

أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة

■ الزواوي بغوره

تعرّف فلسفة الأخلاق تجددًا لافتًا في وقتنا الحاضر، سواء في أسئلتها، أم مباحثها، أم نظرياتها. ثمة - كما يُقال - عودة إلى الأخلاق وقضاياها في الفلسفة المعاصرة، وذلك بعد مرور فترة من النقد والشك. يشهد على ذلك ما تعرفه من تجددٍ في الفلسفة الألمانية والأنجلو - سكسونية تحديدًا¹. ومما لا شكَّ فيه أن هذه العودة تحكّمها التحولات الكبرى التي يشهدها عالمنا على مختلف الصعد، والتي تطرح مسائل أخلاقيةً دقيقة، متعلّقة إجمالاً بمنزلة الإنسان ومصيره وكيفية تصرفه إزاء مختلف التحديات المطروحة عليه.

ويُسهم الكثير من الفلاسفة المعاصرين في هذا النقاش، الذي اتخذ أشكالاً متباينة حول مختلف المسائل الأخلاقية، التي يطرحها

1 - انظر - على سبيل المثال - الملف الذي أعدته الفيلسوفة الفرنسية مونيكا كانتو - سبيرير بعنوان: الفلسفات الأخلاقية الجديدة: الأخلاق والفلسفة في مجلة:

Magazine littéraire, n°361, Janvier, 1998, p. 16-109.

وكذلك: J. B. Scheneewind, La philosophie morale au XX siècle, Quelques contributions de langue Anglaise, in *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, 2000, p. 121-169.

التطور العلمي والتقني، وعلاقة الإنسان بالبيئة، والنظم الاقتصادية القائمة على الاستهلاك المفرط، وقبل هذا وذلك علاقة الإنسان بالإنسان. وإذا كان صحيحاً أن الأخلاق تهدف إلى تحقيق حُسن التصرف، وقدرٍ من التآلف والعيش المشترك بين الناس؛ فإن تحقيق ذلك لا يتم بشكلٍ آلي أو عفوي، وإنما عبر مناهج وتصورات وأفكار ومناقشات بل ونظريات معززة بالأدلة والبراهين. وبهذا المعنى، فإن أخلاق الواجب تؤدي دوراً مركزياً في تحقيق هذا المبتغى الإنساني، وتشكّل توجهاً أساسياً في النقاش الأخلاقي المعاصر، مقارنة بتوجهات أخلاقية أخرى، وبخاصة تلك المتعلقة بأخلاق المنفعة. فما الذي نعنيه بالواجب؟ وما هي أخلاق الواجب؟ ومن هم الفلاسفة المعاصرون الذين يقولون بهذه النظرية؟ وما قيمتها في النقاش الأخلاقي المعاصر؟ وما دورها في تحقيق المؤتلف الإنساني؟

أولاً: في مفهوم الواجب وتاريخه

الواجب مقولة أساسية في الفلسفة العملية، وتحديداً في فلسفة الأخلاق والقانون. ويشير في الاستعمال اليومي إلى ما نحن ملزمون بالقيام به، وإلى ما يجب القيام به. وهو فضيلة أخلاقية تدلُّ على الإيثار، وتتعارض مع الأنانية والتكبر والانعفالات؛ إلا أنها ترتبط في الوقت نفسه في أذهاننا بالشعور بالإلزام والإكراه والإجبار. ويستعمل لفظ الواجب لوصف العلاقة بين أفعالنا والغايات أو الأهداف التي نتبّعها ونعمل على تحقيقها.

كما يُستعمل للدلالة على الواجب مصطلحٌ آخر، نحته - لأول مرة - الفيلسوفُ والحقوقي الإنجليزي جيرمي بنتام في عام 1834، ألا وهو مصطلح الديونطولوجيا (déontologie)، الذي يتكوّن من لفظين يونانيين: (deon) ويعني الواجب، و(logos) الذي يعني العلم. ولقد استُعمل من قبل أنصار النظرية النفعية لتحديد الدراسة التجريبية لما يجب القيام به في وضعية اجتماعية معينة، إلا أنه وُظف بسرعة في المجال المهني، وتحديداً في مجال الأخلاق التطبيقية ليشير إلى مجموع الواجبات التي يجب القيام بها في وظيفة أو مهنة

معينة². كما يشير إلى نظرية أساسية في فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، التي ترى أن بعض الأفعال الأخلاقية واجبة ولازمة من دون الأخذ بعين النظر لنتائجها، وهو ما تقول به نظرية كانط في الواجب، كما سنبين ذلك لاحقاً³. ومع أن مفهوم الواجب يرتبط بالفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة؛ فإنه قديم ويعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث استعملته المدرسة الرواقية بلفظ (kathkonta)، وكان المقصود منه: ما يجب القيام به، وما يتفق أو يتناسب مع الطبيعة، وأن من واجب الإنسان أن يكون فِعْله متفقاً مع قانون الطبيعة. ولأن الواجب عندهم يعدُّ مبدأً عاماً للحركة؛ فإن دلالاته تتجاوز الممارسة الإنسانية لتتطبق على كل كائن حي⁴.

إنَّ مفهوم الواجب يرتبط بالفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة؛ فإنه قديم ويعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث استعملته المدرسة الرواقية بلفظ (kathkonta)، وكان المقصود منه: ما يجب القيام به، وما يتفق أو يتناسب مع الطبيعة.

ولقد استعمله الخطيب والفيلسوف الروماني شيشرون بمعنى يفيد كل ما له قيمة، وينسجم مع الطبيعة، ويستحق أن يمتلك قيمة. ويُعدُّ كتابه: في الواجب (*De officiis*) من النصوص الفلسفية الأولى في فلسفة الواجب، وكان له أثرٌ كبير على مستقبل الفكر الأخلاقي الغربي، بحيث لم يتردد بعض المؤرخين في عدّه أحد: «المصادر الأساسية للإنسانية الغربية»⁵. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن شيشرون رأى أن لا شيء يكون خارج الواجب، وأن التساؤل حول ما يجب أن نقوم به في كل أجزاء حياتنا يُعدُّ تساؤلاً جوهرياً، وبخاصة ما تعلق بأمرين، ألا وهما: هل بإمكاننا أن نضع مبادئ عامة لأفعالنا، تكون صالحة لكل

Monique Canto-Sperber (sous dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 401. - 2

Ibid., p. 403. - 3

Ibid., p. 429. - 4

Christelle Veillar, Comment définir son devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*, in *Philosophie antique Problèmes, Renaissances, Usages*, n°14, 2014, p. 73. - 5

الظروف ولكل الأفراد؟ وهل بإمكاننا أن نؤسس منهجاً قادراً على الإجابة على كل الإحراجات في حالة حدوث نزاع بين الواجبات؟

لا يخفى على أحدٍ ما لهذين السؤالين من أهمية معاصرة، وذلك بحُكم طَرَحهما لسؤال أخلاقي مركزي، ألا وهو: هل يمكن لنا أن نضع مبادئ أخلاقية عامة أو كلية قابلة للتطبيق على الحالات الخاصة؟ هذا من جهة أولى، وأما من جهة ثانية فقد أدت تلك الأسئلة إلى اجتهادات نظرية ضمن الميراث الرواقي الممتد عبر القرون، وذلك إلى غاية تجسُّده في نظرية الواجب، التي أرسى دعائها الفيلسوفُ الألماني إيمانويل كانط. ولعل أهم ما يجب الإشارة إليه في هذا التاريخ هو الإقرار بثلاثة أنواع من الواجبات، كانت ولا تزال موضوع مناقشة وتحليل، ألا وهي: الواجبات نحو ذات النفس أو واجبات حفظ النفس، والواجبات نحو الآخر أو الغير وتشمل الأخلاق والقانون، والواجبات نحو الله أو الخالق وتتضمن المبادئ العقديَّة لكل ديانة. وعليه، فإنه إذا كانت بعض معالم الواجب قديمة؛ فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الجديد الذي تضمنته نظرية الواجب الحديثة؟ وما امتداداتها وتأويلاتها المختلفة في الفلسفة المعاصرة؟

ثانياً: في نظرية الواجب

يتكون الأساس النظري لأخلاق الواجب عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من جملة من المفاهيم المركزية، يتقدّمها مفهومُ الإرادة الخيرة، بوصفها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعدّه خيراً على الإطلاق دون قيد وشرط. وكما يقول: «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامّة، ليس ثم ما يمكن أن يعدّ خيراً من دون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيرة»⁶. وأن غيرها من الملكات الأخرى يمكن أن تستخدم للخير والشرّ معاً، كالذكاء على سبيل المثال، وأن بعض الفضائل ليست خيراً في ذاته؛ مثل فضيلة التحكم في النفس. لماذا؟ لأن السارق الذي يسيطر على نفسه يصبح أخطر سارق على الإطلاق. وهو ما يؤدي إلى الإقرار بأن الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد

6 - Kant, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad. Alain Renault, Paris, Flammarion, 1994, p. 174.

الذي يمكن أن يعدّ خيراً في ذاته، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد أو الغايات؛ ولكن لأنها في ذاتها خيرية، وإذا انعدمت الإرادة الخيرة من أي عمل خيري أو أخلاقي؛ فإنه سيفقد صبغته الأخلاقية. وتعدُّ النية مصدر الإرادة الخيرة، وليس ما تصنعه أو تحققه.

وما يجعل الإرادة خيرة هو قيامها بالواجب، بمعنى أن الإرادة الخيرة هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب. يقول كانط: «الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون»⁷. ويتميّز الواجب عن التلقائية؛ فمثلاً: إنَّ مَنْ يحافظ على حياته لا يعمل وفق الواجب، ولكن

يتكون الأساس النظري لأخلاق الواجب عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من جملة من المفاهيم المركزية، يتقدمها مفهوم الإرادة الخيرة، بوصفها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعدّه خيراً على الإطلاق دون قيد وشرط.

يكون قد عمل بمقتضى الواجب عندما يكون قد يئس من الحياة، وعمل على الحفاظ على حياته. كما يتميّز الواجب عن الميل الطبيعي كالعطف على الأقارب، والإحسان نحو شخص لا نعرفه. وأخيراً يتميّز الواجب الأخلاقي عن القانون؛ فمثلاً، إن عدم السرقة، والخوف من العقاب، واحترام الرأي العام، كل هذه الحالات الخاصة بالامتناع لا تُعدّ فعلاً أخلاقياً؛ ولكن الذي يقول: إن واجبي يقتضي ألا أسرق احتراماً للواجب وللعقل هو الذي يقوم بالواجب الأخلاقي. وهذا يعني أن الواجب لا يتحدد بالعاطفة، أو الوجدان، أو التجربة، أو المنفعة، وإنما يتحدد بالإرادة الخيرة واحترام القانون الأخلاقي بوصفه غايةً في ذاته. ويتميّز الواجب بكونه:

(أ) صورياً خالصاً، أي لا يتصل بالتجربة.

(ب) منزهاً عن كل غرض، أي لا يُطلب من أجل تحقيق غرض، أو منفعة، أو بلوغ سعادة.

Ibid., p. 264.

(ج) قاعدة لا مشروطة للفاعل؛ أي لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شيء آخر، وإنما هو - بحد ذاته - يشكّل أساس كل عمل أخلاقي. وهو ما يؤدي إلى نتيجة أساسية، ألا وهي أن الإنسان يتميز بكونه كائناً يعمل وفقاً للواجب.

كما يميّز كانط في الواجب بين نوعين من الأوامر: الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة. تخضع الأوامر الشرطية المقيدة للقاعدة العامة: من أراد الغاية أراد الوسائل كذلك. فمثلاً: إذا أردت أن تحيا سعيداً؛ فيجب أن تكون صالحاً. وإذا أردت أن تكسب ثقة الناس فيجب أن تكون صادقاً. وهذا يؤدي إلى نتيجة أساسية، ألا وهي: ضرورة اتباع الوسائل المناسبة لبلوغ الغايات المطلوبة.

وأما الأوامر القطعية أو المطلقة فإنها لا تخضع لأي شرط. لماذا؟ لأن ما يلزمنا ضروري في ذاته بصرف النظر عن نتائجه. مثلاً: كن خيراً، قل الصدق دائماً، لا تخن العهد. وتتكون الأوامر القطعية المطلقة من ثلاث صيغ هي:

(أ) «اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعملك قانوناً كلياً وعماماً». وهو ما يعني أن شرط تحقيق القاعدة الأخلاقية هو التعميم أو الكلية من غير تناقضٍ.

(ب) «اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية، لا كمجرد وسيلة». أي إن أخلاق الواجب ليست أخلاقاً صورية خالصة؛ وإنما موضوعها الإنسان بوصفه غايةً في ذاته.

(ج) «اعمل بحيث تكون إرادتك - بوصفك كائناً ناطقاً - هي الإرادة المشرعة الكلية»⁸؛ أي ضرورة أن يخضع الإنسان للأخلاق بوصفه مشرعاً لها. لقد عزّز كانط هذه الأوامر بجملة من المبادئ والقيم، على رأسها العقل، إذ إن للواجب طابعاً عقلياً محضاً، كما يتصف بالكلية أو الكونية، وينبع من إرادة حرة ومستقلة، وهو ما يعني أنه يتمتع بالحرية بالإضافة إلى قيمتين عزيزتين على كانط، ألا وهما الكرامة والاحترام. وحيث إن كانط يجعل من قاعدة الإرادة

Ibid., p. 305.

الحرية أساس نظريته في الواجب؛ فإنه يرى أن الإنسان إنما يعي نفسه حقاً عندما يحترم ذاته، وأن احترام القانون يؤسس لاحترام ذواتنا أو أنفسنا وللآخرين في الوقت نفسه. وفي تقديره فإن الممارسة تبيّن أن ثمة في حياتنا مستويين لا غير، مستوى الأشخاص ومستوى الأشياء. وأن الاحترام يتوجه دائماً إلى الأشخاص لا إلى الأشياء، لا لسبب إلا لأن الأشياء مجرد وسائل، في حين أن الأشخاص غايات في ذاتها، لها كرامتها الخاصة التي نسميها الإنسانية.

وبالنظر إلى أن كل شخص يكون موضوعاً للاحترام، فإنه بالضرورة يعد حدّاً للحرية، ولذا فإن العبارة القائلة: (تنتهي حريتي عندما تبدأ حرية الآخرين)

**بالنظر إلى أن كل شخص
يكون موضوعاً للاحترام،
فإنه بالضرورة يعد
حدّاً للحرية، ولذا
فإن العبارة القائلة:
(تنتهي حريتي عندما
تبدأ حرية الآخرين)
عبارة صحيحة.**

عبارة صحيحة؛ لأنها تؤكد على ضرورة احترام القانون الذي يأخذ شكل الاعتراف بحق الآخرين، وبضرورة احترامهم. أي إن كل احترام للشخص إنما هو احترام للقانون الأخلاقي. وعلى هذا الأساس قال كانط: «إن موضوع الاحترام هو القانون فحسب، القانون الذي نرضه على أنفسنا، ولكنه مع ذلك ضروري في ذاته. ونحن خاضعون له من حيث هو قانون، دون أن نستشير حينا لذواتنا؛ ومن حيث إننا نحن الذين فرضناه على أنفسنا، فإنه ناتج لإرادتنا. وكل احترام لشخص ما هو ليس في الحق إلا احتراماً للقانون الذي يقدم هذا الشخص مثلاً له»⁹.

ولا يمكن فضلُ آراء كانط عن التحولات التي عرفتتها المجتمعات الحديثة مقارنة بالمجتمعات القديمة في موضوع الاحترام. فإذا كانت المجتمعات القديمة قد قرنت الاحترام بالمراتب والتفاوت وعدم المساواة في المنزلة الاجتماعية والقانونية والسياسية، وعدّته بمثابة شهادة على الاعتراف بالحدّ الذي لا يجب تجاوزه، فإن المجتمع الحديث قد عرف ظهور الفرد الذي يتمتع

9 - Ibid., p. 332. لمزيد من التفصيل حول موضوع الاحترام انظر مقالنا: الاحترام أصله وفصله، في مجلة: الكويت، العدد 366، إبريل 2014، ص 36 - 37.



بالمساواة القانونية مع غيره من الأفراد. لذا ارتبط الاحترام بالنزاع أو الصراع مع كلِّ مَنْ يحاول التعدي على الحقوق، أو ما يمكن أن نسميه بمظاهر عدم الاحترام، التي تأخذ أشكالاً مختلفة، قد تصل إلى حدِّ العنف والتهديد والخوف، أو كل ما يمنع قيام حياة حرّة ومستقلة.

يدلُّ على هذا المعنى الجديد للاحترام ازديادُ المطالب بالاعتراف بما هو منزلة قانونية تكسب حقوقاً وتفرض واجباتٍ محددةً. وبالنظر إلى اتساع وتنوع المطالب الفردية والجماعية؛ فإن الاحترام لم يعد محصوراً في المجال العام فقط؛ وإنما امتدَّ إلى الحياة الخاصة، أو الحياة الحميمية، وذلك بفعل المساواة والحرية، وبالجملة، بفعل ثورة حقوق الإنسان.

وبهذا المعنى فإن الاحترام يؤدي دوراً عملياً مهماً في العدل؛ نظراً لأن الاحترام يعني احترام قيمة في الشخص الآخر، وأن عدم احترام تلك القيمة يُعدُّ ظلماً. والحقُّ فإن كل مظاهر عدم الاحترام إنما تعود - بشكلٍ من الأشكال - إلى هذا الشعور المصاحب بعدم احترام القيمة التي يتمتع بها الشخص المعني، أو الجماعة المعنية، وما يترتب عنه من ظلمٍ ماديٍّ ورمزي.

شكَّلت هذه المبادئ - وبخاصة الكلية، والغاية في ذاتها، والإرادة المشرعة، والحرية، والاستقلالية الذاتية، والكرامة والاحترام، وأولوية الحقِّ أو العدل على الخير - مجالاً خصباً للنقاش الفلسفي المعاصر الأخلاقي، اتخذ أشكالاً متباينة في الفلسفة المعاصرة، وتميَّز بالعودة المكثفة إلى الفلسفة النقدية الكانطية، وتحويلها إلى مرجعية نظرية في مجال الأخلاق على وجه التحديد.

ثالثاً: في العودة إلى كانط في الفلسفة المعاصرة

لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن الفلسفة المعاصرة تتميز بالعودة المكثفة والمتنوعة إلى الفلسفة النقدية الكانطية، يشهد على ذلك الكانطية الجديدة في صورتها الكلاسيكية والجديدة، وأشكال القراءات المتعددة والتوظيفات المختلفة لهذه الفلسفة، وبخاصة في مجال الفلسفة العملية أو الفلسفة السياسية والأخلاقية والقانونية، وهو ما سمح بظهور ما سماه بعض الباحثين العقلانية الجديدة

الكانطية (néonationalisme Kantien)¹⁰، التي يمثلها فلاسفة معاصرون كثيرون، منهم جون رولز في الفلسفة الأمريكية، ويورغن هابرماس في ألمانيا، والان رينو في فرنسا، وقبل هذا وذاك هنالك الكانطية الجديدة بتياراتها المختلفة. وبحكم أن المجال لا يسمح بالدراسة التاريخية والفلسفية المفصلة لهذا الجانب، فإننا سنكتفي بدراسة بعض المعالم الأولية لأخلاق الواجب في الفلسفة المعاصرة، ومدى إسهامها في تعزيز المؤتلف الإنساني، وذلك وفقاً للعناصر الآتية.

أ - الكانطية الجديدة وأخلاق الإرادة والحرية:

تُعدُّ الكانطية الجديدة من أهم التيارات الفلسفية المعاصرة التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتميّزت بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي على قضايا المعرفة والقيم، ومع أنها تتشكل من تيارات عديدة.

تُعدُّ الكانطية الجديدة من أهم التيارات الفلسفية المعاصرة التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتميّزت بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي على قضايا المعرفة والقيم، ومع أنها تتشكل من تيارات عديدة؛ فإن الذي يعنينا في هذا السياق هو تيار مدرسة ماربورغ (Marburg)، الذي يمثّل - كما يقول عبد الرحمن بدوي - «الاتجاه الأكثر عقلانية ومفهومية، وموضوعية وعلمية من سائر فروع الكانطية الجديدة»¹¹؛ وذلك لأنه ركّز على نظرية

المعرفة والنظام المرتبط بالمنهج المتعالي، وبمحاولة ربط المنهج بكل الوقائع الثقافية، سواء تعلّق الأمر بالعلوم أم بالثقافة على حدّ سواء. ويُعدُّ زيلر (Zeller) أول من دعا إلى ضرورة العودة إلى كانط في نصّ أصبح مشهوراً، ويحمل العنوان نفسه: **العودة إلى كانط**¹².

10 - J. Lenobe et A. Berten, Jugement juridique et jugement pratique: de Kant à la philosophie du langage, in *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1990, p. 342.

11 - عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، 1996، ص 221.

12 - A. Philonenko, *L'école de Marbourg: Cohen- Natorp -Cassirer*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1989, p. 9.



لقد عملت مدرسة ماربورغ بقيادة هرمان كوهين (Hermann Cohen) - منذ بداية القرن العشرين على إعادة صياغة الفلسفة الكانطية على مستوى نظرية المعرفة والأخلاق على حدّ سواء، بحيث كتب في مقابل الثلاثية الكانطية المشهورة - نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، و: نقد ملكة الحكم - ثلاثية جديدة، حملت العناوين الآتية: منطق المعرفة الخالصة، وأخلاق الإرادة الخالصة، وجمالية الشعور الخالص¹³.

تقوم أخلاق الإرادة الخالصة على العقل العملي الخالص، وترتبط بين الأخلاق والقانون، وذلك بعكس ما ذهب إليه كانط من الفصل بين المجالين الأخلاقي والقانوني. وتتميّز الأخلاق الإرادية بالفعل، ومن أن الفعل هو حياة الإنسان الأخلاقية، وأن الإرادة والمشئّة ليستا مجرد نية أو قصد، بل هي فعلٌ متصلٌ بالآخر. من هنا يرى كوهين أن الوعي الأخلاقي هو وعي بالآخر، لذا فإن الأخلاق الإرادية تتحدّد بالغيرية، وتتناهى مع الأنانية، وهو ما يجعل من هذه الأخلاق أخلاقاً اجتماعية أكثر منها أخلاقاً فردية، كما تبدو عليه أخلاق الواجب عند كانط¹⁴. كما تتسم هذه الأخلاق الإرادية بسمة جوهرية، ألا وهي الحرية، وذلك بحكم طابعها الإرادي واستقلاليتها الذاتية. وهذه سمةٌ سبقَ وأن أكد عليها كثيراً كانط نفسه، وتشكّل أساس التشريع، والمسؤولية، وحفظ الذات¹⁵.

ولكن إذا كان كوهين قد حاول استكمال بعض جوانب أخلاق الواجب عند كانط وبخاصة من جهة الفعل والصلة بالقانون فإن أرنست كاسيرر لم يهتم بالتأسيس الأخلاقي مقارنة بالتأسيس العلمي لعلوم الثقافة¹⁶، إلا أنه مع ذلك قد خصّص للمسألة الأخلاقية فصلاً في غاية الأهمية في كتابه: الحرية والشكل، فكرة الثقافة الألمانية، حلل فيه بإسهاب مفهوم الحرية في علاقته بالاستقلال الذاتي في الفلسفة النقدية الكانطية، وذلك بحكم دورها في التأسيس الجديد لمفهوم الأخلاق مقارنة بالتصورات الأخلاقية القديمة.

Ibid., p. 12-13.

- 13

Ibid., p. 74.

- 14

Ibid., p. 83.

- 15

Dominic Kaegi, L'éthique non écrite de Cassirer, in *Revue Germanique*, n°15, 2012, p. 129-137.

- 16

لا تعني الحرية في المنظومة الفكرية الكانطية أن نفصل حدثاً أو فعلاً عن سلسلة الأسباب والآثار التي تربطها؛ لأن المسألة لا تتعلق بالوجود، وإنما تتعلق بالواجب. وعليه فإن الأمر لا يتعلق بمدى كثافة العلاقة السببية، وإنما بالطابع الأصيل الذي منه تشتق القيمة. ومن ثم فإن الحرية تعني في نظر كانط: «ليس الفعل الذي يبدأ من نفسه، وإنما ذلك الفعل الذي يملك في ذاته غايته ومعياره»¹⁷. وهذا يعني أن الأمر لا يتعلق بالسبب الظاهر؛ وإنما بالغاية ومعايير الحكم المقررة.

إنَّ عماد التصور الأخلاقي عند كانط يتحدد بطابعه العقلي العملي المعزز بمبادئه العامة: الكلية / الكونية، والإرادة المشرعة، والغاية في ذاتها. ومن أن كل شيء في مملكة الغايات يكون له ثمن أو كرامة.

ينجم عن هذا أن كل النظريات الأخلاقية السابقة عن كانط لم تقم على فكرة الإرادة الحرة، سواء كان ذلك بوعي أم من غير وعي. وبذلك تنتقل - في مجال الأخلاق - من حالة الخضوع إلى حالة الإرادة والحرية، وما يستتبعه من ظهور مفهوم جديد في الأخلاق، ألا وهو مفهوم الشخص الإنساني، الذي يتحدد بالاستقلال الذاتي، والكونية التي تدلُّ - في معناها الأكثر عمومية - على الطابع العقلي للإنسان، وأن الكائنات العاقلة تسمى أشخاصاً؛ لأن طبيعتهم تحددهم بوصفهم غايات في ذاتهم لا وسائل.

وبذلك يمكننا الإقرار - كما يرى ذلك كاسيرر - بأن «العقل الذي كان يتحدد عند لايبنتز بطابعه المنطقي قد أصبح يتحدّد عند كانط بطابعه العملي»¹⁸.

وعليه فإن عماد التصور الأخلاقي عند كانط يتحدد بطابعه العقلي العملي المعزز بمبادئه العامة: الكلية / الكونية، والإرادة المشرعة، والغاية في ذاتها. ومن أن كل شيء في مملكة الغايات يكون له ثمن أو كرامة. وأن ما له ثمن يُمكن تعويضه بشيء آخر يكون مساوياً أو معادلاً له، وفي المقابل، فإن ما لا ثمن له، ويكون فوق كل ثمن، ولا يملك معادلاً له - فإن له كرامة. ومن ثم، فإن الكرامة

Ernst Cassirer, *Liberté et forme, L'idée de la culture Allemande*, Paris, éditions Cerf, 2001, - 17 p. 148.

Ibid., p. 150.

هي التي يتميّز بها الإنسان عن جميع الأشياء، وأنه بالكرامة يتقوم بوصفه كائناً حرّاً، ويعمل وفقاً للواجب الذي هو ضرورة: «إنجاز الفعل احتراماً للقانون»¹⁹.

ب - جون رولز: والعدالة بوصفها إنصافاً

يُعدُّ الفيلسوف الأمريكي جون رولز من الوجوه الفلسفية المعاصرة البارزة، سواء على صعيد الفلسفة السياسية، وذلك منذ أن نشر كتابه: نظرية في العدالة، عام 1971، بحيث شكّلت نقطة تحوُّلٍ في الاهتمام بمسائل الفلسفة السياسية، التي كان يغلب عليها في ذلك الوقت الطرح التاريخي والإيديولوجي. أم على مستوى فلسفة الأخلاق التي جدد مسألتها وقضاياها، وبخاصة في كتابه: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، 2000. وسواء في نظريته السياسية أم الأخلاقية فإن العودة إلى كانط، وتوظيف وتأويل بعض مفاهيمه الأخلاقية، قد شكّل عنصراً مركزياً في فلسفته، بحيث نستطيع القول: إن فلسفة كانط قد أدت دوراً تكوينياً في نظرياته السياسية والأخلاقية، وإن الاختلاف بينهما اختلافاً في المنهج؛ «فبينما كان كانط يتطلع إلى توفير منهج عامّ تماماً لتناول القضايا الأخلاقية، بما فيها مسائل العدالة؛ توصل رولز إلى استنتاج أن بنائته الكانطية تستطيع أن تبني رواية فقط لقصة العدالة: نستطيع بناء رواية معلّلة لقصة الحقّ لكن ليس لقصة الخير، لقصة العدالة لكن ليس لقصة الفضيلة»²⁰. وتنتمي نظريته في العدل بوصفه إنصافاً إلى الميراث الكانطي، وهو ما بيّنه رولز نفسه في بحثه: البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية (1980)²¹، وكذلك في الفصول العشرة التي خصّها لعرض مذهب كانط في الأخلاق في كتابه: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق²².

¹⁹ - Ibid., p. 152.

²⁰ - أونورا أونيل، النزعة البنائية لدى رولز وكانط، في: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون رولز نموذجاً تحريراً: صمويل فريمان، ترجمة فاضل جتكر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - قطر، 2015، ص 433.

²¹ - John Rawls, *Justice et démocratie*, trad. Cathrine Audar, P. DE Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, 1993, p. 73-152.

²² - جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، ترجمة ربيع وهبة، المركز العربي للأبحاث وإدارة السياسات، الدوحة - قطر، 2019، ص 277 - 459.

لقد توقف أكثر من باحث عند هذه المرجعية الكانطية في فلسفة رولز السياسية والأخلاقية، ومنهم المؤرخة الفرنسية جاكلين روس، التي رأت أن مذهب رولز في العدالة يمضي مباشرة: «نحو مرجعية كانطية تضي تقمها على رؤيته»²³. يؤكد ذلك عرض رولز لمبادئ العدالة في شكل أوامر قطعية، وفي إقراره بأسبقية العدل/الحق على الخير، والعقل على الوجدان.

ويعيننا في هذا السياق الإشارة إلى بعض سمات العدل بوصفه قيمة أخلاقية بالدرجة الأولى، ومنها رأيه في: «إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية»²⁴، وأن

**يعيننا في هذا السياق
الإشارة إلى بعض سمات
العدل بوصفه قيمة
أخلاقية بالدرجة الأولى،
ومنها رأيه في: «إن العدالة
هي الفضيلة الأولى
للمؤسسات الاجتماعية،
مثلما أن الحقيقة فضيلة
الأنساق الفكرية».**

ما يسميه بالوضعية الأصيلة عبارة عن تأويل إجرائي لمفهوم كانط عن الاستقلالية الذاتية، وأن هذه الوضعية تسمح لنا بأن نفسّر الفعل والتصرف وفقاً لهذا المبدأ الذي يعبر: «عن طبيعتنا كأشخاص عقلانيين، وأحرار، ومتساوين فيما بينهم»²⁵. وإنه إذا كان كانط يرى أن نظريته تنطبق على كل كائن عاقل في العالم، وأن الوضعية الاجتماعية للناس في العالم يجب ألا يكون لها أي دور في تحديد مبادئ العدالة، في هذه الحالة، فإن رولز يرى ضرورة الأخذ بعين

النظر لهذه الوضعية، وهو الذي يشكّل الفارق بينه وبين كانط، وبخاصة أن نظرية كانط - بحسب تحليله - تتميز بنوع من الثنائية العميقة؛ كالثنائية القائمة بين الضروري والعرضي، والشكل والمحتوى، والعقل والرغبة، والنومان والفينومان، أو الظاهر والشئ في ذاته. وفي تقدير رولز، فإن التخلص من هذه الثنائيات لا يعني التخلص من جوهر النظرية الكانطية، كما

23 - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، 2001، ص 102.

24 - John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Paris, Seuil, 1987, p. 29.

25 - *Ibid.*, p. 293.



يذهب إلى ذلك بعض أنصاره، بقدر ما يعني إعادة «صياغة نظريته الأخلاقية ضمن إطار النظرية التجريبية»²⁶.

لعل ما يؤكد صلة فلسفة الأخلاق عند رولز بأخلاق الواجب عند كانط هو: ذلك التمييز الذي استحدثه بين الأخلاق اليونانية - القديمة القائمة على فكرة السعادة الحقيقية، والخير الأسمى - وبين فلسفة الأخلاق الحديثة، التي تهتم بأمرين أساسيين، ألا وهما: «أولاً: ما رأوه بوصفه مقررات أمره وجازمة للعقل السليم. وثانياً، حول الحقوق والواجبات والالتزامات المترتبة على تلك المقررات. لكنهم لم يولوا - إلا في وقت لاحق - اهتماماً يذكر بأنواع الخير التي يجب أن تتبعها ووثمنها وفقاً لهذه المقررات»²⁷.

كما تظهر تلك الصلة في الاتفاق على إعطاء الأولوية للعدل أو الحق على الخير، وضرورة معاملة الأشخاص كغايات في حد ذاتها. وبالطبع فإن كانط ورولز لا ينكران أهمية الخير كقيمة، بل إننا نجد رولز يدعو إلى ضرورة تأسيس نظرية في الخير، من حيث إن الخير يرتبط بالأفراد ومشاريع حياتهم، وإن تصورات الأفراد للخير تتناسب ومبادئ العدل المعترف بها علانية، ولكن ذلك لا يجعل من الخير سابقاً للعدل، وإنما يجعله لاحقاً أو كما قال: «إن العدالة بوصفها إنصافاً تقتضي أن يكون العدل سابقاً على الخير»²⁸.

ومن المعلوم أن كانط قد ذهب إلى القول بضرورة أن تقوم الأخلاق على مبادئ أساسية، أهمها مبدأ الكونية والحرية والغاية في ذاتها، وهو ما عبرت عنه الأوامر المطلقة في مقابل الأوامر الشرطية لنظرية الواجب. وعليه فإنه من المنطقي في سياق نظرية في العدل من حيث هو إنصاف أن تعطى الأولوية للعدل على الخير. وتقتضي هذه الأولوية القول بأن مبادئ العدالة، أو كما قال (العدالة السياسية) تفرض وضع حدود لأنماط الحياة المقبولة، لذا فإن كل

Ibid., p. 294.

- 26

27 - جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، المصدر السابق، ص 41.

Ibid., p. 438.

- 28

المواطنين الذين سيتقدّمون بمطالب باسم الغايات التي تتجاوز تلك الحدود ملزمون باحترام الحدود التي يفرضها العدل²⁹.

وتظهر قاعدة الكونية جلية في معالجته لحقوق الإنسان في كتابه: قانون الشعوب، الذي يعني بحسبه: «تصوراً سياسياً محدّداً عن الحق والعدالة، يتفق مع مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسات الدولية»³⁰. وهو محاولة للإجابة عن سؤال عملي ألا وهو: كيف يمكن التوسع في فكرة العدالة كإنصاف لتطبق في القانون الدولي؟

من المعلوم أن كانط قد ذهب إلى القول بضرورة أن تقوم الأخلاق على مبادئ أساسية، أهمها مبدأ الكونية والحرية والغاية في ذاتها، وهو ما عبرت عنه الأوامر المطلقة في مقابل الأوامر الشرطية لنظرية الواجب.

للإجابة عن هذا السؤال قسّم رولز الشعوب والمجتمعات والدول المعاصرة إلى خمسة أقسام، هي: الليبرالية، والسمة وتتميّز بتنظيمها الجيد، وهنالك القسم الثالث يُعدُّ (خارجاً عن القانون)، والرابع (المغلوب على أمره)، والخامس هي مجتمعات السلطة المطلقة الخيرة أو التي يحكمها المستبد العادل. ومن بين أهداف هذا التقسيم البرهنة على وجود مجتمعات سمحة وغير ليبرالية، ولكنها تقبل قانون الشعوب وتلتزم باحترامه. ومن هذه المجتمعات السمحة المجتمعات الإسلامية التي أطلق عليها اسم (كازانستان).

يعرّف هذه الشعوب بقوله: «الشعب في ذلك المجتمع تنطبق عليه معايير المجتمعات الهرمية السمحة، [وهو] ليس عدوانياً ضد سائر الشعوب، ويقبل أن يحترم قانون الشعوب، وأن يلتزم بحقوق الإنسان، ويحترم تلك الحقوق»³¹. وفي تقديره، فإن هذه المجتمعات الليبرالية والسمحة يمكنها تحقيق السلام

29 - لمزيد من المناقشة انظر كتابنا: الشمولية والحرية، دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار سؤال - بيروت - لبنان، 2018، ص 212 - 250.

30 - جون رولز، قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة - مصر، 2007، ص 17.

31 - المصدر السابق، ص 19.



العالمي والعدالة العالمية، ولا يتردد رولز في الاعتراف بأن ما قدّمه من أفكاره يقتضي حُطى كانط في وجهة النظر التي أعرب عنها في كتابه: مشروع السلام الدائم. وهذا يعني أن رولز يوظف أفكار كانط في الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها مبادئ حقوق الإنسان وتطبيقاتها، وبخاصة من جهة الغاية المثلى المتمثلة في أن: «النظم الدستورية يجب أن تضع قانون الشعوب نافذاً وفعّالاً، حتى تستطيع أن تحقق تماماً حرية مواطنيها»³².

ج - يورغن هابرماس: في أخلاق التواصل والمحادثة

من المعلوم أن الفيلسوف الألماني هابرماس هو مؤسس نظرية الفعل التواصلي التي تقوم على مفهوم محدّد للتواصل، يمكن تلّمس بعض معانيه في التحديد الذي يقول فيه: «أسمّي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذكية أو فعالة. والاتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذات وشروط الصحة أو متطلبات الصدق»³³. ويظهر التواصل في شكل الفعل الذي يخرج الوعي من الحالة الباطنية إلى الانفتاح على الآخر.

ومما لا شكّ فيه أن إسهام هابرماس في مجال التواصل يعد إسهاماً مميّزاً على أكثر من مستوى، لا يتسع المجال لتحليله ومناقشته، وإنما حَسَبنا أن نشير إلى بعض مناحيه، ومنها:

1 - تأسيس التواصل على نتائج نظرية أفعال الكلام، والألسنية، والتأويلية الفلسفية.

2 - شكّل التواصل نظرية عامّة تميّزت بقدرتها الكلية على التفسير الاجتماعي والسياسي والقانوني.

3 - القدرة الكبيرة لنظرية التواصل على التطبيق في ميادين مختلفة، مما أعطاه صبغة شاملة وعالمية.

32 - المصدر السابق، ص 25.

33 - Jürgen Habermas, *Morale et communication*, trad, Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1986, p. 79.

لا يقوم الفعل التواصلي على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية، ومن ثمّ فإنّ الفعل التواصلي يُسهم في بناء العالم الاجتماعي المعيش.

ولا يمكن اكتشاف ومعرفة العالم من دون عبارات حول العالم، عبارات يتمّ تبادلها من خلال الفعل التواصلي. كما أنه لا وجود لأنشطة استراتيجية من غير أفعال لغوية؛ ففي كل حقل أو مجال اجتماعي هنالك إشكاليات وقضايا يتمّ الصراع حولها. وهذه القضايا لا يمكن فصلها عن أشكال التعبير التي تتخذها.

لا يقوم الفعل التواصلي على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية.

وعليه فإنّ دراسة شروط نجاح أو إخفاق التواصل الاجتماعي يصبح ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي. ومما لا شكّ فيه أن للتواصل الاجتماعي أشكالاً تعبيريةً مختلفة ومتعددة، تميّز العلاقات الاجتماعية، إلا أن هذا الاختلاف والتباين والتنوع يفرض في الواقع حدّاً أدنى من القواعد المشتركة. من هنا يرى ضرورة إقامة أو تأسيس ما سماه بالتداولية الكونية / العالمية (pragmatique universelle)، تحدّد شروط صلاحية التبادل والتواصل. وبالطبع فإنّ الأمر لا يتعلّق

بتحديد الجوانب الخاصة في لغة التواصل كالجانب التركيبي والدلالي، وإنما المطلوب هو الاهتمام باللغة بوصفها فعلاً لغوياً تبادلياً لجملة من العلاقات والوضعيات الاجتماعية؛ بمعنى الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للغة، بحيث يفهم المتلقي أو المستقبل خطابَ الباعث أو المرسل، ويفترض في خطابه إرادة أو نية طيبة أو خيرة، وأن يقتنع بحقيقة القضايا أو الجمل أو العبارات المقترحة عليه، وأن يتمكن من إدراك العلاقة بين الأفعال الكلامية المقترحة والمعايير المعتدّ بها بأنها صحيحة، وذلك بغرض تأسيس علاقة تواصلية إيجابية. وبالطبع يجب أن يتمكّن المستقبل أو المتلقي من الاختيار بين مختلف نماذج الصلاحية المقترحة. ولتحقيق ذلك افترض هابرماس وجود لغة مثالية



ليس بوصفها قيمةً ناظمة، ولكن بوصفها عنصراً حقيقياً أو افتراضياً حاضراً في كل مناقشة، وهو ما سمّاه الفيلسوف الإنجليزي أوستين بالاتفاق الأولي.

يفترض الفعل التواصلي دائماً إمكانية الحجج والمناقشة النقدية، والحقّ في الرفض والموافقة؛ وذلك لأنه من دون هذه القاعدة لا يمكن للفعل التواصلي أن يقوم أو يتأسس أصلاً. لذا؛ فإن وجود تداولية عامة للغة تشكّل نوعاً من المنطق الذي يضمن الشروط المعيارية وإمكانيات نجاح الفعل التواصلي، وبخاصة أن الفعل التواصلي يواجه عقباتٍ، أو بالأحرى تحديات ليس أقلها العنف بجميع أشكاله، وأنواع الخداع، والتمويه، والكذب. لذا فإنه من الضروري قيام نظام معياري أو أخلاقي ومؤسّساتي، يفرض حدود التوافق بغرض تحقيق تواصلٍ وحرية التأويل في مختلف الوضعيات. ولقد توسع هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، واقترح نظرية في أخلاق المحادثة (éthique de la discussion).

تهدف أخلاقُ المحادثة إلى إحياء المشروع الكانطي في الأخلاق والسياسة، وذلك بإقامة أسس ومعايير للفعل الأخلاقي والسياسي مستندة إلى اللغة، والتداولية، وأفعال الكلام. ومنطلق أخلاق المحادثة هو أن الإنسان ما إن يشرع في الحديث أو في الحوار أو في فعلِ التواصل حتى يكون قد قبل أو وافق - ولو تكتيكياً أو مؤقتاً - ب - على ضرورة الاحتكام إلى معيارٍ أخلاقي. ويتمثل هذا المعيار في إخضاع مجمل الاختلافات للحجج والأدلة التي تحقق الإجماع (consensus).

ومما لا شكَّ فيه أن هذا المعيار الأولي يرفض النموذج الذاتي في اللغة، ويعتمد على المقاربة البينذاتية (inter-subjectivité)، التي تسمح بإقامة معايير للممارسة. ومن بين هذه المعايير الأساسية ما يسميه هابرماس بمعيار التصرف الصحيح أو الفعل العادل أو المسلك الحق (l'agir juste). ولخصّ قواعد المحادثة أخلاقياً وسياسياً في قاعدتين أساسيتين، هما قاعدة الكونية (universalité) ويرمز لها بحرف (U)، وقاعدة الديمقراطية (démocratie)، ويرمز لها بحرف (D).

ومضمون القاعدتين أو منطوقهما الخطابية هو: «أي قاعدة أو معيار لا يملك الصلاحية إلا إذا كان المعنيون به على وفاقٍ فيما بينهم، أو يمكن لهم الاتفاق

عليه، بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن تلك القاعدة أو المعيار»³⁴، وتسمّى هذه القاعدة، القاعدة الديمقراطية. وأما منطوق القاعدة الكونية فهو: «كل قاعدة لكي تكون صالحة يجب أن تستوفي الشروط، سواء من حيث نتائجها أم من حيث آثارها الجانبية، وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة بها»³⁵. ولقد بيّن هابرماس كيفية تطبيق هاتين القاعدتين في الميدانين السياسي والقانوني في كتابه: الأخلاق والتواصل، 1986.

ومن معالم أخلاق المحادثة - بالإضافة إلى القاعدتين السالفتين - أنها أخلاق عقلانية تواصلية، تقوم على الاعتراف الصادر عن إجماع. ومن المعلوم أن القاعدتين: (U) و (D) تعيدان - بطريقة غير مباشرة - الشروط التأسيسية لأخلاق الواجب كما صاغها كانط، أو بتعبير دقيق الأوامر المطلقة الخاصة بالكلية والحرية، في مقابل الأوامر الشرطية الخاضعة لقاعدة من أراد الغاية أراد الوسيلة. ولقد أجمل هابرماس مبادئ أخلاق المحادثة في النصّ الآتي:

إنّ وجود تداولية عامة للغة تشكّل نوعاً من المنطق الذي يضمن الشروط المعيارية وإمكانات نجاح الفعل التواصلي، وبخاصة أن الفعل التواصلي يواجه عقبات، أو بالأحرى تحديات ليس أقلها العنف بجميع أشكاله.

«تقوم المسألة الأساسية لهذا العقل [التواصلي] على أن كل جماعة تمارس الحجاج تفترض مسبقاً معايير أخلاقية. وخلافاً للعقل

الوضعي، فإن المنطق والقيم ليسا محايدين من وجهة نظرية العقل التواصلي؛ بل يفترضان على العكس من ذلك أخلاقيات.... يميّز العقل التواصلي بين النشاطات الأداتية والاستراتيجية التي تحتكم إلى النجاح والفعالية، والنشاطات التواصلية التي تتمثل في الوفاق بين الشركاء الذين ينخرطون في حوار ويمارسون الحجاج. وتستند المحادثة إلى قوة الخطاب الحجاجي المجرد من العنف. وإن كلّ تواصلٍ معياري يفترض أن الآخر شخص، وهذا يعني أن التواصل

Ibid., p. 78.

- 34

Ibid., p. 80.

- 35

يقوم على الأخلاق؛ لأنني في الخطاب الحجاجي أسلم بالمسؤولية واحترام الآخر. ومبدأ الكونية أمرٌ لازم، مثله مثل مبدأ الديمقراطية التداولية لمختلف أشكال المحادثة والنقاش، وبهما نعرف ما هو صالح للجميع»³⁶.

ولقد تحولت أخلاق المحادثة إلى موضوع نقاش عميق وثري بين هابرماس وكارل أوتو أبل، كشفت عن نقاط توافق واختلاف بين الفيلسوفين، لا يتسع المجال لتحليله³⁷.

هـ - آلان رونو من أجل أخلاق إنسانية جديدة

تتميز علاقة الفيلسوف الفرنسي آلان رونو بكانط بأنها علاقة متعددة، شملت الترجمة والتأليف والتوظيف والتأويل. ومن بين أهم ما نشره في هذا المجال كتابه: **كانط معاصراً**³⁸، حيث توقّف عند أهمّ القراءات المعاصرة لكانط، وبخاصة تلك التي ينتمي إليها، والتي بدأها هابرماس ورولز تحديداً. من هنا نفهم مناقشاته لهذين الفيلسوفين في أكثر من مناسبة، وعبر عن رأيه في فلسفتها في أكثر من نصّ، وبخاصة في مقالته: **وجهة نظر: هابرماس أم رولز؟** مبيّناً أن أوجه الاختلاف بينهما ظاهري أكثر منه جوهري، سواء على مستوى الخلفية الفلسفية المتمثلة في الفلسفة الكانطية، وتحديدًا في الفلسفة العملية، أم على مستوى المنطلقات النظرية، وبخاصة من جهة تغليب مفهوم العقل الإجرائي على العقل الجوهري، ورفض النزعات النقدية المابعد حدائية في صورتها النيتشوية والهايدغرية، أم من حيث الأهداف المتمثلة في إيجاد أساس نظري لأخلاق إنسانية كونية.

ولكن على الرغم من التقارب النظري الكبير بينهما³⁹؛ فإن عملية

36 - Jurgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 32.

37 - للاطلاع أكثر، انظر كتابنا: **اللغة والسلطة، أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف**، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2017، ص 101 - 103.

38 - Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.

39 - يرى هابرماس أن الخلاف الفكري بينه وبين رولز خلافاً (عائلي) على حدّ قوله. انظر على سبيل نقاشهما لموضوع العدل في:

Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. Catherine Audard et Rainer Richlitz, Paris, éditions Cerf, 2005.

التأسيس التي أجراها رولز وهابرماس تكشف عن اختلاف أساسي بينهما، مرده إلى أن هابرماس قد أخذ بعين الاهتمام ما يسمى المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ودعوته إلى اعتماد نموذج جديد في التفسير والتأويل يتمثل في نموذج التواصل، وذلك على حساب نموذج الذات أو الوعي أو العقل، بحكم أنه نموذج يتسم - في نظر هابرماس - بالواحدية في حين أن نموذج التواصل يتميز بالبينذاتية (intersubjectivité).

وهذا ما يرفضه آلان رينو بشكل صريح؛ يقول: «يبدو لي أن (أخلاق المحادثة) ترتكب خطأ فادحاً عندما تؤكد أنه من أجل إقامة العلاقة مع الآخر

تتميز علاقة الفيلسوف الفرنسي آلان رونو بكانط بأنها علاقة متعددة، شملت الترجمة والتأليف والتوظيف والتأويل. ومن بين أهم ما نشره في هذا المجال كتابه: كانط معاصراً، حيث توقف عند أهم القراءات المعاصرة لكانط.

يجب الانفلات من نموذج الذات، وذلك لأنه، وبالاعتماد على كانط وفيشته، فإن البينذاتية توجد في الذاتية نفسها»⁴⁰. مستنداً في ذلك على نصوص الفيلسوفين كانط وفيشته، وهو ما يعني أن رونو ينتصر لأطروحات رولز في العدالة.

وبناءً عليه، ما موقفه من المسألة الأخلاقية؟ يرى رينو أن فلسفة الأخلاق لا يمكنها أن تتجنب السؤال الذي طرحه كانط، ألا وهو: ما الذي يمكنني القيام به؟ ناقداً مختلف أشكال النزعات المناهضة للإنسان، وبخاصة تلك التي نجمت عن فلسفة نيتشه

وهايدغر، وانتشرت في فرنسا، وقادتها أسماء أصبحت معروفة، ومنها: جيل دولوز، وميشيل فوكو، وجاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار، أو ما أصبح يسمى المابعد بنوية أو فلسفات مابعد الحداثة. ولذا، انبرى آلان رينو للدفاع عن مفهوم جديد للإنسانية، اصطلح عليها بمصطلح الإنسانية غير الميتافيزيقية.

ولتحقيق ذلك عمل على إثبات أن القيم الليبرالية تُعد جزءاً من الأخلاق العقلية، وأن الذي يهيمه هو تأسيس نوع من الأخلاق الكونية القائمة على جملة من الحقوق والواجبات، التي يمكن أن تنطبق على كل إنسان. وفي تقديره،

Alain Renault, Point de vue: Habermas ou Rawls ? in *Réseaux*, n°60, CENT, 1993, p. 13.



فإن العصر الذي نحيا فيه - والذي يفتقر إلى التقاليد بحكم شدة التغيرات، وإلى اليقين الأخلاقي بحكم سيطرة النزعة النسبية - فإننا في حاجة فيه إلى الاستناد إلى ما يسميه الحجاج العام، بوصفه أساساً للعقلانية الأخلاقية⁴¹.

يظهر هذا التوجّه في كتابه: أي أخلاق لديمقراطياتنا؟ حيث لاحظ أن المسائل الأخلاقية أصبحت موضوعاً للنقاش في المجال العام؛ لذا لزم على الفيلسوف التفكير في الأخلاق المناسبة للمجتمعات الديمقراطية. فما هذه الأخلاق؟ إذا كان الدين في المجتمعات القديمة يؤدي دور الأرضية المشتركة بين مختلف الأفراد والفئات، فإن المجتمعات الحديثة قد دخلت في عملية عَلمنة شاملة منذ ما يزيد على قرنين، وأصبحت الدولة علمانية والدين محايداً في الشأن العام. من هنا تنبع الحاجة إلى أخلاق إنسانية غير ميتافيزيقية، ولا تكون مهيمنة.

وعملاً على تحقيق ذلك ميّز رينو بين موقفين: الموقف الكوني المكثّف، أو ما يسمى بأخلاق الحد الأعلى (morale maximale)، التي تتجذر في الأخلاق الخاصة بمجتمع معين من المجتمعات، وما يسمى بأخلاق الحد الأدنى (morale minimale) وهو موقف الليبرالية الأخلاقية النابع من تقاليد تاريخ الليبرالية، بدءاً من لوك، ومروراً بكانط، وانتهاءً برونز. ويستند هذا الموقف على الاختيار الحر للأفراد لمشاريع حياتهم من دون إكراه خارجي⁴².

يمثل الموقف الأول ما يسميه بالأخلاق الجوهرية، في حين يصف الموقف الثاني بالأخلاق الإجرائية، التي تتفق مع طبيعة الدولة الديمقراطية الليبرالية. وفي تقديره، فإن كلا الموقفين له حدوده ومفارقاته، ومنها ما يتصف به الموقف الثاني من ميل نحو (الفوضى الأخلاقية)، التي تمنع قيام ترابطٍ بين مختلف المواطنين، من حيث إنه لا يهتم إلا بالواجبات نحو الذات أو ذات النفس، في حين أن المطلوب من «أخلاق الحرية أن تنظر بعين الاهتمام إلى الواجبات نحو

Alain Renault, *Itinéraire de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, p. 42.

- 41

42 - حول أخلاق الحد الأدنى والحد الأعلى، انظر على سبيل المثال:

Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

الآخرين»⁴³. وهذا يعني أن فكرة الواجب نحو الذات ونحو الآخر هي التي تشكل محتوى هذه الأخلاق المناسبة للمجتمعات الديمقراطية، والتي عبّر عنها كانط في نظره باسم الكرامة. وعليه فإن الواجب نحو النفس ونحو الغير والكرامة - بالإضافة إلى مفاهيم الهشاشة والتضامن - هي التي تشكل قيم هذه الأخلاق، التي تشكل أساس الإنسانية الجديدة والمناسبة للديمقراطية.

رابعاً: في قيمة الواجب ودوره في المؤتلف الإنساني:

إنّ العصر الذي نحيا فيه - والذي يفتقر إلى التقاليد بحكم شدة التغيّرات، وإلى اليقين الأخلاقي بحكم سيطرة النزعة النسبية - فإننا في حاجة فيه إلى الاستناد إلى ما يسميه الحجاج العام، بوصفه أساساً للعقلانية الأخلاقية.

تشكل العناصر السابقة معالم أولية في مفهوم الواجب في الفلسفة المعاصرة، لا بدّ من ردها بجملة من المقارنات الضرورية، ومنها ما تعلق بعلاقة الواجب بالإلزام القانوني، ومناقشة علاقتها بالنظريات الأخلاقية المعاصرة لها من حيث الأسس والمعايير والقيم، وبخاصة نظرية المنفعة، وكذلك أشكال النقد الموجهة للواجب في زمن ما يُعرف بما بعد الحداثة، حيث يذهب بعض منظري هذا التيار الفكري إلى القول بأفول الواجب، بحكم انتشار ثقافة الاستهلاك والاستمتاع واللذة، وإعلاء الحقوق الفردية، وما أدت إليه من سيادة للنزعة الفردية في زمن ما بعد الحداثة⁴⁴.

ولكن قبل هذا وذاك، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما قيمة الواجب في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر؟ وما دوره في تحقيق المؤتلف الإنساني؟ مما لا شكّ فيه أن فيلسوف الواجب الألماني إيمانويل كانط قد حظي - ولا يزال يحظى - بحضور قويّ في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، سواء من جهة الترجمة أم من جهة الكتابة والتأليف؛ إلا أنه على مستوى التوظيف

Alain Renault, *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet Chastel, 2011, p. 78. - 43

Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 13. - 44

والتأويل لا يزال محدوداً مقارنة بغيره من الفلاسفة الغربيين⁴⁵، وذلك على الرغم من أننا نجد أولى المحاولات النظرية لاستلهاام أخلاق الواجب قد بدأت في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، وقام بها الباحث الأزهري في ذلك الوقت، ألا وهو محمد عبد الله دراز في أطروحته: دستور الأخلاق في القرآن، ناقش فيها المبادئ النظرية والعملية لأخلاق القرآن، وقارنها ببعض النظريات الأخلاقية الفلسفية، ومنها نظرية كانط على وجه التحديد.

أجرى دراز توفيقاً (لطيفاً) بين نظرية الواجب أو الإلزام الكانطية وبين أخلاق القرآن الكريم، ذاهباً إلى أن الإلزام هو «الأساس الجوهرى والمحوري الذي يدور حوله النظام الأخلاقي»⁴⁶، ومشدداً على أن يكون مصدر الإلزام هو العقل؛ حتى يصبح الإنسان مشرعاً، مستبدلاً لفكرة العقل المجرى عند كانط بـ(العقل الإلهي)، وبذلك يحقق الإنسان كرامته، التي أكد عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: «فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً» (الإسراء، الآية 70). وعليه فإن نظرية الواجب - في نظر دراز - تصلح أساساً أخلاقياً للتوفيق بين الأخلاق العقلية والأخلاق الدينية، وذلك بحكم قيامها على أداء الواجب، سواء في صورته نحو ذات النفس، أم نحو الآخر، أم نحو الله.

وسواء اتفق هذا التأويل مع فلسفة الواجب عند كانط أم اختلف معه - وبخاصة من جهة العلاقة بين الأخلاق والدين عند كانط - الذي كان يرى في الدين مذهباً في الواجبات نحو الله يتجاوز حدود فلسفة الأخلاق التي تتناول العلاقات الأخلاقية بين الإنسان والإنسان - فإنه مع ذلك يفيد في أن القيام بالواجبات يسهم في تحقيق المؤلف الإنساني، وبخاصة إذا استندت إلى الإرادة الخيرة، واحتكمت في تشريعها إلى الحرية والاستقلالية الذاتية والكلية، وعاملت الإنسان بوصفه غاية في ذاته لا وسيلة من الوسائل، أو شيئاً من الأشياء، أو سلعة تباع وتشتري، وحافظت على كرامته التي بها يتميز عن غيره من الأشياء والكائنات.

45 - انظر حول هذا الموضوع المناقشة الفلسفية التي أجراها فهمي جدعان بين ممثل التيار العقلي في الأخلاق: عادل ظاهر، وممثل التيار الإيماني طه عبد الرحمن، وذلك في كتابه: فتوحات شاردة لأنوار عربية مستدامة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 2019، ص 117 - 135.

46 - محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، دار الدعوة، القاهرة - مصر، 1996، ص 8.