

منير الكشيو* | Mounir Kchaou

من وجهة أخلاق الفعل إلى وجهة أخلاق الفاعل: جدل النتائجية والأدبية وأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة

From the Ethics of the Act to the Ethics of the Agent: Debating Consequentialism, Deontology and Virtue Ethics in Contemporary Moral Philosophy

ملخص: تروم هذه الدراسة التطرق إلى الخصومة القائمة في فلسفة الأخلاق المعاصرة بين ثلاثة اتجاهات كبرى، وهي النتائجية والأدبية وأخلاق الفضيلة. ولئن سيطرت النتائجية التي مثلها بصفة أساسية المذهب المنفعي، والأدبية التي مثلها المذهب الحدسوي مع ديفيد روس، والكانطي مع جون رولز وتوماس سكانلون ويورغن هابرمانس، فإنه بدأية من ثمانينيات القرن العشرين برزرأي يدعو إلى تركيز الاهتمام على الفاعل الأخلاقي وصفاته وفضائله، بدلاً من التركيز، مثلما يفعل الاتجاهان السائدان، على الفعل والمبادئ والقواعد الموجهة له، ويقدم نظرية محدثة من أخلاق الفضيلة مع فيليبا فوت وألسيدير ماكتاير ومايكيل سلوت بديلاً منها. لذلك، تستعرض هذه الدراسة حشيات الجدل في فلسفة الأخلاقية والناتيجية والأدبية وأخلاق الفضيلة، وتقف عند معايير تقييم كل واحد منها للأفعال وقواعد اتخاذ القرار وأنظمة الحاجاج التي يستخدمها، وتنظر في مدى اتساق منطلقاته مع النتائج التي تفضي إليها قياساته الأخلاقية، ثم تطرح السؤال عن مدى حاجة التفكير الأخلاقي المعاصر إلى نظرية في الفضيلة، ومدى قدرة أخلاق الفضيلة في صياغتها الحديثة على تقديم بديل يحل محل المقاربتين السابقتين.

كلمات مفتاحية: أخلاق الفعل، أخلاق الفاعل، النتائجية، الأدبية، أخلاق الفضيلة، فلسفة الأخلاق المعاصرة.

Abstract: This article addresses the struggle in contemporary moral philosophy between three major trends: consequentialism, deontology, and virtue ethics. Consequentialism, mainly embodied in the utilitarian approach, and deontology, represented by the intuitionist frameworks of W.D. Ross and the Kantianism of John Rawls, Thomas Scanlon, and Jürgen Habermas, have dominated contemporary debates in moral philosophy. However, in the early 1980s, a trend has emerged that calls for greater focus on the moral agents and their qualities

* أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا.

and virtues rather than on actions and rules as in the case of the two prevailing trends. The proponents of this new approach, such as Philippa Foot, Alasdair MacIntyre and Michael Slote, have presented updated theories of virtue ethics as an alternative to these schools. This study therefore reviews the debate between consequentialism, deontology and virtue ethics, considering how each school evaluates actions, the rules of decision-making and the systems of argumentation on which they rely. It also investigates the consistency of the results to which their moral reasoning leads. Finally, it interrogates the extent to which contemporary ethical thinking needs a theory of virtue, and the degree to which virtue ethics in its modern form is able to provide an alternative to the other two approaches to ethical issues.

Keywords: Action Ethics, Agent Ethics, Morality, Virtue Ethics, Contemporary Moral Philosophy.

مقدمة

هناك خصومة بين النظريات الأخلاقية المركزة على الفعل، مثل التائجية Consequentialism، والآدبية Deontologism، من جهة، وتلك المركزة على الفاعل، مثل نظرية أخلاق الفضيلة Virtue Ethics، من جهة أخرى، في مقاربة قضايا الأخلاق المعيارية. فسواء تعلق الأمر بالقرارات والاختيارات المتصلة بالأفعال الفردية أو العامة، أو بتلك التي تدرج ضمن مجال الأخلاق التطبيقية مثل أخلاقيات الأعمال أو المهن الطبية والبيوأخلاقية وغيرها، فإن التعارض بين المقاربين الأوليين والمقاربة الثالثة يبدو بیناً وعميقاً. وتقدم بعض هذه المقاربات الكبرى الثلاث في جداول فلسفية الأخلاق المعاصرة بدليلاً من بعض، وهي تقترح قراءات متمازية للواقع الأخلاقية تبني على أنظمة حجاج متعارضة. فحينما نطرح السؤال: ما الفعل الذي توجب الأخلاق القيام به؟ نجد في فلسفة الأخلاق المعاصرة ثلاثة أجوبة متباعدة. أولاً، جواب تنتاجي يعتبر الفعل الواجب أخلاقياً هو ذاك الذي يجلب، أو يتوقع منه أن يجلب، أكبر قيمة ممكنة أو يحقق أفضل أحوال تكون عليها الأشياء أو ينجز أكبر قدر من الخير. ثانياً، جواب آدابي يوصي بالقيام بالفعل الذي يتطابق مع الضابط الأخلاقي، سواء أكان هذا الضابط قانوناً أم أمراً يتعين علينا الالتزام به بغض النظر عن النتائج المتوقعة منه أو المترتبة عليه. وثالثاً، جواب أخلاق الفضيلة، وفيه يكون الفعل المستقيم أخلاقياً هو ذاك الذي يتعرف إليه ويقوم به أو يوصى بالقيام به شخص طيب خلوق وفاضل حري بالثقة والتقدير. وفي حين تنشغل التائجية والآدبية بالفعل والقواعد والمبادئ الموجهة له، ترکز أخلاق الفضيلة على الصفات والفضائل المميزة للفاعل.

يُعد ظهور نموذج أخلاق الفضيلة في التفكير الأخلاقي المعاصر حديثاً نسبياً، إذ هيمن النموذجان التائجي والآدابي على الجدل الفلسفـي حول قضايا الأخلاق طوال الثمانين سنة الأولى من القرن العشرين، في حين بدأت نظريات أخلاق الفضيلة منذ بداية الثمانينيات تعمل على شق طريق ثالث بينهما وتقديم نموذج بديل عنهـما. ففي سنة 1930، عندما قسم فيلسوف الأخلاق الإنكليزي شارلي دينبير بروـد Charlie Dunbar Broad (1887-1971)، النظريات الأخلاقية ما بين غائية Teleological وأدبية Deontological، وهو التصنيف الذي أصبح بعد ذلك سائداً في قراءة الاختلاف بين المقاربات لقضايا

الأخلاق وفي تصنيف النظريات الأخلاقية، لم يترك مكاناً لأخلاقيات الفضيلة⁽¹⁾. ففي رأي برود، تعتبر النظريات الغائية أن الفعل الحقّ أخلاقياً هو ذاك الذي يروم تحقيق جملة من النتائج تُعدّ خيراً أخلاقياً في ذاتها. في حين ترفض النظريات الأدبية ذلك، وتؤكد في المقابل وجود ملفوظات أخلاقية من قبيل "إن هذا الفعل أو ذاك يكون دوماً حقاً (أو باطلًا) أخلاقياً" في هذه الظروف أو تلك، بغضّ النظر عن النتائج التي تترتب عليه". وتميز الأدبية من النتائجية بتأكيدها وجود معنى لـ"الحق" ينطبق على الأفعال وعلى النبات، ولا يقبل التفسير أو التقدير من جهة قدرته على أن يفضي إلى نتائج حميدة. فحينما يُوجه إلينا سؤال في موضوع ما، يكون واجبنا تقديم جواب يعبر عن رأي صادق يروم الحقيقة في ذاك الموضوع، حتى لو كنا نعرف أن نتائجه بعيدة وغير المباشرة يمكن أن تتسبب في آراء خاطئة في مواقف أخرى، وحتى لو كنا ندرك أيضاً أن هذا الرأي، مع صدقه وصوابه، يمكن أن يخلف آلاماً ومتاعب جمةً لمن يُصوغون إلينا⁽²⁾. فالكذب باطل لأنّه يهدف إلى ترويج معتقدات زائفة، وليس لأن المعتقد الزائف حالة سيئة ومستنكرة يكون عليها الفكر. على خلاف ذلك، يرى المحكم الأخلاقي النتائجي أن الكذب باطل وسيء أخلاقياً لأن نتائجه ستكون في الإجمال سيئة، والنتائج لا تكون ذات أهمية بالنسبة إليه إلا بقدر ما تكون حسنة أو سيئة. فاستقراءات الواقع الماضي تجعلنا نستخلص، في رأي النتائجين، أن الكذب لها نتائج شائنة، وأن الكذب في كل الظروف التي يمكن تصورها سيكون له عواقب وخيمة. لذلك يرى النتائجين أننا لا نستطيع أن نصوغ ملفوظات، من قبيل هذا الضرب أو ذاك من الأفعال يكون دوماً حقاً (أو باطلًا). أما الأدبيون فيؤكدون أننا ندرك هذا الضرب من الأحكام بالتأمل في الصفات البارزة لل فعل، أو في مدى توافقه مع قناعاتنا الأخلاقية الأكثر رسوحاً في ذواتنا، مثلما يقول الفيلسوف الأميركي جون رولز John Rawls (1921-2002)، أو في نتائجه المباشرة. فكل اعتبار للنتائج البعيدة للكذب أو في المواقف الأخرى للنتائج المتوقعة، غير تلك التي تكون متضمنة في تعريف فعلٍ ما على أنه "كذب"، لا تكون له أي وجاهة في تحديد بطلان الفعل في نظر أنصار الأدبية⁽³⁾.

ظل الاستقطاب بين النظريتين - النتائجية التي مثّلها بصفة أساسية المذهب المنفعي، والأدبية التي مثلها أساساً المذهب الحدسي مع ديفيد روس David Ross (1755-1800)، والكانطي أساساً مع جون رولز، وتوماس سكالتون ويورغن هابرمانس - سائداً في الجدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة. لكن بدأ يبرز للعيان أن تقسيم الأحكام الأخلاقية المعيارية إلى قسمين؛ نتائجي وأدبي، أدى إلى التركيز على الأفعال ونتائجها وإهمال الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالفروع الأخلاقية، أي الأشخاص وطبعهم وسمات خلقهم وسجيتهم. فضلاً عن ذلك، فإن التركيز على الملزم أخلاقياً، مثلما تفعل المقاريبتان النتائجية والأدبية، أدى إلى إقصاء الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالحسن والممتاز والمثالي والحربي بالإعجاب، تلك التي لم يُعرها برود اهتماماً يذكر.

(1) Charlie Dunbar Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London: Routledge & Kagan Paul, 1967 [1930]), p. 206.

(2) Ibid., p. 207.

(3) Ibid., p. 8.

يمكّنا صياغة المشكل الذي تزيد أن تطرق إليه هنا على النحو التالي: إذا كان النموذج العام المميز للفلسفة الأخلاقية الحديثة هو نموذج المبادئ والقواعد، وليس ذلك المميز لأنّا خلق الفضيلة الباحث عن المثل الأعلى للحياة وعن الطبائع والخصال الشخصية، فهل أصبحت نظريات أخلاقيات الفضيلة، بهذا، نظريات مهجورة؟ لا تزال هناك أهميةً ما لأنّا خلق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة التي تسيطر على مجالاتها الوجهتان الأدبية والنتائجية؟ كيف تشتعل هذه النماذج الثلاثة؟ وبماذا تتميز مقارباتها للأسئلة الأخلاقية الكبرى؟ وكيف تباين هذه المقاربات؟

لمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، تستعرض الدراسة أهم مميزات مقاربة النتائجية للقضايا الأخلاقية وتحاول تصحيح بعض سوء الفهم الذي لحق بهذه المقاربة ومسّ بأحقيتها في الزعم أنها نظرية أخلاقية، وتُبرّر أهم الاعتراضات التي قدمت عليها، ثم تنتقل إلى عرض أهم سمات المقاربة الأدبية وإبراز نقاط التوارد والاختلاف بين أهم الفلسفه الذين يتبنّون الخطوط الكبرى لهذه المقاربة في حين أنّهم يختلفون في التفاصيل، ثم تشرح اعتراضات نظرية أخلاق الفضيلة على المنحى القواعدي والقانوني الذي أخذته الفلسفة الأخلاقية المعاصرة وعلى ما تعتبره إفراطاً في التركيز على الفعل وتتجاهل صفات الفاعل وهوبيته، وتختم بالدفاع عن الرأي الذي يعتبر أنّ أخلاق الفضيلة لا تمثل بديلاً من نموذج المبادئ والقوانين الأخلاقية، وإنما يمكنها أن تكون رافداً فحسب لهذا النموذج.

أولاً: النتائجية

ترى النتائجية أن تقدير إذا ما كان الفاعل أصاب أو فشل في اختيار الفعل أو القاعدة التي توجّه فعله ينبغي أن يكون بفحص نتائج قراره وأثار فعله المتوقعة في العالم الذي يعيش فيه. وبتوجيه الاهتمام إلى تبعات الفعل، لا إلى دوافعه، تعتمد النظرية النتائجية مقاربة غائية، أو تليولوجية (من "تيلوس" اليونانية Telos) التي تعني الغاية والهدف. وفي ذلك تختلف عن المقاربة الأدبية أو الدييتولوجية التي تقدّر أخلاقية الفعل بمدى وفاء الفاعل بالالتزام أو الواجب (Deon باليونانية). وفي حين تحكم النتائجية على قيمة اختيار ما بفحص النتائج المترتبة عليه، تحكم المقاربة الأدبية على اختيار ما بتحديد مدى استجابته لالتزامات والواجبات الأخلاقية المحمولة عليه بوصفه فاعلاً. ويمكننا أن نميّز مع فيليب بوتيت، أحد المختصين في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، بين النتائجية من حيث هي نظرية متعلقة بالعادل، والنتائجية بوصفها نظرية متعلقة بالخير أساساً⁽⁴⁾. فإن نقول عن شيء إنه خير، يعني أن نؤكد أن له قيمةً ما إيجابية، وأن لنا مصلحةً ما في اختياره. أما أن نقول عن شيء إنه عادل فهو أن نؤكد أنه في حالة اختيار بينه وبين أشياء أخرى، ينبغي أن يكون هو ما نختاره. ولئن كانت كل نظرية في الخير نظرية في القيمة التي تُعزى إلى الأشياء وتمكن من المفاضلة بينها وفق أولوياتنا، ومن معرفة الإمكانيات المتاحة للفعل، فإن النتائجية تختزل، بما هي

(4) Philip Pettit, "Consequentialisme," in: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), pp. 388–396.

نظيرية في العادل، على تحديد الاختيار الأكثر استجابة لمقتضيات العدل من ضمن إمكانيات عديدة متاحة لنا⁽⁵⁾.

والرأي عندنا أنه سواء حُملت النتائجية على المعنى الثاني، أي بوصفها نظرية في العادل، أو على المعنى الأول، أي بوصفها نظرية في الخير، تظل، مثلاً يقر بذلك بوتيت، دوماً في حاجة إلى نظرية في الخير تحدد سمات النتائج الفضلى المرتبطة لتمييز العادل أو الخير من الأفعال مما سواهما. فكل النظريات الأخلاقية التائجية، فيما يتعلق بالعادل، تفترض نظرية ما في الخير. والمثالالأوضح على ذلك هو المنفعية التي تعرف الخير على أنه سعادة ومتعة وإشباع للتضليلات. وفي انسجام مع ما أشار إليه بوتيت هنا، نلاحظ أن خيرية النتائج من وجهة نظر المنفعية، لا تقدر من خلال الفائدة التي تجلبها للفاعل، وإنما من وجهة نظر لشخصية، محاباة تجاهه. وهو ما يعني أنه لتمييز الاختيار الصحيح أخلاقياً من غيره من الاختيارات، ينبغي تقييم نتائج الفعل من وجهة محاباة تجاه الفاعل، للتعرف إلى الاختيار الذي من شأنه أن يُفضي إلى أفضل النتائج المحاباة تجاه الفاعل ومصالحه. فبوتيت يعتبر أن اعتناق تصوّر نتائجي للخير، كما هو الحال في المذهب المنفعي، يقتضي شرطاً ضرورياً، وهو أن يكون الخير المطلوب يتعدد من وجهة نظر محاباة تجاه الفاعل وأهوائه ومصالحه ومنافعه ورغباته، حتى يتسمى اعتبار النتائجية نظرية أخلاقية. ويكون تقييم ما محابيًّا تجاه الفاعل عندما يقبل الصياغة بمفردات لا تحليل إلى صاحب التقييم ولا إلى الفاعل، مثلاً يكون الأمر حينما يعزّز المرء قيمة إلى اختيار ما، لأنَّه يتوقع منه تحصيل سعادة للجميع، أكبر مما هو مُتوافر أو لأنَّه يتوقع أن يكون له أثر محمود في المحيط الطبيعي أو في كوكب الأرض بأسره. لكن حينما يقدّر الفاعل قيمة الاختيارات الممكنة وفق الخيرات التي يمكن أن تجلبها له ولأهله وأقربائه وأصدقائه أو لأي غرض ذي نفع خاص، تكون أمام تقييم للنتائج المحتملة من وجهة نظر الفاعل. فالعادل من وجهة نظر النتائجية يُحمل في نظر بوتيت على معنى الخير الذي يُعرف بمفردات محاباة تجاه الفاعل ويكون لشخصياً.

وتحتسب المنفعية - أكثر المذاهب التائجية تماساً وأوسعاً تأثيراً - لهذا الشرط الذي وضعه بوتيت حتى تُعتبر نظرية نتائجية ما نظرية أخلاقية. فخلافاً للتصوّر الشائع الذي يخلط بين "مبدأ المنفعة" الذي هو معيار أخلاقي، ونظرية "الآثار الكونية للإنسان" التي هي نظرية سيكولوجية، لا يعطي مذهب المنفعية الأولوية للمصلحة الخاصة للفاعل⁽⁶⁾. وهو الأمر الذي يجسده على أحسن وجه المبدأ المنفعي الذي

(5) Ibid.

(6) يعتبر المفكر والباحث في الاقتصاد فرانسيسكو فيرغارا (1574-1624) أن إيلي هاليفي Elie Halévy، الفيلسوف الفرنسي من أصل إنكليزي، ساهم في ترويج هذه الصورة الخاطئة عن النظرية الأخلاقية المنفعية، عندما أكد أن الفيلسوف المنفعي ينظر إلى الفرد على أنه أثاني بطبعه، وأن كل الميول اللامبالية بالمصلحة الذاتية تتأتى عن تغيرات أدخلت على هذه الأنانية الأصلية. ينظر:

صاغه في القرن التاسع عشر جيريمي بثام (1748-1832): "أكبر سعادة لأكبر عدد"⁽⁷⁾. وفي هذا السياق نبه هنري سدجويك Henry Sidgwick (1838-1900)، فيلسوف الأخلاق وأحد رواد المذهب، إلى أن سوء الفهم للمذهب أدى إلى شيوع تصورات خاطئة حوله، تخلط بين نظرية في الدوافع ونظرية أخلاقية في المنفعة، فيقول: "إن المنفعية وفق تعريفني لها، هي نظرية أخلاقية وليس نظرية سيكولوجية، إنها نظرية فيما ينبع عنها نظرية فيما هو موجود"⁽⁸⁾. أما الوجه الثاني لسوء الفهم للمذهب، الذي اشتكت منه الفلسفية المنفعيون، فيتعلق بالخلط بين المعيار النفعي وهو سعادة الجماعة السياسية أو القومية ومعيار أخلاق الأثرة وتفضيل الفاعل لمصلحته الخاصة في كل اختيار أو قرار يقوم به. وفي نظر أنصار النظرية المنفعية يمثل ذلك تشويهاً لها. لذلك شدد جون ستيفوارت مل على أن "السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير في ما يتعلق بالسلوك، ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل في تلك المتعلقة بسعادة الجميع. فبين أن يختار المرء سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين، يقتضي مبدأ المنفعة منه أن يكون محاباً كل الحياد، مثله مثل متفرج خير وغير متفرج. إننا نقرأ في القاعدة الذهبية ليسوع الناصري Jusus of Nazareth، الروح التامة للأخلاق النفعية (وهي أن تفعل كما ت يريد أن يفعل الغير بك، وأن تحب لجارك ما تحبه لنفسك). فهذه القواعد تجسد الكمال المثالى للأخلاق النفعية والمنفعة بما هي وسيلة للتقرب أكثر من هذا المثل الأعلى"⁽⁹⁾. تحسباً لكل خلط قد يحدث بين مبدأ المنفعة ومبدأ الأثرة، ولما ينجم عنه من تغليب للمصلحة الذاتية عند أخذ قرار الفعل، نبه بثام في مقالة بعنوان "عن المنفعية" قائلاً: "أكبر سعادة لأكبر عدد [...] قد اقترح مبدأ [...] لكل تشريع وكذلك لكل قاعدة تقوم بتوجيه السلوك الإنساني على صعيد الحياة الخاصة"⁽¹⁰⁾. إن هذا التوجيه يدلنا، في نظر بثام، على "المسلك الأقوم الذي ينبغي انتهاجه في كل مناسبة على الصعيدين العام والخاص، أي إنه هدف ينبغي أن يسعى إليه كل فرد، سواء على نحو خاص وشخصي، أو بوصفه عضواً في جماعة"⁽¹¹⁾. بثام ربط خير الفرد بخير الجماعة، وجعل من البحث عن سعادة الآخرين أفضل سبيل لنيل الفرد أكبر قسط ممكن من السعادة، إذ كما لاحظ زكريا إبراهيم (1924-1976) في معرض تعليقه على آراء بثام، أن "المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة، ما دام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له، دون الاجتماع بالآخرين والتضامن معهم"⁽¹²⁾. وبناء على هذا، يمكن أن نصل إلى هذه الصياغة التي تبدو لنا الأكثر وضوحاً لقاعدة الفعل الأخلاقي المنفعي التي نجدتها لدى عادل ضاهر: "كل شخص ملزم خلقياً وملزم فقط بأن يختار من بين البديل المتاحة له ذلك البديل الذي يحقق أكثر سعادة لأكبر عدد من الناس، بشرط ألا يعطي لسعادة أي شخص قيمة تقل أو تزيد عن سعادة أي شخص آخر".⁽¹³⁾

(7) Jeremy Bentham, *Introduction to Principles of Morals and Legislation* (1871) (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000), pp. 6, 7, 8, 15.

(8) Vergara عن: نقلًّا.

(9) جون ستيفوارت مل، النفعية، ترجمة سعاد الحرار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 51-52.

(10) Jeremy Bentham, *Deontology and the Article on Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 291.

(11) Ibid., p. 320.

(12) زكريا إبراهيم، المشكلة الأخلاقية (القاهرة: مطبعة مصر، 1969)، ص 149.

(13) عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل (عمان: دار الشروق للنشر، 1990)، ص 233.

لقد شكلت المنفعية فلسفة أخلاقية وسياسية متسقة ومتماستكة، سيطرت رديعاً طويلاً من الزمن في السياق الأنجلو-أمريكي على الجدل حول الأأخلاق العامة وحول تقييم سياسات الدولة وأداء المؤسسات وعدالة القوانين وفاعليتها وأشكال التسويف الفلسفية لها. وفي نظر المنفعية، من حيث هي نظرية في الأخلاق العامة، ينبغي أن تُقيّم المؤسسات من حيث مدى قدرتها على توفير الظروف الملائمة لتعظيم مقدار الرفاه الذي ينعم به المجتمع برمته، إذ مثلما لاحظ زكريا إبراهيم "أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذات هو عامل 'الامتداد'؛ لأن بيت القصيد أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد"⁽¹⁴⁾. فالحكم الصالح ليس ذاك الذي ينذر نفسه لخدمة خير متعال أو قضية أو غاية بعيدة المنال تتجاوز أفق انتظارات الناس في هذا العالم، ولا يكون بلوغها من باب اليقين، وإنما ذاك الذي يفلح في وضع السياسات القادرة على إنماء مجتمع الإشباعات الفردية وتحسين الرفاه العام في الزمن الحاضر أو في المدى المنظور على الأقل⁽¹⁵⁾. وليس هذا الرفاه العام من وجهة نظر المنفعية غير مجتمع حالات السعادة والمنافع والمعنى التي يخبرها أفراد المجتمع، كلّ على حدة. وتتميز هذه المقاربة بخصائص؛ الأولى، وجهة نظر شمولية تمكّن من صهر المنافع الفردية في بوتقة منفعة عامّة وجامعة، تقدّر من زاوية نظر رقيب متعاطف ونزيه، والثانية، وجهة نظر معيارية مفادها أن التدبير الأفضل للشؤون العامة هو ذاك الذي يعمل على تعظيم الرفاه العام.

لقد طرحت مسألة صهر المنافع الفردية في منفعة شاملة صعبوبة أمام المنفعية. فلأنّها تحدد الموضوع الطبيعي للرغبة في اللذة، وذلك الذي يكون للنفور في الألم، يُطرح السؤال حول مدى إمكان وجود حسّ أخلاقي يُلزم الفرد بطلب المنفعة العامة، وليس مصلحته الخاصة. وقد ردّت المنفعية على ذلك التحدي بالتأكيد على ثلاثة مبادئ. الأول، هو مثلكم أسلفنا، صهر المنافع والمصالح في منفعة شاملة وجامعة. والثاني، التأكيد على الهوية الطبيعية لهذه المنافع. والثالث هو التماهي Identification الأصطناعي بين المنافع.

يتتحقق انصهار المصالح من وجهة نظر المنفعيين من خلال شعور إيجابي هو "التعاطف" الذي يحسّ به كل شخص تجاه سعادة القريب منه وأفراحه وماسيه وأتراحه⁽¹⁶⁾. ومع أن مذهب المنفعة لم يتشكّل

.150 إبراهيم، ص

(15) John Harsanyi, "Morality and the Theory of Rational Behaviour," in: A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 39–62.

(16) يمكن التمييز بين التعاطف Sympathy والمشاركة الوجданية Empathy من نواحٍ متعددة. فالتعاطف يستخدم في أغلب الأحيان للدلالة على رد فعل شخص حيال انفعال سلبي، كالألم مثلاً الذي يشعر به شخص آخر، يُفضي إلى سلوك اجتماعي تضامني معه وبالاستعداد لمساعدته. في المقابل، تتضمن المشاركة الوجданية عموماً رد فعل تجاه الانفعالات السلبية والإيجابية للشخص من دون أن يقتضي ذلك بالضرورة القيام بأي شيء حيالها، ولا يقتضي الأمر في حالة المشاركة الوجданية أي سلوك اجتماعي تضامني. ويحمل عادة التعاطف على معنى المعرفة والاستحسان، في حين أن المشاركة الوجданية غالباً ما لا تكون معنية بتجمیع الواقع حول أوضاع الآخرين وحالاتهم النفسية والعاطفية. فالتعاطف يعني رد فعل عاطفياً محدوداً مثل الشفقة والرقة، في حين أن المشاركة الوجданية تتضمن مشاعر وانفعالات بما فيها تلك السلبية من قبل الغضب والغل والخوف. ينظر:

على نحو نسقيّ إلا أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر مع بثام وجون ستيفارت مل، فإنه استوعب جملة من المفاهيم وأساليب الحاجاج التي تبلورت لدى فلاسفة سابقين له، أمثال ديفيد هيوم (1711-1776) وأدم سميث (Adam Smith 1790-1723)، في دفاعهما عن أهمية المنافع والمصالح والمشاعر في تشكيل المعايير الأخلاقية. ومن هذه المفاهيم الأخلاقية المهمة في هذا المجال مفهوم التعاطف. والتعاطف بالنسبة إلى المجتمع في نظر هيوم هو بمنزلة الغراء الذي يشدّ أفراد الجماعة الأخلاقية بعضهم إلى بعض ويربط الذات بالآخرين؛ إذ يرى أن فكر البشر يشبه مرايا تعكس كل واحدة صورة فكر الآخر. وهي حين تعكس الانفعالات والمشاعر لا تعكسها على نحو منعزل كل واحدة على حدة، وإنما في شكل حزمة تداخل فيها الأهواء بالمشاعر والرغائب والآراء، ويرتدّ بعضها على بعض بدرجات متفاوتة، وتقوى وتذوي أيضاً وتتلاشى أحياناً⁽¹⁷⁾. فالفرد يخبر رجع الصدى لانفعالاته الذاتية في الآخر ويقطن إلى المتعة التي تعبّر عنها الابتسامة، أو الألم الذي يعبر عنه تجھّم الوجه، أو الغضب الذي يعبر عنه عضّ الأسنان. وفي حالة كهذه، يندلع شعور مماثل غير مباشر في النفس، ويصبح الأساس الخبري لمزيد من التجارب المعرفية اللاحقة حول ما يحدث مع الآخر من تفاعلات. لكن هيوم تجتّب إعطاء التعاطف دوراً مركزياً في تشكيل الجماعة الأخلاقية. فالخبرة تفيدنا أن التعاطف يشتّدّ ويختو بمحفوظ الزمن والمسافة والجوار ونوعية الروابط بين الناس. فنحن أقل تأثراً بمع醗 والألم من تفصلنا عنهم مسافة بعيدة قياساً بمن يقيمون بجوارنا أو من تربطنا بهم قرابة عائلية أو صداقة. فالتعاطف الموجّه صوب من تربطنا بهم أو أصولاً ما، لا يكفي لتأسيس الأخلاقية، في نظر هيوم، إذ يرى أن الاستحسان الأخلاقي للفعل والالتزامات التي تكون لنا تجاه من تتأيي المسافات بيننا وبينهم لا ينبغي أن تقلّ قوّة عن ذاك الذي يكون لنا تجاه القريبين منا. وهو ما يعني أن مدى التعاطف الذي نشعر به - من حيث هو سمة للطبيعة - نحو الآخرين لا يقتصر على من نعرفه منهم، بل يتسع ليشمل من لا تربطنا بهم أيّ صلة مخصوصة. يقول هيوم "لأفترض أنني رأيت شخصاً ما لا أعرفه بتّه، لكن لكونه نائماً في الحقول، عرضة لأن تطأه حوافر الخيول، فإنني سأشرع في الحال إلى مساعدته، ويكون دافعي لهذا العمل هو مبدأ التعاطف ذاته الذي يجعلني مهتماً بالأحزان الماثلة للغريب"⁽¹⁸⁾.

لذلك ينبغي، وفق هيوم، أن نعمل على تحقيق التوازن الحيادي الأخلاقي من خلال فكرة رقيب مثالي نزيه غير متخيّز. وهو ما يقتضي الحصول على أفضل معادلة معقولة وممكّنة بين حُكم الفاعل الأخلاقي، من حيث هو رقيب متعاطف، وحكمه من حيث هو رقيب مثالي ونزيه. ولا يعني لفظ "نزيه" أن الرقيب "غير متعاطف"، كما لا يعني أيضاً أنه "متعاطف على نحو مطلق"⁽¹⁹⁾. وفي أفضل الأحوال، يتكامل الرقيبيان غير المتخيّز والمتعاطف، في نظر هيوم، فإن يكون المرء متعاطفاً مع الآخرين هو أن يُلغى المسافة بينه وبينهم ويشاركانه وجداً مُتعَهِّم ومسراً لهم وألامهم وأتراحهم. وأن يكون رقيباً مثاليّاً ومحايِداً هو أن يضع مسافة بينه وبينهم، وأن ينظر إلى متع ومشاعر كل واحد منهم بتجدد وحياد، على

(17) ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، ص 302-295.

(18) المرجع نفسه، ص 396.

(19) Agosta.

قدم المساواة مع تلك التي للآخرين. ولكي نزيل التوتر المحتمل بين فكري الرقيب النزيه والرقيب المتعاطف حتى نجد أساساً للاستحسان والاستهجان الأخلاقيين، ينبغي أن نفهم الحياد والتجرد اللذين هما صفتنا الرقيب النزيه، لا على أنهم انعدام القدرة على التعاطف أو فقدان للمشاعر الإنسانية، وإنما لأن الرقيب يكون، مثلما يقول لو أغوستا، في حالة ينعدم فيها تضارب المصالح. فلئن كان على الرقيب المثالي أن يكون متعاطفاً، فلا ينبغي أن يكون ذلك على معنى الحدب والعناء، وإنما على معنى الانفتاح على إمكانية التفاعل الوجوداني والتأثير⁽²⁰⁾. فإن يشارك وجداً الآخر مشاعره، أمرٌ مفيد بالنسبة إلى الرقيب النزيه، لكنه ليس الأمر الحاسم دوماً لأن حكم الاستحسان الأخلاقي ينبغي أن يأخذ في الحسبان تقييم الصفات الأخلاقية للفاعل في وضع ما. فما يشعر به الآخر مهمٌ للحكم والتقييم الأخلاقي لحسن طبع الشخص الذي يتعلّق به الأمر، لكن باعتبار أن التعاطف يوسع، وفق هيوم، دائرةه إلى ما هو أبعد من المدى الضيق للأسرة أو الأصدقاء؛ فهو يفتح المجال للعناء والاهتمام برفاه الإنسانية قاطبة وخيرها.

من خلال التعاطف، يخبر إذا كل فرد في ذاته، تحقق التماهي والتطابق، على نحو عفوياً، بين مصلحته ومنفعته الخاصة ومصالح الآخرين، شركائه في الوطن، من خلال مبادئ عامة للعدل. يقول هيوم: "إن الاهتمام بمصلحتنا الخاصة والمصلحة العامة هو الذي يجعلنا نؤسس لقوانين العدل"⁽²¹⁾. وتصبح عندئذ متعه وألمه لا تنفص عن تلك التي للآخرين. وبسعيه على هذا النحو لتحقيق مصلحته الخاصة، يقوم كل شخص، في نظر المنفعية، بتعظيم المجموع الحسابي للمسارات التي يستمتع بها أعضاء المجتمع، ومن ثم تقليص مجموع الألم الذي يشعرون به. وعلى هذا النحو، يبلغ حالة سبق أن وصفها هيوم، يفضي فيها التعاطف إلى تشكيل حس بالصالح العام، فيقول: "إنه الحس العام بالصالح العام فقط الذي يحس به كل أفراد المجتمع الذي يعبرون عنه بعضهم البعض، والذي يدفعهم لأن ينظموا سلوكهم وفق قواعد معينة. إننيلاحظ أنه سيكون لمصلحتي أن أترك الآخر يمتلك سلعة، شريطة أن ي عمل هو بالطريقة ذاتها تجاهي. فهو يحس بمصلحة مماثلة في تنظيم سلوكه، وعندما يجري التعبير بصورة متبادلة عن هذا الحس العام بالمصلحة ويكون معروفاً للطرفين، فإنه يتتج القرار والسلوك المناسبين"⁽²²⁾. وبذلك، ليس قيام العدل متوقفاً على قرار يفرضه العقل على الأهواء والرغائب والمصالح، وإنما كما يقول هيوم: "إن المصلحة الذاتية هي الدافع الأصلي لقيام العدل. لكن التعاطف مع المصلحة العامة هو مصدر القبول الأخلاقي الذي يصاحب تلك الفضيلة"⁽²³⁾.

أما المبدأ الثاني للمقاربة المنفعية فهو التماهي بين المصالح الذي جسّدته فكرة اليقظة لأدم سميث. فأفراد لا يبالي بعضهم تجاه مصالح بعض، يبحث كل منهم عن تحقيق مصالحه الخاصة، يتوصّلون عبر آلية طبيعية وعفوية، من دون ترتيب مسبق، إلى إنشاء مجتمع متوازن ومتوازن يعمّ الخير

(20) Ibid.

(21) هيوم، ص 506.

(22) المرجع نفسه، ص 499-500.

(23) المرجع نفسه، ص 509.

فيه الجميع. فالنافس الاقتصادي في إطار سوق حرة، تُحجم الدولة أو أيّ سلطة خارجية عن التدخل في سياقاتها وفي تفاعلات الأفراد داخلها، يحفز الإنتاج ويزيد من عرض الخيرات والسلع والخدمات ويخفض أسعارها ويزيد في خلق مواطن الشغل ويُخفض من البطالة ويقود في الأخير إلى ضرب من التوازن بين العرض والطلب على مستوى السلع والخدمات؛ فتختفي الأسعار وتحسن الأجور وينمو حجم إشباع الرغائب ويتحقق خير عام لم يكن في نية الفاعلين نشانه. يقول سميث: "بما أن كل فرد يسعى قدر استطاعته لأن يوظف رأسماله في دعم الأعمال الداخلية، ومن خلال ذلك توجيه تلك الأعمال بحيث يكون إنتاجها بأكبر قيمة، فإن كل فرد يعمل ويجد لجعل الإيراد السنوي للمجتمع بأسره كبيراً على قدر استطاعته. وهو عموماً لا يعتزم تعزيز المصلحة العامة ولا يدري مقدار تعزيزه لها. لكنه من حيث تفضيله لدعم الأعمال الداخلية على دعم الأعمال الخارجية، إنما يهدف إلى أنه الخاص. ومن خلال توجيه تلك الأعمال بطريقة قد يكون فيها إنتاجها بأكبر قيمة، لا يفكر، حينها، إلا في كسبه الشخصي، وهو بهذه الحالة وفي حالات كثيرة غيرها يكون منقاداً بيد حفيدة تعزيز غاية لم تكن قط في نيته. وليس دوماً الشيء الأسوأ للمجتمع أنها لم تكن قط في نيته"⁽²⁴⁾.

ويجسد عمل المشرع المبدأ الثالث المتمثل في التطبيق الاصطناعي بين المصالح. فبتشام يؤكّد مثل هيوم وسميث على أهمية الاستعداد الفطري لدى البشر للتعاطف⁽²⁵⁾، إذ يعتبر أن "من لا يكون واعياً بذاته بوجود باعث تعاطفي في قلبه نحو سعادة الآخرين"، يشكو من إعاقة عاطفية إلى درجة يكون فيها "حاله شبيهاً بحال شخص فاقد لحسنة الشم"⁽²⁶⁾. فمن خلال مسار من التنشئة الثقافية، يكتسب استعداد التعاطف، في نظر بشام، قدرةً على التأثير في سلوك الأفراد. ومثلاً أن الطفل لا يكتسب كفاية أخذ الآخرين في الاعتبار إلا بفعل التربية، فينبغي كذلك للأدلة والتشريع أن يوفر الظروف السانحة ليتوسّع مجال فاعلية الاستعداد للتعاطف لتشمل الآخرين. يقول بشام: "إن المهمة الدائمة والشاقة لكل مُربٍ أخلاقيٍ وكل مشرع يستحق هذه الصفة، أن يزيد من تأثير التعاطف على حساب إثارة الشخص لنفسه والتعاطف مع أكبر عدد من الناس على حساب التعاطف مع عدد قليل منهم"⁽²⁷⁾. ومن خلال الوعد والوعيد، يتوصّل المشرع إلى توجيه نزعات الأثرة وإثارة الذات نحو التعاون ودفع الأفراد صوب تطوير الصالح المشترك وتنمية المنفعة الجامعية. فصورة المشرع، الذي هو عند بشام بمنزلة الكائن الاصطناعي الذي يحسب الخسائر والأرباح من حيث مقادير السعادة الموفورة وتلك المهدورة، تطابق فكرة الرقيب النزيه، لدى هيوم وسميث، الذي يتعاطف مع كل أفراد المجتمع، فيدرك منافعهم ويشعر بمعتهم وألامهم، ولكنه يقف في الوقت نفسه على مسافة واحدة تجاههم ويظل على الحياد. وتمكن صورة المشرع الذي يقف في موقع المترف المحايد والعطوف، في الوقت نفسه، من بروز وجهة نظر

(24) آدم سميث، *ثروة الأمم*، ترجمة وليد شحادة، مج 2 (دمشق: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، ص 36.

(25) حول التعاطف وفرضية الرقيب النزيه لدى آدم سميث، ينظر: آدم سميث، *نظريّة المشاعر الأخلاقية*، ترجمة منذر محمود محمد (دمشق: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 2022)، ص 380-381.

(26) Jeremy Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 14.

(27) Jeremy Bentham, *Constitutional Code*, F. Rosen & J. H. Burns (eds.), vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 119.

محايدة وموضوعية، ومن تميز المصالح والتفضيلات الفردية التي ينبغي إدراجها في حساب المنفعة العامة والرفاه الشامل للمجتمع، من تلك التي تظل خاصة بأفراد وأفراد.

تطرح مسألة صهر المنافع الفردية في منفعة جامعة شاملة صعوبات عديدة جعلت النتائجية المنفعية عرضةً للنقد من جهات متعددة، لعل أهمها، في نظرنا، تلك المتعلقة بموقع الالتزامات الخاصة في حساب المنافع وبعجز المنفعية عن الاعتراف بتعديدية الأشخاص. فالمنفعية، من حيث هي إجراء لاتخاذ القرار الأخلاقي الصائب على الصعيد الفردي، تعترضها، في نظر ويل كيمليكا Will Kymlicka، صعوبة الاعتراف بوجود التزامات أخلاقية للأفراد لا تخضع لحساب المنفعة ومنطق الربح والخسارة. ففضلاً عن خطر مبدأ صهر المنافع في منفعة شاملة على الحرية الفردية، حين يصبح أساساً لسياسات الدولة، فإنه يؤدي إلى اختزال الأفراد في بعد المنفعة ويجعلهم إلى ذوات مجردة من كل التزام شخصي تجاه من تربطهم بهم صلات خاصة؛ إذ تقتضي المنفعية الأخلاقية المعممة من الشخص حساب مقدار المنفعة التي سيتتجها فعله في كل وضع يجد نفسه مجبراً فيه على اتخاذ قرار حتى لو تعلق بأمور شخصية؛ ذلك أن المنفعية لا تعرف، في نظر كيمليكا، بالواجبات التي تكون للفرد حيال أشخاص بعينهم، وتدرج ضمن حساب المنافع تفضيلات وقرارات لا ينبغي أن تُطرح وفق مفردات الربح والخسارة. وهو ما يجعلها في تعارض مع الحدس الأخلاقي الذي يخبره الناس على نحو يومي⁽²⁸⁾. فنزعتها المساواة يجعل الفاعلين المتبنّين لمذهبها يعتبرون أن كل الناس يحظون بالمكانة الأخلاقية نفسها، ولا يتميز بعضهم من بعض إلا من حيث مقدار المنفعة الشاملة التي يستطيعون توفيرها. وهو ما يعني أنه لا يُسمح للفاعل الأخلاقي المنفعي أن تكون له علاقات من نوع خاص تسويغ له الاستثناء من سريان مبدأ المنفعة وحساب الربح والخسارة الذي يفرضه، كتلك التي تكون له مع أصدقائه أو أفراد عائلته أو دائن يتضرر منه الوفاء بوعده وسداد دينه. فأخلاق الحسن المشتركة تحثنا، مثلاً، على الاعتراف بالحقوق المشروعة لمن أقرض غيره مالاً، وتُجبر المدين على سداد دينه في الآجال المتفق عليها مع الدائن، حتى لو كان استخدام مال الدين في مشاريع ما بدلأ من إرجاعه إلى صاحبه يمكن أن يجلب سعادة أكثر ومنفعة شاملة أكبر. ففكرة حقوق قائمة على التزامات مسبقة وتعهدات مقدمة تظل خارج دائرة سيادة المبدأ المنفعي، ويصعب بها الدفاع عنها من وجهة نظر منفعية تعتبر أن النتائج، فحسب، هي ما ينبغي أن يؤخذ في الحسبان عند أخذ قرار الفعل. فالقيمة الأخلاقية للفعل تمثل فقط في قدرته على إحداث حالات نفسية مرغوب فيها لا لدى الفاعل فحسب، بل لدى أكبر عدد من الناس. فوق المنفعية، ينبغي عند البت في أمر تسديد الدين أن يأخذ الفاعل الأخلاقي في اعتباره كل التفضيلات والمنافع المحتملة لكل الأفراد، وأثر قراره في حساب المنفعة العامة ومدى تعظيمه لها. ولا يهم الفاعل، وفق منطق تعظيم المنفعة، إن كانت منفعة الدائن صاحب الحق في عداد المنافع التي احتسبت جزءاً من المنفعة العامة أم لا⁽²⁹⁾.

(28) ويل كيمليشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو (تونس: دار سيناترا للنشر، 2010)، ص 43. هذا النقد هو نفسه تقريراً الذي وجهه الفيلسوف البريطاني ولIAM ديفيد روس للنتائجية كما سنرى لاحقاً.

(29) المرجع نفسه، ص 45-46

فلعدم اعتراف المنفعية بالالتزامات الشخصية نراها تعتبر القرار الصائب الذي يتخذه فاعل أخلاقي ما، هو ذاك الذي يكون محايداً شخصياً ولا يعطي أولوية لالتزاماته نحو شخصه على حساب التزاماته نحو غيره. لذلك، تبدو فكرة أن تكون للشخص تطلعات خاصة ويعمل على تحقيقها، صعبة القبول من وجهة النظر المنفعية، مثلما يلاحظ الفيلسوف البريطاني برنارد ولیامز (1929-2003)، فيقول: "إذا كنتَ شخصاً يتحلى على نحو أصيل وصادق بخصال (الالتزام والطموح والود) لا يمكنك أن تعكس في فعلك وفي تفكيرك في الوقت نفسه وعلى نحو وفي كل مقتضيات المنفعية، ولا يحق لك حتى أن تأمل القيام بذلك [...]" فالمنفعية لا تُلقي جانباً بالضرورة فقط بكل هذه الاستعدادات، وإنما هي تحظى إلى ما لا نهاية له من قيمتها وتعتمد على صورة للإنسان. لم تكن هذه التزعة في صيغتها الأصلية تتردد في الدفاع عنها؛ صورة كائن مزود على نحو مثالي بمجموعة من التطلعات ذات طابع فردي فقط ويسهل على الأقل التضحية بها، وباستعداد أخلاقي أصيل واحد هو العناء المنفعية"⁽³⁰⁾.

أما بالنسبة إلى الاعتراض الثاني المتمثل في أن المنفعية لا تفلح فيأخذ تعددية الأشخاص على محمل الجد، فيلاحظ رولز أن المنفعية، بما هي نظرية في الأخلاق العامة تفيد في اتخاذ القرار الصائب على صعيد السياسات، تظل تنظر إلى رفاه المجتمع باعتباره الحصيلة الإجمالية للإشباعات المتواوفة للرغائب الفردية. وهو الأمر الذي يقودها إلى عدم إعارة الاهتمام اللازم للاختلاف النوعي بين الأفراد، من حيث التطلعات والميول وطبيعة الرغائب. يقول رولز: "كما هو الحال بالنسبة لرفاه الشخص الذي يُبني من سلسلة الرضا التي يتم اختبارها في لحظات مختلفة من مسيرة حياته، كذلك وبينس الطريقة تماماً يُبني رفاه المجتمع من إنجاز أنظمة الرغبات للكثير من الأفراد الذين يتمنون إليه. بما أن المبدأ بالنسبة للفرد هو السعي قدر الإمكان وراء الرفاه الذاتي وله نظام رغباته الذاتي، فإن المبدأ بالنسبة للمجتمع هو السعي قدر الإمكان وراء الرفاه للمجموعة، لتحقيق الدرجة الأعظم من النظام الشامل للرغبة الذي يتم التوصل إليه من رغبات أعضائه. تماماً كما أن الفرد يوازن مكاسبه الحالية والمستقبلية مقابل خسائره الحالية والمستقبلية، كذلك المجتمع يمكن أن يوازن الرضا وعدم الرضا بين أفراد مختلفين"⁽³¹⁾. ويرى رولز أن إعطاء الأولوية عند تحديد السياسات العامة لمقتضى تعظيم الحصيلة الإجمالية للإشباعات، يؤدي إلى إخراج مسألة توزيع الرفاه وفوائد التعاون الاجتماعي بين المواطنين من دائرة الاهتمام، أو في أفضل الأحوال منحها أهمية ثانوية. فالتوزيع العادل لفوائد التعاون الاجتماعي لا تكون له أهمية إلا من حيث تأثيره في تعظيم المنافع. وفي هذا يقول: "العلامة الفارقة للرؤى النفعية للعدالة أنه لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، كيف يتم توزيع المجموع من الرضا بين الأفراد، تماماً كما أنه لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، كيف يوزع الشخص الواحد الرضا على مر الزمن. التوزيع الصحيح في كلتا الحالتين هو ما يؤدي إلى الرضا الأعظم. إن المجتمع يجب أن

(30) Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 51-53;

وورد ذكره لدى كيمليكا في: كيمشك، ص 48-49.

(31) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012)، ص 52-53.

يوزع وسائل الرضا مهما تكن الحقوق والواجبات، والفرص والامتيازات، والأشكال المتنوعة للثروة، بحيث يمكنه تحقيق الرضا الأعظم إن كان يستطيع⁽³²⁾. ولا يعني ذلك أن المنفعية ترفض التوزيع الأكثر مساواة، أو تجافي العدالة التوزيعية، إذ مثلما يؤكّد دارسون، أمثال فرانسيسكو فيرغارا وكميلكا وجون هارساني (1920-2000)، أن فكرة المساواة ذات قيمة أساسية في مذهب المنفعية الذي شدد مع بثام على أن كل شخص يساوي واحداً لا أكثر ولا أقل. وقد استخدمت الحجة المنفعية في مقاومة الامتيازات الأرستقراطية المتوارثة عبر الأجيال، وكانت بحق مذهبًا تقدّمًا في القرن التاسع عشر، يدعو إلى المساواة والعدالة الاجتماعية وتعظيم الخير العام على أكبر عدد من الناس والتصدي لل الفقر والجوع والحرمان من التعليم ومن أسباب الصحة والرفاه التي عانها السواد الأعظم من الناس حين ظهور المذهب. ونافحت المنفعية عن الحريات العامة والفردية مثلما جسدت ذلك كتابات مل وتوماس هيل غرين Thomas Hill Green (1836-1882) وليونارد هوبهاوس Leonard Hobhouse (1864-1929). وكذلك دافعت نظريات الاقتصاد النيوكلاسيكي ذات الوجهة المنفعية عن ضرورة إعادة توزيع الدخول والثروة والموارد الاقتصادية لتعظيم المنفعة. فمفهوم المنفعة الحدية المنخفضة Decreased Marginal Utility يفرض على السلطات العامة التدخل من أجل إعادة توزيع الدخول Incomes باعتماد سياسات ضريبية مناسبة، لأن تجمّع الموارد ووسائل إشباع الرغبات بين أيدي فئة قليلة من المجتمع يؤدي إلى بلوغ أعلى درجات الرضا والإشباع، وإلى انخفاض درجات المنفعة الحدية لديها، ويُفضي إلى عزوف أفرادها عن الاستهلاك؛ ما يُتّج ركوداً اقتصادياً، الأمر الذي يتضمن إعادة توزيع للموارد المادية من الميسورين في اتجاه الفئات الضعيفة الدخل للزيادة في الرصيد الصافي للإشباعات والمنافع ولتحفيز النمو الاقتصادي. وهو المقتضى الذي حققه الكثير من البلدان في شكل الضريبة التدرجية على الدخل وغيرها من الضرائب.

ولا ينفي رولز هذا الجانب المساوati في المذهب المنفعي، إذ جسد هذا المذهب صيغةً لما يُعرف بلبرالية السعادة التي ينصب اهتمامها على توفير أسباب السعادة المادية والرخاء لجميع الناس على قاعدة المساواة، أكثر مما ينصب على حماية الحقوق والحريات⁽³³⁾. لكن عيب هذه الليبرالية يمكن في أنها تعرّف السعادة بأنها هي خير على نحو مستقل عن العدالة والحق، وهو ما يجعلها تتحوّل بالضرورة صوب منح الخير والسعادة الأولوية على الحق والعدل. فمبدأ بثام "أكبر سعادة لأكبر عدد" يجيز التضحية بالأقلية ما دام في ذلك تحقيق لسعادة العدد الأكبر من الناس. كما أن الحساب المنفعي الذي ينصب الاهتمام على ارتفاع المنسوب العام للموارد الضرورية لإشباع الرغبات والمنافع لا يرى ضيرًا في أن ما يخسره البعض من حقوق ومنافع، تعوضه الجماعة بارتفاع في حجم المنفعة العامة التي تكسبها، ما دام ما حققه من أرباح يفوق ما تكبده البعض من أفرادها من خسائر. يقول رولز: "لكن، كما هو الحال بالنسبة للأوامر الأخرى، تلك المتعلقة بالعدالة مشتقة من الغاية الوحيدة وهي التوصل إلى الرصيد الأعظم من الرضا. وهكذا لا يوجد سبب مبدئيًّا لماذا يجب ألا تعوض

(32) المرجع نفسه، ص 55 (مع تعديل طفيف).

(33) حول التمييز بين لبرالية السعادة ولبرالية الحقوق ينظر الفصل الثاني من: Vergara.

المكاسب الأكبر لبعضهم، الخسائر الأقل للآخرين؛ أو بشكل أكثر أهمية، لماذا لا يجعل انتهاك الحرية للقلة صحيحاً من خلال الخير الأكبر الذي يشترك به الكثير⁽³⁴⁾. من هذه الزاوية، لا تنجح المنفعية في العثور على الترتيب الأفضل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة بجعلها مُقتضى توفير السعادة لأكبر عدد في مركز اهتمام السلطات العامة، ودفعها بالاعتبارات المتعلقة بالحقوق والحرفيات والمساواة والعدالة إلى المرتبة الثانية. وأمر كهذا يجرّ العدالة من صفة المفهوم المعياري الأساسي ما دامت أهميته لا تكمن في ذاته وإنما في آثاره المتوقعة؛ أي قدرته على الترفع من منسوب السعادة. ويرى رولز وأنصار النظريات الأخلاقية الأدبية أن هذا التصور الأداتي للحق والعدل تنجم عنه تبعات يصعب تحملها من وجهة نظر أخلاقية، إذ يمكنه أن يبرر الانتهاكات للحرية والكرامة الإنسانية بحسب الرفاه التي يتوقع حصول الجماعة السياسية عليها.

ثانياً: تعارض الوجهة الأدبية والوجهة النتائجية

لئن كانت النظريات الغائية، مثل النتائجية والمنفعية، كما أسلفنا، تعرّف الخير على نحو مستقل عن الحق والصواب، وتعرّف العادل والحق باعتبارهما ما يمكن من تعظيم الخير، فإن النظريات الأدبية في الأخلاق تصنّف الأفعال واجبة أو باطلة من دون اعتبار لبياعتها ونتائجها. وهي خلافاً للنتائجية لا تعرّف الخير على نحو منفصل عن الحق والعادل، ولا تجعل منها أدوات لتعظيم الخير⁽³⁵⁾. فالفعل الأخلاقي القويم، بالنسبة إلى الأدابيين، هو ذاك الذي يتطابق مع المعيار الأخلاقي الذي يجب علينا القيام به بغضّ النظر عن النتائج المتوقعة منه. فللحق أولوية على الخير، وهذا الأخير لا يحدد القيمة الأخلاقية للفعل، إذ يمكن أن يكون الفعل صواباً حتى لو لم يكن يتوقع منه النتائج المحمودة والخيرة ولا يسهم في تعظيمها. ويعتبر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) أهم مصدر لإلهام أفكار فلاسفة الأخلاق الأدابيين المعاصرين وحجتهم، لكنهم يعتمدون أيضاً على الأفكار والمقارب للفيلسوفين البريطانيين ريتشارد برايس Richard Price (1791-1723) ووليام ديفيد روس (1877-1871) اللذين دافعاً أيضاً عن أولوية الحق والصواب على الخير والسعادة. فكانط أكد أن كل تحديد للخير والشر يقتضي إقامة القانون العادل الذي يحدّد الواجب الذي في ضوءه يمكننا تمييز الخير من الشر⁽³⁶⁾، فيقول: "إن مفهوم [كل من] الخير والشر يجب ألا يتم تعينه قبل القانون الذي يبدو كأنه كان يجب أن يوضع هو في أساسه، بل فقط كما يحدث ذلك هنا بعده وب بواسطته"⁽³⁷⁾. أما برايس، فقد اعتبر الحق والباطل صفتين عينتين للأفعال لا مجرد إحساسين بطريقة اشتغال فكرنا وإدراكه للعالم. ومعرفة ما هو حق من دون قبول به وتشمين له، ومن دون الاستعداد لتحقيقه والعمل وفقه، أمر غير ممكن التصور بالنسبة إلى برايس. ولأن الحق والباطل أخلاقياً هما، في نظره، مستقلان

(34) رولز، ص 55.

(35) ينظر الفصل الأول، الفقرة السادسة من: المرجع نفسه.

(36) يراجع مدخل وليام ديفيد روس في موسوعة كامبريدج للفلسفة من تحرير إمر سبراغ، في:

Elmer Sprague (ed.), *Cambridge Encyclopedia of Philosophy* (New York/ London: Macmillan, 1972), pp. 1-3.

(37) إيمانويل كانط، *نقد العقل العملي*، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 129.

عن فكر الإنسان ويكونان مطلقين بالنسبة إلى العقل الإلهي. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان هناك معنى للقول إن الإرادة الإلهية يمكن أن تكون خيرّة⁽³⁸⁾. أما روس، فقد انتقد النتائجية لإنفراطها في تبسيط العلاقة الأخلاقية التي تربط الناس بعضهم ببعض. فهي تفترض مثلاً، كما يقول روس، أن العلاقة الوحيدة ذات الدلالة الأخلاقية بيني وجياني هي تلك التي تجعل منهم مستفيدين محتملين من الفعل الذي أقوم به. ويعترض على ذلك بالتأكيد على أن علاقة "مفید - مستفید"، على الرغم من أهميتها أخلاقياً، ليست العلاقة الوحيدة المهمة على الصعيد الأخلاقي. فعلاقة الواعد بالموعد والمدين بالدائن والزوج والطفل بأبويه والصديق والمواطن بشريكه في المواطن، هي الأخرى مهمة أخلاقياً لتحديد ما ينبغي لنا فعله⁽³⁹⁾. والحججة الثانية التي يقدمها روس ضد النتائجية هي أنها لا تعترف بـ"الطابع الشخصي المميز" للواجب⁽⁴⁰⁾. فإذا كان الواجب هو إنتاج أعظم قدر من الخير، فلن تكون هناك أهمية للسؤال عن من سيكون ذاك الخير من نصبيه، سواء كنت أنا نفسي أو المحسن إليّ، أو شخصاً وعدته به، أو أي شخص آخر. بهذه المسألة ليست جوهريّة في نظر النتائجية ولا تُحدث أي فارق، في حين أن الواقع يفيدنا خلاف ذلك. ويعتبر روس أن الحق والخير صفات متمايزتان غير قابلتين للتعرّيف ولا تقبلان بأن ترد إلى صفات موضوعية. فالحق ينتمي إلى مجال الأفعال على نحو مستقل عن الدوافع، في حين يتعلّق الخير الأخلاقي بالدوافع للفعل، فيقول: "بمجرد أن يقوم الإنسان بفعل لأنه يعتقد أنه سيعزّز مصالحه الخاصة، فلن يتصرف من منطلق الشعور بصوابه، بل من منطلق المصلحة الذاتية"⁽⁴¹⁾.

يمكّنا تمييز العناصر التالية في المقاربة الأدبية، وهي تأكيدها أن قيمة الأفعال تكمن في ذاتها لا في نتائجها ومنحها الأولوية للحقوق ومبادئ العدل، وتأكيدها على أهمية القواعد والقوانين في ضبط السلوك الأخلاقي .

1. قيمة الأفعال تكمن في ذاتها لا في نتائجها

حول العنصر الأول يجدر التنبيه، مثلما أسلفنا في مقدمتنا، إلى أن الأدبية تشتراك مع النتائجية في جعل الفعل مركز الاهتمام في الحكم الأخلاقي، وفي أن الأخلاق تتعلق بتوجيه الفعل في اتجاه ما. وترى هذه النظريات المركزية على الفعل لا على خصال الفاعل، أنها تتعرف إلى ما ينبغي فعله بالأعتماد على القواعد أو القوانين أو المبادئ التي تمدّنا بطريقه في التفكير، نكتشف من خلالها الفعل الحق أو المندوب أو الواجب أخلاقياً عند اتخاذ قرار في وضع ما. ويمكن من هذه الوجهة أيّ شخص، حتى لو لم تكن له أيّ رغبة أو حرص على العمل وفق ما يميّز الواجب والقاعدة، أن يتوصّل إلى معرفة وإدراك ما هو مطلوب منه، إذ يكفيه أن يحاكي سلوك الآخرين الذين تصرّفوا على نحو مستقيم، من دون أن يشمّن بالضرورة هو نفسه ذلك السلوك، وأن يعتقد بالضرورة أنه قدّوة حسنة له. لذلك لا نجد

(38) ينظر مدخل لليام ديفيد روس في: Sprague (ed.)

(39) William David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002 [1930]), p. 19.

(40) Ibid., p. 22.

(41) Ibid., p. 34.

في النظريات الأخلاقية المركبة على الفعل مكانة معرفية مرموقة تُعزى إلى الفاعل كما هو الحال في النظريات المركبة على صفات الفاعل⁽⁴²⁾. فعلى خلاف النظريات المتأثرة بالنظريات الأخلاقية الأرسطية التي تجعل أساس الفعل العقلاني قائماً في الرغبة المتعلقة التي تتحدد بطبيعة غايتها وهدفها، جعل كانط أساس فعل الكائنات العاقلة ممثلاً في الإرادة التي تجعل الواجب والقانون الأخلاقي غايتها الأولى. أما الرغبات العاقلة، فيصعب تحديدها بسبب تعددية تصورات الخير وكثرة مواضيع ملكة الرغبة وتبينها من شخص إلى آخر، ما يمنع ضبط تعريف موحد لها. ولا تقيم النظرية الأخلاقية الأدبية في صيغتها الكانتية أخلاقية الفعل على طبيعة الدافع الحسي والخبري ولا على أيٍ مبدأ مادي مهمما كان، وإنما تجعله معتمدًا على الوعي بالواجب الذي يقتضي الحرية بمعنى استقلالية الإرادة التي تحصل بفعل تحديد العقل لها من خلال الأمر الأخلاقي القطعي. وفق هذا المعنى، تعتبر هذه المقاربة أن هناك أفعالًا ذات صلاحية مطلقة في ذاتها ومُلزمة على نحو كليّ، وأخرى باطلة أخلاقيًا في حد ذاتها، ولا يمكن أن تقبل بها أدوات لتنفيذ أو تحقيق غaiات مهمما بدت نبيلة أو ملزمة لنا أخلاقيًا. ولعلّ هذا ما حدا بتوomas ناجل، أحد فلاسفة الأخلاق الأميركيين المعاصرین، إلى القول إن الموقف القطعي والصارم للأخلاق الأدبية "يستند إلى ضرب من الحكم الأخلاقي أساسي وصائب لا يمكن اختزاله في مبادئ أخرى أو تجاوزه من خلالها"⁽⁴³⁾; فهناك قيمة باطنية للأفعال تجعلها تتحدد في ذاتها لا في غaiات خارجية، مهمما كان تشميّنا لها، ولا بسياقات مستقلة عنها.

2. أولوية الحقوق على الخير والعدل على السعادة

يعتبر أنصار النظرية الأدبية أن رؤيتهم للأخلاق توفر حصانة أفضل من أيٍ نظرية أخلاقية أخرى للحقوق الذاتية للأفراد؛ أي تلك الحقوق التي يمتلكها الأشخاص على نحو مطلق ولا تتأتى فقط من وجود منظومة قانونية تجعلها حقوقاً فعلية⁽⁴⁴⁾. فالفعل المدان أخلاقياً يخرق واجباً وقانوناً يحميان حقاً من حقوق الغير، ويتهكّح حقاً أخلاقياً يظل مطلقاً، حتى لو لم توجد القوانين المدنية التي تنقله من حيز الإلزامية إلى حيز الفعلية. وخلافاً للتزعنة التائجية، لا تجعل الأدبية الحقوق خيرات من ضمن خيرات أخرى يمكن تقدير قيمتها من جهة النتائج التي تجلبها للأفراد، سواءً أكانت محمودة أم مذمومة، وإنما هي قيود تُفرض على طريقتهم في الفعل ضمن أيٍ وضع يجدون أنفسهم فيه. وهو ما يعني أن الحقوق وقواعد العدالة الحامية لها لا يمكن أن تكون أدوات لتحقيق غاية مرغوب فيها، سواءً على الصعيد الفردي أو الجماعي. لذلك، بدت النظرية الأخلاقية الأدبية أكثر مواءمة للتصور الليبرالي المنشغل بحماية الحقوق الذاتية ضد كل محاولات تقليلها، من خلال قوانين مدنية تقيد التمتع بها أكثر مما هو منشغل بالزيادة في مقدار السعادة المادية، كما هو الأمر بالنسبة إلى المنفعية ولبيرالية السعادة. لذلك تُعطي النظريات الأخلاقية الأدبية الأولوية للعادل على الخير، ولا تهتم بمضمون الفعل

(42) J. B. Schneewind, "The Misfortunes of Virtue," *Ethics*, vol. 101, no. 1 (October 1990), pp. 42–63.

(43) Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 56.

(44) يميز رونالد دوركين بين حقوق أخلاقية وحقوق قانونية وحقوق مؤسساتية، ينظر: رونالد دوركين، *أخذ الحقوق على محمل الجد*، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: دار سيناترا للترجمة، 2015)، ص 163–163.

والأهداف التي ينشدها، خلافاً للمنفعية وأخلاق الفضيلة اللتين تبحث كلّ منها على طريقتها، في تحقيق مثل أعلى للحياة الفضلى والخيرية، وتلزم الفاعل الأخلاقي بالسعى نحو تحقيقها. فالنتائجية وأخلاق الفضيلة تتسمان بنزعة كمالية Perfectionnist تجعلهما يحدّدان تصوراً للخير، سواء كان هو الرفاه أم مثلاً أعلى للحياة الخيرية، في انسجام مع تصور ديني أو سياسي أو فلسفى تأملي أو غيره، ينبغي للشخص أن يعمل على تحقيقه. في حين يرى الآدابيون أن على الأخلاق أن ترتكز على الفعل لتميز الواجب منه من المنهي عنه، والمباحث من المحظور، بغضّ النظر عن تصورات الحياة الخيرية وما ترسمه من غایيات. فمقابل النزعة الكمالية للنظريات الأخلاقية الأخرى تكتفي النزعة الأدبية بعرض أكثر تواضعاً، هو تحصين الحقوق الأساسية للأفراد في إطار معايير العادل وحماية حريةتهم في اختيار تصورات الخير التي يريدونها والمثل الأعلى للحياة الفضلى الذي يبغون اتباعه. وقد جعل ذلك رولز في نظريته في العدالة شرطاً لقيام مجتمع عادل محكم التنظيم من خلال المبدأ الأول الذي يضمن، في رأيه، الحق الأساسي لكل شخص في الاختيار الحر لتصوّره للحياة الخيرية⁽⁴⁵⁾.

على الصعيد الحجاجي، يفترض ذلك أن الأولوية ينبغي أن تُعطى للإجراءات ولقدرتها على إنتاج المبادئ الأولية الكفيلة بحماية الحقوق، وجعلها بمنأى عن كل مساومات أو مقاييس بمقتضيات أخرى للعيش المشترك، مثل الرفاه العام أو المصلحة المشتركة أو المنفعة العامة أو الأمان والاستقرار المجتمعي السياسي. وخلافاً للنتائجية التي تقيّم الأفعال على قاعدة التائج التي تجلبها، ولأخلاقيات الفضيلة التي تركز على نوعية الفعل ومضمونه، تكتفي النزعة الأدبية بفرض إكراهات على الفعل وصياغتها ضمن قواعد ومبادئ إجرائية وقانونية، مثلما نرى ذلك لدى رولز وهابرماس وديفيد غوتيني (1932-2023) وسكانلون الذين يُعدّون من أهم الممثلين للأدبية الإجرائية، وإن اختلفوا في سبل الحاجاج الفلسفى على المعايير والمبادئ الأخلاقية وطريقة توظيف المقاربة الإجرائية لدراسة قضايا الأخلاق. فالنظرية الأخلاقية الهابرماسية أدبية من حيث إنها تجعل المعايير الأخلاقية مبادئ تفرض على الأفراد التزامات على نحو قطعي، لا تتوقف صحتها على المنافع والخيرات التي تجلبها لهم. لكن مضمون المبدأ الأخلاقي، في نظر هابرماس، لا يَمْثُل من البداية بصفة المعيار الصائب في حد ذاته، مثل ذلك الذي يستمدّ من الحسّ المشترك أو الذي يُستنتج من الفطرة السليمة، وإنما يكون نتيجة لمسار "ممارسة حجاجية لا يتسعى تدبرها إلا على نحو مشترك مع الآخرين تقوم على مضمون مفترضة فيها ذاتها"⁽⁴⁶⁾. فصياغة المبادئ الأخلاقية ينبغي أن تكون، في نظره، نتيجة إجرائية نقاشٍ فعليٍّ، أو على الأقلّ محتمل الحصول. وتحتفل هذه المبادئ الأخلاقية التي تتشكل على هذا النحو عن المبادئ الأداتية والالتزامات المتولدة من تصورات الحياة الخيرية، حتى لو أخذت في الحسبان السياقات الخاصة بتصورات الخير في المداولة الأخلاقية. ومثلما هو الأمر لدى كانت، ينبغي في نظر هابرماس أن تخضع القواعد الحاكمة للسلوك لما يسميه مبدأ Universalization "U" (الكونية) الذي يصوغه على النحو التالي: "إن كل معيار صحيح ينبغي أن يستجيب لشرط أن يكون كل الأشخاص

(45) حول مبادئ العدالة لرولز ينظر مقالنا: منير الكشو، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها" تبيّن، مع 9، العدد 36 (ربيع 2021)، ص 49-72.

(46) Jurgen Habermas, *Léthique de la discussion*, M. Hunyadi (trad.) (Paris: Le Cerf, 1992), p. 95.

المعنيين به مُستعدّين للقبول بالنتائج والأثار العرضية، التي يُتوقع أن تترتب على التزام الجميع به، على تلبيه كلّ واحد منهم لمصالحه، ومستعدّين لتفضيل هذه الآثار عن تلك المحتملة من الالتزام بمبدأ آخر⁽⁴⁷⁾. وتختلف هذه المبادئ الأخلاقية، من حيث هي معايير شاملة وكوبية يفضي إليها مسار المداولة، عن القيم التي تفترض دوماً ترتيباً تفاضلياً ما للخيرات، يظل مرتبطاً بالثقافات وبرؤى العالم المتعدد، وكذلك تختلف عن المصالح، حتى عندما تكون في شكل مصلحة معممة Generalized Interest، في أن صلاحيتها كوبية ولا تنطبق فقط على الجماعة اللغوية والثقافية المشاركة في المناقشة، في حين أن الخيرات والقيم متعددة ومختلف فيها، والمصالح تظل دوماً محل خلاف وتنافس لا يمكن إزالتهما حتى لو أمكن بلوغ توافقات حولها.

والطريقة الإجرائية نفسها في تحديد المبادئ التي ينبغي أن تحمي الحقوق والحريات وأن تحكم نمط اشتغال المؤسسات وسلوك الأفراد في المجتمع، نجدها لدى رولز أيضاً. فقد قدّم نظريته في العدالة على أنها تستند إلى نظرية أخلاقية آدابية وتعتمد على تصور إجرائي للعدالة يؤكّد أسبقية العادل على الخير. فمبادئ العدالة التي تضعها هذه النظرية أساساً لمجتمع عادل وجيد التنظيم، تكون حصيلة مداولة بين أطراف اجتماعية من وراء حجاب جهلٍ في حالة افتراضية متخيّلة. وفق هذا التمثيّ، تتحدد الالتزامات الأخلاقية التي تقع على كاهل الفاعلين الأخلاقيين والاجتماعيين، عبر توافق الإرادات التي تحصل أثناء مداولة افتراضية بين أفراد عقلانيين، يبحثون عن حماية مصالحهم المفهومة جيداً ضمن ظروف يتوافر فيها شرط الإنصاف. لذلك، يتکفل حجاب الجهل بمنع المعلومات التي من شأنها أن تجعل المداولة مفاوضةً بين أطراف غير متساوين، من حيث القدرة على التأثير في نتائج المداولة وفرض التنازلات على الأطراف الأخرى، مثل تلك المتعلقة بمعرفتهم بمواهبهم الطبيعية من قوة جسدية أو عقلية وحدّة طبع وصبر، أو بعویتهم الخاصة الجنسية أو العرقية أو الدينية أو الطبقية والاجتماعية. ومداولة على هذا النحو تفضي، في رأي رولز، إلى التعاقد حول مبادئ عادلة وتصور عام للعدل، يحكم عمل المؤسسات الكبرى للمجتمع وطريقة توزيعها لمزايا التعاون الاجتماعي وتكليفه.

ولئن كان غرض رولز من استخدام إجرائية العقد الاجتماعي هو تسويغ مبادئ عدالة يتفق حولها مواطنو مجتمع ديمقراطي تعددي، من حيث تصورات الخير ومُثل الحياة الفضلى، توفر لهم العدالة والاستقرار السياسي وتضمن لهم أفضل حماية لحقوقهم وحرياتهم، يستخدم الفيلسوف الكندي غوتيري إجرائية العقد الاجتماعي لتسويغ مبادئ أخلاقية لنظرية آدابية. وخلافاً لمقاربة رولز وهابرماس وسكانلون، المتأثرة بالكانطية الأخلاقية، تكون الأخلاق وفق وجهة نظر غوتيري مرتبطة بالرغائب والمصالح، وتفترض سلوكاً محفزاً للبحث عن المنفعة الخاصة، أكثر مما تفترض سلوكاً لامبالياً بها وخاصةً لمعايير وضوابط مستقلة عنها. غير أن غوتيري، وإن انطلق من السلوك الواقعي للأفراد الساعين لتعظيم منافعهم لاستنتاج القواعد الأخلاقية الناظمة للسلوك التي سيتهون إلى التعاقد حولها، لا يجعل مبدأ المنفعة الأساسية لتقييم الأفعال بعد تأسيس الأخلاق على نحو تعاقدي؛ وهو

(47) Jurgen Habermas, *Morale et Communication*, C. Bouchindhomme (trad.) (Paris: Le Cerf, 1986), pp. 86-87.

ما يجعل نظريته آدبية، وليست نتائجية⁽⁴⁸⁾. ولئن كان هدف التعاقدية السياسية، مثلما هو الأمر لدى رولز وجيمس بوكانان (1919-2013)⁽⁴⁹⁾، هو صياغة نظرية في المشروعية وفي الالتزامات السياسية Political Obligations، وتعمل على تحديد الشروط التي يتعين توافرها لتكون المؤسسات ذات شرعية أخلاقية، ويحق لها إلزام الأفراد بالوفاء بالتزاماتهم السياسية نحوها، من قبيل طاعة القوانين ودفع الضرائب والقيام بالخدمة العسكرية والدفاع على الوطن وغيرها، تستخدم التعاقدية الأخلاقية لغوتبيه إجرائية العقد من أجل معرفة أي المبادئ الضابطة للسلوك يصح اعتبارها مبادئ أخلاقية يمكن قبولها من أفراد مختلف مصالحهم وتفرق بينهم تصورات متباعدة للخير لا تتقايس، ويجدون في وضع خلو من الأخلاق شيئاً بالحالة الطبيعية الهوبيزية. فالقواعد الأخلاقية لدى غوتبيه تمثل إكراهات وقيوداً لنزوع كل فرد إلى تعظيم منفعته المأمولة، من دون اعتبار لا للمصلحة العامة ولا للفوائد المتبادلة مع أقرانه في المجتمع. وهي في نظره، قواعد يهتم بها فاعلون عقلانيون إليها ويتقون على جعلها قيوداً على سلوك كل واحد منهم يسعى لتعظيم منفعته الخاصة. وينبغي لكل عضو، بما هو فاعل عقلاني يتمي إلى جماعة، ويرغب في زيادة أرباحه وتقليل خسائره وحماية مصالحه، أن يلتزم باحترامها حتى يستمر العيش المشترك والتعاون الاجتماعي وتحقيق الفوائد المتبادلة.

وفق هذا التمشي الهوبيزي لغوتبيه، ليست القواعد التي تلزمها الأخلاق باحترامها غير قواعد تبصر وحسن تدبير يقبل بها فاعلون عقلانيون من أجل حماية مصالحهم⁽⁵⁰⁾؛ وهي مصالح فاعل عقلاني عليه جيداً وقدر على تمييز مصلحته وفهمها كما ينبغي، وليس تلك التي يشعر بها فاعل لا ينظر إلا إلى رغائبه وشهواته المباشرة. ويرى غوتبيه أن فاعلاً يتميز بهذه الصفات سيدرك أن تحقيق تفضيلاته، المفكّر فيها جيداً، وحماية مصالحه، المفهومة على نحو سليم، يقتضيان الحفاظ على شروط التعاون مع الآخرين، وليس في البحث المنفلت من كل عقال عن المنفعة الشخصية، فيقول: "لا ينبغي أن ننظر إلى الأخلاق بوصفها تقيداً من العقل فقط على إشباع التفضيلات اللاعقلانية. إن الفاعل الأخلاقي هو ذاك الذي يسعى إلى الحصول على أعظم إشباع لفضيلاته، والأخلاق هي القيد الذي ينفرض

(48) حول هذا التصور للأخلاق باعتبارها مفهوماً مشتقاً وليس أصلياً ومستقلاً، ينظر الفصل السابع في:

David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

ينبغي التنويه إلى أن هذا التصور لعقد اجتماعي مستلهم من هوبيز يقوم على العناصر التالية: 1. اعتبار المبادئ الأخلاقية بمزنقة القواعد الإجرائية الأدبية التي تصلح لتنظيم نشاط أفراد يرغبون في تعظيم منافعهم، 2. موقف الفاعلين الأخلاقيين حال هذه المبادئ يتحدد بمدى تعلقهم بحماية مصالحهم العقلانية، 3. الاستجابة للأوامر الأخلاقية تضمن لكل فرد الأداة التي يمكنه بها مزاولة تحقيق تفضيلاته ورغباته من دون صدام أو احتكاك بأقرانه في المجتمع.

(49) اقتصادي وفيلسوف أمريكي يتمي إلى الاتجاه الليبراري حائز على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1986، عُرف بدراسات في مجال نظرية الاختيار العام Public Choice Theory، اعتمد المقاربة التعاقدية في كتابه حدود الحرية بين الفوضى واللثيان للدفاع عن دولة العد الأدنى وتجريد الدولة الضخمة؛ أي دولة الرفاه في نظره من المشروعية الأخلاقية. ينظر كتابه:

James Buchanan, *The Limits of Liberty between Anarchy and Leviathan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

حول العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية المعاصرة لدى بوكانان وآخرين، ينظر الفصل الأول من كتابنا:

Mounir Kchaou, *Etudes rawlsiennes, justice et contrat* (Tunis: Centre de Publications Universitaires, 2006).

(50) David Gauthier, "Morality and Advantage," *The Philosophical Review*, vol. 76, no. 4 (1967), pp. 460-475.

على الطريقة التي بها يتحقق مسعاه، وهو قيد يتبع من تفاعله مع فاعلين آخرين⁽⁵¹⁾. ومن هذه الوجهة، تبدو الأخلاق جملةً من القيود، يقبل فاعلون ساعون لتعظيم منافعهم وتقليل خسائرهم بفرضها على رغائبهم وشهواتهم، من أجل الحفاظ على استمرارية مشروع التعاون الاجتماعي. هذا المشروع يوفر السياق الذي تشتعل فيه العقلانية التعظيمية التي من مصلحة جميع الشركاء الاجتماعيين المحافظة عليها مهما كان تعلقهم بغاياتهم وأغراضهم الخاصة.

3. أهمية القواعد والقوانين

يتعلق العنصر الثالث بتشديد المقاربة الأدبية على أهمية القواعد والقوانين الضابطة للسلوك. فسواء من خلال فكرة أولوية القانون وعلويته، أو فكرة حقوق أخلاقية مطلقة، أو التمييز الكانطي بين الفعل عن واجب والفعل وفقاً للواجب، تستند الوجهة الأدبية إلى تصور للفعل المستقيم وللحياة الخيرية يقوم على إدراكٍ للحدود التي ترسمها القواعد والقوانين والضوابط والمعايير والأوامر والنواهي للفعل الإنساني. لذلك، جعل كانط احترام القانون، سواء أكان قانوناً مدنياً يسري على الأفعال الخارجية للأشخاص في تفاعلاتهم اليومية، أم أخلاقياً موجهاً إلى السريرة الباطنة والنية الدافعة للفعل، أساس الأخلاقية، فيقول: "إن موضوع الاحترام هو، إذًا، وبساطة: القانون كما نفرضه نحن أنفسنا على أنفسنا، وهو مع ذلك ضروري في ذاته ونحن نخضع له من حيث كونه قانوناً من دون استشارة حب الذات"⁽⁵²⁾. فينبغي أن ينصب الاحترام على القانون لا على الأشخاص، وحين ينصب على الأشخاص لا يكون لذواتهم وإنما من حيث إنهم بسلوكهم يقدمون لنا أمثلة للقانون المُفعَّل، فيقول أيضاً: "إن كل احترام نحو شخص ليس في الحقيقة إلا احتراماً للقانون [...]. الذي يقدم هذا الشخص مثالاً له"⁽⁵³⁾. فوفقاً للوجهة الأدبية الكانطية يكون احترام الأشخاص احتراماً لعقلانية كائنات عاقلة لا تُختزل ذاتها في وجودها بوصفها ظاهرة ضمن عالم الظواهر، تخضع للنسبية العميم وعجزة عن التحديد الذاتي، وإنما تُحدد بوصفها شيئاً في ذاته قادرًا على أن يقتلع نفسه من عالم الظواهر وأن يقيم فعله على العقل العملي والأمر الأخلاقي القطعي، لا على الميول والدوافع الحسية والمشاعر والعواطف والانفعالات والرغائب. لذلك، يكون احترام شخص هذه الذات الحرة احتراماً للأمر الأخلاقي، سواء في شكله الخارجي بوصفه قانوناً مدنياً، وهذا هو معنى الفعل طبقاً للواجب، أو في شكله الداخلي من حيث هو قانون أخلاقي مُحدَّد للإرادة الخيرية التي تجعل الواجب الأخلاقي غرضها الأول، وهو معنى الفعل عن واجب. ويقول كانط متحدثاً عن القوانين الأخلاقية: "على نقيس قوانين الطبيعة، تسمى قوانين الحرية هذه قوانين أخلاقية. وبما أنها موجهة إلى الأفعال الخارجية ومطابقتها للقانون فحسب، فإنها تسمى قوانين قضائية، ولكن إذا اقتضوا أيضاً أن تكون (القوانين) نفسها هي الأساس المحدد للأفعال، فهي قوانين أخلاقية، ومن ثم يقول المرء إن التوافق مع القوانين القضائية هو قانونية الفعل، والتوافق

(51) David Gauthier, "Why Contractarianism?" in: Peter Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 24–30, esp. 13.

(52) إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقاً الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنطي (الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1970)، ص 52.

(53) المرجع نفسه.

مع القوانيين الأخلاقية هو أخلاقيته⁽⁵⁴⁾. وبناءً عليه، ينبغي أن ننظر إلى احترام الأشخاص الكانطي باعتباره المقابل أو البديل من التعاطف المنفعي لدى هيوم وسميث وبشام. ولئن اشتراكاً في صفة أن كليهما شعور، فإنهما يختلفان في أمر مهم، وهو أن الأول شعور يحافظ على المسافة الفاصلة بين الذات والآخر موضوع الاحترام، في حين يتطلب الثاني كفاية التماهي والمشاركة الوجданية مع الآخر، أو ضرورة من الالتحام به يُلغى تلك المسافة. ولئن اقتضى الاحترام هو أيضاً نوعاً من التماهي مع الآخر يجعل الذات تعترف له بالحق بأن يكون لها - مثلاً يكون لها - رغائب ومشاريع خاصة ومشاعر من حب وكراهة ومخاوف وأمال تؤثر فيه وفي حياته على أنحاء عدّة، يظل شعور الاحترام يدفع، مع ذلك، الذات للوقوف على مسافة منه، ويجعلها تعتبر مشاريع كل شخص مشاريعه الخاصة به وليس مشاريعها هي أيضاً، ولا أنها شريكة له فيها كذلك. أما "التعاطف"، فيتمثل في الأساس في ميل عفوياً لتلبّي حاجات الآخرين ومصالحهم، وكأنها حاجات الذات ومصالحها، ويجعلها تعمل من ثمّ على مساعدتهم على هذا الأساس. فالاحترام ميل يدفعنا إلى عدم مشاركة الآخر حياته، وأن نبقى على حدة تاركين إياه يعيش الحياة التي يريد وفق الطريقة التي يشاء ويراه صالحة له. وبهذا، فإن احترام الأشخاص يقتضي احترام استقلاليتهم الذاتية، والحرص كذلك على لا يكون اهتماماً بسعادتهم وبرفاهم، الذي هو لدى كانط واجب فضيله؛ أي إنه واجب واسع وليس صارماً Strict كما هو الحال بالنسبة إلى الأمر القطعي، متضارباً مع تلك الاستقلالية الذاتية. لذلك، يشدد نورمان أحد شرائط كانط على أن شعور التعاطف هو الذي يؤسس لقيم الإحسان والطيبة والعنابة والحدب المميزة للأخلاق المنفعية، في حين أن شعور الاحترام يشكل الأساس لقيم الاستقلالية الذاتية والحرية والحقوق⁽⁵⁵⁾.

ثالثاً: أنواع النظريات الأدبية

يمكننا أن نميز بين ثلاثة أنواع من النظريات الأدبية؛ نظريات متمحورة حول الفاعل، ونظريات مرتكزة على الحقوق، وثالثة تعاقدية⁽⁵⁶⁾. يضع الصنف الأول من النظريات الأخلاقية الأدبية مناط الاهتمام الأخلاقي صفة الفاعل Agency. فالأخلاقي في صميمها مسألة شخصية، وكل شخص معنى يجعل العالم الأخلاقي الخاص به منظماً وسرياً. ولا ينبغي أن يركّز الواجب الأخلاقي على أثر فعل فاعلٍ ما في أفعال فواعل أخرى، لأن يدفعهم إلى ارتكاب شرًّا ما، وإنما في مسألة كيف يمكنه العمل على جعل ذاته الفاعلة خالصة من كل شائبة لأخلاقية. لذلك، ترتكز النظريات الأدبية المرتكزة على الفعل من حيث علاقته بالفاعل على دور الإرادة الطيبة في تحديد الصفة الأخلاقية للفعل، إذ يكتسي في هذا السياق تأكيد كانط على أهمية الإرادة الخيرة والنية الحسنة في الأخلاقية قيمة بالغة، فيقول: "من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبووجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً من

(54) Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §. 213, p. 42.

(55) Richard Norman, "Respect of Persons, Autonomy and Equality," *Internationale de Philosophie*, vol. 43, no. 170 (1989), pp. 323–341.

(56) ينظر القسم الثاني من كتاب: Stephen Darwell, *Deontology* (Oxford: Blackwell, 2003)

دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيرية⁽⁵⁷⁾. فصفاء النية الداخلية والتزامها بالأمر الأخلاقي يكونان هنا شرطاً أولياً لأخلاقية كل فعل وفق المقاربة الأدبية. فوجود النية الطيبة أو غيابها هو ما يسمح بتصنيف قولٍ ما على أنه صادق أو كاذب، لأن الأكاذيب تكون بالضرورة قصدية وعن نية المغالطة، في حين أن الفشل في قول الحقيقة والإخلال بمقتضاها لا يتضمنان بالضرورة نية المغالطة حتى في الحالات التي نسبّبها الكذب في شكل سهوٍ عن قول الحقيقة⁽⁵⁸⁾. ومن جهة أخرى، لا يكون اتهاك إكراه أو قيد أدبي إلا عن قصد، وهو ما يعني أن الآثار العرضية الناتجة من أفعالنا التي يتربّ عليها سوء أو ضرر يلحق بالآخرين، أو أننا فشلنا في منع ذلك الضرر، لا يُعد خرقاً للقيود الأدبية.

أما الصنف الثاني المركّز على الحقوق فيجعل من الدفاع عن حق الأشخاص في ألا يستخدموا من دون موافقتهم أدوات لإنتاج أفضل النتائج لغيرهم مدار انشغاله الرئيس؛ إذ يرفض هذا الصنف من النظريات الأدبية أن يستخدم فردٌ جسد فرد آخر أو عمله أو قدراته ومواهبه لخدمة أيّ غرض، سواء أكان شخصياً أم عاماً من دون موافقته. ويتبين عديد الفلاسفة الليبرتاريينون، الذين ينبغي أن نميزهم من الليبراليين، هذا الضرب من النظريات الأخلاقية الأدبية المركّزة على الحقوق، ومن ضمنهم روبرت نوزيك Robert Nozick (1938-2002)، وبير فالنتين Peter Vallentyne، وفريدریش هایک Hayek (1892-1992).

والصنف الثالث من النظريات الأدبية هو النظريات الأخلاقية التعاقدية. تعتبر هذه النظريات الأفعال الباطلة أخلاقياً هي تلك التي تنهى عن فعلها المبادئ التي يقبل بها أنساس وضعوا في وضع افتراضي لإبرام عقد اجتماعي يكون منصفاً وعادلاً ينهض على قناعات أخلاقية راسخة مشتركة بين أفراد المجتمع، مثلما هو الأمر لدى رولز في كتابه نظرية في العدالة، أو عقد أخلاقي يتّهي إلى وضع ضوابط أخلاقية يتفق حولها أفراد في وضع مساومةً أصلي، مثلما هو الأمر لدى الفيلسوف الكندي الليبرتاري غوتيري الذي عرضنا وجهة نظره، وذلك لتنظيم علاقاتهم في عالم غير مثالي يدفع فيه السعي المحموم إلى تعظيم المنفعة الخاصة الناس إلى التعدي على حقوق غيرهم وخرق شروط التعاون⁽⁶⁰⁾، أو كذلك تلك الأفعال التي تحجرها مبادئ لا يستطيع أحد أن "يرفضها على نحو معقول" reasonably مثلما يدافع

(57) كانط، أسس ميتافيزيقاً الأخلاق، ص. 41.

(58) Davis, Nancy, "Contemporary Deontology," in: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 205–218.

(59) حول الاختلاف بين الليبرتارية والليبرالية، ينظر الفصلان الثاني والرابع في: كيمشكاء، الكشو، "نظريّة جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، ص 49-72؛ وبالنسبة إلى روبرت نوزيك، ينظر المقطوعان الأول والثاني من الفصل السابع في: روبرت نوزيك، الفوضى، الدولة، البيروبيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرد للطباعة والنشر والتوزيع، 2019)؛ وبالنسبة إلى فريدریش هایک يُنظر الفصل التاسع في:

Frederich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

(60) ينظر الفصل الثالث في: رولز؛ وينظر الفصلان السابع والثامن في: Gauthier, *Morals by Agreement*.

عن ذلك الفيلسوف الأميركي توماس سكانلون⁽⁶¹⁾، الذي يعتبر أن "الفعل يكون صائبًا وأخلاقيًا إذا كان ضروريًا ومبرأً بموجب مبادئ لا يمكن أيّ إنسان، يملك الدوافع المناسبة، أن يرفضها بصورة معقولة، بصفتها أساساً للاتفاق العام الحرّ المبني على المعرفة"⁽⁶²⁾.

ويجدر التنبيه إلى أنَّ أغلب النظريات الأدبية، باستثناء غوتبيه تقريبيًا، تؤكِّد انتسابها إلى كانت وفلسفته العملية على نحو أو آخر. فالنظريات الأدبية المركزة على الفاعل، التي تجعل القيمة الأخلاقية للأفعال متوقفة على المبادئ والقواعد التي يعمل وفقها، وليس على أثر تلك الأفعال في الآخرين، تستند إلى فكرة كانت أنه ما من شيء يكون خيراً على نحو مطلق مثلما الإرادة الخيرة. أما النظريات المركزة على الحقوق، فتستند إلى التحذير الكانتي من استخدام الآخرين مجرد وسيلة لخدمة أغراض شخصية. في حين تستند النظريات التعاقدية إلى تأكيد كانت على القاعدة التي تلزم الفاعل بأن يجعل من مسلمة فعله موضوع إرادة كل الكائنات العاقلة، وأن تصلح من ثم قانونًا كونياً وأمراً أخلاقياً قطعياً تترتب عليه واجبات مقيدة.

رابعاً: أخلاق الفضيلة ومقاربتها للقضايا الأخلاقية

مقابل النظريات الناتجية والأدبية المركزة على الفعل بصفة أساسية، وعلى الفاعل على نحو ثانوي، ركَّزت نظريات أخلاق الفضيلة المعاصرة الاهتمام على الفاعل وخلقه ونوع الأفعال التي تصدر عنه. لذلك، عملت على التباين مع ما تعتبره نموذجاً آلياً للفعل الأخلاقي يقتصر فيه دور الفاعل على استحضار المبدأ أو المعيار أو القانون الأخلاقي وتطبيقه على الحالة الماثلة أمامه، أو محاكاة الآخرين في أفعالهم من دون اجتهاد ولا حاجة إلى التفكير. لذلك، سعت إلى إعادة إحياء بعض شواغل الفكر الأخلاقي اليوناني وصياغتها على نحو تستجيب فيه للحاجة إلى حل مشاكل الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وقد استصلحت لهذا الأمر ثلاثة مفاهيم استقتها من الفلسفة الأخلاقية القديمة، هي: أولاً، الفضيلة وتعني التميز *Excellence*، والاستقامة *Arête*، والطبع *Character* الذي هو استعداد للفعل على نحو ما. فالفضيلة استعداد وحالة ذهنية ونفسية يكون عليها الفاعل. فالكريم هو من يمتلك استعداداً للفعل عن كرم، متعدداً على الفعل على ذاك النحو وممَّحَّطاً ثقة الناس في ذلك. لكن الفضيلة ليست العادة وما تعود عليه المرء فحسب، لأن العادة تكون في غالب الأحيان خالية من التفكير ولا تستدعي استخدامه. لذلك، تقتضي الفضيلة، فضلاً عن الاستعداد والتعود، الحكمة الأخلاقية، وتسمى أيضاً الاستدلال العملي أو حسن التدبير

(61) ينظر الفصل الثاني، في:

Thomas Scanlon, *What we Owe to each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

(62) Thomas M. Scanlon, "The Significance of Choice," in: Michael Walzer et al. (eds.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 151.

ورد ذكره في: مايكيل مدحت، "الرهانات الأخلاقية للتسامح عند توماس سكانلون"، تبین، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 124.

Phronesis فخلافاً لل فعل وفق ما تعود عليه المرأة، تعني الفضيلة وجود الاستعداد للفعل على نحو ما، ولا يعني أن ذلك الاستعداد تحول إلى عامل داخل كيان الشخص يُتَجَّب باستمرار، من دون تفكيرٍ وتمييزٍ، أفعالاً فاضلة، وإنما الاستعداد للعمل وفق أسباب معقولة. وتكون من ثم الفضيلة استعداداً يزاوله الفاعل من خلال عقله العملي وقدرته على الاستدلال وعلى النظر بروية، ويتشكل من خلال التجارب والاختيارات السابقة. فالتفكير الأخلاقي يبدأ بما يتعلمه المرأة من مجتمعه، والفضيلة تكتسب في البداية باتباع قواعد ونماذج خاصة بسياق التنشئة الاجتماعية، لكنها تستدعي أيضاً تنمية الفرد في ذاته للاستعداد لاتخاذ القرار والفعل الذي ينبع عن فهم ورؤيه يكون الوحد القادر على تحقيقهما في كل حالة يجد نفسه فيها⁽⁶³⁾. لذلك، تعني ممارسة الاستدلال العقلاني واستعداد المرأة للقيام بالفعل الصواب لأسباب صحيحة، وفق طريقة سليمة يُسر ومن دون تردد، أن الإنسان الفاضل لا يعرف حالة ما يمكن أن نسميه نزاع المشاعر الذي يضعه في نزاع داخلي مع نفسه، و يجعله يقوم بالفعل الصواب لأنّه نجح في التغلب على نوازعه الداخلية التي تدفعه في اتجاه معاكس لما تقتضيه الفضيلة وكسر جماحتها. لذلك، فالفعل الذي يأتيه الإنسان الفاضل يختلف عن الفعل الصواب الذي ينبع من قدرة الشخص على الضبط الذاتي والتحكم في نوازعه. فلئن كان فعل التحكم في الذات أمراً يستحق الشمن أخلاقياً، فإنه يظل مع ذلك متوقعاً على مدى قدرة الشخص على الاستمرار في العمل على هذا النحو في كل الأوضاع وفي كل المواقف، في حين تقتضي الفضيلة إتيان الفعل الحق للأسباب الصحيحة من دون مقاومة داخلية تذكر، باعتباره ناتجاً من الطبع الخير⁽⁶⁴⁾. وثالثاً، السعادة أو الازدهار *Eudaimonia*، إذ تؤكد أخلاق الفضيلة أن حياةً تعيش في انسجام مع الفضائل هي التي تجسد أحسن صورة لمعنى الحياة المزدهرة⁽⁶⁵⁾.

لكن هذه الصورة للأخلاقية لم تكن هي البارزة في م辯ات فلاسفه الأخلاق إلى حدود نهاية السبعينيات من القرن الماضي في ظل سيطرة النظريتين الأخلاقيتين التائجية والأدبية على الجدل في فلسفة الأخلاق المعيارية. ففي مقال صدر سنة 1958 بعنوان "الفلسفة الأخلاقية الحديثة"، انتقدت الفيلسوفة إليزابيث أنسكوم (1919-2001) الفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، التي تسسيطر عليها، في نظرها، المقاربات التائجية والأدبية⁽⁶⁶⁾. واعتبرت أنسكوم أن المصطلحات الأخلاقية المتوارثة تاريخياً، مثل الواجب الأخلاقي وما "يجب" عامه، لم تُعد قابلةً لفهم لأن رؤى العالم التي كانت تستمد منها هذه المصطلحات معناها لم تعد قائمة اليوم، في حين تستمر الأفكار التي أنجبتها في صيغ محنة من قبيل "افعل" على

(63) Julia Annans "Virtue Ethics," in: David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 515-536.

(64) Grec Pence, "Virtue Ethics," in: Peter Singer (ed.), *Companion to Ethics* (London: Blackwell, 2000 [1991]), pp. 249-258.

(65) Annans.

(66) Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), pp. 1-16.

وُنشر مترجمًا إلى اللغة العربية في دورية تبيّن، ينظر: إليزابيث أنسكوم، "الفلسفة الأخلاقية الحديثة"، ترجمة نجيب الحصادي، تبيّن، مجلد 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 165-181.

نحو لا تتحقق فيه أي رغبة لك، لأن المستقيم أخلاقياً يتضمن ذلك. وهذه النظريات، بالنسبة إلى أنسكوم، ليست غير ملائمة فحسب، بل ضارة أيضاً. فحتى الفضيلة أصبحت على نحو ضار غايةً في حد ذاتها، وغير مرتبطة باحتياجات الإنسان أو رغباته. وتحسرت في هذا المقال عن انصراف نظر التفكير الأخلاقي في الفلسفة الحديثة عن المسائل المتعلقة بالفضائل والرذائل والدافع والطبع الأخلاقي والتربية الأخلاقية، والحكمة والصدقة والعلاقات الأسرية والسعادة والازدهار دور المشاعر في تجاربنا الأخلاقية، وعن السؤال حول نوع الأشخاص الذي ينبغي أن نكون، وحول كيف يتعين علينا أن نعيش. ونصحت أنسكوم فلاسفة الأخلاق أن يتخلوا عند الخوض في مسائل الأخلاق عن مفهومي "الواجب الأخلاقي" و"الالتزام الأخلاقي" اللذين لا يمكن أن يكون لهما معنى، في نظرها، إلا ضمن سياق تفكير ديني يرى في العمل الأخلاقي الصالح تحقيق تشريع ذي مصدر إلهي.

ومع أن رأيها لم يلق ترحيباً واسعاً وسط فلاسفة الأخلاق الذين كانوا في معظمهم علمانيين، أخذ ندائها بضرورة النظر إلى الضوابط الأخلاقية لا من خلال مفاهيم الواجب والالتزام والقانون، وإنما من خلال مفاهيم الفضائل وسمات الطبع، يحصل باهتمام متزايد من فلاسفة الأخلاق. وبعد نحو عشرين سنة من صدور مقال أنسكوم، كتبت الفيلسوفة البريطانية فيليبيا فوت (1920-2010) ما يلي: "لقد أهمل، على نحو غريب، منظرو الأخلاق المتممون إلى مدرسة الفلسفه التحليلية موضوع الفضائل والرذائل سنوات عديدة. وكان الرأي المُضمِّن القبول منهم هو أن دراسة هذا الموضوع لا ينبغي أن تمثل جزءاً أساسياً من أي دراسة للأخلاق. وباعتبار أن هذا الرأي يشاطره، فيما يليه، فلاسفة أمثال ديفيد هيوم وكارل ماركس وجورج إدوارد مور George Edward Moore (1858-1873) ووليام ديفيد روس، وكذلك هارولد آرثر بريتشارد Harold Arthur Prichard (1871-1947) الذين انحدرت منهم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة في مجملها، ربما لا يكون الإهمال مفاجئاً في الحصيلة"⁽⁶⁷⁾. غير أن فوت تلاحظ أن الأمور بدأت تتجه إلى التغيير، بتحويل فلاسفة أنظارهم صوب مسائل الفضيلة، وتذكر منهم تحديداً يوري هنريك فون فريكت (1916-2003) وكتابه ضروب الخيرية الذي نُشر سنة 1963⁽⁶⁸⁾، وبيتر غيتش (1916-2013) وكتابه الصادر سنة 1977 بعنوان *فضائل*⁽⁶⁹⁾. وقد تزايد الاهتمام بالفضيلة في حقل دراسات النظرية الأخلاقية بداية الثمانينيات من القرن الماضي بتصدر كتب مهمة. ففضلاً عن كتاب فيليبيا فوت الذي أشرنا إليه، نذكر على وجه خاص كتاب ما بعد الفضيلة للأميركي ألسدير ماكتاير⁽⁷⁰⁾، وكتاب رسالة قصيرة في فضائل كبيرة للفرنسي أندرى كونت سبونفيل⁽⁷¹⁾. وقد سعى هؤلاء إلى خط طريق ثالث بين الاتجاهين المسيطرتين في حقل النظرية الأخلاقية المعيارية، التنائيجي والأدابي؛ طريق لا ينصلب اهتمامه الرئيس على البحث عن نظرية في

(67) Philippa Foot, *Virtus and Vices and other Essays in Moral Philosophy* (Berkeley: California University Press, 1977), p. 1.

(68) ينظر: Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).

(69) ينظر: Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(70) ينظر: ألسدير ماكتاير، ما بعد الفضيلة، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

(71) ينظر: Andre Comte Sponville, *Petit traité des grandes vertus* (Paris: PUF, 1995).

الفعل المستقيم أخلاقياً، وإنما على تعقب جملة السمات في طبع الفواعل التي تحدّد الخير أخلاقياً والأشخاص الجديرين بالتقدير الذين يصلحون قدوةً لغيرهم⁽⁷²⁾.

لذلك، اشتغلت نظريات أخلاق الفضيلة على وجهتين؛ فقامت من جهة بفقد ما تعدد مزاعم وطموحات للنظريات المعيارية المهيمنة في الجدل حول قضايا فلسفة الأخلاق، ومن جهة أخرى سعت إلى بلورة تصور لأخلاق معيارية موجّه نحو الفضيلة يكون بدليلاً منها⁽⁷³⁾. وما يعييه أنصار نظرية الفضيلة على المنفعين والآدابين هو أولاً، اعتمادهم المفرط على منوال القواعد في تحديد الاختيار الأخلاقي. فهذا المنوال يجعلهم يرون المبادئ والقوانين الثابتة والكونية كافية لتمييز الفعل الأخلاقي من غير الأخلاقي، في حين تشهد أمثلة من السلوك الأخلاقي، مستقاة من الحياة اليومية، أن أصحابها لا يستتجون ما ينبغي فعله من مبادئ وقواعد كونية لا زمنية مرتبة تفاضلياً. فالأفعال الفاضلة تصدر عن أشخاص لديهم مهارة في تقدير الحكم الأخلاقي الملائم الذي يمكنهم من الاستجابة على نحو ملائم لما هو مطلوب منهم في كل وضع، بطريقة تدرك خصوصيته وتأخذها في الحسبان ولا تكتفي بالتطبيق الحرفي والآلي للقواعد الأخلاقية. أما الجانب الثاني الذي يتقدونه في هذه النظريات فهو تصوّرها المفرط في العقلانية للفعل الأخلاقي. فالنظريات الأخلاقية السائدة تعزو دوراً سلبياً فحسب إلى الرغائب والمشاعر الأخلاقية، في حين أن الأشخاص الجديرين بالإعجاب والتقدير على الصعيد الأخلاقي ليسوا أولئك الذين يكتفون بالقيام بواجباتهم فحسب، بل الذين يقومون بها بناءً على مشاعر وعواطف سليمة ووجيهة أخلاقياً⁽⁷⁴⁾. وحتى إن اعترف أنصار المذهبين التائجي والآدابي بأهمية الدوافع الأخلاقية، فإننا نراهم يصرّون على صياغتها في شكل أفكار مجردة من قبل "أكبر سعادة لأكبر عدد"، أو "الأمر الأخلاقي القطعي"، ولا ينزعونها ضمن سيكولوجية أشخاص بعينهم في علاقاتهم وتفاعلاتهم مع أشخاص آخرين. أما المأخذ الثالث على النظريات السائدة فيتعلق بالشكلانية التي تسم مقاربتها لقضايا الأخلاق، إذ يصبّون كل اهتمامهم على التحليل المفهومي لمعنى الواجب وعلى الحجج المنطقية التي تقوم على ذلك التحليل من دون اهتمام بصفات الذوات الفاعلة. وهو ما يتربّ عليه، في نظر أنصار أخلاق الفضيلة، تصور ضيق لمعنى الأخلاقية ولدور فلسفة الأخلاق، في حين ينبغي، في رأيهم، أن تنتفتح دراسة الأخلاق على مجالات مهمة لاستكشاف معاني الأفعال الإنسانية، مثل السيكولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ والفن والأدب والثقافة عموماً. ويعُدّ أمراً مهمّاً افتتاح الفلسفة الأخلاقية على هذه الحقوق المعرفية بالنسبة إلى نظرية في الأخلاق تجعل المحدد في القرار الأخلاقي هو صاحب القرار؛ أي الفاعل ذاته، وليس المبادئ والقواعد العامة. فالقرار ينتج هنا

(72) يوافق ماكتاير أنسكوم تأكيدها على عدم اتساق التفكير الأخلاقي الحديث، ويرى أن المجتمعات الحديثة لم ترث تقاليد أخلاقياً واحداً من الماضي، بل شذرات من تقاليد متباينة: كمالية أفلاطونية تجعلهم ينشدون الكمال، ومنفعية تجعل المحدثين لا يرون ضرراً في اعتماد مبدأ المنفعة ومذهب الحقوق الطبيعية عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن حقوق الملكية من وجهة نظر لوكيه (نسبة إلى لوك)، ومسيحية في التعليق بقيم مثالية مثل المحبة والرحمة والمساواة الأخلاقية، ولبيرالية في الدفاع عن الاستقلالية الذاتية من وجهة نظر كانط أو مل. وفي مقابل ذلك، يريد ماكتاير إعادة الاعتبار للتصور الأرسطي لفكرة حياة ذات معنى. ينظر: الفصل السادس في: ماكتاير.

(73) ينظر: Schnewind, pp. 42–63.

من نظر وروية وتفكر من الفاعل، وليس هو قراراً خطأً يتخذ على عجل بالاستئناس، فحسب، بمبدأ أو قاعدة، يعتقد أنها الملائمة لتلك الحالة. لذلك، فالمعرفة بالفاعل ومحفزات فعله وتجاربه وسيرته الذاتية وثقافته أمر مهم، وهو ما تفينا به هذه الحقول المعرفية.

وكما أسلفنا، تنظر وجهة النظر التي تقول بمحورية الفضيلة في القرار الأخلاقي أو عند التقويم الأخلاقي للأفعال إلى الطبع باعتباره كنه الأخلاقية، وترى أن المقتضي الأخلاقي المركزي ليس ذاك الذي حدد كأنط من خلال السؤال "ماذا يجب عليّ أن أفعل؟" وإنما ذاك الذي يطرحه المرء على نفسه متسائلاً "أي نوع من الأشخاص عليّ أن أكون؟". لذلك، فإن أهم ما يميز وجهة نظر أخلاق الفضيلة هو أنها تجعل طابع الفاعلين موضوع الأحكام الأخلاقية الأولية. والشخص الفاضل هو، مثلما يقول أحد المختصين في فلسفة الأخلاق الأرسطية، "ذاك الذي يصدر سلوكه على نحو مميز من استعداد ثابت"⁽⁷⁵⁾. فالاستعدادات الفاضلة تقود الفاعلين إلى أن يُغيروا اهتماماً بالغاً للخيرات والشرور التي تتعرض الناس في ظروف حياتهم المتقلبة، وأن يسعوا لجلب الخير لهم وتجنبهم المضرة والألم. وعلى المستوى المعرفي والإدراكي، يعتبر أنصار نظرية الفضيلة أن مُدركات الشخص الفاضل هي المورد الأساسي لمعرفة كيف يمكن تحصيل أكبر خير، ومن يستحق ذاك، وفي أي ظروف والحد الذي يبلغه مداه. ولشن أمكننا استنتاج بعض القواعد العامة من القرارات التي اتخاذها الأشخاص الأفضل في ظروف وملابسات محددة، فإنه لا يمكننا أن نضع قواعد تمكّنا من توقيعها واستباق كل قرار قبل اتخاذهم له في كل حالة جديدة تطرأ. ولشن احتاج الأطفال إلى التربية على الفضائل بتلقينهم بعض القواعد العامة، فإن الفاعلين الأخلاقيين الناضجين والرشد، في نظر فلاسفة أخلاق الفضيلة المعاصرین، لا يحتاجون إلى مثل تلك القواعد. وأن تكون الفضيلة طبيعية بالنسبة إلى البشر لا يعني ذلك أنها في حاجة إلى التلقين، أو أنه من اليسير اكتسابها، وإنما أنها تقييد الفاعل الأخلاقي، من حيث هو كائن مدني بطبعه، سواء على نحو فردي أو باعتباره عضواً في جماعة لا يقدر على العيش وحيداً.

خامساً: هل يمكن التوفيق بين المقارتين لقضايا الأخلاق؟

يبدو لنا أن السبب الرئيس لغياب براديم أخلاق الفضيلة من جدلات فلسفة الأخلاق المعاصرة، كما يدلّ عليه تصنيف برود للنظريات الأخلاقية المعاصرة، وقد سبق إبراده في دراستنا، لا يعود إلى سهو أو سوء تقدير من الباحثين لقيمتها، أو إلى غلبة مفاهيم أخلاقية مثل الواجبات والالتزامات التي تنتهي إلى مدونة دينية، مثلما تقول أنسكوم. وإنما، في رأينا، إلى أن النموذج المميز لفلسفة الأخلاق لدى المحدثين هو ذاك الذي يحدد القيمة الأخلاقية للفعل بمدى تطابقه مع المبادئ والضوابط والقيم والقواعد التي تعرف الفعل الصواب أخلاقياً، أوتمكن من التقسيم الأخلاقي للنتائج المترتبة عليه على الناس. ويبدو أن ذلك قد اتضحت منذ أواخر القرن التاسع عشر مع هنري سيدجويك حين

(75) L. A. Kosman, "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics," in: Amelie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 103.

شدد على سمة يعتبرها أساسية في التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر في الأخلاق، وهي طابعها القواعدي والقانوني، إذ كتب ما يلي: "يمكن عزو ما آلت إليه خصائص الجداول الأخلاقي القديم الرئيسية، من تميز سابق من العصر الحديث، إلى توظيف مفهوم توليفي لـ[الخير]، بدلاً من مفهوم محدد [مثل الصواب]، عند التعبير عن الأحكام الأخلاقية الشائعة عن الأفعال. فالفضيلة عند الإغريق، أو الفعل الصواب Right Action، يعتبر عموماً أحد أنواع الخير: هكذا [...] عند سعينا إلى تنظيم السلوك الإنساني تنظيمًا ممنهجًا، فإن أول سؤال يتबادر إلى الذهن [...]. يتناول كيفية تحديد العلاقة بين هذا النوع من الخير وباقى المنظومة من صنوف الخير"⁽⁷⁶⁾. وبناءً على ذلك، شدد رولز على الاختلاف بين فلسفة الأخلاق لدى القدامى وفلسفة الأخلاق لدى المحدثين على النحو التالي: "إن القدامى اهتموا بالطريقة الأكثر عقلانية لبلوغ السعادة الحقيقية، أو الخير الأسمى، وإنهم بحثوا في السلوك الفاضل، وفي فضائل مثل الشجاعة وضبط النفس، والحكمة والعدل، وهذه خيرة في حد ذاتها باعتبارها تمثل جوانب من شخصية الإنسان، في ارتباطها بذلك الخير الأسمى، سواء كانت وسيلة أو مقومات، أو كليهما معاً. هذا في حين دارت أسئلة أصحاب المدارس الفلسفية الحديثة، في المقام الأول، حول أمرتين: أولاً، ما رأوه بوصفه مقررات آمرة Prescriptions وجازمة للعقل السليم. وثانياً، حول الحقوق والواجبات والالتزامات المترتبة على تلك المقررات"⁽⁷⁷⁾. ووفق هذا، تكون قراءة سيد جويك ورولز لتاريخ النظريات الأخلاقية في انسجام مع رؤية برود التي أوردنا ذكرها. فالوجهتان الأدبية Deontological والتائجية Consequentialist هما الوحيدتان اللتان يجوز اعتبارهما نظريتين تنتهيان إلى الفلسفة الأخلاقية الحديثة بالمعنى الدقيق. في حين تنتهي أخلاق الفضيلة إلى نموذج ولّى زمانه وانقضى.

غير أن الأمر لا يبدو على هذا النحو من البساطة، إذ لا يزال السؤال حول الفضيلة يطرح نفسه باستمرار على المعاصرين، ولا يزال هناك اهتمام بالمسائل المقتربة بالفعل في علاقته بالفاعل وبالغايات التي تمنح معنى للحياة، لا في علاقته بالقاعدة الضابطة للحياة الأخلاقية فحسب. ومن دون إنكار أهمية التطورات التي عرفها التفكير الأخلاقي الحديث في علاقته بمجالى القانون والسياسة تحديداً، يمكننا أن نجد مكاناً للفضيلة ولصيغة من نظرية أخلاق الفضيلة تتوافق مع الوجهة الأدبية، التي غدت غالبةً على فلسفة الأخلاق المعاصرة بعد انحسار تأثير المنفعية، ولا تضارب معها. ويمكننا أن نميز في هذا الصدد بين صيغتين من نظريات الفضيلة: صيغة راديكالية تكون فيها نظريات الفضيلة بدليلاً من النظريات الأدبية، ويكون، وفقها، ما هو حق وصواب أخلاقياً متوقفاً على حكم الإنسان الفاضل وتقديره. وصيغة أقل راديكالية تقدم وفقها أخلاق الفضيلة طريقة لتصحيح بعض التشوّهات التي قد تلحق بالاستدلال الأخلاقي في المقاربة الأدبية. فالمقاربة الأدبية للأخلاق يمكن أن تسبب تشوّهات في التفكير الأخلاقي بتقليلها من الحاجة إلى الحكم والتقدير الشخصي وسعة المخيلة والابتکار، واستنباط الحلول في الحالات العويصة التي يتعدّر فيها المعرفة اليقينية بالقانون الأخلاقي الذي يلائم

(76) هنري سيد جويك ورد ذكره لدى رولز في: جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، ترجمة ربيع وهبة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص. 40.

(77) المرجع نفسه، ص. 41.

الحالة التي نجد أنفسنا حيالها أو يظهر فيها ما يمكن أن نسميه نزع الواجبات، ويعسر فيه معرفة الفعل الصواب. ففي وضع مثل هذا يمكن أن تبرز أهمية الحكمة الخاصة بالشخص وصفات طبعه واستعداده لفعل الخير للامتداد إلى القرار الصائب أخلاقياً. لكن لا بدّ من أن تُعدّ عند ذلك أخلاق الفضيلة جزءاً من النظرية الأدبية أو مكملاً لها، لا بديلاً منها، لأنّ الفاعل الفاضل عندما يقرّر ما هو حق وصواب يكون مدعواً أيضاً ليشرح للأخرين القاعدة أو الأساس الذي أقام عليه حكمه وقراره.

ونلاحظ أنّ كانط نفسه، الذي يعُد مؤسس مذهب أخلاق الآداب الحديثة والمعاصرة، لم ينكر الحاجة إلى نظرية في الفضيلة تكون جزءاً من ميتافيزيقاً الأخلاق. فعلى الرغم من أنّ ما هو مطلوب من الفاعل الأخلاقي القيام به لا يمكن استنتاجه، في نظره، إلا من ضابط عقلاني غير خبri، وهو الأمر القطعي الذي يمدنا بالأساس المعياري الوحيد لتقييم الأفعال أخلاقياً على نحو مستقل عن الدوافع والميول والاستعدادات الخاصة بالفاعل ومشاعره وعن النتائج المترتبة على فعله، فإنه خصّ واجبات الفضيلة بجزء من كتابه *ميتافيزيقاً الأخلاق*⁽⁷⁸⁾؛ إذ يقدّم فيه تصوّراً للتميز الأخلاقي وللشخص المثالي أخلاقياً، ويحدّد غايتيين يراهما ملزمتين بالنسبة إلى كل فاعل عقلاني. تتعلق الأولى بالكمال الذاتي للشخص، والثانية بسعادة الآخرين. يقوم كانط بتمييز غداً مشهوراً بعده بين الواجبات الكاملة والواجبات غير الكاملة، ويعتبر أنّ واجب المرء في طلبِ الكمال لنفسه وتحقيق سعادة غيره يعُدّ من ضمن الواجبات غير الكاملة⁽⁷⁹⁾. فلئن كان الفاعل ملزماً بتبني الغايات التي تنشأ عن هاتين الغايتين العامتين، فإنه تظل له مع ذلك الحرية فيما يتعلق بكيفية إنجازهما، وفي تقدير الوسائل وأقوم السبيل لتحقيقهما. وفي حين أنّ الواجبات الكاملة تحدّد لنا الأفعال التي يجب الإحجام عن القيام بها، تخبرنا الواجبات غير الكاملة عن تلك الأفعال التي هي غير باطلة أو أنها تقتصي بها الأخلاق. غير أنّ كانط، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأدبيين عموماً، يعرّف الفضيلة على أنها في المقام الأول مثل أعلى لقوة العزيمة والثبات والإصرار أمام كل الدوافع داخل الذات التي تعارض الاستعداد الأخلاقي. فدوافع الطبيعة تشكّل عقبات كأداء أحياناً قائمة في فكر الإنسان تعوق إنجازه لواجبه، ما يتعمّن عليه أن يكون مستعداً وقدراً على مقاومتها والتغلب عليها بإعمال العقل في كل وقت يفكّر فيه في واجبه؛ إذ ينبغي أن يستقر الرأي لديه على أنه قادر على إنجاز ما يأمره به القانون على نحو غير مشروط⁽⁸⁰⁾. فخلافاً لما تراه نظريات الفضيلة من أن الفاضل ليس ذلك الذي يجتهد للسيطرة على ميولاته ورغباته لأنّه اكتسب الاستعداد لمعرفة الفضيلة والعمل وفقها، تتجسد الفضيلة، بالنسبة إلى كانط، في ذلك الحزم الذي يُبديه الشخص في التمسك بالواجب ضدّ ما تميله عليه ميولاته ودوافعه الحسية، وفي قدرته الأخلاقية في أن يجعل إرادته لا تطلب شيئاً غير فعل ما هو حق وما يملئه عليها الواجب. فالفضيلة ينبغي أن تكون نتيجة للمبادئ الأخلاقية، وأن يكون الإنسان فاضلاً هو أن يفعل أساساً وقبل كل شيء عن واجب⁽⁸¹⁾. فالقيمة الأخلاقية للأفعال لا تتحدد، في نظره، بمدى مطابقتها للواجب فقط، وإنما إن كانت هذه الأفعال تصدر عن واجب فعلاً.

(78) ينظر: كانط، أساس ميتافيزيقاً الأخلاق.

(79) ينظر المقطع السابع من مقدمة: Kant, §. 390, p. 194.

(80) ينظر المقطع الأول من مقدمة: Ibid., vol. 2, §. 380.

(81) Ibid., §. 384–385.

وتحقيق مثل هذا المُقتضى يتطلب بالنسبة إلى كانط قوة إرادة وعزماً للصمود أمام الدوافع والإغراءات، وهو ما يجعل نجاح الفاعل في ذلك رهين نجاحه في اكتساب صفات الطبع التي تساعده على أن يحيا حياة أخلاقية. وهي صفات ينبغي أن يسعى الفاعل الأخلاقي إلى اكتسابها وتنميتها في ذاته على نحوٍ تام، حتى لو أن النجاح في ذلك لا يكون دوماً حليفه. فالإرادة الخيرة، التي هي تلك الملزمة بأن تفعل دوماً الحق، يمكن أن تكون ضعيفة أيضاً وتفشل في مقاومة ميول الذات ودوافعها الحسية. لذلك يقول توماس هيل، أحد شرّاح فلسفة كانت الأخلاقية، إن هذا الأخير يُعرف الفضيلة بأنها قوة الإرادة والشخص الفاضل ذاك الذي هو صاحب إرادة تكون في الوقت نفسه خيرة وقوية⁽⁸²⁾.

فالشخص الضعيف الأخلاقياً، وليس عديم الأخلاق، يمتلك إرادة خيرة، لكنه لا يفلح، في ظروفٍ وملابساتٍ ما، في الاستجابة للمُقتضى الأساسي وهو فعل الحق؛ إذ يتصرف وفقاً لقواعدتين للفعل أساسيتين متعارضتين، واحدة تتحثّه على الامتثال للمُقتضيات الأخلاقية اللاشرعية، وأخرى تدفعه إلى النظر في المدى القريب وجعل حبه لذاته فوق اعتبارات الأخلاق. لذلك، يتعين على الشخص الضعيف أخلاقياً أن يحسن استخدام كفایاته الأخلاقية للالتزام بالقيام بالفعل الحق، وتكريس ذلك في سائر أفعاله. ويقتضي ذلك منه اكتساب سمات الطبع التي تيسّر ذلك، أي الفضيلة. وخلافاً لنظريات أخلاق الفضيلة التي تكاد تتفق على أن القواعد والمبادئ الأخلاقية ليست ضرورية للقرارات الفردية، وأن الأفضل هو العمل على تطوير كلّ شخص لسمات طبعه الخاص، يتبع الآباء رأي كانط في ضرورة المبادئ لحياة أخلاقية طيبة، ويعتبرون أن كلّ شخص في حاجة إلى احترام تلك المبادئ حتى يمكنه أن يكون فاضلاً، ولا تكفي تميية الطبع لتحقيق ذاك الغرض، ويعطون دوراً جوهرياً لأحكام العقل العملي التي تصدر عن نظر وروية في المبادئ وعلاقتها بالأوضاع الخاصة. وإن أفرطت، في حالة ما، هذه الأحكام في تبسيط الواقع المعقّدة واختزالها، فإنه يظل يوجد مع ذلك أساس مشترك يمنح الشرعية للأحكام الأخلاقية الخاصة. ومع أن كانط شدد على أن المشاعر لا تمنّح أساساً للحكم الأخلاقي، وأنها غالباً ما تحرّفه، فإنه اعترف بدور إيجابي للمشاعر من قبيل الاحترام، والمتعة التي تحصل من جراء القيام بالواجب، وكذلك الشعور بالإثم عندما يدرك المرء أنه قام بفعل قبيح⁽⁸³⁾. ويؤكد كانط أيضاً على ضرورة تطوير مشاعر إيجابية أخرى من شأنها أن تيسّر للمرء القيام بواجباته، غير أن هذه المشاعر تظل نتيجةً للحكم والتقدير الأخلاقي، وليس مصدرًا له. وفي الأخير ينبغي التنبيه أيضاً إلى أن الآباء الكانتيين لا ينفون أهمية فضائل مثل التزاهة والصداقة والإحسان وغيرها، ولكنها تقتضي، مثلما قام كانط بمعالجتها في الجزء الثاني الخاص بنظرية الفضيلة من كتاب ميتافيزيقاً الأخلاق، طبعاً فاضلاً يتحدد من حيث هو أولاً، احترام لمبادئ العدالة التي ينبغي أن ننظر إليها على أنها ضوابط للفعل الصواب، مستقلة عن طبع الأشخاص واستعداداتهم، وتمثل بذاتها واجباً كاماً.

(82) Thomas E. Hill, Jr., "Kantian Virtue and 'Virtue Ethics,'" in: Monika Betzler (ed.), *Kant's Ethics of Virtue* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), pp. 29–59.

(83) ينظر مقدمة كتاب:

Immanuel Kant, *Metaphysique of Morals*, Roger J. Sullivan (trans.), 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Sect. 1. §. 2014, p. 42.

وهو ما يتعارض مع الصيغة الراديكالية من أخلاق الفضيلة التي تستخرج سمات الفعل الصواب من صفات أفعال الناس الأفاضل، ثانياً، طلب الفضائل من حيث هي واجبات غير كاملة، لا يكون ممكناً إلا بعد استيفاء متطلبات الشرط الأول، وهو الامتثال للواجبات الكاملة والصارمة. فلا يمكن من هذه الوجهة اشتغال معايرنا للحق والعدل من فكرة عن الفضيلة، لأنّه عندما يتعلق الأمر بتعليل أخلاقية الفعل والمحاجة عليها أمام الآخرين، تكون في حاجة، مثلما أسلفنا، إلى معاير مستقلة.

ووفق هذه الصيغة، يمكن في نظرنا العثور على أرضية تفاهم بين نظرية نحيلة من أخلاق الفضيلة لا تجعل الأفعال قائمةً على اجتهادات الأفاضل وأعمالهم الخيرية، وإنما تؤسسها على مبادئ حق وعدالة مستقلة عن طباع الأشخاص واستعداداتهم الخلقية، ونظرية أخلاقية أدبية تجعل الفضيلة أوّلاً صفةً لإرادة خيرة قوية ومثابرة على إنجاز الواجب الأخلاقي، وثانياً طلباً للصورة المثلثي للأخلاقية التي تتحقق بالسعى نحو واجبات الفضائل الواسعة وغير الكاملة.

خاتمة

لقد قادنا استعراض حياثات الجدل المعاصر في فلسفة الأخلاق بين النتائجية والأدبية وأخلاق الفضيلة إلى التساؤل حول موقع أخلاق الفضيلة في صيغتها المُحدثة في الفكر الأخلاقي المعاصر. وللإجابة عن السؤال، قمنا بتقديم المقاربات الثلاث الكبرى لفلسفة الأخلاق المعاصرة ومعاير تقييمها للأفعال أو قواعد اتخاذ القرار وأنظمة الحجاج التي ترتكز عليها، وفحصنا مدى اتساق منطقاتها مع النتائج التي تفضي إليها قياساتها الأخلاقية. وكما بینا، فإنّ انحصر الجدل مدةً طويلة بين فلسفات متضمنة في النظرية النتائجية أو الأدبية، فإن فترة الثمانينيات شهدت بروز فلسفات أخلاقية عملت على تحديد مفاهيم فلسفة الأخلاق القديمة الأفلاطونية والأرسطية والروائية والمسيحية، وجعلها أكثر قدرة على الاستجابة للشواغل الأخلاقية للإنسان المعاصر. وانتهينا في الأخير إلى أن أخلاق الفضيلة لا تمثل بدليلاً لا من النظرية النتائجية ولا من النظرية الأدبية، مع تأكيدنا على أن هذه الأخيرة في حاجة إلى راقد تمدها به أخلاق الفضيلة وفق الصيغة التي بلورها كانط في نظرية الفضيلة، وهو الجزء الثاني من كتابه *ميتابيزيكا الأخلاق*. ويجعلنا هذا الاستنتاج نعتقد أن الجدل في مسائل الأخلاق المعيارية في السنوات المقبلة سيظل منحصراً بين المذهبين الكبيرين؛ النتائجية وفق صيغها المختلفة، والأدبية وفق صيغ متعددة، قدمنا بعضًا منها. وفي رأينا، إن كان من الصعب أن نجد صيغة للتوفيق بين أخلاق الفضيلة والأخلاق النتائجية في صيغتها المنفعية المعاصرة، فيمكن في المقابل أن نجد صيغة للتوفيق بين الأخلاق الأدبية وصيغة من أخلاق الفضيلة، تكون معتدلة لا تلغى دور الضوابط الأخلاقية المستقلة والشاملة في تحديد الفعل الصائب أخلاقياً، وتجعل الفضيلة استعداداً للفعل عن واجب وصفة لإرادة خيرة قوية، قادرة على كسر جماح الشهوات والميول، وتعترف في الوقت نفسه بالواجبات الواسعة مثل واجبات الشخص نحو نفسه، لأنّه يعمل على تنمية موهاباته، وواجباته نحو غيره، مثل العمل على تحقيق سعادتهم وتنمية فضائل مثل الصدقة والإحسان. ووفق هذه الوجهة، تحدث رولز في كتاب نظرية في العدالة عن فضيلة الصدقة المدنية والأخوة التي لا تكون ممكناً وتعبر عن

جوهر مفهومها إلا في مجتمع محكم التنظيم، يستجيب لمقتضيات العدالة كاملة؛ أي ضمان الحريات لجميع المواطنين وسيادة مبدأ التوزيع العادل للفوائد والتكاليف للتعاون والعيش المشترك⁽⁸⁴⁾.

References

المراجع

العربية

- إبراهيم، زكريا. **المشكلة الأخلاقية**. القاهرة: مطبعة مصر، 1969.
- آنستوك، إليزابيث. "الفلسفة الأخلاقية الحديثة". ترجمة نجيب الحصادي. **تبين**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).
- دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجد**. ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: دار سيناترا للترجمة، 2015.
- رولز، جون. **نظرية في العدالة**. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.
- _____. **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**. ترجمة ربيع وهبة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- سميث، آدم. **ثروة الأمم**. ترجمة وليد شحادة. دمشق: دار الفرد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.
- _____. **نظرية المشاعر الأخلاقية**. ترجمة منذر محمود محمد. دمشق: دار الفرد للطباعة والنشر والتوزيع، 2022.
- ضاهر، عادل. **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**. عمان: دار الشروق للنشر، 1990.
- كانط، إمانويل. **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة محمد فتحي الشنطي. الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1970.
- _____. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- الكشو، منير. "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها". **تبين**. مج 9، العدد 36 (ربيع 2021).
- كيميلشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة منير الكشو. تونس: دار سيناترا للنشر، 2010.
- ماكتاير، أللدين. **ما بعد الفضيلة**. ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

(84) رولز، نظرية في العدالة، ص 145

محدث، مايكل. "الرهانات الأخلاقية للتسامح عند توماس سكاللون". *تبين*. مع 12، العدد 46 (خريف 2023).

مل، جون ستيفارت. *النفعية*. ترجمة سعاد الحرار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
نوزيك، روبارت. *الفوضى، الدولة، البوتومبيا*. ترجمة عبد الكريم ناصيف. دمشق: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

هيوم، ديفيد. *رسالة في الطبيعة البشرية*. ترجمة عبد الكريم ناصيف. دمشق: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.

الأجنبية

Agosta, Lou. "Empathy and Sympathy in Ethics." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. at: <https://2u.pw/QZeVcZS>

Anscombe, Elizabeth. "Modern Moral Philosophy." *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. vol. 33, no. 124 (January 1958).

Bentham, Jeremy. *Constitutional Code*. F. Rosen & J. H. Burns (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *First Principles Preparatory to Constitutional Code*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. *Deontology and the Article on Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *Introduction to Principles of Morals and Legislation (1871)*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000.

Betzler, Monika (ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge & Kagan Paul, 1967 [1930].

Copp, David (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Darwell, Stephen. *Deontology*. Oxford: Blackwell, 2003.

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris: PUF, 1996.

Foot, Philippa. *Virtus and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: California University Press, 1977.

Gauthier, David. "Morality and Advantage." *The Philosophical Review*. vol. 76, no. 4 (1967).

_____. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Habermas, Jurgen. *Léthique de la discussion*. M. Hunyadi (trad.). Paris: Le Cerf, 1992.

Habermas, Jurgen. *Morale et Communication*. C. Bouchindhomme (trad.). Paris: Le Cerf, 1986.

- Hayek, Frederich. *Law, Legislation and Liberty, vol. 2: The Mirage of Social Justice*. London: Routledge, 1998.
- Kant, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Metaphysique de Morals*. Roger J. Sullivan (trans.). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kchaou, Mounir. *Etudes rawlsiennes, justice et contrat*. Tunis: Centre de Publications Universitaires, 2006.
- Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Norman, Richard. "Respect of Persons, Autonomy and Equality." *Internationale de Philosophie*. vol. 43, no. 170 (1989).
- Rorty, Amelie (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Ross, William David. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002 [1930].
- Scanlon, Thomas. *What we Owe to each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Schneewind, J. B. "The Misfortunes of Virtue." *Ethics*. vol. 101, no. 1 (October 1990).
- Sen, A. & B. Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Singer, Peter (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Sprague, Elmer (ed.). *Cambridge Encyclopedia of Philosophy*. New York/ London: Macmillan, 1972.
- Vallentyne, Peter (ed.). *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Vergara, Francisco. *Les fondements philosophiques du libéralisme*. Paris: La Découverte, 2002.
- Walzer, Michael et al. (eds.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.