محكم

تبعية الأخلاق وقيامها على الدين
في آراء كوئين وآدمز وزيغسبسكي

محسن جوادى

باحث ايراني

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

تبعية الأخلاق وقيامها على الدين في آراء كوئين وآدمز وزيغسبسكي*

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "**ألباب**"، صيف 2014، العدد 3

1– المراد من الدين والأخلاق

للوصول إلى حقيقة الارتباط بين مفهومين، يتم الانطلاق عادة من تعريف كل واحد من هذين المفهومين وتحليلهما بشكل دقيق. بيد أنّ لهذه الانطلاقة فيما يتعلق بالدين والأخلاق صعوبات جمة؛ لأنّها ستؤدي بنا إلى البحث في مسائل معقدة، من قبيل: ماهية القيم الأخلاقية أو تحديد الأجزاء المكونة للدين وبيانها. ولتجاوز هذه المشكلة يمكن الاكتفاء بالتعريف الإجمالي لكل واحد من هذين المفهومين، اعتماداً على الفهم البشري العام والمتعارف.

يتم تعريف الدين على أنّه مجموعة مؤلفة من قسمين، وهما: الجانب النظري، من قبيل: معرفة الله والتصديق بالمعاد. والجانب العملي، من قبيل: الدعوة إلى الصلاح والعدل والصدق والإحسان وما إلى ذلك.

أمّا الأخلاق، فهي مجموعة من المفاهيم والمسائل المتعلقة بقيمة الأحكام الصادرة بشأن الأعمال والسلوكيات وسائر أفعال الإنسان الاختيارية الأخرى.

إنّ الجانب العملي من الدين يشتمل على اتجاه تقييمي بشأن مصير الإنسان، وسلسلة الإلزامات المنزلة من قبل الله لهداية الإنسان إلى الغاية التي يصطلح عليها طبقاً للمفهوم القرآني بـ"الحياة الطيبة". إنّ هذا الفهم للدين يعرف باسم الدين الوحياني. وفي مقابل هذه الرؤية هناك من يرزحون غالباً في عصر التنوير، ويذهبون إلى كفاية العقل في التوصل إلى وجود الله وحتى المعاد أيضاً، بيد أنّهم لا يعتقدون في الجانب العملي المتمثل بالهداية الإلهية إلى غاية الإنسان وأهدافه من الحياة. إنّ هذا النوع من فهم الدين الذي هو نوع من النزعة الإنسانية، يهدف إلى تأصيل القدرة الإنسانية على معرفة طرق الحياة ومناهجها، ويعرف بالدين الطبيعي أو الربوبي. إنّ هذا الفهم للدين يختلف اختلافاً كاملاً عن رؤية المتدينين، حيث إنّ الفهم يتجاهل الركن الرئيس لكل دين توحيدي إبراهيمي، ألا وهو الركن المتمثل بدور الوحي التاريخي الخاص في حياة الإنسان. إنّ الدين الذي نبحثه هنا هو الدين الوحياني؛ أي: الدين بمعناه الجامع الذي تلعب فيه الشريعة والوصفة الإلهية دوراً كبيراً في سعادة الإنسان. وإلا فإنّ الدين الطبيعي ليس لديه ما يقوله في دائرة السلوك العملي للإنسان غير ما يقوله العقل، ومن هذه الناحية لا وجه للحديث عن نسبته إلى الأخلاق.

2– النظرة التاريخية إلى بحث الدين والأخلاق

إنّ رسالة أوثيفرون لأفلاطون عبارة عن حوار يدور بين سقراط وأوثيفرون حول ماهية الحُسن، أو على حد تعبير سقراط "الطهُر" أو "القداسة". يدور البحث الجوهري هنا حول السؤال القائل: "هل الحُسن والصلاح محبوبٌ عند الله؛ لأنّه حَسَنٌ في نفسه، أم لأنّه محبوبٌ من قبل الله يكون حَسناً"؟

في نهاية المطاف لا يستقرّ أوثيفرن على رأي محدّد في هذه القضية، إلاّ أنّ سقراط يجزم بأنّ الحُسن والصلاح لا رابط له بحبّ الله له أو تعلق إرادته به، بل الأمر على العكس من ذلك، فإنّ إرادة الله ومحبّته إنّما تتعلق بالشيء الذي هو حسن وصالح في ذاته ونفسه.

وعلى الرغم من الحاضنة الكبيرة التي أيّدت رؤية سقراط في فضاء اللاهوت المسيحي العام، حتى عمد توما الأكويني إلى عرضها في إطار نظرية القانون الطبيعي في الأخلاق، إلاّ أنّ بعضاً من كبار علماء اللاهوت المسيحي من أمثال: وليم أكامي مالَ إلى ترجيح كفّة خيارٍ آخر، حيث ربط الحُسن والصلاح الأخلاقي بالطلب والإرادة الإلهية.

وقد امتدّ الخلاف بين رؤية توما الأكويني ووليم أكامي في نهاية العصور الوسطى، ليظهر على شاكلة الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت الذين يذهبون بشكل عام إلى ما يراه وليم أكامي من تبعية الأخلاق للدين.

وفي المرحلة الجديدة – وخاصة إثر إقبال الفلاسفة التحليليين على أُحجية أوثيفرون – تمت إعادة البحث بشأن هذه الأُحجية، وتمّ طرحها بشكل فنّي إلى حدّ كبير، ولا يزال هذا البحث محتدماً بشدّة وقوّة.

إنّ البحث بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق في الحضارة الإسلامية كان ولا يزال مطروحاً بشكل جاد، إذ حيثما كان البحث حول الوحي مطروحاً بقوّة، كان هذا البحث مطروحاً أيضاً. وقد شكّل لبَّ النزاع في العالم الإسلامي بين الاتجاهين الكلاميين المتمثلين بالأشاعرة والمعتزلة.

فقد كان الاختلاف بين هذين الاتجاهين في الدائرة الأخلاقية يكمن في:

1_ الجوهرية (essentialism)

2_ العقلانية (rationalism)

وقد كان الفلاسفة من الإغريق والمسيحيين عموماً من القائلين بالاتجاه الجوهري، ويرون لكلّ شيء طبيعةً وماهيةً، يُطلقون عليها اسم الصورة في مقابل المادة.

وأما في مقابل أصحاب النزعة الجوهرية، فنجد أصحاب النزعة الاسمية، حيث لم يؤمنوا بوجود الطبيعة أو الذات. فإذا كانت النار مصدراً للحرارة، لا يمكن القول بأنّ الحرارة من خصوصياتها الذاتية، بل لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرد صدفة، ومن المحتمل جداً أن تشهد هذه الخصوصية تغييراً، وأن تتحول النار إلى مصدر للبرودة والانجماد. وعلى هذا القياس، يمكن القول: إنّ العدالة إذا كانت حسنة، فليس في ذاتها ما يستوجب حُسنها، بل من الممكن فيما لو أمر الله بخلاف العدل أن يتحوّل العدل إلى شيء قبيح وغير صالح.

لقد كان الأشاعرة بشكل عام من أصحاب النزعة الاسمية، وفي المقابل نجد المعتزلة يذهبون إلى النزعة الجوهرية، حيث يذهبون إلى القول بأنّ لكل شيء- بما في ذلك أفعال الإنسان- جوهراً واقتضاءً ذاتياً. وعلى هذا الأساس كانوا يدافعون عن فكرة الحُسن والقبح الذاتيّين، وبطبيعة الحال لم يكن المراد من الذاتي هنا هو الذاتي في مصطلح الإيساغوجي السائد في باب الكليات الخمسة من المنطق، بمعنى جنس الشيء أو فصله، بل المراد هو الذاتي في باب البرهان، والذي يعني الربط الضروري لوصف بموضوع خاص. وفي هذه الرؤية، لا يكون الأمر والنهي الإلهيّان موجبين للتغيير في نسبة الربط الضروري بين الفعل والحُسن أو القبح الأخلاقيّين. وفي المقابل كان الأشاعرة يذهبون إلى اعتبار الحُسن والقبح الأخلاقيّين أمراً إلهياً، بمعنى أنّه لا توجد أيّة نسبة ضرورية بين فعل (من قبيل: الصدق) والحُسن الأخلاقي، وإنّ هذا الأمر يرتبط ارتباطاً وثيقًا بورود الأمر والنهي الإلهيّين. وفي هذه الرؤية يمكن أن يكون كل شيء – على القاعدة – حتى ما كان من قبيل: قتل الأطفال الأبرياء، حسناً أخلاقياً، بل وحتى مُلزماً على المستوى الأخلاقي، أو بالعكس، فيكون كل شيء من قبيل: العطف والمحبّة قبيحاً أخلاقياً، بل ومحظوراً على المستوى الأخلاقي. لا وجود في نظرية الحسن والقبح الإلهيّين – التي يُدافع عنها الأشاعرة – لما هو ذاتي أو جوهري أبداً، ولا توجد أيّة نسبة ضرورةً بين شيء وصفة من قبيل: الحُسن والقبح والصواب والخطأ، وإنّ كل أمر إمكانيّ هو في معرض التغيّر.

كما احتدم النزاع الآخر بين المعتزلة والأشاعرة بشأن النزعة العقلانية، إذ كان الكثير من الأشاعرة يعتقدون أنّ الله لا يمتلك أيّة قدرة أو إمكانية لفهم سعادة الإنسان وطرق الوصول إليها بشكل مستقل. وبطبيعة الحال، لا وجود للحُسن والقبح أمرٌ ذاتيٌّ وحقيقي، يبقى هناك إشكالٌ آخر يتمثّل في عجز العقل البشري عن الإدراك الأخلاقي.

من الطبيعي بعد نفي الذات ونسبة الضرورة بين الأفعال والحُسن والقبح الأخلاقيّين والإلهيّين أن يُصار إلى إنكار إمكانية الإدراك العقلي الأخلاقي. يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّنا من خلال دراسة العالم – وخاصّة

الإنسان – لا نستطيع فتح نافذة نحو الأخلاق، ومن هنا فإنّ الطريق الوحيد للعثور على القيم الأخلاقية هو قراءة نصوص الكتاب المقدس أو الشريعة. وعلى هذا الأساس، عُرفت نظرية الأشاعرة في البعد المعرفي بـ "نظرية الحُسن والقبح الشرعي". وفي المقابل، ذهب المعتزلة – حيث اعتقدوا بالوجود الواقعي للصفات الأخلاقية – إلى الإبقاء على الإدراك العقلي مفتوحاً. وبذلك، وفّروا للبشرية إمكانية التنقيب من الزوايا الأخلاقية في عالم الوجود من خلال الاستضاءة بنور عقلها المتعارف. وإنّ نظرية الحُسن والقبح العقليّين في السُّنة الإسلامية تشير إلى هذه الرؤية.

وقد أدّى إحياء نظرية الأمر الإلهي والاهتمام الجاد بها من قبل الفلاسفة التحليليين الجُدُد إلى عودة اهتمام الفلاسفة المسلمين بهذا البحث.

لا شك في أنّ واحداً من أهم الوجوه المؤثرة في بلورة الدراسات الحديثة في العالم الإسلامي حول نسبة الأخلاق والدين هو جورج حوراني، حيث عمد إلى دراسة هذا الموضوع في كتابيه: (Rationalism in Islamic Ethics)، و(Reason and Tradition).

وبطبيعة الحال، لا يمكن تجاهل الأعمال الأحدث في هذا المجال، من قبيل المؤلّف الذي كتبته مريم العطار تحت عنوان Divine comman. (Ethics)

وربما كان أحد أسباب عودة الاهتمام ببحث نظرية الأمر الإلهي في العالم الإسلامي هو العثور على التراث المعتزلي ونشره، ومن بينه كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

3– أنواع التبعية

في الأبحاث الجديدة لنظرية الأمر الإلهي – وخاصّة في المرحلة المعاصرة – يتمّ البحث في أربع مسائل، ومن بينها ارتباط المفردات الأخلاقية من قبيل: الحَسَن والقبيح والصواب والخطأ.

في فلسفة الأخلاق الحديثة، يتم تقسيم المفاهيم الأخلاقية إلى قسمين، وهما: المفاهيم الاستحسانية، والمفاهيم الإلزامية. ويقوم هذا التقسيم على دلالة مفاهيم الطائفة الثانية على التكليف والإلزام، في حين تدل مفاهيم الطائفة الأولى على مجرّد الاستحسان فقط.

ويتمّ بحث مفهوم الحَسَن – ومفهوم القبيح أحياناً – بوصفه ممثلاً عن المفاهيم غير المُلزمة، كما يتم عادة بحث مفهوم الصائب – ومفهوم الخطأ – بوصفه ممثلاً عن المفاهيم الإلزامية.

إنّ السؤال في هذا النوع من مسألة تبعية الأخلاق للدين، يقول: هل المفاهيم الأخلاقية – الأعم من الحَسَن والقبيح أو الصائب والخاطئ – تشتمل على معنىً قبل إرجاعها إلى المفاهيم الدينية، من قبيل: الأمر والنهي الإلهيّين؟ إنّ لهذا البحث ماهيةً مفهوميةً.

والنوع الثاني من مسألة التبعية هو البحث في التبعية الوجودية، ويكون السؤال هنا: هل الصفات الأخلاقية المدلولة للحَسَن والقبيح أو الصائب والخاطئ الأخلاقي، صفات واقعية تمثّل جزءاً من التركيبة والبنية الوجودية للعالم، أم أنّها وضعيةٌ وتوافقية؟

ربما كان هذا البحث – الذي يُسمى بالنزعة الواقعية أو غير الواقعية – من أهم أبحاث فلسفة الأخلاق الجديدة، وقد تمّ طرح الكثير من النظريات بشأنه.

أما النوع الثالث لبحث قيام الأخلاق على الدين، فهو بحث مَعرفي يسأل قائلاً: هل يمكن التوصل إلى معرفة أخلاقية بمعزل عن توظيف المعارف الدينية؟

وأما النوع الرابع لمسألة قيام الأخلاق على الدين، فهو ذو ماهية نفسية، ويسأل قائلاً: هل يمكن العمل طبقاً للمعلومات الأخلاقية، دون الالتفات إلى الجوانب الدينية، من قبيل: الجنة والنار، أو القرب من الله والبُعد عنه؟

قبل الدخول في هذا البحث لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الذين يقولون بتبعية الأخلاق لله، لا يقصدون من ذلك أنّ الله قد أنزل وحياً لكلّ مورد من الموارد الأخلاقية (فحتى الأشاعرة أنفسهم لا يرون هذا الرأي)، بل مرادهم هو أنّ أُسُس الأخلاق التي تقع في نهاية الاستدلال الأخلاقي تعود بجذورها إلى الوحي. بمعنى أنّه يستحيل الوصول إلى معرفة أخلاقية في نهاية المطاف دون الاستناد إلى الأمر والنهي الإلهيّين. إنّ الاستنباط الأخلاقي في رؤية هؤلاء هو بالتالي يمثل علماً يَتَمَحورُ حول النص، ويأخذ أسسه ومقدماته الرئيسة من الوحي. وإنّ الكثير من الأشاعرة – وخاصّة المتأخرين منهم، من أمثال: الغزالي – يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً، ولا يطلبون آلية العقل ودوره في معرفة الدين قولاً مطلقًا. وإنّما يُنكرون استقلال العقل في الاستنباط الأخلاقي، وفي إدراك جميع مقدماته دون الاستعانة بالوحي.

في فلسفة الأخلاق الحديثة يتمّ إطلاق تسمية التبعية الشديدة على بعض نظريات التبعية وقيام الأخلاق على الدين؛ لأنّها تجعل جميع الأخلاق تابعة للدين، بينما يتمّ إطلاق تسمية التبعية الضعيفة على بعضها الآخر؛ لأنّها ترى للأخلاق هويةً مستقلةً عن الدين، إلا أنّها ترى المعرفة أو الدافع الأخلاقي تابعاً للدين. إنّ القيَم الأخلاقية في هذه الرؤية أمور واقعية وحقيقية، بيد أنّ عقل الإنسان لا يقوى على إدراكها، أو لا يبدي رغبة في

الالتزام بها، ومن هنا يكون تابعاً للدين في واحدة من هذه الجهات. إنّ لكل واحدة من هاتين التبعيتين الضعيفة والشديدة تقريرات مختلفة، نشير إلى بعضها.

4– التبعية العليّة (مخلوقية الصفات الأخلاقية)

هناك من يستند في بيان تبعية الأخلاق الشديدة للدين إلى القول بأنّ لله حيث هو الخالق والعلة الوجودية للقيَم الأخلاقية، إذن تكون تابعة لله.

ولكن من الواضح أنّ هناك مغالطةً في هذا الكلام؛ إذ لو صحّ ذلك لا بدّ أن تكون مخلوقية الأعداد والأشكال الهندسية - التي هي موضوع الحسابات والهندسة – موجبة للقول بتبعية الرياضيات والهندسة إلى الدين، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

وللتدقيق في البحث أكثر، لا بدّ من التفريق بين الصفات الأخلاقية والقوانين الأخلاقية. فتارة نقول: إنّ هناك خصوصية أو جهة في الصدق أو الشجاعة مثلاً، تستوجب حسن الصدق والشجاعة، بيد أنّنا نقول تارة أخرى: هناك قانون يقول: إنّ الصدق حَسَن أو واجبٌ، وهذان بيانان مختلفان. فهناك من يقول: إنّ القوانين ليست جزءاً من هذا العالم، وإنّما هي انتزاعاتنا من هذا العالم. فليس هناك في العالم شيءٌ باسم القانون، وإنّما القانون أمرٌ ينتزعه الفرد من أداء هذا العالم. فالذي يوجد في صلب الوجود هو وجوه ذوات الأشياء والأفعال وصفاتها. ليس هناك شيء في العالم اسمه جاذبية نيوتن، فإنّ جاذبية نيوتن لم تُخلق، وإنّما العالم خلق، حيث يُنتزع منه قانون الجاذبية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القوانين الأخلاقية، فإنّ هذه القوانين الأخلاقية لا وجود لها في عالم الواقع كي تكون من مخلوقات الله، وإنّما يتمّ انتزاعها من كيفية وجود العالم.

ما هو المراد من القول بأنّ الله خالق القيَم؟ هل معنى ذلك أنّ الله خلق العالم، حيث توجد فيه تلك الخصائص التي ننتزع منها القوانين الأخلاقية؟ وهذه هي الواقعية الأخلاقية التي هي في حقيقتها مخالفة لنظرية الأمر الإلهي أو تبعية الأخلاق للدين. لو أنّ العالم قد خُلق بشكل يكون الصدق فيه مشتملاً على خصوصية أخلاقية إيجابية، والكذب يشتمل على جهة أخلاقية سلبية، وبذلك تكون الصفات الأخلاقية مشتملة على واقعية مستقلة عن الشريعة. وهذا هو الرأي الذي يذهب إليه المخالفون لنظرية الأمر الإلهي.

وعلّه يتضح أنّنا من خلال القول بأنّ الصفات الأخلاقية معلولة لإرادة الله التكوينية، وإنّها جزء من الخطة العامّة للوجود، لا نستطيع أن نستنتج تبعية الأخلاق للدين.

وفي الحقيقة، فإنّنا من خلال القبول بوجود الصفات الأخلاقية في صلب عالم الوجود على شكل المخلوقات الإلهية، إنّما نفتح الطريق للنظريات الأخلاقية ذات النزعة الواقعية، من قبيل: نظرية القانون الطبيعي أو حتى المذهب النفعي أيضاً.

التبعية العليّة (موضوعية قوانين الأخلاق الأخلاقية واعتباريتها)

أما إذا قلنا بأنّ الصفات الأخلاقية لا وجود لها في الواقع، إلاّ أنّ القوانين الأخلاقية موجودة في كتاب الشريعة على شكل قوانين موضوعة، فإنّنا نكون قد جعلنا الأخلاق تابعة للدين بشكل كامل. إنّ الكثير من الأشاعرة – خلافاً للحكماء والمعتزلة - يرون القوانين الأخلاقية قوانين موضوعةً، وإنّ واضعها هو الله وليس الفرد أو المجتمع الإنساني. يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ القوانين الأخلاقية شبيهة بالقوانين الحقوقية، ولكن حيث إنّ واضعها هو الله، فإنها تَحظى باعتبار وتقديس، وتكون أكثر انتشاراً وسيادةً.

هناك الكثير من الإشكالات التي أوردت على هذه الرؤية من قبل الناقدين لنظرية الأمر الإلهي في العالم المسيحي - خاصة من قبل كادورث – وفي العالم الإسلامي خاصّة من قبل المعتزلة. وربما كان أهم تلك الإشكالات هو أنّها تؤدي إلى اجتثاث قواعد الأخلاق، وسلب الضرورة عن الأحكام الأخلاقية، وعدم إمكان توصيف الله بالصفات الأخلاقية، وعدم إمكان الاطمئنان بصحّة الشرع واعتباره. ونحن، دون الدخول في تفاصيل هذه الإشكالات، نشير باختصار إلى رؤية فيليب كوئين المشابهة إلى حدّ كبير لنظرية الأشاعرة التقليدية، وتؤيّد بالتبعية الشديدة.

نظرية التبعيّة العلّية لـ(كوئين)

كان فيليب كوئين – الذي توفّي مؤخراً – واحداً من كبار فلاسفة الدين المعاصرين. وكان يقول: إنّ إرادة الله هي علّة وجود القيَم والإلزامات الأخلاقية. إنّ المراد من تبعية الأخلاق العليّة للدين، هو أنّ الإرادة والطلب الإلهيّين هما الشرط اللازم والكافي للأمر الأخلاقي، بمعنى أنّ الأمر الأخلاقي، إنّما يكون ممكن الوجود من خلال الطلب والإرادة الإلهيين فقط.

وقد رأى أنّ هذا الكلام يستند إلى مختلف الأدلة المستنبطة من الأديان الإبراهيمية. وإنّ الحاكمية الإلهية المطلقة واحدة من الأدلة التي يقدّمها كوئين، إذ يرى أنّ جميع الأديان الإبراهيمية ترى أن حاكمية الله مطلقة، وهذا يعني أنّ الصفات أو القوانين الأخلاقية محكومة للإرادة الإلهية أيضاً، وليس لها أيّة أصالة واستقلال. الدليل الآخر الذي يقدّمه كوئين، يتمثّل بالأعمال غير الأخلاقية لأسباط بني إسرائيل الواردة في الكتاب المقدّس. ففي الأسفار الخمسة هناك نماذج وأمثلة متنوعة عن الأحداث والقصص التي تحكي عن تدخّل الله في جميع

القضايا وإبلاغ الأحكام الأخلاقية الخاصة ببني إسرائيل. وإنّ بعض القصص الواردة في النصوص المقدّسة تؤيّد النظرية القائلة بأنّ أوامر الله هي مصدر التكاليف الأخلاقية. ولكن يبدو أنّ الأوامر الإلهية في بعض هذه القصص منافية للأخلاق بل ناقضة للوصايا العشر أيضاً، ولذلك يتمّ التعبير عن هذه الوقائع بوصفها من المخالفات الأخلاقية لبني إسرائيل. إنّ النقطة التي تشترك فيها هذه القصص هي أنّ الله – على ما يبدو – يأمر بالإتيان بأمور قبيحة تناقض المدركات الأخلاقية المتعارفة والوصايا العشر، من قبيل: الأمر الصادر من الله إلى إبراهيم بذبح ولده، وأمر بني إسرائيل بنهب المصريين، وأمر النبي يوشع بالزنا، وما إلى ذلك من الأمور التي شكّلت مركز البحث والجدل في العصور الوسطى. وعليه كيف يمكن تفسير هذه الأوامر؟

ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار هذه النصوص بوصفها حقيقةً محضة، وقد قامت فرضيّتهم على أمرين، وهما:

أولا: إنّ الله هو الذي أصدر هذه الأوامر حقيقة.

وثانياً: إنّ هذه الأوامر لا تُلزم إلا من أمره الله بها مباشرة.

قال أوغسطين في كتابه "مدينة الله"، مستعيناً بقصّة إبراهيم: إنّ حرمة القتل يمكن استثناؤها بواحدة من صورتين:

الصورة الأولى: أن يصدر قانون عام من الله بإباحة القتل

الصورة الثانية: أن يأذن الله بالقتل لشخص محدّد وبشكل مؤقت

ثم استطرد أوغسطين قائلاً: إنّ إبراهيم لم يكن بريئاً من هذه المعصية فحسب، بل كان مُلزماً بقتل ولده انطلاقاً من ورعه وتقواه. وفي الحقيقة إنّه عندما رَضَخ للقيام بهذه المهمّة، لم يكن يقصد فعل شيء مخالف للأخلاق، وإنّما كان كلّ همّه منحصراً في امتثال أمر الله.

من هنا يذهب أوغسطين إلى القول بأنّ الخطابات الإلهية تحدّد لأفعال البعض شأناً أخلاقياً، ويعتبر أعمالهم داخلة في مسار التبعيّة للأوامر الإلهية.

إنّ نقطة التقاء التفاسير الآنفة تكمن في استنادها إلى الأمر الإلهي من أجل تبرير الأعمال. فإنّهم يقولون: لو لم تكن الوقائع المذكورة مشتملة على أمر الله، فإنّها ستكون طبقاً للوصايا العشر من المعاصي

وكبائر الذنوب. وبطبيعة الحال، فإنّهم إن قالوا بوجود هذا الحق الله، فلأجل حاكميته وهيمنته المطلقة على جميع الكائنات، ولذلك لا يحقّ لأحد أن يصدر مثل هذه الأحكام غير الله.

الدليل الآخر من أدلة كوئين هو اتباع إرادة الله وضرورة التبعية المطلقة له. بعبارة أخرى: الطقوس المذهبية والعبادية لدى المسيحيين، وهو دليل مناسب للمسيحيين في إطار القبول بهذه النظرية القائلة: إنّ إرادة الله هي منشأ التكاليف والإلزامات. والشواهد المذكورة توصلنا إلى النتيجة القائلة بأنّ الأمر الأخلاقي رهن بالإرادة الإلهية.

لقد صاغ كوئين مسائله في إطار الأدلة المنطقية الحديثة، بيد أنّ أكثر الأمور التي ذكرها قد تعرضّت لنقد شديد. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ كوئين إذا كان مراده من تبعية الأخلاق العليّة إلى الدين هو أنّ الصفات الأخلاقية تأخذ وجودها من الإرادة الإلهية، فإنّ هذا لا يمكن اعتباره من تبعية الأخلاق للدين (كما سبق أن أشرنا إلى ذلك). وأما إذا كان مراده من تبعية الأخلاق العليّة للدين، هو وضع القوانين الأخلاقية بيد الله، فهذا يعني بطبيعة الحال تبعية الأخلاق إلى الدين، إلاّ أنّه يواجه الإشكالات التقليدية التي يسوقها الناقدون، ومن بينها الإشكالات الثلاثة المتقدّمة.

نظرية الأمر الإلهي المستصلحة لآدمز (نظرية تبعية مفاهيم الأخلاق الإلزامية للدين)

يُعتبر روبرت آدمز واحداً من بين أبرز فلاسفة الأخلاق والدين، وله كتابان في العلاقة بين الدين والأخلاق. وقد سعى آدمز – من خلال التفاته إلى الإشكالات الواردة على نظرية الأمر الإلهي - إلى العمل على إصلاحها. وقد ذهب آدمز في هذين الكتابين إلى القول بالتفكيك والفصل بين المفاهيم الاستحسانية والمفاهيم الإلزامية (فالمفاهيم الاستحسانية، مثل الحَسَن والقبيح، والمفاهيم الإلزامية، مثل الواجب والحرام). إنّ العنوان الذي يحمله أحد هذين الكتابين هو (theory of value) وموضوعه الحَسَن والقبيح، ويقدّم فيه تفسيراً للحَسَن والقبيح. أمّا الكتاب الآخر، فعنوانه (finite goods and infinite good) بمعنى: الخير المطلق والخيرات المتناهية.

يكمن اختلاف القيَم الاستحسانية عن القيَم الإلزامية في أن القيَم الاستحسانية لا تشتمل على جهات إلزامية أو تكليفية، وإنّما هي تميل إلى الجمال والقبح الموجودين في الأشياء فقط. فإن كانت هذه الأمور القبيحة والجميلة داخلة في دائرة الأخلاق، أطلق عليها مُصطلح "الحُسن والقبح الأخلاقي"، وإن كانت داخلة في مساحات أخرى، أطلق عليها مصطلح "الحُسن والقبح الطبيعي". وإنّ ماهية كلا الأمرين واحدة، بمعنى أنّنا كما نطلق لفظ الجمال على المشاهد الطبيعية، نطلق لفظ الجمال على بعض أفعال الإنسان. وعليه توجد من هذه

الناحية علاقة بين الفن والأخلاق. وربما كان الذي لديه حاسّة قويّة إلى الجمال، يمتلك حاسّة أقوى بالنسبة إلى الأخلاق أيضاً، وعندها سيتمكن من إدراك الجمال الأخلاقي على نحو أفضل. أما الذين يفتقرون إلى الحسّ الفني، يقال عادةً: إنّهم يفتقرون إلى الحسّ الأخلاقي أيضاً.

ويكمن اختلاف نظرية الأمر الإلهي لآدمز عن الأشاعرة في أنّه يعمل على توظيف معطيات الفلسفة التحليلية لبيان رؤيته وتوضيحها.

يعمد آدمز إلى التمييز بين مفهوم الحُسن والقبح ومفهوم الوجوب والحرمة؛ فهو لا يرى تبعية مفهوم الحُسن والقبح إلى الأمر والنهي الإلهيّين، ويرى أنّ الإنسان يستطيع أن يستقل في إدراك معنى الحُسن والقبح. وإنّ الحُسن الأخلاقي لا يمكن تعريفه من خلال المفاهيم الدينية.

وفيما يتعلق بمفهوم الحَسَن والقبيح لا يختلف آدمز في تفكيره عن المعتزلة، حيث يرى أنّ الصفات والمفاهيم الأخلاقية مستقلة عن الشرع.

إنّ لدى آدمز رؤية أفلاطونية فيما يتعلق بالحُسن. ويجب الالتفات إلى أنّ كل من يحمل رؤية دينية بشأن الحُسن والقبح لا يكون أشعرياً بالضرورة. فليس كل من كان لديه تفسير ديني بشأن الحُسن في العالم هو أشعري بالضرورة، إذ من الممكن للفرد أن يُفسر تفسيراً أفلاطونياً دون أن يكون أشعرياً. لقد كان أفلاطون يرى أنّ هذا العالم مجرّد ظلال، وكان يرى الخير والجمال في عالم المُثُل. وكان يرى أنّ مقدار الجمال في شيءٍ رهنٌ بمقدار الاستفادة من مثال الجمال. فكلما كان الشيء أبعدَ عن مثال الجمال، كان أكثر قبحاً. وهنا يعمد آدمز إلى إضفاء بُعد ديني على هذه الرؤية، وذلك من خلال الاستعاضة بالله عن مثال الخير. يقول آدمز: قد لا يكون البعض مؤمناً بالله، ويعمل على تعريف الخير دون أن يفهم معناه. كما هو الحال بالنسبة إلى الماء، حيث يكون لدى الجميع تعريفٌ عنه، ولكنّ العلماء يقولون إنّ ماهيته عبارة عن (H_2O). لقد قام الإنسان بتوظيف الحُسن والقبح، إلا أنّنا عندما نروم تحديد المحكي لهذا الخير والجمال، لا نجد توضيحاً جيّداً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ آدمز فيما يتعلق بمفهوم الحَسَن والقبيح – بمعنىً من المعاني – ليس أشعرياً أبداً. بمعنى أنّه لا يعتبر الحَسَن تابعاً للأمر الإلهي، ويرى أنّ العقل قادرٌ على فهمه بشكل مستقل. بيد أنّه يقدّم تفسيراً دينياً وتفسيراً شبه أفلاطوني. إنّ التفسير الأفلاطوني ليس أشعريّ النزعة، ولكنّه ذو جذور دينية؛ إذ لو جرّدنا الله عنه لن يكون للجمال من وجود. وبهذا المعنى سيكون دينياً. بيد أنّه – خلافاً للتفكير الأشعري، أو نظرية الأمر الإلهي – لا يرى جذور الخير الأخلاقي ضاربة في الأمر والنهي الإلهيّين.

إنّ المفهوم الجوهري لآدمز بشأن نظرية الإلزام هو الخطأ، حيث يرى آدمز أنّ مفهوم الخطأ لا يعني بالضرورة مخالفة الأمر والنهي الإلهيّين؛ فقد يكون لدى الناس معانٍ مختلفةٌ لمفهوم الخطأ، فقد يطلقونه على عنصر البؤس والشقاء مثلاً. وعليه يمكن لمعنى الخطأ أن يُفهم ويدرك، بل وحتى أن يقع مورداً للاستعمال بشكل مستقل عن الشرع.

إنّ من بين الإشكالات الواردة على الأشاعرة هي أنّكم إذا قلتم إنّ مفهوم الخطأ تابع للأمر والنهي الإلهيّين، كان ذلك مخالفاً للواقع؛ إذ هناك من لا يؤمن بالأمر والنهي الإلهيّين، ومع ذلك يؤمن بوجود الخطأ الأخلاقي. يرى آدمز أنّ هذا الإشكال لا يرد على نظريته؛ لأنه يُقرّ بأنّ معنى الخطأ أو الصائب وغير الصائب الأخلاقي مستقل عن الاعتقاد الديني.

بيد أنّه في البحث الوجودي يقول: عندما نفكر في ظاهرة الخطأ، ندرك أنّ الخطأ يجب أن يكون عبارة عن مخالفة الأمر الإلهي. فإن لم يكن هناك أمرٌ إلهي لما كان هناك من خطأ. قد يتصور الناس أنّ هناك خطأ، مع أنّه لا وجود لمثل هذا الخطأ. كما لو ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّ الشيء الأصفر ذهبٌ، مع أنّه لا يكون ذهباً. يقول آدمز: أنا لا شأن لي بما يراه الناس أو يتصورونه، فهم بطبيعة الحال يستعملون مفهوم الخطأ، ولكنّهم لا يعرفون شيئاً عن ماهيته. وحتّى الملحدون يستعملون طبقاً لذلك المعنى. ولكن إذا لم يكن الله موجوداً في العالم، ولم يُصدر أمراً أو نهياً، لن يكون هناك من معنًى للخطأ والإلزام. فمن باستطاعته أن يُلزم الإنسان ويكلفه؟ فليس من شأن إنسان أن يُلزم إنساناً آخر. إنّ الخطأ الأخلاقي يعني مخالفة التكليف أو الإلزام الإلهي. إنّ الإلزام إنّما يكتسب معناه ضمن ارتباط قد يكون مع المجتمع، بمعنى أن يقوم المجتمع بإلزام الفرد، بيد أنّ الأخلاق ليست شيئاً يُلزمني به المجتمع، فالمجتمع بأمر، قد يتغيّر ذلك التكليف، في حين أنّ المفاهيم والواجبات الأخلاقية لا تتغيّر. وعليه، فإنّه يتوصّل من خلال مجمع هذه الأمور إلى نتيجة مفادها أنّ الشيء الذي يمكن أن يكون محاكياً للواجبات الأخلاقية أو محاكياً لمفهوم الخطأ هو أمر الله ونهيه فقط. فإنّ أمر الله ونهيه وحده الذي يستطيع أن يوفّر للمفاهيم الإلزامية أرضية الوجود في العالم. فما لم يكن الله موجوداً، وما لم يُصدر أمراً ونهياً وأحكاماً ليس سائغاً أن نستعمل مفهوم الإلزام، وإن ساغ استعمال الحُسن والقبح. يمكن القول: إنّ الشيءَ حَسَنٌ؛ لأنّ الأمور الحَسَنة في الأكثر مظاهر الله وتجلياته، ويمكن لنا أن نراها، ولكن لا يمكن أن نقول: يجب أن تفعل شيئاً.

وعليه، فإنّ لآدمز نظريتين في مورد الأمور الحَسَنة، وفي مورد الأمور الواجبة: فيما يتعلق بالأمور الحَسَنة لا شأن لها بالأمر والنهي، ولكنّه يُفسر الحَسَن طبقاً للقرب الوجودي من الله أيضاً. وأما في مورد الوجوب والحرمة فيذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإلزامات أمور ارتباطية. وعليه، فإذا لم يكن الله موجوداً، لن يكون

للأخلاق من معنىً إلاّ في حدود الحُسن والقبح، بمعنى أنّ الفرد إذا لم يكن مؤمناً بالله، يمكنه أن يدرك موارد الحُسن والقبح الأخلاقيّين، ولكنه لا يستطيع أن يُدرك موارد الوجوب والحرمة.

تبعية الأخلاق للدين في المستوى النفسي (نظرية زيغسبسكي)

تُعدّ السيدة ليندا زيغسبسكي من الوجوه البارزة في الحقل المعرفي؛ فهي واحدة من المؤسسين لعلم المعرفة القائم على الفضيلة. كما كان لها نشاط في حقل فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق أيضاً. ولها كتاب في موضوع تبعية الدوافع الأخلاقية للدين تحت عنوان "الدافع الإلهي".

وقد ذهبت إلى تخطئة مختلف تقريرات نظرية الأمر الإلهي؛ لأنّها بأجمعها تتمحور حول فرضية الأخلاق القائمة على السلوك والعمل. فقد ذهب كلٌّ من الأشاعرة والمعتزلة إلى القول بأنّ العمل هو المحور الرئيس للأخلاق، ولكنّهما اختلفا في اعتبار ما إذا كان حُسن العمل وقبحه أو صحّته وخطؤه يقوم على ذاته أم على أساس الأمر والنهي الإلهي.

بيد أنّه ومن وجهة نظر زيغسبسكي لو تمّ الالتفات إلى أخلاق الفضيلة، وتمّت ملاحظة تبعية الأخلاق للدين في حقل أخلاق الفضيلة، لما كان هناك من تطبيق للكلام على التبعيات المتقدّمة، ويجب طرح تبعية أخرى. وفي الاتجاه الذي ينزع إلى الفضيلة تكمن تبعية الأخلاق للدين في محور الملكات النفسانية أو الجانب التحفيزي، فإذا كانت الأخلاق تابعة للدين – وهي كذلك – وجب أن تكون هذه التبعية في الدوافع؛ لأنّ أصل الأخلاق يرتبط بالدوافع دون الأفعال. وطبقاً لنظرية أخلاق الفضيلة إذا كان وراء الفعل الحَسَن دوافع قبيحة، لم تكن لذلك الفعل من قيمة أخلاقية أبداً. وطبقاً لرؤية زيغسبسكي إنّ الذي يُشكّل قاعدةً للأخلاق هو الدوافع. ومن هنا كان اسم نظريتها (divine motivation). وإلى هنا نكون قد ذكرنا موطن اختلاف السيّدة زيغسبسكي عن الآخرين.

تذهب السيدة زيغسبسكي إلى القول بأنّ النظرية الصحيحة في الأخلاق هي نظرية أخلاق الفضيلة. وعليه، فإنّها إن أرادت بيان تبعية الأخلاق، وجب أن تُظهرها في دائرة التبعية في الدوافع، إذ من هذه الدائرة تعكس تبعية الأخلاق وجودها. أمّا مسألة أمر الله ونهيه، فهي مسألة هامشية وفرعية. فإنّ الأصل هو الدوافع، فمن خلال الدوافع يمكن إظهار التبعية على نحو أفضل.

وإنّ الدوافع من زاوية أخلاق الفضيلة كما يمكنها بيان العمل، يمكنها أن تعمل على تبريره أيضاً. بيد أنّه فيما يتعلق بالأخلاق التي تتمحور حول العمل لا يكون للدوافع ذلك الدور المهم. إنّ المهم بالنسبة إلى النظريات التي تتمحور حول العمل – من قبيل: النظرية النفعية أو الوظيفية – هو هل الفعل الذي أقوم به يتطابق مع

المعيار الأخلاقي أم لا؟ بيد أنّه لا أهمية لأسلوب الدافع؛ إذ لا تأثير له في القيمة الأخلاقية. ولا معنى لمفهوم التجرّي – الذي هو المخالفة في مسرح الذهن دون أن تكون هناك مخالفة علمية – والانقياد – الذي هو الموافقة الذهنية دون الموافقة العلمية – في الرؤية التي تتمحور حول الفعل، في حين أنّ لهذه المفاهيم الأهمية الكاملة في أخلاق الفضيلة التي تُعطي دوراً محورياً للدوافع.

إذن، فإنّ السيدة زيغسبسكي تروم البحث في مورد التبعية التحفيزية، بمعنى أنّها تريد أن تثبت بأنّ الأمور الإلهية ليست هي منشأ الأخلاق، وإنّما الذي يكون منشأً للحياة الأخلاقية ويُشكّل مصدراً لها هو الدوافع الإلهية.

ولتوضيح هذه المسألة تعمل السيدة زيغسبسكي على بيان أربعة مواضيع على النحو الآتي:

1– لقد عملت السيدة زيغسبسكي أول الأمر على إثبات أنّ الله شخصٌ؛ إذ لو لم يكن شخصاً، فإنّ مفهوم التحفيز الإلهي سيكون فاقداً للمعنى؛ فحيث نريد تعريف الله بوصفه نموذجاً سلوكياً، يتعين علينا أولاً أن نثبت أنّ الله شخصٌ ويمكنه أن يكون مثالاً للأخلاق. والأديان الإبراهيمية تعتبر الله شخصاً أيضاً. ولكي تتمكن السيدة زيغسبسكي من إثبات أنّ الله شخصٌ، فإنّها تستند إلى بعض المسائل الفلسفية، حيث تعتمد زيغسبسكي على التعريف ببعض الخصائص وتقول: لو توفّرت هذه الخصائص في كائن، كان ذلك الكائن شخصاً.

أ – أن يكون عاقلاً، فغير العاقل لا يكون شخصاً. وإنّ التعقّل وامتلاك ظرفية التعقّل وحريّة الاختيار هو المحور الرئيس لتشخّص الكائن.

ب – يجب أن يتمتّع الشخص بإدراك ذاته (self - Knowledge). فالتشخّص – الذي يعني التميّز من الغير– هو أن يكون الشخص مدركاً لهذا التميّز من الآخرين، وهذا غير التعقّل. فقد يكون الفرد عالماً بكلّ شيء، ويمكنه أن يتخذ القرار، ولكنه لا يُدرك ذاته. من قبيل العقول الإلكترونية التي شاع تصنيعها في الآونة الأخيرة.

ج – أن يكون على تواصل مع الآخرين. فلو لم يكن لدى الكائن أيّ ارتباط مع الآخرين، لن يكون شخصاً. فالشخصُ هو كائن مرتبط بشبكة من التواصل، فهو يتدخل ويتكلم ويسمع كلّ الآخرين.

د – أن يكون مختاراً. وأنّ اتخاذ القرار العقلاني يختلف عن الاختيار. فاتخاذ القرار العقلاني بمعنى اتخاذ الخطوات في إطار محدد. أمّا الاختيار، فهو أن تكون لدى الشخص إمكانية الانتخاب من صميم وجوده.

فلو توفرت هذه الخصائص مجتمعة في كائن أمكن أن نطلق عليه مصطلح الشخص. وقد عمدت السيدة زيغسبسكي في فصول من كتابها إلى إثبات أنّ الله يتمتع بهذه الخصائص.

2 – ترى زيغسبسكي أنّ الفضائل تصدق في حق الله أيضاً، خلافاً لأرسطو الذي كان يعتقد بأنّ الفضائل إنّما تتعلق بالبعد العاطفي من النفس ولا معنى لذلك في مورد الله، حيث لا مصداق للشجاعة والعفّة وما إلى ذلك في مورد الله، فهي مفاهيم إنسانية، ومن وجهة نظر أرسطو، فإنّ الفضائل تتعلق بالعواطف الإنسانية، ولا تصدق في مورد الله؛ لأنّ العواطف تعبر عن الانفعال والتغيّر، وإنّ امتلاك العواطف يُعبّر عن القوّة، ولا يمكن أن تصدق في مورد الكائن الذي يعبّر عن الفعلية المحضة.

ترى السيدة زيغسبسكي أنّ الله يمكن له أن يتصف بالعاطفة، ولا ترى ذلك مؤشراً على النقص، ولا ترى العواطف دليلاً على الانفعال والتأثّر. فالعواطف عندها عبارة عن حالات تُشير إلى القدرة على الفعل والعمل. فالعواطف عناصر تسوق نحو العمل، وهي في حدّ ذاتها لا تُعتبر نقصاً، وإن كانت قد تبدو نقصاً فيما يتعلق بالعالم الإنساني. ولكنّ عواطف الإنسان تختلف عن عواطف الله، تماماً كما هو الفرق بين علم الإنسان وعلم الله، فإنّ مفهوم العلو واحدٌ وإن اختلفت مصاديقه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العواطف أيضاً، ولكنّ المحبة الإنسانية تختلف عن المحبّة الإلهية.

إذن، فالسيدة زيغسبسكي تعمد أولاً إلى إثبات أنّ الله شخصٌ، ومن خلال الالتفات إلى تحفيزاته يمكن للإنسان أن يعيش حياةً أخلاقية. وعليه، فإنّ حوافزه هي قاعدة الأخلاق. وفي الخطوة اللاحقة تعمد زيغسبسكي إلى إثبات أنّ الفضائل – التي تمثل الخصائص الشخصيّة الحَسَنة – يتصف بها الله، إلاّ أنّ الرذائل – حيث تمثل النقص – لا يمكن أن تكون صفة الله. وإنّ من بين الاعتراضات الهامّة التي أوردها المنتقدون إلى أبحاث زيغسبسكي هي تلك الاعتراضات التي تركز على وجود العواطف عند الله.

تقول السيدة زيغسبسكي إنّ الله عواطف، ولكن حتى إذا لم يكن لديه عواطف، لا يمكن لنا أن ننكر وجود الحوافز عند الله. لا يمكن القول إنّ الله لا يمتلك دافعاً وراء فعله، وإنّ أفعال الله لا غاية لها. يقول الأشاعرة إنّ أفعال الله ليس لها أيّة غاية، لأنّ افتراض الغاية لها يعني أن نجعل الدليل مهيمناً على أفعال الله. في حين لا يُسأل الله عما يفعل. وإنّ القول بوجود أدلة وأسباب لأفعال الله لا ينسجم مع علوّه وحاكميته وهيمنته المطلقة. كان الأشاعرة ينكرون أن يكون هناك من غرض وقصد وراء فعل الله. إنّ وجود القصد والغرض يعني وجود شيء هو الذي يتسبب بتوجيه إرادة الله نحو غاية أو هدف بعينه. وهذا يعني فرض أسبابنا وغاياتنا على إرادة الله، وهذا لا يتناسب وعلوّ الله وسيادته المطلقة.

وفي المقابل يذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بأنّ الله له قصد وغاية وغرض من وراء أفعاله، وهذا ما يدلّ عليه القرآن الكريم أيضاً. ولكن كيف نشرح من وراء أفعال الله ما ينسجم مع هيمنته الإلهية؟ هذا ما سعى الفلاسفة إلى البحث في الإجابة عليه. ويجيبون عادة بأنّ هذه الغاية في الحقيقة ليست خارجة عن ذات الله. بمعنى أنّ وجود الغاية عند الله لا يتسبب له بمشكلة، إنّما الذي يُحدثُ المشكلة هو أنّ الغاية تنتهي إلى الكمال. وهذا هو ما عليه واقع الأمر في العالم الإنساني، حيث ينتهي امتلاك الغاية والاشتمال على الهدف بالنسبة إلى الفعل الإلهي فلا يكون ترميماً لنقص. إنّ للهدفية في مورد الله مفهوماً، ولكنّ هدفية الله تختلف عن هدفية الإنسان.

من هنا تنتقل زيغسبسكي إلى تأكيد أنّ ما يُشكّل القاعدة للأخلاق هو الدوافع الإلهية وعلى رأسها العشق والحب. فإنّ الذي يشكل الحافز والدافع الرئيس لفعل الله هو عشقه وحبّه للإنسان، وهي تقول: إنّ معنى عشق الإنسان ليس بأن يجعل من الإنسان وسيلة وأداة للتعريف بنفسه، كما يقول ذلك بعض العرفاء استناداً إلى حديث غير معلوم السند، وهو حديث الكنز المخفي الذي يقول: "كنت كنزاً مخفياً؛ فأحببت أن أعرف"، بل إنّ عشق الله للإنسان يعني عشقه لذات الإنسان، وحياة الإنسان، وسموّ الإنسان وتعاليه. وإنّ كل فعل إلهي يقوم على هذا العشق تماماً، وليس هناك في هذا العشق والحبّ الإلهي للإنسان من قرب بين إنسان وإنسان آخر أبداً.

إنّ الحياة الأخلاقية تعني أن تكون دوافع الإنسان شبيهة بالدوافع الإلهية، وأن ينطلق الإنسان في أفعاله من عنصر العشق والمحبة. فإنّ جميع أفعال الله حتى معاقبته للعاصين والمذنبين تقوم على أساس عشقه وحبّه للإنسان. فإنّ عشق الإنسان وحبّه هو المثال الرئيس للأخلاق. إنّ الحياة الأخلاقية تعني مشاهدة هذا العشق ومحاكاته، وإنّ من بين أفضل أساليب الحياة الأخلاقية، هو أن يبادر الفرد إلى أن يتخذ لنفسه نموذجاً ومثالاً أخلاقياً ويعمل على تقليده ومحاكاته، وأن يعيش طبقاً لما عليه هذا النموذج الكامل. تذهب السيدة زيغسبسكي إلى القول بأنّ الذي يُوجد الأخلاق ليس هو الأمر والنهي الإلهيّان، وإنّما الدوافع الإلهية هي التي تمثل النموذج والمثال للحياة الأخلاقية، ومن دون هذا النموذج لا يمكن للإنسان أن يعيش حياةً أخلاقيةً.

هناك اختلاف بين الحبّ للإنسان الذي هو دافع إلهي ويستوجب الحياة الأخلاقية، وبين الحبّ لله دون الالتفات إلى حبّ الإنسان. فهناك حبٌّ لله، وهناك أيضاً مفهوم باسم الحبّ في الله. وهذا الفصل في غاية الأهمية، وقد تحدّث عنه أبو حامد الغزالي في كتاب "إحياء العلوم". وفي الحقيقة في الحبّ الثاني، ينسحب حبّ الإنسان لله من مجرى الحبّ الإلهي للإنسان إلى ذات الإنسان. وقد ورد في رواياتنا أيضاً أنّ أهم عُرى الإيمان التي تؤدي إلى رسوخ الإيمان واستمراره هو الحبُّ في الله، وقد تمّ التأكيد على حبّ الإنسان من طريق حبّ الله.

*****

إلى هنا اتضح أنّ السيدة زيغسبسكي ترى أنّ ما هو المنشأ للأخلاق، هو عشق الله للإنسان. وإنّ الإنسان إنّما يمكنه أن يدعي بأنّ فعله أخلاقيٌّ، وأنّ الأخلاق ذات مفهوم في مورده إذا تمكن من أن يقيم ارتباطاً مع عشق الله وحبّه للإنسان.

ومن بين الإشكالات التي وردت على بحث السيدة زيغسبسكي هي أنّ بعضهم قال: إنّ مفهوم العشق وحبّ الإنسان، لا يمكن أن يشرح كامل الدوافع والأهداف الإلهية، إذ لو كان الأمر كذلك، فإنّنا نتساءل: ما هي دوافع الله قبل أن يُخلق الإنسان؟ إلا إذا قلنا بأنّ الإنسان هو أول المخلوقات. وبطبيعة الحال، يمكن لنا أن نجيب على هذا الإشكال بالقول: إنّ المخلوقات الأخرى التي سبقت خلق الإنسان، إنّما خُلقت من أجل حبّ الله للإنسان الذي سيخلقه لاحقاً.

ثمّ تنتقل السيدة زيغسبسكي إلى بيان مسألتين ترتبطان باللاهوت المسيحي؛ إحداهما أنّ الإنسان من البُعد عن الله، حيث لا يستطيع أن يراه ويتأسّى به. إنّ التأسي يعني أن يكون سلوك الشخص وفعله من الوضوح بالنسبة إلينا، حيث نستطيع أن نتخذ منه مثالاً يُحتذى به. ولكن كيف يمكن لنا أن نتأسى بالله وهو في غاية البُعد عنا؟ وعليه هناك فجوة، وقد عمدت السيدة زيغسبسكي إلى ردمها من خلال عيسى؛ فهي ترى أنّ عيسى إله، مستعينة في ذلك بمفهوم التجسّد المسيحي. فهي تقول: حيث إنّ الله بعيد عن الإنسان، وحيث لا يستطيع الإنسان أن يتأسى بـ"الله الأب"، يمكنه أن يتأسى بـ"الله الابن". إنّ عيسى يعني الله. وبإمكان الإنسان أن يجعل من هذا الإله المجسّد مثالاً يُحتذى. وعليه، فإنّ صيرورة الإنسان أخلاقياً تعني التشبّه بالسيد المسيح عيسى.

أمّا الرواية الإسلامية، فترى أنّ الله غير بعيد عن العبد. وقد جاء في التعاليم الدينية أنّ الفرد إذا طهّر نفسه من الرذائل والذنوب، يغدو بإمكانه أن يرى الله وأن يكون من القرب منه، حيث يستطيع التأسي به. كما يمكنه بطبيعة الحال أن يتأسى بالنبي دون الحاجة إلى اعتباره إلهاً.

ثمّ عمدت السيدة زيغسبسكي فيما بعد إلى إكمال نظريتها، واستعرضت أركانها ضمن مقالة تحت عنوان "التقليد الإلهي في الأخلاق". وعليه، طبقاً لنظريتها إذا كان من المقرّر نسبة الأخلاق إلى الله، وجب أن تكون الدوافع هي المنسوبة إلى الله دون العمل، وتلك الدوافع عبارة عن "الحبُّ في الله".

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com