مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

العدد السابع | 2022

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

رنا فقيه

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إدريس هاني / المغرب

الهزيلي المنصر/ تونس

سيف دعنا / فلسطين

عبد الأمير زاهد/ العراق

علي زيتون / لبنان

غيضان السيد علي/ مصر

أحمد حسين شريفي/ إيران

هادي فضل الله / لبنان

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 | مكانة الأخلاق من الحياة الإنسانيَّة نظرات سرديّة نقديّة — عليّ زين العابدين حرب

28 | أخلاقيات العلم والتكنولوجيا وكرامة الإنسان — بهاء درويش

48 | الاقتصادُ والأخلاقُ: نحو رؤيةٍ جديدةٍ — عبد الحليم فضل الله

80 | الأُخُوَّة الإنسانيَّة ونتائجها الأخلاقيَّة على السَّاحة العالميَّة — حبيب الله بابايي

95 | المنهاج التعليمي، أداة لِنَيْلِ التَّربية الأَخْلاقِيَّة — عباس شاملي، حسن ملكي، حميد رضا كاظمي

117 | الأخلاق ومرجعيّتها في الإسلام - الحياة الزَّوجيَّة والأُسَرِيَّة أنموذجًا- — حسن أحمد الهادي

144 | سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقيّ: نقد لتراث دوركهايم — Nicholas Hookway

163 | أثر الأخلاق الكانطيَّة في أخلاقيّات الفكر العربيّ المعاصر — غيضان السيد علي

دراسات

194 | الهرمونوطيقا ودورها في تأويل النص الديني — زهراء علي دخيل

222 | فرضيَّات هوكينغ بين الميتافيزيقا والفيزياء التَّجْرِيبيَّة — غسّان الأسعد

مراجعة كتاب

242 | سؤال الأخلاق مساهمة في النَّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيَّة — ميرفت إبراهيم

251 | الأخلاق في عصر الحداثة السَّائلة — رشا الحج حسين

الافْتِتَاحِيَّة

افتراق الأخلاق عن الدِّين

لـم يعـرف أيّ مفهـوم نقاشًـا واسـعًا واختلافًـا بَيِّنًـا حولـه فـي الأوسـاط الفلسـفيَّة، والثَّقافيَّـة، والاجتماعيَّـة، والسِّياسـيَّة، كمـا حصـل مـع مفهـوم الأخـلاق منـذ قـرون عـدَّة إلى اليـوم. كانـت الأخـلاق؛ بسـبب مسـتوياتها النَّظريَّـة والعمليَّـة موضع اهتمام الفلاسـفة وخلافاتهـم منـذ اليونـان إلى اليـوم. ثـمّ اسـتُعيد ذلـك النّقـاش بقـوَّة مـع التَّحـوُّلات الَّتِـي عاشـها الغـرب مـع بدايـات عصـر النّهضـة، إثـر التّراجـع الَّـذِي تعـرّض لـه الدِّيـن بعدمـا هُزِمَـت الكنيسـة والمسـيحيَّة أمـام تقـدُّم التَّيَّـارات التَّجريبيَّـة والوضعيَّـة؛ بحيـث فقـدت الأَخـلاق مـن منظـور تلـك التَّيَّـارات أيّ مُحـدّدات مُسـبقة، وأيّ مرجعيَّـة دينيَّـة يمكـن أن تتدخّـل لتقديـر مـا ينبغـي أن يقـوم بـه الإنسـان، ومـا لا ينبغـي لـه أن يقـوم بـه، ومـا إذا كان أخلاقيًّـا أم غيـر أخلاقـيّ .

تلازمـت الدَّعـوة الدِّينيَّـة والرِّسـالات السَّـماويَّة مـع الأخـلاق ولـم تنفصـل عنهـا. وعندمـا نقـرأ فـي الوصايـا والنُّصُـوص المسـيحيَّة والإسـلاميَّة سـنجد ذلـك البُعْـد الأخلاقـي حاضـرًا بقـوَّة فـي جوهـر تلـك النُّصُـوص والوصايـا لإدارة العلاقـات مـع الـذَّات، ومع الآخـر، ومع الطّبيعـة. لكـن «النَّهضـة» الغربيَّـة كانـت بدايـة قطيعـة مُؤثّـرة

وقاسية مع الدين، خاصَّة بعد الثَّورة الفرنسيَّة في العام 1789م الَّتِي شنّت حملةً شعواء شديدة العداء للكنيسة وللدِّين؛ ما سيؤسّس على المستويات النَّظريَّة والعمليَّة لأفكار النَّفعيَّة الَّتِي ستصبح هدفًا أسمى من أيِّ بُعْدٍ أخلاقيٍّ.

قدّم الأنموذج الغربيّ بعد الثّورتين: الفرنسيَّة، والصِّناعيَّة الحُرِّيَّة على الأخلاق، وقدّم المنفعة على التّضحية، واختصر السّعادة في الإشباع الرّاهن في الحياة الدنيا، بدلًا من نعيم مُؤجّل وغير مؤكّد في الحياة الآخرة. وستقوم النّظريّات في علم النَّفس والاجتماع والاقتصاد، بالتحفيز على ذلك الإشباع من جهة، وبالرّبط بينه وبين تحقُّق السَّعادة من جهة أخرى. وسيستخدم أرباب الصّناعة والتّجارة، وأصحاب الشّركات الكبرى الَّتِي ستصبح عابرة للقارات وسائل الإعلام والدّعاية والإعلان الَّتِي تطوَّرت تقنيًّاتها بشكلٍ هائل للتّحريض على المزيد من الاستهلاك، وعلى المزيد من الإنفاق الَّذِي يُفترض أن يترافق مع الشُّعور بالرِّضا والسّعادة الفرديَّة؛ بحيث باتت قيمة التَّملُّك وقيمة الإنفاق أهمّ من قيم التَّضحية، ومن مُواساة الآخرين. وذلك ما سيطلق عليه «أخلاقيَّات الفردانيَّة» الَّتِي ستتحوَّل إلى نمط حياة في مختلف العلاقات: الأُسَريَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة.

من أجل استمرار تلك الفردانيَّة الَّتِي باتت صنو الإنفاق والاستهلاك، كان لا بُدَّ من زحزحة الثَّوابت الَّتِي عرفتها المجتمعات الإنسانيَّة بما فيها المجتمعات الغربيَّة نفسها؛ بحيث بات التّغيير هو الهدف، وباتت السُّرعة في الاقتناء هي الدَّافع. والاستهلاك يعني أن نرمي ما اشتريناه في أقرب فرصة لنشتري غيره حتّى لو لم نكن بحاجة إليه، وأن لا نأسف على ما تخلّينا عنه؛ لأنَّ الجديد هو دائمًا أفضل. ولأنَّ ما هو ثابت يتعارض مع التّقدُّم والتَّطوُّر. وقد وصلت تلك القيم حتّى إلى العلاقات الإنسانيَّة، فلم يعدْ للثَّبات في العلاقات الزوجيَّة أيّ قيمة، ولا في علاقات الآباء بالأبناء أيّ هدف... وبات التّغيير هو المطلوب بغضِّ النَّظر عمَّا سيؤول إليه؛ لأنَّ الموضوعيَّة تقتضي عدم التَّأثُّر، أو التَّفاعل مع الموضوع الَّذِي ندرسه.

هكذا سنكون أمام «أخلاقيَّات السُّوق». وفي مجتمع السُّوق يكون الهدف هو الربح والاستهلاك. إنّه مجتمع تتحكّم فيه شركات الإعلان والأزياء، وتُحرّكه فكرة تعظيم لذّة المُسْتهلك، وزيادة أرباح الشركات. ولا يهتمّ صُنّاع هذا المجتمع بمن لا يملك، وبمن لا يقدر على الشّراء. ففي «أخلاقيَّات السُّوق»، لا مُتّسع للتَّعاطف

والتّراحم، ولا لقيم البساطة، والاكتفاء، والقناعة، وعدم الإسراف،...

في هذا الإطار من التَّحوُّلين: الفكريّ، والمعرفيّ، استُبعد فيه الدّين من منظومة الحياة والتفكير، واسْتُبدِل بمرجعيَّة التّجربة والحرِّيَّة الَّتِي رُفعت إلى مقام التَّقديس، ستصبح السِّمة الأبرز للأنموذج الغربيّ منذ عصر النَّهضة هي ذلك التَّلازم والتّفاعل بين الرّغبة وبين التّجربة والحرِّيَّة، وسيبدأ التنظير في الأدبيّات النَّفسيَّة والاجتماعيَّة لتحرير الطّاقات والرَّغبات من كلِّ القيود والضّوابط الَّتِي كان الدين قد فرضها على المجتمع. وستتخلّص التربية أيضًا من قيودها وضوابطها الأخلاقيَّة؛ لتصبح حُرِّيَّة الطفل هي أساس التربية. وستنتشر لوحات العري في الرُّسوم الفنِّيَّة انقلابًا على مرحلة الاحتشام الدّينيّ الأخلاقيّ الكنسيّ. ومنذ ذلك الوقت، ستُسلّط الدِّراسات في علم النَّفس الضَّوء على الكبت واللَّاوعي والحرِّيَّة والرغبة، وستنتشر الأفكار السيكولوجيَّة الَّتِي تربط بين عدم إشباع الرَّغبات وبين المرض النَّفسيّ، وسيتَّجه علم الاجتماع نحو تعزيز أهمِّيَّة الفرد وأولويّته على المجتمع والأسرة. وستصبح قيمة العمل المنتج ماديًّا هي القيمة العُلْيا للرجل وللمرأة على السَّواء. وستتراجع وظيفة الأمومة؛ لأنّها تحدُّ من حُرِّيَّة المرأة، ولأنَّها غير منتجة ماديًّا.

أسهم التَّطوُّر العلميّ، من حيث لا يحتسب، في تعزيز «أخلاقيَّات الهيمنة» الَّتِي لا تشعر بأيِّ قلقٍ لمصير الآخر. فقد أكَّدت منهجيَّة العلوم التَّطبيقيَّة حياد العالِم وموضوعيّته في التَّعامل مع المادَّة الجامدة الَّتِي يقوم بدراستها، أو تشريحها، أو تفكيك مُكوّناتها. وهذا أمر طبيعيّ وبدَهيّ في التَّعامل مع مادّة صمَّاء لا حياة فيها، ولا حاجة إلى التّعاطف معها، أو مع ما ستصير إليه. لكن ما حصل أنّ العلوم الإنسانيَّة قامت بتقليد تلك المنهجيَّة في العلوم التّطبيقيَّة ونقلتها إلى دراسة الإنسان في محاولةٍ منها لتكون علومًا لها قوانينها الَّتِي تُفسّر السُّلوك الإنسانيّ، على غرار القوانين الَّتِي تُفسّر تحوُّلات المادَّة في المختبرات العلميَّة.

عندما انتقلت الموضوعيَّة من المختبرات العلميَّة إلى العلوم الإنسانيَّة ، بات على العلماء في تلك العلوم أيضًا ألّا يتأثَّروا بما هو عليه حال الظّاهرة الاجتماعيَّة، أو حالة الفرد النَّفسيَّة، أو حالة المجتمع الأخلاقيَّة، أو مستويات الانتحار، أو الطلاق في المجتمع؛ لأنّ الموضوعيَّة تفترض عدم التّعاطف مع ما يجري، وعدم التأثُّر بما يحصل أمام الباحث. فضلًا عن أنّ أخلاقيَّات ما بعد تراجع المسيحيَّة، وما

بعد تهميش الكنيسة لم تعد تنطلق من رؤيةٍ مُسبقة لما هو مفروض، أو لما هو مطلوب، أو مقبول دينيًّا وأخلاقيًّا. بات الواقع هو الَّذِي يُحدّد ما هو صواب ومقبول، وما هو خلاف ذلك. لذا؛ استندت الموضوعيَّة إلى تلك الخلفيَّة الثَّقافيَّة الَّتِي لم تعدْ تريد التّفاعل مع ما يحصل، ولم تعدْ تريد أن تُحدّد ما ينبغي أن يكون عليه الواقع. وستتجاوز الموضوعيَّة المجال البحثيّ في عدم تأثُّرها بما تدرس، إلى الممارسات السِّياسيَّة وتطبيقاتها الَّتِي لن تتأثّر بما ستقوم به من احتلال وتشريد ونهب ثروات، طالما أنّ ما يحصل هو مع الطّرف الآخر الَّذِي لا يُفترض التّعاطف معه، أو التّفاعل مع ما سيصير إليه، وطالما أنَّ المطلوب هو تحقيق الهدف سواء كان دراسة علميَّة، أم احتلال بلد آخر. ولهذا؛ أجابت وزيرة الخارجيَّة الأميركيَّة السّابقة مادلين أولبرايت في تسويغ «أخلاقيَّات الحرب» عندما سُئلت عن موت نصف مليون طفل راحوا ضحيَّة الحصار الأميركيّ للعراق بقولها: «كان ذلك ثمنًا يستحقُّ دفعه». ما يذكّرنا بمكيافيلّي الفيلسوف الإيطالي الشهير في كتابه «الأمير» الذي يدعو فيه منذ 1527 إلى عدم خضوع السياسة للأخلاق، لأن الغاية تبرّر الوسيلة.

وعن «أخلاقيَّات الحرب» نفسها سوف يعترف الرئيس الفرنسيّ ماكرون صراحة في جولة أفريقيَّة له في العام 2017 بـ «جرائم الاستعمار الأوروبيّ في أفريقيا».

يُسوّغ الفرنسيُّون بتلك «الأخلاقيَّات» الذَّرائعيَّة نهب ثروات أفريقيا؛ يقول الرّئيس الفرنسيّ السابق جاك شيراك (2008م): «من دون أفريقيا، ستنزلق فرنسا إلى مرتبة دول العالم الثالث». وقد سبقه فرانسوا ميتران عندما قال في العام 1957م، قبل أن يتقلَّد منصب الرّئاسة: «من دون أفريقيا، لن تملك فرنسا أيّ تاريخ في القرن الواحد والعشرين».

تتلقَّى الخزانة الفرنسيَّة نحو 500 مليار دولار سنويًّا من احتياطيات النَّقد الأجنبيّ من البلدان الأفريقيَّة بوصفها ديونًا استعماريَّة، في الوقت الَّذِي يتمُّ فيه تصوير أفريقيا بوصفها بلدًا فقيرًا يحتاج أخلاقيًّا إلى تقديم العون والمساعدة من مُؤسَّسات دوليَّة وغربيَّة. وقد رفعت النُّخب الأفريقيَّة الصَّوت في وجه الرَّئيس الفرنسيّ ماكرون في جولته الأفريقيَّة في العام 2017م احتجاجًا على ذلك الادِّعاء الأخلاقي بالمساعدة الإنسانيَّة، تحت ستار الوكالة الفرنسيَّة لتنمية أفريقيا، الَّتِي تعمل منذ ثمانين عامًا ولا تزال أفريقيا بحاجة إلى التنمية. ولتطلب تلك النُّخب

من الرَّئيس الفرنسيّ أن يتخلّى عن الخطاب المهين تجاه الشعب الأفريقيّ؛ لأنَّ المساعدة الَّتِي لا تقود إلى الاستغناء عنها يجب التَّخلُّص منها؛ لأنّها تُكرّس التَّبعيَّة والعُبوديَّة.

من المثير للغرابة الأخلاقيَّة «غنائم حرب» احتفظ بها الفرنسيُّون في متحف الإنسان، هي رفات جماجم لمقاتلين جزائريِّين، قطعوا رؤوسهم بعدما سقطوا في مواجهة الاستعمار الفرنسيّ لبلادهم. وفي الثالث من تموز/يوليو 2020، أعادت فرنسا بطلب من الجزائر رفات 24 جمجمة، من أصل 18 ألف جمجمة من مختلف أرجاء العالم، لم يتمّ التَّعرُّف إلى هُويّات أصحاب الجزء الأكبر منها.

لم تختلف «أخلاقيَّات الطّب» في نفعيّتها عن أخلاقيَّات الهيمنة والسَّيطرة على المستعمرات. فمع التَّوسُّع الاستعماريّ، تمَّ تدمير الطّبّ التّقليديّ الأفريقيّ الَّذِي يشتمل على الأعشاب الطبِّيَّة والرّوحانيّات الأفريقيَّة، وعلى التّشخيص من خلال وسائل روحانيَّة، وعلى وصف العلاج يتألّف عادة من الأعشاب الَّتِي ليس لديها قدرات الشفاء فقط، ولكن أيضًا أهمِّيَّة رمزيَّة وروحيَّة. ومن منظور الطّبّ التقليديّ الأفريقيّ، لا يحدث المرض صدفة، ولكن من خلال عدم التّوازن الرّوحيّ، أو الاجتماعيّ.

لم يعترف البريطانيُّون بذلك الطّبّ الَّذِي يعتمد على الأعشاب الطّبيعيَّة وعلى التَّوازنين: الروحيّ، والاجتماعيّ؛ بل اتّهموه بأنّه سبب انتشار الأمراض والأوبئة، خلافًا للطّبّ الغربيّ الَّذِي تستخدمه الشعوب المُتحضّرة.

تعيدنا تلك النَّظريَّات العنصريَّة في الطّبّ، والمساعي إلى الشعوب «غير المُتحضّرة» في أفريقيا إلى فلسفة كانط «العنصريَّة» الَّتِي صنّف فيها الأجناس البشريَّة حسب اللَّون إلى أربعة أقسام: (البيض- الصُّفر- السُّود- الحُمر)، ورأى أنَّ أصحاب البشرة البيضاء (الأوروبيِّين) يحتلُّون المراتب العُليا، وهم الأكثر ذكاءً وفاعليَّة ومقدرة على بناء الحضارات، وأنَّ أصحاب البشرة الصفراء(الآسيويِّين) يأتون في الدَّرجة الثَّانية وهم أقلّ قدرةً وموهبةً من أصحاب المرتبة الأولى، وأنّ أصحاب البشرة السّوداء من الزنوج (الأفارقة) لا يصلحون إلّا أن يكونوا خدمًا وعبيدًا للجنس الأبيض، أمَّا الهنود الحمر من سُكّان أمريكا الأصليِّين فهم أصحاب المستوى الأدنى بين البشر ، وأسوأ النّاس، وأقلّهم تطوُّرًا وذكاءً.

تلك هي نماذج من أخلاقٍ ذرائعيّة مرجعيّتها النفعيّة والمصلحة، بررت لعالم الغرب

منذ قرون ادعاء التفوق العرقي والحضاري لنهب الثروات.

عندما تنفصل الأخلاق عن الدين، ولايخشى الإنسان الله، يسوّغ لرغباته وتعلّقاته ما يشاء من الذرائع التي تبرر له التسلّط والهيمنة والاحتلال،والتي لن تمنعه حتى من التوحّش والاستبداد.

طلال عتريسي
أيلول 2022

ملف العدد

مكانة الأخلاق من الحياة الإنسانيَّة
نظرات سرديّة نقديّة

عليّ زين العابدين حرب *

الملخّص

ستبحث هذه المقالة في «الوضع» والمكانة اللَّذين حازتهما الأخلاق في الحياة الإنسانيَّة. بذلك، ستطلُّ على «تفكّراتٍ» غير مباشرة في هذا الإشكال، ولحضارات مُتعدّدة؛ بدءًا من الحضارة اليونانيَّة في فكرها: الأثينيّ، والسّفسطائيّ، والرّواقيّ، حيث تردّدت مكانة الأخلاق بين مجرّد التأمُّل العقليّ، ونسبيّة عمليّة جارفة، والتكيّف. ثمّ ستمرُّ المقالة بالعصور الوسطى، الَّتي تنازع فيها العقل اليونانيّ المجرّد والإيمان المسيحيّ النسكيّ لعشرة قرون، وفي تصوّرِ «مانعة جمع» بين العقل والإيمان، أو بين السَّعادة العقليّة والسّعادة القلبيّة. بعدها ستلقي المقالة رحالها في الحضارة الغربيّة؛ لتكشف استعادتها للنّزوع اليونانيّ الرابط بين الخير والمعرفة، ثمّ عكوفها على أخلاقيّات العلوم، ولا سيّما الوضعيّة، واتّصافها بأخلاقيّات الأداتيّة؛ أي أخلاقيّات الفعاليّة، والنّشاط، والإنتاج. وإزاء هذه السّرديّة، تعرض المقالة لمنظور الحضارة الإسلاميَّة في هذا الإشكال، حيث استجابت باستجابات مختلفة متزامنة، دون أن تكون متنازعة؛ بل متكاملة بين العقل والقلب، والقرب الإلهيّ، وبميزات السّعة، والشّمول، والعمق، والتّوازن، وغير ذلك.

* باحث وأستاذ محاضر في جامعة المعارف في لبنان.

المقدّمة

لا يكاد يختلف اثنان في أهمّيّة الأخلاق ومكانتها من الحياة الإنسانيَّة؛ فهي تتموضع بين الخَلق والخُلق: بين آحاد النّاس، وبين الجماعات، وبين المجتمعات، وبين الشعوب، وبين الأمم؛ بل ما بين الخَلق والحقّ أخلاقٌ كذلك. فلكلّ فعل إنسانيّ قيمة أخلاقيَّة.

لا نجد من يمحو رسم الأخلاق حتى في أكثر الشعوب تهتُّكًا وتحلّلًا وإعراضًا عن الأديان. وقد يعود هذا الشأن إلى الجذور الفطريّة للإنسان، أو لأنّها لازمٌ غير منفكّ عن الحقّ والواجب والمسؤوليّة. فلهذه قيمٌ أخلاقيَّة، تعبّر عنها بصورة غير مباشرة؛ أي عبر صيغ الإلزام.

مهما يكن من أمر، لا كلام عن أهمّيّة الأخلاق؛ وإنّما الكلام عن أهمّيّة هذا الحيّز، وكذلك في مدى سعته وضيقه. وكذلك في أولويّته وترتيبه.

فما موقع الأخلاق من الحياة الإنسانيَّة؟ ما حدودها، وأهمّيّتها، وأولويّتها بالنّسبة إلى هذه الحياة؟

يقول كارل بوبر: لا فرار من الفلسفة؛ إلّا أنّنا يمكننا القول أيضًا: لا فرار من الأخلاق. وعلى الرّغم من أنّ الأخيرة بحث فلسفيّ كلاسيكيّ، أو أحد فروع الفكر الفلسفيّ، لكنّنا نجد النّزوع الأخلاقيّ في مختلف مراحل التفكير، بما فيه الَّذِي أعلن موت الفلسفة، وإمكان اطّراحها، والاستغناء عنها. ولا يغيب أيضًا تقوّم الفكر الدينيّ كذلك بالبحث الأخلاقي، حين محاولته منهجة الحياة الإنسانيَّة؛ مضارعةً للنُّظُم الأخلاقيَّة الوضعيّة.

ستحاول هذه المقالة معالجة هذا الإشكال، الَّذِي لا يخفى على القارئ الكريم، أنّه يحمل سمة الإشكال التّصنيفيّ، الَّذِي يطرح سؤال الترتيب والسّعة، ومعهما الموقع والأهمّيّة، وسوى ذلك ممّا يتّصل بالتّصنيف: بذلك يكون إشكالًا على تخوم الإشكال المفهوميّ، وفي جواره، مبنيًّا عليه، ومبتدئًا منه.

ستطلّ المقالةُ على نماذج مختارة أجابت عن هذا الإشكال. لا يتّسع مقامنا للتَّتبُّع التّام لكلّ ما قيل؛ بل سيكون وقوفًا تحليليًّا نقديًّا فاحصًا لأبرزها. ونقدّر أنّ ذلك يكشف جلَّ وجوه المشكلة ومساراتها في تقلُّبات الفكر وتعرّجاته.

الأخلاق في العصور اليونانيَّة: السَّعادة والمعرفة واللَّذَّة والتَّكيُّف

انمازت الحضارة اليونانيَّة عن السّياق الحضاري الَّذِي سبقها أيّما تمايز. فلقد اتّسمت الحضارة المصريّة القديمة، وحضارات بلاد ما بين النّهرين بطابع عمليٍّ في علومهما، طابع يلبّي حاجات عمليّة مُلحّة، كما يصفها وول ديورانت وآخرون من مُؤرّخي الحضارات، حين ربطوا بين نشأة العلوم وتلك الحاجات العمليّة. بذلك تتأطّر حركة نشأة العلوم وتطوُّرها واندفاعها بقدر تلك الحاجات: تأطّرًا، وتطوُّرًا، وتعقيدًا، «حذو القذّة بالقذة»، كما في تعبير الحديث الشريف.

على الرّغم من أنّه من الصّعب الفصل وجودًا ـ بالمعنى الشّائع الصّناعيّ ـ بين النّظريّ والعمليّ، ولا سيَّما في علوم الرياضيّات كالجبر، والهندسة؛ إلّا أنّ الطّابع العام لعلوم تلك الحضارات غير اليونانيَّة هو العملانيّة والواقعيّة.

أمّا في الحضارة اليونانيَّة، فلقد كان الطّابع العام للعلوم، هو النّزوع النّظريّ المُجرّد؛ بسبب طبيعة التّركيب الطّبقيّ للمجتمع من أحرارٍ وعبيد، حيث كان الأحرار لا يعملون بأيديهم؛ وإنّما هم منقطعون للعلم؛ تعلّمًا، وتعليمًا، ومُناظرةً، وتحاورًا. وأمّا الجانب العمليّ من الحياة، فمفوّضٌ إلى العبيد. وما أكثرهم في مجتمع حربيّ كالجزر اليونانيَّة المُطلّة على حضارات مُترصّدة!

قد لا يُفسّر هذا الأمر، تمام سبب النّزوع النّظريّ التجريديّ؛ لأنّ التّركيب الطّبقيّ موجود كذلك في الحضارات الأخرى والمعاصرة.

قد يعود سبب ذلك النّزوع ـ بحسب ما نراه ـ إلى التّراكم المعرفيّ الطّويل والبطيء الَّذِي سبق حضارة اليونان؛ وهو تراكمٌ سوف يتطلّب وقفات عقليّة تأمُّليّة، في لحظة زمانيّة آتية لا محالة، ولو بعد حين. ولسوف يساعد على ذلك التفرُّغ للنّظر في الإرث العلميّ ـ العمليّ المُتراكم.

مهما يكن من أمر، فلقد تموضعت الأخلاق في النّسق الفلسفيّ اليونانيّ في رتبة العلوم العمليَّة. وقد تصوّرها أرسطو في إطارٍ فرديٍّ فقط. ويأتي مع الأخلاق تدبيرُ المنزل بوصفه علمًا عمليًّا يتّصل بالأسرة، ثمّ السّياسة بوصفها علمًا عمليًّا يتّصل بالمدينة؛ أي الدولة. فالمدينة دولة بحسب التَّصوُّر اليونانيّ.

على الرّغم من أنّ الأخلاق علمٌ عمليٌّ وفرديٌّ؛ إلَّا أنّ ذلك هو غايتها ونهايتها. فلم يُوفّر اليونان هذا العلم العمليّ من تجريدهم النّظريّ؛ كأنّهم تصوّروا أنّ انتظام سلوك الفرد في المجتمع، هو نتيجة طبيعيّة لمعرفة

أخلاقيّـة نظريّـة. بذلـك، يرتبـط الخيـر الأخلاقـيّ مباشـرة بالمعرفـة، لا بالسُّـلوك. تُعـدّ تلـك مـن «العلامـات المُميّـزة للفكـر اليونانـيّ طـوال عهـوده»، بحسـب مـا يـراه برترنـد رسـل فـي رائعتـه التّحليليّـة «حكمـة الغـرب»[1]. كذلـك، يقـرأ رسـل فـي الطّـرح اليونانـيّ أنّ «الأخـلاق لا تظهـر إلّا علـى المسـتوى العاقـل». وتعمـل علـى تحقيـق السّـعادة، وهـي الغايـة مـن الحيـاة البشـريّة. لا تكـون تلـك السّـعادة، إلّا فـي «حيـاة عقليّة نشـطة، تُزيّنهـا الفضيلـة، ويمارسـها المـرء بـلا انقطـاع»[2].

قـد يكـون فـي هـذا التّعميـم نـوعٌ مـن الجـزاف. فهنـاك بعـض الدَّارسـين ينسـبون هـذا الطّـرح إلـى سـقراط فقـط، الَّـذِي لا نعرفـه إلّا علـى لسـان تلميـذه أفلاطـون فـي المحـاورات. وأمّـا أفلاطـون، فقـد ربـط السّـعادة بالتَّعقُّـل مـن جهـة، وباللَّـذَّة مـن جهـة أخـرى، مـع ترجيحـه لفضيلـة التّعقُّـل. كذلـك فعـل أرسـطو[3].

علـى تقديـر صحّـة تلـك النّسـبة، فإنّنـا نحـار فـي وصـف هـذا الـرأي! هـل هـو نقـصٌ نظـريٌّ يظهـر مـن خـلال الدَّعـوة إلـى الفضائـل نظـرًا وتعقّـلًا، ولـم نعلـم كيـف يُسـيّل ذلـك إلـى السُّـلوك الفـرديّ فـي المجتمـع؟ وكيـف يجـب أن يُسـيّل ويسـري؟

هـل هـو تسـويغٌ مقنّـع، أو تدليـس للرّذيلـة الَّتِـي تلـوّث بهـا سـلوك بعـض فلاسـفة اليونـان ورأيهـم؟ نعلـم مـن سـيرة سـقراط أنّـه كان يحتسـي قـدرًا كبيـرًا مـن الخمـر، ثـمّ يقـوم ليحـاور بأسـلوبه التَّهكُّمـيّ التّوليـديّ[4]. إنّ العقـل عقـالُ ذاتـه. ولـه رذائلـه أيضًـا، عندمـا يخـرج عـن الاعتـدال نحـو الإفـراط ، أو نحـو التفريـط. ومـن أسـباب ذلـك، ولا سـيّما فـي التفريـط، تجـرّع الخمـور واسـتقاؤها.

نعلـم أيضًـا مـا ذهـب إليـه أفلاطـون ـ علـى لسـان سـقراط ـ فـي كتـاب الجمهوريّـة

1- برترند رسل، حكمة الغرب، ترجمة. فؤاد زكريا، «عالم المعرفة»، الكويت، 2009م، ص 96.

2- المصدر نفسه، ص 151، 162 - 163.

3- مجتبـى مصبـاح، فلسـفة الأخـلاق، ترجمـة: محمـد حسـن زراقـط، معهـد الرسـول الأكـرم العالـي للشّـريعة والدّراسـات الإسـلاميَّة، بيـروت، 2002م، ص 102 - 111؛ حسـين حـرب، الفكـر اليونانـي- أفلاطـون، دار الفكـر اللُّبنانـيّ، بيـروت، 1990م، ص 175 - 183.

4- لاحـظ مـا فـي محـاورة المائـدة: «قـال ألسـيبادس...: أجاثـون! إلـيّ بكبـرى طاسـاتك...فلمّا رأى أنـه يسـع أكثـر مـن ثمانـي كـؤوس عامـرة شـرب مـا فيـه عـن آخـره، ثـمّ أمـر أن يمـلأ لسـقراط. ثـم قـال: لا أسـتطيع أن أدبّـر حيلـة علـى سـقراط؛ لأنّـه يسـتطيع أن يشـرب علـى قـدر رغبـة مـن يشـاء. ثـمّ هـو بعـد ذلـك لا يسـكر ولا يفقـد توازنـه» (أفلاطـون، محـاورة المائـدة، ترجمـة: محمـد لطفـي جمعـة، دار المـدى، بيـروت، 2007م، ص 149. راجـع أيضًـا صفحـة 150 - 152).

إلى «إباحة اشتراكيّة النّساء»[1]؛ لأنّ في الأسرة احتمالَ إنجابِ ذوي العاهات ، أو تربية الأصحّاء تربية غير قويمة ولا مثاليّة، فيها من الضّعف، أو التضعّف ما لا يخفى. ولا سيّما ذلك الجبن والخواء اللَّذَين يأتيان بتسبيبٍ من الأمّهات، عندما يستبدّ بهنّ الخوف والقلق على فلذات الأكباد. كلُّ ذلك يشكّل مانعًا مُعوّقًا من بلوغ مرحلة الجمهوريّة المثاليّة، أو من استعادة مجد أطلنطيد الغارقة.

يقول أفلاطون في السّعي إلى تجنّب إنجاب ذوي العاهات: «يجب عمل ذلك، إذا ما كان نسل الحُماة سيحفظ صفًّنا من الشّوائب»[2]!.

إنّ إباحة الأزواج رذيلة في القوّة البهيميّة، أو الشهويّة حين تُسلَّط على أزواج الأغيار. وما يحتفي بذلك من رذائل أخرى؛ كالجشع وترك الحياء، وإخراج القوّة السّبعيّة عن اعتدالها، عندما تخنقها الغيرة والحميّة الفطريّة.

على الرّغم ممّا في ذلك الارتباط القصري بين الخير الأخلاقيّ والمعرفيّ من اختلال وتبعات، سنجده نزوعًا سرى في الحضارة الغربيّة سريان الجائحة السّارية، وجرى في فكرها جريان الدماء في العروق. كان كثيرٌ من فلاسفتها يمتثلون الرّوح اليونانيَّة في تفكيرهم الفلسفيّ، أو يبتدئون من منظور فلاسفة اليونان على الأقل. يقول رسل: «لو شاء المرء أن يلخّص الحضارة الغربيّة في جملة واحدة قصيرة، لأمكن القول: إنّها مبنيّة على نزوع أخلاقيّ إلى بذل الجهد العقليّ، وهو نزوع يونانيّ في المحلّ الأوّل»[3].

ما سقناه حول الموقف اليونانيّ، يأتي في إطار التفكير العقلانيّ الموضوعيّ، أو المُطلق. فللسّفسطائيّين توجّهٌ مختلفٌ تمام الاختلاف؛ لا يربط بين الخير الأخلاقي والمعرفة العقليّة؛ وإنّما الربط قائمٌ عندهم بين اللَّذَّة الفرديّة، أيًّا كانت، والخير. «اللَّذَّة والخير شيء واحد بالنّسبة إلى السّفسطائيّين. والخير يُطلب من أجل اللَّذَّة ، لا اللَّذة من أجل الخير»[4].

لا يغشى على ذي بصيرة أنّه عندما تكون اللَّذَّة هدفًا للحياة الإنسانيَّة، يُمسي

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة: الجمهوريّة، ترجمة: شوقي داود ترماز، الأهليّة ، بيروت، 1994م، ص 274.

2- المصدر نفسه، ص 240.

3- رسل، مصدر سابق، ص 210.

4- حرب، مصدر سابق، ص175.

الموقف الدّاعي إليها داعيًا إلى التّهتُّك والتّحلُّل دون مواربة. لذا، يؤكّد أفلاطون أنّ «الحياة المعتدلة المنضبطة الحكيمة هي الجديرة بأن يحياها الإنسان، لا الحياة المُتطرّفة الخليعة»[1].

يزداد خطر التَّوجُّه السّفسطائيّ، عندما نضمُّ إليه نسبيّة المعرفة. فلا يوجد تمييز مُطلق بين اللَّذَّة الخيّرة واللَّذَّة الشّريرة، أو بين اللَّذَّة الحقيقيّة ووهم اللَّذَّة. المرجع في ذلك، هو الذّات الفرديّة. تلك الذّات وحدها فقط. ولا تكون حينئذٍ تلك الحياة الإنسانيَّة ـ البهيميّة شبقةً لأجل اللَّذَّة فقط؛ بل قد تكون مازوشيّة، أو ساديّة. إذا بغت الآلام على حقّ الذات، أو حق الغير، في الوقت الَّذِي يُظنّ أنّها خيرات ومسرّات.

نجد تمايزًا يونانيًّا فكريًّا آخر عند الرواقيّة. وهي بمعنى من المعاني توسُّطٌ واعتدال بين معرفيّة الأخلاق، (أو السّمة العامّة للفكر اليونانيّ)، وبين فردانيّة الأخلاق عند السّفسطائيّين.

كانت الرواقيّة تقدّر عاليًا الفضائل العمليّة، من قبيل: «الشجاعة في مواجهة الخطر والألم، وعدم الاكتراث بالأوضاع المادّيّة» كما يُعدّد لنا رسل. وتوجّه الرواقيّة معتنقيها للتّكيُّف مع العالم، مع الطبيعة في استسلام جبريٍّ لمجرى الأمور وسبيلها المتصيّر. ويرى رسل أنّ الرواقيّة نجحت في اجتذاب عددٍ أكبر من الأتباع، قياسًا على نظريّات العصر الكلاسيكيّ[2] ـ ونخصّ بالذّكر الأفلاطونيّة في مثاليّتها ـ وذلك بسبب عملانيّة المقاربة الرواقيّة، واستجابتها لتطلُّعات النّاس المعيشة، ونوع اهتمامهم في حياتهم العمليّة. قد تُفسّر الإشارةُ الأخيرة عدمَ تطوّر التّعاليم الأخلاقيَّة الرّواقيّة، خلال القرون الخمسة الَّتِي عمّرتها تلك المدرسة. إنّ الأفكار البسيطة لا تقبل التغيير والاندثار بسهولة.

يمكن أن نستنبط سببًا آخر للتّفاوت بين تقبّل الموقفين: (الكلاسيكيّ، والرواقيّ)؛ يكمن ذلك في الطّابع الاستعلائيّ في أفكار أفلاطون، السّاعي إلى إحياء الأرستقراطيّة السّياسيّة. كما أنّه لم يدّخر جَهدًا في توهين الديمقراطيّة. فكيف يتقبّل النّاس موقفه، وهو يعدّهم من طبيعةٍ خسيسةٍ بخسة، هي الحديد، وفي قبال برونز الجند والحماة، وذهَبِ الفلاسفة ـ الحكّام؟!

1- حرب، مصدر سابق، ص 118، نقلًا عن محاورة الخطيب لأفلاطون.

2- رسل، مصدر سابق، ص 192 - 194.

هـذه إلماحـة بأبـرز مُلهمـات الفكـر تاريخيًـا: اليونانـي الكلاسـيكيّ، والسّفسـطائيّ، والرواقـيّ. والَّتِـي تركـت أثرهـا فـي مقاربـة الفكـر للأخلاق وموقعهـا من الحياة الإنسـانيَّة.

الأخـلاق فـي العصـور الوسـطى وعصـر النّهضـة: تعاطـف العقـل والإيمـان، أو تعاقبهمـا فـي القـرون الوسـطى المسـيحيّة، حُبسـت الـرُّوح الغربيّـة على تخـوم الوحـي المسـيحيّ وثغـور تعاليـم الآبـاء «الملهميـن». لذلـك، لـن تكـون تلـك الـرّوح ناظـرةً إلـى السّـعادة مـن خـلال المعرفـة فقـط؛ بـل سـتجعل محبّـة اللـه غايـةً ثانيـة رديفـة لغايـة المعرفـة. يـرى أوغسـطينوس أنّ « الَّـذِي يطلـب الواحـد، يطلـب الآخـر؛ وذلـك لأنّ مصدرهمـا واحـد، هـو اللـه» [1]. نجـد ذلـك القـرن بيـن المعرفـة ومحبّـة اللـه بشـكلٍ جليٍّ تمامًـا فـي بدايـات تلـك القـرون. وأبـرز مُمثّـلٍ لذلـك هـو أوغسـطينوس؛ غيـر أنّنـا كلّمـا اقتربنـا مـن نهايـات تلـك المرحلـة أكثـر، كانـت نفحـة الإيمـان بالوحـي المسـيحيّ تبتعـد ويبـرد دفؤهـا؛ لتميـلَ الـروح أكثـر فأكثـر نحـو النّزعـة العقليّـة فـي الأخـلاق. كمـا كانـت عليـه عنـد اليونـان، وقبـل المسـيحيّة. وهـذا الأمـر حصـل على يـد أكثـر أبنـاء الكنيسـة وفـاءً للمسـيحيّة، مثـل: «تومـا الأكوينـي». هـو حصـل علـى أيديهـم؛ لأنّـه تدريجـي بطيـء، لـم يبتـدئ بهـم ولـم ينتـهِ عندهـم.

ثـمّ تطبّعـت الحضـارة الغربيّـة فـي عصـر النّهضـة بـ «النّـزوع الأخلاقـيّ إلـى بـذل الجهـد العقلـيّ»[2]؛ أي بالتّوجُّـه الكلاسـيكيّ. هكـذا يقـرأ رسـل مسـار الأخـلاق فـي الغـرب. ويؤكّـد ذلـك المسـارُ التّجريـديّ المُتعالـي مـع عمانوئيـل كانـط فـي كتابـه الرصيـن «أُسُـس ميتافيزيقـا الأخـلاق»؛ بـل إنّ ناقـد العقليـن: النّظريّ، والعمليّ يمثّـل الحـدّ الأقصـى ـ الإفراطـي ربمـا ـ لذلـك الرّبـط بيـن الأخـلاق والمعرفـة.

يـرى كانـط أنّ الميتافيزيقـا هـي الَّتِـي تضـع يدنـا على أُسُـس الأخـلاق فـي المجـال الإنسـانيّ. وتلـك الأُسُـس تنبـع مـن العقـل. ولا سـبيل إليهـا من خـلال «تسـجيل العادات الأخلاقيَّـة فـي المجتمعـات البشريَّة. فإنّـا لـو فعلنـا ذلـك، لاسـتغرقنا في حشـدٍ هائـلٍ من الجزئيَّـات»؛ فـلا نسـتطيع رسـم دعائـم الإلـزام للنّـاس قاطبـةً. أسـاس النّشـاط الإنسـانيّ هـو الأخـلاق. ولكـن، لا بُـدّ لذلـك النشـاط مـن قواعـد ناظمـة مُسـتمدّة من إلحـاق العقل العملـي. أبـرز تلـك القواعـد: الصـدور عـن الإرادة الخيّـرة، التزامًـا بالواجـب، دون قيـد رغبـة، أو شـهوة، أو شـرط. هـذا هـو موقـع الأخـلاق مـن الحيـاة الإنسـانيَّة بحسـب كانـط.

1- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، 1979م، ص 35.

2- رسل، مصدر سابق، ص 210.

سوى ذلك، لن تكون الأخلاق أخلاقًا، ما لم تتّسم بالسّعة، والشّمول، والإطلاق[1].

يمكننا القول هنا: إنّ موضعة الأخلاق، بحسب ما تصوّره كانط، لا بأس فيها. وتجدي نفعًا في محاولة رسم سبيلٍ عالميٍّ إنسانيٍّ للأخلاق. لكن هناك ما ينقص هذا الطّرح. نقصٌ يقضّه في مضجعه. فعلى الرّغم من أنّ صاحبنا يؤسّس لإثبات وجود الله بالعقل العمليّ، بعد قصور العقل النّظريّ عن ذلك، أو قصور ما هو من قبيل «النومينا» عن أن يثبته هذا النّظريّ. على الرّغم من ذلك، إلّا أنّ الله مغيّبٌ نظريًّا في الطّرح الكانطيّ الأخلاقيّ. لماذا؟ لأنّه (أي الطّرح) يونانيّ الرّوح والاستلهام. يقوم على طلب الحكمة. «وتلك الحكمة تقوم على الإرادة العاقلة المستقيمة... والمسيحيّة معارضة للحكمة؛ لأنّها تهيب بالأسرار... كما أنّها لا تقوم على فكرة الإرادة؛ بل تعتمد كلّ الاعتماد على الخطيئة»[2].

إذا ما عدنا إلى «العهد الجديد» ونظرنا في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس اليونانيَّة (Corinth)، سنجده مخاطبًا هؤلاء، الَّذين يحملون ثقافة يونانيّة : «الكتاب يقول: سأمحو حكمة الحكماء... فأين الحكيم... وأين المجادل في هذا الزمان؟...فلمّا كانت حكمة الله أن لا يعرفه العالم بالحكمة... [و] إذا كان اليونانيّون يبحثون عن الحكمة، فنحن ننادي بالمسيح مصلوبًا... المسيح هو حكمة الله»[3]. اصطنعت رسالة بولس عداوة بين المسيحيّة والحكمة، واختصرت الحكمة في المسيح، وكلمته، وفدائه، وفي التجسّد، وسوى ذلك من الأسرار المسيحيّة، فصانَعَتها حكمة كانط عداوةً نظيرة؛ لتختصر الحكمة والفضيلة معًا في العقل الخالص، المجرّد والمُتجرّد، حتّى من كلمة الله.

في جوار هذا الجنوح للأخلاق نحو العقل، وتركّزها فيه، سوف تعيش الحضارة الغربيّة تذبذبًا، أو تصارعًا بين هذا الجنوح العقليّ، وبين الإيمان المسيحيّ، ولا سيّما ذاك القائم على النسك وصفاء القلب. حيرةٌ وتردّدٌ ـ لا تُحسد عليهما حضارة ـ بين عقلٍ رصينٍ، باردٍ، محكمٍ ومتقن؛ وبين إيمانٍ شعوريٍّ، وقلبٍ مشفق!.

1- عمانوئيل كانط، أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربيَّة، بيروت، 1969م، ص 38 - 40 - 43 - 51.

2- بدوي، مصدر سابق، ص7.

3- الإنجيل (العهد الجديد)، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأوّل، جمعيّة الكتاب المُقدّس في لبنان، بيروت، 2001م، ص 250 - 251 .

الانعطاف بالوعي للتموضع في رحاب القلب، في جنبات الإيمان المسيحيّ، سيلقي بالحياة الإنسانيَّة في موضع مقابلٍ تمامًا. يقول رسل: «الأخلاق المسيحيّة ـ على النقيض من ذلك [أي الفكر اليونانيّ]ـ إذ إنّ أكثر ما تحرص عليه هو نقاء القلب. وهذا أمرٌ قد يكون الوصول إليه أيسر بين الجهلاء»[1].

على أنّ حياة توأم الأخلاق والمعرفة في مسيحيّة الغرب، ليست أحسن حالًا، عندما كان هذا الثُّنائي في اليونان. فلو قُدّر للمسيحيّة أن تكون في موقع المؤثّر الثّقافيّ في الرّوح اليونانيَّة؛ فإنّ الأخيرة لن تستطيع تلقّف فكرة الأخلاق القائمة على صفاء القلب ونقائه. ذلك أجنبيٌّ تمامًا عن تلك الرّوح. يؤكّد رسل ذلك قائلًا: «التصوّف... مضادٌّ لروح الفلسفة اليونانيَّة»[2]. لم يفسّر رسل ذلك الأمر، أو يُسوّغه على الأقل.

نرى أنّ ذلك ليس بسبب الرّكون إلى العقل فقط؛ بل هو كذلك؛ لأنَّ الرّوح اليونانيَّة في عهد الأثينيّين الكبار: سقراط، وأفلاطون وأرسطو؛ لم تكن ترى العالم مكانًا غير صالح للحياة؛ وإنّما كانت مقبلة على العيش أيّما إقبال في سعادة، ورضا، وسكينةٍ، وأمان.

يلاحَظُ عمومًا أنّ الروح الغربيّة مُتطرّفة في أوليّات تفكيرها، غير توفيقيّة. ومسار مشكلة الأخلاق في الفكر الغربيّ يؤكّد ذلك. انظرْ كذلك في تطرّف العقلانيّة نحو العقل والفطرة والفرضيّة، وفي تطرّف التجريبيّة نحو الحسّ والتجربة.

يلاحَظ كذلك أنّ الحلول التّوفيقيّة، تولّدت أكثر ما تولّدت من رحم الفكر الإسلاميّ وبيئته كتوفيقيّة قاضي قرطبة ابن رشد «فيما بين الحكمة والشريعة من اتّصال»، وتوفيقيّة مدرسة الملّا صدر الدين الشيرازي بين الحكمة والشريعة والعرفان، وتوفيقيّة الإمام محمد عبده بين الدين والعلم وسواه من توفيقيي النهضة العربيّة. ماذا يحصل الآن في الغرب؟ وماذا سيحصل؟

الغرب الآن وبعد الآن: النسبيّة والأداتيّة وأخلاقيّات العلوم

تسير الحضارة الغربيّة في موضعة الأخلاق في دورة طرديّة بين العقل والإيمان. مرّ معنا أنّ الحكمة والمعرفة كانتا هدفًا لليونان. مع المسيحية، كانت محبة الله

1- رسل، مصدر سابق، ص 96.

2- المصدر نفسه، ص 210

هي الهدف بطبيعة الموقف. مع العصر الوسيط، كانت الحكمة ومحبة الله هدفين تجدهما الإنسانيَّة عند الله. ثمّ مع عصر النهضة، كان العقل هدفًا مستعادًا من جديد.

ماذا الآن وبعده؟

1. الأخلاق والتعدّديّة والنّسبيّة:

تحمل لحظتنا الرّاهنة سمة التعدّديّة في الأخلاق، كما في المعرفة والدين[1]. وهذا يقود مُجدّدًا إلى نسبية الأخلاق في المجتمعات الإنسانيَّة.

لا ضير في نسبيّة الأخلاق؛ بمعنى الاختلاف في مشخّصات القيم الأخلاقيَّة. كأن يرى مجتمعٌ ما أمرًا مُحدّدًا بوصفه فضيلةً، فيما يراه مجتمعٌ آخر رذيلة؛ وإنّما الحرج والهرج والمرج في نسبية قيم الأخلاق ذاتها، أو في أصل الحاجة إلى الفضائل، وضرورة التخلّي عن أضدادها من الرذائل.

2. الأخلاق والأداتيّة:

يسلك الفكر الغربيّ في دربٍ وضعيّ اختطَّه أوغست كونت: الخرافة والأسطورة، الدين واللّاهوت، الميتافيزيقا والفلسفة، ثم العلمين: الوضعيّ والتجريبيّ. وكذلك نجد تلك المراحل جزئيًّا عند ديفيد هيوم.

هناك مرحلة أخرى غفل عنها الرجلان، لكن الغرب بدأ يتنبّه إليها قبل منتصف القرن الماضي. هي مرحلة الفكر العمليّ الآلي «المصحوبة بالأفكار الوهميّة الفاترة الشاحبة في الجانب الروحيّ»[2]. وهي أيضًا ما يصطلح عليه غزاليُّ المغرب العربيّ: طه عبد الرحمن بالأداتيّة وبالأتمَتة.

ويأتي هذا الدرْج مُتماشيًا مع التكنولوجيا الَّتِي غزت العالم ونفذت فيه أشدَّ من نفوذ الريح وهبوبها في المرتفعات. والأخلاق المتناسبة مع تلك الأداتيّة هي «أخلاق الفعاليّة والنشاط»[3].

وهذا موقع عملانيّ عادت لتحتلّه الأخلاق في الحياة الإنسانيَّة. وهذا ليس

1- بيتر إدواردز، مستقبل الأخلاق، ضمن كتاب مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تحرير: أوليفر ليمان، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2004م، ص 89.

2- بدوي، مصدر سابق، ص 193 - 194.

3- رسل، مصدر سابق، ص 294.

بجديد. كأنّه نكوصٌ إلى ما قبل الحضارة اليونانيَّة من الحضارات القديمة، ذات الطّابع العملانيّ الَّذِي أشرنا إليه بداية المقالة.

نفهم من «أخلاق الفعاليّة والنّشاط» تخصّصًا وتكثيفًا للاهتمام الأخلاقيّ بالقواعد والقيم المختارة، والَّتِي تخدم هدف الإنتاج وزيادته في ثقافة اقتصاد السوق، ومراكمة الرّساميل والأرباح.

قد لا تكون تلك الأداتيةُ خطوةً رابعة، بقدر ما هي حالة ملازمة للخطوة العلميّة الوضعيّة. وإن كان يحسن الفصل بينهما؛ لانفصالهما في الطّبيعة. فالعلوم نظرٌ والتكنولوجيا تطبيق.

في أيّ حال، نجد في حياة الغرب توجيهًا للأخلاق نحو المشكلات الَّتِي تسبّبها العلوم، أو الَّتِي تطلبها تلك العلوم من الفلسفة الأُمّ. يقول جورج زيناتي: «كلّ علم أصبح يطالب بأخلاقيّات جديدة». ويذكر مثال السّياسة الَّتِي عنت على الدّوام: المكيافيليّة، باتت تطالب بأخلاقيّات ناظمة (Ethique de la politique). كذلك بالنسبة إلى أخلاقيّات البيولوجيا (Bio-éthique)؛ لاتّصالها بمشكلات الإنجاب، تحسين النّسل، وتعديل الجينات، وبمفهوم الحياة، ومفهوم الموت[1].

سواء كان الكلام على المستوى العلميّ، أم على المستوى التكنولوجيّ، اللَّذين يسابقان الضوء في سرعة تقدّمهما؛ فإنّ تأثير ذلك التطوُّر على المجتمعات الإنسانيَّة، سيكون سريعًا وعميقًا أيضًا. وذلك ما سيطرح سؤال الأخلاقيّات في ديمومة دون انقطاع، وبقلقٍ كبير على تلك المجتمعات. ماذا عن الفكر الإسلاميّ؟

الأخلاق والفكر الإسلاميّ: السّعادة ورفع الإمكان الوجوديّ

على الرّغم من أنّ الحضارات تتثاقف فيما بينها. لكن، على الرّغم من هذا، تشكّل كلُّ حضارة دورة مقفلة، لا تسير فيها عمليّة التثاقف بالسيرة الَّتِي حصلت في حضارة أخرى. فلكلّ حضارة فرادتها وتميّزها واستجابتها المختلفة والمتفاوتة. ما ذكره هيجل في فلسفة التاريخ وفينومينولوجيا الرّوح، وما ذكره كلٌّ من كونت وهيوم حول المراحل سابقة الذكر؛ كلُّ ذلك ليس قدرًا محتومًا؛ وإنّما

1- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الأحوال والأزمنة للطباعة ، 2002م، ص 334.

هي تصوُّرات على عهدتهم الخاصّة. مسارات أفكار لا مسارات حضارات. فلا تناظر في مسار تطوّر الحضارات.

وقد ذهب إلى ذلك التناظر عبد الرحمن بدوي في مشروعه حول تاريخ فكر الحضارات وفي موسوعته: الفلسفة. وتصوّرَه أيضًا كلٌّ من حاول هندسة ـ أو تكييف ـ الفلسفة العربيّة هندسةً وضعيّةً تجريبيّة. يأتي على رأس هؤلاء: زكي نجيب محمود في عمله: «نحو فلسفة علميّة».

على أيّ حال، تمتاز مقاربة الفكر الإسلاميّ للأخلاق وتأثيرها في المجتمعات الإنسانيَّة بميزات عدّة:

1. الشموليّة والسّعة:

جميع أفعال الإنسان قابلة للتّقويم الأخلاقيّ؛ سواء كانت فرديّة، أم أُسريّة، أم مُجتمعيّة، أم عباديّة بالمعنى الأخصّ. وتتبدّى تلك الشموليّة كذلك في تلبية جميع احتياجات البشريّة، حين جُعل القرب الإلهيّ محورًا للحياة الأخلاقيَّة؛ القرْب الحركيّ والسّلوكيّ، والوجوديّ الاختياري منه سبحانه، لا مجرّد الحُبّ الإلهيّ كما في المسيحيّة.

لم يهمل الإسلام اللّذّات الإنسانيَّة والمنافع والسّعادة والمعرفة العقليّة. فتتّسع شموليّة النّظام الأخلاقيّ للكمال والخير الدنيويّ المحمود بين النّاس، وللخير الأُخرويّ القائم على «الإيمان بالله وآياته»: التَّكوينيَّة والتَّشريعيَّة؛ لأجل بلوغ الفضيلة. وهذا ما يسمّيه العلّامة الطباطبائي بـ «مسلك الأنبياء وأرباب الشّرائع».

ويضيف العلّامة مسلكًا أخلاقيًّا آخر، استنبطه بوساطة منهجه: تفسير القرآن بالقرآن. يمكن إيجاز ذلك المسلك، بـ«ابتغاء وجه الله» مقصدًا وحيدًا. فلا المحموديّة بين النّاس مقصد قارٌّ، ولا الفضائل كذلك؛ بل وجه الله هو القصد الحقيقيّ الوحيد: «همّه ربّه، وزاده ذلّ عبوديّته، ودليله حبُّه»[1].

تجدر الإشارة إلى أنّنا نجد في علوم المسلمين ـ وبشبه اطّراد ـ ذلك المسلك اليونانيّ، مُتقدّم الذّكر، الرابط بين الخير والمعرفة. ولكن بمستوى تجريديّ نظريّ أدنى من الَّذِي كان عليه لدى اليونان وفي الحضارة الغربيّة؛ بل يمكن القول: إنّه أخلاق عمليّة بكلّ ما للكلمة من معنى. وهذا ما أسهم في حضور الأخلاق في

1- محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، مؤسّسة دار المجتبى، قم، مج 1، ج2، ص. 368 - 372.

المجتمعات المسلمة بشكلٍ أفضل. ولو أنّ الطباطبائي لا يراه مسلكًا حقيقيًّا؛ غير أنّه نافعٌ مجدٍ في مستوى من المستويات.

يأتي في هذا السّياق، كتاب تهذيب الأخلاق المنسوب إلى «يحيى بن عدي»، اللّاهوتيّ السّريانيّ، وتلميذ الفيلسوف المسلم أبي نصر الفارابي. جمعَ فيه ابن عدي الفضائل والرّذائل، حدًّا ورسمًا، ومراتب، وطريقةً؛ للتّخلّي والتّحلّي، مع ربط ذلك بالكمال ـ أو ما يُعبّر عنه ابن عدي بالتّمام ـ والسعادة. لا نُعدَم ـ في الوقت نفسه ـ وجود صبغة لاهوتيّة مسيحيّة تتّصل بمبانٍ خلفيّة كاشر في الذات والخطيئة الأصلية. لكن يمكن عدُّ ذلك الكتاب أنموذجًا مشتركًا، انصبّ فيه العقل اليونانيّ والإسلاميّ (تأثير الفارابي والثقافة الإسلاميَّة في عصره) والمسيحيّ (الشر بالذات وغلبة طبيعة الشّرّ)[1].

لقد نُسب الكتاب كذلك إلى الجاحظ وابن الهيثم. ذلك الالتباس يؤكّد «قيمة الكتاب الإنسانيَّة الَّتِي تتخطّى الطوائف والملل»[2].

2. الانسجام والتّرابط الداخليّ:

إنَّ النظام الأخلاقيّ الإسلاميّ يضع مفرداته في فلكِ مركزٍ حقيقيٍّ غير اعتباري ولا انتزاعي. فالاعتباري والانتزاعي لا يمكن لهما أن يصلا، أو يربطا بين معانٍ حقيقيّة؛ لأنهما مجرّد اعتبار.

وأما الفكر الإسلاميّ فقد مَحوَرَ الكمال الإنسانيّ والسّعادة بما هما مُقرّبان من الله. وبنى نظريّة موسّعة في الإنسان الكمال: الأمانة والاستخلاف، والارتباط بالله. وهذا الأمر يؤثّر بفعاليّة كبرى في الحياة، لو تمّ الالتزام بمفردات هذا النظام أحسن الالتزام.

3. قابليّة الإثبات البرهانيّ:

القيم المستندة إلى الشعور والعاطفة، أبعد ما تكون عن إمكان الإثبات. هذا فضلًا عن القيم الاعتباريّة. وأما القيم الأخلاقيَّة الإسلاميَّة، فهي منطلقة من رؤيةٍ كونيّةٍ وجوديّةٍ وواقعيّة، يمكن إثباتها مِنْ ثَمّ؛ تبعًا لإثبات تلك الرؤية.

1- جاد حاتم، يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق- دراسة ونص، دار المشرق، بيروت، 1985م، ص 39 - 40.

2- المصدر نفسه، ص 17.

4. الاهتمام بالنّيّة لا بالفعل فقط:

فالنّيّـة روح الفعـل. وقيمتـه تتحـدّد بمـدى خلوصهـا وصفائهـا وقصديّتهـا إلـى اللـه تعالـى.

5. تشكيكيّة القيم:

الأفعـال بأجمعهـا مقوّمـة، تبعًـا لخلـوص نيّاتهـا الكامنـة فيهـا. ولهـا حظّهـا مـن التقديـر والعطـاء الإلهيّيـن، حتـى لـو كانـت في أدنـى درجـات الخلـوص للـه. كلّ شيءٍ بحسـبه. لـذا، فهـي مـن هـذا الجانـب مُشـكّكة، بالمعنـى المنطقـيّ للكلمـة. بينمـا نجـد مذاهـب أخلاقيّـة أخـرى تُقـوّم الأفعـال تقويمًـا متواطئًـا، بالمعنـى المنطقـيّ للكلمـة. فهي تـزن العمـل، فـإذا كان كامـلًا قبلتـه وقوّمتـه، وإلّا فـلا قيمـة لـه[1] .

مثـل هـذا النّظـام الأخلاقـيّ فـي شـموليّته، وانسـجامه، وقدرتـه علـى الإثبـات وتلبيـة كل احتياجـات الإنسـانيَّة، واهتمامـه بباطـن النّفـس وظاهرهـا، وتقديـره لـكلّ أفعالهـا ـ مثـل ذلـك النظـام يمنـح الحيـاة الإنسـانيَّة سـكينتها المنشـودة في عصـر القلـق والمعيشـة الضنـك. هـو يشـعرها بالأمـان؛ لأنّ اللـه يحيـط علمًـا بأفعالهـا. ويُقـوّم تلـك الأفعـال ويثيـب عليهـا، مهمـا قلّـت، أو قصـرت يـد إخلاصهـا. ولأنّ حياتهـا الأخلاقيَّـة تقـوم على أسـاس مكيـن وغيـر موهـوم.

على أنّ شمولية ذلك النظام، لا تشلّ قوة العقل ولا تحدّ من اندفاع الروح. فالنّظام المليء يُحفّـز العقـل لتشـخيص المصاديق الملائمة لقيم الأخـلاق، والَّتِي تكون محلًّا لرضا الله. وعندمـا تكـون تلـك القيـم شـاملة للحيـاة الإنسـانيَّة ظاهرهـا وباطنهـا، سـتكون النفس في حالـة مشـغَلةٍ مسـتمرّة، لا تعـرف بطالـة، ولا تعطّـلًا، ولا فراغًا.

سـتكون الـروح فـي حالـة مراقبـةٍ مسـتمرّة ومجاهَـدة لا تعـرف الكلـل؛ لتبلـغ الكمـال في الـذّات والصّفـات والأفعـال؛ فتجبـر نقصهـا الوجـوديّ بالله، ذي الجـلال والإكـرام. غيـر أنّ نظامًـا بتلـك الميـزات، يتطلَّـب بيانًـا وتوضيحًـا وعرضًـا لقيَمـه، أكثر ممّـا يتطلَّـب إثباتًـا، أو برهنـةً. وهـذا واحـدٌ مـن توجُّهـات علـم الـكلام الجديـد. توجّـه يسـعى إلـى تعزيـز المعنويَّـة، وإلغـاء البُعـد بيـن النّـاس والديـن، بيـن النّـاس والله.

1- مصبـاح، فلسـفة الأخـلاق، مصـدر سـابق، ص 147 - 150. يمكـن كذلـك تفصيـل ذلـك فـي النسـخة الموسّـعة: أُسُـس الأخـلاق، ترجمـة مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، جمعيـة المعـارف الإسـلاميَّة الثقافيّـة، بيـروت، 2011م، ص 309 - 334.

خاتمة مختلفة

لا تـزال النّواظـم الأخلاقيَّـة تُبـرَّز فـي سـياق كماليّـات الديـن أو تحسـينيّاته؛ بينمـا هي فـي واقـع الحـال مـن الضروريّـات، أو إن جـزءًا منهـا على الأقـلّ كذلـك، لا سـيّما تلـك البحـوث الأخلاقيَّـة الَّتِي تدخـل فـي علـم الفقـه، مثـل: بحـوث الريـاء، والقربـة، والنّيّـة، والكبائـر الأخلاقيَّة.

على أيّ حـالٍ، تسـتدعي تلـك النتيجـة أهمّيّـة إعـادة هندسـة علـوم الإسـلام، أو العلوم الإسـلاميَّة: كلُّ علـم فـي ذاتـه، وترتيبًـا وربطًـا فيمـا بينهـا، وفتحًـا على علـوم الإنسـان؛ للإثـراء والمقارنـة، ولتعزيـز الديـن فـي نفـوس المخاطبيـن بالوحـي والتّنزيـل، الَّذِيـن بعـدت بينهـم وبينـه مرحلـة زمنيّـة، دون أن يُصمـت ذلـك البعـدُ صـوتَ اللـه ومناداتـه لهم.

مـن جهـة أخـرى، إنّ المفاهيـم المشـغّلة للفكـر الإنسـانيّ ، مثـل: النظـريّ والعمليّ والعقـل، والقلـب، والجسـد، واللَّـذَّة، والظاهـر، والباطـن، وطـوال قـرون فـي غالـب الأحيـان- تلـك المفاهيـم تفـرض ذاتها -وبحـقّ- على الحضـارات وأديانها وفلسـفاتها. وقـد يكشـف طـول مدّتهـا عـن أحقّيّتهـا إلى حـدٍّ مـا، لكـن قـد تكـون مشـكلة الإنسـان والحضـارات فـي الإفـراط والتفريـط فيهـا، وفـي مجـاوزة حـدّ الاعتـدال فيهـا، وفـي خلـط رتبهـا. يبقـى هـذا الأمـر كاشـفًا إشـاريًّا مشـعرًا أكثـر منـه مثبتًـا، أو قـد يحتـاج إلى التعزيـز. قـال تعالـى: ﴿ فَأَمَّـا ٱلزَّبَـدُ فَيَذۡهَـبُ جُفَـآءٗۖ وَأَمَّـا مَـا يَنفَـعُ ٱلنَّـاسَ فَيَمۡكُـثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِـكَ يَـضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَـالَ ﴾[1]. وقـال أيضًـا: ﴿ وَكَذَٰلِـكَ جَعَلۡنَٰكُـمۡ أُمَّـةٗ وَسَـطٗا ﴾[2].

هـذه الإشـارة «الحفريـة» تبيّـن السّـرّ السّـاري، وغيـر المنظـور لنجـاح النّظـام الأخلاقي في الإسـلام، في مسـتواه النّظـريّ؛ لأنّـه أخَـذ بتلابيـب تلـك المفاهيـم- إلى حـدٍّ كبيـر- وأصلـح ذات بينهـا.

1- الآية17، الرعد/13.

2- الآية143، البقرة/2.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. الإنجيل (العهد الجديد)، جمعيّة الكتاب المقدّس في لبنان، بيروت، 2001م.
3. أفلاطون، المحاورات الكاملة: الجمهوريّة، ترجمة: شوقي داود ترماز، الأهليّة، بيروت، 1994م.
4. ـ ، محاورة المائدة، ترجمة محمد لطفي جمعة، دار المدى، بيروت، 2007م.
5. أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2004م.
6. برترند رسل، حكمة الغرب، تر. فؤاد زكريا، «عالم المعرفة»، الكويت، 2009م.
7. جاد حاتم، يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق- دراسة ونص، دار المشرق، بيروت، 1985م.
8. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الأحوال والأزمنة للطّباعة والنّشر، لا مكان، 2002م.
9. حسين حرب، الفكر اليوناني- أفلاطون، دار الفكر اللُّبنانيّ، بيروت، 1990م.
10. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، لا مكان، 1979م.
11. عمانوئيل كانط، أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1969م.
12. مجتبى مصباح، أُسُس الأخلاق، ترجمة: مركز نون للتّأليف والتّرجمة، جمعيّة المعارف الإسلاميَّة الثّقافيّة، بيروت، 2011م.
13. ـ ، فلسفة الأخلاق، ترجمة محمد حسن زراقط، معهد الرّسول الأكرم العالي للشَّريعة والدّراسات الإسلاميَّة، بيروت، 2002م.
14. محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، مؤسّسة دار المجتبى، قم، 2004م.

أخلاقيات العلم والتكنولوجيا وكرامة الإنسان

بهاء درويش *

بدأ البحث العلميّ منذ أن عرف الإنسان كيف يستخدم الآلة لتطويع الطّبيعة. وعى الإنسان بالتدريج أنّ ذلك البحث سيمكنه مع الأيام من السَّيطرة على الطبيعة وتطويعها لخدمته. وأمل أن يكون السّبيل لرفاهيته وسعادته. ومع اعتقاده أنّ التَّقدُّم العلميّ يمكن أن يُحقّق للإنسان الرَّفاهيَّة والسّعادة على الأرض، قرّر- مع بداية ما عُرف في تاريخ العلم بعصر النّهضة- الاعتماد على التّفكير العلميّ، والفكر الفلسفيّ وحدهما في تحقيق التَّقدُّم والرَّفاهيَّة، واستبعاد الدين بوصفه مُعوّقًا للتّقدُّم.

إنَّ السُّؤال الَّذي تحاول هذه الورقة مناقشته: هل أدى التَّقدُّم العلميّ - وهو منتج غربيّ بالضّرورة على الأقل بدءًا من العصر الحديث- حتى الآن إلى رفاهيَّة الإنسان، أو إلى سعادته؟ وإذا لم يكن ذلك قد تحقَّق، فما السَّبب؟ كيف حاول الفكر المعاصر معالجة تلك المعضلة: «عدم تحقيق العلم سعادة، أو رفاهيَّة للإنسان»؟ إلى أيّ مدى يمكن أن تنجح الحضارة المعاصرة في حلِّ تلك المعضلة، وما موقفنا منها؟

* أستاذ الفلسفة في جامعة المنيا- مصر، وعضو اللّجنة الدَّوليَّة لأخلاقيّات البيولوجيا في اليونسكو -باريس.

بداية العلم

رحلة طويلة تلك الَّتِي قطعها العلم! لم يبدأ العلم على النَّحو الَّذي نعرفه الآن، ولكنه مرّ بمراحل من التَّطوُّر عبر التاريخ، وبأشكال مختلفة حتى وصل إلى شكل العلم ومنهجه الَّذي نعرفه الآن في القرن الحادي والعشرين. لهذا، تأخر كثيرًا وجود تعريف مُتّفق عليه لما هو العلم. فما كان يُعدُّ علمًا في مرحلةٍ من المراحل، ليس سوى هراء الآن. ففي مرحلةٍ من المراحل كان هناك علم الأرقام المحظوظة وغير المحظوظة، وعلم التنجيم القضائيّ. أضف إلى ذلك، إنّ بعض المصادر ترى أنّ العلم بدأ بعلمين من العلوم الَّتِي نعرفها الآن: الطبّ والرياضيّات. بدأ الطّبّ بما يُعرف بكتابات أبقراط، وإن كان يغيب أيّ دليل على أنّ (أبقراط) هو من كتب تلك الكتابات. أمّا الرياضيّات فالأدلّة كافية على إسهامات طاليس في القرن السابع (ق.م) وفيثاغورس في القرن السّادس (ق.م). تذكر المراجع أنّ طاليس سافر إلى مصر، وأنّ اليونان ينسبون أصل معارفهم الرياضيَّة والطبيَّة إلى المصريِّين القدماء؛ بل وفي ملحمة الأوديسا نجدهم ينسبون أيضًا أصل الطّبّ إلى المصريِّين القدماء[1].

التَّطوُّر المنهجيّ للعلم

تتّفق الكثير من المصادر على أنّ العلم بدأ بالآلات والأدوات الَّتِي كان يصنعها الإنسان لتساعده في حياته. ومِنْ ثَمَّ؛ من الممكن القول: إنّ العلم وُلِد من عباءة التكنولوجيا؛ تكنولوجيا الأدوات الأوليَّة، ومِنْ ثَمَّ؛ فالتكنولوجيا هي ما أدّت إلى ظهور العلم بعد ذلك بوصفها نظريَّةً ومنهجًا. وإن كان العلم بوصفه منهجًا ونظريَّةً بدأ بوصفه جزءًا لا يتجزّأ من الفلسفة والدين[2].

بدأ البحث العلميّ بمنهجه التجريبيّ ـ أو جاءت نشأته ـ على أطوار بدأت في ثقة أولاها الإنسان ـ في بواكير الحضارات ـ لتلك الخبرات الحسّيَّة النّاشئة عن احتكاكه بالعالم المحيط به، ثم انتقلت تلك الأطوار من مجرد إرهاصات نحو تمثُّل

1- Singer, C. 1931. The Beginnings of Science. Nature. No. 3218, Vol.128. P.7, 8 inhttps://www.nature.com/articles/128007a0 pdf.

2- The Columbia Electronic Encyclopedia. 2021. The Beginnings of Science. In https://www.infoplease.com/encyclopedia/science/physics/general/science-overview/the-beginnings-of-science.

الواقع، أو جانب منه أساسًا للمعرفة والعلم، إلى أن أصبحت لدى كبار التجريبيّين تأكيدات بأن الواقع هو أساس معرفتنا، وأنّ التجربة وحدها هي محكّ الحكم ومعياره بصدق فروض تلك المعرفة، وتحولها من معرفة عامَّة إلى معرفة علميَّة.

تنسب المراجع الأجنبيَّة في أغلبها نشأة البحث العلميّ التجريبيّ إلى أرسطو ثمّ إلى فرنسيس بيكون، ولكن من الثّابت أنّ العرب قد عرفوا العلم التجريبيّ، أو خطوات البحث العلميّ التجريبيّ قبل الغرب. يُمثّل الحسن بن الهيثم (965 ـ 1040) علامةً فارقةً في تاريخ الفكر العلميّ العربيّ والعالميّ. فلم يكن مجرّد عالم يكرّر ما سبقه إليه غيره؛ وإنّما عالم مُحقّق مُدقّق ويعوّل على التجربة والاعتبار، فليس العلم عنده نقلًا عن سلفه من العلماء، أيًّا كان حظ هؤلاء من التوفيق؛ وإنّما العلم بحث وتمحيص ونقد، ينطوي على موقفين: يجب على العالم ألّا يسترسل فيه مع طبعه في حسن ظنه بغيره من العلماء، أو مع طبعه في ثقته بنفسه؛ أي أنّ العالم لا بُدّ أن يتحقّق من الفروض والنظريّات الَّتي جاء بها من سبقه.

أدرك ابن الهيثم قبل الغرب طبيعة المنهج العلميّ بشقّيه: التجريبيّ، والاستنباطيّ. عرف مبكرًا ما تشير إليه المناهج المعاصرة بالبدء بخطوة «تحديد المشكلة، ثمّ نتلوها بدراسة الأمور الخاصّة والمشاهدة المتعلّقة بموضوع البحث، يميز بينها ويصنف فيتسنّى له جمع الشواهد الخاصّة بالبصر بشرط أن تكون تلك الشواهد ثابتة الحدوث، واضحة المعالم. ويعبّر عن ذلك الاطّراد، ويتقدّم العالم ـ في رأي ابن الهيثم ـ في بحثه بالتدريج حتى يصل إلى الحكم العام، وهذا استقراء، ثمّ يعود فينتقد المقدّمات، وهنا يضيف الاستنباط إلى الاستقراء. وقد نشأت الحاجة إلى الجمع بين المنهجين لدى «ابن الهيثم» عندما أدرك في بحوثه في انعكاس الضوء أنّ الاستقراء ناقص بطبيعته، فينصح « بتصفّح أكثر ما يستطيع من الأحوال (الشواهد)»، عسى أن يتضاءل احتمال الخطأ في نتيجة الاستقراء، ولكي نتلافى أيّ احتمال للخطأ نضع التعميم الَّذي وصلنا إليه مقدّمة كبرى في قياس نطابق نتائجه مع الواقع بين حين وآخر، وسبيل المطابقة هنا هو التجريب بالدرجة الأولى، فإن تمّت المطابقة بصورة موجبة حقّقنا بذلك نوعًا من اليقين، يصفه «ابن الهيثم» بأنّه يقين العلماء. واليقين هنا أدنى من يقين الرياضيات، لكنّه كل ما تسمح به طبيعة الأشياء.

انطلق «ابن الهيثم» من التجربة والتجريب أساسًا لتفسير حدوث الوقائع على نحو مُعيّن، وسبيلًا للتّحقّق من صدق الفروض العلميَّة، والتجريب، إضافة إلى الاستدلال

العقليّ عمادا كل تفكير علميّ. يبدأ البحث العلميّ عنده بتطهير العقل من كلّ ما يحتويه من أفكار شائعة حول موضوع البحث، مخافة أن توجّه بحثه إلى غير ما يقتضيه منهجه. وتلك نصيحة كرّرها بعد ذلك فرنسيس بيكون وديكارت. يقول «ابن الهيثم»: «إنّ حسن الظّنّ بالعلماء السّابقين كثيرًا ما يقود الباحث إلى الضّلال، ويعوق قدرته على كشف مغالطتهم، وانطلاقه إلى معرفة الجديد من الحقائق».

نقطة انطلاق الباحث في نظر «ابن الهيثم» هي الملاحظة الحسِّيَّة، فقد كان واقعيًّا يعتقد بوجود العالم الخارجيّ، وبأن الحواس أدوات إدراكه، نجده يقول : «لا أصل إلى الحق إلّا من أمور يكون عنصرها الأمور الحسِّيَّة وصورتها الأمور العقليَّة»، إضافة إلى قوله الَّذي سبقت الإشارة إليه: «نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، إلخ».

التجربة عنده مكملة للملاحظة، ويعبّر عن التجربة بلفظ «الاعتبار»، ويطلق على مطابقة أمر للواقع «الإثبات بالاعتبار»، وللتجربة بمعنى الاعتبار في البحث العلميّ وظيفتان: الأولى؛ استقراء القوانين، أو الأحكام العامّة، والأخرى؛ التّحقُّق من صحّة نتائجها القياسيَّة. ومعروف عن «ابن الهيثم» قيامه بإجراء تجارب كثيرة توصّل منها إلى تحليل العلاقة بين الهواء وكثافته، ودرس بقوانين رياضيَّة فعل الضوء في المرايا وفي أثناء مروره في العدسات الزجاجيَّة الحارقة، كما توصّل عبر تجارب كثيرة ومتنوّعة إلى ما يُعرف بالخزانة المظلمة ذات الثقب، وأخذها عنه «روجر بيكون» في دراساته للبصريَّات.

لقد استعان «ابن الهيثم» في كلّ ما قام به من تجارب وبحوث بالآلات، وكان يصنع معظم تلك الآلات، أو يتابع صنعها، أو يُعدّل أجهزة السّابقين عليه؛ بحيث توفي أغراضه العلميَّة، وممّا يدلّ على ذلك أنّ أجهزته الَّتِي استخدمها في بحوثه الضَّوئيَّة تختلف عمّا كانت عليه عند «بطليموس»؛ بل إنّه كاد يخترع العدسة المكبرة الَّتِي جاءت على يد «روجر بيكون».

كان سلوك «ابن الهيثم» العلميّ في أثناء إجراء تجاربه وملاحظاته والتحقُّق من فروضه يتّسم بطابع الموضوعيَّة ونزاهة القصد، ومن المأثور عنه قوله : «الحقّ مطلوب لذاته، وكلّ مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده». كما يقول في موضع آخر «ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرّ به ونتصفّحه استعمال العدل لا اتّباع الهوى، ونتحرَّى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحقّ لا الميل مع الآراء».

أخيـرًا، كان «ابـن الهيثـم» يعتقـد أنّ ظواهـر الطبيعـة تجـري علـى نظـام ويتكـرّر حدوثها على نهج واحد يتوفّر فيه التجانس والانسجام والمماثلة، وقد يكون ذلك الاعتقاد دافعه للإيمان بجدوى التجريب وبدور الاستقراء في البحث العلميّ، فوصولنا إلى حكم عامٍّ من شواهد جزئيَّة لا بُدَّ له من سند وليكن الاطّراد. يقول في ذلك: «وطبيعـة صغار الأجزاء وكبارها واحدة ما دامت حافظة لصورتها، فالخاصِّيَّة الَّتي تخصُّ طبيعتها تكون في كلّ جزء منها صغر، أو كبر ما دام على طبيعته وحافظًا لصورته».

إنّ من يدرس منهج «ابن الهيثم» في البحث العلميّ إضافة إلى خصائص التفكير العلميّ لديه يدرك أنّ جماعهما يعبّر عن تفكير علميّ ناضج سبق به عصره[1].

بعودتنا إلى الغرب، نجد باحثي الغرب يرجعون تطوُّر العلم بعد أرسطو إلى فرنسيس بيكون، وكأن الجسر الَّذي عبر عليه العلم من القرون ما قبل الميلاديَّة حتى العصر الحديث لم يكن لها وجود. هاجم فرنسيس بيكون القياس الأرسطي هجومًا عنيفًا على أساس أنّه لا يصلح بوصفه منهجًا علميًّا، ذلك أن النّتيجة فيه مُتضمّنة دائمًا في المقدّمات؛ أي أنّه لا يساعدنا في الانتقال من معلوم إلى مجهول، فهو مصادرة على المطلوب، ونادى بالاستقراء منهجًا. جعل لهذا المنهج جانبين: جانب سلبيّ يتمثّل في وجود جوانب سلبيَّة في التفكير البشريّ يجب أن نتخلّص منها قبل الإقدام على تفسير أيّ ظاهرة طبيعيَّة، أو إنسانيَّة وهو ما أسماه بنظريَّة الأوهام أو الأصنام، ثمّ اتّجه بعد ذلك إلى الكشف عن نظريّته الاستقرائيَّة والَّتي تُمثّل الجانب الإيجابيّ جاعلًا من غاية العلم إدراك العلل والأسباب؛ أي الكشف عن الطبائع الخاصّة ـ بلغة بيكون ـ بالظاهرة موضوع البحث.

إذن؛ ليبكون خمس نقاط تؤلف دعوته إلى الاستقراء؛ واحدة منها فقط هي الَّتي يحمد عليها ألا وهي منهج الاستبعاد. أمّا النقاط الأربعة الأخرى الَّتي لم يُوفّق فيها فهي:

1 ـ هجومه على القياس الأرسطيّ.

2 ـ اعتقاده أنّ البحث العلميّ بحث في علل الأشياء ومِنْ ثَمَّ؛ فإنّ كل قانون علميّ إنّما يتضمن في جوهره اكتشاف العلاقة العليَّة.

1- محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلميّ، دار النّهضة العربيَّة، بيروت، 1999م، ص 119 - 123.

3 ـ القول بالحتميَّة.

4 ـ رفض مرحلة تكوين الفروض بعد مرحلة الملاحظات والتجارب.

أمّا عن القياس الأرسطيّ فقد أصاب في القول أنه لا يساعدنا في الانتقال من المعلوم إلى المجهول ولكن العلماء أقرّوا بالاحتياج إليه لتوضيح بعض ما هو معلوم؛ بل سوف نرى أنّ العلماء ـ فيما بعد ـ كثيرًا ما كانوا يلجأون إلى صيغ القياس الشرطيّ في اختبار فروضهم العلميَّة، أضف إلى ذلك أن المنهج العلميّ حين تطوّر استخدم الاستنباط، والَّذي وضع أرسطو قواعده الأساسيَّة.

أمّا عن القول: إنّ العلم بحث عن علل وأن كل القوانين العلميَّة قوانين عليَّة فقد أخذ بيكون العليَّة مسلمة أوليَّة وكأنها قضيَّة لا تحتاج إلى برهان. وقف العلماء من هذا الموقف موقف ريبة؛ إذ رأوا أنّ هناك قوانين علميَّة ليست قوانين عليَّة.

أمّا عن اعتقاده بالحتميَّة فالعلماء المعاصرون أيضًا يؤمنون بها، ولكن كل ما في الأمر أنهم يختلفون في صياغتها. المقصود بخطأ بيكون أنّه لم يفهم الحتميَّة كما يفهمها الآن العلماء؛ وهي خضوع العالم لقوانين صارمة؛ بحيث لو اكتشفنا كل القوانين لأمكن التنبُّؤ من الآن بكلّ ما سوف يحدث في المستقبل؛ وإنّما فهم بيكون الحتميَّة فهمًا ساذجًا؛ بمعنى أنّ بالكون عددًا مُحدّدًا من الطبائع، من اجتماعها وتفرّقها تتألف الأشياء، وأن مَهمّة العلم اكتشاف تلك الطبائع.

أخيرًا، الخطأ الواضح الَّذي وقع فيه بيكون وهو رفضه تكوين الفروض العلميَّة اعتقادًا منه أنّ الفروض كلّها من نوع واحد وهو الفروض الميتافيزيقيَّة . لقد جهل بيكون أنّ الفرض العلميّ مرحلةً ضروريَّة لتفسير الملاحظات العلميَّة، ليأتي من بعده جون ستيوارت مل ليهتمّ بضرورة تكوين فرض علميّ لتفسير ما نقوم به من ملاحظات، وما نجريه من تجارب؛ إلّا أنّه في قول جون ستيوارت مل بأولويَّة الملاحظات والتجارب، تتلوها مرحلة تكوين الفرض العلميّ الَّذي تكون وظيفته تفسير الملاحظات والتجارب، تكمن أهم ثغرات المنهج العلميّ لديه. ولعل ذلك الموقف هو الَّذي أدّى إلى تطوير المنهج العلميّ وانتقاله من مرحلة الاستقراء إلى مرحلة المنهج الفرضيّ.

رأى فلاسفة العلم ـ فيما بعد ـ أنّ تلك الخطوة الأولى ـ خطوة جمع الملاحظات ـ ناقصة بطبيعتها؛ لأنّنا لا يمكننا إحصاء جميع الملاحظات على أيّ ظاهرة قيد البحث، وذلك لأنّ الوقائع المفروضة أنّنا نعتمد عليها لا مُتناهية العدد.

ومِنْ ثَمَّ؛ لا يمكن حصرها. من هنا، رأى كارل همبل، على سبيل المثال، أنّ البدء بجمع الملاحظات لا قيمة له دون أساس أو موجّه لها، إذن؛ لا بُدّ من فرض يُوجّه تلك الملاحظات، ومِنْ ثَمَّ؛ فمرحلة الفرض يجب أن تسبق مرحلة جمع الوقائع، وأن يكون ذلك الفرض قد وضع لتفسير مشكلة ما. وما ينطبق على جمع الوقائع ينطبق على تصنيفها وتحليلها، فإذا كان الهدف من تصنيف الوقائع وتحليلها هو تفسيرها فيجب أن يقوم ذلك التصنيف والتحليل على أساس فرض ما بفضله نستطيع أن نفهم كيف ارتبطت تلك الوقائع.

لا يهمّ عند بعض المناطقة كيف وصلنا إلى ذلك الفرض أو متى، هل تدعمه ملاحظات كثيرة، أو قليلة، فهو في كل الأحوال ليس سوى فرض عامل؛ أي مرحلة أوَّليَّة لتفسير ظاهرة ما، وتاريخ العلم يشهد أنَّ كثيرًا من الفروض لم تكن تؤيّدها سوى القليل من الشواهد وقت صياغتها، ولكنها تحوّلت إلى فروض مدعومة بشواهد لا حصر لها. إذن؛ يبدأ المنهج العلميّ في قمّة تطوّره بفرض، وليس بملاحظات.

بعد التَّقدُّم الَّذي حدث للعلم، أضحى من الصّعب التحدُّث عن «المنهج العلميّ»؛ إذ صار هذا المصطلح مصطلحًا غير دقيق، ولكن الأحرى أن نتحدّث عن «مناهج علميَّة». ينطبق المصطلح «علم» على مباحث كثيرة تستخدم مناهج مُتعدّدة، وتختلف في الخطوات الَّتي تتبعها، ومع هذا فمن الممكن الوصول إلى اطار عام تشترك فيه سائر تلك المناهج، وينطبق على العلوم الطبيعيَّة. ذلك الإطار العام اتفق على أنّه منهج فرضيّ استنباطيّ خطواته هي فهم المشكلة، صياغة الفرض، استنباط نتائج الفرض المنطقيَّة، اختبار الفرض تجريبيًّا ثم تقويم الفرض بتعديله، أو رفضه. على ذلك النّحو، لم تعد سائر الفروض في المنهج المعاصر فروضًا عليَّة، ولكن هناك فروضًا صوريَّة؛ أي تلك الَّتي لا يمكن التحقُّق منها مباشرة. من هنا، كنّا نتأكّد من صدقها لا بالتحقُّق المباشر، ولكن باستنباط نتائجها المنطقيَّة الَّتي إذا تحقّقت وتمّ اختبارها تجريبيًّا صدق الفرض وإلّا فعلينا تعديله، أو رفضه.

ذلك التَّطوُّر الَّذي حدث للمنهج العلميّ لا يعني أنّ سائر خطوات المنهج العلميّ متّفق عليها، ولكنها أثارت وتثير مسائل خلافيَّة. أبرز تلك المسائل تكمن في السؤال: هل يتقدّم العلم بالفعل على النّحو الَّذي تمّ وصفه؛ أي بالخطوات الَّتي تمَّ ذكرها؟ وهل تلك الخطوات تتحقّق بموضوعيَّة تامَّة؟ هل هناك- على سبيل المثال- ما يُسمّى ملاحظات محايدة؟ الملاحظة عمليَّة إدراك حسّيّ، والملاحظة

الحسِّيَّة لا تحدث بطريقة سلبيَّة، ولكنها عمليَّة انتقاء تتأثّر بفهم العلماء للطريقة الَّتِي يعمل بها الكون وبخلفياتهم الثقافيَّة المختلفة ومجالات اهتمام كلّ منهم. فإذا انتقلنا إلى الخطوة المُتمثّلة في التحقّق من صحّة الفرض ومِنْ ثَمَّ؛ قبوله فقد اختلف فلاسفة العلم بين مَنْ يُؤيّد التحقُّق التجريبيّ (أصحاب الوضعيَّة المنطقيَّة)؛ أي البحث عن الشواهد التجريبيَّة الإيجابيَّة الَّتِي تدعم الفرض ومِنْ ثَمَّ؛ تزيد من احتمال صدقه، وهناك من رأى (كارل بوبر مثلا) أنّ التكذيب، أو إمكانيَّة التكذيب هو ما يدعم الفرض ويجعله يثبت بوصفه فرضًا محتمل الصّدق. أمّا توماس كون فلا يعطي للحالات السّالبة الأهمّيَّة الَّتِي يعطيها كارل بوبر لها؛ إذ يرى أنّه لا توجد نظريَّة خالية من حالات سالبة؛ بل ويرى أنّ العالم بعد أن يصوغ فرضًا جديدًا لا ينشغل بتحقيقه، أو محاولة تكذيبه لكنّه يهتمّ أساسًا بحل المعضلات الَّتِي تنشأ عن ذلك الفرض، وإن لم يُحدّد كون ما يعنيه بالمعضلات، وإن كان الأرجح أنّه يعني بها الأمثلة السّالبة الَّتِي تقوم دليلًا على تكذيب النّظريَّة.

على الرّغم من تلك الخلافات المنهجيَّة، فالعلم في تطوُّر مستمرّ. تتسارع الاكتشافات العلميَّة والاختراعات وتتعدّد ويتعاظم عددها فيضطرّ العلماء وفلاسفة العلم لتصنيفها في مجموعها، وإعطاء كلّ مجموعة اسمًا حتى يسهل التعرُّف إليها وتمييزها، والاستمرار في البحث في ما غمض فيها، فتظهر علوم وتكنولوجيّات جديدة هي مجموعات تلك الاكتشافات والاختراعات. ظهرت- على سبيل المثال- في الآونة الأخيرة- التكنولوجيا الحيويَّة biotechnology وتكنولوجيا علم الأعصاب neurotechnology والنانوتكنولوجيا nanotechnology والصّحّة الرقميَّة digital health وتكنولوجيا المعلومات information technology الَّتِي تطورت إلى تكنولوجيا المعلومات والاتّصالات information and communication technology إلى آخر تلك التكنولوجيّات.

تقويم العلم الغربيّ

هذا العلم في ارتباطه بالتكنولوجيا ـ الَّذي أصبح في العصر الحديث أوروبيًّا بامتياز، وكان يُراد به أن يكون أداة تحرُّر ورفاهية للإنسان- تعرّض لانتقادات عدَّة من قبل الأوروبيِّين أنفسهم قبل غيرهم، لأسباب عدّة، خلاصتها أنّ وعد التحرُّر والرَّفاهية وخدمة البشريَّة لم يتحقّق ولا يبدو في الأفق القريب، أو البعيد

أنّه سيكون كذلك، ولكن ما بدا هو أنه أصبح أداة للهيمنة والسّيطرة من قبل بعض بني البشر على بعضهم الآخر.

فلقد استشعر إدموند هوسرل (1859 ـ 1938) أنّ العلوم الأوروبيَّة في أزمة مرجعها أنّه على الرغم من إنجازاتها المتصاعدة يوميًّا في منهجيَّة عجيبة وعلى الرغم من عدد الابتكارات والاكتشافات الَّتِي غيرت كلِّيًّا شكل عالمنا الواقعي في أقل من قرن، إلّا أنّها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حدّدت رؤية الإنسان الحديث إلى العالم من خلال العلوم الوضعيَّة فقط؛ ما أدَّى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنّسبة إلى بشريَّةٍ حقّة. إنّ علومًا لا تهتمّ إلّا بالوقائع تصنع بشرًا لا يعرفون إلّا الوقائع. فلم تعد لتلك العلوم ما تقوله لنا وقت المحن الَّتِي تلمُّ بحياتنا، لم تعد تلك العلوم تعالج الأسئلة المُلحّة الَّتِي تمسُّ تحوُّلات الإنسان المصيريَّة، الأسئلة المُتعلّقة بمعنى الوجود البشري كلّه، أو لا معناه، هل يمكن أن يكون هناك معنى في هذا العالم الَّذي تحطّمت فيه كلّ الأنظمة الحياتيَّة الَّتِي تعطينا سندًا؟ هل يمكن أن نحيا في عالم تعدُّ فيه كلُّ المُثُل العُليا، وكلّ ما كان مُقدّسًا عند الإنسان مجرّد واقعة عابرة تاريخيًّا، ويكون التاريخ البشريّ مجرّد سلسلة من الاندفاعات الوهميَّة والخيبات المريرة؟ هل يمكن أن نعيش دون أن نستوثق من معنى مطلق لوجودنا وللعالم له صلاحيَّة أزليَّة؟ لكن كل تلك الأسئلة المُتعلّقة بالإنسان أقصتها العلوم الوضعيَّة بما فيها العلوم الَّتِي تدرس الإنسان في وجوده التّاريخيّ، وهي تقصّي تلك الأسئلة بحكم تقيّدها بما تسمّيه «موضوعيَّة»، وما يحدّد منهج علميّتها بأكمله [1].

ها هو ذا هربرت ماركيوز (1898 ـ 1979) يرى العلم الحديث أداة استعباد وسيطرة على الإنسان والمجتمعات، أداة سيطرة سياسيَّة، على حدّ تعبيره. تقدّمت البلدان الصناعيَّة بفضل العلم والتكنولوجيا، ولكن أفرادها ليسوا سوى الأفراد ذوات البُعْد الواحد. ذلك أنَّ ثورة البروليتاريا الَّتِي كان من المفترض أن تظهر في تلك البلدان لن تظهر؛ بل ومن المستحيل أن تظهر؛ لأنّ المجتمع المعاصر صار مجتمع التكنولوجيا والصناعة المُتقدّمة، الَّتِي تهيمن على الفرد هيمنة غير مسبوقة. تلك الهيمنة، أو السَّيطرة تتلبّس طابعًا عقلانيًّا ذلك أنّها تُحقّق للمجتمع كل ما

1- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربيَّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليَّة، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2008م، ص 472، 473.

يصبو إليه من رخاء ورفاهية، فهل من المعقول أن يثور الناس مطالبين بتغيير هذا المجتمع: مجتمع الرخاء والرفاه؟

لكن سرعان ما يُنبّهنا ماركيوز إلى أنّ ذلك ليس سوى ظاهر الأمر؛ فالمجتمع الصّناعيّ برمّته مجتمع لا عقلانيّ؛ لأنَّ تطوُّر إنتاجيّته لا يؤدّي إلى تطوُّر الحاجات والمواهب الإنسانيَّة تطوُّرًا حرًّا؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، فإنتاجيّته لا يمكن أن تستمرّ في التَّطوُّر على ذلك النّحو ما لم تقمع تطوُّر الحاجات والمواهب الإنسانيَّة وتفتّحها الحُرّ. ولكن جهاز الإنتاج جهاز كلّيّ، يمارس تأثيره على كل مستويات الحياة المادِّيَّة والفكريَّة، فكيف يمكن لنا التمييز بين الظاهر والحقيقة. فالمجتمع أُحادي البُعْد؛ لأنّه يحيل الأفراد إلى ذاته، ويُجرّد من المعنى كلّ محاولة لمناوأته. وكيف يحدث ذلك وهو يلبّي كل حاجات النّاس؟ ولكن هل الحاجات الَّتِي يلبّيها حاجات حقيقيَّة؟ تلك الحاجات وفقًا لماركيوز حاجات وهميَّة من صُنع الدعاية والإعلان والاتّصال الجماهيريّ. وفي حرص المجتمع على تلبية تلك الحاجات حرص على خلق الإنسان ذي البُعد الواحد القادر على التكيّف مع المجتمع ذي البُعْد الواحد. الإنسان ذو البعد الواحد إنسان استغنى عن الحرِّيَّة بوهم الحرِّيَّة[1].

ها هي شركات الأدوية تسعى من وراء اختراع الأدوية- لا إلى علاج المرضى، أو على الأقل أولئك الَّذين قامت بالتجريب عليهم؛ كي تصل إلى منتجاتها- بل أعمتها القيم المادِّيَّة، وحبّ المادّة والربح المادّيّ عن أبسط القيم الإنسانيَّة- فتقتل من أجل تحقيق المكاسب المادِّيَّة. الأدلّة موجودة على أنّ بعض شركات الأدوية قد استغلت المبحوثين في بعض أنحاء العالم النّامي مُسبّبةً لهم ضررًا كبيرًا. كمثال واحد، يمكن القول: إنّه في العام 1996م، قامت شركة فايزر بتجريب دواء يسمّى (تروفافلوكساسين Trovafloxacin) تحت المُسمّى التجاريّ (تروفان trovan) وذلك في نيجيريا على مجموعة من الأطفال وذلك في أثناء انتشار وباء التهاب السحايا meningitis؛ وهو التهاب في الأغشية الدماغيَّة ويسمى أيضًا بالحمّى المخِّيَّة الشوكيَّة، ولم يكن ذلك الدواء قد سمح به في الولايات المتّحدة بعد في ذلك الوقت.

1- هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البُعْد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988م، ص 10 - 12 .

يُمثّل استغلال وجود وباء وحاجة الناس إلى العلاج بأيّ شكل وتحت أيّ صورة أوّل أشكال الاستغلال الَّذي مارسته الشركة؛ إذ من المعروف أنّ الاختبار على مرضى خلال مرحلة الوباء تصرّف غير أخلاقيّ لاستغلال حاجة المريض فيه ومِنْ ثَـمَّ، موافقته على أن يتـمّ التجريب عليه على الرّغم من أنّه قد لا يقبل ذلك في الظُّروف العاديَّة. ووفقًا للخطوات الطبِّيَّة، فإنّه كان لا بُدّ من متابعة حالة المبحوثين في اليوم التالي على إعطائه الدواء لاختبار مفعول الدواء في المبحوث. وهو ما لم يحدث، وتُرك مسألة اختياريَّة للمبحوثين. ثمّ إنّ الدواء قد أعطي للمبحوثين عن طريق الفم، وليس بالحقن كما كان من المفروض، من حيث إن الحقن أسرع مفعولًا. كذلك كان من المفترض إجراء اختباري دم للأطفال بينهم مدّة زمنيَّة معيّنة، ولكن من الثّابت أنّ الاختبار الثاني لم يتمّ. الأسوأ من ذلك كلّه أنه لا الأطفال ولا ذويهم كانوا يعلمون أنّ أطفالهم يتمّ استخدامهم بوصفهم مبحوثين؛ إذ كانوا يعتقدون أنّ أطفالهم يتمّ علاجهم، وهي مخالفة أخلاقيَّة صريحة تتنافى مع احترام كرامة الإنسان وإرادته وموافقته الطوعيَّة في أن يكون مبحوثًا في تجربة سريريَّة. كانت النتيجة المنطقيَّة هي وفاة أحد عشر طفلًا، كما أصيب بعضهم بالعمى، وبعضهم بالصّمم وبعضهم بالعرج[1].

كذلك فقد غيّرت التكنولوجيا كثيرًا من مفاهيم الإنسان الأساسيَّة، مثل: مفاهيم الموت، والحياة، والولادة. كما كشفت عن أصوله الجينيَّة وخريطتها.

إذن؛ كيف نتعامل مع العلم والتكنولوجيّات المعاصرة وقد وصلت إلى ما وصلت إليه من تحكم ليس فقط في الوضع الماديّ للوضع البشريّ للإنسان؛ وإنّما غيّرت أيضًا من وضع الإنسان الأنطولوجيّ والطريقة الَّتي يرتبط بها بالعالم وأعادت تشكيل عناصر أنثربولوجيَّة مهمّة في حياته كالزمان والمكان؟ إذ أوجدت تكنولوجيا الإعلام- على سبيل المثال- علاقة جديدة بالمكان، لا مُتناهية، وبلا مسافة، وطوّرت مناهج جديدة خاصة بقابليَّة ردّ الفعل، وقابليَّة التكيّف مع الأحداث[2].

1- Macklin, R. 2003 Bioethics, Vulnerability and protection. In Bioethics Vol.17, no.5-6 pp. 476, 477.

2- مارك غراسان، الأخلاق التقنيَّة: هوام توتاليتاري بتغطية ميتافيزيقيَّة، في: مجلّة الاستغراب، العدد 15، 2019م، ص 43.

هل نقبلها على أنّها شرّ مستطير لا بُدّ منه وندرس باستمرار شروره ونحاول استبعادها؟ أو نحاول استبعادها ورفضها تمامًا، والعودة إلى حياة النّقاء والصّفاء؟

يبدو أنّ الجميع ـ وأنا منهم ـ يتّفقون على أنّ العودة إلى ما قبل سيطرة العلم والتكنولوجيا على حياتنا حلّ مستحيل عمليًّا يخرجنا من التاريخ. هكذا رأى هيدجر، وهكذا رأى مارك غراسان وغيرهما الكثير. وفقًا لهيدجر ليست التقنية من صُنع الإنسان حتى نستطيع الاستغناء عنها، ولكنّها جزء من مصيره تشكّل أهدافنا وتحقّقها. فهي ليست تطبيقًا للعلم الفيزيائيّ. التقنية أمر مُحايد يمكن استخدامها بصورة إيجابيَّة أو سلبيَّة، وعلى الإنسان أن يتّخذ قراره بشأن هذا الاستخدام[1].

أمّا غراسان، فيرى أنّنا نعيش وننتفع من عصر التقنية، ونستفيد من هباتها السَّخيَّة على الرّغم من سيئاتها الصغيرة الَّتِي سرعان ما ننساها عند العودة إلى ميزان الربح والخطر. فالهرب من التقنية وشيطنتها يقود إلى معيشة مستحيلة من النّاحية الموضوعيَّة، فنضطرّ إلى الانسحاب من هذا العالم، أو الانفصال عنه، وقد يترتّب على هكذا انطواء كاره للتقنية تقهقر الشروط الماديَّة؛ بحيث يصعب إدراكه. إنّ التقنية واقعة إنسانيَّة وجوهريَّة كغيرها من الوقائع الأخرى للوضع البشريّ[2]. الحل الثاني وهو الأقرب للواقعيَّة هو الحل الَّذي تقبله وتمارسه تقريبًا كثير من المؤسّسات الدوليَّة والإقليميَّة والمحلِّيَّة المعنيَّة بضرورة أن يكون التَّقدُّم العلميّ لمصلحة الإنسان. فهل نقبل هذا الحل؟ دعنا نعرض ـ بداية في عجالة ـ قصّة أخلاقيّات العلم والتكنولوجيا تلك الَّتِي قبلت هذا الحل الثاني، والَّتِي نعني بها معالجة المشكلات الأخلاقيَّة النّاجمة عن التَّطوُّرين: العلميّ، والتقنيّ.

تطوُّر أخلاقيَّات العلم

اهتمّت المؤسّسات العلميَّة الدَّوليَّة والإقليميَّة، وعلى مستوى كثير من البلدان وخاصّة في الغرب ـ بدءًا من النّصف الثّاني من القرن العشرين ـ بما أصبح يُعرف بمبحث «أخلاقيّات العلم والتكنولوجيا»، وبما يُطلق عليه أحيانًا «الأخلاقيّات التطبيقيَّة»، أو «الأخلاقيّات العمليَّة»، استشعارًا من تلك المؤسّسات أنّ العلم

1- صفاء عبد السلام جعفر، الأصل في التقنيَّة، في: مجلّة الاستغراب، العدد 15. 2019م، ص 50 - 51.

2- مارك غراسان، الأخلاق التقنيَّة، مرجع سابق، ص 40، 41.

والتكنولوجيا لا يتأسّسان على قيم أخلاقيَّة، وأنّهما أحيانًا لا يخدمان البشريَّة، ولا ينفعان المجتمعات، على الرّغم من أنّ هذا ما يجب أن يكون عليه العلم، وما يجب أن تكون عليه التكنولوجيا: من بداية كونهما فكرة في عقل الباحث، ثمّ في أثناء البحث؛ أي في طريقة إنتاجه، وانتهاء بمنتجاته.

يمكن العودة ببداية أخلاقيّات العلم إلى أبي الطب «أبقراط» (460 ق م ـ 370 ق م) الَّذي وضع معيارًا أخلاقيًّا للعلاج وهو ألّا يؤدّي العلاج إلى ضرر المريض، ووضع بنود القَسَم الشهير الَّذي أصبح يُعرف باسمه (قسم أبقراط) ذي البنود والمعايير الأخلاقيَّة. وضع الفراعنة وأهل بابل كذلك آداب وأخلاقيّات لمهنة الطب وهو ما كشفت عنه البرديّات المصريَّة القديمة والوثائق البابليَّة. كذلك، عرف المسلمون في العصور الوسطى أهمّيَّة أخلاقيّات الطبّ فكان ابن سينا (980 ـ 1038) أشهر من كتب في أخلاقيّات الطّبّ، وترك لنا أبو بكر الرازي(865 ـ 925) كتابه المشهور «أخلاق الطّبيب».

إلَّا أنَّ البداية الَّتِي فجّرت أهمّيَّة الأخلاقيَّات في الغرب هي التجارب الَّتِي قام بها الأطبّاء على المرضى ـ وأغلبهم كانوا مساجين ـ في أثناء الحرب العالميَّة الثانية، والَّتِي أودت بحياة الكثير منهم. أثارت تلك التجارب بعد الحرب النقاش في ضرورة حماية البحث العلميّ لكرامة الإنسان وحقوقه الطبيعيَّة ومِنْ ثَمّ؛ في الإطار الأخلاقيّ الَّذي يجب أن يعمل فيه البحث العلميّ الَّذي يستخدم الإنسان في تجاربه وهو ما أدَّى إلى بداية نشأة ما يُعْرف الآن بأخلاقيَّات البحث العلميّ في العالم الغربيّ. تمّ وضع عشرة معايير يجب أن يلتزم بها الطبيب متى أراد أن يقوم بتجربة على إنسان وهي ما عُرِفت بوثيقة نورنبرج 1947 والَّتِي تُعدّ أوَّل وثيقة في العصر الحديث تصدر في مجال البحوث على البشر.

أثرت تلك الوثيقة ـ منذ ذلك الوقت ـ في بيئة أخلاقيّات البحث العلميّ من نواحٍ عدّة: فقد أدّت إلى قبول ما عُرف بضرورة اشتراط حُرِّيَّة المبحوث في المشاركةً في البحث، كما أدّت إلى إدراج هذا الشرط في الإعلان العالميّ لحقوق الانسان 1948. كذلك أدَّت تلك المحاكمات إلى ظهور إعلان هلسنكيّ للمبادئ الأخلاقيَّة للبحث الطّبّيّ المُتضمّن التجريب على البشر والصّادر من الاتّحاد الطبّيّ الدَّوليّ في العام 1964، والَّذي تمّت مراجعته بعد ذلك مرّات عدّة حتى العام 2013، والَّذي ينصُّ ـ ضمن ما ينصُّ عليه ـ على أنّ حياة المبحوث وصحّته

وخصوصيّته وكرامته في الأبحاث الطِّبِّيَّة الحيويَّة هي من أهمّ ما يجب على الباحث أن يراعيها.

لم يكد المجتمع الطبّيّ ينتهي من تدارس تلك المبادئ والمعايير الجديدة حتى خرجت عليهم في 18 ابريل 1979 وثيقة عُدّت من أهمّ الوثائق العالميَّة في مجال حماية المبحوث في مجال البحث الطبّيّ ألا وهي وثيقة بلمونت Belmont Report. لخّصت تلك الوثيقة المبادئ الَّتِي يجب مراعاتها في البحث الطبّيّ في ثلاثة مبادئ: احترام الأفراد، والمنفعة، والعدل. تلك المبادئ ليست مُوجّهة إلى الباحث فقط، ولكنها تُمثّل الضَّوابط الأخلاقيَّة الَّتِي يجب أن يراعيها ويعيها الباحثون، والمبحوثون، ومراجعو الأبحاث، وكل مهتمّ بالبحث العلميّ المُتعلّق بالتجريب على البشر.

ثمَّ تلا ذلك القواعد الإرشاديَّة الدَّوليَّة لأخلاقيّات البحوث الطِّبِّيَّة الحيويَّة المُتضمّنة التجريب على البشر، والَّتِي صدرت من مجلس المُنظّمات الدَّوليَّة للعلوم الطِّبِّيَّة CIOMS في العام 1982م، وتمَّت مراجعتها مرّات عدّة حتى العام 2002م. ومع الوقت، أضحى البحث المُصمّم تصميمًا يراعي الجوانب الأخلاقيَّة والموافقة المُستنيرة الإراديَّة شرطين أساسيين مقبولين عالميًّا سابقين لأيّ بحث علميّ يتضمّن تجريبًا على البشر. وأصبحت القواعد الإرشاديَّة العالميَّة والوطنيَّة المُنظّمة للسُّلوك الأخلاقي في البحث العلميّ هي ما يضع ضوابط المراجعة المستقلّة للبروتوكول البحثيّ، وتصميم البحث، ومعايير الرعاية، والموافقة المستنيرة[1]. لم يتوقّف الحال عند العلوم الطِّبِّيَّة والبيولوجيَّة، ولكن امتدّت ثقافة المراعاة الأخلاقيَّة للبحث العلميّ إلى العلوم الاجتماعيَّة.

اتّسعت دائرة الاهتمامات الأخلاقيَّة رُويدًا رويدًا. أخذت الهيئات الدَّوليَّة، مثل: مُنظّمة اليونسكو على عاتقها منذ سبعينيّات القرن الماضي نشر ثقافة الأخلاقيّات، بادئة بأخلاقيّات البيولوجيا، والَّذي تمثّل في إنشاء اللّجنة الدَّوليَّة لأخلاقيّات البيولوجيا 1993، ثمّ اهتمَّت بأخلاقيّات العلم والتكنولوجيا، والَّذي ظهر أوّلًا في تأسيسها للهيئة الدَّوليَّة لأخلاقيّات المعرفة العلميَّة والتكنولوجيا المعروفة بالكومست

1- Marshall, Patricia A. 2007/ Ethical challenges in study design and informed consent for health research in resource-poor settings/ World Health Organization on behalf of the Special Programme for Research and Training in Tropical Diseases. In http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/43622/1/9789241563383_eng.pdf.

1998. ومنذ نشأة هاتين الهيئتين وهما تعملان بوصفهما هيئتين استشاريَّتين ومنتدى عقلي للخبراء المُشكّلين لها. فرضت الهيئتان على نفسيهما مَهمّة صياغة مبادئ أخلاقيَّة تعين صانعي القرارات على اتّخاذ قراراتهم وذلك خلاف الحسابات الاقتصاديَّة والعلميَّة أي تهدف لأن تكون منتدى عقليًّا لتبادل الخبرات والآراء، بإمكانهما على هذا الأساس استكشاف المخاطر بصورةٍ مسبقة قبل وقوعها، وعندئذ تقوم كلّ منهما بدور النَّاصح لمُتّخذي القرارات في هذا الصَّدد، وأن تقيم لقاءات علميَّة بين المجتمعات العلميَّة، ومُتّخذي القرارات، والجمهور العام.

استمرّت اليونسكو في الاهتمام بإصدار وثائق أخلاقيَّة في التكنولوجيّات المختلفة تُمثّل معايير أخلاقيَّة عالميَّة، مثل: إصدار «الإعلان العالميّ لأخلاقيّات البيولوجيا وحقوق الإنسان» الَّذي صدر في العام 2005م عندما تبنّاه المؤتمر العام لليونسكو بالإجماع. كما قامت هيئة الكومست- في إطار التزامها بدورها- بتحليل تكنولوجيا المعلومات، واستخدامات المياه، وتكنولوجيا الفضاء والطاقة وتكنولوجيا النانو واضعة معايير أخلاقيَّة تنظّم استخدام تلك التكنولوجيّات. كذلك، فإنّ دورها في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ICT واضح؛ إذ يُعدُّ الاتّصال والمعلومات واحدًا من الخمسة القطاعات البرامج الرئيسة لليونسكو، تنفيذًا للأهداف الَّتي حدَّدها المجتمع الدّوليّ بوصفها أهدافًا للتنمية.

على المستوى الدَّوليّ، لم يقتصر الاهتمام الدّوليّ بأخلاقيّات التكنولوجيا على نشاط منظّمة اليونسكو، ولكن وضعت الكثير من الهيئات والجمعيّات في بلدان كثيرة من العالم الغربيّ وثائق أخلاقيَّة في جوانب التكنولوجيا المختلفة. فمن أشهر الوثائق في مجال أخلاقيّات تكنولوجيا المعلومات والاتصال وثيقة السُّلوك المهنيّ ACS Code of Professional Conduct الَّتي أصدرتها جمعيَّة الحاسوب الأستراليَّة Australian Computer Society 2014، ثمّ وثيقة أخلاقيّات معهد مهندسي الإلكترونيّات والكهربيات Institute of Electrical and Electronics Engineers IEEE وهي أكبر الجمعيّات على مستوى العالم في مجال الإلكترونيّات والحاسوب.

على المستوى الإقليميّ، وعت الدُّول العربيَّة منذ أكثر من ربع قرن أهمّيَّة صياغة المُدوّنات الأخلاقيَّة من حيث إنّ المبادئ والمسؤوليّات الأخلاقيَّة هي الركيزة الأساس في دفع العلم وتوجيهه، إلّا أنّ معظم مُدوّنات الأخلاق الَّتي ظهرت،

على المستوى القوميّ أو المؤسّسيّ، كانت في مجال العلوم الطبِّيَّة والبيولوجيّة، ولم تكن لها الفاعليَّة المطلوبة. تُعدّ المُنظّمة الإسلاميَّة للعلوم الطبِّيَّة (مقرّها الكويت) أول مُنظّمة في العالم العربيّ تهتمّ بإصدار وثيقة أخلاقيَّة 1981؛ تُحدّد فيها سلوكيّات الطبيب والمريض والمجتمع وواجباتهم وحقوقهم؛ ما شكّل حدثًا فريدًا من نوعه في ذلك الوقت. ثمّ أصدرت المُنظّمة في العام 2004م ما أسمته «الميثاق الإسلاميّ للأخلاقيّات الطبّيَّة والصّحّيَّة»، والَّذي يشمل على أجزاء ثلاثة: الجزء الأوّل خاص بالسُّلوكيّات الطِّبّيَّة وحقوق الطبيب وواجباته، ثمّ الجزء الثاني وهو عبارة عن رؤية إسلاميَّة إلى القواعد الإرشاديَّة الأخلاقيَّة العالميَّة لأبحاث الطّبّ الحيويّ المُتعلّقة بالجوانب الإنسانيَّة. ثمّ الجزء الثالث والأخير وهو عبارة عن رأي الاسلام في الإنجازات الحديثة في الطّبّ. تُعدّ المُنظّمة الإسلاميَّة للتّربية والعلوم والثّقافة (الأيسيسكو) ومقرّها الرباط في المغرب ثاني مُنظّمة عربيَّة تصدر ميثاقًا أخلاقيًّا في العام 1982م ضمن محاولتها إنشاء ما أسمته «الهيئة الإسلاميَّة لأخلاقيّات العلوم والتكنولوجيا». ضمّت تلك الوثيقة جزءًا مُهمًّا ـ مُلحقًا ـ عن أخلاقيّات البحث الطبّيّ.

توالى بعد ذلك اهتمام الكثير من الدُّول العربيَّة بإصدار المواثيق الأخلاقيَّة المُنظّمة للبحث العلميّ، مُتوّجة تلك المواثيق بـ «شرعة أخلاقيّات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربيَّة» 2019 [1]. كما بدأ يظهر في العقدين الماضِيَيْن الاهتمام بتدريس أخلاقيّات العلوم والتكنولوجيا في المرحلة الجامعيَّة فظهرت مقرّرات، مثل: مُقرّرات أخلاقيّات الطب، وأخلاقيّات البيولوجيا، وأخلاقيّات الإدارة، وأخلاقيّات الهندسة، وأخلاقيّات الإعلام.

المُلكيَّة الفكريَّة وكورونا

تظلّ القيم الأخلاقيَّة مطلبًا إنسانيًّا ينشده النّاس مهما كانت مُغريات الحياة المادِّيَّة ولا سيّما إذا تعلّق الأمر بمسألة وجود؛ أي مسألة حياة، أو موت.

1- صدرت تلك الشرعة 2019 من مُنظّمة اليونسكو بعد أن شارك في عمليَّة التّشاور بشأنها أكثر من 500 خبير، واعتمدها قادة الدُّول العربيَّة في مجلس جامعة الدّول العربيَّة بتاريخ 31 مارس 2019 بالقرار (772 دع (30)- ج -3 31 - 03 - 2019). تحرير بهاء درويش. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372170

في أكتوبر 2020، تقدَّمت كلّ من جنوب أفريقيا والهند باقتراح لمُنظّمة التجارة الدَّوليَّة لإسقاط حقّ المُلكيَّة الفكريَّة عن أمصال، وأدوية، وعلاجات وباء كورونا لمدّة ثلاث سنوات على الأقل استنادًا إلى أنّ المسألة مسألة حياة، أو موت، وأنّ حياة الإنسان لا يجب أن تكون رهنًا بمن يقدر على دفع ثمن البقاء على قيد الحياة. وأنه متى تمّ الكشف عن مُكوّنات الأمصال وطرق تصنيعها- ستتمكّن كثير من الدول من تصنيع الأمصال؛ ما يسرع من عمليَّة التطعيم ومِنْ ثَمَّ، الوقاية من المرض والوفاة.

وافقت أكثر من مائة دولة على ذلك الاقتراح؛ بينما جاء الاعتراض من الاتّحاد الأوروبيّ، وإنجلترا بشكل أساس، استنادًا إلى أنّ حماية المُلكيَّة الفكريَّة مبدأ طالما أدَّى إلى تحفيز العلماء، وكان سببًا في كثير من الاختراعات الَّتِي أفادت البشريَّة، وأنّ إلغاءه -ولو لمرحلة زمنيَّة مُحدّدة- قد يحبط من عزيمة العلماء في الاستمرار. وبعد أكثر من عام من المفاوضات بين الهند، وجنوب أفريقيا، والاتّحاد الأوروبيّ، وإنجلترا انتهى الجميع في مارس 2022 إلى صيغة توافُقيَّة بقصر إسقاط المُلكيَّة الفكريَّة على الأمصال فقط دون بقيَّة العلاجات الخاصّة، وأن يسمح بإمكانيَّة تصنيع الأمصال دون موافقة أصحاب براءة الاختراع للدول الَّتِي صدّرت أقل من عشرة في المائة من مجموع جرعات الأمصال الَّتِي أنتجت في العام 2021م إلى دول أخرى، ومِنْ ثَمَّ؛ تستبعد الصين- مثلًا- من الدول الَّتِي يمكن أن تستفيد من ذلك الإسقاط. وعلى كلّ، فالنّصّ النّهائيّ الَّذي تمّ وضعه لم يتمّ اعتماده بعد، ولكنه في طور المناقشة من قبل الأطراف[1].

هكذا، على هذا النّحو وكردّ فعل لطغيان التكنولوجيا، يستشعر الإنسان الخطر بشكلٍ مُتزايد ويطلب النّاس علمًا بشريًّا -توجهه وتحميه قيم أخلاقيَّة- لا علمًا تقنيًّا فقط، علمًا يراعي حُرمة الحياة الإنسانيَّة وقداستها، وحقّ الإنسان في الاختيار، والحفاظ على كرامته.

1- Furlong, A. (March 15, 2022). Compromise reached on COVID-19 vaccine intellectual property rights waiver. In Politico. Available in https://www.politico.eu/article/compromise-reached-on-covid-19-vaccine-intellectual-property-rights-waiver.

خاتمة

هل هذا التناول يكفي؟ هل يكفي وضع مبادئ أخلاقيَّة إنسانيَّة، وتسويغ تأسيس العلم عليها؟ يشهد الواقع حتى الآن أنّ التنظير الأخلاقيّ بوضع العقل الإنسانيّ مبادئ أخلاقيَّة وتسويغ كونها ما يجب أن توجه العلم لم يكف حتى الآن لسيادة تأسيس العلم والتكنولوجيا وتوجيههما توجيهًا قيميًّا، وتخليص الإنسانيَّة بالكامل من شرورهما.

من منظوري، إنّ مردّ ذلك إلى أنّ تلك المبادئ البشريَّة الَّتِي ضمّتها المواثيق المختلفة مبادئ جزئيَّة تنطلق من إطار رؤية ماديَّة إلى الكون أكثر شمولًا تسود عصرنا الحالي منذ أعلت الحداثة من شأنها. فمتى تعارضت تلك المبادئ الأخلاقيَّة الَّتِي حاول العقل البشريّ صياغتها لتوجيه العلم ـ والَّتِي تدعو إلى احترام كرامة الإنسان، وحقّه في الاختيار، وضرورة التشارك والتضامن بين البشر من أجل مصلحة الكلّ، واحترام الضعفاء، والمسؤوليَّة الأخلاقيَّة، وغيرها من المبادئ الأخلاقيَّة الَّتِي وضعها العقل البشري بصورة مستقلّة عن أيّ مرجعيَّة دينيَّة ـ مع الرُّؤية القيميَّة المادِّيَّة العامَّة إلى الوجود، والَّتِي تغلفها، ستظلُّ الغلبة ـ وخاصّة في طور التنفيذ ـ للرؤية العامّة إلى الوجود.

ذلك أنَّ المناداة بتلك المبادئ الأخلاقيَّة لم تتأسّس على رؤيةٍ أنطولوجيَّة إلى الكون تضع الله على قمّة هذا الكون من حيث إنه الخالق لهذا الكون. ومِنْ ثَمَّ، تراعي الجانب الروحانيّ للإنسان؛ وإنّما انطلقت من رؤية مادّيَّة إلى الوجود لا مكان للألوهيَّة فيه. ولذا؛ لا مكان فيه للبُعْد الرُّوحي للإنسان، رؤية تنطلق من تسويغات إنسانويَّة نفعيَّة؛ أي تنطلق من المنظور المادّيّ ذاته إلى الوجود. فللإنسان كرامة يجب مراعاتها ـ وفقًا للتنظير الأخلاقي الإنسانوي ـ لأنّه الكائن الوحيد صاحب الإرادة. ولكنه صاحب كرامة يجب مراعاتها ـ وفقًا للمرجعيَّة الدينيَّة ـ لأنّه خليفة الله على الأرض وليس فقط لأنه يتميز عن بقيَّة الكائنات بكونه صاحب إرادة حُرّة. فشتّان بين التسويغين وما يفعله الاعتقاد في كلٍّ منهما.

على البحث العلميّ المنتج للتكنولوجيا ألّا يكون مُضرًّا بالإنسان لأنه صاحب كرامة بالمعنى الدنيويّ، ولكنه وفقًا للفكر ذي المرجعيَّة الدينيَّة يجب عدم الإضرار به؛ لأنّه صاحب كرامة بالمعنى الدينيّ الَّذي ذكرناه؛ أي لأنّه خليفة الله على الأرض. والإنسان مسؤول تجاه أخيه الإنسان من أجل تحقيق المساواة، أو العدالة

بين البشر، ولكنه وفقًا للفكر ذي المرجعيَّة الدينيَّة يجب تحقيق المساواة، أو العدالة بين البشر اتّقاء لله، ومراعاة لمسؤوليتنا تجاه الله. وشتّان بين مسؤوليَّة الإنسان تجاه الإنسان، ومسؤوليته تجاه الله.

هكذا، فالرُّؤية الماديَّة إلى الكون ـ في اعتقادي ـ هي السَّبب في عدم تحقيق أخلاقيّات العلم والتكنولوجيا المراد منها في تأسيس العلم والتكنولوجيا وتوجيههما توجيهًا قيميًّا.

هل يكون البديل أن نفكّر في تغيير تلك الرُّؤية القيميَّة المادّيَّة العامّة إلى الوجود؟ ولكن، هل هذا ممكن؟

تلك الرُّؤية ترتبط بالحضارة الَّتي نحياها، فالحضارة المعاصرة وليدة تلك الرُّؤية. هل هذا يعني أنّ تغيير تلك الرُّؤية يتطلّب تغيُّر الحضارة نفسها، أم أنّه من المُمكن الحياة برؤيةٍ مختلفةٍ في ظلّ تلك الحضارة المادّيَّة؟ يمكن أن يكون هذا موضوعًا لبحثٍ تفصيليٍّ مُستقلٍ.

المصادر والمراجع

المراجع العربيَّة

1. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبيَّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليَّة، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2008م .
2. صفاء عبد السلام جعفر، الأصل في التقنية، في: مجلّة الاستغراب، العدد 15. 2019م.
3. مارك غراسان، الأخلاق التقنيَّة: هوام توتاليتاري بتغطية ميتافيزيقيَّة، في: مجلّة الاستغراب، العدد 15، 2019م.
4. محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلميّ، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1999م .
5. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البُعْد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988م.

المراجع الأجنبيَّة

1. The Columbia Electronic Encyclopedia. 2021. The Beginnings of Science. In https://www.infoplease.com/encyclopedia/science/physics/general/science-overview/the-beginnings-of_science .
2. Furlong, A. (March 15, 2022). Compromise reached on COVID-19 vaccine intellectual property rights waiver. In Politico. Available in https://www.politico.eu/article/compromise-reached-on-covid-19-vaccine-intellectual_property-rights-waiver/.
3. Macklin, R. 2003 Bioethics, Vulnerability and protection. In Bioethics Vol.17, no.56_.
4. Marshall, Patricia A. 2007/Ethical challenges in study design and informed consent for health research in resource-poor settings/ World Health Organization on behalf of the Special Programme for Research and Training in Tropical Diseases. In http://apps.who.int/iris/bitstream/10665978924156338 3/1/43622/_eng.pdf.
5. Singer, C. 1931. The Beginnings of Science. Nature. No. 3218, Vol.128. in https://www.nature.com/articles/128007a0.pdf.

الاقتصادُ والأخلاقُ: نحو رؤيةٍ جديدةٍ

عبد الحليم فضل الله*

تنطوي العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق على إشكاليّات عدّة، سنركّز على اثنتين منها؛ الصّلة بين المفهومين هل هما مُتقاطعان، أم مُتطابقان، أم مُتعارضان، والنّتيجة المرجُوَّة، أهي الحكم على سلامة السّلوك الاقتصاديّ وممارسات النّاس فيه من معيار الفضيلة والخير، أم الحكم على صواب النَّظريَّة نفسها، أم خطئها. ويقودنا ذلك إلى تحليل العلاقة بين المُقدّمات العقليّة والوضعيّة والمنطقية الَّتِي تقرّر ما هو صحيح وما هو خاطئ في عالم الواقع من ناحية، والأحكام المعياريّة والأخلاقيّة الَّتِي تميّز بين الأفعال على قاعدة الحسن والقبح، أو الخير والشر، أو بناء على ما تخلّفه في النفس من قبول، أو رفض، من ناحية أخرى.

في هذا السِّياق، يحاول البحث تأسيس مقاربة جديدة بشأن أثر الأحكام الأخلاقيّة الَّتِي نتبنّاها على النَّظريَّات العلميّة في الاقتصاد وغيره من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ففي حين يكتفي النقاش السّائد في المسألة المطروحة، بوضع الأحكام الأخلاقيّة والمعياريّة في مجال تأثير المنطق والعقل النّظريّ، وما يتوصّل إليه العلم في إثبات فرضيّة ونقض أخرى، يطرح هذا النّصّ إمكانيّة أخرى

* أستاذ جامعي ورئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق في لبنان.

مفادها أنّ المُقدّمات المعياريّة والفرضيّات الأخلاقيّة تترك بصماتها على النَّظريَّة، وأنّ لها دورًا ملحوظًا في توجيهها بهذا الاتجاه، أو ذاك.

يكتسب هذا الموضوع أهمّيّة خاصَّة في علم الاقتصاد، في ظلّ هيمنة التَّيَّار الَّذِي يتذرّع بالطّابع الوضعيّ لمبادئه لقطع صِلته بأيّ مرجعيّة من خارجه، اجتماعيّة كانت، أو فلسفيّة، أو أخلاقيّة؛ ما يضعه تحت طائلة الانغلاق الفكريّ على الرّغم من نَبْذ اللّيبراليّين الجُدُد المزعوم للأيديولوجيا.

المثال الأبرز على التّوظيفات الأيديولوجيّة للعلم، والَّذِي نسوقه على سبيل التمهيد، هو مذهب المنفعة الَّذِي يعدّ مصدر الأخلاق الرأسماليّة، أو ما يسمّى أخلاقًا برجوازيَّة، والَّذِي يعظّم المُلكيّة الخاصّة، والمصلحة المادّيّة، ونشاط رجال الأعمال والربح، ويتجلّى ذلك أيضًا في التقليد الأنغلوساكسونيّ الَّذِي كرّس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكرة أنّ الرّفاهيّة هي وحدها معيار الخير والشر والحسن والسيّئ. تلك الأخلاق الَّتِي ترى في اللّذّة مغزى الحياة الإنسانيَّة، ومحور المبادئ الأخرى، مثل: الكرامة، والعدالة، وميل الإنسان إلى الرّفعة. وخلال القرن العشرين، جرت مراجعة الأساس النفعيّ للأخلاق الرأسماليّة/ اللّيبراليّة، لكن ذلك لم يغيّر من منظور اللّيبراليّة الجديدة منها والتقليدية إلى نفسها وسياساتها، ونذكر من تلك المراجعات أعمال «جون راولس» (1921ـ2002) الَّذِي رأى، ولأوّل مرة في طرح ليبراليّ، ضرورة أن تتلازم الحرّيّات السّياسيّة مع العدالة. ويوافق «أمارتيا سن» (-1933) الَّذِي أسهم في تجديد الخطاب اللّيبراليّ، على أنّ العدالة هدف اقتصاديّ قائم بذاته، وقد انتقد الأخلاق النفعيّة، وعبّأ الحرّيّة بمدلول اجتماعيّ يعترف بقوى السّوق لكنه يدعو إلى تشديد الرّقابة عليها؛ بل إنّ مجالات السوق بحسبه محدودة جدًّا، فلا تشمل ميادين قائمة بذاتها، مثل: المظالم الاجتماعيّة، وحماية البيئة، والتعاون الاجتماعيّ لغير غرض الكسب (الرأسمال الاجتماعيّ)، وهي قضايا لا يمكن التعامل معها بمنطق السوق وحده.

مطارحات غربيّة

يُميّز في الأخلاق بين ثلاثة أنواع: أخلاق العرف، والأخلاق الرائجة بين الناس الَّتِي هي بمعنى ما الأخلاق المعياريّة. والأخلاق النَّظريَّة الوصفيّة الَّتِي تخبر عمّا يعتنقه الناس من آراء خلقيّة وما هو صائب وخاطئ. فيما تولي نظريّة الأخلاق

عنايتها لفهم ما يعنيه الناس من إفصاحهم عن آراء أخلاقيّة معيّنة.

يطرح هذا التمييز أسئلة عن إمكانيّة أن يكون للجانب الوصفيّ من الأخلاق نتائج معياريّة، وعلى سبيل المثال، ينطلق القائلون بمذهب اللّذّة من مقدّمة بدَهيّة من منظورهم وهي أنّ الناس يُنشدون اللّذّة ويتجنّبون الألم، وبما أنّ الأمر كذلك، فإنّ التصرّفات الواقعة- في هذا السّياق- هي أخلاقيّة وتندرج ضمن مفهوم الخير[1]. وهكذا، يجري ترقية طلب اللَّذَّة، وتجنّب الألم إلى مصاف قانون طبيعيّ يكتسب نزعة فكريّة لا نفعيّة مصلحيّة فحسب.

يرفض «ديفيد هيوم» (1711-1776) إمكانيّة الخلوص إلى نتيجة معياريّة وقيميّة (خلقيّة) من مُقدّمات وصفيّة على النَّحو المذكور أعلاه. فالعقل من منظوره لا يقدر وحده على التمييز بين الخير والشرّ بالمعنى الأخلاقيّ للكلمة؛ لأنّه يتعامل مع الأمور الموضوعيّة الواقعيّة (القضايا الَّتِي يمكن أن تكون موضوعًا للصدق والكذب)، فيما مناط الأخلاق المسائل المتعلّقة بالسُّلوك، وبما تُخلّفه الأفعال من أثر في النفس والوجدان[2]. لكن لو أخذنا بفهم المُتكلّمين المسلمين للقبح والحسن الذاتيّين لأمكن تخطّي تلك المعضلة، فمن خلاله، تصير مسائل الأخلاق بذاتها من الأمور الموضوعيّة والواقعيّة الَّتِي يمكن للعقل التَّعامل معها، كما نفصّل لاحقًا.

يُعبّر «ماكس فيبر» (1864-1920) بصراحة عن وجود فاصل حازم بين مجاليْ: العلم ، والأخلاق؛ فالعلم في «أيّامنا هذه هو دعوة مبنيّة على الاختصاص، (و) في خدمة نشوء الوعي بذاتنا، ومعرفة العلاقات الموضوعيّة، لكنها ليست نعمة نزلت على صاحب رؤيا، أو نبيّ بهدف منح خلاص النفس، وكذلك ليست جزءًا مكمّلًا لتأمّل الحكماء والفلاسفة الَّذِين يتساءلون عن (معنى) العالم. والآن- كما يضيف فيبر- لو طرحتم السؤال من جديد على طريقة تولستوي: بما أنّ العلم قابل للوقوع في الخطأ، من ذا يستطيع إعطاءنا جوابًا عن سؤال: ماذا يتوجّب علينا فعله، وكيف يتوجّب علينا تنظيم حياتنا؟ سأقول لكم توجّهوا بهذا السؤال إلى نبيّ، أو مُخلّص قاصدًا أنّ الإجابة تقع غالبًا ما وراء العلم. والصّعوبة من منظوره هي أنّ مصير عصرنا المُتميّز بالعقلنة والفكرنة وخاصّة بفكّ السحر عن العالم قد

1- جوناثان ري و ج.أو.أرسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة: زكي نجيب محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013م، ص: 20-18.

2- المصدر نفسه، ص:408-407.

قاد البشر إلى هدم القيم العُليا الأكثر سموًّا في الحياة العامّة»[1] دون أن يطرح هذا العصر بدائل حاسمة لها من عوالم الفنّ والمؤسّسات الأكاديميّة الَّتِي تخرّج أناسًا ليس من أدوارهم أن يكونوا بتعبيره «أنبياء صغار».

لكن لدى «ايمانويل كانت» (1724ـ1804) رأي آخر، مفاده أنّ «كلًّا من العقل النّظريّ والعقل العمليّ ناشئ من قابليّة معرفيّة واحدة، فكلاهما انعكاسٌ للعقل الخالص». والفارق هو أنّ الأوّل يتعامل مع قضايا إدراكيّة نطاقها القانون الطبيعيّ؛ أي طبيعة الأشياء، فيما حدود العقل النّظريّ تقع عند مسائل الإرادة الَّتِي تنبثق منها قواعد سلوك والتزامات أخلاقيّة بشأن ما يجب على الإنسان فعله[2]. ومع ذلك، فإنّ أخلاق الواجب لا تعني أنّ الإنسان سيقوم بمسؤوليّاته بدافع ذاتيٍّ من دون وجود الله، الَّذِي هو ضرورة أخلاقيّة؛ لأنّه منشأ القانون الأخلاقي (أو بالأحرى منشأ الدافع الأخلاقيّ) وليس واضعًا أو مالكًا له[3]، ويفضي رأيه هذا إلى القول بأنّ القوانين الأخلاقيّة مستقلّة عن الله إلّا أنّ وجودها مرتبط بوجوده.

أمّا الإضافة الأساسيّة الَّتِي قدّمها «هيوم» في مجال الأخلاق، فهي أنّ المنطق غير قادر على إحداث نقلة ممّا هو «كائن» إلى ما «ينبغي أن يكون»، أو من الحكم الوصفيّ إلى الحكم القيميّ، ولذلك تراه يتّخذ طريقًا آخر في التمييز بين الأعمال الأخلاقيّة وغيرها، يتمحور حول أثرها في الوجدان وما تبعثه في النفوس من رضا وسعادة. فالتكوين الطبيعيّ لعقل الإنسان يدفعه إلى «إظهار الاستحسان، أو الاستهجان في مواجهة المواقف والتصرّفات الَّتِي يلاقيها». وبذلك، يكون الفعل الخيّر (الجيّد) هو الَّذِي يُسبّب استحسان الآخرين، فيما نتلقّى اللّوم منهم على السُّلوك البغيض[4].

لكن ماذا عن التزامات العدالة الَّتِي تنطوي على تضحية وألم لدى القائمين

1- ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، دار الحقيقة ، بيروت، 1982م، ص:42-38.

2- أمير عباس صالحي، إيمانويل كانت- فلسفة الأخلاق-الحداثة، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، بيروت،2019م، ج3، ص:29.

3- المصدر نفسه؛ ص:66-60.

4- Alain Bailey and Dan o'Brien; Hume's Enquiry Concerning Human; London: Continnum; 2006; p:93.

بهـا؟ ألا تُصنّـف فـي خانـة الأفعـال المرفوضـة وفـق المنهـج أعـلاه؟ يصـف «هيـوم» تلـك الالتزامـات بالأخلاقيّـة كونهـا ضروريّـة وركنًـا مـن أركان وجـود المجتمع واسـتقراره وتماسـكه. ولعلّه بذلـك يريـد أن يقـول، بـأنّ مترابطـات العدالة كالإيفـاء بالعقـود، وتأدية الأمانـة، والخدمـة العامّـة، وغيرهـا،... هـي سـبب للسّـعادة الجماعيّـة الَّتِـي يكتسـبها الإنسـان بالخبـرة والحـدس، ومآلهـا فـي نهايـة المطـاف أن تصيـر سـعادة فرديّـة حتـى لـو انطـوت بـادئ الأمـر علـى تضحيـة وألـم. وكذلـك هـي الحـال فـي التصرفـات القائمـة علـى التعاطـف مـع الآخريـن، الَّتِـي تجنّـب النّـاس المشـاعر السّـلبيّة النّاشـئة من التّمسّـك الفـظّ بالمصالـح الفرديّـة والشـخصيّة؛ مـا يفضـي إلـى مشـاحنات وتعـارض دائـم مـع الآخريـن، ويُخلّـف شـعورًا فادحًـا بالمـرارة، وعـدم الارتيـاح إذا مـا واظبنـا علـى تحاشـي التّضامـن مـع النّـاس فـي محنهـم.

إنّ تحديـد الفعـل الأخلاقـيّ بنـاء علـى أثـره فـي النفـس، يقتـرب بنـا مـن الفلسـفة النّفعيّـة الَّتِـي، كمـا سـبقت الإشـارة، هـي جوهـر اللّيبراليّـة الكلاسـيكيّة، وقـد حـاول بعضهـم التخفيـف مـن غلـواء تلـك الفلسـفة بإضفـاء طابـع أيديولوجـيّ وقيمـيّ عليهـا، ووضعهـا فـي إطـار الحقـوق الطبيعيّـة الَّتِـي تشـمل الحرّيّـة والبقـاء والسّـعادة. لكـن بعـض اللّيبراليّيـن ممّـن وصفهـم «إريـك هوبزبـاوم» بالفلاسـفة غيـر اللّبقيـن، «كتومـاس هوبـز» (1588ـ1679) ، ومدرسـة المفكريـن والدعـاة مـن أنصـار «جيريمـي بنثـام» (1748ـ1832)، و«جيمـس مـل» (1773ـ1836)، كان لديهـم مـا يكفـي مـن الجـرأة والاندفـاع للقـول بـأنّ «كلّ مـا يخـرج عـن نطـاق المنفعـة المحسـوبة بصـورة عقلانيّـة هـراء فـي هـراء»[1]. وهـذا هـو الأسـاس فـي جعـل المصلحـة الفرديّـة محـور الحقـوق الطبيعيّـة الَّتِـي لـم تـولِ اهتمامًـا واضحًـا لمفهومـي الأخـلاق والواجـب بالمعنـى الَّـذِي نسـعى إلـى فهمـه والبنـاء عليـه فـي السـياق الَّـذِي نحـن فيـه.

تنطلـق النّفعيّـة مـن الفهـم اللّيبرالـيّ الكلاسـيكيّ للمجتمـع بوصفـه ذرّات فرديّـة منفصلـة، تسـعى كلٌّ منهـا علـى حـدة إلـى تعظيـم مـا يرضيهـا وتقليـل مـا يسـوؤها فـي مختلـف المجـالات. وبنـاء عليـه، يصيـر تحقيـق السّـعادة حقًّـا أساسـيًّا للنّـاس. ومـع ذلـك، لـم يجـد اللّيبراليّـون مناصًـا مـن الاعتـراف بحاجـة الأفـراد إلـى إقامـة علاقـات مـع الآخريـن ضمـن ترتيبـات مُتّفـق عليهـا، حتـى لا يذهـب التّمـادي فـي الفردانيّـة إلـى

1- أريـك هوبزبـاوم، عصـر الثـورة (أوروبـا 1848-1789)، ترجمـة: د. فايـز الصيـاغ، المُنظّمـة العربيّـة للترجمـة؛ توزيـع مركـز دراسـات الوحـدة العربيّـة، بيـروت، كانـون الثانـي 2007، ص:436-435.

نزاعـات وصدامـات تمـسّ بالسّـعادة. تعتـرف اللّيبراليّـة الكلاسـيكيّة بـأنّ الإنسـان كائـن (حيـوان) اجتماعـيّ لكـن المنفعـة العامّـة للمجتمـع مـن منظورهـا لا تعـدو أن تكـون حاصـل جمـع منافـع الأفـراد، فـلا يكـون تعظيـم سـعادة المجتمـع بتحقيـق أهـداف جماعيّـة؛ بـل يكفـي لـه زيـادة أعـداد المُتّمتّعيـن بالسـعادة الفرديّـة.

لا يخلـو الحـال مـن وجـود نفعيّيـن ذوي نزعـة اجتماعيّـة، يعترفـون بضـرورة أن يتضمّـن السّـعي إلـى تحقيـق المصلحـة الفرديّـة والمنفعـة الخاصّـة «عنصـرًا خيريًّـا أخلاقيًّا يكـون جزءًا لا يتجزّأ مـن الوجـود الاجتماعيّ». لكـن الأمـر ليـس كذلـك عنـد النّفعيّيـن الأقحـاح، وكمـا ينقـل «هوبزبـاوم» عـن «دو هولبـاخ» قولـه فـي كتابـه «نظـام الطبيعـة» بـأنّ «المصلحـة ليسـت أكثـر مـن الأمـر الَّـذِي يحسـبه كلّ منّـا مـن ضـرورات سـعادته»، يقصـد مـن ذلـك سـعادته الخاصّـة لا سـعادة الآخريـن.

بالعـودة إلـى معضلـة التمييـز بيـن مـا هـو صائـب وغيـر صائـب، يقتـرح الفيلسـوف الأميركيّ «جـون ديـوي» (1853ـ1952) مخرجًـا منهـا، بنقـل الاهتمـام مـن مشـكلة الصـدق إلـى مشـكلة القيمـة؛ أي مـن سـؤال مـا النّتيجـة الصّادقـة؟ إلـى سـؤال مـا النتيجـة الَّتِي يجـب الوصـول إليهـا؟ وغرضـه مـن ذلـك التملّـص مـن دعـاوى الصّـدق فـي قضيّـة مـا، كونهـا تنطـوي علـى فرضيّـات ميتافيزيقيّـة يراهـا سـتارة يختبـئ اللّاهـوت خلفهـا[1]. وفـي ذلـك يحـذو «ديـوي» حـذو «بيكـون» و«هربـرت سبنسـر» و«جـون سـتيوارت مـل» فـي عـدّ مشـكلة الفلسـفة كامنـة فـي اختـلاط أبحاثهـا بالأبحـاث الدينيّـة[2].

يُطبّـق «ديـوي»، وهـو أحـد رُوّاد المدرسـة البراغماتيّـة، منظـوره الفلسـفيّ علـى الأخـلاق فيوافـق «هيـوم» فـي تعريـف الفعـل الأخلاقـيّ بنـاء علـى مـا ينالـه مـن ثنـاء وقبـول فـي المجتمـع، لكنّـه أضـاف إلـى الدّوافـع الخلقيّـة النّابعـة مـن داخـل الكائـن الضّغـوط الاجتماعيَّـة الآتيـة مـن خارجـه[3]. وانطلاقًـا مـن هـذا الـرأي كان لـ «ديـوي» اليـد الطولـى فـي جعـل التربيـة محـورًا فـي النّظاميـن: الاجتماعـيّ والسّياسـيّ، كونهـا السّـبيل الأفضـل لقيـام الفلسـفة بمَهمّتهـا فـي اسـتبدال القيـم الحاضـرة بأخـرى مُتجـدّدة ومواكبـة لتطـوُّرات العصـر. ويسـجَّل لـه تـوازن نظرتـه لقيـم الفـرد وقيـم الجماعـة، لكـن

1- الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، مصدر سابق، ص: 151-149.

2- ول ديورانـت، قصـة الفلسـفة مـن أفلاطـون إلـى جـون ديـوي، ترجمـة: محمـد المشعشـع، منشـورات مكتبـة المعـارف، بيـروت، 2004م، ص:384-383.

3- المصدر نفسه، ص:437.

احتقاره للميتافيزيقيا أوقعه في مفارقات عدّة، من بينها الموافقة على قيم الدين لكن بشرط إطلاقها من أسر الدين نفسه، وهذا صعب المنال؛ بل خال من المنطق.

تلك النّظرة إلى الدين تتّصل بنزعته التجريبيّة الَّتِي ترى الأخلاق سبيلًا إلى تلبية حاجات الإنسان وحلّ مشكلاته، لا قيمة عُليا مستمدّة من أوامر آتية من السماء. ويتّسق ذلك الاعتقاد مع موقفه المخالف لـ «هيوم»، في أن ما هو كائن وما ينبغي أن يكون هما أمرٌ واحد، فإذا سلّمنا بذلك تصير القيم الأخلاقيّة موضوعًا للاكتشاف والبحث العلميّين. وفي مجموع تلك الآراء، يكون العلم هو الأصل الَّذِي تُبنى عليه الأخلاق، شأنها في ذلك شأن الظّواهر الاجتماعيّة الأخرى، ولذلك لا يجد «ديوي» حرجًا في نفي الحتميّة الأخلاقيّة فالقيم ليست سابقة على الوجود الإنسانيّ؛ بل تنشأ في خضمّ كفاح الإنسان ضدّ التحدّيات الآتية من اتّصاله بالبيئة الخارجيّة وتفاعله معها؛ ما يُضفي الطّابع النسبيّ والمُتغيّر على الأخلاق وأحكامها، وينزع عنها خلفيّتها الفطريّة.

نسجّل في السِّياق نقطة خلاف مُهمّة بين «ديوي» و«كانت» في شأن المنظور الدينيّ للأخلاق، وعلاقة ذلك بالعقل، ففيما يجعل الأول العقل النظريّ (المنطقيّ) مرجعًا للأخلاق مُستبعدًا دور الدين، يرى الآخر أنّ ضرورة الدين نابعة من كونه مرجعًا لا غنى عنه للأخلاق؛ بل إنّه يستَمدُّ البرهان على الألوهيّة والقول بضرورة الدين من العقل العمليّ لا النظريّ، فهذا الأخير من منظوره محايد تجاه المسائل الميتافيزيقيّة؛ لأنّ تكوينه يجعله قادرًا على التعامل حصرًا مع القضايا الواقعة داخل الزمان والمكان، فيما تقع القضايا الميتافيزيقيّة خارجهما.

في المنظور الإسلاميّ

لا يُدرَك الإسلام بمعزل عن الأخلاق الَّتِي هي في أساس نزول الوحي، وغاية من غاياته، ومنهجًا في تدبّر معانيه وأحكامه، وتلك مسألة مُتشعّبة تقتضي بحثًا منفصلًا، وسنكتفي ربطًا بالسّياق بتناولها في بُعْدين، هما السُّنن الاجتماعيَّة والتاريخيّة وعلاقة العقل بالشرع، اللّذين لقيا اهتمامًا بارزًا من الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة المسلمين، ولا سيّما عند الإماميّة.

1. السُّنن الاجتماعيَّة:

في البُعد الأول، غالبًا ما يُطرح السّؤال عن موقع الأخلاق في البناء الاجتماعيّ،

وعـن المقيـاس الَّـذِي يُسـتعمل فـي ضمـان المقاصـد المعنويّـة؛ كالسّـعادة، والرّفـاه، والعدالـة، وأيّهمـا أكثـر أولويّـة فـي تحديـد الخيـر العـام المصلحـة الفرديّـة، أم مصلحـة المجمـوع.

إذا تتبَّعنـا السُّـنن التّاريخيّـة والاجتماعيّـة الَّتِي تقـع فـي صُلب أطروحة الشـهيد السـيد محمـد باقـر الصـدر (1935ـ1980)، فسـنجد معظمهـا ذات سـبب أخلاقيّ، أو غايـة أخلاقيّـة؛ بـل إنّهـا الأسـاس فـي وجـود المجتمـع. «فالمثـل الأعلـى هـي نقطـة البـدء فـي بنـاء المحتـوى الدّاخلـيّ للجماعـة البشـريّة الَّـذِي يتحـدّد بنـاء علـى وجهـة نظرهـا العامّـة نحـو الحيـاة والكـون (...) ومـا يُميّـز الحركـة التاريخيّـة عـن أيّ حركـة أخـرى فـي الكـون، أنّهـا حركـة غائيّـة وهادفـة، وتتميّـز الحـركات التاريخيّـة بعضهـا عـن بعـض بِمُثُلِهـا العُلْيـا الَّتِي تُوضـع علـى أساسـها الغايـات والأهـداف»[1].

المُثُـل العليـا الَّتِي يتبنّاهـا النّـاس وفـق الصـدر فـي ثلاثـة أنـواع: مثـالٌ يسـتمدّ تصوّره مـن الواقـع نفسـه بمـا فيـه مـن طُغيـان، واستسـلام للعـادة والتقليـد، وهـو مثـال أعلـى منخفـض. ومثـالٌ يُشـتقّ مـن طمـوح الأمّـة وتصوُّرهـا لمسـتقبلها، وهـذا يأتـي فـي مسـار يُحقّـق صعـودًا فـي مراحلـه الأولـى، يعقبـه نـزول فـي الوقـت الَّـذِي يبـدأ فيـه المثـال بالتَّحـوُّل إلـى سـلطة ثـمّ إلـى طبقـة (مُتسـلّطة) تتـوارث مقاعدهـا عائليًـا. أمّـا المثـال الأعلـى الحقيقـيّ فهـو اللـه تعالـى الَّـذِي يجسّـد القيـم الحقيقيّـة السّـامية[2].

فـي الجانـب الآخـر مـن أطروحـة الصـدر تحضـر السُّـنن والقوانيـن الإلهيّـة الَّتِي تُسـيّر التاريـخ. وفـي إطـار تلـك السُّـنن تجـري عمليّـة الهدايـة والتغييـر الَّتِي هـي هـدف قرآنـيّ فـي بُعْدَيـن: بُعْـدٌ إلهـيّ يُمثّلـه الوحـي الَّـذِي هـو فـوق التاريـخ، وبُعْـدٌ بشـريّ يتجلّـى فـي العمليّـة الاجتماعيَّـة الَّتِي يخوضهـا النبـي (ص) والصّفـوة مـن الصّحابـة، وتتفاعـلُ مـع جماعـاتٍ بشـريّةٍ أخـرى موجـودة فـي التاريـخ تُؤيّـد تلـك العمليّـة، أو تقاومهـا[3]. وللسُّـنن التّاريخيّـة صيغتـان الأولـى علـى شـكل قضيّـة شـرطيّة تربـط مـا بيـن حادثتيـن اجتماعيّتيـن، أو تاريخيّتيـن فـإذا وُجـدت الأولـى وُجـدت الثانيـة، كمفـاد الآيـة الكريمة:

1- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، المُثُـل العُلْيـا، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ، ص:9.

2- المصدر نفسه، ص: 30-26.

3- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، قوانيـن تحكـم التاريـخ، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ، ص: 18-13.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[1] الَّتِي تربط بين تغيير المحتوى الداخليّ للإنسان وتغيير وضعه الدّاخليّ. أمّا الصّيغة الثانية، فتأخذ شكل السنّة التّاريخيّة ذات الاتّجاه الطّبيعيّ في حركة التاريخ لا صورة قانون صارم. وهذا النّوع من السُّنن يمكن مقاومته على المدى القصير لكن نتائجه تصير مُحقّقة على المدى الطويل (كاتّجاه العلاقة بين الذكر والأنثى، وسُنّة الزواج،...)[2]. ويضيف الصدر صيغة ثالثة للسُّنن مثالها الأهمّ هو الدين الَّذِي يُعدّ بتعبير القرآن الكريم سُنّة موضوعيّة من سُنن التاريخ لا تشريعًا فحسب؛ فالدّين يُجسّد من ناحية إرادة تشريعيّة، ومن ناحية ثانية، قانونًا يدخل في صميم تركيب الإنسان وفطرته الَّتِي لا تتبدّل [3]؛ ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[4]. ولأنّ الدين سنّة تأخذ شكل اتّجاه في حركة التاريخ، فإنّ بمقدور النّاس إهمالها في الشوط القصير لا الطويل، وهذا مردّه إلى أنّ علاقة الإنسان باللّه تعالى الَّذِي استخلفه على الأرض هي مركز علاقته مع أخيه الإنسان والطبيعة والمجتمع.

سنلاحظ هنا أنّ السُّنن التاريخيّة ومنها الدين تكتسي في الغالب بُعْدًا خلقيًّا وقيميًّا ومعنويًّا. ومنها سُنّة الاستخلاف الَّتِي عُرضت على الإنسان «عرضًا تكوينيًّا لا تشريعيًّا بحكم قابليّاته الَّتِي تُميّزه عن سائر الكائنات، وقبول الإنسان لأمانة الخلافة على الأرض هي أيضًا قبول تكوينيّ بوصفها سُنّة». ومع ذلك، فإنّ تلبية مُتطلّبات السُّنّة التّاريخيّة، واحترام غاياتها، يتطلّب من الإنسان استعدادًا أخلاقيًّا، وبراءة من القيم المُضادّة؛ كالظلم، والجهل اللّذين يتحدّيان حملَ الأمانة. والأمر نفسه في السُّنن التّاريخيّة الشرطيّة، مثل: عواقب الترف ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾[5] بوصفه

1- [الآية11، الرّعد/13].

2- مركز نون للتأليف والترجمة، صيغ السنن التاريخيّة، سلسلة دروس في فكر الشهيد الصدر، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، 2009م/1430هـ، ص: 22-13.

3- مركز نون للتأليف والترجمة، عناصر المجتمع، سلسلة دروس في فكر الشهيد الصدر، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، 2009م/1430هـ ص: 14-10

4- [الآية30، الرُّوم/30].

5- [الآية16، الإسراء/17].

عنصرًا سلبيًّا من عناصر السُّنّة التاريخيّة.

استطرادًا، إنّ الأخلاق من وجهة نظر النّزعة الفطريّة الدينيّة أعمق من غيرها، فهي أسمى من العقد الاجتماعيّ وأحد مصادر مشروعيّته، ولا تنقاد للحتميّات التاريخية ولا تتغيّر بتغيّرها، كما تتعارض أيّما تعارض، في العقلين النّظريّ والعمليّ، مع منطق المنفعة وتعظيم المكاسب؛ فالأهداف الاقتصاديَّة والاجتماعيّة وغيرها الَّتِي تأخذ طابعًا أخلاقيًّا، تنبع من إرادة الإنسان هي أكثر ثباتاً من قوانين السوق وقوانين التاريخ في آن معًا[1].

الدين ليس سُنّة فحسب؛ بل هو أيضًا السَّبيل إلى التوحيد بين المقياس الفطريّ للعمل والحياة وهو حُبّ الذات والمقياس الآخر القائم على الغيريّة الَّذِي لا بُدّ منه لضمان السّعادة والرفاه والعدالة (للمجتمع)[2]. وبذلك، يتماهى ما هو كائن (المعرفة القبليّة الفطريّة، أو النَّظريَّة) مع ما ينبغي أن يكون (المعرفة العمليّة)؛ لتحقيق الغايات الفضلى.

يجري التوحيد بين الغايات الخاصّة والغايات العامّة بأسلوبين، من شأنهما جعل المعيار الخلقيّ سبيلًا إلى نيل المصلحة الفرديّة، وفي الوقت نفسه، إدراك الأهداف الاجتماعيّة الكبرى؛ الأوّل: امتلاك فهم واقعيّ للحياة يقوم على الربحين: العاجل، والآجل في الجانبَيْن: المادّيّ، والمعنويّ. والآخر: تنمية العواطف الإنسانيّة والمشاعر الخلقيّة من خلال التربية والتنشئة[3]. وهذا منطلق أخلاقيّ يعارض الأخلاق الرأسماليّة الَّتِي أقصت الأخلاق من حساباتها بوصفها عاملًا مستقلًّا؛ بل ربطتها حصرًا بالمصلحة الشّخصيّة جاعلةً منها هدفًا أعلى، حتى لو زعم بعضهم أنّ المصلحة تحقّق المصلحة العامّة ، وهذا بقول الصدر وهم خيال واسع[4].

2. العقل والشرع:

نعود هنا إلى المسألة الَّتِي سبق طرحها في العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو بعبارة المُتكلّمين المسلمين العلاقة بين موقف العقل من الأشياء،

1- عبد الحليم فضل الله، العلم والعولمة قراءة من منظور اقتصاديّ ومعرفيّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2022م، ص: 93.

2- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت؛ 1982م/1402هـ ص:46-45.

3- المصدر نفسه، ص:48-46.

4- المصدر نفسه، ص: 21-20.

وموقف الشرع منها. إذا استعلمنا المقايسة ذاتها بين العقلَيْن: النّظريّ، والعمليّ؛ فسنرى ميلًا لدى جمهرة من علماء الإسلام وباحثيه للفصل بينهما في الوظيفة لا في الإدراك؛ فالعقل النّظريّ عند المُلّا صدر الدين الشيرازي (1572ـ1640) «جزء من علم الإنسان، وهو زاخر بالمبادئ السّامية والإيمان هو الهدف الوحيد له، فيما العقل العمليّ جزء من عمل الإنسان، والهدف منه هو الطاعة والإعراض عن المعصية». وفي موضع آخر، يذكر أنّ «العقل هو المحور الأساس لمبادئ علم الأخلاق، ومنشأ القضايا الأخلاقيّة البدَهيّة الَّتِي من شأنها أن تكون أساسًا لاستنباط القضايا النَّظريَّة الأخلاقيّة في أعمالنا الإراديّة، (...) فالنّسبة بين القضايا العقليّة البدَهيّة الموجودة في العقل العمليّ والقضايا النَّظريَّة المكنونة فيه هي كالنّسبة بين القضايا البدَهيّة والنَّظريَّة الموجودة في العقل النّظريّ»[1].

أمّا منظور السيد محمد حسين الطباطبائي (1904ـ1981) إلى الأخلاق، فيمكن استنباطها من المسالك الَّتِي يقترحها لتهذيب النّفس. وأوّلها التهذيب بالغايات الصّالحة الدُّنيويّة والآراء المحمودة عند النّاس، كالقول «إنّ عفّة الانسان وقناعته بما عنده، والكفّ عمّا عند الناس يوجب العظمة والعزّة في أعينهم، والجاه عند العامّة فيما الشرّ والجهل والجبن يوجب الخصاصة والذّلّة». لكن هذا المسلك (القريب بنحو ما من منظور هيوم) ليس قرآنيًا من منظور صاحب الميزان، فلا يُميّز الفعل الأخلاقيّ عن غيره بذمّ عامّة النّاس له، أو مدحه، إلّا إذا كان مرجعه إلى ثواب، أو عقاب أُخرويّ منصوص على علّته في الآيات الكريمة، كقوله تعالى ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ ﴿١٤٩﴾ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[2] وقوله ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[3].

المسلك الثاني لاكتساب الأخلاق عند الطباطبائي هو توخّي الغايات الأُخرويّة الَّتِي كثر ذكرها في كلامه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ

1- امير عباس صالحي، مصدر سابق، ص31.

2- [الآية 150، البقرة/2].

3- [الآية46، الأنفال/8].

حِسَابٍ ﴾[1]، و﴿ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2] و﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[3] وهذه الآيات وغيرها تدعو إلى إصلاح الأخلاق بالغايات الشريفة الأُخرويّة، والكمالات الحقيقية غير الظنّيّة، وهذا المسلك في إصلاح الأخلاق طريقة الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفي ما ينقل إلينا من الكتب السَّماويّة.

أمّا المسلك الثالث فيختصّ به القرآن الكريم دون غيره من الكتب السّماويّة وتعاليم الأنبياء عليهم السلام، ولا في المأثور عن الحكماء، وهو تربية الإنسان على نحو لا يبقى فيه للرذائل موضوع، وبعبارة الطباطبائي: «إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدّفع. ويكون ذلك بنسبة أفعال الخير والفضيلة مضمونًا وغاية إلى الله سبحانه؛ بحيث لا يكون عزّة ولا كبرياء ولا خوف إلّا منه وبه، كما يُستفاد من الآيات الكريمة: ﴿ وَلَا يَحۡزُنكَ قَوۡلُهُمۡۘ إِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًاۚ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[4] و﴿ وَلَوۡ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذۡ يَرَوۡنَ ٱلۡعَذَابَ أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعَذَابِ ﴾[5] و﴿ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ ﴾[6] فإذا صار هذا معلومًا للإنسان تتحلّى نفسه «بحلية ما يقابلها من الصّفات الكريمة الإلهيّة».

خلاصة رأي صاحب الميزان أنّ مسالك الأخلاق إمّا مبنيّة على الحسن والقبح العرفيّين وهذا ما لا يأخذ به القرآن الكريم (على نحو الإلزام والوجوب)، أو على العقائد الدينيّة العامّة الَّتي تستوجب الثواب والعقاب على أفعال الناس بقدر ما تتضمّنه من خير وشرّ، فيما ملاك الفعل الأخلاقيّ في المسلك الثالث هو «الحُبّ العبوديّ، وإيثار جانب الرّب على جانب العبد». وبهذا المعنى، تكون الأخلاق

1- [الآية10، الزُّمر/39].

2- [الآية22، إبراهيم/14].

3- [الآية257، البقرة/2].

4- [الآية65، يونس/10].

5- [الآية165، البقرة/2].

6- [الآية16، غافر/40].

مرآة للكمال المُطلق في صفات الله تعالى[1] و يكون التوحيد هو الأصل في شجرة الإيمان الَّتي يتفرّع منها العمل الصّالح، والتقوى، والمعرفة، والشجاعة، والعدالة، ونظائرهما[2].

يذهب الصدر إلى أبعد من ذلك، بجعله القيم المُستقاة من داخل النّصّ ومن خارجه، أساسًا للتشريعات المُتطوّرة والمتحركة وفقًا للظروف الحادثة والمُتغيّرة. ومنها قيم القسط والعدل والإحسان للنّاس والمساواة[3] في آيات: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[4]، و﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[5]و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[6].

الأخلاق في وجودها الذاتيّ

النّقاش مفتوح في مجالَيْ: الكلام، والفقه هنا، على تحديد الأفعال الأخلاقيّة وتمييزها عن غيرها من الأفعال، وعلى الأثر التشريعيّ لذلك، وموقع العقل منه. وفي انقسام الرأي بشأن هذه المسألة، عُرف عن الأشاعرة قولهم أن لا حُكْم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وأنّ ذلك متروك للشارع (لله جلّ وعلا) الَّذي بيده جعل القضيّة حسنة، أو قبيحة. وخالفهم المعتزلة (العدليّة) في ذلك بقولهم: إنّ للأفعال قيمًا ذاتيّة يصل إليها العقل بقطع النّظر عن رأي الشارع فيها، وهو الَّذي لا يأمر إلّا بما هو حسن، ولا ينهى إلّا عمّا هو قبيح.

موقف الإماميّة قريب من ذلك على تفصيل يورده الشيخ محمد رضا المظفر

1- محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ج1 ص: 362-354. المكتبة الشيعيّة؛ http://shi-aonlinelibrary.com

2- المصدر نفسه، ج 11، ص:155.

3- للمزيد انظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت، 2003م، ص:49.

4- [الآية8، المائدة/5].

5- [الآية42، المائدة/5].

6- [الآية13، الحُجرات/49].

(1905ـ1964) في كتابه المعروف أصول الفقه، وفيه يُعدّد ثلاثة معانٍ للقُبْح والحسن: الأوّل؛ بمعنى الكمال والنقص، وهذا لا نتيجة أخلاقيّة له؛ فالعلم، والكرم، والشجاعة، والإيثار خصالٌ حسنة لما تسبغه من كمال على النّفس، وأضدادها: كالبخل، والجبن، والجهل قبيحة؛ لأنها نقصان في وجود النفس وكمالها. وفي هذا المعنى، لا نزاع بين المذاهب بمن فيهم الأشاعرة في أنّ القبح والحسن بشأنها عقليّان؛ لأنّهما يطابقان واقعًا خارجيًّا. ويُعزى في المعنى الثاني الحسن والقبح إلى وقعه على النفس، فما يلائمها حسنٌ، وما تنفر منه قبيح. وهنا يكون مردّ الحسن والقبح اللّذّة والألم الناتجين من الفعل نفسه، أو ما يعقبه ويتركه من أثر (قارن بمذهب اللّذّة). ويذهب بعضهم في السّياق نفسه إلى ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، لكن هذا من منظور المظفر يعود إلى الملاءمة والمنافرة؛ فالنفس تستسيغ المصلحة، وتنفر من المفسدة. ولا نزاع بين المذاهب في أنّ هذا أيضًا مرجعه العقل (والتجربة) من غير توقّف عند حكم الشرع[1].

يقع الخلاف في المعنى الثالث الَّذِي يُراد به المدح والذّم؛ فالفعل الحسن هو ما استحقّ عليه فاعله عند العقلاء المدح والثواب، فيما يترتّب على الفعل القبيح ذمّ وعقاب (وهذا قريب من مذهب هيوم في تصنيف الفعل من النّاحية الأخلاقيّة بناء على ما يلاقيه من استحسان واستهجان عند النّاس)؛ أي أنّ الحسن هو ما يقتضي فعله عند العقلاء، والقبيح ما يجب تركه. وقد رفض الأشاعرة ذلك وأيّدوه المعتزلة.

لكن ما لم يلتفت إليه الأشاعرة وأمثالهم، هو أنّ المُراد هنا هو العقل العمليّ الَّذِي يبتّ في الأحكام العقليّة العامّة (الآراء المحمودة) ، أو التأديبات الصلاحيّة، وهذه كما يذكر المظفّر من المشهورات الَّتِي ليس له واقع خارجيّ منفصل عن تطابق الآراء بشأن ذمّها، أو مدحها؛ وليست من الضّروريّات الَّتِي لها واقع خارجيّ قائم بذاته[2]. والقول بحكم العقل العمليّ بالحسن والقبح، له أسباب عدّة، منها أنّه يدرك كمال النفس وملاءمته لمصلحة عامّة، أو خاصّة؛ وتطابقه مع الخلق الإنسانيّ الموجود في كلّ إنسان، والانفعال الإنسانيّ والعادة عند الناس.

1- محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، منشورات مؤسّسة الأعلمي ، بيروت، 1990م، مج1، ص: 188-190.

2- المصدر نفسه، ص:195-191.

أمّا حكم الشرع أمرًا ونهيًا فمردّه إلى الحسن والقبح الذاتيّين اللّذين لا يكونان إلّا كذلك مهما كانت الظروف كالعدل والظلم والعلم والجهل، ويختلف الأمر هنا عن قضايا الحسن والقبح العرضيّين، الَّتِي ترتبط بما يترتّب عليها من نتائج تقع في مورد من موارد الحسن والقبح الذاتيّين (كالظلم والعدل)، والحال نفسه في ما يتّصف بالحسن تارة، والقبح تارة أخرى. ويرى الإماميّة أنّ ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم الشرع وحكم العقل يعود إلى أنّ الأخير لا بُدّ وأن يكون محلّ إجماع بين العقلاء. وبذلك، يكون الشارع سبحانه جزءًا منه. وتثبت الملازمة أيضًا؛ لأنّ المصالح والمفاسد الَّتِي يصل إليها العقل هي نفسها ملاكات الحكم الشرعيّ[1]، في غير المسائل التوقفيّة وما يماثلها من مسائل لا تُصاب بالعقول.

بناءً على النّقاش أعلاه، فإنّ للأخلاق، في المنظور الإسلاميّ (وبالخصوص الإمامي)، وجودًا ذاتيًّا ومستقلًّا يصل إليه العقل النّظريّ من خلال إجماع العقلاء عليه، فيما يتولّى العقل العملي نقل آثاره ونتائجه من مرحلة ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وهذا ما تظهره الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل (العملي)، فينهى الشارع عمّا هو بذاته قبيح، ويأمر بما هو بذاته حسن.

العدل الاجتماعيّ مثالًا

لا شك بأنّ تلك المسألة ذات منشأين: أخلاقيّ، وفلسفيّ؛ مرجعها قيم العدالة والرحمة والإحسان والوسطيّة؛ وهي تنتمي أيضًا إلى عائلة الحقوق الأساسيّة المطلوب من الدولة رعايتها ، ومن المجتمع الدفاع عنها. وتستقي تلك الحقوق وجودها من الشريعة في جانب، ومن تصوّر الإسلام للخير والقيم الحسنة في جانب آخر، وذلك يختلف مثلًا عمّا تأخذ به فلسفة أخلاق الواجب اللّيبراليّة الَّتِي تتمثّل في ما يراه المجتمع من حقوق تستحقّ الحفظ والدفاع عنها ، بمعزل عن مضامينها، وهدف المستفيدين منها (فمثلًا حقّ الفرد في التعبير مُصان بغضّ النَّظر عن المضمون الَّذِي سيعبّر عنه).

سننطلق هنا من فرضيّة مفادها أنّ العدالة الَّتِي يتكرَّر ذكرها في القرآن الكريم ربطًا بموضوعات مُتعدّدة، تقف على رأس هرم تراتبيّة القيم الإسلاميّة؛ أي أنّها من القيم الحاكمة الَّتِي تُقاس عليها القيم والمبادئ الأخرى الَّتِي يلحظها الشارع.

1- محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، مصدر سابق، ص: 208-199.

ولها أثر لا يغفل في صوغ النَّظريَّة الإسلاميّة في الاقتصاد. وهي تكتسب تلك المنزلة؛ لأنّها من موارد الكمال والنقص، وذلك لا يلازمه حكم أخلاقيّ ذو أثر تشريعيّ كما تقدّم، أو لوقعها في النّفس، وذلك يختلف بين إنسان وآخر بحكم استفادته، أو تضرّره من أفعال العدالة وهي ليست جميعها فطريّة وبدَهيّة، أو لأنّها، وهذا الوصف الأقرب للعدالة، من موارد الحسن والقبح الذاتيّين الَّتي تصاب بالعقل النّظريّ ويرتّب العقل العمليّ عليها أحكامًا ومبادئ وأوامر ونواهٍ. فضلًا عن أنّ حاكميّة العدل على غيرها من القيم المعياريّة هي أنّها تُجسّد أفضل تجسيد الكمال المطلق في صفات الله تعالى المعدودة من أصول الدين.

بناء عليه، يصير مُمكنًا صوغ نظريّة اقتصاديّة يكون العدل الاجتماعيّ جزءًا منها، من ثلاثة مداخل في آن معًا: كلاميّ (عقائدي) وتشريعيّ وأخلاقيّ، ومرجعها جميعًا الحسن والقبح الذاتيّان المعدودان من مسائل العقلين: النظريّ، والعمليّ. وهكذا، لا تُنزّل الأخلاق منزلة الفقه كما في المنهج السلفيّ؛ بحيث يكون الأخير هو مصدر الفعل الأخلاقيّ ومعياره، ولا يُكتفى بإبداء الاحترام لمبدأ العدالة بوصفه قيمةً معياريّةً، ولا ينظر إليها من زاوية كلاميّة مفصولة عن منظومتي: القيم ، والشرع؛ بل تكون النّظرة إلى العدل شاملة لأبعاده الثلاثة الَّتي تضعه في القمّة ضمن التراتبيّة العامّة لمسائل الفكر السّياسيّ والاقتصاديّ في الإسلام. إنّ وضع هيكل عام لتراتبيّة القيم له أهمّيّة خاصّة في تِبْيان علاقة الدولة بالموارد ودورها في وضع الخيارات الجماعيّة، وفي تقرير الأولويّات إذا حصل تعارض ما بين القيم المختلفة، كالتعارض مثلًا بين الحرّيّة الاقتصاديَّة والمساواة الاجتماعيَّة، أو بين تلك القيم والشريعة من منظور المجتهدين، والأهمّ هو أنّ الحسن والقبح هنا يأخذ طابعًا تركيبيًّا عامًّا لا يقتصر على فعل واحد (كالعدل الاجتماعيّ)؛ بل يضمّ إليه ما يلازمه من موارد ، ومسائل، وأفعال؛ كالمساواة ، وإعادة التوزيع، والنُّموّ المتوازن، الَّتي تصبح فعلًا أخلاقيًّا أصيلًا حتى لو صُنّفت بالأساس في عداد الحسن العرض لا الذاتيّ.

في خلاصة القول، تتبوّأ القيم الخلقيّة مرتبةً عُلْيا في الإسلام لتكون مصدرًا من مصادر التّشريع، سواء ذُكرت في النّصّ، أم اهتدى إليها العقل، وهي كذلك مُقوّم من مُقوّمات الوجود الاجتماعيّ، ورُكنًا من أركان السُّنن والقوانين التّاريخيّة الَّتي تحكم الإنسان والمجتمع. وهكذا، تتّخذ الأخلاق مكانةً خاصَّة في علوم الإسلام ومفاهيمه، ورتبةً أعلى من غيرها، أو تضاهيها في أقلّ تقدير، في سُلّمٍ يشمل: الفقه،

والعقيدة، والكلام، والشّريعة، والنّصّ. فبناء عليها، يمكن أن يُصحّح فهم النّصّ، أو يُخصّص، أو يُسبر غوره، ويُكشف ما خفي من مقاصده. وهي معيار ـ أيضًا ـ في التّمييز بين القواعد الفقهيّة الصّالحة لكلّ زمان ومكان، وتلك المُتغيّرة، فما هو أخلاقيّ وفطريّ ذاتيًّا، بخلاف غيره، يكون ثابتًا ولا يُبدّله التاريخ، أو الظروف. ويزيد تلك النتيجة إحكامًا أنّ مسائل الأخلاق في المنظور الإسلاميّ هي قضايا وضعيّة تقع في مُتناول العقل النّظريّ، كما رأينا في الحسن والقبح الذاتيّين، وليست مسائل استحسانيّة مرجعها النّقص والكمال، أو القبول، أو الاستهجان في قيمة العرف، وفي منظور المُتمسّكين به.

إذا أردنا أن نوجز عناصر الأخلاق في الإسلام نراها مُتجسّدة في ثلاثة عناصر؛ تقف على رأس هرم الأفعال الأخلاقيّة، وهي: الحريّة ذات المصدر العقليّ الاعتقاديّ المُتمثّل في التّحرّر من الأغلال من خلال عبادة الله وحده. والعدالة (من العدل الَّذِي هو من أسماء الله الحسنى، وأصل من أصول الدين عند الإماميّة) كما سبق تفصيله. والفضيلة الَّتِي تجسّدها الصّفات الإنسانيّة المقابلة لصفات الكمال المُطلق عند الله سبحانه وتعالى. والعناصر الثلاثة كما نلاحظ، وكما سنناقش لاحقًا، وثيقة الصلة بالنقاش المفتوح عن السّياسات الفضلى، والسلوك المقبول في الاقتصاد والدولة.

النَّظريَّة الاقتصاديَّة والأخلاق: الفعل والتّفاعل

يرتبط البُعْد الأخلاقيّ بسؤال طالما تكرّر في الأبحاث الاقتصاديَّة والأدبيّات المرتبطة به عن العلاقة الَّتِي بين القيم الأخلاقيّة والثقافيّة ومقتضيات العلم، وإذا كان من علاقة سببيّة، أو غير سببيّة فأيّهما يسبق الآخر؟ يتفرّع من ذلك سؤال آخر: هل علم الاقتصاد علم خارجيّ قائم على أُسُس تجريبيّة صارمة، أم أنّه علم نسبيّ مُتغيّر وخاضع لإرادة الإنسان وصيرورة المجتمع ؟ هل هو علم وضعيّ غرضه أن يكتشف ما هو كائن، أو معياريّ يبحث عمّا يجب أن يكون؟

بناءً عليه، يبدو الاقتصاد معنيًّا بإشكاليّة الأخلاق من ناحيتين: ما الصَّواب، وما الخطأ في السُّلوك الاقتصاديّ، والسِّياسات الاقتصاديَّة، وما معيار ذلك؟ وما القيم المركزيّة الَّتِي يتمحور حولها الأداء الاقتصاديّ، وتنبثق منها غاياته ودوافعه بحسب النَّظريَّة الاقتصاديَّة؟

البداية الأقرب للتّعامل مع هذه الأسئلة تقع في النّقاش عن موقع التجربة في اختبار الفروض النَّظريَّة في المجال الاقتصاديّ وغيره، أو بعبارة أدقّ، يبدأ الأمر من إبداء الرّأي بمقولة الوضعيّين بأنّ الحسّ هو المصدر الأساس إن لم يكن الوحيد للمعرفة في الحقول الاجتماعيّة والإنسانيّة، فضلًا عن مجال العلوم الدقيقة.

يتّفق التجريبيّون والعقليّون على أنّ الخبرة الحسّيّة مصدر للمعرفة، لكن الأخيرين يضيفون إلى ذلك المعارف القبليّة السّابقة على الخبرة «الَّتِي تخبر عن شيء ما». لا يجد التجريبيّون عدا المغرقين في التجريبيّة منهم، مناصًا من الموافقة على وجود مدركات عقليّة قبليّة، لكنهم يعزونها إلى مدركات أبسط مستمدّة من التجربة كتتابع العلّة والمعلول. ويثير بعضهم شكوكًا في المعارف القبليّة نفسها، الَّتِي تكتسب صحّتها، أو خطأها من التعريفات الواعية والمقصودة الَّتِي يضعها العقل بشكل لا ينفصل عن التجربة، كتحديد معنى الضّدّ (في عدم اجتماع الضِّدَّين)، أو مفهوم الجزء والكل (في أنّ الجزء لا يحتوي الكلّ)؛ ولذلك، لا تكون القبليّات العقليّة الفطريّة موجودة عند من لا يملكون الخبرة الحسّيّة والذهنيّة الكافية لإدراك تلك المفاهيم كالأطفال. وهذا بالنسبة إلى المفاهيم الَّتِي لديها مصاديق في الخارج، أمّا غيرها من المفاهيم كالجوهر والعرض فلا معنى لها بنظر التجريبيِّين؛ وإنّما تكتسب دلالاتها من الصّياغات اللُّغويَّة والمنطقيّة الَّتِي أوجدتها.

سنجد صدى لذلك الخلاف في قضايا الأخلاق الَّتِي يعتقد العقليّون بأنّها عصيّة على التجربة؛ لأنّ مرجع الصواب والخطأ فيها هو المدركات القبليّة البدَهيّة الَّتِي تُعرف بالحدس. أمّا أنصار مذهب التجربة فيرونها مستمدّة من خبرة داخليّة مردّها الوقع الإيجابيّ، أو السّلبيّ في النّفس. وكذلك، يُميّز المذهب الوجدانيّ العمل الأخلاقيّ من غيره بما يثيره من أحاسيس في الوجدان.

ذلك الأمر هو من مسائل النقاش والتباين بين المذاهب؛ فالمذهب الطبيعيّ يربط الأحكام الخلقيّة بعلاقات طبيعيّة موجودة في أرض الواقع والعلم وسيلة من وسائل استكشافها، وبناء عليه؛ لا بُدّ أن تكون الأحكام الخلقيّة متوافقة مع العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم الحقيقيّ؛ ليصل الأمر ببعضهم إلى القول بأنّ كلّ صحيح هو حسنٌ. أمّا مذهب الحدس فيرى أنّه مصدر للمعرفة، ومعيار للخطأ والصواب بالمعنى الخُلقي للكلمة. فيما يرى المثاليّون أنّ للأخلاق مجالها المعرفيّ الخاص المنفصل، أو المُتداخل مع غيرها من المجالات العقليّة والوضعيّة.

كيف يظهر ذلك في مضمار العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق؟

سنحاول رسم إشكاليّة العلاقة تلك من خلال الأسئلة الآتية: هل يملك الاقتصاد بوصفه علمًا مدركات قبليّة ذات طابع عقليّ، أم ينطلق حصرًا من التجربة؟

وسواء قامت النَّظريَّة الاقتصاديَّة على التجربة، أم على العقل، أم عليهما معًا، كيف يتجلّى ذلك في الأحكام الخلقيّة المرتبطة بالسُّلوك الاقتصاديّ؟

وهل التأثير تفاعليّ وباتّجاهين بين النَّظريَّة الاقتصاديَّة والأخلاق؛ بمعنى أنّ تغيير أحدهما يغيّر الآخر؟ أم أنها، كما هو شائع ويكاد يُسلّم به، علاقة باتّجاه واحد؛ بحيث يمكن (عند بعضهم)، أو لا يمكن (عند آخرين) استخلاص أحكام معياريّة (ما ينبغي أن يكون) من النَّظريَّة (ممّا هو كائن)، فيما لا تتأثّر النَّظريَّة بتغيّر منظوراتنا القيميّة ومنطلقاتنا الأخلاقيّة.

في الإجابة عن هذه الأسئلة يحضرنا الانقسام بين المدرستين: المعياريّة، والوضعيّة بشأن المبادئ والأُسُس الَّتِي تبنى عليها السّياسات الاقتصاديَّة، وتنبثق منها الخيارات العامّة. إذا أخذنا بالمنهج المعياريّ، فإنّ للأخلاق دورين سابق على وضع مبادئ علم الاقتصاد ولاحق له؛ أي أنّ أحكامها القبليّة الفطريّة والعقليّة والمنطقيّة، موجودة في الفرضيّات الَّتِي تُصاغ النَّظريَّة على أساسها، وتنبثق منها القيود الَّتِي تحكم السُّلوك والسِّياسات في المجال الاقتصاديّ، أمّا إذا تبنّينا المنهج الوضعيّ فستكون النَّظريَّة هي المدخل إلى تحديد مواقفنا تجاه ما ينبغي، وما لا ينبغي في السِّياسات، وما هو مقبول، أو غير مقبول في السُّلوك.

لننطلق من بعض الإشكاليّات الَّتِي تواجه واضعي النَّظريَّة الاقتصاديَّة، كالمفاضلة بين النُّمو من ناحية ومكافحة الفقر من ناحية أخرى، أو بين زيادة الإنفاق على التربية والتعليم حتى لو قلّل من كفاءة عمل الاقتصاد، أو تعزيز الكفاءة حتى لو كان ذلك على حساب الانفاق على التعليم، أو بين إعطاء القطاع الخاص وحده حقّ تقديم السّلع العامّة، وحصر استخدامها بمشتري خدماتها والموصولين بشبكاتها، وبين جعل تقديم تلك السلع بيد القطاع العام حتى لا تخضع لأثر مبدأ الاستبعاد ولقواعد المنافسة السّوقيّة، وبين قياس الكفاءة من منظور فرديّ، أو من منظار جماعيّ.

فهل العلم هو الأساس في مقاربة تلك الإشكاليّات، ليبنى على أساسه موقفنا اللّاحق منها، أم أنّ العلاقة في الاقتصاد مُتبادلة وتفاعليّة وجدليّة بين المجالَيْن:

التّحليليّ الوضعيّ، والخُلقيّ المعياريّ، أو بالتّعبير «الكانتيْ» بين العقلَيْن: النّظريّ والعمليّ، أو باصطلاح «الشهيد الصدر» بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصاديّ اللَّذين يراهما منفصلين.

يناقش كثير من الباحثين إمكانيّة استنباط أحكام أخلاقيّة من مدركات عقليّة؛ أي أنّ ما يتوصّل إليه العلم لناحية الخطأ والصّواب، يوجّه آراءنا بشأن ما هو: سيّئ وما هو جيّد، مقبول وغير مقبول، حسن وقبيح، ممدوح ومستهجن. فإذا أثبتت النَّظريَّة مثلًا أنّ سياسة ما تعزّز النّمو فهذا كافٍ لوصفها بالسّياسة الحسنة والمفضّلة على غيرها، من دون تكبّد مشقة طرح السُّؤال عمّا إذا كان النُّموُّ ـ في حدّ ذاته ـ حسنًا ومقبولًا، وعكسه قبيح ومرذول.

لكن الإضافة الَّتِي نسعى إلى التمهيد لها في هذا النّص، هو نقاش فرضيّة أن يكون للأحكام الخلقيّة، أو الحقوقيّة أثر على مقولات العلم ومبادئه ونظرياته نفسها، وأنّ تلك الأحكام هي مقدّمة من مقدّمات البحث النظريّ؛ بحيث تتغيّر نتائجه بتغيّرها.

ثلاثة نماذج

إنّ كثيرًا من النَّظريَّات العلميّة في المجالات الاجتماعيّة والإنسانيّة تستند في واقع الحال إلى فرضيّات معياريّة لا وضعيّة، وتتقوّم بالمفاهيم والتّعريفات الَّتِي توضع على أساس منظور قيميّ معلن، أو محجوب، علمًا أنّ مسائل التعريف والتحديد بالغة التأثير على نماذج البحث العلميّ. ولتوضيح ذلك وإثباته نسوق في المجال الاقتصاديّ الأمثلة النماذج النَّظريَّة الآتية:

الأنموذج الأوّل: يتحدّد سعر الفائدة وفق النَّظريَّة الاقتصاديَّة من تلاقي منحيَيْ: عرض الادّخار والطلب على الاستثمار عند الكلاسيك، ومن تلاقي منحيَيْ: تفضيل السيولة وعرض النقود (غير المرن تجاه سعر الفائدة لتحكم المصرف المركزيّ به) عند «جون ماينارد كينز»، وفي النَّظريَّة الحديثة يتحدّد ذلك السعر بناء على عوامل نقديّة وحقيقيّة مُتعدّدة. وعلى الرغم من اختلاف تلك النَّظريَّات وتباينها، فإنّها تنطلق من فرضيّة مضمرة قوامها أنّ القيمة الاقتصاديَّة للأموال تتحدَّد بمعزل عن استعمالاتها، وأنّ النّقود قابلة للتسعير شأنها في ذلك شأن السّلع والخدمات العاديّة.

لكن فكرة الفائدة ـ في حدّ ذاتها ـ محلّ جدل لدواعٍ موضوعيّة لا عقائديّة وأخلاقيّة فحسب؛ إذ إنّها توحّد في تعبير واحد مفاهيم مُتباينة، وتتجاهل الفروقات بينها لأسباب معياريّة لا وضعيّة. وسنلاحظ ذلك في التَّعامل مع قروض الاستهلاك، وقروض الاستثمار على قدم المساواة، على الرّغم من الاختلاف بين طبيعتيهما الاقتصاديَّة، وطريقة تمويل تكاليفهما. ففي حالة قروض الاستثمار، تُقتطع الفوائد المدينة الَّتِي يُسدّدها المقترضون من المداخيل والأرباح الَّتِي تكوّنها تلك القروض، أو من فائض القيمة الَّذِي تولّده، أمّا الفوائد المدينة على قروض الاستهلاك فيموّلها المدين من دخل عمله. وبذلك، تكون النَّظريَّة قد وافقت على مصادرة جزء من ساعات عمل المدينين لمصلحة الفئات الدّائنة من أجل تسديد الفائدة، حتى لو لم تؤدِّ قروض الاستهلاك إلى نموّ الاقتصاد. وبعبارة أوضح؛ تجيز، نظريّة الفائدة الَّتِي لا تُميّز بين أنواع القروض، تكريس ساعات عمل لتسديد ما يُعدّ بالتعريف ثمنًا للمال؛ أي أنّها تقبل مبادلة أصل مالي (الفوائد في تلك الحالة) بأصل حقيقي (القيمة المضافة الناتجة من العمل) على الرّغم من عدم التّوافق بين طبيعتيهما من منظور إنسانيّ واجتماعيّ؛ بل وحتى اقتصاديّ. لكن أين الاعتبار الأخلاقي في ذلك؟

يكمن هذا الاعتبار في فرضيّة معياريّة لا يمكن من دونها إجراء المبادلة المذكورة أعلاه. وهي أنّ المنفعة النّاشئة من الاستمتاع الفوري والعاجل بالسلع المُموّلة بالمال المقترض لقاء فائدة، تزيد، أو تساوي في أدنى حدّ التضحية والألم الناتجين من دفع الفائدة. فلولا القرض لاضطرّ المدين إلى تأجيل استهلاكه. ومن ثمّ؛ خفض ما سنطلق عليه «القيمة الحاليّة للمنفعة». وهذا غير صحيح؛ لأنّنا لو عكسنا الآية، ولم نلجأ إلى الاقتراض لتمويل الاستهلاك، لوجدنا أنّ الفارق بين القيمة الحاليّة للتضحية المتدرّجة المُتمثّلة في الادّخار للقيام بعمليّة شراء في المستقبل من ناحية، والقيمة الحاليّة لمنفعة الاستهلاك المؤجل من ناحية أخرى، سيكون أقل من القيمة الحاليّة للتضحية الناتجة من تسديد الفوائد على القرض الاستهلاكي. وفي أبعد تقدير، سيكون فائض المنفعة المُتمثّل في الاستهلاك الفوري مساويًا للتَّضحية الإضافيّة لأقساط الفائدة.

أمّا إذا كان مُسوّغ فرض الفائدة على قروض الاستهلاك هو أنها تساوي التضحية الَّتِي يقوم بها الدائن مانح القرض لقاء تأجيل استهلاكه (مع افتراض عدم

تغيّر سعر الصرف)، فهذا لا يلحظ الأبعاد: الاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والإنسانيّة، والنفسيّة، والتّطوعيّة للقرض، كالّتي نجدها في مبدأ القرض الحسن. ويُغفل كذلك أنّ لتأجيل الاستهلاك مزايا ماديّة كامنة؛ مثل: توزيع المنفعة بين مراحل العمر (الادّخار لتمويل مُتطلّبات مرحلة التقاعد والشيخوخة)، أو بين الأجيال (نقل الثروة إلى الورثة، أو لتسديد أقساط الأبناء الدّراسيّة، أو مساعدتهم للدخول إلى سوق العمل..). وقد يتذرّع بعضهم بأنّ الدائنين عند منحهم قرضًا استهلاكيًّا يتحمّلون تكلفة الفرصة البديلة المُتمثّلة بالفوائد الّتي يمكن الحصول عليها في ما لو أودعوا أموالها في البنوك، لكن تلك التكلفة لن تكون موجودة أصلًا ما لم يُوافق في الأساس على أن تجبى الفوائد على قروض الاستهلاك. فلو لم توجد تلك الفوائد فستنحصر تكلفة الفرصة البديلة بالفوائد في قروض الاستثمار الّتي تُقتطع من دخل العمل والإنتاج، علمًا أنّه يقابلها، جزئيًّا، أو كلّيًا تضحية مُتمثّلة في قبول المستثمر المدين الخطر النّاشئ من الاستثمار.

إنّ تفكيك الفرضيّات المعياريّة الّتي يقوم عليها مفهوم الفائدة، سيلقي بظلاله على النّظريّة نفسها الّتي سيُعاد بناؤها في تلك الحالة على أُسُس مختلفة. فبناء على ما تقدم من تحليل للمقايضة بين المال والعمل، لا مناص من إدخال تعديلات على النّظريّة الّتي تكتفي بتحديد سعر الفائدة بناء على تقاطع منحنى الطلب على السيولة، أو الأرصدة وعرضها فحسب؛ ووفق ذلك التعديل، تؤخذ في الحِسْبان العلاقة بين العائد الحدّي للعمل والمنفعة الحدّية للنقود؛ بحيث يصبح سعر الفائدة قريبًا، أو حتى مطابقًا للنقطة الّتي يتساويان فيها. وعلى ذلك النّحو، يكون لمنظورنا الأخلاقي المُتمثّل في الموافقة على المبادلة بين العمل والنقود، تأثير على التحليل الاقتصاديّ الكمّيّ.

لنأخذ أنموذجًا ثانيًا من سوق العمل الّذي يتحدّد فيه الأجر الحقيقيّ من تلاقي منحى الطلب على العمل مع منحنى عرضه. وهذا ينطوي على الفرضيّتين المعياريّتين الآتيتين:

الأولى: إنّ الدّوافع والمُحفّزات الّتي تؤثّر على عرض العمّال لقوّة عملهم هي نفسها المؤثّرة على طلب المنتجين لها. وبذلك، يتّفق العامل وربّ العمل على قبول أجر يساوي النّاتج الحدّي لساعات العمل.

والثانية: يخوض أطراف الإنتاج صراعًا مريرًا فيما بينهم على تعظيم حصصهم

من القيمة المضافة، وأكثر ما يتجلّى ذلك في سعي العامل إلى زيادة أجره في مقابل سعي ربّ العمل إلى خفض ذلك الأجر.

لكن المنفعة الحدّيّة للأجر ليست هي نفسها النّاتج الحدّي للعامل؛ فالأجر يُخصّص عمومًا ولا سيّما عند الطبقات الدُّنيا من العمّال، لتلبية الحدّ الأدنى من الحاجات الحيويّة الخمس: المأكل، والملبس، والمسكن، والتعليم، والصحّة؛ وتلك ذات منفعة حدّيّة مرتفعة، فيما يتكوّن النّاتج الحدّي للعامل من خليط من السلع والخدمات، جزء كبير منها مُخصّص للفئات ذات القوَّة الشّرائيّة العالية. وبناء عليه، إذا كان النّاتج الحدّي للعمل يساوي، حسب النَّظريَّة الكلاسيكيّة، الأجر النقديّ (الاسمي) الَّذِي يتلقّاه العامل، فإنّ منفعة السّلع الَّتِي يحصل عليها مقابل ذلك الأجر؛ (أي الَّتِي يشتريها العامل باستعمال أجره) هي أعلى من منفعة السّلع الَّتِي ينتجها في مقابله. ولا يمكن لهاتين المنفعتين أن تتساويا إلّا إذا زاد أجر العامل إلى مستوى يجعله يستهلك سلعًا كماليّة، أو غير ضروريّة على نحو يُقلّل المنفعة الحدّيّة لاستخدامات أجره، أو بعبارة أخرى، إنّ الوصول إلى التّوازن الحقيقيّ في سوق العمل، يقتضي في هذا التحليل، التوازن بين منفعة السّلع الَّتِي ينتجها العامل وتلك الَّتِي يستهلكها، وذلك لا يتحقّق إلّا إذا زاد أجر العامل إلى المستوى الَّذِي تتساوى عنده المنفعة الحدّية للسّلع الَّتِي يستهلكها مع تلك الَّتِي ينتجها.

في المُحصّلة، يكون أجر العامل توازنيًّا في المنظار التحليليّ الوضعيّ المبسّط، في النقطة الَّتِي يتقاطع عندها منحنيًا عرض العمل والطلب عليه، أو الناتج الحدّي مع الأجر. لكنه، لا يعود توازنيًّا إذا أدخلنا عناصر إضافيّة ذات طابع معياريّ، تتعلّق بما يفعله العامل بالأجر، والظروف المحيطة بالعمل.

من ناحية أخرى، لا يمكن الأخذ بفرضيّة أنّ أطراف الإنتاج مُتماثلة الدوافع والغايات، وأنّها تخوض صراعًا فيما بينها لتحسين موقعها في تقاسم القيمة المضافة. فهناك تباينات لا يمكن تجاهلها في طبيعة مشاركة كل طرف من تلك الأطراف في النشاط الاقتصاديّ والحوافز الَّتِي تحرّكه داخله؛ فهدف العامل هو الحصول على أجر يلبّي حاجاته الأساسيّة ماديًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا؛ أي أنّه يخوض كفاحًا للحفاظ على حقوق اقتصاديّة واجتماعيّة مكتسبة، وتلك تتحدّد على أساس صراعاتٍ اجتماعيّة؛ (كالحقّ بالتعليم، والطّبابة، والأجر الاجتماعيّ)، ومن خلال

منظورات أخلاقيّة وإنسانيّة مدارها الحسن والقبح، ما ينبغي وما لا ينبغي. وفي الضفة الثانية يخوض أرباب العمل صراعهم للحصول على أعلى عائد ممكن دون أن يهملوا تمامًا كما يُزعم الجوانب الإنسانية في علاقات العمل. ولهذا النقاش أيضًا تأثيره على الدّوافع والحوافز الواقعة في صُلب نظريّات العمل وغيرها من مسائل التحليل الاقتصاديّ الكلّي.

الأنموذج الثالث عن أثر التصوُّرات القيميّة والخلقيّة في تحديد وإعادة تعريف المفاهيم الاقتصاديَّة محلّ البحث، وهو نظريّة الانتاج (النّمو) التقليديّة المعروفة بدالة غوب ـ دوغلاس. وتقيم تلك الدالة كما هو معروف علاقة كمّيّة، بين الناتج ونموّه من جهة (Y) وقيم كل من العمل (L) ورأس المال (K) ونموّهما من جهة ثانية، مع الأخذ في الحِسْبان مرونة الناتج إلى هذين المتغيرين؛ (أي نسبة التغيّر في الناتج في مقابل التغيّر النسبيّ في كمّيّة العمل، أو قيمة رأس المال). لكن طرق قياس النّموّ آخذة بالتطور، بعد إدخال مُتغيّرات ذات تأثير غير مباشر عليه، كالعوامل الخارجيّة Externalities الإيجابيّة (مثل: الاستثمار في البنى التحتيّة)، أو السّلبيّة (مثل: استنزاف الموارد) ، وكلاهما يزيد، أو يقلّل من القيمة الفعليّة للناتج مقارنة بالأرقام المُحدّدة وفق أساليب المحاسبة الوطنيّة التقليديّة المعتمدة حاليًّا.

تضمّ نماذج النّموّ أيضًا مُتغيّرات غير منظورة كالمعرفة والتجربة والأنظمة والتفاعل بين المساهمين في الإنتاج، وقد يُلحظ أيضًا العائد الاجتماعيّ للنشاط الاقتصاديّ الَّذِي يشمل أطرافًا غير مشاركة فيه، مثل: انخفاض تكاليف الحصول على البيانات والمعلومات بالنسبة إلى العاملين في مجال البحث مع توسيع نطاق شبكات المعلومات. وبدأت المعايير الدوليّة للمحاسبة الوطنيّة (القوميّة) تدرج عناصر نوعيّة غير ماديّة في احتساب التجميعات الاقتصاديَّة، ولا سيّما النّاتجين: المحلّي والوطنيّ، كالأصول الفكريّة والعلميّة والفنيّة، وتنَاقش إمكانيّة ضمّ مكوّنات معرفيّة أخرى مثل: قيم الاستهلاك، والإنتاج الذاتيّين للمعرفة، والمعلومات، والتعليم، والصحّة، إلى حسابات النّاتج.

لكن ما لم يُوضع بعد على طاولة البحث، هو العوامل الخارجيّة الجانبيّة ذات الطبيعة غير الاقتصاديَّة، والَّتِي قد لا يمكن قياسها كمِّيًّا، كالأسى المُتولّد من ظروف العمل، وعواقب الانفصال الطويل عن البيئة الاجتماعيّة الأليفة للفرد في

أثناء مزاولة نشاطه الاقتصاديّ، أو الشقاء النّاشئ من الممارسات الخاطئة في نظم الإدارة الحديثة، أو التقاليد المتوارثة في المؤسّسات، بما في ذلك تقييد الحركة في أثناء أوقات الدَّوام الطويلة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الامتهان الخفيّ للكرامة الإنسانيّة في علاقات العمل، والَّذِي يجري بصمت داخل أروقة الشركات، وضمن تراتبيّاتها وهيكليّاتها، وقساوة خطوط السُّلطة فيها الَّتي تضاهي السُّلطة الزجريّة للدولة؛ بل تفوُّقها أحيانًا، فضلًا عن سلوكيّات النفوذ الَّتِي تقسّم مجتمع العمل إلى فئتين: مسيطرة، ومسَيطر عليها.

في نهاية المطاف، وبصرف النَّظر عن تقييد الحرّيّة داخل المؤسّسات، فإنّ الجهد المبذول في العمل ينطوي على كلفة الفرصة البديلة المُتمثّلة بساعات الفراغ والرّاحة، وتلك يضطرّ أن يُبدّدها الإنسان في نشاط اقتصاديٍّ قد لا يستسيغه ولا تعود كل ثماره عليه. وبلحاظ ذلك، يكون الرّفاه الفعليّ النّاشئ من الاستهلاك أقلّ من الرفاه الكلّيّ المحتسب على أساس القيمة السّوقيّة لما جرى استهلاكه. وما نقصد قوله هنا هو أنّ طريقة توليد الدَّخل بما تتضمّنه من متاعب ومنغّصات قد تتضمّن تكاليف غير منظورة، وغير مادّيّة تُقلّل من منفعة أجره.

إنّ إعطاء تلك الأمور ما تستحقّه من اهتمام، سيخضع معادلات النُّموّ ونظريّاته للمراجعة، وفي مثالنا عن أنموذج «غوب دوغلاس» أعلاه تصبح العلاقة أقلّ انتظامًا واستقرارًا بين الإنتاج ومدخلاته (العمل ورأس المال). ففي تلك الحالة، لا تتغيّر قيمة العمل زيادة ونقصًا بتغيّر كمّيّاته، أو كفاءته وإنتاجيّته (الخبرة، والتدريب، والتعليم..) فحسب؛ بل أيضًا بفعل عوامل غير اقتصاديّة ولا مادّيّة (ظروف العمل، الشقاء، السعادة، العزلة، أو الاندماج عن المحيط الاجتماعيّ المألوف، التضحية برفاهية الفراغ في سبيل القيام بنشاط اقتصاديّ غير مستساغ من الفرد..). وبذلك، لا يعود ممكنًا تقدير القيمة الصّافية للعمل دون احتساب المؤثرات المذكورة وعدّها كلفة (في ظروف العمل غير المُؤاتية)، أو فائضًا (في الظروف المؤاتية). وإذا أردنا أن نرتّب نتائج عمليّة ممّا سبق، فإنّ الأخذ في الحِسْبان المؤثّرات السّلبيّة المرافقة للعمل في معادلات الإنتاج، قد تقودنا إلى زيادة أجره بقيمة توازي على الأقل المنفعة الفائتة بسببها. وفي العموم، لا مناص من تعديل نظريّة النُّموّ مع الأخذ في الحِسْبان الفرضيّات ذات الطّابعين: الإنسانيّ والمعياريّ المرتبطتين ببيئة العمل، والشروط المحيطة به.

السّياسات بين الوضعيّ والمعياريّ

إنَّ الانبثاق التّلقائيّ للسّياسات من النَّظريَّة، يرتبط بموقفنا من العلاقة الأعمّ بين ما «هو كائن»، وما «ينبغي أن يكون». ويميل العديد من الاقتصاديِّين ولا سيّما النَّقديِّين واللِّيبراليِّين الجُدُد منهم وآخرين، إلى ثبوت النَّظريَّة يدعو إلى التّوصية بتطبيقها؛ أي أنّ السّياسة الصَّحيحة علميًّا ومنطقيًّا هي سياسة حسنة وأفضل من غيرها والعكس بالعكس. وهم بذلك يوافقون ضمنًا على إمكانيّة؛ بل ضرورة، استخلاص أحكام معياريّة من مبادئ مقدّمات وضعيّة تصف العلاقة بين الأشياء.

الاقتصاد الوضعيّ من منظور «فريدمان» وآخرين مستقلّ عن أيّ موقف أخلاقيّ مُسبّق وأحكام معياريّة. وبتعبير «كينز»، يتّفق الاقتصاد الوضعيّ مع سؤال ماذا؟ (ما هذه الظاهرة ؟) وليس ما يجب أن تكون عليه؟ وبذلك، تكون وظيفة العلم الوضعيّ تقديم نظام تحليل ودراسة، يساعد على إيجاد تعميمات مفيدة للتنبُّؤ والتحليل، والإسهام كذلك في تقدير التبعات الناتجة من أيّ تغيير إرادي يقوم به الناس على الأداء الاقتصاديّ. ووفق هذا المنطق يكون ضروريًّا إخضاع الجانب المعياريّ من الاقتصاد لمخرجات العلم الوضعيّ، بما في ذلك التشريعات والسّياسات العامّة، والقرارات الحكوميّة وغير الحكوميّة، حيث لا مناص من الاحتكام إلى نتائج التحليل الكميّ والتجريبيّ، ومخرجات العلم الوضعيّ عند اختلاف الآراء، إذا أردنا تغليب وجهة نظر على أخرى.

لنطوّر النقاش قليلًا في تلك المسألة الَّتي تصبّ في مجرى الرّدّ على السؤال بشأن إمكانيّة استخراج أحكام خلقيّة من النَّظريَّة الاقتصاديَّة. وفي هذا السياق، يتبنّى معظم الاقتصاديِّين، وغالبًا دون دراية منهم، المذهب الطبيعي الَّذِي تتلازم فيه النتيجة المنطقيّة مع الحكم الأخلاقيّ. فيوصي هؤلاء بأن تُدار السّياسات على المستوى الكلّي، أو يُوجه السُّلوك الاقتصاديّ على المستوى الجزئيّ، بناء على ما يصل إليه التحليل العلميّ. وإذا أخذنا بهذا الاستنتاج تلقي نتائج التجربة، أو البرهان العقليّ في مضمار العلاقة بين الأشياء، (أو العلاقة القياسيّة بين المُتغيّرات بالتعبير الاقتصاديّ) بظلالها على العلاقة بين أطراف الإنتاج والنشاط الاقتصاديّ. وذلك الاتّجاه هو السّائد في المجال الاقتصاديّ بين الوضعيّين وغيرهم؛ إذ يتبع بعض المعياريّين أحيانًا ذلك المنحى، في الحالات الَّتِي يسوّغون بها آراءهم ووجهات نظرهم ببراهين علميّة، كما في المطالبة بأن

يحصل الناس على حدٍّ أدنى من الدَّخل الشامل، لا لأسباب إنسانيّة واجتماعيّة فحسب؛ بل لأنّ الأبحاث التطبيقيّة بيّنت مثلًا أنّه يقلّل من التكاليف الاجتماعيّة والاقتصاديَّة في مجالات أخرى. وسنرى في التاريخ الاقتصاديّ طفرات مذهبيّة على هذا الأساس؛ إذ إنّ الاشتراكيّة المثاليّة (سان سيمون وغيره..) الَّتِي استندت إلى تفضيلات مستقاة من عالم القيم، ومن التصوُّرات المُسبقة لما هو جيد للدولة والمجتمع، مهّدت للاشتراكيّة العلميّة الَّتِي اعتمدت منهجًا وضعيًّا قوامه الفلسفة المادّيّة التاريخيّة.

تلقى النَّظريَّة الاقتصاديَّة الكلاسيكية نقدًا مُتعدّد الجوانب لانبثاقها من فرضيّات مُجرّدة تميل أحيانًا إلى الاختزال والتبسيط، وهي مسؤولة عن السِّمة الَّتِي يحملها الاقتصاد بأنّه علم كئيب ومجاف لتصوّراتنا عن القيم الَّتِي تشدّ أواصر المجتمع بعضه إلى بعض. ومن الأمثلة على ذلك القول: إنّ الإنسان أنانيّ بالطّبع، وينصبّ كل جَهده على جَنْي المال، وأنه كتلة من الملذّات والآلام الَّتِي تتأرجح كالكرة بين السّعادة والحزن. علمًا أنّ النّظرة الثّاقبة تبيّن أنّ تلك الافتراضات عفا عنها الزمن، ولا تُلقي بالًا للتطوُّرات الكثيرة في العلوم ذات الصلة كعلم النّفس.

على هذا الأساس، صار اختلاف الآراء بخصوص سياسة معيّنة، ولا سيّما في الدول الغربيّة، مرتبطًا باختلاف التوقُّعات النَّاتجة من وضعها موضع التطبيق، أكثر من ارتباطه بتباين الخلفيّات القيميّة والأخلاقيّة الَّتِي يجري الانطلاق منها. وهذا ما نراه مثلًا في مسألة فرض حد أدنى للأجور من عدمه، فالمؤيّدون يرونه فعّالًا في خفض الفقر، ويقدّمون قرائن تجريبيّة على صحّة رأيهم، فيما يسوق الرافضون إثباتات مُضادّة تربط بينه وبين الركود والتَّباطُؤ الاقتصاديّ. ولن نعثر على مواقف يُعتدّ بها تعالج تلك المسألة من منطلقات أخلاقيّة كالاستناد إلى حقّ كل امرئ في الحصول على مستوى معيشيّ لائق، أو كاف مقابل عمله، بمعزل عن الأثر الاقتصاديّ لهذا الأمر.

مع ذلك، فإنّ تأييد الانتقال ممّا هو كائن إلى ما يجب أن يكون، هو السّائد والأكثر انتشارًا بين من يرون أنّ الاقتصاد علم تجريبيّ ووضعيّ بالكامل، أو يكاد. وعلى رأس هؤلاء يأتي أنصار مدرسة شيكاغو الَّتِي أطلق جيلها الثاني المذهب النّقديّ (Monetarist). وقد انصبّت جهودهم (وفي مُقدّمهم رأسهم ميلتون

فريدمان)[1] على إثبات أنّ تدخّل الدولة يقلّل من كفاءة الاقتصاد، وأنّ عليها أن تكتفي بمَهمّة ضبط التَّضخُّم من قبل هيئة مُستقلّة عن السّياسيِّين (المنتخبين) هي المصرف المركزيّ.

بالعودة إلى الوراء، سنصادف آراء عدّة تصبّ في الاتّجاه نفسه، لمفكرين تركوا بصماتهم في تاريخ الفكر الاقتصاديّ، فقد خلص «جيريمي بنثام» (1748ـ1832) إلى أنّ الحرّيّة الاقتصاديَّة الموسّعة ستفضي إلى زيادة الرفاهية، ولو على حساب قلّة من الناس، وهذا ثمن لا بُدّ من تأديته من أجل تعميم الوفرة الَّتِي ستصل إليهم في نهاية المطاف من طريق التساقط، وقد كان معياره للخطأ والصواب هو اللّذّة والألم. ويقدّم «فلفيردو باريتو» (1848ـ1923) براهين رياضيَّة مُحكمة على ذلك، من خلال عمله عن اقتصاديّات الرفاهية؛ ليثبت من خلالها أنّ أي مسٍّ بالتوزيع الأولي للمداخيل في الأسواق الحُرّة ستخفّض رفاهية المجموع؛ بل إنّ نقل وحدة نقديّة واحدة من فرد إلى آخر يؤدّي إلى خفض مجموع المنفعة العامّة في المجتمع.

هناك أمثلة أخرى على سياسات واتّجاهات اقتصاديّة وضعت على أساس ما توصّل إليه البرهان العقليّ، أو التجربة الحسّيّة، دون الاهتمام بما يكتنفها من مثالب

1- عالج ميلتون فريدمان تلك النقطة في أعماله الَّتِي أعاد من خلالها إطلاق الأفكار الاقتصاديَّة الكلاسيكيَّة في قالب جديد، والَّذِي تؤدّي فيه النقود دورًا محوريًّا. لكن المُهمّ في أفكاره هو تصنيف الاقتصاد على نحو حاسم في فئة العلوم الوضعيّة لا المعياريّة؛ ليتربّع بذلك على رأس قائمة اللّيبراليّين الجُدُد، المنادين بخفض حضور الدولة في الاقتصاد إلى أدنى حدٍّ. وتزجّنا تلك النّظرة في منزلق التّعامل مع الاقتصاد على أنّه علم موضوعيّ شبيه بالعلوم الدقيقة والطبيعيّة، الَّتِي يمكن إخضاعها للتجربة، وذلك على الرّغم من الفروق الكثيرة بينه وبينها. فمن ناحية، يصعب إخضاع السُّلوك الاقتصاديّ للبشر والعلاقات الَّتِي تربط بعضهم ببعض، لقوانين العلوم الدقيقة ونواميسها. ومن ناحية أخرى، يحظى علماء الاجتماع والاقتصاد بفرصة الحصول على دفق متواصل من البيانات الحيّة، الأمر الَّذِي لا يتوفر لعلماء الفيزياء مثلًا. لكن، لا هذا، ولا ذاك يشكّل من منظور فريدمان فارقًا جوهريًّا بين مجموعتي العلوم.

للمزيد انظر:

- Daniel M. Hausman; The Philosophy of Economics and Anthology; Cambridge: Cambridge University Press; 3eded. 2008; P:143, 159-160.
- Milton Friedman; Essays in Positive Economics; Chicago: University of Chicago Press;1953.

أخلاقيّة وعيوب اجتماعيّة، مثل: مفهوم البطالة الطبيعيّة عند الكلاسيك والعلاقة العكسيّة بين التضخّم والبطالة في منحنى «فيليبس». وسنرى من يستند إلى فرضيّة «كوزنتس» الَّتي تأخذ شكل U المقلوبة بين الدّخل واللّامساواة؛ (أي أنّه تزيد اللّامساواة في مراحل النّموّ الأولى ثمّ تتراجع بعد ذلك) للدّعوة إلى تقبّل قدر من الظلم الاجتماعيّ في بداية طريق التنمية؛ لأنّه السَّبيل الوحيد أمام الأمم عندما تشقّ طريقها في دروب الازدهار الصّعبة.

ما ذكرناه من أفكار ونظريّات، تحبّذ في العموم نمطًا مُعيّنًا من السِّياسات، فتنبذ في الغالب دور الدولة، وتناصر قوى السوق مهما كانت ضارية، وتوصي بتجاهل الأهداف غير الواقعيّة بنظرها مثل: تصفير البطالة (تعميم حقّ العمل) ، أو توحيد السِّياستين: الماليّة، والنّقديّة على هدف النّمو والتنمية، وترفض تبنّي نظام ضريبي من أهدافه تقليص الفجوة ما بين الفئات الاجتماعيّة. ومع أنّ تلك السِّياسات تبدو امتدادًا للنّظريّات الَّتي انطلقت منها، ولها طابع عقلانيّ وضعيّ مرتبط في الصميم بدور الدولة الحديثة، إلّا أنّها تخبّئ في طيّاتها أحكامًا قيميّة، مثل: التمييّز بين الناس، وتفضيل بعضهم على بعض (مثلًا أرباب العمل على العاطلين منه)، وتعمد في حالات أخرى إلى تحديد المصلحة العامّة من منظار الفرد «الوسطي» الَّذي يتجاهل البعيدين من الاتّجاه العام ولا سيّما الواقعين في الطرف السُّفليّ من السُّلّم الاجتماعيّ، أو أنها تعطي الأولويّة في خططها وأهدافها للواقعين فوق المنحنى العام للمعيشة على من هم دونه.

خلاصة

إنّ معظم النَّظريَّات الاقتصاديَّة الغربيّة تستبطن نظرة للمصالح الأخلاقيّة تضعها في رتبة أدنى من المصالح الماديّة؛ بل وملحقة بها. وهي؛ إذ تزعم تمسّكها بالحقائق والعلاقات والنَّظريَّات الَّتي يتوصّل إليها العلم، فإنها تغفل في ما أوضحناه في الفقرات السَّابقة، أنّ العلاقة جدليّة ومُتبادلة بين منظوراتنا الخلقيّة، ومعارفنا الوضعيّة، وأن ما يكشفه العلم من حقائق اجتماعيّة وإنسانيّة قائم بصورة من الصور على قبليّات معياريّة صريحة، أو خفيّة.

سنلاحظ مقدار الانحراف في مسار الفكر الاقتصاديّ (غربيّ المنشأ) في التّمادي بإخضاع الأخلاق الاقتصاديَّة لمخرجات التحليل الاقتصاديّ التجريبيّ

والعقليّ، وهو ما لم يلاحظ بهذا الوضوح في البدايات حتى لدى المفكّرين التقليديّين الأقحاح. فآدم سميث (1723ـ1790) الَّذِي يُعدُّ صاحب فكرة اليد الخفيّة الَّتِي توصّل إليها، والمناصر دون هوادة لحرّيّة السوق، والَّذِي ولدت على يديه المدرسة الكلاسيكيّة؛ بل علم الاقتصاد نفسه، نظرَ بتقدير إلى الاعتبارات الأخلاقيّة الَّتِي تملي على الإنسان سلوكه وتصرفاته بما فيه سلوكه الاقتصاديّ. وفي كتابه «نظريّة الشعور الأخلاقيّ» (1759) الأقلّ شهرة من كتابه اللّاحق «ثروة الأُمم» (1776)، صرف جَهْدًا كبيرًا في تحليل القواسم المشتركة الَّتِي تجمع بين حرص الانسان على مصالحه الشخصيّة من ناحية، والتعاطف مع الآخرين ومعاملتهم بالعدل، وتوخّي الفضيلة، ومشاركة الآخرين معاناتهم من ناحية أخرى، ويتناسب ذلك المسعى منه مع رأيه بأنّ مصدر الأخلاق نابع من أعماق الوجدان (الفطرة)، وأنّ السّعادة قد تكون زائفة إذا كان مصدرها (الوحيد) المال والثروة. وإذا نظرنا إلى تلك الآراء على أنّها نقطة الانطلاق في مسار الفكر الاقتصاديّ الكلاسيكيّ، فقد انتهى الأمر مع الكلاسيكيّين الجُدُد إلى تمجيد اللّامساواة والقبول بسحق أقلّيّة من الناس تحت عجلة النشاط الاقتصاديّ، ووصف ذلك بأنّه سبيلٌ لا بديل له للتقدُّم، والوفرة، وتحسين ظروف غالبيّة النّاس، وقيام حياة عصريّة.

بوسعنا القول، لو أردنا التعميم، بأنّ الأخلاق وثيقة الصّلة بالاقتصاد في المنهجين: المادّيّ، والمثاليّ؛ ففي الأول؛ يمكن استنباط أحكام خلقيّة من قضايا منطقيّة وعلميّة، وفي المنهج الآخر؛ تُعدّ الأخلاق حلقة وسيطة بين مخرجات العلم (النَّظريَّات الاقتصاديَّة) وسياسات الاقتصاديِّين وسلوكهم؛ ليكون العقل العمليّ هو القناة الَّتِي تمرّ بها المعارف البحتة في طريقها إلى الاندماج بالعالم الحقيقيّ والواقعيّ للإنسان. ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى: في المنهج الماديّ، يُحكم على أخلاقيّة أداء اقتصاديّ ما ، أو عدمه بناء على اتّساقه مع التعميمات الَّتِي يصل إليها العلم الوضعيّ، أمّا في المنهج المثالي فتجري المواءمة، في وضع السياسات والحكم عليها وعلى السلوك الاقتصادي، بين القضايا الوضعيّة (العلم) والمعياريّة (الأخلاق) مع احتفاظ كل منهما بفضاء معرفيّ مُستقلّ عن الآخر. فيما يفتح المنهج الكلاميّ الإسلاميّ بابًا أمام جعل قضايا الأخلاق من مدركات العقلين: العمليّ، والنظريّ في الوقت نفسه، كما في القبح والحسن الَّتِي هي في جوهرها قضايا أخلاقيّة لكن يُتوصّل إليها بالعقل.

لقد حاولنا في هذا البحث فتح كوة في الجدار من خلال التأسيس لمنهج آخر قوامه أنّ العلم الوضعي في الاقتصاد وغيره من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة يتأثر بمنظوراتنا الأخلاقيّة ويتبدّل بتبدّلها، وذلك بقدر ما يؤثر العلم الوضعيّ على تصوُّراتنا الأخلاقيّة وأحكامنا القيميّة. وهذا ما بيّناه في أمثلة وافية. ويفضي ذلك المنهج إلى مراجعة مقولات رائجة بين الباحثين الإسلاميّين وغيرهم، تدعو إلى الفصل بين المذهب الاقتصاديّ وعلم الاقتصاد، أو بين المنهجين: الوضعيّ والمعياريّ ، أو بين العلاقات المنطقيّة والخلقيّة الموجودة بين الأشياء، أو بين مدركات العقل النظريّ، وأحكام العقل العمليّ. ومن شأن مراجعات كتلك أن تمهّد لنظريّة شاملة ومتكاملة الجوانب في الاقتصاد، تجدّد معانيه، وتعيده إلى جادَّته الصحيحة المكوّنة من مسارين: وضعيّ، ومعياريّ؛ وتُحرّره من عزلته المدبّرة والمقصودة عن الأخلاق، وعن عائلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الَّتي وُلِد من رحمها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ديورانت، ول ، قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 2004م.
- ري، جوناثان و أرسون، ج.أو. ، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013م.
- صالحي، أمير عباس ؛ إيمانويل كانت ـ ج3 فلسفة الأخلاق ـ الحداثة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، بيروت، 2019م.
- الصدر، محمد باقر ؛ الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2003م.
- ـــــــــــــ، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982م/1402هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين ؛ تفسير الميزان ج1. المكتبة الشيعيّة؛ http:// shiaonlinelibrary.com
- فضل الله، عبد الحليم ؛ العلم والعولمة قراءة من منظور اقتصاديّ ومعرفيّ،

مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلاميّ، بيـروت، 2022م.
- فيبـر، ماكـس ، رجـل العلـم ورجـل السياسـة، ترجمـة: نـادر ذكـرى، دار الحقيقـة، بيـروت، 1982م.
- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة؛ المُثُـل العُليـا، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ ، صيـغ السُّـنن التاريخيّـة، سلسـلة دروس في فكر الشـهيد الصدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ، عناصـر المجتمـع، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ، قوانيـن تحكـم التاريـخ، سلسـلة دروس في فكر الشـهيد الصدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- المظفّـر، محمـد رضـا ،أصـول الفقـه ، منشـورات مؤسّسـة الأعلمـي ، بيـروت، مـج1، 1990م.
- هوبزبـاوم، أريـك ؛ عصـر الثـورة (أوروبـا 1789ـ1848)، ترجمـة: د. فايـز الصيـاغ، المنظّمـة العربيّـة للترجمـة؛ توزيـع مركـز دراسـات الوحـدة العربيّـة، بيـروت، كانـون الثانـي 2007م.

- Alain Bailey and Dan o′Brien; Hume′s Enquiry Concerning Human; London: Continnum; 2006.
- Daniel M. Hausman; The Philosophy of Economics and Anthology; Cambridge: Cambridge University Press; 3eded. 2008.
- Milton Friedman; Essays in Positive Economics; Chicago: University of Chicago Press;1953

الأُخُوَّة الإنسانيَّة ونتائجها الأخلاقيَّة على السَّاحة العالميَّة في فكر جوادي الآملي

حبيب الله بابايي*

ملخّص

تتكوّن الأُخُوّة الإنسانيَّة على أساس عناصر فطريَّة مشتركة وشاملة بين البشر؛ وبناءً عليه، يمكن تشكيل نوعٍ من الأخلاق في حدّها الأدنى، والَّتي يمكن أن تكون- في الوقت نفسه- مؤثّرة في السَّاحة العالميَّة. وتؤدّي الأُخُوّة بين البشر إلى نوع من التّضحية بالنّفس (self-sacrifice) في العلاقات الإنسانيَّة، وتُسهّل التّعايش العالميّ. إضافة إلى ذلك، تُعزّز الأُخُوّة العلاقاتَ الإنسانيَّة بين أبناء البشر، كما وأنّها من خلال تمهيد العناصر الإنسانيَّة، تُوفّر الأرضيّة من أجل تكوين «الأُخُوَّة الدينيَّة» و«الأخلاق الإيمانيَّة» في المجتمعات الدينيَّة (ذات الدين الواحد، أو الأديان المُتعدّدة). في الواقع، إنّ الأخوّتان: الإيمانيَّة، والدينيَّة هما الصورة المتكاملة للأخوّة الإنسانيَّة؛ وهما لا تقضيان على أرضيّة الصّراع والنّزاع بين البشر فحسب (الوظيفة السلبيَّة)؛ بل تجعلان أيضًا الانسجام والعلاقة بين الأشخاص غير المُتديّنين ممكنًا وذلك بسبب الكمال الَّذي تتضمّنه (الوظيفة الإيجابيَّة).

* أستاذ مساعد في المعهد البحثيّ للعلوم والثّقافة الإسلاميّ في إيران.

المقدّمة

مع وجود الاختلافات والفروق الدينيَّة والإيمانيَّة في المجتمعات البشريّة المتنوّعة، هل يمكننا أن نتمنّى إيجاد «الأخوّة الإنسانيَّة»؛ وتحقيق «الأخلاق الأخويّة» بوصفهما أحد عناصر الأخلاق العالميَّة؟ هل يمكن تصوُّر أخوّةٍ عامّة وأخلاقٍ مشتركة (بصرف النّظَر عن نوع تديّن الأفراد والمجتمعات وإيمانهم وعقائدهم) وإرسائها أساسًا للعلاقات بين الثّقافات والأديان؟ من أجل توضيح هذا السّؤال، من الضروريّ أن نشير إلى كلام الأستاذ مطهري في نقده لقول سعدي في شعره بأنّ بني آدم أعضاء لجسم واحد. فهو يقول حول هذا الخصوص:

إنّ قصيدة سعدي تلك، والَّتي تمَّ وضعها بحقٍّ في درجةٍ رفيعةٍ للغاية، هي نفس ترجمة الحديث النّبويّ الّذي يقول فيه النبي ﷺ: **«مَثَلُ المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى»**[1]. ومع ذلك، فهي ناقصةٌ قليلًا، وليست بكمال الحديث الأساس بذاته؛ فالحديث النّبويّ هو: مَثَل المؤمنين...، مثلُ الجسد الواحد؛ وهو يأخذ في الحِسْبان تطلّب الجسد للرّوح. وهذا يعني أنّه يجب أن تكون الروح موجودة حتى تُشكّل جميع الأعضاءَ ما يُسمّى بالـ «هو» ومِنْ ثَمَّ؛ نصبح «نحن». فإذا كان الجسد ميتًا، وقمنا بتقطيع أيّ عضوٍ إربًا إربًا، فهل ستشعر سائر الأعضاء؟ كلّا؛ لأنّه لا يوجد روحٌ فيها. تلك الروح هي الَّتي تجعل من المؤمنين وحدةً واحدة؛ لأنّهم ـ أي المؤمنون ـ موجودون في تلك الروح، فنصبح «نحن» ويسود التّعاطف فيما بيننا.

تلك الروح، هي الإيمان؛ إنّها تلك الـ ﴿ كَلِمَةِ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [الآية 64، آل عمران/3].؛ لأنّ المؤمنين لديهم عقيدة وإيمان، وتحكمهم ﴿ كَلِمَةِ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾، فتصبح عندئذ «الأنا» لكلٍّ منهم «هو»، ومِنْ ثَمَّ؛ هم متعاطفون مع بعضهم بعضًا. ولكن البشر ليسوا كذلك من دون «كلمة سواء». فقد قال النبي ﷺ: «المؤمنين» ؛ أي المشتركون في روحٍ واحدة وأولئك الَّذين تسودهم «كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم». لقد أخطأ سعدي عندما قال: بني آدم أعضاء بعضهم بعضًا؛ إذ إنّه طالما أنّه لم تحكم الـ﴿ كَلِمَةِ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ على بني آدم، لن يستطيعوا أن يكونوا أعضاءً لجسدٍ واحد أبدًا وهم ليسوا كذلك[2].

1- نهج الفصاحة، 1404، ص715.

2- مطهري، 1385، ج23، ص300 الى 302.

والآن، المسألة هي أنّه ما العلاقة بين الأُخُوّة الدينيَّة والإيمانيَّة على أساس «كلمةٍ سواء» (الأُخُوّة الخاصَّة) والأُخُوّة الإنسانيَّة (الأُخُوّة العامّة)؟ وهل هذان النّوعان من الأخوَّة في عرض بعضهما بعضًا ومتعارضان، أم أنّه يمكن تصوّرهما في طول بعضهما بعضًا وفي الاتّجاه نفسه، وعَدّ الأُخُوّة الإنسانيَّة بدايةً من أجل تشكيل الأخوّة الدينيَّة، وعَدّ الأُخُوّة الدينيَّة أيضًا خاتمةً للأُخُوّة الإنسانيَّة؟

إنّ ما سيتمّ تأكيده في هذا المقال هو، أوّلًا بيان الأستاذ مطهري بالنسبة إلى الأخوّة الإيمانيَّة والإسلاميّة (الخاصّة)، أو «الأخوّة القصوى (في حدّها الأقصى)» على أساس الحدّ الأقصى من القواسم المشتركة بين المسلمين (فضلًا عن الحدّ الأقصى للقواسم الإنسانيَّة المشتركة)[1]، في حين أنّ بيان سعدي يأخذ في الحِسْبان الأُخُوّة الإنسانيَّة (العامَّة)، أو «الأخوة الدنيا (في حدّها الأدنى)» على أساس النّقاط الإنسانيَّة المشتركة الَّتي حتى لو لم تكن روح الإيمان القويّة موجودةً فيها، إلّا أنّها مُتضمّنة للعناصر الإنسانيَّة المشتركة والَّتي يمكن على أساسها إيجاد الأخوّة في حدّها الأدنى؛ ويمكن حينئذٍ الحصول على «أخلاقٍ إنسانيَّة» بين جميع أبناء البشر.

بهذا الخصوص، يبدو أنّ الأستاذ جوادي الآملي قد التفت إلى كلا الجهتين: الخاصّة، والعامّة، والأخوة في حدّها الأقصى والأدنى؛ إذ فضلًا عن أبعاد الأخوّة والأخلاق الإيمانيَّة والإسلاميّة، فقد تطرّق بشكلٍ منفصل إلى الأخوّة والأخلاق الإنسانيَّة أيضًا. فمن منظوره، فضلًا عن الأخوّة الإيمانيَّة، يمكن فهم الأخوّة

1- حول هذا الأمر يمكن الرجوع الى: مرتضى مطهري، مجموعة الآثار، ج14، (الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران)، ص340؛ ج18، سيرة الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، ص81؛ وج 24، مستقبل الثورة الإسلاميّة في إيران، ص232.

ولا يخفى أنّ الأستاذ مطهري يعتقد أنّ الأخوة الإسلاميّة شاملةٌ للشيعة والسُّنّة، ويقول: «يعتقد الشيعة بلا استثناء بحرمة نفس ودم وشأنية ومال عموم المسلمين بما في ذلك الشيعة والسُّنّة. وكلّما حلّت مصيبةٌ بالعالم الإسلاميّ في أيّ مكانٍ وفي أيّ منطقةٍ ولأيّ فرقةٍ، فقد شاركهم - الشيعة - في حزنهم؛ إذ لم يحصر الشيعة قط الأخوّة الإسلاميّة والمصرّح بها في القرآن والسُّنّة، في عالم التشيّع، وفي هذا الصّدد، لم يفرّقوا بين الشيعة والسُّنَّة.» (مجموعة الآثار، ج25ـ ص30). ويقول في مكانٍ آخر: «نحن لسنا بصدد وضع خطّةٍ من أجل القضاء على الفرق والمذاهب والعودة إلى أصل الإسلام؛ لأنّه أولًا لا يمكننا القيام بهذا العمل؛ وثانيًا لا تتوقف الوحدة الإسلاميّة على القضاء على الفِرق والمذاهب. وجوانب الاختلافات بين الفِرق والمذاهب ليست كبيرة ؛ بحيث تعوق الأخوة الإسلاميّة، والقواسم المشتركة كثيرة وقوية؛ بحيث إنّه يمكنها وصلهم ببعضهم بعضًا» (المصدر نفسه، ص38).

الإنسانيَّة من الآيات والروايات الإسلاميّة أيضًا، وليس فقط يمكن استنباط الأخلاق المُتعلّقة بمجتمع المؤمنين؛ بل كذلك الأخلاق المُتعلّقة بالمجتمع العالميّ على مستوى العلاقات بين المؤمنين، وغير المؤمنين.

في الأخلاق الإنسانيَّة العامَّة، تُعدُّ ذات الإنسانُ «بما هو إنسان» (نظرًا إلى جوهره الوجوديّ) مشتركةً مع أيّ إنسانٍ آخر؛ بل ومن النّاحية الإنسانيَّة ينظر إلى ذاته على أنّها إمّا أخٌ، أو أختٌ للآخر ويرى ألم الآخر ألمه، وفرح الآخر فرحه، وخلاص الآخر يعتمد على خلاصه هو. وبعبارةٍ أخرى، يتمتّع الجميع (بما في ذلك المسلمين وغير المسلمين) بجوهرٍ إنسانيٍّ مشترك، وبـ «أنا» العام العُلويّ الَّذي هو حقيقةٌ مُقدّسةٌ ومشتركةٌ في داخل جميع البشر، ولديه القابليّة للتربية وهو يستحقّ التّقديس، ويجب أخذه في الحِسْبان دائمًا والاعتناء به في العلاقات الأخلاقيَّة القائمة بين أبناء البشر[1].

الأخوّة وعناصرها

1. عنصر «الاشتراك» في الأخوّة:

بناءً للآيات والمفاهيم القرآنيّة، تحصل الأُخُوّة دائمًا من الاشتراك في أمرٍ ما؛ ولا فرق إن كان هذا الاشتراك والأخوة الحاصلة عنه، موجودٌ بين الكفار، أم بين

1- الجدير بالذكر أنّ مُبتكر بحث «أنا العُلوية وأنا السُفليّة» هو الأستاذ مطهري. فهو يحاول في كتاب «الخلود والأخلاق»، ومع الحفاظ على إطار اعتباريّة الحُسن والقبح، إزالة شبهة النّسبيّة عن نظريّة العلّامة الطباطبائي. فقد فكّك «الأنا» لدى الإنسان إلى «الأنا العُلويّة» و«الأنا السّفليّة»، ويقول أنّ الإنسان يتمتّع بـ «أنا» ذات مراتب، وأنّه من البدَهَيّ وجود نوعين من «الأنا» داخل الإنسان، ويدرك الإنسان ذلك بالوجدان. عندها يؤكد أنّ هذه النّظريّة - والمنسجمة مع كلمات علماء الأخلاق والحكماء الإسلاميّين في بحث النفس - يمكنها تصحيح خلود الحُسن والقبح في الأخلاق. وعلى أساس هذا المبنى، تملك «الأنا السُفليّة» اعتباراتٍ (الحسن والقبح، الينبغيّات، والفضائل والرذائل الاعتباريّة) ناشئة جميعها من أنانيّته وميوله الحيوانيّة، وللتغيير والنسبية سبيلٌ إلى ذلك. ولكن ذلك لا يجري على «الأنا الحقيقيّة»، أو تلك «الأنا العُلويّة» الَّتي يشترك بها جميع البشر، ولا توجد نسبيّة فيها. مثلًا البحث عن الكمال، حبّ العدالة والاشمئزاز من الظلم هي أمورٌ من قبيل فطريّاتٍ يتّفق عليها الجميع، ولا يوجد تغييرٌ فيها. (يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى: مرتضى مطهري، الخلود والأخلاق، نشر دروازه فروردين، ص57-56؛ وأيضًا مرتضى مطهري، التربية والتعليم في الإسلام، ص223).

المؤمنين. ويستخدم القرآن الكريم تعبير «الأخوان» حول الكفار؛ بسبب اشتراكهم في الكفر، ويقول: ﴿لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ﴾ [الآية156، آل عمران/3]. وقد استخدم القرآن التعبير نفسه حول المؤمنين أيضًا وسمّاهم «إخوة» بموجب الاشتراك في الإيمان: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الآية10، الحجرات/49]. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى المسرفين والشياطين، فقد استخدم تعبير الأخوة لهم؛ بسبب توافقهم في العدوان على الحقّ وانتهاكه: ﴿إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ﴾ [الآية27، الإسراء/17] ، وحول نسبة الأنبياء عليهم السلام إلى أقوامهم فقد ذكرهم بصفتهم «أخ»: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ نُوحٌ ... أَخُوهُمۡ هُودٌ ... أَخُوهُمۡ صَٰلِحٌ ... أَخُوهُمۡ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الآيات: 106، 124، 142، 161،الشعراء/26][1].

النّقطة المُهمَّة هي أنّ ذلك الاشتراك أمرٌ نسبيٌّ، ولا يحصل دائمًا بالمقدار نفسه، وفي اتّجاهٍ واحد. على هذا الأساس، الأخوّة أيضًا هي مفهومٌ نسبيّ يمكن أن يشتمل على طيفٍ واسعٍ من أنواع الأخوّة الدنيا (بحدٍ أدنى من القواسم المشتركة) وأنواع الأخوّة القصوى (بحدٍ أقصى من القواسم المشتركة) ويتمّ رسمها داخل نطاق الدين وخارجه. فكم من إخوانٍ يتشاركون في نفس القومية والدين والعقيدة والدين والمذهب والفرقة، ولكنّهم يشعرون بأنّهم أكثر أخوّةً مع أولئك الّذين توجد قواسم مشتركة أقل فيما بينهم. كما قد يكون لدى بعض النّاس قواسم مشتركة على مستوى الدين العام (مثلًا كأن يكون لدينا شخصان مسلمين)، إلّا أنّهم مختلفون بسبب مذهبٍ خاص (مثلًا أحدهما شيعي، والآخر سُنّيّ). في تلك الحال، سوف تكون الأخوّة الحاصلة بينهما عامةً وكلّيّة أيضًا ـ بالطبع ليس بالضّرورة أن تكون بلا فائدةـ. ويمكن عَدّ تلك القضيّة أيضًا جاريةً حول القواسم المشتركة الموجودة في الأديان الإبراهيميّة، والإسلام، والمسيحيّة، واليهوديّة؛ بحيث يمكن الشعور بالأخوّة الدينيَّة (على أساس العناصر الكلّيّة والمشتركة بين تلك الأديان الثلاثة)، ولكنّها تفتقر إلى الأخوّة الخاصّة الموجودة داخل الدين (مثل ما يتمتّع به الأخوة المسلمين في عالم الإسلام).

2. الأخوّة وكونها أمرًا قلبيًا:

لا يكفي فقط وجود عناصر مشتركة بين البشر حتى يؤدّي ذلك إلى تشكّل الأخوّة، بعبارةٍ أخرى، لا يوجب أيُّ اشتراك إلى تشكّل الأخوة؛ بل الاشتراك الّذي

1- جوادي الآملي، 1388، ج9، ص153.

ينتهي به المطاف إلى تحقُّق الأخوة هو ذاك الَّذي يؤدّي إلى التقريب القلبيّ والروحيّ بين شخصين. طبعًا، كلّما كانت القواسم المشتركة أكثر، كان التقريب بين القلوب أسهل، ولكن ستظلّ إمكانيّة التّقارب بين القلوب في القواسم المشتركة الأقل موجودة أيضًا. وسيكون التقريب القلبي ممكنًا أيضًا عندما يكون الأمر المشترك فيه ليس أمرًا ماديًّا ودنيويًّا؛ بل أمرًا إنسانيًّا ومعنويًّا (وليس بالضرورة دينيًّا). وبناءً عليه، في الأخوّة يجب أن تصبح القلوب مُتّحدة؛ فإذا لم يكن هناك من اجتماع بين القلوب، من الممكن أن تكون الأجساد بجنب بعضها بعضًا، وتشكّل اجتماعًا في الظاهر، ولكنه لن يكون جمعًا واقعيًّا، ولن يحصل الشعور الأخويّ[1].

3. الاختلاف في عين الأخوّة:

لا تعني الأخوّة أبدًا الموضوعيّة الشاملة والاشتراك في جميع الأبعاد بين فردين، أو مجموعتين؛ إذ دائمًا ما يختلف الإخوان فيما بينهم على الرّغم من الأخوّة القائمة بينهم، وتظهر ثمرة الأخوّة بالضبط في سياق الاختلافات الَّتِي في ظلّها يُبرز الأخ تعاطفه مع الأخ المختلف عنه (ما ليس هو نفسه)، ويجعل نفسه في خدمة أخيه الدينيّ والإنسانيّ، وفي سبيل تلبية حاجاته. بعبارةٍ أخرى، بالأساس لا يمكن أن تحصل الأخوّة بين أفرادٍ ليس بينهم أيّ اختلافٍ وتفاوت؛ وإذا كان يمكن تصوُّر مثل هذا الفرض، فلن يكون للأخوّة، حيث الجميع مثل بعضهم بعضًا، أيّ حُسنٍ وثمرٍ. وعلى هذا الأساس، آخى النّبيّ الأكرم ﷺ بين أبي ذر وسلمان وخاطبهما بأنّهما أخوي بعضهما بعضًا؛ في حين أنّ هناك اختلافًا كبيرًا فيما بينهما؛ بحيث قيل أنّه لو كان يعرف أبو ذر ما يجري في قلب سلمان، لكفّره، أو لقتله [2].

1- جوادي الآملي، 1389، ج4، ص 46.

2- محمد باقر مجلسي، 1403، ج22، ص343.
والسبب في ذلك يرجع إلى المعارف الإلهيّة الَّتِي يحملها سلمان في قلبه، والَّتِي تُعدُّ من الأسرار الربّانيّة الراجعة إلى عُلوّ مقامه المعنويّ. ويُعلّق صدر المُتألّهين الشيرازي في شرحه على أصول الكافي على هذا الحديث قائلًا: « وهذا مأخوذ ممّا ورد في الخبر: للعلماء سرّ، وللخلفاء سرّ، وللأنبياء سرّ، وللملائكة سرّ، ولله تعالى من وراء ذلك كلّه سرّ، فلو اطّلع الجهّال على سرّ العلماء لأبادوهم، ولو اطّلع العلماء على سرّ الخلفاء لنابذوهم، ولو اطّلع الخلفاء على سرّ الأنبياء لخالفوهم، ولو اطّلع الأنبياء على سرّ الملائكة لخالفوهم، ولو اطّلع الملائكة على سرّ الله لطاحوا حائرين وبادوا بائدين». (صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، مؤسّسة الأبحاث الثقافيّة، ج2، ص548).

الأخوّة وأقسامها

1. الأخوّة المجازية والأخوة الحقيقيّة:

القاسم المشترك الَّذي يفضي إلى الأخوّة، إمّا أن يكون أمرًا دنيويًّا، وإمّا حقيقةً معنويّة. وإذا كان هذا القاسم المشترك متّصل بالدين والأمور المعنويّة، عندها سوف يكون السالكون مع الإنسان في نفس الطريق والمسلك، هم إخوته الدينيّين؛ وإذا كان ذلك الأمر المشترك متصلٌ بالدنيا والأمور المادّيّة، فسيكون إخوانه، هم السالكون معه في الدنيا والشؤون الدُّنيويَّة (نوعٌ من الأخوة الصوريّة والتعاقديّة). طبعًا، إذا كان القاسم المشترك في الأمور الدُّنيويَّة والمادّيّة، ناشئين من نظرةٍ واتجاهٍ دينيّين إلى الدنيا، فسيكون الاشتراك في الأمور المادّيّة والأخوّة الحاصلة من ذلك أيضًا، أخوّةٌ معنويّة، وليست أخوة دنيويّة. وكذلك الأمر، ليس ملاكًا إذا ما كانت الأخوّة معنويّة وروحيّة، أن لا يكون لذلك ثمارٍ ونتائج دنيويّة؛ بل ربما تكون الأخوّة معنويّة، وفي الوقت نفسه، لديها الكثير من النتائج الدُّنيويَّة أيضًا. فإذا ما تشكّلت الأخوّة على أساس الأمور الدينيَّة والمعنويّة، فلن تكون المصالح الدُّنيويَّة مفرّقة بين الإخوان والرفاق؛ ولكن إذا ما كانت الأخوّة قائمة على أساس الأمور المادّيّة والدُّنيويَّة، وليس الدين والمعنويّة، عندها ستُنسى الأخوّة بمجرد وقوع التعارضات الدُّنيويَّة والمصالح المادّيّة[1].

2. الأخوة الباقية والأخوة الفانية:

بناءً لما تقدّم حول الأخوّة المادّيّة والأخوة المعنويّة والأخرويّة، يمكن إضافة قسم آخر من الأخوّة: «الأخوّة الباقية» و«الأخوّة الفانية». وأساسًا، إنّ كلّ ما لديهً صبغة دنيويّة، سواءً كان موجودًا موضوعيًّا ، مثل: الذهب، والفضّة، والشجر، والحدائق، أم كان أمرًا اعتباريًّا، مثل: البيع، والإجارة، سوف يفنى جميعًا مع فناء الدنيا، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍۗ﴾ [الآية 96، النّحل/16]. ولكن أينما تتشكّل الصّداقة والأخوّة على أُسُس روحيّة، ودينيّة، وأخرويّة، فإنّها لن تفنى بفناء الدنيا الفانية، وسوف تبقى بعد الدنيا أيضًا[2].

1- جوادي الآملي، 1387، ص307.

2- جوادي الآملي، 1388، ج8، ص332: يؤكّد الأستاذ مطهري أيضًا بهذا الخصوص مسألة «الأخوّة في الله»، ويقول: «لقد اهتمّ القرآن بمسألة «الأخوّة في الله». وهو لا يؤيّد أن يعيش الإنسان الموحّد منفردًا منعزلًا [ويقول] أنا موجود مع الهي ولا علاقة لي بأحد. ←

وهذا المعنى قد ورد في كلام النبي الأكرم ﷺ عندما أشار أنّه يوم القيامة تنقطع الأرحام، ويبتعد الإخوة عن بعضهم بعضًا إلّا من كانت أُخوّتُه في سبيل الله.

3. الأخوّة الدينيَّة والأخوّة الإنسانيَّة:

ومن منظارٍ آخر، يمكن تقسيم الأخوة إلى قسمين آخرين:

الأخوّة الدينيَّة كما في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الآية 10، الحجرات/49].

والأخوّة الإنسانيَّة كما ورد في الحديث: «الإنسان أخ الإنسان أحبّ أو كره»[1]. وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق»[2]. ويشير قول نبيّ الإسلام ﷺ وعمله أيضًا إلى هذا المنطق نفسه؛ إذ يضع نبيّ الإسلام ﷺ المجتمعات البشريّة على قدم المساواة جنبًا إلى جنب، ويجعلها محورًا للتربية والتعليم على أساس مبادئ إنسانيّة مشتركة، حيث يقول: «إنّ النّاس من آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط»[3]؛ أي أنّ طبقات النّاس المختلفة منذ زمن آدم إلى الآن مثل أسنان المشط[4]. من الواضح أنّ الكلام هنا ليس عن المؤمن والمسلم؛ بل الحديث عن النّاس. ولذلك، يجب رصّ صفوف فئات النّاس المتنوّعة كأسنان مشطٍ إلى جانب بعضها بعضًا، والعمل

← كلّا، أنت موجود مع إلهك، وكلّ من يكون عبدًا لإلهك، عليك أن تحبّه. إذا لم يحبّ الإنسان عباد الله لأجل الله، فهذا نقصٌ. نعم، أحيانًا يحبّ الإنسان امرأً من دون معيارٍ إلهي، وهذا يتعارض مع حبّ الله وهو نوعٌ من الشرك؛ أمّا حبّ الآخرين من أجل الله فهو عين التوحيد. وفي أحد سور المسبحات، ومن ضمن الأدعية الَّتِي تُقرأ في القنوت، يقول المؤمنون: «ربنا اغفر لنا ولإخواننا الَّذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غلًّا للذين آمنوا ربّنا إنّك رؤوفٌ رحيم» (مجموعه آثار، ج26، ص 562-561).

1- يقول سماحة الأستاذ جوادي الآملي حول هذا الكلام: إذا ما عُثر على سندٍ روائيّ لتلك العبارة، فسوف تكون من التعابير الحيّة والعالميَّة للحقوق الإسلاميّة الدوليّة (جوادي الآملي، تسنيم، ج22، ص550).

2- نهج البلاغة، الرسالة 53، المقطع 9-8.

3- محمد باقر المجلسي، 1403 ق، ج22، ص348.

4- بالطبع، نُقل في روايةٍ أخرى عن النّبي ﷺ أنّه أعطى المثال التالي حول المؤمنين: «المؤمنون كأسنان المشط يتساوون في الحقوق بينهم ويتفاضلون بأعمالهم (مستدرك الوسائل، ج8، ص327).

على تقليل المسافات فيما بينهم[1].

النّقطة المُهمّة هي أنّ الأخوّة الدينيَّة والإيمانيَّة مختلفة عن الأخوّة الإنسانيَّة، ولكن انطلاقًا من أنّ الإيمان والتديّن أمران نسبيّان؛ إذ يمكن تصوّر نوعٍ من الأخوّة بين المتديّنين (بالحدّ الأدنى بين أتباع الديانات الإبراهيميّة) يتناسبٍ مع مستوى التديّن والإيمان المشترك. بعبارةٍ أخرى، إذا كان المتديّنون من مختلف الأديان يعتقدون بالله، فإنّهم يستطيعون بنفس ذلك المستوى تحقّق الأخوّة فيما بينهم. فإن كان بين المُتديّنين، في الأديان التَّوحيديَّة، قواسم إيمانيّة مشتركة أكثر، فسوف تكون الأخوّة فيما بينهم أوثق. وبالمنوال نفسه، إذا كانت تلك الأمور المشتركة داخل دينٍ واحد، مثلًا الإسلام، فستنشأ أخوّةٌ فيما بينهم أقرب وأكثر قوة؛ بحيث لا يحصل مثلها بين المسلمين واليهود، أو المسيحيين[2]. وحتى داخل الإسلام أيضًا، سيكون للأخوة الإسلاميّة شدةٌ وضعف؛ وبمقدار القرب في الفكر والعقيدة والسّلوك، سوف تكون الأخوّة أكثر شدةً واستحكامًا. على هذا الأساس، القضيّة ليست في أنّ الأخوّة تصدق على مرحلةٍ واحدة وفي مجتمعٍ واحدٍ، وفقط بالنسبة إلى مجموعةٍ من الأفراد؛ بل إنّ الأخوّة الدينيَّة أمرٌ تشكيكيٌّ ونسبيّ؛ بحيث إنّها تنشأ لدى كلّ فردٍ مُتديّن بحسب تديّنه وإيمانه، وبمقدار القواسم الإيمانيَّة المشتركة. وفي بناء المجتمع الأخويّ والمُتخلّق بالأخلاق، من الممكن أيضًا الاستفادة من تمام مراتب الأخوّة بين المُتديّنين على مختلف المستويات الدينيَّة والإيمانيَّة، وإنشاء مجتمعٍ دينيّ وأنموذجيّ.

لكن المحور الَّذي يؤكّده هذا المقال هو الأخوّة الإنسانيَّة لنشير من خلال بيان أبعادها الأخلاقيَّة على مستوى عموم المُتديّنين وغير المُتديّنين، إلى نوعٍ من العلاقات الإنسانيَّة والأخلاقيَّة بين البشر على مستوى عالمي ولنؤكّد الحدَّ الأدنى من القواسم المشتركة المُمكنة، ولكن المؤثّرة في العلاقات الاجتماعيَّة. ومن الواضح أنّه إذا ما التفت الإنسان إلى قيمه الفطريّة والإنسانيَّة بصفتها أمرًا مشتركًا بينه وبين الآخرين، واعتقد بها، لا يمكنه في تعامله مع الآخرين الَّذين

1- جوادي الآملي، 1389، ص144.

2- في ما يخصُّ هذا الأمر، تتحقّق الأخوة الإسلاميّة والأخوة الدينيَّة (الشاملة للأديان الإبراهيميّة) في درجاتٍ مختلفة من الأخوّة، والأخلاق، والوحدة الاجتماعيَّة (جوادي الآملي، 1386، ص82-71).

يتمتّعون بتلك القيم الإنسانيَّة نفسها أن ينتهك حرمتهم، وأن لا يأخذ في الحِسْبان حقوقهم الأخلاقيَّة.

تتحقّق الأخوة الإنسانيَّة من الفطرة والطبيعة الإنسانيَّة المشتركة بين البشر. ومن المنظور الإسلاميّ، يتمتّع البشر بطبائع غير متوافقة، إلّا أنّهم يشتركون في فطرةٍ منسجمة. الإيمان، والتوحيد، والمحبة، والأخوّة، والسَّلام، كلّ ذلك ناشئ من الفطرة الإنسانيَّة والروح البشرية المشتركة : ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [الآية8، الشمس/91] والَّتِي على أساسها، يمكن إيجاد نوع من الانسجام والتوافق في المجتمع الإنسانيّ. ومن ناحيةٍ أخرى، تنشأ العداوة، الخصومة والتّنازع من الطبيعة الإنسانيَّة الَّتِي من مميزاتها عدم الانسجام فيما بينها: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ [الآية4، النّحل/16]. فكلّ من يكون قريبًا من فطرته، سوف تتمهّد الطريق من أجل المحبّة، الوحدة والأخوة معه؛ حتى لو لم يكن مسلمًا في الظاهر. ومن ناحيةٍ أخرى، كلُّ من يكون بعيدًا من فطرته ويقترب أكثر من طبيعته المادّيّة والدُّنيويَّة، سوف يكون من الصّعب مدّ أواصر الأخوّة معه؛ حتى لو كان مسلمًا في الظاهر. من هذا المنظور، إنّ المنافق، والكافر والمشرك هُم أقرب إلى الطبيعة؛ بل أحيانًا يقضون بعنادهم على فطرتهم الإلهيّة ﴿ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الآية 10،الشمس/91] ؛ وربما يظهرون بصورة «ألدّ الخصام». أمّا إذا تمّ التأكيد والتركيز على الفطريّات الإنسانيَّة المشتركة (من حيث كونهم إنسانًا)، فذلك المستوى الإنسانيّ المشترك يمكنه- في حدّ ذاته- توفير الأرضيّة لظهور الأخوة، المحبة ومن ثمّ؛ الانسجام والوحدة العالميَّة[1]. وبالأساس، إنّ الفطرة التَّوحيديَّة هي رأسمال الوحدة العالميَّة؛ وقد جعل الله تعالى هذا الرأسمال أيضًا في جميع المجتمعات البشريّة بوصفه مبدأً ثابتًا، مُتساويًا وعامًّا في كيان الإنسان؛ بنحوٍ أنّه لا يفتقده أيّ فردٍ من أيّ جيلٍ كان. ويقول الأستاذ جوادي بهذا الخصوص:

إنّ المحور الوحيد للبشر واتّحاد المجتمعات البشريّة هو فطرتهم التَّوحيديَّة الَّتِي هي أمرٌ موضوعيّ وتكوينيّ، وكذلك خالدٌ وثابت؛ لأنّ الفطرة، لم تنشأ من خصوصيّة إقليميّة حتى تتغيّر بتغيّرها؛ وليست منحصرة بوقتٍ خاصٍ حتى تنقضي بانقضائه؛ وليست في معرض الحوادث الأخرى حتى تتحلّل بتحوّل الحوادث

1- جوادي الآملي، 1389، ج10، ص 216-215.

والوقائع؛ بل إنّها مشرفةٌ على كلّ أرضٍ ومحيطةٌ بكلّ زمانٍ وسائدةٌ على كلّ سُنّةٍ وتقليدٍ قوميّ وعرقيّ وأمثال ذلك؛ لأنّ روح الإنسان مجرّدةٌ والفطرة التَّوحيديَّة الَّتي جُبلت في وجوده، منزّهةٌ عن المادّة، ومبرأةٌ من القوانين المهيمنة على طبيعة التاريخ ... النتيجة هي أنّ «الوحدة العالميَّة» لن تكون ميسّرة من دون الاتّصال التكويني والعام، وأيّ اتّصالٍ لا يكون متطابقًا مع السّجيّة التَّوحيديَّة للإنسان، فهو اعتباريّ وزائل. ويفضي توجّه البشر الى الفطرة التَّوحيديَّة ومُتطلّباتها إلى العلاقة الأخويّة الإنسانيَّة فيما بينهم[1].

نتائج «الأخُوّة الإيمانيَّة» و«الأخُوّة الإنسانيَّة» في تصنيف الأخلاق العالميَّة

على أثر الأخوة الإيمانيَّة، تسود المحبّة بين الإخوان في الدين؛ يريدون الخير لبعضهم بعضًا؛ يأمرون بعضهم بعضًا بالمعروف وينهون عن المنكر؛ يتجنّبون الاختلافات والعداوات؛ يحترزون الغيبة والتحدّث بالسُّوء عن بعضهم بعضًا[2]؛ ويسود العفو والتّسامح فيما بينهم[3]؛ وأعلى من ذلك كلّه، فإنّهم يشعرون بالوحدة فيما بينهم ويشكّلون الأمة الواحدة كنفسٍ واحدة[4]. هذا الشعور بالوحدة، ليس فقط في هذه الدنيا؛ بل يستمر ويبقى في الآخرة أيضًا؛ بحيث إنّه لا يدخل المسلم إلى الجنّة من دون أخيه المسلم[5].

أمّا ما ينتج من مقولة الأُخوّة (بما في ذلك الدينيَّة، الإسلامية والإنسانيَّة) في المجتمع الدينيّ والمجتمع الإنسانيّ، ويتمتّع بالطبع بأهمّيّةٍ كبرى، فهو التسامح (الوظيفة الأخلاقيَّة)، والوحدة والانسجام المنبثقتان عنه (الوظيفة الاجتماعيَّة). في الحقيقة، إنّ أهم وظيفة من وظائف الأُخوّة (مع الاختلاف في المراتب

1- جوادي الآملي، 1386، ص91-88.

2- ﴿ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ ﴾ [الآية12، الحجرات/49].

3- ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [الآية178، البقرة/2].

4- جوادي الآملي، 1388، ج9، ص 510.

5- عقد الأخوة يعني أنّ الإنسان يتنازل عن حقوقه المتعلّقة بمسلمٍ آخر، وإذا وفقّه الله في الدخول إلى الجنّة، فلا يذهب من دونه؛ كما أنّه إذا استطاع القيام بعملٍ ما للطرف الآخر، فلا يقصّر في ذلك أبدًا (جوادي الآملي، 1389، ص82).

الدينيَّة، الإسلاميَّة والإنسانيَّة) هو التسامح والتعاطف مع الآخرين[1]. عندما يشعر امرؤٌ بالأخوّة مع امرئٍ آخر، فهذا يعني أنّه قد جعل هناك مسافة بين نفسه وبين أنانيّته ونرجسيّته، وصار يفكّر بالآخرين. وهو على الرّغم من وجود الاختلاف بينه وبين الآخرين، إلّا إنّه يشعر بالوحدة معهم؛ ويُقدّر حرمتهم؛ ويقدّم حاجات أبناء جنسه على حاجاته على الرّغم من اختلاف حاجاته عن حاجاتهم؛ ويحسب ألم الآخر ألمه على الرّغم من الخلاف معه، ويتعاطف معه. وبإيجاز، فإنّه يُشرك النّاس الآخرين في خيره وسعادته، ويجعل نفسه شريكًا في آلامهم وأحزانهم. وبلا شكّ، يمكن الاعتماد على مثل هذا الشعور الأخويّ، ليس فقط بين المؤمنين؛ بل بين النّاس من حيث إنّهم «إنسان»، ومن حيث امتلاكهم لجوهرةٍ معنويّة وإنسانيّة قيّمة بموجب كونهم «إنسانًا»، في عمليّة بناء أخلاقٍ عالميّة، وجعله حجرَ أساسٍ للعلاقات الأخلاقيَّة في السَّاحة العالميَّة.

يجب هنا إضافة هذه النكتة وهي أنّ «الذات الحقيقيّة»، أو «الأنا الأعلى» للإنسان والشاملة للبُعدين: المعنويّ والروحانيّ للفرد ـ وهي ذاتها تلك الحقيقة المشتركة بينه وبين الآخرين ـ يمكنها أن تكون دليلًا على أنّ الإنسان عندما يُضحّي بـ «ذاته المجازيّة» من أجل «الذات الحقيقيّة»؛ ومن خلال هذا الطريق، فسوف يصل الى «الذات الحقيقيّة» المشتركة مع «ذات» الآخرين؛ وكذلك يصل إلى إلهه (على أساس قاعدة: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»). وبموجب ذلك الارتباط الوجوديّ بين «النفس» و«الله»[2]، سوف يكون حبّ النفس بمعنى حبّ الله، وكذلك حبّ الله بمعنى حبّ النفس. وفي مثل تلك الوضعية يرى المرء نفسه الحقيقية في علاقته مع الله، ولا يرى أيّ تعارضٍ مع الوجودات الأخرى المنتسبة

1- من منظور ايمانويل لويناس، لا تعني الأخلاق بالأساس إطعام الجياع؛ بل بمعنى تنازل المرء المؤمن عن رغباته وسعادته من أجل الآخرين.

2- تجدر الإشارة إلى أنّ هذا البيان لا يقتصر فقط على الفلسفة الإسلاميّة؛ بل أيضًا تمّ تصريح العلاقة التكوينيّة وتأكيدها بين «النفس» و«الله» في المسيحيّة وفي علم اللّاهوت لدى أوغسطين. (محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص194-163). وبهذا الشأن يمكن الرجوع إلى:
Charles T. Mathewes, “Pluralism, Otherness, and the Augustinian Tradition”, Modern Theology, 14:1 January, 1998.

إلى الله؛ بل سوف يشعر بالوحدة والأخوّة معها[1].

تفضي تلك الأخلاق الأخويّة والمُستمدَّة من روحيّة الأخوة، إلى الانسجام الاجتماعيّ واتّحاده في الكثير من القضايا الإنسانيَّة (والَّتي يدركها العقل البشريّ المشترك السّليم) وتقلل الكثير من الاختلافات والتعامل الاجتماعيّ العنيف. وبعبارةٍ أخرى، تُنتج الأخوة الإنسانيَّة والاجتماعيَّة على السّاحة العالميَّة نوعًا من الأخلاق الإنسانيَّة على نطاقٍ عالميّ، كما وتوفّر الأخلاق الإنسانيَّة أيضًا الأرضيّة لتحقّق الوحدة الاجتماعيَّة، وحتى التوحيد في العقيدة.

وغني عن القول أنّ هناك دائمًا علاقة ثنائيّة بين «الأخلاق» و«الأخوّة» في أيّ مقياسٍ كان؛ بحيث إنّه من ناحيةٍ، تؤدّي الأخوّة إلى إصلاح الأخلاق الفرديّة والاجتماعيَّة، ومن ناحيةٍ أخرى، سوف تعمّق الأخلاقيَّات المتكاملة أيضًا الأخوة والانسجام الاجتماعي أكثر (جوادي الآملي، 1381، ج1، ص199)[2].

باختصار، تؤدّي الأخوة الإنسانيَّة إلى نوعٍ من الأخلاق الإنسانيَّة في التعامل مع الآخرين غير المسلمين؛ فالأخلاق الإنسانيَّة في التعامل مع النّاس، تُروّج للأخوة الإنسانيَّة بين أبناء المجتمع، حتى لو كانوا مختلفين في العقائد. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الآية8، المُمتحنة/60]. فهذا الأمر هو قانونٌ إلهيّ عامّ في العلاقة مع جميع الأغيار من النّاس. فطالما أنّهم لم يؤذوا المسلمين، ولم يحاربوا النّظام الإسلاميّ، فإنّهم يتمتّعون بحياةٍ آمنة من حيث كونهم إنسانًا وهذا هو مراعاة لمبدأ حقوق الإنسان، وحبّ الإنسان. وبموجب تلك الحرمة الإنسانيَّة والكرامة الإنسانيَّة، يقول الإمام الصادق(عليه السلام) أيضًا: «لا ينبغي ولا يصلح للمسلم أن يقذف يهوديًّا، ولا نصرانيًّا، ولا مجوسيًّا، بما لم يطّلع عليه منه...»[3]. وقال عليه السلام في مكانٍ آخر:

1- Rand, Ayn. The Virtue of Selfishness, a New Concept of Egoism, 27.

2- يعدُّ الإمام علي عليه السلام من حيث إنّه عِدل القرآن الحكيم، محوريّة العقل منشأً للاتّحاد ومحوريّة الهوى مبدأً للاختلاف. فكما يعدُّ القرآن الكريم الجهل أساسًا للتفرّق، كذلك يرى أمير المؤمنين عليه السلام جهل القلب وقباحته وقذارته أساسًا للتفرقة ويقول بهذا الشأن: «وإنّما أنتم إخوانٌ على دين الله، ما فرق بينكم إلّا خبثُ السّرائر وسوءُ الضمائر» (نهج البلاغة، الخطبة 113).

3- جوادي الآملي، 1391، ص308.

«... وإن جالسك يهوديّ فأحسن مجالسته». ويخبر أمير المؤمنين علي عليه السلام أيضًا عن عيادة النّبي صلى الله عليه وآله لذلك المريض اليهوديّ[1].

فكلّ ذلك يدّل على الحرمة الإنسانيَّة الّتي يجب أن تُحترم في العلاقة مع الآخرين؛ بما في ذلك أهل الكتاب والآخرين الّذين لا اعتقاد لديهم، ولكنّهم يتمتّعون بالفطرة الإنسانيَّة (القيمة الذاتيَّة للإنسان) ويجب علينا نحن المسلمون الاهتمام بذلك في العلاقات الاجتماعيَّة.

من الواضح أنّ الأُخوّة الإنسانيَّة، لا تشمل جميع أحكام الأخوّة الإيمانيَّة والإسلاميّة. مثلًا حكم العفو في الآية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [الآية 178، البقرة/2] لا تشمل الأخ الإنسانيّ[2]؛ والأخوة الإنسانيَّة (الإنسان أخُ الإنسان أحبّ، أو كره) طبقًا للآيات القرآنيّة أيضًا، لا يمكن عَدّها سببًا للعفو من القصاص. ولكن على الرّغم من كلّ ذلك، يمكن لمراعاة الأخوّة الإنسانيَّة والعاطفيَّة أن تقود العالم نحو النّقاء والوفاء، ويزيل ذلك أسباب الكثير من الأخطاء، ومظاهر العنف بين مختلف الأديان في أحد المستويات (مع نوع من الأخوة الدينيَّة العامَّة)، وفي المجتمع البشريّ (مع تأكيد الأخوة العامّة والعالميَّة الإنسانيَّة)[3].

المُحصّلة

من دون أدنى شكّ، إنّ العثور على مُكوّناتٍ مشتركة بين البشر، بغضّ النَّظَر عن دينهم ومذهبهم، وكذلك الالتفات إلى المُكوّنات الإنسانيَّة القيّمة والمؤثّرة في المجتمع الإنسانيّ العالميّ، سوف يشكّل أرضيّة لتكوين نظام قائم على الأخوّة على مستوياتٍ مختلفة، وبدرجاتٍ متفاوتة، وسيحقّق أخلاقيّاتٍ جديدةٍ في عالم هذا العصر الفردانيّ (individual) والأناني (selfish/selfcenter). وبهذا الخصوص، يمكن البدء بالحدّ الأدنى من القواسم الإنسانيَّة المشتركة، ومن خلال الالتزام بمنطق الأخوّة، يتمّ تمهيد الطريق للعثور على المزيد من القواسم الإنسانيَّة والأخلاقيَّة، وحتى الدينيَّة المشتركة وإيجادها.

طبعًا، ليس بالضّرورة أن يكون بالإمكان دائمًا تحويل الحدّ الأدنى من القواسم

1- جوادي الآملي، 1391، ص309.

2- لأنّ المراد من عبارة «من أخيه»، الأخوة الدينيَّة والإيمانيَّة في نطاق المجتمع الإسلاميّ.

3- جوادي الآملي، 1389، ج22، ص550-549.

المشتركة إلى نقاط مشتركة أكثر، ولكن النظر في القواسم المشتركة بين البشر (العناصر الفطريّة للبشر) سيؤدّي إلى تفتّح القدرات الدينيَّة والروحيّة في المجتمع غير الدينيّ للعالم المعاصر؛ وفضلًا عن ذلك، إنّ التعايش الأخويّ والخلوق المتناغم مع الأشخاص الآخرين الَّذين لا يؤمنون بنفس الدين سيجلب نتائج ووظائف سلوكيّة ومعنويّة للشخص المُتديّن نفسه.

كما أنّ الأخوّة الإنسانيَّة ستكون فعّالة ومؤثّرة في بناء الأخوّة الدينيَّة بين المُتديّنين. والأكثر وضوحًا هو أنّه من دون الأخوّة الإنسانيَّة بين المُتديّنين، لن تصمد الأخوة الدينيَّة والإيمانيَّة أيضًا فيما بينهم؛ لأنّه من منظارٍ ما، الأخوة الإيمانيَّة هي استمرارٌ للأخوّة الإنسانيَّة وتكاملٌ لها، والمؤمن الَّذي لا يهتمّ بالعناصر الإنسانيَّة لأخيه الدينيّ، سوف يفشل عمليًا في أخوّته الإيمانيَّة.

بالأساس، إن لم يكن ممكنًا تأسيس الأخوّة الإنسانيَّة في كلٍّ من المجتمع العالميّ والمجتمع المحلّيّ للمُتديّنين وتأكيد المكوّنات والعناصر الإنسانيَّة المشتركة، فلن يتمّ تشكيل الأخوّة الدينيَّة بنحوٍ عميق، والأخوّة الظاهريّة بين المُتديّنين (على أساس الأحكام الظاهريّة) أيضًا.

الجليّ جدًّا هو أنّ الأخوّة الدينيَّة، هي أقصى حدٍّ من الأخوّة البشريّة، وأنّه إذا لم تحتوِ على الحدّ الأدنى من الأخوّة البشريّة، فلن يكون لها عمليًّا أيّ وظيفةٍ في مجتمع المُتديّنين. ففي مجتمع دينيّ، يشعر فيه المُتديّنون بالأخوة الإنسانيَّة وكذلك بالأخوّة الدينيَّة، سيتمتّعون بالشّعور المشترك العام في التّعامل مع الآخرين الَّذين هم «إنسانٌ» ولكن غير مؤمنين، وعلى أساس تلك الأمور المشتركة سوف تنشأ فيما بينهم نوعٌ من العلاقة العاطفيَّة، الإنسانيَّة والأخلاقيَّة العامّة، ولكن المهمَّة.

إنّ إنشاء مثل تلك الوحدة في المجتمع البشريّ لن يكون فعّالًا ومفيدًا فقط في السُّلوك الروحيّ والمعنويّ والمعرفيّ للأشخاص المؤمنين، ولكن أيضًا سيفتح طُرُقًا معنويّة غير مباشرة لغير المؤمنين، وبشكلٍ تلقائيّ؛ ما يسهّل إمكانيّة هدايتهم وتوجيههم للعاقبة الحسنة.

المنهاج التعليمي، أداة لِنَيْلِ التَّربية الأَخْلاقِيَّة

عباس شاملي،* حسن ملكي،** حميد رضا كاظمي***

مُلخّص

تُعَدُّ التَّربية الأَخْلاقِيَّة واحدة من أهمِّ مسائل التَّربية والتَّعليم. وبلوغ هذا الهدف الكبير في مؤسَّسة التَّربية والتَّعليم، يحتاج إلى خطَّة، أو خريطة؛ بحيث يطلقون عليها في أدبيَّات علوم التَّربية، بالمنهاج التَّعليميّ. وبإمكان تلك الخطّة والخريطة أن توصل تلك المؤسَّسة إلى أهدافها المنشودة حينما تكون قائمة على مباني وأصول وأساليب وطرائق دينيَّة. إضافة إلى القيم الثّقافيَّة الحاكمة على تلك البلاد. كما أنَّ إحراز أنموذج المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة المستند إلى التَّعاليم الدِّينيَّة، الَّذي هو الهدف الأساس للبحث، يمكن أن يوفر الحصول على تصميم منهاج تعليميٍّ شامل وجامع على خلفيَّة التَّربية الدِّينيَّة. هذه المقالة مقاربة توصيفيَّة ـ تحليليَّة، تتناول بحث خصائص التَّربية الأَخْلاقِيَّة وتبيينها، تبعًا لآراء العلَّامة المصباح اليزدي.

---

* أستاذ مساعد في العلوم التربويَّة في جامعة المصطفى العالميَّة.

** أستاذ العلوم التربويَّة في جامعة العلامة الطباطبائي في طهران.

*** خبير في المناهج التعليميَّة في مؤسَّسة الإمام الخميني البحثيَّة في إيران.

ترجمة نوال خليل، ماجستير في التَّربية، وطالبة دكتوراة في الدِّراسات الإسلاميَّة.

المُقدّمة

تُعَدُّ التَّربيـة والتَّعليـم مسألة جوهريَّـة وبالغـة الأهمِّيَّـة فـي حيـاة البشـر. ولا تقتصـر خصائـص المجتمـع السَّـليم والمُتقـدِّم علـى امتلاكـه موقعًـا جغرافيًّـا جيّـدًا ومُتميِّـزًا وحيازتـه معـادن مُتنوّعـة وموارد ماليَّـة؛ بـل المجتمـع السَّـليم والمُتقـدِّم هو مجتمـع يتمتَّع بنظـام تربيـة وتعليـم حيـويٍّ وفعّـال وحيّ ومتطـوِّر. وبمقـدور هكـذا نظـام أن يصنع أناسًـا أحـرارًا، ومُسـتقلّين، وأخلاقيِّيـن، ومبدعيـن، وأن يوصـل المجتمـع إلـى التنظيـم المـادِّيّ والارتقـاء المعنـويّ. ويمكـن القـول مـن منظـور العلّامـة المصبـاح اليـزدي، في مـا يتعلّق بأهمِّيَّـة مسـألة التَّربيـة والتعليـم: «إنَّ تهيئـة أرضيَّـة النُّمُـوّ ومُقدّماتـه، والتَّكامُـل المعنـويّ والباطنـيّ للبشـر، ترتهـن أكثـر مـن أيِّ شـيء لمؤسَّسـة التَّربيـة والتعليـم، وليـس إلـى أيِّ مؤسَّسـة أخـرى؛ لأنّـه فـي ظـلّ تعليـم عقائـد معرفـة الوجـود الصحيحـة ومعرفـة القيـم الصحيحـة وتبعًـا للقيـم الأَخْلاقِيَّـة والحقوقيَّـة المحمـودة، يمكـن أن تتوسَّـع وتتعمّـق عبـادة اللـه والتكامـل المعنـوي للبشـر»[1].

تولـي تعاليـم الإسـلام عنايـة خاصّـة لتربيـة الـروح الإنسـانيَّة؛ لأنّ الإنسـان فـي ضـوء تربيـة النفـس وتزكيـة الـرُّوح، يبلـغ مراحـل الكمـال الإنسـانيّ. وفـي الختـام، ينـال الفلاح والسَّـعادة الأبديَّـة؛ كمـا يقـول الإمـام علـي عليه السلام: «لـو كُنّـا لا نَرجُـو جَنَّـةً، ولا نَخشَـى نـارًا، ولا ثَوابًـا، ولا عِقابًـا لَـكانَ يَنبَغِـي لَنـا أن نُطالِـبَ بِمَـكارِمِ الأخـلاقِ؛ فإنَّهـا ممّـا تَدُلُّ علـى سَـبيلِ النَّجـاحِ»[2].

يعانـي المجتمـع البشـريّ اليـوم مـن أزمـة هُويَّـة فـي المعنويَّـات والأخـلاق. وبنـاءً عليـه، إنّ حاجـة البشـر اليـوم إلـى التَّزكيـة والتَّربيـة، أكثـر بكثيـر مـن حاجتهـا إلـى التعليـم والتعلُّـم. ولا شـك أنّ إحـدى أهـداف تأسـيس مراكـز التعليـم الرَّسـميَّة والعامّـة (المـدارس) فـي البـلاد، تتمحـور حـول التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة للتلامـذة. فـ«المدرسـة هـي عبـارة عـن: المرافـق الَّتِـي تـمّ إنشـاؤها مـن أجـل التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة والعلميَّـة والبدنيَّـة لأبنـاء الجنـس البشـريّ»[3]. وبنـاءً عليـه، التلامـذة هـم أمانـات فـي يـد المراكـز التعليميَّـة؛ بحيـث إنَّ تلـك المراكـز تُسـهم بنحـوٍ مؤثِّـر وفعّـال فـي تفتّـح الاسـتعدادات، وظهـور

1- محمد تقي المصباح، المجتمع والتاريخ، ص 316.

2- مستدرك الوسائل، ج 11، ص193.

3- أحمـد صافـي، آمـوزش وپـرورش ابتدايـي، راهنمايـي تحصيلـي ومتوسـطة، التَّربيـة والتعليـم للمرحلـة الابتدائيَّـة والمتوسِّـطة والثَّانويَّـة، ص 49.

الإبداع والتَّربية الأَخْلاقِيَّة لديهم، وهو ما يتحقَّق في ظلِّ الوعي والبصيرة.

بناءً عليه، فإنَّ مؤسَّسات التَّربية والتّعليم، والَّتِي هي من أكثر المؤسَّسات المؤثِّرة والموجّهة في جميع البلدان، وبالالتفات إلى ما لديها من كثرة عدد مخاطبيها المُستعدّين، وبلحاظ رسالاتها التَّعليميَّة والتّربويَّة، ينبغي أن يكون برنامج التَّربية الأَخْلاقِيَّة الجزء الأساس والمحوري لمسائل التَّربية والتعليم لديها. تلك الضَّرورة المنبثقة من دور الأخلاق ومنزلته في الحياة الإنسانيَّة، يتمّ تأكيدها عندما نحسب الوظيفة الأساس لتلك المؤسَّسة إحياء الفطرة الدينيَّة للبشر؛ لأنّ رسالة مُتولّي شأن التَّربية والتعليم ومَهَمّته، تكمن في إيقاظ فطرة البشر، وإزالة غبار الغفلة عنهم. فما أن يتلمس الإنسان حضور الله في الحياة وفي باطنه، ستظهر رغبته نحو الدِّين والأخلاق.

من الهواجس اليوم الماثلة في الأنظمة التّعليميَّة؛ هي كيف تتمّ التَّربية الأَخْلاقِيَّة؟ ففي مبحث التَّربية الأَخْلاقِيَّة لا يُطرح فقط ضرورتها ومكانتها بين أبعاد التَّربية؛ بل يعمل المسؤولون والمُخطِّطون اليوم لوضع استراتيجيَّات عمليَّة وسُبل عمل لحلّ تلك المشكلة.

يبدو في ذلك المجال أنَّ «المنهاج التَّعليميّ» الفعَّال يمكن أن يقوم بدور المُنسِّق لجميع العناصر الدّاخلة في التَّربية. فالمنهاج التَّعليميّ يربط دومًا بين قُوَّتين إنسانيَّتَيْن هما؛ المعلّم، والتلميذ. ومِنْ ثَمَّ؛ يمكن وصفه بمنزلة قلب نظام التَّربية والتعليم والأداة لناحية تحقيق أهداف العمليَّة التَّعليميَّة. فالمنهاج التَّعليميّ من أهمّ؛ بل هو أصل موضوعات التَّربية والتعليم العامّة ومسائلهما. وينبغي أن يُعَدُّ المنهاج التَّعليميّ القاعدة الأساس للتَّربية والتَّعليم. ويبدو أنَّ تقويم جودة التَّربية والتعليم لأيِّ مُجتمعٍ تُقاس من خلال محتوى برنامجه الدِّراسيِّ في مختلف المراحل التَّعليميَّة.

هذه المقالة بصدد تِبْيَان خصائص عناصر المنهاج التَّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة، وفقًا للمباني الدينيَّة، بالاستناد إلى مقولات العلّامة المصباح اليزدي وكتاباته، بِكَوْنِه من المُفكّرين في ساحة المباحث الدِّينِيَّة، وخبيرًا وصاحب رأي في ساحة التَّربية الأَخْلاقِيَّة، وقد تمّ استنباط بعض مبانيه وأصوله وأساليبه في التَّربية الأَخْلاقِيَّة. ومن خلال إدخال تلك الأصول والأساليب في بيان الأنموذج المطلوب، عملنا على تصميم المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة.

أهمّيَّة المنهاج التَّعليميّ وضرورته

بمـا أنَّ المنهـاج التَّعليمـيّ مُبيّـنٌ للأهـداف والغايـات التَّربويَّـة، ومُظهـرٌ للقيـم والمعتقـدات بنحـو عـامٍّ لثقافـة أيّ بلـد، فالسُّـؤال الأسـاس إذا أردنـا أن نُصمّـم منهاجًـا تعليميًّـا للتَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة يتناسـب مـع ثقافتـه الدِّينيَّـة، هـو مـا المبانـي والأصـول والأسـاليب الَّتِـي ينبغـي لنـا الالتفـات إليهـا؟ ومـا أصـول التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة وأسـاليبها فـي المنهـاج التَّعليمـيّ لنظـام التَّربيـة والتعليـم العـامّ والرسـميّ؟ ومـا خصائـص المنهـاج التَّعليمـيّ للتَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة المرتكـز علـى تعاليـم ديـن الإسـلام؟

مفاهيم البحث ومُصطلحاته

1. المنهاج التَّعليميّ:

يُطلـق «المنهـاج التّعليمـيّ» علـى المحتـوى الرّسـميّ وغيـر الرَّسـميّ، وعلـى الطرائق، والتعليمـات الواضحـة والمخفيَّـة الَّتِـي مـن خلالهـا ينال التلامذة تحت إشـراف المدرسـة وتوجيههـا العلـم الـلَّازم، ويكتسـبون المهـارات، ويبدلـون الميـول والقيـم في أنفسـهم[1] .

2. التَّربية الأَخْلاقِيَّة:

مع افتـراض أنـواع التَّربيـة الموجـودة في المجتمـع ومقارنـة بعضهـا ببعـض، يُعـرف العَلَّامـة المصبـاح اليـزدي التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة بهـذا النَّحـو: «التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة هـي تخطيـط لأجـل نُمُـوّ أخـلاق المُتربِّيـن وتعاليهـا مـن الطُّلَّاب والتلامـذة لناحيـة الإسـلام المنشـودة»[2].

3. المنهاج الدِّراسيّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة:

تسـتلزم التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة تهيئـة مُقدّمـات التَّربيـة والتعليـم الخاصّـة لأجـل تفتُّـح سلسـلة مـن القيـم الفطريَّـة الأَخْلاقِيَّـة وترسـيخها الَّتِـي ترافـق الإنسـان منذ بدايـة ولادته[3].

1- حسـن ملكـي، مبانـى برنامـه ريـزي درسـي آمـوزش متوسـطه، مبانـي المنهـاج التَّعليمـيّ للمرحلة الثَّانويَّـة، ص 15.

2- مجموعـة مـن المؤلّفيـن، تربيـت دينـي در جامعـة إسـلامي معاصـر: گفـت وگوهـا، التَّربيـة الدينيَّـة فـي المجتمـع الإسـلاميّ المُعَاصِـر: حـوارات، ص 36.

3- عبـاس علـي شـاملي، تربيـت أخلاقـي، پيـش فـرض وچالـش هـا، التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة: الفرضيَّـات والتَّحدِّيـات، ص 110.

وبملاحظة الآيات الأولى من سورة الشمس المباركة[1]، فإنّه يوجد لدى نفس الإنسان الاستعداد للتّرقّي والتّكامل، وأيضًا الاستعداد للسُّقوط والتسافل. فإن قام الإنسان بتزكية نفسه، فسَتَتَكامَل وتثمر، أمّا إن قام بدسّها، فستصبح ضعيفة وفاسدة.

بناءً عليه، وبالالتفات إلى الحضور الفطريّ للقيم في نفس الإنسان، ومن خلال ملاحظة تعريفات علماء الأخلاق ومُفكّري التَّربية والتّعليم في هذا المجال، وبالالتفات إلى الدَّور والوظيفة الَّتي بُينت للمدارس، فالمنهاج التَّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة هو عبارة عن: التخطيط لكيفيَّة تنمية الاستعدادات والقوى الباطنيَّة ـ القابليَّات الأَخْلاقِيَّة ـ واستعمالها وتوظيفها، وكذلك تنمية الصِّفات والسُّلوكيّات المحمودة الأَخْلاقِيَّة وتوسعتها وتثبيتها؛ بقصد إحراز الفضائل الأَخْلاقِيَّة العالية، والابتعاد عن الرَّذائل والقضاء عليها وإزالتها. وذلك المُخطّط يتضمَّن المحتوى الرّسميّ وغير الرّسميّ، وأساليب التدريس والتَّقويم، والفضاءات التربويَّة الَّتي من طريقها يتوفّر للمُتعلّمين إمكانيَّة معرفة قدراتهم ومعرفة عالم الوجود، وعلى أساس ذلك، تصبح فاعليّاتهم واستعداداتهم الفطريَّة هادفة.

مباني معرفة الإنسان للمنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة

لا يخفى على أحد دور معرفة الإنسان في التَّنظير المُتعلّق بالعلوم الإنسانيَّة، وبالمقاربات والتَّوجُّهات العامّة لنظريات أي عالِم، أو مُفكّر حول معرفة الإنسان. والقاعدة نفسها تسري في المنهاج التَّعليميّ الَّذي يُعَدُّ أساس طريق التَّربية والتعليم وخارطتهما، وخاصّة التَّربية الأَخْلاقِيَّة[2].

يقول الإمام الخميني في مجال أهمِّيَّة معرفة الإنسان، وقبل أيّ نوع من التَّخطيط التَّربويّ: «بما أنَّ الإنسان موضوع عمليَّة التَّربية والتّعليم ومحورهما، فإنّه فقط من خلال مبدأ معرفة الإنسان يمكن تقديم نظامٍ تربويٍّ صحيح، فأيّ نوع من الإصلاح بدايته الإنسان نفسه»[3].

1- سورة الشمس، الآيتن 9 - 10.

2- حسن ملكي، مباني المنهاج التعلمي للمرحلة الثانوية، مصدر سابق، ص 26.

3- مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مجموعه مقالات كنگره آثار واندیشه تربیتی حضرت امام خمینی، مجموعة مقالات مؤتمر الآثار والفكر التّربويّ للإمام الخميني ﷺ، ص 25.

أساسًا هناك علاقة واضحة بين المنهاج التَّعليميّ والأسئلة الجوهريَّة الَّتي تتناولها فلسفة التَّربية والتعليم. ومن دون الإجابة عن تلك الأسئلة، لا يمكن إحراز منهاجٍ تعليميٍّ مُتَناسِبٍ مع النّظام الاعتقاديّ والقيميّ لأيِّ نظام. من جملة الأسئلة المطروحة في المباني الفلسفيَّة، هو السؤال عن حقيقة الإنسان وماهيّته. ومن جملة الأسباب الَّتي تُؤدّي إلى أن لا يبلغ النّظام التّربويّ أهدافه المنشودة في مجال تربية الإنسان، هو فقدان الفهم والمعرفة الصّحيحة حيال الإنسان؛ لأنّ بعض الاختصاصيِّين هم في صدد تناول جزء من حقيقة وجود الإنسان، ويحسبون ذلك الجزء يُمثّل كل حقيقة وجوده. وتبعًا لذلك، يُخَطِّطُون لإجراءات وتدابير تربويَّة بنحوٍ تكون نتيجتها إنسانًا أُحاديّ البُعْد، عوضًا عن بناء إنسانٍ كامل، والَّذي هو مُبتغى التَّربية الواقعيَّةٍ والحقيقيَّة.

يعتقد بعض المُفكرين أنّه ليس بالإمكان معرفة الإنسان، وكُتب كتاب بعنوان «الإنسان ذلك المجهول». ويعتقد بعض الفلاسفة أنَّ الإنسان لديه الوجود أوّلًا ومِنْ ثَمّ؛ يصنع ماهيّته[4]. ويقول بعضهم الآخر: الإنسان موجود ليس لديه حدّ ولا ماهيَّة، ولا يتوقّف عند حدٍّ مُعيَّن؛ وإنّما ديناميكيّ ومُتحرّك، وله حقّ الاختيار في تلك الحركة. وتلك الحركة تسير باتّجاه الكمال إلى ما لا نهاية، وباتِّجاه الفساد والتسافل إلى ما لا نهاية[5]. وتبعًا للنَّظريَّة المُنتزعة من تعاليم القرآن الكريم، فالإنسان موجود ليس له حدّ ولا ماهيَّة، ولا يتوقَّف عند حدٍّ مُعيّن؛ بل هو يتحرّك ويتأرجَحُ باتّجاه السّير الصّعودي والسَّير التَّسافلي. وعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[6]، وحالة التَّقلُّب تلك الَّتي يعيشها الإنسان ناشئة من أعماله وسُلُوكيّاته الاختياريَّة.

بناءً عليه، يُطرح هذا السُّؤال، أنّه إذا التفتنا إلى الإنسان من منظورٍ دينيٍّ، ما الملاحظات الَّتي يمكن أن تُؤخَذ في الحِسْبان في ما يتعلَّق بالمنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقيَّة، وتكون بمنزلة تصميم وخطّة تعليميَّة. من منظور الدِّين الإسلاميّ، الإنسان موجود يتمتّع بالاستعدادات الفطريَّة العالية وهو مُتعدّد الأبعاد؛ بحيث يؤدّي كُلّ بُعْدٍ من تلك الأبعاد دورًا خاصًّا في كماله الإنسانيّ. وعليه، ينبغي أن

4- عبد الله نصر، مبانی إنسان شناسی در قرآن، مباني معرفة الإنسان في القرآن، ص 5.

5- المصدر نفسه، ص 12.

6- سورة الشمس، الآيتين 9 - 10.

يُصمّم المنهاج التَّعليميّ بنحوٍ يُحِيطُ بجميع أبعاد وجود الإنسان وينسجم مع فطرته.

عناصر المنهاج التَّعليميّ

يتفاوت عدد العناصر المُكوّنة للمنهاج التَّعليميّ، تبعًا للنَّظريَّات المختلفة. فقال بعضهم بأربعة عناصر وبعضهم الآخر بتسعة عناصر. والعناصر الأربعة المُتَّفق عليها عند جميع المُخطِّطين للمناهج، هي عبارة عن:

1. الأهداف.
2. المحتوى.
3. فاعليّات وأنشطة تَعَلُّم التَّلامذة وتعليمهم.
4. أساليب التّقويم.

أضاف بعض خبراء المناهج عناصر أخرى إلى تلك المجموعة، من قبيل الفضاء، والزمان، وأدوات التَّعلُّم، ومجموعات التلامذة وإستراتيجيَّات التَّدريس[1] .

في هذه المقالة، سنعمل على تِبْيان سبعة عناصر من العناصر الأساسيَّة للمنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة، تبعًا للمباني الدِّينيَّة. وقد استفدنا من نظريَّة ميلر في تحديد تلك العناصر وتسميتها[2]. ولو أنّه من الممكن بالرجوع إلى المصادر الدينيَّة العثور على عناصر أخرى مؤثرة في المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة، إلَّا أنّ ذلك خارج نطاق هدف البحث!

1. أهداف المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة:

يُعَدُّ الهدف، أو الغاية من الأبعاد الأساسيَّة في المنهاج التَّعليميّ. وتكمن قيمة كُلّ منهاج بحسب نوع الهدف الَّذِي هو في صدد تحقيقه. فهُويَّة المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة تعتمد على الأهداف الَّتِي تسعى إليها. وينبغي أن يُصمّم الهدف، أو الغاية النّهائيَّة للمنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة من خلال رؤية أنّ الإنسان موجود شريف قد خُلق لأجل هدفٍ شريفٍ.

يجب أن تكون أهداف هكذا منهاج بنحوٍ متوازن لناحية تأمين الحاجات

1- محمود مهر محمدي، برنامه درسى نظرگاه ها، رويكردها وچشم اندازها، المنهاج التَّعليميّ: النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، ص 194.

2- جى. پى، ميلر، نظريه هاي برنامه درسى، نظريَّات المنهاج التّعليميّ، ص 6.

النَّفسيَّة الطَّبيعيَّة والحاجات الفطريَّة والمعنويَّة؛ ومن جملة تلك الاحتياجات، الميول الفطريَّة لطلب الكمال، وطلب السَّعادة، وتفتّح الاستعدادات. وتبعًا لمعرفة الإنسان الإسلاميَّة والتَّوحيديَّة، يمكن للمنهاج التَّعليميّ أن يخطو باتجاه تحقيق تلك الاحتياجات، وأن يعمل لتلبيتها، وذلك عندما يتمّ بناؤه تبعًا لمعرفة العالم، ومعرفة الله، ومعرفة الإنسان التَّوحيديَّة، وهي الأركان الثَّلاثة للأهداف.

لذا، ينبغي القول في مجال غايات التَّربية الأَخْلاقِيَّة الإسلاميَّة وأهدافها: إنّ الهدف النِّهائيّ للتربية الأَخْلاقِيَّة هو الارتقاء بالمراتب والدرجات القلبيَّة. والَّذي يتحصّل في ظلّ المعرفة الإلهيَّة، وكسب العلم والاطّلاع على ما ينبغي التخلُّق به، وتعزيز الرغبة تجاه الأشياء الَّتي يلزم التخلّق بها، وإزالة موانع تكامل الإنسان وعوامل تسافله، والَّتي تُذكر، بشكلٍ عامٍّ، تحت عنوان «هوى النَّفس». من هنا، ومن خلال توفير تلك المُقدِّمات، نحصل على الفرد اللَّائق للتقرُّب من الله. وبناءً عليه، من الضّروريّ الالتفات إلى مسائل عدَّة عند وضع الأهداف واختيار الغايات، وهي على النَّحْوِ الآتِي:

- ينبغي أن يكون المنهاج التَّعليميّ بمنزلة خطة وخريطة تخدم نُمُوّ الاستعدادات والقدرات وتكاملهما وتربيتهما وتنميتهما، والقدرة على التجزئة والتحليل، وتطابُق العلم والعمل عند المُتعلِّمين.
- الغاية التَّربويَّة للمنهاج التَّعليميّ ينبغي أن تؤدِّي إلى تربية الإنسان العاقل؛ إنسان صاحب بصيرة نتيجة الإيمان والتزكية، ويخطو بوعيٍ تجاه تربية نفسه.
- لا ينبغي أن يقتصر نطاق أهداف التَّربية الأَخْلاقِيَّة في المنهاج التَّعليميّ على تبيان النِّزاعات واختلاف الآراء والنَّظَريَّات؛ بل ينبغي الاهتمام في وضع الأهداف بالأبعاد العمليَّة للأخلاق. ويجب في المنهاج التَّعليميّ أيضًا تبيان طُرُق الوصول إلى الله، والاعتقاد بالله، وخلود النَّفس، والقُرْب من الله.
- إن أراد مُخَطِّطُو المناهج تطبيق أهداف المنهاج التَّعليميّ والتَّربية الأَخْلاقِيَّة، فمن الضَّروريّ التَّوازن، والاعتدال، وعدم الإفراط والتفريط في ما يتعلَّق بخصائص كل فرد من المُتعلّمين ومُميّزاته.

بنحوٍ إجْماليٍّ، يجدر القول: إنَّ المنهاج التَّعليميّ القائم على معرفة الإنسان

الإسلاميَّة، هو بالضّرورة أُنموذج تكامُليّ. وكل منهاج يؤدِّي إلى حركة تسافليَّة وغير تصاعديَّة، لا ينسجم مع مباني الإسلام.

2. ضرورة الفهم الصَّحيح للعمليَّة التَّعلُّميَّة:

غالبًا ما يعتقد المُنظِّرون الَّذين تناولوا تعريف مراحل النُّمُوّ والتحوُّل في الأبعاد المُتنوّعة لوجود الإنسان، أن تلك النظريَّات تؤيّد السَّيْر الموحّد لنُمُوّ الأفراد وتكاملهم. لكن تتفاوت سرعة طي ذلك السَّيْر. وبحسب تعدُّد النَّظريَّات الموجودة يتفاوت الفهم تجاه العمليَّة التَّعليميَّة أيضًا. وعلى سبيل المثال، في نظريَّة النُّمُوّ، يرتبط التعلُّم بالنُّمُوّ، ويحدث النُّمُوّ المعرفيّ والأخلاقيّ عندما يقوم الفرد بتجديد بناء هيكل تفكيره ونمطه حين يواجه تساؤلات في المعرفة، أو إشكاليَّات أخلاقيَّة. وتبعًا لذلك الأنموذج؛ يحدث التعلُّم، حينما تُعرض مَهامّ، أو مسائل تُحرّكُ التلميذ لاكتساب نمط جديد من التفكير[1] .

بالالتفات إلى «ملاحظة قدرات المخاطب»[2] بوصفها أصلًا من أصول التَّربية الأَخْلاقِيَّة لدى العلَّامة المصباح. يجدر الاهتمام بمراحل نُمُوّ قدرات المتعلِّمين في المنهاج التَّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة. فمراحل النُّمُوّ والتغيُّر تُعَدّان أصولًا مرجعيَّة لتحديد المحتوى التَّعليميّ. فمن الممكن ـ على سبيل المثال ـ أن تسأل نفسك ما الثَّمرة والنّتيجة الإيجابيَّة من تعلُّم الطفل الأعداد، طالما أنّه لم يرد المجال المعرفيّ اللَّازم لإدراك الأعداد؟ أو حينما يتعلّم الطفل الأشياء المحسوسة ويتعرف إليها عن الطريق العمليّ، فما الغاية من وراء التعليم الشفهيّ؟[3] بناءً عليه، من الضّروريّ مراعاة تناسب التعليم مع علم نفس النُّمُوّ لدى الطفل. وينبغي للمخططين والمُنفّذين أن يؤمنوا الظروف لتحقق تلك القيم الأَخْلاقِيَّة واستبطانها. وللنَّجاح في هذا الأمر ينبغي مُجدّدًا إعادة تنظيم البرامج والطرائق.

بناءً عليه، من مَهَامِّ العاملين والمؤثّرين في ساحة المناهج التعليميَّة، تسهيل التفكير الهادف والاختياري عند المُتعلّمين في مجال المعاد، والتوحيد، وحقيقة الإنسان، ووجود الروح والحياة الخالدة، وماهيَّة السَّعادة الحقيقيَّة للإنسان. تلك هي المبادئ الأساسيَّة للفاعليّات المرتبطة بعمليَّة التعلُّم. كما ينبغي في العمليَّة

1- جى. پى، ميلر، نظريَّات المنهاج التّعليميّ، مصدر سابق، ص 12.

2- محمد تقى المصباح، پند جاويد، النصيحة الخالدة، ج 1، ص 17.

3- پروين كديور، روان شناسى تربيتى، ص 32.

التعلّميَّة تأكيد الأبعاد الباطنيَّة للمُتعلّمين من قبيل المشاعر والأفكار، إضافة إلى الأبعاد الظَّاهريَّة من قبيل السُّلوك الظّاهر للتّلاميذ.

لتوضيح الأمر نقول: إنّه من الخصائص الإنسانيَّة، أنّ باطن الإنسان يحتوي على طبقتين: عليا، وسفلى، وهاتان الطّبقتان تُؤثّران دومًا على بعضهما بعضًا. والمقصود من الباطن، الشؤون غير القابلة للمشاهدة الحسِّيَّة؛ من قبيل الأفكار والنَّوايا. والمقصود من الظاهر، هو السُّلوك الَّذِي يقوم به الإنسان ويكون قابلًا للمشاهدة الحسِّيَّة. فظاهر الإنسان يضطلع بدور مؤثّرٍ على باطنه؛ أي أنّ أيّ عمل يقوم به الفرد في الخارج، سيترك تأثيره على الباطن وسيلقي بظِلالِه على الباطن. ولعلَّ وصيَّة لقمان لابنه كانت من ذلك المنطلق، حيث يقول: ﴿ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ وَلَن تَبۡلُغَ ٱلۡجِبَالَ طُولٗا ﴾[1]، فنتيجة القيام بالأدوار الفرعونيَّة هي أن يصبح الفرد فرعونًا. والعكس صحيح أيضًا فكما أنّ السُّلوك الظَّاهريّ للإنسان يؤثّر في الحالات الباطنيَّة للفرد، فإنَّ أيّ نوع من التَّغيير والتّحوُّل في الباطن أيضًا يظهر في الظاهر. وإذا لم يتغيّر الظّاهر، ينبغي أن نبحث عن تفسير ذلك في الباطن.

لذلك، إذا كنَّا بصدد إيجاد تحوُّلات في باطن الفرد، في العمليَّة التعلُّميَّة، يجب الإصرار على القيام ببعض الأعمال والحركات الظاهريَّة، وفرضها على الفرد على الرّغم من ميله الباطنيّ. مِنْ ناحيةٍ أخرى، إذا كنَّا بصدد غرس القيم الأَخْلاقِيَّة، وإحداث تغيير في سلوك الأفراد، ينبغي تأكيد توجيه البصيرة نحو المسألة المطلوبة.

3. الاهتمام بدور المُتعلّم في المنهاج التَّعليميّ:

من هو المُتَعلّم؟ وما خصائصه؟ المتعلّم هو فرد قادر من خلال الملاحظة والتفكير أن يفهم طبقات العالم، وأن يصل إلى معرفة أعمق من خلال الاستعانة بمنهج تزكية النَّفس، فهو كائن يمكنه من خلال صفاء الباطن أن يبلغ مقام القُرْب الإلهيّ.

يكتب «جان غالون سيلور»[2]: «ينبغي للعاملين في المناهج التَّعلُّميَّة أن يحتاطوا من ذلك التفكير، من كون المتعلمين بمنزلة أشياء يمكن التَّلاعُب بها، ويضعوا

1- سورة الإسراء، الآية 37.

2- John Gallon Silver.

في حِسْبانِهِم أن مُتعلّمهم إنسان، وماذا يعني أن يكون إنسانًا؟!»[1]. وقام «هشل»[2] في كتابه تحت عنوان «من هو الإنسان؟» بتعريف مجموعة من الخصائص الَّتِي تُميّز الإنسان من سائر الموجودات.

في النُّصُوص الدينيَّة، وفي بعض الآيات، بيّن الله تعالى بأنَّ الإنسان نفسه مسؤول عن تربية نفسه: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾[3]، وتبعًا لهذه الآية، يقع الدَّور الأخير في التَّربية على عاتق الإنسان نفسه، وليس على الآخرين، أمَّا دور الآخرين فهو بمنزلة تهيئة الأرضيَّة للتَّربية. بناءً عليه، وبالالتفات إلى مباني معرفة الإنسان وعلم النَّفس، فإنّ من جُمْلَة المسائل الأساسيَّة الَّتِي ينبغي لخبراء المنهاج التَّعليميّ ومُنفّذيه الالتفات إليها بنحوٍ خاصٍّ: «أن الإنسان مختار»، و«تحمُّل الإنسان للمسؤوليَّة» و«الفروقات الفرديَّة» الموجودة عند المُتعلّمين، وذلك؛ لأنَّ الالتفات إلى تلك الخصائص يؤثّر في المناهج التعلُّميَّة وكيفيَّة تصميم المنهاج التَّعليميّ. وبالاستناد إلى نظريَّة التفتح الذاتيّ، أو الارتباط الذّاتيّ، فإنَّ التَّعلُّم يحدث للفرد المتعلّم، والتعلّمات تبقى ثابتة ودائمة فقط حينما يُسْهم الفرد في تصميمها وتنفيذها ويكون فعّالًا[4].

من الحلول المفيدة والمؤثرة في التَّربية الأَخْلاقِيَّة، إعطاء الدروس الاختياريَّة، بما يتناسب مع العمر، ومع المرحلة التعليميَّة، ومع اهتمامات المُتَعلّمين ودوافعهم. فمن جملة الأسباب الَّتِي أدَّت إلى إلغاء الدُّروس الاختياريَّة في المنهاج التعليميّ، هي النَّظرة الخاطئة تجاه تلك الدروس؛ على أساس أنّها غير مُفيدة في مجال الحياة الشّخصيَّة، والأَخْلاقِيَّة، والاجتماعيَّة للفرد. وحاكميَّة هكذا نظرة تؤدّي ـ على الأقل ـ إلى عدم الاهتمام بالرَّغبات والدَّوافع والفروقات الفرديَّة. وتبعًا لتلك النّظرة، يكون المتعلّم في حالة تقبُّل كل شيء يُلقى عليه. ومِنْ ثَمَّ؛ يكون التلميذ غير قادر على اتِّخاذ القرار في ساحة حياته.

1- جان غالون سلفر وآخرون، برنامه ريزي درسى براي تدريس ويادگيري بهتر، المنهاج التَّعليميّ لتعلّم وتعليم أفضل، ص 57.

2- Heschel.

3- سورة الشَّمس، الآية 9.

4- محمود مهر محمدي، المنهاج التَّعليميّ : النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، مصدر سابق، ص123.

بناءً عليه، من جملة العناصر الَّتي لها دور أساس في تربية الإنسان الأَخْلاقِيَّة والتأثير عليه في مرحلة البلوغ والرشد، أن يتمّ احترام الشَّخصيَّة الحقيقيَّة للأطفال في مرحلة الطُّفولة، وفي مرحلة التعليم الأساسيّ، وجعلهم يلتفتون إلى رغباتهم وميولهم، وأنّهم قادرون على اتّخاذ القرار، وأنّهم مسؤولون عن نتائج خياراتهم.

4. الاهتمام بدور البيئة والفضاء في المنهاج التعليميّ:

من العوامل الخارجيَّة المؤثّرة في التَّربية الأَخْلاقِيَّة، البيئة الإنسانيَّة والطَّبيعيَّة. والكلام عن تأثير البيئة الطَّبيعيَّة على التَّربية الدينيَّة والأَخْلاقِيَّة له سابقة تاريخيَّة طويلة.

يعتقد مُؤيّدو النَّظريَّة المعرفيَّة ـ الاجتماعيَّة أنَّ سلوك الفرد يقع تحت تأثير القوى الاجتماعيَّة. أمّا أنه كيف يتعامل ويتصرّف، وكيف يؤثّر على القوى الاجتماعيَّة فذلك يعود إلى اختيار الفرد. فضمن تلك الرُّؤية «الإنسان موجود فعّال وفي الوقت نفسه، يقع تحت تأثير البيئة بنحوٍ مُقنّن. وعلى هذا النّحو، هناك تأثير مُتبادل بين الفرد والبيئة»[1]. بناءً عليه، لا يمكن إنكار دور البيئة والفضاء في التَّربية بنحوٍ عامّ، وفي التَّربية الأَخْلاقِيَّة بنحوٍ خاصٍّ.

كان المسجد في صدر الإسلام، أوّل مكان للتَّربية والتَّعليم، وكان القرآن الكريم محور ذلك التعليم. وقد كانت تلك السِّيرة شائعة أيضًا في زمن الأئمّة المعصومين عليهم السلام. بناءً عليه، كان المسجد في الحقيقة أقدم جامعة إسلاميَّة، وأقدم مركز أساسيّ للتعليم في تاريخ التعليم الإسلاميّ. وبقليل من التأمُّل، يتَّضح أنّ توظيف المسجد في ذلك الزمان، يضاهي دور المراكز التعلّميَّة المُتقدِّمة اليوم. ويشير أسلوب عمل الأنبياء ذلك إلى مسألة مفتاحيَّة من أنّ الفضاء المعنويّ والبيئة التعلّميَّة الَّتي تسودها الرُّوح المعنويَّة، من قبيل الحضور في المسجد ورؤية مظاهر من التطبيقات التربويَّة، والأَخْلاقِيَّة، وعلم الاجتماع، وعلم النَّفس الإسلاميّ؛ لها دورٌ كبير في التَّعرُّف إلى ضروريَّات الحياة عند المُتعلّم المسلم.

يُطرح اليوم بين خبراء المناهج التّعليميَّة هذا السؤال: هل ينبغي كما تُراعى الدِّقَّة في تصميم المنهاج التعليمي، من حيث وضع الهدف، وطرائق التَّعليم، والمحتوى والتّقويم، الاهتمام أيضًا بدور الفضاء والبيئة؟ إنَّ الفضاء والمدرسة تبعًا لبعض نظريّات المناهج التَّعليميَّة، يُعَدَّان من عناصر تصميم المنهاج التعليميّ. وبما أنَّ

1- پروين كديور، روان شناسي تربيتي، علم النَّفس التّربويّ، ص 2 و131.

الإنسان موجود اجتماعيّ، ويعيش في المجتمع، فإنّ المدرسة من بعد الأسرة، تُعَدُّ من أكثر المؤسَّسات تأثيرًا على أُسُس التَّربية وبخاصّة التَّربية الدينيَّة والأَخْلاقِيَّة. والتَّربية الأَخْلاقِيَّة تتأثّر بلا شك بالبيئة. ومن جملة البيئات الَّتي يتأثّر بها التلامذة هي المدرسة. فالمدرسة والصَّف الدِّراسيّ يُشكّلان الفضاء والبيئة الَّتي يتربّى فيهما التلامذة. والتّلامذة في المدرسة مثلما يتّخِذون المعلم قدوة وأسوة، كذلك يتأثرون بفضاء المدرسة وبيئتها. وتُؤيّد نتائج البحوث المنجزة ذلك الادِّعاء. ففي الدِّراسات الحاصلة حول دراسة العوامل المؤثِّرة على رغبة التلامذة ودافعيّتهم نحو الصَّلاة وسائر المسائل العباديَّة والاعتقاديَّة، تمّ التأكيد ،بشكل صريح، أنَّه بمقدار التزام المعلمين والمديرين والأفراد التنفيذيّين بالصَّلاة، ومُراعاة سائر المسائل الأَخْلاقِيَّة والاعتقاديَّة، فإنَّ ذلك سيؤثر في رغبة التلامذة تجاه المسائل الاعتقاديَّة، أو فقدانها أيضًا[1].

يتعلَّم التلامذة الكثير من الرّغبات والاتِّجاهات والقيم من الثقافة الحاكمة على المدرسة. والمقصود من «الثقافة» مجموعة من المعارف والاتِّجاهات والقيم المنتشرة في بيئة المدرسة. فالمدرسة الَّتي لا يعتقد ملاكها بوجود فروقات بين التلامذة، يعلّمون التلامذة قيمة المساواة في الإنسانيَّة ويجعلونهم مُدركين لتلك المسألة، وهي أنَّ قيمة كلّ إنسان كامنة في جوهر وجوده. كما أنّ المعلّم الَّذي لا يعطي أهمِّيَّة للقيام بواجباته في الوقت المحدَّد، فهو بطريقة غير واعية يُروِّج لثقافة عدم الالتزام والانتظام بين الطلَّاب. كما أنَّ المعاملة، أو العلاقات الحاكمة في المدرسة والصفّ إذا كانت تسلُّطيَّة، أو مُتحرِّرة تؤثّر في سلوك التلميذ أيضًا.

بناءً عليه، يؤدِّي كلّ من المنهاج التعليميّ، والبِنْيَة الإداريَّة، والفضاء الخارجيّ للمدرسة، وتفاعل المُعلّم مع التلامذة وأيضًا تفاعل التلامذة مع بعضهم في المدرسة، دورًا حقيقيًّا وجدِّيًّا في التَّربية الأَخْلاقِيَّة للتّلامذة. ويمكن لهذا التأثير أن يكون في بُعْدَيْه: السَّلبيّ، أو الإيجابيّ.

من ناحية أخرى، يوجد ثلاثة طرق أساسيَّة لانتقال القيم الأَخْلاقِيَّة في المدرسة:

1. المنهاج التَّعليميّ الرَّسْميّ.
2. المنهاج التَّعليميّ الخفي.
3. العلاقات الشَّخصِيَّة بين المُعلّمين والتَّلامِذة.

1- محمد داودي، نقش معلم در تربيت ديني، دور المُعلّم في التَّربية الدينيَّة، ص 212.

تلك الفاعليَّات والأنشطة الرَّسمِيَّة وغير الرَّسمِيَّة، الَّتِي تُقام في المدارس والمراكز التعليميَّة، تؤثر ضمنيًّا على عقائد المتعلمين وسلوكيّاتهم. ويُعبر عن تلك التأثيرات الضمنيَّة في المنهاج التَّعليميّ، بالمنهاج التَّعليميّ الخفيّ، أو المُهمل[1].

المراد من المنهاج التَّعليميّ الخفي، أو المنهاج التَّعليميّ المُهمل، أو المغفول عنه[2]، أن التلامذة هم تحت تأثير ذينك النّوعين من المنهاج التَّعليميّ في أثناء وجودهم في خِضَمِّ النّظام التَّعليميّ وتشكيل خبراتهم. وذلك المنهجان يحكيان عن التعلّمات الَّتِي يختبرها التلامذة في إطار تنفيذ المنهاج المُصرّح عنه في صُلْب الثقافة الحاكمة على النظام التَّعليميّ. وتتبلور تلك الخبرات في جملة من التَّوقُّعات والقيم[3].

بناءً عليه، يجب عدم الغفلة عن دور المدرسة، وما يحدث في ذلك الفضاء والبيئة. فالفضاء، أو البيئة الَّتِي يحتاج إليها تلميذ مرحلة التعليم الأساسيّ الابتدائيّ للتعلّم، تختلف عن البيئة المطلوبة لتلامذة المراحل التعليميَّة الأعلى. فبالنِّسبة إلى طفل مرحلة التعليم الأساسيّ الابتدائيّ ينبغي أن يكون الفضاء المُجهّز جميلًا وجاذبًا، ويتناسب مع مرحلته العُمْريَّة.

يجدر القول، أنّ الفضاء التَّعليميّ ينبغي:

- أن يكون مُتضمّنًا لمواد ومصادر؛ بحيث تُحترم القيم الأَخْلاقِيَّة الموجودة فيها.
- أن يُعزّز المعنويَّات لدى التلامذة.
- أن يقبل بالأنشطة الجماعيَّة والفريقيَّة على أساس محوريَّة القيم.
- أن يكون أيّ نوع من التَّفاعل والعلاقات على أساس محوريَّة دين الإسلام وتعاليمه.
- أن تكون البيئة التَّعلّميَّة مُتناسبة مع مستوى نُمُوّ التَّلامذة.
- أن تكون البيئة التَّعلُّميَّة مساحةً حميميَّةً وعطوفةً، ومفعمةً بالثِّقة بين التَّلامذة والمُعلّم؛ بحيث لا يخشى التلميذ من إظهار أفكاره.

1- محمود مهر محمدي، المنهاج التَّعليميّ : النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، مصدر سابق، ص 636 - 639.

2- Null curriculum.

3- محمود مهر محمدي، المنهاج التَّعليميّ : النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، مصدر سابق، ص 633 - 637.

5. الاهتمام بدور المُعلّم في المنهاج التّعليميّ:

لقد كان دور المُعلّم ومنذ القدم في عمليَّة تعليم الأطفال وتربيتهم دورًا بارزًا وواضحًا؛ فالمُعلّم حلقة من حلقات سلسلة النِّظام التَّعليميّ، وأكثر عنصر مؤثّر فيها. وضعف المُعلِّم ووهنه وفتوره يمكن أن يؤدِّي إلى تفكّك تلك السّلسلة وانحلالها، والفشل في نيل الأهداف المرجُوَّة.

عند ذكر اسم المعلّم، نتصوَّر ذهنيّته الخاصَّة في التّدريس من قبيل؛ تعليمه المُنتظِم، ودوره المباشر وأقواله. لكن ما هو أهمّ من جميع ذلك ويظلّ في ستار الخفاء، وهو في الواقع من الوظائف الخفيَّة لعمل المعلّم؛ بوصفه أنموذجًا وقدوةً بمحاذاة دوره التَّعليميّ المحض بكونه مُعلّمًا. فمن الأساليب التَّربويَّة الحِسِّيَّة والعمليَّة للتَّربية والتَّعليم، الَّتِي تترتَّع على قلوب المُتربِّين وأرواحهم، هو ما يُعبّر عنه بعناوين من قبيل الأُسْوة، والقدوة، والتَّقليد. فالتَّقليد هو سلوك واعٍ وهادفٍ يحدث بدوافع مختلفة[1].

لقد كَثُر المُعلّمون الَّذين يؤمنون بقدرة أدوات وسائل التعليم المساعدة وأهمّيّتها في التعليم. ولكن في الأغلب هم غافلون عن الآثار العامّة والطَّبيعيَّة لسُلوكيّاتهم، الَّتِي هي حتمًا بمنزلة أداة قيّمة ومقتدرة في أثناء العمل مع الأطفال. وقد طُرح في نظريات المنهاج التَّعليميّ أدوارًا مُتنوّعة للمعلّم، من جملتها النَّظريَّة الاجتماعيَّة الَّتِي تمّ التأكيد فيها ضرورة إيجاد فضاء عاطفيٍّ داخل غرفة الصفّ؛ كي يقوم التلامذة بالمباحثة، والحوار، والنّقاش. أمَّا في النّظريَّة الموضوعيَّة، فيكمن دور المُعلّم في توفير مصادر التَّعليم. وفي النَّظريَّة السُّلوكيَّة، ينشغل المُعلّم بتعريف القابليَّات، ولكي يصل التلامذة إلى المستوى المطلوب من القابليَّات المختلفة، يقوم بتصميم برنامج مُعزّز[2]. وبالمُحصِّلة، يمكن تصنيف دور المعلم في المنهاج التَّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة إلى ثلاثة عناوين: تعليميّ، وإيمانيّ، وتشكيل سُلوك التّلامذة.

أ. الدَّور التَّعليميّ:

المقصود منه أن ينقل المُعلّم المعلومات والمعارف المطلوبة للتلامذة، وأن يرفع من مستواهم العلميّ.

1- محمد تقي المصباح، المجتمع والتاريخ، ص 175 - 210.

2- محمود مهر محمدي، المنهاج التَّعليميّ : النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، مصدر سابق، ص 178 - 181.

ب. الإيمانيّ:

بسبب انتشار وسائل التّواصل الاجتماعيّ من قبيل الصّحُف، والمجلّات، والكتب، والوسائط المرئيَّة والسّمعيَّة،... فإنَّ مستوى علم التلامذة ومعرفتهم بالمسائل الأَخْلاقِيَّة والاعتقاديَّة والأحكام وسواها قد زاد كثيرًا عمّا مضى. حتّى إنَّ بعض المجرمين والمنحرفين أخلاقيًّا يشهدون ضدَّ أنفسهم حيال عواقب أعمالهم. والسُّؤال هنا، على الرّغم من أنَّ الفرد يعلم بأنَّ عمله غير أخلاقيّ، فلماذا يرتكبه؟ يبدو أنَّ التَّحليل الصَّحيح لقيام الفرد بذلك العمل الخاطئ ناتج من أنّ تصديقه العلميّ، لم يتبدّل إلى تصديق قلبيٍّ.

ج. تشكيل سُلوك التّلامذة:

إضافة إلى دور المُعلّم في المجال التَّعليميّ وبعث الإيمان، فإنَّ عليه وظيفة ثقيلة أخرى، وهي عبارة عن تبديل العلم والمعرفة الذِّهنيَّة للتَّلامذة إلى اعتقاد وإيمان قلبيَّين.

من المُميّزات الطَّبيعيَّة للإنسان أنّه يتأثّر بمشاهدة سلوك الآخرين أكثر من قولهم. وبسبب أهمِّيَّة تلك الميزة في عمليَّة التَّربية، تمّ تأكيد العمل كثيرًا في الآيات القرآنيَّة والروايات، على سبيل المثال، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[1]. وجاء عن الإمام الصّادق عليه السلام في رواية «كونوا دُعاةً لنا بغير ألسنتكم»[2]. ويشير هذا النَّحو من الآيات والروايات إلى حقيقة مفادها، أنَّ كيفيَّة عمل الأفراد وسُلوكيَّاتهم له تأثير بالغ وخاصّة في التَّربية الأَخْلاقِيَّة.

ينبغي للمعلم في التَّربية الأَخْلاقِيَّة أن يتمتَّع بفهم عميقٍ للمفاهيم الأَخْلاقِيَّة. ويمكنه أن يقوم بتربية المُتعلِّمين أخلاقيًّا من خلال الفَاعليّات والأنشطة اللَّاصفيَّة، ومن خلال لقاء شخصيّات أخلاقيَّة وزيارة مراكز خيريَّة ورعائيَّة. ويمكن تعريف المعلّم بِوصفِه أنموذجًا تربويًّا حينما يُهذّب نفسه، ويبني ذاته حتّى يؤثر كلامه في المتعلّمين. وبعبارةٍ أخرى، يتمظهر أداء دور المعلّم حينما لا يَحسَبُ ما يقوم به لتحصيل الأجر المادِّيّ فقط؛ بل القيام بمسؤوليَّة الهداية، والإرشاد، والتّوجيه، وإلهام الخيرات والحسنات.

1- سورة الصَّف، الآية2.

2- الكليني، الكافي، ج2، ص78.

6. الاهتمام بإستراتيجيَّات التعليم في المنهاج التَّعليميّ:

تتفاوت إستراتيجيَّة التَّدريس، أو عمليَّة التّعليم، بالالتفات إلى اختلاف الرؤى والنَّظريّات. فبعض النَّظريَّات تستفيد من عمليَّة تعليميَّة مُنظّمة ومُعدَّة مسبقًا. وبعضها تستفيد من طريقة التفكير المقارن لـ «آزويل». وفي نظريّات أخرى، يُؤدّي المعلّم دور المساعد في الاكتشاف؛ أي أنَّ المعلّم بداية يُوفّر الأرضيَّة حتى يتمكّن التلامذة من وضع الفرضيَّات، ومناقشتها والخلوص بالنتائج والعمل بالاستناد إلى ما تمّ بحثه[1].

بالمحصِّلة، في بحث الطرائق وعمليَّة التدريس، يُطرح السُّؤال الآتي: كيف يجب أن يكون التعليم؛ كي يُغطّي الأهداف المُحدّدة مسبقًا؟

مع أنَّه لا يمكن بنحوٍ دقيقٍ وكامل تحديد منهاج تعليميّ مُعيّن للتعليم المطلوب، ولكن مع ذلك فإنّ إستراتيجيَّات التَّعليم هي في الأغلب بمنزلة جزءًا لا يقبل الانفكاك عن فعاليّات التلامذة، ويتمُّ تصميمها بالالتفات إلى الأنموذج ذاته الَّذي يُخطّط له المنهاج التّعليميّ. وكلَّما تمَّت مُراعاة الدّقّة في تلك المرحلة من اتِّخاذ القرار، يقترب أكثر تنفيذ المنهاج من الشُّروط المطلوبة. من هنا، نشير إلى بعض الإستراتيجيَّات المُستقاة من أصول التَّربية الأَخْلاقِيَّة وأساليبها للعلّامة المصباح: بما أنَّ أدب الرسول الأكرم ﷺ وسلوكه يتمحور حول المحبَّة، ويُمثّل أسوة وأنموذجًا عمليًّا بالنسبة إلينا، ولأجل تحقيق هدف التَّربية الأَخْلاقِيَّة، نحن مُكلَّفون أن نتحرَّك في العلاقة مع الله ـ سبحانه وتعالى ـ وفي العلاقة مع الخلق في فلك «المحبَّة»؛ أي أن تُظلّل روح المحبّة كُلّ الأساليب، وليس التَّسلُّط والتَّحكُّم. وعلى الرّغم من أنَّ الأطفال في تلك المرحلة العُمْريَّة لا يتقبَّلون التَّربية بسهولة وببساطة مع غياب التهديد والإلزام، لكن لا ينبغي أن يكون هدف المُربِّين والوالدين في الشَّأن التّربويّ هو التّرغيب والتّرهيب والتّخويف، ولو أنّ التّرغيب والتّرهيب ضروريّان، لكنهما ليسا ختام العمل؛ إذ ينبغي أن يتربّى التلميذ بمحوريَّة المحبَّة حتى يُحبّ العلم والأدب.

من الإستراتيجيّات، أو الأساليب التّربويَّة للعَلَّامة المصباح اليزدي؛ «إيجاد

1- محمود مهر محمدي، المنهاج التَّعليميّ : النَّظريَّات والمُقَاربات والتَّطلُّعات، مصدر سابق، ص 175 - 187.

الدَّافِعيَّة»[1]. فالدَّافع من أهمّ العناصر المُؤثّرة في التَّعليم المُنتج. وقد عرّف علماء النَّفس الدَّافِعيَّة بأنّها: «عمليَّة باطِنيَّة تُوجّه سُلُوك الفرد، وتحافظ عليه طوال وقت فعاليّته»[2].

تبعًا لعلم النَّفس، يستطيع التَّلامذة تعلُّم أيّ شيء يريدون تعلُّمه[3]. والَّذي يؤدِّي دورًا مُهمًّا في التّعلُّم هو «الدَّافِعيَّة». كُلّ التّلامذة لديهم دافع التعلُّم، لكن من مسؤوليَّة مُصَمّمي المنهاج التّعليميّ ومُنفّذيه، أن يلاحظوا في كيفيَّة التّخطيط للحفاظ على دافع التّلامذة، تبعًا للمباني الدينيَّة الأصيلة؛ ومن جُمْلة التَّكاليف المُهِمَّة الَّتي تقع على عاتق المُخطِّطين والمُربّين في العمليَّة التعليميَّة؛ توجيه المُيُول، والدَّوافع، والعلاقات، باتّجاه السُّلوكيَّات الأَخْلاقِيَّة.

في ختام هذا البحث، نشير إلى مسألة مُهمَّة تُعَدُّ من الأصول المؤثِّرة في إيجاد الدَّافِعيَّة، وهي الالتفات إلى رُوحِيَّة الطفل لناحية شعوره بالنَّشاط، وحُبّه للاكتشاف والإبداع. ومن هذا الأصل، يمكن انتزاع تلك النَّتيجة من أنّ التعليم والتَّربية يجب أن يُشَرّعا عملهما من خلال فاعليَّات وأنشطة نابعة من التّلامذة أنفسهم. وينبغي أن تستبدل عمليَّة التعليم «بمحوريَّة المُعلّم» في العمليَّة «التَّفاعُليَّة». وعلى الرّغم من تعريف التَّربية بأنّها توفير المُقدّمات للاختيار وتفتح الفطرة، إلَّا أنَّ النَّجاح في التعليم يعني أن تكون أرضيَّة الاختيار بيد التّلميذ. وينبغي أن يكون للتّلميذ حقّ الاختيار، ودور المعلّم هو المُساعِد والمُيسّر والمُراقِب.

7. الفهم الصَّحيح للتَّقويم في المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة:

يُعَدُّ التَّقويم من العناصر المؤثّرة في المنهاج التَّعليميّ المنشود. ويتفاوت فهم التّقويم بمقدار التعدُّد الموجود في رؤى المنهاج التّعليميّ ونظريّاته. فكل نظريَّة، تقترح أُنموذجًا للتّقويم، ولديها فهم خاص للتّقويم. وهناك وظائف مُتعدّدة للتقويم سنشير هنا إلى اثنتين منها:

1- محمد تقي المصباح، الأخلاق في القرآن، ج2، ص 60 - 62.

2- اسلاوين، رابرت ايى، روان شناختى تربيتى نظريه وكاربست، علم النَّفس التَّربويّ النَّظريّ والتَّطبيقيّ، ص 36

3- المصدر نفسه، ص 359.

أ. التَّقويم في المنهاج التَّعليميّ هو عمليَّة تُطبّق من أجل إصدار حكم في سياق ملائمة قرارات المنهاج التّعليمي[1].

ب. توظيف آخر للتَّقويم وهو تقويم التعلّمات. ذلك النَّوع من التّقويم بمعنى الاستفادة من جميع الوسائل الَّتي تستعمل في المدرسة من أجل قياس أداء المُتعلّم. وتشمل تلك الأدوات الأسئلة الصَّفيَّة، والاختبارات والامتحانات. أمَّا ما التطبيقات الأخرى للتقويم وتبعًا لمباني أي أصول تُنجز؟ فذلك خارج عن هدف البحث وينبغي تفصيله في محلّه.

بنحوٍ عامٍّ، يُعَدُّ التَّقويم غالبًا مثل المرحلة النِّهائيَّة للعمل، والهدف منه اكتساب المعرفة بمقدار نجاح البرامج، والسِّياسات، والتعرُّف إلى الأخطاء والقصور والنّواقص في العمليَّة التعليميَّة التعلُّميَّة. بعبارة أخرى، إنَّ التَّقويم هو نوع من التَّغذية الرَّاجعة الصَّادقة والمساعدة للتّلميذ؛ بحيث يستطيع كلّ من المُعلم والتّلميذ أن يشاركا في تلك العمليَّة.

الهدف من التّقويم في النّظام الفعليّ الَّذي يتَّخذ أنموذجه من النَّظريَّة الَّتي تتمحور حول المعرفة، غالبًا ما يكون في صدد قياس مُستوى «معرفة العلم» لدى المُتعلِّمين، ويُبنى على نحو أسئلة قصيرة وتفصيليَّة. وفي نهاية المطاف، إذا حصّل الطالب العلامة المطلوبة ارتقى درجة أعلى. ولا يهمّ إنْ كانت تلك الدَّورة التَّعليميَّة قد أثرت فيه من النّاحية العاطفيَّة والمهاراتيَّة والسُّلوكيَّة أم لا.

أمَّا بالنِّسبة إلى مباني التَّربية الأَخْلاقِيَّة وأُصُولها، فإنَّ النَّظرة والهدف في تقويم البرنامج التَّعليميّ ينبغي أن يكون أبعد من الهدف أعلاه؛ لأنّه تبعًا لرؤية العَلَّامة المصباح اليزدي، تتنوَّع التَّربية تبعًا للأبعاد الأصليَّة للإنسان: التَّربية المعرفيَّة، والتَّربية العاطفيَّة، والتَّربية الإراديَّة. وبما أنّ المُراد من التَّربية الأَخْلاقِيَّة السُّلوكيّات الأَخْلاقِيَّة؛ أي البُعْد الإراديّ ذاته النَّاشئ من عواطف خاصَّة، فإنَّ التقويم في نظام المنهاج التَّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة، إضافة أنّه يقيس المستوى المعرفيّ للمُتعلّمين بالنسبة إلى المفاهيم الأَخْلاقِيَّة، ينبغي أن يُصمّم بنحوٍ يقيس مستوى الرُّؤية والنّظرة والدَّافع والرّغبة الباطنيَّة تجاه القيم الأَخْلاقِيَّة، ومختلف العناصر المشاركة في أثناء القيام بالسُّلوك الأخلاقيّ الاختياري لدى المُتَعلِّمين؛ لأنَّ ما يتمتّع بالأهمِّيَّة في المنهاج التَّعليميّ للتَّربية الأَخْلاقِيَّة هو؛ «النُّمُوُّ الأخلاقيّ» لدى التَّلامذة الَّذي

1- حسن ملكي، برنامه درسى (راهنماي عمل)، المنهاج التَّعليميّ (خطّة عمل)، ص 67 - 74.

يـؤدِّي إلى سـلوكهم الأخلاقـيّ. وفـي الحقيقـة، لتقويـم تلـك النَّتيجـة، هنـاك معيـاران أساسـيَّان ينبغـي للمُخطِّطيـن والمُنفّذيـن أن يلحظوهمـا وهمـا:

المسـألة الأولـى هـي معيـار الاختيـار؛ أي أن يكـون العمـل الَّـذِي يمكـن وصفـه بأنّـه أخلاقـيّ، أو غيـر أخلاقـيّ هـو الَّـذِي يكـون عـن طريـق الاختيـار والقصـد. مـن هنـا، يتَّضـح الفـرق بيـن الأعمـال الأَخْلاقِيَّـة وبيـن المُقـرّرات والأنظمـة الاجتماعيَّـة والأحـكام الحقوقيَّـة والقانونيَّـة. وينبغـي الالتفـات إلى أن الالتـزام بالأنظمـة الاجتماعيَّة اختياريًّـا يصـدق عليـه الأفعـال الأَخْلاقِيَّـة، بنحـوٍ يصبـح معـه الالتـزام بتلـك القوانيـن ملكـة بالنِّسـبة إلى الفـرد، ويحافـظ عليهـا بوصفِـه عمـلًا مرغوبًـا فيـه.

إنَّ المقابـلات الَّتِي أجراهـا بياجـه مـع الأطفـال، تُشِـير بقـوَّة إلى تلـك المسـألة مـن أنّ الأطفـال عندمـا يبلغـون مرحلـةً مُعيّنـة مـن العمـر (10 إلى 12 عامًـا) يدركـون أنَّـه لا ينبغـي معاقبـة الشـخص إذا لـم يكسـر الأطبـاق عـن قصـد.

المسـألة الثانيـة، هـي البُعْـد الذَّاتـيّ، فـلا يقتصـر مجـال النُّمُـوّ الأخلاقـيّ علـى بُعْـده الاجتماعـيّ؛ لأنَّ الإنسـان يقـوم بأعمـال فـي إطـار علاقتـه بنفسـه، وخـارج إطـار علاقتـه الاجتماعيَّـة بالآخريـن، وتلـك الأعمـال مُمكـن أن تسـاعده فـي بلـوغ كمالـه وسـعادته، أو تـؤدِّي إلى تسـافله وانحـداره أخلاقيًّـا.

مـن خـلال المسـائل أعـلاه، نـورد فـي مـا يأتـي أهـمّ مـا ينبغـي أخـذه فـي الحِسْـبان في مجـال تقويـم التَّربيـة الأَخْلاقِيَّة:

- إلغـاء وضـع العلامـة المعتمـدة والمعمـول بهـا فـي النّظـام التَّعليمـيّ فـي مجـال تقويـم التَّربيـة الأَخْلاقِيَّـة للتلامـذة.
- السّعي إلى إيجاد مرونة في توقُّعات المُعلّمين تجاه التلامذة.
- تأكيـد عمليَّـة التلامـذة وحركتهـم ومشـاركتهم وانخراطهم فـي الوضعيَّـات الماثلة، مـع الإصـرار علـى الأداء المُتوقّـع.
- تجنّب الانتقادات المباشرة والقاسية تجاه سُلُوكيَّات التّلامذة غير الأَخْلاقِيَّة.
- تقصّـي خصائـص التلامـذة السُّـلوكيَّة وتسـجيلها فـي غرفـة الصَّـفّ، وملعـب المدرسـة وخـارج المدرسـة، ومقارنـة السُّـلوكيَّات قبـل تنفيـذ المنهـاج التَّعليمـيّ للتربيـة الأَخْلاقِيَّـة وبعدهـا.
- تأكيد «التَّقويم الذّاتيّ» للتَّلامذة.
- توجيه التّلامذة تبعًا لنتائج التّقويم.

الخاتمة

المنهاج التّعليميّ هو وسيلة لتحريك الإنسان خطوة خطوة باتّجاه الحياة المُتَعَالية والكمال النّهائيّ. كذلك المنهاج التّعليميّ للتّربية الأَخْلاقِيَّة، هو واحد من أهمّ الأدوات الّتي يمكن من خلالها التّقدُّم لنيل الأبعاد المختلفة للتّربية الأَخْلاقِيَّة. إنَّ أحد أهمّ المباني المُؤثّرة جدًّا في المنهاج الدّراسيّ، هي مباني معرفة الإنسان، فتبعًا لتلك المباني، يتمُّ تصميم الأصول التّربَويَّة وأساليبها وأهدافها.

يبدو أنَّ الأنموذج المُناسب في تصميم المنهاج التّعليميّ للتّربية الأَخْلاقِيَّة، والّذي يتّفق مع نظام التّربية والتعليم في الجمهوريَّة الإسلاميَّة، هو المقاربة الفطريَّة، وهي مقاربة نابعة من نظرةٍ خاصَّة تجاه معرفة الإنسان الدِّينيَّة، حيث تؤدِّي الفطرة الإنسانيَّة في تلك الرُّؤية دورًا محوريًّا.

إنّ بعض المعايير، أو الأصول الّتي ينبغي أن تكون محلّ توجُّه المُخطّطين في تصميم المنهاج التّعليميّ للتربية الأَخْلاقِيَّة، هي الالتفات إلى امتلاك الإنسان حقّ «حُرِّيَّة الاختيار». بناءً عليه، لدى الإنسان الحقّ أن يستفيد من ترسيخ أبعاده الدّافعيَّة والميوليَّة، والمعرفيَّة، والعاطفيَّة من خلال التّربية القائمة على التَّحكُّم الذّاتيّ. ولا ينبغي إنكار دور المُتعلِّمين في الوصول إلى الهدف التّربويّ، أو إغفاله.

إنَّ التّوجُّه إلى تلك المقاربة، يرشد المُخطِّطين في ساحات المنهاج التّعليميّ نحو الأصول، من قبيل «الفطرة الإنسانيَّة»، و«نزوع الإنسان للكمال»، و«تكامُل جميع أبعاد الإنسان»، و«نُزُوع الإنسان للجمال»، و«الحُرِّيَّة واختيار الفرد في سياق الهدف»، و«دور المُعلّم بمنزلة الأنموذج التّربويّ الكامل». كما أنّ الاعتناء بتلك الأصول يؤدِّي إلى أن يتعرَّف واضعو المنهاج إلى الاستعدادات الفطريَّة، ويُخَطِّطون لتفتُّحها، ويتجنَّبوا الأساليب والطرائق الّتي تؤدّي إلى إخماد تلك الاستعدادات. وقد كان لدى مُفكّرين؛ مثل: الإمام الخُمَيْني، والعَلَّامة الشَّهيد مُطَهّري، والعَلَّامة المصباح اليزدي مثل ذلك التّوجُّه في تبيان المعارف الدِّينيَّة، والسُّلوك الأخلاقيّ.

تبعًا لمقاربة «النّزعة الفطريَّة» والالتفات إلى بُعْد «نزوع الإنسان نحو الجمال»، في إطار المنهاج التّعليميّ، ينبغي أن يتمَّ ذلك بدقَّة؛ بحيث من جهة، تكون المعارف في غاية الإتقان؛ كي يتمّ إقناع المخاطب، وينبغي من ناحية أخرى، أن تُبيّن الأحكام العمليَّة بصورةٍ ترسمُ حياة جميلة وجذّابة للمخاطبين، وبنحوٍ يشعر

المُتعلّم أنَّ رعاية الآداب الدِّينيَّة والأَخْلاقِيَّة، لا تجلب المحدوديَّة؛ بل هي تعاليم فعّالة، وتبني الحياة.

نظرًا إلى محدوديَّة قُدرة الطفل على إدراك القيم الأَخْلاقِيَّة وفهمها، وبلحاظ عدم رشده الاجتماعيّ، فإنَّ أفضل سعي للمُرَبِّين في تلك المرحلة، ينبغي أن يكون مُتوقّفًا على إيجاد الرَّغبة والأنس لدى الطفل تجاه القيم والمفاهيم والأعمال الأَخْلاقِيَّة؛ بحيث يُعَدُّ أُنْسُ الطفل بالأخلاق والقيم الأَخْلاقِيَّة، وربطها بالوجدان الأخلاقي الفطريّ، أرضيَّةً مُناسِبةً؛ كي تُبيّن الأوامر والنَّواهي تدريجيًّا للطفل، وأن يمتلك تصوُّرًا واضحًا حول ما ينبغي، وما لا ينبغي.

واستنادًا إلى تلك المقاربة، فإنّ أساليب من قبيل : التّذكير والتّذكُّر، والإنذار والتبشير، والقصة، وتوفير الفرص للقيام بالأعمال الدينيَّة في المدرسة، وتقديم النّماذج الأَخْلاقِيَّة... تُعَدُّ من الأساليب الَّتي يمكن أن تُؤثّر في التَّربية الأَخْلاقِيَّة، وذات سنخيَّة مع الميل الباطنيّ للمُتعلّم. وبملاحظة نوع الفاعليَّات والأنشطة القابلة للقياس والتّقدير، يكون التَّقويم المُناسِب لمنهاج التَّربية الأَخْلاقِيَّة، هو التَّقويم المُسْتمرُّ من خلال ملاحظة السُّلوكيَّات الاختياريَّة للتَّلامذة.

الأخلاق ومرجعيّتها في الإسلام
- الحياة الزَّوجِيَّة والأُسَرِيَّة أنموذجًا-

حسن أحمد الهادي *

المُلخّص

يوجد العديد من الأصول والمباني الفكريَّة والتَّربويَّة والاجتِماعِيَّة في الدين الإسلاميّ الَّتي يمكن الاستناد إليها في قضيَّة حاكميَّة الأخلاق ومرجعيّتها في الحياة البشريَّة بشكلٍ عام، وهو ما تناولناه في المبحث الأول من هذا البحث، من خلال الأصول الآتية: الإنسان مختار ذو غاية، ربّانيَّة المنهج التَّربويّ، تكامل قوى النَّفس، تكامل العلاقة بين الأخلاق والقانون، مبدأ النّظائريَّة في الإنسانِيَّة، مبدأ التآلف الاجتماعيّ.

لقد خصّصنا المبحث الثاني للبحث في حاكميَّة الأخلاق في خصوص الحياة الزَّوجِيَّة والأُسَرِيَّة بشكلٍ خاصٍّ؛ وذلك من خلال دراسة العناصر الأخلاقِيَّة والتَّربويَّة والاجتِماعِيَّة للبناء والحياة الزَّوجِيَّة والأُسَرِيَّة، بالاستناد إلى النُّصُوص الدّينيَّة والقواعد التَّربويَّة المُستقاة من المنهج التَّربويّ الإسلاميّ. وقد تناولنا فيه العناصر الآتية: البناء الأُسَريّ النّاجح كيان عاطفيّ أخلاقيّ، الزواج في الإسلام سُنَّة أخلاقيَّة واجتماعيَّة، الزواج وكمال الدين والعبادة، الزواج وفضيلة العفَّة

* رئيس تحرير مجلّة الحياة الطّيبة التّخصُّصيَّة/لبنان.

الأخلاقِيَّة، الواجبات القانونيَّة والأخلاقِيَّة للزوج تجاه الزَّوجة، الواجبات القانونيَّة والأخلاقِيَّة للزوجة تجاه الزوج، ترابط الأخلاق والعدالة في الحياة الزَّوجِيَّة والأُسَرِيَّة.

في أيّ الطريقين سلكنا من المفترض أن نصل إلى حاكميَّة الأخلاق ودورها الرَّئيس في الحياة الزَّوجِيَّة والبناءَين: الأُسَريّ والاجتماعيّ، وكونها الأصل في العلاقات الإنسانِيَّة في كل مستويات تلك العلاقات وفروعها وتفاصيلها.

مقدّمة

إنّ الغاية من علم الأخلاق؛ هي بلوغ الإنسان إلى كماله اللَّائق به في الدّارين، والوصول إلى السَّعادة الدَّائمة الأبديَّة؛ عبر التّحلّي بأسباب السَّعادة والكمال، والتّخلُّص من موجبات الشّقاوة السَّرمديَّة بالتَّخلِّي عن عوامل الشقاء والفساد. وتلك الغاية هي الَّتِي من أجلها أرسل الله- تعالى- الرُّسُل والأنبياء عليهم السلام؛ ففي الحديث المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّما بُعِثتُ لأتمّ مكارم الأخلاق»[1]. وإنّ موضوع علم الأخلاق هو النَّفس الإنسانِيَّة من حيث تحلّيها بالفضائل وتخلّيها عن الرّذائل، ولا شكّ في أنّ معرفة الإنسان حاجة أوّليَّة وضروريَّة لكلّ باحث في الأخلاق؛ إذ لا يمكن البحث في الأخلاق والتربية الأخلاقِيَّة، إلّا بالتعرُّف إلى مُتعلّقها وموضوعها؛ أي الطبيعة البشريَّة وقواها الدّاخليَّة، واستعداداتها الفطريَّة، وحاجاتها، ونواقصها، وكمالاتها، وأبعادها وجوانبها، وما جهّزت به من أدوات، ... وفي هذا السِّياق، وردت بعض النُّصُوص الدّينيَّة الَّتِي تحثُّ على ضرورة معرفة النّفس. كما جاء عن الإمام علي عليه السلام: «من عرف نفسه جاهدها»[2].

المبحث الأول: حاكميَّة الأخلاق ومرجعيّتها في الحياة البشريَّة

نتناول بالبحث في هذا القسم مجموعة من الأصول والمباني العامَّة الَّتِي تساعد في تأسيس قضيَّة حاكميَّة الأخلاق؛ إذ هي بمثابة القواعد الفكريَّة البنائيَّة الَّتِي يُستند إليها في البحوث والدِّراسات الأخلاقِيَّة والاجتِماعِيَّة المتعلّقة بالإنسان

1- الطبرسي، الحسن بن الفضل: مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، 1392هـ.ق/ 1972م، ص5.

2- الواسطي، عيون المواعظ، ص453.

ومكانته ووظائفه في الحياة الدُّنيا، والبرامج التَّربويَّة والتَّعليميَّة ونقتصر التزامًا بالضَّوابط البحثيَّة على جوانب من تلك الأصول والمباني، وهي:

الأصل الأوّل: الإنسان مختار ذو غاية

إنّ الإنسان كائن هادف؛ أي أنّ أفعال الإنسان الاختياريَّة ليست جزافيَّة وعبثيَّة[1]؛ وإنَّما هي مُعلّلة بالأغراض والغايات والأهداف، حيث تصدر منه الأفعال من أجل تحقيق نتيجة مقصودة له. يقول العلّامة الحُلّي: «كلّ فاعل بالقصد والإرادة فإنه إنّما يفعل لغرض ما وغاية ما، وإلّا لكان عابثًا»[2]، فلو سألت أيّ إنسان: لماذا تقوم بهذا العمل؟ سيأتيك الجواب: لأجل كذا.

فدائمًا هناك وراء أيّ فعل اختياريّ يصدر من الإنسان هدف وغاية ينشدها من وراء ذلك الفعل، ويريد تحقيقها بوساطة الفعل. ولو خلت حياة الإنسان من الهدف سيعيش حالة من الاضطراب الوجوديّ والقلق، والشعور بالعدميَّة، والتشاؤم؛ لأنّ الحياة تكون حينها خالية من المعنى، فالهدفيَّة هي الَّتِي تمنح الحياة معنى.

وقد أكّد الشيخ مصباح اليزدي ﷺ هذه القضيَّة في كتابيه معارف القرآن، والأخلاق في القرآن، حيث اعتقد أنّ اختيار الإنسان هو المبدأ الأوّل من المبادئ الموضوعيَّة في النّظام الأخلاقيّ في الإسلام؛ بل إنّ جميع النُّظُم الأخلاقِيَّة إمّا تُصرّح بكون الإنسان مختارًا كمبدأ موضوعيّ، وإمّا تسلّم به ضمنًا، وإن لم يلتفت إليه أتباع ذلك النّظام، والسبب في ذلك هو أنّ الإنسان إذا كان مُلزمًا في أعماله، وافتقد إرادته في تقرير مصيره فإنّ الأمر والنّهي المتوجّهين إليه سوف يفقدان محتواهما، وهو: ينبغي أن تفعل كذا، أو لا ينبغي، ...

وللالتفات إلى هذا المبدأ أهمِّيَّة تربويَّة بالغة؛ وذلك لأنّ ظهور لون من ألوان الجبر في الإنسان واعتقاده بعدم الاختيار في أعماله، ورضوخه للمؤثّرات الخارجيَّة سوف يثبط عزيمته؛ بل ويجرّده من الشعور بالمسؤوليَّة. وعادةً ما يجد هؤلاء العديد من المُسوّغات والتأويلات لإهمالهم وتقاعسهم ولا مسؤوليتهم، وقد يستند بعض المؤمنين في تسويغ ذلك إلى القضاء والقدر، أو العرفان والفلسفة... ونحوها ممّا يُساق في هذا المجال... ومن الواضح أنّ لتلك العقائد المنحرفة، والأفكار الخاطئة تأثيرها البالغ على السُّلوك الإنسانيّ. وذلك لأنّ الإنسان المختار ينتخب

1- معنى العبثيَّة: خُلوّ الفعل من الغاية ووقوعه لا لغرض .

2- ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص198.

غاية ثمّ يباشر أفعاله الاختياريَّة بغية الوصول إليها، ويطلق على الغاية المنشودة العلّة الغائيَّة الَّتي تُذكر فقط في فعل الفاعل المدرك الَّذي يؤدّيه عن علم وإرادة، وتدفعه نحو إنجاز العمل...[1]

الأصل الثاني: ربَّانيَّة المنهج التّربويّ وشموليته وواقعيّته

«إنّ الانسان، وهو نوع وجوديّ، له غاية وجوديَّة لا ينالها إلَّا بالاجتماع المدنيّ. كما يشهد تجهيز وجوده بما لا يستغني به عن سائر أمثاله، كالذكورة والأنوثة، والعواطف والإحساسات، وكثرة الحوائج وتراكمها. وإنّ تحقّق هذا الاجتماع وانعقاد المجتمع الإنسانيّ، يحوج أفراد المجتمع إلى أحكام وقوانين ينتظم باحترامها والعمل بها شتات أمورهم، ويرتفع بها اختلافاتهم الضَّروريَّة، ويقف بها كلّ منهم في موقفه الَّذي ينبغي له، ويحوز بها سعادته وكماله الوجوديّ»[2].

ما يعطي القيمة الحقيقيَّة لتلك القوانين والأنظمة، انتسابها إلى الرّبّ الَّذي خلق الكون والبشر، ولقد تضافرت الرِّوايات في ربّانيَّة ذلك المنهج في الأصول والفروع والقيم، نذكر منها ما جاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، حيث قال: «والله ما نقول بأهوائنا، ولا نقول برأينا، ولا نقول إلَّا ما قال ربّنا»[3].

من الجدير ذكره أنَّ الإمام الصادق عليه السلام يوضح سلسلة الأحاديث ومصادرها الَّتي يرويها الإمام المعصوم عليه السلام من خلال إرجاعها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلى الله تعالى، حيث يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحُسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ»[4].

من الآثار المباشرة لربَّانيَّة المنهج أنَّها تزرع في نفس الانسان حالة التقديس للمنهج التربويّ؛ لأنّه يعلم بأنّه موضوع من قبل المطلق العليم، أو من قبل من شهد القرآن ورسول الله صلى الله عليه وآله بعصمتهم، وهذا التقديس يدفع بالإنسان إلى العمل

1- اليزدي، محمد تقي مصباح، الأخلاق في القرآن الكريم، دار التعارف، بيروت، ج1، 2004م-1425هـ. ص 17 - 19. (بتصرُّف)

2- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص200.

3- المجلسي، بحار الأنوار: 2 / 173.

4- الكليني، الكافي: 1 / 53 .

الـدؤوب لتطبيـق قواعـد المنهـج على نفسـه، وأُسـرته، ومجتمعه، والارتبـاط بـكلّ مـا يريـده ربّه، فيرتبـط بالأصـول التَّربويَّـة القرآنيَّـة، وبالعبـادات ومـا فيهـا مـن قيـم روحيَّـة والالتقـاء بالصّالحيـن. وهـذا مـا يحقّـق الاسـتقامة فـي السُّـلوك؛ فيطمئـن ويستشـعر الحمايـة والأمـن والشـفاء مـن الأمـراض السُّـلوكيَّة والاجتِماعِيَّـة.

يمتـاز منهـج أهـل البيـت عليهم السلام التّربـويّ بالشـمول، فهـو يراعـي الإنسـان فـي جميـع مُقوّماتـه الفطريَّـة والتَّكوينيَّـة، وينظـر إليـه مـن جميـع جوانبـه، فهـو مخلـوق مـزدوج الطّبيعـة روح وعقـل وغرائـز، وجسـد مُتعـدّد الجـوارح، وهـو موضـوع للإنسـان ككلّ فـلا انفصـال بيـن حاجـات الجسـد وحاجـات الـروح، ويدعـو إلـى إشـباع حاجـات الإنسـان ؛ كـي يتقّبـل مـا يلقـى إليـه مـن قواعـد، وأُسُـس تربويَّـة، وتوجيهيَّـة، وإرشاديَّة.

يواكـب هـذا المنهـج حركـة الإنسـان فـي جميـع مراحلهـا؛ ابتـداءً باختيـار شـريك الحيـاة المناسـب، مـرورًا بمرحلـة الاقتـران، وانعقـاد الجنيـن، ومراحـل الطفولـة، ويضـع لـكلّ مرحلـة تعاليـم وتوجيهـات منسـجمة مـع عمـر الطفـل الزمنـيّ والعقليّ، ومـع حاجاته المادِّيَّـة والرُّوحيَّـة، ثـم تأتـي التكاليـف حينمـا يصـل الطفـل إلـى مرحلـة مـن النُّضـج الجسـديّ والعقليّ؛ لتكـون هـي الموجّهـة لـه فـي حركتـه الواقعيَّـة فـي الحيـاة.

ويتدخـل المنهـج فـي صناعـة البيئـة التربويَّـة، فيدعـو إلـى إصـلاح المحيـط التربـويّ المُتمثّـل بالأسـرة والأصدقـاء، ومراعـاة الحقـوق والواجبـات، وتجنّـب المشـاكل والخلافـات، وإشـباع حاجـات الطفـل إلـى الحُـبّ، والحنـان، والتكريـم، وإشـعاره بذاتـه.

يتَّسـم هـذا المنهـج بالواقعيَّـة والاتّـزان، وتبـرز واقعيّتـه، كونـه قـد راعـى واقـع الانسـان ناظـرًا إلـى جميـع جوانبـه، داعيًـا إلـى إشـباعها بتـوازن؛ بحيـث لا يطغـى جانـب علـى جانـب، ولا ناحيـة علـى ناحيـة، وقـد وضـع لـكلّ جانـب مقوّماتـه وحـدوده الواقعيَّـة، فـلا تقييـد مطبـق ولا إطـلاق العنـان دون تنـاهٍ. ومـن واقعيَّـة هـذا المنهـج تركيـزه علـى دور القيـم المعنويَّـة والأخلاقِيَّـة فـي التَّربيـة؛ ومنهـا: الايمـان باللـه تعالـى، وبالعقـاب والثـواب، وأنّـه ثابـت فـي أصولـه وأُسُسـه، مُتطـوّر فـي أسـاليبه ووسـائله، كمـا روي عـن أميـر المؤمنيـن عليه السلام قولـه: «لا تقسـروا أولادكـم علـى آدابكـم، فإنّهـم مخلوقـون لزمـانٍ غيـر زمانكـم»[1].

1- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، . 20 / 267.

الأصل الثالث: تكامل قوى النفس

للنَّفس قوّتان: قوّة نظريَّة وقوّة عمليَّة؛ وكمال القوّة النَّظريَّة بالعلوم والمعارف، والإحاطة بحقائق الوجود، ومراتب الموجودات غير المتناهية، والتَّرقّي منها إلى معرفة المطلوب الحقيقيّ؛ لأنّ غايتها هي الوصول إلى التّوحيد الحقيقيّ، واطمئنان القلب بنور الإيمان؛ وذلك الكمال هو الحكمة النّظريَّة. وأمّا كمال القوّة العمليَّة؛ فهو بالتّخلّي عن الصّفات الرذيلة، والتحلّي بالأخلاق الحميدة، ثمّ التّرقّي إلى تطهير السَّريرة، وتخليتها عمّا سوى الله ـ سبحانه وتعالى ـ؛ وهذا ما يسمّى بالحكمة العمليَّة.

لا ينبغي للإنسان أن يفصل بين القوّتين؛ بأنْ يسعى إلى كمال إحداهما دون الأخرى؛ لأنّهما مرتبطتان ولا فصل بينهما، فالعلم، وإنْ كان يوجب كمالًا في النّفس، لكنّه يزول مع ترك العمل، وكذلك العمل من دون علم يؤدّي بالإنسان إلى الوقوع في المهالك. لذا، فإنّ الإقبال على الطّاعة والإعراض عن المعصية يوجب جلاءً ونورًا للقلب، يستعدّ به لإفاضة علم يقينيّ؛ بل إنّ كمال القوّة النَّظريَّة يفتح طريقًا أمام كمال القوّة العمليَّة، وكمال القوّة العمليَّة يوجب استعدادًا لمرتبة أخرى من كمال القوّة النّظريَّة. قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[1]. وقال تعالى ـ أيضًا ـ: ﴿ كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾[2]. وروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «العلم مقرون إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل، فإنْ أجابه وإلّا ارتحل عنه»[3]. وعنه عليه السلام: «لا يقبل الله عملًا إلّا بمعرفة، ولا معرفة إلّا بعمل، فمن عرف دلّته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له، ألا إنّ الإيمان بعضه من بعض».[4] فإذا كان القلب صافيًا وطاهرًا، ظهر له كثير من المزايا والملكات، وصار محلًّا مناسبًا للفيوضات الرّحمانيَّة. وما لا شكّ فيه أنّ الرَّحمة الإلهيَّة مبذولة للجميع، لكنّها موقوفة على شروط في محلّ نزولها، أهمّها أن تُصقل مرآة القلب وتُصفّيه

1- [الآية 69، العنكبوت/29].

2- [الآية 14، المُطفّفين/83].

3- الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، 1363هـ.ش، ج1، كتاب العقل والجهل، باب استعمال العلم، ح2، ص44.

4- المصدر نفسه، باب استعمال العلم، ح2، ص44.

من الخبائث، وإلّا فإنّ تراكم الصَّدأ الحاصل من المعاصي والخبائث يمنع الحقيقة من أن تتجلّى للقلب. فالأنوار العلميَّة لا تُحجب عن القلوب لبخلٍ من جهة المنعم ـ تعالى شأنه عن ذلك ـ، بل إنّ الاحتجاب يكون من جهة القلب نفسه لتراكم الكدورات والخبائث، واشتغاله بما يمنع من ذلك.

الأصل الرابع: تكامل العلاقة بين الأخلاق والقانون

إنّ الدّين من أهمّ المنابع الَّتي يستقي منها علم الأخلاق أحكامه، وإنّ مكارم الأخلاق هي الهدف الأسمى للدّين، فقد يتساءل الإنسان عن الفرق بين الحكم الشّرعيّ المبحوث عنه في علم الفقه، وبين الحكم الأخلاقيّ المبحوث عنه في علم الأخلاق، مع أنّ كلًّا منهما حكمٌ وقانون إلهيّ يتعلّق بأفعال الإنسان وسلوكه؛ وذلك من أجل سعادته ونجاته من الشقاء. ويتركّز السؤال إذا علمنا أنّ الأحكام الشّرعيَّة الَّتي هي نتائج علم الفقه جميعها تابعة للمصالح والمفاسد؛ بمعنى أنّ الواجب لم يصبح واجبًا لولا المصلحة والخير الَّذي يترتّب على فعله، والمحرّم لم يحرّم إلّا لأنّ فيه مفسدة وشرّ، والمباح لم تُشرّع إباحته إلاّ لأنّه لا مفسدة في فعله أو في تركه؛ فالحكم الشرعيّ ـ إذن ـ يدور مدار الخير والشرّ، وهذا المدار هو نفسه الَّذي تتمحور حوله أحكام الأخلاق وقوانينه.

الجواب: إنّ الحكم الشّرعيّ في جوهره حكمٌ أخلاقيّ، لا يختلف إلّا بالاصطلاح وبعض الحسابات، لكنّ هذا لا يعني الاستغناء عن علم الأخلاق؛ لأنّ الفقيه ينظر إلى مستوى الإلزام في الحكم الشّرعيّ، ويحدّده على أساس الثواب والعقاب، فيفتي بأنّ هذا واجب وذلك مُستحبّ، وذلك مباح، وربّما مكروه أو محرّم؛ فتلك الأحكام التكليفيَّة مستويات من الإلزام. وأمّا الأحكام الأخلاقِيَّة، فإنّها تعمل على تحقيق حالة الالتزام؛ وذلك بخلق الملكات في النّفس، أو صقلها، وتقويتها، وتلك الملكات تجعل الفرد عنصرًا مُلتزمًا بأحكام الدين من دون عناء، ومن دون بذل كبير جهد، ولعلّه من دون حاجة إلى قانونٍ للعقوبات.

فإذا أدرك الإنسان أنّ له نفسًا لا تؤول إلى الموت والفناء، وأنّها يمكن أن ترتقي سُلّم الكمالات، أو تهبط في حضيض الشّقاوة والرذائل، وإذا عرف أنّ ذلك لا يحصل إلّا بالعمل الدّؤوب، ومواصلة السُّلوك في ما يلائمها، واجتناب ما يفسدها ويهلكها؛ لم يجد بدًّا عندئذٍ من أن يُشمّر عن ساعد الجدّ والاجتهاد، ويتخلّى عن شهوات البدن، ولذّات المادّة؛ لتحصيل السّعادة الدائمة؛ لأنّ البدن مصيره إلى

الفناء، وأمّا النّفس فنصيبها البقاء. فإنْ اكتسب الإنسان كمالًا في الدنيا خلد في النّعيم، وإنْ جنى على نفسه وبالًا وعرّضها للفساد، كان مصيره الخلود في الشقاء. وبذلك، يظهر أنّ الأحكام الفقهيَّة أحكامٌ أخلاقيَّة ولكن بلحاظ آخر.

وخلاصة القول: إنّ الأنظمة القانونيَّة المنطلقة من الدِّين ترتبط بالأخلاق بأوثق رباط؛ وذلك لما للأخلاق من موقع مُهمّ في منظومة القِيم الدِّينيَّة. ويتأكّد ذلك الارتباط عندما نلاحظ الإسلام على وجه التّحديد، فإنّه يهدف من خلال نظامه القانونيّ إلى تربية الإنسان وإيصاله إلى مرحلة التكاملَيْن: المعنويّ، والروحيّ. وذينك التّكاملَان هما الهدف المنشود من الأخلاق الإسلاميَّة. وعليه، لا يشاهد المراقب الدّقيق لبِنْيَة النّظام التشريعيّ الإسلاميّ أيّ لون من ألوان التّعارض بين القوانين الإسلاميَّة، وبين الأخلاق وذلك امتياز للقانون الإسلاميّ يدفع المسلمين إلى امتثال أحكامه بدافع الميل والرَّغبة.

الأصل الخامس: مبدأ النّظائريَّة في الإنسانيَّة

أكّد القرآن الكريم مبدأ وحدة النّوع الإنسانيّ من حيث الخلقة، فالنّاس متساوون في البشريَّة؛ إذ كلّ النّاس من آدم وحواء عليهما السلام؛ ما يعني أنّهم إخوة في الإنسانيَّة. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[1]. وفي هذا السّياق، نلاحظ أنّ الإمام عليه السلام قد قسّم النّاس إلى صنفين على أساس الدين والإنسانيَّة؛ إذ قال: «فإنّهم [أي النّاس] صنفان: إمّا أخٌ لك في الدّين، وإمّا نظيرٌ لك في الخلق»[2] وعليه، ينبغي أن تقوم التربية على الآتي:

- إنّ الاختلاف بين البشر سُنّة طبيعيَّة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[3].
- إنّ ذلك الاختلاف يعطي لوحة الوجود الاجتماعيّ جماليَّةً خاصّة تُعَدُّ من آيات الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[4].
- إنّ تلك الاختلافات التّكوينيَّة ليست ـ في حدّ ذاتها ـ معيارًا للتفاضل، ولا

1- [الآية 1، النّساء/4].

2- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ص427.

3- [الآية 118، هود/11].

4- [الآية 22، الرُّوم/30].

تشكّل الفروق بين البشر في اللّون، والعرق، واللُّغة، والجنسيَّة، إلخ، ... مصدرًا للاختياريَّة الإلهيَّة، فلا فضل لأحد على أحد بأصل الخلقة.

- إنّ لذلك الاختلاف والتّنوُّع في المجتمع البشريّ وظيفة اجتماعيَّة مُهمّة، وهي التَّعارف[1]، كما علّلت الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[2].

نعم، يبقى التّفاضل بين النّاس في ضوء مبدأ أخلاقيّ تظلّله التقوى، فمعيار تفاضل إنسان على إنسان وجماعة على جماعة هو في مدى القُرْب من الله تعالى. عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، قال: «خطبنا رسول الله ﷺ في أوسط أيّام التشريق خطبة الوداع، فقال: يا أيّها النّاس، إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيّ على عجميّ، ولا لعجميّ على عربيّ، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلّا بالتقوى، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم»[3].

الأصل السَّادس: مبدأ التَّآلف الاجتماعيّ

التآلف الاجتماعيّ من أهمّ الأصول الاجتِماعِيَّة في حياة الإنسان المسلم، ومفردة «ألف» في اللُّغة العربيَّة تدلّ على انضمام شيء إلى شيء[4]، والألفة من الائتلاف، وهو الالتئام والاجتماع، وتألَّف القوم: اجتمعوا وتحابّوا. والألفة الأنس والمحبّة[5]، والأنس سكون القلب، وهو ضدّ الوحشة. وقد ورد عن النّبيّ ﷺ: «خير المؤمنين من كان مألفة للمؤمنين، ولا خير في مَن لا يَألف ولا يُؤلف»[6]. وعن الإمام علي عليه السلام: «المؤمن مألوف، ولا خير في مَنْ لَا يَأْلَفُ ولَا يُؤْلَف»[7]. ويقع مقابل

1- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18، ص326.

2- [الآية 13، الحُجرات/49].

3- عبد العظيم المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط أحاديثه وعلّق عليه: مصطفى محمد عماره، دار الفكر، بيروت، 1988م/1408هـ ج3، ص613.

4- ابن زكريا، معجم مقاييس اللُّغة، ج1، ص131.

5- أحمد بن محمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر، بيروت، لا.ت، ج1، ص18.

6- الطوسيّ، الأمالي، ص462.

7- الكليني، الكافي، ج2، ص102.

التّآلف الاجتماعيّ، التفرُّق والانقسام والشرذمة، والنّفور من النّاس، والوحشة منهم، والتكبّر عليهم، والتّباغض والتّحاسد... وتلك الملكات من إغواءات الشيطان. يقول تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا﴾[1]. وهو ما يؤكّده ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «واعلم أن الإلْفَ من اللّه، والفِرْكَ[2] من الشيطان»[3].

المبحث الثاني: حاكميَّة الأخلاق في الحياة الزَّوجيَّة والأُسَريَّة

بالاستناد إلى الأصول العامَّة المذكورة في المبحث الأول، ذكر القرآن الكريم مجموعةً كبيرةً ومُتنوّعة من الأُسُس الَّتي ترتبط بتربية الإنسان والأسرة والمجتمع، وتوجيهه نحو قيم الفضيلة، والأخلاق الحسنة، ... إلَّا أنّ بعض تلك العناصر والأُسُس عام ويخاطب الإنسان بوصفه فردًا، ويهدف إلى صقل شخصيّته، وتربيتها على العلاقة الإيجابيَّة والجيّدة مع الله والنفس والناس، وبعضها يرتبط بشكلٍ مباشر بأُسُس الكيان الأُسَريّ ومرتكزاته، ويهدف إلى بنائه بناءً صحيحًا، وحفظه من كل الأخطار والمنزلقات الَّتي طالما كانت وما زالت تطيح أُسُس الأسر وأركانها، والمجتمعات عبر التاريخ وإلى يومنا الحاضر.

أولًا: البناءُ الأُسَريّ النَّاجح كيان عاطفيّ أخلاقيّ

تكشف النُّصُوص الإسلاميَّة عامّة والقرآن الكريم خاصّة عن رؤية واضحة إلى كلّ من الرّجل والمرأة، مفادها اشتراكهما في الإنسانيَّة وخصائصها ولوازمها، حيث إنّ الإنسان إنسان بروحه لا بجسده، وفي عالم الروح لا أنوثة ولا ذكورة؛ بل هما من عالم الجسد. وتتجلّى تلك الرؤية المُوحّدة بين الرجل والمرأة في موارد عدَّة في النُّصُوص الدِّينيَّة منها أنّ الرجل والمرأة متساويان من ناحية الخلق لجهة العلاقة بالمبدأ والهدف الَّذي أُريد لكلّ منهما، ومن ناحية الماهيَّة والحقيقة، ومن ناحية الاستعدادات والقابليّات الذاتيَّة للتّكامل. ويتجلّى هذا الخطاب الخاص، والمؤثّر، في تصوير القرآن للرَّابطة الَّتي تجمع بين الرجل والمرأة، وينتج منها الزواج والأسرة، حيث عَدَّ القرآن الكريم أنَّ تلك الرابطة يجب أن تقوم على أمتن العلاقات والقيم

1- [الآية 103، آل عمران/3].

2- الفرك: البغضة.

3- الكليني، الكافي، ج3، ص481.

الإنسانيَّة؛ من السَّكينة، والودّ، والحُبّ، والرَّحمة، والاحترام، حيث قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. فالسَّكينة الأُسَريَّة الَّتي جعلها الله هدفًا للنّشاط الإنسانيّ داخلها هي سكينة تقوم على الحفاظ على القيم الَّتي جاءتنا وحيًا، وفي الآية الكريمة كلمتان حاكمتان: الخلق والجعل، فشاءت إرادة الله أن يخلق لنا من أنفسنا أزواجًا لنسكن إليها؛ أي نُحقّق سويًّا السَّكينة الَّتي يأمرنا الله بجعلها هدفًا لكل نشاطنا الإنسانيّ، ثمّ علّمنا المولى أنّ الطريق لتحقيق تلك السَّكينة يتمثَّل في أمرين، هما: المودَّة والرّحمة في التّعاملات بين الزوجين، فالجعل في هذه الآية هو مشيئة إلهيَّة، أو قل هو سُنّة من سُنَن الله تعالى، وإنّ الطريق إلى السّكينة يحتاج إلى عملٍ إنسانيٍّ في اتِّجاهين: المودَّة والرَّحمة، فالجعل في هذه الآية هو مشيئة إلهيَّة وعملٌ إنسانيّ، والتّواد هو أن أجعل نشاطي وعلاقتي مع الآخر محاطان بالحُبّ القاصد وجه الله، والتّواد في حدود القدرة، وقد يكون أحد الزوجين أقدر من الآخر، وهنا تدخل الرّحمة؛ فالأمر ليس توادًّا فحسب؛ وإنّما يرحم أحدنا الآخر في ما لم يقدر عليه[2].

المودَّة هي الباعثة على الارتباط في بداية الأمر، ولكن في النّهاية وحين يضعف أحد الزوجين تأخذ الرحمة مكان المودَّة[3]، والمودّة كأنّها الحُبّ الظاهر أَثره في مقام العمل، فنسبة المودَّة إلى الحُبّ كنسبة الخضوع الظاهر أثره في مقام العمل إلى الخشوع الَّذي هو نوع تأثّر نفسانيّ عن العظمة والكبرياء والرّحمة نوع تأثُّر نفسانيّ عن مشاهدة حرمان المحروم عن الكمال وحاجته إلى رفع نقيصته، يدعو الراحم إلى إنجائه من الحرمان ورفع نقصه. ومن أجل موارد المودّة والرحمة(في) المجتمع المنزلي فإنَّ الزوجين يتلازمان بالمودّة والرحمة وهما معًا وخاصّة الزوجة؛ يرحمان الصغار من الأولاد، ويريان ضعفهم وعجزهم عن القيام بواجب العمل لرفع الحوائج الحيويَّة فيقومان بواجب العمل في حفظهم، وحراستهم، وتغذيتهم، وكسوتهم، وإيوائهم، وتربيتهم، ولولا تلك الرّحمة لانقطع النّسل، ولم يعش النّوع قط[4].

1- [الآية 21، الرُّوم/30].

2- يراجع تفسير [الآية 21، الرُّوم/30].

3- الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل، ج12، ص496.

4- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص 166.

إنّه من لُطف الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن خصّ تلك الخليَّة الاجتِماعِيَّة الأولى الَّتِي تعني أساس المجتمع، بميزة المودّة والمحبّة والرّحمة، فالرجل يعقد على المرأة الأجنبيَّة عنه نسبًا وبلدًا، وعنصرًا وقومًا، فلا يتمّ العقد إلّا ويأتلف القلبان وتتّحد الروحان، وكأنّهما جسد واحد. تلك الألفة الَّتِي يحتاج بناؤها إلى مدّة طويلة بين صديقين حميمين، وبين زميلين في عمل، تمرُّ على علاقتهما سنوات، فما هي إلّا مدّة بسيطة وربما لحظات، وإذا بالقلب يرتبط بالقلب، وتنشد النّفس إلى النّفس، ويشعر كُلٌّ منهما أنّ كيانه صار ممتدًّا، امتدادًا لا يفرق؛ وإنما يؤول إلى الائتلاف والالتقاء. هذا صنع من الله لا نعرف سرّه، وكيف يكون إلّا أنّنا نعرف أنّ من حكمته أنّ تلك الخليَّة الأولى تحتاج إلى رعايةٍ إلهيَّةٍ فوق العادة من أجل أن تنبني بناءً مُركّزًا، لا تتهدّده الخلافات الصغيرة لتهدمه بسرعة؛ ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

بالخلاصة يمكن القول: إنّ الزواج كما هو طريق لتهدئة فوران الشّهوة، هو أيضًا الطريق المُحقّق للطُّمأنينة والسَّعادة. والسّعادة عبارة عن الإحساس بالارتياح من دون أيّ مُعكّر لصفو العيش من التطلُّع إلى المستقبل بكل أمل وحماس؛ بحيث الابتسامة والثقة المتبادلة تُعمّر الديار وتُضفي على الواقع المُعتمد. وقد ورد في تعريف السّعادة: إنّها الاستفادة القُصوى من المرضيّات الممكنة، والابتعاد قدر الإمكان من المُنغّصات والآلام.

ثانيًا: الزواج في الإسلام سُنّة أخلاقيَّة واجتماعيَّة

للزواج ـ كما للرّوابط الاجتِماعِيَّة الأخرى ـ أُسُس وغايات عدّة تنعكس على الزوجين والأسرة إيجابًا عند مراعاتهما للحقوق والواجبات، والتزامهما بالقيم الَّتِي يجب أن تُنظّم الحياة الزَّوجيَّة والأُسَرِيَّة، وذلك على قاعدة أنّ كل مسلم مسؤول في بيئته الاجتِماعِيَّة، يمارس دوره الاجتماعيّ من موقعه، حيث رُوي عن النبي ﷺ: «من أصبح لا يهتمُّ بأُمور المسلمين فليس بمسلم»[2]، والاهتمام بأمور المسلمين يشمل الأفراد كما يشمل الأُسَر والمجتمعات، ويمكن لمن يتتبّع الآيات والروايات أن يستنتج أنّ الزواج في الإسلام نظام مُتكاملٌ شرّعه الله تعالى لتتكامل حياة الإنسان، وترتقي في أبعادها الدنيويَّة والمعنويَّة والأخرويَّة. ويمكن إيضاح ذلك

1- عيسى أحمد قاسم، الأسرة في الإسلام، ص5 - 9، (بتصرّف).

2- الكليني، الكافي، ج 2، ص163.

بالإشارة إلى بعض القيم والأهداف والآثار، إلى جانب منظومة الحقوق والواجبات، والَّتِي تُعبّر عن غايات نظام الزواج في الإسلام، طبعًا بما ينسجم مع غرض هذا البحث.

تثبت بعض آيات خلق الإنسان بما لا يقبل الشك ذلك الانجذاب النّفسيّ الموجود في سريرة الرجل والمرأة؛ بحيث يتقبّل كلٌّ منهما عناء هجرة أقربائه؛ ليعيش مع شخص آخر، يُوفّر له الطُّمأنينة والرّاحة النَّفسيَّة، وإنّ الرجل والمرأة يُقرّران الزواج حينما يطمئنّان إلى بعضهما، ويستعذبان الحياة المشتركة ضمن ميثاق فطريٍّ متين أسمى من مجرّد إشباع الرغبة الجنسيَّة، فثقة الرجل والمرأة بعضهما ببعض أعمق من كلّ ثقة في أيّ علاقة إنسانيَّة أخرى؛ ما يجعل من الزواج ميثاقًا متينًا[1]. وهذا ما يؤكّده العلّامة الطباطبائي ﷺ بقوله: «النكاح والازدواج من السُّنن الاجتِماعِيَّة الَّتِي لم تزل دائرةً في المجتمعات الإنسانِيَّة أيُّ مجتمع كان على تاريخ هذا النوع إلى هذا اليوم، وهو في نفسه دليل على كونه سُنّة فطريَّة. على أنّ أقوى الدليل على ذلك كون الذكر والأنثى مجهزين بحسب البِنْيَة الجسمانيَّة بوسائل التّناسل والتّوالد.. والطائفتان (الذكر والأنثى) في ابتغاء ذلك شَرْع سواء، وإن زيدت الأنثى بجهاز الإرضاع والعواطف الفطريَّة الملائمة لتربية الأولاد. ثم إنّ هناك غرائز إنسانيَّة تنعطف إلى محبّة الأولاد وتَقْبَل قضاء الطبيعة بكون الإنسان باقيًا ببقاء نسله، وتذعن بكون المرأة سَكنًا للرجل وبالعكس، وتحترم أصل الوراثة بعد احترامها لأصل الملك والاختصاص، وتحترم لزوم تأسيس البيت...»[2]. قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[3]، وهو ما نفهمه من الرّوايات الَّتِي اعتقدت أنّ بيت الزواج من الأمور المُحبّبة والعزيزة إلى الله تعالى. ورد عن النبي ﷺ: «ما بُني في الإسلام بناء أحبّ إلى الله عزّ وجلّ وأعزّ من التزويج»[4]،

1- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 4، ص 460.

2- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص313.

3- [الآية 189، الأعراف/7].

4- المجلسي، بحار الأنوار، ج100، ص222.

وعنه ﷺ: «من أحبّ أن يلقى الله طاهرًا ومطهرًا فليلقه بزوج ....»[1]. وما ذلك إلّا لأنّ العلاقات الأُسَرِيَّة القائمة على ركني الحقوق والواجبات من جهة، والقيم الأخلاقِيَّة من جهةٍ أُخرى، لها دورٌ كبير في توثيق أواصر الأسرة وتماسكها، وتحقيق سعادتها واستقرارها، وإيجاد البيئة النَّفسيَّة والعاطفيَّة الصِّحِّيَّة داخل الأسرة؛ ما يمنح جميع أفراد الأسرة القدرة على التَّكيُّف الجدّيّ مع أنفسهم، ومع أسرهم، ومع المجتمع. ومن هذا المنطلق، فإنّ الحياة الزَّوجِيَّة والأسرة بحاجة إلى منهج تربويّ يُنظّم مسيرتها من خلال نظام الحقوق والواجبات، ويُوزّع الأدوار والوظائف... للمحافظة على تماسكها المؤثّر في الانطلاقة التَّربويَّة الفاعلة في المجتمع.

ثالثًا: الزواج وكمال الدين والعبادة

يتميّز الدِّين الإسلاميّ بنظرته المعنويَّة إلى الآثار المُترتّبة على الزواج، وهو ما أشارت إليه مجموعة من الرّوايات منها ما رُوي عن رسول الله ﷺ قوله: من تزوّج أحرز نصف دينه. وفي خبر آخر: فليتَّقِ الله في النّصف الآخر، أو الباقي[2]. وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «الركعتان يُصلّيهما متزوّج أفضل من سبعين ركعة يُصلّيهما أعزب»[3]، و«مَنْ تزوّج أحرز نصف دينه»[4] و«يفتح أبواب السّماء بالرحمة في أربع مواضع: ... وعند النكاح»[5]. وتُعدُّ كثير من السُّلوكيّات الأُسَرِيَّة ـ تحت الإطار الإسلاميّ ـ أمورًا عباديَّة وحتّى إنّ بعضًا منها ضمن ظروف خاصة أعلى شأنًا من بعض العبادات. وإنّ من شأن ذلك التقديس لأمر الزواج أن يشجّع الفرد بأن ينظر إلى الواجبات الزَّوجِيَّة والسُّلوك الأُسَريّ بعنوانها فرائض دينيَّة ملقاة على عاتقه. وهكذا، يُصبح تنظيم الأمور المعيشيَّة الدنيويَّة في الأسرة طريقًا إلى الكمال المعنويّ والأخرويّ للإنسان.

نجد أيضًا أنّ الإسلام يوصي المُتزوّجين أن يقرنوا سلوكهم بالصّلوات والدعاء

1- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج20، ص10.

2- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، كتاب النكاح باب 101 فضل التزويج ج 3 ص 236 ح 3 و4، ووسائل الشيعة، كتاب النكاح باب 1 من أبواب مقدّمات النكاح ح11 و12.

3- الصّدوق، من لا يحضره الفقيه كتاب النكاح باب 102 فضل التزويج ج 3 ص 236 ح 1.

4- المصدر نفسه، ص 5.

5- المجلسي، بحار الأنوار، ج 100، ص 221.

والتـوكُّل على الله[1]؛ لأنّ الـزواج مقـرون بالأمـور المعنويَّـة، وغايـة ذلـك تعبيـد الطريـق لنمـوّ الإنسـان وتكامله، وتأتي تلـك الرؤيـة مقابـل النظـرة الَّتِي تـرى أنّ النُّمـوّ المعنـويّ يتحقّـق بعيـدًا مـن الـزواج.

أحـد النتائـج الإيجابيَّـة والمُهمّـة للزواج هي نموّ شـخصيتَيْ: الرجل والمـرأة وكمالهما المعنـويّ. فعلـى الصَّعيـد المعنـويّ، يُحـرز الفـرد نصـف دينـه كمـا تُشـير الروايـات[2]، ويكـون أجـر أعمالـه العباديَّـة أضعـاف أجـر الفـرد الأعـزب[3]. كذلـك إنّ الـزواج يصـون عفّـة المـرء وأخلاقـه: «هـو أغـضّ للبصـر، وأعـفّ للفـرج، وأكـفّ وأشـرف»، و«مـا للشـيطان سـلاح أبلـغ فـي الصّالحيـن مـن النسـاء إلّا المتزوّجـون أولئـك المُطهّـرون المُبـرؤون»، و«مـن أحـبّ أن يلقـي اللـه طاهـرًا مُطهّـرًا فليتعفّـف بزوجـه»[4]؛ وتعبيـر اللِّبـاس فـي القـرآن الكريـم يُشـير إلـى هـذا الأمـر، قـال تعالـى: ﴿هُـنَّ لِبَـاسٌ لَّكُـمْ وَأَنتُـمْ لِبَـاسٌ لَّهُـنَّ﴾[5]؛ لأنّـه يعنـي وقايـة الزوجيـن مـن التلـوُّث بالمفاسـد الأخلاقِيَّـة[6]. وهـذا مـا يسـتدعي نمـوّ شـخصيَّة الإنسـان معنويًّـا ؛ بينمـا يُلاحـظ أنّ الفرد الأعـزب يظلّ دائمًـا ـ جـرّاء الضُّغوطـات الجنسـيَّة ـ مُهـدّدًا بشـبح الانحـراف الأخلاقـيّ الَّـذِي يجلب معـه الشـعور بالذنـب، واسـتبطان الدُّونيَّـة لنفـس الإنسـان وكرامتـه.

رابعًا: الزواج وفضيلة العفَّة الأخلاقِيَّة

تقـع [العفـة] فـي النّقطـة المقابلـة لـ «شـهوة البطـن والفـرج»، وتُعَـدُّ من أهـمِّ الفضائل الإنسـانِيَّة والأخلاقِيَّـة على السّـواء. وقـد اعتقـد اللُّغويّـون أنّ العفـة هـي حصـول حالـة للنّفـس تمتنـع بهـا مـن غلبـة الشّـهوة، وتحفظهـا مـن الميـول والشّـهوات النّفسـانيَّة. وقـد ذكـر علمـاء الأخـلاق فـي تعريـف العفـة أنّهـا الحـدّ الوسـط بيـن الشـهوة والخمـود. والعفـاف صفـة يُحبّهـا اللـه، كمـا صـرّح رسـول اللـه ﷺ بقولـه: «إنّ اللـه يُحـبُّ الحَيِّـيَ المُتعفّـف، ويبغـض البـذي السّـائل الملحـف»[7]. وكان رسـول اللـه ﷺ يدعو: «اللَّهـمّ إنّي

1- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، ص 79.

2- المصدر نفسه، ص 5.

3- المصدر نفسه، ص 7-6.

4- النوري، مستدرك الوسائل، ج 14، ص 154 - 159 - 150.

5- [الآية 187، البقرة/ 2].

6- الطباطبائي، تفسير الميزان ج 2، ص 44.

7- الطوسي، الأمالي، 39، 43.

أسألك الهُدى، والتُّقى، والعفاف، والغنى»[1]. ووصف العفاف بأنّه من أفضل العبادة كما عن الإمام علي عليه السلام: «أفضل العبادة العفاف»[2]. ورفعت الروايات منزلة العفيف إلى منزلة الملائكة، عن الإمام علي عليه السلام: «ما المجاهد الشهيد في سبيل الله بأعظم أجرًا ممّن قدر فعف، لكاد العفيف أن يكون ملكًا من الملائكة»[3].

الملاحظ بأنّ الروايات تُركّز كثيرًا على عفة البطن والفرج، وذلك لأنّها الخُلق الَّذِي يحفظ كرامة الإنسان ويصونه عن الانحراف، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أحبّ العفاف إلى الله تعالى عفاف البطن والفرج»[4]. وعن الإمام الباقر عليه السلام: «ما عُبد الله بشيء أفضل من عفّة بطن وفرج»[5]. وعن الإمام علي عليه السلام: «إذا أراد الله بعبد خيرًا أعف بطنه وفرجه»[6].

للعفاف شعب وآثار عدّة، منها: ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أمّا العفاف، فيتشعّب منه الرضا، والاستكانة، والحظ، والراحة، والتفقّد، والخشوع، والتذكُّر، والتفكُّر، والجود، والسّخاء، فهذا ما يتشعّب للعاقل بعفافه رضى بالله وبقسمه»[7].

وأمَّا من ناحية الآثار فللعفّة آثار عدّة، منها:

- القناعة: القناعة أحد أهمّ أصول العفاف، عن الإمام علي (عليه السَّلام): «على قدر العفة تكون القناعة»[8].
- الصبر على الشهوات: وعنه عليه السلام: «الصبر عن الشهوة عفة، وعن الغضب نجدة»[9]، وعنه عليه السلام: «العفة تضعف الشهوة»[10].

1- الألباني، صحيح الترمذي، 3489.

2- الكليني، أصول الكافي، ج2، 79، 3.

3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، الحكمة 474.

4- ورام بن أبي فراس المالكي، تنبيه الخواطر ونزهة النّواظر، 2، 30.

5- الكليني، أصول الكافي، ج2، 79، 1.

6- الآمدي، غرر الحكم، 4114.

7- ابن شعبة الحراني، تحف العقول، 17.

8- الآمدي، غرر الحكم، 6179.

9- الآمدي، غرر الحكم، 7646.

10- المصدر نفسه، 5104.

وعليه، فإنّ العفة هي برنامج حياة وخلق وأدب، يجب أن يتحلّى بها من أراد السُّموّ والمروءة، ومن أهمّ أسباب تماسك المجتمعات والأسر هو وجود العفة قويَّة راسخة في ذلك المجتمع. وإن من أسباب تفكُّك المجتمعات والأُسَر، هو ضياع العفة وضعفها، وكثرة الابتذال، والتّحلُّل من القيود والضّوابط الدينيَّة، بلا فرق بين الفقهيّ، والأخلاقيّ، والاجتماعيّ، وغيرهم...

في هذا السّياق وبالاستناد إلى الروايات فقد عُدَّ الزواج خير سبيل للوقاية من تلك السُّلوكيَّات والممارسات المُتنافية مع العفّة الفرديَّة والاجتِماعِيَّة، فقد ورد في الأثر: «من أحبّ أن يلقى الله ... طاهرًا مُطهّرًا فليلقه بزوجة»[1]. لذا؛ يُعدُّ الإسلام الزواج ضرورةً حيويَّةً للّذين يتمتّعون برغباتٍ جنسيَّةٍ جامحة: «تزوّج وإلّا فأنت من المذنبين»[2]؛ ويُلقى لائمة عدم الزواج على الفرد نفسه، وعلى الذين قصّروا في تيسير أمر زواجه[3]. وقد ورد في أحاديث الأئمّة الأطهار عليهم السلام أنّ عدم زواج شخصين يملكان المواصفات اللّازمة، ومنها: التديّن والتحلّي بالأخلاق، والتقارب سيؤدّي إلى الإثم واستشراء الفساد في الأرض: «إذا جاءكم من ترضون خُلقه، ودينه، فزوّجوه، وإلّا تفعلوه تكن فتنة في الأرض، وفساد كبير»[4]. يُعدُّ التّناسل، وتربية الجيل الصالح من الغايات المُهمّة للزواج في الإسلام ومناسب وصحّيّ ضمن مرحلةٍ زمنيَّةٍ مُحدّدة ولا سيَّما بالنّسبة إلى المرأة؛ لأنّ الحمل في مرحلةٍ عُمريَّة مُتأخّرة قد يُعرّضها ويُعرّض جنينها لمخاطر عدّة، منها: تشوُّه الجنين.

خامسًا: الواجبات القانونيَّة والأخلاقِيَّة للزوج تجاه الزوجة:

للزوجة في الإسلام مجموعة من الحقوق الَّتي ينبغي للزوج مراعاتها؛ بعضها له بُعد فقهيّ قانونيّ، وبعضها الآخر ـ وهو الأكثر ـ من الأمور المعنويَّة والأخلاقِيَّة، منها :

1. حُسن المعاشرة: الزواجُ بداية مرحلة جديدة من المعاشرة تنتهي في ظلالها حياة العزوبيَّة لكلّ من الرجل والمرأة، ويبدأ عهد جديد من حياتهما عنوانه الرئيس المودَّة والرّحمة بينهما. وعلى أثر ذلك يحصل نوع من التقارب بين أفكار

1- النوري، مستدرك الوسائل، باب 1.

2- المصدر نفسه، باب 2.

3- الكليني، الكافي، ج 5، ص 347.

4- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، ص 52.

الزوجين ورؤاهما، كذلك الأمر بالنسبة إلى توجّهاتهما والخطط المُستقبليَّة لحياتهما المشتركة. وقد حثّ الإسلام على معاشرة المرأة بالمعروف؛ وذلك من خلال عدد كبير من المفاهيم الأخلاقِيَّة والتّربية السُّلوكيَّة، ومن هذه المفاهيم:

أ. العِشرة الحسنة: إنّ الحياة الزَّوجِيَّة السَّليمة هي الحياة الَّتي يعيش فيها الزوجان بتناغم وتفاهم كبيرين، والعنوان الأبرز لهما هو: ألّا يسيء أحدهما إلى الآخر؛ بل يحرصان على أن يكون الإحسان هو الهدف الحاكم على سير الحياة الزَّوجِيَّة بينهما، قال الله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1]. وروي عن الرسول الأكرم ﷺ أنّه قال: «خيركم خيركم لنسائه، وأنا خيركم لنسائي»[2]. وروي عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في وصيّته لمحمد بن الحنفيَّة: «إنَّ المرأة ريحانة وليست بقهرمانة، فدارها على كلِّ حال، وأحسن الصّحبة لها، فيصفو عيشك»[3]. وهذا يعني أن يتعامل معها الزوج كما يُتعامل مع الورود والرّياحين الَّتي ينبعث أريجها في كُلّ الأرجاء والأنحاء، ويولّد ارتياحًا وبهجة في النّفس.

ب. حُسْن الصّحبة لها: من أهمّ حقوق الزوجة على زوجها إكرامها، والرّفق بها، وإحاطتها بالرّحمة، والمؤانسة. عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: «وأمّا حقُّ رعيّتك بملك النّكاح، فأن تعلم أنّ الله جعلها سكنًا ومُستراحًا وأُنسًا وواقية، وكذلك كلّ واحد منكما يجب أن يحمد الله على صاحبه، ويعلم أنّ ذلك نعمة منه عليه، ووجب أن يحسن صحبة نعمة الله ويكرمها ويرفق بها، وإن كان حقّك عليها أغلظ، وطاعتك بها ألزم في ما أحبّت وكرهت ما لم تكن معصية، فإنّ لها حقّ الرحمة، والمؤانسة، وموضع السّكون إليها قضاء اللّذّة الَّتي لا بدّ من قضائها»[4].

ج. عدم استخدام القسوة: نهى الرسول الأكرم ﷺ عن استخدام القسوة مع المرأة، وجعل من حقّ الزوجة عدم ضربها والصّياح في وجهها، ففي جوابه عن سؤال خولة بنت الأسود حول حقّ المرأة، قال: «حقّكِ عليه أن يُطعمك ممّا يأكل،

1- [الآية 19، النّساء/4].

2- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج3، ص281.

3- الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص 218.

4- المصدر نفسه، ص188.

ويكسوكِ ممّا يلبس، ولا يلطم، ولا يصيح في وجهك»[1]. وقال ﷺ: «خير الرجال من أُمّتي الّذين لا يتطاولون على أهليهم، ويحنّون عليهم، ولا يظلمونهم»[2].

ورد عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ألا أخبركم بشرّ رجالكم ؟ فقلنا: بلى، فقال: إنّ من شرّ رجالكم: البهّات، البخيل، الفاحش، الآكل وحده، المانع رفده، الضارب أهله، ...»[3].

وعن الرسول ﷺ: «حقّ المرأة على زوجها: أن يسدّ جوعتها، وأن يستر عورتها، ولا يقبّح لها وجهًا، فإذا فعل ذلك فقد أدّى والله حقّها»[4].

د. الصّبر على إساءتها: قد يُبتلى الزوج نتيجة ظروف صحّيَّة، أو نفسيَّة، أو اجتماعيَّة، أو غيرها، تطرأ على الزوجة، بسوء خلقها وتعكّر مزاجها. وهنا ليس من الصّحيح أن يتّخذ الزوج نفس الموقف السّلبيّ، بل لا بُدّ له من مساعدتها والعمل على تهيئة البيئة المناسبة لمعالجتها والعودة إلى حياتها الطَّبيعيَّة. ولذا؛ حثّت الروايات الزوج على الصّبر على إساءة الزوجة قولًا كانت أم فعلًا، روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام: «من احتمل من امرأته ولو كلمة واحدة، أعتق الله رقبته من النار، وأوجب له الجنّة»[5]. وحثّ رسول الله ﷺ الزوج على الصبر أيضًا على سوء خلق الزوجة، فقال: «من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله بكلّ مرّة يصبر عليها من الثواب مثلما أعطى أيوب على بلائه»[6].

والقاعدة العامّة هنا كما روي عن الرسول ﷺ: «أوصاني جبرئيل بالمرأة حتّى ظننت أنّه لا ينبغي طلاقها إلّا من فاحشةٍ مُبيّنة»[7].

1- الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص218.

2- المصدر نفسه، ص 217-216.

3- الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب النكاح باب7 من مُقدّمات النكاح، ح2.

4- ابن فهد الحلّي، عدّة الدّاعي، ص91، وقريب منه في: المتقي الهندي، كنز العمّال، ح44940.

5- الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص 216.

6- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، ص 116.

7- المصدر نفسه، كتاب النكاح باب 88 من مُقدّمات النكاح ح 4.

سادسًا: الواجبات القانونيّة والأخلاقيّة للزّوجة تجاه الزّوج:

أمَّا حقوق الزوج الَّتِي يجب على الزوجة مراعاتها، فمنها:

1. إطاعة الزوجة لزوجها: تجب طاعة الزوج في غير معصية، ويتحقّق ذلك بسماع كلمته، وإطاعة أمره في شؤون الجماع والاستمتاع والقرار في البيت، وتفرُّغها لشؤونه وللأولاد، وعدم الصّوم تطوُّعًا إلّا بإذنه، والسّتر في اللّباس، وعدم إدخال أحد إلى بيته إلّا بإذنه، وأن لا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، وغير ذلك من الأمور الَّتِي يجب أن تطيعه فيها، وقد رُوي عن رسول الله ﷺ: «إنّ من القِسم المصلح للمرء أن يكون له المرأة؛ إذا نَظَرَ إليها سَرَّتْهُ، وإذا غَابَ عنها حَفِظَتْهُ، وإذا أَمَرَها أَطاعَتْهُ»[1]. وقد تقدّم أنّ من الصّفات الحسنة للمرأة أن تكون مطيعة لزوجها. وذكر ﷺ طاعة الزوج في سياق ذكره لسائر العبادات والطّاعات الَّتِي توجب دخول الجنّة، حيث قال: «إذا صلّت المرأة خَمسها، وصامت شهرها، وأحصنت فرجها، وأطاعت بعلها، فلتدخل من أيّ أبواب الجنّة شاءت»[2].

2. إظهار الأناقة والجمال: من أجل أن تتركّز مشاعر الرغبة الغريزيَّة، والميول الجنسيَّة، ضمن الإطار الزوجيّ، فتتحقّق العفة، ويتوثّق الارتباط والانشداد، يوجّه الإسلام كلًّا من الطّرفين للاهتمام بأناقته وجماله أمام الطّرف الآخر، ليملأ عينه، وليستقطب أحاسيسه، فلا ينجذب لما وراء ذلك.

تخطئ بعض الزوجات اللّواتي قد تغفلن جانب الاهتمام بإظهار زينتهنّ ومفاتنهنّ أمام أزواجهنّ، انشغالًا منهنّ بخدمة البيت، وتربية الأولاد، أو لشعورهنّ بعمق الحُبّ بينهما؛ بحيث لا داعي للأناقة والزينة، وغالبًا ما تخصّص ثياب الزينة، وأساليب الأناقة، عند ذهابها إلى حفلة، أو زيارة، لكن هذا التفكير خاطئ، فالزوج تصادفه مختلف الأشكال والمناظر، وخاصّة عبر وسائل الإعلام، الَّتِي تستغلّ أنوثة المرأة وتتاجر بها، فينبغي للزوجة أن تعمل للاستيلاء على مشاعر زوجها، وأن تملأ عينيه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزوج، عليه أن يهتمّ بأناقته وجماله، ومنظره ونظافته أمام زوجه، فهي إنسان تمتلك مشاعر وأحاسيس، وتصادفها مختلف الأشكال والمناظر، فيجب أن ترى في زوجها ما يملأ عينها ويجتذب أحاسيسها.

لهذا، كان من الضّروريّ جدًّا أن يراعي الزوجان زينتهما ومظهرهما، وأن يظهرا

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 327.

2- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 20، ص 159.

بالمظهر اللّائق أحدهما أمام الآخر. فهناك العديد من النّسوة اللّواتي انحرفن عن جادّة العفّة؛ بسبب إهمال أزواجهنّ لهذا الجانب الحسّاس من الحياة. فعن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنَّ التهيئة ممّا يزيد من عفّة النساء، ولقد ترك النساء العفّة بترك أزواجهنّ التهيئة»[1]. وعن الإمام الباقر عليه السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تُعطِّل نفسها، ولو أن تعلّق في عنقها قلادة»[2].

رُوِي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: لامرأة سألته عن حقوق الزوج على زوجته.. قال: «على المرأة أن تتطيّب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتتزيّن بأحسن زينتها، وتعرض نفسها عليه غدوة وعشيَّة»[3]. وعن الإمام الصّادق عليه السلام قال: «لا غنى بالزوجة فيما بينها وبين زوجها الموافق لها عن ثلاث خصال، وهنّ: صيانة نفسها عن كلّ دنس حتّى يطمئنّ قلبه إلى الثقة بها في حال المحبوب والمكروه، وحياطته ليكون ذلك عاطفًا عليها عند زلّة تكون منها، وإظهار العشق له بالخلابة، والهيئة الحسنة لها في عينه»[4].

3. حسن التبعُّل: حسن التبعُّل للزوج من المُقوّمات المُهمّة في نجاح الحياة الزَّوجِيَّة، والمقصود به إطاعة الزوج، وحسن التّعامل والعشرة معه، ويُعدُّ حسن التبعّل للزوج نوعًا من أنواع الجهاد، فإذا كان جهاد الأعداء واجب على الرجال فإنّ جهاد المرأة حُسْن تبعّلها لزوجها، وهكذا يجب أن تكون المرأة المسلمة المعاصرة، أن تُحسن التَّبعُّل لزوجها، وأن تحسن معاشرته، وأن تطيعه في ما يرضي الله تعالى.

لقد أكّدت الروايات مراعاة حقّ الزوج، واتّباع الأساليب المُشوّقة في إدامة أواصر الحُبّ والوئام، وخلق أجواء الانسجام والمعاشرة الحسنة داخل الأسرة. ولذا؛ ورد عن الإمام الباقر عليه السلام «جهاد المرأة حُسْن التبعّل»[5]. وفي هذا السّياق، ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «لا تؤدّي المرأة حقّ الله عزَّ وجلَّ حتّى تؤدّي حقّ

1- الكليني، الكافي، ج5، ص567.

2- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج3، ص333.

3- الكليني، الكافي، ج 5، ص 508.

4- المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 237.

5- الكليني، الكافي، ج 5، ص 9.

زوجها»[1]. وإذا أردنا البحث العمليّ عن مصاديق حُسْن التبعُّل نجد أنّها كثيرة، نذكر منها بعض ما ورد في الروايات:

أ. عدم فعل ما يسخط زوجها: لا ينبغي للزوجة أن تعمل ما يسخط زوجها ويؤلمه في ما يتعلّق بالحقوق العائدة إليه، كإدخال بيته من يكرهه، أو سوء خُلقها معه، أو إسماعه الكلام القاسي وغير اللّائق. رُوِي عن رسول الله ﷺ: «أيّما امرأة آذت زوجها بلسانها لم يقبل منها صرفًا، ولا عدلًا، ولا حسنة من عملها حتّى ترضيه»[2].

ب. استقبال الزوج وإرضائه: وحثّ ﷺ المرأة على إصلاح شؤون البيت، واستقبال الزوج بأحسن استقبال فقال: «حقّ الرجل على المرأة إنارة السّراج، وإصلاح الطعام، وأن تستقبله عند باب بيتها فترحّب به، وأن تُقدّم إليه الطشت والمنديل...»[3].

ج. الصبر على أذى الزوج: ينبغي للزوجة أن تصبر على أذى الزوج، فلا تقابل الأذى بالأذى والإساءة بالإساءة، قال الإمام الباقر عليه السلام: «وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[4].

د. العفة: يجب أن تكون المرأة عفيفة في نفسها، ومحافظة على شرفها، وعفّة المرأة هي العمود الفقريّ للحياة الزَّوجِيَّة، وحتّى لو كان الزوج غير مستقيم فإنّه لا يرغب أن تكون زوجته غير عفيفة. وإنّ العفّة من الزوجة رباط مُقَدّس بينها وبين زوجها تسيّج به حياتها الزَّوجِيَّة السّعيدة، وتنشر عليها شآبيب الرّحمة، والعطف، والحنان. وعدم العفة مصرع من مصارع الحياة الزَّوجِيَّة. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما عُبدَ اللهَ بشيء أفضل من عفّة بطنٍ وفرج»[5].

هـ. الإعانة وجلب الرضا: عن رسول الله ﷺ: «ويل لامرأة أغضبت زوجها، وطوبى لامرأة رضي عنها زوجها»[6]. وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثلاثة لا يرفع

1- الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ج 14، ص 257.

2- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 20، ص 212.

3- الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ج 14، ص 254.

4- الكليني، الكافي، ج 5، ص 9.

5- الكليني، الكافي، كتاب النكاح باب العفة، ج 2، ص 79، ح 1.

6- المجلسي، بحار الأنوار، ج100، ص146.

لهم عمل: عبد آبق، وامرأة زوجها عليها ساخط، والمسبل إزاره خيلاء»[1]. فمن حقّ الزوج على زوجته أن تتجنّب كلّ شيء يؤدّي إلى سخطه وإثارته وغضبه، وتنكّد عيشته، واستقراره.

سابعًا: واجبات الزوجين المشتركة

1. المداراة وضبط النّفس: يؤدّي اختلاف المشارب والأذواق بين الزوجين إلى ظهور الاختلافات والنّزاعات بينهما، والّتي غالبًا ما ترتبط بنظرة كُلّ منهما إلى مصلحة الأسرة. ولذا؛ يُوصي الإسلام في حالة بروز نزاع عائليٍّ أن يلجأ أحد الطرفين إلى الصمت، وأن يغضّ الطرف عن أخطاء الطّرف الآخر، وأن يتعامل معه بما يرضي الله تعالى ورسوله ﷺ. فإنَّ الحياة الزَّوجيَّة ترافقها المشاكل، ولا يمكن تحمّلها إلّا بالصّبر، وضبط النّفس، والتّسامح، وغضّ الطّرف قليلًا عن أخطاء الطرف الآخر وسلوكه. وقد حثّت الروايات الشريفة كثيرًا على الصبر والتَّحمُّل عند وقوع الخلاف كما ذكرنا سابقًا.

2. حفظ الأسرار بينهما: إنّ حفظ الأسرار بين الزوجين من الأمور المُهمّة في استمرار الحياة الزَّوجيَّة، فيجب على كلّ واحد منهما أن يحفظ كرامة الآخر في أسراره، وخصوصًا في ما يرجع إلى الجانب الجنسيّ، وقد تحدّثت الروايات على لزوم كتمان ذلك بينهما. فإنّ أكثر النّاس اطّلاعًا على أسرار الرجل هو زوجته والعكس صحيح خصوصًا تلك الّتي ترجع إلى الجوانب الشَّخصيَّة. وحينئذ يجب عليهما المحافظة على أسرار بعضهما بعضًا، وعدم إفشائها لأيٍّ كان.

3. الرفق بالطّرف الآخر: قد ينشب النّزاع بين الزوجين؛ بسبب المضايقات المستمرّة؛ كإقدام الرجل ـ مثلًا ـ على فتح أبواب منزله للأصدقاء والمعارف دون مُراعاة حال الزوجة وظروفها النفسيَّة والصحّيَّة، مُحمّلًا المرأة أعباء خدمتهم وضيافتهم، أو بالعكس تقوم المرأة بدعوة أهلها وأقربائها باستمرار؛ ما يؤدّي إلى إرهاق الرجل ماديًّا ونفسيًّا. لذا، ينبغي أن يراعي كلّ منهما حال الطرف الآخر ويشعر معه، فلا يُقدِم على ما يُسبِّب له الأذيَّة والضّرر على كلا المستويَيْن: المادّيّ، والمعنويّ؛ بل ينبغي أخذ إمكانات كلّ طرف في الحِسْبان، واحترام الزوجين كلّ منهما لمشاعر الآخر. فعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ما زوي

1- الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب النكاح، باب 80 من أبواب مقدّمات النكاح.

الرفـق عـن أهـل بيـت إلّا زوي عنهـم الخيـر»[1].

ثامنًا: ترابط الأخلاق والعدالة في الحياة الزَّوجِيَّة والأُسَرِيَّة

قضيَّـة العدالـة مرتبطـة بالإنسـان بِوصفِـه الموجـود الوحيـد العاقـل والباحـث عـن الحقيقـة، وهـو ـ في الوقـت نفسـه ـ موجـود حـرّ ومختـار، وميّـال إلـى اكتسـاب المعرفـة وتطبيقهـا عمليًـا. هـذا مـن جهـة، ومـن جهـة أُخـرى كانـت فطرتـه الإنسـانيَّة تدفعـه، بـوازع داخلـيّ، إلـى حُـبّ العدالـة. لـذا؛ كان علـى الـدوام يشـعر بالنفـور مـن الظلـم والجـور؛ بينمـا كان ينظـر إلـى العدالـة كحبيـب يعشـقه ويهـواه.

العدالـة والأخـلاق فضيلتـان يتوقّـف عليهمـا تحـوّل أنفـس الأفـراد والمجتمعـات. هاتـان الفضيلتـان تخلقـان فـي ذات الإنسـان عقـلًا واسـتقامةً واعتـدالًا، وفـي نفـوس المجتمعـات الاسـتقامة، والمسـاواة، والاعتـدال، والحرِّيَّـة. وانعـدام العدالـة في المجتمع يُفضـي إلـى التمييـز، والظلـم، والفسـاد واضمحـلال الوفـاق العـام. كمـا نسـتخلص مـن اسـتقراء النُّصُـوص المُقدّسـة، أنّ الانبيـاء عليهم السلام جـاؤوا لبسـط القسـط والعدالـة فـي المجتمـع، وكان الهـدف مـن رسـالاتهم أن يقـوم النّـاس بالقسـط ويلتزمـوا فضائـل الأخـلاق فـي سـلوكهم الفـرديّ والاجتماعـيّ.

العدالـة علـى حـدّ تعبيـر الإمـام الخمينـي قدس سره «مـن أمّهـات الفضائـل الأخلاقِيَّـة؛ بـل إنّ العدالـة المُطلقـة حاويـة لجميـع الفضائـل الباطنيَّـة والظّاهريَّـة، والرُّوحيَّـة والقلبيَّـة، والنّفسـيَّة، والجسـميَّة؛ لأنّ العـدل المطلـق هو الاسـتقامة بكل معانيهـا»[2]، و«إنّ الاعتدال الحقيقـيّ لا يتيسّـر إلّا للإنسـان الكامـل»[3]. وفـي المصـدر نفسـه ذكـر أنّـه «مـن الفضائـل الإنسـانيَّة العظمـى»، و«بـه تحقّـق غايـة الكمـال الإنسـانيّ، ومنتهـى السّـير الكمالـيّ؛ بـل هـو تحقُّـق هـذا الكمـال بعينـه فـي أحـد معانيـه وهـو مـن مهمّـات الأمـور الَّتِـي تـؤدّي الغفلـة عنهـا إلـى خسـرانٍ عظيـم، وضـررٍ جسـيم، وشـقاءٍ لا يمكـن جبـره»[4]. جـاء فـي

1- الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ج2، ص119.

2- روح الله الموسـويّ الخمينـيّ، جنـود العقـل والجهـل، دار المحجـة البيضـاء، بيـروت، 2003 م، ترجمـة مؤسّسـة أم القـرى، ص 143.

3- المصدر نفسه، ص 149.

4- المصدر نفسه.

الأحاديث أنّ «العدل أحلى من العسل»[1]، وأنّه «من دعائم الإيمان»[2]، وأنّه «أعمّ الأخلاق نفعًا»[3].

جاء في الحديث: «غاية العدل أن يعدل المرء في نفسه»[4]، وهذا الحديث يفتح بابًا واسعًا للبحث عن علاقة العدالة الفرديَّة بالاجتِماعِيَّة. لكن ما يمكن أن يُقال بما يتناسب مع هذه الأوراق: إنّ سعي الفرد إلى إقامة العدالة الاجتِماعِيَّة هو أفضل وأسرع طريق لتحقيق العدالة في النّفس؛ على قاعدة: «وأمر بالمعروف تكن من أهله»[5].

خاتمة

تأسيسًا على ما ذكرناه من أصولٍ تربويَّة واجتماعيَّة ـ عامَّة وخاصَّة ـ كفيلة ببناء مجتمع مُتكافل، يحفظ حقوق بعضه بعضًا، ويحرص على مُمارستها والعيش في ظلّها، والتربية عليها؛ لا بُدّ من الالتفات إلى أنّ تلك التّشريعات الإسلاميَّة الاجتِماعِيَّة تتّسع لتشمل العلاقات الإنسانِيَّة بين بني البشر؛ لأنّ الرَّوابط الَّتي تجمع بين النّاس كثيرة، فمن رابطة الدم، إلى رابطة الفكرة والمبدأ، ورابطة العمل والوظيفة، ورابطة الصّداقة والصّحبة، ورابطة الجنس والعرق، والرابطة التجاريَّة والاقتصاديَّة، ورابطة العقيدة الَّتي تُعدّ من أقوى الرَّوابط وأمتنها. ولكن قوّة رابطة العقيدة، لا تعني أنَّ أدب التّعامل مع الآخرين لا يدور إلّا في نطاقها، ولا يشمل التعامل مع أصحاب العقائد الأخرى من غير المسلمين؛ بل إنَّ أدب التعامل يتّسع ليشمل الإنسانِيَّة كلّها.

فالتعامل الحسن؛ هو سلوك الجوارح والعلاقة الظّاهريَّة ويكون مع كل البشر. أمَّا الولاء فهو بين المسلمين خاصّة. ولعلّ ما ورد في سورة الممتحنة، هو من أوضح الآيات الَّتي تميّز بين الولاء وبين البرّ وحُسن التعامل، يقول تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ

1- الكليني، الكافي، ج1، ص 542.

2- المصدر نفسه، ج2، ص 50.

3- الآمدي، غرر الحكم، ص 376.

4- المحقّق النّوريّ، مستدرك الوسائل، ج11، ص 318.

5- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ص 391.

قَتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[1].

فقضيَّة التَّعامل مع الآخرين هي قضيَّة بالغة الأهمِّيَّة والخطورة، وقد جعل الإسلام الالتزام بالدين في قسم كبيرٍ منه، مُتوقّفٌ على الأدب وحُسن المعاملة. ومن منطلق تلك الأهمِّيَّة، جاء القرآن الكريم ليضع لنا المناهج القويمة والأُسُس السَّليمة للتّعامل مع الآخرين بوصفِه موضوعًا أساسًا من موضوعات هذا الدين.

إذ كان الأدب يتبع في خُصُوصيّته الغاية المطلوبة في الحياة فالأدب الإلهيّ الَّذِي أدَّب الله ـ سبحانه ـ به أنبياءه ورسله عليهم السلام هو الهيئة الحسنة في الأعمال الدينيَّة الَّتِي تُحاكي غرض الدِّين وغايته، وهو العبوديَّة على اختلاف الأديان الحقّة بحسب كثرة موادها وقلّتها، وبحسب مراتبها في الكمال والرُّقيّ.

لمّا كان من شأن الإسلام التعرُّض لجميع جهات الحياة الإنسانِيَّة؛ بحيث لا يشذُّ عنه شيء من شؤونها يسير، أو خطير دقيق، أو جليل فلذلك وسع الحياة أدبًا، ورسم في كل عمل هيئة حسنة تحاكي غايته.

وليس له غاية عامّة إلّا توحيد الله ـ سبحانه ـ في مرحلتي الاعتقاد والعمل جميعًا؛ أي أن يعتقد الإنسان أنّ له إلهًا هو الَّذِي منه بدأ كل شيء وإليه يعود كلّ شيء، له الأسماء الحسنى والأمثال العُليا، ثمّ يجري في الحياة ويعيش بأعمال تحاكي بنفسها عبوديّته وعبوديَّة كل شيء عنده لله الحقّ عزّ اسمه. وبذلك؛ يسري التوحيد في باطنه وظاهره، وتظهر العبوديَّة المحضة من أقواله وأفعاله، وسائر جهات وجوده ظهورًا لا ستر عليه، ولا حجاب يغطيه. فالأدب الإلهيّ ـ أو أدب النُّبُوَّة ـ هي هيئة التوحيد في الفعل[2].

يقول الإمام علي عليه السلام: «الآداب حُللٌ مجدّدة»[3]. ومعنى كلامه عليه السلام أن الآداب حُللٌ مُجدّدة «أي لا يبلى؛ بل يزداد بكثرة التجارب والممارسة كلّ وقت جدّة. وعنى بالآداب ههنا آداب الشرع الَّتي هي مكارم الاخلاق»[4].

1- [الآيتان: 8 - 9، المُمتحنة/60].

2- الطباطبائي، تفسير الميزان، كلام في معنى الأدب، وهو بحث تفصيليّ حول الأدب الَّذِي أدّب الله به أنبياءه ورسله عليهم السلام، ويقع في عدّة فصول، ج6، ص 256- 297.

3- علي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 40.

4- علي بن زيد البيهقي، معارج نهج البلاغة، ص 399.

والمُحصّل من كلامه كما أنّ الشخص يتزيّن بالحلل كذلك يتزيّن بالآداب مثل العلم، وما يتبعه من حسن المجاورة، والمعاشرة، وأمثالها.

فحسن الخلق والأدب مع الآخرين مهما كان الطرف الآخر اشتركت معه في الدين، أو المذهب، أو الإنسانِيَّة، أو لم تشترك، دليل على رزانة العقل وبُعْد النَّظر، وأمّا إذا كان عكس ذلك فهو دليل على الحمق، ونقصان العقل .

وعليه؛ فإنّنا نوجّه دعوة صادقة إلى المؤسّسات التَّعليميَّة الدينيَّة، والأكاديميَّة، والباحثين المُتخصّصين للقراءة الأصيلة لتلك الأصول الاجتِماعِيَّة والتّربويَّة، والتعاون في تسييلها في المناهج والبرامج التَّعليميَّة والتربويَّة والإعلاميَّة، ...؛ لنتمكّن معًا من بناء جيلٍ جديد، وتربيته على أصول التّكافل، والتّعاون، والمحبّة، والمودّة، والإيثار، والتَّضحية، ... وفهم الاختلاف وترشيده، لنبني مجتمعًا حضاريًّا يشعر بالعزّة، والكرامة، والتّرابط الأخويّ، وفقًا للمفهوم القرآنيّ.

فإنّ الإسلام يريد أن يحكم المجتمع أمن مطلق، ولا يكتفي بأن يكفّ الناس عن ضرب بعضهم بعضًا فحسب؛ بل أسمى من ذلك بأن يكونوا آمنين من ألسنتهم؛ بل وأرقى من ذلك أن يكونوا آمنين من تفكيرهم وظنّهم السيّئ أيضًا... وأن يحسّ كلّ منهم أنّ الآخر لا يرشقه بنبال الاتّهامات في عقيدته وأفكاره. وذلك الأمن لا يمكن تحقّقه إلّا في مجتمعٍ رساليٍّ خلوقٍ مؤمن.

سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقيّ: نقد لتراث دوركهايم*

**Nicholas Hookway

ملخّص

تناقش هذه المقالة الفرضيّات الأساسيّة في سوسيولوجيا «الانحدار» الأخلاقيّ المعاصرة. وتبيّن أنّ الفضل في وجود الأنموذجين المسيطرين في سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقيّ ـ «المتشائمون الثقافيّون» و«الجماعتيون» ـ يعود في الواقع إلى مجموعة من فرضيّات «دوركهايم» الَّتِي شكّلت تشخيصه الأوّلي لأزمة الأخلاق في عصر الحداثة. وتشرح ثلاثة آراء ثمّ تنتقدها، وهي: رأي في الطبيعة الإنسانيّة والنفس، ورأي في المجتمع بوصفه المصدر الأساس للأخلاق، ورأي في وظائف الأخلاق. وتوضح كيف تجاهلت تلك الآراء إمكان أن تكون النفس، والعواطف، والمُثُل العُلْيا الثقافيّة المرتبطة بإصلاح الذات، بُنى أخلاقيّة بديلة في الحداثة المُتأخّرة.

---

* البحث منشور في مجلة Journal of Sociology · June 2014.

** نيكولاس هوكواي: أستاذ محاضر في علم الاجتماع بجامعة تاسمانيا الأستراليّة. ركّزت أبحاثه على بناء الهُويّة الأخلاقيَّة في الحداثة المُتأخّرة. له بحوث في الدين، والروحانيّة، والإعلام الحديث، وتقنيّات البحث عبر الإنترنت. ترجم المقال طارق عيسلي.

مقدمة

من القلق حيال انتشار العلاقات العابرة المبنيّة على المصلحة، مرورًا بالهوس المعاصر بالشهرة، ومستحضرات التجميل، وصورة الذات، وصولًا إلى مشهد العالم الَّذِي تجتاحه المخدّرات، والجريمة، والاضطرابات الاجتماعيّة، يبدو أنّ العالم الغربيّ الراهن بات أسوأ من «العالم» الَّذِي كنّا نعيش فيه. ومن المفترض أن يكون التراجع الأخلاقيّ المعاصر، قد بدأ في الوقت الَّذِي صارت فيه الركائز القديمة واليقينيّات مجرد خيارات؛ بل عندما تُركنا للتّشاحن والتخبّط حيال تحديد ما هو «الصواب» وما هو «الخطأ»؛ كان بروز الاهتمام بغياب الأخلاق واضحًا في النقاش العام المعاصر، لكنه أيضًا كان مركزيًّا في تراث سوسيولوجيا انحدار، أو فقدان الأخلاق. من هنا، بيّنا في هذه المقالة أنّ النوع السوسيولوجي «للانحدار» كان موجودًا في تشخيص «دوركهايم» للمأزق الأخلاقيّ الَّذِي شهدته الحداثة الغربيّة، وربطت بين تشخيصه، وبين تشخيصات أحدث للانهيار الأخلاقي.

سنشرح باختصار نظريّة «دوركهايم»، ونضعها في سياقها قبل نقد الموقفين الحديثين المؤثرين في سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقي؛ ينتمي «ريف Rieff»، و«كارول Carroll» و«بل Bell» و«لاش Lasch» إلى الفريق «المتشائم ثقافيًّا» «cultural pessimist»، و«إتسيوني (1994) Etzioni» و«ماكانتاير MacIntyre» و«بيلا Bellah» إلى الفريق «الجماعتي» «communitarian». هناك من يرى أنّ آراء «دوركهايم» الأخلاقيَّة الَّتِي ترتبط بالأبعاد غير الاجتماعيّة للطبيعة البشريّة، وضرورة ترسخ الأخلاق في البنى السُّلطويّة العُليا الَّتِي تضعضعت بسبب تراجع الجماعة وتقدّم الفرديّة، هي افتراضات أساسيّة تشترك فيها تقديرات الفريق «المتشائم ثقافيًّا» والفريق «الجماعتي» للحاضر الثقافيّ. لكن تلك الآراء تعرّضت للنّقد؛ لأنّ القراءة الَّتِي قدّمتها بالغت في ذمّ النفس والجسد والمشاعر، وأظهرت إصرارًا غير ضروري على الأخلاق الَّتِي يمكن تحصيلها خارج الذات، وذلك من خلال تقديس القوى الفاعلة في «المجتمع» و«الدين»، أو «الجماعة». كما تشير المقالة إلى أنّ موقف الانحدار التشاؤميّ يتجاهل قدرة النفس، والعواطف، والقيم الثقافيّة لتحسين الذات والأصالة على إثبات أنّها بُنى أخلاقيّة فاعلة في الظروف الاجتماعيّة الراهنة.

دوركهيم وسوسيولوجيا الانهيار الأخلاقيّ

عندما كان «الآباء المؤسّسون» لعلم الاجتماع مهتمّين في تقدير آثار الحداثة على الحياة الأخلاقيَّة والمعنويّة، كان «دوركهايم» مهتمًّا بتطوير أهمّ صياغة منهجيّة سوسيولوجيّة لمفاهيم «علم الأخلاق» (Seidman, 1994: 21; Smart, 2001: 509).

رأى «دوركهايم» أنّ الأخلاق «حقيقة اجتماعيّة» لا تُدرك، ولا تطبّق إلّا من خلال تسامي المجتمع بما فيه من أفكار، ومعتقدات، ومشاعر (Hearn, 1997: 79; Junge, 2001: 106). وبالنسبة إليه يقوم الأفراد بأدوار اجتماعيّة، وينفذون الالتزامات الأخلاقيَّة المفروضة عليهم بوصفهم أعضاء في جماعات: عندما أؤدّي واجبي بصفتي أخًا، أو زوجًا، أو مواطنًا ... فأنا أؤدي واجبات لا تحدّدها نفسي وأفعالي؛ بل يحدّدها الخارج المُتمثّل بالقانون والعرف (Durkheim, 1982 [1895]: 50).

فالأفراد لا يكونون كائنات «أخلاقيّة» ، إلّا بمعنى أنهم كائنات «اجتماعيّة». والأخلاق الكامنة في «الفرد المستقل تماماً» لا يمكن أن تنتج إلّا واقعًا أخلاقيًّا مريرًا تتحكّم فيه الأنانيّة وحب الذات (Durkheim (1973 [1890]: 37-40 cited in Hearn, 1997: 79) .

في سوسيولوجا «دوركهايم»، يرتبط الأمران: الأخلاقيّ والاجتماعيّ بـ «الشهوات الحسّيّة» الجامحة للأفراد، لكن القيود الاجتماعيّة الخارجيّة تنظّم تلك الشهوات وتحتويها (Mayes, 1980: 82). والإنسان كائن مكوّن من طبقتين homo duplex : فهو محكوم بصراع دائم بين «صفات الجسد والروح» المتضادَّة (Smart, 2001: 513) ـ بين الحسّ والشهوات الحسّيّة، من جهة، والحياة الأخلاقيَّة والفكريّة، من جهة أخرى (Durkheim, 1960: 326, 328 cited in Smart, 2001: 513).

أمّا الهدف من المجتمع فهو الحفاظ على الاستقرار والتماسك من خلال التنظيم النّاجح، ومن خلال اندماج النفس ما قبل الاجتماعيّة في الأعراف السّائدة وقيم المجتمع. يقول «دوركهايم»: « إنّ المجتمع هو الصوت الّذي يحدثنا بلهجة آمرة تفرض علينا تغيير طبيعتنا، وهو صوت لا يمكن أن يصدر إلّا من كائن متميّز عنّا، ويسيطر علينا أيضًا» (Durkheim, 1971 [1900]: 133 cited in Bauman,

371 :2005) . هنا يؤدّي الدين دورًا أساسًا بوصفه مصدرًا خارجيًّا للأفكار الأخلاقيَّة ، وجهازًا تنظيميًّا يؤمّن للمجتمعات استقرارها وترابطها (Wallwork, 1985: 206).

لكن افتراض «دوركهايم» أنّ مصدر الأخلاق موجود في الصلة بين الدين والمجتمع، يعني ضمنًا أن أيّ انهيار في المجتمع يؤدّي حتمًا إلى انهيار مُماثل في الأخلاق (Junge, 2001: 10). هذا المسار في التفكير شكّل قلقًا مركزيًّا لدوركهايم حيال أزمة الأخلاق في ظروف الحداثة النّاشئة، حيث أعلن أنّ «الأخلاق... هي مخاض ولادة لأزمة مُروّعة»، وأنّ «عدم الانتظام» الَّذِي شهدته الحداثة كان نتيجة «لتراجع أخلاقيّ مرعب» (Durkheim, 1997 [1893]: 339; Durkheim cited in Bellah, 1973: xxx).

لذا، كان «دوركهيم» قلقًا من القوى الفرديّة والعلمانيّة الَّتِي رآها تفكّ قيود السّلطة، وتزيل الحدود الَّتِي كانت عماد الأخلاق والمعنى في الحياة التقليديّة. فالتصاميم الصناعيّة الحديثة تعني أنه لم يعد هنالك «حدود واضحة بين المسموح والممنوع، بين ما هو عدل وما هو ظلم» (Durkheim, 1984 [1893]: xxxii cited in Smart, 2001: 512).

كما عبّر «دوركهايم» عن قلقه من الضّعف المتنامي في سيطرة المجتمع والتراث الَّذِي قد يؤدّي إلى إطلاق شامل لرغبة الأنانية والدوافع الجسديّة؛ ما سيترك فراغًا معياريًّا يمكن أن تستفحل فيه رؤية كابوسيّة يبدو فيها وكأن «الطبيعة تشنُّ حربًا ضدّ الجميع» (Junge, 2001: 107).

وضعت أعمال «دوركهايم» أُسُسًا سوسيولوجيّة مُهمّة لدراسة الأخلاق؛ إذ شكّلت مقاربته الَّتِي رأى فيها أنّ الأخلاق مستمدَّة من المجتمع، وأنها قوّة ربط ضروريّة للعمل الجماعيّ، إطارًا نظريًّا مسيطرًا في علم الاجتماع (Junge, 2001: 107).

سننتقل الآن من رؤية «دوركهايم» لأزمة الأخلاق، في القرن التاسع عشر وبداية عصر الحداثة، إلى آراء أخرى، حيث سنلخّص تقويمين حديثين للانهيار الأخلاقيّ في الغرب الحداثيّ المعاصر- فريق «التشاؤم الثّقافيّ» وفريق «الجماعتيين». فهذان التيّاران يُشكّلان توجّهين نظريّين مسيطرين يشخّصان الخواء الأخلاقيّ للحداثة منذ النصف الثاني من القرن العشرين. ويشكل هذان المساران، إلى جانب تحليل «دوركهايم» للأخلاق، نوعاً من السوسيولوجيا الَّذِي تميّز بالحديث عن فقدان

الأخلاق وتفككها وانهيارها. وبعد هذا التلخيص سنوجّه ثلاثة انتقادات للفرضيّات الأساسيّة الَّتِي اشتمل عليها الأنموذج الأخلاقيّ عند «دوركهايم»، وسنبيّن الصلة بين سرديّات الانحدار الأخلاقيّ عند «المتشائمين ثقافيًّا» و«الجماعتيين». فالمقاربات التقليديّة والمعاصرة لانهيار الأخلاق يجمعها عدد من الافتراضات المرتبطة بالطبيعة البشريّة ومصادر الأخلاق وغاياتها.

التقديرات المعاصرة للانحدار الأخلاقي

ترك تشاؤم «دوركهايم» حيال الأخلاق في عصر الحداثة بصماته على تيارين مسيطرين في سوسيولوجيا «الانحدار» الحديثة (Hookway, 2013). في المجموعة الأولى «المتشائمون ثقافيًّا» الَّذين يرون أنَّ الغربيّين أصبحوا منغمسين في الملذات ونرجسيّين في ظل ضعف السُّلطات الثقافيَّة التقليديَّة وهيمنة القيم العلاجيّة ومنها قيم تحقيق الذّات وتحسين الذات (Bell, 1976; Lasch, 1979; 1966] Rieff, 1987]). وفي المجموعة الثانية «الجماعتيون» الَّذين يرون أنّ الانتشار الواسع للفرديّة وضعف المجتمع قوَّض قيم الحياة المشتركة. وعلى الرّغم من أوجه الشبه بين تيّاري الانحدار ـ من حيث اهتمامهما بضعف التُّراث وتراجع الدين والآثار السّلبيّة لاقتصاد الاستهلاك الَّذِي يفتقد إلى الضَّوابط التّنظيميَّة ـ ثمة فارق مهمّ بينهما، وهو أن المتشائمين ثقافيًّا يرون أنّ انهيار الأخلاق ناتج من التَّحوُّل الثّقافيّ، في حين يراه الجماعتيون ناتج من ضعف الجماعة والروابط الاجتماعيَّة. هذا إضافة إلى أنَّ الفريقين ينتميان إلى سياقاتٍ اجتماعيَّةٍ مختلفة: فالمتشائمون ثقافيًّا كانوا يكتبون ردًّا على التحوُّلات الثقافيّة في ستينيّات القرن الماضي، في حين برزت الجماعتية بوصفها ردًّا على الاستهلاك المفرط والماديّة، وتحرير الاقتصاد، في ثمانينيّات القرن العشرين.

يُعدُّ «فيليب ريف»، و«كريستوفر لاش»، و«دانيال بل»، و«جون كارول» من الباحثين الأساسيّين في فريق «المتشائمين ثقافيًّا». ويشهد هؤلاء جميعهم، وعلى الرّغم من ظروفهم الخاصّة، أنّ إعادة تنظيم الثقافة الغربيّة، أفرغ الحياة الثقافيّة والأخلاقيَّة من مضمونها، ما انعكس سلبًا على الذات والشخصيّة. ويتّضح هذا الأمر في نقاشات «لاش» و«ريف» المرتكزة على التحليل النفسيّ لثقافة «العلاج» و«النرجسيّة»، واهتمام بل بـ «أخلاق المرح»، وتشخيص «كارول» لـ

«القلـق الوجـوديّ» المثبـط.

الخلاصـة أنّ انهيـار النمـاذج التقليديّـة للسّـلطتين: الأخلاقيّـة، والدينيّـة؛ وانتشـار ثقافـات «النرجسـيّة» «والعلاجيّـة»، يعنـي أنّ الحيـاة الاجتماعيّـة المعاصـرة لـم يعـد لديهـا مـا تُقدّمـه غيـر تحقيـق الـذات وإرضـاء الـذات الفـارغ والتّافه. تتّفـق تلـك الآراء مـع المقاربـة اليهوديّـة الواضحـة للثقافـة، الَّتِي تـرى أنّ الـدَّور الحقيقـيّ للثقافـة بوصفهـا مجموعـةً مـن الضّوابـط المانعـة ـ «لا ينبغـي لـك» ـ مُتأصّـل فـي الوصايـا العشـر. وعلى الرّغـم مـن وجـوب توخِّـي الحـذر فـي قـراءة النَّظريَّـة مـن السّـيرة، إلّا أنـه لا بُـدَّ مـن ملاحظـة أنّ «دوركهايـم»، و«ريـف»، و «بـل» كانـوا على صلـة وثيقـة بالثقافـة والديـن والفكـر اليهـوديّ.

يـرى «ريـف» أنّ صياغـة نظـام أخلاقـيّ يحتـاج إلى منـع قمعيّ، فالثقافـة تحتفـظ بمجموعـة مـن الدّوافـع التّقييديّـة الَّتِي تُحـرّر الإنسـان مـن خـلال السّـيطرة لا مـن خـلال العتـق. وبالنسـبة إلى «ريـف» المشـكلة الأساسـيّة في الثقافـة العلاجيـة تكمن في كونها «متسـامحةً» وليسـت «قمعيّـة». و«ريـف» كـ «دوركهايـم» يتبنّـى أنموذجًـا للنّفـس والمجتمـع تنشـأ فيـه أزمـة الأخـلاق بسـبب تضعضـع السُّـلطات الثقافيّة، وبسـبب الكبت غيـر الكافي للهـو (ID) في ثقافـة الشـهوات، والفرديّـة التعبيريّـة وتحقيـق الـذات.

يفسّـر «بـل» و«لاش» بالطريقـة نفسـها الانحـدار الأخلاقـيّ، مـن خـلال اسـتبدال أسـاليب السُّـلطة الدينيّـة بأسـاليب تحقيـق الـذات العلاجيّـة. ووفقـاً لـ «لاش» فـإنّ التراجـع الواسـع لنمـاذج السُّـلطة، مثـل: «الآبـاء، والمعلميـن والوعـاظ»، أوجـد ثقافـة نرجسـيّة ركّـزت مـن النّاحيـة المرَضيّـة على تحسـين الـذات، والعنايـة بالـذات والرفـاه الشـخصيّ. هنـا يحـاول الباحثـون المعاصـرون تشـخيص القلـق النفسـيّ الناتـج مـن خلـل فـي التّـوازن النّفسـيّ بيـن تقييـد «الأنـا المثاليّـة» وحرمـان «الأنـا الأعلى» مـن خـلال اللُّجـوء إلـى أنمـاط مـن «تحسـين الـذات سـيكولوجيا» تشـتمل على «التواصـل مـع المشـاعر» و«تنـاول الغـذاء الصحّـيّ» و«الانغمـاس فـي الحكمـة الشـرقيّة» و«رياضـة الركـض»(Lasch, 1979: 4).

تمثّـل الاهتمـام المركـزيّ بالنّسـبة إلـى «بـل»، بـ «رفـض القبـول بالحـدود»، وتـرك الأفـراد فـي «حالـة مـن الفوضـى تسـيطر فيهـا الرغبـات والمصالـح الذاتيّـة». فقـد أوضـح «بـل» المفهـوم الدوركهايمـيّ للإنسـان ذي الطبقتيـن homo duplex الَّـذِي يرتكـز عليـه تحليلـه، فـي قولـه: « إنّ الثقافـة البشـريّة مـن صُنـع الإنسـان، وهـي بنـاء لعالـم

يحفظ الاستمرار، ويحفظ الحياة «اللّاحيوانيّة». وكذلك رأى «بل» أنّ «المشكلة في المجتمع الحديث في أن التحرُّر نفسه وصل إلى مدى صار فيه بلا حدود»، وكانت النتيجة «لا شيء محرّم ويجب استكشاف كلّ شيء». ومثل «ريف» ـ بالعودة إلى «دوركهايم» ـ يبيّن «لاش» و«بل» أنّ غياب أشكال السُّلطة التقليديّة يؤدّي إلى عدم توازن سيكولوجيّ بين الضوابط والحريّة، بين المنع والإشباع، بين ضبط النفس واندفاعها.

أمّا تحليل «جون كارول» لانهيار الغرب الحديث فكان على خلاف «ريف» و«بل» و«لاش»، فهو لا يرتبط بالانحدار الأخلاقيّ بقدر ما يرتبط بانهيار المعنى؛ إذ بينما افترضت تحليلات «ريف» و«بل» و«لاش» انهيار الأخلاق وفقًا لديناميّات المجتمعات «العلاجيّة» و«النرجسيّة»، أو «الاستهلاكيّة»، كانت أطروحة «كارول» الأساسيّة تركّز على قصور الوجوديّة الإنسانيّة الحديثة. فالأساس في تشخيص «كارول» هو الأطروحة الَّتِي تقول: إنّ الإنسانيّة تضعف عندما يصل الأمر إلى مسائل المعاناة والمعنى والموت، حيث تنعدم الإجابات عن الأسئلة الميتافيزيقيّة الأساسيّة، مثل: «من أين أتينا؟» «كيف أعيش حياتي؟» و «ماذا يحصل عند الموت؟». وهذا ما ترك الغرب الحديث تائهًا في بحر من اليأس والعدميّة (Carroll, 2004, 2007: 8).

خلافًا لتركيز بعض المؤلّفين، أمثال: «ريف» و«لاش» و «بل» و«كارول» على البعد الثّقافيّ، يركّز الجماعتيّون في تشخيصهم للانحدار الأخلاقيّ على كيفيّة إضعاف العلاقات الاستهلاكيّة الحديثة والفرديّة للثّقل الأخلاقيّ الضّروريّ للمجتمع في ظلّ التّصاعد الكبير في مُعدّلات الطّلاق، وتفكّك الأسرة النّواتيّة، وتقلُّص عدد أفراد الأسرة، والأُسر المفردة، وجفاف الالتزامات الحياتيّة. ويرى الجماعتيّون أنّ الوضع الأخلاقيّ قد وصل إلى حالة الاحتضار. كذلك يرون أنّ تقدُّم السّوق المتزايد نحو مجالات لا اقتصاديّة من الحياة، يجعل المصلحة الذّاتيّة والفرديّة، والتّنافس والكسب الاستهلاكيّ مهيمنة على الثّقة، وعلى التبادليّة والمعاملة بالمثل. ومنهم من يقول: إنّ للسّلع الأساسيّة وثقافة الاستهلاك سُلطة مُدمّرة أخلاقيًّا؛ إذ تُسهم القيم التّنافسيّة للسُّوق والفرديّة والسّطحيّة في فقدان الثّقة، والتّبادليّة، والعمق في نسج الثّقافة الحديثة، (Hudson and Kane, 2000; Sandel, 2009).

ينتقد الفكر الجماعتيّ أيّ رأي يعدُّ الذّات والفرد مصدرًا محتملًا للأخلاق،

ويؤكّـد أهمّيّـة الإطـار الأخلاقـيّ القائـم علـى المشـاركة الجماعيّـة. أمّـا بالنسـبة إلـى المُنظّريـن الاجتماعيّيـن، أمثـال: «إتسـيوني» و«ماكانتايـر» و«بيـلا»، فهـم يعتقـدون أنّ الثقافـة الحديثـة الَّتِي تُشـدّد علـى الإنجـاز الفـرديّ والأصالـة الشـخصيّة سـتؤدّي حتمًـا إلـى نقـص فـي الرعايـة، والاحتـرام، والمسـؤوليّة تجـاه الآخريـن.

يمكـن عَـدّ الجماعتيّـة علـى خـلاف مـع النَّظريَّـة الاجتماعيّـة (Beck, 1992; Giddens, 1991)، الَّتِي تؤكّـد «نـزع الطّابع التقليـديّ»، والفرديّة الانعكاسـيّة. يتّفق الجماعتيّـون علـى أنّ الفرديّـة وصـف رئيـس لتفسـير الهُويّـات والعلاقـات الاجتماعيّـة المُتغيّـرة، لكنّهـم ينقسـمون حيـال التّقديـر الإيجابـيّ الَّـذِي قدّمـه «الحداثيّـون الانعكاسـيّون». وعلـى الرّغـم مـن تفـاؤل علمـاء الحداثـة الانعكاسـيّة حيـال الآثـار المُترتّبـة علـى الصّيـغ الجديـدة للهُويّـة والسُّـلوك الاجتماعـيّ، حيـث يصبـح الأفـراد، كما يُعبّـر «أهرنبـرغ» Ehrenberg «مقاولـو مشـروع النّفـس»، فـإنّ النَّظريَّـة الجماعتيـة نقـدت كيفيّـة تضعضـع نظـم الأدوار المرتبطـة بالحيـاة المجتمعيّـة والجماعيّـة فـي المجتمعـات الحديثـة ـ ثقافـة التنشـئة الاجتماعيَّـة الدوركهايميَّـة.

يؤكّـد «إتسـيوني» Etzioni مثـلاً، أنّ المجتمـع «هـو أهـم المصـادر الدّاعمـة للصّـوت الأخلاقـيّ». ويـرى أنّ المجتمـع هـو العمـود الفقـري لأيّ نظـام أخلاقـيّ واجتماعـيّ، حيـث تكـون الأفعـال الفرديّـة موجّهـة نحـو غايـات أخلاقيّـة تشكّلها القيـم المشـتركة. لكـن إتسـيوني يشـعر بالقلـق مـن أنّ القيـم المشـتركة فـي الغـرب المبنيّـة علـى تاريـخ وهويـة مشـتركين بـدأت تتقـوّض علـى أيـدي أشـخاص مهتمّيـن بأنفسـهم جشـعين عازميـن علـى «فعـل ذلـك».

قدّمـت «بيـلا» Bellah وغيرهـا حجّـة شـبيهة، فهـي تـرى أنّ الفرديّة أصبحـت «لغتنا الأولـى»، وأنّ «الـذّات ومشـاعرها باتـت مرشـدنا الأخلاقـيّ الوحيـد» ،كمـا عبّـرت عـن قلقهـا مـن أنّ «الفرديّـة قـد نمـت نمـوًّا سـرطانيًّا» وذلـك عندمـا صرنـا معزوليـن وبتنـا نفتقـر إلـى شـبكة أوسـع مـن المعنـى يكـون فيهـا توجيـه قراراتنـا وأفعالنـا. «ماكإنتايـر» MacIntyre أيضًـا، نقـد التـراث وتراجـع المجتمـع أخلاقيًّـا، ونشـوء الـذات المُفكّكـة الَّتِي تفتقـر إلـى قواعـد اجتماعيّـة يُعبّـر عنهـا مـن خـلال أهـداف وغايـات واضحـة مـن أجـل صـوغ سـرديّات للفعـل الأخلاقـيّ. تتقاطـع «سوسـيولوجيا» «ماكإنتايـر» الفلسـفيّة مـع رأي «دوركهايـم» حـول المصـادر الاجتماعيّـة للأخـلاق، فهـو يقـول: إنّ «الوفـاء بالالتزامـات الأخلاقيَّـة المرتبطـة بـأدوار الأب والأخـت والمعلـم والمواطـن هـي الَّتِي

«تُشكّل الفرضيّة الأساس في حياتي ونقطة انطلاقي الأخلاقيَّة « (MacIntyre, 1985: 220).

في السِّياق الأستراليّ ارتكز مُحلّلون، أمثال: «ماكاي» Mackay و«هاملتون» Hamilton على حجج الجماعتيّين لإثارة المخاوف حيال أزمة الأخلاق. «هاملتون» Hamilton مثلًا، يرى أنّ مرض المادّيّة المزمن يفسد يوميًّا فضائل الشرف والشجاعة والتضحية بالنفس. ويشير إلى أنّ مُتسلّق الجبال الَّذي يتخلّى عن آماله بالوصول إلى القمّة «من أجل مساعدة شخص آخر» أصبح عملًا أخلاقيًّا خارجًا عن المألوف في الظروف الاجتماعيّة الرّاهنة، فالانحرافات باتت تُعزّز الواقع الرديء لحياة الاستهلاك الحديثة.

كذلك يُقدّم «ماكاي» Mackay ، الكاتب في السّياق الأستراليّ، حجّة مُماثلة، فهو يعتقد أنّ الأستراليّين أصبحوا الآن «أقلّ إحسانًا» و«أكثر تحيّزًا» و «أقلّ رحمة»، ويربط هذا الأمر بالانحدار الأخلاقيّ. يقول «ماكاي» حاملًا كتاب «دوركهايم» في يده:

لا يمكن أن تكون النّتائج أكثر خطورة: حسّنا الأخلاقيّ هو حسّ اجتماعيّ. لذلك، لا يمكن أن نكتسب الإحساس بما هو صواب وخطأ، أو نصل إلى القيم الأرقى كالتّسامح والرحمة والاحترام تجاه الآخرين إلّا عندما نتعلّم كيف نعيش في جماعة (Mackay, 2009).

النَّظريَّة الاجتماعيّة مدينة بالفعل لدوركهايم عندما يقول لا وجود للأفراد إلّا من خلال علاقتهم بالـ «جماعة»، أو «المجتمع»، ولا معنى للذّات ولا للكمال الأخلاقي إلّا من خلال العلاقة بغشطالت الالتزامات الأخلاقيَّة الموجودة والتوقّعات والمسؤوليّات الموروثة من الخارج. إنّ البحث عن تفاهمات أخلاقيّة مشتركة تنبعث من خلال الحياة المُجتمعيّة قد يشكّل علاجًا للانحدار الأخلاقيّ المعاصر. والأمل بإحياء الأخلاق يكمن باستعادة معايير الخير المشتركة الَّتي تُقاوم «إعادة التفاوض المستمر» (Bellah et al., 1996: 140). فالمجال المناسب للأخلاق، بالنسبة إلى الجماعتيّين، ليس الأفراد الباحثين عن المصالح الشخصيّة وغير المنطقيّين عاطفيًّا؛ بل مجالها «معايير الصواب والخطأ المُتّفق عليها «، أو «القيم الأساسيّة المُتأصّلة» الَّتي شكّلتها ونشرتها الجماعة والأدوار الاجتماعيّة (Bellah et al., 1996: 140; Etzioni, 1994: 25; MacIntyre, 1985). وكذلك يرى

الجماعتيّون أنّ إعادة صياغة الأخلاق لا يمكن أن تتمّ إلّا إذا أعيد تأسيس الأخلاق في المؤسّسات الاجتماعيّة التعليميّة، والأسرة، والمجتمع، والدين، والسّياسة.

طرح إشكاليّات فرضيّات الانحدار

سنلخّص في هذا القسم ثلاثة آراء أساسيّة يشتمل عليها نظام «دوركهايم»، ثمّ ننقدها ونبيّن كيف ترتكز عليها الاتّجاهات الحديثة في سوسيولوجيا فريق «التشاؤم الثقافيّ» والفريق «الجماعتي». سنصنّف الافتراضات على الشكل الآتي:

1. الطبيعة البشريّة والنّفس.
2. مصادر الأخلاق.
3. وظائف الأخلاق.

ثمّ نبيّن أنّ تلك الآراء تضفي جوًّا من عدم الثقة بالفرد والعواطف والجسد، وتُقدّم صورةً رومنسيّةً عن العلاقة بين المجتمع والأخلاق، وتصوغ مفهومًا دقيقًا للأخلاق يؤكّد أولويّة الوظائف الأخلاقيَّة المضمون الأخلاقيّ الموضوعيّ. إنّ الاعتراض على تلك الافتراضات المُتضمّنة في تشخيص الانحدار الأخلاقيّ يساعد في طرح إشكاليّة حول سلبيّتها المفرطة، ويُوفّر لنا الأُسُس لبناء دفاع عن الفرد بِوصْفِه بِنْيةً أخلاقيّةً ممكنةً، ووجهة نظر بديلة تُسهم في وضع أُسُس نظريّة للالتزام الأخلاقي في الحياة المعاصرة؛ ما يفسح المجال لإمكان تقديم تفسير إيجابيّ، أو على الأقل أكثر تفاؤلًا، للثقافة الأخلاقيَّة المعاصرة من خلال الاستعانة بالنَّظريَّة الاجتماعيّة لـ «بومان» Bauman و «رايت» Wright و«تايلور» Taylor وغيرهم.

الطّبيعة الإنسانيّة والنّفس

يخشى «دوركهايم» من وجود فرد شبيه بالذئب، تحت سطح الذات الاجتماعيّة، يتربّص لاختراق النّظام الاجتماعيّ الفاعل الَّذِي يمرُّ عبر «المتشائمين ثقافيًّا» و«الجماعتيّين»، ويتولّى مَهمَّة ضعضعة البِنْيَة الأخلاقيَّة في الغرب المعاصر؛ ما يعني أنّ تلك الاتجاهات المعاصرة في سوسيولوجيا الأخلاق مدينة لرأي «دوركهايم» بالطّبيعة البشريّة، في القرن التاسع عشر، الَّذِي يرى أنّ المقصود بالطبيعة البشريّة هي الخصائص الفطريّة، أو الأساسيّة للبشر، (O’Donnell, 2003: 754). بهذا المعنى، يمكن أن نصف فرضيّات «دوركهايم» حول الطبيعة البشريّة بالهوبزيّة

Hobbesian الَّتِي تتبنّى مقاربة للطبيعة البشريّة تفترض أساسًا حيوانيًّا مُعاديًا للمجتمع، وغير أخلاقيّ لحياة الإنسان.

يرى «دوركهايم» أنّ البشر في صراع دائم بين رغباتهم الجسديّة وعواطفهم من جهة، وحاجاتهم الفكريّة والأخلاقيَّة الأرقى الَّتِي تعود جذورها إلى الخير الجمعيّ الواسع من جهة أخرى (Smart, 2001: 513).

فالإنسان كائن مؤلّف من طبقتين homo duplex، والبشر شهويّون بالطبع، ومِنْ ثَمَّ؛ فهم يحتاجون إلى وضع حدود وضوابط. أمّا وظيفة المجتمع فهي قمع الجسد والغرائز؛ بهدف بناء نظام أخلاقيّ (Coser, 1977:227). لكن أنطولوجيا الإنسان ذي الطبقتين homo duplex عند «دوركهايم» توحي بأنّ عواطف الفرد ومشاعره وحواسه الجسديّة مُعادية للأخلاق. هكذا تكون «ميولنا الطبيعيّة» مُعادية للمجتمع . ومِنْ ثَمَّ؛ غير أخلاقيّة، وفي ظلّ غياب البِنْيَة المُقدّسة عن المجتمع والجماعة، يكون الجسد غير الخاضع للضّوابط، والنفس وعواطفها «مُدنّسة» دائمًا ولا يمكن أن تكون «مُقدّسة».

تشترك تقديرات الاتّجاه «المتشائم ثقافيًّا» والاتجاه «الجماعتيّ» في ذلك الموقف المهين للفرد والجسد والعواطف. فيرى أتباع الفريق الأول، من القائلين بالانحدار الأخلاقيّ، «لاش» Lasch، و«بل» Bell ، و«ريف» Rieff أنّ الهدف الأول للثقافة هو أن تكون آليّة مانعةprohibitive mechanism تعامل «الجانب الحسّيّ من النفس معاملة العدو» (Rieff, 1987 [1966]: 49). وإنّ التحرُّر من قيود الذات العاطفيّة والجسديّة في الثقافة الحديثة هو أساس الانحدار الأخلاقيّ في الظروف المعاصرة. وقد تبنّى الاتجاه الجماعتيّ موقفًا مماثلًا. فمثلًا، يخشى «بيلا» Bellah وآخرون التحوّل إلى «الذات ومشاعرها»، ويُبدي «اتسيوني» Etzioni قلقًا من إطلاق العنان لـ «الرغبة الجنسية» و«المشاعر العدوانية». هكذا يتفق هؤلاء الباحثون جميعًا مع «دوركهايم» في الانتقاص من قيمة الفرد عندما يعدُّون النّفس والعواطف مشكلة تحتاج إلى توجيه نحو أهداف وغايات مُجتمعيّة أسمى.

تكمن المشكلة المركزيّة مع دوركهيم والاتجاهين الحديثين «التشائم الثقافي» و«الجماعتي» في الحكم بأن العواطف غير قادرة على إنتاج الأخلاق (Ahmed, 2000; Holmes, 2010; Irigaray, 1991). ويبدو من هذا الحكم، أنّهم

اختصروا النّفس بمجموعة من الغرائز والرغبات المُدمّرة الَّتِي تحجب الجوانب الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة من النفس والجسد والعواطف. وبقبول هؤلاء الباحثين لمدّعى «دوركهايم» بأنّ العواطف الَّتِي تتولّد بصور جمعيّة طقسيّة تكون مفيدة لربط الأفراد بالجسم الاجتماعيّ الأسمى، فإنهم يرفضون، في الوقت نفسه، أن تكون العاطفة الأخلاقيَّة الفرديّة والشعور المُتجسّد، مصدرًا للفعل الأخلاقيّ. لكن افتراض هؤلاء أن تكون النفس فاسدة بطبعها، أعمى بصائرهم عن التفكير باحتمال أن تكون مصدرًا للإرشاد الأخلاقيّ. هنا لا نتبنّى أنموذج «روسو» المُتعلّق بالخير الموروث في الطّبيعة البشريّة؛ بل نقترح قراءة أكثر توازنًا تعترف بأنّ للنّفس والعواطف قدرةً على إنتاج الأخلاق تضاهي قدرتها على العنف والتدمير.

تعدُّ أخلاقيّات ما بعد الحداثة عند «بومان» Bauman إلى جانب الباحثات النّسويّات، أمثال: «إريغاري» Irigaray و«سارة أحمد»، مهمّة في سياق إعادة الاهتمام للعواطف والجسد بوصفها قوى منتجةً للأخلاق. فـ «بومان» مثلًا، يؤكّد الأهمّيّة الأخلاقيَّة لـ «الفعل بدافع عاطفيّ» بدل «اتباع قواعد مفروضة» في ظروف ما بعد الحداثة، في حين أكّدت «إريغاري» و«سارة أحمد» قيمة العاطفة والمشاعر والجسد في المواجهات الأخلاقيَّة، كما أوضحتا كيفيّة ارتباط تلك العناوين بالعلاقات الجندريّة والعرقيّة مع الآخرين من البشر، وحتى من غير البشر.

كذلك ينظر «سكغز» Skeggs إلى كيفيّة مشاركة العواطف والجسد في إنتاج القيم والاحترام في ما يتعلّق بالتطوّرات الطبقيّة والجندريّة. لكن تأكيد فاعليّة العواطف والجسد في إنتاج الأخلاق لا يعني محاولة الدفاع عن ذات أخلاقيّة غير اجتماعيّة؛ بل هو تأكيد أهمّيّة العواطف والإحساس الجسديّ بوصفه جزءًا من التفاوض الانعكاسيّ للذاتيّة الأخلاقيَّة ضمن التّفاعل الحقيقيّ والخياليّ مع الآخرين (Holmes, 2010: 145). فالعواطف والأجساد هي في الأساس أخلاقيّة واجتماعيّة تقحمنا في علاقات تربطنا بأنفسنا وبالآخرين، أو تفصلنا عنهم.

إضافة إلى ما سبق، أنكرت تشخيصات فريقي سوسيولوجيا الانحدار، التشاؤم الثقافيّ والجماعتيّ، للحاضر الأخلاقيّ، أن تكون الثقافات العلاجيّة وتحقيق الذات الَّتِي تميّزت بالبحث عن الأصالة الشخصيّة، أو اكتشاف الذات، إيجابيّة للأخلاق (Taylor, 1992; Wright, 2008). ورأت «رايت» Wright أنّ بمقدورنا أن

نضع نظريّة لمضمون أخلاقيٍّ إيجابيٍّ للثقافة العلاجيّة. فمع عدم إنكار الإمكانات النرجسيّة وغير السّياسيّة للثقافة العلاجيّة، أشارت «رايت» Wright إلى أنّ قيمة الثقافة العلاجيّة تكمن في قدرتها على إتاحة الفرصة للمجتمع بأن يهتمّ بالمفاسد والكرامة والمعاناة، بدلًا من كبت تلك الأمور ضمن ثقافة الخضوع والرواقيّة، والاعتماد على الذات. فهي تستشهد بتطوّرات مثل تشكيل الوكالة الملكيّة الأسترالية للعلاقات الإنسانيّة، والبحث الوطنيّ للجنة حقوق الإنسان الأستراليّة بشأن الأطفال الذين يحتجزون في دائرة الهجرة. وكشفت سوء المعاملة في الكنيسة الكاثوليكيّة، وبيّنت من خلال تلك النماذج كيف يوفّر العلاج «لغة لدعاوى الظلم وشرعيّته، وسوء المعاملة والعنف» وإلّا فإنّها تبقى مخفيّة، أو مسكوت عنها. (Wright, 2006: 309–10, 2008: 333). كما أوضحت «رايت» كيف يمكن للتّوجّه العلاجيّ للنّفس أن يسفر عن نتيجة اجتماعيّة جوهريّة تتعلّق بالأخلاق والعناية والعدالة.

لكن لماذا نقرأ أنّ ممارسات تحسين الذات غير أخلاقيّة فحسب؟ بالطّبع، يمكن أن نرى «حكمة الشرق»، أو «أكل الطّعام الصحّيّ» ـ المؤشّرات النّرجسيّة بالنّسبة إلى «لاش» Lasch ـ في ضوء أخلاقيّ أكثر إيجابيّة. ومثال على ذلك اليوغا الَّتِي نمت شعبيّتها حديثًا في أستراليا بِوصفِها ممارسةً روحيّةً وجسديّةً (Penman, 2010). ومن المُكوّنات المُهمّة لليوغا: الوعي بالذات، والنُّموّ الشّخصيّ، والعناية بالذات، لكنّها أيضًا وبالأساس ترتبط بوضع النّفس في «آفاق المعنى» الواسعة (Taylor, 1992). وتجدر الإشارة إلى أنّ الاشتقاق اللّفظيّ لكلمة يوغا هو «yug» وهي كلمة سنسكريتيّة تعني «الانضمام معًا» (Graham, 2005). قد نحتاج إلى طرح إشكاليّة القراءات المبسّطة لليوغا ـ الشعبيّة الَّتِي تتزايد يومًا بعد يوم في الغرب لممارسات شرقيّة أخرى كالبوذيّة والتأمّل (Phillips and Aarons, 2007) ـ فتلك القراءات تُصوّر أنّ اليوغا مُصابة بأعراض النرجسيّة الغربيّة المنغمسة في الملذّات.

يلزمنا مزيد من الحجج الدقيقة الَّتِي تهتم بالإمكانات الأخلاقيَّة لهذه الممارسات؛ وكيف يمكن أن تعزز تحقيق الذات والتنمية الشخصية في إطار علاقات المسؤولية الأخلاقيَّة الإيجابية بين النفس والجسد والطبيعة والبشر والبيئة. وكما ورد في مجلة اليوغا Yoga Journal في وصفها لممارسة اليوغا: «تصبح أكثر وعياً بكيفية

تأثير الخيارات الصغيرة الَّتي تتخذها كل يوم، فيك وفي مجتمعك وفي العالم من حولك» (Ferreira, n.d.).

تتردّد أصداء ذلك الموقف في كتاب «تايلور»، «أخلاقيّات الأصالة» (1992: 66). يرى تايلور أنّ أخلاق اكتشاف الذات وتحقيق الذات ـ وضعت ضمن «آفاق الدّلالة»؛ (أي العلاقات الودّيّة، والطبيعة، والمجتمع، والبيئة، والدين) ـ هي مُثُل أخلاقيَّة عُلْيا معاصرة جديرة بالاهتمام. لا ينكر تايلور احتمال وجود نرجسيّة في قيم اكتشاف الذات وتحقيق الذات، لكنه، في الوقت نفسه، يفتح فضاءً أخلاقيًّا خلّاقًا حول ما يمكن لتلك القيم أن تفعله في عصر العلمنة. إذن؛ ما أغفلته نظريّات الانحدار هو إمكان بناء ثقافات العلاج، وتحقيق الذات ضمن إطار أكثر إيجابيّة من الاحترام الأخلاقيّ للآخرين. وعندما تتحرّر النَّظريَّة الاجتماعيّة من طوق الافتراضات الدوركهايميّة المتعلّقة بالطبيعة البشريّة، فإن هذا يفسح مجالًا كافيًا للتوجُّه نحو رؤية أكثر تأكيدًا على الأخلاقيّات المرتكزة على الذات، وقيم تحسين الذات بدلًا من النّظرة المهينة الَّتي وضعها «المتشائمون الثقافيّون» و«الجماعتيّون».

مصادر الأخلاق

لا شكّ في أنّ الأخلاق عند «دوركهايم» تسير من الأعلى إلى الأسفل. فالنّتيجة الطبيعيّة لأنطولوجيا الإنسان ذي الطبقتين homo duplex هي أنّ الأخلاق يجب أن تكون مُتأصّلة في بِنْيةٍ سُلطويّةٍ عُلْيا ـ قد تكون دينًا، أو بديلًا عقليًّا يقوم مقامه ـ توجّه الفرد المحكوم بالشهوة والأنانيّة وتُنظّمه. إذن؛ يجب أن تصدر الأخلاق من شيء أسمى من النفس؛ لأنّ النفس لا يمكن أن تكون مصدرًا للأخلاق. تلك الفرضيّة واضحة أيضًا في نظريتي سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقيّ اللّتين ركّزتا على التبعات الأخلاقيَّة السّلبيّة لضعف التّراث، والسّلطة الدينيّة، والمجتمع.

ذلك النّقد وثيق الصلة بشكل خاص بأجندة «بيللا» و«إتسيوني» و«ماكإنتاير» المجتمعيّة، حيث يُظهِر هؤلاء الباحثون ولاء واضحًا لفكرة «دوركهايم» الَّتي تقول: إنّ المجتمع هو المصدر الوحيد المناسب للأخلاق فمن خلال الجماعات فقط يمكن استغلال الالتزامات الأخلاقيَّة والمشاعر الفرديّة وتأكيدهما وتأييدهما (168/Smart, 1999). وهذا يستبعد أن يكون الفرد مصدرًا محتملًا للأخلاق،

ويتجاهل كيف يمكن أن يعمل «المجتمع»، أو «الجماعة» كما يعرّفه «بومان» Bauman (1989: 174) بأنه «قوّة لإسكات الأخلاق». كما يستبعد «دوركهايم» والجماعتيّون أن يكون المجتمع والجماعة، تلك المقامات المحترمة الَّتِي تصدر منها الأخلاق، مصادر بذاتها للّا- أخلاق.

يمكن تقديم حجّة مقابلة للحجّة الَّتِي أكّدت أنّ الدين منتج للمبادئ الأخلاقيَّة ؛ ذلك أنّ إصرار «دوركهايم» على أنّ الغرض من الدين هو بناء مجتمعات مُتماسكة ومُنظّمة من خلال التّنظيم الأخلاقيّ للأفراد، يتجاهل إمكان تشجيعها على اللّا- أخلاق. فكما رأى «كوزر» Coser (1977: 223) يبدو أنّ دوركهايم قد أعمى عينيه عن «حقائق اجتماعيّة» واضحة: وهي أنّ الدين مرتبط تاريخيًّا بأفعال منظّمة من الكراهية، والعنف، والقتل الجماعيّ، والاستعمار، والإرهاب، والحرب. ينطبق ذلك النقد على المتشائمين الأخلاقيّين والمجتمعيّين الذين يشتركون في قراءة مفرطة في التفاؤل للدين المُنظّم بوصفه قوّةً أخلاقيّة إيجابيّة. ويبدو أنّ «دوركهايم» وآخرين غيره ينكرون أنّ الأخلاق من الأعلى (من الدين، أو من غيره) قد لا توفّر دائمًا طريقًا أكيدًا لفعلٍ أخلاقيّ «صحيح».

يبيّن «بومان» Bauman كيف يمكن «للمجتمع مع الدين» أن يعمل بوصفه قوّةً أخلاقيّةً قمعيّة في مناقشته للجرائم البشريّة الَّتِي حصلت في ألمانيا النّازيّة. فبالنسبة إلى «بومان» يُمثّل الهولوكوست عملًا وحشيًّا خارجًا عن المألوف في الأنموذج الدوركهيميّ للأخلاق الَّتِي ولّدها المجتمع؛ ما يوضح كيف أنّ اتّباع القانون الأخلاقيّ للمجتمع يمكن أن يكون مرادفًا لتنفيذ أكثر الأعمال البشرية فسادًا. كما يقدّم «بومان» نقدًا لاذعًا لـ «الجماعة» بشكل خاص، ويرى أنّها «عبء الفرد ومصدر الأذى الَّذِي يتعرّض له»، وهي «تصادر» مسؤوليّة الأفراد الأخلاقيَّة لمصلحة الأوامر الصادرة من الأعلى، وتستبعد الأصوات الأخلاقيَّة البديلة.

ما يقلق «بومان» هو أنّ وعد الجماعتيّين بالتكافل والراحة والفهم المُتبادل، جاء على حساب الحرّيّة والاستقلال والإفلات الموعود من «عذاب المسؤوليّة الأخلاقيَّة». الجماعة عند «بومان» سيف ذو حدّين، تعيش بين الوعد بالأمن مقابل ثمن باهظ، وهو فقدان الحرّيّة: «مجتمع من دون حرّيّة مشروع مرعب كالحريّة بلا مجتمع»؛ غير أنّ الأساس الَّذِي يقوم عليه نقد «بومان» هو أنّ التحليل

الَّذِي يركّز على تحقيق الأخلاق في «المجتمع» ـ الملخص في فكر «دوركهايم» المجتمعيّ ـ يقرّ الخضوع والامتثال للأوامر، وتقويض الحرّيّة الأخلاقيَّة للأفراد، ويُعزّز التعصُّب حيال الفروقات الأخلاقيَّة . أمّا السؤال الَّذِي يطرحه «بومان» على المجتمعيّين وعلى «دوركهايم» فهو: ما الَّذِي يحصل لمن هم خارج الدَّور الاجتماعيّ، والجماعة، والقبيلة، أو الأمّة؟ وإذا كان تحديد الأخلاق دائم الارتباط بأهداف الجماعة، ما الَّذِي يحصل للأفراد، أو الجماعات الَّذين لا يتشاركون في الموقف الجماعيّ؟

وظائف الأخلاق

تميل نظريّة «دوركهايم» الأخلاقيَّة إلى اختزال الأخلاق بوظائفها الاجتماعيّة الموضوعيّة. فتأسيس التّلاحم الأخلاقيّ والنظام من خلال التنظيم الاجتماعيّ لدوافعنا ما قبل الاجتماعيّة هو نقطة نهاية للأخلاق. يقول «دوركهايم»: «بالنسبة إلينا الأمر غير قابل للنّقاش، إنّ وظيفة الأخلاق العمليّة هي جعل المجتمع ممكنًا، ومساعدة الناس على العيش معًا من دون كثير من الأذى والتّنازع، وحماية المصالح الاجتماعيّة الكبرى» (Durkheim, 1993 [1887]: 65). إنّ المشكلة في هذا الافتراض «الوظيفيّ»، أنه إذا اختزل السلوك الأخلاقيّ بإنجاز الغايات الاجتماعية الموضوعية، فكيف يمكن تقويم المضمون الحقيقيّ للنّظام الأخلاقيّ؟ وإذا كنّا «لا نقدر»، كما يرى «دوركهايم»، «أن نتطلّع إلى أخلاق غير تلك الَّتِي ترتبط بوضع مجتمعنا»، فما الَّذِي يعنيه هذا لتقويم مجتمع فاسد، غير أخلاقيّ، أو فاشيّ؟ هذا إذا كان المجتمع «سليمًا» في جميع وظائفه، لكن يحدث مثلًا، أن يكون «مجتمعًا مُستعبدًا»، فكيف يمكن في نظام «دوركهايم» أن نُندّد به من النّاحية الأخلاقيَّة»؟ هل نملك الأدوات لنقده وفقًا لنظريّة «دوركهايم»؟ وهل يجوز أصلًا أن نُندّد به؟

يشير نقد «بومان» لنظريّة «دوركهايم» الاجتماعيّة إلى أنّها تعرض «اختزاليّة اجتماعيّة» ومِنْ ثَمَّ؛ توجّهنا إلى مستنقع النسبيّة الأخلاقيَّة. إذا كانت الأخلاق «مرادفة للانسجام الاجتماعيّ وإطاعة قواعد السلوك الَّتِي ترعاها الأغلبيّة»، فهذا يعني أنّ السّلوك الأخلاقيّ مجرّد فعل ينسجم مع ما «يفعله الجميع» (Bauman, 1989: 172). لذا، يسأل بومان : إذا اختزلت الأخلاق بالامتثال لقواعد السلوك السّائدة في المجتمع، فما الأُسُس الَّتِي نملكها لتقويم المجتمعات المختلفة؟ ومِنْ

ثَـمَّ؛ مـا أسـاس تعقّـل الفعـل الأخلاقـيّ الَّـذِي يتعـارض مـع قواعـد السّـلوك السـائدة فـي مجتمـع مـا؟ مثـلًا، كيـف يمكننـا، مـن خـلال تطبيـق نظريّـة «دوركهايـم»، تعقّـل البطولـة الأخلاقيَّـة للضّبّـاط العسـكريّين النّازيّيـن الّذيـن أنقـذوا اليهـود مـن غـرف الغاز، أو الأعمـال البطوليّـة لأفـراد مثـل: هـوغ تومسـون Hugh Thompson الَّـذِي تصـرّف بمفـرده لإنقـاذ المدنيّيـن الفيتناميّيـن فـي أثنـاء حفلـة القتـل الأميركيّـة المعروفـة بمجـزرة «مـاي لاي» My Lai ؟

علـى الرّغـم مـن ضعـف ذلـك النّقـد بالنسـبة إلـى الباحثيـن المعاصريـن، إلَّا أنَّنـا نجـد أصـداء تحليـل وظيفـيّ لـدى فريقَـيْ سوسـيولوجيا الانحـدار الأخلاقـيّ. وأكثـر هـذا التحليـل وضوحًـا تأكيـد «إتسـيوني» Etzioni الأخـلاق بِوصفهـا نتـاج «شـبكة علاقـات اجتماعيّـة مؤثّـرة» و«قيـم مشـتركة» (Etzioni, 2001: 359)؛ مـا يفتـح البـاب لنقـد مماثـل للنّقـد الَّـذِي وُجّـه لدوركهايـم، فهـل يجـب احتـرام الحـزب البريطانيّ الوطنـيّ، أو حـزب الأمّـة الواحـدة الأسـتراليّ مثـلًا، وتشـجيعه لمجـرّد أنـه جماعـة ذات روابـط اجتماعيّـة متينـة، وقيـم مشـتركة؟

هنـاك وظيفيـة مشـابهة واضحـة فـي كتب «ريـف» و«ماكإنتايـر»، «المبـدأ التوليديّ للثقافـة يعبّـر عـن نفسـه فـي الحرمـان الإيجابـيّ ـ فـي شـخصيّة مثاليّـة وظيفتهـا إلـزام الفـرد بالجماعـة». هـل يعنـي هـذا أنّ أيّ ثقافـة سـتكون مقبولـة أخلاقيًّـا طالمـا أنّهـا تلبّـي مطلـب «ريـف» المتعلّـق بكبـت الرّغبـات؟ ومتـى يكـون الكبـت اسـتغلالًا، وإلـى أيّ درجـة يمكـن التسـامح معـه إذا حقَّـق هـدف الأخـلاق الثقافيّـة الجمعيّـة؟ إضافـة إلـى مـا مـرّ، تفتـرض مجتمعيّـة «ماكانتايـر» أنّ الأدوار الاجتماعيّـة هـي أدوار وظيفيّـة تجسّـد بالضـرورة أهدافًـا خاصّـة نسـجت لتنتـج فضيلـة اجتماعيّـة (Hall, 1991: 99).

فـي حيـن أنّ إصـرار «ماكإنتايـر» علـى الفضائـل الَّتِـي وجـدت لتكـون غايـات اجتماعيّـة، قـد يحميـه إلـى حـدٍّ مـا مـن نقـد يتعلّـق بتقديـم «الغايـات» علـى المحتـوى الأخلاقـي، فـإن السـؤال مـا زال مطروحًـا، فضائـل مـن الَّتِـي تتقـدّم، وكيـف تُقـوّم تلـك الفضائـل، ومـا الأدوار الاجتماعيَّـة الَّتِـي يمكـن التسـامح معهـا مـن أجـل تحقيـق هـدف بنـاء الفضيلـة؟ يكمـن أصـل المشـكلة، كمـا هـي الحـال مـع «دوركهايـم»، فـي مـن يحـدّد المصلحـة العامّـة الَّتـي تعمـل المجتمعـات لأجلـه، وكيـف يمكـن تقويـم المضمـون الأخلاقـي لمجتمـع فيـه ذلـك النّظـام الغائـيّ؟

الخاتمة

طـرح البحـث إشـكاليّة مركزيّـة مفادهـا أنّ سوسـيولوجيا «دوركهايـم» الأخلاقيَّـة ارتكـزت على مجموعـة مـن الآراء الإشـكاليّة الَّتِي تقـول بضـرورة «المجتمـع» من أجل ضبـط ميـول البشـر اللّاـأخلاقيّـة، وأنّ تلـك الآراء أسـهمت في مقاربـات اتّجـاه التّشـاؤم الثقافيّ والاتجـاه الجماعتيّ للأخـلاق. وحـدّد البحـث ثـلاث فرضيّـات عرّفـت بأنّهـا إشـكاليّة في سوسـيولوجا «دوركهايـم» الأخلاقيَّـة : أولًا؛ أنمـوذج الإنسـان ذي الطبقتين homo duplex للطبيعـة البشـريّة، ثانيًـا؛ تأكيـده ضـرورة المجتمـع بِوصفـه قـوّةً مُنتجـةً للأخـلاق، وثالثًـا؛ إصـراره على وظائـف الأخـلاق.

في مناقشـة الفرضيّـة الأولى، كان المدّعى أنّ المتشـائمين الثّقافيّيـن والمجتمعيّيـن يشـاركون «دوركهايـم» رأيـه المسـتهين بالطّبيعـة البشـريّة، والنفـس، والعواطـف. فقـد وضعـت حجـج «ريـف» و«إتسـيوني» و«بـل» الفـرد في حالـة مـن العدوانيّـة المدمّـرة، والرغبـة والأنانيّـة الصّـادرة مـن الهـو the id . وأشـير إلى أنّ تلـك الافتراضات المشـتركة أنطولوجيًّـا تحـول دون إمكانيّـة الإبـداع الأخلاقـيّ للـذات، وتنكـر القـدرة الأخلاقيَّـة للعواطـف والأجسـاد، وتطـرح رأيًـا أُحـادي البُعـد في ثقافـات العـلاج وتحقيـق الـذات؛ لأنّهـا حتمًـا تقـوم على الأنانيـة والاسـتغراق في الذاتيّـة. هـذا لا يعنـي التسـليم بفرضيّـة وجـود الخيـر المُتأصّـل في الطبيعـة البشـريّة؛ بـل يقتـرح موقفًـا وسـطيًّا يقبـل بالقـدرة والكفـاءة الأخلاقيَّـة، إلى جانـب الميـول العنفيّـة والهدّامـة.

إنّ اعتقـاد «دوركهايـم» بـأنّ الأخـلاق إنجـاز اجتماعـيّ خالـص، يرتكـز علـى خضـوع الفـرد للمجتمـع، يرتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بافتـراض أنّ النفـس غيـر أخلاقيّـة. وقـد اتّضـح كيـف أسّـس ذلـك الافتـراض لانشـغال «دوركهايـم» الفكـريّ الأساسـيّ بأزمـة الأخـلاق إبّـان انهيـار المجتمعـات التّقليديّـة، والتّشـكيلات الاجتماعيّـة. لكـن المشـكلة في ذلـك الفهـم للأخـلاق، تكمـن في الفشـل بالاعتـراف بالفسـاد الأخلاقـيّ بوصفـه نتيجـةً طبيعيّـةً مُحتملـةً للمجتمـع (Bauman, 1989). وطـرح ذلـك النّقـد إشـكاليّة الـرأي الَّـذِي يتشـارك فيـه علمـاء اجتمـاع الانحـدار الأخلاقـيّ القائـل: إنّ تضعضـع العوامـل الخارجيّـة كالإيمـان، والمجتمـع، والتـراث؛ أوصلـت النّظـام الأخلاقـيّ إلـى حالـة الاحتضـار. هنـاك مـن رأى أنّ النَّظريَّـة المُجتمعيَّـة تعرّضـت لذلـك النّقـد بشـكلٍ خـاص. وقـد اقتـرح كلّ مـن «ماكإنتايـر»، و «إتسـيوني»، و«بيـلا» العـودة الرومنطيقيّـة إلـى «المجتمـع»، وتجاهلـوا أنّ الإصـرار علـى إيجـاد نظـامٍ عـام للقيـم قـد يضعـف

المسؤوليّة الأخلاقيَّة الفرديّة ويسكت، أو يبعد الأصوات الأخلاقيَّة البديلة.

أخيرًا، هناك من رأى صعوبات في تحليل دوركهيم الوظيفيّ للحياة الأخلاقيَّة. على الرّغم من أنّ ذلك النقد أقل بروزًا في كتابات «بل» و«كارول» و«لاش» و«بيلا»، إلّا أنّه كان موجودًا ضمنًا في كتابات «إتسيوني» و«ريف» و«ماكانتاير». المشكلة الأبرز في التشديد على «وظائف الأخلاق» تكمن في التقليل من شأن المضمون الأخلاقيّ الحقيقيّ للمجتمع المتعلّق بالأهداف المُجتمعيّة المفترضة للنّظام، والاستقرار، والتماسك.

إنّ طرح إشكاليّة الآراء الرئيسة الَّتِي أدمجت في «علم الأخلاق» الدوركهايميّ، وإيضاح كيف ارتكز عليها فريقا سوسيولوجيا الانحدار: «المتشائم الثقافيّ» و«الجماعتيّ»، يوجِد فضاء بديلًا للبحث الأخلاقيّ المعاصر خارج أنموذجي: التراجع، والانحدار. وأخيرًا، اقترح البحث تفسيرًا أكثر إيجابيّة للظروف الأخلاقيَّة المعاصرة، وبيّن كيف يمكن إصلاح النَّظريَّة الاجتماعيّة من خلال عَدّ العواطف، والجسد، ومفاهيم تحسين الذات والأصالة ركائز أخلاقيّة مهمّة لكلّ فعل يومي يمارسه الإنسان.

أثر الأخلاق الكانطيَّة في أخلاقيّات الفكر العربيّ المعاصر

غيضان السيد علي*

تمهيد

اهتمّت الأخلاق الكانطيَّة بالبحث عن إنسانيَّة الإنسان، فصار الإنسان عند إيمانويل كانط (1724 I.Kant ـ1804م) «غاية» في ذاته وليس مُجرّد «وسيلة». فهو ذلك الإنسان الَّذي يرتفع ويسمو فوق سائر الأشياء، فله «كرامة» وله «ثمن»، وجعل من القانون الأخلاقيّ قيمةً إنسانيَّةً عُلْيا. وقد تبلورت الأخلاق الكانطيَّة عبر خمسة محاور رئيسة هي: الإرادة الخيّرة، والواجب الأخلاقيّ، والقانون الأخلاقيّ، والأمر المُطلق، وحُرّيَّة الإرادة. فقد اعتقد كانط الإرادة الخيّرة (النِّيَّة الطّيّبة) هي الشّيء الوحيد الَّذي يمكن أن يُعدّ خيرًا في ذاته لا لما يترتّب عليها من نتائج، أو ما تحدثه من آثار؛ إنها خيّرة ؛ لأنّها تعمل بمقتضى الواجب، وبصرف النَّظَر عن النتائج. وتحليل مفهوم الإرادة الخيّرة يرتدّ بنا إلى مبدأ أساس واحد هو «الواجب الأخلاقي» وهو يعني ضرورة أداء الفعل احترامًا للقانون العقليّ في ذاته. والقانون الأخلاقي هو ذلك الَّذي يستند إلى العقل ومبادئه المطلقة.

تأسيسًا على هذا المبدأ العقليّ للواجب الخُلقيّ ميَّز كانط بين نوعين من الأوامر:

* أستاذ الفلسفة المشارك بكليَّة الآداب جامعة بني سويف- مصر.

المطلقة، والشّرطيّة؛ رأى أنّ الأولى هي الَّتِي تُمثّل الفعل الأخلاقيّ؛ لأنّها تكون مطلوبة لذاتها، ونابعة من العقل بعكس الأخرى الَّتِي تعلق على شرط، ويكون الفعل الأخلاقيّ فيها وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. ولذلك، فهي لا تصلح لتأسيس الأخلاق. واشترط كانط ـ شأن معظم الفلاسفة ـ توفّر حرّيَّة الإرادة بوصفها شرطًا أساسًا لقيام الأخلاق الحقيقيّة.

على الرّغم من سُمُوّ هدف كانط ونُبل غايته في الارتقاء بالأخلاق الإنسانيَّة إلّا أنّ فلسفته الخلقيَّة عانت من كثير من أوجه القصور والضّعف والنّقصان؛ حيث كان الاعتماد الكامل على العقل في إقامة الأخلاق هو الأمر الَّذي جعلها أخلاقًا صوريَّةً لا تساعد الإنسان العادي في حياته اليوميَّة الواقعيَّة على تدبير شؤونه العمليّة؛ لأنَّ الواجب الخلقيّ الكانطيّ يأخذ شكلًا مثاليًّا مُتطرّفًا لا يقبل الاستثناءات؛ بل يجعله مُتّسمًا بالصّرامة العقليَّة الجامدة الَّتِي تستبعد تمامًا العواطف الإنسانيَّة ودورها المُهمّ في الفعل الخلقيّ. كذلك تخسر الأخلاق الكانطيَّة باعتمادها على العقل وحده بعيدًا ممّا يُوفّره الدين من إمكانات إيمانيّة، وما يمتلكه من وسائل عمليَّة تجاوز إمكانات العقل، وما يفعله الدّين في نفوس المؤمنين به يفوق كلّ قدرات المبادئ الخلقيَّة القائمة على العقل وحده. فالإلزام الخلقيّ عند كانط يصدر من العقل وحده دون نظر لأوامر الدّين، ودون خوف من عقاب الله . وهذا يعني الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الدين الَّذي أنزله الله تعالى لتنظيم حياة النّاس، وليُتمّم مكارم الأخلاق.

كما يظلُّ الانتقاد الأكبر للأخلاق الكانطيَّة مُمثّلًا في أنّ أداء الفعل احترامًا للقانون وحده وخضوعًا له هو قول غير معقول؛ لأن العقل يلزمنا دائمًا بالبحث عن «الحيثيّات» الَّتِي تصوغ القانون الَّذي يأمرنا؛ لماذا نتصرف هكذا؟ وما الغاية من الفعل الَّذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسباب يقبلها العقل. ولك أن تتخيّل أنّ كانط يرى في القاعدة المشهورة «عامل النّاس بما تحب أن يعاملوك به» أنّها لا تُعبّر عن رؤية أخلاقيَّة خالصة بقدر ما تُعبّر عن شيء من الأنانيَّة المُتّشحة بوشاح الأخلاق!

هذا فضلًا عن أنَّ النَّاظر إلى فلسفة كانط الأنثروبولوجيَّة يجد فيها ما ينسف فلسفته الأخلاقيَّة من أساسها؛ حيث نجد لديه نزعة عنصريَّة صريحة لا تليق بمقامه الفلسفيّ السّامي؛ حيث صنّف الأجناس البشريَّة حسب اللّون إلى أربعة أقسام

(البيض- الصُّفر- السّود- الحُمر) ورأى أنّ أصحاب البشرة البيضاء(الأوروبيّين) يحتلّون المراتب العُلْيا في مراتب التّفوُّق والذكاء وهم الأكثر ذكاءً وفاعليَّة ومقدرة على بناء الحضارات، وأنّ أصحاب البشرة الصفراء(الآسيويّين) يأتون في الدرجة الثانية وهم أقل قدرةً وموهبةً من أصحاب المرتبة الأولى، وأنّ أصحاب البشرة السّوداء من الزنوج (الأفارقة) لا يصلحون إلّا أن يكونوا خدمًا وعبيدًا للجنس الأبيض، أمّا الهنود الحمر من سكّان أمريكا الأصليّين فهم أصحاب المستوى الأدنى بين البشر، وأسوأ النّاس وأقلّهم تطوّرًا وذكاءً. ولا شكّ أنّ كانط بذلك قد وقع في إثم العنصريَّة المقيتة عبر احتقار البشر وازدرائهم من خلال تقسيم عنصريّ لا يليق بالقيم الأخلاقيَّة الَّتي نادى بها[1]. فكيف يمكن التوفيق بين السُّموّ الأخلاقي في فلسفته الأخلاقيّة، وبين تلك النّزعة العنصريَّة المقيتة في مقالاته وأعماله الأنثروبولوجية؟

على الرغم من كثرة الانتقادات الَّتي وُجِّهت ـ وما يزال بالإمكان توجيه غيرها ـ للأخلاق الكانطيَّة إلّا أنّها وجدت صدى كبيرًا لها في المذاهب الأخلاقيَّة ورؤاها لكثير من المفكرين العرب المعاصرين؛ حيث اطّلع المفكّرون العرب على فلسفة كانط في مناخ نظريّ وأيديولوجيّ مختلف، صاحبه اختلاف في فهم فلسفته واستلهامها، ففهمه أحدهم بوصفه فيلسوفًا وضعيًّا، وفهمه آخر بوصفه فيلسوفًا مثاليًّا ترنسندنتاليًّا وقف عند «الظاهر» وعجز عن معرفة الباطن» الجوانيّ» الَّذي يُمثّل «الشيء في ذاته»، وتأثر ثالث بالروح العقليّ والمنزع النقديّ، وحاول رابع أن يعدل مثاليّته الخلقيَّة المُتزمِّتة المُتطرّفة الَّتي لا تناسب طبيعة الإنسان، الَّذي لا هو ملاكًا ولا حيوانًا، ولكنه ذو طبيعة مزدوجة جوهرها الصراع والتناقض الأليم في ما يخصُّ الجانبين المُتضادَّين ... إلخ.

لذلك، اختلف تأثّر المفكرين العرب بكانط، فكلّ واحد منهم رآه حسب لون النظارة الَّتي ينظر إليه منها، فظهرت اتّجاهات فلسفيَّة عربيَّة مُتنوّعة تنبت جذورها في الفلسفة الكانطيَّة؛ بل ويرى بعضهم بأن أثر كانط في الفكر العربيّ لا يقتصر على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفيَّة تقوم على تأكيد النّقد وتجاوز الميتافيزيقا

1- علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المظلم في الفلسفة الكانطيَّة- مأزق كانط الأخلاقيّ، مقال إلكترونيّ منشور على الرابط التالي: https://watfa.net/archives/11835تم الدخول عليه في 20/7/2022.

والأخـلاق والاهتمـام بتأكيـد الخيـر والقانـون الأخلاقـيّ الدّاخلـيّ؛ بـل تحـوّل إلـى جوانـب أخرى أكثـر فاعليَّـة تخلخـل التفكيـر السّـائد في الثقافـة العربيَّـة؛ خاصّـة في ما يتعلّـق بالموقـف مـن التفسـيرات المُتشـدّدة في التُّـراث، والدّيـن، والسّياسـة.

تكمـن أهمّيَّـة هـذا البحـث في كونـه يرصـد بعـض المحـاولات الجـادّة في فكرنـا العربـيّ المعاصـر الَّتِـي سـعت إلـى تأسـيس مذاهـب أخلاقيَّـة انبنـت على مثاليَّـة كانـط الخُلقيّـة، وكيـف تعاملـت مـع نواقصهـا ومواطـن ضعفهـا، وأبـرز تلـك المحـاولات الفلسـفيَّة مـا جـاء في: الجبـر الذّاتـيّ عنـد زكي نجيـب محمـود، والجوانيَّـة عنـد عثمـان أميـن، والديـن والأخـلاق عنـد يحيـى هويـدي، هـذا فضـلًا عمّـا قدّمـه توفيـق الطويـل في مثاليّتـه المُعَدَّلـة الَّتِـي برئـت مـن التَّزمُّـت المقيـت الَّـذي قدّمتـه المثاليَّـة الأخلاقيَّـة الكانطيَّـة، وحاولـت تعديـل تلـك النّواقـص والشـوائب الَّتِـي عابـت مثاليَّـة كانـط.

الجبر الذّاتيّ عند زكي نجيب محمود

اهتـمَّ زكـي نجيـب محمـود(1905ـ1993) [1] بكانـط اهتمامًـا كبيـرًا، وأولاه مسـاحةً كبيـرةً في مؤلّفاتـه بـدءًا مـن «قصـة الفلسـفة»، حيـث عـرض لـه في سـياق تناولـه التّاريخـيّ للفلاسـفة، وظـلّ ذلـك الحضـور الكانطـيّ موجـودًا في روح كتاباتـه حتـى آخـر مؤلّفاتـه الموسـوم بـ«حصـاد السّـنين»، وهـو إذا كان قـد تنـاول كانـط في سـياقاتٍ مُتعـدّدة مـن كتاباتـه، إلّا أنّـه كان مـن الأُسُـس الفلسـفيَّة الرئيسـة الَّتِـي أسّـس عليهـا أطروحتـه حـول «الجبـر الذّاتـيّ».

الجبـر الذّاتـيّ الَّـذي نتناولـه هنـا كأنمـوذج للحضـور الكانطـيّ في فكـر زكـي نجيـب محمـود يـدور حـول مشـكلة الحرّيَّـة الَّتِـي شـغلته منـذ مطلـع شـبابه، وفرضـت نفسـها عليـه كمـا تفـرض نفسـها على غيـره مـن النّـاس، حيـث إنّ تلـك المشـكلة لـم تكـن في يـوم مـن الأيـام حكـرًا على فيلسـوف مـا، أو على مذهـب بعينـه دون سـواه مـن مذاهـب الفكـر الفلسـفيّ، فهـي مشـكلة الإنسـان في كل زمـان ومـكان في صراعـه مـع الطبيعـة، والمجتمـع، والماضـي، واللـه نفسـه! وقـد حـاول الإنسـان أن يُحطّـم هـؤلاء الأغيـار حتـى

1- زكـي نجيـب محمـود مُفكّـر مصـريّ عمـل أسـتاذًا للفلسـفة بجامعتـي: القاهـرة، والكويـت وعددًا مـن الجامعـات الأمريكيّـة، أصـدر مجلـة «الفكـر المعاصـر»، ولـه العديـد مـن المؤلّفات الفلسـفيَّة والأدبيَّـة والفكريَّـة مـن أهمّهـا:» الجبـر الذّاتـيّ- نحـو فلسـفة علميّـة- الشـرق الفنان-قصّـة عقـل- قصّـة نفـس- نافـذة علـى فلسـفة العصر-حصـاد السّـنين، وغيرهـا...

يثبت لنفسه أنّه حُرّ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيدًا لا تستند حرّيّته إلى شيء! ثم خُيّل إليه أنّ لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عمليًّا على حرّيّته، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء الَّتي هي قضاء على كلّ إرادة. فما تزال تلك المشكلة تتبوّأ عرش المشكلات الفلسفيَّة الَّتي يعالجها الفكر الإنسانيّ منذ القدم، وما تزال مشكلة ميتافيزيقيَّة مُلحّة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل في كلّ زمان ومكان[1].

فذهب زكي نجيب محمود يطلب الحقيقة في العلم التجريبيّ، فوجد أنّ صفوة الدِّراسات العلميَّة ـ منذ ظهور العلم في القرن السّابع عشر حتى الآن ـ كانت تتّجه إلى تدعيم المذهب الجبريّ، لكنها مع ذلك لم تفلح في تقديم تفسير يقنع الإنسان بأنّ سلوكه حتميّ بالضرورة، ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنّه أسير الفرديّات الطبيعيَّة فإننا لا يمكن أن ننجح تمامًا في أن نقضي على ما لديه من شعور بالحرّيّة، فحرّيَّة الإرادة تدلّ عليها شهادة الوجدان، ويقنع بها الإنسان أتمّ الاقتناع، كما يشهد بها سليم العقل والحواس دون حاجةٍ إلى دليلٍ يهديهما، أو معلم يرشدهما، ولو لم يكن الأمر كذلك فكيف ينعقد إجماع الناس على نسبة الأفعال إلى أصحابها[2].

أي أنّه إذا كانت الدراسات العلميَّة أدّت إلى تدعيم المذهب الجبري بقوة وبشكل وصل أحيانًا إلى حدّ الشطط، فإن حرّيَّة الإرادة لم تعدم أنصار يقفون بجانبها ويدافعون عنها، ويصلون في هذا الدفاع أيضًا إلى حدّ الشطط أيضًا؛ بحيث يكون كل شيء ممكن ولا شيء مستحيل ولا شيء مؤكد في حياة الإنسان، فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيّئ السلوك والعكس، وهنا نصل إلى طريق مسدود ينتهي بتهافت الرأيان معًا. فكيف نخرج من هذا المأزق؟ وهل يوجد مذهب ثالث يمثل ديالكتيكًا بالمعنى الهيجلي؟ هذان هما السؤالان اللَّذان طرحهما زكي نجيب محمود على نفسه، وحاول أن يجيب عنهما في أطروحته «الجبر الذّاتيّ»، حيث يقول: «غمرني شعور قوي بتأييد منظوره الَّذي يقول أنّ أفعال الإنسان الإراديَّة أفعال حتميَّة أو جبريّة، واعتقدت أن الإنسان كغيره من

1- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرّيّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص3 - 4.

2- إمام عبد الفتاح إمام، مقدّمة الجبر الذّاتيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973، ص13 - 14، وأيضًا: زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة،1959، ص57، وأيضًا: عثمان أمين، رائد الفكر المصريّ، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1955، ص93.

الكائنات في هذا الكون ليس إلّا حصيلة لعوامل مُعيّنة لو عرفها أحد الرياضيّين... لأمكن له أن يتنبّأ بسلوكه في دقّة تامّة، لكنّني كلّما أمعنت التفكير في هذا الموضوع ازداد ميلي للأخذ بمنظوره المُضادّ، وأخيرًا انتهيت إلى نتيجة اقتنعت بها جدًّا وهي: إنّ الإنسان حُرٌّ، لا بمعنى حرّيَّة انعدام القانون، أو الخضوع للعشوائيّة، لكنه حُرٌّ بحرّيَّة مُنظّمة تنظيمًا سببيًّا، فالفعل الإراديُّ معلول وهو حرٌّ في آن معًا، وهذا ما أسمّيه بالجبر الذّاتيّ»[1].

إذن؛ فهو يرى أنّ الفعل الحاضر لأيّ فرد معلول لماضي هذا الفرد، لكن الماضي نفسه من صُنعه، ولهذا فإنّ الماضي هو العاقل الضروري باستمرار، لكنه ليس علّة كافية للفعل الإرادي الّذي يحدث في الحاضر، وبمعنى آخر: الفعل في اللّحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل ـ لا ضروري ـ للماضي، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه من دون الماضي، لكن الماضي يمكن تصوُّره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصوّر الفعل الحاضر[2]. فيكون الإنسان بناءً على ذلك مُجبرًا ذاتيًا؛ أي يصبح مجبرًا عن طريق «نفسه» لا عن طريق غيره.

إذن؛ فقد استخدم زكي نجيب محمود صاحب الدّعوة إلى العلم والحرّيَّة فلسفة كانط وذلك في دعوته إلى تأكيد العلم والنّزعة العلميَّة التّحليليَّة من جانب، والإبداع والحرّيَّة من جانب آخر، فيظهر كانط من خلال كتابَي: زكي نجيب محمود «المنطق الوضعيّ» و«موقف من الميتافيزيقا» رافضًا لكلّ ميتافيزيقا، مُبشّرًا بالفلسفة الوضعيَّة الّتي تؤكّد الاتّجاه العلميّ ووحدة العلم، كما تؤكّد الاتّجاه التجريبيّ الوضعيّ والتحليل المنطقي للُّغة. والتّحقُّق التجريبيّ للقضايا العلميَّة، أو إمكانيَّة ذلك التحقُّق. وبعبارة أخرى، الإيمان بعالم الحسّ ووقائعه المختلفة الّتي لا وجود لسواها. والاقتصار على العالم التجريبيّ الّذي تحكمه القوانين الطّبيعيّة. ولكنّه على الرّغم من ذلك لم ينفِ أبدًا إيمانه بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرّيّة.

مِنْ ثَمَّ؛ عاد زكي نجيب محمود إلى فلسفة كانط الدّاعمة للحرّيّة، فكانط يعدُّها الأساس الّتي تقوم عليها الأخلاق، ومن دونها تفقد الأخلاق معناها، وتنهار مفاهيم الواجب والإلزام والقانون الأخلاقيّ في تناقضٍ حتميّ، أو على حدّ تعبير

1- زكي نجيب محمود، الجبر الذّاتيّ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973، ص22.

2- المصدر نفسه، ص22 - 23.

كانـط «إنّ الإنسـان مـن دون حرّيَّـة سـيكون مثـل الدُّميـة، أو سـيكون مثـل آلـة»[1] ومِـنْ ثَـمَّ؛ لا يمكـن الحديـث عـن مبـادئ، ولا عـن أخـلاق.

يأتـي إيمـان زكـي نجيـب محمـود الرّاسـخ بحرّيَّـة الإنسـان ـ في إطـار الجبـر الذّاتيّ ـ وأنـه مبـدع خـلّاق يأتـي بالجديـد الَّـذي يُضـاف إلـى الوجـود خلقًـا جديـدًا يكـون لـه فضلـه وعليـه تبعتـه، فالإنسـان حرّ لا بمعنـى حرّيَّة انعـدام القانون، أو الخضوع للعشـوائيَّة لكنّـه حـرٌّ بحرّيَّـة مُنظّمـة تنظيمًـا سـببيًّا، فالفعـل الإراديّ معلـول وهـو حـرّ فـي آنٍ واحـد. وهـذا مـا يسـمّيه الجبـر الذّاتـيّ، أو التّحديـد الذّاتـيّ الَّـذي يضـع فيـه المـرء ذاتـه ويجعلهـا علـى مـا هـي عليـه. ومـن هنـا، تظهـر كانطيَّـة زكـي نجيـب محمـود ـ والَّتِـي لـم يعلـن عنهـا فـي هـذا العمـل بوضـوح تـامٍّ ـ فـي تحديـده للحرّيَّـة بالعالـم الدّاخلـيّ، عالـم الإرادة مقابـل العالـم الطّبيعـيّ عالـم الحتميّـة[2].

إذا كان كانـط يـرى أنّ الإنسـان هـو مملكـة الحرّيّـة، وهـو مصـدر التّشـريع، وأنّـه ملـك ومواطـن فـي مملكـة الأخـلاق وجمهوريَّـة العقـلاء والأفعـال الحُـرّة، فالإنسـان عند زكـي نجيـب محمـود أيضًـا هـو مصـدر التشـريع؛ فهـو الَّـذي يشـرِّع لنفسـه، وحرّيّتـه نابعـة مـن داخلـه، فـالإرادة حـرّة ومشـروطة وهـو مـا يعنيـه بالجبـر الذّاتـيّ. وذلـك أيضًـا عيـن مـا نلاحظـه تمامًـا فـي الأمـر المطلـق الكانطـيّ، حيـث إنّ ذلـك الأمـر الَّـذي تكلـم عنـه كانـط كان لـه علاقـة وثيقـة بحرّيَّـة الاختيـار؛ لأنّـه لا معنـى للأمـر المطلق إذا كان سـلوك الإنسـان نتيجـة لطبيعتـه، أو بنـاءً علـى إرادة سـلطة خارجيّـة، فالإلـزام قانـون الحرّيَّـة ولا معنـى لـه إلّا إذا أوجـب الإنسـان علـى نفسـه فعـل الشّـيء، أو عـدم فعلـه مـن ذاتـه وبـكلّ حرّيّة.

ممّـا تقـدم، يتّضـح لنـا مـدى اقتـراب زكـي نجيـب محمـود مـن كانـط سـواء كان ذلـك الاقتـراب مُتمثّـلًا فـي التمييـز بيـن عالـم الطبيعـة الموضوعـيّ وعالـم الأخـلاق الذّاتـيّ، عالـم الحرّيَّـة والإرادة الخيـرة والواجـب وغيرهـا. ويبـدو أنّ التقـارب لا يتوقـف عنـد ذلـك الحـدّ، ولكـن يظهـر أيضًـا فـي رفـض زكـي نجيـب محمود فـي كتابـه «تجديد

1- Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p.355.

2- أحمـد عبـد الحليـم عطيـة، النَّظريَّـة العامَّـة للقيمـة، دراسـة للقيـم فـي الفكـر المعاصـر، دار قبـاء، القاهـرة، 1999، ص369.

الفكـر العربـيّ» أن يكـون مـدار الأخـلاق هـي المنفعـة، ويـرى أنّ الفضيلـة هـي جـزاء نفسـها، أرادهـا اللـه لنـا وعقلناهـا، فإنّنـا نقيـم الأخـلاق على أسـاس الواجـب لا على أسـاس الفائـدة، وهـذا لا ينفي أنّ الواجـب قـد يجـئ مصحوبًـا كذلـك بنتائـج نافعـة فـوق كونهـا واجبًـا، لكنـه واجـب يـؤدّى قبـل أن نفكـر فـي مـا يترتّـب عليـه مـن خيـر، أو نفـع[1].

إذن؛ فزكـي نجيـب محمـود يقـول بالواجـب أساسًـا للأخـلاق مثـل كانـط «فقـوام الأخـلاق عندنـا هـو الواجـب لا السّـعادة»[2]، وتكفـي هـذه العبـارة مـن منظـور الباحـث لتعكـس التأثيـر الواضـح والحضـور الجلـي لكانـط فـي فكـر زكـي نجيـب، حيـث إنّ مصطلـح الواجـب هـو مصطلـح كانطـيّ صـرف؛ بـل هـو مفهـوم كانـط الأثيـر لديـه، والَّـذي ميَّـز فلسـفته الأخلاقيَّـة كلّهـا.

إذا كان الواجـب عنـد كانـط هـو الإلـزام الخلقـي الَّـذي يـؤدّي تركـه إلـى مفسـدة، والأمـر الأخلاقـيّ المطلـق هـو الأمـر الجـازم الَّـذي يتقيّـد بـه المـرء لذاتـه دون النّظـر إلـى مـا ينطـوي عليـه مـن لـذّة، أو منفعـة، فالواجـب عنـد زكـي نجيـب كمـا يتّضـح لنـا مكـوّن مـن الضميـر المبنـي علـى حرّيَّـة الإرادة والفعـل الَّـذي يتجـاوز حـدود الفـرد إلـى بقيَّـة أفـراد المجتمـع. وهـو أيضًـا مـا يتقيَّـد بـه الفـرد دون النّظـر إلـى مـا سـيترتّب عليـه مـن نتائـج.

هكـذا بـدا زكـي نجيـب محمـود مُتأثـرًا بكانـط؛ علـى الرّغـم مـن انتمائـه إلـى الوضعيِّيـن المناطقـة وإخلاصـه التّـامّ لذلـك الاتّجـاه منـذ البدايـة وحتـى النّهايـة، جاعـلًا مـن كانـط رائـدًا للنّزعـة الوضعيَّـة التَّحليليَّـة[3] وإن كنّـا فـي ذلـك سـنقف علـى طرفـي نقيـض مـن الَّذيـن يقولـون بوجـود تحـوُّلات فـي موقـف زكـي نجيـب محمـود الفلسـفيّ وانتقالـه مـن مرحلـة ميتافيزيقيَّـة إلـى أخـرى وضعيَّـة منطقيّـة، إلى ثالثـة ذات صبغـة عربيَّة إسـلاميَّة.

1- أحمـد عبـد الحليـم عطيـة، «الكانطيَّـة فـي الفكـر العربـيّ المعاصـر»، فـي: مجلّـة أوراق فلسـفيّة، العـدد السـادس، يوليـو، 2002 ص21.

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشروق، القاهرة، 1971، ص297 - 298.

3- حيـث يقـول فـي موقـف مـن الميتافيزيقـا: «إنّ كانـط الَّـذي جـاء الشـطر الأعظـم مـن فلسـفته نقـدًا - أي تحليـلًا - للأُسُـس الَّتِـي تقـوم عليهـا العلـوم» زكـي نجيـب محمـود : موقـف مـن الميتافيزيقـا، دار الشـروق، القاهـرة، 1993، ص36.

الجوانيَّة عند عثمان أمين

تُعدُّ الجوانيَّة واحدة من المحاولات الجادَّة الَّتِي حاول صاحبها ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤية فلسفيَّة إبداعيَّة مُتميّزة، أو مذهب مُتميّز ينتسب إلى صاحبه دون غيره، وقد صنّفها أحد الباحثين بوصفها محاولةً مُتفرّدةً تحمل الجديد لأول وهلة بوصفها فكرةً محوريَّةً إبداعيَّة أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربيَّة في مرحلة، أو أخرى من مراحلها[1] فيقول: «وربما يكون الجديد أوضح لأوّل وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدّم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح، وإلى خط النّظر منها إلى المبدأ الفلسفيّ ألا وهي فكرة الجوانيّة»[2].

يُعدُّ الدكتور عثمان أمين(1905ـ1978)[3] صاحب الجوانيَّة من أكثر المفكّرين العرب اهتمامًا بفلسفة كانط؛ حيث ترجم عددًا من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النّقديَّة وعنه[4]؛ وذلك لمكانته الرفيعة لديه، فهو عنده واحدًا من أربعة أقطاب للفلسفة في تاريخها المُمتدّ منذ العصر اليونانيّ القديم وحتى عصرنا الحاضر: سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط، مؤكدًا أنّ الأخير هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانيَّة المفكّرة الَّذين استطاعوا بحياتهم ومؤلّفاتهم أن يخلفوا في الحياة العقليَّة في بلادهم وخارج بلادهم أثرًا باقيًا عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم، فهو مفكر هز العالم بفكرة أشدّ ممّا هزّه معاصره فريدريك الأكبر على الرّغم من جيوشه ومدافعه، وما من أحد ممّن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجدّ يستطيع اليوم أن يفكر، أو أن يعمل من دون أن يضع موضع

1- عزت قرني، الفلسفة المصريَّة (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1992، ص46.

2- المصدر نفسه، ص48.

3- عثمان أمين مفكر مصري عمل أستاذًا للفلسفة بجامعة القاهرة، واشتهر بفلسفته عن الجوانية، له عدد من المؤلفات والترجمات الَّتِي أثرت المكتبة الفلسفيَّة العربيَّة، ومن أشهرها: الجوانية- الفلسفة الرواقية- محاولات فلسفية- رواد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة.

4- حيث قام عثمان أمين بترجمة كتاب كانط «مشروع السّلام الدائم» «1952»، ثم قدم دراسة بعنوان «نقد العقل الخالص لكانط» مجلّة تراث الإنسانيَّة، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963، ثم قام بترجمة كتاب اميل بوترو «فلسفة كانط» عام 1971. ثمّ قدّم دراسة أخرى عن كانط في كتابه «روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة» وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب تقريبًا.

الاهتمام نظريّات كانط وآرائه[1].

هكذا ينطلق عثمان أمين في تقديمه للجوانيَّة من مثاليَّة كانط؛ إذ يرى صاحبها فيلسوفًا مثاليًّا ترنسندنتاليًّا ؛ إذ تبدو فلسفة كانط النّقديَّة من منظور عثمان أمين فلسفة مثاليّة، ولكنها كامنة غير بائنة ولا متعالية، إنّها تسلم بوجود الأشياء في ذاتها ولكنها تنبّه إلى أنّنا لا نعرفها كما هي في حقيقتها؛ إنّما نعرفها كما تبدو لنا. وبعبارة أخرى، إنّنا لا نعرف حقائق الأشياء «النومين»؛ وإنّما نعرف الظاهرات «الفينومين». وقد بدت تلك النّظرة الكانطيَّة فتحًا جديدًا في الفلسفة الغربيّة، حتى أن شوبنهور لم يتردَّد في التصريح بأنّ أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»[2].

لكن الحقيقة بطبيعتها «جوانيّة» ندركها في أنفسنا ، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. ولئن يكن سقراط قد قال قديمًا «اعرف نفسك» فقد صرّح كانط بأن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذُّذ بظاهر المعرفة وقشورها»؛ بل يريد أن يمحص شرائطها الدّاخليَّة وقوانينها الأبديَّة»[3].

لكن كانط على الرّغم من ذلك لم يبحث في الأشياء في ذاتها؛ أي في الأشياء على ما هي عليه في الواقع؛ وإنّما بحث فقط في الصُّورة الَّتِي تبدو لنا منها وسمَّى الجانب الأوّل من الشيء باسم «الشيء في ذاته»، أمّا الجانب الثاني وهو الَّذي يمثّل ما يبدو لنا من الشيء باسم «الظاهرة»[4].

إذا كانت تلك النَّظريَّة السّالفة الذكر تلخص عند عثمان أمين «نقد العقل الخالص»، حيث يقول: «إنّ جوهر ما بسطه كانط في «نقد العقل الخالص» هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»[5]. فإنّ فلسفته العمليَّة لا يمكن أن تستخلص من الميتافيزيقا الَّتِي بيَّن لنا حدودها، ولا من التجربة؛ لأنّ التجربة إنّما تسجل ما هو كائن، ولا تبحث في ما ينبغي أن يكون. والمبدأ الأخلاقيّ عند كانط شيئًا واحدًا يراه الناس بلا قيد ولا شرط وهو «الإرادة الخيرة»، وهي الَّتِي

1- عثمان أمين، رُوّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة، 2000، ص57 .

2- المصدر نفسه، ص72.

3- عثمان أمين، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964، ص259.

4- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، د.ت، ص107.

5- عثمان أمين، روَّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، مصدر سابق، ص72.

تعمل بمقتضى الواجب؛ أي للواجب وحده دون أيّ اهتمام آخر، والقانون الأخلاقيّ كامن فينا ومُتقدّم على التجربة، والإرادة الإنسانيَّة حين تعمل على وجه أخلاقيّ لا تخضع لقوّة «برانيّة» خارجة عن ماهيّتها كاللّذّة، أو المصلحة، أو الشعور، أو معرفة الكمال. إذن؛ فالإرادة لها استقلالها في تصرُّفاتها، وناموسها من ذاتها، وحرّيّتها في «جوّانيّتها» والإرادة الَّتِي تعطي ذاتها ناموسها هو والعقل العمليّ سواء[1].

فالفعل لا يكون أخلاقيًّا في نظر العقل العمليّ ما لم يكن حُرًّا؛ أي صادرًا من إرادتنا المستقلّة غير خاضع لإرادة خارجيَّة، وأخلاقيَّة الفعل يجب أن تكون مُتضمنة لما يسميه «ناموسه الذّاتيّ»؛ أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجوانيّ» وهو كيان عقليّ طبعًا[2].

«الجوانيّة» عند عثمان أمين تدعو إلى الوعي الإنسانيّ، وتدعو الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها، ويعمل على توجيه النظر الفلسفيّ إلى الاحتفاء بالمعنى، والمثال، والفكرة، والقيمة. ويرى عثمان أمين أنّ ذلك المنهج المثالي الجواني هو منهج لا يزال كبير الأهمِّيَّة لفهم العالم وفهم الإنسان فضلًا عن أنّه يفسح المجال لترسم المثل الأعلى، وتخطى ما هو كائن إلى ما حقّه أن يكون، ويبثّ الإيمان بقدره الروح الخالص على مجاوزة حدود الواقع في المكان والزمان، واليقين بحرّيَّة الذات الواعية في إصلاح الفرد والجماعة[3].

من هنا، يمكننا القول بأن «جوانية» عثمان أمين تكمل الطريق الَّذي بدأه كانط في إعلانه بأن العصر أصبح غير مقتنعًا بقشور المعرفة الَّتِي يقدمها الظاهر بل أصبح يريد أن يمحص الشرائط الدّاخليَّة والقوانين الأبدية. فجاءت المثاليَّة الجوانيَّة عند عثمان أمين تفسر الواقع الَّذي نواجهه على أنه ذو معنى وأن له قصدًا وأن فيه جوانيَّة خفيَّة من وراء مظهره الخارجي المحسوس، والمثاليَّة تفترض أن هذا المعنى الجواني هو قوام الواقع وحقيقته وماهيته[4].

إذن؛ فالجوانيَّة فلسفة تنظر إلى «المخبر» ولا تقف عند «المظهر» وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر» وتفحص عن «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»

1- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص73.

2- المصدر نفسه، ص74.

3- عثمان أمين، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، مصدر سابق، ص261.

4- المصدر نفسه، ص261.

وتلتفت دائمًا إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظاهر. أو هي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي، فلسفة تستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهيَّة من وراء المظاهر، عمادها أن الحقيقة يجب أن تلتمس في ما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني وهذا «الماوراء» هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى «البراني». بل النظر الفلسفي بأسره لابد أن يكون مجاوزًا للمظاهر والمرئيات والعوارض وارتفاعاً إلى الماهيات والمكنونات والدخائل[1].

مِنْ ثَمَّ؛ كان طريق المثاليَّة الجوانيَّة هو تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرُّؤية على المعاينة والتمييز بين الداخل والخارج وبين الكيف والكمّ وبين بصر العقل وبصر العين[2].

هكذا بدت المثاليَّة الجوانيَّة وقد بدأت كانطيَّة حيث رأي صاحبها أن المثاليَّة الكانطيَّة هي الركيزة الأولى للمثاليَّة الألمانيَّة وإنها عبدت الطريق لانتصارات المثاليَّة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه. لكنها (أي المثاليَّة الجوانية) قد تجاوزتها ولم تقنع بمعرفة «الظاهرة» وإنما راحت تبحث «الشيء في ذاته» ـ إذا استخدمنا نفس لغة كانط ـ وكأن صاحبها يردد عبارة كانط الَّذي يرى فيها أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يمحص شرائطها الدّاخليَّة وقوانينها الأبدية، ثم يسير على دربها محققا آمال كانط نفسه ومتجاوزًا إيّاه في آن واحد.

لكن هناك سؤال يفرض نفسه وإن كان ذلك السؤال في ذلك الموضع يبدو في «وضعيَّة مقلوبة» ألا وهو إلى أيِّ مدى يمكن أن تُعدَّ فلسفة كانط نفسها فلسفة جوّانيّة؟! وهل يمكن ترجمة كلمة «ترنسندنتاليّ» بالجوانيّ؟ يقول يحيي هويدي «إنّ ترجمة كلمة ترنسندنتاليّ بالجوانيّ، أو بالباطن في التجربة لا يكفي لتغطية كل المعاني الَّتي تتضمّنها؛ إذ إنّه ليس كل ما هو باطن في التجربة ترنسندنتاليًّا. فالتجربة تزخر بأشياء حسّيَّة كثيرة وتلك الأشياء باطنة فيها لكنها لا توصف بأنها «ترنسندنتاليّة». فالترنسندنتاليّ هو العقليّ، أو ما كان مصدره العقل[3].

1- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 133.

2- المصدر نفسه، ص 121.

3- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 142.

إذن؛ فكلمة جوانيّ على الرّغم من أنها مفيدة جدًّا لتحصرنا في حدود التجربة، وتجعلنا نبعد من الميتافيزيقا المتعالية البرانيّة؛ إلّا أنّها قد توحي بالتحقُّق الفعليّ للمبادئ الأوليَّة في داخل التجربة؛ ما يتنافى تمامًا مع ما قصد إليه كانط، فكانط لم يبحث في الواقع؛ وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن. فكل ما يعنيه أن يبحث في التجربة الممكنة، أو في إمكانيَّة التجربة، أو في الشروط الأوليَّة الَّتي تجعل التجربة ممكنة من النّاحيَّة العقليّة. وهذا الاهتمام بالممكن هو الَّذي يجعل من فلسفة كانط فلسفة مثاليّة[1].

لذلك، يصير وصف فلسفة كانط بالجوانيَّة وصفًا غير دقيقٍ ولكنه ليس خاطئًا، حيث إنّ كلمة جوانيّ تشير فقط إلى أنّها تتعارض مع الفلسفات الدوجماطيقيّة، المتعالية، المفارقة، الميتافيزيقيَّة بالمعنى التقليديّ لهذه الكلمة الأخيرة، ولكنها تشير- في الوقت نفسه- إلى الجانب المثاليّ في تلك الفلسفة، ولا تشير إلى أنها تبحث فقط في التجربة المُمكنة.

يبقى قصور فلسفة كانط المثاليَّة، وعدم قدرتها على معرفة الأشياء في ذاتها نقطة انطلاق الجوانيَّة الَّتي لا تقف عند المظهر، وتلتمس الباطن، وتستكنه الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهيَّة من وراء المظاهر، فإذا ما انتقلنا من «الجوانيَّة الإبستمولوجيَّة» إلى «الجوانيَّة الأخلاقيّة»، وخاصّة أنَّ الجوانيَّة كما تبدو أساسًا في نظر أحد الباحثين نظرة خلقيَّة إلى لعالم، كما أنّ المثاليَّة هي تعبير عن تلك النظرة الخلقيَّة على مستوى المعرفة، وجدنا عثمان أمين ينقلب كانطيًّا صرفًا حين يصرّح بأنّ أخلاق الغزالي الَّتي يعدّها «أخلاقًا جوانيّة» لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقيّ بنتائجه؛ بل بمصدره من صفاء القلب، وباعثه من استقامة الضمير.

لا يتوقف هذا التشابه بين «أخلاق كانط» و«الأخلاق الجوانيّة» عندما يقدّمه عثمان أمين عن أخلاق الغزالي الَّتي يقدمها كأنموذج جوّانيّ للأخلاق، لكنه يظهر أيضًا من خلال تناول عثمان أمين لمفهوم الحرّيّة، حيث يعدُّه الأساس الَّذي تقوم عليه الأخلاق الجوانيّة، ومن دون الحرّيَّة تفقد الأخلاق معناها وتنهار قيمتها، فالأعمال الإنسانيَّة لا تصحّ إلّا إذا قامت على الحرّيَّة واستنارت بالمعرفة[2].

1- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 143.

2- عثمان أمين، الجوانيّة، مصدر سابق، ص 286.

إذن؛ فالأخلاق الجوانيَّة تبدو متأثّرة بالأخلاق الكانطيَّة، وإن كانت تُعبّر ـ في حقيقة الأمر ـ عن روح فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النّظر في أمور النّفس، ومتابعة التأمُّل في بطون الكتب، والاطّلاع على شتى مذاهب الأخلاق الَّتِي كان من بينها ولا شكّ الأخلاق الكانطيَّة. كما نبتت أيضًا تلك الفلسفة من مداومة التعرُّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس، ومن تأمُّل روح الدين والأخلاق، ومن تأمُّل آيات القرآن الكريم والأحاديث النَّبويَّة الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمّة وحاضرها، ودعائم التُّراث التليد، فلا يمكن أن نحصر منابعها في منبع واحد هو المنبع الكانطي وإلّا سيكون ذلك الزّعم بعيدًا جدًّا من الصّواب، والصّواب ـ من منظورنا ـ أنّ تلك المثاليَّة الجوانيَّة قد تكوّنت من روافد شتَّى كان الرّافد الكانطيّ واحدًا منها وواحدًا فقط.

الأخلاق والدين عند يحيي هويدي

يبدو يحيي هويدي (1923ـ2014) [1] كانطيًّا في معالجته لموضوعي الأخلاق والدين معالجةً فلسفيّةً، فيبدو مُتأثرًا بآراء كانط ، يحاول الاتّجاه نحو الواقع فيستقرّ في أعماق المثاليَّة الكانطيَّة، يرتدي ثيابها ويتحدّث بلسانها وهو في أخصّ خصائص ثقافتنا، وصميم صميمها يتّخذ من كانط مرجعيّة، حتى وهو يتحدّث عن الدين والأخلاق في الثّقافة العربيَّة الإسلاميّة!

هنا، قد يتساءل بعضهم مُستنكرًا كيف يتأثّر الواقعيّ بالمثاليّ، ويسير على دربه ويرتدي زيّه الفكريّ؟ أقول: لسنا هنا في موضع عرض أفكار يحيي هويدي، أو إعادة النّظر في تصنيفه هل هو واقعيّ، أم مثاليّ؟ ولكن نعرض هنا لمنظوره في الدين والأخلاق تلك الَّتِي تكاد تتطابق مع منظور كانط، ولن نسعى في تدليلنا على ذلك إلى محاولة استنطاق النّصوص، أو ليّها لنحمّلها ما لا تحتمل، ولكن سنعتمد على نصوص صريحة لا تحتمل التأويل، أو التعدُّد في وجهات النظر.

فإذا كان كانط يقابل بين الدين التاريخيّ والدين الأخلاقيّ؛ ويرى أنّ الأوّل

1- يحيى هويدي مُفكّر مصريّ ولد في القاهرة ، وعمل أستاذًا للفلسفة بجامعات القاهرة، والخرطوم، والإمارات العربيَّة، كما عمل مستشارًا ثقافيًّا لمصر في عدد من الدول الأوروبيَّة والأفريقيّة. له عدد من المؤلّفات الَّتِي أثرت المكتبة الفلسفيَّة العربيَّة من أهمّها: نحو الواقع- روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة- مقدّمة في الفلسفة العامَّة- حياد فلسفيّ- الفلسفة في الميثاق- تاريخ فلاسفة الإسلام في القارّة الأفريقيّة.

يفترض الوحي مسبقًا، والآخر يستغني تمامًا عن الوحي، الأول إيمان مؤسّس على الوقائع التاريخية، إيمان الخضوع والطاعة السّلبيّة، إيمان يرى الوحي، أو الأوامر الإلهيَّة دليلًا للتّعامل مع الله وليس الإنسان، فيحول الدين إلى عبادات، وخدمات، وطقوس، وشعائر استرضاءً لله بدلًا من أن يكون الدين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانيَّة نحو غيرنا من البشر بوصفه أمرًا إلهيًّا؛ فالإيمان التاريخيّ إيمان التّعامل مع الله، يرى الله كالحاكم الدنيويّ نسترضيه ونستعطفه، إيمان التزلُّف والتملُّق، إيمان في دوائر مُحدّدة من البشر، إيمان المؤسّسات والمعتقدات الدوجماطيقية، إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل، إيمان يُعلم وليس إيمانًا أخلاقيًّا[1].

إذن؛ فأصحاب الإيمان التاريخيّ عند كانط يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة، ويحوّلون الدين إلى دليل تعامل مع الله وليس مع الإنسان، فينشأ مفهوم الدين بوصفه عبادةً شكليَّةً بدلًا من أن يكون أخلاقًا خالصة نقيّة، أمّا الدين الأخلاقيّ فهو دين نقيّ، دين داخليّ يخلو من الطّقوس والشّعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات، ولا المعجزات، ولكن يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيَّة بوصفها أوامر إلهيَّة... إلخ .

التفرقة نفسها يمكن للباحث المُدقّق أن يلحظها عند يحيى هويدي وإن لم يُصرَّح بها؛ فالدين الَّذي يحمله الوليد ويكون أول ميراثه من والديه هو دين غير أخلاقيّ؛ لأنه يقوم على الخوف والرّهبة [2].

لذلك، فإنّ الدين الحقّ عند يحيى هويدي يختلف عن ذلك الدين المعتنق بالوراثة. كما أنّ الدين الحق- عند هويدي- ليس هو ذلك الدين الَّذي يصدر من الفرد طمعًا في ثواب، أو خوفًا من عقاب، وليس هو ذلك الَّذي يصدر من الإنسان طمعًا في جنّة، أو خوفًا من نار؛ وإنّما هو ذلك الَّذي يصدر منه من تقيّ لا من تقيه، هو ذلك الَّذي يصدر منه من رغبةٍ حقيقيَّةٍ وطبيعيَّةٍ خجلة تلزمه بعمل الخير والبعد عن الشر[3].

1- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عن كانط، دار مصر العربيَّة، القاهرة، 2001، ص 49.

2- يحيى هويدي، الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفيّة) دار الثقافة، القاهرة ، 1986، ص 389-388.

3- المصدر نفسه، ص 389.

أليست هذه هي الفكر ذاتها الَّتِي يقوم عليها الفعل الأخلاقيّ عند كانط؟ ذلك الفعل الَّذي لا يستمدُّ قيمته من لذّة ينشدها، ولا من منفعة يسعى إلى تحقيقها، ولكنّه يستمدّ قيمته من كونه صادرًا من الفاعل بدافع من الإحساس بالواجب.

هكذا كان الأساس في الأخلاق عند كانط هو الإخلاص، ونقاء القلب، وطهارة الضمير، وليست نتائج الأفعال. ومِنْ ثَمَّ؛ يتضح لنا كيف بُنيت الظاهرة الدينيَّة عند كانط على الظاهرة الأخلاقيّة، وكيف استبعد كانط من الظاهرة الدينيَّة شتى المظاهر الحيَّة الَّتِي قد تنطوي عليها العبادات والفروض، فلا غرو أن نجده يسقط من حسابه شتّى العوامل الخارجيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة الَّتِي تدخل في تكوين الدين.

هنا نجد يحيى هويدي يقول: «الشخص الَّذي يظلّ طوال حياته يعبد الله ويهتدي بهديه أملاً في ثواب وهروبًا من عقاب ولا يهدف في عبادته إلى شيء غير هذا، ليس متدينًا في نظري ولا يفهم الدين على حقيقته. ومن أجل ذلك فإن نظرة الطفل إلى الدين في فجر حياته، وهي نظرة قائمة على الخوف والرهبة كنظرته إلى قوانين الدولة الَّتِي هو عضو في مجتمعها، لا تمثل الدين الحقيقي، وتدلُّ على عدم نضج دينيّ على كل حال»[1].

بما أنّ ذلك الفرد الَّذي يعبد الله رغبة في ثوابه، وخوفًا من عقابه يظلّ بعيدًا من الدين الحقيقيّ، أعني أنّه قد لا يرقى أبدًا إلى عبادة الله الخالصة لوجهه الكريم والتسبيح بحمده راضيًا مرضيًّا، وتنفيذ تعاليمه لا عن رهبة؛ بل عن رغبة، ولا عن إقناع؛ بل عن اقتناع، ولا عن تقيَّة؛ بل عن تقى[2].

إذن؛ فالعبادة والشعائر والطقوس عند كليهما غير مُعبّرة عن الدين الحقّ؛ فهي عند كانط من قبيل الأوهام والخزعبلات، وعند هويدي زائفة إذا كانت مشروطة بشرط، أو مقيّدة بمصلحة ما.

لكن كيف نصل إلى الدين الحقّ عند كليهما: الدين الحق عند كانط يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيَّة بوصفها أوامر إلهيّة، وعند هويدي لا يتحقَّق الدين الحق إلّا إذا تفجر من نفس الإنسان ينبوع الأخلاق؛ أي

1- يحي هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص389.

2- المصدر نفسه، ص389.

عندما تفيض الأخلاق على صاحبها جوًّا من السّماحة والإخلاص والوفاء والعدل والشعور بما يشعر به الغير جميعًا عندئذٍ ـ وعندئذ فقط ـ يُعبد الله عبادة حقّة، وعندئذٍ يرى الفرد في التعاليم الدينيَّة ما لم ير فيها من قبل[1].

أمّا الأخلاق عند هويدي فهي كانطيَّة خالصة، يتحدّث عنها بلغة كانط، ويفرّق بين «الأخلاق الزائفة» و«الأخلاق الحقة»، كما فرَّق من قبل بين الدين الحقيقيّ والدين الزائف؛ إذ يجد الأخلاق الحقّة في الأمر المطلق (بلغة كانط)، ويستبعد ذلك الأمر المشروط تمامًا من مجال الأخلاق، كما يستبعد من مجالها كل فعل يستهدف مصلحة، أو منفعة، أو يقوم كوسيلة لغاية أخرى، فيقول: «ونحن حينما نتحدّث هنا عن الأخلاق نقصد بها الأخلاق الحقّة وحدها كما قصدت بالدين عند الحديث عن الدين الحقّ وحده، فقد يكون الفرد على خلق كريم حقًا ولكن في الظاهر فقط. وقد يُعامل النّاس معاملة مرضيَّة حقًا، ويُحسن إلى الفقراء ويكون كريمًا على نفسه وعلى الناس، ولكن لا لشيء إلّا ليقول الناس عنه إنَّه كريم، وإلّا ليصيب من ذلك كله شهرة، فذلك الفرد وأشباهه بعيدون من أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحقّ. وقد يُقبل الفرد على إنقاذ شخص من ورطة لا حُبًّا في عمل الخير لذاته، ولكن؛ لأنّه يشعر بنوع من التعاطف والانجذاب بينه وبين ذلك الفرد بالذات، أو لأنّ مصلحة ما عاجلة، أو منشأة تربطه بذلك الفرد؛ بحيث إنّه لو وقع شخص آخر في ورطة شبيهة بالورطة الَّتي وقع فيها الفرد نراه لا يُقبل على إنقاذه منها ولا يعنيه أمر في قليل، أو كثير. فذلك الفرد وأشباهه بعيدون كذلك من أن يمثلوا في سلوكهم الخلق الحقّ»[2].

المتصفح هنا فضلًا عن المُدقّق يشعر بأنه أمام نصّ من نصوص كانط في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، أو «نقد العقل العملي»؛ حيث يذهب كانط في مواضع عدّة منهما إلى أنه ليس الأمل في الثواب، أو الخوف من العقاب، أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الَّذي يؤسّس واجباتنا الأخلاقيّة؛ بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقيَّة غير المقيّدة بالمنفعة هي الَّتي تجعلنا نطمع في الثواب في الآخرة. يعزي عثمان أمين ذلك أنّ كانط كان ذا تديُّن عميق يجعل القيمة العُليا للإيمان الراسخ القائم على الإخلاص بإزاء الله والناس، وينفر من

1- يحي هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص 390.

2- المصدر نفسه، ص 390 .

كل حرفيَّة تزهق روح الدين؛ إذ تحبسه في صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب في الصلاة، أو في الدعاء ولا يكون لها من أثر إلّا زيادة عدد المنافقين[1].

بل لا يجد هويدي مفرًّا من أن يعقب على حديثه ذلك برأي كانط ويحقه وينعته بالمحقّ، حيث يقول: «وقد فرّق كانط- وكان مُحقًّا في تفرقته تلك- بين نوعين من السلوك «سلوك الدّافع» الَّذي يقوم به في وقت ولا يقوم به في آخر، ويؤدّيه مرة، وينصرف عنه مرات حسبما يظهر هذا «الدّافع» ويختفي، وبين نوعٍ آخر من السُّلوك أطلق عليه «سلوك الواجب»؛ وقصد به ذلك النّوع من السُّلوك الَّذي يقوم به الفرد مُتّبعًا فيه قواعد الأخلاق دائمًا دون انقطاع، ولا يكون في هذا موقوتًا بميعاد، ولا مشروطًا بشرط ولا مُقيّدًا بمصلحةٍ ما»[2].

لذلك، عندما يتحدث هويدي عن الأخلاق الحقَّة عنده فيقول موافقًا كانط: «لا نقصد بها إلّا ذلك النَّوع الثاني من السُّلوك، ومتى ظهر ذلك النّوع الثاني من السلوك عن الفرد، ومتى فطن إلى الأخلاق الحقّة فطن في الآن نفسه إلى الدين الحق، والعكس صحيح أيضًا، أعني أنّ الفرد عندما يفطن إلى معنى الدين الحقّ يصدر في سلوكه عن خلق الحقّ» [3].

هكذا يتحدث يحيى هويدي عمّا ينبغي أن يكون في الدين والأخلاق ممّا يجعلنا نتساءل: كيف- بعد ذلك- يصنّف هويدي نفسه بأنه ينتمي إلى معسكر الواقعيِّين، والمعلوم أنّ الواقعيِّين لا يهتمون بما ينبغي أن يكون؛ وإنّما بما هو كائن.

هكذا بدا هويدي في رحاب كانط، وتجلّت كانطيّته من خلال نصوصه الصريحة وبدا أقرب إلى المثاليّين منه إلى الواقعيّين، على الرّغم من تصريحه في غير موضع بأنّه ينتمي إلى الواقعيِّين[4].

1- عثمان أمين، روّاد المثاليَّة في الفلسفة الغربيَّة، مصدر سابق، ص 142.

2- يحيى هويدي، الدين والأخلاق، مصدر سابق، ص 390.

3- المصدر نفسه، ص391.

4- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصدر سابق، ص 217، 230.

المثاليَّة المعدّلة عند توفيق الطويل

تُعـدُّ الأخـلاق المثاليَّـة الكانطيَّـة الأُمّ الشَّـرعيَّة للمثاليَّـة المعدّلـة عنـد توفيـق الطويـل(1909ـ1991)[1]، وإن ارتبطت الأخيرة بوشائج قُربي مع مؤثّرات أخرى أرسـطيَّة وإسـلاميَّة، أو غيرهـا مـن المؤثّـرات، إلّا أنّ الأثـر الكانطيّ لهـو فـي الحقيقـة أخـصّ المؤثـرات وأقواها وأكثرها حضـورًا، حيث جاءت المثاليَّـة المعدّلة في الأسـاس لتتفـادى أوجه النقـص والقصـور الَّتِي وقعت فيها أمها المتزمّتة، فيقـول الطويـل: «إنّـا مع تقديرنـا البالـغ لمذاهـب التجريبيّيـن والوضعيّيـن وأمثالهـم ندين بالـولاء لنـوع جديـد مـن المثاليَّـة الأخلاقيَّـة المعدّلـة الَّتِي برئـت مـن التزمُّـت المقيـت، وتحـرَّرت مـن قيـود النّزعـة الصوريَّـة الَّتِي شـابت المثاليَّـة الكانطيَّـة المُتطرّفـة»[2]. ويصـف الطويـل مثاليَّـة كانـط بصفـاتٍ عـدّة؛ كأن يصفهـا بـ «المثاليَّـة بمعناهـا الضيِّـق فيقـول: «والمثاليَّـة فـي معناهـا الضيّـق، الاتّجـاه الَّـذي يجعـل الأخلاقيَّـة غايـة فـي ذاتهـا، فيرفـض القـول بأنهـا تهـدف إلـى إسـعاد الفـرد ـ كمـا ذهـب قدمـاء اليونـان ومـن أخـذ برأيهـم ـ أو منفعـة المجمـوع كمـا قـال أتبـاع المذهـب النفعيّ، أو تحقيـق الكمـال كما قـال دعـاة التطـوُّر وغيرهـم مـن مُفكّـري الأخـلاق، أو غيـر ذلـك مـن غايـات تقـوم خـارج الأخلاقيّـة، فالأخلاقيَّـة تهـدف إلـى غايـة موضعيَّـة يتوخاهـا الإنسـان بمـا هـو إنسـان. ومِـنْ ثَـمَّ؛ كانـت قيمتهـا مطلقـة، ليسـت نسـبيَّة وإلّا اسـتحال قيـام مبـدأ أسـمى للأخلاقيَّـة، وبهـذا تصبـح غايـة قصـوى للواجـب بالـذات»[3].

ثـمّ يقـرر الطويـل بـأنّ المثاليَّـة قـد بلغـت ذروتهـا بمعناهـا الضيّـق فـي فلسـفة كانـط؛ حيـث أوجـب علـى الإنسـان أن يـؤدّي الواجـب لذاتـه بباعـث مـن تقديـره العقليّ لمبـدأ الواجـب، ومـن غيـر اهتمـام لمـا يترتّـب علـى تأديتـه مـن نتائـج وآثـار، ومـن غيـر أن تتدخَّـل عواطفـه، أو ميولـه[4].

1- توفيـق الطويـل: مُفكّـر مصـريّ، عمـل أسـتاذًا للفلسـفة بجامعـة القاهـرة، وأسـتاذًا زائـرًا فـي العديـد مـن الجامعـات العربيَّـة والإسـلاميَّة، وتـمَّ انتخابـه عضـوًا بمجمـع اللُّغـة العربيَّـة، ولـه مجموعـة مـن المؤلّفـات والتّرجمـات المُهمّـة ، مـن أهمّهـا: أُسُـس الفلسـفة- فلسـفة الأخـلاق- مذهـب المنفعـة العامَّـة فـي فلسـفة الأخـلاق- قصّـة النّـزاع بيـن الديـن والفلسـفة.

2- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطوُّرها، دار الثقافة، القاهرة، 1985، ص 40.

3- المصدر نفسه، ص 400 .

4- المصدر نفسه، ص 401.

إنّ فلسفة كانط الأخلاقيَّة ـ من منظور الطويل ـ تنطوي على غَيرةٍ للفضيلة لا تُداني، ولكن فيها تطرُّفًا وغلوًّا يكاد يتلف بعض جوانبها. ولذلك، انطلقت المثاليَّة المُعدّلة؛ كي تدعم الفضيلة، وتتفادى ذلك التطرف، وذاك الغلوّ محاولة أن تبقى لها الصّفاء الَّذي يلائم طبيعتها. فما تلك المآخذ الَّتِي يجب تصحيحها، أو تعديلها في تلك المثاليَّة المُتزمِّتة؟

يرى الطويل أنّ مظاهر الغلوّ والتَّطرُّف والضّعف والنّقص بادية في نظريَّة كانط الأخلاقيّة، وتجلّي هذا الضّعف والقصور في ما يلي:

1 - النّزعة الصّوريّة:

إنّ المبدأ الصّوريّ في المنطق هو مبدأ التناسق، أو توافق التفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صوريًّا؛ بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتّساق مع مقدّماتها دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الَّذي يتمثّل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية، حقيقة أنّ الوعد الكاذب إذا عُمّم قانونًا انعدم الوعد، وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أيّ تناقض هناك في أن تريد أن يكفّ كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويُعمّم ذلك من غير تناقض؟ وحقيقة أنّ تعميم الامتناع من مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكن أيّ تناقض في أن تريد أن يكفّ كل إنسان عن مساعدة غيره[1].

كما أنّ مبدأ كانط الصوريّ ـ من منظور الطويل ـ يزوّدنا بقاعدة سلبيَّة مأمونة للسُّلوك؛ بمعنى أنّنا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرّف كما نتصرّف، كنّا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقيًّا، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابيَّة فنهتدي بها ـ لا في ما يجب الإمساك عن فعله ـ بل في ما ينبغي فعله[2].

كما تعرّضت نزعة كانط الصوريَّة المُتطرّفة لسيل من حملات النُّقّاد من الباحثين، والَّتِي استهدفت قوله بأنّ بيت القصيد في أيّ فلسفة عمليَّة ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل؛ بل أن نبسط القوانين الَّتِي تُحدّد ما ينبغي

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطوُّرها، مصدر سابق، ص 443

2- المصدر نفسه، ص 443

أن يحدث، حتى ولو لم يحدث ذلك الَّذي نحدّده يومًا ما على الإطلاق؛ «بل إنَّ الفلسفة الَّتِي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبيَّة لا تستحقّ أن تسمّى فلسفة؛ (لأن الفلسفة تتميّز عن المعرفة العقليَّة الشائعة بأنها تعرض ما تتصوّره تلك مختلطًا على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحقّ حتى أن تسمَّى فلسفة أخلاقيّة؛ لأنّها بذلك الخلط؛ إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الَّذي تسعى إلى تحقيقه» [1].

يعترض شوبنهاور على تلك الصوريَّة فيقول: إنّه من يدرينا أنّ هناك بالفعل قوانين لا بُدَّ لنا من أن نُخضع لها كلّ أفعالنا؟ بل من يدرينا أنّ ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بُدّ من أن يحدث، أو هو بالضَّرورة ممّا ينبغي حتمًا أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يُفسّر معطيات التجربة؛ بحيث يتناول ما هو كائن، أو ما قد كان محاولًا العمل على فهمه حقّ الفهم بدلًا من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؛ بل إنّ كانط ليفترض منذ البداية أنّ هناك قوانينًا أخلاقيَّة خالصة، دون أن يضطلع بأيّ بحث تمهيديّ يُسوّغ لنا فيه تلك القضيَّة الَّتِي تحتمل المناقشة، ولكن أليس من حقّنا أن نفحص مفهوم «القانون» نفسه؟ ويعترض أيضًا شوبنهاور على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنه مفهوم فلسفيّ، أو أخلاقيّ فيقول: «وحتى لو سلمنا بأن الواجب مفهوم أخلاقي صرف، فإنّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احترامًا للقانون إنّما هو قول غير معقول؛ لأنّ العقل يلزمنا دائمًا بالبحث عن «الحيثيّات» الَّتِي تُسوّغ للقانون أن يأمرنا» [2].

إذن؛ يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصوريَّة الَّتِي وقع فيها ظنًا منه في أنه بوسعه أن يؤسّس الأخلاق على أُسُس صوريَّة أوَّليَّة سابقة على التجربة، معتقدًا بأنّ القانون الأخلاقيّ لا ينصبُّ على مادّة الأفعال؛ بل على صورتها فقط. ومن هنا، عمل الطويل على تفادي تلك النّزعة الصوريَّة في مثاليّته المعدَّلة. الَّتِي رأي فيها أنّ مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص «بالشعور الخلقيّ» ذلك الشعور

1- Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994. p.254.

2- زكريا ابراهيم، كانت أو المشكلة النّقديّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص 192.

الَّذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى، وتتصارع فيها الرغبة والغريزة مع العقل، وينشب صراع بين ما أرغب فيه، وبين ما ينبغي لي أن افعله.

2 - منع الاستثناء من القاعدة:

جعل كانط المبادئ الأخلاقيَّة مطلقة غير قابلة للاستثناء، وهنا يتعرَّض الطويل على منع الاستثناء، فيقول: «إنّنا نعرف بالحسّ الخلقيّ أن ليس هناك قاعدة أخلاقيَّة بلغت من القداسة حدًّا يمنع من أن نستثني منها بعض الحالات»[1] ؛ بل ويستشهد بتأكيد جاكوبي Jacobi في حملته على كانط، والَّتِي جاهر فيه بأنّ القانون قد وضع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الَّذي خلق من أجل القانون، ومن أجل ذلك كان من الضَّلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتي قلبه، وألّا يأذن لتلك الفلسفة الترنسندنتاليَّة الصوريَّة أن تنتزعه من صدره، وإن قيل: إنّ جاكوبي بذلك يحاول أن يقتلع تزمُّتًا ليغرس مكانه تزمُّتًا مُضادًّا[2].

يستطرد الطويل في شرحه لنقد ذلك الأمر المطلق الكانطي الَّذي لا يبيح الاستثناء، حيث يرى أنّ المبادئ الخلقيَّة قد وضعت من أجل الإنسان، ولذلك، فلا بُدَّ أن تكون قابلة للكسر، فالقواعد كلّها قابلة للاستثناء، مادام ذلك لمصلحة الإنسان العام، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقيَّة ـ إبّان الحروب خاصّة ـ لمنع مزيدًا من الشرور؛ بل إن المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها بعضًا، كالصّراع الَّذي يقوم بين المبدأ الَّذي يوجب الامتناع من الكذب، والمبدأ الَّذي يوجب الكذب إنقاذًا لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو إشفاقًا على مريض بالقلب من خبر قاسٍ قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان، يتعذّر الفصل بينهما إلّا على أساس النتائج، الَّتِي تترتّب على كلٍّ منهما؛ بل إنّ الدّبلوماسيّ ـ مثلًا ـ يتعيّن عليه أن يكذب متى ترتّب على كذبه منع حرب عالميَّة ثالثة. إذن؛ فلا خير من النّاحية الأخلاقيَّة من الإقدام على شرّ من أجل منع شرور أكبر وأعظم، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شرّيرة، فالغاية تُبرّر الوسيلة، ذاك المبدأ المكيافيلليّ الشهير، مبدأ أخلاقيّ هشّ عند الطويل؛ بل هو مبدأ يجعلنا «نقف على أرض زلقة يتعذّر الاستقرار عليها» حسب قول الطويل نفسه[3].

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 444.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه ص 445.

يرى الباحث أنّ تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقيَّة كان من أهمِّ الأسباب الَّتي جعلت الطويل يهتمّ بتعديل تلك المثاليَّة المُتزمّتة إلى المثاليَّة المعدّلة، الَّتي ترى أنَّ الكثير من الأفعال الإنسانيَّة تُعدُّ صوابًا، أو خيرًا لمجرّد أنّها استثناءات من القاعدة العامَّة، فالاستشهاد في سبيل الوطن، أو من أجل فكرة، أو مبدأ، خير لكن تعميمه مستحيل؛ إذ لو عمّمنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانونًا للنّاس جميعًا، ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يوهب حياته من أجل قضيَّة كبيرة يكون مردّ الخيريَّة في فعله إلى أننا نفترض أن أحدًا غيره لا يسدّ فراغه، ولا يقوى على تأدية مَهمَّته[1]. ومن أجل ذلك، رأى الطويل أنّ بارودي Parody كان صادقًا حين قال: إنّ الفدائيّ في العادة فرد واحد، وأنّ ممّا يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيّين؛ بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال؛ لكي يستعيدوا جريحًا، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك مُحقّق، ولكن العقل يقضي بأن يكون الجميع مستعدّين للفداء والتضحية، وإن كان فرد واحد هو الَّذي يقوم بالعمل الَّذي يجمع إخوانه على أنه واجب، كما أنّ الأعزب لا يستطيع أن يُعمّم تصرُّفه وإلّا انقرض الجنس البشريّ، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشي الزواج لمصلحة الذرِّيَّة مُخطئًا من منظور كانط، مع أنّ من واجب بعض المرضي أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريّتهم، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تُحصى[2].

يعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنّه الأمر المطلق، معضدًا رأيه برأي «وليم ديفيد روس W. D. Ross» الَّذي يرفض التسليم بوحدة الإلزام ويقول بمجموعة من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها بعضًا، وتكون ـ مع ذلك ـ خيّرة في الوقت نفسه، فالإلزام الَّذي يقضي باتّباع الصِّدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن، ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضَّرورة. وهنا، يظهر تهافت الأمر المطلق عند كانط فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقيَّة بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركته الحربيَّة؟ وهنا يتساءل الطويل أمن أجل شكليَّة الأمر

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 446-445.

2- بارودي، المشكلة الأخلاقيَّة والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د. ت، ص 345-344.

الكانطيّ المُطلق يصبح الأسير في تلك الحالة ملزمًا أخلاقيًّا بتحطيم وطنه كلّه؟! ومن هنا، نراه يقول: «إنَّ الأصحّ عندنا هو ما ذهب إليه «جيمس مل G. Mill» حين أباح كسر القاعدة الخلقيَّة بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كلّ ظرف مُشابه، وعندئذٍ نتبيَّن أنّ كسرها لا يكون من أجل نزوة، أو شهوة، أو مصلحة» [1].

إذن؛ يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقيَّة وعصيانها من أجل قاعدة أسمى بشرط ألّا يكون الوازع على كسرها وعصيانها مصلحة شخصيَّة، أو نزوة، أو هوى طارئ [2].

3 - الفصل بين العقل والحساسيَّة:

فصل كانط بين العقل والحساسية، وتحيّز للأوّل، وتطرّف في إعلاء شأنه. ومن هنا، استحقّ نقد الطويل الَّذي عمل على تعديل مثاليّته المُتزمّتة المُتطرّفة فرأى أنَّ المثاليَّة الأخلاقيَّة الصّحيحة لا تستقيم ما لم تظلّ شخصيَّة الإنسان سليمة مُتكاملة Integrated وذلك يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسيّة، فالقانون الأخلاقيّ يتماشى مع منطق العقل لا محالة، ولكن ذلك لا يعني قط أنّه لا يُستمدُّ إلَّا من العقل، إنّه مساير للعقل بالقياس إلى الغاية الَّتي نتوخّاها من وراء سلوكنا، وهو إن طالبنا بالحدِّ من جموح الحسّ وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه[3]. كما انتقد الطويل مُسلّمات كانط الَّتي أقام عليها الأخلاق(وجود الله ـ حُرّيَّة الإرادة ـ خلود النّفس)، حيث قد بدت عند كانط مجرّد فروض لم يقم عليها دليل عقلي لتكون أساسًا للنّظام الأخلاقيّ. وهكذا بدت مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة .

من أجل ذلك، قام الطويل بالتعديل والتقويم لتلك المثاليَّة المُتزمّتة والصوريَّة المُتطرّفة. وخاصّة إذا أضفنا إلى ما تقدَّم أنّ كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة من وحي الدين، ورفض ردّ الواجب إلى الله؛ ما جعل من الطّبيعيّ أن يضيق به رجال اللَّاهوت، وقد

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 446.

2- المصدر نفسه، ص 447.

3- المصدر نفسه، ص 448.

قيـل: إن إيمـان كانـط كان مثـارًا للظّنـون والرّيـب[1].

هنـا يقـرّر الطويـل أنَّ المثاليَّـة ـ بذلـك الشـكل ـ قـد ابتعـدت مـن دنيـا الواقـع، واسـتخفت بعالـم الشـهادة، واهتمّـت بالـذات العارفـة حتـى أغرقـت فيهـا الوجـود الواقعـيّ، وحصـرت نفسـها فـي كيفيَّـة المعرفـة حتّـى نسـيت الإنسـان والعالـم الَّـذي يعيـش فيـه، واهتمّـت بالرابطـة الَّتِـي تقـوم بيـن موضـوع ومحمـول..... وفـي غمـرة الاهتمـام بالـذات العارفـة وصيغهـا وإطاراتهـا العامَّـة لـم تُفـرّق بيـن إنسـان وإنسـان؛ وإنّما حصـرت اهتمامهـا فـي الإنسـان بمـا هـو إنسـان؛ أي فـي الإنسـان الَّـذي يُمثّـل البشـريَّة مجـرّدة مـن قيـود الزمـان والمـكان، ومقتضيـات الظـروف والأحـوال. ومـن هنـا، كانـت ثـورة الكثيريـن مـن الفلاسـفة ومدارسـهم، وتجلّـت تلـك الثـورة فـي فلسـفة الواقعيِّيـن الوجوديِّيـن والعمليِّيـن والبرجماتيِّيـن وغيرهـا مـن فلسـفات المعاصريـن[2].

كمـا إنـه إذا كانـت الواقعيَّـة تبـدو أقـرب إلـى الصَّـواب مـن مذاهـب المثاليِّيـن، فإنهـا ـ بدورهـا ـ لا تخلـو مـن مآخـذ؛ فالواقعيَّـة المادِّيَّـة قـد ردَّت العالـم إلـى المـادّة، وجعلت العقـل مجـرّد مظهـر لهـا. وبهـذا، طمسـت الجانـب الروحـيّ المعقـول لذلـك الوجـود، وفـي تصـوُّر بقيَّـة فـروع الواقعيَّـة لـلإدراك الحسّـيّ غلـوّ غيـر مُستسـاغ[3].

مِـنْ ثَـمَّ؛ رأى الطويـل أنَّ المثاليَّـة والواقعيَّـة تُعـدّان حتـى اليـوم مذهبيـن متعارضيـن، ولكـن الخـلاف بينهمـا قـد تغيّـر عمّـا كان عليـه حالـه فـي مطلـع العصـر الحديـث؛ فالمثاليَّـة كانـت تـرى أنّ مصـدر المعرفـة قائـم فـي الـذات؛ بينمـا كانـت تـراه الواقعيَّـة قائمًـا فـي الموضـوع؛ أي فـي الشـيء المُـدرك، ولكـن الأمـر قـد تغيّـر اليـوم فصـارت الواقعيَّـة تسـلم بـأن فـي المعرفـة عنصـرًا ذاتيًّـا، كمـا أصبحـت المثاليَّـة أيضًـا تسـلم بـأن فـي المعرفـة عنصـرًا موضوعيًّـا. ووجـه الخـلاف بينهمـا يقـوم الآن فـي نـوع العلاقـة الَّتِـي تقـوم بيـن الـذات والموضـوع[4].

1- تظـلّ تلـك الظّنـون، وتلـك الرّيـب قائمـة عنـد الباحـث، خاصّـة أنّ كانـط لـم يقـدّم دليـلًا نظريًّـا واحـدًا علـى وجـود الله؛ بـل رفضهـا جميعًـا ورفـض الأديـان السّـماويَّة وعَدّهـا عائقًـا ؛ بـل وسـببًا فـي عـدم تحقيـق السّـلام العالمـيّ، ورفـض أيضًـا الصّـلاة، ومختلـف الشـعائر والطقـوس الدينيَّة؛ مـا يجعـل الباحـث يتعجّـب مـن هـؤلاء الَّذيـن يصفـون كانـط بالمؤمـن القانـت!! أو حتّـى فقط بالمؤمن.

2- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 344 - 345.

3- المصدر نفسه، ص 345.

4- المصدر نفسه، ص 345.

يبدو أنَّ الطويل قد اهتمّ كثيرًا بالتوفيق بين المثاليَّة والواقعيّة، ولعلّ اهتمامه كان أحد الروافد المُهمّة الَّتي أسهمت في تشكيل مثاليّته المُعدّلة وتكوينها في مجال الأخلاق؛ حيث إنّ المثاليَّة التَّقليديَّة ترفض ـ على طول الخط ـ الموقف التجريبيّ الَّذي يتّخذ الأخلاقيَّة أداة لتحقيق لذّة ، أو منفعة، أو كمال، أو غير ذلك من غايات تقوم خارج الأخلاقيَّة نفسها؛ لأن الأخلاقيَّة عند المثاليِّين ـ كما سبق القول مرارًا ـ غاية في ذاتها؛ أي أنّها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعيَّة يتوخّاها الإنسان بما هو إنسان، ومن أجل ذلك، كانت قيمتها عامّة مطلقة، وليست جزئيَّة نسبيّة، بذلك يُطاع الواجب لذاته، وتكون الإنسانيَّة كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب، ويترتب على ذلك انقطاع الصلة بين الأخلاقيَّة وجزاءاتها، ويتأكد القول بأنَّها تحمل جزاءاتها، وتتضمّن في ذاتها مُسوّغاتها، وهو رأي فطن إليه أفلاطون قديمًا، واحتضنته المثاليَّة التَّقليديَّة بعده.

لكن تلك المثاليَّة التَّقليديَّة الَّتي دارت حول مبدأ الواجب بدت مُتزمِّتة وجمدت وافتقدت القدرة على الحركة والحياة، واتَّصفت في تصوُّرهم بالموضوعيَّة الكاملة والمطلقيَّة الَّتي لا تقبل تعديلًا، ولا تحتمل تغييرًا، مع أنّ مفهوم القيم ـ في الحقيقة ـ مرتبط بالغاية الَّتي يتوخّاها الإنسان، وفي ظلّ ذلك اكتفى المعتدلون من المثاليِّين أن أباحوا الاستثناء من القانون الأخلاقيّ، وأجازوا كسر القاعدة الخلقيَّة من أجل قاعدة أسمى وأنبل[1].

جاءت المثاليَّة المُعدّلة مُنددة بالتَّزمُّت الَّتي اتَّسمت به المثاليَّة التَّقليديَّة، ورأت أنّه إذا كان من الحكمة ألّا تستغني عن قيم أثبتت التَّجربة الطَّويلة صوابها، فإنَّ علينا أن نعرف أنَّ معاني القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر. ومن هنا، مسّت الحاجة إلى تغيير مضمونها، أو تعديل محتواها حتى تُلائم روح العصر المُتطوّر دومًا، وحيث إنّ الفيلسوف المثاليّ أصبح يستكين إلى مقعد مريح يطمئنّ إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنسانيّ الَّذي يلتقي على طريقة كل الناس في كلّ زمان ومكان، مع أنّ كل إنسان لا يشغل باله قط إلَّا إشباع مطالبة الشخصيَّة ورعاية مصالحه الذّاتيّة. ومن هنا، بدت معالم المثاليَّة المُعدّلة بوصفها تعديلًا للمثاليَّة التَّقليديَّة المُتزمّتة وتطويرًا لها، فتمثّلت في تحقيق الذّات بإشباع جميع قواها الحيويَّة في غير جور على قيم المجتمع، أو

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 96.

استخفاف بمعاييره، فالإنسان يبدو ـ في المثاليَّة المُعدّلة ـ كلًّا مُتكاملًا يجمع بين الحسّ والعقل في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثّل الإنسان فردًا في أسرة، ومواطنًا في أُمّة، وعضوًا في مجتمع إنسانيٍّ، وبذلك، يتّصل كمال الفرد بكمال المجموع الَّذي ينتمي إليه، فيختفي الّنزاع التقليديّ بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذّات ونكرانها، ويظل الإنسان خلال ذلك مُحتفظًا بفرديّته واستقلال شخصيّته، على الرّغم من ولائه للمجموع الَّذي ينتمي إليه، ومثل تلك المثاليَّة تتيسّر في النّظام الديمقراطيّ الصَّحيح، وهي تتكفّل بتكامل الطّبيعة البشريَّة وبها تصبح الأخلاقيَّة مطلبًا ميسور المنال، وليست عبئًا ثقيلًا لا يقوى على حمله إلّا الأبطال[1].

بذلك، نكون قد وقفنا على مكانة المثاليَّة المُعدّلة من المثاليَّة التَّقليديَّة الَّتِي شابها التزمُّت المقيت والصّوريَّة الخالصة، وكيف بدت الأولى الأنسب مع روح العلم الحديث والنّظريّات النَّفسيَّة الحديثة، وبقدرة الإنسان الَّذي هو ليس ملاكًا، أو حيوانًا؛ وإنّما هو في مكانة وسطى تُمثّل الاعتدال بكلِّ معانيه.

خاتمة

هكذا نكون قد وصلنا إلى حقيقة عملنا عليها من خلال هذه الورقة وهي الإسهام في إعادة تركيب الصورة الفلسفيَّة الَّتِي تحضر بها مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة في فكرنا العربيّ المعاصر عامَّة، وعلى وجه الخصوص عند أربعة من أكبر مُفكّريه على الرّغم من القصور والنقصان الَّذي شاب نظريَّة كانط الأخلاقيّة، وفضلًا عن تلك النّزعة العنصريَّة المقيتة الَّتِي شابت أعمال كانط الأنثروبولوجيَّة، والَّتِي ازدرى فيها بعض الأعراق البشريَّة ودنّس طهارتها، والَّتِي تتناقض تناقضًا صريحًا مع فكرة الإخاء الإنسانيّ الَّتِي نادى بها. وقد بيّنت هذه الدراسة أنَّ المفكّرين العرب لم يتلقّوا كانط بالتّرجمة، والتّفسير، والشّرح، والتلخيص فقط، ولكنّهم أضافوا إليه وطوّروا نظريّاته، وقاموا بتعديل معوجها، وإكمال نواقصها، من خلال طرحهم لرؤى فلسفيَّة جديدة وأصيلة. وقد تجلَّى ذلك بوضوح في «الجبر الذّاتيّ» عند زكي نجيب محمود، وفي «الجوانيّة» عند عثمان أمين، وفي «الدين والأخلاق» عند يحيى هويدي، وفي «المثاليَّة المعدّلة» عند توفيق الطويل.

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص 40.

تلك المحاولات الَّتِي اقتربت من تقديم نفسها بوصفها مذاهب فلسفيَّة أخلاقيَّة عربيَّة أصيلة. وقد برز فيها استلهام الأخلاق الكانطيَّة بأشكال مختلفة؛ فتارةً تَبرُز من خلال تلك «الإرادة الحُرّة» الَّتِي تشرع قوانينها بنفسها، فيستلهم ذلك «زكي نجيب محمود» في رؤيته الفلسفيَّة حول «الجبر الذّاتيّ». في حين تجيء «جوانيّة» عثمان أمين لتكمل الطريق الَّذي بدأه كانط في إعلانه بأنّ العصر أصبح غير مقتنعًا بقشور المعرفة الَّتِي يقدّمها الظاهر؛ بل أصبح يريد أن يمحص الشرائط الدّاخليَّة والقوانين الأبديّة، ولكنّه وقف عن حدود «المظهر»، فجاءت «الجوانيّة» لتكمل الطريق، ولتفسر الواقع الَّذي نواجهه على أنّه ذو معنى وأنّ له قصدًا، وأنّ فيه جوانيَّة خفيَّة من وراء مظهره الخارجيّ المحسوس، والمثاليَّة تفترض أنّ ذلك المعنى الجوانيّ هو قوام الواقع وحقيقته وماهيّته.

هذا في مجال الأبستمولوجيا، أمّا في مجال الأخلاق، فإنّ صاحب الجوانيَّة يبدو مُتأثّرًا بكانط ، حيث يرى أنّ قيمة العمل الأخلاقيّ لا تُقاس بنتائجه؛ بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير. الأمر نفسه نجده عند يحيى هويدي عند تناوله لـ «الدين والأخلاق»؛ فالدين الحقّ عنده هو الَّذي لا يصدر طمعًا في ثواب، أو خوفاً من عقاب، ولكنه الَّذي يصدر من رغبةٍ حقيقيَّة وطبيعة خجلة تلزمه بعمل الخير والبُعد من الشّرّ، كما أنّ الأساس في الأخلاق عنده هو نقاء القلب، وطهارة الضمير. وأخيرًا انطلقت «مثاليَّة توفيق الطويل المُعدّلة» من نقدٍ حقيقيّ لروح الأخلاق الكانطيَّة، فعملت على تعديل مثاليَّة كانط الأخلاقيَّة الضّيّقة المُتزمِّتة، فأكدت «المثاليَّة المُعدّلة» علاقة المثال بالواقع المعيش، وقامت على تحقيق الذات بكلّ قواها، حيث يشبع الإنسان فيها قواه جميعًا؛ المادّيّ منها والرّوحيّ بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى من خلالها الأنانيَّة والغيريّة، فيزول العداء التّقليديّ بين نكران الذّات وتوكيدها.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر الأجنبيَّة

1- Kant, Critique of Practical Reason, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

2- Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

ثانيًا: المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة إلى العربيَّة

1 ـ أحمد عبد الحليم عطية، النَّظريَّة العامَّة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة، 1999م.

2 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، «الكانطيَّة في الفكر العربيّ المعاصر»، في: مجلّة أوراق فلسفيّة، القاهرة، العدد السادس، يوليو، 2002.

3 ـ إمام عبد الفتاح إمام، مُقدّمة الجبر الذّاتيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973م.

4 ـ بارودي، المشكلة الأخلاقيَّة والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د. ت.

5 ـ توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق ـ نشأتها وتطورها، دار الثقافة، القاهرة ، 1985م.

6 ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، 1959م.

7 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، مشكلة الحرّيّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971م.

8 ـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، كانت أو المشكلة النّقديّة، مكتبة مصر، القاهرة، 1972م.

9 ـ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشروق، القاهرة، 1971م.
10 ـ ـــــــــــــــــــــ، الجبر الذّاتيّ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1973م.
11 ـ ـــــــــــــــــــــ، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة ، 1993م.
12 ـ عثمان أمين، رائد الفكر المصريّ، مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة، 1955م.
13 ـ ـــــــــــــــــــــ، «نقد العقل الخالص لكانط» مجلة تراث الإنسانيَّة، العدد 12، القاهرة، ديسمبر 1963.
14 ـ ـــــــــــــــــــــ، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964.
15 ـ عزت قرني، الفلسفة المصريَّة (شروط التأسيس)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1992م.
16 ـ علي أسعد وطفة، الوجه العنصريّ المُظلم في الفلسفة الكانطيَّة ـ مأزق كانط الأخلاقيّ، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي: https:// watfa.net/archives/11835
17 ـ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عن كانط، دار مصر العربيَّة، القاهرة، 2001م.
18 ـ يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة ، القاهرة، د.ت.
19 ـ ـــــــــــــــــــــ، الدين والأخلاق، مقالة بكتاب (نحو الواقع، مقالات فلسفيّة)، دار الثقافة، القاهرة، 1986م.

دراسات

الهرمونوطيقا ودورها في تأويل النص الديني
دراسة تحليلية نقدية

زهراء علي دخيل*

مقدمة

يكتسب النَّصُّ الدِّينيّ في الإسلام أهمّيّةً بالغةً، ليس لكونه نصًّا مُقدّسًا يُمثّل ارتباط السَّماء بالأرض فحسب؛ وإنّما لما يُمثّله من نمطٍ معرفيٍّ مُتميّز وفعّال مع كل مساحات المعرفة الَّتي تفرضها الضَّرورة الزَّمنيّة. ومن هذه الزاوية يُمثّل النَّصُّ الدينيّ أوّل تمايز بينه وبين الأشكال المعرفيّة الَّتي تعارف عليها البشر[1].

يبرز موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه علمًا، أو منهجًا معرفيًّا يبحث عن مسائل عدة مرتبطة بالنَّصّ، في طبيعته وتكوّنه، والصّلة الرّابطة بينه وبين مبدعه، وعلاقته بالتُّراث والتَّقاليد. كما أنّه يعالج بعض الجوانب الغامضة الَّتي تبرز من خلال علاقة المُفسِّر بالنَّص.

تباينت وجهات النّظر حول مدى فاعليّة المنهج الهرمنيوطيقيّ في تقديم فهم

---

* دكتوراة في اللغة العربية وآدابها، الجامعة اللبنانية

1- معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، 2009م، ص7.

مُنظّم للنَّصّ الدينيّ، بين من يراه الطريق الحصريّ والوحيد لتفعيل النّص، وإخراج الدينً من الصُّوريّة الجامدة والمُتزمّتة، الّتي تحجب الحقيقة الدِّينيّة وتجعلها أجنبيّة عن العصر الحاضر، وبين مُنكرٍ لأيّ دورٍ فاعلٍ لهذا المنهج الّذي نشأ ضمن ظروفٍ خاصّةٍ أنتجتها تجارب الفلسفة الغربيّة. فالضّرورة المنهجيّة عند هؤلاء تقتضي أن تظلّ الهرمنيوطيقا محافظة على خصوصيّة المنشأ الّذي يتباين مع تجربة النَّص الدّينيّ في الإسلام.

من الممكن أن تفرز هذه المنهجيّة الخاصة بالهرمنيوطيقا في الوسط الإسلاميّ مجموعة من الإشكالات لِما يمكن أن تُثيره من أسئلة على النَّصّ الدينيّ، مثل: إمكان إيجاد قراءات مختلفة للنّص الدّينيّ ومن ثَمّ رسم معانٍ ومفاهيم له غير مُتناهية. وهل يمكن تطبيق المسار الهرمنيوطيقيّ على النّصّ القرآنيّ من دون أن يفقد هذا النّصّ معرفته اليقينيّة المُقدّسة، ومن دون أن يتعذّر معه الوصول إلى قصد الشارع وتعاليمه الدّينيّة المُقدّسة؟

فإذا كان مُؤدّى تأويل النُّصوص الدينيّة هو الكشف عن قيم الدّين وثوابت النّصوص، فلا بُدّ من آليّةٍ يشترط فيها الضّبط المنهجيّ لاستخلاص تلك القيم، فهل الآليّات المعرفيّة المطروحة كافية أم هناك ضرورة للبحث عن آليّاتٍ جديدةٍ تنسجم مع طبيعة النّصّ الدينيّ؟

وهل يعني رفض المنهج الهرمنيوطيقيّ هو رفض لديناميكيّة النّص القرآنيّ وحيويّته والوقوع في هاوية الجمود، والظّنّ بامتلاك الحقيقة المطلقة؟ على الرّغم من الاعتقاد بأنّ النصّ القرآنيّ مُتطوّر وصالح لكلّ زمانٍ ومكانٍ. وهل يجوز تطبيق المناهج الهرمونوطيقيّة على النّصوص المُقدّسة بقدر ما يمكن تطبيقها على النّصوص الإبداعيّة ، مثل: القصص، والشّعر، والأساطير...؟

تهدف هذه الورقة البحثيّة لمناقشة بعض هذه الإشكاليّات، والإجابة عن التّساؤلات المُلحّة. مع الإشارة إلى أن هذه الإشكاليّات ما زالت بحاجةٍ إلى دراسة وبحث على الرّغم من كثرة البحوث والدّراسات التي ناقشها الحداثيّون في ضوابطهم لفهم النُّصوص الدينيّة المُقدّسة إلّا أنّ تلك الدّراسات والبحوث لم تقف على جوهر القضيّة، وأساسها، ومنطلقاتها، وغايات أصحابها.

الهرمنيوطيقا لغويًا واصطلاحيًا

إذا نظرنا إلى المادّة اللُّغويّة الأولى الّتي تشكّل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللُّغة اليونانيّة، على الرّغم من الاختلاف حول الجذر اللُّغويّ للمصطلح فبعضهم يرى أنّ الهرمنيوطيقا «Hermeneutic» مُشتقّ من الفعل اليونانيّ «Hermenevein» مؤنّثه «Hermeneia» في حين يرى آخرون أنّ المصطلح مأخوذ من «Hermeneutikikos» بمعنى التّوضيح، وإزالة الغموض من الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «الهرمنيوطيقا مُشتقّة من الكلمة Hermeneuin بمعنى يُفسّر، أو يُوضّح، من علم اللّاهوت، حيث كان يُقصد بها ذاك الجزء من الدّراسات اللّاهوتيّة المعنيّة بتأول النُّصوص الدينيّة بطريقةٍ خياليّةٍ ورمزيّةٍ تبعد عن المعنى الحرفيّ المباشر، وتُحاول اكتشاف المعاني الحقيقيّة والخفيّة وراء النُّصوص المقدّسة»[1].

قيل: إنّ هناك ارتباطًا في الجذر المعرفيّ بين الهرمونوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرّسول بوصفه وسيطًا يقوم بمَهمّة الشّرح والتّوضيح لمضمون النّص إلى المخاطب به؛ ما يجعل الأمر يدور بين نص ومُفسّر لهذا النّص، إلّا أنّ غادامير (1900م - 2002م) يرى في ذلك نوعًا من الالتباس في الدّلالة، حيث يقول:

«نجد في الاستعمال القديم للّفظ نوعًا من الالتباس؛ فقد عُدّ هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر ، كما أنّ الأوصاف الّتي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبًا أنّه «أي هرمس» يبلغ حرفيًّا وينجز كاملًا ما وكّل بتبليغه...لا توجد دون شكّ أيّ صيغة لفهم التقارب بين فنّ التأويل والفنّ التكهّني»[2].

وبعد أن ينفي هذا التّقارب يصل إلى المعنى الّذي يؤكّد دلالة المصطلح على التفسير: «هكذا تطوّر المعنى المعرفيّ لـ«HERMENEIAS» و«HERMENEUS»

1- عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعيّة والذاتيّة، موقع عبد الوهاب المسيري. www.almessiri.com

2- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ ،المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، 2006م، ص61-62.

في الهلينيّة المتأخّرة ليدلّ على التّفسير العلميّ ، أو المؤوِّل المترجم»[1].

مِنْ ثَمّ، ترجع الهرمونوطيقا في أوّل دلالاتها إلى معنى «التفسير» بغضّ النَّظَر عن جذرها اللُّغويّ؛ ما يؤيّد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمونوطيقا دالّة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللّفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حنفي: «إنّ لفظ الهرمونوطيقا لفظٌ يونانيّ- بيري هرمنياس- وضعه أرسطو جزءًا من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قدماء المناطقة «العبارة») قضيّة العبارة، وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات؛ أي كيف يمكن تفسير العبارة؟»[2].

قد حافظت الهرمونوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدّراسات اللّاهوتيّة إلّا أنّ نصر حامد أبو زيد يُشير إلى دلالةٍ جديدةٍ، يمكن أن تحمل مخزونًا جديدًا في المعنى حيث يقول: «مصطلح الهرمونوطيقا مصطلح قديم بدا استخدامه في دوائر الدّراسات اللّاهوتيّة ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير الّتي يجب أن يتبعها المُفسّر لفهم النّصّ الدينيّ(الكتاب المُقدّس). والهرمونوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الّذي يشير إليه المصطلح exegesis كون أنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقيّة؛ بينما يشير المصطلح الأوّل إلى نظريّة التفسير»[3].

هكذا، تكون الهرمونوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنّصّ المُقدّس في ظروف خاصّة، ومِنْ ثَمَّ، تحوّلت بوصفها نظريّةً بديلةً للكنيسة في تفسير الكتاب المُقدّس، فكان لا بُدّ للكهنة البروتستانت الّذين قطعوا صلتهم تمامًا بكنيسة روما الكاثوليكيّة صاحبة الحقّ الحصريّ في تفسير الكتاب المُقدّس، أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المُقدّس، وأن تكون لهم مرجعيّة نظريّة للتفسير يستأنسون بها[4].

1- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الآهداف، مصدر سابق، ص62.

2- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلاميّة معاصرة الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م، ص315.

3- نصر حامد أبو زيد، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، 1992م، ص13.

4- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنّصّ الدينيّ بين الضّرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، في: مجلة الاستغراب، ربيع 2020م، ص97.

...إنّه إذا كان الأصل في نشأة الهرمونوطيقا هو النّصّ الدّينيّ المسيحيّ، فإنّ هناك محاولات إسلاميّة دائبة لاستعارتها وتطبيقها مرّةً أخرى على النّصّ الدينيّ الإسلاميّ، أو أن يصبح النّصّ الدينيّ الإسلاميّ مجالًا من مجالات تطبيقاتها، فكثر الحديث حول هذا الطرح الجديد للهرمونوطيقا في الفضاء العام الإسلاميّ. ومن هنا، ارتبطت الهرمونوطيقا بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينيّة ، فصارت تبحث عن إمكان، أو مشروعيّة القراءات المختلفة للدين، أو النّصّ الدينيّ الإسلاميّ، مع مراعاة تاريخيّة الفهم وحصر كل فهم وتفسيره بزمانه، والتغير المستمر والدّائم لعمليّة الفهم كونها ترى أنّ كل فهم يتأثّر بظروفه وخلفيّات مفسّره، كما تضع في الحسبان تاريخيّة النّص بدلًا من الاهتمام بالمؤلّف والنّصّ ومحوريّته، وبتأكيد التفسير والجبري لوعي المُفسّر وخلفيّاته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النّص[1].

إنّ مصطلح (الهرمونوطيقا) بوصفه مُصطلحًا له عنوانه الخاص في الفكر الغربيّ، فإنّه يقترب من حيث الدّلالة مع مصطلحين لهما استخدامهما في الثقافة الإسلاميّة، وهما مصطلحا: التّفسير والتّأويل، وإن كان قربه من التأويل أكثر، حيث الوحدة الدّلاليّة الجامعة بينهما كامنة في تأكيد مسألة فهم النّصوص، نعم تفترق (الهرمونوطيقا) مع التّفسير والتّأويل في كون الأخيران وُضِعا أساسًا لفهم النُّصوص الدّينيّة وخصوصًا (التّأويل)، حيث إنه ضمن شروط إعمال يميز أكيدا بين النصّ الدينيّ وغيره؛ بينما لم نجد ذلك التمييز، في (الهرمونوطيقا) بوصفه فنًّا من فنون التّأويل الغربيّ، ونظريّة من نظريّات الفهم؛ بحيث طبّقت مناهجها على جميع النُّصوص المقدّسة منها وغير المُقدّسة، والمطلق منها والنسبيّ، فالجميع عندها خاضعة لمنهجٍ واحد هو فهم النّصوص[2].

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص98.

2- علي صالح نشعان، القراءة الحداثيّة للنصّ الشرعيّ التاريخانيّة أنموذجًا دراسة استقرائيّة تحليليّة، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، دون تاريخ، ص129.

التأويل لغويّا واصطلاحيًا

1 - التّأويل في اللّغة:

الجذر اللُّغويّ لكلمة التّأويل هو (أول): وهو بمعنى: ابتداء الأمر، وانتهاؤه. أمّا الأوّل فالأوّل، وهو مبتدأُ الشيء...وآلَ يَؤُولُ: أي رجع...يُقال: أَوَّلَ الحُكْمَ إلى أهْلِه: أي أرجَعَه ورَدّه إليهم...والإيالة السِّياسةُ من هذا الباب؛ لأنّ مرجع الرّعيّةِ إلى راعيها...آلَ الرجلُ رعِيَّتَه يَؤُولُها إذا أحْسَنَ سياستَها...وآلُ الرَّجُلِ: أهْلُ بيتِه من هذا أيضًا ؛ لأنّه إليه مآلُهم وإليهم مآلُه...ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقِبَتُهُ وما يؤُولُ إليه، وذلك قال تعالى:[1] ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾[2].

أَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله: دَبَّرَهُ وقَدَّره وأوَّلَه وتأوَّلَهُ: فَسَّرَهُ، وقوله عزّ وجلَّ: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾[3]؛ أي لم يكن معهم علم تأويله، والمراد بالتَّأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهرُ اللّفظ،[4] قال الراغب: (التّأويل من الأول؛ أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الّذي يُرجع إليه، وذلك هو رَدّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان، أو فعلًا)[5]. فمدار التأويل من ناحية الاستعمال اللُّغويّ حول الرجوع فهو العودة إلى أصل الشيء لاكتشاف دلالته ومغزاه[6].

2 - التّأويل في الاصطلاح:

النّاظر إلى أقوال العلماء في تحديد معنى التّأويل من ناحية الاصطلاح، يجد هناك اختلافًا في تحديد معناه؛ فهو عند المفسّرين غيره عنده الأصوليّين، وهو عند

1- الآية 53، الأعراف/7.

2- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، ج1، ص158، مادة (أول).

3- الآية 39، يونس/10.

4- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير، وآخرون، دار المعارف، القاهرة: 11/32، مادة (أول).

5- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق :صفوان الداودي، دار القلم-الدار الشاميّة، دمشق-بيروت، 1412هـ ص31.

6- عبد الأمير كاظم زاهد، التّأويل وتفسير النّصّ مقاربة في الإشكاليّة ،في: مجلّة المصباح ، العدد الثالث-خريف2010-م، ص16.

المحدثين غيره عند المُتكلّمين، وهو عند المُتقدِّمين غيره عند المُتأخّرين؛ فنجده عند المُتقدّمين مرادفًا للتّفسير، ومنه قول مجاهد: إنّ العلماء يعلمون تأويله يعني القرآن، وقول ابن جرير في تفسيره القول في تأويل قوله تعالى كذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية[1]. أمّا التأويل في عُرْف المُتأخّرين فهو (صرف اللّفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به)[2]، ولعلّ المعنى الاصطلاحيّ للتّأويل لا يتّضح إلّا من خلال ذكر آراء العلماء في التّفريق بينه وبين التفسير.

إنّ مصطلح التّأويل عند نصر حامد أبو زيد له دلالتان؛ إحداهما مشتقّة من **(آل الشيء يؤول أَوْلًا ومآلًا)** وتعني العودة. لذا، فهو من الفعل **(آل)** وحروفه الأساسيّة هي **(أَوَلَ)**، ويعني إعادة الأمر إلى علله وأسبابه. وفي كتابه «مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن» قال: «إنّ التّأويل يعني إظهار المعنى الكامن في إحدى الظواهر، أو أحد الأحداث؛ بحيث يتمّ على أساسه بيان جذوره والأسباب الّتي أدّت إلى نشأته»[3]؛ وفي هذا السِّياق قال: إنّه مشتقّ لغويًّا من **آل الشيء أَوْلًا وإيلاءً؛** بمعنى إصلاح الأمور وتدبيرها؛ ثمّ استدلّ من هذا المعنى على أنّه يدلّ على بلوغ الهدف بالعناية والتدبير والإصلاح[4]. كما ذكر نصر حامد أنّ المعنى الاصطلاحيّ للتّأويل المُشار إليه في القرآن الكريم أنّه يدلّ على العاقبة والنّتيجة، واستشهد في هذا المجال بالآية 35 من سورة الإسراء: ﴿ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[5].

1- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج2، ص6.

2- عبد الغفور محمود مصطفى، التفسير والمفسّرون في ثوبه الجديد، ص178.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م، ص229.

4- المصدر نفسه، ص230، و نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1994م، ص111.

5- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص :دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص230، و نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص111.

مفهوم التّفسير والفرق بينه وبين التّأويل

1 - التّفسير في اللُّغة: من فسّر فـ (الفاء والسِّين والرَّاء: كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه من ذلك الفسر، يُقال: فسرت الشيء وفسرته)[1].

2 - التّفسير في الاصطلاح: فقد جاء في تعريفه بأنّه: (علمٌ يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد ﷺ، وبيان معانيه ،واستخراج أحكامه وحكمه)[2].

3 - أمّا الفرق بين التفسير والتأويل عند أبي زيد فيمكن إجماله على النّحو الآتي:

يُفرّق أبو زيد بين موقفين من التفسير أو بين (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي أو التأويل)، ويرى أنّ الأول حاول تفسير النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخيّة واللّغويّة التي تساعد على فهم النص فهمًا (موضوعيًّا)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص. أمّا التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظِر إليه على أساس أنه تفسير (غير موضوعيّ)؛ لأنّ المُفسّر لا يبدأ من الحقائق التاريخيّة والمعطيات اللّغويّة؛ بل يبدأ بموقفه الراهن محاولًا أن يجد في القرآن (النص) سندًا لهذا الموقف[3].

لم يوافق أبو زيد على هذه التفرقة ورأى أنّه لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويليّة حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلًا. ومن جانب آخر، رأى أنّه لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي، أو (التأويل) الحقائق التاريخيّة واللّغويّة المتّصلة بالنصّ. ليبقى السّؤال الجوهري لدى أبي زيد: كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعيّ) للنّصّ القرآنيّ؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديّتهم ونقصهم الوصول إلى (القصد) الإلهيّ في كماله وإطلاقه؟! يرى أبو زيد أنّه لم يزعم أيّ من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أنّ المؤوّلة كانوا أكثر حريّة في الفهم وفتح باب الاجتهاد؛ بينما تمسّك

1- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م: 4/504، مادّة (فسر).

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركائه ، 1957م:1/13.

3- المصدر نفسه، ص142.

أهل السّلف - وإن لم يقرّروا ذلك صراحةً- بإمكانيّة الفهم الموضوعيّ...[1].

إذا كان أبو زيد يُقدّم التأويل على التفسير، فهو يرى أنّ التفسير هو شرح لمعاني الكلمات المفردة؛ بينما التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذفٍ وإضمار وتقديم وتأخير وكنايةٍ واستعارةٍ ومجاز،... إلخ ؛ما يجعل النص القرآنيّ متّسعًا وأكثر رحابةً؛ بحيث يمكنه أن يستوعب ما لا يمكن له استيعابه في حالة التفسير التي تضيّق إطاره[2].

وعليه نلاحظ أنه لم تخرج تأويلات أبي زيد عن تصوّرات وآراء أعلام الغرب ومُفكّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهدًا عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النص الدينيّ لتصوّرات المؤوّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراثٍ تفسيريٍّ وتأثيره على فكر المُفسّر.

ضوابط التأويل وأبرز عناصرها

إنّ قضيّة التأويل من القضايا ذات الحساسيّة الخاصّة فقد كانت من مفترقات الطُّرُق بين المذاهب الإسلاميّة، ومجالًا واسعًا للأخذ والرّدّ. وإذا كان التأويل بهذه الخطورة والإشكاليّة فهل هناك قانون يضبطه ويعصمه من الزَّلَل فيه؟ لقد استشعر العلماء قديمًا خطورة هذا الأمر فحاولوا أن يضعوا ضوابط للتأويل تعصم المؤوّل من الزَّلَل والزيغ والنصّ المؤوّل من الابتعاد عن مراده ودلالته. وتلك الضّوابط والقوانين لم تأتِ اعتباطًا واجتهادًا ارتجاليًّا ولم تقم على غير دليل؛ بل إنّ «شروط التأويل مشتقّة من وحدة منطق التشريع في مقرّراته الكبرى، ومقاصده الأساسيّة، وقواعده العامة، وأحكامه المفسّرة والمحكمة، التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي»[3]، كما أنّ تلك الضوابط تُحدّد لنا وظيفة التأويل بوصفه آليّة لقراءة النصّ الشرعيّ، وأبرز تلك الضّوابط ما يلي[4]:

1. وجود الداعي إليه وهو المعارضة لنصّ آخر أو لقطعي العقل، ولا عبرة

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص142.

2- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ: بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص102.

3- فتحي الدريني، المناهج الأصوليّة، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2013م، ص168.

4- المصدر نفسه، ص168 وما بعدها.

بمخالفة العادة أو العقل النسبي المتغيّر[1]. وما لم توجد تلك المعارضة فالتأويل باطل؛ لأنّ الأصل هو إجراء النصوص على ظواهرها، ولا يصحّ العدول عن تلك الظواهر إلّا بدليل قويّ يجعل الأصل الراجح مرجوحًا[2].

2. أن يكون التّأويل جاريًا على قواعد اللسان العربي وضعًا واستعمالًا؛ إذ يعتمد التأويل على اللّغة، ومنْ ثَمّ لا يصحّ مخالفة قوانينها الضابطة لها وضعًا واستعمالًا، والعلاقات المجازيّة معروفة ومشهورة، فلا يصحّ تجاوزها أو اختراع علاقات لم يعرفها أهل العربيّة. ومن هنا، قيل: إنّ التأويل إن كان من قبيل «المجاز البيّن الشائع فالحقّ سلوكه من غير توقّف، أو من المجاز البعيد فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألةٌ فقهيّة اجتهاديّة ، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين»[3].

3. يجب الاعتماد على أقوال المتكلّم لفهم كلامه فلا يصحّ العدول عنها؛ إذ لا اجتهاد في مورد النص. فما أجمله المتكلّم في مكان يرجع فيه إليه إن بينه في مكان آخر، وما أطلقه في مكان يرجع فيه إلى قيده الذي قيّده به[4].

4. فإن لم يوجد نص مفصل يبيّن مراد المتكلّم وجب اختيار أليق المعاني المناسبة للمقام مما ينسجم مع المقررات الأصليّة للشريعة الإسلاميّة وأصول الدين وقواطع العقول، وذلك أنّ الكلمة قد تكون من قبيل المشترك اللّغويّ، فلا يصحّ حملها على جميع معانيها، خاصة إذا كانت تلك المعاني متنافرة متباينة، أو أنّ بعضها لا يناسب المقام، فيجب الاجتهاد لترجيح المعنى المراد اعتمادًا على القرائن والأدلّة الأخرى[5].

ومن النّظريّات الحداثيّة الغربيّة المعاصرة التي طرحت في مجال تأويل النصوص

1- ابن عربي، قانون التّأويل، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ص252-251.

2- الباقلاني، الانتصار للقرآن، دار ابن حزم، بيروت، 2001م، ج2،ص749.

3- سلامة القضاعي الشافعي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، 1999م، ص84.

4- عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرّد لتفسير النّصّ القرآنيّ، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، دمشق، 2008م، ص388.

5- الرازي، أساس التّقديس في علم الكلام ، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1415هـ ص76. و عبد القادر حسين، معايير القبول والرد، مصدر سابق، ص389.

وفهمها وخصوصًا النصوص الدينيّة ، والتي تُشكّل العماد للقراءة الحداثيّة ما يُعرف بـ(الهرمنيوطيقا) التي كان لها حضور بارز ومهمّ ومؤثّر في البحوث المعاصرة حول المعرفة الدينيّة وتفسير النصّ الدينيّ والشرعيّ، وربما كانت الأكثر تأثيرًا في هذا المجال من غيرها من النظريّات. وقد اعتمدت هذه الهرمنيوطيقا التأويليّة على مجموعةٍ من الأُسُس والمرتكزات شكّلت بمجملها الأساس الذي تستند إليه في فهمها وتأويلها للنصوص.

المرتكزات العامّة للتأويل الهرمونوطيقيّ وأُسُسه

تُعدّ الهرمونوطيقا بوصفها قراءةً تأويليّة من المناهج الغربيّة الّتي استخدمت في تأويل النُّصُوص المُقدّسة، بوساطة الحداثيّين العرب والمسلمين، كما أنّها تقوم على أُسُس ومرتكزات خاصّة تميّزت بها، ثمّ إسقاطها على النّصّ الشرعيّ، من أهمّ تلك المرتكزات:

1 - موت المؤلّف:

إنّ ميلاد القارئ - وفقًا للهرمونوطيقا- رهين موت المؤلّف، فالقارئ له الحقّ في الإبداع في قراءته للنّصّ دون سلطةٍ من أحد حتّى لو كان المؤلّف نفسه؛ فالمؤلّف قد أدّى دوره وانقضى، وحان الآن دور القارئ[1]، وهي تُعدّ من الأُسُس الّتي تميّزت القراءة الهرمونوطيقيّة؛ بل تكاد تكون هي القوام والأساس لباقي الأُسُس الأخرى، وهو ما يُعرف بنظريّة (موت المؤلّف). إنّ هذا الأساس يعتمد على كون الكاتب هو مُنشئ النصّ، وهذه وظيفته، وهي وظيفة لا يجوز أن تمتدّ إلى أبعد من ذلك؛ بحيث لا يكون له وجود مستقبليّ إلّا به؛ بحيث إنّ النصّ بعد إنشائه يستقلّ بوجود خاصّ به، ويستطيع أن يكون حرًّا تام التحرّر عن صاحبه. فحسب هذه النظريّة فإنّه يتمّ الفصل بين صاحب النص وقائله (المؤلّف) وبين نصّه وقوله، وبذلك تنقطع الصلة بينهما، وتصبح اللّغة هي التي تتكلّم وليس (المؤلّف)[2].

1- بالطير تاج - عباس مصطفى، «قراءة النصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ - نصر حامد أبو زيد أنموذجًا»،في: مجلّة قراءات للبحوث والدّراسات الأدبيّة والنقديّة واللّغويّة، العدد 7، جوان 2017م، ص5.

2- أحمد رشيد حسين، إشكاليّة تأويل النّص القرآنيّ بين الضّوابط التفسيريّة والقراءة الحداثيّة ، ص14.

2 - انعدام القراءة البريئة:

أي أنّ عصر القراءة البريئة للنّصّ قد ولّى واندثر، ومَنْ ظنّ أنّ أيّ قراءة للنّصّ هي قراءة صحيحة فقد أخطأ، فكلّ قراءة هي قراءة محتملة. وبهذا، يتعدّد الحقّ بتعدّد القراءات[1]. فمن الأفكار التي شاعت بعد سيطرة الحداثة وما بعدها، وعُدّت من مرتكزات التأويل الهرمونوطيقيّ وأُسُسه: هو مبدأ اعتقاد أنّ قراءة النصوص لا يمكن أن تكون بريئة؛ بمعنى أنّه ليس بمقدور القارئ والمُتلقّي لها أن يتعامل معها على أنّها نصوص شفافة صريحة وواضحة المعاني؛ بل يتعامل معها على أساس أنّ كل قراءة للنّصّ هي إساءة قراءة أو سوء فهم[2]. إنّ إساءة القراءة لا تعني قراءة خاطئة، أو غير صحيحة؛ وإنّما هي عمليّة الخروج عن المألوف لكل قراءة[3].

3 - الرمزيّة:

من المبادئ الأساسيّة التي تؤمن بها الهرمونوطيقا التأويليّة في قراءتها للنّصوص، أنّ النصّ يستند في أساسه على كون اللّغة هي نظام من الرموز والعلامات والإشارات. لذلك، فالرمزيّة هي سمته الأساسيّة.

فالرّمزيّة لها حظوتها الكبرى في الخطاب الحداثيّ عمومًا والهرمونوطيقيّ خصوصًا إلى درجة أنّ الإنسان في الخطاب الحداثيّ يحيا بالرمز. وما يهمّه هنا هو إسقاط الرمزيّة على النصّ الشرعيّ لا سيّما النصّ القرآنيّ الذي جعله الخطاب الحداثيّ ومن خلال بوّابة التاريخانيّة، وعن طريق مدخل الهرمونوطيقا عبارة عن مجموعة رموز أو مجازات يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب. فالرمزيّة عند الحداثوي تُتيح له حريّة أوسع في تقوّل النصّ. لذلك، فإنّه يُتعامل مع القرآن الكريم كتعامله مع الإنجيل، على اعتبار أنهما مجموعة مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشريّ، وأن تلك المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا[4] ودائما بحسب رؤية الخطاب

1- بالطير تاج - عباس مصطفى، قراءة النصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ - نصر حامد أبو زيد أنموذجًا، مصدر سابق، ص5.

2- بييرزيما، التفكيكية دراسة نقديّة، تعريب: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت،1996م، ص148 وما بعدها.

3- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيويّة إلى التفكيك، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1998م، ص344.

4- محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربيّ والإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ، بيروت،1996م، ص299.

الحداثي. فوفقًا للمنظور الهرمنيوطيقيّ، فإنّ لغة القرآن يُنظر إليها على أنّها رمزيّة تلميحيّة في أغلب الأحيان، ونادرًا ما تكون تصريحيّة واضحة وبيّنة، وعلى ذلك، فهي لغة قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة[1].

4 - لا نهائيّة المعنى:

في (لا نهائيّة المعنى) يغيب المركز الثابت للنصّ وفق نظريّة (نقد التمركز) التي هي إحدى مرتكزات المنهج التفكيكيّ؛ بحيث لا تبقى أي نقطة ارتكاز يمكن الانطلاق منها إلى إيجاد تفسير واحد لأيّ نصّ، وسيظلّ النصّ يقبل تفسيرات مختلفة ومُتعدّدة بعدد مرّات قراءته.[2] فتكون القراءة على هذا النحو هي نوع من إحالة النصّ من دال إلى آخر؛ بحيث لا يستقرّ على مدلول واحد. ومِنْ ثَمّ، الوصول إلى معنى المعنى[3].

وبالعود إلى الهرمونوطيقيّن التأويليين من العرب والمسلمين، فقد تعاطوا مع النصّ الشرعيّ والقرآنيّ، بوصفهما نصوصًا لغويّة مطلقة، لا خصوصيّة لها في قبول أو رفض ما تمليه الهرمونوطيقا من مفاهيم. وعليه، يكون النصّ الشرعيّ عندهم لا سيّما القرآنيّ منه، نصًّا تكون فيه المعاني لا نهائيّة ولا تقف عند حدّ[4]. وعلى هذا، لا يحقّ لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلق القرآن؛ لأنّ النصوص فيه تنتج دائمًا دلالات جديدة مفتوحةٍ ومُطّردة[5].

5 - النّسبيّة:

وهي «الاعتقاد بعدم وجود معايير مطلقة، أو معان، أو حقائق مطلقة، وبأنّ قوّة أيّ من تلك المعايير، أو المعاني، أو الحقائق، قوّة نسبيّة؛ بمعنى أنّها تتوقّف على

1- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الدينيّ، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م ،هامش ص154.

2- عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشريحيّة -قراءة نقديّة لنموذج معاصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب،القاهرة، 1998م، ص76.

3- بيير زيما، التفكيكيّة دراسة نقديّة، مصدر سابق، ص77.

4- أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم-تاريخيّة النّص، دار ابن حزم، الرياض، 2007م ، ص429.

5- طيب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص54.

الظروف أو السياقات، أو العلاقات»[1].

6 - التّناص:

يُعدّ من مرتكزات التّأويل الهرمونوطيقيّ الحداثيّ، والذي يُشير إلى «العلاقة بين نصّين أو أكثر...التي تؤثّر في طريقة قراءة النصّ المُتناصّ؛ أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها»[2]، وهو «عمليّة نَظَرُ نصّ لاحق، أو توجيه لهذا النصّ، أو فكرة تتعلّق به ...إلى نصّ سابق، أو فكرة تتعلق به أو رأي فيه، على سبيل الموافقة، أو المخالفة، أو المزاوجة بينهما»[3].

7 - الفراغات بين السّطور:

إنّ القراءة الحداثيّة الهرمونوطيقيّة قد تعاملت مع النصّ الشرعيّ والقرآنيّ وفق هذه المقولة (الفراغات بين السّطور)، وأنّ الأساس أو السبب الكامن وراء إسقاط تلك المقولة عليه، هو عدم الثقة الكاملة بالنصوص، وخصوصًا النصوص التي تتّصف بالقوّة والمتانة الذّاتيّة، وأهمّها النصوص الإلهيّة والمقدّسة، وذلك لنفوذها وسطوتها وهيمنتها، وهذا ما صرّح به دعاة الحداثة من المسلمين فقالوا: «نحن لا نثق بالنّصوص كلّ الثّقة، ليس لأنّها تتّصف بالضّعف والركاكة... نحن لا نثق بها بسبب من قوّتها بالذّات... ذلك أنّ الكلام القويّ يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد... وهذا يصدق على كل النصوص التي تحتمل التأويل، وبنوعٍ خاص على النصوص الشعريّة والبنيويّة والفلسفيّة»[4].

على قارئ النصّ الشرعيّ ومفسّره ومؤوّله ، وفق مقولة (الفراغات بين السّطور) أن يملئ فجوات النصّ، وبعبارةٍ فنّيّة، وتقويل النصّ ما لم يقله، وأنّ مهمّته «أن لا يؤخذ بما يقوله النصّ، مهمّته أن يتحرّر من سلطة النصّ؛ لكي يقرأ ما لا يقوله»[5].

بعض هذا العرض لأهم الأُسُس والمرتكزات التأويليّة للهرمونوطيقا نشير إلى

1- محمد عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، المعجم الملحق، دار نوبار، القاهرة، 2003م، ص91.

2- المصدر نفسه، ص46.

3- عبد الحكيم راضي، من آفاق الفكر البلاغيّ عند العرب، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006م، ص48.

4- علي حرب، نقد النّصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2005م، ص 276.

5- المصدر نفسه، ص22.

أن هـذه الأسـس لا تسـتقيم أبـدًا ولا تتناسـب مـع طبيعـة النـصّ الدينـيّ المقـدّس، وأنّ تطبيقهـا يـؤدّي إلـى إلغـاء طابـع القداسـة عنـه، ويجـذب النـصّ نحـو التأويـل الفسـيح الـذي يضيـع فـي فيافيـه النـصّ والقـارئ معًـا، ويضـع النـصّ الدينـيّ بمحـاذاة النصـوص الإبداعيّـة البشـريّة مسـاويًا بيـن مـا هـو إلهـيّ ومـا هـو إنسـانيّ بـلا تفرقـة تذكـر[6].

ادّعاءات أنصار الهرمونوطيقا

يـرى أنصـار هـذا الاتّجـاه أنّ الهرمونوطيقـا تُعـدّ محاولـة ذات أهمّيّـة لتجـاوز أزمـة القـراءة التّقليديّـة للنّصـوص الدينيّـة الإسـلاميّة، فالنـصّ الدينـيّ بحكـم منشـئه ووظيفتـه أكثـر النصـوص إثـارةً للإشـكاليّات والأسـئلة؛ مـا يجعلـه نصًّـا يكتنفـه الغمـوض، فيأتـي دور الهرمونوطيقـا لتخلـع عليـه رحابـة فـي الفهـم تخلّصـه مـن ذلك التفسـير الوحيـد الذي رعتـه مؤسّسـة الإسـلام التقليديّـة كمـا يُقـدّم فـي كتـب التفسـير التّاريخيّـة ومدوّناتهـا[7].

مـن أنصـار هـذا الاتّجـاه عـدد غيـر قليـل مـن مُفكّـري الإسـلام المعاصريـن مـن أمثـال: محمـد أركـون، والطيـب تيزينـي، وحسـن حنفـي، وعلـي حـرب، ونصـر حامـد أبو زيـد، وعبـد المجيـد الشـرفي، وعبـد الكريـم سـروش، ومحمد مجتهـد شبسـتري وغيرهم. وفيمـا يلـي سـوف نتحـدث قليـلا عـن رؤيـة نصـر حامـد أبـو زيـد.

نشأة منهج نصر حامد أبو زيد الهرمونوطيقيّ

الأسـلوب التفسـيريّ الـذي ابتدعـه أميـن الخولـي بـات مرتكـزًا لتلامذتـه الذيـن واصلـوا مسـيرته العلميّـة... فـي العـام 1980م، بـذل نصـر حامـد أبـو زيـد جهـودًا لإحيـاء فكـره، وتفعيـل مدرسـته الأدبيّـة بشـكلٍ جـادٍّ. لـذا، قيـل: إنّـه بـدأ مسـيرته الفكريّـة التفسـيريّة مـن حيـث انتهـى أميـن الخولـي، فعلـى الرّغـم مـن أنّـه لـم يتتلمـذ عنـده بشـكلٍ مباشـر، لكنّـه أعلـن بصريـح القـول عـن تأثّـره بمنهجـه الأدبـيّ فـي التفسـير، وسـعى إلـى تطبيـق مبادئـه فـي بحوثـه القرآنيّـة[8].

6- الهرمنيوطيقـا والنـص الدينـي بيـن الضـرورة العصريّـة والبدعـة الغربيّـة، غيضـان السـيد علـي، مصـدر سـابق، ص6.

7- الهرمنيوطيقـا، محاولـة لتجـاوز أزمـة القـراءة التقليديّـة للنـصّ القرآنـيّ، محمـد ألحيـان، مؤسّسـة مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث، المغـرب، 2015م، ص1.

8- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص10 - 19.

صاغ أبو زيد منهجيّته الهرمونوطيقيّة على ضوء مبادئ التّراث الإسلاميّ والأدب العصريّ، ومن خلال اعتماده على الأساليب الهرمونوطيقيّة الحديثة بادر إلى إعادة قراءة هذا التراث. ومِنْ ثَمَّ، طَرْح نظريّات تفسيريّة جديدة حوله. وفي هذا السياق، أكّد أنّ المُتخصّصين في الدراسات القرآنيّة لا يمكنهم تجاهل أصول التّراث الإسلاميّ. وفي الحين ذاته ليس من الجدير قبول هذا التراث كما هو عليه؛ وإنّما نحن مُلزمون بإعادة النّظَر في كيفيّة الاعتماد على مضامينه الّتي وصلتنا[1]. ومن هذا المنطلق ذكر الأصول التالية الّتي يمكن للباحث اللّجوء إليها؛ كي يتمكّن من إعادة النّظر في تراثه الإسلاميّ:

1) نبذ كلّ شيء لا يتناسب مع ظروف العصر.
2) الاعتماد على الجوانب الإيجابيّة فقط من التراث الإسلاميّ.
3) تجديد التراث الإسلاميّ وإحياؤه وتنظيم أصوله اللّغويّة بشكلٍ يتناسب مع مقتضيات العصر[2].

في الحقيقة إنّ مقاربة أبو زيد تجاه القرآن مقاربة أدبيّةٌ بالأساس، وقد لخّص آندرياس مييـر[3] أفكار أبو زيد في النقاط الآتية:

1 - النُّصوص الدينيّة نصوصٌ لغويّة، وهي مبنيّة وفقًا للتراكيب والقواعد كأيِ نصٍّ لغويٍّ آخر.
2 - النُّصوص الدينيّة، كونها نصوصًا لغويّة، وهي نصوصٌ إنسانيّةٌ ترتبط بالوضع العام للفكر البشريّ والخطاب والتواصل الإنسانيّ.
3 - النُّصوص الدينيّة، كونها نصوصًا إنسانيّة، هي ناتجةٌ من الثقافة الإنسانيّة، وتدينُ بتشكّلها إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ خاصّةٍ تُسهمُ سماتها الخاصّة جوهريًّا ورسميًّا في صياغة هذه النصوص.
4 - النصوص الدينيّة، كونها ناتجة عن الثقافة الإنسانيّة، هي نصوصٌ تاريخيّة وتُشبه كلّ منتجات الثقافة الإنسانيّة فتخضع لشروط الزمان والمكان.

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص50 - 68.

2- المصدر نفسه، ص16.

3- Andreas Meier.

5 - النصوص الدينيّة، كونها نصوصًا تاريخيّة، هي موضع بحث العلوم التاريخيّة - النقديّة، واستخدام المناهج العاديّة كهذه يُطبَّق أيضًا على جميع النصوص التاريخيّة[1].

الرُّؤية الهرمونوطيقيّة التي تبنّاها المفكر المصريّ نصر حامد أبو زيد ونظريّته الخاصّة بمفهوم التأويل وما له من فوائد عمليّة جعلته يطرح نظريّة فهم مغزى النصّ القرآني إلى جانب استكشاف دلالته التاريخيّة، حيث أكّد ضرورة أن يكون المغزى متناسبًا مع النسيج الثقافيّ والاجتماعيّ المعاصر لعمليّة التأويل؛ وقال موضحًا الاختلاف بين المعنى والمغزى: «المعنى يُمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللّغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنّصّ من منطوقه. وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول: إنّ المعنى يُمثّل الدّلالة التّاريخيّة للنُّصوص في سياق تكوينها وتشكّلها، وهي الدّلالة التي لا تُثير كثير خلافٍ بين مُتلقّي النصّ الأوائل وقرّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النصّ في مرحلةٍ مُحدّدة وتحويله إلى أثرٍ، أو شاهدٍ تاريخيّ؛ ولأنّ النصوص الدينيّة في الثقافة المعنيّة مكانةً معرفيّة متميّزةً، فإنّ دلالتها لا تتوقّف عن الحركة، وكثيرًا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعيّة المختلفة بين أبناء الدين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهًا من أوجه ذلك الصراع؛ بل أبرز أوجهه وتجلّياته»[2].

ربط أبو زيد مقاربته التفسيريّة بالسّؤال اللّاهوتيّ حول كون القرآن كلمة الله القديمة غير المخلوقة أو كلمته الحادثة المؤقّتة بزمانٍ. وفقًا لأبي زيد، فإنّنا إذا قبلنا بأنّ القرآن هو كلمة الله القديمة غير المخلوقة فلا يمكن أن نقول بأنّ آياته تعكس زمن النزول فقط. أمّا إذا قلنا بأنّ القرآن حادث فحينها يمكن استنادًا إلى أبي زيد أن نقول بأنّ المحتوى القرآنيّ خاصٌّ وقد خُلِق وفقًا للثقافة السائدة زمن النزول[3].

تخصيص الرسالة القرآنيّة يطرح السؤال نفسه أمام أبو زيد: كيف نفهم القرآن

1- Yusuf Rahman, The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd (PHD thesis),McGill University,2001,145.

2- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص217.

3- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1995م، ص33.

في العصر الحالي؟ للإجابة عن هذا السؤال، يستخدم أبو زيد تمييز سوسير[1] بين اللغة[2] والخطاب[3]. وفقًا لسوسير، اللّغة هي المنظومة العامّة للتواصل بين البشر، ويعتمد كل فرد على هذه المنظومة للنُّطق بخطابه. هناك علاقةٌ حواريّةٌ بين اللّغة والخطاب. اللّغة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة دائمًا ما تُعارض أيّ تغييرٍ ممكنٍ ولكنّ الخطاب بوصفه استخدامًا فرديًّا للّغة هو العنصر الذي يجلبُ التغيير إلى اللّغة ويُنعشُها[4]. استنادًا إلى هذا التمييز، يُشير أبو زيد إلى وجود علاقةٍ مشتركةٍ حواريّة بين نصّ القرآن والجيل المسلم الأوّل؛ بينما يستخدم القرآن اللّغة العربيّة التي تأثرت بثقافة ذلك الجيل الأول، إلّا أنّ الخطاب القرآنيّ كان له تأثيره الخاص على المجتمع الإسلاميّ الأول. بالنتيجة، انبثقت ثقافة جديدة منه بالتدريج. بما أنّ القرآن يُمثّل رسالةً لكلّ الأزمان فإنّ هذه العمليّة الحواريّة سوف تستمرّ إلى الأبد.

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الهرمونوطيقا ضرورة منهجيّة لتفسير النصّ الدينيّ، فهي -عنده- قضيّة قديمة وجديدة الوقت نفسه، وهي في تركيزها على علاقة المفسّر بالنصّ ليست قضيّة خاصّة بالفكر الغربيّ؛ بل هي قضيّة لها وجودها المُلحّ في تراثنا العربيّ القديم والحديث على السّواء. لكن تبقى الهرمنيوطيقا عند أبي زيد منهجيّة غربيّة. لذلك، يرى ضرورة أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربيّ في أيّ جانبٍ من جوانبه بأن نظلّ في حالةً حوارٍ جدليّ، وأن لا نكتفي بالاستيراد والتبنّي؛ بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التّعامل مع واقعنا الثقافيّ بجانبيه: التّاريخيّ، والمعاصر. من هنا، يكتسب حوارنا مع الفكر الغربيّ أصالته وديناميّته. ولهذا، وجب أن نكفّ عن اللّهاث وراء كل جديد ما دام قادمًا إلينا من الغرب المُتقدّم.

من جانب آخر يرى أبو زيد أنّ هذا الوعي بعلاقتنا الجدليّة بالفكر الغربيّ يخلّصنا من الانكفاء على الذّات والتّقوقع داخل أسوار (تراثنا المجيد) و(تقاليدنا الموروثة). ومن الغريب أنّ واقعنا الثقافيّ -وكذلك الاجتماعيّ والسياسيّ- يتّسع

1- Saussure.

2- Lamgue.

3- Parole.

4- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص86، و للمؤلّف نفسه، نقد الخطاب الديني، سينا للنّشر، القاهرة، دون تاريخ، ص202م.

لشعاري (الانفتاح الكامل) و(الاكتفاء الكامل) دون أدنى إحساس بالتعارض الجذريّ بين الشعارين. وإنّ صيغة (الحوار الجدليّ) عند أبي زيد ليست صيغة تلفيقيّة تحاول أن تتوسّط بين نقيضين؛ بل هي الأساس الفلسفيّ لأيّ موقف بصرف النّظر عمّا نرفعه من شعارات أو نتبنّاه من مقولات ومواقف[1].

لقد حاول أبو زيد تقديم قاعدةٍ لاهوتيّةٍ لمقاربته اعتمادًا على الفرضيّة المعتزليّة الشهيرة المُتمثّلة بخلق القرآن. على الرغم من ذلك، قد يُحتجّ بأنّه لا توجد علاقة بين قِدَم القرآن أو حدوثه من ناحية، وبين كون المعنى القرآنيّ شاملًا أو خاصًّا بسياقٍ مَحدّدٍ من ناحيةٍ أخرى. الجدال حول طبيعة الكلام الإلهي وكونه قديمًا أو حديثًا هو جزءٌ من الجدال حول صفات الله. احتجّ المعتزلة بأنّ كلام الله حادثٌ؛ بينما اعتقد خصومهم من الأشاعرة أنّ الصفة والكلام قديمان. على الرغم من ذلك، قد يتقبّل الفرد آراء الأشاعرة ويؤمن بخصوصيّة السياق أو قد يتقبّل حدوث صفة الكلام، ويؤمن بشموليّة القرآن، وذلك لأنّ القِدَم أو الحدوث يتعلّقان بالبُعْد الأنطولوجيّ للقرآن وكيفيّة إيجاده وليس بمحتوى القرآن نفسه. قد يكون محتوى القرآن شاملاً أو خاصًّا، بينما قد يكون القرآن نفسه قديمًا أو حادثًا. وعليه، نلاحظ أنّه بينما يؤكّد علماء الشيعة على حدوث صفة الكلام إلّا أنّهم يؤكّدون شموليّة الأحكام القرآنيّة[2].

نقد منهج أبو زيد في تأويل النّصوص الدينيّة المقدّسة

على الرّغم من ظاهر دعوة أبي زيد التي تبدو للوهلة الأولى تنويريّة لا تتابع الغرب، وما يدعو إليه إلّا بعد تعقّلٍ ونقدٍ وتمحيص لما يأتي منه، ولا تقع في التأويل المرفوض الخاضع للأهواء. إلّا أنّها وقعت في ما حذّرت منه مهما حاول أبو زيد نفسه نفي ذلك[3]، حيث قال: «إنّ العلاقة بين المُفسّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول: إنّها علاقة

1- نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النّص، مصدر سابق، ص142.

2- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة،2019م، ص162.

3- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص103.

جدليّة قائمة على التفاعل المتبادل»[1]. ولم تخرج تأويلات أبي زيد عن تصوّرات وآراء أعلام الغرب ومُفكّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهدًا عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النص الدينيّ لتصوّرات المؤوّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراثٍ تفسيريٍّ وتأثيره على فكر المُفسّر.

إنّ هذه العلاقة الجدليّة بين القارئ والنّصّ تنزع القداسة عن النّصّ الدينيّ؛ لأنّ قداسة النص الدينيّ تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج - كما يُفهم من كلامه-، وفي المحافظة على القداسة ما يمنع المؤوّل من الزيغ والضلال والخروج عن المقاصد في أثناء عمليّة التأويل بحجّة الانصياع للعقل الذي يرفض اللامعقول. ولذلك، فإنّ أبا زيد عندما نزع القداسة عن النص الدينيّ، وعمل على أنسنته، حيث نظر إليه على أنّه نصّ لغويٌّ، تُمثّل اللّغة نظامه الدّلاليّ المركزيّ، وينتمي إلى ثقافةٍ معيّنة تقبّلت هذا النص واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقديّة الحديثة كالتأويليّة واستبدلها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير بالإضافة إلى اعتماده على مناهج أخرى كالمنهج السيميوطيقي والنّقد التاريخيّ والسوسيولوجيا ومناهج اللّسانيّات الحديثة؛ ما يفتح الباب واسعًا في تأويل القرآن بلا ضوابط، أو قيود، أو يؤدّي إلى فتح باب التّأويلات على مصراعيه[2].

إنّ الأسلوب اللّغويّ الأدبيّ الذي اعتمد عليه نصر حامد أبو زيد في دراساته التفسيريّة، يمكن عدّه امتدادًا لمسيرة أمين الخولي، حيث انصرف إلى تفسير القرآن الكريم، بوصفه نصًّا أدبيًّا؛ وتلك الوجهة التفسيريّة الحديثة تختلف عمّا كان معهودًا في التراث الإسلاميّ العربيّ؛ لأنّ المفسّرين السابقين اتّخذوا علوم الصّرف والنّحو والبلاغة أساسًا لبيان معاني القرآن أدبيًّا ولغويًّا. لذا، يمكن القول: إنّ أسلوب أبو زيد التفسيريّ المنبثق من آرائه الهرمنيوطيقيّة بمثابة علمٍ يختلف عمّا كان متعارفًا في الأوساط الدينيّة[3].

القرآن الكريم برأي نصر حامد أبو زيد عبارة عن نتاجٍ ثقافيٍّ، وهو بدوره أنتج

1- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007م، ص5.

2- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص103.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص15.

تراثًا ثقافيًّا بعد ظهوره. لذا، إن أردنا معرفة دلالاته ومعانيه فلا بُدّ لنا من التعرّف إلى ثقافة العصر الذي تكوّن فيه، والاطّلاع على الخلفيّات التي ساعدت على ظهوره ، ونتيجة ذلك أنّ تأويله متقوّمٌ بمعرفة جوانبه التأريخيّة. وقد نحى أبو زيد في هذا السّياق منحى الباحث الغربيّ أريك دونالد هيرش فتبنّى نظريّته التي طرحها حول المعنى meaning وقال: إنّ تفسير القرآن الكريم ينبغي أن يعتمد على العديد من المقوّمات التي أهمّها معرفة أسباب نزول آياته، والدّاعي إلى تقدّم بعض آياته وتأخّر بعضها الآخر، وكذلك تحليل مداليل الآيات المكّيّة والمدنيّة، وما إلى ذلك من مبادئ أخرى.

من جملة الأُسُس التي أكّدها في مجال تفسير القرآن الكريم، استكشاف الجوانب التّأريخيّة في كلّ عصر، وعلى هذا الأساس قال: إنّه بحاجة إلى تأويل، وهذا التأويل بدوره يرتكز على معرفة مغزى النّصّ في إطار الظروف والأوضاع الزمانيّة لمفسّره أو قارئه؛ أي أنّ المغزى الذي يتناسب مع عصر مفسّر النصّ يجب أن يكون مرتبطًا بدلالته التّأريخيّة الثابتة ومعناه الزمانيّ. إلّا أنّ الشواهد التي ذكرها لإثبات نظريّته هذه لا تدلّ مطلقًا على الارتباط الذي زعمه؛ بل نستشفّ منها أنّه جعل المعنى الزّمانيّ ضحيّة للمفاهيم المطروحة من خارج النصّ بوساطة المدارس الفكريّة المعاصرة كالإنسانيّة والفيمينيّة والعلمانيّة، فتلك المبادئ أثّرت على نهجه الهرمونوطيقيّ في تفسير القرآن الكريم[1].

إنّ النّهج الهرمونوطيقيّ الذي تبنّاه أبو زيد في تفسير النصوص الدينيّة يتقوّم باعتقاده بمحوريّة الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافيّة والاجتماعيّة السّائدة فيه؛ إذ عدّه بِنْيةً أساسيّة لتأويل مختلف المسائل المتعلّقة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من مبادئ مطروحةٍ في عصرنا الراهن؛ وهذا هو أسلوبه في تفسير النصّ القرآنيّ، حيث اعتمد عليه على الرغم من أنّ أصول النزعة الإنسانيّة لا تضمن أحيانًا تحقّق المقاصد الدينيّة. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إنّ منهجه المقترح في تأويل النصّ القرآنيّ لا يُزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشى من حدوث تعارض بين فهم المفسّر ومراد الله تعالى؛ إذ كيف يمكن التأكّد من أنّ المغزى الذي تحدّث عنه لا يتعارض مع المراد الإلهيّ[2]؟!

1- مجموعة مؤلّفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النّظريّات ونقدها، مصدر سابق، ص195.

2- المصدر نفسه، ص195.

كما ادّعى نصر حامد أنّه يتبنّى نهجًا هرمونوطيقيًّا متقوّمًا على مبادئ موضوعةٍ، لكن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف آثاره تنمّ عن أنّ منهجيّته هذه ترتكز على نزعةٍ نسبيّة تُسوّغ نمطًا من التعدّد المعرفيّ والعقائديّ، وذلك فتح الباب على مصراعيه للمُغرضين؛ كي يُفسّروا النصوص الدينيّة ولا سيّما القرآنيّة بحسب أذواقهم الخاصّة، وهو ما يصطلح عليه بين العلماء التفسير بالرأي، ما يُسفر عن شيوع البدع والالتقاط الفكريّ والانحراف عن الهدف الأصيل الذي أرادت التعاليم الدينيّة تحقيقه[1].

مخاطر المنهج الهرمونوطيقي

ينطلق محمد صالح المنجد من القول بأنّ دعاة التأويل والهرمونوطيقا هم أهل بدعة تأويل النص، فبعد أن فشلوا تمامًا في تحريف النص لجأوا إلى بدعة تحريف المعنى[2]. ويرى أنّ التسليم والإذعان لنصوص الكتاب والسّنّة هو مقتضى الشهادتين. فإنّ الشهادة لله بالوحدانيّة الموجبة لإفراده بالعبوديّة مبناها على التسليم التام له في أمره، ونهيه، وخبره، ومقتضى الشهادة للنبيّ(ص) بالرسالة تصديقه في ما أخبر، وطاعته في ما أمر، والانتهاء عمّا عنه نهى وزجر، وألّا يُعبد الله إلّا بما شرع[3].

وصف «المنجد» دعاة الهرمونوطيقا أو كما يُسمّيهم دعاة (تأويل الوحي) بأنّهم الصنف الثاني من المعادين للنصوص الشرعيّة، وهم المُحرّفون لمعانيه لما يتخوّفون من حميّة الناس لدينهم، وهم الذين يقومون على تكذيب «معنى النصّ» وهو مراد الله ورسوله منه. ويرى أنّهم في الحقيقة يستهدفون أصل الدين، الذي هو الانقياد والاستسلام لله ورسوله، بالمقاومة والمعارضة. فالتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنى النصّ، والانقياد والاستسلام هو أصل الدين كلّه، فحقيقته الانقياد التام للّفظ نصًّا ومعنًى[4].

يرى الشيخ المنجد في موقفه المناهض لدعاة التأويل والهرمونوطيقا أنّ الدعوة

1- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مصدر سابق، ص196.

2- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر، جدّة،2010م، ص15.

3- المصدر نفسه، ص27.

4- المصدر نفسه، ص47.

التي ينتهجها دعاة الهرمونوطيقا لقراءةٍ جديدةٍ ومعاصرة للنصّ الشرعيّ لها نتائج خطيرة، منها:

1. نزع الثّقة بمصدر الدين، فهذه القراءة الجديدة للنصّ تفضي إلى نزع الثّقة بمصدر الدين قرآنًا وسُنّةً من النّفوس.
2. إلغاء العمل بالقرآن الذي نزل ليكون مرجعًا ومنهاجًا للناس؛ لأنّ كل إنسان سيفهم منه فهمًا مغايرًا لفهم الآخر. ألم يزعم دُعاة الهرمونوطيقا أنّ النصّ يتّسع للكلّ، ويتّسع لكلّ الأوجه والمستويات؛ ما ينتج عنه أن لا يكون هناك قانون عام يحتكم إليه جميع الناس. والنتيجة رفع القرآن الإلهيّ من الأرض ولا يبقى غير القراءات البشريّة النسبيّة المحتملة[1].
3. من أخطر نتائج هذه القراءة الهرمونوطيقيّة: إلغاء الفهم الصحيح للدين؛ فالقراءة الجديدة للنصّ الشرعيّ بما أنّها قراءة محرّفة لمعنى النّصّ باحتمالاتٍ غير متناهية، وبما أنّها شأن شخصيّ فرديّ، وبما أننا الآن في زمن تغيّرت ظروفه تغيّرًا جذريًّا عمّا كان عليه الأمر من قبل، فإنّها ستكون قراءة ناسخة للدين الصحيح الذي تناقلته أجيال الأمة من العهد النبويّ حتى الآن. فهذه القراءة الجديدة سينشأ عنها دين يمكن أن يُسمّي أي شيء غير الإسلام[2]. أو بالأحرى دين جديد ليس للشهادتين فيه مدلول إيمانيّ، والصلاة مسألة شخصيّة ليست واجبة؛ بل تغني عنها رياضة اليوغا، والزكاة اختياريّة لمن أحبّ وشاء، والصوم مفروض على العرب فقط وهو اختيار لغيرهم، والحج ليس أن يُقام بالضرورة بطقوسه المعروفة؛ إذ يغني عنه الحجّ العقليّ أو الروحي... من ما زعمه دعاة الهرمنيوطيقا الغربيّة، أو التأويل[3].

فالنّصّ الدينيّ عمومًا ليس نصًّا جامدًا؛ وإنّما هو نصٌّ ديناميكيّ مُتطوّر ومُتعدّد

1- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مصدر سابق، ص80.

2- المصدر نفسه، ص82.

3- تتّسع دائرة دعاة الهرمنيوطيقا عند الشيخ المنجد لتشمل كل من محمد أركون، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، أبو القاسم الحاج حمد، محمد شحرور، محمد سعيد العشماوي، حسن الترابي، مصطفى محمود، عبد الهادي عبد الرحمن، محمود محمد طه، الصادق النيهوم، جمال البنا.

المعنى صالح لكلّ زمانٍ ومكان، فمن الخطأ حبسه داخل إطار محدّد سلفًا أو تقييد معناه بحوادث أسباب النزول، فالعبرة في عموم اللّفظ لا في خصوص السّبب. مع مراعاة الفرق بين الأصول التي لا يمكن الخوض فيها، والفروع التي تقبل التأويل، أو بين المحكم قطعي الثبوت والدلالة الذي لا اجتهاد معه وبين المتشابه الذي يمكننا فهمه وتفسيره وتأويله بأكثر من طريقة. مع التسليم بأنّ كلّ ما يقدّمه المؤوّلون ليست آراء قطعيّة ملزمة ولكنها محاولات في فهم المراد من النصّ، ولا مانع من الإضافة عليها والاختلاف في وجاهتها، هذا فضلًا عن ضرورة أن يلتزم المؤوّل بضوابط التأويل، ومنها عدم معارضة نصّ آخر، ومعرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها، وحالة التنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال، ومعرفة علم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه التي تتحدّث عن المبيّن والمؤوّل والمقيّد والمتشابه والعام والمطلق. فالجديد لا يمكن أن يولد إلّا من رحم القديم، ولا يمكن تقديم تفسيرات جديدة للنصّ الدينيّ تقوم على قطيعة تامّة مع التفسيرات التراثيّة[1].

الخاتمة

- إنّ الأُسُس أو السّمات العامّة للهرمونوطيقا لا تستقيم أبدًا ولا تتناسب مع طبيعة النصّ الدينيّ المُقدّس، وأنّ تطبيقها يلغي طابع القداسة عن النّصوص الدينيّة، ويجذب النصوص نحو التأويلات الفسيحة التي تضيع في فيافيه النّصّ والقارئ معًا، وتضع النصوص الدينيّة بمحاذاة النصوص الإبداعيّة البشريّة مُساويةً بين ما هو إلهيّ وقداسيّ وما هو إنسانيّ من دون تفرقة.
- بدت الهرمونوطيقا ملائمة جدًّا للنصّ الأدبيّ والعمل الفنّيّ الإبداعيّ، فهي نصوص مفتوحة على جميع التأويلات قابلة لكثرة التفسيرات وتنوّع المعاني، فلا ضير أبدًا في أن تتعدّد معاني النص بتعدّد قراءاته؛ بل بالعكس فهذا إثراء خلّاق للعمل الإبداعيّ البشريّ، في حين أنّ الهرمونوطيقا بدت غير ملائمة تمامًا للنصّ الدينيّ المقدّس غير القابل للاختلاف والتعدّد اللّانهائيّ.

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص113.

- كانت غاية التّأويل الحداثيّ للنّصّ القرآنيّ تفريغ القرآن الكريم من مضمونه الاعتقاديّ، والتشريعيّ، والأخلاقيّ، وتحويله إلى وعاء فارغ مُهيّأ لكل ما يمكن أن يلصق به من المعاني، والأفكار.
- يمكن لنا أن نؤسّس لتأويلٍ حداثيّ منطلق من الثقافة الإسلاميّة، والنَّظَر إلى الحداثة من منظور الرؤية الإسلاميّة؛ فالمشروع الحداثيّ يقوم على تزاوج بين الموروث التُّراثيّ، ومُتطلّبات العصر عبر آليّات نابعة من ذات الحداثة. وعليه، ليست كل قراءة حداثويّة مرفوضة.
- الأديان السماويّة تؤمن بمحوريّة النصّ لا محوريّة المُفسّر؛ لأنّ النصّ من لدن الله الكامل الذي أرسله للعباد من أجل تكاملهم وسعادتهم، فإذا ما تمّ الأخذ بتفسيرات الهرمونوطيقا اللّامُتناهية للنصّ كان هذا تبريرًا مشروعًا لاعتقادات المهرطقين البعيدة تمامًا عن روح الدين الحقيقيّة؛ فالنصّ القرآنيّ مُتعدّد الدلالة وفق ما تقتضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده[1].

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن عربي، قانون التأويل، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير، وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
- أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم ـ تاريخيّة النّص، دار ابن حزم، الرياض، 2007م .
- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- د. أحمد رشيد حسين، إشكاليّة تأويل النّص القرآنيّ بين الضوابط التفسيريّة والقراءة الحداثيّة .
- الباقلاني، الانتصار للقرآن، دار ابن حزم، بيروت، 2001م.

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ: بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص115-114.

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق :صفوان الداودي، دار القلم-الدار الشاميّة، دمشق-بيروت، 1412هـ.
- الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1415هـ.
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه ، 1957م.
- سلامة القضاعي الشافعي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، المكتبة الأزهريّة للتراث، مصر، 1999م.
- طيب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م.
- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلاميّة معاصرة الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- علي صالح نشعان، القراءة الحداثيّة للنصّ الشرعيّ التاريخانيّة أنموذجًا دراسة استقرائيّة تحليليّة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، دون تاريخ.
- د. عبد الغفور محمود مصطفى، التفسير والمفسّرون في ثوبه الجديد، دار السلام، القاهرة، 2007م.
- د. عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرّد لتفسير النص القرآنيّ، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، دمشق، 2008م.
- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيويّة إلى التفكيك، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1998م .
- د. عبد الله محمد الغذامى، الخطيئة والتكفير من البِنْيويّة إلى التشريحيّة -قراءة نقديّة لنموذج معاصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- عبد الحكيم راضي، من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006م.
- علي حرب، نقد النّصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2005م.
- فتحي الدريني، المناهج الأصوليّة، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2013م.

- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة،2019م.
- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر، جدّة، 2010م.
- محمد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليديّة للنصّ القرآنيّ،مؤسّسةمؤمنونبلاحدودللدراساتوالأبحاث،المغرب،2015م.
- محمد عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، المعجم الملحق، دار نوبار، القاهرة، 2003م.
- محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربيّ والإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ، بيروت،1996م.
- معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، 2009م.
- نصر حامد أبو زيد، النّصّ والسّلطة والحقيقة: الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 1995م.
- ـــــــــــــــــ، نقد الخطاب الدينيّ، سينا للنّشر، القاهرة، دون تاريخ.
- ـــــــــــــــــ، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- ـــــــــــــــــ، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- ـــــــــــــــــ، فلسفة التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2007م.

الكتب المترجمة:

- بيير زيما، التفكيكية دراسة نقديّة، تعريب: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت،1996م.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الدينيّ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة:

محمد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، 2006م.

المجلّات المحكّمة:

- بالطيب تاج-عباس مصطفى، «قراءة النّصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ- نصر حامد أبو زيد أنموذجًا»، في: مجلّة قراءات للبحوث والدّراسات الأدبيّة والنقديّة واللّغويّة، العدد 7، جوان 2017م.
- د.عبد الأمير كاظم زاهد، «التأويل وتفسير النّص مقاربة في الإشكاليّة»، في: مجلّة المصباح، العدد الثالث-خريف2010-م.
- غيضان السيد علي، «الهرمنيوطيقا والنص الدينيّ بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة»، في: مجلّة الاستغراب، ربيع 2020م.
- نصر حامد أبو زيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النّصّ»، في: مجلة فصول، مج1، العدد3 ابريل 1981م.

الكتب الأجنبيّة:

- Yusuf Rahman, The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd (PHD thesis),McGill University,2001,145.

المواقع الإلكترونيّة:

- عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعيّة والذاتيّة، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessiri.com

فرضيَّات هوكينغ بين الميتافيزيقا والفيزياء التَّجْرِيبيَّة
دراسة تحليليَّة نقديَّة

غسّان الأسعد*

نظرة موجزة عن حياة ستيفن هوكينغ

يُعدُّ ستيفن هوكينغ من كبار العلماء في الفيزياء والعلوم الكونيّة، وقد تولَّى أعلى المناصب العلميّة من أهمِّ الجامعات في العالم. ومِنْ ثَمَّ، فإنّنا لا نتحدَّث عن شخصِيّةٍ عاديّةٍ؛ بل عن واحدٍ من أهمّ العلماء في مجال العلوم الفيزيائيّة، والعلوم الكونيّة.

وُلد ستيفن هوكينغ في العام 1942م في بريطانيا. انتسب بعد تخرُّجِه من الدِّراسَةِ الثَّانويّة إلى جامعة أكسفورد لدراسة عُلُوم الفيزياء، ثُمَّ انتقل بعد ذلك لدراسة علم الكون. وفي ذلك الوقت، أُصِيب هوكينغ بمرضٍ غريبٍ ونادر، وذلك في العام 1963م؛ أي عندما كان يبلغ من العمر حوالي 21 عامًا، وقد سُمّي مرضه بالاضطراب الجانبيّ الضّموريّ، أو التَّصلُّب الجانبيّ الضّموريّ. عاش ستيفن هوكينغ مدّة طويلة بعد إصابته بالمرض، إلّا أنّ مرضه كان يزداد انتشارًا، وكانت حياته تزدادُ صُعُوبَةً، فقد اضطرَّ في البداية إلى استخدام الكرسيّ المُتحرّك، حيث لم يكن قادرًا

* باحث في الفكر الإسلاميّ من لبنان، وأستاذ محاضر في جامعة المصطفى العالميّة.

على المشي، وبدأ المرض يتفشّى ويصيب مختلف العضلات في بدنه، ترافق ذلك مع إصابته بالتِهابٍ رِئويٍّ حادٍّ؛ ما أفْقَدهُ القُدرةَ على الكلام.

لقد أهداه أحدُ أصدقائه المُتخصّصين جهازًا خاصًّا ومُتطوّرًا جدًّا يشتمل على مُبرمِجٍ صوتيٍّ، وكان ذلك الجهاز يُتِيحُ لستيفن هوكينغ أن يختار الكلمات الَّتِي يريد استعمالها عن طريق تحريك عضلات خدّه الَّتِي بدورها لم تسلم من المرض، فاضطرَّ إلى الاستفادة من حركةِ عينيه. وقد توفّي هوكينغ في العام 2018م، عن عمر ناهز 76 عامًا[1].

حياته العلميّة

بعد تخرُّجِه من جامعة أكسفورد، انتقل إلى جامعة كامبريدج من أجل تقديم أطروحة الدُّكتوراة في الكونيّات، وقد تخرَّج في العام 1962م بدرجة الشرف في العلوم الطَّبيعيّة.

ترقّى هوكينغ في مسِيرتِه الجامعيَّة، حيث أصبح عضوًا في معهد علم الفلك في جامعة كامبريدج، كما نشر أوّل كتبه في العام 1973م، وكان تحت عنوان: «البِنْيَة الواسعة النِّطاق للزّمكان»، وقد تولّى بعد ذلك واحدًا من أهمِّ المناصب في جامعة كامبريدج، وهو ما يُسَمّى بالكرسي اللّوكاسيّ في الرياضيّات. ويُعَدّ ذلك المنصب من أهمّ المناصب وأشهرها على المستوى العلميّ، حيث إنّ هوكينغ كان الرجل الثاني الَّذِي تولّى ذلك المنصب بعد نيوتن، الَّذِي كان يشغل ذلك المنصب قبل هوكينغ.

أهمّ كتبه ومنشوراته

على الرّغم من الظُّروف الصّحّيّة القاسية الَّتِي كان يعيشها ستيفن هوكينغ، إلّا أنّه كان لا يتوقّف عن الكتابة والنّشر، ومن أهمّ كتبه الَّتِي نشرها:

1. تاريخ موجز للزَّمن:

يُعدّ هذا الكتاب من أهمّ كتب ستيفن هوكينغ، حاول فيه أنْ يُخاطب عامّة النَّاس، وأن يشرح لهم القوانين الفيزيائيَّة المُعقّدة بشكلٍ سهلٍ يستطيعون فهمه، وقد

1- هوكينغ، ستيفن، تاريخ موجز للزمن من الانفجار الكبير إلى الثّقوب السَّوداء، ترجمة: مصطفى فهمي، دار التنوير، بيروت، 2016م، ص: 9 ـ 12.

تصدَّر قائمة الكتب الأكثر مبيعًا، على الرّغم من أنّ ستيفن هوكينغ نفسه ـ كما يقول في مُقدّمة الطبعة الثانية من كتابه ـ لم يكن يتوقّع ذلك النّجاح، وقد أرجع هوكينغ نجاح كتابه وإقبال النّاس عليه، إلى رغبة النّاس، وشغفهم في معرفة الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة حول الكون، أي: من أين جئنا، أو أتينا؟ ولماذا الكون؟ ولماذا كان الكون مبنيًّا بتلك الطَّريقة الَّتِي هو عليها.

لقد حاول هوكينغ في كتابه أن يُعالج مسألتَي: الزمان والمكان، وتوسُّع الكون، والنّسبيّة، والثّقوب السّوداء، محاولًا إثبات أنّ الثّقُوب ليست سوداء تمامًا، حيث إنّه على الرّغم من أنّ الثّقُوب السّوداء تبتلع الضَّوء، ولا ينعكس منها، إلّا أنّ تلك الثقوب وفق نظريَّة هوكينغ تنبعث منها طاقة، فهي تلفظ كلّ ما تبتلعه، ولكن يكون مسحوقًا بشكلٍ كامل[1].

لم يستطعِ العلم الحديث أن يثبت صحّة نظريّة هوكيغ، أو أن يقيس تلك الانبعاثات. ويرى الدكتور محمد باسل الطائي[2] أنّ العلم لن يتمكّن من اكتشاف تلك الانبعاثات، أو قياسها؛ لأنّ تلك الانبعاثات الَّتِي يلفظها الثّقب الأسود؛ إنّما تقع على حافّة الثّقب، فما يكاد الثّقب يلفظها حتى يعود ويبتلعها من جديد[3].

على كلّ حال، وعلى الرّغم من أنّ ستيفن هوكينغ حاول جعل مضامين الكتاب سهلة، وفي متناول القارئ غير المُتخَصّص، إلّا أنّه لم يكن مُوفّقًا في ذلك، حيث إنّ الكتاب جاء مُعقّدًا للغاية.

2. الكون في قشرة جوز أو التاريخ الأكثر إيجازًا للكون:

حاول هوكينغ في هذا الكتاب أن يُبسّط المسائل الفيزيائيّة الَّتِي ذكرها في كتابه السّابق «التاريخ الموجز للكون»، ولكنّه أضاف توضيحات جديدة حول آخر ما توصّل إليه في نظريّة الأوتار، وهي النَّظرِيَّة الَّتِي يُحاول الفيزيائيّون من خلالها شرح كيفيّة توسُّع الكون، وتسارع حركته على الرّغم من أنّ المُتوقّع هو تباطؤها بعد الانفجار الكبير.

1- هوكينغ، ستيفن، تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السّوداء، ترجمة: مصطفى فهمي، دار التنوير، بيروت، 2006م.

2- باحث فيزيائيّ أردنيّ، درس عند هوكينغ، وله آراء نقديَّة في نظريَّة هوكينغ.

3- مقابلة على تلفزيون الراي، يمكن الاطّلاع عليها عبر الرابط الآتي: https://youtu.be/PpDK5UkjUd0.

كما حاول هوكينغ أن يشرح في كتابه أهمّ القوانين الَّتِي تحكم الكون. ويرى هوكينغ في ذلك الكتاب أنّ الكون بدأ على شكل كريَّة مفلطحة، لها أجزاء. ويشرح القوى الكهرومغناطيسيّة والنَّوويّة والجذبويّة في الكون[1]. ويحاول أن يعتمد في ذلك الكتاب أسلوبًا أكثر تشويقًا من أسلوبه السّابق في كتاب «تاريخ موجز للزَّمن».

عرض موجز لأهمّ نظريّات ستيفن هوكينغ

من الواضح أنّ دراسة النَّظريّات الفيزيائيّة المرتبطة بالكون ونشأته تُعَدُّ من أعقد النَّظريّات. ومِنْ ثَمَّ؛ فإنّ توضيحها وبيان معالمها وحدودها لهو أمر بالغ الصُّعُوبة، خاصّة لجهة تسهيل تلك النَّظريّات لتصبح مفهومة من القارئ غير المُتَخَصّص. كما لا بُدّ من الإشارة إلى أنّه لا يُمكن الرَّدّ على آراء ستيفن هوكينغ دون بيان رؤاه ونظريّاته الفيزيائيّة المرتبطة بنشأة الكون.

1. نظريّة الأوتار:

يتسالم علماء الفيزياء على أنّ بداية الكون انطلقت من الانفجار العظيم «البيغ بانغ»، وأنّ المجرّات والنُّجُوم والكواكب المختلفة كلّها ناتجة من ذلك الانفجار العظيم الَّذِي أدّى إلى تناثر المجرَّات والنُّجُوم وتَشَتُّتها، وقد تتالت الأدلّة الَّتِي تثبت أنّ الكون بدأ من لحظةٍ مُحدّدة، وأنّ له بدايةً ما، وهو ليس أزَليًّا كما يدّعي المادّيُّون والملحدون قبل نظريّة «البيغ بانغ»؛ ولذلك، رفضها كثير من المادّيّين، حيث كان المادّيُّون يرون أنّ المادّة قديمة وليست مسبوقة بالعدم، فجاءت نظريّة «البيغ بانغ» ونسفت تلك المقولة لتحسم الجدال بأنّ المادّة حادثة غير قديمة[2]. ولكن ذلك لا يعني أنّ هناك بداية زمنيَّة للكون، فلم يكن هناك مكان، أو زمان قبل الانفجار.

من التَّأكيدات الَّتِي أثبتتها نظريّة الانفجار الكبير ما أعلنه فريق علميّ في إحدى المُؤسّسات العلميّة في واشنطن وموسكو أنّه استطاع أن يكتشف موجات

1- هوكينغ، ستيفن، الكون في قشرة جوز (شكل جديد للكون)، ترجمة: مصطفى فهمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1423هـ/ 2003م، العدد 291.

2- عبد الله زيعور، الله والكون برواية الفيزياء الحديثة، دار المعارف الإسلامية، بيروت، 2017م، ص22.

الجاذبيّة النَّاتجة من الانفجار الكبير، ويقول البروفيسور «دايفيد رايتز»، المدير التَّنفيذيّ لمشروع ligo، للصّحافيّين في واشنطن: «لقد تمكّنّا من اكتشاف موجات الجاذبيّة، وهذه هي المرّة الأولى الَّتي يتحدّث فيها الكون إلينا من خلال تلك الموجات، فقد كنّا حتّى هذه اللّحظة لا نسمع أيّ أصوات من الكون»[1]. ولذا؛ فإنّ الكون المعروف قد تشكّل في نقطةٍ مُحَدّدة تولّدت فيها المادَّة في مرحلةٍ امتدَّت لأكثر من 13.7 مليار سنة[2].

لكن السُّؤال الأساس الَّذي يطرح نفسه هو من أين نشأت المادّة في الأصل؟ وقد طُرحت نظريَّات مختلفة في المقام، ومنها نظريّة الأوتار، الَّتي ذكرت فيها آراء ونظريّات مختلفة في بيانها. ومفاد النَّظريَّة بشكلٍ عامٍّ أنّ المادّة ما هي إلّا مجموعة أسلاك من الطّاقة، وهي في حالة اهتزاز دائمة تشبه اهتزاز الأوتار المشدودة، وتلك الأوتار لا يمكن قياسها مخبريًّا، لكنّها مقبولة رياضيًّا[3].

من تلك الاهتزازات تولّدت المادَّة، وحصل الانفجار الكونيّ الكبير، وقد ابتكر البروفيسور «إدوارد ويتن» نظريّةً جديدةً مُستفيدًا من نَظَريّة الأوتار، وعمل على تطويرها وإضافة مجموعة من الأبعاد الأخرى إليها؛ بحيث تصبح نظريّةً كاملةً تستطيع أن تُوفّق بين «النّسبيّة» وبين «الكوانتم»، وهما النَّظريّتان الأساسيّتان في الفيزياء المعاصرة. وبمقتضى التَّطوير الَّذي قدّمه هوكينغ، فقد توصّل إلى النَّظريَّة (M)، أو ما يُسمّى بنظريّة كلّ شيء. وقد استعمل هوكينغ تلك النَّظريَّة ليُوحّد القوانين الفيزيائيّة، حيث يرى أنّ تلك النَّظريَّة يمكنها تقديم الحلول لكلّ شيء، وأنّها تُقدّم حلولًا «تسمح بوجود العديد من الفضاءات الدَّاخليَّة المُختلفة»[4].

2. الأكوان المُتَعدّدة:

انطلاقًا من التَّطوير الَّذي استفاده هوكينغ من نظريّة الأوتار، وما سُمّي بـ نظريّة (M)، فقد انطلق ليفترض أنّ كوننا هو واحد من مجموعةٍ ضخمةٍ من الأكوان المُوازية والمُتعدّدة، بعضها يعمل وفق نظام كوننا نفسه، وبعضها يعمل وفق أنظمة

1- عبدالله زيعور، الله والكون برواية الفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص: 17 ـ 18.

2- المصدر نفسه، ص: 13.

3- المصدر نفسه، ص: 28.

4- ستيفن هوكينغ وليوناردو مولدينوو، التصميم العظيم، ترجمة أيمن عياد، دار التنوير، بيروت، 2013م، ص: 146.

مختلفة، وتتولّد الأكوان المُتعدّدة من ظواهر فيزيائيّة افتراضيَّة رياضيَّة، تنطلق من الثّقوب السَّوداء، فكونُنا مثلًا أشبه بِعُمْلةٍ نَقْديّةٍ ذات وجهين، الوجه الأوّل: يُمثّل كونَنا وفق شكله المعروف وقوانينه المُعْتادة، والوجه الآخر للعملة يُمثّل كونًا جديدًا له شكل آخر، وقوانين قد تكون مُختلفة.

يمكن القول: إنّه بناءً على تلك النَّظريَّة يكون الانفجار الكونيّ العظيم عبارة عن اصطدام بين أغشية كونيّة، وهذا يعني افتراض حصول انفجارات عدّة، وليس انفجارًا واحدًا.

مِنْ ثَمَّ؛ فإنّ الكون الَّذِي نعيش فيه، والَّذِي يتضمّن مئات المليارات من النُّجوم ومئات المليارات من المجرّات هو واحدٌ من مئات المليارات من الأكوان. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّنا لا نستطيع أن نتَكَهّن بالقوانين الحاكمة في الأكوان الأخرى، كما وأنّه ليس بالضَّرورة أن تكون كلّ الأكوان الأخرى قابلة لأن توجد فيها الحياة، حيث إنّ عالمنا هو واحد من العوالم والأكوان النَّادرة الَّتِي تحمل الحياة، وذلك بسبب الحظّ ليس إلّا. وربما قد نجد أكوانًا أخرى تحمل الحياة أيضًا ولكنّها نادرة كما يقول هوكينغ: «قد يبدو أنّ هناك منظورًا أوسع للأكوان المُحْتملة، مع ذلك (...) فإنّ الأكوان الَّتِي يمكن أن توجد بها حياة مثلنا هي أكوان نادرة (...) هل هذا دليل على أنّ الكون، وبعد كلّ شيء، كان مُصَمّمًا بوساطة خالقٍ خيّر، أم أنَّ العلم يُقدّم تفسيرًا آخر؟»[1].

3. كُلّ العوالم موجودة:

يحاول هوكينغ أن يجيب عن السُّؤال السَّابق، وهو أنه هل من الضّروريّ أن يكون هناك إله أوجد الكون، والنتيجة عنده أنّه لا حاجة إلى الإله، حيث إنّ وجود الخالق؛ إنما يكون ضروريًّا لتفسير النّظم، ومع نظريَّة الأكوان المُتعدِّدة ينتفي النّظم، وهناك نماذج عدّة لنظريَّة العوالم المُتعدّدة، وأمّا هوكينغ فهو يعتقد بالأنموذج الَّذِي يرى أنّ كلّ العوالم تكون موجودة، وقد ابتكر تلك النَّظريَّة العالم الفيزيائي «هيغ إيفيرت»، الَّذِي اعتمد في نظريّته على «نظريَّة الكَمّ» الَّتِي تلتزم بمقولة تطابق الحالات؛ بمعنى أنّ الجُزيئات يمكن أن توجد في حالات عدّة في الوقت نفسه، وقد وافقه هوكينغ على تلك النَّظريَّة.

استنادًا إلى تلك النَّظريَّة، لا يعود بإمكان الإلهيِّين التَّمسُّك بدقّة النّظم في الكون

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 174 ـ 175.

للقول: إنَّه لا بُدَّ من موجد مُنظّم له، بسبب أنَّ كوننا هو واحد من عددٍ واسع من الأكوان، ولكن كوننا استمرَّ في البقاء بفضل قوانينه؛ بينما فشلت أكوان كثيرة أخرى. ومِنْ ثَمَّ؛ فإنَّ كونَنا هو صدفة من مليارات ومليارات الصدف[1].

يقول في موضع من كتابه: «الكون ليس له وجود، أو تاريخ واحد فقط، لكن بدلًا من ذلك هناك نسخ محتملة جدًّا من الكون، موجودة بشكلٍ مُتَزامن في ما نُسمّيه التَّراكب الكمّيّ»[2]، ويعترف هوكينغ نفسه بأنّ فهم ذلك صعب؛ لأنّه مُفرط في الخيال[3]!!

يقول هوكينغ: إنّ تخليق الكون ووجوده يحتاج إلى الطّاقة. ومن هنا، فإنّ الكون؛ إنّما يستطيع أن يوجد من لا شيء؛ بسبب وجود الجاذبيّة، فطاقة الجاذبيَّة سالبة، وتلك الطَّاقة السَّالبة يمكنها موازنة الطّاقة الموجبة للمادَّة، إلَّا أنّ طاقة الأرض الجذبويّة مثلًا هي أقلّ من واحد على مليون من الطّاقة الموجبة لمادّتها، ولكن النّجم ستكون له طاقة جذبويّة سالبة أكبر، لكنّها لا تصبح أكبر من الطّاقة الموجبة لمادَّتها، حيث إنّه قبل حصول ذلك سيتحوّل النَّجم إلى ثقبٍ أسود[4]. وبعبارَةٍ أخرى، فإنَّ الثقب الأسود عبارة عن نجم تلاشى، ولكنّه لا ينعدم بسبب وجود طاقة موجبة أكبر من الطّاقة السَّالبة دائمًا فيبقى موجودًا.

يرى هوكينغ أنّ السَّبب في كون القوانين الَّتِي ذكرها هي القوانين الَّتِي يسير عليها الكون هو أن «النَّظرِيَّة الكلِّيّة يجب أن تكون متوافقة ومتماسكة، ويجب أن تتنبَّأ بالنَّتَائج المحدودة للكمّيّات الَّتِي يمكننا قياسها... فلكي تتنبّأ نظريَّة الجاذبيَّة بالكمّيّات المحدودة يجب أن يكون لديها ما يُسَمَّى بالتَّناظر الفائق بين كل قوى الطَّبيعة والمادَّة الَّتِي تعمل عليها. والنَّظرِيَّة (m) هي أكثر نظريّة للجاذبيّة فائقة التّناظر... هي النَّظرِيَّة الوحيدة المُرشّحة لأن تكون النَّظرِيَّة الكاملة للكون»[5].

1- زيعور، الله والكون برواية الفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص: 38 ـ 40.

2- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 76.

3- المصدر نفسه، ص: 76.

4- المصدر نفسه، ص: 216.

5- المصدر نفسه، ص:216.

دراسة لنظريَّة هوكينغ

على الرّغم من أنّ هوكينغ حاول في كتابه «التَّصميم العظيم» أن يوحي للقارئ بأنّه استطاع أن يُقدّم نظريَّةً فيزيائيّةً مُتكاملةً تجيب عن كلِّ الأسئلة الَّتي يطرحها الإنسان؛ بل يشعر القارئ لمُقدّمة الكتاب وبعض فصوله أنّه لا يكتفي بما تجيب عنه الفيزياء عادةً، وهو تفسير كيفيّة عمل الأشياء؛ بل يتجاوز ذلك مُدّعيًا أنّه يستطيع أن يُقدِّم تفسيرًا عن سبب نشأتها أيضًا، وذلك في إشارة منه إلى أنَّ الفيزياء يمكنها أن ترث عرش الفلسفة بعد موتها الَّذي أعلنه هوكينغ في مُقدِّمة كتابه[1].

سنسعى في المقام إلى تقديم عرضٍ نقديٍّ للرُّؤى الَّتي قدّمها هوكينغ، على أنْ يتركَّز النَّقد حول محورين؛ المَحور الأوّل فيزيائيّ، وسيكون عرضنا النّقديّ في ذلك المحور مُختصرًا كَوْن الدِّراسات الفيزيائيَّة ليست ضمن ميداننا التَّخصُّصيّ، والمحور الآخر فلسفيّ، وسيكون عرضنا النَّقديّ فيه أكثر تفصيلًا.

أوَّلًا: النّقد العلميّ لنظريَّة هوكينغ:

يقول هوكينغ: « لقد ماتت الفلسفة، ولم تحافظ على صمودها أمام تطوُّرات العلم الحديثة، وخصوصًا في مجال الفيزياء، وأضحى العلماء هم مَنْ يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التّنقيب وراء المعرفة»[2]. من يقرأ هذه العبارة في مُقدّمة كتاب هوكينغ سيفترض لا محالة أنّه سيقرأ كتابًا تخصُّصيًّا في الفيزياء، يتضمّن جملة من المعادلات والإثباتات الفيزيائيّة، ولكن الواقع أنّ هوكينغ في ذلك الكتاب لا يُقدّم إلّا مجموعة من الافتراضات الَّتي تختلط فيها نتائج الفيزياء؛ بل فرضيّاتها باستنباطاتٍ فلسفيّةٍ أعلن موتها في كتابه.

1. بين الواقع والمُعَادَلات الرّياضيَّة:

دعم هوكينغ نظريّة الانفجار العظيم، ولكن السُّؤال المُحيّر الَّذي لم تستطعْ تلك النَّظريَّة أن تجيب عنه هو من أين نشأت المادّة، أو الطّاقة الَّتي وقع فيها الانفجار العظيم، وبدل غياب الزّمن قبل الانفجار العظيم ـ حيث يفترض هوكينغ أنّ قبل الانفجار لم يكن هناك زمان ولا مكان ـ اقترح هوكينغ الزَّمن الوهميّ، والَّذي عادل مفهومه الصفر، أو اللّاوجود، لكنّه يقول إنّ المعادلات صحيحة عندما تستند إلى زمنٍ وهميٍّ، إلّا أنَّ الإشكال الأساس الَّذي يُمكن أن يتوجّه إلى ذلك الكلام

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 19.

2- المصدر نفسه، ص: 13.

هـو أنّ هنـاك فرقًـا كبيـرًا بيـن الحقيقـة والوهـم، حيـث إنّنـا لا يمكـن أن نُميّـز بيـن الأشـياء في الرياضيَّـات؛ بـل التَّمييـز بينهـا يكـون بِمِصْداقيّتهـا الفيزيائيَّـة، فالبحـث في الرِّياضيَّـات بحـثٌ نظريٌّ بعيـد مـن التطبيقـات الفيزيائيَّـة، وحُلُـول المُعَـادلات الرِّياضيّـة لا تسـتوجب تطبيقًـا واقعيًّـا، أو تبعـات واقعيّـة[1]، ومِـنْ ثَـمَّ؛ فـإنَّ بعـض الحُلُـول الرِّياضيَّـة الَّتِـي يُقَدّمهـا هوكينـغ لا تعنـي أنَّهـا حُلُـول واقعيَّـة؛ بمعنـى أنَّهـا قـد لا تكـون مطابقـة للواقـع الفيزيائـيِّ.

فصَيغـة «الأكـوان المُتعـدّدة» الَّتِـي قَدَّمهـا هوكينـغ فـي التَّصميـم العظيـم لا تعـدو أن تكـون حـلًّا شـاعريًّا جميـلًا للفيزيـاء النَّظريَّـة غيـر المخبريّـة، كمـا أنّ صـرح النَّظريَّـة نظـريّ بالكامـل، يسـتند هوكينـغ فـي إثباتهـا إلـى المُعَـادلات الرِّياضيّـة[2]. وبِعبـارَةٍ أُخْـرى، فـإنّ المشـكلة الأسـاس فـي نظريّـة هوكينـغ هـي أنّـه يعتقـد أنّ الأبعـاد الـواردة فـي النَّظريّـات الرِّياضيّـة هـي حقائـق فيزيائيّـة، وكـأنَّ الرّياضيّـات هي تركيب مباشـر للحقيقةِ الفيزيائيّـة. وهنـا لا بُـدّ مـن القـول: إنّ الرياضيّـات ليسـت هـي الكـون؛ بـل هي أداة تُفسّـر الكـون وتصفـه. ولا شـكّ أنّ هنـاك فرقًـا بيـن الوجـود المحسـوس، وبيـن التَّجريـدات الرّياضيّـة.

2. نظريَّة هوكينغ غير قابلة للإثبات فيزيائيًّا:

ذكرنـا سـابقًا أنّ هوكينـغ يفتـرض أنّ الأكـوان المُتعـدّدة الَّتِـي افتـرض انبثاقهـا مـن الانفجـار الكونـيّ العظيـم؛ إنّمـا هـي ناشـئة عمَّا يمكن تسـميته بـ «الجاذبيّـة الكموميّة»، ولكـنّ المشـكلة الأسـاس في تلـك النَّظريَّـة أنّهـا غيـر قابلـة للإثبـات، حيـث إنَّهـا تتفلّـت مـن كلّ اختبـار مُمْكـن، والانفجـار العظيـم وفـق أنمـوذج هوكينـغ يفتـرض تحـوّل الطّاقـة إلـى مـادّة، ولكـن إثبـات ذلـك مسـتحيل؛ وذلـك لأنّ اختبـار النَّظريَّـة يحتـاج إلـى أن يقوم الفيزيائيّـون ببنـاء مُسـرّعات للجزيئـات في حجـم مَجـرّة كاملـة[3].

إنّ الأسـاس الَّـذِي يعتمـد عليـه أصحـاب نظريّـة (M)، أو مـا يُعـرف بـ «نَظَريّـة كلّ شـيء»، يقـوم علـى أنّ المنظومـة الكوانتيّـة يمكـن أن تكـون موجـودة فـي حـالات مُتعـدّدة فـي آن، وأن نتائجهـا تنطبـق علـى العالـم المُتَناهـي الصّغـر والمُتَناهـي الكبـر، وتلـك الفكـرة كمـا يقـول معارضوهـا ليسـت علميَّـة ولا فيزيائيـة؛ بـل هـي تنتمـي إلـى

1- زيعور، الله والكون برواية الفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص: 25.

2- المصدر نفسه، ص: 41.

3- المصدر نفسه، ص: 63.

عالـم الفلسـفة والميتافيزيـاء.

فالأسـاس الَّـذِي بنـى عليـه هوكينـغ نظريّتـه ليـس علميًّـا، ولا يمكـن تجربتـه، ومِـنْ ثَـمَّ؛ فـإنّ نظريَّـة هوكينـغ تبتعـدُ بقـدرٍ كبيـرٍ مـن أروقـة الفيزيـاء لتخـرج إلـى فنـاء الفلسـفة، ويمكـن القـول: إنَّ نظريّـة(M) الَّتِـي بنـى عليهـا نظريّتـه مـا هـي إلّا برنامـج بحثـيّ لا أكثر ولا أقـلّ كمـا يقـول إتيـان كلاين[1].

يُشـكّك كثيـر مـن علمـاء الفيزيـاء بإمـكان التَّوصُّـل إلـى نظريَّـةٍ يمكنهـا أن تُفسّـر لنـا كلّ شـيء فـي هـذا الكـون. يقـول مارسـيلو جليسـر: «ادّعـاء الوصـول إلـى نظريَّـةٍ نهائيَّـةٍ تتنافـى مـع أساسـيَّات الفيزيـاء وأبجديّاتـه والعلـم التجريبـيّ وتجميـع البيانـات، فنحـن ليـس لدينـا الأدوات لقيـاس الطّبيعـة ككلّ، فـلا يمكننـا أبـدًا أن نكـون مُتأكديـن مـن وصولنـا إلـى نظريّـةٍ نهائيّـةٍ، وسـتظلّ هنـاك فرصـة للمفاجـآت، كمـا تعلّمنـا مـن تاريـخ الفيزيـاء، وأراهـا ادِّعـاءً باطـلًا أن نَتَخيّـل أنَّ البشـر يمكـن أنْ يصلـوا إلـى شـيء كهـذا. أعتقـد أنّ علـى هوكينـغ أنْ يـدع اللـه وشـأنه»[2].

يقـول فيلسـوف الفيزيـاء كريـج كالنـدر: «منـذ ثلاثيـن عامًـا صـرّح هوكينـغ بأنّنـا علـى أعتـاب (نظريّـة كلّ شـيء)، بحلـول العـام 2000م، وحتـى الآن فـي العـام 2010م لا شـيء، لكـن لا يهـمّ، فهوكينـغ علـى الرّغـم مـن ذلـك، قـرَّر أنْ يُفسّـر سـبب الوجـود بالرّغم مـن عـدم وجـود النَّظرِيَّـة. إن مـا يتحـدّث عنـه هـو مجـرّد حـدس غيـر قابـل للاختبـار أبـدًا»[3].

3. حدود الفيزياء:

يتّضـح ممّـا سـبق أنّ هوكينـغ قـد تجـاوز فـي كتابـه التّصميـم العظيـم حـدود العلـم والفيزيـاء، حيـث إنّ الاسـتنتاجات الَّتِـي قدّمهـا هوكينـغ هـي مُجـرّد اسـتنتاجات تفتقـدُ إلـى المعاييـر العلميّـة والتَّجريبيّـة الَّتِـي يفتـرض أنْ تتوفّـر فيهـا كلّ نظريَّـة فيزيائيّـة، والمشـكلة مـع هوكينـغ ليسـت فـي النّتائـج الفيزيائيّـة الَّتِـي توصّـل إليهـا فقـط؛ بـل فـي الاسـتنتاجات غيـر العلميّـة، أو غيـر الفيزيائيَّـة الَّتِـي حـاول أن يسـتفيدها مـن نظريّاتـه.

علـى أيِّ حـال؛ فـإنّ هوكينـغ يسـتند فـي تفسـيره لنشـأة الكـون إلـى قوانيـن ثابتـة وكُلِّيَّـة، ولا شـكّ أنّ افتـراض وجـود مثـل تلـك القوانيـن الثّابتـة قبـل وجـود الكـون يعنـي

1- زيعور، الله والكون برواية الفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص: 68.

2- المصدر نفسه، ص: 70.

3- المصدر نفسه، ص: 71.

أنّ تلك القوانين غير قابلة للدِّراسة، كونها خارج الزمان والمكان، ومِنْ ثَمَّ؛ تخرج من كونها مَحَلًّا لدراسة الفيزيائيّ.

أخيرًا، فإنّ هوكينغ في نظريّته يصل إلى نتيجة مُؤدّاها أنّ الشّيء الوحيد اللّازم؛ كي يتحوّل كوننا إلى مكان تتطوّر فيه الحياة البيولوجيّة وهو مجرّد ضربة حظ. وبعبارةٍ أُخرى، فإنّ هوكينغ يلجأ إلى الصّدفة والحظ في كلّ مورد لا يتمكّن فيه من تقديم تفسيرٍ علميٍّ لبعض أسرار الكون وخاصّة في ما يرتبط بنشأة الحياة على الأرض؛ بل حتى في أصل حصول الانفجار العظيم، حيث يُعلّل حدوث الانفجار بمحض الصّدفة والحظ وهذا الكلام بعيد من المنطق العلميّ، ولا يمكن إقناع أحد بمثل تلك الادّعاءات. ووصفها بأنها شأنٍ علميّ لا يضفي عليها هذا الوصف واقعًا، فلا بُدّ من الانتباه من سُلْطة الوهم الَّتي تصنعها شخصيّة علميّة، مثل: هوكينغ، أو غيره؛ بحيث تجعل افتراضًا ما غير قابل للتّجربة، ولا للإثبات حقيقةً واقعيّةً لا يمكن مناقشتها.

4. الانفجار الكونيّ: اللُّغز الغامض:

لقد بات الحديث عن أنّ نشأة الكون ترجع إلى حصول الانفجار الكونيّ العظيم حديثًا عن أمر ثابت في الفيزياء الكونيّة، ويرجع العلماء بداية الانفجار إلى 13.7 مليار سنة، وقد كان الكون بحجم نقطةٍ مُتناهية الصّغر والكثافة في آن، وقد انفجرت تلك النّقطة وتوسّعت لتتحوّل إلى هذا الكون الضخم. والسُّؤال الأساس هو لماذا حصل الانفجار الكونيّ؟ يمكن القول: إنّه لا توجد إجابات علميّة إلى الآن تُفسّر لنا كيف نشأ الانفجار، أو لماذا؛ بل يكتفي هوكينغ وغيره بالقول: إنّ الانفجار حصل لسببٍ ما.

لقد عرف ستيفن هوكينغ أنّ التّحدّي الأكبر يكمن في الجواب عن هذا السُّؤال. ولذلك؛ يضع السُّؤال في مُقدّمة كتابه، حيث يقول: «ولفهم الكون على المستوى الأعمق لا بُدّ لنا من معرفة ليس فقط كيف يتصرّف الكون، لكن لماذا أيضًا. لماذا يوجد الشيء بدلًا من اللّاشيء، لماذا نحن نوجد»[1].

لكن ستيفن هوكينغ يجيب عن ذلك باختصار، أنّ «تلك الأكوان المُتعدّدة تنشأ بشكلٍ طبيعيّ من القانون الفيزيائيّ، إنّها تنبُّؤات العلم». ويقول في موردٍ آخر: إنّ الكونَ ناتج من قانون الجاذبيّة فيقول: «إنّ طاقة الكون يجب أن تظلّ صفرًا دائمًا،

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 19.

ويتكلّف الأمر طاقة لتخليق الجسم، فكيف يتمّ خلق الكون من لا شيء؟ لهذا، يجب أن يكون هناك قانون كقانون الجاذبيّة»[1].

هنا، نرجع إلى ما ذكرناه من أنّ هوكينغ وقع في مشكلةٍ كبيرةٍ عندما افترض أنّ قانونًا يمكنه أن يخلق وجودًا، وأنّ مبدأً رياضيًّا ما ينقلب حقيقةً واقعيّةً. وبحسب النّتائج المخبريّة، فإنّه لا يوجد في الكون فضاء خالٍ من الطاقة، في حين يرى هوكينغ أنّ الكون انفجر نتيجة احتوائه على طاقةٍ موجبةٍ وطاقةٍ سالبةٍ بموازاته؛ بحيث يكون مجموع طاقة الكون صفرًا. ومن هنا؛ يكون وجود الكون أمرًا تلقائيًّا، ولكن الصّفر في كلمات هوكينغ عبارة عن مبدأ رياضيٍّ، ولا يمكن للمبدأ الرّياضيّ أن ينتج وجودًا، وهو ليس عدمًا محضًا سابقًا على الكون[2].

ثانيًا: النّقد الفلسفيّ لنظريّة هوكينغ

ذكرنا في ما سبق أنّ شخصيّة ستيفن هوكينغ هي شخصيّة فريدة من نوعها، فهو من كبار علماء الفيزياء في عصرنا. كما لا بُدّ من الإشارة إلى أنّنا نعيش في عصرٍ بات للعلم التجريبيّ فيه أهمّيّة كبرى، ويتمتّعُ بمكانةٍ مرموقة، نظرًا إلى ما يُحقّقهُ العلم من إنجازاتٍ واكتشافاتٍ لم تشهد البشريّة لها مثيلًا. لذا؛ فإنّ للعلم سُلطة ثقافيّة في المجتمعاتِ المعاصرة؛ بحيث إنّ المجتمعات، سواء أكانت مجتمعات علميّة أم غير علميّة، تخضع لسُلْطة العلم، وأصبح كلّ قول يصدر من عالم ما يحتلُّ مكانةً مرموقةً، وينال صداه في مختلف الميادين الثّقافيّة والفكريّة، على الرّغم من أنّه قد يتضمّن أخطاء فادحة، ولكن سُلْطة العلم الَّتِي أشرنا إليها تعمي العقل والفكر عن الثّغرات الموجودة في بعض ما يطرحه العلماء.

لا شكّ أنّ ذلك الشّعور هو أمر طبيعيّ لدى النّاس، ولكن مع ذلك لا بُدّ من أن يُدقّق الإنسان في الأقوال الَّتِي تصدر من العلماء حتى لو كانوا من العباقرة، فهم بشر في النّهاية، وقد تصدر منهم بعض الأخطاء، وقد تكون فادحة أحيانًا.

1. النّزعة العلمويّة:

من المعلوم أنّ الفكر الغربيّ قد تأثّر في العصر الحديث بالمناهج العلميّة التَّجريبيّة، وذلك يرجع إلى جُمْلةٍ من العوامل الَّتِي كان لها تأثيرها الواضح على الفكر الغربيّ بشكلٍ عامٍّ. وبعد الثّورة العلميّة في أوروبا، انفتح الغرب على العلم

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 215.

2- خبّاز، منير، الدين بين معطيات العلم وإثارات الإلحاد، لا ناشر، لا مكان، 1439هـ ص: 40.

التّجريبيّ الَّـذِي مَكَّنَهُم من الاستفادة من الاكتشافات الَّتِي ترجعُ إلى اعتماد الإنسان الغربيّ على العلم، فبدأ الإنسان الغربيُّ يقارن بين حاله في العصور الوسطى، حيث كانت الكنسية هي المُسَيْطرة، وبين عصر الأنوار بعد سيطرة العلم، وما زالت تلك النَّظْرة موجودة لدى العلماء إلى يومنا هذا.

على كلّ حال، فإنّ ستيفن هوكينغ يطرح في كتابه التّصميم العظيم مجموعةً من الأسئلة الَّتِي تطرحها البشريّة عادةً حول الكون وكيفيّة نشأته، ويقول: إنّ تلك الأسئلة «هي الأسئلة التّقليديّة للفلسفة، لكن الفلسفة قد ماتت ولم تحافظ على صمودها أمام تطوّرات العلم الحديث، وخصوصًا في مجال الفيزياء، وأضحى العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التّنقيب وراء المعرفة»[1]. ومن الواضح أنّ كلمات هوكينغ مُشبعة بتلك النّزعة الَّتِي تميلُ إلى الاعتقادِ بأنّ العلم يستطيع أن يُجيبَ عن كلّ الأسئلة الَّتِي نطرحها.

يقول جون لينكس في تعليقه على كلام هوكينغ سالف الذّكر: إنّ في هذا الكلام نوعًا من «الغطرسة غير المُسوّغة»[2]، ولا شكّ أنّ ذلك الكلام الَّـذِي ذكره هوكينغ غير مقبول، فلا يمكن للفيزياء، أو للعلم بحسب تعبيره أن يُجيب عن كلّ الأسئلة، فالأسئلة الميتافيزيقيّة ميدانها الفلسفة والدين وليس الفيزياء. فضلًا عن أنّ كلّ من يقرأ كتاب هوكينغ «التّصميم العظيم» يجد أنّه كتاب في الفلسفة والميتافيزيقا إلى جانب كونه كتابًا في الفيزياء طبعًا، على الرّغم من أنّه قد أعلن موت الفلسفة.

لا شكّ أنّ تلك النَّظرة العلمويّة هي نظرة خطيرة جدًّا، كَوْن العلم عاجز فعلًا في الإجابة عن كثير من الأسئلة العلميّة، فضلًا عن الأسئلة الأوّليّة الفلسفيّة الَّتِي تتمحور حول الهدف من الحياة والغاية من الوجود، ومصير الإنسان بعد الموت، فلا بُدّ للعلم والعلماء أن يتواضعوا في ذلك الميدان، وأن يتركوا مصابيح المعرفة في تلك الحقول للفلسفة والدين.

2. النّزعة الفلسفيَّة الميتافيزيقيّة:

من الواضح أنّ البحوث الَّتِي طرحها ستيفن هوكينغ في كتاب «التصميم العظيم»

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 13.

2- محاضرة لـ جون لينكس، يمكن مشاهدة المحاضرة كاملة على يوتيوب على الرابط الآتي: https://youtu.be/LALhUZiZg5s.

ليست بحوثًا علميّة صرفة؛ بل يتضمّن الكتاب كثيرًا من المعالجات والبحوث الفلسفيَّة والميتافيزيقيّة، وكثيرًا من الاستنباطات والنّتائج الَّتِي يمكن القول: إنّها ما بعد علميّة، وخاصّة في خاتمة كتابه، وكذا في المُقدّمة.

يرى جون لينكس أنّ هوكينغ كان قد ترك مسألة وجود الله، أو عدم وجوده بوصفها قضيّةً مفتوحةً في كتابه «تاريخ موجز للزمن»[1]، في مقابل ذلك، نجد أنّ البروفيسور محمد باسل الطائي في مقابلته المُتَلفزة على محطة الراي ، يقول: إنّه التقى هوكينغ على هامش إحدى المؤتمرات وسأله فقال: هل ترى أنّ خلف تلك المُعَادلات الرّياضيّة موجودًا آخر، فقال هوكينغ: إذا كان هناك موجود آخر، فلا بدّ أن يكون معقولًا، فسأله البروفيسور الطائي إذا كان يمكن أن يصل إلى ذلك الموجود، فقال هوكينغ وقد لمعت عيناه: «إنَّني أتوق إلى ذلك»[2].

على أيِّ حال، فإنّه في مقابل الغموض، أو على الأقلّ عدم الوضوح العلنيّ في إنكار وجود الله في كتاب تاريخ موجز للزّمن إلّا أنّه في كتاب التّصميم العظيم أعلن صراحة أنّه لا وجود لله، أو على الأقلّ أنّه يمكن للفيزياء وللعلوم الحديثة أن تَتَحدّث عن كيفيّة نشأة الكون دون الحاجة إلى وجود الله.

يقول هوكينغ: «فحسب النَّظرِيَّة (M)، فإنّ الكون الَّذِي نعيش فيه ليس هو الكون الوحيد، وبدلًا من ذلك، فإنّها تتنبّأ بأنّ هناك عددًا كبيرًا من الأكوان الَّتِي خُلِقت من العدم، ولا يتطلّبُ خلقها تدخُّلًا من إله، أو من كائنٍ فوق طَبِيعيّ. وبالأحرى، فإنّ تلك الأكوان المُتعدِّدة تنشأ بشكلٍ طبيعيّ من القانون الفيزيائيّ»[3]. ومن الواضح أنّ هذا الكلام أبعد ما يكون من الفيزياء، وأقرب ما يكون إلى كونه مُجَرّد دعوى فلسفيّة تحتاج إلى دليل يعضدها.

3. التّناقض الذّاتيّ:

أ ـ التّناقض الذاتيّ الأوّل:

يخلص هوكينغ في ختام كتابه التصميم العظيم إلى القول ـ بعد شرح مُعقّد للطّاقة السّالبة والمُوجبة ـ إنّ السُّؤال الأساس الَّذِي ينبغي أن يُطرح هو: «كيف يتمّ

1- محاضرة جون لينكس، مصدر سابق.

2- مقابلة البروفيسور الطائي على قناة الراي، مصدر سابق.

3- هزكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 18.

خلق مُجمل الكون من لا شيء»[1]؟ لقد وصل هوكينغ في شرحه لكيفيّة نشأة الكون إلى السُّؤال المركزيّ والأساس، وهو أنّه لا بُدّ من أن يكون هناك شيء لكي يوجد الكون، ولكن المفاجئ هو أنّه أعلن أنّ الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء، حيث يقول: «إنّ الكون يُمْكِنه أن يخلق نفسه من لا شيء، وسوف يفعل ذلك بالطريقة نفسها»[2] ثُمّ يقول: «والخلق التلقائيّ هو السَّبب في أنّ هناك شيئًا بدلًا من اللّاشيء»، ثم يضيف: «ليس من الضَّروريّ أن نستحضر إلهًا لإشعال فتيل الخلق، ولضبط استمرار الكون»[3].

إنَّ أوّل ما يمكن أنْ يتبادر إلى الذّهن هو أنّه كيف يوجد شيء من لا شيء؟ وهذا السُّؤال طرحه هوكينغ، ولكن العجيب أنّه أجاب عن هذا السُّؤال بأنَّ الَّذِي يجعل الشَّيء ينتج من اللّاشيء هو وجود الجاذبيّة!!! حيث يقول: «فكيف يتمُّ خلق مُجمل الكون من لا شيء؟ لهذا، يجب أن يكون هناك قانون كقانون الجاذبيّة؛ ولأنّ الجاذبيَّة قوّة جاذبة فإنّ طاقة الجاذبيّة سالبة... وتلك الطّاقة السّالبة يمكنها موازنة الطّاقة الموجبة المطلوبة لخلق المادّة»[4]، ويؤكّد ذلك في موردٍ آخر من كتابه فيقول: «لا توجد قيود على خلق مُجمل الكون؛ لأنّ هناك قانونًا مثل الجاذبيّة، فإنّ الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء»[5].

العجيب أنّ هوكينغ افترض أنّ المسؤول عن وجود الكون، أو عن وجود الشَّيء من لا شيء، هو شيء اسمه الجاذبيّة، والسُّؤال الَّذِي يَطْرحُ نفسه أنّه هل يمكن القول: إنّ الجاذبية الَّتِي يفترضها هوكينغ موجودة هي اللّاشيء الَّذِي جاء منه الشَّيء!!! أليس في هذا الكلام تهافتًا صارخًا، وكيف افترض أنّه يوجد قانون في حين أنّه لا يُمْكِنه التَّنبُّؤ على المستوى الفيزيائيّ بما كان موجودًا، وبالقوانين الحاكمة قبل هذا الكون الَّذِي أوجد نفسه بحسب هوكينغ.

هنا، لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ هوكينغ يعتقد أنّ الجاذبيّة ليست شيئًا. ومِنْ ثَمَّ؛ يُمْكِنه أن يقول: إنّ الكون وُجِد من اللّاشيء، وهنا تكمن المشكلة الأساسيّة،

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 215.

2- المصدر نفسه، ص: 216

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه ص: 215.

5- المصدر نفسه: ص: 216.

وهي أن هوكينغ استخدم مصطلح اللّاشيء، أو العدم في بحثٍ فلسفيٍّ!! فإنْ كان المُراد من اللّاشيء معناه الفلسفيّ، فلا شكّ أنّ الجاذبيّة شيء، ومِنْ ثَمَّ؛ تكون نظريّة هوكينغ باطلة قطعًا على المستوى الفلسفيّ. وإن كان يريد منها معنى آخر غير فلسفيّ، فكان لا بُدّ له من بيان المعنى المُرَاد.

هنا، لا بُدّ من التّنبيه إلى أنّ العدم، أو اللّاشيء في الفيزياء له معنى مختلف عن اللّاشيء في الفلسفة. فعندما يتحدّث الفيزيائيُّون عن اللّاشيء فإنّهم يتحدّثون عن الفراغ الكموميّ(vacuum)، ولا شكّ أنّ هناك اختلافًا بين الفراغ الكموميّ في الفيزياء، وبين العدم في الاصطلاح الفلسفيّ، وكان ينبغي لهوكينغ أن يكون دقيقًا في استخدام هذا المصطلح، وأن يرجع إلى معناه في المعاجم الفلسفيّة؛ بحيث يكون قصده واضحًا.

إنّ القضيّة الأساس الَّتِي يحاول هوكينغ أن يثبتها هي أنّ الكون ليس بحاجة إلى وجود الله، وقد استعاض عن فكرة وجود إله يُوجِد الكون بقضيّةٍ أخرى مفادُها أنّ الكون يستطيع أن يوجِد نفسه، حيث يقول في كتابه «التصميم العظيم»: «يُمكن للكون أن يخلق نفسه من لا شيء»، وهذا الكلام من هوكينغ أشبه بمن يقول إنّ (أ) توجِد (أ)، فهذا الافتراض يستلزم الاعتراف بوجود الكون الَّذِي يوجد نفسه، هذا الكلام يحمل تناقضًا بارزًا وأساسيًّا، ولا يمكن قبوله حتى لو صدر من عالم.

ب ـ التّناقض الثاني:

لا شكّ أنّ هوكينغ يتمسّك بالقوانين الفيزيائيّة بشدّة، ويعتقد أنّه إذا استطاع أن يتعرّف إليها فإنّه بذلك يكون قد فكّ شيفرة الكون وسبر أغوار أسراره، وهذا الكلام صحيح لا إشكال فيه، ولكن لا يمكن أن نقبل دعوى هوكينغ بأنّ الَّذِي أوجد الكون هو قانون الجاذبيّة، حيث إنّ قانون الجاذبيّة هو عبارة عن قانون طبيعيّ ثابت في هذا الكون، ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نقول إنّه قانون سابق حتى على الوجود، فقانون الجاذبيّة قانون طبيعيّ يرتبط بوجود الكون، فكيف يمكن افتراض أنّ هذا القانون نفسه موجود، وهو ـ في الوقت نفسه ـ سابق على الطبيعة والكون، ولا شكّ أنّ أبسط مُتأمّل يستطيع أن يستكشف أوجه الضّعف المذكورة في كلام هوكينغ، إلّا أنَّ الَّذِي يمنعُ الإنسان من استكشاف تلك الإشكاليّات هو تلك السُّلطة الثّقافيّة الَّتِي تهيمن على الإنسان عندما يُواجه كلامًا صادرًا من كبار العلماء في الفيزياء الكونيّة مثلًا.

لا بُدَّ من الإشارة في المقام إلى أنّ ما أشرنا إليه من وجود تهافت، أو تناقض في كلام هوكينغ ليس أمرًا هامشيًّا يمكن التّغاضي عنه، وليس إشكالًا يرتبط بفكرة تفصيليّة فرعيّة؛ بل هو إشكال محوريّ، وقد بنى هوكينغ كلّ نظريّته على تلك الأُسُس الَّتِي ادّعى أنّه يستطيع الإجابة من خلالها عن كلّ الأسئلة الَّتِي كانت الفلسفة تتكفّل الجواب عنها.

4. التَّصوُّر الخاطئ لله:

يقول هوكينغ: «إنّ الجهل بطرق الطبيعة قاد النّاس في العصور القديمة لابتكار الآلهة الَّتِي تتحكّم في كلّ مناحي الحياة البشريّة، فكانت هناك آلهة للحبّ وللحرب،...ولمّا كانت الصّلة بين العلّة والأثر في الطَّبيعة غير واضحة، فقد بدت تلك الآلهة غامضة. وكان البشر تحت رحمتها... منذ 2600 سنة؛ بدأت تلك الفكرة في التَّبدُّل، ونشأت فكرة أنَّ الطبيعة تتّبع قواعد مُتَماسكة يمكن حلّ شفرتها، ومِنْ ثَمَّ؛ بدأت عمليّة طويلة لإحلال فكرة سيطرة الآلهة بمفهوم الكون المحكوم بقوانين الطّبيعة»[1].

إنّ هذا النّصّ يكشف للقارئ عن طبيعة التّصوُّر الَّذِي يحمله هوكينغ عن الله، وهو تصوُّر خاطئ، وإنْ كان لا بُدّ من الاعتراف بأنّه التَّصوُّر الشَّائع عند كثير من النّاس، ولكنّه بالتأكيد ليس التَّصوُّر الصّحيح عن الله، ويمكن القول: إنّ الإله الَّذِي يتصوّره هوكينغ وكثير من الملاحدة هي فكرة إله الفجوات (god of gaps). وإله الفجوات هو عبارة عن تصوُّر خاطئ مفاده أنّ النّاس كانوا ينسبون الأمور المجهولة إلى الله، وكلّما استطاع العلم اكتشاف العلّة الحقيقيّة، أو السَّبب المُؤثّر يتمّ استبعاد الله عن السّاحة؛ ما يؤدّي إلى أن يتمّ استبعاد الله شيئًا فشيئًا عن ساحة خلق الكون كلّما تقدَّم العلم في اكتشاف قوانين الطَّبيعة.

لا شكّ أنّه بناءً على هذا التَّصوُّر سوف يتأثّر الإيمان بالله مع تقدُّم العلم وتأخُّره طردًا وعكسًا. وينبغي القول هنا أنّه لا بُدّ من تصحيح تلك النَّظْرة الخاطئة عن الله. فنحن عندما نتحدث عن الله الموجد والخالق لا نتحدَّث عن إله الفجوات؛ بل نتحدّث عن إله حاضر في المشهد كلّه. ولذلك؛ فإنّنا كلّما تعرّفنا إلى قوانين العالم زاد إيماننا بعظمة الخالق وحكمته ودقّة صنعه، كَوْن ذلك الاطِّلاع يكشفُ لنا عن كلّ الجوانب الَّتِي تُظهِرُ عظمة الله في خلق الكون.

1- هوكينغ، التصميم العظيم، مصدر سابق، ص: 26.

هنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ واحدة من المبادئ الأساسيّة الَّتي نؤمن بها في ما يرتبط بحقيقة خلق الله للعالم، هي أنّ الله علّة للكون، ولكنّه ليس من طبيعة العِلَل الطَّبيعيّة الَّتي نعرفها. فالبنّاء مثلًا هو علّة لوجود البناء، ولكنّه ليس علّة موجدة؛ بل هو علّة معدّة؛ بحيث يمكن أن يموت البنّاء، ولا يتأثّر البناء بموته. وكذلك فإنّ السّاعة تعمل حتى لو تركها صانعها وغاب عنها. أمّا العلّة التّامّة الموجدة فليست من هذا النوع من العلل، حيث إنّ معلول العلّة الموجدة مرتبط بعلّته ومفتقر إليها وجودًا وبقاءً واستمرارًا، فالمعلول يستمدُّ وجوده من علّته في كلّ لحظة من لحظات وجوده.

يمكن القول: إنّ الله الَّذي نؤمن به لا ينفصل عنّا؛ بل تربطنا به علاقة تكوينيّة حقيقيّة. ولتقريب الفكرة إلى الأذهان يمكن تشبيه العلاقة بيننا وبين الله بعلاقة الصُّورة الذهنيّة الَّتي يوجدها الإنسان في خياله، حيث إنّ تلك الصُّور الذّهنيّة تبقى موجودة طالما أنّ الإنسان يفيضُ عليها من فيض خياله ولا تنفكّ عن الإنسان مُطلقًا ولو انقطع ذلك الفيض لانعدمت تلك الصُّور. ولا شكّ أنّ ارتباط الموجودات بالله أشدّ من ذلك النّوع من الارتباط، ولكن ذكرنا المثال لتقريب الصُّورة إلى الأذهان. فنحن لا نؤمن بإله الفجوات؛ بل نؤمن بإله حاضر في المشهد كلّه.

خاتمة

من هنا، فإنّنا يمكن أن نستنتج أمرًا في غاية الأهمّيّة، وهو أنّه لا ينبغي أن نَتَوهّم أنّ نظريَّة الأكوان المُتعدّدة الَّتي ابتكرها هوكينغ لو ثبتت صحّتها تنفي وجود الله، حيث يمكن القول: إنّ الله قد أوجد تلك الأكوان المُتعدّدة. وبعبارةٍ أخرى، يمكن أن نفترض أنّ الله قد أوجد الكون وفق قانون خاصّ يسمح بوجود أكوان متعدّدة!

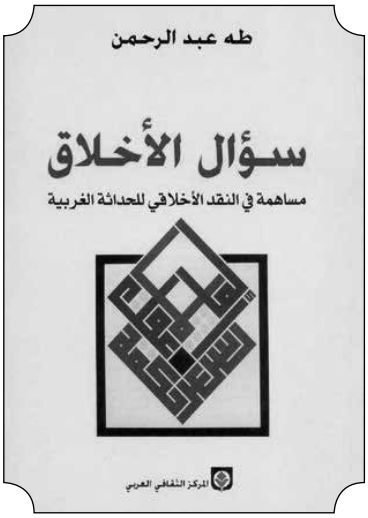
من المُفيد في الختام أن نُشير إلى أنّ البروفيسور «جون لينكس» وهو أحد علماء الرياضيّات المعروفين في مناهضته للإلحاد، أرسل رسالة إلى البروفيسور «دون بايج» وهو أحد أقران ستيفن هوكينغ، وقد شاركه في تقديم أوراقٍ عدّة وبحوثٍ علميّةٍ، ولكنّه أبقى نفسه بعيدًا من استنتاجات هوكينغ في ما يتعلّق بإنكار وجود الله، وينقل «جون لينكس» جواب البروفيسور «بايج» على رسالته، حيث قال: «إنّ نظريّة ستيفن هوكينغ ـ الَّتي لا نعلم أنّها حقيقة أم لا ـ لا تنفي وجود إله

للكـون، هـل هـي نظريّـة أم مُجـرّد تصـوُّرات لا يمكـن اختبارهـا وهـي ليسـت نظريّـة حتّـى، ومـن الصّعـب عَدّهـا علميّـة»[1].

بعبـارةٍ أخـرى؛ إذا سـلّمنا بنظريّـة هوكينـغ فإنّـه لا يلـزم مـن ذلـك إنـكار وجـود اللـه، حيـث يمكـن أن نفتـرض أنّ اللـه ـ سـبحانه ـ هـو الَّـذِي جعـل تلـك القوانيـن الَّتِي تحكم نشـأة الكـون، وينتـج منهـا تلـك الأكـوان المُتعـدّدة. ومِـنْ ثَـمَّ؛ لا يوجـد تـلازم بيـن الالتـزام بنظريَّـة هوكينـغ وبيـن إنـكار الحاجـة إلـى وجـود اللـه تعالـى.

1- محاضرة جون لينكس، مصدر سابق، الدقيقة: 45.

مراجعة كتب



سؤال الأخلاق
مساهمة في النَّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيَّة

الكاتب: طه عبد الرحمن.
النَّاشر: المركز الثّقافيّ العربيّ.
الصَّفحات: 239 صفحة.
سنة النشر: 2000م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

شغلت العلاقة بين الأخلاق والدِّين عددًا من المُفكّرين والفلاسفة، وكثرت النّظريّات حولها بين مُؤيّد لوجودها، ومُنكر لها. وفي هذا السِّياق، يأتي هذا الكتاب ليس فقط ليؤيّد تلك العلاقة ويدعمها؛ بل ليُبيّن التَّلازم غير المُنفكّ بينهما؛ واعتمد الكاتب، في هذا الكتاب، على هذا التَّلازم بوصفه أصلًا انطلق منه في سبيل التَّأسيس لنظريّةٍ أخلاقيّةٍ مُسْتمدّة من الدِّين الإسلاميّ، يكون لها من سدّ الثّغرات والنّقص ما ليس لغيرها من النّظريّات الأخلاقيّة الأخرى، وخاصّة تلك الَّتِي ترجع إلى الحضارة الغربيّة الحديثة.

* ماجستير علاقات إسلامية مسيحية، جامعة القديس يوسف، كلية العلوم الدينية/لبنان.

سؤال الأخلاق: مساهمة في النَّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة

يُعدُّ هذا الكتاب من النّتاجات المُهمّة في مجال نقد الحداثة الغربيّة الحديثة، لما يُمثّله من كشف عن قصور تلك الحضارة وتقصيرها في سعيها لكونها حضارةً عالميّةً تقدّم نفسها على أنّها الخبير الأعظم بالإنسان وأبعاده، وأنّها تحتوي على كلّ ما من سبيله أن يخدم الإنسان أعظم خدمة، فكان من أهمِّ هفواتها اختزالها الإنسان بِبُعْده العقليّ، وجعل العقلانيّة هي ما يُميّز الإنسانيّة عن البهيميّة.

يبدأ الكاتب نقده بتوضيح أنّ البُعْد الأساس للإنسان الَّذِي يُعبّر عن هُويّته ويُميّز إنسانيّته عن بهيميّته؛ إنّما هي الأخلاقيّة، فيرتقي بالبُعْد الأخلاقيّ في الإنسان لجعله بُعْدًا مُلازمًا لإنسانيّة الإنسان، ومُقوّمًا لها، فحيث تنتفي الأخلاقيّة تنتفي الإنسانيّة، وجعل الكاتب الدِّين موازٍ للأخلاق، فلا يمكن أن تُحقّق الأخلاق هدفها بتحقيق إنسانيّة الإنسان إن لم تكن مُستمدّة من الدّين.

بناءً على هذين الأصلين: «لا إنسان من دون أخلاق»، و«لا أخلاق من دون دين» عمد الكاتب إلى عمليّة نقد أخلاقيّة للحضارة الغربيّة الحديثة، بيّن من خلالها تقصيرها وقصورها، وقدّم الأنموذج الحضاريّ الإسلاميّ الَّذِي يبتعد كلّ البُعْد عن ذلك القصور، ويسدّ الثَّغرات الَّتِي لم تستطع الحضارة الغربيّة الحديثة أن تسدّها؛ ليُقدّم هذا الأنموذج على أنّه مثل حضارة كونيّة من شأنّها أن تُحاكي الإنسان من حيث هو إنسان، فتعمل على رُقيِّه وكمالِه في مختلف أبعاده.

لقد جاء الكتاب في مقدّمة، وثمانية فصول، وضميمة، وخاتمة:

مُقدّمة الكتاب

تعرّض المؤلّف في المُقدّمة للإجابة عن السُّؤال: أيّهما أخصّ بالإنسان العقلانيّة أم الأخلاقيّة؟ ليخلص إلى أنّ الأخلاقيّة تُرجّح العقلانيّة في ذلك السِّياق، وذلك بعد إبطاله كون العقلانيّة هي الحدّ الفاصل بين الإنسانيّة والبهيميّة، والتّأكيد أنّ الأخلاقيّة هي الَّتِي تُمثّل ذلك الحدّ، ووضّح التباس دُعاة العقلانيّة الَّتِي جعلت العقلانيّة المُجرّدة من الأخلاقيّة هي ما يمتاز به الإنسان، في حين أنّ العقلانيّة الَّتِي يمتاز بها الإنسان هي العقلانيّة المُسدّدة. وتابع المؤلّف بعرض الاختلاف الحاصل حول المصطلح الَّذِي يطلق على الأخلاق، فعرض بعض الآراء في التفريق حول المصطلحين: «Ethique» و«Morale»، وأعزى سبب الاضطراب في المفاهيم

الأخلاقيّة إلى بُعْدها من الدينيّات. ومن هنا، جمع المؤلّف بين الأخلاق والدين وجعل ذلك الجمع أصل الأصول الَّذِي قام عليه الكتاب في نقده للحداثة الغربيّة.

الفصل الأول: مكارم الأخلاق

في الفصل الأوّل بعنوان؛ مكارم الأخلاق: ما حقيقة صلاتها بالدِّين؟ يعرض الكاتب لثلاثة مواقف من العلاقة بين الدّين والأخلاق في الفلسفة الغربيّة الحديثة، فيوضّح موقف تبعيّة الأخلاق للدين، واستناده إلى أصلي الإيمان والإرادة المُستمدّين من القدّيسين «أوغسطين» و«توما الأكويني»؛ وموقف تبعيّة الدين للأخلاق واستناده إلى مبدأ الإرادة الخيّرة عند «إيمانوئيل كانط»، ويوضّح كيف أنّ كانط قد أقام نظريّته الأخلاقيّة العلمانيّة على قواعد دينيّة، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه. وبهذا، تكون أخلاق الإرادة الخيّرة قد أخذت بنيان صرحها الأخلاقيّ من الدين. ومِنْ ثَمَّ؛ ووفقًا للكاتب يبطل ادّعاء «كانط» باستتباع الدين للأخلاق؛ بل يثبت العكس.

يعرض الكاتب الموقف الأخير وهو استقلال الأخلاق عن الدِّين، وعُدَّ الكاتب «ديفيد هيوم» من أبرز أعلامه، والَّذِي انطلاقًا من قانونه ـ قانون هيوم ـ المعتقد بمبدأ «لا وجوب من الوجود»، يرفض ـ هيوم ـ أن يكون هناك تلازم بين الوجوب والاستدلال على الوجود، فلا يمكن استنتاج نتيجة غير خبريّة (قضايا أخلاقيّة) من قضايا خبريّة (قضايا دينيّة). وقد أورد المُصنّف على ذلك اعتراضات عدَّة أبطل بها قانون هيوم، فقد أنزل هيوم ـ وفقًا للكاتب ـ الدين منزلة النّظريّة، فَعَدَّه جملةً من القضايا الخبريّة، والَّتِي وفقًا لقانونه لا يمكن أن ينتج منها نتائج أخلاقيّة. ولكن، وكما يُبيّن الكاتب فالدين أشبه بالمؤسّسة الَّتِي تربط مجموعة أحكام ومعايير؛ لِتُحدّد كيفيّات العمل من أجل تلبية حاجات مُعيّنة. وبهذا، يتضمّن الدين أقوالًا وجوبيّة، وتقتضي أن يكون هناك وجوب من الوجود. هذا إضافة إلى صفات الحسّ الأخلاقيّ عند هيوم، والَّتِي هي صفات دينيّة، فالحسّ الأخلاقيّ عنده ليس سوى نقل للمقصود من مفهوم الفطرة الدينيّ. وبهذا، يعتقد الكاتب أنّ هيوم قد استمدّ بشكل مباشر، أو غير مباشر الأصل الَّذِي بنى عليه نظريّته من الدين.

يختم الكاتب الفصل بنقد اعتقادات شائعة حول الدين والأخلاق، ومنها أن ليس الأصل في الدين فقط الشّعائر الظّاهرة، فالواقع أنّ الغرض من الشعيرة ليس الشعيرة نفسها؛ بل هو تحصيل الأخلاق، ويوضّح أنّ الأخلاق ليست كمالات

وزيـادات؛ بـل هـي ضروريّـات تتقـوّم بهـا الهُويّـة الإنسـانيّة، وتدخـل فـي تعريفهـا، وهـذا يمكـن تحقيقـه إذا جعلنـا وجـود الإنسـان مصاحبًـا وملازمًـا لا ينفـكّ عـن وجـود الأخـلاق؛ بحيـث لا يكـون هنـاك إنسـانيّة بغيـر أخـلاق.

الفصل الثاني: حدود العقلانيّة المجرّدة

في الفصـل الثاني المعنـون بـ «حـدود العقلانيّـة المُجـرّدة: كيـف يمكـن التّصـدّي لهـا أخلاقيًّـا؟»، عـرض المُصنّـف أحـد وجهـي الحداثـة؛ «الوجـه العقلـيّ»، وأوضـح محدوديّتـه ونقصـه، وكيـف أنّ الحضـارة الغربيّـة الحديثـة، «حضـارة اللوغـوس» الَّتِـي تعتمـد على ذلـك الوجـه هـي حضـارة ناقصـة، مـن خـلال تحديـد ثلاثـة معاييـر لتعريـف العقلانيّـة هـي: معيـار الفاعليّـة؛ وهـو الَّـذِي يقـول بتحقُّـق الإنسـان عـن طريـق الأفعـال، ومعيـار التّقويـم وتقتضـي وفقـه أن تسـتند تلـك الأفعـال إلـى قيـم مُعيّنـة، ومعيـار التّكامل الَّـذِي يجعـل تلـك الأفعـال المُوجّهـة متضافـرة فيمـا بينهـا، ويُكمّـل بعضهـا بعضًـا. ثـمّ عطـف على نقـد التّعريـف الأرسـطيّ والديكارتـيّ للعقلانيّـة انطلاقًـا مـن تلـك المعاييـر، فخلـص إلـى أنّ التّعريـف الأوّل يخـلّ بمعيـار الفاعليّـة ومعيـار التّكامـل الضّروريّتيـن فـي تعريفهـا، ويسـيء اسـتعمال معيـار التّقويـم؛ ووضّـح أنّ العقلانيّـة الديكارتيّـة أخلّـت بمعيـار التّكامـل، وإن أوفـت جزئيًّـا بمعيـارَيْ: التّقويـم، والفاعليّـة.

بمـا أنّ الكاتـب اعتقـد أنّ معيـار التّقويـم يتعلّـق بالمقاصـد، ومعيـار الفاعليّـة يتعلّـق بالوسـائل، ومعيـار التّكامـل يتعلّـق بالنّفـع فـي المقاصـد والنّجـوع فـي الوسـائل، وأنّ المنهـج العقلـيّ العلمـيّ الحديـث وبطلبـه النّسـبيّة والتّفاضـل بـدل الوحـدة والتّكامـل، والاسـترقاق بـدل التّحريـر، والفوضـى بـدل النّظـام، فهـو يخالـف لركـنٍ أسـاس مـن أركان العقلانيّـة السَّـليمة وهـو النفـع، وتعـدّ وسـائله قاصـرة غيـر ناجعـة.

بذلـك، يعتقـد الكاتـب أنّ العقلانيّـة بشـقّيها: الأرسـطيّ، والديكارتـيّ مرتبـة دنيـا فـي العقلانيّـة، أطلـق عليهـا اسـم مرتبـة التجريـد، وعكـف على تقديـم طـرح للخـروج مـن ذلـك العقـل المُعـرّض للضّـرر فـي المقاصـد، وللقصـور فـي الوسـائل، يتمثّـل بالتّوسُّـل بالقيـم العمليّـة المُسـتقاة مـن الديـن وشـرعه. فبـدأ بتوضيـح كيـف يمكـن للعمـل أن يمـدّ صاحبـه بمـا يفتقـده صاحـب العقـل المُجـرّد ببيـان دلالتيـن جديدتيـن لـكلّ مـن معيـارَيْ: التّقويـم، والفاعليّـة؛ دلالـة الثبـات والشـمول فـي المقاصـد بالنسـبة إلـى معيـار التقويـم، ودلالـة التغيُّـر والخصـوص فـي الوسـائل بالنسـبة إلـى معيـار الفاعليّـة. وبذلـك، يقسـم العقلانيّـة إلـى عقلانيّـة مُسـدّدة، وأخـرى مُؤيّـدة. أمّـا المُسـدّدة فهـي وفـق الكاتـب

خاصّيّة الفعل الإنسانيّ الَّذِي يقوم في السَّعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها؛ بينما المُؤيّدة تقوم على طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة. وخلص إلى أنّ المُتخلّق بأخلاق الدين وحده هو الَّذِي يحصّل رتبة العقلانيّة المُسدّدة ويرتقي منها إلى رتبة العقلانيّة المُؤيّدة، ومنها إلى الرتبة الثالثة الَّتِي تجعل له عقلًا كاملًا.

بذلك، يخلص الكاتب إلى أنّ العقلانيّة في الحضارة الغربيّة الحديثة تجعل من تلك الحضارة حضارةً ناقصةً تدعو إلى طلب عقلانيّة فوقها تستمدّ أصولها من أعماق التّخلُّق، وأنّ الدين وحده يورث ذلك اليقين المفقود.

الفصل الثالث: حضارة القول

في الفصل الثالث المُعَنْون بـ «حضارة القول: كيف يمكن دَرْء آفاتها الأخلاقيّة؟» عرض المُصنّف الوجه الآخر للحداثة المسمّى بالـ«الوجه القولي». فسعى إلى أن يوضح كيف أنّ الحضارة الحديثة لا تحرم الإنسان من اليقين الضّروريّ لحياة طيّبة في الحال وسعيدة في المآل فحسب؛ بل إنّها تظلم استعداداته الخلقيّة الَّتِي تهيّئه وتُؤهّله لمثل تلك الحياة الطيّبة والسَّعيدة. فقد أوضح الكاتب في بداية الفصل أنّ الحضارة الغربيّة هي حضارة القول مقابل الحضارة الإسلاميّة الَّتِي هي حضارة الفعل، ثمّ انتقل إلى توضيح المضار الخلقيّة لحضارة القول، وركّز على مضار ثلاثة: مضرّة التّضييق الَّتِي جعلت الفعل الخلقيّ فعلًا محدودًا، ومضرّة التجميد الَّتِي جعلته فعلًا مقطوعًا، ومضرّة التنقيص الَّتِي جعلته منبوذًا.

مِنْ ثَمَّ؛ عمد إلى بيان كيفيّة دفع ذلك الضّرر، وهو يكمن بالخروج من حضارة القول إلى حضارة الفعل، ويُدلّل على ذلك بثلاث خطوات يدفع بها الأضرار الثلاثة الَّتِي ذكرها سابقًا مضرّة التّضييق، ومضرّة التّجميد، ومضرّة التّنقيص. أمّا آفة التّضييق للفعل الخلقيّ فيمكن دَرْؤها بإحدى وسائل الصّلاح الأربع: إمّا إيجاد الخلق حيث لم يوجد، أو ترسيخ البِنْيَة الدّاخليّة للخلق، أو إظهار مدى سعته وشموله لكلّ شيء.

بالنّسبة إلى آفة التجميد، والَّتِي يكون فيها الفعل الخلقي عبارة عن فعل ميّت، فيمكن دَرْؤها بإحدى طرق العلاج الثلاثة: إمّا بالاشتغال بما يراعي الحكمة والمآل، أو بالتَّخلُّق بأقدر الصّفات الخلقيّة على الحياة والإحياء، أو بالاستغراق في الفعل الخلقيّ استغراقًا يشمل آلات الإدراك المختلفة.

يمكن التّصدّي لآفة التّنقيص بإحدى الوسائل العلاجيّة الثّلاث: إمّا إبراز الصّلة بين الفعل الخلقيّ وبين السعادة، أو توسيع النّظرة إلى الإنسان، أو تهذيب الذَّوق الجماليّ، حتّى يقدر على التّحلّي بالمعاني الخلقيّة.

بهذا، يعتقد الكاتب أنّ قوّة التخلُّق المُؤيّد تستطيع أن تتغلّب على سيّئات حضارة القول ومظالمها للإنسان، فالأخلاق هي السّبيل الأوحد لإزالة تلك القشور الحضاريّة، والنّفاذ إلى ما ورائها.

الفصل الرابع: نمط المعرفة الحديث

في الفصل الرابع المُعَنْون بـ «نمط المعرفة الحديث: كيف يمكن معالجة أزماته الأخلاقيّة؟»، تعرّض الكاتب للبحث في أحد شقّيْ حضارة اللوغوس، وهو شقّ المعرفة، فعرض أصليه: «لا أخلاق في العلم» و«لا غيب في العقل»؛ ووضّح أزمة كلّ أصل على حِدَةٍ. فاعتقد أزمة الأصل الأوّل أزمة الصّدق، وذلك بتفرّعه على مبدأَيْ: الموضوعيّة والتّساهل اللّذين يوديان بالمُتخلّق إلى التّخلّي عن طلب الأخلاق. ومِنْ ثَمَّ؛ عدم العناية بطلب التّحلّي بها. وأشار لأزمة الأصل الثاني، أزمة القصد، لتفرّعه على مبدأَيْ: السّببيّة، والآليّة؛ وذلك لما تستدعيه من عدم حثّ صاحبها على التَّطلُّع إلى الغيب، وعدم العناية بالوصول إلى اليقين بشأنه.

مِنْ ثَمَّ؛ عرض وسائل الخروج من تلك الأزمات عبر طريقَيْ: التّنقيح، والتّخريج، وطريق العقل الكامل والعلم النّافع، فردّ الأوّل وأكّد الثاني الّذي إنّما يتحصّل من دخول المُتخلّق التّجربة الخلقيّة في طورها التّأييديّ. ووضّح الكاتب آليّة ذلك الدُّخول بالتعرُّض لركنَيْ التجربة الخلقيّة المؤيّدة: «ركن الأنموذج الصّادق، أو ركن القدوة» و«ركن التعبير الصّادق، أو ركن الإشارة». فبوساطة الرّكن الأوّل- بحسب الكاتب- يتمّ تخليق الإنسان بالصّلة بين العلم والأخلاق، وبوساطة الرّكن الآخر يتمّ تخليقه بالصّلة بين العقل والغيب؛ وطرح ثلاثة معايير تضمن ذلك التخلّق: «معيار الطّبيعة»، و«معيار الأصل»، و«معيار الغاية». فبتحلّي القدوة بالصّدق في طبيعته، وفي أصله، وفي غايته، يصبح ذلك الصّدق ساريًا إلى المُتخلّق، فيزوّده بالقدرة على إنشاء نمط المعرفة النّافعة محفوظ من آفة الانفصال بين العلم والعمل. وبتحلّي التعبير الإشاري بالقصد في طبيعته، وفي أصله، وفي غايته، يُزوّد المُتخلّق بنمط المعرفة الكاملة، عبر إخراج المُتخلّق من آفة الانفصال بين العقل والغيب.

بذلك، ووفق عمليّتَيْ: التّطهير، والتّرسيخ؛ يتطهّر المُتخلّق من هاتين الآفتين،

وتترسّخ فيه ملكة الوصل بين العلم والأخلاق، وملكة الوصل بين العقل والغيب. فعندها يكون التخليق المُؤيّد ووفق الكاتب هو الوسيلة الَّتِي من شأنها أن تولّد في المُتخلّق نفسه فاعليّة تعيد إليه تكامله المادّيّ الروحيّ، فينهض إلى تجديد المعرفة تجديدًا يزداد فيه عملًا بعلمه وكمالًا بعقله؛ بحيث يصبح علمه نافعًا، وعقله كاملًا.

الفصل الخامس: النّظام العلميّ التقنيّ للعالم

في الفصل الخامس المُعَنْون بـ «النّظام العلميّ-التقنيّ للعالم: كيف يكون تقويمه الأخلاقيّ؟» يتعرّض الكاتب للبحث في الشّقّ الثاني لحضارة اللوغوس، شقّ التقنية، فيوضّح كيف أنّ النّظام العلميّ التقنيّ للعالم القائم على المنهجين: الرياضيّ، والتجريبيّ قد أرسى ثلاث سيادات: «سيادة التّنبُّؤ»، و«سيادة التَّحكُّم»، و«سيادة التَّصرُّف». ويوضّح الكاتب كيف أنّ طلب الكمال لكلّ من تلك السِّيادات الثلاث أضرّ بشكلٍ واضح بالأخلاق الاشتغاليّة والاعتباريّة؛ حيث إنّ طلب الكمال في التنبّؤ دعا ذلك النّظام إلى إنكار العمل الحيّ في العلم، وأخرج منه منهج التعليل القصديّ. وطلبه في التَّحكّم حمله للاستيلاء على مجال الأخلاق العمليّ، ونسب وظيفتها التقويميّة إلى غيرها من شعب المعرفة. وطلبه في التَّصرُّف جعله يبتدع أخلاقًا مقابلة للأخلاق الدينيّة منكرة لحقيقة الفطرة الإنسانيّة.

بذلك، يكون ذلك النّظام نظامًا قاهرًا للإنسان مُتسلّطًا عليه. ولذلك، ولآفات ذلك النّظام البارزة فقد تعرّض لنقده العديد من النّظريّات الأخلاقيّة المعاصرة منها: «نظريّة المسؤوليّة»، و«نظريّة التّواصل»، و«نظريّة الضّعف». وقد أشارت تلك النّظريّات إلى ضرورة الحاجة إلى إحياء القيم الأخلاقيّة، إلّا أنّها وحسب رأي الكاتب ـ وبدعوتها إلى الالتزام بمبدأ التَّعقُّل وبتوسّلها بمنهج التَّنكُّر ـ تكون قد قصرت في الإصلاح الأخلاقيّ المطلوب كونها تخلّ إخلالًا مزدوجًا بشرط التّناسب، ولأنّه شرط أساس في تلك العمليّة الإصلاحيّة، عمد الكاتب إلى وضع نظريّة التَّعبُّد، وأوضح كيف بإمكانها أن تدفع آفات النّظام العلميّ التقنيّ، وأن ترقى بأخلاقيّاته.

الفصل السّادس: الهُويّة الإنسانيّة في أُفق العالم المنتظر

في الفصل السّادس المُعَنْون بـ «الهُويّة الإنسانيّة في أفق العالم المنتظر: كيف نضع لها تحديدًا أخلاقيًّا؟» حاول الكاتب تقديم فلسفة أخلاقيّة إسلاميّة جديدة

مـن شـأنها أن تُقـدّم للإنسـان رؤيـةً شـاملةً، تخـدم مختلـف أبعـاده، وتخرجـه مـن أيِّ آفةٍ يمكـن أن يوقعـه بهـا نظـام الحضـارة الغربيّـة الحديثـة. فانطلـق الكاتـب ممّـا عَـدَّه مُسـلّمتين: «لا إنسـان بغيـر أخـلاق» و«لا أخـلاق بغيـر ديـن»؛ ليسـتنتج منهمـا أنّـه «لا إنسـان بغيـر ديـن»، ثـمّ سـعى إلى إبطـال مُسـلّمات النّظريّـة الأخلاقيّـة غيـر الإسـلاميّة، منهـا مُسـلّمة الفـرق بيـن العقـل والشـرع، ومُسـلّمة الفـرق بيـن العقـل والقلـب، ومُسـلّمة الفـرق بيـن العقـل والحـسّ.

بعدهـا تطـرّق لعـرض أركان النّظريّـة الأخلاقيّـة الإسـلاميّة، والَّتِـي كلّ ركـن منهـا يقوم علـى الجمـع بيـن مـا تـمَّ التفريـق بينهمـا فـي النَّظريّـات غيـر الإسـلاميّة. فجعـل الرُّكـن الأوّل «ركـن الميثـاق الأوّل»، ومـن شـأنه الجمـع بيـن العقل والشـرع، ومنه اسـتخلص أنّ الأخـلاق الإسـلاميّة أخـلاق مُؤسّسـة وشـاملة لكافـة البشـريّة، ولمختلـف أفعـال الإنسـان، وهـذا مـا يُرقّيهـا بحسـب الكاتـب لتكـون أخلاقًـا كونيّـة.

الركـن الثانـي «ركـن شـقّ الصّـدر» وهـو مـا يتعلّـق بجمـع العقـل والقلـب، واعتقـد الكاتـب أخـلاق ذلـك الركـن أخـلاق العمـق، وذلـك لمـا تـورث الإنسـان مـن تطهيـر الباطـن، فتُؤهّلـه للمَهـامّ العظمـى، وتمـدُّه بأسـباب تجديـد مـا فـي أعماقـه.

الركـن الثالـث والأخيـر هـو «ركـن تحويـل القبلـة» الَّـذِي يتعلّـق بالجمـع بيـن العقـل والحـسّ، وذلـك بمـا يُقـدّم الأخـلاق الإسـلاميّة بأنّهـا أخـلاق حركيّـة ليسـت جامـدة، ترتبـط بالإشـارة، منفتحـة، تدعـو إلـى الاجتمـاع لا للانقطـاع. وبهـذا، يجعـل المبـدأ الأسـاس الَّـذِي يجـب أن تقـوم عليـه النّظريّـة الأخلاقيّـة الإسـلاميّة هـو أنّهـا أخـلاق كونيّـة لا محلّيّـة، عميقـة لا سـطحيّة، حركيّـة لا جامـدة.

الفصل السّابع: دعوة العودة إلى أخلاق الإسلام

فـي الفصـل السّـابع المُعَنْـون بـ «دعـوة العـودة إلـى أخـلاق الإسـلام: كيـف نفـكّ عنهـا طـوق الحصـار؟» يدعـو الكاتـب إلـى عـودة الإسـلام، ويوضّـح فـي طيّاتـه آليّـة تلك العـودة. فبعـد الإطلالـة علـى مفهـوم الدّعـوة ومصداقيّتهـا إلـى عـودة الإسـلام ينتقـل إلـى بيـان أنـواع المحاصـرة الَّتِـي تحاصـر تلـك الدّعـوة، ويقسّـمها إلـى محاصـرة خارجيّـة، وداخليّـة، وذاتيّـة.

المحاصـرة الخارجيّـة هـي محاصـرة القـوى الخارجيّـة المهيمنـة عبـر مُؤسّسـاتها المنتشـرة حـول العالـم للدّاعيـة الإسـلاميّ. وتكـون الدّاخليّـة بمحاصـرة الأنظمـة الدّاخليّة الحاكمـة لدعـاة الرجـوع، إضافـة إلـى كلّ أنـواع المحاصـرة الَّتِـي تمارسـها عليهم مختلف

التكتُّلات الموجودة في أوطانهم. والذّاتيّة هي تلك الَّتِي يضربها الدّاعية على نفسه.

أمّا السُّبُل الَّتِي يبيّنها الكاتب لرفع تلك المحاصرة فهي تنطلق من مبادئ ثلاثة: «مبدأ تصديق الفعل للقول»، و«مبدأ ترتيب التغيير»، و«مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى»؛ بحيث لا سبيل إلى رفع تلك المحاصرة إلّا بالأخذ بالأسباب التّنويريّة والتّحريريّة الَّتِي تنبني عليها تلك الدعوة نفسها.

الفصل الثامن: تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ

في الفصل الثامن المُعَنْون بـ «تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ: ما شروطه وموانعه؟» يعرض الكاتب توضيحًا لعمله الفكريّ وضوابطه في مجال التّجديد الدينيّ الأخلاقيّ، وذلك بعرض الإجابة عن بعض الأسئلة حول ذلك الموضوع، فاستعرض الشروط الَّتِي يرى واجب توفّرها ليعطي ذلك التّجديد الثّمرة المرجُوّة منه، وقد قسّمها إلى شروط عمليّة وأخرى نظريّة، فخصّص الأولى بِبُعْد الإنسان الأخلاقي، وأوعز عدم إعارة الاهتمام اللّازم لذلك الجانب إلى استعجال التقدُّم الحضاريّ، أو محاكاة الحداثة الغربيّة. وقد اعتقد أنّ الشروط النّظريّة تقتضي أن يقوم النَّظر على العمل من ثلاثة وجوه أساسيّة: «التَّحقُّق بالعمل الشّرعيّ»، و«استعمال العلم»، و«التوسُّل في النَّظر بمفاهيم عمليّة شرعيّة».

في الضميمة الَّتِي ضمّنها آخر كتابه، والَّتِي جعلها بعنوان «الإسهام المغربيّ في التُّراث الإسلاميّ: كيف كان إسهامًا أخلاقيًّا بحقّ؟» عمد الكاتب لمعاودة الإجابة عن البدعة الَّتِي تقول أنّ العطاء الفكريّ في الغرب الإسلاميّ تميّز بكونه عطاءً عقلانيًّا برهانيًّا، في حال كونه عرفانيًّا خياليًّا في الشرق العربيّ، فتلك البدعة تقتضي اختصاص المغاربة بالعقل المُجرّد عن الأخلاق، فيتصدّى لبيان التّجربة الأخلاقيّة المغربيّة غير المُجرّدة، ومنها التّجربة المغربيّة المصريّة الَّتِي جعلت من العطاء المغربيّ عطاءً تكامليًّا تداوليًّا تأسيسيًّا.

يوضح الكاتب في خاتمة الكتاب تصنيف ما كتبه فيه، وكونه يقع في مجال فلسفة الدين، وفي أنّ خاصِّيَّة ذلك العمل تكمن في كونه عملًا حداثيًّا بموجب منطق الحداثيّين، وعملًا تجديديًّا بموجب منطق التّقليديّين.

الأخـلاق فـي عصـر الحداثـة السَّـائلة

الكاتب: زيغمونت باومان.
النَّاشر: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة.
الصَّفحات: 333 صفحة.
سنة النشر: 2016م.

مراجعة: رشا الحج حسين*

مُقدِّمة

ألَّـف زيغمونـت باومـان (Zygmunt Bauman)، وهـو عالـم اجتمـاع بولنـديّ، كتابًا بعنـوان: «هـل للأخـلاق فرصـة في عالـم اسـتهلاكيّ؟»، وتمَّـت ترجمتـه إلى اللُّغة العربيَّـة تحـت عنـوان: «الأخـلاق في عصـر الحداثـة السَّـائلة». يُعـدُّ زيغمونـت باومـان أحـد الَّذِيـن أثـروا مفهومَيْ: «الحداثـة»، و«مـا بعـد الحداثة» مسـتبدلًا إيَّاهمـا بمفهومي: «الحداثـة الصّلبـة»، و«الحداثـة السّـائلة».

تبلـورت «الحداثـة الصّلبـة» في عصـر التّنويـر تأسيسًـا على تحـوُّلات تنامـت منـذ انتهـاء العصـور الوسـطى، و«تصلّبـت»، على حـدِّ قولـه، في عصـر العقلانيَّـة، حيـث

* ماستر تاريخ- الجامعة اللُّبنانيَّة.

الثَّبات، ووضوح المعالم والحدود. ومع «الحداثة السَّائلة» ذابت وتداخلت الحدود، وأصبح من المُمْكن الحديث عن السُّيولة في معالم المجتمع والهُويّات، وخصائص الثَّقافات والقيم الأخلاقيَّة تحت مظلَّة النّزعة الاستهلاكيَّة.

في المُقدّمة، أشار باومان إلى تجربة مجموعة باحثين درسوا الحياة الاجتِماعِيَّة لدبابير بنما، كانوا، على مدى قرون، يعتقدون «النّزعة الاجتِماعِيَّة» لدى الحشرات مقصورة على المسكن الَّذي تنتمي إليه، في حين أنّ عددًا كبيرًا من الدبابير تترك الخليَّة الَّتِي تنتمي إليها بالولادة وتنضمُّ إلى خليَّة أخرى تنتمي إليها بالاختيار. وتقوم تلك «الدبابير العاملة» بجمع الطَّعام، وتغذية المولودين محلِّيًّا تمامًا كما يفعل العمَّال المحلِّيُّون. فتبيَّن أنَّ القاعدة بين الحشرات الاجتِماعِيَّة هي سيولة العضويَّة والتّمازج الدَّائم بين السّكَّان.

اعتقد باومان أنّ محاولة إدراك الشُّؤون العالميَّة في وقتنا الحاضر بالاستعانة بأدوات مفاهيميَّة، مثل: «المركز»، و«الأطراف» لا يجدي، ولكن الاستفادة من الأدوات المطوّرة والموظّفة لدراسة دبابير بنما مناسبة أكثر. ورأى أنَّ هناك تشابهًا بين الطّريقة الَّتِي تعيش بها تلك الدبابير، وبين طريقتنا بالعيش. ففي مجتمع الحداثة السائلة، تميل الحشود، الَّتِي تجتمع وتتفرّق لأهداف مُتغيّرة ومُتحرّكة، أن تحلَّ محلّ الجماعات الَّتِي لها مركز وقادة وطبقات. ولا يربط الحشد سوى التَّماسك الآليّ الَّذِي يظهر بأنماط السُّلوك في اتّجاهٍ مُتقارب.

أشار باومان إلى تغيُّر الصُّعوبات في الوضع الإنسانيّ. ولذا؛ تحتاج إلى أن يُعبّر عنها من خلال أُطُر إدراكيَّة جديدة، وأن يتمّ تحديد الخيارات الَّتِي على الأفراد مواجهتها لتحسين الأحوال. واعتقد أنَّ لا حدود سياديَّة تستطيع بمفردها أن تحمي ظروفها المعيشيَّة وأمن سُكّانها، وأنّ اعتمادنا على بعضنا بعضًا صار عالميًّا، وكلّ ما يحدث في مكان ما يؤثّر على أماكن أخرى.

الفصل الأول: أيّ فرصة للأخلاق في عالم استهلاكيٍّ مُعَولم؟

في الفصل الأول، عَدَّ باومان أنَّ المبدأ الَّذي يقول: «إنّ الدَّعوة إلى أن تحبّ جارك مثلما تحبّ نفسك هو من المبادئ الأساسيَّة للحياة المُتحضّرة» مناقض للعقل المُتمثّل في مصلحة الذّات والبحث عن السَّعادة. فالّذِي يستحقُّ محبّته هو الَّذي يشبهه كثيرًا لدرجة أنَّه يحبُّ نفسه فيه، أو كان أكثر كمالًا منه وبذلك، يحب الكمال الَّذي تصبو إليه نفسه. وعلق بأنّ الوجه المضيء لذلك المبدأ معتمد على

إدراك قيمة اختلافنا واحترام بعضنا لتفرُّد كلّ أحد منّا، أمَّا الوجه المُظلم فيتمثَّل في التَّهديد الَّذي يمكن أن يُشكّله الآخر لنا.

لقد أصبح الشَّكّ بين الأفراد من السِّمات الطَّبيعيَّة للحياة البشريَّة جرّاء المشاهد التلفزيونيَّة الَّتي استولت على مُخيّلة الملايين، والَّتي تنقل بوضوح وأحيانًا بشكلٍ ضمنيّ رسالة أنّ الغرباء لا ينبغي الثّقة بهم. فالتَّمظهرات الحياتيَّة تقود نحو الارتياب والخوف من المخالطة بدلًا من أن تقود نحو الثّقة والتَّراحم.

بيّن باومان من خلال آرلي هوكستشيلد (Arlie Hochschild)، أنّ الاستهلاكيَّة تعمل للحفاظ على الانعكاس العاطفيّ بتعرُّض الأفراد إلى قصف مُتواصل من الإعلانات فيقتنعون بأنَّهم محتاجون إلى المزيد من الأشياء . ومِنْ ثَمَّ؛ يحتاجون إلى العمل لساعاتٍ أطول لتوفير المال. ولكي يُعوّضوا غيابهم عن المنزل يشترون الهدايا المكلفة. وبذلك، يقومون بـ «تمدية الحُب»؛ أي جعل الحُبّ ماديًّا، وتستمرُّ الدَّورة.

في مجتمع مُعَوْلم من المستهلكين، يؤكد باومان من المُحتّم أن يؤثّر السُّلوك الاستهلاكيّ في كلّ وجوه الحياة ومنها الحياة الأُسَريَّة. واستشهد بكولن كامبل (Colin Campbell)، الَّذي يرى أنَّ النَّشاط الاستهلاكيّ «أصبح قالبًا، أو أنموذجًا للطَّريقة الَّتي ينظر بها المواطنون الآن في المجتمعات الغربيَّة إلى جميع مناشطهم ... الميتافيزيقا الضّمنيَّة للنّزعة الاستهلاكيَّة صارت في أثناء ذلك نوعًا من الفلسفة التّلقائيَّة لكلّ الحياة الحديثة».

أشار باومان إلى أنّه بإمكاننا أن نفعل أيّ شيء مجتمعين؛ كي نخفّف من مصير أيّ إنسان يعاني من الإهانة، أو البؤس، أو الألم ضمن مجتمعنا المعولم، وإلّا لن نتأكّد من براءتنا الأخلاقيَّة. ورأى أنَّ التجارة أصبحت خالية من أيّ همٍّ أخلاقيّ، أو قيود قانونيَّة، وخاضعة لقانون السُّلوك الخاص بالتجارة وحدها، فيمكنها أن تمضي نحو أهدافها، وتتجاهل الجميع.

الفصل الثَّاني: القتل الباتر، أو إرث القرن العشرين وكيف نتذكّره

في الفصل الثَّاني، ذكر باومان أنّ الحالة الطَّبيعيَّة للبشريَّة مُتمثّلة بحرب الجميع ضدَّ الجميع، وأنَّه يمكن التَّخلُّص من ذلك الميل من خلال عمليَّة التَّحضُّر. واعتقد أنَّ تصوُّر الإبادة الجماعيَّة في إطار المجتمع الحديث لا يكون من دون مخترعات حديثة كالتّقنية الصِّناعيَّة، والبيروقراطيَّة، والتَّراتُبيَّة الصَّارمة للأوامر

والانضباط، وتحييد القناعات الشَّخصيَّة والأخلاقيَّة. وبيّن أنَّ ما تختلف به الإبادة الجماعيَّة عن أكثر الصِّراعات عنفًا ووحشيَّة ليس بعدد الضَّحايا؛ وإنّما بطبيعتها الفرديَّة.

ففي الإبادة الجماعيَّة، أو «القتل الباتر» يكون الهدف مُحدَّد من طرف واحد وليس هناك حقّ للرَّدِّ. وتلصق النَّوايا الشِّرِّيرة بالضَّحايا الَّذين لا أمل لهم في الاستئناف. ويعيش الأقوى؛ لأنَّه ينجو من العقاب مهما كان ما فعله بالضَّعيف. ويتمُّ إقناع الرَّأي العامّ أنَّ المُمَارسات السَّيِّئة لسياسات القوَّة عبارة عن تضحيةٍ نبيلةٍ بالذَّات.

لقد صمّم «المجتمع الأكبر» ليحلَّ محلّ تجمُّع الأنظمة المحلِّيَّة الَّتي لا تزيد عمليًّا عن كونها مُتشكلةً ذاتيًّا، وتبقى بعض فئات السُّكّان مُصنَّفة على أنَّها «زائدة عن الحاجة»، ليس لها مكان في النِّظام المُستقبليّ المبنيّ على أُسُس عقلانيَّة. وبإزالة كلّ شيء غير مُلائم وغير مُنسجم يُخلق النّظام ويُعاد إنتاجه. فالحقبة الحديثة، لا سيَّما حقبة الحداثة السَّائلة، هي مرحلة بناء جماعيّ مُكثَّف وغير حاسم، تشجّع على أنواع خاصَّة بها من «القتل الباتر».

الفصل الثالث: الحرِّيَّة في حقبة الحداثة السائلة

في الفصل الثالث، اعتقد باومان أنّ الاحتفاظ بالماضي يؤدّي دورًا حيويًّا في تشكيل الحاضر بالنِّسبة إلى الفرد والجماعة. فالجماعات الَّتي تفقد ذاكرتها تفقد هُويّتها، وفقدان الماضي يؤدِّي بالضَّرورة إلى فقدان الحاضر والمستقبل. فالحفاظ على الجماعة، بما هي قيمة يجب الدِّفاع عنها وتقديرها، يُحتّم السَّعي إلى إبقاء الذَّاكرة حيَّة.

تحدّث باومان عن التَّصميم الإنسانيّ ليكون التَّاريخ تحت إدارة وسيطرة بشريَّة بالاعتماد على العقل لكونه أقوى أسلحة الإنسان. وبيّن أنّ الزمن يرفض بعناد أن يبقى في قاع النّهر الَّذي نحته العقل، فهو مُهيَّأ لتحطيم أيَّ قالب فكريٍّ يفترض أن يظلّ فيه، ولا خريطة رسمت، أو يحتمل أن ترسم لتبيّن مساره، ولا بحيرة اسمها المجتمع المثالي عند نهاية تدفُّق النّهر، إذا كان هناك نهاية لتدفُّقه.

اعتقد أنّ إنتاجيَّة المجتمع تُقاس بالأمان وبالثّقة بالنّفس الَّتي يمتلكها أضعف أجزائه. وإنّه إذا كانت الحقوق السِّياسيَّة ضروريَّة لجعل الحقوق الاجتِماعِيَّة مُتحقّقة، فإنّ الحقوق الاجتِماعِيَّة لا غنى عنها للاحتفاظ بالحقوق السِّياسِيَّة. كما أشار إلى أنّ

البلاد الَّتِي تتمتَّع بمبادئ ومؤسَّسات كيان اجتماعيّ راسخة في مجتمع المستهلكين تتمتَّع فعلًا بمستويات عالية ومدهشة من الاستهلاك.

الفصل الرابع: حياة عجولة: تحدِّيات الحداثة السَّائلة للتعليم

في الفصل الرابع، ذكر باومان أنَّ المجتمع الاستهلاكيّ يُصوّر الإلزام بالاختيار على أنّه حرِّيَّة الاختيار، فيظهر التقليل من أهمِّيَّة حاجات الأمس والحطّ من شأنها، ولا يتوقّف عن توليد الحاجات؛ لأنّ الاقتصاد الاستهلاكيّ يدوم بتقليب البضائع. وأشار إلى أنّ الحياة الاستهلاكيَّة هي حياة من التَّعلُّم والنسيان السَّريعين، وبقدر ما يكون التعلُّم مهمًّا يكون النسيان كذلك إن لم يكن أكثر. ولأجل أن يُعيد النّظام إنتاج نفسه بنجاح يدفع الأفراد أن يفعلوا ما يريدهم أن يفعلوه من خلال التعبئة الرُّوحيَّة والتثقيف المدنيّ والتّلقين الأيديولوجيّ؛ أي يتمّ تحويل الشُّروط الوظيفيَّة إلى دوافع سلوكيَّة للأفراد. وأولئك الَّذِين يشترون فقط ما يؤمنون أنهم بحاجة إليه يُعدّون مستهلكين ناقصين منبوذين اجتماعيًّا.

بيّن باومان من خلال توماس إريكسن (Thomas Hylland Eriksen)، أنَّ من سمات المجتمع المعاصر طُغيان اللَّحظة، وعواقب العجالة المفرطة ساحقة؛ إذ يخضع كل من الماضي والمستقبل بوصفهما فئتين ذهنيَّتين إلى طغيان اللَّحظة، حتى إنّ اللَّحظة القادمة تحلُّ بسرعة؛ بحيث يصعب العيش في الحاضر.

أكَّد باومان الحاجة إلى التَّعلُّم والتثقيف باستمرار، فالجهل يؤدِّي إلى شلّ الإرادة. ولا بُدَّ للجميع من تحديث معارفهم المهنيَّة واستيعاب المعلومات التقنيَّة الجديدة لتجنُّب التَّخلُّف عن الركب في عالم التَّقدُّم التّقنيّ. ولا يمكن للسِّياسة الديمقراطيَّة أن تصمد طويلًا أمام سلبيَّة المواطنين نتيجة للجهل السِّياسيّ وفتوره، وتضاؤل الاهتمام باكتساب المهارات الاجتِماعِيَّة.

الفصل الخامس: بين الرّمضاء والنّار، أو الفنون بين الإدارة والأسواق

في الفصل الخامس، أشار باومان إلى أنّ الفنّانين يظهرون سمات ذلك العصر كسيلان الوقت، وتحديد جودة الاستمرار وفقًا لسرعة الزوال، وإلغاء التَّضادّ بين الأفعال البنّاءة والهدّامة من خلال لوحاتهم الفنِّيَّة. ولكن في عالم لم يعد يثق بالجلوس لمرحلةٍ كافية تُتيح للفنّان إنهاء رسمه، هناك نوع من النّزوع نحو تقليص المدى العمريّ للإنتاج الفنّيّ إلى عرض أو حدث، وبالمدى الوقتيّ القصير بين افتتاح معرض ما وتفكيكه فإنهائه.

اعتقد باومان أنّ هناك أسبابًا عدّة ليتبادل الحُكّام والفنون الكراهية. الفنون المنهمكة في تخطيط البدائل المُتخيّلة للوضع الرّاهن، في تنافس، طوعًا أو قسرًا، مع الحكّام الّذين تعد سيطرتهم على السُّلوك الإنسانيّ محاولة للسَّيطرة على المستقبل.

رأى باومان أنّ الكمال يعني أنّ على التّغيير أن ينتهي، ولن يكون هنالك تغيير بعد ذلك. وما هو كامل لن يفقد قيمته أبدًا، ولن يصبح فائضًا عن الحاجة، ولن يتحوَّل إلى مُخلّفات. وحين نصبو للكمال علينا أن نوسع خيالنا إلى أقصى مدى لنشر كلّ طاقتنا الإبداعيَّة.

الفصل السادس: جعل الكوكب مضيافًا لأوروبا

في الفصل السّادس، بعنوان: «جعل الكوكب مضيافًا لأوروبا»، بيّن باومان أنّ أوروبا حاولت أن تحلَّ المشاكل المحلِّيَّة الَّتي أنتجها أسلوب حياة الحداثة، من خلال تحويل أجزاء العالم إلى مصادر للطّاقة والمعادن الرخيصة، وإلى عمالة غير مكلفة ومطيعة، وإلى أماكن للتَّخلُّص من منتجاتها الزَّائدة.

لقد فقدت أوروبا هيمنتها الاقتصاديَّة والعسكريَّة نتيجة لنهوض الولايات المُتَّحدة إلى موقع القُوَّة العظمى، كما هو شائع. ولكن باومان يشكُّ أنّ الولايات المتَّحدة فعلًا «إمبراطوريَّة العالم» بالمعنى الَّذي منحته أوروبا لمفهوم الإمبراطوريَّة من خلال ممارستها في الماضي، فالانتشار النَّوويّ غير قابلٍ للإيقاف، والعجز الوطنيّ (الأميركيّ) والتّجاريّ هائل، ومساحات الفوضى، الَّتي يتدرّب عليها الإرهاب العالميّ، اتَّسعت بدلًا من أن تتضاءل مع انتشار القوَّة العسكريَّة الأميركيَّة.

اعتقد باومان في الفصل الأخير من كتابه، وبعد فُقْدان أوروبا المُفاجئ لثقتها بنفسها، أنّ هناك مصلحةً مُلحّةً لتحديد هُويَّة أوروبا الجديدة، ودورها الجديد في اللُّعبة الكوكبيَّة الَّتي تغيَّرت قواعدها على نحوٍ جذريٍّ. وإنَّ منطق المسؤوليَّة العالميَّة والحلم العالميّ، إذا اعتمد ومنح الأفضليَّة على منطق التَّحصين المحلِّيّ، قد يساعد في إعداد الأوروبيِّين لمغامرتهم المقبلة الأكبر ربما من سابقتها.