نظـــريـــة "شـــافـــتسبيـــري" الأخـــلاقيـــة

Shaftesbury's Moral Theory

إعداد

د. مصطفى عبدالرؤف راشد أحمد

أستاذ القيم وفلسفة الأخلاق المساعد

كلية الآداب – جامعة سوهاج

mostafa_rashed@art.sohag.edu.eg

ملخص:

تنظر هذه الدراسة في أهم الأفكار الأخلاقية التي طرحها الفيلسوف البريطاني "أنتوني أشلي كوبر، إيرل شافتسبيري الثالث" Anthony Ashley-Cooper, 3ed Earl of Shaftesbury (1671-1713م)، أحد أهم فلاسفة الأخلاق في القرن الـ(18م)، والذي انتقل البحث في فلسفة الأخلاق على يديه من دراسة العقل بوصفه مصدرًا أساسيًا للمبادئ الأخلاقية وأحكامها إلى دراسة الوجدان أو العاطفة كأساس لها. كما أنه يُعد أول من أشار إلى مفهوم "الحاسة الفطرية" بوصفه دافعًا فطريًا في الإنسان للتمييز بين الخير والشر، وقد طَوّرَ هذا المفهوم فيما بعد "هاتشيسون" تحت مسمى "الحاسة الخُلقية"، مؤكّدًا أن الخيرية الحقيقية تمثّل حالة من التوازن بين الخير العام والخاص، وبالتالي فالخير الخاص ليس بالضرورة أنانيًا؛ لأن السعي وراءه أمر ضروري وطبيعي، وبالتالي فهو خير طالما لا يتعارض مع الخير العام.

ومن هنا هدفت الدراسة باستخدام كل من المنهج التحليلي النقدي والمنهج المقارن إلى الكشف عن جوهر نظرية "شافتسبيري" الأخلاقية ومحاورها، ونتيجة لذلك توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، أهمها: أولًا: تمثّل العاطفة دافعًا طبيعيًا في الإنسان، وهي المحرك الأساس الذي أقام عليها جوهر نظريته الأخلاقية. ثانيًا: تتميز نظريته بمبدأ

أساسيّ وهو أن الإنسان خيّر بطبيعته، وهي الغاية التي صُمِمَ لها من قِبل العقل الكلي. ثالثًا: تُشكل محاور نظريته حالة من الترابط بين أجزائها، وكلها تؤدي إلى هدف واحد، وهو تنمية الذوق الأخلاقي وتحسينه.

الكلمات المفتاحية: شافتسبيري، وحدة الكون، الفضيلة، الدين، الضمير، العواطف الطبيعية، حاسة خُلقية.

Abstract:

This study looks at the most important ethical ideas put forward by the British philosopher "Lord Shaftesbury III", one of the most important moral philosophers in the eighteenth century, who moved the research in the philosophy of ethics at his hands from the study of the mind as a basic source of moral principles and its judgments to the study of passion or affection as its basis, He is also the first to introduce the concept of "Sensus Communis" as a natural motive to distinguish between good and evil, and this concept was later developed by "Hutcheson" under the name "moral sense", as he emphasized that true goodness is a state of balance between public and private good, therefore the private good is not necessarily selfish; the pursuit of the private good is necessary and natural, and therefore good, provided it does not conflict with the public good.

The study, using the analytical-critical as well as the comparative method, aims to reveal the essence of Shaftesbury's moral theory. The most important results of the current study are: First: affection is a natural motive in man, and it is the main engine upon which he has based his moral theory. Second: His theory is characterized by a basic principle, that man is good by nature, which is the ultimate end for which he was designed by the universal mind. Third: The axes of his theory constitute a state of interdependence between its various parts, all of which lead to one goal, which is the development of moral taste.

Key Words: Shaftesbury, Universe Unity, Virtue, Religion, Conscience, Natural Affections, Moral Sense.

مـقـدمـة:

تعددت الآراء والاتجاهات الفلسفية التي سبقت القرن الـ(18م) حول طبيعة الحقائق الأخلاقية ومصدرها، فأشار –مثلًا– "جون كالفن" J. Calvin (1509–1564م) إلى أن المبادئ الأخلاقية وأحكامها تنشأ من الإرادة الإلهية، فالله هو الذي يحدد الخير ويأمر به وينهى عن الشر ويأمر باجتنابه، وأوضح "توماس هوبز" T. Hoobes (1588–1679م) أنها تنشأ من خلال أوامر الحاكم أو صاحب السلطة، فالحاكم هو الذي يحدد صواب الفعل من خطئه، فإذا أمر بقتل إنسان بريء، فهذه يعد فعلًا صائبًا بالنسبة له من الناحية الأخلاقية، والعكس صحيح، هذا من ناحية، من ناحية أخرى ظهرت في منتصف القرن الـ(17م) جماعة أفلاطونيو كامبردج Cambridge Platonist ممثلة في: "رالف كدويرث" R. Cudworth (1617–1688م) و"هنري مور" H. More (1614–1687م) و"صموئيل كلارك" S. Clarke (1675–1729م) و"بنيامين ويتشكوت" B. Whichcote (1609–1683م) وآخرين، وقد حاول هؤلاء إحياء تراث أفلاطون العقلي، حيث اعتنقوا معظم أفكاره في الأخلاق والدين، واعتقدوا بأن المبادئ الأخلاقية وأحكامها تنشأ في العقل وحده، وأن هناك معايير أخلاقية مطلقة وثابتة وكلية.

نتج عن هذا التعدد في الآراء حول أسس الأخلاق ومصدرها، ظهور جماعة أخرى في بداية القرن الـ(18م) تحت مسمى مدرسة "الحاسة الخُلقية" على أيدي عدد من الفلاسفة، أمثال: اللورد "شافتسبيري" Earl of Shaftesbury (1671–1713م) و"فرانسيس هاتشيسون" F. Hutcheson (1694–1746م) و"ديفيد هيوم" D. Hume (1711–1776م) و"آدم سميث" A. Smith (1723–1790م)، وقد رفض هؤلاء الفلاسفة مذهب "كالفن" في رد كل شيء إلى الإرادة الإلهية، وكذلك نفروا من القول بالأنانية المطلقة التي دعا لها "هوبز" بوصفها أساسا للأخلاقية، وكذلك أيضًا لم يطمئنوا إلى العقل الذي دعت إليه جماعة أفلاطونيو كامبردج، وسعوا نحو تأسيس الأخلاق على العاطفة أو الوجدان، ومن هناك بدأ ظهور الاتجاه العاطفي في فلسفة الأخلاق.

ويُعد "اللورد شافتسبيري الثالث" هو أول فيلسوف للاتجاه العاطفي في فلسفة الأخلاق، والذي تحول البحث الأخلاقي البريطاني على يديه من دراسة العقل إلى دراسة العاطفة، فأصبحت الأخلاق تعتمد على الذوق أو الحاسة الفطرية التي يستطيع الإنسان من خلالها التمييز بين الخير والشر دون الحاجة إلى وسيط، كما تقوم نظريته الأخلاقية في الأساس على الاعتقاد بخيرية الموجود الإنساني، وهذه الخيرية ناتجة عن الانسجام التام مع العقل الكلي "الإلهي"، الذي رسم لها مسارها وطريقها، وحالة الانسجام هذه مقدمة أساسية للدخول في فلسفة "شافتسبيري" الأخلاقية، لذلك تتسم فلسفته بشكل عام بنسقية موحدة، حيث ربط جميع أجزائها بعضها ببعض من أجل خدمة الأخلاق أو الفضيلة.

هذا، وقد بدأ "شافتسبيري" رؤيته الموحدة من خلال طرح أفكاره عن وحدة العالم والإنسان، وتأثير ذلك على الأخلاق، كما هدفت معظم أفكاره عن الدين في كثير من جوانبها إلى دعم الفضيلة، فرغم أن الفضيلة عنده مستقلة عن الدين، بل وتسبقه، فإن الإيمان بوجود إله خير يعتني بالعالم ويرعاه، ينعكس بدوره على فضيلة الإنسان وخيريته من خلال الغاية التي صُمِمَ من أجلها.

كما نظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، يسعى من خلال عواطفه الطبيعية نحو الاجتماع مع غيره من البشر من أجل تحقيق الخيرات العامة؛ لأن عواطفه الطبيعية تدفعه دفعًا نحو تحقيق المصلحة العامة، مع مراعاة تحقيق المصلحة الذاتية؛ لأن السعادة الحقيقية عنده تتحقق من خلال حالة التوازن بين المصلحة العامة والخاصة. وفي هذا تعديل لمذهب المنفعة الفردية كما جاء عند "هوبز"، وتبشيرًا بمذهب المنفعة العامة كما جاء عند "جيرمي بنثام" J. Bentham (1748–1832م) و"جون ستيوارت مل" J. S. Mill (1806–1873م).

ورغم حديث "شافتسبيري" عن خيرية الموجود الإنساني، إلا أنه غير معصوم من الخطأ، لذلك أشار إلى وجود الضمير، وبيَّن وظيفته المتمثلة في فحص الذات ومراجعتها باستمرار، وهذه الخاصية موجودة فقط لدى الكائنات العاقلة "التأملية"، كما أشار أيضًا إلى وجود حاسة فطرية في الإنسان، وهي قدرة فيه تجعله قادرًا على التمييز

بين الخير والشر، بحيث تأمره بفعل الخير أو الفضيلة، وتحمله حملًا عن الابتعاد عن الشر أو الرذيلة.

من هنا تأتي أهمية الدراسة الحالية في الكشف عن أهم المحاور الرئيسة التي قدمها "شافتسبيري" من أجل بناء نظرية أخلاقية متماسكة تعتمد في جوهرها على بنية نسقية موحدة، تبدأ من رؤيته للكون وعلاقة الإنسان به، وتنتهي بوجود حاسة فطرية في الإنسان. كذلك تكمن أهمية الدراسة في بيان مدى إسهام "شافتسبيري" في تقديم عدد من المفاهيم الأخلاقية الجديدة، التي تلقفها الفلاسفة اللاحقين عليه وطوروها، مثل: الحاسة الفطرية، والإحساس المشترك، والضمير، فالأول أخذه عنه تلميذه "هاتشيسون" وعالجه تحت مسمى الحاسة الخُلقية، والثاني تبناه "توماس ريد" T. Reid (1710–1796م) وأصبح معروفًا به، والثالث أخذه القديس "جوزيف بتلر" J. Butler (1692–1752م)، وغيرها من المفاهيم التي سترد في ثنايا الدراسة، وفي الوقت نفسه تُعد هذه أول دراسة عربية أكاديمية متخصصة عن "نظرية شافتسبيري الأخلاقية"، وفي تصوري يُمثل هذا إثراء للمكتبة العربية.

أمَّا عن إشكالية الدراسة، فتكمن في الإجابة عن تساؤل رئيس، وهو: ما طبيعة جوهر نظرية "شافتسبيري" الأخلاقية؟ ويتفرع من هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية، منها:

- ✓ ما الهدف من دراسة الفلسفة؟ وهل لهذا انعكاس على الأخلاق؟
- ✓ كيف نظر "شافتسبيري" إلى العالم؟ وهل للإنسان علاقة بذلك؟ وإذا كان للإنسان علاقة بذلك، فهل له تأثير على الأخلاق؟
- ✓ ما طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق؟ هل للإيمان علاقة بالفضيلة أم لا؟ وما موقفه من المذاهب الدينية المختلفة؟ وما موقفه من ظاهرة التدين الشكلي؟
- ✓ ما المقصود بالعواطف الطبيعية والعواطف الذاتية؟
- ✓ كيف ميز "شافتسبيري" بين الملذات الحسية والملذات العقلية؟ هل الملذات العقلية هي العواطف الطبيعية؟
- ✓ ما المقصود بالضمير، وما وظيفته؟

- ✓ ما طبيعة الحاسة الفطرية "الخُلقية"، وما مدلولها؟
- ✓ هل نجح "شافتسبيري" في تقديم بناء نسق أخلاقي مترابط؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها، اعتمدت الدراسة في الطرح والمعالجة على المنهجين التحليلي النقدي والمقارن؛ لتوضيح آراء "شافتسبيري" من خلال مقارنتها مع آراء غيره من الفلاسفة سواء السابقين عليه أو المعاصرين له أو اللاحقين عليه.

تأسيسًا على ما سبق، تشكّل محتوى الدراسة من سبعة محاور رئيسة تسبقها مقدمة، وتعقبها نتائج الدراسة وتوصياتها، ثم تليها قائمة بالمصادر والمراجع المستخدمة، وقد جاءت محاور الدراسة على النحو الآتي:

المحور الأول: "شافتسبيري"؛ تأثيره، وأهم مصادر فلسفته.

المحور الثاني: هدف دراسة الفلسفة، وتأثيرها على الأخلاق.

المحور الثالث: وحدة الكون وعلاقتها بالإنسان والأخلاق.

المحور الرابع: طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق "الفضيلة".

المحور الخامس: التوازن بين العواطف الطبيعية والذاتية.

المحور السادس: مفهوم الضمير ووظيفته.

المحور السابع: الحاسة الفطرية "الخُلقية".

وعلى هذا، ستتناول الدراسة هذه المحاور بشيء من التفصيل فيما يلي:

======

المحور الأول: "شافتسبيري"؛ تأثيره، وأهم مصادر فلسفته:

أولًا: تأثيره.

"أنتوني أشلي كوبر" Anthony Ashley Cooper أو "إيرل شافتسبيري الثالث" Third Earl of Shaftesbury (1671–1713م)، فيلسوف أخلاق وسياسي إنجليزي، أثّر بعمق في الفكر الأوروبي في القرن (18م) خاصة في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، بوصفه جزءًا من حلقة اجتماعية مهمة من المفكرين الإنجليز الأحرار جنبًا إلى جنب مع الربوبيين الأوائل، أمثال: "جون تولاند" J. Toland (1670–1722م)، و"ماثيو تندال" M. Tindal (1657–1733م)، و"أنتوني كولينز" A. Collins (1676–1729م)، كما أثّر بكتاباته على الربوبيين الفرنسيين، أمثال: "فولتير" Voltaire (1694–1778م)، و"روسو" J. Rousseau (1712–1778م)، كما أجرى عددًا من المراسلات مع بعض أهم فلاسفة عصره، أمثال: "لوك" J. Locke (1632–1704م)، و"ليبنتز" Leibnize (1646–1716م)، و"بيير بايل" P. Bayle (1647–1706م)[1].

وعُرِف "شافتسبيري" بتأثيره الكبير في تاريخ الفلسفة الإنجليزية من خلال مفهومه عن "الحاسة الخُلقية" Moral Sense، وهذا المفهوم أثر بشكل مباشر على فلسفة "هاتشيسون" F. Hutcheson (1694–1746م)، و"بطلر" J. Butler (1692–1752م)، و"هيوم" D. Hume (1711–1776م)، و"سميث" A. Smith (1723–1790م)[2]. وفي واقع الأمر فإن معظم فلاسفة الأخلاق البريطانيين في القرن (18م) يرتبطون بـ"شافتسبيري" ارتباطًا وثيقًا بوصفهم جزءًا من طريقة التفكير الأخلاقية التي أكد على دور العواطف والمشاعر في التجرِبة الأخلاقية[3].

كما أثّر "شافتسبيري" على الفلسفة الألمانية من خلال مفهومه عن "الحماسة" Enthusiasm، الذي استطاع من خلاله استعادة مكانة العقل الحدسي Intuitive Reason بدلًا من مجرد التفكير الاستطرادي/المنطقي discursive reasoning[4]. وفكرة الحماسة في ذلك الحين كانت مرتبطة بالدين، حيث كانت هناك جماعة خاصة من مذهب التعصبية الدينية Fanaticism، أشارت إلى أن الحماسة أمر طبيعي للبشر، بدلًا من كبتها كما يوصي البعض، وهو ما أوضحه "شافتسبيري" من أنه سيكون هناك شيء

من الإسراف والغضب، عندما تكون الأفكار أو الصور التي نتلقاها أكبر من أن تحتوي الوعاء البشري الضيق[5].

تعني الحماسة عند "شافتسبيري" الحركة الداخلية للروح البشرية، التي تحملها نحو رؤية الخير، والعقل المنغمس في الرؤية فقط، هو القادر على رؤية العاطفة التي هي جوهر الحياة الأخلاقية –الحياة المتناغمة مع الطبيعة والله–، وبالتالي يحل مفهوم الحماسة عنده مشكلة معرفية، وهي إذا كانت المعرفة اليقينية تعني أن كل الأشياء تعمل من أجل الأفضل، فهذا يفترض مسبقًا فهمًا للكون ككل، وطالما أنه يستحيل على العقل المحدود فهمه، فمن المستحيل معرفة أن كل شيء يُظهر النظام والكمال في الكون،... لذلك يجب أن نعتمد على الحماسة لتوضيح الطريق، فالبشر قادرون على التغلب على القيود المحددة للعقل، وعلى الأقل في لحظات يجب أن يستشعروا فيها انسجام الكون بأسره عن طريق لحظات النشوة من الإيمان أو الحماسة التي يكون فيها العقل منغمسًا في الرؤية[6].

أؤيد وجهة نظر "شافتسبيري" حول مفهوم الحماسة وأهمية وجودها، فالحماسة قد تكون هي الإرادة والعزيمة على فعل الأشياء والتي لابد منها، فالإنسان دونها يشبه الميت لا يتحرك، فهي بمثابة الدافع للفعل، ولكنها قد تكون في الخير وقد تكون في الشر، والإنسان يحدد دوافعه وحماسته طبقًا لِمَا يعتقده، سواء معتقدات طبيعية أو ميتافيزيقية.

وقد عارض "جون لوك" J. Locke (1632–1704م) فكرة الحماسة في "مقالة عن الفهم البشري"، قائلًا: "فلا عجب أن البعض كانوا على استعداد للتظاهر بالوحي وإقناع أنفسهم أنهم يخضعون لتوجيه خاص من السماء في أفعالهم وآرائهم، لا سيما تلك التي لا يستطيعون تفسيرها عن طريق الأساليب العادية للمعرفة ومبادئ العقل"[7].

وأثَّر "شافتسبيري" أيضًا على فكرة الرومانسيين الألمان عن الخيال الإبداعي، التي وجدت عند عدد منهم، أمثال: "ليسينغ" G. Lessing (1729–1781م)، و"مندلسون" F. Mendelssohn (1809–1847م)، و"جوته" J. Goethe (1749–1832م)، و"هيردر" Johann G. Herder (1744–1803م)، و"شيلر" F. Schiller (1759–1805م)[8]، حيث

كان "شافتسبيري" من أوائل الذين أدركوا أن العالم الحديث سوف يتأثر في المقام الأول بالخيال والمشاعر، مهما كان يفضل توجيه العقل. وفي الواقع يمكن العثور على نوع من الاتصال بالمشاعر؛ لأن المشاعر والخيال مرتبطان ببعضهما بشكل متكامل، اعتقادًا منه أنّ العالم الحديث سيتأثر بالخيال والمشاعر، وبالتالي فقد كانت مهمة "شافتسبيري" هي تصميم طريقة لإرشاد القارئ إلى التأمل والاستبطان العقلي أثناء إشراك الخيال، لذلك كان البعد الجمالي عنده هو الربط بين العقل والخيال من ناحية، والعاطفة والحكم من ناحية أخرى(9).

كما كانت للأفكار الأخلاقية التي طرحها "شافتسبيري" في "الخصائص" تأثيرًا ملحوظًا على الأدب الشعبي في ألمانيا، ورغم هذا فلم يحظَ بأي اهتمام من قبل الأدباء الإنجليز في تلك الفترة، وهذا ما بينه أحد الباحثين، قائلًا: "لقد ظهر مؤخرًا أنه مسئول أيضًا عن عدد من الأفكار الأخلاقية التي أرشدت الأدب الشعبي الألماني من هالر Haller إلى هردر Herder، ولكن تأثيره على الأدباء المشهورين في بلده لم يلقَ سوى القليل من الاهتمام"(10).

وكان لمفهوم الحاسة الفطرية "الخُلقية" عند "شافتسبيري" تأثيرًا كبيرًا على تلميذه "هاتشيسون"، فهو يعتقد بوجود ميول اجتماعية متجهة، بالنسبة إلى كل نوع حيواني، إلى خير نوعه؛ وهذه الميول هي من فعل عناية تصون، عن طريقها، التساوق الأمثل للنظام الكلي. والإنسان يملك "حسًا خُلقيًا" يجعله يعرف الخير من الشر. وقد استطاع "هاتشيسون" الأستاذ بجامعة غلاسكو سنة 1729م، في عديد من المؤلفات التي وضعها، وعلى الأخص في "الفحص عن أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة" أن يصب أفكار "شافتسبيري" في قالب أكثر اتساقًا(11).

أثّر "شافتسبيري" أيضًا على فلسفة "فريدريك شيلر" F. Schilier (1759-1805م)، ويتضح هذا التأثير في النقاط الآتية:

1- إن "شيلر" استعار فكرته عن ممارسة الفضيلة من "شافتسبيري"، رغم الاختلاف بينهما، فبينما ينظر "شافتسبيري" إلى الفضيلة على أنها تحقق خير الفرد والمجتمع، يرى "شيلر" أنها الخير الروحي Spiritual Good الأسمى.

2- إن مفهوم الروح الجميلة Beautiful Soul عند "شيلر" هو إعادة تأهيل لفكرة "شافتسبيري" عن الفنان المبدع Virtuoso.

3- إن مبدأ النهوض بالغايات الأخلاقية من خلال الوسائل الجمالية هو بالضبط الشيء نفسه عند الفيلسوفَين.

4- طوّر "شيلر" فكرته عن وحدة الوجود من "شافتسبيري"، كما أنه تأثر بفكرة "شافتسبيري" عن الانسجام الكلي[12].

وعلى الرغم من التأثير الكبير لفلسفة "شافتسبيري"، إلا أن مكانته قد تراجعت في القرن العشرين بشكل ملحوظ، ويرجع ذلك في الأساس إلى ظهور الفلسفة التحليلية التي حددت وظيفة الفلسفة، حيث نظروا إلى كتاباته بوصفها نوعًا أشبه بالأدب أو البلاغة أكثر من كونها فلسفة نسقية مناسبة، لذلك ما يزال الفلاسفة التحليليون يواجهون صعوبة في قراءة أعماله، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى أنه يرفض بوعي ذاتي الفلسفة المنهجية/النظامية Systematic Philosophy، ويركز أكثر على الخطابة والإقناع الأدبي أكثر من تقديم مقدمات منطقية[13].

ورغم ما قيل عنه، فهو يعتقد أن البشر مُصَممون لتقدير النظام Order والانسجام Harmony، وأن التقدير المناسب للنظام والانسجام هما أساس الأحكام الصحيحة حول الأخلاق والجمال والدين، وكان في مقدمة من طوروا فكرة الحاسة الخُلقية وتفسير التجرِبة الجمالية، والدفاع عن الحرية السياسية والتسامح الديني، والدفاع عن المعتقد الديني القائم على العقل والملاحظة، بدلًا من الوحي أو الكتاب المقدس. كما أنه اعتقد أن الغرض من الفلسفة هو مساعدة الناس على العيش حياة أفضل، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، هَدَفَ إلى الكتابة بشكل مقنع للمثقفين ككل، ونشر مجموعة متنوعة من الأساليب والأشكال الأدبية[14].

وعلى هذا، فقد كان "شافتسبيري" مؤثرًا للغاية في فكر القرن الثامن عشر (الفلسفي والأدبي على حدٍ سواء) في بريطانيا وخارجها، فيلاحظ تأثيره في الفلسفة على الاتجاه العاطفي عند "هاتشيسون" و"هيوم" وآخرين[15]، كما يظهر تأثيره على الأدب الألماني، وعلى عدد من الفلاسفة الألمان أمثال "شيلر".

ثانيًا: أهم مصادر فلسفته.

أول عمل نشره "شافتسبيري" كان عبارة عن مجموعة محررة من خُطب أفلاطوني كامبردج "بنيامين ويتشكوت" Benjamin Whichcote (1609-1683م) في عام 1698م، حيث كتب مقدمة غير موقعة للخُطب التي أشاد فيها بإيمان "ويتشكوت" بخيرية الموجود البشري، وفيها حثّ "شافتسبيري" القراء على استخدام الطبيعة الخيرة للموجود الإنساني عند "وتيشكوت"، بوصفها ترياقًا لمذهب الأنانية السام Poisonous Egoism عند "هوبز"، ومذهب التعيين/ أو الاختيار المسبق ذي النزعة التشاؤمية(•) Pessimistic Supralapsarianism عند الكالفنيين(16).

وحَمّلَ "شافتسبيري" الطرفين السابقين المسئولية عن الترويج للفكرة القائلة: إن الإنسانية شريرة بطبيعتها، فكان مفهوم "هوبز" عن أنانية الطبيعة البشرية خدمة سيئة للغاية للعالم الأخلاقي، أمَّا الكالفنيين والمتشددين الآخرين فأكدوا أن المسيحية لا يمكن أن تكون مستقرة إلا إذا كانت مبنية على تدمير Ruin الطبيعة البشرية، ولكن يؤكد "شافتسبيري" أنه من المهم للغاية معارضة هذين التيارَين، لطرحهما السلبي الذي يستهزئ بالطبيعة البشرية، ودمر معها الإيمان بوجود فضيلة حقيقية. وهذا ما يُظهر مدى تأثر "شافتسبيري" بـ"ويتشكوت" في عظاته، التي بيَّن فيها أن البشر يمتلكون – داخل أنفسهم– مبادئ فاضلة بطبيعتها تقودهم مباشرة نحو الفعل الفاضل(17).

أعتقد أن هناك مغالاة من كلا الفريقين السابقين؛ فلا يوجد إنسان كامل الخيرية وإنسان كامل الشرية، حيث أن نشأة الإنسان والعوامل المؤثرة فيه – سواء كانت: أسرية، دينية، تعليمية، اقتصادية، جمالية، أخلاقية ...إلخ– تسهم بشكل ملحوظ في تحديد مآلاته الأخلاقية سواء أكان خيرًا أم شرًا، والملاحظة والتجرِبة خير دليل على ذلك كواقع ملموس، وعلى هذا، يظهر تأثير تلك العوامل إذا كانت في نصابها الصحيح في تطوير حسَّه الأخلاقي وتحسينه على نحو أفضل، والعكس صحيح. فالأخلاقية فطرية–مكتسبة، فالإنسان لديه نزوع وميول طبيعية نحو فعل الخير، كما أن للتنشئة والبيئة تأثيرًا كبيرًا في نما هذه الأخلاقية أو اندثارها، فوجود طفل مع والدين خيَّرين يفعلان الخير دائمًا يؤثر بشكل كبير في تكوينه الأخلاقي، والعكس صحيح.

أشاد "شافتسبيري" بتأكيد "ويتشكوت" على المحافظة على خيرية الطبيعة البشرية، مع وجود دافع طبيعي نحو الإحسان، وكان هذا على النقيض من معظم آراء الفلاسفة الآخرين في القرن (17م) الذين أصروا على أن المصلحة الذاتية هي الدافع الوحيد للفعل[18].

وقد هاجم "شافتسبيري" ثلاثة تيارات فلسفية وعقائدية مختلفة، هي:

1- هوبز والهوبزيون؛ بسبب تجاهلهم للتواصل الاجتماعي والمشاعر الطبيعية لدى الإنسان.

2- الإلهيون Divines؛ بسبب فصلهم الأخلاق عن الدين، وجعل الثواب والعقاب دوافع أساسية للفضيلة.

3- الملاحدة Atheists؛ بسبب إحجامهم عن الاعتراف بوجود مبادئ أخلاقية؛ لأنها قد تقدم دليلًا على وجود الله[19].

عَمَلَ "شافتسبيري" الرئيس، هو كتاب: "خصائص الرجال، والآداب، والآراء، والأزمنة" Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times، نُشرت الطبعة الأولى منه عام 1711م، وهو عبارة عن مختارات من خمس مقالات منشورة -سابقًا- مع تنقيحات جوهرية في بعض الأحيان، وهي:

1- تحقيق عن الفضيلة والجدارة An Inquiry Concerning Virtue and Merit منشورة عام 1699م.

2- رسالة في الحماسة A Letter Concerning Enthusiasm منشورة عام 1708م.

3- الفطرة السليمة: مقالة في حرية الفكاهة والظرافة Sensus Communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humor منشورة عام 1709م.

4- الأخلاقيون: قصيدة ملحمية فلسفية The Moralists, A Philosophical Rhapsody منشورة عام 1709م.

5- المناجاة أو نصيحة للمؤلف Soliloquy, or Advice to an Author منشورة عام 1710م[20].

وقد جمع "شافتسبيري" في عام 1711م معظم أعماله المهمة، وأضاف إليها ملاحظات وتعليقات واسعة النطاق، وعنون هذا العمل الناتج والمكون من ثلاثة مجلدات باسم: "خصائص الرجال، والآداب، والآراء، والأزمنة"، وقام بمراجعته على مدار عامَين متتاليَين، حتى وفاته في عام 1713م، ثم ظهرت نسخة جديدة مع تعديلاته النهائية في عام 1714م. أضف إلى ذلك أن هناك ثلاث طبعات حديثة من "الخصائص"، اثنين منها عام 1999م، والثالثة كانت عام 2001م مع مقدمة المجلدات الثلاثة بقلم "دوغلاس دين أويل" بالإضافة إلى خطاب يتعلق بالتصميم[21]، وهي النسخة التي سأعتمد عليها وعلى ترقيمها في هذه الدراسة، مع نسخة أخرى عام 2000م دَمجت المجلدات الثلاثة في كتاب واحد قدمها "لورانس أي. كلاين".

تشمل أعماله الفلسفية المنشورة الأخرى:

1- فكرة من المسودة التاريخية A Notion of the Historical Draught.

2- لوحة حكم هرقل Tablature of the Judgment.

3- خطاب يتعلق بالتصميم A Letter Concerning Design، وكتبت هذه المقالات في عام 1712م.

وقد خطط "شافتسبيري" لإدراج هذه المقالات في تكملة متوقعة "للخصائص" بعنوان "الخصائص الثانية" Second Characters، لكنه توفي قبل اكتمال المشروع، ثم نُفذت فكرته لاحقًا في طبعة عام 1714م، بعد وفاته في الخصائص، بينما تمت إضافة الرسالة المتعلقة بالتصميم أيضًا في طبعة عام 1732م. ثم جُمع هذان العملان المتأخران جنبًا إلى جنب مع بعض أعمال "شافتسبيري" غير المكتملة، بما في ذلك حوار يسمى "صورة سيبس" The Picture of Cebes، ورحلة رسائلي في التقدم الأصلي، وقوة فن التعيين Epistolary Excursion in the Original Progress and Power of Designatory Art، في محاولة "بنيامين راند" Benjamin Rand نحو إعادة بناء "الخصائص الثانية" التي نُشرت في عام 1914م[22].

وأثناء تقاعده، بدأ "شافتسبيري" في نشر مجلته الفلسفية، والتي أُطلق عليها اسم "Askemata" (باليونانية "Exercises" أي تمارين أو تدريبات)، والتي نُشرت بعد وفاته

تحت عنوان: النظام الفلسفي Philosophical Regimen، وتكشف Askemata عن كونه تلميذًا للرواقيين Stoics القدماء، خاصة "إبيكتيتوس" Epictetus (ت:135م)، و"ماركوس أوريليوس" Marcus Aurelius (121–180م)[23]. وأخيرًا، كانت هناك بعض المراسلات الخاصة بـ"شافتسبيري" أعاد ترتيبها وتحريرها "راند"، ونشرها في عام 1900م تحت عنوان: "الحياة والخطابات غير المنشورة، والنظام الفلسفي لأنتوني، إيرل شافتسبيري"[24].

المحور الثاني: هدف دراسة الفلسفة، وتأثيره على الأخلاق:

يرى "شافتسبيري" أن الهدف من دراسة الفلسفة، هو تعليم أنفسنا وتطويرها نحو الأفضل، وهذا ما بيَّنه في حديثه عن مهمة الفلسفة، قائلًا: "مهما كان التأثير الصحيح للدين أو قوته، فإن هذا اختصاص معلوم للفلسفة لتعليم ذواتنا Our-selves، والمحافظة على أنفسنا بوصفنا أشخاصًا Self-same Persons، وبالتالي تنظيم أفكارنا الحاكمة وعواطفنا، وتعمل أيضًا على تنظيم حس المزاح أو "الفكاهة" لدينا، بحيث تجعلها معقولة لذواتنا"[25].

طبقًا للنص السابق، تكمن مهمة الفلسفة فيما يرى في تغيير الصفات الداخلية للفرد في المقام الأول، حيث تعمل على تنظيم أفكاره ومشاعره، بهدف تحسين النفس وتطويرها نحو الأفضل، وهذا بطبيعة الحال سينعكس بالضرورة على تصرفات الإنسان وأفعاله، فالتغيير الحقيقي وفقًا لـ"شافتسبيري" يبدأ من الداخل، ولكني أعتقد أن الشخصية السوية "الطبيعية" ينبغي تقييمها بناء على علاقة متوازية بين جُوانية المرء وبرانيته، فجوانيته يجب أن تنعكس على تصرفاته وأفعاله وقراراته، وبرانيته يجب أن تكون متوافقة مع أفكاره ومشاعره.

وعلى هذا، فالغرض الأساس من دراسة الفلسفة عند "شافتسبيري" هو جعلنا أشخاصًا أسوياء، بحيث تتمثل مهمتها في تعليم أنفسنا وتحسينها، وتنظيم أفكارنا الحاكمة وعواطفنا وروح الفكاهة لدينا؛ حتى نتمكن من أن نصبح أكثر حكمة، وأكثر

فضيلة، وأكثر تنظيمًا لذواتنا. فالفلسفة يجب أن تؤخذ في معناها على أنها: "براعة إتقان فن الحياة والآداب الحميدة" –على حد تعبير "إيزابيل ريفرز"–[26].

ويستطرد "شافتسبيري قائلًا بأنَّ هدف الفلسفة هو فهم النفس فهمًا حقيقيًا، فعندما تتغير مشاعر أو طبع شخص ما معروف بشكل ملحوظ عما كان عليه من ذي قبل، فمثلًا عندما يتغير شخص ما من السخاء إلى الشُح بشكل لافت للنظر، ومن الكسل وحب الراحة إلى الانغماس في العمل، فإننا ننتقل فجأة إلى عاطفة معاكسة، ونصبح إمَّا شهوانيين أو متغطرسين، وفي كلتا الحالتين ينبغي أن نعترف بالضعف، ونحمل عيبنا على النقص العام للفلسفة، وعلى هذا، فلا أحد منا يعرف نفسه حقًا، وهنا ندرك أهمية الهدف المناسب للفلسفة، وهو فهم النفس، وهذا ما عبّر "شافتسبيري" قائلًا: "نظرًا لأن لدينا قدرًا أكبر أو أقل من هذا الذكاء أو الفهم لأنفسنا، فنحن وفقًا لذلك أُناس حقيقيون أكثر أو أقل إلى حد ما، وإمَّا أكثر أو أقل تعتمد في المقام الأول على الصداقة والمجتمع والروابط الاجتماعية في الحياة"[27].

فالنفس الإنسان بطبيعة الحال –فيما أعتقد– تتأثر بشكل كبير بالأحداث الحياتية اليومية، فقد يكون شخص ما كريم وسخي، وفجأة يتعرض لخسارة مالية كبير، وعلى إثرها يتحول من السخاء إلى الشح، ومن هنا أرى ضرورة وجود قوانين أخلاقية عامة تكون بمثابة مرشد لكل إنسان تعمل بوصفها ترياقًا للنفس السويَّة في حالة ميولها، وتعمل على كبح جماح النفس الأمارة بالسوء حتى لا تطغى.

وعلى هذا، فإن مُمَارِس الفلسفة –من وجهة نظر "شافتسبيري"– يجب أن يسأل نفسه الأسئلة الحاسمة: من أنا؟ من أين جئت؟ ماذا أكون؟ إلى أي مدى أنا مُصَمَم؟ هل مسار الفعل يكون وفقًا لإطاره الطبيعي وتكوينه المقرر؟ فكل هذه التساؤلات يجب أن يسقطها على نفسه ويفحص قواه وقدراته الداخلية، ويصعد إلى ما وراء الأنواع أو الطائفة أو المجتمع المباشر الخاص به؛ للتعرف على التكوين الأعلى أو المجتمع، ذلك العالم الواحد المشترك، الذي ولد عضوًا فيه[28]. وهذا يعني أن مُمَارِس الفلسفة لا يقتصر عنده على مجرد معرفة الطائفة أو النوع الذي ينتمي إليه، وإنما لابد أن ينظر إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى الكون الذي هو جزء منه، في إشارة منه لوحدة الكون.

أستنتج مما سبق، أن مهمة الفلسفة الحقيقية هي مساعدة الإنسان على الوصول إلى النضج العقلي، حيث توجهه إلى معرفة ماهيته ووظيفته في الوجود ومن أوجده ولماذا؟

يشير "شافتسبيري" أيضًا إلى أنه كلما امتلكنا القدرة على انتقاد أنفسنا والتشكيك في تخيلاتنا العالية، ورغباتنا، ومشاعرنا الخداعة، فيجب علينا من خلال المسار الطبيعي للأشياء، أن نثبت أنه كلما ازددنا حكمة أصبحنا أقل غرورًا وغطرسة، ونغرس في شخصياتنا أن التواضع والتسامح والإنسانية أشياء ضرورية لنجاح جميع النصائح الودية والعتاب، لذلك يجب أن تعلمنا الفلسفة المنزلية Home-philosophy الصادقة الممارسة السليمة داخل أنفسنا[29].

كما أوضح "شافتسبيري" أن للتفلسف مهمة أساسية وهي نشر التربية الصالحة، وهذا ما أشار إليه قائلًا: "مهمة التفلسف Philosophize ...، ما هي إلا نشر التربية الصالحة خطوة إلى الأعلى، ومن أجل تحقيق التربية، يجب تعلم كل ما هو لائق أو كريم في المجتمع، وما هو جميل في الفنون، والمجمل العام للفلسفة هو تعلّم ما هو عادل في المجتمع، وما هو جميل في الطبيعة، وما نظام الكون"[30].

وعلى هذا، فتظهر الفلسفة جمال الفضيلة وتناسق الأخلاق في الحياة، الفلسفة هي دراسة السعادة، ومن ثم فكل إنسان يتفلسف بطريقة أو بأخرى، وكل المحاولات التي تتعلق بمصالحنا، وكل تصحيح لذواتنا، وكل اختيار للخير والصواب، كل هذا ينتمي إلى مجال الفلسفة، فالتفلسف ليس سوى رفع مستوى التربية الجيدة أو أخلاق الحياة،... فتذوق الجمال وتذوق ما هو لائق وعادل وعطوف يكملان شخصية الإنسان النبيل "المهذب"، ودراسة هذا الذوق هو دائمًا عمل واهتمام كبير لمن يريد أن يكون حكيمًا خيّرًا ومقبولًا ومهذبًا، أمَّا المتظاهر بالفلسفة الذي لا يستطيع تحديد هذه الذوق، فسيظل بالنسبة للفلسفة مهرجًا أو مغرورًا فيما يتعلق بالتربية والسلوك[31].

ورغم أن معظم فلسفة "شافتسبيري" مستوحاة من الفكر اليوناني، إلا أن غرضه الرئيس كان عمليًا ومرتبطًا بالحاجات المعاصرة، فلم يكن مهتما بالتفكير المنطقي، بقدر ما كان مهتما بإصلاح الأخلاق والذوق في زمانه[32].

وقد استمد "شافتسبيري" موقفه الأخلاقي –في جزء كبير منه– من الرواقيين القدماء، لذلك اعتبرهم مصدرًا لكل ما هو ذو قيمة في الفكر الأخلاقي، وبالتالي كان يتمنى قبل كل شيء استعادة المعنى القديم للفلسفة، بوصفها "فنًّا لتعلم العيش بشكل حسنٍ أو جيدٍ". ولكن هذا لا يعني أن منهجه بوصفه فيلسوفًا كان مجرد تقليد للأخلاقيين القدماء، فقد استنكر حقيقة أن الفلسفة أصبحت حكرًا داخل أروقة الجامعات وعلم الإلهيات، وسعى إلى إنقاذها من سلطة الأديرة والكنائس، لذلك خاطب بنفسه الشباب في الحياة العامة، آملًا ببراعة أسلوبه، ومنهجه في جذبهم، بعيدًا عن عوامل التشكيك والانغماس في حياة الفضيلة[33]. وقد بيَّن "دين أويل" أن الغرض الرئيس من الفلسفة عند "شافتسبيري" هو تعزيز أو تطوير، أو بطريقة أخرى تعزيز بيئة مواتية لممارسة الفضيلة[34].

وبالتالي، فقد قاد اعتقاد "شافتسبيري" أن الهدف الرئيس للفلسفة هو تحسين الذات إلى انتقاد الأساليب التحليلية المبتذلة للاهوتيين السكولائيين Scholastics ومفكري ذلك العصر –آنذاك– أمثال "ديكارت" R. Descartes (1596–1650م) و"لوك"، حيث هَدَف إلى إنقاذها من سجنها في الكليات والجزيئات Colleges and Cells، من قبل السفسطائيين التجريبيين، لذلك لكي تحقق أهدافها الصحيحة تحتاج الفلسفة إلى افتراض أشكال مختلفة تمامًا عن النصوص الجافة وغير المؤثرة لأسلافه[35]؛ لأنه يعتقد أن الكتابة المنطقية المباشرة يمكن أن تكون لها فرص قليلة للنجاح في الترويج للفضيلة في سياق الحديث؛ لذلك قدم أفكاره الخاصة في مجموعة هائلة من الأشكال، وتضمنت هذه الأشكال: رسالة إلى صديق، ودليل للكُتاب، وحوار رواية رسائلية، وسلسلة من التأملات العشوائية دون دقة أو نظام، وبحث جدلي، ومقال يتجنب "الحجة الصارمة" لصالح طريقة الدردشة[36].

بناء على ما سبق، لم يكن "شافتسبيري" يعمل ببساطة على وضع نظرية أبستمولوجية للأخلاق أو محتوى معرفي للخبرة الجمالية، بل فحص هاتين المسألتين، ولكن اهتمامه المباشر كان مرتكزًا في تغيير البحث الأخلاقي البريطاني من خلال الربط بين الأخلاق وعلم الجمال[37]. فقدم مفاهيم "الجمال الأخلاقي" Moral Beauty

و"الذوق الأخلاقي" Moral Taste إلى المجتمع البريطاني في القرن (18م)، وهذا ما خلص إليه بنفسه قائلًا: "لقد كان المجال الرئيس والغاية الأساسية لكافة المجلدات هو تأكيد حقيقة الجمال والجذب في الموضوعات الأخلاقية والطبيعية على حدٍ سواء، وإثبات معقولية الذوق الملائم والاختيار الحاسم في الحياة والأخلاق"[38]. لذلك كان هدف "شافتسبيري" هو بيان أنه ليس كل تفضيل يتناسب بقدر ملائم مع الطبيعة البشرية، وأن هناك شيئًا من الذوق الجيد في الفن والأخلاق[39].

وعلى هذا، يرتبط أسلوب كتابة "شافتسبيري" ارتباطًا جوهريًا بأهدافه الفلسفية العامة؛ نظرًا لأن جمهوره الرئيس كان مجتمعًا متميزًا ورفيعًا، فإنه –غالبًا– ما كان يكتب بأسلوب منطقي صارم مثير للسخرية، إنه يستخدم تشبيهات واستعارات متقنة للترفيه عن قرائه، ولكن ليس بالضرورة أن تحمل أي وزن فلسفي كبير، لذلك يجب على القراء المعاصرين أن يضعوا في اعتبارهم دائمًا الافتقار إلى الدقة التحليلية التي تعامل بها "شافتسبيري" مع مادته، إنه يحاول تقديم اقتراحات قوية تهدف إلى تكوين أحاسيس أخلاقية Moral Sentiments لقرائه، بدلًا من تقديم حجج مفصلة لإنشاء نظام نظري. بعبارة أخرى يريد مساعدة قرائه على تطوير ذوق أخلاقي جيد، وليس مجرد التنظير حوله[40].

وفيما أعتقد، أن هناك ضرورة ملحة لتعلم الفلسفة، فالفلسفة تنمي العقل وترقي الحس لدى الإنسان، فتعلمها بشكل صحيح قادر على جعل الإنسان يتعمق في تطوير ذاته من مجرد كائن يشبه الحيوان، يأكل ويشرب ويتكاثر ويموت، إلى إنسان يعرف ماهيته ومهمته في الوجود ويرتقى بذاته ليجعلها ذاتًا خيرية نافعة لنفسها ولغيرها ومعمرة في الكون، وبالتالي تصبح الذات البشرية أسمى الذوات وأرقاها على الإطلاق؛ لكونها ذاتًا أخلاقية.

المحور الثالث: وحدة العالم، وعلاقتها بالإنسان والأخلاق:

سعى "شافتسبيري" نحو تقديم رؤية منسجمة عن العالم وعلاقته بالأشياء، أو ما يسمى أحيانًا بوحدة الوجود، وكان الهدف من وراء ذلك بناء نظام دقيق للعالم يرتبط فيه الأجزاء بالكل، وهذا النظام هو ما سيحقق الانسجام ويحقق المصلحة العامة أو الخير الكلي.

يفترض "شافتسبيري" منذ البداية أن كل ما في العالم يسير وفقًا لنظام جيد، وهذا يمثل الحالة الطبيعية للعالم، حيث يقول: "في كل الأشياء (أو في العالم)، إمَّا أن يكون كل شيء وفقًا لنظام جيد Good Order، وأكثر توافقًا مع المصلحة العامة، أو هناك ما هو خلاف ذلك"[41].

ويستطرد قائلًا: "إذا كان كل ما هو موجود في العالم يتجه نحو نظام جيد، وللأفضل، فلا يوجد بالضرورة شيء في العالم يمكن وصفه بأنه شر حقيقي، وبالتالي لا يوجد شر فيما يتعلق بالكلية Whole"[42].

ويعني هذا: أنه يفترض منذ البداية الخيرية في نظام العالم وخيرية الأشياء، وأن كل شيء مُصَمم (أي: الكون بما فيه) وفقاً لهذه الغاية ولتحقيق المصلحة العامة، ولكن ماذا لو حدث خلاف ذلك؟ ماذا لو حدث نقص أو شر في العالم؟ ما السبب الحقيقي من وراء وجود الشر في العالم؟

ويبدو ليَّ أن فكرة "شافتسبيري" بالعالم كله يسير في نظام متسق نحو المصلحة العامة فكرة صحيحة، فحتى ما نراه شرًا جزئيًا يكون خيرًا في المجمل العام، فمثلًا، بالنظر إلى سلوكيات الحيوانات المفترسة في الحياة البرية سندرك أن سلوكياتها الشريرة والعدوانية ما هي إلا خيرًا لا يكتمل العالم إلا بوجوده. وأن كل ما خلقه الله خيرًا من خلال النظرة الكلية، حتى وإن كنا نراه شرًا من خلال إدراكنا الجزئي للأمور.

لم ينفِ "شافتسبيري" وجود الشر في العالم، ويرى أنه يكمن في طبيعة الأشياء، وفي الوقت نفسه نفاه عن المُصَمِم (أي: الإله)، وهذا ما أشار إليه قائلًا: "أيًا ما يمكن تسميته في نظام العالم بالشر؛ فإنه يتضمن احتمالية في طبيعة الشيء المُبتَكر أو المُنَظم بشكل أفضل،... وإذا كان هناك شر حقيقي، فينبغي أن يكون مُسببًا أو مُنتجًا

إمَّا عن طريق التصميم Design أو هناك خلل في هذا من خلال مجازفة hazard أو مجرد صدفة Chance"[43].

ونفى "شافتسبيري" أن يكون المُصَمِم سببًا في وجود الشر في العالم؛ لأنه في هذا الحالة سننفي عنه الخيرية، التي افترضها فيه منذ البداية. وأوضح "شافتسبيري" هذا قائلًا: "إذا كان هناك أي شيء شر في العالم من المُصَمِم، فإن هذا الشيء الذي نظم كل الأشياء، هو ليس مبدأ خير؛ لأنه إمَّا أن مبدأ المُصَمِم فاسد بنفسه، أو أن هناك شيئًا آخر في الوجود يعمل بشكل معاكس، وهو النقص"[44].

إذا كان "شافتسبيري" قد نفى أن يكون الإله "المُصمم" سببًا في وجود الشر في العالم؛ لأن هذا سينفي عنه مبدأ الخيرية، وأن الشر موجود في الشيء المُبتكر أو المُصمم (أي العالم)، فأتسأل من الذي أوجد هذا العالم وأوجد ما فيه من أشياء؟ يكمن الشر –من وجهة نظري– من خلال قصور إدراكنا البشري للأمور، أي وجود الشر هو خاصية خاصة بقصور الإدراك البشري للأمور.

بيَّن "شافتسبيري" أهمية وجود العقل العالمي Universal Mind الذي يترأس كل شيء؛ لأن دونه ودون عنايته سيعاني العالم من الكوارث والمصائب، وهذا ما أشار إليه –في "الأخلاقيين"– قائلًا: "وبما أن كل أمل في هذا سيكون عبثًا وخاملًا، إذا لم يكن هناك عقل عالمي يرأس presided كل الأشياء، ودون هذا العقل الأسمى والعناية الإلهية supreme Intelligence and providential Care، فإنه سيحكم على العالم المشتت أن يعاني من كوارث لا حصر لها، وهنا يعمل العقل المِعطاء Generous Mind إلى الكشف عن سبب المعافاة، الذي من خلاله تؤسس مصلحة الكل بشكل آمن، والتي تتمثل في المحافظة على جمال الأشياء، والنظام العالمي"[45].

أي أن "شافتسبيري" نظر –بعد الرواقية Stoicism القديمة– إلى العالم على أنه كائن حي موحد مملوء بـ"روح" أو عقل الله الجوهري، الذي دونه حتى العالم الطبيعي سيموت، وبالتالي لا يمكن أن يكون جميلًا –أي العالم الطبيعي–، فالله "العبقرية الشاملة وذات السيادة" هو "مبدأ موحد" Uniting Principle يجعل الأجزاء الفردية من الطبيعة في نظام، فالكائن الحي موجه إلى نهاية غائية Teleological end، فالطبيعة

إذن، ليست ببساطة مجرد جسد وكتلة من مادة معدلة، ولكنها كل منظم بشكل عقلاني، والذي يشكل نفسًا أو عقلًا يكون جسده العالم[46].

يتفق "شافتسبيري" مع الرواقية من أن العالم "الإله" كائن عاقل، يُحِكم تدبير نفسه، إن مَنْ له عقل خير ممن ليس له عقل، ولكن ليس هناك شيئًا خيرًا من العالم، إذن فالعالم له عقل، ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطاع العالم أن يُحدث كائنات حية عاقلة... وكذلك الكائنات الحية التي يحدثها العالم تدل على أن العالم كائن ذو نفس وذو حكمة[47].

فالرواقية توحد بين الإله والعالم، فالإله لديهم هو عقل العالم، وهذا الأخير هو جسم الإله ومادته، وقد حفظ هذا الإله العالم وحدد لكل شيء حدوده ومواضعه، فالكون لديهم كائن حي نفسه الإله وجسمه العالم، إنه حي ومفكر وعالم ونفس العالم "الإله" مثبتة في كل مكان فيه[48].

فـ"شافتسبيري" يؤمن بوجود ذلك العقل الأسمى أو الإله السامي في العالم، وهو كائن يتصف بعدة خصائص، منها: الكمال والخيرية واللطف، وهذا ما أشار إليه قائلًا: "إذا كان هناك سمو إلهي في الأشياء؛ وإذا كان هناك في الطبيعة عقل أسمى أو إله سامٍ؛ فلدينا إذن كائن مكتمل وشامل لكل ما هو خير أو ممتاز، وهذا الكائن من بين جميع الأشياء الأخرى، يجب أن يكون بالضرورة هو الأكثر لطفًا، وأكثرها جذبًا، وأعلاها إرضاء واستمتاعًا"[49]. وعلى هذا، فإذا أصبح لدينا كائن رئيس في هذا العالم، فيجب أن يُثَبِت العالم وحدة من خلال نظامه الحكيم والكمال، فهذا النظام، إذا كان كاملًا بالفعل، فسوف يستبعد جميع الشرور الحقيقية من العالم[50].

ثم أشار "شافتسبيري" أن هناك وحدة داخلية في كل شيء، فكل شيء يمثل وحدة داخلية في حد ذاته، مترابطة الأجزاء، وهذا ما يراه من خلال مفهومه عن النسق المنظم، فمهما كانت الأشياء لها نظام، فإن الشيء نفسه له وحدة تصميم وتتوافق جميع أجزائه في واحد، أو الأجزاء المكونة لواحد في حد ذاتها أنظمة كاملة[51]. أي أن لكل شيء نظامًا، طالما تستهدف أجزاؤه غاية واحدة، وهنا يتفق "شافتسبيري" مع الرواقيين

من امتداد فكرة العالم والنظام إلى داخل الإنسان نفسه، فرغم أنه يتكون من نفس وجسم، إلا أنه وحدة واحدة لا تتجزأ[52].

ثم يوضح "شافتسبيري" فكرة الترابطية أو الاعتمادات المتبادلة بين الكائنات الحية في الأشياء الدنيوية، فيقول: "وهكذا في عديد من أنظمة الأشكال الدنيوية، فهناك حاجة إلى التخلي، والتضحية والتنازل "الخضوع" المتبادل بين الطبيعة والآخر"[53]. فمثلًا، تحافظ الخضراوات بموتها على الحيوانات، وتتحلل أجسام الحيوانات، لتخصب الأرض، وتنمي عالم الخضراوات مرة أخرى، وتنقص الحشرات العديدة من خلال الأنواع المتفوقة من الطيور والوحوش، وهذه أيضًا تتحقق في الإنسان، الذي يخضع بدوره لطبيعة أخرى، ويتنازل من خلال تكوينه تضحية مشتركة لبقية الأشياء، وإذا كان القليل جدًا معظّم ومتفوق فوق بعضه بعضًا، فإن التضحية بالمصالح يمكن أن تُظهر بشكل عادل، كيف بالأحرى يمكن أن تخضع كل الطبيعة الدنيا إلى الطبيعة السامية للعالم[54].

وهذا يعني –كما تزعم الرواقية–، أن لكل موجود غاية، ولا شيء يحصل عبثًا من غير قصد، فالأخسّ موجود من أجل الأرفع وخادم له: فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الإنسان، والإنسان مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية، فالعالم وما فيه ليس له غاية إلا الإنسان[55].

فالكائنات الحية الفردية عند "شافتسبيري" هي فحسب كائنات مكتفية نسبيًا، وأجزاؤها متحدة داخليًا، ولكن في الوقت نفسه تتحد الكائنات الحية خارجيًا مع كائنات أخرى، لذلك، في بنية أي حيوان...، هناك شيء يشير إلى ما هو أبعد من نفسه، والذي من خلاله نكتشف بوضوح أن له علاقة بكائن أو طبيعة أخرى إلى جانب طبيعته[56].

فمثلًا، الكائنات البشرية، خاصة عند الرضع، عاجزة وضعيفة وواهنة، وبالتالي، فهي بطبيعتها –(عن قصد، وليس عن طريق الصدفة)– عقلانية واجتماعية، بحيث لا يمكن للبشرية أن تنمو أو تعيش بطريقة أخرى دون ذلك الاتصال الاجتماعي، والمجتمع يمثل حالتها الطبيعية. وبالمثل، يعتمد النوع البشري على الأنواع الأخرى من النباتات والحيوانات من أجل بقائه، تمامًا كما نقول –مثلًا– إن وجود الذبابة أمر

ضروري للغاية لبقاء العنكبوت، مما يدل على أن كل نوع على حده هو بشكل عام جزء فقط لبعض الأنظمة الأخرى، أي نظام جميع الحيوانات[57].

وهكذا، تشكل الكائنات البشرية نظامًا يسمى المجتمع، وبالمثل، تشكل جميع المجتمعات البشرية وحدة الجنس البشري "نظام النوع"، الذي يتناسب مع نظام بيئي معين لكوكب الأرض، وتكون له مكانة المُنظم في الكون ككل[58]. وهكذا يستنتج "شافتسبيري" قائلًا: "إن كل الأشياء في هذا العالم متحدة"[59].

ولهذا النظام العالمي عند "شافتسبيري" آثاره الأخلاقية، فإذا كان الإنسان يشكل نسقًا منظمًا من الأجزاء، فعندئذ يجب أن تكون هناك غاية نهائية في الإنسان؛ لأن البشر لديهم ميول عقلية وفطرية للإشارة إلى نوع ما والمجتمع، والتمتع بالحديث والتحالفات المتبادلة والصداقات، وهذه هي النهاية الطبيعية للمجتمع البشري[60]. فالنفس الإنسانية كما يقول "شافتسبيري": "لا ترضى لنفسها بجمال جزء؛ ولكنها توسع فضائلها التواصلية، وتسعى إلى خير الجميع، وتؤثر في مصلحة الجميع وازدهارهم"[61].

فالفضائل، مثل: التكامل، والعدالة، والإيمان، وما إلى ذلك، هي سمات شخصية تسمح لنا بالعيش في المجتمع مع الآخرين، وبالتالي تتحقق غايتنا، لذلك فإن الفضائل هي جزء من الإنسان؛ لأنه إنسان، إنها تسمح لنا أن نكون بشرًا كاملين وأن نعيش وفقًا للطبيعة. وبهذه الطريقة، فإن النظام الطبيعي يؤسس معيارية الجمال الأخلاقي الفردي، ووفقًا للمصادر الكلاسيكية الأفلاطونية والرواقية، يرى "شافتسبيري" أن كل شيء آخر جميل لدرجة أنه يعمل في انسجام مع الجمال الأسمى للتصميم الإلهي، وبالتالي هناك طبيعة يعتمد عليها العالم، ويجب أن يكون لكل عضو مرؤوس آخر خاضع لذلك العبقري الخير Good Genius[62].

ولكن، على الرغم من تأكيد "شافتسبيري" على خيرية النظام العالمي للطبيعة، إلا أنه لم ينفِ عن الكائنات البشرية النقص أو العيب أو الوقوع في الشرور أو حتى كونها كائنات معصومة من الخطأ، ولكنه قام بالتركيز على قدرة الفرد على رؤية ما بداخله من نظام ودقه، وقدرته على إدراك ذلك في غيره، وهذا ما أشار إليه قائلًا: "لا يجوز لنا أن نفترض أن الهدف أو المصلحة المطلقة للطبيعة العالمية Universal Nature هي

جعل كل فرد معصومًا من الخطأ Infallible، ودون عيب أو نقص،... مثل الذي تدركه العقول،... لكنك يا صديقي سيد عقل نبيل، فأنت تدرك نظامًا في داخلك، ويمكنك أن ترى الصنعة والدقة في نفسك، وفي أجزاء أخرى من الخَلِيقَة"[63].

ويبدو واضحًا مدى تأثر "شافتسبيري" بفكرة الرواقيين عن وجود الشر، فقد رأوا أن لكل شيء في الكون مكانه ووظيفته وغايته وطبيعته: فلا يستطاع فهم الكون إلا إذا أدركنا أن جميع تفاصيله إنما تؤدي إلى نتيجة عامة وتسعى إلى غاية كبرى، والغاية الكبرى التي يسعى كل شيء إليها غاية طيبة خيرة، وما يسميه الناس شرًا إنما هو كذلك في الظاهر، وهو شر من حيث الجزء لا من حيث الكل، في حين أنه يتجه في الحقيقة إلى كمال المجموع، ووجود الشر في الجزئيات شرط لخير الكل[64].

وحتى لو كان هناك نقص أو عيب في الكائنات البشرية، فعليها تصحيح ذلك من خلال ما تمتلكه من حكمة، وهذا ما بيَّنه "شافتسبيري" قائلًا: "يجب أن تكون في الطبيعة فكرة النظام والكمال، اللذين تريدهما الطبيعة بنفسها، ولذلك يجب أن تكون الكائنات التي تنشأ من الطبيعة كاملة، بحيث تكتشف النقص أو العيب في تكوينها، وتكون حكيمة بما يكفي؛ لتصحيح الحكمة التي خُلِقوا بها"[65]. وبالتالي، فعلينا الاعتراف بالعقل العالمي، الذي لا يمكن لأي إنسان عبقري Ingenious أن يميل إلى إنكاره، باستثناء خيال شخص مضطرب في العالم[66].

نستنتج مما سبق، أن "شافتسبيري" حاول تقديم رؤية عن نظام موحد عن العالم بكل ما فيه، بحيث يترأس هذا النظام العقل العالمي "الإله"، وكل ما في العالم مرتبط به ارتباط الجزء بالكل، فهذا الإله الذي خلق العالم بكل ما فيه إله خير؛ حيث إنه يهتم بالعالم ويعتني به، أما الشرور والعيون التي نراها فما هي إلا عوارض لقصور إدراكنا البشري.

وعلى هذا، يتفق "شافتسبيري" مع كل من أفلاطون وأرسطو والرواقية، على فكرة أن الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدير الأشياء جميعا على مقتضى قواعد الكمال، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، يسهر على بقائها وصونها سهرًا موصولًا. وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم التدبير الذي وضع

الأمور في نصابها، ولم يترك للمصادفة منفذًا تنساب منه، أو اسم العناية الحاضرة في العالم كله والتي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون[67].

يمكن إجمال ما سبق، -كما يذكر "روبرت هندرسون"- فيما يلي: مهما كانت الأشياء لها نظام، فهي تمتلك وحدة تصميم، وتتوافق في واحد، هي أجزاء مكونة من كل واحد، أو هي في حد ذاتها أنظمة كاملة، وأي أنظمة معينة أو أجزاء مفردة قد تكون لها نسبة أو وحدة أو شكل داخل نفسها، ولكن إذا لم توحد جميعًا بشكل عام، في نظام واحد، فمثلها مثل الرمال العاصفة، أو الغيوم، أو الأمواج المتقطعة، حيث لا يوجد تماسك في الكل، ولا يمكن الاستدلال منها على أي ترتيب ولا نسبة ولا تصميم، ولكن إذا كانت هذه الأجزاء متحدة جميعها، فسيكون النظام بأكمله متكاملًا، وفقا لتصميم واحد بسيط ومتسق ومتحد[68].

اختلف مع بعض آراء "شافتسبيري" السابقة، أذكر منها، أنه لا يجوز أن نطلق على الله الخالق لفظ "عقل الله الجوهري"، حيث أن الذات الإلهية لا يجوز أن نصفها إلا بما وصف الله به نفسه، وكما أنه لا يجوز تقسيم الذات الإلهية إلى جسد وعقل، ولا يجوز أن نصف الخالق بأنه عقلًا جسده العالم.

كما أني أتفق وبشدة إلى ما أشار إليه "شافتسبيري" من أن الله هو الذي يدبر الكون كله وينظم شئونه ويعتني به، حيث يرتب الكل على الجزء، وأن ما نراه شرًا جزئيًا في تدبير الله العليم المحيط بكل مخلوقاته ما هو إلا خيرًا مطلقًا من كمال خيريته ورحمته وعنايته بهذا الكون وبتلك المخلوقات العاجزة مهما بلغت قوتها وقدرتها أمام القدرة الإلهية.

المحور الرابع: طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق "الفضيلة":

تتضح طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق عند "شافتسبيري" من خلال الآراء التي طرحها في مقالة بعنوان: "تحقيق عن الفضيلة والجدارة"، والتي بدأها بافتراض مهم وهو اتحاد الدين والفضيلة، ثم بدأ يفند هذا الافتراض، كما يتضح أيضًا من خلال موقفه الرافض للمذهب الإرادي Anti-voluntarism عند الكالفنيين، وسنعرض لكلا الموقفين على النحو الآتي:

أولًا: العلاقة بين الدين والفضيلة:

نظر "شافتسبيري" في بداية الأمر للعلاقة بين الدين والفضيلة بوصفهما متحدين ويشكلان كيانًا واحدًا، وهذا ما بدأ به مقالته، حيث أشار قائلًا: "يظهر الدين والفضيلة في كثيرٍ من الأحيان -تقريبًا- على أنهما مرتبطان ببعضهما البعض، لدرجة أننا نفترض أحيانًا أنهما كيانان لا ينفصلان؛ لذلك فنحن على استعداد لأن نؤمن تمامًا باتحادهما، لدرجة أننا بالكاد لا نستطيع أو حتى التفكير في كل منهما على حدة"[69].

ورغم صحة الفرض السابق في كثيرٍ من الأحيان، إلا أننا نلاحظ -فيما أعتقد- أن بعض الممارسات العملية تتعارض معه، ففي كثير من الأحيان (مثلًا) يُستغل الدين من قبل رجالاته، من أجل السيطرة على مشاعر الناس وعواطفهم والتحكم فيها، للحصول على منافع خاصة، أو لغرض أجندات معينة.

وهذا ما رآه "شافتسبيري" من أننا نلتقي -أحيانًا- مع بعض الأمثلة التي تتعارض مع الافتراض السابق، فقد عرفنا أُناسًا يتمتعون بحماسة شديدة في الدين، وقد أرادوا بذلك السيطرة على المشاعر المشتركة للإنسانية، ويظهرون أنفسهم بوصفهم منحطين وفاسدين Degenerate and Corrupt للغاية، وآخرين، لم يولوا سوى القليل من الاهتمام بالدين، وقد نعتبرهم مجرد ملحدين Atheists، لوحظ أنهم -حتى الآن- يسعون لتطبيق القواعد الأخلاقية وممارستها، ويتصرفون في عديد من المواقف بشكل جيد، ويتصرفون بتعاطف تجاه الجنس البشري، وعلى هذا الحال، فنحن مجبرون على الاعتراف بأنهم أُناس فضلاء[70].

يهاجم "شافتسبيري" –من وجهة نظري– في النص السابق ظاهرة التدين الشكلي التي أصبحنا نعاني منها خاصة في مجتمعاتنا العربية بشكل كبير، كما أنه يضع حدًّا فاصلًا بين الدين والأخلاق؛ لأنه يرى أن الممارسات الفعلية لقواعد الأخلاق هي الفيصل في الحكم على الناس بأنهم فضلاء أو لا، وليس للدين علاقة بالأمر هنا. ولكن هذا الأمر ليس في جملته صحيحًا.

يستطرد "شافتسبيري" لمزيد من التوضيح لموقفه السابق، قائلًا: "في تعاملاتنا مع الرجال، نادرًا ما نشعر بالرضا التام من خلال التأكيد المعطى لنا عن حماستهم في الدين، حتى نسمع شيئًا آخر عن شخصياتهم، فإذا قيل لنا: إن الرجل متدين، فما زلنا نسأل عن: ما أخلاقه؟ ولكن إذا ما سمعنا من البداية أنه يتمتع بمبادئ أخلاقية صادقة، وأنه إنسان ذو عدالة طبيعية Natural Justice، وذو طبع خير Good Temper، فنادرًا ما نفكر في السؤال الآخر: عما إذا كان متدينًا أو ورعًا؟"[71].

وعلى هذا، فـ"شافتسبيري" يؤيد وجهة النظر التي ترى أن للخيرية والفضيلة أسسًا حقيقية في طبيعة الذات البشرية...، كما أنه أيد في "التحقيق" وجود مؤانسة Sociability بشرية طبيعية، وفي مقابل مذهب الأنانية وضع فروضًا أخلاقية مستقلة عن تعاليم المؤسسات الدينية[72].

يشير "تشارلز إلسون" إلى أنه يمكن اعتبار "شافتسبيري" فيلسوفًا ربوبيًا Deism، إذا قبلنا تعريف "ج. ف. ليشلر" G. V. Lechler للربوبية بأنها "الارتقاء من الاستقصاء الحر من الدين الطبيعي إلى مستوى الدين الإيجابي"؛ لأنه بينما كان يعارض بشدة التفاصيل اللاهوتية، لم يعلن صراحة حربًا مفتوحة ضد الدين[73].

وقد اتبع "شافتسبيري" هذه الطريقة من أجل التساؤل عن: ما ماهية الاستقامة أو الفضيلة؟ وأجاب عنه قائلًا: "إنها معتبرة بذاتها Considered by it–self". ولو كانت تتأثر بالدين بأي طريقة، أو يشير الدين بالضرورة إلى الفضيلة، وإذا كان هذا القول حقيقيًا –أي ارتباط الفضيلة بالدين–، فمن المستحيل على الشخص الملحد أن يكون فاضلًا أو يشارك في أي درجة حقيقية من الاستقامة أو الجدارة Merit[74]. رغم أن "شافتسبيري" وضع حدًا فاصلًا بين الفضيلة والدين من حيث المنشأ، إلا أنه لم ينفِ

أيضًا أن للدين دورًا مهمًا في تدعيم الفضيلة وتعزيزها، وهو ما سيتضح في الفقرات التالية.

يعتقد "شافتسبيري" أن للفضيلة قوتها الخاصة، ولكنه يؤكد أن الإنسان لم يولد فقط للفضيلة والصداقة والأمانة، ولكن أيضًا للدين والتقوى والعشق والخضوع بسخاء بعقله لكل ما يحدث من ذلك السامي، الذي يقره مفهوم العدل والكمال. ووجود هذا الإله يؤدي إلى الشعور بأقوى عاطفة للفضيلة، فالإيمان بتوجيه الإله الدائم ووجوده الكلي يزيد الشعور بالخزي من الفعل الخاطئ ويعزز الشعور بسمو الفعل الصحيح[75].

ومع ذلك لا يمكن أن يكون لدينا شعور قوي بالفضيلة، إلا إذا كنا مدركين لوجود الخير والجمال في العالم، فإذا اعتبرنا، مثلًا الملحد الذي يعتقد أن الكون نمط من الفوضى، فلا يمكننا في هذه الحالة أن نصدق أن الفضيلة خيرة ومفيدة بطبيعتها، وبالتالي يجب أن يكون كمال الفضيلة وعلوها بسبب الإيمان بـ"الله". ولكن إذا كان الدين يعزز الفضيلة فهي ليست بأي حال من الأحول من نتاج الدين، حيث يؤكد "شافتسبيري" أن الفضيلة مستقلة عن الدين وتسبقه؛ لأن إحساسنا الطبيعي بالصواب والخطأ، الموجود لدينا منذ زمن طويل قبل اكتساب أي معتقد ديني، لا يمكن أن يتأثر بوجود الإله أو الإلحاد أو الشرك أو حتى وجود الشياطين. فأي شخص يفعل الخير على أمل الثواب أو الخوف من العقاب ليس فاضلًا، بل ليمر فحسب من خلال طاعة ذليلة. لذلك –غالبًا– ما أضر اللاهوتيون بقضية الدين بجعل الثواب والعقاب في المستقبل عنصرًا أساسيًا منها[76]. وفيما أعتقد أن الإيمان بوجود الله الرقيب يزيد الإنسان فضيلة وأخلاقًا.

ثم يشير "شافتسبيري" إلى سبب رئيس في قضية الإيمان بالإله، وكيف يتأثر الناس به؟ الأول هو الطاعة ويتصرفون وفقًا لما يأمر به الكائن الأسمى، إمَّا خوفًا من قوته، مع الافتراض المسبق ببعض الأضرار أو المنافع التي ستتحقق منه، أو من خلال شعور الإنسان بالسعادة والجدارة، حيث يفكر في كمال الطبيعة لتقليده والتشبه به[77].

الحالة الأولي، هي حالة الاعتقاد بوجود إله مسيطر، يفرض طاعته على الجميع من خلال ما يسمى الثواب والعقاب، والإنسان في هذه الحالة يأمل في الثواب ويخاف

من العقاب، وبالتالي لا يوجد في هذه الحالة أي فضيلة أو خير على الإطلاق؛ لأن الخوف والرهبة هما اللذان يسودان ويفرضان الطاعة، فالطاعة في هذه الحالة هي المنفعة، وكل ما يتم من خلالها مجرد تذلل، وهذا التذلل أو الخنوع يشير ضمنيًا إلى حالة من البؤس والخسة "اللؤم" في المخلوق، الذي تسود فيه مشاعر حب الذات في هذه الحالة، وهو في طبعه فاسد ومعيب للغاية(78).

أمَّا الحالة الأخرى، هي انعكاس الصفات المستحقة والخيرة من الإله إلى الإنسان، لذلك على الإنسان أن يتشبه بهذا الكائن السيادي والقدير، حتى يمتلك القوة والمعرفة وأعلى درجات التميز في الطبيعة، وهذا ما يجعل الإنسان يُظهر احترامًا ساميًا وبارزًا لما هو خير وممتاز، ويظهر اهتمامًا بالخير للجميع وعاطفة من الإحسان والمحبة تجاه الكل، وهذه الحالة هي ما تستخدم –بلا شك– لرفع العاطفة وزيادتها نحو الفضيلة، والمساعدة في كبح كل العواطف الأخرى لهذه الحالة فحسب(79).

أتفق مع هذه الحالة، حيث أن حب الله والتشبه به يُعد من الدوافع القوية والأولية التي تجعل الإنسان خيرًا، ويسعى إلى الخيرية دائمًا، لينال حب هذا الإله السامي في خيريته.

يتضح مما سبق، أن "شافتسبيري" من أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deiom، الذي أرجعه إلى طبيعة العقل البشري، وبهذا عارض الدين التقليدي الذي يقوم على سلطة الوحي الإلهي، وانتهى المذهب بعده إلى الإيمان بكائن أعلى هدت إليه طبيعة العقل البشري،... وبذلك قطعوا الصلة بين الأخلاقية وجزاءاتها الخارجية، ورفضوا إقامتها على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم، وألحوا في إقامة الأخلاقية على حب الفضيلة لذاتها دون نظر إلى نتائجها وآثارها. وقد ظهر هذا الاتجاه بوجه خاص عند "شافتسبيري" الذي جاهر بأن الدعوة إلى اتباع السلوك الأخلاقي أملًا في نعيم الجنة وهربًا من عذاب النار مفسدة للأخلاق، فحسب الإنسان باعثًا على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته، بل صرّح بأن افتراض وجود الله غير ضروري عند وضع القانون الأخلاقي(80).

وهكذا، فقد أبعد "شافتسبيري" الأخلاق عن الدين المنزل بثوابه وعقابه، بل أقامها على حب الفضيلة لذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها، واستند في هذا إلى فكرته عن الحاسة الخُلقية المغروسة في طبائع البشر –سنعرض بشيء من التفصيل عن الحاسة الخلقية في محور خاص بذلك–، مصرحًا بأن الإلحاد لا تأثير له على هذه الحاسة إيجابًا أو سلبًا، بل الإيمان بعقيده دينية فاسدة يتلفها ويعطلها عن أداء وظيفتها[81]. فالفضيلة –كما يعتقد شافتسبيري– خيرًا في ذاتها للفاعل، وأن الدافع الفاضل لا يحتاج –في الواقع لا يستطيع– الاعتماد على الخيرات والسيئات الخارجية للفضيلة[82].

جاء موقف "شافتسبيري" هذا من خلال معارضته لموقف "لوك" الذي رأى فيه أن الأخلاق خاضعة لسلطة الإله، فقد أشار في "مقالة عن الفهم البشري" أن الأمر الإلهي يمثّل مصدرًا للقانون الأخلاقي، وأوضح أنه لكي يفهم أي شخص أنه ملزم بقانون، يجب أن يعرف مسبقًا أن هناك صانعًا لهذا القانون، أي قوة أعلى يخضع لها بحق،.. ومن الضروري أيضًا معرفة أن صانع القانون... يطلب منا أن سلوك حياتنا يجب أن يكون متوافقًا مع إرادته. وهذا يوضح أن الأخلاق كانت بالضرورة مسألة طاعة لسلطة إلهية، وهذا ما عارضه "شافتسبيري" حيث وصف موقف "لوك" بأنها دعوة خبيثة وضارة؛ لأنها ألقت بالنظام والفضيلة خارج العالم[83].

ورغم أن "شافتسبيري" كان يهدف في "الأخلاقيين" إلى تقديم نظام عن اللاهوت الطبيعي Natural Theology، إلا أن "توماس فولر" يرى أن الأخلاق والدين مترابطان للغاية، لدرجة أن هذا الحوار –أي الأخلاقيين–، يمكن أن ينظر إليه على أنه مجرد توسيع وتأكيد للحجة الواردة في مقالة "تحقيق عن الفضيلة والجدارة"، وما صمم له وما يجب أن يكون عليه تكوين الإنسان هو تكوين الطبيعة في الواقع، ومن ثَم فإن الفضيلة تحصل على إذن الدين، بينما الدين نفسه ليس إلا إدراك الخير الأسمى ومحاكاته[84].

رغم ملاحظة "فولر" هذه، إلا أن ما قدمه "شافتسبيري" يبيَّن انفصال بين الدين والأخلاق "الفضيلة"، فالفضيلة تطلب لذاتها وهي مستقلة عن الدين استقلالًا تامًّا بل وتسبقه، ولكنه بيَّن أيضًا أن الإيمان بإله يعزز الفضيلة ويحسنها. وفيما أعتقد، أن

الإيمان بوجود إله عليم حكيم رحيم بكل مخلوقاته، يجعل الإنسان مطمئنًا إلى كل قوانينه الأخلاقية والتي تجعله أكثر سعادة في رحلته الحياتية.

يتضح من هذا، أن هذه الاستراتيجية كانت أكثر انتشارًا في طريقة تفكير التيار الليبرالي البريطاني ضد الديانة المسيحية في ذلك الحين، فكانت تهدف إلى تعزيز استقلالية الأخلاق، أي التأكيد على القيم الأخلاقية، وفي الوقت نفسه التأكيد على استقلاليتها عن الدين، وأنها كافية لتنظيم حياة الإنسان. وقد جَسَّد "شافتسبيري" هذا الاتجاه بقدر كبير؛ لأنه كان مسئولًا عن تعزيز فكرة أن الحاسة الخُلقية سابقة عن أي شعور بالدين، وهذا ما عارضه "جورج بيركلي" G. Berkeley (1685–1753م) في بداية كتابه "دفاع عن نظرية الرؤيا وشرح لها" عام 1733م[85].

لا أتفق مع الرأي السابق، الذي يؤكد على استقلالية الأخلاق عن الدين، حيث أن اختلاف الطبائع البشرية يستلزم تنوع في دوافعها نحو الفضيلة، حيث نجد بعض الأشخاص يتحفزون بالحب، وبعضهم بالخوف، والبعض الآخر بالترغيب، وآخرون بالترهيب، ومن ثم فإن الفضيلة وحدها لا تكفي لتكون حافزًا وحيدًا نحو الخيرية.

ثم إني لا أتفق مع القول بأن "الفضيلة تسبق الدين"، لأننا في الواقع نجد أن الأديان السماوية كافة تؤكد أن الله منذ أن خلق الإنسان أرسل إليه الرسل ليحثوا الناس على مكارم الأخلاق، والتي أوجدها الله وفطر الناس عليها؛ إلا إن كان ما يرنو إليه "شافتسبيري" هو الفطرة أو الحاسة الخُلقية الموجودة في الإنسان، ولكنها لا تكفي لكي يستقيم الإنسان ويصبح فاضلًا بذاته، فحتى الملحد لا يستطيع إنكار المسلمات الأخلاقية المتفِق عليها كل عاقل سليم من البشر، وإن أنكر تلك المسلمات فهو يعترف كمًا وكيفًا أن الإنسان لا يستطيع أن يصبح فاضلًا بذاته، فمثلا، لا يستطيع الملحد أن ينكر أن السرقة أو الخيانة من الأفعال الشريرة.

ثانيًا: رفض "شافتسبيري" للمذهب الإرادي:

من الأمور المحورية لبيان موقف "شافتسبيري" من طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق، هو رفضه ادعاء أنصار المذهب الإرادي أن الأخلاقية Morality محددة من خلال الإرادة الإلهية. وهذا يعني فيما يرى "رالف كدويرث" Ralph Cudworth

(1617–1688م) أن أتباع المذهب الإرادي والكالفنيين(♦) Calvinists –أتباع "جون كالفين"–، يعتقدون بأن المبادئ الأخلاقية تنشأ من إرادة الله، فالله خلق الخير والشر، وخلق كل شيء في هذا الكون،... وأي نوع من أنواع الإلزام ينبغي أن يشتق من أحد أوامر الله، فمثلًا: إذا فعل الشخص (س) الفعل (ص)، فإن الشخص (س) فعل هذا الفعل؛ لأن الله أمر بتأديته على هذا النحو(86).

وهذا يعني، أنه لا توجد علاقة بين القيمة الأخلاقية والفعل الصالح الذي يستحق المكافأة، بمعنى أن كل عمل صالح لا يقوم على قيمة مرتبطة به، بل على أساس القيمة التي يختارها الله للإنسان فحسب، فالقيم البشرية تحددها فقط إرادة الله، وليس بسبب الخير الموجود في الإنسان، فالله يمنح بنفسه قيم الأفعال الصالحة للإنسان بناء على اختياره وإرادته، لذلك تحاول هذه النظرة المحافظة على حرية الله وسلطانه(87).

ولكني أعتقد، إن الإنسان حر في اختياره الفضيلة من الرذيلة، وأنه ليس بمجبر من قبل الإله، حتى وإن كان الله قد أوجد الخير والشر، فهذا لا يدل على جبرية الإنسان وإلزامه بالفضيلة أو الرذيلة، وإلا لما كنا نجد أناسًا فضلاء وآخرين يرتكبون الرذيلة، فإن "س" و"ص" من البشر قد عرض عليهما الخير والشر وكلاهما قد اختار بإرادة الكاملة ما تميل إليه نفسه، سواء أكان خيرًا أم شرًا، متأثرًا في ذلك بعوامل النشأة والتربية من جميع النواحي.

ينتقد "شافتسبيري" رؤية أنصار المذهب الإرادي، من أنه يمكن تضليل الإنسان العابد فيما يتعلق بمفهومَي الصواب والخطأ، وهذا ما أشار إليه قائلًا: "ربما يُضلل العابد كثيرًا فيما يتعلق بالصواب والخطأ، إذا كان يتبع أوامر الإله المفروضة، أو يفعل ما يراه ضروريًا لإرضاء هذا الإله؛ لأنه يفعل ذلك فحسب مجبرًا وخوفًا منه، وخلافًا لميوله الشخصية"(88). ووفقًا لهذه الحالة، يجادل "شافتسبيري" إذا كانت إرادة الله هي التي حددت الأخلاقية، فلن يكون هناك أي معنى لتمجيد الله ومدحه لكونه أخلاقيًا(89).

أعتقد أن الإرادة الإلهية يؤل إليها الخيرية التامة، فالله خلق الخير والشر، وخلق في الإنسان الإرادة ومنحه القدرة على التمييز بين الخير والشر، والخيرية التامة أو خيرية

الإله تكمن في تحفيز من يفعلون الخير ويكافئهم في الدنيا بالحياة الطيبة والرضا في قلوبهم، ويعدهم في الآخرة بالجنة التي سيعيشون فيها في سعادة أبدية.

ويستطرد "شافتسبيري" قائلًا: "فمن يعتقد بأن هناك إلهًا، ويتظاهر شكليًا أنه عادل وصالح، فيجب أن يفترض أيضًا بشكل مستقل أن هناك شيئًا مثل: العدل والظلم، الحقيقة والباطل، الصواب والخطأ،... وبالتالي، فإذا قيل إن إرادة الله أو أمره يشكلان الصواب والخطأ، إذن فهذه الكلمات الأخيرة ليس لها أي معنى على الإطلاق"[90].

وهكذا، يوضح "شافتسبيري" أن قبولنا للأوامر الإلهية على أنها صائبة أو خاطئة، أو أن الله عادل، يعد أمرًا تعسفيًا، وهذا ما أكده قائلًا: "إذا كانت الأوامر الإلهية تعسفية ودون سبب، فمن المتوقع أن تتحمل بعض الكائنات المرض الدائم، وينعم بعضها الآخر بالخير الدائم؛... ومن ثَم، فإن الحديث عن أي شيء على أنه عادل أو غير عادل، على هذا الأساس، يعني عدم قول أي شيء، أو حديث بلا معنى"[91].

ثم يشير "شافتسبيري" إلى أن إيمان أنصار هذا المذهب بصدق وخيرية وعدالة الكائن الأسمى، سيؤدي بالضرورة إلى فقدان كثير من هذه السمات لدى المؤمن بها، بسبب حماسته الشديدة تجاه هذا الكائن الأسمى، وقد بيَّن "شافتسبيري" ذلك قائلًا: "وهكذا، يبدو أن دافع العبادة الحقيقية والعبادة القلبية لكائن أسمى، تكون ممثلة في تاريخه أو سماته على أنه صادق وعادل وخيّر؛ ويترتب على ذلك فقدان الاستقامة، واضطراب التفكير، وإفساد الطبع والأخلاق لدى الشخص المؤمن به، فصدقه، يستبدل بالضرورة بحماسته، وبهذا يكون متأثرًا بشكل غير طبيعي، وبالتالي يصبح متدينًا بشكل غير أخلاقي"[92].

يبدو فيما أعتقد، أن "سافتسبيري" يتحدث عن ظاهرة التشدد في الدين، أو التدين الشكلي فيما يخص الحماسة الشديدة للإيمان بالله، فبعض المندفعين أو المتشددين في إيمانهم بالله يحاولون إرضاءه بكافة السبل؛ مما قد يترتب على ذلك مغالاة شديدة في تنفيذ أوامره المعتدلة وفهمها بشكل خاطئ، مما يؤدي بهم إلى الإساءة الشديدة لخالقهم ومعتقدته. فمثلًا: معظم الجماعات المتطرفة في الديانات كافة سواء كانت سماوية أو وضعية، ينطبق عليها هذا القول في المغالاة الشديد.

وقد رفض "شافتسبيري" رفضًا تامًا فكرة أن تحدد الأخلاقية من خلال الإرادة الإلهية؛ لأن في هذه الحالة سيكون الإنسان فاعلًا على غير إرادته وميوله، لذلك، ينبغي على أي شخص يعتقد أنه من المفيد أن نحب الإله؛ بسبب فضيلة الإله God's virtue، أن يؤمن أن الأخلاقية تسبق إرادة الإله(93).

أختلف مع رأي "شافتسبيري"، حيث أرى أنه لديه فهم خاطئ عن المعتقدات؛ لأن الذي يؤمن بوجود الله يؤمن بحب، وبيقين راسخ أنه يفعل الصواب والحق والخير، من خلال إرادة حرة وليس مجبرًا من قبل الإله على فعل الفضيلة، وإلا لَمَاَ كان الله أوجد جنة إلى المحسنين وأوجد النار إلي المسيئين، ولَمَاَ كنا نجد من المؤمنين أنفسهم من يفعل الخير وصاحب الفضيلة، ومن يفعل الشر وصاحب رذيلة.

يتضح مما سبق، أن "شافتسبيري" يؤكد ضد أنصار المذهب الإرادي أن إرادة الإله تُحدد من خلال الأخلاقية، وليس العكس. كما يقول "سيوكليس" Theocles –في مقالة الأخلاقيين– عن الموقف الذي قدمه مؤلف "التحقيق" عن الفضيلة، من حيث أنها حقا شيئا يطلب لذاته، وتكمن في طبيعة الأشياء، ليست بشكل اعتباطي أو مصطنع، وإذا جاز –التعبير– فهي لا تكون خارجية، ولا تعتمد على العرف أو العادة، أو النزوة أو الإرادة، ولا حتى على الإرادة العليا بذاتها Supreme Will it–self، التي لا يمكن أن تهيمن عليها بأي شكل من الأشكال، ولكن لكونها خيرة بالضرورة، فهي تخضع لها ومتحدة معها دائمًا(94).

من الواضح، أن اعتقاد "شافتسبيري" بأن يقيننا بشأن بعض الأشياء، بما في ذلك يقيننا أن السلوك الخارق(*) Supralapsarian الذي ينسبه الكالفنيون إلى الله هو خطأ، وهو أساس كافٍ لرفض جميع اللاهوتيات التي تضع إرادة الله قبل الأخلاقية. ويبدو أن "شافتسبيري" هنا يظهر تقاربًا عميقًا مع جماعة أفلاطوني كامبردج(•)(95).

فقد أشار "كدويرث" –مثلًا– إلى أن النظريات التي تشير إلى أن منشأ الالتزام أو المبادئ الخُلقية متمثل في الأوامر التي تعتمد كلية على إرادة الآمر سواء كان الله أو الحاكم؛ ينتج عنه أن قبول أي مبدأ أو قاعدة أخلاقية يفتقر إلى الأسباب الحقيقية؛

حيث إن الأسباب النابعة من قاعدة الأمر هي مجرد أسباب عشوائية تجعلنا نخلط بين المبادئ الأخلاقية الحقيقية والمبادئ اللاأخلاقية(96).

ورغم هذا، فإن "هنري مور" وهو من الجماعة نفسها يختلف مع "كدويرث" و"شافتسبيري"، حيث أرجع منشأ الالتزام الأخلاقي إلى الأصل الإلهي Divine Origin، فهو الذى طبع **(نَقَش)** في عقل الإنسان كل الأفكار المتعلقة بالخير والشر، وهو مستقل ذاتيًا، وله قيمة جوهرية في ذاته، وأفكاره مماثِلة للمبادئ الرياضية، ومبادِئُه الأخلاقية وغيرها تكون مُدركة مباشرة من خلال البشر بطرق مختلفة حسب فضائلهم(97).

وكذلك أيضًا فعل "كلارك"، فرغم أنه أشار إلى أن الحقائق الأخلاقية مستقلة ذاتيًا عن أي إرادة، إلا أنه تراجع عن هذا، وأكد على أن القانون الطبيعي وقانون المبادئ الأخلاقية ليسا مستقلَين ذاتيًا تمامًا؛ لأنهما في نهاية الأمر من خلق الإله وإبداعه، وهو الذى يضمن ثباتهما واستقلالهما من الظروف التاريخية والثقافية(98).

وعلى هذا، يبدو واضحًا بالنسبة إلى "شافتسبيري" أن الاعتقاد بالمذهب الإرادي له آثار أخلاقية ضارة بشكل كبير، فإذا كنا نعتقد أن بعض الأفعال خاطئة فحسب؛ لأن الله أمر بشكل تعسفي بعدم القيام بها، فإن سبب عدم القيام بهذه الأفعال سيكون هو الرغبة الذاتية في تجنب عقاب الله، ولكن إذا أصبحت هذه الرغبة هي الحافز المسيطر، فسوف تزاحم –في نهاية الأمر– دوافع المحبة الأخرى وتدمرها، والتي تعتبر دوافع أساسية لفضيلة الإنسان وسعادته(99).

ولكن، لابد من أن نفرق بين المذهب الإرادي الذي تناولناه سابقًا من خلال موقف "شافتسبيري" ومذهب الإرادية الأخلاقية Ethical Voluntarism الذي يرى أن استحقاق الفعل على أنه صائب أو خاطئ يعتمد بشكل أساس على كيفية إرادة الفعل، وأن نتيجة فعل الفرد يُحكم عليها بالخير أو الشر –في المقام الأول– وفقًا لصلاح أو سوء الإرادة التي تُنتج الفعل(100).

المحور الخامس: التوازن بين العواطف الطبيعية والذاتية:

أدَّى التساؤل حول مصدر الأحكام الأخلاقية ومبادئها دورًا مهمًا في مناقشات فلاسفة الأخلاق في القرنَين (17، 18) الميلاديَين، وأثار نوعًا من النقاش والجدل بين الفلاسفة، أهو العقل أم العاطفة؟ وعلى هذا انقسم الفلاسفة إلى اتجاهين مختلفين: الاتجاه الأول يؤكد على العقل بوصفه مصدرًا للأحكام الأخلاقية ومبادئها، ويمثل هذ الاتجاه "صموئيل كلارك" S. Clarke (1675–1729م) و"ويليام ولاستون" W. Wollaston (1659–1724م) و"جون بالجي" J. Balguy (1686–1748م) و"ريتشارد برايس" R. Price (1723–1791م) و"توماس ريد" T. Reid (1710–1796م) وآخرين، بينما أكد الاتجاه الآخر على دور الإحساس أو الشعور أو العواطف بوصفها مصدرًا للأحكام الأخلاقية ومبادئها، ويمثل هذا الاتجاه "شافتسبيري" و"هاتشيسون" و"ديفيد هيوم" D. Hume (1711–1776م) و"آدم سميث" A. Smith (1723–1790م) وآخرين[101].

ويعد "شافتسبيري" المؤسس الأول للاتجاه العاطفي في فلسفة الأخلاق، وبدأ هذا بالتمييز بين ثلاثة أنواع من العواطف، وهي:

أ. عواطف طبيعية Natural Affections، تؤدي إلى الخير العام.

ب. عواطف ذاتية Self-affections، تؤدي إلى الخير الخاص.

ج. عواطف غير طبيعية Unnatural Affections، وهي لا تكون مثل أيٍّ منهما، ولا تهتم بأي من الخيرات العامة أو الخاصة، وهذا النوع من العواطف فاسد تمامًا، بينما النوعان الأولان من العواطف قد يكون الإنسان وفقًا لهما فاضلًا أو فاسدًا، خيّرًا أو شريرًا حسب درجتهما[102].

فالعواطف الطبيعية تحمل على تحقيق الخير للمجموع، وهي تقوم على محبة الغير والتشارك الوجداني مع النوع الإنساني، والعواطف الذاتية تتوخى تحقيق الخير لصاحبها دون غيره من الناس، وتتمثل عند الفرد في حبه للحياة وضيقه بكل ما ينزل به من أذى وحرصه على راحته ونحو ذلك، أما العواطف غير الطبيعية فلا تحقق خيرًا خاصًا ولا عامًّا، وهي تضم الدوافع الشريرة فحسب، بل تشمل الدوافع التي تنشأ عن الخلافة

والعادات الهمجية، وتضم المشاعر الذاتية التي تشتد بصاحبها حتى تتجاوز حدها وتشذ عن المعقول[103].

واضح من هذا التصنيف أن الصنف الثالث يُستبعد من نطاق الدوافع الخيّرة، وأن الصنفَين الأولَين خير أو شر كانا وفقًا لمدى اتزان دوافعه واتساقها بعضها مع البعض، فالمغالاة في العواطف الطبيعية كالرحمة أو المحبة قد تؤدي إلى ضرر يجعلها شرًّا، وكذلك الحال في العواطف الخاصة حين تشتد بصاحبها حتى تعوق مشاعره الاجتماعية عن أداء وظيفتها، فما تتجاوز المشاعر الطبيعية والذاتية حدها المعقول فهي خَيْر لا محالة، حتى مشاعر الذات التي تقوم على أساس أناني، فإن انعدامها يعوق تحقيق الخير للمجموع، على أساس أن الفرد جزء في النظام الذي ينتمي إليه[104].

وهذا ما عمل "شافتسبيري" على إيضاحه، حيث رأى أننا قد ننظر إلى العواطف الطبيعية على أنها قوية جدًا، حيث إننا ننظر إلى العواطف الذاتية على أنها ضعيفة جدًا، ولكنه يفند هذا الرأي من أن العواطف الطبيعية قد تكون مفرطة وبدرجة غير طبيعية، ملثما تتغلب عاطفة الشفقة والرحمة لدرجة أنها تدمر نهايتها الخاصة، وتكبح العون والإغاثة المطلوبة. وبالتالي تكون العاطفة الطبيعية والخيرية من هذا النوع مفرطة جدًا، ويمكن أن تكون ضارة لصاحبها وللآخرين[105].

وللإيضاح أكثر، يضرب "شافتسبيري" مثالًا بالدين بوصفه نوعًا من المشاعر الطبيعية، التي ليست مشاعر من النوع الأناني، ولكنها من النوع النبيل، فمثلًا تكون لدى بعض الشخصيات ضغوط تتجاوز نسبتها الطبيعية بدرجة عالية جدًا؛ لأن غاية الدين هي جعلنا أكثر كمالًا وإنجازًا في كل الواجبات الأخلاقية وأدائها؛ فإذا كنا في ذروة النشاط والتأمل الخاشع، نكون معاقين إلى حد ما في هذا الصدد، بجعلنا غير ملائمين أكثر للواجبات الحقيقية ووظيفة الحياة المدنية...، فالإفراط في الحماسة تجاه الإيمان أو العبادة، قد يحولنا في هذه الحالة، بحيث يجعل الشخص المتدين أكثر تقصيرًا في الأمور الدنيوية، وأقل اهتمامًا بالمصالح الدنيا والمؤقتة للبشرية[106]، وفي مثل هذا الحالة يكون الدين عاطفة شريرة Vicious Affection[107].

وكذلك أيضًا يؤكد "شافتسبيري" على أهمية العواطف الذاتية للفرد وعدم إهمالها، حيث رأى أن العواطف الخاصة قد تكون ضعيفة للغاية؛ لأنه إذا كان الفرد مهملًا لذاته، وغير حساس، أو إذا كان يريد هذه الدرجة من المشاعر التي تكون مفيدة للمحافظة على نفسه أو مساندتها أو الدفاع عنها؛ فهذا يعد أمرًا فاسدًا بالتأكيد، فيما يتعلق بالهدف من تصميمه وغايته الطبيعة...، لذلك يجب رعاية الذات والاهتمام بالإنسان ككل[108].

لذلك، ووفقًا لنظرية "شافتسبيري" لا يوجد خطأ جوهري في العواطف الذاتية، إنها ضرورية لوجود العديد من المخلوقات، بما في ذلك البشر، لذلك يحتفظ "شافتسبيري" بمصطلح أناني للتعبير عن العواطف الذاتية التي تظهر أكثر من مجرد اهتمام بالذات أو اعتبار للخير الخاص[109].

وعلى هذا، فالعواطف التي تستهدف الخير الخاص ضرورية وأساسية للخيرية الكلية؛ لأنه لا يوجد إنسان يمكن اعتباره خيّرًا أو فاضلًا لمجرد امتلاك العواطف الذاتية فحسب، رغم ذلك فمن المستحيل المحافظة على المصلحة العامة أو خير النظام دونها، وينتج عن هذا أن الإنسان الذي يريدها ويرغب فيها فحسب، سيكون تقديره سيئًا وناقصًا. وكذلك الأمر أيضًا عندما نتحدث عن إنسان بوصفه خيّرًا تمامًا، حينما تكون محبته تجاه الآخرين عطوفة تمامًا، وحماسية لدرجة أن تجعله يتجاوز نفسه، أو عندما يتصرف أبعد من ذلك عن طريق شعور مفرط في العطف من فرد لآخر، سيكون أيضًا تقديره سيئًا وناقصًا[110].

يتضح مما سبق، أن الإفراط في استخدام العواطف الذاتية أو إنكارها مرفوض عند "شافتسبيري"، كما أن الإفراط في العواطف الطبيعية دون مراعاة العواطف الذاتية أيضًا مرفوض، لذلك عمل على تحقيق نوع من التوازن النسبي بين العواطف الطبيعية والذاتية.

ثم يبيَّن "شافتسبيري" أن المغالاة في درجة العاطفة أو خفضها يعد نوعًا من الرذيلة والنقص، ويحدد ثلاث حالات لذلك، وهي:

أ. عندما تكون العواطف العامة ضعيفة أو ناقصة.

ب. عندما تكون العواطف الذاتية والخاصة قوية جدًا.

ج. عندما لا تنشأ العواطف من هذه أو ذاك، ولا تميل في أي منها بأي درجة إلى دعم النظام العام أو الخاص[111].

كما أنه حدد ثلاث طرق أخرى، هي:

أ. عندما يمتلك المرء عواطف طبيعية، عطوفة وكريمة بشكل قوي تجاه الخير العام، وتكون لديه الوسائل الرئيسة وقوة التمتع بالذات، فإذا رغب في أحدهما، فهو بؤس وشر محققين.

ب. عندما يمتلك المرء عواطف خاصة أو ذاتية قوية جدًا، أو تتجاوز درجة تبعيتها للخيرية والطبيعية، فيعد هذا أيضًا أمرًا تعيسًا جدًا.

ج. أن تكون لدى المرء عواطف غير طبيعية، بمعنى أنها لم تؤسس على مصلحة النوع، أو الجمهور؛ ولا على مصلحة الشخص الخاصة، أو الإنسان نفسه، فهو أيضًا أمر بائس في أعلى درجة[112].

وهكذا، فحب الحياة المفرط يؤدي إلى الجبن، والجبن يؤدي إلى الخوف المفرط، مما يضر الفرد حتى في حالة عدم وجود مخاطر، ويصبح السعي وراء الرفاهية بمرور الوقت شهية غير طبيعية، مما يزيد نفاد صبر الامتناع ويقلل من متعة التدلل Indulgence. فالمشاعر المفرطة بالثناء تجعل الشخص غير قادر على تحمل أدنى خيبة أمل، وينتج عن الحب المفرط للراحة والتراخي على الفور سوء الفكاهة والفتور، مما يؤدي إلى كبح كل أنواع الاستمتاع. الغضب والاستياء، في حين أنهما ضروريان بدرجة متوسطة للدفاع عن النفس، يصبحان ضارين، عندما يحملان إلى أقصى الحدود، إنهما يملآن العقل بالرغبة في الانتقام، والذي يتحول بمرور الوقت إلى نوع من المرض، في هذا الحالة يتساوى الإفراط في العواطف الطبيعية مع العواطف غير الطبيعية مثل الاستمتاع بمصائب الآخرين، والفرح بإيذاء الآخرين، والحقد، والحسد، والغدر، والجحود، والكراهية العامة للبشرية، فكل هذه المشاعر لا أساس لها من الصحة، فبسببها لا يعرف الإنسان الراحة أو العون، ويواجه الكراهية في كل مكان، ويجد الرعب أينما ذهب[113].

يتضحُ مما سبق، أن "شافتسبيري" يحذر من الإفراط في العاطفة الطبيعية، ويؤكد على ضرورة الحصول على درجة معتدلة من العاطفة الذاتية، فالأولى عندما تكون مفرطة والأخيرة عندما تكون ضعيفة للغاية، كلاهما ضار، وعندما تكون العاطفة الطبيعية قوية بما يكفي، يهمل الشخص لعواطف أخرى لا تقل أهمية عنها، فإنها تهزم غايتها الخاصة Own End[114].

فالإفراط في العواطف الطبيعية يمكن أن يكون ضارًا بالفعل، فالإحسان، أو العطف، أو حتى الحب الأبوي، إذا كان غير معتدل أو يتجاوز درجة معينة فهو بلا شك رذيلة؛ لأن رعاية الوالدين يمكن أن تكون مفرطة وتؤذي الطفل بالفعل، أو كما نقول تفسد الطفل[115].

ويترتب على ما يراه "شافتسبيري" أن هناك تناغمًا طبيعيًا بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة، فمتى حقق الفعل خيرًا لصاحبه ويتعارض مع خير المجتمع كان شرًا، ومتى حقق لصاحبه خيرًا دون أن يتعارض مع مصالح المجتمع الإنساني كان خيرًا[116].

وعلى هذا تكمن وجهة نظر "شافتسبيري" الرئيسة في أنه لكي يكون المخلوق خيّرًا، فيجب أن تميل عواطفه المحفزة الاجتماعية والذاتية إلى الأفعال التي تؤدي إلى انسجام النظام أو المجتمع الذي يكون المخلوق جزءًا منه[117].

وبهذا يتضح، رفض "شافتسبيري" لموقف "هوبز" الذي ذهب إلى أن الخير والشر لفظتان تدلان على شهواتنا وعلى ما نتجنبه، وهي أمور تختلف باختلاف أمزجة البشر وعاداتهم وعقائدهم، والبشر لا يتخلفون فقط في حكمهم على الإحساس بما هو سار وغير سار للذوق والشم والسمع واللمس والبصر، إنما كذلك على ما هو مطابق وغير مطابق للعقل في أفعال الحياة العادية، لا بل إن الإنسان نفسه، في أوقات مختلفة، يختلف عن نفسه؛ وهو يمدح حينًا، أي يصف بالخير، ما يذمه ويصفه بالشرير حينًا آخر[118]. وطالما أن الإنسان في حالة الطبيعة المحضة، فإن شهيته الفردية هي مقياس الخير والشر[119].

وجاء رفض "شافتسبيري" لمذهب الأنانية النفسية Psychosocial Egoism عند "هوبز"؛ لأنه زعم أن الدافع الأصلي لأي فعل إرادي هو دائمًا الاهتمام بالمصلحة الذاتية Self-inters،... حيث بيَّن "شافتسبيري" أن العواطف الطبيعية لا يمكن تفسيرها من خلال المصلحة الأنانية؛ لأن "هوبز" أهمل أي عواطف خيرة أخرى يمر بها الموجود البشري، ولم يترك له سوى عاطفة رئيسة واحدة، وهي الخوف Fear الذي التهم في الواقع كل العواطف الأخرى، ولم يترك مجالًا إلا لذلك الشعور اللامتناهي المرتبط بالقوة الطبيعية تجاه الناس، والتي لا تنقطع إلا بالموت[120].

وفيما أعتقد، أن المغالاة والتشدد في أي شيء عامة يؤدي إلى نتائج عكسية، فإن نظرنا إلى العواطف الطبيعة، فإن المغالاة فيها (مثل: الرحمة) تحول الشخص من إنسان فاضل إلى إنسان مُتَسيب بسبب عدم سيطرته أو مغالاته في رحمته وشفقته بالآخرين، والمغالاة أيضًا في العواطف الذاتية تحول المرء إلى شخصٍ أناني لا يبحث إلا عن مصلحته الخاصة، بل قد يصل به الأمر إلى إيذاء الآخرين من أجل تحقيق مصالحه الخاصة. ومما أؤكد عليه ضرورة الاعتدال والتوسط في كل شيء، فما زاد عن الحد انقلب إلى الضد.

- **تمييز "شافتسبيري" بين الملذات الجسدية والملذات العقلية:**

يوضح "شافتسبيري" أن هناك نوعين من الملذات، هما: الملذات الجسدية والعقلية، وأشار إلى أن الثانية أسمى من الأولى، ويجيزها معظم الناس، حيث يقول: "كلما تصور العقل فكرًا عاليًا عن قيمة أو جدارة أي فعل أو سلوك، فإننا نتلقى أقوى انطباع Impression من هذا النوع، ويسمو بنا إلى أعلى درجة من المشاعر تجاه الموضوع؛ وفي هذا الوقت يضع نفسه فوق كل الآلام الجسدية بالإضافة إلى المتع، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينحرف عن هدفه عن طريق التملق أو الخوف من أي نوع"[121].

ومن ناحية أخرى، حينما يحاط الشخص بجميع الظروف السعيدة للمتعة الخارجية، محاطًا بكل شيء يمكن أن يجذب أو يسحر إحساسه، في هذه الحالة ينغمس في الملذات، ومع ذلك، فكلما لم يكن هناك أي شيء ناقص، لم يكد يخطر بباله أي إزعاج أو اضطراب داخلي، أو أي شيء مزعج أو نكد داخلي، حتى تتوقف حالة استمتاعه

على الفور، وتنتهي متعة الإحساس؛ وكل وسيلة من هذه الوسائل تصبح غير فعالة، وترفض على أنها تسبب الاضطراب، وتصبح موضوعًا للكره أو النفور[122].

وعلى هذا، كما يشير "نيكولاس هانت" أن "شافتسبيري" يعتقد أننا مخلوقات تسعى بشكل طبيعي نحو السعادة، وأن ملذات العقل هي أفضل وسيلة للسعادة، وهو ما يشير إليه المبدأ القائل، نظرًا لأننا خُلِقنا لغرض ما من قِبل مُصَمِم خير، فيجب أن نُعَد بحيث تكون أفضل التأثيرات الأخلاقية لدينا هي الأقوى من الناحية النفسية أيضا[123].

وقد أشار "هوبز" في "اللفياثان" إلى أن المتعة واللذة هما مظهر الخير أو الإحساس به، والألم أو الانزعاج هو مظهر الشر والإحساس به. وبالتالي فإن كل شهية ورغبة وحب تكون مصحوبة بقدر كبير أو صغير من اللذة؛ وكل كره أو تجنب يكون مصحوبا بقدر يزيد أو ينقص من الألم والضرر[124].

ثم ميز بين نوعين من: المتع أو اللذات، فمنها ما ينشأ من الإحساس بموضوع حاضر، وهي ما يمكن تسميته بمُتع الحواس، إلى هذا النوع ينتمي كل ما يرضي الجسد ويحرره، وكذلك كل ما يمتع النظر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، ومنها ما ينشأ عن الترقب الناتج عن توقع غاية الأشياء ونتائجها، سواء كانت هذه الأشياء ممتعة للإحساس أو مزعجة؛ وهذه متع للعقل الذي يستخرج هذه النتائج، وهي تسمى عامة بالفرح، وبالطريقة نفسها، من الانزعاج ما يكمن في الإحساس، ويسمى ألما، ومنه ما يكمن في ترقب العواقب، ويسمى حزنا[125].

وعلى هذا، فالإنسان الفرد هو نفسه نظام يتألف من شهوات وأهواء ومشاعر مختلفة، وكلها متحدة تحت السيطرة العليا للعقل، على أساس هذا النظام تعدل الأجزاء بشكل جيد بعضها بعضا، بحيث إن أي تشويش أو عدم تناغم، مهما كان طفيفا، قد يفسد ويشوه الكل[126].

وبالتالي، تبدأ لذات العقل بالتفوق على اللذات الجسدية، ومن ثم فإن كل ما يمكن أن ينتج في أي كائن عاقل، بوصفه سلسلة متدفقة باستمرار أو بوصفه سلسلة من المتع العقلية Mental Enjoyments، أو ملذات العقل، هو أكثر أهمية لسعادته، من تلك

التـي يمكـن أن تنـتج لـه مسـارًا مسـتمرًا أو سلسـلة مـن المتـع الحسـية Sensual Enjoyments، أو ملذات الجسد[127].

ويعني هذا، أن اللذة العقلية هي إمَّا العواطف الطبيعية بنفسها في عمليتها المباشرة، وإمَّا أنها تنبثق بالكلية عنها، وليست سوى آثارها. ومن ثم فالعواطف الطبيعية قد أُنشئت كما ينبغي في إنسان عقلاني، بوصفها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن توفر له سلسلة متواصلة ثابتة أو تتابعًا من المتع العقلية، وهي أيضًا الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تمنحه سعادة مؤكدة وراسخة[128]. لذلك، فاللذة العقلية هي –في الواقع– العواطف الطبيعية نفسها[129].

وينتج هذا من: أ– عندما ندرك لذة أكبر تكون أذهاننا تحت عاطفة الحب أو الشفقة، أو أي شيء آخر له طابع اجتماعي. ب– عندما نرى أو نسمع عن سعادة الآخرين، لا بد أن يكون لدينا شعور طبيعي بالفرح[130].

ولكن، إلى أي مدى تتفوق اللذات الاجتماعية في الشخص على اللذات الأخرى؟

يشير "شافتسبيري" إلى أن اللذات الاجتماعية تعبر عن لذة أكثر حدة ووضوحًا وغير مزعجة، بينما اللذات الأخرى تهدف إلى إشباع الظمأ والجوع، والشهوات المتوهجة الأخرى...، ولكن لكي تكون قادرًا على الحكم على كليهما، فمن الضروري أن يكون لديك إحساس بكل منهما، فمثلًا يمكن للإنسان الصادق أن يحكم على اللذة الحسية ويدرك قوتها القصوى؛ لأنه لا ذوقه ولا إحساسه متبلد الشعور، ولكن على العكس من ذلك، يكون أكثر حدة ووضوحًا؛ بسبب اعتداله، واستخدامه المعتدل للشهوة. ولكن الإنسان اللاأخلاقي الماجن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحكم بشكلٍ جيد على اللذة الاجتماعية؛ لأنها تعتبر مجرد شيء غريب عن طبيعته[131].

وتهدف اللذة العقلية في مضمونها العام أو ما يسمى بتأثيرها الطبيعي، إلى الاستمتاع بالخير عن طريق التواصل؛ حيث يتم تلقيه إمَّا عن طريق التأمل، أو عن طريق المشاركة في الخير للآخرين، ممزوجًا بإدراك سار للحب الفعلي، ومستحقًا للتقدير أو الاستحسان من الآخرين[132].

ورغم إشارة "شافتسبيري" السابقة إلى أن ملذات العقل هي العاطفة الطبيعية، إلا أنه ذكر أيضًا أن الملذات الجسدية تعتمد على العاطفة الطبيعية، حيث يقول: "ليس فحسب ملذات العقل، بل حتى ملذات الجسد، تعتمد على العاطفة الطبيعية، لدرجة أنه عندما يكون هذا مطلوبًا، فإنها لا تفقد قوتها فحسب، بل تتحول بطريقة ما إلى اضطراب واشمئزاز، فالأحاسيس التي يجب أن تمنح بشكل طبيعي الاطمئنان والبهجة، تنتج الاستياء والحموضة، وتولد التعب والأرق في الشخصية، وندرك هذا من خلال التقلب الدائم وحب التغيير، وهو أمر جدير بالملاحظة في أولئك الذين ليس لديهم أي شيء تواصلي أو حميمي في ملذاتهم[133].

كما أوضح "شافتسبيري" في مقالة "الفطرة السليمة" أن الحياة البائسة ليست رغبة الإنسان العاقل، فكونه بلا فضيلة أو استقامة، هو في الواقع أن يكون بلا عاطفة طبيعية من أي نوع، والحياة دون عاطفة طبيعية أو صداقة أو مؤانسة اجتماعية حياة بائسة وتعيسة؛ لأن العواطف الطبيعية ذات قيمة جوهرية وتطلب لذاتها، كما أنه يجب تقييم المصلحة الذاتية واحترامها؛ لأن الإنسان مكون من عقل وسمات ومزاج ومشاعر وعواطف، وإذا فقد ما هو إنساني وما هو جدير به، فهو مُضيع لنفسه بقدر ما يفقد ذاكرته وفهمه[134].

ولكن ماذا يحدث لو فقد الإنسان غرائزه الصحيحة وتخلى عن نوعه وتجاهل نسله وأفسد الوظائف أو القدرات التي منحتها له الطبيعة؟

يشير "شافتسبيري" إلى أن الإنسان في هذه الحالة سيصاب بحالة من البؤس والشقاء، وعليه إصلاح ذلك من خلال شخصيته وعبقريته. فكم هو مؤسف بالنسبة لإنسان اعتماده على المجتمع أكبر من أي مخلوق آخر، أن يفقد تلك العاطفة الطبيعية التي تدفعه إلى الخير ومصلحة نوعه ومجتمعه، وهذا في الواقع هو نصيب الإنسان الطبيعي من هذه العاطفة، بحيث إنه من بين جميع المخلوقات الأخرى، هو الأقل قدرة على تحمل العزلة، ولا يوجد أي شيء أكثر وضوحًا من أن هناك بشكل طبيعي في كل إنسان درجة من العاطفة الاجتماعية تدفعه إلى البحث عن ألفة وصداقة[135].

ثم يبيَّن "شافتسبيري" حالة الانحراف الأخلاقي التي تنتج عن الانحراف عن الطبيعة، حيث إنها تكون من بين جميع الحالات الأخرى الأكثر فظاظة وقمعًا وبؤسًا، حيث يقول: "إن التنازل أو الموافقة على أي شيء شرير أو لا أخلاقي، هو خرق أو مخالفة للمصلحة ويؤدي إلى أكبر الشرور، هذا من ناحية. في حين أن كل ما هو تحسين للفضيلة أو ترسيخ للعاطفة الصحيحة والاستقامة هو تقدم أو ترقية للمصلحة، وتؤدي إلى السعادة والمتعة الأقصى والأكثر تماسكًا"[136].

لذلك، فالشخص الخبيث أو الشرير عند "شافتسبيري" شخص تعيس وغير سعيد؛ لأن كل فعل شرير أو خبيث سيكون مؤذيًا للذات؛ لأن الفضيلة خير، والرذيلة شر في كل إنسان[137].

وعلى هذا، فالمبدأ الرئيس عند "شافتسبيري" هو أن كل الأفعال التي تنتج وفقًا للمصلحة الخاصة، وخير كل إنسان يكون موجهًا نحو الخير العام، وإذا توقف الإنسان عن الترويج لذلك، فهو يسعى لنفسه، ويتوقف عن تعزيز سعادته ورفاهيته، ويكون بذلك عدوًا لنفسه بشكل مباشر، ولا يمكن لأي إنسان أن يكون خيّرًا أو مفيدًا لنفسه، دون أن يسعى إلى خير المجتمع، الذي هو جزء منه، وبهذه الحالة فحسب يكون الإنسان سعيدًا، ودونها يكون بائسًا[138].

أعتقد، أن هناك نوعًا من الاعتدال في رؤية "شافتسبيري" تجاه العواطف، وهذا ما أدعمه شخصيًا، فمثلًا الحب والعطف الزائد عن الحد من قبل الوالدين للأبناء قد يؤدي بهما التدليل الزائد، مما يجعلهم أبناء ضعفاء غير قادرين على تحمل المسئولية. ومما أرى، أن السعادة لا تكمن فقط في ملذات الجسد، بل إن النصيب الأعظم منها يكمن في ملذات العقل أو إن شئت فقل في ملذات القلب، فمثلًا نجد بعض الفقراء يعيشون في حالة من الفقر الشديد، ورغم ذلك نجدهم في حالة من السعادة التامة، والعكس صحيح. كما أن السعادة الحقيقية لا تكمن إلا في قلب الإنسان، مهما بلغ به الفقر والبؤس والمرض، هذا إن توفرت له أسرار السعادة. وأعتقد أن سر السعادة يكمن في الرضا والقناعة.

المحـور الســادس: الضمـيـر ووظيفتــه:

يقصد بالضمير إحساس المرء بالصواب والخطأ، وقد وصفه الفلاسفة بعدة أشكال مختلفة، حيث وصفوه بأنه تأمل لصوت الله، أو بوصفه ملكة بشرية، أو بوصفه صوتًا للعقل، أو بوصفه حاسة خُلقية خاصة[139].

ويأتي أصل هذه المصطلح من الكلمة اللاتينية conscientia، وهي ترجمة مباشرة للكلمة اليونانية Syneidesis، ويتراوح هذا المعنى من "إدراك شيء ما" إلى "معرفة شيء مشترك مع" شخص ما، ومعرفة شيء مشترك مع شخص ما يمكن أن تعني مشاركة سره، وهذا يضع الشخص في وضع يسمح له أن يكون شاهدًا ضده، وهكذا أصبح للمصطلح استخدام قضائي لوصف من يمكنهم أن يشهدوا. وفي بعض السياقات الأخرى، أصبحت كلمة Syneidesis تعني حالة من معرفة القواسم المشتركة مع الذات، وبالتالي حالة الشهادة ضد الذات[140].

يعرف "شافتسبيري" الضمير بأنه خاصة للكائنات التي تمتلك ملكات العقل والفهم، ولديها القدرة على التأمل والتفكير، وهو ما أشار إليه قائلًا: "سيكون من المسلم به أن مخلوقًا مثل الإنسان، ارتقى في عدة درجات من التأمل إلى تلك القدرة التي نسميها العقل والفهم، يجب أن يكون استخدامه لملكة التفكير Reasoning Faculty الخاصة به، مُجبرة على تلقي تأملات في عقله حول ما يمر في نفسه، وفي عواطفه وإرادته؛ باختصار، كل ما يتعلق بشخصيته أو تصرفه أو سلوكه وسط زملائه في المجتمع"[141].

وهذا يعني، أن الضمير خاصية شخصية Personal Property وقيمة روحية، وهو الأكثر استخدامًا في التواصل بين الناس في تقييم علاقاتهم، وهذا يوضح أن الضمير يمثل السمة الأساسية للشخص ومؤشرًا على نضجه[142].

وقد ذكر "توما الإكويني" T. Aquinas (1225–1274م) في التعريفات التي ذكرها في "الخلاصة اللاهوتية" عن الضمير قائلًا: "إن الضمير هو قوة الروح المهذِب للنفس والمعلم المصاحب لها، الذي به تُجانب الشرور وتلازم الخيرات"[143]. كما أطلق لفظ الضمير على ملكة "الذوق العقلي"، وفي هذا يقول: "الضمير في الحقيقة يدل على

الفعل، غير أنه إذا كانت الملكة هي مبدأ الفعل، فربما أطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي"[144].

ثم يتحدث "شافتسبيري" عن الضمير بوصفه خاصية لفحص الذات Self-inspection وتحديدًا عند الشخصيات التي تتملق نفسها، لتجعل المشهد مقبولًا بالنسبة لها، فهذا الأمر يجعلنا أكثر انتباهًا بهذه الطريقة، فكلما كان الشخص مخادعًا، زاد تركيز عينه داخليًا على نفسه؛ ويتم هذا الأمر بطريقة معينة، من خلال فحص الذات، هذا من ناحية، وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، سنجد أن كل كائن عقلاني أو تأملي، بحكم طبيعته، يجب أن يتحمل مراجعة نفسه وأفعاله؛ وأن تكون لديه إقرارات عن نفسه، وعن شئونه الداخلية، التي تمر أمامه باستمرار، واضحة له، وتدور في عقله[145].

وكلما كان العالم الداخلي للفرد أكثر تعقيدًا، كانت علاقاته مع بيئته أكثر تنوعًا، وكلما كان مستوى الوعي الذاتي الأخلاقي أعلى، زاد الشعور بالواجب الأخلاقي وضبط النفس وتقييم أفعال المرء، فالضمير يقدّم المثل الأعلى الذي ينجذب إليه الشخص في كل مرة يتخذ فيها قرارًا[146].

يقوم الضمير بوظيفتَين أساسيتَين عند "شافتسبيري" بالنسبة لأي إنسان عاقل، هما: **أ**- الشعور بالبغض والألم، بمعنى أن يكون لدى المرء تأمل في عقله، لأي فعل أو سلوك ظالم، والذي يدرك بطبيعته أنه فعل بغيض وغير مستحق. **ب**- إدراك أن أي فعل أو سلوك أحمق، سيضر بخيره وسعادته[147].

ويبدو من هذا، أن الضمير يشير إلى: **أ**- التقييم الداخلي، وضبط النفس، والوعي الداخلي لأخلاقيات أفعال المرء، والشعور بالمسئولية تجاه سلوك الفرد أمام المجتمع البشري. **ب**- الاقتناع الداخلي Inner Conviction بما هو خير وما هو شر. **ج**- قدرة الفرد على صياغة الالتزامات الأخلاقية لنفسه بشكل مستقل. **د**- التوافق بين سلوك الفرد والقيم[148].

أوضح "الإكويني" عددًا من الوظائف التي يقوم بها الضمير، فيقال: إن الضمير يشهد، أو ينهى، أو يغري، أو يعذل، أو يلدغ، أو يُؤنِّب، وكل ذلك نابع لتعلق شيء

من إدراكنا أو علمنا بما نفعله، وهذا التعلق يقع على ثلاثة أنحاء، أحدها يكون بإدراكنا أننا فعلنا شيئًا أو لم نفعله، وعلى هذا النحو فالضمير يشهد، والثاني يكون بحكمنا بضميرنا بوجوب فعل شيء ما أو عدم فعله، وعلى هذا النحو فالضمير ينهى أو يغري، بينما يكون الثالث بحكمنا بالضمير أن ما فُعل حسن أو قبيح، وعلى هذا النحو فالضمير يعذر أو يعذل أو يلدغ، وواضح أن جميع هذه الأشياء نابعة لتعلق العلم فعلًا بما نفعله[149].

يستبعد "شافتسبيري" من مفهوم الضمير، كل الأشياء التي تصدر عن الخوف من الإله أو الأرواح الشريرة أو الشعوذة أو السحر، أو أي شيء ينبع من أي طبيعة غير عادلة أو متقلبة أو شيطانية. ويرى أن كل هذه الموضوعات لا تعني الضمير؛ ما لم يكن هناك إدراك لما هو خاطئ، وبغيض، ومشوه أخلاقيًا، وغير مستحق، وعندما يكون الأمر كذلك، فسيكون للضمير تأثير فعال، ويجب أن يكون مدركًا للعقوبة بالضرورة[150].

أختلف مع طرح "شافتسبيري" هذا، وأعتقد أن اعتقاد الشخص والدين الذي يؤمن به يمثلان حافزًا فعالًا للضمير، فكل إنسان يزداد إحساسه بالصواب والخطأ من خلال قناعاته بمعتقده الديني، وكلما زاد حبه لمعتقده، زاد تأنيب ضميره، وكلما ابتعد عن معتقده قل تأنيب ضميره.

ورغم هذا، فإن "شافتسبيري" لم يرفض بالكلية الضمير الديني، فالضمير عنده قد يُفهم على نحو أخلاقي أو ديني، لكنه يجد أن الضمير الديني يعتمد على الضمير الأخلاقي أو الفطري، وهكذا فهما لازمان له لكي يعمل، ولأننا لدينا ما يجعلنا نخشى العقاب الإلهي عندما نعلم بالفعل أننا قد ارتكبنا فعلًا يستحق اللوم، فإن تقديرنا لأفعالنا له الأولوية على أيَّ مخاوف قد نشعر بها حول الغضب الإلهي، إي إن تحديد السلوك الذي يستحق اللوم أمر شخصي خاص بنا يرتكز على معايير التقييم الفطري. ويُصوَّر الإله مُشاهدًا لعملية التقييم الذاتي التي نقوم بها؛ أو "كيانًا مُفترَضًا" يستحق التوقير بالفطرة، لكنه ليس طرفًا فاعلًا ذا شأن في العملية نفسها[151].

ومع ذلك، فالضمير –كما يقول شافتسبيري–: "له قوته في فهم التشوه الأخلاقي والكراهية لأي فعل، مع الاحترام التام للحضور الإلهي، والتعظيم الطبيعي المستحق لهذا الكينونة، ومع ذلك في مثل هذا الحضور لهذه الكينونة، يجب أن يكون للشعور بالخزي من الشر أو الرذيلة قوته بشكل مستقل عن التخوف الناتج عن القدرة الأمرية Magisterial Capacity لهذه الكينونة، وتوزيعه للثواب أو العقاب في المستقبل"[152].

فالضمير عبارة عن رسالة مفادها: أن صوتنا الداخلي يغطي مخاوف المرء بشأن قضايا الخير والشر والواجب والمسئولية، كما أنه يظهر في بعض الحالات بوصفه وسيطًا بين الإنسان والإله[153].

ورغم أن "شافتسبيري" يتحدث بقدر كبير من الاحترام الظاهر عن هذه الكينونة، فإنه أيضًا يبذل جهدًا كبيرًا كي يبعده عن أي دور مهم، فهو يرى أننا نتخذ قرارنا النهائي بشأن أفعالنا باستقلالية عن قدرات الإله المسيطرة الخاصة بالثواب والعقاب[154].

وفيما أرى أن الضمير هو بمثابة واعظ الخير في قلب كل إنسان، حيث يحثه على فعل الخير دائمًا وينهاه عن فعل الشر، ويؤدي هذا الواعظ دورًا كبيرًا في حياة الإنسان لا تقل أهمية عن فكرة الوعظ الديني المنزل من عند الله.

يضرب "شافتسبيري" مثالًا توضيحيًا حول عمليه ندم الفاعل، فعندما يقتل شخص ما صديقه، سيشعر بالندم على الفور بعد رؤية ما فعله، ويتحول هذا الانتقام إلى شفقة، ويبدأ في كراهية نفسه، ولكن هذا الأمر يتوقف على قوة الموضوع، ثم يبدأ ذلك الشخص بالشعور بكروب Agonys شديدة، وهذا الشعور يحدث له باستمرار، ولهذا يكون لدى الشخص القاتل ذكرى سيئة دائمة واستياء وتأنيب للضمير، هذا من ناحية.

وإذا افترضنا أن الشخص القاتل لن يتنازل أو يعاني من أي قلق أو ندم حقيقي؛ إذن إمَّا:

أ. إنه ليس لديه أي إحساس بجريمته أو بفعله الأحمق، والظلم الذي وقع على الضحية، ولا أيَّ عاطفة طبيعية، وبالتالي فلا يوجد بداخله أي سعادة أو سلام نفسي.

ب. إذا كـان لديـه أي إحسـاس بالجـدارة الأخلاقيـة أو الخيريـة، فهـو شـخص محيـر ومتناقض مع نفسه[155].

وقد أشار "جايسون هوارد" إلى أن هناك شيئًا ما في طبيعتنا يجعلنا نهتم بالخير والشر –كما يقول "كانط" بإيجاز– نقلًا عن "هوارد": "إن لكل كائن ضمير ويجد نفسه مراقبًا ومُهدَّدًا، وبشكل عام، في حالة من الرهبة –احترام مقرون بالخوف– من قبل قاض داخلي؛ وهذه السلطة التي تراقب القانون فيه ليست شيئًا يصنعه هو طواعية، بل شيئًا متضمنًا في كيانه، يتبعه مثل ظله عندما يخطط للهروب"[156].

وقد أطلق "هاتشيسون" على الضمير اسم الحاسة الداخلية، وهو عبارة عن قوة من قوى الإدراك، وبهذه الحاسة الداخلية يمكن أن نعرف كل شيء يضمره العقل، فكل إنسان يعرف تمامًا أحاسيسه، وأحكامه، وتأملاته، ورغباته، ونواياه، وهذه الأمور لا يمكن إخفاؤها عن العقل الذي تسكن فيه، ومن خلال قوة العقل هذه يعرف كل إنسان نفسه، وكذلك التصور العام لهيئته، ويمكن توجيه انتباهه لنفسه وأفعاله، أمَّا فهم الخير فيدركه بالحاسة الداخلية[157].

وينشأ تأنيب الضمير عند "شافتسبيري" في المقام الأول من خلال إحساس المرء بالتشوه الأخلاقي Moral Deformity، الذي يعقبه الشعور بالذنب والندم، مع استبعاد إي إمكانية لجميع الأفكار أو الشكوك الخاصة بأي قوى عليا، مع الأخذ في الاعتبار أن عدم الإحساس بالخير الأخلاقي أو الشر ينطوي على خلل كامل في العاطفة الطبيعية، وأن هذا العيب لا يمكن إخفاؤه بأي حال من الأحوال، ومن الواضح أن إنسانًا بهذه الشخصية التعيسة يجب أن يعاني خسارة معقولة تمامًا في صداقة وائتمان ثقة الآخرين به؛ وبالتالي يعاني في مصلحته وسعادته الخارجية[158].

فهذا الضمير يوافق بشكل طبيعي على المشاعر الأكثر شمولية، وهو حقًا السلطة الحاكمة في الإنسان، وهو يظهر على الفور من خلال الطبيعة الخاصة بكل إنسان؛ لأنه يفترض أحكامًا بالموافقة أو الإدانة تجاه أفعال السلوك الإنساني[159].

وقد أشار "جوزيف بتلر" إلى أن للضمير "السلطة" على مصادر الدوافع الأخرى، حيث وصف الإطار الداخلي للإنسان بأنه مليء بالشهوات والمشاعر والعواطف،

وتعتبر مجرد أجزاء متعددة من طبيعتنا الداخلية، ولكن لها سلطة عليا يجب أن تخضع لها وهي التأمل أو الضمير[160]. فالضمير أو التأمل مقارنة ببقية الدوافع...، يحمل بوضوح علامات السلطة على البقية، ويدعي التوجيه المطلق لها جميعًا، وعلى هذا فالضمير –عنده– ينبهنا بالحالة الأخلاقية لأفعالنا ويحثنا على فعل الصواب[161].

فالضمير هو الرئيس الأعلى، أو ينبغي أن تكون له الرياسة العليا المطلقة على كل هذه الأجزاء التي يتألف منها هذا الإنسان الداخلي، والإنسان الذي لا يقدم هذا الجزء الفاضل –الضمير– على سائر أجزاء طبيعته، أو الذي يجعله يَحكم ويُرشد أحيانًا فقط، وتبعًا للظروف والأحوال، هذا الإنسان لا يتمشى في أفعاله مع تأليف طبيعة الإنسان[162]. الضمير عبارة محكمة قائمة في النفس الإنسانية على ذلك الوضع، هذه المحكمة يشعر بها كل إنسان في نفسه صغيرًا أم كبيرًا، عالمًا أم جاهلًا، ذكيًا أم غبيًا، فهي من الأمور المشاهدة التي لا تحتاج إلى برهان، هذا الضمير هو أو حاكم يسألك، وأول قاضٍ يقضي عليك[163].

وتعقيبًا على هذا المحور، أرى أهمية يقظة الضمير في كل إنسان، فمهما بلغت القوانين الوضعية من صرامة وهيمنة، فستظل عاجزة عن مراقبة الإنسان المراقبة التامة، ومن هنا يأتي دور الضمير ووظيفته في أن يجعل لدى الإنسان رقابة ذاتية ومحكمة داخلية يحاسب ويراقب بها كل أفعاله وأقواله. أي أن الأخلاقية التي تنبع من الضمير أفضل وأسمى من الأخلاقية التي تنبع من القوانين الوضعية.

المحور السابع: الحاسة الفطرية "الخُلقية":

الحاسة الخُلقية هي الاسم الذي أطلقه فلاسفة الأخلاق على القدرة Capacity التي نمتلكها لنميز بها الفضيلة عن الرذيلة. ويشار إلى هؤلاء الفلاسفة على أنهم عاطفيون؛ لأنهم يعتقدون بأنه من المفترض أن نشعر بالأشياء الجيدة أو السيئة بدلًا من التفكير في أنها كذلك[164].

وتعرف الحاسة الخُلقية –كما ورد في المعجم الفلسفي– بأنها قدرة على تمييز الخير عن الشر بضرب من الحدس. وقد قال بها أخلاقيو الإنجليز في القرن الثامن عشر،

وبخاصة "هاتشيسون"، وما أشبهها بالضمير عن الأخلاقيين الآخرين[165]. وتعرف أيضًا بأنها القدرة التي ندرك بها الخير والشر إدراكًا حدسيًا مباشرًا، ويسمى هذا الحدس ضميرًا، أو وجدانًا خُلقيًا، من جهة ما هو قادر على التمييز والتقويم[166].

وقد ذكر أكثر استخدام لهذا المصطلح في كتب الأخلاق عند "هاتشيسون" في كتابه: "مقالة عن طبيعة وسلوك المشاعر والعواطف وإيضاحات على الحاسة الخلقية" الذي نُشر في عام 1728م، وهذا المصطلح مألوف عند فلاسفة الأخلاق البريطانيين والأسكتلنديين، وعند التوفيقيين من الفلاسفة الفرنسيين. وقد أطلق بعض الفلاسفة على الحاسة الخُلقية اسم الضمير، بسبب أن الإدراك به إدراك مباشر ومفاجئ، كالإدراك الحسي، فمن حرم هذا الحس الخُلقي كان أشبه بالأعمى الذي لا يدرك الألوان، أو كالأصم الذي لا يدرك الأصوات؛ لأنه يفعل الشر ولا يشعر بتأنيب الضمير، ولا بالندم، لذلك فرقوا بين الحكم الخُلقي والشعور الخُلقي أو العاطفة الخُلقية[167].

وتعرف الحاسة الخُلقية عند أهم أعلامها –هاتشيسون– بأنها نوع من الإحساس الداخلي، ففي قرارة كل نفس إنسانية يوجد الضمير، وهذا الضمير عبارة عن إله داخلي، يجعلنا نشعر بالسعادة عند فعل الخير، كما نشعر بالألم عند فعل الشر، وهذا الضمير قوة تقبع داخل النفس الإنسانية، لا تُرى بالعين المجردة، فهو قوة كامنة في النفس، تكونت من الأفكار التي إدراكها بالحواس الداخلية والخارجية معًا، فالارتباط بين الحواس يكوَّن المعرفة الحقيقية[168].

وقد ذكر "توفيق الطويل" أن مدلول الحاسة الخُلقية يختلف عن مدلول حواسنا الخمس المعروفة؛ لأن هذه الحواس وظيفتها إدراك أعراض المحسوسات، أمَّا الحاسة الخُلقية فوظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشرِّيتها وإصدار أحكام تقيم هذه الأفعال، وهذه الحاسة قوة باطنية يولد الإنسان –دون الحيوان– مزودًا بها، وهي تميز بطبيعتها بين الخير والشر، فتغري صاحبها بفعل أولهما، وتحمله على تجنب ثانيهما، دون انتظار الجزاء – من نفع أو ضرر، لذة أو ألم، سعادة أو تعاسة–[169].

ويُذكر "شافتسبيري" –في تاريخ الفكر الفلسفي– على أنه مؤسس مدرسة الحاسة الخُلقية، فعلى سبيل المثال، كتب أحد الباحثين –كما يشير روبرت هندرسون– قائلًا:

"كان شافتسبيري أول من ينسب إليه مفهوم الحاسة الخُلقية، وهي قدرتنا Our ability على التمييز بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة"[170]. ويذكر أيضًا أنها "ملكة للإدراك الأخلاقي"[171]. وهذا ما أكده أيضًا "ديفيد رفائيل" من أن "شافتسبيري" هو أول من استخدم تعبير الحاسة الخُلقية، ولكن بطريقة فضفاضة وغامضة، بينما أصبح هذا التعبير اسمًا لنظرية محددة في أعمال "هاتشيسون"[172].

وهذا واضح تمامًا من أن "شافتسبيري" لم يستخدم تعبير الحاسة الخُلقية في نصوص كتاباته صراحة إلا مرة واحدة فحسب، وجاء هذا أثناء حديثه عن نقده لمذهب الإلحاد، حيث رأى أنه رغم أن الإنسان قد يأتي في وقت ما بفعل العادة أو فساد الممارسة عند أنصار مذهب الإلحاد، ليفقد كثيرًا من حاسته الخُلقية الطبيعية، ومع ذلك لا يبدو أن مذهب الإلحاد يجب أن يكون سببًا لأي تقدير أو تقييم لأي شيء بوصفه عادلًا Fair، ونبيلًا Noble، ومستحقًا Deserving، وهو عكس ذلك[173].

ولقد كتب "شافتسبيري" عن مفهوم الحاسة الخُلقية تحت مفهومي الصواب والخطأ، وقد ظهر هذا في معظم مؤلفاته، فمثلًا حينما يتحدث عن الصفات الشريرة للإله، حيث يقول: " بما أن الصفات الشريرة للإله تُلحق الأذى بمشاعر الناس، وتزعج وتضعف الحس الطبيعي للصواب والخطأ، هذا من ناحية، ولا شيء يمكن أن يسهم بشكل أكبر في تحديد الإدراك الصحيح، والحكم السليم أو الشعور بالصواب والخطأ، أكثر من الاعتقاد بإله خيّر موجود على الدوام، من ناحية ثانية"[174].

وهذا الإله هو نموذج حقيقي ومثال للعدالة، كما أنه مثال أعلى للخيرية والقيمة، وتمتد وجهة نظر العناية الإلهية إلى الجميع، والتي تعبر عن عاطفة خيّرة متصلة بالكل، فيجب بالضرورة إشراكنا داخل نطاقنا ومحيطنا للفعل وفقًا للمبدأ والعاطفة، وبعد النظر لمرة واحدة في خير نوعنا أو خير الجمهور، بوصفه غايتنا، فمن المستحيل أن نكون مخطئين بأيَّ وسيلة للإدراك الزائف، أو الإحساس بالصواب والخطأ[175].

وقد كتب أيضًا قائلًا: "إن الإنسان الذي يمتلك هذا النوع من الحاسة أو العاطفة الخيرة بأيَّ درجة، يجب بالضرورة أن يتصرف وفقًا لذلك"[176].

ولكن، كيف يمكننا إدراك متى يكون الفعل صائبًا ومتى يكون خاطئًا؟ كيف يمكننا تحديد حالات الاستحسان والاستهجان في الأفعال؟ يقارن "شافتسبيري" بين المشاعر التي من خلالها نوافق على الفعل أو نرفضه باستمرار بالتذوق في الفن، تمامًا كما يتفوه الخبير فور إدراكه لصورة أو تمثال بمزاياها، فإن الرجل الذي يتمتع بحس خُلقي لا يفكر في فعل أو صفة أو ميزة، حتى يتمكن في الحال من التمييز من أنه جميل أو غير محبوب، أخلاقي أو غير أخلاقي، صائب أو خاطئ. ورغم ذلك فإنه يعترف بأن الحاسة الخُلقية تقوى وتصقل من خلال رعايتها وتهذيبها، تمامًا كما تفقد إلى حد كبير، من خلال العادة أو عن طريق فساد الممارسة[177]. وبهذا تكون للحاسة الخُلقية جذور في تكون العقل البشري، إنها إحساس طبيعي بالصواب والخطأ[178].

هذا، وقد أشار "هندرسون" إلى أن "شافتسبيري" كتب كثيرًا عن ملكة أخلاقية Moral Faculty تحت عبارة الإحساس بالصواب والخطأ، بحيث إذا كان الإنسان كريمًا ولطيفًا ومتواصلًا مع غيره ورحيمًا، ومع ذلك إذا لم يستطع التأمل فيما يفعله لنفسه، أو يرى ما يفعله الآخرون، فلن يهتم بما هو مستحق وصادق، ولن يستطيع أن يجعل هذا الاهتمام وتصور الاستحقاق أو الصدق موضوعًا لعاطفته، وفي هذه الحالة فهو لا يتمتع بشخصية فاضلة، لذلك فالإنسان قادر على الإحساس بالصواب والخطأ، وكذلك الإحساس أو الحكم على ما يفعل من خلال العواطف العادلة والمتكافئة، والخيرة، أو العكس[179].

ثم ربط "شافتسبيري" الحاسة بالتأمل، حيث يقول: "من الممكن لإنسان قادر على استخدام التأمل، بأن يكون لديه إعجاب أو كره للأفعال الأخلاقية، وبالتالي إحساس بالصواب والخطأ"[180]. ورغم ذلك لم يربطها بشكل مطلق بمكلة التأمل، حيث إنه رأى أنه من غير المتوقع أو من غير الممكن بأي شكل من الأشكال، أن كائنًا مثل الإنسان نشأ منذ طفولته ببطء تدريجي إلى عدة درجات من العقل والتأمل، أن يتناول مثل هذه التكهنات Speculations أو أي نوع من التأملات المنقحة حول موضوع الإله[181].

ماذا يعني هذا؟ يعني أن امتلاك الحاسة الخُلقية لا يتطلب ملكة التأمل بشكل كلي، كما أن امتلاك العقل الكامل ليس شرطًا ضروريًا لامتلاكها، وهذا ما أشار إليه

"شافتسبيري"، فلنفترض أن هناك إنسانًا ناقص العقل، وغير قادر على التفكير، رغم ذلك لديه عديد من الصفات الخيرة والعواطف؛ كالحب لنوعه أو شجاعته أو امتنانه أو شفقته، فمن المؤكد إذا أعطينا لهذا الإنسان كلية تأملية، فسوف يستحسن بشكل مباشر الامتنان واللطف والشفقة، وتكون مقبولة مع أي عرض أو تمثيل للعاطفة الاجتماعية، ولا يفكر في شيء أكثر حبًا من هذا، أو أكثر بغضًا من العكس، وبهذا يكون مؤهلًا للفضيلة، ولديه إحساس بالصواب والخطأ[182].

- **الفرق بين الحاسة الخُلقية والحواس العادية:**

هل مدلول الحاسة الخُلقية يختلف عن الحواس العادية أم ماذا؟

يفترض المذهب التجريبي Empiricism أن جميع الأفكار، بما في ذلك الأفكار الأخلاقية، نحصل عليها من انطباعات الإحساس أو الشعور، إمَّا **أ**- بشكل مباشر بوصفها نسخًا، أو **ب**- بشكل غير مباشر بوصفها مؤلفة من نسخ بسيطة. تتبع نظرية المشاعر الأخلاقية الطريقة التجريبية الثانية، أي أنها تعتبر الأفكار الأخلاقية مؤلفة، وتحللها إلى أفكار بسيطة، بحيث تتوافق مع المشاعر، أمَّا أنصار الحاسة الخُلقية فيتبعون الطريقة التجريبية الأولى، وبالتالي فهم مضطرون إلى افتراض واحدة أو أكثر من الحواس الغريبة وغير المألوفة التي نحصل منها على الانطباعات، ومن ثم الحصول على الأفكار البسيطة. وعلى نحو مشابه، فالمذهب الحدسي Intuitionism ليس ببعيد تمامًا عن هذا الموقف، ولكن بدلًا من افتراض حاسة خاصة، فإنه يؤكد أن هناك شيئًا ما يكمن وراء كل الحواس، أي ملكة عقلانية، وأن هذه الملكة تستقبل أيضًا بعض الأفكار الجديدة من تلقاء نفسها، ودون وسيط من الإحساس[183].

ورغم ذلك، فقد رأى بعض الفلاسفة أن نظرية الحاسة الخُلقية تهدف في بعض جوانبها إلى تشابه قوي بين الأحاسيس الجسدية والإدراك الأخلاقي، فمثلًا كتب "ستيفن تولمان" S. Toulmin (1922-2009م): "إن الفلاسفة الذين يتعاملون مع الخيرية بوصفها ملكة غالبًا ما يقارنونها بصفات الحس (الألوان، إلخ) -مثل مور-، بل إن بعضهم يتحدث عن وسائلنا لإدراك الملكات الأخلاقية على أنها الحاسة الخُلقية، لذلك سأعتبر الألوان نموذجية لإحدى فئات الأشياء التي نسميها ملكات، وهذه الملكات

تدركها الحواس مباشرة...، وغير قابلة للتحليل، بمعنى أنه لا يمكن تعريفها شفهيًا، سواء من حيث الصفات الأبسط، أو من حيث أي مجموعة من العمليات، دون ذكر الملكة نفسها[184].

وكذلك يشير "ديفيد رفائيل" D. Raphael (1916–2015م) إلى أنه إذا كنا نتحدث عن الحاسة الخُلقية، فمن المفترض أننا نفعل ذلك عن طريق التشابه مع تلك الملكات المعترف بها عمومًا على أنها حواس، وكل تشابه يفترض مسبقًا أن بعض الخصائص تكون معروفة بامتلاكها بشكل مشترك من خلال الأشياء التي تمت مقارنة بعضها ببعض، ومن هذه المعرفة نحكم من خلال الاستدلال القياسي، على أن بعض الخصائص الأخرى، التي من المعروف أن أحدها يمتلكها، ربما يمتلكها الآخر رغم أنه لا يعرف بامتلاكها[185]. وفي ملاحظة قريبة يقتبس "رفائيل" من "توماس ريد" T. Reid (1710–1796م) –وهو ناقد مبكر لنظرية "هاتشيسون" عن الحاسة الخُلقية–، "إنه حصل على اسم الحاسة هذا، بلا شك، من بعض التشابه الذي تصوره مع الحواس الخارجية"[186].

وبالمثل أيضًا علّق "تشارلز برود" C. D. Broad (1887–1971م) أثناء حديثه عن النظريات المعرفية البديلة للإدراك الأخلاقي المتعلقة بالواجب، قائلًا: "إن الفلاسفة الأخلاقيين الذين يتبنون نظرية الحاسة الخُلقية، يفترضون أن الأحكام الأخلاقية الفردية، أي التي تتخذ شكل هذا الفعل صحيحًا أو خاطئًا، هي أحكام متشابهة في بعض النواحي المهمة مع أحكام الإدراك الحسي، مثل أن هذا الشيء أصفر"[187].

وقد بيَّن، "جوناثان هاريسون" J. Harrison (1924–2014م) في مقالته المنشورة بعنوان: الموضوعية الأخلاقية Ethical Objectivism، أنه وفقًا لنظرية الحاسة الخُلقية، يدرك المرء الفرق بين الصواب والخطأ، بقدر ما يدرك الفرق بين الشيء الأحمر والشيء الأزرق، فكما أعلم أن صندوق الرسائل هذا باللون الأحمر؛ لأنني أرى أنه كذلك، فأنا أعلم أن ما يفعله "سميث" خطأ؛ لأنني أدرك أنه كذلك[188].

إلا أنه أقام تمييزًا حادًّا بين الحاسة الخُلقية والحواس العادية، وهذا ما أشار إليه في مقالته –سابقة الذكر– أن نظرية الحاسة الخُلقية يصعب تصديقها، فعادة عندما ندرك

أن أي شيء يمتلك بعض الخصائص، فذلك لأننا ندرك الشيء الذي يمتلك تلك الخصائص، فمثلًا إذا لم نتمكن من رؤية صندوق الرسائل، فلن نتمكن من إدراك أنه أحمر، ومع هذا، فمن غير الصحيح بشكل واضح إذا لم أتمكن من رؤية "سميث"، فلا يمكنني معرفة ما إذا كان خيّرًا أم لا، فكما أستطيع أن أرى "سميث" دون أن أسمعه، أو أتطرق إلى "سميث" دون رؤيته، فيمكنني أن أدرك "سميث" بحاستي الخُلقية، رغم أني لا أستطيع إدراكه بأي من حواسي الأخرى، وينتج عن هذا، أني أستطيع أن أرى "سميث" بحاستي الخُلقية حتى عندما يكون على بعد أميال عديدة، أو ربما بعد وفاته[189].

يتضح مما سبق، أن معظم الفلاسفة يرون أن الحاسة الخُلقية تكون متشابهة مع الحواس المادية في بعض جوانبها، ولكن المدى الذي وصل إليه هذا الموقف عند "شافتسبيري" ليس واضحًا، وعلى هذا لاحظ أحد الباحثين في جامعة "تورنتو" في رسالة دكتوراه أعدها عن "الحاسة الخلقية وأنطولوجيا القيم" بعض معاني الحاسة التي تدعم المقارنات الضيقة فحسب مع الحس المادي، وهذه المعاني المذكورة أدناه كانت معروفة زمنيًا أيام "شافتسبيري"، وهي على النحو الآتي:

1- الحاسة بوصفها ملكة غريزية أو مكتسبة للإدراك أو التقييم الدقيق (1567م).

2- الحاسة، تطبق على ملكات العقل أو الروح مقارنة أو متناقضة مع الحواس الجسدية (1566م).

3- الحاسة بوصفها قدرة للإدراك والتقدير، للجمال، والدعابة، وبعض الكيفية... إلخ (1604م)[190].

4- الحاسة بوصفها فهمًا طبيعيًا، والتفكير، خاصية فيما يتعلق بالتأثير على الفعل أو السلوك، وصحة الحكم العملي (1684م).

5- الحاسة بوصفها سرعة الفهم العقلي أو التقدير أو الإدراك، لبعض حالات الصدق، والحقيقة، والأشياء (1540م).

6- الحاسة بوصفها وصفًا عاطفيًا لشيء ما، سعيدًا أو حزينًا، ممتنًا أو مستاءً (1540م).

7- الحاسة بوصفها وعيًا أو إدراكًا ببعض الكيفيات أو الحالات... إلخ، على أنها مرتبطة بالنفس (1614م)[191].

نستنتج مما سبق، أن مفهوم الحاسة الخُلقية قبل "شافتسبيري" وبعده، كان مفتوحًا على مجموعة متنوعة من التفسيرات المتعددة، وأنه من الخطأ افتراض أن التشابه القوي أو حتى الواعي مع الحس المادي مقصود بالضرورة.

كما أن "شافتسبيري" فسر مفهوم الحاسة الخُلقية عن طريق مفهوم الحاسة الجمالية، حيث يشير إلى أن لدينا إحساسًا فطريًا بالجمال، مما يجعلنا نقدر الجمال في اللحظة التي نراها فيه، مما يجعل حتى الطفل يفضل الكرة المستديرة المتماثلة على الشكل غير المنتظم، وكذلك أيضًا تميز أعيننا الداخلية بين العدل والظلم، الجميل والقبيح، ولا شيء مطبوع في أذهاننا أو أكثر تشابكًا مع أرواحنا من الإحساس بالنظام والتناسب، فهناك فرق كبير بين الانسجام والتنافر، بين جسم منتظم وأشياء غير خاضعة للسيطرة، ومع ذلك، نظرًا لأن الجمال والخير هما الشيء نفسه، فإن الملكة التي تحكم على الجمال هي في الوقت نفسه ملكة الاستحسان الأخلاقي. ومن ثم فـ"شافتسبيري" لا يميز بين الحاسة الجمالية والحاسة الخُلقية[192].

وفيما أعتقد، أن هناك فرقًا بين الحاسة الخُلقية والحاسة الجمالية، فيمكننا القول بأن كل خير جميل، وليس كل جميل خير.

وكذلك وصف "شافتسبيري" الملكة الفطرية الأخلاقية والجمالية بوصفها نوعًا من الذوق Taste أو الاستمتاع Relish، فيرى أن معظم ملذاتنا في الحياة لا يمكن الاستمتاع بها لولا هذا الذوق، فدونها لن نكون قادرين على الإعجاب بقصيدة، أو صورة، ودونها يكون الحب هو أدنى شيء في الطبيعة[193].

كذلك يستخدم "شافتسبيري" عددًا من المرادفات لمفهوم الحاسة الخُلقية في كتاباته، مثل: الحاسة الفطرية أو الحاسة المشتركة أو الملكة الأخلاقية، وكلها تستخدم بالمعنى نفسه، حيث تشير عادة إلى الحكم العملي السليم، أو بوصفه إحساسًا مركبًا يدمج المعلومات التي جمعتها الحواس الخمس، ومع ذلك، كان مقال "شافتسبيري" عن "الفطرة

السليمة" يهدف بأكمله إلى تفسير تعبير "الحاسة المشتركة"، أي أهلية الإنسان للمجتمع والآداب الأخلاقية[194].

وهذا ما أشار إليه قائلًا: "تستخدم الحاسة المشتركة للدلالة على الشعور بالخير العام، والمصلحة العامة، وحب الجماعة أو المجتمع، والعاطفة الطبيعية، والإنسانية، والإلزامية Obligingness، أو هذا النوع من الآداب الأخلاقية التي تنبع من العدل، والشعور بالحقوق المشتركة للبشرية، والمساواة الطبيعية بين الأعضاء من النوع نفسه"[195].

لم يكن هناك تمييز واضح بين الأحاسيس والعواطف، وهذا واضح جدًا عند "شافتسبيري"، حيث يرى أن الاستجابة تنشأ لميل معين فحسب... من إنسان عقلاني نحو الموضوعات الأخلاقية للصواب والخطأ، أي أنه ميل فحسب لحالات الموضوعات ذات القيمة الموضوعية، إنه ميل للشعور باللذة والألم، وفقًا لانتظام أو عدم انتظام أفكار الموضوعات محل الاعتبار[196].

وبالتالي، ينشأ إعجاب Liking جديد من خلال الاستحسان الأخلاقي، في كل الحالات غير المكترث بها، لذلك ينبغي على القلب أن يستحسن كل ما هو طبيعي وصادق، ويستهجن كل ما هو غير أمين وفاسد[197].

يشير هذا إلى أسباب أخرى لاختيار "شافتسبيري" لمصطلح الإحساس بالصواب والخطأ، حيث يشير هذا المصطلح في نظريته إلى حالات الكائنات فيما يتعلق بالأنظمة التي هو جزء منها؛ لأن الإحساس بالصواب والخطأ هو استجابة عاطفية للمعتقدات المتعلقة بعلاقة الكائنات بأنظمتها الخاصة، إنها استجابة عاطفية تنظيمية Systematic محددة[198].

كما أن للنظام والانسجام والتناسب دورًا فعالًا في نظرية "شافتسبيري" الأخلاقية بصفة عامة، فهذه الأشياء هي مصدر العواطف الاجتماعية، وهي مصدر فعال للفضيلة، حيث أوضح أن الإعجاب وحب النظام والانسجام والتناسب، أيًّا ما كان نوعه، يُحَسِّن بشكل طبيعي مزاج الإنسان، وهذا ملائم تمامًا للعاطفة الاجتماعية،

وعامل كبير في تحقيق الفضيلة، وهي ليست إلا حب النظام والجمال في المجتمع[199].

وفيما أعتقد، أن هناك فرقًا كبيرًا واضحًا بين الحاسة الفطرية والضمير، فالحاسة الفطرية هي القدرة على التمييز بين الخير والشر والجميل والقبيح، وهي موجودة عند كل البشر، حتى الأشخاص الموصوفون بأنهم سيئون لديهم هذه القدرة، إلا أنهم اختاروا بإرادتهم فعل الشر بديلًا عن الخير، أمَّا الضمير فهو بمثابة محكمة داخلية أو مراقبًا داخليًا موجود داخل كل إنسان منذ الولادة، ولكن تتدخل عوامل عدة في نمائه أو انعدامه، ومن أهمها الدين والنشأة والتربية وتعليم الطفل المبادئ والقيم الأخلاقية السليمة، وهذا كله يساعد الطفل ليصبح شخصًا ذا ضمير حي، يراقب نفسه ويحاسبها على فعل الشر، ويحفزها عند فعل الخير.

======

نتـائـــج الـــدراســـة:

تأسيسًا على ما سبق، فقد آلت الدراسة لعدد من النتائج المهمة التي تجيب عن تساؤلاتها، أهمها:

أولًا: أن العاطفة تمثل دافعًا طبيعيًا عند "شافتسبيري"، وهي المبدأ الأساس الذي أقام عليه كل أفكاره الأخلاقية، لذلك يُعد هو المؤسس الأول للاتجاه العاطفي أو الوجداني في فلسفة الأخلاق في صورته المنهجية.

ثانيًا: تقوم نظرية "شافتسبيري" الأخلاقية على فرضية أساسية، وهي إيمانه بخيرية الموجود الإنساني، لذلك فهو يسعى من خلال دوافعه الطبيعية نحو تحقيق الغاية المُصَمَّم لها من قِبل عقل العالم أو العقل الإلهي، الذي يترأس كل العقول الأخرى.

ثالثًا: أن الخيرية الحقيقية عند "شافتسبيري" تقوم على حالة التوازن بين الخير العام والخير الخاص، وهذا يعني أن الخير الخاص ليس بالضرورة فعلًا أنانيًا؛ لأن السعي وراء تحقيق المصلحة الخاصة أمر ضروري وطبيعي، طالما لا يتعارض مع الخير العام، وبالتالي، فالفعل الذي يحقق لصاحبه خيرًا ويتعارض مع خير المجتمع يكون شرًا، والفعل الذي يحقق لصاحبه خيرًا دون أن يتعارض مع مصالح المجتمع يكون خيرًا.

رابعًا: يُعد "شافتسبيري" مبشرًا بمذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق؛ لأن الهدف العام من نظريته الأخلاقية هو تحقيق الخير العام أو المصلحة العامة، بل إن رؤيته أوسع مما ذهب إليه أنصار مذهب المنفعة العامة الذي ينص على: "تحقيق أكبر قدر من الخير أو السعادة أو اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس"، لأن هذا المبدأ يبيح عددًا من الأفعال الأنانية، أو كما أنه يبيح الاستثناءات، وهذا ما يرفضه "شافتسبيري"؛ لأن الفعل –عنده– يكون خيرًا متى حقق المصلحة العامة أو الخير العام. كما أنه حاول تهذيب مذهب الأنانية الفردية الذي أقره "توماس هوبز"، فهو لم يرفض الأنانية ولكنه عدّل منها، وجعلها مرهونة بتحقيق الخير العام، فالفعل الأناني يكون خيرًا متى حقق مصلحة المجتمع أو الخير العام.

خامسًا: أن الأخلاق مستقلة عن الدين عند "شافتسبيري"، بل إنه يرفض كل الدعوات التي تجعل من الدين سابقًا على الأخلاقية، مثل دعوات الكالفنيين والإراديين؛ لأنه يعتقد بأن الأخلاق عامة والفضيلة خاصة مستقلة عن الدين، بل إنها تسبقه؛ لأن أساسها دافع طبيعي مغروس في الإنسان، ورغم هذا، فلم يرفض القطيعة التامة بينهما، بل أصرّ على أن الإيمان بكائن أسمى خير يدعم الفضيلة ويعززها، وهو بذلك يرفض مذهب الإلحاد ومذهب الشرك ومذهب عبدة الشياطين أو الأرواح الشريرة وغيرها.

سادسًا: أن هناك حالة من الترابط بين جميع أجزاء نظرية "شافتسبيري" الأخلاقية، وكلها تؤدي إلى هدف واحد وهو تنمية الذوق الأخلاقي والجمالي في النفس البشرية وتحسينها.

سابعًا: خيرية الموجود الإنساني التي أقام عليها "شافتسبيري" نظريته الأخلاقية، لا تعني بالضرورة أن الإنسان كائن معصوم من الخطأ، فقد ينحرف الإنسان عن الغاية المُصَمَّم لها، وهنا يأتي دور الضمير الذي يعمل على فحص الذات الإنسانية من خلال مراجعة كافة أفعاله وقراراته، التي اتخذها ويشعر من خلالها بتأنيب الضمير أو اللوم أو الندم، فالضمير هو القاضي الداخلي الذي يُقيِّم أفعال المرء ويعمل على تعديلها وتصحيح مسارها.

ثامنًا: أقر "شافتسبيري" بوجود حاسة فطرية في الإنسان، تجعله قادرًا على التمييز بين الخير والشر، أو الفضيلة والرذيلة، ورغم هذا فموقف "شافتسبيري" ليس واضحًا من مدلول هذه الحاسة، سواء أكانت تشبه الحواس الخمس أم أنها مختلفة عنها، رغم أن هناك عددًا من الفلاسفة أشاروا إلى وجود تشابه وتقارب كبير بين الحاسة الخُلقية والحواس الجسدية. وقد ورد مفهوم الحاسة الخُلقية عنده بأكثر من استخدام، فاستخدمها بمعنى الإحساس المشترك، والحاسة الفطرية، والإحساس بالصواب والخطأ، والملكة الأخلاقية، ورغم هذا، فإن الذي أعطى هذا المفهوم دلالات محددة ودقيقة هو "فرانسيس هاتشيسون" تلميذ "شافتسبيري".

تاسعًا: يمثل الكون عند "شافتسبيري" وحدة واحدة مترابطة ومنسجمة في نظام دقيق، ويترأس هذا النظام عقل العالم، أو الكائن الأسمى الذي يعتني بالكون ويرعاه، فهو

كائن خيّر، وتنعكس هذه الخيرية على الموجود الإنساني بوصفه جزء من هذا النظام، والذي ينبغي أن يسعى للغاية التي رسمها له المُصَمِّم، لذلك فجميع الكائنات تسعى إلى غاية محددة وهي الانسجام مع الإله، لذلك فالصفات الحميدة والفضائل الإنسانية تسهم في الوصول لهذه الغاية.

عاشرًا: ميز "شافتسبيري" بين ثلاثة أنواع أساسية من العواطف، وهي: العواطف الطبيعية التي تهدف إلى تحقيق الخير العام أو المصلحة العامة، والعواطف الذاتية التي تسعى نحو تحقيق الخير الخاص، والعواطف غير الطبيعية التي تنتج من خلال الدوافع الشريرة وهي ما يستبعدها "شافتسبيري" تمامًا، وفي الإطار نفسه ميز بين الملذات الحسية والملذات العقلية، وجعل الثانية أسمى من الأولى، وهي ترادف عنده العواطف الطبيعية.

حادي عشر: لدراسة الفلسفة عند "شافتسبيري" هدف عام تربوي أخلاقي، حيث تعمل على معرفة النفس وتطويرها، وتعليمها الاختيار الأفضل والحكمة وتنمية الذوق الأخلاقي والجمالي والمحافظة على نظام العام.

ثاني عشر: يبدو واضحًا مدى تأثر "شافتسبيري" بفلسفة الرواقيين القدماء خاصة في فكرتهم عن وحدة العالم وعقل العالم.

ثالث عشر: كان لـ"شافتسبيري" تأثير واسع النطاق على الحركات الفكرية والأدبية في أوروبا خاصة في ألمانيا، حيث أثرت كتاباته في الأدب الشعبي الألماني، كما كان له تأثير كبير على الحركات الدينية في ألمانيا وفرنسا.

======

تـوصيـــات الـــدراســـة:

توصي الدراسة بأن هناك عددًا من النقاط البحثية المهمة التي يجب الاهتمام بها من قبل المتخصصين في هذه المجالات، حيث إنها تمثل مادة خصبة للبحث والدراسة في فلسفة "شافتسبيري" بصفة عامة، حتى نضع بين أيدي القارئ العربي فلسفته الكلية في صورة واضحة وجلية، ومن أهم هذه النقاط:

- فلسفة الدين؛ تمثل فلسفة الدين عنده محورًا أساسيًا في فلسفته بشكل عام، فقد تناول من خلالها عددًا من النقاط، وهي: الإله، والوحي الإلهي، وفكرة الحماسة الدينية، والتسامح المُقيد، والتدين الشكلي، وعلاقة الدين بالفضيلة، وموقفه من المذاهب الدينية مثل: الإرادية، والإلحادية، والإيمانية، ومذهب عبدة الشياطين، وغيرها من الأفكار(♦). ومعظم كتابات "شافتسبيري" هي مثال قوي يوضح أن التحولات الدينية تسهم في تشكيل التسامح التنويري الذي لا يقوم على تشكيل مفاهيم وتصورات فحسب، ولكنة مسألة حسية، فالتسامح الديني هو تمكين للمشاعر الدينية، حيث إنه وضع شروطًا تاريخية جديدة لإمكانية الاستجابة العاطفية والتقييمية للاختلاف الديني(200).
- علم الجمال؛ يشير مفهوم الجمال عنده إلى أنه ملكة للروح وليس للأجساد على الإطلاق، فمثلًا عندما نحكم على الجسم بأنه جميل، فإننا نحكم على فعل تصميم وإنشاء الجسد ليكون جميلًا، وهكذا عندما نقول أن التمثال جميل، فإننا لا نعجب بالمادة، ولكن نعجب بالفن والتصميم، الذي يسميه "التشكيل". ويفرق بين ثلاث درجات للجمال: جمال الأشكال الميتة Dead Forms، والأشكال التكوينية Forming Forms، والجمال الأسمى أو المطلق Supreme Sorereing Beauty، يقصد بالنوع الأول شكل الموضوع بمعنى تصميم الشيء، والثاني هو الموضوع الذهني النشط القادر على خلق هذا النوع من التصميم، أي خلق تصميم منظم على المادة، وينتج النوع الثالث للجمال من خلال مشاركة العقل الإنساني للعقل الإلهي الذي يُعد مصدرًا وينبوعًا لكل جمال. وهذا يعني أن هناك ثلاثة أنواع من الجمال، هي: جمال طبيعي، وجمال أخلاقي، وجمال

إلهي[*]. وقد دفعت وجهة نظر "شافتسبيري" عن الانسجام المطلق للطبيعة بالضرورة إلى تأكيد الوحدة الجوهرية بين الحق والجمال والخير، والتناغم والتناسب من الصفات الكلاسيكية التي تربط هذا الثالوث من القيم، فما هو جميل متناغم ومتناسب، وما هو متناغم ومتناسب حقيقي، وما هو جميل وحقيقي في آن واحد هو مقبول وخير[201].

- موقفه من الميتافيزيقا والميتافيزيقيين؛ حيث إنه تحدث بازدراء شديد تجاه الميتافيزيقا، وأنه لا يمكن تعلم أي حكمة من ورائها، وأوضح أن الميتافيزيقيين يقدمون علمًا خبيثًا لا طائل من العمل به، حيث إنهم يتحدثون عن عوالم لا يمكن التأكد منها أو إثباتها، ويضعون كل شيء خارج حدود المعرفة البشرية. كما أنه رفض بشدة مفهوم الواقعية الميتافيزيقية، رغم كونه أول من تحدث عن الواقعية الأخلاقية؛ لأن إيمانه بالحاسة الخُلقية قاده بعيدًا عن الواقعيين الميتافيزيقيين[202].
- فلسفة السياسة؛ كانت حياته بالكامل أثناء حكم لويس الرابع عشر في فرنسا، وفي المخيلة الإنجليزية، يمثل لويس الحكومة التعسفية والحكم المطلق، لذلك دافع عن الحرية والحكومة الدستورية، وكانت تتميز تلك الفترة بما يسمى بالحروب الدينية، حيث هاجم الدين المسيس وتشوهات الروح الدينية التي كانت تهدد النظام السياسي، وحث على التسامح والحوار العقلاني، واللين الحسن، والخلق، وحسن الدعابة بوصفها نماذج لسلوك المجتمع المدني، وغيرها من الأفكار المهمة.

======

هــوامــش الـــــدراســـة

[1]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", General Editors: James Fieser, and Bradley Dowden, available in the link: https://iep.utm.edu/shaftes/, In, 22-11-2021, (8 PM), Paragraph (1).
[2]- Loc. Cit.
[3]- Uyl, Den. Douglas (ed): Foreword "Introduction", In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, I**, by: Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, 2001, p. vii.
[4]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (1).
[5]- Uyl, Den. Douglas: Foreword "Introduction", Op. Cit, p. viii.
[6]- Amir, B. Lydia: Humor and the Good Life in Modern Philosophy; Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard, Suny Press, State Un of New York, 2004, p. 23.
[7]- Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding (1690), The Pennsylvania State University, Penn State, 1999, p. 695.
[8]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (1).
[9]- Uyl, Den. Douglas (ed): Foreword "Introduction", Op. Cit, p. x.
[10]- Moore, A. C: Shaftesbury and the Ethical Poets in England 1700-1760, PMLA, Modern Language Association, Vol. 31, No. 2, 1916, pp. 264-265.
[11]- برهييه، إميل: تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، الجزء الخامس، ط1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983م، ص، 27.
[12]- Carter, L. Allan: Schiller and Shaftesbury, The Un of Chicago Press, International Journal of Ethics, Vol. 31, No. 2, Jan., 1921, pp. 205-228.
[13]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (2).
[14]- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury), In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", eds by: Edward N. Zalta, and Others, Jun, 2021, Available at the link: https://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury, In: 22-2-2022, Paragraph (2).
[15]- Crisp, Roger: Shaftesbury, Hutcheson and Mill on Pleasure and Virtue, In: "Happiness and Utility; essays presented to Frederick Rosen, by: Georgios Varouxakis and Mark Philp, Project Muse, Un College London, 2019, pp. 98-99.
(•) مـذهب التعيـين / الاختيـار المسـبق ذي النزعـة التشـاؤمية: عقيدة تذهب إلى أن الله منذ الأزل عيَّن البعض للاختيار، وبمبادرة إلهية يخلق الإيمان داخل قلوبهم ويقودهم على نحو فعَّال إلى الخلاص،

وعلى المنوال نفسه، عيَّن الله منذ الأزل البعض للخطيئة وللهلاك، وهو يتدخل بشكل فعَّال في حياتهم لجعلهم يخطئون، وبمبادرة إلهية منه يقودهم للهلاك.

انظر: سبرول، سي. أر: هل التعيين المُسبَق المزدوج كتابي؟ موقع خدمات ليجونير، 12 ديسمبر 2019م، ص 3. متاح في:

https://ar.ligonier.org/articles/is-double-predestination-biblical, In: 29-7-2022, (8:20 AM).

16- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Op. Cit, Paragraph (4).

17- Gill, B. Michael: The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics, Cambridge Un Press, New York, 2006, p. 79.

18- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (13).

19- Rivers, Isabel: Reason, Grace, and Sentiment; A study of the language of religion and ethics in England (1660-1780), **Vol. II**, (Shaftesbury to Hume), Cambridge University Press, New York, 2000, p. 87.

20- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (14).

See Also: Moore, A. C: Shaftesbury and the Ethical Poets in England 1700-1760, Op. Cit, p. 264.

21- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Op. Cit, Paragraphs (7-8).

22- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (15).

23- Ibid, Paragraph (11).

24- Ibid, Paragraph (16).

25- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: Soliloquy: or, Advice to an Author, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, I**, Foreword by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001, p. 176.

26- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury ..., Op. Cit, Paragraph (10).

27- Shaftesbury…: Soliloquy: or, Advice to an Author, **Vol. I,** Op. Cit, pp. 176-177.

28- Rivers, Isabel: Reason, Grace, and Sentiment; …, Op. Cit, pp. 117-118.

29- Shaftesbury…: Soliloquy: or, Advice to an Author, **Vol. I,** Op. Cit, pp. 223-224.

30- Shaftesbury…: Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, III,** by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001, p. 99.

31- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Columbia University Press, New York, 1913, p. 35.

[32]- Brett, L. R: The Third Earl of Shaftesbury; A Study in Eighteenth-century Literary Theory, Vol. 4, Routledge, New York, 1951, p. 60.
[33]- Rivers, Isabel: Reason, Grace, and Sentiment; …, Op. Cit, p. 117.
[34]- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury …, Op. Cit, Paragraph (10).
[35]- Ibid, Paragraph (11).
[36]- Ibid, Paragraph (12).
[37]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (17).
[38]- Shaftesbury…: Miscellany V; Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", ed by: Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 466.
[39]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (18).
[40]- Ibid, Paragraph (19).
[41]- Shaftesbury…: An Inquiry Concerning Virtue and Merit, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, II,** ed by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001, p. 5.
[42]- Loc. Cit.
[43]- Loc. Cit.
[44]- Ibid, p. 6.
[45]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, II**, ed by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, 2001, p. 121.
[46]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (32).
[47]- أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945م، ص 151.
[48]- المحجوب، مريم الصادق: فكرة المواطنة العالمية عند الرواقيين وأثرها في الفكر المعاصر، دار الزاوية للكتاب، المجلة الليبية للدراسات، العدد (8)، يوليو 2015م، ص 37.
[49]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 155.
[50]- Loc. Cit.
[51]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (33).
[52]- مراد، محمود السيد: المدينة العالمية عند الرواقية اليونانية، جامعة سوهاج، المجلة العلمية لكلية الآداب، العدد (24)، ج2، أكتوبر 2001م، ص 352.
[53]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 121.

[54]- Ibid, p. 122.

[55]- أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 152.

[56]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraphs (34 - 35).

[57]- Ibid, Paragraph (36).

[58]- Ibid, Paragraph (37).

[59]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 162.

[60]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraph (38).

[61]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 120.

[62]- McAteer, John: The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Op. Cit, Paragraphs (39 - 40).

[63]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 160.

[64]- أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص ص 155–156.

[65]- Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol, II**, Op. Cit, p. 160.

[66]- Ibid, p. 164.

[67]- أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 150.

[68]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, The degree of Doctor, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, Canada, 1998, pp. 30-31.

[69]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 3.

[70]- Ibid, p. 3-4.

[71]- Ibid, p. 4.

[72]- Klein, E. Lawrence: Introduction, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", by, Shaftesbury**,** Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. X.

[73]- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, pp. 31-32.

[74]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 4.

[75]- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, p. 32.

[76]- Ibid, pp. 32-33.

[77]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 31.

[78]- Ibid, p. 32.

[79]- Loc. Cit.

[80]- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م، ص 349–350.

[81]- المرجع السابق، ص 350.

[82]- Crisp, Roger: Shaftesbury, Hutcheson and Mill on Pleasure and Virtue, Op. Cit, p. 99.

[83]- Hunt-Bull, P. Nicholas: Making Sense of Moral Sense: Francis Hutcheson's Moral Theory in a Modern Context, The degree of Doctor of Philosophy, The Un of North Carolina, Chapel Hill, 1998, p. 29.

See Also: Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding, Op. Cit, pp. 612-624.

[84]- Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson; English Philosophers, G. P. Putnam's Sons, New York, 1883, p. 63.

[85]- Jaffro, Laurent: Berkeley's Criticism of Shaftesbury's Moral Theory in Alciphron III, HAL Open Science, 6, Jul., 2021, pp. 3-4.

(♦) لم يعتقد الكالفنيون الإنجليز أن الجميع سيذهبون إلى الجحيم، لقد اعتقدوا بأن الله قد قرر مسبقًا أن بعض الناس –المختارين– سيخلصون، ولكن الغالبية العظمى ستكون ملعونة، والأهم من ذلك حتى المختارين لا يستحقون الخلاص، فلقد كانوا محظوظين بما فيه الكفاية للفوز، كما لو كانوا في اليانصيب، نعمة الله غير المستحقة؛ لأن الخطيئة قد غمرت روح المختارين والمفسدين على حد سواء.

See: Gill, B. Michael: The British Moralists on Human Nature …, Op. Cit, p. 7.

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

[87]- Chia, Philip, and Juanda: The Background of Calvin's Thoughts, Indonesia, Journal Didaskalia, Vol. 4, No. 2, (October., 2021), p. 22.

[88]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 28.

[89]- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Paragraph (172).

[90]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 29.

[91]- Loc. Cit.

[92]- Loc. Cit.

[93]- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Op. Cit, Paragraph (174).

[94]- Ibid, Paragraph (176).

See Also: Shaftesbury…: The Moralists; a Philosophical Rhapsody, **Vol. II**, Op. Cit, p. 151.

(*) السلوك الخارق Supralapsarian الذي ينسبه الكالفنيون إلى الله: هو الرأي القائل أن الله أمر بالاختيار والإدانة قبل الخلق، ثم سمح بهبوط الإنسان كوسيلة لتحقيق أهدافه.

See: https://www.merriam-webster.com/dictionary/supralapsarianism, In: 18-4-2022, (11.30 AM).

(•) ظهرت جماعة أفلاطونيو كامبردج في منتصف القرن (17م) على أيدي عدد من الفلاسفة واللاهوتيين، كانوا يعملون في جامعة كامبردج بإنجلترا، ومنهم: "كدويرث" و"مور" و"كلارك" و"ويتشكوت" وغيرهم، ويجمعون على: 1- حملِ لواء فلسفة "أفلاطون" المثالية عاليًا، واعتناق معظم أفكاره في الدين والأخلاق. 2- الجمع بين التراث الفلسفي القديم ممثلًا في "أفلاطون"، والفلاسفة المحدثين المعروفين في عصرهم، أمثال: "ديكارت" و"ليبنتز". 3- الاشتراك في خلفيتهم اللاهوتية؛ لذا كرسوا معظم تعاليمهم الفلسفية لخدمة القضايا الدينية والأخلاقية، خاصة في الدفاع عن وجود الله وخلود الروح، وصياغة قواعد أخلاقية تتوافق مع السلوك المسيحي، حيث اعتقدوا في الوجود الأبدي للمبادئ الأخلاقية. 4- الاعتقاد بأن المبادئ الأخلاقية وأحكامها تنشأ في العقل وحده، وأن هناك معايير أخلاقية مطلقة وكلية تتخطى حدود الزمان والمكان.

See: Gill, B. Michael: Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p. 16.

See Also: Hutton, Sarah: The Cambridge Platonists, In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", (ed.) by. Edward N. Zalta, winter, 2013, p. 1. available in at link: http://Plato.Stanford.edu/entries/Cambridge-Platonists, In: 13-6-2022, (5:30 PM).

95- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Op. Cit, Paragraph (179).

96- Gill, B. Michael: Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth, Op. Cit, p. 158.

97- Dolson, Neal. Grace: The Ethical System of Henry More, Duke University Press, The Philosophy Review, Vol. 6, No. 6, (Nov., 1897), pp. 598-601.

98- Raube, Stawomire: Morality and Reason; Samuel Clarke's Rationalistic Ethics, University of Bialystok, Studies in Logic, Vol. 15, No. 28, 2009, p. 137.

99- Gill, B. Michael: Lord Shaftesbury…, Op. Cit, Paragraph (180).

100- Mellema, Gregory: Ethical Voluntarism, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press Inc., New York, 1995. p. 903.

101- Raphael, Daiches. David: The Moral Sense, Oxford University Press, London, 1947, p. 2.

102- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 50.

103- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 347.

104- المرجع السابق، ص ص 347-348.

[105]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 51.
[106]- Loc. Cit.
[107]- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, p. 30.
[108]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 52.
[109]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, pp. 33-34.
[110]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 52.
[111]- Ibid, p. 56.
[112]- Ibid, p. 57.
[113]- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, pp. 29-30.
[114]- Ibid, p. 30.
[115]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, P. 34.
[116]- أحمد، محمود سيد: الأخلاق بين العقل والوجدان، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2011م، ص 51.
[117]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, p. 35.
[118]- هوبز، توماس: اللفياثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ط1، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، دار الفارابي، بيروت – لبنان، 2011م، ص 164.
[119]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[120]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, p. 36.
[121]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 57.
[122]- Loc. Cit.
[123]- Hunt-Bull, P. Nicholas: Making Sense of Moral Sense…, Op. Cit, pp. 37-38.
[124]- هوبز، توماس: اللفياثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، ص 63.
[125]- المصدر السابق، ص ص 63–64.
[126]- Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson; English Philosophers, Op. Cit, p. 63.
[127]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 58.
[128]- Loc. Cit.

[129]- Ibid, p. 62.
[130]- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, pp. 28-29.
[131]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 59.
[132]- Loc. Cit.
[133]- Ibid, p. 74.
[134]- Shaftesbury…: Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend, In: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, ed by: Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 56.
[135]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, pp. 78-79.
[136]- Ibid, p. 100.
[137]- Hunt-Bull, P. Nicholas: Making Sense of Moral Sense…, Op. Cit, pp. 39.
[138]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 100.
[139]- Foot, Philippa: Conscience, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press Inc., New York, 1995, p. 152.
[140]- Korsgaard, M. Christine: Conscience, available in at link: https://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Conscience.E.Ed.pdf, In: 21-5-2022, (9 AM), p. 1.
[141]- Shaftesbury …: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 68.
[142]- Kapustina, Darya and Others: The Concept of Conscience as an Ethical Category, Laplage em Revista, (International), Vol. 7, No. 3, Sept-Dec, 2021, p. 44.
[143]- الإكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1819م، ص 357.
[144]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[145]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, pp. 68-69.
[146]- Kapustina, Darya and Others: The Concept of Conscience as an Ethical …, Op. Cit, p. 44.
[147]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 69.
[148]- Kapustina, Darya and Others: The Concept of Conscience as an Ethical …, Op. Cit, p. 47.
[149]- الإكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، ج2، مصدر سابق، ص 357.

[150]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 69.

[151]- ستروم، بول: الضمير؛ مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: سهى الشامي، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2014م، ص ص 43–44.

[152]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 69.

[153]- Kapustina, Darya and Others: The Concept of Conscience as an Ethical …, Op. Cit, p. 45.

[154]- ستروم، بول: الضمير؛ مقدمة قصيرة جدًا، مرجع سابق، ص 44.

[155]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, pp. 70-71.

[156]- Howard, J. Jason: Conscience in Moral Life; Rethinking How Our Convictions Structure Self and Society, Rowman & Littlefield International, Ltd, New York, 2014, p. 12.

[157]- عبيد، سعيد علي: نظرية هتشيسون الأخلاقية، جامعة الوادي الجديد، المجلة العلمية لكلية الآداب، العدد (6)، ديسمبر 2018م، ص 279.

[158]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 72.

[159]- عبيد، سعيد علي: نظرية هتشيسون الأخلاقية، مرجع سابق، ص ص 279–280.

[160]- Butler, Joseph: Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and the Writings on Ethics, ed by: David McNaughton, Oxford Un Press, Oxford, 2017, Paragraph (14), p. 6.

[161]- Ibid, Introduction, pp. xvi-xvii.

[162]- رجب، منصور علي: تأملات في فلسفة الأخلاق، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م، ص 227.

[163]- المرجع السابق، ص 230.

[164]- Warnock, Baroness: Moral Sense, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press, Inc., New York, 1995, p. 597.

[165]- مدكور، إبراهيم "المحرر": المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص 65.

[166]- صليبا، جميل "المحرر": المعجم الفلسفي، ج1، مجمع اللغة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، 1982م، ص 470.

[167]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[168]- عبيد، سعيد علي: نظرية هتشيسون الأخلاقية، مرجع سابق، ص 279.

See Also: Hutcheson, F: Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy, Book I, Edited and with an Introduction by Luigi Turco, liberty fund, Inc. U. S. A, 2007, p. 117.

169- الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 339.

170- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, P. 12.

171- Ibid, p. 13.

172- Raphael, Daiches. David: The Moral Sense, Op. Cit, P. 2.

173- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, pp. 13-14.

174- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 29.

175- Ibid, pp. 29-30.

176- Ibid, p. 30.

177- Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson; English Philosophers, Op. Cit, p. 81.

178- Ibid, p. 82.

179- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, p. 14.

180- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 30.

181- Ibid, p. 31.

182- Loc. Cit.

183- Raphael, Daiches. David: The Moral Sense, Op. Cit, pp. 2-3.

184- Toulmin, Edelston. Stephen: An Examination of The Place of Reason in Ethics, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, p. 10.

185- Raphael, Daiches. David: The Moral Sense, Op. Cit, p. 6.

186- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, p. 42.

187- Broad, D. C: Some Reflections on Moral-sense Theories in Ethics (1945), In: "Broad's Critical Essay in Moral Philosophy", (Routledge Revivals), ed by: David R. Cheney, 1st, Routledge, London, 2013, p. 195.

188- Harrison, Jonathan: Ethical Objectivism, In: "The Encyclopedia of Philosophy", Vol. 3, by ed: Paul Edwards, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967, p. 73.

189- Harrison, Jonathan: Ethical Objectivism, Op. Cit, P. 73.

190- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, p. 42.

191- Ibid, p. 43.

192- Elson, Charles: Wieland and Shaftesbury, Op. Cit, p. 24.

193- Ibid, p. 25.

194- Shaftesbury…: Sensus Communis, …, Op. Cit, footnotes, p. 29.

[195]- Ibid, p. 48.
[196]- Henderson, Samuel. Robert: Moral Sense and The Ontology of Values, Op. Cit, pp. 44-45.
[197]- Ibid, p. 45.
[198]- Loc, Cit.
[199]- Shaftesbury…: An Inquiry concerning Virtue and Merit, **Vol. II**, Op. Cit, p. 43.
(♦) See: Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1998, pp. 103-125.
[200]- Alvarez, David: Reading Locke after Shaftesbury; Feeling our way towards a postsecular genealogy of religious tolerance, In: "Mind, Body, Motion, Matter", by: Mary Helen and Alison Conway, Un of Toronto Press, London, 2016, p. 73.
(*) See: Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson, Op. Cit, pp. 125-134.
[201]- Amir, B. Lydia: Humor and the Good Life in Modern Philosophy; … Op. Cit, p. 25.
[202]- Irwin, H, T: Shaftesbury's Place in the History of Moral Realism, Springer, Philosophical Studies, Vol. 172, 14- March., 2014, p. 869.

======

قـائمــة المصـادر والمـراجــع

أولًا: المصادر:

1- Shaftesbury…: ***Soliloquy: or, Advice to an Author***, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, I**, Foreword by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001.

2- ……..…: ***An Inquiry Concerning Virtue and Merit***, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, II**, ed by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001.

3- ……..…: ***The Moralists; a Philosophical Rhapsody***, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", **Vol, II**, ed by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, 2001.

4- ……..…: ***Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects***, In: "Characteristicks of Men,

Manners, Opinions, Times", **Vol, III**, ed by: Douglas Den Uyl, Liberty Fund Inc., Indianapolis, Indiana, 2001.

5- ……..…: ***Miscellany V; Miscellaneous Reflections on the Said Treatises, and Other Critical Subjects***, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times", ed by: Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

6- ……..…: ***Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend***, In: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, ed by: Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

ثانيًا: مراجع باللغة الإنجليزية:

1- Alvarez, David: ***Reading Locke after Shaftesbury; Feeling our way towards a postsecular genealogy of religious tolerance***, In: "Mind, Body, Motion, Matter", by: Mary Helen and Alison Conway, Un of Toronto Press, London, 2016.

2- Amir, B. Lydia: ***Humor and the Good Life in Modern Philosophy; Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard***, Suny Press, State Un of New York, 2004.

3- Brett, L. R: The Third Earl of Shaftesbury; A Study in Eighteenth-century Literary Theory, Vol. 4, Routledge, New York, 1951.

4- Broad, D. C: ***Some Reflections on Moral-sense Theories in Ethics (1945)***, In: "Broad's Critical Essay in Moral Philosophy", (Routledge Revivals), ed by: David R. Cheney, 1st, Routledge, London, 2013.

5- Butler, Joseph: ***Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and the Writings on Ethics***, ed by: David McNaughton, Oxford Un Press, Oxford, 2017.

6- Carter, L. Allan: ***Schiller and Shaftesbury***, The Un of Chicago Press, International Journal of Ethics, Vol. 31, No. 2, Jan., 1921.

7- Chia, Philip, and Juanda: ***The Background of Calvin's Thoughts***, Indonesia, Journal Didaskalia, Vol. 4, No. 2, (October., 2021).

8- Crisp, Roger: ***Shaftesbury, Hutcheson and Mill on Pleasure and Virtue***, In: "Happiness and Utility; essays presented to Frederick Rosen, by: Georgios Varouxakis and Mark Philp, Project Muse, Un College London, 2019.

9- Dolson, Neal. Grace: ***The Ethical System of Henry More***, Duke University Press, The Philosophy Review, Vol. 6, No. 6, (Nov., 1897).

10- Elson, Charles: ***Wieland and Shaftesbury***, Columbia University Press, New York, 1913.
11- Foot, Philippa: ***Conscience***, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press Inc., New York, 1995.
12- Fowler, Thomas: ***Shaftesbury and Hutcheson***, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1998.
13- ……..: ***Shaftesbury and Hutcheson; English Philosophers***, G. P. Putnam's Sons, New York, 1883.
14- Gill, B. Michael: ***Lord Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury)***, In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", eds by: Edward N. Zalta, and Others, Jun, 2021, available at the link: https://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury, In: 22-2-2022.
15- Gill, B. Michael: ***Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism***, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
16- Gill, B. Michael: ***Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth***, University of Arizona , Hume Studies, Vol. 30, No. 1, (April., 2004).
17- Gill, B. Michael: ***The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics***, Cambridge Un Press, New York, 2006.
18- Harrison, Jonathan: ***Ethical Objectivism***, In: "The Encyclopedia of Philosophy", Vol.3, by ed: Paul Edwards, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967.
19- Henderson, Samuel. Robert: ***Moral Sense and The Ontology of Values***, The degree of Doctor, Graduate Department of Philosophy, University of Toronto, Canada, 1998.
20- Howard, J. Jason: ***Conscience in Moral Life; Rethinking How Our Convictions Structure Self and Society***, Rowman & Littlefield International, Ltd, New York, 2014.
21- Hunt-Bull, P. Nicholas: ***Making Sense of Moral Sense: Francis Hutcheson's Moral Theory in a Modern Context***, The degree of Doctor of Philosophy, The Un of North Carolina, Chapel Hill, 1998.
22- Hutcheson, F: ***Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy***, Book I, Edited and with an Introduction by Luigi Turco, liberty fund, Inc. U. S. A, 2007.
23- Hutton, Sarah: ***The Cambridge Platonists***, In: "Stanford Encyclopedia of Philosophy", (ed.) by. Edward N. Zalta, winter, 2013. available in the link:

http://Plato.Stanford.edu/entries/Cambridge-Platonists, In: 13-6-2022, (5:30 PM).

24- Irwin, H, T: ***Shaftesbury's Place in the History of Moral Realism***, Springer, Philosophical Studies, Vol. 172, 14- March., 2014.

25- Jaffro, Laurent: ***Berkeley's Criticism of Shaftesbury's Moral Theory in Alciphron III***, HAL Open Science, 6, Jul., 2021.

26- Kapustina, Darya and Others: ***The Concept of Conscience as an Ethical Category***, Laplage em Revista, (International), Vol. 7, No. 3, Sept-Dec, 2021.

27- Klein, E. Lawrence: ***Introduction, In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times"***, by, Shaftesbury**,** Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

28- Korsgaard, M. Christine: ***Conscience***, available in the link: https://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Conscience.E.Ed.pdf, In: 21-5-2022, (9 AM).

29- Locke, John: ***An Essay Concerning Human Understanding (1690)***, The Pennsylvania State University, Penn State, 1999.

30- McAteer, John: ***The Third Earl of Shaftesbury (1671-1713)***, In: "Internet Encyclopedia of Philosophy", General Editors: James Fieser, and Bradley Dowden, available in the link: https://iep.utm.edu/shaftes/, In, 22-11-2021, (8 PM).

31- Mellema, Gregory: ***Ethical Voluntarism***, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press Inc., New York, 1995.

32- Moore, A. C: ***Shaftesbury and the Ethical Poets in England 1700-1760***, PMLA, Modern Language Association, Vol. 31, No. 2, 1916.

33- Raphael, Daiches. David: ***The Moral Sense***, Oxford University Press, London, 1947.

34- Raube, Stawomire: ***Morality and Reason; Samuel Clarke's Rationalistic Ethics***, University of Bialystok , Studies in Logic, Vol. 15, No. 28, 2009.

35- Rivers, Isabel: ***Reason, Grace, and Sentiment; A study of the language of religion and ethics in England (1660-1780)***, **Vol. II**, (Shaftesbury to Hume), Cambridge University Press, New York, 2000.

36- Toulmin, Edelston. Stephen: ***An Examination of The Place of Reason in Ethics***, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

37- Uyl, Den. Douglas (ed): ***Foreword "Introduction", In: "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times"***, **Vol, I**, by:

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, 2001.

38- Warnock, Baroness: ***Moral Sense***, In: "The Oxford Companion to Philosophy", ed by: Ted Honderich, Oxford University Press, Inc., New York, 1995.

ثالثًا: مراجع باللغة العربية:

1- أحمد، محمود سيد: ***الأخلاق بين العقل والوجدان***، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2011م.

2- الإكويني، توما: ***الخلاصة اللاهوتية***، ج2، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1819م.

3- أمين، عثمان: ***الفلسفة الرواقية***، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945م.

4- برهييه، إميل: ***تاريخ الفلسفة؛ القرن الثامن عشر***، الجزء الخامس، ط1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983م.

5- رجب، منصور علي: ***تأملات في فلسفة الأخلاق***، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م.

6- سبرول، سي. أر: ***هل التعيين المُسبَق المزدوج كتابي؟*** موقع خدمات ليجونير، 12 ديسمبر 2019م.

7- ستروم، بول: ***الضمير؛ مقدمة قصيرة جدًّا***، ترجمة: سهى الشامي، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2014م.

8- صليبا، جميل "المحرر": ***المعجم الفلسفي***، ج1، مجمع اللغة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، 1982م.

9- الطويل، توفيق: ***فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها***، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م.

10- عبيد، سعيد علي: ***نظرية هتشيسون الأخلاقية***، جامعة الوادي الجديد، المجلة العلمية لكلية الآداب، العدد (6)، ديسمبر 2018م.

11- المحجوب، مريم الصادق: ***فكرة المواطنة العالمية عند الرواقيين وأثرها في الفكر المعاصر***، دار الزاوية للكتاب، المجلة الليبية للدراسات، العدد (8)، يوليو 2015م.

12- مدكور، إبراهيم "المحرر": ***المعجم الفلسفي***، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

13- مراد، محمود السيد: ***المدينة العالمية عند الرواقية اليونانية***، جامعة سوهاج، المجلة العلمية لكلية الآداب، العدد (24)، ج 2، أكتوبر 2001م.

14- هوبز، توماس: ***اللفياثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة***، ط1، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، دار الفارابي، بيروت – لبنان، 2011م.

رابعًا: مواقع من شبكة الانترنت:

1- https://www.merriam-webster.com/dictionary/supralapsarianism, In: 18-4-2022, (11.30 AM).

2- https://ar.ligonier.org/articles/is-double-predestination-biblical, In: 29-7-2022, (8:20 AM).