسان عالمي أعلى يتفوق في جميع جوانب الطبيعة البشرية المميزة التي يعلن التواضع المسيحي أنها خطيئة. ومع ذلك، فإن ما يجعل مثل هذا الشخص أعلى ليس مجرد عنصر التميز هذا، ولكن لديه، بعبارة مقنعة، "روح واثقة من نفسها". الرجل الأعلى يريد بثقة طريقته في الحياة. وهذا يعني أنه يفخر ويشعر بالارتياح في كل من قوى وحدود إنسانيته وبإنجازاته كإنسان. موقفه من الحياة هو تأكيد وجوده بكل سرور، مع الاعتراف الكامل بطبيعة نقصان وفناء الحياة. 1

يعتقد نيتشه أن جميع البدائل تقصر بشكل يرثى له عن هذا المثل الأعلى. فالمتشائمون، مثل الفيلسوف شوبنهاور، يدعون للتخلي وبالتالي يرفضون أن يعيشوا الحياة على الإطلاق. ينظر المسيحيون إلى ما وراء العالم الحقيقي الذي يجدون أنفسهم فيه إلى عالم سماوي غير موجود. يحثنا الأخلاقيون على الامتثال لقواعد السلوك "الصحيح"، ولكن سواء تم التعبير عنها من حيث حقوق الإنسان أو الصالح العام أو العدالة، فإن طاعتها يعد بمثابة خنوع - اتباع إرادة الأغلبية بخنوع. ففقط الانسان الأعلى - Übermensch هو من يقبل إنسانيته على حقيقتها.2

1Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism,* New York/Oxford: Oxford University Press, 2004, pp.32-55.

2Ibid.

إنه يحدد بنفسه ما ستكون عليه قيم حياته، ويمارس نوعا من اثبات الذات على الفكر والشعور الذي يتطلبه تحقيق تلك القيمة. وذلك بعد أن تخلى عن كل ميل للنظر إلى ما هو خارق للطبيعة، فإن مثل هذا الشخص يؤكد بنجاح إرادته ضد ضغوط الأخلاق التقليدية والأعراف الاجتماعية. وهكذا فإن"حياته مبررة أمام نفسها وتبقى مبررة - هذه الحياة التي تصرخ في كل واحد منا: "كن رجلا ولا تتبعني - بل نفسك! نفسك" (الجملة الأخيرة هي اقتباس من غوته).

فأن تكون رجلا هو أن تكون نفسك. وهذا ربما ما يجعل مثالية نيتشه نسخة من الأنانية. وبالنسبة للفلاسفة المتأثرين بنتتشه، فإن تأكيد الأنا مثير للإعجاب حقا. وفي كتابات لاحقة، أوضح نيتشه ذلك بشكل أكبر بمفهوم "التكرار -أو العود- الأبدي". على الرغم من وجود جدل حول كيفية تفسير هذه الفكرة بالضبط، إلا أنه يمكننا تفسيرها بشكل مفيد كنوع من التجربة الفكرية التي يتم فيها اختبار قيمة حياة الانسان. يجتاز الإنسان الأعلى هذا الاختبار لأنه ينظر إلى الحياة التي أرادها برضا عميق لدرجة أنه يمكنه التفكير في تكرارها عدة مرات برباطة جأش تامة. بما أنه لا يوجد شيء فيها غير راض عنه، فلا يوجد شيء فيها سيغيره.1

إذا فكرنا في التكرار الأبدي كاختبار، فمن الصعب أن نرى أن الرجل الأعلى عند نيتشه هو فقط من يمكنه اجتيازه. في الواقع، من الممكن تفسير منافسه الأكثر كرها لهذا المثل الأعلى - التواضع المسيحي - على أنه يجتاز نفس الاختبار. يخبرنا يسوع في العهد الجديد أن "الودعاء" سيرثون الأرض. تبدو الوداعة (التواضع) وكأنها مثال للحياة المناقضة لرجل نيتشه الأعلى. ومع ذلك، قد لا تكون متناقضة كما تبدو. إن الشخص الذي تنشأ وداعته من الخجل الشخصي، والامتثال غير المشكوك فيه للرأي التقليدي، والإرادة الأضعف من أن تؤكد نفسها، يقارن بلا شك بما يناقض توصيف نيتشه للرجل الأعلى. ولكن ماذا عن الشخص الذي يكون تواضعه نتيجة لتقمص شخصية متهورة بشكل طبيعي وتقليص أي ميل نحو التباهي عن طريق التعليم؟ أليس مثل هذا الشخص موصوفا بشكل معقول بنفس المصطلحات – مثل إنسان قوي ومثقف للغاية، فهو يبقي نفسه تحت السيطرة ولديه تقديس لنفسه [فهو يتصرف] ليس بدافع الضعف، ولكن بدافع القوة، لأنه يعرف كيف يوظف لصالحه ما الذي من شأنه أن يدمر الطبيعة العادية؟2

1Jensen, Anthony K., *Nietzsche's Philosophy of History,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp.113-129.

2 Ibid.

في نفس المقطع يقول نيتشه أن "الانسان الأعلى" Übermensch هو "شخص لا شيء ممنوع عليه، إلا أنه يكون ضعفا". هو نفسه يريد أن يمنع بعض الأشياء، ولا سيما الرحمة المسيحية. المشكلة هي أن هذه الأشياء لا يجب أن تنشأ من الضعف. بل يمكن اختيارها كممارسة للحياة والقوة. ربما يكون يسوع، القديس بولس، جاستن الشهيد، أوغسطين، الأم جوليان، كاثرين سيينا، مارتن لوثر، جون كالفن، جون ويسلي، ديفيد ليفينجستون، مارتن لوثر كينج، ورئيس الأساقفة ديزموند توتو جميعا مخطئين، لكن لا يمكن وصفهم بالضعف. فحياتهم، في الواقع، هي أمثلة رائعة عن القوة الاستثنائية للإرادة والهدف. وفي إحدى هجماته على الأخلاق، كتب نيتشه "دعنا في الأخير درجة السذاجة القول بأن "الانسان يجب أن يكون هكذا وهكذا. (نيتشه 1968: 56). يظهر لنا الواقع ثروة ساحرة من الأنواع، وثراء فاخرا في الأشكال، والتحولات، ويقول بعض المتسكعين المثيرين للشفقة من عالم الأخلاق "لا، يجب أن يكون الإنسان مختلفا. إنه يعرف حتى كيف يجب أن يكون الإنسان، هذا الطفيلي والمتعصب ". تكمن الصعوبة في أن نيتشه في الثناء على الانسان الأعلى يناقض قيوده الخاصة، لأنه لا يقل عن الأخلاقي المثير للشفقة، فهو يعرف أيضا كيف يجب أن يكون الإنسان. ربما يسمح اختباره للتكرار الأبدي لنيتشه بالتمييز بين "ثروة الأنواع". 1

على الرغم من أن هذا سيتطلب منه على الأقل إعادة النظر في وصفه لمجموعة واسعة من أنماط الحياة البشرية بأنها "إسراف فاخر". لكن مثال المسيحي قوي الإرادة يظهر أنه لن يسمح له بالتمييز بما فيه الكفاية. فبعض أنماط الحياة التي يريد إدانتها، سيتعين عليه أيضا الثناء والنصح بها. الواقع أن فلسفة القيمة عند نيتشه تعاني تحديدا من الثغرات الموجودة في جميع أشكال الأنانية. فإما أن تكون خاطئة أو فارغة. يُعجب الأناني العقلاني بممارسة الإرادة الفردية، خاصة عندما تتعارض مع انتشار الرأي الأخلاقي التقليدي. ولكن بما أن الإرادة الفردية يمكن ممارستها بسهولة في تأكيد الأخلاق التقليدية، فإن إعجابه وتفضيله لما هو غير تقليدي لا أساس له من الصحة. هذا لأن الأنانية العقلانية لا يمكن أن تعطي سوى اعتبار للقيمة الذاتية - قوة الإرادة - بينما في الواقع تتطلب بعض الاعتبار للقيمة الجوهرية أيضا – أو بمعنى ما هي الأشياء الأفضل للإرادة. 2

1Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism,* New York/Oxford: Oxford University Press, 2004, pp.32-55.

2 Ibid.

وبشكل عام، إذن، يرى نيتشه أن السمات والسلوكيات والمثل العليا المختلفة التي تحظى بها الأخلاق عادة في تقدير كبير ل ـ التواضع، حب الجار، نكران الذات، المساواة، وما إلى ذلك ـ كلها مفتوحة للنقد، وفي الواقع كلها من وجهة نظر نيتشه وجدت ناقصة. هذه القيم، وفقا لنيتشه، "زاهدة" أو "تنكر الحياة" ـ إنها تنطوي على التقليل من قيمة الوجود الأرضي، وفي الواقع تلك الأجزاء من الوجود البشري، مثل النضال والمعاناة والمشقة والتغلب، القادرة على إثارة العظمة. قد يكون صحيحا أنه كلما زاد عدد الأشخاص الذين يمتلكون الصفات التي تخصها الأخلاق بتقدير كبير، قد تكون الحياة أسهل وأكثر متعة بالنسبة لغالبية الناس. لكن ما إذا كان هذا حقا أم لا، لا يهم حقا، لأن نيتشه لا يهتم بكيفية سير الأمور بالنسبة لغالبية الناس. بل ينصب اهتمامه في المقام الأول على الأفراد الذين لديهم القدرة على العظمة ـ أولئك "الأنواع العليا" القادرة على القيام بأعمال عظيمة ومشاريع إبداعية عميقة. وهنا، يعتقد نيتشه، أن القيم المميزة التي تحملها الأخلاق في مثل هذا التقدير لا تفضي إلى صحة وازدهار هؤلاء الأفراد.

المحاضرة الثانية عشر:

أخلاق الضمير Conscience Morality

من خلال وعينا الفردي، نصبح مدركين لمبادئنا الأخلاقية الراسخة، ونحفز على التصرف بناء عليها، ونقيّم شخصيتنا وسلوكنا وفي النهاية أنفسنا في مقابل تلك المبادئ. وقد أكدت مختلف المناهج الفلسفية والدينية والحس السليم للضمير على جوانب مختلفة من هذا التوصيف الواسع. سيتم عرض المفاهيم الأكثر تحديدا للضمير فيما سيأتي لاحقا. وفي هذه المقاربات المفاهيمية، سيتم تعريف الضمير من خلال مظهره الداخلي وطابعه الذاتي، بالمعنى التالي: الضمير هو دائما معرفة أنفسنا، أو الوعي بالمبادئ الأخلاقية التي التزمنا بها، أو تقييم أنفسنا، أو الدافع للعمل الذي يأتي من داخلنا (على عكس الإملاءات الخارجية).

ينعكس هذا المظهر الداخلي والطابع الذاتي للضمير أيضا في العلاقة الاشتقاقية -الايتيمولوجية - بين مفهوم "الضمير" ومفهوم الوعي *consciousness* and that of "conscience. بدأ استخدام "الوعي" بمعنى مميز فقط بعد القرن السابع عشر على أنه يشير إلى البعد النفسي والظاهر للعقل، بدلا من بعده الأخلاقي (للحصول على تفسير للتحول المصطلحي.

يترجم مصطلح "الضمير" conscience من الكلمة اللاتينية "*conscientia* "، والتي تشير إلى اجتماع ومشاركة "المعرفة" (scientia) "مع" (con-)، والتي بدورها تترجم المصطلح اليوناني المكافئ suneidenai. لا يحدد المعنى الحرفي للمصطلح نوع المعرفة المعنية ومع من يتم مشاركة هذه المعرفة. ومع ذلك، فقد تم استخدام المفهوم تقليديا للإشارة إلى المعرفة الأخلاقية (نتحدث بلا مبالاة عن الضمير والضمير الأخلاقي) التي يتم مشاركتها مع الذات. هذه الإشارة إلى الذات لا تستبعد أن يكون مصدر الأخلاق المعنية خارجا عن الذات. على سبيل المثال، قد يكون الله، كما هو الحال في التقليد المسيحي، أو تأثير ثقافة المرء أو تربيته، كما هو الحال في نظرية فرويد عن الأنا العليا. تشير الإشارة إلى الذات إلى أنه من وجهة نظر نفسية، ينطوي الضمير على الاستبطان والوعي بسلوك الفرد والتقييم الذاتي. وكما سنرى، على الرغم من أن هذه الجوانب غالبا ما تتداخل، إلا أنها وظائف متميزة نفسيا ومفاهيميا.

1 Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011, pp 203-217.

2 Russ Shafer Landu, The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition, 2018, pp131-149..

قد تعني وتنطوي "مشاركة المعرفة الأخلاقية مع الذات" على أشياء مختلفة. فبالنسبة لموضوع المعرفة، على سبيل المثال، قد يشير إلى معرفة سلوك الفرد في ضوء تقييمه مقابل معيار أخلاقي معين، أو قد يشير إلى معرفة المعايير أو المبادئ الأخلاقية نفسها. أما بالنسبة ل "الذات" التي تشارك معها المعرفة، فقد تعني مشاركة المعرفة مع جزء من الذات، كما لو كنا منقسمين إلى شخصين (Sorabji 2014: 12)، ولكنها قد تعني أيضا مشاركة المعرفة مع شاهد وهمي، مثل المراقب المثالي (على سبيل المثال إله، نموذج أخلاقي متخيل، أو متفرج محايد).

لسوء الحظ، تتميز المناقشات التي غالبا ما يتم فيها توجيه نداءات إلى الضمير - على سبيل المثال النقاش حول الاستنكاف أو الشجب الضميري في الرعاية الصحية - بعدم الوضوح فيما يتعلق بما نتحدث عنه بالضبط عندما نتحدث عن الضمير، وبالتالي حول ما يدعيه الناس بالضبط عندما يطرحون "استنكاف أو شجب ضميري"، على سبيل المثال، الإجهاض. فمن أي جهة أو معنى ينتهك الإجهاض ضمير الطبيب الكاثوليكي الملتزم؟ وهل الضمير قابل للتفكير والمناقشة العامة، أم أن النداءات إلى الضمير تستند في النهاية إلى الحدس والأخلاق الخاصة؟ بأي معنى يختلف الاختيار الضميري عن مجرد تفضيل أخلاقي؟ إن مفهوم الضمير بحاجة إلى توضيح مفاهيمي.1

1Moskos Charles C. and John W. Chambers (eds.), 1993, *The New Conscientious Objection. From Sacred to Secular Resistance*, New York: Oxford University Press, 1993, p67.

الضمير في بعده التعددي والمحايد والذاتي

لا يحمل مفهوم الضمير أي صلة بأي وجهة نظر أخلاقية جوهرية معينة (Broad 1940). قد يقترح صوت الضمير مبادئ مختلفة وسلوكيات مختلفة لأشخاص مختلفين. أي بمعنى آخر، لا توجد علاقة نفسية أو مفاهيمية بين الضمير وأي معتقد أخلاقي معين. ومع ذلك، كما سيتم شرحه لاحقا، في التقليد الكاثوليكي، تستخدم فكرة الضمير الخاطئ أحيانا للإشارة إلى الضمير الذي يفشل في التعرف على القوانين الأخلاقية الحقيقية التي من الطبيعي أن "تشهد وجودا" في قلوب الأتباع (أو المؤمنين). أما بالنسبة للروايات العلمانية عن الضمير، فيمكن فهم استقلال مفهوم الضمير عن أي محتوى أخلاقي جوهري من خلال ثلاثة معان.

أولا، الضمير مفهوم متعدد. إن القول بأن شخصا ما تصرف بضمير أو أن شيئا ما ينتهك ضمير شخص ما لا يستلزم أي شيء حول ما يتضمنه هذا الفعل أو ما هي القيم الأخلاقية لهذا الشخص (على الرغم من أنه قد يخبرنا أن الضمير هو في حد ذاته قيمة يعتز بها). ويمكن في هذا السياق التوسل باستعارة، مفادها أن الضمير يشبه صندوقا فارغا يمكن ملؤه بأي نوع من المحتوى الأخلاقي. وكما يقول ستروم* Strohm " لدى الضمير ما يمكن تسميته "مشكلة هوية" - فهو لا يمتلك محتوى ثابتا أو موروثا خاصا به، وأنه يمكن الإشادة به وتعبئته للدفاع عن موقف واحد أو بنفس القدر للدفاع عن منافسه. (ستروم 2011: 120) فمثلا، في حين أن بعض الممارسين الصحيين يثيرون اعتراضا نابعا من "الضمير" على الإجهاض ويرفضون القيام به، قد يطالب ضمير شخص ما بالعكس تماما، أي إجراء عمليات الإجهاض من أجل احترام ما يعتقد بضمير حي أنه حق للمرأة (Joffe 1995).1

1Sorabji, Richard, *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p57.

ثانيا، عادة ما يكون الضمير مفهوما محايدا أخلاقيا. إن استدعاء الضمير لا يضيف عادة أي شيء إلى التبرير الأخلاقي لأي سلوك أو مبدأ معين. فما لم يكن المرء ملتزما بالفكرة النسبية القائلة بأن اعتقادك (أو ضميرك) حول كون (س) صوابا أو خطأ هو ما يجعل من الصواب أو الخطأ بالنسبة لك أن تفعل ، فإن شيئا ما لا يصبح أفضل أو أسوأ أخلاقيا ، مقبولا أو غير مقبول ، ببساطة من خلال كونه مسألة ضمير. فمثلا، لا علاقة لأخلاقيات الإجهاض بالإجهاض الذي يعارضه بعض الممارسين الصحيين بضمير حي أو يدعمه آخرون بضمير حي أيضا (طبعا، كما يعرض فلاسفة الأخلاق الغربيين إشكالية هذه الممارسات في الواقع والثقافة الغربية). ومع ذلك، فإن هذا الحياد لا يستبعد أن مناشدة الضمير يمكن أن تمثل نفسها سببا لاحترام الآراء الأخلاقية لشخص ما، على سبيل المثال سبب لمنح شخص ما الحق في الاعتراض على القيام بأنشطة معينة. وفي حين أن استدعاء الضمير لا يقدم عادة أي سبب أخلاقي للدفاع عن موقف أخلاقي معين (ما لم يكن المرء نسبيا)، إلا أنه قد يُنشآ أسبابا سياسية لاحترام المعتقدات الأخلاقية للأفراد، مثل التسامح أو التعددية على سبيل المثال.1

أخيرا، يتعلق الضمير فقط بالبعد الذاتي للأخلاق. فحتى لو افترضنا أن هناك قيما أخلاقية يمكن اعتبارها موضوعية إلى حد ما، فإن الضمير يشير فقط إلى ما يعتقده الأفراد، بغض النظر عن أي دليل أو تبرير خارجي أو موضوعي. وعندما يصرح الناس بما يؤمنون به ذاتيا ووفقا للضمير، فإنهم يعترفون بأن الآخرين قد (وربما سيفعلون) يحملون وجهات نظر أخلاقية مختلفة بشكل ذاتي وضميري. وهكذا، عندما أقول إن الإجهاض ينتهك ضميري، فأنا لا أقول (على الرغم من أنني قد أفكر) أن الإجهاض خطأ أخلاقيا وفقا لبعض المعايير الموضوعية، ولا أحاول بالضرورة إقناع الآخرين بأن الإجهاض خطأ وفقا لبعض المعايير الموضوعية. أنا ببساطة أذكر ما أؤمن به بشدة وما أريد أن يحترمه الآخرون كاعتقادي الضميري، بغض النظر عن مدى جودة أو سوء الأسباب الأخلاقية التي يمكنني تقديمها للدفاع عن ادعاءاتي أو تبدو للآخرين.2

1Strohm, Paul, *Conscience: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2011, pp.37-54.

2Ibid.

في الواقع، عندما يدعي الممارسون الصحيون الرفض الضميري لبعض الإجراءات الطبية، فإنهم عادة لا يهتمون بمنع الأطباء الآخرين الذين لديهم معتقدات أخلاقية مختلفة من إجراء مثل هذه العمليات. فعادة ما يكونون مهتمين فقط، إذا جاز التعبير، بالحفاظ على نظافة أيديهم وفقا لمعاييرهم الأخلاقية الذاتية.

هذه الجوانب الثلاثة المتعلقة باستقلال الضمير عن وجهات نظر أخلاقية جوهرية معينة تفسر لماذا عادة ما يتم اللجوء إلى الضمير لتبرير سلوك المرء مع توقع عدم الحاجة إلى سبب آخر للسلوك المعني. كما قال تشايلدريس Childress، "عندما يستدعي الفاعل ضميره، فإنه في الغالب يكون قد تخلى عن محاولة إقناع الآخرين بالصواب الموضوعي لفعله واكتفى بتأكيد صوابه الذاتي." 1

1Ibid.

على عكس ما ادعى مونتين وهوبز Hobbes &Montaigne، جادل روسو بأن التعليم الجيد يمكن أن يحرر الضمير من التأثيرات المفسدة للمجتمعات. وفي الواقع، تتمثل أحد أهداف التعليم في جعل الشباب مفكرين وفاعلين أخلاقيين مستقلين من خلال تعليمهم كيفية التمحيص والتنقيب النقدي، وإذا لزم الأمر، استبدال المعايير المنقولة والمقبولة (مجتمعيا). الفكرة هنا هي أن الضمير هو ما تبقى من إحساسنا الأخلاقي الفطري بمجرد تحريره من "الأخطاء الطفولية" و "تحيزات تربيتنا وتنشئتنا". كما يقول روسو: "لذلك يوجد في أعماق قلوبنا مبدأ فطري للعدالة والفضيلة، والذي بموجبه، على الرغم من مبادئنا، نحكم على أفعالنا أو أفعال الآخرين بأنها خير أو شر. وهذا هو المبدأ الذي أسميه الضمير."

فوفقا لروسو، إذن، فإن الضمير لديه ميل طبيعي لإدراك واتباع النظام الصحيح للطبيعة، ويجب على المعلم الجيد أن يستنهض ضمير الشباب على القيام بما هو مستعد بشكل طبيعي للقيام به. على حد تعبير روسو:

في كثير من الأحيان يخدعنا العقل، لذا لدينا حق معتبر جدا في الشك فيه؛ لكن الضمير لا يخدعنا أبدا. إنه المرشد الحقيقي للإنسان، إنه يُمثّل للروح ما تُمثله الغريزة للجسم. فمن يُطع ضميره فإنه يتبع الطبيعة ولا ينبغي له الخوف من أن يضل ... دعونا نطيع نداء الطبيعة؛ سنرى أن وطأتها سهلة وأنه عندما نصغي إلى صوتها نجد سرورا في إجابة ضمير صالح. 1

1Sorabji, Richard, *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp86-101.

هذا الفهم للضمير كشكل أعمق من المعرفة الأخلاقية يقودنا إلى المعنى الثاني الذي يمكن أن يقال فيه أن الضمير له دور معرفي. فبالإضافة إلى مجرد الوقوف على الآراء المستلمة أو القوانين الإلهية، يمكن أيضا تصور الضمير على أنه حس أخلاقي يمنحنا ولوجا مباشرا إلى المبادئ الأخلاقية. وبفهمنا الضمير بهذه الطريقة، فإنه يُنظر إليه على أنه حدسي ومُتأثر بالعواطف، بدلا من الخاصية القائمة على العقل. فالفلاسفة العاطفيون مثلا، في القرن 18 وهيوم (1738-1740)) حددوا الضمير ب "مشاعر" أخلاقية أو "إحساس" أخلاقي. ووفقا لنظرية هيوم النفسية، على سبيل المثال، فإن "العقل غير نشط تماما ولا يمكن أبدا أن يكون مصدرا لمبدأ نشط مثل الضمير، أو الشعور بالأخلاق" وأيضا في المقاربات الحديثة عن الضمير والأخلاق الخاصة، يمكن فهم إملاءات الضمير على أنها تعبيرات عن حدسنا الأخلاقي. وبعضهم يرى أن "الضمير هو نوع من الحدس الأخلاقي" أي "المعرفي والعاطفي".1

وهكذا، هناك أسباب للشك في السلطة المعرفية والأخلاقية للضمير المفهومة على هذا النحو. وهناك الكثير من العمل في علم النفس الأخلاقي الحديث الذي يهدف إلى فهم الخلاف الأخلاقي، خاصة وأن هناك اختلافات لا يمكن التوفيق بينها على ما يبدو في الحدس الأخلاقي الأساسي والعواطف بين الأشخاص الذين لديهم وجهات نظر مختلفة. يبدو أن هذه الاختلافات في الحدس الأخلاقي الأساسي تقوض الوضع المعرفي للضمير، ومعه السلطة الأخلاقية للضمير، لأسباب ليس أقلها أن معظم حدسنا الأخلاقي يبدو، وفقا لهذه التطورات الأخيرة في علم النفس الأخلاقي، غير قابل للمراجعة في ضوء أدلة جديدة أو أسباب وجيهة جديدة. يجب أن يكون التَّفكُر والتَّعقُل، باعتبار أي مقاربة معقولة، جزءا مهما من الأخلاق. إلا أن ما يخبرنا به ضميرنا قد لا يكون له علاقة بالأسباب والأدلة. فالعمل النظري في علم النفس الأخلاقي)، مدعوما بأدلة من علم الأعصاب، يشير إلى أن معتقداتنا الأخلاقية الأساسية قد تستند إلى الحدس والعواطف التي لا تتحكم فيها قدراتنا العقلانية كثيرا.2

1Thagard, Paul and Tracy Finn, “Conscience: What Is Moral Intuition?” in Carla Bagnoli (ed.), *Morality and Emotions*, Oxford: Oxford University Press 2011, 150–169.

2Ibid.

إذا كانت هذه المقاربة صحيحة، فلدينا أسباب للتشكيك في إمكانية التأثير، ناهيك عن تغيير، معتقدات الناس الصادقة من خلال الحوار والمناقشة العامة والعقلانية. ركزت الأبحاث النفسية بشكل خاص على الاختلافات بين التفكير الليبرالي والمحافظ. فمثلا، تم اقتراح أن الآراء الأخلاقية والسياسية المحافظة غالبا ما تستند إلى بعض المشاعر المحددة، كارتباطها مثلا بالاشمئزاز أو المخاوف، وكذلك حدس محدد، مثل، المعارضة البديهية للانتهاكات المتصورة لمبدآ الطهارة والانقلاب على السلطة، في حين أن وجهات النظر الليبرالية غالبا ما تكون مدفوعة بمشاعر محددة أخرى، مثلا، الغضب، والحدس، مثل الرفض البديهي لانتهاكات العدالة أو انتهاكات الحريات. إذا كان الضمير ببساطة تعبيرا عن الحدس الأخلاقي، وإذا كان لدى الأفراد حدس أخلاقي متضارب بشكل كبير ولا يمكن التوفيق بين الاختلافات تجاهه، فإن الأفراد لديهم أيضا ضمائر أخلاقية متباينة بشكل كبير ويصعب التوفيق بينها.1

الضمير كدافع للفعل أخلاقيا

يمكن أيضا تصور الضمير على أنه إحساسنا بالواجب. ووفقا لهذا الفهم، يحفزنا الضمير على الفعل وفقا للمبادئ الأخلاقية أو المعتقدات التي نمتلكها بالفعل. وهكذا فإن مفهوم الضمير بهذا النحو "يؤسس إحساسا عاما بالالتزام الأخلاقي في وعي الفرد". إن الخاصية الذاتية للضمير تعني أن القوة التحفيزية يجب أن تأتي بالكامل من داخل الفرد، بدلا من العقوبات من سلطة خارجية.

يتم تمثيل مصدر تحفيزي قوي من خلال المشاعر التي يولدها الضمير في وظيفة التقييم الذاتي. وكما قلنا سابقا، فإن القراءات والمفاهيم المختلفة للضمير المعروضة هنا لا يُقصي بعضها البعض بالضرورة.

1Ibid.

يشكل الضمير كتقييم ذاتي والضمير كدافع للفعل الأخلاقي مثالا جيدا لوجهات النظر حول الضمير التي لا تتفق مع بعضها البعض فحسب، بل تكمل بعضها البعض. فعند كانط مثلا، يمكن اعتبار نظرية الضمير "نظرية تحفيز موضوعة في سياق نظرية التأمل والتفكُر": كما يفسر وود المفهوم الكانطي للضمير أنه "شعور بالمتعة أو الاستياء مرتبط بذاتي" ينشأ عندما أمتثل أو لا أمتثل للمبادئ الأخلاقية وهذا يحفزني على التصرف على نحو واحد بدلا من الآخر عندما يصاحب الشعور التأمل في مسار عمل معين. وهكذا، فإن ضمير بالنسبة لكانط ليس فقط محكمة داخلية (جوانية)، ولكنه أيضا مصدر إحساسنا بالواجب من حيث أنه ينطوي على أحكام المحكمة الداخلية كدافع للتصرف أخلاقيا.

وبشكل عام، كما رأينا سابقا، غالبا ما ينتج عن التقييم الذاتي للضمير ندم أو مشاعر سلبية أخرى (الشعور بالذنب والعار والخوف وما إلى ذلك). يمكن أن يكون لرغبتنا أو، ولميلنا لتجنب هذا النوع من العقاب الذاتي قوة تحفيزية نحو الفعل أخلاقيا. وهكذا، فإن الدافع للتصرف أخلاقيا الذي يحدد الضمير هو "جزئيا، تجنب العقوبة التي تفرضها الذات على نفسه.

وتتفق مع هذه النظرة الفلسفية دراسات في علم النفس التنموي التي تقترح أن عاطفة الذنب، والتي ينظر إليها عادة على أنها واحدة من منتوجات الضمير كتقييم ذاتي، هي "المحرك التحفيزي الذي يبث (يُكثف) الأفعال السيئة مع التكافؤ الشخصي السلبي". وهكذا، يُولّد التعدي أو الظلم مشاعر القلق لدى معظم الأطفال، وتساعد هذه المشاعر السلبية الأطفال على قمع المخالفات المستقبلية واستيعاب المعايير الأخلاقية النسبية.1

1Sorabji, Richard, *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p90.

ولكن يجب أن تتولد المشاعر السلبية الموجهة ذاتيا من خلال تجربة سابقة من التوتر بين عملنا والشعور الموجود مسبقا بالواجب. فبالرغم من أنه قد يبدو أننا عالقون في ارتكاس لا نهائي، حيث يفترض الشعور بالواجب والمشاعر السلبية الموجهة ذاتيا بعضهما البعض، إلا أن هذا لا يجب أن يكون هو الحال. من الممكن تصور مصدر خارجي أو مستقل لهذا الإحساس الأساسي بالواجب الذي يشكل ضميرنا \، مثل تعليمنا الأخلاقي وتربيتنا. لكن الشعور بالواجب الذي يحدد هوية الشخص الواعي (ذي ضمير) يمكن أن ينظر إليه أيضا على أنه وظيفة بدائية، واستعداد فطري لا تفسره أي آلية أخرى أكثر جوهرية. فحسب كانط "كل إنسان، ككائن أخلاقي، لديه في الأصل ضمير بداخله". والضمير هو أحد "الاستعدادات الطبيعية الأربعة للعقل (...) لتأثرها بمفاهيم الواجب "، الثلاثة الأخرى هي الشعور الأخلاقي، وحب الجيران، واحترام الذات.1

لا تنجح المشاعر السلبية والشعور بالواجب دائما في حث الفاعلين على فعل ما تتطلبه مبادئهم الأخلاقية. لكن "لدغات الضمير"، أو مجرد احتمال لدغات الضمير، تعمل كقوة تحفيزية نحو مواءمة سلوكنا المستقبلي مع تلك المعايير. وبالطبع، قد يكون للمشاعر الإيجابية المرتبطة بالضمير قوة تحفيزية. فمثلا، كما رأينا أعلاه، ربط كانط الضمير أيضا بمشاعر المرء الايجابية تجاه نفسه عندما يدرك أنه تصرف وفقا لإحساسه بالواجب. كما أن روسو، إلى جانب المقاربة المعرفية للضمير المعروضة أعلاه، يقدم أيضا في رواية "إميل" ***Emile*** تفسيرا تحفيزيا للضمير قائما على المشاعر الإيجابية: فبينما يمنحنا العقل معرفة الخير، فإن الضمير، من خلال شعور الحب للخير، هو الذي يحفزنا على التصرف أخلاقيا.2

1Sorabji, Richard, *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p91.

2Ibid.

المحاضرة الثالثة عشر:

الانسان والموت والخطيئة

انشغل الانسان بظاهرة الموت منذ القدم. فالإنسان يفقد كل شيء بغض النظر عما اكتسبه في الحياة، وبغض النظر عن مدى سعادته في الحياة. نعلم جميعا آننا سنخسر كل شيء ما إن حلّ الموت، فالأخير يستنزف المحيطات والكون بعيدا. كما يقول باسكال، هذه هي نهاية العالم الأكثر لمعانا: يهيلوا فوق راسك بضع معاول من الأوساخ، وهذا كل شيء إلى الأبد.

يخبرنا الأخلاقيون كيف نعيش حياة جيدة، لكن الأخلاقيين أيضا، وحياتهم الجيدة، يدمرها الموت. فهم وتلاميذهم ينتهون بالموت، إذ الموت لا يبالي. الموت لا يبالي. ويوضح لنا الروحانيون والصوفيون كيف نعيش دون خوف من الموت، لكنهم لا يستطيعوا أن يظهروا لنا كيف نعيش بدون موت. فهم يشرحون لنا كيفية التغلب على الخوف من خلال التغلب على الوعي العادي بأنانيته، وتحقيق حالة من الوعي بدلا من ذلك بحيث لن نعد نتعرف فيها على الأنا، أو الذات الفردية التي تخشى الموت. لكن الروحانيون أيضا يجب أن يموتوا، وكذلك تلاميذهم. سواء كنا نخشى الوحش أم لا، فنحن ضحاياه، وهو الفائز دائما. فلا يهم ما إذا كنت روحاني أم لا.1

يخبرنا الفلاسفة أحيانا أن نكون عقلانيين بشأن الموت ـ وأن نقبله على أنه أمر لا مفر منه، وألا نضيف إلى قوته علينا من خلال كرهه أو الخوف منه. لكن الفلاسفة أيضا يجب أن يموتوا وتلاميذهم. يمكننا التغلب على الخوف من الموت، والكثير من الضرر الذي يسببه هذا الخوف من الموت في حياتنا، ولكن أيضا الخير الذي يسببه الخوف. أليس من الجيد الخوف من الوحوش البرية إذا كانت موجودة حقا؟ لكن لا يمكننا قهر الموت. قد يكون لدينا قوة على الحياة، قوة لجعلها جيدة أو شريرة، ممتعة أو مؤلمة. لكن ليس لدينا سلطة على الموت. نحن ببساطة لا نستطيع قهر الموت. 2

1Peter Kreeft. "The Dark Side." transcribed from talk given for *Socrates in the City*. This talk based on ideas contained in Peter Kreeft's book: Making Sense Out of Suffering. Amazon book clubs, 2005, p13..

2Ibid.

الخطيئة والموت والشر ومعنى الحياة

اقترح عدد من المفكرين والفلاسفة أن هناك علاقة مهمة بين الموت و "معنى الحياة". الشخص الذي يعتقد أن الموت لا يتبعه أي نوع من الحياة الآخرة قد يعتقد أن الموت يجعل الحياة بلا معنى. يبدو أن شوبنهاور قد عبر أحيانا عن هذا الرأي. قد يرى الآخرون الذين يؤمنون بالله والخلود الأمر بهذه الطريقة: وضعنا الله هنا على الأرض حتى نخطئ أو نحقق خلاصنا. فإذا أخطأنا، فإننا نعاقب بالطرد والأبعاد الأبدي. وإذا حققنا الخلاص، فإننا نكافأ بالنعيم الأبدي. قد يقول الشخص الذي يقبل هذه الصورة أنه إذا لم يكن هناك إله ولا حياة آخرة لتلقي الثواب أو العقاب، فستكون الحياة (على حد تعبير شكسبير) "حكاية يرويها أحمق، مليئة بالصوت والغضب، ولكن لا تعني شيئا". وبعبارة أخرى، إذا لم يكن هناك إله ولا حياة آخرة، فلن تكون حياتنا عبارة عن مكونات لمخطط أكبر وهادف – أي أننا سنعيش لفترة من الوقت ثم نموت ببساطة. وبالنسبة للكثيرين، إذا كان الأمر كذلك، فستكون الحياة بلا معنى. وبالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بالحياة الآخرة قد يشعرون بالراحة في أفكار هذه الحياة الآخرة، ويعتقدون أن وجودها يعمل على جعل الحياة العادية هنا على الأرض ذات معنى.[1]

ومع ذلك، بالنسبة لفكر فلسفي آخر، يبدو أنه يمكن فهم فكرة أن الحياة ذات معنى حتى لو انتهت بالموت. فإذا كان لدى الناس أهداف جديرة بالاهتمام ويبذلون أنفسهم لتحقيق هذه الأهداف، ويستمتعون ببعض الجهد والإنجاز، فيمكن القول إن حياتهم ذات مغزى - على الأقل فيما يسميه بول إدواردز Paul Edwards "الحس الأرضي" the terrestrial sense. الموت، بالطبع، قد يضع حدا لمثل هذا المعنى، لكن حقيقة أنهم سيموتون يوما ما يجعل الموت غير قادر على سلب حياة الناس من هذا النوع من المعنى أثناء وجودهم على قيد الحياة. فوفقا لوجهة نظر أكثر تطرفا، تصبح الحياة أكثر معنى من خلال الاعتراف بأنها ستنتهي بالموت. وحسب هذا الرأي، نكتسب تقديرا أعمق للإشباعات المشتركة لتجربتنا اليومية عندما ندرك تماما أنه في يوم من الأيام سنموت، ولن يكون لدينا شيء على الإطلاق.[2]

1.Fred Feldman, Death, https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/death/v-1/sections/death-and-the-meaning-of-life
2.Ibid.

المحاضرة الرابعة عشر:

الأخلاق التطبيقية Applied Ethics

تشير الأخلاق التطبيقية إلى الجانب العملي للاعتبارات الأخلاقية. وتتمثل في الأخلاق المتعلقة بأفعال العالم الحقيقي واعتباراتها الأخلاقية في مجالات الحياة الخاصة والعامة والمهن والصحة والتكنولوجيا والقانون والقيادة. على سبيل المثال، يهتم مجتمع أخلاقيات البيولوجيا بتحديد النهج الصحيح للقضايا الأخلاقية في علوم الحياة، مثل القتل الرحيم، أو تخصيص الموارد الصحية النادرة، أو استخدام الأجنة البشرية في البحث. تهتم الأخلاقيات البيئية بالقضايا البيئية مثل مسؤولية الحكومة والشركات عن مواجهة التلوث. تتضمن أخلاقيات العمل أسئلة تتعلق بواجبات أو واجب "المبلغين عن المخالفات" لعامة الناس أو ولائهم لأصحاب العمل. لذا سنكتفي في هذه المحاضرات بعرض وجيز لفلسفة الطب الحيوي وبعض الإشارات عن أخلاقيات المهن التي هي من فروع الفلسفة التطبيقية.

فلسفة الطب الحيوي Philosophy of Biomedicine

على الرغم من الاسم البسيط، فإن الطب الحيوي ليس مجرد مجال تداخل بين علم الأحياء والطب. إنه إطار عمل، ومجموعة من الالتزامات الفلسفية، ومؤسسة عالمية منسوجة في الثقافة الغربية وديناميكيات قوتها، وأكثر من ذلك. الطب الحيوي هو الإطار النظري الشامل لمعظم أعمال العلوم الصحية والتكنولوجيا الصحية التي تتم في الأوساط الأكاديمية والحكومية. فالممارسات الطبية الغربية والبنية التحتية للرعاية الصحية المحيطة بها هي في الأساس ثمار ما يسمى بالطب الحيوي. الشركات ذات الصلة بالصحة هي في الغالب طبية حيوية في التوجه. تقدم المساعدات الطبية الدولية بشكل أساسي الموارد الطبية الحيوية. إذن، فالطب الحيوي، بعبارة أخرى، هو اسم لكيفية تصور أقوى المؤسسات العالمية للعلاقات بين العلوم البيولوجية والطب.

النموذج الطبي الحيوي هو في الواقع شائع جدا لدرجة أنه من السهل التغاضي عن مدى ثقل التزاماته الأساسية فلسفيا (والمثيرة للجدل): أنه يجب فهم الظواهر الصحية من حيث الكيانات والعمليات الفيزيائية / الكيميائية الحيوية، وأن التقنيات التجريبية هي الوسيلة المفضلة لاكتساب وتقييم المعرفة المتعلقة بالصحة، وأن أفضل فهم للأجسام البشرية يتكون من مجموعة من الأجزاء والعمليات الفرعية.

بالإضافة إلى نقد تلك الالتزامات الأساسية، تنازع الفلاسفة أيضا على القضايا المرتبطة المتعلقة بمعاني الصحة والمرض، وطبيعة المعرفة والخبرة الطبية الحيوية، وقيمة التفكير الاختزالي، وقيمة المؤسسات العالمية للطب الحيوي، إلخ. اقترح بعض الفلاسفة أيضا أطرا بديلة لفهم العلاقات بين علم الأحياء والطب. على الرغم من ذلك، يتم توجيه القليل نسبيا من الأدبيات إلى الطب الحيوي في حد ذاته.

وحقيقة أن الأدبيات الفلسفية نقدية للغاية يرجع جزئيا إلى أن:

1 .الطب الحيوي واسع للغاية بحيث لا يوجد نقص في العيوب التي يجب تحديدها، وأن

2 .الطب الحيوي متأصل بعمق في النظام العالمي الحالي، وبالتالي فهو مرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بجميع ما هو جيد وعليل في هذا النظام.

معظم "الطب" الذي تم فحصه في "فلسفة الطب الحيوي" هو الطب الذي يتم متابعته في إطار الطب الحيوي، لذلك هناك الكثير من التداخل.

.الطب الحيوي كإطار للطب + علم الأحياء

تتم العملية والاستشارة الطبية وفق هذه الخطاطة: استشر طبيب الرعاية الأولية عند الشعور بالمرض. ربما يرسلونك إلى مختبر طبي يأخذ عينة دم لإجراء تحليل كيميائي حيوي. وبعد وصول النتائج، استشر طبيبا متخصصا تكون خبرته هي العضو أو الجهاز الجسدي المحدد حيث يتم توطين المرض. يصف الأخصائي دواء تم إنتاجه بكميات كبيرة في مصنع، بعد أن استخرج مختبر البيولوجيا العنصر النشط من مصدر طبيعي، أو ربما قام بتصنيعه من الصفر. تم إثبات فعالية الدواء من خلال اختبار الدواء تجريبيا على مجموعتين مصابتين بالمرض ذي الصلة، تم فرزهما عشوائيا في مجموعة تجريبية ومجموعة تحَكُم بحيث يمكن فحص الآثار الجسدية القابلة للقياس للدواء وحسابها. هذا هو الطب الحيوي. لقد نما بسرعة ليصبح منتشرا في جميع أنحاء العالم بحيث غدا من الصعب الإمساك به.[1]

1Sean Valles, Philosophy of Biomedicine, https:// plato.stanford.edu/entries/biomedicine/ First published Thu Apr 9,2020.

1.Ibid,

ما هو الطب الحيوي؟

للطب الحيوي جوانب عديدة. إنه شيء كبير ومعقد للغاية. إنه نتاج تاريخي متحول لغرب ما بعد الحرب العالمية الثانية. إنها مؤسسة اجتماعية عالمية معاصرة. إنها نظرية المعرفة للبحث والممارسة الطبية (وإن كان ذلك مع الكثير من التفصيلات والجزيئات). إنها مجموعة من الالتزامات الأنطولوجية والميتافيزيقية. وأكثر من ذلك.

يُعرّف المعهد الوطني الأمريكي للسرطان الطب الحيوي بأنه مرادف ل "اطب الوباتيا allopathic،(علاج المرض بالوسائل التقليدية، أي بالأدوية التي لها آثار معاكسة للأعراض)، والطب التقليدي، والطب السائد، والطب الأرثوذكسي، والطب الغربي" (NCIOther Internet Resources ، تم الوصول إليه في 12 مارس 2020). على النقيض من ذلك، يأخذ A. E. Clarke و Mamo و Fishman و Shim و Fosket 2003) نظرة موسعة لطبيعة الطب الحيوي، معتبرين أنه كيان متطور، وكلٌ متماسك ومتطور يتكون من عناصر تتراوح ما بين التأكيد على أن الصحة الجيدة هي التزام أخلاقي شخصي إلى الاعتماد المتزايد على "الحوسبة وبنوك البيانات" (A. E. Clarke et al. 2003: 173).[1]

يقدم كريجر Krieger فحصا مفصلا لتاريخ وفلسفة "نهج الطب الحيوي"، ويستخرج ثلاثة مبادئ رئيسية لوجهة نظره. ومن بين العديد من ميزات المنظور الطبي الحيوي، يبرز ثلاث منها على أنها أساسية فيما يتعلق بنهجها في التحقيق في المرض (Lock and Gordon 1988; في وكريجر 1994; كريجر 1994؛ لورانس وايز 1998; كامبروسيو وكيتنغ 2001; بينوم 2008). وهي:

1.Ibid.

•أولا، الطب الحيوي على وجه التحديد: يقتصر مجال المرض وأسبابه على الظواهر البيولوجية والكيميائية والفيزيائية فقط؛

•ثانيا، وهي نقطة يشترك فيها الطب الحيوي مع العديد من العلوم الطبيعية: التركيز على البحوث والتكنولوجيا المختبرية، وكما ترجمت إلى البحوث الصحية، باختزال الأسئلة البحثية التي لا يمكن دراستها عن طريق التجارب السريرية العشوائية (أو نظائرها، على سبيل المثال، "التجارب الطبيعية")؛

• ثالثا: تبني "الاختزالية"، وهو موقف فلسفي ومنهجي يرى أن أفضل تفسير للظواهر هو خصائص أجزائها.

يقدم تفسير كريجر للطب الحيوي خلاصة مقنعة للالتزامات الفلسفية بالنسبة للعلوم الطبية الحيوية. لذا ستسعى هذه المحاضرة إلى تسليط الضوء حول الأبعاد والمناقشات الفلسفية التي تحيط بموضوع الطب الحيوي. بالإضافة إلى ذلك، وتوجيه بعض الانتقادات الفلسفية للطب الحيوي كمؤسسة اجتماعية. [1]

1Ibid.

أخلاق المهن Business Ethics

تؤدي برامج الامتثال والأخلاقيات دورًا هامًا في المساعدة على تفادي وقوع أعمال سوء السلوك واكتشافها داخل المؤسسات، كما تساهم في إرساء بيئات عمل أخلاقية .إن وضع برامج فعالة للامتثال والأخلاقيات وتنفيذها بشكل صارم هو أمر من شأنه حماية المستثمرين والعملاء ومجتمع الأعمال والجمهور بوجه عام .يدرك متخصصو الامتثال والأخلاقيات أن الخدمات التي نقدمها تتطلب أعلى معايير الاحترافية والنزاهة والكفاءة .تمثل قواعد الأخلاقيات التالية إقرار المهنة لمسؤولياتها تجاه الجمهور وأصحاب العمل والعملاء والمهنة.

تتألف قواعد الأخلاقيات من نوعين من المعايير؛ ألا وهما المبادئ وقواعد السلوك .إن المبادئ هي معايير عامة توفر إطار عمل لقواعد السلوك الأكثر تفصيلاً .أما قواعد السلوك، فهي معايير محددة تحدد المستوى الأدنى للسلوك المهني المتوقع من متخصصي الامتثال والأخلاقيات .ويتوقع الامتثال لهذه القواعد من جانب المهنيين الأفراد وا تمع المهني على حد سواء .ويعتمد ذلك في المقام الأول على فهم متخصصي الامتثال والأخلاقيات وأعمالهم الطوعية، ثم على المساندة المقدمة من جانب الأقران وعامة الجمهور .

تمت إضافة تعليقات على بعض قواعد السلوك، والتي يعد الغرض منها توضيح أو شرح مفهوم القاعدة وتطبيقها .تستخدم المصطلحات التالية في سائر القواعد :

- "جهة العمل"وتشمل جهة العمل والعملاء "قانون"أو"قوانين"وتتضمن كل التشريعات والقوانين الوطنية والإقليمية والمحلية وقوانين الولايات بالإضافة إلى الأحكام القضائية والاتفاقيات.
- "سوء السلوك"ويتضمن كلاً من الأعمال غير القانونية والسلوكيات غير الأخلاقية.
- "الهيئة الإدارية العليا "لجهة العمل؛ وتشير إلى أعلى جهة معنية بوضع السياسات واتخاذ القرارات في أي مؤسسة، مثل مجلس إدارة أو مجلس أمناء إحدى المؤسسات . [1]

1.www.corporatecompliance.org

مجموعة متنوعة من أخلاقيات العمل

تعددت الأعمال والنشاطات المهنية والتجارية التي ينخرط فيها الناس حسب اهتماماتهم وميولهم وخلفياتهم الثقافية والاجتماعية والعلمية، فهم إذن مهنيون باعتبار الأعمال والمهن التي يزاولونها. ولهذا، هم ملزمون بمدونات قواعد السلوك التي تصدرها الجمعيات المهنية. لدى العديد من الشركات أيضا مدونات سلوك مفصلة، تم تطويرها وتنفيذها من قبل فرق من موظفي الأخلاقيات والامتثال. وبالتالي يمكن فهم أخلاقيات العمل على أنها دراسة الممارسات المهنية، أي دراسة محتوى وتطوير وإنفاذ وفعالية مدونات قواعد السلوك المصممة لتوجيه تصرفات الأشخاص المشاركين في النشاط التجاري والمهني. وباعتبار دراسة محتوى الأعمال والمهن تعتبر أخلاقيات العمل تخصصا أكاديميا. يقوم علماء الاجتماع والمنظرين بمقاربة المجال الأكاديمي، من خلال إثارة أسئلة وإشكالات مختلفة. يحاول علماء الاجتماع الإجابة على أسئلة وصفية مثل: هل يحسن الأداء الاجتماعي للشركات أدائها المالي، أي هل تجلب الأخلاق أرباحا ومداخل مالية (Vogel 2005; تشاو وموريل 2021)؟ لماذا ينخرط الناس في سلوك غير أخلاقي (Bazerman and Tenbrunsel 2011; ويرهان وآخرون 2013). وكيف يمكن جعلهم يتوقفون (Warren, Gaspar, and Laufer 2014)؟ لم يتطرق منظرو أخلاقيات المهن لتفصيل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، وإنما انبروا لمعالجة السؤال المحوري الذي يُركز حول: ما هو الأخلاقي وغير الأخلاقي في مجال المهن والأعمال؟ [1]

1.Anderson, E., 1993, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press. In https://plato.stanford.edu/entries/ethics-busines

يميل علماء الأخلاقيات المعيارية للأعمال إلى قبول العناصر الأساسية للرأسمالية. أي أنهم يفترضون أن وسائل الإنتاج يمكن أن تكون ملكية خاصة وأن الأسواق - التي تتميز بالتبادلات الطوعية بين المشترين والبائعين بأسعار مقبولة للطرفين - يجب أن تلعب دورا مهما في تخصيص وتوزيع الموارد. يجب الانتباه إلى أن أولئك الذين يرفضون الرأسمالية سوف يرون بعض المناقشات في أخلاقيات العمل (على سبيل المثال، حول ملكية الشركة وسيطرتها) مضللة.

بعض الشركات والمؤسسات "تقوم بأعمال تجارية" بهدف تحقيق الربح، والبعض الآخر لا يهمه الربح. فايزر Pfizer هي مثال للشركة الربحية. جامعة روتجرز Rutgers University ومتحف متروبوليتان للفنون Metropolitan Museum of Art هي أمثلة غير ربحية. عادة ما تفهم المنظمة التي يتم تحديدها على أنها "عمل تجاري" بأنها منظمة تسعى إلى الربح، والمنظمات الربحية هي تلك التي يركز عليها علماء أخلاقيات الأعمال. لكن العديد من القضايا الأخلاقية الموضحة أدناه تستهدف أيضا المنظمات غير الربحية والفاعلين الاقتصاديين الأفراد.[1]

ترتكز أحد المقاربات المؤثرة لأخلاقيات العمل على أخلاقيات الفضيلة Virtue ethics. يقوم بعض منظري أخلاقيات المهن بتطوير وتطبيق أخلاقيات الفضيلة عند ماك انتاير McIntyre (1984) على الأعمال. فبالنسبة لماك إنتاير، هناك مصالح متضمنة في ممارسات الأعمال، فبعض الفضائل ضرورية لتحقيق تلك المصالح. فارتكازا على ماك إنتاير، طور بعض منظرّي أخلاقيات المهن فكرة أن العمل هو ممارسة (أو يشتمل على ممارسات)، وبالتالي متضّمن لمصالح داخلية، والتي يتطلب تحقيقها نشر فضائل في مناخ الأعمال والتجارة وغيرها. واستلهم بعض منظرّو مناهج أرسطو في الفضيلة في الأعمال كما استوحى العلماء من الفكرة الأرسطية القائلة بأن الحياة الطيبة تتحقق في (أوساط) المجتمع، ونظروا في كيفية هيكلة مجتمعات الأعمال لمساعدة أعضائها على الازدهار والرقي.[2]

1.Jeffry Moriarty, https://plato.stanford.edu/entries/ethics-business

2.Ibid.

هناك مقاربة آخرى مهمة لدراسة أخلاقيات العمل مستخلصة من أخلاق الواجب، وخاصة الكانطية منها. إن مطالبة كانط بأن الإنسانية يجب أن تعامل دائما كغاية، وليس كوسيلة فقط، أثبت أنه مثمر بشكل خاص لتحليل التفاعلات البشرية في صميم المعاملات التجارية. ففي الأسواق حيث التنافسية المحتدمة، قد يميل الناس إلى خداع الآخرين أو غشهم أو استخدامهم أو استغلالهم أو التلاعب بهم للحصول على مزايا وأرباح. لذا تفرد النظرية الأخلاقية الكانطية هذه الأفعال باعتبارها انتهاكات لكرامة الإنسان.

النظرية الأخلاقية، بما في ذلك نظرية الفضيلة وأخلاق الواجب، مفيدة للتفكير في كيفية ارتباط الأفراد بعضهم ببعض وخاصة في هذا السياق في عالم الأعمال والتجارة والمهن. لكن أخلاقيات العمل تفهم أيضا القوانين واللوائح التي تنظم الأسواق والشركات. ولهذا تبدو النظرية السياسية أكثر صلة. سعى عدد من علماء أخلاقيات الأعمال إلى تحديد الآثار الناتجة من مناخ الأعمال والتجارة وارتباطها بالأخلاق بالارتكاز على عدالة راولز (1971) باعتبارها إنصاف للأعمال. هذه ليست مهمة سهلة، لأنه في حين أن راولز يقدم بعض الملاحظات الموحية حول الأسواق والشركات، فإنه لا يعبر عن استنتاجات محددة أو يطور حججا مفصلة لها. لكن العلماء جادلوا بأن العدالة كإنصاف: (1) لا تتوافق مع التفاوتات الكبيرة في القوة والسلطة داخل الشركات؛ (2) تتطلب من الناس أن تتاح لهم الفرصة لأداء عمل هادف؛ وتتطلب أشكالا بديلة من (3) حوكمة الشركات و(4) ملكية الشركات.1

المقاربة الرابعة لأخلاقيات العمل تسمى "نهج فشل السوق" (MFA).. وفقا لهذه المقاربة، فإن مبرر السوق هو أنه ينتج نتائج فعالة – أي أكثر فائدة وربحا بأقصى درجة ممكنة. ولكن هذا لا يحدث إلا عندما تتحقق ظروف المنافسة الكاملة، مثل المعلومات الكاملة، وعدم وجود سلطة وقوة سوقية قاهرة، وعدم وجود حواجز أمام الدخول أو الخروج (المنتوجات والسلع والتبادلات). (وعندما لا تتوفر هذه الشروط، تفشل الأسواق - ومن هنا جاء نهج فشل السوق). وباعتبار مقاربة فشل السوق، فإن هذه الشروط تكون هي مصدر القواعد الأخلاقية للجهات الفاعلة في السوق. وبالنسبة للسلطات الفوقية - كبعض الوزرات وغيرها - فإن الجهات الفاعلة في السوق، بما في ذلك البائعين والمشترين، يجب ألا تخلق أو تستفيد من عيوب السوق. لذا، على سبيل المثال، لا ينبغي للشركات أن تخدع المستهلكين (مما يخلق تفاوتا في المعلومات) أو تضغط على الحكومات لحملها على فرض تعريفات جمركية على المنافسين الأجانب (أو إقامة الحواجز أمام الدخول).2

1.Anderson, E., 1993, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, In https://plato.stanford.edu/entries/ethics-busines

2Ibid.

عناوين المصادر والمراجع

ألسدير ماكإنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، تر.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

عبد الرحمان بدوي، :الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، بيروت، (د ط 1979 ,)، ص -73-92

كرستوفر وانت وأندزجيكليموفسكي :أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ا لس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002

Allen Wood, (1999) Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Amartya Sen, and Bernard Williams, (1982), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. In Stephen Nathanson, https://iep.utm.edu/util-a-r/

Ansell-Pearson, Keith, (1994) *Friedrich Nietzsche On the Genealogy of Morals,* Translated by Carol Diethe, Cambridge University Press,

Anderson, E., (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

In https://plato.stanford.edu/entries/ethics-busines

Aronson, E. (1999). *The social animal* (8th ed.). New York, NY: Worth/Freeman. In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

Axelrod, R. (1984). *The evolution of cooperation*. New York, NY: Basic Books. In In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

Greene, J. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them.* New York, NY: Penguin Books,

David Wiggins. (1976)."Truth, Invention, and the Meaning of I.ife: *Proceedings of the' 8ritish Academy,* VI)I. 62 .

Darwall, Stephen, (2021)The British Moralists and the Internal 'Ought.' Cambridge: Cambridge University Press, 1995, in international encyclopedia of philosophy, https://iep.utm.edu/humemorality/

Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations. *Psychological Review, 99,* 689–723. https://doi.org/10.1037/0033- 295X.99.4.689 . In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

Feldman, Fred (1997). *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, in https://iep.utm.edu/hedonism/

Gordan Graham, (2011) Theories of Ethics, Routledge, New York & London,.

Gill, Michael, (2006) The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics.

Cambridge: Cambridge University Press, , In https://iep.utm.edu/humemora/

Jensen, Anthony K, (2013) *Nietzsche's Philosophy of History,* Cambridge: Cambridge University Press,

Levi, Neil. (2002) *Moral Relativism: A Short Introduction.* Oxford: Oneworld, 1Westermarck, Edvard. *Ethical Relativity*. New York: Littlefield, (1932) Adams & Company, In international encyclopedia of philosophy, www.iepphilosophy/moral relativism

Moser, Paul. (1993), *Philosophy After Objectivity*. (New York: Oxford University Press,

Moskos Charles C. and John W. Chambers (eds.), 1993, *The New Conscientious Objection. From Sacred to Secular Resistance*, New York: Oxford University Press,

Thagard, Paul and Tracy Finn, (2011) "Conscience: What Is Moral Intuition?" in Carla Bagnoli (ed.), *Morality and Emotions*, Oxford: Oxford University Press,

Peter Kreeft. (2005), "The Dark Side." transcribed from talk given for *Socrates in the City*. This talk based on ideas contained in Peter Kreeft's book: Making Sense Out of Suffering. Amazon book clubs,

Rawls, John, (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press, pp 78-86, in Gordan Graham, Theories of Ethics, Routledge, New York & London, 2011

Richardson, John, (2004) *Nietzsche's New Darwinism,* New York/Oxford: Oxford University Press, ,

Russ Shafer Landu, (2018)The Ethical Life: Fundamental Reading in Ethics & Moral Problems, Oxford University Press, fourth edition,.

Sobel, D. (2002). Varieties of Hedonism, *Journal of Social Philosophy*, 33(2): 240-256. in https://iep.utm.edu/hedonism/

Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1990). Culture and moral development. In J. W. Stigler, R. A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press. In https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

Steven M. Kahn, Peter Markie, (1998)*Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues,* Oxford University Press, Oxford.

Schofield, Paul, (2021)*Duty to Self: Moral, Political, and Legal Self-Relation*, New York: Oxford University Press, Greene, J. (2014). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them.* New York, NY: Penguin Books

Sorabji, Richard, (2014), *Moral Conscience Through the Ages*, Oxford: Oxford University Press,

Strohm, Paul, (2011), *Conscience: A Very Short Introduction*, Oxford University Press

الموسوعات الفلسفية الالكترونية

"The History of Utilitarianism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism/

https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/death/v-1/sections/death-and-the-meaning-of-life

Philosophy of Biomedicine, https:// plato.stanford.edu/entries/biomedicine/

https://plato.stanford.edu/entries/ethics-business

https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=orpc

international encyclopedia of philosophy, http/www.iepphilosophy/relativism

international encyclopedia of philosophy, https://iep.utm.edu/humemorality/