جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

مُؤتَمَر

الأَخلاقُ والفَلسَفَة

مُؤتمر الأخلاق والفلسفة

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

الطبعة الثانية
1445هـ - 2024م

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

www.mbzuh.ac.ae
mbzuh MBZ university for humanities mbzuh.ac.ae

المُؤتَمرات والنّدَوات

مُؤتمَرُ الأخلاقِ والفلسَفة

بسم الله الرحمن الرحيم

ديباجة المؤتمر

منذ أن أنزل سقراط الفلسفة من السّماء إلى الأرض، كما يقول مؤرخو الفلسفة، ارتبطت الفلسفة بالأخلاق ارتباطا وثيقا، وبخاصة عندما أدخل المبدأ الغائيّ في نظره الفلسفي، حتى إن أفلاطون جعل مواضيع الفلسفة الأساس هي: «الحق، والخير، والجمال» قبل أن يؤسس أرسطو لأمهات الفضائل «الحكمة، والشجاعة، والعفة، والسخاء»، ويؤسَس صرحه العلمي الكبير الذي جعل فيه الفلسفة قسمين كبيرين: قسم يتعلق بالعلوم النظرية، وقسم يتعلق بالعلوم العملية التي تهتم بالسّياسة والأخلاق، وكتب كتبه الأخلاقية التي كان أبرزها كتابه الشّهير «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذي أصبحت معه «أخلاق الفضيلة» ذات أساس فلسفي متين. وقد أثّر هذا الكتاب تأثيرا بالغا في تاريخ الفلسفة، وكان للمسلمين حظهم الأكبر من هذا التّأثير، إلى درجة أن حديث الفلاسفة المسلمين عن الأخلاق لم يكن يخرج كثيرا عن نيقوماخيا لأرسطو.

ثم بعد التطوّر الذي لحق الفلسفة والعلم، وبعد الثّورة الكوبرنيكية؛ طرأ تغيّر كبير في فلسفة الأخلاق مع كانط الذي دشّن «أخلاق الواجب»،

ثم مع الثورة العلمية الحديثة والمعاصرة ظهرت أخلاقياتٌ جديدة، سواء تعلق الأمر بالأخلاق العملية في الفلسفة التحليلية أو ما يسمّى ب «الأخلاق العواقبية» كما تتجلى في أخلاقيات الطب والحياة، أو ما يسمى ب«الأخلاق الجديدة» أخلاقيات المال والأعمال، وأخلاقيات عالم الحيوان والبيئة، وغيرها من المجالات والأنواع. وفي كل هذا التّطور لم تنفصل الأخلاق عن الفلسفة والعلم، أو عنهما معا، فكان ارتباط الأخلاق بالفلسفة ارتباط النتيجة بالسبب والمبادئ الأُول.

ولم يكن غريبا عن الثقافة الإسلامية، التي أصبح فيها القرآن الكريم في موقع الصّدارة، أن تحتلّ الأخلاقيات القرآنية فيها المركز الأول، وأصبحت الخلفية النظرية العلمية التي يستند عليها النظر الأخلاقي عند المسلمين، وكان للقائهم ب«نيقوماخيا» أرسطو أن أعطى دفعة قويّة للبحث النّظري في الأخلاق، كما نجد في احتفاء الفارابي وابن رشد بشرح كتاب أرسطو في الأخلاق وتوظيف مضامينه، وكما نجد في محاولة الغزالي الجمع بين الأخلاق الأرسطية والأخلاق الإسلامية في كتابه «ميزان العمل»، وفي الحضور الفريد لكتاب أرسطو في «تدبير المتوحّد» لابن باجة. وكما نجد قبل ذلك المزيج بين أفلاطون وأرسطو مع العامري في «السّعادة والإسعاد»، ومسكويه في «تهذيب الأخلاق».

وقد خرج عن هذا التمازج بين أخلاقيات القرآن الكريم وأخلاقيات الأمم التي نُقِلت كتبها إلى اللغة العربية مزيج من نسق أخلاقي كان له صدى في التفكير القيمي والأخلاقي لدى علماء أصول الفقه ومقاصد

الشريعة، وما تمخّض عنها من فلسفة أخلاقية إسلامية سواء ظهرت في التّصوف أو في مقاصد الشريعة، أو في علم الكلام.

وهكذا عرف تاريخ الفكر الأخلاقي مصادرَ فارقة في مسيرته، مثل كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، وكتاب «إتيقا» لاسبينوزا، وكتاب «نقد العقل العملي» و «ميتافيزيقا الأخلاق» لكانط، وكتاب الفرابي «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وكُتب ابن باجة الأصيلة وبخاصة «تدبير المتوحد»، وغيرها من الكتب القديمة والحديثة والمعاصرة التي عرف معها النّظر الأخلاقي نقلات مهمة.

وانطلاقا مما ذُكر؛ فقد ارتأينا تقسيم الحديث في موضوع المؤتمر وفق المحاور الآتية:

- **المحور الأول**: ويتعلّق بمقاربة الأخلاق في الفلسفة الغربية من خلال تاريخها الطويل الذي انطلق من «أخلاق الفضيلة»، مرورا ب«أخلاق الواجب»، إلى «الأخلاق العواقبية»، ثم إلى ما يسمّى بـ«الأخلاق الجديدة»، مقاربة تتناول بعض الإشكالات والمفاهيم و«المعضلات الأخلاقية» التي أثارتها هذه الأخلاق.
- **المحور الثاني**: ويتعلّق بالأخلاق في الفلسفة الإسلامية، وبمقاربة الهموم الأخلاقية لفلاسفة الإسلام، ومتصوّفتهم، وعلماء كلامهم، من خلال النّظر في الإشكالات التي أرّقتهم من مثل «إشكال الفضيلة» و«إشكال

السّعادة»،وإشكال «الحسن والقبح»، و«إشكال المروءة»، وغيرها من الإشكالات الأخلاقية، وذلك من خلال النظر في إرثهم الفلسفي والأخلاقي الذي خلّفوه لنا، وأَثْرَوا به الفلسفة الأخلاقية في عصرهم، من مثل كتابي «تحصيل السعادة» و«التّنبيه على سبيل السّعادة» للفارابي، أو كتاب «ميزان العمل» للغزالي، أو «شرح كتاب الأخلاق» لابن رشد، أو «تدبير المتوحّد» لابن باجة، أو غيرها من الكتب الأخلاقية في مجالات الفلسفة أو التصوّف أو علم الكلام التي طبعت تاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي في الإسلام، وتحتاج إلى عناية أكاديمية واحتفال علمي رضين.

- **المحور الثالث**: ويتعلق بالأخلاق وفلسفة الشّريعة، والغرض من هذا المحور معالجة الأخلاق على ضوء «الفلسفة القرآنية» ومقاصد الشريعة بعامة، بحيث يُجلَّى النّظر الأخلاقي من خلال الغايات الأخلاقية العليا للشريعة، وانخراطها ضمن الهمّ الأخلاقي الفلسفي العام، من جهة أخرى.
- **المحور الرابع**: ويتعلق بمصادر أخلاقية فارقة، والقصد منه الوقوف عند أهمّ الكتب في فلسفة الأخلاق التي شكَّلت لحظة فارقة في تاريخ النظر الفلسفي الأخلاقي الإنساني، من مثل كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخيا» لأرسطو، أو كتاب «إتيقا» لاسبينوزا، وكُتب كنط الأخلاقية، وغيرهما من الكتب المهمة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية.
- **المحور الخامس**: ويتعلق بالأخلاق التطبيقية في المجالات الإنسانية ومجالات علم الحياة والطبيعة والتكنولوجيا.

المواثيق والإعلانات
وأثرها في تجديد الخطاب الديني

الأستاذ الدكتور رضوان السيد
عميد كلية الدراسات العليا
عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

في عوالم الحضارة الإسلامية، كان هناك منذ البدايات تمييزٌ بين اللاهوت (أو علم الكلام) وبين الفلسفة. وعندما حدث نوعٌ من الإفادة المتبادلة في مثل المنطق والأخلاق وخَلق العالم؛ فإنّ هذا التلاقي أو التسانُد كان على الهوامش وما أمكن له أن يتجاوز المجادلات النافية من الطرفين. ويمثّل كلٌّ من الغزالي (505هـ/ 1111م) وابن رشد (595هـ/ 1128م) محاولتين من الجانبين لإقامة حدودٍ فاصلة ونهائية بين اللاهوت والفلسفة، وهما يزعمان أنها الحدود الفاصلة بين الدين والفلسفة؛ وهي صريحةٌ عند الغزالي ومواربة عند ابن رشد[1].

والأمر على غير ذلك تماما في الغرب الأوروبي حيث كانت هناك صياغات متوالية إمّا لضمّ الفلسفة في أحضان اللاهوت أو العكس إلى حين قام ديكارت (1650) بمحاولة الفصل، ثم أسَّس لذلك كانط (1804)، وتحدث هيغل (1831) أخيرا عن فلسفة الدين؛ باعتبار ذلك علما عقليا[2].

في نظر المتكلمين المسلمين فإنّ المشكلة كانت بين الإيمان والفلسفة، باعتبار أنّ العقلانية الموروثة عن اليونان كما وصلت إلى المسلمين عاجزةٌ عن تعقُّل الإيمان. بينما كانت المشكلة في الفكر الغربي بين الدين والعلم، والذي غلبت فيه النزعة التجريبية العيانية، وأُحيل كل شيء آخر على الميتافيزيقا؛ بحيث صار السؤال: هل بقيت هناك حاجة للدين في عصر العلم[3]؟!

وبعد مائتي عام من الافتراق الصدامي بين القطبين، وعلمنة كل المفاهيم، ظهرت في العقود الأخيرة توجُّهاتٌ للتحاورعلى أساس الاستقلالية وبخاصة في المجالات القيمية والأخلاقية. ويبدو ذلك من جهة في الافتراق بين مفكّري الحداثة وما بعد الحداثة بشأن التنوير الذي تأسَّس عليه الانفصال وتفاقم، ثم إقبال اللاهوتيين على محاورة المفكرين من الفريقين الحداثي وما بعد الحداثي، سعيا للاعتراف المتبادل. وأذكر في هذا المعرض حوار الكاردينال جوزف راتسينغر عام 2004 (وقد صار بابا الفاتيكان عام 2005ـ واستقال من البابوية عام 2013) مع الفيلسوف يورغن هابرماس والذي ذهب في ذلك الحوار المستفيض إلى أنه لا يرى حاجةً للكنيسة في العالم

المعاصر، لكنّ معظم البشر يتدينون بأديانٍ مختلفةٍ وبذلك فإنّ حاجة البشرية للدين قائمة ولا بد من احترام ذلك[4].

ازدهرت الكتابات في فلسفة الدين إذن بعد الانفصال عن اللاهوت فيما بين ديكارت وهيغل. واصطحبت معها تفسيرات ظاهرة الدين أو ظواهره ونشأته وأخلاقياته والتي زرعها كانط وهيغل واسبينوزا وفويرباخ ودوركايم. وفي أواخر القرن التاسع عشر اتسعت مجالات بحوثها عندما ظهرت مقولة الديانات العالمية بعد أن ظلّ الاحتكام إلى مواصفات المسيحية سائدا زمنا طويلا باعتبارها الدينَ المكتمل بحدّ ذاته وسواء آمن المفكر بها أو لم يؤمنْ. ثم تنبَّه الدارسون بعد أن تكاثفت المعارف والمعلومات عن الحضارات والثقافات الأُخرى إلى وجود المواصفات نفسها أو ما يقاربها في الديانات جميعا مثل المقدس أو الفكرة العليا والطقوس والعبادات والنظام الأخلاقي ومؤسسات الكهانة أو إدارة الدين وبخاصةٍ في الديانات العليا أو المنظمة التي ظهرت وانتشرت بعد الزمن المحوري، أي بعد القرن الثامن قبل الميلاد. لقد بقيت المشكلة في مقولة الخلاص العجائبي(Salvation) الهائلة التجلّي في الدين المسيحي. وهو لا يظهر في الديانات الآسيوية، ولا بالصيغة نفسها حتى في الدينين الإبراهيميين الآخرين اليهودية والإسلام، واعتبار معتنقيها الذين يبلغون نصف سكان العالم أنّ الخلاص يتحقق باتّباع التعاليم الطقسية أو التعبدية أو الأخلاقية السلوكية، دفع لتجاوُز آخِر الاعتبارات التي اقتضتها الخلاصية العجائبية في المسيحية[5].

وفي القرن العشرين ما بقي جانبٌ من جوانب الظاهرة الدينية إلاّ وصدرت فيه مئات البحوث والدراسات وبمختلف المناهج ومدارس التفكير ومن الأنثروبولوجيا وأصول النشوء إلى علم الاجتماع وعلم النفس وفلسفة الأخلاق. ويريد كثيرون وضع ذلك كلّه تحت عباءة فلسفة الدين؛ في حين يرى آخرون أنّ الدين وظواهره تتوزع حسب العلوم أو الاختصاصات التي يُنظر من خلالها إليه. والذي أراه أنه ينبغي التفرقة بين الظواهر والمقولات. فمقولاتٌ مثل الأُلوهية والدوافع العميقة للاعتقاد، ومراحل التطور الديني والتجربة الدينية والخير والشر وصلة الدين بالأخلاق- أجدها أدنى إلى التأمل الفلسفي كما كانت موضوعا رئيسيا في اللاهوت وما تزال، وإن لم تبتعد عن عوالم الظواهر كلَّ الابتعاد. في حين تبدو مسائل الانتشار أو الانحسار وعلائق الثقافة والاعتقادات ببعض وجوه النظام الاجتماعي والسلوك، من شأن العلوم الإنسانية الأخرى. وعلى أي حال فإنّ جان غروندان في كتابه «فلسفة الدين «ينتقد» الدعوى الشمولية» لفلسفة الدين، ويرى أنها تقلد في ذلك مسالك اللاهوتيين القدامى الذين كانوا يريدون التحكم حتى في بحوث الفلك وهل تدور الأرض أو لا تدور(6)؟!

إنما لماذا هذا التمهيد المبتَسَر بعض الشيء في فلسفة الدين؟

لأنه ومنذ السبعينات من القرن الماضي، ظهر وتطور اتجاهٌ بين فلاسفة الدين وأعلام التأويليات لإعادة قراءة النصوص الدينية المقدسة، والتقاليد

الدينية، واستنتاج إمكانيات التواصل من جديد بين اللاهوتيات والفلسفيات وبخاصةٍ في المجال القيمي والأخلاقي الكبير. وقد تزامن ذلك مع ما صار يُعرفُ بعودة الدين والتي تجلّت في حركاتٍ جماهيريةٍ في سائر الأديان وبخاصةٍ في الإنجيليات الجديدة بالولايات المتحدة، وفي الإسلام، وفي الهندوسية والبوذية. وكانت لها جوانب سياسية واستراتيجية، كما في حركة البابا يوحنا بولس الثاني لتشجيع الثورة على الأنظمة الشيوعية بشرق أوروبا تحت اسم الإيمان والحرية وبالتحالف مع الولايات المتحدة. كما أنّ الجهات السياسية في عدة دولٍ استغلّت حركات النهوض الديني للاستهواء من أجل الحصول على أصوات الناخبين(7). وفي بعض الحالات فإنّ الإحيائيات الدينية اتخذت طابعا قوميا في مثل الهند وميانمار.

فلنعُدْ إلى هذا التحاور والتجاوُر بين فلاسفة الدين والخطابات الدينية واللاهوتية القديمة والجديدة، وفي أربع مسائل رئيسية بداعي النظر في إمكان الإفادة والمشاركة.

تتعلق **المسألة الأولى** بخطاب المواطنة والكرامة وإنسانية الإنسان ومقتضيات ذلك كلّه. وهو خطابٌ قديم منطقه المساواة الكاملة بين بني البشر ذوي الأصول الواحدة. وهو منطق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(1948) بمقتضى التساوي في القيمة الإنسانية. لكنّ هذه المساواة ومنذ فضائل أفلاطون الأربع التي يتّسم بها الإنسان النبيل دون غيره، ما

وجدت تحقيقا رغم توالي الدعوات لإحقاقها، وأبرزها دعوة الثورة الفرنسية (1789) للإخاء والمساواة والحرية، ووصولا إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المذكور سابقا، وإلى العهود والمواثيق العالمية الأُخرى التي هدفت لإزالة كل أشكال التمييز والانتقاص والاستتباع.

انطلقت تلك الدعوة الكبرى من تيارين بالتوازي. **الأول** تيار البنيويات واللسانيات والذي أفضى للدخول في تأويلياتٍ كبرى للنصوص الدينية وعصرنتها وتزمينها؛ من أمثال ما قام به كلٌّ من Gadamer (1999) و Ricoeur (2005) وسواء في مجال إعادة قراءة النصوص أو إعادة استكشاف التقاليد الدينية- **والتيار الثاني** تيار تطوير إمكانيات الدول الليبرالية والديمقراطية باتجاه الوصول إلى أقصى آفاق تكافؤ الفرص في مجالات الاجتماع السياسي والقانون. وقد أطلق هذا التيار فيلسوف القانون الأميركي جون راولز (2002) في كتابه نظرية **العدالة** (1971). وقد أثار الكتاب نقاشات حامية على مدى خمسين سنة، بشأن إمكانيات الدول وأنظمتها وبشأن إمكانيات الأفراد. راولز كان يرى أنّ واجبات الدول تنحصر في إحقاق نظام العدالة السياسية والقانونية. وهي ليست مكلَّفةً بإحقاق «مجتمع الخير». فالخير العام من شأن الهيئات الدينية وجهات المجتمع المدني. بيد أنّ «الجماعاتيين» الذين ناقشوه من أمثال رورتي وأماراتيا صن وساندل دفعوا باتجاه التأكيد على الإنصاف (عاد راولز فكتب: العدالة بوصفها إنصافا) وبما يتجاوز العدل الاقتصادي والسياسي إلى سياسات الكرامة (وقارن عن ذلك أكسل هونيت:

الكفاح من أجل الاعتراف، وفوكوياما في كتابه: الهوية (Identity). وبلغت تلك الكتابات الذروة في مؤلّف تشارلز تايلور الكبير: عصر علماني (2009) Secular Age الذي يدعو إلى الاشتراك بين العلمانيين والمتدينين في صنع سلام العالم. فقيم إنسانية الإنسان والتي غرسها المدنيون في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي في الأصل قيمٌ دينية[8].

إنّ الواقع أنه ليس الفلاسفة فقط هم الذين يعيدون اكتشاف القيم الدينية الداعية للأخوة والضيافة والجوار والتراحم؛ بل إنّ القادة الدينيين أنفسهم يعودون إلى نصوصهم وتاريخ تعاملهم مع تلك النصوص ومع الآخر الديني والإثني ليمارسوا نقدا (يسمونه توبةً أو طلبا للغفران) أو يطالعون نصوص الرحمة والتراحم والأخوة كأنما هم يقرأونها لأول مرة. وذلك مثل الوصايا العشر ومثل «القاعدة الذهبية» في كل ديانات العائلة الإبراهيمية: **أحِبّ لأخيك ما تحبه لنفسك**، وموعظة الجبل في الإنجيل. ومثل الآية القرآنية: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾. وكلام النبيﷺ في خطبة الوداع: «**كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى**». ومثل الكلمة المنسوبة للإمام علي بن أبي طالب: الناس صنفان، أخ لك في الدين، أونظير لك في الخلق. ومثل قوله تعالى:﴿ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾، وقوله:﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾. ومثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ

﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[9].

وما اكتشفه المسلمون في كتابهم الموحى يرقى إلى رتبة اعتبار الكرامة الإنسانية مقدسا دينيا:﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾. وهو الأمر الذي سلكه بعض لاهوتيي الكاثوليك والبروتستانت واليهود إزاء نصوصهم. والمعروف أنّ مجمع الفاتيكان الثاني(1962-1965) بدأ سياسات سلام واعتراف مع الأديان الأُخرى وبخاصةٍ مع اليهود والمسلمين. بينما وجدْتُ أنّ مبدأ أو مقدس الأخوة في القرآن آخِر من ذكره الشيخ محمد عبد الله دراز في أُطروحته: دستور الأخلاق في القرآن في الخمسينات. وتنبه إليه المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو في كتبه عن القرآن في الستينات من القرن الماضي. وما بدأت العودة إليه اعترافا واكتشافا ودفاعا إلاّ في رسالة عمان (2004) ومبادرة الملك عبد الله لحوار الأديان والثقافات (2007)، إلى أن صار مبدأ مقررا في إعلان مراكش (2016)، وبيان الأزهر في مؤتمر المواطنة والعيش المشترك (2016) - واحتلّ مكانته المعتبرة في وثيقة الأخوة الإنسانية بين البابا وشيخ الأزهر بأبوظبي عام 2019 - وكذلك في العالم نفسه: ميثاق حلف الفضول الجديد، ووثيقة مكة المكرمة [10].

وبالطبع ما تأثر علماء المسلمين في مبادراتهم في الأصل بالفلاسفة الجدد؛ وإنما تأثر بهم بعض لاهوتيي اليهود وكثير من اللاهوتيين المسيحيين

الكاثوليك والبروتستانت. والبابا فرانسِس يذكر ذلك في رسالته «كلنا إخوة (2020)»، كما يشيد بتوقيعه مع شيخ الأزهر لوثيقة الأخوة الإنسانية. والواقع أنّ مبادرات المسلمين لهذه الناحية مرت بمرحلتين: في المرحلة الأولى حصل اندفاعٌ باتجاه جلاء القتام عن وجه الإسلام عقِب حدث العام 2001 الرهيب، ونشوب الحرب العالمية على الإرهاب الإسلامي. ثم تطور الأمر في **المرحلة الثانية** إلى قناعات بضرورة المُضيّ إلى العالم والبحث عن شراكاتٍ فيه وتقديم ما عند المسلمين في نصّهم القرآني وفي الموروث الأخلاقي. وينقسم الأمر إلى قسمين: فالمبادرات **تجديد** في الرؤية والقراءة، وهي تنصّ أيضا على **التأصيل** أو تنطلق منه وهو إما أن يكون نصًّا أو حدثا أو تأويلا. وفي الجانب التجديدي الذي يرمي للتلاؤم مع العالم المعاصر؛ فإنّ بعض علماء الدين ومنهم العلامة الشيخ عبد الله بن بيه يذكرون آراء بعض فلاسفة الدين أو اللاهوتيين. ولدى شبان وكهول الباحثين من دارسي الدين والفلسفة من العرب والمسلمين رغبة جامحةٌ في أن يسلكوا تجاه نصوصهم كما سلك فلاسفة ما بعد الحداثة، وفلاسفة الدين تجاه النصوص الدينية الأُخرى. بيد أنّ المحاولات التي قرأْتُها والتي تُقلِّد غادامر أو ريكور تفيد أنّ شبابنا يعرفون فكر أولئك الفلاسفة، أكثر بكثير مما يعرفون النص العربي والإسلامي وطرائق التعامل معه.

إنّ لدينا إذن مسألة وحدة الإنسانية ومقولة الكرامة الإنسانية والتي تعتبرها الفلسفة المثالية حقًّا طبيعيا، ويعتبرها لاهوتيو الأديان وبخاصةٍ

الديانات الإبراهيمية مقدَّسا أو فطرةً فطر الله الإنسانَ عليها. وهناك إرادة متجددة بين فلاسفة الدين واللاهوتيين لإحقاقها في النظام العالمي. وقد دخل فيها اللاهوتيون المسيحيون، ويحاول بعض اللاهوتيين المسلمين واليهود الدخول عليها والإسهام فيها لإحقاق المساواة والعدالة والإنصاف. إنما تبقى هناك مشكلات لا تهم الفلاسفة، بل تهم اللاهوتيين وتتعلق بحصرية الخلاص [(11)].

أما **المسألة الثانية** الجديدة نسْبيا لدى فلاسفة الدين فهي مسألة القيم والأخلاق والتي صارت مقاربةً شاملة معتبرة لمواجهة مشكلات العالم التي ما استطاع النظام الدولي بميثاق الأُمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والعهود الأُخرى، الوصول إلى مستقرٍّ فيها. وأُريد هنا معالجتها لدى أحد روادها أو أحد أوائل دعاتها، وأعني به اللاهوتي الكاثوليكي وفيلسوف الدين هانس كينغ (-2020) صاحب المشروع أو الميثاق الأخلاقي العالمي. عندما حضرتُ سميناره ومحاضراته بجامعة توبنغن عامي 1972و1973 كان ما يزال عالم لاهوتٍ متحررا وساخطا على قيادة الكنيسة الكاثوليكية، وضد العصمة البابوية. إنما في أواسط الثمانينات من القرن الماضي وجدتُه في محاضرةٍ مشتركةٍ مع أستاذي عالم الإسلاميات جوزف فان أس وشتيتنكرون عالم الهنديات يناقش إمكانيةً جديدةً ما تحمس لها الأستاذان الآخران. فمنذ أكثر من قرن جرى الاعتراف لدى علماء الدين بوجود دياناتٍ عالمية. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا يمكن

الطموح إلى أخلاقيات دينية عالمية؟ وقد صاغ لذلك شعارا اشتهر في التسعينات: لا سلام في العالم إلاّ بالسلام بين الأديان، ولا سلام بين الأديان إلا بالتوافق على أخلاقياتٍ مشتركة أو عالمية. وكان فان أس يرى إمكان ذلك إنما بين الديانات الإبراهيمية مثلما يذهب لذلك العلاّمة عبد الله بن بيه في ميثاق حلف الفضول الجديد (2019). أما هانس كينغ فتحدث عن الديانات الخمس: البوذية والهندوسية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام. وبعد إعلانه عن ميثاقه أو ميثاقها من شيكاغو عام 1991، أكبّ على تأليف خمسة كتبٍ عن الديانات الخمس ركّز فيها على القواعد الأخلاقية في كل دين. وقد تلقّى بعض فلاسفة الدين أُطروحته بالترحاب، ومنهم فيلسوف الدين الكندي الشهير تشارلز تايلور. وما تحمّس لها بعض اللاهوتيين البروتستانت والبوذيين. لكنها صارت موضوعا للنقاش في مجالس البروتستانت والبوذيين. كما صارت موضوعا للنقاش في مجلس حقوق الإنسان وفي كليات اللاهوت والفلسفة بالغرب الأميركي. والذين لم يتحمسوا فلأنهم اتهموه بأنه يريد توحيد الأديان. ثم إنه لاهوتي في الأصل، فكيف لا يعطي أهمية لفكرة أو عقيدة الخلاص! وكان هو على الدوام شديد التذمر من القيادات الدينية في سائر الأديان وفي المسيحية بالذات ويعتقد أنّ معارضتهم لفكرته علتها خوفهم على نفوذهم وزعاماتهم. والواقع أنّ هذا الأمر، أي أمر الانفصال والخصوصية يظهر الآن في معارضات دعوة الدين الإبراهيمي بداعي الخوف من الذوبان أو توحيد الأديان، بينما المعلوم

والمعروف هو استكشاف العناصر الأخلاقية المشتركة والإفادة من التشارك فيها في قيم الحوار والتعاطف والسلام[12].

ماذا يقول فلاسفة الدين؟ هم يقولون إنّ الديانات العالمية تتوافر فيها عناصر مشتركة عديدة. إنما المشكلة في التاريخ ووعي الهويات الثائرة حتى بداخل كل دين بين فرقه المختلفة. ويزداد الأمر سوءًا عندما يلتصق الدين في مجتمعٍ معينٍ بالقومية إذ يصبح أكثر تشددا وإقصاءً كما يحدث في بعض المجتمعات والدول اليوم في آسيا.

ونصل إلى **المسألة الثالثة** وهي مسألة التجربة الدينية أو الخبرة الدينية. ومن الواضح أن الخبرة ناجمة عن التجربة أو التجارب. وهي في كل الأحوال فردية أو متفرِّدة. لقد اعتبرتُ كيركيغارد ووليام جيمس من فلاسفة الدين، وهما متعاطفان مع الدين وليسا محايدين. ويبدو من مقاربتيهما أنّ همَّ إثبات « حقيقية» الدين أو الإحساس الديني ما تزال غالبةً في وجه ذلك الصراع بين العلم والدين في القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. الدين عندهما تجربة شخصية متفردة، ويجب الاعترافُ بها، رغم اختلاف آثارها. فهي عند كيركيغارد شديدة الإيلام (مثل تجربة المسيح)، وهي تُحدثُ معاناةً مستمرة لدى الأفراد. بينما هي لدى وليام جيمس تحفل بالرضا والامتلاء والسكينة. ولدى كلا الرجلين فإنّ الصلاة أو التعبد في العزلة هي الأقرب في توثيق علائق العبد بربِّه. وهي لدى كيركيغارد تدفع باتجاه المزيد من

الاندماج رغم الألم والمعاناة. بينما هي لدى وليام جيمس تدفع إلى ممارساتٍ ودأَب أشدّ وأعمق من أجل الحصول على إحساساتٍ أعمق بالسعادة [(13)].

ويخيَّلُ إليّ أنّ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون عندما كتب كتابه الشهير عن الحلاّج إنما كان شديد التأثر برؤية كيركيغارد للمشاعر والإحساسات الدينية.

مع فيلسوف الدين الألماني رودلف أوتو Otto [(14)] تخفُّ النزعة الفردية في التجربة بعض الشيء. لأنّ الشعور بالخوف والجلال أمام الأُلوهية والمقدَّس يكاد يكون إحساسا إنسانيا عاما، ومن الناس من يستجيب له بتلقائية، كما أنّ من الناس من يقاوم هذا الإحساس الآتي من الوعي ومن أعماق النفس كأنما هو غريزة [(15)].

إنّ كل هذه التأملات للتجارب الإنسانية مع الدين، والتي تظل فرديةً أو متفردة باعتبار أنّ إحساس كل إنسان بها مختلف عن إحساس أو إدراك الإنسان الآخر- كلُّ هذه التأملات في «معنى» التدين لدى الأفراد، ليست هي الأمور أو الظواهر (الخاصة) التي يُعنى بها علماء الدين المعاصرون والأحرى: يُعنى بها علماء الاجتماع الديني. فالبارز في الأزمنة المعاصرة هذه «المشهديات» الكبرى للتدين الجديد في معظم الأديان أو ما يعتبره البعض: ديانات جديدة(!). فالذي يراقبه العلماء ويتأملونه لا علاقة له بالتجارب الفردية السرية أو شبه السرية. إنها حشودٌ ضخمةٌ في الإنجيليات

والبوذيات والهندوسيات والإسلام. وهي تبدو بهيئات متميزة وملابس مختلفة عن المتعارَف عليه في المجتمعات كلاما وسلوكا. وهناك من يمارس العنف ضد الآخرين، ومعظم هؤلاء المتحشدين يتدخلون في السياسة، ويسعون لإحقاق مطالب بعضها قيامي أو أُخروي وبعضها دنيوي أو ظاهر وعام. لماذا لا نعتبر ذلك تطورات جديدة في ممارسة الاهتمام بالشأن العام؟ لأنّ هؤلاء جميعا يزعمون أنّ اهتماماتهم دينية، وأنّ هذا الشكل أو ذاك وهذا السلوك أو ذاك هو من مقتضيات التوجه الديني القديم / الجديد.

ويتحدث علماء الدين والاجتماع في الولايات المتحدة عن الدين المدني والعام. وبالطبع فإنّ التفسير الفردي والخاص للتجربة لا يُعنى بظواهر الدين العام. وهذا إلى أنّ ظواهر الإحيائيات الإنجيلية الجديدة ليست من الظواهر الدينية المعتادة- ومع ذلك فإنّ علماء الاجتماع الديني- وليس فلاسفة الدين – يُدخلونها ضمن الموجات الثورانية الأربع أو الخمس التي تتوالى على الإنجيليات وتكون متنوعة الأشكال. وعلى أي حال ما عادت هناك دراسات جدية على مستويي الفلسفة وعلم الاجتماع، وإنما هناك استطلاعات وإحصائيات عن التطورات في المشهد الديني الأميركي، وتأثيرات ذلك على انتخابات الرئاسة والكونغرس [16].

بيد أنّ الآراء الغربية من جانب الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاستراتيجيين والأنثروبولوجيين في التحركات الدينية في الهندوسية والبوذية والإسلام مختلفة تماما عن آرائهم بشأنها في بلدانهم. فهم يرون أنّ هذا «الاضطراب» والاستقطابات علتها تخلخُلُ المجتمعات التقليدية في مواجهة الحداثة أو الحداثات. وقد انصبّ الجهد في البداية على «تفسير» تحشدات الإحيائيات الإسلامية، والتي فوجئوا بها في إيران (1979) ثم في المجتمعات والبلدان السنية. ولأنّ تلك الحراكات تردت في العنف في زمنٍ مبكرٍ فقد انصرفوا منذ برنارلويس وهنتنغتون وبنيامين باربر إلى تعليل ذلك بطبيعة الإسلام العنيفة [(17)]. في حين واجههم نقّاد الخطاب الاستعماري بإدانة الضغوط والاستنزافات والتجريفات التي مارستها قوى الاستعمار والهيمنة الغربية على تلك الشعوب والبلدان والتي استجلبت ردود فعلٍ عنيفة في مدياتٍ متطاولة [(18)].

لكن كما ليس مقنعا أنّ السياسيين الأميركيين الذين استعانوا بأصوات اليمين الديني، هم الذين تسببوا في تهييج الإحيائيات البروتستانتية؛ فإنّ ضغوط الاستعمار والهيمنة لا تفسّر أيضا ظهور الإحيائيات والأصوليات والصحويات والجهاديات في الإسلام. ثم ماذا عن الثوران شبه القومي في الهندوسية وفي بعض البوذيات؟! هو ثورانٌ عنيفٌ وغير مسوَّغ، فالمسلمون هناك وهنالك قلّة وهم لا يمارسون العنف بأي شكل، ولا يهددون الهوية الدينية أو القومية أو الدولتية لتلك الأُمم الضخمة والزاخرة!

في مسائل التجارب الدينية الجديدة في المجال الإسلامي، وفي مجال الديانات الأسيوية، قُدّمت تفسيرات من جانب علماء الدين وعلماء الاجتماع، لكنها ما بدت مقنعةً أو شافية، كما سبق القول. إنما بماذا أسهم علماؤنا في تفسير هذه الظواهر المروِّعة في بلداننا ومجالنا الحضاري؟ هناك عشرات القراءات للوقائع، أما التفسيرات الواسعة المدى، فهناك قديما مالك بن نبي (-1973) في «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، و«شروط النهضة»، - وهناك الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في الأربعين سنة الأخيرة، وهو يدرس الآثار المفجعة للعلمانية (من وجهة نظره) على الدين والاجتماع في الثقافة والمجتمعات والدول. وهو في عشرات الكتب وأهمها: **روح الدين**، يضع الأخلاق الائتمانية للدين في مواجهة الدهرانية- كما يسميها- والنافية لكل خلقٍ أو دين أو إنسانية. وفي الكتاب- السيرة الفكرية الذي أصدره الأستاذ وائل حلاق (صاحب كتاب: الدولة المستحيلة، 2013) عن طه عبد الرحمن (2020) هناك إصرارٌ على أن الهلاك سيقع بالجميع إن لم يتبلور الإنسان الجديد الذي عمل له وعليه طه عبد الرحمن طويلا!

ولنختم **بالمسألة الرابعة** وهي مسألة **عودة الدين**، وهي التي تتصل بسببٍ وثيقٍ بالتجارب الدينية الجديدة. فالحقُّ أنّ الأديان ما عانت من غيابٍ أو فتور. لكنّ الظواهر الجديدة الحاضرة في سائر الأديان ما عدا الكاثوليكية تثير تساؤلاتٍ وهموما كثيرةً لأنها على غير ما اعتاد عليه أهل الأديان أنفسهم. وهناك من الظواهر الجديدة لما سُمّي بالعودة، أربع بارزة

وهي: النزعات الإحيائية والطهورية، والتحشدات الكبرى، والتسيُّس، واستخدام العنف باسم الدين.

وتتمثل النزعات الإحيائية والطهورية في سائر الأديان بالخروج على التقاليد التي كانت معتبرة أو التطلع لذلك. فالإنجيليات الجديدة تخرج على الكنائس البروتستانية الكبرى برؤىً جديدة، وتوقعات واهتمامات أُخرى. وحتى الثوران الإيراني الذي قادته المرجعية الدينية التقليدية جاء باجتهاد ولاية الفقيه الذي يخالف التقليد المذهبي الشيعي الذي كان سائدا. ولدى السلفيين والصحويين السنة نزوع للعودة فيما يرون إلى ما قبل التقليد التماسا للطهرانية التي لم تُلوِّثْها صروف الزمان، مع رفضٍ متفاوتٍ للحداثة. وفي الهندوسية هناك تيارٌ قويٌّ يحيل الدين إلى ما يشبه القومية المنغلقة متنكرا لتاريخٍ من المسالمة والتعايش. وبإيجاز فإنّ تيارات مؤثرة في سائر الأديان ما عدا الكاثوليكية تتجه للانعزال والمواجهة مع الآخر الديني والثقافي وأحيانا ضد آخر بداخل الدين ذاته. وقد ذكر صمويل هنتنغتون- كما هو معروف- في رسالته:»صدام الحضارات» (1993، 1996) أنّ الإسلام يمتلك تخوما دموية. لكننا نعرف الآن أن تيارات قوية وصاعدة في سائر الأديان(وليس في الإسلام فقط) تميل لبناء الأسوار والمواجهة هي أيضا. بماذا يعلِّل فلاسفة الدين أو علماؤه ذلك؟ التعليل المتداوَل هو الخوف على الهوية والدفاع عنها بالمواجهة أو العمل على إيصال سياسيين للسلطة يدفعون عنها هذا الخطر مثلما يحدث في الهند وميانمار. أما الإحيائيون المسلمون

فيريدون الاستيلاء على السلطة من أجل « تطبيق الشريعة» التي تحفظ في اعتقادهم الهوية والأصالة.

أما **الظاهرة الأُخرى في الإحيائيات** فهي ظاهرة الحشود الكبرى التي يجمعها أو يحركها قادةٌ كارزماتيون إمّا للاحتجاج على التغرب أو لنُصرة مطلبٍ معين أو الاحتفاء بالانتصار والتمكين. وذلك مثلما حدث في الثورة الإيرانية، ويحدث أحيانا في الهند. بيد أنه وبسبب الملاحقات التي تتعرض لها في غير البلدان التي لها سيطرة فيها؛ صارت هناك جماعات صغيرة سرية هي التي تقود الحشود العلنية التي قد تكون تعبيرا عن الانتصار، وليس الاحتجاج فقط. ثم إن الحشود قد يمكن الاستغناء عنها إنما لا يمكن الاستغناء عن القائد الكارزماتي. والحشد سواء أكان صغيرا أم كبيرا هو تجمُّع عقَدي شديد الترابط ويأتمر بأمرٍ واحد. ولستُ أدري حتى اليوم لماذا كانت مؤلفات الفرنسي غوستاف لوبون شديدة الجاذبية عند العرب في مطالع القرن العشرين وتُرجم معظمها؛ لكن كان لكتابه عن الحركات الجماهيرية الحاشدة شعبية كبرى ونُشر عدة مراتٍ، مع أنّ التحشدات كانت يومها في معظمها شيوعية ولا علاقة لها بالدين.

أما **السمة الثالثة** من سمات الصحوات الدينية الجديدة فهي **التسيُّس**. وهو أمرٌ جديدٌ على الحراكات الإنجيلية، والتي ما كانت تهتم في الموجات الماضية إلاّ بالرؤى الإسكاتولوجية والانتظارات القيامية، أما في العقود الأخيرة فإنّ

قادة الحركات الإنجيلية الجديدة يتبادلون المطالب والمصالح مع السياسيين ويضعون المطالب الاجتماعية والسياسية ضمن برامجهم الدينية. ويتحالف اليمينيون الدينيون في الهند مع حزب بهاراتيا جاناتا ورئيسه رئيس وزراء الهند. وقد ذكرتُ من قبل زعْم سكوت هيبارد في كتابه:« السياسة الدينية والدول العلمانية» أنّ رجال السياسة والحكم في كلٍّ من الولايات المتحدة والهند ومصر هم الذين تملَّقوا الصحويين الدينيين فأسهموا في ارتفاع شأنهم وانجذاب الناس إليهم. وإذا كان الإحيائيون البروتستانت والهندوس الجدد يملكون اهتمامات سياسية؛ فإنّ الصحويين السنة الجدد يضعون الأهداف السياسية في صميم اعتقادهم لسببين: أنهم يريدون إسقاط الدولة الوطنية المتغربة- وأنهم يريدون استبدال الدولة الإسلامية بها وهي التي تطبّق الشريعة إحقاقا لاكتمال الشرعية!

لماذا هذا التسيُّس الذي لم تعرفه الأديان من قبل؟ علماء الدين وفلاسفته على حدٍّ سواء يذهبون إلى أنّ الدين الإسلامي نفسه يقتضي العمل السياسي، وتاريخه يشهد على ذلك. وهذا غير دقيق وغير صحيح. لكنّ ما لا يمكن فهمه هذا الاهتمام الهندوسي المستجد بالعمل السياسي، وكذلك عند الإنجيليين وعند البوذيين: فهل يمكن تعليل ذلك بالخوف على الهوية، ومحاولة حفظها بكل سبيل، وبالمباشر (استلام السلطة) أو بالواسطة؟ ما علة تحول الحركات الدينية إلى ما يشبه الأحزاب السياسية؟ تتعدد التعليلات لكنها تظلّ غير مقنعة.

ونصل إلى السِمة الرابعة من سِمات الإحيائيات الدينية وهي ممارسة العنف باسم الدين. وينسب علماء علم الاجتماع الديني ذلك إلى نزعات التشدد التي ما عادت تقبل الحلول الوسط وهو شأن حركات الهوية سواء أكانت قومية أم دينية. لكن كان هناك تجاذب بين علماء علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيين بشأن الانتحاريات التي مارسها الإسلاميون وما يزالون. وما كان هناك اقتناع بأنّ المنتحرين في الهجمات إنما هم سذّج ومدمنون. ولا اقتناع بأنهم يريدون بلوغ الجنة بسرعة. وقد دار هذا النقاش بين طلال أسد وداريوش شايغان وخسرو فركوفاهار وآخرين.

لدينا دراسات ميدانية كثيرة عن ممارسات العنف باسم الدين. بيد أنّ الدراسات التفسيرية قليلة، ويميل الباحثون إلى الأنثروبولوجيا والأبعاد السوسيولوجية. إنما الغالب على الدراسات اعتبار الثورانات الدينية ناجمة عن ضغوط الحداثة (داريوس شايغان وبنيامين باربر) أو التنافر داخل كل دين (أوليفييه روا وجيل كيبيل). بينما يحسم وائل حلّاق الأمر باعتباره آتيا من انسدادات النظام العالمي الغربي. ويضع آخرون أملهم في إمكانيات الأنظمة الليبرالية. في حين يركّز فريق على المبادرات التنموية للدول الوطنية الجديدة.

المسائل الأربع التي عرضناها إذن هي: **خطاب المواطنة والكرامة، وخطاب القيم** والأخلاق أو **المقاربة الأخلاقية** لمشكلات العالم، **والمسألة**

الثالثة هي مسألة التجربة أو **التجارب الدينية** والتي كانت شديدة الفردية في خطاب فلاسفة الدين، وهي في التجارب الجديدة جماعية وجماهيرية وضخمة. **والمسألة الرابعة** هي مسألة عودة الدين والتي تختلف معالجاتها بين فلاسفة الدين من جهة، وعلماء الدين من الجهة الأُخرى.

إنّ أول ما يمكن قوله في السياقات الأربعة أنّ التواصل فيها بين فلاسفة الدين وعلماء الدين، حلَّ محلَّ القطيعة. لكن في حين غلب التحاور واللقاء في مسألتي المواطنة والكرامة، والقيم والأخلاق؛ فإنّ الاختلاف ظلَّ ظاهرا بين الفريقين بشأن الظواهر الجديدة في التجربة الدينية وفي إشكاليات عودة الدين وبخاصةٍ عندما يتعلق الأمر بانكماشات الهوية والتحشد حولها، وبممارسات العنف باسم الدين.

أما **ثاني ما يمكن قوله** فهو أنّ الدولة الوطنية صارت ظاهرةً عالمية. وهي واجهت وتواجه تحديات تتمثل في تحدي الهوية والخصوصية رغم اختلاف السياقات بين الغرب الأوروبي والأميركي من جهة، وعوالم آسيا وإفريقيا من جهةٍ ثانية. ويراهن الغربيون على توسع واستيعاب التجربة الليبرالية الديمقراطية لتوجهات المواطنة والكرامة والقيم والأخلاق رغم انتزاعات المحافظين الشعبويين؛ في حين تنكمش الدولة الوطنية في آسيا وإفريقيا بين اتجاهين متناقضين: اتجاه القول بالتضاد بين الدين من جهة والقومية والوطنية من جهةٍ أُخرى - واتجاه الدمج بين الدين والقومية لصالح شعبوية قومية.

وثالث ما يمكن قوله شيوع السيولة في النظام العالمي. إذ ما تزال القيم والتنظيمات الكبرى المشترعة في ميثاق الأُمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي المعلَنة والتي يلوذ بذكرها الجميع؛ في حين يجري الصراع على المجالات والموارد والمنافذ الاستراتيجية بين أقطابٍ متعددة لا تخضع لأي مقياس غير القوة والغلبة وانتهاز الفُرَص.

إلى جانب هذين الواقعين أو المثال والواقع يبرز القطب الذي ما يزال غامض القوى والمعالم وهوالمسمَّى بالمجتمع المدني العالمي. وهو يلوذ بالمواثيق والعهود العالمية، لكنه يصطحب في حِراكه قيم المواطنة والكرامة، ومثالات القيم والأخلاق ورأسها البارز قيمتا السلام والعدالة.

أما **القول الرابع والأخير** في مجالنا الثقافي والحضاري فهو عن الدولة الوطنية المندفعة في سبيل التطور والنهوض التنموي الكبير معتنقةً في حِراكها الشاسع قيم المواطنة والكرامة والتعارف والتعايش والسلام؛ باعتبارنا جزءًا من هذا العالم، لا نهدف إلى إخافته أو الخوف منه؛ بل نريد المشاركة والإسهام في سلامه وتقدمه. هناك القول الفلسفي الجديد. وهناك القول الديني المستنير الجديد. وهناك المجتمع المدني العالمي الوئيد الخطوات؛ وكلها تلتقي عند التنمية المستدامة والشاملة، والمواطنة الشاملة والكرامة. فلتظلَّ الإرادات الطيبة، في مواجهة ودفْع الآلام البشرية التي لا تطاق، وصنع التقدم الإنساني، دوافع قوية لإحقاق الأهداف الإنسانية الكبرى.

الأخلاق بوصفها محورًا للتفلسف

قراءة نقدية وتحليلية في كتاب «علم الأخلاق» لباروخ سبينوزا

الدكتور غيضان السيد علي
أستاذ فلسفة الأخلاق والمذاهب الحديثة والمعاصرة
المشارك بكلية الآداب جامعة بني سويف- مصر

يعد باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677م) من أهم فلاسفة الفلسفة الحديثة الذي كان له أثره الكبير في الفلسفة الحديثة والمعاصرة على السواء، فلا يخفى على القارئ المتصفح، فضلًا عن المدقق، أن يلحظ أثر سبينوزا الواضح في جُلّ المؤلفات الفلسفيَّة التي تلته. فقد كان فيلسوفًا عقليًا ذا منزعٍ صوفيٍ، وصاحب منهجٍ رياضي وأسلوبٍ هندسي، فربما كان هو مِن أكثر مَنْ استفاد من نتائج الثورة العلميَّة؛ لأنَّه أراد أن يقيم بناءً هندسيًا في تحليله للإنسان، وأن يبحث في انفعالات البشر بالموضوعية

نفسها التي يبحث بها عالم الهندسة في النقط والخطوط والسطوح. دافع عن حرية التفلسف ورأى أنَّ الأمانة الفكرية، والبحث العلمي، والموقف الشريف أجدى على الدولة وسلامتها وأمنها من النفاق الفكري، والتشويه العلمي، والتملق للسلطة والسعي لها. وهو مع ذلك كله إمام من أئمة مذهب وحدة الوجود الذي له أهميته وأثره في تاريخ الفكر الإنساني.

وقد خلَّفَ سبينوزا آثارًا فلسفية وعلميَّة قيمة وكثيرة، عرضت لمسائل فلسفيَّة ودينية وسياسية دقيقة ومهمة. فقد شكَّل سبينوزا النظرة العقلانيَّة لدى الكثير من الفلاسفة اللاحقين به، حيث عالج عقلانيًا وفلسفيًا المجالات الثلاثة التي لم يُوجِّه إليها ديكارت شكوكه، وهي: الأخلاق، والدين، والسياسة. وبَذَرَ في الوعي القومي حب الحرية، وبُغض التعصب، والخرافة، والاضطهاد. وتحمَّل كل ظلمات الرأي راضيًا مرتضيًا في عزلة تامة عن الحياة العامة.

وقد كان كتابه «علم الأخلاق» أهم آثاره الفلسفيَّة وأشهرها؛ حيث يعد مرآة صادقة لمذهبه ومنزعه ومنهجه. وكان مِن أكثر مؤلفاته شهرة وذيوعًا وتأثيرًا في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، إذ حظي باهتمام كبير من قِبل كثير من الفلاسفة والمفكرين والباحثين الذين جاءوا من بعد سبينوزا، حتى وصفه أحدهم بأنه «توراة جديدة» تصلح للناس جميعًا، وتتميز عن «التوراة القديمة» التي كانت تصلح لشعب مختار فحسب. لذلك

تأمل هذه الورقة البحثية أن تقدم رؤية تحليلية ونقدية متكاملة عن هذا الكتاب القيّم والمهم مبينةً كيف كان محورًا لفلسفته ولآرائه الأنطولوجية والإبستمولوجية وليس الإكسيولوجية فحسب.

أولًا- سبينوزا ذلك القديس المدنيّ:

وِلدَ سبينوزا بأمستردام في الرابع والعشرين من نوفمبر سنة 1632م لأسرة يهودية، أراد والده أن يصبح ابنه حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية، والتوراة والتلمود، والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط، وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية. ولكن داخله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى تعلم العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيبًا ثيوصوفيًا من القائلين بوحدة الوجود لقَّنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية؛ ثم قرأ جيوردانو برونو Giordano Bruno(1548-1600م) وغيره من فلاسفة العصر من محدثين ومدرسيين؛ فازداد ابتعادًا عن اليهودية؛ فطرده الحاخامات الذين كانوا قد علقوا آمالًا عريضة عليه في سابق أمره، فلما خاب ظنهم فيه، حرّضوا قضاة مدينة امستردام على الحكم عليه بحظر الإقامة فيها، فلجأ إلى بعض ضواحي المدينة وعاش بها فقيرًا يتكسب قوت يومه من صناعة صقل زجاج النظارات التي برع فيها. وتم منع جميع اليهود من أن تكون لهم علاقة به من أي نوع، ومن أن يقرأوا أي شيء من كتبه، أو يقترب منه أحد، وحاول

متعصب يهودي أن يقتله، وأصبح وهو في سن الرابعة والعشرين منبوذا من شعبه، كما أصبح طريدًا بلا مورد من العالم الخارجي.

كلّ ذلك لأنَّه لم يهادن السلطة الدينيَّة ورفض الرشوة والتهديد، وصرَّح بوضوح عدم قبوله بعض عبارات الكتاب المقدس متسائلا في استنكار: **كيف أُكذِّب عقلي لأصدق حرف مائت محرف؟!** كما رفض تفسيرات الحاخامات للدين ودعا إلى تفسيرات جديدة تخدم مدينة الأرض لا مدينة السماء، فالله غني عن العالمين. فقد حرص سبينوزا بشكل واضح وصريح على معارضة التدخل الإكليركي في الشؤون السياسية، وأضفى على ملكوت الله معنى طبيعيًا، فلم يهتم بالجدران المزينة بالجواهر، ولا بالبوابات المرصعة باللؤلؤ لمدينة القدس الجديدة المقدسة، ولكنه شرع في بناء مدينة أرضية على أساس الإبداع الهندسي الحديث، وإن كانت متواضعة في زخرفها، فالبناء العقلي لديه أفضل من الشوارع الذهبية. كما أنَّه لم يتفق مع مبادئ الحكومة الصالحة والأمينة، ومع الحياة الكريمة طالما أن أصحابها يعتقدون أن أساس الأخلاق هو الأمر الإلهي، وهو الأمر الذي سنجد صداه يتردد بقوة فيما بعد عند الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804).

وقد عاون سبينوزا أصدقاؤه على تجاوز هذا الوقت العصيب، فكانوا يأتون من المدينة فيحملون الزجاج الذي يصقله ويبيعونه فيها. وفي تلك

الفترة شرع يكتب، ثم أخذ يتنقل في كافة ربوع هولندا، وكان أينما حلَّ يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه. وكان من بين المعجبين به القائد الفرنسي «كوندي» الذي عرض على سبينوزا أن يقيم في فرنسا ويتناول معاشًا محترمًا يكفيه، فرفض سبينوزا. كذلك كان من زمرة معجبيه أمير ألماني عرض عليه منصبًا في جامعة هيدلبرج، فرفض الفيلسوف مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم.

وقد كان اهتمام سبينوزا الأكبر منصبًا على طلب الفلسفة التي كرَّس لها كل ما يستطيع توفيره من وقت بعد كسب القوت الضروري، وكانت الأخلاق لديه هي المحور الأساسي لتفلسفه أو هي الفلسفة الأولى عنده؛ ليحلَّ- بذلك- الأخلاق محل الميتافيزيقا، حيث مثّلت الميتافيزيقا الفلسفة الأولى منذ أرسطو الذي تابعه في ذلك جُلّ الفلاسفة حتى القرن العشرين حتى جاء الفيلسوف الليتواني الفرنسي الكبير إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906-1995) تحت تأثير فلسفة سبينوزا وجعل شعار فلسفته «الأخلاق بما هي فلسفة أولى».

وظل سبينوزا يتمثل مبادئ فلسفته هذه كمبادئ لحياته الخاصة؛ حيث حملته فلسفته هذه، مع كونه مولودًا برئتين ضعيفتين، حيث وُلِدَ مصدورًا بالوراثة، على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة حتى لقب بالقديس المدني، وظل هكذا حتى فارق دنيانا في الحادي والعشرين من فبراير عام 1677م عن أربع وأربعين سنة وثلاثة أشهر.

ثانيًا - مكانة كتاب الأخلاق ومنهجه الهندسي في النسق الإسبينوزي:

يحتل كتاب «علم الأخلاق» مكان الصدارة بين مؤلفات سبينوزا فهو الذي جعل منه أهم فلاسفة عصره؛ إذ إنَّه يتناول مشروعه الفلسفي برمته، حيث إنَّه كتابٌ جامعٌ يُلخص أفكاره التي وردت في سائر كتاباته السابقة واللاحقة، ويُكملها. والتي يعد أشهرها: رسالته المعنونة «**مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة بالطريقة الهندسية**» والتي كانت بمثابة تمهيدٍ لفلسفته الخاصة؛ حيث كان سبينوزا في فلسفته متصلًا بالفلسفة الديكارتية أولًا، ثم منفصلًا عنها آخرًا، وذلك بحدة مذهبه وجرأته، حتى قيل: «إن الاسبينوزية ليست إلا ديكارتية متطرفة». وهذا التطرف هو الذي جعل سبينوزا موضعًا للأفكار المتطرفة؛ حيث كان في رأي فريق شيطانًا من شياطين الكفر والإلحاد، وفي رأي فريق آخر قديسًا ينفخ فيه الله من روحه. فلعله في هذه الرسالة كان يهيئ العقول لفلسفة أجرأ هي تلك التي سوف يعرضها في كتابه «علم الأخلاق». أمَّا رسالته «**خواطر ميتافيزيقية**» فقد كانت بمثابة محاولة أولى لما كتبه بشكلٍ مسهب في الباب الأول من كتابه «علم الأخلاق». كذلك كانت «**رسالة في إصلاح العقل**» التي يقول عنها الدكتور محمد مصطفى حلمي: «إنها تعد بمثابة المقدمة أو التمهيد لكتابه الرئيسي في (علم الأخلاق)، ناهيك بأنها نموذج قليلًا ما يوجد له مضارع في التحليل الفلسفي». وقد كانت «**رسالة في اللاهوت والسياسة**» هي المُؤَلف الذي

قطع سبينوزا تأليفه لكتاب «علم الأخلاق» ليؤلفه تلبية لتساؤلات طارئة أرّقت المجتمع حينذاك. وقد كانت «**الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته**» بمثابة المسودة التي شهدت بزوغ كافة الأفكار التي تضمنها كتاب «علم الأخلاق». أمَّا «**الرسالة السياسية**» فهي آخر كتاباته التي كتبها في أواخر حياته ولم يتمها، وإن كان المتأمل للأجزاء التي كُتِبَتْ منها يُدرك أنَّها تدور حول الجدل على الكيفية التي يمكن أن تقوم بها الأخلاق مع نظام الضرورة الكلية.

فهذه جملة المصنفات التي صنَّفها سبينوزا، والتي يغلب عليها- كما سبقت الإشارة- الدوران حول محور رئيسي هو «الأخلاق»؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن يكون كتاب «علم الأخلاق» أهم كتبه وأدلَّها على منهجه وفلسفته، وأجمعها لكل نواحي مذهبه، فضلًا عن أنَّه يوضح فيه ويفصِّل كثيرًا من أفكاره وتأملاته التي وردت غامضة أو مُجْمَلة أو مُشارًا إليها في كتبه ورسائله الأخرى.

وقد عالج سبينوزا في كتاب «الأخلاق» مجموعة من الموضوعات الميتافيزيقية والأنطولوجية والإكسيولوجية؛ فمن الموضوعات الميتافيزيقية: في الله، طبيعة الله وصفاته، الجوهر، حرية الإرادة. أما الموضوعات الأنطولوجية فتمثلت في تناوله لمسائل مهمة مثل: العالم، الطبيعة. فضلًا عن الموضوعات الإبستمولوجية والإكسيولوجية من قبيل: المعرفة البشرية والفهم الإنساني

والمنطق، والسعادة، وانفعالات الرغبة والحزن والفرح.

وقد كُتِبَ هذا الكتاب فيما يقرب من خمسة عشرة عامًا، أي ما بين عامي 1660-1675م على مرحلتين منفصلتين؛ إذ انشغل سبينوزا بينهما بكتابة كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»، حيث كان الجدل شديدًا حول مسائل الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدوَّن سبينوزا هذه الرسالة التي عالجت تلك الموضوعات معالجة عقلانية خالصة، إسهامًا منه في التصدي لموجة العنف التي كانت سائدة آنذاك ضد حرية التفكير، ورغبةً في ضم صوته إلى صوت أصدقائه الذين ما انفكوا ينادون بعلمانية الدولة وحرية المعتقد، فعُدت خلاصة الكفر. ورغم أنها نشرت دون اسم كاتبها إلا أنَّه قيل عنها: «رسالة تم تأليفها في جهنم، من قِبل يهودي مارق مرتد، وبمعونة الشيطان».. ثم عاد سبينوزا بعد أن فرغ من كتابة هذه الرسالة ليكمل كتابه الأكبر «الأخلاق» ويوالي تنقيحه وتفصيله، ويُطلع أخصّاءه على ما يُنجز منه، فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات. وقد كان حظر عليهم إطلاع أي إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خُلِقُه، ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع الفيلسوف الألماني الكبير «ليبنتز» على مضمون الكتاب، ثم أَطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما. وهَمَّ في غير مرة بنشرهِ، لكنه كان يُحجم عن ذلك خشية الفتنة، إذ بلغه أنَّ عددًا من رجال الدين يترصدون أخطاءه ويتربصون به. فلم يُنشر الكتاب إلا بعد وفاته.

ويمكننا القول إنَّه إذا كانت المرحلة الأولى هي مرحلة انجذاب سبينوزا إلى فكرة السعادة الحقيقية فإن المرحلة الثانية هي مرحلة اهتمامه بمختلف الآراء التي أثارتها أفكاره ومجادلاته مع هوبز وغيره.

كما تميّز كتاب «الأخلاق» عن باقي الكتب الفلسفيَّة التي تناولت «الأخلاق» بمنهجه الهندسي الذي كُتب به حتى جاء أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، وهو-في الواقع- المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير؛ إذ حوى الكتاب تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وحواشي وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم. وهذا ما لفت نظر الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسلBertrand Russell (1872-1970م) الذي رأى أن هذا المنهج الهندسي يجعل قراءة الكتاب صعبة؛ حيث يصاب القارئ بالملل وينفذ صبره من تفاصيل البراهين التي تحاول البرهنة على كل شيء. مرتئيًا أنه كان يكفي قراءة عبارات القضايا ودراسة التعليقات التي تشمل ما هو ممتاز في الأخلاق. ومع ذلك يرى «رسل» أنه قد يظهر هناك افتقار في الفهم إذا وجهنا اللوم إلى سبينوزا على استخدامه لهذا المنهج الهندسي؛ لأنه كان من لُب مذهب سبينوزا من الناحية الأخلاقية والميتافيزيقية سواء بسواء، الأخذ بأن كل شيء يمكن البرهنة عليه، ومن ثم كانت البراهين شيئًا جوهريًا.

كذلك كان النجاح الميداني الهائل للمنهج الهندسي في ميداني الفلك

والفيزياء بمثابة حافزٍ قويٍّ لكثير من المفكرين والفلاسفة كي يقتدوا بالدقة الرياضية في صياغة الأفكار الفلسفيَّة، وإلى جعل الرياضة أنموذجًا ومثلًا أعلى للمعرفة البشرية في كافة ميادينها. ولذلك ارتأى سبينوزا أن هذا المنهج هو أفضل وسيلة للتعبير عن الأفكار بدقة كاملة، فهو أفضل طريقة للوصول إلى اليقين، وللتخلص من الخلط الذي اتسمت به الفلسفات السابقة التي اعتمدت على الأسلوب البلاغي والإطناب والمؤثرات البلاغية التي تلهي الذهن عن تتبع تسلسل حججه. وأن يكتب على نحو يوصله مباشرة إلى الحقائق، ويضمن لقارئه أقل قدر ممكن من الانفعالية التي تبعد ذهنه عن الموضوع الحقيقي.

كما أنَّ هناك رأيًا آخر يربط ربطًا قويًّا بين صورة تفكير سبينوزا ومحتواه، ويؤكد أنَّ استخدام سبينوزا للمنهج الهندسي لم يكن أمرًا عارضًا أو اختياريًّا، وهو الرأي القائل إنَّ المنهج الرياضي يستبعد الطريقة الغائية في التفكير، وأنَّه يتفق مع روح المعقولية والإيمان بالعلم السائدة في فلسفة سبينوزا، ويتضمن دعوة إلى التفكير الدقيق واستبعاد الغائية والخيال. ولذلك كان المنهج الهندسي خير منهج يعبر عن أفكار فيلسوف يرى أن الحقيقة هي معيار ذاتها، وأن الفكرة الصحيحة تستمد صحتها من ذاتها.

ومن ثمَّ يكون السبيل إلى معرفة المجهول عند سبينوزا هو الاستنباط فقط، فمذهب سبينوزا ينحي التجربة، ويريد أن يستنبط كل شيء من فكرة

أولى مستمدة من العقل؛ فالحقيقة عند سبينوزا هي طابع كامن في الفكرة، والفكرة تتصف بالحقيقة، لا لأنها تطابق شيئًا خارجًا عنها، وإنما لأنها كافية، أي لأنها فعل ذهني متكامل. وهو ما يمكننا أخذه عليه لإغفاله الملاحظة والتجربة في الوصول إلى القانون العلمي. كما لاحظ «رسل» أن ميتافيزيقا سبينوزا تجافي المنطق الحديث والمنهج العلمي. كذلك يلاحظ على استخدام المنهج الهندسي في الفلسفة –رغم أنَّه ليس بدعة سبينوزية- أنه لا يلائم الأفكار الفلسفيَّة، حيث إنَّ الفلسفة لا تعرف الحقيقة المطلقة النهائية كما توجد في علوم الرياضيات. كما أن المنهج الهندسي يغدو أصعب بكثير على القارئ مما لو كان الكتاب قد عُرض بأسلوب مسترسل. فلكم يشعر القارئ بالارتياح أثناء قراءته لكتاب الأخلاق كلما صادف فقرة أو أكثر يعرض فيها سبينوزا أفكاره بطريقة غير هندسية.

ويرى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه F.W. Nietzche (1844-1900م) أنَّ سبينوزا قد استخدم هذا المنهج ليبث الرعب على التو في قلب أي معتدٍ قد يجازف بإلقاء نظرة على هذه العذراء المصونة، ربة الحكمة الأثينية.

أي أنَّ سبينوزا قد تعمَّد التعقيد وتعجيز القارئ باستخدام المنهج الهندسي. ولكنه ليس أي قارئ، ولكن ذلك القارئ الذي ينتمي إلى الفئة الخطرة من القراء غير المستنيرين، المتمسكين بحرفية التقاليد الدينية. أمَّا

القارئ اليقظ المستنير، الذي يستطيع أن ينفذ إلى مقاصده الحقيقية، ويكون لديه من الجَلد ودقة التفكير ما يمكنه من تتبع الخيوط المتشابكة المتداخلة لحججه، فهو القارئ الذي يرحب به سبينوزا، والذي حاول، بطريقته الخاصة المعقدة، أن يكشف له عن سره الحقيقي. وبذلك يكون سبينوزا قد حقق هدفين مزدوجين: أولهما أَلا يصل إلى معانيه إلا القادرون ذهنيًّا على بلوغها، وثانيهما أن يقدم أفكاره إلى السذج في صورةٍ ترضي أذهانهم الضعيفة ولا تنطوي على تحدٍّ أو استفزاز لمشاعرهم. فيخفف بذلك من وطأة آرائه الثورية فتبدو أخف وطأة على المتلقي من التعبير عنها بطريقة مباشرة.

ومن أهم الملاحظات التي يلاحظها القارئ على كتاب سبينوزا في «علم الأخلاق» أنه لا يتناول مسائل «الأخلاق» بالمعنى التقليدي إلا في الجزء الأخير منه. وهو الأمر الذي أخذه النقد غير المتأني على العنوان الذي اختاره سبينوزا لهذا الكتاب. لكن لا يعد هذا النقد –من وجهة نظرنا- في محله؛ لأن كل ما عالجه سبينوزا في الفصول السابقة لفصله الأخير يعبر عن قناعاته التامة بأن كل تأملات الفلسفة الميتافيزيقية وكل ما يمكن أن يضعه العقل البشري من أفكار أنطولوجية وإبستمولوجية ليس لها غاية نهائية إلا توجيه الإنسان في حياته من أجل هدف أسمى وهو السعادة، التي هي أهم غايات علم الأخلاق. ولذلك يمكن القول إنَّ غاية النظر عند سبينوزا هي العمل، وأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما كان الحال عند الرواقيين وفلاسفة الأخلاق المعاصرين.

وهو الأمر الذي تنبه له مترجم الكتاب إلى اللغة العربية التونسي الأستاذ الدكتور جلال الدين سعيد الذي رأى أن من يفتح الكتاب سيستغرب لأول وهلة من كون الفيلسوف قد بدأ حديثه عن الله، وعن النفس وانفعالاتها، قبل الحديث في الأخلاق، وقد يذهب الظن بالقارئ إلى أنَّ الأبواب الثلاثة من هذا الكتاب هي أكثر قيمة، في نظر سبينوزا، من البابين الأخيرين اللذين لعلهما إضافيان. إلا أن مثل هذا الاعتقاد يشير إلى سوء فهم لطموح سبينوزا الحقيقي، ألا وهو إرشاد الإنسان إلى سبل الخلاص في الدنيا قبل الآخرة، بإقناعه أن الغبطة ليست جزاءً للفضيلة، وإنما هي الفضيلة نفسها.

ننتهي من ذلك إلى أن الأخلاق عند سبينوزا ليست جزءًا من فلسفته، بل إن فلسفته كلها أخلاقية في مبادئها وأسسها وفي أبعادها ومساعيها، وكل القضايا التي يتناولها إنما هدفها في النهاية هو هدفٌ أخلاقي. ولذلك كانت الأبواب الأولى من كتاب الأخلاق بمثابة عرض للمبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية، فضلًا عن كون المطلوب من هذه الأبواب هو بيان ما ينبغي معرفته لكي يصبح المشروع الأخلاقي ممكنًا، كما يتحدد البعد النظري لهذه الأبواب في السعي إلى بلوغ الخير الأعظم والفوز بالسعادة الحقيقية. فسؤال سبينوزا الجوهري في هذا الكتاب، كان هو: ماذا ينبغي عليَّ أن أفعل كي أنال السعادة الحقيقية؟ ولكي يتمكن من الإجابة على هذا السؤال الجوهري كان عليه أن يكون على وعي تام بحقيقة الإله، ومعرفة النفس، وطبيعة انفعالاتها.

ثالثًا- التحليل النقدي لمضمون كتاب الأخلاق:

يقع كتاب الأخلاق في نسخته الإنجليزية في(169) صفحة من القطع المتوسط حسب ما جاء في الأعمال الكاملة لسبينوزا التي نشرت بالإنجليزية عام 2002م. بينما جاءت الترجمة العربية مع مقدمة المترجم في (374) صفحة من القطع المتوسط والتي نشرت عام 2009م. ويتألف الكتاب من خمسة أجزاء: الجزء الأول في الله، والجزء الثاني في طبيعة النفس وأصلها، والجزء الثالث في أصل الانفعالات وطبيعتها، والجزء الرابع في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات، والجزء الخامس في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

وقد تناول **الجزء الأول** الذي جاء تحت عنوان «**في الله**» فلسفته الإلهية التي ترى أن الله ليس محدودًا بمكان أو زمان ولا بصفات بشرية، إنما هو شيء مختلف تمامًا عن كل ذلك. وقد استهل هذا الجزء كما استهل غيره من الأجزاء بمجموعة من التعريفات والبديهيات والمسلمات التي قدَّمها بين يدي ما هو بسبيل البرهنة عليه من المطالب، وكان ذلك قوام المنهج الهندسي الذي ساد الكتاب كله كما سبقت الإشارة. وكان من أهم الحدود التي عرض لها سبينوزا في مستهل كتابه هو تعريف «الجوهر» و«هو ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر».

ومن ثم يمكننا القول بأن سبينوزا يفرق بين تصورين للأشياء؛

فبإمكاننا أن نتصور أشياء يُستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع إلى أشياء أخرى غيرها بالذات. وتصور أشياء أخرى يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع إليها ذاتها. وفي ذلك يقدم سبينوزا بديهيتين تخصان هذا الأمر فيقول:» كل ما يوجد، إنَّما يوجد في ذاته أو في شيء آخر، وإنَّ ما يتعذر تصوره بشيء آخر، لا بد من تصوره بذاته». أمَّا الأشياء من الفئة الأولى أي التي نستطيع تفسيرها بالرجوع إلى أشياء غيرها بالذات، فهي تلك الأشياء التي لا تكون علة نفسها ولا يوصف الشيء بأنَّه علة ذاته، إلا إذا كان وجوده وجميع خصائصه وحالاته الجزئية جميعًا قد نجمت عن تأثير طبيعته الأساسيّة، وإذا كان هذا الشيء قادرًا على التأثر على أي نحو بأي شيء غير ذاته، أو إذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شيء آخر فإنه لن يكون علة ذاته. ومن ثم يقول سبينوزا: «أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلّا موجودة».

إذن يمكننا الآن فهم كيف أطلق سبينوزا مصطلح «الجوهر» مرادفًا لمصطلح الله؛ فالجواهر– كما هو معروف في تاريخ الفلسفة- هي تلك الأشياء القادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى، باعتبار الجواهر تقابل على سبيل المثال «الكيفيات» التي ليس بمقدورها الوجود اعتمادًا على ذاتها. ومن ثم كان تعريفه سابق الذكر للجوهر بأنه ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر.

وهنا نقف عند مسألة مهمة للغاية وهي مسألة «الوجود المستقل» عند سبينوزا، فلقد تنوعت تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التي تعد جواهر، أي ذات وجود مستقل عن أي شيء آخر، والأشياء الأخرى التي لا تعد كذلك. لينتهي إلى القول بأنّه لا يمكن وصف شيء بأنَّه جوهر ما لم يكن علة ذاته، إذ يتعذر وصف شيء بأنه مُستقل عن الأشياء الأخرى حقًّا إذا لم يتسن تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، وليس بالرجوع إلى شيء آخر غير ذاته. وبعبارة أخرى، ففي نظر سبينوزا، لا المتناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة لليبنتز تستحق حقًّا اسم الجواهر، أما النوع الأوحد من الشيء الذي يستطاع تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، فإنَّه قد يكون شيئًا إذا لم يوجد، فإنَّه سيكون مناقضًا منطقيًّا لطبيعته الأساسية، ومن ثم فإمّا أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة، أو لا يكون هناك جوهر حق على الإطلاق.

وبعد أن قدَّم سبينوزا هذا الفهم للجوهر بدأ يجمع بين لفظي الله والجوهر، ويقول الله أو الجوهر المؤلف من صفات لا متناهية تعبر كل منها عن ماهية أزلية لا متناهية موجود بالضرورة، ومن ثم بدأ يسقط لفظ الجوهر، ويستخدم لفظ «الله» ويعني به كائنًا لا متناهيًا إطلاقًا، أي جوهرٌ يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية، فالله إذن عند سبينوزا أزلي ولا متناهٍ؛ حيث الأزلية واللاتناهي من طبيعته وطبيعة الجوهر. ويتجلى جوهر الله أي سلطته الأبدية واللامتناهية، والتي يعبر عنها في صفاته، وهي الطرق الأساسية التي يتجلى فيها الجوهر الإلهي، وتتجلى فيه سماته الأبدية واللامتناهية، فيبين لنا أن هذا الموجود(الله تعالى) لابد أن يكون أساس وجوده وعلّتهِ، أيّ لا بد أن يكون لا متناهيًا، وإلا اعتمد على جوهر آخر. ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجدا؛ لأنه إذا اعتمد أحدهما على الآخر، سيتحدد كل منهما عن طريق الآخر، ولا يكونان لا متناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لا متناه، وكامل، وشامل كل الشمول، ومكتف بذاته. أو كما يقول ريتشارد ماكيون Richard McKeon «جوهر واحد غير مفتقر إلى غيره ويفتقر سائر ما عداه إليه». وبالتالي يرى سبينوزا أنَّ «الله» هو الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون. وهذا الجوهر أزلي؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شيء آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفيًا بذاته. ولابد أن يكون كاملًا وتامًّا، وإلا سيكون متناهيًا ومحدودًا.

وينتهي سبينوزا من التأمل في هذا الجزء من كتاب «علم الأخلاق» إلى أن الطبيعة الطابعة هي الجوهر بصفاته، على حين أن الطبيعة المطبوعة هي جملة الأحوال أو الأشكال، أو الصور أو الهيئات التي للجوهر. على أن سبينوزا الذي نظر إلى الله على أنه الطبيعة الطابعة التي تصدر عنها أو تفيض منها الطبيعة المطبوعة، قد أنكر مذهب التشبيه؛ حيث ينكر فكرة وجود إله ذي ميل أو هوى يتقلب مع ميوله وأهوائه، ويتبدل مع خططه وأغراضه، ويريد شيئًا ثم يريد نقيضه أو عكسه أو ضده، ويثور ويسكن، ويندم وينتقم، فكل أولئك وغيره من ضروب الانفعالات، التي تجعل لله غاية من الغايات، إنما هو في نظر سبينوزا حديث أساطير وخرافات: ذلك بأن الله الذي ليس لوجوده بداية ولا نهاية، ليس لأفعاله كذلك علة خارجة عن ذاته تصدر عنها، ولا غاية غير فائضة من ذاته تنتهي إليها. وهنا يستفيض سبينوزا في نقده لفكرة العلة الغائية، وفي تجريحه للقائلين بها ممن يزعمون أن لأفعال الله دوافعَ وعللا فاعلية وأخرى غائية، مثلها في هذا كمثل أفعال الإنسان، الأمر الذي يجعلهم يغرقون في الوهم الباطل إذ يجعلون لأفعال الله دوافعَ شبيهة بدوافع أفعالهم، وحرية من قبيل حريتهم، فإذا هم يهذون في الأضاليل، ويضلون في الأباطيل.

وهكذا يعلن سبينوزا أنّ «الله» موجود بالضرورة، وليس بالمقدور تصور الله إلّا موجودًا. ثم يشرع سبينوزا في تقديم براهينه المختلفة على وجود الله بنزعة عقليّة، تلك النزعة التي تَميَّز بها سبينوزا في مناقشة فلسفته

في الدين على وجه العموم وبدت في براهينه على وجود الله.

البرهان الأول: ينص هذا البرهان على أن تصور الله يعني تصوره جوهرًا، ومن طبيعة الجوهر أن يكون موجودًا، كما أن الجوهر لا ينتج عن شيء، فهو إذن علة ذاته، فماهيته تنطوي على وجوده، وبعبارة أخرى إن من طبيعته أن يكون موجودًا.

البرهان الثاني:«إذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تَحُولُ دون إثبات وجود الله، أو تلغي وجوده، فعلينا أن نستخلص بالتأكيد أنه موجود بالضرورة. فإذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة، فلابد أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه.. ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله في أي شيء.. كما سبق أن بَيَّنَ سبينوزا في القضية الثانية التي مؤداها «الجوهران اللذان يملكان صفات متباينة إنما هما لا يتفقان في شيء».

ولكن يؤخذ عليه في هذا الباب أنه جعل: «الله» و«الطبيعة» و«الجوهر» مصطلحات ثلاثة استخدمها ليعبر بها عن تصوره لله؛ إذ رأى إمكانية إحلال الكلمتين:(الله، الطبيعة) كل منهما محل الأخرى، ثم عاد ورأى أن مصطلح (الجوهر) هو أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية لتقديم تصوره عن الإله رغم أن هذا المصطلح محمل بالكثير من الدلالات عبر التاريخ الفلسفي مما يجعله لا يدل على ما هو جوهري وفاصل لتمييز الإله، الذي

ليس كمثله شيء. كذلك قوله بأن الله هو «الطبيعة الطابعة» و»الطبيعة المطبوعة» في الوقت ذاته. وهو الأمر الذي يقف على النقيض مع فكرة الإله المفارق المتعالي. ولعلنا قد نجد تبريرًا لذلك وهو أن القول بتأليه الطبيعة كان بداية للحكمة الحديثة؛ فالرأي القائل بأن الله، مهما يكن، ليس بعيدًا عنا جميعًا، يمثل نقطة تحول من مجرد النظر إلى السماء بحثًا عن حاكم مقدس، بعيد، ومتعال إلى فكرة الله الذي هو معنا أينما كنَّا، فالله موجود في كل مكان وحاضر في كل شيء. وهو الأمر الذي جعل الكثير من الباحثين يتحدثون عن وحدة الوجود عند سبينوزا .

بينما يتناول **الجزء الثاني** ما جاء بعنوان «**في طبيعة النفس وأصلها**»؛ إذ يحدثنا سبينوزا باستفاضة عن طبيعة الروح والجسد وأوجه التشابه والاختلاف بينهما، وكيف أن الحالة النفسية تؤثر في الجسد، والجسد يؤثر في النفس. وكيف اعتبر سبينوزا أن الجسد امتداد من الله، والروح صفة من صفاته اللانهائية، واستفاض في بيان ذلك. كما يتناول المعرفة ودرجاتها، والتمييز بين الفعل والانفعال. وقد نبه سبينوزا في مقدمة هذا الجزء إلى الهدف الذي يرومه من دراسة طبيعة النفس الإنسانية وأصلها، أَلا وهو الوقوف على تفسير الأمور التي يمكن أن تقودنا بخطى ثابتة إلى معرفة النفس البشرية وسعادتها القصوى، وهو لا شك هدف أخلاقي في المقام الأول.

فإذا كان سبينوزا قد عرض في الجزء الأول للطبيعة الطابعة على أنها الله، فهو هنا في الجزء الثاني يعرض للطبيعة المطبوعة على أنها هي الإنسان. فاهتم بمعرفة النفس الإنسانية وطبيعتها، وكل ما تمتلئ به من ملكات وأفكار على أنها هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر مفكر، فـ«الفكر صفة من صفات الله»، كما أن كل الأجسام إنما هي هيئات أو أحوال لله من حيث هي جوهر ممتد «فالامتداد صفة من صفات الله».

إذن فالإنسان عند سبينوزا مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكرة الجسم

أي فكرة موضوعها الجسم الموجودة بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تُلتمس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم. والإحساس ظاهرة جسمية؛ أمَّا الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هي دائمًا ما بالجسم إياه. أجل، إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك مقابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية، والقوانين الطبيعية للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط، تشبه قوانين الحركة في الامتداد، وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن العالم الخارجي فكرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية، عللها في غيرها من الأحوال المتناهية. فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية أن تدعه غير معقول عند نفسه، وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلي السرمدي، واعتبارها جزءًا من الجوهر الأوحد.

أمَّا ما هو جدير بالذكر في مسألة خلود النفس عند سبينوزا أنه يسلك مسلكًا قريبًا جدًا مما ذهب إليه الفيلسوف الأندلسي ابن باجة، حيث إن سبينوزا يقول بنوع من الخلود المعرفي الذي هو للعلماء والمفكرين من أفذاذ الإنسانية الذين يظلون في عقول بني الإنسان لآلاف السنيين، حيث يذهب سبينوزا إلى القول بأنه ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم، أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي. وبعبارة أخرى أن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظها من الخلود فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا، والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في أنفسنا.

كما يناقش سبينوزا في الجزء الثاني من كتاب «علم الأخلاق» على درجات ثلاث هي التي أوردها سبينوزا في رسالته(في إصلاح العقل) على أنها أربع؛ وقد استحالت هذه الدرجات الأربع إلى ثلاث لأن الدرجتين الأوليين توحدتا في درجة واحدة هي درجة الأفكار الجزئية غير التامة الملتبسة، والفكرة غير التامة هي التي لا تساوي موضوعها، على حين إن الفكرة التامة هي التي تساوي موضوعها. وتمتاز الفكرة التامة بأنها هي وحدها الواضحة وضوحًا كاملًا، والصادقة صدقًا تامًا، والحقيقة حقًا، واليقينية يقينًا مطلقًا.

ومن ثم يرى سبينوزا أنَّ المعرفة الآتية عن طريق **الحواس والمخيلة** معرفة غير تامة، على حين أن معرفة الله ليس فيها فكرة غير تامة البتة، ومن هنا كان الفرق بين أفكار الله وبين أفكار الإنسان، أفكار الله كلها تامة، في حين أن بعض أفكار الإنسان غير تامة، ومن هنا يقع الخطأ في المعرفة الإنسانية نتيجة الجهل بحقائق الأشياء وعللها الحقيقية. وإذا كانت المعرفة الآتية من الحواس والمخيلة ظنية غير تامة، فإن معرفة **العقل الاستدلالية** التي تستنتج شيئًا من لا شيء هي معرفة يقينية، ولكنها أيضًا متفرقة لا رابطة بين أجزائها. في حين تمثل **المعرفة الحدسية** التي تدرك الشيء بماهيته أو علته القريبة هي المعرفة الكاملة لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداءً منها سلسلة مرتبة من الحقائق، وهي أكمل الدرجات جميعًا، والنفس التي تصل إليها هي أكمل النفوس جميعًا؛ إذ ترى كما لو كانت ترى بعين الإشراق ترى في كل جسم الامتداد الإلهي، وترى في كل فكر الفكر الإلهي.

وهكذا يتضح للقارئ أن أخص خصائص نظرية المعرفة الإسبينوزية هو أنها نظرية لا تتخذ محورها الرئيسي من الأنا الإنساني، بل من الفكر الإلهي اللامتناهي، إذ ليست النفس الإنسانية هي التي تروي وتفكر، وتعرف وتدبر، وإنما الله وحده هو الذي يروي ويفكر، ويعرف ويدبر في هذه النفس الإنسانية أو تلك.

كما يميز سبينوزا في هذا الجزء بين الفعل والانفعال، ويحصر الفرق بينهما في الوضوح واللبس اللذين يتفاوتان قوة وضعفًا في معرفتنا بعلل أفعالنا وانفعالاتنا: فالنفس تكون فاعلة حينما تتصور بوضوح ما ينتج عن طبيعتها، وهي تكون منفعلة عندما تعرف هذه العلل في لبس، إذ أن كل الأفعال تصدر عن أفكار تامة واضحة، في حين أن كل الانفعالات تصدر عن أفكار غير تامة ملتبسة.

كما لا ينهي سبينوزا هذا الجزء دون بيان صلة ما تقدم بالأخلاق لا سيما فيما يتعلق بالفضيلة والسعادة القصوى من ناحية، والسكينة والطمأنينة العليا من ناحية أخرى: ذلك بأنه يذهب إلى أن دوام افتقارنا المطلق إلى الله وإلى ضرورة الأشياء من شأنه أن يجعلنا نضع معه السعادة القصوى والبهجة العظمى في معرفة الله، وثواب الفضيلة في الفضيلة نفسها، كما يجعلنا نتقبل الحسن والسيئ من الحظ، ويطهرنا من الشنآن والحسد لغيرنا، والازدراء والاستهانة بغيرنا، ويعلمنا أن نقنع بما لدينا وأن نكون عونًا لغيرنا لا بشفقة أنثوية ولا بتحيز أو بمعتقد باطل وإنما بتوجيه من العقل نفسه، أي وفق ما تتطلبه الأوضاع والظروف. وهذه الثمرات اليانعة لمذهب سبينوزا في الأخلاق هي التي جد في تغذيتها وتنميتها في الأجزاء التالية من هذا الكتاب على وجه نظر منه إلى فلسفته، فإذا هو يرى أنها هي الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الفضيلة والسعادة.

في حين عالج **الجزء الثالث** -الذي جاء تحت عنوان «**في أصل الانفعالات وطبيعتها**»- الانفعالات البشرية، وعرّفها تعريفًا دقيقًا، وقسَّمها إلى أنواعٍ متمايزة، ووصفها وحللها ببراعة يُحسد عليها. واستعان في دراستها بالمنهج الهندسي الذي توسل به فدرس انفعالات الناس ورذائلهم وحماقاتهم على نحو ما تُدرس الخطوط والسطوح والأحجام؛ لأنَّه رأى أن تلك الأشياء ليست أقل حظًا من الخصائص الطبيعية من هذه، ولا هي أقل خضوعًا لقوانين الكون العامة من بقية الأشياء. أي أن سبينوزا يدرس الإنسان على أنه جزء من هذا الكون ويعيب على الفلاسفة الذين سبقوه أنهم درسوه بشكل مستقل عن الكون الطبيعي أو أنه دولة داخل دولة على حد تعبير سبينوزا. وأنه مهما كانت روعة وجمال ما كتبوه عن الهيئة التي تكون عليها الحياة المثلى، إلا أنهم لم ينجحوا في الوصول إلى طبيعة الانفعالات وقوتها، ولا إلى ما لهذه الانفعالات من سلطان على النفس، ولا ما لهذه النفس من سلطان على الانفعالات.

ويبدأ سبينوزا هذا الجزء بعد هذا التمهيد بتعريف الانفعالات مرتئيًا أن الانفعالات هي تغيرات أو تأثيرات تحدث في الجسم فيزداد بها قوة فعله أو تنقص. فإمَّا أن تكون عونًا وإما أن تكون عائقًا، كما يعني به في الوقت نفسه الأفكار المتعلقة بهذه التغيرات.

أمَّا عن أصل الانفعالات فيرى سبينوزا أنَّه ليس الجسم ولا في

الأعراض الخارجية، وإنما هو في جوهر النفس عينه. إذ يرى أن النفس تكون فاعلة في بعض الأمور ومنفعلة في أمور أخرى، فهي تكون فاعلة عندما تمتلك أفكارًا تامة. وتكون منفعلة عندما تمتلك أفكارًا غير تامة. كذلك رأى أن المصدر الذي تصدر عنه كل الانفعالات وتُرد إليه هو الطلب أو النزوع أو الرغبة.

ويقسم سبينوزا الانفعالات إلى قسمين: انفعالات أولية وانفعالات ثانوية؛ **الانفعالات الأولية** هي الرغبة والفرح والحزن؛ فالرغبة هي النزوع المصحوب بوعي الإنسان بذاته. أما الفرح فهو انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أعظم. كما يعرِّف الحزن بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أقل. كما يُطلق على انفعال الفرح عندما يتعلق بانفعال النفس والجسم معًا لفظ البهجة، وعلى انفعال الحزن لفظ الألم أو الكآبة. ومن هذه الانفعالات الثلاثة تتولد كل الانفعالات الأخرى.

أمَّا **الانفعالات الثانوية** فهي ألوان متنوعة للانفعالات الأولية أو هي مشتقات منها. ومن هذه الانفعالات الثانوية انفعالي الحب والكراهية، فهذين الانفعالين ليس انفعالين أوليين وإنما هما مشتقان من انفعالي الفرح والحزن، بمعنى أنك إذا أضفت إلى كل من الفرح والحزن معرفة العلل التي تولدهما، فقد حصل لك انفعال الحب وانفعال الكراهية. ومن ثم يكون الحب ليس إلا اللذة المصحوبة بفكرة علة خارجية، والكراهية

ليست إلا الألم المصحوب بفكرة علة خارجية. وبناء عليه يسعى المحب إلى تملُّك موضوع حبه واستبقائه، في حين يسعى من يكره إلى اقصاء موضوع كرهه والقضاء عليه.

كما يرى سبينوزا أنه إذا تأثرت النفس مرة بانفعالين اثنين في الوقت نفسه، فهي ما إن تتأثر فيما بعد بأحدهما حتى تتأثر أيضًا بالآخر. وتسمى حالة النفس هذه، التي تتولد من انفعالين متناقضين، تقلب النفس، ونسبة هذه الحالة إلى الانفعال كنسبة الشك إلى الخيال، ولا يعدو الفرق بين تقلب النفس والشك إلا أن يكون فرقًا في الدرجة لا غير.

كذلك يتوقف سبينوزا عند شرح معنى الرجاء والخوف والندم والزهو وإفراط التقدير والاستهانة وكلها انفعالات ثانوية، مشتقة من الانفعالات الأولية الثلاثة؛ **فالرجاء**- حسب تعريف سبينوزا- ليس إلا فرحًا قد يتحقق وقد لا يتحقق، بمعنى أنه صورة لشيء موجود في الماضي أو في المستقبل. و**الخوف** هو حزن قد يتحقق وقد لا يتحقق، وهو انفعال ناشئ من صورة لشقاء ليس يقينيًا. و**الندم** هو شعور بالحزن مقرون بفكرة فعل ماضٍ يُحيل لنا أننا أنجزناه بحرية. أما **الزهو** فهو فرح ناجم عن كون الإنسان يقيم لنفسه وزنًا أكثر مما يستحق. أما الفرح الناجم عن كون الإنسان يقيم لغيره وزنًا أكثر مما يستحق فهو يسمى **إفراط التقدير**. وأخيرًا يسمى الفرح الناجم عن كون الإنسان لا يقدر غيره حق قدره **استهانة**.

وهكذا استفاض سبينوزا في هذا الجزء للوقوف على معنى الانفعالات وتقسيمها، وبيان أصلها ومصادرها، وتعريف العديد من الانفعالات الأولية والثانوية. وكيف أن العلل الخارجية هي التي تحرك الإنسان وتحركه بطرق مختلفة وتتقاذفه مثلما تفعل الرياح المتعارضة بأمواج البحر. حيث إنَّ هذه العلل الخارجية وهي التي تولد فينا الانفعالات لا تتناهى في استعلائها علينا.

وفي **الجزء الرابع** الذي جاء تحت عنوان»**في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات**«، يسعى سبينوزا ليبين لنا كيف يستطيع الإنسان الصالح أن يتحكم في انفعالاته، وبيان علاقة هذه الانفعالات بسعادة الإنسان وكماله. لذلك يرى القارئ المتصفح أنَّ هذا الجزء مع الجزء الخامس هما اللذان يتحدثان عن الأخلاق لكونهما يعالجان المسائل الأخلاقية بشكل مباشر. حيث يطرح هذان الفصلان أسئلة أخلاقية جوهرية من أهمها: علامَ تشتمل عبودية الإنسان وحريته بالنسبة إلى الانفعالات؟ وما هو الخير والشر؟ وما هي الانفعالات المحمودة والانفعالات المذمومة؟ وما هي سبل السعادة الحقيقية؟

وقد جاء **الجزء الرابع** من الكتاب ليعالج موضوع «عبودية الإنسان» في مقابل موضوع «حرية الإنسان»، وكلاهما مرآة صادقة يتجلى على صفحتها المذهب الأخلاقي لسبينوزا. وأولى هذه المسائل التي يناقشها سبينوزا في

هذا الجزء هي: **سلطان الانفعالات على النفس**؛ فإذا كان الإنسان جزءا بسيطًا من الطبيعة مفتقرًا إلى كل الأجزاء الأخرى، فإنه لا يمكن أن يكون إلا علة جزئية غير تامة للتغيرات التي تعرض له. ولكنه يعود ويقرر أن الإنسان الذي ينقاد للانفعالات ويذعن لها هو **الإنسان الضعيف** الشقي المسترق. وأن هذا الذي ينصت إلى صوت العقل إنما هو الإنسان القوي، **الإنسان السعيد**، الإنسان الحر: **أولهما** يفعل سواء أراد أو لم يرد دون أن يعرف ما يفعل، **وثانيهما** لا يطاوع إلا نفسه، ولا يفعل شيئًا إلا أن يكون عارفًا بما هو خير وأفضل حتى يفعله في الحياة، وعالمًا بما يتطلبه هو نفسه أكثر ما يكون عالمًا بما يتطلبه غيره. ولذلك يرى سبينوزا أن الإنسان الحر الذي لا تسيطر عليه الانفعالات وتوجهه كما تشاء إنما يكون بمنجاة من القلق والخوف؛ لأنَّه يعرف كيف يتعانق فيه الإقدام والخوف سواء بسواء؛ كما أنَّه يعرف كيف يتجنب أو يتلمس مواطن الصراع بروح حضورها لديه في الحالين سواء. فهو الذي يُحسن إلى الجهال حتى يكون بمأمن من بغضهم، ويعمل بإيمان راسخ دائم حتى يحفظ وجوده، ولا يلجأ للغدر لأنَّه يسير بمقتضى العقل الذي لا يحبذ الغدر أبدًا.

أما عن **ماهية الخير والشر** فإن سبينوزا يتعامل مع هذين الموضوعين الكلاسيكيين تعاملًا خاصًّا به ويربط بينهما ربطًا منطقيًا، فالخير عند سبينوزا هو ما نعلم يقينًا أنه ينفعنا. والشر هو ما نعلم علمًا يقينًا أنه يحول دون فوزنا بخير ما. كما يرى أن الخير هو في ذاته شيء نسبي، وكذلك الشر.

يقول سبينوزا: «إنَّ الخير والشر يقالان بمعنى نسبي، حتى أن شيئًا يقال إنّه حسن أو قبيح حسب الزاوية التي نعتبره منها»، فنحن نسمي خيرًا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا، أما هو في ذاته فليس خيرًا ولا شرًّا . فنحن لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيرًا، بل نحن على العكس من ذلك، نعتبره خيرًا لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه. ولذلك فليس هناك شرٌ في ذاته، لكن هناك ما هو سيء بالنسبة لنا، فكل ما هو متوافق معنا ونرغب فيه فهو خير بالنسبة لنا، وكل موضوع يسيء إلينا، حتى لو كان متوافقًا مع أغراض الآخرين يكون بالنسبة إلينا شرًا . وهكذا يحكم كل امرئ على الأشياء وفقًا لانفعاله الخاص، مُقدرًا أيها جيد وأيها رديء، أيها أفضل وأيها أسوأ.

ولذلك يرى سبينوزا أنَّ الإنسان ذو الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطًا ملائمًا بما يزيد من مقدرته على الفعل، أمّا الإنسان السلبي فيربطها بما يرى -خطأ – أنّها وسيلة لتحقيق أغراضه. وعلى ذلك فإنَّ الإنسان الخيِّر عند سبينوزا سيكون خيّرًا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ فالإنسان الطموح لا يرغب في شيء أكثر من المجد ولا يخشى شيئًا أكثر من العار. أمّا الحسود فلا شيء يفرحه أكثر من شقاء الآخرين، ولا شيء يشقيه أكثر من سعادتهم. لذلك ترى الرجل الحكيم متسامحًا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر، سواء في السياسة أو في الدين، وهو يرى أنَّ العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة.

والخير الأسمى عند سبينوزا إنما هو معرفة الله، وأسمى فضائل النفس أن تعرف الله. وكل ما يساعد الناس في الحياة الاجتماعية، أعني على العيش في وئام، يكون نافعًا، وكل ما يدخل الشقاق في الدولة، يكون سيئًا.

لكنه بالرغم من قوله بنسبية الخير والشر إلا أنه يرى أن الكراهية لا يمكن أن تكون خيرًا أبدًا، وكل الانفعالات التي تتأصل فيها أو تتولد منها مثل الحسد والسخرية والاحتقار والغضب والانتقام وإفراط التقدير والاستهانة وسائر الانفعالات التي تتأصل في الكراهية، إنما هي سيئات. ولذلك كانت سبل السعادة هي التخلص من هذه الانفعالات السلبية والعيش وفقا لمقتضيات العقل. ولذلك يبذل الإنسان الذي يعيش مهتديًا بالعقل قصارى جهده كي يوازن ما يكنه له غيره من كره وغضب واحتقار...إلخ، بالحب والأريحية. فليس أعظم من الرضى المتولد من العقل.

وجاء **الجزء الخامس** بعنوان **«في قوة العقل أو في حرية الإنسان»**؛ إذ يتناول فيه: إلى أي مدى يتحكم العقل في الانفعالات؟ وما المقصود بحرية النفس أو الغبطة؟ وكيف نسمو بالذهن إلى مستوى الكمال؟ كما تناول البحث في أخلاق السعادة، تلك الأخلاق التي تبحث في انفعالات الفرح والحزن وتربط هذه الانفعالات بالعبودية بحثًا عن الخالق.

وأول ما نلاحظه في هذا الجزء الختامي أن سبينوزا يُفصّل في هذا الجزء ما أجمله في الأجزاء الأربعة عامة وفي الجزء الرابع بصفة خاصة: فهو يبسط

القول في الإبانة في هذا الجزء الخامس عن الحقيقة والأمن والسعادة ومكانة النفس الإنسانية من هذا كله. كما يتحدث مسهبًا في استكنّاه حب الإنسان لنفسه من ناحية، وحب الإنسان لغيره منطويًا على حبه لنفسه، وعلى مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من ناحية أخرى؛ وهو يعرض بعد هذا كله لوحدة حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان، وللانفعالات المحمودة والانفعالات المرذولة، كما يصور الإنسان وقد تحرر من ربقة الانفعالات، ويتعمق فيما ينبغي أن يتوفر فيه من شروط تكفل له الخلود أو الحياة فيما هو أزلي ومع ما هو أبدي.

يرى سبينوزا أن المعرفة هي التي تجعل للنفس بعض السلطان على الانفعالات، وأن العقل وحده هو القوة التي يتصرف بها الإنسان تصرفًا يمكنه من كبح جماح انفعالاته ومعنى هذا أنه على قدر معرفتنا بالانفعال، يكون حظ النفس من هذا الانفعال، أي أنه كلما كانت معرفتنا بالانفعال على وجه أحسن كانت النفس فاعلة لا منفعلة. ويتبين تفاوت الانفعالات في القوة والضعف بتفاوت المعارف والأفكار في التمام والنقص.

ومن شأن الانفعالات أن تولد في النفس آلامًا وأحزانًا واضطرابات من قبيل ما يقع في الخوف والقلق واليأس، وذلك عندما تتعلق النفس بأشياء حادثة زائلة فانية لا تلبث أن تقع لها حتى تفلت منها وتبين عنها. ولكن النفس وقد تسامت عن هذه الأشياء العارضة، وارتقت إلى الأشياء

الدائمة، وإلى الأزلية، وإلى الله ذاته، فإنها حين ذاك لن تتعلق إلا بالأزلي الباقي على قدر إعراضها عن الحادث الفاني.

ومن ثم يرى سبينوزا أنه طالما لم تقهرنا انفعالات مناقضة لطبيعتنا، كان بمقدورنا تنظيم انفعالات الجسم وترتيبها وفق نظام ملائم للذهن. فما أعظم من أن نتغلب على الكره بالحب والأريحية. ولا ينبغي أبدًا أن نقابل الكراهية بالكراهية. وإن أعظم انبساط تعرفه النفس إنما ينشأ عن السلوك المستقيم في الحياة. وهكذا فإن من يدأب على التحكم في انفعالاته وشهواته وفقًا لحب الحرية لا غير، سيبذل قصارى جهده من أجل معرفة الفضائل وعللها، ومن أجل أن ينعم بالانبساط التام الذي ينشأ عن المعرفة الصحيحة، لا من أجل تأمل رذائل البشر والحط من الإنسانية والابتهاج بحرية زائفة. ومن يحرص على احترام هذه القاعدة (وليس هذا بالأمر العسير) ويتدرب عليها سيصبح قادرًا، بلا شك، في مدة قصيرة، على توجيه أعماله وفقًا لما يأمر به العقل.

ومن هنا كان أكثر شيءٍ نفعًا للإنسان أن يسير على مقتضى العقل، وفي حدود قوانين الطبيعة الإنسانية التي تلائم بالضرورة طبيعة كل إنسان.

ويرى سبينوزا أنَّه من كان يعرف ذاته وانفعالاته بوضوح وتميز كان يحب الله، ويزداد حبه هذا بقدر ما تزداد معرفته لذاته وانفعالاته. منوهًا على أنه يجب أن يحتل حب الله مكان الصدارة في النفس. وعن حب الإنسان

لله يرى سبينوزا أن الحب العقلي النابع من النفس الإنسانية إلى الذات الإلهية، إنما يصدر عن الحب العقلي الفائض من ذات الله لذات الله؛ لأن الله من حيث هو محب لذاته إنما يحب كذلك الناس الذين هم هيآت لذاته، ولأن حب النفس لله، إنما هو جزء من عين حب الله اللامتناهي لكماله اللامتناهي، وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا أن حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله ليسا في الحقيقة إلا حبًّا واحدًا.

أما عن خلود النفس بعد الموت فإنه يرى أن النفس تفنى بفناء الجسم، وإنما هناك خلود تستطيع بعض نفوس الصفوة أن تمنحه لنفسها، وذلك بأن ترفع نفسها إلى أسمى مراتب العقل وأعلى درجات المعرفة؛ إذ إن سبينوزا يذهب إلى أن كل الأفكار التي لا تتخذ من الله موضوعًا لها إنما هي من حظ الموت والفناء. أما الأفكار التي تتخذ موضوعها من الله إنما هي من حظ الخلود والأبدية. ولكنه خلود بلا ذاكرة ولا شعور، وهو غاية الإنسان وثوابه الذي يستحقه على ما يقدمه من جهود بين يدي كماله. والناس ليسوا سواء في حظوظهم من ذلك الخلود، فالنفس التي تستطيع أن تصل بفضل الجهد الأسمى للعقل والفضيلة إلى تأمل ذات الله في كل شيء، فهي نفس حظها من الخلود أكثر من غيرها.

وهكذا تتضح غاية سبينوزا في بناء نسق أخلاقي يعتمد في المقام الأول على حب الله، وحب المعرفة ذات الأفكار التامة، والبعد عن الانفعالات

السيئة، وتغليب الحب على الكراهية، والرغبة في إقامة حياة عقلية كاملة من جهة، وحياة روحية فاضلة من جهة أخرى، وكلتا الحياتين هما اللتان تكفلان لمن يحياهما الحياة السعيدة الراضية الباقية والخلود المأمول والممكن للنفس الإنسانية. فينتهي هذا النسق الأخلاقي في هذا الكتاب إلى نهاية مشرقة وغاية متألقة أخص خصائصهما هذه الصبغة الروحية التي أشرقت وتألقت بها جوانب عقل سبينوزا وروحه وقلبه فعاش وفقًا لها طامعًا في نيل السعادة التي تمناها والخلود الذي قال به.

خاتمة:

ننتهي من هذا العرض لكتاب «علم الأخلاق» لسبينوزا إلى **مجموعة من النتائج المهمة**، لعل أهمها:

أولًا- أوضح هذا الكتاب الموسوم بـ«علم الأخلاق» أن فلسفة سبينوزا كانت بمثابة رد فعل على الفلسفة المدرسية والديكارتية؛ فكلاهما في نظر سبينوزا قد حاد عن الطريق السوي للتفلسف، فقد انطلق المدرسيون من معرفة الأشياء المحسوسة إلى الارتقاء إلى معرفة الله، وهم بهذه الصورة يقلبون نظام الوجود ويعكسون ترتيب الأمور، ويسيئون للتفلسف، مما يوقعهم في التناقض فلا يخرجون من جهلهم إلى حقيقة طبيعة الله والأشياء. أمَّا ديكارت فقد تعذر عليه، نظرًا إلى منطلقه المثالي، الخروج من الذاتية وفهم الوجود. كما أن **الفصل الذي أقامه الكوجيتو الديكارتي بين العقل**

البشري والعقل الإلهي لم يساعده على إدراك الوجود، وحكم على العقل البشري بالركود النهائي في حدود ضيقه لا تناسب طموحه الأصلي.

ثانيًا- إنَّ أخلاق سبينوزا هي **أخلاق السعادة**، وفلسفته هي فلسفة أخلاقية بامتياز، تنشد الفرح والسعادة، بوصفهما قضيتين لا تخرجان عن نطاق التساؤل الآتي: كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن؟ وهو أحد الأسئلة الجوهرية التي طرحها سبينوزا في كتاب الأخلاق.

ثالثًا- كان **أهم ما يؤخذ على كتاب «علم الأخلاق»** هو اعتماد سبينوزا في تناول قضاياه على المنهج الهندسي؛ حيث كان ذلك المنهج سببًا رئيسيا في كثير من الغموض والتعقيد اللذين كانا يصيبان القارئ بالملل والضجر. كذلك أن سبينوزا لم يخلص لهذا المنهج إخلاصًا كاملا؛ لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أن مجموع القضايا التي سلم بها دون برهان في كتاب الأخلاق تربو على الأربعين قضية. كما بدت- من ناحية أخرى- تعريفات الجوهر، والصفة، والحال غير مترابطة تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة.

رابعًا- كما يؤخذ على سبينوزا أنه بدا متناقضًا في معالجته لمسألة الخير والشر حيث قرر بوضوح أن الخير والشر نسبيان، ثم عاد وقرر أنَّ الكراهية لا يمكن أن تكون خيرًا أبدًا، وكل الانفعالات التي تتأصل فيها أو تتولد منها مثل الحسد، والسخرية، والاحتقار، والغضب، والانتقام، وإفراط

التقدير، والاستهانة، وسائر الانفعالات التي تتأصل في الكراهية، إنما هي سيئات مطلقة، وفي ذلك تناقض واضح. كذلك كان إنكاره للحرية والغائية والتمايز بين الممكن والضروري ضربة قاصمة لمذهبه الأخلاقي حيث تقوم الأخلاق في مجملها على حرية الإرادة، وبانتفاء هذه الحرية لا يمكن أن يكون هناك نظرية أخلاقية من الأساس.

خامسًا- وأخيرًا يلاحظ القارئ غرابة بعض أفكار سبينوزا وخروجها من حيز القبول العقلي العام؛ فما هو ذلك الخلود الذي هو معرفة مؤقتة لما هو خالد؟! وكيف يمكن تصور الله على أنَّه الطبيعة، سواء أكانت طابعة أم مطبوعة، دون الاعتراف بوجود إلهي مفارق للطبيعة؟!

المشترك الإنساني وترجمة المفاهيم

الدكتور محمد محجوب بن بيه
عضو هيئة التدريس بجامعة
محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

ننطلق في هذا البحث من صورة «استعارية» أصلها للفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي يشبه الأديان والأنساق الثقافية المختلفة باللغات، التي يولد فيها المرؤ أو ينتقل إليها على سبيل الهجرة أو من قبيل الاستضافة، ثم يألفها ويشعر فيها بدفء الانتماء.

يستبطن هذا التشبيه في مستوى أعلى النظرَ إلى الأنساق الثقافية بوصفها أقوالا معرفية وخطابات أخلاقية وروايات تأسيسية، وفي كل ذلك مدارها على المفاهيم بوصفها اللبنات الأولى التي بها قوام تلك الأنساق.

وهو ما يثير إشكال ما أسماه ريكور «الضيافة اللغوية»، لا سيما في سياق التواصل الحضاري وعصر الامتزاج، فكيف يمكن لنسق ما أن

يستقبل مفاهيم النسق الآخر ويتسع لها، ؟ وفي المقابل كيف تجد مفاهيم هذا النسق المنزل الرحب في حضن النسق المضيف. ؟

وبصفة خاصة، وتنزيلا على سياقنا الإسلامي، كيف يمكن للمفهوم التراثي الأصيل أن يجد ذاته داخل السياق المعاصر؟، ما هي شروط إمكان ترجمته؟، وما هي شروط صحة توظيفه؟.

وللناس في الترجمة مذاهبُ، فمنهم أمُّ الحُــلَــيْس التي ترضى من النقل بإيجاد ما يقابل المصطلح معجميا، ومنهم المتكلف عناء البحث عن المقابل الدلالي والمعادل الوظيفي، مراعيا شروط الإعمال. فأمّا الأول فمستغنٍ عن المضمون التصوّري للمفهوم كلّه ومستكف بالاسم عن المسمّى، وأما الثاني فله التفاتٌ إلى المعنى ومن المعنى يُتَنسَّمُ المقصود.

بإزاء ذَيْن المشرعين، الذين ينطلقان من موقف تسليمي توافقي concordiste وغير استشكالي، نجد موقفين محافظين ولكن من منطلقين مختلفين،

موقف يستصحب أهلُه رواسب من عصور التمايز والانفصال وغلبة وهم النقاء والاستقلال، حيث كانت الترجمة ضربا من التدنيس، ونمطا من التخريب، يفقد الذات صفاءها، بل كانت الترجمة ترفا، لا موجب له، إلا على الأطراف والتخوم، بعيدا عن الأنوية الصلبة للأنساق الثقافية.

وهو موقف، مدخول من منظورين، دياكروني وسينكروني، فمن المنظور الدياكروني التعاقبي، إن الهمّ التواصلي الباعث على الترجمة ليس بدعا من الأمر ولا بدعة من الرأي، بل شهدت الأمة تجربة ناجحة على يد المعتزلة، الذين كانوا سباقين في صياغة المفاهيم الدينية في لغة المعقول المشترك ليتسنى لهم محاورة ومجادلة أرباب النحل والملل، ومن الدليل على نجاح هذه التجربة أن التيار العريض من المسلمين من بعد ذلك، من الأشاعرة والماتردية، لم ينكصوا عن هذا المهيع، بل لزموه، ولم ينكروا على المعتزلة مبدأ الترجمة وإن راموا تقويم الممارسة،

ولقد كان اللقاء مع الآخر وما استدعاه من الترجمة دائما وراءَ بُزوغ الحضارات الكبرى وسببا في تحقُّق النهضات العظيمة؛ ومن تتبّع ما جرى من أوجه التعارف الحضاري حول ضفاف المتوسّطي، فسيجد أن التلاقي والتواصل والتبادل والتكامل تحقّق أكثر من مرة فكان في كل مرة مُؤذنا بارتياد العق ل الإنساني لآفاق جديدة وميلاد طاقات تجديدية.

وأما من المنظور السينكروني الراهن، فإن عصر التمايز والانفصال قد انقضى وتصرّم، وقد غدت المفاهيم معروضة بحكم التواصل الحضاري إلى دواعي الترجمة، وليست الترجمة هنا مقصورة على النقل من لغة إلى لغة، بل يتسع المقصود ليشمل النقل من مجال تداولي إلى مجال تداولي آخر، فتكون الترجمة حينئذ ضربا من التقريب التّداولي.

المذهب المحافظ الثاني يرى في كلّ ترجمة مفاهيمية مجرّد علمية إسقاط، ساذجة أو خبيثة، تدمج بين أنماط من التقاليد والنماذج الذهنية التي ليست غيرَ قابلة للمقايسة.

فلكلّ نسقٍ معرفي مفاهيمه التي لا تقبل الترجمة أو النقل وكلّ ما يلفى في النسقين من موهم التشابه، فإنه يجب الاحتراز منه لما فيه من التلبيس. فما يعنّ ببادي النظر من المشابهة لا ينبغي أن يحول دون ما يوصل إليه البحث من الفروق والتمايز في شروطِ وظروفِ وحيْثيّات المفهوم.

هذه الفكرة التي نشأت في ابستمولوجيا العلوم على يد فيَرابند Feyerabend وكُونْ Kuhn، نجد لها تجليا تطبيقيا في مجال المفاهيم ذات الصلة باهتمام البحث في كتابات وائل حلاق، الذي ينطلق من مسلّمة أنّه «لا يمكن لتلك المفاهيم (المستوردة) أن تناسب البنى التأويلية والمنهجية التحتية للتراث، ذلك أنها تتجذّر في أنماط عقلانية وأيديولوجية أوروبية تقوم بنيويا على متقابلات التفكيك والقطيعة والأزمة والصراع» ومن ثم

فإنه على سبيل المثال «لا يمكن لأنموذج الدولة الحديثة أن يجد أرضية مشتركة مع أنموذج الحكم في الإسلام».

ونجد الفكرة نفسها لدى برتراند بادي في كتابه الدولة المستوردة حيث يتفقان في أن مفهوم الدولة مفهوم حداثي أوروبي حصريا، وأنَّ أشكال الحكم التي عرفها التاريخ الإسلامي لا يمكن أن تعدّ دولة.

ويتقوى هذا الرفض المبدئي باعتبار أن الأنساق الثقافية ليست غير متقايسة فحسبُ، بل هي فضلا عن ذلك متنافسة ومتنازعة، يعطّل بعضها البعض في مرتبة الفاعلية الواقعية. ويتهم أرباب هذا المنحى التمييزي خصومهم من المؤمنين بالموائمة، بأنهم يقومون بإضعاف التقليد الإسلامي، ذي الخصوصية التراكمية، بتحويل مفاهيمه «المعيشة» إلى تعريفات قاموسية، مما يتيح للآخر «المعادي» إدارة مفاهيم الإسلام في ظل حقل سلطوي مستحدث هو صاحب الكلمة فيه.

كما ينقمون على الموقف المهادن أنه أضفى شرعية زائفة على المفاهيم الغربية الوافدة، بحيث جعل المتلقي المسلم يسلّم من حيث لا يدري بها، بوصفها مفاهيم أصيلة أو إحياء لمفاهيم أصيلة.

يتبنى هذا التوجه، صراحة أو تضمنا، الرؤية المتشائمة حول العلاقة بين الدين والحداثة التي عبّر عنها الفيلسوف الألماني هُوركايمر حيث يقول إن كلّ محاولة لتحديث الدين هي في الواقع ضرب من التخلّي عنه.

ومن ثمّ فإنه على المستوى الجدلي، يعيد صياغة مبدأ اللامقايسة بين الأنساق في موقف إيديولوجي محافظ يرفع شعار «الاستقلال المعرفي»، بحيث يصبح التمنع على ترجمة المفاهيم موقفا نضاليا يحقق الاستقلال المعرفي من خلال إحدى كبريات السبل المؤدية إليه، إن لم تكن أهمها على الإطلاق، سبيل الاستقلال المصطلحي والمفهومي، والإبداع انطلاقا من الذات.

ويقترح المسيري دعما لهذه الرؤية التمايزية أن «ننظر للظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أو بلادهم، وندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيّدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي، والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية أي نقلا دون اجتهاد للكلمة الأصلية، ولكنه مع هذا وبسبب هذا تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا، أي أننا سنولد ونصك مصطلحا يصف ما نرى نحن ونفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسميات الآخر وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته».

ثم إن من أوجه العسر التي تصدّ عن الترجمة، أن رؤى العالم التقليدية تمتزج فيها أنماط العقلانية الثلاث، وفق التقسيم الكنطي: العقل المعرفي الأداتي، العقل الجمالي التعبيري، والعقل الأخلاقي العملي، فلا تنفصل فيها هذه المستويات بل تظل موحّدة، بينما معلوم ما أصاب هذه الوحدة من التشظي في سياق الحداثة مما يجعل ترجمة المفاهيم الدينية التقليدية إلى

فضاء الحداثة ضربا من الاختزال والإخلال، المعلمن، الذي يشوّه رؤية العالم المبثوثة في أثنائها. ولنستعر هنا عبارة لجوته حيث « يذهب إلى أن هذا «التشريح» هو الذي يزهق روح الحياة:

«إذا أردت أن تصف الحياة، وأن تجمع معناها، فإن عليك أن تجعل بدايتك إزهاق روحها، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض من جديد على أشلائها شلوًا شلوًا، لكن وا أسفاه لقد ذهبت الروح التي كانت تربط هذه الأشلاء، وليس ما يسمى بمعمل الطبيعة إلا اسمًا يداري به الكيميائي خجله».

في مقابل هذا الموقف نجد موقفا آخر موجّها بالغاية العملية يؤمن أصحابه بإمكانية التّواصُل وضرورة قيام حوار حضاري مثمر، يمكن المسلم من العيش في عالم العصر، ويمكن للإنسانية المعاصرة أن تعيد اكتشاف الحكمة العملية المكنونة في القول الديني، إذا هي أحسنت الإصغاء وإذا الناطق بالحكمة أحسن ترجمتها.

وفي وصف هذه التأويلية الموائمة يقول أبرز ممثليه في العصر الحالي فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه حفظه الله، « نحن نرى أنه بدل الإشاحة عنها ينبغي التعامل معها من خلال عملية مراجعة وإعادة صياغة انطلاقا من الأصول الشرعية ومقاصد الشريعة وإن شئت قلت مقتضى النظر الشرعي ومقتضى العصر»، «فالخطاب الديني لا ينبغي أن يظلّ حبيس قطائع مصطنعة، بل هو خطاب منفتح على موائمات يفرضها الواقع ويزكيها الشرع

والعقل» ، ويضيف الشيخ بن بيه، بنظرة فقهية موجهة بالغاية العملية، « قد آن الأوان لنبذ المنظور الفصلي القطائعي الذي يرتكز على الخصوصيات ويهمّش ويلغي أوجه الاتصال ودوائر المشترك، ويقيم تقابلات سجالية وصراعا بين المركزيات، مآله المحتوم تفكيك الوئام وهلاك الأنام. فلا بُد من القطع المنهجي مع هذا المنظور الإقصائي، إذ هو منظور انفعالي قلق لا يمكن أن يؤسس لرؤية حضارية».

هذا التماهي بين المفاهيم من المنظومتين، نجده جليا لدى رواد الإصلاح فيقول الطهطاوي: « من زاول علم أصول الفقه جزم بأنّ جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت إليه عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدُّنهم وأحكامهم قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية؛ فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه العدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والمساواة..».

وعلى النحو نفسه يقوم خير الدين التونسي في مسالكه بإبراز التطابق بين المفاهيم الإسلامية ومقابلاتها الغربية، ليمهّد بذلك للخطوة الإقناعية بضرورة تبنيها تحقيقا للمصالح الشرعية المعتبرة، فالمجالس النيابية الأوروبية

وحرية المطابع والصحف تدخل عنده في باب «تغيير المنكر»، إذ الهدف واحد وهو «الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة لذلك».

ويعتبر رضوان السيد كتابَ الفيلسوف محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» أهم ثمرات تيار التلاؤم، الذي يعدّ في مصافه مفكرين مختلفين مثل محمد عبده وعلي عبد الرازق وشكيب أرسلان، ويرى إقبال أن التجربة التاريخية يمكن أن تكون دافعا لنهوض جديد يتلاءم مع النهوض المتحقق في التجربة العالمية، كما رأى، وهو المتشبع بالثقافة الألمانية، والفلسفة الكانطية، إمكانية المقايسة بين المنظومة القيمية الإسلامية والمنظومة القيمية الحداثية، فلا فرق بين أخلاق الواجب الكانطية وبين آمرية الواجب الديني والأخلاقي في الإسلام = الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي هذا الإطار تقع دعوة سيدي عبد الله بن بيه إلى ترجمة اللغة الدينية إلى لغة الفضاء العام، متبنيا بهذا الصدد وجهة نظر بعض الفلاسفة المعاصرين كالفيلسوف الليبرالي الأمريكي جون رولز، والألماني هابرماس ومن شايعه من بقايا مدرسة فرانكفورت، والذين دعوا في سياق المجتمعات الغربية إلى فتح المجال العام أمام الإسهام الديني بوصفه قولا حمّالا لرؤى وآراء يمكن أن تسهم إيجابا في إثراء المناقشات العامة، واشترطوا لذلك

أن تتم ترجمة القول الديني في لغة هذا الفضاء العام المُعَلْمَن. هذا الشرط الذي أسماه دستن بيرد Dustin Byrd بلغة قانونية Tanslation Proviso.

يتمثل أرباب هذا الطرح الفضاء العام بوصفه ميدانا تجري ضمنه الجدالات العامة، ويطرح السؤال الأساسي الذي هو كيف يمكن أن يوجد نقاش أخلاقي داخل هذا الفضاء العام بين أفراد ينتمون إلى تراثات مختلفة؟

يجيب هابرماس بإسهاب من خلال نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات التواصل، حيث يَنْدُبُ الدّاخلين إلى هذا الميدان، إلى الاتفاق على كيفية مرضية لدى الجميع لإدارة النّقاش بينهم، تواهبا لا تناهبا، وأن يتنازلوا طواعية عن نزوعهم الفطري نحو فرض وجهة نظرهم على الآخرين، من موقع السلطة، أو اعتبارها وجهة النظر المعيارية للجميع.

يوسع سيدي عبد الله بن بيّه هذا المنظور ليتخذه مولجا للخطاب الديني إلى الفضاء العام الكوني المعاصر، وهو فضاءٌ تمّت علمنته بنحو كبير مما يستدعي ممن ينتهض لواجب الشهود أن يقوم بجهد كبير في التَّرجمة.

وقد لخّص الشيخ منهجه في ترجمة المفهوم قائلا: «نستعير من نصوص التاريخ لإنزالها على العصر الحاضر، مع الاحتفاظ لكل عصر بلغته وبيئته الزمانية والمكانية، نستنطق النصوص الدينية ونجمع متفرقها ونغوص إلى الحكم والمقاصد ونؤوّل طبقا لضوابط الاستنباط ومسالك التأويل، ونقارن بينها وبين ما وصلت إليه البشرية من آراء ومبادئ تخدم المصالح الإنسانية

وتؤمن الكليات الخمس».

إن أهم مكسب في تأويلية الترجمة، بخلاف التأويليات التحديثية الأخرى أنها لا تستلزم من المؤمن تحطيم القضية، على نحو ما تدعوه إليه الهيغلية وفق مبدأ النفي المطلق أو حتى المحدّد Determinate negation، بل قصارى الأمر خلق صياغة مؤقتة وتعبير خارجي لمبادئ الدين، وقيمه ومُثُله، بلسان الفضاء العام، الذي من خلاله يستنى للمؤمن أن يشارك في بناء الإرادة الجمعية لمجتمعه.

فلا يضير الدين شيئا أن تترجم حقائقه بل لعلّ ذلك أن ييسّر العيش المشترك النافع للمؤمنين، من خلال صيغ مفهومية غير خارجة عن الضبط الديني.

إنما قد يبدو اختزالا ليس في الحقيقة تحريفا ولا تبديلا وإنما هو تدبير عملي اقتضاه السياق وزكاه العقل العملي، فإن الحافز على الترجمة هو الحرص على وصل ما انفصل من علاقة الدين بالعالم، ولذلك فالهم الأول هو همّ عملي إنساني زمني تعارفي، أو بعبارة أوضح هو محاولة للجواب على السؤال الملح: كيف نعي مقتضيات كلي الزمن فندخل في حوار وشراكة مع العالم من حولنا، لكي لا نظل في هامشه ولا في مواجهته.

إن السبيل غير المحطّم للتحديث هو الترجمة:

في هذا العمل يتجلى بقوة دور المقصد بوصفه المؤشر الذي يستهدي به «المترجم» في بحثه عن المقابل الوظيفي. فلن يتبقى من المفهوم في رحلته هذه إلا نواته المقصدية بل مُصَاصَتُه القيمية، إذ سيتخفّف من المصطلح وما ينوء به من أحمال ثقافية، ومن العناصر الوصفية وما تحمله من أثر النصوص الجزئية، ليخلُص مفهوما قيميا، يُعيره المجال التداولي الجديد ما لَديه من لبوس مصطلحي. إن ذلك هو الثمن الذي يدفعه المفهوم الديني ليؤدي وظيفته في سياق غير سياقه الذي أنتجه، وهو ثمن مهما بدا باهظا، يظل زهيدا إن قيس إلى ثمن الوهم القطائعي الذي يحبس القولَ1 الديني في تقابل يائس، أو يُشيمه بَرْقا خُلَّبا يُـمَنِّيه بإمكانية الولوج إلى الفضاء العمومي والتأثير فيه بدون التوسّط بهذه الترجمة.

تقوم تأويلية الترجمة على افتراض وجود مشترك إنساني، يتمثّل في منظومة الأخلاق والقيم التي لا تختلف فيها العقول، ولا تتأثر بتغيُّر الزمان، أو محدّدات المكان، أو نوازع الإنسان.

يلح «المترجمون» على هذا المشترك الإنساني بوصفه مشتركا أي متاحا للجميع، وإن اختلفت الأمم في الأوعية الدلالية التي تصوغه ضمنها وفقا لشروط أنساقها الثقافية المغلقة، ومن ثمّ يصلح هذا المشترك الإنساني كأساس يتيح للجميع القدرة على التواصل والتفاعل، على صعيد وسط

بينهم، يجد فيه الجميع ذواتهم والتعبير عن معتقداتهم بلغة مفهومة للآخرين.

يتقاطع فضيلة الشيخ في مرافعته عن المشترك الإنساني مع الحجة اللسانية التي صاغها Strawson ، فشهادة اللغة الطبيعية اليومية للوعي الأخلاقي، شهادة غير مجروحة، ولا مردودة، إذ في اللغة تختزن التجارب الأخلاقية، ومن خلالها تتكشّف الأخلاق في الأوضاع الحوارية، بل من خلالها كذلك ينشأ أول توسّط للقيمة بين الذات والواقع.

ومن الفضول في هذا السياق الموجّه بالغاية العلمية التوقف لدى مصدر الكونية في القيم، أهي الفطرة، وما أدراك ما الفطرة، بتعقيدها وتركيبها، أم أثارة من حكمة الصّحف الأولى، أم أثر من عولمة غابرة، وتنميط سابق؛ أم المنطق والمنطق آثر لدى كانط وأولى... كلُّ ذلك لا يغير من الأمر شيئا، فالذي يهمُّ أرباب التأويلية الموائمة هو الانطلاق من عالم الواقع، عالم المعضلات الأخلاقية،

يرفض أرباب الموقف القائم على التمايز، هذا المشترك ويَصِمُونه القيمي بالقصور والعجز، حيث يرون أنّه لا يصلح أساسا للعمل المشترك وبناء السلام بين الأديان، لتباين ما يُسْنِدُ قيمه من المنطلقات اللاهوتية الدّينية أو الفلسفية. فوصف القيم بأنها مشتركة أو المشترك بأنه إنساني قد يخفي ببداهته الدّور الذي تلعبه رُؤى العالم المختلفة في انتخالها وانتحالها، فلقد يكون الصدق محبوبا مرغوبا لدى الجميع، وهو كذلك بلا شك، ولكن

الباعث على تفضيل الصدق لدى جميع الأمم ليس بالضرورة متواطئا، فلكل ثقافة سبيلها الذي تسلكه نحو تعميد القيمة واعتمادها، ولعلّ ذلك التباين يبدو أجلى في قيم مركبة كقيمة السلم.

إن إغفال «الطاقة المؤسسة» التي تمد بها الأطر العقائدية والإرشادية المختلفة تلك القيم لتصبح قيما مرضية لدى أبناء كلّ الثقافات، ثقافة ثقافة،- إغفالها يضعف المشترك الإنساني ويصيّره من جنس ما أسماهُ بول ريكور «الأخلاق الفقيرة» "Morale Pauvre" .

وكما يقول هوركايمر إن الله هو الضامن للمعاني المطلقة فإذا عزلت الحقيقة الدينية عن حججها المقدسة واصطلمت عن جذورها المتينة التي تشدّها إلى منابتها من نصوص الوحي، تستحيل مجرد أذواق شخصية واختيارات ذاتية.

ونجد نَفس النَّقْد، من منظور مغايرٍ، لدى طه عبد الرحمن الذي يرى أنّ المشترك الإنساني – على تقدير إمكانية حصوله، ليس بوسعه قهرُ العولمة ولا تقويم اختلالاتها، بل لا يستطيع ذلك إلا المخزون القيمي المكتمل لدين واحد هو الإسلام.

في مقابل هذا الرفض، يكرُّ أرباب الموائمة ليثبتوا رجاحة موقفهم انطلاقا من نجاعته، وهنا يقع التمايز الكبير، فبدلا من الصلابة التلازمية التي يفرضها المنطق النظري La critique المحكوم بالشرائط المعرفية المعلومة،

يرفع المترجمون مرونة المنطق العملي La topique، المحكوم بضرورات الواقع.

العقل العملي يثبت أن المواءمات والملائمات والحلول التوافقية والتسويات الوسطية والتنازلات المتبادلة هي من صميم منطق العيش المشترك، على حد عبارة الشيخ عبد الله بن بيه، ولذلك فلا بدّ أن نقاوم النزعة الكلية، وأن نثمّن بدل منها الاعتبارات الجزئية، فلا نحتاج أن نتفق حول كل شيء لكي نتفق على بعضها، فالاتفاق التام غير متصور قبل الشروع في الحوار، الذي نكتشف به نقاط الالتقاء، فإن ما نشترك فيه من الرؤى والمعارف قد يكون في أول الأمر ناقصا غير كامل.

إن الإلحاح على مواضع الاختلاف وإغفال مواطن الاتفاق هو الذي جرّ على الإنسانية الويلات في كل العصور، لا أنّ التنوع والتمايز يمثل في حد ذاته داء ينبغي التخلص منه، وإنما دخل الخلل من جهة المنظور المعكوس، فلا يمكن أن يستقيم تواصل وتعارف انطلاقا من الارتكاز على ما يفرق بل لا يكون التعارف إلا انطلاقا من المشترك بينما يكون إثبات التمايز أفقا لهذا التعارف.

يرتكز «المترجمون» على المسامحة والتجوّز في المفاهيم، أو ما أسماه جون بولكينغهورن «المسامحة في الإحالة» " Charity of reference "، أي ضرورة أن نغُضَّ الطّرْفَ عن الإطار العقائدي والإرشادي الذي تتجذر فيه المفاهيم والقيم، إن هذه الاختيارات القيمية لا تتنكّر لأصولها العقدية

بل لا تتجاهل فروعها العملية الفقهية، إلا أن البحث عن المقابلات المفهومية يستدعي أن نضرب الذكر صفحا مرحليا عن الخلفيات المؤطَّرة بالانتماء النسقي لنحقّق غرض الفهم والإفهام.

حدود الترجمة الحضارية للمفاهيم:

ولكن دعوى تجديد اللغة لا يمكن أن تكون موجبا لتبديد المفاهيم الشرعية وتبديلها وتغيير مقاصدها إذ لا يعدّ هذا الصنيع ترجمة وإنما هو تحريف، حينَ يستحيل مقصد الفهم والإفهام تجاوزا للمفهوم وتخلصا منه، وإحلالا لمفاهيم جديدة بدله.

إن الحاجة إلى اجتراح أوضاعٍ حوارية بشروط تواصلية يرشّحها السياق الحداثي المعولم، لا ينبغي أن تحملنا على الاعتقاد الخاطئ بأنّ اللغة الدينية قد استنفدت طاقتها وأخنى عليها الذي أخنى على شروطها العمرانية. فحتّى أعتى دعاةِ الإقصاء بدأوا يستبينون من وراء غشاوة الإيديولوجيا ما أسموه عودةَ الدين، بل إنّ المحققين منهم ما فتئوا يُذَكِّرون بالجذور الدينية لأخلاق الحداثة نفسها ويَقُصُّون أَثَر الرواية الدينية في أدقّ البنى الفكرية وأخصها في الحداثة. وحسبُك بما بيّنه جاك دريدا من أنّ المفاهيم السياسية الكبرى كالدولة والسيادة وغيرهما ما هي إلا مفاهيم دينية تمت علمنتها، ومن ثمّ دعا إلى تفكيك هذه المفاهيم تفكيكا يكشف أصولها الدينية ويعري جذورها اللاهوتية المتوارية وراء خطاب الحداثة.

فالحذر لازم من أن تغدو الترجمة، التي كان القصد منها تحقيق التواصل، مظهرا من مظاهر القطائعية المعكوسة، والاستلاب الحضاري الخطير، فبدل الموائمة ذات البعد التفاعلي، الفارق بين الثوابت والمتغيرات وبين القطعيات والاجتهاديات، وبين المبادئ الربانية للخطاب الديني والتطبيقات الإنسانية، بدلا من ذلك كله، يكون الحاصل تنكّرا فاضحا للذات وتعميقا للتوتّر وعدم الانسجام بين الضمير الديني وكلّيّ الزمان.

يمكن إذا أن نلخص الهم التلائمي بأنه «محاولة لتنزيل المفاهيم في المجال العام، طبقاً لمزاج العصر ومذاق المصالح وروح الشريعة القاضية باليسر، كل ذلك مع درجة عالية من الانضباط في الاستنباط والشعور بمسئولية العلم وأمانة البلاغ».

من الأخلاق النظرية
إلى الأخلاق التطبيقية

الدكتور عز العرب لحكيم بناني
أستاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله – المغرب

ينطلق أغلب النّاس البسطاء في تصرُّفاتهم من معتقداتٍ أخلاقيّةٍ محدَّدةٍ دون أن يستطيعوا أن يبيّنوا الأسس التي تقوم عليها، وهذا ما لا يطرح مشكلة أخلاقيّةً حقيقيّةً بالنّسبة إليهم. لا توجد أزمة قيم في ذهن الإنسان البسيط، ما دام أنه يهتمُّ بالسلوك الأخلاقي الذي يُقدِمُ عليه أكثر ممّا يهتمُّ بأخلاق المعايير والأوامر القطعيّة التي يلجأ الفيلسوف إليها. ويشترك أغلب الفلاسفة التحليليّين (المنتمين بوجه عامٍّ إلى مذهب (فتغنشتاين)) مع الإنسان البسيط في تفنيد القول الذي يزعم وجود أزمة أخلاقية تميّز الحقبة المعاصرة ويجب على الفلسفة أن تساهم في تجاوزها.

وما يُميِّزُ مقاربة الفلسفة التّحليليّة في الأخلاق عن غيرها من فلسفات الأخلاق النظريّة هو أنّها لا تؤسِّسُ السُّلوكَ الأخلاقيَّ على النظريّة الأخلاقيّةِ. «تنبني فكرةُ تأسيس كلِّ الأخلاق على مبدأ وحيدٍ على خطأ فلسفيّ». يوجد فرق بين **فلسفة الأخلاق** التي تحاول وضع المبادئ الكبرى للسلوك **والمبادئ الشخصيّة** التي توجِّهُ الفاعلَ الأخلاقي. يفضّل الفلاسفة التحليليّون، مثل الفيلسوف الفرنسي جاك (بُوفْرِسْ)، تمييز الأخلاق morale عن الإتيقا Ethique. ونقصد بالإتيقا سائرَ المعتقدات التي كانت الثقافات الغابرة والحاضرة تستثمرُها في تمييز السُّلوك الصَّائب عن السُّلوك الخطأ، وفي معرفة ما تقتضيه آداب اللّياقة وما تنفرُ منه، وما تستحسنه وتستهجنه. يتصدى الفيلسوف التّحليليُّ لأوهام الفلاسفة الذين يدَّعُون أن النظريّة الأخلاقيّة في الفلسفة قادرة على تحقيق تقدُّمٍ في الأخلاق. يذكّرُنا (بُوفْـرِسْ) بالرأي الذي يدّعي أن الأمر القطعي وأخلاق الواجب الكانطي كانت مسؤولة عن الكوارث التي حلّت بالإنسانيَّة، على خلاف الاعتقاد السَّائد الذي يزعُمُ مثلا أنَّ أخلاق الواجب كانت لبنةً رئيسةً ف طريق إحراز تقدُّمٍ في الأخلاق داخل المجتمع الألماني؛ ومع ذلك نميّزُ بوضوحٍ بين نظرية الأخلاق Morale وبين السُّلوك الأخلاقي في الإتيقا. يحتكم السّلوك في الحياة اليوميّة إلى الأفكار التي نحملها عن الواجبات تُجاهَ الأسرة والآباء والأبناء وإلى المواثيق التي تُنَظّم العلاقات الاجتماعيّة وإلى العقود التي نلتزم باحترامها. وتفرض علينا العلاقات الاجتماعيّةُ أن نقبل توزيع الحقوق والواجبات على النّحو

الذي نعتبره منصفا أو غير منصف. يرُجع (بُوڤرِسْ) الفضل إلى الفيلسوف النّمساوي (روبرت مُوزل) في التَّذكير بأهمّية أخلاق العاطفة والتّأثُّرِ الوجداني. ويشترك (بُوڤرِسْ) مع مذهب (رُوغتي) في قوله «لو أقمنا موازنة بين الخير والشَّرّ اللذين ظهرا في أعمال الروائيين المنشغلين بالمجتمع والخير والشر، مقارنةً مع ما أنتجه أصحاب النظريَّات الاجتماعيَّة، لتمنّينا لو كانت نسبة الرِّوايات أكبَر من نسبة النظريّات». كما هو الحال مع النظريات الاجتماعيّة، تمنعنا «نظريّة» الأخلاق في الفلسفة من رؤية الحقيقة وتقوم بدل ذلك بصناعة الأوهام. وإذا ما قارنّا الفيلسوفَ المُنظّرَ بالرّوائي سنكتشف أنّ الروائي، على خلاف الفيلسوف، يهتم بتفاصيل الحياة اليوميّة ويساعد على تَدارُك الصّلة المفقودة بالواقع من أجل الاحتكام إلى السلوك العادي. وإذا كان (روغتي) قد فضّل أخلاق الرّواية على الأخلاق النّظريّة، فقد كان (بُوڤرِسْ) يُفضِّلُ الحكماءَ على الفلاسفة، بما أنّ أغلب من التقى بهم في مجال الأخلاق كانوا من صنف الحكماء ولم يَكُونوا فلاسفة، بما أنَّ الحكماء كانوا منشغلين على الدَّوام بتفاصيل الحياة اليوميَّة. أما أغلب الفلاسفة فقد انصرفوا عن تتبُّع حضور الأخلاق في الحياة اليوميَّة إلى استقصاء حضور فلسفة الأخلاق في تاريخ الفلسفة. وهذا ما عزَّزَ الوهم المستشري بين مؤرّخي الفلسفة الذين «يعتبرون أن الفلاسفة لا يتناقضون فيما بينهم، بما أنّهم لا يتكلمون في نفس الموضوع (...) معتبرين أنَّ أيَّ واحدٍ منهم يعيش منغلقًا داخل عالم قضاياه، وهو عالمٌ مختلفٌ عن عالم

غيْرهم من النّاس. وقد فضّل (روغتي) لهذا السبب مناقشة قضايا الأخلاق النَّظريَّة من خلال الأبطال الذين يتّخذون الموقف المناسب في الوقت المناسب، كما كان الأمر في التّراجيديا اليونانيّةِ. وإذا كان (روغتي) قد انصرف إلى الرّواية لتتبُّعِ السّلوك الأخلاقي في الحياة اليوميّة، فضّل (بُوقْرِسْ) في حقل الأخلاق أن يتتبَّعَ التربيَّة العاطفيَّة في مُقابل التربيَّة على الواجب الأخلاقي، بفضل الشُّحنة الوجدانيَّة التي تستلهمُها العاطفةُ في تغذيّةِ العقل. ويستمدُّ (بُوقْرِسْ) قيمه الأخلاقيَّة من سَعْي (موزل) في رواياته إلى إعادة النظر في علاقة الخير بالشرّ. وهذا ما يفيد أنَّ البحث الأخلاقيَّ لا ينطلق من ادِّعاءِ وجود أزمةٍ أخلاقيّةٍ.

يتعارض رأي الفيلسوف الفرنسي في هذا القول مع موقف الفيلسوف التّحليلي الألماني (إرنست توغندهات)، الذي يقول: «إنّنا نوجد اليوم في مرحلة تِيهٍ أخلاقيّ.»

ويعتبر (بُوقْرِسْ) أنّه لا يجوز الحديث عن التّيه لأسباب كثيرة. من جهة أولى، قد تَنتُجُ أفعالٌ خَيّرة عن مبرِّراتٍ غير أخلاقيَّة؛ فقد تفضي الرذائلُ الفرديَّةُ إلى فائدةٍ عامّةٍ، كما قد تَعُمُّ فوائدُها على عموم النَّاس private vices and public benefits. ومن جهةٍ ثانيةٍ، فإنَّ الرَّذائل التي تقترن بالفساد الأخلاقي قد تصبح أمارةً دالّةً على معالم ثورة أخلاقيّة، بفضل الضّغط الذي يقع على كاهل المستضعَفين وعلى الأقليات وحتّى على

المنحرفين، فتُصبح تلك الرَّذائل إرهاصًا يتنبَّأ بحُدوثِ تغيُّراتٍ لم تخطُر على بال أحدٍ من قبلُ، دون أن تُشكّل خطرًا حقيقيًّا على الأخلاق. والنَّتيجةُ هي أنَّ الفيلسوف لا يتأسّى على وهم ادّعاء ضياع الأخلاق؛ كما لا يتوهَّم الفيلسوف أنّه يَحْملُ رسالةً أخلاقيةً تتعالى على قيَم الإنسان البسيط، بدعوى وجود أزمة أخلاقيَّة؛ وهي أوهام فلسفيَّة لم يستطع الفيلسوفُ الدَّاعيةُ أن يتحرَّر منها. ومن جهةٍ ثالثةٍ، اتّسعت مجالات الأخلاق خارج الأسوار المنيعة التي تُقَيِّدُ مجال «فلسفة الأخلاق». فقد أصبحت القضايا اليوميّة موضوع اهتمام السّلوك الأخلاقي، مثل قضايا البيئة والتصحُّرِ والإبادة العرقيّة والحدِّ الأدنى من الأجور واللجوءِ. وهذا ما يشهد على وجود حيويّةٍ أخلاقيّةٍ بدل ادّعاء وجود أزمةٍ أخلاقيّةٍ شاملةٍ.

وعليه، سنُناقش في البداية إشكاليَّة النَّظريَّة الأخلاقيَّة وصعوبة تأصيل الأخلاق في مبدأ واحدٍ مجرَّدٍ، بناءً على ما تقدَّمَ، كما سنركّزُ على أهمّية الانطلاق من سلوك الفرد وضبطه، بدايةً من خلال وجود نظام معياري مستقلٍّ عن الأخلاق، ويتجلى الضَّبطُ في القواعد القانونيَّة التي تستطيع ردعَ كلّ أفراد المجتمع، حتّى ولو كان يتكوَّنُ من الملائكة والشياطين.

وسنُبرِزُ بعد ذلك أنَّ قيمة الأخلاق تَظهَر إلى الوجود عند ظهور قوانين تتعارض مع الحسِّ السّليم وتتطلّب منّا العودة إلى المناقشة الأخلاقيَّة لبعض القضايا الشائكة المطروحة في الحياة اليوميّة، كما سنطّلع على ذلك في

الأخلاق التطبيقية.

سنتعرَّضُ في القسم الثاني والأخير للأخلاق التَّطبيقيَّة كما ظهرت للعيان في أخلاقيَّات المهنة وفي نسبة المخاطر التي نُعَرِّضُ النّاسَ لها، ولو كانت احتمالات ضعيفة؛ كما سنتعرَّضُ للقضايا الأخلاقيَّة المقترنة بالمساواة بين الناس في الأعباء والفوائد، كما هو الحال في الاستشفاء.

وسنُحاول من خلال ذلك أن نبرز كيف حاولت المدرسة التّحليليّة في الأخلاق أن تعتمد على الأخلاقيات التطبيقيّة، دون أن تتجاهل أهمّية النظرية الأخلاقية في التأثير النّسبي على السلوك.

النظرية الأخلاقية ومعرفة المبادئ الأخلاقية الكبرى:

نناقش في البداية قضايا الأخلاق من زاوية الفيلسوف التَّحليلي، في ضوء مرجعيّة (فتغنشتاين)، وهو فيلسوف لا يراوده حلمٌ تأصيليٌّ Fondationnel للأخلاق داخل مذهبٍ فلسفيٍّ بعينه، بقدر ما يسعى إلى الكشف عن الإحراجات الفلسفيَّة dilemmata التي تضعنا الاختياراتُ الأخلاقيّةُ أمامَ السُّلوكِ الأخلاقي اليومي في مواجهتها:

- من جهة أُولى، منذ القديم يوجد حُلم تأسيس الأخلاق تأسيسًا ميتافيزيقيًّا أفلاطونيًّا أو دينيًّا، في ضوء الفصل بين مفهومي الخير والشَّر مثل الفصل بين النُّور والظَّلام وبين الأرض وسماء المُثُل التي «يجب

على الإنسان أن يرتقي إليها، إذا ما حرص على الامتثال للنظام وأن يصبح فاعلًا في هذا العالَم، بصرف النَّظر عن مدى نجاحه.»

- من جهة ثانية، هناك من حاول تأسيس الأخلاق داخل العالم المعيش. وهو العالم الذي شهد ظهور الأخلاق بصُورة طبيعيَّة ومباشرة نسبيًا، وانطلاقًا من موقف إيجابيّ من العالم. وقد سبق لأرسطو أن ميّز العالم المعيش عن عالم الطبيعة وعالم الآلهة. وعمدت الأخلاق في إقامتها على أُسُس العالم المعيش إلى التخلُّص من النَّظريَّات الشُّموليَّة؛ فاكتفت بفحص تجربة الحياة اليوميَّة بأسلوب وصفي، دون السعي إلى الارتقاء إلى عالم علوي.

ويلتقي في هذا المنهج الوصفي مذهبُ (هوسرل) ومذهب (فتغنشتاين)، في الظاهراتيّة والمدرسة التحليليّة، ولا يسعى إلى تأسيس أخلاق نظريّة أو تأصيلها داخل مذهب بعينه. كان حلم تأصيل الأخلاق حلمًا كبيرًا، سواءٌ كان تأصيلًا داخل العقائد الدّينية أو داخل العقل الذي يفترض وجود الإنسان الرّاشد والقادر على تكوين رأي مستقلّ.

وارتأى الفيلسوف الألماني (توغندهات) أن يدافع عن الموقف الثاني القائم على العقل: «بالرّغم من أنَّ أغلب النّاس يمتلكون اقتناعات أخلاقيّةً لا يستطيعون عادةً أن يقولوا ما هو الأساس الذي تقوم عليه.(...) إنَّ التّيه الحالي يرجع من جهةٍ أُولى إلى القول إنَّ الأخلاق التي تنبني على مصدرٍ

أجنبيٍّ [مثل الدين] لم تعد تُقنع أحدًا، كما لم يحصل إجماعٌ من جهة ثانيةٍ على تأسيس أخلاقٍ مستقلّةٍ.»

غير أنَّ التّأسيس على العقل يصطدم بالاعتراض التالي: حينما سعى الفلاسفة إلى تأصيل الأخلاق داخل مفهوم معياريّ واحد ووحيد يقُوم على العقل لم يتوصلوا إلى ذلك، لعدّةِ أسباب؛ أوّلًا: تُظهرُ التعدّديَّة الثَّقافيَّة التي يَشهدُها العالم تعدُّدَ القيم والأصول المعياريّة التي تقُوم على الأعراف وأنماط السُّلوك المختلفة والأخلاق الاجتماعيّة Ethique؛ ثانيا، أدّى التباين الشَّديد بين المذاهب الأخلاقيَّة إلى اختلاف الفلاسفة بخصوص المبادئ الكبرى التي تقوم عليها فلسفة الأخلاقMorale ؛ فهي قد تقوم لدى البعض على الدّين أو على الواجب أو المصلحة العامّة أو على الخير، وما إلى ذلك؛ ثالثا، ظهر فرق بين أخلاق الفرد وأخلاق الجماعة، أي بين أخلاق الواجب الفردي وأخلاق الجماعة.

لقد حاول (توغندهات) أن يواجه هذه الاعتراضات بالقول إنّها تعكس ضغط المجتمع، بينما انصرف إلى تأصيل الأخلاق داخل تصوُّرٍ أنواريٍّ للذات الحرَّةِ والمستقلَّةِ. بناءً على هذا التَّصَوُّر، يَخرُجُ الإنسان شيئًا فشيئًا من وصاية الأبوين، ثمَّ من وصاية المجتمع حين يبلغ سنَّ الرُّشد ويكتسب خلال تلك الفترة القدرة على تكوين الحُكم السَّليم. وعندما تستقرُّ بنيتُه الوجدانيَّةُ ويكتسب شخصيَّةً متوازنةً يصبح مسؤولًا عن أفعاله ويتحمَّل تبَعاتها في مواجهة ضغط المجتمع. يشترك (توغندهات) مع الفيلسوفَين (أبّل) (Apel) و(هابرماس) (Habermas) وعالم النّفس (كولبريررغ) (Kohlberg) في افتراض تأصيل الأخلاق داخل قدُرات الإنسان العقلانيَّة والواعية بذاتها، في استقلال نسبيّ عن الضَّغط الاجتماعي؛ وهكذا يعتقد هؤلاء الفلاسفة أنَّ المرء يبلُغُ سنَّ الرُّشد حينما يصبح قادرًا على تكوين رأي مستقلّ، ويُؤهّلُهُ الرأيُ لتكوين حُكم شخصيّ يتحمَّلُ تبعاته حينما ينتقل إلى الفعل.

تُطرَحُ في الواقع مشكلتان مختلفتان: تُطرَحُ مشكلةُ تأصيل الأخلاق داخل الفرد، أي تُطرَحُ مشكلة معرفة مدى قدرة الفرد على تبرير أفعاله بناءً على حجج قويَّة ومَسَوّغات لا يعترض عليها المجتمع ما دام يتحمَّل مسؤوليَّته عنها. وتُطرَحُ إلى جانب ذلك المسألةُ المتعلّقةُ بطبيعة القضايا الأخلاقيَّة المتداولة داخل المجتمع. تتعلَّق هذه المسألةُ بالمصالح الخاصّة لكلِّ فردٍ أو بالحقوق الفرديَّة أو بالمصلحة العامَّة التي يرُومُها المجتمع. يقترب

الفيلسوف هنا من القضايا الأخلاقيّة بناءً على التَّدبير الأخلاقي للمشاكل الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المستمدَّة من العالم المعيش، والتي يعاني الأفراد من تبعاتها. من هذا الجانب، تختلف القضايا الأخلاقيَّة المطروحة باختلاف المجتمعات والأوضاع الاقتصاديّة والحلول الممكنة. نجد هنا فريقًا من الباحثين يعتقد أنه «لا تُوجد مجموعة من الوقائع الأخلاقية الموضوعيّة» ولا تلتقي القضايا الأخلاقيَّة في جملة من المعايير الأخلاقيَّة المجرَّدة التي تتمتَّع بقيمة معرفيَّة تُحاكي معارف العلوم الطبيعية. يعتبر هذا الفريق أنَّ الأخلاق تنبني على تصَوُّر غير معرفي non cognitivist؛ فهي لا تعدو أن تكُون جملةً من النَّصائح والإرشادات التي تساهم في حلِّ المشاكل الآنية، دون أن تتحوَّلَ إلى معارف تمتَثل لمعيار الصواب والخطأ.

وإذا ما كان المنظورُ الأوَّلُ غير معرفي، فإنَّ المنظور الثَّاني يتدارك عيوب هذا التصوُّر ولا يُجرّدُ الأخلاق من القدرة على التوصُّل إلى معارف أخلاقيَّة جديدة. في هذا الإطار، يستند بعض الفلاسفة إلى آليّة النّقد المتبادل للأفكار الأخلاقيّة وأخذ الاعتراضات المحتَملة بعين الاعتبار، وإلى التّعاوُن بين أطراف الحوار الأخلاقي وتَوليد أفكار جديدة تقترب على المدى البعيد من «الحقائق» الأخلاقية، سيرًا على خطى أفلاطون في المحاورات السقراطيّة. غير أنَّ الحوار في حدّ ذاته لا يضمن التوصُّلَ إلى الحقيقة في نظر التصوُّر غير المعرفي، بما أنَّ هذا المنظورَ - داخل مذهب المنفعة utilitarisme على سبيل المثال - يهتمُّ على وجه الخصوص بخاتمة أفعالنا وبالخير الذي ينجُمُ

عن الدّفاع عن سعادة أكبر عدد من النَّاس، بدل افتراض التّوصُّل إلى حقائق أخلاقيَّة والدّفاع عنها. في مقابل هذا المنظور، يعتبر المنظور المعرفيُّ أنَّ التَّوليد السُّقراطيَّ للأفكار لا يأخُذ العبرةَ بالخواتم من زاوية المدرسة النفعية الخواتمية conséquentialiste، بل يتبنى فكرة تقدُّم المعرفة في الأخلاق بناءً على قدرة التَّوليد السُّقراطي على بلوغ حدوسٍ أخلاقيَّة للقيم والمعايير والمبادئ.

سأوضح الأمر أكثر ببعض الأمثلة، مثل السَّرقة والقتل.

توجد أفعال سيّئة مثل السَّرقة؛ وهي أفعال ممنوعة لأنها اغتصاب شيء لا يوجد في ملْك الغاصب. تبقى السّرقةُ كذلك سرقةً حتَّى ولو لم نكشف السَّارق أو لم تعلم ضحيَّةُ السَّرقة ماذا سُرقَ منها ولا مقدار ما سُرِقَ. في المقابل، لا يُعتَبَرُ فعل السَّارق سرقةً بدعوى أن من يسرق يخشى العقاب أو الثأر أو بسبب أن القانون يعاقب عليها. في هذه الحالة غير الطبيعيّة، لولا الخوف من الفضيحة أو من الثأر أو العقاب، لما اعْتُبر الفعلُ المقتَرَفُ سرقةً؛ وقد يُقبِلُ الجاني على السَّرقة في هذه الحالة بضمير مرتاح، حين يَعتَبرُ نفسه فقيرًا يستحقُّ جزءًا من ثروة المجتمع، وما دام أنَّ السَّرقة لم تُحْدثْ ألمًا جسديّا بالشخص الضحيَّة؛ وقد يُبرّرُ الجاني السَّرقة كذلك بالقول إنّه لا توجد ضحية ماديَّة، بما أنَّ الضحيَّة شخصٌ معنويٌّ أو بما أنَّ الضَّرر المادّي لن يصل إلى الرأي العامّ على المدى القريب. غير أنَّ تقديم مبرّرات

السّرقة لا يَصْرِفُ ضميرَنا إلى الامتناع عن استهجان السَّرقة؛ فنحن نعلم أنّه لا يحقُّ لنا أن نَسرقَ، لكوننا لا نريد أن نتعرَّضَ للسرقة، وبناءً على حجّة أنّه لا يجوز لنا أن نفعل بغيرنا ما لا نريد أن يفعله غيرُنا بنا. وهذا ما أشار إليه (توماس ناجيل) (Thomas Nagel) في سؤاله الاستنكاري: «هل ترضى أن يَفعَلَ بك غيرُكَ نفسَ الشَّيء؟» فنحن نتعرّض لوخز الضَّمير إذا ما سمحنا لأنفسنا بفعْل ما لا نسمح به لغيْرنا؛ وهذا ما يدفع إلى القول إنَّ السّرقةَ قبيحةٌ في ذاتها قبل أن تصبح كذلك داخل القانون. وعليه، فإنَّ أخلاق الضَّمير رادعٌ لا يقلُّ مفعُولًا عن العقاب الجنائي في تحقيق الهدف من ردع الجاني. وإذا لم يستحضر الإنسان الضَّمير يتدخَّل القانون في الرَّدع، أي « إذا لم يتطوَّر الضَّمير بصورة كافية لدى الشَّخص يتدخَّل القانون باعتباره حصنا ثانيا يُحرِّمُ الأفعال الجنائيّةَ». والنَّتيجة هي أنَّ القانون يتدخَّل من أجل عقاب السَّرقة بناءً على مبدأ أنَّ تجريم السَّرقة كان دَوْمًا موضوع معرفة أخلاقية. نجد كذلك مثال الكذب حجّةً قويّةً تثبت وجود معرفة أخلاقيَّة سابقة على المعايير الاجتماعيّة. «عندما يحاول المجتمع أن يؤكّد على صلاحيّة مبدأ تحريم الكذب لا يستند إلى الممارسة الاجتماعيّة الفعليّة، بل يعود إلى حجج أخلاقيّة.»

يمكننا أن نقدّم مثالا آخر يتعلق بالقتل ويفيد كيف أنَّ الأخلاق موضوع معرفة. عندما نتساءل: لماذا لا يحقُّ لنا أن نَقتُلَ؟ نجيب بالقول إنَّ هناك حجَّةً قويّةً تجعل القتل غير مشروع. في البداية، نعتقد أنَّ القتل

محرَّمٌ، لأنه لا يحقُّ حرمان المرء من نعمة الحياة ومنافعها. يعني ذلك أن القتل جائز في حالة غياب منافع. غير أنَّ جواز القتل غير مقبول في رأي (توغندهات)، بفضل الحجج المُضادّة التّالية:

- لا توجد علاقة منطقيَّة بين الحرمان من الحياة والحرمان من منافع الحياة، وإلا جاز لنا قتل شخص بدعوى أنّ بقاءه على قيد الحياة لا يُتيح له الاستفادة من أيّة منافع.
- ونعترض كذلك على القتل بحُجّة أنّه لا توجد علاقة منطقيَّة بين التَّخلُّص من «الحياة» والتخلص من «آلام الحياة». لا يحقُّ حرمان شخص من الحياة حتّى ولو كنّا نظنُّ أنَّ حياته عذابٌ لا نهاية له، دون أن نأخذ رأيه بعين الاعتبار.
- ولا يجوز تسويغ القتل من خلال اللجوء إلى المقارنة بين الألم اللحظي النّاجم عن الموت والألم الدّائم النَّاتج عن معاناة المرض والسّجن وغيرهما. يُعتبَرُ الإعدام أقسى العقوبات بالرَّغم من أنَّ الألم لا يدوم إلا لحظة عابرةً. لا توجد علاقة بين قوَّة الإيلام وقسوة العقوبات. يُبرزُ ذلك أنَّ مبرّر تجريم الأفعال الجنائيّة لا ينبني على درجة الإيلام. فالتألم ليس هو الشرَّ الأعظم، بل يتجسَّدُ الشرُّ في الإعدام ذاته، رغم غياب أيِّ ألم يُصاحبه. بل وقد ذهب النّباتيّون إلى حدّ القول «إنَّ الإنسان لا يملك الحقَّ في نحر البهائم بغرض استعمالها في التغذيّة، ورجعوا للتَّدليل على ذلك إلى تحريم القتل المبني بصورة عامّة على الأخلاق.»

النظرية الأخلاقية ودور الحوار في المعرفة الأخلاقيّة:

لا جدال في أنَّ مثالَي السَّرقة والقتل يُعزّزان فكرة وجود حقائق أخلاقيّة. غير أنّ مجال الأخلاق شاسع لا يسمح بوجود إجماع على قضايا الأخلاق. من جهة أولى، لم يَعُدْ الاتّجاه التحليليُّ المنتمي إلى تيّار (فتغنشتاين) حريصًا على تأسيس الأخلاق على أساس واحد ينطبق على الأخلاق برمَّتها، انطلاقا من مثال القتل أو الكذب، أو من معيار المساواة أو الحرية. ويعتبر من جهة ثانية أنّه يمكن الوصول إلى المعرفة الأخلاقيّة من خلال دراسة السّلوك الأخلاقي خلال التفاعل العقلاني بين الأفراد وليس بناءً على تحليل المفاهيم. يعتبر هذا الاتّجاه بالنسبة للنّقطة الأولى أنَّ القضايا الأخلاقيةَ متعدّدة الأشكال والأحوال، فقد نُقيمُ الأنماطَ المختلفة للسلوك الأخلاقي على أسس متباينة، مثل أن نراعي مبادئَ العدل والإنصاف بين النّاس، دون أن نستطيع تأصيلها دوما داخل إرادة حرة ومستقلة، على خلاف ما يقول (توغندهات)؛ والدّليل على ذلك أنّنا نجد عقُود إذعان لا تقوم على المساواة بين المتعاقدين، دون أن نشكَّ في صلاحيّتها القانونية، كما نرى ذلك في مختلف عقود الكراء والعمل وفي الرسوم والضرائب. لا تتطابق الأخلاق مع وجود مبدأ مجرَّدٍ ومتعالٍ نستنبط منه الأحكام الأخلاقيّةَ بصُورةٍ منطقيّةٍ، بقدر ما تفترضُ مراعاة الحسِّ السليم وميل النّاس في بنيتهم الوجدانيّة إلى استحسان قيمة التَّعايش بين الناس، دون أن يتنكّروا للمصالح الذاتية وسعادة أكبر عدد من الناس كما تقول مدرسة المنفعة. في مقابل

التوجُّه الذي يستبعد وجود مبدأ شمولي واحد تقوم الأخلاق على أركانه، احتفظ هذا التوجُّه بطابعه المعرفي cognitiviste كما نجد مثالا له في أعمال (يوليان نيدا روميلي) (Julian Nida-Rümelin). فهو يدّعي أنَّ الأخلاق تلعب وظيفة معرفيَّة لأسباب جوهريّة، وهي أوّلا أننا نريد دوما أن نَعْرفَ ما هي الدَّرجة المثلى التي يجب أن تصلها مسؤوليتنا الشّخصيّةُ عن أفعالنا تجاه غيرنا، كما أنّنا نحاول ثانيًا أن نتأكَّد من هَوْل المسؤوليّة الأخلاقيّة غير المباشرة عن مخلّفات أفعالنا، حتى ولو كانت هذه الأفعال غير مقصودة ،كما هو الحال مع المسؤولية التقصيرية في القانون ، كما تظهر الوظيفة المعرفيَّة التي تشغلها الأخلاق ثالثًا في كوننا نقدّر مستويات المسؤوليَّة عن العقود والالتزامات وعن الاندماج المهني داخل المعاهد والمؤسَّسات، ضمن نظام حياةٍ معيَّنٍ. «لا يحاول المعرفيُّ أن يُقَرِّبَ بين قناعاتنا الأخلاقيّة المنتمية إلى العالم المعيش وبين المعايير العقلانيّة المنتمية إلى العلم الطّبيعي، بل يجب عليه أن يكتفي بالمقارنة بين الأشياء التي يمكن المقارنة فيما بينها، فيما يتعلق بالنظرية أو السّلوك.» يقيم الفلاسفة التحليليُّون إذن فرقًا بين النَّظرية الأخلاقيَّة «المجرّدة» والسلوك الأخلاقي «اليومي» الذي يساعد على تطوير النظرية وتقويمها. ذلك أن التوجُّه المعرفيَّ يقرِّرُ من جهةٍ أنَّ التفاعل الاجتماعي والمعياري بين الأفراد لا يُستنبَطُ من النظريَّة، ويستدلُّ من جهة ثانية على أنَّه يَنتُج بطريقة استقرائيّة عن تبادل الحجج بين أطراف التَّفاعل داخل المجال الاجتماعي أو مجال الشُّغل. قد تقوم النظريَّة الأخلاقيَّة

على أسس دينيَّة أو علمانيَّة أو على نظريّة الواجب أو المنفعة، دون أن يعني ذلك أنّها قد لا تؤثّر بشكل غير مباشر على طبيعة السُّلوك الأخلاقي. وفي الوقت ذاته قد يستقرُّ مستوى التَّفاعل الاجتماعي على صيرورة تبادُل الحجج. غير أنَّ التَّصحيح المتبادَل لأنماط السلوك يفترض أنَّ أطراف الحوار قادرون على أن يتعلَّم بعضُهم من بعضٍ في الظروف الطّبيعيّة الآمنةٍ، كما يفترض أنَّ التفاعل بين الأفراد يُمَكِّنُهُم من تعديل مواقفهم الأخلاقية وتجويدها، بما أنهم مستعدّون لتثمين الحجج المعياريّة والموازنة بينها، بعيدًا عن هواجس المنفعة الخاصّة، مكتفين بقبول الحُجج الأكثر تَوَافُقًا مع المعايير الأخلاقيّة المجرَّدة. تشغل الأخلاق وظيفة معرفيّةً إذا ما كانت ظروف الحياة الاجتماعيَّة قادرةً على تدبير التَّعلُّم المتبادل في مجال الأخلاق. ويقتضي التعلُّم المتبادل أن نستفيد كذلك من الموروث الأخلاقي للإنسانيَّة على مستوى المبادئ السّياسيّة علاوة على المعايير القانونيّة والدّينيّة.

نصل إلى نتيجة تفيد أنَّ الأخلاق لم تعد حبيسة المبادئ الكبرى المجرَّدة، وتفيد كذلك أنَّ الأخلاق أصبحت حاضرةً في مختلف المجالات الاجتماعية وفي الحياة اليوميَّة وتُحذّرُ من تعريض النَّاس لمخاطر التهوُّر والاستهتار بمصالحهم وصحَّتهم، دون مبرّر أخلاقيّ وجيه، في ضوء المبادئ التي تدعو إلى الامتناع عن الضّرر principle of no harm، أو إلى كسب رضى الناس عن طيب خاطر informed consent أو تدعُو كذلك إلى احترام أخلاق المهنة déontologie.

النظرية الأخلاقية والمعايير الأخلاقية القانونية:

نكتشف أهمّية امتداد نظريّة الأخلاق في الحياة اليوميّة، ما دام الإنسان معرّضًا لمخاطر الحروب والأوبئة والنوايا السيئة. غير أنَّ مشكلة الفرق الموجود بين ما تدعو الأخلاق إليه وبين السُّلوك في الواقع الفعلي قد جعلت المعالجة الأخلاقيَّة غير كافية. فقد اعتبر بعضُ الفلاسفة أنَّ ردع النّاس وتحذيرَهُم من الإساءة يحتكمان إلى القانون وليس إلى الأخلاق، أي إلى تهديد العقاب وليس إلى الاكتفاء بمخاطبة الضمائر.

كيف ذلك؟ وكيف تستطيع فلسفة الأخلاق مواجهة البديل القانوني الذي يبدو أكثر نجاعةً في الظاهر؟

لا تستطيع نظريّة الأخلاق مواجهة منظومة القانون، بما أنَّ الأخلاق تقوم على التَّوجيه إلى فعل ما يجب أن يكون، بينما يتقيّد القانون بوصف ما هو موجود، ونعني بذلك القيم التي اتفق عليها المجتمع أو وافق عليها أو ورثها من أجداده. علاوة على ذلك، فإنَّ القانون يحمي الحقوق التي حصَّنها الدُّستور ويعاقب على تجاوزها ويفوّض السُّلطات العموميّة مسؤوليّة تكريس احترامها. وقد اعتبر فيلسوف القانون (هارت) أنَّ النّاس يلتزمون عادةً بأحكام القانون، دون أن ينَتُجَ احترام القانون عن حساب المصالح والخسائر، ودون أن يتحقَّقَ الاحترامُ نتيجةَ الخوف من العقاب. ذلك أنَّ احترام القانون مسألة مَيْل طبيعيّ إلى الطاعة. ولكنَّ الطاعة مسألة شخصيّة مبنيّة على

القناعة الذّاتيّة ولا يمكن تفويتها، بما أنَّ المرء قد يرفض في ذات الوقت احترام القانون ويتقبَّلُ العقاب النّاجم عن العصيان. تتحوّل الطّاعة إلى مسألة أخلاقيّة بناءً على النتائج النّاجمة عن تطبيق القانون. وعليه، لا يتعلق الأمر بتهميش نظريّة الأخلاق، بل بإعادة الاعتبار إليها بفضل فحص طبيعة القضايا العمليّة التي تربطها بالقانون وتنظيم المجتمع. قد تتجاوز بعض المبادئ الأخلاقيّة الإطار القانونيَّ ذاته، مثل القتل عامّة، غير أنَّ هذا المبدأ ذاته يصبح مرنًا ويحظى باستثناءات كثيرة حينما يجيز القانون الإعدام أو يسمح بنحر الأضاحي. يخضع مبدأ القتل لاستثناءات قانونيّة تسمح بفحصه بطرق متباينة على قدر اختلاف المنظومات القانونيّة. وتصبح أخلاق الحسّ النَّقدي ضروريّة من أجل دراسة طبيعة صلة الوصل بين القانون والأخلاق. غير أنَّ درء المفسدة قبل جلب المنفعة يدعم مبدأ أولويَّة القانون في الرَّدع قبل مناقشة مدى مساهمة الأخلاق في تبرير شرعيَّة المنظومة القانونية.

النظريَّة الأخلاقيَّة والمراقبة القانونيَّة للأفعال:

يتمسّكُ فلاسفة الأخلاق النظريَّة بالقول إنَّ الإنسان البسيط يُدرِكُ ما معنى «الخير» وما معنى «الشرّ» بناءً على معطيات الحسّ السّليم، أو يدرك معناهما بشكلٍ عفويٍّ أثناء الاستعمال اللغوي اليومي؛ ويعتقد (كارل أوتو أبّل) أنّنا نستطيع تقديم أمثلة ملموسة تفيدُ أنّنا ندرك معنى أننا نؤمن

بوجود قيم أخلاقية ومعنى أنّنا نريد العمل بها، بما أنّها من جملة الواجبات المُلقاةِ على عاتقنا. وهكذا، يعترض (أبّل) على من يدَّعي أنّنا لا نفهم معنى المفردات الأخلاقيَّة. ذلك أنَّ من يزعم أنَّ المرءَ لا يفهم مُفرَدَتَي الخير والشرِّ لا يستطيع أبدًا أن يَحْكُمَ على أفعاله هل تصرَّفَ وفق مبادئ الأخلاق، أم أنَّ نيّته تختلف عمّا يُوحي به ظاهرُ سلوكه. وبالرَّغم من أنّنا لا نستطيع أن نَعْلَمَ صدق النيّة على وجه التّحقيق يُسَلِّمُ (أبّل) بأنَّ المرءَ يتصرّفُ أخلاقيًّا بناءً على افتراض أنَّه يتصرَّفُ كذلك بطريقة شبه غريزيّةٍ وفق علاقةٍ محتملةٍ بين ما وقرَ في ذهنه وصدّقه عملُهُ؛ لذلك يُصِرُّ فلاسفة الأخلاق النظريّة على تفنيد دعوى من يشكّكون في قدرتنا على التأكُّدِ من القول هل تصَرَّفَ المرءُ بطريقة أخلاقيّةٍ أم لا، بدعوى أنّنا لا نستطيع أن نتأكَّدَ من معرفة مدى تطابق الأفعال مع الوازع الأخلاقي، من حيث المبدأ على الأقلّ.

يعطي الظَّاهر الانطباع بأنَّ القصد الأخلاقيَّ، أي أنَّ الباعث على الفعل غيرُ معروفٍ، لاسيَّما حينما تكون قضايا مسؤوليّة الفعل مطروحةً على الفاعلِ. وحتى لو راقبنا أفعال النَّاس مراقبةً متبادلةً، من أجل تصحيح السُّلوكِ بصورة منتظمة، لا تعوِّضُ المراقبةُ الخارجيَّةُ المراقبةَ الداخليةَ، ولا نستطيع أن نحاسبَ النَّاس ما لم يَكُن الناسُ مستعدّين لمحاسبة أنفسهم، ولا نستطيع معرفة الشّرِّ الرَّاسخ في النُّفوس الخبيثة التي تَظْهَرُ في صُورة الملائكة. وعليه، لا نستطيع التَّمييز بوضُوح بين الإنسان النَّزيه والمحتال، ولا بين عبارات المجاملة والتملُّق، ولا

بـين النيَّـة الصَّادقة والنَّوايـا الكاذبة. هذا المعطى حاسـمٌ، لأنـه يُؤَدّي إلى إعطـاء الأولويَّـة للقانـون بُغيَةَ زجر المخالـف، بصرف النَّظر عـن نواياه الخفيَّـة. مـا دُمنا غير متأكّديـن من صوابِ القصد الأخلاقي، لا نسـتطيع معرفـةَ هل تـصرَّفَ المـرءُ بطريقـةٍ أخلاقيّةٍ، وهـذا هو السَّـببُ الرئيسيُّ الذي يـترُكُ الباب مفتوحا أمام مجال القانون لتنظيم السُّـلوك وفق قواعد جنائيّةٍ ملزمةٍ لا تكترث لسلوك آخر غير السُّلوك الخارجي المُعايَنِ.

يبـدو أنَّ الأخـلاق بهـذا المعـنى غير صالحـة لتدبير أفعـال الناس، ولذلـك فإنَّه يمكـن ضبط اجتماع النَّاس فيما بينهم بناءً على الالتزامات القانونيـة، بدل الُّلجـوء إلى الوازع الباطني الذي ينتـمي إلى الأخلاق. من هـذه الزاويـة نتفهّـمُ معنى أنَّ القانُـونَ «أحقُّ من الأخـلاق بتنظيم أفعال الجماعـة.» في هـذه الحالة، سـواءٌ كان المجتمـع متكوِّنًا مـن الملائكة أو مـن الشّـياطين، يصبـح المجتمع قـادرًا على ضبط سـلوك الأفـراد بفضل اللجوء إلى الرَّدع القانوني.

نجد الدّليل على ذلك في كتابات (إمانويل كانط). نُوردُ هنا ملاحظة (كانط) في مقالة «السلم الدّائم». يعتبر أنَّ مملكة الشَّياطين التي تكاد تَخلُو من أشخاص أسوياء، تستطيع أن تُحقّقَ الهدف من وجود دولة القانون، ما دامت تمتثل للقوانين العامَّة الرَّامية إلى تأمين السّلْم الاجتماعي. لا يَهُمُّنا أن نَعرفَ آنذاك هل يَهْدفُ الأفراد إلى تحقيق مصالح ذاتيّة، ما دام أنَّ

سلوكَهُم حتّى ولو كان أنانيًّا في عُمقه، لا يتعارضُ في ظاهره مع ما يكشفون عنه في سلُوكهم العلاني المتطابق مع القانون. بهذا المعنى، نميّزُ بين مبدأ الشَّرعيَّة legalität ومبدأ الأخلاقيَّة Moralität. حتّى ولو تخيلنا أنَّ المُواطنين كائنات أنانيّةٌ تتّبع وَصيّة (ماندفيل) (Mandeville)،«يجب عليك أن تكون أنانيّا»، قد تُؤَدّي الرَّذائل الفرديَّة إلى فائدةٍ عامّةٍ private vices and public benefits. ما دام المواطنون يَخشَوْنَ القانون، لا يُوجَدُ ما يستدعي منهم أن يَلْتزمُوا بقواعد أخلاقيَّة يتخَلّون بمُوجَبها عن الأنانيّةِ. ذلك أنَّ الأنساقَ الاجتماعيَّةَ غيرَ المتطوّرَة تكتفي بتطبيق القانون لتحقيق الرَّدع، دون أنْ تتساءَلَ عن مدى مشروعيَّة الضَّغط الاجتماعي في إملاء السُّلُوك المطلوب، بينما عرفت المجتمعات الحديثة انتقالًا من القانون الطَّبيعي القائم على الأخلاق إلى القانون الوضعي الذي يَقُوم على التَّهديد بالعقاب. يظلُّ هدف القانون هو العمل على تحقيق استقرار أنماط رُدُود الفعل المُمكنة وتَوَقُّع السُّلوك الذي يُقبل عليه المواطنون في المستقبل. في مُقابل ذلك، لا يهْتمُّ القانون في المقام الأوَّل بتغيير الضَّمائر، ما عدا إذا ما تطلّب استقرارُ المجتمع محاربة الأفكار المتطرّفة والإيديولوجيّات المغلُوطة.

هكذا، بصرف النَّظر عن النّوايا الباطنيّة للأفراد، استطاع القانون أن يَفْرِضَ نفسَهُ سلطةً رَادعةً في مجال الأفعال الجنائيّة، ما دام أنَّه لا يَنْظُرُ إلى المواطن ككائن أخلاقيّ يُحَاسبُ نفسَه قبل أن يُحاسبَهُ غيرُهُ، بقَدْرِ ما يَنظُر إليه كخطر محتمَلٍ يحاسبُهُ القانون على أفعاله الجنائيّة المحتملة. ولذلك تعمل السُّلطات الإداريَّة على حماية المجتمع من المجرمين المحتَمَلين بفضل اتّخاذ إجراءات وقائيَّة عند وجود قرائن قويّة على شبهة أفعال غير مقبولة، مثل وضع المتطَرّفين تحت التَّنصُّت أو اعتقال الإرهابيين قبل الشّروع في تنفيذ جرائمهم. وقد أدَّت الإجراءات الاحتياطيَّة في مجال الحرب على الإرهاب، على سبيل المثال، إلى عدم الاكتفاء باعتقال المتَّهَمين بعد فوات الأوان وعقب ارتكاب الجرم، بل عملت على اتّخاذ احترازات قبليّةٍ ضدَّ الأشخاص الذين يشكّلون «خطورة» فعليَّةً ويقتربون من ارتكاب أفعال إجراميّة «وشيكة». فالأشخاص الذين يُتابَعُون جنائيًّا هم المجرمُون المحتَمَلُون، الذين ينكشفُون قبل الشُّروع في ارتكاب الجناية «الفعليّة».

تحظى القاعدة القانونيَّة بقيمَتها إذا ما ساعدت على التَّقليل من احتمالات المخاطرة والمجازفات التي لا تُحْمَدُ عقباها. ذلك أنّنا قد نصبح كلَّ يومٍ خطرًا على الآخرين، وقد نُحدِثُ بهم ضررًا، مثلَ أن نَنْقُلَ إليهم عدوى الفيروس بشكلٍ غير مُتعَمَّدٍ ونعتدي بذلك على حقّهم في الصّحَّةِ. وعليه، تنبني المسؤوليَّة الجنائيَّة على فحص المسَوّغات المعقولة التي برَّرَت أن يختار المرءُ تعريضَ الآخرِين لخطرِ العدوى أو لخطر حوادث السَّير عند

سياقة السيارة، ولو بنسبة مائويّة تقترب من الصِّفر. يصبح قرار تعريض الناس للخطرِ مقبولًا أخلاقيًا إذا ما أخذت سلامَتَهُم الصّحيَّةَ بعين الاعتبار وتأكَّدت من أنَّ نسبة الخطرِ المحتَمَلِ ضئيلةٌ ولا تنتهكُ حقوقَهُم الأساسيّةَ في الصّحة أو السّلامة الجسديّة، ولو أنَّنا لا نُقرُّ بأنَّ الخطر منعَدمٌ بالكامل. غير أنَّ نسبةَ مسؤوليَّتي الجنائيَّة عن الأضرارِ المحتملةِ تتزايدُ كُلَّما أبديتُ عدَمَ اكتراثٍ بمصالح النَّاس أو سُقْتُ العربة بطريقةٍ متهوِّرةٍ ولم أُقَدِّم الحُجَجَ الكافيةَ التي استوجبت منّي ضرُورةَ المُجازفة برفع احتمالات الإضرارِ بهم. يَتبيَّنُ أنَّ الفوضى تَنْجُمُ بوَجْه عامٍّ عن انتهاك القاعدة القانونيّة؛ ولذلك، ومن أجل تجنُّبِ الفوضى، يضطرُّ السَّائقون إلى الوقوف أمام إشارة الضَّوءِ الحمراء، سواءٌ كان سائقُ العربة ملاكًا أو شيطانًا، سواءٌ كان رزينًا أو متهوِّرًا لا يتصرَّفُ إلّا بدَافع الخَوف من العقوبة، دُون الالتزام بمبدأ احترام القانون.

لكننا نصلُ نقطةً لا بدَّ فيها من تَدَخُّل الأخلاقِ، دون أن يتنافى ذلك مع المساطر القانونيَّة المعتادة، حينما يؤدّي وُجُودُ قوانين ظالمة إلى الاعتراض الأخلاقي عليها.

ما معنى تطبيق الإعدام في جزيرة لا يُوجَدُ فيها إلا شخص واحد على قيْد الحياة، كما ذهب (كانط) إلى ذلك؟ قد نجد قوانين عنصريّة، مثل القوانين الأمريكية التي أبرمت قبل ثورة الزُّنوج أو قوانين الميز العنصري في جنوب أفريقيا التي كانت تمنع السُّودَ من ركوب الحافلات الخاصّة بالسُّكّان

البيض أو تحظر دخول المستشفيات لأسباب تتعلّق بالدّين أو الجنس أو العرق. لمواجهة وجُوه التّمييز التي لا تنبني على مبرّرات معقولة، نفترض وُجُودَ قيودٍ موضوعيَّة تضعُها الأخلاقُ على عمليّة التشريع. نعترض آنذاك على القانون الذي سَنَّهُ المُشرِّعُ، مستندين آنذاك إلى الحسِّ الأخلاقي السَّليم الذي يَنْفُرُ من العواقب الوخيمة التي تَنْجُمُ عن التَّمييز العنصري. وما هو مؤكَّدٌ هو أنَّ القاعدة الأخلاقيّةَ لن تقول بشأن فعل التّمييز بين البشر إنّه عينُ الصَّواب، بل ستقول دون تردُّدٍ إنه سُلوكٌ مُنكَرٌ أو ظالمٌ أو يُجَانبُ الحقَّ unrecht ويُناقضُ الأمرَ بالمعروف. فقد تجاوز (مارتن لوثر كينغ) القوانين الظَّالمة باسْم القواعدِ الأخلاقيَّةِ التي تأمرُ بالمعروف وتنهى عن المُنكَرِ. وهذا يعني أنَّه لا شيءَ يمنع القانون من أن يتضمَّنَ قواعدَ سيّئَةً. وعليه، إذا تُرِكَت القواعد القانونيَّةُ خاضعةً لهوى المُشرِّعِ دون رقيبٍ أخلاقيٍّ عليها، تتوسَّعُ الهُوّة بين القانون والأخلاق، ولا مناصَ آنذاك كما يرى (طه عبد الرحمن) «من أن تتعرَّضَ الأخلاقُ للقصورِ والجمود، فتصيرَ بين أظهُرِنا أشْبَهَ بالأفعال الميتة التي لا قدرةَ لها على تحريكِ العلائق بين الأفرادِ ولا على تعديَّة الانتفاعِ بينهم.» كما يشكّكُ (أبّل) في إمكان وجود دولة حقّ وقانون يخضع فيها الأفراد للقاعدة القانونيَّة دون أن يخضعوا للأخلاق ولمبادئ الأخلاق النَّظريَّة. ويعترض على القول إنّه يمكن إنشاءُ قواعد دولة حقٍّ وقانونٍ آمنةٍ لا يُقْدِمُ فيها الأفراد على السُّلوك اليومي إلا بناءً على دواعٍ أنانيّةٍ خالصةٍ. ويعتقد (أبّل) أنَّ الفصل بين الشّرعيّة والأخلاقيَّة

يتجاهل إشكالية تخليق القانون ولا يجد مبرّرًا أخلاقيًا لاحترام القوانين غير الخوف من العقوبة. وهذا ما يُفضي إلى أشنع ضروب الفساد الأخلاقي الذي يتمُّ تحت غطاء القانون. غير أنَّ (أبّل) يُسَلم ابتداءً بأنَّ من تصرَّفَ بناءً على دوافع أنانيّةٍ لا يُعتَبَرُ تصرَّفُه أخلاقيًا. والحالُ أنَّ الفلسفة التّحليليّةَ تحاول - وفق بعض توجُّهاتها الواقعيّة- أن تُؤسّسُ نظريَّة أخلاقية تراعي تأثير الغريزة الأنانيّة المفطورةِ في الإنسان. ومع ذلكَ تظلُّ الفكرةُ الأساسيَّةُ صائبةً وهي أنّه من الواجب علينا أن نقوم بتسديد مسار القانون إذا ما حاذ في مساره بطريقة **فاضحة** عن المبادئ الأخلاقيّة الكبرى.

من القانون إلى الأخلاق التطبيقية: تخليق المجتمع بين القانون والدِّين:

يظهرُ أنَّ قيمة الأخلاق تظهر عند وجود تعارض **فاضح** بين القاعدة القانونيّةِ والقاعدة الأخلاقيّةِ. ولذلك يعتبر بعضُ الفلاسفةِ أنّه لا يخلو إمّا أن تتحوَّلُ المبادئُ الأخلاقّيةُ آنذاك إلى مبادئَ قانونيّةٍ وإما أن تتحوَّلَ المبادئُ القانونيّةُ إلى مبادئَ أخلاقيّةٍ.

عندما انتقل المجتمع إلى ضبط سلوك الأفراد داخل الحياة الجماعيّة المشتركةِ اعتمادًا على القانون بدلَ الأخلاقِ، قام على مُسلَّمةِ أنَّ الأخلاقَ شأن فرديٌّ ومسألة ضميرٍ. ولا يحكُمُ الفيلسوف على صواب الأفعال أو فسادها بقدر ما يُعيدُ صياغة المبادئ الأخلاقيَّة التي تبرِّرُ اختيارات الفاعل

(دينيّة، أو منفعيّةٍ ذرائعيّةٍ أو بناءً على الواجب الكانطي)؛ ولا يفرضُ الفيلسوفُ على المرءِ اختيارًا بعينه. وإذا ما كانت الأخلاقُ النظريّةُ عاجزةً عن إلزامِ الفردِ باحترام مرجعيَّةٍ فلسفيّةٍ واحدةٍ، فإنَّ ظهُورَ خاصيّةِ الإلزامِ في السُّلوكِ الأخلاقي قد ينجُمُ عن المرجعيّةِ الدّينية التي تتّخذ فيها القيمُ طابعا شرعيًّا واجتماعيًّا. هكذا، تنتمي الأخلاق النظريّةُ في ذهن (طه عبد الرّحمن) إلى حضارةِ القول التي تكتفي بأخلاق الموعظة وتكتفي بالمُناقشة الجدليّة في الأخلاق بدل الممارسةِ الخُلُقيّةِ. ويتّفقُ (طه عبد الرّحمن) مع (أبّل) في القول إنَّ القانون لا يكفي، ما دُمنا محتاجين إلى الأخلاق، ولو أنّه ذهب أبعد من (أبِّل) في تنزيل الأخلاق منزلةَ القانون. فالخُلُقُ «فعلٌ موجَبٌ إيجابَ الفعل القانوني، أي أنه مِثله لا يجوز تركُهُ، وفي تركه مهلكة للفرد والجماعة معا؛ وإذا كانت علامة الواجب هو تعرُّض تاركه للعقاب، فإنَّ تارك الفعل الخلقي في مرتبة التّأييد يستلزم العقاب، لكن بالطبع لا تُشرف بالضرورة على هذا الجزاء سلطةٌ خارجيّةٌ ذاتُ جهازٍ جنائيٍّ، وإنما تُشرف عليه سلطة داخلية ذات توجيه إلهي»

غير أنَّ الحلَّ التقليديَّ الذي اقترحه (طه عبد الرحمن) بفضل اللجوء إلى الوازع الدّاخلي لا يَظهَرُ وجُوبًا في السُّلوكِ الخارجي، وهذا ما استدعى صياغة القاعدة القانونيَّة التي تَصلُحُ للحفاظ على مملكة الشياطين والملائكة تحت السَّيطرة. وقد استبق (طه عبد الرّحمن) هذا الاعتراضَ واعتبر أنَّ الأخلاق النظريَّة لا تُوجبُ الامتثال للمبادئ التي اقتنع المرء

بصلاحيَّتها، نتيجة وجود بَوْن شاسع يَفصلُ المبادئَ عن تطبيق المبادئِ؛ واقترح بديلًا حاسمًا في مُقابل الإلزام القانوني. لا نحتاج إلى الاقتناع بمبادئ الأخلاق اقتناعًا صوريًّا وبصورةٍ مجرَّدةٍ بقدر ما أنّنا نقتدي عادةً بسلوك من سنّوا سنّةً حميدةً واستحقّوا الاقتداء وارتقوا في ذهننا إلى مستوى النموذج المحتذى. لم يحقِّقْ الاقتداءُ بكتب الموعظة يومًا ما الأهدافَ الأخلاقيّةَ مثلما ما حقّقه الاقتداءُ بالوالدين وبالمعلم والجار وإمام المسجد، وما إلى ذلك. وقد يُؤدّي الاقتداءُ بالنماذج الحيّةِ المألوفة في حياة الإنسان، في ذهن (طه عبد الرحمن)، إلى نتائج أفضل من النتائج التي تؤدّي إليها السّنن الميتة أو المبادئ التي نؤمن بها. فقد عرفت بلاد الإسلام على امتداد القرون المتأخرة طرقًا اتّجهت إلى علم السُّلوك واعتبرت أنَّ «مبدأ الاقتداء الحيّ يوجب على المتخلّق أن لا يعتمد في تخلُّقه على نفسه ولا على ميّت أو غائب، وإنّما ينبغي أن يعتمد على شخص متخلّق غيره يَكُونُ على قيد الحياة وعلى شرط الحضور». وقد كان سندُهُ في ذلك هو أنَّ المتخلِّقَ «يريد أن يتخلَّقَ بطريق الاقتداء الحيّ، لا بطريق التأمل المجرد.» تشترك مبادئ السُّنّة (سنّة الأنبياء والصالحين والعلماء) ومبادئ الأخلاق في صفة مشتركةٍ لدى (طه عبد الرحمن) وهي أنّها موضوع تأمُّلٍ مُجرَّدٍ لا يفي بمقتضيات العمل. بما أنَّ النُّصوصَ الميتةَ والنَّظريات الأخلاقيَّة لا تفيد في توجيه السلوك بصُورةٍ مُلزمةٍ على قدْر إلزاميّة القاعدة القانونيّة، تتحول أخلاق القدوة إلى عدميّة أخلاقيّةٍ. إذ إنّنا لا نستطيع ردم الهوّة بين الأخلاق النظريَّة

والسُّلوك اليَوْمي، دون أن يستدعي ذلك منّا أن نتخلى عن البحث عن استثمارها في المجالات التي تحتاج إليها.

وقد اعتبر بعضُ الفلاسفة أنَّ بعض المبادئ الدّينية في مختلف الأديان قد أثَّرت بصورة متباينةٍ في سلوك المتديِّن وغير المتديِّن، دون أن نغبنها حقّها في الوجود. لا جدال في أنَّ الطبيعة البشريّة، في بعدها البيولوجي تتصرَّف وفق غريزة البقاء، وتعتبر أنَّ المبادئ الأخلاقيّةَ قد تصبح عائقًا يَحُول دون ذلك. ولذلكَ فإنَّ كلَّ من يرفع إرادةَ الحياة النيتشويّة يستهين بمبادئ الأخلاق التي تفد من المرجعيَّات الدّينيّة. في هذا الإطار، يعتقد (إميل برونر) أنَّ العدميّةَ الأخلاقيّةَ أنجبت (نيتشه) و(موسوليني) و(هتلر)، كما أصبحت عقيدةَ الدّولة الشُّموليّة، «وإذا لم نُرِدْ أن يَحْصُلَ ما يتحقَّقُ في الدّولة الشُّموليّةِ، لا يتبقى أمامنا حَلٌّ آخرُ يَخرُجُ عن الأخلاق المستقلّةِ بذاتها، بل يعود إلى الأخلاقِ المبنيّةِ على الإيمان.» لا تنبني كلُّ المبادئ الأخلاقيَّة، جملةً وتفصيلًا، على الدّين، ولكنَّ بعضها أقرب إلى الدّين من مبادئ أخرى. وقد اعتبر كثير من علماء الإسلام أنَّ مبادئ الأخلاق وحقوق الإنسان ترجع في أصولها إلى الإسلام، بنفس القدر الذي ترجع فيه لدى (برونر) إلى المسيحيَّة. فقد عمل علماء الإسلام على تقريب حقوق الإنسان من «حقوق العباد» وعلى إبراز استقرارها وثباتها بما أنّها «ليست حقوقًا طبيعيةً تمنحها جهةٌ قانونيَّة أو مؤسَّسة مجتمعيَّة، وإنّما هي وَضْعٌ إلهيٌّ أراده الله للإنسان»، وقد ظهرت الإعلانات الإسلاميَّة لحقوق الإنسان

(مثل إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، سنة 1990) كمرجعية أخلاقيَّة تحُثُّ على مبادئ الكرامة والعدالة والمساواة كقيم مشتركة وعالمية؛ وذكر (برونر) من الزَّاوية المسيحيّة أنَّ حقوق الإنسان وكرامة الإنسان والأمرَ بحُبِّ الإنسانِ لأخيه الإنسان

«ليست وقائع طبيعيّةً، بل هي مسلّمات لا يخلو، إمّا أن تكون معلّقةً بكاملها في الهواءِ دون أن تمتلك قدرةً على الإقناعِ أو أن تكون مؤسَّسَةً داخل فهمٍ دينيٍّ للإنسان. ونحن نجد الشعور بالرّهبة أمام كائنٍ خلع الكرامةَ على الإنسان ووضع الحقوق في متناوله وطالب بحُبِّ القريب، خلف مطلب حقوق الإنسان ومبدأ الكرامة البشريّة.»

وقد كانت محاولات تأسيس كلِّ مجالات الأخلاق على المرجعيّة الدّينيّة، سواءٌ في الإسلام أو في المسيحيّة، ردَّ فعلٍ على محاولة تأسيسها على مبادئ ذاتيّةٍ ومستقلّةٍ بعيدًا عن الدّين أو العُرف. فقد ذكر (توغندهات) مثلا أنّنا لا نستطيع «طرح إشكاليّة البحث عن أخلاق مستقلّةٍ إلا إذا ما ميَّزنا ما بين التَّأسيس السُّلطوي التّابع والتّأسيس المستقلِّ لمثل هذه الأنساقِ المعياريّةِ.» تقوم الأخلاق المستقلّة لدى هذا الفيلسوف على مبادئ عقليّةٍ أو متنوِّرةٍ لا تصلها صلةٌ بالمرجعيّةِ الدينيّةِ، بينما يُصرُّ فلاسفةٌ آخرون على اتّخاذ الموقف المعاكس وإقامة الأخلاق على أسس دينيّةٍ. ونتيجةً لذلك، تحاول الفلسفة التّحليليّةُ، خاصّةً في التيّار الذي ينتسب إلى (فتغنشتاين)،

ألا تختزل الأخلاق في قاعدة ثابتة، بل تحاول تقطيع قضايا الأخلاق إلى مجالات متباينة، وفحص كلِّ مجال وفق الإشكالات التي يطرحها. وهي تحاولُ خلال ذلك اعتماد آليات تبادُل الحجاج في مواضيع ملموسة تتطلَّب استدعاء أمثلة حيّة. ولذلك تدخل هذه المناقشة الفلسفيَّة للأخلاق في الفلسفة التّحليليّةِ ضمن إشكاليَّة الأخلاق التطبيقيّةِ تمييزًا لها عن الأخلاق النظريَّة. وهكذا، سنعالج في الفقرة الأخيرة إشكاليَّة المسؤوليّة بين الفلسفة والقانون، منطلقين من القول إنَّ أيَّ واحدٍ منّا يُمثِّلُ خطرًا محتملًا من النَّاحية الأخلاقية على أيِّ واحدٍ. كيف ذلك؟

الأخلاق التطبيقية والمسؤولية:

سواءٌ كان الفعل مقصودًا أو غير مقصودٍ، يُعتَبرُ انتهاكُ القانون جنايةً يتحمَّلُ الجاني مسؤوليّتها، ولو كان يجهل المادَّةَ القانونيّةَ المنتَهَكَةَ. إذ ترتبط المسؤولية الجنائيّةُ responsabilité بإمكان تَحَمُّلِ تبعاتِ الفعل answerability.

تشيرُ المصادرُ التّاريخيَّةُ إلى أنَّ المسؤوليّةَ كانت مصطلحًا مستعملًا في الفقه القانوني من أجل الإشارةِ إلى «الإجابةِ respondere, responsum (في الأصل اللاتيني) التي نَرُدُّ بها على توجيه صكّ الاتّهامِ، بعد الإدلاءِ بالمُسوغاتِ الكامنةِ خلفَ فعلٍ ما أو عواقبه.»

تتطلّبُ هذه المسؤوليةُ أن يكون الشخصُ قد أصبح راشدًا أو مُكلَّفًا

أو مُؤهَّلًا. وعندما يكتسبُ المرءُ **أهليّةَ تَحَمُّلِ** المسؤوليّةِ، يصبح ذاتاً أخلاقيّةً وذاتاً دينيّةً وذاتاً قانونيّةً. تعني المسؤوليّةُ القانونيّةُ استعدادَ المرءِ لتَحَمُّلِ التّبعاتِ، كما تسمح له بالتَّنَصُّلِ منها كاملاً أو جزئياً منها إذا ظهرَت مُسوِّغاتٌ تُبرِّرُ **ترخيصَ** permission الاعتداءِ على حقوقِ الغيرِ التي تقع تحت حماية القانون. يضطرُّ الفاعلُ إلى الدّفاعِ عن نفسه أمام هيئةٍ قضائيّةٍ للتنصُّل من الأفعال التي اقترفها في الماضي (وتعريض حقوق الغير للخطر أو للانتهاك) أو حاول اقترافَها، سواءً سواءٌ كانت مسؤوليته عنها فرديّةً أو كانت جماعيّةً.

يستند المنظورُ الموضوعيُّ للفعل الجنائي بشكلٍ خاصٍّ إلى المسؤولية السببيَّة. وقد اقترح (غاردنر) تعريف المسؤوليَّة كالتَّالي: «تعني المقدرَةَ على الإجابة وردِّ الفعل، وبعبارةٍ أدقَّ هي المقدرة على أن نُدليَ بتقريرٍ عن ذواتنا وأن نجيب عن السُّؤالِ، 'لماذا فعلت هذا؟'» والشخص غير المسؤول يختلف عن الشخص **غيرِ المُبالي** indifférent، لأنَّ غيرَ المُبالي لا يطرحُ على نفسه هذا النَّمَطَ من الأسئلةِ، فلا يعتبرُ نفسَهُ معنيّاً بها، ويحقُّ له ذلكَ حسب رأيه، بما أنَّ اللامبالاة الجنائيّةَ تحصُلُ حينما يستهتر الفاعلُ بمَصالحِ الغير ويختارُ تعريضها للخطرِ، دُون وجُودِ مُبرِّرٍ مشروعٍ. لا يحقُّ لغير المُبالي أن يجعلَ العالمَ أسوأَ ممّا كان عليه من قبل، في أعقاب الخطرِ الذي صدر منه، ولو أنّهُ لم يَكُنْ مُلزَماً بأنْ يجعلَ العالمَ أفضلَ حالاً.

في مُقابل التَّصوُّرِ الموضوعي الذي ينظُرُ إلى نتائج الأفعال وليس إلى النّوايا، يقوم التصورُ الذّاتي للأفعال على أسسٍ فلسفيّةٍ تحظى بأهمّيَة كبيرةٍ لأسبابٍ فلسفيّةٍ وبيداغوجيّةٍ واجتماعيّةٍ. يسمح هذا المنظورُ بشرح المفاهيم الجنائيَّة وبيان مسؤوليَّة الفرد وحدودها؛ ويبدو أنَّ المنظورَ الذّاتيَّ يشتغلُ أكثر على المواقف الذهنيّة والمعرفيّةِ للأفرادِ وكيف يُمكن دفعُهُم إلى تقييمٍ مستمرٍّ للأسباب التي دَفعَتْهُم إلى تعريض الناس للمخاطِر أو للأضرارِ؛ كما يشتغل على معرفة حدودِ المسؤوليَّة الجنائيَّة عن الأفعال، كما تظهر في الأعذار excuses والذرائع justifications وفي الإكراه contrainte. لذلك فإنَّ الأخلاق التطبيقيَّة تفرِضُ علينا توعيَّة الفاعل بأولويَّة مراعاةِ المسؤوليةِ الجنائيّةِ، من بين مختلف أوجُه المسؤوليَّات المعروفةِ. يجُوز لي مثَلًا أن أُلحِق الأذى بشخص آخر إذا ما كنت أملكُ ترخيصاً أو مُسَوّغاً أخلاقيّاً يبرِّرُ القيام بذلك؛ إذا ما كنت طبيباً جرّاحاً قد أبتُرُ قدمَ مريضٍ في حالةِ الطوارئ. في هذه الحالة أمتلكُ حججاً مقنعةً قد يتقبَّلها القضاءُ، ولكنني في حالاتٍ أخرى لا أملكُ حججاً مقبولةً، فيتحوَّل الهدفُ من مُجرَّدِ إلحاق الأذى إلى فعل الشرِّ، لاسيّما أنَّ الشرَّ قد ظَهرَ تاريخيا قبل أن يظهرَ الشعورُ بالذَّنبِ وقبل أن تظهَرَ المسؤوليّةُ الجنائيّةُ، ومن بعدها المسؤوليةُ الأخلاقيّةُ التي نحتكم إليها في استحسان الأفعال والتَّأنيب عليها.

الأخلاق التطبيقيّة والمسؤوليّة المهنيّة:

عندما انتقلنا من الأخلاق عامَّةً إلى **المسؤوليَّة** انتقلنا في الحقيقة من المسؤوليَّة الأخلاقيَّة الفرديَّة إلى المسؤوليَّة الجماعيَّة التي تقُوم على التَّفاعُل بين الأفراد. بينما كانت المسؤوليَّة الأخلاقيَّة من قبل في أخلاق الواجب مسؤوليَّةً فرديَّةً وذاتَ صلاحيَّة عامَّة وكونيَّة، أصبحت المسؤوليَّة الاجتماعيَّة والمهنيَّة مرتبطةً بالأعراف والقيم الجماعيَّة والقوانين المنظّمَة للمهنة والمراسيم والأنظمة الداخلية للمؤسسات وميثاق الشرف بين أعضائها، حسب ترتيبها المعروف. وهكذا، أصبحت ممارسة بعض المهن تقتضي أداءَ قَسَم المهنة، كما يفعل الأطباء والمحامون، أو كما يفعله غيرُهُم بصورة فردية أو جماعية، مثل القَسَم الذي يؤدّيه الوزراء وكبار المسؤولين عن القطاعات الاجتماعيَّة الحيويَّة. وقد توجد قطاعات كثيرة لا تقلُّ أهمّية عن القطاعات السَّابقة ولكنها لا تتطلَّب أداء القَسَم، دُون أن يعني ذلك أنَّ الشُّعور بالمسؤوليَّة محدودٌ في هذه القطاعات.

سواءٌ ارتبطت ممارسة المهنة بأداءِ القَسمِ أو عدمِ أدائه، توجد قواعد عامَّة في القانون كما توجد في المسؤوليَّة المهنيَّة. هذه القواعد ليست موجودةً في النصّ، ولكنها تشبه القوانين المنطقيَّة التي يعتمدها القاضي ضمنيًّا في أحكامه؛ كما تشبه المسؤوليَّة الأخلاقيَّة العامَّة، مثل القول «إن تطبيق الالتزاماتِ والواجباتِ المهنية أو الناجمة عن التعاقدِ تتجاوز الاقتصارَ على

المسؤوليَّة عن المهامّ».

يقُومُ الطبيب أو عالم الأحياء والنَّباتات بتجارب على الفئران، بحكم التزاماته المهنيَّة، ولكنَّه لا يَقُومُ بها على البشر إلا بعد موافقتهم، لأنه مُلزَم بمراعاة قواعد أخلاقيّة عامَّة مثل احترام الإنسانيَّة في شخص موضوع التَّجربة واحترام الكرامة البشريَّة؛ وهو مُلزَمٌ في ذات الوقت بالتَّنفيس عن كربة النَّاس والحفاظ على جودة الحياة. يشترك الطَّبيبُ أو عالمُ الأحياء مبدئيًّا مع باقي زملائه في نفس المبادئ الأخلاقيَّة العامَّة، لكنَّ الأطبَّاء والعلماء عامَّةً قد يختلفون فيما بينهم في المعنى الذي نخلعه على مفردات «الحفاظ على النوع» في حالة الإجهاض، كما قد يختلفون فيما بينهم في فهم معنى وتقدير مدى خطورة التَّعديل الجيني أو استنساخ الخلايا أو تربية الخلايا الجذعية أو الموت الرحيم.

بطبيعة الحال، ظهرت اللّجان الأخلاقيَّة عبر العالم من أجل إخضاع هذه القضايا المعيارية الشَّائكة لمناقشة مشكلة حريّة العلم من الزّاوية الأخلاقيَّة. كما ظهرت هذه اللجَان لمناقشة الحالات الخاصَّة التي تَبُتُّ فيها قوانين البلد. لكنَّ المبادئ الأخلاقيَّة العامَّة تُشَكّل جزءاً معياريًّا من المنظومة الإداريَّة والتعليميَّة، وتُتيح الاستفادة المتبادلة من الخدمات أو من الأبحاث المشتركة أو من منتوج البحث العلمي.

نضيف إلى ذلك أنَّ الحصول على وظيفة جديدة أو إسناد مهمَّة أو

مسؤوليّات جديدة تتطلب التّسليم بأنَّ الموظَّف الجديد أو المسؤول يتعهَّد ضمنيًّا باحترام المبادئ الأخلاقيَّة العامَّة بخصوص النَّزاهة والاستقامة وحفظ أسرار المهنة ومراعاة المساواة بين الناس. يشترك كلُّ المنتمين إلى فريق العمل ضمنيًّا في هذا التعهُّد، دون أن نُثْبتَهُ في بنود قانونيّة خاصّة، ويتحوَّل هذا التعهُّدُ على هذا النَّحو إلى مسؤوليَّة جماعيَّة.

الأخلاق التطبيقيَّة والمسؤوليَّة الجماعيَّة داخل المجتمع في مواجهة الأوبئة:

أصبحت الأخلاق التطبيقيَّة مطالَبةً اليوم بوضع أولويّات العلاج، لاسيما بعد تفشّي داء كورونا المستجدّ. نطرَحُ جملةً من الأسئلة الأخلاقيّة التي تشغل بال المشتغلين على قطاع الصّحّة العموميّة: هل يجب تفضيل معالجة مرضى السّيدا قبل علاج مرضى كوفيد التَّاسع عشر؟ أم يجب أن يظلَّ واجب العلاج في الحالة الأولى مرتبطًا بأداء مصاريف إضافيّةٍ أو أداء واجبات تأمين جديدة، حتّى يستفيد مريض السّيدا من العلاج؟ إذا كان المجتمع هو الذي يُوفّر التأمين الصّحي على المرض، فإن الطبيب سيبذل كامل جهده لتأمين العلاج، أمّا إذا ما كانت نسبة العلاج مقترنةً بنسبة التّأمين الصّحّي الاختياري على المرض، فإن الطبيب مخَيَّرٌ في العلاج على قدر نسبة التأمين الاختياري للمريض. وهكذا، ستطرح الأخلاق الطبّية مشكلة حقِّ المرضى في العلاج وإلزام الطبيب باحترام قسم المهنة؛ سيصبح الطبيب ملزمًا آنذاك بمراعاة وجود أشكال متباينة من التأمين، حتّى ولو لم يكن متفقًا مع سياسة التّأمين المتَّبَعَة. يخضع المريضُ المؤَمَّنُ للتَّأمين الإجباري في القطاع العام أو للتأمين الاختياري الغالي في القطاع الخاص. ويواجه الطبيب والمرضى أشكالا مختلفة من العلاج في المصحَّات الخصوصيَّة وفي المستشفيات العموميّة. نتساءلُ من النّاحية الأخلاقية هل يحقُّ للطبيب أن يُفَضّل المبادرة إلى فحص الزّبائن القادرين على أن يدفعوا أكثر؛ لكنَّ

المشكلة هي أنَّ مرضى القطاع العام سيشعرون آنذاك بالحاجة إلى الاستفادة من خَدَمات أطبّاء القطاع الخاص إذا ما أرادوا أن يحظوا بعناية أكبر. ذلك أن المستشفيات العمومية في القطاع العامّ لا تتوفَّر في معظم البلدان النّامية على الأجهزة والمُعدّات الطبية اللازمة لإجراء الفحوص الدّقيقة؛ كما أن كبار الأطباء يفضّلون الاشتغال في العيادات الخاصة التي توفّرُ لهم التَّدبير الإداري المناسب. ولذلك، فإنَّ الطبيب المنتمي إلى المستشفى العمومي ملزم بأن يتساءَلَ ماذا يتوجب عليه أن يفعله من زاوية أخلاقية في الظُّروف الصعبة عند غياب الأجهزة، وهل يَجُوزُ له تقديم تبرير أخلاقي يتقبَّل بمُوجبه وجود منظومة صحّية متهالكة في المستشفيات العموميّة. وقد ازداد الإحراجُ الأخلاقيُّ خلال تفشّي جائحة كوفيد نتيجةَ الإهمالِ الذي عرفه المرضى بأمراض لا تحظى باهتمام الرّأي العامّ. فقد يعاني المصابُ بمرض نقص المناعة **المكتسب**، أي المَريض بالسّيدا، وكذلك قد يُعاني المُصابُ بنقص المناعة **المولدي** طوال حياته من مشكلة لم تكن له فيها يَدٌ منذ البدء. وليس من الإنصاف أن نهمل علاج مرض لم يكن المريض مسؤولا عنه، حسبَ وجهةِ نظر المريضِ؛ وليس من الصّواب أخلاقيًّا أن تَرفُضَ شركةُ التأمين تغطيَّة مصاريف هذا المرض المزمن، بحكم أنَّ التأمين الاختياري - بحُكم التّعريف- لا يغطي مصاريف يعلم أنّها مفروضة مدى الحياة. وإذا ما تعاظمت مصاريف المرض المزمن أو الأمراض النَّادرة لدى المرضى الذين لم يتَّبعوا حمية صحّية ناجعة يؤدّي ذلك إلى إرهاق ميزانيَّة المستشفيات

وزيادة نسبة الضَّرائب والرفع من تكلفة التَّأمين. وعليه، نحن لا نُنصف الإنسان الذي اتَّخذ كاملَ الاحتياطات الصَّحية حتّى لا يَقع مريضًا حينما نطالبه بما لا يُطاق، أي حينما نفرْضُ عليه أداء نسبة إضافيّة مضاعفة من الضَّرائب من أجل علاج المريض الذي لم يأخذ الاحتياط الكافي أو كان متهوّرًا في نظامه الغذائي، أو كان مُدمنًا على التدخين أو على الرياضات العنيفة.

ويطرح فلاسفة الأخلاق إشكالا آخر يتعلق بغياب الإنصاف في أمل الحياة نتيجة الفقر. فإذا ما كان العلاج النّاجع للمرضى يختلف باختلاف متوسّط الرّاتب الشّهري، فإنه يوجد احتمال أن يموت الشخصُ المحتاج قبل الإنسان المُوسر؛ وهذا ما يتعارض مع المبدأ الأخلاقي الذي يقول إنَّ الإنسان، سواءٌ كان فقيرًا أو غنيًّا يحظى بنفس الكرامة وبنفس الحقِّ في الحياة. تجد الأخلاق التطبيقيَّة نفسها أمام مشكلة، وهي لا يَخْلُو إمّا أن تَدْعُوَ إلى تقديم نفس العلاج إلى الجميع على قدم المساواة، سواءٌ كان المريضُ غنيًّا أو فقيرًا، أو سواءٌ تسبّب في مرضه أم لم يتسبّب فيه، وهو ما سيؤدي إلى ارتفاع التَّكاليف ونسبة الضَّرائب وإثقال كاهل المستشفيات؛ وإما أن تطالب الأخلاقُ التطبيقيّةُ بمعالجة المرضى على قدر نسبة الأداء أو مستوى التغطيَّة الصّحيّة، وفي هذه الحالة لا يتساوى جميع النَّاس أمام المرض. وإذا ما شئنا أن نتعامل بسواسيّة مع جميع المرضى للاستفادة من حقِّ العلاج، يجب على الأغنياء أن يساهموا بنسبة أكبر في مصاريف العلاج، بينما لا

يُفَضّل كثير من أصحاب الدَّخل المرتفع زيادةً غير مُبَرَّرَة في نسبة الضَّرائب. وقد ارتأى بعض الفلاسفة، على خلاف الرّأي السَّابق بخصوص الزّيادة في الضَّرائب، أنّه لو كان الرَّفع من نسبة الضَّرائب هو الثّمن الذي ينبغي دفعُهُ من أجل ضمان العيش في بلاد آمنة تتمتع بالمساواة والاحترام المتبادل، وفق تصَوُّر موضوعي للقيمة الأخلاقية، لما امتنع الأغنياء عن قبول زيادة في ضرائبهم. غير أنَّ هناك من يعترض على هذه الدّعوى بالقول إن الأخلاق تقترن بتحصين المصالح المكتسبة التي لا يجوز التفريط فيها، ولذلك يوجد من بين الناس حسب (بفانكوخه) مَنْ لا يبالي بالعيش داخل مجتمع يقوم على مبدأ المساواة مع باقي الأفراد.

وقد ساهم (راولز) في هذا الجدال حينما اعتبر أنَّ الصّحة والبقاء على قيد الحياة «خيرات أساسيَّة» بلغت درجة أهمّية تُلزِمُ الدولة بحمايتها، مثل حماية الطفل الذي فقد والديه أو حماية العامل الذي فقد عمله. ولكنْ إذا ما أصيب شخص بمرض نادر لا تَصْرف المستشفيات أموالا باهظة لعلاجه؛ ولذلك قد يموت هذا الشخص مبَكّرًا بالمقارنة مع آخرين. وبما أنّنا نلاحظ أنَّ أموالا باهظةً قد تُصرَفُ في السياحة بدل أن تُصرَفَ في دراسة مرض نادر، فإنّ ذلك يعني أنَّ الحياة لا تحظى دومًا بقيمةٍ مطلقةٍ، سواء كانت حياة مريض مصاب بمرض نادر أو مريض بمرض معروف، بما أنَّ قيمة الحياة مقترنة بالقدرة على حمايتها بواسطة الدَّخل المُناسب. ولذلك جاء مقترح (راولز) الذي يدعو إلى صرف الأموال لصالح الأقل حظًّا least advantaged، للحفاظ على مبدأ الإنصاف في نظرية العدالة. قد يعتبر البعض أنّه ليس من الإنصاف أن يسافر البعض في رحلةٍ سياحيّةٍ حَوْلَ الكرة الأرضية، بينما يموت مريضٌ في سن الرابعة عشرة، ما عدا إذا ما وضعنا إعانات خاصَّةً إضافيّةً لمثل هذه الحالات، أي إذا ما قبلنا مسلّمات الموقف غير المتحيّز في التَّعامل المنصف مع كل الخيرات الأساسية في الوضعية الأصليّةِ كما يرى (راولز).

من المسؤولية الجنائية إلى التبرير الأخلاقي:

إذا ما كانت الأفعال التي نتحمّلُ بخصوصها مسؤوليةً جنائيّةً، سواءٌ

أفرادًا أو دولةً، نحتاجُ في ذلك إلى تبريرٍ أخلاقيٍّ. لا نعني بذلك تبريراً يقوم على نظريّةٍ فلسفيّةٍ، بقدرِ ما نعني الاستنادَ إلى مُسَوِّغاتٍ شخصيّةٍ أو اجتماعيّةٍ لا يعترضُ عليها أحدٌ من حيث المبدأ. بالمُقابل، إذا تعذَّرَ علينا إيجادُ أيِّ مسوّغٍ أخلاقيٍّ لتبريرِ الأفعالِ الجنائيّةِ أو التماطل في علاج المرضى، نعتبرُ آنذاكَ أنَّ التبريرَ الأخلاقيّ يتعلَّقُ بواجبٍ أخلاقيٍّ Déontologie لا يحقُّ انتهاكُهُ. «فعندما نتحكّمُ في الآخرِ ونستعمله لخدمةِ أهدافنا الشَّخصيةِ، حتّى ولو كانت غيرَ ذاتِ قيمةٍ كبيرةٍ، يعني ذلك إظهارَ احترامٍ غير كافٍ تُجاهَ الشَّخصِ. لا تستطيع كفّةُ المسوِّغاتِ أن ترجحَ كفَّةَ المخاطر في مثل هذه الحالاتِ.» يفترضُ معيارُ أخلاقِ الواجبِ عدمَ جوازِ إدانةِ بريءٍ مقابل جريمةٍ لم يرتكبها ولا يُجيزُ استغلالَ عدمِ التَّناسُبِ بين الجنايةِ والجريمةِ مطيّةً للرّدعِ العامِّ، أو إسقاطَ طائرةٍ مدنيَّةٍ والتَّضحية بركّابِها من أجل إنقاذ عدد أكبر من النّاس في المدينة. وهناك من يعترضُ على حُكمِ الإعدام بدعوى افتقاره إلى مُبرِّرٍ أخلاقيٍّ مقبولٍ كوسيلةٍ لردعِ الجُناةِ المحتملين. إذ لم يوجد جسدي ولا عملي ولا موهبتي من أجل خدمةِ مصلحةِ الغيرِ، حتّى ولو كانت المصلحةُ أسمى. إذا جاز أن نعتبرَ أنَّ النّهيَ عن استعمال الإنسان **أداةً** هو مبدأ أخلاقِ الأمر القطعي أو حقوق الإنسانِ، فإنَّ المُبرِّراتِ الأخلاقيّةَ الأخرى التي نستندُ إليها في تقرير المسؤوليَّة أو في نفيها تستندُ إلى مُبرّراتٍ شخصيّةٍ مفتوحةٍ ومتباينةٍ. فقد يجد شخصٌ ما «أنَّ الدّواعي التي حملته على تجنُّبِ الخطرِ وبالتالي على ارتكابِ الجنايةِ - مثل حماية

سلامته الجسدية أو سلامة أسرته- قد تَرْجَحُ المسوغاتِ الأخلاقيّةَ التي كانت ستجعلُ فعله مُداناً في ظروفٍ أخرى.» بل ويعتبر (ألكساندار) و(فرزان) أنه يحقُّ لنا في بعض الأحيان أن ننتهك الأمرَ القطعيَّ الكانطيَّ الأخلاقيَّ «لأسبابٍ شخصيّةٍ»، مثلَ أن نستعملَ إنساناً بريئاً درعاً واقياً لحماية أنفُسِنا من خطرٍ محدقٍ أو لحمايةِ من نُحبُّهم من الخطر. بشكل عامٍّ، إنَّ التمييزَ بين السُّلوكِ الأخلاقي وغيرِ الأخلاقي يظهر في الاعتبار الكافي الذي نُكِنُّهُ للحقوق المحميَّةِ بالقانون. تكتفي النظريةُ الأخلاقيةُ بفحصِ التأثيرِ الذي تُمارسُهُ أفعالُ الآخرين علينا، وبتقديمِ فحصٍ لما يُشكِّلُ جوهرَ الضَّررِ، وبفحصٍ عامٍّ لأجناسِ المصالحِ المحميَّةِ ومتى تكون كذلك. ولذلك اختلفت مواقف القانون من الأخلاق؛ فقد اعترض كيلزين من منظور المذهب الوضعي على تدخُّل الأخلاق في القانون، بينما أبرز هارت قدرة الشُّعور بواجب احترام القاعدة القانونية على إدماج البحث الأخلاقي في صلب القانون؛ وفي الأخير، أبرز دووركين أنَّ منظومة القانون لا تكتمل إلَّا إذا ما رجعت إلى الموروث الإنساني في مجال القيم والمبادئ والأعراف الأخلاقيّة.

يعتبر المنظور الوضعيُّ الخالص مع (كيلزين) (Kelsen) أن المجتمع لا يحتكم لزوماً إلى مشترك أخلاقي. «فكل واحد منا حرٌّ» في الكيفيَّة التي يُطوِّرُ فيها علاقاته المتبادلة بالآخرين. «وما دام أنَّ المرء لا يحسُّ بأي ارتباط يربطه بالتَّنشئة الاجتماعية وبأنماط الحياة التقليديَّة، فإنه يصبح حرّاً في أن يقرّر مصيره بنفسه، ويُقرِّرُ مع من يريد إقامة علاقات شخصيَّة وبأيَّة

طريقة ووفق أيَّة شروط.» والنَّتيجة هي استبعاد التمثلات الإيديولوجية والأفكار الميتافيزيقية والقيم الجماعية. ولا نجد تعريفًا واضحًا لا التباس فيه لأسمى القيم، بما في ذلك قيمة العدل، ما دام أنّ القاضي لا يعتمد هذه القيمة في تعليل أحكامه. ولذلك وجب تنزيه القانون عن الأخلاق.

دافع (هارت) (Hart) من بَعْدِ(كيلزين) عن موقف ثان وضعيّ كذلك، ولو أنَّه أكثر ليونةً من موقف كيلزن ويعتبر بموجبه أنَّ القيم الأخلاقيَّة حاضرة داخل القانون من زاوية احترامه والشعور بواجب الالتزام الأخلاقي به. مثلا، يوجد فرق بين المستشرق الفرنسي الذي يشرح أحكام القانون المغربي لطلبة الجامعة الفرنسيّة، وهو يشعر أنه غير معني شخصيًّا بالقانون المغربي، بينما يُدرّس الأستاذ المغربي الأحكام القانونية نفسها في بلاده المغربيّة وهو يحسُّ بضرورة الالتزام بها. يطبق المدَرّس **قاعدة القبول Recognition rule** حينما يقبل سلطة المنظومة القانونية ويُقرُّ بها داخليًّا ويعلم أنه ملتزمٌ بها، على خلاف الفرنسي الذي يُدرّس قانونًا أجنبيًّا من زاوية أكاديمية غير ملزمة. ولذلك فإنَّ قاعدة قبول القانون هي شرط صلاحيَّته بين أعضاء الجماعة.

نجد هذا التّمييز في المثال التّالي: إذا ما اقتحمت عصابة وكالةً بنكيَّة وفرضت على الزَّبائن أن يتنازلوا عن أموالهم لصالح العصابة، يمتثل الزبناء آنذاك على الفور بدافع الخوف من الاعتداء عليهم. في مُقابل هذه الحالة

تفرضُ مصلحة الضَّرائب أداء الضَّريبة على الزبائن. يمتثل دافعو الضَّرائب للواجب كذلك بدافع الخوف من العقاب. ومع ذلك يوجد فرق بين العصابة ومصلحة الضَّرائب حسب (هارت). لا يعتبر الخوف من العقاب هو الدّافع الذي يحمل الزُّبناء على أداء الضريبة، لأنّه واجب مشروع، بينما يُعتَبَرُ الخوف سَبَبَ التَّنازُل عن المال في مواجهة تهديد المجرمين غير مشروع. نجد خلف الالتزام بأداء الضّريبة شعورَ الالتزام بشرعيّة تهديد القانون، بينما لا يؤدّي تهديد العصابة إلى قبول شرعيّة التّنازل عن الممتلكات.

يدمج موقف (دووركين) (Dworkin)، وهو الموقف الثّالث، القيم الأخلاقيَّة داخل القانون بفضل التَّمييز بين المبادئ (الفلسفية الأخلاقية) والسّياسات (القانونيّة). «الحجة السياسية تُسَوّغ قرارًا سياسيًّا ما من خلال إبراز قدرته على ضمان احترام حقّ يمتلكه شخص أو مجموعة من الأشخاص ثم تُحصّنه». تحتجُّ قوانين مناهضة التمييز العنصري بالقول إنَّ الأقليات تتمتَّع بالحقّ في المساواة في الاعتبار. وهذا ما يدفع القاضي أحيانا «إلى استحداث قانون جديد إمَّا على نحو صريح أو مقنَّع. لكن عند قيامهم بذلك يجب عليهم أن يتصرفوا كوكلاء عن المشرّعين الحقيقيّين ويسنُّون القانون الذي يفترض أن يضعه المشَرّع لو عُرض عليه المشكل». يستثمر القانون مبادئ الأخلاق من أجل تعديل القوانين وتجويدها. غير أنَّ موقف (دووركين) ينبني على وجود منظومة أخلاقيّة مستقلَّة عن القانون، دون أن يُظهر بوضوح ما هي الأدلَّة التي تعتبر أنَّ صحّة المنظومة القانونيَّة تَقُومُ

على مُسَوّغَات أخلاقيّة، وهل يجب التشكيك في صلاحيّة المنظومة القانونية بدعوى فساد المنظومة السياسيَّة أو الأخلاقيَّة. يتبيَّن لنا أنَّ مناقشة الأخلاق التّطبيقيّة من زاوية الفلسفة التّحليليَّة تستحضر صلتها بالتّشريع والقضاء والأجهزة التّنفيذيّة، حتّى تساهم الأخلاق في إيجاد حلول عمليّة للصَّعوبات الأخلاقيّة المطروحة.

خاتمة:

لا يوجد اتّفاق بين الفلاسفة بخصوص درجة تدخُّل الأخلاق النَّظريَّة في تأصيل الأفعال الإنسانيَّة والمذاهب الاجتماعيَّة. ولكنَّنا نجد على مرِّ تاريخ الأخلاق والقوانين معطيات ثابتة تفيد أنّ الأخلاق تحتفظ بأهمّيتها وتؤثّر في تطوُّر الأخلاق التطبيقيَّة وأخلاق المهنة والمنظومة القانونيَّة. يفيد المعطى الأوَّل أنَّه لو كانت القوانين مجرّدة وعامَّةً للغاية لما خضعت للتغيّر باستمرار (في المجالس التشريعية)؛ وهي تخضع بالفعل لتغيّرات مستمرّة وسريعة بالمقارنة مع قيم الأخلاق التي تظلُّ ثابتة نسبيّاً ولا تتغير إلا بوتيرة بطيئة. نجد من بين المبادئ الأخلاقيّة قيمًا تعرضت لتغيُّرٍ بطيء عبر التاريخ؛ فالخُلُقُ الكريمُ جزء من مبادئ كونية؛ غير أن مبادئ أخلاقيَّةً جديدةً ظهرت إلى الوجود وتطوَّرت بتطوُّر التَّشريعات والقوانين، مثل مبادئ النَّزاهة والشَّفافيَّة والمساواة وحماية الحياة ومساعدة الفئات الهشَّة. فهي ليست مجرَّد وصايا، بل تحوَّلت إلى قوانين ملزمة، كما يرى (هارت). خلاصة القول أنَّ المبادئ الأخلاقيَّة تتطوَّر وتتحوَّل أحيانًا إلى تشريعات تطبيقيَّة، كما تتغيَّر بعض التَّشريعات لأسباب أخلاقيَّة. يوجد تأثيرٌ وتأثُّرٌ متبادلٌ بين الأخلاق التطبيقيَّة والقانون لأنَّهما يتطوَّران ويتغيَّران معًا، إلى درجة أدمجت فيها إشكالَ التَّضامن مع الفئات الهشَّة – على المستوى الصحي والاجتماعي- داخل نماذج العيش المشترك. يصعب علينا في الأخير الإقرار بوجود مبادئ أخلاقيَّة لا تخضع للاختبار في ظُروف الموازنة مع مبادئ أخرى. فالمبادئ

الأخلاقيَّة مَرنَةٌ لأنها تتكيَّف مع الاختلافات الاجتماعيَّة، بينما تظلُّ القواعد القانونيَّة متصلّبة، لأنّها تتطلّب التّطبيق أو العصيان. لا يمكن الحُكم بصورة مسبقة على طبيعة النَّظريَّة الأخلاقيَّة، أنَّها لا تَقُومُ على مبدأ واحد، كما أنّها تتطلّب التّأكُّد من مدى القدرة على تطويرها داخل المنظومة الاجتماعية.

تُبرزُ قيمُ التّضامن العائلي وحماية الأسرة والشّعور الوطني صُورةَ الأخلاق الجماعيَّة التي لا تتطوَّر بنفس إيقاع تحوُّلات الأنظمة القانونيَّة. يبدو لنا في الظَّاهر أنّ الأخلاق التطبيقيَّة والقوانين تتطوَّر باستقلال عن بعضهما بعض دون وُجُود تفاعُل متبادَل فيما بينهما، أي من خلال المسار المستقلّ الذي يسير فيه كل جانب. ومع ذلك، يوجد تفاعل منتظم بين القواعد الأصوليَّة والأخلاق التطبيقيَّة، إلى درجة أنَّ القانون الوضعيَّ الحديثَ قد سعى إلى ابتكار مرجعيَّة أخلاقيَّة جديدة بعيدًا عن الأخلاق التقليديَّة الثَّابتة. ولم يَكُنْ بإمكان الأخلاق التطبيقيَّة أن تتطوَّر دون ذكر العلاقة النقديّة التي تبلورت بين فلسفة الأخلاق ونظريّات القانون المدني والجنائي. لا يتعارض وجود القانون مع ميول الإنسان إلى الأنانيّة وتحقيق المصلحة الذاتية، ما دام قادرًا على ضبطها في إطار لا يتعارض مع تحقيق المصلحة العامّة. وإذا كان فلاسفةُ الأخلاق قد قاموا بإحصاء المدارس الأخلاقيَّة التي تبحث في طبيعة القاعدة الأخلاقيَّة وضرورة احترامها، فقد تبيَّنَ أنَّ التَّعليل والتَّفسير والتَّبرير والبحث عن الحُجج المقنعة متباين على قدر

تبايُنِ المذاهب الدّينيّة (من غشَّنا فليس منا) ومذهب الأنانيَّة (وهي حُجَجٌ مُجدية لتحصيل التَّرقية المهنيَّة) والمذاهب النفعية (في الحرص على مصلحة الأغلبية) أو مذاهب أخلاق الواجب (كما تظهر في ضرورة احترام الواجب بصرف النظر عن طريقة تطبيق القاعدة). سَعَتْ بعض المذاهب إلى إبراز أنَّ القاعدة الأخلاقيّة تحظى بمنزلة أسمى من القاعدة القانونيّة، في أخلاق الدين والضَّمير والواجب. وقد تبيّنَ أنه لا يجوز مبدئيًّا أن نخرج عن القاعدة القانونيَّة، تحت طائلة العقاب، ما عدا إذا ما استدعت القاعدة القانونيَّة إلحاق ظلم ليس له مبرّرٌ من الزاوية الأخلاقية. فما نقبله قانونًا قد لا نتقبَّله أخلاقيًّا، دون أن يعني ذلك أن نتخلّى عن القانون في تنظيم المجتمع. وقد ظهرت أهمّية القانون بعدما عرفت الأخلاق منعطفًا جديدًا وبعدما انتقلت من الأخلاق النَّظريَّة إلى الأخلاق التطبيقيَّة. لم تَكْتَفِ الأخلاق بإيجاد الأعذار للأفعال التي قام بها الفرد في الماضي نتيجة محاسبة الضَّمير، بل أصبحت تتَّجه نحو المستقبل لمواجهة الأفعال التي ستقع في المستقبل؛ ولم تعد الأخلاق تكتفي بضمير الفرد بل انتقلت إلى ضمير الجماعة والحياة الجماعيَّة؛ ولم تَعُدْ تكتفي بالمصلحة الآنية للفرد بل بالتَّوزيع المُنصف للأعباء والمنافع في حالة المرض والبطالة والمسؤولية المهنية، وغير ذلك، دون أن نتجاهل أنَّ الإنسان أنانيٌّ قد يُعيق تطَوُّرَ الأخلاق في طريقها إلى الممارسة، أو قد يصبح حافزًا على رعاية واجهتها التطبيقيّة.

وبعدما كانت المسؤوليَّة مقترنة بالمساءلة والمحاسبة ومرتبطة بالأفعال السيئة التي اقتُرِفت في الماضي ex-post-factum، أصبحت المسؤوليَّة الآن مرتبطة بالمستقبل وتدخُلُ في قدرة الشخصِ على الفعلِ في أعمال الرّعاية الأسريَّة للأبناء والاهتمام بالمواطنين وبالبيئة؛ كما انتقلنا من أخلاق الضَّمير الفردي إلى أخلاق المهنة. فهي تتعدّى المسؤولية الشَّخصية والأفعالَ الذاتية كي تُبرِزَ مسؤوليَّتنا الجماعيَّة في الأدوارِ الاجتماعيَّة التي نقوم بها بناءً على الواجباتِ الملقاةِ علينا أثناءَ القيامِ بمهنةٍ معيّنةٍ. نجد هنا مسؤولياتٍ كثيرةً ومخصوصةً تنطبق على الأفرادِ كما تنطبق على المجالس والجمعيَّات ومختلف المؤسّسات. تَظهَرُ قيمة الفلسفة التحليليَّة في عدم الانكفاء على الأخلاق النظريَّة، فقد ظلّت منفتحةً على القضايا العمليَّة والإحراجات الأخلاقية، في أفق تطوير الأخلاق النظرية ذاتها.

فلسفة الأخلاق بين النزعة الفردانية وهيمنة ناموس الجماعة

الاستاذ محمد نكرومي

جامعة فريدرش الاسكندر، ولايك بافاريا ألمانيا

الذات وسؤال للحكم القيمي في التراث العربي الإسلامي:

يميل الفكر الأخلاقي الإسلامي اليوم إلى محاولة دحض جل منجزات فلسفة الأخلاق المعاصرة بتبني أبولوجية تقوم على نقد مقولات العقل الحداثي عن طريق حصرها بين بوتقتي العقل المجرد والعقل الأداتي، وبالتالي يتم تبرير استبدالها منهجيا بمفاهيم ذات بعد لاهوتي كالعقل المسدد والقلب والبصيرة إلخ. إلا أن هذه المقاربات تتسم بخلل منهجي واضح المعالم إذ أنها أولا تقوم على فرضية تطابق النسقين اللاهوتي والفلسفي على حد سواء، وثانيا تختزل كل التصورات البرهانية في فلسفة ما يسمى بالحداثة وما بعد الحداثة في مقولة العقل الأداتي. ذلك أن انحراف الفكر الأخلاقي

المعاصر نحو العقل الأداتي الذي بلغ ذروته مع التفكير الميكيافيلي كان نتاجا لحقبة تاريخية تم استغلال الفلسفة فيها لتحقيق أهداف سياسية لا علاقة لها بسؤال الأخلاق الذي طرحه أرسطو في مؤلفه المؤسس أخلاق نيكوماك[1].

حتى وإن اتفقنا سلفا مع طه عبد الرحمن أن نظرية الأخلاق في الفكر الأروبي قد تأثرت بمقولات العقل الأداتي الذي يتمحور حور تصور نفعي للوجود الفردي يستمد نمطه المعرفي من إرهاصات عقل حسابي تقنوي، فإن الأنساق الفلسفية المتتالية منذ عصر النهضة لا يمكن حصرها في الفكر البراغماتي النفعي ولا الادعاء أن نظرية الأخلاق الحداثية تنطلق من مفهوم موحد للعقل ولا حتى أن فرضياتها تتطابق مع التحديدات التراثية لمفهوم البرهان الرشدي الذي غالبا ما يقارن بالعقل المجرد وهو مختلف عن ذلك بكثير[2].

---

(1) غائية الأخلاق عند أرسطو تتمثل في بلوغ الحياة الطيبة، انظر:

Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*, hg. und übers. von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a.M. 1998, vol. 6, P. 34-45.

(2) انظر

Nekroumi, Mohammed, „Die Frage des Seienden im Horizont von Ibn Rušds (Averroes'), Vernunftbegriff", in: Milad Karimi/ Mouhanad Khorchide (Ed.): *Islamische Gelehrte neu gelesen, Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, vol. 3, Freiburg, Kalām Verlag, 2015, pp. 127-148.

وخير تعبير على هذه المفارقة بين الجانب التنظيري المنبثق عن مقولة البرهان كما تم تحديدها في الفلسفة الإسلامية والبعد العملي الذي تمت بلورته في الفلسفة التطبيقية المعاصرة من خلال النظر للعقل كمرادف لحرية الإرادة، يبدو جليا في اختلاف المبادئ التي أسست لمفهومي الفرد أو الذات من جهة والجماعة أو الأمة من جهة أخرى في كل من الفكر الإسلامي والفلسفة المعاصرة. وتجدر الإشارة هنا أن لا مجال للحديث عن فلسفة للأخلاق سواء أكانت ذات طابع عرفاني أو ناتجة عن تأمل برهاني دون تحديد مفهومي ومنهجي للذات كمحور جوهري للحكم القيمي باعتباره مكمنا للإرادة الفردية كخطوة أولى ودون بلورة تصور فلسفي لمقولة الجماعة على أساس اعتبارها تحقيقا لإرادة كونية تصبو في جوهرها إلى تأصيل لمفهومي الحق والواجب كنسقين مرتبطين بفكرة الحرية، كخطوة ثانية.

رغم غزارة مؤلفاتها فإن الفلسفة الإسلامية لم تعن بمفهوم الذات إلا عرضا أو في سياق حديثها عن علاقة المخلوق بالخالق. في هذا الاطار يشير إلى أن مقاربة الفلسفة الإسلامية لموضوع الذات تنحو منحيين أساسيين يتمثل الأول منهما في تصور ابن رشد للذات من وجهة نظر برهانية كجزء لا يتجزأ من الجماعة في حين ينعكس الثاني في كتاب تدبير المتوحد لابن باجة الذي يقول باكتفاء النفس بذاتها أمام الخالق. ويثير إشكالا منهجيا أساسيا حول تحديد المفاهيم المتعلقة بالذات والهوية التي نتحدث عنها ونحن بصدد إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي متسائلا عما إذا

«كانت «الذات» التي تتكلم عليها الفلسفة العربية الإسلامية اليوم تشير حقا إلى الهوية الفردية (الأنا) أم إلى الماهية العامة (الإنسان بما هو إنسان)، وماهي العلاقة التي تنسجها مع مفاهيم متقابلة كالماهية والجوهر والنفس والعقل والأنا وحتى الهوية والوجود».

يعود الفضل في إعادة ترتيب الأنساق الفلسفية والفكرية التي اهتمت من قريب أو من بعيد بمفهوم الذات في التراث الإسلامي بعرضه المستفيض الذي يجمع بين شغف ابن باجة وأهل الكشف من الصوفية بالأنا الفردية المتوحدة وابن طفيل الذي انتحى وجهة استغناء الذات عن المدينة بكل ما تقتضيه من مواطنة وخدمة للأغيار بطرح سؤال يكاد يكون هاديغيريا عن ماهية الأنا بعيدا "عن أي تأطير لغوي أو اجتماعي أو سياسي أو عقدي" رافضا بذلك حصر الذات في الأنا المفكرة، إلا أن التجربة الوجودية التي عاشها حي ابن يقطان تنأى بحكم فصلها للذات عن الموضوع ومناهضتها للعقل عن الإسعاف في طرح المفهوم الأخلاقي للأنا الذي لا يتأتى بفنائها في الأحدية وإنما في شكل من أشكال حضورها في الوجود. وهذا الأخير هو الذي يتمثل في مفهوم الذات العمرانية عند ابن خلدون أو في التصور الثنائي للذات حسب ارتباطها بالحكمة أو بالشريعة عند ابن رشد.

ولكن حتى وإن كان الفكر الرشدي، كتتويج لما جادت به الفلسفة الإسلامية، يتيح تقسيم الذات انطلاقا من الثنائية التي تمخضت عن فصله

بين العقل البرهاني والعقل البياني، فإن ذلك لا يمكن اعتباره دليلا على وجود مفهوم أخلاقي فسلفي جاهز للذات والجماعة في التراث الإسلامي، مما يحتم على الباحث في مجال الأخلاق أن يأخذ على عاتقه إعادة بناء المقولات الأخلاقية الأساسية انطلاقا من المؤلفات ذات الطابع الفلسفي أو العرفاني العام[1]. إذ كما هو معروف لم يكن هناك علم يمكن تسميته بعلم الأخلاق في التاريخ الإسلامي، ما عدا بعض المؤلفات من هنا وهناك، ككتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه أو النفس والروح للرازي على سبيل المثال لا الحصر[2].

ومن هنا تستوجب كل إعادة قراءة لمفهومي الذات والجماعة في التراث الإسلامي على ضوء منجزات الفلسفة المعاصرة التطرق إلى المقاربات المختلفة للذات التي عرفتها نظرية الأخلاق منذ فكر النهضة إلى اليوم.

(1) Nekroumi, Mohammed, „Die Frage des Seienden im Horizont von Ibn Rušds (Averroes') Vernunftbegriff", in: Milad Karimi/ Mouhanad Khorchide (Ed.): *Islamische Gelehrte neu gelesen, Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, vol. 3, Freiburg, Kalām Verlag, 2015, pp. 127-148.

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2001، ص 19.

مفهوم الذات في الفكر الفلسفي الغربي :

يحيل مفهوم الذات في الفكر الفلسفي المعاصر إلى معطى ثقافي وزماني ذي أبعاد متداخلة ضمن مستويات الوجود كما حددها هايدغر: الكائن والكائن هنا والموجود والأنا والذات[1]. فقد دأبت جل الفلسفات بعد هايدغر إلى ربط مفهوم الذات أولا وأساسا بالبعد الزمني لها، حيث أصبحت الصيرورة الزمنية تشكل جوهر مفهومي الذات والهوية. الذات هو الذي يولد في زمن ما ويفنى في زمن آخر بعده دون أن يعي أو يتحكم بإرادته في أحد هذين القطبين: البداية والنهاية. هيمنت هذه الرؤية أو لنقل بالأحرى هذه القراءة على كتب الفكر والتاريخ إلى عهد قريب وتحديدا إلى بدايات الفلسفات التحليلية والوضعية، خصوصا منها الألمانية، التي حرصت على تجريد الذات من كل وجود فعلي مضافا عليها وجودا لسانيا صرفا، وذلك ردا على التوجه الظاهراتي القاضي بالربط الحرفي للذات بالزمن مؤديا بالتالي إلى إنكار وجودها كوحدة متناسقة زمنيا أو حدثيا[2]. ولقد بلغت النزعة

(1) Heidegger, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe*, 102 vols., Frankfurt a. M., vol. 60, 1950, p. 3-156.

(2) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

الزمنية ذروتها مع الفيلسوف الألماني هايدغر الذي نفى مفهوم وحدة الذات بذريعة تناثر وجودها زمنيا بين الأمس واليوم والغد من جهة، وعلى أساس تقاطع تأثيرها الحدثي مع الذوات الأخرى التي تُقاسمها نفس التجربة من جهة أخرى، فوجود الأنا أو الذات عند هايدغر لا يتجلى إلا في جانب معين من جوانب التجربة المشتركة مع الذوات الأخرى. ألا وهو ذلك الذي تساهم ضمنه في التجربة «كفاعل». وما دامت التجربة الإنسانية تفاعلية تتداخل فيها أطراف متعددة فإن الوجود الفعلي لكل ذات يتحدد في نفس الوقت بما تنجزه من أفعال وبما تخضع له هي كموضوع من ردود الأفعال. وهذا ما قصده هايدغر بمقولته الشهيرة: «ذاتي هي ما أملكه من حين لآخر».

يُعد تحديد مفهوم الذات من التحديات المستعصية التي واجهتها فلسفة الأخلاق في أوروبا حيث ما فتئت تحاول سبر أغوار الوجود الإنساني كحدث تاريخي من جهة وتحليل منظومة هذا الوجود على المستويين الإمبريقي الاجتماعي من جهة أخرى، كادّة في البحث عن مغزى الزمن على كلا المستويين.

مقولة هايدغر حفزت فلسفة الأخلاق إلى إلقاء الضوء على ثنائية بالغة الأهمية طورتها أنساق فلسفية متأخرة انبثقت عن المنهج الظاهراتي محافظة على الهيكل العام لمقاييس تحليل مفهوم الذات (أو الهوية) المتعارف عليها، أي الزمن والحدث، حيث يرى ريكور أن مفهوم الذات الشخصية

يشكل بؤرة دلالية ينضوي تحتها مدلولان: فإما أن تحيل عبارة «ذات أو هوية» إلى سلسلة حلقات زمانية وحدثية مرتبطة أنطولوجيا من حيث انتسابها إلى ماهية معينة ومنفصلة عن بعضها البعض من حيث تشذر تلك الماهية زمنيا وحدثيا. قد يبدو في الوهلة الأولى أن هذا التحديد مماثل للبعد الزمني لمستوى ما يسميه الغزالي النفس الأمارة التي تتميز بالتشرذم بالمقارنة مع النفس المطمئنة أو النفس اللوامة.[1]

إلا أن التصور الفلسفي المعاصر للنفس ينحو منحى مختلفا نوعا ما عن ذلك التحديد القيمي لها، والذي انبثق عن مقولات الخطاب الصوفي في الإسلام.

في الفكر الفلسفي المعاصر يشكل الوجود الفعلي للذات (ككائن واقعي) نقطة اللقاء المثلى للبعدين، الزمني والأنطلوجي للنفس، فإن هذا المعطى يؤدي إلى مفارقة أكثر تعقيدا من حيث إثارته لإشكالية الربط بين الذات كوجود زمني محض، أي مجزأ، كما تصوره هايدغر، من جهة، وكموجود مشخص بظواهره ومحمولاته من جهة أخرى.

لا يرى ريكور خروجا من هذا المأزق المعرفي إلا بإعادة صياغة مفهوم الذات صياغة تتجاوز بعدي الزمن والحدث، إذ إن كليهما يحيل إلى

(1) انظر الثنائية باللغة اللاتنية في كتاب ريكور:

.Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 140

بوتقة محدودة المدى لا ترقى إلى مستوى ماهية النفس المتعددة الجوانب والمترامية الأطراف.

لم يسعف ريكور في بحثه هذا عن صياغة مقبولة لوحدة وجود الذات إلا استكشافه لنظرية الأدب، وأكثر تحديدا «نظرية السرد» كما عرفها الباحث الألماني فيلهيلم شاب في مؤلفه)في خضم تجاذبات السرد(والذي تنبه فيه إلى معطى أدبي يطبع كل حياة شخصية وكل سيرة ذاتية، ألا وهو عامل الحكي، إذ إن كل وجود سواء تمثل في الزمن أو في الحدث أو فيهما معا لا ينفك، حسب رأيه، من أن يُسَجل قصرا في بنية سردية تضفي عليه صفة التناسق وتؤهله للديمومة والاستمرار. فإدراكنا لحياتنا كتسلسل لمشاهد حكائية متراصة هو ما يضفي على وجود ذواتنا صفة الانسجام والوحدة والإسئناف الاستئناف. أما الوجود الزمني المحض فما هو إلا نتيجة للتصور الأنطلوجي المجرد للذات. من هذا المنطلق يعلن ريكور فرضيته الفلسفية المؤسِسة لما يسميه ب»الهوية الحكائية» أو «الذات السردية» التي لم تفسح المجال لربط بُعدي الوجود فحسب، بل حررت التفكير الفلسفي حول الوجود من «هوس الزمن» الذي استحوذ على الفلسفة الألمانية منذ هايدغر. وحتى وإن لم يغب مفهوم الزمن عن فلسفة ريكو تماما، فإنه صار يبدو أشبه بخدعة، لأنه أصبح يحيل فقط إلى زمن الحكي، لا إلى زمن الوجود الذي لا يعدو كونه تصورا أنطلوجيا.

ولكن إذا كان مفهوم «الهوية الحكائية» قد أسهم لا محالة في تحرير الذات من قبضة الزمن فإنه يطرح تساؤلات جمة من قبيل آخر، تتعلق أساسا بطبيعة الأفعال والأحداث التي تمارسها الذوات على بعضها البعض من جهة، وبطريقة إنجازها أو تحمل تأثيرها في خضم التفاعل الاجتماعي، من جهة أخرى. ومما هو أكثر تعقيدا من هذا وذاك هو التساؤل حول الكيفية التي تصاغ بها هذه الأحداث والأفعال في بنية الحكي. فكما أن الفاعل والمفعول به لا يتساويان في وقع التأثير والتأثر، فإنه من البديهي أن لا تكون هناك موازاة بين الأحداث والأفعال التي تصدر عنهما في خضم ديناميكية التفاعل الاجتماعي. ومن ثمة فإن كل صياغة حكائية لهذا التفاعل، سواء أ كان إنجازا لفعل ما أم مجرد خضوع لتأثيره، لا تخلو من أحكام قيمية تحدد طبيعته ورتبته ضمن سلم المعايير. لا سرد إذن دون حكم أخلاقي.

إدماج عامل أخلاقي قيمي في منظومة الذات، يستمد مشروعيته، حسب ريكور من الطبيعة «اللامحايدة» للصياغة السردية والتي تعكس بدورها العلاقة غير المتوازية بين الأفعال والفاعلين. من هذا المنطلق لا يرى ريكور حرجا في الحديث عن وجود «ذات أو هوية أخلاقية» identité éthique قائمة بذاتها. ضمن هذا النسق المتعدد الأبعاد يعير ريكور لنظرية السرد دورا محوريا يتمثل في الربط بين نظرية الأفعال ونظرية القيم.

ولكن إذا كان إغناء مفهوم الذات برافد أخلاقي يمكن من توسيع الإطار المنهجي بشكل يستوعب من خلاله جل أبعاد الهوية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة على هذا المستوى من التحليل هو: ما هي طبيعة العلائق التي تربط بين كل هذه المستويات، وخصوصا منها المستويين الحكائي والفعلي. إذ إن هذه المفارقة تطرح بدورها إشكالية تحديد طريقة الانتقال من الفعل إلى القول، ومن الحياة إلى الحكي تحديدا لا تندثر من خلاله خصوصيات الوجود الواقعي للذات[1].

إن العلاقة الدياليكتيكية بين الذات كمعطى زمني محض والذات كوحدة نظرية متكاملة تعكس في رأي ريكور تفكيكا للبنية السردية للوجود الإنساني الذي يظهر تارة متناثرا في خصوصيات التجربة اليومية وتارة أخرى مختزلا في تصور مجرد عام. ففي كتابة السيرة الذاتية (الأوتو بيوغرافيا)، كما هو الشأن في تقمص شخصية مسرحية، ما يطغى هو الطابع المجرد للذات على الطابع الزمني إلى درجة ضياع خصائصها الواقعية. وهذا الضياع هو ما يمكن من ناحية درامية من الموازاة بين الممثل والشخصية التي يقوم بتقمصها. ومن ناحية أخرى فإن الوقوف عند الخصوصيات المتناثرة زمنيا وحدثيا للذات لا يفضي إلى تمثلها كهوية متكاملة من الملامح

(1) Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 180.

والصفات. فلا يجمع هذا وذاك إلا بنية الحكي أو السرد. إذن فالعلاقة بين الواقع والسرد تفرض نفسها بفعل الطبيعة الواعية للذات التي بمجرد ما تعي وجودها تعمل على صياغته في شكل حكائي حتى تستوعبه كوحدة.

أما فيما يخص طريقة نشأة ملكة الحكي عند الإنسان فإنها مرتبطة بوجوده المادي في المحيط الذي وعى فيه نفسه والذي ما فتئ يخاطبه. فعلاقة الذات بالحكي ليست حديثة العهد كما يبدو، وإنما تعود إلى طبيعة وجودها على الأرض التي لا يمكن أن نختزل وظيفتها في استيعابها المكاني للإنسان. الأرض ترقى في رأي ريكور من مجرد كونها كوكبا يحوي الذوات إلى مستوى وعاء تعبير أسطوري ميثي عن الالتصاق الرمزي للإنسان بها تجذره الجسدي فيها. ومن ثمة هي تفرض نفسها كشرط أساسي من شروط الحكي كمرجع له، مادام الحكي لا يعدو كونه **محاكاة memèsis** للأفعال والأحداث وما دامت لغة الحكي تستمد تصورها البلاغي من الأرض. فمهما غَرُبَ فضاء الحكي التخييلي للأحداث والأفعال التي تتم محاكاتها عن طريقه فإنه يظل رغم ذلك مرتبطا قسرا بالطابع المادي الملموس الذي تخضع له الأجسام والهيئات في الوجود الطبيعي. وهنا يكمن تبرير آخر لخصوصية العلاقة بين الفعل والقول من جهة أو العالم والسرد من جهة أخرى.

من هذه النبذة عن نشأة مفهوم الذات السردية كنواة لطبيعتها الأخلاقية يتبين حجم التحدي الذي تواجهه فلسفة الأخلاق الإسلامية اليوم. مفهوم

الذات السردية الذي أراه شخصيا مؤسسا لما أطلق عليه في مشروعي الفلسفي الذات الخطابية يحتم على الفلسفة اليوم أن تتطرق للخطابات التي تشكل الهوية في المجتمع العربي الإسلامي. الخطاب باعتباره يمثل علاقة الذات بمحيطها على مستويات متعددة لا ينفك عن طابعه الأخلاقي وهو بذلك يشكل ضرورة المدخل الرئيس للحديث عن الذات أو الهوية الأخلاقية، التي لا سبيل لسبر أغوارها إلا بالتأويل وبإدراك الخطاب نفسه كتفاعل تواصلي تتحقق من خلاله أخلاقية الذات، كما يؤكد على ذلك يورغن هابارماس[1]. إذا كانت علاقة الذات الأخلاقية بالتأويل نابعة عن ارتباطها بالخطاب تشكل طرحا فلسفيا معاصرا صرفا، فإن تأصيل مفهوم ما أطلق عليه الهوية أو الذات الخطابية انطلاقا من التراث الإسلامي لا يبدو مستحيلا بقدر ما يستوجب البحث في المفاهيم القابلة لإعادة القراءة في هذا التراث، إذ بالإمكان مثلا النظر إلى حفظ النفس في نظرية المقاصد كمبدأ يستوجب استيعابها كذات خطابية مرتبطة بمفهوم الحق الذي يعبر عنه بحفظ الدين حيث تصان أداة التأويل بحفظ العقل، وهذا التحليل هو ما تبنيته في كتابي عن الأسس المعرفية لنظرية الأخلاق الإسلامية[2].

(1) Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

(2) الكتاب قيد الطبع باللغة الانجليزية

من الهوية الأخلاقية إلى ناموس الجماعة:

أما فيما يتعلق بمفهوم الجماعة فإننا نجد هيغل يعلن في كتابه « مبادئ فلسفة الحق» انطلاقا من التنظير الفلسفي الكانطي للإرادة الفردية لماهية العقل، ومخلصا لروح الأنوار، أن الدولة كجماعة بشرية ذات أساس أخلاقي هي الفكرة أو الروح وقد انبسطت أو تحققت في التاريخ. غاية الدولة، من وجهة نظره، هي تحقيق الحرية الملموسة للفرد، أي المتعينة في الواقع[1]. ويؤكد أن الدولة هي ما به تتحقق حرية الفرد وهي أيضا تجسيد الكوني في الفردي والفردي في الكوني، إذ على الفرد تُجاه الدولة واجبات، وله عليها حقوق، وفي كل الأحوال الدولة هي **المبدأ الكوني للحق والواجب**. وبذلك يجعل هيغل من التجمع البشري أساسا لحكم أخلاقي تراعى فيه استقلالية الذوات.

غير أن التجربة التاريخية بعد هيغل لم تثبت فرضيته، إذ مع بداية القرن العشرين نلاحظ تحفظ ليو شتراوس على تعريف الدولة كمبدأ أخلاقي كوني للحق والواجب فيعلن منذ بداية كتابه عن العقل السياسي الانخراط ضمن منتقدي المفهوم الحداثي للدولة بعد الانتكاسة التي أصيبت بها الديموقراطية عقب انهيار جمهورية فايمار حيث استطاعت الحركات

---

(1) Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2020

الشمولية الإمساك بزمام أمور الدولة بفضل وتحت غطاء مبدأ أخلاقي أساسي، ألا وهو مبدأ الحرية، مما جعله يطلق قولته المشهورة:

«علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا بالتضاد معها»، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي الذي يتمثل، حسب رأيه، في علاقة التوتر المجازية التي تربط بين أثينا كتعبير عن المفهوم الأخلاقي الفلسفي للدولة والقدس كرمز ديني لاهوتي لها. ما يميز التصور الأخلاقي للحداثة، في رأيه، هو أنه ألغى التضاد بين الفلسفة والسياسية مما أدى حتما إلى تحويل مكيافيلي لوجهة الفلسفة السياسية من التأمل النظري نحو التفكير العملي. هذا ما تجلى في انحراف الديموقراطية الليبيرالية عن نهجها الأخلاقي القائم على التسامح والعدالة والاعتراف بالإنسان كذات والاعتراف بالآخر والدعوة إلى الحرية والمساواة، وعلى رأس هذه القيم مبدأ حياد الدولة الذي عجزت عن تحقيقه جمهورية فايمار[1].

نقد العقل السياسي لعصر النهضة سيأخذ مع الفيلسوف الأجلوساكسوني ماكنتاير منعطفا معرفيا جديدا. إذ إنه بعد تقسيمه لمراتب العقل إلى تاريخي، وتجريدي وخطابي يفضي إلى إعلان إفلاس مفهوم العقل التجريدي الذي قام عليه المفهوم الأخلاقي بعد عصر الأنوار والذي كان

(1) Strauss, Leo, *The Rebirth of classical political rationalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 24, 212.

حسب رأيه وراء انتشار الصبغة الأداتية التي شكلت المبرر الرئيسي للتوسع الاستعماري حيث اختزل مفهوم الخير فيما يجلب المنفعة الشخصية[1].

البعد اللاهوتي لأخلاق المدينة:

سيكون من الإجحاف في حق نظرية الأخلاق الإسلامية عدم الإشارة إلى أن هيغل لم يكن أول من أشار إلى الأساس الأخلاقي للتجمعات البشرية. إذ إن ابن خلدون يعد من الفلاسفة المسلمين الذين نظروا أخلاقيا للعلاقة بين الفرد والجماعة مضاهيا بذلك بعض مبادئ عصر الأنوار. فبمقولته الشهيرة عن مفهوم الدولة والذي يؤكد بشأنها: «إن الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق.»[2] رغم أن الدعوة الدينية في نظره لا تتم دون عصبية، فإن هذه الأخيرة لا توفر سوى النواة التي تقوم عليها بنية الدولة كمفهوم أخلاقي[3]. وبربطه بين الدين والنبوة ودعوة الحق ينأى بنفسه عن مفهوم الدولة الدينية بالمعنى الضيق ويضع الأساس القيمي إلى نسق فلسفي يضاهي فكرة الدولة القومية

(1) MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Suhrkamp, Darmstadt 1988.

(2) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2010، الجزء الأول، ص 197.

(3) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، الجزء الأول، ص 199.

التي جاء بها فكر النهضة، ألا وهي فكرة دولة الحق بكل أبعادها الأخلاقية. فحين يصرح «أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة العصبية» فهو يشير إلى عواقب استغلال قوة الدعوة الدينية في تسعير شرارة العصبية.

دور الدين إذن، وبالتالي طريق العلم المرتبط به، أي طريق الكشف يبقى دائما داخل المجتمع المدني كما كان قائما في المجتمع البدوي متعلقا بمفهوم الحق.

يقول ابن خلدون: «على قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك»[1]. فالدعوة إلى الحق مهما تكن تبعث الحركة التي تقفز بالإنسان من المستوى الحيواني إلى مستوى العمران البدوي ومنه إلى مستوى الدولة العظيمة الاستيلاء. وكل هذه الأهداف مرحلية، استدراجية، تصبو إلى الهدف الأبعد والأخفى الذي يمثل ثمرة الحركة كلها وهو العمران.

والعمران هو تصرف (أخلاقي)[2] في الماديات، بناء وتشييدا. وبما أنه ذات أساس أخلاقي فإن الوجود الجماعي داخل الأمة بمعنى «دولة العمران»

(1) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، الجزء الأول، ص 218.

(2) عبارة "أخلاقي" من إضافة كاتب هذه السطور، وهو تأويل شخصي يقوم على أساس أن فهم دولة الحضارة عند ابن خلدون فهم أخلاقي بحيث لا يتأتى قيامه إلا بدين أو دعوة حق، أي ما يمكن تسميته اليوم بدولة الحق.

أو «الدولة العامة للاستيلاء»[1] لا يكون مجرد تكتل من أجل تحصيل مزيد من الحقوق، إنما تجمعا من أجل القيام بمزيد من الواجبات، لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلق وليس الحقوق، كما يؤكد على ذلك الباحث المغربي طه عبد الرحمن الذي يرى أن التجرد العقلاني لمفهوم الحق، والذي ينعكس حسب تحليله في التجرد الليبيرالي، يجعل المواطن يعاني انفصالا بين حقوق ذاته وحقوق غيره يفضي به إلى الانشغال بحقوقه الذاتية، «مفترضا أن غيره لا يقل عنه انشغالا بحقوق نفسه، حتى أضحى تكاثر هذه الحقوق الفردية يهدد الحياة الاجتماعية.»[2] في حين أن التصور الأخلاقي الناتج عن مبادئ العقل التاريخي أو العرفاني الذي يومئ إليه ابن خلدون يفترض أن ينظر الفرد أو ما نسميه اليوم المواطن إلى حقوقه على أنها حظوظ أو هبات يختبر بها وعيه بالمسؤولية تجاه ما قد يعوق انخراطه السليم في التفاعل الاجتماعي أو ما قد يضعف خدمة هذا التفاعل للصالح العام. أما قولة ابن خلدون « إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك

(1) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، الجزء الأول، ص 198.

(2) انظر ليو شراوس في نقد العقل الحداثي وهيجل في مفهومه اللاهوتي للدولة:

Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. by Heinrich Meier, .46-Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2008, p. 7, 18, 40

أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق.» فإنها تشير في شطرها الأول أيضا إلى أن الحق قد ينظر إليه كتخويل من سلطة إلهية عليا تضفي عليه طابعا غير متناهٍ من حيث ارتباطه بحقوق آجلة حتمية الوقوع من وجهة النظر الإيمانية. وهذا ما يسوغ للفرد في الدولة ذات الأصل الديني تقديم اعتبار واجباته تجاه الآخر على اعتبار حقوقه حيال المجتمع، مما يفضي به إلى أن يقدم مصلحة الغير على مصلحة الذات. إن الفرد في هذه الحالة يرى، حسب عبد الرحمن، «حقوق نفسه حظوظا وحقوق غيره واجبات»[1].

إلا أن السؤال الذي لم تتم الإجابة عنه عند ابن خلدون هو أنه كيف يمكن لهذه المواطنة القائمة على المفهوم الديني للحق أن تنفتح على الآخر؟

سؤال يحاول الإجابة عنه طه عبد الرحمن حيث يؤكد أن الأمة التي ترادف بالنسبة إليه مفهوم الدولة هي جماعة أخلاقية بحق تتميز بخاصيتين: أولا أنها تمكن من التحقق بالماهية الأخلاقية أو الماهية الآدمية التي ترقى عن الماهية كما تراها العقلانية المجردة التي تفترض إمكانية هلاك الإنسان بعقله مثل إمكانية هلاك الإنسان بجهله. وما دامت الأمة تختص بكونها الفضاء الذي يرتاض فيه المواطن على القيام بشرط الآدمية، إذ يتمرس فيه على أسمى القيم الأخلاقية التي تستدعي نهاية جهده، فهي لا تعدو إلا أن تكون منفتحة على جميع أنواع المواطنة.

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، 2013، ص 226

أما الخاصية الأخرى للأمة فهي تنعكس في طبيعة هذه الأخيرة بتزويد الفرد والجماعة بالقدرة على إبداع القيم.[1] «ذلك أن الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان، مرتقية بدورها إلى رتبة المقاصد المعرفية التي تنير العقل.»[2]

بحكم قيامها على ركني التحقق بالماهية الأخلاقية وتحصيل القدرة على إبداع القيم، ترسي الأمة، كجماعة أخلاقية، أسس الانفتاح تجاه الآخر الذي يستمد مشروعية وجوده من السمة القيمية للخطاب المؤسس لهذه الجماعة الأخلاقية، كما أشرنا سالفا.

وهذا ما ينطبق على المفهوم الكوني للأمة باعتبارها بنية ديناميكية منفتحة على مختلف الجماعات «إلا أن يكون ما تأتي به من أفعال هادما للإنسانية أو مخلا باحترامها في نفوسهم، مع التلطف في إفهام أفرادها أنهم يضرون بأنفسهم قبل أن يضروا بغيرهم.»[3]

المفهوم الكوني لأخلاق الجماعة كما فصله ابن خلدون في كتاب العبر تحت مصطلح «الدولة العامة الاستيلاء» يقوم على القدرة على تدبير العلاقة بين الفرد والمجتمع كعلاقة اختلاف وتجاذب حيث يكاد فيها مفهوم

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 227.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 228.

(3) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 228.

الفرد أن يتطابق مع مفهوم الهوية الأخلاقية بالمعنى المعاصر للكلمة.

إذا كانت فلسفة الأخلاق الإسلامية قد برعت في تأصيل مفاهيم أخلاقية تخص الجماعة البشرية، كالأمة والدولة والفئة، فإنها لم تستطع تحديد مقومات الذات الفردية الأخلاقية بنفس العمق في التحليل والتنظير. وهذا ما يعوق إلى اليوم بناء نظرية أخلاقية في المجتمع الاسلامي.

الهوية الأخلاقية بين العقل الأداتي والعقل الخطابي:

إذا تم الانطلاق من فرضية طه عبد الرحمن بإن المفهوم الضيق للعقل الذي قامت على غراره بلورة منظومة الأخلاق الحديثة تغلب عليه الصبغة الأداتية إلى درجة اختزاله في الخاصية الحسابية وانقطاع صلته بخاصيته الخطابية الأصيلة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو كيف يمكن إدماج منظومة الأخلاق في بناء التجمعات البشرية؟ وهل هذا أصبح اليوم ضروريا بالنظر إلى المأزق الذي باتت تواجهه ما يسمى بالدولة الوطنية أو القومية والتي تحاكي في سماتها العامة ما أطلق عليه ابن خلدون دولة العصبية التي سرعان ما تتحول إلى مؤسسة تقوم بتوزيع الامتيازات والهبات لفئة دون أخرى وحصر سلطة إصدار الأحكام الأخلاقية في يد مجموعة لا لشيء إلا لانتمائها لنفس المنظومة القيمية، مما يؤدي لا محالة إلى الظلم المؤسساتي الممنهج الذي قال عنه ابن خلدون إنه يؤذن بدمار العمران لا محالة.

مما لا شك فيه أن «الخطاب أولى بتحديد الإنسان من الحساب» كما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن، ومن المؤكد أن تحويل العلاقات بين الأفراد إلى علاقات تجارية وتحويل مؤسساتهم العامة إلى أسواق محتملة في دولة تقوم على العقل النفعي الأداتي قد تفضي إلى تغييب كل المبادئ الأخلاقية التي يؤسس لها الخطاب. لكن ما تستعصي الإجابة عليه في هذا السياق هو كل ما يتعلق بجديد طبيعة الخطاب أو الخطابات التي يمكن أن يقوم عليها التجمع البشري بكل أصنافه والتي من شأنها أن تمكن الأفراد من إيجاد القدرة على أن تبدع القيم وتجددها. ألا يفضي حصر الممارسة الفكرية في بوتقة العقل المسدد كما يسميه طه عبد الرحمن إلى انحسار القدرة على إبداع القيم؟

سؤال كهذا يحتم لا محالة إعادة النظر في العلاقة بين المفهومين الأساسيين اللذين يقوم عليهما التنظير الأخلاقي للجماعة: مفهوم الإخلاص الذي يحيل إلى العلاقة الرعوية بين الراعي الرعية التي يقول بها العقل المسدد ومفهوم الواجب الذي يحكم التفاعل بين ربان السفينة وركابها، والذي ينبثق عن معطيات العقل العملي. ولعل من شروط الاضطلاع بمهمة تطوير البحث في مجال فلسفة الأخلاق، الفصل بين ما ينتمي لتحديد الذات كهوية أخلاقية ذات بعد خطابي غير منحصر في بوتقة العقل المسدد والمجتمع كمؤسسة يتحقق بها الحق والواجب بغض النظر عن علاقة الإخلاص التي تربط بين الراعي والرعية على مستوى شعوري وعرفاني لا

تمكن مبادئ العقل الخطابي من التحقق من وجوده أو عدمه. بعبارة أخرى هل يتسنى لفلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة أن توفق في إبداع عقل خطابي منفتح على استعارتي القدس وأثينا.

القيم والتشريع بين الفصل والوصل

مقاربة لفلسفة الحق في السياق الإسلامي

الاستاذ جمال الدين بن عبد الجليل
أستاذ باحث – ألمانيا

اتّسم تاريخ العلاقة بين الفلسفة والشريعة في السياق العربي الإسلامي غالبا بالتنافر والتوجّس المتبادل وعدم القبول. لذلك بقيت الفلسفة في مباحثها على تخوم مباحث التشريع ومناهجه لا تجرؤ على تناولها بالتحليل والتمحيص وتفكيك بنيتها في الاستدلال والنظر في مقدّماتها ومسلّماتها. لذلك لم تنشأ في السياق العربي الإسلامي تاريخا وحاضرا ما اصطلح عليه بفلسفة الحق في سياق الفلسفة الغربية كنسق بحث فلسفي وخطاب ماقبلي

أو metadiscourse وأساس نظري تنبني عليه الأنساق والمناهج التشريعية في ضبط مقدّماتها وتعريفاتها وبنيتها الاستدلالية. يكمن الحرج القائم في هذا السياق أساسا في البعد الديني للخطاب التشريعي الإسلامي ذي الصبغة »التقديسية« الذي يعيق المقاربة الفلسفية ذات المقاصد الأنسنية في تعريفها للقيم، فتُحيلنا المقاربة الفلسفية في هذا المقام على مقاربة مفاهيم المقدّس وفهم قصدية النص الديني في دوره التأسيسي للقيم والتشريع على السواء.

أودّ بداية في مقام التعريف والتحديد لمعاني الوصل والفصل والاتّصال والانفصال المقصودة هنا الإشارة إلى أبي الوليد بن رشد (ت 1198) والإحالة على كتابه »فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال«، حيث أنّه يؤكّد من ناحية على الترابط والاتّصال القائم بين الفلسفة والشريعة من حيث عدم تعارضهما مع العقل والبرهان حيث إن مصدر العقل واحد وهو الله عزّ وجلّ يشبّههما في هذا السياق بكونهما أختين بالرضاع ولكنّ هذه الأخوّة القائمة والاتّصال بينهما لا يعني التماهي والتطابق والتماثل بينهما بل يشدّد ابن رشد على التفريق في غايات كلّ من الفلسفة والشريعة، حيث إن الفلسفة غايتها معرفية وهي بلوغ الحقيقة، بينما الشريعة »تقتضي الفضيلة العملية« وغايتها أخلاقية وهي تنظيم حياة الناس على الفضائل والقيم، وهذا التعريف للاتّصال بهذا المعنى يختلف عمّا ذهب إليه بعض المستشرقين في ترجمتهم لفصل المقال مثل الفرنسي ليون جوتييه والألماني

ماركوس جوزيف موللر حيث كانت ترجمتهما لهذا المفهوم على أنّه الجمع والتوفيق بين الشريعة والفلسفة، وهذا مختلف تماما عن دلالة مفهوم الاتّصال عند ابن رشد في كتابه. وبهذا التعريف للاتّصال عند ابن رشد كشارح لأرسطو فإنّ سؤال المعرفة متقدّم على سؤال الأخلاق عِلّيًّا، فالأخلاق والقيم لاحقة على المعرفة فلسفيًّا. ويتبيّن من هذا الطرح لابن رشد أنّه رغم هذا التفريق بين مجالي الحكمة والشريعة في الوظائف والمآلات والغايات إلاّ أنّهما في علاقة اتّصال بهذا المعنى.

وفي ضوء هذه الإشارة لفهم علاقة الاتّصال بين الفلسفة والشريعة نروم في هذا المقام تلمّس مقاربة منهجيّة للخطاب الشرعي المستند ابتداءً في بنيته الاستدلالية إلى النص الديني عموما بلحاظ مرجعيته التأسيسية ووظيفته التشريعية وخصوصا الخطاب أو النص القرآني في بنيته بما هي وحدة نصّية حتى نتبين معيار القصدية فيها باعتبار أنّ هذا المعيار أحد شروط تحقق صفة النصية، كما يعرفها Robert De Beaugrande و باعتبار أنّ القصدية هي موقف منشئ النص أوالمخاطِب من خلال خطاب يشترط فيه تحقّق الانسجام والاتّساق لتحقيق المقصد وإصابة المعنى. والاستناد على نظرية أفعال الكلام speech actsخاصة لدى John Austin و John Searle يثبت أنّ القول في سياق الخطاب يصبح فعلا منجزا بمجرد حصوله، يؤثّر في المتلقّي ويثير استجابة لديه. وتنقسم الأفعال الكلامية إلى مباشرة direct actsوغير مباشرة indirect acts، أمّا ما

كان منها مباشرا فيدلّ دلالة صريحة على المعاني المتضمّنة في الصيغ والأساليب اللغوية المستخدمة بشكل مباشر، وأمّا ما كان منها غير مباشر فيدلّ على معنى آخر غير الظاهر من الفعل الكلامي يدلّ عليه السياق.

ونشير في هذا المقام إلى ما يقابل هذا التعريف لدى جون سيرل ممّا ورد عند الأصوليين في مقام تعريفهم للأحكام الشرعية، و تجدر الإشارة بدءا إلى أنّ الحكم عند الأصوليين لا يعدو أن يكون في منتهاه إلاّ إصابة حقيقة المعنى المراد من قول خطاب الشارع، ويعرّفونه كالآتي: «الحكم من كل قضيّة هو ما ثبت لموضوع تلك القضية وحُمِلَ عليها، ولا فرق بين الحكم الشرعي وبين غيره من الأحكام من هذه الجهة، وإنّما قيّدناهُ بالشرعي باعتبار أنّ الحكم وقع في مسألة وقضية يكون إثبات حكمها لموضوعها بيد الشارع.» ويقسم الأصوليون الأحكام في مقام أول إلى أحكام تكليفية وأحكام وضعية، والمراد بالأحكام التكليفية التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عملي مباشر، والآخر أي الأحكام الوضعية وهي التي ليس لها توجيه عملي مباشر، وكثيرا ما تقع موضوعا لحكم تكليفي كالزوجية التي تقع موضوعا لوجوب النفقة مثلا. ومن الطريف أن يبدو هنا التشابه بين الأحكام التكليفية والوضعية من جهة والأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة من جهة ثانية كما يقدّمها جون سيرل يكاد يغري إلى الأخذ بالتطابق بينهما، ولكن هذا أمر يحتاج تأمّلا أكثر.

ونميّز في هذا المقام بين القصدية intentionality في سياقها المفاهيميّ المشار إليه ضمن فلسفة اللغة عن تعريفات القدامى وبعض المحدثين من اللغويين العرب والباحثين في أصول الفقه في استعمالهم لمصطلح المقاصد والمقصد intention كمرادف مفاهيمي، إذ إنه رغم ما يبدو ظاهرا من الوهلة الأولى وكأنّه تماثل وتقاطع بين المفهومين "القصدية "و"المقاصدية" ، إلاّ أنّهما يحيلان إلى بنى مفاهيمية ومنهجية متباينة نروم في هذا المقام مقاربتها من زاوية النظر إلى الخطاب القرآني، بلحاظ الدور النموذجي المرجعي والتأسيسي للخطاب التشريعي الذي يقوم به.

ونستعمل هنا تركيب الخطاب القرآني بشكل مقصود وواع، ونستند هنا إلى التعريف التالي للخطاب كما قدّمه محمد محمد يونس علي على أنّه »كلّ بنية متماسكة مركبة من مضمون إبلاغي أو معرفي أو عقدي أو عاطفي، وشكل ملفوظ أو مكتوب تصدر من متكلم عاقل، وترتبط بغرض مّا .وممّا روعي في هذا التعريف تعزيز فكرة التلاحم بين المضمون والشكل وعدم الانفصال بينهما؛ وذلك لأنّ أيّ محاولة لتكلّف فصلهما تؤول إلى تجزئة لبنية الخطاب تفقده بعض خصائصه التأليفيّة، كما أنّ التعريف تجاوز فكرة ثنائية اللفظ والمعنى، وأصبح ينظر إلى الخطاب على أنّه بنية معقدة تسهم في تأليفها مرجعيّات مختلفة؛ إذ لا يخلو خطاب مّا من مرجعية مفسّرة له، وقد تكون المرجعيّة داخلية مستنبطة من خطابات سابقة، وقد تكون خارجية مبعثها وضع اصطلاحي أو منظومة عقلية أو توجّهات

عاطفية أو نحو ذلك .ومثلما يرتبط الخطاب بمرجعيات معينة، فغالبا ما يصدر من منطلقات شخصية أو اعتبارية لا تخلو في معظم الحالات من سمة سلطوية تعززه وتوجهه وتسهم في صوغه على نحو مّا، وينبغي أن ينقّى مصطلح سلطوي هنا من إيحاءاته الاستبدادية، وذلك لأنّنا نستخدمه في معناه العقلي المحايد، والمفرّغ من جميع إيحاءاته النفسية :السلبية منها والإيجابية ويمكن تعريف الخطاب بصورة ملخّصة لما ذكر على أنّه وحدة بنيوية لكلام سواء كان شفهيا أو مكتوبا مقصود به إفهام المتلقي معنى يراد تبليغه، له من المخاطِب والمعنى المقصود واحد بحكم وحدانيّة المخاطِب، وهذا ممّا ينطبق على القرآن الكريم كخطابٍ "كلام الله" و ذي مصدر واحد ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾الآية 82 من سورة النساء.4

فالمقاربة المقاصدية تحيل بدرجة أولى إلى القارئ كحامل لها ومُخاطَب بالنص الخطاب عليه بلوغ معانيه، حيث إن تصوّر المقاصد كما يقدّمه الأصوليون أو علماء المقاصد يتنزّل في العلاقة بتقصّي الحكم أو المعنى المقصود من خلال محدّدات عامّة وقواعد كليّة تضبط السياق التعريفي الذي تتنزّل فيه هذه التعريفات أو المعاني بحيث يتحقق الانسجام والاتّساق بينها كمعان جزئية من جهة مع المقدّمات الكلية من جهة أخرى حيث يدعون إلى مراعاة المقاصد واستحضارها في عملية فهم النصوص والأحكام حتى يتسنَّى استخراج المعنى المناسب، غير أنّ ما يجب الإشارة إليه هنا هو

أنّ البناء المقاصدي إنّما هو متن منفصل خارج عن النص والخطاب القرآني وليس جزءا منه بالرغم من ادّعاء استمداده منه والرجوع إليه، فهنا يقع إنتاج خطاب آخر لاعتماده في قراءة الخطاب القرآني وتأويله. وعرّفها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بأنّها «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها.»

فيما تحيل المقاربة القصدية بالمعنى المشار إليه إلى بنية النص الخطاب بما هي انعكاس لقصدية تحيل بدورها إلى مراد المُخاطِب باعتبار أنّه لا وجود لفعل ما لم يصحبه قصد، وبحسب هذا يكون الخطاب نوعا من الفعل لأنّه مقصود، وغاية قصد المُرسِل هي إفهام المرسَل إليه ويشترط في هذا المرسِل، للتعبير عن قصده، أن يمتلك ناصية اللغة بإدراك العلاقة بين كل دالّ ومدلوله، أي العلم بمواضعات إنتاج الخطاب بهذه اللغة، فيكون الخطاب هنا حاملا لقصد المخاطِب لا مرآة انعكاس لمقصد المُخاطَب. وتتمحور الإشكالية المترتبة في هذا المقام حول الثابت أو الكلي من جهة، والمتغير بما هو متعلّق بالجزئيات من جهة أخرى.

ويمكن، في تقديري، في هذا المقام مقاربة إشكالية الثابت والمتغير ضمن بنية الخطاب التشريعي أو الفقهي الأصولي من عدة مناحٍ وأوجه

تختلف وتتباين تبعا لذلك اتّجاهات الإجابات المحتملة ونتائجها، فإذا كان اعتبار أنّ المقصود بالثابت ما كانت مدعاة صحة ثبوته منظورًا إليها بمعزل عن الحوادث والمستجدّات في الزمان والمكان أي السياق التاريخي فيصير عندئذ المقصود بالمتغير ما كان مرتبطا بالحيثيات والمتغيرات للزمان والمكان والشروط الإنسانية النسبية للمكلَّفين، أي أنّ ما يحكم التغير والثبات هنا هو الارتباط بالسياق العام في نسبيته التاريخية والإنسانية، وهذه النظرة تجعل من الحكم الفقهي سواء في طور استنباطه غائيا وسببيا أو في تحقّق العمل به استجابة أو انتهاء متعلّقا بالسياق التاريخي والإنساني بنسبيته التي تضفي على الحكم صلاحيته وتوضح المصلحة أو الحكمة المترتبة منه. نلاحظ هنا أنّ المصلحة والحكمة المتعلقة بالحكم غائيا وسببيا تعتبر مؤشرا مهمّا في تبيان الثابت من المتغير في الأحكام. الاحتمال أو الوجه الآخر لمقاربة هذه الإشكالية هو بالاستناد إلى ما اصطلح الأصوليون من تمييز بين الحكم القطعيّ والحكم الظنّي وفي مقام تعريف كِلَا الحكمين اختلف الأصوليون؛ فمنهم من اعتبر ذلك مرتبطا بالدليل إن كان قطعيا أو ظنيا في ثبوته أو دلالته فإنّ الحكم المستند إليه من جنس الدليل في القطع أو الظن بالضرورة. ومنهم من يرى أنّ الحكم هو قطعيّ دوما بلحاظ غلبة الظن الذي يفيد القطع وذلك أنّ ثبوت الحكم عند وجود غلبة الظنون قطعيا فلا ينصرف إليه الظن. ومثاله: حكم القاضي بقول الشهود ظنّي، ولكنّ الحكم عند ظنّ الصدق واجب قطعي، ويخالف أبو حنيفة

هذا الرأي فالحكم عنده ظنّي. ويمكن مقاربة إشكالية الثابت والمتغير من خلال تمييز آخر متعلق بالحكم قام به الأصوليون ونجده معتمدا عندهم ومبثوثا في كتبهم بعبارات وتعبيرات مختلفة حسب المدارس والمذاهب الأصولية تفيد نفس المعنى المقصود تقريبا.

ويرد هذا التمييز عند المعتزلة والإماميّة مثلا باسم الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وملخّصه: أنّه يوجد لله تعالى أحكام واقعيّة ثابتة في اللوح المحفوظ وفي عالم الواقع والجعل، فالجعل هو عالم الثبوت الواقعي للحكم في اللوح، والمجعول هو عالم إثبات الحكم على المكلّفين في الخارج، وصيرورته في ذمّتهم وعلى عهدتهم وذلك بعد تماميّة كلّ ما أخذ قيدا أو شرطا فيه. والأدلّة المحرزة جاءت لتخبرنا عن الحكم الإلهي الواقعي لا لتنشئ حكما واقعيّا على وفق مؤدّاها؛ ولذلك كانت كاشفا وطريقا إلى الواقع، ولكنّها قد تكون كاشفا قطعيّا كما في القرآن (والسنّة المتواترة والإجماع والعقل)، وقد تكون كاشفة كشفا ظنيّا كالأمارات التي جعلت لها الحجيّة. والأصول العمليّة جعلت لتحديد الموقف العملي تُجَاهَ الحكم الواقعي المجهول والمشكوك

إذن فالحكم الواقعي هو الحكم الشرعي المطابق للواقع ونفس الأمر، أي أنّه مطابق لما هو مسطور في اللوح المحفوظ. أمّا الحكم الظاهري: فهو الحكم الذي يصل إليه المجتهد عبر الأدلّة الظنّية المعتبرة، كالأمارات،

ومنها: أحاديث وأخبار الآحاد، ومنها الأُصول العملية في حال الشكّ في الحكم الواقعي كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط. وفي هذا المعنى عند علماء أصول الفقه السنة مثل فخر الدين الرازي في المحصول وشهاب الدين القرافي وغيرهم نجد مفهوم الحكم المعيّن وهو كما يعرفه القرافي في الذخيرة هو «حكم الله وهو كلامه النفساني وهو قديم». إذن من خلال هذا التمييز المهمّ في أنواع الحكم يتبيّن أنّ الثابت الذي يفيد العلم اليقيني القطعي من حيث إنه حكم واقعي أو حكم معيّن كما هو عند الله عزّ وجلّ، أمّا اجتهادات البشر كلّها فهي لا تعدو أن تكون طلبا لهذا اليقين الثابت دون القطع والجزم بالإحاطة به، وتعتبر الأحكام المستنبطة أو الأحكام الاجتهادية عموما هي من قبيل الأحكام الظاهرية حيث إنها لا يمكن أن تقطع بحصول اليقين الكامل على إصابة الحكم الواقعي كما هو في مراد الله، وإنّما قامت الأدلة والأمارات على أنّ ذلك أرجح مقابل غيره. فالحكم أو المعنى المراد كما هو في عالم الواقع عند الله لا يمكن حصول القطع اليقيني بالإحاطة به وإنّما منتهى ما يمكن بلوغه هو ترجيح تحققه وهذا حال كل الأحكام المستنبطة بما هي أحكام اجتهادية أي أنّها من باب الأحكام الظاهرية الظنية ولا تفيد العلم اليقيني القطعي، غير أنّها مبرّئة للذمّة مجزية للعمل، فالغاية من الأحكام بهذا المعنى هي عملية وليست معرفية نظرية. إذن يمكن في تقديري من خلال الاستناد والرجوع إلى مثل هذه المفاهيم المشار إليها وتفعيلها منهجيا ومعرفيا في سياقنا الحديث بالاستعانة

كذلك بمناهج العلوم الحديثة في مجال الألسنيات وفلسفة اللغة وفلسفة الحق والهرمينوطيقا ونظريات تحليل الخطاب تحقيق هدف التجديد الاجتهادي المنشود من داخل بنية القول الفقهي الأصولي وبروحيّة تروم الإبداع وتلتزم النقد والمراجعة وعدم الاكتفاء بمجرد ترديد الضرورة الحيوية لمطلب الاجتهاد ومجرد الدعوة للتجديد دون الخوض في غماره.

ويمكن توصيف النص بأنّه ثابت متناهٍ، وهذا أمر قد يصدق على متن النص والاكتفاء بحدود العبارة كمقصود لذلك، ولكنّه لا يصدق إذا كان مقصودنا من النص الجوانب الدلالية والمعاني المتضمنة فيه التي يمكن استخلاصها منه فهذه ليست ثابتة ولا متناهية وإنّما منفتحة وما الكم الوفير للتراث التأويلي إلاّ أحد الشواهد على هذا الأمر وغاية ما يمكن أن نصل إليه من معان وتأويلات إنّما هو من باب الاحتمال الذي يمكن أن يكون ضعيفا أو قويا وتبقى الأحكام المستقاة والمستنبطة من ثنايا النصوص كما تمّت الإشارة إليه سابقا من باب الأحكام الظاهرية وهي ظنية تروم بلوغ اليقين القطعي بما هو علم إلهي ولكنّها تبقى نسبية ضمن الظروف والشروط السياقية للمعرفة الإنسانية التي تتنزل فيها وتحكمها. وفي تقديري أنّ تعقيدات الواقع المعاصر في علاقاته القائمة في العديد من المجالات الحياتية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها والتي تحتاج ضبطا تعريفيا وتحديدا معياريا توجيهيا من خلال المنظومة التشريعية والأحكام الاستنباطية لا يمكن استيعابها من خلال الاكتفاء بالأدوات والمناهج التقليدية التي

أنتجتها المدوّنة الأصولية الفقهية. هذا القصور والعجز المنهجي يتسبّب في تكريس لحالة من الافتراق والتنافر بين الحكم والواقع وحالة اغتراب في علاقة المسلم بواقعه وإدراكه له.

وقبل الختام أجد أنّ ظاهرة الاهتمام المتزايد على مستوى العالم الإسلامي بقضايا التجديد وبروز عدد من المراكز الدراسية والعلمية والاعتناء بتطوير الأبحاث حول نظرية المقاصد في عمومها، ظاهرة إيجابية تعبّر في أدنى مستوياتها عن قلق معرفي وإحساس بعمق الأزمة وإدراك لضرورة التجديد وتجاوز العقلية والمناهج التقليدية من أجل التأسيس لأفق معرفي مبدع يستجيب لقضايا الواقع المعاصر وإشكالاته على مستوى الفهم والتعريف، من جهة، وعلى مستوى صياغة الإجابات والحلول وتطويرها من جهة أخرى. كما أتفق مبدئيا مع النظرة التي يمكن أن تتطور بالاستناد إلى نظرية المقاصد من أجل تأسيس مفهوميٍّ ضمن أفق تجديدي يتجاوز المقاربات التي بقيت في العديد من الأحيان تقليدية نقلية بالرغم من أنّها ترفع التجديد عنوانًا، وأودّ أن أورد هنا مثالا توضيحيا لموقف يحرّكه دافع التجديد الاجتهادي ويمكن البناء عليه يرتبط بالمباحث المتعلقة بنظرية المقاصد وهو موقف للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان أوّل من جعل الحرية أساسا ومقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالرغم من أنّ مفهوم الحرية الذي يعتمده الشيخ ابن عاشور متأثر في جوانب تعريفه بما يقابله في المدونة الفقهية التقليدية من مفهوم العبودية وأحكام الرقّ،

إلا أنّه يمكن بسهولة الانتباه إلى تأثير السياق التاريخي المعاصر ومنظومة القيم المعاصرة السائدة في اعتماده قيمة الحرية أساسا ضمن مقاصد الشريعة، أجد أنّه من المهم البناء على هذه الخطوة مع ضرورة تجاوز حدود التعريف الدلالي الذي اعتمده الشيخ ابن عاشور واعتماد مفهوم الحرية بالمعنى الفلسفي والقيمي الحديث لهذا المفهوم، إذن يمكن للأبحاث المستندة لنظرية المقاصد بما هي مرادف للقيم الكلية بالمعنى الإنساني أو الأنسي، إذا امتلكت الجرأة الكافية والرغبة في تحقيق التجاوز أن تفتح إمكانات جديدة وآفاقا أرحب ممّا قدمته المناهج الأصولية التقليدية، وأنظر بتفاؤل إلى ما يمكن أن تنتجه هذه الديناميكية التي قد تكون أحد مداخل الانخراط الإيجابي والفاعل في الحداثة.

تجدر الإشارة هنا من خلال تأمّل تطور الخطاب الفقهي في بناه ومناهجه واستفادة الأصوليين من التفاعل الإيجابي مع علوم عصرهم عموما وخاصة علم المنطق الأرسطي واستفادتهم منها إلى فارق نوعي بين قدرة الخطاب الفقهي الأصولي القديم على الإبداع وتمكنه وميل الخطاب الفقهي الأصولي المعاصر إلى التقليد وركونه إليه، وأعتقد أنّ استيعاب مناهج العلوم الحديثة واكتسابها مثل العلوم الألسنية وفلسفة اللغة ونظريات تحليل الخطاب والإيتيقا من أجل مقاربة تأسيسية لفلسفة الحق في السياق الإسلامي إضافة إلى أهمية الإحاطة والاطّلاع على علوم الاجتماع والاقتصاد... كلّ هذه الضرورات المنهجية والمعرفية تجعل لزاما علينا أن نفارق الصورة

التقليدية للفقيه العالم كشخص فرد واحد وتجعل فهمنا لعملية إنتاج الخطاب الفقهي أو التشريعي وتطويره عمليةً مرتبطة بمؤسسة تتعدد فيها التخصصات العلمية وتمتلك القدرة على قراءة الواقع وتقديم الحلول المناسبة لإشكالاته يتحقق من خلالها ما هو منشود من التجديد الاجتهادي في استنباط الأحكام الفقهية مع استحضار للقيم الأخلاقية وتمثّلها في سياق مقاربة نسقيّة لفلسفة الحق كأفق يضبط اتّجاه التفكير في علاقة الوصل والاتصال بين الأحكام والتشريعات والقيم فهما وتعريفا وتعليلا.

الأبعاد الفلسفية للأخلاقيات التطبيقية

الدكتور بهاء درويش
أستاذ الفلسفة، جامعة المنيا وعضو اللجنة
الدولية لأخلاقيات البيولوجيا، اليونسكو، باريس

يقسم الباحثون عادة مبحث الأخلاق إلى الأخلاق النظرية والأخلاق التطبيقية. الأولى تقسم إلى الأخلاق الوصفية والأخلاق المعيارية وما وراء الأخلاق، والثانية تقسم إلى عدة فروع مثل أخلاقيات الطب والبيولوجيا والإعلام والبيئة وغيرها. هذه الأخلاق التطبيقية يعدها كثير من الباحثين حديثة نسبيا. وإن كنا نوافقهم أنها حديثة كمباحث تكونت واكتملت وليس كموضوعات بحثت عبر التاريخ.

سوف تبدأ الورقة بشرح موجز لفروع الأخلاق النظرية، ثم ننتقل لشرح مفصل لمبحث الأخلاقيات التطبيقية وفروعها مع بيان حجتنا في

أنها ليست حديثة إلا بمعنى حداثتها كمباحث. تحاول الورقة أيضا- وهذه هي النقطة الجوهرية التي ستعالجها الورقة- بيان مكانة الفلسفة أو البعد الفلسفي في الأخلاقيات التطبيقية أثناء الحديث عن فروع الأخلاقيات التطبيقية، ذلك أنه إذا كانت الأخلاقيات التطبيقية تنتمي لمبحث الأخلاق الذي يندرج بدوره تحت الفلسفة كأحد مباحثها، فإنها مبحث بيني ليس خاصاً بالفلاسفة وحدهم. ولكن الفلسفة- بتحديدها للرؤية الكونية للوجود ومكانتنا فيه وبمبادئها الأخلاقية وتنظيرها للقيم الأخلاقية- تشكل في ميدان الأخلاقيات التطبيقية المرجعية التي على أساسها يتم حل المشكلات الحياتية التي تعالجها الأخلاقيات التطبيقية. ننهي بحثنا بموقف خاص بنا نتبناه - وكتبنا عنه من قبل- نحاول معه بيان كيف أنه من الصعب تحديد حدود واضحة بين الأخلاق النظرية والأخلاق التطبيقية لننتهي من هذه الواقعة إلى أن الأخلاق الفلسفية كانت وستظل في مجملها أخلاقا تطبيقية بمعنى أنها وُضعت للتطبيق حتى وإن لم ترتبط بمشكلات معينة، وأن الفلاسفة حين وضعوها لم يكونوا فلاسفة يحيون في أبراج عاجية لا صلة لهم بالواقع.

الأخلاق الوصفية:

فإذا ما بدأنا بتعريف الأخلاق الوصفية- وأحيانا يطلق عليها الأخلاق السلوكية- يمكننا القول إنها تلك التي تعنى ب**وصف** سلوك الناس

والمعايير الأخلاقية التي يزعمون أنهم يتبعونها أو يعتقدون بإزائها. من هنا كان هذا المبحث يستفيد من الأبحاث التي تجرى في ميادين الأنثربولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ في محاولته فهم كيف يسلك الناس أو لفهم آرائهم في المعايير الأخلاقية التي يتبعونها. إذا ما أردنا توضيحاً لها بأمثلة يمكننا القول أن القضية " للمجتمعات المختلفة معايير أخلاقية مختلفة" هي محض قضية وصفية انتهى إليها بحث علمي نتيجة

للملاحظات وبالتالي فهي تنتمي إلى الأخلاق الوصفية أو أنها ما تقرره **الأخلاق الوصفية.** تجيب

الأخلاق الوصفية أيضا على تساؤلات مثل: ما العلل التي جعلت مجموعة من الناس تسلك سلوكا أخلاقيا أو غير أخلاقي؟ ما هو نسق المعتقدات الذي يجعل مجموعة من الناس يسلكون المسلك

الذي لاحظناه؟ الإجابة على مثل هذه التساؤلات ذات طابع وصفي أو تفسيري ، وبالتالي فهي تنتمي لميدان الأخلاق الوصفية.

الأخلاق المعيارية:

الأخلاق المعيارية هي الأخلاق الفلسفية بامتياز، وتمثل معظم ميدان الأخلاق الفلسفية. هي محاولة استخلاص المعايير التي **يجب** على الناس اتباعها في سلوكياتهم. وربما كان هذا الفرع يشمل معظم ميدان الأخلاق،

إذ لا نكاد نجد سوى قلة من الفلاسفة الذين لم يدلوا بدلوهم حول ما يجب على الناس أن تفعله وتبرير ذلك. الأدبيات الأجنبية في الغرب تجعل أخلاق المنفعة التي يمثلها جون ستيوارت مل، أخلاق الواجب التي يمثلها إيمانويل كانط وأخلاق الفضيلة التي بدأها أرسطو أشهر نظريات فلسفية تمثل الأخلاق المعيارية. ربما كان اختيارهم لهذه النظريات تحديدا هو أنها أكثر النظريات التي يتم تطبيقها في فروع الأخلاقيات التطبيقية. ولكننا لا نستطيع لأمانة التاريخ أن نتجاهل النظريات الفلسفية الهندوسية والتاوية والكونفوشيوسية، كذلك لا يمكن تجاهل النظريات الأخلاقية في الإسلام.

الأخلاق في الشرق القديم:

تعد مسألة نشأة الفلسفة من المسائل ذات الخلاف التي تناقشها الفلسفة. انقسم حيالها الباحثون إلى فريقين: الفريق الأول يرى أن الفلسفة نشأت في بلاد اليونان وأن ما أنتجه الشرق لم يكن سوى فكر لاهوتي، أما الرأي الآخر فيرى أن هناك فلسفة شرقية ترتبط بالدين أحيانا وتنفصل أحيانا.

ينتصر جون كولر للرأي القائل إن ما أنتجه الشرق في الماضي لم يكن فكرا مرتبطا بأديان، ولكنه كان فلسفة لا تقل أصالة عن فلسفة اليونان والغرب. يوافق الباحث على هذا الرأي. فإذا كنا نتحدث هنا عن الفلسفة الأخلاقية، فإن السائد في الجانب الأعظم على سبيل المثال في الفلسفة

الصينية قد تمثل في الأخلاق، والسؤالان "كيف يمكنني أن أكون خيرا؟" و"ما هو أساس الخير"؟ هما سؤالان أساسيان على مدار تاريخ الفلسفة الصينية.

أما الفكر الفلسفي الهندي فرغم أنه من الصعب تلخيصه فإنه يمكن تحديد السمات العامة التي يتصف بها. أول سماته أنه ذو طابع عملي، ركز فيه الفلاسفة جهدهم في محاولة تحسين سبل الحياة، ولكن ذلك لا يكون إلا من خلال تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون. هذه الاعتبارات التأملية أدت إلى بناء وصف تفسيري لطبيعة الواقع والوجود الإنساني. وهكذا جعل الفلاسفة الهنود التفسيرات النظرية المتعلقة بالذات والواقع والمعرفة والمستخدمة لتبرير الحلول المقترحة للمشكلات العملية ذات أهمية كبرى في فلسفاتهم.

الأخلاق المعيارية في الإسلام:

يكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين والدارسين والمحدثين أن ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية، فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق. والواقع أنه تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظًّا من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية- الأقدمين منهم والمحدثين- فابن خلدون- على نحو ما

يذكر د أحمد محمود صبحي- في الفصل السادس من مقدمته حين تناول العلوم وأصنافها ذكر علوم العرب جميعا دون أدنى إشارة للأخلاق، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسي شيئا عنها في حديثه عن علوم العرب.

يرفض صبحي هذه النتيجة التي عليها شبه إجماع من الباحثين ويتساءل: كيف تكون الأخلاق بحكم طبيعتها أقرب للدين ولا تشغل بال مفكري الإسلام؟ إذا كان الفقه متعلقا بالعبادات، فأي علم يتعلق بالمعاملات إن لم يكن الأخلاق؟ وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بأرسطو، ما بالهم قد تأثروا به في كل ما كتبه كالإلهيات والطبيعيات والمنطقيات، ولكنهم أعرضوا عن الأخلاقيات؟

يرى د صبحي أنه إذا كان المسلمون تأثروا بفلسفة أرسطو فليس من الضروري لأي نسق أخلاقي أن يتأثر تماما أو أن يتقفى أثر أرسطو تماما في الفكر الأخلاقي حين فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق. هناك فلسفة للأخلاق الإسلامية تستند إلى أصول دينية، ولكن دون أن تفقد سماتها الرئيسية التي تجعلها ضمن مجال الأخلاق. الأخلاق لدى المسلمين تستوجب استناد القيم الأخلاقية إلى أصول ميتافيزيقية لأن السلوك لا بد أن يتسق مع الاعتقاد ومن ثم تلزم الأخلاق عن الميتافيزيقا. هذه المبادئ الميتافيزيقية محل استدلال وموضوع برهان لدى المعتزلة مثلا كممثلين للاتجاه العقلي وموضوع تصديق وإيمان لدى الصوفية.

يجعل المعتزلة العدل الإلهي وهو من الأصول الخمسة مبدأ أخلاقيا فهو المبدأ الذي يمثل صلة الله بالإنسان. فالله في أصل التوحيد منفرد في ذاتيته وفي أصل العدل منفرد بخيريته، وغني عن البيان أن نفي الظلم والانفراد بالخير يدخل في البحث الأخلاقي.

يرى د صبحي أن اختيار المعتزلة للعدل كتعبير عن اتجاه أخلاقي في علاقة الله بالإنسان، جاعلين العدل أهم أصولهم، يبرر القول إن فلسفتهم ذات هدف أخلاقي قائم على أساس عقلي.

أما لدى الصوفية، فقد قسم د. صبحي متصوفة الإسلام إلى أصحاب نظريات فلسفية في التصوف كالإشراق عند السهروردي ووحدة الوجود عند ابن عربي والتي تفرعت عنها نظرية الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلاني، وهؤلاء لا نجد لديهم أصولا أخلاقية في نظرياتهم، ثم متصوفة معتدلين أقاموا ميتافيزيقا الأخلاق لديهم على أساس مبدأ الحرية. تعني الحرية لديهم تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا وملذاتها، بل ومن نعيم الآخرة جزاء على العمل والجهاد. بل يصلون في فهمهم للحرية إلى حد التحرر من السؤال أو الدعاء اقتداء بإبراهيم الخليل وهو ملقى في النار يقول لمن سأله طلب الدعاء: علمه بحالي يغني عن سؤالي. يختلف فهم الصوفية للحرية عن الاتجاهات الوجودية المعاصرة في أن الحرية لديهم ليست انفصالا عن العالم وعن كل شيء وأن يحيا حياة الهجر والعزل،

ولكن الصوفي إذ يتحرر من العالم فإنه يجتاز مرحلة الانفصال عن العالم إلى الاتصال بالله فهو حر عن كل ما سوى الله وعبد لله.

إذا أمكن أن نوافق د. صبحي بالنسبة للعقليين الذين مثلهم المعتزلة، فمن الصعب أن نوافقه بالنسبة للمتصوفة، فعلى الرغم أن مبدأ الحرية مبدأ أخلاقي له رؤية محددة لديهم، فلم يهتموا بالانطلاق منه لبيان كيف يتأسس نسق أخلاقي انطلاقا منه.

أخلاق الفضيلة:

هو أحد التيارات في فلسفة الأخلاق بدأها أرسطو ثم تم إحياؤها في القرن العشرين لتأخذ ثلاثة اتجاهات: أخلاق السعادة أو الرفاهية Eudaimonism، ثم نظريات أخلاقيات الفاعل agent based theories، ثم أخلاق الرعاية والتي بدأت مع فلاسفة النسوية. ما يميز أخلاق الفضيلة بشكل عام على غيرها من النظريات في فلسفة الأخلاق أنها لا تحاول وضع مجموعة من المبادئ الأخلاقية يجب على المرء اتباعها والسير وفقا لها مثلما هو الحال مع نظريات المنفعة والواجب والتي تنطبق على كل المواقف، ولكنها تنطلق من تحديد الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان الخيّر.

يعد البعض أرسطو المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق كعلم مستقل بذاته موضوعا ومنهجا، على الرغم من السبق الذي للمصريين والبابليين والهنود والفرس في مجال الكتابة الأخلاقية، ولكن لأرسطو السبق في تناول الأخلاق كعلم مستقل. اتخذ بحثه في الأخلاق طابعا علميا عندما بدأ بالبحث في السلوك الإنساني رصدا لما هو كائن ثم طابعا فلسفيا بتحديده السلوك الذي ينبغي أن يكون حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية.

حين جعل أرسطو السعادة هي الهدف الأقصى، فإنه جعل الوصول إليها باتباع الفضائل. والفضيلة لديه هي الكيفية التي تجعل من المرء إنسانا خيرا. والفضيلة لديه وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط. ثم راح

يعدد مجموعة من الفضائل ويبين كيف أن كُلًّا منها هي وسط بين رذيلتين.

لم تختلف أخلاق السعادة كثيرا عن أخلاق أرسطو. فالمصطلح Eudaimonism مصطلح أرسطي. خلاصة هذه النظرية أن الرفاهية أو السعادة هي الهدف الأقصى للأفعال. يكمن خير كل كائن في أدائه الفعل على أكمل وجه. وظيفة الإنسان التي تميزه عن غيره من الكائنات تكمن في فعله وفقا لما يمليه العقل. وبالتالي فالإنسان الخير هو الذي يفعل وفقا لما يقتضيه العقل. هذه هي حياة التميز أو الرفاهية أو السعادة.

أخلاقيات الرعاية :

هي النظرية الأخلاقية الأهم في مدرسة الأخلاق النسوية خلاصتها أن الفكر الأخلاقي يفكر بمنطق ذكوري فيبحث عن مبادئ العدالة والاستقلالية..الخ. يجب أن يحدث تغيير في رؤيتنا للأخلاق والفضائل. إذا نظرنا للفضائل التي تهتم بها المرأة مثل فضيلة رعاية الآخرية والصبر والتضحية، ستختلف الرؤية الأخلاقية. هذه الفضائل لم يُنتبه إليها من قبل لأن المجتمعات لم تكن تقدر الدور الذي يمكن للمرأة أن تسهم به في مجال الأخلاقيات.

الأخلاق الكانطية:

لم يؤسس كانط الأخلاق على دين أو أي مصدر خارجي. وإنما انطلق في تبرير الأخلاق من كوننا إرادات حرة عاقلة. فلأننا كذلك، نحن نختار الأفعال الأخلاقية. كل من لا يفعل فعلا أخلاقيا ليس عاقلا. ولكن ما هو معيار الفعل الأخلاقي؟ كيف نحكم على الفعل أنه أخلاقي؟ لقد وضعنا بأنفسنا أو قمنا بتشريع قانون عام أو « أمر مقولي» ينطبق على كل البشر والأزمنة والأمكنة هو ما نحدد وفقا له الحكم الأخلاقي. هو أمر لأنه موجه لكل البشر الذين قد يفعلون وقد لا يفعلون، و « مقولي» لأنه ينطبق علينا جميعا نحن أصحاب الإرادات العاقلة. منطوق هذا الأمر المقولي في إحدى صيغه « أن افعل وفقا لهذا القانون الذي أتمنى أن يصبح قانونا عاما». فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي أتمنى أن يصبح قاعدة عامة. وبالتالي أن أكذب على غيري لتحقيق مصلحة شخصية ليس فعلا أخلاقيا لأنه يتعارض مع الأمر المقولي، ذلك أننا من المؤكد لن نرى كذب الجميع على الجميع من أجل تحقيق مصالح شخصية أفعالا أخلاقية. فالإرادة الإنسانية المحكومة بقانونها الداخلي يدفع سلوكياتها « الواجب». يكتسب الفعل صفة أنه أخلاقي متى شعر المرء أنه واجب عليه أن يفعله احتراما للقانون الأخلاقي وليس لأي دافع خارجي آخر. واحترام القانون الأخلاقي اعتراف بأنه ما يحكم أو يجب أن يحكم سلوكياتنا.

أخلاق المنفعة:

بدأ مذهب المنفعة كمذهب يدافع عن اللذة الفردية التي تقوم على الأنانية الخالصة لينتهي دعوة إلى المنفعة العامة. افتتنت القورينائية بأحاديث سقراط عن السعادة التي عدها الباعث على مزاولة الفضيلة لتتحول في نظرهم إلى إقبال على اللذات الحسية العاجلة. وكذلك انطلقت الأبيقورية من دور اللذة ومكان السعادة في فلسفة الأخلاق لدى أرسطو إلى مذهب في اللذة. اللذة وفقا لهما هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى. ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة ليجعله يشمل على يديه لذات الحس والعقل. ولكن تمشيا مع مذهبه المادي في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية وصرح أن الإنسان كالحيوان ينشد اللذة منساقا بفطرته دون تدخل من عقله أو ثقافته. فالإنسان يلتمس اللذة بطبيعته ويسخر العقل لتهيئة الأسباب لتحقيقها، وكل لذة خير ما لم تقترن بألم. وإذا نجم عن الألم لذة وجب طلبه. وبهذا استحال مذهب اللذة إلى مذهب في المنفعة يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع.

تهيأ الجو في القرن السابع عشر للصالح العام معيارا أسمى للفضائل والقيم وذلك بدءا من فرنسيس بيكون الذي وضع السياسة والتشريع في أرفع مكان وأوجب أن تقوم الأخلاق على المبدأ نفسه الذي يقوم عليه التشريع، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة في البحث الخلقي.

ولكن بيكون ترك الفكرة يعوزها الدقة ليأتي بنثام بعده بقرنين ليحددها

خلاصة مذهب بنثام هو أن الفعل الخير هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة أو اللذة لأكبر عدد من الناس. هذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس وتصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم هو الشر الوحيد في حياة الإنسان

جاء بعد ذلك تلميذه جون ستيوارت مل ليضيف لمذهب المنفعة تفرقته بين اللذات كما وكيفا وقبوله التضحية من أجل سعادة الآخرين وإخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة. فيما يتعلق بالتفرقة بين اللذات رأى مل أن من جرب طريقتين في الحياة فضل إحداهما تفضيلا فعليا فإنها تكون اللذة المرغوب فيها أكثر. لا شك أن نمط الحياة الذي سيفضله هو ذلك الذي يستخدم أرقى ملكاته. فأقلية من الكائنات البشرية سوف تقبل أن تتحول إلى أحد الحيوانات الدنيا في سبيل نصيب أكبر من اللذات الحيوانية. أما فيما يتعلق بالتضحية بالنفس فيرى جون مل أنه فعل أخلاقي للمدى الذي يفعله صاحبه من أجل إسعاد غيره، فهي أرقى فضيلة يمكن العثور عليها لدى الإنسان. ولكن التضحية التي لا تنمي أو لا تسعى إلى تنمية المقدار العام للسعادة تضحية لا طائل من ورائها. فالأخلاق النفعية

تعترف بتضحية الذوات البشرية بأكبر خير لهم فقط من أجل خير الآخرين. على هذا النحو أخضع مل المنفعة الخاصة للمنفعة العامة، وهو ما أكده بتكراره أن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير في ما يتعلق بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل هي متعلقة بسعادة الآخرين. فبين أن يختار المرء بين سعادته وسعادة الآخرين، فإن المنفعة تقتضي منه أن يحب لغيره ما يحب لنفسه، وألا تكون سعادته على حساب الآخرين وأخيرا أن يكون لديه في كل فعل دافع أن ينمي الخير العام.

ماوراء الأخلاق:

يطلق على هذا الفرع أحيانا الأخلاق التحليلية- وهو فرع يرفض البعض عده فرعا مستقلا في مبحث الأخلاق، ويرون ضرورة ضمه أو أنه يقع ضمن الأخلاق المعيارية، وإن كنا نميل للرأي الذي يرى أن لهذا المبحث أهميته وضرورة بحثه وعرضه بشكل مستقل.

ما وراء الأخلاق هي الدراسة الفلسفية لطبيعة الأحكام الأخلاقية. فهي المبحث الذي ينشغل بالإجابة على أسئلة كالآتي: هل تعبر الأحكام الأخلاقية عن معتقدات أم محض ميول ونزوعات؟ هل تُقيّم الأحكام الأخلاقية بالصدق والكذب؟ هل هناك ما يسمى بالمعرفة الأخلاقية؟ هل الأحكام الأخلاقية أقل موضوعية من الأحكام التي نصدرها على الموضوعات الفيزيقية؟ يُقسّم الفلاسفة في هذا المبحث- عادة- إلى دعاة النزعة الواقعية

في الأخلاق والنزعة غير الواقعية. دعاة الواقعية الأخلاقية يرون أن الأحكام الأخلاقية أحكام عن معتقدات وأن هذه الأحكام أحكام عن وقائع لها وجود مستقل عن الذهن، وأنها تختلف عن غيرها من الوقائع. لذا من الممكن للمرء أن يخطئ بشأنها، أي يخطئ في الحكم عما هو صواب وما هو خطأ. أما أصحاب النزعة غير الواقعية فمنهم أصحاب النزعة التعبيرية الذين يرون أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن معتقدات، ولكن ميول ونزوعات.

يرى بعض الباحثين أن هذا الفرع بدأ حوالي 400 ق.م. مع سقراط وأفلاطون وأنه لم يعرفه أحد قبلهما، لا في الثقافة الغربية ولا في ثقافات المجتمعات الأخرى. الحجة التي يعتمد عليها هي أنه لم تصلنا صياغة واضحة لمسائل ما وراء أخلاقية قبلهما. نعم يمكن عد أشعار هزيود وبعض أعمال الفيثاغوريين أعمالا أخلاقية، ولكن ليس موضوعات ما وراء الأخلاق. ولكننا نجد مسائل ما وراء أخلاق في محاورات أفلاطون. كذلك يعد أرسطو مصدرا موثوقا به عندما يخبرنا أن سقراط كان يسأل عن تعريفات لتصورات أخلاقية، وأنه كان أول من فعل هذا. يذهب أرسطو في كتابه الميتافيزيقا إلى أن "سقراط شغل نفسه بالمسائل الأخلاقية وأهمل عالم الطبيعة ككل وبحث عن الكلي في هذه المسائل الأخلاقية وركز فكره للمرة الأولى في التعريفات".

يرى Bo Petersson أن ميلاد ما وراء الأخلاق ربما بدأ عندما عرفنا

أن هناك مجتمعات وثقافات وبلادًا أخرى لها أنساق مختلفة تقيم وفقا لها السلوك، كان من الطبيعي أن نسأل لماذا الحال كذلك وأي الأنساق هو الأكثر صوابا. كذلك فإنه متى وضعنا معايير أخلاقية، فإنه من الطبيعي أن نسأل أنفسنا ما الذي تعنيه القضية المعيارية، وما الذي تعنيه المصطلحات الأخلاقية مثل "خير"، "صواب"؟ لا يعني هذا أنه من الضروري أن نسأل مثل هذه الأسئلة، ولكنه أمر طبيعي أن نسأل مثل هذه الأسئلة. يستنتج Petersson أنه ربما هذا هو ما حدث في القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وبدأ معه هذا الفرع للأخلاق. لا يمكن إنكار أن المسلمين قد عرفوا أيضا هذا الفرع للأخلاق وذلك في تساؤلاتهم حول الشعور الأخلاقي هل هو مكتسب أم فطري؟. فعلى حين ذهبت المعتزلة إلى أن الخير فطري، رأى أهل السنة الأفعال الإنسانية ليست لها صفات ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة. كذلك ثار التساؤل حول الخير والشر هل هما مطلقان أم نسبيان؟ رأى المعتزلة الخير والشر مطلقين بينما رآهما أهل السنة نسبيين ما داما لا يرجعان إلى صفات ذاتية في الأفعال.

كذلك ذهب مسكويه- ويسمى أحيانا ابن مسكويه- إلى أن الأخلاق "منها ما يكون طبيعيا كالذي تسوقه فطرته للبذل أو الإمساك، أو الجبن أو الشجاعة، ومنها ما يرجع للعادة والمرانة كالذي يتعود الصدق في القول والشجاعة في العمل. ولكي ينفي عنه التناقض، إذ جعل بعض الخلق فطريا وبعضها مكتسبا. يشرح محمد يوسف موسى ذلك بقوله إن ما عناه مسكويه

أن الفعل الذي يناسب خلقه يصدر عنه بسهولة لمناسبته لمزاجه وفطرته دون أن يعني هذا أنه فطرة فطر عليها المرء لا يستطيع منها فكاكا، خاصة أن المزاج ليس من ماهية الإنسان حتى لا يتغير، بل هو حالة للجسم تخضع للإرادة وبالتالي فهو قابل للتغير بفعل التربية.

أما الفكر الغربي فلا يكاد هناك فيلسوف لم يبد رأيه في موضوعات هذا المبحث كما ذكرنا من قبل.

معنى الأخلاقيات التطبيقية:

يمكن القول إنه بدءا من سبعينات القرن الماضي بدأ الفلاسفة ورجال الدين المهتمون بالمباحث الأخلاقية يبتعدون رويدا عن مباحث الأخلاق المعيارية وتلك المتعلقة بما وراء الأخلاق التي رأوها لا تتصل بشكل مباشر بالمشكلات الأخلاقية الحياتية التي تنتظر حلًّا. وبدأت المناداة بأخلاقيات توجد في سياق الحياة اليومية، أخلاق أدواتها التي يمكن بها حل- أو على الأقل تناول- مشكلات الحياة اليومية جاهزة. ومن هنا زاد الاهتمام بما اصطلح عليه أنه " أخلاقيات تطبيقية". يعرف توم بويشامب Tom Beauchamp الأخلاقيات التطبيقية بأنها " استخدام النظرية والمناهج الفلسفية لتحليل المشكلات الأخلاقية في مجال المهن المختلفة والتكنولوجيا والسياسة العامة". انتقلت الأخلاقيات التطبيقية بعد ذلك لتصبح موضوعاتها موضع اهتمام كل إنسان وفي الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية.

ذلك أنه مع التقدم المتواصل للعلم والتكنولوجيا كانت تظهر باستمرار مشكلات أخلاقية ناجمة عن هذا التطور العلمي المستمر والمتلاحق وذلك في شتى المجالات مثل مجال الاقتصاد والبيولوجيا والهندسة والفضاء والإعلام والتكنولوجيات المختلفة الخ. مثلت المشكلات الأخلاقية لكل علم ولكل تكنولوجيا والمبادئ أو النظريات الأخلاقية التي تمثل أداة تناول وتحليل هذه المشكلات مجال بحث مستقل. تحدد المبادئ والنظريات الالتزامات الأخلاقية الواجب اتباعها للتعامل مع هذه المشكلات. ومن ثم فهي تمثل البعد الفلسفي في كل فرع من فروع الأخلاقيات التطبيقية من حيث إنها معيارية الطابع تحدد ما يجب أـن يكون.

أصبح هناك أخلاقيات لعلم الطب، والنانوتكنولوجيا، وأخلاقيات للبيولوجيا، وللصحة الرقمية، والتكنولوجيا الحيوية، وأخلاقيات للهندسة، وأخلاقيات الإدارة، وأخلاقيات الإعلام....الخ. هذه المباحث – التي تشكل في مجموعها ما يعرف بأخلاقيات العلم والتكنولوجيا- مباحث فلسفية بينية. توصف هذه المباحث بالأخلاقيات التطبيقية، أي تطبيق المعايير والمبادئ الأخلاقية في حل المشكلات الناجمة عن تطور هذه العلوم. تُعد أخلاقيات الطب- والتي تستخدم بشكل خاطئ أحيانا مرادفًا لأخلاقيات البيولوجيا - أكثر هذه المباحث اكتمالا، لقدمها النسبي عن بقية فروع الأخلاقيات التطبيقية.

إلى جانب أخلاقيات العلم والتكنولوجيا تمثل أخلاقيات كل مهنة أيضا فرعا من فروع الأخلاقيات التطبيقية، ذلك أنها ميدان بحث المشكلات الأخلاقية التي تظهر في كل مهنة وتحديد الالتزامات الواجب على كل منسوبي المهنة الالتزام بها تجاه بعضهم البعض وتجاه غيرهم في المهنة وأصحاب المصالح. تأخذ هذه الالتزامات عادة صورة مجموعة من القواعد وغالبا ما تأتي على هيئة ميثاق أخلاقي code of ethics يضعه أصحاب المهنة يلخص ما يفترض أن يلتزم به منتسبو المهنة. ورغم أن لكل مهنة ميثاق شرف مستقل، فإن هناك مبادئ أخلاقية عامة مشتركة بين كل أصحاب المهن يفترض أن يلتزموا بها مثل الأمانة والإخلاص والثقة واحترام الآخرين والالتزام بالقوانين والسعي لعمل الخير للآخر وتجنب إضرار الغير.

فروع الأخلاقيات التطبيقية وأبعادها الفلسفية:

ذهبنا إلى أن الأخلاقيات التطبيقية- كما عرفها بويشامب- هي استخدام النظريات والمناهج الفلسفية لتحليل المشكلات الأخلاقية التي تظهر في العلوم والتكنولوجيات الحديثة وتوجد في المهن المختلفة. سنحاول هنا إعطاء أمثلة لبعض فروع هذه الأخلاقيات التطبيقية مع بيان كيف أن موضوعات بعض هذه الفروع قديمة وليست حديثة. كذلك سنحاول إبراز البعد الفلسفي في كل منها.

* أخلاق الطب:

نشأتها (نظرة تاريخية)

كان للطب وأخلاقياته نصيب وافر في الحضارة السومرية والبابلية والآشورية. يعد قانون أو شريعة حمورابي - أول مجموعة قوانين بابلية سجلها التاريخ- وكان موضوع ضمان الطبيب والعقوبات عليه يشكل المواد من 218 إلى222.

وفي الحضارة المصرية القديمة ظهرت تعليمات الطبيب امحوتب إله الطب، وذلك منذ 4800 سنة من عصرنا الحالي ، كان للطب قواعد يتحكم في وضعها رجال الدين - الكتب المقدسة لهرمز- بحيث إنه متى تابع الطبيب القواعد التي يضعها رجال الدين ومات المريض، لم يلم الطبيب، أما إذا مات المريض نتيجة مخالفة الطبيب لهذه القواعد، فإن حياة الطبيب هي الثمن.

في العصر الإسلامي:

اهتمت الحضارة الإسلامية بأخلاقيات الطب وآداب الطبيب، فوضعت العديد من الكتب التي تعنى بأخلاقيات الطب مثل أخلاقيات الطبيب للرازي، وكتاب المدخل لأبي عبد الله محمد بن الحاج الذي ضمنه الكثير من آداب الطبيب، وأدب الطبيب للرهاوي، والتشويق الطبي لأبي العلاء

صاعد بن الحسن، بالإضافة إلى ما ضمنه ابن أبي أصيبعة في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" إضافة إلى كتب الحسبة التي تضمنت الكثير من الشروط المتعلقة بالطبيب وآدابه وأخلاق ممارسة مهنة الطب وواجباته نحو المريض والمجتمع. هذا بالإضافة إلى كتاب القانون في الطب لابن سينا.

والجدير بالذكر أن الاهتمام بأخلاقيات الطب مازال مستمرا في عالمنا العربي، ليس كمهنة فقط، ولكن أيضا كعلم يتطور. تعد **المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية IOMS** – ومقرها الكويت – **والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الأيسيسكو)** ومقرها الرباط في المغرب من أول الهيئات التي اهتمت بأخلاقيات العلم والتكنولوجيا بصفة عامة. فإذا بدأنا بالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، فيمكن القول إنها أول منظمة في العالم العربي تهتم بإصدار وثيقة أخلاقية 1981 تحدد فيها سلوكيات وواجبات وحقوق الطبيب والمريض والمجتمع، وهو ما شكل حدثا فريدا من نوعه في ذلك الوقت. ثم أصدرت المنظمة 2004 ما أسمته " الميثاق الإسلامي للأخلاقيات الطبية والصحية" والذي يشمل أجزاء ثلاثة: الجزء الأول خاص بالسلوكيات الطبية وحقوق الطبيب وواجباته، ثم الجزء الثاني وهو عبارة عن رؤية إسلامية للقواعد الإرشادية الأخلاقية العالمية لأبحاث الطب الحيوي المتعلقة بالجوانب الإنسانية. ثم الجزء الثالث وهو عبارة عن رأي الإسلام في الإنجازات الحديثة في الطب. أما **منظمة الأيسيسكو** فقد نشرت ثاني وثيقة أخلاقية 1982 ضمن محاولتها إنشاء ما أسمته "الهيئة الإسلامية لأخلاقيات

العلوم والتكنولوجيا". ضمت هذه الوثيقة جزءا هاما – ملحقًا- عن أخلاقيات البحث الطبي. ذكرت فيه أنواع البحث الطبي، والشروط الواجب اتباعها في التجريب على البشر وكيف أن التجارب يجب أن تجرى على المتطوعين دون ضغط عليهم أو إغراء مادي، ولا يجرى البحث قبل أخذ الموافقة الحرة المستنيرة. كذلك ذكرت الوثيقة ضرورة الحفاظ على "سرية" المعلومات عن الأشخاص. وتطرقت الوثيقة للأبحاث الطبية المتعلقة بالحيوان، والعدالة في توزيع المكافآت على الباحثين، وألا يكون للباحثين مصالح شخصية في البحث وعن تضارب المصالح. كذلك تحدثت الوثيقة عن المسؤولية الأخلاقية لكل من الباحثين ومؤسسات البحث ومحرري المجلات الطبية، ووكالات تمويل الأبحاث.

كذلك هناك مواثيق أخلاقية في كل الدول العربية تقريبا، وخاصة في مجال البحث العلمي الخاص بالتجارب الطبية والمتضمن التجريب على البشر.

أما في الغرب فيعد أبقراط (460 ق.م – 370 ق.م) أقدم من وضع وثيقة في أخلاقيات الطب، ويطلق عليه " أبو الطب" وذلك لتمييزه بين الخيال والطب، وهو أول من ميز بين الأمراض. ورأى أن لكل مرض دواء. وهو أول من وضع المبدأ الأخلاقي "عدم الإضرار" حينما اشترط وجوب عدم إحداث العلاج ضررا في سياق ما عرف في تاريخ الطب ب "قسم

أبقراط": اشترط فيه أن يقسم الطبيب بألا يعطي دواء مميتا لمريض طلب منه تخليصه من الحياة، أو دواء يساعد على الإجهاض بناء على طلب امرأة، مع الحفاظ على سرية المريض، وأن يلتزم بتعليم الأحدث منه في الطب طالما التزموا بهذه القيم.

تطورت كذلك أخلاقيات الطب تطورا كبيرا واتسعت مع الاهتمامات المتزايدة بالدور الأخلاقي للتمريض في الرعاية الصحية، من هنا أصبح هناك فرع مستقل يسمى «أخلاق التمريض»، وأضحت «أخلاقيات الرعاية الصحية» تشمل «أخلاقيات كل مقدمي الخدمات الطبية من أطباء وممرضين». كذلك تعالج أخلاق العيادة المسائل الأخلاقية التي تظهر أثناء ممارسة الرعاية الصحية. فقد يرفض المريض أو أهله علاجا معينا مقترحا من قبل مقدم الرعاية الصحية، أو أن يطلب المريض علاجا معينا يراه مقدم الرعاية الصحية غير أخلاقي.

كذلك ظهرت مشكلات أخلاقية جديدة خاصة مع تقدم علم الوراثة، فقد نتج عن التقدم في علم الوراثة مسائل أخلاقية خلافية في أخلاقيات الطب يمكن التعبير عنها على النحو التالي: هل يجب على من أظهر علم الوراثة أن لديه خللا وراثيا غير قابل للعلاج أن يضحي بخصوصيته ويبلغ أقاربه ممن يمكن أن يكونوا أيضا معرضين للإصابة بهذا الخلل؟

* أخلاقيات الإعلام:

«أخلاقيات الإعلام» مبحث فلسفي شديد الحداثة بالنسبة للفروع الأخرى من الأخلاقيات التطبيقية، يُعنى بالتساؤل حول ما الذي يشكل الممارسات الإعلامية الأخلاقية؟ ولماذا؟ وما الذي يجب على رجال الإعلام من الناحية الأخلاقية أن يفعلوه؟ الإجابة على هذين التساؤلين تقتضي الإجابة على مجموعة من الأسئلة الفرعية مثل: هل يجب على رجال الإعلام دائما من الناحية الواقعية الالتزام ب**الصدق** في نشر الأخبار؟ وما المقصود بالصدق في نشر الأخبار؟ هل يجب على رجال الإعلام الالتزام ب**الموضوعية** في عرض الأخبار والأحداث؟ وإذا أرادوا ذلك، فهل بمستطاعهم؟ هل من حقهم نشر الأخبار الخاصة بالشخصيات العامة واقتحام حيواتهم الشخصية؟ هل يمكن تبرير اتجاه رجال الإعلام أحيانا للكذب من أجل الحصول على قصة ما؟ هل هناك ما يبرر اقتحامهم ل**خصوصيات** الآخرين تحت اسم المصلحة العامة؟ هل عرض الأفلام الجنسية في التلفاز أو السينما أمر يمكن تبريره أخلاقيا؟ هل من حقنا أن نقلق بشأن عرض أفلام الرعب؟ هل الصدق والموضوعية يبرران عرض العنف في وسائل الإعلام؟ هل يمكن تقديم تبريرات عقلية للرقابة بكل صورها؟ هذه هي بعض الإشكاليات التي يطرحها مبحث «أخلاقيات الإعلام». إذا كان فحص الممارسات الإعلامية والتحقق من فهم العامة للدور الذي يلعبه الإعلام يندرجان ضمن اهتمام الدراسات الإعلامية وعلم النفس وعلم الاجتماع، فإن هذه الدراسات جميعها لا يمكنها الإجابة عن السؤال: ما الذي يجب – وما الذي

لا يجب – على الإعلامي – من الناحية الأخلاقية – أن يفعله؟ إن البحث في الالتزامات الأخلاقية للصحافة والإعلام مبحث فلسفي خالص من حيث إنه مبحث معياري.

أخلاقيات الإعلام – إذًا– مبحث أخلاقي يعنى بالبحث في تلك المعايير التي تجعل من الإعلام إعلاما جيدا، بمعنى أن المعايير الأخلاقية هي معيار التمييز بين الإعلام الجيد والإعلام غير الجيد، يمثل هذا البحث في المعايير البعد الفلسفي لأخلاقيات الإعلام.

* أخلاقيات البيولوجيا:

يتقاطع هذا الفرع مع أخلاقيات الطب، ذلك أنه الفرع الذي يدرس المسائل الفلسفية والقانونية والاجتماعية التي تظهر في الطب- من حيث كونه علما يتطور- وعلوم الحياة. وإذا كان هذا الفرع يهتم بشكل أساسي بحياة الإنسان فهو يهتم أيضا أحيانا بالمسائل الأخلاقية التي تتعلق بالبيئة الحية ككل بما في ذلك الحياة غير البشرية، وإن كانت هذه المسائل أضحت اليوم من اهتمام فرع أخلاقيات البيئة.

لا يوجد اتفاق حول تعريف هذا الفرع. يحدد التعريف ميدان بحث هذا الفرع. البعض يجعله قاصرا على المسائل الطبية وبالتالي يجعلون هناك هوية بين «أخلاق البيولوجيا» و«أخلاق الطب». لا نأخذ بهذا التعريف لأن أخلاقيات البيولوجيا- كما سنرى- مجال أوسع من مجال أخلاقيات

الطب. فإذا كانت «أخلاقيات الرعاية الصحية» تندرج ضمن أخلاقيات البيولوجيا من حيث إنها تعالج المسائل الأخلاقية لكائن حي هو الإنسان وذلك أثناء الرعاية الصحية والناتجة عن تطور علم الطب، فإن " أخلاقيات البيولوجيا" ليست قاصرة على ذلك، إذ يندرج تحتها أيضا المسائل الأخلاقية أثناء البحث العلمي ونتائجه وذلك في ميادين علوم الحياة، مثل موضوعات العلاج الجيني، والهندسة الوراثية وأخلاقيات استخدام الخلايا الجذعية، واستخدام خلايا الحيوان للإنسان.

كما هو الحال في أخلاقيات الطب، فإن أخلاقيات البيولوجيا كفرع مستقل من الأخلاقيات التطبيقية فرع حديث، ولكن بعض المسائل التي يعالجها مسائل تم طرحها منذ القدم. لقد أيد أفلاطون على سبيل المثال التناسل الانتقائي selective human breeding وتحدث القديس توما الأكويني عن مسؤولية الإجهاض، ووضع إيمانويل كانط حججا ضد بيع الأعضاء البشرية.

إذا أدرجنا أخلاق العيادة ضمن أخلاق الطب، فإن المسائل الأخلاقية الناجمة عن علم الوراثة وأخلاق علم وتكنولوجيا الأعصاب وأخلاقيات البحث العلمي التي تتضمن التجريب على البشر أهم ميادين أخلاقيات البيولوجيا. نتج عن التقدم في علم الوراثة مسائل أخلاقية خلافية يمكن التعبير عنها على النحو التالي: ما هي الالتزامات الأخلاقية على الوالدين

تجاه مستقبل أطفال لم يولدوا بعد وأظهر تسلسل الجينوم احتمال ولادة هؤلاء الأطفال بمخاطر صحية؟ إذا كان علم الأعصاب هو محاولة فهم وظائف المخ البشري والجهاز العصبي، بل والتحكم في سلوكه، فإن أخلاقيات هذا العلم هي التعامل مع المسائل الأخلاقية التي تنجم عن التعرف على وظائف وسلوكيات المخ البشري وعن استخدام تكنولوجيات علم الأعصاب. ثم يتبقى أخلاقيات البحث العلمي التي تتضمن التجريب على البشر تمثل النقطة الأساسية في البحث العلمي في ضرورة حماية خصوصية المبحوث وبالتالي ضرورة أخذ موافقته، وخاصة إذا كانت بياناته الشخصية قابلة للتعرف عليها.

يتمثل الاهتمام العربي في القرن الحادي والعشرين بأخلاقيات البيولوجيا في المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية التي أظهرت اهتماما كبيرا بأخلاقيات البحث الطبي الحيوي عندما تبنت- كما ذكرنا- أشهر قواعد عالمية خاصة بأخلاقيات الطب الحيوي مدرجة إياها ضمن وثيقة أكثر شمولا أطلقت عليها الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطبية والصحية، وأخيرا فقد أصدرت منظمة اليونسكو شرعة أخلاقيات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربية 2019، قواعد تتأسس على مبادئ تنظم البحث العلمي المتضمن التجريب على البشر في شتى علوم الحياة.

أما في الغرب فقد أدت التجارب التي قام بها الأطباء على المرضى –

وأغلبهم كانوا مساجين- أثناء الحرب العالمية الثانية في المرحلة النازية في القرن الماضي والتي أودت بحياة الكثير منهم إلى إثارة النقاش حول ضرورة حماية البحث العلمي لكرامة الإنسان وحقوقه الطبيعية وبالتالي حول الإطار الأخلاقي الذي يجب أن يعمل فيه البحث العلمي الذي يستخدم الإنسان في تجاربه، وهو ما أدى إلى بداية نشأة ما يعرف الآن بأخلاقيات البحث العلمي في العالم الغربي. تم وضع عشرة معايير يجب أن يلتزم بها الطبيب متى أراد أن يقوم بتجربة على إنسان وهي ما عرفت **بوثيقة نورنبرج 1947** والتي تعد أول وثيقة تصدر في مجال الأبحاث على البشر.. وضعت هذه الوثيقة معايير جديدة للسلوك الطبي أهمها ضرورة أن يسبق التجريب على البشر التجريب على الحيوان وأن يقارن الباحث الفوائد المرجوة من البحث بالأضرار التي يمكن أن تحدث. وأخيرا أن المبحوث حر في الانسحاب من التجربة متى شاء. أثرت هذه الوثيقة – منذ ذلك الوقت- في بيئة أخلاقيات البحث العلمي من عدة نواح: فقد أدت لقبول ما عرف بضرورة اشتراط حرية المبحوث في المشاركة في البحث كما أدت لإدراج هذا الشرط في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948. كذلك أدت هذه المحاكمات إلى ظهور **إعلان هلسنكي** للمبادئ الأخلاقية للبحث الطبي المتضمن التجريب على البشر والصادر من الاتحاد الطبي الدولي 1964 والذي تمت مراجعته بعد ذلك عدة مرات حتى 2013 والذي ينص - ضمن ما ينص عليه- على أن حياة وصحة وخصوصية وكرامة المبحوث في الأبحاث الطبية الحيوية

هي أهم ما يجب على الباحث أن يراعيه.

ولم يكد المجتمع الطبي ينتهي من تدارس هذه المبادئ والمعايير الجديدة حتى عليهم في 18 أبريل 1979 وثيقة عُدت أهم الوثائق العالمية في مجال حماية المبحوث في مجال البحث الطبي ألا وهي **وثيقة بلمونت Belmont Report**. لخصت هذه الوثيقة المبادئ التي يجب مراعاتها في البحث الطبي في ثلاثة مبادئ: احترام الأفراد، المنفعة، والعدل. هذه المبادئ ليست موجهة للباحث فقط، ولكنها تمثل الضوابط الأخلاقية التي يجب أن يراعيها ويعيها الباحثون والمبحوثون ومراجعو الأبحاث وكل مهتم بالبحث العلمي المتعلق بالتجريب على البشر.

ثم تلا ذلك القواعد الإرشادية الدولية لأخلاقيات البحوث الطبية الحيوية المتضمنة التجريب على البشر والتي صدرت عن مجلس المنظمات الدولية للعلوم الطبية CIOMS عام 1982 وتمت مراجعتها عدة مرات حتى 2002.

ومع الوقت أضحت الجوانب الأخلاقية والموافقة المستنيرة الإرادية شرطين أساسيين مقبولين عالميا سابقين لأي بحث علمي يتضمن تجريبا على البشر. وأصبحت القواعد الإرشادية العالمية والوطنية المنظمة للسلوك الأخلاقي في البحث العلمي هي ما يضع ضوابط المراجعة المستقلة للبروتوكول البحثي، وتصميم البحث، ومعايير الرعاية، والموافقة المستنيرة.

* أخلاقيات البيئة:

مثل أخلاقيات الطب، فإن موضوعات أخلاقيات البيئة موضوعات قديمة، ولكن أخلاقيات البيئة كمبحث مكتمل وآخذ في الاتساع يمكن إرجاعه إلى سبعينات القرن الماضي. إذا أردنا تعريفه يمكن القول إنه المبحث الذي يتناول المسائل الأخلاقية الناجمة عن صلة الإنسان بالبيئة غير البشرية. يظهر **البعد الفلسفي** فيه بشكل جلي من حيث إن مسائله تتعلق **بما يجب** علينا فعله من سلوكيات وممارسات وكيفية النظر للبيئة غير الإنسانية، أي تحديد ما له قيمة في البيئة ولماذا. ومن ثم فهي مسائل معيارية، أي فلسفية.

كما قلنا فإن موضوعات أخلاقيات البيئة موضوعات قديمة، فمسألة كيفية التعامل مع الحيوانات تناولها الفلاسفة اليونان، ويمكن أن نجدها أيضا في التراث الديني المسيحي والإسلامي. كذلك يعد جيرمي بنثام فيلسوفا له أهمية في مجال أخلاقيات البيئة. كما يعد مقال ألدو ليوبولد A Sand County Almanac الذي نشر عام 1948 من العلامات البارزة في أخلاقيات البيئة. ولكن يعد بعض الباحثين سبعينات القرن الماضي هي بداية ميدان أخلاقيات البيئة الحديث حيث عقد أول مؤتمر أكاديمي لأخلاقيات البيئة في جامعة جورجيا بالولايات المتحدة 1971، وتكونت الجمعية الدولية لأخلاقيات البيئة 1989، وتوالت المجلات الأكاديمية المتخصصة في مجال

أخلاقيات البيئة في تسعينات القرن الماضي. ومع نمو هذا المبحث في القرن الحادي والعشرين، تنوع وتعددت موضوعاته، وأصبح يتميز باحتضانه آراء متعارضة في المسائل الأساسية لأخلاقيات البيئة.

يمكن القول إن أهم موضوعات هذا الفرع تتمثل في تحديد هل للبيئة أو لجزء منها قيمة في ذاتها؟ وبأي معنى تكون لها قيمة في ذاتها؟ هل القيمة في ذاتها تقف في مقابل القيمة الخارجية أم في مقابل القيمة الأداتية؟ هل الإنسان هو مركز الكون؟ بأي معنى؟ كيف يتسق كونه مركزا للكون وضرورة النظر للبيئة ككيانات لها قيمة في ذاتها؟ ما معنى العدالة البيئية؟ كيفية التعامل الأخلاقي مع الحيوانات؟ ما هي النزعة المركزية الحيوية biocentrism ؟ وما هي نزعة مركزية البيئة ecocentrism ؟ ما هي النزعة النسوية البيئية؟

* أخلاقيات النانوتكنولوجيا:

هي مناقشة المسائل الأخلاقية التي يمكن أن تنجم عن استخدامات تقانة النانو. ظهر في ثمانينات القرن الماضي ما يعرف بعلوم النانو التي يمكنها دراسة ظاهرة ومعالجة المواد على مستوى الذرات والجزيئات والجزيئات الكبرى حيث الخواص تختلف بشكل كبير عن تلك في الحيز الأكبر. المواد في هذا الحيز النانوي- الذي يمثل جزءًا من ألف مليون من المتر إذا تصورنا إمكانية قسمة المتر إلى ألف مليون جزء- تختلف خصائصها

الفيزيائية والكيميائية اختلافا كبيرا عن مثيلاتها في الحيز الأكبر. بالتالي فإنه إذا تحكمنا في شكل وحجم المواد في هذا النطاق النانوي، يمكننا إنتاج مواد وأجهزة وأنظمة فريدة في خواصها يمكن الاستفادة منها في ميادين الطب والزراعة والهندسة والبيئة وهو ما حدث. حددت المفوضية الدولية لأخلاقيات المعرفة العلمية والتكنولوجيا المعروفة بهيئة الكومست COMEST خصوصيات تقانة النانو التي من الممكن أن تثير مشكلات أخلاقية على النحو التالي:

- عدم القدرة على رؤيتها : هذه الخاصية لتقانة النانو تجعل من الصعب التحكم في آثارها أو تتبع نتائجها.
- التطور السريع: إن التطور السريع لتقانات النانو يجعل تحديد تأثيراتها الممكنة وطرق الاستجابة لها أمرا صعبا وخاصة التأثيرات التي قد تحدث على المدى الطويل.
- استخداماتها العسكرية وفي مجال الأمن: من المحتمل أن تتعارض الاستخدامات العسكرية لتقانات النانو مع حقوق الإنسان.
- التأثير الضار على مستوى الكون كله: هناك مخاوف أن تؤثر تقانات النانو تأثيرا ضارا على الدول والمجتمعات حتى تلك غير المشتركة في تطويرها.
- فجوة النانو -: هناك مخاوف أن يسهم تطوير تقانات النانو في تعميق

الفجوة بين الدول النامية والدول المتقدمة من حيث الإتاحة .

كذلك تعد وثيقة السلوك الأوربية في أبحاث علوم وتقنيات النانو The EU Code of Conduct for Nano science and Nanotechnology من أهم الوثائق التي تنظم وترشد كيفية التعامل مع هذا العلم وهذه التقانة بطريقة أخلاقية لأن التقرير الذي تم إعداده من خلال المفوضية الأوربية بخصوص هذه الوثيقة والذي أخذ يلاحظ تطبيقها وتنفيذها لمدة عامين من 2008 – 2010 انتهى إلى إمكانية تطبيق مبادئ هذه الوثيقة على سائر التكنولوجيات بل وعلى العلم بأسره EU code of conduct for nanosciences and nanotechnologies)). يضع الباحث تصورا خاصا به للمبادئ الأخلاقية التي يجب مراعاتها عند تطوير واستخدام تقانات النانو - وهو ما عرضه بشكل تفصيلي في مكان آخر- في مبادئ ثلاثة تعبر عنها العبارة التالية:

"يجب أن تتاح تطبيقات تقانة النانو للجميع بشكل **عادل** لأن في إتاحتها للبعض دون البعض **إضرارا** بمن حرم منها، ويجب ألا تكون تقانة النانو سببا **للإضرار** بأي شخص لأن في **الإضرار** بأي شخص امتهانًا لكرامته؛ والبشر متساوون في حصولهم جميعا على **كرامة** يجب **احترامها**".

هل ما يعرف بالأخلاقيات التطبيقية هي فقط أخلاقيات تطبيقية؟؟

سنحاول هنا مناقشة ما إذا كان من الممكن وصف الأخلاقيات النظرية المعيارية بأنها أيضا أخلاقيات تطبيقية. يرى الباحث أن ما يعرف بأنها أخلاق نظرية هي بالمثل أخلاق تطبيقية وذلك بمعنى أنه حتى وإن لم تكن المبادئ والنظريات التي وضعها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة موجهة نحو مجموعة محددة من المشكلات الأخلاقية المرتبطة بميدان معين، مثل أخلاقيات الطب التي تعالج مشكلات مهنة الطب وأخلاقيات البيولوجيا التي تعالج المشكلات الأخلاقية الناجمة عن علوم الحياة، فإن فلاسفة الأخلاق التقليدية لم يضعوا هذه المبادئ وتلك النظريات رفاهية وترفا نظريا، ولكنهم كانوا يقصدون بها حل مشكلات عصرهم.

إذا بدأنا من عهد سقراط وتساءلنا لماذا تم إعدامه إذا كانت التصورات الأخلاقية للعدل والمساواة وغيرها والتي حاول صياغتها مجرد ترف لفيلسوف يجلس على برج عاجي؟ ما الذي أخاف أعداءه حتى يصلوا إلى حد جعله يشرب السم؟ الإجابة الواضحة هي خوفهم من التأثير على الشباب- وهو ما قيل بالفعل أثناء محاكمته أنه يفسد عقول الشباب- هذا أبلغ دليل على أن الأخلاق التي أراد تقديمها أخلاق تطبيقية وليست محض أخلاق نظرية، أخلاق سوف يطبقها الشباب نتيجة تأثرهم بها.

وإذا أخذنا مثالا من فلاسفة الإسلام نجد أن المعتزلة- رواد العقلانية في الإسلام- يرون أن النظر لا يطلب لذاته وإنما يلزم ليوصل إلى الكشف المؤدي لصلاح الإنسان وخيره، ذلك أنه إذا تدبر وعرف، فإن ذلك يدعوه إلى الفعل في الحال. فاهتمام المعتزلة بالعقل ليس موجها إلى تحصيل المعارف بقدر ما هو موجه إلى قيمته في هداية الإنسان في حياته الخلقية.

كذلك لم يكتب مسكويه في الأخلاق ليسجل آراءه في نظرياته، بل كان يكتب وهدفه الوصول عمليا لتعود الأخلاق الفاضلة والتخلق بها.

ما الذي جعل معظم الكتب المدرسية المخصصة للأخلاقيات التطبيقية لا تستغني في عرض النظريات التي يمكن الاستفادة منها في حل المشكلات الأخلاقية للميدان البحثي- سواء أكان أخلاقيات البيئة أو أخلاقيات الحاسوب مثلا- عن أخلاقيات الفضيلة وأخلاقيات الواجب وأخلاقيات المنفعة؟ ذلك لإدراكهم قابليتها للتطبيق وهو ما يعني أن أصحابها عندما وضعوها كانوا يهدفون لاستخدامها ولم يصوغوها فقط من أجل التنظير. بل على العكس تعد هذه النظريات من التميز بحيث تصلح للتطبيق على كل فروع الأخلاقيات التطبيقية، وذلك مثلا خلافا للمبادئ الأربعة التي تشتهر في الولايات المتحدة بأنها مبادئ أخلاقيات الطب.

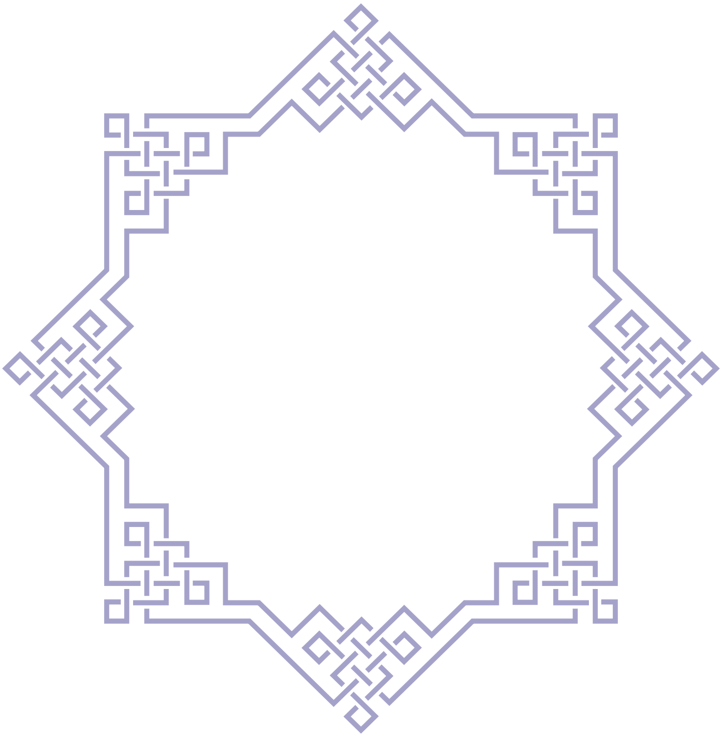
أضف إلى هذا أنه من بين كل مباحث الفلسفة التي ناقشها الفلاسفة

عبر التاريخ، لم ينظر الفلاسفة لمبحث على أنه عملي مثل نظرتهم للأخلاق. فما لم تكن النظريات الأخلاقية التي وضعها الفلاسفة لها فائدة في حل المشكلات الحياتية التي تناقشها فروع الأخلاق التطبيقية، فإن هذا لا يعني سوى أن فلاسفة الأخلاق عبر العصور ضللوا الناس. فما قيمة الأخلاق الكانطية أو النفعية مثلا ما لم يكن من الممكن تطبيقها على المسائل الأخلاقية الحياتية الفعلية؟

الخاتمة:

مباحث الأخلاقيات التطبيقية مباحث بينية، تبدأ انطلاقا من تطورات علمية ينجم عنها مشكلات أخلاقية تحتاج لتنظير فلسفي لوضع مبادئ ترشد لكيفية التعامل مع هذه المشكلات، ثم تشريع قانوني للوائح أو قوانين لضبط التعامل مع هذه التقانات أو لتحديد العلاقات الواجب اتباعها- إذا كانت تخص مهنة من المهن-. قد نحتاج في المجتمعات المتدينة، مثل مجتمعاتنا العربية، لتبريرات دينية لحل المشكلات الأخلاقية.

من عرضنا لبعض فروع الأخلاقيات التطبيقية ظهر بوضوح البعد الفلسفي في كل فرع من فروع هذه الأخلاقيات، ذلك أن كل فرع من فروع الأخلاقيات التطبيقية يتمثل في ظهور مجموعة من المشكلات الأخلاقية الناجمة عن علم حديث أو تطور لأحد العلوم أو تكنولوجيا حديثة أو مهنة معينة نحتاج معها لتنظير المبادئ والقيم الأخلاقية التي يمكن أن تساعد في حل أو تناول هذه المشكلات، كما يتمثل في ضرورة عرض المبادئ والقيم الأخلاقية- قد يكون شكلا استباقيا- والتي يجب أن تقود التعامل مع هذه التكنولوجيا أو هذه المهنة، إن مهمة وضع معايير- مبادئ أو قيم أخلاقية- للتعامل مع المشكلات الأخلاقية أو لتقود الإنسان للتعامل الأخلاقي مع المهن والعلوم والتكنولوجيات الحديثة مهمة فلسفية بامتياز لأنها مهمة معيارية، ومن ثم فهي تمثل البعد الفلسفي للأخلاقيات التطبيقية.



الوجه الغائي لأخلاقيات الواجب الكانطية

الاستاذ محمد منادي إدريسي
أستاذ الفلسفة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس، المغرب

سعى كانط في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، وفي الكتاب الأول من **نقد العقل العملي** (=تحليلات العقل العملي) إلى إقامة الأخلاقية (morality) على أساس متين يتصف بالكونية والضرورة؛ ولذلك تبنى مقاربة منهجية صارمة قائمة على استبعاد سائر الاعتبارات الأنثربولوجية والسيكولوجية (كالرغبة في السعادة وتحصيل المنفعة وحسبان العواقب) المرتبطة بالطبيعة البشرية من أجل تحديد المعيار الأسمى لكل إرادة خيرة (=الأمر القطعي). أسفرت هذه المقاربة عن التأكيد على استقلال الأخلاق عن كل العوالم الإنسانية من دين وثقافة وتاريخ ودواخل نفسانية... ومن هنا نفهم الكثير من الاعتراضات والردود على أخلاقيات الواجب الكانطية (كالتشدد والمنزع الصوري والانفصال عن الواقع). غير أن أخلاقيات الواجب الكانطية تحوي، إلى جانب الأمر الصوري (القطعي) - الذي يوجب أن لا نأتي من الأفعال

إلا ما كانت قاعدته الذاتية قابلة للتعميم الكلي- أمرا ماديا يوجب على الفاعلين بذل الوسع في سبيل تحقيق الخير الأسمى (highest good) في العالم. وفي هذا المستوى يعيد كانط إدماج العناصر الأنثربولوجية والمادية التي استبعدت منهجيا في المستوى الصوري لكي لا يكون لها أي دور في التحفيز الأخلاقي، محددا الموقع الذي يجب أن تشغله في إطار نظرية أخلاقية متكاملة. لقد استُبعدت كي لا يكون لها أي دور في تحديد الإرادة؛ ولكن العقل البشري لا يمكن أن يتغاضى عن سؤال الجدوى، سؤال الغاية النهائية المنشودة من وراء كل فعل أخلاقي يُفترض فيه أنه قد أُنجز عن واجب. سنحاول في هذه الدراسة الجواب عن التساؤلات الآتية: ما هي العلاقة بين هذين الطورين في أخلاقيات كانط؟ هل الخير الأسمى تحشية شبه لاهوتية أضيفت من خارج إلى النظرية الأخلاقية، أم هي مكون أصيل فيها؟ ما هو الخير الأسمى؟ وما هي الوظائف التي يؤديها؟ وما هي شروط إمكان تحقيقه؟

١. طورا أخلاقيات الواجب:

تستند كثير من الاعتراضات على أخلاقيات الواجب، ومنها منزعها الصوري وتزمتها وتشددها، إلى طور التأسيس؛ وأصحابها يغضون الطرف عن طور آخر يسميه **يوفيل** بالوجه المادي للأخلاق، معتبرين إياه مكونا هامشيا يمكن إسقاطه من فلسفة كانط الأخلاقية. فهل هذا الوجه المادي أصيل في هذه الفلسفة، أم هو تحشية شبه لاهوتية يمكن إسقاطها بدون دون أن يلحق النظرية أي ضرر؟

* **تتكون فلسفة كانط العملية من طورين لا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر:**

- **طور تأسيسي صوري** مبسوط في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق وتحليلات العقل العملي** من النقد الثاني. في هذا الطور شيد كانط نظرية الأمر القطعي الذي يشكل المعيار الأسمى للأخلاقية ويبين لنا **كيف نفعل** (how to act)؛ وصيغته تخاطب الفاعل آمرة إياه بأن يفعل دائما طبقا للقاعدة الذاتية التي من شأنها أن تصلح مبدأ لتشريع كوني. إن المطلوب في هذا الطور هو إرساء مبدأ الأخلاقية على أساس متين؛ وهذا ما يقتضي في نظر كانط وضع الأصابع في الآذان كي لا يُسمع أي صوت آت من أي مصدر حسي (الرغبة في السعادة، حسبان العواقب المترتبة عن الفعل...). ولذلك يتم التشديد على أن الأخلاق لا تحتاج بتاتا إلى أساس لاهوتي بغية التعرف على الواجب، ولا إلى موضوع مادي (غاية) لتحديد المشيئة الحرة (free choice) من أجل حفزها على القيام به. إن الإرادة مطالبة بأن تتجرد من كل الغايات عندما يتعلق الأمر بالواجب، **لأن الفعل السديد أخلاقيا لا يقتضي غاية، بل يفترض فقط القانون الذي ينطوي على الشرط الصوري لاستعمال الحرية، ولا شيء غير ذلك.**

- **طور مادي وغائي** مبسوط في نصوص كثيرة. وهذا مستوى لاحق فيه

يُعاد إدماج العناصر الإمبريقية المستبعدة في المستوى الصوري، ولكن بشروط صارمة يضعها القانون الأخلاقي. لا تعني كلمة «صوري» عند كانط «فارغ»، ومطلب **الصورية في الطور الأول لا يقتضي الاستبعاد التام لكل غاية تتطلع إليها الإرادة، بل يطالب بأن لا تكون هذه الغاية أساسا لتحديد المشيئة**. يؤكد كانط في **تحليلات العقل العملي**، التي هي لحظة منهجية بامتياز، أنه ما من فعل إرادي إلا وله غرض، ومن ثمة مادة. تلك واقعة لا مجال للمماراة فيها؛ ولكن الإقرار بها لا يلزم عنه أن يكون هذا الغرض أساسا لتحديد القاعدة الذاتية للإرادة وشرطا لها. وفي **الدين في حدود العقل وحده**، يشدد على أن الأخلاق وإن كانت لا تحتاج بتاتا لتمثل غاية لازمة لحفز الإرادة، فإن ذلك لا يعني أنها مبتوتة الصلة بكل غاية. فالإرادة البشرية ذات بنية مخصوصة تجعل تحفيزها للقيام بالفعل أمرا غير ممكن لو تم صرف النظر عن كل رابطة غائية. إنه لأمر مستحيل أن يظل العقل غير آبه للطريقة التي ينبغي أن يُجاب بها عن السؤال: أي أثر قد يترتب عن فعلنا السديد أخلاقيا؟ وليس سواء بالنسبة إلى الأخلاق تصور أو عدم تصور غاية قصوى لكل الأشياء من شأنها أن تمد الواجبات بنقطة مرجعية تتحد فيها كافة الغايات.

يعين العقل العملي هذه الغاية قبليا. إنها **فكرة عقلية** ليست فارغة من الناحية العملية، لأنها تلبي حاجتنا الطبيعية عندما تُمكِّننا من أن

نتصور **غاية نهائية** لجميع أفعالنا. ولكن الأمر الأهم، بحسب كانط، هو أن هذه **الفكرة تنبثق من الأخلاق، وتبعا لذلك فإنها أبعد ما تكون عن أن تكون أساسا لها**. يضيف الوجه المادي إذن إلى المبدأ الأخلاقي الصوري موضوعا أو محتوى، عندما يعين **الموضوع الكلي** (total object) للإرادة، ويحدد **الغاية النهائية** لكل الأفعال باعتبارها كلا، من خلال أمر أخلاقي جديد مختلف عن الأمر القطعي، وصيغته تقول : «اعمل في سبيل دعم الخير الأسمى في العالم».

ينص هذا الأمر الجديد على **ما يجب أن يتحقق** باعتباره **الغاية النهائية لجميع الأفعال الأخلاقية**. فالخير الأسمى إذاً إذًا فكرة منظِّمة لا تمارس تأثيرا على الإرادة الأخلاقية، بل تضع الأفعال المنجزة عن واجب في أفق واسع يضمها جميعا في نسق، بحيث يتمكن الفاعل الأخلاقي من أن يرى جميع أفعاله تساهم في تخليق العالم.

لا يقتصر القانون الأخلاقي إذن، على تحديد الصورة المطلقة للفعل الأخلاقي، بل يعين كذلك محتواه الغائي. ذلك أن «القانون الأخلاقي، بوصفه شرطا عقليا صوريا لاستعمال حريتنا، يُلزمنا بذاته، من دون أن يعتمد على غاية ما باعتبارها شرطا ماديا؛ غير أنه يحدد لنا أيضا، وعلى نحو قبلي بالتأكيد، **غاية نهائية** يُلزمنا بأن نسعى إليها، وهي **الخير الأسمى** في العالم الممكن عن طريق الحرية».

ليس هناك تناقض بين هذين الأمرين. غير أن الانتقال من الصوري إلى المادي ليس منطقيا؛ فالأول صادر، تحليليا، عن إرادة خالصة لا تبحث إلا عن النقاء التام لنيتها من كل شائبة إمبريقية، ولا تقيم أي وزن للمصالح والمطامح الطبيعية، أو للواقع الذي سيستقبل فعلها؛ بينما الثاني نابع، على نحو غير تحليلي، من إرادة خالصة كذلك، ولكنها اغتنت بتلك العناصر التي استبعدت في الأول. فالإرادة الساعية إلى الخير الأسمى تهتم بكل الآمال الطبيعية التي لا تناقض الأخلاق، وتسعى إلى إعادة صوغ الطبيعة الداخلية والخارجية صياغة تجعل منها عالما أخلاقيا. وهكذا تقوم بين هذين الطورين علاقة أسبقية واحتواء. يقضي **الطور الصوري** بأن نأتي أفعالنا بموجب القواعد الذاتية القابلة للتعميم الكوني، وبذلك يحدد الكيفية التي يجب أن نعمل بموجبها ابتغاء الإسهام في تحقيق الخير الأسمى؛ بينما يطالبنا **الطور المادي** بأن نبذل وسعنا في سبيل تحقيق الخير الأسمى. للأمر الصوري (الأمر القطعي) الصدارة والأسبقية، لأنه شرط مطلق؛ وما هو ضروري فيه إنما هو طابعه الصوري، بينما محتواه متغير وعرضي. أما الأمر المادي، فمشروط؛ غير أن محتواه ضروري، ومحدد بدقة، لأنه يُجمّع المحتويات الخاصة للأفعال الأخلاقية في غاية نهائية، ويضمها في كل واحد. إنه أشمل من الأول، لأنه يحويه ويضيف إليه عنصرا جديدا يكمّله، وهو الغرض الدائم والكلي والنهائي لجميع الأفعال الأخلاقية. وعليه، ستظل الأخلاقية غير تامة من دون مفهوم عن غرض كلي وغير مشروط للعقل العملي، لأن

طابعها الصوري سيُفقدها عندئذ كل محتوى، ومن ثمة لن تكون قادرة على منح الإرادة غاية يتعين إنجازها.

٢. منزلة الخير الأسمى في النظرية الأخلاقية:

ليس الخير الأسمى إذن مجرد تحشية لاهوتية على النظرية الأخلاقية في نسق الفلسفة العملية الكانطية، بل هو وجه ثان لها لا يقبل الفصل بتاتا عن وجهها الصوري. في هذا الوجه الأخير يأمر الواجب أمرا قاطعا بأن يكون الحافز الوحيد لأي فعل هو احترام القانون فقط. ولكن لِمَ لا يكتفي البشر بتلبية نداء الواجب من دون أن يشغلوا بالهم في كل فعل يُقْدِمون عليه بالعواقب والآثار التي تترتب عنه؟ «ما حاجتهم لأن يعرفوا المآل الذي سيخبئه مجرى العالم لنشاطهم الأخلاقي؟» لِمَ لا يرضيهم «أن يقوموا بواجبهم، حتى لو انتهى كل شيء مع هذه الحياة الأرضية»، وحتى لو لم يتسَنَّ للسعادة والفضيلة أن تلتقيا أبدا في هذه الحياة؟ وباختصار، ما المبررات التي تستدعي منح حق المواطنة للوجه المادي في الفلسفة العملية؟

تقدم الباحثة الكندية **مارسلين موري** ضربين من الحجج على انتماء الخير الأسمى على جهة الضرورة للفلسفة الأخلاقية الكانطية:

أ - حجج عقلية: لن تتجاوز الأخلاق عتبة الصورية في غياب غاية نهائية يتعين العمل في سبيل تحقيقها. فالأمر القطعي لا يحدد إلا صورة الفعل الإرادي؛ والحال أن هذا الفعل يقتضي لزوما تحديدا دقيقا لغاية توضع

نصب العين. أما التحديد التام للإرادة الأخلاقية، فيستلزم، بالإضافة إلى مبدأ ضروري يوجه الفعل، غاية أخلاقية ضرورية يستهدفها هذا الفعل. ذلك أن الإنسان كائن عاقل متناه، أي ذو حاجات؛ ومشيئته، وإن كانت حرة، ليست إرادة خالصة. ولذلك يجب أن تؤخذ حاجاته في الاعتبار إن كانت خاضعة لشروط الأخلاقية. يستجيب الخير الأسمى **أولا** لمطلب منطقي للعقل يتمثل في **ضم مجالات الفعل في كل واحد** (totalization)، ويستجيب **ثانيا** لوضعنا البشري الذاتي المتمثل في **إشباع حاجتنا الطبيعية باعتبارنا كائنات عاقلة متناهية.**

اعتبارات ذاتية وسيكولوجية لها صلة بالعدل والتحفيز: ليس الخير الأسمى مجرد **خير أسنى** (= الفضيلة التي تجعل المرء جديرا بالسعادة)، أي لا يتضمن فقط «الشرط الأسمى لكل ما يمكن أن يبدو مرغوبا لنا»، بل هو فضلا عن ذلك **خير تام** ينطوي كذلك على المرغوب نفسه، أي السعادة. تجعل الفضيلة المتصف بها جديرا بالسعادة؛ غير أنها لا تضمنها فعليا له. ومن ثمة السؤال: أَمِنَ العدل أن يُجهد أحدهم نفسه في جعل نفسه جديرا بالسعادة من دون أن يحظى بنصيب منها؟ أيمكن عقليا قبول الظلم المتمثل في الهوة الحاصلة بين الاستحقاق والثواب؟ لا يمكن لعقل غير متحيز (impartial reason)، أو لكائن عاقل يتمتع بإرادة كاملة وبقوة مطلقة، أن يقبل بأن لا يأخذ المستحق للسعادة، والمحتاج إليها، نصيبا منها.

ب- إن إمكان الخير الأسمى ضروري لأسباب تتعلق بالعدل الأخلاقي. ولهذه الأسباب صلة بالإيمان بالعناية الربانية بما هي ينبوع العدالة الإلهية. أما الاعتبارات الخاصة بالتحفيز، فهي لصيقة باعتبارات العدل. فالمشيئة الإنسانية لا يمكن أن تجد في نفسها القوة الضرورية والكافية للانصياع دائما للقانون الأخلاقي، إذا لم تكن موقنة بأنها على هذا النحو ستأخذ حظها من السعادة، إن لم يكن عاجلا فآجلا. من دون الإيمان بإمكان الخير الأسمى تثبط عزيمة الإنسان، إذ يفرض السؤال الآتي نفسه: ما الجدوى من قانون يأمره بأن يشقى لكي يكون جديرا بالسعادة، إن لم يوقن بأنه سيأخذ نصيبا منها بعد استحقاقها؟ إن مشكلة التحفيز الذاتي لمشيئة لا تستطيع أن تأتي الفعل من دون أن ترجو عواقبه النافعة، عامل مهم إذن لمنح الخير الأسمى حق المواطنة في نظرية الأخلاق.

٣. وظائف الخير الأسمى:

يمكن أن نجيب أيضا عن سؤال الدواعي التي تبرر إدراج الخير الأسمى في أخلاقيات الواجب، من خلال الجواب عن السؤال الآتي: ما هي المشاكل التي يحلها هذا المفهوم؟ وما الوظائف التي أنيطت به داخل النسق النقدي؟

يؤدي مفهوم الخير الأسمى، حسب **يوفيل**، ثلاث وظائف هامة مترابطة على نحو وثيق، وهي على التوالي: التركيب، وضم الشتات في كل، وتشكيل سند لغاية موضوعية نهائية.

1- التركيب: الخير الأسمى مفهوم تركيبي يُعيد وصل ما فصله النقد لأغراض منهجية. ميز النقد في الحقل العملي أيضا بين ما هو تلقائي أو نابع من الذات (الفضيلة – الأخلاقية – الحرية)، وما يُتلقّى على نحو سالب (السعادة – الطبيعة). تبعا لهذا التمييز تواجه الإرادة المحضة **على صعيد النية** نزوعا طبيعيا لا يمكن التنكر له، وهو التطلع إلى السعادة. وذلك ما يجعل منطلق فعلها (أي النية) حلبة يتنازع فيها مبدآن غير متجانسين، هما الخير الأخلاقي (امتثال المشيئة للقانون)، والخير الطبيعي أو الحسي (تحصيل السعادة). وهذا ما يضعنا أمام السؤال: كيف يمكن الجمع بينهما في خير واحد أشمل؟ وعلى **صعيد الفعل** تجابه الإرادة طبيعة خارجية تحكمها قوانين آلية لا تأبه بتاتا للنية الأخلاقية؛ والحال أنها مدعوة من قِبَل الأمر القطعي إلى إنشاء طبيعة في الطبيعة. وهذا ما يضعنا أمام السؤال: كيف يمكن للإرادة أن تؤثر في نسق الطبيعة برمته، بحيث تعيد تنظيمه تنظيما يصير بموجبه موافقا لمقتضيات الأخلاقية، ولكن دون تقويض آليته؟

2- ضم المتنوع في كل (la totalization): لما كانت الحرية قوة تلقائية مطلقة، فإنها لا تتعلق بالزمان بأطواره الثلاثة، أي الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا ما يجعلها، بخلاف السببية الطبيعية، تتولد من جديد في كل فعل؛ الأمر الذي يجعل بنية الفعل الإرادي متشظية وغير متصلة. ثم إن هذا الفعل يندرج، بمجرد حدوثه، في مسلسل الظاهرات الطبيعية،

أو يشكل الحلقة الأولى في سلسلة حوادث تخضع لقانون السببية. وذلك ما يجعل اتصال نتائجه مع نتائج فعل آخر من أجل تشكيل كل متسق، أمرا غير مضمون. لا يقبل العقل البشري الغائي بطبيعته، وضعا كهذا؛ لأنه نزاع دائما إلى ضم الشتات في كل واحد. وهكذا إن كان يطالب، بما هو عقل عملي محض، بنقاء النية من جهة المبدأ، فإنه يطالب من جهة النتيجة بأن تتجه جميع الأفعال نحو غاية واحدة من أجل تشكيل موضوع جامع. ولهذا يبحث العقل عن فكرة منظِّمة واحدة تشكل غاية تتجه إليها جميع العزائم الأخلاقية، وعن بؤرة تتجمع فيها نتائج الأفعال الأخلاقية ابتغاء تشكيل كل جامع.

3- **الحاجة إلى غاية**: لا يستطيع الإنسان بموجب تناهيه أن يأتي الفعل من دون أن يقيم اعتبارا للعواقب. ومع أن مبدأ الأخلاقية يأمره بأن يفعل عن واجب غاضا النظر عن الظروف والنتائج، فإنه لا يستطيع أن يصنع صنيع سيزيف، بل يود أن يؤتي الفعل الأخلاقي أكله، وأن تترتب عنه نتائج موضوعية من شأنها أن تسهم في ترسيخ الأخلاقية فعليا في العالم. وفكرة الخير الأسمى تستجيب لهذا المطلب الذاتي المتصل بتناهي المشيئة البشرية.

يتضح من هذه الوظائف الثلاث أن **الخير الأسمى غاية نهائية موضوعية** مصاحبةٌ، وليست محدِّدةً، لكافة الأفعال الأخلاقية. إنه بؤرة تتجمع فيها

سائر المقاصد الذاتية وكافة النتائج الموضوعية ابتغاء تشكيل نسق جامع يضم سائر العناصر غير المتجانسة (الفضيلة والسعادة – النية والعواقب – الحرية والطبيعة...)؛ وبذلك يستجيب لحاجات منطقية وطبيعية في آن واحد. كل ذلك يمنح الخير الأسمى، بما هو غرض غير مشروط للعقل العملي المحض، حقا ثابتا في أن يحتل موقعا هاما في فضاء الفلسفة العملية.

٤. مقومات الخير الأسمى:

بعد أن تبينت لنا الأهمية القصوى للخير الأسمى في نظرية الأخلاق الكانطية، لا بد من التساؤل: ما قوام هذه الغاية النهائية التي يجب أن تضعها كل إرادة أخلاقية نصب العين، وأن تعمل ما وسعها الجهد في سبيل تحقيقها؟

إن الخير الأسمى كُلٌّ غير مشروط (unconditioned totality) للعقل العملي، أي غاية تنطوي على الشرط الذي لا غنى عنه، والكافي في الوقت نفسه، لكل الغايات الأخرى. إن الأمر الذي يوجب على كل كائن عاقل متناه أن يجعل من الخير الأسمى الممكن في العالم غاية نهائية له، عبارة عن مبدأ عملي تركيبي قبليا، لا بل هو مبدأ موضوعي يفرضه العقل المحض، لأنه يتجاوز مفهوم الواجبات في العالم، ويضيف إلى هذه الواجبات نتيجة (مسببا) غير متضمنة في القوانين الأخلاقية؛ ومن ثمة لا يمكن أن يُشتق منها تحليليا. «إن القضية القائلة: "اجعل من أسمى خير ممكن في هذا

العالم غايتك النهائية"، قضية تركيبية قبليا أدخلها القانون الأخلاقي نفسه، ومن خلالها يتوسع العقل العملي إلى ما وراء هذا القانون؛ وما يجعل ذلك ممكنا هو أن القانون الأخلاقي يحيل على الخاصية الطبيعية للكائن البشري المتمثلة في أنه يجب عليه بالضرورة أن يفكر، فيما يخص أفعاله كلها، لا في القانون فقط، بل أيضا في غاية». إنها **تركيبية**، لأن الغاية التي تأمر بالعمل في سبيل تحقيقها تجمع بين مكونين أحدهما حسي، والآخر خالص. وهي **تركيبية قبليا**، لأنها نابعة من العقل العملي المحض.

يرى **يوڤيل** أن كانط لم يُقدّم نظرية متكاملة حول الخير الأسمى، إذ لا يوجد نص واحد يمكن اعتباره ملخصا وافيا ومتسقا حول هذه المسألة. والتعريفات التي يقدمها لهذا المفهوم عديدة ومختلفة. ولذلك قام باستقراء جميع التعريفات، وصنفها إلى أربعة أصناف اعتبرها مجرد **أطوار متدرجة** لبحث كانط عن الغاية القصوى للإرادة الأخلاقية، وهي: (أ) الخير الأسمى بما هو توحيد لموضوعات الإرادة الفردية (الفضيلة والسعادة الشخصية)؛ (ب) الخير الأسمى بما هو نسق كلي يجمع بين الأخلاقية والرفاهة الحسية (empirical welfare)؛ (ج) الخير الأسمى بما هو تناغم شامل بين الأخلاقية وعالم التجربة، أو بما هو طبيعة متخلقة. على أن تخليق العالم إنما هو مهمة ملقاة على عاتق الإنسانية التي تعيد تشكيل العالم المحسوس مهتدية بفكرة ماوراء ما وراء -حسية، وفي ضوئها تخلق أنساقا اجتماعية وسياسية وإيكولوجية جديدة؛ (د) وبذلك يصير الخير الأسمى فكرة مُنظِّمة وموجهة للتاريخ.

يظل الخير الأسمى في كل هذه التعريفات المختلفة غرضا كليا(total object) للعقل العملي، وغاية نهائية يأمر هذا العقل بالعمل في سبيل تحقيقها، ويقتضي التسليم بوجود الله لضمان إمكانها.

* لنفصل القول في مختلف هذه الأصناف.:

أ. الخير الأسمى الشخصي:

يتألف **الخير الأسمى الشخصي** من عنصر أخلاقي هو الفضيلة بما هي شيمة للفرد، ومن عنصر حسي هو السعادة الخاصة به. بسط كانط هذا التصور أولا في **شرعة العقل المحض** من النقد الأول، ثم فصّله في **جدلية العقل العملي** من النقد الثاني. في النص الأول عرّفه بأنه فكرة للعقل المحض فيها يتم تصور اقتران ضروري بين نسقين متضاربين: نسق الأخلاقية، ونسق السعادة، بحيث يكون هذا الأخير نتيجة طبيعية للأول. فنسق الأخلاقية ينص على وجوب تحديد الإرادة بقوانين أخلاقية خالصة، دونما اهتمام بقدرتها على إحداث الأثر المرغوب، أو بشروط تحقيق هذا الأثر. وهو لا يدلنا إلا على الكيفية التي يجب أن نتصرف بها لكي نصير جديرين بالسعادة، صارفا النظر عن الميول والسبل الطبيعية لإشباعها. إنه يقدم جوابا عن سؤال الفلسفة الثاني: ماذا يجب علي أن أفعل؟ وهذا الجواب هو: «**افعل ما يُمكّنك من أن تصير جديرا بالسعادة**». ولكن ما إن يكتمل هذا النسق، يَفرض سؤال الأمل نفسه على الضمير الفردي: إذا فعلتُ ما يجب عليَّ، ما المسموح لي عندئذ أن أرجوه؟ «إذا سلكتُ على هذا النحو

بحيث لا أكون غير جدير بالسعادة، كيف يمكنني بذلك أن آمل أيضا في أن آخذ نصيبا منها»؟ وهكذا يشكل الخير الأسمى غاية مرجوة للفرد الجدير بأن يكون سعيدا. غير أن تحقق الأمل الفردي (أي امتلاك الفضيلة والسعادة معا) يقتضي بالضرورة وحدة نسقية عليا بين عالمين: عالم الطبيعة الذي يرتكز عليه إمكان السعادة، والعالم الأخلاقي المعقول الذي يجب أن يكون شرطا وسببا له. وهذا ما لا تستطيع أن تنجزه الكائنات العاقلة المتناهية اعتمادا على جهدها فقط؛ ولذلك يتطلب إمكانه التسليم بمثلٍ أعلى للخير الأسمى (الله بما هو أساس للرابطة الضرورية عمليا بين عنصري الخير الأسمى الفرعي)، وبحياة أو عالم آخر.

أما في **جدلية العقل العملي**، فيشكل الخير الأسمى -بما هو تركيبة تضم الفضيلة والسعادة في فكرة جامعة- غاية نهائية للفرد. إن طبيعة الإنسان المزدوجة تفسر سعيه الدؤوب إلى الكمال الأخلاقي (=الفضيلة) من جهة، وإلى إشباع رغباته الطبيعية من جهة أخرى (=السعادة). لذلك يمثل الجمع بين «الفضيلة والسعادة معا تحصيلا للخير الأسمى في شخص ما». يفكر الكائن العاقل المتناهي على هذا النحو: إن استفرغت وسعي وطاقتي في طاعة القانون الأخلاقي على حساب سعادتي، أيمكن أن أرجو ثوابا عادلا يشكل اعترافا بجهودي؟

يمثل الخير الأسمى إذن غاية غير مشروطة للعقل العملي. يتصور هذا الأخير هذه الغاية بوصفها رابطة ضرورية بين مكونين لا تجانس بينهما،

لا بل إن القواعد الذاتية التي يستندان إليها تُقيّد كل منهما الأخرى وتُعوقها داخل الذات الواحدة. فالسعي إلى السعادة لا يجعل الساعي فاضلا، بل يجعل منه برغماتيا؛ والعزم الأخلاقي على إتيان الفعل عن واجب لا يجعل من العازم سعيدا، بل شقيا في معظم الأحوال. ومن ثمة يُطرح السؤال: كيف يمكن لهذا الاتحاد أو الاقتران أن يحصل؟ كيف **يكون الخير الأسمى من الناحية العملية ممكنا؟**

لا يمكن حل المشكلة برفض أحد المكونين. فحتى لو عزم الإنسان على أن يمتثل دائما للواجب احتراما للقانون، ستظل الرغبة في السعادة تعكر صفو ذلك الرضى الذي تمنحه إياه الفضيلة؛ وحتى لو قرر أن يجعل سعادته الشخصية فوق كل اعتبار، سيظل نداء الواجب يُقرّعه، ويهيب به أن يلبي النداء. إن الجمع بين هذين المكونين مطلب ضروري للعقل العملي المحض؛ ولكن على أي وجه؟

لما كانت الصلة بين عنصري الخير الأسمى لا تقوم على مبدأ الهوية؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون تحليلية على الإطلاق (أي لا يمكن لأحدهما أن يشتق من الآخر منطقيا)، فإنه يمكن أن نصوغ النقيضة التي يتورط فيها العقل العملي المحض -عندما يفكر في الاقتران المطلوب بينهما على نحو تركيبي يرتبط فيه هذان العنصران ارتباط سبب بمسبب (أي وفق علاقة السببية)- على شكل ”إمِّية“ (Alternative)، أي على شكل ”إما ... وإما ...“:

- إما أن السعادة هي الدافع إلى الفضيلة.
- وإما أن الفضيلة هي السبب الفاعل للسعادة.
- إن كان طرفا الإمية ممتنعان معا، فسيلزم عن ذلك أن الخير الأسمى فكرة فارغة نظريا، وممتنعة عمليا؛ وبالتالي سيكون القانون الأخلاقي الذي يأمر بالسعي في سبيل تحقيقه وَهْماً وَهْمًا من إنشاء الخيال، وباطلا في ذاته. إن مصير القانون العملي يوضع هنا على المحك، لأن امتناع الخير الأسمى سيُلحِق الضرر بفائدة الأخلاقية وأهميتها.

إن الدعوى القائلة بسببية السعادة باطلة بطلانا مطلقا، لأن الأخلاق ليست أبدا وسيلة للسعادة. أما نقيض الدعوى القائلة بسببية الفضيلة، فليست باطلة بإطلاق. إنها تكون باطلة إذا تم البحث عن الصلة بين حدي الإمية في العالم المحسوس.

يمكن حل هذه النقيضة باستلهام الحل الذي قدمه **كانط** للنقيضة الثالثة في **نقد العقل المحض** (=نقيضة الضرورة والحرية). إذا كانت الفضيلة والسعادة متعارضتين على الصعيد الظاهراتي، فإنه يمكن التوفيق بينهما على الصعيد النوميني. يُمكّنُ التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول هنا أيضا من الخروج من ورطة آتية من "إمية زائفة". وعلى هذا الأساس لا يمكن تحقيق الاتحاد بين الفضيلة والسعادة المتناسبة معها إلا في عالم آخر، وليس في هذا العالم. يكمن الحل إذن في إرجاء تحقيق هذا الاتحاد

إلى ما بعد هذه الحياة، وخارج هذا العالم (=العالم المحسوس). في عالم النومين يمكن قيام علاقة ضرورية بين العزيمة الأخلاقية والسعادة، أي يمكن للفضيلة أن تكون سببا فاعلا للسعادة. لكن هذه العلاقة تقتضي التسليم بوجود **سبب نوميني** (causa noumenon) يجعل السعادة والفضيلة متناسبتين، أي يوزع السعادة بتناسب مع استحقاق الفضيلة. إن وظيفة مسلمة وجود الله هي تقديم أساس معقول لرجاء الفرد الفاضل في نيل مثوبة مستحقة. من الجدير بالملاحظة أن هذا التصور الفردي للخير الأسمى يوضع دائما بوصفه مشكلة عدل، ويتخذ صورة توزيع يتناسب والاستحقاق.

يكمن الحل إذن في ضَمّ مكوني الخير الأسمى معا في تركيبة واحدة يحتفظ فيها كل منهما بسماته النوعية، ويتحد بالآخر تبعا لقاعدة قبلية. ووفقا لهذه القاعدة ستكون **الفضيلة أساسا للتحفيز، وشرطا مطلقا لإشباع الرغبات**؛ وبهذا الشرط تصير الرغبة الطبيعية في السعادة مشروعة. وهكذا تحصل السعادة في تركيبة الخير الأسمى على حق المواطنة داخل نظرية الأخلاق بعد أن استبعدت منها منهجيا. فمن قَبْل كانت تطالب بالحق في تحفيز الإرادة وتحديدها، محتجة بكونها مقوما طبيعيا لا يمكن التنكر له (حجة الواقع). وهذا ادعاء بَيّن النقد بطلانه، فجرَّدها من أي حق في تأسيس الأخلاق. أما الآن، فيمنحها حق الإقامة بوصفها رجاء مشروعا ومستحقا للإرادة الفاضلة؛ وبذلك تحضر إلى جانب الأخلاقية من دون أن يؤدي اتحادها بها إلى السقوط في التبعية التشريعية (heteronomy).

ب. الخير الأسمى الكلي:

إن **الخير الأسمى الكلي** عبارة عن نسق تتحد فيه الأخلاقية بالرفاهة الحسية. يقول كانط:

«إن العقل يُلزمنا قبليا بأن نبذل الوسع في سبيل دعم الخير في العالم، والذي يكمن في اقتران أعظم رفاهة للكائنات العاقلة في العالم بالشرط الأعلى للخير الأخلاقي فيه، أي في **اقتران السعادة الكونية بالأخلاقية الأكثر امتثالا للقانون.**»

يبدو الخير الأسمى هنا نسقا جامعا يضم الأخلاقية والثواب الذي يشمل الإنسانية برمتها. إنه فكرة تجتمع فيها غايات سائر الإرادات الممكنة، لا بل «نقطة مرجعية تتلاقى فيها سائر الغايات وتتحد». يتسع التصور الفردي في هذا الطور ليصير عالما أخلاقيا يستمتع فيه المستحقون بالسعادة؛ لأن الفاضل لا يضع فقط نصب عينيه فضيلته وسعادته الشخصيتين، بل يسعى بفعله الأخلاقي إلى تحقيق عالم أخلاقي يكون فيه الخير الأسمى هدفا يُعيِّنه العقل لكل الأماني الأخلاقية لجميع الكائنات العاقلة. يفقد الخير الأسمى هنا طابعه الشخصي، لأن الأمر الذي يوجب العمل في سبيل تحقيقه يستلزم إنشاء نسق غائي شامل يضم جميع الكائنات العاقلة، وتحظى فيه هذه الكائنات بسعادة مستحقة.

لقد نَصَّ الأمر القطعي، في الطور الصوري للأخلاق، على وجوب العمل

فقط بمقتضى القواعد الذاتية التي تُمكّن الفاعل من أن يريد لها أن تكون في الوقت نفسه قوانين كونية. يتم التغاضي في هذا الوجه عن العوائق التي تضعها الإرادات الحسية أمام التنفيذ، فلا تؤخذ في الاعتبار إلا الماهية العقلية للإنسان. تلزم عن هذا التغاضي فكرةٌ عن مملكة غايات لا مجال للنزاع فيها، ما دامت أسباب هذا النزاع قد غُيّبت؛ وفيها يكون كل عضو (=كائن عاقل فقط) مُشرِّعا وخاضعا في الآن نفسه للقوانين الأخلاقية؛ مما يعني أن كل عضو يعترف هنا بغيره باعتباره غاية في ذاته. ومع ذلك، لا تُحيل كل إرادة خيّرة في هذه المملكة إلا على نفسها في اعترافها بكافة الإرادات الخيرة الأخرى. بيد أن الإرادة الحسية تحيل أيضا على نفسها، ولكنها نابذة وليست جاذبة؛ إذ في تمركزها حول نفسها ترفض باقي الإرادات الأخرى، فلا ترى فيها إلا وسائل يجب استخدامها، أو عوائق يجب تحييدها ابتغاء نيل سعادتها الخاصة. ستكون السعادة هنا عامل فُرقةٍ ونزاعٍ إن اعتُمِدت أساسا للتحفيز، ولذلك يتم تحييدها منهجيا.

أما في الطور المادي، فيتم دمج السعادة مع الأخلاقية في تركيبة واحدة؛ غير أنها تُتصوَّر الآن على أنها نظام عالمي يحظى فيه مستحقو السعادة بالرفاهة. إن الخير الأسمى هنا عبارة عن عالم أخلاقي تقترن فيه السعادة والأخلاقية على جهة التناسب؛ وفيه « **ستكون الحرية هي نفسها علة السعادة الشاملة، وستكون الكائنات العاقلة هي نفسها** إذن، بتوجيه من مبادئ كهذه، **صانعة رفاهتها الدائمة الخاصة، وفي الآن نفسه صانعة رفاهة**

الآخرين. على أن **نسق الأخلاقية هذا، الذي يُثيب نفسه بنفسه**، ما هو إلا فكرة يستند إعمالها إلى هذا الشرط القاضي بقيام كل واحد بما يجب عليه، أي أن تَحدُثَ جميع أفعال الكائنات العاقلة كما لو أنها صادرة عن إرادة عليا تشتمل في ذاتها على كل مشيئة خاصة».

يقتضي تنزيل هذا التصور عن أخلاقية مقترنة برفاهة شاملة، إنشاء مؤسسات موضوعية تعبر عن القوانين الأخلاقية وتترجمها عينيا عبر إقامة أنظمة سياسية عادلة واتحاد عالمي يضمن السلم. بهذا تصير الأخلاقية لا مجرد شرط نسقي لرفاهة شاملة، بل شرطا تاريخيا لتحققها، وتصير السعادة مهمةً إنجازها ملقى على عاتق الفاعلين الأخلاقيين.

ج. الخير الأسمى «طبيعة متخلِّقة»:

الخير الأسمى بما هو "طبيعة مُتخلِّقة"، عبارة عن غاية تتحد فيها غايات الحرية وغايات الطبيعة. في هذا الطور الأوسع من السابق، تَحُلُّ الطبيعة بوجه عام (الطبيعة بالمعنى الاجتماعي والإنساني، أي التمدن، ثم الطبيعة بالمعنى الفيزيائي من حيث إنها ترغم الإنسان على التأدب، ومن حيث إن لها صلة بمصالح الإنسان) محل السعادة، وتصبح هي المكون الحسي في ذلك الخير المطلوب. نجد التعريف الموافق لهذا التصور الثالث في **نقد ملكة الحكم**، حيث الخير الأسمى يعني:

«الوجود البشري تحت قوانين أخلاقية.»

يُتصوَّر الخير الأسمى في هذا التعريف الجديد على أنه «طبيعة»، مادامت الطبيعة بمعنى عام هي « وجود الأشياء من حيث هو محدد بحسب قوانين كلية». إنه عالم متكامل تحكمه قوانين أخلاقية من نوعين: قوانين الأمر القطعي، وقوانين آلية الثواب الذي هو حدث حسي يحصل وفق القوانين الأولى. إن الطبيعة المعنية هنا ليست هي عالم ماوراء-المحسوس (natura archetypa) الذي هو نموذج مرشد للسلوك، ولا هي الطبيعة الحسية، بل هي تركيبة تضمهما معا. وبعبارة أخرى، إن **الخير الأسمى طبيعة متخلقة**، أي **مثلٌ أعلى يتحد فيه التشريع الأخلاقي والنظام الطبيعي**. وعندئذ يكون الأمر القاضي بالعمل في سبيل تحقيق هذا المثل الأعلى واجبا يُلزم الإرادة الأخلاقية بأن تُنجز تركيبة تعمل فيها لا على تخليق القوام الحسي للطبيعة الإنسانية فقط، بل أيضا على تنزيل مقتضيات الأخلاقية في العالم الخارجي. ليس لهذا الأمر معنى إلا إذا اعتُبر واجبا يقضي بتحويل الطبيعة تحويلا يجعلها موافقة للأخلاقية. إن الحرية هنا مطالبة بأن تجعل قوانينها مطبوعة في الطبيعة. يقول كانط:

«ومع أن هوة سحيقة تفصل ميدان مفهوم الطبيعة –المحسوس– عن ميدان مفهوم الحرية -ماوراء-المحسوس- [...]، فإن هذا يجب أن يكون له مع ذلك تأثير على ذاك. وبعبارة أخرى، **يجب أن يحقق مفهوم الحرية**

الغاية التي تعيّنها قوانينه في العالم المحسوس.»

لا ريب في أن التجسيد الفعلي للأخلاقية في العالم المحسوس مهمة تفترض مطاوعة الطبيعة لفاعلية التخليق من جهة، وواقع أن الطبيعة تتعدل فعليا من قبل تلك الفاعلية عن طريق إنشاء مؤسسات وتنظيمات اجتماعية وسياسية ودينية، مثل دولة الحق، وجمعية أُممٍ تعمل على إحلال السلم في العالم، وتكوين جماعة أخلاقية كونية؛ ولا ريب في أن الرفاهة ستكون نتيجة مترتبة على هذا التخليق. لم يعد الرجاء في هذا الطور مقصورا على السعادة، بل اتسع مداه ليشمل تخليق الطبيعة الإنسانية، والطبيعة بوجه عام.

د. الخير الأسمى فكرة منظِمة للتاريخ:

الخير الأسمى بما هو فكرة منظِّمة للتاريخ، عبارة عن «**تناغم مُحْكم بين مملكة الطبيعة ومملكة الأخلاق**»؛ والعالم الذي يسود فيه هذا التناغم هو «الخير الأسمى الفرعي (أحسن العوالم)»، أو الطبيعة التي ستكون نسخة (natura ectypa) عن طبيعة ماوراء-حسية (natura archetypa). يشكل هذا العالم الماورائي نموذجا مثاليا يُهتدى به لإعادة تشكيل العالم المحسوس وتخليقه. يذهب **يوفيل** إلى أن كانط كان ميالا إلى تصور الخير الأسمى على أنه مفارق للعالم المحسوس في النقدين الأول والثاني؛ وهذه صيغة عقلانية لفكرة العالم الآخر الدينية. لكن كيف للواجب الذي يأمر بالعمل في

سبيل تحقيق خيرٍ أسمى أن يكون ممكنا، إن كان هذا الخير متعاليا؟ كيف نُطالَب لزوما بطاعة أمر أخلاقي يُحمّلنا ما لا طاقة لنا به؟ ولذلك غيّر كانط تصوره ابتداء من النقد الثالث، حسب **يوڤيل** دائما، فصار الخير الأسمى «غاية نهائية للخليقة» نفسها، أي الحالة المكتملة لهذه الدنيا. وتجسيده في هذه يعتبر بمثابة «تأسيس لملكوت الله على الأرض». يتعلق الأمر هنا بِمثلٍ أعلى بعيد المنال بعدا لامتناهيا؛ ونحن مطالبون بأن نستفرغ الوسع ابتغاء التقدم نحوه عبر تركيب تاريخي تقدمي يقرّب عالمنا منه. لم يعد الخير الأسمى إذن عالما آخر مرجوا لا صلة بينه وبين العالم الحالي، بل أضحى مثلا أعلى تاريخيا (historical ideal) ينشده العالم الحالي؛ والصلة بين هذين العالمين ليست صلة بين ماوراء-المحسوس والمحسوس، بل صلة زمنية بين وضع قائم وأفق منشود داخل عالم واحد. وبذلك يحصل الواجب الغائي -الذي يتوجه إلى كل منا آمرا إياه: «**اجعل من أسمى خير ممكن في هذا العالم غايتك النهائية**» - على معنى، ويصير فرضا معقولا.

ثمة انفصال في الوضع الحالي للعالم بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية. فحوادث الطبيعة تجري بمقتضى قوانين آلية لا مكان فيها للوجوب والفضيلة، لا بل هي تُحبط في الغالب العزائم الأخلاقية، وتفسدها. ومع ذلك توجب قوانين الحرية أن نعمل ما في وسعنا للتغلب على غربتها من خلال تحويلها وإعادة تشكيلها، وذلك بتغيير ما بأنفسنا وما بمؤسساتنا الاجتماعية والسياسية والدينية، وتعديل العالم الفيزيائي المحيط بنا بما يستجيب

لحاجاتنا ومصالحنا الأخلاقية.

«إن هذا القانون [الأخلاقي] يجب أن يَمُدَّ العالم المحسوس، من حيث هو طبيعة محسوسة (فيما يخص الكائنات العاقلة)، بصورةَ عالمٍ معقولٍ، أي صورةَ طبيعةٍ ماوراء-حسية، إنما من دون إلحاق ضرر بآليته. [...] فهذا القانون إذن هو القانون الأساسي لطبيعةٍ ماوراء-حسية ولعالمٍ معقول يجب أن توجد نسخته في العالم المحسوس، من دون إلحاق ضرر في الآن نفسه بقوانين هذا الأخير. [...] إن القانون الأخلاقي يضعنا في الواقع، تبعا للفكرة، في طبيعة يمكن للعقل فيها، إذا كان مرفوقا بقوة طبيعية متناسبة معه، أن يُحدث الخير الأسمى، ويُلزم إرادتنا بأن تمد العالم المحسوس بصورة كلٍّ مؤلف من كائنات عاقلة.»

يأمرنا قانون الحرية إذن بأن نضع ختم العالم المعقول في مادة العالم المحسوس. ولا ريب في أن تطويع هذه المادة ابتغاء قبول ذلك الختم مهمة عسيرة وشاقة وطويلة؛ ومن شأن التقدم في إنجازها أن يقربنا، في سيرورة لامتناهية، من تلك التركيبة التي أُمِرنا بالعمل في سبيل تحقيقها بين الطبيعة والحرية. على أن تحقيق الخير الأسمى لا يعني إلغاء الطبيعة أو تقويض نظامها الآلي. فكانط ينبه مرارا وتكرارا إلى أن إنجاز مهمة تخليق الطبيعة يجب أن لا تمس نظامها الآلي بأي سوء، سواء تعلق الأمر بالقوام الطبيعي للإنسان، أو بالطبيعة الفيزيائية. في التركيبة المنشودة، والتي ستصير فيها

الطبيعة متخلقة، ستبقى القوانين الآلية لهذه الطبيعة تفعل فعلها في البشر وفي الأشياء، ولكن تحت توجيه بنيات أخلاقية ماثلة في العزائم الأخلاقية للفاعلين الأخلاقيين، وفي المؤسسات والتنظيمات التي تُرسي الحق والشرعية.

يكون كل فرد في هذا الطور مأمورا، لا بأن يتدبر أمر نفسه تدبيرَ متوحدٍ يسعى إلى أن يكون جديرا بالسعادة، تاركا العالم وشأنه، منتظرا من الضامن الأسمى السعادة جزاء وفاقا على جميل فعله، بل إنه مُلزم أخلاقيا بأن يفعل ما في وُسعه لكي يصير العالم الحسي خيّرا. إن عليه أن يضع نصب عينيه لا تخليق نفسه فقط، بل أيضا تخليق محيطه. غير أن هذه المهمة تتجاوز بكثير حدود الفعل الفردي، لا بل هي تتطلب تضافر جهود النوع البشري وتراكمها. وبذلك يكون الخير الأسمى "فكرة منظِّمة" للتاريخ (regulative idea of History) بما هو سيرورة زمنية غير محدودة، تترسخ فيها بالتدريج مفاعيل الحرية الداخلية (الأخلاقية) والحرية الخارجية (الشرعية) في العلاقات المشتركة بين الذوات، وفي المؤسسات الاجتماعية. **فتخليق الطبيعة**، كما يشرح ذلك **يوڤيل**، يعني **تجسيد الفكرة الأخلاقية في العلاقات بين الأشخاص**، حيث يجب على كل فرد أن يعترف بحرية الآخرين باعتبارهم أشخاصا يجب أن يُعامَلوا على أنهم غايات في ذواتهم، **وفي نسق المؤسسات الخارجية الذي يشمل الأنساق القانونية والتربوية والاجتماعية والسياسية والدينية والأنظمة الدولية**. والمطلوب في الحالة الأولى، هو التخليق الباطني للاستعدادات الأخلاقية ((Moralität))، وفي

الثانية هو إرساء مقتضيات الشرعية (Legalität) وإحقاق الحق. ومع أن تخليق الدواخل غاية مطلقة في ذاتها، فإن طبع مقتضيات الشرعية في الخارج ضروري أيضا، لأنه يشكل التربة الخصبة التي فيها ستنمو روح القانون.

٥. وحدة المفهوم:

يمنحنا تصنيف **يوڤيل** الشامل خريطة متكاملة تجنبنا أن نضل في متاهة التعريفات المختلفة من نص إلى آخر، بل وداخل النص الواحد؛ كما أنه يمكّننا من أن نضع اليد على مختلف الوظائف التي يقوم بها في إطار نقد العقل. لكن الحفاظ على وحدة المفهوم يقتضي، حسب **مارسلين موري**، رد هذه التنويعات المختلفة للخير الأسمى، إلى صنفين أساسيين: **خير أسمى شخصي ضيق، وخير أسمى جماعي** (collectif) واسع. الأول تركيبة تضم السعادة والفضيلة، والثاني وحدة بين الطبيعة والحرية في عالم واحد؛ وفي كل منهما نجد وجها محايثا وآخر متعاليا بحيث يتعذر الفصل بينهما. عادة ما تبدأ نصوص كانط المتعلقة بهذه المسألة بعرض الصنف الأول، ثم تُتبعه بعرض الثاني بتنويعاته المختلفة. وتلك نقلة تحتاج إلى تفسير.

تمثل **الفضيلة في الخير الأسمى الشخصي** شرطا أعلى لاستحقاق السعادة، ومن ثمة لرجاء نيلها. ولكنها كمال أخلاقي بعيد المنال بالنسبة إلى مشيئة فردية تظل عزيمتها، مهما قويت، عاجزة عن السيطرة على حبال

الغواية الحسية، ولا تجد في الطبيعة عونا يشد من أزرها. إن بُعْدَها عن هذا الكمال الذي يخولها الحق في أخذ نصيب من السعادة، يبدو كبيرا عند مقارنتها بالإرادة الخالصة التي تجد تجسيدها التام في فكرة إرادة قديسة. لسد هذا النقص يلزم التسليم بوجودٍ آخر بعد الموت تستكمل فيه تلك المشيئة مهمة التغلب على الميول (مسلمة خلود النفس). أما **السعادة**، فخير حسي موجب متميز عن الرضا العملي الذي يسببه الفعل بحافز احترام القانون؛ ومَثَلُها الأعلى هو النعيم الدائم (beatitude). غير أن نيل هذا الأخير مرهون بالاستحقاق؛ وهو ما ليس للفرد مكنة عليه، ويتوقف على تدخل ضامن أنطولوجي بإمكانه الجمع بين القداسة والنعيم في نظيمة واحدة. لهذا تُستدعى مسلمة وجود الله بوصفه أساسا ماورائيا للطبيعة، وأساسا عمليا لتوزيعٍ عادلٍ للثواب على قدر الاستحقاق. نجد في هذا التصور الفردي توترا بين واجبٍ يأمر بالعمل في سبيل تحقيق وحدة تدريجية بين الفضيلة والسعادة، وأملٍ في امتلاك فعلي للقداسة والنعيم معا؛ وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم معقول أو في حياة أخرى. على أن هذه التركيبة تظل نموذجا مثاليا تقاس به قيمة المجهودات المبذولة في سبيل تحقيق التركيبة الأولى. إن تحصيل الفضيلة والسعادة في شخص ما، أمر ممتنع ما لم نتمكن من تمثُّل وحدة نسقية بين عالمين: عالم الطبيعة الذي يرتكز عليه إمكان السعادة، ونسق الأخلاقية. وهذا ما يبرر تجاوز التصور الفردي نحو تصور واسع.

يصير الخير الأسمى في **التصور الجماعي الواسع** طبيعة يحددها القانون الأخلاقي، أو عالما أخلاقيا. والواجب الذي يُلزم بالعمل في سبيل تحقيق الخير الأسمى، يتخذ في هذا التصور صيغة أمرٍ يُملي على الجنس البشري برمته إحلال مقتضيات الأخلاقية في الطبيعة. ذلك أننا هنا لسنا أمام واجب على بشر تجاه بشر، بل أمام واجب على الجنس البشري تجاه نفسه، واجب يأمر بالسعي نحو غاية جماعية تتمثل في تحقيق الخير الأسمى بوصفه خيرا يشترك فيه الجميع. يظهر هذا التغير في الكتابات المتأخرة لكانط بصورة ملحوظة. ففي النقدين الأول والثاني، تم التشديد على أنه يجب على الإنسان أن يهتم بكماله الأخلاقي الخاص الذي يجعله جديرا بالسعادة، ومن ثمة يحق له أن يرجو نيلها. أما في تلك الكتابات، فإنه مدعو إلى توسيع سلطان الأخلاقية ليشمل النوع كله، والطبيعة عموما. لم يعد واجبه مقصورا على تشكيل شخصيته الأخلاقية، بل اتسع نحو العمل في سبيل إنشاء عالم أخلاقي؛ بينما الرجاء لم يعد رجاء في سعادة شخصية، بل في التحقيق التام لهذا العالم. مع هذا التغيير تتضاءل العناصر التي لها صلة بالسعادة، ويتم الانتقال من مشكلة الثواب الشخصي إلى مشكلة النتائج العينية للفعل الأخلاقي في العالم. ولذلك لا غرابة في أنه في هذا التصور الموسع تكاد مسلمة خلود النفس تختفي، في حين أن وجود الله يظل مسلمة ضرورية من الناحية العملية للقيام بوظائف الوصل بين العناصر غير المتجانسة في تركيبة الخير الأسمى، بل يسد مسد الأدوار التي كانت تقوم بها المسلمة الأولى.

٦. مسلمات العقل العملي:

ما دام الأمر يتعلق في الخير الأسمى بتركيبة جامعة تضم، في كل التنويعات المختلفة لهذا المفهوم، عنصرين غير متجانسين لا يستطيع الكائن العاقل المتناهي بجهوده الجمع بينهما، فإن مصلحة العقل العملي الذي يوجب تحقيق هذا الخير في العالم، تقتضي التسليم بشروط نظرية لا مفر منها لإمكان هذه الغاية. ماقيمة هذه الشروط؟ وما وظيفة كل شرط منها؟ وأي تقلبات تطرأ على وظائفها مع تقلب مفهوم الخير الأسمى؟

قبل تناول هذه المسلمات، ينبغي التشديد على أنها ليست شروطا للقانون الأخلاقي، بل هي شروط للغرض الضروري لإرادة يحددها هذا القانون، أو قل هي شروط ضرورية لما يأمرنا القانون قبليا بأن نجعل منه غرضا نوجه نحوه جهودنا.

أ. خلود النفس:

بيّن النقد في **جدلية النقد الأول** أن كل الاستدلالات التي تُساق للبرهنة نظريا على خلود النفس مضللة ومغَلِّطة. وفي **شرعة العقل المحض** يجد العقل الساعي إلى القبض على المطلق حلا عمليا لسعيه هذا. ذلك أن **الخلود شرط من شروط إمكان الغاية النهائية التي يبحث عنها هذا العقل.** لكن الخلود في **جدلية النقد الثاني** يصير شرطا، لا للخير الأسمى، بل فقط شرطا ضروريا للمكوّن الأول في التصور الفردي لهذا الخير، أي الفضيلة.

فليس للخلود دور مباشر في ضمان التناغم بين السعادة والفضيلة، بل إن وظيفته هي تأمين الشرط اللازم لدوام مجاهدة سائر العوائق الذاتية والموضوعية التي تجابهها الأخلاقية؛ وفي هذا تكمن الفضيلة. لكن الاستدلال على الضرورة العملية لهذا الاشتراط سرعان ما يغير المشروط ليصير هو القداسة وليس الفضيلة. كيف ذلك؟

يقتضي الخير الأسمى امتثال الإرادة التام (complete conformity) للقانون الأخلاقي (=قداسة الإرادة). غير أن هذا الامتثال ليس معطى، بل مهمة يتعين العمل على تحقيقها؛ وهو ما يتطلب مدة لامتناهية. وهكذا يتوقف إمكان الخير الأسمى على قبول إمكان اكتمالٍ أو تقدمٍ لامتناهٍ نحو مثال القداسة. إن الامتثال التام للقانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى، وهذا الامتثال هو **القداسة** (holiness) التي ليست في مُكنة أي كائن عاقل من كائنات العالم المحسوس. تلك مهمة يتطلب إنجازها تقدُّماً يسير إلى ما لا نهاية (endless progress) نحو هذه الامتثال. يقتضي إمكان التقدم اللامحدود نحو مثال القداسة افتراض وجودٍ وشخصيةٍ للكائن العاقل (المتناهي) يدومان إلى ما لانهاية (وهذا ما يسمى خلود النفس). **فالخلود إذن قضية يجب التسليم بها لتأمين تقدم الفضيلة نحو القداسة، أي للتحقق التام للأخلاقية**، عن طريق مغالبة الإرادة للنزوات والميول والتقدم على هذا الدرب شيئا فشيئا وصولا إلى التغلب التام عليها. وبذلك تصبح القداسة شرطا أسمى للسعادة؛ كما أن هذه تصير «نعيما دائما». يبدو

إذن أن خلود النفس لا يصير مطلبا ضروريا من الناحية العملية إلا مع هذا التغيير الذي بموجبه تحل القداسة محل الفضيلة، لأن وظيفته هي جعل هذا التقدم المتواصل من الفضيلة إلى القداسة ممكنا، وهذا شرط أسمى للفوز بالنعيم.

لولا هذا التغيير، لما كان خلود النفس الفردية شرطا ضروريا من الناحية العملية. ذلك أن النواة المنطقية الأساسية التي يستند إليها الدليل هي التقدم الدائم على درب الفضيلة. والحال أن التقدم اللامتناهي يقتضي فقط تمثل دوام الكائن العاقل بوجه عام الذي فيه وبه يتحقق موضوع القانون الأخلاقي، وهذا ما يكفي فيه الإيمان بفكرة خلود النوع. فالخلود قابل للتأويل حتى في ضرورته المقصورة على التصور الفردي للخير الأسمى، بحيث يصير خلودا للنوع البشري الذي يتقدم بثبات نحو الكمال الأخلاقي؛ والفرد يشارك في هذا الخلود بصفته كائنا عاقلا فاضلا، وليس بكيانه العضوي الذي ينطبق عليه قانون الميلاد والموت. ثم إن اقترانه الوثيق بأحد أوجه الخير الأسمى (بما هو اقتران بين الفضيلة والسعادة) يفسر حضوره الباهت في المؤلفات اللاحقة (**نقد ملكة الحكم؛ الدين في حدود العقل وحده**) التي تبسط القول في التصورات الموسعة لهذه الغاية النهائية، والتي لا يتعلق الأمر فيها باكتمال الفضيلة، بل بربط هذه بتجلياتها الفعلية في العالم المحسوس. وفي هذا تَسُدُّ مسلمة وجود الله مَسَدّ مسلمة الخلود.

ب. وجود الله:

تحضر هذه المسلمة بقوة في كل تنويعات الخير الأسمى. فالله هو الضامن لإمكان الوصل بين الفضيلة والسعادة (التصور الضيق)، وهو الضامن للتقدم التاريخي الذي يجب أن يفضي إلى إنشاء عالم تتجسد فيه القوانين الأخلاقية في النيات، وفي المؤسسات، وفي الثقافة بوجه عام (التصور الموسع).

لن تكون السعادة المتناسبة مع الأخلاقية مضمونة، في **التصور الشخصي**، ما لم يتم التسليم بسبب كفؤ (cause adequate) لإحداث التناغم بين القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي. فمن دون وجود خالق للعالم، قادر على سبر أغوار القلوب وما تخفي الصدور، ومنح أفعالنا وأعمالنا العواقب التي تستحقها، فإنه لا أمل في تحقق الخير الأسمى. وباختصار، إن الخير الأسمى غير ممكن ما لم نسلم بخالق أخلاقي للعالم. ذلك أن السعادة -التي هي «حال، في العالم، لكائن عاقل، **كل شيء** بالنسبة إليه **يسير حسب هواه وإرادته** طوال وجوده»- تقوم على اتفاق الطبيعة مع الغاية التي ينشدها هذا الكائن، ومع المبدأ الأساسي لتحديد إرادته. لكن القانون الأخلاقي، بما هو قانون الحرية، يأمر من خلال مبادئ محدِّدة مستقلة تماما عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع ملكة الرغبة. ثم إن الكائن العاقل جزء من العالم وليس سببا له؛ كما لا يوجد في القانون الأخلاقي مبدأ ينص على اقتران ضروري بين الأخلاقية والسعادة المتناسبة معها. لكن لابد من التسليم بأن مثل هذا الاقتران ضروري عند السعي إلى تحقيق الخير الأسمى؛ وهو سعي ضروري بنص أمر أخلاقي. تقتضي ضرورة هذا الاقتران التسليم

بوجود سبب أسمى للطبيعة سببيته موافقة للنية الأخلاقية، وتنطوي على مبدأ هذا التناغم المحكم (exact harmony) بين السعادة والأخلاقية. ذلك أن مسلمةَ إمكانِ **خيرٍ أسمى فرعي** (good highest derived)، أي مسلمةَ أفضلِ عالمٍ فيه يحدث تناغم محكم بين الأخلاقية والسعادة، هي في الآن نفسه تسليمٌ بواقع **الخير الأسمى الأصلي** (original good highest)، أي وجود الله. إن الواجب يملي علينا أن نسعى ما وسعنا الجهد إلى تحقيق الخير الأسمى؛ والضرورة المرتبطة كـ**حاجة** بالواجب، تقتضي افتراض إمكان هذا الخير الأسمى، وهذا الأخير ليس ممكنا من دون اشتراط وجود الله؛ وبالتالي فوجود الله مرتبط ارتباطا لا يقبل الانفصام بذلك الواجب، أي أن **التسليم بوجود الله أمر ضروري أخلاقيا**.

أما في **التصور الموسع**، فيأمر القانون الأخلاقي بالعمل في سبيل تحقيق الخير الأسمى في هذا العالم. والأمر موجه، كما رأينا، للنوع البشري، المدعو إلى تحويل العالم الحالي تدريجيا وتقدميا بحيث يحتضن مقتضيات الأخلاقية. وهذا ما يثير سؤالا هاما عن «العلاقة المتبادلة بين العالم وهذه الغاية الأخلاقية، وعن الإمكان الخارجي لتحقيقها». فما دام القانون يأمر على نحو قاطع بالعمل في سبيل هذه الغاية النهائية، فإن هذه ممكنة أخلاقيا وفعليا. وهذا ما يثير على المستوى العملي مشكلة التغلب على الهُوة التي تفصل بين الحرية والطبيعة. وتبعا لذلك ليس للمسلمة الثانية من وظيفة أخرى غير مساعدة الإنسان على تحقيق هذه المهمة العسيرة. يمكن أن نميز بين لحظتين في بناء هذه المسلمة: (أ) لحظة أولى تفرض فيها الضرورة المنطقية

التسليم «بـ**شيء ما** ينطوي على أساسِ الإمكان والواقع العملي، أي على قابلية غاية نهائية ضرورية أخلاقيا للتحقيق الفعلي». ونحن لا نعرف عن **هذا الشيء** إلا أنه مبدأ يقوم بتلك الوظيفة المذكورة. إن الطريقة التي بها نتمثل هذا المبدأ ليست مهمة من زاوية نظر موضوعية أو منطقية بحتة، لا بل هي موضوع اختيار؛ (ب) ولحظة ثانية تتدخل فيها معطيات التناهي الذاتي الإنساني لتجبرنا على تخيل هذا المبدأ عن طريق تصوير تشبيهي، وعن طريق المماثلة مع ملكاتنا الإنسانية. ومن ثمة نعتبر ذلك الشيء بمثابة كائن أسمى له طابع شخصي، وعقل، وإرادة، أي الله بما هو خالق أخلاقي للعالم.

لكن **ليس لله دلالة ثيولوجية،** لأنه ليس خالقَ القواعدِ الأخلاقية، وليس موضوع محبة أو خوف أو تجربة دينية ما، ولا يتدخل في التاريخ أو الطبيعة، أو يوقف قوانين هذه (عن طريق المعجزات أو العناية)، بل هو **خالق أخلاقي للعالم** لا يحتاجه العالم، ولا تحتاجه الأخلاق في حد ذاتهما. **لا يلزم عن تقرير أن «الله خالق أخلاقي للعالم»، أو أنه «العلة الأسمى للطبيعة والأخلاقية»، أنه خالق مباشر للعالم، وأنه يفرض على الإنسان مراسيم الأخلاقية.** ذلك أن **شرعية الطبيعة وشرعية الحرية لا تحتاجان البتة لأساس، ولا حتى لرافد لاهوتي.** غير أن الجمع بينهما في تركيبة نسقية واحدة يحتاج إلى «عون رباني». ذلك أن الإنسان، من جهة أولى، «لا يستطيع أن يحقق بنفسه فكرة الخير الأسمى»، ومن جهة ثانية، يجد «في نفسه واجبا

يدعوه إلى العمل في هذا الاتجاه»؛ ولذلك «يجد نفسه مدفوعا إلى الإيمان بوجود عونٍ أو تدبيرٍ يأتيانه من لدن حاكمٍ أخلاقي للعالم، وبذلك فقط تكون تلك الغاية ممكنة». إن **الله أساس أنطولوجي للتناغم المنشود** بين هذين النسقين؛ ولكن هذا التناغم نفسه مهمة ملقاة على عاتق الجهود البشرية، لأن «**ما يضمنه الله ليس هو تحقق الخير الأسمى، بل إمكانه الأنطولوجي فقط**. ثم إن هذه الضمانة لا تُعطى بفعلٍ مخصوص من قبل الله، بل بوجوده فحسب. بما أن هناك إلها (وبالتالي «سندا ماورائيا» للخليقة كلها)، فإن تركيبة الخير الأسمى ممكنة. بيد أن تحقيق هذا الإمكان، أي الانتقال من القوة إلى الفعل، واجب على الإنسان و ليس فعلا لله.»

خلاصة:

كان غرض كانط في مستوى التأسيس النقدي للأخلاق، هو إرساء أساس الأخلاقية على أساس متين. ولتحقيق هذا الغرض رأى أن الصرامة المنهجية تقتضي صرف النظر عن الشروط الأنثربولوجية للفعل الإرادي البشري، من أجل وضع اليد على بنية الإرادة الخالصة؛ وهذه عبارة عن مفهوم عقلي معياري وليست وصفا لشيء يمكن إدراكه في تجربة حسية، طالما أنها الشيء الوحيد في العالم، بل وحتى خارج العالم، الذي يمكن عده خيّرًا دون قيد أو شرط كما يقول في بداية **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. إن هذا المقتضى المنهجي هو ما يبرر صيغة الأمر القطعي التي تتوجه إلى

الكائن العاقل في الإنسان آمرة إياه بأن يقوم بالفعل احتراما للقانون الأخلاقي، فلا يلقي بالا لمصلحة أو منفعة أو عاقبة. ولكن الإنسان ليس كائنا عاقلا فحسب، بل هو إلى جانب ذلك كائن ذو طبيعة حسية؛ ومن هذا الجانب لا يمكنه أن ينهض للفعل دون تساؤل عن الجدوى والغاية. لذلك يستحضر كانط في الطور الغائي من أخلاقياته هذا البعد الإنساني من خلال أمر آخر يخاطب فيه العقل العملي هذه المرة الكائن البشري قائلا: «اجعل من أسمى خير ممكن في هذا العالم غايتك النهائية».

للخير الأسمى مفاهيم عديدة في نصوص كانط، أهمها -كما رأينا- هو ذاك الذي يتخذ فيه صورة مثل أعلى تاريخي أو **فكرة منظِّمة للتاريخ**. ترجع أهمية هذا المفهوم إلى كونه هو أوسع مفاهيم الخير الأسمى وأشملها من جهة، وإلى كونه هو الأكثر اتساقا مع صيغة الأمر الغائي التي توجب على الفاعلين، أفرادا ومؤسسات، استفراغ الوسع في سبيل إحلال مقتضيات المعقولية العملية في عوالمنا الحسية في مسار تقدمي لا محدود نعمل فيه على تقريب الشقة الواسعة بين قوانين الطبيعة الآلية وقوانين الحرية (قوانين الأخلاق). هكذا يخلص الدرس النقدي إلى أن العقل المحض، الذي لا يستطيع إثبات أي من ادعاءاته الميتافيزيقية في المجال النظري، مدعو عمليا إلى تعقيل العالم الحسي من خلال إحلال مقتضيات مفهومه عن الغاية النهائية (=الخير الأسمى) في بنياته.

بيد أن إثبات إمكان هذا المفهوم عن طريق بيان أنه لا يتعارض مع الأمر القطعي وتحديد الشروط الميتافيزيقية لهذا الإمكان (وجود الله وخلود النفس)، لا يكفي لإثبات إمكان تحقيقه فعليا. ذلك أن هذا التحقيق يتطلب، فضلا عما سبق، البرهنة على أن النسيج الآلي للطبيعة الحسية فينا وخارجا عنا يمكن أن تُستنبت فيه الغايات التي يوجب القانون الأخلاقي تحقيقها فيها وفقا لقوانين الحرية، وعلى أن مجرى التاريخ يسير في اتجاه تتزايد فيه العلامات والأمارات الدالة على تقدم الإنسانية التدريجي، وعلى أن التراكم الذي حققه النوع البشري في البنى الثقافية والسياسية يشكل قاعدة متينة بما يكفي لتحقيق منجزات هامة على درب التخليق. يحتاج الخوض في هذه الآفاق المتعلقة بمذهب الغايات (teleology) في ميادين الأخلاق والطبيعة والتاريخ إلى وقفات أخرى نتركها لمناسبات قادمة إن شأء الله في العمر.

الفن، الجماليات والأخلاق

قضايا وإشكاليات

الدكتور معزوز عبد العلي
أستاذ الفلسفة والجماليات ، كلية الآداب بنمسيك
جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، المغرب

أُثيرَ جدلٌ حول الإشكال الأخلاقي: هل القيمة الأخلاقية ذاتية أو موضوعية، فردية أم جماعية، وترى "فليبا فوت" (Philippa Foot) أنَّ نظاما أخلاقيا ما يدرأ مخاطرَ، ويضمن مآرب، ويَجْلُبُ منافعَ معينة. من الصعوبة بمكانٍ تعريف ما هي المبادئ الأخلاقية العامة التي تُستَنبَط منها الأفعال؟ ومن الخطأ الاعتقاد بأن النظام الأخلاقي هو مجرد ممنوعات ومحرَّمات. تكمن المعضلة في كيفية الانتقال من "الكائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" الذي تفرضهُ الأخلاق.

يَكْمُنُ سؤال الخير والشر في صُلْبِ أيِّ نظام أخلاقي، وتُستَنْبَطُ المعايير الأخلاقية من تلك المبادئ، وذلك بمقتضى التمييز بين الخير والشر، وخلافا لما يُظَنُّ فإن أغلب المبادئ الأخلاقية لا تُعيِّنُ كل ما ينبغي فِعْلُهُ أو ما يلزم اجتنابُهُ. فهي تُبقي على الباب مفتوحا في طرائق الفعل والعمل، ولا تؤدّي نفس المبادئ إلى نفس الأفعال والتَّصرُّفات.

أما بالنسبة إلى الجماليات والفن، فالسؤال الذي يُلْفِتُ الانتباه، ليس كما هو الشأن في الأخلاق حول كيفية الانتقال من "الكائن" إلى "ما ينبغي أن يكون"، وإنما هو حول ملء الفجوة، وردم الهوَّة بين الجوهر والمظهر. تقول الكاتبة: "هناك قدر من الفرق كبير بين نشاط الحُكْم الأخلاقي ونشاط الحُكْمِ الجمالي. وتوافق الكاتبة فيلسوفَ الفَنِّ الأمريكي "نلسون غودمان" في قوله: "إنَّ الأعمال الفنية ليست سباقَ خُيُولٍ، وفوزُ فارسٍ ليس هو الهدف"[1].

تختلف الفعالية الأخلاقية عن النشاط أو الفعالية الجمالية، لأن هذه الأخيرة لا تحفل ولا تهتم بما إذا كان حسنا أو سيئا، وإنما بما يعجب ويسُرُّ ويرضي كما نصَّ "كانط" على ذلك. هل ما يسرُّ ويُعْجِبُ فيه جدير بالاهتمام أو هل هو دالّ ويكتسي معنى؟ وقد يتعلَّق الأمر بحكم ذاتي لا يمسُّ ولا يهمُّ أفعالنا وسلوكنا. إنَّ إبداءَ آرائنا، وإصدار أحكامنا الجمالية أيْسَرُ وأَسْهَلُ من التصرُّف أو الفعل على نحو ما.

هناك فرق جوهري بين نظام الفن والجمال من جهة ونظام السلوك ونظام الأخلاق من جهة أخرى. إنَّ الجيد أو الحسن (Good) ليس هو نفسه في الفن كما في الأخلاق. لماذا؟ لأن الأمر في الفن يَهُمُّ مُتَعَ الخيال أو المخيِّلة، ويهمُّ ما يجنيه الواحدُ منَّا من لذة ومتعة من الأعمال الفنية.

ما علاقة الفن بالأخلاق؟

يبدو السؤال مُستَغْرَباً في عصرنا الحالي بسبب انفراط العقد بين الفن والأخلاق، أو بسبب اتِّساع الهوة بين الفني والجمالي من جهة والأخلاقي من جهة أخرى. سَجَّلَتْ الجماليات الكانطية قطيعة مع العقل الأخلاقي، أو على الأقل كرَّستْ استقلالية الفن عن الأمر الأخلاقي القطعي، وفصلت بين السؤال "ما ينبغي عمَلُهُ" والسؤال "ماذا يُتَاحُ لي أن آمُلُهُ؟". بعد تكريس استقلالية الفن عن الاعتبارات الأخلاقية منذ الفيلسوف الألماني هل يَمْتَنِعُ أن يوجدَ تقاطع والتقاء بين القيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية في العمل الفنيِّ؟ هل يمكن أن تقوم علاقة عَطْفٍ بين الأخلاقي والإستطيقي؟

يمكن استبدال مفهوم القيمة الأخلاقية للعمل الفني بمفهوم القيمة الإيتيقية. وبناء عليه لا يُطلَبُ من العمل الفني أن يكون قويماً أو مستقيما أخلاقياً، ولا أن يكون خيِّراً لأنَّ مقولة "الحَسَن" لا تندرج في هذا السياق، وإنما المُنْتَظَرُ منه أنْ يكون مهذِّباً للطِّباع، مُليِّناً لها.

ويُختَلَفُ في شأن دلالة القيمة الأخلاقية في العمل الفني، ويُتَّفَقُ على

نَفْيِ أنْ يُسخَّر الفن لغاية غير غاية الإمتاع والإتحاف، ولا يُقوِّمُ بناء على أيّ فضيلة أخلاقية اللّهُمَّ ما يخلِّفُهُ من آثار، وما يترتَّبُ عليه من نتائج – سيئة كانت أو حسنة- على الجمهور المتلقِّي. قد تُستَكشَفُ القيمة الإيتيقية للعمل الفني لا انطلاقا من أحكام القيمة، وإنما مما يتضمنه من تأملات تَهُمُّ قيما قد تُعتَبَرُ مُدانة أو مطلوبة.

إنَّ روايات "فلوبير" وخاصة "مدام بوفاري" لا يمكن إصدار حكم أخلاقي عليها، إنما يتطلَّبُ الأمر تذوُّقها فنيا وجماليا وأسلوبيا، ولكن هذا لا ينفي قيمتها في نقد القيم الأخلاقية للمجتمع البورجوازي. وهذا يؤكِّدُ ما تمَّ تقديمُهُ وهو أنه يمكن أن تتقاطع القيمة الفنية والإيتيقية.

تُطْرَح في الفن المعاصر إشكاليات إيتيقية عندما نعلم الطرق المستعملة في إنتاج بعض الأعمال الفنية. هناك أعمال تُستَعمل في إنتاجها وسائل مُدانة أخلاقيا مثل إيذاء النفس أو بتر الجسم أو عرض جثث (الفن الجنائزي): "عندما يُعتَقَدُ أنَّ عرض بقايا إنسانية (بقايا الجسم الإنساني) موضوع استمتاع جمالي وتأمُّلٍ فنيٍّ ويطرح مشكلا على مستوى الأخلاقي فإنّ هذا الحكم يشمل العمل الفني بِمُجْمَلِهِ".

تُشْكَلُ الأخلاقُ وتُبْهَمُ الأحكام في العمل الفني فلا ندري هل هي نقدٌ اجتماعي، أو تمرُّدٌ على القيم والأخلاق السائدة، ولكن هذا لا يجعل من الأعمال الفنية جملة مواعظ أو تعليمات أخلاقية:

صحيح أن رواية "جيرمينال" لمؤلفها "إميل زولا" هي إدانة لاستعباد عُمَّال مناجم الفحم في فرنسا، ورواية "نساء مُتيَّمات " ل ه.د. لورانس تنتقد علاقة الحبّ العذري بين الجنسين نظرا لأنها استعبادية، وتدافع من ثم عن العلاقات النَّدية بين الرجل والمرأة. تحفل الأعمال الفنية الروائية والأدبية بمواقف من هذا النوع، قد يتمُّ تبنِّيها من طرف شخصيات الرواية أو من طرف السارد، أو من قِبَلِ الكاتب، وهو ما يجعلها احتمالية لا قطعية، وفي أغلبها إرادية صادرة عن مواقف واعية.

هناك بعضٌ من المواقف لا-إرادية، أو غير واعية، أو لا تَصْدُرُ عن خلفية أو نية مسبقة، وإنما ناجمة إما عن إهمال أو لا مبالاةٍ أو عدم فهمٍ، وهذا الأمر موجود في كثير من الأعمال السردية الروائية وهو ينمُّ عن نظرة عنصرية أو موقف استعبادي ليس بالضرورة مبنيٍّ وواعٍ وإرادي تمام الإرادة والوعي. وهو ما يقتضي ألاَّ نحمِّلَهُ رداءً أخلاقيا أو مُنَافِيّاً للأخلاق.

إنَّ الأمر يتطلَّب تمحيصا أكثر بين ما له قيمة أخلاقية إيجابية وقيمة أخلاقية سلبية من جهة، وما يمثل موقفا أخلاقيا حتَّى وإنْ خَلاَ من أية قيمة أخلاقية، فقد يقع ألاَّ يكون موقفاً أخلاقيّاً مُدَاناً أو مطلوبا، إيجابيا

أو سلبيا. وعليه توجدُ في الأعمال الفنية دَوْماً إشكاليات أخلاقية أكثر من قيم أخلاقية. والروايات استكشاف لقيم جديدة، وبحث في أسبابها ونتائجها، وتترك للقارئ فرصة أن يختبرها بنفسه في بناء الشخصيات التي يتناولها مثلما هو الشأن في رواية "الجريمة العقاب" "وأَنَّا كَرِينِنَا".

ما يركز عليه الباحث "روبير ستيكر" (Robert Stecker) في مقالته هو التقاء وتقاطع في الأعمال الفنية بين القيم الأخلاقية والقيم الجمالية. هناك أشبه ما يكون بنتائج مجهرية تترتَّب عنها الأعمال الفنية وبالخصوص الروائية، فهي تستحث قرّاءها على تبني ما تقدمه وتقترحه من مواقف: مثل العنف أو نقد مؤسسات اجتماعية، هناك نوع من استدراج قيمي للقارئ من أجل تبني ما يقدمه الروائي أو الكاتب من نماذج وسلوكيات.

تقاطع الجمالي والأخلاقي:

هناك تقاطع والتقاء بين القيمة الجمالية والقيمة الأخلاقية بناء على ما يُسمَّى ببرهان الردّ الانفعالي. إن البرهان الانفعالي يؤكِّد التقاء محتمل بين القيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية: إذا نجح في إحداث توتُّرٍ انفعاليٍّ مثل دفع القارئ إلى الشعور بالخوف أثناء قراءة رواية بوليسية يتبعُهُ زيادة قيمتها الجمالية، وإذا ما أخفق في إِذْكَاءِ التوتُّر والشعور بالخوف تَضْعُفُ القيمة الجمالية وتتضاءل. فالإثارة مطلوبة في هذا الصنف الروائي، ومن ثم نجاحها في صنع قيمة جمالية تجلُبُ القارئ وتُثيرُهُ.

إن الإخفاق الجمالي لعمل فني أو روائي يكمن في عدم بلوغه ما يُريدُه وما يتوخَّاه من ردٍّ انفعالي. ولكن في أمثلة أخرى يمكن أنْ لا يؤدّي غياب الردّ الانفعالي إلى إخفاقٍ جماليٍّ، أو بعبارة أخرى لا يُفضي غياب موقف أخلاقي إلى إخفاق جمالي. رواية "الحرب والسلم" ب"تولستوي" مُصاغة بكيفية جمالية رائعة رغم أنها قد تخفق في استثارة القارئ عندما تُطيل في التفاصيل التاريخية.

لا يقلِّلُ من الاستمتاع الجمالي ما تحفل به "الإلياذة" من بشاعة الحرب، وما تقتضيه من تضحيات جسام، ومن بذل الغالي والنفيس في سبيل ذلك. لا يُرهَنُ نجاح هذا العمل الفني الملحمي بتبني منظومة أخلاقية مماثلة لمنظومتنا، كلُّ ما هو مطلوب هو أنْ نلج عالماً غير عالمنا، ونَخْبَرُ متعةً جماليةً عزَّ نظيرها.

إنَّ انخراطنا في القيمة الجمالية لهذا العمل الفني غير مشروط ولا مرهون بالقيم الأخلاقية التي يحفل بها. إن العالَم الأخلاقي الإغريقي لا يغرينا أو في أحسن الأحوال لا يعنينا، ولكن القيمة الجمالية المترتبة عن الملحمة لا تُقاس.

يقول "أوسكار وايلد" في روايته : " أنْ نقول عن عملٍ فنيٍّ أنَّه أخلاقي أو غير أخلاقي أمرٌ لا معنى له". (وردت هذا القولة في ص 223 من المرجع السابق). إنَّها قولة عميقة الدلالة لأنها تصف بكيفية دقيقة ما نحن بصدده. أن يكون العمل الفني أخلاقي لا ينقص ولا يزيد من قيمته الفنية والجمالية، وهذا يدلُّ على انفصال

القيمة الأخلاقية عن القيمة الجمالية:

المهم في نظر كاتب المقال ليس الحكم الأخلاقي وإنما المعايير التي يمكن اعتمادها من أجل التقييم الأخلاقي أو غير الأخلاقي. هنا يفترق الفلاسفة افتراقاً في تقييم العمل الفني: هناك أنصار الموقف الأخلاقي ينتصبون للدفاع عن القيم الأخلاقية في العمل الفني، ويرون أنَّ النقائص الأخلاقية هي نقائص جمالية، والمدافعون عن استقلالية الفن يرون العكس أيْ ليست النقائص الأخلاقية نقائص جمالية، وأمَّا غير المهتمين بالأخلاق أو ما يسميهم "غير الأخلاقيين" فيرون أن الثغرات الأخلاقية هي بالأحرى فضائل جمالية. يرى بعضهم ومنهم "جيمس هارولد" (James Harold) فيرى أنَّ المعايير الجمالية في بعض الأعمال الفنية تُحَدِّدُ إلى أبعد مدى قيمتها الأخلاقية.

يقترح حصر الأمثلة في الأعمال السردية من صنف الرواية أو شابهها لأن أجناسا أخرى من أمثال الفن المجرد والموسيقى الخالصة لا تستجيب إلى هذا النوع من الأسئلة. تقاس بعض الأعمال الفنية بمعايير أخلاقية من زاوية ظرفيَّتها التي أنجزتْ فيها، ومن خلال دواعي إنتاجها هل من أجل الهجاء أو الإساءة، وما وظائفها تّجاه الجمهور هل الغواية كما يَنسُبُ أفلاطون إلى الشعر، هل من أجل إذكاء الوعي الأخلاقي؟

هناك ما لا عدّ له ولا حصر من الأمثلة على علاقة اقتران القيمة

الجمالية الفنية بالقيمة الأخلاقية. ربما تثوي خلف إعجابنا بروائي أو كاتب هو إعجابنا بأخلاق المُؤَلِّفِ الضِّمْنِيِّ(Auteur implicite) ; ما نفترض فيه من صفات أخلاقية.

إن العلاقات بين الفن والأخلاق متشعبة ومعقدَّة إلى حدٍّ يصعبُ ترجيح القيمة الفنية على القيمة الجمالية، والعكس صحيح.

يمكننا من جهة تمييز أطروحتيْن: الأطروحة الإيتيقية التي تتبنَّى فكرة أساسية وهي أن الأعمال الفنية تُوجِّهُنا نحو تصوُّرٍ أخلاقيٍّ للعالَم، والأطروحة الجمالية (أو الإستطيقية) التي تتبنَّى فكرة أنَّ الأعمال الفنية مستقلَّة بذاتها، وأنَّ غايتها الإمتاع الجمالي دون أي اعتبار أخلاقي. الأطروحة الأولى يتبنَّاها أفلاطون والثانية يتبنَّها الروائي الإنجليزي "أوسكار وايلد" صاحب مذهب الفن من أجل الفن. رغم هذا التقابل لا نعدم وجود علاقات متشعبة ومتشابكة بين الفني والأخلاقي أو بين الجمالي والأخلاقي.

كثير من الأعمال الفنية التي تبدو في الظاهر غير معنية بالأخلاق أو على الأقل مُحايدة أخلاقيا تفتح أعيننا كقرّاءٍ على إدانة أخلاقية للحرب أو على مفاسد الأنظمة الشمولية مثلما هو الحال في روايات "جورج أورويل" مثل رواية 1948، أو مثل فيلم "(Blade Runner) للمخرج "ريدلي سكوت". ليس من مهامّ الفن التدليل على ما ينبغي عمله، أو تلقين تعاليم ووصايا، ولكن رغم ذلك ينبِّهُنا إلى مَكَامِنِ الخلل. فيلم (the Crying Game) لمخرجة

"نيل جوردن" (Neil Jordan) يتناول وقوع شاب في حب امرأة، ويتبين فيما بعد أنها ذكر متحوِّلٌ جنسيا، ويعلِّمنا الفيلم إبداء تعاطف معه وعدم الحكم عليه انطلاقا من معايير أخلاقية مُتجاوزة. يستطيع الفن، بفضل تَوسُّلِهِ بالخيال أو بالتخييل إقحامنا في عالمه ووضعنا أمام موقف غير محسومة أخلاقيا.

لا ينبغي فهم العلاقة بين الفن والأخلاق على أساس أن أحدهما في خدمة الآخر بكيفية آلية أو لا يمكن تسخير الفن وجعله في خدمة الأخلاق. يمكن في هذا المقام الرجوع إلى "مارطا نوسباون" (Martha Nussbaum) .

غالبا ما تقدم الأعمال الفنية بواسطة التخييل تصورات أو تمثيلات للحياة والوجود، وهي ما يدلُّ على أنها لا تخلو من نظرات أخلاقية ومعايير إيتيقية، وتأملات معيارية حول الوجود والموت والترف والحب والعمل والمجتمع والحرب والدين وغيرها من المواضيع.

"إن العمل الفني يُوجِّهُنا إلى الكيفية التي ينبغي النظر بها إلى الأشياء"

إن البعد الأخلاقي للعمل الفني لا ينحصر في كيفية العمل أو الفعل، ومعايير العمل والفعل، وإنما يتعدَّى ذلك إلى توسيع رؤيتنا إلى العالم والأشياء والبشر، ورغم أهمية المعايير الجمالية والفنية مثلا في أعمال ولوحات "فان كوغ" من قبيل انتظام مادتها اللونية، وألق ألوانها، وكيفية امتزاجها، وأشكال

تمثيلها، وتعابير أسلوبها، وضربات الفرشاة فيها، والقلق البادي عليها، فإنها لا تخلو من أبعاد قيمية وأخلاقية، فهي تُعَلِّمُنَا -وخاصة لوحة "آكلو البطاطس" (les mangeurs de pommes)- كيفية العيش، والتَّقَاسُم، ونوعا من الانهمام بالغير، وما يثوي خلفها من قيم، وما تفترضه أفعالنا من التزام، وتعلِّمنا لوحاته ما معنى السخاء والبذل والعطاء عند هؤلاء الريفيين. رغم ما يمكن أنْ يبدو في أعمالٍ فنيةٍ من "لا-أخلاقية" فإنها في العمق تنتصر إلى العدالة والحقّ، ورغم ما يمكن أن يتخلَّلها من انحرافٍ أو ما يكون أنْ يعلوها من زيغٍ، فإنها تقترح علينا رؤيةٍ للعالمِ أعمقَ، ومُسَاءَلةٍ للقيمِ أنفذ وأبعد عن السطحية وأسطع مثال على هذا ما لاقاه الروائي الفرنسي الشهير "سلين" (Céline) من ترحيب نقديّ رغم ما خالط رواياته من نزعة "معاداة السامية".

"إن الفن يطوِّرُ وعينا الأخلاقي ولكنه لا يدْمِجُ أولئك الذين هم أشرار ويكرهون المطلب الأخلاقي"، ويُضِيفُ (Matthew Kieran) : "إن الفن يمكنه توسيع أو تغيير ما نأمله فيه من قيم، وما نريدُ أن نكون (...) إن الأخلاق تتحدَّدُ تبعاً لفهمنا الخيالي (الفني الجمالي) للآخرين، ولما يمكن أن يكون عليه العالَم من أجل إصدارِ أحكامٍ أخلاقية متينة"، ثم ليست الأعمال الفنية المعيبة أخلاقيا فاشلة بالضرورة جماليا، لكن هذا لا يمنع من أن تفتح الأعمال الفنية آفاقا أخلاقية. يمكن للفنّ أن يُسْعِفَنَا في التَّبَصُّر الأخلاقي.

الجمال وسؤال الاستقلالية: كانط نموذجا

بَلْوَرَ الفيلسوف الألماني "كانط" مفهوم الاستقلالية أثناء تأسيس "الإستطيقا"، وهو يدلُّ من بين ما يدلُّ عليه، على فصلٍ منهجي بين "الجميل"(Beau) و"الحسن" (Bon)، لكلٍّ منهما مجالُهُ، ليس الجميل حسنٌ أخلاقيا، ولا الحَسَنُ جميلٌ إستطيقيا. فهو يستمدُّ معاييره بدون توسُّط قانونٍ أخلاقيٍّ، أو مفهوم معرفيٍّ.

هناك ثلاثة مجالات منفصلة فيما بيها نظريا دون أن يمتنع التقاؤها فيما يمكن تسميته بتكامل المَلَكات الإنسانية: ملكة الذوق، ملكة المعرفة وأخيرا ملكة الرغبة أو ملكة الأخلاق، أو بعبارة أخرى الذائقة، والفاهمة، وأخيرا الراغبة، فالأولى حصيلة نقد ملكة الحكم، والثانية حصيلة نقد العقل الخالص، والأخيرة حصيلة نقد العقل العملي.

إن مهمة كل ملكة من الملكات الثلاث هي البحث عن الشروط القبلية للحكم، للمعرفة، والأخلاق. وهذا لا يمنع من أن تتظافر الملكات فيما بينها، وأنْ تكون الذائقة الجمالية همزة وصلٍ بينها.

في معنى الاستقلالية الجمالية:

نُظِرَ في تاريخ الفن والجماليات إلى الاستقلالية كمبدأ مؤسِّسٍ، واعتُبِرَ كلُّ سجالٍ أخلاقيٍّ في هذا الميدان نافلا وزائدا ولا جدوى منه، وفُسِّرَ على أنه من باب قلة الذوق أو علامة على رداءة الإحساس، وفي بعض الأحيان اعتُبِرَت المسألة سذاجة وغباء. ومهما يكن من أمر نالتْ مسألة الاستقلالية الفنية حَظَّهَا من الانتشار والذيوع والشيوع إلى حد أنَّ الفن والجماليات اتَّجها إلى نزعة شكلانية. وأكثر الفلسفات شكّاً في الاستقلالية هي الفلسفة التحليلية التي انبرت إلى إبطال هذا الادِّعاء الذي امتازت به فلسفة "كانط" الجمالية. أبدى بعض أنصار أطروحة استقلالية الفن والجماليات تعصُّباً ظاهرا، واعتبروا كلَّ اهتمامٍ للفن بِغَيْرِ قيمتِهِ الدَّاخلية انتقاصا للفن لذاته، واستبعدوا كل ما يمكن أن يعلق به من قيم سياسية أو اجتماعية أو معرفية أو أخلاقية.

من مناصري الاستقلالية الفنية والجمالية (Andrew Cecil Bradly) الذي يرى أن الأهمَّ في الشعر ليس فيما يقوله الشاعر وإنما في كيفية قوله. لا يهم "ماذا و إنما "كيف".

في الآونة الأخيرة، وخصوصا بعد الحرب العالمية الثانية، زاد الاهتمام بسؤال "المُغَايَرة" وشُرِعَ في انتقاد "الاستقلالية"، وبدأ إبطال حجج أنصارها، من قبل "دافيد هيوم". وأدلة أنصار "المغايرة" أو "التَّغايُر"

وحججهم في ذلك هو أنَّ الفن إجمالاً أو الأعمال الفنية تخصيصاً يفترض استثماراً لعواطف المتلقّي ومشاعره.

هناك ما يشبه انفعالات أخلاقية تعملُ عملها في تلقي الأعمال الفنية في نظر (Noël Carroll)

إنّ تَذَوُّق كثيرٍ من الأعمال الروائية يستدعي القوة الأخلاقية لجمهور المتلقين. ليس انتقاد أعمالٍ فنيةٍ للأخلاق جملة وتفصيلا وإنما انتقاد للأخلاق البورجوازية، فضلا عن أنَّ الأعمال الفنية، من أجل تذوقها جماليّاً، تستنفر حِسّنَا الأخلاقيّ، وتُحَرِّكُ فينا ردودا أخلاقية.

وهنا يمكن إبداء ملاحظة هامَّة وتتمثل فيما يلي: إن سوء فهم الارتباط بين الفن والأخلاق مردُّهُ إلى الإفراط في الاستقلالية أو في نقيضها، أي التَّغَايُرِ. هنا تدعو "نويل كارول" إلى تبنِّي موقِفٍ مُعْتَدِلٍ بين الاثنين، يقع بين الرّاديكالية في كلا الاتجاهيْن الأخلاقي والجماليّ، إبداءَ مَوْقِفٍ وَسَطٍ بين أفلاطون وأرسطو من جهة وكانط من جهة أخرى.

المفارقة الأفلاطونية: مَدْحُ الجمال وذم الفن

لا يمكن فهم هذه المفارَقة بدون العودة إلى محاوراته، المحاورات الثلاثة الأولى وهي "المأدبة" و"فيدروس" و"هيبياس الأكبر" في مديح الجمال، والمحاورة الوحيدة في ذم الفن "الجمهورية" خاصة الكتاب العاشر.

ينبغي من أجل تفحُّص الأمر أنْ نُجيب عن الأسئلة التالية: هل هناك فرق- في نظر "أفلاطون"-بين الجمال والفن؟ وإذا وُجِدَ فرقٌ ما السبب الدَّاعي إلى مدح الأول وذمِّ الثاني، وبناءً على أيِّ معيارٍ؟

يمكن القول بداية أنّ الجمال عند أفلاطون مثالٌ أو بلغتنا فكرة، والفكرة مجرَّدة ومعقولة، وهي أقرب إلى الحقيقة من المحسوسات بناء على تمييزه بين المحسوسات والمعقولات. ووسيلتنا للوصول إلى الحقائق والأفكار هو الجدل الصاعد، وهو أشبه برحلةٍ تأملية أو باستكشاف نظري.

إنَّ المُسوِّغَ في مدح الجمال وفي هجاء الفن هو مُسَوِّغٌ أخلاقي، فالجمال سُمُوٌّ رُوحِيٌّ فوق أوهام وظِلال العالم الدنيوي الأرضي، والفن محاكاة ووهم للوجود الحقيقي، واستنساخ لا نهائي لمظاهره.

فيما بين الجماليات والأخلاق من انفصال واتصال

هل يجوز الحديث عن طلاق بين الجماليات والأخلاق؟ أم أن الأمر أعقد من أنْ ينحصر في مجرد انفصالٍ بينهما؟ أليست الجماليات لصيقة بإيتيقا المسؤولية تّجاه الأشياء والكائنات والحياة بصفة عامّة؟ أليس الجميل مرتبط بالحقّ، ومن خلاله بالحياة الخيرة كما تصوَّر الفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وسقراط؟

يزعم "رودلف زور ليب" (Rudolph zur Lippe) في كتاب "فن-تواصل أخلاق، جماليات وتواصل" "أنَّ المشترَك بينهما هو سؤال المعنى، سواء تعلَّق الأمر بالجميل من جهة وبالحقّ من جهة ثانية، فإنهما يقومان على البحث عن معنى للحياة وللوجود. وهو ما تمَّ نِسْيَانُهُ أو إِهْمَالُهُ في تاريخ العقلانية الغربية بدا من ديكارت إلى اليوم.

يُثَارُ سؤال بالغ الأهمية وهو المتعلِّق بما يتوجَّبُ على الفن انخراطه في أفعالٍ مستنبطة من أخلاق جديدة اقترحها الفيلسوف "هانز يوناس" تُدْعى بأخلاق المسؤولية، ونقصد مسؤولية الفنان تجاه العالَم والأحياء والكائنات، وعدم اقتصاره على العمل الفني وحده، واتِّساع مهامّ الفنان وامتدادها إلى الاعتناء بمصير العالَم والطبيعة في ظلِّ اكتساح الحضارة التكنولوجية الحديثة. هناك مبدأ ثانٍ لمسؤولية الفنان وهو المُتلقي، حيث يدمج الفنان في ممارسته الفنية تفاعل الجمهور.

هل هناك علاقة بين "الجميل" والحقّ"؟ تُطرَحُ مشكلة غياب الأخلاق في الفن المعاصر، حيث يتحوَّلُ الفنان إلى مجرَّد مُبَرْمِجٍ أو واضع بَرْمَجِيَّات، وفي أحسن الأحوال إلى مُسَلٍّ ينشد الترفيه في أعماله بدل أن يُضمِّنها قيماً اجتماعية أو أخلاقية. والحال إن مسار الفن المعاصر لا يشفع للفنان الانزواء في هذه الأدوار المُعدَّة سلفاً، ولا يُعفيه من تبنّي قيمة أخلاقية وهي قيمة المسؤولية تُّجاه الكائنات والطبيعة والعالم والحياة. قَلَّمَا يَعِي الفنانون

المعاصرون بأدوارهم، وبمسؤوليته في إعادة خلق العالَم. ما ينبغي التنبيه إليه هو حصول تحوُّل مفصلي في تاريخ الفن المعاصر من الجماليات إلى الأخلاق. رغم انسياق الفن المعاصر إلى قيم تجارية-تسويقية فإن ذلك لا يعفيه من الاهتمام بقضايا المجتمع والقيم، واتخاذ المسافة اللازمة مع المؤسسات التي تُوَجِّهُهُ وتتَحكَّمُ فيه. ينبغي على الفن المعاصر الإقلاع عن الإيديولوجية التجارية، ومقاومة هيمنة منطق السوق والتحرُّر من القيم التي تروِّجُها.

الإلزام الأخلاقي عند هنري برجسون
من خلال «منبعا الأخلاق و الدين»

الدكتورة عائدة فرحات
أستاذة باحثة – السوربون

«قد نرى في الماضي، و في الحاضر،
مجتمعات إنسانيّة لا حظّ لها من علم أو فنّ أو فلسفة،
و لكن لا نعرف مجتمعا لا دين له»

هكذا صرّح «هنري برجسون" بموقفه من الدّين معلنًا بذلك دوره الأساسي في ولادة مجتمعات إنسانيّة و الذي يؤصّله، حسب رأيه، الإلزام الأخلاقي. ولذلك اقترحنا أن نتناول، من خلال هذا البحث، نظريّة الأخلاق

من منظوره والذّي التي شرّع لتوءمتها مع فلسفة الدين، وذلك بهدف إنقاذ القيم التي حدّها المعتقد المادّي.

فبفضل مذهبه الروحاني المتجذّر، ساهمت النظريّة الأخلاقيّة البرجسونيّة في تشكّل كثير من الاتّجاهات والمذاهب الفلسفيّة واللاهوتيّة المعاصرة وهذا أثّر تأثيرا بالغا، حسب الشواهد، على الأوساط الدينيّة والأخلاقيّة والأدبيّة. فهو يؤكّد على أنّ «ذكرى الثمرة المحرّمة لهي من أقدم ما في ذاكرة كلٍّ منّا، وما في ذاكرة الإنسانية. (...) فما عسى أن تكون طفولتنا لو قد تركنا وشأننا نفعل ما نشاء! إذن لكُنّا نطير من لذّة إلى لذّة. لكنْ حاجزًا...، كان ينبثق في وجهنا، أعني النهي والزجر. وكنّا نذعن له، ولا نتساءل لماذا الإذعان الإذعان، فقد درجنا على طاعة الآباء والمعلمين. ... فليس سلطانهم ناشئا عن ذواتهم، بقدر ما هو ناشئ عن مكانتهم بالنسبة إلينا، فهم يحتلّون منزلة ما، ومن هذه المنزلة إنما يصدر أمرهم حاملا من قوّة النفوذ ما لا يتيسر له، ... و بتعبير آخر، كنّا ننظر إلى هؤلاء الآباء والمعلمين على أنّهم يعملون نيابة عن غيرهم، وما كنّا نفسّر هذه النيابة تفسيرا واضحا.... وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه». وهذا عساه يعود، أو بمعنى أحرى، هذه المبالغة في الخوف تعود الى تعدّد المحرَّمات والممنوعات التي تسكن الكتب المقدسة، بل بالأصح، التي تسكن تقاليدنا و عاداتنا و عيشنا المستمر داخل دائرة «عقدة الذنب»، أو كما نسميها أيضا «بتأنيب الضمير»، خاصة إذا حاولنا اختراق هذه القوانين أو بالأحرى هذه العادات،

أو حتى في نيّة اختراقها.

و لعلّ هذه الرؤية تعود إلى الانقياد لنظامٍ، يعتبره كاتبنا طبيعيّا، و الذي يقتضي «تضحيّة الجزء في سبيل الكلّ»، «فشتّان بين الكائن الحيّ الذي يخضع لقوانين ضرورية، و بين مجتمع مؤلَّف من إرادات حرّة»، و لذلك يظهر غالبا خوفنا من الحريّة أو «رعب الحريّة» كما يسميه سارتر، لأنّ «الحياة الاجتماعية ... طائفة من العادات المتأصّلة، تفي بحاجات الجماعة. و بعض هذه العادات عادات أمر، و أكثرها عادات طاعة".

«هنري برجسون"، وإن كان يُنظَر إلى آرائه على أنّها معارضة للموقف العلماني، إلّا أنّه، من خلال أسلوبِ تفكيرٍ، ترك بصمته على مجمل النتاج الفكري في مرحلة ما، مرسّخا آنذاك فكرة «إيمان لا يتزعزع بالروح».

* **لماذا اهتّم برجسون بالأخلاق؟**

- كيف أسّس برجسون نظريته الأخلاقيّة؟
- ما مفعول نظريّة برجسون على الأخلاق؟
- كيف تناول برجسون تحديدا فصل الإلزامي الأخلاقي في كتابه "منبعا الأخلاق و الدين"؟

من خلال هذه التساؤلات، و في إطار جدالي، أردت أن أسلّط الضوء على أحد المحاور الرئيسية الثلاث التي خاضتها و ما تزال تخوضها الفلسفة،

إلى جانب مبحثيْ الأنطولوجيا و الابستمولوجيا، ألا وهو مبحث الأكسيولوجيا، و الذي يعبّر عن النزعة الحيويّة عند هنري برجسون، بما أنّه يبحث في طبيعة القيم و معاييرها، و لذلك فهو يرتبط ارتباطا مباشرا بالمعرفة العلمية، و الذي يجسّدها، بطبيعة الحال، النّشاط الإنساني.

١- هنري برجسون:

* نبذة عن البيئة التي عايشها:

وصفه المؤرّخ و الكاتب الأمريكي ويليام جيمس ديرانت (William James Durant)، و هو الذي كرّس حياته لقصّة الحضارة، قائلا: «إنّ برجسون أعظم الفلاسفة المعاصرين. لقد كنّا نفكّر قبل برجسون بأنّ العالم رواية تمّ صُنعها و تَحدّد مصيرها، لا نملك من أمرها زماما و لا مبادرة، و أن جهودنا تذهب عبثا. و لكنّنا بعده أخذنا نرى العالم كمسرح و مادّة أنشأناهما بقوانا. لقد كنّا قبله أسنان عجلات لآلة واسعة لا حياة فيها، و لكنّنا الآن نستطيع إن أردنا أن نساهم في كتابة رواية الخلق».

ولد هنري برجسون (Henri-Louis Bergson) في باريس سنة 1859م، من أبوين يهوديين فرنسيين، و كان متفوقا في الدراسة. تخصّص في البداية في الرياضيات و العلوم الطبيعية، غير أنّ قضايا الزمان و الوجود قادته إلى اختيار دراسة الفلسفة و تناول المسائل الفيزيقية، لأنه يؤمن بأن تطور الحياة لا يمكن أن نفهمها إلا بعرض محورها الأساسي ألا وهو هذا الإنسان الذي من خلاله يتسنى لنا دراسة طبيعة الوجود و بذلك تكون الغاية من تحليل الوجود الإنساني هي معرفة مقوّمات الوجود بشكل مطلق.

في سنة 1907م، و بفضل كتابه «التطوّر المبدع»، توصّل برجسون، رغم أنه ينتمي إلى فئة الشخصيات الشعبيّة، إلى فرض بصمته في أوساط الفلسفة و زعزعة المذهب المادّي. هذا المذهب الأحادي و الذي يتبنّى المادّة كمكوّن أساسي للطبيعة، بل يعتبر أنّ كلّ الأشياء، بما فيها الجوانب العقلانيّة كالوعي مثلا، هي نتاج لتفاعلات ماديّة. و لعلّه وجد في هذه العلاقة التي تقرُن المادّة بالفيزياء متنفّسه و مبتغاه، ناهيك و حسب التصوّر المتواتر، أنّ «كلّ ما هو موجود هو في النهاية فزيائيّ».

فهل هذا كان سببا كافيا في نشوب ثورة برجسون على الأخلاق؟

لم يتحمّل برجسون رتابة المفاهيم آنذاك لأنّه يميل إلى المجازفة و المغامرة، فانطلق يُصوّر التطوّر الفكري مراهنا على تحرير عقله من الأفكار المسبقة و «قضبان البرمجة الثقافية». و يبدو أنّ هذه الجرأة هي التي ساهمت

في وصوله إلى قلوب النّاس، لأنّه استطاع أن يعزّز في قلوبهم الإيمان بالله و الأبدية، من دون انتزاع ثقتهم بالفلسفة.

و ما زاد في استحسانه من طرف النّاس هو أنّ فلسفته تميّزت بتوسّطها بين جميع الفلسفات، فسعى إلى تأليف الانسجام التامّ بينها، مبطلا كلّ اختلاف و كلّ تعارض، حيث سعى إلى تنظيم كلّ المذاهب الفلسفيّة المختلفة، و لذلك فهو يُعَدُّ أحد أبرز فلاسفة «الوعي الحديث» في المرحلة الانتقالية بين القرنين ال19 و 20.

«في فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق، و إنّما هو مذهب متفتّح، و التجربة الفلسفيّة عنده ليست إلّا محاولة قد تخطئ و قد تصيب. فالمذهب المغلق من شأنه: استنباط البسيط من المركّب، و العام من الخاص، و الضروري من الممكن. [و لكن هو] كانت غايته أن يُكوّن فلسفة تسير، تتقدّم و لا تخضع للجدل القائم بين المدارس الفلسفية، و يكون بإمكانها التوصّل إلى حلول للمشكلات الفلسفية، مع التخلّص من التصوّرات المصطنعة المعتادة في صياغة هذه المشكلات».

إذن هو تَشوَّفَ من خلال ثورته أن يُكوّن فلسفة أحاديّة توطّد الانسجام التامّ بين الفلسفات، و تحجب بذلك كلّ اختلاف و كلّ تعارض. من هنا بدأت آرائه، المعارضة للموقف العلماني، تدخل من الباب الكبير إلى السّاحة الثقافيّة و تؤثّر تأثيرا بالغا في تقليد الفلسفة الحاضرة، هذه

الفلسفة التي تعلّقت مفاهيمها بأمور الحياة الشخصيّة حتّى ترأّست مركز الحياة الثقافيّة، و من ثمّ تمّ إحياء تعريفها القديم بأنّها «حبّ الحياة»، و الذي يجعل الحياة تستحقّ العيش.

اتّصف برجسون بأنّه فيلسوف كلّ الفلسفات، كما قلنا، فعصره – القرن العشرون- كان مواكبا للمذهب النّقدي الجديد الذي يأخذ بنسبيّة المعرفة الكانطيّة، هذا المذهب العقلي الجديد المدافع عن الروحانيّة من خلال الواقع و التجربة. و لعلّ ما يلفت النظر في هذه الثورة البرجسونية هو أنّها ثمّنت أهميّة عمليات التجربة المباشرة و الحدس أكثر من العقلانية المجرّدة و العلم، و ذلك لفهم الواقع.

فهل يمكن للحدس أن يكون منهجا للتفكير والحال أنّه معرفة مباشرة! ؟

«إنّ الحدس لا يصير منهجا كما أنّه لا يحتاج إلى البحث عن منهج إذ هو المنهج عينه. فالحدس البرجسوني إن كان منهجا فهو لا يكفّ عن كونه حدسا أي عن كونه معرفة مباشرة، فالمباشرية التي يتقوّم بها باعتبارها معرفة هي نفسها التي تُقوّمه منهجا. ذلك يفضي إلى القول بأنّ الحدس عند برجسون لا يمكنه إلاّ أن يكون منهجا والمنهج بدوره لا يكون إلاّ حدسيًّا لأنّه إذا كفّ عن كونه حدسيًّا سيصير لا محالة توسّطيًّا».

هذه الثورة البرجسونية جعلته يتحصل سنة 1927 على جائزة نوبل في

الأدب، إجلالا لأفكاره الغنيّة. وبذلك ازدادت شعبية القرّاء بشكل كبير، ليس فقط في الأوساط الأكاديمية و لكن تعدّى هذا ليشمل مختلف القرّاء. و لذلك انتُخب سنة 1901 من طرف «أكاديمية العلوم و الأخلاق و السياسة» الفرنسية عضوًا بارزًا وفعّالًا بسبب ثراء إنتاجه الفكري.

* الثورة البرجسونية من خلال كتاب «منبعا الأخلاق و الدين»:

لكي نفهم حقيقة قراءة برجسون لفلسفة الدين و الأخلاق، نبدأ بتصفّح مُخطّط كتابه، فنجده قد قسّمه إلى أربعة فصول. تناول في الفصل الأوّل ما سمّاه هو الإلزام الأخلاقي. فقد اعتنى فيه بمكوّنين أساسين و هما: الفرد و المجتمع. فيه عالج كاتبنا قضّية الأخلاق، أو بالأحرى قضيّة التربية الأخلاقية و مدى علاقتها بالإلزام الحياتي. عبّر عنه برجسون بالترويض لأنّ الأخلاق تساهم في تطويع السلوك وإخضاع الذوات للالتزام بالقوانين داخل مجتمع مغلق، و لذلك تحدّث عن الأخلاق المغلقة و الأخلاق المفتوحة.

ولكنه، و إن لازم في الفصل الأوّل المسائل المتعلّقة بالتصوّر العقلي، إلّا أنّه في الفصل الثاني أتى على اللامعقول من خلال تناوله للوظيفة الخرافية، لمسألة السحر و العبث الأسطوري، لموضوع تقديس الحيوانات، لشأن الاعتقاد بالآلهة، و علاقة هذه كلّها بالعلم و الدين و الأدب.

اعتنى برجسون في الفصل الثالث بالدّين الحركي و الذي يقابله الدّين السكوني، تساءل من خلال هذا التناول عن سبب تفرّد استعمال كلمة

«دين» و تعدّد استعمالات كلمة «تصوّف»: التصوّف اليوناني، التصوّف المسيحي، التصوّف الشرقي. نَظرَ أيضا في القيمة الفلسفية للتصوّف و صحة الدليل الصوفي، و كيف نعترف بوجود الله ؟ و ماهي طبيعته؟ و ما علاقة الخلق بالحبّ؟

وفي الفصل الرابع و الأخير ركّز برجسون على إمكانية العودة إلى حياة بسيطة رغم تطوّر المرامات داخل عصر صناعي، و تساءل أيضا عن إمكانية البقاء الطبيعي داخل مجتمع طبيعي و ديمقراطي، رغم هول الحروب؟ ثمّ عالج في مرحلة ثانية تقسيمه للمجتمع إلى مجتمع مغلق و مجتمع مفتوح.

و لا أعتقد أنّ بَعدَ هذا الذي قدّمناه، و أعني مخطّط كتاب برجسون، و تركيزه على مفاهيم حصرية مثل: الدّين الحركي و الدّين السكوني، المجتمع المغلق و المجتمع المفتوح، أنّه سيسهُل علينا، أولا، إنكار المكانة الفلسفيّة و المنزلة الأخلاقيّة لهنري برجسون. ثم ثانيا تناول كتاب «منبعا الأخلاق و الدين» بأكمله، و هذا لعمق و طول شرح كاتِبنا لسؤال الأخلاق في سياق تسلّط ثقافة الرتابة و التقليد، و لذلك فنحن سنَحصُر عملنا في الفصل الأول من الكتاب و الذي يُعنى بالإلزام الأخلاقي.

٢- الإلزام الأخلاقي: بين الفرد و المجتمع:

* الأخلاق المضيّقة، البسيطة و الواجب المحض:

إنّ المجتمع هو، في الحقيقة، و حسب رأي برجسون، يتألّف من إرادات حرّة، بحيث إذا انتظمت فهي ستؤلّف ذلك الكائن الحيّ، فلا بدّ للنظام أن يكون قائما و إنْ أصابه الخلل، و هذا ما يسمّى بالإلزام الاجتماعي.

الحياة الاجتماعية هي، كما أكّد برجسون، طائفة من العادات «و هي تلبِّي مطلبا اجتماعيا» و تكون «متصّلة بعضها ببعض و تتماسك و تكون جملة واحدة. و لو تمثّلت لنا منعزلة بعضها عن بعض، لكانت إلزامات صغيرة»، و لذلك فإنّ النظام الطبيعي «يقتضي تضحية الجزء في سبيل الكلِّ» و «هذا الكلُّ الذي يدين لأجزائه بكونه ما هو»، و هكذا يكون «الكلّي عاملا على تقوية المفرد» و هو ما نسمّيه «الواجب».

فمتى تطرّق برجسون لنظريّة الأخلاق فإنّه يسبِقُها بالنّظر في الوسيلة المعرفيّة التي يستخدمها في إدراكه للأخلاق، كوسيلة الحريّة، مثلا، باعتبارها أساس المسؤولية الأخلاقيّة التي نجدها عند مناقشته لمذاهب الحتميّة، و وسيلة الحدس، كما سبق و ذكرنا، لأنّ الحدس لا يمكنه إلّا أن يكون منهجا، و المنهج بدوره لا يكون إلّا حدسيّا.

و هذه الحريّة تنبع ضرورة من المسؤولية و الانضباط و الالتزام، و المسؤولية قائمة في أساسها على الحريّة. فالحرّ مسؤول، و المسؤول حرّ، و إذا غابت الحريّة انتفت المسؤوليّة. فالكائنات الحيّة البهيميّة لا تُسأل عمّا تفعل لأنها فاقدة للعقل و للحريّة. و الإنسان كائن عاقل حرّ ذو إرادة واعية، و صفات محدودة مكتسبة متنامية ينتمي إلى مجتمع في حياته، و بالتّالي مسؤول عن أعماله كائنا مَن كان هذا الإنسان، و مهما كان منصبه أو مقامه في المجتمع، و هذا هو مقام الخلافة في الأرض. فإذًا نفى الإنسان عن نفسه المسؤوليّة فإنّه ينفي حتما عن نفسه العقل و الحرية.

و لذلك ينتهي برجسون إلى القول بأنّ «القانون يأخذ من الأمر صفة الصرامة، و الأمر يأخذ من القانون صفة الضرورة ... حتى ليبدو لنا الخروج على النظام الاجتماعي شيئا غير طبيعي و نعُدّه ضربا من الشذوذ أو الاستثناء مهما تكرّر».

و يأتي الاستفهام الآن و الذي يطرحه علينا كاتبنا: كيف يكون الحال إذا نحن رأينا وراء الأمر الاجتماعي أمرا دينيا! ؟ بمعنى آخر، هل نحن ضرورة

في حاجة إلى الدّين لنبني هذا النظام الاجتماعي؟

يؤكد برجسون أننا مهما اختلفنا في تحديد حديْ الأمر الاجتماعي و الأمر الديني إلّا أنّ هناك شيئا مؤكّدا لا يمكن لنا أنْ نشك فيه، ألا وهو «أنّ الدّين قد قام دوما بوظيفة اجتماعية. و هذه الوظيفة معقّدة، اختلفت باختلاف الزمان و المكان».

و لعلّ السبب، أو فلنقل ما نفهمه نحن من ثورة برجسون تعود إلى غياب القسطاس الإنساني، هذه الآلة التي ستضبط أقوم الموازين و أدقّها، و لأنّ هناك «مجتمعات كمجتمعاتنا تفرض العقاب و الثواب»، فلذلك يمكن «للعقاب أن يقع على بريء، و قد ينجو منه مجرم»، و هنا تكمن حسب برجسون «وظيفة الدين»، فهو «ينقلنا إلى عالم جديد ما مؤسساتنا و قوانيننا و عاداتنا إلا محاكاة بعيدة لبعض نقاطه البارزة». و النظام الاجتماعي محاكيا للنظام المشاهد في الأشياء، «و لذلك فإنّ النظام في هذا العالم تقريبي و الناس هم الذين يحصّلونه تحصيلا صناعيا، بينما هو في ذلك العالم تامّ كامل».

إذن تكمن مهمّة الدّين في إزالة «ما بين الأمر الاجتماعي و القانون الطبيعي من فوارق بعد أن قلّلها الرأي العام»، فمثلا لو نظر أحدنا إلى نفسه شعر بالبداهة أنه حرّ. في وسعه أنْ يتّبع ذوقه، و أنْ يحقّق رغبته و أنْ يفعل كلّ ما يبدو له من نزوات، و ألّا يفكر في أحد من الناس. حتى إذا أوشكت إرادته أنْ تظهر وجد أنَّ قوة معاكسة قد انبثقت، فقامت في وجهه، قوّة مؤلّفة من القوى الاجتماعية متراكمة: و هي مختلفة عن الدوافع الفرديّة».

فالإلزام «لا يأتي من الخارج تماما» لأنّ الشعور بضرورة الأمر الاجتماعي، «و إن كان مصحوبا بإمكان التملّص منها، هو أيضا يسمى بالإلزام، ... فكلّ واحد منّا ينتسب إلى المجتمع و ينتسب إلى نفسه أيضا». فإذا تعمّق الانسان في نفسه «كشف له شعوره عن شخصيّة أصيلة» بينما إذا مارس السطحية فسيتشبّث بذوات النّاس الأخر و سيتشابهون و هذا ما سيخلق بينهم ارتباطا متبادلا. و تصبح الذوات بذلك اجتماعية. و لذلك فإن الأخلاق الاجتماعية الخالصة لا تهمل الواجبات الفردية، «فحتّى لا نكون ملزمين نظريّا أمام الناس [يجب] أن نكون في الواقع ملزمين تجاه أنفسنا، لأنّ التضامن الاجتماعي لا يكون إلّا في أنْ تنضاف في كلٍّ منّا «الأنا الاجتماعية» إلى «الأنا الفردية»». و يجب على هذه «الأنا الاجتماعية» أنْ تضمن إلزامنا تجاه المجتمع لأنّ «لولا وجود شيء من المجتمع فينا، لمَا كان له علينا سلطان». و لذلك فإنّ من يريد الانعزال فإنّه لن يبلغه لأنّه مَدين إلى مقتضيات الحياة الاجتماعية، علما و أنّ حضوره فينا متفاوتا

بحسب ارادات الأفراد، «فروح المجتمع كامنة، [مثلا،] في اللّغة التي يتكلّم» بها الفرد.

إذن، «الأنا الفردية» مهما تفرّدت و تحرّرت من التقيّدات التي تكبّلها إلّا أنّها لا تستطيع أنْ تعيش تفرّدا تامّا لأنّها تبقى رهينة الحياة الاجتماعية و مقتضياتها. فحتّى على الصعيد النفسي تبقى «الأنا الفردية» مَدينة لهذا المجتمع الذي سيبقى حاضرا و لو «خياليا» و إلّا هذا سيضطرّها «إلى سندٍ مادّي اصطناعي»، مثْل ذلك «الحارس [الذي كان] وحيدا في بيته في وسط غابة في الهند، و كان في كلّ مساء يرتدي للطعام ثيابه السوداء [مخافة أن يَفقِد،] في وحدته، احترامه لنفسه».

يجب، حسب رأي برجسون، أنْ لا نفرّق بين «الأنا الاجتماعية» و «الوجدان الأخلاقي»، مؤكّدا بذلك مخالفته للفيلسوف الأخلاقي آدم سميث، لأنّه يعتقد أنّ هناك «للعواطف الأخلاقية ينابيعَ أعمق»، و «أنّ حكم الوجدان إنّما هو الحكم الذي تصْدره الأنا الاجتماعية»، فمثلا القاتل و إنْ كان أمرُ جرمه مجهولا عند النّاس لأنّه «جعل الجريمة كأنْ لم تكن»، فإنّ عاطفة عذاب الضمير في نفسه لا يستطيع أن يخفيها «فهو مازال يعرف أنّه مجرم». و لذلك يعيش بين الناس في عزلة، حتى و إن كانت نفسيّة، و إذا أراد أن يعود إلى حظيرة المجتمع يجب أنْ يجْهرَ بجريمته، و لذلك فإنّ الاعتراف بجريمته، و لو كان لشخصٍ واحدٍ، وسيلةٌ لاستئناف اتصاله بالمجتمع.

«المجتمع دائرة مرْكزها الفرد» و هذا المركز محيط بطوائف مختلفة ينتسب إليها الفرد، و هذه الطوائف بدورها مُحاطة بالواجبات، و هذه الواجبات يتصرّف وفقها الفرد في الأحوال العادية من دون تفكير، لأنّ استحضاره لفكرة الواجب في كلّ مرّة سيُعسّر حتما تعامله، و لذلك، و لتفادي هذا الضابط، سيتعامل معها و كأنّها «عادة».

إذن «المجتمع هو الذي يرسم للفرد منهاج حياته اليوميّة» و «في كل أمر من أمور حياته ... لا يستطيع إلا أنْ يخضع لأوامر، و أنْ ينقاد لواجبات»، و لكنّ الاختيار بين هذه الأمور يبقى من خصوصياته. غير أنّ الفرد يميل بطبيعته إلى «ما هو موافق للقاعدة المرسومة»، و لذلك فإنّ الواجب يتحقّق بصورة آليّة. و هذا في الأغلبيّة يسبّب التوتّر، لأنّ هناك حالات للواجب «تقتضي فيها الطاعة مقاومة للذات ... فمهما يكن القيام بالواجب أمرا طبيعيا، فربما [يلقى] المرء في نفسه بعض المقاومة ...، و الدليل على ذلك ما يلاحظ في الطفل من تمرّد على النظام، و ما يحتاج إليه الطفل من تهذيب».

فالعالَم من دون قِيَمِهِ الأخلاقية لا يمكن له أن يرتقي و يؤسّس أفرادا، فالقيم و الأخلاق هي التي تؤثّث الحياة البشريّة و تنظّمها. فمنذ بداية النشأة، التربيّة تحاصر الطفل، في ضبط أخلاقه و ميولاته و توجّهاته، بمعنى آخر، في ضبط «إنسانيّته»، فهي، و حسب أغلبيّة المختصّين، تصنع «إنسانيّة» هذا الطفل، متّكئة على عنصرين لازمين و هما: الأسرة و المجتمع.

و هذا السلوك الذي ينجرّ عنها يختلف من شخص لآخر، و يعود سبب هذا الاختلاف إلى عوامل وراثيّة و تاريخيّة، و خاصّة إلى البنية الشخصيّة للفرد، بالإضافة إلى البيئة التي يعيش فيها.

ثم إن الأطفال يولدون و هم لا يعلمون ما هو السلوك الحسن أو القبيح، المقبول و غير المقبول. يعتمدون في تعلّمهم على المشاهدة و مراقبة الآخرين من حولهم، كبارا كانوا أو صغارا، و يتّخذون سلوكيّات و تصرّفات الطرف المقابل دون تدبّر أو تفكير لأنّهم فاقدون للوعي الإنساني. لذلك يسعى الآباء، في أوّل النشأة، ثم يأتي دور المدرسة، لتربية أبنائهم على أرقى السلوكيّات التي تتمركز حول الاحترام و العطف و غيرها، و عموما التقيّد بالسلوك الأخلاقي الحسن.

إنّ أزمة «الروماتيزم» التي يعيشها الفرد و هو يقاوم الجهد الذي فرضه الواجب و سبّب حالة من التوتّر حسب بعض الفلاسفة، يعتبره برجسون خطأً نفسيًّا طالما أفسد كثيرا من النظريات الأخلاقيّة. بالتأكيد إن من يُصاب «بالروماتيزم» هو معرَّض في الحقيقة إلى أزمات أخرى، و «ذلك إحساس إجمالي بمقاومة نلقاها من الأعضاء»، و لكن يجب «أن يَجعل للروماتيزم وجودا مستقلا»، و هذا خطأٌ وقع فيه «كثير ممن بحثوا في الإلزام. فنحن ملزمون بألف واجب خاص، و كلّ واجب من هذه الواجبات يقتضي تفسيرا خاصا . ... و من العادي أنْ نخضَع لهذه الواجبات جميعا».

و السؤال الذي يطرحه علينا برجسون: هل يَنتجُ عن كوننا نعود إلى الواجب بطرق عقلية أنّ الواجبَ شيءٌ عقليٌ؟

غالبا ما يعتمد الإنسان العاقل على العقل لكي يقاوم و يتمسّك بالطريق السويِّ، بمعنى آخر، لكي يقاوم الرغبة الآثمة. هنا ينبّه برجسون أنّه من الواجب أنْ نميّز بين الرغبةِ أو الميلِ الطبيعي و الميلِ المكتسب، ثُمَّ بين الطريقة العقلية التي بها ستكون المقاومة.

إنّ نظريّة الواجب تضعنا إذن أمام موقفين اثنين: أولهما، أن نُساير ما رسمه لنا المجتمع، فيكون بذلك «الواجب مرسوما رسما تاما»، و ثانيهما، أنْ ندخل في لعبة التحقيق و إنْ كان هذا «الواجبُ مرسوما رسما تامّا» بمعنى، أنّنا «نصوغ القاعدة، و نبيّن المبدأ، و نستخلص النتائج»، و هذا المبدأ يضعه برجسون تحت إطار «يجب لأنّه يجب»، و هذه هي «العادات التي تعوّدنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصّة من مطالب الحياة الاجتماعية».

ففعل العقل يحاول أنْ يوازي بين القواعد، منطلِقا من المبادئ المرسومة ليخلُق هذا الانسجام بين المطالب الاجتماعية، علمًا بأنّ هذا الواجب يستمدّ وجوده من هذه المطالب. في الأثناء، فإنّ الفلسفة ترى «في العقل مبدأً للواجب لأنّ العقل يقوم في الواقع بوظيفة المنظِّم، ...، يضمن ذلك الانسجام في القواعد أو المواعظ الواجبة». غير أنّ برجسون يرفض بشدّة ما ندّدتْ له الفلسفة فيقول: «و لعمري ما اعتقدنا هذا إلّا كالاعتقاد بأنّ الجناح في الآلة هو الذي يجعلها تدور».

على رأي الفيلسوف «إريك فايل، العقل هو أساس الوعي الأخلاقي فمتى انحاز الإنسان إلى العقل يكون، بذلك، قد أسّس الواجب الأخلاقي. و لذلك فهو يعتبر أنّ تبنّي فكرة المبدأ العقلي، أو حتى مجرّد الانحياز إلى رأي عقلي، هو في جوهره فعل أخلاقي. ثمّ إنّ الإنسان مدعو إلى تغليب جوانبه العقلية على نزواته الغريزيّة، و هذا لا يكون إلّا بتغليب المصلحة العامّة على حساب المصلحة الخاصّة: هكذا يمكن أنْ يتطبّع فعل الفرد بالطابع الأخلاقي، لأنّ علاقة العقل بالوعي الأخلاقي علاقة وجود و تضمّن.

و يستخلص برجسون القول بأنّ «المرء مهما تكن أخلاقه قليلةَ الحظّ من العقل، و مهما يكن سلوكه الفاضل آليا، فإنه في تمشيه وفق ما تقتضيه المطالب الاجتماعية، المنسجمة منطقيا، يكسب في سلوكه بعض النظام العقلي».

تساوي إذن الطبيعة، عند برجسون، الغريزة، «و كلّما كان المجتمع أقربَ إلى الطبيعة كان نصيبه من العارض و غيرِ المُنسجِمِ أكبر». و لعلّ تداول الأفراد لقواعد، «و إن كانت تافهة، توطّد لُحمة المجتمع. ... و مهما يكن من أمرٍ فإن المنطق متغلغل في المجتمعات الحالية»، و الفرد في خضوعه لهذه المبادئ إنّما «يحيا حياة مطابقة للعقل، و إن لم يعقل سلوكه». لذلك فإنّ الواجب يضغط على إرادة الأفراد ضغط العادة.

يعتبر «جون جاك روسو» أنّ الطبيعة الإنسانية الخيّرة هي مصدر الوعي الأخلاقي، و هذا الوعي يمنح الإنسان القدرة على التمييز بين الخير و الشرّ والحسن و القبح. و بالرغم أنّ كلّ أفكارنا تأتينا من الخارج إلّا أنّ الأحاسيس التي بها نعي هذه الأفكار، هي أحاسيس توجد بداخلنا، كحبّ الذات و الخوف من الموت و الرغبة في العيش السعيد، و بواسطة هذه الأحاسيس ندرك توافقنا أو عدم توافقنا مع مكونات الوجود المحيط بنا، لذلك فهو يؤكد على أنّ هناك في النفوس البشرية مبدأ فطريا للعدالة و الفضيلة.

بالنسبة لبرجسون، ما نظّر له كانْط حول كون الواجب «يكتسي

شكل مطلق» لا يمكن إيجاد أمثلة له في الحياة الواقعية، لأنّ الأمر المطلق الصرف هو ذو طبيعة غريزية، ثمّ إنه يمكن له أنْ يتحقّق في الأحوال العادية، «والنشاط الذي يكون في أوّل أمره عاقلا ثم يمضي إلى محاكاة الغريزة هو ما نسميه عند الإنسان بالعادة»، لأنّ «العادة القوية إنّما تتألّف قوتها من قوى كافة العادات الاجتماعية ... و هي بالضرورة تلك التي تحاكي الغريزة على أمثل صورة»، فكيف للواجب أن يكتسي إذا، أمام هذا التنبيه الذي أشار إليه برجسون، شكلَ الأمر المطلق؟

أولا يجب أنْ نفهم أنّ برجسون يقصد بالواجب، حسب التعاريف المتداولة كما أشار في كتابه، بأنّه الأمر المطلق الذي يلتزم به الفرد لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذّة أو منفعة. بمعنى أوضح، أنّ كلّ ما يتوجّب على الشخص القيام به يتم، إمّا بشكل إلزامي إكراهي، نظرا لجَبْرية العديد من الواجبات التي تدعو الضرورة للخضوع لها، و إمّا على شكل التزام حرّ و واع، نظرا لانسجام بعض الواجبات مع العقل الإنساني.

حسب علمنا كانْط يرى في الواجب تزاوجًا بين الالتزام و الاختيار، لأنّه يتأسّس بإرادة و وعي على العقل العملي الأخلاقي، فالإنسان ليس خاضعا سوى لتشريعه الخاص الذي يصوغه في شكلٍ قوانينَ وضعيّة تنظّم الجماعة و تحفظ استقرارها، وهو تشريع نابع من إرادة حرّة و واعية.

أيضا عند دافيد هيوم الواجبات الأخلاقية تنقسم إلى قسمين: واجبات طبيعيّة اختيارية ناتجة عن ميل غريزي نحو فعل الخير دون الرغبة في تحقيق أيّة غايات نفعية، كحبّ الأطفال، ثم واجبات إلزامية صادرة عن تشريعات المجتمع و قوانينه، تكبح غرائز الإنسان وتهذّب ميولاته الذاتية. و لكن هذا لا يعني أنّ الفرد حرّا لا يخضع لقوانين المجتمع، بل هو يعيش فيه عن طريق القيام بكلّ واجباته تجاه هذا المجتمع و إلّا ساد اللانظام.

بالنسبة لدوركايم فإنه يرى أنّ الواجب إلزامٌ تفرضه قوانين المجتمع و عاداته و قيمه. و هو إلزام أو واجب جماعي لأنه يفرض نفسه على جميع أفراد المجتمع دون تمييز، و كلّ من خالفه يتعرّض للعقاب. إذن كلّ واجب أخلاقي، حسب دوركايم، يكتسي طابع الإلزام، و لكنّه في الوقت نفسه يشكّل استجابة لما هو مرغوب فيه: فنحن لا نقوم بفعلٍ ما، فقط لأنّنا مأمورون بفعله و لكنّنا نقوم به لأنّنا نرغب فيه، فمن المستحيل القيام بفعل ما، ما لم نكن راغبين فيه. هكذا، يكون دوركايم، شأنه شأن برجسون، قد جعل من الواجب الأخلاقي فعلا إلزاميا و محطَّ رغبةٍ في الآن نفسه.

المجتمع هو مصدر السلطة الأخلاقية التي تتحكّم في أفعال الناس و توجه سلوكياتهم، فهو الذي يحدّد الواجبات لكلّ فرد، و بالتالي يُسند الجزاء لكلّ من يُخِلُّ بها. إذن، صوت المجتمع يتجلى في إسناده للعقاب أمام غياب القيام بالواجبات الأخلاقية و العملية، بما أنّه هو الوحيد الكفيل بإلزامنا بتلك الواجبات، هو صوتٌ يعلو على الأفراد.

إنّ «مجموع الإلزام» يجعل من كلّ عادة من العادات و التي يمكن أنْ نسمّيها بالعادات الأخلاقية- لأنّها أساس المجتمعات - عادة ممكنة، لأنّها تحاكي الغريزة، و لذلك، كما يقول برجسون، لمن «البديهي أنْ [يكون] المجتمع الغريزي هو النموذج الذي يبدو لنا طبيعيّا أكثر من غيره».

يحاول برجسون من خلال تصويره لمشهد الإلزام أن يحصُره في «المجتمعات البدائية» ولكنّه يستدرك ليؤكّد لنا أنّ «المجتمع الإنساني، مهما يتقدم و يتعقّد و يصبح روحيا، فإنّ الأسس التي أقيم عليها، أو قل نيّة الطبيعة فيه، باقية هي لا تتغيّر»، و لذلك نستخلص أنّ الإلزام، حسب رأيه، صالح لكل زمان و مكان، فهو يقول: «و لكنهم جهلوا أنّ المتحضّر لا يختلف عن البدائي، ... [و] أنّ الطبيعي مغشّى في جلّه بما هو مكتَسَب».

استنتج برجسون في الأخير أطروحَتَه ليؤكّد على أنّ «العقل و الغريزة هما صورتان من الوعي، كانا في الحالة الأولية متداخلين، ثم أخذا ينموان فينفصلان، ...، فالمجتمع، إنسانيا كان أو حيوانيا، إنّما هو نظام، لأنّه ينطوي على اتساق و ترتيب، و يقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض، ...، فكأنّ الحياة الاجتماعية مثال غامض كامن في الغريزة و العقل على حدّ السواء، فتراه يتحقّق على أكمل صورة في خليّة النحل أو قرية النمل من جهة، و في المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى». و لذلك فإنّ كلا المجتمعين، أعني الإنساني و الحيواني، يخضع لجملة من القوانين، واحدٌ يداوم عليها بلا وعي و منْ دونِ الشعور بها، و هذا شأن المجتمع الحيواني، و الآخرُ يداوم عليها بوعي و يتمثلها، و هذا شأن المجتمع الإنساني. و لكنْ لا يمكن القول بأنّ الواجب في طبيعته غريزيّا، صحيح فقد كاد أن يكون غريزيّا «لو أنّ المجتمعات الإنسانية لم تكن مزَوّدةً بعقل».

يقول برجسون بأنّ الأخلاق تتوارى وراء عادة الكلام في المجتمعات الإنسانية، فإذا كانت الغريزة تكمن في اللّغة عند الإنسان، و هي كالآلة «يبتكرها ابتكارا»، بمعنى أنّها نتاج الاستعمال، إلّا أنّها عند الحيوان تتمثّل في الإشارات «و أنّ الغريزة هي التي تمدّه بها».

و ينبغي أنْ نفكّر، حسب برجسون، كيف يمكن أن يكون الواجب إذًا كان المجتمع الإنسانيّ غريزيّا و ليس عاقلا؟ و لذلك يقول «يجب أن نفكّر في هذا المجتمع الغريزيّ، كنظير للمجتمع العاقل، إذا كنّا لا نريد أن نمضي في البحث عن أسس الأخلاق». و لهذا فهو يتّخذ خليّة النمل كمثال ليبيّن كيف لها أنْ تحقّق عملها «لمصلحة المجموع»، فهذه الغريزة الاجتماعية تُثْبِت لنا أنّ ليس ثمّة واجب، بل هناك ضرورة نستشفّها من وراء هذا الواجب الأخلاقي، و هذا هو ما يسمّى «بالمطلب الاجتماعي».

فما هو هذا المجتمع الذي كان يقصده برجسون؟ هل هو المجتمع المفتوح، و الذي يحتوي الإنسانية بكاملها؟ أم هو المجتمع المغلق، و الذي يُحْصَرُ في النّخبة؟

إنّ الطبيعي الذي هو فينا، كما يرى برجسون، تغطّيه جملة من العادات المكتسَبَة، و لذلك فإنّ الإنسان المتحضّر لا يختلف عن البدائي، و إنّه لولا هذه العادات المكتسبة المتراكمة، لأُهمل هذا الطبيعي، الذي يستحوذ عليه الإنسان البدائي. فلو أخذنا على سبيل المثال المجتمعات المُتمدْينة فإنّنا

نجدها تنتمي إلى المجتمعات المغلقة، و إنْ كانت مختلفة عن «المجتمع الذي خُلقنا له أوّل ما خُلقنا، ... [لأنّ] قوامها ... أنها تحتضن أفرادا، و تطرح آخرين».

يعتبر برجسون، بخصوص تساؤله حول ما إذا كان المجتمع المفتوح يُقصد به الإنسانية بكاملها، أنّ داخل المجتمع الإنساني هناك «واجبات نحو الإنسان من حيث إنه إنسان»، و ليس من حيث إنه مواطن. ولذلك فهو يعتبر أن الفلسفة الأخلاقية قصّرت في توضيح هذا التمييز، و بالتالي فإنّ النتيجة التي ستخرج بها ستكون حتما مغلوطة.

والقول إنَّ ثمّة مطلبا اجتماعيا يثوي في أعماق الواجب الأخلاقي» يُثبّت فكرة أنّ الواجبات الاجتماعية تَنشُد الالتئام الاجتماعي، و لذلك فإنّ المهمّ هنا هو أنْ «ننظر فيما يصنع» المجتمع «لكي نعرف بماذا يفكّر، و ماذا يريد»، و ليس «أنْ نصغي إلى ما يقول». هذا كلّه ليؤكّد برجسون أنّ المجتمع مهما تطوّر و تحضّر فإنّه يَظلّ في حاجة إلى الغريزة البدائية في الإنسان، و هذه الغريزة الاجتماعية التي ترقد في أعماق الواجب الاجتماعي إنّما تستهدف استثناءً المجتمع المغلق، ثمّ إنّها «لا تستهدف الإنسانية بكاملها، لأنّ الأمة، مهما اتّسعت، فإنّ بينها و بين الإنسانية ما بين المحدود و اللامحدود، ما بين المغلق و المفتوح».

يقرّ برجسون بأنّ الفضائل المدنيّة تتشعّب إلى ثلاث جماعات: الأسرة،

الأمّة و الإنسانية. ثمّ إنّ الفضائل العائلية، و التي تضمّ الأسرة و المجتمع، ترتبط بهذه الفضائل المدنية. فالمجتمع الذي نحن ننتمي إليه، نرى أنّ بينه و بين الإنسانية كالتّضاد الذي بين المغلق و المفتوح. بمعنى مُبَسَّط، إذا أخذنا مثال عاطفة التعلّق بالوطن و عاطفة محبّة الإنسانية يتراءى لنا الفرق في النوع، فضلا عن الدرجة. و لذلك فإنّ «الالتئام الاجتماعي يعود في جلّه إلى ضرورة دفاع المجتمع عن نفسه، و أنّنا إن أحببنا الأفراد الذين نعيش معهم، فعلى حساب كافّة الأفراد الآخرين. و هذه هي الغريزة البدائية الأولى. و هي لا تزال موجودة إلى الآن، و لقد اختبأت لحسن الحظّ تحت مخلّفات الحضارة».

بإيجاز، المحبّة التي نَكُنُّها لآبائنا و المواطنين هي «محبة طبيعية، مباشرة»، غير أنّها تكون «مكتسَبة، غير مباشرة» عندما تكون تجاه الإنسانية. فمحبّة الإنسان للإنسان إنّما يقرّها الدين عن طريق الله، أمّا كرامة الإنسان فيثبتها الفلاسفة عن طريق ملكة العقل و التي هي شَراكة بين الناس ليبرهنوا على حقّ الاحترام للجميع.

إذن، عند ملامستنا للغة الدّين و لغة الفلسفة نكون قد لامسنا تبعًا منبعا المحبة و الاحترام، و هنا يمكن أنْ نتحدّث عن عالمِ أخلاقٍ بسيطٍ، بضرب من واجبٍ محضٍ، و هذا هو، عند برجسون، الإلزام البدائي المحض، و هذه هي «الواجبات التي تفرضها علينا الحياة الاجتماعية، و هي تلزمنا بها تجاه المجتمع لا تجاه الإنسانية».

٢- الأخلاق الكاملة أو التخلّق المطلق:

لقد تخلّقت الإنسانية بأخلاق اعتبرها برجسون أخلاقا أو تخلّقا كاملا و مطلقا، لأنّه ببساطة كان هناك خلافة عبر الأزمان للأخلاق، و انقياد وتتابع لمن سبقوهم. فإذا اعتبرنا الأخلاق التي تناولها برجسون في أوّل الأمر أخلاقا اجتماعية فحسب، و لذلك فإن عموميتها «تأتي من قبول الناس عامة [لقانون] من القوانين»، فإنّ الأخلاق التي سيتناولها برجسون في هذا المقطع، و التي عبّر عنها بالأخلاق الكاملة، تتميّز بأنّها إنسانية، فضلا عن كونها بطبيعة الحال، اجتماعية، و عموميتها «تأتي من محاكاة الناس لمثال يحتذونه».

فهو يعترف بأنّه، و لكي نعرف الواجب، يجب، في مرحلة أولى، تبسيطه و جعله محضا، ضيّقا، بينما، و في مرحلة ثانية نستطيع أن نُظهر غاية الأخلاق الكاملة و التي تستمدّ كمالها من التقيّد بالأوائل، حتى يمكن لنا أنْ نتحدّث عن التخلّق الكامل.

فالأخلاق الاجتماعية هي التي تخضع للإلزام الطبيعي، و لكنْ عندما نجعل «حبّ الإنسانية الصفة المميّزة لهذه الأخلاق، تغدو لنا كاملة مطلقة»، حتى و إن كان جانبُ الإنسانية ليس المقوّم الأوحد لهذه الأخلاق.

و لكن من هو هذا الإنسان البرجسوني و ما وضعه الأخلاقي؟

يتحتّم على الإنسان أنْ يندمج بصرامة في المجتمع و ذلك «الضمان

بقائه و بقاء المجتمع»، و هذا بهدف تأمين ذاك الاتّفاق بين المصلحة الشخصيّة و المصلحة الغيريّة، لأنّ «المجتمع يمدّ الفرد بالحياة و يستمدّ منه الحياة». و هذا ما يدعونا إلى القول إن الإلزام «يتضمّن في الأصل حالة يكون فيها ما هو فردي و ما هو اجتماعي مختلطين»، و هذا هو ما يعنيه برجسون بالمجتمع المغلق. و ليس صفة الاتّساع هي التي ستجعل من هذا المجتمع منفتحا و لكنّ «الطبيعة وحدها من أرادت ذلك». فمثلا عند استماعنا للموسيقى فإنّنا لا نستطيع أن نتخيّل غير ما توحي به، «فإذا الموسيقى بكت فالإنسانية كلّها تبكي معها، لا بل إنّ الطبيعة كلّها ترافقها في البكاء».

فهل الأفراد سيسلّمون بالأخلاق الجديدة التي يشرّعها الدّين عن طريق الفلسفة الميتافزيقيّة، أم الدين هو الذي سيستميل نفوس الأفراد ليهيّئها لوجودٍ جديدٍ و أفضلَ لصالحه؟

ينفي برجسون هاتين الفَرَضِيتين «فلا الفلسفة من حيث هي تصوّر عقلي محض تجعلنا نأخذ بالأخلاق، و لا الأخلاق من حيث هي مجموعة من القواعد يدركها العقل، تجعلنا نفضّل العقيدة تفضيلا عقليا». و يجب أن ننتبه إلى الفرق «بين العقل الذي يَفهم و يُناقش ثم يَقبل و يَرُدّ، أي هذا العقل الذي يقتصر على النقد، و بين العقل الذي يَبتكر و يُبدع».

إنّ العقل عند برجسون لا يمكن له «أن يدرك أفضليّة الأخلاق التي تُعرض له، و هو لا يقدّر تفاوت القيم إلّا بالموازنة بينها و بين قاعدة أو مثل أعلى». و لعلّ الانفعال الذي قصده برجسون في كتابه هذا هو الذي يتبلور في التصوّرات العقليّة ليصبح مذهبا أخلاقيا فهو «فريد كالتصوّر أو كالامتثال، و هو الذي يدفع بالعقل إلى الأمام، و يحطّم الحواجز و الصعوبات». فلذلك إن «الانفعال: يتجلى من جانب الإرادة في وثبة، [أو قفزة]، و يتجلى من جانب العقل في تصوّر مفسر».

و يخلُص برجسون إلى القول بأنّ تناوله للانفعال في نشأة الأخلاق ليس يُقصَدُ به تأسيس «أخلاقٍ عاطفيةٍ»، بل من خلال هذا الاستعمال يؤكّد «أنّه عدا الانفعال الذي هو أثر للتصوّر يضاف إليه، هنالك انفعال يسبق التصوّر، و يحتويه على صورة الكمون، و هو سبب له، إلى حدّ ما».

يمكن أن نعتبر إذن، كما يرى برجسون، بأنّ النظرة الوجودية التي أثارها الدّين إنّما هي فلسفة جديدة تنضاف إلى الفلسفات السابقة، و

لكن «لا هذه الفلسفة هي التي فرضت تلك الأخلاق، و لا تلك الأخلاق هي التي جعلتنا نفضل هذه الفلسفة. و إنما الفلسفة و الأخلاق يعبران عن شيء واحد: الأولى تعبر عنه بلغة العقل، و الثانية بلغة الإرادة»، و الفرد يسلّم بكلا التعبيرين طِبقًا لأحاسيسه.

الأخلاق تحتوي صنفين: الصنف الأوّل يتكوّن من «واجبات يُفسّر الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد»، أمّا الصنف الثاني فهو «يعبّر عن حالة عاطفية». بمعنى آخر، في الصنف الأوّل للأخلاق يخضع الفرد للضغط، و يكون غير شخصي، أما في الصنف الثاني، فهو يخضع للجذب، و هو ما يسمّى «بالوجدان الاجتماعي»، و هذا يندرج تحت النوع الإنساني المتكوّن.

إذن، هكذا تشكّلت الأخلاق لتكون واحدة «فأخذت الثانية من الأولى شيئا ... من الصرامة، و أكسبتها في مقابل ذلك، معنًى إنسانيا، لا اجتماعيا ضيّقا». و لذلك فإنّ قواعد أخلاق الجذب «لا تفعل فينا منعزلة بعضها عن بعض» شأنَ مواعظِ أخلاقِ الضغط، «فما تكاد إحدى هذه المواعظ تتخلّص من التجريد، و تمتلئ بالمعنى، و تكتسب قوّة الفعل، حتّى تَلحقَها في ذلك سائر المواعظ، فإذا بها تلتقي جميعا في هذا الانفعال الحار الذي خلفها من قبل وراءه، و أودعها في هؤلاء الرجال الذين شعروا به، و استعادوا الحياة. هم الأنبياء و المصلحون و المتصوّفون و القدسيّون، و من صادفنا في طريقنا من أبطال الحياة الأخلاقية». و لذلك لا دخل

للميتافيزيقا في تحديد الفرق بين ثنائي الأخلاق، لأنّه، و كما أكّد برجسون، لا بدّ للأخلاق أنْ تتشكّل لتكون واحدة.

فأخلاق الضغط «تتضمّن فكرة مجتمع لا يبغي إلّا البقاء، [فهو يحاكي] ثبات الغريزة بواسطة العادة، ... و لعّل الشعور الذي يصاحب تحقيق هذه الواجبات ... هو الشعور بنعمى العيش ...»، أمّا أخلاق الجذب أو التطلّع «فتتضمّن شعورا بالتقدّم و الانفعال الذي يبعث عليها هو الحماسة للمُضي قُدمًا».

فمثلا الشعور بالحبّ تجاه الغير لا يكون بالنصح و لا بالوعظ، بل يكون أساسا مباشرا و شعورا تلقائيا ينبجس من الانفعال «و هذه الحقيقة ما يلمّح إليه الدّين بقوله: إنّنا نحبّ النّاس في الله. و كبار المتصوفين يعلنون أنّهم يشعرون أنّ ثمّة تيارا يسري من نفوسهم إلى الله، ثم يهبط من الله إلى الإنسانية».

و هذا النوع الجديد من الأخلاق وجدنا فيه «شعورا بالاتّحاد بالجهد المُولِّد للحياة»، أو فلنقل للنّوع الإنساني، و على هذا فإنّ الأخلاق قسمان: «الأوّل [تكون] علّة وجوده البنية الأصلية للمجتمع الإنساني ... و الإلزام فيه هو ضغطُ عناصر المجتمع بعضها على بعض بغيةَ الإمساك بصورة المجموع». أمّا «علّة الثاني [فيرتكز على] المبدأ الذي أوجد هذه البنية» و الإلزام فيه هو قوةُ التطلّع التي أوجدت النوع الإنساني، و أوجدت الحياة

الاجتماعية و أوجدت مجموعة من العادات التي تشبه الغريزة.

بشكل عام، يختزل برجسون نظريته الإلزامية بقوله: «إنّ الطبيعة حين أوجدت النوع الإنساني أثناء التطوّر، قد أرادته اجتماعيا كما أرادت مجتمعات النمل... و لكنّ العقل كان موجودا، فكان لا بدّ أن يوكل صون الحياة الاجتماعية إلى آلية شبه عاقلة، و هي عاقلة من حيث إن كلّ جزء من أجزائها يمكن أن يعدل بالعقل، و لكنّها مع ذلك غريزيّة حيث إن الإنسان، مادام إنسانا، لا يستطيع أنْ يرفض مجموع الأجزاء... و لذلك تخلّت الغريزة عن مكانها مؤقّتا لمجموعة من العادات و كانت كلّ عادة جائزة لا ضروريّة، و كان الأمر الضروري الوحيد هو اتّجاه مجموعها إلى المحافظة على المجتمع، و كانت هذه الضرورة تجرّ معها الغريزة. إنّ الشعور بضرورة المجموع هذه التي نشعر بها من خلال جواز الأشياء هو ما نسميه بمجموع الإلزام الأخلاقي».

فالفرد و هو الذي يمثّل الجزء، ضروري ضرورة الكلّ الذي يمثلّه المجتمع، بممارسته لعادات آليتها في ذلك الطبيعة، و هي آلية بسيطة بدئية. و السؤال هنا يطرح نفسه: هل ستتأثر هذه الطبيعة بتطوّر المجتمعات؟

برجسون يؤكد، مرة أخرى، أنّه «مهما تحضّرت الإنسانية و مهما تبدّل المجتمع فإنّ الاتجاهات الأساسيّة للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، ...، فنرى أنّ بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البدئية الأساسيّة،

إنّما خُلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة»، و هذا ما يؤلّف الإلزام الأخلاقي: بمعنى آخر، إن التنشئة الأولى أو ما يؤثّث شخصيّة الفرد في صِغره إنّما يؤصّل بنية الإنسان الأخلاقية.

إذا أردنا أن نختصر مسألة الإلزام الأخلاقي عند برجسون، أولا سنرى صنفين من الأخلاق: الأولى، أخلاقُ ضغطٍ، بمعنى أن هناك إلزاما محضا تفرضه الطبيعة لتُكوِّن بنية الإنسان الأخلاقية، و يستند أساسا على البنية البدئية، و هذه هي البنية الأصليّة. أمّا الصنف الثاني فلا دخل للطبيعة فيه، و هنا نتحدث عن أخلاق جذب، و سيكون للعقل دورٌ قامعٌ لها، «و على هذا يكون الإنسان قد خدع الطبيعة»، لأنّ الكائن الإنساني مثلا إذا أراد البقاء، فالطبيعة ستضمن له هذا البقاء بالتوالد و التناسل، و حضور العقل هو الوسيلة التي بها سيصيب مأربه، و سيُحدُّ ذاك العمل الجنسي ليُحدّ بذلك الاتّساع.

الإنسان أيضا يغدِر، عند برجسون، بالطبيعة حين يُغيّر التعاون الاجتماعي إلى أخوّة إنسانية، فهو بذلك يقطع صلته بنوع من الطبيعة و ليس بكلّ الطبيعة، «فالإنسان الأوّل كان كائنا عاقلا اجتماعيا. فأمّا اجتماعيته فقد نُظّمت بحيث تؤدّي إلى مجتمعات صغيرة. و أمّا عقله فقد هُيئ لتسهيل حياة الفرد و الجماعة. و لكن العقل قد تمدّد بجهده الخاص، ...، و حرّر البشر من عبوديات ...، فلم يكن من المستحيل ... على هؤلاء

البشر أن يفتحوا ثانية ما كان مغلقا، و أن يحقّقوا لأنفسهم ... ما لم يكن في وسع الطبيعة أن تحقّقه للإنسانية كافّة».

و على هذا نستطيع أن نختزل الأخلاق البرجسونية في فكرة جوهرية تُقرّ بأنّ: بين الأخلاق المضيّقة البسيطة و الأخلاق الكاملة المطلقة - أو بعبارة أخرى، بين أخلاق الضغط و أخلاق الجذب – هو ما بين السكون و الحركة، الأولى ثابتة لا تتغيّر عموما، تُقرّ بحالٍ نهائيٍّ، و الثانية هي انطلاقة إلى الأمام. و لذلك فإنّ الحركة تتضمّن السكون، و العكس ليس بصحيح.

و يضيف برجسون بأنّ القصد من الأخلاق هو إدراكُ ما هو روحي، فمثلا أخلاق الإنجيل «هي في جوهرها أخلاق النفس المنفتحة، و لذلك لوحظ عليها أنّها غريبة بل متناقضة في كثير من أوامرها و وصاياها، ... و لكن هذا التناقض يتبدّد إذا نحن نظرنا من وراء هذه المواعظ إلى القصد منها و هو التأدي إلى حالة روحيّة. ... و هكذا فإنّ الأخلاق كانت محبوسة، و كانت ماديّة متجمدّة في قوانين، حتى إذا انفتحت النفس اتّسعت، و ارتفعت إلى عالم روحي محض».

* بين السكوني و الحركي في الأخلاق :

يقول برجسون «بين النفس المغلقة و النفس المفتوحة، هنالك النفس التي تنفتح». و هنا يلجأ إلى الأمثلة ليبين لنا حالة الانتقال و هذه القفزة بين ما قبل و ما بعد الحركة و أيضا الحدّ الوسط، فيقول: «بين سكون القاعد

و حركته حين يركض، هنالك حالة النهوض و الوقوف. بين السكوني و الحركي في الأخلاق، هنالك حالة الانتقال».

فالنفس المغلقة تعني عنده كلّ شيء ابتغته لنا الطبيعة، أمّا النفس المفتوحة فتستقبل كلّ ما أتت به العبقرية الإنسانية، و لذلك يحصر برجسون «السكوني المحض في الأخلاق [في ما] هو تحت_عقلي، و الحركي المحض [في ما] هو فوق_عقلي». أمّا الحالة الوسيطة فربما لا يشعر بها الفرد عند «الوثبة» و لكنها تلفت «الانتباه [إليها] إذا نحن وقفنا عندها»، فإذا مثلا وجدنا تناظرا بين الإنسان و الحيوان فهو إذا «أقلّ من عقل»، أمّا إذا وجدنا تمايزا و تفاوتا فهذا إذن «أكثر من عقل». و أمّا ما بينهما فهو «العقل نفسه»، و لو فرضنا «أنّ النفس الإنسانية وثبتْ من الأوّل و لم تبلغ الآخر لوقّفت هذا الحدّ الوسط، و لسادتها أخلاقُ النفس المغلقة، فلم تبلغ أو تُبدِع أخلاقَ النفس المنفتحة».

و يذكر برجسون تباين الاقتراحات حول أصل القيم الأخلاقيّة بين الفلاسفة، فمنهم من رجّح العقل كأساس في التمييز بين الخير و الشرّ، و ردّها آخرون إلى عادات و قوانين المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. ثمّ هناك من جعل الشرع و الدّين ميزانا حصريا في الحُكم على الأفعال من خير أو شرّ.

و وفقا لهذه المقاييس يُمكننا تأكيد استحالة قيام مجتمع من دون

قيم أخلاقيّة. و هذا النظر الأخير يعتنقه برجسون، و يربط الأخلاق مباشرة بالدّين، و يقسّمها، كما رأينا، إلى مغلقة و مفتوحة، و الدّين ينقسم إلى ساكن و حركي. و لذلك يسمي المجتمعات البشرية التي تَعْمدُ إلى تنظيم حياتها بمنهج الضغط و الإلزام و القسر، المجتمعات المغلقة، لأنّها تسِير تحت ضغط الأنا المتسلّطة، كالمجتمعات العصريّة و التي سادت فيها الآلية، و بالتالي الحياة الغريزية لأنّها انعكاس للضغط.

أمّا الاخلاق المفتوحة فهي نداء الحياة الخاضعة للصيرورة و هي استجابة روحانية لتضرّع الفرد لحياة متجاوزة لكلّ القيود الاجتماعية و العادات العرفية، تُعد بالنسبة لها نوعا من انجذاب نحو أخلاق، ذات طابع إنساني، و هي بالتالي كعاطفة ساميّة، مَثَلُها الأعلى هو «الحبّ الإنساني».

إذن إنّ أخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادئ، غريبة تماما عن أخلاق المجتمع المغلق: قدسيّة الفرد، و الحرّية الفردية، و المساواة بين النّاس جميعا. هذه المبادئ من وضع العباقرة و الشخصيات الفذّة، ليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة، يتبنّاها الإنسان بملء الإرادة. أمّا الأخلاق المفتوحة فتقترن بالدّين المتحرّك، الذي وضعه الأنبياء و القدّيسون و الروحيون، إنّه دين يدعو إلى الحبّ الصوفي لكلّ النّاس، و هو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانيّة، التي تدخل في تلامس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الإلهية الخلّاقة.

شبّه برجسون الأخلاق المغلقة بخليّة النحل أو النمل، ساعيا إلى بيان الفرق بين السلوك عند الحيوان، و الذي هو حتما غريزي و السلوك عند البشر، و الذي هو ضرورة عقلي، و لذلك يتمّ طرد من يخرج على عن قواعد المجتمع المغلق. بل و يذهب إلى أكثر من ذلك، فيؤكد أنه: كما أنّ هناك مجتمعا مغلقا تحكمه قواعد صارمة كالعادات و التقاليد و التعليمات القاسيّة كحال الجيش و العصابات و غيرها، فإنّ هناك نفسا مغلقة و نفسا مفتوحة.

و ما يلفت انتباهنا عند تناول نظرية برجسون الأخلاقية هو تصدّيه لهؤلاء الذين جعلوا الدّين أساسا للأخلاق، و لهؤلاء الذين ردّوا الدّين للأخلاق، و لهؤلاء الذين دعوْا إلى استقلال الأخلاق عن الدّين و قرنوها بالعلم. لأنّ «ينبوع الأخلاق و الدّين» يمثّل مشروع برجسون في مبحث الأكسيولوجيا، و الذي يلاحم الأخلاق بفلسفة الدّين.

مشروع ذو جوهر يرتبط أساسا «بفلسفة الصيرورة و التغايريّة و نداء بالحريّة و الخلق المستمرّ و الإبداع و الانجذاب، بمنأى عن مبادئ ملزمة أو ضوابط إتيقيّة أو آليات ميكانيكيّة تَعمدُ إلى تشيىء الأخلاق. و بالتالي فالأخلاقيّة و القيمة الدينيّة هي إشراقة داخلية خلّاقة تجذبنا نحو القيم الروحيّة ليتفاعل معها و لكأنّها ابتهال و نداء عميق روحاني يدعونا إلى الزمن المعيشي، الذي لا يأتي من عدم، بل إنّه خلق ينمو غرضه و مسعاه من أجل الحياة الإنسانية».

إذن منبع هذه الأخلاق هي الحياة، فبهذا يكون الهدف المركزي للأخلاق هو الحفاظ على بنية المجتمع و استمراريته. «ففلسفة الأخلاق و الدّين البرجسونية هي استمرار تغيير و احتفاظ بالماضي في الحاضر و ديمومة الحقيقية التي تجعل من الحياة اختراعا على غرار النشاط الشعوري».

٣- قراءات خارجيّة للفكر البرجسوني:

هناك قراءات روتينية جعلت من ماركس و بعده سارتر، المفكرين الأكثر تأثيرا في فكر التحرّر في العالم الثالث. غير أنّ العالم العربي و الإسلامي و الإفريقي كان بحاجة لنظريات مرجعيّة سياسيّة جديدة لتأمين التحرّر الوطني و الاجتماعي. وقتها لم يُنتبه إلى المرجعية البرجسونية و التي كان لها تأثيرٌ كبيرٌ على مفكريْن من مفكري التحرّر، أحدهما مسلم هو الإسلامي و الغربي، توّاقا إلى تجديد الفكر الإسلامي عبر مفهوم الاجتهاد في وقت قلّ فيه من كان يمنح قيمة للفكر و الفلسفة.

بنى إقبال فلسفته على مفهوم الذات الفردية و الذي غيب، حسب رأيه، في التصوّر الإسلامي، باعتبار أنّ الذات الوحيدة هي الذات الإلهية. الصيرورةُ فرد لدى إقبال، استمدّها من برجسون و طوّرها في منحى فكري جديد ليتّخذ من التجربة الصوفية مثالا للإنسان الكامل، و التي تعتبر نبيّ الإسلام نموذجها الأسمى. و بذلك فإنّ فلسفة إقبال تنظّم اللّقاء بين الفكر البرجسوني للصيرورة فردا، من جهة، و ذاك التقليد الصوفي الذي

يبني هويّة الفرد في استقلاله الوجودي من جهة ثانية. إذا لا يكون الفرد كذلك إلّا لأنه يدخل في الدَّفَق الحيوي الذي يجعل الكون خلقا متجدِّدا، و لن يكون كذلك إلا إذا كان فيه الفرد المتحددةُ هويته فاعلا في هذه الصيرورة المستمرة للوجود، والتي بناها برجسون في كتابه «منبعا الأخلاق و الدين».

فإيمانه الفلسفي و الفكري بالإبداع و التجديد الحيوي، و الذي استقاه، كما قلنا، من برجسون، جعله يحوّل الفكر الفلسفي و التصوّف إلى منظور سياسي قابل للتطبيق و العيش وجوديا و حياتيا. لذا فقد اعتبر بشكل صارم أنّ المتحجّرين من المفكرين المسلمين المنددين بالاجتهاد و المعتبرين «للإبداع ضلالة»، هو خرق سافر للحركيّة التي يلزم أن تخترق التحولات الحيوية الدائمة التي من دونها يصبح الوجود مشدودا للماضي لا إلى المستقبل.

فانطلاقا من الفلسفة الحيوية لبرجسون، يحيلنا محمد إقبال إلى «عفوية الحياة» و ذلك من خلال الفكر الصوفي المتفلسف، و الذي يسمح بممارسة الحياة بمنظور متجدد يمكِّننا من التمييز بين التجربة وبين أصولها العقدية. و من ثمَّ كان درس إقبال هو: الإنسان حرّ في الحياة كما أمام ربه، لأنه بحريته تلك و وجوده يساهم في الخلق المستمر للحياة.

و لعلّ قراءة الفيلسوف السنغالي سليمان بشير ديان ساهمت أيضا

في بلورة مقارنة جدّ مثيرة بين الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال و الفرنسي هنري برجسون، بشأن رؤيتيهما الفلسفيّة للدين و الزمن، حيث أكّد أنّ هناك أواصر بين إقبال و برجسون، فهو يقول: «كان إقبال يدافع عن رؤية ديناميكية تخصّ القرآن، بعيدا عن كلّ شكل من أشكال الجمود و التحجّر. و قراءتي له جعلتني أشعر أنّني أمتلك فكرا يمُدّني بألفاظ تعكس أفكاري، و تتناغم مع تساؤلاتي الشخصية». و يضيف أنّ هناك ثلاث أفكار كبيرة يلتقي فيها محمد إقبال مع برجسون:

- الأولى هي أنّ الفيلسوف الباكستاني لم يكن يفصل القرآن عن التطوّر الذي يشهده العالم، ليظلّ محبوسا دائما في الماضي البعيد. و هذه الفكرة تلتقي مع فكرة برجسون بشأن التطوّر المبدع أو الخلاّق. فعندما نكون في عالم مفتوح، بمعنى غير مكتمل، فإنّنا لا نتعامل مع الزمن كما لو أنه عدوّ يدمّر كلّ شيء، و إنّما هو يمنح الكائن القدرة على إبراز الجديد، و تحقيق ما لم يكن قد تحقّق من قبل، و معنى هذا أنّ إقبال كان يرى أنّ القرآن يواكب الزمان و المكان و كلّ ما هو جديد في الحياة البشرية و يساير التطوّر الزمني. و لذلك يمكن القول بأنّ القرآن يتضمّن فكرة الانطلاق الحيوي و الاندفاع الخلّاق.
- الفكرة الثانية التي يلتقي عندها كلّ من محمد إقبال و برجسون تتمثّل في الفردانية. فالفرد وحده من دون الآخرين يجد نفسه عاجزا عن

تحقيق ذاته و بلوغ ما يطمح إليه. و كان إقبال يرى أنّ القرآن أيضا كان ينظر إلى الفرد بنفس نظرة برجسون، أي أنّ الفرد عندما يبتغي العيش منعزلا عن الجماعة، فإنه يجد نفسه عاجزا عن إنجاز أي عمل يطمح إلى إنجازه. لذلك فإنّ الفيلسوف ديان يرى أنّ فلسفة إقبال هي فلسفة الذات، و فلسفة الموضوع، و فلسفة الفرد في طور التكوّن. و يبيّن أنّ برجسون يرى أنّ الكائن الوحيد الذي يتمتّع بالاكتمال هو الله. أمّا الفرد فهو دائما يعمل على بلوغ الاكتمال دون أن يتحقّق له ذلك: لذلك فإنّ الحياة الإنسانية تتضمّن ما يمكن أن ينفي الفردانية.

- الفكرة الثالثة التي يلتقي عندها كلّ من إقبال و برجسون هي الأكثر إثارة للاهتمام. ففي كتابه «منبعا الأخلاق و الدين»، يفرّق برجسون بين الأخلاق المفتوحة و الأخلاق المنغلقة، و بين الدين الحيوي و الدين الساكن، و اعتمادا على هذا هو يفرّق بين نموذجين من المجتمع. و بالنسبة إليه، المتصوّف هو ذاك الذي يبحث في الانطلاقة الحيوية عما يمكن أن يبعث الديناميكية في مجتمع ما، لكي لا يصبح منغلقا. و إذن يمكن القول إنّ المتصوف هو مُبْتَكِرُ قيم و مبادئ. و يساند إقبال رأي برجسون في هذه النقطة، فبالنسبة إليه، المتصوّف ليس ذاك الذي يغرق في التأمّل مهملا العالم من حوله، و ليس ذاك الذي يتحصّن في برجه العاجي ليذوب ذوبانا كليّا في حبّ الله، و عجائب الكون، و إنّما هو ذاك الذي يشعر بمسؤولية إزاء مجتمع أصابه الانحلال الأخلاقي و

هيمن عليه الفساد و الاستبداد لينتفي كلّ شكل من أشكال الحرّية، سواء أكانت فردية أم جماعية. لذا هو يرغم نفسه على النزول من العلياء بهدف إصلاح ما يتوجّب إصلاحه. و لذلك يدعو سليمان بشير ديان إلى وجوب تحديث الإسلام ليكون مواكبا لمبادئ العصر، و يرى أنّ العودة إلى فكر إقبال ضرورة لا بدّ منها و ذلك لتحقيق الهدف الشامل، فعنده يكاد يكون الاجتهاد برجسونيا، بمعنى آخر يهدف للخلق و الابتكار من أجل التجديد و الديناميكية.

خاتمة:

لمّا شاء برجسون أن يحلم بفلسفة أخلاقيّة أُحاديّة سعى أن يتعاطاها من خلال نظريّة السَيْكولوجيا، ثمّ لم يختر لها كموضوع الإنسان من حيث هو كائن يريد و يفعل و يحسّ في بيئة خارجيّة، و إنمّا حصرها في النّفس ذاتها، قبل أن تنصبّ بعفوية في القوالب الاجتماعية. و لكن عندما تعاطى نظريّة الأخلاق، لم يحصرها مثل أنداده، في موضوع الوجود بل غلّب عليها موضوع الصيرورة، أو أنطولوجيا التغيّر و التحوّل لتحديد الواقع الميتافيزيقي بناءً على عملية التغيّر، و لذلك هتف برجسون علنا: «هناك في الصيرورة أكثر ممّا في الوجود».

فبمثل هذا التمرّد جاء برجسون بقوالب متحرّكة، جريئة، ليردّ الاعتبار للقضايا الروحيّة و الأخلاقيّة و الدينيّة من خلال بسطه لرأيه في الدين و

الأخلاق، و دورهما في الحياة الإنسانيّة و مستقبلها. و لذلك، و نحن نقرأ كتابه "منبعا الأخلاق و الدّين»، نقرأ تمرّده على رتابة المفاهيم و ميله إلى المجازفة و التغيير.

و لو أردنا حصر أهميّة "منبعا الأخلاق و الدّين»، ربمّا سنلخّصه في تصريح المفكّر عبد الرحمان بدوي، فعَنْه قال: إنّه «مزيج من التصّوف و الفلسفة الأخلاقيّة و التأمّلات السياسيّة ذات النزعة الحالمة».

فمتى يتطرّق برجسون لنظريّة الأخلاق فإنّه يسبِقُها بالنّظر في الوسيلة المعرفيّة التي يستخدمها في إدراكه للأخلاق، كوسيلة الحريّة، مثلا، - باعتبار أنّها أساس المسؤولية الأخلاقيّة و التي نجدها عند مناقشته لمذاهب الحتميّة -، و وسيلة الحدس، كما سبق و ذكرنا، لأنّ الحدس لا يمكنه إلّا أن يكون منهجا، و المنهج بدوره لا يكون إلّا حدسيّا.

إذن نفهم من هذا أنّ هذه الأخلاق البرجسونية تنبع من الحياة، كما قلنا. فبهذا يكون الهدف المركزي للأخلاق هو الحفاظ على بنية المجتمع و استمراريته. و هذه الحياة تستلزم وجود العقل و المادة على أساس أنّ المعقوليّة و الماديّة هما من طبيعة واحدة، و حاصلتان بطريقة واحدة، فالانسجام و التطابق الحاصل بين العقل و المادّة، يُساوي استحالة فصل أحدهما عن الآخر، كاستحالة عزل البياض عن الثلج أو فصل الوردة عن عطرها.

العلم الذي يهتمّ بالقيم، كما قلنا، هو علم «الاكسيولوجيا»، هذا العلم و الذي يُعنى بالقيم أو بمجموعة الأحكام التي يصدرها الفرد لاستحسانِ أو لاستهجانِ موضوعٍ سيكولوجي و سلوكي، بمعنى أدقّ، هو مبحث أخلاقي، يدرس مشكلتيْ الخير و الشرّ، وكيف يُقيَّم السلوك البشري بين الخير و الشر، و ماهيّة مصدر الخير و طبيعته في الوعي الأخلاقي البشري، و لذلك فإن الاكسيولوجيا تميّز عادة بين نوعين من القيم؛ أولّهما القيم النسبية المتغيّرة التي تُطلَب كوسيلة إلى غاية أبعد منها، كالثروة و المال و القوة، وهي بذلك تتماهى و القيم الماديّة، ثمّ القيم المطلقة الثابتة، و التي ينشدها الإنسان لذاتها كالسعادة و العدل و الأمن.

و هذا ما يؤكد ربّما تمرّد برجسون و تقديمه لمقاربة فلسفيّة جديدة لمفهوم الحياة بما أنّها منبع للأخلاق، خاصة أن تفسيرات حياة الإنسان، كما صوّرها الماديون، لا تقدّم رؤية حيويّة إبداعيّة للحياة. فالإنسان ليس آلة ميكانيكية لا حركة، ولا استطاعة و لا حيلة له، بل هو مركز القوّة الخالقة و المتطوّرة. فهو مدرك، حرّ و قادر على اختيار سلوك معيّن، و لذلك فحياته ليست رتيبة، كما هو الحال عند الحيوان المحدود بغرائزه.

«إنّ سقراط يعلّم الناشئة. ... و هو فقير، و لكن يجب أنْ يظلَّ فقيرا، يجب أن يختلط بالشّعب و يجب أن يتكلّم لغة الشعب، و لنْ يخطَّ سطرا. لأنّه يريد لأفكاره أن تنتقل إلى نفوس الناس حيةّ، فينقلوها إلى نفوس

غيرهم أيضا. و ليس يحسّ بجوع أو عطش، لا لأنه زاهد، بل لأنه متحرّر من الحاجة، متحرر من جسده. ... إن رسالته رسالة دينية صوفية، ...، و تعليمه مهما يكن عقليّا، فإنه مرهون بشيء يفوق العقل الخالص».

هكذا عبّر برجسون عن تميّزِ سقراط و فكره بل تعدى الأمر إلى أنْ يعتبر «أنّ جميع فلاسفة الأخلاق اليونانيين من رواقيين و أبيقوريين ...، قد صدروا عن سقراط فيما قالوه، لأنّهم قبسوا منه الموقف الروحي الذي أبدعه، موقف الحكيم». فحتى التعبير الذي نجده في محاورات أفلاطون، و الذي يعتبره متمما لسقراط، تتناول الروح و أصلها، لتعبّر عن الحالة الروحية السقراطية و عن انفعال كامن في تعليم سقراط الأخلاقي. و بهذا يكون سقراط «قد فسح المجال لروح جديدة، و كان له في مستقبل الإنسانية أثر حاسم عظيم»، حتّى أنّه كان يمثّل «الندّ ليسوع».

و هنا سؤال يمكن له أن يطرح نفسه عند قراءتنا «لمنبعا الأخلاق و الدين»: هل أراد برجسون بثورته هذه، و خاصّة عند سرده لمثال سقراط، أن يكون له موقف «المبدع الحكيم»، ليفسح المجال لروح جديدة، يتأقلم فيها السكوني بالحركي المعاصر لزمانه، و يكون هو بدوره الندّ لسقراط؟

الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية

ليفي لوسيان بريل

مقاربة وصفية

الدكتور شريف الدين بن دوبه

أستاذ فلسفة الأخلاق: جامعة سعيدة - الجزائر

الفلسفة بالمنظور الكلي بحث إنساني عن الحقيقة، وطريقة ينظم بها حركة تفكيره، وإن كان الإجماع في حدها بتعريف واحد مسألة إشكالية، حيث كان الاختلاف بين الفلاسفة والمدارس في تعريفها، وتحديد مجالها البحثي ذو حدين متعاكسين، ففي السياق الإيجابي يكون الاختلاف إثراءً للتصورات؛ والمناهج تنمو وتترعرع داخل حقل التعدّد في التوجّهات الفلسفية، والتي نعتبرها – المناهج - جوهر التفلسف، و روح البحث العلمي بشكل عام، ولهذا يكون الرجوع للمصادر الفلسفية قاعدة رئيسة

لتأصيل وتعميق البحث الفلسفي، ونفس الحكم يمتد إلى مجالات التخصص داخل الفلسفة، فالتمكن من مجال معرفي داخل الدائرة الفلسفية يقتضي الولوج إلى هذا العالم والبقاء فيه، ويمكننا تمثل العبارة التالية: إذا أراد الباحث معرفة الفلسفة ينبغي له أن يستقر فيها وأن تسكن فيه.

وموقع فلسفة الأخلاق في الأنسقة الفلسفية رئيس وجوهري على قاعدة الغائية المحركة للتفلسف بالأصل، والتي تتحدد في تربية الارتباط بالحكمة حبا أو صداقة بقصد الارتقاء بالإنسان من خلال ضبط الفعل والسلوك وفقا لمنظومة قيمية يصطلح عليها بالأخلاق، فالتفكير في الأصول والمبادئ مبدأ فلسفي بامتياز، والأخلاق بالمنظور الإنساني الاعتيادي فعل وممارسة سلوكية فردية – أخلاقية - Moralité وجماعية كعادات وأعراف - mœurs- وبهذا تكون فلسفة الأخلاق واقعية المنطلق وتجريدية المطلب، فالمائز الرئيس للمصادر الأخلاقية هو النظر والتجريد، وإن كان المطلوب أخلاقيا تمثل القيم المتعارف عليها في السلوك.

والطرح الذي نروم البحث فيه هو التأسيس العلمي للأخلاق، الذي يحاول فيه رواد المدرسة الاجتماعية الفرنسية علمنة الأخلاق، ومحاولة تقنينها، وكتاب الأخلاق وعلم العادات الخلقية لعالم الاجتماع الفرنسي ليفي بريل محاولة جريئة في ممارسة النقد الفلسفي، والدليل على ذلك موجة الاستنكار القوية التي تعرض لها عند نشره الكتاب، والكتاب يضم تسعة

فصول موزعة بأسلوب منهجي. يستهلها ليفي بريل بمدخل يستفز القارئ فيه، والمهتم بالمسألة الخلقية على وجه الخصوص، وينتهي بمجموعة من النتائج لخص فيها موقفه الطبعوي من الأخلاق في مقابل الموقف الأنسوي الذي يدعو إلى قداسة وتعالي القيم الأخلاقية.

وتظهر أهمية الكتاب أيضا من خلال قراءة الأزمة الجديدة التي تعايشها الفلسفة الخلقية، والأخلاق التطبيقية التي تطرح راهنا تعكس تأثيرا واضحا للمنهجية الاجتماعية الطبيعية التي كانت بوادرها الأولى مع ليفي بريل.

والأخلاق الجديدة أو التطبيقية بقضاياها الجديدة تكشف عن خطورة وعمق التغيرات التي طرأت على منظومة القيم البشرية، فسؤال الموت مثلا وطبيعته دفع الإنسان إلى مراجعة ما يملكه من معارف حول الموت، وكثيرة هي المسائل التي تحتاج مراجعة نقدية.

وكتاب ليفي بريل في الأخلاق وعلم العادات من المصادر الأخلاقية التي مهدت لميلاد الثورة القيمية.

الكلمات المفتاحية:

الأخلاق، التقدم الأخلاقي، علمنة الأخلاق، الاخلاقيات الجديدة، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ليفي بريل.

الإنسان كائن تجعله طبيعته الإنسية متعدّد الأبعاد، تكوينية كانت أو غائية؛ فمن ارتباط بعالم الكون (المادة) الذي تحكمه الطبيعة - التي لا تعرف الوثبات - إلى أفق متعال تكون الميتافيزيقا مخاضه الرئيس، أفق يكون النظر فعلا ومآلا له، يبدأ بسؤال يتحول بالضرورة إلى تساؤل مركب من عدة عناصر استشكالية تحدد مسار، وخطّة الطالب البحثية، وتكون بذلك حياته متعلّقة بمَشكلة الوقائع وأشكلتها، والتي يروم من ورائها صورنة الواقع في منظومة رمزية يصطلح عليها بالمعرفة التي تقع الفلسفة بروحها التساؤلية مدخلا ابتدائيا لكل حقولها البحثية، وممارسة لفعل التقييم لهذه المعارف في محطة النتائج.

الفلسفة بالمنظور الكلي بحث إنساني عن الحقيقة، وطريقة ينظم بها حركة تفكيره، وإن كان الإجماع في حدها بتعريف واحد مسألة إشكالية، حيث كان الاختلاف بين الفلاسفة والمدارس في تعريفها، وتحديد مجالها البحثي ذا حدين متعاكسين، ففي السياق الإيجابي يكون الاختلاف إثراءً للتصورات؛ والمناهج تنمو وتترعرع داخل حقل التعدّد في التوجّهات الفلسفية، والتي نعتبرها – المناهج - جوهر التفلسف، و روح البحث العلمي بشكل عام، ولهذا يكون الرجوع للمصادر الفلسفية قاعدة رئيسة لتأصيل وتعميق البحث الفلسفي، والحكم نفسه يمتد إلى مجالات التخصص داخل الفلسفة، فالتمكن من مجال معرفي داخل الدائرة الفلسفية يقتضي الولوج إلى هذا العالم والبقاء فيه، ويمكننا تمثل العبارة التالية: إذا

أراد الباحث معرفة الفلسفة ينبغي له أن يستقر فيها وأن تسكن فيه.

وموقع فلسفة الأخلاق في الأنسقة الفلسفية رئيس وجوهري على قاعدة الغائية المحركة للتفلسف بالأصل، والتي تتحدد في تربية الارتباط عند الإنسان بالحكمة حبا أو صداقة والذي هو الارتقاء بالإنسان من خلال ضبط الفعل والسلوك وفقا لمنظومة قيمية يصطلح عليها بالأخلاق، فالتفكير في الأصول والمبادئ مبدأ فلسفي بامتياز، والأخلاق بالمنظور الإنساني الاعتيادي فعل وممارسة سلوكية فردية – أخلاقية - Moralité وجماعية كعادات وأعراف - mœurs - وبهذا تكون فلسفة الأخلاق واقعية المنطلق وتجريدية المطلب، و المائز الرئيس للمصادر الأخلاقية هو النظر والتجريد ، وإن كان المطلوب هو تمثل القيم المتعارف عليها في السلوك.

وأهمية الأخلاق في تطوير الحياة الاجتماعية مسألة رئيسة وضرورية لا يمكن التغاضي عنها أو التقليل من شأنها في بناء الحياة الاجتماعية، فبها تتحقق السعادة والطمأنينة في المجتمع، فهي المنبع الأول الذي يستمد منه المشرّع قواعده القانونية التنظيمية، والاعتقاد في مصدرية الدين كمرجع أول لا يتعارض مع التصور الذي نقدِّمه، فالتداخل بين الأخلاق والدين حقيقة واقعة، وإن كان الجدل ما زال قائما بين الفلاسفة حول نسبة التداخل والتخارج بينهما.

وفي هذه الدراسة المتواضعة نروم تقديم الأطروحة الاجتماعية في فلسفة الأخلاق من خلال كتاب الأخلاق وعلم العادات الخلقية لعالم الاجتماع الفرنسي والفيلسوف الطبيعوي - الاتجاه القائل بإمكانية دراسة الظاهرة الإنسانية بالأسلوب العلمي المتبع في دراسة الظواهر الطبيعية - ليفي بريل الذي يجتهد فيها في بيان الأساس الاجتماعي الذي تقوم عليه الأخلاق، وتأكيد نسبية الدراسات الفلسفية في التعاطي مع المسائل الأخلاقية، فالمنهج الرصين والدقيق للبحث في الأخلاق حسب ليفي بريل لا يمكن أن يكون بالفلسفة، بل بالمنهج العلمي التجريبي، فالفلسفة النظرية لا تقدم إجابات دقيقة وناجعة للإشكالات التي يطرحها اليومي الإنساني.

وستكون خطة البحث على النحو التالي: عرض مفهوم الأخلاق في سياقاته اللغوية والاصطلاحية، إذ تكون الحدود أو الألفاظ مدخلا رئيسا ولازما لفهم الدلالات والتصورات والفرضيات التي تستبطنها الإشكالية الأخلاقية، فالتعارض الواقع بين الفلاسفة - والذي اعتبره بعض فلاسفة الشك حجّة على ضعف الفلسفة وعبثيتها - ناتج عن زئبقية المفاهيم والدلالات التي كانت تحملها هذه الإشكاليات. وبعد هذه المحطة سنتوقف عند إشكالية العلاقة بين الأخلاق والعلم، والتي لم تجد الطريق معبدا، بل تخللتها اعتراضات عدة، ومنه انتقلنا إلى الإشارة باقتضاب إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي كانت دراساتها رائدة في الفكر الأخلاقي

والاجتماعي، والمتمثلة في مؤلفات: أوجست كومت وإميل دوركايم وليفي بريل، وبعدها نقف عند الكتاب الأساس في علمية الأخلاق وهو كتاب: الأخلاق وعلم العادات الخلقية. وبعد العرض نشير إلى أثر الكتاب في ميلاد ما يعرف حاليا بالأخلاق الجديدة.

الأخلاق:

* الدلالة الاشتقاقية:

تعود مادة لفظ خلق إلى مرجعين:« الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء، فأما الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته.. ومن ذلك الخلق، وهي السجية لأن صاحبه قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، وأخلق به، أي ما أخلقه، أي هو ممن يقدّر فيه ذلك، والخلاق النصيب، لأنّه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأما الأصل الثاني، فصخرة خلقاء، أي ملساء.»

والمعنى الوارد في النص يشير إلى القابلية لأداء، وإنجاز عمل معين، أو صدور سلوك عن فاعل ما، وهذا المعنى نجده واردا في النصوص التراثية التي حاول فيها بعض المفكرين تقديم تعريف للخلق، وللأخلاق. وفي لسان العرب: « اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين، من ذلك أن تقول للذي قد ألف شيئا: صار ذلك له خلقا، أي مرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن.»

ثم يفسّر ابن منظور ذلك بقوله:« وحقيقته، أي الخلق، أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة والمعنى الذي نستشفه من تعريف ابن منظور يشير إلى الدلالة الثانية التي وردت في التراث الأخلاقي الإسلامي، وهي العادة، والمكتسب، فالخلق ما اعتاد عليه الفرد أيضا من سلوك.

ونجد أن المعنيين متقابلان، الفطرة والاكتساب، فالفطرة ما جبل عليه الفرد، من قابليات واستعدادات، والمكتسب ما ألف المرء من سلوكيات، وعادات أخلاقية.

يقول الراغب الأصفهاني:« الخَلْقُ والخُلْقُ في الأصل شيء واحد كالشّرب والشُّرب والصَّرْمِ والصُّرْمِ، لكن خصّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخُص الخُلْقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.[القلم.4]... والخلاق ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلُقِه قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُۥ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البقرة.200] وفلان خليق بكذا: أي كأنه مخلوق فيه ذلك كقولك مجبول على كذا، أو مدعو إليه من جهة الخَلْقِ..»

والأخلاق جمع خلق بضمّ الخاء وبضم اللام وسكونها، ويطلق الخلق في اللغة العربية على معان.. جاء في تاج العروس:«والخلق بالضم: السجيّة،

وهو ما خلق عليه من الطبع، وقال ابن الأعرابي، الخلق: المروءة، والخلق: الدين.. والجمع أخلاق».

ويرفض بعض الباحثين التمييز الذي يقيمه بعض اللغويين بين الخلق بالفتح، والخلق بالضم، لأن استعمال كلمة الخلق والخلق، يكون دوما متلازمان، فالقول بأن فلانا حسن الخلق، والخلق، يعنى به حسن الظاهر، وحسن الباطن، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، ويراد بالخلق الصورة الباطنة، والناظر في كتب اللغة يجد أن كلمة أخلاق يراد بها الطبع والسجية، والمروءة، والدين، وفي السياق نفسه يقول الفيروزابادى» الخُلْقُ بالضم وضمتّين السجية والطبع، والمروءة والدين»

وعند ابن منظور:«الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية «

ومن خلال هذا العرض نلاحظ ثلاثة معالم في الدلالة الاشتقاقية لكلمة خلق، في المستوى الأول: يدل الخُلق على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة، وفي المعلم الثاني تدلّ الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه فهي جزء من طبعه، إن للأخلاق جانبين: جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري.

الدلالة الاصطلاحية:

في البدء نستهل المحطة بقراءة المفهوم في السياق التداولي التراثي، والذي يظهر التأثر البارز للفكر الأخلاقي الإغريقي، فعند الفيلسوف مسكويه يكون الخلق:«.. حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر، ولا رويّة».

فالفعل الخلقي عنده يصبح خلقيا عند تحقق التلقائية في الصدور، فيصبح محاكيا للفعل التعوُّدي، حيث ركز علماء الأخلاق في الإسلام، على أصالة الفعل الخلقي أو الخلقية، ولكن بشكل يتبادر إلى الذهن أن الفعل الخلقي، فعل شرطي، وحتمي، تغيب فيه الحرية والإرادة، ولكن سوابق الفعل، أو مرحلة التفكير في الفعل تشترط الوعي، والقصدية.

وعند المفكر يحي بن عدي* الخلق هو».. حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمّد.. ومنهم من يصير إليه بالرياضة»

ونجد في تعريف يحي بن عدي تأثُّرًا بالمجال التداولي الإغريقي الذي استقى الكثير من إشكالاته الأخلاقية، والتي تتمركز حول الخلقية بين الفطرة، والعادة المكتسبة، وهذا ما قعّدت له فلسفة الإغريق الخلقية، والتي بنيت على الحقل الدلالي لكلمة إيتيقا.

وعند الغزّالي (أبو حامد):«الخلق عند الغزالي ليس فعلا، بل هيئة النفس وصورتها الباطنة، حيث تكون القابلية والاستعداد لأداء الفعل هي الدلالة الحقيقية لمعنى الخلق، فالاستعداد لأداء الفعل هو المعيار في أخلاقية الفعل، أو لا أخلاقيته، ويعرفه الغزالي بقوله:« الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا.»

الدلالة التي تأخذها الأخلاق في اللغة العربية تفتقر إلى الدقة، حيث نلمس ضبابية في المعنى، حيث إن الاصطلاح العربي يعمل « على تحويل الأخلاق إلى حالة تمتزج مع بعض عناصر الشخصية الإنسانية مثل الطبع والعادة والسجية» على حد تعبير نوره بوحناش.

والدليل الذي تعتمده الأستاذة في تبرير الحكم؛ التعريف الذي يقيمه الجرجاني للأخلاق، حيث تصبح الأخلاق سلوكا آليا، يفتقد إلى سمة الإرادة الحرة، والتي تتحدّد بها الأخلاق، والذي ما نصه: « الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر من الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقا سيِّئا..»

وتورد الأستاذة اعتراضات على التعريف التراثي للخلق، أهمُّها المطابقة الدلالية بين دلالة الغريزة، والطبيعة الثابتة، المتحكّمة، والمحدِّدة للسلوك بطريقة قبلية، والتي يترتب عنها فقدان الحكم الخلقي للمشروعية على قاعدة انتفاء حرية الإرادة عند الفاعل الخلقي، وينتج عن ذلك أيضا تجاهل الضمير المحرِّك الرئيس للأفعال الخلقيّة الأصيلة، تقول:«يكون الخلق في هذا التعريف مجرد وحدة من الوحدات اللاواعية في الشخصية الإنسانية، فهو يرادف الطباع والعادات السلوكية التي لها أبعاد الضرورة النفسية في حين يمتاز الخلق بخاصية الإرادة .. ويظهر أن تعريف الجرجاني وقبله الفكر اليوناني قد خلط بين مستويين من مستويات الأفعال الأخلاقية مستوى نفسي أولي، وهو مستوى الغريزة، ومستوى عاقل وواعٍ هو مستوى الضمير.

ويلاحظ المفكِّر طه عبد الرحمن على الدلالة الفلسفية للأخلاق في الممارسة التراثية الإسلامية غلبة» صيغة التعريف التي جاءت عند جالينوس في كتابه الأخلاق، وهي:« الخلق حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار.. فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان، إذن عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر.»

الأخلاق عند العرب تتقاطع مع لفظ الآداب، وإن كانت الأخيرة تشير

إلى نمط نظري موجه للعمل والسلوك، فحسب الأستاذ عبد الرحمن بدوي: « ..استعملت – الآداب- للدلالة على الحكم القصار والجمل التي تحث أو تعبر عن المعاني الخلقية..» ويستدل عبد الرحمن بدوي على ذلك بنماذج من الكتب التي تميزت بهذه المنهجية مثل: صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي السجستاني، وآداب الفلاسفة لحنين بن إسحاق، والأدب الصغير، والأدب الكبير لا بن المقفع ..

في التراث الغربي:

تتقاطع كلمة **Morale** في اللغات الغربية في البناء الصوتي، والدلالي للكلمة، إذ نجدها متقاربة بين الفرنسية والإنجليزية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية **Mores** ومعناها العادة، وتناظرها في اليونانية **Ethice** وفي اللاتينية **Ethica** وتصبح الأخلاق بذلك تعبيرا عن الآداب العامة، أو أخلاقيات الحياة الاجتماعية، ولكن الأخلاق الاجتماعية لا تعكس فقط الآداب العامة، فالأخلاقيات الفردية مرجع ثابت في الخيرية الأخلاقية.

يمكن النظر أو التمييز في الأخلاق بين زاويتين عملية، ونظرية، تكون الأولى مادة بحثية للأخلاق النظرية، ومجالا معياريا تقاس به صحّة، ونجاعة القيم الخلقية، وتظهر ضرورة الإشارة إلى النموذجين في الاختلاف الجليّ بين المدارس الخلقية في التعاطي مع المفاهيم، ومع مفهوم الأخلاق ذاته.

والبارز في سياق العنوان وبنائه الدلالي أن الصفة الأساس التي تميز هذا

النوع من الأخلاق تكمن في الطابع النظري، على قاعدة التعاطي مع المفاهيم والمبادئ بطريق البحث والتفسير المدرسي، إذ يكون التجريد سبيلا إلى تعميم ما يصل إليه الباحث في حقل الأخلاق، فوضع الحدود والتصورات في سياق المفهمة والعلاقات اللفظية والدلالية السبيل البارز فيها.

ومن معالم ذلك اجتهاد الفلاسفة والباحثين في ضبط مفهوم الأخلاق والعادات الأخلاقية، ويتبيّن أن الأخلاق مهما غالت في عالم النظر، وأبحرت فيه فإن غايتها الرئيسة تكون في التوجه إلى عالم السلوك الإنساني، ولكن مؤشرات الخلاف تعمل على تعميق تلك الهوة التي تفرق بين بني الإنسان، ومن أهمها اللغة التي تزيد الاختلاف حدّة، على قاعدة فهم المقاصد، - فالترجمة تحريف وخيانة - وتعدّد اللغات في عالم الإنسان يستشكل الدلالة وإن كان الأصل في الوحدة وليس التعدّد، فمهما كانت الاختلافات بين البشر إلا أن مساحة الشراكة تبقى الأوسع في عالم المطلب، ولهذا اجتهد الباحثون من خلال فرع جديد في علم اللغة يعرف بعلم اللغة التوحيدي في اكتشاف المشترك والكوني في اللغة سواء كان على مستوى المعارف أو القيم. والاختلاف الموجود بين الإيتيقا والأخلاق راهنا بين الفلاسفة يكشف عن المنحى النظري الذي ما زال يلازم البحوث الأخلاقية، والتعارض القائم بين الفلاسفة في تحديد القيمة الخلقية باعتبارها ذاتية أم موضوعية.

الأخلاق والعلم:

ساهمت النتائج العلمية في إحداث رجّة داخل البيت الفلسفي، فدقة النتائج المستخلصة، وقابليتها للتجسيد على أرض الواقع في الحقول العلمية دفعت بالكثير من العلماء إلى مراجعة الفلسفة التقليدية، فعلى مستوى الفلسفة الخلقية لوحظ اكتساح المسحة التجريدية للدراسات الخلقية، فالإنسان المقصود في هذه البحوث لا وجود له في الواقع الإنساني، فهو مجرد تمثل، وتصوُّر لنموذج الإنسان.

وما يهمُّنا من هذه الوضعية التي عرفتها الفلسفة الخلقية التقليدية هو الطابع الإشكالي الذي رافق المسائل الخلقية عبر تاريخها، فالأخلاق تطرح، وتُمشكل عندما تكون أمام أزمة، وعليه فإن البحث عن أخلاق جديدة لواقع جديد مرافق للبحث النظري في الأخلاق، ويمكننا إحصاء المآخذ التي أخذها أنصار الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق على دعاة الأخلاق النظرية فيما يلي:

* الاعتراض الأول:

عقلنة القيم الأخلاقية لا يوجب صورنتها بالضرورة، فالقول بمحاكاة المبادئ الأخلاقية لمفاهيم الرياضيات يحمل نوعا من المغالاة، فالفرق بين المفاهيم الخلقية والرياضية راجع إلى مبدأ، ومصدر المفاهيم، فالمفاهيم في الرياضيات إنشاء عقلي خالص أما المفاهيم الخلقية فليست منتوج العقل

المجرّد، وهذا ما نستشفُّه من محاولة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في ترييض الأخلاق في كتابه الإيتيقا.

ولكن التنظير الأخلاقي يبقى محلّ خلاف بين المدارس الكبرى في الفلسفة، والذي يتقاطع مع خصوصيات الدور الفلسفي، فالاعتقاد بأن الحياة الأخلاقية مادة النظرية الأخلاقية، طرحٌ يضع النظريات الأخلاقية في إحراجٍ منطقي تفقد فيه كل محاولةٍ تأسيسية للأخلاق الجدوى والاعتبار، فتتحقق قولة باسكال: «الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق».

* الاعتراض الثاني:

يذهب دعاة المدرسة العلمية في الدراسات الأخلاقية إلى أن اصطلاح علم معياري فكرة مردودة، لأن لفظ علم لا يصدق على الدراسة التي تتجاوز حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير.. وعليه فإن العلم يتعلق فقط، وحصرا بالظواهر التي تقبل التفسير، والوضعنة، وما يرتبط بالفهم، فلا يمكن اعتباره مبحثا علميا، لأن الأخلاق الفلسفية نظر عقلي، فهي تقترب من الميتافيزيقا منها إلى العلم، فالاعتقاد بوجود دراسة علمية ومعيارية في وقت واحد مستحيل عقلا.

* الاعتراض الثالث:

تأسيس المبادئ الأخلاقية على قاعدة الكلية والشمولية عمل أثبت

نهايته، فالقول بكليته يقتضي التسليم بإمكانية استنباطها بشكل تلقائي، وهذا متعذر إذ إن المفاهيم الخلقية من الصعوبة بمكان حيث يثبت الاختلاف القائم في تصور القيم الخلقية، وممارستها محدودية القول لأن القول بكليتها يعني وحدتها، وشموليتها، وعموميتها، ولكن الاختلاف الموجود بين القيم بين المجتمعات دليل آخر على نسبيتها.

ودليلهم في ذلك مرده إلى التحليل الذي أجراه العلماء للضمير الخلقي الأوروبي الذي تكون عبر مراحل، وبتأثيرات متعدِّدة، ومتباينة، فالضمير الفردي في حد ذاته نتاج، ومجال لصراع الأضداد، فالأنا ليس وحدة كاملة ومتكاملة التكوين، بل هو وحدة جدلية لصراع الأضداد، يقول بيلو: «الضمير الفردي لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التي تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ، وإنّما يتكون أيضا من مجموعة من الضمائر الجزئية التي يوجد بعضها إلى جوار بعض كالضمير العائلي، والضمير المهني، والضمير المدني، والضمير الإنساني. وهذه الضمائر ليست دائما على وفاق..بل كثيرا ما ينشب بينها الصراع أو التعارض، فالشعور الأخلاقي ليس وحدة متماسكة، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة.

* الاعتراض الرابع:

يعترض الوضعيون على المسلمات التي يقيم عليها دعاة الفلسفة الخلقية النظرية أحكامهم، ومبادئهم الكلية، حيث لم يعمل هؤلاء على البحث في

صدقية مسلماتهم، فهي تحاكي القضايا البديهية التي تتأسّس عليها الرياضيات الإقليدية، فالقول بوحدة الطبيعة البشرية، وثباتها عبر الزمان، والمكان، ومعطيات الضمير الخلقي فطرية، ومشتركة مسألة تقتضي البرهنة، والحجة، وليست حقائق بديهية حدسية كما يقولون.

وبعودة رواد المدرسة الاجتماعية إلى فروع العلوم الاجتماعية تبين أن فكرة وجود إنسان في ذاته خرافة ميتافيزيقية، فلكل فرد، ولكل شعب طرائقه في التفكير، والشعور، والتعقل، يقول دوركايم: «إن كل عنصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم الإنسان، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع. وإذا كان من الحق أن اليوناني قديما لم يكن يحسب للبربري أي حساب فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبي- اليوم- إنّما يعتقد أن الإنسان هو على وجه التحديد إنسان هذا المجتمع الغربي المسيحي...

المدرسة الاجتماعية وسؤال الأخلاق:

عرفت الدراسات الاجتماعية في بداية القرن التاسع عشر، مع المدرسة الفرنسية ثورة معرفية على مستوى المفاهيم، وعلى مستوى المنهج، حيث كانت موضة العصر آنذاك تكمن في محاكاة العلوم التجريبية من خلال منحاها المنهجي أملا في بلوغ الصرامة المنطقية، والدقة التي كانت تلازم النتائج العلمية، ومن أهم الرواد أوجست كومت[Auguste Comte]، وإيميل دوركايم [Émile Durkheim]، وليفي بريل[**Lévy–Bruhl**] .

وسنحاول في هذه الدراسة تقديم كتاب الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية لعالم الاجتماع الفرنسي ليفي بريل، والذي يجسِّد المشروع الاجتماعي للمدرسة الفرنسية في التعاطي مع الأخلاق، من خلال تطبيق الأسلوب التجريبي في دراسة الظواهر الأخلاقية، والتي تكون في اعتقادهم ليست إلا مظهرا من مظاهر تطور البنيات الاجتماعية.

ليفي لوسيان بريل 1857/1939- Lucien Lévy Bruhl

عالم اجتماع وفيلسوف أخلاق، ولد بباريس سنة **1857** درس بمعهد شارلمان، ثمّ دخل دار المعلّمين العليا ليتحصّل على شهادة التبريز في الفلسفة سنة **1879** بامتياز. وقد تحصّل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1884 وكانت رسالته بعنوان «فكرة المسؤوليّة». أمّا رسالته الثانية، فكانت حول «فكرة الله عند سنيكا»، فتمّ تعيينه في سلك التعليم العالي ابتداء من سنة 1895 بدار المعلّمين العليا ثمّ بجامعة السوربون، حيث خلف منذ 1904 إميل بوترو (Emile Boutroux) في منصب أستاذ كرسي تاريخ الفلسفة الحديثة، وظلّ يقدّم محاضرات في تاريخ الأفكار السياسيّة بالمدرسة الحرّة للعلوم السياسيّة.

كان صديقا لإميل دوركايم، ولعلّ هذا ما دفعه إلى الاشتغال أكثر على علم الاجتماع والأخلاق، فأنجز بحوثا عدّة أثمرت كتابين أحدثا ضجّة كبرى لدى صدورهما، وهما «الأخلاق وعلم الأخلاق» (1903) و«الوظائف

العقليّة لدى المجتمعات البدائيّة» (1910).

* **مؤلفاته:**

1. فكرة المسؤولية [L'idée De Responsabilité] وهي رسالة أنجزها للحصول على شهادة الدكتوراه في سنة 1884 .
2. فلسفة جاكوبي La Philosophie de Jacobi 1894
3. فلسفة أوجست كومت 1900
4. الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية la Morale et la sciences des Mœurs تم نشره في سنة 1903
5. الوظائف العقلية في المجتمعات المنحطة : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures التي نشرها في سنة : 1910

ليفي بريل و أوجست كومت 1798 /1857:

تظهر العلاقة الحميمية بين ليفي بريل وكومت من خلال الكتاب الذي أعده ليفي بريل تكريما لأستاذه أوجست كومت، رائد المدرسة الوضعية في الفلسفة الغربية، و إن كانت هناك بعض الدراسات التي تنسب هذه الجدة إلى الفيلسوف الفرنسي سان سيمون Saint Simon . وعرف كومت بمبدأ الأحوال الثلاث: Lois des Trois états المبدأ الذي حاول تفسير

الظواهر من خلاله، راجيا بذلك تفنيد التأسيس الميتافيزيقي للمفاهيم، والرؤى، ولكن المدقق في المسألة يكشف أن كومت أراد تفسير الظواهر وضعيا، أو علميا، ولكن الميتافيزيقي ما زالت تهيمن عليه لاشعوريا في القول بفكرة المبدأ، وفكرة التعميم الكلي الذي كان حلم الفلاسفة الأثير.

ولكن التوجّه الكونتي Comtisme ساهم في تهيئة المقدمات الأولى للفكر الأخلاقي الجديد، من خلال المساءلة التي أجراها للأخلاق، ومنها على سبيل المثال لا الحصر فكرة الإيثار التي يعتقد فلاسفة الغرب أنها بنت للمسيحية، العقيدة التي ساهمت في تأخير النهضة الأوروبية، ودعا إلى قطع الحبل السري مع اللاهوت، والاعتماد على الرؤية العلمية الموضوعية للفرد، وللقيم الجماعية، وكانت دعوته على حد تعبير توفيق الطويل:« تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من محبة الإنسانية، وتغليب الغيرية على الأنانية، والاعتماد في دراستها على الملاحظة دون الخيال، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل، وليس كائنا نتخيله ونتمنى وجوده.

والموقع الذي تأخذه الأخلاق عند كومت -كما يقول ليفي بريل – يتوسط الفلسفة النظرية والسياسة، فهي ترتكز على الفلسفة وتستمد السياسة مبادئها منها. وهي أيضا تقع خارج الدائرة النظرية، فهي مجال جزئي من الدراسات الاجتماعية التي يهتم بها علم الاجتماع، فالأخلاق عند كونت علم ينظّم انفعالات الإنسان وعواطفه ورغباته على قاعدة

خصوصيته الفردية فهي كعلم وضعي تتوقف على علم الاجتماع.

والمشكلة الأخلاقية عند كونت تتلخص في العمل على» تغليب المودة بين الناس على دوافع الأثرة، ولكي تتغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية. - على حد تعبير أوجست كونت-

والملفت للانتباه عند كونت الإشارة إلى عجز كثير من الفلسفات التقليدية، والمؤسّسات الدينية على حلّ الإشكالات الراهنة في الحياة الأخلاقية، يقول ليفي بريل:«...كيف يمكن للعقائد الدينية أن تكون دعامة للأخلاق إذا كانت لا تستطيع أن تنهض بنفسها؟ وماذا ننتظر في المستقبل من معتقدات لم تستطع أن تقاوم تقدم العقل؟ فبدلا من أن تكون المعتقدات الدينية قادرة على تزويد الأخلاق بأساس متين، نجد أنها تنزع باطراد إلى أن تلحق بها ضررا مزدوجا؛ فمن جانب تعارض في أن يحل العقل محلّها في تأسيس الأخلاق ومن جانب لم يعد لها قوة كافية حتى لدى مريديها تمكنها من أن يكون لها أثر في السلوك..

الأخلاق وعلم العادات الخلقية:

يعتبر كتاب علم العادات الأخلاقية La Morale et La Science Des Mœurs من أهم الكتب النقدية في الفلسفة الخلقية، وهو يتألف من تسعة فصول، وخاتمة. وسنحاول عرض الكتاب أولا ثم نشير إلى أهميته في الفلسفة الخلقية، ودوره في تأسيس الأخلاقيات الجديدة، أو ما تعرف بالأخلاق التطبيقية.

الفصل الأول: لاتوجد أخلاق نظرية

Il n’ya pas ,et il ne peut pas y avoir de morale théorique

اختار ليفي بريل عنوانا استفزازيا للفصل ما نصه:« لا توجد، ولا يمكن أن توجد أخلاقٌ نظرية أو بتعبير الأستاذ محمود قاسم: ليس هناك علم أخلاق نظري وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم»

يبيِّن ليفي بريل في هذا الفصل الدلالة الحقيقية التي تحملها كلمة نظري، وكلمة تطبيقي، ويناقش الدلالة المزدوجة التي منحها الفلاسفة لكلمة نظري - تطبيقي للأخلاق، ويقرُّ بطبيعة الأخلاق الواقعية، أو الفعلية، وتظهر الواقعية الأخلاقية في التزام الفرد، بالقيم، والتشريعات الاجتماعية، مع الوعي بها.

ويستأنس ليفي بريل بتاريخ العلوم من أجل تأكيد وجهة نظره في التباس مسألة التفرقة بين النظري والتطبيقي، فالعلوم التجريدية مثل الرياضيات لم تستقل وتتبلور إلا بعد تجاوز الرابطة البدائية والساذجة التي كانت تجمع العلوم، ويسلم ليفي بريل في البداية بمصادرة تكشف عن المسار الذي يريد أن يسلكه في إثبات البعد التجريبي للدراسات الأخلاقية، والتي يصرح فيها بأن طبيعة العلوم مختلفة، فمنها ما تكون فيه التفرقة بين النظري والتطبيقي يسيرة وممكنة، ومنها ما يتعذر ذلك لدرجة الاستحالة، يقول بريل:« في بعض الحالات تكون التفرقة بين العلوم

والفن- أو بعبارة أدق بين الناحية النظرية والناحية العملية يسيرة جدا، وفي بعض الحالات تكون هذه التفرقة أشد عسرا..»

ومن خلال عرض لبعض نماذج من العلوم يصل ليفي بريل إلى حقيقة هي أن العلوم لم تتقدم إلا بعد أن وصلت للحظة إبيستمولوجية نقدية راجعت فيها مفاهيمها، وطرائقها، أو إلى قطيعة بتعبير باشلاري – غاستون باشلار- يقول: « ..على الرغم من أننا لا نريد أن نرسم هنا الخطوط الرئيسية لتاريخ العلاقات بين الطب والعلوم التي يعتمد عليها، فإنا نرى في هذه الحال كيف انفصل البحث النظري بالتدريج عن وجهة النظر العملية، بل نستطيع تحديد المراحل الرئيسية لهذا التطور .لقد تمت التفرقة أولا، ثم اتضحت معالمها بالقدر الذي تجرد فيه العلم بمعنى الكلمة من الطابع الشخصي أي بالقدر الذي تمت فيه التفرقة بين الظواهر والقوانين التي تجب دراستها، وبين المعتقدات والعواطف والمطالب العملية التي كانت غير مفصلة عنها في مبدأ الأمر من جهة أخرى..»

وما توصل إليه ليفي بريل أن العلوم الصحيحة أو الدقيقة، والتجريبية لم تدمج بين العلم والعمل أو بين الدراسات النظرية، والأبعاد التطبيقية لهذه العلوم، و الفصل بين الموضوع البحثي، والآثار التطبيقية لهذه النتائج أمر لازم، ولهذا يستند ليفي بريل على هذه القاعدة لتفنيد البعد النظري الصرف للأخلاق، فهي تحمل في طياتها تناقضا واضحا، فهي بالأصل علم

تشريعي» .. ليست وظيفته المعرفة؛ بل إصدار الأحكام، إذ يرى على الأقل أن المعرفة وتحديد قواعد السلوك ليسا إلا شيئا واحدا بعينه فهو يهدف إلى إرجاع القواعد التي توجه الناس في سلوكهم إلى مبدأ وحيد..»

كما يناقش بريل صفة المعيارية التي يقدمها علماء الأخلاق للخروج من المأزق الابستيمولوجي الذي تم الجمع فيه بين النظري أو العلم بالشيء وتطبيقاته، مثل» فونت» الذي يشير إليه بريل في المتن، فهي على حد تعبيره تحمل تناقضا، ويتساءل ليفي بريل مستنكرا إمكانية قبول علوم تعرف بالمعيارية أصلا، يقول في ذلك :« ..إن كل معيار خاص بالسلوك أي بالعمل، فهو لا يخضع للمعرفة إلا على نحو غير مباشر، أي على اعتبار أنه نتيجة لها، فإذا كان هذا المعيار تجريبيا فإنه يعتمد على التقاليد والمعتقدات والتصورات التي قد تكون صلتها بالحقيقة الموضوعية بعيدة إن قليلا وإن كثيرا، أما إذا كان عقليا فإنه يعتمد على المعرفة الدقيقة لهذه الحقيقة، أي على العلم ولكن لا يترتب على هذا أننا إذا نظرنا إلى العلم في حد ذاته كان معياريا.»

* فذلكة:

التوجه السوسيولوجي في الأخلاق ليس طفرة في تاريخ الأخلاق بل كان نتاج تراكمات بحثية عدة، وإن لم يكن بالحجم الواسع، فمقاربات اسيبيناس espinas خلال دراسته للمجتمعات الحيوانية، وبحوث أوجست

كومت في السياسة الوضعية ، وتبلور قليلا مع دراسات ومؤلفات إميل دوركايم في كتابه:" توزيع العمل الاجتماعي 1893 " وقواعد المنهج في علم الاجتماع 1894" والانتحار والأشكال البدائية للحياة الدينية، وكانت دراسات ليفي بريل مساهمة رئيسة في تقعيد الموقف السوسيولوجي من الأخلاق.

ومن الاعتراضات التي قدمت للمذهب الاجتماعي مغالاته في رفض المنحى النظري في الأخلاق على قاعدة التباس دلالة العلم على رواده، حيث يذهب توفيق الطويل إلى أن: " ..هذا المذهب ضيق أفقه في فهم العلم باعتباره العلم الطبيعي الذي لا يقوم على غير المنهج التجريبي، وعلى فهم عاش منتصف القرن الغابر، ثم اتسع فهم العلماء لمعنى العلم فأدخلوا في مجاله كل دراسة منظمة ترمي إلى معرفة الحقائق وتفسيرها في ضوء منهج تجريبي أو عقلي أو ذوقي، ومن ثم أصبح المنهج العلمي أعم من المنهج التجريبي وأشمل.."

ولكن الموضوعية تقتضي منا التعامل مع الموقف في سياقه الزمني والثقافي، فمحاولة المدرسة الاجتماعية كانت في بداياتها، والدراسات الاجتماعية لم تبلغ بعد ذروتها، ولكن بالنظر إلى النظرية من خلال الراهن الذي كان مستقبلا بالنسبة لها آنذاك نلمس حضورا ودورا بارزا في البحوث والدراسات الأخلاقية، خصوصا ما ارتبطت نتائجه بالانتروبولوجيا والاثنوغرافيا.

الفصل الثاني: ما المذاهب الخلقية في الوقت الحاضر ؟

يشرع ليفي بريل في هذا الفصل في تأكيد وجهة نظره من خلال دحض الأسس المعتمدة لدى الاتجاه القائل بنظرية الأخلاق، وهو النظر في أسس المذاهب الأخلاقية، وبيان تضاربها، وتعارضها في الجانب التأسيسي، فالمذاهب الخلقية تجسد الحضور الفلسفي في الأخلاق، بأسلوبه الجدلي المعتاد ، فالشيء الثابت في الأخلاق هو البعد العملي، فالاتفاق الاجتماعي في ممارسة الأخلاق يثبت المنحى العملي لها خلافا للجانب النظري الذي لم يتفق يوما قط في النظر إلى الأخلاق، وهذا الاختلاف القائم يؤكد عدم وجود صلة منطقية بين قواعد السلوك وبين المبادئ التي يستنبطها الفلاسفة من هذه القواعد، ويستأنس بريل بـــــــ « بول جانيه **Paul Janet** الذي ذهب إلى أن البدء بالنظري في الأخلاق للوصول إلى العملي لا يصل بنا إلى شيء، والمذاهب الأخلاقية النظرية – كما يقول - تختلف فيما بينها ، في حين تتفق الأخلاق العملية، فليس من الممكن التوفيق بين مختلف المذاهب الأخلاقية وكل منها يبرهن على فساد غيره من المذاهب من جهة المبادئ، ولكنها تتفق على الواجبات التي يجب القيام بها..»

وعليه تصبح الأخلاق العملية أصلا وتقعيدا لازما وضروريا للدراسات الأخلاقية، فالانطلاق من تصورات نظرية حالمة في الأخلاق لا تنتج إلا قيما سلبية، وغير فاعلة تكرس قيم الوهم كبديل عن القيم الفعلية

والفاعلة، وظهور بعض المذاهب الأخلاقية التي تقدس الفعل، والعمل في نظر بريل ليس إلا طفرة في تاريخ المذاهب الأخلاقية، وهي مذاهب شاذة على الرتابة النظرية في الأخلاق، والكلبية، والأبيقورية، وغيرها.. و نظرة **فريدريك نيتشه** Nietzche النقدية لتلك المذاهب النظرية يعتبرها نادرة ولم تؤثر إلا في طائفة ضئيلة من الجمهور..“ وهي محدودة الأثر انطلاقا من عدة اعتبارات، فالتوجه نحو العملية عند هؤلاء لا ينبع من نظرة أو تصور فلسفي، بل يصدر عن تجربة شخصية، فهي – على حد تعبير ليفي بريل – طبقة مرهفة الحس تستطيع أن تعير آذانها إلى نصائح عملية تثير حب الاطلاع لديها، دون أن تطابق بين هذه النصائح وبين سلوكها مباشرة. وليست هذه المذاهب الشاذة نظريات خلقية حقيقية – أي محاولات منظمة لوضع مذهب جديد – بقدر ماهي احتجاج ضد العادات العتيقة أو الرياء الخلقي.»

كما يستند ليفي بريل إلى التناقض الصارخ بين النظريات الأخلاقية الكبرى لتأكيد فساد التصور النظري للأخلاق، فالمبادئ التي أسس عليها رواد المدرسة الرواقية والأبيقورية كانت مضادة، وحتى تصورها للطبيعة الإنسانية كان أيضا متضادا تمام التضاد.

ونلمس من الفصل الثاني المصادر السابقة، والمرجعية النقدية التي اعتمدها ليفي بريل في نقد الأخلاق النظرية، حيث استأنس بالفيلسوف

الفرنسي ألفرد فويلليه Alfred fouillée [1838-1912] صاحب كتاب نقد الأنساق الأخلاقية المعاصرة Critique des systèmes de morale contemporaine. وحسب الفيلسوف فويليه إن البحث في الأخلاق النظرية انحرف عن مساره العلمي، وانغمس في توجهات ذاتية، وبهذا تكون الدعوى التأسيسية النظرية للأخلاق ليست إلا تبريرا لمواقف شخصية، "..فكل مذهب خلقي سواء أكان قائما على مبادئ كانت أم نقديا نفعيا، أم متشائما، أم وضعيا، أم ثوريا، أم روحيا، أم دينيا، يدافع دفاع الغيور عن أصالة مبدئه النظري ضد اعتراضات المذاهب الأخرى. ولكنه لا يتردد في استخدام نفس الصيغ التي تستعملها المذاهب المنافسة له لكي يحدد القواعد التي توجه السلوك، والأوامر الأخلاقية الخاصة و بالعدل والإحسان.."

الفصل الثالث: مبادئ الأخلاق النظرية

يناقش ليفي بريل الأسس التي تعتمدها الأخلاق النظرية، والتي تضفي على نفسها الشرعية من خلالها، والتي يراها متجسدة في مصادرتين: القول بوحدة الطبيعة البشرية، والقول بتناغم المكونات القيمية للضمير الخلقي، والتي يثبت من خلال التحليل، والتعليل محدوديتهما.

المصادرة الأولى:

«Le premier de ses postulats consiste à admettre l'idée abstraire d'une nature humaine, individuelle et sociale, toujours identique à elle même dans tous les temps et dans

tous les pays, et à considérer cette nature comme assez bien comme pour qu'on puisse lui prescrire les règles de conduite qui conviennent le mieux en chaque circonstance.»**المصادرة الثانية:**

La conscience morale de l'homme posséderait une unité organique , une sorte de finalité interne, comparable à celle des êtres vivants,, les commandements qu'elle édicte soutiendraient entre eux des rapports logiquement irréprochable , et cette unité harmonique de la conscience morale correspondrait à l'unité systématique de la morale théorique

ويقوم الفيلسوف بارودي ببيان الموقف النقدي الذي تعاطى به ليفي بريل. مع هاتين المصادرتين، فيقول:«.. ولكن التاريخ وعلم الاجتماع يبديان لنا أن الوجدان متباين مع نفسه دون انقطاع، وأنه في كل عصر ثمرة من ثمار شروط اجتماعية معقّدة متعددة متنوعة، وأنهمّا يكشفان فيه عن إلزامات، وممنوعات، ومنابع جد متباينة، وطبقات متعاقبة، وغير منظمة..»

تقوم الأخلاق عند ليفي بريل على معطيات، وإمكانات موضوعية تسمح لإضفاء البعد الموضوعي على الدراسات الأخلاقية، وعلى حدّ تعبير بارودي:« مادام أن الأحداث الأخلاقية أو الفكر الأخلاقية المعينة هي أحداث واقعية لا يقدر العالم على أن يفكر في استبدالها، فإنه مع ذلك يستطيع أن يدرسها ويقسمها وأن يحاول انتزاع القوانين منها كما يفعل

البيولوجي مثلا، وسيكون ذلك إنتاجا لعلم التطبعات الذي سيصير نظريا وشارحا مادام أنه سيكف عن أن يكون بذاته قاعديا .

يقول ليفي بريل: إننا نستطيع أن نتمثل عن الحقيقة الأخلاقية في الوقت ذاته صورتين، إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية، إذ يمكن من ناحية أن نخضع لأثر الواقعية الاجتماعية التي نحن منغمسون فيها، وأن نشعر بها تتحقق في وجداننا الخاص، ونستطيع من ناحية أخرى أن نستولي في تلك الواقعية المدركة موضوعيا على العلاقات الثابتة التي هي القوانين.»

فتقنين الأخلاق، والسعي نحو إضفاء الموضوعية العلمية على البحث الأخلاقي كان عنوانا لذلك العصر، وسمة البحث العلمي آنذاك، والتي كانت سلاحا ذا حدين على الأخلاق، حيث كانت عضوية الفرد الإنساني المجال الأكبر، والحقل البحثي لهذه العلوم، والمستفيد الأول أيضا حيث عملت البيولوجيا بعلومها الفرعية الطب والفيزيولوجيا على تقليص نسبة الوفيات عند بني البشر، وعلى فتح المجال أمام البحث العلمي بالتصرف، والتغيير في مسارات العضوية، والذي فتح نقاشا جديدا في الفكر الأخلاقي.

الفصل الرابع: ما العلوم النظرية التي تتوقف عليها الأخلاق العملية؟

ينطلق ليفي بريل من مصادرة يسلم فيها بطبيعة العلاقة بين الجانب النظري والتطبيقي في الأخلاق، إذ إن الأخلاق النظرية ليست كما يقول

إلا صورة مجرّدة من الأخلاق المطبقة في مجتمع معين..» فالقيم الأخلاقية النظرية ليست إلا انعكاسا أو تجريدا لمعطيات سلوكية عملية، والفيلسوف الأخلاقي لا يقدر على تقديم أطروحته ونظريته الأخلاقية إلا بعد موافقة وقبول من قبل السلطة الاجتماعية، فهو كما يقول بريل :« لا يستطيع مهما كانت عبقريته، أن يحمل الناس على قبول مذهبه في الأخلاق إلا إذا لم يبتعد كثيرا عن موافقة الضمير الأخلاقي العام في عصره في حين أن هذا الضمير عندما يفرض نفسه بسلطة مطلقة لا يحتاج البتة إلى البحث لنفسه عن نظرية مجردة يقوم على أساسها..»

فالأخلاق مؤسّسة موضوعية ومستقلّة عن التأسيس النظري، ومعطى جاهز قابل للملاحظة والدراسة التجريبية، فهي كباقي المؤسسات الاجتماعية موجودة بعيدا عن الأفراد، أي لا تحتاج إلى وجود الأفراد لكي تكون، وعليه يصبح التفلسف أو التنظير للأخلاق في نظره دون جدوى، «إنشاء الأخلاق أو استنباطها بطريقة منطقية محاولة لا معنى لها تماما، كما لو أراد الإنسان أن ينشئ أو يستنبط الدين أو اللغة أو القانون بطريقة منطقية. وبالاختصار نرى أن الاخلاق الأخلاق ظواهر تقع تحت الملاحظة..»

ويعتبر ليفي بريل أن مشروعية المراجعة المفهومية والموضوعية للأخلاق النظرية تمرّ أيضا عبر طريق مراجعة مفاهيم الأخلاق المعتمدة في التعريف وضبط المفهوم، ويقدّم ليفي بريل ثلاثة مفاهيم.

الأول المعنى الذي يشير إلى «مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس و واجباتهم بعضهم تجاه بعض، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة، في عصر معين وفي حضارة معينة.» ومن خلال هذه الدلالة يقر بنسبية الأخلاق وقابليتها للدراسة، وتكون عبارة عن «مجموعة من الظواهر الاجتماعية الشبيهة بمجموعات الظواهر الأخرى التي تنتمي إلى هذا النوع نفسه، كالظواهر الدينية والتشريعية واللغوية.

ويطلق أيضا اسم الأخلاق على العلم الذي يدرس هذه الظواهر كما أن علم الطبيعة يطلق على العلم الذي يدرس الظواهر الطبيعية.. « والالتباس الذي يتضمنه التعريف في نظر ليفي بريل أن علم الطبيعة يستخدم فقط في الدلالة على العلم الذي يسمى موضوعه الطبيعة، وتستخدم كلمة أخلاق للدلالة على العلم وعلى موضوعه في آن واحد»

والمعنى الثالث للأخلاق حسب ليفي بريل هو ما تعلق بالنظر إليها من خلال تطبيقاتها، ومنها كما يقول: تقدم الأخلاق، تقدم فنون الحياة الاجتماعية، وزيادة النزعة الإنسانية في العلاقات بين الطبقات الاجتماعية أو بين الأمم.

وتعدد الدلالات التي تقرأ بها الأخلاق تحدث التباسا لدى القارئ الباحث، والذي انعكس سلبا على القضايا الأخلاقية، مما دفع الكثير إلى إعلان الثورة على الأخلاق الميتافيزيقية النظرية، ومنهم رواد المدرسة

الاجتماعية، وفي الوقت الراهن نجد في الأخلاق التطبيقية تعبيرا حيا لهذه الأزمة.

وفي الجزء الثاني من الفصل يتعرض إلى العلوم النظرية التي تعمل على تطوير علم العادات الخلقية أو الأخلاق بالمفهوم العلمي، وبالنظر إلى تاريخ العلوم لم تستقل العلوم ولم تتقدم إلا بعد مسار طويل أحيانا تكون فيه خطية، وتارة تكون عمودية يقوم فيها البحث على مراجعة نقدية للمفاهيم والتصورات، فعلوم الطبيعة مرت بمراحل اقترن فيها التفسير للظواهر بإرجاعها لظواهر مفارقة لها (التفسير اللاهوتي) إلى أن وصل مع الفلسفة إلى تعليل الظواهر بإعادتها إلى علل محايثة للظاهرة (التفسير الميتافيزيقي). والمكانة التي بلغها علم الطبيعة نتاج تراكم ومراجعة كلفت التضحيات الجسام من قبل العلماء، وحسب ليفي بريل فإن هذا العلم لن يشق طريقه بيسر ، ولهذا لن يتقدم علم الطبيعة الخلقية كما يصطلح عليه إلا بعد تجاوز العوائق التي عايشتها علوم الطبيعة، يقول:« ..سينحصر التقدم ..في الاستعاضة عن التفكير الفلسفي الذي يحاول الفهم بالمجهود المنهجي الذي يبحث عن المعرفة وسيفطن العلم الجديد إلى مجال بحثه الشاسع الذي لم يتم الكشف عنه حتى الآن ..»

وبما أن العلوم الطبيعية اعتمدت على الرياضيات في بلورة وتطوير بحوثها، فإن علم الظواهر الأخلاقية يعتمد هو أيضا على مجموعة من العلوم

في تأسيس منظومته البرهانية، فالعلوم التاريخية تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الرياضيات في العلوم الطبيعة، يقول:« ولا ريب في أنه ينبغي لنا ألا نغلو في المماثلة بين وظيفة العلوم التاريخية في علم الطبيعة الأخلاقية وبين وظيفة العلوم الرياضية في علم الطبيعة بمعنى الكلمة، فالعلوم الرياضية تمدنا ببراهين تسمح لنا بالتعبير عن مشاكل علم الطبيعة بمعادلات في حين أن التاريخ مهما كان موضوعه الخاص لا يوقفنا قط إلا على معرفة الظواهر ومجموعات الظواهر ويترك العناية بتحديد القوانين والبرهنة عليها لعلم آخر..»ويستخلص ليفي بريل مجموعة من الشروط اللازمة لقيام علم الطبيعة الأخلاقية كما يصطلح عليه، وهي استخدام التاريخ في الكشف المنهجي عن الظواهر الاجتماعية الماضية واستخدامه في الوقت نفسه، واستعمال التاريخ المقارن في مجالات النظم والقوانين يمكننا من معرفة بعض الحقائق. والشرط الثاني هو تجاوز التفسير الميتافيزيقي وانتهاج الأسلوب الوضعي في دراسة الظواهر.

الفصل الخامس: ردود على بعض الاعتراضات

يخصص ليفي بريل الفصل الخامس للرد على مجموعة من الاعتراضات التي قدمها الفلاسفة ورجال النظر الأخلاقي، أهمها:

* نسبية المعرفة الاجتماعية:

على قاعدة الارتباط التي تجمع بين تطور العلوم الاجتماعية التي يعتمدها علم الطبيعة الأخلاقية، ونسبية التقدم في النتائج البحثية تصبح

النتائج العلمية في علم العادات الخلقية مرهونة بأمر ليس واقعا، بل احتماليا، ويدخل في مجال الإمكان ليس إلا..، ويعبر عنها بريل بقوله:«.. إن السلوك العملي الذي يعتمد على أسس عقلية يتوقف وجوده على مقدار ما تحرزه العلوم الاجتماعية من تقدم وما زالت هذه العلوم في مرحلتها الأولى...»

ويرد بريل على الاعتراض بالقول بنسبية العلم، فالعلوم مهما أحرزت من تقدم على المستوى النظري والتطبيقي إلا أنها لا زالت تصطدم بإشكالات وحالات استعصت حلولها عليها، كما أن الطبيعة الاجتماعية عند الفرد قبلية وفطرية ولا تحتاج إلى تدليل أو نتائج علمية، فالشعور الأخلاقي حقيقة موضوعية لا تحتاج إلى برهنة وتدليل، والإيمان بالنسبية عند العلماء قابلته في تاريخ العلوم دوجمائية مطلقة، وتسليم بالصحة والقطعية، «فالطبيب لدى الهمج بل الطبيب منذ عدة قرون كان لا يشك مطلقا في تأثير علاجه تأثيرا فعالا. أما أطباؤنا فقد أصبحوا بسبب تقدم المعرفة أكثر تحفظا وريبة..»

والأخلاق عند بريل موضوعية، ومسألة واقعية، وليست نتاجا لأقلام الفلاسفة، فالمجتمع لم ينتظر الفلاسفة ورجال الفكر حتى يمارس سلوكاته وعاداته وتقاليده، بل الفيلسوف هو من اعتمدها في تنظير نسقه الأخلاقي والقانوني، فعلى قاعدة طبيعتها التي تتركب من: «مجموعة الواجبات التي

تفرض نفسها على الضمير فإن وجودها لا يتوقف على المبادئ النظرية التي يمكن أن تكون أساسا لها، ولا على العلم الذي يمكن أن نصل إليه بشأن هذه المجموعة من الواجبات.. فالأخلاق توجد بقوتها الخاصة Vi Propria على اعتبار أنها حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد بصفتها الموضوعية..

ويترتب على ذلك التسليم بنسبية الأخلاق، وارتباطها بمجموعة القواعد التي يرسمها المجتمع عبر تراكم تاريخي واجتماعي، وهذا التسليم أنتج اعتراضا آخر للطرح الاجتماعي في الأخلاق وهو نسبية الضمير الخلقي الذي كان ولا زال صاحب مطلقية في الأوامر والنواهي، فالواجب الأخلاقي منزه ومعصوم من الخطأ كما تسلم بذلك الأخلاق النظرية، وقد عبر ليفي بريل عن ذلك بقوله:«.. ينحصر هذا الاعتراض في المناداة بأن الواجب الأخلاقي لا يمكن التعرض له بالنقد، وأنه يتصف بالقداسة فلما كان نوعا من الوحي الطبيعي (ويقول كانت إنه وحي عقلي) تطلب احتراما مطلقا..»

ويناقش ليفي بريل هذا التصور بالبحث في جذور الاعتقاد بالواجب، فهو يعود حسب ليفي بريل إلى ظواهر اجتماعية كانت سائدة في زمن غابر تركت بصماتها على الإرادة العامة وبعده انتقلت إلى الأفراد، فالأوامر المطلقة كانت: «..نتيجة لعقائد اندثرت؛ في حين أن الأعمال الأخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها وأحيانا كانت مصلحة الجماعة

تقتضيها..» فالتحليل الاجتماعي يثبت مرجعية اجتماعية صرفة للظواهر الأخلاقية تسمح بالقول بإمكانية دراستها دراسة علمية.

الفصل السادس:السوابق التاريخية لعلم العادات الأخلاقية.

يستهل ليفي بريل الفصل بمقدمة منهجية يبين فيها العوائق الثقافية التي تحول دون تقدم علم من العلوم مستأنسا في ذلك بأستاذه أوجست كومت، والتي يعبر عنها بالتالي:« لا يلمح الناس بصفة عامة الانقلابات الكبرى في المناهج إلا عندما تكون على وشك الانتهاء، أما بدايتها فغير محسوسة..»

والمقاومة الاجتماعية التي يجدها العلم والعلماء ناتجة عن الشعور بالتهديد الذي يعتري السلطة الاجتماعية المجردة، أو السلطة الضاغطة الموجودة داخل الجماعة، وتبقى السلطة عائدة للتاريخ الثقافي والاجتماعي للجماعة، فالميل إلى المعرفة الدقيقة فطرة عند كل أفراد المجتمع، ولكن السلطة القائمة تأبى التجاوز، كما يشير بريل إلى النتائج التربوية في تدريس الأخلاق، فهي تعيق وتساهم في تأصيل وتعميق هذه الهوة المنهجية، إذ يعمد العلماء وأساتذة الأخلاق إلى تلقين وتدريس الأخلاق بالأسلوب الكلاسيكي رغم إيمانهم العميق بأهمية ودور العلوم الاجتماعية في ذلك»..وهكذا يوجد عدد كبير من الفلاسفة أو بعبارة أدق من أساتذة الفلسفة الذين يشعرون

بميل نحو علم الاجتماع مدفوعين إلى ذلك بعاطفة قوية صادقة، فيسلّمون بالآراء الرئيسية فيه.»

. ويعمد ليفي بريل إلى عرض السوابق التاريخية لعلم العادات الأخلاقية فهي كثيرة ، ومنتشرة في عدة علوم اجتماعية ولغوية إذا جاز التعبير عنها على قاعدة ارتباطها بالفرد والجماعة مثل الدراسات اللغوية، والفيلولوجيا، فهي بمناهجها، ونتائجها أسست للروح العلمية، فمن الشك إلى التحليل والنقد والبناء كانت المنهجية البحثية فيها، أما النتائج فستكون حتما مهمة للجماعة، وحسب بريل فإن مقاربة هذا النمط من الدراسات مع البحوث الأخلاقية يساهم في تطوير المناهج داخل الحقل البحثي للظاهرة الأخلاقية، يقول بريل:«.. شعر كبار علماء فقه اللغة شعورا واضحا بأن بحوثهم، وإن كانت بحوثا نظرية مستفيضة وتفصيلية، فإنها تحمل في ثناياها ميزة جديدة بأن تحاكى وقد أشاروا إلى قيمتها الاجتماعية الكبرى.

يمكن القول إن محاولة ليفي بريل جريئة جدا وقوية بالنظر إلى محددات العصر الذي ينتمي إليه، فبالفعل يلمس هذا في الدعوة الجديدة إلى مبدأ التكامل المعرفي، والدراسات البينية، فلا يمكن إقامة أي علم اجتماعي مهما كانت طبيعته الموضوعية، دون الاعتماد على النتائج المقدمة في فروع اجتماعية أخرى، والشيء نفسه ينطبق على الأخلاق، فالظواهر – كما يرى ليفي بريل – التي تدرسها هذه العلوم – تاريخ اللغة المقارن

وفقه اللغة - تجمع في آن واحد بين خصائص الحقيقة الطبيعية الموضوعية وبين خصائص الحقيقة الأخلاقية التي اعتدنا أن ننظر إليها في مظهرها الذاتي بصفة خاصة..»

ويؤكد بريل أن تطبيقات العلوم المساعدة – إذا جاز التوظيف – لعلم العادات الأخلاقية تساهم بشكل فعلي في تطوير النتائج، وتجاوز المسائل التي جعل التعامل معها بشكل مستقل وجزئي في تأخير إدراك النتائج فيها، «..نستطيع القول بأن العلوم التي تدرس هذه الظواهر قد كتب عليها أن تستخدم كقنطرة تعبر عليها الطريقة التي يستخدمها علماء الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء عندما تتطرق إلى العلوم المسماة بالعلوم الأخلاقية وهذا ما حدث بالفعل فقد وجد الأخوان - جريم - أن بحوثهما في فقه اللغة تقودهما على نحو غير محسوس إلى تطبيق نفس المنهج في دراسة الآثار والتقاليد الشعبية الجرمانية أحيانا.. وفي دراسة العقائد والعادات الأخلاقية..

ويعتبر أيضا أن حضور النظريات التطورية في العلوم الاجتماعية يساهم بشكل بارز في تطوير مناهج هذه العلوم، حيث أسست لمنهج جديد تحليلي تكويني يتتبع العلل من خلال جزئيات الظواهر، والظواهر الأولية المشكلة لها، وبما أن ماضي الحوادث ضروري ولازم في البحث، فإن الاعتماد على التاريخ يكون قاعديا وعليه أصبح تطوير مناهج البحث التاريخي لازمة منهجية وعلمية لجميع العلوم، ويشير إلى ذلك في قوله:«.. دخل علم

التاريخ دخول الظافر إلى عدد كبير من المناطق التي كانت تدرس فيما مضى، بطريقة مختلفة كل الاختلاف أي بناء على وجهة نظر اعتقادية أو أخلاقية، أو بالتحليل المجرد وهكذا حور شيئا فشيئا كلا من علم الأديان وعلم القانون والآداب والفنون والصناعات والنظم. وفي الجملة أدخل تحويرا تدريجيا على جميع الموضوعات التي تدرسها العلوم الأخلاقية القديمة.

وعليه فتاريخ العلوم يثبت أن العلوم لم تتقدم إلا بعد صراع ومحاولات جادة في تطوير المناهج العلمية لهذه العلوم، والأمر نفسه ينطبق على علم العادات أو الظواهر الأخلاقية ، فالمقاومة الاجتماعية والعلمية للتجديد داخل الحقول العلمية أمر واقع لا يمكن إقصاؤه أو تهميشه، ولكن النتائج المستخلصة في المستقبل تثبت ضرورة الكفاح والاجتهاد في البحث العلمي.

الفصل السابع : الأخلاق الطبيعية

يجتهد ليفي بريل في تأكيد البعد الطبيعي لعلم الأخلاق، في مقابل الميتا أخلاق التي كانت سائدة في التراث الفلسفي على قاعدة الاشتراك الموضوعي بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، فالكل يملك أنطولوجية موضوعية مستقلة، وعلمنة الظاهرة الأخلاقية يقوم أيضا على التسليم بمبادئ العلوم الطبيعية التي تتسم بالاطراد، والانتظام، وعليه يقر بريل بأننا:«.. متى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة وجب علينا

أن نتصور أنها تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة، وأنها تخضع قبل كل شيء لمبدأ شروط الوجود..»

وتصبح بالتالي كل الأخلاق المتعارف عليها أخلاقا طبيعية بحكم أنطولوجيا الوجود، فهي ظواهر واقعة فعلا وليست تصورات ذهنية، فهي تعبير عما هو كائن، فالواجب يحتم على التصور الطبيعي للأخلاق أن يفسح المجال للتمظهرات المتعددة للأخلاق فجميع «...أنواع الأخلاق الموجودة أخلاق طبيعية فهي طبيعية كلها على حد سواء مهما يكن من شأن الدرجة التي تحتلها كل منها في التصنيف الذي نقره لها فأخلاق المجتمعات الأسترالية طبيعية تما ما كأخلاق أهل الصين. والأخلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق في كل من أوروبا والأميركتين وكل نوع من هذه الأخلاق هو على وجه الدقة النوع الذي كان يمكن أن يوجد بناء على مجموعة الشروط الموجودة بالفعل...

ليفي بريل مجموعة من النماذج أو الظواهر لمقاربتها بحثيا مع الأخلاق الطبيعية، فالطبيعة البشرية تقوم على مجموعة أسس أهمها القول بأخلاقية الإنسان الطبيعية، فهو كان أخلاقيا بطبعه، كما هو عاقل بالطبيعة أيضا، وعليه تكون الأخلاق كمجموعة قواعد وأوامر عبارة عن ظواهر اجتماعية ترتبط بمجتمع بعينه، فلكل مجتمع خصوصيته الأخلاقية وفردية ثقافية بعينها، فالعادات الخلقية والتقاليد تمارس سلطة القسر والإكراه في صور المحرمات – التابوهات – وبهذا يمكن التسليم بطبيعية الأخلاق.

ويستأنس أيضا بفكرة الديانة الطبيعية التي تعتمد المبادئ الطبيعية في القول بالمشترك الأخلاقي في مقابل الديانات التاريخية التي رسخت للاختلاف القيمي، فالأخلاق الطبيعية – وإن تشكلت بصورة فلسفية، كما يقول ليفي بريل، فكرة دينية في جوهرها، فالطبيعة التي تنير أمام الإنسان طريق التفرقة بين الخير والشر، والتي تجعله كائنا خلقيا من بين الكائنات ما زالت نوعا من العناية الإلهية، ولكنها عناية اكتسبت طابعا مدنيا هي الأخرى..

وحسب ليفي بريل تضعنا الأخلاق الطبيعية بالصورة الفلسفية مجرّد تمويها، واجتنابا صارخا للمنهجية العلمية، على قاعدة التنظير الذي فرضته على نفسها، من قبيل البحث عن الأصول المشتركة في الظواهر الأخلاقية أو المسائل بالاصطلاح النظري مثل أصل الضمير ومصادره، ومطلقية القيم مثل العدل وغيره، والتي إذا تم التعاطي معها بأسلوب علمي تجريبي ميداني تصبح نسبية ومجرد انعكاس للظواهر الاجتماعية السائدة، فحسب بريل :« الحقائق الأخلاقية تعاني نوعا غريبا من التشويه خارج بلادها الأصلية ...ففي المجتمعات التي توجد فيها الطبقات الاجتماعية ينحصر العدل في معاملة كل امرئ تبعا لطبقته، فالبراهماني يعامل معاملة البراهماني، والمنبوذ يعامل معاملة المنبوذ...»

وهذه المعاني الأخلاقية المجردة ليست في نظر ليفي بريل إلا صورا

رمزية غامضة لا تقدم شيئا حقيقيا وواقعيا للأفراد و للجماعة، فهي « نظرة عامة ومجردة ..لا تنطوي على تلك القيمة التي ينسبها الناس اليها، وهي أنها تعبر في جميع الأزمان والأمكنة عن العنصر الجوهري الخالد في معنى العدل، فهي صيغة جوفاء إذا نظرنا إليها في حد ذاتها...» . كما أن المرجع الذي تعتمده هذه التصورات ليس الوحي أو الإلهام –الحدس- الطبيعي هو الوقائع الاجتماعية المستقلة، وليس العقل المجرد فالمضمون الأخلاقي يأتي من الحقيقة الاجتماعية التي توجد في كل عصر. فالتقدم الأخلاقي حسبه لا يرتبط بالنظر الفلسفي في القضايا الأخلاقية بل يعود إلى « أن عددا من الضمائر الخاصة قد طالب به واقتضاه منذ عهد قريب وأحيانا منذ عهد بعيد جدا..».

وخلاصة الفصل أن منهج التعامل مع القضايا الأخلاقية إذا كان غرضه العلمية والموضوعية فعليه اعتماد النظرة التكاملية لعناصر البحث، بحكم أن الطبيعة البشرية حقل مشترك بين كثير من العلوم، كما عليه التدقيق في جزئيات البحث لطبيعته المركبة والتي تتداخل فيها مع عدة عناصر، فعلى سبيل الاستئناس إذا كانت الأوامر والنواهي موضوع البحث يستوجب على العالم كما يقول:« أن يتبع منهجا يسير في طريق مضاد على وجه الدقة فيجب عليه أن يحاول تحديد الأوامر والنواهي التي يؤخذ بها أعضاء المجتمع من هذا القبيل، وأن يعرف في أي مظهر تبدو ضروب الإلزام والحظر، وما الجزاء الذي يترتب عليها....»

الفصل الثامن: العاطفة الخلقية

يضعنا سؤال الطبيعة الإنسانية أمام مفترق من النتائج والتفسيرات، فهي بطبيعتها ذات مرجعية متضادة، مادية حسية، ومجرّدة في ذات الوقت، وتتفاوت في نسبة الخطورة، والمسلّمة التي يقرها أوجست كومت والتي ما نصها:« يجب ألا نفسِّر الإنسانية بالإنسان، بل يجب على العكس من ذلك أن نفسر الإنسان بالإنسانية»

والحياة الانفعالية مظهر من هذه الطبيعة يعكس مدى الأشكلة التي تطرحها الطبيعة، والعاطفة جزء رئيس فيها، فهي المحرّك والباعث على الفعل الإنساني، وأي تفسير للظاهرة الإنسانية بعيدا عن دراسة للعاطفة يكون عبثيا، ولهذا أفرد ليفي بريل في كتابه فصلا لنوع من العواطف وهو العاطفة الأخلاقية لارتباطها بالمنظومة القيمية عامة والأخلاقية خاصة، وحسب ليفي بريل ترجع المدرسة الكلاسيكية أو الفلسفة النظرية في الأخلاق العاطفة إلى التوافق أو عدم التوافق بين التصورات الذهنية، وهذه النظرية ذات جذور نفسية محضة، وتعتقد أن وضوح أو غموض التصورات هي التي تشكل الضمير الفردي، فقوة الضمير من وضوح التصورات التي يملكها، وحسب بريل المكونات الاجتماعية لهذه التصورات هي الطاقة القاهرة والآمرة ، وهي تعبر عن نفسها حسب – بريل – في كل ضمير فردي ببعض العواطف التي تدفع المرء إلى القيام ببعض الأفعال، أو الموافقة عليها، أو إلى توجيه اللوم إلى صاحبها..» الموروث الاجتماعي، وليس من الذات نفسها.

والطريقة التي يقدمها بريل تتواءم مع المنهجية العلمية التي يفترضها في دراسة الظواهر الأخلاقية، وحسب تصريحه فإنها مختلفة تمام الاختلاف مع النهج النفسي المتبع في التعاطي مع العواطف الأخلاقية.

والنص التالي يبين ذلك: «.. نحن من أشياع طريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف، وهي الطريقة التي تلاحظ الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل ملاحظة موضوعية، والتي تدرس الحقيقة في الحضارة التي نعيش فيها، والتي تقارن بينها وبين الحضارات الأخرى التي يمكن معرفتها.. ونطالب باستخدام نفس الطريقة التي بدت منتجة في علوم الحقيقة المادية، وباستخدام هذه الطريقة ... لا تبدو الدراسة النفسية أو الخلقية للعواطف جزءا من العلم الذي يشغلنا....

ولبلوغ معرفة موضوعية بالعواطف الأخلاقية يلزم اطلاع واسع ودقيق بالوثائق الاجتماعية والأنتروبولوجية التي تمكننا من إجراء مقارنة بين الحالات والظواهر الانفعالية، ومن خلال اعتماد حالات وعينات من المجتمعات الابتدائية أو البدائية، فإذا تم دراسة «.. العادات الخلقية والديانات والعواطف في هذه المجتمعات [البدائية] دراسة دقيقة حصلنا على مواد أولية ثمينة جدا تتيح لنا إعادة تركيب الحالة الأخلاقية والعقلية لإنسانية بدائية إلى حدّ ما.»

فالتركيب العلمي قائم على دقة المعطيات التي يصل إليها الباحث،

والبناء الذهني للتركيب ليس تخيلا أو تجريدا محضا، بل هو عملية تجريبية تستند على البحث عن شبكة الروابط والعلاقات التي تتضمنها المعطيات الاجتماعية التي استقيناها من دراسة المجتمعات السابقة، مع المجتمعات الراهنة التي نعمل على دراستها، فالمشترك الإنساني عند ليفي بريل ليس أمرا مجردا، بل هو ظاهرة اجتماعية واقعية ومقررة.

ويخلص بريل في الفصل إلى أن العواطف الأخلاقية الخاصة بمجتمع معين تكون خاضعة لتصورات هذا المجتمع ومعتقداته وعاداته الاجتماعية، وإذا أردنا معرفتها – كما يقول ليفي بريل - وجب على أقل تقدير أن ندرس المجموعات الاجتماعية الرئيسية دراسة اجتماعية ففضلا عن أننا لا نستطيع اتخاذ عواطفنا معيارا لأحكامنا، كذلك لسنا في وضع يسمح لنا بأن نصدر أحكامنا على عواطفنا نفسها..»

وتبقى الموضوعية المطلب الرئيس عند ليفي بريل في التعامل مع المسائل الأخلاقية؛ وكل تقدم علمي على مستوى النتائج يبقى مشروطا بمدى الرقي بالمناهج، فعقم النظريات الأخلاقية يرجع إلى ركون الباحثين إلى التجريد الفلسفي الذي لا يزيد الباحث إلا بعدا عن الحقيقة الموضوعية.

الفصل التاسع: نتائج عملية

يستهل ليفي بريل الفصل التاسع من خلال تأكيده على وجهة نظره التي يسلم فيها بعبثية الأخلاق النظرية، وعدم جدواها أمام علم العادات الخلقية القائم على أسس علمية وتجريبية، فحتى النتائج العملية التي عنون

بها الفصل يحذر في مدخلها من ابتعادها عن المعنى المألوف من الأخلاق العملية أو النتائج العملية للأخلاق النظرية، فإذا كانت الأخلاق النظرية عنده تم الاستعاضة عنها بعلم العادات، فكذلك الحال ينطبق على الأخلاق العملية،».. لن يجد القارئ شيئا على بعض هيئة بعض النتائج العملية التي تشبه الأخلاق العملية التي يستنبطها الفلاسفة من أخلاقهم النظرية بحسب الظاهر في الأقل فيستعاض عن التفكير الجدلي النظري في المعاني الكلية والعواطف الأخلاقية بالمعرفة العلمية لقوانين الحقيقة الاجتماعية، وبالمثل ستعدل الأخلاق العملية التقليدية بفن عقلي أخلاقي أو فن اجتماعي يقوم على أساس المعرفة العلمية.

ويعتقد ليفي بريل بأن مسار الفن الجديد الذي يعوِّض الأخلاق العملية يحاكي مسار علم الظواهر الخلقية، فهو أيضا مشروط بتقدم العلوم، وتكاملها المعرفي والمنهجي، وتقريبا تعترضه نفس العوائق التي تقف أمام علمية علم العادات الخلقية، فالفن الأخلاقي العقلي - كما يقول - سواء أكان خاصا بالسلوك الفردي أم بسلوك الجماعة، في حاجة لأن يوضع بأسره ولن يتكون هذا الفن إلا شيئا فشيئا، تبعا لتقدم العلوم التي يتوقف عليها وربما كانت نشأته بطيئة جدا...»

وهذا الفن البديل الذي يقدِّمه ليفي بريل يسلّم بمبدأ النسبية، فهو لا يخجل من محدوديته ونسبيته، بل يعكس ايمانه بهذا المبدأ المنحى العلمي

فيه والتوجه الموضوعي الذي يمكّنه من الارتقاء وبلوغ الدقة التي احتلتها العلوم الطبيعية فهو «.. الفن الوحيد من بين جميع الفنون الإنسانية، الذي لا يعترف بأنه فن ناقص، وأنه إذا بلغ نقطة معينة في الأقل فمن الممكن أن يفشل بسبب بعض الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها وهو لا يعلم من هذه الصعوبات سوى تلك التي تقابله بها الأهواء والآراء الوهمية ..»

وإذا كان علم الأخلاق في نظره مشروطا بالتقدم العلمي، فكذلك يكون الفن الأخلاقي العقلي محدودا ومقيّدا بنسبة التقدُّم العلمي والتجريبي، وهو كعلم مستقل لم يوجد بعد بحكم تأخر الدراسات الاجتماعية العلمية، وهذا ما يصرح به ليفي بريل قائلا:«.. نرى أن العلم الذي يجب أن يقوم على أساسه الفن الأخلاقي العقلي لا يوجد في أي مكان حتى الآن فلا توجد في أي مكان معرفة علمية عن حقيقة الأسرة، أي عن الشروط التشريعية والدينية والاقتصادية التي تشكلت فيها بصورة دون الأخرى ...»

والملاحظ على ليفي بريل العمل على التأسيس المنهجي لهذا العلم ولهذا الفن بعيدا عن نقاط التقاطع بينه وبين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية، وفي هذا الفصل يبين لنا نقاط الافتراق بينهما، فمهما يظهر بأن هناك أمورا مشتركة بينهما، فإن الفرق الرئيس بينهما يكمن في الإيمان بروح النسبية عكس الدوجمائية والمطلقية التي يتغنى بها الفلاسفة.

ويصل بريل بنا إلى محطة يفترض أن نصل إليها انطلاقا من مسلماته

في علم الأخلاق الطبيعوي، وفي فن الأخلاق العملي، وهي الشك في الأخلاق ككل ما دام أن العلم الجديد الذي يقدمه كبديل عن الأخلاق النظرية ليس جاهزا لتقديم الحلول للمسائل الأخلاقية التي تعترض الواقع الإنساني فرديا كان أو جماعيا، ويرد بريل على الاعتراض بقوله «.. قد بينا أن تهمة الشك لا تقوم على أساس. فإنه لا يترتب على القول بنسبية أخلاقنا أنها تفقد كل قيمتها مباشرة فإنا لسنا مضطرين إلى الاختيار بين أحد الأمرين فقط: إما أن تكون الأخلاق ذات طابع مطلق، وإما أن تفقد سلطانها ..»

والدليل في ذلك عنده أن المذاهب التجريبية في الأخلاق لجأت كلها إلى القول بنسبية الأخلاق دون أن ترى في ذلك التسليم اهتزازا ونقضا للمبادئ التي تعتقد فيها، فالقول بالنسبية لا يهدم الحقيقة الموضوعية، بل يعمل على قيامها وتأسيسها في الشكل الصحيح، كما أن النسبية لا تجرِّد الأخلاق من السلطة والمشروعية، بل « إن نفس هذه السلطة ونفس هذه المشروعية تصبحان نسبيتين.

خاتمة:

يتبين من خلال العرض البسيط لكتاب الأخلاق و العادات الخلقية أن ليفي بريل كان أنموذج الباحث الوفي لأستاذيه أوجست كومت، وإميل دوركايم، فالهاجس الذي كان يقلق رواد المدرسة آنذاك هو الرقي بالدراسات الاجتماعية عموما والأخلاقية بوجه أخص إلى مصاف الدراسات العلمية

الدقيقة، من خلال تطبيق المنهج العلمي الذي يقوم على الملاحظة الإشكالية والفرضيات والتجربة العلمية التي تتلون تبعا لطبيعة الموضوع المدروس، على قاعدة التفرد والتميز الذي تملكه الظاهرة الإنسانية، والظاهرة الاجتماعية كنموذج إنساني أنطولوجي – قابل للمشاهدة – يسمح لنا بانتهاج الطرائق العلمية. وإذا كانت النتائج في هذا الحقل محدودة، فهذا راجع حسب - ليفي بريل- إلى تأخر هذا العلم في استقلاليته عن الفلسفة، وفي تجاوزه للموروث الثقافي الذي توارثته الأجيال، فالمدرسة الاجتماعية ترى في الموروث الثقافي والفلسفي عائقا أمام التقدم العلمي، فإذا أردنا بلوغ الحقيقة الموضوعية فعلينا أن نتعلق بها ونسعى إلى اكتناه العلاقات التي تقوم عليها دون التقيد بإملاءات الذات.

كما أننا نجد أن التوجه النسبي في الأخلاق الذي ميّز المدرسة الفرنسية في العلوم الاجتماعية قد ساهم في ميلاد مجال بحثي جديد ضمن فلسفة الأخلاق، وهو الذي يعرف بالأخلاق الجديدة التي تصنف كفرع من فروع الفلسفة التطبيقية، والأخلاق التطبيقية، أو الأخلاق الجديدة توحي بثنائية ضدّية داخل العبارة، فالمؤشّر الأول التقاطع القائم بين الأخلاق كمفهوم، ومنتوج تراكمي في التاريخ الفلسفي، والأخلاق التطبيقية، من حيث الدلالة الاصطلاحية، الذي يشير إلى التفرّد، والتميّز الذي يمتلكه هذا اللون من الدراسات الأخلاقية.

كما أن تعريف الأخلاق الجديدة من خلال العوائق التي تصطدم بها البحوث يستند إلى مرجعية براغماتية، فالقول بأن الأخلاق التطبيقية هي التأصيل الجديد للقيم الأخلاقية على ضوء أسس نسبية، غير مطلقة، على شاكلة الفلسفة الخلقية الكلاسيكية التي تقيم، وتستقرّ في الفضاء النظري المجرد، المجال الذي يقع حسب الشاعر هينه **Christian Johann Heinrich Heine*** في القطب الشمالي للفكر حيث لا بد لعقل المرء أن يتجمّد في صقيع المجرد.

ولذا أقامت الفلسفة الواقعية، والذرائعية الأخلاق الجديدة على أسس متغيرة، مستقاة من الواقع، ومن الأزمات التي تتحايث معها، فالصدمة التي عرفها الإنسان في الفترة المعاصرة كشفت عن ضرورة العودة إلى الأخلاق، أو ما يصطلح عليه بأخلقة العلم عموما، والتقنية خصوصا، فهناك إذن تعريفات تحدد طبيعة الأخلاق التطبيقية من خلال الغاية والقصد، وهناك تعريفات من زاوية الأزمة أو التعريف بالعائق، فالأزمة التي عرفتها القيم كانت وراء هذا اللون من الأخلاق.

يورد المفكر ديفيد.ب. رزنيك تعريفا من هذا الجنس للأخلاق التطبيقية في كتابه أخلاقيات العلم، والذي يعود في الأصل حسب إحالة المفكر إلى الكتاب المشترك: **Moral Résoning** للمؤلّفين:**Fox.RM, DeMarco JS,** والذي ما نصُّه: « هي دراسة المعضلات الأخلاقية، والخيارات، والمعايير

في وظائف ومهن ومواقف عينية محددة وكيفية تطبيق النظريات والمفاهيم القيمية في سياقات معينة.»

الأخلاق التطبيقية في النص متعلِقة بالأزمات التي عايشتها بعض الحقول المعرفية، على مستوى القرارات الواجب اتخاذها من طرف العلماء في فضاءات تخصصهم، من قبيل القرار الذي يجد الطبيب فيه نفسه متردِّدا، وهاملتيا بين مصير المريض الذي بين يديه، وبين القيم الأخلاقية والمفاهيم التي تؤسس للعلاقة بينه وبين مريضه.

ونجد في كتاب الباحثة الإيطالية ميشيلا مارزانوا* تأريخا لبدايات الأخلاق التطبيقية، حيث جعلت من هذا اللون من البحث معاصرا أي في سنة 1960 بالولايات المتحدة الأمريكية، إذ اهتم فلاسفة الأخلاق الأنجلو سكسون بمسائل جوهرية في الأخلاق، مبتعدين في ذلك عن التحليلات الميتاأخلاقية التي كانت مقتصرة على دراسة وتحليل المفاهيم والدلالات اللغوية للمفاهيم الأخلاقية.

وبالنسبة لفتحي التريكي المفكر التونسي الايتيقا العامة تختلف عن الأخلاقيات المطبقة، حيث تفرض العامة تفكيرا عاما عن الإنسان، وعن نمط حياته، والأخلاقيات المطبقة تتخذ شكلا مغايرا كلما التحمت بميدان معين، فهي مثلا إذا ما تم تطبيقها على الرياضة، تكونت الأخلاقيات الرياضية التي تهدف أساسا إلى حماية الرياضة من التدخّلات التجارية

ومن العنف وأشكال الإطاحة بمواثيقها..»

والأخلاق التطبيقية ليست مخاضا اعتباطيا لا يمتُّ بصلة إلى مرجعية، أو أرضية واقعية تاريخية، فالدعوة إلى أخلاق جديدة، أو الفكر الأخلاقي الجديد نتاج مجموعة من مقدمات، بعضها تاريخي ولد من رحم الحداثة، أي تبلور مع الفكر الحداثي، فالقول بالذاتية، وإفلاس المعنى، وتشظّيه مع الحداثة، وما بعدها، وسقوط التصورات الشمولية الكليانية، وثورة المعلومات، وتقدم التقنية الحيوية.. وراء القول بفكر أخلاقي جديد، كما نجد في الفلسفة الخلقية ذاتها مقدمات لظهور هذا اللون من الدراسات الأخلاقية، والتي سنعتمدها في طرح رؤيتنا للقول بوجود الفكر الأخلاقي الذي ينعت بالجديد في الدراسات السابقة، فالفكر الإنساني لا يحقّب بلحظة، فكل تحقيب ليس إلا مجرد تصنيف، وأدلجة للفكر.

خاتمة:

وفي فذلكة الدراسة نروم التنبيه إلى خطورة الراهن الثقافي الذي ينظر إلى الأجيال القادمة بعين الكيدية، والغدر، فالتشكيك في ثوابت الأمة العربية والإسلامية ليس إلا مدخلا لتمزيق الأمة، ولهذا كان القصد من دراستنا التنبيه إلى خطورة الدراسات العلمية والفلسفية التي تعمل على استئصال جذور الاتصال والتواصل بين الأجداد والأبناء، حتى تتحول إلى شبح أمة لا تملك وجودا أنطولوجيا مستقلا، و لا تعرف إمكانات البقاء في المستقبل، فالثورة أو التمرد على الدين ليست اعتباطية، بل هناك مرجعية ثقافية وتاريخية وفلسفية وراءه، فالكنيسة وتاريخها ليس إلا تكريسا لثقافة العنف والإقصاء، والتهميش، لهذا توارثت الأجيال الغربية رفضا لكل تديّن مؤسّساتي، والفلسفة كتأريخ لتطور الأفكار تعتبر وثيقة ومرجعية للباحثين في استقراء الثقافات، فالتصنيف الذي اعتمده أوجست كومت، وبعده تلميذه ليفي بريل يضع التفكير اللاهوتي في المرحلة الابتدائية التي تعكس سذاجة الفكر البشري، والذي يدل على أن التفكير الديني ضمنيا في الثقافة الغربية التي تسود الكثير من الثقافات حاليا يقع ضمن الدائرة البدائية التي تبتعد عن الحضارة.

ولهذا اجتهدنا في البحث لتقديم الكتاب بالشكل الذي كان يروم ليفي بريل عرضه كأطروحة جديدة تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية

والأخلاقية بالأسلوب العلمي الدقيق، والتي نجدها لازمة لتقدم وتطور علم الأخلاق، فالتقاطع بين الظواهر الأخلاقية والاجتماعية والأنطولوجية أمر واقع، ولهذا إمكانية العلمية والتجريب تكون ممكنة، ولكن اعتماد الدراسة مطية لنقض الأخلاق وتحطيمها غير جائز عقلا، ولا خلقي، فإذا كان القصد من الوجود الاجتماعي تنظيم الجماعة والحفاظ على توازنها أصل الوجود الاجتماعي، يكون إذن التسليم بالقواعد الخلقية ضرورة طبيعية ومجتمعية، ومراجعة القواعد ودراستها لا يعني بالضرورة هدمها، ودحضها.

الطبيعة البشرية وسؤال الأخلاق في التنوير البريطاني

الاستاذ أحمد القسيلي
أستاذ التعليم العالي
مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس

لم تقتصر نتائج الثورة العلمية للعصر الحديث على تغيير النظرة إلى الكون وتقديمه وفق تصور جديد، وإنما امتدت آثارها إلى الإنسان نفسه. منذ تلك اللحظة بدأت النظرة تجاه هذا الأخير تتغير تدريجيا من اعتباره كائنا مخلوقا بهدف عبادة خالقه والتقرب إليه قصد الفوز بالحياة السعيدة في العالم الآخر، إلى نظرة تعتبره جزءا من الطبيعة عامة، فأصبحنا بصدد مصطلح الطبيعة البشرية. بدأ هذا المفهوم يتبلور مع بداية القرن السابع عشر في بريطانيا، ليحتل بعدها مكانة بارزة في التداولين العلمي والفلسفي. في هذا الإطار ظهرت مجموعة من الإصدارات تتصدى لدراسة هذه الطبيعة

وجوانبها المختلفة، بهدف فهمها بشكل أفضل وإرساء المؤسسات الاجتماعية والسياسية المناسبة لها. ويعتبر الجانب الأخلاقي من أبرز الجوانب التي أعيد فيها النظر، سواء على مستوى الموضوع أو المنهجية المعتمدة، وهذا ما سأحاول التطرق إليه في هذه المقالة من خلال مقدمة ومحورين. تلقي المقدمة الضوء على المتغيرات الدينية والفلسفية وأيضا الطموحات العلمية والمنهجية التي غيرت النظرة إلى الإنسان، ووضعت الطبيعة البشرية على محك البحث والمساءلة الأخلاقية. أما المحور الأول فسيعالج النظرية السلبية للطبيعة البشرية (الأنانية) باعتبارها نتيجة هذه المساءلة، من خلال إلقاء الضوء على حيثيات ظهورها وإلى أي حد عبرت عن الدوافع الحقيقية لتصرفات الإنسان. في المحور الثاني سأتطرق للاتجاه الآخر الذي نظر إيجابيا إلى الطبيعة البشرية (الغيرية)، واعتبر أن أساس تصرفها هو حب الآخرين وخدمة مصلحتهم، بالإضافة إلى إبراز محاسن النظرية الغيرية ومبررات الرجوع المعاصر إليها، لكونها نظرية تضع في الاعتبار البعد العملي من خلال التشجيع على فعل الخير وممارسة الفضيلة.

الكلمات المفتاحية:

الطبيعة البشرية، الأنانية، الغيرية، النزوع الخير، الحاسة الخلقية.

لقد مثلت المسألة الأخلاقية الموضوع المفضل للفلسفة منذ نشأتها، حيث شكلت الفضيلة بكل أبعادها (الشجاعة، العفة، الاعتدال، الحكمة...)

محور جدال الفلاسفة من مختلف الاتجاهات. على نفس المحور تقريبا سارت الأديان أكانت سماوية أم أرضية. وإذا كانت الفلسفة اعتمدت العقل في تحبيب الفضيلة وغرسها، فإن الأديان في الغالب توسلت الترغيب والترهيب في معالجة الموضوع. لكن رغم تعدد المذاهب والمقاربات والأديان إلا أن الهدف بقي واحدا، وهو المساعدة ما أمكن على تقليل الاحتكاكات المؤذية بين الناس، قصد خلق نوع من الاستقرار والأمان الاجتماعيين. بصفة عامة يمكن القول بأن الأخلاق تهدف في كل الأحوال إلى عيش حياة سعيدة، والتأسيس لحياة اجتماعية آمنة.

ولأن الحياة الاجتماعية دائمة التغير والتطور تبعا لتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالخصوص التطور العلمي الذي يعيد تشكيل أبعاد الوجود البشري في كل مرحلة من مراحله البارزة؛ فإن الاهتمامات والأسئلة غالبا ما تتبدل ويعاد صياغتها وفقا لهذه المراحل. لذلك نجد الحقول الفلسفية المختلفة وإن أبقت على مواضيعها، إلا أنها تغير من أولوياتها تماشيا مع هذا التطور، تدير ظهرها لهذا السؤال وتركز على آخر، تتجاهل هاته الإجابات وتبحث عن مخارج أخرى. «تسليما بهذا، فمن الممكن أن أخذ الخلفية التاريخية والثقافية بمشاكلها الرئيسية واستعمال عائلة من المفاهيم بدل أخرى، يمكن أن يؤدي بنا إلى رؤية هذه المشاكل بطريقة معينة، وهذا بدوره قد يؤدي إلى اختلافات جوهرية للمذهب الأخلاقي بين الفلسفة الأخلاقية الحديثة والقديمة» (راولز، 2000، ص. 2 – 3)

يؤكد راولز هنا على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار كل هذه المتغيرات بين مرحلة تاريخية وأخرى، قصد الفهم الجيد للنظريات الأخلاقية والحلول التي قدمتها، ومن ثمة التوظيف الأمثل لمفاهيمها ومخرجاتها. ومن أبرز المتغيرات التي أثرت في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وميزت مفاهيمها وأهدافها عن الفلسفة الأخلاقية القديمة، تطور العلم الحديث. فالنجاح الباهر الذي حققه هذا الأخير في مقاربة الظواهر الطبيعية من خلال إيجاد قوانين علمية كلية، دفع الفلاسفة بصفة عامة وفلاسفة الأخلاق خاصة إلى محاولة استعارة هذا المنهج في مقاربة الظاهرة الإنسانية، فأصبحنا بصدد الحديث عن الطبيعة البشرية.

وهنا، عوض التنظير للفضائل الأخلاقية التي تجعل من الحياة خيرة وسعيدة، كما كان الأمر مع اليونان؛ تركز البحث على دراسة الطبيعة البشرية باعتماد خطوات المنهج العلمي وبالخصوص الملاحظة، قصد الوصول إلى المحرك الأولي للسلوك البشري، الذي يمكن أن يصبح بمثابة القانون الذي يتحكم في هاته الطبيعة ويوجهها، ومن ثمة يسهل التحكم فيها من خلال مؤسسات موازية. يجادل دافيد هيوم (2009) في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية بأن التاريخ يخبرنا بأن لا شيء يتغير في البشر عبر العصور، فهم أنفسهم في كل الأوقات والأزمنة؛ وبذلك تبقى مهمتنا الأساسية هي اكتشاف المبادئ القارة للطبيعة البشرية.

برز إلى الواجهة هذا السؤال بحدة في بريطانيا إبان القرن السابع عشر، تحت تأثير الاضطرابات السياسية والاجتماعية والدينية التي عرفتها البلاد. حيث حاول الفلاسفة والأخلاقيون سبر أغوار الطبيعة البشرية ومحاولة فهم الميكانيزمات المحركة لتصرفاتها، قصد تجنب شرورها وبناء المؤسسات الاجتماعية والسياسية الملائمة لها. نتج عن الأمر جدال فلسفي عميق بين اتجاهين أخلاقيين رئيسيين، الاتجاه الأناني (Egoism) الذي يقول بأن الطبيعة البشرية أنانية، والدافع وراء كل تصرف من تصرفاتها هو خدمة الذات؛ والاتجاه الغيري (Altruism)الذي رد بأن الطبيعة البشرية غيرية، والمحرك الأول لكل تصرف هو التضامن مع الآخر وتقديم المساعدة إليه، لأن الإنسان ميال بطبعه إلى فعل الخير وخدمة الآخرين.

١ – الطبيعة البشرية أنانية:

تعود جذور النظرية الأنانية إلى الفلسفة الإغريقية، لكن تحت اسم آخر هو مذهب اللذة (Hedonism). ارتأى بعض أنصار هذا المذهب وبالخصوص الأبيقوريون، في إطار التنظير للخير الأعلى أو الحياة السعيدة؛ أن تحقيق هذا الهدف يتم فقط بالبحث عن اللذة وتجنب الألم. ورغم الاختلاف حول نوع اللذة وقوتها، التي يمكن أن تحقق هذه الحياة المثلى؛ إلا أن الدافع الأساسي لأي سلوك بشري، يبقى حسبهم هو الفرد نفسه وتوقعاته بخصوص هذا المبتغى. سيعود طوماس هوبز إلى هذه الرؤية – الدافع

لأي سلوك بشري هو مسعى الفرد لتحقيق رغباته - في القرن السابع عشر، لكن ضمن شروط تاريخية وثقافية مغايرة، وتحت ضغط اهتمامات وأهداف أخرى غير تلك التي حركت اليونانيين.

تبنى هوبز النظرة المادية للكون التي تعتمد الحركة كآلية للتفسير، فحاول تطبيقها على الطبيعة البشرية، قصد صياغة مبادئ عامة بصددها. "إن التفسير الحقيقي والواضح لمكونات القانون الطبيعي منه والسياسي، يعتمد على معرفة ما هي الطبيعة البشرية" (هوبز، 2021، ص. 8). وبما أن الإنسان جزء من الطبيعة فهناك تشابه بين حركة المادة والتصرفات البشرية؛ فإذا كانت الأولى تخضع في حركتها لقانون الفعل ورد الفعل، فإن الثانية أيضا يمكن النظر إليها من منظور الرغبة والنفور.

"هذه البدايات الصغيرة للحركة داخل جسم الإنسان، قبل أن تتجسد في المشي والكلام والضرب وكل الأفعال المرئية الأخرى، تسمى عادة المسعى. هذا المسعى عندما يتجه صوب شيء تسبب في حدوثه، يسمى الشهوة أو الرغبة، والاسم الأخير هو المستعمل غالبا، أما بالنسبة للأول فغالبا ما يقيد استعماله بالرغبة في الغذاء أي الجوع والعطش؛ أما عندما يبتعد هذا المسعى من شيء ما فيسمى عموما النفور. إن هاتين الكلمتين أتيتا من اللاتينية، وكلتاهما تعنيان الحركة، واحدة تفيد الاقتراب والأخرى الابتعاد."

(هوبز، 1968، ص. 119)

إذن، حسب هوبز، يمكن اختزال كل التصرفات البشرية في شعورين اثنين شبيهين بالفعل ورد الفعل الخاصتين بحركة المادة، وهما النفور والرغبة. تحديد المحركين الرئيسيين للفعل البشري، يقودنا إلى التساؤل عن الأشياء التي تنفر منها الطبيعة البشرية والأشياء التي ترغب فيها. يجيب هوبز بكل وضوح بأن المحرك الأساسي لكل رغبات هذه الطبيعة ونفورها، هو حفظ الذات وبقاؤها. لم يكتف بهذا فحسب، وإنما أعلى من هذا المحرك ليجعل منه قانونا طبيعيا "قانون الطبيعة هو أمر أو قاعدة عامة، اكتشف من قبل العقل، والذي يمنع الإنسان من فعل أي شيء يمكن أن يدمر حياته أو يسلبه الموارد الخاصة بالمحافظة عليها، ويمنعه من إغفال أي شيء يظنه مهما في البقاء الأفضل لحياته" (هوبز، 1968، ص. 189)

في ظل هذه النظرة المتمركزة حول الفرد واهتماماته البقائية، يتساءل المرء عن البعد الاجتماعي للإنسان، خصوصا أننا نعرف بأنه كائن اجتماعي كما عرفه القدماء. بمعنى آخر، أين مكانة الفضائل الاجتماعية أو الأخلاق بصفة عامة ضمن هذه النظرة الهوبزية؟ يجيب هوبز بكل بوضوح: "فالفلسفة الأخلاقية بكل بساطة هي علم الخير والشر داخل المجتمع البشري. فالخير والشر اسمان يدلان على رغباتنا ونفورنا، وهي مشاعر تختلف لدى الأفراد باختلاف شخصياتهم وعاداتهم واعتقاداتهم" (هوبز،1968، ص. 216.). إن الأصل أو المبادئ الأولية لكل تصرف بشري – وهي في النهاية نوع من الحركة – هما الرغبة والنفور، أما ما يسمى

بالفضائل الأخلاقية فهي مجرد أسماء خاضعة لما هو اجتماعي، أو بالأحرى هي إخفاء ذكي لهذين الشعورين.

"بالنسبة لقوانين الطبيعة – فالتمتع بالعدالة، والإنصاف، والتواضع، والرحمة، وباختصار التعامل مع الآخرين كما نحب أن يعاملونا – في حد ذاتها مخالفة للعواطف الطبيعية، إلا إذا وجدت سلطة تجبرنا على إدراكها والالتزام بها. في غياب مثل هذه السلطة، فإن عواطفنا الطبيعية تقودنا إلى التحيز والفخر والانتقام وما شابه ذلك. فالعهود والمواثيق دون سيف، مجرد كلمات دون قوة تحمي الإنسان."

(هوبز، 1968، ص. 223)

إن النتيجة التي يصل إليها هوبز هنا، هي أن شعوري الرغبة والنفور اللذين يتحكمان في الطبيعة البشرية يجعلان منها طبيعة عدوانية تستخدم كل الوسائل لتحقيق مساعيها. والتعويل على الفضائل الأخلاقية لردعها هو رهان خاسر لأن هذه الأخيرة في النهاية هي مجرد مشاعر أنانية متوارية وراء ما هو أخلاقي "لأن لا أحد يعطي إلا بنية جلب الخير لنفسه، لأن الكرم عمل تطوعي، والهدف من كل عمل كريم هو خير الشخص الذي قام بالفعل." (هوبز، 1968، ص. 209) أما ما تجنيه الطبيعة البشرية من هذه التصرفات التي تبدو غيرية، فنجد الشهرة والسمعة الحسنة وغيرها من الألقاب التي تعود على الشخص بأضعاف ما أعطاه أو تصدق به. والرجل

هنا لا ينظّر من فراغ، وإنما من ملاحظاته لمآسي الحرب الأهلية الإنجليزية التي عايشها واكتوى بنارها. "إن كتاب التنين كأهم عمل لهوبز وأحد أكثر النصوص الفلسفية تأثيرا في القرن السابع عشر، كُتب جزئيا جوابًا على الخوف الذي خبره هوبز إبان اضطرابات الحروب الأهلية الإنجليزية." ("SparkNotes" 2005)

إن رؤية هوبز لتصرفات الأفراد عند غياب السلطة السياسية، دفعه إلى التأكيد على أن سبب كل الحروب والاضطرابات الاجتماعية هو رغبات الأفراد التي لا حد لها "السعادة هي جري مستمر وراء الرغبات، من واحدة إلى أخرى، وتحقيق رغبة ما ليس إلا خطوة تجاه اللاحقة." (هوبز، 1968، ص. 160) أما الرغبة التي تستحوذ على الإنسان أكثر من غيرها فهي الرغبة في السلطة، لأنها تنطوي على تجنب أغلب الآلام وتحقيق أغلب الرغبات. لذلك فالساعي وراءها لا يقف عند حد معين حتى يأخذها كلها "كل الرغبات تعود إلى هذه الرغبة – الرغبة في السلطة – لأن الثراء، والمعرفة، والشرف وغيرها ليست سوى تجليات مختلفة للسلطة" (هوبز، 1968، ص. 139) إذن، تبقى الرغبة في السلطة حسب هوبز نصب أعين كل طبيعة بشرية، مادامت تقدم لها دفعة واحدة كل الرغبات الأخرى وتخلصها من كل الآلام التي تنفر منها.

شكلت الرؤية الجديدة التي قدمها هوبز بخصوص الطبيعة البشرية

مرحلة مفصلية في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، من خلال إعادة البريق إلى الجدال الأخلاقي وفق أرضية ورؤية جديدتين. بعدها أصبحت الأنانية تيارا فلسفيا بارزا، دفعت بأغلب الفلاسفة والأخلاقيين بعد هوبز إلى اتخاذ موقف سواء من خلال الموافقة والتطوير أو من خلال الرفض وتقديم البديل. فجون لوك وإن لم يتطرق بشكل مستفيض للموضوع، إلا أنه وهو يتحدث عن الطبيعة البشرية يبدو موافقا لهوبز حيث يقول في كتاب **رسالة في الفهم البشري**: "يقدم لنا التاريخ مثل هذا التقرير [الأنانية] عن الإنسان في كل العصور؛ وخبرتي الخاصة بقدر ما سنحت الفرصة للملاحظة، تؤكد أيضا بأن أغلب الناس يفضلون مصلحتهم الخاصة على الصالح العام." (لوك، 1975، ص. 662)

أما برنارد ماندفيل فلم يتبنَّ أفكار هوبز فقط، وإنما دافع عنها بقوة تجاه أنصار نظرية الحاسة الخلقية وفتح أمامها آفاقا جديدة وبالخصوص على المستويين التجاري والاقتصادي. فإذا كان هدف هوبز من دراسة الطبيعة البشرية هو وضع الأسس للسلطة السياسية القوية قصد ضمان الاستقرار السياسي والاجتماعي، فإن هدف ماندفيل هو تبيان الآثار الإيجابية لهذه الطبيعة الأنانية على المجتمع وتقدمه. بمعنى آخر، إذا كان هوبز لم يضف أي حكم قيمي على الإنسان في المرحلة الطبيعية لأن القيم لم تظهر في نظره إلا بعد ظهور المجتمع ومؤسساته؛ فإن ماندفيل اعتبر الإنسان شريرا وأنانيا حتى في الحالة الطبيعية ورحب بهذه الأنانية وبين

مزاياها اجتماعيا واقتصاديا. لذلك جاء عنوان كتابه الذي يناقش فيه المسألة على الشكل التالي: **(خلية النحل، رذائل خاصة منافع عامة)**.

يقارب ماندفيل الطبيعة البشرية والمجتمع الذي ينتج عنها من خلال مماثلتهما بالنحل وخليته. فكل نحلة داخل الخلية تقوم بمهمة محددة ليس اتباعا لقواعد أخلاقية محددة، وإنما انطلاقا من غريزتها الأنانية للبقاء؛ وعن ممارسة غريزتها هاته تنتج خلية مزدهرة (وفرة العسل). هذا هو حال المجتمع البشري، فكل فرد يتبع مصلحته الخاصة ويمارس الشرور التي تخدم بقاءه، لكنه في النهاية مثل النحلة يخدم من حيث لا يدري مصلحة المجتمع ككل.

"ولكي لا أترك أي التباس قد يحدث اعتراضا من دون إجابة، فقد عزمت على الإسهاب في بعض الأمور التي لم أعالجها بالقدر الكافي حتى الآن؛ لكي أقنع القارئ، بأن الصفات الخيرة والودية للإنسان ليست هي ما جعله يتخطى الحيوانات الأخرى ويصبح كائنا اجتماعيا. علاوة على ذلك، فإنه سيكون من المستحيل تماما الرقي بأي تجمعات بشرية إلى مستوى دول كثيفة السكان غنية ومزدهرة، أو الحفاظ عليها بعد ذلك في نفس الوضعية، دون مساعدة ما نسميه الشر سواء الطبيعي أو الأخلاقي."

(ماندفيل، 1998، ص. 209)

يؤكد ماندفيل هنا أن سبب تفوق الإنسان على باقي الحيوانات الأخرى والاستمرار في اعتلاء أدراج التقدم، هو الطبيعة الشريرة للإنسان وممارسته للرذائل بمختلف أنواعها. بفضل السرقة يشتغل النجار والحداد - صناعة الأبواب والأقفال – وغيرها من المهن التي تتصدى لشرور البشر؛ وبفضل الحسد والغيرة تشتعل المنافسة وتُستنهض الهمم وتكتظ الأسواق. "فإنني أثبت بأن البشرية إذا ما استطاعت أن تشفى من العيوب الطبيعية المتهمة بها، فإنها ستكف عن أن تصبح قادرة على الارتقاء إلى مثل تلك التجمعات السياسية الكبيرة والقوية، كما كان الأمر بالنسبة لعدة أمم وملكيات ازدهرت منذ بدء الخليقة." (ماندفيل، 1998، ص. 63). يبين ماندفيل هنا أن أية محاولة لتخليص الطبيعة البشرية من هذه الشرور هي بمثابة الحكم عليها بالخمول والكسل، وكل ما سنحصل عليه بعدها هو مجتمع متقهقر أو بتعبيره الرمزي خلية مقفرة.

خلصت الدراسة الجديدة للطبيعة البشرية من قبل كل من هوبز وماندفيل، إلى أن هذه الطبيعة أنانية وشريرة في المقام الأول. فكل ما يحركها حسب هوبز هي مشاعر ذاتية تخدم مصلحتها البقائية، والتي يمكن اختزالها في شعوري الرغبة والنفور. أما الرغبة التي تستحوذ أكثر على هذه الطبيعة فهي الرغبة في السلطة، لأن الحاصل عليها يمكن أن يستمتع بكل الرغبات الأخرى ويتجنب كل الآلام الممكنة. وبالتالي، لا يمكن التعويل على ما يسمى بالأخلاق من أجل ردع هذه الطبيعة ودمجها في الحياة الاجتماعية؛ وإنما على سلطة سياسية قوية ترغمها على الأخذ في الحسبان الذوات الأخرى من خلال قوانين ومؤسسات صارمة. أما بالنسبة لماندفيل، فمع أن هذه الطبيعة البشرية شريرة، إلا أن ممارستها للرذائل يؤدي في النهاية إلى تقدم المجتمع وازدهاره، لذلك لا داعي لمحاولة إشفائها أو تخليصها من هذه الرذائل. وكأن لسان حاله يقول: اتركوا الإنسان بشروره الطبيعية وشجعوها إن أردتهم مجتمعا متقدما ومزدهرا.

٢ – الطبيعة البشرية غيرية:

أول من دشن تيار الغيرية في الفكر البريطاني هم مفكرو مدرسة كمبردج الأفلاطونية وبعض المقربين منهم، في إطار الجدال الديني والأخلاقي للقرن السابع عشر. كان قصد هؤلاء هو إيجاد مخرج للجبرية والنظرة الضيقة للخلاص التي فرضتها الكالفينية – قصر الخلاص على فئة من المسيحيين فقط - باقتراح مخرج ديني وأخلاقي يضمن الخلاص للكل من

جهة، وبغرض الرد على الأنانيين من جهة أخرى. وبما أن الجدال في الموضوع لم يعد يقبل من خلال اللجوء إلى اللاهوت كما كان في السابق، فقد فرض على هؤلاء تفسير هذا المبدأ – النزوع الخير لدى الإنسان - انطلاقا من دراسة وملاحظة الطبيعة البشرية نفسها.

"إنه ليكفي أن نكون قد حذرنا القارئ في بداية هذا العمل المتواضع، بأن كل ما يمكن تعلمه بخصوص الفلسفة الأخلاقية والقوانين الطبيعية يعود في النهاية إلى ملاحظات الطبيعة التي تتفق عليها تجربة الكل، أو استنتاجات يقرها العلم الطبيعي الحق. إنني آخذ هنا مصطلح العلم الطبيعي بالمعنى الواسع، بحيث لا يشمل فقط الظواهر التجريبية للأجسام الطبيعية، وإنما أيضا البحث في طبيعة عقولنا من خلال ملاحظة أعمالها وإنجازاتها، الشيء الذي يقود في النهاية إلى معرفة المحرك الأول واعتباره أساس كل الآثار الضرورية."

(رافائيل، 1969، ص. 81 – 82)

يدعو هنا Richard Cumberland باعتباره أحد المقربين من أفلاطوني كمبردج، في دراسته للطبيعة البشرية إلى اعتماد الملاحظة والتجربة، بقصد استنتاج المبدأ الأول أو القانون الطبيعي على حد تعبيره الذي يحرك هذه الطبيعة. وإن كان يتفق مع هوبز في اعتماد الملاحظة كأساس للدراسة، إلا أن فلسفته بالأساس هي بمثابة رد ودحض للنتائج التي توصل إليها هوبز.

فالمحرك الأول الذي توصلت إليه دراسته ليست الأنانية وإنما الغيرية. "لقد تقدمت محاولا إرجاع كل الأفعال الإرادية التي تندرج في إطار الفلسفة الأخلاقية إلى لفظ واحد وهو النزوع الخير (Benevolence)، من خلال البحث في تجليات هذا المبدأ، وأخيرا إظهار الارتباط بينه وبين الأثر المرغوب" (رافائيل، 1969، ص. 90 – 91)

قاد بحث ومنهج ريشارد كمبرلاند إلى اختزال كل القواعد الأخلاقية في قاعدة واحدة وهي النزوع الخير، وهو بمثابة قانون عام خاص بالطبيعة البشرية، قادر على تفسيرها وتفسير الحياة الاجتماعية عامة. ويعتبر هذا المبدأ هو المرجع الأساس في النظرية الأخلاقية، فكلما كان الفرد ميالا أكثر إلى فعل الخير لبني جنسه كلما كان إنسانا خيرا والعكس. وبما أن الفرد هنا مرتبط أشد الارتباط برغبات واهتمامات الآخرين، لذلك فطموحه نحو الحياة السعيدة متعلق بسعادتهم وتعاسته مرتبطة بتعاستهم.

اتخذ هذا المبدأ عند أصحاب مدرسة كمبردج الأفلاطونية صبغة عقلانية تماشيا مع المنهج الأفلاطوني، بحيث نظروا إليه باعتباره حقيقة عقلانية أشبه بالحقائق الرياضية. ففي كتاب "**بحث حول أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير**" يدافع Ralph Cudworth باعتباره أبرز ممثلي هاته المدرسة عن أبدية الأخلاق وعدم قابليتها للتغير، باعتبار أن الحقيقة الأخلاقية حقيقة أبدية وليست مجرد اتفاقات، تختلف من منطقة لأخرى

أو من مرحلة تاريخية لأخرى. وهي حقيقة تعود في الأخير إلى العقل الإلهي، مادام العقل الإنساني امتدادا لهذا الأخير ومنه يستمد حقائقه. "على الرغم من أن الفكر الإلهي الأبدي يعتبر النموذج الأصلي للحقيقة، فإننا لا نستطيع مشاورته حول ما إذا كانت تصوراتنا متناسقة معه. لذا أجيب بأن معيار المعرفة [الأخلاقية] الحقة لا يقتضي منا أن ننظر إلى أي مكان خارج عقولنا، سواء من خلال الارتفاع إلى أعلى، أو التعمق إلى أسفل، ولكن يكمن فقط في معرفتنا ومفاهيمنا نفسها" (كودوورث، 1996، ص. 138)

أساس النظرية الفلسفية واللاهوتية لرالف كودوورث وباقي أقطاب المدرسة هو أن الله كامل الحكمة والخير، والعالم يعكس حكمته وكماليته، وبالتالي فالعالم معقول ومنظم بشكل أفضل ولا مجال فيه لأية صدفة أو اعتباطية بخصوص القوانين العلمية والأخلاقية. وإذا كان الله خيرا، فلا بد أن يكون المبدأ الأخلاقي العام الذي يفسر الطبيعة البشرية قانونا خيرا. في كتاب "**بحث في حرية الإرادة**" يقول: "لذلك، نستنتج بأن الدافع الذي يتحرك فينا أولا، ويعتبر منبع ومبدأ كل عمل إرادي، لا يمكن أن يكون إلا دافعا ثابتا ورغبة مستمرة في حب الخير والسعادة. إنه نافورة دائمة التدفق في النفس، منبع أولي ودائم للحركة داخلنا، والعجلة التي تحرك كل العجلات الأخرى.(كودوورث، 1969، ص. 130 – 129).

نستنتج مع رالف كودوورث أن الدافع الأول لأي سلوك إنساني هو

مبدأ عقلي شبيه بالمبادئ الرياضية، نصل إليه بالعقل الذي يتصل بالعقل الإلهي؛ وهو مبدأ خير يترجم خيرية الله والرغبة الإنسانية في فعل الخير للذات وللآخرين. وما يفسر وجود الشر من هذا المنظور، هو العادات والتقاليد التي تعمل على إفساد الطبيعة البشرية الخيرة في الأساس، وبذلك تنعكس المقاربة مع المدرسة الأنانية. فإذا كان المحرك الأول عند هؤلاء هو حفظ الذات وضمان بقائها، والأخلاق هي مجرد اتفاقات تضمن بقاء الحياة الاجتماعية؛ فإن المحرك عند الغيريين هو النزوع الخير، الذي تعمل الحياة الاجتماعية على إفساده وحرف مساره. إلا أن الجدال في الموضوع لن يتوقف هنا، فمع النزوع نحو التجريب أكثر في بريطانيا وظهور الفلسفة التجريبية مع جون لوك، سيتخذ هذا المبدأ الخير بعدا حسيا وليس عقليا مع مدرسة الحاسة الخلقية.

تتلمذ (3rd Earl of Shaftesbury) Anthony Ashley Cooper المؤسس الفعلي لمدرسة الحاسة الخلقية على يد جون لوك، وتحت تأثير نزوعه التجريبي ربط الأخلاق بالعواطف والإحساسات. يولد العقل صفحة بيضاء حسب جون لوك والانطباعات الحسية هي الخطوة الأولى في أية معرفة، فهي التي تزودنا بالأفكار البسيطة الأولية التي تمكننا بدورها من الانتقال إلى الأفكار المركبة عن طريق الربط بينها. "إنني أقول إن هذين المصدرين، يعني الأشياء الخارجية كموضوعات للإحساس (Sensation)، والعمليات التي يقوم بها ذهننا داخليا كموضوعات للتفكير (Reflection)، إنهما بالنسبة لي المصدران

الوحيدان لكل أفكارنا“ (لوك، 1975، ص. 105)

رغم أن شافتسبري اختلف مع أستاذه لوك في بعض الأمور، إلا أن رؤيته هاته لكيفية إدراك الواقع وتحصيل المعرفة، حددت رؤيته للفضيلة والأخلاق عموما. فقد صرح منذ البداية أن همه الأساسي هو تحديد الفضيلة وبالضبط تلك الميولات والاستعدادات الأولية تجاه الآخرين، طبيعتها وموقعها في النفس البشرية. ”إن أول غرض لدينا هو رؤية ما إذا كان في استطاعتنا التحديد الواضح، لتلك الصفة التي نعطيها لاسم الطيبة أو الفضيلة“ (شافتسبري، 2001، ص. 10)

تحت تأثير التجريبية يحاول شافتسبري أن يبرز انتماء الفضيلة إلى عالم الإحساسات العواطف بدل العقل كما كان الأمر مع أفلاطوني كمبردج. ومن هنا أتى اختياره لتسميتها بحاسة، سواء أكانت الحاسة الخلقية أو حاسة الصواب والخطأ. فمن خلال كتاباته يبدو أنه يساوي بين هذين المفهومين، فبينما استعمل مفهوم حاسة الصواب والخطأ عدة مرات في كتاباته، فلم يستعمل مفهوم الحاسة الخلقية بكثرة إلا في العناوين، وبالخصوص في الجزء الثالث من كتابه الأساسي ”**بحث في الفضيلة أو الاستحقاق**“ عند مناقشته للحالة التي يتم فيها فقدان حاسة الصواب والخطأ؛ أما في المتن فاستعملها مرة واحدة. ”بالتأكيد لا أحد يجادل بأن شافتسبري يعتبر وجها بارزا في تاريخ أفكار الحاسة الخلقية. لكن الغريب

في الأمر أنه مع ذلك لم يستعمل عبارة "الحاسة الخلقية" إلا مرة واحدة في كتاباته، في حين أنها وردت عدة مرات في العناوين" (هانديرسون، 1998، ص. 13)

فسواء استعمل شافتسبري مصطلح الحاسة الخلقية أو حاسة الصواب والخطأ، فإنه يقصد في النهاية الشيء نفسه؛ وهو أن الإنسان بالإضافة إلى الحواس الخمس العادية التي تعتبر المصدر الأول للمعرفة عند لوك، فإن الإنسان أيضا يمتلك حاسة خلقية تعتبر مصدر المعرفة الأخلاقية. فكل إنسان مزود بهاته الحاسة التي تمكنه من التمييز بين العمل الخير والعمل الشائن.

"إذن فحاسة الصواب والخطأ طبيعية بالنسبة لنا كالمودة الطبيعية نفسها، بالإضافة إلى كونها المبدأ الأول في تكويننا وخلقتنا؛ لا يوجد هناك أي رأي نظري أو قناعة أو معتقد يستطيع مباشرة أو فوريا استئصاله أو تدميره. ما هو أصيل وذو طبيعة نقية، لا شيء قادر على إزاحته سوى العادة والعرف المضادتين (طبيعة ثانية). وتعتبر هذه المودة من العواطف الطبيعية التي تستيقظ مبكرا في النفس أو في الجزء الحنون منها، لا شيء باستثناء العقبات والقيود المتكررة لعاطفة مضادة تستطيع أن تؤثر فيها، كأن تقلص منها أو تدمرها كليا"

(شافتسبري، 2001، ص. 20)

إذا كان المحرك الأول بالنسبة لأفلاطونيي كمبردج هو مبدأ عقلاني بامتياز، فإن المحرك الأول عند شافتسبري هو حاسة داخلية. إنها شيء طبيعي كباقي الاستعدادات الطبيعية التي تولد مع الإنسان، ولا يحتاج إلى التربية أو المجتمع لاكتسابها. وما هو طبيعي لا يستطيع أي شيء محوه أو استئصاله، لذلك نجد الكل يمتلك هذه الحاسة حتى أعتى الأشرار "وبالتالي، فمن المعروف دائما أن الأذى والجريمة متبوعان بالعقاب والاستهجان، بينما السلوك الخير يكون متبوعا بالثواب والاستحسان من قبل الجميع. من هنا، حتى الأشرار يجب أن تكون لديهم حاسة خلقية" (شافتسبري، 2001، ص. 10)

إن الحاسة الخلقية هنا تشبه الحواس الأخرى، لكنها لا تتطابق معها لأنها ليس لها عضو بيولوجي خاص بها. تشبهها في كونها فورية ولا تحتاج إلى إرادة قبلية أو تحليلات عقلية مسبقة لكي يحس الفرد بما يحس به من ظلم أو عدل وغيرها من القيم الأخرى. "إن كلمة حاسة في السياق الفلسفي لشافتسبري لا تعني شيئا مثل الحاسة الفيزيائية. لقد رأينا كيف أن الجيل السابق من الكتاب استعمل مفهوم الحاسة للإحالة إلى الملكة الأخلاقية" (هانديرسون، 1998، ص. 44) يبدو أنه من المعروف أن الكتاب السابقين درجوا على استعمال مفاهيم من قبل الحاسة الداخلية، وحس الدعابة والإحساس بالواجب وغيرها. وبالتالي، فشافتسبري يسميها الحاسة الخلقية لكون اشتغالها يتشابه إلى حد كبير مع الحواس الخمس الأخرى، لكنه لا

يدعي التطابق الكامل معها.

إن امتلاك الإنسان للحاسة الخلقية يجعل منه كائنا خيرا بالطبيعة، ونزاعا بالدرجة الأولى إلى حب الآخرين والبحث عن مصلحتهم. "من المستحيل افتراض مخلوق حساس سيئ أصليا وطبيعيا، بحيث من الوهلة الأولى التي يحتك فيها بالآخرين، لا تظهر عنده أية ميول خيرة تجاه نوعه، ولا أساس لديه سواء للشفقة، أو الحب، أو العطف، أو المودة الاجتماعية" (شافتسبري، 1977، ص. 25). صحيح أن هذه الطبيعة الخيرة المرتبطة بالإحساس قد تضعف ويصيبها الوهن من جراء العادات والتقاليد والدين الفاسد والتعصب، إلا أن سماتها الرئيسية تبقى لأنها طبيعية ومنغرسة في الذات البشرية. وبذلك يكون شافتسبري وتحت تأثير العلم التجريبي والنزعة التجريبية للوك قد رد على الأنانيين، وأرجع الأخلاق إلى مجال الإحساس والعواطف مؤسسا مدرسة الحاسة الخلقية التي سيكون لها العديد من الأتباع والمطورين.

انطلق Francis Hutcheson من أفكار شافتسبري موظفا إياها في الرد على الأنانيين وبالخصوص برنارد ماندفيل. ولكي يبرهن على وجود حواس داخلية ابتدأ بالفلسفة الجمالية، معتبرا إياها بمثابة مقدمة للفلسفة الأخلاقية. فالاقتناع بوجود حاسة جمالية، يسهل القبول بوجود حاسة خلقية نظرا للتشابه بين المجالين. فمادام الحكم الجمالي فوريا ومباشرا بالارتكاز على خواص توجد في الشيء الخاضع للحكم، فنفس الأمر بالنسبة للحكم الأخلاقي، حيث نستحسن أو نستهجن الفعل بطريقة مباشرة وفورية.

"هذا سيكون واضحا على ما يبدو انطلاقا من أفكارنا حول الشر الذي يصيبنا من كائن عقلاني. إذا لم تكن لدينا حاسة خلقية سنتلقى بنفس الهدوء ورباطة الجأش اعتداء، أو ضربة، أو إهانة من قبل جار، أو غش من قبل شريك أو وصي، مثلما نتلقى ضربة ناتجة عن سقوط عريضة، أو سقوط قرميدة على رؤوسنا. هل من الممكن أن يكون لدينا نفس الإحساس تجاه النذالة والغش والقسوة، مثل ما هو الأمر بالنسبة لانفجار، أو تعفن، أو فيضان"

(هاتشيسون، 2008، ص. 90)

إن التمييز بين الشر الطبيعي والشر الأخلاقي حسب هاتشيسون يؤكد وجود حاسة خلقية لدينا، بحيث تثير فينا التصرفات البشرية ردود أفعال معينة تجعلنا نستهجن التصرف أو نستحسنه. نستهجن السلوك كلما أحسسنا

داخليا أنه سلوك ناتج عن المصلحة الشخصية الضيقة (الأنانية)، ونستحسنه كلما أحسسنا أن منطلقه المصلحة العامة (الغيرية) ولو كان ينطوي على قدر من المصلحة الشخصية.

اتخذ مفهوم الحاسة الخلقية أبعادا أخرى مع دافيد هيوم، حيث تبنى هذا الفيلسوف الموسوعي وجهة نظر المدرسة سواء بخصوص إرجاع الأخلاق إلى العواطف والإحساسات أو اعتبار الطبيعة البشرية طبيعة خيرة بالأساس. لكن عوض الحديث عن الحاسة الخلقية ركز على مفهوم التعاطف (Sympathy) باعتباره المبدأ المحرك لهذه الطبيعة والموجه لتصرفاتها وسلوكياتها، باعتبار أن الإنسان ميال بطبيعته إلى التعاطف بين بني جنسه، ولو أن هذا التعاطف يكون قويا كلما كان المتعاطف معه قريبا وخافتا أو منعدما كلما كان بعيدا.

خلص الجدال الأخلاقي ذو الخلفية العلمية في القرن الثامن عشر، إلى هاتين النظرتين المتعارضتين عن الطبيعة البشرية، النظرة الأنانية التي تعتبر الإنسان أنانيا بطبيعته يوجه سلوكه البحث عن المصلحة الخاصة، والنظرة الغيرية التي ترى أن الإنسان خير بالطبيعة سواء من خلال اكتساب مبدأ عقلاني خير، أو اكتساب حاسة خلقية طبيعية تجعله يختار مصلحة الآخرين في الأساس. وكل اتجاه عمل على تفسير الخير والشر بطريقته الخاصة، فالأنانيون أرجعوا ما نسميه بالخير إلى نوايا أنانية خفية، أما الغيريون فرأوا

في الشر مجرد انحرافات عن الطبيعة الخيرة بسبب العادات والتقاليد والدين الخاطئ. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هي النظرة التي غلبت بعد القرن الثامن عشر على الطبيعة البشرية أهي الأنانية أم الغيرية؟ وما هي آثارها على الإنسان والطبيعة؟

يجيب David Wootton (1952) في كتابه "**السلطة، واللذة، والفائدة: شهوات غير مشبعة من ماكيافيلي حتى ماديسون**" بأن النظرة الأنانية هي التي فرضت نفسها منذ القرن الثامن عشر "في عالم ما بعد هوبز، ما حدث للفضيلة هو أنها أصبحت مجرد مجموعة من الاستراتيجيات للسعي وراء المتعة والمصلحة. ولم تكن النفعية إلا النتيجة المنطقية لهذا النمط من التفكير" (ووطون، 2018، ص.11). وما كرس هذه السيطرة حسب الكاتب هو التكامل بين النظرة الأنانية والفكر الاقتصادي لآدم سميث، بحيث أصبح ينظر إلى الأنانية كمحفز للتطور الاقتصادي والازدهار المجتمعي، لأن البحث عن المزيد من الاستهلاك بهدف تحقيق أنانية الذات وتميزها، يؤدي في النهاية إلى المزيد من البحث عن المواد الاستهلاكية الأمر الذي يؤدي إلى المزيد من تقدم المجتمع وازدهاره. وبالتالي حوصر الإنسان والمجتمعات في دوامة المتعة والمنافسة، وأصبحت الفضائل الأخلاقية مقيدة بأفكار النجاح المادي المتعلق بالثروة والسلطة. لكن تبين في الأخير أن هذه النظرة مدمرة للإنسان والطبيعة، ومن ثمة وجب الرجوع إلى النظرة الغيرية ومزاياها.

ترسخت هذه النظرة الأنانية بفعل النظر إلى عالم الإنسان كما ننظر إلى العالم الطبيعي، أي أن أحداثه ووقائعه مستقلة عن الطريقة التي نتمثله بها، في حين أن الأمر عكس ذلك. إن الإنسان يبني نفسه ويشكلها عبر اللغة والنظرة التي يستعملها عن نفسه. إذا نظرنا إلى أنفسنا نظرة أنانية واستبطنا هذه النظرة باعتبارها شيئا طبيعيا، أصبحنا أنانيين، والعكس أيضا صحيح. وفي هذا الإطار تكتسي النظرة الغيرية طابعا إيجابيا، إنها تجعل من الفضيلة شيئا طبيعيا بالنسبة لبني البشر الأمر الذي يؤدي بهم إلى التصرف على هذا الأساس.

"إن الحاسة الخلقية للبشر ليست منارة كبيرة، تشع ملقية ضوءًا حادا على كل ما يدخل في نطاقها. بل هي بالأحرى لهب شمعة صغيرة، تصدر عنها رؤية غير واضحة وظلال متعددة، تضطرب وتوشك على الانطفاء أمام قوة رياح السلطة والعواطف، والجشع والإيديولوجيا. ولكن احتضانها بيدنا وتقريبها أكثر من القلب يجعلها تبدد الظلام وتدفئ القلب"

(ويلسون، 1993، ص. 33)

يعترف James Quinn Wilson هنا بأن امتلاك الإنسان لحاسة خلقية، ليس معناه أنه خير كلية بالفطرة، بل تنطوي فطرته على مبدأ خير، ولكن وأيضا على ميولات أنانية. فعلى هاته الحاسة الخلقية أن تتنافس مع الميولات الطبيعية الأخرى، كالرغبة في البقاء، والطموح إلى السلطة، والمغامرة الجنسية

وغيرها. إلا أن الانطلاق من طيبة الإنسان وغيريته يؤدي إلى التصرف على هذا الأساس، وبالتالي تحفيز الإنسان على ممارسة الفضيلة وأخذ المصلحة العامة في الحسبان في أي تصرف.

خاتمة:

كان لتطور العلم التجريبي في العصر الحديث انعكاسات قوية على الحقول المعرفية والفلسفية الأخرى، ومنها الحقل الأخلاقي. لقد انتقل الطموح في هذا المجال من مجرد تحديد قيم أخلاقية محددة يجب على الإنسان أن ينظم حياته وفقها، إلى تطبيق المنهج العلمي على الطبيعة البشرية ومحاولة الوصول إلى المبدأ العام الذي يتحكم فيها. أفرز هذا الطموح في التنوير البريطاني تيارين متعارضين، تيار دشنه هوبز يقول بأن المبدأ العام الذي يحرك الطبيعة البشرية هو الأنانية، لأن الدافع الأول لأي سلوك هو حفظ البقاء وتحقيق الرغبات، أما ما يتراءى لنا من سلوكات غيرية فهي مجرد سلوكات أنانية متخفية. وتيار دشنه أفلاطونيو كمبردج وأكملته مدرسة الحاسة الخلقية، يجادل بأن المبدأ العام للطبيعة البشرية هو الغيرية، سواء كان هذا المبدأ عقليا مستمدا من الله أو مبدأ حسيا ناتجا عن الحاسة الخلقية، لأن الوقائع تؤكد أن الإنسان خير بطبعه، وكل التصرفات الشريرة ناتجة عن العادات والتقاليد والدين الخاطئ.

سيطر التيار الأناني بعد القرن الثامن عشر وبالخصوص عندما تلاقح مع الفكر الاقتصادي لآدم سميث، فاتخذ الإنسان هذا الحكم كأنه حقيقة وأصبح يتصرف على أساسه، ما انعكس سلبيا على الإنسان والطبيعة. الأمر الذي تطلب الرجوع إلى القرن الثامن عشر من أجل إحياء النظرية الغيرية، والوقوف على محاسنها تجاه ممارسة الفضيلة. إن الإنسان يختلف عن الوقائع الطبيعية التي تبقى مستقلة عن الحكم الذي يصدر بصددها، لأنه يتأثر بالحكم الذي نطلقه عليه. وبالتالي، فاعتباره كائنا غير – خير بالطبيعة – يؤدي به إلى استبطان هذا الحكم والتصرف على هذا الأساس، الأمر الذي يمكن أن يقلب الجو التنافسي الصدامي بين الناس والشعوب، إلى جو تعاوني تكاملي يمكن أن ينقذ الإنسان والطبيعة.

تنافر الجملة الإتيقية والجملة المعرفية عند ليوتار

ليفيناس ضد هابرماس

الدكتور السعيد لبيب

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة شعيب الدكالي – الجديدة، المغرب.

«(...) يمكنني أن أتصور رجل سياسة أخلاقيّ، يعني رجل سياسة يتبنى مبادئ الدهاء السياسي بالشكل الذي يمكِّنها من أن تتعايش مع الأخلاق، لكن ليس رجل أخلاق سياسيّ، يصنع أخلاقًا تتناسب مع مصالح رجل الدولة. يتبنى رجل السياسة الأخلاقي المبدأ التالي: لو اكتشفنا في دستور الدولة أو في علاقاتها مع دول أخرى عيوبًا يمكن تجنبها، سيكون من الواجب، خصوصًا على زعماء الدول، الحرص على تطوير هذا الدستور بالسرعة الممكنة وجعله متوافقًا مع الحق الطبيعي الذي نملك أنموذجه تحت أعيننا في فكرة العقل، وإن كان ذلك على حساب مصلحتهم ذاتها».

E. Kant, Pour la paix perpétuelle, Tr. Joël Lefebre, PUL, 1985, PP.75-76

حافظ ليوتار منذ "الوضع مابعد الحداثي"، على ضرورة التمييز بين ثلاث ألعاب لغوية يراها أساسية: اللعبة التعيينية، التي معيارها الحصافة هو الصواب والخطأ، وهو ما سيسميه ليوتار فيما بعد بالجملة المعرفية؛ ثم اللعبة الأمرية، ومعيار صلاحيتها هو الباطل والصائب/العادل؛ وأخيرا اللعبة التقنية، ومعيارها هو الفاعلية، أي الإنجازية أو الفشل.

ومادام الرابط بين الجملة المعرفية والجملة التقنية أسهل عموما -بالنظر إلى التداخل المعاصر بين المعرفة والتقنية- من الرابط المعقد، إن لم يكن مستحيلا، بين الجملة المعرفية عن الجملة الأخلاقية منذ كانط، لأن معيار الجملة المعرفية: معيار منطقي (مبدأ التناقض)، وحدسي (إمكانية تمثلها بحدوس)، أما الجملة الأخلاقية فمعيارها استقلالية الإرادة. فالفرق شاسع إذن بين سؤال: ما الذي يمكنني فعله؟ وسؤال: ما الذي يمكنني معرفته؟ وهدف كانط هو الرجوع إلى المصدر القبلي (خارج أي تجربة ممكنة) الذي يمكن أن يكون منبع الفعل الأخلاقي.

يهم ليوتار كثيرًا هذا التوتر عند كانط بين الجملة المعرفية والاستتيقية والاتيقية، لأنه دليل على تنازع بين هذه الجمل التي تظهر على شكل أرخبيل نبحث عن الروابط بين جزره. لقد كان ذلك ممكنا، كما يقول كانط، في عهد الحداثة التي ليست حقبة، لكنها موضة (التي هي الأصل اللاتيني

لكلمة حداثة) في الفكر، في التعبير، وفي الحساسية. فقد اقترح كانط كما في «**نقد ملكة الحكم**»، خيطا يضمن المرور بسلاسة من جزيرة لأخرى، من جملة لأخرى، سماه بالحكم الانعكاسي الذي ليس حكمًا محدِّدًا، لأنه يخرج بشيء من تضمين حدوس تحت مفاهيم، يعني تحت قاعدة الجمل المعرفية. وكأن على الإحساس الجمالي أن يلم شمل ما فرقته المعرفة والأخلاق.

لكن لا يعني ذلك سوى أن القواعد تختلف من نمط خطابي لآخر، فحين نستخدم قواعد لفئة معينة للحكم على نمط آخر آنذاك يحدث ضررٌ. وإذا كانت ما بعد الحداثة قد كشفت عن قدرات التدمير الذاتي للحكاية التعيينية (النظرية الهيغلية) فهي لم تظهر سوى القدرات النقدية للحكاية الأمرية الكانطية التي ترفض الخلط بين الأمري والنظري، أي بين النجاح التقني (المعرفة المطبقة على الفعل) والأمر القطعي (القانون الأخلاقي الموجه للفعل)، أي أننا في مرحلة جديدة علينا فيها أن نستعيض بتعددية العقل وتفككه عن أحادية المنهج والمفهوم.

هذه العلاقة الفريدة بالخطاب وبالكلام عند ليوتار كما يستخلصها من ليفيناس، لا مجال فيها لمشكل الاستقلالية ولا التبعية، فالقيمة التي يمكن منحها للمرسل إليه، أي الآخر، «ظلت منسية في الفكر الغربي». لأن هناك، في المقابل، دومًا قيمة الذات المتكلمة، الكوجيتو، الإرادة... فالغرب كبت وهمَّش وافترى على قيمة المرسل إليه، لأنه اعتبر ذلك عبودية. لذا أُعجب ليوتار كثيرًا بفكرة «الآخر» التي اكتشف ليفيناس صعوبة مفهمتها، وانبرى لتحليلها انطلاقًا من معالجة فشل التأمل الخامس من «تأملات ديكارتية» في تشكيل الغير كآخر، حيث بقيت الأنا موصدة في مجال تشكلها، أي كأنا منغلقة على ميدان تجربتها، يعني منغلقة في الاستمتاع بكينونتها وبملكيتها. لذلك يلزم البحث عن هذه المحدودية، الإمبيريقية والترنسندنتالية في الأنا، من أجل أن يصبح الآخرُ آخرَ.

العلاقة بين «الذات نفسها والآخر لا تقود دومًا إلى معرفته من خلال المثيل ولا حتى تجليًا للآخر بالنسبة إلى هذا المثيل». إن الآخر بإطلاق -يضيف ليفيناس- هو الغير، لأنه لا يشكل معي كلًّا مشتركًا، أي جماعة، حيث أقول «أنت» أو «نحن»، ليست جمعًا لضمير المتكلم المفرد (أنا) "، فأنا وأنت ليستا فرديتين لمفهوم عام، فلا الامتلاك ولا وحدة العدد ولا وحدة المفهوم تربطني بالغير، لذا فإن غياب هذا الجزء المشترك يجعل من الآخر غريبًا، أي الغريب الذي يزعزع ذاتي وأناي. لكن تجربة الغرابة هذه تجعل منه أيضًا كائنًا حرًّا لا قدرة لي عليه، بمعنى لا سلطة لي عليه، فهو ينفلت

من تحكمي حتى حينما أعتقد أنه تحت تصرفي (مثلما في جدلية العبد والسيد). تصبح في الأخير هذه العلاقة عكسية، بمعنى أنا نفسي الذي لا يملك مفهومًا مشتركًا مع هذا الغريب أصير نفسي أنا أيضًا مثله، بلا نوع "نحن معًا الذات نفسها والآخر". وأداة العطف "و" لا تدل هنا على الجمع ولا سلطة لطرف أوحد على آخر، أي أنها "علاقة لا تشكل حدودها كلية". إن الأنا في ذاتها لا تملك ما يكفيها لفهم هذا التجلي أو الحدوث، أي ظهور ومجيء هذا الآخر، إنه "لا يخضع للمساءلة التيماتية أو للمفهمة"، فهو يعلن عدم كفاية معرفة الأنا، كما لا يعلن أي معنى. إنه الإعلان عن ذاته، دون معنى، لأن "المرسل هو الرسالة" ذاتها.

نكتشف في غمرة التجلي "طرد الأنا خارج وضعية المرسل، حيث ظلت تعيش بمتعتها وسلطتها ومعرفتها، قبل أن يداهمها الآخر وتتحول من أنا (Je) إلى أنت (Tu)، وأن تستجمع ذاتها لتفهم ما يفتتها، فحتى لو تحدثت الأنا وخرجت من وضعية السلب الذاتي وعادت إلى وضعية المرسل (الأنا) فإنها لن تستطيع محو حدث انكشاف الآخر، "فما أن يحول الآخر الأنا من أنا (Je) إلى أنت (Tu)، إلا ويصبح الآخرُ رهينتَه، لكنْ ليس سيدَه، لأنه لا يتحكم فيه (على نمط جدلية العبد والسيد) بل يناديه فحسب. فظهور الآخر ليس حدثًا معرفيًّا، لكنه حدث إحساس. الأنا حينما تتموضع في حالة أنت، فذلك لأن هناك أحدًا ما يوجه لها أمرًا (الذي ليس وصفًا أو معرفة)، فلا تعرف الأنا هنا شيئًا، لأنه لا وجود لشيء لتعرفه

(فالأمر ليس معلومة لأنه ليس من جنس الجملة المعرفية). هذا الآخر يتجلى تحت أنواع عديدة من الفقر المطلق: فهو بلا أوصاف، ولا يملك مكانًا، ومن دون زمن، وبلا ماهية، ولا يملك شيئًا غير طلبه : "أنت لن تقتل"، وواجبي. ذلك هو عالم الجملة الإتيقية: "أنا" الذي يتجرد من وهم كونه مرسلًا جملة، ويستولي عليه شعور أنه مُرسل إليه بشكل لا يقبل الفهم ولا المعرفة، بمعنى يستعصي على التبرير والتسويغ. لهذا فالواجب سابق على كل تفكير أو فطنة، إنه يسكن في "استقبال الغريب"، في التوجه إلى الأنا، إنه يقوم على أكثر من مجرد قلب لعلاقة سابقة. بل يؤسس عالمًا جديدًا. هذا القلب يسبق كل تعليق على (أي فهم لـ) طبيعة الآخر، فلا يوجد سوى "طلبه، وحريتي". هكذا، "فالمرور من الجملة الإتيقية (كما يصفها ليفيناس) نحو المعرفية (تلك التي تقدمها العلوم الإنسانية مثلًا: إتنولوجيا، لسانيات وغيرها من العلوم التي تساعد على معرفة الآخر) في العلاقة بين الأنا وأنت (Je/Tu) لا يتم إلا على حساب نسيان الأولى"، أي نسيان الجملة الإتيقية. فالأنت التي توجهت لها الأنا في الجملة الإثباتية (المعرفية) لا تكون فيها الأنا موجودة إلا بالقوة، بحيث سيصل هذا الأنت في هذه الجملة المعرفية، إلى جملة أخرى تتضمن موافقته أو اعتراضه حول "المرجع الذي تحتويه" بغاية تشييده بشكل مشترك، فأنا وأنت يعملان عبر هذه الجملة على تأسيس إجماع لكن في غياب طرف ثالث. وفي هذا سبب كاف لتبيان مدى تهافت الوهم أو العماء الترنسندنتالي كما يعرفه كانط، الذي هو "الزعم بتأسيس

الخيِّر أو العادل على الصادق، أو ما يجب أن يكون على ما هو كائن".

إن التساوي بين المتحاورين عند هابرماس قد يؤدي إلى أن تبتلع الأنا الآخر كشخص متماه معها ومماثل لها، لذلك يشكل ليفيناس باقتراحه "الغيرية" كشفًا لحدود السرد الغربي المتمركز على الذات كما تعبر عن نفسها في خطاب ما ، أي الذات المرسلة، وأيضا الاعتراف بحدود التقليد الفلسفي المتمركز على المعرفة، التي تحول الشخص الآخر إلى موضوع معرفة. لذا فالنقطة الأهم هي استحالة اختزال الآخر إلى مثيل، على عكس الفلسفة التي تؤول هذه الغيرية، كاكتشاف متبادل بين متخاطبين، أي كتشابه. فعلاقة وجها لوجه هذه، بين الأنا والغير ليست نداء من أجل المعرفة، معرفة الغير، وإنما هي تجل لوجه يتمنع على تقليصه واختزاله إلى عين، أو ذات أو موضوع في العلاقة المعرفية: "إن الوجه يوجد في رفضه أن يكون محتوى، وفي هذا المعنى لن يتأتى احتواؤه، يعني ضمه في كليته". فهناك احتمالان للجواب على هذا النداء: إما محاولة قتل هذا الغير الذي يفرض ذاته علي، أو تبني أمر عدم قتله (أنت لن تقتل) كما في التقليد التوراتي، الشيء الذي يعني الانتقال نحو علاقة إتيقية بالغير، بمعنى نتحمل مسؤوليته كغير، و"مقاومته هي مقاومة ما لا يمكن مقاومته- على شكل مقاومة إتيقية"، لأنه عاري الوجه، من دون دفاع، بدون ذرع، "فتجلّي الوجه تجلٍّ إتيقي".

من هنا وهم أن تضع الذات نفسها محل الآخر عبر "تبنٍّ مثاليٍّ للدور (كما ينقل ذلك هابرماس عن جورج هربرت ميد George Herbert Mead)، "الشيء الذي يفرض على الذات التي تصدر حكمًا أخلاقيًّا أن تضع نفسها محل كل أولئك الذين يهمهم إنجاز هذا الفعل". فلا يرى ليوتار في هذا سوى وهم وعمى، أي خطأ، لأن الجملة المعيارية، الإتيقية، اللازمة والواجبة، لا تكون كذلك إلا حينما يكون هناك متلق ملزم بها، إضافة إلى استحالة استنباط جملة أمرية من وصفية (تعيينية). فالوهم الترنسندنتالي لا يسكن سوى الزعم بتأسيس الخيّر أو العادل على الحقيقي، أو ما يجب أن يكون على ما هو كائن. والتجربة الأنموذج لهذا هي تجربة النبي إبراهيم، كما في الحكاية اليهودية، بتعبير ليوتار، حينما أمره الرب بأن يقدم له إسحاق قربانًا، فلم يكن أمام إبراهيم سوى الطاعة لأن الرب هو من أمر، ولأن المفترض أن الأوامر والواجبات التي تصدر عن الرب دومًا عادلة، وبالتالي فهذه الوصية من الرب عادلة، ولا يمكنها ألا تكون كذلك. لكننا لا نملك صورة شاملة وعامة متعلقة بالأوامر الإلهية، وبأي إثبات معرفي لها، كما لا نملك القدرة على معرفة ما إن كان مصدرها الرب فعلًا، وما إن لم يكن إبراهيم نفسه شخصًا عُظاميًّا تحركه ميولات وأديّة أو مجرد مخادع لم تكن نيته أبدًا قتل ابنه. إن إبراهيم أطاع الأمر من دون بحث في الأسباب أو أي تفسير أو محاولة تبرير عقلاني أو معرفي. الملائكة أيضًا شككت في الأمر الرباني، وتساءلت لماذا فتح الرب عيني هاجر وإسماعيل المطرودين

في الصحراء على الماء وسقت ابنها، فقالت الملائكة: أيسقي الرب ذاك الذي سيجعل إسرائيل تشقى؟ لكن الرب سيتلاعب بالفخ الهيغيلي لأنه سيقول: «مهما كانت نهاية التاريخ، فإنني أحكم على كل واحد بما هو عليه وليس بما سيكون عليه»، فالرب نفسه لا يعلم أو لا يريد أن يعلم بشمولية الأحداث، وسيكون من غير العادل أن نحكم على الآن بما سيكون غدًا، لذلك يمكنه أن يسقي هتلر الماء حينما أحس بالعطش». هكذا، لن يكون بمقدوري أن أضع نفسي محل الآخر، أن أقول أنا محله، أن أقوم بإبطال ترنسندنتاليته، أو أن نستنبط من آوشفيتز مثلًا غضب الرب على شعبه.

لقد تمكن ليفيناس، الوحيد من بين الكثيرين في نظر ليوتار، من كسر هذه الشمولية الهيغيلية، فلا وجود لجوانية بلا برانية، ولا برانية بدون جوانية، عبر تعطيل وتخريب المنطق النظري من خلال تقوية تمايز الهيآت الإتيقية وتباينها، لأنه لا وجود لأنا بلا آخر، بل إن مجيئه «يمحوني كذات لتجربة»، فلا وجود بين الجملة الإتيقية (اللامحدودة) والجملة النظرية (الكلية) لأي محكمة يمكنها معرفة الخلاف وحله، لأن الغير هو «ما لا يقبل التمثيل». بهذا يسهل البحث عن نقط الالتقاء بين كانط وليفيناس عند ليوتار.

الحجة الكانطية هي أن الجمل الأمرية بعيدة عن أن تسير وفق مبادئ السببية كما هي طبيعتها في الجمل الوصفية، هي نفسها سبب الأفعال التي

تخلقها باعتبارها سببية خالصة، أو عفوية، للصيغة الأمرية وليست واقعة تجريبية، لأن كل ما هو معطى في التجربة يسير وفق متتاليات لا محدودة من الأسباب والآثار: فما يعد سببًا لهذه يعتبر أثرًا لتلك، فالميدان حيث ترتسم تجربة «يجب عليك» ليس هو العالم ولا حتى الطبيعة، لكن في طبيعة فوق-حسية، فالتجربة الأخلاقية ليست تجربة بالمعنى الإمبيريقي للتجربة، فلا يمكن لِـــــــ «يجب عليك» أن يتم إثبات وجودها في الواقع، ولا يحصل الواجب في الواقع لكنه يستقبل من طرف ملكة الرغبة، وفي طبيعة فكرانية، وليس من طرف الحساسية في العالم الواقعي. إنه يتعلق، كفكرة فقط، بالاستطاعة الذاتية، وليست استطاعتك أنت، من أجل إمكانية الحديث عن وجود الإرادة، حيث تعني «أستطيع» أو «يمكنني» أنني لست مكرهًا على الخضوع للدوافع والمنافع الامبيريقية، لأن الأنا تقوم بإعلائها. هكذا تظهر جملة الواجب الأخلاقي في الآن نفسه كإحساس بالتبعية للقانون وكافتراض غامض بالاستقلالية عن نظام المعرفة، لكنه توتر يمدحه ليوتار ويعبر عند كانط عن هذه الهوة التي تفصل كل جملة وصفية عن الجمل ذات الصيغة الأمرية.

لذا، على الناقد اليقظ (الذي هو بمثابة قاض تقف أمامه الجمل الإتيقية والمعرفية وعليه الفصل) أن يعرف أن الجملة الاتيقية مختلفة عن المعرفية (الوضعية)، وأن يقارن بين ما يحرك الأولى كمبدأ أخلاقي ويتخذ صيغة «كما لو...» أنه مبدأ معرفي، ويحاول استنباط الأول من الثاني، ويدرك السببية

الحرة «كما لو» أنها السببية التي تنظم سير الأسباب والنتائج في الطبيعة. آنذاك، سيعيش تجربة البحث عن هذا الممر وسيكتشف استحالة وصل جملة إتيقية بأخرى معرفية، وسيدرك أن القانون الأخلاقي هو سببية أصيلة «لا ينبغي أن يهيمن عليها هذا الوحش المعرفي». لذلك تظهر الحاجة إلى تمييز مبدأ خارج شرعنة «مجال بمجال آخر»، لكن من خلال تشكيل فارقية بين الشرعنات الخاصة بما هو معرفي، وإتيقي وإستتيقي. أنموذج هذه الفارقية هو صيغة الأمر المطلق: تصرف «كما لو أنه» يجب على قاعدة فعلك أن تُنَصَّبَ من خلال إرادتك كقانون كوني للطبيعة»، أي تعتبر هذه الحرية كما لو أنها واقعة إمبيريقية. لذلك لم تتخذ هذه الصيغة: «اعمل بحيث يكون (أو بغاية أن) تصرفك...»، لأن مبدأ الكونية الذي يعرضه الأمر المطلق لا يمكن أن يستخلص قبليًّا وفعليًّا من القاعدة (وإلا صار أمرًا شرطيًّا)، وإنما يُقوَّمُ بعديًّا، لذلك يتحدث ليوتار عن أن «الأنموذج القضائي» هو الذي يقود صوريًّا قاعدة الإرادة في صياغة الأمر المطلق، وأيضًا في تقويم الفعل العادل (كما عند أرسطو).

كي تكون الجمل الإتيقية ممكنة يدخل كانط مصطلح ”الإنسانية“، لكن هذه الإنسانية ليست مفهومًا ينتمي إلى نوع الخطاب النقدي، فهي ليست استنباطية، لكنها مفهوم ينتمي إلى المجال الأنثروبولوجي (بالمعنى الكانطي للكلمة)، فجماعة الكائنات العقلانية العملية (الملزمين والمشرعين) ما دامت افتراضية فهي تضم ضرورة كيانات ليست كائنات موجودة فعلًا،

فهي ليست مثبتة إمبيريقيًّا، فالجملة الإتيقية واحدة وممكنة في أي زمن من زمن العالم، مثلها في ذلك مثل ما يسميه ليوتار بـ"أيحدث ذلك؟" (أي ما قد يحدث مستقبلًا من دون أن نملك قواعد أولى لتلقيه ومفصلته في جمل)، لكن بشكل مختلف، لأن الـ"يجب عليك" الكانطية جملة، حيث يخضع الحدث الآني لقاعدة ربط، وأيضًا لأن السببية الحرة "لا تمنح سوى علامات وليس آثارًا تقبل الإثبات، ومتسلسلة، فلا وجود لطبيعة تتولد من الواجب ولو كانت فوق-حسية، ولو كانت مجرد فكرة. فلا يأمر الأمر القطعي الفعل من أجل إنتاج جماعة كائنات عاقلة عملية، لكن جملة "كما لو" تعني القاعدة التي ينبغي لها أن تكون قانون هذه الجماعة كعلامة فحسب (وليست سببًا) للجملة الإتيقية التي هي بلا تتمة، أي بلا وصل (تفسير أو تعليل سببي معرفي)، أي أخيرة. لكن، طالما ليس هناك جملة أخيرة، يجب على جملة أخرى أن توصل بها، وعند كانط تكون هذه الجملة معرفية، لأن الـ"يجب عليك" لا بد من أن تسمح بملاحظة الواجب في الواقع، وتتحول بالتالي إلى مرجع يمكن تفسيره بحسب قواعد معرفية. لكن، ذلك لن يسمح بوجود جماعة إتيقية، لأنه يستحيل في هذا الوصل (داخل الجنس المعرفي) خلق عالم بواسطة الجمل الإتيقية وحدها.

بهذا يظهر مدى صعوبة تحقق مشروع "إتيقا معرفية"، رغم أن هابرماس جاهد، من خلال تبني منظور معاكس لهذه القراءة الليوتاردية في **إتيقا المناقشة** و**مسألة الحقيقة**، للدفاع عن أخلاق ديونطولوجية، معرفية،

صورية، وكونية. حيث تتمركز **الأولى** على سؤال بناء صلاحية أمرية لإلزامات أو معايير الفعل؛ وتثبت **الثانية** قابلية الأسئلة العملية لبعد الحقيقة؛ وتعمل **الثالثة**، الصورية أو المنهجية، على خلق رضى عبر منح تسويغ للمعايير الأخلاقية، على نمط عقلاني حجاجي؛ أما **الرابعة**، الأخلاق الكونية، فتنطلق من بنيات التواصل التي تتجاوز بطبيعتها الحدود الضيقة لكل ثقافة أو عصر بعينه، ولأن "كانط حين أراد أن يتوقف عند مجموع الأحكام المعيارية القابلة للتقعيد، كان عليه أن يأخذ كقاعدة مفهومًا ضيقًا للأخلاق، فقد اهتمت الأخلاق الكلاسيكية بالحياة الهنيئة"، بينما اهتم كانط بمشاكل التصرف العادل والمنصف، وتفسر الأحكام الأخلاقية لديه كيف يمكن حل صراعات الفعل على قاعدة اتفاق محفز عقلانيًّا، أي أنها تخدم تبرير أفعال على ضوء معايير صالحة، أو تبرير صلاحية معايير على ضوء مبادئ تصلح للاعتراف بها. فما يحتاج للتبرير والتفسير هو الصلاحية الأمرية للأوامر (الوصايا والنصائح...) أو معايير التصرف. فصواب المعايير أو الأوامر يماثل الحقيقة في القضية الإثباتية، لكن كانط لم يرغب في المماهاة بين الحقيقة الأخلاقية للقضايا الديونطولوجية مع الصلاحية الإثباتية للقضايا الوصفية، أي المطابقة بين العقل النظري والعقل العملي. يقول هابرماس: "أرى أن الصواب المعياري كمطلب الصلاحية، مماثل للحقيقة"، آنذاك فحسب يمكن الحديث عن إتيقا معرفية تجيب عن سؤال كيف يمكن أن تشيد منطوقات معيارية، فعلى الأمر القطعي، كما عند كانط، أن يؤكد

دور مبدأ تبريرٍ يسمح بالإعلان عن صلاحية معايير الفعل الكونية: فما تم تبريره من وجهة نظر أخلاقية يلزم أن يكون المقصود منه كل الكائنات العاقلة. من هذا المنظور نتحدث عن إتيقا صورية، حيث يحتل إجراء الحجاج الأخلاقي محل الأمر القطعي، الذي يسير وفقا للمبدأ الذي يقول: «تلك المعايير التي تستطيع الاستجابة لمطلب الصلاحية هي التي يمكنها أن تحقق اتفاقًا بين كل المعنيِّين باعتبارهم شركاء في نقاش عملي». ويترتب عن مبدأ الكونية هذا «تلك الإتيقا التي تؤكد أن هذا المبدأ الأخلاقي (أو مبدأ مماثل له) لا يعبر فحسب عن حدوس ثقافة أو عصر محددين، لكنه يصلح بشكل كوني» ولا يحيل أو يعكس أحكامًا مسبقة لمواطن راشد، أبيض، ذكر، بورجوازي، ينتمي إلى أوروبا الوسطى. «لن أنخرط» يقول هابرماس «في هذه الفُرقة، الأكثر صعوبة في الإتيقا، أذكّر فحسب بالأطروحة المؤسسة لإتيقا النقاش: كيفما كان ذلك الذي ينخرط بجدية في حجاج، فإنه ينخرط ضمنيًّا في افتراضات تداولية كونية ذات محتوى أخلاقي».

بهذا، فالأسئلة الأخلاقية التي تهم العادل والمعقول، والتي تقبل البت في صدقها حجاجيًّا، تختلف عن الأسئلة الإتيقية التي تهم الاختيارات الأكسيولوجية المفضلة لدى كل واحد وتتميز بطبيعة ذاتية، وتتمايز عنها. لكن ما يضمن بالنسبة إلى هابرماس هذا البعد الكوني هو المحتوى المعرفي، فلا يمكن إنقاذ «النزعة الكونية» للأخلاق إلا حين يمكننا أن نتفق عقلانيًّا، بواسطة مجموعة من الأسباب المعقولة، على الادعاءات

بصلاحية المعيار. لذا، يتضح الآن أن ما لا يستسيغه ليوتار هو هذه النقلة بين أجناس خطاب لامتقايسة القواعد والرهانات، كما أنها نقلة لا تستوعب مختلف التحولات التي شهدتها المعرفة في عصرها مابعد الحداثي، فالبحث عن البرهان هو البحث عن إبداع المثال المضاد، يعني اللا-عقلي، والبحث عن البرهنة يعني المفارق، مثلما نجد في مبدأ قابلية التزييف. إضافة إلى الميزة الخاصة بالمعرفة العلمية مابعد الحداثية وهي «محايثتها لنفسها، ولخطابها حول القواعد التي تجعله صالحًا»، فالنظرية في المعرفة مابعد الحداثية «تتميز بطابعها الكارثي، لأنها مفارقة ومتقطعة، إنها تنتج المجهول وليس المعروف، إنها تقترح أنموذجًا للشرعنة ليس هو أفضل إنجازية، لكن هو الاختلاف الذي يفهم كبارالوجيا (مغالطة)». فلا يمكن شرعنة الإتيقي بالمعرفي، خصوصًا أن الشرعنة في الأخير هي ذاتها في وضعية أزمة وصارت بارالوجية، فقد انتهى عهد الحكايات الكبرى مع ظهور ما سماه ليوتار «بالحكايات الصغرى» المعتمدة على الإبداع الخيالي، كما انتهت قيمة مبدأ التوافق كمعيار لإثبات الصلاحية، «فالتبادل اللساني بين العلماء ليس هدفه تحقيق إجماع، بل هو البارالوجيا». فإن كان هناك من توافق أو إجماع، فإنه لا يتحقق ولا يُكتسب أبدًا، لأن أحدًا ما يأتي دومًا ليزعزع القناعات ونظام العقل، لذلك نحتاج دومًا إلى خلق نماذج ومعايير أو أنظمة جديدة وقواعد جديدة للغة العلمية (ما يسميه رينيه توم بالمورفوجونيز). بهذا فالمعرفة العلمية تمنح «الأنموذج المضاد للنسق الثابت»، وتعرض

«أنموذج النسق المفتوح» حيث صلاحية المنطوق (العلمي) هي أن يسمح بميلاد أفكار، يعني منطوقات وألعاب لغة جديدة. «فلا وجود في العلم للسان فوقي عام، حيث كل المنطوقات تدون وتُقوَّم»، لهذا لا يمكن استنباط الإتيقي مطلقًا من المعرفي، جنس الخطاب مختلف ورهانه أيضًا (البارالوجيا والإبداع هنا، والمعيارية والعدالة هناك) .

إن هذا الموقف الذي سبق أن وصفه هابرماس (في **الخطاب الفلسفي للحداثة**، وفي مقاله الشهير "الحداثة: مشروع لم يكتمل") بـ"المحافظ" و"ما قبل الحداثي"، يصفه هذه المرة في **أخلاق التواصل** بـ"الريبي"

. فإذا كانت الإتيقا المعرفية التي يدافع عنها هابرماس تلتصق بالحدس، المعبَّر عنه عند كانط بالأمر الأخلاقي، فذلك لأن همه هو الفكرة الثاوية فيه، تلك المتعلقة بالصفة اللاشخصية أو الكونية للأوامر الأخلاقية الصالحة. بمعنى أن المعايير التي لا يمكنها أن تجلب انخراط كل الأشخاص المعنيين تعتبر غير سليمة وتغدو من ثم مقصيّة، فعلى هذا "المبدأ-الموصل"

(الذي غايته تحقيق الإجماع) أن يضمن المعايير السليمة التي تعبر فحسب عن الإرادة العامة، أي ما يسميه كانط "القانون الكوني" لأنه يريد من ذلك إبطال كل المعايير التي تناقض هذه الحاجة أو الضرورة. ويعترف هابرماس بأن النسخ المتعددة لهذا المبدأ قادت نحو "قراءات انتقائية سيئة"، فتحوّل مع الشُّكّاك الإمبيريقيين (ويقصد بيتر ستراوسن Peter Strawson

في **حرية وضغينة)** السؤالُ ذو الطبيعة الأخلاقية "ماذا الذي يجب عليَّ فعله؟" إلى أسئلة مثل "ما الذي أريد فعله؟" و"كيف يمكنني فعله؟" بنفس الشكل الذي به يغير النفعي سؤال "ما الذي يجب علينا فعله؟" إلى السؤال التقني "كيف يمكننا أن ننتج استراتيجيا عقلانية ونتائج اجتماعية مقبولة ؟". يطلب الأول تحقيق حياة رغد فردي، ومع الثاني تظهر ضرورة حصول المعايير الأخلاقية على تبريرات اجتماعية.

يقترح هابرماس للخروج من هذا التقليص المفرط للإتيقا، وهذه القراءة الانتقائية لمدلولات الأمر القطعي، مبدأ الكونية "كقاعدة للحجاج التي تسمح بالتفاهم المتبادل في النقاشات العملية، في كل الحالات حيث يمكن أن تحل المشاكل بشكل متساو وتحت راية منفعة كل الأشخاص المعنيين". بل يتحمس هابرماس أكثر من ذلك حينما يريد أن يجعل "إتيقا المناقشة" التي تنطلق من هذا المبدأ نفسه ضمن "دائرة العلوم التكوينية أو البنائية التي موضوعها هو المعرفة، الكلام والتصرف". وأيضًا لأن دورها هو أن تخلص الوعي مما قد ترسب فيه من شك وارتياب بسبب النزعة الوضعية القانونية، والنزعة الشكية الأكسيولوجية (تيارات مابعد الحداثة، البراغماتية الجديدة) التي تقدم تأويلات مغلوطة شوهت قيمة الحدوس التي اكتسبت عفويًا في صيرورة التنشئة الأخلاقية، فدور إتيقا النقاش علاجي، أي أن غايتها تخليص السياسة والمجتمع من كل ما قد ينجم عن تيارات جمعوية أو براغماتية (نفعية) تقلص الأخلاق إلى بعدها اليومي

الموجود لدى جماعة مخصوصة من دون الطموح إلى ضم الجماعة الكونية.

إن كان صحيحًا أن مبدأ "تبني دور مثالي" المستعار من ميد، في حقل العلوم الإنسانية، يمكن نقده بفكرة تعالي الآخر التي يحلو لليوتار أن يستعيرها من ليفيناس، فإن نقد البعد الحجاجي (أي بُعد الصلاحية والصواب) في إتيقا النقاش التي تصبو نحو التوافق، يخلق صعوبات حقيقية عديدة. لذلك يتأمل هابرماس بدقة (مع فتراض أن ليوتار نفسه يندمج ضمن ما يسميه الأول بدائرة الارتياب الأكسيولوجية) مدى تهافت مبدأ التخطيء الذي يعتقد بعبثية كل محاولة لتأسيس صلاحية كونية انطلاقًا من العقل، لأن الذي يرفض مبدأ الكونية "لا يمكنه أن يرفض افتراضه (بشكل متناقض) الذي لا ينبني سوى على صلاحية القواعد المنطقية الضرورية لفهم الحجاج الذي يقوم مقام النفي". بمعنى أن عملية المشاركة في حجاج ما تلزم بذاتها القبول بصلاحية حد أدنى من القواعد التي لا تقبل الدحض، الشيء الذي لا يتوافق مع مبدأ التخطيء. بل حتى لو رفض المرتاب إتيقا المناقشة فإنه لا يستطيع نفي أنه يتقاسم "شكلًا من الحياة السوسيو- ثقافية، وأنه قد تربى في سياقات حيث يمارس نشاطًا تواصليًّا". يمكنه أن يجحد بالإتيقا، لكن لن يتمكن من نكران الأخلاقية الاجتماعية الخاصة بالعلاقات المعيشة، فأن ينفيها معناه "أنه يهرب نحو الانتحار أو الحمق".

الخلاصة هي أن تفنيد مبدأ الكونية نفسه مبدأ كوني، أي أن هناك إحساسا بمطلب الكونية على شكل «حالة ثاوية في جميع الافتراضات المسبقة للحجاج». لكن أليس في ذلك مصادرة على المطلوب، لأن قبول الحجة العقلية وصبغها بصبغة الكونية ذاته يحتاج إلى حجة أخرى هي حجة الكونية التي تتطلب بذاتها حجة عقلية؟ كما أنه من المشروع أن نتساءل عن سبب شرعنة السلطة التي نمنحها للحجاج العقلي الكوني بنفس الشكل الذي به نحاول استنباط مصدر سلطة السلطة، «فمحاولات شرعنة السلطة تقود إلى حلقة مفرغة (لدي سلطة عليك لأنك تسمح لي بها)، إلى مصادرة على المطلوب (الترخيص يرخص للسلطة)، بالتالي إلى مبدأ التقهقر اللانهائي (مسموح لي من طرف زيد الذي يرخص له عمرو)، فالرب، الحياة، الإنسانية... إلخ اختارتني وعينتني لممارسة هذه السلطة، أنا وحدي الشاهد على هذا الإلهام (الوحي). هكذا، فحجتي على كونية حجتي هو أن الإنسانية، والعقل، والوعي أو الضمير الكوني... هي من منحني السلطة على كونيتها، لكن لا تملك هذه الإنسانية، العقل... من سلطة إلا لأني أنا من متَّعها بها، فيكون بذلك سبب حجتي ومصدرها أنا نفسي.

لكن ليس نقد ليوتار لهابرماس دومًا بلا قيمة، لأن الثاني ينسى أحيانًا أن هذا التواصل المثالي مجرد وهم ويعالجه وكأنه واقع امبيريقي، مثلما انتبهت ستويرمان، وذلك من دون الاعتراف بالتمايزات بين الذوات المتخاطبة قبل التفاهم وإخضاع إخضاع كل الممارسات والأنشطة الاجتماعية

لنفس الغاية (تحقيق التوافق والتفاهم). إن ما بعد الحداثة لم تجلب معها اكتشاف الخصوصيات الفردية ودحض الكونيات في عالم من القيم النسبية فحسب، لكنها أثبتت أن عالم اللغة هو علاقات تنازعية حيث تتنافس الهويات. من هنا تبرز قيمة الاعتراف بالغيرية الراديكالية للآخر في مقابل مشروع الحداثة الذي يركز أكثر على الأبعاد العقلانية والاتيقية في اللغة.

حنه آراندت؛
أخلاقُ المسّؤولية ومأزقُ الشرّ

الدكتور نبيل فازيو

. أستاذ بجامعة الحسن الثاني – المغرب

نقرأ لحنة آرانـدت في مراجعتها لكتاب دونيس دي روجمون [Denis de Rougemont] **حصّة الشيطان** قولها؛ "والواقعُ هو أنَّ ’النازيين أناسٌ مثلنا‘، والكابوس أنهم أروْنا وبرهنوا [على] ما يمكن للإنسان فعله. بكلمات أخرى؛ إنَّ معضلة الشرّ سوف تكون المسألة الأساسية للحياة الثقافية الأوروبية خلال مرحلة ما بعد الحرب، تماماً كما أنَّ الموت صار المعضلة الأساسية بعد الحرب الأخيرة. ويعرف روجمون أنَّ نسبة كلّ الشرّور أو الشرّ كشرٍ إلى أي منظومة اجتماعية أو إلى مجتمع معينٍ كمجتمع إنما [هو] ’هروب من الواقع‘. لكنه بدلاً من أن يواجه نغمة قدرة الإنسان الأصيلة على اقتراف الشرّ وتحليل طبيعة الإنسان، ها نحن نراه في المقابل

يغامر بالطيران بعيداً من الواقع ويكتب عن طبيعة الشيطان رغم كلّ الجدليات، متهرباً من الحديث عن مسؤولية الإنسان عن كلّ أفعاله". تعي آراندت أنّ التفكير في الشرّ وفي ما يترتب عنه من أسئلة ليس مجرَّد ترفٍ فكريٍ بالنسبة إلى الفلسفة اليوم، بل إنَّ مُهمَّة الفكر، بعد حدث التوتاليتارية، باتت تكمنُ في فهم الوضع الإنساني على ضوء هذه التجربة، وتفهم هذه الأخيرة إن نحن توخينا الدقة أكثر. قد لا يعني التفهم، هنا، التماسَ أعذار لإضفاء المشروعية على أفعال عرَّت على الوجه المتوحش من وجودنا الإنساني؛ أي عن "العدوان والظمأ إلى السلطة". كما لا يعني التفهمُ موقعة التوتاليتاريا في السياق التاريخي والاجتماعي فقط، وإنما، أساساً، النظر إلى الشرّ المتولد عنها من حيث هو إمكانية من إمكانيات الشرّط الإنساني. لذلك تنبِهُنا آراندت إلى أنَّ النازيين لم يكونوا إلا بشراً مثلنا، لكنهم كشفوا عن قدرة الإنسان على الذهاب بعيداً في إتْيَان فِعْل الشرّ إلى حدٍّ قد يفجع فيه المؤمنون بإيجابية الطبيعة البشرية. يمكن القول إن الشرّ ليس أمراً طارئا على الوجود الإنساني، ولا هو قدرٌ يمكن للاهوت أن يفسره، وإنما هو احتمالٌ من احتمالات الإنسان وطبيعته البشرية الهشَّة. تصف آراندت مقاربة دونيس دو روجمون لمشكلة الشرّ بأنها "طيرانٌ عن الواقع"؛ واقع الحياة الإنسانية والشرّوط المحددة لها، لذلك أرادت لمقاربتها لهذه المشكّلة أن تكون فهماً لأسبابها العميقة المتجذرة في الوجود الإنساني عامة، وفي قدرتنا على التفكير على وجه التحديد.

لا حاجة بنا إلى التذكير بأن الحدث التوتاليتاري يبقى في جملة الأسباب التي حملت كثيراً من الفلاسفة المعاصرين على استشكّال مفهوم الشرّ. غير أنه مثل، بالنسبة إلى آراندت، مناسبةً لمراجعة التصوّر الفلسفي الغربي لمفهوم الفكر نفسه، من خلال ربطه بقدرة الإنسان على إتيان الفعل الشرّير وما يطرحه ذلك من أسئلة تتعلَّق بمدى إمكانية الثقة في الطبيعة الإنسانية بعد حدث التوتاليتاريا الذي كان محاولة لتجسيد الجحيم في الحياة الإنسانية. تقول آراندت، في معرض ردِّها على نقد إيريك فيغلن لتوصيفها لمعتقلات الموت التوتاليتارية بالجحيم، ما يلي: "وعندما استعلمتُ صورةَ الجحيم، لم أعنِ هذا استعارياً بل حرفياً، إذ يبدو واضحاً إلى حدٍّ ما أنَّ البشر الذين فقدوا إيمانهم بالجنة لن يكونوا قادرين على أن يؤسسوها على الأرض. لكن ليس من المؤكد كذلك أنَّ الذين فقدوا إيمانهم بالجحيم كمكانٍ من أماكن الآخرة قد لا يكونون راغبين في أن يؤسسوا على الأرض محاكاة دقيقة لما يؤمنُ به الناس عن الجحيم وقد لا يكونون قادرين على ذلك. في هذا المعنى، أعتقد بأنَّ وصف المعسكرات بأنها جهنم على الأرض هو أكثر 'موضوعية'، أي أكثر ملاءمة لجوهر هذه المُعسكرات".

وراءَ مشاهد التعذيب الفريدة في قسوتها التي ابتكرتها الأنظمة التوتاليتارية، توجد رغبة خفيَّة في "إقامة جهنم على الأرض"، وإشارةُ آراندت إلى اقتران ذلكَ بفُقدان الإيمان بالجنة تبقى جدّ معبرة عن تزامن انسحاب "الإيمان" الديني من مشهد الأحداث، وتصاعد مظاهر الشرّ السياسي.

قد تبدو تلكَ الرغبةُ عبثيَّةً يعسُر إيجادُ مسوِّغ لها، غيرَ أنّ ما يعنينا منها كشفُها عن الجانب اللامعقول في أفعال القتْل التي مورِست على ذوات فاقدة للقدرة على المُقاومة، وهذا ما يُفسر، كذلك، ما رصدته الفَيْلَسُوفَة من غياب لأبسط شعورٍ بالندم عند المجرمين والجلادين. ذلك أنَّ "الغياب الكامل للندم حتى البدائي من جانب الجلادين بعد انتهاء الحرب، عندما أمكن لبادرة على الاتهام الذاتي أن تكون مفيدة في المحكمة، إلى جانب التأكيدات المتكررة باستمرار بأنَّ المسؤولية عن الجرائم تقع على عاتق بعض السلطات العليا، يشير على ما يبدو إلى أنَّ الخشية من المسؤولية ليست أقوى من الضمير فحسب بل حتى أقوى في ظروف محددة من الخشية من الموت". يذكرنا حديثُ آراندت عن فُقدان الشعور بالندم عند الجلادين، بما انتبهت إليه من فقدان إيخمان القدرة على التفكير والحكم وسقوطه ضحيَّة عبثية الشرّ. بيد أنَّ الثابت في الحالتيْن معاً أن جميع المعنيين بهذه الجرائم تهربوا من المسؤولية التي بدت، في نظر آراندت، أثقل من الخوف من الموت نفسه. لم يكن المجرمون، إذن، كائنات غير إنسانية، وإنما هوى بهم وثوقهم الأعمى بالطبيعة الإنسانية- في عقلها ومنطقها القائم على الحساب المنطقي واليقين الصوري- في مغبَّة فُقدان ضروبٍ ثلاثة من الشعور تبقى أساسية بالنسبة إلى عيشنا المشترك؛ فُقدان القدرة على الحكم، والشعور بالندم؛ وحسّ المسؤولية. وسنرى كيف مثَّل هذا الفقدان أساس هيمنة الشرّ العبثي على الفعل السياسي في الأزمة المعاصرة التي شهدت انبثاق ما

أسمته الفَيْلَسُوفَة "الشرّ".

ما الذي يعنيه استشكّال مفهوم الفكر في سياق تاريخي يهيمن فيه هاجس الشرّ على الوعي الإنساني؟ وبأي معنى يكون التفكير في الفكر، من جديد، مدخلاً إلى فهم الشرّ وتبين معالم سبل الإفلات من سطوته؟

ليس سؤال الفكر غريباً عن التقليد الفلسفي الذي ترعرعت فيه آراندت؛ فكتابات هايدغر تعجُّ بمحاولاتٍ عدَّة لشق دروب جديدة صوب "حقيقة" الفكر. وعندما صدع هذا الفيلسوفُ بتنبيهه إلى ضرورة تعبيد الطريق لاحتضان فكر "الوجود" واستقباله، باعتباره بديلا لا محيد عنه لتجاوز الميتافيزيقا وطريقة تفكيرها في الوجود، فإنَّ دعوته تلكَ قامت على تسليمٍ مسبقٍ بانحسار الفلسفة وتماهيها مع الميتافيزيقا نفسها، بما أتاحه ذلك من حديث مشروع عن نهاية الفلسفة وبداية التفكير.

هيمنت فكرة الموت على الفكر الفلسفي المعاصر، مترجمةً بذلك المنْزع العدمي الذي اتخَذ من أُفول معنى الحياة واندثار الحضارة عنوانه البارز، وآراندت نفسها لم تفصل تصاعد المدّ التوتاليتاري والنازي عن هذه العدمية التي أتت على عفوية الشرّط الإنساني وإيجابيته. شددت الفَيْلَسُوفَة، في أكثر من مناسبة، على جدَّة الواقع التوتاليتاري، وعلى ما قادَ إليه من خلخلة أُسس الشرّط الإنساني. وقد استدعى ذلك التفكير في نموذج جديد للفكر قادر على تجاوز معاطب التفكير الفلسفي الكلاسيكي، ومن شأنه أن يفيدنا في فهم الواقع الجديد وتجاوزه بدلاً من ترويضنا على التأقلم مع عالمه المتصحر. انتبهت الفَيْلَسُوفَة، في غمار انشغالها بمحاكمة إيخمان، إلى خطوة الفكر، أو إلى خطورة "غيابه" إن نحن توخينا الدقة أكثر. وهي ترصد هذه الظاهرة باعتبارها الرحم الحاضنة للشرّ، بعيداً عن كلّ تفكير ميتافيزيقي في أصلِه المُطلقِ المتجذر في الطبيعة الإنسانية. لذلك يتساوقُ في خِطابها الحديثُ عن الشرّ العبثي مع التفكير في ظاهرة العوَز إلى الفكر، التي تبقى واحدةً من العلامة الفارقة على أزمة الإنسان الحديث. لا يبدو، في نظر هذه الفَيْلَسُوفَة، أنَّ الفكرَ الفلسفي قادرٌ على حلّ مشكّلة غياب الفكر، وهو بذلك يقف عاجزاً أمام ما يترتب عنها من نتائج. وما إسهابها في البحث عن تصورٍ جديدٍ للفكر سوى تعبير عن اقتناعها بانحسار الفكر الفلسفي وعجزه عن فهم ظاهرة الشرّ العبثي. ليس الشرّ مجرد عطبٍ في الطبيعة الإنسانية، ولا هو نزوع متأصل فيها؛ بل ولا يمكن تفسيره سيكولوجياً

فقط، ولا الاكتفاء بتفهم العوامل الاجتماعية التي جعلت من الفعل الشرّير أمراً مُمكن الوقوعِ. إنَّ الشرّ العبثي، الذي يَجُبُّ في قاموس آراندت الشرّ الجذري، نتيجةٌ مباشرةٌ لغياب الفكر من حيث هو حوارٌ داخليٌّ وإنصاتٌ للذات. وهو يعبّر، بذلك، عن فقدان الثقة في قدرة الشرّط الإنساني على ضمان أسباب العيش المشترك بين الناس، بما يعنيه ذلك من اندثار الشرّط السياسي لوجودنا الإنساني.

واضحٌ ممَّا تقدم أنَّ مُقاربة آراندت لمشكّلة عبثية الشرّ اقتضت الانطلاق من مسلمة أساسية؛ وجود علاقة قوية، إن لم نقل سببية، بين غياب الفكر واقتراف الفعل الشرّير. لذلك ينبغي الانطلاق من تحْلِيل هذه العلاقة، قبل المُضِي في بيان تجليات ظاهرة الشرّ العبثي. ما الذي يعنيه الفكر؟ وبأي معنى يكون غيابه سببا للشر العبثي؟ وأي معنى يتبقى للمسؤولية في ظل سطوة هذا الضرب من الشرّ على العالم وأحداثه؟

أولاً: في معنى الفكر:

للتفكير في حقيقة الفكر ومفهومه تاريخٌ على صلةٍ وثيقةٍ بتاريخ الفلسفة نفسه، يشهد عليها الحضور الفريد للمفهوم في أعمال هايدغر. لذلك لم يكن صدفةً أن تعرج آرندت على تقييم مساهمة الفلاسفة في بلورة مفهوم الفكر وهي على أعتاب التفكير في معنى الفكر ودلالاته ومفارقاته في لحظة عودتها إلى "الحياة التأملية" في آخر ما ألفته من أعمال. لم يكن مصنفها العمدة في هذا الباب؛ **حياة الروح**، المناسبة الوحيدة التي اهتمت فيها بتقييم التراث الفلسفي، ولا كان المقامَ الوحيد الذي حضر فيه اهتمامُها بسؤال الفكر؛ إذ يغلب على الظن أن جل ما بسطت القول فيه في هذا المصنف إنما جاء تعميقاً وتدقيقاً لأفكارٍ قدمتها في محاضرتها الشهيرة لسنة 1954، والتي يمكن القولُ إنها نقلت مقاربتها من مستوى نقد النظام الشمولي إلى آخرَ يتعلّق بإنجاز قراءة ظاهراتية للشرط الإنساني. ترصد آراندت، في سياق تحليلها لحياة الروح، أنشطةً ذهنيةً تمثّل بالنسبة إلى الحياة التأملية ما يمثله الفعلُ والعملُ (الأثر) والشغل بالنسبة إلى الحياة العَمَلِيَة. تنظر الفَيْلَسُوفَة إلى هذه الأنشطة باعتبارها "الأنشطة الذهنية القاعدية الثلاثة؛ بحيثُ لا يمكن استنباط أحدها من الآخر"، لأنها غالباً ما تشتغلُ في إطار نوعٍ من الهدوء المرتبط بغياب تأثير الانفعالات فيها، ولأنها مستقلةٌ في نظرها عن بعضها رغم صدورها عن ذات إنسانية واحدة.

ظلَّ هذا الأمر يطرح جملةً من المفارقات النابعة من العلاقة الإشكالية التي تجمع بين تلك الأنشطة؛ من قَبِيلِ فَشَل العقل في امتلاك الإرادة والتحكم فيها. وقد حمل ذلك الكثيرَ من الفلاسفة على الاعتقاد بوجود وحدةٍ حاكمةٍ لهذه الأنشطة، وهذا ما رفضته آراندت بأن رأت فيه مجرد تعبيرٍ عن نزعةٍ إسميةٍ تعمل على ردّ الاختلاف إلى الوحدة، دون احتفال بالتمايزات القائمة بين تلك الأنشطة. إن الفكر نشاطٌ أصيل محدد لحياة التأمل يعسُرُ اختزالُه في رؤية أداتية تصيِّره مجرَّدَ قمعٍ مزمنٍ للرغبات، وهو بذلك تعبيرٌ عن حاجةٍ أصيلةٍ تضرب بجذورها في عمق حياة الروح، أي في ما سمَّاهُ كانط "حاجة العقل" التي تبقى الجواب الوحيد عن سؤال الأسباب التي تحملنا على التفكير في نظر آرندت. هكذا تنتقل هذه الفَيْلَسُوفَة في مقاربتها للفكر من التساؤل عن ماهيته وحقيقته إلى التفكير في طبيعة الفراغ أو العوَز الذي يقف وراء إعمالنا لملكة التفكير، الأمر الذي سيدفع بمقاربتها صوب أُفُق الذات المفكرة للوقوف على علاقة الفكر بالفراغ الذهني الذي يحركه.

تستعيضُ آراندت عن سؤال التقليدي؛ "ما الفكر؟" بآخرَ، بدا لها أكثر أهميةً؛ "ما الذي يحملنا على التفكير؟"، وهذا ما يكشِفُ عن وعيها بضرورة الإمْساك بالأسباب التي جعلت الوعي الإنساني ينعكس على ذاته وهو في مضمار البحث عن سبب وجوده. كما أننا نجدُ في إبدالها ذاكَ إعمالاً للسؤال عينه الذي وظّفه هايدغر في تحليله لمعنى الفكر. على أن آراندت

لم تذهب، خلافا لأستاذها، إلى حدِّ القول "إنَّ ما يحملنا على التفكير في زمننا هذا هو أننا لم نبدأ التفكير بعد"، واعتبرت، في مقابل ذلك، أنَّ "قلةً قليلةً فقط من المفكرين هي التي تخبرنا بما الذي يحملها على التفكير، وأنَّ بعضاً قليلاً منها هو الذي يُعنى بوصف وفحص تجربته في التفكير". يعني هذا القولُ، أوَّلاً، أنَّ منطلق آراندت في استشكّال فعل التفكير هو النظر إليه كنشاطٍ متأصل في الشرّط الإنساني، بدلا من البحث عن جوهر يربطه بنموذج منتظر ينبغي علينا التحضر له [فكر الوجود]؛ كما يعني ذلك، ثانياً، ضرورة ربط الفكر بحياة صاحبه ومساراتها، وهذا ما يتيح لنا إمكانية فهم الفكر من حيث هو تجربة معيشة تدل على شخصية صاحبها وحياته. من هنا كان من الضروري، بالنسبة إلى آراندت، أن تستشكّل مفهوم الفكر على ضوء نماذج لمفكرين تساءلوا بدورهم عَمَّا يعنيه فعل التفكير من حيث هو نشاطٌ ينخرط في العالم ويشق دروبا في مجال العيش المشترك. ولعلَّ سقراط يبقى المثال الأظهر في هذا الباب؛ فهو لم يكتفِ بالحديث عن الفكر بلْ كانَ في زمْرة أولئك الذين تساءلوا عن معنى أن يمارسوا فعل التفكير، ولم ين يصفُ تجربته الخاصة كمفكر.

لا تتردد آراندت في الاتكاء على هذه التجربة من أجل الاهتداء إلى المكانة التي يشغلها الفكر ضمن منظومة العناصر المكونة للحياة التأملية، باعتباره النشاط الذهني الذي **يحمل غايته ومعناه في ذاته**، فهو يعبر عن عَوَزٍ ونزوعٍ فطريٍ لا يمكن ملءُ فراغه إلا بالفكر نفسه، ولعل هذا هو

ما يفسر خُضُوعَ الفِكرِ لسلطة الزمن وتغيره طالما أنَّ "الحاجة إلى الفكر لا يمكن إشباعها إلا بفعل التفكير، ولا يمكن للأفكار التي كانت عندي بالأمس أن تشبع اليوم هذه الحاجة إلا إن أنا أعدت التفكير فيها من جديد". إنَّ هذه العلاقة بالزمن هي التي تجعلُ سؤال الفكر مطابقاً لسؤال الحياة. يزيدُ من كثافة هذا التأكيد أنَّ الفكرَ، شأنه في ذلك شأن غيره من أنشطة الروح، يترجم التعددية التي تتسم بها الحياة السياسية. لذلك ترفض آراندت التصوّر الأداتي الذي ما انفك يختزله في دور عقلِ الانفعالات والمشاعر والرغبات، ولا ترى فيه إلاَّ تعبيراً عن رغبةٍ في إخفاء حالة "السكون" التي تميِّز النفس والانفعالات، وذلك بالمطابقة بينها وبين خصائص الفكر.

يقتضي فهم حقيقة الفكر تمييزه عن النفس، وربطه بالحياة الإنسانية العَمَلِيَة، "فلمَّا كانت التعددية، تقول فيلسوفتنا، شرطاً من الشرّوط الجوهرية لحياة الإنسان في الأرض، على نحوٍ ذهب فيه الرومان إلى المطابقة بين أن يكون المرء متواجداً مع الناس وأن يكون حياً وواعياً بواقع العالم وواقعه هو كذلك، وعلى نحوٍ اعتبروا فيه الإعراض عن التواجد مع الآخرين مرادفاً للموت، فإن ما يسم حياة الروح هو [الجمع بين] أن يكون المرء وحيداً وأن يربط علاقة بذاته". واضحٌ أننا أمام محاولة للكشف عن التعددية المحايثة لفعل التفكير؛ فلا تفكير إلا مع الآخر، حتى لو كان هذا الآخر هو الذات عينها. ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذا الشرّط الحواري للفكر تبين لنا

مضمونه السياسي بوضوح؛ فليست تعددية فعل التفكير سوى تعبيرٍ عن الشرّط السياسي للإنسان من حيث هو كائن متعدد.

هكذا تكشفُ آراندت عن أبرز ما يمتاز به الفكر عن غيره من الأنشطة الذهنية الأخرى؛ قدرتُه على خلق حوارٍ داخلي مع نفسه يفتح أمام الوجود الإنساني إمكانية اكتشاف التعددية التي تسكنه. تكمنُ قيمة هذا الحوار الذاتي في قدرته على كسر صمت الوحدة والعزلة؛ إذ سرعان ما ننتبه إلى أن فكرة الوحدة نفسها ليست إلا خطأ ينجم عن عدم انتباهنا إلى التعددية التي تسكننا، وهو ما يجعل حياة الروح برمتها حياةً غير صامتةٍ رغم مفارقتها لعالم المظاهر والنشاط. فوحده استحضار هذا الحوار يمكننا من فهم سبب ربط هذه الفَيْلَسُوفَة مسألة الشرّ الجذري بغياب الفكر، إذ إنَّ الشرّ تعبير عن هذا العوز الكلي إلى الفكر كملكة تسعفنا بإمكانيات ذاتية للحوار مع الذات، الشيء الذي يعني أنه انعدام للشعور بالتعددية والاختلاف. لذلك لا يجب أن نرى في حديثها عن غياب الفكر حديثاً عن ظاهرة فريدة أو عجيبة لا تطال إلا قلةً قليلةً من الناس، بل إنها ترى فيه استعداداً لدى كل شخص، وخطرا يتهدد كل إنسانٍ بأن يحرمه من القدرة على الحوار مع نفسه.

إنَّ رصد هذا الطابع العام لظاهرة غياب الفكر هو ما دفع آراندت إلى الانطلاق في تحليلها لماهيته من استحضار نموذج الإنسان العادي الذي

لا يرى في نفسه استثناءً؛ فهي لم تستدعِ نموذج القائد السياسي ولا الفيلسوف المتخصص، بل نموذج سقراط الذي اعتبر نفسه إنساناً عادياً يتقدم إلى مشهد العيش المشترك في صورة مواطن كغيره من المواطنين رغم هوسه بحسّ التساؤل والنقد. شكّل سقراط مثال المفكر المتحاور مع نفسه ومع غيره دائماً، لأنه كان مواطنا قبل أي شيء آخر. كما أنه كان على وعيٍ بالحاجة المستمرة إلى الفكر والحوار، نظراً إلى دورهما في إخراج الناس من حالة الغفلة التي تفقد حياتهم معناها وتزج بهم في أتون اللامعنى. نقرأ لآراندت في هذا المعرض قولها: "لقد كان سقراط على درايةٍ بالكيفية التي يوقِظُ بها المواطنين 'الذين لولاه لغطُّوا في نومهم إلى آخر حياتهم'، على الأقل إلى أن يوقظهم شخص آخر من جديد. لماذا يوقظهم إذن؟ من أجل التفكير وفحص بعض الأسئلة، وهو نشاط من دونه لا تغدو الحياة شيئاً عديم الأهمية فقط، بل إن وجودها ينهارُ هو الآخر". ليس الفكر، وفق هذا المنظور، نشاطاً يستهدفُ غايةً ذاتيةً أو شخصيةً فقط، بقدر ما إنه خروج عن نطاق الأنا المفكرة لتأدية وظيفة "عمومية" أو "سياسية" إن شئنا الدقة أكثر. بيدَ أن لَهَثَه وراء هذه الغاية لا يسقطه في إنكار الذات وكينونتها لانصهار في العمومية. "لقد آمن سقراط، تقولُ الفَيْلَسُوفَة، بإمكانية تعليم الناس كيف يفكرون؛ كيف يتحاورون مع أنفسهم، خلافاً لصناعة الخطابة التي تسعى إلى الإقناع، ولطموح الحكيم الذي يرغب في تحديد ما نفكر فيه وكيفية تعلمه". في الحوار السقراطي يتماهى الفكر والحوار مع الذات

في لحظة عزلة وانقطاع عن الآخرين، فتغيب الوحدة في عز حضورها، لتمسي منطلقاً لكل إبداعٍ ممكنٍ.

عمدتْ آراندت إلى تعميم خاصيةِ الحوارية هذه على الإرادة والحكم، مُعتدَّةً في ذلك بخاصية الانعكاس التي تميز هذه الأنشطة. فكما أنَّ حوارية الفكر لا تدرك إلاَّ إثناء لحظة انعكاسه على ذاته ليغدوَ حواراً داخلياً، فإنه يعبر عن قدرة الروح على استحضار ما هو غائبٌ؛ أي ما لا يحضر أمام القدرات الحسية فيغيبُ معناه عن الذهن بالضرورة، حيث "يرتكز كل فعل ذهني على ما يمتلكه الذهنُ من قدرة على استحضار ما هو غائبٌ عن الحواس". تعنينا هذه القدرة من حيث علاقتُها بمسألة الزمن؛ إذ يدرك الذهن امتداداه في الزمن من خلال توظيف ملكات تنفتح على الزمن الحاضر والماضي والمستقبل، من قبيل ملكات المخيلة والذاكرة والإرادة. إنَّ عملية استحضار المظهر الغائب عن الذهن هي محاولة استدعاء تجربة ماضية وجعلها تحضر فيه، وهذا هو الدور الذي تنهَض به المُخيّلة حسب التعريف الكانطي لها؛ فهي تعملُ على تحويل أحداث الحياة المعيشة إلى أفكار، وهي من هذه الجهة النشاط المسؤول عن تهيئ وتحضير مواضيع الفكر التي يشتغل عليها فِعْلُ التفكير. والملاحظة عينها تنسحبُ على الذاكرة بحسبانها خزاناً لأحداثٍ مضتْ ويمكن استدعاؤها للحضور بين فينة وأخرى. إنها، من هذا المنظور، ملكةٌ تمدنا بالقدرة على الانتباه إلى حضور الماضي فينا. في مقابل ذلك، تعمد الإرادةُ إلى استباق الحاضر من خلال تعديه إلى

احتمالات المستقبل.

هكذا يكون غياب المعنى عن الحواس، ونهوض مختلف الأنشطة الذهنية بمهمة استحضاره، وكذا نزوعِ الفكر إلى عملية التعميم ومجاوزة الوضعيات الجزئية، من الأسباب التي لفتت انتباه آراندت إلى علاقة الفكر بالزمن، وقد عبرت هذه العلاقة عن نفسها في صورة تساؤلٍ عن معنى الوجود الإنساني وهو يدخل أفق التناهي والموت وقدرة الفكر على تملُّكِ ذلك المعنى. إنَّ إدراكَ هذه العلاقة القلقة التي ما فتئت تربطُ الفكر بالزمن هو الذي حمل آراندت على إظهار الدور الكبير الذي لعبه الانتباه إلى فكرة التناهي في بلورة تمثلنا لمهمة الفكر، وهي ملاحظةٌ تنطبق، أولاً، على الفكر الفلسفي الذي كان على صلة وثيقة بفكرة الموت، قبل أن تنسحب، ثانياً، على فكرة التاريخ التي خرجت من جوف التفكير في التناهي كما لاحظت هذه الفَيْلَسُوفَة.

لا يعني هذا التقاطع القائم بين الأنشطة الذهنية الأساسية إمكانية ردّ بعضها إلى الآخر أو المماهاة بينها؛ فالفكر يمتاز بقدرته على التبرم من عالم المظاهر واتخاذ مسافة من موضوعاته، في حين يمثل العالم الحسي ضمانة لاشتغال ملكة الحكم والإرادة معاً. للفكر أن ينفصل عن عالم المظاهر لأنه عالم الحسّ المشترك حيث يمارس الناس أفعالهم وحياتهم اليومية؛ إنه عالم الفاعلين (Les acteurs)، أما عالم الفيلسوف فهو عالم

المَتَفَرِجِ/المشاهد (Le spectateur) القادرِ على إدراك معنى ما يقوم به الفاعلون من خلال تعليق حُكمه واتخاذ مسافة من الأحداث، عوض الانخراط فيها والسير في دربها. لذلك كانت تجربةُ الفكر هجرةً لعالم الفاعلين وتدرباً على الموت كما قال أفلاطون. أقْدَمَ هذا الأخير على قلب عالم هوميروس بأن نصَّب عالم الروح في مقام العالم الحقيقي، وأنزل عالم الجسد منزلة العالم المزيف، وهو ما جعل من الفكر قدرة على الانسحاب من عالم الكهف (عالم الحسّ المشترك)؛ فليس الموت، الذي ينبغي أن تدربنا الفلسفة عليه، إلا كناية على لعبة الانسحاب من عالم المظاهر. بيد أنَّ تواري الفكر لا يعني أبداً صيرورته إلى جوهرٍ ثابتٍ لا يخضع لمنطق التغيُّر؛ فمن سِماته الأساسية أن يخوض عملية هدمٍ ذاتيةٍ باستمرارٍ حملت آراندت على تشبيه اشتغاله بعمل بينيلوبي التي تحل في الليل ما نسجته يداها من ثَوْبٍ في النهار.

يمكن أنْ نستنتج من هذه المعطيات أنَّ الفكرَ، بالنسبة إلى آراندت، لا يمثل فقط جوهر "حياة الروح" بقدر ما يعبر عن النشاط الذهني الأهم والأرقى من بين الأنشطة الأخرى، لأن غيابه سرعان ما يجر المرء إلى فقدان ملكات أخرى على علاقةٍ مباشرةٍ بحياته العَمَلِيَة، وقدرته على الفعل واتخاذ القرار. ويبدو أنَّ مردَّ ذلك إلى الخصائص التي يمتازُ بها الفِكْرُ عن غيْره من أنشطة الروح؛ فهو نشاطٌ قادرٌ على اتخاذ مسافةٍ من عالم المظاهر والانسحاب منه قصد إدراك معناه وحقيقته؛ كما أنه في عملية تقويضٍ

ذاتي لا تنقطع أبداً؛ أضف إلى ذلك طابعه الانعكاسي الذي يسعفه بإدراك استقلاليته عن عالم النشاط والفعل، فيمسي من الممكن تمثله كنشاطٍ محضٍ؛ هذا علاوةً على كونه سيرورةً دائمةً لا تنقطع، من دونها يتعذر الوعي بوجود غيره من الأنشطة الذهنية الأخرى، وتكشف عن فعالية الروح وديناميةِ أنشطتها.

على أنَّ هذه المكانة الفريدة ليست تعبيراً عن رغبةٍ في ردّ الاعتبار إلى الفكر على منوال ما قامتْ به الفلسفات العقلانية عامة والحديثةُ منها على وجه الخصوص، بل إنَّ الفكرَ يقدم نفسه، هنا، كترجمةٍ لسيرورة الحياة الإنسانية وعفويتها، كما أنه يُجسِّد التعددية التي أُنشِئَتْ على أساسِها. لذلك كانت تجربة الفكر الحوارية في جملة الروافد الأولى التي تنهل منها الحياة الإنسانية وعيها بكينونتها السياسية. يتضح هذا من قدرة الفكر على ضمان "واقعية العالم" من خلال **القصدية** التي تسعفه بالتمييز بين عالم الوهم وعالم الواقع في نظر آراندت؛ كما يتجلى ذلك في تجربة التعددية التي أتت خاصية الحوارية تعبر عنها، والتي تحول دون السقوط في حالة العزلة والوحدة المُطلقة. لقد سبق لميرلوبونتي أن نبَّه إلى ارتباط تجربة العُزلة بشرط الغفلة وغياب الوعي بالقدرة على محاورة الذات، الأمر الذي يقود، حتماً، إلى فُقدان القدرة على الحكم بحسبانه نتيجة مباشرة لملكة الحوار مع الذات. كما تتبدى الطبيعة السياسية للفكر في قدرته على التعميم والانفتاح على ما هو عام ومشترك، إنه مجاوزةٌ مستمرةٌ لما هو فردي وشخصي.

غير أنَّ إظهار هذا الجانب المهم من الفكر لا ينبغي أن يحجب عنا خطورته؛ فبقدر ما هو شرطٌ ضروري لوعينا بحالتنا السياسية، فإنَّ غيابه قد يعني اندثار الشرّط الإنساني وتعذر العيش المشترك.

ثانياً: المسؤوليةُ والشرّ: في خطورة الفكر:

عديدةٌ هي الأَسْبَابُ التي تُفسِّر اهتِمامَ آراندت بمُشْكّلة المَسؤولية، وهي المشكّلةُ التي تقعُ بين الأخلاقي والسياسي في تفكيرها الفلسفي؛ يأتي على رأس تلك الأسباب اقترانُ فكرة المسؤولية بالشرّط الإنساني المنفتح على التعهُّد وتحمل مسؤولية العيش المشترك، وكذا اهتمامُها بالمحاكمات السياسية التي عقبت نهاية الحرب العالمية الثانية، وما طرحته من معضلاتٍ أخلاقية وسياسية سرعانَ ما جرَّت مفهومَ المسؤولية إلى المُساءلة والنقد. في هذا المقام تأتي العناية الكبرى التي أحاطت بها مُحاكمة إيخمان في القدس، والتي انتبهت- في أعقابها- إلى خطورة غياب التفكير وتعطُّل ملكة الحُكم في مجال الشؤون الإنسانية. وإذا كانَ هَوسُ آراندت بمشكّلة الشرّ قد كشفَ عن نفسه منذ كتابها **أصول التوتاليتاريا**، الذي لم تفصل فيه تصاعد النظام التوتاليتاري عن ظاهرة الشرّ الجذري [الراديكالي]، فإن حدث حضورها محاكمة إيخمان، وكتابة تقرير مُسهب عنها، كانت لحظةً مفصلية في مسار تصورها لمفهوم الشرّ، عندما حملها على التخلي عن البحث عن أصل مُطْلَق للشرّ وربطه، بدلا من ذلك، بالعوز إلى الفكر وغياب القدرة على الحكم،

الأمر الذي جعلها تنظر إلى الشرّ من منظور الفكر لا من منظور الأفكار.

أ- سيكون من المفيد أن ننتبه إلى أنَّ كتاب **إيخمان في القدس** كان في أصله تقريراً عن "عبثية الشرّ" كما يوحي بذلك عنوانه الفرعي؛ فهو تقريرٌ عن محاكمةٍ، حاولت من خلاله فهم "واقعة" محدَّدة؛ هي "عبثية الشرّ" التي أعربت عن نفسها في الأفعال المنسوبة إلى إيخمان، كما في الصورة التي رسمها عن نفسه أثناء مُحاكمته. فالأمرُ لا يتعلّق، إذن، بمذهبٍ أو بنظرية، وإنما بـ"واقعة" معينة تمثلت في فقدان القدرة على الحكم كما بينت هي نفسها. هذا هو سياقُ تفكير آراندت في مشكّلة المسؤولية؛ وواضحٌ أنه سياق يتداخل فيه السياسي بالأخلاقي، ويجدُ فيه الفكر السياسي نفسه في مأزق التمييز بين البُعدين في مفهوم المسؤولية؛ هل يُمكن الاكتفاء بالإدانة "القانونية-الشكّلية" لإيخمان، بتسجيل واقعة انتمائه إلى النظام النازي البائد وتنفيذه لأوامر صادرة عن قياداته، أم أنَّ الأمر يتطلب توسيعَ دائرة النظر لبناء فهمٍ أعمقَ لمشكّلة المسؤولية، يلحظُ الاعتبارات الأخلاقية التي من شأنها أن تُسائل المواقع التي نفهم، انطلاقاً منها، مشكّلة المسؤولية نفسها؟! من هنا أمكننا القولُ إنَّ المسؤوليةَ مسألةٌ فرضها التفكير في وضعية مُحددة؛ وضعية ما بعد الحرب العالمية وما تمخض عنها من آلام شكّلَت تحدياً لقدرة الإنسان على الثقة في العيش المشترك، وفي الشرّط الإنساني وفيما يقطعه لنا من وعود. في هذا المقام يصيرُ تفكير آراندت في عبثية الشرّ مدخلاً، من بين مداخل أخرى، لفهمِ علاقة المسؤولية بالحكم على

ضوء هشاشة الطبيعة الإنسانية المهددة دوما بالانزلاق صوْبَ العُنْف والتدْمير.

تقولُ آراندت: "لا توجد أفكارٌ خطيرة، بل إنَّ الخطير هو الفكر نفسه". هناك تمييزٌ ضمني بين الفكر والأفكار في مقاربة هذه الفَيْلَسُوفَة، ويبدو أن هذا التمييز هو أهم مدخل لربط الفكر بالمسؤولية عندها. فمهما بلغت درجةُ العدمية التي يُمكن أن نصف بها أفكاراً ما، ومهما اعتبرناها راديكاليةً قياساً إلى غيرها، فإنَّه يتعذر، حسبَ الفَيْلَسُوفَة، اعتبار الأفكار خطيرةً في حدّ ذاتها. يعني هذا القولُ أنَّ تفسير الفعل الإنساني بالفكرة التي يصدر عنها قد لا يُفيد كثيراً في فهمه، وهذا عينه ما ينطبق على مسألة الشرّ التي كشفتْ، في ذلك الإبان، عن أزمة العيش المشترك. تعبر مشكّلة الشرّ، في نظر آراندت، عن غياب الفكر من حيث هو قدرةٌ على الحكم، وعلى ضوء هذا التعريف يمكن الحديثُ عن خطورة الفكر؛ فإذا كان هذا الأخيرُ منبعاً للحكم والوعي بمسؤوليتنا السياسي والأخلاقية تجاه أفعالنا، فإنَّ غيابه والعوَزَ إليه يهوي بنا في عبثية الشرّ وتفاهاته. ولما كان هذا العوز خطراً يتهدد الشرّط الإنساني، خاصة عندما تفقد الحياة مظاهر جدتها ولاتوقعيتها وتصير حياةً "عاديةً" جداً، فإنَّ عبثية الشرّ تبقى استعداداً محتملاً عند كل إنسان؛ حيث يتعلّق الأمرُ بإمكانية السقوط في لحظة الصمت المطبق وفُقْدان القُدرة على مُحاورة الذات، والتمييز بيْن القيم والمعايير المحددة لمعنى عيشنا المشترك. وهذا ما يطرح أكْثَرَ من سُؤالٍ على تصَوُّرنا لمفهوم

المسؤولية نفسه؛ هل يبقى الإنسان مسؤولاً عن أفعاله عندما يهوي في حالة فقدان القدرة على محاورة الذات؟ هل يتعلَّق الأمر بمسؤولية سياسية أم أخلاقية؟ وما الفرق بين المسؤوليتين؟

ب- من المعلوم أنَّ الفَيْلَسُوفَة فضلت وصفَ حالة إيخمان بأنها حالة "انعدام الحكم" والسقوط في الشرّ الجذري، الذي ستستعيض عنه، فيما بعد، بمفهوم الشرّ العبثي. وبصرف النظر عن الانتقادات التي أثارها توظيفها لمفهوم الشرّ الجذري ذي الأصول الكانطية، فإنَّ ما كان يعنيها من تشخصيها ذاك هو غياب بعد الشخصية عنده؛ ولما كانت حقيقة الشخص تكمن في مسار حياته، وهي بذلك لا تدرك إلا بعد وفاته، فإنَّ الحقيقة تلك كانت شبه غائبة عن حالة إيخمان، وهذا يبقى في جملة الأسباب التي حالت دون تفهمه من طرف قُضاته. لم تر آراندت في إيخمان وحشاً يثير الرعب، بل اعتبرته أقرب إلى "المهرج" الفاقد لأبسط قدرة على الوعي بأفعاله والحكم عليها في كثير من الأحيان؛ فهو، كأي مهرج، يتخذ من التفاهة وجهه الذي يتقدم به إلى مشهد الأحداث؛ تصعب إدانته بقدر ما تستعصي تبرئته، ليصير جزءاً من هذا الواقع الذي يندّ عن الإمساك والفهم. ما الذي يعنيه هذا الأمر بالنسبة إلى تصور الفكر المعاصر لمشكّلة الشرّ؟

يعني، أولاً، أننا بحاجة إلى التخفيف من الهالة الأسطورية التي أحيطت بفكرة الشرّ في حالة إيخمان؛ فهذا الرجل لم يكن يدرك خطورة ما يفعله،

ومن الخطأ تصويره في شاكلة وحشٍ أو مجرمٍ ساديٍّ كان يتلذذ بسفك الدم، خاصة بعد أن أقدم مجرمو الحرب في النظام النازي على محو كثير من الأدلة التي تدينهم؛ "فهو [=إيخمان] لم يكن ماكبث ولا ريتشارد الثالث" على حدّ قولها؛ بل كان رجلاً عادياً فَقَدَ القدرة على التفكير والحُكم. كما يعني ذلك، ثانياً، أنه علينا أن نميِّز بين أن يكون الإنسان شريراً بالطبيعة، وبين حالة غياب القدرة على الحكم والتفكير من حيث هو حوارٌ مع الذات. ليس من الضروري أن تكون طويتنا شريرةً لكي نأتي أفعالاً شريرة. ما ترمي إليه الفَيْلَسُوفَة بهذه السلسلة من التمييزات المفاهيمية هو **إظهار الفرق القائم بين الفعل والفاعل**؛ إذ يُمكن لشخصٍ ذي طبيعة خيِّرة أن يأتي أفعالا شريرة، وهذا ما يخلخل كل الأسس المعيارية التي انبنى عليها فهمُنا للفعل الشرّير كما للعقاب الذي يستحقه مرتكبه. هل ينبغي أن نعاقب الفعل أم الفاعل؟ وهل يكفي هذا التميز لتفهم أفعال النظام التوتاليتاري؟ لقد سبق للفيلسوفة أن أقرت بأن فهم ذلك النظام، أو تفهُّمَه، لا يعني الصفح عن أفعاله التي ارتكبها في حقّ ضحاياه. بيْد أنَّها ذهبت بعيداً، في حالة إيخمان، في تفهم أفعاله على نحو حمل البعض على اتهامها بالدفاع عنه. لا شكّ في أنَّ ما أوعز إلى هؤلاء بمثل هذا الرأي هو لجوؤها إلى مفهوم "عبثية الشرّ" الذي مثَّل نموذجاً تفسيرياً لوضعية إيخمان في تقريرها عن محاكمته؛ فقد رأى فيه البعضُ محاولةً لتبرئة إيخمان ممَّا اقترفه من أفعال، على اعتبار أنَّ المفهوم ذاك يستلزم، بالتبعة، نفيَ كلّ نية لاقتراف

الفعل الشرّير وتحويل الناس إلى ضحايا، وهذا ما لم يكن لينسجم مع الموقف العام من رموز النظام النازي السائد داخل الأوساط الأوربية واليهودية. أمَّا البعض الآخر فقد رأى في توظيف الفَيْلَسُوفَة لذلك المفهوم اعترافاً جهيراً منها بتجذر الشرّ في الطبيعة الإنسانية باعتباره إمكانية من إمكانياتها؛ وكأن إيخمان يسكن كلَّ واحد منا، وأننا نحمل في قرارة أنفسنا إمكانية الإقدام على ما أقدم عليه. وهذا ما يستتبعُ الاعترافَ بأنَّ عبثية الشرّ تجعلُ من فعل القتل مسألة طبيعية من الممكن تسويغها بهشاشة الحالة الإنسانية نفسها. تكمن صعوبة هذه الاعتراضات في قدرتها على إحراج كل محاولة لتفهم "حالة إيخمان"، حيْث يصيرُ التفهم، هنا، قرين التماس الأعذار وتهيئة الظروف للصفح عن الجاني. فهل نفهم من هذا أنَّ التفهم لا يمكنه إلا أن ينفي المسؤولية؟ أين ينتهي التفهم؟ وأين تبدأ المسؤولية؟

كانت آراندت على دراية بمثل هذه الاعتراضات، وقد نبهت، في أكثر من مناسبة، إلى المسؤولية الفردية التي يتحملها إيخمان؛ فوصفه على ضوء مفهومِ "عبثية الشرّ" لا يعني إسقاط ما يتحمله من مسؤولية على الجرائم المنسوبة إليه. غير أن ما يعني آراندت، وبعيداً عن السجال الذي فجَّره كتابُها/تقريرها عن هذا الرجل، هو مفعول المفهوم نفسه؛ فكون الشرّ عبثياً وتافهاً لا يعني أنه خاضعٌ للصدفة، كما أنه لا يستهدفُ أي شكّل من أشكّال الفهم العقلاني للسلوك الإنساني. إنَّ "العبثية" تحيل، هنا، على ارتباط الشرّ

بالتجربة الإنسانية المعيشة التي لا يُمكن إخضاعُها لمنطقٍ قَبْلي يتحكَّم فيها، ولا لقانون يفسر الفعل الإنساني. تتسم العبثية بالتفاهة عينها التي تلم بالحياة الإنسانية عندما تصبح كلُّ تفاصيلها عاديةً ومفتقرة إلى أبسط عناصر الجدَّة والتلقائية واللاتوقع. من هذا المنطلق **تربط آراندت الشرّ بالحياة لتقتلِعَهُ من براثن الهالة الأسطورية التي نسجها عنه الفكرُ الغربيُّ عندما بحث له عن أصل مطلق في الطبيعة البشرية "الشرّيرة"**. لقد كان إيخمان إنساناً عادياً جداً، محكوما بحسه المشترك والمعايير المنتظمة له. لذلك لا ينبغي البحث في طبيعته عن سبب إقدامه على ما فعل، وإنما ينبغي أن نُفكر في ما طرأ على حسِّه المشترك؛ فالمسألة متعلِّقة بتحييد المعايير الأخلاقية والنزول بها إلى مستوى ما هو عاديٌّ يفتقر لقيمة تميزه عن غيره من القيم والمعايير الناظمة للعيش المشترك.

ليس بالعسير أنْ نُدرك الفرق الموجود بين تشخيص آراندت لمفهوم الشرّ في كتابها عن أيخمان، وبين تصورها له في كتابها **أصول التوتاليتاريا؛** كان مبنى تحليلها للنظام التوتاليتاري على فكرة الشرّ الجذري؛ حيث رأت فيه تجسيداً لشر متأصلٍ يأتي على عفوية الفعل ويدمر معنى العيش المشترك. كان نموذج "مراكز الاعتقال" الإطار النظري الذي قرأت آراندت على ضوئه مسألة الشرّ الجذري، مما أتاح إمكانية الحديث عن أصل أو جذر مؤسساتي للشرّ جسدته آليات القمع والتعذيب والتنكيل بالضحايا، والسعي إلى تغيير الطبيعة البشرية التي صارت موضوع اشتغال آلة القمع التوتاليتارية.

في مقابل ذلك، يُوسع مفهوم "عبثية الشرّ" الباب أمام التخلي عن فكرة أصل معين للشر، وهذا – تحديداً - ما انتهت إليه الفَيْلَسُوفَة تحت وقع تأثرها بمحاكمة إيخمان؛ إذ الحديث عن عبثية الشرّ [أو تفاهاته] ينفي كل إمكانية للتفكير في أصله؛ فلا يمكن ردُّ الشرّ إلى إرادة شيطانية، وإنما هو خطر يتهدد الإنسان بصرف النظر عن طبيعته. تقول في رسالة إلى شوليم توضح فيها مراجعتها لتصوّرها لمفهوم الشرّ: "إنك محقٌّ فعلا؛ لقد غيرت رأيي ولن أتحدث عن شرٍّ جذري. أعتقدُ حالياً أنَّ الشرّ لا يُمكنه أن يكون جِذْريا أبداً، وأنه متطرفٌ لا غير؛ ليس له عمقٌ ولا بعدٌ شيطانيٌ. يمكن للشر أن يجتاح العالم بأسره لأنه ينبت كالفطر على وجه الأرض. وحده الخير عميق وجذري". تشبيه الشرّ، هنا، بالفطر لا ينبغي أن يحملنا على استسهال خطورته؛ فهو قادرٌ على أن يظهر في أيّ مكان، ولا يحتاج جذراً يُنْبِتُه؛ يمكنه أن يتخذ أكثر من شكّلٍ وأن يتجلى في أكثر من صورة، وهو بذلك لا حدود له مطلقاً، ويكفيه أن يفقد المرء القدرة على الحكم حتى يصير ضحيةً له.

ج- ورغم إسهابِ الفَيْلَسُوفَة في توصيف قدرة الفكر على الانسحاب من عالم المظاهر، عالم الحس المشترك والحياة اليومية، ورغم اعترافها بأن "الفكر في حد ذاته لا يعود بكبير فائدةٍ على المجتمع، ولا حتى التعطش الدائم إلى المعرفة الذي يُعْمله (=الفكر) كآليةٍ لإدراك غاياتٍ أخرى"- بل ورغم اعترافها بأنَّ "الفكرَ لا يُبدع قيَماً، ويقف عاجزاً أمام إدراك ماهية

الخير ولو لمرةٍ واحدةٍ"، الأمر الذي قد يحملنا على الاعتقاد أن الفكر ليس إلاّ مسألة هامشية بالنسبة إلى مجال السياسة...الخ- فإنها لم تتردد في الإقرار بالدور الإيجابي الذي يمكن للفكر أن يضطلعَ به في مجال الحياة العَمَلِيَة، التي ينبغي التفكير في إنقاذها من الانزلاق إلى العنف والصمت المقترنين بغياب التفكير.

من هذا المدخل يمكن أن نتجنب الإعضال الناجم عن التعارض الظاهري بين اقتران الفكر بالانسحاب من عالم الظواهر من جهة، وإقرار آراندت بأنَّ العوَز إليه هو الذي يقفُ وراء السقوط في الشرّ المبتذل. فمن المعلوم أنَّ الحوارَ الداخلي مع الذات، الذي اعتبرته آراندت جوهر فعل التفكير، هو الذي يضمن للإنسان الوعي بوجوده الأخلاقي، لأنه ينبهنا إلى أننا مشروطون بعيشنا المشترك مع الغير عندما يجعل من هذا الأخير شرطا محايثاً لوجودنا، وهو ما يشكّل صمّام أمان ضد كل تصور إقصائي للآخر. وعندما تعتبر الفَيْلَسُوفَة أنَّ العجزَ عن الحلول محلَّ الغير، وتخيُّل موقعه ووضعه، هو الذي يقف وراء فعل الشرّ، فإنها تُشير بذلك إلى أهمية الفكر الموسع الذي اعتبره كانط أساس المخيلة. لا حاجة بنا إلى التنبيه إلى أنَّ آراندت استلهمت موقفها هذا من قراءتها لمسألة الحُكم عند كانط، في سياق بحثها عن أُسس فلسفته السياسية، حيث اعتبرت المخيلة قِوام نموذج الفكر المُوَسَّع الذي أعمله كانط في فهم الوجود التاريخي وقضايا العيش المشترك. غير أن ذلك لا يمْنَعنا من تسجيل أنَّ تشديدها على هذه المسألة

إنما يشي باقتناعها بأنَّ الفكرَ يمكن أن ينقذنا من الشرّ متى تسنى لنا فهم قدرته على إخراجنا من العزلة عن الذات والعالم معاً. ويبدو لي أنَّ وصفها لإيخمان بأنه "غير قادر على الوعي بما يفعله"، وبأنه كان مفتقرا إلى المخيلة، وإلى القدرة على التفكير، إنما كان تعبيرا عن اقتناعها بقدرة الفكر على إنقاذنا من الشرّ المستشري في العالم.

نستنتجُ ممَّا تقدم أن دفاع آراندت عن الفكر الموسع، أي عن فكر ينفتح على الغير ويعتد بالمخيلة للحلول محله، لم يكن مجرد ترف فكري عندها، ولا كان محاولة لمجابهة التصوّر الهايدغري للفكر فقط، وإنما أملاه عليها وعيُها بخطورة غياب الفكر الحواري والحاجة إلى الدفاع عنه باعتباره نموذجاً للتفكير أقصته الحداثة وعقلانيتها الضيقة. هكذا يكون نقد لعقل الحديث مدخلا لفهم معضلة المسؤولية في الأزمنة الحديثة. أيُّ دورٍ يُمكن للفكر الحواري أنْ يضطَلِعَ به في سياق هَيْمَنة تلْكَ الأنظمة؟ وكيف نَفْهَمُ طبيعة المسؤولية التي فرَضَها الواقع التوتاليتاري الجديد؟

ثالثاً: المسؤولية بين الأخلاقي والسياسي:

نضجت إشكّالية المسؤولية في فكر آراندت في مضمار تحليلها لأبعاد النظام التوتاليتاري بعد الحرب العالمية الثانية. حيث وجدت نفسها ملزمة بتحليل الكيفية الرهيبة التي يتغلغل بها هذا النظام في شرايين الوعي الغربي ليقلب مقولاته ويرسي، بذلك، أسُس تصوره للإنسان. وقد كانت محاكمة

أيخمان (وغيرها من المحاكمات السياسية في ذلك الإبان) مناسبةً سانحةً لطرح هذه الإشكّالية في بعديها الأخلاقي والسياسي. إذ كيف يمكن، من منظور علم السياسة الذي يراهن على فهم النظيمة السياسية المحددة لسلوك الأشخاص، إدانة رموز النظام النازي واعتبارهم الجُناة المسؤولين عن الجرائم؟ وهل يحق لنا تحميل الأفراد المسؤولية كاملة في ظلّ خضوعهم للنظام وآليات اشتغاله؟ وقد سبق لميري ماكارتي أن صاغت هذه الإشكّالية على النحو التالي؛ "إذا خيَّرك أحدٌ بين أن تعيش أو أن تقتل صديقك، فإن تحملك مسؤولية فعلك في هذه الحال لا معنى له". إنَّ هذا الاعتراض هو عينه الذي شهره أيخمان في وجه القضاة أثناء محاكمته، مفندا بذلك من اعتبر أن اختياراتٍ أخرى كانت متاحةً له غيرَ قتل ضحاياه، معتبراً أنَّ هذه الفكرة "إنما هي سليلة الآمال التي تمخضت عن مرحلة ما بعد الحرب، وقد دافع عنها بعض الذين لا يعرفون أو تناسوا ما حصل بالفعل في تلك اللحظات". يضعنا هذا الردُّ أمام مفارقةٍ من شأنها أن تنسف فكرة المسؤولية السياسية والأخلاقية من أساسها، تلك المفارقة المتعلَّقة بمشروعية المماهاة بين الفعل والفاعل؛ وبما إذا كان من المعقولِ الحكمُ على فعلٍ ما بأنه عادلٌ أو ظالمٌ إذا كان الجميع يعتبره ظالما على نحوٍ مسبق؟ وكيف يمكن، من جهة أخرى، أن نحكم على حدثٍ لم نكن شاهدين على وقوعه؟ و"هل يمكن أن أتحمل مسؤولية لم أخترها، والتي كانت سابقة لمبادرتي وهي تلعب رغم ذلك دور المبدإ الحاكم؟".

إنَّ الوَعْي بهذه المُفارقة هو الذي يقف وراء ربط القدرة على الحُكم بالفكر والسياسة عند آراندت. يقتضي الحُكم، في بعديه الأخلاقي والقانوني، الصدورَ عن منظومةٍ معياريةٍ محدَدةٍ أو "متفقٍ عليها"، بيد أن انهيار تلك المنظومة، الذي غالباً ما يرافق انهيار نظامٍ سياسيٍ، يطرح السؤال عن محدودية الحكم على ضوء انقلابٍ يطالُ معايير القانون والأخلاق. لذلك وجدت الفَيْلَسُوفَة نفسها أمام ما اصطلح عليه في ذلك الإبان "بالماضي المُنْفَلِت من الفهم"، والذي كان في جوهره شيئاً لا يمكن إدانته أو الصفح عنه، وذلك بالنظر إلى إمكانية توسيع دائرة الإدانة لتَشْمَلَ أولئك الذين وقفوا مُتفرجين على ما حدث. بل ويمكن التساؤل كذلك عن النزعة الاستسلامية التي طغت على سلوك الضحايا اليهود، الأمر الذي رأت فيه آراندت علامةً فارقةً على ظاهرة أفولٍ كونيٍ لملكة الحُكْم عند الأشخاص. تعتبر آراندت أنه "من المتعذر علينا فهمُ ما حدث إذا لم نأخذ في الحسبان الانهيار الشبه الكلي للحكم الشخصي كما للمسؤولية الشخصية خلال اللحظات الأولى للنظام النازي". وليس مردُّ ذلكَ إلى الانقلاب الذي طرأ على القيم والمعايير الحاكمة للمجتمع الألماني والأوربي فقط، بل كذلك إلى الخلْط الذي حصل بين المسؤولية الشخصية والمسؤولية السياسية؛ حيثُ تأبى الفَيْلَسُوفَة أن تلجأ إلى فكرة المسؤولية الجماعية لفهم موقف الناس من جرائم النظام النازي وما يتحملونه من مسؤولية في هذا الباب، ولا ترى في إعمالها إلاَّ ذهولاً، مقصوداً، عن حقيقة ما حدث؛ إذ سواء أقرَّ

الجميعُ بأنهم مذنبون أو أنكروا ذلك، فإن النتيجة هي إسقاطُ المسؤولية عنهم، "فعندما يكون الكلُّ مذنباً، تقول آراندت، لا يمكن إدانة أي شخصٍ"، وهو ما يعني أنه "لا وجود لشيء من قبيل الجُرم الجماعي أو البراءة الجماعية؛ إنَّ معنى الجرم والبراءة لا يتحدد إلاَّ من خلال تطبيقهما على الأفراد" .

مردُّ هذا التشديد على الفرد في فهم المسؤولية، أولاً، إلى ضرورة إخراج الدولة من دائرة المسؤولية بحكم أنها تتحرك داخل نظيمة سياسية (معيارية) محددة؛ إذ إنَّ أفعالها تقع خارج نطاق العدالة نظراً إلى أنها مصدرٌ لقيم العدالة ومعاييرها. وفي حالة النظام النازي صارت القاعدة القانونية تقوم على التشريع لأفعالٍ اعتبرت، فيما بعد، إجرامية. كما أن مردَّ ذلكَ، ثانياً، إلى قيام حاجة ماسّة إلى تقويض ذريعة أن النظام كان في وضعية "دفاعٍ عن النفس"، لاسيما وأنَّ التورُّط في الإجرام لم يكن مصير كلِّ الأفراد المنتمين إليه. أضف إلى ذلك، ثالثاً، أنَّ في رَفْض فِكْرَة المسؤولية الجماعية نفوراً مُسبقاً من أي تبريرٍ لأفعال إجرامية باسم سيادة نزعة عدمية جمعية هيمنت على الوعي الجمعي والثقافة الأخلاقية والسياسية. إنَّ فهْم المسؤولية الأخلاقية يقتضي، حسب آرندت، الانتباه إلى أنَّ الفرق الحاصل بين الكيفية التي تم وفقها فعل إجرامي، من قبيل الإبادة الجماعية لشعب ما في الماضي من جهة، وبين كيفية حدوث الفعل نفسه اليوم؛ طالما أنَّ الجديدَ هذه المرة هو وجود إطارٍ قانونيٍ ومعياريٍ مؤطرٍ لمثل هذا الفعل الذي لم يعد موجها

صوب العدو بل صوب أفرادٍ أبرياءٍ لا يشكّلون أيَّ خطورة على النظام السياسي القائم. ولعلَّ ما يزيد المشكّلة حدَّةً أن الذين اقترفوا هذه الأفعال ليسوا مجرمين نبذهم المجتمع، بل كانوا من نخبته ورموزه السياسية، وهو ما أضفى على الفعل قدراً من المشروعية نَصَّبَهُ علامةً دالةً على مشروعٍ سياسيٍ شاملٍ.

تسعى آراندت إلى بيانِ مدى وحدود المسؤولية السياسية والأخلاقية للأفراد الذين يقفون وراء ارتكاب جرائم يمكن أن حسبانها جرائم حرب ضدّ الإنسانية. وهي، إذ تأبى أن تتوسل بمقولة المسؤولية الجماعية، فإنها تسعى إلى بَيَان المسؤولية الفردية التي تحوي في طياتها معالم مسؤولية أخلاقية تَتَّصِلُ بالفكر والقدرة على الحُكم. أمَّا جوازُها إلى ذلك فيكمن في التساؤل عن السبب الذي دفع كثيراً من الذين شهدوا الأحداث إلى الامتناع عن التورُّط فيها، رغم ما كان النظام النازي يمارسه عليهم من قهر وإغراء. وقد مثَّل هؤلاء استثناءً عزَّ نظيرُه قياساً إلى غيرهم من الذين وقفوا متفرجين على ما يحدث. تجيب الفَيْلَسُوفَة عن هذا التساؤل بالقول إن ما منع هؤلاء هي قدرتهم على إعمال مَلَكَة الحُكم والإنصات لصوت فكرهم وضميرهم الأخلاقي؛ لقد شكّلوا استثناءً بالنظر إلى جُرأتهم على محاكمة أنفسهم، متسائلين، في حمأة الأحداث، عمَّا سيتبقى لحياتهم، وعلاقتهم بذواتهم، من معنى إن هم أقدموا على اقتراف الجرائم. إن الرغبة في التصالح مع الذات والانسجام معها هي ما حملهم على الإحجام عن ذلك.

تلخص آراندت ذلكَ في قولها؛ "لقد اختار هؤلاء الموت عندما أجبروا على المساهمة [في تلك الجرائم]. ويمكن القول بشيءٍ من المرارة إنهم ما أبوا القتل امتثالاً للأمر الأخلاقي القائل؛ 'لا تقتل أبداً'، بل إنهم لم يرغبوا في العَيْش مع المُجرم الذي سَيَسْكُنُ نفوسهم بعد قيامهم بذلك".

هكذا يغدو من اليسير على المرء أن يفطن إلى قيمة الحوار مع الذات، الذي هو جوهر الفكر وقوامه، في الوعي بالمسؤولية الأخلاقية التي يتحملها الإنسان؛ إذ لا يقتضي ذلك الحوار قدراً هائلاً من الذكاء بقدر ما إنه يعبر عن استعدادٍ للإنصات للذات وللآخر الذي يسكننا. إن تجربة الفكر تقدم نفسها، هنا، كقدرةٍ على إصدار الحكم من خلال الحوار الدائم مع الذات. من هنا يمكن أن نتفهم تشديد آراندت على البُعد السياسي لتجربتي الفكر والحكم؛ إذ يَنْضحُ الفكر بمعالم التعددية التي تعبر عن نفسها حتى في أكثر اللحظات صمتاً وعزلةً، في حين يُمَكننا الحكم من التموقع في مقام الغير، فيحمينا من السقوط في اقتراف أفعالٍ بشعةٍ في حقه. لذلك قلنا إن الفكر عند هذه الفَيْلَسُوفَة ليس مجرد مقولةٍ من مقولاتِ الوجود المتعالية على الحياة والعيش المشترك، بل إنه تعبيرٌ عن العلاقة القلقة التي تجمع عالم الفعل بعالم الروح، أي مجال الحياة العَمَلِيَة بمجال الحياة التأملية. وليس "الشرّ" في نهاية المطاف، جذرياً كان أو عبثياً، غيرَ هذا النزوع الذي يروم محو تلكَ العلاقة والقذفِ بالحياة التأملية في خنْدق الصمت المُطبق، ممَّا يقود، حتماً، إلى إفراغ الوجود الإنساني من مضمونه السياسي والإنساني،

ويكرس الكُفر بالشرّط الإنساني كما بثِقَتِنا بوعود العيش المشترك.

هذا هو المنطلق في فهم مشكّلة المسؤولية عند آراندت؛ أي من القدرة على العيش مع الذات والحوار معها، تلك القدرة التي كشف عنها سقراط واعتبرتها الفَيْلَسُوفَة عنوان تجربة العيش المشترك في المدينة اليونانية. فمعيار الحكم الذي نقيس به المسؤولية ليس برانياً وإنما هو ذاتيٌ؛ مدى تطابق الإنسان مع نفسه وتناغمه معها. هكذا يتقاطع الأخلاقي والسياسي في مفهوم المسؤولية، ومتى نظرنا إلى إيخمان من هذا المنظور، ألفيناه مسؤولاً، من الناحية الأخلاقية، على عدم إنصاته لصوت ضميره الداخلي الذي تعمَّد الإعراض عن ندائه. إن معيار الفعل الأخلاقي هو الانسجام مع الذات، وهو معيار فردي قبل أي شيء، وهو الذي تواجه به آراندت تذرُّع إيخمان بواجب الخضوع للتعليمات باعتباره أساس المواطنة. لقد أفردت لهذه المشكّلة فصلا من تقريرها تحت عنوان؛ **واجبات مواطن يحترم القانون،** بينت فيه مفارقات الخضوع الأعمى للقانون في ظل غياب القدرة على الحكم عند هذا الرجل، رغم اعتقاده بأنه كان وفيا لمبدإ الواجب كما صاغه كانط. يمكن أن نسلم بصدق هذا الادعاء، شريطة أن نبدل مفهوم العقل العملي عند كانط بمصطلح القائد الذي صار عند منبعا لكل الأوامر والتشريعات. واضحٌ أن ما ترمي إليه الفَيْلَسُوفَة هو مساءلة فكرة الأخلاق نفسها؛ ألا يمكن أن يتحول المبدأ الأخلاقي إلى مسوغ لفعل غير أخلاقي؟ هل يمكن فصل المبدا الأخلاقي عن المعايير الاجتماعية والثقافية السائدة؟

ألا يمكن اعتبار المبدأ الأخلاقي الكانطي انفصالا عن الواقع المعيش؟ إنَّ الغرَضَ من هذِه الأسئلة هو التَنْبيه إلى خطورة إفراغِ الأخْلاق الكانطية، ومبدأ الواجب تحديداً، من مضمونه النقدي المتمثل في القدرة على الحكم التي تجسد نموذج الفكر المُوَسَّع. من هنا تتضح أهمية القراءة التي أنجزتها الفَيْلَسُوفَةَ لـ **نقد ملكة الحكم**، عندما بحثتْ فيه عن جراثيم التفكير السياسي عند كانط، حيث رسمت صورة عن هذا الفيلسوف شبيهة جداً بتلك التي رسمتها من قبل عن سقراط واقتناعه بالحاجة إلى الحوار مع الذات.

خلاصة: وحدهُ الفكرُ يُنقذُنا

هل يُمْكن أنْ نكتفي، من منظور مقاربة آراندت، بالدفاع عن مسؤولية جماعية أو عدالة قانونية تكفي لإحقاق العدل في حالة إيخمان كما في غيرها من الأفعال التي تعتبر تجليات للشرّ المبتذل؟ ليس الغرضُ من هذا السؤال الإشارةُ إلى أهمية كتاب آراندت عن إيخمان وقدرته على استشكّال أفكار باتت في حكم المسلمات في الفكر الأخلاقي الحديث، فليس هناك ما هو أسهل من الحديث عن كتاب لم يقرأه أحدٌ على حد قولها، وإنما غرضنا من طرحه التنبيهُ إلى ما ينجم عن تحليلها من تسليم بمحدودية كل المقاربات القانونية لمشكّلة المسؤولية. لا يكفي أن نقيم المسؤولية على أمرٍ أخلاقي صوري قطعي، لأن من شأنه أن يصيرَ مُسوِّغا

لكل الأفعال؛ الأخلاقي منها وغير الأخلاقي. لذلك لا بد من تأسيس المسؤولية في الشرّط الإنساني نفسه؛ في الحياة التأملية، وفي قدرتها على التفكير على وجه الخصوص. هنا، تحديداً، تنكشف أهمية الفكر من حيث هو حوارٌ حيٌّ ومُستمِر بين الإنسان وذاته، وهذا الحوار هو ما يجعل الإنسان شخصاً، وغيابه هو ما ينذرُ بالسقوط في شرٍّ عبثيٍّ وتافه تفقد فيه الأفعال الإنسانية صيغتها الإنسانية وقدرتها على حفظ أسباب العيش المشترك. هكذا تنتهي آراندت إلى الكشف عن تجذر المسؤولية في الشرّط الإنساني بعد أن أتت على خلخلة فكرة تأصُّل الشرّ فينا، لكنها كشفت، في الآن ذاته، عن قيام الشرّ كخطر يتهدد العيش المشترك في كل لحظة وحين؛ فهو يعبر عن هشاشة الوضع البشري وإمكانية اهتزاز أسس العيش المشترك في أي لحظة

فلسفة الخطأ

الدكتور إبراهيم بورشاشن
عضو الهيئة التدريسية بجامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية.

يندرج موضوعنا ضمن مجالي الفلسفة والأخلاق، فهو أولا، موضوع فلسفي لأنه يتوخى مقاربة إشكالية مفهوم الخطأ، والإشكال في عمقه هو تجاذب حدّين متقابلين، وهو نوع من الإحراجات التي عرضها أرسطو باقتدار في مقالة الباء [بيتا] من مقالاته "ما بعد الطبيعة". وهو ثانيا، موضوع أخلاقي لأنه يروم معالجة مفهوم مرتبط بمنظومة الخير فضلا عن القواعد والمعايير التي يضعها الفرد أو المجتمع لنظامه والتي يعتبر العدول عنها "إقرارا بوجود ما لا يقابله شيء في العالم"، كما يقول جورج مور، وفي ذلك مسّ بالقواعد وخروج عن نظام الكوسموس، ويجعل بذلك الأخلاق نتيجة ضرورية من نتائج مبحث المعرفة.

ومن هنا فإن موضوعي سيتناول ثلاثة محاور محددة:

- محور نتساءل فيه عن براديغم أصول كلمة "الخطإ" في الحقل الثقافي الإسلامي.
- محور نقف فيه عند مفارقات المفهوم الفلسفي للخطإ.
- محور نقف فيه عند موجز لتاريخ الخطإ باعتبار الخطإ مُحركًا ومِهْمازا.
- وخاتمة.

براديغم التأثيل:

تنحل كلمة الخطأ ومشتقاتها في اللغة العربية إلى الجذر: الخاء والطاء والهمزة، فإذا تعلق هذا الجذر بمعنى إرادة القبح وفعله كان خطأ تاما، واستعمل له فعل خطئ، ومصدر الخطء، والخطئة، واسم الفاعل الخاطئ. وإذا تعلق الجذر بمعنى إرادة الشيء ووقوع خلافه كان أدنى مرتبة من الأول ـ واستعمل له فعل أخطأ، ومصدر خطأً، واسم الفاعل مخطئ، وهذا المعنى الأخير يتفرع إلى ضربين؛ ضرب يتعلق بإرادة حسن ووقوع قبيح، وضرب يتعلق بإرادة قبيح ووقوع حسن، ويبدو أن هذا الضرب الأخير قد سكت عنه الكتاب العزيز، حسب ما يوحي به كلام الراغب الأصفهاني في المفردات، وقد حَلَا للعربيِّ أن يُلم بهذه المعاني كلها من خلال لعبة كلمات فقال: أصاب الخطأ، وأخطأ الصواب، وأصاب الصواب، وأخطأ الصواب، والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها من هذا كله، هو أن كلمة

"أخطأ" هي، كما قال الرّاغب، اسم مشترك يتردد بين دلالات مختلفة، ومن هنا فإن كل من رام حديثا علميا حول الموضوع لا بد أن يأخذ بالاعتبار هذا المعطى.

وعندما نتأمل حضور هذا الجذر في الكتاب العزيز، نجده حضر في ثماني صيغ، هي الخطأ، والخطء، والخاطئ، والخاطئة، والخطيئة، والخطيئات، والخطايا، وأخطأ. أما عدد ورود هذه الكلمات المتعلقة بالجذر الخاء والطاء والهمزة فلا تتجاوز اثنتين وعشرين مرة، وهو عدد ضعيف إذا قورن بكلمات القرآن الكريم التي تبلغ سبعا وسبعين ألف كلمة، وأربعَمائة وسبعا وثلاثين كلمة 437 ك، لكنّ الحقل الدّلالي الديني للخطأ واسع حيث نجد كلمة الذنب تتردد وكلمة الإثم تتردد وكلمة السيئة تتردد، وكلمة الباطل وكلمة الهوى ومشتقاتها فضلا عن الأسباب المؤدية إلى الخطإ من الغفلة والتقليد والهوى والكبر وغيرها، ونستبق هاهنا ونقول إن مفهوم "العمل الصالح" من أكثر المفاهيم ترددا في الكتاب العزيز، وله في ذلك دلالة متعلقة بموضوعنا نعرضها في حينها من هذا العرض.

وارتباطا بما أسميناه براديغيم أصول كلمة خطأ في الثقافة الإسلامية، لا يمكن هاهنا عزل هذا المفهوم عن مفاهيم أخرى تطيف به، وتقلل من آثاره الأخلاقية والقانونية على الفرد، وهي مفاهيم التوبة، والاستغفار، والقِصاص، والعقوبة، والدّية، دون أن نغفل هاهنا مفهوم "الشفاعة" والذي تضاربت حوله مواقف المتكلمين، وغيرها من المفاهيم.

ويعرف دليل أكسفورد الخطيئة بالعمل الشائن أخلاقيا، "وفي بعض الحالات العزوف عن القيام بما ينبغي القيام به"، فخطايا المرء إذن "تحدد عبر أفعاله أو عزوفه"، وهي "عادة ما تحدّد اختراقا لقانون طبيعي أو لأوامر إلهية"، والكنيسة، مثلها مثل الإسلام، تميز بين الكبائر والصغائر، لكن قولها ب"الخطيئة الأصلية" كان ميزة لها.

مفارقات المفهوم الفلسفي للخطأ:

نقصر حديثنا نحن هنا على جهة من النظر مرتبطة بالجانب المنطقي للخطأ، وبخاصة في تردده بين مقولتي التناقض والتضاد، فهل الخطأ يناقض الصواب أم يضاده فقط، وكيف يمكن تناول مفهوم الخطأ من خلال هاتين المقولتين؟

* الخطأ بين التضاد والتناقض:

يبرز لنا العلم المعاصر أن الواقع ليس واقعا معطى، بل هو واقع نبنيه، فما نقيم فيه هو الواقع كما نصنعه نحن، فنحن نتلقى رموزا من الخارج،

ونقوم بجمع أجزائها، وبعد ذلك نؤولها لتصبح عالما منطقيا نسكن فيه، ومن هنا أهمية الحكمة العملية كأداة من أدوات صنع الواقع، ولهذا السبب تتعدد عوالمنا لأنها ليست عوالم مباشرة، كما أسست لذلك الأنطلوجيا، إنها عوالم تتعدد على بساط التأويل، فليس للحق واقع متعين في واقعة ما، إن الحق هنا يسكن عالم المنطق ويتأسس على الهرمنوتيقا. إذا كانت العوالم تتعدد بتعدد أشخاصنا، وواقعنا يتعدد بتعدد رؤانا للعالم، فإن الخطأ هاهنا يسهم بقوة في تشكيل هذه الرؤية سواء في شكله السلبي أو في شكله الإيجابي، في شكله السلبي باعتباره مخالفة لقاعدة، وفي شكله الإيجابي باعتباره شرطا للحقيقة، مادامت الحقائق ليست سوى أخطاء يتم تصحيحها، واللجوء إلى تصحيح الأخطاء هو سعي إلى ضرب من التّماسك المنطقي الذي يشكل لحمة الحقيقة في الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر، ومن هنا يصبح لمبدأ عدم التناقض الذي أسّسه أرسطو، منطقيا وميتافيزيقا، دور مركزي في بناء العالم الذي نعيش فيه. إذ لم يعد الصدق هو مطابقة ما نعرفه، لواقع مباشر مفترض، لأن هذا الواقع المباشر لم يعد له وجود، بل أضحى الصواب في قدرتنا على ممارسة نظرية لإنشاء نظرية نجدّ في البحث عن تماسكها بإزاحة ما يمكن أن يعتورها من تناقضات. وليس القصد هاهنا تفصيل القول في مبدأ علم التناقض، لكن نقول إجمالا:

في الفصل العاشر من كتاب المقولات يتحدّث أرسطو عن المتقابلات، ويُحصيها في أربعة: المضافان [الضعف والنصف]، والمتضادان [الخير والشر]،

والعدم والملكة [العمى والبصر]، والموجبة والسالبة [زيد جالس/ زيد ليس بجالس]. يعتبر أرسطو التناقض مستحيلا والتضاد ممكنا، لأن التضاد لا يقال إلا على موضوع واحد، ويعرف ابن رشد المتقابلات، في جوامع ما بعد الطبيعة، بأنها الأشياء المتعاندة التي ليس يمكن أن تجتمع في موضوع واحد، ومن جهة واحدة، في وقت واحد. وفيما يتعلق بموضوعنا يدخل الخطأ والصواب في تقابل الأضداد، وليس في التناقض لأنه يجب أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، كان الموضوع موجودا أم غير موجود. فالتقابل بالمعنى الحقيقي يكون على المستوى الأنطولوجي، فالأشياء في ذاتها تتقابل، ولا يدخل في المضاف، ولا يدخل في العدم والملكة، فالخطأ والصواب ضدان لأنهما يقومان في شخص الإنسان، والصواب والخطأ ينتميان إلى نوعين ضدين هما الفضيلة والرذيلة المنتميان بدورهما إلى جنس واحد هو الخير والشر المنضويان تحت جنس واحد وهو جنس القيم. إن الضدية أصيلة عند أرسطو، إنها مقوم من مقومات الوجود، ومن هنا تأكيد أرسطو وحدة الأضداد، أي وحدة الموضوع الذي تقومان فيه، ومن هنا فالشر عنده ليس نقيضا للخير إلا إذا توفرت شروط التناقض،فالضدان ليسا شيئين متقابلين، بل "وجهتا نظر للشيء نفسه"، والأضداد عند أرسطو يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى، لكن النقيضين عنده لا يجتمعان. ففي التضاد هناك اشتراك في الماهية وفي الأخلاق، فلا يخلو خلق الإنسان من خير أو شر فليس بينهما متوسطات، وعندما تكون هناك متوسطات ليس لها أسماء

نعبر عن الأوساط بسلب الطرفين فنقول: لا جيد ولا رديء ولاعدل ولا جور.

حقا، بين الضدين يكون متوسط ولا يكون بينهما متوسط، فهو صنفان، ويكون متوسط إذا كان واجبا أن يوجد في أحدهما، ولا يكون بينهما متوسط إذا لم يكن واجبا أن يوجد في أحدهما: فالخير والشر لا بد أن يتصف الإنسان بأحدهما فليس بينهما متوسط. فقد يكون الإنسان خيرا ولكنه يأتي في سياقات متعددة بسلوكات مذمومة، فالخير والشر من المتقابلات التي بينهما متوسطات، أما الصواب والخطأ فمرتبط بالأفعال ولا علاقة لذلك بخيريته ولا شريته... فالذم والمدح على الأفعال. في التضاد ماهية الخير تضاد ماهية الشر، فالتضاد يكون على مستوى الماهية، والخطأ والصواب من المتضادات التي ليس بينهما متوسط. لأن الإنسان إما مخطئ وإما مصيب، والخطأ ليس فضيلة ولا يبعد عنها لأن الفضيلة كما يعرفها ابن رشد هي: "ملكة مقدّرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يظن به أنه خير، الحافظة لهذا التقدير والفاعلة له ..."، إذ قد يظن المرء خيرا فيما ليس فيه خير فيقع في الخطأ، وهو بذلك لا يخرج عن الفضيلة إلا أن يتعمد الفعل الشائن، ويتجنب التوسط، وفي تلخيص كتاب الأخلاق نجد :"الفضيلة حال موجودة في التوسط" . إن الفضيلة والرذيلة تتقابلان، لكن ليس على الإضافة أو جهة العدم والملكة، وإنما تتقابلان على جهة التضاد. والمتقابلان على التضاد يمكن أن يتغير أحدهما إلى الآخر، ما لم

يكن أحد المتضادين على جهة الطبع، لكن بالعرض نعم. فالمرء الطالح يمكن أن يصير صالحا إذا نقل إلى بيئة مشجعة على الفضيلة، فينتقل المرء إلى الفضيلة ولو على مهل، والحركة إلى الفضيلة يمكن أن تكون على جهة الأكثر أو على جهة الكمال ما لم يحل الزمان دون ذلك. كما نفهم من ابن رشد في كتاب المقولات. إن الشر مضاد للخير، باستقراء جزئيات الخير والشر، الخيرات المتوسطة بين الأطراف التي هي شر، وهو أمر يوجد في هذا الدنس في اليسير من الأمور، وأما في الأكثر فإن الخير هو المضاد للشر ، بصفة عامة الخير مضاد للشر، أما استثنائيا فالأطراف بين الخيرات المتوسطة هي شر. وهذا التوسط هو نظري فقط، أما في الحقيقة فالخير مضاد للشر. ليس ضرورة في المتضادين متى كان أحدهما موجودا أن يكون الآخر موجودا، لكن يوجدان في نفس الموضوع، فالمتضادان لهما ملكة واحدة ويلتقيان في موضوع واحد. فمثلا العدل والجور هو في نفس الإنسان، أي في موضوع واحد، المتضادان في جنسين مختلفين، جنس العدل الفضيلة وجنس الجور الرذيلة ، والخطأ والصواب متضادان في جنسين مختلفين، الفضيلة والرذيلة. الفضائل الفكرية. يقع الخطأ والصواب، في إطار التقابل بالتضاد، وكل ما يتعلق بالفضائل يدخل في إطار تقبل التضاد.

ولا يجتمع الضدان في موضع واحد. إن أمور الفضيلة لا تكون لها أسماء يعبر بها عن المتوسطات، فهي تدخل في الصنف الثاني من المتضادات الذي يكون بينهما وسط. مثل الفعل المحمود أو المذموم، فلتسميته نسلب

الطرفين للحصول على المتوسطات، فنقول: فعل محمود ولا مذموم. وهناك متضادات غير طبيعية وغير دائمة الوجود أصلا لشيء ما مثل العدل والجور بالنسبة إلى الإنسان. إن المتضادين قد يدخلان تحت جنسين متضادين هما نوعان متوسطان تحت جنس واحد، مثل العدل والجور، فإن العدل يدخل تحت الفضيلة، والجور تحت الرذيلة، والفضيلة والرذيلة كلتاهما تدخلان تحت جنس الملكة ص 235. والمتضادان صنفان: بينهما متوسط وما ليس بينهما متوسط؛ المتضاد عن طريق المتوسط صنفان: ما هو طبيعي وهو دائم الوجود في الشيء، مثل الحرارة والبرودة، وغير طبيعي، أي غير دائم الوجود مثل القاعد والقائم والعدل والجور. والعدل والجور، عند الفارابي، من المتضادات المتوسطة غير الطبيعية، أي التي لا يدوم وجودها. ص234. والمتضادان عند الفارابي يدخلان تحت جنس واحد قريب أو جنسين متضادين هما نوعان متوسطان تحت جنس واحد، مثل العدل والجور، العدل يدخل تحت جنس الفضيلة، والجور يدخل تحت جنس الرذيلة، ويدخلان معها تحت جنس الملكة. إن كل متضادين من شأنهما أن يكونا في موضوع واحد، فالعدل والجور موجودان في نفس الإنسان. كل متضادين إما يكونا في جنس واحد أو في جنسين متضادين مثل العدل والجور أو يكون المتضادان بنفسيهما جنسين متضادين ليس فوقهما جنس أعلى مثل الخير والشر. العدل والجور يوجدان في جنسين متضادين، فالعدل يوجد في الفضيلة والجور في الرذيلة، والخير والشر هما بنفسيهما جنسان

متضادان، فليس فوقهما جنس آخر؛ المتضادات كلها تجمعها وحدة الجنس خلافا للمقولات التي أجناسها متباينة. لكن ما القول في موضوعنا على جهة التخصيص، موضوع الخطأ والصواب؟

إذا كان العدل والجور يوجدان في نفس الإنسان، فيعتبران في موضوع واحد، في جنس متضادين، بحيث يوجد العدل في الفضيلة ويوجد الجور في الرذيلة، فيكون العدل خيرا، لكن الخير يكون جنسا أعلى للعدل، ويكون الشر جنسا أعلى للجور، لأن الشر جور. فإن الخطأ والصواب يوجدان في نفس الإنسان أيضا، وهما في موضوع واحد، وفي جنسين متضادين يوجدان أيضا.

إن الصواب يوجد في الفضيلة ويوجد الخطأ في الرذيلة، فيكون الصواب خيرا والخطأ شرا، وليس هناك جنس أعلى من الخير والشر، فوحدة العلاقة المنطقية تتأسس على الوجود الخارجي. وسؤالنا: لم لم تتناول الفلسفة القديمة الخطأ والصواب كجنسين متضادين؟ أعتقد أن الجواب يكون بالقول: إن العلم بالجزئي يستقى من العلم بالكلي، فمسألة الخطأ والصواب محلهما النظر في الفضائل والرذائل..

إن الخطأ والصواب ضدان، لأنهما يقومان معا في شخص الإنسان، والخطأ والصواب ينتميان إلى نوعين ضدين هما الفضيلة والرذيلة المنتميان بدورهما إلى جنس واحد هو الخير والشر، المنتميان كنوعين إلى جنس

موحد هو القيم. والأضداد عند أرسطو يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى؟ لكن هل يمكن أن يجتمع الضدان والنقيضان؟

هذا هو الإسهام العلمي المعاصر الذي لم يكن يدور بخلد أرسطو، فقد أصبح الفكر الفلسفي المعاصر يقول باجتماع النقيضين، وهو قول يقوم على منطق العلم وليس على منطق الظنون والأوهام، مما استدعى الدعوة إلى "الفكر المركب" عند إدغار موران، وهو ما سنقف عنده عند حديثنا عن علاقة العلم بالخطأ.

في تاريخ الخطأ: الخطأ مهماز ومُحرّك:

إذا كان جنس المعنى اللغوي للخطأ هو "العدول عن الجهة"، ويجتمع فيه شيئان: الإرادةُ، قصدا ونية، والفعلُ، إنجازا وتحقيقا. وتحقَّقَ لنا ضربٌ من التراتبية في الخطأ، إذ الأخطاء ليست على وزان واحد، حسب درجة آثارها على الفرد والمدينة، فإن النّظر الدّيني وكذا النظر الفلسفي للخطأ عمّقا من هذه المفارقات، فأقاما تقابلا بين الخطأ والصواب، حتى إن الخطأ عند البعض أصبح خطيئة أصلية، بل يمكن اعتبار النظرين الديني والفلسفي بجهة من الجهات منهجا ضد الخطأ والوهم أيضا. لكن الخطأ كان محركا لحركية الإنسان في هذا الوجود، وضربا من مهماز طبيعي - إرادي لبناء الإنسان نمط وجوده حسب السياقات المختلفة لهذا الوجود.

أ. الدين والخطأ:

يقدم الإسلام الخطأ باعتباره المهماز الأول لحركة الوجود الإنساني، فهو من جهة "غواية" حلّت بآدم، وهو من جهة أخرى قدر ربانيلتحقيق الإرادة الإلهية في خلافة آدم المرسومة، كما يفهم من قصة احتجاج آدم وموسى. بل إن الأخطاء الأُوَّل؛ خطأ إبليس النّاتج عن الكبر والغرور، وخطأ آدم الصّادر عن الغفلة والنسيان، وخطأ قابيل المنبعث عن الغيرة والحسد، كلها أخطاء ترتبت عنها قضايا مصيرية في الوجود الإنساني.

وتعتبر قضية "الخطيئة الأصلية"، من المسائل التي تعرضت لجدل كبير في الأوساط الكنسية، منذ أن أقر القدّيس أوغسطين مسألة الخطيئة الأصلية الموروثة من الإنسان الأول، والتي تذهب إلى أن البشر جميعا يتحملون وزر خطيئة آدم عليه السلام، ولا خلاص للبشر من هذه الخطيئة إلا بالنعمة الإلهية، فهي وحدها القمينة بتخليص البشر من عبء هذه الخطيئة وثقلها عليهم. والتي أصبحت ميلا فطريا في ذرية آدم نحو اجتراح الذنوب.

اعتبر الكثيرون هذه الرؤية إشكالية، لعدم إمكانية وراثة الذنب أو فطريته، وإذا كان الذين "يحملون الخطيئة الأصلية محمل الجد" يؤكدون "آثار الخطيئة في العالم"، فإن بعض التقاليد الدينية تُجوّز غفران الخطايا. وقد قام أوغسطين بالرد على مذهب الراهب الإنجليزي "بيلاجيوس" القائل بأنه في مقدور المؤمن بالمسيحية أن يكون بلا خطيئة مادام من الواجب

عليه أن يبقى بلا خطيئة، حيث عارضه أوغسطين معارضة شديدة "انطلاقا من إيمانه الراسخ بعقيدة الخطيئة الأصلية والتي بموجبها لا يستطيع أي مسيحي أن يتحرر من خطيئته بمعزل عن اللطف الإلهي". وابتداء من أوغسطين أشاعت الكنيسة الغربية هذا المعنى وركزت عليه، بخلاف الكنيسة الشرقية التي نظرت إلى صيرورة الإنسان واكتماله على صورة الله، لأنها أعطت المكانة الأولى ل"التألّه"، كما يقول الأب عزيز حلاق اليسوعي.

لكن اليهودية ثم الإسلام أنكرا عقيدة الخطيئة الأصلية، وتقدم الحنيفية السمحة صورة مختلفة للحدث حيث اعتبر فعل آدم خطأ فرديا، تم الاستغفار عنه في حينه وتمت التوبة عنه في حينه أيضا، ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة:37]"، وحرر كل فرد من تبعة أخطاء قرينه، وأنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [فاطر:18]"، وأن ﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ﴾[المدثر/38]"، وليست رهينة بكسب غيرها، فكانت نظرة الإسلام إلى الخطأ أكثر انفتاحا وتحررا، حتى إن كل خطأ يقوم به الإنسان ويُتْبعه استغفارا وتوبة وعملا صالحا، هو خطأ مغفور ما لم تحط بمقترفه خطيئة الشرك، والتي يعتبرها الإسلام الخطيئة الكبرى التي لا تصالح معها، لأنها تضع الإنسان في دائرة الجهالة العظمى ﴿وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾[النساء:116] حيث يتحرر من كل الضوابط والقواعد التي تضعه في انسجام تام مع هذا الوجود الذي يعتبر هو جزءا منه ويستحيل أن يستمر له وجود خارج عطاءاته المتتالية التي تجعل حياته على ظهر هذه الأرض ممكنة. وهي عطاءات يعتبرها الإسلام عطاءات إلهية مرتبطة بتدبير الله للكون تدبيرا يبرز خلقه له وعنايته به.

إن الشرك هو في ماهيته كفر النّعم الإلهية المتتالية على الإنسان، ومن هنا يعتبر ذروة الإثم وسنامه ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾[النساء:48]، وكل ما عدا الشرك فمغفور ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:48] لكن أيضا، يُغفر ما لم يمس حق من حقوق الناس، لحرمة هذه الحقوق عند الله مما يستوجب التحلل منها بالأداء أو الترضية. فإذا ضمن المرء الخلو من الشرك واتقى الخوض في حقوق الناس، كانت أبواب التحلل من الأخطاء مشرعة عند الإنسان يلجها بكل عمل صالح؛ صائب وخالص.

وقد احتفى الكتاب العزيز كثيرا بالعمل الصالح، وقرنه بالإيمان في آيات كثيرة، حتى إنه يمكن القول: أنا أومن وأعمل صالحا، إذن أنا موجود، فكأن الكوجيطو الإسلامي مؤسس على العمل الصالح. وحثُّ الكتاب على العمل الصالح، والتركيز عليه في الخطاب، فيه تنبيه على عدم التركيز على الأخطاء مظنة الوقوع في عقدة الذنب، لأن الأعمال الصالحات كفيلة بمحو الأخطاء والتقليل من خطورتها على الوجود البشري.

لكن عدم التركيز على الأخطاء لا يحول دون المرء وهذه اليقظة الدائمة التي يعيشها من نفس يحملها تعبر عن عجائب أحوال النفس، وهي "النفس اللوامة"، وهي لوامة مما ينبئ عن تكرارها اللوم وتعيده، لكن علام تلومه؟ اختلفت الأقوال في ذلك عند جمهور المفسرين، فمنهم من اعتبرها

نفسا ممدوحة متقية، وهناك من اعتبرها نفسا مذمومة فاجرة، لكننا نميل إلى قول من نزع إلى أنها نفس الإنسان مطلقا، فإن كل نفس لوامة، ولا بد لكل إنسان أن يلوم نفسه أو غيره على أمره، وهذا اللوم قد يكون ممدوحا وقد يكون مذموما، وقد وظّف ابن عطية في "المحرر الوجيز" مفهوم التوسّط، وخلص إلى أن "كل نفس متوسطة ليست بالمطمئنة ولا بالأمارة بالسوء، فإنها لوامة على الطّرفين، مرة تلوم على ترك الطاعة، ومرة تلوم على فوت ما تشتهي، فإذا اطمأنت خلصت وصفت". فالنّفس اللّوامة إذن تتوسط النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء، وقد جسّدها البعض في آدم عليه السلام الذي لم تزل نفسه تتلوم على فعلها الذي خرجت به من الجنة. وهكذا يقدم الكتاب العزيز النفس اللوامة رديفا للتقصير الإنساني وشاهدا عليه.

لقد عرض الكتاب العزيز مسيرة الخطأ متوازية مع مسيرة الصواب، وإذا كان الصواب قد تمثل في قافلة الأنبياء والرّسل الذين أوحي لهم، وقافلة الحكماء الذين أ وتوا الحكمة، وطائفة الصالحين من الرجال والنساء الذين أوتوا الرشد، فإن الخطأ قد مثّلته قافلة المعاندين من الذين رأوا الحق وتبين لهم، ثم اختاروا الأخطاء مطية للآثام والعلوّ في الأرض بالجاه أو المال، أو غيره من أعراض الدنيا. فكان وجود الصّواب مجسّدا في الأوّلين عنوانا لإصلاح الأرض والعباد، وكان وجود الخطأ مجسّدا في الآخرين راية لإفساد الأرض والأعراض. وكان خطاب القرآن

محرّضا للصواب وداعيا إلى نصرته وواعدا له بالظّفر والنّصرة، ناعيا على النّاس اتّباع ناعق الخطإ، ومخوّفا إياهم لجّهم في الآثام والخطايا بأساليب بلاغية كثيرة تحمل الكثير من التّهديد والعقاب في صور تحرّك الخيال، قصدُه إيقاظ العقل من الغفلة، وتحريره من ربقة الهوى، ووعيه ضرر التّقليد، طلبا للارعواء والأوبة إلى الرشد، والرجوع إلى الفطرة الأولى بالاستغفار والتوبة.

لقد ظلت المسيرة الإنسانية تعجّ بالأخطاء التي تقترف عن سبق إصرار وترصد، وكذا الأخطاء التي تصدر عن قلّة خبرة، أو غلبة هوى جارف طارئ، مسّت كلّ هذه الأخطاء جنبات الوجود الإنساني، وحركت الوجودين النظري والأخلاقي حركة بقدر ما كانت آثارها سلبية لم تخل من إيجابيات مثمرة، إذا نحن أدخلنا في الاعتبار عامل الزمن، ولعل النظر إلى الخطأ من جهة نظر فلسفية وإبستمولوجية وإتيقية أن يقرب هذا المعنى أكثر.

ب. الفلسفة والخطأ:

يقدم لنا نص ابن طفيل "الينبوع الذي ينبثق منه على الدوام الدافع إلى التفلسف" ـ بعبارة كارل باسبرس، حيث كان الانطلاق من دهشة حي أمام موت "أمه" الظبية، ثم ضرب من شكٍّ حرّك لديه هاجس الفحص والبحث عن اليقين، قبل أن يستقر على وضعيته المهيئة التي سيقف عاجزا عن تغييرها فيصل في هذه الحالة إلى "أعمق أصل الفلسفة" أي ما يمكن

أن نسميه بوضعية الإنسان القدرية في هذا الوجود، وإذا كانت الوضعية التي تهمنا في هذا الصدد هي وضعية اقتراف الخطإ في مسيرة الكمال العليا، حيث يجد "حي" نفسه مضطرا إليها لغرض هو بريء من الهوى وخارج عن الناموس في الوقت نفسه.

يمكن القول: إن الخطأ الفلسفي مصاحب لتاريخ الفكر النظري مصاحبة محرك له حتى إن باشلار اعتبر تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه، طبعا إذا نحن برأنا العلماء والفلاسفة من القصد إلى الخطإ عن "عمد وسبق إصرار وترصد"، وأرجعناه إلى نمط الوجود الذي اختاروه بعد تأمل وإعمال نظر عميق، هكذا كان السفسطائيون مثلا، خلال فترة الشك التي اجتاحت أثينا، والتي عجّت بالمفارقات التي ترجمها السفسطائيون في جعلهم "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، ونفوا عن الحقيقة إطلاقيتها، وجعلوا النسبية علامة دامغة لكل قول ممكن، وطوّروا بذلك المنهج الجدلي الإشكالي الذي سيكون من محركات القول الفلسفي، وقد اعتبر سقراط هذا الموقف من الحقيقة موقف "خطأ"، وكرس حياته الفلسفية لرفع هذا الخطإ من خلال العمل على تصحيح المفاهيم بافتراع منهج جديد في النظر سمي ب "المنهج التوليدي" لاستخراج الحقيقة من أعماق النفس بطرائق تجمع بين التشكيك والسخرية، لهدم أكبر منبع للخطإ وهو ادعاء المعرفة.

قبل أن ينتصر سقراط لثبات الحقيقة، كان بارمنيد مهموما بمسألتي

الصواب والخطإ، كما تجلى ذلك في قصيدته الفلسفية التي هي عبارة عن رحلة في السماوات. تتكون القصيدة من مقدمة وقسمين: المقدمة التي وطّن فيها رحلته الميتافيزيقية، ثم قسم جعله في "طريق الحقيقة"، ثم قسم أفرده لـــــ "طريق الظن" **doxa**. وقد أثبت بارمنيد في قسم "الحقيقة" أن "الأشياء بأجمعها كلٌّ واحد أبدا"، وقدَّم فيه "كشفا إلهيا للحقيقة" بتعبير الدكتورة هدى الخولي، ثم أثبت في قسم الظن أن ما يتغير ليس إلا وهما وعرضا. لأن هذا الطريق طريق الحواس والعالم المادي الفاني، في رد واضح على ما اعتبره خطأ هرقليطس الذي جعل التّغير أساس كل شيء في الوجود. في حين كان قصد بارمنيد أن يبين أن الواقع الحقيقي لا يتغير، وما يتغير ليس موجودا وجودا حقيقيا، فلا يمكن عند بارمنيد أن يوجد شيء خاضع للتغير الدائم وإلا وقعنا في الوهم، فما يخضع للتّغير هو مجرد وهم، وكل ما هو في حالة صيرورة هو وهم. وقد كان بحسبه، الطريق المألوف عند الحكماء السابقين عليه والذين تلقوا العلم من الأفواه والتجارب، لكن بارمنيد سلك، كما وصف في مقدمته، طريقا إلهيا مختلفا أرشدته له العناية الإلهية وهو طريق مستقيم يؤدي إلى الحق الثابت المستدير، فلم يعد أمام طالب الحقيقة إلا طريق العقل الذي يبحث في الوجود الثابت مبتعدا عن طريق الظن الذي يضل به البشر. وتكمن الحكمة ذات الأعماق السامية لبارمنيد، كما أطلق عليها أفلاطون، في أن المظهر لا ينبغي أن يخدعنا عن الجوهر، وأن العالم المادي لا ينبغي أن يخدعنا عن العالم الإلهي.

مع سقراط انتصار أيضا للثبات في المعرفة، وانتصار للفضيلة وربطها بالمعرفة، فالذي يعرف الفضيلة لا يمكن أن يكون غير فاضل عنده، وقد فتح سقراط الباب واسعا أمام ممارسة النظر الفلسفي، وستكون ما يسمى في تاريخ الفلسفة ب "أسطورة الكهف" أجلى مثال لهذا الموقف السقراطي، انتصارا لثبات الحقيقة ودعوة إلى الفضيلة العلمية والعملية، وربطا للخطإ في التقدير بالوهم في الاعتقاد، وجعله الرياضيات، لما تحمل من أسباب تقويم النظر الفلسفي وتأهيله للتفلسف، أجلى مثال لتجسد الصواب، وأحد مداخل النظر الفلسفي السديد، ومعيارا لتقويم النظر.

لكن الفيلسوف الذي سيجعل معيار تقويم النظر صناعة علمية لن يكون سوى المعلم الأول أرسطو الذي وضع الأورغانون، آلة محاربة الخطأ في النظر، من خلال التمييز بين القول البرهاني وخصائصه والأقاويل المخالفة له وخصائصها، وجعل معرفة هذه الخصائص ضمانا للحيلولة دون النظر والوقوع في الخطإ، خاصة مع اختيار أسلوب الحياة الفكرية، نمطا للوجود في هذا العالم، فهذه هي الحياة المثلى التي ينبغي اختيارها دون حياة المتعة والحياة الكرامية، إذ الحياة الفكرية، عند أرسطو، تتميز بالدوام.

كانت مدوّنة أفلاطون وأرسطو الأخلاقية مدونة يرفدها الفكر والنظر سعيا إلى السعادة المثلى؛ السعادة الفكرية. أما العلوم التي دعيا إليها أو قعّداها فليست سوى أدوات لتسديد النظر والعمل، والخروج من الخطأ

النّاتج عن سوء الاختيارات، وسوء العادات، وسَوْءَة الإقامة في عالم الحس.

وقد ظل الفكر النظري يسير على هدى أرسطو مع منهجيات لصيقة تنفتح أكثر على معيار التجربة في درء الخطأ والتحقق، ولابن الهيثم في ذلك كلام قوي، إذ لم يكن فلاسفة الإسلام وعلماؤه بعيدين عن هذه المعاني العميقة في مسيرة المعرفة العلمية بمنهج يظهر الخطأ والوهم ويحقق اليقين والوثاقة. وفي شيء من ذلك روح دينية عميقة تشربوها من الكتاب العزيز بدعوته إلى البرهان وتأكيده على مفهوم الحق والتنبيه على خطر التقليد والغفلة والهوى أسبابا كبرى للوقوع في أخطاء النظر والسلوك. وفي رحلة الغزالي العلمية أمثلة كثيرة على البحث عن الحقيقة الضالة في بلاد الإسلام وتجاوز ما اعتبره أخطاء في المنهج وأخطاء في التّصور، ويرد الغزالي سبب هذا العشق الذي يحمله إلى الحقيقة شيئا أشبه بالطبع الذي يؤزه إلى تقحّم كل المشكلات التي يصادفها، والبحث في كل نحلة تنمي إليه، فلا يرضى أن يعرف الحق بالرجال بل ديدنُه أن يعرف الرّجال بالحق، فكان التّصنيف عنده أداة لاختبار الحقائق، والسّفر عنده وسيلة لاختبار الرّجال، والغوص في أعماق الذات حتى تكشّفَ له فيها ما كان يطلبه ويبغيه، ويحرص عليه.

وسيتقصى ابن طفيل طريق الغزالي ويكتب "قصة حي بن يقظان وآسال وسلامان" لبيان طريق الهداية لمن أراد سلوك الرحلة إلى الحقيقة، وجعل التجربة الذاتية، في تحرر من التّقليد والخلود إلى الواقع المحسوس،

مع التسلّح بمنهجية علمية فلسفية واضحة واستعداد فطري فائق، الشّروط الهامة لتجنب الأخطاء والأوهام المعيقة عن "المقام الكريم" بتعبير ابن طفيل، مستعيرا عبارة قرآنية كريمة[الدخان:26]. فالنّور الطبيعي كان عند الغزالي وابن طفيل معا السّبيل إلى النّور الأعلى بتعبيريهما معا، وكل حديث عن النّور ، في الفلسفات المشرقية، هو حديث عن الظّلمة في الآن نفسه، وإذا كان النّور عنوان الحقيقة فلن تكون الظّلمة إلا رمزا للأخطاء والأوهام، بل لكل الأغلاط الحائلة دون الحقيقة، سواء كانت عن عمد أو عن غفلة ونسيان، الفرق بينهما أن الغزالي اختفى كثيرا بالمنطق الأرسطي في حين يبدو أن ابن طفيل اعتبره من العلوم التي تحصيلها لا يفيد، كما قد يفهم في مقدمة قصته الفلسفية، وكما يفهم من موقفه من العقل النظري في لُجَّة أحداث القصة ومُجْرياتها.

وقد تنبه المسلمون إلى ما سمي بأغلاط البصر التي يوقع فيها "الخداع البصري"، أي رؤية الأشياء على ما هي عليها، وكتبوا في الموضوع، فنجد الكندي الفيلسوف يكتب رسالة سماها "عظم الأشكال الغائصة في الماء" برهن فيها على أن أعظم الأشكال الغائصة في الماء كلما غاصت تُرى أعظم، كما عالج الإمام المالكي الفقيه القرافي الظاهرة نفسها في رسالته "الاستبصار فيما تدركه الأبصار" التي شرح فيها خمسين مسألة من مسائل علم المناظر، من بينها مسألة خداع البصر، كما أفرد ابن الهيثم المقالة السادسة من "كتاب المناظر" لما سماه "أغلاط البصر فيما يدركه بالانعكاس وعللها".

وقد وقف الجرجاني كتابه "دلائل الإعجاز" على تأسيس منهج في النظر إلى البلاغة العربية يقوم على تصحيح أخطاء السابقين سواء من هؤلاء الذين يبخسون الشعر العربي قيمته، أو ممن يقصر بعلم النحو عن منزلته، أو ممن يقفون في الإعجاز على عجز العرب عن مجاراة كلام الله رغم توفر الإمكانات اللغوية لذلك، أو من هؤلاء الذين يقدمون اللفظ على المعنى في النظم، حيث يجعلون النظم ترتيب ألفاظ ليس غير. وفي هذا السياق نبه الجرجاني على أن تجنب الخطأ الظاهر لا فضيلة فيه، فالفضيلة في تجنب الخطأ الخفي الذي لا يدرك إلا بالفكر اللطيفة، ومثاله في ذلك عندما يظن الباحث أن الحسن في اللفظ وليس في النظم، مؤكدا أن من الأبواب التي يكثر فيها الغلط، مسألة المزية، هل هي للفظ أم للنظم، لأن المسألة هاهنا مرتبطة بإدراك سر حسن الكلام، وهو النمط الصعب في علم البلاغة لعسر إدراك علة الحسن في البيان. إن كتاب الجرجاني كله في التّصحيح البلاغي إن صح التعبير، ولولا الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء البَلاغيون ما كان لنا أن نظفر بهذا العلم الجليل الذي أنشأه الجرجاني، وطبّقه الزمخشري في الكشاف، فالخطأ هاهنا مهماز للإبداع العلمي.

وعندما كتب فرانسيس بيكون [1561م ـــ 1626م] كتابه "الأورغانون الجديد" حقق ضربا من نقلة واضحة في التصحيح العلمي من خلال التّمكين لفعل التجربة، فقد صرح في كتابه الأورغانون الجديد، "أن الناس تستدرج بسهولة إلى الخلط بين الاستدلال الصحيح وبين الصدق والحقيقة،

ومن ثم تتدعم أخطاؤهم بفعل ذكائهم نفسه، وتترسخ أوهامهم بقدر مهارتهم المنطقية ذاتها"، ومن ثم اعتبر بيكون أن العقل، باعتماده على المنطق القديم، قد أصبح "من خلال عادات الحياة اليومية ومداولاتها محشوا بمذاهب فاسدة وأوهام فارغة، هناك يسهم فن المنطق [...]في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة"، ومن هنا أعلن فرنسيس بيكون أنه بصدد فتح طريق جديد للفهم، وفتح مسار جديد للعقل يعتبر أكثر وثوقا وسلاما من الأخطاء، هذا المسار "يبدأ مباشرة من الإدراكات الحقيقية الأولى للحواس نفسها"، فمنهجه يقوم على الاستمرار في الأخذ بشهادة الحواس وتحصينها بالتصويب، فالقصد عدم ترك العقل لحاله وطبيعته منذ البداية، بل إرشاده في كل خطوة، وذلك من خلال منهجين؛ منهج لتنمية المعرفة ومنهج لاكتشاف المعرفة. ويقدم بيكون في شذراته، في القسم الأول من كتابه الأورغانون، بعضا من الأسباب الموقعة في الخطأ: فمخطئٌ من يظن أن الأشياء غير المنجزة يمكن أن "تنجز، ما لم يكن ذلك بوسائل ما تجرب حتى الآن فقط"، منبها، في الشذرة التاسعة، أن سبب وأصل كل خلل في العلوم يعود إلى "أننا في غمرة إعجابنا الخاطئ وإطرائنا لقوى العقل البشري لا نبحث عن دعائم حقيقية له"، موجها اللوم، في الشذرة 12 لنسق المنطق في عهده، وهو يقصد المنطق الصوري، باعتباره "يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء القائمة على الأفكار السائدة أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة"، منهبا في الشذرة الموالية على عقم القياس، ومنتصرا في الشذرة الموالية للاستقراء، لأنه كما في الشذرة 18 يمكّن من استخلاص الأفكار والمبادئ

من الأشياء بطريقة أكثر وثوقا وحذرا، ويعتقد فرنسيس بيكون أن الطريقة في البحث عن الحقيقة والتي لم تجرب في عهده، وهي الطريق الأسلم من الأخطاء وتقريرا للحقائق هي الطريقة التي "تستمد المبادئ من الحواس والجزئيات ثم ترتقي في صعود تدريجي غير منقطع حتى تصل في النهاية إلى أكثر المبادئ عمومية"، فهذه هي الطريقة الصحيحة والتي لم يجربها أحد حتى عهده، كما يؤكد في الشذرة 19.لأن الطريقة السائدة في عهده هي الطريقة التي "تقفز من الحواس والجزئيات إلى أكثر المبادئ عمومية، ثم تنطلق من هذه المبادئ، وقد سلمت تسليما بصدقها، لكي تقرر المبادئ الوسطى وتكشفها".

وعندما أتى ديكارت [ت 1650م] تابع انتقاد المنهج الأرسطي، لكنه انتقد اعتبار التجربة وحدها وسيلة للتحقق من النتائج التي توصل إليها لحسم اليقين أيضا. انتصر ديكارت للمنهج الرياضي، باعتباره منهجا يملك القدرة على تمييز الحق من الباطل، ووضع قواعد لتوجيه الفكر، ومن أهمها المبدأ الأساس الذي تقوم عليه فلسفته: "ألا أقبل شيئا ما على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك".

واحتفاء ديكارت بالمنهج هو احتفاء بما سماه "قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها، دون أن تضيع في

جهود غير نافعة، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج" ، فمنهج ديكارت قائم على البساطة، وعلى الاعتقاد في النّور الفطري الذي يكون الاقتصار عليه في النشاط العلمي سبيلا إلى الوصول الآمن والأيسر إلى الحقيقة، إذ يعتقد ديكارت، كما يقول في القسم الأول من كتابه "المقال في المنهج" أن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي التي تسمى في الحقيقة بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، والاختلاف بين الناس إنما ينشأ من اختلاف مناهج النظر وتباين استعداد نفوس البشر، ومن هنا كتب كتابه المنهجي ليبين للناس على أي وجه حاول أن يقود عقله، مستلهما المنهج الرياضي لما في براهينه من الوثاقة والوضوح، معتبرا باطلا "كل ما ليس إلا راجحا" ليس غير، مؤكدا أن حياته الفلسفية كانت تسكنها الرغبة الشديدة في أن يتعلم كيف يميز الحق من الباطل، حتى يكون على بصيرة في أعماله، ولكي يسير على هدى من حياته، متحررا من التقليد وحكم العادة، متخلصا من الأوهام "التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدراتنا على التعقل". وقد كانت القواعد الأربع التي توصل إليها، أب الفلسفة الحديثة، منهاجا قويما لبلوغ اليقين والتحرز من الخطأ إذا لم يخل مرة واحدة بمراعاتها بصدق وشكل مستمر ودائم .

إن تاريخ الفكر النظري هو تاريخ إشكالات كبرى سببها هذه المفارقات الناجمة عن المسافة العلمية بين القديم والجديد، سواء من حيث قضاياه

أو من حيث منهجه. إذ كل صواب فلسفي، مع تقدم النظر وتحريه، تذرعه مفارقات فتظهر حدوده النظرية، فيصبح للجديد الفلسفي موقع السّيادة حتى إذا تمكن جاء ما ومن يشكك فيه ويعيد النظر في قيمته العلمية ووضعيته المعرفية. وتاريخ الفلسفة والعلم شاهد أكبر على كون الخطأ محركا للبحث و ضامنا لتقدم المعرفة، إذ يظل الخطأ دوما محركا للفكر النظري بما يخلقه من إشكالات ومفارقات عميقة، وموجدا لعلوم مختلفة.

يمكن القول إن العلوم المعيارية هي شكل من أشكال محاصرة الخطأ، ومن هنا يمكن اعتبار الخطأ، من جهة سلبية، سببا في وجودها، وإذا كان أمبادوقليس، في قصيدته الشهيرة، قد ميز بين طريق اليقين وطريق الظن، ووضع لكل منهما معيارا يعرف به تحرزا من الوقوع في الظن، فقد كان أفلاطون سباقا إلى جعل الرياضيات ضربا من علم معياري يُعِدُّ نحو التفلسف ويهيئ لمعرفة الحقيقة وتمييزها عما يلتبس بها من متعلقات عالم الحس والظلال، لكن الفيلسوف الذي أنشأ علما معياريا جديدا وجعله فارقا بين الحقيقة والخطأ لم يكن غير أرسطو، صاحب الأورغانون، فأصبح علم المنطق جزءا من الفلسفة أو مدخلا لها، وعرف عبر تاريخ الفكر النظري تحولات مهمة كمعيار للحقيقة لكنها لم تجعله أبدا فضلا وشرارة. وقد تتابعت العلوم المعيارية في الشرق والغرب على السواء، فأسس المسلمون علم النحو معيارا يعرف به صحيح الكلام من ملحونه، وأنشأوا علم العروض ميزانا "للشعر به يعرف مكسوره من موزونه"، ومن هنا

يمكن اعتبار هاجس الخطأ محركا لنشأة العلوم، كما كان محركا لتطورها،

لم يقتصر الأمر على هذا المجال النظري، بل إننا نجد العالم وهو يعج بالملل والنحل، كل ملّة تدعي أنها على صواب وغيرها على خطأ، وكل نحلة تحسب جماعتها على الخطأ وغيرها على الباطل، فتتراشق الملل والنحل على أساس أن دين المخالف ونحلته تقوم على أسس خاطئة، ومن ثم فنتائج أفعاله هواء، وقد أسهم هذا التصور في إراقة دماء المخالفين عبر التاريخ، انتصارا للملة المتبعة، وتسويدا للنحلة المعتنقة. ولما كان هذا التصور اليوم كفيلا بنقل التراشق اللفظي إلى عدوان وعنف مادي يهدد سلامة البشر ووجودهم على ظهر هذه البسيطة، جاءت القوانين الحديثة والمعاصرة لتفرض التسامح على جميع أصحاب الملل والنحل، وتنقل المخالفين إلى فضاء محايد للتعاون والعيش المشترك.

ج. العلم والخطأ

لا يمكن فصل تاريخ العلم عن أخطائه، ولعل السؤال الأساس الذي يتقدم الفكر الإنساني هو التساؤل عن المعرفة المقترحة هل هي صحيحة أم يشوبها خطأ صراح؟ وقد ترتب عن ذلك الصدق العلمي والصواب الأخلاقي، أو الكذب العلمي والخطأ الأخلاقي، حيث يكون العقل حاضرا في الأولى غائبا في الثانية، ولعل السذاجة الفكرية تظهر عندما يقف الإنسان عند إدراكاته الحسية ويعتبر ما تقدم معلومات صحيحة.

لكن الغريب اليوم وجود نظريات علمية تختلف تعبيراتها عن رؤى مختلفة متميزة للكون والإنسان، وتبلغ في ذلك حد التناقض، وهو الأمر الذي يحير في تحديد معايير صحتها وفسادها، وقد اختلفت الاتجاهات في ذلك، فإذا كان كارل بوبر يقر بمعرفة علمية مفصولة عن الخرافة والأسطورة والفلسفة والدين ليمثل الاتجاه العقلاني في ذلك، فإن علم اجتماع المعرفة لا يفصل العلم عن بعده التاريخي الايديولوجي ويقر بوجود مسلمات في النظريات العلمية

لقد ظفرت المعرفة العلمية منذ نشأتها بالثقة من حيث كونها معرفة يطبعها الصدق، وأصبح كل ما يخالف العلم ظنا، وأصبح للعلم منهج صارم سمته البرهان، وهدف واحد وهو الحقيقة، وفائدة جلية وهي التفسير والتنبؤ.

حصر الاتجاه الوضعي العلم في الطبيعة، فالطبيعة وحدها مصدر العلم، وحصر منهج العلم في الاستقراء، وجعل الأخطاء سبب شقاء الإنسان، ووظيفة العلم إقصاءها، ولهذا السبب أقصى الوضعيون الميتافيزيقا من الدائرة العلمية على أساس أنها علم بلا معنى، على خلاف كارل بوبر الذي اعتبرها "مجالا معرفيا خصبا نظرا لقابليتها للتدليل والنقد طالما أنها تحوز معنى"، والدليل على ذلك عنده أن كثيرا من الأفكار الفلسفية تحولت إلى نظريات علمية، وهكذا تعاور العلم نظريات التجريبيين الذين يرون معطيات الحواس أساس العلم، والوضعيين الذين يرون العبارات الأساسية

أس العلم، والعقلانيين الذين ينطلقون من الأفكار القبلية والبديهية.

لكن هل المعرفة العلمية تحصل الحقيقة فعلا؟ ثم من أين تستمد المعرفة العلمية يقينيتها؟

أكد سي.س.بيرس أن ما يزعمه العلماء من معرفة علمية تظل دوما معرضة للنقد، بل قد يتضح كذبها، ومن هنا يصعب القول بصدق النظريات العلمية على نحو مطلق، والاقتصار فقط على القول باحتمال صدقها، وقد أكد بيرس "أن أول خطوة في البحث هي التسليم بأنه لم يسبق لك أن عرفت بشكل مُرض، [إذْ] ليست هناك آفة يمكن أن تعطل مجمل التطور الفكري كالوثوقية". وفق هذا التصور ينشئ العلماء نظرياتهم العلمية، كما ينشئ كل فنان مخترع اختراعا ما، وهذه النّظريات "شأن كل مخترعات البشر ... مؤقتة وهشّة"، وذلك لما يمكن أن تحدثه الظروف التجريبية المتغيرة، التي تقوم على المصادفة وأحيانا الفوضى، من زعزعة لهذه النّظريات، مما يجعل باستمرار العلاقات الجديدة تهدد ما أنتجه العلماء من نظريات عقلانية. فكل توازن يحققه علم من العلوم في مرحلة من تطوره لا يُعرف له استقرار"تحت ضغوط ابتكارية مختلفة".

قدم كنط جوابا، للسؤال السابق، أنهض كارل بوبر، متبعا في ذلك سبرس، إلى إعادة النظر في مفهوم الحقيقة العلمية، وذلك عندما اعتبر كنط أن النظريات إنما تكتفي بالتأكيد على صدق الحقيقة وليس في الكشف

عنها، ومن هنا اعتبار الصدق أضعف من الصحة، إذ "في الصدق تكون إمكانية التحقق ضمن شروط محددة فقط، ومن هنا فما تبرزه النظريات العلمية ليس سوى رجحان صدق إلى حين إثبات العكس". لقد سمحت هذه الفكرة بوجود الخطأ داخل النظرية العلمية مادامت النظرية تحمل في جوفها جانبا واقعيا وجانبا باطلا، لكن يقال برجحان النظرية المهيمنة إلى حين ثبوت بطلانها، وقد دفع هذا التصور الجديد إلى تأكيد القول بالحقيقة النسبية داخل المعرفة العلمية، وتم اعتبار النفي المحرك الأساس لتاريخ العلم، واعتبار العلم مسكونا "بالأسطورة والخيال والغريزة والدين والايديولوجيا". بل لقد تم تجاوز مبدأ عدم التناقض الأرسطي للقول بإمكانية اجتماع النقيضين إذ من العيب ألاّ تبلغ نظرية علمية اكتمالها التام، ولما كان هذا التصور غائبا طوال العصور الماضية التي ظلت تعتبر الحقيقة العلمية مطلقة، كان لإقصاء الخطإ تداعيات خطيرة على العلماء المبدعين، إذ عوض أن يصبح الخطأ مهمازا للمعرفة بنفيه، شكّل عند البعض معتقدا وثوقيا يستحيل الخلاص منه، فانبرت الفئة التي تملك السلطة والقوة تحارب الرأي الجديد عوض أن تحاوره، وانبرت تحاكم أفاضل العلماء عوض أن تنصت إلى أقوالهم من وراء الزمن الذي سيكرم وفادتهم على الوجود، بل إنها أعدمت بعض هذه العقول المبدعة عوض أن تهبها حياة متجددة تثري الأزمان. فعندما يتمكن الخطأ من العقل ويصبح معتقدا يصبح العمه والعلو العلتين الكبيرتين، حتى إن غليلو عندما طلب من

معاصريه النظر في المنظار ليتأكدوا من صحة نظريته لم يفعلوا خوفا ورهبا، بل إن الحق قد يتضح للبعض فيأبى الأخذ بنتائج ذلك من الإقرار والاتباع فيصعّر خدّه "ظلما وعلوا" كما أخبر الكتاب العزيز، وهو يعرض كيف يقاوِم خطأُ المُقلّدين العنيد حقّ الأنبياء النّاصع السّديد. وإن تاريخ العلم والفلسفة يدلان بقوة على هذا المعطى الذي تصبح فيه نظريات علمية أو فلسفية مهيمنة على الحقل الثقافي والعلمي ويصبح كل داع للخروج عنها معرضا للنبذ والإقصاء، فقد هيمنت نظرية بطليموس في الفلك، ولم يعذر أحد خرج عنها، كما هيمنت نظرية أرسطو في الفيزياء، وذم كل من خرج عنها، كما هيمنت نظرية إسحاق نيوتن في الفيزياء وطبيعة الضوء، ولم يلتفت لكل من خرج عنها، وهكذا تصبح النظريات العلمية، التي هي مظنة التغير والتبدل والتطور، أنساقا فكرية صلبة وجامدة تشكل عوائق أمام مسيرة العلمية مما يستدعي أحيانا رجّات قوية للخروج من هذا النّسق المغلق الشديد الاختناق، وقد كان لابن طفيل إسهامٌ في الخروج من النسق الفلكي البطليمي الذي ساد لقرون، ذكر ذلك البطروجي الذي أسهم في بعض من ذلك الخروج. وكما وضع طوماس كون قاعدته "إننا نتعلم من نجاحاتنا" ووضع كارل بوبر قاعدته "إننا نتعلم من أخطائنا"، لكن مع الأسف، عندما يطول أمد براديغم معين لدى جماعة علمية معينة، عندها يصير عقلية وطريقة في النظر يحول دون تقبل خطإ النظرية العلمية، وعندئذ تصبح المعرفة السائدة، بعبارة باشلار، عائقا معرفيا. وقد "أثبت تاريخ

العلم المعاصر أن اليقين في العلم مطلب لا يحصل ومبتغى بعيد المنال، لذا عوض بالاحتمال".

لكن هل هذا القول يلقي الارتياب والشك على أهمية البحث العلمي، أو يدعو إلى التخلي عن متابعة المشاريع العلمية؟

يقر بيرس بأن الاعتقاد السابق يلزم الباحثين ببذل قصارى جهدهم في البحث العلمي حسب ما تسمح به ظروفهم العلمية الراهنة، ف"ففي البحث البشري، يرتبط المثال المعرفي بالحث عن الحقيقة، وهذا مثال، شأنه سائر المثل، جدير بأن نسعى وراءه، وإن وجب علينا ملاحظة أن الحصول عليه بشكل مرض يتجاوز قدراتنا"

إن منطق العلم يقوم على منهج المحاولة والخطأ، ويتأسس هذا المنهج على منهج آخر هو منهج الإبطال، بل إننا نجد بول فايربراند يذهب إلى أن سؤال المنهج هو سؤال زائف "لأن العلم لم يرتبط أبدا بمنهج واحد، بل كان يتمرد على كل سلطة، لأنه مؤسسة فوضوية"، فكل منهج هو منهج ممكن مادام متوافقا مع طبيعة المشكل المطروح للبحث ونافعا في حله، ليصبح العلم قائما على التعددية المنهجية، وعلى المتناقضات من ناحيته المنهجية، ولم يكن بوبر بعيدا عن هذا المعنى عندما أكّد أنه ليس هناك منهج يمكن أن يعتبر طريقا ملكيا للنجاح، فالمنهج العلمي لا يبرر النتائج العلمية، إنه ينقدها ويختبرها فقط، لأن العلم أصبح مجرد وجهة نظر منطقية، "وعليه فإن وجهة النظر إلى العالم لن تكون، حسب إدغار موران، سوى

وحدة من بين أخر تحتاج إلى فكر التعقيد كي تتمكن من الحوار المنطقي مع باقي وجهات النظر". فالعلم ليس سوى نسق ثقافي من بين أنساق كثيرة يبتدعها الإنسان ليخلع على معنى، ولطبيعته يصير العلم "قالبا معرفيا موجها ومهيمنا" ويصبح دور الجامعة العلمية إشاعته وتقريبه لغير المختصين.

فكيف يمكن أن يتحول الخطأ إلى صواب، والصواب إلى خطأ؟

إذا كان أبو زكريا الرازي قد اعتبر الشرّ في الوجود أكثر من الخير واعتبر وجود الإنسان نقمة وشرّا عظيما، فإننا مع ابن طفيل، الذي أتاح لنا التفكير في قضية الخطأ بالصور، في فضاء فلسفي مختلف، يرى أنك "إذا نظرت إلى النّظام الكلي فلا شر"، كما يقول السهروردي، فالخطأ عند ابن طفيل مثلا في قصته "حي بن يقظان وآسال وسالمان" رغم أنه شر لتداعياته السلبية فإن نظام القصة يبرز أن الخطأ هو في الحقيقة عدم ذات أو عدم كمال، والعدم لا ذات له، والخير هو الأصل، كما أبرز لنا أن الخطأ يرجع إلى خير يدركه من يدركه ويذهل عنه من يذهل عنه، وهو باب عريض للحكمة العملية، وهذا يقربنا كثيرا إلى مجال الابستمولوجيا المعاصرة التي تمدح الخطأ باعتبار أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم، وكذا من مجال البيداغوجيات المعاصرة التي جعلت من الخطأ فرصة مهمة للتعلم، باعتباره أن كل حقيقة إنما هي في المطاف الأخير خطأ يتم تصحيحه، لكن كل

هذا التفكير الفلسفي في الخطأ لا يحول دون تحمل المخطئ تبعات سلوكه كيف ما كان، سواء على مستوى علاقته بذاته أو علاقته بالآخر، كان شخصا ماديا أو معنويا. إن الحياة الأخلاقية عند ابن طفيل، كما يقدمها في نصه الفلسفي اليتيم، تقوم على هذه الحكمة العملية التي تتخذ من الخطأ مرقاة للاستبصار، فتقتحمه، وفي خضم هذه الجسارة تسكن فلسفة الخطأ عنده.

الخاتمة:

وأخيرا، إن الخطأ أحد موجودات العالم الإنساني، وهو الشرط الأول لتأسيس مفهوم التسامح:

هو أحد موجودات العالم لأنه رافق الوجود الإنساني منذ انطلاقه، ولولا هذا الخطأ ما انطلق الوجودي الإنساني على ظهر هذه البسيطة، ولولا هذا الخطأ لما انطلقت مسيرة العلم ولما أدركت البشرية بُغْيتها الحضارية من تراكم المعرفة العلمية عبر تاريخ العلم وتصحيحها. ثم إن قابلية اعتقادنا للخطأ وفعلنا للخطأ والسعي إلى تصالح مع ذواتنا هو الشرط الأولي للتأسيس الأخلاقي لفعل التسامح.

إن الخطأ دينامو الحياة، ولا حركة في هذه الحياة إلا بصراع الأضداد، أو ما سمّاه الكتاب العزيز ب "التدافع"، تدافع الخطأ والصواب في العلم والعمل. ومن هنا اعتبرنا الخطأ أحد موجودات العالم، وأحد الأسباب الضرورية لتحقق الماهية، وأحد الشروط الضرورية لقيام لتبلور التسامح، وهنا تكمن فلسفة الخطأ.

آخرية الضيافة: دراسة فينومينولوجية لعلاقة الذات بالآخر

الدكتور عبدالله المطيري

. أستاذ الأصول الفلسفية للتربية بجامعة الملك سعود

ورئيس مجلس إدارة جمعية الفلسفة في السعودية

يمكن اعتبار النظريات الأخلاقية الكبرى في السياق الفلسفي نظريات «ذاتية». أي أنها نظريات تنطلق من الذات ومن تصورها للخير والحق والعدل. نظرية الفضيلة مثلا تنطلق من إعداد الذات عمليا ونظريا لكي تكون فاضلة وبالتالي تتعامل مع العالم المحيط بما تستوجبه الفضائل. نظرية الواجب الكانتية تنطلق من مبادئ العقل العملي التي يفترض أن تحدد للذات معايير التعقّل الأخلاقي وبالتالي تحدد له ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي. نظرية النفعية كذلك تنطلق من معيار أعلى تنطلق منه

الحسابات لتحقيق النفع الأعلى للعدد الأكبر من الناس وهذه المهمة تقوم بها الذات سواء باعتبارها ذاتا مفردة أو ذاتا جماعية كما هو متوقع من مجالس التشريع العمومية. لا يعني أن تكون النظرية ذاتية أن تكون أنانية فقد تحاول النظرية الانطلاق من منظور كوني كما عند الكانتية ولكن المقصود هنا أنها، أي الذات، هي المركز ونقطة الانطلاق حتى للتصورات الكونية.

لعل النظرية الأخلاقية بالتالي تحتاج إلى نقطة انطلاق مختلفة تقلق مركزية الذات وتزحزحها وتحيلها من مركز التأسيس إلى فضاء الاستقبال والإنصات. ربما نحتاج إلى الإنصات للآخر في علاقة قد تكشف لنا عن أبعاد مختلفة في وجودنا الأخلاقي مع الآخرين ولهم. في هذه الورقة سأحاول أن أقدم وصفا فينومينولوجيا لعلاقة الذات بالآخر من خلال علاقة الضيافة. سيكون هذا الاستقصاء موجها تحديدا للضيافة باعتبارها شكلا خاصا من أشكال علاقة الذات بالآخر. الضيافة وإن كانت في الأساس علاقة بين ذوات وأفراد إلا أنها كذلك علاقة اجتماعية ويتشكّل معها تصوّر للعالم والحياة. بهذا المعنى تكون الضيافة نمطا من أنماط الوجود مع الآخرين ونمطا من أنماط الوجود في العالم.

الضيافة والقلق من الهوية:

الضيافة ظاهرة يتجسد فيها وجود الكائن (إنسان أو غيره لكني هنا سأتحدث بصيغة الإنسان على أن أنتقل لضيافة غير الإنسان لاحقا) باعتباره وجودا-من-أجل-الآخر. هذا يعني أن ترتبط الذات بالآخر في علاقة من أجل ذلك الآخر. الضيافة ترحيب بالآخر ومنحه مكانا في الذات. الضيافة علاقة ترحيب بالآخرية بامتياز باعتبار أن الذات تتخلى عن أي حق في ممارسة تحديد معايير الآخر الذي يُرَحَب به كضيف. من هنا تأتي رمزية الباب المفتوح الشهيرة في الضيافة. الباب المفتوح إعلان بأن الذات/المضيف قد تخلت عن أي سيطرة أو تحكم في من يدخل عليها في بيتها. الباب المفتوح باب على الآخرية وبالتالي فهو تعبير عن السّلبيّة والتسليم والاستقبال الأول والتي تعتبر بمثابة الشروط الأولية لاستقبال الآخرية. الذاتُ المتحفزة الحذرة المتأهبة ذاتٌ مغلقة. الباب المفتوح تعبير عن حالة الاستقبال والترحيب الأولى. سيكون من المضاد للضيافة بشكل حاد وضع شروط لاستقبال الضيوف. الضيافة بطبيعتها غير مشروطة وكل اشتراط لها يخرجها من سياقها الضيافي إلى سياق اجتماعي آخر. على سبيل المثال الأنشطة الاجتماعية التي تقدم لأغراض اجتماعية أو اقتصادية لا تعتبر ضيافة بالمعنى الدقيق للكلمة باعتبارها أنشطة مخصصة لجماعة معينة من الناس ومحددة بأغراض بعينها. الضيافة في المقابل آخرية بمعنى أن لا توجد محددات مسبقة لمن يستحق الضيافة. بل إن الضيافة تحمل في داخلها حسّا رقيقا

للتطهّر من احتمالات تحولها إلى نشاط نفعي بأي شكل من الأشكال. لذا نجد مثلاً أن الضيافة تتحقق أكثر كلما كان الضيف أبعد عن احتمالات الاستثمار فيه ولذا فالضيافة الحقيقية للمحتاج والفقير وعابر السبيل وليست للغني والقوي والمستقر.

حساسية الضيافة تجاه الآخرية تتجلى كذلك في إحساس مرهف في تحديد أولوية الضيافة بحيث يكون المعيار دائما هو المزيد من الآخرية. نلاحظ هذا بوضوح حين يكون لدى شخص ما ضيف من أقاربه ثم يحل عليهم بشكل مفاجئ شخص آخر من خارج الأسرة فإن مكانة الضيف تنتقل مباشرة للقادم الجديد ويتحول الضيف الأول لمضيف يعتني بالقادم الجديد. هذا التحوّل لا يحدث حين يكون القادم الجديد من ضمن الأقارب. المعيار هنا ليس توقيت الحضور بقدر ما هو معيار الآخرية. الشخص الأبعد عن الذات هو الأولى بالضيافة. المدهش هنا هو أن هذه العملية تتم بشكل مباشر وبديهي ولا تحتاج إلى كثير من النقاشات والإقناع حولها. هذا الاتفاق الضمني يعمل في اتجاه تطهير الضيافة من احتمالات التحوّل إلى نشاط يعكس الانحياز للذات والقريب والشبيه.

لا مشروطية الضيافة وانفتاحها على الآخرية تظهر كذلك في قلقها من تحديد الهويّات. لذا نجد أن المضيف لا يسأل ضيفه عن هويته. سؤال من أنت سيكون مضادا للضيافة بشكل عميق. سؤال من أنت يفتح باب

رفض الضيافة باعتبار أنه حركة في اتجاه تحديد هوية الضيف، وبالتالي حركة في اتجاه المعايير والمقاييس والشروط، وبالتالي إمكانية الرفض. الباب المفتوح إعلان واضح عن عدم إمكانية الرفض وبالتالي فالضيافة مغامرة ولا يمكن فهمها دون هذا البعد تحديدا من الانفتاح على المجهول واللامتوقع. المضيف لا يسأل عن الهوية لأن السؤال عنها عودة لمركزية الذات. السؤال هنا ممارسة للسلطة. السؤال تحديد للأفق وتولي مهمة إنشاء الخطاب. السؤال، باللغة السارترية، يُدخل العدم في الضيافة. يُدخل الإمكان والحرية، أي حالة ما بين الضيافة واللاضيافة، وهذا لا يتوافق مع حتمية الضيافة في عين المضيف ولا مشروطيتها.

قلق لغة الضيافة من تحديد هوية الضيف لا ينحصر فقط في عدم سؤال الضيف عن اسمه أو نسبه، بل يمتد ليعمّ خطاب الضيافة كله في حالة من التناغم والانسجام مع آخرية الضيف. هذه المهمة لا يمكن تحديدها منذ البداية باعتبار أنها تناغم مع ما لا يمكن تحديده. لذا فالطريق يبدأ بالإتاحة والإنصات. من طرق هذا التناغم إعطاء فرصة الحديث للضيف دون أن يكون ذلك طلبا مباشرا. إن لم يفعل الضيف لجأ المضيف لإنشاء حديث متصالح مع الآخرية. الحديث المتصالح مع الآخرية حديث غير هوياتي بمعنى أنه حديث لا يتأسس على انحيازات أولية بل حديث متأسس على قبول التعددية والاختلاف أو على الأقل يقوم على التأكيد على المشتركات بين المختلفين. لذا فالحديث عن الطبيعة والطقس وأخبار الأرض والأمطار مدخل

مناسب لخطاب الضيافة. المتوقع من المضيف أن يقاوم خطاب الانحيازات بشكل عام في مجلس الضيافة من خلال استدعاء خطاب الآخرية. خطاب الانحياز خطاب هوياتي أناني وخطاب الضيافة خطاب آخري غيري. خطاب الضيافة ليس خطابا لإنتاج المعرفة فهو ليس خطابا للجدل والاستقصاء الدقيق، ولكن خطاب تسامح وتشافٍ واستئناس بالآخرين والصداقة. الضيافة خطاب وحديث وقلق من الصمت. الصمت في مجلس الضيافة شكل من أشكال الانسحاب من العلاقات والعودة للعزلة الذاتية. الضيافة في جوهرها خروج من العزلة ولقاء بالآخرين. يدرك المضيف أن الحرب صمت وأن السلام حديث وانطلاق. الحديث مؤشر على الثقة والاطمئنان. حتى في حالة التوتر يكون الحديث تعبيرا عن هذا القلق والتوتر وليس كبتا له. لذا فالمضيف منصت جيد ومستمع مرهف الإحساس. حين يتحدث الضيف أو حين يكون الحديث للضيف، فإن المضيف يعمل على توفّر حالة كاملة من التناغم والانسجام لتلك الأجواء. هذا يعني أن يكون هو بذاته منصتا وأن يساعد البقية على الإنصات. هذا يعني أن يراقب بعناية الأصوات في المكان وما يترتب على ذلك من إيقاف الأصوات التي قد تربك حديث الضيافة. هذا يعني أن يعمل قدر الإمكان على خفض الأصوات الضرورية لأدنى حد ومنها الأصوات التي تصدر من أواني صناعة القهوة والشاي وضيافة الحضور. يُحكى أن أحد المضيفين الكرام كان يحاول كتم صوت النجر (الهاون) وهو يطحن القهوة لضيوفه لكي لا يتداخل مع حديث الضيوف.

قلق الضيافة من المشروطية يظهر كذلك في الحرص الدقيق على أن لا تكون الضيافة علاقة تبادلية بمعنى أن الضيافة في جوهرها علاقة بلا مقابل. صحيح أن الضيافة تستدعي لصاحبها الثناء والشكر، ولكن هذا أثر جانبي وليس غاية الضيافة. من يستعمل الضيافة للحصول على مكانة اجتماعية يفقدها بسرعة بسبب الحساسية العالية لدى الناس للتمييز بين الضيافة والاستثمار الاجتماعي. صحيح أنه يتم تبادل الدعوات أحيانا، ولكن هناك تقاليد تحمي الضيافة من التبادلية، من ذلك أن لا يقوم الضيف بدعوة المضيف في حال الضيافة الأولى. إن كان ولا بد فاعلا فليؤجل الدعوة حتى يخرج من صفة الضيف أولا. المضيف لا يشعر بأنه صاحب الفضل لكي تتم مكافأته. يعتقد المضيف أن الضيف هو صاحب الفضل في الضيافة. يعتقد المضيف أن الضيافة لم تبدأ من بابه المفتوح، ولكنها بدأت من إقبال الضيف والثقة التي دفعته باتجاه هذا الباب تحديدا. الضيف صاحب المبادرة هنا باعتباره صاحب الإيمان الأول في أن يضع ذاته في حضرة ذات أخرى وبين يديها. الضيف يعبّر هنا عن ثقة واسعة في خيرية الإنسانية. لذا فالضيافة استجابة وتحقيق لهذه الثقة تحديدا. من هذا المنطلق يشعر المضيف بالتقصير الدائم في الضيافة مهما اجتهد معبرا بذلك عن امتنانه لقيمة الثقة التي أظهرها الضيف حين قصد هذا البيت تحديدا. المضيف هنا تتحقق ذاتيته لا باعتباره ذاتا حرّة تتحقق ذاتيتها من خلال إنشاء الأحداث في العالم، ولكنها الذاتية التي تتحقق من خلال الاستجابة

للآخر تحديدا. أنا ذات فاعلة لأنني أتحمل مسؤوليتي التي لا يمكن أن يتحملها غيري ليس بسبب عجزه، ولكن بسبب أنني لا أستطيع أن أحيل مسؤوليتي على غيري.

الضيافة والتحوّل الأخلاقي الجذري:

قلنا إن الضيافة شكل من أشكال الوجود من أجل الآخر. هذا يعني أن اهتمام الإنسان يتحول أثناء الضيافة من رعايته لذاته إلى رعايته للآخر. المتوقع من المضيف أن يصبّ تركيزه على حال ضيفه قبل أي شيء آخر، وكلما زادت رهافة حس المضيف في تحقيق ذلك الهدف كانت الضيافة في أعلى مستوياتها. لكن الوجود من أجل الآخر يتحقق كذلك من خلال تحوّل جذري في الموقف الأخلاقي للذات من خلال انتقالها من التضامن الأولي مع ذاتها أو العدالة التي تساوي بين الذات والآخر إلى الانحياز الجذري للآخر. ذلك أن الضيافة تجعل من وقوف الإنسان ضد انحيازاته السابقة أمرا بديهيا ومباشرا. هذا تحول جذري لأن أنماط الوجود الأخرى والتي يمكن إجمالها في نمط الوجود-من-أجل-الذات تدفع الإنسان لاتخاذ مواقف تتسق مع انحيازاته الذاتية ومع الانتماءات الاجتماعية التي ينخرط فيها. هذا يعني أن ينحاز الإنسان لذاته وخياراتها ولجماعته التي ينتمي لها وكذلك للخيارات السياسية والثقافية التي يعتبر ذاته جزءا منها. وفي حال شعر بالتناقض بين هذه الاتجاهات الأولى وبين حسه الأخلاقي تجاه العدالة

مع الآخر واضطر أن يتخذ موقفا ضد انتماءاته الأولى فإنه يشعر بضغط هذا القرار ويشعر أنه، حتى وإن قام به، يواجه تحديّا كبيرا بين ذاته وبين حس العدالة لديه. الضيافة تغيّر كل هذا فهي تجعل من مواجهة تلك المواقف السابقة أمرا واجبا وبديهيا وبسيطا جدا. ذلك أن المضيف في حال الضيافة مسؤول عن رعاية وحماية ضيفه ضد أي إزعاج أو مضايقة. نلاحظ هنا أن هذا الضيف قد يكون مخالفا للمضيف في توجهه الديني أو انتمائه العرقي أو خياره السياسي أو طبقته الاقتصادية إلا أن هذا كله لا يعني شيئا أمام بداهة وجوب حماية الضيف ورعايته. لو تصورنا حالة من حالات الضيافة يكون فيها الضيف مخالفا لتوجه المضيف الديني في بيئة لا تدعم التسامح والتعدد الديني فإن المضيف، وإن كان لن يسأل عن ديانة ضيفه إلا أنه قد يخمنها من علامات خارجية مثل لباس الضيف أو لهجته، مسؤول عن حماية حرية ضيفه الدينية وحقه في ممارسة معتقده، بل إنه سيحرص على أن لا يحتوي مجلس الضيافة على ما يؤذي ضيفه في هذا السياق. ولو حاول أحد ممن يتفق معهم المضيف في المعتقد بأن يؤذي الضيف في معتقده فإن الضيف سيتحرك، بشكل مباشر ودون شعور بالصراع الداخلي، بحماية ضيفه ضد أقرب أقربائه.

هذا التحوّل الجذري الذي تحدثه الضيافة يشير إلى اتساق عميق بين موقف المضيف وبين شكل الوجود من أجل الآخر. هذا الاتساق يظهر أولا، وكما في المشهد أعلاه، من خلال عدم الشعور بالصراع الداخلي عند اتخاذ

هذا الموقف. الموقف يبدو مباشرا وبديهيا ولا يعكس داخله ترددا ولا صراعا مع قيمة أخرى. ثانيا، يظهر ذلك بجلاء في أن المضيف لا يشعر بأنه خاضع لإرادة أخرى حين يقوم بذلك الانحياز لضيفه. موقفه يترافق بشكل واضح مع إحساس بالذاتية وامتلاك القرار والتعبير عن الذات. لكن الأكثر دلالة ربما هو أن المضيف لا يشعر كذلك أنه حر في اتخاذ ذلك الموقف من عدمه. الذاتية لم تكن ناتجة عن الحرية والاختيار، بل عن المسؤولية والشعور بالواجب وهذا مؤشر على أن الموقف من الضيف ليس نتيجة حسبة ذهنية وقرار واعٍ بقدر ما أنه استجابة أقرب للحدس وللتفاعل الأول مع العالم. لذلك سيكون من الصعب على المضيف أن يبرر موقفه في حماية ضيفه إلا أن يردد «إنه ضيفي» في تعبير عن بداهة ومباشرة هذا الموقف وعدم حاجته للتبرير. هنا يمكن ملاحظة فرق جوهري بين الموقف الأخلاقي في الضيافة والواجب الأخلاقي عند إيمانويل كانت. الواجب الأخلاقي عند كانت ينطلق من قواعد أساسية منها قاعدة أن تكون الذات هي المشرّع لهذا القانون الأخلاقي وأن لا تكون مجرد منفّذة لإرادة أخرى، ولكن الفرق يكمن في أن الواجب الأخلاقي الكانتي واجب عقلاني يمكن الوصول إليه من خلال حساب عقلي مجرد، أما في الموقف الأخلاقي في الضيافة، كما في الشفقة والرحمة والعطف، فهو سابق للحسابات العقلية ومؤسس لها وليس ناتجا عنها. هذا الموقف ليس مجرد انفعال أو غريزة، بل انفتاح أخلاقي على الآخر يؤسس للوجود انطلاقا من المسؤولية وليس الحرية.

هذا التحوّل الأخلاقي الذي تُحدِثه الضيافة واتساقه مع عالم المضيف، بالمعنى الواسع للعالم هنا، يشير إلى اتساق بين الأخلاق بهذا المعنى مع الطبيعة الإنسانية والعالم المحيط بها. ستكون هذه نقطة اختلاف أساسية مع ليفيناس الذي يؤسس كما اتضح سابقا، للتناقض بين الطبيعة والأخلاق. عند ليفيناس الطبيعة أنانية والأخلاق غيرية، ولكن الضيافة تشير إلى أن الغيرية على مستوى عميق من الاتساق بين الإنسان وبين ذاته كذلك. يبدو أن الطبيعة أكثر تعقيدا من علاقة الاستمتاع والتلذذ والحفاظ على الذات. الضيافة تربك مشهد الآخر الذي يأتي لاحقا. في الضيافة لا شيء قبل قدوم الضيف. إقبال الضيف هو ما يخلق تلك العلاقة. الضيافة تبدأ من الآخر والضيف استجابة لتلك البداية. الذات المضيفة ليست من إنشاء ذاتها ولا تعرف لها عالما بلا آخر. هذا يذكرنا بنقدنا السابق لأطروحتي سارتر وليفيناس التي تجاهلت العلاقات الأولى والأساسية بين الذات والآخر مثل علاقة الأمومة. نلاحظ هنا أن الأم هي المضيف الأول لكل مضيف لاحق. بل يمكننا القول إن الضيافة في جوهرها أمومة، فالأمومة عناية لا مشروطة بالآخر، والأمومة مغروسة في قلب الطبيعة. الأمومة هي الشرط الضروري لكل ضيافة. إن تسمية الطبيعة في الإنجليزية بالأم Mother nature ليس اعتباطيا، ولكنه متأسس على علاقة عطاء لا محدود من الطبيعة تجاه الإنسان. من هنا يبدو أن الكشف عن ضيافة الطبيعة وأمومتها كفيل بالكشف عن علاقة مختلفة بين الإنسان والطبيعة تختلف عن العلاقة

التي رسمها ليفيناس وسارتر في ذات الوقت. هذه العلاقة ربما تساعدنا على الكشف عن اللاتناهي في قلب الطبيعة، عن الوجود المفتوح في مقابل الوجود المغلق.

الضيافة كعالم:

الضيافة ليست علاقة أحادية معزولة عن شبكة العالم الأوسع، بل شكل من أشكال الوجود في العالم بكل ما في هذا الوصف من تفاصيل. هنا أستعيد مفهوم الوجود-في-العالم عند هايدجر ليساعدنا على تصوّر التغيير الجذري الذي تحدثه هذه العلاقة. بحسب هايدجر إن الإنسان دائما في عالم. هذا يعني أن الإنسان منخرط دائما في شكل من أشكال الوجود في العالم ولا يمكن أن يقف خارج كل عالم مهما حاول ذلك. نمط الوجود المتابع من بعيد بحياد هو ذاته شكل من أشكال الوجود في العالم. هذا الشكل الوجودي الذي نسميه بالعالم ظاهرة تشكل الأساس الأول للأنشطة والعلاقات داخلها. هذا يعني أن الإنسان دائما في علاقات مع ما حوله مدفوعة بغايات ووسائل ودلالة. يستخدم هايدجر مفهوم السكن dwelling للتعبير عن طبيعة العلاقة مع العالم. السكن ينقل العلاقة مع العالم من اعتباره علاقة مكانية إلى كونها علاقة انتماء وارتباط واعتياد. السكن هنا شبكة من العلاقات التي تعطي للأشياء والأفعال أدوارا ومهامَّ ضمن تلك الشبكة.

الضيافة تخلق معها عالما كاملا. هذا يعني أن العلاقات الأخرى المحيطة بالأشياء والآخرين تأخذ معناها ودلالتها من الضيافة كعالم. النمط الوجودي الأساسي في الضيافة هو الوجود-في-العالم-من-أجل-الآخر. الأفعال والأشياء والعلاقات تأخذ أدوارها ودلالاتها داخل ذلك العالم. لذا فالبيت في الضيافة يغادر مفهوم البيت كما حدده ليفيناس في كتابه الشمولية واللاتناهي. يقول ليفيناس عن الميتافيزيقا «في مفهومها الأعم الذي أعطي لها في تاريخ الأفكار، تظهر الميتافيزيقا باعتبارها حركة مغادرة للعالم المألوف لدينا.. من كوننا في البيت الذي نعيش فيه باتجاه الغريب المفارق للذات، هناك». هنا نعود للفكرة الأساسية عند ليفيناس وهي أن مكان الذات الذي تألفه، بالمعنى الحرفي أو المجازي للكلمة، ليس مكان الآخر وأن اللقاء بلاتناهي الآخرية يتطلب مغادرة ذلك المكان. لكن يبدو أن الدور الذي يلعبه البيت في عالم الضيافة يعطي معنى آخر للبيت ومكان الذات يجعل الآخر في قلب مكان الذات. البيت في الضيافة مكان الآخر منذ البداية. الآخر معنا حين نبني البيت وحين نقطنه. بناء البيت بما يحتويه من تخطيط وتصميم واستعمال للأدوات يسعى لتحقيق غاية أن يكون بيت الذات بيتا للضيف كذلك. غرفة الضيوف أو مجلس الضيافة تجسّد لذلك كله. حين يقول المضيف للضيف إن البيت بيتك فإن هذه العبارة لها تاريخ منذ لحظة التأسيس الأول لاستقرار الذات على الأرض. الضيافة كعالم تعني أن تاريخ بيت الذات هو تاريخ من الضيافة المرتقبة أو الضيافة المتحققة. عبارة

البيت بيتك ليست إعلانًا جديدا أو دعوة جديدة، بل مجرد تذكير. المضيف لا يقول: «بيتي بيتك» بل يقول: «البيت بيتك»، فـ«بيتي» التي تشير للاستحواذ الأول لا تتسق مع عالم الضيافة.

الذاتية كما لاحظنا مع ليفيناس سابقا لا تتحقق بالانطلاق بحرية في العالم، بل تتحقق قبل ذلك من خلال الاستجابة لنداء الآخر وتحمّل مسؤولية الذات تجاه ذلك النداء. أن تكون الضيافة شرطا مؤسِّسا للبيت يعني أن يكون البيت محلّ تحقق مسؤولية الذات وتحققها. هناك تعبير دقيق في الثقافة الشعبية في السعودية يشير إلى أن الإنسان لا يصبح له وجهٌ إلا إذا دخل الضيوف بيته. هذا التعبير فيه ربط وثيق بين الضيافة وتحقق الذاتية (يرمز لها بالوجه هنا). البيت يصبح وجها إذا كان مفتوحا للضيف. أي أنه يصبر تعبيرا عن مسؤولية الذات تجاه الآخر. دون ذلك يكون البيت مجرد مأوى أو ملتجأ للوحدة. مع هذا التحليل، وخلافا لليفيناس، لم يعد البيت مقر الذات الذي نغادره حين نلتقي بلا تناهٍ الآخرية، بل هو مقر وساحة ذلك اللقاء.

حضور الآخرية الأوّلي في الضيافة يمكن ملاحظته كذلك في خطاب ولغة الضيافة. لغة الضيافة حذرة جدا من لغة التملك الفردي في مقابل انفتاحها على لغة الآخرية، أي لغة العطاء والمشاركة. من المهم التركيز هنا على أن لغة الضيافة الحذرة من لغة التملك ليست لغة مؤقتة أو مرحلية،

فكل لغة الضيافة لغة أبدية. حتى التوقيت القصير للضيافة (ثلاثة أيام) متروك للضيف باختياره وليس من لغة الضيافة. لغة الضيافة بهذا المعنى لا تتعامل مع الضيافة على أنها مرحلة مؤقتة، حتى وإن كانت كذلك، بل تتعامل معها على أنها الحالة الطبيعية الأولى، أي الحالة الأصلية التي لم تسبقها حالة أخرى. الضيافة بهذا المعنى حجاب للضيف دون قلق المستقبل وخلق جديد لعلاقة مختلفة مع الزمن. يأتي الضيف في حالة حادة من كثافة الزمن حين يقترب الماضي والمستقبل من الحاضر فيصبح ثقيلا جدا. الضيف هنا، الغريب والمحتاج وعابر السبيل، في حالة من استحثاث المستقبل الذي يخرجه من حالة الاغتراب التي يشعر بها. الضيافة هنا إخراج للضيف من حالة الاغتراب دون إخراجه من حالة الغرابة. أي أن يبقى غريبا لا مغتربا. الغريب غير المغترب مبتهج وآمن. الضيافة إعادة لرسم العلاقة بين الغرابة والعالم. الضيافة تعمل على ارتخاء الزمن. الحاجة زمن كثيف يصبح فيه الماضي والمستقبل حاضرا ولذا فالضيافة هي عمل من التسلية والتَنْسِيَة، والمضيف الحقيقي يخلق عالما جديدا يَنسى فيه الضيفُ العالم الخارجي ولو لشيء من الوقت. بهذا المعنى فالضيافة اشتغال على الزمان كما هي اشتغال على المكان وهذا عالم كامل. مكانيا الضيافة إشاعة للأرض من جديد، وزمانيا الضيافة إشاعة للمستقبل للجميع.

حتى في حال عدم وجود الضيف فإن الضيافة لا تنتهي، بل تدخل في عالم الترقّب والانتظار. عالم الضيافة حاضر في غياب الضيف. أو يمكننا

القول إن الضيافة في عمقها علاقة مع الغياب والترقب والانتظار. عالم الضيافة له لغته الخاصة وقاموس مفردات مختلف منسوج ضمن عالم الوجود من أجل الآخر. لغة الضيافة لغة ترحيب تختفي منها تقريبا عبارات الرد والرفض إلا إذا كانت في سياق تعزيز الترحيب ذاته أي رفض كل ما يضعف من إمكانات الترحيب. وبما أن عالم الضيافة عالم واضح فإن لغة الضيافة لغة واضحة كذلك. وضوح عالم الضيافة يبرز في حسم العلاقات بلا شروط. الضيافة بلا شروط لا تسمح بالاستثناءات وبالتالي فهي تتحرك في عالم من الوضوح خارج تعقيد الشروط. خطاب الضيافة ينقل هذا الوضوح من خلال المفردات والعبارات اللامشروطة في اتجاه تحقيق أمان وانطلاق للضيف. كل هذا يحتاج إلى نباهة عالية جدا على مستويات مختلفة. النباهة اللغوية واحدة من هذه المستويات حيث ترتفع الحساسية اللغوية لدى المضيف بحيث يختار العبارات التي تعكس بدقة العالم الذي يتحرك فيه. لذا نجد في تقاليد الضيافة حرصا كبيرا على التعابير اللغوية ودقة اختيارها وكيفية التعبير عنها. لغة الضيافة المتسامحة اللينة الترحيبية لغة حاسمة كذلك بحيث إنها لا تعكس للضيف أي شكل من أشكال العالم المحفوف بالمخاطر. كل لغة الضيافة تأكيد على أن الضيافة مستقرة ومحسومة ولا بد من تجاوز أي قلق حيالها. خطاب الضيافة لا يعكس عالما قلقا ومتوترا، بل عالما مستقرا وآمنا، لذا فهي عملية خلق وإبداع لعالم قد لا يتوافق مع العالم القلق في الخارج. المضيف بالتأكيد قلق ومتوتر، ولكنه يصنع عالما آمنا من حوله. الضيافة بهذا المعنى امتصاص لقلق العالم. الضيافة

بهذا شكل من أشكال الانسجام والتناغم مع العالم لا بمعنى العالم الموضوعي، ولكن بالمعنى الوجودي للكلمة.

النباهة اللغوية انعكاس للنباهة الأولى، النباهة الوجودية أي توجّه الاهتمام للأشياء في العالم. الضيافة إمعان للنظر في التفاصيل لتنسجم مع عالم الوجود من أجل الآخر. بهذا تكون الضيافة علاقة قصدية في سياق ذلك العالم. النباهة هنا تحقيق لعالم الضيافة بحيث تُتّخَذ الكثير من القرارات العملية في سبيل تحقيق ذلك الانسجام. لغة الضيافة ليست لغة صوتية فقط، بل تتجاوز ذلك إلى لغة الجسد؛ وهذا تعبير عميق عن الانسجام مع العالم. الضيافة تتحقق جسديا في الإشارات والحركة والابتسامة وكذلك في لغة العين الدقيقة. العين تتحول إلى لاعب جوهري حيث إنها تحقق التواصل دون أن تربك الخطاب العام في مجلس الضيافة. أعني أن خطاب الضيافة خطاب متعدد ضمن عالم واحد. في مجلس الضيافة حيث يسود خطاب صوتي عام من خلال قصة أو حكاية يرويها أحدهم، يرافقه على مستويات أخرى خطاب النباهة من المضيف، وهو خطاب يسعى لتعزيز الخطاب الأساسي من خلال عبارات الاهتمام والمتابعة أو حتى من خلال إصدار التعليمات للمساعدين من أجل توفير الشروط التي تساعد على توفير أجواء استمرار الخطاب الأساسي.

الضيافة عالم لأنها جسديّة ولأنها تغذية. رمزية الطعام في الضيافة عميقة الجذور. أن يُطعم المضيف ضيفه يعني أن يتصل بجسده ويرعاه

ويشارك في تنميته وتغذيته. استمتاع الضيف بالطعام هذه المرّة خبرة مختلفة حيث إنها برعاية الآخر المضيف وضمن عنايته. رمزية الطعام في الضيافة شاهد آخر على طبيعة الأمومة فيها. في لغة الضيافة نجد تعبيرات من نوع «لازم تمالحنا». الممالحة هنا دعوة لتناول الطعام مع المضيف باعتباره مشهدا أساسيا في الضيافة. الممالحة تشير هنا للشراكة في الطعام. الممالحة مفاعلة، وكأن الطعام لا يكون مملوحا إلا بحضور الضيف. يقال مالح الشخص أي واكله ومالح الرضيعُ الرضيعَ، رضع معه. المواكلة هنا مثل المراضعة أخوّة ورباط له قداسته لذا نفهم اللجوء له عند الصراعات والخلافات حين نقول: كيف هذا وبيننا عيش وملح؟ لنا أن نتذكر هنا أن الملح هو أصل الطعام المصنوع وبالتالي فالممالحة تتضمن مشاركة الطعام الذي يصنعه المضيف. الملح يذوب في الطعام، ولكنه يحيط به في كل تفاصيله. الملح متصل بالمتعة والاستطعام أكثر من التغذية لذا نجد الاستخدامات المتعدية لمفردات الملوحة في عالم الذوق خارج عالم الطعام فيقال: فلان مملوح بمعنى ظريف ومقبول، وتلك مليحة بمعنى جميلة. الضيافة بهذا المعنى تمليح للعالم.

الضيافة كانسجام مع العالم:

لأن المضيف يسعى لتقديم عالم بديل لضيفه فإنه بحاجة للانسجام والتناغم مع العالم من حوله لتحقيق هذه المهمة. الضيافة، كما في التحليل أعلاه، ليست مجرد مكان بديل لمكان آخر، بل هي عملية خلق كاملة لعالم بديل للضيف. هذا يعني مكانا مختلفا وزمانا مختلفا وعلاقات جديدة مع الأشياء والآخرين. لهذا فالمضيف في حالة من «التعاون» والشراكة مع العالم من حوله. لخلق العالم الجديد فإن المضيف في حاجة للدخول في حالة من الانسجام attunement مع العالم من حوله بما فيه من طبيعة وأشياء وآخرين. عملية الانسجام أو «الدوزنة» هذه حالة من الحركة السلبية والإيجابية باتجاه اللقاء بالآخر على مستوى من الاتفاق الجديد. ذلك أن المزاج الذي يعبّر عن الانسجام لا يمكن أن يكون فرديا ولا يمكن أن يكون قديما. المزاج نتيجة لقاء المختلفين والمنفصلين أساسا فهو دائما اختلاف وتنوّع في جوهره في اتجاه خلق حالة «جديدة » من الانسجام. الانسجام والتمازج هو تعبير عن إمكانية التوافق والاتصال والخروج عن حالة القطيعة التامة. ولكنه في كل حال مزاج جديد وحدث آخر. المزاج أفق جديد في الوجود وحالة لقاء تولد في كل لحظة.

في أثناء عمله من أجل خلق عالم الضيافة يعمل المضيف على أن يكون في حالة من الانسجام والتناغم مع ضيفه ومع الأشياء من حوله.

الضيافة ليست نشازا، بل تناغم ليس مع الضيف فقط، ولكن مع الطبيعة كذلك. وهذه نقطة الخلاف مع ليفيناس. ينشأ نغم الضيافة من خلال الإنصات الأول لقدوم الضيف. كل لحن جديد يبدأ بالاستماع للآخر. هذا الإنصات يُدخل المضيف في أفق الضيف، في حاجته وفي ضعفه وفي ندائه. في ذلك الأفق تحديدا يبدأ المضيف في الاستجابة لنداء الضيافة. هنا يبدأ الموقف الإيجابي من الضيف فالانسجام مشاركة ومبادرة وحركة وحيوية. الانسجام مع الضيف لا يعني تحوّل المضيف إلى حال الضيف، بل يعني الأخذ بيده لصناعة زمن مختلف. هذا يعني أن المضيف ينصت ويبدع، لكن إبداعه هذا إنصات متجدد. أي أنه ليس إبداعًا منفردا، بل شراكة مرهفة. لذا يحاول الضيف باستمرار أن يبقى في «مود» الضيافة أي في تردد الموجة الذي يتيح له الاستماع لنداء الضيف، فهناك دائما نداء. نداء الضيف لا ينقطع مادام المضيف في حالة انسجامه مع عالم الضيافة لذا فالضيافة وإن كانت قصيرة المدى إلا أن أفقها لا ينقطع. أفق البقاء باستمرار في حدود تردد نداء الآخر. لهذا فالضيافة نباهة مستمرة وإنصات لا ينقطع.

إلا أن المضيف لا يستطيع أن يقوم بالضيافة لوحده فهو في حاجة لعون الطبيعة من حوله. هنا يدخل المضيف في حالة وجودية مختلفة وهي الوجود-مع-الطبيعة-من-أجل-الآخر. الوجود-مع-الطبيعة ليس كالوجود-في-الطبيعة، فالمعيّة هنا تعبير عن التناغم والانسجام مع عالم الطبيعة. هذه الكينونة انخراط للذات في علاقة مع عالم الطبيعة، ولكن هذه المرة

من أجل الآخر. إنها عودة لحالة الاستمتاع بالعالم، ولكن هذه المرّة من أجل الآخر. وهذا ما لا تحتمله فلسفة ليفيناس. إذا كانت علاقة الاستمتاع بالعالم عند ليفيناس علاقة أنانية فالاستمتاع في الأخير خبرة خاصة، فإن الضيافة تخبرنا أن الذات تعود لعلاقة الاستمتاع هذه، ولكن هذه المرّة من أجل الآخر. المضيف يسعى لخلق عالم ممتع للضيف وهذا لا يتحقق إلا بالدخول في حالة انسجام مع الأشياء والآخرين من حوله. بهذا تظهر الضيافة لا باعتبارها مغادرة للطبيعة ومضادة لها، بل باعتبارها انسجاما وتعاونا مع تلك الطبيعة. الطبيعة شريكة في الضيافة إن لم نقل إنها شرط قبلي لتحقيق تلك الضيافة. بل يمكننا الحديث عن ضيافة الطبيعة وعطائها اللامحدود، وهذا مؤشر على حالة من التناغم والانسجام معها. لنتذكر هنا أن الانسجام ليس حالة من التطابق والتشابه، بل هو حالة من اللعب المشترك. اللعب حرية ومسؤولية معا، وهو بهذا انسجام وتناغم. المضيف يحتاج للتناغم مع الطبيعة لكي يدخل في «مود» الضيافة ويبدأ في اللعب من أجل بهجة ضيفه.

التناغم علاقة رقيقة وقلقة ولذا لابد من إنعاشها باستمرار وهذا أحد وجوه آخريتها. بمعنى أن الانسجام مرهون باستمرار التفاعل بين العناصر المؤسسة الأولى. لو غاب أحد العناصر عدنا لحالة العنصر الأول المنغلق على ذاته ولو حدث تطابق كامل بين العناصر عدنا كذلك لحالة الصمت الأولى. لذا فالمضيف في حالة من الانتباه المستمر لحال ضيفه

واحتياجاته للتفاعل معها لإبقاء حالة الانسجام التي لا ضيافة دونها. المضيف كذلك في ذات الحالة من الانتباه المستمر للطبيعة والأشياء للإبقاء على حالة الانسجام ذاتها. لا ضيافة بلا طعام لذا فالمضيف في حالة اتصال غيري مع الطبيعة. المضيف بهذا المعنى في حالة اتصال مختلفة مع القهوة ليس في سياق استمتاعه الشخصي بها، ولكن من أجل استمتاع ضيوفه بها. المضيف يتصل بالطبيعة الآن من أجل الآخر. هذه العلاقة المختلفة تفتح مساحة أوسع للكائنات بسبب الخروج من المعيار الذاتي الواحد للعلاقة. المضيف في حالة من الإنصات المرهف للحوار بين الضيف والقهوة من أجل الوصول إلى أفضل حالة من التناغم بينهما. الإنصات هنا إتاحة لحضور الآخرية واستجابة لها. الضيافة بهذا المعنى وباعتبارها عودة للإنصات للطبيعة، لقاء مع آخرية الطبيعة. الطبيعة هنا آخر يلتقي بالضيف ضمن أفق الانسجام الذي يحاول المضيف الوصول له.

التحليل أعلاه كان يسعى للكشف عن اتصال مختلف مع الآخرية من خلال تحليل الضيافة باعتبارها انسجاما وتناغما مع العالم. كان الهدف الكشف عن طبيعة تختلف عن طبيعة الصراع التي تحدث عنها ليفيناس وبالتالي عن آخرية للطبيعة لا مكان لها في أطروحاته. لكننا كذلك يمكن أن نلاحظ أن الطبيعة حتى الآن تحضر باعتبارها آخر من أجل الآخر. أي أن آخريتها لا تزال في سياق تحقيق ضيافة الآخر الإنسان. أي أنها لا تزال متمحورة في السياق الإنساني وتظهر باعتبارها وسيلة لتحقيقه. وبالتالي

يكون السؤال هل هناك علاقة ضيافة مباشرة مع الحيوان والطبيعة؟ أي هل ممكن أن يستضيف الإنسان الحيوان أو الأشجار؟ وهذا يعني أن يتصل بآخرية هذه الكائنات في علاقة تنفتح على اللاتناهي؟ الواقع أن الخبرة الإنسانية تشمل علاقات من هذا النوع. من الحكايات المشهورة في بادية نجد حكاية «معشي الذيب» وهي حكاية رجل مضياف سمع يوما عواء الذيب الجائع والذي منعته الحراسة من أكل غنم هذا الرجل تحديدا ليطلب من أبنائه أن يذبحوا شاةً ويطعموها للذئب. هنا يلتقي عنف الضيافة مع الضيافة. ضيافة الذيب على حساب موت الشاة، لكن الشاهد أن هذا الإنسان اتصل بالذئب بما يتجاوز حدود المنفعة المباشرة ومنطق الصراع والنجاة. في الطبيعة نمط من الوجود يجعل الذئب في حالة عداء أزلية مع صاحب الغنم، ولكنْ في الطبيعة كذلك، ومن خلال الضيافة، نمطٌ من الوجود يجعل الذئب في ضيافة راعي الغنم.

التناغم الذي يتحقق مع الطبيعة في سياق الضيافة يخلق في داخله انفتاحا لا مشروطا على الطبيعة. هذا يعني أن الإنصات لآخرية الطبيعة من أجل الضيافة إنصاتٌ بلا شرط لأن الضيافة ذاتها لا يمكن أن تكون شرطا. الضيافة بالنسبة للمضيف هي استجابة لآخرية لا يمكن تحديدها مسبقا. الضيافة ليست إلا تناغما مع الاختلاف والتعددية. الضيف مرحب به بلا هوية وبلا تحديد مسبق. لذا وباعتبار أن الشرط غير محدد ولا يمكن تحديده مسبقا فإنه لا يمكن أن يكون حاجبا دون المشروط.

الطبيعة بهذا وإن كانت تظهر في سياق الضيافة إلا أن هذا السياق لا يستطيع أن يحجبها. كذلك فإن التناغم مع الطبيعة من خلال الضيافة يكشف عن خيرية goodness الطبيعة. الخيرية تنبع من قابلية التعاون والتناغم من أجل استضافة آخرية الآخر في الضيافة. التناغم يخبرنا أن هذه الخيرية لا يمكن أن تكون من إضافة الذات باعتبار أن التناغم ليس صنعا أحاديا، بل تفاعلا وشراكة وهذا اتصال بآخرية الطبيعة خارج حدود الذات. الصورة أعلاه يفترض أن تتضح أكثر من خلال نقاش قداسة الضيافة ودلالتها على لقاء الذات بوجه الطبيعة والحيوان والإنسان.

قداسة الضيافة والقداسة في الضيافة:

القداسة هنا تحضر بمعنى اتصال الذات بما يتجاوزها. أي اتصالها بما هو مفارق لها دون أن تكون لديها أي قدرة على التحكم بذلك الاتصال. القداسة بهذا المعنى توقف عند الحرام في العالم. الحرام هو ما لا تملك الذات الحق في اتخاذ القرار بشأنه. أي أنها تفقد مشروعية القول فيه باعتباره مفارقا لها. الحرام بذلك إدراك لمحدودية الذات انطلاقا من اتصالها باللاتناهي. المحرمات حدود ضرورية للذات تكشف لها نوافذ لا تناهي الآخرية. الذات بلا محرمات ذات متمددة لا تتصل بأي آخرية. الذات الأنانية المنغلقة على ذاتها والمنخرطة في تحقيق غاياتها لا تعرف الحرام بقدر ما تعرف المستحيل أو الصعب. إنها ذات لا تحدها إلا قوّة مضادة في عالم الصراع.

الذات الأخلاقية المتصلة بالمقدسة، في المقابل، تستقبل اللاتناهي في وجه الآخر. القداسة بهذا المعنى علاقة مع الوجود والأشياء. علاقة تتأسس على وجود منفصل خارج الذات. مبررات الذات وأسبابها لم تعد كافية للفعل والقرار. الكون مليء بالشركاء الآن. العلاقة بالقداسة بهذا المعنى علاقة استقبال وخضوع. القداسة ليست منتجا ذاتيا، بل إنصات للتعالي. الخضوع هنا ليس خضوع ذات لذات كما في آفاق الصراع بل خضوع الذات للآخرية وللاتناهي في الوجود.

الضيافة اتصال متعدد المستويات بالقداسة في العالم. فمن جهة أولى الضيافة ممارسة للتقديس ودخول للذات في العالم باعتبارها كائنا محدودا ومُستقبِلا ومتطلعا للخارج. الضيافة بهذا المعنى تواضع. وهذه من علامات الاتصال بالمقدس. اللاتناهي تذكير بالتناهي وبالتالي دعوة للتواضع. الضيف كائن مقدس بمعنى أن الترحيب به سابق على قرار الذات وحريتها. حين يقول الشاعر: «وإني لعبد الضيف ما دام نازلا .. وما شيمة لي غيرها تشبه العبد»، فإنه يصف علاقة حقيقية تتصل فيها الذات بالآخر بشكل من أشكال العبودية. العبودية هنا تعني أن تحلّ إرادة الضيف محلّ إرادة المضيف وهذا تجسيد للوجود-من-أجل-الآخر. من جهة أخرى فالضيافة نداء للقداسة في العالم وترحيب بالمقدس باعتبارها ترحيبا بالآخر. المقدس يتحقق في الوجود في وجه الآخر. هذه رسالة ليفيناس الأعمق ولعل الضيافة تساعدنا على لقاء الوجوه المتعددة خارج الوجه الإنساني. ومن جهة ثالثة

فالضيافة رعاية وحماية للقداسة في العالم فإذا كانت الحرب اجتياحا للمقدس في العالم فإن الضيافة رعاية لذلك المقدس وحماية له. مع ليفيناس عرفنا أن الوجه شرط للآخرية وبالتالي القداسة. وفي المقابل يمكننا القول إن الاتصال بالمقدس في الآخر علامة على الاتصال بذلك الوجه. مشكلة الوجه عند ليفيناس أنه تعبير وبالتالي حين لا يكون هناك تعبير لا يكون هناك وجه، وهذه نافذة واسعة لاختفاء الوجوه في حال تعذّر وصول التعبير كما هي الحال بين ليفيناس والحيوان. ولكن تحليل القداسة ربما يساعدنا على قلب المعادلة فالقداسة لا التعبير هي اتصال الذات بالآخرية. القداسة لا تخضع لمعايير التعبير التي يمكن أن تحجب الحيوان والنبات وباقي الكائنات في الكون. القداسة اتصال بالخارج دون معايير لتحديد ذلك الخارج. الآخرية هنا ليست خاصّية في الآخر تستجيب لها الذات، ولكنها اتصال الذات بما هو خارج عنها. العلاقة التي تنشأ مع الطبيعة من خلال الضيافة علاقة مفتوحة على القداسة. الطبيعة في هذه العلاقة لم تعد محصورة في فضاء الأنا ورغباتها واحتياجاتها، بل هي الآن في علاقة خارج الذات وفي اتصال مقدس مع الآخر. الطبيعة الآن شرط لإمكان الضيافة وبالتالي شرط لإمكان القداسة.

من المثير للاهتمام هنا تأمل التقاليد التي تبيح قتل الحيوان للأكل، ولكنها لا تبيح ضربه وتعذيبه خصوصا ضرب وجهه. وتلك التقاليد التي تبيح احتطاب الأشجار وأكل ثمارها، ولكنها لا تبيح قطع الشجرة الخضراء، حتى لو لم تكن مثمرة. قد لا تكون هذه التقاليد كافية لتأسيس منظومة حقوق كافية لحماية الطبيعة بما فيها من كائنات حية، ولكنها في ذاتها تكشف عن شكل من أشكال الخضوع للضرورة لا أكثر. أي أنها تقاليد تجعل استهلاك الطبيعة مشروطا بالحد الأدنى من تلبية الاحتياج الإنساني. خارج هذه الضرورة تشرق قداسة العالم من جديد. صحيح أن هذه النظرة تبقى في حدود أولوية الإنسان على ما سواه، ولكنها بالتأكيد تتجاوز التصورات الآلية للطبيعة. للحيوان وجود مفارق، تقول هذه التقاليد، حتى لو خضعت لضرورة العيش فإنه لا يحق لك أن تتجاوز عليه. الشجرة الخضراء ووجه الحيوان لا يتحقق وجوده في سياق وجود الإنسان. هناك وجود مفارق تسميه الخطابات الدينية أحيانا بمخلوقات الله. يقول الإنسان هذه الشجرة وذلك الحيوان من مخلوقات الله تعبيرا عن وجود لها مفارق لوجود الإنسان. هذا الوجود ليس امتدادا لوجود الإنسان ولا يأخذ قيمته منه، ولكنه وجود خارجي ومفارق.

هذه المنظومة تحمل في داخلها تجاورا بين القداسة والقتل. أي أنها تتسع للاتصال بقداسة الآخر وقتله في ذات الوقت. القداسة هنا في قلب الطبيعة وفي جوار القتل. وهذا ما يعيدنا إلى التصور الأول عند ليفيناس

عن الطبيعة وعلاقة الذات بها. الطبيعة عند ليفيناس ضد الأخلاق فلا مكان للآخرية فيها. في المقابل فإن القداسة التي ترعاها الضيافة تبدو على اتصال محايث للآخرية في الطبيعة. مشهد تراجيدي يجتمع فيه القتل بالقداسة في ساحة واحدة. المشهد الذي ترسمه التعاليم الأخلاقية القديمة مشهد تراجيدي حزين يقتل فيه الإنسان الكائنات الأخرى لأنه محتاج ولأنه لا يعرف طريقا أخرى. لذا فالمشهد يبدو مشهدا حزينا وتراجيديا ولا يحتمل في داخله أي فرصة لاستعراض القوّة والنصر. ما حدث مع الحداثة ومنجزاتها الصناعية أن العلاقة اختلفت مع الطبيعة لتصبح علاقة هيمنة وسيطرة. أصبح الإنسان يستهلك الطبيعة ليس لأنه محتاج وخاضع لضرورة العيش، بل لأنه الأقوى والمسيطر، وهنا أصبح التعامل مع الطبيعة مسرحا واسعا لاستعراض القوة والهيمنة في عالم بلا قداسة.

نزع القداسة من العالم أحال العنف بين الكائنات من كونه اضطرارا وعلامة على النقص والحاجة إلى كونه تفردا بالعالم وذاتية متمددة بلا حدود. أي من كونه سلوك الإنسان الجائع إلى كونه سلوك الإنسان المتخم بالقوة. في عالم الذات المتمددة مع تزايد قوتها لا توجد محرمات ولا حدود وفي المقابل الضيافة فضاء مقدس يعمل على الترحيب بالقداسة وحمايتها في ذات العالم الذي تجري فيه الحروب. الضيافة بهذا المعنى إعادة بثٍ للقداسة في العالم. هذه القداسة آخرية بمعنى أنها ليست مرتبطة بدين معين أو بمنظومة ميتافيزيقية خاصة، بل هي قداسة بلا محتوى وقداسة

بلا مقابل وبلا شروط. في ما يخص الاتصال بآخرية غير الإنسان فلعل ما يصنع الفرق هنا هو أن قداسة الضيافة لا تتحقق إلا بالتعاون مع الطبيعة والاتصال بها خارج حدود الذاتية. الضيافة بهذا المعنى اتصال متجدد ليس بآخرية الآخر الإنسان فقط، بل بآخرية العالم المحيط بتلك الآخرية.

الضيافة والحرب:

الضيافة ليست حربا ولا سلاما. إنها حالة من السلم في عالم الحرب. الضيافة ليست نقيض الحرب، ولكنها استجابة لها. أو بمعنى آخر فإن الضيافة آخرُ الحرب. هنا لا تكون الضيافة شكلا من أشكال تجاوز الحرب في علاقة من التضاد والتنافي، بل الضيافة في علاقة جوار مع الحرب. العالم الذي يتضمن الضيافة يتضمن الحرب والعنف كذلك. يمكننا اختصار تاريخ البشرية على أنه تاريخ من الحرب والضيافة. الضيافة بهذا لا تنتمي لتاريخ مختلف، بل تنتمي لتاريخ الحرب ذاتها. بهذا لا تكون الضيافة خروجا من عالم الصراع، بل هي الآخرية التي ترافق عالم الصراع ذاته. بهذا فإن الضيافة شكل من أشكال الانسجام مع عالم الصراع والحرب لا بمعنى أنها هي شكل من أشكال الصراع والحرب، ولكن بمعنى أنها جوار لذلك كله وإنصات له كما ينصت المواسي لأنين الجريح. الضيافة هنا شكل من أشكال الاتساق مع استمرار الحرب. الضيافة دائما على أطراف العنف والصراع والحرب.

علاقة الضيافة بالحرب يمكن الاقتراب منها أكثر من خلال علاقة المستشفى بالمرض. المستشفى حالة من لقاء المرض بالصحة وتحوّل المرضى إلى أصحّاء. المستشفى يعمل على إصلاح ما أفسده المرض، ولكن منطق عمل المستشفى في ذاته قائم على وجود المرض واستمراره والعمل على الاستجابة له. يدرك المستشفى أكثر من غيره أنه لا وجود له دون وجود المرض. المستشفى ليس عدوّا للمرض وليس بينهما حالة حرب. المستشفى لا معنى له من دون المرض. بهذا الشكل تكون «هوية» المستشفى، إن أردنا هنا الحديث بمفاهيم الهوية، لا إمكان لها دون هوية المرض. العلاقة هنا ليست علاقة نقائض فالمستشفى ليس نقيض المرض، ولكنها علاقة شرطية فالمرض شرط إمكان المستشفى. وربما كذلك بإمكاننا أن نقول إن المستشفى شرط إمكان المرض فهو الذي يمنح الصحة التي تجعل من المرض ممكنا. المستشفى متواطئ مع المرض على خلاف المقبرة. المقبرة نهاية العلاقة فهي الخطوة الأخيرة بينما المستشفى طرف ومرحلة من مراحل الحياة حيث المرض كذلك طرف ومرحلة من مراحلها.

لن نستغرب هنا أن الأصل اللغوي للضيافة والمستشفى واحد في اللغة الإنجليزية Hospitality and Hospital. الضيافة هي مستشفى العلاقات إذا كان المستشفى الطبي معنيّا بصحة الأجساد. أو يمكننا القول إن الضيافة هي مستشفى الأخلاق. الضيافة بهذا المعنى جزء من العالم الذي تشكل الحرب جزءه الآخر. الضيافة بهذا المعنى تواطؤ مع الحرب يشبه تواطؤ الذات

مع الآخر: تواطؤ الوجود. الضيافة شرط الحرب مثلما أن الحرب شرط الضيافة. العلاقة هنا لا تتطلب بالضرورة أن تكون علاقة سببية، ولكنها علاقة اقتران وارتباط. في عالم بلا ضيافة نحن أمام حرب واحدة لا أكثر. حرب تقضي على الجميع. في عالم الضيافة تجد الحرب فرصة للتجدد. من هنا نفهم مقولة دريدا حين قال إنه لا يمكن أن تكون هناك ثقافة أو تجمع بشري دون ضيافة. من هنا كذلك يمكن أن نلاحظ أن الضيافة ليست في الحقيقة علاقة من أجل الإصلاح الأخلاقي. في الضيافة لا يوجد وعظ ولا إرشاد. في الضيافة لا أحد يقول للمحارب لا تحارب أو أن الحرب خطيئة أو أننا نعمل للقضاء على الحرب. ما تقوله الضيافة هو أن هناك ما هو آخر لعالم الحرب وأن الوجود الذي يبدو مع الحرب صامتا ومغلقا له آخر مفعم بالحديث والانفتاح. من هنا نفهم ربما علاقة الضيافة بالحديث، فالمضيف لا يرتاح ولا يعتقد أن ضيافته تحققت إلا إذا انطلق لسان ضيفه وبدأ في الحديث. الحديث شكل من أشكال الأمان والسلام والانفتاح على الجديد والمختلف. المضيف هنا مثل الطبيب الذي يبتهج إذا بدأ المريض في تبادل الحديث معه ومع الآخرين. إذا كانت اللغة صداقة كما يؤكد ليفيناس، فإن الضيافة فتح لإمكان الصداقة بعد أن كاد أن يتلاشى هذا الإمكان في عالم الحرب.

المستشفى ملتقى المرض والصحة. والمرض واقع المستشفى والصحة هدفه وأمله. للمستشفى بابان باب على المرض وباب على الصحة، وللضيافة

بابان باب على الحرب وباب على السلم. كما أن المستشفى لا ينتمي لعالم آخر غير عالم المرض فإن الضيافة لا تنتمي لعالم آخر غير عالم الحرب. لا يمكن فهم الضيافة خارج هذا العالم تحديدا. هنا ربما نعيد التفكير في الفكرة الأساسية للتضاد بين الطبيعة والأخلاق عند ليفيناس. يقول ليفيناس: «لهذا فالأخلاق ضد للطبيعة لأنها تحرّم روح القتل الكامنة في إرادتي الطبيعية التي تضع وجودي أولا». لعلنا نلاحظ هنا أن التحريم ليس كالمنع. لو كانت الأخلاق تمنع القتل لكانت ضدا للطبيعة، ولكن الأخلاق تحرّم القتل وتحاول أن تمنعه، ولكنها تعلم أنها لا تستطيع ذلك. الأخلاق تحمل ضعفها في داخلها. الأخلاق ليست قوّة مضادة للشر، بل إيمان وأمل بالخير. في عمق الأخلاق تلك الأنانية التي تدفع باتجاه العالم الواحد. الأخلاق لا تتخلص من ذلك الضعف بالكامل، وهذا سرّ رقة ولطافة الأخلاق فهي تحمل ضعفها في داخلها.

يقول ليفيناس: «الأخلاق ليست مستمدة من أنطولوجيا الطبيعة، إنها ضدها، إنها دراسة لعالم اللاوجود والذي يؤكد المعنى فوق الوجود وأولوية نمط اللاوجود». هذه الأطروحة لها ضريبة ميتافيزيقية. تحتاج العلاقة بين الأضداد إلى سياق أعلى منهما يجمعهما في علاقة واحدة كمنطق التاريخ عند هيجل أو الإرادة الإلهية في اللاهوت والتي تعطينا سياقا متعاليا نفهم في داخله الخير والشر. ربما يحتاج ليفيناس إلى سياق مشابه، ولكنه سيكون السياق الذي يقضي على الآخرية فهو السياق الأعلى الذي لا يتجاوزه شيء.

ولكن تحليلنا للضيافة والحرب يعطينا تصوّرا آخر للعلاقة بين الطبيعة والأخلاق باعتبار الأخلاق آخر الطبيعة لا ضدها. الآخرية علاقة اختلاف، ولكنها في ذلك الوقت علاقة اتصال، علاقة تجاور لا علاقة تناقض. علاقة الآخرية بين الأخلاق والطبيعة تفتح أفق إنصات كل منهما للآخر. الضيافة إنصات للحرب واستجابة لها. الضيافة آخر الحرب الذي يذكّرها باستمرار أن العالم الذي تحاول الحرب إغلاقه عالم مفتوح. لذا فالضيافة تجديد لزمن الآخرية الذي تعمل الحرب على إيقافه، وبهذا فالضيافة أمل وإيمان. هذا كله حتى لو سلّمنا جدلا مع ليفيناس أن منطق الطبيعة هو منطق الحرب والأنانية، ولكن تحليل الضيافة كما سيأتي لاحقا سيساعدنا على الانفتاح على الجانب الأخلاقي في الطبيعة، جانب الضيافة في الطبيعة.

بهجة الضيافة:

لاحظنا مع سارتر وليفيناس أن العلاقة مع الآخر لا يمكن أن تكون علاقة بهجة إلا على حساب آخرية الآخر. ضمن سياق الصراع السارتري ستكون بهجة الذات على حساب ذاتية الآخر بمعنى أنها لن تتحقق إلا من خلال موضعة وعي الآخر تحت مظلة وعي الذات. في المقابل فإن المشهد الليفيناسي لا يحتمل البهجة مع الآخر أو البهجة بالآخر باعتبار أن استقبال آخرية الآخر يعني أن أعاني من أسر تلك العلاقة فهي عطاء بلا أخذ وشعور بالذنب وتحمّل المسؤولية عن خطايا الآخر. كان هذا المشهد

مقلقا لنا منذ الفصول الأولى، لهذا فالكتاب ليس من باب البحث عن سياق للعلاقة بين الذات والآخر يجلب البهجة للذات فهذا سيمثّل عودة للتمركز حول الذات في سياق علاقاتها النفعية، ولكن كان سبب القلق أن غياب البهجة يخفي معه بعدا أساسيا من علاقة الذات بالآخر: ذلك أن الذات تبتهج بالآخر حين تلتقيه. الخبرة الإنسانية تنقل لنا نماذج مختلفة ومتعددة من أنس الإنسان بالإنسان وبهجة الإنسان بالإنسان. فهل يوجد مكان لتلك الظواهر ضمن فلسفة الآخرية؟ أي ضمن اللقاء المنفتح على آخرية الآخر. إذا كان تحليلنا أعلاه صحيحا فإنه من الضروري البحث بطريقة أخرى تساعدنا على رؤية البهجة ضمن الآخرية.

في البداية لا بد من مناقشة قضية مهمة متعلقة بطبيعة العلاقات الإنسانية والنفعية. يعتقد نقاد الأخلاق الغيرية أن أي نفع للذات في علاقتها مع الآخر يحيل تلك العلاقة إلى علاقة نفعية. بمعنى أنك لو قمت مثلا بمساعدة محتاج على الطريق ثم شعرت بنوعٍ من الارتياح بعد هذا العمل، فإن منكري الغيرية سيعتبرون ذلك عودة للأنانية باعتبار أن مساعدة الآخر أدت إلى نفع الذات. هذا يعني أن أُنسَ الأم بأطفالها يجعل من علاقتها معهم علاقة أنانية في أساسها باعتبار هذا المردود الإيجابي عليها. وبهذا يكون المطلوب لإثبات وجود الأخلاق الغيرية، بحسب هذه الرؤى، هو أن لا تجنيَ الذات أي مردود إيجابي بأي شكل من الأشكال من مساعدة الغير. هذا يعني أن يكون تحسّن حال المريض بالنسبة للطبيب حدثا لا يجلب أي شعور بالفرح والسعادة. هذه النتيجة مشكلة لأنه يترتب عليها قطيعة بين الذات والآخر من الجهة الأخرى. أي أنها تطالب بأن تكون الغيرية عمى عن سعادة الآخر ورفضا لمشاركته تلك السعادة. هذه النتيجة تجعلنا نتساءل أليس من الغيرية السعادة لسعادة الآخر والبهجة بالاتصال معه؟ هذا السؤال يحمل في داخله تمييزا أساسيا بين أمرين: الأول أن تكون البهجة بالآخر غاية اللقاء به، أي أن ألتقي بالآخر بحثا عن البهجة، والثاني هو أن تكون البهجة بالآخر نتيجة اللقاء به، أي أن تكون البهجة ثمرة لذلك اللقاء دون تخطيط أو قصد مسبق. الفرق هو أن البهجة في الحالة الثانية استجابة واستقبال للآخر وليست استعمالا له من أجل الحصول على تلك البهجة.

قد يعترض معترض هنا بأن ردة الفعل الإيجابية التي ترتد على الذات بعد ما حدث للآخر لا تعتبر استجابة للآخر كآخر، بل للآخر بعد ما تمت موضعته «كإنسان سعيد»، أي بعد أن تم تثبيت هويته بشكل وبآخر. هذا الاعتراض وجيه ويدفعنا باتجاه إعادة التفكير في لقاء الذات بالآخر وزمنية ذلك اللقاء. هل لقاء الذات بالآخر هو اللحظة الأولى التي يطلّ فيها الآخر وينفتح معه أفق الزمنية وكل ما بعد ذلك ليس إلا عودة للذات؟ لو كان ذلك هو الحال لكان لقاء آخرية الآخر مجرد لقاء بلا علاقة وبلا ارتباط ولما كان لليفيناس ذاته الحديث عن مسؤولية الذات تجاه الآخر المحتاج والجائع ولا معاناة الذات في رعاية الآخر. يعتقد ليفيناس أن الرحمة والتعاطف وروح الاعتذار مشروطة بأسر الذات الأول للآخر أي أن إمكانيتها الأولى متأسسة على تأسس الذات باعتبارها مسؤولة على لقاء الآخر. سؤالنا القديم الجديد هنا هو لماذا لا توجد إمكانية لمشاعر من نوع البهجة والفرح لها شكل من أشكال الأولية الأخلاقية. صحيح أن الاستجابة لألم الآخر تبدو أولية وسابقة على أي نظرية يمكن أن تؤسسها بسبب العلاقة الأولى مع الآخر، ولكن أليست الاستجابة لفرح وسعادة الآخر لها ذات الأولية؟ ألن يكون من الانغلاق عدم الفرح لفرح الآخرين؟ أو أن الآخرية عند ليفيناس لا تتسع إلا للآخر المحتاج للمواساة لا الآخر المحتاج لمشاركة الفرح. لعل الضيافة تساعدنا على الاتصال بأخلاقية الابتهاج بالآخر وعلاقتها بالآخرية.

سألتزم هنا باستخدام البهجة بدلا من الفرح والسعادة لوصف الظاهرة التي أحاول أن أصفها. الفرح حالة حادة ومؤقتة من الانفعال الإيجابي، والسعادة حالة ذاتية معقدة وتاريخية. البهجة في المقابل أكثر امتدادا واتساعا من الفرح وأكثر غيرية واجتماعية من السعادة. البهجة حالة من الانسجام مع العالم ومع الآخرين تخرج في شكل تعابير جسدية ولغوية ظاهرة للآخرين. الإنسان المبتهج، على خلاف المتألم، منفتح على العالم ومتصل بالخارج بشكل واضح. البهجة هنا طاقة باتجاه الخارج. البهجة هنا لم تعد حالة انفعالية محدودة، بل مزاج وجودي نتصل من خلاله بما حولنا. إذا كان الملل بطبيعته فرديا وذاتيا، فإن البهجة حالة اجتماعية وحركة باتجاه العلاقات.

سأحاول هنا وصف حال المضيف أثناء الضيافة من جهة المشاعر الإيجابية لديه. هذا الوصف ليس لأغراض سيكولوجية، ولكن للاتصال ببعد مختلف في العلاقة بين الذات والآخر أثناء الضيافة. التحليلات السابقة وصفت مسؤولية الضيف تجاه ضيفه وانتباهه وقلقه، ولكنها لم تتعرض حتى الآن لجانب مهم في هذه العلاقة نلاحظه في انشراح المضيف والابتسامة التي تعلو وجهه وعبارات البهجة التي يرددها. سيكون من التناقض الكبير أن يكون المضيف منزعجا وقت ضيافته. كذلك فإن الضيافة من الحساسية والرهافة بحيث لا يجدي معها التمثيل ولا الادعاء. صحيح أن المضيف قد يكون حزينا عند قدوم ضيفه، ولكن من المتوقع أن يُحدث ذلك القدوم

تغييرا مهما في علاقة الذات المضيفة مع العالم والآخرين. هذا لا يعني أن المضيف لا يشعر بمسؤولية الضيافة وثقل المهمة، بل يدرك ذلك كله ويمكن ملاحظة ذلك في توتره وانفعالاته حين لا تتم أمور الضيافة حسب ما ينبغي، ولكن التأمل الدقيق في الضيافة يعلم أنها أكثر من ذلك. أي أن هناك اتصالا خاصّا مبهجا بالعالم والآخرين لا يتحقق إلا من خلال الضيافة.

البهجة شكل من الانسجام مع العالم والشعور بالأمان، وهذا ما يجعل الباب المفتوح والذات المفتوحة تعبيرات دقيقة عن تلك البهجة والانسجام. سيكون من التناقض اجتماع البهجة مع الخوف والارتياب من الآخرين. الضيف يلتقط هذه الإشارة ويقبل باتجاه نافذة الثقة والأمان التي تفتحها الضيافة. الوجه المبتهج وجه بارز ومنفتح وبيت الضيافة كذلك. يُحكى عن أهل مكة أنهم يشعرون بالبهجة حين تكون بيوتهم تفتح باتجاه الحرم المكي، فهو الاتجاه الذي ينادي الضيوف أكثر من غيره. قديما في البادية كان المضيف يشعل النار تعبيرا عن نداء الضيف ولو كان بعيدا. البهجة حالة انفتاح عامة على العالم ليست مرتبطة بموقف معين بقدر ما أنها مزاج عام يعبّر عن ذاته بأشكال مختلفة. تعبّر الضيافة عن هذه الحالة انطلاقا من الباب المفتوح قبل أن يقبل الضيف. الترحيب يبدأ قبل أن يقبل أحد. بهجة الضيافة لا تعني الجهل بالعنف في العالم، فالمضيف يدرك أكثر من غيره ذلك الخطر المصاحب لانفتاح الضيافة، فالباب المفتوح يعني أن المجال متاح لذوي النوايا السيئة أن يدخلوا من هذا الباب، ولكن الضيافة شكل

من أشكال الإيمان والتسليم والأمل في أن لا يقع هذا. الضيافة بهذا المعنى مغامرة تحمل مخاطرها، ولكن كل هذه المخاطر مبررة ضمن الهدف الأساسي وهو توفير عالم بديل ومختلف للآخر.

البهجة تظهر بشكل واضح جدا في اللقاء الأول بين المضيف والضيف. الترحيب يبدأ قبل أن يتحقق اللقاء بشكل فيزيائي مباشر. الترحيب هنا بالضيف قبل التحقق من ملامحه، أي الترحيب به كآخر. لغة الترحيب تعكس حالة البهجة للتعبير المباشر والواضح للضيف أن قدومه مشهد مبهج وسعيد. يقول حاتم الطائي:

أضاحك ضيفي قبل إنزال رحله
ويخصب عندي والمحل جديب
وما الخصب للأضياف أن يكثر القرى
ولكنما وجه الكريم خصيب

تبدأ البهجة قبل نزول الضيف ونلاحظ معها تحوّلاً جذريّاً في الوجود لا يكتفي فقط بالتغيّر السيكولوجي في الذات، بل يمتد ليحدث أثره في الطبيعة ذاتها من حول المضيف. البهجة هنا عالم تظهر فيه الأشياء من جديد. هنا تظهر أهمية الإنصات الفينومينولوجي لمشهد الضيافة فعلى المستوى الفيزيائي والبيولوجي لا يمكن رؤية التغيير الذي تحدثه الضيافة. ولكن المستوى الوجودي والمزاج المصاحب للذات يُظهر التغيير بشكل

واضح، فالعالم يتغيّر فعلا مع قدوم الضيف. قدوم الضيف يضخّ الحياة والمعنى في المكان. الآن لدى المضيف دور كامل ومهام كاملة للعمل. مهمة الضيافة تبقى في حالة ترقب وانتظار حتى يأتي الضيف فتتحول إلى حالة واقع وممارسة. هذا يعني أن الضيف ينقل المضيف للواقع من جديد ويحقق له عالمه. مع قدوم الضيف تظهر المعاني الكامنة في الأشياء فمجلس الضيافة الذي كان في حالة من الاستعداد والانتظار يظهر الآن ليصبح حقيقيا من جديد وكذلك أدوات الضيافة الأخرى. حتى لغة الضيف بما فيها من ترحيب وانطلاق ومباشرة يتم تفعيلها بقدوم الضيف. مع قدوم الضيف حياة كاملة تنعش المكان. الضيف يحرر المضيف من قلق الانتظار فهو ينقله إلى حالة العمل والممارسة والمباشرة. قبل قدوم الضيف تبقى عين صاحب البيت معلقة في الخارج، في آفاق الأرض التي تحمل خطى الغريب يوما، لكن حين يحضر الضيف فإن المضيف يتحرر من العالم الخارجي، فعالم الضيف المتجسد أمامه يملأ عليه الآفاق.

وجه المضيف كما في بيت الشعر أعلاه مشهد أساسي في بهجة الضيافة. الوجه أكثر أجزاء الجسد تعبيرا من جهة وأعصاها على السيطرة من جهة أخرى. الوجه ينطق دائما ويقول ما في داخل الذات مهما حاولنا السيطرة عليه. لذا فابتهاج الوجه علامة لا توازيها علامة أخرى على صدق الضيافة. كل شيء في مشهد الضيافة يسعى لتقديم مشهد صادق يجعل المضيف في حالة من الاطمئنان على أن ضيافته ليست محل أي شك. وجه

الضيف في المقابل يبقى هناك في الحلّ دون مسؤوليات ولا متطلبات. ليس من المطلوب من الضيف أن يبتهج حتى وإن كانت بهجته هي الغاية الأساسية. المضيف يراقب الضيف بعناية وعن كثب، ولكنها مراقبة لضبط إيقاع الضيافة، فلو أبدى الضيف علامة من علامات الإرهاق الجسدي اتجه المضيف باتجاه التخفيف عليه وعرض الراحة والانفصال عن الآخرين. وفي المقابل لو أبدى انطلاقا في الأحاديث والمسامرة فإن المضيف يعزز هذه الروح ويجاريها.

الضيافة بين الآخرية والتحديد:

الشاهد هنا أن بهجة الضيافة تتحقق من خلال تناغم دقيق بين الضيف والمضيف قائم على ثنائية الآخـريـة والتحديد معا Otherness and Identification. التناغم ينطلق من الإنصات لآخرية الآخر باعتبار أن الخطوة القادمة غير محددة سلفا. الخطوة القادمة جديدة دائما فهي لا تتحدد إلا بالاستجابة لحالة الضيف التي لا يملك المضيف حيالها إلا الإنصات. هذا الإنصات يترافق معه استقبال مرهف ودقيق لحال الضيف وهو ما تبنى عليه الخطوة التالية. هذه الخطوة تتضمن في داخلها موضعة الضيف وهذا ما يقلق الضيافة لآخر حد، وللتخفيف من هذه الموضعة فإن تحديد حال الضيف لا يتجاوز الآن وهنا داخل سياق الآخرية. أي أنها عملية التقاط سريع ومؤقت لأغراض عملية بحتة لا تعكس هوية الضيف

بعامة بقدر ما تعكس حالة انفعاله مع الضيافة. أي حين يلاحظ المضيف مثلا أن الضيف صامت ولا يشارك في الحديث مع الآخرين ولا يتفاعل معهم، فإن التأويل لا يذهب باتجاه موضعته في قالب كالاعتقاد بأن هذا الضيف غير اجتماعي أو منغلق، بل يذهب باتجاه أن الضيافة فشلت حتى الآن في الوصول للمزاج المناسب له أو أن الضيف يمر بظرف معين يمنعه من المشاركة. إنها تحديد في شكل عودة لمسؤولية الذات. الشاهد أن تحديد حال الضيف هنا مشروط بالأغراض العملية ويتم داخل سياق منفتح على آخرية الضيف. وهذا يعني أن العلاقة بين الآخرية والتحديد ليست علاقة جدلية كما يطرح Alford . العلاقة الجدلية تفترض طرفي علاقة على قدر كافٍ من الاستقلال والتضاد يسمح لهما بشكل من أشكال التقابل والتفاعل لإنتاج شكل جديد، ولكن ما لدينا هنا في تناغم بهجة الضيافة ليست أطرافا متقابلة بل أطراف في حال من الاستبطان. أي أن التحديد يظهر في سياق الآخرية ولا يظهر في سياق مستقل. ظهور التحديد في سياق الآخرية يحدث تغييرا جوهريا في دوره في العلاقة بحيث يبقى مشروطا conditional identification تجنبا للموضعة التي تختفي بسببها الآخرية. هذا يعني أننا لسنا في حالة جدلية تولّد أطروحة جديدة تتجاوز الآخرية والتحديد بقدر ما نحن أمام عملية من حركة التحديد ضمن سياق الآخرية العام من أجل دفع الضيافة باتجاه استمرارية الانسجام والتناغم مع حال الضيف. هذا يقتضي أن تحتمل الآخرية في داخلها على شكل من أشكال التحديد

الذي يتيح إمكان التفاعل بين الذات والآخر داخل سياق الضيافة.

لكن دعونا نتأمل أكثر في طبيعة التحديد الذي يحرص المضيف عليه بشأن ضيفه. أي ما الذي يريد المضيف أن يعرفه بالضبط عن ضيفه؟ قلنا في البداية أن المضيف لا يسأل الضيف عن اسمه ولا دينه ولا الجماعة التي ينتمي لها ولا حاله الاقتصادي.. الخ. هذه الأبعاد من الهوية لا يريد أن يعرفها المضيف. لكنه يريد أن يعرف كيف حال الضيف الآن وهنا. المضيف، مدفوعا بمهمة خلق عالم مبهج للضيف، يريد أن يتأكد من حال الضيف. لا يلحّ عليه بالسؤال، ولكنه يلاحظه بشكل دقيق ليس من أجل وضعه في قالب للتعامل معه، ولكن من أجل التأكد من أنه يستمتع بالعالم وأنه في حالة طيبة. سؤال الحال سؤال أخلاقي معني بالاطمئنان على الآخر، بالعناية به، بل هو شرط ضروري لتحقيق هذه المهمة، أي أنه سؤال يعلن عن أولوية الأخلاق. في المقابل فإن سؤال من أنت سؤال ابيستمولوجي يعلن عن أسبقية المعرفة على الأخلاق. الاسم ثابت والحال متغير ولذا فالضيافة معنية بما هو متغيّر في الضيف.

بهجة الضيافة تساعدنا على رؤية انفتاح الآخرية على البهجة والاستمتاع بالآخر ومع الآخر. البهجة هنا ليست غاية الضيافة، بل شرط ضروري لتحقيقها. الضيافة ليست خوفا ولا اختفاء ولا ارتيابا، بل أمان وانطلاق وانشراح واجتماع. المتوقع من المضيف أن يدعو الناس للقاء ضيفه والتعرف

عليه. الضيف بالنسبة للمضيف هدية ومنحة مبهجة وحالة الضيافة حالة من الخيرية العامة التي تجمع الناس ولا تفرقهم. بهجة الضيافة تساعدنا على الاتصال ببعد مختلف من الآخرية لم نتصل به مع سارتر وليفيناس حيث الصراع عند سارتر والخضوع المنكسر عند ليفيناس، ولكن فضاء الآخرية يبدو مضيافا جدا لدرجة أنه مفتوح كذلك على اتصال مبهج وسعيد مع الآخر في حالة من اللعب مع العالم والاتساق معه حتى ولو كان العالم مليئا بالحرب والألم والجوع والفقر إلا أن الضيافة محاولة متواضعة لخلق عالم جديد يتحقق فيه شيء آخر في كل مرة.

أرض الضيافة/ضيافة الأرض :

لا ضيافة بلا أرض. الأرض هنا شرط الانتماء الذي يجعلك قادرا على العطاء. الضيافة لا تتطلب امتلاك الأرض، بل الانتماء لها. في الصحراء يستضيف الناس القادم الجديد على الأرض التي يقفون عليها رغم أنهم لا يملكونها وسيغادرونها بعد أيام قليلة. على مقاعد الانتظار في المطارات والمستشفيات يستضيف المنتظرون القادم الجديد في المقعد الشاغر بجانبهم رغم أنهم لا يملكونه. انتماء الإنسان للأرض يجعل له ذاتا قادرة على الاستضافة والعطاء لأنها تعطيه ما يمنحه. هذا ليس محصورا في الفضاء الخاص، بل ينطبق كذلك على الانتماء للمكان العام كذلك. المعلم الذي يشعر بالانتماء في مدرسته قادر على استضافة طلابه والطبيب الذي ينتمي

لمؤسسته الصحية قادر على الخروج بالعلاقة مع المريض إلى فضاء يتجاوز البروتوكول العملي المطلوب منه وظيفيا. الضيافة بهذا المعنى إرباك لتقسيم العالم إلى عالم خاص وعالم عام. ذلك أن الضيافة تعميم للمكان الخاص، فالبيت الخاص يصبح مكانا عاما للجميع. الباب المفتوح دائما يعلن عن عمومية البيت. في المقابل فإن المكان العام يصبح خاصا مع الضيافة باعتبار أن الضيافة تحقق انتماء خاصا يعيد الاتصال الفردي الخاص والمسؤولية الذاتية مع المكان العام من جديد. الأرض هنا رمز الانتماء والارتباط والتعلّق. الضيافة علاقة أرضية رغم انفتاحها على آفاق اللاتناهي. وعلاقة الذات بالآخر كآخر لها بعدها الأرضي كذلك. العلاقة مع الآخر عند ليفيناس سماء بلا أرض. أن تلتقي بالآخر عند ليفيناس يعني أن تعطيه الخبزة التي هممت بأكلها. أن تقدمه على ذاتك، ولكن ليفيناس نسي أن تلك الخبزة لم تكن إلا هدية الأرض أولا.

حين وضع ايمانويل كانت تصوره للسلام العالمي الدائم جعل الضيافة أحد الشروط الأساسية لتحقيق ذلك السلام. ما يقوله كانت هو أنه لا سلام عالمي قادر على الاستمرار بلا حق الضيافة الذي ليس إلا حق السير على وجه الأرض بلا قيود. هذا الربط بين الضيافة وحق الحركة على الأرض يهمنا هنا لأن هذا الحق علامة على الانتماء الإنساني الأصلي لوجوده وأن الأرض هي التعبير الأعمق عن هذا الوجود. الأرض هنا هي حاضنة اللقاء الإنساني وأمه الرؤوم. كان ايمانويل كانت يخشى من عزلة الشعوب في دولها المستقلة داخل الحدود التي رسمتها حولها مع التنظيم العالمي الجديد الذي وضع تصوره. هذه الحدود المغلقة كفيلة بعزل الجماعات وإتاحة الفضاء الخصب لتكوين ثقافات العزلة والانغلاق. من المهم هنا ملاحظة أن كانت لم يطالب فقط بحق عالمي يكفل الحركة للناس، بل جعل هذه الحركة شرطا ضروريا وربما كافيا للغاية الأساسية التي يسعى لها وهي الضيافة. حرية الحركة على الأرض عودة لمشاعية الأرض وخروج عن علاقة التملك الخاص معها. كانت هنا يجعل من إعادة العلاقة بالأرض شرطا ضروريا وكافيا لتحقق الضيافة بين الناس.

لم يطالب كانت بأن تكون الضيافة إجبارية، فهذا يضاد معناها الأساسي، ولكنه طالب بأن تكون «إمكانية» الضيافة إجبارية بالقانون. لا سلام دون أن تكون الضيافة ممكنة. أي أنه طالب بأن تكون حرية الحركة على الأرض مكفولة كحق للجميع لفتح الباب أمام إمكانية اللقاء

مع الأغراب، وهنا تولد إمكانية الضيافة. الشرط الثالث للسلام العالمي عند كانت ليس إلا بابا مفتوحا للغريب على وجه الأرض بأكملها. أطروحة كانت تحمل ثقة عالية بضيافة الإنسان، فكأنه يقول: افتحوا أبواب الدول وأبواب البيوت ستكون مفتوحة بلا شك. الحق الذي يطالب به كانت هنا هو أن لا يُعامل الغريب بعدائية حين يُقبل على أرض جديدة. الضيافة هنا هي الشرط الذي يجعل اللقاء والتواصل والجوار ممكنا. في المقابل كان كانت حذرا ودقيقا خصوصا حين يكون الغريب على الأرض أقوى من ساكنها الأول. يفكّر كانت هنا في الدول الاستعمارية وعلاقتها بالشعوب الأصلية، فهو يثبّت حق الساكن الأصلي في رفض الزائر الجديد وعدم قبول ضيافته إلا إذا كان ذلك يعني هلاك طالب الضيافة، ولكن ما يطالب به هو أن يتم ذلك في سياق من عدم العدوانية والعنف. الضيافة هنا، وإن كانت تخجل من ذكر ذلك، إلزام للضيف بضعفه واستسلامه للآخر. يقول المثل الشهير: الضيف في حكم المضيف. قداسة الضيف تستمد من ضعف الضيف وحاجته وليس من قوته. الغريب الذي يعلن قوته في البداية يعلن عن عدائيته ويحد من إمكان الضيافة. بعبارة أخرى على الضيف أن يعلم أن قوته ليست هي التي فتحت له الأبواب، بل ثقته في الناس. احتياج الأقوياء للثقة عنوان ضعفهم، ولذا على الضيف أن يتذكر أن الباب المفتوح ترحيب بثقته بالآخر. القوي مرتاب من الآخرين لذا يلجأ لسلاحه. الضيف يُقْبِل بلا سلاح حتى وإن ارتدى كل أسلحته فهو يسلّم نفسه لمن سيحميها ويرعاها.

الأرض هنا تجعل اللقاء بالآخر ممكنا متى ما تعامل معها الإنسان بشكل مختلف، أي متى ما رفع يده عن احتكارها واختزالها في ملكيته. لا مجال للضيافة في هذا السياق. ضيافة الأرض تتحقق في حال استعادة قداستها أي تحديدا في استعادة خارجيتها. هذا يعني البحث عن علاقة مع الأرض وما عليها من كائنات تختلف عن علاقة الهيمنة والسيطرة والتي انسحبت معها قداسة العالم. اتجاه القداسة عند ليفيناس كان بالاتجاه المعاكس للطبيعة لكن التحليلات السابقة عن الضيافة كشفت القداسة الكامنة في العلاقة الأرضية. تستضيف الأرض الإنسان في كل لحظة من لحظاته، فهي أمه التي ترعاه على كافة المستويات. قد تبدو هذه العبارة شاعرية للوهلة الأولى وهذا صحيح، ولكنها في ذلك الوقت عبارة بيولوجية أيضا. هذا اللقاء بين البيولوجيا والشعر في الأرض يكشف ضيافتها. السؤال هنا كيف يستضيف الإنسان الأرض؟ هذا السؤال أصبح ملحّا فقط مع قوّة الإنسان المتزايدة ووحدته التي ترافقت مع تلك القوة. الإنسان اليوم قادر على تدمير الأرض، وهذه قدرة جديدة لم تتح له طوال تاريخه على الأرض. هذه القدرة أحدثت لديه حالة من الاغتراب الناتج عن الانفصال الحاد بينه وبين الأرض. الانفصال كامن في إمكانية التدمير، ولكنه انفصال نظري فقط لأن تدمير الأرض يعني تدمير الإنسان. حتى إن التتابع في عبارة الإنسان يدمر الأرض وبالتالي يدمر نفسه تتابع وهميّ لأن تدمير الأرض تدمير للإنسان. الاغتراب عزلة إجبارية جعلت الإنسان على-الأرض،

ولكنه لم يعد مع-الأرض.

القوة التي منحها العلم التجريبي للإنسان حجبت الأرض عن الإنسان. أي حجبت خارجيتها وإلا فإنها تظهر كأداة للاستغلال والتربّح كل يوم. هذا الحجب يجعل من إمكانية لقاء آخرية الأرض وبالتالي الاتصال الأخلاقي مع الأرض شبه مستحيل. عودة العلاقة مع الأرض تتحقق من خلال استعادة خارجيتها وبالتالي قداستها. هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق بالقوانين والتشريعات وإن كانت هذه القوانين والتشريعات ستساعد كثيرا. العودة تتحقق مع ضيافة الإنسان للأرض. أي أن يدخل في علاقة الوجود-من-أجل-الأرض. هذه العلاقة مضادة لعلاقة الاستعمال باعتبار أن الأرض تظهر فيها خارج حدود النفع والاستعمال. الأرض تظهر ضيفا محتاجا للرعاية للحظة ثم تغادر بعد ذلك لحال سبيلها. الضيافة تعلّمنا التخلي عن رغبة التملك. الضيافة علاقة دائمة، ولكنها مؤقتة وطارئة. دائما كإمكانية وكباب مفتوح، ولكنها علاقة مؤقتة لأنها إعادة للعالم الخارجي من جديد.

الضيافة حصانة من ألم الوداع، وهذا ما يجعلها علاقة مؤقتة محترزة من التملك والارتباط. تملّك الأرض يحجب إمكانية ضيافتها لأنه يجعل من وداعها أمرا قاتلا. في علاقة التملك يختفي الطرف الثاني من العلاقة، ولكن في علاقة الانتماء يعود من جديد. إذا كانت استضافة الأرض تتنافى مع امتلاكها فإنها لا تعني عدم الانتماء لها. القداسة في نهاية الأمر انتماء

عميق. انتماء بلا غاية وبلا هدف، وهذا ما يجعلها تتجاوز طبيعة العلاقة القائمة على التملك والتي تؤدي للمنافسة مع الآخر والغيرة منه. اليوم نحن أمام معلومات هائلة تكشف لنا عن حاجة وضعف الأرض وبالتالي نحن أمام فرصة استيقاظ حس الضيافة تجاهها. على مدار تاريخه كان الإنسان أمام فرص للقاء الأرض في تمثّلاتها الجزئية: في هذه الأرض وهذه الشجرة وهذا الطير وهذا الإنسان. ولكن فرصته اليوم امتدت للقاء الأرض في كليتها مع ما توفر من معلومات هائلة عن الأخطار التي تواجه الأرض. حاجة الأرض وألمها يمكن لقاؤه في مشاهد التلوّث والتصحّر واندثار أنواع كاملة من الحيوانات والنباتات.

التحليل السابق للضيافة يخبرنا كذلك أن الضيافة في جوار عالم الحرب ذاته وبالتالي فإن ضيافة الأرض لا تعني انقطاع العنف مع الطبيعة، بل تعني أن الضيافة تتأكد في قلب هذا العنف ذاته. الضيافة بهذا المعنى ليست تغييرا لعالم العنف الإنساني ضد الطبيعة، ولكنها خلق لعالم موازٍ لذلك العالم. عالم يبقي على الآخرية، يبقي على ما هو مختلف تجاه الطبيعة. هذا العالم لن تكون له قوّة إلزام القوانين، ولكن له انفتاح الآفاق على علاقة جديدة مع الطبيعة. هذه العلاقة كما هي، علاقات الضيافة، علاقة ولّادة للخيرية في العالم. تدفق الخيرية وانكسار احتكار علاقة الهيمنة على الطبيعة هو الرافد الأخلاقي لإتاحة إمكان العلاقة الأخلاقية مع الطبيعة كآخر.

ضيافة الأرض تعني كذلك البرّ بالأرض كأم. تعبير الأرض الأم

بالإنقليزية Mother earth يعكس إحساسا عميقا بأمومة الأرض. المشكلة هي أن هذا التعبير قد يحيل إلى علاقة أحادية قوامها الأخذ من طرف الإنسان والعطاء من طرف الأم. حان الوقت الآن لبرّ الأولاد بأمهم، أي أنه حان الوقت للنظر للأرض باعتبارها أماً تتألم أو أماً مريضة أو أما محتاجة. هذا التصور يحيل العلاقة إلى علاقة عطاء من طرف الإنسان. علاقة عناية ورفق ورحمة. هذه العلاقة تشهد في العقد الأول من القرن الحالي يقظة جديدة تعلن عن نضوج أخلاقي للإنسان. الحركات الشعبية التي تعمل على الاتصال بالطبيعة من جديد تعلن عن تغيرين أساسيين: الأول الخروج عن طور الاتصال بالطبيعة باعتبارها موضوعا للهيمنة والسيطرة الإنسانية، وثانيا إعلان عن حالة فطام الإنسان وبداية النظر لأمه الطبيعة باعتبارها كائنا منفصلا يحتاج للعناية والرعاية.

ضيافة الأرض ليست عودة للعلاقة الرومانسية مع الطبيعة والتي شهدتها البشرية على فترات متعددة من التاريخ وحفظت لنا أعمالا شعرية وأدبية ملهمة. العلاقة الرومانسية تولد داخل الخبرة الجمالية مع الطبيعة: أي مع الطبيعة باعتبارها جمالا، وهذا ما يولّد المسؤولية الجمالية/الأخلاقية تجاه الطبيعة من رحم الأنطولوجيا. ضيافة الأرض في المقابل اتصال بقبح الطبيعة وجمالها. أو بعبارة أدق اتصال بالطبيعة بما يسبق ظهورها الجمالي. إنه اتصال سابق للحكم الجمالي وبالتالي فهو اتصال بالطبيعة كلها خارج الحسابات النفعية حتى الجمالية منها. بل إن ضيافة الإنسان للأرض تعطي

أولوية لضيافة الأرض العليلة المحتاجة المهددة بالموت والانقراض والتلف. هذه الطبيعة لها أولوية أخلاقية أساسية باعتبار أنها إطلالة مباشرة لوجه الطبيعة المحتاج، ولكن ضيافة الإنسان للطبيعة كذلك لعب معها وانسجام عميق مع تفاصيلها. أي إنه بهجة وسعادة بالطبيعة والانتماء لها والقرب منها.

المكون الجمالي للأخلاق العرفانية

الأستاذ الدكتور أحمد كازى
جامعة شعيب الدكالي ، المغرب

في رابطة الفلسفة بالأخلاق، تكون أمام قضية أساسية متعلقة بالوضع البشري، من حيث ممارساته، وأفعاله، وعلاقاته مع ذاته، ومع الآخر. لأن الأفعال الإنسانية ليست ثابتة، بل قابلة للتشكل، والبناء، وإعادة البناء وفق التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...فبخاصية التعقل التي يتصف بها الإنسان يتحول إلى كائن أخلاقي.

يتميز الفعل الأخلاقي بقيمته المعيارية، النسبية لا الإطلاقية وانطلاقا من التحولات التي يعرفها المجتمع المعاصر، وبالخصوص على المستوى العلمي والتقني. أصبح حقل الأخلاق موضوعا تتقاطع داخله مجموعة من المعارف. مما أدى اليوم إلى التفكير في الأخلاقيات التطبيقية المهتمة أصلا بالحياة

عامة، أي بالأفعال اليومية المرافقة للإنسان، كالمهنة، والبيئة، والصحة، والاستهلاك... نتج عن هذا التحول القول بأخلاق نظرية، وأخرى تطبيقية. وهذه الأخيرة ليست إلا محاولة لتطبيق ما تم إنجازه وتأكيده في الأخلاق الأولى (النظرية 1).

إن الأخلاق هي معالجة لما هو خير: إنها بحث في حقل القيم، ولهذا هي ملتصقة بكل مناحي الحياة، فبها ومن خلالها يختار الإنسان نمط حياته. وهذا ما يجعل من حقل القيم منفتحا على حقل الجماليات، لأن روح القيم هي تلك الأفعال الخيرة، والتي بها يمكن تحقيق الكمال وبالتالي السعادة. وأهم استفهام يثار، هو: كيف تتحول القيم الأخلاقية الآمرة إلى أبعاد جمالية؟ هل هذا يتطلب التخلق بأخلاق الحق، أي بالممارسات الحقانية؟ فإذا كان التخلق يؤدي إلى تذوق الجميل في الذات والآخر، ألا يعتبر هذا، فعلا تنويريا متخطيًا لأنوار العقل الضيقة؟ فهل يتطلب هذا نظرة تيوصوفية -حكموية للوجود، وبالتالي منهجا عرفانيا؟

تعتمد التجربة الصوفية التي عاشها أهل العرفان على منطلقات أخلاقية ذوقية. الغرض منها تحقيق، رابطة القرب والتواصل والوصال بالحق. أي أن هناك علاقة بين الحق والخلق، ومن خلالها تتم إعادة فهم الوجود الإنساني الدال على الحقيقة في تعاليها وحضورها. وفي هذه العلاقة تتحدد وضعيات وجودية تشكل معبرا للإطلالة على حقائق سرية:» فمن المعروف

أن المصطلح (mystic) في اللغات الغربية (المقابل لمصطلح صوفي في العربية) مشتق من اللفظ اليوناني (mystikos)، وهو صفة مشتقة من الفعل (myo) الذي يعني "الالتزام بالصمت"، لاسيما الصمت بصدد أسرار الشعائر الدينية السرية (mysteria) الممارسة في بعض الأديان اليونانية القديمة. أما فيما بعد، فقد استخدم هذا اللفظ في اللغة الدينية عامة للإشارة إلى الحقيقة الأكثر عمقا في صميم الإنسان، وهي أيضا الأكثر سرية وخفاء فيه... إذن فكلمة "صوفي" (mystic) تشير إلى ما هو أكثر حقيقة وسرا في صميم قلب الإنسان، حيث يتقابل هذا مع المطلق ومعه يحتفي بلقاء يحوله من أساس كيانه".

يتميز القول الصوفي بمضامينه الحاملة للسر المخفي والمطوي في صلب الكائن الإنساني. وما عليه إلا الاطلاع عليه، وانكشافه. إلا أن هذا يستدعي القدرة على الالتزام بالصمت، وعدم البوح بالسر المستور وباللب المحجوب. وهذه الأسرار المخفية، هي خاصة بأصحاب الأذواق. ولهذا فالتصوف هو: «أخلاق وأذواق وأشواق». ولا يتم إدراك هذه الوضعيات العرفانية إلا باللقاء بالمطلق أي الحق.

فركوب التجربة الصوفية، وخوض مسالكها، هو أساس التحول أو التبدل الذي يطرأ على حياة الإنسان. فاللقاء بالمطلق هو «ولادة جديدة»: فإذا كانت الولادة الأولى طينية، فإن الثانية روحية -سماوية- يتم من خلالها

تعلم كيفيات صون السر. وهذا الصون هو أساس الأخلاق العرفانية، لأن الصمت، هو شرط الإلقاء –الإنصات-، حيث هناك إمكانية لانمحاء العقل في رابطته بالأشياء. يقول «النفري» في إحدى شذرات الديوان: «بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء».

إن التصوف كخبرة يعتمد منهج العرفان، أي آليات الذوق والكشف، والفناء والبقاء، الظاهر والباطن والصمت والإنصات... وبهذه الوضعيات العرفانية يسعى صاحب الخبرة الذوقية إلى الاتصاف بأوصاف الحق، من أجل تحقيق الكمال المأمول، والآمال الممكنة للإنسانية جمعاء. وهذا ما يجعل من القول العرفاني أكثر انفتاحا على الكوني، وإخراجا للفرداني من الحصر «الأناوي» والذاتي: فهل هذا الأفق الكوني، هو إقصاء للذاتي، ولفعاليته؟ ألا يعتبر المكون الذاتي عائقا، أمام الانفتاح الكوني، وعلة الانغلاق حول حقائق ثابتة؟ هل الانفتاح على كونية القيم الأخلاقية، هو إعلاء من شأن الذات، وإعادة بنائها، بالتأكيد على الوسع القلبي كأهم مكون للذوق الجمالي؟ هل المكونات الجمالية للقول العرفاني هي بنشر القيم الرحمانية؟

أخلاق الواجب بين الانغلاق والانفتاح

ينتمي مبحث الأخلاق إلى حقل القيم، للبحث عن الخير، وإبعاد للشر عن العالم. والهدف المطلوب من هذا المبحث، هو التمييز بين الخير والشر من أجل تحقيق سعادة الإنسان. وهذا المفهوم الأخير –السعادة- هو المحرك الأساسي لمبحث الأخلاق لدى اليونان، لأن الأمر يتعلق بالغاية من هذا

الفعل الإنساني. والطريق إلى تحقيق هذه الغاية والتي هي السعادة، هو الخير. يقول «أرسطو»: «مادامت كل معرفة وكل تصميم يقصد به -بالضرورة- خير من نوع ما فلنوضح ما هو الخير الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا.... إنه السعادة. فطيب العيش، وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيدا».

في الموقف الأرسطي، هناك تداخل لمجموعة من المفاهيم، التي من خلالها يتم تقريب السعادة كغاية للأخلاق عامة، وهي: الفضيلة، الخير، العدل، الشجاعة...وهذا المفهوم-السعادة- المهيمن لدى اليونان تم انتقاده من طرف الأبيقوريين الذين ربطوه باللذة، لأن الألم هو شر. أما الاتجاه الرواقي، فرفض الموقفين مؤكدا طريق الزهد، والعيش وفق ما تمليه الطبيعة.

يتميز الإنسان بكونه كائنا أخلاقيا، وطبيعيا: فبعالم القيم استطاع الخروج من وضعه الغريزي، بوضع قواعد معيارية لأفعاله، وممارساته الفردية، والجماعية. والغرض هو الحفاظ على الحياة، وصونها من تهديدات الأهواء، والرغبات الطارئة. إلا أن هذه القواعد، أصبحت تشكل حدا من حرية الفرد وإرادته: فهل هذا، راجع إلى ما يفرضه المجتمع من واجبات وحدود؟ وهل المنحى العرفاني، يعمل على إخراج هذه القيم، من الصرامة العقلية، إلى عالم المشاعر؟ ألا يعتبر العرفان نشرا لثقافة الاتصاف بالأوصاف الإلهية السامية؟

يعمل الموقف الفلسفي العقلاني على الحصر المفاهيمي للأخلاق، في مفهوم واحد، وهو «الواجب». يقول «إريك فايل Eric Weil»: «يشكل الواجب

المقولة الأساسية والوحيدة للأخلاق...وإن الأخلاق لتعجز عن الذهاب أبعد من تأكيد الواجب الذي يقيم التعارض داخل الفرد بين الرغبة والحاجة الطبيعيتين من جهة، ومطلب الكونية من جهة ثانية. إن الواجب يوجد بالنسبة للفرد، في صيغة واجبات ...لا تكون محصورة فقط في واجبات الامتناع، والمنع ...بل هي أيضا واجبات تفرض طرقا محددة في التصرف والسلوك».

إن أخلاق الواجب بحصرها العقلاني للوجود الإنساني، تجعل من الفرد في وضعية الإكراه. وهذه الأخيرة تشكل عائقا أمام الكونية، وانفتاحها الوجودي. وبالانفتاح يتم إخراج الفرد من ذاتيته المنغلقة إلى أفقه الوجداني، وبالتالي الخيالي غير القابل للحصر. وفي هذا الأفق يميز «برغسون Bergson»بين «واجبات المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح»: فأخلاق الواجب مرتبطة بالمجتمع الأول. أما الثاني، فيتخذ من الإنسانية بكاملها هدفه، بعيدا عن الإكراه. يقول «برغسون»: «ما هو المجتمع الذي نعينه في الواقع حين نقول: إن ثمة مطلبا اجتماعيا يثوي وراء الواجب الأخلاقي، كاحترام حياة الآخرين، واحترام حقهم في الملك؟ ألا فاستعرضوا في أذهانكم ما يجري في أزمنة الحرب، أيام يغدو القتل والسلب والخيانة والغدر، والكذب أمورا مباحة، بل مشرفة، وأيام يردد المتحاربون ما كانت تردده ساحرات (ماكبت):«الحمق هو العدل، والعدل هو الحمق».

ما يؤكد عليه «برغسون»، هو الأهمية الأساسية للواجبات الكونية، فهي التي تخرج مطالب المجتمع من وضعها المنغلق إلى المنفتح، والغرض من ذلك، هو استحضار الإنسانية كقيمة القيم، لإبعاد كل أشكال التدمير الممكنة للحياة عامة، سواء أكانت بالحرب والنزاع أو الظلم والإكراه، أو الخيانة والقتل. وبالقيم الكونية المتجذرة في المشاعر الإنسانية يمكن تجسيد السلم والتعايش والتعارف والتآزر.

إن وضعية الواجبات بمعناها الكوني، تثير علاقة الأخلاق بالدين. وقد عالج «طه عبد الرحمان» ذلك في كتابه: «سؤال الأخلاق» مميزا بين ثلاثة أنماط من العلاقة.

1. تبعية الأخلاق للدين.
2. تبعية الدين للأخلاق.
3. استقلال الأخلاق عن الدين.

يتجدد الموقف الأول بالقول بأنه لا أخلاق دون إيمان بالله (أوغسطين- توما الإكويني). والموقف الثاني يمثله "كانط"، والمحدد في القول بالإرادة الخيرة، الناتجة عن العقل الخالص. وصاحب هذه الإرادة يتلقى الأوامر من العقل مما يحولها- الإرادة- إلى قانون، لأنها غاية في ذاتها، وليست وسيلة، كما أنها ليست في حاجة إلى كائن أسمى أي إلى دين. ولهذا يؤكد "كانط"

على ما يسميه ب"الجماعة الأخلاقية"، الخاضعة لتشريع عمومي، أي للقوانين الرابطة بين الأفراد، وهي تكون إما أوامر شرعية، أو وصايا. وهذا ما يسميه بالدين الخلقي المحض النابع من صلب العقل البشري.

أما الموقف الثالث القائل باستقلال الأخلاق عن الدين فيمثله "دافيد هيوم" في نقده لعلاقة الحداثة مع الأخلاق يدعو "طه عبد الرحمان" إلى إعادة تصويب رابطة العقل بالدين، حتى لا تبقى علاقة سطحية، يقول: "فلا بد من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح، الذي وقفت عنده الحداثة، وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وأي المعاني الخلقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة، وهذا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي".

إن إعادة ترتيب علاقة الدين بالأخلاق تستدعي توسيعا لحقل العقل، وإخراجه من معانيه الإثباتية-القضوية. وذلك من أجل الذهاب إلى المعاني الباطنية للدين التي يتم من خلالها وصل الأخلاق بالتحولات التي تمس الوضع البشري: فهل العودة إلى المعاني الباطنية، هي إخراج للفعل الأخلاقي من سلطة الإرادة الآمرة، أو أخلاق الواجب الثابتة والنهائية؟ ألا يستدعي هذا انفتاحا على عالم المشاعر؟

عالم المشاعر والأخلاق الكونية

هناك سؤال إشكالي ملازم لتاريخ الفلسفة، وهو حول مكانة العواطف في الأخلاق. وهذا ما أدى إلى إثارة موضوع الهشاشة في حقل الأخلاق مع الفيلسوفة "مارتا نوسيوم" في كتابها: "هشاشة الخيرية" الحظ والأخلاق في التراجيديا اليونانية وفي الفلسفة": فما الداعي أو الدافع إلى التفكير في الهشاشة؟ هل من خلالها يمكن التفكير في رابطة الفلسفي بالأخلاقي؟ فموضوع الهشاشة، يتعلق بطبيعة العلاقة الممكنة بين البشر: هل هي روابط عقلية، أم عاطفية؟ أي ما هي الوضعيات التي نبني من خلالها أحكاما أخلاقية؟

يرجع التساؤل عن الهشاشة في حقل الأخلاق، إلى كون هذا الأخير ليس ممارسة علمية، بل معيارية لأن الأمر يتعلق بالفعل الإنساني، وممارساته التي يتداخل فيها العقلي والعاطفي. أي مجموعة من الاعتقادات التي توجه وجود الإنسان وكينونته، لتحقيق العيش الكريم، أو عدم تحققه. لأن الحظ قد يساهم في ذلك. تقول "مارثا نوسباوم» "إن التصور الأرسطي لـ eudaimonia والذي يؤسس النشاط الفاضل على الخيرية المستقرة للطبع، يجعل العيش الكريم مستقرا على النحو المقبول في مواجهة العالم. غير أن هذا الاستقرار لا يمتد إلى الأبد، توجد هوة شاسعة بين أن تكون خيرا، وأن تعيش عيشا كريما، قد تتسلل مجريات خارج السيطرة إلى داخل هذه الهوة كي تعيق حالة الطبع الجيدة تحققها الذاتي داخل العمل".

إن تحقيق النشاط الفاضل على الخيرية، ليس إثباتا للعيش الكريم، أي للسعادة، لأن هذا رهين بوضعيات متعددة، قد يكون الحظ علة من بين علل أخرى في تحقيق ذلك: إنها وضعيات خاضعة لطوارئ الحياة، وتحولاتها.

ترجع وضعية الهشاشة الخيرية إلى التقابل الموجود بين دور العقل والعواطف (المشاعر). وهذا أصلا تقابل بين "أرسطو" و "الرواقية". فالأول يؤكد على إمكانية تحقيق ذلك عقليا. أما الرواقية فتؤكد على دور العواطف في تحقيق العيش الكريم. ويعارض "كانط" هذه التصورات معتبرا إياها عائقا أمام التنوير، لأنها أفعال غير عاقلة.

فإذا كان أرسطو يعترف بدور العواطف، وبالخصوص في مسألة الحب والصداقة، فإن خلافه مع الرواقيين يتمثل في التراتبية الاجتماعية التي روج لها أرسطو: العبيد، الأحرار، الأجنبي، الغريب، والمواطن الأثيني. وفي مقابل هذا تؤمن الرواقية بالمساواة، لإثبات المواطنة الكونية، بخلاف أرسطو الذي يؤمن بالمحلي، والمدينة الدولة. فالرواقية، في فلسفتها كما ترى "مارتا نوسيوم"، هي دعوة لبناء عالم الإنسانية. وتأكيد على التزامات أخلاقية مشتركة: فهل نحن اليوم في حاجة إلى أخلاق رواقية كما يرى "ميشال مافيزيولي"؟ هل بالأخلاق الرواقية الداعية لعالم العواطف والمشاعر، يمكن بناء وجود عرفاني كما بلور ذلك رجال التصوف، وأصحاب الإشارات؟

في الأخلاق العرفانية، هناك ضرورة الالتزام "بالآداب الإلهية"، والتي يفرضها سلوك الفرد، حسب المنازل، والمقامات، والأحوال، التي يعيشها، وذلك بالسمو بذاته، وعالمه الداخلي (عالم المشاعر)، المتميز بالشمولية المتضمنة للكل. يبرز "مافيزيولي mafesioli"، مكانة هذا الكوسموس الداخلي قائلا: "إذا كان من مهمة ينبغي على المفكر الاضطلاع بها فهي بالضبط الإسهام والمشاركة في إخراج عالم أفضل إلى حيز الوجود، حتى يصير واقعا ملموسا، لا أقصد هنا الواقع المادي المتبدل الاقتصادي والتجاري، واقع البداهات، بل واقع أكثر شمولية".

إن شمولية عالم المشاعر، ذات مضمون روحي-باطني، فهو يحرك أصحاب الأشواق والأذواق، الملتزمين بالآداب الإلهية والمجسدين لها واقعيا، عبر أشكال التواصل والاتصال. ينتج عن هذا، أن التصوف ليس موقفا انعزاليا أو استسلاما أمام الوقائع والأحداث، بل عودة مستمرة للحياة، بمكوناتها العقلية واللاعقلية. وما يجعل منه ذا روح غرائبية وعجائبية، هو كون "عالم الأشواق" غامضا ومبهما: إنه عالم الرموز والإشارات، لا عالم المفاهيم والقضايا، بل عالم ما يسميه "مافيزيولي" بـ "الحلم-التفكير".

إن العودة إلى عالم المشاعر بمكوناته الإشارية هو تعلم لكيفية تذوق القرب. وبهذه المشاعر الجمالية، تشكلت لدى الصوفية ثقافة السفر والترحال في الأمكنة. لأن السر المبحوث عنه، إما في الشخص أو الزمن أو المكان،

والاطلاع على السر عبر آليات الذوق من فناء وكشف، قد يؤدي إلى ما يسميه "ابن عربي" بـ"إهدار ميزان الشرع". ولتفادي هذا ينبغي عدم خلق تفاوت بين الباطن والظاهر. لأن الأول لا يظهر إلا بصورة الثاني، أي بحجم مرآته، ولتفادي هذا الإهدار، وضع الصوفية قواعد لتهذيب السلوك والعلاقات، وبالتالي الممارسات الإنسانية: فما الآليات الموجهة لهذا التهذيب؟ وهل التوظيف الجمالي للأخلاق، هو بالتجسيد الملموس-المحسوس للأفعال الفاضلة؟ هل يشترط هذا، إيقاظا لعالم المشاعر، كشعور بالفضائل الجميلة؟

جماليات الأخلاق العرفانية.

* أخلاق الإحسان- التهذيب

تعتبر الأخلاق العرفانية تهذيبا للسلوك، ولا يتحقق هذا، إلا بقوانين "الفضائل الجميلة"، للابتعاد عن الرذائل، والسمو بالذات نحو الكمال والتحلي بالجميل، يقول "ابن عربي": "اعلم أن الإنسان من بين سائر الحيوانات، ذو فكر، وتميز، وهو أبدا يحب من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفسها، إذا لم يعدل عن التمييز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه".

قوة الإنسان، هي في قدرته على التمييز بين الأشياء بالفكر والتدبر، وهذا، ما يجعله أميل في اختياراته إلى أفضل الأمور وأحسنها، بعيدا عن سلطة الهوى. وأسمى ما يمكن أن يسعى إليه الإنسان، هو تحقيق الكمال

كغاية للتهذيب الموجه بالهمة. ويستدعي هذا من المبتدئ في العمل ضرورة الوعي بالاختلاف، والمفارقة الموجودة بين الحسن والقبيح ليظهر له الجميل. كطريق للفضائل المؤدية للذة والابتهاج، يقول ابن عربي: "فإن المهذب الأخلاق الكامل الآلات الجامع المحاسن، إذا مر بسمعه ذكر الخلائق الجميلة والمناقب النفيسة، ورأى أن تلك هي عاداته وسجاياه، كانت له بذلك لذة عجيبة وخرجة مبهجة، كما أن الممدوح يسر إذا ذكر المادح نفسه، ونشر فضائله. وأيضا فإنه إذا وجد أخلاقه مدونة في الكتب موصوفة بالحسن، كان ذلك داعيا إلى الاستمرار على سيرته، والإصرار على طريقته".

الإعلاء من شأن الأخلاق الجميلة، والمناقب النفيسة، هو سمة أساسية لدى أهل العرفان. لأن محاسن الأخلاق، وحسنها يؤديان إلى السرور، والبهجة. وهذا الشعور الجمالي هو مفتاح لنشر القيم السامية والنبيلة، من تعاون، وتآزر، وتعارف، وتواصل وصداقة، وتعايش...

إن الأخلاق هي حال النفس، وهي طبيعية في الإنسان بلا روية، ولا اختيار. ولهذا يتم التمييز فيها بين الأخلاق المذمومة، والأخلاق الحميدة، الجميلة والسيئة". والأخلاق المذمومة، هي الوجه المضاد لأخلاق الإحسان وهي أقرب لأخلاق البهائم، التي يسيطر عليها الغضب وانعدام الحياء، والسكينة... ونظرا لطغيان الأخلاق المذمومة بين بني البشر، ظهرت الشرائع والسنن، والسياسات المحمودة. وهذا، معنى التهذيب كنشر لثقافة الاعتدال

والعدل. والغرض من الفضائل المحمودة، هو توجيه وتدبر حال النفس نحو الأفضل والأجمل. يقول "الشيخ الأكبر": "فإذا ملك هذه بالتأديب والتهذيب، استعملها في الأمور الجميلة وكفها عن الأفعال المكروهة. كان حسن الحال محمود الطريقة".

إن فعل التهذيب، هو سياسة وتدبر للفعل الإنساني من أجل: "ضبط النفس الشهوانية، والنفس الغضبية وتقوية النفس الناطقة، فإن بهذه النفس تكون جميع السياسات".وأهم سؤال يثار، هو ما الغرض من التدبير، والتهذيب الأخلاقيين؟ هل الأمر يقف عند حدود تحسين السلوك أم أنه يتجاوز ذلك إلى التخلق بالأخلاق الإلهية؟ هل الإحسان كمقام، هو أعلى مستويات التخلق بالأخلاق الحقانية؟

يتجه التدبير، كما جاء في كتاب "مواقع النجوم" إلى تحقيق غرض تربوي، والممثل في ما يسميه ابن عربي "بالتوفيق". ويبرز هذا في دعوته لتلميذه، ورفيقه "بدر الدين الحبشي" قائلا: "التوفيق أيها الابن النجيب العتيق وفقك الله مفتاح السعادة الأبدية، والهادي بالعبد إلى سلوك الآثار النبوية، والقائد له إلى التخلق بالأخلاق الإلهية. من قام به غنم، ومن فقد حرم، وهو خارج عن كسب العبد، وإنما هو نور يضعه الله في قلب من اصطفاه لنفسه، واختصه لحضرته، به تحصل النجاة، وبه تنال الدرجات، ومع أنه سر موهوب، ونور في قلب العبد موضوع. فإنه إرادة العبد من جهة

العلم بخصائصه، وحقائقه متعلقة بوجود الله سبحانه وتعالى في تحصيله منه، والاتصاف به. فقد تحصل للعبد تلك الإرادة التي حركته لطلب التوفيق، إنها من آثاره ولولاه لم يكن ذلك...".

في خطابه التهذيبي الموجه لتلميذه "بدر الدين الحبشي" يؤكد "الشيخ الأكبر" أن مفتاح السعادة هو العمل، باتباع الآثار النبوية. فصاحب العلامة-العارف- في سياقنا هذا، هو القائد إلى التخلق "بالأخلاق الإلهية"، أي الاتصاف بالأنوار المشعة قلبيا. ينتج عن هذا، أن المتصف بهذه الأوصاف، يصبح ذا إرادة: إنها إرادة التوفيق، وذلك باستصحاب أو استحضار للحق، في كل الوضعيات، والأحوال، من أجل تحقيق ما يسميه "ابن عربي" "إكمال التوفيق" الذي يعادل في نظره العصمة والحفظ الإلهي.

تأسيس الأخلاق على "التوفيق"، هو أساس الأخلاق الفاضلة، المؤدية إلى طريق الاستقامة، أي تلك الأفعال المضادة للخلاف والنزاع. وللتوفيق: "مبدأ ووسط، وغاية، فمبدؤه يعطيك الإسلام، ومتوسطه يعطيك الإيمان، وغايته تعطيك الإحسان، فبالإسلام نحفظ الدماء، والأموال، والإيمان يحفظ النفوس من ظلم الضلال والإضلال. والإحسان يحفظ الأرواح من رؤية الأغيار ويهبها المراقبة والحياء على الكمال".

إن أعلى مقامات الفعل الخير، هي الممثلة في الإحسان كاستكمال للتدين الحق، أو "الدين الحق" الذي هو الإسلام المؤسس على التوحيد. وهذا الأخير

هو ما تستمد منه كل الحقائق، أعلاها الفعل الإحساني. ففي الفعل الأخلاقي حسب التصنيف الثلاثي السابق يتم الجمع بين العلم والعمل، كمبدأ أساس للتوفيق، وتطهير النفس كمبدأ وسيط، ومعرفة أسرار الوجود كغاية.

أخلاق الصحبة:

تعتمد الأخلاق العرفانية في بناء مرتبة الإحسان على تجربة اللقاء، وأعلاها مكانة، وهي صحبة "الشيخ المربي"، العارف بالمسالك والمطلع على كيفيات الوصول، والغرض هو إيصال التابع أو المريد إلى حضرة الإحسان، يقول "جلال الدين الرومي" مبرزا ضرورة "الشيخ المربي" للمريد: "فإن المريد الذي يتلقى التربية على يدي رجل الحق يكون له روح نظيف وطاهر. أما الشخص الذي يربى على يد مزور، ومراء، ويتلقى العلم منه فيغدو مثل ذلك الذي جاء ذكره فيما تقدم، حقيرا وضعيفا، وعاجزا ومعتما ولا مخرج لديه، وغير قادر على أن يركز عقله على أي شيء، وحواسه قاصرة".

نعتبر الصحبة بمعناها التربوي، ممارسة ذوقية يتم من خلالها تعلم كيفيات التمييز بين الأخلاق السيئة والحسنة. وأهم ما يتعلمه المريد، هو الحذر واليقظة المستمرين، حتى لا يسقط في أسوأ الممارسات، وأدناها مرتبة. ورابطة المريد بالشيخ هي تعليم لكيفيات استعادة جوهر الأشياء ومعانيها الباطنية دون اتباع المظاهر الظاهرة والسطحية. لأن أخلاقيات العارفين مستمدة مما يسميه «شودوكيفتش» من «علم المواريث «أي أن كل ولي من

الأولياء يستمد روحانيته من نبي من الأنبياء. وتتبين أخلاقيات الصحبة من التجارب المتعددة واللقاءات المتعلقة بالشيوخ، يقدم «إدريس شاه» ، إحدى مناسبات اللقاء بالشيخ كالتالي:

- جاء شاب أجنبي لحلقة الشيخ، دخل وقبل يده وقال: درست الأديان الباطنية وعلوم الغيب لمدة ثلاث سنوات ونصف في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا.
- جمع هذا الشخص كل ما يتعلق بالدين الظاهري، فصار يبحث عمن يقود خطاه إلى الطريق الصحيح.
- رحل إلى الشرق، من الإسكندرية إلى القاهرة، ومن دمشق إلى طهران، ثم أفغانستان، ثم الهند وباكستان، وكان في كل مكان يلتقي بمعلمين، ورغبته في الأخير هي أن يلتقي بشيخ يرسم له نظام الطريق.
- وكان أول سؤال وجهه الشيخ لهذا الشخص الغربي، هو ما الأسباب التي دعتك إلى رفض تعاليم الأديان؟
- ركز الشاب على أن الأديان الكبرى ترتكز على العقائد ولا تذهب إلى العمق، هناك جمود العقائد: «زنZen»، مثلا تركز على التأمل وحده، و«اليوجا» على نظام صارم.
- ملاحظة الشيخ تتحدد في الأطروحة التالية، وهي: هذا الشاب يقيم التجارب الدينية انطلاقا من أفكاره المسبقة، وهذا بديهي بالنسبة إلى

المتعلم، وخاطبه الشيخ قائلا: «فأنت تسعى إلى ديانة رمزية».

- أجاب الشخص الغربي، بأن الرموز والشعائر لا تعنيه، بل ما يهتم به، ويبحث عنه، وهو الأساس، أدى هذا، إلى التساؤل عن ما الأساس؟
- هل استعباد اليهودية، وطقوس المسيحية، والصوم في الإسلام، وحلق الرأس في البوذية من الأساسيات؟
- هذه التساؤلات في نظر الشيخ، هي بداية الجواب، أي بداية الميل نحو الموضوع المطروح.
- أكد الشيخ بأن المظاهر (الشعائر، الرموز...) هي قنطرة للباطن، وأن كل الأشياء هي تجسيد لحقيقة خفية.
- هذا السؤال الأخير في نظر الشيخ هو الأهم، فهو دال على لحظة اللااطمئنان إلى جواب محدود ونهائي، وهو المطلوب من اللقاء-الحوار: فما هذا المطلوب الذي يسعى إليه الشيخ؟

إن ما يسعى إليه الشيخ، هو أن يعلم الآخر صعوبة إصدار حكم نهائي: فهذا هو الجوهر، وهذا هو الأساس، أي عدم التسرع في إصدار الحكم. وذلك بالوقوف على طريق للفهم والمعرفة اعتمادا على المنهج التالي:«إننا لا نستطيع استخدام أدوات النجار في صنع ساعة».

أبرز الشيخ النتيجة التالية، وهي أن البحث عن الحقيقة يتطلب وجود الطريق الصحيح: فكيف يمكن إيجاد الطريق؟

إن إيجاد الطريق يتطلب تحولا في الذات الإنسانية، بعدم الاقتصار على العقل، بترك المشاعر والعاطفة الجياشة تطغى على العقل، وينتج عن هذا إمكانيتان:

1. إما كره الدين.
2. اعتناق عبادة معينة، أي دين محدد بمسؤولية وثقة.

يرسم الشيخ للأجنبي إمكانيات العبور إلى المعاني الحقانية. يقول: «الفرق هو أنك اخترت منهجا واحدا للاقتراب من الحقيقة. هذا ليس كافيا، فنحن نستعمل مناهج مختلفة كثيرة، ونعترف أن هناك حقيقة لا يدركها سوى جهاز جواني. وأنت تحاول غلي الماء، ولكنك لا تعرف كيف. نحن نغلي الماء بالجمع بين عناصر معينة، النار والغلاي والماء».

تقوية الجانب الوجداني، في إدراك الحقيقة، هو أساس الأخلاق. فمن خلال هذا اللقاء بين المريد والشيخ، تتحدد مجموعة من المكونات الأخلاقية للصحبة:

1. التدرب على الصمت- الإنصات، آلية من آليات التربية الروحية. فبالصمت يتم الإنصات لحكمة الداخل، لإعادة بناء الذات على أساس صلب. وهذا البعد العرفاني، حاضر كذلك في ثقافات الشرق القديم بشكل أقوى. يقول «لاوتسو Lao-Tsu » عن أخلاقيات الصمت-الإنصات:

- «- الذي يعرف لا يتكلم

- الذي يتكلم لا يعرف
- الذي يعرف ينكفئ إلى الداخل، يتجنب الحواس»

2. الدعوة إلى التحرر من المسبقات من أجل صحبة أهل العلم والمعرفة وتحقيق ذلك حسيا، بإيجاد الطريق الصحيح.

3. تعلم كيفيات الانفتاح على حقائق مخالفة، ومتعددة دون التثبت حول المعاني الظاهرية المحددة.

وثمرة هذه المكونات، هي نشر روابط الحب والعشق، لتجسيد «أخلاقيات الوجدان». يعبر عن هذا «جلال الدين الرومي» قائلا: «ولذلك فإنه من الأحسن لي، عندما يكون لدي فراغ أستطيع أن أهتم بالأحبة، وأقدم لهم الفائدة، أن أذهب وأزور الأحبة».

4. تحويل أخلاقيات الصحبة إلى محبة، هو ما ينعته «جلال الدين الرومي»، ب»الرؤية المحققة»، أي التي تنتصر للمعاني الحقيقية غير المستعارة: إنها الطريق نحو المبحوث عنه كما هو الأمر للقاء السابق بين الشيخ والإنسان الغربي، يضيف «جلال الدين الرومي» قائلا: «فعلى الإنسان أن يتجاوز الحسن والسيئ في الإنسان، ويدخل في ذاته، يرى أي ذات، وأي جوهر لديه. فتلك هي الرؤية والمعرفة على الحقيقة».

إن تقاليد الصحبة، هي تخطٍّ للروابط الظاهرية إلى العمق، وإلى المعاني الخفية، من أجل دعوة القلب إلى تعلم الجمع بين الرؤية، والمعرفة. يقول النفري: «يا عبد انتقل بقلبك عن القلوب التي لا تراني، إن لي قلوبا، أبوابهم إلي مفتوحة، وأبصارهم إلي ناظرة، تدخل إلي بلا حجاب، هي بيوتي التي فيها أتكلم بحكمتي، وفيها أتعرف إلى خليقتي. فانظر قلبك فإن كان من بيوتي فهو حرمي فلا تسكن فيه سواي لا علمي، فليس علمي من بيوتي، ولا ذكري، فليس ذكري من بيوتي، إنك إن أسكنت فيه ساكنا حجبتني».

ينتج عن هذا أن جماليات اللقاء-الصحبة، هي انتصار للمعرفة القلبية، بقوتها على الانفتاح والتفتح والعيش المشترك والاعتراف.

أخلاق الرحمة:

مقاصد التجربة الصوفية، وغايتها هما الاتصاف بالأخلاق الإلهية، أي بإتيان مكارم الأخلاق، وتجنب سيئها. ويتطلب هذا، معرفة بالأسماء الإلهية. يقول «وليم تشيتيك» «William Chittich»: "مهمة الإنسان هي الاستجابة لوضعنا الحالي من خلال تذكر أسماء الأشياء، الأسماء الحقيقية والفعلية للأشياء، كما تدل على الحقيقة الإلهية، وبقدر ما تفصح عن نفس الرحمان".

من أعلى شروط المهمة الأخلاقية للإنسان، الوعي بمكانة الأسماء الإلهية في الكون، باعتبارها تجسيدا لنفس الرحمان. ولا يستقيم هذا، إلا بالمعرفة الكشفية الذوقية: إنه انكشاف لوجه الله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾.

إن الاتصاف بالأخلاق الإلهية، هو إدراك بأن كل ما في الوجود، هو دال على خالقه، وأن الموجودات هي تجلياته. وتشكل ممارسة ذكر الاسم، أعلى مستويات الحضور مع المذكور: إنه تذكر لله عبر الذكر لا الفكر. والغرض من هذا، هو تحقيق وسع القلب، واتساعه، وتحيين للأسماء الإلهية في العالم.

إن سر الانكشاف، هو في البحث عن الحضور الإلهي الكامن في : الأزمنة والأمكنة، والأشخاص. لأن كل شيء مصدره الوجود الحق، والصوفي باطلاعه على السر، يكون عارفا كما يرى «الشيخ الأكبر» بـ»مواقع الحق في الوجود» وبـ»موقع خطاب الحق للخلق». أي أن الأمر يتعلق بالحضور الإلهي في العالم. وبما أن الإنسان خلق على صورة الله، فإن كماله، هو بتحقق الصفات الإلهية فيه: فالقرب الحقيقي هو من الأصل الإلهي الكامن في صورة الإنسان. يقول «وليم تشتيك»: «طبيعة الإنسان الأصلية تجبره على أن يلعب دورا في صيرورة ما يجب عليه أن يكون، والهدي النبوي يوجهه نحو استكمال الصورة الإلهية. غير أنه لا يستطيع التحقيق الفعلي لنقصه، إلا باختياره الحر والفاعل للحق وعن طريق تجنب كل ماهو غير حقيقي»

في أخلاق الرحمة، تتحدد جمالية العلاقة بالأسماء المتجلية، والحاضرة في الكون، لأن «إله الرحمة» حاضر في الكون بتذكرنا أو ذكرنا له: فهل بهذا التذكر، تتحقق تجربة الحب؟ ألا تعتبر الأخلاق العرفانية بشكل عام. أخلاق محبة وعشق؟ هل بمحبة الله، تتحقق الأخلاق الإلهية؟

هناك جدل بين «إله الرحمة» و«الحب» وهذا هو المكون الجمالي «للأخلاق الإلهية». ويرجع ابن عربي هذا، إلى اسمين هما: «الجميل» و«النور». فما يجمع بين هذين الاسمين هو «الخير». والوجود في نظره هو «لذة وحلاوة وهو الخير المحض»: فإذا كان الله يحب الجمال، فإن مخلوقاته المتصفة بصفاته تحبه، لأنه خلقها على صورته وعلمها الأسماء كلها. ونشر المعاني الرحمانية هو أعلى مستويات الوجود مع الآخر، اجتماعيا، وسياسيا، ودينيا...لأن سر الحياة هو في النفس الرحماني (الأنفاس الإلهية).

أخلاق العرفان والأنسنة الجديدة:

تشكل التحولات العلمية والتقنية اليوم تحديا للوضع الإنساني، بنفوذها العارم، مما أدى إلى ظهور أخلاقيات جديدة، أكثر ارتباطا بنتائج العلم والتقنية. وهذا ما أصبح ينعت بالأخلاقيات التطبيقية وتحدد ظهورها بدءا من منتصف القرن العشرين، وهي نتيجة الحربين العالميتين، وما نتج عنهما من خوف، وقتل عنيف، ودمار.... وأصبحت هذه الأخلاقيات تنعت بما بعد الأخلاق التقليدية أي أنها أعلنت عن نهاية فلسفة الأخلاق من «أفلاطون» إلى «كانط».

ما يميز الأخلاق التطبيقية، هو أنها تسعى إلى وضع قواعد ثابتة، ونهائية في معالجة المشكلات السائدة في المجتمع المعاصر، والمتعلقة بالصحة، والشغل، والبيئة... وكل ما يتعلق بالحياة العملية... فإذا كانت هذه الأخلاق

التطبيقية، تعمل على تجاوز، وتخطي فلسفات الأخلاق، بمعناها العقلي، فهل هذا ينطبق على الأخلاق العرفانية الحكموية، الأكثر التصاقا بالوضع الإنساني وحياته العملية؟ فهل هذا البعد الإنساني الحاضر في الأخلاق العرفانية، يجعل منها راهنية، وأكثر ارتباطا بالتحولات الطارئة على الوضع الإنساني؟

يدعو "ميشال مافيزيولي" إلى تخطي "الأنسنة الأنوارية"، واستبدالها بإنسية تفاعلية، يكون فيها للفاعل الاجتماعي دور مركزي. فهذه الإنسية المرتبطة بالمعيش أكثر انفتاحا من الإنسية العقلانية – الأداتية. فهي أميل لما هو جميل ولطيف وناعم.

فالعقلانية الأداتية عملت على إخفاء وتهميش كل ما هو جواني، أي ذلك المنطق الداخلي للأشياء. لهذا فالعودة إلى ما وراء العقل أو ما فوقه (طور ما فوق العقل)، أي إلى طريق التنوير المنفتح. ويبرز "الشيخ الأكبر" هذه القوة التنويرية معتمدا الآية التالية: ﴿قِيلَ ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ فَٱلۡتَمِسُواْ نُورٗاۖ﴾ [الحديد :13]. إنها عودة إلى عالم المشاعر، لأن العقل المجرد المنفصل هو حسابي أكثر منه تفاعلي، يقول "ميشال مافيزيولي" عن هذا الوضع التفاعلي المتميز بالنسبية: "إنه يدعونا، أول ما يدعونا، إلى إرساء أخلاقيات مهنية جديدة تأخذ بالحسبان كل الوضعيات على ما يكتنفها من عرضي ومعتم وعظيم أيضا، وبذلك، ستحل ما أسميه أخلاقيات الوضعيات محل

أخلاقيات الواجب أو ما ينبغي أن يكون. ومن السمات الفارقة لهذه الأخلاقيات عدم استهانتها بأشكال الشغف والوجد وكل العواطف الإنسانية التي تتشكل الظواهر الإنسانية من طينتها...".

إن تخطي المطلقات بقوتها الثابتة والنهائية هو بعودة الفكر إلى تجارب الحكماء، وأصحاب الوعي التنويري الذين يؤمنون بلا نهائية الحقائق في تبدلها وتحولها. مما يضعنا أمام أنسنة متجددة، ليست رهينة أو سجينة العقل المنفصل عن الواقع والمعيش. وذلك.. من أجل بناء أخلاقيات خارج سلطة الواجب، بل أخلاق مهنية، مرتبطة بالأفعال الإنسانية في تفاعلها، وتجلياتها الجمالية.

إن الأنسنة الجديدة الممكنة اليوم والتي من خلالها يمكن الحفاظ على الوجود الإنساني نحو الأفضل، والأجمل هي المرتبطة بالمعاني الإحسانية، والرحمانية والحبية... والغرض هو إعادة البناء المستمرة لتجربة العيش المشترك، بعيدا عن انغلاقية الذوات والمجتمعات. ويرجع هذا إلى كون التصوف انتصارًا لأخلاق الوجدان أكثر من العقل لضمان إصلاح وصلاح المجتمعات. عبر ثقافة الإحسان كأساس روحي لكل تنمية ممكنة. يبلور «علي شريعتي» هذه الأنسنة القائمة على الإحسان، قائلا: «أن تتحمل الفقر لمكافحة الفقر، وتصبر على الجوع لتكافح الجوع، والتنازل عن الخبز الشخصي من أجل توفير خبز الناس. والتنازل عن اللذات والحياة الشخصية، وتخفيف

المعيشة والبساطة والاستغناء والاكتفاء بلقمة الخبز والملح وسد جوعه وجوع عائلته بالقليل من أجل إشباع جياع الناس، وتخفيف الحمل لكي ينطلق في خدمة المجتمع دونما إحساس بقيود الحياة الشخصية».

تعتبر العلاقات الإنسانية المبنية على ثقافة الإحسان من أهم الوضعيات المؤدية للأنسنة المتجددة، القائمة على التخفيف من آلام الناس، والتحرر من القيود المعيقة للعيش المشترك. فمن خلالها يتعلم الفرد كيف يحقق إنسانيته، بالتضامن والتعاون، والتعارف، والتسامح... وذلك بنشر الروابط الجمالية. ولهذا فدلالة الإحسان تتخذ معنى الجمال الحسي والمعنوي. يقول الله تعالى :﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [ال عمران : 31].

بالإحسان تتبلور القيم الجمالية، فبه يتم الجمع بين المعاني الدنيوية والدينية، وبه يتم بناء الروابط الجمالية، وبين الأفراد والأديان جميعها. وهذه الروابط الوجودية، هي الضامن للثورة الروحية المستمرة والتي تمس قلب كل فرد من الأفراد، وتجعله كائنا منفتحا على الآخر لتلقي النور الآتي منه. وبهذه الثورة الروحية-الداخلية يتم نشر القيم الجمالية: الخير، العدل، الحرية، الصلاح، التسامح، السلام، والتي بها يرتبط التصوف بالمجتمع، وبالمطالب التنموية، المتعددة، ثقافيا، واقتصاديا، واجتماعيا، وسياسيا...

إن قوة الثورة الروحية بأنسنتها المتجددة، هي إبعاد لثقافة الخوف

وصناعته المعولمة، واستبدال ذلك بالحب، والقرب، والتواصل، واللقاء. يقول الله تعالى :﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [ال عمران : 31]

بالحب يتم الإصلاح، بتدبير الروابط بين الذاتية وبين الدينية، وهذا أعلى تسامٍ قيمي بإنسانية الإنسان ومكانته في الوجود، يقول «جوسيبي سكاتوليني»: « في التجربة يوجد إلهام روحي أصيل يدفعنا إلى ثورة دائمة ضد كل عوامل الفساد الاجتماعي والانحطاط الأخلاقي، والجمود الروحي في المجتمع مع المحاولات العديدة للإصلاح».

بالأنسنة المتجددة، تتقوى الروابط القيمية-الجمالية، من أجل إبعاد أشكال الفساد المتعددة، والمهددة للكل، واستبدال ذلك بالعلاقة التشاركية والعيش المشترك. ولهذا فالثورة الروحية المستمرة، هي المسلك الواقي من النزعة الفردانية، والتعصب، ومن أشكال النزاع المؤدية للتنافر.

إن الأفق الأخلاقي في ظل النظام المعولم، يستدعي إعادة بناء المجتمعات على روابط تصالحية بمعانيها الرحمانية، الداعية إلى الائتلاف، لا الخلاف، وإلى الحوار، لا النزاع، وذلك بإخراج المعاني الفردانية من انغلاقيتها إلى انفتاحها، وتحويل للأنا الفردي إلى «إناء» قابل لكل التحولات. ويعبر عن هذا الانفتاح القيمي «ابن عربي» قائلا:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
ولقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

تعمل الأخلاق العرفانية بمطالبها الوجودية-الروحية، على نشر جماليات الوجود، عبر ثقافة الحب الجامعة في طياتها روح الأديان. يعبر عن هذا البعد الحقاني للأخلاق العرفانية المستشرق الإنجليزي» نيكلسون Nickelson" قائلا: "من المعروف جيدا أن مذاهب الصوفية المسلمين، وتأملاتهم أثرت في الإسلام تأثيرا قويا. وإلى حد ما، فإنها توفر أرضا مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم، يلتقون بروح التسامح، والتفاهم المتبادل، وعن هذا يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضا ويحبه".

تتجدد التعاليم الصوفية، بتجدد التنزلات الإلهية التنويرية المستمدة من حقانية الإرث المحمدي. ينتج عن هذا، أن أخلاق العرفان ذات بعد

حكموي بقوتها على تأسيس تواصل روحي، به يتم تعلم كيفيات العيش مع الآخر، وكيفيات تدبير العلاقات الفردية والجمعانية. فجماليات الأخلاق العرفانية، هي بالعودة إلى باطن الأفعال والممارسات الإنسانية، انتصارا للمعاني الحقانية للحياة والوجود، والتي يكون فيها العدل والاعتدال مسالك للعيش.

خاتمة:

في الخبرة العرفانية: ننتقل من الأخلاق بمعناها العقلي-المحدود، إلى معناها الكوني المنفتح. وبها تتم استعادة أقوى التجارب، والتقاليد الإنسانية المستمدة من حياة الأنبياء والأولياء، والحكماء. والمشترك بين هؤلاء هو الاتصاف بالأوصاف الإلهية، العادلة والعدلية. ومجتمعنا اليوم بوضعياته الموغلة في التوحش في حاجة إلى هذه التجارب من أجل صون المعاني الحقانية للحياة. فالمكون الجمالي للأخلاق العرفانية، راجع إلى كون هذا الحقل هو أذواق، وأشواق، وأخلاق، وهي جمالية حسية، ليست مجردة. ويشكل الإحسان عمقها ومركزها، يقول "ابن عربي": "فالإحسان في العبادة كالروح في الصورة". إن حياة العبادة، هي بالإحسان، وبهذا الأخير، يتم تحقيق محسوسية الأخلاق، أي الحضور الإلهي في العالم، وهذا ما ينعت بالعروة الوثقى.

للمكونات الجمالية للأخلاق، والممثلة في الإحسان، والصحبة، والرحمة، والمحبة، مرامٍ وغايات داعية للتسامح، وللتدين المتحرر من الانغلاق المذهبي. ينتج عن هذا حوار مستمر بين رجال العرفان، من أجل تأسيس "إيمان بلا حدود" و"روحانية دون حدود"، كمناسبة لالتقاء كل الشعوب والأوطان، والأجناس.

إن ما يهدد جمالية الأخلاق، هو تحول الدين إلى طقوس "هووية" (ثابتة)، مضادة للإيمان الحر. لأن الهوية الجاهزة، هي أداة للتطرف، الذي يفرغ الهوية مما يسميه "فتحي المسكيني" ب"الانتماء الجميل". أساس هذا الانتماء هو المكونات الجمالية للأخلاق. والتي من خلالها يتم الاعتقاد بإله أخلاقي، خارج التقليد والتكرار؛ يقول "فتحي المسكيني": "لا توجد ملة جاهزة علينا الانتماء إليها، بل فقط نحن نتوافر على أفق أخلاقي متميز علينا إعادة اختراعه بشكل حر، وعلينا أن نفرق بصرامة كافية بين إعادة اختراع الأفق الروحي لمصادر أنفسنا، وبين ما يسمى عودة الدين".

إن الأفق الأخلاقي القابل للاستعادة فلسفيا هو ذلك الانتماء الجميل (المؤسس على المكونات العرفانية الأساسية للوجود الإنساني من إحسان، وصحبة، ورحمة ومحبة...) إنها هويتنا العرفانية المنفتحة، والمتحررة من التقليد، وهي ذلك الأفق الروحي المشترك بين المجتمعات والأديان، لتأسيس الانتماء الوجودي للإنسانية.

خلق الرجل الآلي: في آفاق أخلاقيات الذكاء الاصطناعي

الدكتور سعيد بنتاجر

. جامعة الحسن الثاني ، الدار البيضاء

إن الغرض من هذه الورقة هو التنبيه على أهمية أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في فلسفتنا الإسلامية العربية المعاصرة والدعوة إلى الاجتهاد في تطوير أنساق أخلاقية، نظرية وتطبيقية، تفيد في حل المشكلات والتحديات التي يطرحها التطور الكبير للذكاء الاصطناعي في عالمنا المعاصر. ورغم أن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي هو موضوع واسع، إلا أننا خصصنا القول في أخلاقيات الرجل الآلي كنموذج محدود لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي عامة، لأن الرجل الآلي سيكون أقرب لفهم الوظائف المتعددة التي يمكن أن يقوم بها الذكاء الآلي من الإنسان، وذلك لأن أغلب الرجال

الآليين (وهم فرع من الآلات عموما، والآلات الذكية بوجه خاص) يصممون للتعامل القريب مع البشر، فيما يسمى عادة بالآلات الذكية الخدمية.

ولأن المصطلحات المستعملة في هذا الباب متعددة وقد تختلط معاني بعضها ببعض، يجدر بنا بيان المفاهيم الأساسية بشكل سريع: نقصد بالخلق أو الأخلاق الصفات التي يجب أن يتصف بها المتصف إنسانا كان أو آلة ذكية، مع اختلاف جوهري في طبيعة أخلاق الإنسان وطبيعة أخلاق الآلة الذكية. ويمثل ما سميناه ب«خلق الرجل الآلي» موضوعا لما يسمى بـ«أخلاقيات الآلة الذكية» وهو «مجال من مجالات فلسفة التكنولوجيا والأخلاق التطبيقية المعنية بالأسئلة المعيارية المتعلقة بالآلات الذكية. ويمكن أن يشير إلى كيفية تصرف البشر الذين يستخدمون ويطورون الآلات الذكية (على سبيل المثال، تجاه البشر أو الآلات الأخرى)، أو كيف ينبغي أن تتصرف الآلات الذكية.» ونقصد بالذكاء الاصطناعي «المجال المعني بتطوير تقنيات للسماح لأجهزة الكمبيوتر بالعمل بطريقة تبدو وكأنها كائن حي ذكي، مثل الإنسان». فهو من حيث هو علم فإنه يدل على المجهودات التقنية في علم الحاسوب لتطوير أنظمة تؤدي أو تحاكي الوظائف المعرفية للإنسان، ومن حيث هو منتج فيدل على أنظمة تحاكي بعض الوظائف المعرفية للإنسان؛ أما الآلة الذكية أو الروبوت الذكي، فهي الآلات المصنعة من أجل أداء مهام حركية مبرمجة وقد «صنف اليابانيون الروبوتات الصناعية إلى خمس فئات: العبيد المستعملون الذين يديرهم البشر، والمستعملون بالتسلسل المحدود،

والروبوتات «المستجيبة للتعليم»، والروبوتات التي يتم التحكم فيها بواسطة الكمبيوتر، والروبوتات «الذكية»؛ والرجل الآلي (والأصل أن نضيف إليه: الذكي، لكننا نحذفه للتخفيف)، هو نوع مخصوص من الآلات الذكية (الروبوتات). وقد كتبنا «رجلا آليا» لأنه مقابل لـ«Android» الأجنبي ولأن الألسنة والأقلام قد جرت به وصار متداولا قبل إدماج الذكاء الاصطناعي فيه؛ ولا يتوجب عليه اعتراض نسائي بزعم تفضيله للذكور، وذلك لأن الرجل إنما سمي كذلك لأنه يمشي على رجلين، وقيل للمرأة أيضا «رجلة» بهذا المعنى.

وسنحاول فيما يأتي أولا استعراض ماهية الآلة الذكية، ومن خلال استحضار تاريخ تطور الآلة والذكاء الاصطناعي، وخصوصية الجمع بينهما. لننتقل بعدها إلى مقاربة موضوع أخلاقيات الآلة الذكية، وخاصة أخلاقيات الرجل الآلي المستعمل للخدمة المنزلية؛ وننتهي إلى استشكال واقع وآفاق المساهمة الفكرية الإسلامية العربية في التنظير لأخلاقيات الآلة الذكية خاصة، والذكاء الاصطناعي عامة.

ما هو الرجل الآلي؟

أ. من الآلة إلى الآلة الذكية:

اعتبرت براءة الاختراع التي حصل عليها جورج ديفول (George Devol) عام 1954 نظير اختراعه لذراع روبوتية البداية الفعلية للروبوتات الحديثة.

وفي سنة 1961 جرى تشغيل أول روبوت صناعي يدعى Unimate من قبل شركة Unimation وهي اختصار لـ«Universal Automation». ومنذ هذا الاختراع، انطلق قطار صناعة الروبوتات بتطوير تصاميم مختلفة للروبوتات وتنفيذ ما يمكن تنفيذه منها وإدماجه في الحياة الصناعية، في بادئ الأمر، ثم في مختلف جوانب الحياة اليومية بعدها. وقد صارت معارض التكنولوجيا في كل سنة تستقبل منتجات جديدة للشركات المشتغلة في تطوير الآلات والآلات الذكية والذكاء الاصطناعي. ورغم الاختلاف الكبير بين هذه المنتجات عن الرجال الآليين الأذكياء الذين تقدمهم لنا السينما، فإن التطور التكنولوجي في مجال تطوير الآلات الذكية مذهل ومفاجئ في بعض جوانبه للزائر غير المتابع. إن مسار تطوير الرجل الآلي الذكي هو ملتقى لمسارين فرعيين على الأقل: الأول هو تطوير الأجهزة الأصلية للآلة لتتمكن من أداء المهام المراد إسنادها إليها، سواء منها ما تعلق بتلقي المعلومات (الكاميرات والمدخلات الصوتية وأجهزة الاستشعار المختلفة) أو ما تعلق بالحركة وأداء المهام الحركية (الحركة في المكان، تأدية المهام اليدوية، تنفيذ الأوامر الحركية، ...)؛ والثاني هو تطوير النظم والبرامج الحاسوبية المتحكمة أو المتناسبة مع الوظائف المطلوبة منها، والتي تدور أساسا على جانب تطوير التعرف البصري والسمعي وتطوير تقنيات توجيه الحركة والتواصل الكلامي مع الخارج والتفاعل معه، مع ما يتطلبه من أنظمة وبرامج ذكية. ولا خلاف على أن الأبحاث في هذا المجال قد تسارعت في العقدين الأخيرين، وبلغ

التطور في مجال الذكاء الاصطناعي مستوى يفوق المحاولات السابقة على هذا القرن، كما تطورت تطبيقاته وتوسعت لتبلغ قطاعات مختلفة من الحياة الإنسانية.

ولا بد من التمييز في مجال تكنولوجيا الروبوتات بين مرحلتين كبريين: المرحلة التي كان فيها الهدف هو صنع آلات تؤدي وظائف محددة بواسطة التحكم البشري المباشر، وقد بدأ اختراع هذه الآلات منذ مدة طويلة، بل يمكن اعتبار كل تقنية استعان بها الإنسان في قضاء حوائجه مضافة إلى حواسه من جنس تكنولوجيا الآلات. وقد برع العرب القدامى، كما هو معلوم، في تطوير الميكانيكيا وعلم الحيل تنظيرا وتنفيذا. والمرحلة الثانية هي مرحلة إدماج الأنظمة الحاسوبية ثم أنظمة الذكاء الاصطناعي في الروبوتات. وهذه المرحلة الأخيرة التي نوليها الاهتمام الأبرز هنا، وهي التي كانت نتيجتها ما يسمى بالآلة الذكية (Intelligent machine) أو الروبوت أو الرجل الآلي الذكي (Intelligent Robot).

ليست كل الآلات المتطورة، التي تعرض في معارض التكنولوجية وتستعمل لأداء الكثير من المهام بكفاءة ممتازة، آلاتٍ ذكية. فالآلات الذكية لها شرط خاص لكي تكون كذلك، ولا علاقة لها بالوظيفة التي تؤديها. فقد تجد آلتين بنفس الشكل وتؤديان نفس الوظيفة لكن قد تكون واحدة منهما ذكية والأخرى ليست كذلك. وفي تعريف رونالد أركين

للروبوت الذكي أنه: «آلة قادرة على استخراج المعلومات من بيئتها واستخدام المعرفة حول عملها للتحرك بأمان بطريقة معقولة وهادفة». فالآلة الذكية هي الآلة التي تنطوي على نظام ذكاء اصطناعي. ويشير الذكاء الاصطناعي، كما عرفه مجموعة من الخبراء المكلفين من قبل المفوضية الأوربية، إلى «الأنظمة التي أظهرت سلوكا ذكيا من خلال تحليل بيئتها واتخاذ قرارات - بدرجة معينة من الاستقلالية - لتحقيق أهداف محددة. ويمكن أن تكون الأنظمة المنبنية على الذكاء الاصطناعي منبنية على البرامج فقط، تعمل في العالم الافتراضي (مثل المساعدين الصوتيين ، وبرامج تحليل الصور، ومحركات البحث ، وأنظمة التعرف على الكلام والوجه) أو يمكن تضمين الذكاء الاصطناعي في الأجهزة (مثل الروبوتات المتقدمة أو السيارات ذاتية القيادة أو الطائرات دون طيار أو تطبيقات إنترنت الأشياء)». وبهذا، فإن الآلة الذكية هي الآلة التي تتضمن ذكاء اصطناعيا يمكنها من إظهار سلوك ذكي من خلال تحليل بيئتها واتخاذ قرارات بدرجة من درجات الاستقلالية لتحقيق أهداف محددة. وهي بذلك تشكل نموذجا جديدا ومتميزا بشكل نوعي عن الآلات السابقة، وتختلف عن الآلات التي يتم تسييرها عن بعد، مثلا.

ولعل أبرز ملمح تتسم به الآلة الذكية هو حيازتها لإمكانية اتخاذ قرار باستقلال نسبي عن الإنسان. ويقصد بالاستقلالية التي تتمتع بها الآلة الذكية ذلك الحيز الذي يتمكن فيه النظام البرمجي من العمل دون توجيه

مباشر من الإنسان، وبالضبط «القدرة المطلوبة للآلات والروبوتات لتنفيذ مهام فكرية مستقلة تشبه مهام الإنسان». ولا تطلق «الاستقلالية» بالنسبة للآلة أو الذكاء الاصطناعي بنفس معنى الاستقلالية عند الإنسان، وذلك لأن الفعل الآلي الذكي هو فعل مبرمج من قبل الإنسان، فيكون للإنسان توجيه غير مباشر أولا بتحديد هدف النظام والوظيفة المطلوب أداؤها وثانيا بالنمط البرمجي الذي يجب أن تتبعه الآلة الذكية في التعلم والفعل. قد يكون لدينا في كثير من الأحيان الحالة التي لا تكون فيها نتائج عمليات الآلة معروفة مسبقا من قبل المصممين والمشغلين البشريين. لكن هذا لا يعني أن الآلة صارت فاعلا مستقلا ومنفصلا (بالكامل) يقرر ما يجب القيام به بمفرده. في الواقع، يمكن اعتبار الآلات والروبوتات فاعلين مستقلين جزئيا، وفي هذه الحالة قد يكون لدينا عدة مستويات من «الاستقلالية». ولأن الاستقلالية في الأنظمة الذكية نسبية، فقد تزايدت إمكانيات استقلال الآلة الذكية بالنظر إلى إدماج تقنيات التعلم الآلي أو الذاتي وبالاستناد إلى البيانات عامة، والبيانات الضخمة خاصة. والتعلم الآلي هو مجال فرعي من الذكاء الاصطناعي يركز على إنشاء خوارزميات تستخدم الخبرة بالنسبة إلى فئة من المهام وكما تستخدم التغذية الراجعة في شكل مقياس أداء لتحسين أدائها في تلك المهمة. التعلم الآلي المعاصر هو مجال مترامي الأطراف وسريع التغير. ومثلت البيانات فرصة مفيدة لتطوير الذكاء الاصطناعي بالنظر إلى أن تراكمها الضخم في مختلف المجالات

شكل تحديا كبيرا أمام العقل الإنساني، فوجد الإنسان نفسه مضطرا إلى تطوير أنظمة ذكية تتعامل مع هذه البيانات المتزايدة لاستخراج المعارف المفيدة في مجال العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية. وقد بدأت فعلا جهود استثمار هذه البينات باستعمال الذكاء الاصطناعي في قطاعات مهمة مثل الطب والتعليم وتدبير الأنظمة المعقدة (مثل الاقتصاد والمناخ والجيولوجيا). وباستثمار التقدم المطرد في المجالات المختلفة التي تشكل موارد تكنولوجيا الآلة الذكية، سواء من حيث أجهزتها أو من حيث برامجها الحاسوبية، «ستكون الروبوتات الذكية المستقبلية آلات متنقلة متعددة الأذرع مستقلة تماما، قادرة على التواصل عبر اللغات الطبيعية الشبيهة بالإنسان والروبوت، وتلقي التعليمات العامة وترجمتها وتنفيذها. وتحقيقا لهذه الغاية، سيتعين تجسيد تطورات جديدة في الاستشعار فوق الوظيفي والإدراك والتعرف وصنع القرار والتعلم الآلي واكتساب المعرفة عبر الإنترنت والاستدلال الاحتمالي الخالي من اليقين، والتحكم التكيفي والمؤسس على المعرفة.»

ب. أنواع الآلات الذكية

لا تتخذ الروبوتات أو الآلات الذكية التي نقصدها بهذا الاسم شكل إنسان بالضرورة، لكننا نطلق عليها هذا الاسم لتشابه بعض الوظائف التي تؤديها مع وظائف الإنسان. «فالروبوت هو ما لا يمكن ولا ينبغي اختزاله في «الرجل» المادي، وبل يجب أن يكون متصلا باستعماله وسياقاته

الاجتماعية والثقافية. إن ماهية الروبوت دائما ما تتشكل من خلال الاستعمال البشري والفعل والتفاعل البشريين والذاتية البشرية والثقافة البشرية». ولذلك، تجد أن أنواع الروبوتات تتعدد بحيث يصعب حصرها، بل يفيد التطور الحالي لتكنولوجيا الآلة الذكية أن الوظائف التي يمكن أن يقوم بها الروبوت الحالي لا يمكن أن تُجمع آلة واحدة، لذلك ثمة أنواع مختلفة من الروبوتات بحسب المجالات التي تتخصص فيها والوظائف التي تؤديها. وليست كل هذه الأنواع بنفس الدرجة من التطور وإنما يتعلق مستوى تطور أحد الأنواع بالاهتمام والتمويل الذي يحظى به بالمقارنة مع الأنواع الأخرى. ويمكن تقسيم أنواع الآلات الذكية من زاوية وضعيتها العامة بين:

- الآلات الروبوتية الثابتة: وتضم الآلات التي لا تتحرك وتؤدي وظائفها بما يشبه يدًا آلية، قد يكون الروبوت قائما على أساس ذي شكل أسطواني أو في شكل أرجل ثابتة. وغالبا ما يستعمل في الصناعات والمهن، كما هو الأمر مثلا فيما يتعلق بروبوت صناعة السيارات.
- الروبوتات المتنقلة ذات العجلات: وهي الآلات الذكية التي تتحرك باستعمال العجلات، والتي تتخذ أشكالا مختلفة مثل الدراجات ثلاثية العجلات أو العربات الشبيهة بالسيارات وبعضها متعددة الاتجاهات.
- الروبوتات ذات القدمين (الرجل الآلي: humanoid أو Android): وهي

الآلات التي تتخذ، كليا أو جزئيا، شكل إنسان. وتتنافس الشركات في تطوير نسخ تكون أقرب إلى الشكل الإنساني والتفاعل الإنساني الطبيعي في الكلام وأمارات الوجه والحركات.

- الآلات ذات الأقدام المتعددة: وهي آلات تقف على قوائم متعددة وتتخذ أشكالا مختلفة (مثل كلب أو قط) التي تطور لكي تتحرك بشكل سلس وتتجاوز العوائق الطبيعية لتؤدي مهامها. وقد تستعمل أنواع من هذه الآلات لأغراض مختلفة مثل الاستكشاف والإنقاذ وجمع المعلومات وتنفيذ العمليات القتالية في أراض صعبة.
- الآلات الطائرة: أشهرها هي ما يسمى بالطائرات دون طيار المعروفة بـ«الدرونات»، وهي ذات استعمالات مختلفة، منها الدرونات التجارية والدرونات العسكرية. وقد شهدت صناعة الطائرات دون طيار القتالية استثمارات هائلة من قبل الدول، بالنظر لفعاليتها في تحقيق انتصارات في عدد من الحروب.
- الآلات الغواصة: وهي نوع من الغواصات الصغيرة التي تفيد في الغوص وجمع المعلومات تحت الماء.
- أخرى: ثمة أنواع أخرى من الآلات الذكية التي لا تتخذ أشكالا متعددة ولا يمكن تصنيفها ضمن مجموعة من المجموعات السابقة، لكن يمكن تمييزها بالوظائف التي تؤديها في مجالات مختلفة.

ويمكن تقسيم أنواع الآلات الذكية حسب مجال الاستعمال والوظائف التي تؤديها؛ فتميَّز، مثلا:

- الآلات الصناعية: وهي مبدأ استعمال الآلات الذكية في المصانع ووحدات الإنتاج، وقد توسعت الوظائف التي تؤديها من الوظائف التي تحتاج إلى القوة إلى الوظائف التي تحتاج إلى العقل الإنساني.
- الآلات الاجتماعية والمنزلية: وهي التي تكون قريبة من الناس أو يكون من وظائفها التفاعل معهم مثل آلات التواصل والآلات المتدخلة في المنزل الذكي والمرافق الاجتماعي الآلي (لمرافقة الأطفال أو رعاية المسنين) وغير ذلك.
- الآلات الطبية: والتي تؤدي بعض الوظائف الطبية مثل المتابعة الطبية والتشخيص والجراحة والرعاية الصحية البعدية وغيرها. ولعل أصعب الآلات الطبية التي يحاول المتخصصون تطويرها هي الآلة الطبية الذكية الجراحة؛ وإذا كانت الجهود قد نجحت إلى حد كبير في تصميم وتطوير آلات قادرة على تنفيذ جراحات دقيقة ومتقنة بمساعدة الإنسان، فإن الجهود انصبت أيضا على تطوير تلك التي يمكنها إنجاز جراحات مستقلة عن تدخل الإنسان، وثمة مشاريع واعدة في هذا السياق، بل وانتقل بعضها إلى حيز التطبيق. فقد أُعلن عن أول عملية جراحية يقوم بها رجل آلي باستقلال عن الإنسان.

- الآلات الذكية العسكرية: وهي مجال متطور جدا وينفق عليها بسخاء من قبل حكومات دول، أشهرها الآن الطائرات دون طيار والصواريخ الذكية، وهي تثير مشكلات أخلاقية مهمة بالنظر إلى أنها أسلحة قاتلة وتسند لها المزيد من الاستقلالية في اتخاذ القرار.
- آلات ذكية خدمية أخرى: مثل الآلات المخصصة لرعاية المسنين والإنقاذ والتسلية وغيرها.

ج. نموذج لرجل آلي منزلي:

نقترح نموذجا لرجل آلي مفترض، من باب التقريب من جهة، ومن باب صناعة مثال للمناقشة الفلسفية الأخلاقية ومع استحضار التطور الحالي والمشاريع المستقبلية لتكنولوجيا الآلة الذكية من جهة أخرى. ولسنا متأكدين من وجوده بتلك الصورة الآن، لكننا متأكدون من وجود الكثير من وظائفه موزعة على آلات وأنظمة ذكية مختلفة، ومتأكدون أيضا من وجود رؤى ومشاريع لصناعته في المستقبل وهو رجل آلي ذكي يصلح خادما منزليا نموذجيا للإنسان في منزل ذكي وفي مدينة ذكية. وسنقرر استعمال اللغة الإنسانية الطبيعية في وصف أوصاف وأفعال الرجل الآلي، ولا يعني أنه يتسم بهذه الصفات والأفعال بالوجه الذي نجده عند الإنسان، كما لا يعني بالضرورة تجاهل الأبعاد التقنية الخالصة لهذه الصفات والأفعال، كما لا يعني عدم الانتباه إلى المحدودية الشديدة لهذه الصفات والأفعال بالمقارنة مع ما عند الإنسان. ومع ذلك، فإن هذا الاستعمال يفيد أيضا في إثارة الانتباه إلى الأفق الإنساني لتطور الرجل الآلي وإلى أن المستقبل يسير في اتجاه استكمال اتسام الرجل الآلي بصفات ووظائف الإنسان.

يتسم هذا الرجل الآلي بخصائص معينة، يمكن أن تضاف إليه خصائص أخرى، ومنها: أن يكون شكله إنسانيًا (humanoid أو Android)؛ ومزودًا بآخر ما وصل إليه التقدم في الأجهزة التقنية المتعلقة باستجماع

المعطيات الخارجية (كاميرات دقيقة وكاميرات حرارية وميكروفونات وأجهزة استشعار بما فيها أجهزة استشعار طبية لقياس المؤشرات الحيوية ورادارات وغير ذلك)؛ ومزودًا بآخر الإنجازات الهندسية في ما يخص تطوير الأطراف الحركية من جهة المتانة والسلاسة (سلاسة التحرك ويد قادرة على أداء مهام حركية متعدد، وأدوات إضافية أخرى ممكنة)؛ مزودًا بوجه قادر على التعبير غير اللغوي (الابتسام والتعجب وتوزيع النظر مثلا)؛ كما يفترض أن يكون جامعا لآخر ما توصل إليه الذكاء الاصطناعي بأن يزود بآخر أنظمة الذكاء الاصطناعي المفيدة في أداء عمله داخل المنزل، وعلى سبيل الذكر والتنبيه لا الحصر:

- يزود بأنظمة متقدمة للتعلم الذكي والعميق.
- يوصل بشكل عام بشبكة الأنترنت كمصدر شامل للبيانات (صورة نموذجية لـ Google assistant) وبمصدر بيانات ضخم مخصص ومحين.
- يزود بنظام متقدم لمعالجة اللغات الطبيعية باستعمال لغات ولهجات متعددة بما فيها اللهجة المحلية (الوطنية أو الجهوية)، فهو بذلك يتكلم لهجة المنزل ويمكنه أن يتلقى البيانات بمختلف اللغات واللهجات وأن يعالجها ويصرف المخرجات باللهجة المحلية أو بأية لغة أخرى، مع إمكانية التعلم الذاتي.
- يزود بنظام متقدم للتعرف على الوجوه والأصوات مع تخزين

البيانات المتعلقة بذلك (يكون عارفا بكل أفراد الأسرة والعائلة والأصدقاء، ...).

كل هذا من أجل أن يتولى القيام بعدد من الوظائف التي تمثل في مجموعها خدمة المنزل وأهل المنزل، ومنها على سبيل الذكر لا الحصر أن:

- يكون معلما ومسليا لطفلك أو طفلتك: يراجع معه(ا) الدروس وينجز معه(ا) التمارين ويذكره(ا) ويبحث له عن المعلومات من الأنترنت ويسليه باختيار الفيديوهات والأناشيد والبرامج والألعاب.
- يكون مدبرا للمنزل: بأن يدير الآلات المنزلية المتعددة الوظائف: فتح وإغلاق الأبواب والنوافذ وإشعال الأضواء وإطفاؤها والكنس والتصبين وغسل الصحون وإعداد الطعام ومراقبة المنزل واتخاذ القرار بصدد التموين والتنبيه على أخطار مثل الحريق وغير ذلك.
- من خلال المستشعرات الكثيرة التي يزود بها يصير عارفا بالكثير من تفاصيلك الصحية والحياتية، بل ويعرف عنك أكثر مما تعرفه عن نفسك في بعض الجوانب (أمثلة: تحليل الوظائف الحيوية، قياس درجة الحرارة في الجسم،). مع الاستدلال بذلك على أمور أخرى (حالتك الصحية والمزاجية مثلا). وقد تعطى له إمكانية الاتصال بالطبيب أو الصيدلي عند الحاجة إلى رعاية طبية.
- يكون مرافقا لكبار السن، بالرعاية والتسلية.

- كما يكون قادرا على أداء وظائف متزايدة بحسب تطور أنظمة الذكاء الاصطناعي فيه وتطور الأجهزة المحيطة وتطور الخدمات الإلكترونية المقدمة في الخارج.

سيمثل هذا النوع من الرجال الآليين تحديات أخلاقية خاصة بالإضافة إلى التحديات التي يثيرها استعمال الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية بشكل عام. وسنشير إلى بعض هذه التحديات في المبحث الموالي.

أخلاقيات الرجل الآلي/الآلة الذكية

أ. إمكانية أخلاقيات الآلة الذكية:

برز سؤال الحاجة إلى الأخلاق في التعامل مع الآلات والذكاء الاصطناعي ببروز مبدأ "الاستقلالية" في مجال الذكاء الاصطناعي. ولا يجب أن تفهم الاستقلالية بالمعنى الذي تفهم به عندما يوصف بها الإنسان. فاستقلالية الذكاء الاصطناعي استقلالية نسبية. لكن هل يسمح هذا التصور المحدود لاستقلالية الذكاء الاصطناعي بتطوير أخلاقيات خاصة بها وبالآلات التي تعتمد عليها؟ انقسمت الآراء في الجواب على هذا السؤال إلى ثلاثة مذاهب رئيسية:

1. لنبدأ بالمذهب الذي يقول بألا حاجة إلى أخلاقيات خاصة بالآلات الذكية، لأن استقلاليتها ضعيفة بالنظر إلى ارتباطها بالمبرمج أساسا،

كما أن نسبة الاستقلالية والمسؤولية والأخلاقية إلى الأنظمة الذكية فيها إبعاد للمسؤولية القانونية والأخلاقية عن المصمم والمبرمج، فلا يتحمل وزر ما يصمم ويبرمج. ولذلك وجب الحديث عن أخلاقيات المصمم والمبرمج، بدلا من أخلاقيات الآلة. وعلى العموم، فإن من يوصف تصرفهم بالأخلاقية والمسؤولية هم الناس، ولا يمكن نسبة ذلك إلى المنتجات والأنظمة، لأنها مجرد آلات في يد الإنسان. إن موضوع أخلاقيات الآلة الذكية ـ بهذا المعنى، هو التصرف الأخلاقي للإنسان عبر الآلات الذكية أو معها. فيكون الفاعل الأخلاقي هو الإنسان.

2. مذهب يرى بأن المسؤولية الأخلاقية متعلقة باستعمال الآلة الذكية، وبالتالي وجب الحديث حصرا عن أخلاقيات مستعمل الآلة الذكية، بالنظر إلى أن هذا المستعمل هو الذي يوجهها إلى المنافع أو المضار، فحتى الأسلحة الذكية إنما تتعلق المسؤولية الأخلاقية باستعمالها.

3. مذهب يرى بأن التطور المتزايد للذكاء الاصطناعي ولخاصية الاستقلالية فيه، بغض النظر عن الطبيعة الأنطلوجية لهذه الاستقلالية، تسمح لنا وتدفعنا إلى التفكير في أخلاقيات خاصة بالذكاء الاصطناعي والآلة الذكية، ولذلك كلما أتيحت للآلات الذكية استقلالية أكبر، كلما احتيج إلى مزيد من الأخلاقية (أو التطلب الأخلاقي/ ethical sensitivity). ومن هذا المنطلق، صار من اللازم التفكير في كيفية تصميم آلة ذكية

متخلقة (AMA : Artificial Moral Agent).

وتشترك هذه الاتجاهات في عمومها بتركيزها على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الآثار الإيجابية والسلبية للآلات الذكية على الإنسان. ولذلك، ”يجب أن يكون للأخلاقيات في أبحاث الروبوتات اهتمام مركزي بالتحذير من الآثار السلبية المترتبة على تصميم وتنفيذ واستعمال الروبوتات (خاصة الروبوتات المستقلة). وهذا يعني أنه في الحياة الفعلية، يجب أن توفر أخلاقيات الروبوت الأدوات الأخلاقية التي تعزز وتشجع المجتمع والأفراد على الاستمرار في منع إساءة استخدام الإنجازات التكنولوجية في مجال الروبوتات ضد النوع البشري.“.

ب. الوعي بأخلاقيات الآلة الذكية:

سبق الوعي النظري بأهمية أخلاقيات الآلات الذكية التطور الفعلي اللاحق لهذه الآلات. وربما يعزى ذلك إلى سابقة حضور الآلة الذكية، خاصة منها المشابهة للبشر، في المخيال الجمعي البشري، كما تمثل في الأدب والسينما مثلا. يعزز هذا المعنى أنَّ من أوائل من نظَّروا لأخلاقيات الآلات الذكية كان إسحق أسيموف (Isaak Asimov)، وهو واحد من أشهر كتاب الخيال العلمي، وذلك بتحديده، في قصة بعنوان «Runaround"، لقوانين أخلاقية ثلاثة يجب أن ينضبط لها الرجل الآلي وهي بالصيغة التالية: 1- لا يجوز للروبوت أن يؤذي إنسانًا أو، يسمح، من خلال الامتناع عن التدخل، للإنسان أن يُؤْذَى؛ 2- يجب أن يطيع الروبوت الأوامر الصادرة إليه من قبل البشر إلا في الحالات التي تتعارض فيها هذه الأوامر مع القانون الأول؛ 3- ويجب أن يحمي الروبوت وجوده طالما لا تتعارض هذه الحماية مع القانون الأول أو القانون الثاني. وأضاف في قصة لاحقة، بعنوان "Foundation and Earth»، القانون رقم صفر، ومفاده: 0- يجب ألا يؤذي الروبوت الإنسانية أو أن يسمح للإنسانية أن تؤذى بالامتناع عن التدخل.

ورغم أن هذه القواعد الأخلاقية اقترحت في سياق كتابة أدبية في مجال الخيال العلمي، إلا أن الدراسات التي تتناول أخلاقيات الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية تأخذها بعين الاعتبار، نظريا، خاصة في سياق التطور

المتزايد لاستقلالية الآلات الذكية وتوقع المزيد من هذه الاستقلالية في أفق الوصول إلى ذكاء اصطناعي شامل، وعمليا لِمَا وصلت إليه تكنولوجيا الآلات الذكية، وخاصة تكنولوجيا الأسلحة الذكية مثل الطائرات دون طيار الذكية، من تقدم. وفي هذا الإطار، طورت قواعد أخلاقية مستلهمة أو شبيهة بقوانين أسيموف، لكن هذه المرة خارج مجال أدب الخيال العلمي. فقد أصدرت عدد من مراكز البحث والمنظمات أطرا توجيهية (أخلاقية أو قانونية) لتقويم إنشاء وتطوير الآلات الذكية والذكاء الاصطناعي، منها تلك التي أصدرتها مراكز تابعة لمنظمات رسمية دولية أو إقليمية.

من بين هذه التوجيهات، وهي ليست الأولى ولا الأخيرة، تلك التي أصدرها مجلس البحث في الهندسة والعلوم الفزيائية البريطاني (Engineering and Physical Sciences Research Council (EPSRC))، والتي تضمنت خمسة مبادئ أخلاقية صيغت بأسلوب شبه قانوني وسبع رسائل موجهة إلى المصممين والمبرمجين، فالمبادئ الأخلاقية الخمسة التي قررها المجلس هي:

1. الروبوتات هي أدوات متعددة الاستعمالات. لا ينبغي تصميم الروبوتات فقط أو في المقام الأول لقتل البشر أو إيذائهم، إلا لمصلحة الأمن القومي.

2. البشر هم الفاعلون المسؤولون، وليس الروبوتات. يجب تصميم الروبوتات وتشغيلها للامتثال بقدر الإمكان للقوانين القائمة والحقوق

والحريات الأساسية، بما في ذلك الخصوصية.

3. الروبوتات هي منتجات. وينبغي تصميمها باستخدام عمليات تضمن سلامتها وأمنها.

4. الروبوتات هي صنائع إنسانية. وينبغي ألا تصمم بطريقة مضللة لاستغلال المستعملين الضعفاء؛ وإنما يجب، بدلا من ذلك، أن تكون الآلة بطبيعتها متسمة بالشفافية.

5. يجب أن يحدد الشخص المسؤول القانوني عن الروبوت.

ويظهر أن هذه المبادئ الأخلاقية تنتمي إلى المذهب القائل بنسبة الأخلاقيات إلى مصممي ومبرمجي الآلة حصرا، وليس إلى الآلة نفسها، بالنظر إلى حرصها الشديد على وصل الآلات بالمسؤولية الإنسانية حصرا. كما تؤكد الرسائل السبع المشار إليها هذا البعد، باعتبار من أصدرها ينسبون أنفسهم إلى جماعة المتخصصين في الروبوتات مثل الرسالة الرابعة التي تقول: "من المهم أن نثبت أننا ، كمتخصصين في الروبوتات ، ملتزمون بأفضل معايير الممارسة الممكنة"، لكنهم أكدوا ضرورة الانفتاح على المتخصصين من خارج تخصصهم، وهذا ما تفيده الرسالة السادسة: "لفهم سياق وعواقب بحثنا، يجب أن نعمل مع خبراء من تخصصات أخرى بما في ذلك: العلوم الاجتماعية والقانون والفلسفة والفنون".

كما أصدرت المفوضية الأوربية سنة 2019 كتابا توجيهيا حول الذكاء الاصطناعي بعنوان "توجيهات أخلاقية لذكاء اصطناعي ذي مصداقية". وتضمن، بالإضافة إلى التوجيهات، قائمة لتقويم تفعيل هذه التوجيهات في شكل أسئلة موجهة إلى المبرمجين/المهندسين. وكان الغرض من ذلك أن يتخذه المصممون والمبرمجون، أفرادا كانوا أم مؤسسات، دليلا في تصميم وبرمجة أنظمة الذكاء الاصطناعي لكي تكون ذات مصداقية وذلك بأن تكون أخلاقية، بالإضافة إلى وجوب كونها قانونية ومتينة (robust). ولكي يتحقق ذلك، ثمة حاجة إلى جعل أنظمة الذكاء الاصطناعي دائرة على الإنسان، وتتغي الاستفادة ما أمكن من مزاياها ودرء ما أمكن من مخاطرها، على أن تنبني ضمن إطار أخلاقي وقانوني يقوي القيم الأوروبية، ويجعل أروبا محلا ورائدة لتكنولوجيا متطورة وأخلاقية. وقد أشير إلى جانب من القيم التي أريد بثها في الأنظمة الذكية، التي تنبني أساسا على القيم التأسيسية الأوروبية التي تحترم حقوق الإنسان والديموقراطية وحكم القانون، تلتزم بالمبادئ الأخلاقية التالية: احترام استقلالية إنسان ومنع الضرر والإنصاف وقابلية التفسير، مع الاعتراف بالتوترات المحتملة بين هذه المبادئ ومعالجتها. ويدعو الدليل إلى إيلاء اهتمام خاص للحالات التي تمثل فئات أكثر ضعفا مثل الأطفال والأشخاص ذوي الإعاقة وغيرهم ممن كانوا محرومين تاريخيا أو معرضين لخطر الإقصاء، وللحالات التي تتسم بعدم التساوي في السلطة أو المعلومات، مثل ما بين أصحاب العمل والعمال، أو بين

الشركات والمستهلكين.

وقد توالت الكتب التوجيهية الأخلاقية للذكاء الاصطناعي والآلات الذكية والمستقلة التي تصدرها المؤسسات ومراكز البحث، كما تبنت العديد من المؤسسات الدولية والوطنية والشركات الكبيرة برامج للبحث في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي وأخلاقيات الآلات الذكية والمستقلة، وارتفعت أصوات من المهندسين أنفسهم بضرورة اعتماد مبادئ أخلاقية في إنشاء وتطوير وتنفيذ مشاريع الأنظمة الذكية في مختلف المجالات؛ وفي هذا السياق، جمعت مؤسسة مهندسي الكهرباء والإلكترونيات العالمية ()، وهي من أكبر المنظمات المهنية الدولية، عددا كبيرا من الخبراء من تخصصات مختلفة للتفكير والتنظير لأخلاقيات قابلة للتنفيذ في تصميم الأنظمة الذكية، وتوجت ذلك بإصدار دليلها «تصميم متوافق أخلاقيا» لتوجيه أبحاث وتطبيقات الأنظمة الذكية والمستقلة توجيها يفيد الإنسانية. كما انشغلت اليونيسكو بالتفكير الجماعي العالمي في تطوير أخلاقيات موجهة للذكاء الاصطناعي والمستقل؛ فقد عبرت مديرة اليونيسكو، في مقال لها بعنوان «نحو أخلاقيات الذكاء الاصطناعي»، عن ضرورة التأكد من أن تطوير الذكاء الاصطناعي يتم من خلال نهج إنساني قائم على القيم وحقوق الإنسان، داعية إلى «إطار أخلاقي لتطوير الذكاء الاصطناعي [... و] أن يتم التفكير فيها على المستوى العالمي لتجنب اتباع نهج «الانتقاء والاختيار» في الأخلاقيات».

ج. إشكاليات خلق الرجل الآلي

قصدنا بـ"خلق الرجل الآلي" القيم والمبادئ الأخلاقية الموجهة لسلوك الآلة الذكية، وهو موضوع لما يسمى بأخلاقيات الآلة الذكية (Machine Ethics) أو أخلاقيات الروبوت (Robot ethics أو Roboethics). وقد صار هذا المبحث حقلا مستقلا للبحث تلتقي فيه تخصصات مختلفة من أخلاقيات الذكاء الاصطناعي بشكل عام وأخلاقيات الآلة بإطلاق. ميز بيتر أسارو (P. Asaro) بين ثلاثة معان لأخلاقيات الروبوت: "الأنظمة الأخلاقية المضمنة في الروبوتات، وأخلاقيات الأشخاص الذين يصممون الروبوتات ويستخدمونها، وأخلاقيات كيفية تعامل الناس مع الروبوتات". كما يمكن النظر إلى أخلاقيات الآلة الذكية أو الرجل الآلي من زاويتين: زاوية تأخذ الآلة كذات وكفاعل لها مسؤوليات (Ethical agents)؛ وزاوية تأخذ الآلة كموضوع (ethical patients) للتعامل الأخلاقي، باعتبارها ذات حقوق. لكن الغالب على أخلاقيات الآلة الذكية الاهتمام بالكيفية التي تكون بها الآلات أخلاقية، بمعنى التعامل مع الآلات كذوات، وليس كموضوعات لأخلاقيات الإنسان. ووظيفتها بهذا المعنى هي ضمان أن يكون سلوك الآلات تجاه المستخدمين البشريين، وربما الآلات الأخرى أيضا، سلوكا مقبولا أخلاقيا. يفترض التفكير الأخلاقي في سلوك الآلات الذكية ضمن إطار أخلاقيات الآلة الذكية أن الواقع يشهد تزايد استقلالية الآلة الذكية في الفعل ويتوقع أن المستقبل سيشهد آلات ذكية ذات استقلالية أكبر في اتخاذ القرار وفي

الفعل (بقدر ما يسمح به مستوى التطور التكنولوجي والحاسوبي الذكي)، ما يجعلها فاعلا مسؤولا وبالتالي وجب التعامل معه كفاعل أخلاقي (Ethical Agent). والفكرة الأساسية لأخلاقيات الآلة تجد طريقها الآن إلى الآلات الذكية الفعلية حيث لا يتم عادة افتراض أن هذه الآلات هي فاعلة أخلاقية مصطنعة بأي معنى جوهري.

من الزاوية الفلسفية الخالصة، فإن كل تفكير في أخلاقيات الآلات الذكية إنما هو قبل ذلك تفكير في أخلاق الإنسان نفسه. فقد انشغل الفلاسفة ولا زالوا منشغلين بتحديد ما يجعل الإنسان نفسه مستحقا للاعتبار الأخلاقي وما إذا كانت طبيعته الأنطولوجية (إشكالية الحرية والضرورة، غياب الأساس الأنطلوجي) تتيح لنا أن نفرض عليه وجوبا أخلاقيا (إشكالية الانتقال من الوجود إلى الوجوب في الفلسفة)، ويبدو أن النقاش في أخلاقيات الآلة الذكية قد انطلق من النقطة نفسها التي يناقش فيها الإنسان، وهي نقطة الأنطولوجيا والسؤال عن طبيعة الآلة وما إذا كانت مسؤولة حقا وواعية ومستقلة، وإن كان الوضع الاستشكالي المتعلق بالآلة الذكية مختلفا عن الوضع الاستشكالي المتعلق بالإنسان. لكننا نريد أن نشير أساسا إلى أن أخلاقيات الآلة الذكية لا تتعلق بالآلات الذكية فقط، بل تتعلق بنا نحن البشر أساسا، وذلك لأن الكثير من الأسئلة المطروحة بصدد أخلاقيات الآلة الذكية مطروحة أيضا بصدد الإنسان، «إن أخلاقيات الرجل الآلي متعلقة بنا: حاضر ومستقبل أخلاقنا ومجتمعاتنا ووجودنا

الإنساني ... فالرجال الآليون يعملون كمرايا لنا ترينا أنفسنا وتعكسها».

وبالإضافة إلى الإشكالات الفلسفية التي تثيرها الآلات الذكية، فإن التفكير الأخلاقي المطلوب في هذا المقام، وإن كان من المفترض أن يكون ذا طابع تطبيقي، إلا أنه يجد نفسه إزاء إشكالات نظرية وتطبيقية معا، بعضها عام متعلق بالآلة الذكية ككل، وبعضها خاص ببعض نماذجها التطبيقية، ومنها نموذج الخادم الذكي الذي أشرنا إليه. من هذه الإشكالات العامة المطروحة في مجال أخلاقيات الآلة الذكية والمتعلقة بالآلة الذكية المتخلقة (Moral machine) إشكالات تأسيسية من قبيل التساؤل عما إذا كانت أخلاقيات الآلة الذكية شاملة لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي بوجه عام أم أنها مجرد جزء منها؟؛ وما إذا كان من الممكن للآلة أن تكون فاعلا أخلاقيا مسؤولا عن أفعالها (أي فاعل مسؤول أخلاقيا)؛ وما إذا كان من الممكن تحويل أخلاق الآلة إلى قوانين. وهكذا، فإن من المعتاد أن يجد الناظر في أخلاقيات الآلات الذكية أسئلة تأسيسية من قبيل:

- ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الروبوتات في مستقبلنا؟
- هل من الأخلاقي إنشاء فاعلين أخلاقيين مصطنعين؟
- هل من الممكن تضمين مدونات أخلاقيات في الروبوتات؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فهل من الأخلاقي برمجة الروبوتات لاتباع مثل هذه المدونات؟ هل من غير الأخلاقي عدم تزويد الروبوتات المتطورة بقدرات

التفكير الأخلاقي؟

- من أو ما المسؤول إذا تسبب الروبوت في ضرر؟
- هل هناك أي أنواع من الروبوتات التي لا ينبغي تصميمها؟ ولماذا؟
- هل من الأخلاقي إنشاء رجال آليين كجنود أو ضباط شرطة أو ممرضات؟
- كيف يمكن توسيع نطاق الأخلاقيات الإنسانية بحيث يمكن تطبيقها على الأفعال المشتركة بين الإنسان والروبوت؟
- كيف يجب أن تعامل الروبوتات الناس؟ وكيف يجب أن يعامل الناس الروبوتات؟ هل يجب أن يكون للروبوتات حقوق؟
- هل هناك مخاطر في خلق روابط عاطفية مع الروبوتات؟

انطلق الجواب على هذه الأسئلة من الأطر النظرية العامة التي توفرها المذاهب الأخلاقية التقليدية السائدة في الفكر الفلسفي المعاصر مع التركيز على المقاربات الأخلاقية التطبيقية. وهكذا، نجد في الجدل المعاصر في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي والآلة الذكية مذهب أخلاقيات الفضيلة والمذهب العواقبي والمذهب النفعي ومذهب الواجب وغيرها.

د. أخلاقيات الخادم المنزلي الآلي

وإذا كانت هذه الإشكالات العامة داعية إلى تطوير أنساق ومبادئ أخلاقية شاملة للأنظمة الآلية الذكية، فإن ثمة إشكالات أكثر تفصيلا في

أخلاقيات الآلة الذكية تتعلق بكل نوع من أنواع الآلة الذكية وبكل مجال تطبيقي، ولأننا أشرنا إلى نموذج الرجل الآلي الذكي الخادم، فإننا سنستحضر هنا فقط الإشكالات الأخلاقية المتعلقة بهذا المجال التطبيقي.

لعل أبرز الإشكالات التي تثيرها هذه الأنواع من الروبوتات الاجتماعية بشكل عام هي مسألة الخصوصية والمراقبة، وذلك أن أدوات المراقبة المتضمنة في الآلات الذكية المنزلية تجمع بيانات عمن ترافقهم، ومنها بيانات شخصية خاصة جدا وحميمية، وقد تضعها في يد طرف ثالث (شخص آخر أو شركة أخرى)، وهي بذلك تقضي على الخصوصية تماما. بعضها يجمع بيانات طبية عن حالات الصحة وبعضها بيانات عن حالة المزاج والآخر عن التفضيلات وغيرها عن أسرار (تسجلها بكاميراتها وتسمعها منك ميكروفوناتها)، بل «وتراقب حالاتك العاطفية على مدار الساعة وتبيع لحظاتك الأكثر ضعفا لأي شركة، ويمكن لهذه الشركة بعد ذلك أن تبيع لك أي منتج أو خدمة من المحتمل أن تشتريها في تلك اللحظة.»

كما تطرح هذه الآلات الذكية المنزلية مشكلة استغلال المستخدمين الضعفاء، مثل الأطفال والمسنين وقليلي المعرفة المعلوماتية أو خداعهم. فالإضافة إلى أن الآلات الذكية المنزلية ليست محايدة بما أنها منتجة من شركة تجارية، وقد تستعمل بشكل أو بآخر حيلا مخادعة لتوجيههم إلى منتجات معينة أو اتجاهات عقائدية أو فكرية أو سياسية معينة كنتيجة

لصفقات عقدتها الشركة المنتجة مع شركات أو منظمات ثالثة، فتعطى لهذه الشركة القوة على توقع تصرفنا والتأثير فيه، فهي أيضا قد تخدع بحالها وليس فقط بأفعالها. هذا الانخداع، سيحصل، مثلا، للمسنين والأطفال في تعاملهم مع الآلة المنزلية؛ إذ ينتظرون منها أمورا قد لا توجد فيها على الحقيقة: فقد يعتقد الطفل أن ما يتعامل معه «شخص» وليس شيئا، بخلاف لو تعامل مع دمية وهو يعرف أنها شيء جامد؛ كذلك الأمر بالنسبة للمسنين الذين يحتاجون إلى رعاية نفسية ومادية، ومن هذه الرعاية الرفقة والإحساس بالاهتمام والحب، وهذا ما لا تعطيه الآلة وإن أظهرت في أفعالها وأقوالها أنها مهتمة ومحبة. ستصير هذه الآلات مصنوعات بشرية نجسد فيها رغبتنا في القيم الإنسانية المهمة. لكن هذا الانخداع هل هو سلبي حقا؟ الواقع أن الوجود الاجتماعي برمته لا يخلو من طابع كامن من الانخداع والذي ليس خداعا بالصورة المستهجنة من قبل الجميع.

وينشغل المهتمون بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، بالآلات الذكية المنزلية بوجه خاص، بمسألة احترام الاختلافات والخصوصيات الثقافية. فلا خلاف على انعكاس البيئة الثقافية التي صنع فيها النظام الذكي أو يُغذَّى من بياناتها في مخرجاته. وتتركز المخاوف الأخلاقية في هذا الصدد من إمكانية اتخاذ الآلة الذكية، من خلال البرامج الحاسوبية والبيانات التي غذيت بها، لقيم واتجاهات ثقافية لمجموعة مخصوصة، باعتبارها مطلق القيم، وما سيتسبب فيه ذلك من خلل عند استعمال هذه الآلة في مقامات

ثقافية واجتماعية مختلفة، فالآلة الذكية المصممة، على سبيل المثال، للعمل في ثقافة فردانية - مثلا، من خلال التعلم من نصوص الإنترنت الغربية والمحادثات - قد لا تعمل دائما بشكل جيد في بيئة ثقافية تغلب عليها النزعة الجماعية. وعموما، يفترض في الآلة الذكية أن تكون محايدة أو متعاطفة مع الثقافة التي تستعمل فيها، ومن هنا برزت الحاجة إلى تنظير أخلاقي يأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الثقافية للمستعمل. بل «ينبغي أن يكون استدلال الذكاء الاصطناعي قادرا على مراعاة القيم المجتمعية والاعتبارات القيمية والأخلاقية؛ وترجيح أولويات القيم التي يحملها مختلف المعنيين في مختلف السياقات المتعددة الثقافات؛ وشرح استدلاله؛ وضمان الشفافية»، وهو ما سنقف عنده في المبحث اللاحق.

وعموما، وفيما يخص الخادم الآلي الذكي، قد تثار مشاكل أخلاقية متعلقة بالطبيعة الأخلاقية للأقوال (المنطوقة والمكتوبة معا) الصادرة عن الآلة، وهل يمكن تقويمها أخلاقيا كما يقوم الكلام البشري؟ وفي هذا السياق تبرز مشكلات متعلقة بـ«الكلام» الصادر عن الآلة الذكية؛ فقد أشرنا سابقا إلى مشكلة خصوصية البيانات الخاصة، لكن ثمة مشكلة أخرى متعلقة بنوع آخر من احترام الخصوصية، وهي تلك المطلوبة من الخادم الآلي في «تواصله» مع أكثر من طرف داخل المجموعة الواحدة (الأسرة أو العائلة مثلا)، إذ «يجب» أخلاقيا أن لا يذكر معلومة «سمعها» (أي سجلها بالميكروفون وعالجها) أو منظرا رآه (سجله بالكاميرا وعالج التسجيل) أو

معطى استشعره (ارتفاع درجة حرارة) دون إذن من الشخص المعني. وهذا يحيلنا على مبدأ أخلاقي هو الأمانة وعدم إفشاء الأسرار. لكن في المقابل يطرح مسألة الصدق والكذب في نقل الأخبار والمعطيات، فإذا أعطيت للآلة الذكية إمكانية اتخاذ قرار بخصوص إخفاء أسرار، فما الذي يمنعها من إخفاء الحقائق أيضا والكذب؟

ويمثل الخطاب المستعمل من قبل الرجل الآلي مشكلة معروفة ومتداولة بين المهتمين والمتخصصين في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، بالنظر إلى أن البيانات التي يدرب عليها أو يستمد منها نظام من أنظمة الذكاء الاصطناعي مستقاة من التجربة الخطابية الإنسانية عامة ومن الأنترنت بوجه خاص، وهي مليئة بما يسمى باللغة أو الخطاب المسموم (Toxic)، يتضمن ذلك القول البذيء والعنصري والمعادي للخصوصيات، فاللغة السامة في بعض تعاريفها هي «تعليق وقح أو غير محترم أو غير معقول من المحتمل أن يجعلك تتخلى عن الاستمرار في المناقشة.»

كما قد تمثل تصرفات وأفعال صادرة عن الخادم الآلي الذكي مشكلات يجب تقويمها أخلاقيا. مع استحضار فجوة المسؤولية، التي تشير إلى مشكلة تزايد استقلالية الآلة الذكية وفاعليتها دون مسؤولية، فمن يتحمل مسؤولية أفعالها؟ هل سيبقى الإنسان متدخلا دائما؟ يظهر هذا فيما يتعلق بالسلامة الجسدية للمحيطين بالخادم الآلي الذكي، وذلك لأن الاستقلالية المعطاة له

للتحرك واتخاذ القرارات قد تؤدي إلى أن تتسبب في إيذاء شخص من المحيطين به، مثل الأطفال أو المسنين أو المرضى، حتى ولو جرت برمجته على تجنب ذلك. ولذلك، لأن ثمة معضلة سميت بـــ»معضلة الاستقلالية في مقابل السلامة«، مفادها أنه كلما ارتفعت استقلالية الرجل الآلي ارتفع تهديد السلامة الجسدية، وكلما قويت السلامة الجسدية بتضييق مجال حركة الرجل الآلي انخفضت استقلاليته.

الخصوصية الثقافية في تخليق الآلة الذكية وآفاق المساهمة الإسلامية العربية:

لا تقف حدود اهتمام أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، ومنها أخلاقيات الآلة الذكية، عند الدفاع عن ضرورة اعتماد واعتبار الأخلاق في تصميم الأنظمة الذكية وتضمينها فيها والسعي إلى تطوير مبادئ وتوجيهات مفيدة لتحقيق ذلك فقط، بل تسائل أيضا ماهية هذه الأخلاق نفسها وأصولها النظرية. غير أن ثمة اختلافا بين مستويات التفكير الأخلاقي المهتم بالذكاء الاصطناعي والآلات الذكية، يعكس التقسيم المقرر في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة عامة إلى أخلاقيات معيارية وأخلاقيات تطبيقية وأخلاقيات فوقية. فالانشغال بالتفكير الأخلاقي التطبيقي لإيجاد حلول أخلاقية لتحديات أنظمة ذكية معينة، يجب ألا يمنع من مراجعة الأصول النظرية والفلسفية التي تتأسس عليها هذه الحلول. فهل ثمة حاجة إلى مراعاة

الخصوصيات في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي والأنظمة الذكية المستقلة؟ وهل يمكن للثقافة العربية الإسلامية عامة، والفلسفة الإسلامية العربية المعاصرة بوجه خاص، أن تساهم في المجهود العالمي المتعدد الثقافات لتطوير منظمة أخلاقية موجهة للذكاء الاصطناعي والأنظمة الذكية المستقلة، في أفق صياغة إعلان عالمي لأخلاق الآلة الذكية والذكاء الاصطناعي؟

أ. حول الخصوصية الثقافية في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي:

يعرف أهل الفلسفة أن مختلفات المنتجات الفكرية الإنسانية تكون محكومة بخلفيات ما، ميتافيزيقية أو عقائدية أو سياسية أو مصلحية أو غير ذلك. ولذلك، لا تجدهم يسلمون لأحد يدعي أن ما يقترحه هو أمر محايد ومجرد عن الخلفيات، ما لم يكن ذلك الاقتراح قد نتج عن تفاعل صريح وتبرير عقلاني واضح ومقبول، وأنى له. وأكثر ما ينطبق الاعتراض على المنظومات الأخلاقية، التي تدعي أنها إنسانية، لكنها تسفر بعد البحث عن وجه غارق في الخصوصية الخفية، فلسفية كانت أو ثقافية. في سعي نظار أخلاقيات الذكاء الاصطناعي لتطوير أخلاق موجهة ومقومة للآلات الذكية، ارتفعت أصوات داخل الجماعة البحثية التخصصية تنادي بضرورة الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الأخرى المختلفة عن المجتمعات الغربية، وذلك، لأن الأنظمة الذكية التي تنتج ستستعمل في مجتمعات ذات أديان وثقافات وعقليات مختلفة عن المجتمعات التي تصنع

فيها. خاصة أن هذه الأنظمة الذكية تجاوزت الوضع الأنطولوجي للآلة الصماء (غير الذكية) إلى وضع أنطولوجي آخر، يكون لها فيه استقلالية نسبية من جهة، ولا تكتفي فيه بالتصرف الآلي المادي فقط يدخل في فعلها البعد المعنوي الثقافي من خلال معالجة مضامين خطابية والاستدلال بها لإنتاج مضامين أخرى. ولذلك، «ينبغي أن يكون استدلال الذكاء الاصطناعي قادرا على مراعاة القيم المجتمعية والاعتبارات المعنوية والأخلاقية؛ وتقويم أولويات القيم التي يحملها مختلف المعنيين في مختلف السياقات المتعددة الثقافات؛ وإمكانية تفسير استدلالاتها؛ وضمان الشفافية.».

منطلق الدعوة إلى إشراك الثقافات الأخرى في التنظير الأخلاقي للذكاء الاصطناعي هو الواقع الذي يفيد أن الغرب باعتباره محضن تطور الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية يفرض هيمنته الثقافية عبر منتجاته بشكل عام، والمنتجات الذكية بشكل خاص. وليست الهيمنة الثقافية أمرا جديدا على تاريخ المجتمعات لكنها في سياقنا المعاصر تقدم باعتبار أصولها إنسانية وشمولية ومستقلة عن الخصوصية الثقافية للغرب نفسه. لكن بالاستناد إلى أدبيات نقد المركزية الغربية وتيارات النقد الفلسفي المعاصر يمكن القول إن الحضور الثقافي الغربي يقصد الهيمنة الخاصة بمفاهيم إنسانية وشمولية، و«في محاولة لفرض وجهات نظره الخاصة من خلال الروايات الأخلاقية حول الأخلاقيات المطبقة على الذكاء الاصطناعي، فإنه يشكل

التصورات ويؤثر على السلوكيات دون النظر إلى مجموعة واسعة من التقاليد الأخلاقية الأخرى».وتبقى المبادئ والقيم والمعايير التي تقترح من قبل منظري أخلاقيات الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية المستقلة خاضعة لهذه الرؤى وأكثر قابلية للتطبيق من غيرها، بالنظر إلى توسع انتشار الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية، تصير القيم والمعايير الثاوية وراءها منتشرة معها ومؤثرة في المجتمعات التي تستعملها. لقد "أصبحت المعايير أداة للهيمنة، وباستثناء المعايير القانونية، تفرض الأخلاقيات نفسها ببطء باعتبارها الخيار التنظيمي الوحيد. وإدراكا منه لقوة المعايير، نشر الغرب ببطء نفوذه المعياري في جميع أنحاء العالم، وأصدر مئات الوثائق المتعلقة بالمبادئ الأخلاقية. وبذلك، ينكر العالم الغربي حقيقة الجنس البشري وتنوع مواقفه الأخلاقية". وحسب الإحصائيات تمثل أكثر من 82 بالمائة من القوانين الأخلاقية التوجيهية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي من دول غربية، بينما تمثل ساكنتها أقل من 50 في المائة من ساكنة العالم. وهذا يدفع إلى التساؤل عما إذا كانت الأخلاقيات التي كان يفترض فيها أن توجه الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية هي نفسها خاضعة لسؤال أخلاقي متعلق بمدى الانحياز الذي تتلبس به إزاء الثقافة الغربية في مقابل الثقافات الأخرى.

ولم يقف الأمر عند الاعتراض على المركزية الغربية في التنظير الأخلاقي للذكاء الاصطناعي وللآلات الذكية، بل قدمت أبحاث حاولت لفت الانتباه

إلى رؤى ثقافية قادرة على المساهمة الإيجابية في التنظير لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي. ولعل أبرز نموذج لهذا الاختلاف الثقافي في النظر إلى الطبيعة الأنطولوجية لمنتجات الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية هو النموذج الياباني. وبالنظر إلى الاهتمام الذي أولاه اليابانيون للآلات، فقد كان من الطبيعي أن تكون لهم مساهمات في التنظير الأخلاقي للآلات الذكية انطلاقا من الثقافة اليابانية. تتخذ هذه الأخيرة موقفا إيجابيا من الروبوتات، والآلات الذكية بالتالي، ينبني هذا القبول الإيجابي للروبوتات في اليابان الحالية على النزعة الحيوية اليابانية وفكرة رينري ومظاهر التحديث السريع الذي تبنته الدولة. فديانة الشينتو اليابانية. وتؤمن الثقافة اليابانية، بتأثير من ديانة الشينتو، بالنزعة الحيوية التي تنسب الحياة إلى مختلف الكائنات في هذا العالم بما فيها الجمادات، كما جرى اعتبار المصنوعات الإنسانية داخلة ضمن جنس الكائنات التي تجسد الجمال الطبيعي وتجلب الخير. كما تدور الأخلاقيات اليابانية المستندة على مبدأ "رينري" على أولوية وهيمنة التناغم الاجتماعي على الذاتية الفردية. ويرتبط هذا المبدأ بالمسؤولية الأخلاقية، وذلك أن الفرد في الثقافة اليابانية منذ القدم كان غير منفصل عن الوضع (أو الدور الاجتماعي) في المجتمع. وكان لكل فرد مسؤولية تجاه المجتمع والكون الذي يضم المجتمعات. وهكذا في اليابان، تكمن الفضيلة الاجتماعية في الاضطلاع بهذه المسؤولية المتعلقة بالدور الاجتماعي للفرد. وبهذا وجدت تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي والآلات الذكية أرضية ثقافية

وأخلاقية إيجابية، ولذلك ينشغل المهتمون اليابانيون بالأسئلة القانونية والسياسية المتعلقة بالذكاء الاصطناعي والآلات الذكية، و«هذا النوع من الميل ينتج عن توقعات خفية ومتفائلة، أو اعتقاد إيجابي يخفيه المجتمع الياباني، بأن الروبوتات يمكن أن تحافظ على السلوكيات الأخلاقية لتكون آمنة ومتناغمة ومفيدة، وأحيانا حتى أدوات لطيفة وتشبه الرسوم المتحركة.

ب. التحديات الأخلاقية للذكاء الاصطناعي: نماذج من الخصوصية التي يجب مراعاتها في المقام العربي الإسلامي:

لا بد أن يطرح سؤال قبلي عند الحديث عن المساهمة الإسلامية العربية في تطوير أخلاقيات للآلة الذكية، وللذكاء الاصطناعي بشكل عام، وهو سؤال المشروعية: هل نحتاج فعلا إلى أخلاقيات مستندة على الخصوصية الثقافية الإسلامية؟ ألا تكفي الأخلاقيات الإنسانية العامة المستندة إلى مبادئ فلسفية يقبلها أكثر الناس في تقويم الذكاء الآلي الذكي؟ لعل هذه الأسئلة ومثلها مما لا يمكن الحسم فيها، بالنظر إلى ارتباطها بإشكاليات فلسفية نوقشت ولا زالت تناقش في الفضاء الفلسفي العالمي وفي الفضاء الفكري العربي الإسلامي، ولذلك، لا بد من الإشارة إلى أن الحاجة إلى تطوير هذه الأخلاقيات قد تكون من جهة مجرد حاجة غربية لتنويع المصادر بينما تبقى أنطلوجيا الآلة مستحكمة في جوهرها كما قد تكون فرصة لتأكيد القوة الأخلاقية للحضارة الإسلامية العربية في مقابل القوة المادية للغرب،

كما قد تكون فرصة لتطوير نزعة أخلاقية إنسانية من منطلق أخلاقيات الآلة الذكية. قد نشير إلى بعض هذه الجوانب في ثنايا مناقشاتنا للمساهمة الإسلامية العربية هنا، لكننا سنركز أكثر على التحديات الجديدة التي تتسبب فيها الآلة الذكية للمستعمل المسلم العربي والموجبة لتقويم أخلاقي لهذه الآلة، من جهة؛ وعلى ما يجعل التفكير الأخلاقي الإسلامي العربي ذا خصوصية في معالجة هذه التحديات بالمقارنة مع غيره، من جهة أخرى.

إن التحديات الأخلاقية التي يطرحها استعمال الآلة الذكية، بالصورة النموذجية التي أشرنا إليها، متعددة بعضها حاضر في التجربة الحالية وبعضها مفترض حضوره في المستقبل وبعضه افتراض حصوله بعيد وإن كان لا بد من استحضاره في الأذهان. تتطلب التحديات الحالية أخلاقيات تطبيقية تحل المشكلات المطروحة على الشركات المنتجة للأنظمة الذكية والآلات الذكية، وكذلك الأمر بالنسبة للتطبيقات الذكية المفترضة في الزمن القريب والمتوسط بالنظر إلى التطور السريع والمذهل في هذا المجال. لكن التفكير الأخلاقي، من زاوية فلسفية على الأقل، يوجب أن تتأسس الحلول الأخلاقية التطبيقية على أنساق أخلاقية شاملة. وإذا كانت هذه الأنساق الأخلاقية موجودة في الثقافة الغربية مستندة إلى تاريخ طويل من التفكير الأخلاقي الإنساني، فإن فلسفة الأخلاق في الثقافات الأخرى، وإن كانت موجودة إلا أنها، من الناحية الفلسفية، محط نقاش فيما يتعلق بخصوصيتها.

في نموذج الرجل الآلي الخادم الذي أشرنا إليه سابقا، تقوم الآلة الذكية المنزلية بـ«التواصل» مع كل أفراد الأسرة باللغة الطبيعية، وتصدر أقوالا ذات معنى ومضمون. وكما هو شأن كل المتكلمين في المنزل هناك حدود أخلاقية في الكلام «يربى» عليها الإنسان بالتنشئة الاجتماعية في المنزل والمدرسة، فهل يخرج الرجل الآلي الذكي عن الحدود الأخلاقية للكلام في المنزل؟ هل يمكنه أن يقول أي شيء (بالاستناد إلى المصدر الذي يستمد منه هذه الأقوال)؟ هل يمكنه مثلا أن يتكلم بلغة «خارجة عن الأدب» مثل سب أو كلام جنسي أو غير ذلك؟ وهل يمكن أن يكون في كلامه سب للذات الإلهية أو النبوية أو ؟ للأنبياء؟ أو للقرآن؟ أو لغير ذلك من المقدسات الدينية؟ أو استهزاء بها؟ وهل يمكن أن يتضمن كلامه سبا أو استهزاء بأشخاص مهابين أو محترمين في المجتمع لسلطتهم أو قيمتهم المعنوية أو العاطفية عند الناس؟ هل يمكن أن يتضمن كلامه ما يفهم منه قدح في القوم الذين ينتمي إليهم المستعمل أو عنصرية تُجاههم (أو في أي قوم من حيث المبدأ)؟ هل يمكن أن يذكر الرجل الآلي أسرارا استقاها بآلات جمع المعلومات عنده (كاميرات أو ميكروفون أو المستشعرات ...) عن واحد من أفراد العائلة للعائلة كلها؟ وهل يمكن أن يخفي بعض الأسرار (تاريخ بحث الابن الصغير في الأنترنت مثلا)؟ هل يمكن للرجل الآلي أن يكذب؟ وما هي المعايير التي يمكن للآلة الذكية اعتمادها لاقتراح مواد من الانترنت (أخبار أو مواقع أو أفلام أو صور أو غيرها)؟

وماذا لو كان المقترح عليه طفلك أو طفلتك؟ هل يسمح للرجل الآلي بتشغيل أجهزة جمع المعلومات على مدار الساعة؟ وهل يمكنه جمع هذه المعلومات وتخزينها في الانترنت (يسجل الكلام ويصور...)؟

وبالنظر إلى الحد المعطى من الاستقلالية للرجل الآلي، يمكن له أن يتخذ قرارات بناء على أوامرك السابقة أو تفضيلاتك السابقة أو بناء على استدلال من بيانات جمعها، كأن يتصل برجال المطافئ إذا «استشعر» وجود حريق أو أن يتصل بالإسعاف إذا «استشعر» وجود خطر صحي على فرد من أفراد الأسرة، أو أن يتصل بالممون استنادا إلى بيانات جمعها من الثلاجة الذكية أو يقرر فتح باب لشخص أو نافذة أو يشغل المكيف أو غير ذلك من المهام والقرارات الكثيرة التي ستسند له في منزل ذكي في مدينة ذكية. فهل سيسمح له باتخاذ هذه القرارات، مع أن بعضها قد يكون فيه خطر، مثل فتح الباب لرجل غريب أو سارق متحايل؟ هل يسمح للرجل الآلي بالحركة في كل مساحات المنزل مع استعمال أجهزة جمع المعلومات؟ ألن يكون ذلك خطرا على سلامة المنزل ومحتوياته والعائلة؟ خاصة مع احتمال اختراق مخزن البيانات. ماذا لو تسبب الرجل الآلي في أذى لأحد أفراد العائلة بفعل حركة من حركاته أو قرار من قراراته؟ من سيتحمل مسؤولية فشل النظام؟ ماذا لو تلقى الرجل الآلي أوامر متعارضة حول نفس الفعل؟ ما هو المعيار الذي سيعتمده في «اختيار» الأمر الذي سيتبعه؟

ليست هذه التحديات القولية والفعلية إلا أمثلة لما يمكن أن يواجهه مستعمل خادم آلي ذكي في المنزل. وثمة إمكانيات مفترضة كثيرة لما يمكن أن يواجهه المستعمل في هذا الإطار.

ج. آفاق المساهمة الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي:

اختارت واحدة من أكبر الشركات استثمارا في مجال الذكاء الاصطناعي، وهي شركة ميتا المشغلة لمنصات فايسبوك وانستغرام وواتساب، فريقا من الباحثين لدراسة أخلاقيات الذكاء الاصطناعي من وجهة نظر إسلامية، وقد أصدر هؤلاء الباحثون ورقة علمية بعنوان «الأخلاق الإسلامية المستندة على الفضيلة للذكاء الاصطناعي». ومدارها على اقتراح إطار نظري معياري ليؤطر نظرية أخلاقية للذكاء الاصطناعي قائمة على الفضيلة ومستمدة من «مقاصد الشريعة». تحديد القيم وتراتبيتها بحسب تراتبية المقاصد الشرعية من جهة، ودرجة الخيرية فيه. ومما اشترطه الباحثون أن يكون النظام الأخلاقي المراد تطويره يتسم بمراعاته للفرد والمجتمع، فيراعي المجتمع والبشرية كاملة مع تمكينه من مجموعة متفق عليها من القيم التي لديها القدرة على أن تكون قابلة للتطبيق عالميا على البشرية جمعاء، على الرغم من السماح ببعض الفرق الثقافية الدقيقة؛ وتمكينه من مجموعة من الفضائل التي يمكن تربية الأفراد عليها، والعمل على ضوئها. وهذا الحرص على

المقاربة الثنائية للأخلاقيات وسمت هذه المقاربة المقاصدية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي. وجاءت بديلا عن المقاربات الغربية، خاصة المقاربة النفعية والعواقبية، واللتان ارتبطت بهما، بقصد أو بغير قصد، نزعة فردية أو سيطرة الشركات في زمن النيوليبرالية والرأسمالية المتوحشة.

لقد دافع هؤلاء الباحثون عن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي القائمة على الفضيلة من زاوية نظر مقاصدية، لكن هذه الأخلاقيات بقيت مجرد أفق للبحث، ولم تقدم المقاصد إلا كشعار عام وتوضيح لأساسياتها مثل التمييز في المقاصد الشرعية بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفي الضروريات بين الضروريات الخمس أو الست: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ العرض، مع استحضار لمبادئ اعتمد عليها الأصوليون مثل جلب المصالح ودرء الفاسد، وسد الذرائع، التمثيل لذلك ببعض التطبيقات المحدودة، دون تركيب كل ذلك في إطار نظري أخلاقي حقيقي. والأمر طبيعي بما أن الباحثين قد قدموا الورقة كمقترح لبرنامج بحث بعيد المدى، وهذا ما عبروا عنه بقولهم:»إن أخلاقيات الفضيلة الإسلامية، كجزء من خطاب المقاصد، تحتاج إلى تطوير صوري. تهدف المنهجية المقترحة أدناه إلى توفير نظرية فضيلة ترتكز على إطار معياري تأسيسي واسع النطاق، مستمد بشكل عقلاني من قراءة استقرائية للمصادر الكتابية الإسلامية.» ومع ذلك، فقد افترضوا أنه «من خلال تطبيق نهج المقاصد، يمكننا اكتشاف المبادئ الأخلاقية لجميع المواقف التي يواجهها

البشر.» كما افترضوا أن الأخلاقيات المنبنية على الرؤية المقاصدية تجمع بين التوجيه الأخلاقي للأفراد (خاصة مطوري البرامج الذكية ومستعمليها) وللجماعات، والتي حددت مستوياتها في اثنتين: الجماعة الإسلامية بأن دعوا المسلمين إلى تبني هذا الإطار الأخلاقي الذي اقترحوه بالنظر إلى تجذره في ثقافتهم؛ ومستوى الجماعة الإنسانية، بأن دعوا إلى أن ترقى هذه الأخلاقيات وتساهم مع نظيراتها من الثقافات المختلفة في تطوير أخلاقيات إنسانية شاملة. وذلك بالنظر إلى حاجتنا الماسة إلى التوافق والتكاثف بين المجتمعات من أجل تحقيق الصالح العام للإنسانية مع الاستفادة من الخصوصيات الثقافية.

ونحن وإن كنا نشاركهم هذا الهاجس المستقبلي في تطوير نظرية أخلاقية إنسانية مستمدة من التصور الإسلامي إلا أن ثمة أمورا يجب التنبيه عليها: الأمر الأول أن الأخلاقيات المنبنية على الفضيلة من زاوية مقاصدية التي قدمها الباحثون تتوجه أساسا إلى مطوري ومستعملي الذكاء الاصطناعي، بينما تتغافل عن الإشكاليات الأخلاقية التي تثيرها الاستقلالية النسبية والمتزايدة للأنظمة الذكية، خاصة منها المبثوثة في الآلات الذكية؛ فنحن قد افترضنا نموذج الخادم الآلي، وافترضنا أن وضعه وبعض «أقواله» و»أفعاله» تسبب مشكلات أخلاقية، ولذلك، فإن هذه المشكلات تحتاج إلى حل أخلاقي تطبيقي يتضمن المبادئ الأخلاقية الموجهة والحلول الخوارزمية التنفيذية. وهذا ما يحتاج منا إلى تطوير في شقيه النظري والتطبيقي. فتنسب

الأخلاق هنا إلى الآلة الذكية وليس إلى الإنسان.

الأمر الثاني هو أن مصادر هذا الإطار النظري الأخلاقي والأخلاقيات التطبيقية يجب أن لا تكتفي بالاستمداد من مقاصد الشريعة فقط رغم أهميتها القصوى؛ بل ثمة مباحث ومصادر يمكن الاستعانة بها والاستمداد منها. فقد أشار الباحثون إلى الأصول الميتافيزيقية المشكلة المؤطرة لنظرية المقاصد بقولهم: «تبين الأخلاقيات القائمة على المقاصد المتجذرة في الميتافيزيقا الإسلامية أن البشر والكون وخَلق هذا العالم يحوزون جميعا أغراضا وأهدافا (أي لديهم مقاصد)»، والواقع أن المقاصد بهذا المعنى ليست هي نفسها مقاصد الشريعة، كما أن مظان استكشاف الرؤية الميتافيزيقية الإسلامية هي علم الكلام والتصوف. ويمكن الإشارة هنا إلى أن التصور الإسلامي يتبنى بصورة من الصور النزعة الإحيائية؛ أي التي تفيد أن الكائنات الأخرى لها حياة وكلام (في القرآن أن كل شيء يسبح بحمد الله، وأن نملة تكلمت، وفي الحديث أحاديث عن تلكم الحيوانات والجمادات). فلعل المقارنة هنا مع الإحيائية اليابانية مفيدة لإدماج الآلات الذكية ضمن الكائنات الحية بهذا المعنى. ويمكن الاستمداد من المقاربة الصوفية للوجود بإطلاق ولمخلوقية كل ما خلا الله سبحانه وتعالى؛ كما يمكن الاستمداد من علم الكلام والتصوف أيضا اعتبار الإنسان يتمثل الأخلاق ويستمدها من صفات الله سبحانه وتعالى، أفلا يكون الرجل الآلي في الدرجة الآتية من الاستمداد الخلقي؟ ويمكن أخيرا، الحديث عن

النظرية الأصولية بعامة، والمقاصدية بوجه خاص، إذ فيهما فعلا من القواعد والموجهات ما يمكن أن يفيد في بناء معمار أخلاقي إنساني قوي؛ يضاف إلى ذلك، أيضا مقررات مبثوثة في الفقه الإسلامي يمكن الاستمداد منها أخلاقيا إذا نظر إليها من زاوية تحليلية فلسفية.

خاتمة:

يُفهم، في نظرنا، من التقويم الأخلاقي معنيان على الأقل: معنى التقويم المسبق الذي يفيد التوجيه إلى الطريق القويم؛ ومعنى التقويم اللاحق الذي يفيد إسناد قيمة للمقوَّم (شيئا كان أم حالا أم فعلا ...). واستنادا إلى هذين المعنيين، يمكننا القول إن التقويم الأخلاقي للآلة الذكية أمر ممكن، سواء كنا على مذهب أخلاقية المبرمج/المهندس أو على مذهب أخلاقية الآلة، وذلك لأن المذهب الأول، بتأكيده على أن التوجيه الأخلاقي إنما يكون للمبرمج/المهندس فإن آثار هذا التوجيه يجب أن تظهر على الآلة، فيكون التقويم الأخلاقي للآلة هو الذي يُقصد به إسناد قيم إلى الآلة باعتبارها متعلقة بآثار المبرمج/المهندس، إذا كنا نعرف من هو ... إذ كيف نعرف أن المبرمج قد طبق التوجيهات الأخلاقية التي قدمت له إذا لم نقوم الآلة التي برمجها؟ أوليس هذا التقويم للآلة تقويما أخلاقيا؟ لنأخذ مثالا على ذلك، التوجيه المتعلق بتجنب الانحياز غير المنصف (Unfair bias) الذي قد يكون إما في مجموعات البيانات التي تعتمد عليها أنظمة الذكاء الاصطناعي، والتي قد تتضمن مضامين انحياز تاريخية غير مقصودة ضد فئات أو أشخاص معينين تؤدي إلى تهميش أو تمييز أو أنواع من الانحياز المتعلقة بالاستغلال الاستهلاكي أو المنافسة غير العادلة؛ أو يكون هذا الانحياز غير المنصف في التقنيات التي يتم بها تطوير أنظمة الذكاء الاصطناعي، خوارزميات البرمجة مثلا. وقد حثت التوجيهات على اعتماد أسئلة تقويمية موجهة إلى

المصممين والمبرمجين تنبههم على الأمور التي يجب أخذها بعين الاعتبار لتحقيق هذه القيمة، مثل السؤال التالي: "هل وضعت استراتيجية أو مجموعة من الإجراءات لتجنب صناعة أو تعزيز الانحياز غير العادل في نظام الذكاء الاصطناعي ، سواء فيما يتعلق باستخدام بيانات الإدخال أو لتصميم الخوارزمية؟" وإذا كان هذا السؤال الموجه إلى المصمم والمبرمج قبل تصميم وبرمجة النظام المعني، فإن هذا السؤال قد يطرح بصيغة أخرى لاحقا على النظام المعني بعد إنشائه في صيغة مثل "هل يحوز هذا النظام في خوارزميته أو في بياناته إجراءات لتجنب الانحياز غير العادل؟" أو بصيغة أخرى مباشرة مثل "هل هذا النظام منحاز بشكل غير عادل؟" ويمكن فهم هذا السؤال الأخير باعتباره تقويما أخلاقيا للآلة كما يمكن فهمه تقويما أخلاقيا لمصممي ومبرمجي النظام.

وعموما، فإن خصوصية تطور الذكاء الاصطناعي تدفعنا إلى التفكير في تطوير نسق أخلاقي إنساني ذي أصل إسلامي، مستندين في ذلك إلى أن فكرة إدماج خوارزميات تجعل الآلة الذكية متخلقة. وبخلاف ما قد يبدو عليه العنوان، فإن التفكير الأخلاقي الإسلامي العربي في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي والأنظمة الذكية قد يكون، في نظرنا، فرصة لتطوير نسق أخلاقي إنساني ذي صبغة إسلامية عربية. وذلك بالنظر إلى اعتبارات منها:

- الخروج من وصل الأخلاق بالجزاء الأخروي: فلا ترتبط الأخلاق في

الإسلام بالجزاء الأخروي فقط، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن أخلاق للذكاء الاصطناعي يصير أمرا خارج إطار التشريع الأخلاقي الإسلامي.

- ولأن تطوير أخلاقيات للذكاء الاصطناعي والأنظمة المستقلة صار ضرورة لحصول استعمال المسلمين للمنتجات الذكية، فإن الفكر الإسلامي (اسم جامع للمجال الذي نجد في المساهمات الفلسفية والفكرية والكلامية والصوفية والشرعية في المجال التداولي الإسلامي العربي) صار مضطرا إلى تطوير مفاهيم وأفكار أخلاقية تراعي هذه المعضلة النظرية المعاصرة.
- ولذلك، فإن المطلوب هو اجتراح تفكير أخلاقي إنساني ذي أصل إسلامي عربي، ولا يكون بهذه الصفة إلا بوجود شروط ثلاثة:
- أن يكون أفقه إنسانيا، بمعنى أن يكون قابلا للتطبيق أو للقبول في مختلف الثقافات الإنسانية، كما يمكن أن يكون مساهما في التنظير الأخلاقي الإنساني العالمي لتقويم الذكاء الاصطناعي.
- أن يستند في تأصيله إلى مصادر ومفاهيم عربية إسلامية، حتى يكون مقبولا من المجتمع الإسلامي العربي، كمستعمل ومستفيد من الذكاء الاصطناعي.

- أن يأخذ بعين الاعتبار مستجدات العلم والتطبيقات التكنولوجية الذكية، وتوجيهها بما يفيد الإنسانية، بدل اجترار الأحكام السابقة دون دراسة حقيقية لهذه المستجدات، ودون أخذها بالجدية اللازمة.

وعلى هذا، لا يسعنا، في الأخير، إلا أن نشير إلى آفاق يمكن أن يأخذها التفكير الأخلاقي في الذكاء الاصطناعي:

6. إيلاء أهمية لهذا النوع من التفكير بالنظر إلى التطور المتزايد والمفاجئ لتكنولوجيا الذكاء الاصطناعي. فإذا كنا قد لاحظنا حاجة الآلات الذكية المنزلية إلى أخلاق موجهة لكي تكون مفيدة وغير ضارة للاستعمال اليومي في سياقنا العربي الإسلامي، فإن هذه الحاجة ماسة أيضا للمجالات الأخرى من الذكاء الاصطناعي، وربما تكون أكثر في تطبيقات بعينها بالنظر لخطورتها. لذلك، فإن المطلوب عدم التأخر في أخذ الأمر بالجدية اللازمة.

7. ضرورة تطوير الدرس الفلسفي، والفلسفة الأخلاقية بوجه خاص، في الجامعات العربية والإسلامية لتكون مواكبة للتحديات المعاصرة في مختلف مجالات الحياة الإنسانية، والتي تتطلب تضافر الرؤى الفلسفية والأخلاقية من زاويا ثقافية مخلتفة. ومنها تطوير الدرس الفلسفي الجامعي لمواكبة الدراسات المعاصرة في مجال فلسفة وأخلاقيات التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي.

8. ضرورة التفكير في تطوير نظر أخلاقي وديني عربي إسلامي يأخذ بعين الاعتبار التطورات الكبيرة الحالية والمتوقعة للذكاء الاصطناعي وتكنولوجيا الآلات الذكية، وذلك بالنظر إلى تأثيرها الوجودي على الإنسان والعالم. فلم تعد التكنولوجيا المطورة الآن، مع الذكاء الاصطناعي، من جنس الآلات التابعة لأفعال البشر مباشرة، بل صار لها وجود شبه مستقل، وقد يكون مستقلا يوما ما، بغض النظر عن تطابق استقلالية ووعي وفعل الذكاء الاصطناعي مع استقلالية ووعي وفعل الذكاء الإنساني.

الفهرس

ديباجة المؤتمر 5

المواثيق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني 9

الأستاذ الدكتور رضوان السيد

الأخلاق بوصفها محورًا للتفلسف 31

الدكتور غيضان السيد علي

المشترك الإنساني وترجمة المفاهيم.. 69

الدكتور محمد محجوب بن بيه

من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية 87

الدكتور عز العرب لحكيم بناني

فلسفة الأخلاق بين النزعة الفردانية وهيمنة ناموس الجماعة .. 137

الاستاذ محمد نكرومي

القيم والتشريع بين الفصل والوصل.. 161

الاستاذ جمال الدين بن عبد الجليل

الأبعاد الفلسفية للأخلاقيات التطبيقية.................................. 175

الدكتور بهاء درويش

الوجه الغائي لأخلاقيات الواجب الكانطية 213
الاستاذ محمد منادي إدريسي

الفن، الجماليات والأخلاق : قضايا وإشكاليات.......................251
الدكتور معزوز عبد العلي

الإلزام الأخلاقي عند هنري برجسون.....................................269
الدكتورة عائدة فرحات

الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية 315
الدكتور شريف الدين بن دوبه

الطبيعة البشرية وسؤال الأخلاق في التنوير البريطاني 373
الاستاذ أحمد القسيلي

تنافر الجملة الإتيقية والجملة المعرفية عند ليوتار 401
الدكتور السعيد لبيب

حنه آراندت؛ أخلاقُ المسْؤولية ومأزقُ الشرّ............................421
الدكتور نبيل فازيو

فلسفة الخطأ 457
الدكتور إبراهيم بورشاشن

آخرية الضيافة: دراسة فينومينولوجية لعلاقة الذات بالآخر 491
الدكتور عبدالله المطيري

المكون الجمالي للأخلاق العرفانية..543
الأستاذ الدكتور أحمد كازى

خلق الرجل الآلي: في آفاق أخلاقيات الذكاء الاصطناعي 573
الدكتورسعيد بنتاجر

الفهرس 623

ملخص الكتاب

مؤتمر الأخلاق والفلسفة تناول مجموعة من الأفكار المتعلقة بمجال الفلسفة وعلاقتها بالأخلاق ، وعليه فقد قسم الحديث في المؤتمر لعدة محاور : منها مايتعلق بمقاربة الأخلاق في الفلسفة الغربية من خلال تاريخها الطويل الذي انطلق من "أخلاق الفضيلة"، مروراً ب"أخلاق الواجب"، إلى "الأخلاق العواقبية"، ثم إلى ما يسمّى بـ"الأخلاق الجديدة"، مقاربة تتناول بعض الإشكالات والمفاهيم و"المعضلات الأخلاقية" التي أثارتها هذه الأخلاق.

وأما المحور الثاني : فقد تعلّق بالأخلاق في الفلسفة الإسلامية، وبمقاربة الهموم الأخلاقية لفلاسفة الإسلام، من خلال النّظر في الإشكالات التي أرّقتهم من مثل "إشكال الفضيلة" و"إشكال السّعادة" وغيرها .

وجاء المحور الثالث والرابع للحديث حول : مصادر أخلاقية فارقه ، والقصد منها الوقوف عند أهمّ الكتب في فلسفة الأخلاق التي شكّلت لحظة فارقة في تاريخ النظر الفلسفي الأخلاقي الإنساني ، وأخيراً تناول المحور الأخير الأخلاق التطبيقية في المجالات الإنسانية ومجالات علم الحياة والطبيعة والتكنولوجيا.

ISBN 978-9948-770-22-0

mbzuh MBZ university for humanities mbzuh.ac.ae

كتابنا بفكرنا محفوظ وهو بعين نقدنا ملحوظ والشرط فيه أبدا ملفوظ وحق طبعه لنا محفوظ