

الأخلاق بين الانفصال والإدراك⁽¹⁾

رجاء بهلول

أستاذ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،
جامعة الإمارات العربية المتحدة،
الإمارات العربية المتحدة

الملخص

يسعى هذا البحث إلى مناقشة بعض المسائل التي لا تزال تثير جدلاً واسعاً في مجال علم الأخلاق: هل ثمة علاقة بين الأخلاق والانفعالات؟ هل يوجد جانب عاطفي في الحياة والمفاهيم الأخلاقية؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فما العلاقة بين الأخلاق والانفعالات؟ وما فحوى الجانب العاطفي في الحياة والمفاهيم الأخلاقية؟ نطرح هذه الأسئلة من خلال ما يأتي: (1) مناقشة النظرية الانفعالية في الأخلاق، (2) طرح ومناقشة مقارنة مفادها أن هناك علاقة ضرورية بين الانفعالات والأحكام الأخلاقية، ولكنها ليست علاقة سببية كما يحسب أنصار النظرية الانفعالية. يقدم البحث أفكاراً جديدة لفهم هذه العلاقة، وذلك من خلال التركيز على أوجه شبه اللغة الأهمية بين الانفعالات والأحكام الحسية (البصرية، السمعية، إلخ) التي تشكل جسراً ما بين الإدراك والانفعال.

1 - مقدمة

يسعى هذا البحث إلى مناقشة بعض المسائل التي لا تزال تثير جدلاً واسعاً في مجال علم الأخلاق: هل ثمة علاقة بين الأخلاق والانفعالات؟ هل يوجد جانب عاطفي في الحياة والمفاهيم الأخلاقية؟ إن كانت الإجابة بالإيجاب، فما العلاقة بين الأخلاق والانفعالات؟ وما فحوى الجانب العاطفي في الحياة والمفاهيم الأخلاقية؟ وهل نحن بصدد الحديث عن علاقات ومضامين مهمة، أو نحن بصدد الحديث عن علاقات ومضامين ينبغي أن تكون الحياة الأخلاقية مطهرة منها؟

يمكن القول إن الأفعال التي يقوم بها الإنسان نتيجة تأثره باعتبارات عاطفية من نوع أو آخر لا يمكن أن تسهم في منحه قيمة أخلاقية؛ وذلك لأسباب كثيرة، منها أن المشاعر العاطفية أمور مزاجية، فقد يشعر الإنسان بانجذاب نحو شخص ما فيحسن إليه، وقد يشعر بنفور تجاه شخص آخر فلا يحسن إليه. وقد يقوم الانجذاب والنفور على أسس لا تمت إلى الأخلاق بصلة، مثل لون البشرة وشكل الوجه، العرق والدين والجنس وما إلى ذلك. إضافة إلى ذلك، قد يقال إن الأفعال الأخلاقية تتصف بأنها أفعال إرادية حرة، في حين أن المشاعر العاطفية التي تنتاب الإنسان بين حين وآخر ليست بمحض إرادته. ومن ثم لا يتسم ما يصدر بسببها أو بتأثير منها بالصفة الإرادية اللازمة لاحتساب القيمة الأخلاقية. وأخيراً يمكن القول إن عواطف الناس ومشاعرهم تنتج من ظروف معيشية وحياتية تؤدي فيها الحظوظ والمصادفات دوراً بالغاً، في حين أنه لا يجوز أن تعتمد قيمة الإنسان الأخلاقية على ظروف وعوامل لا سبيل لضبطها ولا هي تحت تصرف الشخص المعني⁽²⁾.

لمثل هذه الأسباب قد يرى الإنسان أن من الواجب النأي بالأخلاق عن الاعتبارات العاطفية وتأسيسها على أسس عقلانية بحتة، كما فعل عمانوئيل كانط "Immanuel Kant"، أو على حسابات المنفعة والضرر، كما سعى إلى ذلك جيرمي بنتام "Jeremy Bentham" وجون ستيوارت مل "John Stuart Mill". على خلاف ذلك يرى فلاسفة آخرون أن القيم الأخلاقية، شأنها شأن الدوافع التي

تقود الإنسان إلى القيام بأفعال توصف بأنها أخلاقية أو غير أخلاقية، تقوم على أسس عاطفية متينة لا انفكاك عنها. كما يرون أيضاً أن هذا لا يشكل نقطة ضعف عند الإنسان العادي الذي يتصرف من منطلق مشاعره وأحاسيسه العاطفية، بل إن هذا الأمر طبيعي، وإن تطهير الأخلاق من جانبها العاطفي يفقدها جل معناها.

في هذا البحث نقوم بتعرف النظرية - أو النظريات - المتعلقة بانفعالات الإنسان ومشاعره العاطفية، والدور الذي تؤديه في الحياة الأخلاقية. كما نقوم بمناقشة هذه النظريات بغرض التوصل إلى حكم محدد بشأن صدقها أو بطلانها⁽³⁾.

2 - الانفعالات والقيم الأخلاقية

كثير هم المفكرون الذين يعتقدون أن القيم الأخلاقية في جوهرها شأن عاطفي؛ أي أنها شأن متعلق بعواطف الإنسان وأحاسيسه. وكثيراً ما تتم الإشارة إلى هيوم "Hume" عندما يؤرخ المؤرخون لهذه النظرة، بغض النظر عن التعديلات الكثيرة التي لحقت بهذه النظرية في القرون اللاحقة. يقول هيوم:

تكمُن القيمة الأخلاقية في النفس، وليس في الشيء الخارجي. ومن ثم عندما يصدر الإنسان حكماً مفاده أن فعلاً ما يتسم بالردالة، أو أن خصلة شخصية تتسم بالردالة، فهو لا يعني شيئاً البتة سوى أنه بحكم طبيعته يشعر بإحساس اللوم عندما يتأمل ذلك الفعل أو تلك الشخصية. [الإحساس باللوم هو شعور عاطفي بالطبع]⁽⁴⁾.

ينطبق الأمر دون أدنى ريب على الأحكام الأخلاقية كافة التي نصدرها: هذا فعل عادل، هذا إنسان محسن، هذا إنسان بخيل، هذا تصرف جبان. كما أنه ينطبق على الأحكام الجمالية، كما يقرر هيوم نفسه في مكان آخر:

لقد شرح إقليدس جميع خواص الدائرة ولكنه لم يقل ولا كلمة واحدة عن جمالها. والسبب جلي وواضح. فالجمال ليس خاصية من خواص الدائرة. لا يكمن الجمال في أي جزء من أجزاء ذلك الخط الذي تقع كل نقاطه على بعد متساو من نقطة المركز. لا يعدو جمال الدائرة كونه الأثر الذي يحدثه ذلك

الشكل في الذهن الذي هو بطبيعته عرضة للإحساس بالمشاعر. من العبث البحث عن الجمال في الدائرة عن طريق الحواس أو عن طريق التفكير الرياضي في أي من خواص الشكل الدائري⁽⁵⁾.

لا تعدو هذه الأحكام التقويمية - الأخلاقي منها والجمالي - كونها تعبيراً عن مشاعر وأحاسيس وعواطف تستثيرها فينا المشاهد والمجريات من حولنا، أفعال الناس وشخصياتهم وما إلى ذلك. الحسن والقبح، بلغة علماء الكلام المسلمين، يقابلها ما نفضله وما نكرهه، مع الإدراك أن التفضيل والكراهية هي مشاعر عاطفية.

اتخذت معتقدات هيوم أشكالاً مختلفة في القرون اللاحقة، ولكن أشهرها ولا ريب تلك النظرية التي اقترنت بفلسفة الوضعية المنطقية في القرن العشرين، وأعني بها النظرية التي عرفت بـ Emotivism، التي يمكن ترجمتها بالإشارة إلى مفهوم الانفعال أو أحد مشتقاته⁽⁶⁾. ادعى ألفرد جوليوس آير "Alfred Julius Ayer"، أحد أوائل أعلام هذا التوجه في الأخلاق في القرن العشرين، أن الإنسان الذي يقول إن "فلاناً إقترف جرمًا أخلاقياً هو فعل السرقة" لا يقدم لنا أي معلومات عن العالم من حولنا سوى أن فلاناً قد قام بفعل السرقة. أما ما تبقى من كلام حول كون الفعل المذكور يشكل جرمًا أخلاقياً فلا يعدو كونه تعبيراً عن إحساس عاطفي نحو الفعل، وهو إحساس بالاستياء وعدم الموافقة أو اللوم⁽⁷⁾.

جاء تشارلز ستيفينسون "Charles Stevenson" بعد آير بسنوات قليلة لكي يكمل مسيرة هذه النظرية بالقول: إن عبارة "هذا فعل شنيع" لا تعني فقط "إنني أكره هذا الفعل"، مثلما قال هيوم وآير من قبل، بل إنها تشتمل على دعوة مبطنة للمستمع بأن يتخذ الموقف نفسه. ومن ثم تتم ترجمة عبارة "هذا فعل شنيع" بعبارة "إنني أكره هذا الفعل". وحبذا لو تكرهه أنت أيضاً⁽⁸⁾.

لا تبدو النظرية الانفعالية في الأخلاق مقنعة لأول وهلة، ولكن هناك كثيراً من الأسباب التي تؤيدها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. يتعلق أول هذه الأسباب بطبيعة الخلافات التي نشهدها على صعيد الأخلاق والقيم عموماً. فعندما

يختلف الناس أخلاقياً فيقول أحدهم: "هذا سلوك غير أخلاقي" ويقول آخر: "أخالفك الرأي، ولا أرى أن هذا السلوك غير أخلاقي"، علام يختلفان؟ أحد الاحتمالات هو أنهما يختلفان حول ما يعتقدانه بخصوص هذا الفعل من حيث نتائجه أو دوافعه، وفي حال تم توضيح هذه الأمور يزول الخلاف الأخلاقي تماماً. قد تقول - على سبيل المثال -: إن "التدخين في الأماكن العامة أمر يتنافى مع الأخلاق" وأخالفك الرأي في ذلك. عندها تقوم بتقديم أدلة تثبت أن أضراراً صحية جمة تلحق بالناس من جراء ذلك. حينها أغير رأيي وأتبع رأيك في أن هذا السلوك غير أخلاقي.

ولكن الخلافات الأخلاقية بين الناس ليست دوماً على هذه الشاكلة؛ أي أنها لا تزول لحظة إدراك المختلفين لبعض الحقائق المتعلقة بخلافهم. أحياناً يبقى خلاف في "الموقف" (attitude) أو الشعور العاطفي حيال قضية معينة، حتى بعد جلاء جميع الحقائق المتعلقة بها. فقد يتفق الغني والفقير على النتائج المترتبة على التقليل من نسبة الضرائب المفروضة على المواطنين ذوي الدخل المرتفع، ولكن مع ذلك يبقى الغني مصراً على أخلاقية تقليل الضرائب ويبقى الفقير مصراً على خلاف ذلك. إذا تفحصنا أسباب الخلاف وجدنا أمراً لا يتعلق بالحقائق، بل يتعلق بالشعور العاطفي نحو هذه الحقائق. فالمجتمع قليل الضرائب يدخل السرور إلى نفس الغني؛ لأنه يمكنه من الاحتفاظ بقدر أكبر من أمواله، في حين أن المجتمع قليل الضرائب يشعر الفقير بالأسى بسبب الحرمان لعدم توافر المال اللازم من أجل مساعدته.

هناك سبب آخر يؤيد القول بوجود علاقة بين الأخلاق والمشاعر العاطفية. فنحن نميز بين أحكام "وصفية" على شاكلة "القلم أحمر"، "الطعام بارد"، "هذه الطاولة مستطيلة"، "قام الطبيب بفتح ثغرة في جمجمة فلان"، وأحكام "قيمية" على شاكلة "القلم جميل"، "الطعام لذيذ"، "هذه الطاولة تحفة فنية"، "قام الطبيب بقتل فلان". لا يتم إصدار الأحكام الوصفية عادة بطريقة عاطفية، ولا تخالجننا في العادة أو بشكل منتظم مشاعر معينة عندما نصدرها، ولا هي تدفعنا للقيام بأفعال معينة. بالطبع، قد تفاجأ عند عودتك إلى

البيت بأن الطعام بارد فتقول بلهجة تعجب أو استغراب أو غضب أو يأس "الطعام بارد". ولكن هذا ليس أمراً معتاداً، ولا الحكم ببرودة الطعام يرتبط بشكل غير عرضي مع أي شعور عاطفي من نوع محدد.

ليس هذا حال الأحكام ذات الطابع القيمي. فعندما نقول "يتسم هذا العمل بالوحشية والقسوة المفرطة" لا يمكن أن تراوح مشاعرنا كيفما اتفق، كما في حالة الأحكام الوصفية. نستاء، نغضب، نشعر بالحنق، أو نشعر بالحزن. ولكن الإحساس بالسعادة نتيجة حصول عمل يتسم بالقسوة والوحشية نادر الحدوث، بل يكاد يكون شعوراً مرضياً. باختصار يمكن القول: إن هناك فرقاً بين الأحكام القيمية والأحكام الوصفية فيما يخص العاطفة: تترافق الأولى مع عواطف بشكل منتظم، في حين أن الأحكام الوصفية ليست كذلك، ثم إن الأولى تترافق مع عواطف من أنواع محددة وليس كيفما اتفق كما هو حال الأحكام الوصفية.

ليست هذه الأسباب المباشرة وحدها ما يشجعنا على القول إن الأحكام الأخلاقية تعبر عن مشاعر قائلها الذي يسعى إلى التأثير في المستمعين بقصد كسبهم إلى طرفه؛ ذلك أن مخالفة هذه النظرية بالقول إن القيم صفات موضوعية توجد في الأشياء بحد ذاتها تؤدي إلى مصاعب عديدة؛ فليس بحوزتنا أي حاسة تكشف لنا عن أوضاع العالم القيمية، كما هو الحال في الصفات غير القيمية التي يدرسها العلم⁽⁹⁾. فالخير ليس صفة ترى بالعين، وليست الرذيلة صفة تتحدد من خلال الإنصات بالأذن، وليس هناك حاسة سادسة، ولا قدرة حدسية مفهومة وموثوق بها تطلعنا على الصفات الأخلاقية.

بالطبع، دأب البعض - منذ فترة طويلة - على القول بإمكانية اختزال الصفات الأخلاقية إلى صفات طبيعية قابلة للملاحظة أو التحديد العلمي من خلال تعريفات مقبولة. فمثلاً قام الفلاسفة النفعيون بتعريف الخير من خلال تحقيق المنفعة أو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. ولا شك أن هذه المفاهيم (أي المنفعة والسعادة) قابلة للتحقق التجريبي إلى درجة كبيرة. ولكن الصعوبة الكبرى التي يواجهها أصحاب هذه المقاربة تتمثل في كيفية

التحقق من أن هذا الاختزال سليم أو مقبول. فلو كان القول إن الخير هو السعادة أو المنفعة العامة قولاً بدهياً لما وجدت كثيراً من الناس يعارضون الفلسفة النفعية. وفي مقابل كل مقترح يقضي بتعريف مفهوم قيمى (س) من خلال صفة أو صفات طبيعية (ص) قابلة للملاحظة ستجد من يسأل: ولكن كيف بوسعنا التأكد من أن (س) تكمن في (ص) وليس في غيرها؟ كيف ندرك هذه الحقيقة، إن كانت حقيقة فعلاً؟ ما أسلوب المعرفة الذي يوصلنا لهذه النتيجة؟⁽¹⁰⁾

إضافة إلى كل ما تقدم، لو أن القيم صفات موضوعية تتصف بها الأشياء من حولنا لكانت أحكامنا الأخلاقية مجرد معتقدات عادية، شأنها شأن المعتقدات العلمية أو الرياضية أو غيرها من المعتقدات التي تقرر حقائق مختلفة عن العالم الذي نعيش فيه. ولكن هذه ليست نتيجة مقبولة. فمن المعروف أن المعتقدات العادية بحد ذاتها لا تكفي لدفع الإنسان للقيام بسلوك معين، بل الإنسان بحاجة إلى رغبة أو دافع لكي يتحرك على ضوء ما يعتقد من معتقدات. لا يقوم الإنسان الذي يعتقد أن السماء ماطرة اليوم بحمل مظله إلا إذا كان تحدوه رغبة بعدم الابتلال. أما إذا كانت مثل هذه الرغبة غير موجودة، فلن يجعله اعتقاده بنزول المطر يقوم بأي فعل. ولو كانت الأحكام الأخلاقية والقيمية مجرد معتقدات عادية لما كانت توفر لنا من ذات نفسها أية دوافع للفعل.

أما بحسب النظرية القائلة بأن الأحكام الأخلاقية هي تعبير عن عواطفنا ومشاعرنا، فإن الأحكام الأخلاقية توفر للإنسان ومن ذات نفسها شيئاً من الحوافز والدوافع اللازمة للفعل، دون ما إشارة إلى أي رغبات أو حوافز خارجية، كما هو شأن المعتقد القائل "سوف ينهمر المطر هذا اليوم"؛ ذلك أن الإنسان الذي يحكم بصورة جدية مخلصه أن الفعل الفلاني غير أخلاقي مزود سلفاً بدافع يجعله ميالاً للتدخل لوقف الفعل⁽¹¹⁾. ليس من تفسير لهذه القدرة الدافعية للأحكام الأخلاقية إلا من خلال الاعتراف بوجود شحنة عاطفية في هذه الأحكام؛ الأمر الذي يزيد من مصداقية النظرية الانفعالية في الأخلاق.

3 - نقد النظرية الانفعالية

تقف صعوبات كثيرة في طريق النظرية الانفعالية في الأخلاق⁽¹²⁾. أول هذه الانتقادات هو أن النظرية الانفعالية لا تنسجم مع نظرتنا العفوية وغير المنقحة لطبيعة الخطاب الأخلاقي. فعندما نقول إن فلاناً اقترف جرمًا أو فعل خيراً فنحن في ظاهر الأمر لا نتحدث عن أنفسنا، ولا نقول إننا نحس بهذا الإحساس أو ذاك. ظاهر الأمر أننا نتحدث عن العالم الخارجي وما يحدث فيه من أحداث، بما فيها أفعال الناس الحسنة والسيئة. نقول إن هذا الإنسان قد اقترف جرمًا، أو إن الفعل الفلاني يتسم بأنه غير أخلاقي دون إشارة إلى ما نحس به من أحاسيس أو ما نشعر به من عواطف. بعبارة أخرى، لا تظهر الأحكام الأخلاقية كتعبيرات عاطفية بل كأحكام إدراكية⁽¹³⁾ "Cognitive" تصف وتقرر الحقائق، شأنها شأن الأحكام التقريرية أو الوصفية المتداولة في المجالات غير المعيارية كالفيزياء والرياضيات⁽¹⁴⁾.

يقول انتقاد ثان: إن النظرية الانفعالية تجعل من العسير علينا فهم إمكانية حصول خلاف أخلاقي بين الناس. فلو كان قولك: "عقوبة الإعدام جريمة تحت أي ظرف" يعني أنك لا تفضل هذا النوع من العقوبة، في حين أن قولي: "عقوبة الإعدام مبررة أخلاقياً في بعض الأحيان" يعني أنني أوافق عليها بل أفضلها، علام يكون خلافنا إذن؟ ألسنا كمن لا يتفقون في ذوقهم المتعلق بالمشروبات الساخنة؟ أحدهم يحب الشاي والآخر يكرهه. أين الخلاف إذن؟ لا يمكن أن يوجد تعارض البتة إذا كان الواحد منا بصدد الكلام عن نفسه وعن أحاسيسه الشخصية، فليس هناك في الأساس موضوع مشترك يشكل موضوع خلاف. ثم إنه إذا كان للحكم الأخلاقي بعد انفعالي، ونحن نعرف أن الانفعالات البشرية تثير باستمرار شبهة حول الأحكام المرتبطة بها، أفلا يؤثر هذا في صحة هذا النوع من الأحكام، ويضطرنا إلى تبني توجهات نسبانية تشبه التوجهات النسبانية التي نتبناها في حالة اختلاف الأذواق المتعلقة بالمشروبات والمأكولات، مع أن النسبانية الأخلاقية محفوفة بمخاطر فوضوية لا يستهان بها؟

أليس من شأن هذا " أن يلقي بالقيم فريسة للتغيير والنسيبة فتفقد المسؤولية معناها، ويحتجب المثال الأعلى وراء ضباب كثيف من الرغبات والميول "؟⁽¹⁵⁾

تنطلق حجة ثالثة، ربما تكون أبلغ أثراً من سابقتها، من التمعن في العلاقة القائمة بين المجريات من حولنا وبين الأحاسيس المحبذة أو غير المحبذة التي تحدثها المجريات في أنفسنا. تقوم هذه الحجة بمجابهة اعتقاد مضمّر لدى المنادين بالنظرية الانفعالية مفاده أن العلاقة بين الوقائع الأخلاقية والأحاسيس التي "تستثيرها" تلك الوقائع علاقة سببية: أحداث من نوع كذا أو كذا، كالقتل أو الخيانة على سبيل المثال، تتسبب في حدوث امتعاض، نفور، كراهية، اشمئزاز، أو لوم في نفس فلان.

بوسعنا تقديم أمثلة كثيرة على هذا النوع من الاعتقاد بالإشارة إلى أحد المؤلفات العربية التي تناقش العلاقة بين الأفكار (الإدراكات، المعتقدات، المعارف) والعواطف بصورة معتمدة ندر أن نجد ما يماثلها في الكتابات العربية حول الأخلاق. يقول عادل العوا في كتابه "الأخلاق"، الصادر عام 1978:

"من الناحية العاطفية يضم الشعور الأخلاقي أحوالاً انفعالية متنوعة تبدو وكأنها ردود فعل حيال الخير والشر. . . الارتياح انفعال نفسي سار ينجم عن الكرم والإيثار ومد يد العون إلى الآخرين. . . . والفرح والغبطة شعور نفسي عميق يصحب عاطفة الارتياح والرضى وينجم عن أداء الواجب والإسهام في مساعدة الآخرين. . . . أما عذاب الوجدان أو وخز الضمير وتأنيبه فهو ألم معنوي ينتج عن تصور شر وقع والإنسان مسؤول عنه"⁽¹⁶⁾. (التأكيد مضاف).

ليس خافياً أن عبارات مثل "ردود فعل"، "ينجم"، "ينتج" تحمل معنى العلاقة السببية في السياق الحالي. ومما يؤكد إصرار المؤلف على العلاقة السببية بين الإدراك والعاطفة تقسيمه فاعلية الوجدان إلى مراحل، أولها "تقدير قيمة الفعل من الزاوية الأخلاقية"، وهذا بمنزلة الحكم الإدراكي بأن فعلاً ما يتسم بأنه فعل أخلاقي أو فعل مشين، "ثم تأتي الناحية العاطفية ثانياً وتتجلى في أن الوجدان يستنهض عزيمة [الإنسان] ويشير إقباله على الأفعال الجيدة. . . كما يتجلى في إثارة النفور من الأعمال الشريرة والحث على التفرّز من الفساد. . ."⁽¹⁷⁾

هذا التقسيم إلى مراحل زمنية منفصل بعضها عن بعض لا يدع مجالاً للشك بأن العلاقة القائمة هي علاقة سبب بنتيجة تتلوه زمنياً.

يقول النقاد بداية: إن العلاقة السببية لا تصلح للربط بين الوقائع الأخلاقية أو أحكامنا بحصولها من جهة، والمشاعر المتعلقة بها من جهة أخرى؛ ذلك أن العلاقة بين الحدث وما يسببه من مشاعر، شأنها شأن أي علاقة سببية أخرى، لا تخضع لأية ضوابط منطقية؛ بمعنى أنه لا يوجد حدود منطقية لما يمكن أي يكون سبباً أو نتيجة لأي حدث كان. فكما قال هيوم⁽¹⁸⁾ لا يستطيع الذهن التكهن بصورة مسبقة عما سوف يحدث عن تصادم كرات البلياردو، وكما اعتقد الغزالي قبله بقرون⁽¹⁹⁾ لا يستطيع الذهن التكهن بصورة مسبقة عما سوف يحدث عند التقاء القطن بالنار؛ ذلك لأنه لا يوجد في طبيعة النار ولا في طبيعة القطن ما يجعل الاحتراق أمراً منطقياً أو غير منطقي. بعبارة أخرى، لا تخضع العلاقات السببية لأي ضوابط صادرة عن المنطق.

إذا صدق هذا الكلام على العلاقات السببية عموماً، وكانت العلاقة بين الوقائع الأخلاقية والمشاعر العاطفية علاقة سببية، حينها يغدو من الممكن أن يتسبب قيام شخص بارتداء فردة حذائه اليسرى قبل اليمنى بإحداث شعور بالنفور والامتنعاض واللوم عندي، على نحو يشابه الإحساس بالنفور والامتنعاض واللوم عندما نرى شخصاً بالغاً يتعامل مع طفل صغير بقسوة. ما من شيء في طبيعة الأسباب والنتائج يحول دون أن يؤدي قيام شخص بمثل هذا العمل إلى حدوث أي مشاعر من أي نوع كان عند هذا الإنسان أو ذاك. حينها نجد أنفسنا - بموجب قواعد العمل لدى أصحاب النظرية الانفعالية - مضطرين للاعتراف بأن الشخص الذي يرى أن "ارتداء الحذاء الأيسر قبل الأيمن أمر مناف للأخلاق" يصدر حكماً أخلاقياً عادياً، لا يختلف عن غيره من الأحكام الأخلاقية، كالقول إن "الكذب أمر مناف للأخلاق". وسوف نجد أنفسنا - بسرعه بالغه - أمام طائفة كبيرة من الأنظمة الأخلاقية غير المفهومة التي تعارض المنظومات الأخلاقية المألوفة لدينا⁽²⁰⁾. ولكن هذا أمر غير مقبول البتة. نعم، قد يتسبب ارتداء الحذاء الأيسر قبل الأيمن في حدوث مشاعر امتنعاض أو سواه، ولكننا نجد صعوبة

بالغة، إن لم يكن استحالة، في القول إن أفعالاً من هذا النوع تمت إلى الأخلاق بصلة. أليس هناك فرق بين الامتناع الذي نحس به عندما نرى شخصاً يقوم بلعق أصابعه في أثناء تناول الطعام، وما نحس به لدى رؤية شخص بالغ يتعامل مع طفل صغير بقسوة بالغة؟

في مقال تشارلز ستيفينسون حول المعنى الانفعالي للتعبير الأخلاقية يطرح تمييزاً جديراً بالاهتمام بين المشاعر التي يشعر بها الإنسان لدى تمنعه في هذا الفعل أو ذاك. يجد ستيفينسون فرقاً بين الشعور بالسرور أو خيبة الأمل من جهة، وبين الشعور بالتحيز أو النفور الأخلاقي⁽²¹⁾. ما تحس به عندما ترى شخصاً بالغاً يتعامل مع طفل صغير بقسوة هو شعور بالاستنكار الأخلاقي، وهو شعور يختلف عن شعورك بالامتناع لدى مشاهدة من يقوم بلعق أصابعه في أثناء تناول الطعام. من ثم ليس هناك ما يدعونا إلى القول إن النظرية الانفعالية تؤدي إلى إلحاق كل ما شذ وغرب من الأحكام في دائرة الأحكام الأخلاقية.

ولكن هذا الكلام ليس مقنعاً للغاية. فما الإحساس الذي يسميه ستيفينسون بالشعور الأخلاقي التحيزي؟ كيف نصف هذا الإحساس؟ وكيف نميزه عن غيره من المشاعر الإيجابية؟ يقول ستيفينسون إن الإحساس الأخلاقي التحيزي تجاه فعل ما هو "إحساس غني بالأمان لدى تحقق الفعل، يقابله إحساس بالسخط أو الصدمة لدى عدم تحقق الفعل"⁽²²⁾. ولكن لا بد من الاعتراف أن هذا التحليل لمفهوم التحيز الأخلاقي مخيب للآمال. (ينطبق الأمر نفسه طبعاً على التحليل المماثل لشعور الاستنكار الأخلاقي). فما من شيء أخلاقي يمكن أن يستشف من غنى الإحساس، ولا من كونه إحساساً بالأمان. أما الإحساس بالسخط أو النقمة أو الصدمة فهي جميعها أحاسيس عادية نحس بها بالطريقة نفسها نحو مواضيع أخلاقية أو غير أخلاقية. من ثم ليس في هذا التمييز ما يمكن الاستعانة به للنجاة بالنظرية الانفعالية من مأزق القول بانتماء الأحكام المتعلقة بارتداء الأحذية وغيرها من الأمور التافهة إلى مجال الأخلاق.

في واقع الأمر لا بد لأصحاب النظرية الانفعالية من تفسير مفاهيم التحيز والاستنكار الأخلاقي باختزالها إلى إحساسات عادية غير ذات صلة بالأخلاق،

وإلا لما كان تحليلهم لصفات الفعل من خير وشر ووجوب إلخ.. . ليحتسب نوعاً من التقدم الفلسفي. ولكن إذا تم تحليل صفة الخيرية في الفعل بالإشارة إلى تحييدنا إياه، وكان هذا التحييد لا يفهم إلا بصفته تحييداً "أخلاقياً"، نكون قد عدنا أدرجنا من حيث أتينا، إلى دائرة الأحكام الأخلاقية. فمفهوم التحييد أو الاستنكار الذي استخدمه أصحاب النظرية الانفعالية دون وعي متعمق لفحواه ليس بالمفهوم البريء. بل إنه - على الأغلب - مفهوم أخلاقي حتى النخاع، على الرغم من أنه يغرينا بالنظر إليه كمفهوم إحساسي عادي متعلق برغبات الإنسان وكل ما من شأنه أن يدخل السرور في نفسه. بوسعنا توضيح هذه المسألة من خلال المثال التالي:

قد يسألك أحدهم: أتحبذ الذهاب إلى المتنزه أم إلى شاطئ البحر؟ أتحبذ تناول الشاي أم القهوة؟ مثل هذا الكلام يعني: ما الذي يروق لك أكثر؟ ما الذي تحبه أكثر؟ ولكن هذا ليس ما نعينه عندما نستخدم كلمة "تحييد" في سياق النقاشات الأخلاقية. لتتخيل أن ولدي الصغير يقوم بفعل يدخل السرور إلى نفسي. قد يقوم الصغير مثلاً، ودون ما مبرر، بمهاجمة ولد يكبره سناً وحجماً، فأشعر بالسرور لأنني أرى فيه مؤشراً على بواذر قوة وجرأة مستقبلية. ولكن لو سألت نفسي (أو سألتني أحد ما): هل تحبذ ما قام به ولدك الصغير؟ فلا بد أن يكون الجواب بالنفي؛ ذلك أن مغزى هذا السؤال هو هل أعتقد أن ما قام به ولدي الصغير يعتبر عملاً مقبولاً من الناحية الأخلاقية؟ وهو بالتأكيد ليس كذلك؛ لأنه فعل عدواني. نعم سررت لما فعله ولدي الصغير، ولكنني لا أحبه! فشتان ما بين التحييد الأخلاقي والسرور. من ثم يخطئ الانفعاليون في ظنهم أنهم، بمجرد اللجوء إلى تحليل القيم بالإشارة إلى مفهوم التحييد، قد غادروا ساحة المفاهيم الأخلاقية.

هناك أمر أخير يمكن ذكره في معرض تبيان نقاط الضعف لدى النظرية الانفعالية، قد يبدو هذا الانتقاد كما لو أنه مسألة جذرية كان ينبغي أن تذكر في البداية وليس في النهاية، ولكنه ليس كذلك؛ ذلك أنه يمكن البناء عليه، كما سوف نرى لاحقاً، من أجل تحليل أفضل للعلاقة بين القيم والعواطف. ينطلق

هذا النقد من السؤال التالي: هل يحق لنا مطلقاً القول إن من يصدر حكماً أخلاقياً من نوع أو آخر إنما يعبر عن مشاعر معينة تجيش في صدره؟ هب شخصاً بارداً الأعصاب نظر إلى جريمة قتل وقال: "هذا عمل إجرامي"، دون أن تهتز مشاعره، ودون أن يحس بأية مشاعر عاطفية محددة. ألا يمكن القول إن هذا الشخص قد أدلى بحكم أخلاقي، دون أن يكون هذا تعبيراً عن مشاعر معينة اعتملت في نفسه في تلك اللحظة؟ كم من حكم أخلاقي نصدره في يوم قصير دون أن تكون مشاعرنا مهتاجة في تلك اللحظة؟ قد يدلي الشاهد من منصة الشهود بشهادة يفيد فيها بأنه رأى فلاناً يسرق فلاناً ثم يقوم بقتله بصورة همجية. يقول الشاهد كلامه دون أن يحس بأية أحاسيس استنكار أخلاقي لما رآه؛ لأن الوقوف على منصة الشهادة والظروف المحيطة بالمداولات الجدية والخطيرة لا تترك مجالاً لاستثارة المشاعر أو التأمل في جوهرها. هل يندرج حكم الشاهد خارج نطاق الأحكام الأخلاقية؟ لأن الحكم غير مصحوب بشعور عاطفي؟ بالتأكيد لا.

قد يترأى للقارئ في هذه المرحلة أنه لم يعد هناك مبرر للربط بين العواطف والقيم ما دامت هذه المحاولة الجريئة التي يقوم بها أصحاب النظرية الانفعالية تقود إلى جميع هذه المصاعب. ولكن هذا الظن مجاف للصواب. فالخطأ الذي يقترفه أصحاب النظرية الانفعالية لا يتمحور حول الربط بين العواطف والقيم، وإنما هو محاولة اختزال الأخلاقي إلى شيء ليس له صفة أخلاقية. قد يكون الربط مشروعاً - كما سنرى - ولكن الاختزال شأن آخر تماماً.

هناك على وجه التحديد عنصران يود أنصار النظرية الانفعالية اختزال الأخلاق إليهما؛ أولاً: مشاعر الإنسان العاطفية من تحبب، استنكار، كراهية، سخط، سرور، ابتهاج وسواها. ثانياً: الأفعال والشخصيات والسلوكيات القابلة للوصف وصفاً علمياً واقعياً قد يوافق عليه الجميع بغض النظر عن مشاعرهم. يقفز فلان في النهر وينقذ طفلاً يغرق. هذه حقيقة، نحبذ مثل هذا الفعل. هذا إحساس. النتيجة: حكم أخلاقي مفاده أن ما قام به فلان فعل خير. فلان يدخل

بيت فلان دون إذنه، يستولي على ممتلكاته ثم يقتله. هذه حقائق. نستنكر مثل هذا الفعل. هذا إحساس. النتيجة: حكم أخلاقي مفاده أن ما قام به فلان فعل شر. ليس هناك في فضاء الأخلاق أكثر من هذا بحسب ما يعتقد الانفعاليون. بالتحديد ليس هناك أناس يتسمون بالرديلة مثلما أن هناك أناساً طوال القامة. يوجد فقط أناس يقومون بأفعال نستنكرها. أما في ذواتهم وفي أنفسهم فليسوا فاضلين ولا رذلاء؛ لأنه لا وجود لمثل هذه الصفات على أرض الواقع.

على هذا الأساس يتم اختزال علم الأخلاق إلى علم الفيزياء الذي يدرس الحقائق المادية، وعلم النفس الذي يدرس الأحاسيس والظواهر النفسية على اختلاف أنواعها. حينها لا يبقى للمفاهيم المعيارية مثل مفهوم "حق" و "خير" و "واجب" أي وجود. ليست هذه نتيجة مستساغة. ولكنها لا تنبع حتماً من وجود ارتباط بين الأخلاق والانفعالات.

4 - في العلاقة بين التعبير العاطفي والحكم الأخلاقي

إذا أردنا الإبقاء على نوع من الصلة بين التعبير العاطفي والحكم الأخلاقي فلا بد من تقديم أجوبة مرضية عن الأسئلة التي تطرحها الانتقادات الآتية الذكر. يمكن القول: هذه الانتقادات في مجملها محقة، ولكنها لا تطول جميع أشكال النظرية الانفعالية؛ أي أن هناك طرقات لصياغة هذه النظرية (سمها نظريات انفعالية معدلة) بحيث لا تغدو عرضة لمثل هذه الانتقادات.

بيان هذا أنه لو أننا تمكنا - كما سنحاول جاهدين في هذا البحث - من صياغة نظرية تفيد بأن الانفعالات هي نوع من الأحكام التي تصدرها على المجريات الخارجية (شأنها شأن أحكامنا الإدراكية المجردة، أو تلك التي تبنى على أساس المعطيات الحسية الصادرة عن الحواس الخمسة) لتمكنا من إعادة الطابع الموضوعي للأحكام القيمية، بحيث لا تعود أحكامنا القيمية مجرد تعبير عن أحاسيسنا الخاصة. حينها يغدو الخلاف بين من يقول: "هذا فعل وحشي" ومن يخالفه قائلاً: "هذا فعل رحيم" كالخلاف بين من يقول: "هذا الشراب أحمر اللون" ومن يقول: "هذا الشراب لا لون له". أما القول بأن الأحكام التي

يشوبها الانفعال عرضة للشبهات في موضوعيتها، وأنها قد تقودنا إلى نوع من النسبانية، فالوضع هنا ليس أكثر حرجاً من الوضع المتعلق بالأحكام الحسية. فمن المعروف أن ما قد تراه أحمر قد أراه برتقالياً، وأن ما يبدو لك مرّاً قد يبدو لي حلواً، وأن ما تشعر ببرودته من خلال لمسه بيدك اليسرى قد تحس بسخونته من خلال لمسه بيدك اليمنى. لقد قادت مثل هذه الظواهر الفلاسفة إلى أشكال مختلفة من النسبانية، ولكنها لم تؤد إلى انهيار العلم، مع أن العلم يعتمد اعتماداً جذرياً على المعطيات الحسية. في كلتا الحالتين، العلمية كما الأخلاقية، يمكن "قوننة" الإحساسات والمشاعر من خلال ربطها بظروفها، وتنقيحها بالإشارة إلى تجارب البشر على اختلاف مواقعهم وظروفهم. لا يرى كل من له عينان بشكل سليم، وليس كل من يشعر بشعور عاطفي معين محق في شعوره. الإحساس البصري قابل للنقد ("أنت لا ترى بشكل سليم. يجب عليك استبدال نظارتك القديمة")، كما أن الشعور العاطفي قابل للنقد ("شعورك بالغيرة في غير محله، لأن فلاناً ليس بأفضل حالاً منك"). ومن الخطأ الظن بأن عواطفنا ليست خاضعة لسيطرتنا، وإلا لما كان معنى لحثنا فلاناً على كبج جماح غضبه أو رغبته أو ميوله.

أما بالنسبة للانتقاد القائل بأن العلاقة بين الأحكام الأخلاقية والمجريات الخارجية ليست علاقة سببية كما تفيد النظرية الانفعالية، فليس من الصواب افتراض أن كل أشكال النظرية الانفعالية على هذه الشاكلة. على العكس من ذلك تفيد النظرية التي نسعى لصياغتها في هذا البحث أن المجريات الخارجية ليست سبباً في ما نشعر به من مشاعر عاطفية وما تصدره من أحكام أخلاقية، بل إن المشاعر العاطفية والأحكام الأخلاقية تنصهر في حكم أخلاقي-عاطفي يشكل إدراكنا بأن ما نشهده أمر مشين (فنعضب) أو أمر في غاية الجمال (فنشعر بالغبطة). أما الإدراك نفسه فيأتي عن طريق حواسنا بالاشتراك مع عقولنا، كما هي الحال في أي حكم آخر.

وأخيراً، فيما يخص بطلان القول بأن كل من يتفوه بحكم أخلاقي يقوم بالتعبير عن أحاسيس عاطفية، فلا بد من الاعتراف بصواب هذا الانتقاد دون قيد

أو شرط. فهذا القول لا يعبر عن فكرة صائبة، كما تشهد خبرتنا اليومية؛ ذلك أننا نصدر عشرات الأحكام الأخلاقية كل يوم دون أن تكون حياتنا العاطفية اليومية عاصفة إلى الدرجة التي توحى بها النظرية الانفعالية.

لكن المجال مفتوح أمام من يقدم هذا التنازل للإصرار على إمكانية التصاحب أو التلازم بين التعبير العاطفي والحكم الأخلاقي، من خلال القول إن الإمكانية واردة دوماً، وإن ورودها ليس مسألة عارضة، بل مسألة جوهرية ومن صلب الموضوع الأخلاقي⁽²³⁾. طبعاً هذا بحاجة إلى دعم، ولكن لا بأس من توضيح الفكرة ثم تركها جانباً إلى حين. يمكن توضيح هذه الفكرة من خلال مثل مستعار من حقل آخر ليس له بالأخلاق صلة، ولكنه يشترك مع الحقل الأخلاقي في الصفة الإحساسية.

لتناول إحدى الصفات المحسوسة، صفة الحمرة، أو الاحمرار على سبيل المثال. المبصرون منا لديهم مفهوم الحمرة، وهم قادرون على تمييز الأشياء وتصنيفها بحسب لونها الأحمر. تراهم في كثير من الأحيان يحكمون بأن شيئاً ما يتصف بالحمرة عندما يعترتهم إحساس بصري مألوف نسميه "الإحساس بالحمرة"، كمن ينظر إلى تفاحة ناصعة الاحمرار، ويحكم في الوقت نفسه: هذه الثمرة حمراء اللون. لكن في أحيان أخرى يحكم المبصرون منا أن شيئاً ما يتسم بالحمرة دون أن يكون عندهم أي إحساس بحمرة أي شيء على الإطلاق. قد أحكم أن البطيخة التي اشتراها أخي حمراء، مصدراً حكماً بناء على شهادته التي لا يخطر بباله أن أشك بصحتها. الحكم بالحمرة حاصل، ولكن الإحساس بها غير حاصل البتة. هذا أمر ممكن وكثير الحدوث، كما أنه مفهوم تماماً.

ولكن تخيل شخصاً ضريراً منذ الولادة، لم يبصر شيئاً يتسم بالحمرة طيلة حياته. هذا لا يمنعه من تكوين مفهوم "الحمرة" واستخدامها في حياته، حرفياً ومجازياً وبأشكال تنم عن كثير من الذكاء والمقدرة اللغوية، كما هي حال أبي العلاء المعري الذي أبدع في الوصف كما لم يبدع شعراء مبصرون. هل بوسعنا القول إن كلمة "أحمر" تعني للضرير ما تعنيه لنا؟ لا، فهو غير قادر على استخدامها في جميع الظروف التي يمكننا استخدامها فيها. لا ريب أن نطاق

استخدامنا لهذا المفهوم أوسع وأغنى وأكثر تعقيداً من نطاق الاستخدام المتوفر للشخص الضرير؛ الأمر الذي لا يستقيم مع القول بوحدة المفهوم لدى المبصر والضرير. لو أعطي الضرير ثماراً لكي يصنفها بحسب اللون لعجز عن ذلك، فهو عاجز عن التمييز والاستجابة للمؤثرات البصرية بحسب اللون. مما يعني أن مفهومه للحمرة لا يؤدي الدور نفسه ولا يؤدي المهمة نفسها كما هي الحال عند المبصر. فهو إذن مفهوم يختلف عن مفهومنا حتى لو أنه لم يناقضه⁽²⁴⁾. إنه مفهوم غير "واف" - أو غير مكتمل - منقوص، أو شيء من هذا القبيل.

بناء على ما تقدم نقول: لا يمكن أن يكون مفهومنا عن الحمرة وافياً إذا لم نكن قد خبرنا تجارب حسية نبصر فيها الحمرة ولا نكتفي بالحكم بها (أي الحكم بوجودها) غيابياً بناء على معطيات مأخوذة من شهادة الآخرين أو من أدوات قياس علمية لا نبصر من خلالها ألواناً.

هكذا يعرف جون مكديويل "John MacDowell" الصفات الظواهرية كالألوان والملابس والروائح، وكل ما يقع تحت نطاق الحواس الخمس بما تظهره لنا من صفات محسوسة⁽²⁵⁾. أما نحن فنقول: إن مثل هذا الكلام - وإن لم يكن نفسه بالضبط - ينطبق على الصفات التقويمية. فمفهوم الإهانة الذي نستوعب من خلاله أن ملاحظة "مهينة" قد وجهت إلينا، شأنه شأن المفاهيم الظواهرية التي استدعيناها للتو، وبعرض المقارنة، لا يمكن أن يكون وافياً لما هي الإهانة إلا إذا اشتمل على جانب شعوري في بعض المناسبات على الأقل، وإن لم يكن في جميعها بالطبع. بعبارة أخرى، يتوجب على كل من بحوزته مفهوم "الإهانة" الذي نعرفه جميعاً أن يكون قد شعر بالإهانة في بعض الأحيان على الأقل. أو إذا شئنا أن نستخدم مثلاً آخر، يمكن القول إن الشخص الذي لم يشعر بالخوف ولو مرة واحدة في حياته لا يعرف حقيقة معنى الخوف، وإن كان قادراً على استخدام كلمة "خوف" بصورة سليمة في كثير من أحوال حياته. ليس هذا الجانب الشعوري - الإحساسي الذي نحن بصدده الآن من النوع البصري أو ما عداه مما يقع في نطاق الحواس الخمس المعروفة. فالإهانة لا ترى ولا تلمس ولا تشم، بل إنها في الحقيقة لا تسمع؛ ذلك أن ما نسمعه هو

كلمات نفهمها كإهانة. ولكن الإهانة تحس؛ أي أن الإنسان يشعر بها فيقول: "أحسست بإهانة شديدة عندما سمعت ذلك الكلام". ليس هذا كلاماً مجازياً. فمن منا لا يعرف الإحساس بالإهانة أو الغضب أو الخوف وسواها من المشاعر؟ لا تشبه هذه المشاعر الانفعالية مشاعرنا الحسية البصرية أو السمعية، ولكن هذا لا ينتقص شيئاً من طبيعتها الإحساسية. ما نقصد قوله في التحليل الأخير أن الشخص الذي لم يسبق أن أحس بالإهانة أو الخوف ولو لمرة واحدة في حياته ليس أفضل من الشاعر الضرير الذي يتغنى بجمال الشمس ساعة المغيب.

لنختتم كلامنا عن العلاقة بين القيم الأخلاقية والعواطف بالاقتراح التالي: صحيح ما يقوله نقاد النظرية الانفعالية من أن حكمك "هذا فعل إجرامي" لا يتطلب أن يصاحبه دوماً إحساس بالنبذ أو الاستنكار أو ما سواه من الأحاسيس، ولكن هذا لا يعني غياب العلاقة بين الحكم بالصفة الإجرامية والعواطف بالمطلق. فالصفات الأخلاقية والقيمية بشكل عام قابلة لأن يشعر الإنسان بها؛ بمعنى أن لها قدرة على إثارة نطاق معين من الإحساسات التي لا تستطيع الصفات غير القيمية إثارتها فينا.

ما معنى قولنا إن الصفات الأخلاقية والقيمية تثير في النفس نطاقاً معيناً من الإحساسات؟ لنقل إنك تشاهد أطفالاً صغاراً يقومون بكل كلب صغير. إذا كنت إنساناً قادراً على الشفقة، وإذا كان لديك فهم لما يعنيه قيام كائن ما بإيذاء كائن ضعيف لا حول له ولا قوة، فسيحدث في نفسك إحساس عاطفي معين تجاه ما تراه. نراك تقول إن ما يقوم به الأطفال عمل غير حسن، أو غير أخلاقي، أو عمل غير إنساني، بل وحشي أو قاس. وهذا بالطبع حكم أو أحكام أخلاقية. ولكننا معنيون هنا - في المقام الأول - بالإحساس العاطفي الذي تحس به. لقد شاهدت، أو أدركت وجود صنيع قاس يحدث أمامك وشعرت بهذا الشعور العاطفي المحدد: الشفقة تجاه الكلب الصغير أو الغضب على ما يقوم به الأطفال.

نسأل: ما العلاقة بين إدراكنا لوجود العمل غير الإنساني، وهذا بحد ذاته حكم أخلاقي مفاده أن ثمة عملاً غير إنساني يجري الآن، والإحساس العاطفي

الذي نشعر به؟ هل هي علاقة بين سبب ونتيجة؟ يعبر أنطوني كيني "Anthony Kenny" - وهو أحد أشهر الكتاب في هذا المجال - عن رفضة للعلاقة السببية بالقول:

لو كانت العلاقة بين العاطفة وموضوعها الذي تتعلق به علاقة نتيجة بسببها لما كان مفر من اللجوء إلى الاستقراء والفرضيات التقريبية من أجل معرفة الأمر الذي يتسبب بشعور الإنسان بالخوف في مناسبة معينة [ذلك أن معرفتنا بالعلاقات السببية تعتمد دوماً على الاستقراء والفرضيات الاستقرائية]. ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يخص موضوعنا. فعندما أشعر بسعادة عظيمة وارتياح؛ لأن زوجتي قد تعافت وبشكل غير متوقع من مرض مميت، فأنا لا أكتشف أولاً إحساسي بالسعادة ثم أتبع ذلك باستنتاج مفاده أن شفاء زوجتي سبب هذا الشعور (بالاستناد إلى استقراء سابق أفاد بأنني أشعر بالسعادة كلما تماثلت زوجتي للشفاء من مرض مميت)⁽²⁶⁾.

إذا قمنا بتطبيق هذا الكلام على مثلنا الحالي فسوف نقول إنك لا تشعر بالشفقة على الكلب الصغير أولاً ثم نقوم بالبحث عن سبب لا نكتشفه إلا عن طريق الاستقراء والفرضيات. حقيقة الأمر أنك بمجرد إحساسك بالشفقة تدرك الموضوع الذي يستثيرها. لست كالشخص الذي يشعر بحكة غير مألوفة على ظهره فيقضي شهوراً في البحث والتجريب وزيارة الأطباء قبل أن يكتشف السبب الذي أدى إلى ظهور الحساسية الجلدية.

هناك اعتبار آخر يؤيد القول بأن العلاقة بين الشعور العاطفي والوقائع الأخلاقية ليست علاقة سببية. فالأسباب والنتائج تتمتع في العادة بهويات منفصلة؛ بمعنى أنها قابلة للتحديد بشكل لا يتطلب إشارة الواحد منها إلى الآخر. نعرف ما هو الألم، ونعرف ما هي لسعة النحلة، ونعرف أن لسعة النحلة تسبب الألم. يمكننا تعرف الألم دون أن نعرف أن لسعة النحلة هي السبب، كما يمكننا تعرف لسعة النحلة دون إشارة إلى الألم المترتب عليها. لا شك أن الإنسان الأول الذي تلقى أول لسعة من أول نحلة لم يكن بمقدوره التنبؤ

بالإحساس الذي تلاها، ولكنه لم يواجه أي صعوبة في تعرف فعلة هذا الكائن الصغير.

ليس الأمر كذلك في حالة الشعور بالشفقة والواقعة المتصلة بها. فالشعور بالشفقة ليس مجرد شعور بالشفقة كما أن الإحساس بآلم في كتفي هو مجرد إحساس بآلم في كتفي. الإحساس بالشفقة له تكملة مطلوبة منطقياً من أجل إتمام المعنى: إنه إحساس بالشفقة على كلب صغير يركله أطفال أشقياء. لا يستقيم المعنى دون هذه التكملة أو تكملة مشابهة؛ ذلك أن مواضيع الشفقة ليست سرّاً خافياً. لا يمكن أن يشعر الإنسان بالشفقة دون أن يكون مشفقاً على شيء ما أو أحد ما. هذا في حين أن إحساسي بآلم في كتفي، وقد لسعتني نحلة في هذا الموقع من جسدي، مفهوم تماماً كما هو، دون إشارة إلى سببه الذي قد توافيني المنية قبل اكتشافه. إحساسنا بالشفقة يحكي قصة هي قصة الأطفال الأشقياء والكلب الصغير والسلوك القاسي. أما إحساسنا بالآلم فلا يبوح بشيء سوى نفسه: إحساس كربه في هذا المكان في جسدي في هذه اللحظة، لا أكثر ولا أقل.

إضافة إلى ما تقدم هناك دراسات تجريبية توحي بأن الشعور لا يحتفظ بهوية دون محتوى مستمد من الواقعة التي "تستثير" العاطفة. هذا شأن التجارب التي أجراها عالم يدعى ستانلي شاختر "Stanley Schachter" في القرن المنصرم. فقد قام هذا العالم بحقن متطوعين بجرعات من الأدرينالين؛ الأمر الذي جعلهم يحسون ببعض النشاط المعوي غير العادي الذي عادة ما يترافق مع حالات الانفعال العاطفي. ترافق هذا بالطبع مع إحساسات نفسية تعكس إحساس الأفراد بالوضع غير العادي في أجسامهم. في البداية لم يكن لدى المتطوعين معرفة جلية بما يحدث لهم أو فيهم، ولا قدرة على وصف مشاعرهم بدقة ويقين. بعد ذلك جرى إدخال عوامل إدراكية في التجربة من خلال تقسيم المتطوعين إلى مجموعات جرى تقديم عروض مسرحية أمامها. قامت مجموعة من الممثلين بتمثيل مشاهد غاضبة أمام إحدى المجموعات، كما قامت مجموعة أخرى بتمثيل مشاهد هزلية أمام مجموعة أخرى، وهكذا. فماذا كانت النتيجة؟

عند سؤال المجموعة الأولى عن مشاعرها تبين أنها مشاعر غضب، أما المجموعة الثانية فقد فسرت مشاعرها على أنها مشاعر فرح.

التفسير المقترح لمثل هذه التجارب هو أن المشاعر لا تكون شيئاً يذكر دون مضمون إدراكي يزودها بالهوية⁽²⁷⁾. من المفروض أن مشاعر المجموعة الأولى تماثل مشاعر المجموعة الثانية، ما دام السبب واحداً، وما دامت العوامل الإدراكية التي جرى إدخالها في التجربة لم تكن السبب في المشاعر غير العادية التي شعر بها المتطوعون لدى حقنهم بالأدرينالين. حقيقة الأمر أن المشاعر لم تتبلور على صورة مشاعر فرح أو مشاعر غضب إلا بعد أن أخذت هويتها من العوامل الإدراكية التي تم إدخالها على التجربة. (28)

هذه بعض الأسباب التي تدعو إلى القول إن العلاقة بين المشاعر العاطفية والوقائع القيمية ليست علاقة سببية. ولكن إذا لم تكن العلاقة من النوع السببي، وإذا كانت المشاعر العاطفية لا تأخذ هويتها ولا تعرف بمعزل عن الوقائع الأخلاقية المدركة، أفلا يتوجب علينا القول حينها إن المشاعر العاطفية هي في الوقت نفسه أحكام إدراكية؛ أي أن نوعاً من "التماهي" حاصل فعلاً بين المشاعر العاطفية والأحكام الأخلاقية؟ ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك؟ ألم نتعود على القول إن الشعور شيء بينما الإدراك (أي الفهم أو الحكم) شيء آخر؟

5 - إعادة الاعتبار إلى العاطفة

إذا كانت المشاعر العاطفية لا تأخذ هويتها ولا تعرف بمعزل عن الوقائع المدركة، فلا مفر لنا من محاولة الجمع بين الإدراك والعاطفة بطريقة أكثر حميمية من الطريقة التي تتيحها العلاقة السببية. ولكن يترتب علينا فعل ذلك دون إلغاء التمايز بين الإدراك العقلي والشعور العاطفي، وهو ما لا نريد القيام به في أي حال من الأحوال. إذا نجحنا في هذا المسعى نكون قد استوفينا متطلبات الجانب العاطفي الذي يؤكد أنصار النظرية الانفعالية، كما نكون قد استوفينا متطلبات الجانب الإدراكي الذي يؤكد خصوم النظرية الانفعالية.

ما السبيل إلى ذلك؟ نلجأ مرة أخرى إلى الاستعانة بأوجه الشبه بين المشاعر العاطفية والمشاعر الحسية التي تزودنا بها حواسنا الخمس. فالأحكام الحسية والأحكام العاطفية (والأحكام الإدراكية الصرفة أيضاً) تسبح جميعها في النهر نفسه على الرغم من الاختلافات الحقيقية بينها. سوف نقوم بتوضيح هذا من خلال مثال يبين لنا أولاً أن الحكم الحسي بوجود تفاحة حمراء هو، بمعنى ما، نفسه الحكم الإدراكي بوجود تفاحة حمراء، كما أن هذين الاثنين يتماهيان من حيث المضمون أو المحتوى مع التفاحة الحمراء نفسها بمعزل عن إحساساتنا وإدراكاتنا. ثم نتبع ذلك المثال بضم الحكم العاطفي إلى هذه المجموعة مرتكزين إلى أوجه شبه مهمة بين المشاعر العاطفية والمشاعر الحسية.

لو شرع أحدهم بالكلام قائلاً:

أما أنك تمسك بقلم أحمر في يدك،

ثم مات قبل أن يكمل كلامه، لكننا (بعد فترة حداد مناسبة) نتساءل: ماذا كان يريد أن يقول؟ كيف كان سيكمل كلامه لو كتبت له الحياة؟ لن نعرف الجواب على وجه اليقين بالطبع، ولكن ها هي ثلاث طرق ممكنة منطقياً لإكمال الكلام:

- 1 - أما أنك تمسك بقلم أحمر في يدك، فهذا ما هو حاصل على أرض الواقع. (بكلمات أخرى: فهذه حقيقة، جزء من العالم الخارجي).
- 2 - أما أنك تمسك بقلم أحمر في يدك، فهذا ما أراه. (أي: هذا ما أبصره، هذا ما أحس به بصرياً).
- 3 - أما أنك تمسك بقلم أحمر في يدك، فهذا ما أدركه (بمعنى: "هذا ما أعرفه أو أعتقد من خلال استنتاجات وربما قياسات علمية دون ما معرفة حسية بلون القلم").

نتكلم في الطريقة الأولى عن الواقع، وليس عن إدراكنا له أو إحساسنا به من قريب أو بعيد. يقال عن كونك تمسك بقلم أحمر بيدك إنه حقيقة، إنه واقعة، أو أنه جزء من العالم كما هو. نتكلم في الطريقة الثانية أيضاً عن كونك تحمل قلماً أحمر بيدك، ولكن هذه المرة نقول إن هذا أمر مرئي أو محسوس

بصرياً⁽²⁹⁾. أما الطريقة الثالثة فتصف الأمر ذاته بأنه مدرك (مفهوم أو معروف ولكن دون إشارة إلى إحساس).

هل الأمر المتحقق هو نفسه الأمر المحسوس هو نفسه الأمر المدرك؟ أم أننا بصدد الحديث عن ثلاثة أشياء متفرقة؟ يرى بعض المفكرين المعاصرين، وإن كانوا قلة نوعاً ما، أن الكلام يدور حول أمر واحد؛ أي أن الشيء المتحقق هو نفسه ما نراه وهو نفسه ما ندركه. نقتبس فيما يلي آراء ثلاثة من الفلاسفة المعاصرين الذين يؤيدون هذا التوجه الذي نعول عليه في استيعابنا للحكم الأخلاقي على نموذج الحكم الحسي. يحيلنا ثالثهم إلى فلسفة القديس توما الأكويني "Thomas Aquinas"، الذي لا يمكن فهم رأيه في هذا الموضوع دون إشارة إلى ابن سينا الذي نستلهم منه في التحليل الأخير هذه الطريقة في الربط بين الذهن وإدراكاته وإحساساته من جهة، والعالم الخارجي بحقائقه من جهة أخرى.

يقول جون مكديويل:

أما أن الأشياء على هذا النحو أو ذاك فقد يكون هذا محتوى تجربة حسية جارية. كما قد يكون محتوى الحكم الإدراكي الذي يصدره الذهن في هذه اللحظة... يمكننا أيضاً القول إن كون الأشياء على هذا النحو أو ذاك جزء من تركيبة العالم كما هو؛ أي بمعزل عن أحاسيسنا وإدراكاتنا بعبارة أخرى، وفي حالة الذهن غير المأخوذ بمظاهر خادعة (كمن يرى سراباً أو يهلوس ما ليس موجوداً) فإن كون الأشياء على هذا النحو أو ذاك هو حقيقة مرئية، وهو جزء من العالم المرئي⁽³⁰⁾.

أما كاتب آخر، وهو مارك جونستون "Mark Johnston"، فيقول:

خبراتنا الحسية الحالية، كما إدراكاتنا في هذه اللحظة، مناسبات لتعرف الحضور الموضوعي للأشياء أمامنا. وحياتنا الذهنية تمتلئ بالصفات والخصائص الموضوعية للأشياء الخارجية، نقصد الكيفيات التي تعرض الأشياء نفسها من خلالها... حضور الأشياء إذن ليس ظاهرة ذاتية. نعم هناك أحداث ذهنية

تشكل حياتنا الذاتية الخاصة، وهي أحداث نفسية. ولكن محتواها أو مضمونها وما تدور حوله إنما هو جوانب من الحضور الموضوعي للأشياء. ولأن الأشياء تمتلك موضوعياً الصفات التي نرى أنها تمتلكها نغدو قادرين على الإحساس بها وإدراكها بعقولنا⁽³¹⁾.

وأخيراً يمكن الإشارة إلى كاتب تومائي معاصر هو جون هالدين "John Haldane"، الذي يقول إنه ما من طريقة لردم الهوة التي صنعتها الفلسفة الديكارتية الحديثة بين الذات والعالم سوى الرجوع إلى الفلسفة الأرسطية - التومائية التي ترى أن الإدراك والإحساس يتم من خلال وجود العالم نفسه في أذهاننا شكلاً وليس مادة:

ليس هناك طريقة لإعادة التوافق بين الذهن والأشياء الخارجية على نحو ما يسعى إليه مكديول سوى العودة إلى الطريق الذي سلكه القديس توما الأكويني بالقول إن الفكرة لا تكون فكرة عن هذا الشيء أو ذاك إلا عندما يكون الشيء نفسه هو بالذات ما نفكر به. . . . هذا يعني أن الطبيعة التي تجعل من الفكرة التي تجول في ذهني "فكرة - عن - فرس" هي نفسها الطبيعة الفرسية التي تجعل من هذا الحيوان (الموجود في العالم الموضوعي خارج ذهني) فرساً. . . . الطبيعة الفرسية التي تحظى بوجود مادي خارج ذهني esse naturale هي نفسها الطبيعة الفرسية التي تحظى بوجود ذهني esse intentionale داخل ذهني. هي هي نفسها ولكن بكيفيات وجود مختلفة⁽³²⁾.

ينبغي لنا الذهاب إلى أبعد مما يقوله مكديول وجونستون من أجل فهم علاقة التماهي بين الذهن والواقع؛ إذ كيف يمكن أن تكون الحقيقة الموضوعية الخارجية المادية حاضرة في أذهاننا ما دام الذهن بحد ذاته شيئاً ذهنياً روحياً لا - مادياً؟ كيف يمكن للشيء الحاضر في العالم المادي أن يكون حاضراً في الذهن أيضاً؟ الحل كما هو موجود عند ابن سينا يتمثل في الإشارة إلى ما بات يعرف في الفلسفة الغربية القروسطية باسم "الطبيعة العامة" "Common Nature".

توصل ابن سينا إلى مفهوم "الطبيعة العامة من خلال سعيه لإيجاد حل لإحدى أكثر المسائل الفلسفية صعوبة، ألا وهي مشكلة الكليات "Universals"،

تلك المشكلة التي يعود عهدها إلى أفلاطون وأرسطو. يرى ابن سينا أن الطبيعة العامة ليست في جوهرها شيئاً مادياً (بحيث لا توجد إلا في العالم المادي الخارجي فقط) كما أنها ليست في جوهرها شيئاً ذهنياً (بحيث لا توجد إلا في العالم النفسي الداخلي فقط). لذا يميز ابن سينا بين الكليات والطبائع قائلاً: إن الطبيعة شيء تلحقه الكلية إذا ما وقع تصورهما في الذهن، كما أنها (أي الطبيعة) تلحقها الصفة الجزئية إذا ما تمثلت في الأعيان. أما هي هي بحد ذاتها فهي "لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس" (33) ولكن مع ذلك، وبحسب ما يرى ابن سينا، يبقى الحديث عن مفهوم الفرس، وإحساسنا البصري بفرس، والفرس نفسها بصفاتها شيئاً مادياً - يبقى كل هذا أمراً واحداً هو "الطبيعة الفرسية" التي توجد بكيفيات مختلفة، إدراكية، وحسية ومادية.

لا يزودنا هذا الحديث عن التماهي الحاصل بين الإدراك والإحساس (أشكال من الوجود الذهني) والواقعة الخارجية (الوجود المادي) عوناً مباشراً في حل مشكلة العلاقة بين المشاعر العاطفية والوقائع الخارجية. ولكن الحل الآن في متناول اليد؛ لأنه يكمن في إلحاق الشعور العاطفي بالإحساسات المألوفة التي تصلنا عن طريق الحواس الخمس. يتم هذا استناداً إلى أوجه الشبه الكثيرة بين هذا وتلك، كما رأينا في السابق. من أجل بيان هذا نقول:

ذكرنا حتى الآن ثلاث طرق ممكنة لإكمال عبارة تبدأ بـ "أما أنك تحمل قلماً أحمر بيدك...". تبقى طريقة رابعة لم نذكرها، وهي ما نعول عليه من أجل صياغة علاقة خاصة بين المشاعر العاطفية والوقائع الخارجية على نحو يلحق المشاعر العاطفية بالإدراكات والإحساسات بصفاتها ظواهر ذهنية تتماهى في "طبيعتها" مع الوقائع الخارجية التي تستثير إحساساتنا البصرية... إلخ، كما تستثير (تستدر) عواطفنا في بعض الأحيان. ولقد أجلنا الحديث عن هذه الطريقة الرابعة إلى أن يتوضح مقصودنا من خلال ما هو أبسط منها. حان الوقت الآن لتوضيح هذه الطريقة، ولكن من خلال مثال آخر غير مثال القلم الأحمر، فهذا المثال لا يسمى واقعة من النوع القيمي الذي يعيننا، وهو من ثم

لا يستجلب أية مشاعر عاطفية، على خلاف مشاعر أو أحاسيس بصرية أو لمسية. مثالنا الجديد هو:

أما أن الأطفال يضربون الكلب الصغير بصورة وحشية.

بوسعنا إكمال هذه العبارة بطريقة رابعة تختلف عما سبقها فنقول:

4 - أما أن الأطفال يضربون الكلب الصغير بصورة وحشية، فهذا ما أشعر به.

يقول المتكلم: "هذا ما أشعر به". لا تعني هذه العبارة "هذا ما أراه"، على الرغم من أنني أراه بالطبع. كما أنها لا تعني "هذا ما قد استوعبه ذهني وتحليلي للأمور"، على الرغم من أن هذا فعلاً ما استوعبه ذهني وتحليلي للأمور. تشير عبارة "هذا ما أشعر به" إلى حالة عاطفية محددة توصف بالشعور بالشفقة، أو الشعور بالغضب، أو الشعور برغبة في التدخل لوقف ما يجري. وهذا كله يختلف عن مجرد الإدراك والمشاهدة البصرية. فكم من شخص قاسي القلب يبصر ويدرك المشهد نفسه ولكنه لا "يشعر" (عاطفياً) بشيء؟

نلحق الطريقة الرابعة بالطرق الثلاث التي ذكرناها؛ الأمر يمكننا من القول:

أما أن الأطفال يضربون الكلب الصغير بصورة وحشية فهي 1 - واقعة مادية موجودة في العالم الخارجي، وهي في الوقت نفسه واقعة ذهنية بمعنى ثلاثي؛ ذلك أنها 2 - خبرة حسية، سمعية بصرية إلخ، ما دمت أنك ترى بعينيك وتسمع بأذنيك ما يجري أمامك. كما أنها 3 - مدرك من المدركات العديدة الموجودة في ذهنك. ثم إنها أخيراً 4 - خبرة عاطفية من نوع معين.

المضمون (أو الطبيعة بمفهوم ابن سينا) واحد لا يتغير، ألا وهو أن الأطفال يضربون الكلب الصغير بصورة وحشية. لكن المضمون يوجد بطرق مختلفة في الذهن وفي الواقع. أما اختلاف الطرق فيحتوي على ما هو واضح كل الوضوح وما هو ليس كذلك. من الواضح أن المضمون في الحالة الأولى موجود في العالم الخارجي بينما يوجد في الذهن في الحالات الأخرى (حالة

الإحساس، حالة الإدراك، حالة الشعور العاطفي). والوجود في الذهن غير الوجود في الطبيعة، مع أن إمكانية التطابق بين الذهن للواقع قائمة.

فرق آخر على درجة أقل من الوضوح: في حالة الوجود الخارجي للمضمون هناك خاصيات، وهناك أعيان (بلغة ابن سينا) تتمثل فيها تلك الخاصيات. تتمثل في الأطفال خاصية ضرب الكلب الصغير بصورة وحشية. تلك هي العلاقة المعروفة منذ وقت أفلاطون والمشار إليها بلفظة Exemplification التي يمكن ترجمتها بـ **الامتلاك** (الشيء الفلاني يمتلك الصفة الفلانية) أو بما يعادلها كالقول بـ **التمثل** (الصفة الفلانية تتمثل في الشيء الفلاني). علاقة الامتلاك تربط بين الأعيان والخاصيات بمعزل عما قد نبصره بأعيننا أو ندركه بأذهاننا. أما على صعيد الوجود الذهني فليس هناك شيء من هذا. الأطفال لا يوجدون في الذهن، وهم من ثم لا يمتلكون أي صفات من أي نوع هناك.

لكن ثمة شيء آخر يجري في الذهن مقابل ما يجري في الواقع من امتلاك أو تمثيل، ألا وهو ما يمكن تسميته بالإسناد Predication. ليس الإسناد كالامتلاك. ما يعنيه إسناد صفة ما أو خاصية ما إلى عين من الأعيان هو الحكم بأن الشيء المعني يمتلك الصفة المعنية. الإسناد، بكل بساطة، هو الحكم بالامتلاك. هذا ما يجري في أذهاننا عندما نحكم بأن القلم أحمر، دون ما إشارة إلى أي معطيات بصرية أو حسية، وإنما بناء على قياسات علمية، أو بناء على شهادة من نثق بشهادته. نقوم بإسناد الحمرة إلى القلم، فيكون القلم مسنداً إليه، في حين أن الحمرة هي المسند. والإسناد فعل ذهني لا يقوم به من ليس له ذهن.

الإدراك العقلي القائل إن "الأمر على هذه الشاكلة" حدث ذهني إسنادي. إذا أنت أسندت إلى الشيء خاصية يمتلكها كان حكمك مطابقاً للواقع ومن ثم فهو صادق، وإلا فلا. ولكن ماذا عن الإحساس؟ تنظر إلى تفاحة حمراء، وتمضي في طريقك دون أن تقول لنفسك أو لأحد "رأيت تفاحة حمراء". هل أدركت شيئاً ما عندما رأيت؟ نعم، لقد أدركت أن العالم يحتوي على تفاحة

حمراء، بدلالة أنك تختزن هذه المعلومة وتستخدمها. هل قمت بإسناد أي مسند إلى مسند إليه؟ نعم، ذلك أن مجرد حصول الإحساس البصري بحمرة التفاحة بما يحمله من معنى هو حدث ذهني إسنادي. فكأن الإنسان، ما دامت عيناه مفتوحتين، إنما يقوم بأفعال ذهنية إسنادية دون توقف، يتذكر منها ما يتذكر، وينسى منها ما ينسى، اعتماداً على اهتماماته ومتغيرات ظروفه. ما دام المضمون المتمثل في حقيقة أن القلم يمتلك صفة الحمرة قابلاً للرؤية، فسوف يكون حدث الرؤية نفسه من النوع الإسنادي. لذا ليس عجيباً ألا تختلف رؤية عن أخرى إلا من خلال مضمون الرؤية، أي إلا من خلال ما "تقوله" الرؤية.

وأخيراً إلى نقطة النهاية: ماذا عن الشعور العاطفي؟ هل نقول إنه أيضاً فعل ذهني إسنادي؟ لنفرض أن صديقاً عزيزاً قام بخيانتك - أفشى عنك سراً خطيراً، أو قام بسرقتك - بماذا تشعر؟ لنفترض أنك تشعر بالخيانة. هذا إحساس عاطفي، إنه ليس إحساساً بصرياً أو سمعياً. كما أنه لا يطابق حالة الشخص الذي يدرك (يستوعب) أن صديقه قد خانته دون أن يكتثر بذلك. ولكن هل يمكن تشبيه الإحساس بالخيانة بالإحساس البصري الذي يسند الاحمرار إلى التفاحة؟ بعبارة أخرى: هل الإحساس العاطفي أيضاً فعل إسنادي؟

قلنا سابقاً إن الخاصيات القيمة مثل وحشي، خطير، مخيف، محسن، قبيح، تشبه الصفات الثانوية الظواهرية مثل أحمر، أملس، حلو، عطر، رنان، من حيث إنه لا يمكن استيعابها بصورة وافية دون إشارة إلى مشاعر وأحاسيس نحس بها. لا بد أن تكون هذه الأحاسيس ذات مضمون داخلي لا يضاف إليها من الخارج. مثلها في هذا الشأن مثل إحساسنا بالحمرة: فليس لهذا الإحساس من دور سوى جلاء خاصية الحمرة في الأجسام التي تتسم بالحمرة. بعبارة أخرى، إحساسنا البصري بالحمرة هو الطريقة التي يتجلى لنا من خلالها احمرار حبة التفاح مثلاً، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. إنه يشبه "الماركة المسجلة" لخاصية الحمرة. على هذه الشاكلة يكون الشعور بالخيانة. عندما يدرك الإنسان أن صديقه قد خانته فهو لا ينتظر ورود إحساس معين من أجل أن يربط استقرائياً بينه وبين إدراكه لما تم من خيانة. بل إن الشعور نفسه يأتي محملاً بمضمون

الخيانة. إنه يأتي حاملاً هوية معينة لا يعرف إلا من خلالها، فلا فرق بين شعور وشعور إلا بالإشارة إلى الهوية التي تتحدد من خلال الكلام عن شعور بالأسى على هذا، على خلاف شعور بالخيانة أو الذنب تجاه ذاك وما إلى ذلك.

الإسناد قائم في كلتا الحالتين، الحسية والعاطفية. ولكن الفرق يكمن في نوع الإسناد. فهو إما أن يكون إسناداً حسيّاً، وهذا ما يتناسب مع الصفات التي بمقدورها أن تظهر عن طريق الإحساسات البصرية والسمعية وغيرها من الحواس الخمس، وإما أن يكون إسناداً شعورياً، وهذا ما يتناسب مع الصفات التي بمقدورها أن تظهر عن طريق المشاعر الوجدانية (العواطف) التي نخبرها.

بالعودة إلى النظرية الانفعالية ومنهجها في الربط بين العواطف والأحكام الأخلاقية نقول: إن مجرد حصول الحالة العاطفية كالشعور بالحزن، أو الخوف، أو الاستنكار الأخلاقي، أو الامتنان، أو الذنب، أو الاحتقار، بحد ذاته يعني أن إدراكاً أو حكماً أخلاقياً قد صدر. فالشعور الوجداني، حاله حال الإحساس البصري، ليس أخرس، بل إنه يحكي قصة. يحدثنا الشعور بالحزن قائلاً: **إننا** قد فقدنا شيئاً ثميناً، والشعور بالشفقة يحكي لنا عن ألم أو معاناة ليس لها مبرر، والشعور بالذنب يقول **إننا** اقترفنا جرمًا ما كان ينبغي لنا أن نقترفه. تماماً مثل إحساسك بتفاحة حمراء، حين يقول لك هذا الإحساس دون مواربة: "هناك تفاحة حمراء"، دون أن يكون هذا "القول" صادقاً حتماً.

بذلك نكون قد وصلنا إلى تحديد أفضل للعلاقة بين الوقائع الأخلاقية والانفعالات. فالانفعالات التي يقال بشكل مضلل إن الوقائع الأخلاقية "تستدرها" أو تستثيرها ليست نتيجة سببها وجود تلك الوقائع، بل إنها ببساطة إدراكنا (حكمنا) العاطفي بوجود هذه الوقائع. ما من سبيل للفصل بين حقائق موضوعية قابلة للبحث العلمي، وعواطف أو مشاعر نحس بها أو لا نحس اعتماداً على تربيتنا وثقافتنا وما إلى ذلك. هناك وقائع أخلاقية، وهناك أحكام أخلاقية نصدرها أو لا نصدرها. إن صدرت منا عاطفياً كان حالنا حال الإنسان الذي يشعر بالشفقة على الكلب الصغير الذي يتعرض لسوء المعاملة. وإن صدرت منا بطريقة إدراكية بحتة كان حالنا حال الشاهد الذي يدلي بأحكام

أخلاقية على ما شاهده دون أي إحساس عاطفي في تلك اللحظة. لا فرق بين من يحكم عاطفياً ومن يحكم إدراكياً أو عن طريق الإحساس البصري أو اللمسي: المضمون واحد ولكن الطريقة تختلف. بذلك تتجلى وحدة الإدراك والعاطفة في الحكم القيمي من خلال القول: إن الانفعال؛ أي الشعور العاطفي، شعور ناطق، يصدر أحكاماً تقويمية بلغته الخاصة التي تشبه إلى حد بعيد لغة الحواس الخمس.

6 - خاتمة واستنتاجات

إذا صح ما أوردناه حول العلاقة بين العواطف والقيم، بين الانفعالات والأحكام الأخلاقية أو التقويمية عموماً، فإن الدعوة لـ "ترك العواطف جانباً" عند مناقشة هذه المسألة الأخلاقية أو تلك ليست دعوة مستجابة؛ لأنه ما من سبيل لترك العواطف جانباً إلا إذا تركنا الأحكام الأخلاقية جانباً. فهذه الأخيرة، بطبيعتها، تصدر بصورة انفعالية - ليس في كل مناسبة بالطبع، ولكن من حيث المبدأ لا بد من صدورهما بطريقة انفعالية في بعض الأحيان.

لطالما كان الانفعال والعاطفة أموراً مثيرة للريبة عند الفلاسفة قديماً وحديثاً. وهذا ينطبق أيضاً على الإحساسات التي تزودنا بها حواسنا الخمس، فلقد حط أفلاطون من مكانتها كما فعل ديكارت بعده بألفي عام. يعتقد الفيلسوف العقلاني أن الإدراك والفهم يتأثبان عن طريق المفاهيم التي تستند إلى العقل، متناسياً أن سلة المفاهيم التي يتناولها العقل بالدرس سوف تكون فارغة لو أن الإنسان فقد حواسه الخارجية وقدرته على الانفعال.

سعينا في هذا البحث لتبيان أن الانفعالات والعواطف ليست خرساء بل إنها إدراكات تتم بطريقة محسوسة تشبه إلى حد ما الإدراكات الصادرة عن حواسنا الخمس. لذا ينبغي أن يكون الدور البارز الذي تؤديه العواطف والانفعالات في حياتنا الأخلاقية والقيمية دعوة لإلقاء مزيد من الضوء على أنواعها والمنطق الذي يحكمها، بدلاً من النظر إليها كمعوقات تعترض طريق البحث العلمي الرصين.

الهوامش والمراجع

- (1) يشكل هذا البحث جزءاً من مشروع كتاب يهدف إلى تقصي العلاقة بين العاطفة والسياسة من خلال مناقشة ما يمكن تسميته بالعواطف السياسية، على خلاف العواطف الأخلاقية أو الجمالية أو غيرها. نعتبر أن الأخلاق تشكل همزة وصل بين العواطف، بصفتها مبحثاً من مباحث فلسفة الذهن "Philosophy of Mind" من جهة، والسياسة من جهة أخرى؛ ذلك أن لمباحث السياسة جانباً عاطفياً، كما أن لمباحث الأخلاق جانباً عاطفياً، كما نبين في هذا البحث. ويتوجه الكاتب بالشكر لمؤسسة مواطن لتقديمها الدعم اللازم للقيام بهذا المشروع.
- (2) fnalt Williams. Bernard. "Morality and the Emotions", in **Problems of the Self**. London: Cambridge University Press, 1973, pp. 225-226.
- (3) لم أجد مفراً من الاعتماد على المصادر الغربية بشكل كبير في هذا البحث؛ ذلك أن الكتابات العربية في هذا المجال، بحسب رأي أحد الكتاب، "ما زالت في معظمها... إما تناولاً للفكر العربي الإسلامي... وإما هي من جهة ثانية عرض للاتجاهات الأخلاقية في الفكر الأوروبي... وترجمة لبعض إسهاماته". عطية، أحمد عبدالحليم: **الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990، ص. ح (المقدمة). لا يزال هذا الكلام في مجمله صادقاً، على الأقل فيما يخص الكتابات المتعلقة بموضوع البحث الحالي.
- (4) Hume, David. **Treatise of Human Nature**. Ed. L A Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 469.
- (5) Hume, David. **An Inquiry into the Principles of Morals**. London: A. Miller, 1751, p.207.
- (6) "النظرية الانفعالية" هو الاسم الذي استخدمه صلاح قنصوه لترجمة مصطلح "Emotivism". انظر قنصوه، صلاح: **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981، ص 19.
- (7) Ayer, A.J. **Language, Truth and Logic**. New York: Dover Publications, Inc. 1952, p 107.
- (8) Stevenson, Charles. **Ethics and Language**, New Haven: Yale University Press, 1944. Also: Stevenson, Charles, "The Emotive Meaning of Ethical Terms," in **Logical Positivism**, ed. A. J. Ayer. New York: The Free Press, 1959.
- (9) قارن نقد رمضان صباغ لنظرية الحس الأخلاقي التي تقول إن إدراكنا للخير والشر... إلخ يشبه إدراكنا للصفات الحسية للأشياء. صباغ، رمضان: **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 1998، ص 250.
- (10) Moore, G.E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, Sect. 24

- (11) لا يعني هذا أن قيام الإنسان بالتدخل أمر محتتم، فقد تتدخل دوافع ورغبات أخرى للحيلولة بينه وبين الفعل. فالمهم في الأمر القول بأن الأحكام القيمية هي تعبير عاطفي تقدم تفسيراً للدافعية التي تتضمنها الأحكام الأخلاقية.
- (12) لمزيد من الشرح انظر:
- Shafer-Landau, R. **Moral Realism: A Defense**. Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 23-35.
- (13) يستخدم زكريا إبراهيم مصطلح "عرفاني" بدلاً من "إدراكي"، وقد يكون الأول مألوفاً أكثر من "إدراكي". إبراهيم، زكريا: **المشكلة الخلقية**، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت. 1969، ص 68.
- (14) بحسب قول زكريا إبراهيم: "الواقع أن الرجل العادي حين يتساءل عن صواب أي فعل أو خطئه، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغبته أو تعرف مشاعره، بل هو يريد الوصول إلى "حكم أخلاقي". المشكلة الخلقية، ص 70.
- (15) نظرية القيمة، ص 201.
- (16) العوا، عادل: **الأخلاق**. دمشق: المطبعة الجديدة، 1978، ص 52-53.
- (17) الأخلاق، ص 50.
- (18) Hume, David, 1975. An Enquiry Concerning Human Understanding, in **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**, eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 29-30.
- (19) الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق مورييس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962، ص 195.
- (20) Foot, Fillipa, **Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 191.
- (21) A. J. Ayer. (1959) p. 276.
- (22) A. J. Ayer. (1959) p. 276.
- (23) ينبغي أن يكون واضحاً أن الإمكان شيء والتحقق شيء آخر، بما يماثل الفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. لا ندعي أن الإحساس العاطفي يصاحب الحكم الأخلاقي فعلاً وعلى الدوام، وإنما ندعي أن الإحساس العاطفي قادر على مصاحبة الحكم الأخلاقي. ولمن يقول أن لا قيمة لهذا الفرق نقول: لنتنظر قليلاً قبل إصدار الحكم!
- (24) Geach, P.T. **Mental Acts**. London: Routledge and Kegan Paul 1971, p. 36.
- (25) McDowell, John. "Values and Secondary Qualities", in **Essays on Moral Realism**. ed. G. Sayre-McCord. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 168.
- (26) Kenny, Anthony. **Action, Emotion and Will**. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 78.

Roberts, Robert C. "What an Emotion is: A Sketch", **The Philosophical Review**, (27) XCVII (2), 1988, p. 206.

(28) يشكك كيني في إمكانية تعرف إحساس محدد دون إشارة إلى ظروف وسياق يتعلق بموضوع العاطفة أو الشعور العاطفي: يقول المؤلف في الكتاب المشار إليه سالفاً: "ليس هناك إحساس داخلي يمكن التعرف عليه دون ما إشارة إلى سياق. فما الذي يجمع بين الشعور بالخوف من الفئران والخوف من إيقاظ الرضيع النائم، الخوف من الانفجار السكاني العالمي، والخوف من عذاب النار؟" (Action, Emotion and Will, p.14)

(29) دون أن يتنافى هذا مع كونه حقيقة واقعة. مع ذلك، ليس القول بأن الأمر مرئي محسوس كالقول بأن الأمر واقع متحقق، فقد أحكم بوجود الشيء دون أن أراه (كما يفعل المؤمن بوجود الخالق). وقد أحس بإحساس بصري معين دون تصديق أو حكم بوجود الشيء، كالمسافر المجرب الذي لا ينخدع بالسراب.

Mind and World, p. 27. (30)

Johnston, Mark, "Objective Mind and the Objectivity of our Minds", **Philosophy and Phenomenological Research**, LXXV, 2007, p. 248. (31)

Haldane, John. "Return to the Form in the Philosophy of Mind", **Ratio** (new series) XI, (32) 1998, p. 267.

(33) ابن سينا، فصل " في الأمور العامة وكيفية وجودها"، الإلهيات، في كتاب الشفاء، تحرير: الأب قنواني وسعيد زايد، القاهرة: منشورات وزارة الثقافة، 1960، ص 196. لنقاش هذه المسألة ومساهمة ابن سينا في حلها من وجهة نظر حديثة، انظر:

Bahlul, Raja. "Avicenna and the Problem of Universals" **Philosophy and Theology**, 21(1&2), 2009, pp. 3-25

* * *