

هل للقيم طبيعة عقلية؟

يحيى محمد

يظهر لدى الدراسات الغربية مذاهب عديدة حول علاقة القيم بالواقع. فقد اعتبرت بعض المذاهب ان القيم زائفة غير قابلة للتحليل، لأنها لا تخبر بشيء جديد في الواقع، وبالتالي فهي تعود إلى القضايا التي لا معنى لها؛ كما صرح بذلك الاستاذ آير من الوضعية المنطقية، مبرراً المسألة بأنها لا تعدو أن توضح المشاعر البشرية دون أن يكون لها قابلية على التحقيق أو الإثبات والنفي، وعليه لا توصف بالصدق والكذب. فمثلاً إذا قلتُ: (لقد فعلتَ خطأ في سرقتك النقود) فإني لم أقرر شيئاً أكثر من القول بأنك سرت النقود. وعندما أعمم القول بعبارة (إن سرقة النقود خطأ) فإني أنتج جملة لا تحمل معنى حقيقياً، لأنها لا تتضمن الصدق والكذب، بل هي مثل كتابتي لعبارة (سرقة النقود)^[1].

وذهب ماكي إلى ذات النتيجة من إنكار وجود مبدأ للتحقيق وإثبات القضايا القيمة، بإعتبار أن هذه القضايا تقتصر إلى المعنى الوصفي، لكنه لا يعتبرها بلا معنى، بل يراها كاذبة أو غير موضوعية^[2]. وقد طرح ماكي بهذا الصدد عدداً من المشاكل التي تبين كذب القضايا القيمة أو عدم موضوعيتها، أهمها إعتباره أنه لو كان لهذه القضايا صفة موضوعية لكان من الممكن إيجاد ما يوصلها بالحقائق الطبيعية ذات الوجود الخارجي^[3].

كذلك إعترض الاستاذ هير على موضوعية الأحكام القيمة، فاعتبر أنه لو افترضنا عالمين أحدهما يمتلك قيماً موضوعية دون الآخر، فإن الناس في الحالتين سيتعاملون مع الأشياء نفسها بلا فرق، سوى أن الفرق في ذلك يعود إلى الناحية الذاتية للناس فحسب^[4].

كما اعتبر الاستاذ هارمان بأن هناك حاجة لصنع الفرضيات حول الحقائق الفيزيائية لتفسيرها، لكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالحقائق القيمة، فهي لا تحتاج إلى مثل هذه الفرضيات بإستثناء ما يخص الأمور النفسية للشخص الذي يتعاطى مع مثل هذه الحقائق، كما أن الأخيرة لا تعد جزءاً من مراتب الطبيعة لتقام عليها المعرفة العلمية^[5].

وكذا ميّز هارمان بين المبادئ العلمية والمبادئ القيمة، فبرأيه أن الأولى تركز على معيار الرصد والملاحظة observation كجزء مهم لقبول التفسير والنظريات، في حين ليس الأمر كذلك فيما يخص المبادئ الخلقية، إذ لا تشكل الملاحظة عنصراً من عناصر تفسير النظريات فيها أو قبولها^[6].

وفي قبال ذلك اعتبر البعض أن معيار الحدس في المبادئ القيمة يلعب نفس الدور الذي تلعبه الملاحظة في العلم الطبيعي^[7]. بل أكثر من هذا ذهب الباحث بويد إلى أن للقيم حقائق موضوعية

وأن المشاهدة فيها تلعب الدور نفسه الذي تلعبه في العلم، معتبراً أن القيم - كالحسن مثلاً - هي خاصية property تشابه تماماً سائر الخاصيات التي يبحثها علماء النفس والتاريخ والاجتماع^[8].

وبحسب تقدير بعض الباحثين فإن في الغرب تيارين قائلين بموضوعية القيم، أحدهما يماثل في الموضوعية بين خواص القيمة للحسن والقبح من جهة، وخواص الطبيعة للأشياء الفيزيائية من جهة ثانية، مع أنه لا توجد إشارة تدل على الوجود الخارجي للقيم خلافاً للحال مع الواقع الفيزيائي. أما التيار الآخر فيكتفي بموضوعية القيم من حيث أنها غير قابلة للتحليل، كالذي يقوله الأستاذان مور وروس^[9].

وحقيقة الأمر أنه لا يوجد في الواقع الموضوعي ما يمكن أن نطلق عليه (قيم) لنبحث عنها من خلال الحواس والآثار الخارجية. فعالم القيم هو غير عالم الواقع والوجود، رغم الصلة الوثيقة والتلازم بين العالمين، إذ لا يمكن التحدث عن القيم بمعزل عن وجود الأشياء، والعكس ليس صحيحاً، إذ يمكن التحدث عن الأخيرة بمعزل عن الأولى.

وعندما نتحدث عن القيم فإننا لا نتحدث عنها من حيث صلتها بالمادة الخارجية الجامدة، ولا بعلاقتها بالحياة النباتية والحيوانية، بل ولا بارتباطها بالحياة العاقلة؛ ما لم تمتلك القدرة والإرادة والاختيار. وبالتالي فإن تحقق القيم لا يكون إلا بارتباطها بالشرط الأخير دون غيره، وهو شرط يتضمن وجود الحياة العاقلة. فمثلاً لا يمكن الحديث عن القيم عندما يتعلق الأمر بشيء خارجي كالنار. فلا يقال للنار أن فعلها حسن أو قبيح، أو أن فعلها يمتلك حقاً أو يفتقر إليه. وكذا لا يقال للحيوان مثل هذه النعوت، بل ولا يقال للعقل المدرك فاقد القدرة والإرادة أن فعله حسن أو قبيح. إنما يقال ذلك للعقل الذي يمتلك القدرة والإرادة، حيث يُنعت فعله بالحسن والقبح، أو الحق والباطل.

فالقيم قائمة - إذاً - على شرط الإرادة المدركة، وبالتالي لو كانت أفعالنا جبرية لما صدق عليها هذه الأحكام. كذلك لو لم تكن لله القدرة على أن يفعل غير ما فعله في خلقه - رغم سعة علمه وعظمته - لما صدق عليه هو الآخر تلك الأحكام، بل لكان فعله كفعل النار التي ليس بوسعها فعل شيء غير الحرق، كما يراه النظام الوجودي.

مع هذا تظل مشكلتنا متعلقة بطبيعة الأحكام الصادرة على هذه القيم. فهل هي أحكام عقلية كتلك التي لها علاقة بالموضوعات المنطقية والخارجية، أم أنها شيء آخر مختلف؟ إذ للمعرفة العقلية أقسام؛ منها ما هو ذهني صرف، كما منها ما هو واقعي، كالتالي^[10]:

1- المعرفة الذهنية البحتة، مثل قضية مبدأ عدم التناقض والواحد المضاف إلى مثله يساوي اثنين. وهذه المعرفة لا علاقة لها بالواقع عندما تعبر مقدماتها عن قضايا مفترضة.

2- المعرفة الإخبارية الضرورية، مثل مبدأ السببية العامة القائل أنه لا حادثة من غير سبب ما يوجد، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في أكثر من مكان في نفس الوقت، وكذا لا يمكن أن يكون شيئاً في ذات المكان الواحد بنفس الوقت. وهذه المبادئ تتصف بالضرورة العقلية، بمعنى أن العقل يدرك حتمية ما تتضمنه هذه القضايا، والضرورة فيها ليست منطقية كالتي عليها الحالة السابقة، بل هي من نوع آخر، إذ عدم التسليم بها لا يفضي إلى مشكلة منطقية كالتناقض، وكل ما في الأمر أن عقلنا يستبعد تماماً أن يجد شاهداً يكذبها، ومن يشك في ذلك فعليه التحقيق، خلافاً للقضايا المنطقية التي لا تقبل مثل هذا الشك والتحقيق^[11].
فالفارق بين المجموعتين من القضايا هو أن المعرفة في القضايا الإخبارية تتميز بالضرورة الوجدانية، وأن اللابدية فيها تتصف بالتحدي، في حين تتصف الضرورة في المجموعة الأولى بالمنطقية، وأن اللابدية فيها لا تقبل التحدي.

3- المعرفة الحضورية الوجودية، وتتمثل بمعرفتنا بأنفسنا مباشرة دون حاجة للدليل، وبالتالي فهي لا تتقبل كوجيتو الاستدلال الديكارتي القائلة: أنا افكر فإذاً أنا موجود.

4- المعرفة الإخبارية الوجدانية، مثل الاعتقاد بالواقع الجمالي للعالم. فهذه المعرفة ليست ضرورية، كما لا يمكن الاستدلال عليها، وبالتالي فهي من المعارف الوجدانية الصرفة^[12].

5- المعرفة الإحصائية، وتتصف بأن إخبارها عن الواقع الموضوعي لا يطابق غالباً ما عليه الواقع، خلافاً للمعرفة الإخبارية الضرورية التي تشترط مطابقة الواقع حتماً. فمثلاً أن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لرمية واحدة لنقد متماثل الوجهين تساوي $(1/2)$ ، وهي قضية ضرورية لا شك فيها، لكن يتفرع عنها بعض القضايا والنتائج المفارقة حسب القياس المنطقي كالتالي:

إن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لكل نقد منتظم تساوي $(1/2)$ بالضرورة، وحيث أن هذه قطعة نقد منتظمة، لذا فقيمة احتمال ظهور الصورة فيها تساوي $(1/2)$ بالضرورة أيضاً، طالما كنا متأكدين من انتظام القطعة. وبالتالي فقد استنتجنا الجانب العقلي للقضية الجزئية. لكننا حين نرمي هذه القطعة النقدية عدداً من المرات، ولنفترض عشر مرات، فسوف نلاحظ أن نتائج ظهور وجه الصورة لا يؤدي بالضرورة إلى القيمة الإحصائية النصفية، فقد تكون أكثر أو أقل من ذلك، بل الغالب أنها لا تكون نصفاً، لأسباب ذكرناها في بعض دراساتنا المستقلة^[13].

هذا هو حال القضية الواقعية في الحسابات الإحصائية، إلا أنه لا يغير شيئاً من ضرورة الحكم العقلي السابق. فالقضية المنطقية في المبادئ الإحصائية ضرورية، خلافاً للقضية الواقعية المستندة إليها. والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة القضايا الإحصائية ذاتها، حيث تقتضي أن تكون القضايا الواقعية فيها غير محتمة، كما تقتضي أن تكون قضاياها المنطقية ذات صبغة ضرورية.

6- أما بخصوص المعرفة القيمية، كالحسن والقبح، فهي لدى الفلاسفة القدماء من المشهورات،

ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي من العلوم الضرورية التي تتوقف عليها متفرعاتها من الأحكام^[14]. لكن البعض خلط بين هذين الاتجاهين ونقل لنا المفهوم الذي تبناه أصحاب منطق الحق الذاتي (العدلية) ودافع عنه دفاعاً تاماً، في الوقت الذي رآه بعين الفلاسفة واستشهد عليه ببعض عباراتهم، كالذي نقله عن ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) وما وافقه عليه شارحه نصير الدين الطوسي. لذا اتصفت عباراته بالتهافت وعدم الإتساق أحياناً.

فالشيخ محمد رضا المظفر عرفنا بالمشهورات بأنها قضايا لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الإعراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، حيث لا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، فلو خلي الإنسان وعقله المجرد فسوف لا يحصل له حكم بها، ولا يقضي عقله فيها بشيء كما يقول ابن سينا. وليس الأمر كذلك مع قضايا الضرورات الأولية كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء، إذ لو خلي الإنسان وعقله فإنه لا يتردد في الحكم بها، إذ يكفي تصور طرفي هذه القضية للحكم بها. لذا فالمعتبر في مثل هذه القضايا الأولية للعقل النظري هو أنها مطابقة لما عليه الواقع. أما المعتبر في المشهورات فهو أنها مقبولة لتطابق الآراء عليها، حيث لا واقع لها غير ذلك، وأن هذا التطابق هو لأجل المصلحة العامة، إذ بها يكون حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. فمعنى حسن العدل هو أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم هو أن فاعله مذموم. فهذا هو المفهوم الوجودي للفلاسفة عن العقل العملي للحسن والقبح، وهو ذاته الذي دفع المظفر لإعتبار العدلية - أصحاب منطق الحق الذاتي - قائلين به، إذ يدل عندهم على كونه من المشهورات لا الضرورات، واستشهد عليه بقول ابن سينا وما وافقه عليه تابعه نصير الدين الطوسي^[15]. هذا بالرغم من أنه ذهب في بعض العبارات مذهب القائلين بالحق الذاتي، ومن ذلك إعتباره قضايا الحسن والقبح من القضايا الذاتية، وأن ما كان ذاتياً لا يقع فيه إختلاف، فالعدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم^[16].

ويلاحظ أن المعنى الفلسفي الذي تبناه المظفر يثير مشكلة، وهي أنه إذا كانت قضية الحسن والقبح من المشهورات، فكيف تُرجح على ما يقدمه نص الخطاب، إلى الحد الذي يتوقف عليها الأخير في التأسيس، سواء من الخارج أو الداخل، تبعاً لمنطق الحق الذاتي الذي ذهب إليه الشيخ المذكور؟ فالقول بأنها من المشهورات يدعم فكرة منطق حق الملكية، إذ يترتب على ذلك أنه لا أساس لهذه القضية سوى ما ألفناه من الإعتبارات الإنسانية، وبالتالي إلغاءً للبعد العقلي المجرد. فلو أن الله أدخل المؤمن الصالح في النار، وجعل الكافر الشرير في الجنة، فإننا سنعتبر ذلك أمراً قبيحاً لكونه من المشهورات عند الناس، أو لأنه مما توافقت عليه آراء العقلاء، دون أن يكون له حكم عقلي مجرد يختص به. ولا شك أن هذا الإعتبار لا قيمة له أمام الإعتبارات المتعلقة بالله تعالى، وعلى رأسها إعتبار المشيئة وحق التصرف المطلق بملكه. إذ ما الذي يجعلنا نعتقد أن ما يوليه الله من إعتبارات هي ذات الإعتبارات التي نسلم بها نحن البشر بالتوافق والشهرة؟ فلو قيل بأن الله من العقلاء «بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء»^[17]؛ لقلنا كيف عرفنا أنه يحكم بحكمهم، سيما ونحن من عالم وهو من

عالم آخر مختلف؟ إذ لو قيل أننا عرفنا هذا بما دلّنا عليه الخطاب الديني، حيث عرفنا بأن حكم الله هو كحكمنا في هذه القضايا، لكان هذا القول غير صحيح، لتوقف إثبات الخطاب على صحة تلك القضايا. أما لو قيل أننا عرفنا ذلك بالعقل، فإن كان المقصود هو الإدراك بحسب الشهرة والتوافق على الآراء بين العقلاء، فذلك لا يقدم شيئاً، إذ قد يكون المشهور باطلاً، كما قد تكون إعتبارات المشهور لدينا هي غير إعتبارات من هو أعلى منا عقلاً وعلماً. وهنا تنقلب المسألة إلى المفهوم المتعلق بمنطق حق الملكية، وبالتالي يصبح من المحال إثبات المسألة الدينية وفق منطق الحق الذاتي، كما لا يمكن الحكم على الأفعال الإلهية وفق الحقوق والواجبات، وكذا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، مادامت لا تخرج عن حد الشهرة واتفاق العقلاء.

ومن حيث التحليل، عندما نقول أن المسألة عقلية فهذا يعني أن الوجدان العقلي يشهد على صدقها؛ سواء شهد بذلك على نحو الضرورة، أو على نحو التأكيد فحسب. وهنا نجد أن القضايا القيمة هي أيضاً مما يشهد عليها الوجدان العقلي بالصحة والصدق، رغم أنها ليست بصدد الإخبار عن أشياء الواقع الموضوعي أو التطابق معها، وليس لها علاقة بالقضايا المنطقية المجردة، بل لها ما يجعلها حالة أخرى تختلف عن جميع الحالات التي مرت معنا، وهي أنها تتضمن الكيفية القيمة. وليس في الأمر غرابة، فقد عرفنا كيف أن قضايا بعض الحالات المعرفية تمتاز بالضرورة العقلية، رغم أنها لا تتطابق في الغالب مع مصاديقها الواقعية، كما هو الحال مع القضايا الإحتمالية، وكأنها بذلك تتضمن التناقض وعدم الإتساق، لكن حالها ليس كما يبدو، فطبيعتها لإعتبارات منطقية ورياضية؛ تفرض عليها أن لا تتطابق - غالباً - مع ما عليه الواقع. كما هناك من القضايا ما تكون محلاً للإعتقاد الراسخ بحسب العقل والوجدان؛ رغم أنها ليست من القضايا الضرورية، ولا من القضايا التي يمكن الإستدلال عليها، مثل قضية الإيمان بوجود الواقع الموضوعي العام. وبالتالي يتعذر إرجاع الإدراك العقلي والأحكام التي تصدر عنه إلى وتيرة واحدة، إذ هناك صور وكيفيات مختلفة قد تعطي انطباعاً بالتعددية التي يمتاز بها العقل في إدراكه للأشياء تبعاً لشروطها الخاصة. ومن بين هذه الصور والكيفيات تلك المتعلقة بإدراك قضايا العقل العملي.

فمثلاً لا يتردد العقل في أن يستقبح قتل الوالدين أو ذوي الإحسان أو النظراء من غير سبب موجه. لكن من الواضح أن مثل هذه الأمثلة تتضمن إفتراض أن يكون بين الأفراد نوع من التماثل والاستقلالية. فالعلاقة بينهم ليست قائمة تبعاً للملكية الحقيقية، إذ أن بعضهم لا يمتلك البعض الآخر، وبالتالي فإن هذه الصورة يمكن أن يتفق عليها كلا المنطقين المتنازعين (الحق الذاتي وحق الملكية). وهي مؤشر على صلاحية العقل العملي في الحكم على الأشياء وفقاً للشروط المطلوبة. إلا أن المشكلة تكمن في الشرط الميتافيزيقي المتمثل بإفتراض وجود علاقة من الملكية المطلقة، خلافاً لحالة التماثل السابقة. وبحسب هذا الإفتراض فهناك كائن يتمتع بامتلاك غيره امتلاكاً مطلقاً، والسؤال هو: هل يحق له تعذيبه والعبث به من غير سبب موجه؟

لا شك أنه ليس أمامنا في هذه الحالة إلا أن نفترض وجود طرف ثالث مجرد و«محايد» يتصف بقدرته على الإدراك والحكم، وأعني بذلك العقل أو الوجدان. فلو رجعنا إلى الوجدان العقلي، وبغض النظر عن كل الإعتبارات الخارجية، كالدينية وما شاكلها، نجد أنه يقطع بإدراك حالة القبح أو النقص القيمي لمثل ذلك الفعل رغم إتصاف الفاعل بالملكية المطلقة. وهو ما يبرر الواجبات العقلية، سواء كانت متعلقة بالمكلف أو المكلف.

وتبعاً للأمر المنطقي لا بد لكل معرفة من قيود وشروط، ومن هذه القيود ما يتعلق بطبيعة القضايا ذاتها. فمثلاً يتعلق القيد في القضية القائلة بأن الواحد المضاف إلى واحد مثله يساوي اثنين، بالواحد البسيط أو المجرد، وبالتالي لا يمكن نقضها بقضية أخرى لا تحمل هذه البساطة أو التجريد، كأن يقال أحياناً بأننا لو جمعنا حجم غاز بآخر مثله فإنه يمكن أن نحصل على حجم واحد منهما، أي أن الواحد المضاف إلى مثله يساوي واحداً لا اثنين.

كذلك فإنه في قضية السببية العامة يشترط أن تكون هناك حادثة ما، كأن تعبر عن تغير غير ثابت أو وجود بعد عدم، وهذا يعني أن هذا الشرط لا ينطبق على مبدأ الوجود الأول، ليقال أنه لا بد له من سبب غيره، بإعتباره ليس حادثة، فهو موجود في الأصل دون أن يسبقه عدم، كما أنه لا يتغير كي يقال أن هذا التغير لا بد له من سبب. وأيضاً فإن من قيود هذه القضية أنها لا تتحدث عن نوع السببية وتعيين السبب، وبالتالي فهي وإن كانت حالة عامة يمكن تطبيقها على مختلف ظواهر الكون وحوادثه، وأنها كذلك شرط للمعرفة البشرية من دونها يتعذر الوثوق بأي علم طبيعي، إلا أنها غير كافية لتفسير هذه الظواهر والحوادث، بإعتبارها لا تشخص طبيعة الأسباب الكامنة وراء ما يحدث. فهذا هو قيدها كما يدركها العقل النظري القبلي.

وكذا هو الحال مع قضية الإيمان بواقعية العالم من غير دليل، فإن قيدها هو أنها تصدق ضمن حدود العالم المجمل للواقع الموضوعي، ولا دخل لها بتفاصيل هذا العالم. فأي شيء جزئي في العالم يمكن تشخيصه إن كان من الواقع أو من الإفرازات الذهنية، عبر الدليل الاستقرائي والقرائن الإحصائية. أما قضية الحياة بعمومها وكرليتها فإنها مفترضة سلفاً ولا دليل على واقعيتها رغم إيماننا بها إيماناً جازماً، ومهما شككنا بها فإننا من الناحية الغريزية أو الفطرية نتعامل معها تعاملًا موضوعيًا، أي بإفترض أنها ذات واقع موضوعي خارج حدود الذهن وإفرازاته الذاتية. فهذا هو قيد المعرفة الوجدانية بوجود الواقع الموضوعي العام.

وأيضاً مع القضية العقلية الخاصة بالإحتمالات، فإنها مقيدة بتمائل الحالات الممكنة، ولولا هذا التماثل لانفتت الضرورة المعرفية، ولأصبحت المعرفة «تقديرية». وبصفة عامة، تشهد أغلب حالات الواقع على عدم تحقق هذا الشرط، وبالتالي فهي لا تخضع للحكم العقلي، في حين توجد قضايا بسيطة يمكن أن ينطبق عليها الحكم العقلي، كالسحب العشوائي لبعض الكرات المختلفة الألوان مع علمنا بعددها وألوانها وتساوي أوزانها وأحجامها وأشكالها، إذ يكون الحكم فيها حكماً عقلياً غير قابل للنقض والتبديل^[18].

ومعنى الضرورة للقضايا المختلفة السابقة هو أن تكون غير قابلة للخرق والتجاوز، فهي بالتالي صحيحة صحة مطلقة وإن باعتبارات مختلفة. والحكم فيها لا يستند إلى ما يتفق عليه الناس، إذ لو اعتمدنا على ما يقوله الآخرون لما وجدنا قضية يمكن الاتفاق عليها، بما في ذلك مبدأ عدم التناقض، فضلاً عن مبدأ السببية العامة وغيرها. وعليه كان لا بد من النظر إلى القضية ذاتها بحسب التجريد العقلي، أي العمل على رؤيتها مباشرة من الداخل قبل محاكمتها بحسب الإعتبارات المختلفة تبعاً لطبيعة هذه القضايا وقيودها. وعموماً يشهد العقل أشكالاً مختلفة للضرورة العقلية كما قدمنا، خلافاً لما يُعرف لدى المفكرين والفلاسفة من وجود نمط واحد منها هو الضرورة المنطقية، وأحياناً يشار بشكل مجمل إلى الضرورة العقلية ليضم فيها عدد من الضرورات، كتلك التي تخص مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية العامة.

فتارة تكون الضرورة منطقية كما في عدم التناقض، وثانية تحدية كما في السببية، وثالثة احتمالية كما في الاحتمالات العقلية. ونضيف إلى ذلك ما نطلق عليه (الضرورة القيمية). فهذه الضرورات بعضها يختلف عن البعض الآخر، والصفة المشتركة فيما بينها هي عدم إمكان تغييرها وإبدالها، لما لها من طبيعة شمولية وكلية مطلقة، بما فيها النوع الأخير من الضرورات الخاص بالعقل العملي تمييزاً له عن سائر الأنواع التي يتضمنها العقل النظري.

والإختلاف بين هذه الضرورات هو أن الأولى (المنطقية) لها علاقة بالقضايا النظرية التجريدية، وأن الثانية (التحدية) لها علاقة بالواقع الموضوعي مباشرة، بإعتبارها إخبارية وكاشفة عن الواقع بالقيّد الذي ذكرناه، أما الثالثة (الاحتمالية) فهي وإن تحدثت عن الواقع إلا أنها تتميز بعدم مطابقتها للواقع بالضرورة، بل وإختلافها عنه في أغلب الأحيان. تبقى الضرورة القيمية، فهي أنها لا تتحدث عن أشياء الواقع الوجودي والتكويني، وبالتالي لا يمكن محاكمتها كما يحاول البعض محاكمة الضرورة التحدية، إنما المهم مشاهدتها بالرؤية المباشرة تبعاً لما يفضي إليه الوجدان العقلي المدرك لشموليتها وكليتها المطلقة ضمن قيودها الخاصة، كغيرها من ضرورات العقل النظري.

فلو تحقق للعقل إثبات جزئية واحدة موجبة من قضايا الضرورة القيمية أو غيرها من القضايا العقلية؛ لكان ذلك دالاً على صدقها بنحو كلي. في حين ينبغي على المنكرين لصدقها أن ينفوا حقيقتها كلياً بما يُعرف منطقياً بالسالبة الكلية. ومن الأمثلة الواضحة عليها نذكر ما يلي:

- العقاب من غير بيان في التكليف قبيح.

- التكليف بما لا يطاق إن لم يكن عقوبة فهو قبيح.

- الإعتداء على الآخرين من غير ذنب ولا إضطراب قبيح.

- شكر المنعم الخير حسن.

- الاعتراف بجميل المحسن حسن.
- التعاون مع الخيار في العمل الصالح حسن.
- مساعدة المحتاجين الخيار حسن.
- ترجيح الأهم على المهم حسن.
- دفع الضرر عن غير المستحقين حسن ما لم يفض إلى ضرر أكبر.
- رد المظالم إلى أهلها المستحقين حسن ما لم يؤد إلى ضرر أكبر.
- الانتصاف من الظالم للمظلوم حسن ما لم يؤد إلى ضرر أكبر.
- الصدق حسن ما لم يضطر إلى الكذب.

[1] أنظر: J. (1988) Critique of Ethics and Theology, in Essays on Ayer, A.: Moral Realism, ed. Sayre-McCord G. Cornell University Press, London. 30-32

[2] أنظر: L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Makie J.: Realism. p. 112

[3] أنظر: Introduction: The Many Moral Realism, in Sayre-McCord, G.: Essays on Moral Realism. p. 13

[4] أنظر: 99-100 L, p. Makie J.

[5] أنظر: L. Moral Explanations, in Essays on Moral Realism. Sturgeon, N.: p. 233

[6] أنظر: Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism. Harman, G.

[7] أنظر: Moral Realist, in: Essays on Moral N. How to be a Boyd, R.:
Realism. p. 184-185

[8] أنظر: 206 N, p. Boyd, R.

[9] أنظر: Introduction: The Many Moral Realism, in Sayre-McCord, G.:
Essays on Moral Realism. p. 21

[10] للتوسعة يمكن مراجعة كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي.

[11] قد يعترض البعض على هذا الكلام لعدم اطلاعنا التام على الغيب، فحتى لو لم تظهر لنا مضامين هذه القضايا، مثل عدم ظهور الأسباب بالنسبة إلى قضية السببية العامة، فإن عقولنا تفترض وجودها، وهذا الأمر يجعل منها غير قابلة للتحدي ولا للفحص العلمي. وأكبر شاهد على ذلك حركة الإلكترون العشوائية في العالم الجزيئي. إذ قد يقال أن لهذه الظاهرة أسبابها المجهولة، مع أنه يقال أيضاً أن هذه الحركة تجري من غير أسباب. وهكذا يمكن أن يُكرر هذا القول مع أي ظاهرة لم تتكشف لنا أسبابها. لكن يجب على ذلك أن بعملية الفحص الإستقراءى والإحصائي يتوضح أكثر فأكثر بأن للظواهر أسباباً حتى ولو لم نعرفها بالضبط والدقة، وأن ذلك يُضعف من احتمال عدم خضوع الظواهر (المعاندة) - وهي قليلة بطبيعة الحال - لهذا النظام باضطراد. أما العكس فهو وإن لم يدل على خرق السببية وامكان وقوع الحوادث من غير سبب مطلقاً، إلا أنه يبرر اعتبار هذا المبدأ عديم الفائدة والجدوى في الكشف المعرفي والعلمي. وهذا هو المقصود بالتحدي.

[12] راجع حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، القسم الأخير.

[13] الإستقراء والمنطق الذاتي، ص 310-313 و 450.

[14] المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 234 ولاحظ أيضاً: عدة الأصول، ج 2، ص 759.

[15] محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف، بيروت، 1400 هـ - 1980 م، ص 293-295.
وأصول الفقه، ج 1، ص 195-196.

[16] أصول الفقه، ج 1، ص 201.

[17] أصول الفقه، ج 1، ص 197.

[18] قد يقال أننا حتى مع هذه القضايا البسيطة لا يمكننا الحكم عليها بالتماثل المطلق، إذ لسنا على علم دقيق وكامل بأوزانها وأحجامها، حيث مهما حسبنا الوزن والحجم فيظل هناك بعض الفوارق التي تخص الحسابات الجزئية الدقيقة، مثل عدم العلم بعدد ذراتها وأوزانها وما إليها.. والجواب على ذلك يأتي بوجهين: أحدهما أن الاختلاف بين الأشياء التي نعدّها متماثلة هو اختلاف ضئيل للغاية فإما أن يهمل، أو أنه لا يؤثر شيئاً على كون القضية العقلية ثابتة ضمن الحدود النسبية للقيمة الاحتمالية المستنتجة عن التماثل النسبي. وبعبارة أخرى تصبح القضية العقلية ذات قيمة احتمالية محددة تحديداً مرناً بعض الشيء لما تتضمنه من اختلاف ضئيل، وبالتالي يمكن إضافة إليها قيمة ضئيلة تُقدر من الجهتين ارتفاعاً وانخفاضاً. وتعبّر القيمة الأخيرة عن جهلنا بدقة الاختلاف الحاصل، وتصبح القضية الأخيرة غير عقلية باعتبار تلك الإضافة المقدرة. فمثلاً من الناحية التقريبية أن قيمة احتمال ظهور وجه واحد من وجهي قطعة نقد متماثل بقدر عال جداً تساوي نصفاً مع أخذ اعتبار الهامش الضئيل في الإضافة، ولنفرض أنه لا يقل عن واحد من ألف، فتكون القيمة الاحتمالية التقريبية نصفاً مع زائد ناقص واحد من ألف، أي تكون حسب التعبير الرمزي: $1 \pm 1/1000$. أما الجواب الآخر، فهو أننا إزاء مشكلة عملية أكثر منها نظرية، إذ يمكن تطبيق القضية العقلية بشروطها على نموذج لا يخضع لمثل تلك الإعتبارات من الوزن والحجم. فمثلاً لو كانت لدينا خمس أوراق متشابهة ومرقمة من واحد إلى خمسة، وقد أُلقيت مصفوفة أفقياً دون أن تُرى الأرقام فيها، فستكون قيمة احتمال معرفة أي رقم منها قيمة ثابتة عقلياً، وهي واحد من خمسة.