نظرية القيمة عند ايونج

إعـــــداد

د / مصطفى فواز صديق مناع

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة أسيوط

تاريخ الاستلام : ١٧ /٧ /٢٠٢٢ م

تاريخ القبول : ٣٠ / ٧ /٢٠٢٢م

ملخص:

يدور هذا البحث حول نظرية القيمة عند الفريد سيريل ايونج، وهو ذلك الفيلسوف الإنجليزي المعاصر الذي حدد طبيعة الخيرية وميَّز بين المعاني الأخلاقية لها والمعاني اللاأخلاقية، وبيَّن الأحكام الأخلاقية كما تحدث بالفعل والأحكام الأخلاقية كما ينبغي لها أن تكون، وأنه لا توجد أحكام أخلاقية صحيحة على الإطلاق، ولا يعني ذلك أنها كلها خاطئة، وكذلك استحالة وجود استدلال صحيح للقضايا الأخلاقية والقيمية عن طريق نوع من الاستدلال المنطقي، وأن التماسك الموجود في القيم الأخلاقية قد يعني شيئًا ما مختلف عن التماسك في المنطق، لأنه قد يُعتقد من قِبل البعض أنه تماسك في الرغبة أو بين أفعال الإرادة المختلفة التي تشكل الخير الأخلاقي، وأننا لا نستطيع أن نتنبأ بيقين بكل نتائج الأفعال التي تتصف بأنها احتمالية، وبيَّن أن تقويمنا للأفعال التي نقوم بها يقتضي أن نضع في اعتبارنا ما يترتب على هذه الأفعال من نتائج وآثار، ومع ذلك تظل للأفعال قيمتها الخلقية بعيدًا عن النتائج، كما تطرق إلى طبيعة الحكم الأخلاقي القيمي، وكذلك تصور الالزام والواجب وما ينبغي أن يكون، والتمييز بين الخير كوسيلة والخير كغاية، بالإضافة إلى مشكلة الشر، وأن القيم تفترض الشر لتحقيقها، وكذلك اللوم والعقاب كقضايا أخلاقية، فضلًا عن تأثير الاعتقاد على القيم الخلقية.

الكلمات الافتتاحية: القيمة، الحكم، الأخلاق، ايونج.

تمهيد:

ولد الفريد سيريل ايونج Alfred Cyril Ewing الفيلسوف الإنجليزي المعاصر عام ١٨٩٩م وتوفي عام ١٩٧٣م – دون التطرق إلى تفاصيل حياته– وبالنظر إلى فلسفة الأخلاق على أنها تلك الدراسة المنظمة لتصور القيمة، فإنه في هذه الحالة ستكون الإشكالية الأساسية التي سوف نهتم بها هي تحديد طبيعة الخيرية والتمييز بين المعاني الأخلاقية لها والمعاني اللاأخلاقية، وكذلك طبيعة الحكم الأخلاقي القيمي، بالإضافة إلى مشكلة الشر واللوم والعقاب كقضايا أخلاقية، وتأثير الاعتقاد على القيم الخلقية. كما يمكن النظر أيضًا إلى فلسفة الأخلاق على أن موضوعها هو دراسة تصور الالزام أو الواجب أو ما ينبغي أن يكون. ومن هنا فإن كل هذا وغيره هو ما سنتناوله عنده.

ومن المغري tempting أن تعد الأخلاق مجرد مسألة إختيار الشخص لما يعتقد أنه يجب القيام به وليس امتلاك معتقدات صحيحة أو معرفة ما هو الواجب المنوط به. ومن ثم فهناك أخطاء أخلاقية وأخطاء تتعلق بالمسائل القيمية فضلًا عن أخطاء في الأمور الواقعية... ويمكن القول بشكل مقبول أن الشخص ليس مسئولًا أخلاقيًا عن الآراء الخاطئة خاصة فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية، ولكن في هذه الحالة يجب أن نميز بين وجود عيب أخلاقي وكونه مستحقًا للوم الأخلاقي(١). وعلى الجانب الأخر هناك شعور بأنه لا ينبغي أن يعد الناس في الأخلاق مجرد أوعية receptacles يصب فيها أكبر قدر ممكن من الخير good، ولكن على أنهم في علاقات فردية خاصة مع الوكيل the agent(٢). حيث إن الأخلاق لا يمكن أن تخدم الممارسة بأكثر من الصفة الاستشارية – إن جاز التعبير – فلا يمكنها أن تقرر القضية بمفردها، ولكن يمكنها فقط إقتراح الحجج والاعتبارات التي ستساعدنا في اتخاذ القرار بشأنها. وهذا له دور مهم نظرًا لأن الأخلاق وحدها لا يمكنها أن تقرر جميع الأسئلة المتعلقة بما يجب علينا القيام به(٣). وبالإضافة إلى ذلك –مثلًا– إذا سألت شخصًا ما للحصول على مشورة ما بشأن مسألة الأخلاق العملية، فإن ما يريده هو بالتأكيد إكتشاف الحقيقة حول كيفية التصرف قدر المستطاع.

إن ما يريده ايونج في هذه الحالة هو أن يشعر بالراحة حيال الفعل، لا أن يعرف ما هو الصواب. وعلى الجانب الأخر إذا كان الرأي صحيحًا ألا تفقد كل الحجج الأخلاقية وجهة نظرها؟ هل يمكن أن يكون هناك سبب وجيه يؤيد القيام بأي عمل؟ وردًا على ذلك يمكن أن يقال إن الهدف من الحجة الأخلاقية لا يكمن في إثبات أي شيء، ولكن في وضع الناس في إطار عقلي يتفاعلون فيه حسب رغبة الشخص الذي يستخدم الحجة... وإذا كانوا يتوقعون أن شيئًا من المقترح القيام به سيؤذي شخصًا آخر، فإن هذا يقلل من احتمالية فعله. ومن ثم لا تشمل طرق الإقناع الناجحة الحجج القيمة فحسب، بل تشمل أيضًا الحجج الأخرى. ومن ثم يجب أن نكون قادرين على التمييز بين الحجج الخيرة والشريرة، ومن الصعب تصديق أن الحجة الخيرة تعني فقط الحجة التي يوافق عليها معظم الناس أو يتم الموافقة عليها من قِبل المتحدث(٤).

التفسير الطبيعي للقيم الخلقية عند ايونج:

إذا ما تفحصنا طبيعة الفكر الأخلاقي بناءً على مزاياه الخاصة، نجد أنه يفترض مسبقًا بعض الحقائق الأخلاقية التي يجب أن نعرفها بشكل حدسي أو لا نعرفها على الإطلاق. فمثلًا يمكننا أن نعترض على قيام الشخص بشيء ما لأنه كما نقول أمر قاس، بمعنى أنه سيسبب ألمًا غير ضروري للآخرين، ولكن لماذا يتسبب في ألم للآخرين لا داعي له إذا لم يكن يرغب في ذلك؟ ومن ثم فإن اعتراضنا على أنه لا يجب أن يفعل ذلك يفترض مسبقًا أن الألم مؤذي، وأنه لا ينبغي علينا بالضرورة أن نلحق الشر بالأشخاص الآخرين(٥).

ومن هنا يمكن النظر إلى ايونج على أنه صاحب نظرية حدسية في الأخلاق، وذلك إذا وضعنا نظريته في مواجهة النظريات الطبيعية؛وهي تلك النظريات التي تحاول تعريف التصورات الأخلاقية الأساسية في حدود مفاهيم أو تصورات مستمدة من علوم أخرى غير علم الأخلاق، مثل تعرف الخير بتصورات مستمدة من علم النفس أو الاجتماع أو الأحياء، ومن ثم فإنه يدعو إلى نظرية حدسية في معرفة الخيرية والينبغية(٦).

وهناك عدة طرق لتطوير ذلك ومن بينها الطرق التي ربما تكون الأكثر فاعلية: أ- التصرف وفقًا لأفضل رؤية أخلاقية لدى المرء. ب- تنمية تعاطف المرء مع الآخرين(٧). فقد أدى به الاتجاه الحدسي إلى أن يؤكد على قضية أساسية لا غنى عنها لقيام النظرية الأخلاقية وهي: استحالة وجود استدلال صحيح للقضايا الأخلاقية والقيمية عن طريق نوع من الاستدلال المنطقي دون أن نفترض صدق بعض القضايا الأخلاقية... فالكيفية الأخلاقية الأساسية عنده وهي الينبغية ليست ذاتية وإنما موضوعية، فهي في صميم الفعل وقائمة فيه، والعقل هو الذي يقوم بحدسها أو معاينتها، ومن ثم فهي كيفية لا طبيعية وأصيلة في الفعل وليست كيفية عارضة، فهي داخل الفعل ولا يخلعها العقل عليه وهي كيفية بسيطة. ومن ثم فهي لا تقبل التحليل ولا تقبل التعريف سواء كان ذلك في الحدود الطبيعية أو اللاطبيعية، بالإضافة إلى أن الينبغية تستخدم في تعريف التصورات الأخلاقية الأخرى مثل الصواب والخير(٨).

ولما كان ايونج يشيد بمبادىء الأخلاق الميتافيزيقية "اللاطبيعية"، ويرى أنها في موضع أفضل من النزعة الطبيعية؛ وذلك لإدراكها أنه لا ينبغي أن نحصر أنفسنا في الخيرات المحددة بمقولتي "الآن" و"الهُنا"(٩)، وعلى الجانب الأخر نجد أنه يبيّن خطأ النزعتين الطبيعية واللاطبيعية، وذلك عن طريق نقده لنماذج من التعريفات الطبيعية واللاطبيعية ومحاولة بيان تهافت هذه التعريفات... ومن بين التعريفات الطبيعية التى يتناولها بالنقد والتحليل؛ محاولات تعريف الخيرية في حدود اللذة والمنفعة والاستحسان. وفيما يتعلق بالمحاولات اللاطبيعية فإنه يعرض نظرية كانط الأخلاقية محاولًا بيان ما فيها من تناقضات.

ومن ثم فإذا كان ايونج قد وجه بعض الانتقادات الحادة للنظريات الطبيعية في الأخلاق، فقد وجه النقد أيضًا للنظريات الميتافيزيقية، وهي تلك النظريات التي حاولت تعريف التصورات الأخلاقية في حدود مفاهيم أو تصورات غير طبيعية، فهذه النظريات لا تقوم بتعريف التصورات الأخلاقية في حدود تصورات مثل اللذة أو السعادة أو التطور

والنمو وهي تصورات طبيعية، وإنما تزعم إمكانية تعريف التصورات الأخلاقية بتصورات لا طبيعية أو في حدود المفاهيم اللاهوتية؛ كأن تعرف الخير بأنه تحقيق النفس أو الذات أو أن الخير هو الالتزام بالأوامر الإلهية(١٠).

كما يمكن أن نجد عنده اتجاهًا وجوبيًا بمعنى أن صواب الفعل وخطأه يتحددان بالنظر إلى الفعل بغض النظر عما يترتب عليه من نتائج، بالإضافة إلى الاتجاه الغائي وهو الاتجاه الذي يضع في إعتباره عند الحكم على الفعل ما يترتب عليه من نتائج وآثار، فإذا ترتب عليه نتائج نافعة أو طيبة فيتم الحكم عليه بالصواب، وأما إذا ترتب عليه نتائج ضارة أو سيئة فيُحكم عليه بالخطأ(١١). وبذلك فمن الخطأ النظر إلى الفيلسوف على أنه إما صاحب إتجاه وجوبي أو صاحب إتجاه غائي؛ فلا يجب أن نفترض فصلًا حاداً ومفتعلاً بين هذين الاتجاهين.

وبالتالي إننا نعتقد أنه يجب التمييز بين ثلاث حالات من الخلاف. أولًا: هناك خلاف حول ما هو صواب أو خطأ في حالة معينة، مثل ما إذا كان لدي ما يبرر تخلفي عن وعد معين. ثانيًا: هناك خلاف حول الأساس الفلسفي العام للأخلاق، مثل ما ينشأ بين مذهب اللذة والمذهب الكانطي. ثالثًا: إن المرء ليس بحاجة إلى أن يكون فيلسوفًا من أجل فهم بعض المبادئ الأخلاقية العامة... وبذلك فالخلافات الفلسفية حول الأخلاق هي بالأحرى خلافات حول ماهية تحليل المفاهيم الأخلاقية الرئيسة، أو لماذا تكون أنواع معينة من الأفعال صحيحة أو خاطئة، أو كيف نعرف أنها صحيحة أم خاطئة؟ وليست خلافات حول ماهية الأفعال في الواقع(١٢).

وهنا يحصر ايونج بعض الأسباب التي أدت إلى الأخذ بالتفسير الطبيعي للتصورات الأخلاقية منها(١٣): ١- النجاح المتواصل الذي يحرزه العلم الطبيعي الذي أدى إلى أن يكون من المنطقي أن يفترض كثيرًا من الفلاسفة إمكانية استخدام هذا العلم في إكتشاف كل ما يمكننا اكتشافه، ولكن ايونج يرى أنه إذا كانت المناهج التجريبية قد نجحت

في تحديد وحل المشكلات الخاصة بالعلم الطبيعي، فلا يتبع ذلك بالضرورة أن تنجح هذه المناهج في تحديد وحل المشكلات الأخلاقية. ٢- انطلاق أصحاب النظريات الطبيعية من إفتراض مؤداه أنه من الضروري تعريف كل التصورات الأخلاقية، ولكن ايونج يرى أن الأمر المهم الذي يغيب عن أذهان هؤلاء الطبيعيين هو أننا إذا قمنا بتعريف كل التصورات الأخلاقية فسوف ينتهي بنا هذا إلى رد كل الأخلاق إلى شيء "لا أخلاقي" Non ethical، وتجنبًا لذلك فإنه يفترض وجود بعض التصورات الأخلاقية التي "لا تقبل التعريف ولا تقبل التحليل ولا تقبل الرد إلى غيرها من تصورات"؛ بل إنها هي التي تستخدم فى تحليل وتعريف غيرها من التصورات الأخلاقية، دون أن تعني عدم إمكانية التعريف إستحالة معرفتها، بل هي حدود غير معرفة ولكن من الممكن معرفتها وادراكها... وبالتالي لا يعني الإصرار على أن الخير لا يمكن تحديده أننا لا نستطيع معرفة ما هو عليه أو أنه لا يمكننا قول أي شيء عنه، ولكن فقط أنه لا يمكن اختزاله في أي شيء آخر.

وبذلك فإن الهدف هو النظر في هذه الاستراتيجيات في مجال الأخلاق والقيم... ولكن ايونج يعتقد بأننا إذا أخذنا المعنى حرفيًا على أنه إشارة إلى ما ينوي المتحدث تأكيده عن قصد؛ فيمكن بسهولة إظهار التحليل المعني بعدم إعطاء التقييم الصحيح للمعنى المقصود؛ إلا أن هذا لا يرضي الفيلسوف الذي يقدم مثل هذا التحليل، لأنه سيقول إن الشخص قد يعني شيئًا آخر غير ما يعتقد أنه يعنيه... فهناك شيء متناقض للغاية بين شخص يقول كلامًا حرفيًا وفيما يقصده، كما لو كان الشخص يتألم ولا يدرك ذلك. وقد يتم الرد على ذلك بأننا نؤكد على بعض الأشياء دون أن ندرك أننا نعتزم تأكيدها، حيث إن ما أؤكده هو في الواقع "معنى الكلمات" ولكن ليس ما أعنيه بها. وبالتالي فإن القول بأنني مخطئ بشأن ما أعنيه، يبدو إذا ما تم أخذه حرفيًا، أنه أشبه بقولي إنني أنوي فعل A أو شيء ما بوعي ولكني لا أعرف أنني أعتزم فعل A أو هذا الشيء(١٤).

وقد يكون لدينا من الفكر أحيانًا ما يمكننا أن نقول إن الشخص لا يعرف ما يُعنيه، ولكن لا يمكنني استخدام الكلمات بذكاء على الإطلاق إذا لم أكن مدركًا على الفور لما

أعنيه، حيث إن "ما أعنيه" هو "ما أنوي تأكيده" "what I mean" is "what I intend to assert"... وربما يمكن تفسير ذلك في ضوء(١٥).

١- أن علماء الطبيعة إما لأن لديهم وجهة نظر فلسفية عامة تجعلهم غير مستعدين للاعتراف بوجود أية خصائص لا يمكن اختزالها في المصطلحات التجريبية أو لسبب آخر يعتقدون فيه أنه لا يمكن أبدًا تبرير ذلك في التأكيد على أن أي شيء يكون خيرًا أو سيئًا إذا كنا نعني أي شيء بهذه العبارات أكثر مما يمكن تحليله من الناحية النفسية. ولذلك يضطرون إلى الاعتقاد بأن أحكامنا الأخلاقية قابلة للتحليل بهذه الطريقة أو أن هذه الأحكام كلها خاطئة، ويفضلون الأولى من هذه البدائل.

٢- أن هناك بعض معاني الخير التي يمكن فيها تعريف الخير بشكل طبيعي، فمثلًا عندما أقول هذه الفراولة جيدة" ربما لا أعني أي شيء أكثر من أنني أحبها أو أجدها مفيدة أو ممتعة، وربما يفعل معظم الناس ذلك. وكذلك عندما أقول "هذا سكين جيد" ربما لا أعني أكثر من أنه من المحتمل أن يكون فعالًا في تنفيذ أيًا من الأغراض الخيرة أو الشريرة، التي يفضل فيها استخدم السكاكين بشكل أساسي عن غيرها من الأدوات الأخرى. وهنا السؤال المطروح بين المذهب الطبيعي وغير الطبيعي ليس ما إذا كان الخير يُستخدم على الإطلاق بالمعنى الطبيعي، ولكن ما إذا كان يستخدم دائمًا على هذا النحو. ولذا فإن معنى الخير الذي يتم أخذه في الاعتبار عندما نسأل عما إذا كان تعبير "خير" قابل للتحليل أم لا، هو أنه يتم تمييزه عادةً عن الآخرين من خلال استخدام العبارات "خير بالأصالة، خير كغاية، وخير في ذاته"... ولذا فإن الأشخاص الذين عرّفوا الخير من الناحية الطبيعية قد يخلطون بسهولة بين المعاني المختلفة للخير(١٦).

٣- أنه ربما يكون من الممكن تعريف الخير بمعنى ما من حيث الصفة التي كانت تصاحب الخير دائمًا دون التمسك بأن الخير كان مجرد صفة، وأنه يجب أن نتذكر

أن حقيقة (أ) و (ب) معًا لا تدل على أن يكونا متطابقين معًا. ٤- أن المفهوم الأساسي لا يمكن تعريفه لا يعني بالضرورة استبعاد إمكانية القدرة على قول المزيد عنه، ولكن فقط لاستبعاد إمكانية اختزال المفهوم الأساسي للأخلاق إلى مصطلحات غير أخلاقية(١٧).

ومن ثم يمكن أن يقال إن عالم الطبيعة لا يعمل على فهم جميع الآثار المترتبة على الافتراضات الأخلاقية المنطقية، ولكن فقط تلك التي يمكن العمل عليها باستمرار دفاعًا عن التمييز بين ما نعتقد أننا نُعنيه وما نعنيه حقًا. ولذلك يمكن القول إننا غالبًا ما نكون بعيدين عن الاتساق في أفكارنا وأن التحليل الفلسفي يتكون من تقديم حساب لتلك الأفكار الخاصة بنا أو تلك الآثار المترتبة على أفكارنا بشكل محدد. وبالتالي يمكن القول إنه طالما أننا غير متسقين، فنحن لا نعني أو نقول أي شيء على الأقل بالنسبة للأشياء المتضاربة التي نحاول أن ننطق بها أو نفكر في إلغاء بعضها(١٨).

وبذلك يُظهر المذهب الطبيعي أو الذاتي The naturalist or subjectivist أن الحسابات الطبيعية والذاتية لا تقدم أي تحليل كافٍ لمعنى الأحكام القيمية، ولكن لا يزال الاعتقاد بأن الأحكام القيمية خاطئة أو أنه لا يوجد مبرر للاعتقاد بصحتها. وهذا الافتراض هو موقف المتشكك الأخلاقي... وهناك أحكام أخرى تتعلق بالقيم مثل أننا ملزمون بتعزيز خير الآخرين وهو أمر واضح. وفي الواقع إن القيام بذلك ليس به تناقضًا ذاتيًا(١٩).

ويمكن تلخيص الاعتراضات الرئيسة ضد نظريات الأخلاق الطبيعية على النحو التالي: ١- إن الافتراضات الأخلاقية لا يمكن تأسيسها من خلال تقديم إحصائيات عن ردود أفعال الناس النفسية، وذلك لأن القول بأن ردود أفعال جميع الأفراد أو معظمهم تجاه شيئًا ما متوافقة، لا يعني القول بأنه خير أو صواب. ٢- إن السؤال عما إذا كان أي شيء خير (أو إلزامي) ليس مجرد مسألة تعريف بل مسألة واقع وخيرية وملكية question of

fact, goodness and the property ولا تزال تظهر كمفاهيم مختلفة وليس كمرادفات.
٣- إذا كان لشيءٍ ما خاصية الخير أو الالتزام على الإطلاق، فيجب أن يكون له تلك الخاصية بشرط أن تكون خصائصه الواقعية فقط هي ما هي عليه. وبذلك فمن الممكن دائمًا أن نتصور أن موقف الناس تجاهه قد يكون مختلفًا. ولذلك لا يمكن أن يتطابق الخير أو الإلزام على أنه موضوع لموقف معين أو موقف معين في علاقة خاصة بالرغبة، أي أن الخير أو الشر لأي شيء خير أو شرير ينبع بالضرورة من طبيعته، لكن موقف البشر تجاهه قد يكون مختلفًا تمامًا عما هو عليه. ٤- إن التعريفات الطبيعية تستبعد أو تتجاهل الطبيعة الجوهرية للالتزام، حيث إن ما ينبغي أن يكون مختلف عن ما هو كائن... ولن يكون هناك فائدة من محاولة فعل ما يجب فعله بدلًا من أي شيء آخر كان مرغوبًا فيه(٢٠).

القيم الخلقية ومعيار الحقيقة عند ايونج:

إن التماسك هو المعيار الرئيس للحقيقة، كما يوصف بأنه حسابًا لطبيعة الواقع. ولذا فإن ما يسمى بمذهب أو عقيدة درجات الحقيقة يمكن وصفه بأنه العقيدة القائلة بأن كل الأحكام صحيحة جزئيًا وخاطئة جزئيًا. ويبدو أن هذه العقيدة تتناقض بشكل واضح مع قانون الوسط الممتنع، الذي وفقًا له تكون البدائل الوحيدة هي الحقيقة المطلقة أو الباطل المطلق... فمن المؤكد أنه ليس من المنطقي أن نقول ٢+٢=٤ خطأً جزئيًا، أو أن ٢+٢= ٥ صحيحًا جزئيًا. وبذلك فهناك اعتراض على أنه إذا كانت جميع الأحكام خاطئة جزئيًا حقًا، فسوف يتم تطبيق هذا على الحكم بأنه كذلك وعلى أي أحكام تحدد درجة الحقيقة والخطأ النسبي. وبالتالي فلم يكن لدينا يقين ولا حقيقة مطلقة في أي مكان بل إن الحقيقة الجزئية ستكون مستحيلة بالنسبة لنا... فمثلًا إذا تم التساؤل عما إذا كانت هناك حقيقة في العبارة القائلة بأن ٢+٢ = ٥، أجيب بأنني أعتقد أن هذا خطأ فادح. حيث إن عالم الرياضيات يرتكز على شروط معينة، وفي ظل هذه الظروف توجد في الرياضيات حقيقة مطلقة وخطأ مطلق(٢١).

ومن ثم يبدو أنه يمكننا الهروب من المفارقة القائلة بأن جميع أحكامنا خاطئة جزئيًا إذا تجنبنا الخلط بين الأحكام وما يتم الحكم عليه، لأن الأخير وليس الأول هو الذي يمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا، وعلى الرغم من أن الأول قد يحتوي دائمًا على عناصر خاطئة، إلا أن الأخير قد يظل صحيحًا تمامًا. وكذلك بين المعني المراد من الشيء... حيث إنه لا يوجد أحد على حق تمامًا. وأن هناك جزء من الحقيقة في جميع النواحي(٢٢).

ومن المهم أيضًا أن نتذكر أنه لا يعني بالضرورة أن الحكم ليس له قيمة نظرية، لأنه بالمعنى الدقيق للكلمة خطأ. حيث إنه من ناحية ما يجب أن يكون فإن جميع الافتراضات المؤكدة إما صحيحة تمامًا أو خاطئة تمامًا، ومن المؤكد أن الافتراضات الخاطئة لا تنحرف جميعها في وقت واحد عن الحقيقة. وقد يكون الاختلاف بين افتراضين خاطئين في هذا الصدد أكثر أهمية من الاختلاف بين الافتراض الحقيقي والافتراض الخاطئ، وقد تكون هناك موضوعات يكون عدم التوصل منها إلى افتراضات صحيحة هو أفضل ما يمكننا فعله، ولكن يمكننا الوصول – قدر الإمكان – إلى افتراضات ليست خاطئة. حيث إن هذه الافتراضات الخاطئة ليست عملية فحسب بل ذات قيمة نظرية... فإذا لم نتمكن من الوصول إلى الحقيقة المثالية في حالة ما معينة، فمن الأفضل أن نقترب منها قدر الإمكان... ولنأخذ مثالًا: فقد يعتقد المؤمن بالله أن افتراض الإله شخص يعد اعتقاد خاطئ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الحقيقة من أي اقتراح آخر – كحيوان ضخم أو جماد – يمكن التفكير فيه لتحديد طبيعة الإله. وعلى الرغم من أنهم بعيدون عن الحقيقة، إلا أنهم قريبون جدًا منها بقدر ما يمكننا التقدم فيها مبدئيًا. ولذلك فإن قبولنا المؤقت لها يحسن من فهمنا ومعرفتنا للواقع وليس فقط قدرتنا على التصرف، وذلك فيما يتعلق ببلوغ الحقيقة في بعض الأمور الأخرى(٢٣).

وبالتالي من المستحيل دحض نظرية التماسك لأنه من المستحيل الخروج منها؛ وهذا لا يعني أن النظرية تقدم أي شيء أكثر من مجرد حساب رسمي وكشف للغاية الطبيعية للفكر الصحيح... ولا شك في أنه قد يتم الاعتراض على أن هذا يقلل من النظرية

إلى مجرد نطق كلمة التماسك. ويمكننا الرد على هذا بشكل أفضل من خلال تعداد ما أعتبره المساهمات الرئيسة لنظرية التماسك كحساب لمعيار الحقيقة وبالتالي لطبيعة التفكير[٢٤]. ومن هنا فإن التماسك المطبق في الأخلاق قد يعني شيئًا ما مختلف عن التماسك الموجود في المنطق، لأنه قد يُعتقد من قِبل البعض أنه تماسك في الرغبة أو بين أفعال الإرادة المختلفة التي تشكل الخير الأخلاقي[٢٥]. فمثلًا عندما أعتقد أن هذه الغرفة تحتوي على طاولة، فهذا صحيح لأنه يتوافق مع الحقائق الموجودة حول الغرفة. كما أن الاعتقاد بوجود فيل في الغرفة هو إعتقاد خاطئ، لأنه لا يتوافق مع الحقائق المتعلقة بالغرفة، وبالتالي فالشيء نفسه ينطبق على المعتقدات المتعلقة بالعقول أو التجارب[٢٦].

وبذلك يمكن القول إن أفضل كلمة لوصف ذلك هي التماسك، وذلك للتمييز بين الوهم والإدراك الحقيقي، حيث يتم رفض العديد من تصوراتنا الحسية دون تردد لمجرد أنها لا تتناسب مع نظام متماسك. وهذا هو الحال مع الأحلام؛ حيث إننا لا نصدق أحلامنا عندما نستيقظ! لأنها لا تتفق مع تصورات اليقظة. فمثلًا إذا ما حلم شخص ما أنه تم شنقه الليلة الماضية، وهذا لا يتفق مع حقيقة أنه مازال على قيد الحياة. كما أن هناك من يحلم أحيانًا بأنه في مكان يبعد مئات أو آلاف الأميال عن مكاني، وعندما يستيقظ على الرغم من عدم وجود وسيلة نقل معروفة يمكن أن تنقلني من هنا إلى هناك، يجد نفسه في مكانه وبذلك سيظل الافتقار إلى الترابط[٢٧].

ولما كان من الصعب تصديق مثل هذا الاستنتاج. فيبدو أن الحكم بالمعنى الدقيق للكلمة يكون دائمًا إما صحيحًا أو خاطئًا ولا يمكن أن يكون صحيحًا إلى حد ما. ومن الواضح بالتأكيد أن "٢+٢=٤" صحيح تمامًا... ولذلك يبدو أن أي شخص يعرّف الحقيقة من حيث التماسك فهو يُعرف الحقيقة من حيث ذاتها، وبالتالي ندور في حلقة مفرغة. وأخيرًا من الواضح أن الأحكام صحيحة ليس بسبب علاقتها بأحكام أخرى، ولكن بسبب علاقتها بشيء موضوعي لا يمثل في حد ذاته حكمًا[٢٨].

ومن هنا فإن كل هذا مهم للغاية عندما نأخذ في الاعتبار ما إذا كانت أحكام القيمة موضوعية لحدوث الاختلاف في المعتقدات الأخلاقية... وربما يكمن السبب الأكثر شيوعًا للاختلافات في كل من المسائل الأخلاقية والنظرية في صعوبة الموازنة بين العوائق المختلفة، ولذلك من الصعب الموازنة بين الحجج المحتملة والأسباب المختلفة المؤيدة والمعارضة لوجهة النظر خاصة فيما يتعلق بالوقائع، فإذا استطعنا أن نستنتج بسبب بعض الصعوبات أن الأفعال ليست صحيحة ولا خاطئة وليست خيرة ولا شريرة بشكل موضوعي. ومن ثم فسوف يهتم الفرد بشكل كبير بأحد جوانب الموقف عن الآخر(٢٩).

وبالتالي فإن كل ما يود ايونج التأكيد عليه هو أنه إذا قيل إن "الحقيقي" يستخدم بمعاني مختلفة، فيجب قبول الحجج ضد الذاتية في الأخلاق لإبراز التشابه الكبير بين المعنيين المختلفين، حيث إن ما يجب وما هو خير لا يمكن تحديده على حد سواء، ولذلك في كثير من الأحيان يمكن القول بإن الأحكام الأخلاقية تصف المواقف والأفعال... ولكن ما لا يمكن تبنيه هو أن الأخلاق يجب أن تختزل بالكامل في المصطلحات الواقعية أو على الأقل إنه من الحق المطلق جعل المبادئ الأخلاقية في نهاية المطاف مسألة أغلبية(٣٠).

طبيعة الأحكام الأخلاقية القيمية عند ايونج:

في الواقع إن الاختلاف في الأحكام الأخلاقية لا يكمن في معنى الحقيقة، ولكن في طبيعة موضوع هذه الدراسات المتنوعة، وفي طبيعة ما هو صحيح. ومن ثم فلو تم قبولها فسوف يُظهر الصلة بين الأحكام الأخلاقية الصحيحة والأحكام الصحيحة موضوعيًا بالمعنى العلمي مع الاعتراف بالاختلاف الكبير في طرق تحديد صحته وفي نوع الشيء الذي يؤكده... وبذلك فقد فضل الفيلسوف عدم استخدام كلمة "صحيح" في الأحكام الأخلاقية(٣١).

ولذلك فإن ايونج يميل إلى الاعتقاد بأن الاختلاف بين الأحكام الأخلاقية والواقعية ethical and factual judgments يتم التعبير عنه بشكل أفضل بالقول إنها أنواع مختلفة تمامًا من التأكيدات بدلًا من مجرد القول إنها تقدم نوعًا خاصًا جديدًا من الملكية أو العلاقة. وبالتالي يمكن القول بأنهم مختلفون جدًا لدرجة أن الأحكام الأخلاقية ليست صحيحة أو أن الأحكام تبدو لنا ليست واضحة بل مضللة بدرجة معينة. ومن هنا فإن المحور الأساسي هو أنه إذا أصبح المفكر يفضل عدم استخدام كلمات صحيح وخطأ فيما يتعلق بأحكام الأخلاق، فلا يزال يتعين عليه التمييز بين الأحكام الفعلية والصحيحة(٣٢).

وفي مقابل ذلك تم طرح الرأي القائل بوظيفة الأحكام الأخلاقية على أنها لا تتمثل في إعطاء المعلومات ولا إعلان الحقائق على الإطلاق، بل التعبير عن المواقف العاطفية والعملية ودفع الآخرين إلى تبني مثل هذه المواقف. ولذلك يُنظر إلى أنماط التحليل الطبيعية على أنها خاطئة أو على الأقل غير كاملة، وذلك بسبب أنهم يستبعدون الوظيفة العاطفية والعملية للمصطلحات الأخلاقية... وذلك لأنه لا توجد أحكام أخلاقية صحيحة على الإطلاق، ولا يعني ذلك أنها كلها خاطئة، ولكن لا يمكن تصويرها على أنها أكثر من مجرد أوامر يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. وفي الواقع لا ينبغي أن يطلق عليها في هذه الحالة أحكام بل افتراض، ولكن عند مناقشة وجهة النظر هذه، فإن ايونج يبقي على هذا المصطلح "حكمًا" لمجرد أنه لا يعرف أي شيء آخر كبديل، فعندما يصدر الشخص أحكامًا أخلاقية فهو ليس مجرد إلحاح على الموافقة أو الإدانة، فهو يدعي أن موافقته أو إدانته لها ما يبررها، وإلا فلن يكون هناك تمييز بين الأحكام الأخلاقية الحقيقية والحالات التي يطلق فيها شخص ما على شخص آخر بأنها أحكام مزاجية دون تفكير أو اهتمام سواء كان مبررًا أم لا... حيث إنه لا يوجد تناقض في افتراض أن رجلًا اختلف مع الجميع وكان على حق فيما وافق عليه(٣٣).

ومن ثم فلا جدال في أن الاعتقاد بأن شيئاً ما يتصف بأنه خير أو سيء على الأصالة أو الاعتقاد بأنه صواب أو خطأ على نحو موضوعي هو اعتقاد أولاني apriori

إذا قارناه بالمعنى الانفعالي أو العملي. فالاعتقاد بدون هذا المعنى الأولاني يصبح فقط مسألة ذوق أو تفضيل لا أخلاقي. ومن هنا فإن ايونج يميز بين عمليتين: أ- العملية العقلية التي يتقرر بها ما إذا كان فعل معين هو فعل صواب أم خطأ. ب- العملية الانفعالية التي يتقرر بها أداء الفعل أو الامتناع عنه... حيث إن تقرير المرء لما ينبغي أن يكون معناه توجيه السؤال ثم محاولة الإجابة عليه. ويظهر هذا بوضوح عندما نلتمس النصيحة من صديق مُقرب لنا. حيث إن ما نستهدفه من الصديق هو مساعدتنا في اكتشاف الحقيقة أو الصواب الموضوعي المستقل تمامًا عن حالتنا الوجدانية والانفعالية، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود بشكل مستقل عن الواقع الموضوعي(٣٤).

وبذلك نستطيع أن نقول إنه إذا كان صاحب هذه النظرية يريد منا ألا نستخدم مقولتي "الصدق والكذب" في وصفنا لأحكامنا الأخلاقية، فإن عليه أن يميز بين الأحكام الأخلاقية كما تحدث بالفعل والأحكام الأخلاقية كما ينبغي لها أن تكون، بحيث يعترف بأن بعض الأحكام الأخلاقية إذا ما كانت لا توصف بالصدق فهي على الأقل تقبل التبرير وأن بعض الأحكام الأخلاقية إذا ما كانت لا توصف بالكذب، فهي على الأقل لا تقبل التبرير (٣٥).

وبالتالي فليس من الخطأ أن تقبل بعض العبارات الأخلاقية التبرير، وألا تقبل بعض العبارات الأخرى إمكانية التبرير، كما أننا لا نجانب الصواب لو وصفنا العبارات الأخلاقية بصفات الصواب والصحة(٣٦). فقد كان إهتمامه الأساسي بمشكلة الصحة وليس بالصدق... وبقدر ما يتم الاعتراف بأن بعض الأحكام الأخلاقية إن لم تكن صحيحة، تكون على الأقل مبررة وعقلانية وملائمة. وعلى الجانب الأخر إن لم تكن خاطئة تكون غير عقلانية وغير مبررة وغير ملائمة. ومن ثم فهناك ميل في مختلف الأوساط يصر على أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن تكون صحيحة بالمعنى الدقيق للكلمة، لمجرد أنها مختلفة تمامًا عن الأحكام العلمية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن الأحكام الأخلاقية لديها منطق خاص بها ويمكن أن يستند إلى أسباب صحيحة أو خاطئة(٣٧).

وقد ذهب ايونج في هذا إلى أنه لما كان صاحب هذه النظرة الشكية الأخلاقية يطلب للأحكام الأخلاقية دليلًا أو مبررًا كالموجود في العلوم الرياضية والطبيعية؛ فإنه ينتهي بالضرورة إلى هذه الشكية، وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا التبرير للأحكام الأخلاقية التي لها تفردها وتميزها؛ مما يقضي بأن يكون لها معاييرها الخاصة بها. إن موقف صاحب هذه النزعة يشبه في اتجاهه من يدين الدليل التجريبي لمجرد أنه ليس دليلًا رياضيًا، ويدين الدليل الرياضي لا لسبب إلا لأنه ليس دليلًا تجريبيًا(٣٨). – وهكذا إلى أن يتسبب في الوقوع في خطأ الدور – حيث إن المصطلحات والافتراضات دون الإشارة إلى المحتوى تكون فارغة(٣٩).

ويذكر ايونج أربعة أسباب تؤدي إلى وجود اختلافات بين الناس حول الأحكام الأخلاقية والقيمية: ١ – إن هذه الاختلافات قد تنشأ من الخطأ في التطبيق الذي قد يقع فيه طرف واحد أو أكثر من الأطراف المرتبطة بالموقف. ٢ – قد يكون سببها وجود بعض الاضطرابات الذهنية. ٣ – قد يكون السبب فيها هو ما يمكن أن نطلق عليه النظرة ذات البعد الواحد أو النظرة الواحدية. فقد يبالغ البعض في تقدير قيمة ما يترتب على الفعل من نتائج خيرة دون أن يقدر النتائج السيئة حق قدرها أو قد يحدث العكس. وليس ثمة سبيل للتغلب على هذه النظرة القاصرة إلا بأن نضع في اعتبارنا "كل" الظروف والمقومات الخاصة بالموقف، وأن نحرص على أن تأتي تقويماتنا لقيم النتائج من حيث الخيرية والسوء تقويمات موضوعية. ٤ – قد يرجع السبب في الخطأ الذي يقع فيما يصدره الناس من أحكام قيمية إلى أنهم يرغبون رغبة مخلصة في اكتشاف ما هو صواب؛ وذلك بدافع من خوفهم من أن يلزمهم هذا بأداء واجب ما لا يتفق مع أهوائهم، سواء كان هذا الخوف على نحو شعوري أو غير شعوري(٤٠).

ومن هنا فإن وجهة النظر الذاتية القائلة بأن الأحكام الأخلاقية هي مجرد تعبيرات عن موقف المتحدث نفسه منفتحة على أهداف مماثلة... وبالتالي إذا كانت وجهة النظر صحيحة فلن يقصد شخصان –مثلًا– الشيء نفسه عندما يصدران حكمًا أخلاقيًا، ولن

يعني ذلك أن يقول نفس الشخص الشيء نفسه في أوقات مختلفة. وبالإضافة إلى ذلك إذا حكمت على شيء ما بأنه خير وحكمت عليه بأنه شر، فلن تكون أحكامنا غير متوافقة منطقيًا. فمثلاً عندما حكمنا بأن هتلر تصرف بشكل خاطئ أو سيئ، لا ينبغي أن نتحدث عن هتلر بالطريقة نفسها على الإطلاق(٤١).

وبالتالي إذا اعترفنا بأن أحكامنا الأخلاقية لها صلاحية موضوعية وليست مجرد تعبيرات عن موقف المتحدث الذاتي، ولا تصريحات واقعية بحتة حول مواقف الأشخاص بشكل عام؛ فهل يمكننا استخدامها كأساس لحجة جيدة على وجود الله؟ وهنا يجب ألا نفترض أنه لا يمكن أن يكون لدينا أخلاق بدون علم اللاهوت أو أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل الصواب ما لم يؤمن بالله... وبالإضافة إلى ذلك يمكننا استنتاج الأخلاق من اللاهوت بشكل عقلاني من خلال تحديد الأفعال الصحيحة أولًا، ثم إفتراض أن الإله لكونه صالحًا فإنه يرغب في القيام بهذه الأفعال(٤٢).

تأثير الاعتقاد على القيم الخلقية عند ايونج:

إن ايونج كان يؤكد على أنه لا يستهدف التشكيك في الإيمان بوجود الله أو رفض الدليل الأخلاقي على وجوده. حيث إن ما يريد التأكيد عليه هو أنه لا يجب تعريف التصورات الأخلاقية في حدود التصورات اللاهوتية. وأنه على الرغم من أننا قد نعتقد بأن كل شيء في الوجود يتضمن وجود الله، وهو ما إصطلحنا على تسميته بالدليل الكسمولوجي، إلا أن هذا لا يعني أن تتضمن كل أفكارنا أو لغتنا إشارة إلى الله، وهو لا ينكر إمكانية أن يكون للاعتقاد تأثير عملي على القيم الخلقية.

وبذلك يفرض ايونج آرائه مع بعض التحفظ؛ مثل معظم فلاسفة الدين في الوقت الحاضر، فيقوم بمحاولة إثبات الدليل على وجود الله، ولكنه يجمع ببساطة الحجج التي يبدو له أنها تشير إلى هذا الاستنتاج، وهذا نهج طبيعي تمامًا... كما أنه يوضح موقفه من النقاط الفلسفية العامة لإظهار أنه لا توجد اعتبارات فلسفية تجعل الإيمان بالله إما غير

واضح أو غير منطقي نوعًا ما... حيث إن العديد من الذين يضعون وجود الله في الاعتبار يمكن أن يُخدعوا بما يمكن أن يفعلوه(٤٣). وبذلك يبدو أن محاولة إثبات وجود الله من خلال حجة مثالية على وجه التحديد، كما هو الحال بالنسبة لمعظم المفكرين المعاصرين قد إنهارت، ولكن قد لا يكون من المنطقي أن نبني الإيمان بالله على دليل ميتافيزيقي(٤٤).

وإذا انتقلنا إلى الحجج الأخلاقية على وجود الله، يجب أن نلاحظ في البداية أن مثل هذه الحجج تفترض بالضرورة وجهات نظر معينة فيما يتعلق بالأخلاق. وإذا اعتبرنا الافتراضات الأخلاقية مجرد عبارات حول المشاعر وردود الفعل العقلية لدى البشر باعتبارها حقيقة واقعة في ظل ظروف معينة، فإننا لا نرى كيف يمكننا إستخدام الأخلاق كأساس لأية حجة صحيحة على وجود الإله. ومن ثم لا يمكننا فعل ذلك إذا اعتبرنا كلماتنا الأخلاقية مجرد تعبير عن مشاعر المتحدث، وليس أي شيئًا حقيقيًا موضوعيًا على الإطلاق. ولذا ففي افتراض أن حجة وجود الله أخلاقية يجب أن تفترض مسبقًا نظرية أخلاقية ليست طبيعية أو ذاتية؛ أي لا تعتبر الكلمات الأخلاقية مفاهيم قابلة للتحليل ببساطة من منظور طبيعي... كما إنه شرط مسبق لاستخدام الأخلاق كأساس للإيمان بالله ألا نعتبره مجرد فرع من علم النفس ولا نتبنى وجهة نظر متشككة في ادعائه بالصلاحية الموضوعية(٤٥).

إن الحجج التي يتم تقديمها لموضوعية الأخلاق لا يمكن أن توصف بأنها أصلية، ومن غير المحتمل أن يتم تقديم حجج أصلية حقًا حول مثل هذا الموضوع... ومن الأمثلة النموذجية للأخلاق الطبيعية هي النظرية القائلة بأن بعض الإجراءات صحيحة أو أن بعض التجارب خيرة؛ وهذا يعني فقط أن معظم الأفراد أو معظم الأشخاص داخل مجموعة معينة يميلون إلى أن يكون لديهم نوع معين من الشعور حيال ذلك. وفي مثل هذا الاتجاه لا يزال "الخير والصواب good and right" قائمين، والحقائق الموضوعية مستقلة تمامًا عن الموقف تجاه موضوع الشخص الذي يصدر الحكم الأخلاقي داخل المعنى أي أنهم

يمثلون حقائق حول فئة من الناس أو الناس بشكل عام، وسيظلون موضوعيين، ولا تختلف أشكال الأخلاق الطبيعية المعنية عن الأخلاق غير الطبيعية في إنكار موضوعية الأخلاق(٤٦).

وبذلك يتفق ايونج مع الانتقادات المعتادة لوجهات النظر الذاتية، حيث إن أبسط شكل من أشكال الذاتية ينص على أنه وفقًا للأحكام الأخلاقية فإن الشخص الذي يصدر الحكم يميل إلى أن يكون لديه مشاعر معينة. ففي مثل هذا الرأي يصبح لدي الفرد شعور بالموافقة أو لديه نزعة عاطفية أو شعور بالميل بتطبيق ذلك عندما يفكر في أشياء من هذا القبيل. وبالتالي سوف يندرج من وجهة النظر هذه عددًا من النتائج من هذه النظرية ١ – إن الحكم الأخلاقي لا يمكن أن يكون خاطئًا إلا إذا كان الشخص الذي يحكم قد إرتكب خطأً نفسيًا خاص به. ٢ – إن شخصين مختلفين لا يعنيان الشيء نفسه أبدًا عند قيامهما بحكم أخلاقي، في قول كلا منهم "أنا موافق على هذا". ٣ – إذا حكمت على شيء خير وكنت تحكم على الشيء نفسه بالضبط سيئًا، فإن أحكامنا لا تكون أبدًا غير منطقية مع بعضها البعض. ٤ – لا يمكن لأية حجة أن تكون بأية درجة ذات صلة بتبرير أو إلقاء الشك على حكم أخلاقي، ولا يمكن الاستشهاد بأية حقائق تجريبية ما لم تكن حقائق عن نفسية الشخص الذي أصدر الحكم. وفي الواقع إذا كانت عبارة "هذا حسنًا أو حقًا" تتضمن في معانيها أنه جيد أو صحيح، فإن الاعتراض الإضافي يظهر أن الخير أو الصواب عرف من حيث ذاته. وإنني أعتقد أن هذا الخير أو الصواب لا يزال يفترض مسبقًا معنى غير محدد لكل من الخير والصواب(٤٧).

ومن ثم بعد فشل المحاولات لإصدار أية أحكام أخلاقية من حيث إنها مجرد أحكام حول نفسية المرء... ففي هذه الحالة ستكون ليست صحيحة ولا خاطئة، وبالتالي فهي ليست أحكامًا على الإطلاق – في بعض الأحيان – ولكنها مجرد تعبيرات عن المشاعر. ولذلك بالمعنى الدقيق للكلمة من الخطأ أن نتحدث عن بعض الأفراد على أنهم محكمون أخلاقيون. كما أن القول بإن الأحكام الأخلاقية هي رغبات أم تعجب wishes

or exclamations يعني أنها تعبير عن المشاعر، ولكن هذا يختلف عن القول بأنها أحكام على مشاعر المتحدث(٤٨).

وهكذا يمكننا أن نعتقد بالمعيار المطلق للصواب والخطأ، والذي يكون مستقلًا عن هذا أو ذاك من أفكار ورغبات الإنسان الفعلية مثل حقائق الطبيعة المادية. حيث إن الإيمان بالله، وإن لم يكن إفتراضًا لوجود شيء مثل الأخلاق، هو الافتراض المنطقي للأخلاق الموضوعية أو المطلقة. كما لا يمكن للفكرة الأخلاقية أن توجد في أي مكان إلا في العقل؛ ولا يمكن للمثل الأخلاقي المطلق أن يوجد إلا في عقل تُشتق منه كل الحقيقة، ولا يمكن لُمثلنا الأخلاقية إلا أن تدعي الصحة الموضوعية بقدر ما يمكن اعتبارها بشكل عقلاني كشفًا لمثل أخلاقي أو إعلانًا عن مثال أخلاقي موجود إلى الأبد في عقل الإله(٤٩).

وهنا يجب أن نعترف بدون تردد بموضوعية القيم التي تقوم عليها الحجة. وبالنسبة لايونج فإن أحكامنا الأخلاقية لا تتعلق فقط بالحقائق النفسية مثل مشاعر الموافقة وأن بعض الأحكام الأخلاقية صحيحة، وإذا كان أي شخص ينكر هذا الأخير فعليه أن يؤكد أنه مجرد وهم للتخلي عن أي إختلاف في القيمة بين فعل التضحية بحياته لإنقاذ حياة الآخرين، وبين فعل قتلهم من أجل نهب جيوبهم. وإذا كان ينكر الأول ويجعل الأخلاق نوعًا من علم النفس، فيجب أن يتبع ذلك أن الأسئلة الأخلاقية يمكن حلها بالكامل من حيث المبدأ عن طريق الاستبطان أو عن طريق جمع الإحصائيات حول مشاعر الأفراد وما إلى ذلك – وهذا يبدو بالنسبة له غير صحيح– وحتى عندما يتم تمثيل قانون عام في حالات معينة، فلا يمكن إختزال معناه في أمثلة خاصة به(٥٠).

ومن ناحية أخرى يجب ألا نفكر في الأمر على أنه نتاج عشوائي للإرادة الإلهية، وإنه أمر لا يصدق بأن الإله يمكن أن يجعل الإيذاء المتعمد (الألم) خيرًا بإرادته؛ أي أكثر مما يستطيع أن يجعل ٢+٢ =٥، إذا كنا نفكر في القانون الأخلاقي كشيء مستقل عن إله

يقيده. وبذلك فإننا نلاحظ في الحالة الأخيرة أنه لا يزال غير قادر على انتهاك هذا القانون لأنه يتعارض بذلك مع طبيعته(٥١).

فالعلاقة بين الأخلاق والدين وثيقة، على الرغم من أن الأول ممكن بالتأكيد دون إيمان واعٍ بالدين. وفي الواقع إن موقف أي إنسان من القانون الأخلاقي يشبه إلى حد كبير موقف الشخص المتدين أو المؤمن بالله، حيث إن لكليهما سلطة مطلقة وغير مشروطة بل وقدسية تتجاوز أي قيم أخرى. وقد يُقال إذا كنا لا نعبد الله فيجب علينا أن نعبد أو نطيع القانون الأخلاقي، وهذا أمر غير قابل للمداولة. ومن هنا فإن رفض الأخلاق سيكون على أي حال غير مبرر، ومن ثم لا يمكن للمرء أن يؤمن بوجود الله، لأنه في حين أن بعض الافتراضات الأخلاقية التي يجب أن ننظر فيها إلى سعادة الآخرين بالإضافة إلى سعادتنا تكون مؤكدة. وبالتالي لا يمكننا أن نعطي هذه الدرجة من اليقين للاعتقاد بأن الأخلاق تنطوي على الإله. وإذا كان هناك اثنين من المعتقدات التي نميل إلى قبولها غير متوافقتين فيجب أن نقبل الأكثر يقينًا، وبالتالي إذا قررنا أن الإيمان بالله هو خطأ، فيجب أن نرفض الرأي القائل بأن الأخلاق تستلزم التوحيد بدلًا من الرأي القائل بأن بعض الافتراضات الأخلاقية صحيحة(٥٢).

وقد يقال أحيانًا إن الإله قد يكون خيرًا أو صالحًا ولكنه لا يتصرف وفقًا لمعاييرنا الأخلاقية. ولكن من الملاحظ هنا أنه يوجد بديلين فقط: إما أن افتراضاتنا الأخلاقية خاطئة أو أن الكائن الصالح، بقدر ما هو صالح، يجب أن يتصرف وفقًا لها على الرغم من أنه قد يتصرف أيضًا وفقًا للآخرين الذين لا نعرفهم... وبذلك فإن القول بأن الإله الصالح مازال لا يتصرف وفقًا لذلك يشبه قول إن ٥+٧ قد لا تساوي ١٢. ويمكن صياغة هذه الحجة بشكل منطقي: الإله خير أو صالح، والصلاح يستلزم المحبة، لذلك فإنني أحب الله(٥٣).

ومن خلال وصف هذه المعتقدات بأنها أساسية للدين؛ فمن غير المنطقي مدح ما هو سيئ أو الغضب من شيء غير حي. ويزعم بعض الناس أن قيمة الدين تكمن فقط في

الحالات النفسية التي يولدها وآثارها الأخلاقية، ولكن يمكن الرد هنا بأنه إذا كانت المعتقدات الموضوعية غير مبررة، فإن الدعوة إلى مثل هذا الدين تعادل حث المرء على العيش في جنة الأحمق... ومن المؤكد أن الشخص المتدين يكون ذا خطيئة كبرى في أن يستمر في عبادة ما يعتقد أنه لا يستحق العبادة(٥٤).

القيم الخلقية بين الخير والواجب والينبغي عند ايونج:

من الواضح أنه لا يمكن إصدار أية أحكام أخلاقية من أي نوع، إذا لم يكن لدينا على الأقل فهم لمعنى المصطلحات مثل الخير والواجب والينبغي وما إلى ذلك... ولما كانت هذه المصطلحات بعيدة كل البعد عن الوضوح، حيث يتم إستخدامها في مجموعة متنوعة من المعاني المختلفة. فمن الأهمية بمكان التمييز بين الخير كوسيلة والخير كغاية، فإذا كنت تعاني من مرض فقد يكون من الخير إجراء عملية جراحية لك، ولكن هذا بالتأكيد لا يعني أن ذلك مرغوب فيه بأي شكل من الأشكال كغاية في حد ذاته، فهو يشير فقط إلى أنه أمر جيد من حيث كونك ستحصل على شيء آخر خير. وفي هذه الحالة تكون المحصلة هي الصحة. ومع ذلك قد يكون هناك شك فيما إذا كانت الصحة خيرة في حد ذاتها(٥٥).

إن هذا يشير إلى أن الصحة خيرة فقط كوسيلة للسعادة أو للأهداف الأخرى التي قد نسعى إلى متابعتها في أنشطتنا، إلا أن السعادة والفضيلة يبدو أنهما خيرتان في حد ذاتهما وليس لمجرد أنهما ينتجان شيئًا آخر يكون خيرًا. وبالتالي فمن الناحية العملية سيقدر الجميع السعادة على الأقل حتى لو لم تنتج أية مزايا خارج نطاقها بشرط ألا تسبب ضررًا، وسيتبنى الكثيرون الرأي نفسه حول الفضيلة، وتُدعى هذه الأشياء بأنها خيرة في ذاتها أو خيرة كغاية أو خيرة بالأصالة(٥٦).

ومن ثم فإن القول بأن معنى الخيرية هو ما أرغب فيه إنما هو زعم ينتهي بنا إلى التورط في نظرية أخلاقية تقوم كلية على الأنانية الكاملة. ومن الخطأ البين أن نحاول

إشتقاق تصور الإلزام أو الواجب من تصور الرغبة؛ فهما أساسًا تصوران مختلفان، كما يظهر بوضوح في حالة اقتناعنا بأنه ينبغي علينا ألا نفعل شيئًا ما، ومع ذلك نشعر برغبة ملحة وقوية بأن نقوم به. وبذلك نستطيع أن نقول إن فلسفة أخلاقية تمجد اللذة وتوحد بين الخير والقيم الحيوية لابد أن تنتهي إلى القضاء على كل إحساس بالقيم لدى الفرد.

فقد يكون لدينا تجربة أو خبرة في بعض الخصائص، وبالتالي نعرف ما هي عليه، ولا يمكننا الاستغناء عن تجربتها. فمثلًا نحن نتعرف على ألوان مختلفة مباشرة من خلال التجربة، وهذه هي الطريقة التي نعرف بها المقصود من اللون "أحمر" مثلًا. ولكن لا يمكننا تقديم أي تعريف للون يُمكّن الشخص المصاب بعمى الألوان من معرفة شكله، ولكن الذين لا يعانون من عمى الألوان يعرفون ذلك بالتأكيد. حيث إن عدم وجود تعريف لا يشكل بأي حال عقبة أمام امتلاك مثل هذه المعرفة. وبالمثل يمكن القول بأننا نعرف بشكل كافٍ ما هو الخير من خلال إختبار الأشياء الخيرة ومعرفتها... وبمعنى آخر إذا تمكنا من اكتشاف بعض الخصائص التي ترافق الخير دائمًا ولم تحدث أبدًا ما لم يكن الخير موجودًا، فقد نعرّف الخير من خلال تلك الخصائص(٥٧).

فلقد أكد ايونج على أن الخيرية والينبغية هما من أهم جميع التصورات الأخلاقية الأخرى. وهذا يحيلنا إلى التساؤل عن معاني هذين التصورين. فقد قدم عدة معاني للخير بالإضافة إلى عدة معاني لما هو شر أو سيء. ومن هذه المعاني(٥٨): ١- إن الخير هو ما يبعث على السرور أو ما يؤدي إلى اللذة. وهو أحد التعريفات التي يقدمها أصحاب التفسيرات الطبيعية. ٢- الخير هو ما يشبع أو يحقق الرغبة لشخصٍ ما، وهذا أيضًا تعريف طبيعي. ٣- الخير هو الفاعلية أو القدرة على تحقيق شيء ما، بغض النظر عما إذا كان هذا الشيء خيرًا في ذاته أو شر في ذاته أو كان محايدًا. ٤- الخير هو المنتِج لما هو خير بالأصالة(٥٩). ٥- الخير هو القدرة على فعل نوع معين من الأشياء بكفاءة عالية سواء كان هذا الشيء هو نفسه خيرًا أو شريرًا أو غير مبال. فمثلًا قد تظل السكين سكينًا جيدًا حتى لو لم يتم استخدامها أبدًا في أي شيء سوى جرائم القتل الأكثر فظاعة.

٦- وهو الخير بالأصالة. ٧- وهو الخير كغاية. ٨- وهو الحسن أخلاقيًا كما هو مطبق على الخصائص في صنع الخير أو كما هو مطبق على الأفعال أو الأشخاص... وأخيرًا يؤكد على أن ما يُنطق به خيرًا هو في الواقع موضوع لموقف مؤيد أكثر من أنه يجب أن يكون واحدًا؛ ولكننا لا نحتاج أن نكون كذلك.

ومن ثم فإن الرأي القائل بأن الخير يعني ما يرغب فيه معظم الناس (أو ما يعجبهم من قِبل المتحدثين) ينفتح على اعتراضات مماثلة، فقد يرغب معظم الناس في السعادة ويحبونها أكثر من الفضيلة العظمى، ولكن لا يعني ذلك بالضرورة أن الأولى هي الأفضل... ولو كان كذلك فهل الانتقام خير والغفران شر؟. وبذلك فمن الواضح بالتأكيد أنه لا توجد إحصائية معينة عن رغبات الناس من شأنها أن تحسم مسألة ما هو الخير. ومن ثم ستواجه النظريات صعوبات شديدة في تعريف الأفضل، ولكن لا يمكن تعريف الأفضل من حيث شدة الرغبة، لأن هذا يختلف باختلاف العديد من الظروف(٦٠).

وبذلك فمن الصعب تعريف الخير بمصطلح التقييم إلا في حالة ما نعني بالتقييم التغيير الخير، وهذا من شأنه أن يشكل حلقة مفرغة، لأن التنمية ليست جيدة بالضرورة، سواء كان التطوير يعني التغيير فقط أو ما إذا كان يتم تعريفه من حيث التعقيدات المتزايدة(٦١).

وإذا ما أمعنا النظر في هذه التعريفات نجد أننا في المقام الأول يجب أن نتذكر ١- أنه سواء كانت وجهة النظر الطبيعية للأخلاق صحيحة أم لا، فمن المؤكد أنه من الصحيح أن كلمة خيرة تستخدم أحيانًا بمعنى طبيعي بحت، وبمعنى نفسي منطقي لتعني لطيف أو ممتع. ٢- عندما نتحدث عن الخير بالنسبة لشخص ما، فقد يعني فقط ما يرضي رغبته، ولكن قد يعني أيضًا ما هو فيه الخير حقًا، كما هو الحال عندما أقول إنه ليس من مصلحة الشخص أن يكون لديه كل ما يريد، وأن المعنيين يتداخلان مع بعضهما البعض بحيث يصعب تحديد المقصود، وهذا لأنه يُفترض عادةً أن إرضاء رغبات المرء هو لصالح المرء الحقيقي، بشرط ألا تكون هذه الرغبات الإيجابية غير أخلاقية. ٣- إن

"الخير كوسيلة" قد يعني أيضًا أنه منتج لبعض الأشياء الخيرة بالأصالة، أو ربما يكون مصحوب بما هو خير بالأصالة. ٤- قد لا تعني كلمة الخير الكفاءة في إحداث التأثيرات بل الإنتاج الفعال(٦٢).

ومن هنا فقد حاول البعض الآخر وضع تعريف ليس من حيث موافقة معظم الناس، ولكن من حيث موافقة المتحدث نفسه، وأكدوا أن هذا خير أو هذا صواب يعني فقط أن الشخص الذي يستخدم هذه الكلمات لديه ميول إلى موقف من نوع معين تجاه ما يقوله صوابًا أو خيرًا. وهذا الرأي مفتوح للعديد من الاعتراضات؛ منها: إذا كان هذا التعريف صحيحًا، فسوف يترتب على ذلك أنه لا يمكن للشخص أبدًا أن يكون مخطئًا في حكم أخلاقي ما لم يكن قد إرتكب خطأً خاص بنفسه(٦٣). فلقد كان الهدف المشترك بين الفلاسفة هو محاولة تحليل الخير مما يختزله كليًا إلى مصطلحات ليست أخلاقية في حد ذاتها، وغالبًا ما كان يُفترض أن البديل الوحيد لذلك هو الاحتفاظ بأن خير غير قابلة للتحليل(٦٤).

ومن الضروري التمييز بين الاستخدام المختلف لهذه المصطلحات؛ فقد يعني الفعل الذي يجب أن نؤديه هو فعل من هم في حالتي في موقف معين، والذي سيكون من الأفضل لي أن أختاره في ضوء الأدلة المتاحة... فقد استخدم بعض الفلاسفة كلمة "يجب" بمعنى أن تُفهم دون هذا التحفظ، ولكن في المواقف العادية يجب أن نعترف عادةً بأن الشخص قد فعل ما يجب عليه حتى لو ظهر الفعل بشكل سيء أو شرير بسبب بعض النتائج غير المتوقعة، بشرط أن تكون النتيجة من الناحية الإنسانية غير متوقعة أو لم يكن من الممكن توقعها دون الحصول على مشورة الخبراء حول تصرف الشخص. وقد يفشل الشخص في فعل ما يجب عليه بهذا المعنى لثلاثة أسباب: أ- لأنه إرتكب خطأً فيما يتعلق ببعض الأمور الواقعية أو العواقب المتوقعة والتساؤلات. ب- لأنه اتخذ بعض الأحكام القيمية الخاطئة، ج- لأنه على الرغم من إدراكه أنه يجب أن يفعل "أ" فإنه يرغب بدلًا من ذلك في فعل "ب" ويفسح المجال للوسوسة والإحتمالية(٦٥).

ولما كان في المواقف العادية يتم إستخدام كلمة الحق أو الصواب بمعنيان يتقابلان بشكل أساسي مع كلمة "يجب". فالفعل الصواب في الواقع مرادف لـ "الفعل الذي يجب أن أقوم به"، ويكون الاستخدام الأكثر شيوعًا أنه متكافئ لأنه ليس خطأ، ومن ثم فهو يطبق على الأفعال المباحة ولكنها ليست واجبة، وكذلك على تلك الأفعال التي تكون واجبة في أيٍ من معاني ينبغي، كما يمكن تطبيقه أيضًا على أيٍ من الأفعال العديدة الأخرى، حيث يجب أن أقوم بواحده منها ولكن لا يهم أيًا منهما. أما الفعل الخاطئ يعني فقط الفعل الذي لا يجب القيام بإحداهما أو كليهما من معني "يجب". ومن ثم يستخدم مصطلح الواجب (والمقصود هنا الواجب المطلق) بشكل شائع للدلالة على فعل يجب أن أؤديه بالمعنى الثاني[٦٦].

ويُعتقد أنه في حين أننا مخطئون أو حمقى إذا لم نفعل ما يجب علينا، وبالتالي تأتي الأخلاق في المكان الذي نشعر فيه بأننا خاضعون لمبدأ ملزم لا يخبرنا فقط بما هو الأفضل ولكنه يتطلب منا القيام بذلك... فمن المستحيل شرح ما هو المقصود بـ "يجب" أخلاقيًا باستثناء أولئك الذين لديهم الخبرة المعنية، ولكن يبدو أن هناك أربعة من العناصر المتضمنة: ١- الشعور بأن إجراءً معينًا هو الأفضل بالنسبة لي في الموقف المحدد. ٢- إنني إذا لم أقم بالعمل فسأكون شريرًا في حق نفسي بطريقة مختلفة وأكثر شدة من تلك التي يكون فيها الألم شر وبالتالي سأستحق الإدانة. ٣- الشعور بأنني خاضع لقانون على الرغم من أنه لا يجبرني أو يسلب حريتي في حال عصيانه إلا أنه يتمتع بالسلطة. ٤- الشعور بأنه لا يكفي أداء الفعل الخارجي المطلوب، ولكن يجب أن يتم ذلك من دافع مناسب. وبالتالي فإن مبادئ الأخلاق هي تلك التي نعتبرها تحدد ما هو مناسب من المواقف للقيام به في مواقف معينة، فضلًا عن أنها تتمتع بالسلطة الإلزامية المعبر عنها ولا نحتاج هنا لتحليل الدوافع[٦٧].

الأمر الذي يترتب على ذلك أن تنبؤاتنا بالنتائج ليست يقينية وإنما احتمالية فقط، ومن ثم علينا أن نضع في اعتبارنا ليس فقط كمية الخير أو الشر التي نتنبأ بها، وإنما

أيضًا درجة الاحتمال التي يمكننا أن نتنبأ بها... حيث إننا لا نستطيع أن نتنبأ بيقين بكل نتائج الأفعال، وإنما تتصف كل تنبؤاتنا بأنها احتمالية، بالإضافة إلى التغيرات التي يمكن أن تطرأ على النتائج باستمرار (٦٨).

وعلى الجانب الأخر إن هذا التقرير لن يمنعنا من القول أ- إنه كان يجب أن يتصرف بشكل مختلف، وفي هذه الحالة لا نفكر عادةً في الفاعل باعتباره المسئول الأخلاقي إذا أهمل الفعل عن قصد، مثل عبارة "كان يجب أن تشاهد هذا الفيلم حقًا، وكان يجب أن تطلب حساءً صافيًا". ب- إنه لما كان يتصرف بشكل خاطئ من خلال خطأ لا يتعلق بالحقائق ولكن بشأن القيم، فيجب أن نميل إلى الاعتقاد بأنه يُلام أخلاقيًا وليس فكريًا فقط، إذا اعتقدنا أن الخطأ كبير ولم يكن كذلك. ج- يجب علينا في معظم الحالات أن نعترف بأن الفاعل هو المسئول الأخلاقي إذا كان يعتقد أنه يجب عليه القيام بهذا الفعل ومع ذلك لم يفعل... وبالتالي فإننا ملزمون ليس فقط بالتصرف، ولكن بالعمل من خلال الدوافع الصحيحة. ومن خلال دعمه لوجهة نظره هذه يستخدم الحجة القائلة بأن "يجب" تشير إلى "يمكن" وأن الدافع هو الرغبة(٦٩).

النفعية والقيمة الخلقية للأفعال عند ايونج:

إن وجهة النظر الأكثر شيوعًا بل وربما الأكثر منطقية بين المفكرين عن الأخلاق هي النفعية؛ ذلك المصطلح الذي يستخدم بمعنى أوسع مفسرًا النفعية باللذة، وهي تلك التي تعتبر اللذة فقط هي الخير، والألم هو الشر الوحيد... حيث إن المذهب النفعي اللذي Hedonistic utilitarianism أمر لا يصدق بالنسبة لايونج، ولكن كان هناك رأي عام مفاده أن السمة الوحيدة التي تجعل الشيء خيرًا هي السعادة. ويبدو أن هذا هو المقصود بالقول إن السعادة هي الخير الوحيد(٧٠). فالنفعية تتلخص مبدئيًا في قضية بسيطة مؤداها أن السلوك الصواب أو الخطأ ينبغي الحكم عليه بما يترتب عليه من نتائج وآثار.

فالنظرية النفعية تبدأ بتأكيدها على واقعة تجريبية وهي أن الإنسان يستهدف بالفعل ما يحقق له السعادة أو اللذة أو المنفعة، ثم تنتهي من هذه القضية الواقعية الى حكم

أخلاقي قيمي يقضي بأنه ينبغي عليه أن يأتي من الأفعال ما يؤدي إلى زيادة السعادة، وأن يمتنع عن تلك الأفعال التي تؤدي إلى زيادة الألم أو تحد من سعادته.

ومن هنا فإذا سلمنا بأنه لا يجوز استخلاص القضايا "القيمية" من القضايا "الواقعية"؛ أي قضايا "الينبغية" من قضايا "الكائنية"، وإذا أردنا الدفاع عن النفعية فليس أمامنا غير إنكار وقوع النفعية في المغالطة الطبيعية. ولا جدال في أن النفعية قد بدأت من قضايا واقعية تتعلق بما هو كائن بالفعل مثل القضية التي تؤكد على أن "كل الناس يستهدفون سعادتهم"، ولكننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذه القضية الواقعية ليست هي المقدمة الوحيدة التي بدأت بها النفعية، بل هناك مقدمة أخرى وهي حكم قيمي يتعلق بالغاية المستهدفة والتي هي هنا السعادة، وبالرغم من أنه لم يكن هناك تصريح بهذا الحكم فقد فهم على نحو ضمني... ومن ثم فإننا حتى لو سلمنا بأنه من الخطأ المنطقي أن نستدل على قضايا "ما ينبغي أن يكون" من القضايا التي تعبر عن "ما هو كائن"؛ فأن هذا ليس بذاته اعتراضا ضروريًا على النظرية النفعية وليس كافيًا لإدانتها بالوقوع فيما يسمى بالمغالطة الطبيعية؛ وهو الخطأ الذي وقعت فيه كل النظريات الطبيعية والنظريات الميتافيزيقية على السواء(٧١).

إن منطق النفعية من وجهة نظر ايونج يقضي بأن الحكم بما إذا كان فعل ما من الأفعال صواب أو خطأ إنما يعتمد في جانب منه على نتائج الفعل الواقعية، وفي الجانب الآخر على تقديرنا الإيجابي أو السلبي لقيمة هذه النتائج(٧٢). فمن الواضح – مثلًا– أن المال الذي ينفقه إنسان ما من أجل تعليم ولده تعليمًا جامعيًا، قد يكفي لإنقاذ حياة كثير من الناس الذين يعانون آلام الجوع في أيام القحط، ولكن برغم ذلك فان أكثر الناس سيتوجهون باللوم والتوبيخ وليس بالثناء والمدح إلى هذا المرء الذي يُقدِم على حرمان ابنه من التعليم لهذا السبب. حيث إن القليل جدًا من الناس هم فقط الذين يشعرون بأن من واجبهم التنازل عن أسباب راحتهم ورفاهيتهم بشكل جاد وحقيقي من أجل هذا، فضلًا عن التنازل عن أسباب راحة أبنائهم ورفاهيتهم. وعلى الجانب الأخر يكون هذا المرء قد تصرف على نحو

خاطئ ويكون قد جانبه الصواب... ومن المسلم به أن اللوم لم يقع عليه من الناحية الأخلاقية إلا بقدر ما كان الخطأ ناتجًا عن الإهمال، فضلًا عن تحمل المشاق لمعرفة ما يجب عليه فعله(٧٣).

فإذا لم نفترض أن احتمالية كسب المال لها أية تأثير سببي على الأفراد، فبذلك يكون من غير المنطقي حتى الذهاب إلى المتجر ومحاولة شراء شيئًا ما... فمثلًا إذا أحببت شخصًا ما أو كرهته فلا يمكنني بإرادتي في الحال أن أجعل نفسي أتوقف عن فعل ذلك وأتخذ الموقف المعاكس، ولكنه قد يؤثر بشكل غير مباشر على موقفي العاطفي... ولكن لا يبدو أنه من المعقول على الإطلاق أن أؤمن بأن إرادتنا ليست مؤثرة(٧٤).

وهكذا ينتهي المنطق النفعي إلى ألا تكون التزامات المرء نحو عائلته وذويه التزامات مباشرة وإنما غير مباشر. فبمقتضى هذا المنطلق النفعي لا يكون على المرء، من وجهة نظر ايونج، ثمة إلزام نحو زوجته وأطفاله أكثر مما عليه نحو أي شخص غريب عنه(٧٥). فالالتزام الوحيد الذي يقضي به منطق النظرية النفعية هو إنتاج أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وهذا الالتزام يتعارض مع التعاليم التي تقضي بها أخلاق "الحس المشترك"... إن النفعية التي تستهدف الخير هي التفسير الذي ارتضاه لأخلاق الحس المشترك؛ لأن الحس المشترك يستهدف أفعالًا تؤدي إلى إيجاد الخير على نحو كلي(٧٦).

ولما كانت النظرية النفعية تؤكد على أن الغاية النهائية من أي فعل هي تحقيق أكبر قدر من المنفعة أو المصلحة، فإنها تؤدي إلى المبدأ الذي يزعم أن الغاية تبرر الوسيلة؛ بمعنى أن الفيلسوف النفعي يستطيع أن يبرر استخدام الوسائل التي نتوسل بها للغايات التي نستهدفها(٧٧). ومن ثم فإن ايونج يخشى أن يظن به أنه يعتقد في صدق النظرية النفعية؛ فيؤكد على أن هذه المزايا والاعتبارات الجيدة التي تحسب لصالح النفعية لا تجعل منها نظرية أخلاقية صادقة وصحيحة"(٧٨). حيث إنه يحاول أن يبين كيف أن

تقويمنا للأفعال التي نقوم بها يقتضينا أن نضع في اعتبارنا ما يترتب على هذه الأفعال من نتائج وآثار.

ومن ثم فإن العوامل الوحيدة التي تحدد ما إذا كان الفعل صحيحًا أم خاطئًا هي أ- مقدار الخير أو الشر الذي من المحتمل أن ينتج عنه أو الذي من المحتمل أن تنتج بدائله. ب- درجة احتمالية إنتاج كل عنصر من هذا أو انخفاض احتمال حدوث الخير أو الشر كما لو كان تناقصًا متناسبًا في كميته(٧٩).

وبالتالي فإننا إذا سلمنا بأن فعلًا ما هو فعل صواب بالنسبة لي فينبغي أن يكون صوابًا لكل الناس في كل الظروف المشابهة، ومن ثم يكون لأي قرار خلقي الحق في دعوى العمومية... ومن ثم فيمكننا استخدام معيار التعميم the criterion universalization بشكل صحيح؛ حيث إنه ليس على ما يبدو لنا - في جميع الحالات التي يتم فيها الإغفال التام لفئة معينة من الأفعال- له آثار فوضوية أو كارثية. فمثلا ستكون كارثة كبيرة إذا لم يتبنى أحد الزراعة كمهنة، ولكننا بالتأكيد لا نستطيع أن نستنتج أنه يجب على الجميع أن يصبحوا مزارعًين، ولم يكن بالضرورة أن كل شخص ليس لديه اعتراض معين على الزراعة يجب أن يصبح مزارعًا. وحتى لو حدث ذلك سيكون كارثيًا إذا اختار كل شخص يتردد بين الزراعة ومهنة أخرى، أن يختار المهنة الاخرى ويترك الزراعة. وبعد ذلك عندما يتجه أيًا منهم إلى مهنة الزراعة سيكون بسبب النقص الحقيقي من الناس المقبلين عليها... ومرة أخرى لنفترض أنني اعتقدت أنه يمكن تحقيق شيئًا جديدًا إذا ساهم عدد كبير من الأشخاص بمن فيهم أنا في تحقيقه، ولكن لما كان لا يمكن تحقيقه بأي درجة بدون تعاون الجميع، فلن أكون ملزمًا بالمساهمة في تحقيقه إذا لم يكن هناك احتمال في مساهمة الأخرين أيضًا في تحقيقه(٨٠).

وبذلك يشير هذا المثال وغيره من الأمثلة إلى أنه لا يمكن تطبيق معيار التعميم بشكل صحيح إلا إذا تم استيفاء الشروط التالية: ١- يجب أن ينتمي الفعل الذي يُقترح أن

يقوم به الشخص المعني إلى فئة من الأفعال التي قام بها الجميع أو عدد كبير من الناس وحققوا نتائج جيده. ٢- يجب ألا تكون قيمة النتيجة بالضرورة بالنسبة نفسها لعدد الأشخاص الذين يؤدون مثل هذه الأعمال، فهذا من شأنه أن يستبعد حالة الاقبال التي قد تظهر بشكل كبير. ٣- يجب ألا تكون الزيادة المتضمنة لكل فرد جديد قابلة للتقدير النسبي بما يكفي لتجاوز المصاعب التي يواجهها الفرد. وإذا كان الأمر كذلك فلا داعي لتطبيق معيار التعميم لأن الأمر مبررًا بالفعل. ٤- يجب ألا يكون الغرض من فئة الأفعال المعنية قابلًا للتحقيق ما لم يتم تنفيذ الأفعال من قِبل أشخاص لم يكونوا تحت إلزام أكثر من الشخص المعني(٨١).

وبالتالي فإن النتائج الطيبة لا تجعل من الفعل المدفوع بدوافع شريرة فعلًا أخلاقيًا، كما لا تجعل النتائج السيئة الفعل المدفوع بدوافع طيبة فعلاً غير صواب من الناحية الأخلاقية، بدليل أننا لا نحكم على الشخص الذي يخطأ في تحقيق النتائج المرجوة وتكون دوافعه خيرة بأنه يستحق لومًا أخلاقيًا، وإنما نحكم عليه بأنه "قصير النظر أو أحمق" وتظل لفعله قيمته الخلقية(٨٢).

ومن ثم فإن جميع الأسئلة المتعلقة بالأفعال التي يجب القيام بها ليست في حد ذاتها أخلاقية، وهذا يعني أن القرار بوجوب القيام بفعل ما يضعنا تحت التزام أخلاقي للقيام به. وفي الحقيقة أنه من أجل تحديد ما يجب علينا القيام به، يجب أن نطرح أسئلة معينة ليست أخلاقية على وجه التحديد ولكنها واقعية، ولكن من أجل تحديد ما يجب علينا القيام به، لا يكفي معرفة الغاية ولكن يجب أن نعرف الوسائل أيضًا، فمشكلة الوسائل الفعالة لتحقيق غاية معينة ليست في حد ذاتها أخلاقية بشكل مطلق، بل بالأحرى علمية في طبيعتها(٨٣).

ويتمثل الدور الرئيس للوسائل في عملية التقييم في نقطة التقاء القيم بالعلم، أو إذا شئنا الدقة اللحظة التي يدخل العلم فيها مجال القيم، ومن ثم إذا اعتمدنا في التقييم على

الوسائل، فسوف يتأسس بالضرورة على ما لدينا من معرفة واقعية بالعالم وبأنفسنا، لأن هذه الوقائع هي الوسائل التي ستحقق بها ما نصبو إليه من غايات(٨٤).

فإذا ما نظرنا إلى جميع المناقشات المتعلقة بالوسائل والغايات، يجب أن نبحث عن الحالات التي يتبين فيها أن ما يقدمه الخبراء أو المختصين experts كأفضل وسيلة لتحقيق غاية معينة، قد يضر بهدف آخر أكثر أهمية... وهنا يكون قد أعطى كثيرًا من الانطباع بأن أسئلة الغايات بمعنى النتائج المستقبلية التي يجب أن نستهدفها هي أسئلة تتعلق بالأخلاق، والأسئلة عن الوسائل بمعنى الأحداث الحالية أو الأحداث الأكثر قربًا التي سوف تؤدي إلى اقتراح الأسئلة العلمية؛ وهذا ليس صحيحًا. فالسؤال عن النتائج المستقبلية التي يجب أن نستهدفها هو مسألة التفكير السببي أو العلي وبالتالي العلمي، لأنه ليس من الجيد إضاعة طاقاتنا على المستحيل، والتفكير السببي مطلوب لإخبارنا بما هو مستحيل وما هو غير مستحيل، والسؤال عن كيفية إنتاجها هو مسألة أخلاقية؛ لأنه مهما كانت النهاية خيرة، فليس لدينا بالتأكيد الحق في استخدام أية وسيلة مهما كانت فعالة(٨٥).

وبالتالي فإن ما يعنيه ايونج هو أنه يوجد مجموعتان من الأسئلة الأخلاقية والعلمية. وقد سميت الأسئلة الأخلاقية بالغايات، والأسئلة العلمية تتعلق بالوسائل، ولكن ربما يكون من الواضح أكثر إذا تم تسمية السؤال الأخلاقي بالقيمة والسؤال العلمي بالوقائع. وبالتالي نستطيع عمل مخطط موازي لهم بهذه الطريقة(٨٦):

السؤال العلمي	السؤال الأخلاقي
هل هذه الغاية قابلة للتحقيق؟	هل هو خير في ذاته؟
هل هذا سيتعارض مع غاية أخرى؟	أي غاية أكثر أهمية وبأي درجة؟ أو ما الغاية الأكثر أهمية، وما السبب وراء ذلك؟
إذا كان الأمر كذلك، فـ إلى أي مدى؟	هل هو شر في جوهره؟
وما هو الأكثر كفاءة؟	أو هل هو سيء بالأصالة؟
أو ما هي أكثر الوسائل فاعلية أو كفاءة؟	وإذا كان الأمر كذلك فهل يجب أن نستخدمه؟

إذا أخذنا وجهة النظر الأخلاقية التي بموجبها تكون بعض الالتزامات مستقلة عن السلعة المنتجة، فسوف يكون هناك المزيد من الأسئلة التي يجب طرحها، وبالتالي إذا أخذنا هذا الرأي فيما يتعلق بالوعود، فيكون في الجانب العلمي أسئلة مثل: هل الوعد قطعي وماذا يعني؟ وعلى الجانب الأخلاقي السؤال: هل هذه واحدة من الحالات التي نكون فيها مُلزمين بالوفاء بالوعد، على الرغم من أن ذلك لن ينتج عنه أكبر قدر من الخير... وبالمثل فيما يتعلق بأي التزامات أخرى يتم اعتبارها مستقلة عن الخير الذي ينتجه الفعل(٨٧).

وإذا ما نظرنا في النقد الذي وجه هنا نجد إذا كان هذا الرأي صحيحًا، فلن نستطيع أبدًا معرفة ما يجب علينا القيام به أو أن يكون لدينا رأي راسخ حول هذا الموضوع؛ لأننا لا نستطيع إلا في أحسن الأحوال التنبؤ بنتائج إجراء ما لفترة زمنية محددة، ومع ذلك فإن العواقب لا حصر لها. وذلك لأن آثار أفعالي ستؤثر على الأحداث التي تأتي بعد ذلك... وبالتالي فإن هذا الاعتراض إذا كان صحيحًا لن يصمد فقط ضد النفعية، ولكن ضد أي وجهة نظر تجعل النتائج ذات صلة في تحديد ما هو الصواب للقيام به، وحتى لو كانت جيدة فهي ليست العامل الوحيد في تحديد ما يتعلق بما هو صواب(٨٨).

وبذلك فإذا ما افترضنا وجود مجتمعين؛ وأن المجتمع الأول يضم أعضاء ظالمين، أنانيين، أغبياء، ومدمنين على الملذات الحيوانية فقط، وأما أعضاء المجتمع الثاني أوفياء، محبون للخير، وأخلاقيون للغاية؛ ولكن لنفترض أن مقدار اللذة أو المتعة التي نتمتع بها في المجتمعين كانت متشابهة أو متساوية لدرجة أننا لا نستطيع أن نقول من الذي استمتعنا فيه أكثر، والأمر بالمثل مع الألم. فقد يتم الاعتراض على أن المجتمع الذي يتمتع أعضاؤه بالصفات الحسنة سيكون، بطبيعة الحال، أكثر سعادة من المجتمع الذي كان لأفراده نقيض هذه الصفات... وقد يتم الاعتراض أيضًا على أننا لا نستطيع قياس الملذات المختلفة بحيث نتحدث عن مساواتهم. ومن الواضح بالتأكيد أن حالة المجتمع الثاني

ستكون أفضل بكثير من حالة المجتمع الأول باعتباره ذا قيمة جوهرية أكبر في حياتهم، ومع ذلك إذا كانت النفعية صحيحة فيجب أن تكون الدولتان متساويتان في القيمة.(٨٩).

ومن ثم يمكن تقديم اعتراضين ضد هذا المثال، أولًا: قد تُحجب الصفات التي يمتلكها أعضاء المجتمع الثاني التي من شأنها أن تؤدي بالضرورة أو بطبيعتها المتأصلة إلى سعادة أكبر من تلك التي يمتلكها الأول، ولكن يمكننا أن نلبي ذلك من خلال افتراض أن المجتمع الثاني أقل فائدة بكثير من المجتمع الأول فيما يتعلق بالثروة والصحة والظروف الخارجية. ثانيًا: قد يتم استبعاد عدم إمكانية قياس السعادة بالضبط كما يفترض هذا المثال(٩٠).

ويكفي هنا التمييز بين السؤالين: أ- هل فعل معين صحيح؟. ب- إذا افترضنا أن الفاعل قد أخطأ، فهل هو المسئول الأخلاقي عن فعل ذلك؟... وهذا هو ما يسعى النفعيون المثاليون إلى تقديم إجابة له. فإذا كان المقصود بكلمة "صواب" هو الفعل المرغوب فيه من الناحية الموضوعية، فإن إجابتهم ستكون من منظور الخير والشر الناتجين بالفعل. وعلى الجانب الأخر قد يتم الاعتراض على النفعية المثالية لأن معيارها غير قابل للتطبيق تمامًا، لأننا لا نستطيع توقع جميع عواقب أي إجراء. وذلك لأن عواقب إجراء ما في الدقائق الخمس القادمة ستؤدي إلى عواقب أخرى في الدقائق الخمس التالية وما إلى ذلك إلى ما لا نهاية. وإذا كان الإجراء الصحيح أو الإجراء الذي يجب أن أفعله يعني الإجراء الأكثر استحسانًا على الإطلاق، فإننا لا نرى كيف يمكننا التنبؤ بالعواقب وتحديد ماهية ذلك، ولكن إذا كان المقصود هو يجب ألا يكون الإجراء الذي نختاره خارج نطاق قدرتنا، وبذلك فلا يمكننا توقع العواقب البعيدة لأيٍ من أفعالنا على الإطلاق... وليس لدينا سبب للاعتقاد بأنهم سيكونوا خيرين وليسوا شريرين أو العكس. وبذلك يمكن المجادلة بأنه بقدر ما يكون الفعل وعواقبه السابقة المتوقعة خيرة، فإن الافتراض هو أن عواقبه اللاحقة غير المتوقعة ستكون على الأرجح أكثر خيرًا من الشر. ولا شك في أن النية الحسنة تتجه في الكل إلى إنتاج الخير، والشر لإنتاج الشر(٩١).

وقد أدت هذه الاعتبارات جنبًا إلى جنب مع بعض الصعوبات المنطقية حول اشتقاق الالتزام من الخير the derivation of obligation from good إلى ثورة ضد النفعية المثالية(٩٢). وذلك لأنه: ١- من المستحسن ألا يكون التفكير في هذه الموضوعات غير منطقي؛ ولكن هذا لا يعني أنه يجب التعامل مع الخير كما لو كان نوعًا من الاتساق المنطقي. ٢- بينما دافع العديد من المثاليين عن موضوعية القيم، فإن بعض أشكال المثالية تعني أن لدينا القوة ليس فقط لإنتاج تغيير معين، ولكن أيضًا لإعطاء قيمة للتغيير، وأن القيم هي من صنع عقولنا... ومن المسلم به أنه إذا كانت إبداعاتنا مطلقة، فإن القيم هي إبداعات ضرورية لا يمكن للعقل إلا أن ينتجها، فهي تنبع من الطبيعة الجوهرية للعقل. ولكن بالنظر إلى بعض الخصائص الواقعية فإن قيمتها أو عدم قيمتها لا يمكننا تحديدها. كما يمكن للشخص أن يقرر ما إذا كان سيرتكب جريمة قتل أم لا، ولكن لا هو ولا المجتمع يستطيعان جعل القتل فعلًا صحيحًا أو حدثًا جيدًا في جوهره. إن الموافقة على شيء ما على أنه خير لا يعني جعله خيرًا ولكنه اعتراف أو اعتقاد بأنه خير بشكل مستقل عن أحكامنا بشأنه(٩٣).

وبالتالي يمثل السعي نحو خير الأخرين جزءًا فقط من الفضيلة وليس جميعها، وهو ذلك الجزء الذي لا يظهر في المواقف التي نكون فيها مهمومين بسعادتنا وخيرنا، وإنما في تلك المواقف التي نشعر فيها بإلزام ما نحو شخص ما سوانا، أي إلزامًا يفرض نفسه علينا بوصفه كذلك، وكإلزام مستقل عما إذا كان لطاعته أو عصيانه علاقة بسعادتنا(٩٤).

وهنا نستطيع أن ندرك أن السعادة هي امتلاك اللذة مع الخلو من الألم، وهي تتناسب مع مجموع اللذات المذوقة والآلام المتجنبة، وأن الفضيلة هي ما يسهم في مزيد من السعادة، وما يكثر من اللذات ويقلل من الآلام. الرذيلة بالطبع هي عكس ذلك تمامًا... فمثلًا عندما نكون جياعٌ نبحث عن الطعام، لا عن لذة الأكل التي هي عارضة. وعندما نكون في حالة حب نبحث عن موضوع حبنا، لا عن لذة الحب. فاللذة هي حالة شعورية تنشأ عندما يقوم الكائن الحي بأي عمل من الأعمال المتعددة التي يصلح لها دون أن

يعترض طريقه شيء، غير أن اللذة عارضة بالنسبة إلى النشاط أو العمل ذاته. ومن ثم فنحن لا نقوم بالعمل من أجل اللذة الناتجة، إنما من أجل الوصول إلى أشياء معينة أو تحقيق مواقف خاصة. فالشخص الذي يرغب في الطعام يرغب في الطعام لا في اللذة، والشخص الذي يرغب في اللعب يرغب في اللعب لا في اللذة، بل إن فكرة اللذة قد لا تطرأ على ذهنه إطلاقًا(٩٥). وعلى ذلك فإننا إذا قمنا بتصنيف المتع والملذات والفاعليات بحسب موضوعاتها؛ فسوف نخلع قيمة أعلى على تلك التي تستهدف قيم الحق والخير والجمال أو بالأحرى التي نسعى نحوها ونحاول تحصيلها.

وهنا بعيدًا عن وجهة النظر النفعية فإن الاستثناء المسموح به لمبدأ إنتاج أكبر قدر من الخير لن يكون إلا في الحالة التي يتعارض فيها الالتزام الأخلاقي مع ما يمكن أن يكون بخلاف ذلك واجبًا... والاستثناء الوحيد المقبول هو حالة الأفعال التي نقوم بها لتعزيز مصلحتنا الخاصة، فالشخص الذي يقرر أن عملًا ما سيساهم في سعادته قد لا يكون تحت أي التزام أخلاقي للقيام بذلك ما لم يكن هناك سبب آخر بخلاف هذا الإجراء، وذلك لأنه من المؤكد أن تحقيق سعادة الآخرين واجب أخلاقي(٩٦).

مشكلة الشر وقيمة العقوبة كقضية أخلاقية عند ايونج:

إن القيم لها أهمية كبرى بالنسبة لمعظم المثاليين عن غيرهم؛ وذلك لأن المثاليين يعتبرون الوجود بشكل ما يعتمد على القيمة؛ وهذا يضعهم وجهًا لوجه مع مشكلة الشر. فإذا كان العالم ككل صالحًا أو عقلانيًا أو إذا كان يعتمد على عقل إلهي! فلماذا إذن كل هذا الشر؟ ... حيث إن القيم تفترض بالضرورة الشر لتحقيقها الكامل، ويبدو أن هذا هو الحال بالتأكيد مع معظم القيم العليا التي نعرفها، وما يمكن أن يصبح ذا قيمة أخلاقية. وبشكل عام لكي نحصل على الخير الكامن في قهر الشر، يجب أن يكون لدينا شر حقيقي نتغلب عليه، وفي هذه الحالة سيكون الشر مستحق بينما قد يكون هناك اعتراض على أن هذا لا ينطبق على جميع القيم(٩٧).

ومما لا شك فيه أن هناك بعض الأشخاص من اللاهوتيين الذين يفترضون عمومًا أن الله هو الذي يدرك القيم التي لا تفترض مسبقًا أي نوعٍ من الشر، ولما كان الشر ضروري على الأقل لتحقيق البعض، فقد يكون هذا كافيًا ليكون بمثابة تبريرًا لوجوده، وذلك لأنه كلما تحقق المزيد من القيم كان ذلك أفضل لاستخدام اللغة اللاهوتية، وبينما يمكن للإله الكامل أن يدرك قيمًا أعلى بكثير من قيمنا، فإنه لا يستطيع أن يدرك جميع أنواع القيم الممكنة بنفسه لأن بعض الضرورات تعني النقص... لأن هذا يجب أن ينطوي ليس فقط على إدراك لبعض القيم ولكن لجميع القيم الممكنة... وبالتالي فالشر ضروري بأي حال من الأحوال لتحقيق جميع أنواع الخيرات(٩٨).

وهناك اعتراض على أن وجود الله الخير والقدير لا يتوافق مع حقيقة الشر. ومع ذلك لا يمكن لمثل هذا الاعتراض في أسوأ الأحوال أن يدحض وجود الإله؛ لأن الله قد يُصوَّر على أنه مقيد بعوائق خارجية من نوع ما بحيث لا يستطيع منع الشر، ولكن مثل هذا المفهوم عن الإله قد تم طرحه بشكل غير مرضٍ للعقل الديني، وفي الواقع يبدو أنه يتعارض مع الحدس الديني. ولذلك ليس من المفاجئ أن تكون هناك محاولات جادة لاقتراح حل للمشكلة يحافظ على قدرة الله المطلقة. وكان الاتجاه الذي تم اعتماده في بعض الأحيان هو إعلان أن الشر غير واقعي، ولكن إذا كان هذا الحل يعي ما يقول، فمن الواضح أنه لا يتماشى؛ لأنه يتعارض إما مع أحكام التأمل الذاتي أو أحكامنا الأكثر تأكيدًا على الأخلاق. وإذا قلنا إننا لم نشعر حقًا بالألم الذي اعتقدنا أننا شعرنا به أو بارتكاب الخطايا التي اعتقدنا أننا ارتكبناها، فإننا نناقض بعضنا في أكثر أحكامنا المؤكدة. وإذا قلنا إننا شعرنا بالألم حقًا وارتكبنا الخطايا حقًا ولكن هذه ليست شرًا حقًا، فإننا نناقض معظم الأحكام الأخلاقية المؤكدة(٩٩).

فالحل الأكثر شيوعًا والأقل تقديرًا هو القول بأن الكثير من الشر ضروري لتحقيق خير أكبر. وقد يُعتقد أن هذا يعني تقييدًا لقدرة الله المطلقة، ولكن عندما ينسب الفلاسفة القدرة المطلقة إليه، فإنهم عادة لا يقصدون أنه يستطيع فعل أشياء مستحيلة منطقيًا مثل جعل ٢+٢=٥ أو خلق كائنًا ما، يعد في الوقت نفسه رجلًا وليس رجلًا بنفس معنى كلمة رجل. وبالتأكيد إذا كان الإله كلي القدرة بهذا المعنى، فإن مشكلة الشر لا يمكن حلها. وفي هذه الحالة لا يمكننا أبدًا أن نجادل في أن خلق عالم يحتوي على الشر له ما يبرره كوسيلة لتحقيق خير أكبر، وذلك لأن إله كلي القدرة بهذا المعنى كان يمكن أن ينتج الخير بدون الشر حتى لو كان الأول يعتمد بالضرورة على الأخير... ومن ثم فإن ما يُقصد عادةً بتسمية إله كلي القدرة لا يعني أنه يستطيع فعل أي شيء، بل أنه يستطيع فعل أي شيء لم يكن مستحيل منطقيًا، فقد يكون الإله كلي القدرة بهذا المعنى ومع ذلك يكون غير قادر على إنتاج بعض أنواع الخيرات دون بعض الشرور(١٠٠).

فقد يُقال إنه إذا كان للإنسان أن يكون كائنًا أخلاقيًا، فيجب أن يتمتع بالحرية... ولذلك لا يمكن للإله أن يمنع الناس من أن يخطئوا دون أن يسلبوا حريتهم، وبالتالي تدمير معظم ما هو ذي قيمة فيهم. وهذا يمكن المرء من تجنب القول بأن الإله هو مصدر الخطيئة ولكنه فقط يسمح بذلك(١٠١). وينطبق هذا على قدرة الإنسان في التمييز بين ما هو صواب أو خطأ، وبين ما هو خير أو شر.

وعلى أي حال من المهم أن نكون واضحين أننا لا نستطيع أن نلوم الشخص لأنه لا يفعل ما يجب عليه... فالعواقب الكارثية التي لا يمكن توقعها ليست سوى أساس لإعلان أن فعلًا ما يكون مؤسفًا، وليس لإعلان أنه يستحق اللوم أبدًا. وفي الواقع حتى لو لم يفعل الفرد ما يجب عليه، فلا يمكن لومه أخلاقيًا إذا ارتكب خطأً فيما يتعلق بالوقائع ولكن يمكن لومه فكريًا(١٠٢). حيث إن اللوم لا يجب أن يكون مفهومًا نفعيًا بحتًا للحتمية...

وقد يعرّف اللوم الأخلاقي على أنه التأكيد على أن أحد الأفعال ناتج عن سوء الإرادة، وعندئذٍ يكون اللوم عن فعل شرير مناسبًا في حد ذاته وربما يكون له آثار خيرة(١٠٣).

ومن ثم يمكن التعامل مع اللوم كمفهوم افتراضي؛ أي أنه يعني أن أي شخص يعرف الحقائق سيكون له ما يبرره في داخله على أنه تصرف بشكل سيئ، كما يمكنه أيضًا أن يلوم نفسه ويتضمن ذلك مفهوم الندم. وبذلك فإن مفهومي اللوم والندم blameworthiness and remorse هما اللذان زُعم أنهما لا يتوافقان مع وجهة النظر الحتمية للإنسان(١٠٤).

ولما كان للعقوبة بعض القيمة من الناحية العملية، فمن باب أولى التأكيد على حدودها، حيث توجد عوامل في الطبيعة البشرية تميل بشدة إلى الاستخدام المفرط. فالعقوبة هي أبسط طريقة للرد على الإهانات وتدعمها بقوة الغريزة الطبيعية في الرد... ونظرًا لأن نظام العقوبات ينطوي على سوء معاملة فضلًا عن الضرر النفسي الذي قد يسببه. وبذلك يمكن استخدام كلمة عقاب بمعنى واسع لتغطية كل أنواع اللوم، وبالتالي كل طريقة لتعليم الشخص أنه قد فعل شيئًا لم يفعله بشكل أفضل، ولكن يُفهم على أنه أحدث ألم جسدي أو ألم عقلي متعمد بخلاف ما يأتي بشكل طبيعي، ومن ثم يجب اعتبارها ذات أهمية ثانوية مع التأكيد على وصفها بأنها وسيلة للإصلاح(١٠٥).

وقد تظهر التجربة أنه يمكننا أحيانًا تعديل سلوك الشخص باللوم أو العقاب أو التهديد بالعقاب، حتى يتوقف عن إحداث الآثار الشريرة المعنية... ولكن اللاحتمي سوف يصر على أن الإحساس أو الشعور بالندم والعار تجاه فعل ما، يستمد فقط حجته من إدراك حقيقة أنه كان بإمكاننا التصرف بشكل مختلف

في ذلك الوقت بغض النظر عن أفعالنا وحالاتنا الذهنية السابقة، ومن الأفضل أن نقول إننا أحرار إذا كانت أفعالنا تنبع من شخصيتنا(١٠٦).

وبذلك نستطيع أن نقول إن نظام العقوبات لن ينتج عنه التأثير المطلوب إلا إذا لم يتعارض البتة مع الأفكار الموجودة حول الأخلاق... ومن ثم فإن إيقاع العقوبة لن يلفت الانتباه إليها، فهي الشر الذي لا يعترف به إلا المرء الذي يعاقب به، ولا يمكن إنكارها وسيكون قانون العقوبات بعد ذلك أساسًا للشكوى ضد السلطات، باستثناء حالة الأشخاص الخاضعين الذين يفكرون في قوانين الحكومة كما لو كانوا غير معصومين من الخطأ. وإذا كان هناك أيًا من هؤلاء الناس في الوقت الحاضر، فإن العقوبات المفروضة على الأفعال التي يعتقد المرء أنها وسيلة خيرة أو أخلاقية هي مختلفة تمامًا عن ممارسة القوة الغاشمة في العقوبات. كما أن وجود العديد من هذه العقوبات في قانون العقوبات من شأنه أن يجعل المرء يحتقر القوانين بشكل عام(١٠٧).

وبالتالي يرى ايونج أنه من الممكن مناقشة موضوع العقاب من خلال نظرية العقاب بالقصاص التي تؤكد على ضرورة أن يتعادل العقاب المستحق مع الجُرم الواقع، وأن العقاب غاية في ذاته بغض النظر عما يمكن أن يترتب عليه من نتائج نافعة، وأنه قد يساعد في إصلاح وتهذيب الجاني أو مُرتكب الإثم. حيث إن نظرية العقاب بالقصاص تضع في اعتبارها "ما قد حدث" أي الاعتداء الذي وقع... وكذلك النظرية النفعية في العقاب التي ترى أن تبرير العقاب يوجد فيما يترتب عليه من نتائج وآثار، ومن ثم فالعقاب هنا ليس مطلوبًا لذاته وإنما لما يترتب عليه من نتائج وآثار. فالنظرية النفعية في العقاب تضع في اعتبارها ما قد يحدث أي نتائج العقاب في المستقبل(١٠٨).

وبذلك نستطيع أن نقول إن من يأخذ بالنفعية في العقاب قد لا يجد أية قيمة إيجابية في العقاب بالقصاص. ونحن نعرف أن النفعي يرى أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتصف بالخير في ذاته هو اللذة والسعادة، وأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بأنه شر أو سيء في ذاته هو الألم، ولما كان العقاب يتضمن الألم؛ فقد تم اعتباره سيئًا في ذاته. وبالإضافة إلى أن الضرر الذي تحدثه الجريمة يعد هو الآخر سيئًا، وبذلك فإن الفيلسوف النفعي لا يستطيع أن يفهم كيف تؤدي إضافة شيء سيء وهو العقاب إلى شيء سيء وهو الجريمة إلى شيء جديد وهو العدالة، فإضافة شيء سيء إلى آخر سيء لا تؤدي بأي حال من الأحوال إلا إلى ما هو سيء أو شر(١٠٩).

وبالتالي فإذا كانت العقوبات شديدة للغاية فإن تأثيرها يكون كذلك شديدًا، وهذا يجعل الناس يفكرون كثيرًا قبل ارتكاب الأفعال التي يعاقب عليها، وذلك لأنهم في هذه الحالة أقل احتمالية لتنفيذ الفعل الخطأ بحسب إدراكهم قسوة العقوبة. فالعقوبات القاسية قد تردع أكثر، ولكن من ناحية أخرى يجب وضع حقيقة أنها تميل إلى إثارة التعاطف مع الجانحين والاشمئزاز من القوانين، وسيتم تحويل أو لفت الانتباه عن المعاناة التي سببتها الجريمة إلى المعاناة التي تسببها العقوبة. حيث إن التعاطف مع الجاني التعيس قد يجعل الناس يفكرون فيه على أنه المجني عليه أكثر من كونه مخطئ، بل والأكثر من ذلك فقد ينظرون إليه كبطل لجرأته على مواجهة مثل هذه المعاناة أكثر من كونه شريرًا(١١٠).

ومن ثم فقد تعمل وظيفة العقاب بطريقتين: ففي المقام الأول تعمل على مساعدة المجتمع في حالة ما إذا كان العقاب عادلًا وله ما يبرره في اتخاذ موقف عقلي صحيح تجاه الجرائم، وإعادة خطورة الجريمة ليس فقط إلى الجاني، ولكن على أي عدد من الأشخاص الآخرين الذين قد يكونوا على استعداد لارتكاب جريمة مماثلة. وفي المقام الثاني

قد يعيد سوء الجريمة إلى الفرد الذي ارتكبها، وفي هذه الحالة ستكون إصلاحية في آثارها، ولكن للأسف لكي يصبح المجرم إنسانًا صالحًا؛ فالإصلاح بهذه الطريقة هو بالأحرى الاستثناء وليس القاعدة... وبالتالي فإن الآثار الأخلاقية على المجتمع أهم بكثير من الآثار الأخلاقية على المجرم نفسه، ولكن يجب أن نضيف أن النقطة الرئيسة التي تهدف إليها العقوبة هي إدانة الفعل الضار وليس الألم الذي تتسبب فيه، وبالتالي يجب تخفيض العقوبة إلى اللوم اللفظي حيثما كان ذلك ممكنًا(١١١).

إن العواقب غير المعروفة قد تكون خيرة كما قد تكون سيئة... وهناك نقطتان تساعدان على تهدئة الشكوك التي أثارتها مسألة العواقب غير المتوقعة. أولًا: تتضاءل أهمية العواقب البعيدة في تقرير ما هو صواب من خلال حقيقة أن فعلًا معينًا لا يمكن أن يكون أكثر من جزء صغير من السبب الكلي لهذه العواقب. ثانيًا: هناك سبب للاعتقاد بأن التأثيرات غير المعروفة من المرجح أن تكون مواتية لبديل موجود على أساس النتائج المتوقعة التي يُحكم عليها بأنها صحيحة بدلًا من البديل الذي يُحكم عليه بأنه خاطئ؛ لأن الخير يميل إلى إنتاج مزيد من الخير، والشر يميل إلى إنتاج مزيد من آثار الشر. وهذا لا يبرر الاستنتاج القائل بأنه من الخطأ دائمًا تبني وسائل الشر لتحقيق غاية طيبة – مثل الكذب أو استخدام العنف– ولكن يجب أن تجعلنا على الأقل حذرين للغاية بشأن القيام بذلك(١١٢). وبالتالي فإن القرار بشأن ما يجب علينا القيام به يعتمد جزئيًا على المعرفة الواقعية، بالإضافة إلى معرفة ما هي الأشياء الخيرة أو السيئة في حد ذاتها... فمن أجل معرفة ما هو العلاج الصحيح لمريض معين، يجب أن نشخص الداء وأن نعرف ما هو أفضل دواء لعلاجه وكيف يجب علاجه(١١٣).

وفي نهاية المطاف يثير ايونج مشكلة أخرى تتعلق بفكرة العفو والتسامح، وكيف أن المرء الذي يجد أنه من الصعب على نفسه أن يعفو عمن اعتدى عليه؛ إنما هو إمرء

يواجه الخير بالشر، ويواجه الحسنة بالسيئة؛ لأن العفو عن المسيء قد يكون له أكبر الأثر على نفسية المسيء مما يبعث فيه الشعور بالخزي والتطهير. ومن ثم فإنه يطرح هذا التساؤل: إذا كان من الممكن العفو عن المسيء بحيث يتضمن هذا العفو عدم عقابه، فهل يكون هناك ثمة خسارة في شيء ما؟ ثم ألا يعد هذا كسبًا خالصًا، برغم أنه لابد أن يتضمن – طبقًا لنظرية القصاص– فقدانًا لخير في ذاته وهو هنا العقاب المستحق؟(١١٤).

وبالتالي ففيما يتعلق بواجب العفو أو التسامح the duty of forgiveness، فقد قيل إن الشخص الذي من إختصاصه إنزال عقوبة على فعل خاطئ، والشخص الذي من واجبه أن يغفر له ليس عادة هو الشخص نفسه... حيث إن قانون معاقبة المجرم على الرغم من أنه قد يكون من اختصاصه اتخاذ خطوات قد يعاقب عليها شخص آخر، ولكن إذا كان الجاني سيعاقب أم لا ومقدار ذلك يتم تحديده عادةً من قبل الأشخاص غير المتأثرين شخصيًا بالجريمة، وليس من الضروري أن يسامحوا الجاني. فالمراد من العفو أو المغفرة أن يكون المظلوم هو نفسه الغافر، أما الأشخاص الآخرون فهولاء لم يقع عليهم شيء ولم يكن في أيديهم أي شيء لكي يغفرونه. وهنا فالفرد الذي يُتوقع منه أن يجد صعوبة في القيام بذلك، يبذل قصارى جهده لرد الخير مقابل الشر. كما قد يكون للتسامح أحيانًا تأثير مخزي على الخاطئ، ولكن ليس من الضروري أن تتمثل المسامحة دائمًا في تمكين الشخص المغفور له من الإفلات من العقوبة المستحقة حتى عندما يكون ذلك ممكنًا... حيث إن النصح بوجوب العفو عن الجاني في بعض الأحيان لا يتعارض مع القول بأن العقوبة هي غاية في حد ذاتها، لأن ما هو خير بحد ذاته يمكن التضحية به من أجل أشياء أخرى(١١٥).

الخاتمة:

وهي عبارة عن النتائج التي تم استخلاصها من القيم الخلقية عند ايونج:

- إن ايونج يرى أنه إذا كانت المناهج التجريبية قد نجحت في تحديد وحل المشكلات الخاصة بالعلم الطبيعي، فلا يعني ذلك أن تنجح هذه المناهج في تحديد وحل المشكلات الأخلاقية والقيمية؛ حيث إنه يفترض وجود بعض التصورات الأخلاقية التي لا تقبل التعريف ولا تقبل التحليل ولا تقبل الرد إلى غيرها من تصورات؛ بل إنها تستخدم في تحليل وتعريف غيرها من التصورات الأخلاقية، بل إن القول بأن المفاهيم الأساسية لا يمكن تعريفها لا يعني بالضرورة استبعاد أو استحالة معرفتها، ولكن استبعاد إمكانية اختزال المفاهيم الأساسية للأخلاق إلى مصطلحات غير أخلاقية.
- إن ايونج يرى أنه عندما نصدر حكمًا حقيقيًا، يكون لدينا نوعًا من الصورة الحقيقية في أذهاننا وأن حكمنا صحيح، لأن هذه الصورة تشبه الواقع الذي تمثله، ولكن أحكامنا ليست مثل الأشياء المادية التي يُشار إليها، فضلًا عن أن الكلمات ليست مشابهة للأشياء التي تمثلها، وأن المطابقة يجب ألا تُفهم على أنها تعني النسخ أو حتى التشابه. وبالتالي فإنه يرى استحالة وجود استدلال صحيح للقضايا الأخلاقية والقيمية عن طريق نوع من الاستدلال المنطقي دون أن نفترض صدق بعض القضايا الأخلاقية.
- ذهب ايونج إلى أن بعض الأحكام الأخلاقية إن لم تكن صحيحة، تكون على الأقل مبررة وعقلانية والعكس صحيح. بل إن هناك ميل في مختلف الأوساط يصر على أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن تكون صحيحة لمجرد أنها مختلفة تمامًا عن الأحكام العلمية، وذلك لأن هناك اعتقاد بأن الاختلاف بين الأحكام الأخلاقية والواقعية يتم التعبير عنه بشكل أفضل بالقول إنها أنواع مختلفة تمامًا من التأكيدات أو الافتراضات، بل إنه يرى أن الافتراض، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو الذي يمكن أن يكون صحيح،

بخلاف الاعتقاد أو الحكم الذي يجب أن يكون صحيحًا للجميع وليس صحيحًا فقط بالنسبة لبعض الأفراد الذين يعمل من أجلهم وغير صحيح بالنسبة للأفراد الآخرين، ولذا يترتب على ذلك أن الحكم يمكن أن يكون صحيحًا إلى حد ما. ولما كان لا يوجد حكم صحيح تمامًا؛ لأننا لا نحقق أبدًا نظامًا متماسكًا تمامًا، فإن بعض الأحكام تكون أكثر صدقًا من غيرها، وبالتالي لن يكون أي شيء صحيحًا إلا بالمعنى الافتراضي. ومن ثم فإذا أصبح المفكر أو الفيلسوف يفضل عدم استخدام كلمة صحيح وخطأ فيما يتعلق بأحكام الأخلاق، فيجب عليه التمييز بين الأحكام الفعلية والصحيحة.

- إن القيم فيما يرى ايونج تفترض بالضرورة الشر لتحقيقها، ولكي نحصل على الخير الكامن في قهر الشر، يجب أن يكون لدينا شر حقيقي نتغلب عليه، وفي هذه الحالة سيكون الشر مستحق بينما قد يكون هناك اعتراض على أن هذا لا ينطبق على جميع القيم. ومن ثم فإن النتائج الطيبة لا تجعل من الفعل المدفوع بدوافع شريرة فعلاً أخلاقيًا، كما لا تجعل النتائج السيئة الفعل المدفوع بدوافع طيبة فعلاً غير صواب من الناحية الأخلاقية، بدليل أننا لا نحكم على الشخص الذي يخطئ في تحقيق النتائج المرجوة – خاصة وأن دوافعه خيرة – بأنه يستحق اللوم الأخلاقي، وإنما نحكم عليه فقط بأنه قصير النظر ومحدود أو أحمق ولكن يظل لفعله قيمته الخلقية. فضلاً عن أن النية الحسنة بشكل عام تتجه إلى إنتاج الخير، والشر يتجه إلى إنتاج الشر؛ أي أن الخير أو الشر بالنسبة لأي شيء خير أو شرير ينبع بالضرورة من طبيعته، ولكن موقف البشر تجاهه قد يكون مختلفًا تمامًا عما هو عليه.

- إن الأخلاق من وجهة نظر ايونج لا يمكنها أن تقرر جميع الأسئلة المتعلقة بما يجب علينا القيام به بمفردها، وبالتالي فلا داعي لأن نعتبرها بلا قيمة عملية، حيث إنها تمارس الإستشارة الفلسفية عن طريق اقتراح الحجج والاعتبارات التي تساعدنا في اتخاذ القرار بشأن أية قضية. فضلاً عن أن التقييم في الوقت الذي يكون فيه كنوعٍ من الحكم يختلف عن الأنواع الأخرى من الأحكام؛ من حيث إنه يتضمن دائمًا الاعتراف

بوجود علاقة بين الوسائل من جهة والغايات من جهة أخرى. وهنا يكون الانطباع – أيًا ما كان مدى صحته أو خطئه– بأن أسئلة الغايات بمعنى النتائج المستقبلية التي يجب أن نستهدفها هي أسئلة تتعلق بالأخلاق، والأسئلة عن الوسائل بمعنى الأحداث الحالية سوف تؤدي إلى إنتاج الأسئلة العلمية، وبالتالي هناك مجموعتان من الأسئلة الأخلاقية والعلمية، فقد تسمى الأسئلة الأخلاقية بالغايات، والأسئلة العلمية بالوسائل، ولكن ربما يكون من الواضح أكثر إذا تم تسمية السؤال الأول (الأخلاقي) بالقيمة والأسئلة الأخرى (العلمية) بالوقائع.

- إن ايونج يرى أن نظرية العقاب بالقصاص تؤكد على ضرورة أن يتعادل العقاب المستحق مع الجُرم الواقع، وأن العقاب غاية في ذاته بغض النظر عما يمكن أن يترتب عليه من نتائج نافعة من الناحية الاجتماعية، وأنه قد يساعد في إصلاح وتهذيب الجاني أو مرتكب الإثم، لأنها تضع في اعتبارها "ما قد حدث" أي الاعتداء الذي وقع، وأما النظرية النفعية في العقاب فتؤكد على أن العقاب ليس مطلوبًا لذاته، وإنما لما يترتب عليه من نتائج وآثار، لأنها تضع في اعتبارها "ما قد يحدث" أي نتائج العقاب في المستقبل. فضلًا عن أنه كان يؤكد على أنه لا يستهدف التشكيك في الإيمان بوجود الله أو رفض الدليل الأخلاقي على وجوده، ولكن ما يريد التأكيد عليه فعلًا هو أنه لا يجب تعريف التصورات الأخلاقية في حدود التصورات اللاهوتية. فضلًا عن أنه لا ينكر إمكانية أن يكون للاعتقاد تأثير عملي على القيم الخلقية التي لها أهمية كبرى بالنسبة لمعظم الفلاسفة.

الهوامش

(1) Ewing, A. C.: The Possibility of an Agreed Ethics, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 21, No. 78, 1946, p. 30.

(2) Ewing, A. C.: Ethics, Cambridge, Fellow of Jesus College, by: C, Tinting & Co. Ltd, Liverpool, London and Prescot, Printed and bound in Great Britain for The English Universities Press Ltd, First printed, 1953, This impression, 1964, p. 77.

(3) Ibid., p. 10.

(4) Ewing, A. C.: Recent Tendencies in Moral Philosophy in Great Britain, Vittorio Klostermann GmbH, Philosophie der Gegenwart, 1955, p. 340, 341.

(5) Ewing, A. C.: Ethics, pp. 137-138.

(٦) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٢، ١٣

(7) Ewing, A. C.: The Possibility of an Agreed Ethics, p. 37.

(٨) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٣- ١٥.

(9) Ross, W. D.: The Foundations of Ethics, Oxford, 1939, p. 84.

(١٠) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ص ١٢-١٣.

(11) Ewing, A. C.: Second Thoughts in Moral Philosophy, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1959, p. 97.

(12) Ewing, A. C.: The Possibility of an Agreed Ethics, p. 33.

(١٣) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٤٣-١٤٥.

(14) Ewing, A. C.: Philosophical Analysis in Ethics, Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 1, No. 5, 1950, p. 75, 76.

(15) Ewing, A. C.: Subjectivism and Naturalism in Ethics, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 53, No. 210, 1944, p. 126, 127.

(16) Ewing, A. C.: The Definition of Good, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, New York: The Humanities Press, First published in Great Britain, 1948, p. 146. And see, Ewing, A. C.: A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good, p. 5. And see, Ewing, A. C.: Subjectivism and Naturalism in Ethics, p. 127. مكرر في ثلاثة مصادر

(17) Ewing, A. C.: Subjectivism and Naturalism in Ethics, p. 128, 129.

(18) Ewing, A. C.: Philosophical Analysis in Ethics, p. 79.

(19) Ewing, A. C.: Subjectivism and Naturalism in Ethics, p. 134, 135.

(20) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, Routledge, London and New York, by: T.J. Press (Padstow) Ltd., Padstow, Cornwall, First published, 1951, Reprinted 1989, p. 234, 235. And see, Ewing, A. C.: The Definition of Good, p. 74, 75. مكرر في المرجعين

(21) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", by, Trinity Hall, London, Methuen & Co Ltd, Barnes & Noble Books, New York, First published, 1933 – 1934, p. 208, 209.

(22) Ibid., p. 225, 226.

(23) Ibid., p.226, 228.

(24) Ibid., p. 245, 247.

(25) Ewing, A. C.: The Definition of Good, p. 94.

(26) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 53.

(27) Ibid., p. 60.

(28) Ibid., p. 55,56.

(29) Ewing, A. C.: The Possibility of an Agreed Ethics, p. 38.

(30) Ewing, A. C.: A Middle Way in Ethics?, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, Vol. 13, No. 2, 1952, p. 35, 36.

(31) Ewing, A. C.: Ethics, p. 134, 135.

(32) Ibid., p. 135.

(33) Ewing, A. C.: Recent Tendencies in Moral Philosophy in Great Britain, p. 339,340.

(34) Machan, Tibor R.: A Priori: A Brief Critical Survey, Chapman University, Libertarian Papers, Vol. 3, No. 23, 2011, p. 12.

(٣٥) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٢٨، ١٢٩.

(36) Toulmin, S. E.: An Examination of The Place of Reason in Ethics, Cambridge University Press, 1950, p. 82.

(37) Ewing, A. C.: Ethics, p. 135.

(38) Ewing, A. C.: Ethics, p. 125. And see, Ewing, A. C.: The Definition Of Good, p. 56, 57.

(39) Machan, Tibor R.: A Priori: A Brief Critical Survey, p. 12.

(٤٠) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٣٣، ١٣٤.

(41) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 235.

(42) Op.cit. Loc.cit.

(43) Ewing, A. C.: Value and Reality: The Philosophical Case For Theism, London, George Allen and Unwin, 1973, p. 196.

(44) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", p. 427.

(45) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 234.

(46) Ewing, A. C.: Subjectivism and Naturalism in Ethics, p. 121, 122.

(47) Ibid., p. 122.

(48) Ibid., p. 123.

(49) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", p. 416, 417.

(50) Ibid., p. 417, 418.

(51) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 237.

(52) Op.cit. Loc.cit.

(53) Ibid., p. 237, 238.

(54) Ibid., p. 246, 247.

(55) Ewing, A. C.: Ethics, p. 4, 5.

(56) Ibid., pp. 5- 6.

(57) Ibid., pp. 87, 88.

(58) Ewing, A. C.: The Definition Of Good, p. 113,118,137,166. And see, Ewing, A. C.: Ethics, p. 11, 145. وللمزيد من تعريف الخير والسيء انظر محمد مدين، ص ص ٢٦-٣٠

(59) Ewing, A. C.: A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good, p. 5.

(60) Ewing, A. C.: The Definition of Good, p. 65.

(61) Ibid., p. 73.

(62) Ibid., p. 112, 113.

(63) Ewing, A. C.: Ethics, p. 93.

(64) Ewing, A. C.: A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 48, No. 189, 1939 pp. 1-2.

(65) Ibid., p. 2.

(66) Ibid., p. 4, 5.

(67) Ewing, A. C.: The Possibility of an Agreed Ethics, p. 29, 30.

(٦٨) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٠٦.

(69) Ewing, A. C.: A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good, p. 3, 4.

(70) Ewing, A. C.: Utilitarianism, The University of Chicago Press, Vol. 58, No. 2, 1948, p. 100.

(٧١) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٠٢-١٠٤.

(72) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", p. 430.

(73) Ewing, A. C.: A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good, p. 3.

(74) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 190, 192.

(75) Ewing, A. C.: Ethics, p. 39. And see, Ewing, A. C.: The Definition Of Good, p. 66. And see, Ewing, A. C.: Second Thoughts in Moral Philosophy, p. 107.

(76) Quinton, Anthony: Utilitarian Ethics, The Macmillan Company Press, 1973, p. 106.

(٧٧) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ١٠٥.

(٧٨) المرجع السابق، ص ٧٣.

(79) Ewing, A. C.: Utilitarianism, p. 102.

(80) Ewing, A. C.: What Would Happen If Everybody Acted like Me?, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 28, No. 104, 1953, p. 25.

(81) Ibid., p. 25, 26.

(82) Ewing, A. C.: Ethics, p. 60.

(83) Ewing, A. C.: Ethics and Politics, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 26, No. 96, 1951, p. 20.

(٨٤) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ص ٣٧-٣٨.

(85) Ewing, A. C.: Ethics and Politics, p. 23.

(86) Op.cit. Loc.cit.

(87) Ibid., p. 23, 24.

(88) Ewing, A. C.: Utilitarianism, p. 103.

(89) Ibid., p. 101. And see, Ewing, A. C.: Ethics, p. 44. مكرر في المصدرين.

(90) Ewing, A. C.: Ethics, p. 44.

(91) Ibid., p. 68, 69.

(92) Ibid., p. 77.

(93) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", p. 428, 429.

(94) Ewing, A. C.: Ethics, p. 17. And see, Ewing, A. C.: The Definition Of Good, p. 153.

(٩٥) نقلًا عن مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ٦١، ٦٤.

(96) Ewing, A. C.: Ethics and Politics, p. 20.

(97) Ewing, A. C.: Idealism "A Critical Survey", p. 436, 438.

(98) Ibid., p. 437, 438.

(99) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, pp. 247- 248.

(100) Ibid., p. 248.

(101) Op.cit. Loc.cit.

(102) Ewing, A. C.: Ethics, p. 68.

(103) Ibid., p. 160.

(104) Ewing, A. C.: Responsibility towards Oneself and Others, p. 52.

(105) Ewing, A. C.: Ethics, p. 177.

(106) Ewing, A. C.: The Fundamental Questions of Philosophy, p. 193, 194. And see, Ewing, A. C.: Ethics, p. 160. مكرر في المصدرين

(107) Ewing, A. C.: Punishment as a Moral Agency: An Attempt to Reconcile the Retributive and the Utilitarian View, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 36, No. 143, 1927, p. 298, 299.

(١٠٨) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ٢١١، ٢١٢.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(110) Ewing, A. C.: Punishment as a Moral Agency: An Attempt to Reconcile the Retributive and the Utilitarian View, p. 299.

(111) Ibid., p. 299, 300.

(112) Ewing, A. C.: Utilitarianism, p. 104, 105.

(113) Ewing, A. C.: Ethics, p. 9, 10.

(١١٤) مدين، محمد محمد: الفريد ايونج "دراسة في منطق النقد الأخلاقي"، ص ٢٢٨.

(115) Ewing, A. C.: Ethics, p. 170.