معضلة يوثيفرو

"دراسة في طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية"

د. مصطفى عبدالرؤف راشد أحمد (*)

الملخص:

تُعد معضلة "يوثيفرو" واحدة من أصعب المعضلات التي تواجه الفلاسفة والباحثين في مجالي فلسفة الأخلاق والدين على حد سواء، وهي تلك المعضلة المتعلقة ببيان طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية، وترجع أصولها إلى الحوار "السقراطي-اليوثيفري" "لأفلاطون"، حيث كشف هذا الحوار عن وجود وجهتي نظر متعارضتين تمامًا، الأولى ترى أن منشأ الأخلاقيَّة ومنبعها يكمن في الأوامر الإلهية، ويمثل "يوثيفرو" وجهة النظر هذه، والأخرى ترى أن الأخلاقيَّة مستقلة استقلالًا تامًّا عن أيَّة تصورات لاهوتية، ومن ثم البحث عن أسس عقلية موضوعية للأخلاقيَّة، ويمثل "سقراط" وجهة النظر هذه.

وقد نتج عن هذه الدراسة باستخدام المنهج التحليلي النقدي والمقارن عدة نتائج، أهمها: أولًا: هناك اتجاه يرى أن الأوامر الإلهية هي التي تحدد طبيعة الأخلاقيَّة؛ فخيرية الأفعال وشريتها محددة بأوامر الله ونواهيه، وهذا الاتجاه يرفض استقلالية الأخلاق. ثانيًا: هناك اتجاه يرى أن الأخلاقيَّة مستقلة ذاتيًّا عن أيَّة تصورات لاهوتية، وأرجع فلاسفة هذا الاتجاه منشأها إلى عدة تبريرات، منها: التبريرات العقلية (أو الحدسية)، والواقعية (أو الوصفية). ثالثًا: رغم المحاولات المعاصرة لتقديم رؤية معتدلة للتوفيق بين الاتجاهين السابقين، إلا أن المعضلة لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، فلا توجد أطروحة –فيما أعتقد- حاولت الجمع بين الاتجاهين إلا وقد وقعت في مفارقة أو تناقض.

الكلمات المفتاحية: سقراط، يوثيفرو، الأخلاقيَّة، الأوامر الإلهية، التبريرات العقلية، التبريرات الواقعية.

(*) أستاذ القيم وفلسفة الأخلاق المساعد، كلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر.

Abstract:

The Euthyphro dilemma

"A study into the nature of the relationship between morality and divine commands"

The "Euthyphro" dilemma is considered one of the most difficult dilemmas facing philosophers and researchers in the fields of moral philosophy and religion. It is the dilemma related to representing the nature of the relationship between morality and divine commands, and its origins go back to the "Socratic-Euthyphroean" dialogue of "Plato", where this dialogue revealed the existence of two completely opposing points of view. The first view is that the origin and source of morality lies in divine commands, and "Euthyphro" represents this point of view. The second view that morality is completely independent of any theological perceptions, and then the search for objective rational foundations for morality, and he represents Socrates's point of view.

This study, uses the critical analytical approach and comparative approach and has several results, the most important of which are: First: There is a trend that believes that divine commands are what determine the nature of morality, as the goodness and evil of actions are determined by God's commands and prohibitions, and this trend rejects the independence of morality. Second: There is a trend that believes that morality is autonomous from any theological perceptions, and the philosophers of this trend have attributed its origin to several justifications, including: rational (or intuitive) and realistic (or descriptive) justifications. Third: Despite contemporary attempts to present a moderate vision to reconcile the two previous trends, the dilemma still exists to this day. There is no thesis -in my belief- that has tried to combine the two trends without falling into a paradox or contradiction.

Keywords: Socrates, Euthyphro, morality, divine commands, the rational justifications, the realistic justifications.

مقدمة:

تُعد معضلة(•) "يوثيفرو" واحدة من أعقد المعضلات في فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين أيضًا، وهي الإشكالية التي تبحث في منشأ الأخلاقيَّة ومصدرها، أو الإشكالية التي تحدد طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة(♦) والأوامر الإلهية. ويرجع أصل هذه المعضلة إلى الحوار (السقراطي - اليوثيفري) الذي دار بين "سقراط" Σωκράτης (Socrates) (٤٧٠-٣٩٩ ق. م) و"يوثيفرو" Εὐθύφρων (Euthyphro) في محاورة "يوثيفرو" لـ"أفلاطون" Πλάτων (Plato) (٤٢٩-٣٤٧ ق. م). جاءت المحاورة على لسان "سقراط" بوصفه الشخصية الرئيسية في المحاورة، وقد بدأها بطرح عدد من التساؤلات محاولًا الوصول إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية، منها: ما طبيعة التقوى والفجور؟ وهل كل التقى عادلة؟ وهل كل ما هو عادل تقي؟ هل التقوى تعد جزءًا من العدالة؟ ما المقصود بخدمة الآلهة؟ وغيرها من التساؤلات التي وردت في المحاورة.

والمعضلة الحقيقية التي تثيرها هذه المحاورة في تاريخ فلسفة الأخلاق، هي أنها تضعنا على طرفي النقيض، فمن ناحية تتساءل: هل الأخلاقيَّة مستمدة من الأوامر الإلهية؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، ففي هذه الحالة لا يجوز للإنسان إلا أن يتبع ذلك اتباعًا إلزاميًا، أملًا في الفوز بالنعيم الأبدي، وإذا كانت الإجابة بلا، فإن الأخلاقيَّة في هذه الحالة تمتلك خصائص ذاتية تجعلها مستقلة عن اشتقاقها أو استنتاجها من أيَّة مصادر عليا تفوق القدرات البشرية وحدودها.

وتأسيسًا على هذا، فقد انقسم فلاسفة الأخلاق في معالجتهم لتلك القضية إلى ثلاثة مواقف أساسية: الموقف الأول يمثله "يوثيفرو" وآخرون من مؤيدي نظرية الأمر الإلهي من الفلاسفة اللاهوتيين المتأخرين، ومؤيدي المذهب الطوعي (الإرادي) Voluntarism والكالفنيين Calvinists، وهؤلاء جميعًا يعتقدون أن الأوامر الإلهية هي التي تحدد مصدر الأخلاقيَّة ومنشأها، فما هو أخلاقي أو لا أخلاقي مرهون بإرادة الله وأوامره، ولا يجوز للمرء إلا الامتثال لها وطاعتها طاعة عمياء، إذا أراد أن يفوز بالنعيم الأبدي والسعادة الكلية. وسأتناول في هذا المحور من الدراسة: تعريف نظرية الأمر الإلهي وصورها المتعددة، كما سأوضح بعضًا من مميزاتها وبعضًا من الانتقادات التي قُدمت لها.

أمَّا الموقف الثاني فيمثله "سقراط" وآخرون ممن قدموا عددا من التبريرات العقلية لطبيعة الأخلاقيَّة من أجل الحصول على أسس موضوعية لها، ومن مؤيدي هذا الموقف: "أفلاطون"، و"رالف كدويرث" R. Cudworth (١٦١٧-١٦٨٨م)، و"إيمانويل كانط" I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م)، "وجورج إدوارد مور" G. E. Moore (١٨٧٢-١٩٥٨م)، و"جون ماكي" J. L. Mackie (١٩١٧-١٩٨١م) و"جيمس بورتر مورلاند" J. P. Moreland (١٩٤٨م- ...)... وآخرون، ويعتقد هؤلاء جميعًا –مع اختلافهم في بعض التفاصيل- أنْه ليس للأخلاقيَّة أيَّة صلة بالأوامر الإلهية؛ وأنها مستقلة استقلالًا تامًّا عن أيَّة تصورات لاهوتية؛ لأنها تمتلك خصائص جوهرية في ذاتها تجعلها كذلك، فالمفاهيم الأخلاقيَّة، مثل: الصدق، والمروءة، والوفاء، والإحسان، والكرم، والأمانة... إلخ، هي مفاهيم تمتلك خصائص جوهرية في ذاتها؛ لذلك هي مفاهيم واضحة بذاتها، وليست بحاجة إلى أيَّة مصادر لاهوتية لتوضيحها أو لتستنتج منها.

وهناك موقف ثالث قدم فلاسفته عددًا من التبريرات الواقعية لطبيعة الأخلاقيَّة، ويأتي في مقدمة هؤلاء الفلاسفة من الناحية التاريخية السوفسطائيون، و"توماس هوبز" T. Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م) بمذهبه عن المنفعة الفردية Individual Utility، و"جيرمي بنثام" J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) و"جون ستيوارت مل" J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م) بمذهبهما عن المنفعة العامة Utilitarianism. وهناك عدد من الفلاسفة الذين ينتمون لهذا الموقف ردوا أصل الأخلاقيَّة والقيم بصفه عامة إلى المجتمع، ونظروا إليها على أنها مجرد ظواهر اجتماعية، أمثال: "هربرت سبنسر" H. Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣م) و"ستيفن كوبورن بيبر" S. C. Papper (١٨٩١-١٩٧٢م) و"برنارد جيرت" B. M. Gert (١٩٣٤-٢٠١١م). وسأتناول في هذا المحور من الدراسة كلا من التبريرين سواء التبريرات العقلية، أو التبريرات الواقعية.

وسأتناول في المحور الأخير من الدراسة عددًا من الرؤى والمناقشات الفلسفية المعاصرة، التي حاولت تقديم رؤية معتدلة لحل معضلة "يوثيفرو"، أو الهروب من الانتقادات التي وجهت لنظرية الأوامر الإلهية؛

في محاولة للتوفيق بين الموقف الأول المؤيد لرأي "يوثيفرو"، والموقف الثاني المؤيد لرأي "سقراط". وسأتناول في هذا المحور عددًا من آراء الفلاسفة والباحثين المعنيين بالبحث في هذا الموضوع، أمثال: "تيموثي تشابيل" T. Chappell، و"مارك مورفي" M. C. Murphy (١٩٦٨م-...)، و"كريستيان ميلر" C. Miller، و"ويليام ألستون" W. P. Alston (١٩٢١-٢٠٠٩م)، و"تشارلز ستيفن إيفانز" C. S. Evans (١٩٤٨م-...)، و"آنّ جيفري" A. Jeffery. كما أذكر موقف "كاي نيلسن" Kai Nielsen (١٩٢٦-٢٠٢١م) للفصل بين الدين والأخلاق في محاولة منه لإيجاد أسس منطقية للأخلاقيَّة، كما أبين موقف عدد من الفلاسفة الذين أرجعوا طبيعة الأخلاقيَّة إلى ارتباط ضروري بين دافع الفاعل والحكم، ومن هؤلاء "روبرت أوْدي" R. Audi (١٩٤١م-...)، و"ديفيد أو. برينك" D. O. Brink (١٩٥٨م-...)، و"مايكل سميث" M. A. Smith (١٩٥٤م-...)، وبهذا أصبحت الأخلاقيَّة محددة داخل الحدود الإنسانية.

ومن هنا تأتي أهمية الدراسة في محاولتها الكشف عن أهم المحاور الرئيسة التي قدمها "أفلاطون" على لسان "سقراط" في محاورة "يوثيفرو" للوقوف على أصل المعضلة، مبينًا جذورها والإشكاليات الفلسفية التي ترتبت على ذلك. كما تحاول الدراسة الكشف عن طريق ثالث يوفق بين طرفي المعضلة، وبيان انسداد الأفق بين الفلاسفة حول تلك المعضلة سواء قديمًا أو حديثًا، لما لها من تأثير مباشر على التوجهات الفكرية والفلسفية لدى الفلاسفة. كما أن لهذه المعضلة تبعات متعددة على جوهر العقائد الدينية السماوية؛ حيث إنها قسمت الناس إلى مؤمن وملحد، وهذا ما قد يؤجج الصراع بين الناس ويضرب - بطبيعة الحال- في ثوابت المجتمعات وقيمها.

أمَّا عن إشكالية الدراسة، فتكمن في الإجابة عن تساؤل رئيس، وهو: ما طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية؟ ويتفرع من هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية، سأجيب عنها إمَّا في ثنايا الدراسة أو في نتائجها، ومنها: ما الظروف التي نشأت فيها محاورة "يوثيفرو"، ولماذا ناقش "سقراط" هذه المسألة بالتحديد؟ وما الإشكاليات الأخلاقيَّة التي أثارتها محاورة "يوثيفرو"؟ وكيف نظر أنصار نظرية الأوامر الإلهية إلى طبيعة الأخلاقيَّة؟ وما أهم الانتقادات التي وُجهت لنظرية الأوامر الإلهية، وما مميزاتها؟ وهل هناك اختلاف بين مؤيدي الأوامر الإلهية حول منبع الأخلاقيَّة؟ وكيف برر الفلاسفة العقليون والنفعيون والوضعيون طبيعة الأخلاقيَّة؟ وما أهم المناقشات الفلسفية المعاصرة التي حاولت تقديم رؤى معتدلة معاصرة عن طبيعة الأخلاقيَّة وعلاقتها بالأوامر الإلهية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها مما سيطرح في ثنايا الدراسة، سأعتمد في الطرح والمعالجة على المنهج التحليلي النقدي من أجل الوقوف على أصل المعضلة ومدى تطورها فيما بعد، وكذلك على المنهج المقارن من أجل مقارنة الأفكار بعضها مع بعض حول تباين تحديد طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية.

وتأسيسا على ما سبق، يتكون محتوى الدراسة من أربعة محاور رئيسة تسبقها مقدمة، وتعقبها نتائج الدراسة، ثم تليها قائمة بالمصادر والمراجع المستخدمة، وقد جاءت محاور الدراسة على النحو الآتي:

المحور الأول: أصل المعضلة، حوار "سقراط" مع "يوثيفرو".

المحور الثاني: الأوامر الإلهية بوصفها مصدرًا للأخلاقيَّة.

المحور الثالث: مصدر الأخلاقيَّة بين التبريرات العقلية والتبريرات الواقعية.

المحور الرابع: مناقشات ورؤى معاصرة.

وسأتناول هذه المحاور بشيء من التفصيل فيما يأتي.

المحور الأول: أصل المعضلة، حوار "سقراط" مع "يوثيفرو".

ترجع أصل المعضلة إلى إحدى محاورات "أفلاطون" Πλάτων (Plato) (٤٢٩-٣٤٧ ق. م) المسماة محاورة "يوثيفرو[*]" Εὐθύφρων (Euthyphro) ويطلق عليه أحيانًا في العربية "أوطيفرون". دارت أحداث تلك المحاورة بين "سقراط" و"يوثيفرو" في دهاليز كبير القضاة في أثينا، فبينما ينتظر "سقراط" محاكمته في القضية التي رفعها ضده "ميليتوس" Meletus، واتهمه فيها

بالإلحاد(♦)؛ فإن "يوثيفرو" جاء مدعيًا على والده جريمة قتل. وعندما استمع "سقراط" إلى رواية "يوثيفرو" أيقن أنه لابد أن يكون عالمًا أدقَّ العلم بطبيعة الخير والشر، والتقوى Piety والفجور Impiety، وإلا لَمَا اجترأ على تقديم هذا الاتهام الخطير ضد والده، ومن هنا بدأ الحوار بينهما حول طبيعة التقوى والفجور، على أمل أن يستفيد "سقراط" بشيء من هذا الحوار يستند إليه أثناء محاكمته[1].

وعلى هذا، سأل "سقراط" على الفور "يوثيفرو" قائلًا: "فما التقوى إذا"؟ أجاب "يوثيفرو" الذي عُرف بغزارة معرفته، وأنه على استعدادٍ كبيرٍ لتحمل المسئولية الكاملة عن دعواه: "إن التقوى هي أن تفعل ما أفعله؛ فتُقاضي والدك إذا كان مذنبًا بتهمة القتل، وتفعل فعل الآلهة، كما فعل "زيوس" Zeus بـ"كرونوس" Cronos، و"كرونوس" بـ"أورانوس" Uranus[2].

وأمَّا الفجور فهو ألا تُقِيم على هؤلاء الدعوى ... والدليل الساطع الذي أقيمه لك على صدق ما أقول، هو دليل سقته بالفعل على سائر الناس، برهانًا على مبدأ أن الفاجر لا ينبغي أن ينجو من العقاب كائنًا من كان. ألا ترى أن الناس كيف يَعُدُّون "زيوس" أفضل الآلهة وأقدمهم مع اعترافهم بأنه كبَّل سلفه "كرونوس"؛ لأنه مزق أبناءه تمزيقًا مروعًا، بل إنهم ليقرون أنه أنزل العقاب بأبيه نفسه "أورانوس" لسبب شبيه بهذا عقابًا يفوق الوصف، ثم يغضبون مني إذا أقمت الدعوى على أبي، وهكذا ترى الناس يتناقضون في مواقفهم إزاء الآلهة وإزائي[3].

فالتقوى –عند "يوثيفرو"- هي أن تتصرف بالطريقة التي تصرف بها في توجيه الاتهام إلى الشخص الذي أخطأ، حتى ولو كان والدك، وعلى الرغم من الاعتراف الضمني بأن "يوثيفرو" محق في عدم السماح للعلاقات الشخصية بالوقوف في طريق أداء الواجب، إلا أن "سقراط" غير راضٍ عن الإجابة التي أعطيت لسؤاله...؛ حيث إن "يوثيفرو" لم يقدم سوى مثالٍ واحدٍ على تعريف التقوى، وأنه دافع عن تصريحه من خلال الإشارة إلى أن بعض الآلهة اليونانية الذين تصرفوا بطريقة مماثلة، ولكن "سقراط" أصرَّ على أن التعريف الصحيح للتقوى يجب أن يكون كافيًا ليشمل جميع أمثلة تلك الفضيلة -أي فضيلة التقوى-، وبالتالي لم يكن بيان "يوثيفرو" مناسبًا لهذا الغرض. ومع ذلك، يُصرُّ "سقراط" على أنه طالما أن "يوثيفرو" قد وجه تهمة جنائية ضد والده، فلابد أنه يعرف طبيعة التقوى والفجور، وإلا فلن يتمكن من إثبات أن والده مذنب بارتكابها[4].

ولكن رغم كره "سقراط" للآلهة، وأنه يعاقب بجريمة الإلحاد وإهانة المقدسات الدينية، إلا أنه يرغب في الحصول على إجابة مرضية أكثر عن سؤاله ما التقوى؟ لأن القيام بما فعله "يوثيفرو" يعبر عن **حالة واحدة** من التقوى، ولا ينبغي اعتباره تعريفًا عامًّا. وعلى هذا يُجيب "يوثيفرو": "إن التقوى هي ما هو عزيز dear لدى الآلهة، والفجور هو ما ليس بعزيز لديهم"[5]. ولكن أليس من الممكن أن تكون هناك خلافات بين الناس وكذلك بين الآلهة خاصة فيما يتعلق بالخير والشر اللذَيْن ليس لهما قاعدة ثابتة، وهذه الاختلافات هي ما تؤدي إلى النزاعات quarrels، وبالتالي فإن ما قد يكون عزيزًا لدى إله قد لا يكون عزيزًا لدى إله آخر، وقد يكون الفعل نفسه تقيًّا وغير تقي؛ فمثلًا قد يكون توبيخك لوالدك، عزيزًا أو مَرْضيًّا لـ"زيوس"، وليس -بالقدر نفسه- مُرْضيًّا لـ"كرونوس" أو "أورانوس"[6].

أستنتج من التعريفين السابقين، أن "يوثيفرو" سعى نحو إيجاد مصدر ثابت للمفاهيم الأخلاقيَّة؛ فهي عنده تصدر عن مصدر إلهي، وما علينا إلا أن نتشبه بالآلهة، ونفعل مثلها، أو ننفذ ما تأمرنا به. وهذا ترسيخ لِما يسمى الأخلاق اللاهوتية؛ فالله هو مصدر المفاهيم الأخلاقيَّة ومنبعها، فما يأمر به يُعدُّ خيرًا، وما ينهى عنه يُعدُّ شرًا، ولكن هذا الاعتقاد –فيما أرى- غير مناسب بالنسبة للحقبة اليونانية، التي كانت تؤمن بفكرة تعدد الآلهة وصراعهم، وهو ما سيترتب عليه اختلاف واضح حول المفاهيم الأخلاقيَّة، وبالتالي لن نصل إلى أيَّة قواعد ثابتة حولها؛ لأن معناها سيختلف من إله إلى آخر، ومن شخص إلى آخر حسب معتقده، فالتقوى –مثلًا- سيختلف معناها طبقًا لهذا بين الأفراد وفقًا لمعتقداتهم الدينية، وهذا ما سيفضي بمفاهيم الأخلاق إلى نسبية واضحة، وبالتالي حالة من الفوضى حول مفاهيم القيم والأخلاق. ومن هنا تأتي ضرورة وجود الإله الواحد الذي خلق البشر، وأوجد فيهم حب الخير وبغض الشر، دون النظر إلى المؤمنين بوجوده الملتزمين بقوانينه الأخلاقيَّة من الكافرين به أو العاصين لأوامره.

واستكمالًا لِما سبق، فقد تبين لـ"سقراط" -عند فحصه تعريف "يوثيفرو" السابق- أنَّ هذه العبارة ليست أكثر إرضاء من العبارة السابقة؛ فليس من الواضح ما الذي يجعل أي شيء عزيزًا لدى الآلهة، أضف إلى

ذلك أن هناك سؤالًا عما إذا كان ما هو عزيز لدى بعض الآلهة عزيزًا لديهم جميعًا أم لبعضهم فقط؟ "يوثيفرو" متأكد من أنهم جميعًا متفقون على أن القتل خطأ، ولكن أشار" سقراط" إلى أن الظروف التي يحدث فيها القتل تُحدث فرقًا مهمًّا فيما يتعلق بالكيفية الأخلاقية للفعل، وينطبق الشيء نفسه على الدافع المتورط في ذلك الفعل. ومن الواضح تمامًا أن المناقشة حتى الآن لم تسفر عن أي إجابة مُرضية على السؤال المتعلق بطبيعة التقوى[7].

ثم أوضح "يوثيفرو" أنه لا يوجد خلافٌ في الرأي، سواء بين الآلهة أو الناس في مدى ملاءمة معاقبة القاتل. ويتدخل "سقراط" مرة أخرى قائلًا: عندما يعرفون أنه قاتل حقًّا، فهل أنت قادر يا "يوثيفرو" على النظر في جميع ملابسات القضية، وهل أنت قادر على إثبات أن والدك كان مذنبًا بارتكاب جريمة القتل، أو أن جميع الآلهة متفقون على موافقتنا على محاكمتنا له؟ ... وهنا اقترح "سقراط" تعديل التعريف، وقال: "إن ما تُجمع الآلهة على حبه هو التقوى، وما تُجمع على كراهيته هو الفجور"[8]. ويبدو مما سبق أن "سقراط" كان مهتمًا بشكل واضح بالنظر في الملابسات والظروف التي حدث فيها الفعل ودوافع الفاعل، وكذلك التأكد التام بأن يكون هناك دليلٌ واضحٌ قبل إلقاء التهم على الآخرين. ومن هنا أتساءل ماذا لو كان والد "يوثيفرو" قتل لصًّا جاء ليسرقه، أو قتل قاتلًا أراد أن يقتله؛ فهل يكون في تلك الحالة مذنبًا؟ وهل إذا قتل والده رجلًا أراد أن يغتصب زوجته؛ فهل يكون في تلك الحالة المذنبُ والمقتول هو المجني عليه؟

وعلى هذا، يبدأ "سقراط" في تحليل الصيغة الجديدة؛ فيقول: إن في بعض الحالات يسبق الفعل الحالة، أعني مثلًا أن الفعل الذي يكون محمولًا أو محبوبًا يسبق حالة كونك محمولًا أو محبوبًا، وبناء على ذلك يكون العزيز لدى الآلهة عزيزًا لأنهم أحبوه أولًا، والعكس غير صحيح؛ أي إنهم لم يحبوه لأنه غير عزيز لديهم، أمَّا الفعل التقي فيحبه الآلهة بسبب تقواه. وهذا مساوٍ لقولك: إنهم يحبونه لأنه عزيز لديهم، وهنا يبدو لنا ضربًا من التناقض غير الواضح؛ إذ تبين لنا منذ برهة قصيرة أن الفعل يسبق الحالة، فيكون الشيء محبوبًا أولًا وعزيزًا ثانيًا، ولكن هذا التعريف الجديد معناه كما رأينا أن الشيء يكون عزيزًا لدى الآلهة أولًا، ومحبوبًا من أجل ذلك[9].

ثم أبان "سقراط" بعد أن أخضع التعريف السابق لاختبار التحقيق، أنه عندما سأل "يوثيفرو" عن طبيعة التقوى، فهو لم يقدم سوى **وصفٍ فقط، وليس جوهرًا**، الصفة كونه محبوبًا من الآلهة كلهم، ولكنه لم يشرح لنا بعد طبيعة القداسة "أو التقوى"، ثم يطرح عليه السؤال مرة أخرى عن طبيعة التقوى أو القداسة حقًّا، وما العقوق؟[10].

يرغب "سقراط" في تحفيز عقل "يوثيفرو" - الذي أقرَّ بأن تفسيراته تبدو كأنها تسير بعيدًا أو تدور في دائرة، مثل الشخصيات المتحركة لـ"ديدالس" Deadalus، جد "سقراط" الذي نقل فنه إلى نفسه-، ويطرح السؤال بطريقة أخرى، هل كل التُقَى عادلة؟ وهل كل عادل تقي؟ يُجيب "يوثيفرو" بـ"لا"، إذا أي جزء من العدالة هو التقوى؟ يُجيب "يوثيفرو": إن التقوى هي ذلك الجزء من العدالة الذي نخدم به الآلهة attends to the gods، كما أن للعدالة جانبًا آخر نخدم به الناس. وهنا يسأل "سقراط" ولكن ماذا تقصد خدمة الآلهة؟"[11].

ارتبك "يوثيفرو" قليلًا في الإجابة على "سقراط"، ويشير إلى أن كل هذه التساؤلات لا يمكنها الإجابة عنها في وقتٍ قصيرٍ، وفضَّل أن يقول ببساطة: إن التقوى هي معرفة كيفية إرضاء الآلهة قولًا وفعلًا بالصلوات والتضحيات. وبعبارة أخرى كما يقول "سقراط": التقوى هي علم الأخذ والعطاء asking and giving، نسأل عما نريد، ونعطي ما يريدون؛ أي باختصار: "طريقة لممارسة الأفعال بين الآلهة والناس"، ولكن على الرغم من أنهم يعطون كل خير، فكيف نمنحهم أي خير في المقابل؟[12].

وهنا أوضح "يوثيفرو" أننا إذا لم نعط الآلهة خيرًا، فحسبنا أننا نتخلق إزاءهم بأخلاق الشرف، فيقول "سقراط" جوابًا على ذلك: "إذا فنحن لا نعطيهم شيئًا ينفعهم، ولكننا نفعل ما يسرُّهم، وما يكون عزيزًا لديهم، وذلك ما أقمنا البرهان على فساده فيما سبق[13]. وعلى الرغم من أن "سقراط" قد سئم من ذرائع "يوثيفرو" ومراوغاته، إلا إنه لا يزال راسخًا في اقتناعه بأنه يجب أن يُعرف طبيعة التقوى، ولكن "يوثيفرو" كان في عجلة من أمره ولا يمكنه البقاء أكثر من ذلك، وعلى ذلك تلاشى أمل "سقراط" الأخير في معرفة طبيعة التقوى قبل محاكمته بتهمة الفجور[14].

أستنتج مما سبق أن "سقراط" رفض كل محاولات "يوثيفرو" التي سعى من خلالها نحو إقامة الأخلاق على أسس لاهوتية؛ فـ"سقراط" كان يسعى نحو إيجاد أسس موضوعية عقلية للمفاهيم الأخلاقيَّة يتفق عليها الجميع دون النظر إلى الأيديولوجيات أو المعتقدات الدينية؛ أي البحث في ماهية تلك المفاهيم من أجل الحصول على تعريفات كلية لها يتفق عليها الجميع استنادًا إلى أسس موضوعية عقلية؛ حيث إن "سقراط" أقام فلسفته الأخلاقيَّة برمتها على البحث في ماهية المفاهيم الأخلاقيَّة وتعريفاتها، وبهذا المعنى شنَّ "سقراط" هجومًا عنيفًا ضد السوفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بسيولة الأخلاق والقيم ونسبيتهما.

كما يبدو لي من حوار "سقراط" مع "يوثيفرو"، أن "يوثيفرو" كان داعمًا ومؤيدًا للأفكار النسبية المتعلقة بالمفاهيم الأخلاقيَّة، مثل: التقوى والفجور، والمقدس وغير المقدس، والخير والشر، والعدالة والظلم وغيرها، كما أنه أصرَّ على أن منبع تلك المفاهيم يكمن في الأوامر الإلهية أو بمعنى أدق ما تحبه الآلهة أو ما يرضيها، وعلى هذا فمحبة الآلهة للفعل هو ما يجعلها محبوبة وملزمة لدى البشر؛ لذلك علينا تأدية تلك الأفعال كما أُمرنا بها إذا أردنا إرضاء للآلهة وطاعتهم. ورغم ما يبدو من أن الأوامر الإلهية لها صفة الإطلاق والعمومية والإلزام عند معتقديها، إلا إنها وبسبب تعدد الآلهة واختلافهم وصراعاتهم في الميثولوجيا اليونانية؛ فهذا ما سيفضي إلى نسبية الأوامر الإلهية، ومن ثم فوضى المفاهيم والمصطلحات. وعلى النقيض رأى "سقراط" -الذي أخذ على عاتقه تفنيد آراء "يوثيفرو" واحدة تلو الأخرى- أن "يوثيفرو" بحث عن صفات الأفعال وأعراضها، ولم يبحث عن جوهرها؛ وهذا يعني أن "سقراط" أراد البحث عن أسس موضوعية عقلية لطبيعة الأخلاقيَّة، فخيرية الأفعال وشريتها عنده تكمن في بواطنها وليس في نتائجها. كما أن الإنسان عنده مفطور على حب الخير وبغض الشر، فمن الصعب على الإنسان عند "سقراط" أن يميل إلى الأفعال التي تخالف ضميره ووجدانه وعقله، ولكنه استثنى من ذلك حالات الجهل التي يقع فيها الإنسان، فقد عدَّ الجهل مصدرًا لكل الشرور الذي يحدث في العالم.

وعلى هذا، فإنه يبدو من التحليل السابق لمحاورة "يوثيفرو" أنَّ "أفلاطون" طرح على لسان "سقراط" خمس قضايا لفهم المقصود بمفهوم القداسة Holiness، وهي: (١) مقاضاة المذنبين، كما هو الحال في فعل "يوثيفرو" ضد والده. (٢) كل ما هو محبوب مقبول agreeable بالنسبة للآلهة. (٣) كل ما تحبه الآلهة. (٤) جزء من العدالة بمعنى خدمة الآلهة. (٥) المهارة في الصلاة Prayer والتضحية Sacrifice للآلهة[15]. أو بمعنى آخر: (أ) إنَّ التقوي هي أن تفعل ما فعله "يوثيفرو"؛ أي أنْ يحاكم والده بتهمة القتل. (ب) إنَّ الأفعال التقية أفعال محبوبة من قبل الآلهة. (ج) إنَّ الأفعال التقية أفعال محبوبة من كل الآلهة[16].

كما أنها عالجت عدة نقاط مهمة، وهي:

أولًا: صُممت محاورة "يوثيفرو" بشكل واضح لمقارنة الطبيعة الحقيقية للتقوى والفجور بالمفاهيم الشائعة عنهما، ورغم أن "سقراط" فنَّد المفاهيم الشعبية عنهما وبيَّن خطأها، فإنه لم يقدم تعريفًا خاصًا به، كما هو الحال في محاورتي "لاسيس[*]" Lysis و"لاخُس[•]" Laches، فهو يمهد الطريق للإجابة عن السؤال الذي طرحه، ولكنه تصادف مع من يرفض أن يُجيب عن نفسه، أي "يوثيفرو".

ثانيًا: كان "يوثيفرو" صادقًا تمامًا في مقاضاته لوالده الذي أدِين بالقتل عن طريق الخطأ، رغم عدم خلوه من اللوم؛ فالتطهر من الجريمة يبدو له -في ضوء أداء الواجب- أمرًا ضروريًّا أيًّا ما كان المجرم[17].

ثالثًا: يبدو أنَّ هناك تناقضًا بين الدين الحَرْفي Letter أو دين الضمير غير المستنير Unenlightened Conscience، والمفهوم الأعلى للدين الذي يسعى "سقراط" عبثًا إلى استنباطه من "يوثيفرو"؛ فكون "التقوى هي أن تفعل ما أفعله"، هي فكرة الدين الذي تطرق إليه أولًا؛ أي الدين الحرفي، وهو دين الكثير من الأشخاص الذين لا يقولون ما يفكرون به بالصراحة نفسها، كما أنه ليس من السهل إقناع الناس بأن أي دين آخر أفضل من دينهم[18].

رابعًا: يلاحظ "سقراط" في سياق المناقشة أن الطبيعة المثيرة للجدل بين الأخلاقيَّة والإله تنشأ من صعوبة التحقق منهما؛ إذ لا يوجد معيار أو مقياس يمكن الرجوع إليه.

خامسًا: تبين المحاورة أن التعريف الثاني للتقوى الذي ينص على أن "التقوى هي ما هو عزيز لدى الآلهة"، هو تعريف غارق في التمييز الدقيق بين الحالة والفعل ... فالفعل سابق على الحالة، فحالة أن تكون محبوبًا يسبقها فعل أن تكون محبوبًا، ولكن التقوى أو القداسة يسبقها فعل التقوى وليس المحبة،

وبالتالي فإن التقوى وحالة المحبة مختلفتان، ومن هنا يرى "سقراط" أن عبارة محبة الآلهة تعبر عن صفة التقوى وليس عن جوهرها[19].

سادسًا: يتبع التعريف الثالث والأخير وهو أنَّ "التقوى جزء من العدل"، محاولة "سقراط" وضع الدين على أساس الأخلاقيَّة؛ فهو يسعى إلى تحقيق حالة من الانسجام بين الدين والأخلاقيَّة، وهو ما توقعه عدد من الشعراء العظماء، أمثال: "إسخيلوس" Aeschylus، و"سوفوكليس" Sophocles، و"بندار" Pindar دون قصد منهم، وهو حالة العَوز الكوني لجميع البشر؛ ولهذا أضاف "يوثيفرو" العنصر الشعائري الخاص بـ"خدمة الآلهة"، وعندما سأله "سقراط" عن طبيعة كيفية خدمة الآلهة، أجاب بأن التقوى هي شأن من شئون أفعال الأخذ والعطاء. ثم أشار "سقراط" إلى تجسيم/ أو تشبيهية[♦] Anthropomorphism تلك المفاهيم، ولكن عندما كنا نتوقع منه أن يستمر ويظهر أن الخدمة الحقيقية للآلهة هي خدمة الروح والتعاون معهم في كل الأشياء الحقيقية والخيرة، توقف، وكان هذا درسًا لم يستطع العراف "يوثيفرو" أن يفهمه، ويجب على كل شخص أن يتعلمه بنفسه[20].

سابعًا: تهدف المحاورة إلى أغراض ثلاثة: أ- بيان التطور الديالكتيكي لفكرة التقوى. ب- المقارنة بين الديانة الصحيحة والديانة الزائفة. ج- الدفاع عن "سقراط"[21].

وعلى هذا، تُخفق المحاورة في تحديد القضايا السابق ذكرها في المحاورة، فالقضية الأولى منها تُخفق في التعرف على الفرق بين مجرد إعطاء مثال لخاصية ما وتعريفها، فقد سعى "سقراط" إلى صيغة يمكن من خلالها معرفة ما إذا كان فعل معين -مثل مقاضاة "يوثيفرو" لوالده- فعلًا مقدسًا أو غير مقدس. فكيف يمكن أن نحدد خاصية أخلاقيَّة إلا من خلال النظر في أفعال معينة، أو أنواع الأفعال المعروفة حقًّا بامتلاكها، والسؤال عما هو مشترك بينها؟ ومع ذلك حتى نمتلك تعريفًا كيف يمكننا أن نَعرف أن فعلًا مثل فعل "يوثيفرو" له الخاصية التي نحاول تحديدها؟ أمَّا القضية الثانية التي تطرح ما هو مقبول بالنسبة للآلهة، لا تساعدنا على تحديد ما إذا كان الفعلُ مقدسًا أو غير مُقدس. فبالنسبة لكل من هذه الفكرة ونقيضها، فإن "ما يكرهه الآلهة" ينطبق بالتساوي على الفعل نفسه، اعتمادًا على استجابة الإله له، ومع ذلك فإن التعريف المناسب للخاصية يتطلب أن أيَّ مثيل لها يجب أن يفي بالصيغة المحددة، ولا يلبي كذلك العكس تمامًا لتلك الصيغة؛ ولأن الأجزاء المختلفة غالبًا ما تتبنى مواقفًا متعارضة تجاه الفعل نفسه، فمن الصعب تحديد الخاصية الأخلاقيَّة من حيث موافقة أو رفض أي شخص لها، لذلك فمن الواضح أن حل مثل هذه الخلافات يكمن في البحث عن تعريف. كما أن القضية الثانية هذه تُخفق جزئيًّا؛ لأن "يوثيفرو" يقبل اللاهوت الذي يجعل الآلهة تختلف في حبها وكرهها، وهذا عندما استشهد بالعنف الذي قام به "زيوس" و"كرونوس" تجاه آبائهم؛ لتبرير هجومه على والده، من خلال تقديم القصص التقليدية للآلهة بعيدًا عن وضع معيار للسلوك المقدس؛ لأن هذا الأمر يتسم بالعنف الانتقامي الذي ينتقل من جيل إلى جيل، وهذا ما جعل "سقراط" ينفر منها[22].

لم يقدم "يوثيفرو" أمثلة متعددة تتعلق بالسلوك الإنساني للتقوى، ولجأ لتبرير وجهة نظره من خلال قصص الميثولوجيا اليونانية، ونستنتج من ذلك أن الرؤى التقليدية للدين والنظرة المتشددة أيضًا قد تُنتج عنفًا غير مبرر على الإطلاق؛ لأنهما ينبعان من التقليد الأعمى والتشبيه، دون محاولة البحث عن جوهر الدين وحقيقته، وجوهر الأفعال وحقيقتها، ودون محاولة إعمال العقل فيما يتعلق بالدين ونصوصه.

أمَّا القضية الثالثة التي تنص على أن التقوى هي "كل ما تحبه الآلهة"، فتُخفق في شرح كيف يمكن للمرء أن يثبت أن أي فعل معين يرضي تلك الصيغة. فعندما سأل "سقراط" "يوثيفرو" كيف يمكنه إظهار أن جميع الآلهة توافق على مقاضاته لوالده في الظروف التي وصفها، تجنب "يوثيفرو" السؤال، ومع ذلك لن تكون الصيغة مفيدة، إذا لم تكن هناك طريقة لتطبيقها على ظروف حالة معينة. ولكن النقطة الأكثر عمقًا هنا هي سؤال "سقراط" عما إذا كان المقدس مقدسًا لأن الآلهة يحبونه، أم أنهم يحبونه لأنه مقدس فحسب؟ نتج عن هذا عند "سقراط" أن قداستها لا يمكن أن تكون في موافقتهم عليها؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون هذه الخاصية هي أساس موافقتهم؛ لذلك لا يمكن مساواة المسند "المقدس" بـ "المحبوب من جميع الآلهة"، حتى لو كانت جميع الأفعال والأشخاص المقدسين محبوبين من قبل جميع الآلهة؛ لأن كونهم محبوبين هو فقط صفة لهم، وليس جوهرًا لقداستهم[23].

أي إن "سقراط" كان يسعى نحو البحث عن صفة جوهرية في الفعل نفسه، فكون الأفعال محبوبة أو مرغوبة أو مقبولة من قبل الآلهة، هي صفات للأفعال وهبتها الآلهة لها، وليست صفات جوهرية كامنة في طبيعة الأفعال نفسها؛ وعلى هذا فالإله قادر على أن يهب الصفات للأفعال، فالفعل (أ) صائب لأن الإله أمر بفعله على هذا النحو، والفعل (ب) خاطئ لأن الإله نهي عن القيام به، وهذا ما رفضه "سقراط". ولكني –أعتقد- أن الله أوجد الأخلاقيَّة –كما أوجد كل شيء- أولًا، كما أوجد في الإنسان فطرة أخلاقيَّة تحثه على تأدية أوامره وتنهاه عما نهى عنه ثانيًا، ثم أمر الإنسان الالتزام بأوامره والابتعاد عن نواهيه، وبهذا يحدث انسجام بين ما يميل إليه الإنسان والأوامر الإلهية.

تطرح القضية الرابعة فكرة أن القداسة جزء من المفهوم الأوسع للعدالة أو الاستقامة الأخلاقيَّة Moral Rectitude. وطبقًا لوجهة النظر هذه، فإن الأفعال المقدسة ليست سوى فئة فرعية من العدالة؛ فالدين ببساطة قسم من أقسام الأخلاق. وفي محاورة "بروتاغوراس" (Πρωταγόρας) Protagoras (٤٨٧-٤٢٠ ق.م) جادل "أفلاطون" على لسان "سقراط" ضد وجهة النظر القائلة: إنَّ القداسة والعدالة إلى جانب الشجاعة والاعتدال والحكمة أجزاء متميزة بشكل كبير من السمو الأخلاقي. فالقداسة ليست مجرد جزء من العدالة، ولكنها عمليًّا متطابقة معها، ووفقا لذلك ستكون جميع الأفعال المقدسة أيضًا عادلة، والعكس بالعكس، فواجبنا تجاه الإله لا ينفصل عن واجبنا تجاه أقربائنا، ففي أداء أي نوع من الواجب نقوم بأداء الآخر[24]. وبقبول وجهة النظر التقليدية هذه، حاول "يوثيفرو" و"سقراط" تحديد أي جزء من القداسة سيكون عادلًا، إنهما يعدَّانها الإيحاء بخدمة الآلهة. وفكرة أن هذا يعني جعل الآلهة أفضل مرفوضة، فمن الواضح أن "يوثيفرو" يفترض أن الآلهة غير قادرة على التحسين والتطور بما فيه الكفاية، مع الأخذ في الاعتبار شكل آلهته. وبدلًا من ذلك شرح "خدمة الآلهة من حيث الخدمة لهم"، ولكن عندما سئل عن المهمة الرائعة للآلهة التي تُنجز بمساعدة الخدمة البشرية، تجنب مرة أخرى السؤال، وبدلًا من الإجابة عليه يعود إلى –القضية الخامسة- وهي فكرة أن القداسة هي مهارة (ممارسة) الصلوات والتضحيات. وهنا لاحظ "سقراط" أنه في رفض "يوثيفرو" تحديد عمل الآلهة، يُعدُّ انحرافًا عندما كان على وشك الحصول على إجابة[25].

وترتبط فكرة "خدمة الآلهة" بالقضية الخامسة وهذه الأخيرة، وهي "الصلاة والتضحية للآلهة"، وهذا يستلزم تقديرهم وإجلالهم بشكل لائق، مما يرضيهم ويحبونه، ولكن هذا يعيدنا إلى التعريف الثالث الذي فقد مصداقيته بالفعل؛ لذلك فإن التعريف الخامس يجعل المحادثة تدور في دائرة مفرغة لا طائل من ورائها. وفي توجيه الحوار نحو هذا الاستنتاج، جعل "أفلاطون" "سقراط" يصف المهارة في الصلاة والتضحية بأنها نوع من المهارة في التجارة المتبادلة بين الآلهة والبشر ... وهذا ما رفضه "سقراط"؛ حيث إن خدمة الآلهة بالنسبة إليه بعيدة كل البعد عن كونها مجرد "مهارة في التجارة بين الآلهة والبشر"؛ لأن الإله يبحث عن خير الآخرين، بعيدًا عن أي مكسب أو ربح لنفسه، بل إنه يفعل ذلك من دوافع إيثارية، حتى لو كانت على حسابه الشخصي، فقد تحدث –"سقراط- في موضع آخر عن إحسانه أو حبه للإنسانية؛ فمن سمات الآلهة أن تتمنى الخير للآخرين دون الحصول على أي شيء في المقابل، فليس لديهم احتياجات يمكننا تقديمها لهم؛ لأن الآلهة دون غيرها هم من يتمتعون بالاكتفاء الذاتي Self-sufficient[26].

يلجأ معظم الملاحدة إلى هذه المحاورة لتبني وجهة نظر "سقراط" ضد "يوثيفرو"، هذا الأخير الذي كان يعتقد أن مصدر الأخلاقيَّة ومنبعها يرجع إلى الإله، ولكن "سقراط" طرح تساؤلًا آخر لتفنيد هذا الرأي، وهو: هل الأخلاق حسنة لأن الله يريدها أم أن الله أرادها لأنها حسنة؟ فالقول بالمعنى الأول يعني أن الأخلاق ليس لها معيار إلا إرادة الله فقط، وهذا يعني أن الأخلاق أمور وهمية لا حقيقة لها، وإنما مرجعها إلى ذات الله وإرادته، وبذلك تصير الأخلاق أمورًا ذاتية اعتبارية فقط، ولا وجود حقيقي لها ولا قوانين لها، فإذا أمر الله بالقتل، فإن القتل حينئذ سيكون أمرًا حسنًا، وإذا أراد الله أن ينهى عن الصدق والرحمة فستكون حينئذ أمورًا قبيحة. والقول بالمعنى الثاني يعني أن الأخلاق مستقلة عن ذات الله، وحاكمة على اختياراته وإرادته، وهذا يناقض تمام القدرة والعلم الإلهيَّيْن، ويدل أيضًا على أن الإله خاضع لمعانٍ أعلى منه وأقدم، ويدل أيضًا على أننا لسنا في حاجة إلى الله ليكون مصدرًا للأخلاق؛ لأنه يمكن لنا

أن ندرك تلك المعايير التي كانت حاكمة على إرادة الله فنحكم بها، فلا يدل وجود الأخلاق إذن على ضرورة وجود الخالق[27].

أختلف مع هذا القول، وأؤكد على أنَّ وجود الأخلاق من أكبر الأدلة على وجود الله، فالملحد المنكر لوجود الله نجده ملتزمًا ببعض الأخلاقيات، فإنه يبغض السارق الذي يسرق المال، ويرى أن ذلك فعل سيئ، وكذلك فإنه يجرم القتل بغير ذنب، ويرى ذلك فعلًا سيئًا أيضًا، ومن هنا أتساءل: من أين حدد هذا الملحد خيرية هذه الأفعال من شريتها، إلا إذا كان هناك كائن أسمى أوجد فيه فطرة أخلاقيَّة سليمة، تلك التي نحدد بها خيرية الأفعال من شريتها سواء كنا مؤمنين أم ملحدين.

أعتقد أنه لا يمكن مناقشة الرأيين السابقين باعتبارهما منفصلين عن بعضهما، إذا أردنا الوصول إلى حل هذه المشكلة؛ فمن الواضح تمامًا بالنسبة لي أن القول بالمعنى الأول "الأخلاق حسنة لأن الله يريدها" لا ينفي البحث عن أسس موضوعية للأخلاقيَّة أو البحث عن صفات جوهرية كامنة في بواطن الأفعال، كما أن القول بالمعنى الثاني "أن الله أراد الأخلاق لأنها حسنة" أي استقلالية الأخلاق عن الدين هو أمر غير مقبول فيما أعتقد؛ حيث إن الواقع يؤكد على أن الدين من أكبر العوامل التي تؤثر في التكوين الأخلاقي للمرء –وهذا لا ينفي بطبيعة الحال أنه لا توجد عوامل أخرى-، ودون وجود الدين ستحدث الكثير من الانتكاسات في الفطرة الإنسانية، وهذا ما يؤكده لنا الواقع عن أصحاب الثقافات اللا دينية، وعلى هذا "فلا أخلاق دون دين، ولا دين دون أخلاق".

وعلى الرغم من أن أول الشرائع الأخلاقيَّة المسجلة -وهي شريعة حمورابي (١٧٦٠ ق.م) أو الوصايا العشر من قانون موسى (١٤٠٠ ق.م)- كانت تعتمد على سلطة الأوامر الإلهية، فلا يزال البعض يناقش حتى اليوم ما إذا كان يمكن أن توجد أخلاقيَّة دون إله Morality without God، ومع ذلك فقد أظهر "سقراط" أن السلطة الإلهية أو الدنيوية لا تكفي أبدًا في حد ذاتها؛ ففي الحوار الذي تصوره "أفلاطون"، سأل "سقراط" "يوثيفرو": هل الفعل صحيحٌ لأنه أمر من الآلهة، أم أن الآلهة تأمر به لأنه صحيح؟ فمثلًا، هل ستكون القسوة غير المبررة خاطئة فقط لأن الآلهة حرَّمتها، أم حرَّمتها الآلهة لأنها خاطئة؟ هل يمكن معرفة الصواب والخطأ بالوحي الإلهي فقط، أم يمكننا التعرف عليهما من خلال فحص العالم البشري؟ فإذا لم نتخذ موقفًا صارمًا للخيار الأول، فلا يمكننا فقط اللجوء إلى التقاليد الدينية لتحديد ما هو صائب وما هو خاطئ، وإذا اعتقدنا أن هناك سببًا ما يجعل فعلًا معينًا صحيحًا أو خاطئًا، فعلينا أن نبحث عن المعنى العام للصواب والخطأ من خلال هذه الأسباب[28].

وعلى هذا يبدو أن التساؤل الرئيس الذي يطرحه "أفلاطون" على لسان "سقراط" في هذه المحاورة، هو التساؤل حول طبيعة الخيرية Goodness؛ حيث يسأل عما إذا كان الشيء خيرًا لأن الله يقول أنه خير؟ أم هل يقول الله أنه خير لأنه خير؟[29]. أي هل أخلاقيَّة الأفعال تتوقف على الأوامر الإلهية؟ أم أن الله يأمر بها لأنها خيرة في ذاتها؟ أي إنها تحمل خصائص ذاتية تجعلها كذلك، لذلك لا يملك الإله إلا أن يأمر بها وينهى عما يخالفها؟ أم أن هناك مُحَددَات أخرى، تحدد طبيعة خيرية الأفعال وشريتها؟

فإذا قال المؤمنون إن الله يريد الأشياء لأنها خيرة، فيبدو أنهم يقولون إن الأخلاقيَّة مستقلة عن إرادة الله. يبدو أن هذا يطرح معيارًا للقيمة قبل أفعال الله، وهو معيار قد يبدو أنه يهدد سيادة الله وحريته وقدرته المطلقة. أفلا تقيد الحقائق الأخلاقيَّة اختيارات الله وإرادته؟ أوليس الله قويًا بما يكفي لتغيير تلك الحقائق؟ لذا فإن القول بأن الأشياء خيرة بمعزل عن إرادة الله، لا يخلو من الكثير من الصعوبات بالنسبة إلى الشخص المؤمن[30].

ولكن ماذا عن القول بأن الأشياء خيرة لأن الله يريدها؟ إذا قال المؤمنون إن الأشياء خيرة لأن الله يريدها، فإنهم يقولون إنَّ الله خلق الأخلاقيَّة ربما عن طريق الأمر؛ لأن المَلك المطلق يسنُّ القوانين، ولكن يبدو أنَّ هذا الأمر يجعل الأخلاق تعسفية ومعرفتنا بها تبدو صعبة للغاية. فإذا كانت القيم الأخلاقيَّة السائدة تكمن في كوننا نؤديها بوصفها نتيجة لإرادة الله غير المقيدة تمامًا، فيبدو أن الله لا يمكن أن يكون لديه أي سبب لممارسة هذه الإرادة بطريقة دون أخرى. ووفقًا لهذا الطرح فإذا كانت نزوة أو رغبة الإله مختلفة، فإن التعذيب -مثلًا- قد يكون خيرًا من الناحية الأخلاقيَّة، ولكن إذا اتبعنا هذا الطرح، فسيكون ذلك مخالفًا للحدس والواقع؛ فمن المؤكد أن فعل التعذيب سيكون أمرًا سيئًا مهمًا قال عنه أي شخص، حتى الإله[31].

يتضح مما سبق، أن حوار "سقراط" مع "يوثيفرو" جاء مخيبًا للآمال؛ لأنه لم يتوصل إلى تعريف مُرْضٍ لطبيعة التقوى. فإذا كان الهدف الحقيقي للفلسفة ليس الإجابة عن التساؤلات، ولكن بالأحرى التشكيك في الإجابات التي قُدمت، فهذا ما فعله بالضبط "سقراط" مع "يوثيفرو"، حيث قدم "يوثيفرو" عدة إجابات سريعة وجاهزة عن سؤال: ما التقوى؟ ولكن بعد فحص تلك الإجابات تبين أنها غير مُرضية، وتعرف هذه الطريقة بالديالكتيك، وتتكون من توضيح التناقضات والتناقضات الذاتية المتضمنة في التصريحات الشعبية التي أُدلِيَ بها دون التفكير في مضامينها المنطقية. في هذه الحالة، لم يسلط استخدام هذه الطريقة الضوء فقط على ضحالة المفاهيم الشعبية التي يتبناها كثيرًا من السفسطائيين، بل إنها بمنزلة دفاع عن "سقراط" من خلال الكشف عن شيء ما؛ أي الكشف عن شخصية الرجل ونوع العمل الذي قام به[32].

وعلى هذا، ترجع أصول معضلة "يوثيفرو" إلى الحوار الذي دار بين "سقراط" و"يوثيفرو" في محاورة "يوثيفرو"، والمشكلة الأساسية التي دارت حولها المحاورة هو البحث عن طبيعة الأخلاقيَّة، فهل هي ذات طبيعة إلهية، أم أنها مستقلة عن الطبيعة الإلهية؟ هل تنبع الأخلاقيَّة من الدين أم أنها مستقلة عنه؟ هل الأفعال خيرة لأن الله أمر بها أو يريدها، أم أنَّ الله أمر بها أو يريدها لأنها خيرة؟ كل هذه التساؤلات قد نتجت عن محاورة "يوثيفرو" التي حاول الفلاسفة فيما بعد الإجابة عنها.

وعلى هذا اتخذ الفلاسفة -في معالجتهم لطبيعة الأخلاقيَّة أو العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية- موقفين مختلفين تمامًا؛ فيعتقد مؤيدو الموقف الأول أن الأخلاقيَّة تنشأ من الأوامر الإلهية وإرادته، وبالتالي تصبح الأخلاقيَّة تعسفية وليس لها أي حقيقة موضوعية؛ لأنه في هذه الحالة قد يأمر الله بما يخالف قواعد العقل والمنطق والحدس والواقع، كما أنها تنزع من المرء بعضًا من خصائصه الإنسانية، مثل: القدرة على التمييز والاختيار وتحمل المسئولية، وغيرها من خصائص الرحمة والشفقة والإحسان، ما دام أن كل هذا مرهون بإرادة الله واختياراته، في حين يعتقد مؤيدو الموقف الثاني متأثرين برأي "سقراط" بأنه لا توجد علاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية؛ لأن الأخلاقيَّة مستقلة بذاتها عن أيَّة تصورات لاهوتية معينة، وفضلوا البحث عن معايير موضوعية لها؛ وذلك من أجل ضمان استقلالية الأخلاق.

وفيما أراه وأؤيده أن الأخلاق هي فطرة أخلاقيَّة أوجدها الخالق في كل البشر، ومن كمال رحمته وعدله أنه لم يخصَّ بها المؤمنين فقط، ولا أرى في هذا تعسفًا من الخالق؛ لأن الخالق خير بذاته طيب في صفاته؛ فهو خير لا يأمر إلا بالخير، ولا يأمرنا بشيء إلا وقد يسَّره على النفس البشرية من خلال ميلها إليه عبر الفطرة الأخلاقيَّة السوية الموجودة مسبقا قبل الأمر الإلهي. كما أن الأمر الإلهي لا يكون الإنسان مكلفًا به إلا بعد مرحلة النضج (البلوغ)، بينما الفطرة الأخلاقيَّة السليمة نراها بشكل لا ينفيه عاقل، موجودة حتى لدى الطفل المميز، فلولا وجود الفطرة الأخلاقيَّة السليمة لما ميَّز الطفل بين هذه الأفعال. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة الأوامر الإلهية لتحفيز المؤمنين به على الالتزام بالأوامر الأخلاقيَّة الإلهية المحبَّبة إليهم مسبقًا، ويحذرهم من الأفعال السيئة المبغضة إليهم مسبقًا، ويزجرهم وينهاهم عنها، وهذا أيضًا من كمال رحمته حتى يحثهم بتلك القوانين الإلهية على أن يكونوا أشخاصًا أخلاقيين خيرين.

وعلى هذا، سأتناول في المحور الثاني من الدراسة الموقف الأول الذي يؤكد على العلاقة الجوهرية بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية، والمتمثل في نظرية الأوامر الإلهية، وسأقدم من خلال هذا المحور تعريفًا لنظرية الأمر الإلهي وصورها المختلفة، وكذلك سأتناول آراء عدد من الفلاسفة المؤيدين لتلك النظرية، كما سأوضح مميزاتها وأهم الانتقادات التي وجهت لها.

المحور الثاني: الأوامر الإلهية بوصفها مصدرًا للأخلاقيَّة.

أتناول في هذا المحور الموقف الأول من معضلة "يوثيفرو" وهو الموقف المؤيد أن طبيعة الأخلاقيَّة تُحدد من قبل الأوامر الإلهية، وسأعرض لهذا الموقف من خلال تعريف نظرية الأمر الإلهي، وصورها أو أشكالها المتعددة، كما سأذكر بعضًا من مميزاتها وبعضًا من أهم الانتقادات التي وُجهت إليها.

وعلى هذا، سعى بعض الفلاسفة -قديمًا وحديثًا- نحو الدفاع عن النظريات الأخلاقيَّة التي ترتكز على أساس توحيدي Theistic، ومنها على سبيل المثال ما يسمى "نظرية الأمر الإلهي" Divine Command Theory وتُعرف بأنها الرأي القائل: "إنَّ الأخلاقيَّة تعتمد بطريقة ما على الإله، وأن

الإلزام الأخلاقي يتألف من طاعة الأوامر الإلهية"؛ أي إنَّ نظرية الأمر الإلهي تتضمن الادعاء بأن الأخلاقيَّة تستند في النهاية إلى أوامر الله أو صفاته، وأن الفعل الصحيح من الناحية الأخلاقيَّة هو الفعل الذي يأمر به الإله أو يريده. وبالتالي يختلف المضمون المحدد للأوامر الإلهية طبقًا للدين المُعْيَّن ووجهات النظر الخاصة بمنظر الأمر الإلهي الفردي، ولكن جميعها يشترك في الادعاء بأن الأخلاقيَّة والالتزامات الأخلاقيَّة تعتمد في النهاية على الإله[33]. ومن ثم تأخذ نظرية الأمر الإلهي الشكل الآتي: "الشخص (س) لديه إلزام[♦] أخلاقي للقيام بالفعل (ص)، فقط إذا أمر الإله الشخص (س) بفعل (ص) على النحو الذي أمره به"[34].

وعلى هذا يمكننا إعادة صياغة سؤال "سقراط"، على النحو الآتي: "هل أمر الله بتأدية فعل معين لأنه صحيح من الناحية الأخلاقيَّة، أم أن الفعل صحيح من الناحية الأخلاقيَّة لذلك أمر الله بتأديته؟ في الإجابة عن هذا السؤال، يواجه منظرو الأمر الإلهي صعوبة، فقد يرد أحد المدافعين عن نظرية الأمر الإلهي بأن الفعل صحيح من الناحية الأخلاقيَّة لأن الإله أمر بتأديته، وبالتالي، فإن المعنى الضمني لهذا الرد هو أنه إذا أمر الإله أن نُلحِق المعاناة بالآخرين من أجل المتعة، فسيكون القيام بذلك أمرًا صحيحًا من الناحية الأخلاقيَّة، وسنكون مضطرين لفعل ذلك؛ لأن الإله أمر بذلك.

ولكن ووفقًا لنظرية الأمر الإلهي، فإن التسبب في المعاناة للآخرين هو أمر خاطئ، وأن الإله يأمرنا بعدم القيام بذلك ومع هذا، فإذا أمرنا الإله أن نتسبب في مثل هذه المعاناة، فسيكون القيام بذلك هو الشيء الصحيح من الناحية الأخلاقيَّة والذي ينبغي القيام به. وعلى هذا فإن مشكلة هذا الرد على سؤال "سقراط" تتضمن أن أوامر الإله وبالتالي أُسس الأخلاقيَّة تصبح تعسفية، مما يسمح بعد ذلك بأن تصبح الأفعال المستهجنة أخلاقيًّا مُلزِمة من الناحية الأخلاقيَّة، والعكس صحيح[35].

أي إن مُنظري الأمر الإلهي – كما يشير "كاى نيلسن[•]" Kai Nielsen (١٩٢٩-٢٠١٢م)- يزعمون أنه ينبغي علينا أن نفعل ما يأمرنا به الإله دون النظر عما يبدو عليه الأمر بالنسبة للبشر، ودون النظر عما يوحي به إحساسنا الأخلاقي الضعيف، فينبغي عليك أن تفعل ذلك حتى لو أمرك الله بقتل ابنك الوحيد، فإذا أمرك الله أن تفعل ذلك، فهذا صحيح من الناحية الأخلاقيَّة، وعلى الرغم من أنَّ الله لن يعطيك مثل هذه الأوامر، ولكن إذا فعل ذلك، فستظل تستنتج أن هذا هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله؛ لأن كل ما هو صواب وكل ما هو خاطئ يُحدَّد من خلال ما يريده الإله، ولا يجوز لنا أن ننظر لمحتوى وصاياه وأوامره، وكل ما علينا فقط أن نَعرِف أنها وصاياه وأوامره[36].

تتخذ النظريات الأخلاقيَّة أو ما يسمى أحيانًا "علم الواجبات التوحيدية" Theistic Deontology عدة صور أو أشكال يرتكز كل منها على جزئية معينة، ومنها:

أولًا: نظرية الأمر الإلهي DCT-D: وهي وجهة نظر يعتقد مؤيدوها أنَّ خصائص الواجبات الأخلاقيَّة Deontological Properties متأصلة ميتافيزيقيًّا في الأوامر الإلهية ذات الصلة. ومنها: نظرية الأمر الإلهي المعدلة M-DCT: وهي تشير إلى أنَّ خصائص الواجبات الأخلاقيَّة متأصلة ميتافيزيقيًّا في الأوامر الإلهية ذات الصلة من إله محب، مثل اعتقاد القديس "وليم أوكامي" William of Ockham (١٢٨٨-١٣٤٨م).

ثانيًا: نظرية الإرادة الإلهية Divine Will Theory: هي وجهة نظر متعلقة بخصائص الواجبات الأخلاقيَّة، التي وفقًا لها: "إنَّ التزام الفاعل (ص) بأداء الفعل (أ) في الظروف/أو الظرف (ب) قائم على إرادة الإله". وبالتالي لا تُحدد نظرية الإرادة الإلهية نوع الحالة العقلية التي من المفترض أن تؤسس التزام الفاعل (ص)؛ لأن التزام الفاعل في هذه الحالة مؤسَّس من خلال رغبات الله أو معتقداته أو نواياه أو عواطفه، كما عند "روبرت آدامز" R. Adams (١٩٢٨-١٩٩٧م). وبالتالي تأخذ نظرية الإرادة الإلهية عدة صور أو أشكال، وهي:

أ- نظرية القصد الإلهي Divine Intention Theory: وتنصُّ على أنَّ خصائص الواجبات الأخلاقيَّة متأصلة ميتافيزيقيًّا في مقاصد الله ذات الصلة، كما عند "مارك ميرفي" M. C. Murphy (١٩٦٨م-....) و"فيليب كوين" P. L. Quinn (١٩٤٠-٢٠٠٤م).

ب- نظرية الدافع الإلهي Divine Motivation Theory: وتنصُّ على أنَّ خصائص الواجبات الأخلاقيَّة متأصلة ميتافيزيقيًّا في دوافع الله ذات الصلة، كما عند "ليندا زاغزيبسكي" Linda Zagzebski (١٩٤٦م-....)[37].

ج- نظرية الرغبة الإلهية Divine Desire Theory: وتنصُّ على أنَّ خصائص الواجبات الأخلاقيَّة متأصلة ميتافيزيقيًّا في رغبات الله ذات الصلة، كما عند "كرستيان ميلر" Christian B. Miller.

د- نظرية الموقف الإلهي Divine Attitude Theory: وهي ترى أنَّ الخصائص الأخلاقيَّة ترتكز بشكل ميتافيزيقي على (وتتطابق مع) مواقف الله تجاه الفاعلين؛ فمثلًا الخطأ الأخلاقي للفعل يعني أنَّ الله غير راضٍ عن الشخص الذي قام بالفعل، كما عند "جيفري جوردان" Jeffrey J. Jordan (١٩٥٩م-....)[38]. ويتضح من هذا، أن هناك صورًا وأشكالًا متعددة تتخذها النظريات الأخلاقيَّة التي تتخذ من الإله (بأي معنى كان) أساسًا ميتافيزيقيًّا لها، ولكنها تشترك جميعها في النهاية أنَّ الله هو مصدر الأخلاقيَّة ومنبعها.

واستكمالًا لما سبق، فقد ردت مدرسة اللاهوتيين المتأخرين - أمثال: "جون دنز سكوت" J. D. Scotus (١٢٦٥-١٣٠٨م) و"جيرسون" L. B. Gerdon (١٣٣١م) و"وليم أوكامى" - القيم إلى الله؛ فقالوا: إن الله هو وحده الذى يحدد مفهوم الخير ويميز بينه وبين مفهوم الشر... فلو أمر الله بفعل شر لكان خيرًا، ولو نهى عن فعل خير لكان شرًا[39]. كما رد أهل السلف في الإسلام وعلماء الحديث القيم إلى إرادة الله، وقالوا: إن الخير ما حسَّنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه ونفر منه، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيرًا، ولو نهى عن الصدق، لكان شرًا، وليس ثمة فعل يمكن وصفه بأنه خير في ذاته أو شر في ذاته، يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب، ويمتدح حين يكون قصاصًا[40].

كما ذهب أيضًا مؤيدو المذهب الطَّوْعي/ الإرادي[♦] Voluntarism والكالفينيون[*] Calvinists إلى أن المبادئ الأخلاقيَّة تنشأ من إرادة الله؛ فالله خلق الخير والشر، وخلق كل شيء في هذا الكون ... وأي نوع من أنواع الالتزام ينبغي أن يشتق من أحد أوامر الله، فمثلًا: إذا فعل الشخص (س) الفعل (ص)، فإن الشخص (س) أدى هذا الفعل؛ لأن الله أمر بتأدية الفعل (ص) على هذا النحو[41].

وفي الإطار نفسه، أرجع "هنري مور" H. More (١٦١٤-١٦٨٧م) منشأ الالتزام الخُلقي إلى الأصل الإلهي Divine Origin، فهذا الأصل هو الذى طبع (نَقَش) في عقل الإنسان كل الأفكار المتعلقة بالخير والشر، وهو مستقلٌّ ذاتيًّا وله قيمة جوهرية في ذاته وأفكاره مماثِلة للمبادئ الرياضية، ومبادِئه الأخلاقيَّة وغيرها مُدرَكة مباشرة من خلال البشر بطرق مختلفة حسب فضائلهم[42].

كما جادل الفيلسوف الإنجليزي "ويليام بيلي" William Paley (١٧٤٣-١٨٠٥م) في إمكانية إثبات أن الأخلاقيَّة مستمدة من إرادة الإله، فإذا كانت الأخلاقيَّة تستهدف تعزيز سعادة الجميع، وأن السعادة هي مجموع اللذات، فإننا بحاجة إلى الإيمان بالله؛ لأنه هو المانح النهائي Final Granter للسعادة لفعل ما يتعيَّن علينا القيام به[43].

أتفق مع "بيلي" من أننا بحاجة إلى الإيمان بالله؛ لأن هذا سيؤدي بطبيعة الحال إلى السعادة من خلال الالتزام بالأوامر الإلهية، فالله هو المانح الأساسي لكل الأخلاقيَّة ومبرراتها، ولن يشعر الإنسان بالسعادة الحقيقية إلا في رضى الله "سبحانه وتعالى"، ولن يأتي هذا الرضى إلا بالالتزام بأوامره ونواهيه. ولكن قد يتعارض هذا القول مع اعتقاد غير المؤمنين بالله من ملاحدة ولا أدريين؛ حيث إننا قد نجد عندهم سموًّا أخلاقيًّا يفوق بكثير بعض المؤمنين به، وعلى الرغم من إرجاعهم تلك الأخلاقيَّة إلى عدة مبررات منها العقلية أو الوجدانية، إلا أني أرى هذا السمو الأخلاقي الذي نجده عندهم لن يتأتى إلا من خلال الفطرة الأخلاقيَّة التي أوجدها الله فينا جميعًا دون استثناء، فهي موجودة عند كل ذي عقل سليم.

يشير "إدوارد ويرينجا[•]" Edward Wierenga (١٩٤٧م-....) إلى أنَّ هناك طرقًا عديدة لتصور العلاقة بين الله والأخلاقيَّة، من بينها نموذج قوي من نظرية الأمر الإلهي وهو الادعاء بأن العبارات الأخلاقيَّة (ص إلزامية) يتم تعريفها من حيث العبارات اللاهوتية (ص أمر الإله). كما أن هناك نموذجًا ضعيفًا منها، وهو الرأي القائل: "إن أوامر الله تتماشى مع متطلبات الأخلاق، ووفقًا لهذا فإن أوامر الله لا تُحدد الأخلاقيَّة، بل تخبرنا عن محتواها". ثم يضع "ويرينجا" وجهة نظر تقع بين النموذجين السابقين من نظرية الأمر الإلهي، تتضمن الادعاءين الآتيين: (أ) إنَّ الإله هو الذي يحدد ما هو أخلاقي. (ب) إنَّ

الالتزامات الأخلاقيَّة مستمدة من أوامر الإله، حيث تُفهم هذه الأوامر على أنها معطيات من الإرادة الإلهية الموحاة[44].

ثم وضع "ويرينجا" عددًا من المبادئ لبيان نظريته، وهي على النحو الآتي:

المبدأ الأول: أيُّ فاعل "ع" في الحالة "ح" وفي الوقت "ق"؛ (١) "ع" مُلزَم بفعل "ح" في الوقت "ق"، فقط إذا أمر الإله "ع" أن يفعل "ح" في الوقت "ق". (٢) إذا كان "ع" مُلزَمًا أن يفعل "ح" في الوقت "ق"، فإن "ع" مُلزَم بشكل أمري بفعل "ح" في الوقت "ق"؛ لأن الإله ألزم الفاعل "ع" بأن يفعل "ح" في الوقت "ق".

المبدأ الثاني: أيُّ فاعل "ع" في الحالة "ح" وفي الوقت "ق"؛ (١) من الجائز permissible أنْ يقوم الفاعل "ع" بفعل "ح" في الوقت "ق". (٢) إذا كان من الجائز أنْ يفعل الفاعل "ع" الفعل "ح" في الوقت "ق"، ومن ثم في حالة عدم قيام الفاعل "ع" بالفعل "ح" في الوقت "ق"، فإن وجود الإله يجعل من الجائز أن يقوم الفاعل "ع" بفعل "ح" في الوقت "ق"[45].

المبدأ الثالث: أيُّ فاعل "ع" في الحالة "ح" وفي الوقت "ق"؛ (١) من الخطأ أن يقوم الفاعل "ع" بفعل "ح" في الوقت "ق"، إذا حظر الإله god forbids على الفاعل "ع" القيام بفعل "ح" في الوقت "ق". (٢) إذا كان من الخطأ أن يقوم الفاعل "ع" بفعل "ح" في الوقت "ق"؛ فإن الإله يحظر على الفاعل "ع" القيام بفعل "ح" في الوقت "ق"؛ لأنه من الخطأ أن يقوم الفاعل "ع" بفعل "ح" في الوقت "ق"[46].

وعلى هذا يتضح أن هناك عدة أشكال مختلفة لنظرية الأمر الإلهي في الأخلاق، أقوى أشكالها هو الشكل الذي يعتقد مؤيدوه أنَّ المسندات الأخلاقيَّة Moral Predicates مثل "الإلزام" ينبغي تحديدها من خلال المسندات اللاهوتية مثل "هذا أمر من الله"، أي إنَّ الخصائص الأخلاقيَّة مثل خاصية الإلزام تكون متطابقة identical مع الخصائص اللاهوتية التي يأمرنا الإله بها. ومن أشهر المدافعين عن هذا النوع من نظرية الأمر الإلهي هو "يوثيفرو"[47]. والشكل الأضعف منها هو الشكل الذي يؤكد ببساطة أن ما يأمر به الإله يتماشى coextensive مع ما هو صائب، ووفقًا لوجهة النظر هذه فإن أوامر الإله توفر دليلًا موثقًا للأخلاقيَّة، ولكن لا تحددها[48].

ينتج عن هذا أنه لا يوجد شيء أخلاقي ولا أخلاقي في جوهره في نظرية الأمر الإلهي، -فمثلًا- نهي الإله عن القتل هو فقط ما يجعل القتل فعلًا خاطئًا من الناحية الأخلاقيَّة، ويمكن صياغة ذلك على النحو الآتي: يكون الفعل "أ" صحيحًا من الناحية الأخلاقيَّة؛ لأن الله أمر بفعل "أ"، ويكون الفعل "ب" خاطئًا من الناحية الأخلاقيَّة؛ لأن الله نهى عنه[49].

كما أنَّ فهم المرء للعلاقة بين الله والحياة الأخلاقيَّة يعتمد على الكيفية التي ينظر بها المرء إلى الله. فيتساءل المؤمن: ما الأفعال التي يدعوني الله أن أفعلها، وما الأفعال التي لا ينبغي أن أفعلها؟ ما الأفعال أو النوايا الأخلاقيَّة التي يعتبرني الله مسؤولًا عنها؟ وما هي حدود مسؤولياتي؟ وهل ضميري هو الوسيلة التي ينقل بها الله معرفتي بما هو حق وما هو خير؟ وهل يتوقع الله مني أن أصمم سلوكي الأخلاقي على النموذج الذي رسمه عيسى (عليه السلام) أو محمد (ﷺ)؟ وماذا سيحدث لي إذا فشلت في تلبية أوامر الله؟ تكشف كل هذه التساؤلات وغيرها عن وجهات نظر ضمنية عن الله، وحول ما يمكن عَدُّه حياة أخلاقيَّة، وكيف تتقاطع[50].

وبالتالي، تتخذ شكل العلاقة بين الله والحياة الأخلاقيَّة عدة صور، منها:

أولًا: الله بوصفه مصدرًا لخير الإنسان ومصدرًا للحق. مثال: الله الخير والصالح هو الذي يأمرنا بفعل الخير والعدل، وليس علينا أنَّ نتساءل عن هذه الوصايا، بل علينا أن نطيعها، واثقين من أنَّ الله لن يضلنا، حتى لو كان ما يأمرنا به الله لا يتوافق دائمًا مع حدسنا.

ثانيًا: الله بوصفه الغاية الأسمى للحياة الأخلاقيَّة. مثال: إنَّ الهدف الأسمى من الحياة هو تحسين تمسكنا بالمبادئ الأخلاقيَّة، بهدف بلوغ الكمال الأخلاقي حتى نكون مستعدين للوقوف أمام الله بعد الموت، وهذه الحالة تسمى في بعض التقاليد الدينية "حالة التقديس" Sanctification.

ثالثًا: الله بوصفه ضامنًا لخير الإنسان. مثال: إذا كان خير الإنسان الأساسي هو الحصول على السعادة ... فيمكن أنَّ يُؤَمن الله السعادة لنا، فالله العادل يمنحنا مستوى من السعادة يتناسب مع جهدنا الأخلاقي.

رابعًا: الله بوصفه ممكنًا ومعززًا للحياة الخيرة والاستقامة، مثال: يولد البشر في حيرة من أمرهم حول ما هو خير وما هو حق، ونحن نحب الأشياء التي تخدم احتياجاتنا ورغباتنا بأنانية مفرطة، والله يعيننا ويوجهنا نحو طريق الخير والحق، اللذَيْن لا نستطيع -بقوتنا الخاصة- تحقيقهما[51].

وعلى هذا يبدو أن لنظرية الأمر الإلهي عدة مميزات بينها "مايكل أوستين[*]" Michael W. Austin (١٩٦٩م-....)، منها:

أولًا: أنها توفر أساسًا ميتافيزيقيًّا موضوعيًّا للأخلاقيَّة؛ فبالنسبة لأولئك الملتزمين بوجود حقائق أخلاقيَّة موضوعية، فيبدو أن هذه الحقائق تتلاءم بشكل جيد مع الإطار التوحيدي. بمعنى أنه إذا كان أصل الكون هو كائن أخلاقي، فإن وجود الحقائق الأخلاقيَّة الموضوعية ينعكس على حياة الإنسان -إذا جاز التعبير- في الكون كله، وعلى النقيض من ذلك إذا كان أصل الكون لا أخلاقي، فإن وجود مثل هذه الحقائق يصبح محيرًا من الناحية الفلسفية؛ لأنه من غير الواضح كيف يمكن للخصائص الأخلاقيَّة أن تظهر من خلال الأصول غير الأخلاقيَّة.

ثانيًا: لا توفر نظرية الأوامر الإلهية أساسًا ميتافيزيقيًّا للأخلاقيَّة فحسب، ولكنها وفقًا للكثيرين تعطينا أيضًا إجابة جيدة عن السؤال: لماذا نكون أخلاقيين؟ حيث يرى "وليم لين كرايج[♦]" William L. Craig (١٩٤٩م-....) بأن هذه ميزة لوجهة نظر الأخلاق المؤسسة على الإله؛ ففي المذهب التوحيدي Theism، نحن مسؤولون عن أفعالنا من قبل الإله، فأولئك الذين يفعلون الشر سيُعاقبون، وأولئك الذين يعيشون حياة مستقيمة أخلاقيًّا سيُحفظون بل يكافَؤون، فالخير في النهاية ينتصر على الشر، والعدالة ستنتصر.

ثالثًا: وفقًا لوجهة نظر الأخلاق التوحيدية، لدينا سبب للتصرف بطرق تتعارض مع مصلحتنا الذاتية Our Self-interest؛ لأن مثل هذه الأفعال الخاصة بالتضحية بالنفس Self-sacrifice لها أهمية وجدارة كبيرة من منظور الإطار التوحيدي، فمن المنطقي في نظرية الأمر الإلهي أن أضحي بسلامتي الشخصية من أجل رفاهية أطفالي وأصدقائي حتى الغرباء؛ لأن الإله يوافق على مثل هذه الأفعال الخاصة بالتضحية بالنفس بل يأمر بها[52].

وقد عرض "أوستين" عددًا من الانتقادات التي وُجهت لنظرية الأمر الإلهي، منها:

أولًا: إنَّ تبرير الدوافع الأخلاقيَّة من خلال اللجوء إلى فكرة المكافأة والعقوبة يعد تبريرًا غير كافٍ، بمعنى إذا كان الدافع لكونك أخلاقيًّا وفق نظرية الأمر الإلهي هو مجرد تجنب العقاب والفوز بالنعيم الأبدي، فإن هذا يُعد تبريرًا غير مثالي لتفسير الدوافع الأخلاقيَّة؛ لأنه إشارة إلى عدم النضج الأخلاقي. ولكن قد يرد المدافعون عن نظرية الأمر الإلهي بتفسيرات مختلفة للدوافع الأخلاقيَّة، متفقين فيما بينهم أنَّ الدافع الأخلاقي المؤسس فقط على المكافأة والعقاب غير كافٍ، ويرون أنه ربما يكون السبب في أن نكون أخلاقيين هو أن الإله قد صمم البشر بطريقة تجعل الأخلاق شرطًا ضروريًا لازدهار الإنسان. ولكن يبدو أنها أيضًا وجهة نظر مفرطة في الأنانية، إلا أنها تُعد أقل رفضًا من وجهة النظر الأولى التي ترى أن الدافع لنكون أخلاقيين هو مجرد الرغبة في تجنب العقاب والفوز النعيم الأبدي[53]. وأُعقب على هذا القول: بأن المؤمنين بوجود الله يسعون دائمًا للتقرب من خالقهم وينفذون أوامره ويبتعدون عن نواهيه، لكي يحصلوا على قربه وينالون درجة كبيرة من محبته، وهذا ما يحفزهم في المقام الأول للالتزام بالأفعال الحميدة وينهاهم عن الأفعال السيئة، ثم يتحفزون أكثر عندما يعلمون قدرة خالقهم وعقابه الشديد لمن يخالفه، وثوابه وحبه ورحمته لمن يطيعه وينفذ أوامره.

ثانيًا: كما رأينا، يلتزم منظرو الأمر الإلهي بالقول: إنَّ ما يجعل الفعل واجبًا من الناحية الأخلاقيَّة هو حقيقة أن الله يأمر به. فهذه مشكلة لسببين مرتبطين: **أ-** يبدو أنه يجعل الأوامر الإلهية تعسفية من الناحية الأخلاقيَّة؛ لأن أوامر الله لا تستند إلى أي معيار أخلاقي، وبالتالي لا يبدو أنَّ هناك سببًا يدعو الله لإعطاء الأمر بتنفيذ هذه الأفعال دون غيرها. **ب-** إذا كانت أوامر الله لا تستند إلى أي معيار أخلاقي، فلا يبدو أن هناك أيَّة طريقة لفهم الادعاء بأن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة[54]. وإذا أخذنا معايير الخيرية الأخلاقيَّة بوصفها تُحدد من خلال ما يأمر به الله، فإن الطريقة الوحيدة لفهم خيرية الله الأخلاقيَّة هو أنْ نقول إنه يتبع الأوامر التي يعطيها لنفسه، وهذه تمثل إشكالية لعدة أسباب. **أ-** كيف نستطيع فهم كائن تكون خيريته الأخلاقيَّة نتيجة لاتباع الأوامر التي أصدرها بنفسه. **ب-** حتى لو كان من الممكن فهم هذا الأمر، فلا يبدو أنه يستوعب ما يدور في أذهان الناس عندما يقولون إنَّ الله خير أخلاقي. فعندما نفكر في الله على أنه خير

من الناحية الأخلاقيَّة، فنحن لا نفكر فقط في أن الله يمارس ما يفكر به، ولكن الأهم من ذلك هو أنه يبدو من غير المناسب القول بأن الكائن لديه التزام أخلاقي عندما لا يمكن لهذا الكائن أن يفشل في الوفاء بهذا الالتزام[55].

ثالثًا: تبدو نظرية الأمر الإلهي غارقة في الإيحاء بأن القسوة يمكن أن تكون صحيحة من الناحية الأخلاقيَّة، وبذلك يبدو أن أساس الأخلاقيَّة أساس تعسفي؛ لذلك قد يتجنب مُنظرو الأمر الإلهي مشكلة التعسف هذه عن طريق اختيار إجابة مختلفة عن سؤال "سقراط"، وهو أنه أي فعل معين يأمر به الله، فهو يأمر به لأنه صحيح أخلاقيًا، وبهذا يتجنب منظرو الأمر الإلهي الاضطرار إلى قبول فكرة أن إلحاق المعاناة بالآخرين من أجل المتعة يمكن أن يكون فعلًا صحيحًا من الناحية الأخلاقيَّة.

رابعًا: غالبًا ما يُعتقد أن معضلة "يوثيفرو" تمثل مشكلة قاتلة لنظرية الأمر الإلهي، فهل الأفعال الصحيحة أمر بها الله لأنها صحيحة أم أنها صحيحة لأن الله أمر بها؟ إذا كان الاختيار الأول، فهناك معيار للصواب والخطأ مستقل عن أوامر الله؛ فأوامر الله في هذه الحالة ليست ذات صلة بتحديد محتوى الأخلاقيَّة. ويبدو أن هذا الخيار يعرض سيادة الله للخطر بطريقة ما. ويطرح الاختيار الثاني من المعضلة على ما يبدو مشاكل مستعصية أيضًا، فإذا كانت أوامر الله هي ما تجعل الأفعال الصحيحة صحيحة، ولا يوجد معيار أخلاقي مستقل عن أوامر الله، فهذا يجعل الأخلاق تعسفية، وبالتالي فإن القتل ليس خطأ لأنه يلحق ضررًا بشخص ما ظلمًا، ولكن لمجرد أن الله نهى عنه، وعلى هذا فلا توجد علاقة تناسق بين العقل وخطأ القتل. أضف إلى ذلك، إذا أمرنا الله بتعذيب طفل بريء حتى الموت، فإن تعذيبه حتى الموت سيكون -على ما يبدو- واجبًا أخلاقيًّا، وقد يكون هذا سببًا كافيًا لرفض نظرية الأمر الإلهي[56]. فالله خير لا يأمر إلا بالخير.

ويهرب منظرو الأمر الإلهي من هذا المأزق، بأن الله لن يأمر بهذا الأمر أبدًا؛ لأنه سيكون مخالفًا لطبيعته الطيبة والمحبة. ومع ذلك فإن مثل هذه الخطوة تبدو غير متوافقة مع نظرية الأمر الإلهي؛ لأنها تشير إلى أن الله مُلزم بالمتطلبات الأخلاقيَّة، أي إنَّ الله لا يمكنه أن يأمر بتعذيب طفل بريء حتى الموت؛ لأن مثل هذا الأمر سيكون لا أخلاقي، بينما تدعي نظرية الأمر الإلهي أن الله هو مصدر كل المتطلبات الأخلاقيَّة[57].

خامسًا: مع تجنب مشكلة القسوة والتعسفية تظهر مشكلتان جديدتان، فإذا أمر الله بفعل معين؛ لأنه صحيح أخلاقيًّا، فلن تعتمد الأخلاق على الإله بالطريقة التي يؤيدها بها منظرو الأمر الإلهي؛ لأن الإله في هذه الحالة لم يعد صاحب الأخلاقيَّة، بل مجرد مُدرك للصواب والخطأ، وبالتالي فلم يعد الإله أساس الأخلاق. أضف إلى ذلك، أن الإله يصبح خاضعًا لقانون أخلاقي خارجي، ولم يعد له سيادة ... إنَّ فكرة أنَّ الإله يخضع لقانون أخلاقي خارجي هي أيضًا مشكلة بالنسبة للمؤمنين الذين يعتقدون أنه في سلسلة الوجود الكبرى، يكون الله في القمة، وهنا، يوجد قانون أخلاقي خارج عن الإله وأعلى منه، وهذه نتيجة يرفضها العديد من منظري الأمر الإلهي. ومن ثم فإن المدافعين عن نظرية الأوامر الإلهية بوصفها مصدرًا للأخلاقيَّة يواجهون معضلة: إمَّا أنَّ الأخلاق تقوم على أسس تعسفية، أو أنَّ الإله ليس مصدرًا للأخلاق ويخضع لقانون أخلاقي خارجي، وكلاهما يُعرضان مفهوم الإله للخطر سواء في وضعه الأخلاقي أو الميتافيزيقي الأعلى[58].

وقد صرح "الأوكامي" أنَّ الأفعال التي نسميها "سرقة" و"زنا" ستكون إلزامية بالنسبة لنا، إذا أمرنا الله بذلك، رغم أنَّ هذه وجهة نظر غير مقبولة للالتزام الأخلاقي لدى معظم الناس، على أساس أنَّ أيَّة نظرية أخلاقيَّة تترك الباب مفتوحًا أمام احتمالية أنَّ تكون مثل هذه الأفعال جديرة بالثناء من الناحية الأخلاقيَّة فهي معيبة وقاتلة. أي إنه حتى لو كان من الممكن منطقيًّا أنَّ يأمر الله بالقسوة، فهذه ليست من الأشياء التي سيفعلها الله بالنظر إلى شخصيته في العالم الفعلي[59]. رغم مجادلة جُلَّ اللاهوتيين المعاصرين بأن الإرادة التعسفية ورضا الله من خلال أوامره ونواهيه، هي القاعدة والمقياس الأول والوحيد للقيمة الأخلاقيَّة[60].

ورغم القدرة الإلهية في خلق كل قيمة، فهذا لا يعني –من وجهة نظر مؤيدي النزعة الإنسانية- أن الله كان بإمكانه أن يختار إنشاء عالم يكون فيه التعذيب خيرًا؛ لأن مثل هذا العالم هو أمر مستحيل منطقيًّا، ولا يتوقع حتى من الله أنْ يكون قادرًا على فعل المستحيل منطقيًّا[61]. فهناك قيم أخلاقيَّة ضرورية في الله؛ ولذلك فإن جميع الحقائق الأخلاقيَّة (كل القيم بوصفها احتمالات) موجودة في عقل الله، بالإضافة إلى ذلك،

يحقق الله في ذاته كل الفضائل الممكنة بمعنى فائق، وأن الله يختار القيم الممكنة لتحقيقها من خلال خلق الكون[62].

سادسًا: هناك اعتراض آخر متعلق باستقلالية الحكم Autonomy، وهي الفكرة القائلة بأنه لكي يكون المرء ناضجًا من الناحية الأخلاقيَّة، فيجب أن يقرر بحرية تامة أيَّ المبادئ الأخلاقيَّة ستحكم حياته، وهذا بمثابة اعتراض على نظرية الأمر الإلهي؛ لأنه وفقًا لهذا الرأي، ليست إرادتنا هي التي تحكم حياتنا الأخلاقيَّة، بل إرادة الإله، فلم نعد كائنات ذاتية التشريع في المجال الأخلاقي، ولكننا بدلًا من ذلك نتبع قانونًا أخلاقيًّا مفروضًا علينا من الخارج، وبهذا المعنى فإن استقلالية الحكم غير متوافقة مع نظرية الأوامر الإلهية. ومع ذلك فإن نظرية الأمر الإلهي والمسؤولية الأخلاقيَّة متوافقان؛ لأننا مسؤولون عن طاعة أوامر الإله أو عدم طاعتها، وكذلك فهمها وتطبيقها بشكل صحيح، واعتماد موقف النقد الذاتي فيما يتعلق بما أمرنا الإله به، ولكي نفعل ذلك فنحن مستقلون؛ لأننا يجب أن نعتمد على أحكامنا المستقلة حول صلاح الإله والقوانين الأخلاقيَّة المتوافقة مع أوامره. بالإضافة إلى ذلك يبدو أن مُنظري الأمر الإلهي لا يزال بإمكانهم القول إننا نفرض القانون الأخلاقي على أنفسنا من خلال موافقتنا على إخضاع أنفسنا له بمجرد أن نفهمه، حتى لو كان قائمًا في النهاية على أوامر الإله[63].

سابعًا: هناك اعتراض آخر متعلق بالتعددية Pluralism، **و**هو أنه بالنظر إلى تنوع الأديان وعددها في العالم، فكيف يَعرِف منظرو الأمر الإلهي أيًّا من الأوامر الإلهية يجب اتباعها؟ فغالبًا ما تقدم ديانات العالم روايات متضاربة عن طبيعة أوامر الإله ومحتواها. وعلاوة على ذلك، حتى لو اعتقدت أن مثل هذا الشخص دينه صحيح، فلا يزال هناك تعدد في التفاهمات داخل التقاليد الدينية فيما يتعلق بما يأمرنا الإله به. وردًّا على ذلك فإن بعض القضايا التي أثيرت أعلاه بشأن استقلالية الحكم ... فيجب على منظري الأمر الإلهي أن يقرروا بأنفسهم بناء على الأدلة المتاحة، أيُّ فهم للإله يجب أن يتبنوه، وأي فهم للأوامر الإلهية في تقاليدهم الخاصة يجدونه أكثر إلحاحًا[64].

وقد بيَّن "جيرالد هاريسون" -الأستاذ بجامعة ماسي بنيوزيلندا- أن نظريات الأوامر الإلهية في علم الأخلاق تأتي بصور مختلفة. وقد استخدم هذا المصطلح ليعني أي وجهة نظر تحدد الخصائص الأخلاقيَّة مع خاصية أن مَنْ يأمر بها أو يفضلها هو إله من نوع ما. ويُقصد بكلمة "الإله" نوع من قوى خارقة للطبيعة تمتلك قدرًا كبيرًا من السيطرة أو التأثير علينا، وقد لاحظ -من خلال هذا الاستخدام- أنه ليس من الضروري أن يكون جوهر نظريات الأمر الإلهي أن يكون الإله المعني هو إله أي دين ... صحيح أن معظم منظري الأمر الإلهي المعاصرين يضعون الله في أذهانهم ويعرفون نظرية الأوامر الإلهية على أنها الرأي القائل: إنَّ الخير الأخلاقي هو ما يأمر به الله (يفضله، يحبه، إلخ)، فهذا الأمر لا تحتاج إليه النظرية ويجعلها أقل منطقية، وليس أكثر منطقية[65].

إنَّ معضلة "يوثيفرو" معروفة على نطاق واسع، وقد استخدمها "سقراط" في الأصل في سياق تعدد الآلهة، وفي الوقت نفسه كان معارضًا لأنظمة الأخلاق التي تعتمد على أحكام الإله. وتعمل معضلة "يوثيفرو" من خلال الكشف عن موقفين غير مقبولين يجب على مُنظِّر الأمر الإلهي الاختيار بينهما. هذان "الجزءان" من المعضلة، هما إمَّا: **أ-** أنَّ أمر الله هو الذي يحدد الأخلاقيَّة، أو **ب-** أنَّ أمر الله هو الذي يخلق creates الأخلاقيَّة. إذا كانت (أ) صحيحة، فيجب على المؤمن أن يرى أن الأخلاقيَّة هي الخير بمعزل عن الله، وأن الله يعمل بقدرة معرفية بحتة من خلال منح الأخلاق تأييده. ولكن إذا كان هذا هو الحال، فلن يكون الله أعظم الكائنات الممكنة التي يفهمها المؤمنون على أنها كذلك؛ لأن الله في هذه الحالة خاضع لبعض الصلاحيات المتسامية. ويعد الجزء الآخر إشكاليًّا بالقدر نفسه، حيث تشير (ب) إلى أن الله يختلق/ أو يلفق fabricates الواجبات الأخلاقيَّة من فراغ، وبالتالي يمكن أن يؤسس الله أي شيء سخيف أو شرير ليكون أخلاقيًّا[66]. كما يقول "ويليام ألستون" W. P. Alston (١٩٢١-٢٠٠٩م): "إذا أمرنا الله أن نُلحق الأذى ببعضنا دون مبرر، فسنكون مضطرين للقيام بذلك"[67]. وبما أن هذا أمر سخيف ولا يعطينا سببًا لطاعة الأخلاقيَّة المحددة التي اختارها الإله، فيجب رفض الجزء الثاني من المعضلة، ولا يستطيع الشخص المؤمن أن يؤكد أن الأخلاقيَّة تعتمد وجوديًّا على الأمر الإلهي. ونتيجة هذه المعضلة هي أن مُنظِّر الأمر الإلهي يجب أن يُظهر إمَّا أن (أ) أو (ب) مقبولان إلى حد ما بعد كل شيء، أو أن هناك بعض الخيارات البديلة التي قد تسمح للمُوحِّد بتجنب الجزئين تمامًا[68].

هذه أهم الانتقادات التي تعرضت لها نظرية الأمر الإلهي، وسأناقش في المحور التالي من الدراسة الموقف المقابل لهذه النظرية، وهو الذي تبناها العديد من الفلاسفة، وهو الموقف الذي يؤكد على أنَّ الأخلاقيَّة مستقلة استقلالًا تامًّا عن أي تصورات لاهوتية، وهذا لعدة أسباب منها: ما يعتمد على تقديم تبريرات عقلية بوصفها أساسًا للتصورات والمفاهيم الأخلاقيَّة، ومنها ما يعتمد على تقديم تبريرات واقعية "وصفية" بوصفها أساسًا لتبرير الأفكار والمفاهيم الأخلاقيَّة. وسأحاول في هذا المحور من الدراسة بيان ذلك قدر المستطاع.

المحور الثالث: مصدر الأَخلاقيَّة بين التبريرات العقلية والتبريرات الواقعية.

بعد أن تناولت في المحورين السابقين من الدراسة أصل معضلة "يوثيفرو" وموقف كل من "يوثيفرو" المؤيد للأصل الإلهي للأخلاقيَّة، وموقف "سقراط" الذي أنكر هذا، وحاول البحث عن أسس موضوعية عقلية للأخلاقيَّة، ثم تعرضت لنظرية الأمر الإلهي؛ أشكالها ومميزاتها، وأهم الانتقادات التي وُجهت لها؛ أتناول في هذا المحور من الدراسة للاتجاه الآخر، وهو الاتجاه المعارض لرؤية "يوثيفرو" والمؤيد لرؤية "سقراط" مع اختلاف الأسس الموضوعية، وعلى العموم فقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه التأكيد على أن الأخلاقيَّة مستقلة استقلالًا تامًّا عن أيَّة تصورات لاهوتية، وردُّوها لمنبعين أساسيين؛ هما: المنبع الأول رد أصل الأخلاقيَّة إلى التبريرات العقلية، والمنبع الثاني: رد أصل الأخلاقيَّة إلى التبريرات الواقعية. وسأحاول في هذا المحور تقديم نماذج من آراء الفلاسفة لكلا المنبعين، وعلى هذا قسمت هذا المحور إلى قسمين؛ هما: **أولًا:** التبريرات العقلية، **ثانيًا:** التبريرات الواقعية.

وبالعودة إلى الوراء قليلًا، فإن الإشكالية الحقيقية -التي آثارها "أفلاطون" على لسان "سقراط" في محاورة "يوثيفرو"- عندما سأل "سقراط" "يوثيفرو" عما إذا كان المقدس مقدسًا لأن الآلهة يحبونه، أم أنهم يحبونه لأنه مقدس فحسب؟ وقد أجاب "يوثيفرو" أن الآلهة يحبون ما هو مقدس لأنه مقدس فحسب. ينتج عن هذا أن قداستها لا يمكن أن تكون في موافقتهم عليها؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون هذه الخاصية أساس موافقتهم؛ لذلك لا يمكن مساواة المسند "المقدس" بـ"المحبوب من قبل جميع الآلهة"، فإن كون المقدس محبوبًا من قبل الآلهة هو فقط صفة له وليس جوهرًا لقداستها. وإذا كان هذا ينطبق على "المقدس" فسيكون صحيحًا بالقدر نفسه مع المسندات الأخلاقيَّة الأخرى، مثل "الحق والخير"... إلخ[69].

وهذا يعني أن المقدس بالنسبة إلى "سقراط" مقدس لأنه يتملك خصائص جوهرية في ذاته تجعله مقدسًا؛ أي إن نقد "سقراط" لـ"يوثيفرو" اعتمد على التفرقة بين صفات الأفعال وجوهرها، وعلى هذا فإن محبة الله وموافقته على المقدس هي صفة وليست جوهرًا؛ أي إن المقدس مستقل عن إرادة الله؛ لأنه يمتلك خصائص جوهرية في ذاته تعجله كذلك؛ لذلك فالموافقة أو المحبة أو الإرادة الإلهية ليست دليلًا على كونها معيارًا للأخلاقيَّة طبقًا لمنطق "سقراط"، والمنطق نفسه ينطبق على أي مسندات أخلاقيَّة.

وفي الواقع فإن المصطلحات التي شكك فيها "سقراط" في كل من سلوك "يوثيفرو" وسلوك والده، تُظهر أن لدى "سقراط" (أفلاطون) هذا التطبيق الأوسع لتلك النقطة موضع الاعتبار، فالموافقة الإلهية على الفعل ليست جوهرًا لصوابها أو صلاحها؛ فهناك معيارٌ للسلوك الأخلاقي مستقل عن الإرادة الإلهية، وسيكون هذا صحيحًا سواء كان هناك عدة آلهة أو إله واحد فقط، وبالتالي فإن الفكرة القائلة: "إن الضرورات الدينية أو الأوامر الدينية يمكن أن تطغى على المعايير الأخلاقيَّة للإنسان المتحضر، أو إن الأمر الإلهي هو المعيار النهائي لتقرير ما هو حق من الناحية الأخلاقيَّة، يجب رفضه"[70]. هذا من وجهة نظر الفلاسفة الذين ينكرون عزو طبيعة الأخلاقيَّة إلى الأوامر الإلهية.

إذا كانت هذه الحجة صحيحة، فسيتبع ذلك عدة نتائج مهمة، هي:

(١) سيكون من الخطأ الاعتقاد أن القانون الأخلاقي يتطلب مُشرعًا إلهيًّا، تتجسد أوامره في هذا القانون؛ فالمعايير الأخلاقيَّة لا تنبع من السلطة الدينية.

(٢) إن محاولة تبرير فعل معين أو إدانته من الناحية الأخلاقيَّة على أساس أنه يطيع أو يخالف قانونًا أو أمرًا إلهيًّا، هي محاولات خاطئة.

(٣) إن اللجوء إلى الإرادة الإلهية Divine Will لإثبات أن أنواعًا معينة من الأفعال المثيرة للجدل من الناحية الأخلاقيَّة صحيحة أو خاطئة فكرة مضللة، بما أن محتوى الإرادة الإلهية -على الأقل- يمثل إشكالية مثل القضايا الأخلاقيَّة نفسها، فلا يمكن الاعتماد عليها لتسوية مثل هذه المسألة.

(٤) يمكننا أن نضيف أيضًا أن القضايا الأخلاقيَّة لا يمكن تسويتها من خلال مناشدة مواقف أي كائن أو مجموعة من الكائنات، سواء كانت إلهية أو بشرية[71]. وهذا ما يبدو عليه موقف "سقراط" من حواره مع "يوثيفرو".

أولًا: التبريرات العقلية.

شكلت معضلة "يوثيفرو" انقسامًا كبيرًا بين الفلاسفة المثاليين والواقعيين منذ عهد "أفلاطون"، ولا تزال قائمة حتى يومنا هذا؛ فقد ذهب المثاليون إلى أن الأخلاقيَّة غاية في ذاتها وأن قيمة الفعل تكمن في باطنه، وقد رأى الواقعيون أن الأخلاقيَّة تنشأ من وجدان اللذة أو المنفعة. وفي هذا أشار "د. توفيق الطويل" موضحًا أن الفلاسفة المثاليين نفروا من إرجاع الأخلاقيَّة إلى وجدان اللذة، أو مبدأ المنفعة، وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها وجزاءاتها، ورأوا أن وظيفة الفلسفة الخُلقية تكمن في وضع قيم أو مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني –بما هو إنساني- وتصبح الأخلاقيَّة في هذا التصور غاية في ذاتها، وليست وسيلة إلى تحقيق منفعة أو دفع مضرة كما قال أصحاب مذهب المنفعة،... فالقيم ليست صفات يخلقها العقل على الأفعال الإنسانية وفقًا للظروف التي تكتنف صاحبها، ولا هي من إملاء العقل الجمعي، وليست وليدة أحوال اقتصادية معينة، وإنما هي صفات عينية كامنة في طبائع الأفعال (أو حقائق الأقوال والأشياء)؛ ومن هنا كانت ثابتة غير متغيرة[72].

وقصدوا بطبيعة الأفعال الخصائص الجوهرية أو الخاصة الذاتية التي تكون ماهية الفعل أو تُشكل حقيقته؛ بمعنى أن مفهومه لا يستقيم في الذهن بدونها والعقل وحده هو الذي يكتشف هذه الخصائص، دون تقدير منه لما ينجم عنها من نتائج، أو يغري بها من جزاءات؛ فمثلًا عندما نقول إن التعفف لا يستقيم مفهومه في الذهن إلا إذا تصورنا أن صاحبه يقوى على ضبط نوازع نفسه وأهوائها حتى ترتد عما يملكه غيرها، وبهذا الوضع لا يملك العقل إلا أن يقول إن التعفف خير، وأن خيريته تلازمه في كل الظروف والأحوال، وبمثل هذا يصبح قول الصدق واجبًا؛ لأنه في ذاته خير، وليس لأنه ضروري لقيام المجتمع أو كفالة الثقة بين أفراده، وتصبح السرقة شرًّا؛ لأن مفهومها يتضمن العدوان على ما يملك الغير، وليست شرًّا؛ لأنها تلحق ضررًا أو تعوق نفعًا. وهذه وجهة نظر سارت منذ "أفلاطون" قديمًا حتى بدت عند "كانط" واتباعه حديثًا[73].

كما أوضح "الطويل" أن فرقة المعتزلة (القرن الثاني الهجري) في الإسلام رفضت الرأي القائل بأن خيرية الأفعال أو شريتها مرجعها إلى إرادة الله ... وقالوا: إن في أفعال الإنسان خصائص ذاتية توجب أن تكون خيرًا أو شرًّا، والله يأمر بالخير؛ لأن الخير حسن في ذاته، وينهى عن الشر؛ لأن الشر قبيح في ذاته، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يَرِد بهما الشرع ... وهكذا أصبح الأمر والنهي الإلهيَّان نتيجة لكون الأفعال خيرًا في ذاتها أو شرًا في ذاتها، وليس الأمر أو النهي علَّتين لخيرية الأفعال أو شريتها[74].

وإذا رجعنا إلى تاريخ تطور الفكر الأخلاقي، نجد أن جماعة "أفلاطونيو كامبردج" Cambridge Platonist (بالقرن السابع عشر الميلادي) كانت من أهم الفلسفات المثالية التي أرجعت طبيعة الأخلاقيَّة ومنبعها إلى العقل وحده، إذ قدم فلاسفتها العديد من الأطروحات الفلسفية لتقديم تبريرات عقلية لطبيعة الأخلاقيَّة، وكان على رأسهم الفيلسوف الإنجليزي "رالف كدويرث" R. Cudworth (١٦١٧-١٦٨٨م) -زعيم جماعة أفلاطونيو كامبردج- الذي أصرَّ على إقامة الأخلاق على العقل متأثرًا في ذلك بفلسفة "أفلاطون" و"ديكارت" العقلية. حيث أوضح -في كتابه "رسالة عن الأخلاق الأبدية والثابتة"- أن المبادئ الأخلاقيَّة ستكون حقيقية فقط إذا كانت المقولات الأخلاقيَّة مثل: الخير والشر، والعدالة والظلم، والفضيلة والرذيلة، مقولات أبدية وثابتة مثلها مثل المقولات المنطقية والرياضية[75].

كما أكد على أن هذه المبادئ تنشأ في العقل؛ إذ يقول: "إذا كانت المبادئ الأخلاقية حقيقية، فينبغي أن تنشأ في العقل وحده؛ لأنه عن طريق العقل وحده ندرك مباشرة الحقائق الضرورية؛ فالعقل هو القدرة

التي تبين لنا ما هو ثابت وأبدى وضروري، وهو قدرة في الروح تدرِك مباشرة -دون شك- ما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون"[76].

كما أنه أكد على أهمية فهم الأسباب من أجل قبول أيَّة قاعدة أو مبدأ أخلاقي؛ إذ يقول: "إن الفاعل الأخلاقي الحقيقي سيكون لديه القدرة لفهم أيَّة قاعدة أو مبدأ، وهذه القدرة -بالطبع- ستُحدث دورًا في اتخاذ القرار الأخلاقي، فالفاعل ينبغي ألا يؤدى الفعل لأنه أُخبر بتأديته، بل لأنه يفهم صواب الفعل ويدركه"[77]. ويعتقد أنه لا يمكن أن نفهم الطبيعة الضرورية للأشياء التي توجد خارج عقولنا، ولكن يمكن أن نفهم ذلك مباشرة عن طريق عقولنا فقط؛ أي إن المعرفة ينبغي أن تكون فطرية فينا؛ لذلك فكل حقائق العقل ينبغي أن تنشأ من قدرة داخلية فطرية نشطة للعقل ذاته[78].

كما أكد الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) أيضًا على دور العقل في إدراك التصورات الأخلاقيَّة، وقد بيَّن ذلك في "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، حيث أوضح أن مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قَبْلِيَّة خالصة في العقل، سواء في ذلك العقل الإنساني المشترك أو العقل التأملي المجرد الذي بلغ أقصى درجات التأمل والتجريد، وأنه لا يمكن استخلاصها (أي التصورات الأخلاقية) من أيَّة معرفة تجريبية ... وأننا في كل مرة نضيف إليها عنصرًا تجريبيًّا إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال قيمتها المطلقة؛ وأن الأمر لا يقتصر على أن يكون ضرورة قصوى تتطلبها الناحية النظرية فحسب، حين نكون بصدد التأمل المجرد، بل من أهم الأمور من الناحية العملية أن تستقي تصوراتها وقوانينها من منبع العقل الخالص[79].

ولكن هل أفعالنا خيرة أخلاقيًّا لأننا نوافق عليها، أم أنها خيرة بشكل مستقل عن موافقتنا؟ هل نسقط القيم الأخلاقيَّة على العالم، أم نكتشف القيم الموجودة بالفعل؟ بالنسبة إلى "كانط"، تنص معضلة "يوثيفرو" على بديل خاطئ. فيعتقد أن أفعالنا تكون خيرة؛ لأنه يمكن إرادتها بعقلانية من قِبَل الإدراك العقلاني. وهذا الحل لا يصطدم بالذاتية Subjectivism؛ لأن القانون الأخلاقي هو شكل الإدراك العملي، وإنه لا يصطدم بمشكلة الدافع الأخلاقي؛ لأن الخيرية الأخلاقيَّة ليست خاصية قيمة توجد للعقل بشكل مستقل، ولكنها مكونة للوعي الذاتي للمدركين العمليين Practical Cognizers؛ فالقيم الأخلاقيَّة لا توجد بشكل مستقل عن موافقتنا، إذا اعتبرنا الموافقة على أنها "الإرادة العقلانية". والقيم الأخلاقيَّة لا تُسقط فقط على العالم؛ لأن العالم الأخلاقي يأتي إلى الوجود فقط من خلال الإرادة العقلانية؛ ولا توجد قيم أخلاقيَّة موضوعية في غياب المدركين العمليين[80].

كما أوضح "كانط" أن الإله كائن عقلاني بحت، أو كما يسميه كائن صاحب "إرادة مقدسة" Holy Will، وهذا الإله لا يعطي مجموعة من الأوامر العشوائية التي يجب أن نطيعها، أو يجعلنا نفعل أشياء لا نختار القيام بها، هذا الإله هو الخالق غير المتحيز والهادف، الذي يتركنا أحرارًا في رؤية ما يتطلبه العقل؛ أي إن الله هو الإرادة الوحيدة النقية والعقلانية تمامًا، التي تضع معيارًا لما تتطلبه الأخلاقيَّة، ويعني هذا أن البشر ليسوا مستقلين بالكامل من وجهة نظر "كانط"، إلا أنهم أحرار من الناحية الأخلاقيَّة، ولكنهم ليسوا المبدعين لوجودهم الخاص أو لقيمهم الأخلاقيَّة[81].

وهذا يظهر أن الفاعلين الأخلاقيين يتمتعون بالاستقلالية من ناحيتين: **أولًا**، أن يعملوا على تطبيق مبادئهم الأخلاقيَّة على أنفسهم من خلال التساؤل عما يتطلبه العقل المحايد. **ثانيًا**، أنهم يشكلون حياتهم بحرية تامة فيما يتعلق بالخير والشر وفقًا لاختياراتهم الأخلاقيَّة. ولكن هم ليسوا مستقلين بمعنى أنهم مؤلفون للقانون الأخلاقي، حيث إنهم يعتمدون على الله في وجودهم، وتحدد إرادتهم الضرورية والعقلانية بشكل موضوعي ما هو منطقي وصحيح[82].

والقانون الأخلاقي متجذر بالضرورة وإلى الأبد في عقل الله، فالبشر لا يخترعونه، بل يكتشفونه، يكتشفونه من خلال التفكير والتفكير النقدي في الطبيعة البشرية وشروط تحقيقها المحتمل في جميع البشر دون استثناء، وبقدر ما يفكر البشر بشكل صحيح، فقد يميزون ما في عقل الله، وعلى هذا يبدو من الصواب أن نقول إن هناك تأكيدات أخلاقيَّة صحيحة (وكاذبة)؛ لذا فإن العقل لا يصف فقط التوصيات الأخلاقيَّة، بل يحاول فهم الحقائق الأخلاقيَّة النهائية[83].

ويجب ملاحظة أن "كانط" جادل في "نقد العقل الخالص" بأنه لا يوجد دليل تأملي سليم على وجود الله ... ولكنه أشار في "نقد العقل العملي" إلى أن التفكير الأخلاقي يمكن أن يحقق ما لا يستطيع التفكير

التأملي أن يحققه، وأنه يمكن الدفاع عن وجود الله، وكذلك الحلول الإيجابية للمسائل الميتافيزيقية العظيمة الأخرى المتعلقة بخلود النفس وحرية الإرادة، على أنها مفترضة بالضرورة في الوعي الأخلاقي[84].

كما شدد "كانط" على استقلالية الأخلاق، فما هو واجب وصحيح أخلاقيًّا، هو كذلك في حد ذاته، ويمكن أن يُنظر إليه بعقلانية في حد ذاته على أنه كذلك، فكل كائن عقلاني مؤهل لتقرير القانون الأخلاقي، ليصف لنفسه أوامر أخلاقيَّة، وبالتالي لا يحتاج إلى أن يأمره الله أو حتى أن ينصحه. فالكائنات البشرية العقلانية هم مواطنو الكومنولث المثالي، الذين يضعون قوانين عالمية لأنفسهم ولبعض الآخرين، وتفسد الأخلاق إذا كانت مشتقة من المصلحة الذاتية؛ لذلك فالمكافآت والعقوبات الإلهية، بعيدة كل البعد عن توفير أي دافع ضروري للأخلاقيَّة ... لأن الدافع الوحيد القيّم حقًّا هو احترام القانون الأخلاقي[85]. وهو الدافع الوحيد الذي استثناه "كانط" في فلسفته الأخلاقيَّة برمتها.

أستنتج مما سبق أن "كانط" لم ينكر وجود الله، والقانون الأخلاقي عنده متجذر بالضرورة في عقل الإله، إلا أنه أصر على أن الكائنات العاقلة هي الوحيدة القادرة على اكتشاف هذا القانون من خلال التفكير النقدي في الطبيعة البشرية، وبالتالي فالكائنات العاقلة عند "كانط" مؤهلة لتقدير ذلك القانون، بحيث تعطي لنفسها الأوامر الأخلاقيَّة من خلال "إرادة حرة عاقلة"، وفي الوقت نفسه يمكن تعميم تلك الأوامر بوصفها قواعد ثابتة ومطلقة وعامة، لذلك تجمع رؤية "كانط" لطبيعة الأخلاقيَّة بين "الذاتية والموضوعية" معًا، فالكائن العاقل هو الذي يشرع لنفسه القوانين الأخلاقيَّة من خلال إرادة حرة عاقلة، وفي الوقت نفسه يمكن تعميم تلك القوانين بوصفها قوانين عقلية وكلية وقَبْلِيَّة، فالكائن العقلاني هو الذي يشرع لنفسه ولغيره من خلال إرادة حرة عاقلة.

انتقلت المعضلة حول تحديد طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية إلى الفلسفة التحليلية في (القرن التاسع عشر الميلادي)، ويعد كتاب "مبادئ الأخلاق" لـ"جورج إدوارد مور" G. E. Moore (١٨٧٢-١٩٥٨م) أول وثيقة أخلاقيَّة رئيسية للمدرسة التحليلية[86].

يعتقد "مور" أن خاصية "الخير" هي تصور بسيط مثله في ذلك كمثل خاصية اللون "الأصفر" لا يمكن تحليله ولا يمكن تقديم تعريف يصف الطبيعة الحقيقية للمفهوم أو لموضوع التفكير الذى تعبر عنه أيَّة كلمة إلا عندما يكون مفهومًا أو تصورًا مركبًا، أمَّا موضوعات التفكير البسيطة فهي مجرد شيء نفكر فيه أو ندركه مباشرة، ولا يمكننا تعريف طبيعتها لمن لا يفكر فيها أو يدركها، فمثلما لا يمكن شرح تصور اللون "الأصفر" لمن لم يره من قبل أو لا يعرف ما هو، فكذلك لا يمكننا تقديم تعريف يشرح خاصية "الخير"؛ لأنهما تصوران بسيطان غير قابلين للتحليل[87].

فالخيرية -طبقًا لهذا- خاصية فريدة، بسيطة، لا تقبل التحليل ولا تقبل التعريف مثل صفة اللون "الأصفر"، فكلتاهما صفة بسيطة تشير إلى موضوع ذهني غير قابل للتعريف أو التحليل، وبالتالي فإن خاصية الخيرية في حد ذاتها لا تُعرف إلا بمقتضى فعل من أفعال البصيرة أو الحدس المباشر[88]. وعلى هذا، فالخيرية الجوهرية عنده هي خاصية حقيقية للأشياء، وليست موضوعًا للتجربة الحسية؛ لأنها خاصية غير طبيعية بسيطة (ليست طبيعية ولا خارقة) ولا يمكن تحديدها، وكان يعتقد أن لدينا شكلًا خاصًا من الإدراك أسماه الحدس، وهو الذي يتيح لنا الوصول إلى مثل هذه الخصائص، وقصد بهذا أن الوصول ليس قائمًا على الاستدلال أو الحجة، ولكنه بديهي، رغم أنه لا يزال بإمكاننا فهمه بطريقة خاطئة، تمامًا كما يحدث مع الإدراك الحسي[89].

وأشار "مور" إلى أن أيَّة محاولة لتعريف الخير بأيَّة كيانات طبيعية ما هي إلا مغالطة طبيعية Naturalistic Fallacy وقع فيها عديدٌ من الفلاسفة الأخلاقيين، كأن نعرف مثلًا الخير بما هو سار أو لذيذ، أو تعريف الخير بالشيء المرغوب فيه أو أيَّة موضوع للرغبة أو الإشباع ... إلخ. واقترح بأن الخير هو الخير وليس أي شيء آخر[90]. كما أكد على أن المبادئ الأخلاقيَّة الأساسية ينبغي أن تكون واضحة بذاتها، ويقصد بتعبير الواضح بذاته أن القضية الواضحة بذاتها: أنها قضية واضحة أو حقيقية في ذاتها فحسب، وأنها ليست استدلالًا من أيَّة قضية أخرى غير ذاتها[91]. كما أن تعبير الواضح بذاته لا يعنى أن القضية حقيقية؛ لأنها واضحة إلينا أو إلى كل البشر، بل تبدو لنا على هذا النحو ليس لأنها حقيقية أو صادقة؛ ولكن لأنه لا يوجد أي سبب على الإطلاق[92].

يتضح مما سبق، أن الحدس عند "مور" حدسًا منطقيًا وليس سيكولوجيًّا ولا معرفيًّا، فالحدس ليس حالة تعانيها نفس المرء وإنما هو قضية. فعندما يطلق "مور" على القضية أنها حدسية لا يعنى شيئًا أكثر من كونها غير قابلة للبرهان أو الإثبات، ولا يعنى إطلاقًا أي شيء يخص أصل معرفتنا[93]. ويؤكد على ذلك قائلًا: "لا ينبغي أن نعد الحدس كما لو كان بديلًا عن التفكير الاستنتاجي، فلا ينبغي أن يأخذ أي شيء مكان الأسباب المنطقية لصدق أيَّة قضية، فالحدس يمكن أن يقدم فقط سببًا للاعتقاد بأن هذه القضية ستكون صادقة أو حقيقية"[94].

كما أوضح أن هناك تطابقًا بين الالتزام بفعل شيء ما وما ينبغي علىَّ القيام به، وقد بين هذا قائلًا: "عندما أقول إني تحت التزام أخلاقي لفعل شيء معين، فأعتقد أني أعني الشيء نفسه عندما أقول إن علىَّ القيام بذلك، أو من واجبي القيام بذلك، وهذا يعني أن فكرة الالتزام الأخلاقي متطابقة مع فكرة ما ينبغي علىَّ القيام به من الناحية الأخلاقيَّة ومع فكرة الواجب"[95].

أستنتج مما سبق أن "مور" أرجع طبيعة الأخلاقيَّة ومنشأها إلى الإدراك الحدسي المباشر، دون الحاجة إلى أيَّة تصورات لاهوتية معينة؛ لأن المبادئ الأخلاقيَّة بالنسبة له مبادئ واضحة بذاتها، غير قابلة للاشتقاق من أيَّة تصورات أخرى، كما أنها تصورات بسيطة، بحيث لا يمكن تعريفها أو تحليلها أو ردها إلى ما هو أبسط منها؛ لأنها كيانات غير طبيعية، وطبقًا لهذا فلا يمكن تعريف الخير باللذة أو السعادة أو السرور... إلخ؛ لأن المفاهيم الأخلاقيَّة (الخيرية تحديدًا) كيفيات غير طبيعية يمكن إدراكها فقط عن طريق الحدس المباشر.

كما أوضح الفيلسوف واللاهوتي الأمريكي المعاصر "جيمس بورتر مورلاند" J. P. Moreland (١٩٤٨م-...) حُجة توضح أن الفضائل الأخلاقيَّة هي قضايا قَبْلِيَّة تأليفية Synthetic A priori Propositions من خلال طرحه لآراء عدد من الفلاسفة، وأورد حُجته على النحو الآتي: إذا تأملنا الجملتين الآتيتين "الأحمر هو لون"، و"هذه الكرة حمراء"، فهذا يعني أنهما -على الأقل- جملتان مسندتان موضوعيًّا Subject-predicate Sentences للوهلة الأولى، ولهما آثارهما الوجودية حول الطريقة التي يكون عليها العالم. فإذا كنت تعتقد أن "الأحمر لون" فهذا صحيح، أو أن "الكرة حمراء" فهذا صحيح أيضًا، فأنت تعتقد أن هناك كيانات Entities معينة موجودة في العالم، وهي الاحمرار في هذه الحالة. وبالمثل فإن الادعاءات التي تقول: "إن العطف فضيلة"، وعبارة "أن البشر يملكون قيمة" ... أو كما قال "رودريك تشيشولم" R. Chisholm (١٩١٦-١٩٩٩م) "الرحمة في حد ذاتها خيرة" ... فهذه قضايا قَبلِيَّة تأليفية، إنها قضايا مسندة موضوعيًّا، حيث يبدو للوهلة الأولى كما لو أن "الأحمر لون" يُلزم المرء بوجود اللون الأحمر واللون، فإن عبارة "العطف فضيلة" يُلزم المرء بوجود العطف والفضيلة، وعبارة "أن البشر يملكون قيمة" يُلزم المرء بوجود شيء مثل الطبيعة البشرية، وهو ليس مجرد نوع بيولوجي طبيعي، ولكنه يمتلك خصائص أخلاقيَّة أيضًا. كما جادل فيلسوف الأخلاق الانجليزي "ديفيد ويغينز" D. Wiggins (١٩٣٣م-...) بأن قول: "الرحمة في حد ذاتها خير" يُلزم المرء بخصائص غير طبيعية موجودة بالفعل، وأنها تُشكل جزءًا من أساس الكون[96].

لا يمكن أن نطلق العنان –فيما أعتقد- للرحمة والعطف بوصفهما فضائل في حد ذاتهما دون تقييد، فالرحمة بالسارق والقاتل وقاطع الطريق ما هي إلا ظلم وعون للظالم على تكرار الأفعال السيئة التي قام بها، فالأفعال لا تكون خيرة إلا إذا أريد بها تحقيق الخير سواء على المستوى الفردي أو الجمعي؛ لذلك فالأفعال التي يقصد من ورائها تحقيق الخير سواء تحققت أم لا هي ما ينبغي أن نتعاطف معها، شريطة أن تكون هذه الأفعال مرتبطة بإرادة خيرة.

كما ناقش "مورلاند" وجود الخيرية من ناحية الغرض الجوهري أو الملازم Immanent Purpose، ووفقًا لهذا الرأي فإن التفسير العلمي لأصل الحياة وطبيعتها ليس كل ما في الكون، فمع وجود الخصائص الطبيعية فإن هناك خصائص غير طبيعية توجد بوصفها جزءًا من الواقع؛ لذلك فهناك شيء اسمه الخيرية؛ أي هناك خصائص أخلاقيَّة، وخصائص قيمية ... ومن القيم الجوهرية ... اللطف، وتحقيق الفضيلة والمعرفة الفكرية، والحكمة، وما إلى ذلك. فهذه قد تكون حالات ذات قيمة جوهرية وجديرة بالاهتمام، ويأتي معناها في الحياة من محاولة تجسيد هذه الخصائص، رغم أن هذه الخصائص نفسها لا تأتي من الله، إنها هنا (أي موجودة) فحسب، وهذا كل شيء، فهي جزء من الأساس النهائي للكون[97].

كما أوضح "مورلاند" وجهة نظر "جون إل. ماكي" J. L. Mackie (١٩١٧-١٩٨١م) حول هذه النقطة، ورأى أن الخصائص الأخلاقيَّة تُشكل مجموعة غريبة جدًّا من الخصائص والعلاقات لدرجة أنه من غير المرجح أن تكون قد نشأت في المسار العادي للأحداث دون وجود إله قوي لخلقها. ولكنه أنكر وجود هذه الخصائص، واستمر في القول: "إن كل ما يمكننا فعله هو خلق قيم بشكل ذاتي، وعلى المرء فقط أن يختار ما يريد أن يكون"[98].

وقد بيَّن "ماكي" أن هناك أربعة مواقف رئيسة لوجهات النظر حول الطبيعة العامة للأخلاقيَّة، هي: **أولها:** تنظر إلى القواعد الأخلاقيَّة ومبادئها، مهما كانت الوظائف الأخرى التي قد تخدمها، على أنها متطلبات أوامر إله أو آلهة، مدعومة بوعد بالمكافآت والتهديد بالعقوبات سواء في هذه الحياة أو في الحياة الآخرة. **ثانيها:** وجهة نظر (الكانطيون Kantian، والعقليون Rationalist، أو الحدسيون Intuitionist) الذين يرون أن المبادئ الأخلاقيَّة وصفات Prescriptions صالحة من الناحية الموضوعية، صاغها أو اكتشفها العقل البشري، وموثوقة بشكل مستقل، دون النظر إلى أيَّة إله أو آلهة؛ وإذا كان الشخص الذي يحمل هذا الرأي يعتقد أيضًا أن هناك إلهًا، فسوف يرى خيرية هذا الإله متمثلة في تجسيده لهذه المبادئ المستقلة. **ثالثها:** وجهة النظر التي ترى أن هناك مبادئ صالحة بشكل موضوعي – كما يؤكد الرأي الثاني- ولكن بطريقة ما خلقها الله وهو يحافظ على وجودها. **رابعها:** وجهة نظر (الهيوميون Humean، أو الحسيون Sentimentalist، أو الذاتيون Subjectivist، أو الطبيعيون Naturalistic) وهم يعتقدون أن الأخلاقيَّة هي -في الأساس- نتاج إنساني، اجتماعي، وأن المفاهيم والمبادئ والممارسات الأخلاقيَّة قد تطورت من خلال بعض عمليات التطور البيولوجي والاجتماعي، ويعود أصلها واستمرارها إلى حد ما إلى حقيقة أنها تمكن البشر، الذين تشمل أوضاعهم الطبيعية مزيجًا من القوى التنافسية والتعاونية، والحاجة إلى التعاون، من أجل البقاء والازدهار بشكل أفضل، من خلال الحد من المنافسة وتسهيل التعاون[99].

وأعتقد أن تبني وجهة النظر الرابعة بشكل كلي أمرًا خاطئًا؛ لأن أي نتاج إنساني أو وضعي من قبل البشر لا يمر عليه فترة معينة إلا يحتاج إلى تعديل وتغيير، وهذا ما سيُحدث حالة من الفوضى والسيولة في القيم والأخلاقيات، ولكني أكدت سابقًا على وجود الفطرة الأخلاقيَّة عند كل البشر أصحاب الفطرة السوية والعقول السليمة، وهذا ما ينبغي أن نبني عليه إذا أردنا إيجاد قواسم مشتركة بين البشر، فلا يمكن لأحد من عقلاء البشر –مثلًا- أن يرى أن السرقة خير، أو أن الصدق سيئ، أو أن الزنا مباح، أو أن الخيانة جائزة ... إلخ.

ومع ذلك، دافع "ماكي" عن وجهة النظر الرابعة بوصفها وجهة نظر صحيحة؛ إذ يقول: "إذا كانت وجهة النظر الرابعة صحيحة، فإن الأخلاقيَّة لها مصدر سببي حقيقي خاص بها؛ إنها في الأساس مسألة مشاعر ومواقف، غريزية جزئيًّا، طُورت من خلال التطور البيولوجي، واكتُسبت جزئيًّا، وطُورت من خلال التطور الاجتماعي والتاريخي وانتقلت من جيل إلى جيل من خلال التعليم المتعمد بقدر ما عن طريق النقل التلقائي للسمات الثقافية"[100]. وهذا ما ينقلنا إلى النقطة الثانية من هذا المحور، وهي النقطة المتعلقة بالتبريرات الواقعية.

ولكن قبل ذلك أؤكد على أهمية وجود أخلاق موضوعية (ثابتة ومطلقة) تتخطى حدود الظروف والملابسات، وعدم تركها لأهواء البشر ورغباتهم؛ لأنه إذا تُركت لأهواء البشر ورغباتهم أو للظروف والملابسات، فحينها ما يراه الشخص (س) خيرًا، قد يراه الشخص (ص) شرًّا،... وهكذا؛ لأن الكل يتأثر بهواه ورغباته وظروفه، ورغم هذا فإني لا أنكر دور البيئة في التكوين الأخلاقي للمرء.

ثانيًا: التبريرات الواقعية.

في مقابل الاتجاه السابق، نفَرَ فريق من القول بأن العقل (أو الحدس) هو مصدر الأخلاقيَّة، وردوا أصل الأخلاقيَّة إلى كونها مجرد انطباعات فردية أو مجرد ظواهر اجتماعية، وبالتالي أصبح الفرد أو المجتمع هو صانع القيم (الأخلاق) ومبدعها، وطبقًا لهذا فالأخلاقيَّة ما هي إلا انطباعات فردية –كما قال السوفسطائيون وغيرهم- أو ما هي إلا ظواهر اجتماعية –كما قال الوضعيون وغيرهم-.

فمثلًا يعتقد السوفسطائيون أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا؛ مقياس الخير والشر، والحق والباطل، والجمال والقبح ... وبذلك ارتدت الحقائق عندهم إلى الانطباعات الحسية وامتنع القول بوجود حقائق

موضوعية مستقلة عن الفرد وإحساساته، بل اختلفت الحقائق باختلاف مدركيها، والحالات التي تطرأ عليهم وامتنع القول بوجود حقيقة ثابتة مطلقة[101].

كما أرجع "توماس هوبز" T. Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م) جميع الأفكار إلى الحس، حيث يقول في "اللفياثان": "في أصل الأفكار جميعًا يَكمُن ما نسميه الحس (ذلك أنه لا يوجد تصور في عقل الإنسان لم تولده أساسًا، كليًّا أو جزئيًّا، أعضاء الحواس). وكل الأفكار الأخرى مشتقة من ذلك الأصل"[102].

وعلى هذا أرجع "هوبز" أيضًا الخير والشر إلى الرغبة والشهية، حيث يقول: "الخير والشر ألفاظ تدل على شهواتنا وعلى ما نتجنبه، وهي أمور تختلف باختلاف أمزجة البشر وعاداتهم وعقائدهم: والبشر لا يختلفون فقط في حكمهم على الإحساس بما هو سار وغير سار للذوق والشم والسمع واللمس والبصر، بل كذلك على ما هو مطابق أو غير مطابق للعقل في أفعال الحياة العادية. لا بل إن الإنسان نفسه، في أوقات مختلفة، يختلف عن نفسه، وهو يمدح حينا -أي يصف بالخير- ما يذمه ويصفه بالشر حينا آخر ... ولهذا طالما أن الإنسان في حالة الطبيعة المحضة ... فإن شهيته الفردية هي مقياس الخير والشر"[103].

وعلى هذا، فإن قاعدة التمييز بين الخير والشر وفقًا لـ"هوبز" تعتمد على الفرد نفسه لو اعتبرنا الفرد منفصلًا عن الدولة، أمَّا في حالة وجوده في دولة أو مجتمع فالحاكم أو الملك هو الذي يحدد ما هو خير وما هو شر، ولابد أن نأخذ بكلمته ونتبع حكمه في ذلك[104].

وقد أسهم "ديفيد هيوم" D. Hume (١٧١١-١٧٧٦م) بشكل ملحوظ في الانتقال من الانطباعات الفردية إلى الانطباعات العامة، من خلال الفكرة التي أخذها "هيوم" من "فرانسيس هاتشيسون" F. Hutcheson (١٧٢٢-١٧٧٣م)، وكان لها مردود على عدد كبير من خلفائه من الفلاسفة في بريطانيا، وهي الفكرة القائلة: "إن الالتزام الأخلاقي الأساسي هو العمل من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس"[105]. وفي ضوء ذلك تُقيَّم الأفعال الإنسانية كلها. وكذلك رفض "جيرمي بنثام" J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) السياق اللاهوتي للأخلاقيَّة، حيث كانت أسسه تجريبية بشكل جذري، وبالتالي فهي لا تشتمل على فكرة وجود الله، كما اعتقد أنه يمكن تقديم تصور عملي عن مبدأ حساب اللذات[106].

وكان شعار النفعيين خاصة عند "بنثام" و"مل" هو: "أعمل على تحقيق أكبر قسط ممكن من اللذة أو المنفعة أو السعادة لأكبر عدد من الناس" ... وبهذا اختلطت اللذة بالمنفعة أولًا، ثم ما لبثت حتى امتزجت بالسعادة، فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ[107].

أي أن النفعيين يلتقون عند القول بأن المنفعة أو (اللذة أو السعادة) هي وحدها الخير الأقصى ... والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرًا إلا متى حققت أو توقع صاحبها من ورائها نفعًا، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعًا كانت شرًّا، وبهذا توقفت الأخلاقيَّة على نتائج الأفعال وآثارها، وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومعيار التقييم Evaluation[108].

وأعتقد أن هناك بعض الأفعال التي ينتج عنها ألم أو ضرر في وقت معين، ولكنها تؤدي في النهاية إلى نتائج خيرة، مثل العمليات الجراحية لعلاج المرضي أو تناول الدواء الذي يعقبه التسبب في بعض الآلام لصاحبها، أو القسوة أو الغلظة التي تتطلبها بعض المواقف من أجل تعديل سلوك معوج لدى أحد أفراد الأسرة... إلخ، فكل هذه الأفعال وغيرها قد يترتب عليها منفعة لصاحبها فيما بعد؛ لذلك لا ينبغي الاعتقاد أن الضرر أو الألم هو الشر الأقصى، كما لا ينبغي الاعتقاد أن المتع أو اللذات أو المسرات هي الخير الأقصى، فهناك الكثير من المتع واللذات والمسرات تؤدي بصاحبها إلى الهلاك والمرض والفقر.

كما أوضح "بنثام" في كتابه "مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع" أن الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين سياديين، وهما اللذة والألم، وهما وحدهما يشيران إلى ما يجب أن نفعله ويقرران ما ستفعله، وهما معيارا الصواب والخطأ، وهما سلسلة الأسباب والنتائج، وكلاهما مرتبطان. إنهما يحكماننا في كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه، وكل جهد يمكننا القيام به للتخلص من خضوعنا –للألم واللذة- لن يؤدي إلا إلى إظهارهما وتأكيدهما، ويجوز للإنسان أن يدعى رفضه لتلك القاعدة، ولكنه سيبقى في الواقع خاضعا لهما، إنه مبدأ المنفعة Principle of Utility[109]. ولو كانت اللذة والألم -فيما أعتقد- هما معيارا الصواب والخطأ، لكان ذلك ذريعة وعذرًا لمن يسرق ولمن يزني ولمن يكذب ولمن يقتل... إلخ.

وقد تأثر "بنثام" و"مل" بـ"اللورد شافتسبيري الثالث" 3rd Earl of Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣م)، الذي ربط خير الفرد بخير المجموع، وقال –مخالفًا لمذهب "هوبز"- إن الخيرية لا تكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجي إلى ترقية خير المجتمع الإنساني وسعادته. ثم جاء من بعده تلميذه "هاتشيسون" الذي توصل إلى صيغة المذهب النفعي التي نحن بصددها؛ إذ جعل غاية السلوك في تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[110].

كما ذهب فريق من الفلاسفة الوضعيين إلى الاعتقاد أن القيم تنشأ من التصور الجمعي للأفراد، وتتصف بأنها مُلزمة ومرغوب فيها، فالمجتمع أصل القيم كافة، ومنها القيم الأخلاقيَّة التي تمثل حادثًا اجتماعيًّا يضاف إليه صفة القداسة، أو ما يسمى بنعت الإلزام المحَّبب؛ لأن الأوامر الأخلاقيَّة تجتذب الإنسان، وتستثير قبوله ورضاه، وتجعله يتصور غاية سامية، ومثلًا أعلى نبلًا، أي يتصور خيرًا، ويُتوق إلى تحقيقه طوعًا واختيارًا، ويبقى الخير هو ما يطابق المعيار، إن لم يكن معيار المجتمع الراهن، فمعيار المجتمع المثالي على الأقل؛ كما ذهب "ديفيد إميل دوركايم" D. E. Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧م)[111].

كما أدرك "كارل ماركس" K. Marx (١٨١٨-١٨٨٣م) فاعلية الأفكار الخُلقية، حيث يذكر "أوجين كامنكا" أن "ماركس" يذهب إلى أن الأفكار الخُلقية والعقائد والمشاعر هي أيديولوجيا فاعلة. ثم يُضيف قوله: "إن الوجود الخالص للمفاهيم الأخلاقيَّة (الحق، والعدالة، والواجب، والفضيلة) والمشاعر (حب الفضيلة، ودافع الواجب، والإحساس بالعدالة) يجري شرحها عند "ماركس" من خلال الوظائف الاجتماعية التي تؤديها"[112].

وأوضح "هربرت سبنسر" H. Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣م) في كتابه "مبادئ علم الأخلاق" أن السمات الواردة لمصطلحي الخير والشر ليست صفات جوهرية؛ لأنه دون النظر إلى الرغبات الإنسانية، فإن هذه الأشياء ليست لها مزايا ولا عيوب، فنحن نسمي هذه المواد بأنها خيرة أو سيئة وفقًا لأنها خيرة أو سيئة لملاءمتها أو تكيفها لتحقيق غايات محددة[113].

ويستطرد أنه نظرًا لتشابك العلاقات الاجتماعية، فإن أفعال المرء غالبًا ما تؤثر في الوقت نفسه على رفاهة الذات والأبناء والآخرين أيضًا، وبالتالي ينتج عن هذا ارتباك في الحكم على الأفعال بأنها خيرة أو سيئة؛ نظرًا لأن الأفعال المُعَدة لتحقيق أهداف أحد الأوامر، قد تمنع تحقيق غايات أو أهداف الأوامر الأخرى ... لذلك فقد ارتبطت حقيقة كلمتي الخير والشر بشكل خاص بالأفعال التي تعزز الحياة الكلية للآخرين، والأفعال التي تعيق حياتهم الكلية. كما أنه حدد معنى الخيرية في سلوك الشخص الذي يساعد المريض في استعادة الحيوية الطبيعية، ويساعد البائس التعيس على استعادة وسائل الحفاظ على نفسه، ويدافع عن أولئك الذين يتعرضون للتهديد بالأذى الشخصي أو الممتلكات أو السمعة، ويساعد بكل ما يمكن أن يسهم في تحسين معيشة جميع زملائه وتطويرها، وعلى النقيض فإنه يذكر أن الشر هو سلوك الشخص الذي يسعى في حياته نحو إلحاق الضرر بحياة الآخرين بإيذاء أجسادهم وتدمير ممتلكاتهم، والاحتيال عليهم والافتراء عليهم[114].

كما أنه انتقد أولئك الذين يحكمون على السلوك الإنساني من وجهة نظر دينية وليس من وجهة نظر أخلاقيَّة، حيث قال: "إن الرجال الذي يسعون إلى استرضاء الله من خلال إلحاق الآلام بأنفسهم أو الامتناع عن اللذات لتجنب الإساءة إليه، يفعلون ذلك للهروب من الآلام القصوى أو للحصول على لذات نهائية أكبر"[115]. وإذا كان إرضاء الإله سينتج من المعاناة الإيجابية أو السلبية، فإنهم لن يفكروا في أنه واجب، إذا وُعدوا ببؤس أبدي بدلًا من السعادة الأبدية؛ لذلك إذا كان هناك شخص يعتقد أن البشر خُلقوا ليكونوا غير سعداء، وأنه يجب عليهم الاستمرار في العيش لإظهار تعاستهم من أجل إرضاء خالقهم، فإن هؤلاء المؤمنين ملزمون باستخدام معيار الحكم هذا: سعادة أو سرورًا إلههم الشيطاني هو الغاية التي يجب تحقيقها[116]. أرفض هذا المعنى، لأن المحبة هي معيار الإخلاص في العبادة عند المُحب لخالقه، كما أن الله أمر في المقام الأول بأن تصان النفس البشرية وألا نعرضها للهلاك، ونهى عن تعذيب المرء لنفسه أو إيذائها بأي طريقة كانت، ومن يفعل ذلك يعرض نفسه لغضبه، وقد يصل الأمر إلى حرمانه من السعادة الأبدية في الآخرة.

واستكمالًا لما سبق فقد حدد "سبنسر" المجال الحقيقي للأخلاق في الخدمة لصالح الخير العام؛ فالخير الحقيقي: هو ما يتناغم وينسجم مع متطلبات الحياة ويتكيف معها، والشر الحقيقي: هو ما يتعارض مع

تطور الحياة وأغراضها وأهدافها، والفرد الذي يخدم جاره وينسجم معه أفضل بكثير أخلاقيًا من الفرد الذي يسعى نحو محبة الذات، فالأخلاق تساعد الفرد على أن يتكيف مع بيئته التي يعيش فيها[117]. وعلى هذا، فالأخلاقيَّة عند "سبنسر" تنشأ من خلال تكيف الفرد مع البيئة التي يعيش فيها، كما أن معايير الخير والشر أصبحت محددة من خلال فكرة التكيف.

كما قدم الفيلسوف البراجماتي الأمريكي "ستيفن بيبر" S. C. Papper (١٨٩١-١٩٧٢م) تحليلًا لطبيعة الأخلاقيَّة استنادًا إلى بيان طبيعة المجتمع، استنتج من خلاله أن المفاهيم الأخلاقيَّة مثل: الخير والشر، الصواب والخطأ، الصدق والكذب، المزايا والمساوئ كلها محدد بطبيعة المجتمع. فإذا كانت طبيعة المجتمع صحيحة، فيتبع ذلك أن طبيعة أي فرد لرؤية ما هو صحيح وما هو خاطئ، وما هو خير وما هو شر محدد بطبيعة المجتمع، كما أن هناك أيضًا عدة معايير للصواب والخطأ، أو الخير والشر محددة كلها بأنواع الأنظمة الاجتماعية، فما هو صائب بالنسبة للعربي قد يكون خاطئًا بالنسبة للألماني ... وهكذا[118]. ينتج عن هذا -عند بيبر- ملاحظتان مهمتان، هما:

(١) إن هناك معايير (مبادئ) أخلاقيَّة بقدر ما هناك أنواع من الأنظمة الاجتماعية، وأن كلا منها مطلق ضمن مجاله الخاص، وليس له علاقة بأيَّة مجال آخر.

(٢) لا توجد معايير (مبادئ) أخلاقيَّة خلف حدود السيادة في المجتمع أو أنظمة المجتمعات؛ ذلك لأن الحدود الاجتماعية هي أيضًا حدود أخلاقيَّة[119].

ثم بيَّن أن الأخلاقيَّة ليس لها علاقة بالمُثل العليا؛ لأنها مجرد نماذج تصف حالات واقعية، وهذا ما أوضحه قائلًا: "لو كانت الأخلاقيَّة أمرًا يختص بالمُثل العليا الموجودة في عقول الأفراد، فلن يكون هناك أي إلزام أخلاقي في أي مكان في العالم؛ لأن المبادئ الأخلاقيَّة مجرد مسألة نماذج، وليس هناك أي إلزام حقيقي مطلق في أي مكان في العالم، ولكنه إلزام شرطي فقط، فالمبادئ الأخلاقيَّة لا تعبر عما ينبغي أن يكون، ولكنها موضوع يوضح الواقعة"[120]. أي إنه قطع الصلة بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن؛ لأن المبادئ الأخلاقيَّة عنده تصف وقائع فعلية، وطبقًا لهذا فالمبادئ الأخلاقيَّة ما هي إلا ظواهر اجتماعية.

كما أوضح أن الأفكار والمُثل الموجودة لدينا ما هي إلا الحالات الواقعية للمبادئ الأخلاقية، فقال: "إن المجتمع الإنساني هو الذي يبني الأفكار والمُثل، وحينما تحدثت عن المجتمعات التي تتعاون مع بعضها حول بعض المقاصد والأغراض، فلم تكن تلك المقاصد والأغراض شيئا سوى الأفكار والمُثل، وهي الحالات الواقعية في المبادئ الأخلاقيَّة. وهذا التعاون يجب أن يبلور بدرجة ما النظام الاجتماعي، وتأثير أداء النظام الاجتماعي هو الذي يخلق الإلزام، حتى الأفكار تأخذ أصلها من النظام الاجتماعي، وهي التي يمكن أن ندعوها لا شيء سوى الإلزام المشروط، مهما كان لدى الأفراد من مُثل وأفكار في عقولهم"[121].

وبناء على ما سبق فقد أشار فيلسوف الأخلاق الأمريكي "برنارد جيرت" Bernard M. Gert (١٩٣٤-٢٠١١م) إلى أن الأخلاقيَّة قد تصدر من معنيين مختلفين، أحدهما وصفي والآخر معياري، حيث إن الأول يستخدم للإشارة إلى بعض شرائع Codes أو قواعد السلوك التي يطرحها مجتمع أو جماعة أو يقبلها الفرد بوصفها قاعدة لسلوكه الخاص، بينما يستخدم المعنى الثاني للإشارة إلى شرائع أو قواعد السلوك التي يقبلها أو يطرحها جميع العقلاء في ظل شروط محددة[122].

ويضيف أن تعريف الأخلاقيَّة بالمعنى الوصفي سيحتاج إلى تحديد أي من الشرائع التي يطرحها المجتمع تُعد أخلاقيَّة، فحتى في المجتمعات الصغيرة المتجانسة التي لا تحتوي على لغة مكتوبة، يُميز أحيانًا بين الأخلاقيَّة وآداب السلوك والقانون والدين، أمَّا في المجتمعات الكبرى والأكثر تعقيدًا، فغالبًا ما تتضح هذه الفروق بشكل واضح؛ لذلك يمكن تعريف الأخلاقيَّة بالمعنى الوصفي للإشارة إلى كل قواعد السلوك التي يطرحها المجتمع. أما تعريف الأخلاقيَّة بالمعنى المعياري فيشير إلى قواعد السلوك التي يقبلها أي شخص تتوفر فيه شروط عقلية وإرادية معينة، بما في ذلك شرط أن يكون عقلانيًّا[123].

كما أوضح "جيرت" أن استخدام الأخلاقيَّة بالمعنى الوصفي، له ميزة لا تمتلكها الأخلاقيَّة بالمعنى المعياري، وهي ميزة تنبع من طبيعتها العلائِقية، وهذه الميزة هي: إذا لم يكن الشخص عضوًا في المجتمع أو مجموعة ذات صلة ... فإن قبول تصور معين لمحتوى الأخلاقيَّة بالمعنى الوصفي في هذه الحالة ليس له أية آثار على كيف ينبغي على المرء أن يتصرف؟ هذا من ناحية. كما أن قبول تصور الأخلاقيَّة بالمعنى المعياري يُلزم المرء بالنظر إلى بعض أنواع السلوك على أنه سلوك لاأخلاقي Immoral، وربما

حتى السلوك الذي يميل المرء إلى القيام به؛ نظرًا لأن قبول تصور الأخلاقيَّة بالمعنى المعياري ينطوي على الالتزام؛ لذلك فليس من المستغرب أن يختلف الفلاسفة بجدية حول التفسير الذي يجب قبوله[124].

وعلى هذا فإن قبول استخدامين للأخلاقيَّة أحدهما بالمعنى الوصفي والآخر بالمعنى المعياري، لا يُلزم الفرد بالقول: إن التمييز بين المعنيين الوصفي والمعياري -بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون- واضح ولا يمكن تجاوزه كما يعتقد البعض، فيمكن ملاحظة أن هناك شعورًا وصفيًّا للأخلاقيَّة، أي إنه يمكن للمرء أن يصف بشكل معقول أخلاقيات المجتمعات المختلفة دون تقديم أيَّة ادعاءات معيارية، كما أنه يجب أن يكون واضحًا بالقدر نفسه أنه يمكن للمرء أن يرى أن أيَّة شريعة لسلوك معين، ستُطرح من قبل جميع الأشخاص العقلانيين في ظل ظروف معينة دون أن يكون لديهم أيَّة آراء معينة حول طبيعة الفجوة بين ما هو كائن Is وما ينبغي أن يكون Ought أو إمكانية تجاوزهما[125].

نستخلص مما سبق طرحه في هذا المحور، أن هناك طريقتين اتبعهما الفلاسفة لتبرير مصدر الأخلاقيَّة، أولهما التبريرات العقلية (الحدسية)، وهي التي تمثلت في أفكار "كدويرث" و"كانط" و"مور" و"مورلاند"، وثانيهما التبريرات الواقعية، وهي التي تمثلت في الأفكار التي طرحها مؤيدو مذهب المنفعة الفردية (السوفسطائيون، هوبز) ومذهب المنفعة العامة (هاتشيسون، وبنثام، ومل)، وفلاسفة الوضعية (مثل: سبنسر)، والبراجماتيون المعاصرون (مثل: بيبر)، وكذلك محاولة "جيرت" للتمييز بين التعريفين الوصفي والمعياري للأخلاقيَّة. فالاتجاه الأول أكد على استقلالية الأخلاق، من خلال النظر إلى الأخلاقيَّة بوصفها تمثل حقائق فريدة ومتميزة وواضحة بذاتها مثل الحقائق الرياضية، ونعرفها أو ندركها إمَّا من خلال العقل أو الحدس، أما الاتجاه الثاني فقد ربط الأخلاقيَّة إمَّا بالمنفعة (فردية أو عامة)، أو باعتبارها مجرد ظاهرة اجتماعية. وفي كلا الموقفين السابقين رفض كل هؤلاء الفلاسفة رد مصدر الأخلاقيَّة إلى أي مصدر لاهوتي.

المحور الرابع: مناقشات ورؤى معاصرة.

سأتناول في هذا المحور من الدراسة عددًا من المناقشات والرؤى المعاصرة التي قدمها بعض من الفلاسفة والباحثين المتخصصين في مجال فلسفة الأخلاق والدين، في محاولة لفهم طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية، إمَّا تأييدًا من خلال تفادي الانتقادات التي وُجهت لنظرية الأمر الإلهي، أو رفضًا لتلك العلاقة من خلال تقديم عدد من الأسباب المنطقية التي تقطع الصلة بينهما. وهذا ما يؤكد على جدلية العلاقة بين المؤيدين والمعارضين؛ مما يزيد من أصل المعضلة ويعقدها أكثر فأكثر.

وسأبدأ بتفنيد "تيموثي تشابيل"[*] T. Chappell لما نسميه اليوم "بمعضلة يوثيفرو"، وهو الذي جادل بأنه لا توجد معضلة من الأساس، وكذلك سأتناول موقف "مارك مورفي"[•] M. C. Murphy (١٩٦٨م-...) الذي عزا فيه عدة صفات إلى الله، خاصة صفة الخيرية الأخلاقيَّة وعلاقتها بصفة "كلي العلم"، ثم أبين الأشكال المتعددة التي اتخذها أنصار المذهب الإرادي اللاهوتي كما عند "كريستيان ميلر"[♦] C. B. Miller، وكذلك سأبين موقف "تشارلز ستيفن إيفانز" C. S. Evans (١٩٤٨م-...) و"آن جيفري" A. Jeffrey. وسأتناول كذلك محاولة "كاي نيلسن" K. Nielsen (١٩٢٦-٢٠٢١م) للفصل بين الدين والأخلاق، كما أنني سأعرض موقف عدد من الفلاسفة الذين أرجعوا طبيعة الأخلاقيَّة إلى اتصال ضروري بين الدافع والحكم كما عند "روبرت أوْدي" Robert Audi (١٩٤١م-...) و"ديفيد أو. برينك" D. O. Brink (١٩٥٨م-...) و"مايكل سميث" M. A. Smith (١٩٥٤م-...).

جادل د. "تشابيل" في كون الاستخدام الأكثر شيوعًا الذي يستخدمه معظم الفلاسفة اليوم لمحاورة "يوثيفرو" لـ"أفلاطون" بوصفه اقتباسًا لما يسمونه "معضلة يوثيفرو"، وهي التي من المفترض طبقًا لذلك المسمى أن تكون "صعوبة مستعصية على الحل" أو "اعتراض قاتل" على "مفهوم الأخلاقيَّة التي تنبع من الأمر الإلهي"، وهو الرأي القائل: إن ما هو خير أو ما هو حق هو ما يحبه الله أو يريده أو يأمر به. ومن المعروف -قديمًا- أن "سقراط" المتشكك اجتمع مع "يوثيفرو" الساذج وهو مُنظِّر نقي للأمر الإلهي، ثم طرح عليه هذا السؤال: "هل ما هو خير خير لأن الله يريده؟ أم يريده الله لأنه خير؟ ولكن "يوثيفرو" -كما تقول المحاورة- لا يمكنه أن يأخذ البديل الأول، وهو: أن ما هو خير، خير لأن الله يريده؛ لأن محتوى

الخير في هذه الحالة سيحدَّد بإرادة الله، وهذا الأمر يجعل طبيعة الخيرية اعتباطية. ولا يمكن لـ"يوثيفرو" أن يأخذ البديل الثاني، وهو: أن الله يريد ما هو خير لأنه خير؛ لأنه في هذا الحالة ستكون طبيعة الخيرية قد وُضعت بالفعل قبل أن تظهر إرادة الله في الصورة؛ وبالتالي فإن الله ليس صاحب سيادة، ولكنه خاضع للأخلاقيَّة، ولسنا بحاجة إلى أوامر الله لمعرفة ما هو الخير[126].

يرى "تشابيل" أن معضلة "يوثيفرو" ليست في "يوثيفرو"؛ لأن "سقراط" و"يوثيفرو" لا يتحدثان عن "ما يريده الله"، فهما يتحدثان عن "ما تحبه الآلهة"، وهما اختلافان حاسمان، حيث إنه من الواضح أن الإرادة تختلف عن المحبة. كما أنهما لا يتحدثان عن "ما هو خير"، بل يتحدثان عن "ما هو مقدس"، وهو اختلاف حاسم أيضًا؛ لأن "المقدس" -كما يشير "سقراط"- نوع واحد فقط من الخيرية أو الفضيلة، رغم أن هناك أنواعًا أخرى مثل: "العدل" و"الشرف" مثلًا، وعلاقة "القدوس" بهذه الأنواع وبالخيرية أو الفضيلة شرط محوري لتحقيق "سقراط". كما أن "سقراط" و"يوثيفرو" لا يتحدثان عن "ما هو حق من الناحية الأخلاقيَّة"، كما أن حُججهما لا تتعلق بمقاضاة "يوثيفرو" لوالده من الناحية الأخلاقيَّة، بل بالقداسة أو الملاءمة الدينية ... والنقطة الأساسية في حجته هي أن مجرد وصف "ما تحبه الآلهة" لا يمكن أن يكون تعريفًا لـ"ما هو مقدس"[127].

ثم يوضح "تشابيل" أن معضلة "يوثيفرو" ليست بمعضلة؛ أي كونها مشكلة غير قابلة للحل؛ لأن الأخلاقيين المؤمنين يمكن أن يأخذوا رأيًا أو يرفضوا كلا الرأيين. فيمكن أن يتعاملوا بشيء من المعقولية بأن إرادة الله هي ما تحدد طبيعة الخيرية، بشرط ألا يقولوا إن محبة الله هي ما نسميه بالتعسف؛ لأن هذا أمر يصعب على أي شخص عاقل ومتحَضر أن يقبله. ووفقًا لوجهة النظر المتعلقة بالتعسف الإلهي، إذا أراد الله أن يجعل من قتل الأطفال أمرًا جيدًا، فسيكون وأدهم أمرًا جيدًا، ولكن هذا الأمر غير مهم، طالما أننا بطريقة ما تحت الرحمة الإلهية، فلابد أن نؤمن بأن الله خير وجدير بالثقة؛ لذلك سنكون على يقين من أن وأد الأطفال لا يمثل إرادة الله، وأنه لن يعطى أمرًا كهذا، هذا من ناحية. ويمكن أن يؤمن المؤمنون بقدر من المعقولية نفسها بأن طبيعة الخيرية تحدد ما يحبه الله، بشرط ألا يقولوا إن هذا يجعل الله خاضعًا للأخلاقيَّة، بمعنى ما يقوض سيادته. ووفقًا لوجهة النظر المتعلقة بتقويض السيادة الإلهية، فالله لا يمتلك المزيد من الحرية في أن يجعل قتل الأطفال شيئًا جيدًا، وكذلك لا يمتلك المزيد من الحرية لجعل (٢+٢=٥)، أو أن يخلق حجرًا ثقيلًا لدرجة أنه لا يستطيع رفعه، ولكن كل هذا غير مهم، طالما ننظر إلى الله على أنه ليس مقيدًا -على أقل تقدير- بهذه القيود الشكلية من فعل أي شيء يريد فعله حقًّا[128].

وكذلك يمكن لفلاسفة الأخلاق التوحيدية رفض كلا الرأيين، وهذا أفضل لهم؛ فيمكنهم رفض الفكرة الكاملة التي يحتاجون إليها للاختيار بين هل الأوامر الإلهية تسبق الخيرية أم أن الخيرية تسبق الأوامر الإلهية. فإذا سأل أحدهم "هل المساواة في المثلثات يحدد تساوي الزوايا فيها، أم العكس صحيح؟ لا نتوقع من علماء الهندسة أن يقبلوا هذا باعتبار الأول خط برهان من خلال معضلة مفادها أن المساواة والتساوي لا يمكن ربطهما بسمات المثلثات، بل نتوقع منهم رفض السؤال، فلا ينبغي للمرء أن يتصور أن المثلثات في البداية متساوية الأضلاع، ونتيجة لذلك، وبطريقة ما تصبح متساوية الزوايا أيضًا. وبالمثل يمكننا أن نقول شيئا موازيًا هنا: لا ينبغي للمرء أن يتصور وجود إرادة الله أولًا، ثم تُشكل الأخلاق ثانيًا؛ أو أن الأخلاق موجودة أولًا، ثم تُشكل إرادة الله ثانيًا، فكل هذه التصورات تصورات خاطئة[129].

نَعَت "مورفي" الله بعدة صفات، منها: **أ-** كُلِّية العلم أو المعرفة Omniscience. **ب-** الخيرية الأخلاقيَّة Moral Goodness. **ج-** القدرة الكلية Omnipotence. ثم ناقش هذه الصفات بالتفصيل، ولكن ما يعنينا هنا مناقشته لصفة الخيرية الأخلاقيَّة، حيث يرى أن هذه الصفة تقف جنبًا إلى جنب مع صفة "كلي العلم"، كما أنها تضفى مصداقية لفكرة أن الله هو بالضرورة صاحب سلطة عملية على جميع المخلوقات العقلانية، فعندما نكون غير متأكدين مما يجب علينا القيام به، فإننا -غالبًا ما- نتطلع إلى الأشخاص الخيرين أخلاقيًّا لإرشادنا، وطالما أن الله يتصف بصفة الخيرية الأخلاقيَّة بشكل مطلق، كما تضمن له صفة كلي العلم أنه لن يكون عرضة لأخطاء الحقيقة التي قد تلوث أحيانًا حتى نصيحة الفاعلين البشرين الفضلاء؛ لذلك إذا اخبرنا الله بما يجب أن نفعله، فلدينا سبب حاسم للقيام بذلك[130]. وهذا تأكيد واضح من "مورفي" على تبني وجهة نظر الأمر الإلهي استنادًا إلى صفتي كونه خيرًا أخلاقيًّا وكليَّ العلم، فهما صفتان متصلتان ومتكاملتان معًا.

كما تفترض صفة الخيرية الأخلاقيَّة –كما حددها "مورفي"- أنْ يكون لدى الله فهم كافٍ لأسباب تصرفنا، وبالتالي لن يأمر الكائن الخير أخلاقيًّا (أي الله) الفاعلين بفعل ما يفتقرون إليه من الأسباب الكافية للقيام به؛ لأنه في هذا عدم احترام لهم بوصفهم كائنات عقلانية بأن يخضعوا لمطالبات بفعل ما يفتقرون إليه من الأسباب الكافية للقيام به. وهذا يعني كما يشير "مورفي" أن نعت الله بالخيرية الأخلاقيَّة يتطلب منه احترام الفاعلين العقلانيين، بمعنى ألا يأمرهم بفعل ما يفتقرون إليه من أسباب كافية للقيام بالفعل. ولكن يجب ملاحظة أن صفة الخيرية الأخلاقيَّة لا تثبت فرضية السلطة، وإنما تثبت -على الأكثر- فرضية الامتثال: أي إن أوامر الله مدعومة دائمًا بأسباب حاسمة تجعل الفاعلين يمتثلون لها[131].

ويبدو لي -فيما أعتقد- أن الله لا يأمر الإنسان بفعل ما لا يستطيع فعله، وأن قدرة النفس البشرية وسعتها لفعل الأوامر الإلهية -خاصة الأخلاقيَّة منها- تفوق تمامًا التكاليف الإلهية التي أمرهم بها، وأيضًا لا تنقطع صلة المؤمنين بخالقهم بمجرد كونها أوامرًا ونواهيًا، فإن الله يعين من أراد الخير لفعل الخير، ويعين من أراد الشر على فعل الشر، وما ذلك إلا ليكافئ فاعل الخير على إرادته الخيرة، ويعاقب فاعل الشر على إرادته الشريرة.

يشير أنصار مذهب الإرادية اللاهوتية Theological Voluntarism –كما يوضح "ميلر"- أن الله هو الأساس لكل –أو على الأقل لجزء مهم من- الأخلاقيَّة. ووفقًا لذلك تتخذ هذه النظرة عدة أشكال مختلفة، يمكن ذكرها بوصفها ادعاءات دلالية حول ما نعنيه عندما نستخدم لغة أخلاقيَّة، أو بوصفها ادعاءات ذات تبعية ميتافيزيقية؛ حيث إن الحقائق الأخلاقيَّة وخصائصها متأصلة بطريقة ما في الله. وبالمثل، فإن هناك ادعاءات مختلفة حول ما يتعلق بالله الذي من المفترض أن يقوم بهذا التأسيس، ومع كون أوامر الله هي الخيار التقليدي الذي ينادي به منظرو الأمر الإلهي؛ فإن هناك بعض المقترحات البديلة المعاصرة التي ركزت على: "مقاصد الإله" God's intentions كما عند "مورفي" و"فيليب كوين[*]" Philip Quinn (١٩٤٠-٢٠٠٤م)، أو "رغبات الإله" God's desires كما عند "ميلر"، أو "عواطف الإله" God's emotions كما عند "ليندا زاغزبسكي[•]" Linda T. Zagzebski (١٩٤٦م-...)، بوصفها أساسًا ميتافيزيقيًّا للحقائق الأخلاقيَّة[132].

وعلى هذا فإن نظريات الأوامر الإلهية في علم الأخلاق بصور مختلفة، ولكن الاستخدام العام للمصطلح يعني أيَّة وجهة نظر ترى أن الخصائص الأخلاقيَّة تُحدد من خلال ما يأمر به أو يفضله إله ما. ويقصد "ميلر" هنا بكلمة "الإله" نوعًا من فاعلية خارقة للطبيعة تمتلك قدرًا كبيرًا من السيطرة أو التأثير علينا، أي إن جوهر نظريات الأمر الإلهي قد لا يكون بالضرورة أن الإله المعنِيَّ هو إله أي دين[133]. وبهذا المعنى يترك "ميلر" الباب مفتوحًا لتعدد الآلهة، وهذا ما أرفضه.

كما أوضح "ميلر" أيضًا أنه يمكن إعادة صياغة اعتراض التعسف بطريقة مختلفة. فيرى أن أنصار نظريات الأوامر الإلهية يعتقدون عادة أن الأفعال تكتسب مكانتها الأخلاقيَّة بسبب أوامر الله، أو بحكم أمره، أو أن وضعها الإلزامي يتمثل في كونها أمرًا من الله. كما أن هناك ادعاءات مماثلة تنطبق على صور أخرى من المذهب الإرادي التي تؤسس الحقائق الأخلاقيَّة على سمات إرادة الله، مثل: رغباته أو نواياه أو عواطفه أو ما شابه، ولكن إذا قلنا إن أوامر الله ليست عشوائية، ولكنها تستند بدلا من ذلك إلى أسباب، فدون النظر في كون هذه الأسباب بدورها تستدعي أخلاقًا مستقلة أو تنبع فقط من طبيعة الله، فيمكن للناقد أن يجادل بأن هذه الأسباب ستصبح أساسًا للجزء المتعلق بالأخلاقيَّة، وغير متصلة بأي شيء يتعلق بأوامر الله أو إرادته. علاوة على ذلك لا يجب أن تكون لهذه الأسباب أيَّة علاقة بالله على الإطلاق، ولكن يمكن أن تتضمن اعتبارات مثل أن يكون الفعل محبوبًا أو مؤلمًا أو متسامحًا[134].

وهنا يمكننا فقط وضع إجابة واحدة موجزة يمكن إجراؤها على هذه الصورة المنقحة من اعتراض التعسف، فربما يستطيع نصير المذهب الإرادي أن يجادل بأن الأسباب المعنية وحدها ليست كافية لتأسيس الحالة الإلزامية للفعل، وأن أوامر الله تؤدي دورًا إضافيًّا أساسيًّا، فسيكون هذا منطقيًا إذا كانت الأسباب هي أسباب ظاهرة للوهلة الأولى فقط، ويمكن أن تتعارض في كثير من الأحيان. ففي الواقع، قد يكون عدد الأسباب المتعلقة بالأفعال المختلفة الممكنة التي يمكن أن يقوم بها الفاعل في مجموعة معينة من الظروف كثيرة، ولا نحتاج في هذه الحالة إلى افتراض أن الله يزن ببساطة جميع تكافؤ الأسباب وقوتها بوصفها جزءًا من عملية حسابية شاملة بسيطة؛ لذلك قد تكون هناك تصورات مختلفة لأسباب الفعل، منها:

الأسباب التبريرية البحتة، والأسباب غير القابلة للقياس، والأسباب الإقصائية، والأسباب المتعارضة القوية، ومن خلال الاعتماد على فكرة الأمر الإلهي (أو نية، أو رغبة، أو ما إلى ذلك اعتمادًا على الصور المختلفة لنظرية الأمر الإلهي) يصل الله إلى نتيجة ويحل النزاع بشكل حاسم لصالح فعل معين واحد؛ لذلك فإن الوضع الإلزامي للفعل ما زال يمتثل لما يأمر به الله، رغم أن الأسباب المختلفة أدَّت دورًا مهمًا في العملية التحفيزية والسببية التي أدت إلى تشكيل ذلك الأمر(135).

وكما رأينا، يلتزم منظرو الأمر الإلهي بالقول: إن ما يجعل الفعل واجبًا أخلاقيًّا هو حقيقة أن الله يأمر به، تمثل مشكلة لسببين مرتبطين: **أولهما**، يبدو أنه يجعل الأوامر الإلهية تعسفية من الناحية الأخلاقيَّة؛ لأن أوامر الله لا تستند إلى أي معيار أخلاقي؛ ومن ثم فليس هناك سبب وجيه يدعو الله إلى أن يأمر بهذه الأفعال دون غيرها. **وثانيهما**، إذا كانت أوامر الله لا تستند إلى أي معيار أخلاقي، فليس هناك أيَّة طريقة لفهم الادعاء بأن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة. وإذا أخذنا معايير الخيرية الأخلاقيَّة على أنها تُحدد من خلال ما يأمر به الله، فإن الطريقة الوحيدة لفهم الخيرية الأخلاقيَّة لله هي أن نقول إنه يتبع الأوامر التي يعطيها لنفسه. فهذه تمثل إشكالية لسببين: أولهما، أنه من غير الواضح كيفية فهم كائن تكون خيريته الأخلاقيَّة نتيجة لاتباع الأوامر التي أصدرها بنفسه. وثانيهما، حتى لو كان من الممكن فهم هذا الأمر، فلا يبدو أنه يستوعب ما يدور في أذهان الناس عندما يقولون: إن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة، فعندما نفكر في الله على أنه خير من الناحية الأخلاقيَّة، "فنحن لا نفكر فقط في أن الله يمارس ما يعظ به"، ولكن الأهم من ذلك هو أنه من غير المناسب القول: إذا كان لدى الكائن التزام أخلاقي، فلا يمكن لهذا الكائن أن يخفق في الوفاء بهذا الالتزام(136).

أستنتج مما سبق وجود حالة من التخبط الواضح في الآراء المتعلقة بمعرفة الله من عدمه؛ لذا ينبغي علينا أولًا أن نكون على دراية تامة بصفات الذات الإلهية، وإذا تحقق هذا؛ فسينتج عنه نوع من التواصل بين الإنسان وخالقه، وهذا التواصل سيساعد المرء بشكل مباشر على فهم الذات الإلهية، ومن ثم سيميل المرء طواعية نحو اتخاذ القرار المناسب بالامتثال والطاعة للقوانين الإلهية. وبالتالي يتقبل الإنسان كون الأوامر الأخلاقيَّة نابعة من الذات الإلهية، ذات الخير المطلق ليتحلى البشر بالقدر المستطاع من الصفات الأخلاقيَّة الخيرة، رغم ما يعتريه من نقص وضعف في كثير من الأحيان، فعليه أن يقاوم ويجاهد صفاته الشريرة التي أوجدها الله فيه ليختبره، مع إعطائه القدرة على مقاومتها.

كما أوضح الفيلسوف الأمريكي المعاصر "ويليام ألستون(♦)" W. P. Alston (١٩٢١-٢٠٠٩م) بأن هناك قيودًا على الالتزامات والواجبات التي ينبغي أن يتصرف وفقًا لها الفاعلون الأخلاقيون، وهذه القيود هي ما تحكم سلوكنا وتنظمه، كما أنها تثبط بعضًا من ميولنا وتعزز بعضًا آخر، أي إنه يمكننا القول: إنه ينبغي على الشخص أن يفعل "أ" فقط إذا كان هناك بعض المقاومة من جانب "أ" للقيام به؛ أي إنه على الفاعل التزام أخلاقي للتصرف بطريقة معينة، إذا كان هناك احتمال أن يقوم الفاعل بفعل خاطئ من الناحية الأخلاقيَّة. وطالما أن الله لابد أن يتوافق بالضرورة مع ما يأمر به الواجب الأخلاقي، فلا يمكن القول إن لدى الله التزامًا أخلاقيًّا للالتزام بالواجب الأخلاقي(137).

وعلى هذا قدم "ألستون" اعتراضين أساسيين على نظرية الأوامر الإلهية، وهما:

أ- إن نظرية الأوامر الإلهية تجعل الأوامر الإلهية، وكذلك الأخلاق تعسفية. ووفقًا لهذا يكون أي شيء يقرره الله واجبًا، فإذا أمرنا الله بإلحاق الأذى ببعضنا دون مبرر، فسنكون مضطرين للقيام بذلك. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن نظرية الأوامر الإلهية تجعل الأوامر الإلهية تعسفية؛ لأنها ترفض أي سبب أخلاقي قد يعارض تلك الأوامر(138). ولكني أعتقد أن الله بيَّن للإنسان الأسباب والغايات من وراء تأدية الأفعال أو عدم تأديتها.

ب- تتركنا نظرية الأوامر الإلهية دون أيَّة طريقة مناسبة لتفسير خيرية الله. فلا شك أنها تتركنا أحرارًا في اعتبار الله خيرًا من الناحية الميتافيزيقية، ولكنها تمنع أي تصور عن أن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة، بوصفه مثالًا على نوع الخيرية في كونه محبًّا وعادلًا ورحيمًا؛ لأنه إذا كانت معايير الخيرية الأخلاقيَّة تحددها الأوامر الإلهية، فإن القول بأن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة هو مجرد القول إنه يطيع أوامره، وحتى إذا كان من المنطقي أن نفكر في الله على أنه يطيع الأوامر التي أعطاها لنفسه، فهذا ليس ما يدور في أذهاننا على الإطلاق عندما نعتقد أن الله خير من الناحية الأخلاقيَّة(139).

هذان الاعتراضان مترابطان بشكل وثيق، فإذا تمكنَّا من الإجابة عن السؤال الثاني من خلال إظهار كيف تترك النظرية مجالًا لتفسير مقبول عن الخيرية الإلهية، فيمكننا الإجابة عن السؤال الأول؛ لأنه إذا كان الله خيرًا بالطريقة الصحيحة، فلن يكون هناك شيء تعسفي في وصاياه، فعلى العكس من ذلك، تضمن خيريته أن يصدر وصاياه على نحو أفضل[140].

كما طرح الفيلسوف الأمريكي المعاصر "تشارلز إيفانز" C. S. Evans (١٩٤٨م-...) تساؤلًا، هل هناك علاقة بين الدين والأخلاقيَّة؟ وعلى هذا أوضح من خلال إعلان "إيفان كارامازوف" Ivan Karamazov في رواية "الإخوة كارامازوف" (١٨٨٠م) للكاتب الروسي "فيودور دوستويفسكي" Fyodor Dostoevsky (١٨٢١-١٨٨١م) إذا لم يكن الله موجودًا؛ فإن "كل شيء مباح". كما عرض أيضًا لموقف الفيلسوف الأمريكي المعاصر "والتر سينوت أرمسترونغ" Walter Sinnott-Armstrong الذي جادل من خلاله أن الادعاء بأنه يمكن أن تكون هناك أخلاقيَّة دون إله "لا ينبغي أن يكون أمرًا مثيرًا للجدل"؛ لأن "هناك أخلاقيَّة واضحة plain morality فحسب"[141]. ومثل "دوستويفسكي"، يعتقد الباحث البريطاني "جون ريست" J. M. Rist (١٩٣٦م-...) أنه دون الإيمان بالله، فلا أحد -في الواقع- سيكون قادرًا بشكل فعال على إثبات الحاجة إلى مواءمة حياة المرء مع مجموعة متسقة من الالتزامات الأخلاقيَّة؛ فالفكرة القائلة: إذا كان الله موجودًا، فيمكن استبعاده من مضمون طبيعة الفضيلة الأخلاقيَّة والازدهار البشري، بالتأكيد هي فكرة لا معنى لها[142].

وعلى هذا، يجادل "إيفانز" أن الحقيقة تكمن في منطقة بين هذين الادعاءين، فليس من الصواب أن نقول: إنه لن يبقى شيء من الأخلاقيَّة إذا لم يكن الله موجودًا. ومع ذلك، فإن وجهة نظر "أرمسترونغ" غير صحيحة أيضًا؛ لأن ترْك الله خارج الصورة عندما يتعلق الأمر بالأخلاقيَّة يضغط علينا عند مراجعة فهمنا للأخلاقيَّة أو حتى عندما نفقد الإيمان بالأخلاقيَّة تمامًا. كما أوضح "إيفانز" أن الادعاء بأن الأخلاقيَّة تعتمد على الله هو ادعاء غامض، ويمكن تفسيره بعدة طرق مختلفة، وإحدى هذه الطرق التي يمكن فهمه بها، هو أن الادعاء بأنه ينبغي على المرء أن يؤمن بالله؛ لكي يتصرف بشكل أخلاقي أو أن يكون له شخصية أخلاقيَّة، فالمعتقد الديني –وفقًا لذلك- ضروري ليكون المرء أخلاقيًّا. ولكن يبدو أن هذا الادعاء غير قابل للتصديق، حيث إن هناك العديد من الأشخاص غير المتدينين ذوو أخلاقيَّة عالية[143]. وهنا أؤكد أن في الإنسان فطرة أخلاقيَّة أوجدها الله في كل إنسان سواء من آمن به ومن لم يؤمن به، حتى يتسنى للإنسان الحكم على الأشياء والأفعال.

والطريقة الثانية التي يمكننا بها فهم هذا الادعاء –كما أوضح إيفانز- هو ادعاء معرفي، وهو: أنَّ الله هو أساس معرفتنا بالأخلاقيَّة؛ فإذا كان هناك إله، فإن هذا الادعاء سيكون صحيحًا بلا شك؛ لأنه إذا كان البشر قد خلقهم الله، فينبغي أن تكون كل معارفهم مستمدة من القدرات المعرفية التي أعطاها لهم الله، ولكن إذا كان الإيمان بالله خاطئًا، فسيكون هذا الادعاء كاذبًا بشكل واضح[144].

قد يكون الادعاء المعرفي الأكثر إثارة هو التأكيد على أن المعرفة الأخلاقيَّة (أو الاعتقاد المبرر) تعتمد على المعرفة الدينية (أو الاعتقاد المبرر)، فقد يفترض المرء -على سبيل المثال- أنه ينبغي على المرء أن يؤمن بالله؛ لكي يؤمن بعقلانية بوجود التزامات أخلاقيَّة موضوعية. ويرفض "إيفانز" هذا الادعاء، ويرفض أيضًا الرأي القائل بأن المعرفة الأخلاقيَّة يجب أن تكون مستمدة من وحي خاص من الله. ورغم أن "إيفانز" رفض هذين الادعاءين، إلا أنه أقر بأن الإيمان بالأخلاقيَّة دون أساس ديني يمكن أن يمثل إشكالية، وأكد أن الوحي الخاص مصدر مهم للمعرفة الأخلاقيَّة، حيث يرى أن بعض سمات الأخلاق -لا سيما سمات الالتزامات الأخلاقيَّة- موجودة بسبب الله، فالله –عند إيفانز- هو أساس الالتزامات الأخلاقيَّة وهو جزء حاسم في تفسير هذه الالتزامات[145]. وعلى هذا، حاول "إيفانز" بناء حجة قوية مفادها: أن أولئك الذين يؤمنون بواقع الالتزامات الأخلاقيَّة ويدركون أنها تمتلك السمات التي أدعي أنها تمتلكها يجب أن يفكروا في رؤية الالتزامات الأخلاقيَّة بوصفها أوامر إلهية[146].

وأشارت "أن جيفري" -أستاذة الفلسفة المشاركة في جامعة بايلور في تكساس- إلى أحد الاعتراضات التي يجب على أنصار النزعة الإرادية اللاهوتية مواجهتها، ويستند هذا الاعتراض إلى القلق بشأن الاستقلالية الأخلاقيَّة للإنسان، حيث يذهب بعضهم إلى أنه من غير المقبول أخلاقيًّا انتهاكها أو التنازل عنها، ولكن بعضًا من اتباع نظرية الأوامر الإلهية يطالبون بالتنازل عن استقلاليتنا الأخلاقيَّة أو انتهاكها؛

لذلك يُنظر إلى النظريات الأخلاقيَّة اللاهوتية على أنها نظريات خاطئة. ولكن هذا الاعتراض يفشل؛ لأنه يفترض مسبقًا أن على المرء أن يعتقد أنه يتبع الأوامر الإلهية من أجل التخلي عن استقلاليته في الفعل، ولكن إذا قُرِئت نظرية الأوامر الإلهية بوصفها نظرية حول أسس الالتزامات الأخلاقيَّة، فيمكن لأي شخص أن يقوم بالفعل الذي يلتزم به أخلاقيًّا دون أن يعرف أن سبب وجوبه هو أن الله أمر به أو أن هذا ما أراده الله مسبقًا[147].

كما أنها عرضت ردًّا آخر على اعتراض الاستقلالية ينص على: أن مطالبة الله بأن نطابق أفعالنا مع إرادته أو أوامره ليست محاولة للحد من استقلاليتنا، وبدلًا من ذلك، نفترض أنه يمكن أن يسمح بالاستخدام الليبرالي للاستقلالية، وتطوير القدرات العقلانية المستقلة، لتفسير الأوامر العامة جدًّا ومن ثم تطبيقها[148].

لذلك يتطلب هذا من الشخص المؤمن أن يقول المزيد عن مقاصد الله ونواياه أكثر مما يوفره الإيمان التقليدي العاطفي، فيجب أن تكون الأوامر عامة ومجردة بما يكفي لمنح الأشخاص مجالًا واسعًا لتطبيقها، وهذا ينسجم بدقة –كما تقول "جيفري"- مع الكتاب المقدس، حيث يمكن تلخيص جميع الوصايا والقوانين في متطلبات محبة الله، ولكن المعتقدات التي لا يمكن تلخيص الأوامر الإلهية فيها بدقة، أو التي يعطي الله فيها أوامر محددة للغاية وفردية بشكل منتظم لا تمنح الفاعل مساحة كبيرة، وتتطلب منه الكثير من تطوير قدراته العقلانية، لممارسة الاستقلالية[149].

أستنتج مما سبق أن "جيفري" ترى أنه لا تعارض بين كون المرء يتبع الأوامر الإلهية واستقلالية الفاعل، طالما أن الفاعل يتبع في سلوكياته تطبيق أسس الالتزامات الأخلاقيَّة، كما أنها فرقت بين حالتين؛ الأولى التي تكون فيها الأوامر الإلهية عامة ومجردة، وهي حالة يشعر فيها الإنسان باستقلاليته، حيث إنها تمنح الفرد مجالًا واسعًا في تطبيق تلك الأوامر، أما الحالة الثانية فهي الحالة التي تكون فيها الأوامر الإلهية محددة وفردية، وفي هذه الحالة يشعر بتقييد استقلاليته وحريته على الفعل، وهي ما تتطلب من الإنسان تطوير قدراته العقلية بشكل أكبر حتى يشعر باستقلاليته.

وكذلك حاولت "جيفري" الدمج بين مفهوم الخيرية ومفهوم أنسيلميان القياسي Standard Anselmian Conception عن الله، حيث حللت مفهوم الخيرية على أنه ميزة excellence، وبافتراض أن التصور الأنسيلمي القياسي عن الله لا يمكن تجاوزه، إذا كان الله موجودًا، فسيكون الله خَيِّرًا بشكل لا يُضاهى. ولكن ما الآثار المترتبة على ذلك بالنسبة لخاصية الخيرية العادية؟

أوضحت "جيفري" ذلك بأنه وفقًا لحجة الخيرية العادية، فإنها تشير إلى أن الخاصية الأنسب للقيام بالخيرية هي التشبه بالله Godlikeness. كما أنه يجب ملاحظة أن التشبه بالله غير متماثل بشكل صحيح؛ لأنه إذا أمكننا القول: إن الأشياء الخيرة تشبه الخير الأسمى –أي الله- في نواحٍ محددة، فمن المضلل أن نقول: إن الله يشبه الأشياء الخيرة؛ لأن طبيعة الله ووجوده سيكونان أولين/قبليين a priors[150].

يجدر بنا ملاحظة أن هناك فرقًا بين المماثلة والتشبه، فالمماثلة تعني المطابقة بين شيئين تطابقًا تامًّا، بينما لا يعني هذا في التشبه، فالتشبه يعني أن هناك أعلى وأدنى؛ لذلك من الطبيعي أن يتشبه الأدنى "الإنسان" بالأعلى "الله" بوصفه معيارًا أسمى للخيرية والكمال، كما أنه لا يجوز أن يتشبه الأعلى "الله" بالأدنى "الإنسان"؛ لأن الإنسان محدود عقليًّا وجسديًّا، فكيف يكون رمزًا ومعيارًا للسمو.

كما بيَّنت "جيفري" أن تأمين دور الله في التفسير الميتافيزيقي الكامل للخيرية يتطلب حُجَّة إضافية، وهي حجة أنسيلميان الميتا أخلاقيَّة Metaethical Anselmian، وهي الحُجَّة التي صاغها "روبرت آدمز"، وتهدف إلى إظهار أن الشيء الذي ينبغي أن يؤدي وظيفة الخير الأسمى وهو الله، وجاءت الحُجَّة على النحو الآتي:

أ- الشيء الذي يتمتع بخاصية كونه خيرًا أسمى، هو إمَّا مستحيلًا أو محتملًا أو فعليًّا. **ب-** مجرد الاحتمالات هي موضوعات للفهم. **ج-** إذا كان هناك شيء محتمل له خاصية الخير الأسمى، فلابد من وجود شخص يفهمه. **د-** ومع ذلك، لا يستطيع البشر فهم الخير الأسمى، فالله وحده الذي يستطيع فهم الخيرية الأسمى. **ه-** إمَّا أن يكون وجود الخير الأسمى أمرًا مستحيلًا، أو ممكنًا وموضوعًا مفهومًا عند الله، أو فعليًّا. **و-** إذا كان ممكنًا، فيجب أن يكون الله موجودًا حتى نفهمه. **ز-** إذا كان الله موجودًا، فلدينا بالفعل نموذج مناسب لشيء يجسد في الواقع خاصية كونه خيرًا أسمى. وبهذا تضمن حجة أنسيلميان الميتا أخلاقيَّة مكانة لله في التفسير الميتافيزيقي للخيرية[151].

كما طرح "نيلسن" استفسارًا مهمًّا في كتابه "أخلاق دون إله" الذي نُشر في عام (١٩٩٠م)، وهو: أن كثيرًا من المتدينين يزعمون أنه لفهم حياتنا ولتحديد أساس موضوعي للأخلاقيَّة، ينبغي أن نؤمن بالله؛ فهل هذا الزعم صحيح؟ وما الذي يمكن أن يأتي من وراء هذا الادعاء؟

بدأ "نيلسن" بتحديد ما يعنيه بكلمة الله، قائلًا: هو ذلك الشيء الذي يعتقده المسيحيون الأرثوذكس واليهود والمؤمنون بالإسلام، ولذلك عندما نقول إنه من الضروري الإيمان بالله لفهم طبيعة الأخلاقيَّة أو إضفاء معنى ما على الأخلاقيَّة، فإننا نعني به "الإله" الخالق اللامتناهي، الأبدي، المتسامي، وهو الذي خلق كل شيء غير نفسه، وهو الذي يؤيد ويحمي كل خليقته"[152].

وعلى هذا، بدأ "نيلسن" ضد نظرية الأوامر الإلهية، وتبنى الرأي القائل: "إن الأخلاقيَّة لا يمكن أن تعتمد على إرادة الله". ثم بدأ في تقديم حُجَّة تدعي: "أن الدين والأخلاق مستقلان منطقيًّا". وهي التي بدأت من اختبار صحة الفرضية التي ترى أنه لكي تكون الأوامر الإلهية وثيقة الصلة بالتزاماتنا الأخلاقيَّة؛ فيجب أن يكون الله خيرًا[153].

وردًّا على ذلك، أوضح "نيلسن" أن الشخص المؤمن يعرف أن الله خير؛ لأن الكتاب المقدس أخبره بذلك، أو لأن يسوع جسَّد خير الله وأظهره، أو لأن العالم يحتوي على أدلة تدعم هذا الادعاء. ورغم هذا تُظهر تلك الردود أن لدى الشخص المؤمن نفسه معيارًا منطقيًّا مسبقًا للخير وهو قائم على شيء ما بعيدًا عن حقيقة وجود الله أو أن الله خلق لهذا الكون، وإلا كيف يعرف أن معتقداته الأخرى عن الكتاب المقدس أو يسوع أو حالة العالم تدعم إيمانه بأن الله خير؟ وبدلًا من ذلك، قد يؤكد الشخص المؤمن ببساطة أن عبارة "الله خير" هي عبارة تحليلية، أي إنها حقيقة لغوية. والفكرة هنا هي أننا ممنوعون منطقيًّا من تسمية أي كيان "بالله" إذا لم يكن هذا الكيان خيرًا بالمعنى المناسب، وبهذه الطريقة فإن الادعاء أن "الله خير" يشبه الادعاء أن "العُزَّاب ذكور غير متزوجين". ولكن تظهر مشكلة أخرى للشخص المؤمن، فوفقًا لـ"نيلسن" من أجل الإشارة بشكل صحيح إلى كيان على أنه "الله"، فيجب أن يكون لدينا بالفعل فهم لما يعنيه أن يكون الشيء خيرًا؛ أي يجب أن يكون لدينا بالفعل معيار لإصدار أحكام الخير الأخلاقي، دون النظر إلى ما تعنيه إرادة الله. بعبارة أخرى عندما نقول إننا نعلم أن الله خير، فيجب أن نستخدم معيارًا أخلاقيًّا مستقلًا لتأسيس هذا الحكم؛ لذا فإن الأخلاقيَّة لا تستند إلى إرادة الله؛ لأننا نحتاج إلى معيار للخير غير مشتق من طبيعة الله، ويترتب على ذلك أن الدين والأخلاق مستقلان عن بعضهما[154].

ولكني أعتقد أنه إذا كان هناك معيار آخر للأخلاقيَّة بعيدًا عن الله، فإن ذلك يستلزم وجود ذلك الكائن الخير الذي يحدد لنا معايير الخير والشر، وهذا سيأخذنا إلى مبدأ التسلسل، وهذا أمر غير منطقي من الأساس، فالله سبحانه وتعالى هو الخير الأسمى والخير المطلق، وهو من يحدد لنا معايير الخير والشر، ثم يأمرنا بالالتزام بتلك المعايير الأخلاقيَّة.

ثم يتساءل "نيلسن" قائلًا: هل تعتمد صحة المعتقدات الأخلاقية على الإيمان بالله؟ ثم يبين أن الرد على هذا التساؤل يتضمن شكلين؛ وهما: **الشكل الأول**، يؤكد على أنه لكي يكون لدى المرء أي نوع من المعتقدات الأخلاقيَّة المتماسكة بشكل مطلق، فيجب أن يفترض بشكل مسبق وجود الله. ومن ممثلي هذا الاتجاه المعاصرين: "إميل برونر" Emil Brunner و"كارل بارث" Karl Barth. **أمَّا الشكل الثاني**، فيرى أن أي أخلاق علمانية غير كافية عند مقارنتها بأخلاق مستوحاة أو مستنيرة من الالتزامات التوحيدية، وهذا الشكل بالنسبة إلى "نيلسن" أكثر اعتدالًا ومعقولية من الشكل الأول؛ لأنه لا ينكر ما هو واضح بالضرورة، فأنصار هذا الاتجاه يؤكدون أن تفسير الأخلاق من خلال تفسير ملائم من شأنه أن يلبي أعمق الاحتياجات التي يحتاجها البشر، ومن ممثلي هذا الاتجاه –كما أوضح "نيلسن"- الفيلسوف الإنجليزي "جون هيك" John Hick (١٩٢٢-٢٠١٢م) والفيلسوف البريطاني-الكندي "تيرينس بينليهوم" Terence Penelhum (١٩٢٩-٢٠٢٠م)[155].

وفنَّد "نيلسن" الشكل الأول الذي ينص على أنه: "لكي يكون لدى المرء أي نوع من المعتقدات الأخلاقيَّة المتماسكة بشكل مطلق، فيجب أن يؤمن بوجود الله". ويرى أن العكس هو الصحيح، فبدلا من أن تتطلب الأخلاق الدين، فإن إمكانية فهم مفهوم الله والقيام باستجابة دينية يفترض مسبقًا قدرًا ضئيلًا من الفهم الأخلاقي[156].

ثم يستطرد "نيلسن" بأنه لفهم ما نتحدث عنه، ولفهم أن الله -من بين أشياء أخرى- هو الكائن الذي يستحق العبادة، وأنه كامل، وأنه تام الخيرية، فإننا نحتاج إلى بعض الفهم المنطقي المسبق لهذه المفاهيم المعيارية. فلكي تفهم أن شيئًا ما تام الخيرية، فعلينا أن نفهم أولًا ما هو الخير، ولكي نفهم بأن شيئًا ما يستحق العبادة، فيجب أن يكون لدينا على الأقل بعض المعايير الأولية أو فهم ما هي الجدارة "الاستحقاق"، وكل هذه الأشياء ليست مشتقة من الله بطبيعتها؛ لأنها تتطلب فهمًا منطقيًّا تامًا قبل أيَّة استجابة دينية[157].

ومن هنا، وكما قلت سابقًا بوجود حاسة فطرية أخلاقيَّة في الإنسان تحدد له ما هو خير وما هو شر؛ فإن هناك حاسة أخرى تدعو الإنسان إلى أن هناك كائنًا أسمى منه، وهو كامل بذاته، له تمام الخيرية والقوة والسيطرة على هذا الكون، يتوجب على الإنسان عبادته واللجوء إليه، ومن هذا نجد أن معظم الجنس البسري يؤمنون بوجود الله مع اختلاف أديانهم ومعتقداتهم.

كما بين "نيلسن" أن هناك إمكانية تظل مفتوحة أمام منظري الأوامر الإلهية، وهي: "الاعتراف بأن الأخلاقيَّة لا تعتمد بالضرورة على الله، مع التأكيد على أن وجود الله مطلوب لضمان وجود أخلاق مناسبة؛ أي الأخلاق التي ترضي مطالبنا الأخلاقيَّة الأكثر إلحاحًا". فإذا اعتبرنا السعادة هي الهدف النهائي لكل نشاط بشري، فإن الهدف النهائي لكل نشاطنا الأخلاقي هو السعادة أيضًا. ولكن يمكن الرد على "نيلسن" وغيره من فلاسفة الأخلاق العلمانيين، وهو فشلهم في رؤية أنه فقط عن طريق الله يمكننا بوصفنا بشرًا أن نجد السعادة المطلقة والدائمة؛ فالله هو الذي يعطينا هدفًا لحياتنا ... فهو الذي يرشدنا ويحمينا ويهتم بنا، ويحررنا من القلق، وبهذا توجه حياتنا نحو السعادة الحقيقية من خلال العيش وفقًا لإرادة الله[158].

وردًّا على ذلك، جادل "نيلسن" بأننا ببساطة لا نملك دليلًا على وجود الله، ودون هذه الأدلة، فإن ادعاء الشخص المؤمن بأن الطبيعة البشرية تتحقق فعليًّا فقط من خلال علاقتها مع الله لا أساس له، أضف إلى ذلك، أنه يمكن للناس أن يعيشوا حياة هادفة بعيدًا عن الإيمان بالله، فالإيمان الديني ليس ضروريًّا للحصول على حياة هادفة؛ لذلك فإن الفكرة القائلة: بأنه من أجل أن يكون لدينا هدف لحياتنا يجب أن يكون هناك إيمان بالله، ينتابها حالة من الارتباك والشك[159].

وبشكل عام، يرفض "نيلسن" الاعتقاد أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم لها قائمة دون الإيمان بوجود الله، حيث يقول "نيلسن" -نقلًا عن "د. رمسيس عوض"-: "وحتى إذا لم يكن هناك إله أو هدف في الحياة، فهناك أغراض في حياة البشر، وهناك أشياء نحرص عليها في حالة خلو العالم من وجود الله. وسواء كان الله موجودًا أو غير موجود وسواء كانت الروح خالدة أو فانية، فإنه لمن الشر تعذيب البشر لمجرد الاستمتاع بمنظرهم وهم يتعذبون. كما أن الصداقة والتضامن والحب وتحقيق المرء لاحترام الذات أشياء إنسانية صالحة حتى في عالم يخلو تمامًا من وجود الله"[160]. وعلى هذا، فقد بحث "نيلسن" عن بعض المطلقات التي تجعل للحياة الإنسانية معنى ومغزى مثل ماهية الخير. وهو يرى أن سعادة الإنسان ووعيه بنفسه وإدراكه لهويته هي الخير والصلاح في حد ذاتها، وتفوح من أفكاره رائحة المذهب النفعي الذي يقترن باسم "بنثام" و"مل"[161]. ويبدو لي أن معظم الأفكار التي قدمها "نيلسن" أفكار هشة، ولا تستند إلى أي أسباب منطقية أو عقلية كما كان يدعي منذ البداية.

هذا ما حاول العديد من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين مناقشته من أفكار حول طبيعة العلاقة بين الأخلاقيَّة والأوامر الإلهية، أو الأخلاق والدين، ويبدو أن هناك حالة من التخبط والارتباك بين المؤيدين والمعارضين على حد سواء، كما أن معظم الحجج التي قدموها -فيما أعتقد- لا تستند إلى أي أسباب جوهرية لمعالجة أصل المعضلة. كما أنني أؤيد وجهة النظر التي تشير إلى أن الإيمان بوجود الله يعزز من قيمة الالتزامات الأخلاقيَّة وينميها، مع الاعتقاد بوجود فطرية سليمة في الإنسان أوجدها من أوجده تدفع ذا العقل السليم نحو مطابقة أفعاله الأخلاقيَّة مع الأوامر الإلهية، حتى ولو كان جاهلًا بها.

وهناك عدد من الفلاسفة الذين أرجعوا طبيعة الأخلاقيَّة إلى اتصال ضروري بين الدافع والحكم، كما ردوا منشأها إلى الدوافع والذوات الإنسانية؛ وذلك من أجل التأكيد على استقلالية الأخلاق، وعدم ربطها بأي مصادر لاهوتية.

وسأبدأ من خلال ما عرضه "كريستيان ميلر" عن النزعة البنائية الأخلاقيَّة Moral Constructivism، وهي تلك النزعة التي ترى أن الأخلاقيَّة ترتكز على ردود مجموعة معينة من

الفاعلين. وهي وجهة نظر في كل من الميتا أخلاق والأخلاق المعيارية، فالبنائية الميتا أخلاقيَّة هي وجهة نظر يعتقد أنصارها أن صحة الأحكام والمبادئ والقيم الأخلاقيَّة تُحدد من خلال كونها نتيجة إجراء بنائي مناسب. وبعبارة أخرى فإن القيم المعيارية ليست شيئا يُكتشف باستخدام العقل النظري، بل هي بناء للعقل البشري العملي. أمَّا في الأخلاق المعيارية، فالبنائية الأخلاقيَّة تعني الرأي القائل بأن المبادئ والقيم ضمن مجال معياري معين يمكن تبريرها على أساس حقيقة أنها نتيجة أداة أو إجراء بنائي مناسب[162]؛ أي إنها ترى أن صحة أحكامنا حول ما يجب أن نفعله تحدده الحقائق حول ما نعتقده أو نرغب فيه أو نختاره[163].

وتكمن مشكلة أنصار النزعة البنائية مع معضلة "يوثيفرو" في أنهم فشلوا في تفسير الموضوعية؛ نظرًا لأن البنائيين يعتقدون أن الخير الأخلاقي يعتمد على إرادتنا؛ لذلك فهم يُعدون ذاتيين، ومن الصعب رؤية كيف تتوافق الذاتية مع الموضوعية بالمعنى الكانطي، فمن وجهة نظرهم فإن ما نعدُّه خيرًا ليس لأن إرادتنا تحتوي على شمولية عملية، ولكن لأنها مجرد غاية ذاتية مُعطاة لنا من مكان آخر، وبالتالي لا يمكننا أبدًا أن نتصرف من خلال تمثيل قانون عملي (أي مبدأ عملي عالمي) نمنحه لأنفسنا، ونتيجة لذلك يفشلون في تحقيق الاستقلالية... فحتى لو استطاعت الذاتية أن تفسر سبب تحفيزنا لفعل شيء ما، فإنها لا تستطيع أن تشرح كيف تكون الإرادة الأخلاقيَّة الموضوعية ممكنة[164].

كما صاغ "روس شيفر لانداو" Russ Shafer-Landau (١٩٦٣م-...) معضلة ضد النزعة البنائية، وهي على النحو الآتي: إذا كانت القيود المستخدمة في تحديد مجموعة الفاعلين تتماشى مع المعايير الأخلاقيَّة، فإن الفيلسوف البنائي سوف يستخدم سرًّا المبادئ الأخلاقية الموجودة بشكل مستقل عن عملية البناء، وهي التي تتعارض مع الهدف الأساس للنزعة البنائية لرفض مثل هذه المبادئ، هذا من ناحية، وإذا كانت القيود لا تتضمن أيَّة معايير أخلاقيَّة، فمن المحتمل أن تكون المبادئ الأخلاقيَّة التي تنبثق من ردود مثل هؤلاء الفاعلين خارج نطاق التزاماتنا الأخلاقيَّة العميقة، وفي كلتا الحالتين يواجه البنائي نوعًا من معضلة "يوثيفرو"[165].

وقد أرجع عدد من الفلاسفة المعاصرين بين الدافع والحكم الأخلاقي، يُطلق عليهم أنصار مذهب الباطنية الأخلاقيَّة Ethical Internalism، وهؤلاء يعتقدون أن هناك ارتباطًا تصوريًّا بين اعتبار الفعل "س" فعلًا صائبًا من الناحية الأخلاقيَّة، وقبول ذلك يقتضي –على الأقل- أن هناك سببًا ظاهر الصدق للوهلة الأولي Prima-facie Reason لفعل "س"[166]. وبعبارة أخرى هو وجهة النظر التي ترى بأن دافع الفرد نحو الفعل، هو دافع داخلي لتبرير أي فعل أخلاقي. كما يعتقد مؤيدوه أمثال: "لورانس بنجور" L. BonJour (١٩٤٣م-...)، و"ألفين بلانتينغ" A. Plantinga (١٩٣٢م-...)، و"جون بولوك" J. Bullock (١٩٤٠-٢٠٠٩م)، و"أوْدى"، أن التبرير المعرفي للاعتقادات الأخلاقيَّة، هي مسألة داخلية (جوانية) للفاعل الأخلاقي فحسب، دون النظر إلى أي ارتباط بالعالم الخارجي[167]. وأكدوا على أن تبرير الأحكام الأخلاقيَّة يمكن الوصول إليه بسهولة عن طريق التأمل الواعي Conscious Reflection[168].

كما أكد الفيلسوف الأمريكي البراجماتي المعاصر "أوْدي" على أهمية العلاقة بين الدافع والحكم الأخلاقي من خلال تناوله لما يسمى مذهب الباطنية الدافعية Motivational Internalism، وهو مذهب يؤكد على أن الحكم الأخلاقي متصل اتصالًا ضروريًّا بالدافع[169]. ويقصد بذلك أن هناك التزامًا ضروريًّا بين قبول الحكم الأخلاقي وامتلاك الفاعل للدافع نحو الفعل؛ أي إن هناك عملية انسجام بين الحكم والدافع. وأشار "ديفيد أو. برينك" D. O. Brink (١٩٥٨م-...) –نقلًا عن "مارك روجين"- قائلًا: "إن دعاة المذهب الباطني يفترضون أن هناك ارتباطًا ضروريًّا أو تصوريًّا بين الأحكام الأخلاقية وأسباب الفعل، وفى أوقات أخرى يكون هناك اتصال بين الأحكام والدوافع"[170].

وتبدو العلاقة بين الحكم والدافع ظاهرة بوضوح في المناقشات المعاصرة التي دارت بين الفلاسفة الإدراكيين Cognitivists واللاإدراكيين Non-cognitivists، وقد أوضح ذلك "برينك" قائلًا: "يفسر الفلاسفة الإدراكيون –أمثال: "فيليبا فوت" P. Foot (١٩٢٠-٢٠١٠م)- الأحكام الأخلاقية بوصفها تعبيرًا عن المواقف الإدراكية، مثل: الاعتقاد، بينما يفسر الفلاسفة غير الإدراكيين-أمثال: "آير" و"ستيفنسون" و"هير"- الأحكام الأخلاقيَّة بوصفها تعبيرًا عن المواقف غير الإدراكية، مثل: الرغبة"[171].

كما حدد "برينك" و"مايكل سميث" M. A. Smith (١٩٥٤م-...) أربعة عناصر لتوضيح العلاقة بين الحكم الأخلاقي والدافع، وهى: **أ-** الأحكام الأخلاقية تعبر عن الاعتقادات. **ب-** الأحكام الأخلاقية تستلزم

دوافع. **ج-** الدافع يتضمن الرغبة أو الموقف المُؤيَّد Pro-attitude. **د-** لا يوجد اتصال ضروري بين الاعتقاد أو الرغبة أو الموقف المؤيَّد[172].

وقد أشار "أوْدي" إلى أن أهمية مذهب الباطنية الدافعية لا تتمثل فحسب في شكله العام، الذى يمثل أرضية مشتركة ومهمة بين الهيوميين (أنصار ديفيد هيوم) Humean والكانطيين (أنصار إيمانويل كانط) Kantian، ولكنه أمر محوري لفهم المعنى من أي حكم أخلاقي عملي، وكذلك العلاقة بين السبب والأخلاقيَّة، فمثلًا تأخذ "الهيومية" في شكلها المعاصر بباطنية الدافع في الحكم الأخلاقي؛ أي إن الحكم ليس إدراكيًّا، أو أنه على الأقل لا يأتي من خلال السبب، في حين تجيز "الكانطية" الجانب الإدراكي - على الأقل- في الحكم الأخلاقي، وتأخذ بباطنية الدافع للإشارة الضمنية إلى أن المبادئ الأخلاقيَّة عملية، ورغم ذلك فكلا وجهتي النظر عن الحكم الأخلاقي هي تحفيزية، بمعنى أنهما يتضمنان الميل للفعل[173].

دافع "أوْدي" عن النزعة الموضوعية العقلانية Rationalistic Objectivism للفاعل الأخلاقي بمحاولة التوفيق بين الرغبات والأفكار عند تأدية الفعل، وقد أوضح ذلك قائلًا: "إذا كنا نتوقع أن يكون الناس أخلاقيين حقًّا، فيجب أن نعلم شيئًا عن رغباتهم وانفعالاتهم وأحاسيسهم، وليس فقط عن أفكارهم، وعلى أيَّة حال إذا كنا سنعتمد على التعاطف في الطبيعة البشرية، فالرغبات والعواطف والتجارب، مثل الأحكام يمكن أن تزودنا بأسباب معيارية للفعل، بالإضافة إلى الدافع لأداء الفعل"[174].

ولكن هذه الفكرة حظيت برفض شديد من قِبل "مايكل سميث" و"توماس ناجل" T. Nagel (١٩٣٧م-...) و"جون ماكدويل" J. McDowell (١٩٤٢م-...) و"بيتر ألبرت ريلتون" P. A. Railton (١٩٥٠م-...) و"ديريك بارفيت" D. Parfit (١٩٤٢م-...) و"مارك دي بريتون بلاتش" M. De. B. Platts (١٩٤٧م-...) و"جوناثان دانسي" J. Dancy (١٩٤٦م-...)، حيث يعتقد هؤلاء أن الدافع لا يعتمد مطلقًا على وجود الرغبة، بل على الاعتقاد. ويعترفون بأن الفعل القصدي يتضمن الرغبات التي تنتج عن دافع موجود، إلا إنهم ينكرون وجود أيَّة أسبقية للرغبة على الدافع[175].

ولكني أعتقد أن الدوافع وحدها -(سواء كانت العواطف أو الرغبات أو الاعتقادات أو حتى المنفعة)- لا تكفي لكي يكون الإنسان ملتزمًا من الناحية الأخلاقية؛ لأن الإنسان يتعرض لكثيرٍ من المواقف التي تسيطر عليه فيها عاطفته على عدله، خاصة عندما يتعلق الأمر بالوالدين أو الأبناء أو أحد أفراد الأسرة، فغالبًا ما يتحول العدل إلى شفقة ورحمة خاصة في حالات الحزن والألم الشديد، وكذلك عندما يتعرض الإنسان لمواقف يكون دافعه الوحيد فيها المنفعة، فإنه -في وقتها- سيتخلى عن الكثير من المبادئ والالتزامات الأخلاقيَّة كالصدق، والأمانة، والمروءة ... وغيرها، وكذلك إذا سيطرت الرغبة على الإنسان فإنه سيبرر لنفسه الكثير من الأفعال المذمومة كالخيانة، والسرقة ... وغيرها؛ لذلك يجب أن تسمو الدوافع الإنسانية فوق الرغبات والاعتقادات والعواطف، وأن ترتبط بمبدأ أسمى يعدل من مسارها إذا اعوجَّت.

******

نتائج الدراسة

تأسيسًا على ما سبق، فقد آلت الدراسة لعدد من النتائج؛ أهمها:

أولًا: كشفت الدراسة أن معضلة "يوثيفرو" هي إشكالية صعبة الحل؛ حيث إنها تعرض لوجهتي نظر متعارضتين تمامًا، ولكل منهما وجاهتها وقناعاتها؛ فالاتجاه الأول يؤكد على استقلالية الأخلاق عن أيَّة تصورات لاهوتية طبقًا لأسباب عدة، منها ما هو عقلي، وما هو حدسي، وما هو ذاتي؛ وبهذا فالأخلاقيَّة -(صفة ما هو أخلاقي مثل: الصدق، والكرم، والمروءة ...إلخ)- تسبق الإرادة الإلهية وتعلو عليها، وهذا ما يقوض القدرة والعلم الإلهيين في الخلق والإحاطة، وهذا هو المأخذ الجوهري ضد هذا الاتجاه. أما الاتجاه الثاني فيؤكد على أن طبيعة الأخلاقيَّة مُحددة سلفًا وفقًا لإرادة الله (رغباته، وعواطفه، ومقاصده، وفقًا للأشكال المختلفة لنظريات الأمر الإلهي). وعلى هذا فالخير خير لأن الله أمر به، والشرُّ شرٌّ لأن الله نهى عنه، وطالما أن الأخلاقيَّة مرهونة بأوامر الله ونواهيه، فقد يأمر الله بفعل الشر بوصفه خيرًا، وقد ينهى عن الخير بوصفه شرًّا، وبهذا تلصق تهمة التعسفية بالله؛ أي إن الله قد يأمرنا بتأدية أفعال تخالف قواعد العقل والمنطق وتخالف الوجدان والضمير الإنساني، وهذا ما يؤخذ على هذا الاتجاه أيضًا.

ثانيًا: كشفت الدراسة أيضًا عن محاربة "سقراط" للاتجاه النسبي في فلسفة الأخلاق، حيث إن تفنيده لآراء "يوثيفرو" ما هو إلا تفنيد للاتجاه النسبي الذي تزعمه السوفسطائيون في تلك الفترة، فإذا كانت طبيعة الأخلاقيَّة –كما أوضح "يوثيفرو"- محددة بأوامر الله ونواهيه، فهذا يفضي بطبيعة الحال -وفقًا للمثيولوجيا اليونانية التي تؤمن بتعدد الآلهة- إلى نسبية متطرفة، وعلى هذا فقد تختلف الآلهة فيما بينها حول طبيعة الأخلاقيَّة؛ فما يراه الإله "أ" صائبًا، قد يراه الإله "ب" خاطئًا ... وهكذا، وبهذا تصبح المفاهيم الأخلاقيَّة مفاهيم نسبية؛ لأنها أصبحت خاضعة للمحبة والكراهية. في حين أن "سقراط" استهدف إيجاد أسس موضوعية عقلية لطبيعة الأخلاقيَّة من أجل ضمان استقلاليتها عن أيَّة تبعية لاهوتية.

ثالثًا: تُعدُّ نظرية الأوامر الإلهية بصورها المختلفة واحدة من أهم النظريات التي تبنت وجهة نظر "يوثيفرو"، وكان لها تأثير كبير على فلاسفة الأخلاق واللاهوتيين المعاصرين خاصة، حيث ردت تلك النظرية أصل الأخلاقيَّة ومصدرها إلى الأوامر الإلهية، ورغم ذلك فهناك العديد من الاختلافات بين أنصارها؛ فمنهم من رد الأخلاقيَّة إلى رغبات الله، ومنهم من رآها في نواياه ومقاصده، ورآها آخرون في دوافعه. كما حاول بعض من مؤيدي تلك النظرية الرد على الانتقادات التي وُجهت لها، ومن أهمها نقد التعسفية من خلال اللجوء إلى خيرية الله وصلاحه، فمن المستحيل منطقيًّا أن يأمرنا الله بفعل ما يخالف العقل والوجدان والضمير الإنساني.

رابعًا: تعددت الرؤى الفلسفية التي حاولت تحديد طبيعة الأخلاقيَّة بعيدًا عن أي تصورات لاهوتية معينة، ومنها: التبريرات العقلية التي حاول أنصارها رد طبيعة الأخلاقيَّة إلى العقل، من أجل إيجاد أسس موضوعية للأخلاقيَّة تنبع من العقل، بوصفه يمثل قاسمًا مشتركًا بين الكائنات العاقلة جميعًا، وهناك من أرجع مبادئ الأخلاقيَّة إلى الحدس، بوصفها تصورات أولانية "قَبْلِيَّة" واضحة بذاتها مثل المسلمات والبدهَيات الرياضية. كما أن هناك عددًا من التبريرات الوصفية "الواقعية"، التي أرجعت أصل الأخلاقيَّة إلى الرغبات والعواطف والمشاعر، وفي بعض الأحيان إلى المنفعة، كما نظر إليها آخرون على أنها تنبع من طبيعة المجتمع؛ فكل الأفكار والتصورات الأخلاقيَّة والقيمية ما هي إلا ظواهر اجتماعية. ونظرًا لهذا التنوع في تحديد طبيعة الأخلاقيَّة، فنحن بحاجة إلى إيجاد قواسم مشتركة يفهمها ويقبلها الجميع، فقد نختلف في الدين واللغة واللون والعادات والتقاليد، ولكننا لن نختلف على إيجاد أسس موضوعية عالمية للأخلاقيَّة؛ لأن لغة الأخلاق واحدة، ويفهمها الجميع دون النظر إلى العرق أو الدين أو اللون.

خامسًا: كشفت الدراسة عن عدد من المناقشات والرؤى التي قدمها عدد من الفلاسفة والباحثين المعاصرين، **إمَّا تعديلًا** لبعض آراء نظرية الأمر الإلهي من أجل تفادي الانتقادات التي وجهت لها، مثل اتهام الله بالتعسفية وعدم القدرة وعدم العلم "الإحاطة"، **أو نقدًا** لنظرية الأمر الإلهي في محاولة للفصل بين الدين والأخلاق، استنادًا إلى إيجاد أسس منطقية عقلية، كالمحاولة التي قدمها "نيلسن"، إلا إنني أجدها محاولة هشَّة، وتفتقر إلى ما أراد الاستناد إليه من إيجاد أسس منطقية وعقلية. كما أن هناك بعض المحاولات الأخرى التي ردت أصل الأخلاقيَّة إلى اتصال ضروري بين الدافع والحكم؛ وذلك من أجل ضمان استقلالية الإنسان في الفعل، ومن ثم ضمان استقلالية الأخلاق، إلا إنني أرى أن هذا الموقف غارق

في الذاتية، فبينما نحن نبحث عن أسس موضوعية للأخلاقيَّة تضمن لها الانسجام بين ما هو إلهي وما هو فطري في الإنسان، رد هذا الاتجاه الأخلاق إلى دوافع الفرد، وهو ما سيفضي إلى نسبية متطرفة؛ لأن الدوافع بطبيعة الحال متغيرة من فرد لآخر، وقد تتغير لدى الفرد الواحد من فترة لأخرى، وهو ما ترفضه الدراسة.

سادسًا: تؤكد الدراسة على حقيقة مهمة، وهي أن الإيمان بوجود إله خالق لهذا الكون، يعزز من قيمة النظام الأخلاقي لدى الأشخاص المؤمنين به سواء على المستوى الفردي أو الجماعي؛ إذ يبدو أن المجتمعات التي تؤمن بوجود إله تُعد أكثر تماسكًا وترابطًا من المجتمعات التي يخلو بناؤها الأخلاقي من فكرة وجود إله. وعلى هذا فالنظام الأخلاقي للإنسان –وفقًا لما أعتقد- يتشكل وفقًا لمعتقده الديني، فهذا ما تكشفه لنا الخبرة الحياتية والممارسات العملية، وتلك الأخلاقيات تُعد أكثر ثباتًا واستمرارية من الأخلاقيات التي تعتمد على القوانين العلمانية أو الوضعية؛ فالأولى تتميز بالثبات والاستمرارية وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، بينما الثانية متغيرة ونسبية بحيث تخضع لكل ما هو جديد، وهو ما يفضي إلى اندثار قيم وظهور قيم جديدة حسب "المتغيرات"، وبهذا تصبح القيم والأخلاق عرضة لسوق العرض والطلب، وكأنها سلعة من السلع، ويبقى مبدأ المنفعة والمصلحة مهيمنًا عليها.

سابعًا: تُعدُّ العقيدة مصدرًا أساسيًّا للشعور بقداسة المبادئ الأخلاقيَّة وقواعدها، وهي من أكبر المحفزات التي تدفع المرء نحو أفعال الخير، ولها قوة رد مؤثرة لنهي المرء عن اتباع الهوى؛ لذلك لا يمكن فصل الدين عن الأخلاق، أو فصل الأخلاق عن الدين، فالدين يُقَوم الأخلاق وينميها، والأخلاق بغير دين عبث.

ثامنًا: أعتقد أننا في حاجة ماسة في عالمنا اليوم إلى تكامل وجهتي النظر معًا، سواء الرأي الذي ينظر إلى طبيعة الأخلاقيَّة بوصفها عبارة عن أوامر إلهية، والرأي الذي ينظر إلى طبيعة الأخلاقيَّة بوصفها مستقلة استقلالًا تامًّا عن التصورات اللاهوتية؛ فليس هناك حاجة إلى إقامة جدار عازل بين وجهتي النظر عند مناقشة الأخلاق، بل يجب أن ننظر إليهما على أنهما متكاملان ومتصلان وكل منهما يدعم الآخر ويعززه.

******

حواشي الدراسة

(•) المعضلة: هي صعوبة منطقية، والمراد بها عند "أرسطو" إيراد رأيين متعارضين، لكل منهما عند العقل قيمته في الإجابة عن مسألة معينة، بينما المعضلة عند المحدثين هي الصعوبة المنطقية التي لا يمكن الخروج منها.
أُنْظُرْ: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢ من (ط إلى ى)، بيروت & لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص ٣٩٤.

(♦) الأخلاقيَّة Morality: بوجه عام، سمة ما هو أخلاقي من عمل فردي أو جماعي، وتقابلها اللاأخلاقيَّة Immorality، ويطلقها "كانط" على التوافق التام مع القانون الأخلاقي وتلاقي الإرادة والقصد مع فكرة الواجب. أي أن الأخلاقيَّة –كما أعتقد- هي صفة ما هو أخلاقي من الأفعال، مثل قولنا: فلان شخص كريم، أو فلان شخص صادق، أو فلان شخص مُحسن، أو فلان شخص شجاع، ويقابلها الصفات اللاأخلاقيَّة، مثل قولنا: فلان شخص بخيل، أو فلان شخص كاذب، أو فلان شخص جبان... إلخ.
أُنْظُرْ: مدكور، إبراهيم (المحرر): المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م، ص ٥.
أُنْظُرْ أيضًا: وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص ٣٥.

(*) يود "أفلاطون" من هذه المحاورة أن يضع القضاة أمام المحاكمة الجائرة التي وقعت على "سقراط"، ويتهمهم بالجهل في تلك المسألة، وهي حادثة وقعت بالفعل في عائلة "يوثيفرو"، وهو عَرَّاف وكاهن أثيني مثقف، رفع دعوى قضائية بجريمة قتل ضد والده، بسبب أن أحد أفراد الأسرة المُعالين قتل عبدًا من عبيد المنازل في "ناكسوس" Naxos، ومن ثم أمر والد "يوثيفرو" بتقييد الشخص المذنب وإلقائه في حفرة، حتى يرسل إلى مفسري الدين في أثينا ويسألهم عما يجب فعله معه، وقبل عودة الرسول مات الشخص المذنب من الجوع والتعرض للهتك. ومن هنا اعتقد "سقراط" أن "يوثيفرو" على علم تام بطبيعة التقوى والفجور.
أعجب "سقراط" بحقيقة أن "يوثيفرو" مستعد لأداء واجبه في هذه المسألة، رغم أن ذلك يعني اتخاذ إجراء ضد أحد أفراد عائلته، ولكن دون أيَّة مناقشة إضافية للقضية المتعلقة بوالد "يوثيفرو"، فإن "سقراط" كان حريصًا على متابعة التحقيق بشأن طبيعة التقوى؛ لأن هذا مرتبط بشكل مباشر بحقيقة أن "ميليتوس" اتهمه بارتكاب جريمة المعصية.
See: Plato: Euthyphro, Translator: Benjamin Jowett, (23, Nov., 2008), Last updated, (15, Jan., 2013), EBook, available at the link: In: https://www.gutenberg.org/files/1642/1642-h/1642-h.htm, (7 PM), 29-12-2022, Introduction, Paragraph (2).
See Also: Patterson H. Charles: Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo: Notes, Nebraska, Lincoln, John Wiley & Sons, Inc., 1975, P. 15.

(♦) اقتضت دعوى "مليتوس" على "سقراط" الآتي: "إن سقراط مجرم بتقصيه سرائر الأرض والسماء عن فضول، وبإبداله الحق بالباطل، وبتعليمه هذه الأمور للآخرين"، و"إن سقراط مجرم بإفساده الشبيه، وجحوده بآلهة المدينة، واعترافه بآلهة أخرى جديدة".
أُنْظُرْ: أفلاطون: دفاع سقراط، عرَّبه عن اليونانية الأب ايزيدور أبو حنا ب م، لبنان، صيدا، دير المخلص، ١٩٤٠م، ص ١٠-٢٣.

[1]- Plato: Euthyphro, Op. Cit, Paragraphs (1-2).
[2]- Ibid, Paragraph (4).
[٣]- جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، ترجمة وتقديم: زكي نجيب محمود، تحرير: محمد عناني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراء للجميع، ٢٠٠١م، ص ٣٠-٣١.
[4]- Patterson H. Charles: Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo…., Op. Cit, PP. 15-16.
[٥]- جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص ٣٣.
[6]- Plato: Euthyphro, Op. Cit, Paragraphs (5-6).
[7]- Patterson H. Charles: Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo…., Op. Cit, P. 16.
[8]- Plato: Euthyphro, Op. Cit, Paragraph (7).
[٩]- جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص ١٨.
[١٠]- أفلاطون: محاورة يوثيفرو، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، المحاور الكاملة، المجلد الثالث، بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، ص ٢٥١.
[11]- Plato: Euthyphro, Paragraphs (8-9).
[12]- Ibid, Paragraph (9).
[١٣]- جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص ٢٠.
[14]- Plato: Euthyphro, Paragraph (10).
[15]- Plato: Defence of Socrates; Euthyphro; Crito, Translated with an Introduction and Notes by: David Gallop, New York, Oxford University Press Inc., 1997, Introduction, P. x.

[16]- Finnell, Joshua: Records Management; Theory's Dilemma: What is a Record? USA, University of Nebrask-Lincoln, Library Philosophy and Practice (e-journal), 2011, PP. 2-4.

(*) محاورة لاسيس: laısıs، باليونانية Λύσις، هي حوار سقراطي كتبه "أفلاطون"، ناقش فيه طبيعة المحبة "فيليا philia (φιλία)، والتي غالبًا ما تُترجم إلى الصداقة، في حين أن المحتوى الأصلي للكلمة كان يعني به ما هو أكبر بكثير من الروابط الحميمية. وبدأ "سقراط" باقتراح أربعة مفاهيم محتملة لتحديد الطبيعة الحقيقية للصداقة، وهي: أ- الصداقة بين الأشخاص المتشابهين (أي الصداقة بين الأشخاص الطيبين). ب- الصداقة بين الأشخاص المختلفين. ج- الصداقة بين الأشخاص الذين ليسوا بخيرين ولا سيئين. د- صداقة الأقارب التي تنشأ تدريجيًا من طبيعة أرواحهم. ومن بين هذه الخيارات وجد "سقراط" أن الخيار (ج) هو الخيار المنطقي الوحيد.

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Lysis_(dialogue, In: (10.30 AM), 1-8-2023.

(•) محاورة لاخُس: læki:z، باليونانية Λάχης، هي حوار سقراطي كتبه "أفلاطون"، يقدم المشاركون في المحاورة تعريفات لمفهوم الشجاعة courage. قدم المشاركون العديد من التعريفات، ولكن "سقراط" وجد أنها غير مرضية، وانتهى الحوار بـ aporia، وهو مصطلح إنجليزي مشتق من الكلمة اليونانية ἀπορία والتي تعني "الارتباك الفلسفي".

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Laches_(dialogue), In: (11.15 AM), 1-8-2023.

[17]- Plato, Euthyphro, Paragraphs (11-12).

[18]- Ibid, Paragraph (13).

[19]- Ibid, Paragraphs (13-14).

(♦) التجسيم أو التشبيه: نزعة تعني إسباغ الصفات والمشاعر والنوايا البشرية على الكيانات غير البشرية، وهي تُعد من إحدى النزعات المتأصلة في النفس البشرية.

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropomorphism, In: (5.20 PM), 1-8-2023.

[20]- Plato: Euthyphro, Paragraph (15).

[٢١]- جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص ٢٠.

[22]- Plato: Defence of Socrates; Euthyphro; Crito, pp. x - xi.

[23]- Op. Cit, pp. xi - xii.

[24]- Op. Cit, p. xiii.

[25]- Loc. Cit.

[26]- Op. Cit, p. xiv.

[٢٧]- العميري، سلطان: مغالطة يوثيفرو ضد دلالة الأخلاق والقيم على ضرورة وجود الله، متاح على الرابط: https://atheistsguide.com، في: (الساعة العاشرة صباحًا)، ٤-٢-٢٠٢٣م، فقرات: (١ ، ٢ ، ٣).

[28]- Misselbrook, David: The Euthyphro dilemma, London, British Journal of General practice, No. 610, Vol. 63, (May., 2013), P. 263.

[29]- What is Euthyphro's Dilemma?, available at the link: https://www.gotquestions.org/Euthyphro-Dilemma.html, In: (9.15 AM), 4-2-2023, Paragraph (1).

[30]- Mawson, J. T: The Euthyphro Dilemma, Cambridge University Press, Think, Vol. 7, No. 20, (December., 2008), P. 25.

[31]- Ibid, PP. 25-26.

[32]- Patterson H. Charles: Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo…., Op. Cit, PP. 16-17.

[33]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", ed by: James Fieser and Bradley Dowden, available at the link: https://iep.utm.edu/divine-command-theory, In: (11.30 AM), 4-2-2023, Paragraphs (1-2).

(♦) هناك فرق بين الالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي، فالالتزام يعني أن هناك سلطة داخلية توجه المرء نحو الفعل، كسلطة الضمير مثلًا، والإلزام يعني أن هناك سلطة خارجية تملي على المرء أفعاله وقراراته، مثل السلطة الإلهية أو سلطة الحاكم كما عند "توماس هوبز".

[34]- Graber, C. Glenn: In Defense of a Divine Command Theory of Ethics, Oxford University Press, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 43, No. 1, (Mar. 1975), P. 63.

[35]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraph (11).

(•) كاي نيلسن: هو واحد من أشهر الفلاسفة في تاريخ الإلحاد المعاصر، ولد في ميتشغان لأم أمريكية وأب دانيماركي، وقد تأثر "نيلسن" في مطلع حياته بآراء "شوبنهور" و"نيتشه" و"أفلاطون" و"أرسطو" و"توما الأكويني"، وحين ازدادت شكوكه الدينية نبذ الإيمان بوجود الله، ولم يقتنع أبدًا بالتنزيل كمصدر صحيح لمعرفة الله. وقد تحول إلى الإلحاد عام

١٩٤٨م، ومن أهم مؤلفاته: "العقل الأخلاق" عام ١٩٥٧م، و"الفلسفة والإلحاد" عام ١٩٨٥م، و"لماذا نكون أخلاقيين" عام ١٩٨٩م ...إلخ.
أُنْظُرْ: عوض، رمسيس: ملحدون محدثون ومعاصرون، ط١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٨م، ص ٩٩.

[36]- Nielsen, Kai: Ethics Without God, In: "The Debate between Theists & Atheists", by: J. P. Moreland and Kai Nielsen, New York, Prometheus Books, 1993, P. 126.

[37]- Lowder, J. Jeffery: A Primer in Religion and Morality, Version 1.0, (5, May., 2015), P. 23. available at the link:
https://www.academia.edu/30600404/A_Primer_in_Religion_and_Morality_v1_0, In: (1.30 PM), 4-2-2023.

[38]- Ibid, P. 24.

[٣٩]- الطويل، توفيق: القيم العليا في فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، مج ٦، العدد ٤، الكويت، (يناير- فبراير- مارس)، ١٩٧٦م، ص ٢٤٠.

[٤٠]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(♦) الطوعية أو الإرادية: هي نظام ميتافيزيقي أو سيكولوجي يمنح الإرادة دورًا مهيمنًا أكثر من الدور المنسوب إلى الفكر. وُصِف الفلاسفة المسيحيون أحيانًا بأنهم من أنصار المذهب الطوعي: فمثلًا، طريقة التفكير غير الأرسطية للقديس "أوغسطين" بسبب تأكيده على إرادة محبة الله. وطريقة تفكير ما بعد "التوماسية" Post-Thomistic لـ"جون دنز سكوت"، وهو مدرسي من أواخر العصور الوسطى، حيث أصرَّ على الحرية المطلقة للإرادة وتفوقها على جميع الكليات الأخرى؛ وكذلك موقف الكاتب الفرنسي "بليز باسكال"، الذي أكد على "أسباب القلب" في الدين في مقابل القضايا العقلانية. كما إن الأوامر المطلقة عند "كانط" بوصفها قانونًا أخلاقيًا غير مشروط لاختيار عمل الإرادة تمثل نوعًا من الطوعية الأخلاقيَّة. كما طُرِحت الطوعية الميتافيزيقية في القرن (١٩ م) من قبل الفيلسوف الألماني "آرثر شوبنهاور"، الذي يعد الإرادة القوة الوحيدة غير العقلانية واللاواعية وراء كل الواقع وكل أفكار الواقع. كما كانت الطوعية الوجودية حاضرة في عقيدة "فريدريك نيتشه" عن "إرادة السلطة" المهيمنة، حيث يمكن للإنسان في النهاية أن يعيد تكوين نفسه كـ"إنسان أعلى" superman.

See: https://www.britannica.com/topic/voluntarism-philosophy, In: (10.30 AM), 3-8-2023.

(*) الكالفينيون: هم أنصار "جون كالفين" J. Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م)، ويعتبر "جون كالفين" من رواد الإصلاح الديني بسويسرا والذي كان له صدى في أوروبا وأمريكا، تأثر بالحركة الإنسية وبالإصلاحات الدينية التي قادها "مارتن لوثر"، ... وفي عام ١٥٣٦م أصدر "كالفين" كتابه "تعاليم الديانة المسيحية"، ولم يتوجه "كالفين" بدعوته إلى قومه خاصة على غرار ما قام به "لوثر" مع الألمان، بل كانت دعوته عامة لكل البشر دون النظر إلى انتماءاتهم السياسية أو القومية، واستمد معظم أسس أفكاره الإصلاحية من "لوثر"، فطالب بقيام كنيسة مستقلة عن كنيسة روما، واعتبر الكتاب المقدس المرجع الأساس في أمور الدين والعقيدة، ودعا إلى ضرورة السماح لرجال الدين بالزواج وإلى عدم تقديس مريم العذراء والقديسين، بل رأى أن الإيمان سبيل الخلاص قبل العمل.

See: https://www.tarikhe.me/2021/03/blog-post_14.html, In: (10.30 AM), 5-2-2023, Paragraph (1-3).

[41]- Gill, B. Michael: Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth, University of Arizona, Hume Studies, Vol. 30, No.1, (April., 2004), P. 158.

See also: Gill, B. Michael: Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, P.18.

[42]- Dolson, N. Grace: The Ethical System of Henry More, Duke University Press, The Philosophy Review, Vol. 6, No. 6, (Nov., 1897), PP. 598-601.

[43]- Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Dialegesthai, Rivista Di Filosofia, (15, May., 2017), Paragraph (2). available at the link:
https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/marco-damonte-03, In: (10 AM), 15-2-2023.

(•) إدوارد ويرينجا: أستاذ فخري في فلسفة الدين والكلاسيكيات في جامعة روتشستر الأمريكية، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة "ماساتشوستس" عام ١٩٧٤م، وعُرِف باهتماماته البحثية في "فلسفة الدين والميتافيزيقا"، ومن أهم مؤلفاته: "فلسفة الدين" عام ٢٠١٦م، و"طبيعة الله؛ تحقيق في الصفات الإلهية" عام ١٩٨٩م.

See: http://www.sas.rochester.edu/phl/people/faculty/wierenga_edward, In: (6.30 PM), 9-9-2023.

[44]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraph (5).

[45]- Wierenga, R. Edward: The Nature of God; An Inquiry into Divine Attributes, Ithaca, Cornell University Press, 1989, P. 216.

[46]- Ibid, P. 217.
[47]- Ibid, PP. 213-214.
[48]- Ibid, P. 215.
[49]- Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Op. Cit, Paragraph (4).
[50]- Renaud, Myriam and Daniel, Joshua (eds): God and the Moral Life, New York : Routledge; Taylor & Francis Group, 2018, Introduction, PP. 3-4.
[51]- Ibid, P.4.

(*) مايكل أوستين: فيلسوف أمريكي وأستاذ الفلسفة في جامعة كنتاكي الشرقية، وعُرف بكتاباته في فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ومن أهمها: "مفاهيم الأبوة؛ الأخلاق والأسرة"، و"التواضع والازدهار البشري؛ دراسة في اللاهوت الأخلاقي التحليلي".

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_W._Austin, In: (7.30 AM), 10-9-2023.

(♦) وليم لين كرايج: فيلسوف تحليلي أمريكي وعالم لاهوت مسيحي، اشتهر بكتاباته في فلسفة الدين وفلسفة الزمن والدفاع عن الإيمان المسيحي، ومن أهمها: "الحجة الكونية من أفلاطون إلى لايبنتز"، و"الإيمان بالله"، و"الإلحاد"، و"علم كونيات الانفجار العظيم؛ الله، الوقت، والخلود"، و"الإيمان المعقول"، و"الله فوق الكل".

See: https://closertotruth.com/contributor/william-craig, In: (7.30 PM), 10-9-2023.

[52]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraphs (7-8).
[53]- Ibid, Paragraph (9).
[54]- Archer, Alfred: Divine moral goodness, supererogation and The Euthyphro Dilemma, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 79, No. 2, Springer, (April., 2016), P. 149.
[55]- Loc. Cit.
[56]- Koons, Jeremy: Can God's Goodness Save The Divine Command Theory from Euthyphro? European Journal For Philosophy of Religion, Vol. 4, No. 1, (Spring., 2012), PP. 177-178.
[57]- Ibid, P. 178.
[58]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraph (12).
[59]- Ibid, Paragraph (13).
[60]- Harrison, K. Gerald: The Euthyphro, Divine Command Theory and Moral Realism, Cambridge University Press, Philosophy, Vol. 90, No. 1, (January., 2015), P. 110.
[61]- Mawson J. T: The Euthyphro Dilemma, Cambridge University Press, The Royal Institute of Philosophy, Think, Vol. 7, No. 20, (December., 2008), PP. 32-33.
[62]- Ward, Keith: Morality, Autonomy, and God, London, Oneworld Publications, 2013, P. 134.
[63]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraph (35).
[64]- Ibid, Paragraph (36).
[65]- Harrison, K. Gerald: The Euthyphro, Divine Command Theory and Moral…., Op. Cit, P. 108.
[66]- Taylor, Mark: The Euthyphro Dilemma and Utilitarianism, Eastern Michigan University, Acta Cogitata, Vol. 3, No. 5, 2017, P. 44.
[67]- Alston, P. William: "What Euthyphro should have said", In: "Philosophy of Religion: A Reader and Guide", ed by: William Lane Craig, New Brunswick, N.J, Edinburgh University Press, 2002, P. 285.
[68]- Taylor, Mark: The Euthyphro Dilemma and Utilitarianism, Op. Cit, P. 44.
[69]- Plato: Defence of Socrates; Euthyphro; Crito, Op. Cit, PP. xi - xii.
[70]- Ibid, P. xii.
[71]- Loc. Cit.

[٧٢]- الطويل، توفيق: القيم العليا في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص ٢٤٣.
[٧٣]- المرجع السابق، ص ٢٤٣.
[٧٤]- مرجع سابق، ص ٢٤٤.

[75]- Cudworth, Ralph: A treatise concerning Eternal and Immutable Morality, London, St. Paul's Church-yard, 1731, PP. 13-16.
[76]- Ibid, PP. 134-137.
[77]- Gill, B. Michael: Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth, Op. Cit, P. 158.
[78]- Ibid, P. 161.
[٧٩]- كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكّاوي، راجعه د. عبد الرحمن بدوي، كولونيا – ألمانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٢م، ص ٧٤-٧٥.
[80]- Bojanowski, Jochen: Kant's Solution to the Euthyphro Dilemma, University of Illinois, Philosophia, Vol. 44, No. 4, Springer, (8, October., 2016), P. 1227.
[81]- Ward, Keith: Morality, Autonomy, and God, Op. Cit, PP. 160-161.
[82]- Ibid, P. 161.
[83]- Loc. Cit.
[84]- Mackie, L. John: The Miracle of Theism Arguments for and against the existence of God, New York, Oxford University Press Inc., 1982, P. 106.
[85]- Ibid, PP. 106-107.
[86]- Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Op. Cit, Paragraph (3).
[٨٧]- درويش، بهاء: مفهوم التحليل عند جورج إدوارد مور، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٥، العدد (١ & ٢)، ٢٠٠٩م، ص٦٢١.
[88]- Warnock, Mary: Ethics Since 1900, 3rd ed, Oxford, Oxford University Press, 1978, PP. 6-7.
[89]- Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Op. Cit, Paragraph (3).
[90]- Moore, G. E: Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, PP. 11-13.
[91]- Ibid, P. 86.
[92]- Loc. Cit.
[٩٣]- مدين، محمد: جورج إدوارد مور "بحث في منطق التصورات الأخلاقية"، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م، ص ٢١٩-٢٢٠.
[94]- Moore, G. E: Principia Ethica, Op. Cit, P. 86.
See Also: Margolis, Joseph: G. E. Moore and Intuitionism, The University of Chicago Press, Ethics, Vol. 87, No. 1, (Oct., 1976), PP. 35-48.
[95]- Moore, E. G: Ethics; The Nature of Moral Philosophy, ed by: William H. Shaw, New York, Oxford University Press Inc., 2005, PP. 136-137.
[96]- Moreland, P. J: Ethics Depend on God, In: "The Debate between Theists & Atheists", by: J. P. Moreland and Kai Nielsen, New York, Prometheus Books, 1993, P. 143.
[97]- Ibid, P. 144.
[98]- Ibid, P. 145.
[99]- Mackie, L. J: The Miracle of Theism; Arguments for and against the…., Op. Cit P. 251.
[100]- Ibid, P. 252.
[١٠١]- الطويل، توفيق: القيم العليا في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص ٢٣٦.
[١٠٢]- هوبز، توماس: اللفياثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشري صعب، مراجعة وتقديم: د. رضوان السيد، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) & دار الفارابي، ٢٠١١م، ص ٢٣.
[١٠٣]- المصدر السابق، ص ١٦٤.
[١٠٤]- موسى، نجاح: المنفعة الفردية عند توماس هوبز، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٨٨.
[105]- Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Op. Cit, Paragraph (2).
[106]- Loc. Cit.
[١٠٧]- الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م، ص ٢٨.

للمزيد أُنْظُرْ: ديفدسون، وليم: النفعيون، ترجمه: محمد إبراهيم زكي، راجعه: د. عبدالحميد يونس، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (٢١٣)، مكتبة نهضة مصر، د.ت، ص ٣٠.

[١٠٨]- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط٤، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، ص ٢١٥-٢١٦.

[109]- Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principle of Morals and Legislation (1781), Canada, Kitchener, Batoche Books, 2000, P. 14.

[١١٠]- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ٢١٦-٢١٧.

[١١١]- العوا، عادل: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦، ص ٦٤٩.

[١١٢]- كامنكا، أوجين: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد (١٧٧١)، ٢٠١١م، مقدمة المترجم ص (هـ).

[113]- Spencer, Herbert: The Principles of Ethics, Vol. I, Introduction by: Tibor R. Machan, Indianapolis, Liberty Fund, Inc., 2005, P. 17.

[114]- Ibid, PP. 17-18.

[115]- Ibid, P. 26.

[116]- Loc. Cit.

[117]- Spencer, Herbert: The Principles of Ethics, by, Borden P. Bowne, New York, Boston University, 1893, PP. 304-305.

أُنْظُرْ أيضًا: راشد، مصطفى: القيم الأخلاقية عند "ستيفن بيبر"، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: أ.د/ رمضان الصباغ، ود. نجاح موسي، جامعة سوهاج، كلية الآداب، ٢٠١١م، ص ١٣٨.

[118]- Papper, C. Stephen: The Boundaries of Society, University of California, International Journal of Ethics, Vol. 32, No. 4, (Jul., 1922), P. 434.

[119]- Ibid, P. 435.

[120]- Ibid, P. 438.

[121]- Ibid, P. 439.

للمزيد عن آراء "ستيفن بيبر" أُنْظُرْ: راشد، مصطفى: القيم الأخلاقية عند "ستيفن بيبر"، مرجع سابق، ص ١٨٦ : ١٩٠.

[122]- Gert, Bernard: The Definition of Morality, In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", ed by: Edward N. Zalta and Others, 8, Sep, 2020. available at the link: https://plato.stanford.edu/ENTRIES/morality-definition, In: (8.40 AM), 20-2-2023, Paragraph (2).

[123]- Ibid, Paragraphs (5-6).

[124]- Ibid, Paragraph (10).

[125]- Ibid, Paragraph (4).

(*) تيموثي تشابيل: أستاذ الفلسفة بالجامعة المفتوحة بإنجلترا منذ عام ٢٠٠٦م، ومدير مركز أخلاقيات الجامعة المفتوحة في ميلتون كينيز، له عدد من المؤلفات المهمة، منها: "أرسطو وأوغسطين حول حرية الفعل" عام ١٩٩٥م، و"أخلاقيات الفضيلة؛ قراءات تاريخية ومعاصرة" عام ٢٠١٥م، و"الحدس، والنظرية، وضد النظرية في الأخلاق" عام ٢٠١٥م، و"الأخلاق والخبرة" عام ٢٠٠٩م، و"فلسفة الدين" عام ٢٠١١م.

See: https://www.open.ac.uk/people/sites/www.open.ac.uk.people/files/files/Timothy-Chappell -CV-March2014.pdf, In: (10.30 AM), 16-8-2023.

(•) مارك مورفي: أستاذ الفلسفة في جامعة جورجتاون بالولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٩٥م، تشمل اهتماماته البحثية، الأخلاق وفلسفة القانون وفلسفة الدين، ومن أهم مؤلفاته: "القانون الطبيعي والعقلانية العملية" عام ٢٠٠١م، و"مقال عن السلطة الإلهية" عام ٢٠٠٢م، و"الله والقانون الأخلاقي؛ حول التفسير الإيماني للأخلاقيَّة" عام ٢٠١١م، و"أخلاقيات الإله؛ معايير الفعل الإلهي والحجة من الشر" عام ٢٠١٧م.

See: https://gufaculty360.georgetown.edu/s/contact/00336000014RcE9AAK/mark-murphy, In: (10.30 AM), 16-8-2023.

(♦) كريستيان ميلر: فيلسوف أمريكي معاصر، متخصص في دراسة الأخلاقيات وفلسفة الدين، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة "ويك فورست"، ومن أهم اهتماماته البحثية: الميتا أخلاق، والنظرية المعيارية، ونظرية الفعل، وعلم النفس الأخلاقي، وفلسفة الدين، ومن أهم مؤلفاته: "الصدق؛ الفلسفة وعلم نفس الفضيلة الملهمة" عام ٢٠٢١م، و"علم النفس الأخلاقي" عام ٢٠٢١م، و"الشخصية وعلم النفس الأخلاقي" عام ٢٠١٤م، و"الشخصية الأخلاقية؛ نظرية تجريبية" عام ٢٠١٣م.

See: http://philosophy.wfu.edu/miller/wp-content/uploads/CV-25.pdf, In: (10.30), 16-8-2023.

[126]- Chappell, Timothy: Euthyphro's "Dilemma", Socrates "Daimonion", European Journal for Philosophy of Religion, Vol. 2, No. 1, 2010, PP. 39-40.

[127]- Ibid, P. 40.
[128]- Ibid, PP. 40-41.
[129]- Ibid, PP. 41-42.
[130]- Murphy, C. Mark: An Essay on Divine Authority, New York, Ithaca, Cornell University Press, 2002, P. 47.
[131]- Ibid, P. 48.

(*) فيليب إل. كوين: فيلسوف وعالم لاهوتي، حصل على درجة الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة بيتسبرغ بالولايات المتحدة الأمريكية، وتولى عام ١٩٨٥م منصب أستاذ جون أ. أوبراين للفلسفة في جامعة نوتردام. من أهم مؤلفاته: "الأوامر الإلهية والمتطلبات الأخلاقية" عام ١٩٧٨م، و"مقالات في فلسفة الدين" عام ٢٠٠٦م حرره "كريستيان ميلر".

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Philip_L._Quinn, In: (11 AM), 16-8-2023.

(•) ليندا ترينكوس زاغزبسكي: فيلسوفة أمريكية معاصرة، تعمل أستاذة لفلسفة الدين والأخلاق في جامعة أوكلاهوما بالولايات المتحدة الأمريكية، تكتب عن نظرية المعرفة وفلسفة الدين ونظرية الفضيلة، ومن أهم مؤلفاتها: "فضائل العقل؛ تحقيق في طبيعة الفضيلة والأسس الأخلاقية للمعرفة" عام ١٩٩٦م، و"نظرية معرفة الفضيلة؛ مقالات عن فضيلة المعرفة والمسئولية" عام ٢٠٠١م، و"الفضيلة الفكرية؛ وجهات نظر من الأخلاق إلى المعرفة" عام ٢٠٠٣م، و"نظرية الدافع الإلهي" عام ٢٠٠٤م، و"السلطة المعرفية؛ نظرية الثقة، والسلطة، والاستقلالية في المعتقد" عام ٢٠١٢م.

See: https://en.wikipedia.org/wiki/Linda_Zagzebski, In: (11.30 AM), 16-8-2023.

[132]- Miller, Christian: Euthyphro Dilemma, In: "Blackwell International Encyclopedia of Ethics", ed by; Hugh Lafollette, Blackwell Publishing Ltd, 2013, PP. 1-2.
[133]- Harrison, K. Gerald: The Euthyphro, Divine Command Theory and Moral Realism, Cambridge University Press, Philosophy, Vol. 90, No. 1, (Jan., 2015), P. 108.
[134]- Miller, Christian: Euthyphro Dilemma, Op. Cit, P. 6.
[135]- Ibid, PP. 6-7.
[136]- Archer, Alfred: Divine moral goodness, supererogation and The Euthyphro.., Op. Cit, P. 149.

(♦) ويليام ألستون: فيلسوف أمريكي معاصر، وهو الرئيس السابق للقسم المركزي للجمعية الفلسفية الأمريكية، وجمعية الفلسفة وعلم النفس، وجمعية الفلاسفة المسيحيين، وكذلك المحرر المؤسس لكل من مجلة "البحوث الفلسفية" ومجلة "الإيمان والفلسفة"، عرف بعمله في نظرية المعرفة وفلسفة الدين والميتافيزيقا وفلسفة اللغة، ومن أهم مؤلفاته: "فلسفة اللغة" عام ١٩٦٤م، و"التبرير الأخلاقي للتبرير المعرفي" عام ١٩٨٩م، و"الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية" عام ١٩٨٩م، و"إدراك الله؛ أبستمولوجيا التجربة الدينية" عام ١٩٩١م، و"موثوقية الإدراك الحسي" عام ١٩٩٣م، و"مفهوم واقعي للحقيقة" عام ١٩٩٦م.

See: https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/alston-william-p-192, In: (10.30 AM), 13-9-2023.

[137]- Archer, Alfred: Divine moral goodness,... Op. Cit, P. 149.
[138]- Alston, P. William: Some Suggestions for Divine Command Theorists, In: "Christian Theism and the Problems of Philosophy", ed by: Michael D. Beaty, University of Notre Dame Press, 1990, P. 305.
[139]- Loc. Cit.
[140]- Ibid, P. 306.
[141]- Evans, S. Charles: God and Moral Obligation, Oxford, Oxford University Press, 2013, P. 1.
[142]- Gahl, A. Robert: Who Made the Law? God, Ethics, and the La w of Nature, In: "Virtue's End; God in the moral philosophy of Aristotle and Aquinas", ed by: Fulvio Di Blasi, Joshua P. Hochschild, and Jeffrey Langan, Indiana, South Bend, ST. Augustine's Press, 2008, PP. 117-118.
[143]- Evans, S. Charles.: God and Moral Obligation, Op. Cit, P. 1.
[144]- Ibid, PP. 1-2.
[145]- Ibid, P. 2.
[146]- Ibid, P. 155.
[147]- Jeffrey, Anne: God and Morality, New York, Cambridge University Press, 2019, PP. 15-16.

[148]- Ibid, P. 16.
[149]- Loc. Cit.
[150]- Ibid, P. 26.
[151]- Ibid, PP. 26-27.
[152]- Nielsen, Kai: Ethics Without God, Op. Cit, P. 124.
[153]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Op. Cit, Paragraph (28).
[154]- Loc. Cit.
[155]- Nielsen, Kai: Ethics Without God, Op. Cit, PP.124-125.
[156]- Ibid, P. 125.
[157]- Ibid, P. 126.
[158]- Austin, W. Michael: Divine Command Theory, Paragraph (29).
[159]- Ibid, Paragraph (30).
[١٦٠]- عوض، رمسيس: ملحدون محدثون ومعاصرون، مرجع سابق، ص ١٠٢.
[١٦١]- المرجع السابق، ص ١٠١.
[162]- https://en.wikipedia.org/wiki/Moral_constructivism, In: (9.30 AM), 5-4-2023.
[163]- Jezzi, Nathanie: Constructivism in Metaethics, In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", eds by: James Fieser, and Bradley Dowden. available at the link: https://iep.utm.edu/constructivism-in-metaethics, In: (10.30 AM), 5-4-2023, Paragraph (1).
[164]- Bojanowski, Jochen: Kant's Solution to the Euthyphro Dilemma, Op. Cit, PP. 1215-1216.
[165]- Miller, Christian: Euthyphro Dilemma, Op. Cit, PP. 7-8.
[166]- Tenenbaum, Sergio: Ethical Internalism and Glaucon's Question, Noûs, Vol. 34, No. 1, Wiley, (Mar., 2000), P. 108.
[167]- Kim, Kihyeon: Internalism and Externalism in Epistemology, University of Illinois Press, American Philosophical Quarterly, Vol. 30, No. 4, (Oct., 1993), P. 303.
[168]- Brewer, Talbot: Moral Knowledge and Ethical Character; by Robert Audi, Duke University Press, The Philosophical Review, Vol. 108, No. 3, (Jul., 1999), P. 434.
[169]- Roojen, Van. Mark: Humean and Anti-Humean Internalism about Moral Judgments, University of Buffalo, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 65, No. 1, (Jul., 2002), P. 26.
[170]- Ibid, PP. 29-30.
[171]- Brink, O. David: Moral Motivation, The University of Chicago Press, Ethics, Vol. 108, No. 1, (Oct., 1997), P. 5.
[172]- Ibid, P. 6.
[173]- Audi, Robert: Moral Knowledge and The Ethical Character, Oxford University Press Inc., 1997, P. 262.
[174]- Ibid, P. 289.
[175]- Roojen, Van. Mark: Humean and Anti-Humean Internalism about Moral…, Op. Cit, P. 29.

******

مصادر الدراسة ومراجعها

أولًا: مصادر ومراجع باللغة العربية:

١) أفلاطون: دفاع سقراط، عرَّبه عن اليونانية الأب ايزيدور أبو حنا ب م، لبنان، صيدا، دير المخلص، ١٩٤٠م.
٢) .....: محاورة يوثيفرو، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، المحاور الكاملة، المجلد الثالث، بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
٣) جويت، بنيامين: محاورات أفلاطون، ترجمة وتقديم: زكي نجيب محمود، تحرير: محمد عناني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراء للجميع، ٢٠٠١م.
٤) درويش، بهاء: مفهوم التحليل عند جورج إدوارد مور، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٥، العدد (١ & ٢)، ٢٠٠٩م.
٥) ديفدسون، وليم: النفعيون، ترجمه: محمد إبراهيم زكي، راجعه: د. عبدالحميد يونس، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (٢١٣)، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
٦) راشد، مصطفى: القيم الأخلاقية عند ستيفن بيبر، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: أ.د/ رمضان الصباغ، ود. نجاح موسي، جامعة سوهاج، كلية الآداب، ٢٠١١م.
٧) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج٢ من (ط إلى ى)، بيروت & لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
٨) الطويل، توفيق: القيم العليا في فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، مج ٦، العدد ٤، الكويت، (يناير- فبراير- مارس)، ١٩٧٦م.
٩) .....: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط٤، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.
١٠) .....: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.
١١) العميري، سلطان: مغالطة يوثيفرو ضد دلالة الأخلاق والقيم على ضرورة وجود الله، متاح على الرابط: https://atheistsguide.com، في: (الساعة العاشرة صباحًا)، ٤-٢-٢٠٢٣م.
١٢) العوا، عادل: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦م.
١٣) عوض، رمسيس: ملحدون محدثون ومعاصرون، ط١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٨م.
١٤) كامنكا، أوجين: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد (١٧٧١)، ٢٠١١م.
١٥) كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكّاوي، راجعه د. عبد الرحمن بدوي، كولونيا – ألمانيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٢م.
١٦) مدكور، إبراهيم (المحرر): المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م.
١٧) مدين، محمد: جورج إدوارد مور "بحث في منطق التصورات الأخلاقية"، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
١٨) موسى، نجاح: المنفعة الفردية عند توماس هوبز، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.
١٩) هوبز، توماس: اللفياثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشري صعب، مراجعة وتقديم: د. رضوان السيد، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) & دار الفارابي، ٢٠١١م.
٢٠) وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

ثانيًا: مصادر ومراجع باللغة الإنجليزية:

1) Alston, P. William: "What Euthyphro should have said", In: "Philosophy of Religion: A Reader and Guide", ed by: William Lane Craig, New Brunswick, N.J, Edinburgh University Press, 2002.
2) ……: Some Suggestions for Divine Command Theorists, In: "Christian Theism and the Problems of Philosophy", ed by: Michael D. Beaty, University of Notre Dame Press, 1990.

3) Archer, Alfred: Divine moral goodness, supererogation and The Euthyphro Dilemma, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 79, No. 2, Springer, (April., 2016).
4) Audi, Robert: Moral Knowledge and The Ethical Character, Oxford University Press Inc., 1997.
5) Austin, W. Michael: Divine Command Theory, In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", ed by: James Fieser and Bradley Dowden. available at the link: https://iep.utm.edu/divine-command-theory, In: (11.30 AM), 4-2-2023.
6) Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principle of Morals and Legislation (1781), Canada, Kitchener, Batoche Books, 2000.
7) Bojanowski, Jochen: Kant's Solution to the Euthyphro Dilemma, University of Illinois, Philosophia, Vol. 44, No. 4, Springer, (8, October., 2016).
8) Brewer, Talbot: Moral Knowledge and Ethical Character; by Robert Audi, Duke University Press, The Philosophical Review, Vol. 108, No. 3, (Jul., 1999).
9) Brink, O. David: Moral Motivation, The University of Chicago Press, Ethics, Vol. 108, No. 1, (Oct., 1997).
10) Chappell, Timothy: Euthyphro's "Dilemma", Socrates "Daimonion", European Journal for Philosophy of Religion, Vol. 2, No. 1, 2010.
11) Cudworth, Ralph: A treatise concerning Eternal and Immutable Morality, London, St. Paul's Church-yard, 1731.
12) Damonte, Marco: Euthyphro Dilemma: contemporary interpretations, Dialegesthai, Rivista Di Filosofia, (15, May., 2017). available at the link: https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/marco-damonte-03, In: (10 AM), 15-2-2023.
13) Dolson, N. Grace: The Ethical System of Henry More, Duke University Press, The Philosophy Review, Vol. 6, No. 6, (Nov., 1897).
14) Evans, Stephen. C.: God and Moral Obligation, Oxford, Oxford University Press, 2013.
15) Finnell, Joshua: Records Management; Theory's Dilemma: What is a Record? USA, University of Nebrask-Lincoln, Library Philosophy and Practice (e-journal), 2011.
16) Gahl, A. Robert: Who Made the Law? God, Ethics, and the La w of Nature, In: "Virtue's End; God in the moral philosophy of Aristotle and Aquinas", ed by: Fulvio Di Blasi, Joshua P. Hochschild, and Jeffrey Langan, Indiana, South Bend, ST. Augustine's Press, 2008.
17) Gert, Bernard: The Definition of Morality, In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", ed by: Edward N. Zalta and Others, (8, Sep., 2020). available at the link: https://plato.stanford.edu/ENTRIES/morality-definition, In: (8.40 AM), 20-2-2023.
18) Gill, B. Michael: Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth, University of Arizona, Hume Studies, Vol. 30, No.1, (April., 2004).
19) ……..: Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
20) Graber, C. Glenn: In Defense of a Divine Command Theory of Ethics, Oxford University Press, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 43, No. 1, (Mar. 1975).

21) Harrison, K. Gerald: The Euthyphro, Divine Command Theory and Moral Realism, Cambridge University Press, Philosophy, Vol. 90, No. 1, (January., 2015).
22) Jeffrey, Anne: God and Morality, New York, Cambridge University Press, 2019.
23) Jezzi, Nathanie: Constructivism in Metaethics, In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", eds by: James Fieser, and Bradley Dowden. available at the link: https://iep.utm.edu/constructivism-in-metaethics, In: (10.30 AM), 5-4-2023.
24) Kim, Kihyeon: Internalism and Externalism in Epistemology, University of Illinois Press, American Philosophical Quarterly, Vol. 30, No. 4, (Oct., 1993).
25) Koons, Jeremy: Can God's Goodness Save The Divine Command Theory from Euthyphro? European Journal For Philosophy of Religion, Vol. 4, No. 1, (Spring., 2012).
26) Lowder, J. Jeffery: A Primer in Religion and Morality, Version 1.0, (5, May., 2015). available at the link: https://www.academia.edu/30600404/A_Primer_in_Religion_and_Morality_v1_0, In: (1.30 PM), 4-2-2023.
27) Mackie, L. John: The Miracle of Theism Arguments for and against the existence of God, New York, Oxford University Press Inc., 1982.
28) Margolis, Joseph: G. E. Moore and Intuitionism, The University of Chicago Press, Ethics, Vol. 87, No. 1, (Oct., 1976).
29) Mawson, J. T: The Euthyphro Dilemma, Cambridge University Press, The Royal Institute of Philosophy, Think, Vol. 7, No. 20, (Winter., 2008).
30) Miller, Christian: Euthyphro Dilemma, In: "Blackwell International Encyclopedia of Ethics", ed by; Hugh Lafollette, Blackwell Publishing Ltd, 2013.
31) Misselbrook, David: The Euthyphro dilemma, London, British Journal of General practice, No. 610, Vol. 63, (May., 2013).
32) Moore, E. G: Ethics; The Nature of Moral Philosophy, ed by: William H. Shaw, New York, Oxford University Press Inc., 2005.
33) ……: Principia Ethica, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
34) Moreland, P. J: Ethics Depend on God, In: "The Debate between Theists & Atheists", by: J. P. Moreland and Kai Nielsen, New York, Prometheus Books, 1993.
35) Murthy, C. Mark: An Essay on Divine Authority, New York, Ithaca, Cornell University Press, 2002.
36) Nielsen, Kai: Ethics Without God, In: "The Debate between Theists & Atheists", by: J. P. Moreland and Kai Nielsen, New York, Prometheus Books, 1993.
37) Papper, C. Stephen: The Boundaries of Society, University of California, International Journal of Ethics, Vol. 32, No. 4, (Jul., 1922).
38) Patterson H. Charles: Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo: Notes, Nebraska, Lincoln, John Wiley & Sons, Inc., 1975.
39) Plato: Euthyphro, Translator: Benjamin Jowett, (23, Nov., 2008), Last updated, (15, Jan., 2013), EBook. available at the link: https://www.gutenberg.org/files/1642/1642-h/1642-h.htm, In: (7 PM), 29-12-2022.
40) ……: Defence of Socrates; Euthyphro; Crito, Translated with an Introduction and Notes by: David Gallop, New York, Oxford University Press Inc., 1997.

41) Renaud, Myriam and Daniel, Joshua (eds): God and the Moral Life, New York : Routledge; Taylor & Francis Group, 2018.
42) Roojen, Van. Mark: Humean and Anti-Humean Internalism about Moral Judgments, University of Buffalo, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 65, No. 1, (Jul., 2002).
43) Spencer, Herbert: The Principles of Ethics, Vol. I, Introduction by: Tibor R. Machan, Indianapolis, Liberty Fund, Inc., 2005.
44) .....: The Principles of Ethics, by: Borden P. Bowne, New York, Boston University, 1893.
45) Taylor, Mark: The Euthyphro Dilemma and Utilitarianism, Eastern Michigan University, Acta Cogitata, Vol. 3, No. 5, 2017. available at the link: https://commons.emich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=ac, In: (1.30 PM), 17-9-2023.
46) Tenenbaum, Sergio: Ethical Internalism and Glaucon's Question, Noûs, Vol. 34, No. 1, Wiley, (Mar., 2000).
47) Ward, Keith: Morality, Autonomy, and God, London, Oneworld Publications, 2013.
48) Warnock, Mary: Ethics Since 1900, 3rd ed, Oxford, Oxford University Press, 1978.
49) Wierenga, R. Edward: The Nature of God; An Inquiry into Divine Attributes, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

ثالثًا: مواقع من شبكة الانترنت:

1) http://philosophy.wfu.edu/miller/wp-content/uploads/CV-25.pdf, In: (10.30), 16-8-2023.
2) http://www.sas.rochester.edu/phl/people/faculty/wierenga_edward, In: (6.30 PM), 9-9-2023.
3) https://closertotruth.com/contributor/william-craig, In: (7.30 PM), 10-9-2023.
4) https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropomorphism, In: (5.20 PM), 1-8-2023.
5) https://en.wikipedia.org/wiki/Laches_(dialogue), In: (11.15 AM), 1-8-2023.
6) https://en.wikipedia.org/wiki/Linda_Zagzebski, In: (11.30 AM), 16-8-2023.
7) https://en.wikipedia.org/wiki/Lysis_(dialogue, In: (10.30 AM), 1-8-2023.
8) https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_W._Austin, In: (7.30 AM), 10-9-2023.
9) https://en.wikipedia.org/wiki/Moral_constructivism, In: (9.30 AM), 5-4-2023.
10) https://en.wikipedia.org/wiki/Philip_L._Quinn, In: (11 AM), 16-8-2023.
11) https://gufaculty360.georgetown.edu/s/contact/00336000014RcE9AAK/mark-murphy, In: (10.30 AM), 16-8-2023.
12) https://www.britannica.com/topic/voluntarism-philosophy, In: (10.30 AM), 3-8-2023.
13) https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/alston-william-p-192, In: (10.30 AM), 13-9-2023.
14) https://www.open.ac.uk/people/sites/www.open.ac.uk.people/files/files/Timothy-Chappell -CV-March2014.pdf, In: (10.30 AM), 16-8-2023.
15) https://www.tarikhe.me/2021/03/blog-post_14.html, In: (10.30 AM), 5-2-2023.
16) What is Euthyphro's Dilemma?, available at the link: https://www.gotquestions.org/Euthyphro-Dilemma.html, In: (9.15 AM), 4-2-2023.