

المؤنس في
القيم

حقوق الطبع محفوظة
لوزارة الأوقاف والشؤون الدينية
سلطنة عمان

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الالكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواء وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

المؤنس في القيم

الدكتور محمد الشيخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

عاد موضوع القِيم وفلسفتها ليحتل الصدارة في البحوث وعوالم الدين والاجتماع والاقتصاد والسياسة والدولة. وقد انفتحت المرحلة الحالية من النقاش بكتاب المفكر الأميركي جون رولز: نظرية العدالة 1971. وقد كان الأفق الذي تحرك فيه رولز يتراوح بين مسألة الحقوق المدنية التي أُثيرت في الولايات المتحدة بسبب التمييز ضد السود - ومسألة حرب فيتنام والتي انقسم الأميركيون حولها في الستينات والسبعينات من القرن الماضي. الملف الأول إذن يتصل بكيفية إقامة دولة عادلة بالمعنى الكامل. والسؤال أو الملف الثاني يتعلق بمسائل السلم والحرب العادلة في عالم اليوم.

بعد كتاب رولز اشتعل النقاش على المستويات كلها وما يزال. وما عاد الأمر أمر العدالة باعتبارها قيمةً وباعتبارها نظاماً سياسياً وأخلاقياً فقط؛ بل صار معظم الحديث خارج علوم السياسة والقانون، كلاماً في فلسفة القِيم. وبذلك تجددت البحوث وتطورت حول قِيمٍ أخرى مثل الحرية والكرامة والمسؤولية والاعتراف، وكلها أمورٌ تتعلق بالدين والأخلاق والقوانين والأنظمة والعلاقات بين الناس.

لقد شغلنا موضوع القِيم، كما شغل العالم، في العقود الأخيرة. وقد درسناه مراراً من خلال القِيم القرآنية في مجلة التسامح/التفاهم. كما عقدنا مؤتمرات فيه وعنه من ضمن الندوات الفقهية. وفي مؤتمرات وورشات عمل خاصة. ونحن لا نعتبره موضوعاً خاصاً بإعادة بناء العلاقات بداخل الأمة فقط؛ بل إنه أيضاً شديد الأهمية في بناء العلاقات بين الأمم والمجتمعات والدول في عوالم اليوم. وقد احتلّ الموضوع مساحةً واسعةً من النقاش في منظمة الأمم المتحدة. والمفوضيات والوكالات المتخصصة والتابعة لها مثل اليونسكو، ومجلس حقوق الإنسان.

إنّ هذه المسألة البالغة الأهمية والخطورة هي موضوع الكتاب/المراجعة الذي وضعه الدكتور محمد الشيخ. وقد قدّم لذلك بقراءة سريعة في موضوع القِيم وفلسفتها وإمكانها، والمعالجات الحديثة والعصرية لها. ثم انصرف لدراسة خمس قِيم مصطلحاً ومعاني وكيف تطورت البحوث الحديثة والمعاصرة حولها، وهي: الكرامة والحرية والمسؤولية والعدالة والاعتراف. وفي هذا الكتاب ولا شك فائدة للقراء العرب، وللعاملين في المجالين الديني والأخلاقي/التربوي.

وبالله التوفيق

عبدالله بن محمد بن عبد الله السائلي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية



مدخل

« سؤال الهلية: هل توجد القيم حقاً أم أن القيم مجرد أوهام؟

« لكن دعنا نتساءل أولاً: ما معنى «القيم»؟

« وفي حال نفي القيم، ما الذي يترتب عن هذا النفي؟

« وهل يمكن للإنسان أن يعصى عن القيم؟

« وهل يمكن حقاً للقيم أن تنعدم وأن تُنكر؟

« وهل القيم ذاتية أم موضوعية؟

« وهل القيم ثابتة ساكنة أم أنها تبدأ متبدلة متحولة متغيرة؟

« وهل القيم واحدة أم متعددة؟

« وهل القيم نسبية أم مطلقة؟

« وهل من شأن القيم أن تتعايش أم أن من أمرها أن تتصارع؟

« لكن، هل يمكن حقاً أن نكون محايدين إذا ما تعلق الأمر

بمسألة القيم؟ هل الحياد القيمي أمر ممكن؟

« وهل القيم كونية أم خصوصية؟

« ما هي أنواع القيم؟ وكيف نرتبها؟

سؤال العلية: هل توجد القيم حقاً أم أن القيم مجرد أوهام؟

القيم بين من ينفي وجودها (النفية أو النفاة أو النكار (من الإنكار)) ومن يثبتها (الإثباتية أو المثبتة).

1 - دعوى «العدمية» [العدمية نفي وجود القيم وإنكارها والقول بانعدام وجودها]: لا وجود للقيم أصلاً، وإن هي وجدت فلا معنى لها إطلاقاً.

ثمة من مفكري الأخلاق وأدبائها من «يثبت» وجود القيم و«يؤمن» بحضورها في حياة الإنسان و«يصدق» بأثرها في اعتقاده وسلوكه. وهم الأكثرية من المفكرين والأغلبية من أهل الأدب. لكن ثمة منهم، بالمقابل، من «ينكر» وجود القيم و«ينفي» أثرها في حياة الناس، ويقول: لئن كانت ثمة من قيم فهي، على الحقيقة، «اللاقيم»؛ أما القيم فذاك حديث خرافة يا أم عمرو - وهم الأقلية. لِنُسَمِّ الأوائل الذين «يثبتون» القيم - بالتسمية على طريقة القدماء في إطلاق الأسماء - «مُثَبِّتَةً»، ولِنُسَمِّ الثواني ممن «ينكرون» وجود القيم و«ينفون» قيامها «مُنْكَرَةً» أو «نُكَاراً» أو «نُفَاةً». وليس يعدم المرء أن يعثر على نماذج عديدة خلدتها لنا تصانيف مفكري القيم وكتّاب الأدب العالميين «تنفي» و«تنكر» وجود «أمر» أو «شأن» اسمه «القيم».

وكما أن التاريخ يكتبه المنتصرون، فإن الكتب في القيم يكتبها، على نطاق واسع، المؤمنون بالقيم. وذلك حتى لئن كان المتشككون في القيم، بجميع طوائفهم، حاضرين في تاريخ الفكر الأخلاقي. على أن أغلب ما كانوا قد قالوه في نفي القيم، إنما رووه عنهم خصومهم.

وقد صوّر الأدب العالمي هذه الشخصيات المنكرة للقيم خير تصوير. إليك عزيزي القارئ أشهر النماذج منها:



1- إيفان تورغنيف: بازاروف العدمي (رواية: الآباء والبنون)

بداية، يسمى الذي «ينفي» أن تكون ثمة «قيم»، وبالتالي ينكر أن يكون هناك «معنى» للوجود و«طعم» للحياة، ما دامت «القيم» و«المبادئ» و«الغايات» هي التي تعطي «معنى» للحياة وتهب «طعماً» للعيش، بالاسم الجامع «العدمي». فالعدمية - التي هي مذهب العدمي، هذا إذا ما هو صرح أن للعدمي مذهباً، وإلا فإن لا مذهب للعدمي على الحقيقة، إذ المذهب يفترض أن ثمة معنى لما نعيشه، والعدمي لا يجد لما نحياه معنى، اللهم إلا إن صار عدم المعنى معنى، واستحال عدم المذهب مذهباً - هي، إذا ما نحن عبرنا عنها على جهة السلب، «إنكار» للقيم و«نفي» للمبادئ، كما هي، إذا ما نحن عبرنا عنها هذه المرة على جهة الإيجاب، تصوّر للحياة يرى أن معنى الحياة هو أن لا معنى لها على الإطلاق، وأن مبدأ المبادئ هو أن لا مبدأ، وأن لا قيم ثمة.

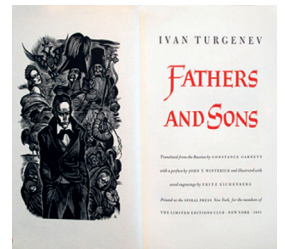
والحال أنه عادة ما يميل العدمي - أي ذاك الذي من شأنه أن «ينكر» القيم - إلى رفض «كل القيم والمبادئ المتعارف عليها في حياة الناس»؛ أي إلى رفض نظام القيم الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي والثقافي والديني الذي يحكم حياة الجماعة. فإذا ما أنت سألته عن البديل الذي يراه أو يرتأيه، وجدته يؤمن أن البديل هو أن ليس ثمة من بديل. ولئن كان ثمة من بديل فهو الرفض نفسه والإنكار والنقد والتمرد.



هذا وقد عالج الكاتب الروسي الشهير إيفان تورغنيف (1818 - 1883م) الفكرة التي تحدّثت عن «العدمية» بوسمها «تشكيكاً» في القيم، بل وحتى «إنكاراً» لها، في رواية من تأليفه حملت من الأسماء اسم «الآباء والبنون»، وذلك في غشت من عام 1860م، وكان أن فرغ من تأليفها في عام 1861م، ثم حدث أن نشرت في العام الموالي.

وقد أثارت هذه الرواية الكثير من الجدل بسبب شخصيتها الرئيسية المثيرة للجدل «بازاروف» الطبيب الشاب المتمرد على كل القيم التي يؤمن بها مجتمعه. وقد كان استضافه صديقه وتلميذه ومضيفه الشاب الأرستقراطي أركادي - المتأثر شديد التأثر بأفكاره - في بيت أسرته وقدمه إلى عمّه - بافل بيتروفيتش - على النحو التالي، وذلك بعد أن كان هذا العمّ قد سأله عنه يستخبر أمره:

- «...» ولكن من هو السيد بازاروف يا ترى؟
- تسأل من هو بازاروف؟ قال أركادي وانفجرت شفتاه عن ابتسامة خبيثة - هل تريد، يا عمي العزيز، أن أخبرك من هو بازاروف؟
- إعمل معروفاً يا ابن أخي.
- إنه نهلستي [عدمي].
- ماذا؟ - سأل نيكولاي بتروفيتش [أب أركادي]، بينما رفع بافل بيتروفيتش [عم أركادي] (وهما يرمزان إلى الآباء وإلى قيمهم في الرواية) سكينه وعلى طرفها الزبدة وظل على هذه الحال دون حراك. فكرر أركادي قائلاً:
- نهلستي [عدمي].
- فقال نيكولاي بيتروفيتش:
- مصطلح نهلستي، على ما أظن، مشتق من الكلمة اللاتينية نيهيل «nihil»؛ أي لا شيء، عدم. وبالتالي، فإن هذه الكلمة تعني إنساناً يرفض كل شيء، أليس كذلك؟
- الأصح: لا يحترم شيئاً - عَقَّب بافل بتروفيتش وتابع وضع الزبدة على الخبز. فقال أركادي:
- إنه الإنسان الذي يعالج كل شيء من وجهة نظر انتقادية [رافضة].
- أفليس ذلك سواء؟ سأل بافل بتروفيتش.
- كلا، ليس سواء. فالنهلستي هو الإنسان الذي لا يظأطئ رأسه أمام أية شخصية مرموقة، ولا يتقبل أي مبدأ دون تمحيص مهما كان الاحترام الذي يحظى به ذلك المبدأ.
- ثم ماذا؟ فهل ذلك شيء حسن؟
- هذا أمر يتوقف على الأشخاص، يا عمي، فهو قد يعود على البعض بالخير وقد ينقلب على البعض الآخر شراً مستطيراً.
- هكذا إذاً. هذا أمر لا يعنيننا، على ما أعتقد. فنحن أبناء الجيل السابق نتصور أن من المستحيل القيام بخطوة واحدة أو حتى مجرد التنفس بدون المبادئ،



المبادئ المقبولة، كما تقول، بدون تمحيص، (ولكنكم غَيَّرْتُمْ ذلك كله)، «اللَّهُ يعطيكم العافية ورتبة جنرال». أما نحن فسوف نتطَّلَع إليكم مغرمين بكم أيها السادة ال... لا أدري كيف تنطقون هذه الكلمة؟

- ... النهلستيون، - قال أركادي بوضوح.

- أجل. في السابق كان الهيجليون [أتباع الفيلسوف الألماني الشهير هيجل (1770 - 1831م)]، أما اليوم فقد ظهر النهلستيون. فَلَنَرِ كيف ستعيشون في الفراغ الخالي من الهواء. أما الآن فصدق الجرس رجاء، يا أخي نيكولاي، فقد حان موعد احتساء الكاكاو».

إيفان تورغنيف: المؤلفات المختارة. المجلد 3، في العشية، الآباء والبنون [ترجمة خيرى الضامن]. دار «رادوغا» موسكو، 1985، ص 216.

هوذا العدمي (السنير [السيد] النهلستي): ذاك الذي شأنه أن يرفض القيم والمبادئ السائدة رفضاً نقدياً، وذاك الذي منقلب حياته دائر بين قرني إحراج: «حمى عمل» لا يفتر و«ضجر كئيب وقلق مكتوم» لا يهدأ (ص 400). وهو يقول عن أغلب القضايا التي تعرض له: «تلك قضية لا جدوى فيها» (ص 402)، ويذهب إلى حد القول: «إني لا أؤمن بشيء» (ص 219): لا يؤمن هذا العدمي، أولاً، بقيمة اسمها الحب أو المحبة. إنما الحب - عند العدمي - محض «شعور مُتَكَلِّفٌ» [أي إحساس مُضْطَنَعٌ لا صدق فيه] (ص 386). وإذا ما هي حُقِّقَتْ حقيقة قيمة الحب الذي يجعل منه البعض القيمة الجوهرية بل قيمة القيم اُكْتُشِفَ أن: «الحب مجرد شكل [أي شيء مُضْطَنَعٌ مُفْتَعَلٌ]» (ص 413). ولا يؤمن، ثانياً، بقيمة الزواج (ص 237 و 397) لنفس الدواعي. ولا ولا ولا... لا بمنطق التاريخ مثلاً؛ أي أن يكون لتاريخ البشر من قيمة ومن معنى (ص 246)، ولا بالفلسفة وقد عُدَّتْ هي والرومانسية [بمعنى الأحلام الباطلة الفارغة التي هي رأسمال المفاليس] سواء (ص 247)، ولا حتى بالعلم [النظري المجرد] (ص 219 - 220). وما من شيء عنده إلا وهو «تفاهة» أو في عداد «التفاهة»: الزواج تفاهة (ص 237 و 397)، والطبيعة تفاهة (ص 237)، والأدب والفن تفاهة (ص 242)، وكلماتنا الرومانسية عند توديع صديق [لطافة تافهة] (ص 398)، وحياة النبلاء «شيء تافه» (ص 397). بل وحتى هذيان بطلنا العدمي بازاروف وهو على فراش الموت «تفاهة»: «لا أريد أن أهذي، فما أسخف ذلك!» (ص 408)، وبالجملة: «يكفيهم أن يقولوا إن كل شيء في العالم تافه، وانتهى الأمر!».

والحال أن العدمي الذي لا يؤمن بوجود القيم وبأن لحياتنا التي نحياها معنى إنما يُشَبَّهُ الحياة بحقيبة فارغة ما يفتأ الإنسان - كل إنسان أيا كان شأنه وكيفما عاش حياته - يحشوها بالقش حشواً (ص 397). فأَي معنى للحقيبة الفارغة (رمز حياتنا عنده)؟ بل وأي معنى للقش (هباء المعاني والقيم التي نسعى إلى تحقيقها في حياتنا)؟ كل ما نعدّه ذا قيمة عندنا إنما هو أشبه ما يكون بالقش أو بالهباء المنثور (ص 251). كل شيء من شأنه أن يبعث على الملل: ملازمة المرء أسرته باعث على الملل (ص 256)، ولوم الإنسان نفسه داعٍ إلى الملل، وكل ما يبقى هو: «نحن بحاجة إلى التنديد بالآخرين! نحن بحاجة إلى تحطيم الآخرين! (ص 398). ولئن هو سلّم العدمي بأنه توجد في العالم أشياء ذات قيمة، فإنه سرعان ما يردف بالقول: «ولكنها تبعث على الملل أيضاً» (ص 385).

وإن أسلوب العدمي في عدميته تلك التي لا تُبقي ولا تذر، فتأتي على كل معنى تتركه هشيماً حطيماً، لهو الإستهانة والإهانة. يقول بازاروف متحدياً العم في ما يشبه غطرسة جسورة: «سأكون على استعداد للاتفاق معك حينما تقدّم لي ولو مثالا واحدا في حياتنا الراهنة، العائلية أو الاجتماعية، لا يستحق الرفض بلا رحمة» (ص 251). فأنت لا تجده إلا وهو يأتي بجرّافة العدمية العتيدة على كل ما يحكم حياة الجماعة، من مبادئ وقيم وغايات، فيكنّسه بمكنسته النقدية ويصيّره هشيماً؛ حتى إنه لا يترك في ما حوله سوى «الفرغ الخالي من الهواء». وإنه ليدوس بأقدامه ما تعدّه الجماعة «أقدس أقداسها».

أمام منطلق الشباب هذا، ثمة منطلق الآباء الذي يجسّده في رواية الآباء والبنين عم أركادي. وهذا المنطق ينهض على المبدأ الذي يجعل ما من شعب شعب - يقطع في هذا ولا يستثنى، والشعب الروسي عنده خير مثال - إلا ومن شأنه: «أن يحترم قدسية التقاليد، ويمجّد الآباء، ولا يمكن أن يعيش بدون إيمان...» (ص 247). ومن ثمة، والحال هذه، فإنه: «لا يستطيع أن يعيش بدون مبادئ في عصرنا إلا اللاأخلاقيون أو الفارغون [العدميون]» (ص 246). يقول العم مخاطباً صديق ابن أخيه العدمي: «عندما نستمع إليك يخيل إلينا أننا خارج البشرية وخارج قوانينها» (ص 246).

لنقرأ هذا المقطع المقتبس من الرواية والذي يجمع بين مُثَبِّتة القيم ونُفَاتِهَا:
 (...) «لوح بافل بتروفيتش [العم] بيده يأساً:

- إنني لا أفهمك بعد هذا كله. أنت تهين الشعب الروسي. لا أفهم كيف يمكن عدم الاعتراف بالمبادئ والأصول [القيم]! فبأية قوة تعملون؟

- قلت لك، يا عمي، إننا لا نعتزف بالشخصيات - تدخّل أركادي في الحديث، فقال بازاروف:
- نحن نعمل مدفوعين بتأثير ما نعتبره نافعاً. وفي الحال الحاضر نعتبر الرفض أنفع شيء. لذا فنحن نرفض.
- كل شيء؟
- كل شيء.
- كيف؟ ليس الفن والشعر فقط... بل وحتى ال... لا أتجرأ على ذكره... يا للفضاعة... حدّق فيه بافل بتروفيتش. فلم يكن يتوقع ذلك، بينما احتقن وجه أركادي من شعوره بالارتياح. فشرع نيكولاي بتروفيتش يتكلم:
- معذرة، إنكم ترفضون كل شيء، أو على الأصح تهدمون كل شيء... ولكن يجب البناء أيضاً.
- ليس ذلك من واجبنا. ينبغي تطهير المكان أولاً».
- تورغنيف: الأباء والبنون (ص 247).
- هوذا حال منكر القيم يهدم وليس يبني شيئاً على أنقاض ما هدم. بل الوقوف بين الأنقاض يصير عنده غاية تُتَغيا: «نحن لا نبشر بشيء، ذلك ليس من عاداتنا» (ص 248).
- ولئن هو بقي من شيء في هذا الدمار المعمّم، فهو الإحساس:
- «يخاطب بازاروف [العدمي] صديقه وتلميذه أركادي:
- أنت تتكلّم مثل عمّك. ليست هناك مبادئ إطلاقاً، بل هناك الإحساسات، وكل شيء متوقف عليها. وأنت لم تدرك ذلك حتى الآن.
- كيف ذلك؟
- إنه كذلك بالذات. خذني مثلاً: إنني أتمسّك باتجاه الرفض، وذلك بحكم الإحساسات. فالرفض يبعث السرور في نفسي. ودماعي مبني على هذا الأساس، ذلك كل شيء! فما الذي يجعل الكيمياء تعجبني؟ وما الذي يجعلك تحب التفاح؟ - ذلك أيضاً بحكم الإحساسات. فالأمر سواء. ولن يتغلغل البشر إلى أعماق من ذلك أبداً. ولن يقول ذلك أي كان. وحتى أنا لن أقوله لك مرة أخرى.

- والنزاهة، هل هي إحساس أيضاً؟
- كيف لا؟
- يفغيني! شرع أركادي يتكلم بصوت حزين». (ص 335)

2 - بطل رواية «الغريب» لألبير كامو: صاحب «لا شيء يهم»

غريب حقاً بطل رواية الغريب. لا شيء يهّمه، لا شيء يهتم له. فلا يهتمّ الرجل أن تدعوه رفيقته إلى الزواج، ولا تهّمه فرصة أن ينتقل إلى باريس للعمل، ولا يهّمه أن يحزن على موت والدته في ملجأ، ولا يهّمه أن يكون القسّ مؤمناً، ولا يهّمه وجود الخالق... ولا يهتم، لا يهتم، لا يهتم. اللازمة التي تتكرّر طول الرواية هي: «لا يهتم». والحال أن ما لا يهتم لأي شيء، ما لا يهّمه أي شيء، لا سيما إذا ما هو تعلق الأمر بالقيم - إنما هو العدمي الذي لا يقر بالقيم أصلاً، وإن حدث أن أقر بوجودها وجد أنها ليست بشيء أو ليست على شيء.

2 - مضادّة العدمية: بلى، القيم موجودة ولا حياة للإنسان من غير قيم

أ - نيتشه: تعريف الإنسان: الإنسان هو الكائن المقوم (أي الذي يضع القيم ويحيا بها)

رأى المفكر الألماني فريدريش نيتشه (1844 - 1900م) في كتاب «هكذا تكلم زرادشت» (1883 - 1885م) أن الإنسان إنما سمّي «إنساناً» لأنه «قوّم» (من التقويم؛ أي بيان قيمة الشيء) الأشياء و«قدّر» قيمتها و«وزنها» ووضع لها ثمناً؛ فهذا أمر «رفيع» وذاك شأن «وضيع»، وأول «أنفس» وثان «أخس»، وبدي «مطلوب» و«متروك»، وهذا «أرفع» منزلة ومكانة وذاك «أخفض» ذلاً ومهانة... إن الإنسان إلا الكائن المُقدّر أو المُقوّم بامتياز؛ أي الكائن الذي أقام للأشياء أقدارها وأوزانها؛ بمعنى أنه الكائن الذي وهبها معانيها الإنسية، مثلما هو كان من شأنه أنه وهبها أسماءها. ولولا أن ملأ الإنسان الوجود بتقويماته وقياساته وتقديراته لما كان الوجود برمته سوى «قشور لا نواة فيها»؛ يعني فضاءً نخباً هواءً فاقداً للمعنى عادماً للدلالة.

ولكي يتأكد لك تعريف نيتشه للإنسان بكونه «الكائن الحي الذي شأنه أن يُنشئ عالماً من القيم»، وبالتالي إيمان نيتشه، على خلاف كل العدميين السابقين، بوجود القيم بل وبضرورتها، نورد هنا ما ذكره نيتشه في تضاعيف

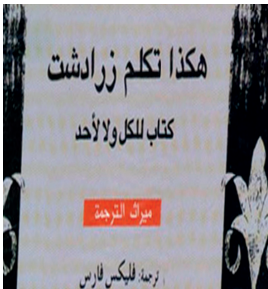




شذرات مخطوطات الكتاب الذي كان ينتوي تصنيفه «كتاب إرادة القوة» (1886م) من أن أمر الإنسان هو قبل كل شيء أنه: «الحيوان [بمعنى الكائن الحي] الذي يصدر أحكاماً على الأشياء»؛ بمعنى يقوّمها التقويم ويزن أقدارها الوزن. وقد قفى نيتشه على أثر ذلك بقوله: «إن الإنسان هو قبل كل شيء الحيوان الذي يحكم [من «الحكم على الشيء»؛ بمعنى بيان قدره: هذا صالح وذاك طالح، وهذا نفيس وذاك خسيس، وهذا رفيع وذاك وضع...]»، وإن في الحكم يكمن اعتقادنا الأقدم والأثبت. فالحكم هو إثبات اعتقاد أساسي وجوهري ويقيني بأن شيئاً ما هو على ذلك النحو الذي نحكم به عليه، وأن الإنسان يعرف ذلك الأمر ويعلمه على وجهه الحق. والأمر نفسه جدّد نيتشه القول فيه في كتاب «جينالوجيا الأخلاق» (1887م)؛ إذ تحدد عنده الإنسان، وهنا أيضاً، بما هو الكائن الذي شأنه أن يقيس ويقوم ويزن ويقدر. وما زال هو يُعرف بذلك حتى عُدّ «الكائن المقدر القانس بامتياز»، وعُدّ فكره، في جملته، يتلخص في أفعال «التقدير» و«التقويم» و«التقييس» ذاتها. إذ لو نحن رُمنا درسه لابتدنا إلى درس أثره؛ نعني تقويماته، فتلك آثاره الدالة عليه... بهذا اجتمعت لك أسباب إطلاق القول: إن نيتشه نظر إلى الإنسان وفيه، أساساً، من جهة كونه الكائن المقوم؛ أي واضع القيم أو واهب القيم.

كلا، ما كان الإنسان، أساساً، الكائن «المتعقل» (الإنسان كائن عاقل [أرسطو])، ولا كان الكائن «السالب» أو «النافي» (الإنسان كائن فاعل سالب [هيجل])، وإنما هو الكائن الذي شأنه أنه «يقوم» ما حوله ويقوم نفسه وسلوكه وأفعاله (الإنسان كائن مقوم [نيتشه]). ومن ثمة مشكلة الإنسان هي مشكلة القيم ومشكلة القيم هي مشكلة الإنسان.

لما ثبت إذاً أن تعريف نيتشه الجوهرية للإنسان قد تضمّن قوله: إنه الكائن الواهب القيم للوجود، ساع لنا التساؤل: أمّا للوجود قيمة مسبقة في ذاته حتى ينتظر مجيء الإنسان وتقويماته؟ أمّا للوجود معنى في ذاته؟ ثم، ما معنى أن يهب الإنسان القيم للوجود؟ وما معنى أن يقوم الإنسان الوجود؟ بل، ما معنى التقويم ذاته؟ الحق أن نيتشه يفاجئ القارئ حين يجيب، بدءاً، بأن لا معنى للوجود في ذاته، ولا قيمة له في نفسه، ولا دلالة له في أمره. إنما يخيل للإنسان أن المعنى الذي يتبدى في الوجود ما كان له أن يكون من وهبه، وما كان للدلالة المعطاة للعالم أن تكون منيحتة، ولا أن تكون تلك القيمة التي أسبلها على الأشياء أعطيته أو من عندياته. والحق يقتضي منا القول: لولا أن منح الإنسان الكون المعنى لظل



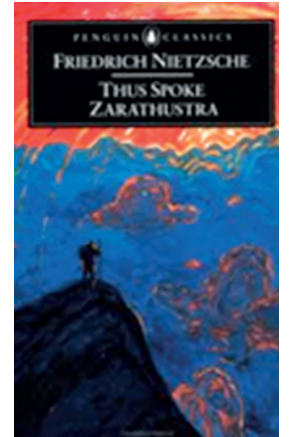
العالم «قشوراً بلا معنى»، ولو أنه كان منعه المعنى لامتنع عنه. والحال أن تحديد الإنسان بما هو واهب الوجود القيم يتضمّن بالضرورة أن هذا الوجود أصلاً فاقد للقيمة، معدم المعنى...

تحصّل لدينا مما تقدّم أمران: أولهما؛ أن لا معنى للعالم في ذاته ولذاته. وثانيهما؛ أن الإنسان، مثله مثل كل كائن حي، هو صانع العالم. وبهذا توفّرت لنا أسباب القول: إن الإنسان يحيا في العالم بما هو كائن. وبالجملة، إنه الكائن المقوّم، ولا شيء غير هذا.

هذا ولئن هو كان دار جهننا، فيما تقدّم، على بيان تقويمية الإنسان وفراغ العالم من المعنى، فإن مدار لا حقه على التقويم - أي إضفاء قيم على الأشياء والأشخاص والأفعال - نفسه. فما التقويم إذاً؟ وما معنى أن نقوّم؟

أولاً، يؤكد نيتشه على أن «المعنى» تقويم واعتبار. فمعنى أن نمح للشيء «معنى» هو أن نقوّمه؛ أي أن نمحه قيمة واعتباراً: أحق هو في نظرنا أم باطل؟ أخالص هو أم مشوب؟ أمجل أم محتقر؟ أرفيع هو أم وضيع؟ أنافع هو أم ضار؟ أخير هو أم شر؟ أمرغوب فيه أم مرذول؟ أسعد هو أم نحس؟ أولسنا نرى أن الأمر الثابت أسعد حالاً من المتغيّر، وأن الشأن القائم أقوم من الصائر، وأن ما يناقض نفسه ألف مرة ويسلك المسالك الوعرة ويلبس متعدّد الأفتعة أبعده عن «الحق» من الأمر ذي الموقف الثابت الرواقي الراسخ، وأن اليقين أرفع من اللايقين، وأن الجوهر أقوم من المظهر، وأن ما تدرك علته أفضل من مجهول العلة، وأن المعلوم أرقى من المجهول والأهلي أنس من الوحشي؟ فمعنى أن نقوّم «الشيء» إذاً هو أن نحكم عليه. أوليس «الإنسان قبل كل شيء هو الحيوان الذي من شأنه أن يحكم على الأشياء والأشخاص والأفعال»؛ أي يثبت صفة لشيء أو ينفيها عنه؟ ومعنى «أن نحكم» هو، أولاً، «أن نعتقد» بأن هذا الأمر هو ما هو عليه. وثانياً؛ هو «أن نؤمن» بأن لهذا الأمر القيمة كذا. فالحكم اعتقاد، بل هو الاعتقاد الأقدم والإلزام الذي مداره اعتبار هذا الأمر كذا أو كذا. وبالجملة، الحكم تقويم؛ أي منح لقيمة. مما يفترض وجود شرعة للقيم يحكمها تراتب معين. ولا حياة لإنسان من غير هذه القيم في تراتبها.

وما كان التقويم بفضلة أو ألهية أو لعبة، وإنما هو ضرورة حيوية وحاجة ليس أجد منها جدية: «لكي نحيا يلزم أن نقوّم». فمسألة التقويم مسألة حياة أو موت.





ب - شتين: «أنا أقوم، إذاً أنا موجود»

يبنى عالم النفس - مبدع فكرة «معدل الذكاء» - وفيلسوف القيم [فلسفة القيم. 1924] الألماني وليام شتين (1871 - 1938م) فلسفة في القيم بديعة. والذي عنده أن مقدّمة كل فلسفة قيم إنما توجد في العبارة التالية: «أنا أؤمن بعالم توجد فيه قيم ويتضمّن قيماً في الوقت عينه» (فلسفة القيم، ص 34). ثمّة، من جهة، «أنا» تؤمن بأنّ ثمّة «قيماً»، وهي موجّهة نحو عالم موضوعي ذي سلم قيم. هناك إذاً عالم من قطبين: «أنا» تقوّم عالماً موضوعياً، و«عالم موضوعي» يقدم قيماً للذات المقوّمة.

أكثر من هذا، يعد شتين صاحب العبارة البديعة: «أنا أقوم إذاً أنا موجود»، I value, so I am, Ich werte, also bin Ich. وفيها يعلن أنه يسعى إلى إعادة النظر في الكوجيطو الديكارتي المتمثّل في القول الذائع الصيت («أنا أفكر، إذاً أنا موجود» Cogito ergo sum)؛ وذلك بمراجعة نزعة ديكارت الذهنية الفكرية الطاغية التي طبعت الفلسفة المعاصرة بطابعها. إذ الذي عند شتين أنه ليس ينبغي البحث عن وعي «الأنا» بذاتها في الملاحظة الباردة أو في التفكير الهادئ في الذات (التفكّر)، وإنما في القدرة وفي الحاجة إلى التعرف على القيم وخلقها. ففي الإيمان بالقيم، تضع الأنا نفسها جنباً إلى جنب مع العالم، وفي الوقت نفسه في صلة به، وتنقل إلى نفسها جملة من القيم متولّدة من كون له معنى أو دلالة عندها. وبسبب كونها جزءاً من هذا التوجه في عالم ذي معنى، فإن الأنا لا تكون فحسب متضمّنة في صيرورة تقويم العالم، وإنما تقوّم نفسها أيضاً. ذلك أن إيمان الفرد بالقيم هو في الوقت عينه إيمان بقيمته الذاتية (Selbstwerte)؛ بمعنى آخر: «أنا أقوم، إذاً أنا قيمة» I value, also I am value.

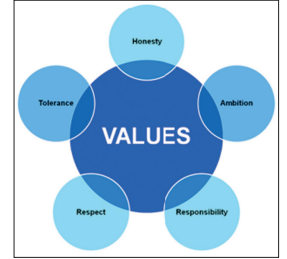
فبالضد على ما ذهب إليه البعض من أن القيم ليست توجد حقاً، إنّ هي إلا أوهام ليس إلا، يرد وليام شتين بعبارته الإثباتية المججلة الشهيرة: «ثمّة [وجود لشيء اسمه] القيم» Es gibt Werte.



لكن دعنا نتساءل أولاً: ما معنى «القيم»؟

في معنى «القيم»

حاضرة هي القيم في كل مكان، تصادفك أينما حللت وارتحلت. ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن العديد من العبارات التي نستخدمها في حياتنا اليومية مليء بالتعابير التي تدل على القيم. فسواء مدحنا شخصاً ما بكونه عادلاً أو سخياً أو جديراً بالثقة أو وفتياً، أو أردنا أن نشي على شخص بأن العلم مهم في حياته أو الإبداع الفني مثير له، أو قرأنا قصيدة فوجدنا أنها جميلة، أو استمعنا إلى قطعة موسيقية واعتبرنا أنها سامية ورائعة ومطربة، أو استمتعنا بمنظر أشجار مزهرة في فصل الربيع، أو أثر فينا سخاء فرد وكرمه، أو سعينا من أجل الحرية... ثمة دائماً يُفترض وجود أمر ما يحظى بالأهمية لدينا... وكونه يحظى بالأهمية، معناه أن له قيمة. والأمر بالعكس، إذا ما نحن نظرننا إلى هذه الأمور بنظرة محايدة يخفي عالم من التقويمات والقيم، ويفقد هذا العالم معناه بالنسبة إلينا... فنصير أنها أمام عالم بلا تقويمات، بلا معانٍ، بلا تفضيلات.



عندما نقدر سلوكاً أو نستهجن آخر... وعندما نقارن بين أمرين، ونجد أن هذا السلوك أو الموقف «أفضل» من هذا، وهذا الفنان أكثر إبداعاً من ذاك، وهذا العالم أكثر معرفة من هذا... نفترض على وجه الدوام معطى القيم.

والحال أنه كثيرة هي التعريفات التي عرفت بها القيم، حتى إن أفراد كتاب واحد لها قد لا يستوفونها الاستيفاء. على أن أحد أبرز التعريفات التي قدمت للقيم ذاك الذي وضعه الفيلسوف والمفكر الديني الألماني دييتريش فون هيلدبرند (1889 - 1977م):

هيلدبرند: إنما القيمة ما حظي باهتمامنا في ذاته وليس من أجلنا

وقد بنى فيلسوف الأخلاق والدين تعريفه هذا على ما يلي:

من المعلوم أن الأشياء، بالنظر إلى اهتمام الإنسان بها، تنزل على مرتبتين اثنتين: ثمة أشياء لها أهمية عندنا، بالنسبة إلينا، وفي اعتبارنا وحسباننا، من جهة؛ وثمة، من جهة أخرى، أشياء محايدة أو نكون لا مبالين اتجاهها من حيث أثرها الوجداني فينا. وهكذا، فإن الحقائق الرياضية، مثلاً، لا نتعامل معها على أساس عاطفي وجداني، فنقول، مثلاً: إن المعادلة الفلانية تحظى لدي بأهمية بالغة. هذا بينما يمكنك أن تقول إن مسألة المساواة بين أطفال في المعاملة



الأبوية تحظى بأهمية قصوى من لدني. ومعنى أن لهذه الأشياء أثراً وجدانياً [عاطفياً] فينا: إنها تثير إرادتنا وتخلق فينا استجابة عاطفية وتمسّ أرواحنا.

والأشياء التي لها أهمية لدينا هي، بدورها، على مترتبتين: إما تكون لها أهمية إيجابية (الخير مثلاً، وهي التي تسمى قيماً إيجابية) أو تكون لها أهمية سلبية (الشر مثلاً، وهي التي تعد قيماً سلبية).

والأهمية بدورها نوعان: قد تكون أهمية الأشياء بالنسبة لنا، وباعتبارنا نحن (مديح لنا)، وقد تكون أهمية الأشياء أو المبادئ في ذاتها هي لا بوصفنا من يستفيد منها (إقدام شخص على فعل سخاء، مثلاً، في حق جماعة من المحتاجين، لم يشملنا نحن بل لا صلة له أساساً بذواتنا، فنبتدي إعجابنا مما فعل ونقول: لقد فعلها مرة أخرى، ما أسخى هذا الرجل!). هي ذي التي تسمى «القيمة الداخلية» للشيء أو «القيمة الملازمة» للشيء؛ بحيث يعد الشيء أمراً مهماً في ذاته؛ مثلاً؛ إقدام شخص على العفو والصفح على من اعتدى عليه من غير أن نكون نحن معنيين بصفة شخصية من الفعل الذي أقدم عليه؛ إي من غير أن نكون نحن من استفاد من أريحية العفو والصفح والغفران.



تأسيساً عليه؛ يتم تحديد «القيمة» بحسب التعريف التالي: إنما القيمة هي «ما يملك أهميته في ذاته بصرف النظر عن آثاره علينا أو فينا» (ص 31). وهذا الضرب من الأهمية هو الأهمية الداخلية أو الجوانية أو الباطنية، أو قل باختصار أهمية الشيء في ذاته، وما كانت هي من أهمية الشيء لغيره في شيء. وهنا نعثر على هذه المقابلة الفلسفية الكلاسيكية - على الأقل منذ هيغل - بين «الشيء لذاته» أو «من أجل ذاته» و«الشيء لغيره» أو «من أجل غيره»؛ أي بين أهمية توجد للشيء في ذاته، لا تكمن في صلته بنا؛ أي في المتعة التي يحققها لنا، وإنما في أمر يكمن في ما وراء ذلك، في أمر يتقدّمنا ويوجد قبلنا، مستقل متعال، في نبهه وسموه. من أمثلة ذلك، الفعل الأخلاقي الشهم النبيل، أو النظر إلى السماء المرصّعة بالنجوم فوق رؤوسنا... كلاهما يفترض الوعي بأن الموضوع - الفعل الأخلاقي، السماء المرصّعة - ليس رهيناً بالمتعة التي يحققها لنا. إنما المتعة تنبع هنا من التواجه مع موضوع له أهميته الخاصة به، موضوع قائم بجلال قبلنا، مستقل عنا، في جلاله وسموه ونبهه وعظمته. ومتعتنا تكمن في أنه لا يتعلق بردة فعلنا تجاهه، وأنه ليس يمكن أن نؤثّر نحن في أهميته، ولسنا نحن من يعلي منها أو يدني. وذلك لأنه لا يستمد أهميته من صلته بنا وإنما من مرتبته التي تخصّه.

والحال أن ثمة فرقاً بين المتعة التي تتحقق لنا نحن والمتعة التي تتحقق في ذاتها، وهو فارق في النوع لا في الدرجة، في الكيف لا في الكمّ. هوذا الفارق بين «ما يرضي ذاتياً» أو «ما يحقق إشباعاً على نحو ذاتي» و«القيمة». والمتعة هنا ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي أثر ثانوي للقيمة. فالوعي بأن فعل صفح ومغفرة سخي يملك أهميته الذاتية الخاصة في استقلال عني، سواء علمتُ بحصوله أم لا، أو تمليت به أم لا، إنما هو الجذر الحقيقي للسعادة التي نجربها عندما نواجهه. وما هذه السعادة إلا أمر ثانوي، بالرغم من أنها ترافق الإحساس، بل علينا أن نستمتع بالفعل. ومن ثمة كانت القيمة هي «المبدأ المحدد» the determining Principium وكانت سعادتنا هي «المبدأ المحدد» the determined Principatum، بينما في الاستمتاع الاستفرادي أو الاستمتاع الذاتي أو الإشباع والرضى الذاتي بالخير تكون متعتها هي «المبدأ» Principium وأهمية الموضوع الممتع المرضي هي Principiatum (ص 32).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تستدعي القيم جواباً منا، وهذا ما لا يستدعيه الاستمتاع الذاتي. هذا، مثلاً، صحن لذيذ، قد نستجيب إلى ندائه وقد لا، كل شيء يتعلّق بمزاجنا أنّها، وذلك عكس مطلب رعاية شؤون إنسان مريض أو العناية به. لنقارن بهذا الصدد، مثلاً، بين: جاذبية العناية بإنسان مريض، والالتزام بلعب مقابلة في كرة القدم. فالأولى دعوة روحية، يبدو من خلالها نداء القيمة نداءً متعالياً، موضوعياً، قوياً، معقولاً. بينما يتبدى النداء الثاني نداءً غريزياً.

من جهة ثالثة، ثمة اختلاف في الاستجابة إلى النداءين. إذ الاستجابة لنداء القيمة تقتضي منا التخلّي عن ذواتنا والتعالّي عن حدود تركزنا على ذواتنا، والخضوع للنداء وتلبيته وطاعة أمره بمعنى ما من المعاني. بينما الاستجابة الثانية تجلي عن نزوع إلى إرضاء النفس وعن ميل إلى إرضاء التمرکز على الذات. في الأولى ننضبط إلى الخير وقيّمته الداخلية، في الثانية نحمل الأشياء على الاستجابة إلى ذواتنا. وبالجملة، الفارق في النوع لا في الدرجة.

لكن، تم تأويل هذا الفارق في بعض الأحيان على أنه مجرد فارق في الدرجة وليس في النوع، وفي الكمّ وليس في الكيف، على نحو ما ذهب إلى ذلك فيلسوف القيم الشهير ماكس شيلر:

نقد موقف شيلر:

يرى هيلدبرند أن الفارق عند شيلر بين القيمة الداخلية للعدالة (العدالة في ذاتها) ومتعة أخذ حمام دافئ أو لعب مقابلة في كرة قدم ممتعة فارق في

الدرجة، لا في النوع، تلك متعة وهذه متعة. ولهذا يذهب هيلدبرند إلى أنه بالرغم من أننا مدينون لماكس شيلر بلمحات عديدة واستبصارات أصيلة عن القيم، فإن ثمة عنده سلماً يخصّ الممتع «مملكة الممتع»، كما ثمة تراتبية تخص «مملكة القيم»:

أمثلة عن فارق الدرجة بين المتع:

أ - متعة أخذ حمام ساخن، ومتعة الحصول على موقع سلطة.

ب - الرضى الناجم عن شرب الماء في حال جفاف، والرضى الناتج عن شربه في أحوال عادية.

في المثالين معاً ثمة متعة كبرى ومتعة صغرى، ثمة متعة عميقة وأخرى سطحية، وأولى شديدة وثانية خفيفة.

أمثلة عن فارق الدرجة بين القيم والمتع (هنا نتحدث عن أعلى وعن أدنى):

متعة سماع سمفونية لهايدن أعلى من متعة تناول طعام لذيذ. لكن مع ملاحظة أن الأمر يتعلّق هنا بتجربتين من جهة نظر القيمة.

يلاحظ هيلدبرند أن: «لمجال» مجرد المهم ذاتياً» (أي ما أستمتع به شخصياً بصرف النظر عما إذا كان قيمة في ذاته أم لا) سلّمه المخصوص، لكن لمملكة القيم (الأشياء المهمة في ذاتها ولذاتها وليس لأنها تمتعني شخصياً) تراتبيتها الخاصة: في الحالين معاً نعثر على اختلاف في الدرجات، وإن كان ذلك بمعانٍ مختلفة تماماً».

مثال: الصراع النفسي الداخلي الذي ينتابنا، في أمر المفاضلة بين رعاية صديق مريض وحضور حفل، إنما هو صراع بين عالمين مختلفين وبين وجهتي نظر متباينتين [اعتبارين مختلفين: القيمة والمتعة]. هذا بينما التنازع بين القيم أمر آخر.

والتساؤل هنا: هل توجد القيم؛ بمعنى مرغوبات لذاتها؛ أي أمور نرغب فيها لذاتها، كأن تتحقّق العدالة حتى وإن لم تكن معنيين بقضية تروج داخل المحاكم ونرجو أن يتم إنصافنا فيها؟

نصير ههنا في أمر وجود القيم أمام ثلاثة مواقف:

1 - نفي القيم: ما ثمة سوى المتع (أرسطيبوس)

الجواب الأول جواب بالنفي: نفي القيم مع إثبات المرغوبات (نموذج: الفيلسوف الإغريقي أرسطيبوس)

ثمة إشارة في ما نقل عن الفلاسفة الأولين - تخص أرسطيبوس - تتعلّق بأنه اعتبر الخير الأوحد الأحقّ إنما هو «متعة الذات المتمركزة على نفسها» Self-centred pleasure. معتبراً أن «الهام» أو «المهم» هو «المتع». والمقياس الوحيد الذي قدّمه لتمييز متعة عن أخرى هو: أولاً؛ شدة المتعة. ثانياً؛ مدتها. ثالثاً؛ ما إذا كانت تقود إلى عدم المتعة أم لا. رابعاً؛ ما إذا كانت أسهل للحصول عليها من غيرها. على أن كل هذه المعايير تظل تدور في فلك «المتع» لا تروم عنه، وبالتالي لا تفترض أهمية من نوع آخر. وفي هذا خالف كلاً من سقراط وأفلاطون اللذين تحدّثا عن «الخير في ذاته». على أن أرسطيبوس ما كان من التهافت بحيث ينكر القيم بإطلاق، وإن أنكرها بالكلام، فما كان ليكون إنساناً بلا قيم أو أن يحيا من غير قيم. إنما كان الرجل حكيماً، وعاش بحكمة: الموقف الحكيم. مما يفترض ضمناً الإيمان - فعلاً وليس قولاً - بالقيم.

2 - إثبات أن كل ما نهتم به قيم (شيرلر)

«سبق أن قلنا: لقد حاول شيرلر اختزال [تقليص] الفارق بين الفئتين من الأهمية: أهمية الشيء في ذاته (القيمة)، وأهمية الشيء بالنسبة إلينا فحسب (ما يمتع ذاتياً)] إلى فارق في الدرجة؛ وعلينا أن نضيف بأنه رغم أنه حاول تأويل الممتع بوسمه درجة أدنى من القيمة، فإنه على الأقل لم يحاول أبداً اختزال المهم في ذاته إلى ما ينفع الذات. لقد سعى شيرلر إلى أن يختزل كل أهمية إلى أهمية - في ذاته أو قيمه. لقد بالغ في النظر إلى ما هو ممتع ذاتياً، فنظر إليه كما لو كان هو يشكل فئة قائمة بذاتها، كما لو كانت له معقوليته الخاصة، ونظر إلى كل دافع كما لو كان نابعاً ومتجذراً في قيمة الموضوع. بحسب هذا الاعتبار شكل هو النقيض التام لأرسطيبوس الذي أنكر أي نوع آخر من الأهمية عدا أهمية ما هو ممتع ذاتياً، وأعلن أن الأهمية - في - ذاته ما هي إلا محض وهم. على أنه ليس ينبغي وضع خطأ شيرلر وخطأ أرسطيبوس على نفس المستوى، حتى ولو كانا معاً حاولا رد ما يشكّل، في الواقع، فئتين مختلفتين من الأهمية [أهمية في ذاتها (قيمة)، وأهمية بالنسبة إلينا (رضا ذاتي)] إلى ضرب واحد من الأهمية، مساوين بين ما لا يتساوى. والحال أن فيلسوفاً لا يقبل بأي

ضرب من الأهمية ما عدا أهمية ما يرضينا برضى ذاتي إنما يتبنى تصوراً مشوهاً تماماً للكون: يفرغ الكون من محتواه الموضوعي. بينما الموقف المضاد، موقف شيلر، والذي لسنا نجد فيه إلا القيمة، ليس على العموم إفراغاً للكون من محتواه الموضوعي. إذ يبقى شيلر، وعلى الرغم من خطأ تسويته، مؤمناً بذلك الجزء من الكائنات التي تهتم أكثر». (ص 42).

3 - التمييز في الهام بين القيم والممتع (هيلدبرند): التفرقة بين ما يرضي الذات the subjectively satisfying وبين القيم.

وبالجملة، القيم ما حظي باهتمامنا في ذاته وليس من أجلنا. لنأخذ مثال أشهر القيم في تاريخ الفلسفة: الحق والخير والجمال، أنت تجد أغلب الناس «يُجلّون» و«يُقدرون» و«يعتبرون» هذه الثلاثة لذاتها، فحتى لئن كان المرء كذاباً لا ينفك يقول: «أنا أحب الحق»، وحتى إن كان شريراً لا يكف عن قول إنه: «يروم الخير»، وحتى إن هو كان ذمياً لا يقف عن مديح الجمال، بما دل على أن هذه قيم - أي أمور أو غايات تحظى بالتقدير والتبجيل والاعتبار - لذاتها، حتى وإن نحن افتقدناها، حتى وإن كانت هي لا تعنيننا نحن، حتى وإن نحن أتينا ما يخالفها.



وفي حال نفي القيم، ما الذي يترتب عن هذا النفي؟

1 - إنسان المتعة والمتعة وحدها (هيلدبرند)

هذا توصيف له: يوجد بعض الأشخاص لا يعرفون لما هو هام (لما يحظى بالقيمة) من معنى اللهم إلا ما يشبع نهمهم بإشباع فردي شخصي. ذلك أن من شأن الإنسان الواقع تحت سطوة الخيلاء والكبرياء والعجب وحب الملذات والتهتك والقصف ألا يعلم من داعٍ ومحرّكٍ لفعلة اللهم إلا هواه الشخصي ورغبته الذاتية وإشباعه الشهواني، شأن قاييل وريتشارد الثالث ودون جوان، لا هم لهم إلا معرفة أن ما سيقدمون عليه يشبع تشهّيبهم أم لا، وليس من عنايته الاهتمام بما إذا كان ذلك الأمر يحظى بالأهمية في ذاته؛ أي بقيمة داخلية. وحتى معرفة ما إذا كان شيء ما حسناً في ذاته، ويتطابق في الوقت عينه مع ما يشتهون، أمر لا يعنيههم. فمصدر اهتمامه ما كان هو البعد الموضوعي لما يهتمون به، وإنما فحسب الإرضاء الذاتي والإشباع الشخصي. وليس لإرادتهم من داعٍ وقصدٍ، ولا لاهتمامهم من تسويغ وعلّة، يستند إلى معيار موضوعي. وإن لسان حالهم ليقول: هذا شيء يعجبني ويمتعني، وهو يرضي في كبريائي وما أشتهيه، ويشبع رغباتي وأهوائي أكانت مشروعة أم لا. هوذا ما يقبله هذا الطراز من الناس ويقبل عليه.

2 - عالم آلي ميكانيكي لا معنى له (شتيرن)

منذ أزيد من قرن كان قد تنبه شتيرن إلى هذا الأمر، فكتب يقول:

«يجلس الفيلسوف الطبيعي الذي لا يؤمن بوجود «الشخص» أمام مكتبه ويخط ما يلي: «ما هذا الذي نطلق عليه اسم الكائن البشري - في حقيقته - عدا ركام من الذرات، أو لربما في بعض الأحوال حشد من الطاقات. وإنه - من الناحية النفسية - حشد من مضامين غير واعية: فلا شيء يحدث له اللهم إلا ما ينبغي أن يحدث من نتاج علاقات بين عناصر مادية تقوم بينها سببية عمياء. وما هذه التي تسمى حياته النفسية إلا تعالق آلي بين هذه العناصر المادية».

ثم إن صاحبنا سرعان ما يندس إلى المشفى حيث يرقد صغيره عليلًا، وها هو يحاول أن يقاوم في نفسه فكرة فقدانه للكائن العزيز عليه - ماذا؟ أقلتم «الكائن العزيز»؟ لكن ما حال تلك التركيبية الآلية العبثية [التي كتب عنها ما كتب]: ذرة + ذرة + ذرة (أو طاقة + طاقة + طاقة) وفكرة + فكرة + فكرة حتى صارت الآن تستحق أن تُعزَّز وأن تُحَبَّ؟ وماذا عن الفقد؟ أي فقد هو؟ ثمة حالان: في

الحالة الأولى (حالة ما يسمى الحياة الفردية)، العناصر يشد بعضها البعض؛ وفي الحالة الثانية تبقى العناصر في حال انققاد. في الحال الأول يكون صدور الطاقة وورودها سياناً، وفي الحال الثانية الحال بالعكس. كيف يمكن لهذا التغير غير ذي بال من تركيب المواد أو تدفق الطاقة أن يعني الفارق بين الفرحة واليأس؟

أكثر من هذا، إذا ما حدث أن ابنه الثاني عاد من المدرسة، وقد حصل على نقط ضعيفة، بادر الوالد إلى توبيخه وإنذاره بالقول: «عليك أن تكون أفضل!». أقلتم: أفضل؟ [بما يدل على القيمة] أئمة ما هو أفضل وأسوأ في التزاوج المبتذل لذرات غير متميزة ولأفكار غير متباينة؟ من أين طلع علينا سلّم القيم هذا على حين غرة وفي غفلة؟ بل من أين ضُبت علينا هذه القيم بعامة؟ وماذا عن «ينبغي» هذه؟ الحال أننا حين نكون بإزاء قوانين آلية، كيف يمكن أن يوجد أمر اسمه «ينبغي»؟ ذلك لأن «ينبغي» هذه ليست تعني شيئاً آخر سوى تحديد ما يفعله الشخص على ضوء الوعي بغاية. إذ إن «ينبغي» أمر لا يمكن أن يوجد إلا بالنسبة إلى كائن فاعل بذاته، أما جماع من المواد فلا ينطبق عليها فعل «ينبغي» هذا).

وكان قد بنى شتيرن تصوّره هذا الناقد لما يذهب إليه البعض من أننا نحيا في عام آلي لا مكان فيه للقيم على مقدمة أساسية تقوم على التمييز - على طريقة الفيلسوف الألماني الشهير إمانويل كانط (1724 - 1804م) - بين «الأشخاص» و«الأشياء» في كتابه عن «الشخصية البشرية» (1918):

«إنما الشخص كيان يشكّل، عبر مجمل أجزائه، وحدة فريدة وذات قيمة داخلية، ويكون، في ما وراء وعبر أجزائه الوظيفية، جملة واحدة، وذات فاعلة، وكائنات يسعى إلى بغية. هذا بينما الشيء هو النقيض المباشر للشخص. إنه كيان يتكوّن فعلاً من عدة أجزاء، لكنه ليس مشكلاً من أجل تكوين جملة كلية واحدة واقعية فريدة ذات قيمة. وهكذا، فإنه بالرغم من أن الشيء يشتغل في توافق مع أجزائه، فإنه لا يشكّل وحدة جامعة ولا كائناً فاعلاً بذاته ساعياً لتحقيق بغيته».

ومن مقدمات الرجل التي يستند إليها في ما يذهب إليه من أن العالم إذا ما زالت منه القيم أضحى عماء ألياً أعمى، أن الإنسان لا يوجد في هذه الحياة وجوداً نظرياً - مفاهيم - وإنما يوجد فيه وجوداً عملياً - أي وجود إبداع وكفاح وصراع.

وقد كتب شتيرن في مقدمة كتابه عن «فلسفة القيم» (1924) يقول:

«ليست تكون الكائنات البشرية في حياتها الأصلية الأصلية مجرد كائنات ملاحظة ومُنظرة. إذ بالنسبة إليهم، شخصهم الخاص بهم وكل ما يحيط بهم ليسا

مجرد موضوع نظر وتفكير، وإنما هو أيضاً - بل بالأولى والأجدر والأحق - بؤرة عمل وخلق. فما كان العالم بالنسبة إليهم مجرد منظر متغير أو نظيمة من المفاهيم، وإنما هو مسقط رأس أو ساحة كفاح. فهم يسعون إلى أن يجدوا لهم مسلكاً خاصاً بهم في هذا العالم، وأن يعثروا على ما به يتصلون به ويرتبطون. وهم يتساءلون عن ما الذي يتطلبه هذا العالم منهم، وما الذي يمكنهم أن يتوقعوه منه، وما معناهم في هذا العالم، وفي أي اتجاه يسلكون. والحال أنه عن الإجابة عن هذه التساؤلات تتبع جملة من الآراء والقناعات المتعلقة بمعنى الوجود ودلالة الواجبات والمهام، المتعلقة بالقانون والأخلاق، والدائرة على اليأس والخلاص - وبالجملة، نظرة إلى الحياة).

وهل يمكن للإنسان أن يعمى عن القيم؟

في مفهوم «العمى عن القيم»

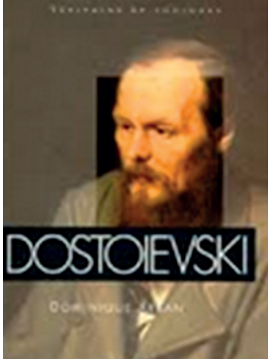
يحدد فيلسوف الأخلاق والدين هيلدبرند معنى العمى عن القيم على أنه تصرف المرء وكأن القيم غير موجودة، ويبحث عن ما الذي يدعو الإنسان إلى التصرف على هذا النحو غير المبالي، فلا يجد أن الإنسان الذي يعمى عن القيم يكون مستعداً استعداداً طبيعياً لذلك، وإنما لأنه امرؤ فيه عجب؛ أي كبرياء وخطرة وصلف.

يقول هيلدبرند: «ثمة ضرب من التصور الخاطئ يصيب فهمنا للقيم. ويحدث نتيجة ما نود أن نسميه «العمى عن القيمة» أو «عمى القيمة»؛ مثلاً الإنسان الذي يقول: «لا أستطيع أن أرى كيف يعد الانحلال الخلقي أمراً باطلاً من الناحية الأخلاقية»، أو الإنسان الذي، شأنه شأن أحد أبطال رواية دوستوفسكي «الجريمة والعقاب» - راسكولنيكوف - يعمى عن كرامة الحياة البشرية.

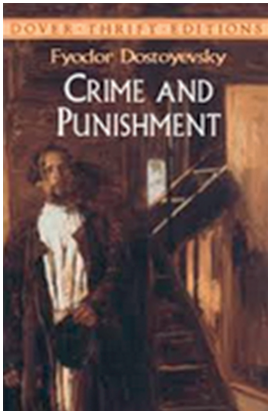
ويلعب العمى عن القيمة بالفعل دوراً عظيماً باعتباره جذر الشر الأخلاقي، ويقع في الواقع في أساس العديد من التفضيلات للخير الأدنى على الخير الأعلى. والحال أن باتريسيوس، أب القديس أوغسطينوس، لما أدخل ابنه إلى مدرسة نبوغ فكري ولكنها كانت، من الناحية الأخلاقية، خطيرة الأمر بسبب أنه كان يتم اعتبار التربية الفكرية اللامعة خيراً أعلى من النزاهة الأخلاقية، إنما كان يجسد هو هذا العمى عن القيمة. لكن كيف يمكننا أن نفسر هذا العمى عن القيمة؟ لو كان عمى يشبه عمى الألوان، نتيجة مجرد استعداد طبيعي، فإن لا أحد سوف يعد أنها مسؤولاً عن كونه أعمى عن القيمة وعن تصرفه تصرفاً خاطئاً بسبب من عماءه. لكن ليس هذا العمى من جنس الجهل الذي يجعل من فعل ما فعلاً غير إرادي.

فقد تحصل أنه ليس العمى عن القيمة بأي حال نتيجة استعداد طبيعي بسيط، وإنما هو بالأحرى نتيجة عُجْب [كبرياء] وهوى. لأن الأمر يتعلّق هنا بوجهة نظر وليس بقيمة هي التي تهيمن على مقاربة الواقع؛ وهي وجهة نظر ما يرضي عجبنا وكبريانا وهوانا: ومن ثمة نصير نعمى عن بعض القيم» (هيلدبرند، ص 41).

نموذج للعمى عن القيم: راسكولينكوف



نشرت رواية الجريمة والعقاب لدوستويفسكي (1821 - 1881م) عام 1866م. وتعدُّ شخصية راسكولينكوف شخصيتها الأساسية. وهو طالب شاب يصفه صديقه رازومخين الوصف التالي: «شخص منكفئ، حزين، متعطر، فيه عجب بنفسه. وقد أمسى في الأيام الأخيرة عظيم التخيل كثير التوجس... شديد الانكفاء على نفسه. كل شيء يضجره، بحيث يبقى مستلقياً من غير ما أن يفعل شيئاً، وهو لا يكثر ولا يهتم بما يهتم به الأغيار (...).» وبسبب من قلة ذات اليد هجر الطالب الشاب الدراسة. ها نحن نلتقي به في الرواية شاباً حالماً متجولاً منفرداً، رافضاً لأخلاق الجماعة. وإذ يعدّ نفسه إنساناً متميزاً، يخطر بباله أن يبرهن على حدود حرّيته بارتكابه للشر ودوسه على النظام الأخلاقي. ولهذا يعتبر أن من حقه ارتكاب جريمة، بل ومن حقه وضع حد لحياة إنسان، من أجل ما يزعمه من خير البشرية جمعاء. ورغبة منه في إنقاذ أخته من التزوج برجل فظ توقاً منها إلى مساعدة منها للأسرة المعوزة وانتشالها من فقر مدقع، يقرر قتل مرابية عجوز وسرقة مالها. لكن الأمور لم تسر على ما خطّطه. صحيح أنه نجح في تنفيذ جريمته، لكنه انتهى أيضاً إلى ما هو أفضح. والحال أن ما جناه من فعلته كان دون ما أمّله. وهذا الإخفاق هو الذي جعله يؤوب إلى ذاته ويعي بأن الحرية والاستقلال الأخلاقيين اللذين كان يسعى إليهما قد فقدتهما فقداً. وفقد معهما أيضاً حرّيته، إذ اعترف بما اقترفت يداه وحكم عليه بالمنفى إلى سيبيريا. وقد أدرك ضرورة التشبّث بالقيم الأساسية الدنيا التي تحقّق طيبة الإنسان الأصلية.



ها هو راديون راسكولينكوف ممد على سريره المهترئ، متدثراً بمعطف الطالب المحتاج الرث البالي، والبطن فارغة والرأس تغلي بالأفكار والتخيلات. ها هو يخطط «في رعب ورعدة» للقضية التي سوف تسمح له بأن يظهر قيمته لنفسه بكونه من طينة الإسكندر وقيصر ونابليون، من بعض العظماء المتفوقين على الجموع، والذي لهم وحدهم الحق، في نظره، في تحقيق ذواتهم، حتى ولو كان ثمن ذلك دم بعض الرعاع [سِفلَة القوم] الذين عادة ما يكونون من دود الأرض

ومن الأرضة الطفيليين. وذاك بالذات حال تلك العجوز الشمطاء المرابية إلينا إيفانوف، التي ضرّسها البخل وأهلكها الدهر، والتي كانت لا تزال، مع ذلك، تجد من القوة ما يحملها على مصّ دماء الطلبة المساكين. أوليس فعلاً حسناً أن يتم تخليص البشرية جمعاء من هذه الأرضة؟ تتناسل في رأس الشاب الحجج الداعية إلى قتل العجوز وتستقوي وتتأيد وتستدعي الفعل. لكن في كل مرة ثمة الدوار الذي يأخذ برأس الراغب في الجناية: ها هي الحرية تُجنُّ أمام إمكان تحقيقها، وها هو الفعل المفارق - الحرية في فعل السلب، الإقدام على القتل عن رغبة في القتل - يتبدى في كل عرائه: هل يمكن أن نقدم على فعل «الخير» [تخليص البشرية من أرضة] لما يكون الفعل مداناً مسبقاً من لدن الضمير الجمعي وقيمه التي يؤمن بها [قيمة حفظ حياة الغير وكرامته بوسمه إنساناً مثلاً، وهل العجوز إنسان؟] هل يمكن أن نفعّل «الشر» [قتل إنسان] من أجل إحقاق «الخير» [إحياء البشرية الخيرة جمعاء]؟ وهل عقل راسكولينكوف يقرّ فعلاً بأن ما هو مقدم عليه يعد من باب فعل «الخير»؟ وهلا كانت الحجج بالفعل دامغة ومستوفاة ومستقصاة ومقنعة؟

يكاد رأس راسكولينكوف ينفجر. وحامله لا يعلم أين هو من أمره. أهي يا ترى روح الخير أم روح الشر هي التي تسكن عقله المتعب؟ أم هلاً يتصارع الملاك في عقله مع الشيطان؟ وما الذي سوف يقوله أقاربه عن فعله؟ وكيف سيواجه رجال التحقيق الذين لا شك سوف يطاردونه بأسئلتهم الماكرة؟ لكن أليس من أجل أخته وأمه هو فاعل ما هو فاعله؟ أوليس المال المتحصّل من الجرم هو ما سوف يسمح لهما بضمان عيش كريم؟ أفلا تستحقاه بالبدل من البؤس الذي لا تستحقاه؟ أما في ما يخص الشرطة وتحقيقاتها: ماذا لو تفوّق عليها في إخفاء جرمه؟ ثم إنه إذ يقدم على فعل فعلته يبرّر مرة أخرى الفعلة بأنه ما قتل إنساناً وإنما قتل مبدأ فاسداً، فالعجوز لا تساوي فعلاً شيئاً.

وبعد ارتكابه الجريمة واعترافه بها ها هو في سيبيريا مداناً، رفاقه في السجن لا يحبونه ويعتبرونه ملحداً، وهو منغلق على نفسه ويستمر في اعتقاده على أنه ما فعل أبداً شراً، وأن الشر الوحيد الذي فعل هو أنه ما نجح في تحقيق مشروعه على الوجه الأكمل. وهو يعتقد أنه لو نجح في فعلته لعد فعله أمراً حسناً. ويمرض الرجل مرضاً شديداً يشفيه على الموت، ويرى فيما يراه النائم المريض الشديد الحمى حدّ الهديان رؤية تصوّر له إلى حد كبير ما كان يرومه من عالم خالٍ من القيم:

لقد حلم، طوال مدة مرضه، بأن العالم كله قد كتب عليه أن تلم به مصيبة رهيبة لا عهد بمثها من قبل، مصيبة وفدت من آخر آسيا ونزلت بأوروبا؛ وأن جميع



الناس سيهلكون إلا قلة قليلة مختارة، وأن طفيليات من نوع جديد قد ظهرت واختارت أجسام البشر مسكناً لها. غير أن هذه المخلوقات الميكروسكوبية كائنات مزودة بعقل وإرادة؛ والبشر الذين تدخل أجسامهم يصبحون على الفور مجانين مسعورين، ولكنهم يعدّون أنفسهم على ذكاء عظيم لم يزعمه البشر لأنفسهم في يوم من الأيام قط؛ فهم يعتقدون بأنهم معصومون من الزلزل مبرأون من الخطأ، في أحكامهم، في نتائجهم العملية، في مبادئهم الأخلاقية والدينية. إن قرى ومدناً وأماماً بكاملها قد سرت إليهم هذه العدوى، وفقدت العقل. أصبح أفرادها يعيشون في حالة جنون، لا يفهم بعضهم عن بعض شيئاً؛ لا يفهم أحدهم عن أحد شيئاً. كل يؤمن بأنه الإنسان الوحيد الذي يمتلك الحقيقة، فإذا نظر إلى الآخرين تألم وبكى ولطم صدره وعقف يديه لوعة وحسرة. أصبح الناس لا يستطيعون أن يتفاهموا على ما ينبغي أن يعدّ شراً وما ينبغي أن يعدّ خيراً. أصبحوا لا يستطيعون أن يدينوا ولا أن يبرئوا. أصبح البشر يقتل بعضهم بعضاً تحت سيطرة بغض لا معنى له وكره لا يفهم. هم يجتمعون ليؤلفوا جيوشاً كبيرة، فما أن يدخلوا معركة حتى يندلع الشقاق في جميع صفوف الجيش فتحلّ الجيوش، ويأخذ الجنود يهجم بعضهم على بعض، فيعض بعضهم بعضاً، ويذبح بعضهم بعضاً، ويلتهم بعضهم بعضاً.

في المدن يدق ناقوس الخطر طوال النهار، ويستنفر الشعب. ولكن من الذي يستنفره؟ ولماذا يستنفره؟ ذلك أمر لا يعرف أحد عنه شيئاً. الرعب يستبد بجميع الخلق. المهن العادية هجرها أصحابها، لأن كل واحد يعرض آراءه وإصلاحاته،



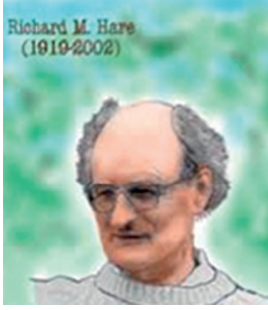
وما من أحد يستطيع أن يتفق مع أحد. الزراعة أهملت إهمالاً تاماً. هنا وهناك يجتمع أناس فيشكّلون جماعات ويتفاهمون على القيام بعمل مشترك، متعاهدين بأغلظ الأيمان على أن لا يفترقوا قط، ولكنهم ما يلبثوا أن يشرعوا في شيء لا يمت بأية صلة إلى ما عقدوا النية على القيام به، ثم ما يلبثوا أن يأخذوا في التراشق بالتهم، ثم ما يلبثوا أن يقتتلوا فيذبح بعضهم بعضاً. وتشتعل الحرائق، وتظهر المجاعة. كل شيء يصيبه الدمار، وجميع الناس تقريباً يهلكون. البلاء ما ينفك يشتد بقوة ويتسع مدى. ولا ينجو من البلاء إلا عدد قليل من الناس: هم الأنقياء الأطهار، المصطفون الأخيار، الذين كتب عليهم أن ينشئوا جنساً جديداً وأن يقيموا حياة جديدة، أن يجددوا الأرض ويطهروها. غير أن أحداً لم ير أولئك الأفراد في مكان، ولا سمع أقوالهم ولا سمع أصواتهم. (مروية الحلم مقتبسة من ترجمة سامي الدروبي لرواية: الجريمة والعقاب).

وحده ما يخرج من هذا العالم الذي تنعدم فيه القيم والذي هو تعبير صادق عن العالم الذي كان يسعى إلى تحقيقه - من غير ما علم منه - في أيام تخطيطه لجريمته - هو الحب. الحب بلسماً شافياً ضد العدمية. ها هي الآن تتراءى له فداحة حلمه وقد تحول إلى كابوس. ولن ينقذه من هذا إلا حبه لصونيا. فبدل الاستدلالات المرضية التي كان يحدّثه بها عقله المريض، ها هي حياة جديدة تكتب له من جديد، رغم المنفى، رغم السجن. منذ أن تخلى وهو حديث السن عن المبادئ التي كان يحيا عليها مجتمعه، بتعلّة [عاذرة، ماحلة، ذريعة = حجة مُمتحلة] إنها مبادئ الرعاع والسفلة. لربما تحت تأثير المفكر الفردي ماكس شتيرنر. إذ تذكّرنا بعض الفقرات التي كتبها هذا المفكر الغريب الأطوار في كتابه - المتفرد وملكيته - ببعض أفكار راسكولنيكوف وهو يسوّغ جريمته التي تآدت به إلى قتل العجوز المرايية بعاذرة أنها مرايية: «وما هذه التي تدخل في صلب ملكيتي؟ إنها ما يقع تحت مقدرتي، ولا شيء غير ذلك. وما هذا الذي هو مسموح لي به؟ هو كل ما أقدر عليه (...). فبمنحي المقدرة لنفسي، أصبح مقتدرأ على ما أنا أريد فعله (...). والذي عندي، أنه تمتد ملكيتي إلى حيثما يمتد ذراعي؛ ولسوف أعلن أن ملكي يشمل كل ما أنا قادر على الاستيلاء عليه، ولن أجد لملكيتي حدّاً واقعياً آخر سوى قوتي - التي هي المصدر الوحيد لحقي (...). أن نستولي على ما يملكه الغير خطيئة، أن نستولي على ما يملكه الغير جريمة - هذه عقيدة سخيفة، وهي عقيدة تكفي لوحدها لكي تخلق الرعاع وتنشئ السفلة (...). أما ذاك الذي يحتاج إلى المزيد والذي يسعى فيأخذه، أفيعد مخطئاً - بحق ربك - إن هو بادر فأخذه؟».

وهل يمكن حقاً للقيم أن تنعدم وأن تُنكر؟

في إمكان أو استحالة انعدام القيم

موقف فيلسوف الأخلاق هير: يستحيل انعدام القيم



كان فيلسوف الأخلاق الإنجليزي ريتشارد ميرفين هير (1919-2002م) قد اشتهر بمقالة له تحت عنوان: «لا شيء يملك أهمية [قيمة]»: هل يمكن حتى التفكير في إعدام [انعدام] القيم؟».

استهل الفيلسوف مقالته بحكاية عن شاب سويسري مؤدّب تقي حلّ ضعيفاً على الفيلسوف وزوجته بضواحي أوكسفورد. غير أنه بعد مضي بضعة أيام على حلوله ضعيفاً بين ظهرانيهما لاحظا تحولاً غريباً طرأ على سلوكه. فمال الشاب إلى العزلة واستحال اهتمامه إلى لا مبالاة. فما كان منهما إلا أن سألاه عما لاحظاه. وكان أن أجاب أنه قرأ كتاب ألبير كامو «الغريب» واقتنع بأن لا شيء في هذه الحياة ذو بال أو أهمية. وللتذكير، فإن الكتاب يحكي عن شاب اقترف جريمة قتل عبثية، وحوكم من أجل ما اقترفت يده، وحكم عليه بالإعدام. وفي انتظار تنفيذ الحكم بعثوا إليه بقس، على عادة المسيحيين في ذلك، حتى يعترف له بذنوبه ويطلب له الغفران. فما كان من الشاب إلا أن طرد الراهب وهو يصرخ معلناً عن عقيدته العدمية: «لا شيء بهم».

وما كان من الفيلسوف هير - وقد ارتدى جبة سقراط وهو يحاور محاوره في محاورات أفلاطون الشهيرة، غير أن سقراط هذا ما عاد فيلسوف أخلاق وحسب وإنما استحال بالإضافة إلى ذلك فيلسوف لسان يقف الوقوف عند دلالة الألفاظ على عادة ورسم الفلاسفة الأنجلوسكسون - إلا أن يحاور الشاب: «ما الذي يعنيه أن «يكون لأمرٍ ما أهمية» داخل دلالة اللسان المستعملة في أحاديث الناس؟». وما معنى أن تكون للشيء أهمية؟ اتفق معه الشاب على أن معنى أن يكون لأمر ما أهمية هو أن يكون ثمة اهتمام - إيلاء عناية - لأمر ما كائناً ما كان. هذا يهتم بكذا، وذاك بكذا، وثالث يولي العناية إلى كذا، ورابع يحرص على كذا... ثم سرعان ما انقذ السؤال في ذهن الفيلسوف: «ترى من هذا الذي يهّمه أن يحظى لديه أمر ما بأهمية؟»، «لا شيء يحظى بأهمية»: من المتكلم هنا أو من هي الذات القائلة هذا المقال؟ الأصل، إن صاحب هذا الكلام هو المتكلم نفسه، وقد يكون شخصاً آخر نتحدّث عنه بضمير الغائب: «لا شيء عنده يحظى بأهمية» دلالة على اللامبالاة، والعكس يدل على الأهمية: «هذا الأمر بالغ الأهمية عنده، أو هذا

الأمر يحظى بالأهمية لديه». لكن عبارة: «لا شيء يهم» لا تدلنا على متكلم بعينه، فاللامبالاة هنا مجهولة المصدر. وعلى الأقل يمكن أن تكون لها ثلاثة مصادر: واحد خيالي واثنان واقعيان. شخصية الرواية، المؤلف والقارئ، ثم صاحبنا الشاب السويسري. أما المؤلف فلا تبدو عليه علامات الشخص الذي لا يأبه بشيء أو يبالي بأمر، وذلك لأن في إبداعه للرواية دليلاً على أنه ما كان يفكر في عمل لا يهّمه (واقع الحال يكذب لسان المقال إن وجد؛ أي ادعاء المؤلف أن لا شيء يهم، إن وجد هذا الادعاء، ولم يوجد)، وإنما هو عمل دال على شخص ليس يهتم فحسب بعمله بل بقراءته أيضاً. هذا في ما يتعلّق بالمؤلف، أما في ما يخص شخصية الرواية، فإن الواضح أن الراوي وضع على لسانه هذه العبارة، وشخصية المروي عنه التي يبدو من خلال مسارها العبثي (حيث لم تبد يوماً احتفالها بشيء أو اهتمامها بشيء) أن من الطبيعي أن تعبّر عن اللامبالاة اتجاه أي شيء. هكذا هي فُدت، وقد يوجد لها أنظار وشبائّه. على أن هذا ليس ينهض دليلاً على أنه وجد ذات يوم في الواقع وجوداً عينياً شخص لا يهتم بأي شيء، وذلك لأن الحقيقة المجربة أنه لا بد أن يوجد ثمة اهتمام ما بشيء معين. لأن التصرف في الواقع يقضي الاهتمام ببعض الأمور وعدم الاهتمام بأخرى. حتى عدم فعل أي شيء يعني اهتماماً بعدم الفعل. وحتى مشهد تمرد الشاب على القس يعني أن له اهتماماً وجدانياً بالقضية: لا شيء يهم. غير أن هذه ما كانت المسألة، بل المسألة حقاً هي في تقليد الشاب السويسري للشخصية الروائية: فكما أن الشاب الجزائري عبّر عن لا مبالاة تجاه العالم الذي سوف يغادره، لم عمد الشاب السويسري، الذي بدأ العالم يفتح أمامه، إلى أن انتهى إلى مشاطرة الأول مشاعر اللامبالاة نفسها؟

لهذا طلب الفيلسوف من الشاب ما إذا كان حقاً من الصحة القول إن لا شيء يهم بالنسبة إليه؟ والحال أن الأمر ما كان على هذا الوجه بطبيعة الحال. فما كان الشاب في وضع المدان المحكوم عليه، وإنما كان في وضع اغلب الناس. وما كان لا يهتم بأي شأن، وإنما كان بأمر عديدة يهتم. وما كانت مشكلته أن يجد شيئاً يهتم به، شيء ما مهم، وإنما كانت مشكلته تكمن في أن ينظم الأمور التي يهتم بها، وفي أن يتخذ القرار بشأن أكثرها أهمية عنده، تلك التي يراها تستحق ذلك، حتى ولو كان ذلك على حساب أمور أخرى، وباختصار، أن يقرّر بصدد ما يريد.

والحال أن ما من كائن بشري إلا وشأنه أن يهتم بشيء ما. إنما الإنسان كائن مهتم. والاهتمام هو أساس القيم. فكون الإنسان كائناً مهتماً معناه كونه مخلوقاً

مقوّمًا. لكن دعنا نتساءل: ما معنى الاهتمام الذي على ضوئه يتحدّد مفهوم القيمة؟ والحق أن: «اهتمامنا إنما ينكشف في اختيار أفعالنا، فأن نهتم بشيء ما معناه أن نكون على استعداد لكي نقوم ببعض الاختيارات، ببعض الجهود، قصدًا منا للوصول إلى تحصيل بعض نتيجة في حقل اهتمامنا». ولهذا سرعان ما يصرّح الفيلسوف: «لا أعتقد بأن أي شخص يكون بالتمام والكمال غير مبال بأي شيء، ولا مكترث لأي شيء، وذلك بشاهد أننا لسنا نتوقف أبدًا عن الفعل والتصرّف والسلوك، ولسنا نكف عن اختيار هذا الطريق بدلاً من ذلك، حتى وإن كان ما نختار فعله هو ألا نفعل شيئاً؛ أي ما نسميه «لا شيء». وهذه الخيارات إنما تعبر عما نرى أنه أمر مهم. حتى ألا نفعل شيئاً إنما يعبر عن اهتمام عميق بشيء ما»، (ص 308). و«حتى حين لا تريد أن تفعل شيئاً، فأنت تريد شيئاً قد يعد مهمّاً لديك: وهو بالذات ألا تفعل شيئاً»، (ص 308).

والنتيجة المترتبة عن هذه المقدمات: من المستحيل إعدام القيم [عدها في عداد المعدّمات أو عدمها]:

«من المستحيل إعدام القيم [الحكم بأن القيم معدّمة، منعدّمة، معدومة] - مجمل القيم [القيم بعامة]. فالإنسان - وهذا أمر تثبتنا عنه الخبرة - كائن يعطي قيمة للأشياء، ومن المحتمل أن يبقى كذلك [أبد الدهر]. وما يمكن أن يحدث هو أن مجموعة مخصوصة من القيم يمكن أن يتم قلبها وتعويضها بقيم أخرى؛ وذلك لأنه ثبت أن معاييرنا للقيم وسلالمتها وتراتبها متغيّرة بدائم التغير، طوراً من دون أن نشعر بذلك، وطوراً عن طريق ثورة تطرأ [في مجال القيم]. وإن فكرة أن لا شيء يحظى بأهمية إنما هي فكرة تظهر ظهوراً طبيعياً في أزمنة الخلط مثل زماننا هذا الذي نحن فيه، وذلك لما هي تصير أمور متناقضة كثيرة إلى حد لا يطاق تدعونا إلى الاهتمام بها، وذلك إلى الحد الذي نصير معه نتمنى أن نتخلّص منها جمعاء دفعة واحدة. لكن هذا أمر مستحيل. والحال أنه يمكن لهذه الفكرة أن يكون لها أثران متضادان: واحد حسن، وثانٍ قبيح. من جهة، يمكنها أن تلجئنا إلى إجراء فحص دقيق للقيم التي عادة ما نكون نثق بها ونخلص إليها، وإلى اتخاذ القرار بصدد ما إذا كنا نبوؤها حقاً المنزلة العليا التي ادعينا لأنفسنا في أمر قيمنا، وفي أمر فكرة أن لا شيء يفضل على شيء آخر. وما كانت ثمرة هذا الموقف هي، كما قد يذهب البعض إلى الاعتقاد في ذلك، العدمُ التام لقيمنا؛ وهو الأمر الذي كما قلت مستحيل، وإنما يدخل فقط ضرباً من الركود في فكرنا عن القيم؛ وبهذا يكتفي أنها بتدوّق هذه الأشياء التي، مثلها في ذلك مثل الأطعمعة،

يمكن للأفراد أن يتذوقوها من غير عناد، ولن نتعلم أنها أبداً تقدير هذه الأشياء التي تعد قيمتها غير مفهومة إلا إلى أولئك الذين صارعوا كثيراً وقاوموا من أجل بلوغها»، (ص 311-312).

أكثر من هذا، يعتبر الفيلسوف هير أن من شأن الذي لا يهتم بأي شيء أن يكون مريضاً نفسياً:

«أنا لا أنكر أنه يوجد أشخاص يمكنهم أن يؤكدوا بصراحة وصدق أن قليلاً من الأشياء يحظى باهتمامهم، أو أن لا شيء تقريباً يحظى بذاك الاهتمام. لكن ينبغي اعتبار هؤلاء الناس أناساً غير أسوياء من الناحية النفسية. على أنه بالنسبة إلى أغلب الناس من بيننا، فإن وجود هؤلاء احتمال ضعيف، وهو من الضعف بحيث لا يخيف ولا يثير، أولسنا غير معجونين من هذه الطينة حتى نكون كمثلمهم؟ هوذا الأمر كله. نحن نهتم ببعض الأشياء، ونعتقد بأن خط سلوك مفضل على آخر، ونتصرف بوفق هذه الفكرة» (ص 311).

ويضيف في مكان آخر:

«سوف أفاجأ غاية المفاجأة إن حدث أن التقيت خارج بيمارستان بشخص يعتبر حقاً ووجد أن لا شيء يستحق أن نهتم به أو نوليه عناية كائنة ما كانت. على أنني حدث لي بالفعل أن صادفت أناساً يقنعون أنفسهم بأنهم يعتقدون أن «لا شيء يحظى بالأهمية» - لربما بعد قراءة غير هاضمة لأعمال من نوع عمل كامو [رواية «الغريب»]. ومن العسير جداً نزع هذه القناعة الراسخة من أذهانهم، ولو حتى بإثارة غريزة البقاء عندهم [مفادها أن حفظ حياتي يهمني] والتي تجعلهم يبقون على قيد الحياة. وفي حالات الانهيار العصبي القصي هذه، يمكن أن نقول لهم، اذهبوا لكي يوسعوكم ضرباً، فإذا ما كان ذلك يؤلمكم حقاً، فإنكم أنها سوف تدركون أن ثمة أشياء لها قيمة [مثلاً: ألا ينال الإنسان ضرباً مبرحاً]. ولئن هو كان هذا العلاج شديد الفظاظة والغلظة، لكم أن تجربوا متعة تلو أخرى، وانظروا ما إذا كنتم تجدون فيها بعض اهتمام. لست تراني أظن أن الحجج التي يمكن للفلسفة أن تقدمها - في هذه الحال - تكون مساعدة في الحالات غير السوية حقاً»، ص 223.

الردود على هذا الطرح: من لا يؤمنون بالقيم مرضى نفسانيون

ردّ المفكّر الأخلاقي الإنجليزي ألن مونتفيور (1926-): الموقف غير المؤمن بالقيم موقف مرعب وجذاب في الآن نفسه.



«خارج الحالات المرضية التي نصادفها فعلاً في العيادات الطبية وفي المارستانات، فإن الاعتقاد بأن «لا شيء له أهمية تذكر» يشكّل موقفاً ذهنياً موجوداً ومرعباً وجذاباً في الوقت نفسه. ذلك أن ثمة أناساً عاديين وسليمي العقول يمكنهم أن ينتهوا إلى تبني مثل هذا الموقف.

والحال أنه يمكن توصيف هذا الموقف، حتى وإن ما أمكن صوغه صوغاً سورياً كاملاً، كما يمكن صياغته صياغة مفاهيمية، ومن ثمة مناقشته (...). حقا يمكنني أن أشعر بقوة أن «لا شيء له أهمية» - وأن أثبت لنفسي، على المستوى الوجداني، أن اعتقادي هذا يحظى لذي بأهمية قصوى - لكن، يمكنني أيضاً أن أكون على وعي تام، على مستوى آخر، وهو الأهم في نظري، بواقعة أن معاناتي نفسها، أمام عدم جدوى كل معاناة أو كل فرحة، لا أهمية لها»، (ص 322-323).

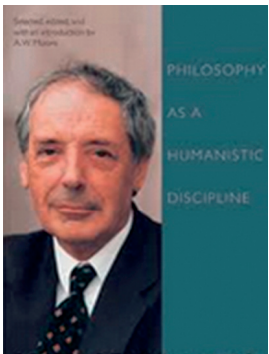
ويختم بالقول:

«من غير المعقول القول إنه بسبب أن المرء يمكن أن يستمر في أن يدع نفسه يحيا، وأنه حتى يبذله أدنى الجهود حتى يبقى على قيد الحياة شبه حيوانية تكاد تكون غير واعية، أو لأنه يمكن أن نستمر ألياً في إرضاء بعض نوازعنا، فإننا لسنا نكون محقّين - إذا ما نحن قلنا «لا شيء بهم» - في ما نعتقد به»، (ص 321).

ردّ فيلسوف الأخلاق الإنجليزي برنارد وليامس (1929-2003 م): لا أحد بممكنته إنكار القيم والعيش في المجتمع اللهم إلا إن كان يُجَامِل

يعيب وليامس على هير أنه حدد معنى «القيم» في معنى «الاختيار». لأن هذا الأمر من شأنه أن تترتب عنه نتائج:

«ليس يمكننا أن نخترل العبارة «إعطاء قيمة للأشياء» إلى مفهوم إيثار هذا الأمر أو ذاك؛ أي إلى مفهوم الاختيار. وذلك لأنه ليس يمكننا أن نختر اختياراً عشوائياً، أن نأخذ بهذا الأمر أو بذاك من غير ما مبالة بدواعي اختيارنا. وإذا حق أن الأمر يتعلق باختيار، فإنه يحق أيضاً أنه يتعلّق باختيار نخرط فيه ونلتزم فيه، وذلك بأن نؤثر أمراً بحيث يكون هذا الإيثار يلزماً (...). بوفق هذا المعنى، يمكن الحديث عن عجز



عن الاختيار، وذلك إذا ما نحن أردنا مناقشة مفهوم عَدَم القيم. فبفوق هذه الطريقة وحدها ينبغي أن نناقش الأمر. [بناء عليه] من البديهي أن كائناً عادياً سوف يختار وسوف يستمر في الفعل وفي التصرف تصرفاً عادياً في مجتمع أنظاره، وقد وجهه في ذلك تارة حساب مصلحته، وتارة ضغط الظروف، وأحياناً تأثير تيار الرأي. لكن سوف لن ينخرط أنتذ ويلتزم في اختياره، ولن ينخرط في فعله. واختياره سوف لن تكون له آنذاك أية أهمية، وأي معنى، بالنسبة إليه، بالقدر الذي سوف يتوقف فيه عن أن يتم التناسب بين ما يعتقد فيه حقاً وما يفعله مجاملة»، (ص 324).

هل القيم ذاتية أم موضوعية؟

معنى «ذاتية القيم» ومعنى «موضوعية القيم»:

اشتهر فيلسوف القيم الألماني ماكس شيلر باعتباره القيم أولية قبلية وموضوعية وخالدة وثابتة. لكن العديد من فلاسفة القيم تصدّوا لهذه الدعوى بالنقد.

في ذاتية القيم:

نموذج فيلسوف الأخلاق الأسترالي جون لسلي ماكي (1917 - 1981م)
وكتابه: الأخلاق: ابتداء الصواب والخطأ (1977)

يعقد ماكي فصلاً من كتابه هذا تحت مسمى: «ذاتية القيم». ويبدأ الفصل الأول - المعنون بالعنوان: «ذاتية القيم» - بالتصريح الذي قد يستفز الكثيرين:

«كلا، لا وجود لقيم موضوعية... وعبارة هذه الدعوى مدعاة إلى أن تتسبب في أحد ردود فعل ثلاثة. سوف يعتقد البعض أنها ما كانت مجرد خاطئة وحسب، وإنما مؤذية هي أيضاً ومضرة. إذ سوف ينظرون إليها كما لو كانت هي تهديداً للأخلاق ولأي أمر آخر ذي قيمة وذي بال، ولسوف يجدون أن عرض مثل هذه الدعوى في كتاب هذا شأنه يدّعي أنه كتاب في الأخلاق لأمر مفارق، بل أنكى من ذلك مهين. آخرون سوف يعدون الأمر كما لو كان هو إفضاء بحقيقة معلومة ساذجة مبدولة، من تحصيل الحاصل تقريباً الإشارة إليها، ولكن من الأكيد أيضاً أنها من الابتذال بحيث لا تحتاج إلى برهان. وآخرون هم الثوالمث سوف يقولون بأن هذا الكلام لا معنى له فارغ أجوف نخب هواء، وبأنه لا مشكلة حقيقية تنتج عن التساؤل عما إذا كانت القيم جزءاً أم لا من نسيج العالم».



ويضيف ممعناً في تحدّيه: «لكن، بما أنه بالضبط يمكن أن تحدث ردود الفعل الثلاثة هذه، فإن الأمر بحاجة إلى بيان وتبيين». (ص 14).

والذي عنده أن هذه الدعوى تعم ولا تخص: فالقول بأن القيم غير موضوعية، وما كانت هي من نسيج العالم في شيء، زعم لا ينطبق فحسب على أهم مفهوم في الأخلاق - مفهوم «الخير الأخلاقي» الذي يساوي عنده مفهوم «الفضيلة الأخلاقية»، وإنما ينسحب على أمور أخرى تحسب على القيم الأخلاقية أو على مضادات القيم الأخلاقية - الصواب والخطأ والواجب والإلزام والفعل الذي يمكن أن يعد قبيحاً أو محترماً وما شابه ذلك. وذلك مثلما أنه ينطبق على القيم من غير الأخلاقية، لا سيما منها القيم الجمالية...

ثم سرعان ما يبسط دعواه التي يطلق عليها اسم «النسبية الأخلاقية» و«الذاتية الأخلاقية». ويوضح، بدءاً، أن الدعوى الذاتية هي، أولاً، مذهب سلبي وليس مذهباً إيجابياً: فهي تقول ما لا يوجد وليس ما يوجد. تقول ليس يفترض أن توجد ثمة كيانات أو علاقات من نوع ما، قيم موضوعية أو متطلبات، يعتقد العديد من الناس في وجودها. فإذاً في قلب النظرية يكمن التعبير بالسلب. ثانياً: ما سماه «الذاتية الأخلاقية» إنما هو دعوى أنطولوجية [دائرة على الوقائع] - متعلّقة بمسألة الوجود (وجود القيم) - وليس دعوى لسانية [اصطلاحية: نقاش حول التعابير والاصطلاحات] أو مفهومية تصورية [نقاش حول المفاهيم والتصورات: الدلالة]، (ص 21).

ويسمي ماكي موقفه هذا باسم «النزعة الشكّية الأخلاقية»، ولما هي تعلّقت في سياق موقفنا هذا بالقيم يمكن أن نسميها (انظر مثلاً: ص 16) «النزعة الشكّية القيمية».

وكان هير كتب ذات يوم أنه لا يفهم لعبارة «موضوعية القيم» من معنى، وأنه ما صادف في حياته يوماً أحداً يفقه لهذا التعبير معنى. وقد نقل عنه ماكي فكرته هذه.

وموقف هير على لسانه: أن لا فرق بين الموقفين اللهم إلا اختلاف الألفاظ المقدمة:

«قد يعترض معترض [على أطروحته القائلة [إن لا معنى للقول: لا شيء يهم، كل منا لا محالة مهتم بشيء كائناً ما كان] بالقول: ما برهنتم عليه ببساطة هو أن بعض الأشخاص يهتمون ببعض الأشياء، لا أقل ولا أكثر. وهذا يثبت فحسب وجود

القيم بدلالة ذاتية. ولسوف يضيف هذا المعترض: لما نحن نقول إن القيم معدمة، فإننا لسنا من حال من اختلاط المذهب بحيث يكون مرادنا أن نعني بذلك بأنه سوف يتم التوقّف عن الاهتمام بالأشياء، بعضهم بهذه وبعضهم بتلك. لكن تكون القيم حقاً معدمة إذا ما نحن بيّنا أو اعتقدنا بعامة أنه لا وجود لشيء غير هذه الإحساسات الذاتية، وأن القيم ليست «جزءاً يتجزأ من بنية العالم» (...)

والحقيقة أنه من باب المجازفة غير المحمودة العواقب رفع تحدّد معيّن لسنا نفهم حدوده. والحال أن ثمة شيئاً يمكنني أن أوّكده ههنا من غير أدنى تردد: أنا لست أفهم بتاتا معنى هذه العبارة «موضوعية القيم»، وما حدث لي أن صادفت في حياتي أبداً شخصاً يفهمها. (...)

افترضوا أن نسأل ما البيونة [الفارق] بين قيم موضوعية وأخرى ذاتية. وهلاً وُجدَ ثمة من مفكر يمكنه أن يبين لنا هذا الفارق؟ لكي نتحقّق من أنه لا وجود لأي فارق، يكفي أن نصغي السمع إلى من يسمّون «الذاتيين» ومن يسمّون «الموضوعيين» وهما يصوغان موقفهما، حتى نلاحظ أنهما يقولان الشيء نفسه وإن اختلفت العبارتان. لناخذ مثال القيم الأخلاقية. سيقول أحد أنصار التيار الموضوعي أو الحدسي: «لما أنا أقول: «إن هذا الفعل فعل غير أخلاقي»، فإنني أجزم أن هذا الفعل له خاصية غير اختبارية تسمى سمة عدم الأخلاقية، ولقد اكتشفت هذه الخاصية عن طريق إعمال ملكة من الملكات التي أملكها هي ملكة الحدس [الإدراك المباشر بلا حاجة إلى دليل] الأخلاقي». ولسوف يقول خصمه صاحب الموقف الذاتي: «لما أنا أقول إن فعلاً ما فعل غير أخلاقي، فإنما أعبّر أنها عن موقف شخصي يتملّ في رفضي وإدانتني لهذا الفعل» (...). وهكذا، فإن «الحكم بأن فعلاً ما فعل غير أخلاقي» هو «حدس أخلاقي» عند الموضوعي، وهو عند الذاتي «موقف رفض وإدانة»، لكن الحديث دائر عن الشيء نفسه: تلك التجربة التي نمر بها جميعاً عندما نحكم على فعل ما بأنه فعل غير أخلاقي».

وبالجملة؛ إنما هي «معركة كلمات»: قول الأمر عينه لكن بمختلف اللفظ.

والنتيجة هي:

«تصوروا عالماً تكون فيه القيم قد أدمجت دمجاً في بنيته، وعالم آخر تكون فيه القيم معدمة أو أدمت منه. وتذكروا أن في العالمين معاً يستمر الناس في الانشغال بنفس الأشياء: ليس ثمة من فارق في اهتمامهم «الذاتي» تجاه هذه الأشياء، ولكن فحسب في قيمتها «الموضوعية». وههنا أتساءل: ما الفارق الذي يوجد بين الوضع في

هذين العالمين. أفهل يمكن أن نقدم جواباً آخر غير «لا فارق إطلاقاً». فلماذا إذاً نعدّب عقولنا في التساؤل عن أي من هذين العالمين هو الأشبه بعالمنا؟»، (ص 319).

ويعقب ماكي على عبارة هير المتعلقة باستشكاله عبارة «موضوعية القيم» بالقول: ما قصد أنه لا يفهم لموضوعية القيم من معنى، وإنما قصد هو أنه لا يعرف كيف تكون القيم موضوعية، معترفاً أصلاً بأن القيم موضوعية، وأن موضوعيتها لغز محير وسر مستتر. ويستنتج أن «صعوبة إدراك كيف يمكن أن تكون القيم موضوعية إنما ينهض حجة قوية كافية على اعتبار أنها ليست كذلك».

إحدى طرق صياغة الأطروحة القائلة بأنه لا وجود لقيم موضوعية القول إن العبارات التقويمية ليس يمكنها أن تكون محقّة ولا مبطلّة. قد يساء فهم هذه العبارة. ولا بد من تبديد أنحاء سوء الفهم هذه. لا بد من الإقرار بأن بعض ضروب العبارات التقويمية يمكنها أن تكون بكل تأكيد محقّة أو مبطلّة حتى ولو كانت القيم غير موضوعية. وهي تلك العبارات التي تنطبق مع معايير. فانتقاء أصناف التفاح مثلاً أو أصناف الورود أو منح النقط المستحقة للتلاميذ إنما تتبّع فيها معايير الجودة أو الاستحقاق.

هل القيم ثابتة ساكنة أم أنها أبدأً متبدّلة متحوّلة متغيّرة؟

في تغيّر القيم:

موقف مفكر الأخلاق الإنجليزي هير:

«بالنسبة إلى العديد منا، للقيم منبعان أساسيان: رغباتنا الخاصة، وتقليدنا للغير. ولئن هو حق أن تقليد الغير، لا سيما لدى الشباب، هو إحدى الرغبات الأقوى تأثيراً، فإنه يمكن أن نعتبر أن لمنبعي قيمنا هذين أصلاً مشتركاً. والحال أن الصعوبة الكبرى، بالنظر إلى سن المراهقة، لهي الدمج بين هذين الضربين من القيم في مجرى واحد. وبالجملة، إذا ما نحن كنا نقدر أن نقول بصراحة إن شيئاً ما [يعد] مهماً بالنسبة إلينا، فإنه سوف يكون متعلقاً باهتمامنا الشخصي، أما اهتمام الأغيار فليس يكفي، وذلك مهما كانت هي بعامة رغبتنا في أن نتشبه بهم. وهكذا، فإنه إذا ما نحن أخذنا مثلاً من مجال الجماليات، يمكن لوالديّ أن يكونا شغوفين بموسيقى باخ وأن أرغب أنا في التشبه بهما؛ لكن هذا ليس يعني أنه يمكنني أن أقول بكل صراحة إنني شغوف بموسيقى باخ. فما يحدث عادة في مثل

هذه الأحوال هو أنني أظهار بأنني شغوف بموسيقى باخ. هوذا بالذات سوء النية وفساد الطوية. على أن هذه ليست هي الطريقة التي عادة ما أنتهي بها إلى الشغف بالموسيقى. ذلك أن التظاهر بالشغف بأمر ما، إذا ما نحن قمنا بذلك على الوجه الذي ينبغي به، إنما هو أحد أفضل وسائل الشغف به حقاً (...). وهكذا، مثلاً، فإن الفن المتطور عادة ما يكون أبعد ما يكون عما يشغف به الناس عند أول انطباع، حتى إن الأجيال الجديدة تكون عاجزة عن تذوق الفن المتطور المستحدث في زمانها، أو حتى في زمان الأجيال السابقة، من غير ما سوء نية وتظاهر وافتعال.

ومع هذا، فإننا عادة ما نتمرد ضد قيم أسلافنا. قد يقول شاب لنفسه: «يعتقد أبواي أنه من الأهمية بمكان أن أروح أتردد على الكنيسة كل الأحاد، لكنني لا أجد هذا الأمر هاماً بالنسبة إلي»، أو قد يحدث نفسه بالقول: «تعتقد الأجيال القديمة كلها تقريباً أن من العار ألا يحارب الإنسان من أجل بلده زمن الحرب، ولكن ليس أكبر منه عاراً عدم الاعتراض على هذه المجزرة، وذلك بأن يصير المرء منافحاً عن مبادئ السلام؟ عبر مثل ردود الفعل هذه تتغير القيم المشتركة من جيل إلى جيل»، (ص 309 - 310).

وهل القيم واحدة أم متعددة؟

أشعيا برلين: في إثبات تعددية القيم

- في نقد واحدية القيم:

«إن الافتراض الذي يذهب إلى أن كل القيم يمكنها أن تنتظم في سلم واحد، بحيث لا يعود الأمر يتعلّق اللهم إلا بتحديد أعلاها كعباً، لأمر يبدو لي يسير على عكس كل ما نعرفه من أن الناس كائنات فاعلة حرة مختارة، ولا اختيار إلا بين مختلفات ومتعددات. وبالجملة، الشأن في الناس أنهم يختارون بين قيم أسمى، واختياراتهم تتحدّد وفق مقولات أخلاقية، ووفق مفاهيم جوهرية لا تنفصل عن وجودهم وعن رؤيتهم للعالم وعن الفكرة التي يكونونها عن هويتهم؛ أي عما يجعل منهم بشراً (...).» (حوارات. ص 217 - 218).

- في إثبات تعددية القيم:

«إن إحدى قناعاتي الراسخة هي أن عدداً من القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية تتصارع في ما بينها. وليس يمكنني تصور عالم يمكن المواءمة فيه بين

عدد من القيم؛ بمعنى آخر، أؤمن بأن بعض القيم الجوهرية التي تحكم حياة الناس ليس يمكن الملاءمة بينها والتوليف أو الجمع، وذلك ليس فحسب لأسباب عملية، وإنما أيضاً من الناحية المبدئية، في تصور واحد (...) إذ لا يمكن، مثلاً، الجمع بين الحرية التامة والمساواة التامة والعدالة والتساهل والمعرفة والسعادة. ولئن هو حق هذا، حق معه أن حلاً كاملاً لمشاكل البشرية ولأنماط الوجود لا يمكن أن يوجد. والحق أن ذلك ليس لأن مثل هكذا انسجام كامل أمر صعب بناؤه، بسبب من صعوبات عملية، وإنما لأنه من الناحية النظرية التصورية أمر غير متسق. والحال أن الحلول الطوباوية غير متسقة وغير ممكن تصوورها. إنما هذه الحلول تروم ما لا يمكن، تروم المصالحة بين ما لا ينصلح. لكن الواقع أنه ليست تمكن المساواة بين عدد من القيم بسبب من أنها تدخل في تنازع وتشعر في تصارع؛ ولهذا السبب ينبغي أن تقوم ثمة اختيارات في ما بينها. وعادة ما تكون هذه الخيارات شاقّة على النفس. إذا ما أنتم اخترتم الخيار (أ) أسفتم على فقدان الخيار (ب). وهكذا، ليس يمكننا أن نتفادى أن نقوم باختيارات بين قيم إنسانية جوهرية تعد غايات في ذاتها. عادة ما تكون الخيارات عسيرة، لكن ليس يمكن تضادها في أي عالم يمكن تصور قيامه. والقيم غير القابلة للمواءمة تبقى غير قابلة للملاءمة في جملتها. وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نتصرّف بحيث لا تكون هذه الخيارات قاسمة مُمرّقة. وهذا يعني أن ما نحتاج إليه هو ضرب من نظام قيم متعدّدة لا يوجد فيه وضع يمكن أن يحمل الناس على إتيان فعل يكون مناقضاً لقناعاتهم الأخلاقية الأشد عمقاً ورسوخاً»، (ص 173).

فإذاً القمين [الجدير، الخليق، الحقيقي] بحفظ تعدّد القيم هو المجتمع الليبرالي من النمط التعددي والذي ليس يمكن فيه تضادي توافقين لا بد من القيام بهما؛ والأسوأ يمكن دوماً تضاديه عن طريق تنازلات متبادلة (...) أي قدر من المساواة؟ وأي قدر من العدالة وأي قدر من الشفقة؟ أي قدر من الطيبة وأي قدر من الحقيقة؟ يمكن ألا تتوافق المعرفة مع السعادة. إذ من شأن الإنسان الذي يعلم أكثر من اللازم أن يشقى بذلك، ومن شأن امرئ يعلم أنه مصاب بالسرطان أن يشقى بعلمه هذا، ولربما جعله الجهل أقل حرية، ولكن في الوقت نفسه أكثر سعادة. وبوضوح، فكرة وجود حل نهائي لكل تنازع في القيم وتصارع فكرة لا تستقيم. إن أولئك الذين يؤمنون بفكرة عالم كامل يعدون أن لا تضحية، مهما كلفت هي، تكون كبيرة بالقياس إلى تحقيقه. وهم يعتقدون أنه لئن كان لا بد من أن تراق الدماء، فليكن ولتراق. وليس يهم دم من يراق ولا مقدار هذا الألم. أوليس إن أنتم أردتم طبخ عجة كبيرة عليكم أن تكثروا من كسر البيض؟ لكن، ما أن يعتاد الناس على

كثير البيض المكسور حتى لا يتوقفوا عن إحداث مزيد من الكسر. ومن هنا المعاناة التي يجنون فيها على أنفسهم بأيديهم. كلا الاعتقادات العصبية التي تضع حلاً نهائياً ممكناً، مهما كانت هي وسائل بلوغه، ليس يمكنها إلا أن تقود إلى المعاناة، إلى سفك الدماء، وإلى قمع فظيع»، (الحوارات، ص 173 - 174).

هل القيم نسبية أم مطلقة؟

أطروحة أشعيا برلين في مواجهة أطروحة ليو شتراوس:

- أطروحة أشعيا برلين القائلة بالتعددية والنسبية:

«للثقافات المختلفة مُثل [قيم] متباينة. وتعني النسبية أنكم تحبون القهوة بالسكر وأنا أحبها بلا سكر. ولا سبيل ههنا لإحقاق اختيار يعتبر هو الحق بعينه. إذ من شأن الأذواق أن تختلف فلا تأتلف، ومن أمر القيم أن تتباين فلا تتآلف. والحال أن أحد الاعتراضات الممكنة على هذا الرأي تكمن في القول بأنه ليس يمكن إثبات أن هذه القضية نفسها قضية موضوعية. فلا يمكن إثبات النسبية لأن القضية (العبارة) التي تفسّر النسبية ليس يمكن هي نفسها إلا أن تكون نسبية، وأنتم تطلبون لها الحقيقة المطلقة، يقول معارضنا. وهكذا، فإن مختلف الثقافات لها مُثلٌ متباينة، وهذه المثل هي قيم نهائية سامية بالنسبة إلى هذه الثقافات. وهي مثل متباينة من هذه الثقافة إلى أخرى. لكن، إذا ما أنا كنت أتوفر على القدر الكافي من التعاطف الثقافي، إذا ما كنت أفهم، على نحو ما يطلب مني هرردر فعل ذلك، أين يوجد مركز ثقل كل ثقافة، فإنني أكون أنها في مستوى فهم لماذا يتبع الناس، وقد وجدوا أنفسهم في ظروف مختلفة، هدفاً معيناً يخالف الهدف الذي اتبعه غيرهم. أكثر من هذا، أكون في مستوى فهم كيف أنني أنا بنفسني، لو أنني وضعت في مثل هذه الظروف، لاتبعت هذا الهدف أو لرفضته؛ وإنه لهدف إنساني دائم ليس يخرج عن أفق إنسان عادي. هوذا معنى النسبية. يقول لسان حال النسبية: يؤمن النازيون بمعسكرات التعذيب، أما نحن فلا نؤمن بها». وليس من إضافة إلى هذا القول. لكن، عليك أن تقول: «لئن أنا فهمت لماذا كان يؤمن فرنسيو القرن 18 بالمذاهب الكلاسيكية، ولماذا كان الألمان يفضلون الأدب العبراني أو شكسبير، باعتبارها أموراً مرغوباً فيها ومطلوبة موضوعياً، فإنه يمكنني فهم الاختيارين معاً». على أنه يمكنني أن أفضل مُثلي [قيمي] أنا [وليس مثل الآخرين]. والحال أن كون هذه المبادئ ليس يمكن أن تخلد لا ينهض حجة على ألا أكافح من أجلها. كان بعضهم

يردّد القول عن حق: إن أولئك الذين يؤمنون بمثل ينبغي أن تكون مطلقة إنما هم برابرة متوحشون أو وثنيون من عباد الأصنام»، (حوارت. 134 - 135). ذلك أنه من شأن السعي إلى تحقيق القيم المطلقة أن يؤدي دوماً إلى إراقة الدماء.

على أن نسبية القيم لا تعني أن يحيا المرء في جزيرة من قيمه منقطعة تمام الانقطاع عن جزيرة قيم غيره. إذ ثمة على وجه الدوام إمكان تواصل بين أهل القيم من مختلف الثقافات. إذ ما كانت القيم أموراً ذاتية ليس يدرك الغير كنهها الدرك، وإنما يمكن أن نتصوّر كيف يفكر الغير ولماذا يفكر بوفق القيم التي يفكر بها. وبإمكاننا التواصل معه. وما كان التواصل ممكناً بين الأفراد والجماعات والثقافات إلا لأن قيم البشر ليست غير متناهية (لا عد لها ولا حصر)، وإنما شأن هذه القيم أنها تنتمي إلى أفق مشترك - هو أفق قيم البشرية الموضوعية والتي عادة ما لا يمكن التوليف بينها، وإنما من الضروري، ومن الصعب أحياناً، الاختيار بينها.

- الرد على ليو شتراوس ودعواه إطلاقية القيم

يذكر أشعيا برلين في كتاب حواراته أن ليو شتراوس سعى مراراً، من خلال نقاشات ألفت بينهما عديدة، أيام كان يزوره في شيكاغو، أن يحمله على الإيمان بوجود قيم أزلية وأبدية وخالدة ومطلقة وحقة لدى جميع الناس، في كل الأمكنة وفي مختلف الحقب، وكأنها قانون طبيعي منحه الرب إلى البشر (...). على أنه ما أفلح أبداً في حمله على اعتقاد ذلك (...). كما يحكي عن كيف أن ليو شتراوس وحواربيه كانوا يؤمنون بالخير المطلق وبالشعر المطلق وبالحق وبالباطل وقد أدركا إدراكاً مباشراً بضرب من الرؤية القبلية المسبقة، بعين ميتافيزيقية [بعين الغيب]، وباستعمال ملكة عقل مطلق أفلاطوني، يقر أشعيا برلين أنه لم يؤتّه. ويضيف مميّزاً بين تصوّر القدماء وتصورّ المحدثين للقيم بالقول: لقد كان أفلاطون وأرسطو والتوراة والتلمود وابن ميمون، ولربما القديس توما الأكويني وباقي الفلاسفة المدرسيين في القرون الوسطى، يعلمون ما هي الحياة الأفضل بالنسبة إلى كل بني البشر. كما أن ليو شتراوس كان يعلم ذلك أيضاً، وتلامذته يدعون ذلك إلى حد اليوم. ويصرح برلين: أما أنا، فلا أملك هذا الامتياز!

تلقاء ذلك، يؤكد أشعيا برلين أن كل ما يوجد في العالم إنما هي أشخاص وأشياء وأفكار في أذهان الناس - أهداف وانفعالات واختيارات ورؤى وكل أشكال الخبرة البشرية (...). لكن ليس للإنسان أن يدعي العلم بكل شيء. ويضيف

متهكماً: «لربما وجد عالم من الحقائق والقيم الخالدة يمكن لعين المفكر الحق السحرية أن تدركها؛ وبكل تأكيد ليس يمكن أن يحصل هذا الأمر إلا إلى صفة أخشى أنني لم أقبل فيها».

ومجمل نقده لإيمان ليو شتراوس بالقيم المطلقة يلخصه في قوله التالي: «أعتقد أن بني البشر يتشابهون أكثر مما اعتقده هردر، وأن للثقافات قواسم مشتركة أكبر مما اعتقده شبنغلر. ومع ذلك، فإن الثقافات تختلف اختلافاً كبيراً. ليس لدي ملكة درك المطلقات. ولقد كان رجل شأن ليو شتراوس يعتقد في وجود قواعد أخلاقية مطلقة، وذلك لأنه كان يؤمن بشيء اسمه «العقل». «العقل دوماً على صواب»، قال أحدهم زمن الثورة الفرنسية، وعقل شتراوس يستطيع التعرف على القيم المطلقة. وأنا أغبطه على ذلك، إذ لا يحدث لي أن أتوقّر على هذا النوع من «العقل» (...). أي ملكة تجيب عن الأسئلة المركزية للحياة بإجابات قطعية لا يأتيها الباطل»، (حوارات، ص 136).

وهل من شأن القيم أن تتعايش أم أن من أمرها أن تتصارع؟

يعتقد عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر (1864 - 1920م) أن ثمة تعدداً في تصورات مبادئ الحق والخير والجمال (القيم)، بحيث تتعارض هذه التصورات بل وهذه المبادئ نفسها من غير إمكان إثبات تفوق بعضها على بعض أو علوه عليه. ويدعو تلقاء هذا التعدد في القيم والتضارب أن يكون الباحث محايداً في مسألة القيم فلا ينتصر لقيمة على أخرى وإنما يعاملها في بحثه معاملة سواسية.



أشعيا برلين: «التنازع بين القيم مكون جواني [داخلي] للوجود البشري غير قابل للتجاوز».

كما رأينا من ذي قبل، يؤكد أشعيا برلين على أمرين يسيّران عنده بالتوازي:

1 - إن واقعة تعدد القيم (شأن المساواة والعدالة والسعادة والأمن والنظام العام) وعدم قابليتها للتلاؤم في ما بينها تحت سلم قيم واحد وتراتبية قيم موحدة واقعة مجرّبة لا سبيل إلى إنكارها بأي وجه. إنما القيم الإنسانية متعدّدة غير متقايسة، ومن شأنها أن تدخل دوماً في تناقض وتنازع بين بعضها البعض. ومبنى هذا الأمر على أن غايات البشرية متنوّعة متعدّدة، وكل جماعة تختار منها ما ترتأيه مناسباً لها؛ والحال أن هذه الغايات في تنازع، ولا بد من القيام بخيارات.

2 - إنه لئن ما أمكنت المواءمة بين القيم المتعددة، فإنه يمكن الملاءمة بينها بالاتفاق (التوافق) على نمط عيش يحفظ تعدد القيم ويصون الأمة من خطر الدخول في حرب أهلية بسبب من هذا التعدد.

تأسيساً عليه، يرى أن القول بالتعددية يتضمن القول بالتنازعية بالضرورة:

«يتضمن القول بالتعددية أنه بما أن من الممكن ألا يوجد جواب نهائي عن المسائل المتعلقة بالأخلاق وبالسياسة، أو في الواقع بكل سؤال قيمة؛ أو بالأحرى أن بعض الأجوبة المقدّمة من لدن بعض الأشخاص، والسماح لهم بإعطائها، لا يمكن الملاءمة بينها ولا التوفيق. ومن ثمة ينبغي ترك المجال لحياة تبدو فيها القيم غير قابلة للتواؤم، وذلك بحيث يصير تبادلي قيام صراع مدمر، بالحصول على ملاءمات وعلى حد أدنى من التسامح، وذلك حتى ولو نحن قبلنا ذلك عن غير طيب خاطر، أمراً ضرورياً وحيوياً»، (الحوارات، ص 65).

هوذا ما يسميه الإيمان بالتعددية في إطار احترام القيم، ويواجه به ما يسميه «الواحدية المتفائلة» التي تؤمن بأن القيم واحدة:

عندما تكون حقائق وقيم جوهرية لا تقبل الملاءمة في ما بينها، ولا تكون أية توافقية أمراً ممكناً، وعندما يكون من اللازم تبادلي الإلغاء التام لواحدة من هذه الحقائق أو الأهداف البشرية الجوهرية؛ ومن ثمة، تبادلي الوقوع تحت حكم استبداد بغيض، فإن من الضروري تحقيق توافق متسامح وإن كان صعب الاحتمال. يحزنني قول هذا الأمر. إذا ما كان من اللازم تبادلي بدائل لا تحتل، فإن هذا يشي بأن الحياة في كنهها توازن صعب».

والمثال عن تنازع القيم: إن أنت حصلت على الحد الأقصى من الحرية، فإن القوي سوف يدمر الضعيف (غياب المساواة)، وإن أنت حصلت على المساواة المطلقة، فليس يمكن أن تحصل على الحرية، لأن عليك أن تضغط على الذئب حتى لا تأكل الحملان.

فقد تحقق، أن لا تعايش بين القيم - إن هو وُجد ولن يوجد - اللهم إلا في عالم مُتَخَيَّل. ولا وجد لانسجام كامل بين القيم اللهم إلا في عالم مثالي.

«إن العالم الذي نحن مضطرون إلى مجابته في خبرتنا العادية ليفرض علينا القيام بخيارات بين غايات [قيم] كلها سامية ونهائية وأخيرة، ومطالب كلها مطلقة، إذ أن تحقيق بعضها يؤدي، لا محالة، إلى التضحية بالأخرى. ولأن هوذا وضع البشر، فإنهم يعلقون قيمة كبرى على حرية الاختيار، ولو كانوا متيقنين من أنه، في حدود

دولة مثالية قابلة لأن تتحقق على وجه الأرض، الغايات التي يسعون إليها لن يحدث بينها تنازع أبداً، فإن ضرورة ومتاعب الخيار سوف تختفي، وتختفي معها الأهمية البالغة التي تكتسبها حرية الإختيار (...). يبدو لي من البيّن بذاته أن الاعتقاد الذي يذهب إلى أن صبغة واحدة ووحيدة تسمح بإحداث التناغم بين مختلف قيم الإنسان إنما هو اعتقاد بادي الخطأ. وكما أعتقد، إذا ما كانت القيم التي يسعى إليها الناس متعددة، وغير قابلة دائماً للتوفيق بينها، فإن احتمال النزاعات - والمآسي - لا يمكن استبعاده بالكلية، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. إن ضرورة الخيار بين مطالب مطلقة كلها إنما هو بعد ملازم للوضع البشري»، (الحوارات. ص 215).

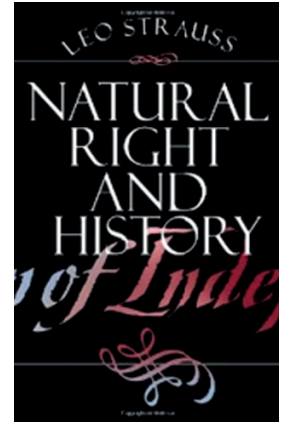
لكن، هل يمكن حقاً أن نكون محايدين إذا ما تعلّق الأمر بمسألة القيم؟ هل الحياد القيمي أمر ممكن؟

1 - رد الفيلسوف السياسي الألماني ليو شتراوس (1899 - 1973م):

«يعتقد فيبر أن تصوره للعلم الاجتماعي باعتباره «عن كل قيمة بمنأى ومعزل ومبعد» هو تصور، من الناحية الأخلاقية، محايد [إذا ما كتب باحث ما في بحثه: هذا أمر «مهم» بالنسبة إلى الحرية السياسية، فإن هذا لا يعني أن الباحث «يتمن» (حكم قيمة) فكرة الحرية السياسية وينتصر إليها بوصفها قيمة عليا، وإنما معناه فحسب أنه يدرس العلاقة بين القيمة (التي يدرسها دراسة محايدة) التي لا يناقشها والأفكار المرتبطة بها أي علاقة تكامل أم علاقة تصادم؟ (أي ثمة فارق بين «الصلة بالقيم» و«حكم القيمة»: كل العلوم الاجتماعية تجد نفسها في صلة مباشرة مع مسألة القيم، لكنها عليها ألا تحكم حكم قيمة)]. ومبرره في ذلك أن ثمة تعارضاً جوهرياً هو التعارض بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، بين الواقع القائم، من جهة، والمعيّار أو القيمة، من جهة أخرى. وأن لا سبيل للخلط بينهما أو رد بعضهما إلى بعض.

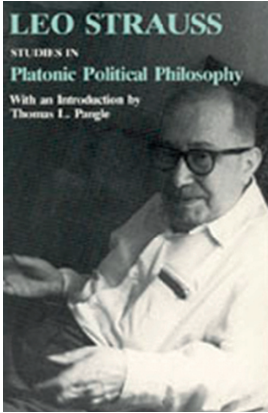
لكن، أن نستنتج من عدم إمكان رد «ما هو موجود» إلى «ما ينبغي أن يوجد» استحالة قيام علم اجتماع يترك مكاناً للتقويم وللقيم، على نحو ما ادعاه فيبر، أمر لا يمكن الدفاع عنه بأي وجه من الوجوه».

والمثال الذي يمكن أن يساق على ما ذهب إليه ماكس فيبر من إمكان أن يكون الباحث محايداً من ناحية القيمة؛ أي ألا ينتصر لقيمة بعينها في ما يبحث



فيه من أمور قد تكون ذات صلة بالقيم هو التالي: عندما يكتشف عالم اجتماع أن أفكاراً معينة كان لها تأثير في زمن معين، فإن هذا لا يعني أبداً أنه يبدي رأيه في قيمتها. إذ الذي عند ماكس فيبر أن بين الوقائع والقيم هوة، بحيث لا يمكن رد الوقائع إلى قيم أو رد القيم إلى وقائع. ذلك أن «فهم قيمة» و«الموافقة عليها» أمران متباينان. وهذا يعني أن من شأن العلوم الاجتماعية الحياد من الناحية القيمة، فلا تنتصر لقيمة ضد أخرى الانتصار، ولا تفاضل بين القيم المفاضلة. وبالجملة، هي غير معنية بمشكلة القيم. على أن هذا ليس ينفي الدور الذي تلعبه القيم في هذه العلوم. ذلك أن لهذه العلوم صلة بالقيم. وموضوع هذه العلوم محدّد بالصلة بالقيم. وإلا ما كان لها مركز اهتمام ولا انتقاء للموضوعات ولا مبدأ تمييز بين وقائع جوهرية وأخرى ثانوية. وبهذه الصلة تجد العلوم الاجتماعية لا محالة نفسها تسبح في محيط القيم أو في بركتها. ومن هنا منشأ نقد ليو شتراوس لأطروحة فيبر الخاصة بالحياد القيمي:

«(...) إن الداعي الحقيقي الذي حمل فيبر على الإلحاح على الطابع الحيادي للعلوم الاجتماعية، كما للفلسفة الاجتماعية، ما كان هو اعتقاده الراسخ في التعارض الجوهرية بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، وإنما قناعته بأنه ليس يمكن أن توجد معرفة حقاً بما ينبغي أن يكون. كان الرجل يستكثر على الإنسان كل علم اختباري أو عقلي وكل معرفة علمية أو فلسفية بنظام القيم: وذلك لأن الذي يراه أن لا وجود لنظام قيم حقيقي. ثمة تعدّد في القيم، وهي على مرتبة واحدة بحيث لا مفاضلة بينها. ومتطلباتها يعارض بعضها البعض، وتصارعها ليس يمكن بأي حال أن يحل بواسطة العقل البشري. ولئن هي كانت العلوم الاجتماعية أو الفلسفة الاجتماعية تقدر، على أبعد تقدير، على أن تسلط الضوء على هذا الصراع وعلى كل عواقبه، فإنها لا تستطيع حله، إنما الحل ينبغي أن يترك إلى قرار الفرد الحر غير العقلي» (ص 50).



يترتب عن هذا النقد، اعتبار ليو شتراوس أن أطروحة فيبر القائلة بالحياد القيمي إنما تنتهي، في خاتمة المطاف، إلى الوقوع في «العدمية»؛ بمعنى تكافؤ كل القيم: «بحسب تصورها، تقود أطروحة فيبر بالضرورة إلى العدمية أو إلى الفكرة القائلة بأن كل تفضيل [تقييم، من القيمة]، أكان سيئاً أو ساقطاً أو حتى مجنوناً، ينبغي النظر إليه من لدن محكمة العقل باعتباره أمراً مشروعاً، شأنه في ذلك شأن أي تفضيل آخر. هوذا الحل الذي لا مرد له...». وتلك هي العواقب العدمية لنظرية فيبر في القيم: كل تقويم ممكن ومساوٍ لتقويم آخر. كل التقويمات

تتساوى. وبالتالي هي ذي نسبية القيم: لا نظاماً اجتماعياً أو ثقافياً ينبغي عده النظام الأعدل أو الأعقل بامتياز وبلا مدافعة.

فضلاً عن هذا، نصير أمام المنطق العدمي التالي: «(...) لئن كان شعار الإنسان: «لتكن لديك قيم [تستهدي بها في حياتك]». إلا أن هذا الأمر صار الآن مجرد أمر شكلي صوري بلا مضمون متعين؛ إذ ليس يحدد بأي وجه مضمون ومحتوى هذه القيم [المهم أن لك قيماً، وكل القيم تتساوى، فلا تهم القيم التي تؤمن بها، حتى ولو كانت مثلاً قيماً تحض على الكراهية والعنصرية]. على أنه قد نميل إلى الاعتقاد، بناء على هذا، أن فيبر يقيم معياراً معقولاً، غير اعتباطي أو عبثي، يسمح لنا بالتمييز، ونحن على علم بأمرنا، بين نبالة الإنسان ووضاعته، كما أنه يقدر من جهة أخرى، على تأسيس أخوة كونية بين الأرواح النبيلة؛ أي بين كل أولئك الذين ليسوا عبيداً لشهواتهم ولا لأهوائهم ولا لأنانياتهم، أولئك الذين يمكنهم بكل ثقة أن يحترموا وأن يقدروا بعضهم البعض، وبالجملة، بين «مثاليين». على أن كل هذا الاستنتاج، وهذا ما ينبغي قوله حقاً، ما كان سوى وهم. فما يبدو، عند أول النظر، كأنه كنيسة غير مرئية [من المثاليين القديسين الكُمَّل] (يعني القيم والمثل)، إنما هو حرب للجميع ضد الجميع، أو لنقل: إنه بؤرة فساد. هكذا يعلن فيبر على الملأ أمره الأخلاقي القطعي: «أعر سمعك يا هذا إلى شيطانك!»، أو لنقل حسناً: «أعر سمعك يا هذا إلى رحمانك أو إلى شيطانك، فسواء عليك هذا أم ذاك!». ولسوف يكون من المجحف حقاً أن نعيب عليه إهمال وجود شياطين يريدون بأغويائهم سوءاً، بالرغم من أنه قد وجد نفسه أذنب بسوء تقديره لها. ولئن ما فكر الرجل اللهم إلا في الشياطين الأخيار، لقاده ذلك بالضرورة إلى إدخال معيار موضوعي لكي يميّز الأخيار من الشياطين من الأشرار. والحال أن مقتضى أمره الأخلاقي القطعي يقول: «أعر سمعك يا هذا إلى شيطانك، من غير ما أن تكثر بمعرفة ما إذا كان شيطانك من الأخيار أم من الأشرار!». وذلك لأن الذي عنده أن ما من حل للتصارع بين مختلف القيم التي تعرض نفسها على اختيار الإنسان. فهذا الرب الذي يعتقد البعض بأنه يتبع تعاليمه اتباعاً، سوف يعده غيره، وقد أورد من الحجج المقنعة ما أورده غريمه سواء بسواء، شيطاناً لا رحماناً. وإذاً على الأمر القطعي أن يعلن على النحو التالي: «أعر يا هذا سمعك إلى الرحمن أو إلى الشيطان على نحو ما تشتهي، لكن مهما يكن اختيارك، فإن عليه أن يكون نابعاً من ملء قلبك وروحك ومن كامل قواك!». إنما الوضاعة الوحيدة كل الوضاعة تكمن في أن يطيع المرء شهواته وأهواءه أو أنانيته، وأن يبقى بارداً أو غير مبال تجاه كل مثال وكل قيمة، اتجاه الأرباب كما تجاه الشياطين»، (ص 53).

وهكذا، فإن تسامح مع كل «المثل» وكل «القضايا» لئن هو كان يسمح بتمييز متعقل بين نبالة الإنسان [صاحب القضية، المؤمن بالمثال وبالقيمة أياً كانت] ووضاعته [من لا قضية له ولا مثال ولا قيمة يؤمن بها]، لكنه في الوقت نفسه يصل إلى تبني الأمر القطعي: «يا هذا، عر سمعك إلى الرحمن [رمز قيم الخير]، أو إلى الشيطان [رمز قيم الشر أو القيم المضادة أو القيم السلبية (مضادات القيم: كما يضاد الكذب الصدق، والمهانة الكرامة، والتهور المسؤولية...)]. وهذا يعني، إذا ما نحن استعملنا لغة غير دينية (لغة دنيوية): «صارح يا هذا بعزم من أجل قضية ما أكانت نفيسة أم خسيصة رقيقة أم وضيفة». ذلك أنه، في نهاية المطاف، لئن أراد فيبر أن يقول لنا بأن اختيار نظام القيم (أ) وتفضيله على نظام القيم (ب) يتوافق مع احترام صادق لنظام القيم (ب)، أو لا يتضمّن رفض نظام القيم (ب) باعتباره نظاماً يستحق أن يحتقر، فأى معنى يبقى عنده في الاختيار بين الرحمن والشيطان؟ لقد بدا الرجل وكأنه يفكر في مجرد اختلاف في الأذواق، هذا بينما الأمر يتعلّق حقيقة بتصارح حتى الموت (مثلاً، التصارع بين قيمة «الوفاء» للوطن، والقيمة المضادة «خيانة» الوطن: هل يمكن للخائن أن يكون صاحب قضية قيمية شأنه في ذلك شأن الوفي لوطنه سواء بسواء؟). يبدو بحسب أنظار فيبر باعتباره فيلسوفاً اجتماعياً أن النبالة والحقارة والنفاسة والخساسة والعظمة والوقاحة قد فقدتا تماماً دلالتهم الأولى، وصارت النبالة والنفاسة والعظمة تعني الآن مجرد الوفاء لقضية ما، أكانت قضية صالحة أم طالحة، بينما استحالَت الحقارة والخساسة والوضاعة والقحة تعني الامتناع عن الدفاع عن القضية.

وبهذا يرى ليو شتراوس أن منع العلوم الاجتماعية من أن تصدر «أحكام قيمة» ودعوتها إلى «الالتزام بالوقائع» العاربية حد «عبادة الوقائع» أو «توثيقها» إنما تترتب عنه النتائج التالية:

تبعاً لمبدأ الحياد القيمي الذي نادى به ماكس فيبر، سوف يكون للباحث الاجتماعي الحق في وصف «وقائعي» خالص للأفعال المرتكبة على مرأى ومسمع الجميع في معسكر اعتقال وتعذيب معيّن، وسوف يكون له الحق أيضاً بلا شك في تحليل الوقائع - تحليلاً «وقائعيّاً» - المتعلقة بالدواعي وبالباوعث التي حرّكت الفاعلين على فعل ما فعلوه، لكن سوف يمنع على الباحثين النطق بلفظة «قسوة» لأنها تعكس حكم قيمة! ويعقّب ليو شتراوس على هذا المثال الذي يسوقه بالقول: الحق أن ما من أحد من قرائنا، ما لم يكن هو من البلاهة بمكان، إلا ومن شأنه ألا يمنع نفسه من أن يرى بأن مثل هذه الأفعال قاسية. ولسوف يكون وصفاً وقائعيّاً

لما حدث، في حقيقة أمره، ضرباً من السخرية الشرسة الفظيعة، بل حتى الكلبية [المستهترة بأحاسيس الناس]. وسوف يصير تقرير الباحثين أنسوجة من الكنايات التحصيلية. إذ سوف يعرض المؤلف عن معرفته الأكثر يقينية، أو لنستعمل العبارة المحببة لدى فيبر، سوف يمارس فعلاً عقلياً غير نزيه ولا شريف. لنقل ببساطة، ومن غير أن نضيّع ذخيرتنا في قذف عشوائى من غير غاية تراد، أن هذه العملية تذكّرنا بلعبة الأطفال - تلك اللعبة التي يخسر الطفل من خلالها إذا هو نبس بيبضع كلمات يجهد رفاقه على حمله على النبس بها. والحال أن فيبر، شأنه في ذلك شأن كل أولئك الذين فكّروا في يوم من الأيام في الوضع البشري، يمكنه أن يمنع نفسه من الكلام عن البخل والجشع وغياب الضمير والخيلاء والوفاء وروح الاعتدال [وكلها قيم، وتتضمّن أحكام قيمة] وعن أشياء أخرى شبيهة بها؛ أيمنه إتيان ذلك من غير أن ينطق بأحكام قيمه إطلاقاً (...؟) (ص 65).

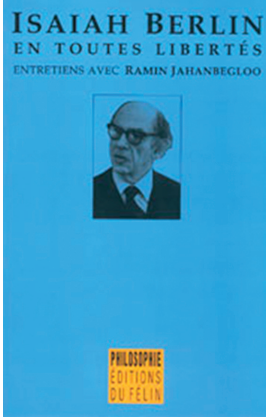
ما الذي سوف يصير عليه العلم السياسي إذا كان غير مسموح للمرء بأن يهتم بظواهر شأن «الأخويات» و«تكتل المصالح» و«فن رجل الدولة» و«الفساد السياسي» و«الفساد الأخلاقي»، وغير ذلك من الظواهر التي تشكل في ذاتها أحكام قيمة؟

2 - رد أشعيا برلين:

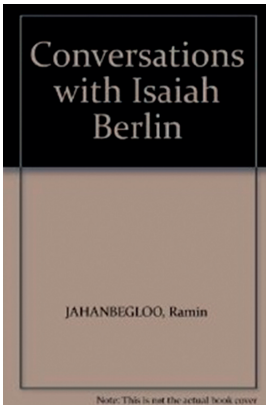
إذا كان ليو شتراوس قد شكك في إمكان أن «تسَلّم» العلوم الاجتماعية من «أحكام القيمة»، واعتبر أن لا مساغ لكي يكون عالم العلوم الاجتماعية محايداً من ناحية القيم، فإن أشعيا برلين بدوره ينكر أن يسلم علم التاريخ من أحكام القيمة.

والذي عنده، أن المؤرخين، شأنهم في ذلك شأن سائر الناس، يستعملون لغة مترعة [مشبعة] بالضرورة بأحكام القيمة. وما دعوتهم إلى تنقيتها من أحكام القيمة سوى أن نطلب منه أمراً عسيراً من أجل تحقيق نتائج مشكوك مسبقاً في ما سوف تثمر عنه أو تفضي إليه. وعنده أن لا شك أن الموضوعية وعدم التحيز وحفظ المسافة بين الدارس والموضوع المدروس هي بكل تأكيد فضائل مطلوبة في المؤرخ، مثلما هي مطلوبة في كل أولئك الذين يسعون إلى إقامة الحقيقة في أي ميدان يشتغلون فيه، لكن علينا ألا ننسى أن المؤرخين هم أيضاً بشر يسري عليهم ما يسري على نظرائهم من سائر البشر، فلماذا يراد منهم، يا ترى، أن ينسلخوا عن بشريتهم أكثر ممن عداهم؟ الحق أن المواضيع التي يختارونها، وحجم العناية الذي يولونه إليها، إنما هي أمور تظلّ مرتبهة بسَلّم القيم التي يؤمنون بها. وهو السَلّم الذي، إن هم أرادوا فهم البشر أو توصيل الرؤية التي لهم عنهم إلى





قراءتهم، لا ينبغي أن يبتعد عن سلّم قيم بقية البشر. إذ ليس يعني فهم دواعي الغير وفكره بالضرورة مقاسمته إياها، لا ولا بالأحرى موافقته عليها، وأفضل المؤرخين (وكتاب الرواية) هم أولئك الذين يكونون أقل انحيازاً وولاء؛ إذ يلزم بالفعل معرفة كيف تحفظ مسافة معينة تجاه الموضوع المدروس. على أن فهم دواعي عصر أو حضارة وقوانينه الأخلاقية والاجتماعية، إنما يفترض أن يفلح المؤرخ في الإحاطة بما يعد هاماً في نظر الأفراد والمجتمعات، حتى وإن هو كان المرء بيدي امتعاضاً من قيمهم. وهذا يقتضي أن المؤرخ يملك تصوّراً للطبيعة البشرية ولغايات الوجود، وهو التصور الذي يؤثر في رؤيته للعالم الأخلاقية والدينية أو الجمالية. والحال أن هذه القيم، ولا سيما منها القيم الأخلاقية، التي توجّه انتقائه للوقائع والتي تنورهم تنويراً خاصاً، إنما تكون بالضرورة حاضرة في اللغة التي يستعملها المؤرخ، مثلها في ذلك مثلما تكون لغة من يهتم بالإنسان. (...)



والحق أنه ليست توجد عبارات محايدة من الناحية القيمية. ومهما حاول المؤرخ استعمال لغات محايدة، فإنه لن يفلح في أن تكون حقا محايدة. فنحن حين نقول، مثلاً: «تسبب هممر [رئيس الشرطة ووزير الداخلية والقائد العسكري النازي] في قتل العديد من الناس اختناقاً»، فهذه عبارة ذات دلالة أخلاقية بينة. ومن ثمة، يعد تصور تاريخ عن كل حكم قيمة بمعزل ومنأى ومبعد، أو تصور مؤرّخ بوصفه مجرد مدون محايد، إنما هو مجرد وهم ليس إلا.

لا شك أن فكرة وجود قيم أخلاقية أو اجتماعية تكون موضوعية وأبدية وكونية وخالدة ومتاحة لكل من يملك مسكة عقل ما أن يلقي هو النظر إليها حتى يكتشفها اكتشافاً، وكأن ثمة عالماً مستقلاً من القيم الموضوعية، إنما هي فكرة تثير الكثير من الجدل. إلا أن المعرفة بمعاصرينا وبمن تقدمنا، وأكثر من هذا التواصل بين بني البشر، إنما هذه كلها تقوم على وجود ليس فحسب واقع «وقائعي» مشترك بين بني البشر أجمعين، وإنما على قيم مشتركة. والعالم الأول - العالم الوقائعي أو عالم الوقائع - شرط ضروري لكنه غير كاف. من شأن أولئك الذين يحيون في انفصال تام عن الواقع الخارجي أن يوصفوا عادة بأنهم شواذ، وفي بعض الحالات القصوى، قد يعدون مجانين. وهذا أمر ينطبق أيضاً - وهذا مريض الفرس بالنسبة إلينا - على أولئك الذين يتحون قصياً عن القيم المشتركة من لدن الجميع. إذ لئن هو أعلن إنسان أنه كان يعلم قديماً الفارق بين الخير والشر، وأنه قد نسي ذلك الفارق الآن، لن يصدقه أحد، أو سوف يعتبر، عن حق، مريضاً مرضاً عقلياً. لكن، سوف ينطبق هذا أيضاً على ذلك الذي لا يوافق فحسب على قانون يقضي

بقتل كل البشر من ذوي العيون الزرق من غير وجه حق، وإنما يستمتع بذلك القانون وينفذه التنفيذ. أكثر من هذا، لا يقدر على تصور أنه يمكن الاعتراض على هذا الفعل، فيلسوف يبدو معتوهاً، شأنه شأن من لا يعرف كيف يحسب أبعد من ستة، أو من يحسب نفسه وقد أمسى يوليوس قيصر.

هل القيم كونية أم خصوصية؟

أمام موجة العولمة المخيفة العاتية ترتفع دعوات «الخصوصية» [لكل أمة خصائصها التي تختلف عن بقية الأمم الأخرى] ارتفاعاً: هذا يدعو إلى قيم إسلامية، وثانٍ إلى قيم يهودية، وثالث إلى قيم مسيحية، ورابع إلى قيم بوذية، وخامس إلى قيم هندوسية... وتدخل القوميات على الخط، فتنادي كل قومية قومية بقيم تعدّها من خصوصياتها.

وتدخل موجة النزعة «الجماعية» التي غزت الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة لتعني من شأن قيم الجماعة، مقابلة بين الجماعات ومعارضة...

وفي غمرة هذه الجلبة، يتم تناسي المشترك بين البشرية، لا سيما في مجال القيم. قديماً وجد من المنصفين من أنهج النظر في أحوال الأمم البشرية والحضارات الإنسانية نهج ما يؤلف لا نهج ما يخالف. خذ بنا، مثلاً، إلى ما أورده أبو حيان التوحيدي - في كتاب الإمتاع والمؤانسة - على لسان الوزير ابن سمعان بعد أن استعرض سمات الأمم الحضارية سلباً وإيجاباً: «وبعد، (...) لكل أمة فضائل وريائيل، ولكل قوم محاسن ومساوي، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقدير؛ وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشجور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم (...).» وحسبك ما أورده التوحيدي على لسان شيخه - أبي سليمان السجستاني المنطقي - من قول منصف لا مفاخر ولا مفاضل، ولا معتقد ولا منتقد، لا تخصيصي ولا انكفائي: «اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشجور، وفي جميع المعاني والأمر اشتراكاً أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها. واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع. وفيما اشتركوا فيه المحمود والمذموم». والحق أن مثل هذا الرأي المنصف المحقق إنما شأنه، على التدقيق، أنه: «شيء يجده [في نفسه] كل من كان (...) متنزهاً عن الهوى والعصبية، محباً للإنصاف في الخصومة، متحريراً للحق في الحكومة، غير مُسْتَرْقِّ بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخّر بالعادة».

فقد تحصل، أن: «الأمم كلها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات»، وأنه: «في الجملة، الحكمة مشاعة بين الخلق، لا تنسب إلى جيل، ولا تقف على قبيل، وإنما حظوظ الخلق فيها على قدر مشاربهم منها»، وأن من شأن النفوس أن تتقادم، ومن شأن العقول أن تتلاقح، ومن شأن الألسنة أن تتفتح، وأن ما جيل من الأجيال ولا أمة من الأمم إلا ولهم حكمتهم المخصوصة، قلَّتْ أم كثرت... ولو عاش أبو حيان التوحيدي بين ظهرانينا لكتب: «والأمم كلها مشتركة في القيم». لكن من حسن حظنا أن أنظاره في زماننا هذا لا يعدمون.

يرى أشعيا برلين أنه:

«في كل ثقافة معلومة عندنا لا تغيب مفاهيم الخير والشر والحق والباطل [القيم]. فمثلاً الشجاعة كانت دائماً محل إعجاب في كل مجتمع. والحق أنه توجد قيم كونية. وهذه واقعة مجربة (...). إذ ثمة قيم بحيث إن العدد العديد من الكائنات البشرية، في معظم مناطق العالم، وفي أغلب المواقف، وفي كل العهود تقريباً، اشترك في الإيمان بها إما عن وعي وجلاء، أو عبّروا عنها في سلوكهم ومواقفهم وأفعالهم التعبير».

ويضيف في مكان آخر:

إن فكرة حقوق الإنسان [وضمنها فكرة القيم الإنسانية] تقوم على الاعتقاد الحق بأنه توجد بعض القيم - الحرية والعدالة والبحث عن السعادة والنزاهة والمحبة - تهم كل الكائنات البشرية، باعتبارها كذلك، وليس باعتبارها أعضاء في هذه القومية أو في تلك، أو في هذه الديانة أو تلك، أو في هذه المهنة أو تلك... إلخ. ولهذا السبب، فإننا مصيبيون في الذهاب إلى ملاقات هذه الحقوق واحترام الناس، ضد أولئك الذين يتجاهلونهم أو يرفضون القبول بهم. يوجد عدد من الأمور يطالب بها البشر، لا لكونهم فرنسيين أو ألماناً أو موسوعيين وسلطوبيين، وإنما لأنهم يحيون حياتهم بوسمهم رجالاً ونساء. (...) أعتقد أن ما من ثقافة وجدت إلا وقبلت هي بوجود هذه الحقوق [القيم] أو على الأقل الحد الأدنى منها. يمكن أن يوجد تباين في درجة توسيع هذا الحد الأدنى - حتى يشمل المتمردين والعبيد وأعضاء القبائل المجاورة والبرابرة - لكن ما من ثقافة إلا واعترفت بوجود هذه الحقوق، كشرط مسبق ضروري لكي يحيا الإنسان حياة ممتلئة. إن إنكار الإنسانية عن بعض فئات بني البشر يمكن أن يحدث أحياناً في الممارسة، لكن نادراً ما يحدث في النظرية»، (حوارات - ص 60 - 61).

على أن هذا لا يمنع أشعيا برلين من ملاحظة تعددية القيم وتبايناتها بين الأمم:

«توجد فوراق كبيرة بين الأمم. فإذا ما أنتم أفلحتهم، أو حتى اعتقدتم أنكم أفلحتهم، في فهم الطريقة التي تختلف بها الأفراد والجماعات والأمم بل الحضارات برمتها عن بعضها البعض، وإذا ما أنتم «ولجتم»، عن طريق جُهدٍ تَخَيُّلٍ مبتكر، إلى عالم أفكارها ودنيا أحاسيسها، وتخييلتم كيف أنكم، وأنتم ضمن هذه الظروف، سترون العالم، أو تصورتهم أنفسكم في صلة مع الآخرين؛ فإنه، حتى وإن صدمكم ما وجدتم (إذ ما كان فهم كل شيء ليعني معرفة كل شيء)، سوف يكون من نتائج ذلك التقليل من عدم التسامح الأعمى ومن التعصب المقيت». (حوارات مع أشعيا برلين، ص 58).

لنمثل لذلك بالنازيين: قيل عنهم إنهم مجانيين، وأنهم حالات مرضية. والحال أن أشعيا برلين يجد أن هذا الاتهام أمر سهل. لقد انتهى النازيون إلى الاعتقاد، بأثر من الدعاية التي بُنيت فيهم، أن ثمة بشراً أقل من البشر، وأن أشباه البشر هؤلاء كائنات سامة تهدم أسس الثقافة الحقة... والحال أن هذا الاعتقاد ما كان من الجنون أو من الحمقة في شيء، ولا كان هو من التحقير أو من النزعة العدوانية في شيء، حتى وإن هي أسهمت هذه المشاعر السلبية في تكوينه... إنما هذه المشاعر أغلوطات تشكّلت من بنات أفكار دعاة وكتاب ووعاظ... وعلينا فهم جذور هذه الأفكار الشريرة ومحاولة إقناع أصحابها بأنهم لا محالة مخطئون.

ويرى فيلسوف التأويل بول ريكور أن القيم الإنسانية الأساسية - التي تعبر عنها حقوق الإنسان - وجدت في كل الثقافات البشرية وإن بتعابير مختلفة وبتلويحات متغايرة:

«في كل عصر وفي كل ثقافة، وُجدت ثمة آهة، صرخة، مثل سائر، أغنية، مروية، حكمة (...) كان من شأنها أن هي بَلَّغَتِ الرسالة: لئن هو كان ما كان مفهوم حقوق الإنسان [الذي يعبر عن قيم الإنسان الأساسية] مفهوماً كونياً لدى سائر الثقافات، فإننا على الأقل وجدنا لدى كل بني البشر، وفي كل الثقافات، التعبير عن الحاجة إلى هذه الحقوق وانتظار تحققها وتحقيق معناها. لقد كان المطلب دوماً هو أن ثمة شيئاً نحن مدينون به للكائن البشري لا لشيء آخر سوى لأنه كائن بشري».

ما هي أنواع القيم؟ وكيف نرتبها؟

عديدة هي تصنيفات القيم لربما بتعدد مفكري القيم أنفسهم. يكفي النظر إلى البيئات التالية حتى يظهر لك التعدد الذي يسم صنافة القيم: على أن بعض فلاسفة القيم انفردوا بتصنيفات:

1- صنافة نيتشه:

الحق أنه لما كانت القيم متعددة وتراتبية، بادر نيتشه إلى فحص تعددها وتراتبها. وقد ميز، على جهة القول المجمل لا المفصل، بين أربعة أنواع من القيم أصَلَ لها بأصل أن «الإنسان كائن حي مقوم»: عنيها بها «القيم الأخلاقية» المناطة «بالإنسان الأخلاقي» Homo moralis ومنظوره المتشوي [الثائى / المزدوج]: (قيمة الخير / وقيمة الشر)، و«القيم الدينية» المتعلقة «بالإنسان الدينى» Homo religiosus ونظرته الثائىة: (قيمة المقدس / وقيمة المدنس)، و«القيم النظرية» المحيلة على «الإنسان الناظر» Homo theoreticus وتصوره البدئى: (قيمة الحق / وقيمة الباطل)، و«القيم الجمالية» التي شأنها أنها تمتح من الإنسان الذائق أو «الإنسان الجمالى» Homo aestheticus: (قيمة الجميل / وقيمة القبيح). ثم إنه أعطى الأولوية للقيم الجمالية. ذلك أنه ما من حكم قيمة - أكان دينياً أم أخلاقياً أم نظرياً - إلا وواجد أصله في تقدير جمالى معين. فالتقدير الجمالى هو سند كل تقدير أنى كان شأنه. إذ ما من كائن عضوي شأنه أن يُقوم إلا وهو لا محالة يسلك مسلك الفنان. وذلك لأن التقويم يستند إلى مثيرات خاصة بدءاً منها يخلق الإنسان الكل ويبدعه ويترك جانبا هوامش كثيرة ويعضو عنها، ويتفنن في تبسيط الأشياء وتيسيرها، وينشئ مخلوقه الإنشاء ويسويه التسوية.

هذه الأحكام الأخلاقية، إذا ما نحن نظرنا إلى آثارها - نعني تنزلها من الإنسان في بهيمته الأولى منزلة محقق «الاصطفاء» و«الانتقاء» و«التحسين» و«التجويد» - نجد أنها كانت دوماً تنهض على «أساس جمالى». ذلك أن الأخلاق كانت، على التحقيق، وسيلة لتزيين الإنسان وتجميله، وجعل الأشياء محتملة عند النظر لا خوف منها ولا قرف، وتزويق الأشياء وتنميقها وتأنيقها. فحقيقة الأخلاق أنها أداة تجميل الذات، وتجميل الإنسان عامة، وذلك بكف النظر عما يشين وإنشاء ما يزين. ومن ثمة، كانت الأخلاق ضرباً من «التزيين»؛ بمعنى أنها كانت «فنًا» بغيته تلميع صورة الإنسان والأشياء. فقد تحصل مما تقدّم، أن الأحكام

الجمالية، بما هي أحكام الذوق والقرف المتعلقة بأمر التزيين والتشيين، هي أساس شرعة قيم الخير والشر. وهي بهذا أساس القيم الأخلاقية.

وهذه التقويمات الدينية؛ ولتكن «المثال الزهدي النسكي» مثلاً؛ إن هي على التحقيق إلا محاولة لإنقاذ فئة معينة من التهلكة العامة المشاعة بأثر من الضعف الذي يعترى اقتصاد القوة ويهوي بالحضارة؛ وبالتالي فهي تنم عن رغبة في الاستقواء؛ أي أنها تشي بمنزوع لنحت الإنسان وصناعته. وذلك بما أفاد منزعاً جمالياً. فحتى الأديان الوثنية هي نتاج عن اشتهاء الجمال، والآلهة التي تبدها أثر من آثار هذا الاشتهاء، وحتى نكرانها لناكر الديانة إنما هو، في جانب من جوانبه، خوف من أن يستبد الشين المطلق بالإنسان بما هو صار يحيا وجوداً من غير رب يحميه ويزينه ومن غير عقل.

وقس على ذلك القيم النظرية؛ إذ ما من فعل نظري - من إدراك وفهم ولفظ وتعقل - إلا والفعل الجمالي مرافقه، وما من حاسة من حواس المعرفة إلا وتقوم بدور جمالي فني. فالنازع الجمالي هو منشئ العين ذاتها، والذهن نفسه نتاج لجهاز كان في البدء جمالياً. وحبنا للشأن الجميل مرتين بملكة صناعة الأشكال لدى الإنسان. وإن الحسّ بالواقع والحسّ بالتشكيل لمتعلقان. فالإحساس بالواقع هو وسيلة تملك القوة الضرورية والممكنة على تشكيل الأشياء بحسب أهوائنا. وإنها للذة متحصلة من التشكيل والتحويل. وهي لذة فنية أصيلة. وبالتحقيق، لا يمكننا فهم سوى ذاك العالم الذي شكّلناه بأنفسنا. أكثر من هذا، الصلة بين الذات (الإنسان) والموضوع (العالم) ليست، كما يعتقد، صلة إدراك تقوم فيها الذات بتصوير العالم ونسخه؛ أي صلة إدراك مناسب أو دقيق أو مطابق. فبين الذات والموضوع بينونة كبرى، لا صلة سببية أو صلة تعبير أو تأويل. إنما هي، على التحقيق، «صلة جمالية»؛ بمعنى أن من شأن الذات، وقد تسلّحت هي بقوة التوهيم، أن تنقل الموضوع نقلاً تقريبياً، وأن تترجم عن حاله ترجمة في لسان أجنبي. ومن التمثل إلى التعقل يبدو أن العمل الذي يقوم به الإنسان الناظر، مثله في ذلك مثل النحلة تبني الخلايا وتملأها عسلاً، يعمل هذا الإنسان بلا هودة على نسج عالم من المفاهيم تقبر الحدوس التي تلقاها، ولا تكف عن بناء مراقٍ أعلى وعن تقليدها، وتنظيف وتجديد الخلايا القديمة وملئها بتلك الأنسجة وإدخال العالم الاختباري فيها. لكن من شأن اليد التي تسببت في الجرح أنها هي نفسها التي تداويه. فخلف الإنسان الناظر يقوم الإنسان الفنان بقلب أنسجة وخلايا المفاهيم، وبإقامة استعارات جديدة ومجازات، حاملاً نفسه باستمرار على أن

يعطي للعالم، الذي يتبدى في أعين الإنسان اليقظ (الناظر) شديد الاختلاف والاضطراب والبطلان وعدم الاتساق، شكلاً دائماً التجديد مليئاً بالسحر شبيهاً بالحلم. ولئن هو كان الإنسان الناظر اليقظ لا يعي حاله إلا بفضل نسيج المفاهيم الذي يقيمه، فإنه لهذا السبب نفسه يصير يعتقد أنه يحلم عندما هو يلجأ الفن إلى تمزيق ذاك النسيج.

والحق أن نيتشه يسمي هذه القوة الفنية، التي تعتمل في صلب الإنسان، تارة «القوة التشكيلية» وتارة أخرى «القوة التوهيمية»، من حيث هي نازع فني دائم الاشتغال في قلب نازع المعرفة ذاته. فثمة إذاً النازع نفسه - النازع الجمالي - الذي يدفع الفنان إلى وسم الطبيعة بميسم المثال، ويدفع الإنسان إلى تصويره ذاته في صلته بالطبيعة بصورة الصورة. ولئن هو عَنَّا لنا أن نمعن النظر في هذا النازع، وأن نقنفي أثر اشتغاله في عملية المعرفة، لأمكننا أن نقول فيه: إنه نازع «التبسيط» و«التوضيح» و«الترتيب» و«التهذيب»، بل هو نازع «التسطيح». وهو أمر مقولي جمالي ومنطقي في الآن ذاته. وإنه لمن القوة بمكان بحيث يتحكم في كل أنشطة الحواس والذهن. وهو دافع تقف وراءه إرادة الوجود، لأنه لو كانت هي الانطباعات مختلفة مضطربة لما أمكن لأي كائن حي أن يستمر في العيش. فمن شأننا أن نحيا باستمرار في وهم دائم؛ أي أننا نحيا في «عالم من الصور والتمثيلات»، لا في «عالم من الوقائع والأحداث». وإن الفن لمجال التوهيم بامتياز. وإن الفنان لهو من يقفز على الواقع، ويعتقد أن الشيء لا يصير شيئاً إلا بقدر ما يتم تهذيبه وتشذيبه، وأنه بقدر ما يصير الشيء بسيطاً قوياً تزداد قيمته. وبقدر ما يصير غير واقعي تزداد أهميته. والحال أنه لكي يتسنى لنا أن نحيا، فإننا نحتاج إلى الفن في كل لحظة. فجارحة العين أبداً مشدودة إلى الأشكال. وجارحة الأذن دوماً متعلقة بالإيقاعات. وإنها للإبداع قوة فنية. ومعنى هذا، أننا في حاجة إلى الفن أكثر مما نحن في حاجة إلى المعرفة.

والمرتّب عما تقدّم، أن النازع الأساسي الذي به يتقوم الإنسان، ما كان عند نيتشه هو النازع الأخلاقي ولا النازع الديني ولا النازع المعرفي - وهي النوازع التي عادة ما بها عرف الإنسان المقوم وتحدد - إنما هو النازع الفني أو الجمالي. ولئن هو حق أن الإنسان المقوم فسح مجالاً ما للفن والجماليات، وإن هو كان مجالاً هامشياً؛ فإن هذا الهامش ما كان هو قطب الرحي، ولا كان عليه مدار الأمر، بل كان هو دوماً على الهامش، وما كان هو بالعمدة، وإنما هو كان دوماً الفضلة. وأثر هذا تجده في نظر الإنسان المقوم إلى الجمال قديماً وحديثاً. فهذا أرسطو

قصر عمل الجمال - التراجيديا - على المهمة الأخلاقية؛ أي أنه حاول «تخليق» الفن. وهذا شوبنهاور نظر إلى الفن بما هو حاجة ميتافيزيقية، فما كان منه إلا أن استتبعه للرغبة الدينية. هذا مع سابق العلم أن الضد هو الحق؛ أي أن «نشاط الإنسان الميتافيزيقي الأساسي يتمثل في الفن لا في الأخلاق». وذلك لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يسوغ بوصفه ظاهرة أخلاقية، وإنما بوصفه ظاهرة بريئة من كل خلق أو دين أو حق. وإن براءة الصيرورة لمعناها الفن واللعب.

فقد تحضّلت ضرورة التفطن إلى أن نيتشه إنما سعى إلى قلب تراتبية القيم الكلاسيكية الموروثة (القيم الميتافيزيقية أو الأنطولوجية، فالقيم المعرفية والأخلاقية، ثم القيم الجمالية أخيراً)، واستبدالها بتراتبية للقيم تحتل فيها قيمة الجمال المنزلة العليا. وذلك بإعمال ميزان الجمال في كل شيء شيء. ومقتضى إعمال هذا الميزان، النظر إلى الأشياء، لا بما هي دالة خير أو شر أو إمارة مقدس أو مدنس أو علامة حق أو باطل، وإنما بما هي جميلة. ذاك هو عيار الشيء بالفن. وليس الفن هنا مجرد تقليد للواقع، وإنما هو تحويل له. فالشأن في الفن أن يعلي من شأن الظاهر، فهو يقبل به، بل يطلب تكراره وعودته. ذاك أن نشوة الفن أشبه ما تكون بنشوة الحب، بل إن الفن في العديد من الحالات أثر من آثارها: انزع مضمون تجربة العشق من الشعر الغنائي يصير أشبه ما يكون بشكل نقيق الضفادع. ومن شأن نشوة الجمال، مثلما هي نشوة الحب، أن تحول صاحبها تحويلاً. فعندما يعشق الإنسان تجده يتحوّل فيصير أقوى وأغنى وأكمل وأتم... وإنما لنجد هنا الفن، إذ هو يكتسي صورة عضوية، متحقّقاً في نازع الحب بما هو نازع حاث على الحياة. ومن ثمة، كان من شأن الفن أن يغيّر مقام القيم، وأن يزحزح تراتبها. أكثر من هذا، إنه ما من شأنه أن يكسب القيمة لصاحبه. انظر الحيوان الولهان، تجده حال العشق تزداد شوكة أسلحته وتتجدد لويئاته ويصطبغ ويختضب ويكسب ألواناً جديدة وأشكالاً بهية وحركات وإيقاعات وإغراءات مستحدثة. وقس على ذلك الإنسان، تجده، وهو العاشق المدنف، أغنى وأقوى وأكمل من غير العاشق. إنه يصير خصباً معطاءً. وإنه ليقدم على المغامرة ويركب المخاطرة. ذاك أن الفن خلاف الواقع. ولا فنان حق يتساهل مع الواقع. إنما هو يشيح بنظره عنه. وإن قيمة شيء ما لا تتحدّد بواقعه، بل بذاك الظل الذي يمكن أن يتحدّد في كونه وشكله وصوته وفكرته. إن الفنان ليعتقد أن الإنسان أو الشيء هو ما يكسب قيمة ولا يزيد وينمو إلا قدر ما يتم تبسيطه وتشذيبه وتخفيفه. ذلك أن الموازين السابقة لم تقد إلا إلى تدميم الأشياء وتشيينها؛ أي إلى العدمية. ومن ثمة، قادت هذه الموازين الإنسان المقوم إلى فقد توازنه.

2 - صانفة شيلر:

يميز شيلر، بداية، في كل قيمة قيمة بين ضريين: وجهها الإيجابي: قيم إيجابية (الخير مثلاً)، ووجهها السلبي: قيم سلبية (الشر مثلاً).

بناءً عليه، يقسم القيم إلى قيم دنيا وقيم عليا. فتتنظم له القيم على خمس مراتب أو مدارج بين الترقى والتدلي:

أ - في الأدنى يوجد مضممار قيم الفائدة أو المنفعة (المفيد / الضار، العملي / غير العملي، الفعال / غير الفعال، الاقتصادي / غير الاقتصادي).

ب - أعلى منه يوجد مجال القيم الحسية (المستحب وغير المستحب / الملذ والمؤلم / السار وغير السار). وهذه هي الدرجة الدنيا من القيم، وأصحاب مذهب اللذة يكتفون بها قيماً.

ج - فوقها توجد قيم الحياة البيولوجية (القيم الحيوية)، وتتراوح بين النبيل والوضيع (الصحة / المرض، القوة / الضعف).

د - يليها مجال القيم الروحية: وتشمل ثلاثة مدارج (الجميل والعادل، القيم الثقافية، قيمة الحق).

هـ - أعلاها قيم مجال المطلق: ومدارها على قيمتي المقدس / غير المقدس.





في الكرامة



” أبأؤنا المبجلون الكرام، قرأت في كتابات العرب أن عبد الله الإسلامي، لما هو طُلب منه التحدث عن المنظر الأكثر جدارة بالإعجاب في هذا الضرب من المشهد الذي هو العالم، ما كان منه إلا أن أجاب بأنه ليس يوجد، في ما يرتأيه، شيء أكثر مدعاة للإعجاب من الإنسان“

الفيلسوف الإيطالي الإنساني
بيكو الميرندولي (1463 - 1494)
من كتابه: «في كرامة الإنسان» (1468)

” ثمة لا شك عجائب لا تتقضي في هذا العالم، لكن أعظمها بلا مدافعة الإنسان“

سوفوكليس

” لا شيء أشد أفضلية من الإنسان“

الماهابراتا



« لماذا تعدّ الكرامة قيمة؟ »

« كيف تمّ الاهتمام إلى قيمة «الكرامة»؟ »

« أين تكمن كرامة الإنسان؟ »

« ما هو مجتمع الكرامة؟ »



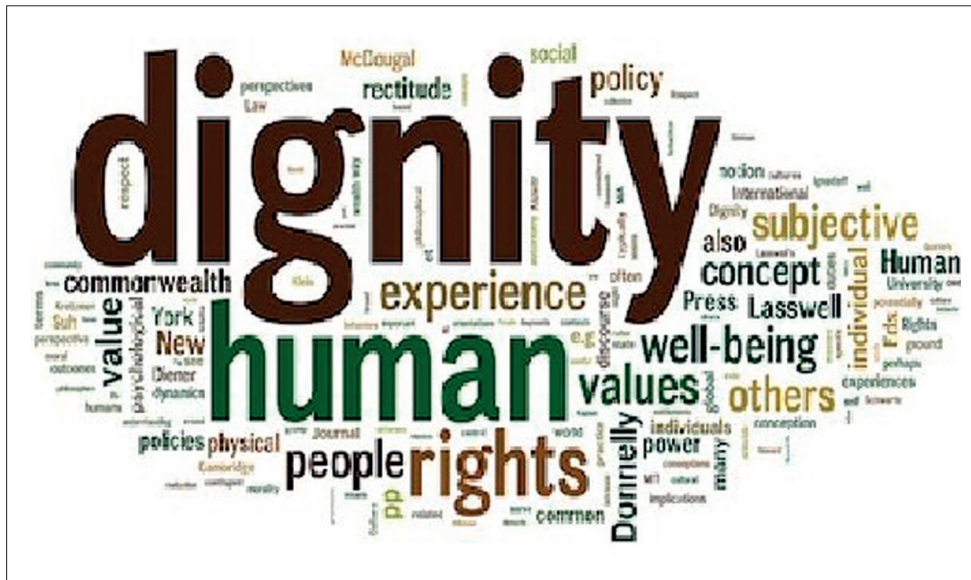
لماذا تعدّ الكرامة قيمة؟

في الكرامة بوصفها قيمة

يجمع العربي واليوناني والهندي، وسائر الأقوام الأخرى، على عظمة الإنسان وأفضليته وكرامته. بما يشي [يُظهر] أن الكرامة قيمة؛ أي صفة إيجابية مطلوبة من لدن الإنسان. بل هي أكثر من قيمة. وذلك لسببين على الأقل:

سبب أول هو أن البعض رأى فيها أنها هي الحاكمة على القيم الأخرى. ذلك أنه لئن هي كانت كرامة الإنسان - عند الذي يجعله يرقى فوق مجرد الطبيعة، فوق البهيمة - إنما تكمن في استقلاله (ليو شتراوس)، فإن هذا الاستقلال هو أساس وضع الإنسان لقيمه واتباعه إياها. فلو ما كان الإنسان كائنًا مستقلاً، ما وضع القيم لنفسه واتباعها. إذ شأن الإنسان أنه هو من يقيم - وهو كائن مستقل بذاته - قيمه الأساسية، وأمّره أنه هو من يجعل من هذه القيم غاياته الثانية، ويختار اختياراً عقلياً الوسائل المطابقة للغايات التي يضعها لنفسه. ومن ثمة كانت كرامة الإنسان تكمن في أن يحدد تحديداً حرّاً قيمه التي تخصّه، ومثله التي يرتضيها لنفسه، وأن يعمل بالحكمة القائلة: أبهذا الإنسان، صرّ ما أنت كائنّه. والحال أنه لو ما كان هذا الإنسان يتميز بالكرامة، ما كانت له في أمره من خيرة.

وسبب ثان يعود إلى تاريخ تبلور هذه القيمة. غريب حقاً أمر قيمة «الكرامة» ما بدأ تاريخها الحقيقي إلا لما هجر الإنسان «أنظمة الأمان» القديمة التي كان



يحتمي بها؛ نعني تلك التراتبية الطبيعية والاجتماعي ولوائح القيم ومراتب الوجود التي كان يؤمن بها الإنسان القديم؛ وذلك بحيث ما عاد الإنسان، كما كان، يحتل موقعاً، بل صار هو الموقع، هو المقوم. انفصل عن لعبة البخت، وما عاد يحتل مكاناً معيناً مرسوماً له، وإما استحال هو المكانة - هو الذي يمنح الكائنات المكانة. ما عاد الإنسان الحديث مديناً بقيمته وكرامته لمكانته أو لمرتبته في أية تراتبية للموجودات أو سُلم للمخلوقات، وإنما صار هو المرتب المقوم.

ولئن هي كانت «كرامة الإنسان» إنما تعني إقراره بالتقدير لنفسه - أيها الإنسان، احترم نفسك - وتقديره للآخرين - أي هذا الإنسان، احترم غيرك - فإن مسألة تقدير النفس وتقدير الغير - وما يلزم عنها من تقدير الغير للنفس - هذه قد نبّه عليها المفكر والرياضي الفرنسي بليز باسكال (1623 - 1662م) منذ أمد:



«لدينا فكرة عظيمة عن النفس البشرية، وذلك لدرجة أنه يمكننا أن نعاني أشد ما تكون المعاناة إذا ما هي احتُقرت أنفسنا وامتهنت ذواتنا، ولم يتم اعتبارها كل الاعتبار وتقديرها كل التقدير. والحال أن سعادة الناس برمتها إنما تكمن في هذا التقدير وفي ذاك الاعتبار».

© Original Artist
Reproduction rights obtainable from
www.CartoonStock.com



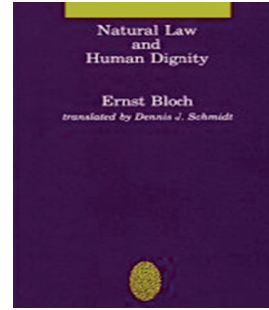
"It's a great philosophical concept, Oog, but is the world really ready for 'human dignity'?"

search ID: rman5295

Baloo

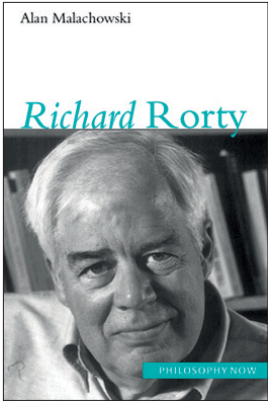
هذا وتعد الكرامة بمثابة «قيمة» أخلاقية وقانونية مدارها على احترام الإنسان لنفسه، وعلى احترامه لغيره. فأينما وُضع الإنسان الوضع، وفي أي وضع وضع، الشأن فيه أنه يحاول التمرد على الوضع الذي يجد نفسه فيه أنه يفقد إلى الكرامة الجدير بها. ولهذا أنشأ الكاتب والمفكر الفرنسي - صاحب كتاب «الإنسان المتمرد» (1951م) - ألبير كامو (1913 - 1960م) يقول: «تكمن كرامة الإنسان الوحيدة في التمرد العنيد ضد وضعه». وكثيراً ما سمعنا عما يفعله الإنسان بالإنسان: «هذا لا يليق بكرامة الإنسان».

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (1885 - 1977م)، في كتابه «في الحق الطبيعي وفي الكرامة البشرية» (1961) - أن الكرامة الأخلاقية قيمة مطلقة ليس يمكن للإنسان أن يتنازل عنها أو يفوتها أبداً. وهي تقتضي الاحترام الواجب نحو الإنسان من حيث ما هو إنسان؛ أي في ماهيته أو في كنهه الإنساني؛ وذلك بالذات بسبب من إنسانيته. إذ الإنسانية مُلزِمة، وهي تُلزم بالكرامة؛ بمعنى أن الإنسانية تقتضي الكرامة وتستوجب الاحترام. والإنسان بهذا نداءً نشيط للكرامة، كلما ظهر في صلة إنسان بإنسان ما يشي بامتهان لكرامته أو احتقار. على أنه سوف يبقى الإنسان ممتهن الكرامة، كما قال إرنست بلوخ في مقدمة كتابه ذلك، ما دام الإنسان يخضع لاستغلال اقتصادي بشع، ولسوف تظل كرامة الإنسان مهانة مداسة ما دام لم يتم القضاء على بؤسه وشقوته.



ومنذ عهد المفكر الألماني إيمانويل كانط (1724 - 1804م)، على أدنى تقدير، صار كل كائن بشري، كائناً من كان، يملك كرامة مخصوصة، غير قابلة للتفويت إلى أي كان، وغير قابلة لكي يتنازل عنها لفائدة غيره؛ وذلك لأن لا ثمن للإنسان، ولو كان له ثمن يُشترى به ما كانت له كرامة، ولأنه لا عوض عن الإنسان ولا مكافأة عنه ولا قيمة نسبية له، وإنما قيمته قيمة مطلقة. وما كان له أن يكون ذا قيمة مطلقة لولا أنه يملك خاصية اسمها «الكرامة». ليست الكرامة إذاً مجرد قيمة، بل هي من يمنح للإنسان القيمة، من يجعل منه قيمة، لا قيمة نسبية يستعاض عنها بقيمة أخرى وإنما قيمة مطلقة.





لكن، عادة ما يحدث أن يعتبر بعض بني البشر بعضهم الآخرين لا يستحقون هذه الكرامة. وهكذا، يلاحظ، مثلاً، الفيلسوف الأميركي المعاصر ريتشارد رورتي (1931 - 2007م)، استناداً إلى تقرير عن النزاعات التي كانت شهدتها البوسنة (1992 - 1995م) أنه:

«بالنسبة إلى الصرب، ما كان المسلمون بشراً، ولا ينبغي لهم أن يكونوا». ويعلق على هذه العقيدة الصادمة بالقول: «لا يقصد الصربون حقيقة أن المسلمين من غير البشر، وإنما يقيم الصربون فارقاً بين بشر حقيقيين، في تصورهم، وأشباه بشر وما هم ببشر (...) وهكذا، يعتقد الصرب أنهم يتصرفون لصالح البشرية الحقة، وذلك بتطهيرهم للعالم من البشرية الشبيهة التي تتكوّن من أشباه البشر ولا بشر». وبالجملة، هم يسترخسون على المسلمين أن تكون لهم كرامة، لأنهم يسترخسون عليهم أن يكونوا بشراً، تلك تلزم عن هذه.

والحقيقة أننا نجد أحد أقدم الانتفاضات على اعتبار البشر غير بشر، وحرمانهم بالتالي من كرامتهم، في أحد نصوص الأدب اليونانية القديمة التي حفظها لنا التاريخ. ويتمثل في تمرد أنتفونا - الشابة اليونانية الشجاعة - ضد حاكم بلدها الذي رفض دفن أخيها بحجة أنه استعدى على مدينته العدو واستقوى به في صراع على السلطة مع أخيه، فكان أن خان بلده. والخائن لا يستحق أن يكرم



حتى ولو كان ميتاً بدفنه. ولذلك منح كريون أحد الإخوة ما حرمه على الآخر من كرامة القبر، فأمر أن يوارى إثيوكليس في التراب، وأن يؤدي إليه من الواجبات الدينية ما يسر نفوس الموتى، بينما أعلن الأمر ألا يدفن الشقي بولينيس ولا يُبكي عليه، وأن يترك - من غير أن يقبر أو تؤدى عليه فرائض الدين - نهياً لسباع الطير التي تتأهب لافتراسه. لكن أخت الأميرين عمدت - في مخالفة واضحة لتعليمات الحاكم كريون - إلى مواراة جثمان أخيها التراب إكراماً له، فكانت المواجهة بين أنتيغونا والحاكم:

- كريون: (...). أجيبيني عن غير محاولة، أتعلمين أنني قد كنت حظرت مواراة يولينيس.

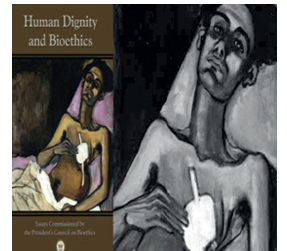
- أنتيغونا: نعم، أعلم ذلك: وهل كان يمكن أن أجهله؟ وقد أعلن إلى الناس كافة.

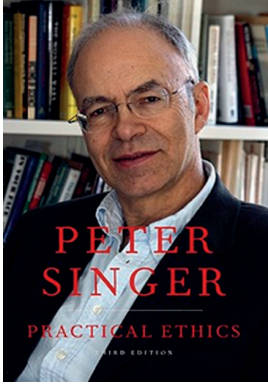
- كريون: وكيف تجرأت على مخالفة هذا الأمر.

- أنتيغونا: ذلك أنه لم يصدر عن «زوس» [رب الأرباب في العقيدة اليونانية الوثنية]، ولا عن «العدل» مواطن آلهة الموتى، ولا عن غيرهما من الآلهة التي يشرّعون للناس قوانينهم، وما أرى أن أمورك قد بلغت من القوة بحيث تجعل القوانين التي تصدر عن رجل أحق بالطاعة والإذعان، من القوانين التي تصدر عن الآلهة الخالدين، تلك القوانين التي لم تكتب، والتي ليس إلى محوها سبيل.

لم توجد هذه القوانين منذ اليوم ولا منذ أمس، هي خالدة أبدية، وليس من يستطيع أن يعلم متى وجدت. ألم يكن من الحق علي إذاً أن أذعن لأمر الآلهة من غير أن أخشى أحداً من الناس؟ قد كنت أعلم أنني ميتة، وهل كان يمكن أن أجهل ذلك حتى لو لم تنطق به؟ لئن كان موتي سابقاً لأوانه، فما أرى في ذلك إلا خيراً.

وها هو اليوم يعاد طرح قضية كرامة الإنسان في إطار الأخلاق الطبية، ضمن أمور تدور على الإجهاض أو القتل الرحيم، مثلاً، بحيث صارت الكرامة تعني، بحسب عبارة المفكر الأخلاقي والفيلسوف ريتشارد داوكينز: «قيمة الحياة البشرية الداخلية والمقدسة».





على أن قيمة «كرامة» الإنسان ما كانت يوماً محل إجماع من لدن مفكري الأخلاق. وها هو اليوم يعاد فتح النقاش حول هذه القيمة من جديد. فقد ذهب بعض المفكرين إلى حد الإنكار على الإنسان كرامته، معتبرين أنه لئن هي كانت من كرامة لكائن، فإنها كرامة كل الكائنات الحية بلا استثناء. هذا رأي الفيلسوف الأسترالي بيتر سينغر (1946-)، مثلاً، في مقالته الشهيرة «كل الحيوانات متساوية» ضمن كتابه «الأخلاقيات التطبيقية» (1979)، حيث يرى أن عبارة «الكرامة البشرية» إنما هي من تلك «العبارات الشديدة الطنطنة الكثيرة الفخفخة» التي يتم اللجوء إليها من لدن أولئك الذين تعوزهم الحجة.



وذهب بعضهم، أمام هول ما حدث في القرن العشرين من امتهان الأنظمة الطغيانية والشمولية لكرامة الإنسان، إلى حد مساءلة الإنسان في جوهره، واستشكال أمر الكرامة البشرية. ألم تذهب المفكرة السياسية حنة آرندت (1906-1975م)، في كتابها عن «أصول النظام الشمولي» (1951م)، إلى حد



القول: «كلا؛ ما شهد العالم أي شيء مقدس يتكشف في العراء المجرد للكائن البشري»؟ وألم يقل قبلها الفيلسوف الاجتماعي الألماني ثيودور أدورنو: «إن كتابة قصيدة بعد أوشفيتز [معسكر التعذيب الذي احتجزت فيه النازية اليهود إبان الحرب العالمية الثانية] أمر بريء»؟ لقد بدا لحنة آرندت: «وكأن إنساناً ليس له من أمر آخر سوى أنه إنسان قد فقد بالذات المزايا التي تسمح للآخرين بمعاملته بحسبانه نظيراً لهم».

لهذه الدواعي، ليس من الغريب أن ترتفع الأصوات اليوم، أمام هول ما يفعله الإنسان بأخيه الإنسان، لتنادي بجعل «الاعتراف بكرامة الإنسان» معياراً مطلقاً وكونياً، فإما أن يتم الإقرار بكرامة الإنسان ويحترم - فنكون أنها أمام نظام يحمي إنسانية الإنسان، وإما أن تداس كرامة الإنسان وألا يعترف بها، وأنها نكون أمام نظام ليس له من الإنسانية اللهم إلا الاسم.

Where is there
dignity unless
there is
honesty?
Marcus Tullius Cicero

قبل شيشرون كان مفكرو اليونان والرومان، يتفكرون في الإنسان بدلالة «محبه الإنسان»؛ أي باعتبار الإنسان قيمة تستحق أن يتعاطف معها (الرواقيون، فيلون الإسكندري)، لكن بدءاً من شيشرون سوف يتم النظر إلى الإنسان من خلال مفهوم «الإنسانيات»؛ أي «المعارف الإنسانية» المتمثلة في اللغة والخطابة والبلاغة والثقافة بعامة. صارت «الإنسانية» تعني التهذيب والتثقيف، وصارت الكرامة تكتسب بطبيعة الإنسان وبكماله (المثال المطلوب). ويكاد الرجل يساوي بين الكرامة والاحترام، فيدعو معلم الخطابة الحق إلى ضرورة احترام «كرامة» التلميذ. ومقتضى ذلك، توليف المعلم بين مراعاة طبيعة التلميذ والمثال الذي يطمح إليه، بحيث يسعى إلى كمال عقل تلميذه (المثال المبتغى) من غير أن ينسى أن التلميذ بطبعه غير كامل (الطبيعة)، فلا يعنفه ولا يجهد ولا يهينه. فالطبيعة والمثال، كلاهما ههنا يتعاونان في تكوين الجانب الإنساني في الإنسان. يذكرنا هذا بقول الشاعر اللاتيني ترانسيوس: «وإني لإنسان، ولا أعتقد أن أي أمر إنساني بغريب عني».

ذلك أن شأن الإنسان أنه يحيا في المجتمع، ولا يتوسل هو الأغيار [يتخذهم مجرد وسيلة] وإنما يتغياهم هو [يعتبرهم غايات في ذاتها]، يتقصدهم كغايات ولا يتوسلهم كوسائل. ههنا ترتبط الكرامة بمحبة الغير وبالصدقة. ومن نتائجها أن ما من إنسان إنسان إلا وينبغي أن يُصان، وأن يُؤمَّن على حياته، وأن تُحفظ، وأن يُضمن شرفه. فالإنسانية موجبة، وللإنسانية حق. على أن على مجمل المجتمع أن يتم تفضيله على الفرد، لكن شريطة ألا يكون المجتمع قمعي النزوع. وذلك لأن هدف المجتمع ما كان سحق الفرد ومحقه، وإنما إكسابه وسائل تحققه وتفتحته وتفتحه.

ههنا تطرح معضلة:

لو حدث جنوح سفينة ارتطمت بصخر، ونجا شخصان تعلقا بخشب ليس يمكن أن يحمل إلا واحداً منهما. وكان واحد منهما حكيماً، والآخر بليداً. فهل للحكيم الحق في أن يطالب البليد أن يتحى، حتى ينجو الحكيم بنفسه، حيث يبدو أنه يستحق النجاة بحكم أنه ذكي ومتفوق؟ الجواب: لا، اللهم إلا في حال واحد: من حق الحكيم أن يضحى بالبليد إذا ما كانت حياته ضرورية لنجاة المدينة، ولا سيما إن أظهر أن البليد صار ضاراً وخطيراً على النجاة. على أن مصلحة المدينة ما كانت المعيار الوحيد، إذ ثمة مصالح الأفراد التي ينبغي أن تقوّم تقويماً حقاً، وفي حال ما إذا تساوت تم اللجوء إلى القرعة.

وبالجملة، كانت الكرامة تعني عند الرومان الشرف، وما كانت لتعني الاستحقاق وحده.

ومع مجيء آباء الكنيسة المسيحية، فإنه سوف يقدم أساس لاهوتي للكرامة. وهكذا، تجد القديس بولس الطرسوسي (نحو 8 - 64 م.) يذهب إلى أن: «كل أعضاء شعب الرب يشتركون في الكرامة بفعل تجدد ميلادهم في يسوع المسيح». كل البشر عنده عيال الرب، لا فرق بين اليهودي واليوناني، ولا بين العبد والحر، ولا بين الرجل والمرأة. ومن ثمة، يعد من أوائل آباء الكنيسة الذين أعلنوا أنه، في ما يتعلق بيني البشر كافة بلا استثناء، تلزم ضرورة احترام قيمة توجد فيهم، وهي مدعاة إلى احترامهم الاحترام الذي لا حد له، هي قيمة الكرامة التي هي الأمر المشترك بين كل خلق الرب من البشر.

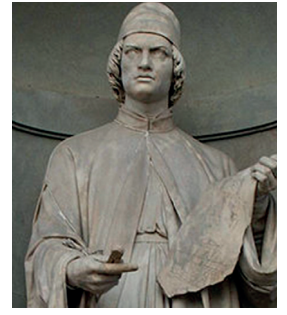
وعلى إثره جاء القديس ليونار الأكبر (عُيِّن بابا ما بين 440 - 461م) فكان أن ربط بين كرامة الإنسان وكونه كائناً مخلوقاً: «أفق أيهذا الإنسان وأقر بكرامة طبيعتك. تذكري يا هذا أنك إنما خلقت على صورة الرب». وهكذا، قرن الرجل بين الكرامة وكون الإنسان مخلوقاً على صورة الرب. وهي الفكرة التي سوف يكون لها شأن كبير في عصر النهضة الأوروبية، العصر الذي كرّس نفسه، أكثر من غيره، للنظر في مسألة «كرامة الإنسان»، على نحو ما سنراه لاحقاً. ومقتضى هذه الصورة أن على الخلق أن يتشبه بالرب: «إن كرامة العرق البشري الطبيعية إنما تكمن في التشبه بالجمال الرباني الذي يشع فينا كأنه مرآة باطنية». وقس على ذلك ضرورة التشبه بطيبة الرب.

أما القديس توما الأكويني (1225 - 1274م)، فسيعد الإنسان «أكرم المخلوقات»، وذلك لأنه، أولاً، مخلوق رباني، يستقي كرامته من الرب ويستمدّها منه. وتلك كرامة ربانية له. لكن، من جهة ثانية، ثمة كرامة طبيعية له تعود إلى كونه متمتعاً بأمرين: العقل وحرية الإرادة، الشيء الذي يدل على أنه «شخص». ومن هنا يسجّل منعطف جديد في تاريخ مفهوم الكرامة: ربط الكرامة بالعقل وبالحرية (الشخصية): «إنما الشخص جوهر مميز بخواص مردها إلى الكرامة»، ويقول في موضع آخر: «إنما حرية الإرادة تلائم كرامة الإنسان».

على أن عصر النهضة الإيطالية هو العصر الذي ناقش أكثر من غيره مسألة كرامة الإنسان، وجعل من هذه الكرامة المفهوم الذي يحد به الإنسان نفسه: فإما أن يكون الإنسان مكرماً أو لا يكون.

وقد عنت الكرامة، بداية، ضرباً من «الامتياز» أو «الحظوة» التي يحظى بها الإنسان. وكان أن طرح السؤال: ولم ينبغي أن يحظى الإنسان بهذه الحظوة؟ هوذا ما شكل موضوع نقاش دائم في القرن الخامس عشر الميلادي، وذلك في حقبة من الزمن عرفت بتقلباتها الشديدة: كان ثمة تشكيك شديد في سلطة الكنيسة، وانتشار مذهل لأفكار خارجة عن طوقها انتشار النار في الهشيم، وكان ثمة ضغط العثمانيين الذي بدل أن يعمل على توحيد المسيحيين زادهم مزيد هشاشة؛ أكثر من هذا، فشل توحيد كنائس الشرق والغرب فشلاً ذريعاً (1438)، فمهّد ذلك كله لسقوط القسطنطينية (1453).

كل هذا حمل الكاتب والفيلسوف والرسام والرياضي والمعماري والمفكر الإيطالي ليون باتيست ألبيرتي (1404 - 1472)، في كتابه «موميس [المضحك أو المهرج] أو المبدأ» (1447م)، على تصوير إنسان ما عاد على صورة الرب، وإنما استحال هو إليها متمرداً، منحرفاً، متهتكاً، مهمشاً - هو موميس اسم ربة الضحك عند الأقدمين - وقد حكم عليه رب الأرباب الإغريق - جوبيتر - بأن يتم شده إلى صخر عظيم، شأنه شأن بروميثيوس، لكنه كان على النقيض من بروميثيوس - لأنه هذا وهب النار المقدسة للبشر بما جعلهم يدعون الربوبية، بينما هذا وهب روح التهكم الذي نزع عن آلهة الأولمب الوقار الواجب اتجاهها. وإذ طرد موميس وقيد وبُترت أطرافه واستبدل اسمه إلى هيموس - التراب الوضيع - فقد حرم من النبل الذي كان يدعيه، ومن الكرامة التي كان يعتقدونها، فصار من تراب وإلى تراب، لا فضل له على الكائنات الترابية.



ونحن نجد صدى لهذه الفكرة - التي تطعن في مزية الإنسان وأفضليته وتميزه - قرناً ونصفاً بعد ذلك الزمان، لدى الفيلسوف والحكيم الفرنسي مونتيني: «قاتلك الله أيها الإنسان: أنت من طين ورماد وتفخر بنفسك؟ لقد خلق الله الإنسان يشبه الظل، ومن شأن الظل أن يندثر ما أن يبتعد عن الضياء؟ لسنا على الحقيقة بشيء». ويقول في موضع آخر: «يريد بنو البشر أن يخرجوا عن طور بشريتهم، ويرغبون في أن ينفلتوا من الإنسان الذي يسكن فيهم. وتلك حماقة ليس بعدها حماقة: إذ بالبدل من أن يصيروا ملائكة، يستحيلوا بهائم؛ وبدل أن يرقوا يتدلوا». ويقول المفكر الفرنسي شارل دو بوفيل: «ما أنت إلا إنسان، فابق إنساناً» Homo es, sistere in homines .

وليست الغرابة من مثل هذه الأفكار، وإنما الغرابة أن تظهر فكرة «كرامة الإنسان» في ظل مثل هذه الأفكار. لقد ظهرت الكرامة في زمن الريبة. والحال أن

الكرامة، بمعناها التقليدي، ما كانت لتفهم اللهم إلا في نطاق تصور تراتبي للعالم (سلم الكائنات) وللمجتمع (سلم الطبقات). لكن، مع حلول عصر النهضة صارت فكرة «الكرامة» تفهم على ضوء فوضى القيم وانهايار التراتبيات. وفي هذا العهد صير إلى البحث عن الكرامة بحيث لا تظن وجودها، وكأن الكرامة الحقبة للإنسان أمست تكمن في عدم الكرامة بالذات؛ أي في انعدام الكرامة بمعناها التقليدي الذي انهار، والذي كان يرتهن بتراتبية مغلقة لنظام الكون.

لنعد القهقري رويداً، ولننظر في كيف اقترنت الكرامة بالتراتبية - في العصر الوسيط - وكيف انهارت بانهايارها. كان دنيسوس الأريوباغي (أسقف أثينا) يرى أن التراتبية تنضيد مقدس للكائنات يتقدم صعوداً في تشبهه بالرب. وأن الغرض من التراتبية إنما هو إعطاء المخلوقات ما أمكن شهباً ربانياً وتوحيدها في الرب. والرقى في سلم المخلوقات - ذاك هو الترقى والتطهر والتنور. كان كل شيء مرتباً متراتباً: السماء متراتبه وهي الطراز الذي سير عليه في نسج تراتب الكنيسة وتراتب المجتمع المدني، وذلك بغاية تشكيل سلسله ذهبية قادرة على أن تجر كل مخلوق نحو الرب. وما زال الأمر في تراتب، حتى كتب الفيلسوف الإيرلندي جون سكوت إيرجين (ما بين 800 و 815-876م): «لو أن الرب ما عمد إلى ترتيب الكائنات بحسب درجات ترقى وتدل، لما كان ثمة بلا شك أي نظام يحكم مملكة الطبيعة. ولو ما كان ثمة نظام، ما حدث ثمة انسجام. ولو ما حدث انسجام ما كان ثمة من جمال. وبالفعل؛ فإن الإنسجام هو التصالح بين غير المتساويات وغير المتشابهات»؛ ذاهباً بذلك إلى حد تشبيه العالم بسيمفونية قائمة على أساس التناسب والتناغم. والذي عنده أن التراتب عطاء من الرب. فما أعطاء الرب من فضله، من فيضه، رتبه ترتيباً. لكن دعنا نتساءل: أين موقع الإنسان من كل هذا؟ إنه ذاك الذي حظي من المخلوقات بأجود أعطية تكون. والمرتبة التي يحتلها بين الكائنات هي مرتبة الكرامة. فمقام الإنسان في سلم الموجودات هو مقام الكرامة. وهو يذكر مفهوم «الكرامة» مقترناً بمفهوم «التراتب» أكبر ذكر يكون. وما المشاركة في تراتب المخلوقات سوى مشاركة في الخيرية الربانية. بل المشاركة في الوجودية نفسها مشاركة في الخيرية. وأعقل الكائنات أكثرهم مشاركة. ومن ثمة أكرمهم. وما كان بهذا النعت سوى الإنسان.

هذا وقد شاع مفهوم «الكرامة» في القرن الخامس عشر الميلادي بدلالة «المسؤولية» أو «الأمانة» التي حملها الإنسان، وأهلية ممارسة هذه الأمانة وتحمل هذه المسؤولية. وبهذا، كانت الكرامة تعني القيمة التي يستحقها الإنسان بفضل

منزلته في تراتبية طبيعية مقامة، كما كانت تعني الشهرة التي تعود إلى الإنسان من حيث مرتبته الاجتماعية في تراتبية اجتماعية مقامة.

لكن، وهنا ملاحظة أولية: منذ القرن الخامس عشر الميلادي صار الحديث عن «الكرامة» حديثاً مُشكلاً. إذ بداية، حدث أن تحررت «المؤسسة» الاجتماعية من «الطبيعة المرتبة»؛ أي من «الكوسموس»، مما جعل صيرورة الكائنات المرتبة في هذا النظام المنهار ترتيباً أمراً قابلاً للمناقشة. والحال أنه لما بدأت التراتبية تتوارى وتحتجب، وبدأ التشكيك في التراتبيات الدينية المقامة، صارت منزلة الإنسان في تراتبية ما عادت موجودة منزلة إشكالية. تشابهت القيم على إنسان القرن الخامس عشر، صار الخير شراً وانقلب الشر خيراً، وصار الرقي الاجتماعي أقرب شيء إلى التدني الاجتماعي، وانهارت العملات النقدية، وانقلبت الثروات... وهكذا، أعاد هذا القرن اكتشاف وطبع نص من القرن الثاني عشر الميلادي كتبه البابا إينوسانت الثالث تحت عنوان: «في الشرط البئس للإنسان»، حيث اعتبر أن عدم كرامة الإنسان يكمن في ما ارتكبه من خطيئة، وكرامته تكمن في طبيعته الأصلية.



وسرعان ما توالى الردود: جيانازيو مانيتي (في كرامة وأفضلية الإنسان - 1452)، بارتولوميو فاتشيو (في أفضلية وألوية الإنسان - ألف عام 1447 ولم ينشر إلا عام 1611 وهو رد مباشر على البابا)، بيكو الميرندولي (في كرامة الإنسان - 1486)، وشارل بوفيل (كتاب الحكيم - 1511) وبوجه (في بؤس الوضع البشري - 1530)، وبيير بويستاو: (القول الوجيز في تمييز الإنسان وكرامته - 1558)...

ما المشترك بين هذه الكتب؟ ما عاد الإنسان يبحث عن كرامته في إطار نظام الوجود ومرتبته، وإنما صار الإنسان يستحق عدم كرامته، فهو مستحق للكرامة لعدم كرامته، عظيم لأنه بئس، مستحق لأنه غير مستحق، وإحساس الإنسان بعظمته نابع من إحساسه ببؤسه... وهذا هو ما سمي عندهم «فن المتناقضات»، بحيث ما أمست ثمة تراتبية ولا صنافة، وإنما تداخل متناقضات: من كرامة وعدمها، وعظمة وشقوة. انكسرت سلسلة الوجود الذهبية.

وهكذا، فإن في كتاب المفكر الإنسي الإيطالي بارتولوميو فاتشيو (1400 - 1457م) عن «أفضلية وألوية الإنسان» (1447) يرد الرجل على البابا في كتابه «شقاء الوضع البشري»، بأن يعمد إلى تحديد مختلف سمات الكرامة البشرية. والذي عنده أن سمو وكرامة الإنسان منوطان بتدني الحق، بحسب

ما يقضي به اللاهوت المسيحي، وهي حركة مزدوجة: يتدلى الرب ليتنزل على الإنسان حتى يجعلنا بموته على الصليب مستحقين للكرامة وللقداء - فهما ما يردّان إلينا الكرامة التي كنا قد فقدناها بعد الخطيئة: «اعتبر الرب أنه كرامة له وأنه يشرف أن يتلقى الإهانات والموت من أجل الإنسان»، وهو الأمر الذي ما كان ليفعله لولا: «أنه أحب الإنسان حباً جماً، ولولا أنه أكسبه من كرامة على كل خلق». هو سيد العالمين ورب السماوات والأرض الذي صيّر الإنسان شبيهه ونظيره في الحكم، وما اتخذ «عبداً له». لكن أيضاً الكرامة الحقّة هي تلك التي سوف تمنح له في الأبد، وذلك عن طريق رؤيته ماهية الحق، وهي الرؤية الممتعة في هذا العالم والمقصورة في العالم الآخر على المصطفين.

تكن، إذاً، كرامة الإنسان، عنده، أولاً، في أصله، في خلقه من لدن الرب، في الصورة الربانية التي صوّرها عليه، في إيكال الملائكة الحفظة بحفظه، في كرامات أوليائه، في السلطات الروحية الموكولة إلى البابا، في الصليب وفي مجمل الأمور المتعلقة بالخلّاص، في الوعد الذي أعطاه المسيح للحواريين بأن يحاكموا قبائل إسرائيل الاثني عشر - وهو الامتياز الذي يرى فيه العلامة الكبرى على الكرامة الموكولة إلى الإنسان؛ وأخيراً في كرامة العهد المقبل؛ أي بعث الأجساد ورؤية الله وشفافية الصّلات بين الأرواح في مملكة السماوات... ذلك أن فكرة «الكرامة» نفسها تتضمّن فكرة «الخلود»، وإلا فما الذي تكون عليه كرامة مؤقتة ومحدودة بالموت؟

على أن الكرامة تبقى عند بارتولوميو فاتشيو مرتبهة بالحياة الآخرة أكثر مما هي مناعة بالحياة الدنيا. وهذا حدّها الذي وقفت عنده، فما تطوّرت هي التطور. هذا، حتى وإن جاء بجديد على العصر، وهو أنه ذكر أن من الكرامة التي كُرم بها الإنسان البعد العقلي والمدني والتقني للإنسان، بما سوف يلهم عصر النهضة الإلهام - أعني فكرة الكرامة المرتبطة بالعلم وبالتقنية، حتى وإن بقيت الفكرة لديه جنينية ومجردة. وفضلاً عن هذا، نرى لديه أن موضوع «الخطيئة» الذي كان جعل منه البابا حصنه لمهاجمة الإنسان ووصف وضعه بالوضع البئيس، يكاد يخفي عند فاتشيو، بل الأنكى من هذا يخفي هذا الموضوع عنده إخفاء حتى لا يثقل كاهل الإنسان بعبء لا يحتمل.

والأمر أوضح ما يكون عند جانوتي مانيتي (1396 - 1459) في كتابه «في كرامة وأفضلية الإنسان» (1452). إذ عمل هذا حقيقة على إنزال مختلف سمات الكرامة البشرية من السماء إلى الأرض، فكان أن قلل من شأن الخطيئة الأصلية، وبالتالي



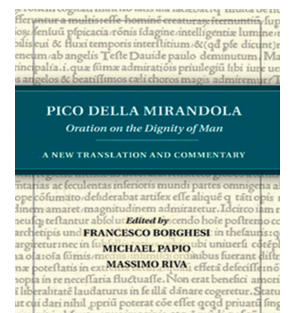
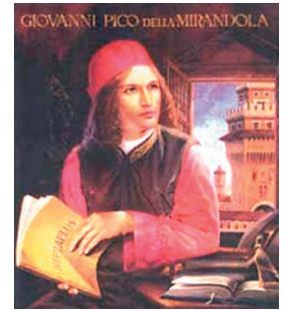
من شقاء الإنسان الذي ربطه البابا به، تقليلاً. أكثر من هذا، ذهب إلى أنه لئن نحن عددنا الإنسان شقيّاً، فإن هذا يعبر عن عظمته، فهو شقاء بالعقل، من حيث كان الإنسان كائنًا مفكرًا. إذ من الأفضل أن يكون الإنسان شقيّاً، من أن يكون أشبه شيء يكون بالحجر. ولئن هو كان البابا، في كتابه عن بؤس الوضع البشري، قد قال بأن الخالق خلق النجوم والكواكب من النار، وخلق الرياح ومجاريها من الهواء، وخلق الأسماك والطيور من الماء، فإنه خلق الإنسان وبقية الحيوانات من التراب. وهكذا، خلق الإنسان من العنصر الأرضي المهين الوضيع الحقير. وما كانت من سمات له ولغيره من الحيوانات الترابية سوى الخزي والعار والمهانة. هذا بينما بدا الجسد البشري، في أعين مانيتي، أجمل أعمال الطبيعة، وأكملها، وأعجبها. والذي عنده أن كرامة الإنسان مبنية، أساساً، على قيمة أنشطته الدنيوية. ومن هنا احتفاؤه بالفنون والآثار والإنجازات التي تعبّر عن امتياز وبدعية الأعمال البشرية والانتصار الذي يمكن أن يحزره الإنسان على سوء الحظ الذي يعاكسه.

غير أن التقدم الأكبر سوف يتم إحرازه مع المفكر الإنسي الإيطالي بيكو الميرندولي وكتابه «في كرامة الإنسان» (1486). ومجمل أطروحته بهذا الصدد هو: إنما تكمن كرامة الإنسان في حريته. فالحرية هي الامتياز الوحيد الذي يؤسس ويبرر الإعجاب بالكائن البشري.

تكمن كرامة الإنسان، أساساً، في حريته. وهي الحرية التي تكسب الإنسان القدرة على أن يتجوّل في مراقي الموجودات تدنياً وتعلياً، محدثاً بذلك قطعة كبيرة مع فكرة المرقاة الوجودية الثابتة التي قال بها فكر العصر الوسيط.

والحال أن هذه الحرية الراسخة فينا، والتي لا يمكن التخلّي عنها أو سحبها منا، هي صورة الرب فينا. وبفضلها يمكننا أن نختار أن نشبه البهائم، كما نختار أن نشبه الملائكة. والأصل في هذه الفكرة تلك المقدرّة التي يملكها الإنسان: المقدرّة على أن يتحدد من داخله، والتي بوقفها يصير الإنسان مبدأ أفعاله. أكثر من هذا، لو ما أخطأ الإنسان الخطيئة ما تجسد الرب فيه: تأله الإنسان وتربيته: «لقد جعل الرب إنساناً حتى يصير الإنسان ربّاً»، و«لو ما تأنس الرب ما تربب الإنسان».

والحال أن مبنى أفكار بيكو على تصور بديع وفريد للإنسان من حيث هو الكائن الذي لا طبيعة له، أو أن طبيعته هي عدم الطبيعة له: كل الحيوانات تملك صفات ثابتة لها، في ما عدا الإنسان، فإن لا صفة ثابتة له، بل صفته أن لا صفة له. وقد خاطب الرب، في الرسالة في كرامة الإنسان، الإنسان بالقول: «يا آدم،



ما وهبنا إليك سكناً محدداً ولا صفة معلومة، ولا بالأحرى أية موهبة مخصوصة؛ وذلك حتى تملك، بحسب ما تتمنى وما تستحسن، المجال الذي ترغب أن توجد فيه، والشكل الذي تشاء أن تظهر عليه، والموهب التي ترومها لنفسك بنفسك. أما الكائنات الأخرى، فقد ألزمتها طبيعة محدودة في إطار نواميس وضعناها لها، وأما أنت، يا هذا الذي لا حدود تخصه أو تحكمه، فإنك أنت من يحدد طبيعته بحسب إرادته التي خلقتها فيه. لقد أقمك وسط الدنيا حتى تنظر هناك حوايك كل ما يوجد في العالم. وما كنت لأجعلك لا كائناً سماوياً ولا أرضياً، ولا فانياً ولا خالداً حتى، فإنك أنت من شأنه أن يشكل نفسها التشكيل وينحتها النحت. وإن لعليك أن تكون سيد نفسك، فلا تناط إلا بذاتك، ولا تعطي إلا إلى نفسك الصورة التي تستحسن، وإن لمكنتك أن تتدلى حتى تدرك دركة البهائم التي لا مسكة للعقل عندها، كما أن بمكنتك أن تتعلّى حتى تصير إحدى الكائنات العليا التي هي كائنات ربانية، وذلك بفضل روحك التي بين جناحك (...).

ثمة إذاً أمران: تراتب الكائنات من الأدنى إلى الأعلى، من البهيمة إلى الرب. وعدم تحدد الإنسان. وإن كرامته لتكمن في كونه هو من يحدد تحديداً حرّاً مكانته في هذه التراتبية: أي هذا الإنسان، إن أنت شئت استحلت حيواناً، وإن أنت رغبت صرت ملاكاً.

وكان من أثر ذلك أن نشرت عام 1594 ترجمة لنص منسوب إلى يوحنا فم الذهب تحت عنوان «خلق الحيوان وكرامة الإنسان»، كما كان قد ألف الكاتب والموسيقار والمترجم الفرنسي بيير بويباستاو (1500 - 1566م) كتاباً آخر عام 1585 تحت عنوان: «القول الوجيز في تمييز الإنسان وكرامته» قام فيه بالحديث عن تأنس الرب: «وما أنبلها شهادة على كرامة الإنسان! لقد تدلى الرب ونزل إلى العالم، وكُسي لحماً، واستحال إنساناً».

وهنا سوف يحدث منعطف مهم يتعلّق بالربط بين كرامة الإنسان ومقدراته، حيث سوف يتم الربط بين عجائب صنعة الخالق وعجائب صناعة المخلوق، على نحو ما نحن واجدوه في كتاب الفرنسي بارمونتيه: «توصيف عجائب هذا العالم وكرامة الإنسان» (1531): ههنا تصير كرامة الإنسان مناطة بالمعرفة وبالآداب. فهي ما يكسبه المجد والتأله. كرامة الإنسان هي كرامة عمله وشغله وعبقريته الخلاقة. ولسوف تعقب الكتب المؤلفة في «كرامة الإنسان» تلك المؤلفة في «كرامة الفنون التشكيلية» أو في «كرامة العلوم» أو في «كرامة الآداب»... فكان أن صرنا بذلك - أمام العشرات من العناوين التي تربط الكرامة بالمعرفة - أمام



الكرامة من حيث هي «قوة دنيوية وإرادة وجهد وبناء»: كرامة الشغل والصناعة والتقنيات والآداب، على نحو ما نجده عند الفيلسوف الكبير فرانسيس بيكون الذي عقد فصلاً من كتاب له للحديث عن «كرامة العلوم وتطورها».

وفي السياق نفسه، سوف يذهب الفيلسوف الفرنسي شارل دو بوفيل (1479-1566م) إلى أن تأكيد كرامة الإنسان ليس ينبغي أن تكون على حساب تبخيس الجسد، بل يرى في جسم الإنسان «تمام المادة الأسمى، وأعلى وأجمل مصنوعات الطبيعة بدءاً من المادة». إنما كرامة الإنسان تعود إلى وضعه بوصفه المخلوق الأسمى وتمام المخلوقات، وبكون سبب وجوده أنه يختصر في جسمه وفي روحه مجمل الخلق. فهو نسخة الكون الجامعة. والذي يراه بوفيل، أن على الإنسان أن يسمو بفكره، لكن من غير أن يفيد ذلك سعيه إلى أن يستحيل ملاكاً.

على أن «الكرامة» تبقى، عند بوفيل، أمراً مُشكلاً؛ أي يثير تساؤلات كثيرة، فلا يستقيم بنفسه. وذلك بالنظر إلى الفارق بين «نظام الخلق» و«نظام الكمال والكرامة». إذ في نظام الخلق الإنسان هو آخر ما خلق، بعد المخلوقات الحسية كلها، فهو آخر المخلوقات. أكثر من هذا، إنه المخلوق المعدم (يعدم كل شيء، لا شيء له، معوز هو معدم). هذا بينما هو في نظام الكرامات يأتي بعد الملاك مباشرة وقبل كل مراتب العالم الحسي (الحيوانية، النباتية، المعدنية، المادية). والمستفاد من هذا، أن على الإنسان دوماً أن يبذل الجهد حتى يترقى من نظام الخلق إلى نظام الكرامات؛ لكن من غير ما أن يمحي في نفسه ومن نفسه نظام الخلق الذي يحمل في ذاته بوصفه درساً أعطيه في ضرورة التواضع.

وفي التمييز بين نظام الخلق ونظام الكرامات يولد توتر دائم بين دلالاتي منزلة الإنسان المخلوق النهائية. وهو توتر نعثر عليه منذ نصوص دو بوفيل الأولى التي كتبها عن كرامة الإنسان - كتاب العقل -: «بالرغم من أن الإنسان هو آخر من خُلق، فإنه صار الأعلى - بفضل من الكرامة والوضع - على مجمل المخلوقات، من جهة، ومن جهات أخرى صار موصولاً بالملائكة». ويضيف في «كتاب الحس»: «لقد خلق العقل البشري بعد الحس الحيواني، ومع ذلك فإنه الأول بالطبع، بما أنه الأكثر كمالاً والأكثر كرامة والأكثر نبلاً. وبما أنه غاية الحس، فإنه في مقصد الرب ونيته». ويذهب في «كتاب الحكيم» إلى إمكان سقوط الإنسان «من قمة الكرامة الإنسانية» بسبب من عَدَمه الفضيلة، وذلك بما يشي عن أن هذه الكرامة لا تكون موهوبة للإنسان الوهب، أو مكسوبة له مضمونة منذ البدء، إنما الكرامة استحقات يُستحق، وهو استحقات قد يناله إذا كد، وقد يحرم منه إذا تهاون في

كسب الفضائل. وعلى الإنسان الطبيعي - إنسان الفطرة - Naturalis Homo أن يسعى إلى إكمال نفسه بصيرورته الإنسان الثقافي Studios Homo. فبالثقافة يحصل الإنسان الكرامة. وهذا ليس يعني أية نزعة نخبوية، وإنما يفيد دلالة أن الإنسان - كائناً من كان، وكائناً ما كان - عليه أن يهذب نفسه: «وحده ذلك الذي يعلم أنه إنسان إنسان بالفعل، مطابق للإنسان فيه متماً معه، إنسان إنسان حقاً» (كتاب الحكيم). أكثر من هذا، ليس يكون سقوط الإنسان إلا عن نسيان لكرامته. وهو الرأي الذي يعضده تلميذه - في ما بعد - عندما يذهب إلى أن سبب الخطيئة إنما هو نسيان البشر لكرامتهم المخصوصة بهم.

Charles de Bovelles
Le livre du sage



VRIN
tes philosophiques

ونحن نعثر على أوجه ائتلاف بين أفكار شارل دو بوفيل وأفكار بيكو الميرندولي، لا سيما في تأكدهما معاً على أن لا طبيعة للإنسان مخصصة، أو أن طبيعته هي أن لا طبيعة له. إذ يؤكد بوفيل - في كتاب الحكيم - أن الإنسان بمكنته أن يصير كل شيء، لا لشيء إلا لأنه لا شيء. فشأنه شأن بيكو الميرندولي يرد بوفيل كرامة الإنسان إلى الحرية الكاملة لإرادته. إذ ما يفتأ يؤكد على أنه توجد لدى الإنسان حرية جذرية لا يمكن إخضاعها إلى القدر ولا إلى أحكام النجوم ولا إلى أي ضرب من ضروري الحتميات: «ليس يستحق الإنسان الثناء عليه بسبب مما وهبته الطبيعة من صفات، وإنما يستحق ذلك بفضل أفعال إرادته وحدها». ولكي يحقق الإنسان كرامته، عليه أن يعي بأمرين هما ما يصنع «إنسانيته»: الإرادة والعقل. هوذا «معبد الكرامة الإنسانية».

إلا أنه، وعلى خلاف بيكو الميرندولي، لا يلح على عرضية الاختيار بقدر ما يلح على توليفيته: «كلا؛ ما كان الإنسان هذا الكائن بعينه أو ذلك، وما كانت طبيعته بهذه الطبيعة أو تلك، وإنما هو هذا وذلك، هو تلاقي الأوصاف، هو هوة الأوصاف، هو التوليفة بين الأوصاف». وإنما الإنسان صانع نفسه ناحته ذاته، منشئ كرامته، محقق لأمره: «كلا، ما كان الإنسان سوى لا شيء بين الأشياء، وقد خلق من لدن الطبيعة لكي يبقى خارج الأشياء، وذلك حتى يصير الرؤية المتعددة، والتعبير والمرآة الطبيعية، وقد انفصل عن نظام العالم، وانعزل عنه، ووقع فوق كل شيء كما في قلب كل شيء».

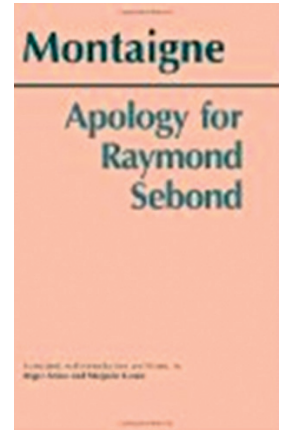
وهذا يعني أنه لا توجد أسس فلسفية للكرامة، في رأي بوفيل، في «أنطولوجيا تراتبية سُلمية [سُلم الموجودات]»، وإنما كرامته تكمن في فضائله الفكرية - تلك الفضائل التي تُقدر الإنسان على أن يتجرد من العالم لكي يتمثله، وذلك بما يسمح للإنسان أن يؤوب من جديد إلى نفسه حتى يتعرف على ذاته ويحقق إنسيته.

والذي عنده أن الكرامات أنواع، أعلاها ما يسميه «الكرامة الفلسفية» التي من شأنها أن تتجاوز كل أنواع الكرامات الأخرى المؤسسية - أي التي تتحقق بالانتماء إلى مؤسسات المجتمع - أكانت سياسية أم دينية.

وخطوة أخرى كان قد خطاها الطبيب وعالم الكلام والفيلسوف الكاتلاني رايغوند سيغوند (حوالي 1385 - 1436) نحو تحرير مبدأ «الكرامة» من بقايا العوائل القديمة. ذلك أنه عن السؤال: ما الذي يؤسس، على مستوى الطبيعة، «نبالة وكرامة» الإنسان و«أفضليته» على غيره من الكائنات؟ إذ أجاب بأن الرب خلق كل شيء من أجل الإنسان، وأن ما من أعطية لأي كائن خلق من أجل الإنسان، إلا وعلى الإنسان أن يكون معترفاً لله بنعمته عليه ممتناً له بذلك، فإنه أنشأ نظرية في القيمة عجيبة. هذه الأرض، مثلاً، منح من الرب إلى الإنسان. كانت في الأصل لا شيء من دون الإنسان، ويقدر ما تؤدي خدمة للإنسان تكبر قيمتها. إذ شتان بين قيمتها في ذاتها - قيمة منعدمة - وقيمتها وقد خدمت الإنسان - قيمة كبرى. ومن ثمة صار الإنسان هو من يكسب قيمة للأشياء، هو واهب القيم. خذ مثلاً أية مادة مبتدلة في نظام الموجودات، لا تكاد تكون لها قيمة، إن كانت هي ضرورية لعيش الإنسان، صارت أكثر قيمة من كل مادة كانت على صعيد نظام الموجودات أشد قيمة منها وأنبل. أكثر من هذا، ليست تكسب الأشياء كرامة إلا بقدر خدمتها للإنسان.

والأصل الذي بنى عليه رايغوند سيغوند فكرته في كرامة الإنسان تمييزه بين ماهية الإنسان وماهية بقية الكائنات: كل الكائنات الأخرى الدنيا وهبها الرب طبائع وسمات خاصة أكانت كاملة أم لا، لكن ليست لهذه الكائنات المقدرة على معرفة ما أعطيت إياه وقيمتها، ولا حتى أن تفهم أنها منحت تلك المنائح. إنما الكائنات الدنيا تجهل تماماً قيمتها ومرتبته. فالبهايم، مثلاً، لا تعرف أنها أعلى من الأشجار، لا ولا الأشجار تعلم أنها أرقى من الأحجار... هذا بينما الإنسان ما تلقى من ربه الأفضلية على البقية، وإنما أيضاً إدراكها. فلا يملك فحسب كرامة أكبر ونبلاً أعلى، وإنما يعلم ذلك علماً، ويدرك أن بقية الكائنات لا تقدر على أن تدرك ما منحت ولا مرتبتها بين الكائنات، وإنما الإنسان وحده يقدر على فعل ذلك. وحده يعلم طبيعة الأشياء الأخرى ومراتبها.

على أن المفكر الفرنسي مونتيني (1533 - 1592م) ما كان ليرضيه ما ذهب إليه سيغوند من إطراء مبالغ فيه للإنسان، ولذلك تصدى إلى أفكاره هذه، ذاهباً إلى أنه لا التفنن التقني، الذي تملكه العناكب، من خصيصات الإنسان وحده، ولا الضحك، الذي يملكه القرد أيضاً، من فرائد الإنسان، ولا حتى التدين، الذي شوهه لدى



الفيلة، من الموقوفات على الإنسان؛ فضلاً عن أن الكثير من الحيوانات تتفوق على الإنسان حكمة وطباً وإيثاراً واستقامة وقوف... ويستشهد برأي فلوطرخس الذي يقول فيه بأنه لم يجد من الفروق بين الحيوانات القدر الذي وجده بين أفراد بني البشر. ومن ثمة ونكاية في غريمه، يذهب إلى أن كل كرامة الإنسان تكمن في أنه يوجد في أسفل سلم المخلوقات: «أوليس من غير الممكن أن نتصور كائناً مثيراً للسخرية مثل هذا المخلوق البئيس النحيل، والذي ما كفاه أن ادعى أنه سيد نفسه فحسب، وهو الذي يتعرّض لإهانات كل الأشياء، وإنما تجاوز ذلك إلى ادعاء أنه سيد وإمبراطور الكون، وهو الذي لا يقتدر على أن يعرف من الكون أضالً أجزاءه، فبالأحرى أن يتحكم فيها». أوليس الإنسان أشد المخلوقات افتراء وهشاشة، مع أنه الكائن الأشد عُجباً بنفسه وتكبراً. فهو يشعر بنفسه ويدرك أنه ساكن هنا، في أسفل سافلين، مشدود إلى أسوأ مناطق الدنيا، مقيد إلى آخرها وأشدّها بعداً عن قبة السماء، في رفقة حيوانات ذات أسوأ وضع يكون وأبأسه، ومع ذلك يسبح ويسبح بخياله في ما وراء فلك القمر، زاعماً أنه يدوس القمر بقدميه. ما بقي إلا أن يقول طوير - تصغير طير - امتلاً عُجباً وتفجاً: ألا إن كل أجزاء العالم ترعاني، الأرض ممشي لي والسماء ضياء لي والنجوم مؤثراتي، وكل يخدم من أجلي: الرياح والمياه، ولا شيء تنظر إليه قبة السماء إلا أنا، فأنا هجيرى الطبيعة المولعة بي! «ليس يمكن أن نفضل بإنسان هذا كبرياؤه اللهم إلا بتعريفه بحدوده. كلا؛ ما كان الإنسان سوى كائن بين كائنات، من أفناء الكائنات، بلا امتياز يذكر، ولا أفضلية تُعلم.

وبعد هذا، هل بقيت للإنسان من كرامة؟ وإن هي بقيت، أين يمكن أن تكمن؟



الذي عند مونتيني أن امتلاك الإنسان الكرامة تم بالتدرّج عبر رفضه كل الكرامات. فليس يمكن أن تعود كرامة الإنسان إلى نظام طبيعي، ولا إلى تراتبية مؤسّسة، ولا عُزيت هي إلى الإنسان من خارج، من غير أن تكون له بالحقيقة... فلا توجد كرامته في صفة جوهريّة، ولا في اختلاف نوعي عن الحيوان، ولا في تشابه معيّن، ولا في سمات مشترك، بل كرامة الإنسان، إن وُجدت تأبى كل ذلك، كل معيار، كل حد... أكثر من هذا، تكمن هي في ضدها: في هذا الكائن الحي المليء بالمفارقات والمناقضات، في هذا الكائن المتناقض الذي ليس يكون إنساناً إلا في البعد عن الإنسان، في تجاوز الإنسان، وفي العجز عن أن يكون إنساناً، وفي تعدي أن يكون إنساناً... فوحده في شقاء الإنسان تكمن عظّمته. إنما الكرامة هي الثمن الذي يعطيه الإنسان لنفسه، ليس عطاءً اعتباطياً، وإنما ببناء عالم خاص به عليه أن يعكس وجه البتّاء...



وموضع «الكرامة» و«الأفضلية» يظهر من جديد لدى الفيلسوف الإيطالي جيوردانو برونو (1548 - 1600م) في قصيدته اللاتينية الشهيرة لعام 1591. ففيها يظهر أن العالم المرئي الذي يلتقي فيه الإنسان بالرب ما عاد عالمًا متناهياً، كما كان الشأن عليه عند سابقيه، وإنما صار غير متناه. ومن ثمة تختفي التراتبية الكوسمولوجية - الكونية - لكي تترك مكانها لكون غير متناهٍ، شديد الاتساق، بحيث ما عاد فيه أدنى وأعلى وأشرف وأخس، وإنما فيه درجة واحدة، حيث ينهار التمايز بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر. وما عاد الإنسان همزة وصل بين الرب والكون، وإنما صار الكون المنسجم غير المتناهي - الذي هو أثر ضروري لقدرة الرب غير المتناهية - هو الوسيط بين الإنسان والربوبية.

تأسيساً عليه، صارت كرامة الإنسان تكمن في قدراته - عن طريق التأمل الطبيعي في الكون غير المتناهي - على السمو إلى التوحد بالرب، وقد استبدل في ترقيه هذا العالم غير المتناهي بشخص المسيح. غير أن هذا الترقى - الذي يشكّل كرامة الإنسان الحقيقية - من عمل صفوة من الناس هم الذين يحققون معجزة الإنسان الكبرى، يتألهون بالإله، يتحدون به - وهي ألوهية محايدة [مباطنة، ملازمة] للعالم، وما كانت هي أبداً بالمتعالية [المفارقة] عليه. وفضلاً عن هذا، ها قد تم التخلي عن فكرة «الخطيئة الأصلية»، وحتى إن هي وجدت، فإنه صارت لها قيمة إيجابية، لولاها ما بنى الإنسان الحضارة. ما عاد الشغل إذاً شقاء للإنسان بعد الخطيئة، وإنما الشغل هو وجوده الطبيعي، وهو ما يحقق به التطور والنماء... على هذا المستوى، المسيحية نفي لكرامة الإنسان وليست إثباتاً لها.

والحال أن الجدل الفكري حول «الكرامة» - جدلية الكرامة واللاكرامة - بين مفكرين باعدت بينهم الأزمنة ووحدت الإشكالية، هو ما قد نجد له أبهى صورة في المقارنة بين أفكار كل من مفكر الكرامة بامتياز وبلا مدافعة - الفيلسوف الألماني إمانويل كانط - والمتشكك في الكرامة البشرية المفكر الفرنسي باسكال، على ما بينهما من شقة الزمان، وعلى نحو ما كان قد جمع هذا الجدل بين رايموند دو سوبوند وميغيل دو مونتيني.

لعل إمانويل كانط أكبر مفكر كرامة عرفته البشرية، بحيث لا يخلو كتاب في الكرامة من أن يورد آراءه أكان معتقداً أم منتقداً. وعديدة هي النصوص التي ينظر فيها كانط لقيمة «الكرامة». نورد هنا أهمها مستقاة من مظانها:

«ما من شيء في مملكة الغايات إلا وله ثمن أو كرامة. ومن شأن ما له ثمن [= الأشياء (لكل شيء ثمن مهما رخص أو غلا)] أن يُستبدل الاستبدال بشيء آخر يساميه، وبالضد من شأن من لا يقدر بثمن [= الأشخاص (لا يمكن، من حيث المبدأ، أن يقدر إنسان بثمن)]؛ ومن ثمة لا يقبل من يساميه، أن تكون له كرامة (...) على أنه ما يشكل الشرط الذي وحده يمكنه أن يجعل من شيء ما غاية في ذاته [= الإنسان، وليس مجرد وسيلة إلى غيره = الأشياء]، لا تكون له قيم نسبية [= تقدر بثمن مهما غلت]؛ أي ثمن، وإنما قيمته قيمة داخلية؛ أي كرامة (...) والحال أن الأخلاقية هي الشرط الوحيد الذي يمكن أن يجعل من كائن عاقل غاية في ذاته؛ لأنه ليس يمكن إلا بها أن يكون عضواً مشرعاً في مملكة الغايات. فقد تبين بهذا أن الأخلاقية، فضلاً عن الإنسانية باعتبارها مقدرة على التخلق، هي وحدها ما له كرامة».

واضح هنا أن كانط يؤكد أن الفارق بين الإنسان وغيره من الكائنات يكمن في مفهوم واحد «الكرامة». ومعنى الكرامة عنده هي تلك القيمة الداخلية - الأخلاقية - التي يملكها الإنسان ولا تملكها بقية الكائنات؛ ومن ثمة ما من كائن غير مكرم إلا وله ثمن، وما من كائن مكرم يمكن أن يقدر بثمن. فالكرامة لا ثمن لها.

«إذا ما نحن اعتبرنا الإنسان في إطار نظام الطبيعة وحده [أي من حيث هو كائن طبيعي يحيا بين كائنات طبيعية أخرى ولا ينظر له إلا على هذا المستوى وحسب]، ألفيناه كائناً ليست له من أهمية تذكر، ووجدنا أن قيمته قيمة مبتذلة يتقاسمها مع بقية الحيوانات الأخرى التي تسعى في الأرض (...). لكن، إذا ما نحن اعتبرنا الإنسان شخصاً؛ أي ذاتاً ذات عقل أخلاقي عملي فإن الإنسان يمسي أنها فوق كل اعتبار وفوق كل ثمن؛ لأنه من وجهة النظر هذه لا يمكن النظر إليه باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الغير، أو حتى لتحقيق غاياته هو، وإنما ينبغي اعتباره غاية في ذاته؛ أي أنه يملك كرامة (قيمة داخلية مطلقة)، بواسطتها يفرض على كل الكائنات العاقلة الأخرى أن تحترم شخصه، وأن تسمح له بأن يقياس نفسه مع كل واحدة منها، وإن يعتبر نفسه على قدم المساواة معها».

بيِّن هنا أن كانط يميز في النظر إلى الإنسان بين النظرة الطبيعية والنظرة الخلقية: إذا ما نظرنا إلى الإنسان بحسبانه كائناً طبيعياً شأنه شأن بقية الكائنات الطبيعية، ما ألفينا له من تميز، بل هو كائن أوسط بين عظيم المخلوقات ووضيعةها. لكن إذا ما نحن نظرنا إليه من جهة نظر أخلاقية، أي اعتبرناه شخصاً، وجدنا أن له قيمة على سائر الكائنات، وأن قيمته مطلقة لا تقدر بأي ثمن كان. هوذا ما يجعل منه كائناً ذا كرامة. هذا مع العلم أن الكرامة ملزمة، فهي تلزمنا باحترامه. أكثر من هذا، ما كان الإنسان وسيلة إلى غيره، وإما هو غاية في ذاته. ولو كان وسيلة لكان وسيلة مبتذلة، ولئن عامل نفسه على هذا النحو - لم يحترم الشخص الذي يسكن فيه - لجعل من نفسه وسيلة، ولمنح الاحترام الواجب عليه تجاه نفسه وتجاه غيره.

«للإنسانية كرامة في ذاتها: ليس يمكن للإنسان أن يعامل الإنسان (سواء عامل هو ذاته أم عامله غيره) على أنه مجرد وسيلة تُستعمل (وأداة تُتخذ وجهاز يُستخدم)، وإنما ينبغي أن يُعامل دوماً بوصفه غاية في ذاته. والحال أن في هذا الأمر بالذات تكمن كرامته (الشخصية). وبهذا وحده يرتقي فوق كل كائنات العالم الأخرى التي ما كانت هي بشراً، والتي يمكن أن تُستخدَم باعتبارها وسائل؛ أي أن شأن الإنسان أن يرقى فوق كل الأشياء الأخرى».

«لا شيء يملك قيمة خارج ما يحدده له القانون. والحال أنه لهذا السبب ينبغي للتشريع الذي يحدد كل قيمة أن تكون له كرامة؛ أي قيمة غير مشروطة وغير قابلة للمقارنة تترجم عنها كلمة الاحترام. وهو اللفظ الوحيد الذي يمدنا بالتعبير المناسب عن التقدير الذي ينبغي لكائن عاقل أن يشكِّله نحو نفسه. فإذا، استقلال الإنسان بنفسه هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة».

هكذا، تتداخل هذه المفاهيم المنبئة بالكرامة عند كانط: الإنسان في ذاته شخص؛ أي غاية في نفسه وليس مجرد وسيلة في يد غيره. وبما أنه كائن عاقل مستقل - أي من شأنه أن يشرع لنفسه بنفسه؛ أي أن يستنبط ويجرد أخلاقاً لنفسه من ضميره - فإنه كائن أخلاقي يملك كرامة. وكرامته ملزمة له أن يحترم نفسه

وغيره، وملزمة لغيره بأن يحترمه. إذ لا كرامة من غير احترام. فذات الكرامة هنا هي الشخص، وشرطها الحرية، ومادتها الأخلاق.

على الضفة الأخرى تنتصب أفكار باسكال. والذي يبدو أن فكر باسكال ليس يمكن الملاءمة بينه وبين مفهوم «الكرامة البشرية». إذ لا أحد مثله أبرز خواء الادعاء البشري، ودعا إلى ضرورة التواضع والخضوع وخفض الكائن المزهدي بنفسه لجناح الذل. أو ما قال: «أي وهم هو الإنسان إذا؟ وأية جدة، وأي مسخ، وأية فوضى، وأي مجلى متناقضات، وأي أعجوبة هو الإنسان؟ هو الفيصل بين كل شيء، وهو دودة الأرض، وهو موطن الحقيقة، وهو حمأة عدم اليقين والخطأ، وهو مجد الكون وحثالته». قاتله الله، ما أشد عجبَه بنفسه! إن هو إلا عجب عجب، ومخيلة مخيلة. كل المتناقضات تجد موئلاً لها في الإنسان: خجول وقح، عفيف منتهك، مكثار مقل، شغيل خمول، فطن عبيط، حر تابع، كذاب صادق، عالم جاهل، سخي شحيح... كل هذه المتناقضات لاحظها باسكال في نفسه قبل أن يلاحظها في غيره...

ومع هذا، أقر الرجل بأن للإنسان كرامة: «يبدو أن الإنسان خلق من أجل أن يفكر. ففي هذا الأمر تكمن كرامته واستحقاقه». موطن الكرامة إذاً في الإنسان فكره. وهي أعطية كونية، ومنيحة ربانية، في الإنسان: «الفكر هو ما يصنع عظمة الإنسان». على أنه سرعان ما يرى من جهة أخرى أن فكر الإنسان حماقة وبلادة وبلاهة: «كل كرامة الإنسان تكمن في فكره. لكن ما هذا الفكر؟ ما أبلد هذا الفكر؟». عظيم هو فكر الإنسان بطبيعته حقير بعيوبه». ما أعظم الفكر من حيث الطبيعة، وما أحقره من حيث العيوب التي تعتوره!». ولعل من بين هذه العيوب عدم تناسب وضع الإنسان مع العالم: ما أضأل الإنسان، وقد يكون ضلاله من ضالته! ولعل من بينها أيضاً مثنويته؛ أي عيشه مذبذباً بين جسم وروح لا إلى هذه ولا إلى تلك....

على أنني لست أكون ذا كرامة بما أملكه، مهما أنا ملكت... لكن بإمكانني لو أردت أن أملك العالم كله بفكري. فلئن هو كان العالم من حيث الفضاء يستغرقني، فإنني من حيث الفكر أستغرقه استغراقاً. على أنه ينبغي أن يكون ثمة تلازم بين الوعي - الكرامة - والتواضع أمام عظمة وجلال العالم: تلازم الضعة والعظمة: «عظمة الإنسان عظيمة بقدر ما يعلم حق العلم أنه كائن مبتئس. فما أشقى الإنسان بعلمه أنه شقي، ولكن ما أعظمه أيضاً بعلمه أن شقي». والحال أنه: «من الخطير حقاً أن نظهر للإنسان كم هو مكافئ للبهائم، وذلك من غير أن نُجلى له عن

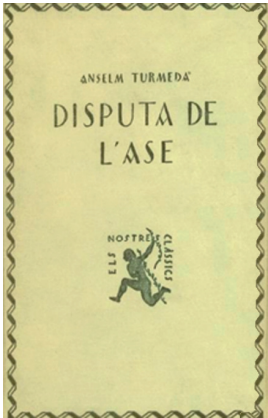
عظمته كذلك. ومن الأخطر أيضاً أن يظهر له إظهاراً مبالغاً فيه عظمته، وذلك من غير أن نبدي له حقارته. بيد أن أخطر الأخطار هو أن ندعه يجهل عظمته وحقارته معاً. فمن المفيد جداً أن نمثل له الأولى والثانية معاً. ليس للإنسان أن يؤمن أنه مساوٍ للكائنات البهيمية، ولا أنه مكافئ للملائكة، لا ولا أن يجهل الأمرين معاً، وإنما الفائدة كل الفائدة في أن يعلمهما معاً. «كلا؛ ما كان الإنسان ملاكا ولا كان بهيمة، لكن الشقاء كل الشقاء يكمن في أنه يريد أن يقلد عمل الأول فيسقط في فعل الثانية».

أين تكمن كرامة الإنسان؟

من عجيب الأمور أن يعمد العديد من مفكري القيم - غربيين وعرباً - إلى محاولة الجواب عن هذا السؤال بانتهاج طريقة الحكاية، وأعجب منه أن تتخذ هذه الحكاية من شخوص الحيوانات، فضلاً عن شخوص الإنسان، أبطالاً لها. والأعجب منهما ألا يسلك في هذه الحكايات طريق الحكيم لذاته، وإنما يتخذ شكل مناظرات ومساجلات ومجادلات. وهي مناظرات بين بني البشر وبني الحيوان اعتقاداً وانتقاداً في أمر كرامة الإنسان: أهي أمر ثابت حقاً؟ وإذا ما ثبت، أين تكمن كرامة الإنسان بالذات؟



هذا وقد كتب المفكر الميورقي والترجمان والأخ الفرنسيسكاني أنسلم تورميديا (1355 - 1423م) (الذي أسلم في ما بعد وصار اسمه أبا محمد عبد الله بن عبد الله الترجمان الميورقي) كتاباً لخص [ناظر] فيه بين البشر المدافعين عن فكرة «كرامة» الإنسان التي تضمن له «امتيازاً» في سلم الكائنات، والحيوانات الطاعنة في هذه الفكرة الرائية أن لا امتياز لإنسان. فأمام محكمة ممثلة فيها كل الحيوانات ينوب عنها حمار أعرج مقطوع الذنب، سوف يحاول الأخ أنسلم أن يبرهن بالحجج على أن بني آدم «أشرف المخلوقات ويحظون بالكرامة الأكبر». وهي عديدة منها: تناسب أجزاء البدن، كمال الحواس، تطور الفهم، رقة العوائد، طيب العيش، وضع النواميس وطاعتها، استتلاف الحيوانات، النزوع إلى التفرّد، ملكة اللسان، خلود النفس، العلم والمعرفة، الحياة النسكية، خلق الإنسان على صورة الرب... يفندها الحمار حجة حجة، اللهم باستثناء الحجة التاسعة عشرة (تجسّد كلمة الرب في البشر) تعترف أنها محكمة الحيوان بأمر «نبالة وكرامة» الإنسان. وهو نصر لم يحصل عليه الإنسان إلا بالكاد بعد بذل الجهد الجهيد. ولن ينسى الإنسان أنه ما أعطي الكرامة، إلا بفعل رباتية.



كتاب اختلف عناوينه بحسب الترجمة الفرنسية الوحيدة الناجية: «مناظرة حمار مع الأخ تورميديا في ما يخص كرامة ونبيل وأفضلية الإنسان بالقياس إلى سائر الحيوانات» (أول طبعة فرنسية كانت عام 1544)، بعد أن كان الكتاب قد طبع ببرشلونة وصدر باللغة الكاتالونية عام 1509 وضاع المطبوع. وفي عنوان طبعة فرنسية أخرى: «مناظرة بين الحمار والأخ تورميديا حول طبيعة وشرف الحيوانات. وهي المناظرة التي يبرهن فيها عن كيف أن عيال آدم أشد كرامة وأكبر نبلاً من سائر حيوانات الدنيا». وورد في نسخة أخرى: «مناظرة بين الأخ أنسلم تورميديا وبين ملك الحيوانات على نبيل بني البشر. وهي المناظرة التي

يبرهن فيها الأخ أنسلم المذكور على كيف أن عيال أيينا آدم أكثر نبلاً وأكبر كرامة من كل حيوانات الدنيا. وهي المناظرة التي كانت قد نظمت بتونس، عام 1417، ونقلت من الإسبانية العامية إلى الفرنسية». ومهما اختلفت العناوين، فإن المضمون واحد: هو مناظرة بين الإنسان والحيوانات حول كرامة الإنسان المدعاة.

ويقول مترجم النص الفرنسي في المقدمة التي خص بها الكتاب:

لئن أنتم قرأتم الكتاب بطبع جيد وحكم قويم، فإنكم سترون حماراً يتحدث لا صلة له بالحمار الطبيعي الذي ألفتموه. ذلك أنه يشبه شبريانوس (أسقف قرطاجة 200 - 258م شهيد الكنيسة وخطيبها الكبير ذو القلم البارع) وكريزوستومس (349/344 - 407م) أو يوحنا فم الذهب، (أسقف القسطنطينية وأحد آباء الكنيسة، لقب بذلك لفصاحته وبلاغته) أو قل هو كأحد أساتذة اللاهوت المصقعين: أشبه شيء يكون في الفلسفة بأفلاطون، أو أرسطو، أو سقراط، وفي علم الفلك أبو معشر الفلكي، وفي الطب أبقراط، وفي التاريخ الطبيعي وتفسير طبيعة الحيوانات والأشجار والأعشاب بليانوس الأكبر (عالم طبيعة روماني شهير (23 - 79م)) أو ألبير الكبير (فيلسوف عالم لاهوت وعالم طبيعة وكيميائي شهير (1200 - 1280م))، أو قل هو شيشرون أو سنيكا في كتابه المرثي، أو منطقي حاذق في فن المناظرة عارف بتفانيها. وبالجملة، ليس يمكن أن يكون قد انحدر من جنس الأتان التي ركبها بلعم بن باعوراء، والتي كلمته، لما هو ركبها متوجهاً إلى جبل يشرف على بني إسرائيل ليقف عليه ويدعو عليهم وعلى نبيهم موسى عليه السلام [فما مشى عليها إلا قليلاً حتى ربح الحمار فضربه حتى قام فركبه، فسار قليلاً فربض، ففعل ذلك ثلاث مرات. فلما اشتد ضربه في الثالثة فأنطقها الله: ويحك يا بلعم أين تذهب؟ أما ترى الملائكة تردني؟ فلم يرجع، فأطلق الله الحمار حينئذ فسار حتى أشرف على بني إسرائيل فكان كلما أراد أن يدعو عليهم، ينصرف لسانه إلى الدعاء لهم، وإذا أراد أن يدعو لقومه انقلب دعاؤه عليهم. فقالوا له في ذلك؟ فقال هذا شيء غلب الله عليه، واندلع لسانه فوقع على صدره، فقال الآن خسرت الدنيا والآخرة]. ولستقفون في هذا الكتاب على كيف أتقن وصف الإنسان، كما لو هو وضعه أمام امرأة، فكشف عن عوارته وعيوبه وأبدى عن بلاهاته وبلاداته - هو الذي سماه الفلاسفة حيواناً عاقلاً. والحال أنه ما كان ليختلف في شيء عن الحيوانات غير العاقلة والبهائم المتوحشة لولا أن تداركه الله بلطفه، وذلك بأن جعل روحه على صورته ما أعظم شأنه (...)).

منذ الشعر الافتتاحي الوارد في مقدمة المناظرة يعلن الكاتب عن الغرض من تأليفه: بيان خسة الإنسان بالقياس إلى الحيوان - أوليس هو «في خوائه أقل ما يكون من بهيمة مسيبة متوحشة»؟ - لولا أن أطف الرب به لطفاً بأن تكفل بخلقه فخلع عليه كرامته.

يعقب ذلك وصف بلاد للملاذ والمشتهيات، أشبه ما تكون هي بجنة على الأرض غنّاء ذات ثمار، اجتمعت فيها صنوف من الحيوانات، بما فيها «التين» و«الغرفين»، وهي حيوانات أسطورية، بما لا يعد، من أضخمها هيئة إلى أضالها جسمانية، مروراً بألوان من الطير. وقد أشار المدخل النثري الوجيز إلى سبب اجتماع هذه الحيوانات، فذكر أن ملكها، وهو سبع نبيل، قد مات، من غير ما أن يخلف وريثاً. فهم في ائتلافهم هنا من أجل «انتخاب» ملك جديد، وذلك عن «رضا» كل الحيوانات. يفتح الكلام جواد حكيم مجرب عظيم يرثي الملك ويتفكر في الموت: «ما أقساك يا موت، وما أشد مرارتك يا زمان، لقد فقدنا والله فرحتنا، بما كان قد أسعدنا من كان هادياً لنا نحن البؤساء المكومين - هو الذي كان بمثابة أب لنا». ثم ما يفتأ يستشهد الجواد بكلام يعزوه إلى أرسطو: كل شيء لا محالة يرجع وينحل إلى أصله في كون وفساد. وكأنني بالمؤلف استللاً من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [فصلت: 21]. ويلتمس من كل الحيوانات الحاضرة أن تدله عن من أهل المرحوم ترضاه لنفسها خليفة عن ملكها، يكون من أقربائه أو من مقربيه، شريطة إعمال مبدأ الاستحقاق.

وبعد تداول في الكلام استغرق بعضاً من وقت، أجمعت الحيوانات على «إعطاء صوتها» من أجل تكليف أحد أهم مستشاري الملك الراحل «بتعيين» الملك الذي يرتأيه. وكان جواداً أبيضاً، ذا صهوة ذهبية، وكان معروفاً بحكمته وتكتمه، ويحظى بتقدير من لدن سائر الحيوانات. فخطب في جمع الحيوانات، مُقِرّاً بجسامة المسؤولية الملقاة على عاتقه، وعين الأسد الأحمر ذي الذنب الطويل، ابن عم الملك المتوفى. وقد حظي الاقتراح بموافقة الجميع، بل وفرح به الكل، بل واحتفوا به واحتفلوا وغنوا وطربوا ورقصوا. وكل عبّر عن فرحته كما شاء، بحسب ما شاء له تكوينه: هؤلاء برقصاتهم، وثوانٍ بقفزاتهم، وثوالت بحذفهم بالحجارة. ونشأت عن ذلك جلبة عظيمة، حتى أيقظوا الأخ أنسلم، الذي كان يغفو في حقل مجاور. وقد تنهى إلى مسامعه أن الأرنب، التي كانت في «أسره» منذ عهد خلا وفرت مع أهلها، تنبّهت إلى وجوده، ووشت به إلى الملك الجديد، ذاكرة أن «ابن آدم» هذا قطلاني البلد، ولد بميورقة، وتسمى باسم «الأخ أنسلم تورميديا»، وهو «رجل عالم

بكل علم، وله دراية جيدة بالفلك، وخادم لأعتاب إمارة تونس في خدمة العظيم النبيل ماول بوفري، ملك وسيد بني أبناء آدم...».

وهنا يستفسر الأسد عما إذا لم يكن الأمر يتعلق - وهذا من عجيب الاتفاقات - بالأخ أنسلم المغري بعلمه حد العُجب، والذي يدعي أن بني البشر أنبل وأكرم من الحيوانات: «بعد أن استمع الملك إلى كلام الأرنب، قال له: قل لي، أيها الأرنب، أهوذا الأخ أنسلم يعد من أعلم الخلق وأحكمهم وهو الذي يقول وينشر في الخلق أن أبناء آدم أنبل وأفضل، وأكبر كرامة، منا نحن الحيوانات؟ أكثر من هذا، أهو الذي يقول إننا معشر الحيوانات ما خلقنا إلا لخدمة بني البشر؟ وأنهم أسيادنا ونحن خدمهم، وكثيراً من الأقوال الوهمية والتهكّمة مثل هذا، ويدعو ضدنا من غير ما أن يقدم على ذلك حججاً أو براهين صادقة؟ وبنو آدم من جنسه يؤمنون بما يقول، ويعتقدون جازمين أنه يدلي بهذه الحقيقة ضدنا». فما يكون من الأرنب إلا أن أجابه: أي، نعم. فقد سمعته أذني المرار العديدة يكرر هذا القول لما كنت في عهده. وما يكون من الملك إلا أن يجمع خدامه قائلًا: ما الذي بدا لكم أنتم الآخرون في أمر هذا البهيمة الأخ أنسلم وفي شأن تهكّمه وحمقته؟ قالت الحاشية: «مولانا، ما يقوله ويشيعه ضدنا إما حماقة كبرى منه أو كودنة [ضيق أفق] فهم أو عُجب كبير وخطرسة ليست بعدها خطرسة، فضلاً عن تسرعه وعدم رويته. لكن، وكما تعلمون، مولانا، أفضل منا كثيراً ما يقال عن المرء قولاً فاسداً، ولئن نقلت عنه شهادة زور، مع أنه بريء، فإن من العدل أن يتم إحضاره أمام سعادتك وأمام كبار القوم ويُسأل عما نسب إليه من أقوال، فإن هو أقر بذلك طلب منه الدليل. ذلك أنه كما يقول المناطقة، عندما يريد المرء إثبات قضية، ليس يكفي أن يقول: هكذا هو الأمر، وإنما نظن أن عليه أن يقدم الحجة حتى يثبت أنه على حق في ما ذهب إليه من قول عنا. والحال أنه توجد في حاشيتكم الملكية الشريفة حيوانات نبيهة فطنة تقتدر على أن تفحمه بأشدّ إفحام يكون، فتريه نجوم النهار، وتريه إليك حماراً... وذلك بفضل ما تملكه من علم...».

وبأمر من الملك، يعمد أحد بوابي الحاشية، الثعلب إلى دعوة الأخ أنسلم إلى الدفاع عن دعاواه أمام الحيوانات، فما يكون من هذا إلا أن يقبل الدعوة قبول ازدهاء وتحدي. ها هو يحصل بين الحاشية، حاملاً معه صك أمان. ويستقبله الملك استقبالاً لطيفاً، ويهدئ من روعه. ثم ما نشب أن قال: «أخونا أنسلم، تناهى إلى مسامعنا أنكم تعلنون جهاراً وتدعمون وتنشرون وتؤكدون أنكم أنتم بنو آدم أشد نبلاً وأكبر كرامة منا نحن معشر الحيوانات. أكثر من هذا، تقولون

وتؤمنون علم اليقين، بل وتدعون إلى أن يصدقكم الكل، أن الحق تعالى ما خلقنا إلا لخدمتكم، وأنكم أسيادنا ونحن خدمكم شرعاً. وهذا أمر لسنا نؤمن به، ولا يمكن أن نفكر أن حماقة كبرى هذا شأنها أو سفالة كبرى هذا أمرها يمكن أن تصدر عن علم عال كعلمكم أو عن روية عظيمة كرويتكم، ونظن أن ما أشيع عنكم إن هو إلا أمر ورد على لسان عدو حسود أو حاقد يريد بكم سوءاً ويفسد سمعتكم الطيبة الشريفة. ومع ذلك، فإننا نلتمس منكم الآن أن تبددوا هذا الشك. هوذا الحامل لنا على استقدامكم للمثول بين حضورنا الملكي الشريف». وما كان من أنسلم إلا أن يحتج معلناً قناعته بما يدعيه، طالباً من الحيوانات أن تعيره سمعها في هدوء وسكينة:



«أعتقد اعتقاداً جازماً وأدعي دعوى ثابتة أننا نحن أبناء آدم أنبل وأشد كرامة منكم أنتم الحيوانات. وليس لكم، أيها العاهل العدل، أن تهولوا من خطر ما أدعيه، لأنني، سيدي، سوف أبرهن عليه بحجج عدة، فلتعزني، سيادتكم، أذنها، متوسلاً إليكم ألا تشتدوا عليّ وألا تعنفوا. بل أخوا ذلك في ما وراءكم، وقدموا حكمتكم وعدلكم أمامكم. فإن الحكيم كاتون قال بأن من شأن الغضب أن يشوش على الميز، حتى إنه يمنعه من تمييز الحق».

وهو القول الذي استكرته سائر الحيوانات، منادية: الموت للخائن أنسلم، إلا الفهد الذي دافع عن أنسلم، مذكراً الحيوانات بالأمان الذي أعطاه إياه الملك. وبعد أن اختلى الملك بمستشاريه، عاد إلى المجلس مبدياً أسفه على خفة صدرت ممن يعتقد تعقله، وقائلاً: «(...) حتى تعلموا علم اليقين أننا معشر الحيوانات أنبل منكم وأكرم، وأنه ينبغي عن حق أن نكون أسيادكم وأن تكونوا رعايا لنا نحكمكم، دعنا لا نختار مناظراً لكم حيوانات كثيرة نبيلة فطنة، يمكنها بكلمة أو ثلاث أن تسكت تخرساتكم، وإنما يكفينا اليوم أن يستقر اختيارنا على أن يجيبكم الحمار الأجرى ذو الذنب الأقصر، رغم أنه أحقر وأبأس من يجيا بيننا...». ورغم أن تورميديا اعتقد أن ذلك كان سخريه منه، وأن الحمار ما كان ليساوي عشرة دوانق إذا ما هو عرض للبيع في سوق تراغونيا، فقد أقبل على المناظرة اتقاء لشر ممكن أكثر من اقتناعاً بأمر جاد.

وهكذا تبدأ المناظرة مع الحمار. وقد عرض الأخ أنسلم، على التوالي، تسعة عشرة حجة ودليلاً تبين، بحسب زعمه، عظمة الإنسان على سائر الحيوانات. وذلك في ثلاث لحظات: لحظة أولى، قدم فيها الأخ أنسلم اثنتي عشرة حجة على أفضلية الإنسان، لكن سرعان ما تصدى لها الحمار، فأبطلها جملة وتفصيلاً، وأبان عن

علو كعبه حتى إن الأخ أنسلم فوجئ بقوة بينات الحمار المضادة والمبطللة. وفي لحظة ثانية، خرج الأخ أنسلم عن ذهنه، وقدم ست حجج أخرى لقيت مصير أخواتها... لولا أن جاء بحجة فاصلة في اللحظة الأخيرة...

1 - الحجة الأولى: تناسب الأعضاء هو الذي يحكم خلقة الإنسان، بينما عدم التناسب هو ما يميز خلقة الحيوان: فالفيل، مثلاً، أذناه كبيرتان وعيناه صغيرتان، والأرانب، وإن كانت ضئيلة البدن، فإن أذنيها أكبر من أذني جمل. وقد فند الحمار حجة التناسب هذه بالقول: الحيوانات خلقها الرب، ولا تفاوت في خلقه. وما يعده الأخ عيوباً ما كان كذلك، فعينا الفيل، مثلاً، على ضآلتها، أحد نظراً من عيني الإنسان... وقس على ذلك الحكمة في خلق أعضاء كل الحيوانات.

2 - الحجة الثانية: ذاكرة الإنسان أحفظ من ذاكرة الحيوان، وحواسه أكمل. وتفنيده الحجة: ثمة من الحيوان من حواسه أدق من حواس الإنسان. فالحصان والكلب، مثلاً، سمعها أدق. والنسر والسنور نظرها أحد. والفأر والخنفساء دراكان للروائح. والخطاف والقماري ومالك الحزين أوعى ذاكرة تهتدي إلى أوكارها على مسافات.

3 - الحجة الثالثة: للإنسان دراية وحس سليم وفهم تسمح له بالتصرف في حياته الخاصة والعامة باتباع السبل الأقوم. وجواب الحمار: النحل يحكم نفسه حكماً محكماً، والجراد يطير زرافات زرافات في انتظام مذهل تحت إمرة ملك، وللنمل تنظيم عجيب. ولما هي تمضي بحثاً عن الطعام، تطلب من العائذات من موطن الطعام دليل الطريق: «بحيث تتوقف ويقبل بعضها بعضاً كما تفعل نساؤكم الكطلانيات لما تلتقي بإحدى معارفهن في السبيل». أولم يضرب المثل بالنمل في قصة سليمان، حيث ورد في الفصل 6 من كتاب الأمثال: «إذهب إلى النملة أيها الكسلان تأمل طرقها وكن حكيماً. التي ليس لها قائد أو عريف أو متسلط. وتعد في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد أكلها. إلى متى تنام أيها الكسلان متى تنهض من نومك. قليل نوم بعد قليل نعاس وطي اليدين قليلاً للرقود. فيأتي فقرك كساع وعوزك كغاز».

4 - الحجة الرابعة: من شأن البشر أن يأكلوا ما لذ من الأطعمة، وأن يشربوا ما ساغ من الأشربة. وتفنيده الحجة: طعامكم وشرابكم تشترونه بالمال، وإلا فبذل الجهد وبالكد وبالكدح. وحتى لما يجتمع لكم المال، لا تقدرُوا على الحصول على الخبز الحواري، إلا بمشاق الأنفاس وبالجهد الجهيد وبالغرق الشديد، هذا بينما

نحن نُطعم اللحم الطري ونأكل الشعير والعدس وكل البذور والزرع، ونأكل ما نشتهي من الفواكه عنباً وتيناً وخوخاً ومشمشاً وتفاحاً وإجاصاً... أفضل الفواكه وأجودها. أكثر من هذا، تأكل الحيوانات بأكل بسيط، وتصح أحوالها، بينما أنتم البشر تؤدون الثمن غالباً على شراحتكم من خلال كل الأمراض التي تصيبكم، بقدر ما تأكلون من لحوم، بقدر ما تعتلون في أجسامكم.

5 - الحجة الخامسة: مما يمتع به الناس أن يتخذوا أوسع المباني لهم مسكناً، وأن يحضروا أجمل عروض الرقص والغناء والموسيقى، وأن يتزوا بأجود الأزياء. ودفع الحجة: كل هذه الملاذ فإلى زوال، ما هي إلا كسراب بقية سرعان ما يتقشع... ثم بعد ذلك لكم القبر مصيراً، وأنها تستبدلون البكاء ضحكاً، والألم لذة، والنحيب غناء، وضيق المقابر بالبناءات العظيمة والقصور الفخمة

6 - الحجة السادسة: منح الرب البشر ناموساً، وبعث إليهم بالرسول، وهو ما لم يفعله مع الحيوان. والجواب: «لو أن الإنسان بقي على الحال الذي خلقه عليه الرب، ما احتاج الرب إلى أن ينزل عليه ناموساً، وذلك لأنه خلقه عادلاً، طاهراً، بريئاً، وبلا خطيئة». لكن، بعد الخطيئة الأصلية، صار الناس مذنبين ومنحرفين، وقادرين على اقتراف كل الجرائم. ولذلك منحهم الرب الناموس. فإذا ما أمرهم بالصوم، مثلاً، فلكي يعاقبهم على شرهم. هذا بينما الحيوانات لا يحتاجون إلى أي ناموس رباني، لأنهم لا يرتكبون الخطيئة أبداً. فهم أبداً على فطرة الله التي فطرهم عليها في اليوم الأول. ولئن كان الرب قد بعث بالرسول إلى البشر، فلأنهم كانوا بحاجة إلى ذلك، وهو ما لم يكن أبداً حال الحيوانات. وليس يمكن أن نعيب على الحيوانات افتراس بعضها من أجل أن تتغذى. فقد سمح لهم السيد المسيح نفسه بذلك بذكره مثال الطير.

7 - الحجة السابعة: الناس يلبسون أفخر الثياب وأجملها. والجواب: الثياب الجميلة التي يرتديها البشر هي من حرير أو من صوف. والحرير مسروق من دود القز، هذه التي: «بصناعتها الماهرة وحكمتها وحسن تأنيها تبني بيوتها من حرير لكي تسكن فيها، وتنام وتنمو، وتدفاً في فصل الشتاء، وتصون نفسها من الريح والمطر، ولكي تضع بيضها فيها». هذا بينما الصوف أعطاه الرب للحيوانات كي يحفظها من البرد والريح والمطر. فليس للبشر إذاً أن يتباهوا بما يسرقوه من الحيوانات لقضاء حوائجهم.

8 - الحجة الثامنة: يتخذ البشر الملوك والأمراء والدوقات والماركيزات والكونتات والبارونات والأسياذ والأساقفة والعلماء والفلاسفة والرؤساء والمستشارين والمحامين والكتبة والعدول والشعراء والمغنين والزراع... وجواب الحمار: لطائفة النحل والنمل والجراد ملوكها. والنسر ملك الطيور. والأسد ملك كل الحيوانات. وهذا ينبغي أن يتخذ من لدن البشر قدوة. وللحيوانات صنعة ومهندسون أكفاء شأن الخطاطيف والدباير. ولهم أيضاً «علماء وفلاسفة وقارضو شعر وخطباء مّفوّهون»، ولكن البشر لا يفقهون لغتهم، مثلما لا يفقه المسيحي كلام المغربي ولا هذا كلام ذلك. ومن شأن الطيور أنها تغني أشجى الغناء، بحيث إن البشر لما يمدحون غناء أحدهم يشبهون غناءه بالعدليب. ولئن هو حق أن لا كتبة ولا عدول، ولكن لا حاجة بهم إليهم لأن لا خصومة تقع بينهم على نحو ما تقع بين البشر لطمعهم وجشعهم وشريرتهم.

9 - الحجة التاسعة: خلق الإنسان على صورة الرب في أحسن تقويم وأفضى عليه نعماً روائع ثلاث: خصّه بجسم مميز، وأفرده بالكلام، وميّزه بالكتابة، بينما الحيوانات «تشابه في أشكالها وألوانها بما لا يتناهى»، كلها تشابه، كل الليوث تتمثل، وكل الشيران تتألف، وكل الخرفان تتناظر... وجواب الحمار: لئن حق أن ثمة تشابهاً كبيراً في مملكة الحيوانات، فإن للبشر أفكاراً وإرادات وآراء متعددة. بينهم اليهود والنصارى والمسلمون، وبينهم من لا ناموس له، بينما كلمة الحيوانات متحدة على عبادة الرب الواحد الذي خلقهم.

10 - الحجة العاشرة: البشر هم من يطعم الحيوانات ويسقيها، ويحميها من الحر والقر، ومن السباع والذئاب، ويداويهم من الأمراض التي تعرض لهم. وجواب الحمار: ما يفعله البشر للحيوانات يفعلونه عن أنانية صرفة. فمن غير ما حيوانات، يموت بنو الإنسان جوعاً (حيث لا حليب، ولا جبن، ولا زبد، ولا قشدة؛ ولا عجول تأكل، ولا أجداء، ولا حملان). ولسوف يموتون أيضاً برداً، من غير ما أصواف ولا جلود: «أين شفقتكم ورحمتكم على الحيوانات؟» يتساءل الحمار بفتنة بادية.

11 - الحجة الحادية عشرة: الشأن في البشر أنهم يشيدون البيوت والأبراج والقصور والمباني على مختلف أشكالها، وذلك كله بفضل من نباهتهم، وهو ما ليست تقدر عليه الحيوانات. والرد على الحجة: انظر في النحل كيف تتفنن في بناء بيوتها كل التفنن من مادة واحدة، بل انظر إلى العناكب والخطاطيف وسائر الطير كيف تتصرّف في فنون البناء.

12 - الحجة الثانية عشرة: البشر يأكلون لحوم كل حيوانات الأرض، برّيتها وبحريها وجوّيها، بما يشي عن أنهم الأعلى. وجواب الحمار: لئن كان من يأكل غيره أعلى منه، لكانت الديدان أعلى من الإنسان لأنها تأكله. وقس على ذلك السباع والكواسر والأسماك والذئاب والكلاب، لأنها كلها تقتدر على أن تلتهم الإنسان. أكثر من هذا يفعل ذلك بالإنسان القمل والبق والهوم، فهي بهذا القياس أسياد على البشر.

وهنا يتدخّل الذباب والقمل والبق والسوس، لا سيما سوس الأسنان أو النخر لكي يقول مستهزئاً: «أنت تعلم - أخانا أنسلم - كم من الأشغال كلفناك إياها العام الماضي، حتى إننا ما تركنا لك من أسنان في فمك اللهم إلا النزر اليسير». وما نفعه بالملوك والأباطرة وغيرهم من كبار القوم أدهى وأمر.

وإلى هذا الطور من النقاش، يأخذ أنسلم لحظة يبتلع فيها ريقه ويتأمل في ما ذاقه من حيوانات حقيرة ليست بشيء، ويرى أنه كان عليه أن يقبل أن يهزم من لدن الحمار، وما كان عليه لينتظر أن يفعل به ذلك من لدن حيوانات «ضئيلة، شقية، شريرة» مثل تلك. ثم سرعان ما تلبث أن تستأنف المناظرة:

13 - حجة أنسلم الثالثة عشرة: روح الإنسان خالدة، ولما نموت - نحن بنو البشر - لا تموت هي، بل نبعث بعثاً، ندخل الجنة حيث نخلد هناك ونمجد، بينما أنتم - معشر الحيوانات - لا شيء لكم من ذاك، لأنه ما أن تموت أجسادكم، حتى تموت معه أرواحكم، فلا تُبعثون ولا تخلدون. والجواب: إنما قرأ الأخ أنسلم الكتابات المقدسة، وما قرأها حق قراءتها. لأنه قرأها وما فهمها، وما كانت القراءة بلا فهم بقراءة. أفلم يقرأ ما ورد في التوراة: «من يعلم روح بني البشر هل هي تصعد الى فوق وروح البهيمة هل هي تنزل الى اسفل الى الارض» (سفر الجامعة، الإصحاح 3، الآية 21). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كيف له أن يعلم أن كل بني البشر ذاهبون إلى الجنة بعد البعث؟ ينبغي ألا ننسى ما قاله القديس متى من أنه: «لأن كثيرين يدعون وقليلين ينتخبون» إنجيل متى: 22: 14؛ كما علينا أن نتذكر أيضاً داود في مزاميره: 15: 1 - آية (1): «يا رب من ينزل في مسكنك. من يسكن في جبل قدسك». وجواب الرب: «السالك بالكمال والعامل الحق والمتكلم بالصدق في قلبه». والحال هذه، فإن أغلب البشر مصيرهم جهنم لا الجنة.

14 - الحجة الرابعة عشرة: خلق البشر على صورة الرب وشبهه، بينما ما كانت الحيوانات كذلك. والجواب: كون البشر خلقوا على صورة الرب ليس يعني أبداً أنه - سبحانه - مثلهم له رأس وعينان وأذنان ويدان ورجلان. إنما علينا أن نفهم فهماً آخر هذا المعنى الوارد في سفر التكوين. وعلى الرغم من أن الحمار ما درس بباريس ولا ببولونيا، فإنه يفهم هذه العبارة على طريقة الفلاسفة؛ أي أن الإنسان عالم صغير، كل جزء فيه يتناسب مع جزء من العالم الكبير، بين مثلاً أعضائه الحيوية الأربعة (الدماغ والقلب والكبد والرئة) والعناصر الأربعة (التراب والهواء والماء والنار)... وهكذا دواليك. ما ثمة سوى الروح البشرية المكونة من القوى أو الملكات الثلاث (الذاكرة والعقل والإرادة) التي هي صورة من الأقانيم الثلاثة، لكن هذا التشابه لا يكسب البشر أي تعاضم على الحيوانات.

15 - الحجة الخامسة عشرة: من بين البشر ثمة رجال الدين الذين يهجرون العالم الدنيوي وملاذه لكي يحيوا حياة زهد وعبادة، وهذا لا يوجد له شبيه ولا مثيل ولا نظير عند الحيوان. وجواب الحمار هنا: ما كل رجال الدين يحيون حياة ورع وزهد. ولا سبيل إلى أن تخبر كيف نياتهم في تعاملهم مع النساء. فضلاً عن أن لا إنسان عن الخطايا السبع في مأمن...

16 - الحجة السادسة عشرة: للإنسان حس طبيعي وروح عاقلة، بينما هذا أمر لا يتوفر للحيوان.

وجواب الحمار: بل للحيوانات حس طبيعي وروح مفكرة على نحو أفضل مما يوجد منهما لدى بني البشر. أولم تر صغار الطير تقتفي أثر أمها بالفطرة السليمة؟ ألم تر كيف تلد الحيوانات بالسليقة من غير ما حاجة إلى مؤددة؟ وكيف تهتدي صغارها إلى أطباء أمهاتها بالفطرة الفائقة، وليس يهتدي إلى ذلك صغير إنسان. وكيف تحزن إناث الحيوان عن عشيرتها حزناً بالفطرة، وكيف أن إناث البشر حزنهن لا يتعدى أيام عدتهن. فما أبيض الحب بين هؤلاء وهؤلاء وشتان ما بينهما من تفاوت! وهل الفطنة شيء آخر غير ادعاء الحيوان الموت عندما يلمسه إنسان؟

17 - الحجة السابعة عشرة: أدل دليل على نبل الإنسان وكرامته تجملته وتعطره وتأنقه، بينما الحيوانات دوماً مهملة لذاتها نتنة مقرفة. والجواب أن أغلب ما يتطيب به الإنسان ويتجمل ويتطوس، من شمع وعسل وحرير ومسك وعنبر غيره، إنما هو من مصدر حيواني، وإلا فما أشد نتانة عرق الإنسان. وإذا ما هو قورن

ما يرشح عن الإنسان بالزيوت الراشحة عن الأشجار وبطييب الثمار التي تتولد عنها، ظهر الفارق. فليس للإنسان أن يدعي علينا نبلاً وكرامة، بل نحن أنبل منه وأكرم، بل الأشجار والأعشاب والنباتات أكرم منه وأنبل منه.

18 - الحجة الثامنة عشرة: ثم إن لنا - معشر البشر - العلوم، لا سيما منها على التحجيم الذي ينبئنا عن المستقبل، بما هو جزء من الكرامة الربانية لأن لا علم بالمستقبل اللهم إلا لإله. وليس لكم من هذا شيء، لا تعرفون سوى الحاضر، وذلك بحكم أنكم حيوانات غير عاقلة؛ أي عجماء لا فهم لها ولا منطق. رد الحجة: وما كان تنبؤ الإنسان إلا دليلاً على عجبه. وقد أظهر الحمار قدرته على النبوءة - في قصيدة شعرية نبؤئية طويلة - أكثر مما يفعله إنسان، ولقد أقر له الأخ أنسلم بذلك.

19 - الحجة التاسعة عشرة: إن الرب أراد أن يتأنس، فحل لاهوته في ناسوت البشرية، واستحال بشراً، وما حل فيكم - أنتم معشر الحيوانات - ولا تشبه بكم التشبه، وإنما صار لنا أخاً، فاستحال ابن آدم: لقد تجسدت الكلمة وسكنت فينا. وفي هذا، قال القديس أوغسطين بأن كلمة الرب صارت هي ابن الرب الذي هو يسوع المسيح ابن الرب الأبدي وابن الأم البشرية الفانية. ولهذا كانت كرامتنا تعلق على كل كرامة أخرى وكل شرف آخر، وهو ما يخول لنا أن نكون عليكم أسياداً وتكونوا لنا خدماً. ولهذا ورد في مزامير داود الآية 8: «فمن هو الإنسان حتى تذكره؟ وابن آدم حتى تفتقده. 5: وتنقصه قليلاً عن الملائكة، وبمجد وبهاء تكلمه. 6: تسلطه على أعمال يديك. جعلت كل شيء تحت قدميه. 7: الغنم والبقر جميعاً، وبهائم البر أيضاً. 8: وطيور السماء، وسمك البحر السالك في سبل المياه. 9: أيها الرب سيدنا، ما أمجد اسمك في كل الأرض». لهذه الحثثيات كلها يبدو بدواً جلياً لا غبار عليه بأننا - معشر البشر - أنبل بكثير وأكرم بكثير منكم أنتم - معشر الحيوانات - وأنا عن إنصاف وعدل سادتكم وأنتم خدمتنا وعبيدنا ورعايانا.

وكان الرد من لدن الحمار هذه المرة مفاجئاً: «يقول المثل، أخي أنسلم، أنه من الشر الذي يخاف منه المرء يلقي به حتفه، وكذلك حدث لي معك، كلما ذكرتكم أن لكم حجة أخرى للتدليل على صحة دعواكم، أموت فرقاً من أن تدلوا بهذه الحجة. ذلك أنني كنت أعلمها جيداً أنها الحجة الأقوى (...). وأنها مستقاة من الكتاب المقدس حيث يقول الرب في مطلع سفر التكوين مخاطباً آدم وحواء: «قال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على

الأرض. 27: فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم. 28: وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسלטوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض. 29: وقال الله إني قد أعطيتكم كل بقل يبزر بزرأً على وجه كل الأرض وكل شجر فيه ثمر شجر يبزر بزرأً. لكم يكون طعاماً. 30: ولكل حيوان الأرض وكل طير السماء وكل دبابة على الأرض فيها نفس حية أعطيت كل عشب أخضر طعاماً. وكان كذلك» (...) ولهذا أنا أسلم لكم أن أبناء آدم أكثر نبلاً وكرامة، وأنا معشر الحيوانات خلقنا الرب من أجل خدمتكم، مشرفاً إياكم بذلك أشد ما يكون الشرف، وما ظلمنا ربنا، لأنه خلق كل شيء بعدل وميزان وقسطاس وحق (...)).

وهكذا، فإنه وبعد أن أقر الحمار بأنه فشل في أن يبطل حجة أنسلم الأخيرة القوية، أخذ ملك الحيوان الكلمة ليقر الأخ أنسلم على حجته ويعلن انتصاره في المناظرة وإلزامه خصمه الحمار، وإذعان الحيوانات جمعاء إلى حقيقة كون: «أنتم بنو البشر أشد نبلاً وأكبر كرامة منا نحن معشر الحيوانات، وأنكم عن حق أسيادنا وأننا نحن خدمكم. وهذا هو الحق المحض الذي لا مجمعة فيه (...)).

«هنا تنتهي مناظرة الأخ أنسلم مع الحيوانات، والتي برهن فيها الأخ أنسلم بحجج دامغة أن أبناء أبينا آدم لهم من الكرامة والنبيل ما ليس للحيوانات. هذا وقد انتهى [تحرير] هذه المناظرة من لدن الأخ أنسلم المذكور بمدينة تونس في اليوم الخامس من شهر شتنبر عام ألف وأربعمائة وثمانية عشر ميلادية».

على أن ثمة تشابهات عجيبة غريبة بين ما ورد في كتاب أنسلم هذا، وما كان أفردت له جماعة إخوان الصفا رسالة من رسائلها، نشرت ضمن الرسائل كما نشرها أحد المستشرقين تحت عنوان: «تداعي الحيوان على الإنسان».

فقد ورد في الرسالة الثانية والعشرين من رسائل إخوان الصفا. وفيها ذكر إخوان الصفا بأن الله وإن كرم الإنسان، فإن هذا التكريم ينبغي أن يكون كأنه «كسب» من الإنسان، لا «وهب»؛ أي أنه «يُستأهل» و«يُستحق»: «وقد بينا في رسالة الأخلاق أن صورة الإنسانية هي خليفة الله في أرضه؛ وبيننا فيها أيضاً كيف ينبغي أن تكون سيرة كل إنسان حتى يستأهل أن يكون من أولياء الله ويستحق الكرامة منه، وبيننا أيضاً في أكثر رسائلنا فضيلة الإنسان وخصاله المحمودة، وأخلاقه المرضية، ومعالمه الحقيقية، وصنائه الحكمية، وتدابيره المرضية، وسياسته الربانية».

على أن هذا الإنسان نفسه قد لا يستحق كرامته إذا ما ازدهى بها على الحيوانات: «ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفاً من فضائل الحيوانات وخصالها المحمودة وطبائعها المرضية وشمائلها السليمة، ونبين أيضاً طرفاً من طغيان الإنسان وبغيه وتعدييه على ما سواه مما سُخِّرَ له من الأنعام والحيوانات أجمع، وكفرانه النعم وغفلته عما يجب عليه من أداء الشكر، وأن الإنسان، إذا كان فاضلاً خيراً، فهو ملكٌ كريم خَيْرُ البرية، وإن كان شريراً فهو شيطان رَجِيمٌ شَرُّ البرية». ولكي يتسنى لإخوان الصفا ذلك، عمدوا إلى صياغته على لسان الحيوانات: «وجعلنا بيان ذلك على ألسنة الحيوانات ليكون أبلغ في المواعظ وأبين في الخطاب وأعجب في الحكايات وأظرف في المسامح وأظرف في المنافع وأغوص في الأفكار وأحسن في الاعتبار».

المناظرة الافتتاحية

بين البهائم والأنعام، من جهة، وبني الإنس، من جهة أخرى

في لحظة أولى، تم تنصيب ملك الجان - بيراست الحكيم، لقبه شاه مردان - في جزيرة خيالية اسمها «صاغون» - وهي تقع في وسط البحر الأخضر، طيبة الهواء والتربة، فيها أنهار عذبة وعيون جارية، وهي كثيرة الرِّيف والمرَاقِ وفنون الأشجار وألوان الثمار والرياض والأنهار والرياحين والأنوار» - فيصلاً في البت في شكوى البهائم والأنعام خاصة - دون سائر الحيوانات - من ظلم الإنسان لهم بالتسخير المهين. وكان هذا الملك - بيراست الحكيم - : «عادلاً كريماً منصفاً سَمِحاً يَقْرِي الأضياف، ويأوي الغرباء، ويرحم المُبتلى، ويمنع الظلم، ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، ولا يبتغي بذلك غير وجه الله تعالى ومَرْضاتِهِ». وكان بنو البشر قد حلّوا بهذه الجزيرة على النحو صدفة بعد أن طرحت الرياح العاصفة في وقت من الزمان مركباً من سفن البحر إلى ساحل تلك الجزيرة، وما كان منهم إلا أن: «استطابوا ذلك المُقام، واستوطنوا، وبنوا هنالك البنيان وسكنوا. ثم إنهم أخذوا يتعرّضون لتلك البهائم والأنعام التي هناك يُسَخَّرُونَهَا ليركبوها ويحملوا عليها أثقالهم على المنوال الذي كانوا يفعلون في بلدانهم، فنصرت منهم تلك البهائم والأنعام التي كانت هناك، وهربت، وشمروا في طلبها بأنواعٍ من



الحيل في أخذها، واعتقدوا فيها أنها عبيد لهم، هربت وخلعت الطاعة وعصت. فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها، جمعت زعماءها وخطباءها، وذهبت إلى بيراست الحكيم ملك الجن، وشكت إليه ما لقيت من جور بني آدم وتعدّيهم عليها واعتقادهم فيها، فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته، فذهبت طائفة من أهل ذلك المركب إلى هناك، وكانوا نحواً من سبعين رجلاً من بلدان شتى، فلما بلغه قدومهم أمر لهم بطرح الإنزال والإكرام، ثم أوصلهم إلى مجلسه بعد ثلاثة أيام». وكما أن الحيوانات اشتكت من ظلم البشر، اشتكى البشر من هروب الحيوانات التي كانت تقع تحت حوزتهم، متهمين إياها بأنها «من العبيد الأبقين» ومن «الخول [الخدم] المنكرين ولايتنا». فكان لا بد من تنظيم مناظرة بين الطرفين. يقول لسان حال الحيوانات المشتكية بعد أن كان الحيوان يحيا حياة سكيئة قبل خلق الإنسان: «ثم إن الله، جل ثناؤه، خلق آدم أبا البشر وجعله خليفة في الأرض، وتوالد أولاده وكثرت ذريته، وانتشرت في الأرض برّاً وبحراً، وسهلاً وجبلاً، وضيّقوا علينا الأماكن والأوطان، وأخذ منا أسيراً من الغنم والبقر والخيل والبهال والحمير، وسخّروها واستخدموها وأتعبوها بالكد والعناء في الأعمال الشاقّة من الحقل والركوب في السفر والحضر والشد في الفؤن والدواليب والطواحين بالقهر والغلبة والضرب والهوان وألوان من العذاب طوال أعمارنا، فهرب منا من هرب في البراري والقفار ورؤوس الجبال، وشمّر بنو آدم في طلبنا بأنواع الحيل، فمن وقع منا في أيديهم شدّوه بالغلّ والقيد والقنص والدبج والسّخ وشقّ الأجواف وقطع المفاصل وبتف الريش وجزّ الشعر والوبر، ثم نار الطبخ والوقد والتشوية وألوان من العذاب ما لا يبلّغ الوصف كُنْها.

ومع هذه الأحوال كلها لا يرضى منا هؤلاء الأدميون، حتى ادّعوا علينا أن هذا حق واجب لهم علينا، وأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم، فمن هرب منا فهو أبقّ عاصٍ تارك الطاعة، كلّ هذا بلا حُجّة لهم علينا ولا بيانٍ ولا بُرهانٍ إلا القهر والغلبة». بينما موقف بني الإنسان واضح في قوله عن الحيوان: «نقول إن هؤلاء عبيد لنا ونحن مواليها، ولنا أن نتحكّم عليها تحكّم الأرباب، ونتصرّف فيها تصرّف الملاك كيف شاء. فمن أطاعنا فطاعته لله، ومن عصانا وهرب فمعصيته لله».

وتبدأ المناظرة، لما يدعو بيراست الحكيم بني الإنسان لبيان مرادهم بالحجة والدليل، قال الملك للإنسي: «إن الدعاوى لا تصح عند الحكام إلا بالبيّنات، ولا تقبل إلا بالحجة الواضحة فيما قلت وادعيت». فقال الإنسي: «نعم أيها الملك



لنا دلائل شرعية سَمْعِيَّة على ما قلنا، وحُجج عقلية على ما ادّعينا». ثم تتوارد الحجج التي تشبهها حجج حمار أنسلم شَبهاً غريباً.

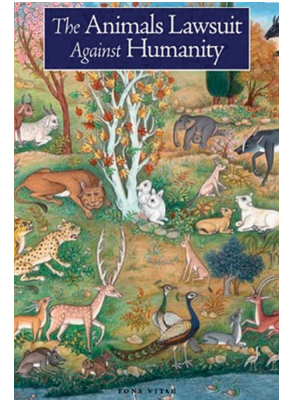
فأما الحجة النقلية، فهي أقوال مقتبسة من القرآن الكريم: قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 5، 6] وقال تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [غافر: 80]، وقال: ﴿وَتَحْمِلُ أُنْفُسَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 7]، وقال: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْإِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8]، وقال: ﴿لِئَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ﴾ [الزخرف: 13]، هذا فضلاً عن «آيات كثيرة في القرآن والتوراة والإنجيل» تدلّ على أن «الحيوانات خلقت لنا ومن أجلنا، وهي عبيد لنا ونحن أربابها». وكان أول متصدّد لحجة الإنسي البغل: «ليس في شيء مما قرأ هذا الإنسيّ من آيات القرآن، أيها الملك، دلالة على ما زعم أنهم أرباب ونحن عبيد لهم، إنما هي آيات تذكاريّ بنعم الله عليهم وإحسانه، فقال لهم: سَخَّرَهَا لَكُمْ، كما قال: سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالسَّحَابَ وَالرِّيَّاحَ، أَفْتَرَىٰ أَيُّهَا الْمَلِكُ بِأَنَّهَا عبيد لهم ومماليك، وأنهم أربابها؟ واعلم أيها الملك بأنّ الله خلق كل ما في السموات والأرض، وجعلها مسخّرة لبعضها لبعض، إما لجرّ منفعتها إليها، أو دفع مضرّتها، فسَخَّرَ اللهُ الحيوان للإنسان بما هو لإيصال المنفعة إليها ودفع المضرّة عنها كما سنبين بعد هذا الفصل، لا كما ظنوا وتوهّموا وقالوه من الزور والبُهتان بأنهم أرباب لنا ونحن عبيد لهم».

غير أنه كان لا بد من إيراد حجج عقلية. ولهذا أعاد الملك على الإنسي طلب الحجة، فقال الإنسي: «إن لنا حججاً عقلية ودلائل فلسفية تدل على صحة ما قلنا».

وتكون الحجة الأولى على النحو التالي: «قال الملك: «ما هي [هذه الحجج العقلية والدلائل الفلسفية]؟ بيّتها لنعلمها». فقال: «نعم، حُسْنُ صورتنا، وتقويم بنية هيكلنا، وانتصاب قامتنا، وجودة حواسّنا، ودقّة تمييزنا، وذكاء نفوسنا، ورجحان عقولنا. كل هذا يدلُّ على أنّنا أربابٌ وهم عبيد لنا». ويكون الرد على الحجة بالحجة المضادة التي تتعلّق، أولاً، بحكمة الرب في خلقه، في ما يخص أمور الصورة والهيكل والقمة: «اعلم بأنّ الله، جل ثناؤه، ما خلقهم [يعني البشر] على تلك الصورة ولا سواهم على هذه البنية لتكون دلالة على أنهم أرباب، ولا خلقنا على هذه الصورة وسوانا على هذه البنية لتكون دلالة على أننا عبيد، ولكن لِعِلْمِهِ واقتضاء حِكْمَتِهِ بأن تلك هي أصلح لهم وهذه أصلح لنا». وأما في

ما تعلق بجودة الحواس، ثانياً، فالرد هو: «وأما الذي ذكرته من جودة حواسكم ودقة تمييزكم، وافتخرتم به علينا، فليس ذلك لكم خاصةً دون غيركم من الحيوانات، لأن فيها ما هو أجود حاسة منكم وأدق تمييزاً»، والأمثلة هنا لا تعوز، وأغلبها ما ذكره أيضاً أنسلم تورميديا. وأما في ما يخص راحة العقل، ثالثاً، فالجواب: «وأما الذي ذكرته من رجحان العقول، فلسنا نرى له أثراً أو علامة، لأنه لو كان لكم عقول راجحة لما افتخرتم علينا بشيء ليس هو من أفعالكم، ولا اكتساب منكم، بل هي مواهب من الله، جل ذكره، لتعرفوا مواقع النعم وتشكروا له ولا تعصوه، وإنما العقلاء يفتخرون بأشياء هي أفعالهم من الصنائع المحكمة والآراء الصحيحة والعلوم الحقيقية والمذاهب المرضية والسُنن العادلة والطرق المستقيمة، ولسنا نراكم تفتخرون بشيء منها غير دعوى بلا حجة، وخصومة بلا بيّنة».

وتدور الحجة الثانية على حسن تعهد الإنسان للحيوان: «قال الملك للإنسي: قد سمعت الجواب، فهل عندك شيء غير ما ذكرت؟ قال: نعم أيها الملك، هنالك مسائل أحر ومناقب غير ما ذكرت تدلّ على أننا أرباب وهم عبيد لنا؛ فمن ذلك بيّعنا وشراؤنا لها، وإطعامنا وسقيانا لها إذا مرضت، نكسوها ونكفيها من الحر والبرد، وندفع عنها السباع أن تفترسها، ونداويها إذا مرضت، وننقى عليها إذا اعتلت، ونعلمها إذا جهلت، ونخلّها إذا أعتت، ونعرض عنها إذا جنت، كلّ ذلك إشفاقاً عليها ورحمةً لها وتحنُّناً عليها، وكلّ هذا من أفعال الأرباب بعبيدها والموالي بخولها». ويجيء إبطال زعيم البهائم لحجة العناية والتعهد هذه على النحو التالي: في ما يخص البيع والشراء، فإن بعض البشر يبيع بعضه، فأين العبيد منهم من الأسياد؟ وفي الشق من الحجة المتعلق بالإطعام والسقاء والكساء، يرد برد شبهه رد حمار أنسلم: «وأما الذي ذكر [الإنسي] بأننا نطعمها ونسقيها ونكسوها، وما ذكره من سائر ما يفعلون بنا، فليس ذلك لشفقة علينا منهم، ولا رحمة لنا ولا تحنُّناً علينا ولا رافة بنا، بل مخافة أن نهلك فيخسروا أثماننا وتفوتهم المنافع منا من شرب ألباننا، وديثارهم من أصوافنا وأوبارنا وأشعارنا، وركوبهم ظهورنا وحملهم أثقالهم علينا، لا شفقة ولا رحمة كما ذكر». وههنا حضر الشهود على سوء معاملة الإنسان للحيوان من حمار وثور وكبش وجمل وفيل وفرس وبغل وخنزير وأرنب، بل حتى جني، وكلهم أجمعوا على سوء المعاملة التي يلقونها من بني البشر.

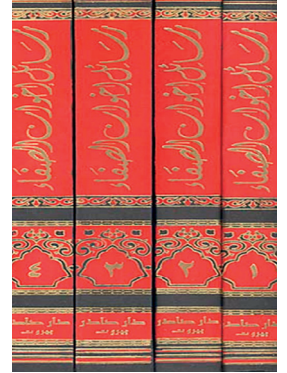


المناظرة الختامية

بين ممثلي سائر الحيوانات وممثلي بني البشر

ذاك كان دوراً أولاً من المناظرة، كأني بملك الجن استمع إلى أطراف النزاع - البهائم والأنعام، من جهة، وبني الإنسان، من جهة ثانية - وقبل الدعوى، ثم استشار كبار مستشاريه في تنظيم المحاكمة الكبرى، هذه المرة بين ممثلي سائر الحيوانات وبني البشر، فكان أن دار دور جديد من المناظرة وقد اجتمع زعماء سائر طوائف الحيوان، من سباع وطيور وحشرات وجوارح وحيوان بحر وهوام بزعماء البشر، مرة ثانية، عند ملك الجن: «ولما كان الغد وردت زعماء الحيوانات من الأفاق وقعد الملك لفصل القضاء، ونادى المنادي ألا من له مظلمة، ألا من له حكومة، فليحضُرْ، فإن الحاجات تُقضى لأن الملك قد جلس لفصل القضاء، وحضرت قضاة الجن وفقهاؤها وعُدولها وحكامها وحكماؤها، وحضرت الطوائف الواردة من الأفاق من الجن والإنس والحيوانات، فاصطفت يمنة ويسرة أمام الملك، ودعت له بالتحية والسلام».

وهنا بدأ بنو البشر من كل الأجناس يفخرون بأقوامهم ويرد على فخرهم بنو الحيوان من كل الأجناس بالتناوب واحداً واحداً مبينين عيوب أقوامهم: العراقي والهندي والبربري والسرياني والتهامي واليوناني والخراساني، ثم ما فتئت الحيوانات تذكر صفاتها المحمودة والمذمومة لدى كل جنس جنس: الأسد والعنقاء والثعابين والتنين... وكلهم فاحروا الإنسان ففخروه، إلى أن أفضى الكلام إلى بني الإنس وقد سمعوا من يسقّه استعلاءهم، فقدم زعيم الروم حجته على ربوبيتهم الحيوان وتملكهم بما أعطاهم الله من جزيل المواهب التي خصّوا بها من بين سائر الحيوان، والتمثلة في: «كثرة علومنا، وفنون معارفنا، ودقة تمييزنا، وجودة فكرنا ورويتنا وسياستنا وتديبرنا، وعجيب متصرفاتنا وصلاح معاشنا ومعاونتنا في الصنائع والتجارات والحرف في أمور دنياننا وأخرتنا. كل ذلك دليل على ما قلنا إنا أرباب لهم وهم عبيد لنا». فرد النحل بذكر عجائب عالم الحشرات والهوام، ومثّل لذلك بأمثلة عديدة، وانتهى إلى دحض الحجّة بالقول: «فلو اعتبر هذا الإنسي، أيها الملك، فيما ذكرت من هذه الأشياء من تصاريف أمور هذه الحشرات والهوام، لعلم وتبين له بأن لها علماً وفهماً ومعرفة وتمييزاً ودراية وفكراً وروية وسياسة وتديبراً. كل ذلك عناية من البارئ تعالى، ولما افتخر علينا فيما ذكر أنهم أرباب ونحن عبيد لهم».



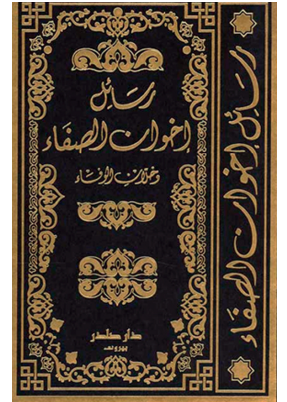
وتقدّم الأعرابي بحجة إضافية عن علو كعب الإنسان واستحقاقه أن يقدم على الحيوان، تمثلت في ما أدلى به من طيبات الحياة التي يحيها الإنسان: «طيب حياتنا، ولذيذ عيشنا، وطيبات مأكولاتنا من ألوان الطعام والشراب والملاذ، مما لا يحصى عددها إلا الله تعالى. وما لهؤلاء معنا شركة فيها، بل هي بمنعزل عنها». وكان رد ممثل الطيور أن: «هذا الإنسي افتخر بطيب مأكولاتهم، ولذيذ مشروباتهم، ولا يدري أن ذلك كله عقوبات لهم، وأسباب الشقاوة، وعذاب أليم، إذ في حرامها عذاب، وفي حلالها حساب، وهم فيما بينهما من الخوف والرجاء». وفيما يخص ما ذكره الأعراب من مجالس اللهو واللعب والفرح والسرور، على نقيض الحيوان، فإن ممثل الطيور وجد أن ظاهرها يكسب نعمة وباطنها يورث نقمة: «فمن ذلك أن لكم بإزاء الأعراس المآتم؛ وبدل التهنئة التعزية؛ وبدل الألحان والغناء النوح والصراخ؛ وبدل الضحك البكاء؛ وبدل الفرح والسرور الغم والحزن؛ وبدل المجالس والإيوانات العالية المضيقة من القبور المظلمة، والتوابيت الضيقة المظلمة؛ وبدل الحصون الواسعة الحبوس والمطامير الضيقة المظلمة، وبدل الرقص السياط والعذاب والضرب والعقاب؛ وبدل الحلى والتيجان والخلاخيل والأسورة القيود والأغلال والنكال وما شاكل؛ وبدل المدح والثناء الهجو والشتم وسوء الثناء؛ وبدل كل حسنة سيئة؛ وبدل كل لذة ألم؛ وبدل كل نعمة بؤس؛ وبدل كل فرح غمّ وهمّ وحزن ومصيبة مما نحن بمعزل عنه، وهذه كلها من علامات الأشقياء. وإن لنا بدلاً من مجالسكم وصحوناتكم وإيواناتكم ومنادمتكم هذا الفضاء الفسيح، وهذا الجو الواسع والرياض والخضرة على شطوط الأنهار وسواحل البحار، والطيران على رؤوس البساتين والأشجار، والتعليق على رؤوس الجبال، نسرح ونروح حيث نشاء من بلاد الله الواسعة، ونأكل من رزق الله الحلال، من غير تعب وكد، ألوان الحبوب والثمار نجدها من غير أذية أحد، ونشرب من مياه الغدران والأنهار بلا مانع أو دافع، ولا نحتاج إلى حبل ولا إلى دلو ولا إلى كوز ولا قربة مما أنتم مبتلون به من حملها وإصلاحها وبيعها وشرائها أو جمع أثمانها بكد ونصب وتعب ومشقة من الأبدان، وعناء النفوس، وهموم القلوب، وهموم الأرواح. وكل ذلك من علامات العبيد الأشقياء، فمن أين ثبت أنكم أرباب ونحن عبيدكم؟».

وتقدم عبراني من أهل العراق بحجة أخرى، تمثلت في ما: «أكرمنا [الرب] بالوحي والنبوات والكتب المنزلات والآيات المحكمات وما فيها من ألوان الحلال والحرام، والحدود والأحكام، والأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، من الوعد

والوعيد، والمدح والثناء، والتذكار والإخبار، والأمثال والاعتبار، وقصص الأولين والآخرين، وصفات يوم الدين، وما وعدنا من الجنان والنعيم، وما أكرمنا به أيضاً من الغسل والطهارة والصوم والصدقة والزكاة والأعياد والجمعات والذهاب إلى بيت العبادات والمساجد والبيع والصلوات. ولنا المنابر والخطب والأذان والمواقيت والإفاضات والإحرام والتلبيات والمناسك وما شاكلها. وكل هذه الخصال كرامات لنا، وأنتم بمعزل عنها، وكل ذلك دليل على أننا أرباب وأنتم لنا عبيد». وتصدى لحجته زعيم الطيور مفنداً بأن هذه تشهد على الإنسان وليس لصالحه، وهي عذابات للإنسان وعقوبات عليه، ولو ما كفر ما بعث إليه بالرسول. وكم عصا الله الإنسان وجحده؟ وما الغسل والطهارة إلا لشيق الإنسان؟ وما الأعياد والجمعات إلا لطبع البشر الشرير الذي يرفض معاونة أخيه الإنسان؟

ثم تقدم العراقي بحجته: «نعم أيها الملك، لنا خصال آخر ومناقب ومواهب وكرامات تدل على أننا أرباب لهم، وهم عبيد لنا. فمن ذلك حسن لباسنا، ولين ثيابنا، وستر عوراتنا، ووطء فرشنا، ونعومة دثارنا، ودفء غطائنا، ومحاسن زينتنا من الحرير والديباج والخز والقز والقطن والكتان، والسّمور والسّنجاب وألوان الفراء، والأكسية من البسط والأنطاع والمخاد والفرش واللبود... وما شاكلها، مما لا يعد كثيرته. وكلّ هذه المواهب دليل على ما قلنا بأننا أرباب لهم، وهم عبيد لنا. وخشونة لباسها، وغلظ جلودها، وسماجة دثارها، وكشف عورتها دليل على أنها عبيد لنا، ونحن أربابها وملاكها، ولنا أن نحتمك فيها بحكم الأرباب، ونتصرّف فيها تصرف الملاك». وتصدى لحجته زعيم السباع بالإبطال، متهماً بني الإنسان بسرقة ما يفتخرون به من الحيوان: «أيها الإنسي، خبرني هل كان لكم هذا الذي ذكرتموه وافتخرتم به إلا بعدما أخذتم عن غيركم من سائر الحيوانات، واستعرتموها من سواكم من السباع، وغلبتموها عليها؟ قال الإنسي: ومتى كان ذلك؟ قال: أليس ألين ما تلبسون وأحسن ما تزينون به من اللباس، الحرير والديباج الإبريسم؟ قال: بلى.

قال: أليس ذلك من ألعاب أضعف الحيوان التي هي ليس من بني آدم، بل هي من جنس الهوام، وقد نسجتها على أنفسها لتكون كناً لها وليبضها، ولتنام فيها، وتكون لها غطاء ووطأة وحرزاً من الآفات والحر والبرد والرياح والأمطار وحوادث الأيام ونوائب الزمان، فجئتم أنتم وأخذتموها قهراً، وغلبتموها عليها جبراً وجوراً، فعاقبكم الله بها، وابتلاككم بشلها وفتلها، وغزلها ونسجها، وخطاطتها وقصارتها، وقطعها وتطريزها، وما شاكل ذلك من العناء والتعب والشقاء الذي أنتم مبتلون



به، ومعاقبون، من إصلاحها وبيعها وشرائها وحفظها بشغل القلوب، وتعب الأبدان، وشقاء النفوس، لا راحة لكم ولا قرار، ولا سكون ولا هدوء، في دائم الأوقات.

وهكذا حكمكم في أخذكم أصواف الأنعام، وجلود البهائم، وأوبار السباع، وشعورها، وريش الطيور، كل ذلك أخذتموه قهراً ونزعتموه غصباً، وغلبتموها عليه ظلماً وجوراً، ونسبتموه إلى أنفسكم بغير حق، ثم جئتم تفتخرون به علينا ولا تستحون ولا تذكرون ولا تعتبرون. ولو كان في ذلك فخر وتباه لكنا بذلك الفخر أولى منكم، إذ قد انبت الله تعالى ذلك على ظهورنا، وأنشأها من جلودنا، وجعلها لباساً لنا، ودثاراً وغطاء ووطءاً وستراً وزينة لنا، كل ذلك تفضلاً منه علينا، ورفقاً بنا، ورحمة علينا، وشفقة وتحنناً على أولادنا، وصغار نتاجنا، وذلك أنه إذا ولد واحد منا، فعليه جلده انصلح له، وعلى جلده الشعر والصوف والوبر والريش والفلوس، كل ذلك لباس ودثار وستر على حسب كبر جثته، وعظم خلقته، ولا نحتاج في اتخاذها إلى عمل، ولا نحتاج إلى حلج أو غزل أو قتل أو نسج أو قطع أو خياطة مثل ما أنتم به مبتلون ومعاقبون عليه، لا راحة لكم إلى الموت، كل ذلك عقوبة لكم لذنب أبيكم لما عصى وترك وصية ربه فغوى».

وتقدم الزعيم الفارسي بحجة أخرى: «فاعلم، أيها الملك، أن منا الملوك والأمراء والخلفاء والسلاطين، وأن منا الرؤساء والوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين والحجاب والقواد والنقباء والخواص وخدم الملوك وأعوانهم من الجنود. ومنا أيضاً التجار والصنّاع وأصحاب الزروع والنسل. ومنا أيضاً الدهاقين والأشراف والأغنياء وأرباب النعم وأصحاب المروءات. ومنا أيضاً الأدباء وأهل العلم والورع وأهل الفضل. ومنا أيضاً الخطباء والشعراء والفصحاء والمتكلمون والنحويون وأصحاب الأخبار ورواة الحديث والقراء والعلماء والفقهاء والقضاة والحكام والعدول والمزكون والمذكورون، والحكماء والمهندسون والمنجمون والطبيعيون والأطباء والعرافون والمعزّمون والكهنة والمعبرون والكيماثيون وأصحاب الطلسمات وأصحاب الأرصاد وأصناف آخر يطول شرحها. وكل هذه الطوائف والطبقات لهم أخلاق وسجايا وطبائع وشمائل، ومناقب، وخصال حسنة، ومذاهب حميدة، وعلوم وصنائع حسان، ومختلفة متفننة، وكل هذه لنا، وغيرنا من الحيوان بمعزل عنها، فهذا دليل بأننا أرباب لها وهي عبيد لنا. وفي الجملة قوام بنا وبوجودنا، إذ هذه الجملة التي ذكرت من الصنائع، واختلاف الأشخاص صار سبباً لقوام العالم وبقائه من غير شك». ويادر للرد على حجته الببغاء بالقول المضاد: «اعلموا، رحمكم الله، أن هذا الإنسي قد ذكر أصناف بني

آدم، وعدّ طبقاتهم، فلو أنه تفكّر، أيها الملك، فعادل واعتبر كثرة أجناس الطيور وأنواعها، لعلم وتبين له من كثرتها ما يصغر ويقلّ عنده أصناف بني آدم وعدد طبقاتهم في جنب ذلك كما قد تقدّم ذكره في فصل من هذا الكتاب، كما قال شاه مرغ للطاووس من خطباء الطيور وفصائحها.

ولكن خذ الآن، أيها الإنسي، إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به ونحن بمعزل عنها. وذلك أن عندكم الفراعنة والنماردة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدّين، والمارقين والناكثين وقطّاع الطريق واللصوص والعيّارين والطّرّارين، ومنكم أيضاً الدجّالون والباغون والطاغون والمرتابون.

(...) ومنكم أيضاً السفهاء والجهّال والأغبياء والناقصون، وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم، المذمومة الجائرة، ونحن بمعزل عنها كلها.

ونشاركهم في أكثر الخصال المحمودة والسير العادلة، وذلك أن أول كل شيء مما ذكرت وافتخرت به، أن منكم الملوك والرؤساء، ولهم أعوان وجنود ورعيّة، أما علمت بأن لجماعة النحل وجماعة النمل وجماعة الطيور وجماعة السباع رؤساء وأعواناً وجنوداً ورعيّة، وأن رؤساءها وملوكها أحسن وشفقة عليها؟».

وأورد الإنسي الفارسي حجة قوية: «وحدانية صورتنا، وكثرة صورها، واختلاف أشكالها، فإن الرياسة والربوبية بالوحدة أشبه، والعبودية بالكثرة أشبه». وسرعان ما رد زعيم الطيور بحجة مضادة مشهراً تعدد آراء البشر وكثرة مذاهبهم واختلاف مللهم ونحلهم.

واحتج زعيم الهند: «نحن بني آدم أكثر من الحيوانات عدداً وأمماً وأجناساً وأنواعاً وأشخاصاً، وأعرف بفنون تصاريف أحوال الزمان ومآربه وعجائب». وردّ عليه الضفدع بالقول المضاد: «ذكر هذا الإنسي، أيها الملك العادل، أصناف بني آدم، وعدد طبقاتهم ومراتبهم، وافتخر بها على الحيوانات، فلو أنه رأى أجناس الحيوانات من حيوان الماء، وشاهد صور أنواعها، وعجائب أشكال أشخاصها، وطوائف فنون هياكلها، لعابن عجائب، ولصغر في عينه ما ذكر من كثرة أصناف بني آدم والأمم الكثيرة التي ذكر أنها في المدن والقرى والبراري والبلدان (...). فلو تأملت واعتبرت فيما كان ذلك، أيها الإنسي، لعلمت وتبيّن لك بأن افتخارك بكثرة بني آدم وعدد أصنافهم وطبقاتهم لا يدل على أنهم أرباب وغيرهم عبيد لهم بتّة».



وأخيراً، تدخّل الخطيب الحجازي المكي المدني بفصل الخطاب: «مواعيد ربنا لنا بالعبث والنشور، والخروج من القبور، وحساب يوم الدين، والجواز على الصّراط، ودخول الجنان من بين سائر الحيوانات، وهي جنة الفردوس، وجنة النعيم، وجنة عدن، وجنة الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، ودار المقام، ودار المتقين، وشجرة طوبى، وعين السلسبيل وأنهار من خمرة لذّة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى، وأنهار من لبن وماء غير آسن، وبالدرجات في القصور، وتزويج الحور، ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام، والتتسم من ذلك الروح والريحان، المذكور في القرآن في نحو من سبعمائة آية، كل ذلك بمعزل عن هذه الحيوانات، فهذا دليل على أنّ أرباب وهي عبيد لنا». أنها قام زعيم الطيور للرد وكان أن دار بينهما التناظر الختامي التالي: «نعم لعمري، إن الأمر كما قلت أيها الإنسي، ولكن أذكر أيضاً ما وعدتم به، معشر الإنس، من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، وأحوال يوم القيامة، وشدة الحساب، والوعيد بدخول النيران، وعذاب جهنم والجحيم والسعير ولظى وسقر والحطمة والهاوية وسراييل من قطران، وشرب الصديد، وأكل شجرة الزقوم، ومجاورة مالك الغضبان، وحوار الشياطين مع جنود إبليس أجمعين، وما هو مذكور في القرآن بجنب كل آية من الوعد آية من الوعيد، كل ذلك لكم دوننا، ونحن بمعزل عن جميع ذلك، وكما لم نعهد بالثواب لم نعهد بالعقاب، وقد رضينا بحكم ربنا لا لنا ولا علينا، وكما رفع عنا حس الوعد، صرف عنا خوف الوعيد، فتكافأت الأدلة بيننا وبينكم، وتساوت الأقدار فما لكم والافتخار».

ورد الحجازي بفاصل القول: «وكيف تساوت الأقدار بيننا وبينكم، فإنّا، على أي حالة كانت، باقون أبد الأبدين ودهر الداهرين، إن كنا مطيعين فمع الأنبياء والأولياء، والأئمة، والأوصياء، والحكماء، والأخيار، والفضلاء، والأبدال، والزهاد والصالحين، والعباد العارفين المستبصرين، وأولي الألباب، وأولي الأبصار، وأولي النهى، والمصطفين الأخيار، والذين هم بملائكة الله الكرام يتشبهون، وإلى الخيرات يتسابقون، وإلى لقاء ربهم يشتاقون، وفي جميع أوقاتهم عليه مقبلون، ومنه يسمعون، وإليه ينظرون، وفي عظمتهم وجلالته يتفكّرون، وفي جميع الأمور عليه يتوكلون، وإياه يسألون، ومنه يطلبون، وإياه يرجون، ومن خشيته مشفقون، ولو كنا مردودين إذّا نتخلص بشفاعه نبينا محمد، عليه السلام، ونكون باقين في الجنة مع الحور والغلمان، والروح والريحان، ولقاء الرحمن، ونداء الذين أحسنوا الحسنى وزيادة في حقنا قال تعالى: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ طَبَّرَ فَأَدْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: 73].



وأنتم، يا معشر الحيوانات، بمعزل عن جميع ذلك، لأنكم بعد المفارقة تفسدون وتبلون وتضنون ولا تبقون، فهذا دليل على أننا أرباب وأنتم عبيد وخول لنا».

فقال حينئذ زعماء الحيوانات وحكماء الجن بأجمعهم: الآن جئتم بالحق، ونطقتم بالصواب، وقتلتم الصدق، لأن بأمثال ما ذكرتم يفتخر به المفتخرون، ومثل أعمالهم فليعمل العاملون، وفي مثل سيرهم وأخلاقهم وأدابهم وآرائهم وعلومهم فليرغب الراغبون، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون! ولكن خبرونا، يا معشر الإنس، عن أوصافهم، وبيّنوا لنا سيرهم، وعرفّونا طريق معارفهم ومحاسن أخلاقهم وصالح أعمالهم، إن كنتم صادقين، ثم اذكروها إن كنتم بها عارفين.

فسكتت الجماعة حينئذ يتفكرون فلم يكن عند أحد منهم جواب فقال واحد منهم: إن الجنة أعدت للمتقين.

وحينها أمر الملك بأن تكون الحيوانات بأجمعها تحت أوامرهم ونواهيهم، ويكونون مأمورين للإنس حتى يستأنف الدور. ثم بعد ذلك حكم حكماً آخر. ثم بعد ذلك قام واحد من خدما الملك ونادى مناد: ألا قد سمعتم، معشر الحيوانات، بيان هؤلاء الإنس وقبلتم مقالاتهم ورضيتهم بذلك، فانصرفوا آمنين في حفظ الله وأمانه.

ما هو مجتمع الكرامة؟

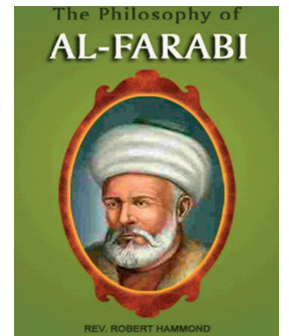
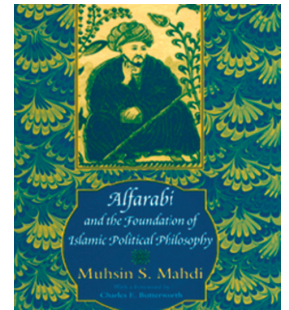
1 - الفلاسفة العرب: اجتماع الكرامة والمدينة الكرامية

على الرغم من الدلالة الإيجابية لمفهوم «الكرامة» في النص الديني الإسلامي - في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13] - إلا أن فلاسفة الإسلام وضعوا «مدينة الكرامة» أو «المدينة الكرامية» - التي ما من اجتماع لأهلها إلا على أن يصيروا «مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم» - ضمن «مضادات المدينة الفاضلة»، وعادة ما فهموا «الكرامة» على أنها نوع من حب المظاهر والتكريم والتبجيل، بحيث يصير أهل المدينة الكرامية لا همّ لهم إلا أن يتكرموا أو يُكرموا، فيظهروا مكرمين مكرّمين، بل ذهب ابن رشد إلى حد اعتبار سياسة الكرامة هي التي كانت سائدة في الأندلس قبل زمانه وفي زمانه.

هذا الفارابي، مثلاً، يعقد الفصل التاسع والعشرين من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» للقول في «مضادات المدينة الفاضلة»، ويضع بين هذه المضادات ما يسميه «مدينة الكرامة»، ويعرفها بالقول: «وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه».

ويضيف في كتاب السياسة المدنية:

«والمدينة الكرامية واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرموا بالقول والفعل. وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخر أو بأن يكرم بعضهم بعضاً. وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل. والكرامة بالتساوي هي إنما تكون بأن يتقارضوا الكرامة: بأن يبذل أحدهم للآخر نوعاً من الكرامة في وقت ليبدل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة أو نوعاً آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع. والتي هي بالتفاضل هي أن يبذل أحدهما للآخر نوعاً من الكرامة ويبذل الآخر للأول



كرامة أعظم قوة من النوع الأول. ويجرى هذا كله عندهم كذلك باستئصال: بأن يكون الثاني يستأهل كرامة إلى مقدار ما والأول يستأهل كرامة أعظم، وذلك على حسب الاستئصالات عندهم. فإن الاستئصالات عند أهل الجاهلية ليست بالفضيلة لكن إما باليسار وإما بمواتاة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الأكثر من هذين وإما ببلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مخدوماً مكفياً كل ما يحتاج إليه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعاً وذلك بأن يكون حسن الفعال إلى آخرين من هذه الثلاثة.

وههنا شيء آخر محبوب جداً عند كثير من أهل الجاهلية وهو الغلبة. فإن الفائز بها عند كثير منهم مغبوط. ولذلك ينبغي أن يعد ذلك أيضاً من الاستئصالات الجاهلية. فإن أجل ما ينبغي أن يكرم الإنسان عليه عندهم أن يكون مشهوراً بالغلبة من شيء أو شيتين أو أشياء كثيرة، وأن لا يغلب إما بنفسه وإما لأجل كثرة أنصاره أو قوتهم أو بهما جميعاً. وأن لا ينال إذا أريد بمكروه وينال هو غيره بالمكروه إذا أراد. فإن هذه عندهم حال من أحوال الغبطة ويستأهل بها الإنسان الكرامة عندهم. والأفضل في هذا الباب يكرم أكثر. وإما أن يكون الإنسان ذو حسب عندهم، والحسب عندهم يرجع إلى أحد الأشياء التي سلفت وذلك أن يكون أباًؤه وأجداده إما موسرين وإما أن تكون اللذة وأسبابها واتتهم كثيراً وإما أن يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة. وإما أن يكونوا نافعين لغيرهم من هذه الأشياء - إما لجماعة وإما لأهل مدينة - وإما أن يكون قد تأتت لهم آلات هذه من جمال أو جلد أو استهانة بالموت، فإن هذه من آلات الغلبة.

وأما الكرامة التي تتساوى فربما كان باستئصال عن شيء آخر خارج، وربما كان نفس الكرامة هو الاستئصال حتى يكون الإنسان الذي ابتداءً فأكرم مستأهلاً بإكرامه أن يكرمه الآخر، على مثال ما عليه المعاملات السوقية. فالمستأهل للكرامة عندهم أكثر هو رئيس من سبيله أن يكرم أقل، ولا يزال هذا التفاضل يرتقي إلى أن ينتهي إلى من يستأهل من الكرامات أكثر مما يستأهله كل من في المدينة سواه. فيكون ذلك هو رئيس المدينة وملكها. فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون ذلك هو الذي يكون له من الاستئصال أكثر من استئصال كل من سواه. والاستئصالات التي عندهم هي التي عدناها.

فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون له من الحسب أكثر مما لغيره إن كانت الرئاسة عندهم بالحسب فقط، وكذلك إن كانت الكرامة عندهم باليسار فقط؛ ثم يتفاضل الناس ويترتبون على مقدار اليسار والحسب، ومن لم يكن له يسار أو حسب لم يدخل في شيء من الرئاسات والكرامات. وكذلك إن كانت الاستتهادات أموراً لا يتعداه خيرها. وهؤلاء هم أخس رؤساء الكرامة. وإن كان إنما أكرم لأجل نفعه لأهل المدينة فيما هو همه أهل المدينة وهوهم فذلك إما أن ينفعهم في اليسار وإما في اللذات وإما أن يصل إليهم من غيرهم كرامات أو أشياء أخر مما هو من شهوات أهل المدينة، إما بأن يبذل لهم من نفسه هذه الأشياء أو ينيلهم إياها من حسن تدبيره ويحفظها عليهم.

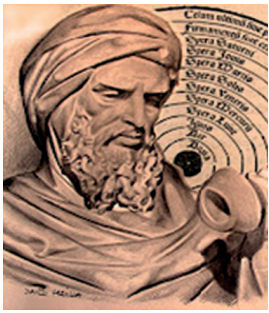
وأفضل هؤلاء الرؤساء عندهم من أنال أهل المدينة هذه الأشياء ولم يتلبس هو بشيء سوى الكرامة فقط. مثل أن ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار أو ينيلهم اللذات ولا يطلب اللذات بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل، وأن يشتهر اسمه بذلك عند سائر الأمم في زمانه وبعده ويبقى ذكره زماناً طويلاً. فهذا هو الذي يستأهل الكرامة عندهم. وهذا في كثير من الأوقات يحتاج إلى مال ويسار ليبذل ذلك فيما يصل به أهل المدينة إلى شهواتهم من يسار أو لذة، وفيما يحفظ به عليهم. وإذا كانت أفعاله هذه أعظم فينبغي أن يكون يساره أعظم، ويكون يساره ذلك عدة أهل المدينة.

فبعضهم يطلب اليسار لهذا ويرى أن نفقاته هذه هي الكرم والحرية، ويأخذ ذلك المال من المدينة إما على سبيل الخراج وإما أن يغلب قوماً آخرين سوى أهل المدينة على أموالهم، فيأتي بها إلى بيت ماله فيجعلها عدة ينفق منها النفقات العظيمة في المدينة لينال بها الكرامة أكثر. ولا يمتنع متى كان محباً للكرامة بأي شيء ما اتفق أن يجعل لنفسه حسباً ولولده من بعده وليبقى له ذكر من بعده بولده، فيجعل الملك في ولده أو في جنسه. ثم لا يمتنع أن يجعل لنفسه يساراً يكرم عليه وإن لم ينفع به غيره، ثم يكرم أيضاً قوماً ليكرمه أولئك أيضاً. فيجمع جميع الأشياء التي يمكن أن يكرمه الناس عليها ثم يختص هو بأشياء دون غيره مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة عندهم من بناء وملبس وشارة ثم احتجاب عن

الناس. ثم يسن سنن الكرامات. وإذا جرت له رئاسة ما وتعود الناس أن يكون هو وجنسه ملكهم رتب الناس حينئذ على مراتب يحصل له من ترتيبه لهم بتلك الكرامة والجلالة. وسن لكل مرتبة نوعاً من الكرامة وفيما يستأهل به الكرامة من يسار أو بناء أو لباس أو شارة أو مركب، أو غير ذلك مما يجلب به أمره، ويجعل ذلك على ترتيب. ومن بعد ذلك يكون أثر الناس عنده من أكرمه أكثر أو من أعانه على جلالته تلك معونة أكثر. فهو يكرم ويعطي الكرامات على قدر ذلك. فالمحبون للكرامة من أهل مدينته يعاملونه ليزداد به كراماتهم التي يبذلها لهم، فيكرمهم من دونهم ومن فوقهم من أهل المراتب لذلك.

فتكون هذه المدينة لأجل هذه الأشياء مشبهة للمدينة الفاضلة، وخاصة إذا كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لأجل الأنفع فالأنفع لمن سواه إما من اليسار أو من اللذات أو من شيء آخر مما يهواه الطالب للمنافع.

وهذه المدينة هي خير مدن أهل الجاهلية، وهي التي يسمى أهلها دون أهلهم الجاهلية وأشباه هذه الأسماء. إلا أن الأمر في محبة الكرامة إذا أفرط فيها جداً صارت مدينة الجبارين، وكانت حريصة أن تنتقل فتصير مدينة التغلب».



وهذا ابن سينا يتحدث عن «الكرامة» على أنها شيء يستحق لدى بعض الناس، جزاء على حسن أفعالهم، فهي تفيده دلالة «الإكرام» أو «الأريحية» التي تستوجب الثناء، على النحو الذي وردت به في كتاب الخطابة لأرسطو، فذكر أن: «الكرامة بمنزلة المرتبة تنال». أضاف في مكان آخر: «ومن الكرامة مرتبة رؤساء الآباء والآثار المقدمة، فإن من صلاح الحال والحسن أيضاً أن يزداد المرء فيقتني الكرامة مرتبة». يقول ابن سينا: «أما الكرامة، فإنما يلقاها من عمّ بحسن الفعال. وقد تختلف بحسب الأزمنة والأمم، فقد يكرم قوم لأفعال وأحوال في أزمنة وبلاد بهان عندهم لها في أزمنة وبلاد أخرى. والكرامة تكون بالعدل والاستحقاق، وذلك إذا كان المتعرض لها قد اعتنى بحسن الفعال. وقد تكون لا عن وجوب، كما يكرم المقتدر على ذلك وإن لم يعن به، كالأغنياء إذا أكرموا، والسلاطين إذا خدّموا، لأنهم يقتدرون على إنعام بمال أو جاه أو تخليص عن مضرة أو توصيل إلى مريحة. وليس كل الناس يقتدرون على ذلك غير السلطان والغني، وأيضاً النجد القوي».

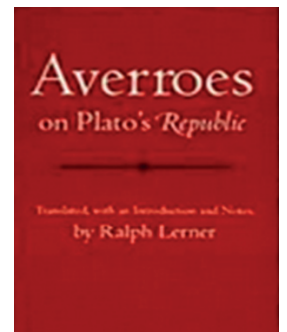
وهذا ابن رشد يلخص موقف أفلاطون ويمزجه برأي أرسطو ثم يضيف من عندياته تعليقاً عجيباً على غلبة سياسة الكرامة في عهده، حيث يقول:

«وأما السياسة الكرامية والمدن الكرامية، فهي المدن التي يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها. والكرامة في حقيقة أمرها إنما تكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالاً ما، وأنه لا يعصى له أمر. وقد يكون هناك أيضاً نوع آخر من الكرامة يسوس دون أن تخضع فيه نفس المكرم لصاحب الكرامة، وإنما تكون هذه الكرامة جزاء على كرامة أخرى، أو من أجل مال أو نفع [متبادل]. وهذه الكرامة إنما تكون بالتساوي، ويدققون في طلب ذلك التساوي ما أمكن ذلك، أعني كرامة السوق.

وأما النوع الأول من كرامة التساوي، فهو لا يكون بالمفاضلة بين الأشياء التي ينبغي أن تقوم عليها تلك الكرامة. وهذا النوع من الكرامة أولى بأن تقصده المدن الكرامية، ولذلك فهي تتدرج فيه تدرجاً إلى أن تصبح شبيهة بالمدينة الفاضلة. إلا أن الفرق بين الاثنين هو أن الكرامات في المدينة الفاضلة إنما هي أمر تابع لفضائل وللأشياء الملائمة التي هي في الحقيقة ملائمة، لا على أنها كرامة مقصودة لذاتها، بل بصفتها ظلاً يلزم الفضيلة. وأما في المدن الكرامية، فالكرامة فيها هي المقصودة بذاتها: وهي عندهم بمثابة الحروف الهجائية التي تتألف منها أسماء الأشياء والتي يعتقد الجمهور أن طريقة تأليفها تنقل ما هو عليه تركيب الأشياء.

ومن بين الأشياء الملائمة عندهم اليسار والنسب ومواتاة أسباب اللذة، أو اللعب بالنرد أو بلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مكفياً بكل ما يحتاجه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعاً وذلك بأن يكون حسن الفعال.

ويظهر أن أكثر الأشياء إجلالاً في الكرامة هو حب القتال والغلبة، وأن يظل الإنسان سيداً، ولا يرضى بأن يكون مسوداً يخدم الناس ولا يخدمونه. فهؤلاء يظنون بأن بالفضيلة الأولى يكون استئصال الكرامة. ويعرف هؤلاء عند الناس بكبار النفوس، وخاصة إذا استطاعوا أن يجمعوا بين القدرة والنصر، وبالجملة بين الخير والنفع. وتكون القدرة بتقويم القوى الجسمية والنفسية والآلات التي هي من خارج. والرجال الذين هم على هذه الصفة،



هم الذين يكونون سادة في مثل تلك المدن، ومرتبتهم في الكرامة بحسب مرتبتهم في تلك الأشياء الملائمة (= التي تستأهل بها الكرامة). ومن منهم لم تنهياً له أسباب الكرامة ليجمع السيادة من أطرافها، صارت له السيادة مجزأة، فيكون سيداً من جهة ومسوداً من جهة أخرى. ولذلك يحكى عن المنصور بن أبي عامر أنه كان يخرج في موكبه في الأعياد وحفلات الأعراس، وهو يقول: من يرى أنه أمير المؤمنين، فليأمرني فأحقر نفسي أمامه، «لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها».

ويتخذون في هذه السياسة الكسى الفاخرة المنسوجة من كل ثوب رفيع والأرجوان [مما هو خاص بـ] الملوك، ويعتلون عروش الذهب، لأن هذه كلها عند بادئ الرأي [كمالات وشارات. وأولى الناس من هؤلاء بالرئاسة من تجمعت له كل هذه الشارات، وكانت له القدرة على أن يوزعها] على أهل المدينة [بعدل ثم يحفظها فيهم. وهذا هو العدل الموجود في هذه المدينة.

ويظهر أن أفضل هذه المدن هي التي بلا فضائل، وذلك لأن الفضائل التي هي في بادئ الرأي [تؤخذ فيها كفضائل، والفضائل الحقيقية تصبح من بادئ الرأي. ولذلك فأمثال هؤلاء يطلبون الأفعال التي يبقى لهم بعدها الذكر الحسن، ليصيروا مكرمين في حياتهم وبعد مماتهم.

فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة، يندر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. وتتعلم أن هذا النوع من السياسات عندنا كثير».

ويلقي الضوء، في تلخيص الخطابة، على معنى «الكرامة»، بدلالاتها الأرسطية التي أثرت في فلاسفة العرب، فيقول:

«قال [يعني صاحب كتاب الخطابة = أرسطو]: وأما الكرامة فإنها في زماننا هذا للمعتني بحسن الفعل. وإكرام الناس الذين لهم العناية الحسنة بهم هي مكافأة على طريق العدل والحق، إذ كانت هذه الأفعال ليس تكافئها الدنانير والدراهم. وليس يكرم الذين لهم العناية الحسنة بالناس فقط،

بل والذين يستطيعون أن تكون لهم العناية الحسنة، أعني الذين لهم قوة على ذلك وإن لم يفعلوا ذلك في حال الإكرام. والعناية بالناس التي تستوجب الكرامة هي العناية بتخليصهم من الشرور التي ليس التخلص منها بهيّن، أو إفادتهم الخيرات التي ليس إفادتها بالسهل. وهذه الأفعال الجميلة هي التي تكون عن الغنى أو السلطان أو ما أشبه ذلك مما يكون للإنسان به القدرة على أمثال هذه الأفعال. وقد يكرم كثير من الناس على خيرات يسيرة لكنها تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الزمان وإلى تلك الحال. فكأن الكرامة على الأشياء اليسيرة هي بالعرض، أي من جهة ما عرض لتلك الأشياء إن تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الوقت أو الحال.

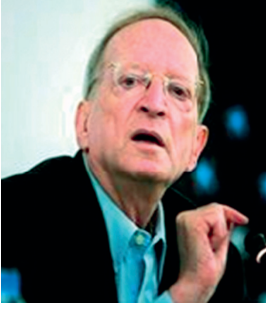
وأما الأشياء التي تكون بها الكرامة، فمنها مشتركة لجميع الأمم ومنها خاصة. فالخاصة مثل الذبائح والقربان التي كانت قد جرت عادة اليونانيين إن يكرموا الأموات، ومنها عامة وهي المراتب في المجالس والمسارعة إلى أقواله وترك مخالفته والهداية التي توجب المحبة والقرب. فإن الهدية جمعت أمرين: بذل المال والكرامة، ولذلك كانت مستحبة لجميع الناس، وكل إنسان يجد فيها ما يتشوقه. وذلك أن الناس ثلاثة أصناف: إما صنف يحب الكرامة، وإما صنف يحب المال، وإما صنف جمع الأمرين. والهدية قد جمعت متشوق هذه الأصناف الثلاثة».



على أنه يعارض اجتماع الكرامة هذا باجتماع الإهانة، بما يقربه أكثر من الدلالة الحديثة لمجتمع الكرامة. قال ابن رشد: «... فإن الذي يهان، وهو الذي يفعل به ضد أفعال الكرامة، محتقر».

2 - فلاسفة الاجتماع الغربيون المعاصرون: مجتمع الكرامة

أما اليوم، فما عاد «مجتمع الكرامة» يقوم على مفهوم للكرامة يقترن بحب المدحة، وطلب الشهرة بين الأمم، لا ولا بالسعي إلى التمجيد والتعظيم في الأفعال والأقوال، فضلاً عن التماس الفخامة للنفس والبهاء (...). وإنما صار مجتمع الكرامة مرتبطاً بشيء واحد: احترام المواطن. فمجتمع الكرامة صار لدى المحدثين هو المجتمع الذي تحترم مؤسساته مواطنيها، فلا تهينهم ولا تمتهن كرامتهم.



ومثلما كان بدأ بيكو الميرندولي، في عصر النهضة، كتابه عن «كرامة الإنسان» بالاستشهاد بعالم عربي هو عبد الله الميورقي، بدأ الفيلسوف اليهودي المعاصر أفيشاي مرغاليت (1939 -) كتابه عن المجتمع الذي يصون للمواطن كرامته وشرفه (1996)، بإيراد ترويسة من كلام جلال الدين الرومي: «طاف الشيخ بالأمس عبر المدينة، وهو يحمل مصباحاً بيده ويندب حظه العاشر ويكي قائلًا: «لطالما تعبت من البهيمة والشيطان، وأنا منذ أمد أنشد الإنسان [فلا أجد]»».

والمنطلق الذي ينطلق منه صاحب مجتمع الكرامة أو المجتمع اللائق - الذي يليق ببني الإنسان ويكرمه ويحترمه - هو الانتقال من سؤال «المجتمع العادل» إلى سؤال «المجتمع اللائق»: أي من المجتمع الذي تشدد فيه العدالة والإنصاف بين المواطنين في توزيع الثروات، إلى المجتمع الذي يصون كرامة وشرف مواطنيه، فكان أن ذكر - في مفتح كتابه - ما يلي: «أتت عشرون سنة لما رافقت سيدي مروغان بيسر (فيلسوف أميركي [1921 - 2004]) إلى المطار بغاية توديعه. وفي ساحة المطار، وبينما كنا ننتظر طائرته، تجاذبنا أطراف الحديث عن نظرية العدالة لراولز والتي أثرت فينا نحن الاثنين تأثيراً بالغاً. وقبل أن يغادر أعلن لي، كما أعلن لباقي المغادرين الآخرين، بأن المشكلة المستعجلة ما كانت هي مشكلة المجتمع المنصف، وإنما هي المجتمع المُشرف لأهله المُعزّز لهم المُكرم (مجتمع الكرامة). وقتها، ما كنت مما كان يريد أن يعنيه بقوله ذلك، لكن عبارته تركت في ذهني انطباعاً قوياً».

ترى ما هو مجتمع العزة والكرامة والشرف؟ أو ما هو المجتمع اللائق بمواطنيه؟

الحال أنه لطالما مارست نظرية المجتمع الذي يضمن لمواطنيه شرفهم وكرامتهم وعزتهم جاذبية شديدة على الفيلسوف. غير أنه ما عمل أبداً على صياغتها صياغة متكاملة إلى أن جاءت الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987م) والنقاشات التي أجراها معهم في الأراضي المحتلة التي أقتعت بالطابع المهم للشرف وللمهانة في حياة الناس؛ وبالتالي بأهمية إثارة مواضيع شأن الشرف والعزة والمهانة والمذلة في الفكر السياسي. وهكذا، نشأت نظرية مجتمع العزة والكرامة والشرف في ذهنه؛ أي المجتمع الذي لا يهين مواطنيه أو يعرضهم للامتهان.

والجواب الذي يقدمه أفيشاي مرغاليت هو، على وجه الإجمال، كالتالي: «هو المجتمع الذي لا تهين مؤسساته أناسه». وليست العزة من التحضر في شيء. إذ

المجتمع المتحضّر هو المجتمع الذي لا يهين فيه المواطنون بعضهم البعض، بينما المجتمع اللائق هو المجتمع الذي لا تهين فيه المؤسسات الناس. فقد يكون مجتمع ما مجتمعاً متحضراً، لكنه غير لائق بأهله. والمثال على ذلك، دولة تشيكوسلوفاكيا تحت نير الحكم الشيوعي؛ إذ كان الناس متحضرين، لكن الجهاز البيروقراطي كان يهينهم ويمتهن كرامتهم. هذا ويقرب المجتمع اللائق، في مفهومه، المجتمع الملائم الذي ينهض على تنمية ملائمة، والمجتمع المحترم الذي يضمن احترام مواطنيه.

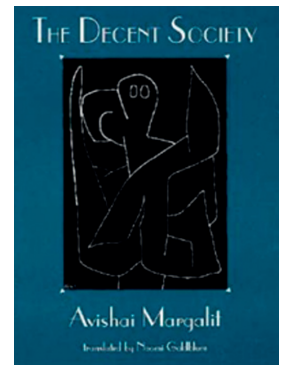
ويحدّد هذا النوع من المجتمع، سلباً، إذ هو المجتمع غير المهين أو الممتهن لأهله. والسبب في ذلك، أن دفع الشر ينبغي أن يسير جنباً إلى جنب مع جلب الخير؛ لكن، إذا ما هو خيّر المرء فإن العاجل المقدم هو دفع شر حادث أو ضرر نازل على جلب منافع. والحال أن الامتهان والاحتقار ضرر مؤلم، بينما الاحترام امتياز. فرفع الإتهان أولى. وذلك لأنه من اليسير التعرّف على سلوك مهين على التعرف على سلوك محترم. وذلك مثلما التعرف على المرض أيسر وأهون من التعرف على الصحة.

وإذا ما نحن حدّدنا مجتمع العزة والكرامة والشرف هذه المرة، إيجاباً، لقلنا إنه المجتمع الذي يخص الناس الذين يقعون تحت حكمه بالاحترام الواجب، وذلك عن طريقة مؤسساته.

وما هو مجتمع الإهانة؟

مجتمع الإهانة هو المجتمع الذي، كما يدل على ذلك اسمه، يوقع الإهانة بذويه. وما الإهانة؟ تحدث الإهانة كلما كان حدث سلوك أو وضع قدم لرجل أو لامرأة حجة دامغة لأن يعتقد بأنه داس على الاحترام الذي يَكُنّه لنفسه. وما كان سلوك الغير وحده هو ما من شأنه أن يكون مهيناً للمرء، وإنما قد تكون ظروف العيش تنهض حججاً وجيهة على الإحساس بالمهانة، كما ثمة أيضاً مؤسسات تهين الإنسان، لكن بقدر ما تكون تلك الإهانة الواقعة على المرء ثمرة أفعال أو إهمالات تعزى إلى كائنات بشرية.

بناء عليه، فإن المجتمع اللائق بأهله هو المجتمع الذي يحارب الحثيات التي تشكّل في أعين ذويه سبباً للإحساس بالمهانة. ويكون مجتمع ما لائقاً بالبشر إذا ما هو كان اشتغال مؤسساته لا يقوم على إعطاء حجج دامغة على الإحساس بالإهانة.



وما الفرق بين المجتمع المنصف والمجتمع اللائق؟

أفهل كل مجتمع عادل مجتمع لائق بذويه بالضرورة؟ لا شك أنه، من الناحية المبدئية، من شأن المجتمع العادل ألا يهين كرامة أفراد؛ ومن ثمة فهو مجتمع لائق أو مجتمع كرامة. لكن، قد يعتمد مجتمع عادل بين أفراد إلى عدم العدل مع غيرهم، فيهين إهانة مؤسسية غير ذويه، أو غير المنتمين إليه. وفي شجاعة أدبية نادرة، يقدم مرغاليت مثال مجتمع الكيبوتز بإسرائيل دليلاً على مجتمع منصف لذويه غير منصف لمن يعدهم أجانب عنه. إذ لا شك، عنده، أن الذين سهروا على بناء الكيبوتزات - ونظراً لوعيهم الاشتراكي - حاولوا بناء مجتمع منصف، لكنه كان المجتمع غير ذي الإحساس بالعمال الذين لا «ينتمون» إليه.

بناءً عليه، يبدو أن مفكر العدالة بامتياز - جون راولز - ما فكر في أن أسوأ أشكال المهانة ما كانت تلك التي ينزلها أفراد مجتمع على بعضهم البعض، وإنما تلك التي يحدثها أفراد مجتمع بأولئك الذين يعتبرون أنهم لا ينتمون إلى المجتمعات التي يحيون فيها؛ شأن مكسيكي الولايات المتحدة الأمريكية أو عرب إسرائيل أو بنغلاديشي بعض دول الخليج...

تأسيساً عليه، فإن مثال الكيبوتز يظهر أن الالتزام بالعدالة بين أعضاء مجتمع ما ليس يؤمن قيام مجتمع لائق، بل يشعر أعضاؤه، عن حق، بأن لديهم أسبابهم ودواعيهم للشعور بالمهانة. وإذا، للحكم عما إذا كان المجتمع الراولزي المنصف هو أيضاً مجتمع لائق، يلزم الحكم عليه من خلال تعامله مع أولئك الذين يخضعون لمؤسساته حتى وإن ما كانوا أعضاء؛ شأن العمالة الأجنبية التي تتكفل بالقيام بأعمال شاقة ودونية في العديد من البلاد دون أن تعد من المواطنين.



في الحرية



” ولد الإنسان حرّاً وها هو مقيد
بالأغلال في كل مكان “

جان جاك روسو

« لِمَ كانت الحرية قيمة؟

« ما هي الحرية؟

« من هم مفكرو الحرية؟

« ما هي أنواع الحرية؟

« ما الحرية السلبية؟ وما الحرية الإيجابية؟

« ما المجتمع الحر؟

« ما الدولة الحرة؟



مرغوبة هي الحرية بامتياز، مطلوبة بلا مدافعة، وكل يرغب فيها الرغبة، والجميع يطلبها الطلبة. وما رغب الناس فيها، ولا هم طلبوها، إلا لكونها «قيمة». وكل يدعي الحرية لنفسه، ويجعل من الحرية شعاره، بما في ذلك أعداؤها، بما دل، مرة أخرى وللمن لم يقتنع، على أنها قيمة. إذ لن يكون حياتنا من معنى لو ما كانت الخيرة لنا من أمرنا؛ أي حرية القيام باختيارات وتحديد أهداف. وذلك هو أبسط معنى للحرية: المقدرة على الخيرة، وإن علمنا أن للخيرة حدوداً وظروفاً وملابسات وحيثيات، وأنها قد لا نختار دوماً، وقد نختار وما يكون لنا حظ من اختيار. حتى إن مفكر الحرية أشعيا برلين كتب يقول: «ما كانت لنا من حرية كبيرة في الاختيار، لنقل حتى إنها واحد على مئة، لكن هذا الواحد من مئة هو الذي يمكنه أن يخلق الاختلاف [عن أولئك الذين ليس لهم حظ الاختيار أبد الأبدين]». ومن ثمة ما كانت الحرية مجرد قيمة، وإنما كانت هي «قيمة» إيجابية، على اعتبار أن ما يرغب فيه لذاته، ولا يرغب عنه، يشكّل قيمة إيجابية. وقد كتب العلامة النمساوي كارل بوبر (1902 - 1994م) يقول بهذا الصدد: «نعم إن الرغبة في الحرية شيء إيجابي بصورة تامة، وهي الرغبة التي نَجدها حتى لدى الحيوان، وكذلك لدى الحيوانات الأليفة المنزلية، والأطفال الصغار، ولكن بدرجات متفاوتة».

أكثر من هذا، لما سئل الفيلسوف الفرنسي المعاصر أندريه كلوكسمان عما إذا كانت الحرية «قيمة»، أجاب: «كلا؛ ما كانت الحرية [مجرد] قيمة، وإنما هي أساس كل القيم الأخرى»، أو هي كما قال كانط: «مفتاح قبة سماء كل أمر وما من أمر». وهل يمكن للإنسان أن يتخلى عن حريته؟ يرى روسو أن: «تخلي الإنسان عن حريته إنما هو تخليه عن كونه إنساناً، عن حقوق الإنسانية فيه، بل وحتى عن واجبات الإنسانية فيه». إنما الإنسانية مُلزمة، ومما تُلزمه أن يكون حاملها حرّاً، فلأن تكون «إنساناً» مرده، في نهاية التحليل، أن تكون «حرّاً».

على أن هذا لا يمنع من القول: إن الحرية تشكّل، بالفعل، «مشكلة». فما كانت هي بالأمر البديهي الذي لا يُساءل. ومشكلتها تكمن في بعض مظاهر الالتباس التي تعترها.

كتب أحد فلاسفة سويسرا في تقديمه لندوة كانت قد أقامتها جمعيات الفلسفة الناطقة باللسان الفرنسي، يقول:

«أثمة حقاً كلمة ترن في آذاننا برنين أقوى وأبين من كلمة «الحرية»؟ وهل نعلم كلمة تثير في أنفسنا صدى يماثل ما تثيره لفظة الحرية؟ كم هي مليئة الحرية بآمال البشر والشعوب! وكم هي مثقلة أيضاً بكل أشكال القمع التي تسعى إلى خنقها! والحرية تحمل في أحشائها التاريخ الطويل لتفكير الفلاسفة الذين جهدوا بلا كلل في فهم كنه الحرية البشرية وضمان تحققها للأشخاص وللجماعات (...). وهو تفكير، مثله مثل أي تفكير فلسفي، ينبغي استثنائه بلا توقف، ومواصلته من جيل إلى آخر».

وفي الوقت نفسه كتب الشاعر والمفكر الفرنسي بول فاليري يقول: «الحرية: إنها أبغض تلك الكلمات التي لها من القيمة أكثر مما لها من المعنى؛ من الكلمات التي تُغنى أكثر مما تُتكلَّم، وتتساءل أكثر مما تجيب. وهي من تلك الألفاظ التي أدت كل المهام، والتي ذاكرتها مليئة باللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. وإنها لمن الكلمات التي تصلح جيداً للنقاش وللجدل وللخطابة، وتصلح للتحليلات الوهمية والفوارق الدقيقة التي لا تنتهي، مثلما تصلح للعبارات التي تُرعد وتُرعب».

هي ذي الحرية في بهائها وفي رهبتها، في بيانها وفي التباسها، في هشاشتها وفي قوتها. ومن أكثر مظاهر إشكال مفهوم «الحرية» أنها كانت وسوف تظل دوماً مجالاً للتشكيك فيها (المتشككة)، بل وحتى إنكارها (النفاة) ضد من يثبتها إثباتاً (المثبتة)، وقد كتب الفيلسوف الإسباني المعاصر فرناندو سافاتير (1947-) في محاولة منه لحسم هذا الجدل الذي ما يفتأ يطول:



«كتب الشاعر بيير ريفردي: «لا وجود لشيء اسمه الحب، وإنما توجد فقط دلائل على الحب». يمكننا أن نحكي عبارته، فنكتب بدورنا: «لا وجود للحرية [من حيث هي مفهوم فلسفي مجرد]، لا وجود إلا لدلائل على الحرية [الحرية العملية الفعلية الواقعية]». والدليل الأول على حريتنا، شهادتنا الشخصية على الحرية، شهادة ضميرنا الذي يعلم أنه قادر على الاختيار، قادر على الرفض، وأحياناً على الابتداء... وذلك بالرغم من أن هذه الشهادة الشخصية لا تتوفق توفقاً شافياً في تأكيد الدواعي التي تحدد اختياراتنا وأشكال رفضنا وابتداعاتنا. فنحن نعلم أننا أحرار لكننا لسنا نعلم تقانين السبل السرية التي تأخذها حريتنا، لا ولا المثيرات التي تحركها. والدليل

الثاني، الأكثر بروزاً، مكون من أعمالنا، وذلك لأن الحرية تترك آثاراً حولنا في العالم (...). فإذا ما نحن ألقينا نظرة في ما حولنا، ألقينا في كل مكان الثمرات الفعالة الدالة على ممارسة الحرية، وهي معروضة ومفروضة بمحاذاة سيرورة الأحداث الطبيعية. ذلك أن منظر حريتنا، الحاضرة والمستقبلية، إنما تشكل بدءاً من إنجازات الحرية التي سبق أن مارسناها...».





لِمَ كانت الحرية قيمة؟

دار ذات استجاب الحوار التالي بين الفيلسوفة السويسرية جان هورش (1910 - 2000م) وأحد محاورها:

- [من الملاحظ] أن الحرية توجد في قلب فلسفتكم.

- تماماً، بل بوّدي أن أضيف: إنها تكمن في قلب نفسي.

- لماذا هذه المكانة المركزية للحرية عندكم؟

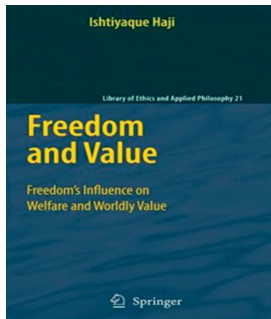
- لأن الحرية هي ما يجعل من الوضع البشري شيئاً متميزاً، شيئاً يستحق أن يُحَبَّ أكثر من أي وضع لأي كائن آخر. لسنا نشبه باقي كائنات الطبيعة، حتى نكون موجّهين من الخارج، وأسارى نظام الأسباب والمسببات. كل ما هو سبب ونتيجة لا معنى له في ذاته. ولكي يقوم ثمة معنى، لا بد أن يكون ثمة مقصد؛ ولكي يقوم ثمة مقصد، لا بد أن توجد حركة حرية، هادفة إلى قيمة، إلى أمر غير موجود ولكنه يستحق أن يوجد.



وعلى نحو ما هو حادث في بعض اللوحات الهولندية التي تعود إلى القرن السابع عشر حيث نبصر نافذة في قلب الغرفة، فإن الوضع البشري يفترض نفاذاً في انسجام الأسباب والمسببات. لست أعلم كيف يمكن لأولئك الذين يتشبهون بنظام الأسباب والمسببات صرفاً أن يتنفسوا».

وبالمثل، عد الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر أنه ليست الحرية مجرد قيمة، بل هي أساس القيم:

«(...) إن الحرية في الظروف العينية لا يمكن أن تكون لها غاية أو هدف آخر غير نفسها. وإذا ما اعترف الإنسان مرة بأنه مبدع القيم وخالقها، فإنه لن يطلب شيئاً واحداً فقط - وهو الحرية. سينادي بالحرية أساساً لكل القيم، وسوف يطلبها طالما أنه في وحدته والعزلة التي يعيش فيها، لن يجد ما يطلبه سوى أن ينادي بها. ولكن هذا لا يعني أنه يطلبها في حالتها المطلقة، بل لأجل نفسها: لأنها حرية».



ما معنى «الحرية»؟

أحصى مؤرخو الأفكار أزيد من مائتي تعريف للحرية، واستنتجوا من ذلك أنه مفهوم «هلامي» و«مطاطي». وكل الفلسفة منذ بدايتها، وكل التاريخ منذ أن كان تاريخاً، وكل الفنون منذ أن كانت الفنون، يمكن اعتبارها مرايا تعكس الحرية. إنما الحرية، كما عند شيلنغ، هي: «الهوة الأبعد سحفاً والسماء الأكثر رفعة»، وهي، كما قال هيغل، «الغاية الأسمى للتاريخ الكوني»، قدّمت من أجله التضحيات على مذبح الأرض طوال سير الزمن الطويل.

لكن هيغل اعترف، بادئته، بأنه: «لا توجد فكرة يعلم الناس أجمعين بأنها فاقدة للتحديد معرضة للالتباس قابلة لشتى صنوف الانبهام - بل صريغته بالفعل والعيان - قدر فكرة الحرية...»، وذكر في مكان آخر: «هذا اللفظ - «الحرية» - دون أية صفات أخرى إضافية تبعية، هو لفظ مبهم غير محدد وكلمة غامضة لا يعتمد عليها (...) وعرضة لسوء فهم لا نهاية له وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حد لها، كما أنها عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز».



وأضاف، تثنية، بأنه لا توجد فكرة متداولة بين الناس مذاعة في الكتب متلقفة في الألسن أكثر من هذه. والسبب في هذا الذبوع الذي أضحت تحظى به هذه الفكرة متأت من كونها أصبحت معيار التفرقة بين المجتمعات الحرة وغير الحرة. ولعل السبب في التباسية هذا المفهوم وانبهامه تنوع أشكاله وأوجهه ومجالات تحققه وأنحاء دعاواه. فالناس ميالون إلى الحرص على حريتهم حد الهوس، كلفون بها حد الجنون. وما زالوا يفعلون حتى جعلوها «مبدأ المبادئ». لكنهم، في هوسهم هذا وولعهم، ما ميزوا بين «الحرية العاقلة» العالمية بما تتطلبه الضرورة المجتمعية المستكينة إلى ما يرتأيه العقل الجماعي، و«الحرية الذاتية المطلقة» الثائرة على كل شيء يقيدّها، حتى الواقع بقوانينه والتاريخ بمبادئه؛ أي الحرية من حيث هي «تمرد على كل تضيق» و«ثورة على كل حد» كيفما كان التضيق، أقانوناً أو مؤسسة أو مبدأ، ومهما اتسع مجاله تسامحاً وتساهلاً وتيسراً. فأول ما نلتقي بالحرية إذاً لا نلتقي بها بما هي «المقدرة على الفعل، والفعل العاقل بالذات» - على نحو ما كاد أن يتفق عليه معظم الفلاسفة - من أمثال كانط وشيلنغ وغيرهم كثير ممن أفردوا كتباً للحرية أو فصولاً ومقالات - وإنما من حيث هي «التحرر من كل قيد، كيفما كان شأنه» - وتلك هي الحرية المطلقة أو الحرية المتطرفة.

والحال أن لسان حال هذا النمط من الحرية - الذي يدعو هيجل «حرية مطلقة» - إنما شأنه أن يقول: إن حريتي معناها «قدرتي على أن أحرر نفسي من كل أمر، وأن أتخلى عن كل غاية، وأن أتجرد من كل شأن». فما من قانون يلزمني، وما من مؤسسة تحكمني، وما من مبدأ يعمني. أكثر من هذا، ما من قانون وضعه الغير إلا رفضته أو مؤسسة أقامها السَّوى [الأخر أو الغير] إلا تمردتُ عليها أو مبدأ صاغه الآخر إلا نبذته. وحده قانوني هو القانون السليم ومؤسستي هي المؤسسة القويمة ومبديتي هو المبدأ المتين. بل الأنكى من ذلك، لا قانون لي على التحقيق ولا مؤسسة ولا مبدأ. وإن كان لي قانون فهو اللاقانون عينه، أو كانت لي مؤسسة فهي اللامؤسسة ذاتها، أو كان لي مبدأ فهو اللامبدأ نفسه. فليذهب القانون والمؤسسة والمبدأ أجمعين إلى الجحيم، وليأخذهما الشيطان. لا قانون، ولا مؤسسة، ولا مبدأ.

والحق أن لا أبغض، عند هذه الحرية المطلقة، من قبول الالتزام ومجاراة الضرورة والإقرار بمعقول الحوادث ومنظور الظواهر. وإنما، لبشهادة لسان حالها، إرادة تثور ضد كل شيء وتتمرد على كل تحديد وتحتج ضد كل تعيين. فما من مضمون إلا وهي ترفضه، وما من خاصية إلا وهي تتمرد عليها، وما من امتلاء إلا وهي تثور عليه. وهي بذلك «إمكان مطلق لأن أتجرد من كل تحديد أنا فيه أو وضعت نفسي فيه». وباختصار، الحرية ما زالت هنا مفتتنة بذاتها لا تريد إلا نفسها ولا ترغب إلا في إرادتها. وعالمها ليس عالم الامتلاء والتعين، وإنما هو عالم العدم والفرغ.

وعلى المنوال نفسه، نهج مفكر الحرية أشعيا برلين، فهاجم تصور «الفوضويين» و«الليبرتاريين» - الذين يجعلون الحرية مقدمة على كل شيء، بما في ذلك على مصلحة الدولة العليا أو على مصلحة المجتمع في السلم - لمعنى «الحرية بلا قيد»:

أرادها البعض حرية مطلقة، بلا قيود، بلا حواجز، بلا معوقات. أولئك هم أهل الفوضوية الذين يرفضون الدولة، ومن ثمة يرفضون حتى المواطنة. لكن، في غياب الدولة والمواطنة، ليس يمكن حماية الناس من الاستبداد والفوضى. إذ قد تعني الحرية المطلقة والتحرر التام من القوانين الفوضى المطلقة. ولئن هو حق أن الحرية تعني، على جهة السلب، غياب المعوقات، فإنه يحق أيضاً أن لا بد من بعض أنواع المراقبة، من بعض المعوقات، أو من بعض الحدود. وإلا كانت «الحرية الفوضوية» لا «الحرية المتعلقة». خذ مثال إنسان يحيا لوحده على جزيرة - وليكن

حي بن يقظان أو روبنسون كروزويه - فهو حر بتمام الحرية اللهم إلا بعد أن يلاقي إنساناً آخر - أسبال أو سلامان. ههنا نصير أمام التزامات متبادلة. كان بعض فلاسفة الألمان يرون أن بإمكان الطائر أن يطير طيراناً حراً في الفراغ، لو ما كان الهواء يعيقه، ولا كما ظن. إذ لن يمكنه آنذاك الطيران - وإنما سوف يسقط إن هو طار في الفراغ. وبالمثل، لا وجود لمجتمع من غير حد أدنى من السلطة التي تحد بعض الحد من حرية جامعة.

وما كانت الحرية بالقيمة الوحيدة، حتى تكون مطلقة، وإنما هي قيمة بين قيم. تقع ضمن قيم الأمن والسعادة والنظام والتضامن والسلم. والحال أنه ينبغي تكييف بعض أنواع الحرية مع الغايات الأساسية لحياة الإنسان التي من شأنها أن ينشأ عنها مجتمع محترم ولائق بمواطنيه.

يرفض من يسمون دعاة النزعة الفوضوية - وبعض ورثتهم من «الليبراليين» - أن توضع أية حدود، كائنة ما كانت، أمام الحرية. يريدون هم حرية بلا عوائق، بلا حواجز، بلا موانع. هوذا رأي وليم غودين (1756 - 1836) الطوباوي الإنجليزي وماري شيلي صاحبة رواية فرانكنشتاين الشهيرة، مثلما هو رأي بيير كروبوتكين (1842 - 1921م) «الأمير الفوضوي» صاحب المذكرات الشهيرة (1899م)، ورأي إليزي روكلي (1830 - 1905م) الجغرافي الفرنسي أحد منظري الفوضوية الشيوعية، فضلاً عن كبيرهم الذي علمهم فضائل النزعة الفوضوية باكونين.

وردَّ أشعيا برلين على النحو التالي:

«تعني الحرية السلبية إلغاء أو غياب العوائق التي لا نحتاج إليها من أجل إرضاء قيم إنسانية جوهرية أخرى. ومن دون موانع ومعوقات، لكن إذا ما هو احتاج الأمر إلى ذلك، رغم أنف كل من غودوين وكروبوتكين وإليزي روكلي، فإنه لا بد من فرض هذه الحدود. لأنه لئن هي لم تفرض، ما أمكن للإنسان أن يستمتع لا بالأمن الاجتماعي أو الشخصي، ولا بالعدالة، ولا بالسعادة، ولا بالمعرفة. وفضلاً عن هذا، فإن الحرية السلبية، كذلك، تكون بحيث إن من دونها تنهار قيم أخرى، إذا لم توجد أية فرص لتطبيق هذه القيم. لئن هي لم توجد فرص، فإنه لا قيام لقيم مختلفة؛ وبالتالي لا قيام للحياة نفسها.»

من هم مفكرو الحرية؟

كُثُرَ هم مفكرو الحرية، يكادون لا ينحصرون بحصر. وكم من المؤلفات كتبوا حملت من العناوين عنوان «الحرية» أو «في الحرية» أو «عن الحرية»، على أنه يمكن أن نكتفي منهم بمن سُمُّوا «مفكري الوجود والحرية» الذين ربطوا الحرية بالوجود البشري. والذين تلخص عبارة سارتر القائلة: «إنما الحرية نسيج وجودي» مقتضى اعتبارهم لقيمة الحرية في الوجود البشري.



فقد كتب كبير الوجوديين الذي علمهم سحر الحرية في الوجود وسحر الوجود في الحرية - الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغارد (1813 - 1855م) - «الحرية. هوذا الأمر الأعظم، والأمر الأجل في حياة الإنسان. ما الإنسان سوى موجود مضطرب بهوى الحرية وبشغفها». وما الحرية عنده؟ ما كانت الحرية، في عرفه، عن الاختيار بمعزل. ما الحرية سوى اختيار الإمكان، بل هي حتى ضرورة الإمكان. ولا إمكان خيار من غير قلق خيار. ومن ثمة كان: «القلق هو الدُوار الذي يصيب الحرية». ومع هذا الدُوار، فإنه من الضروري أن نختار. وهنا يستشهد كيركغارد بالأمثلة التي يذكرها ليسنغ: «لو أن الرب وضع في يده اليمنى المسدودة الحقيقة، ووضع في يده اليسرى النزوع للبحث عن الحقيقة، فإنني، وعلى الرغم مما أعلمه من مقصد خفي لانخداعي الدائم والأبدي، لو قال لي: اختر، فإنني سوف أركع بتواضع أمام يده اليسرى، وأقول: إعطني يا أبتى!».»



وعند الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (1883 - 1969م) مجال الوجود هو مجال الحرية بلا منازعة.

«لا يكون الوجود وجوداً حقاً اللهم إلا بالحرية وفي الحرية». على أنه ينبغي أن نفهم بأن طريق الحرية ما كان هو بالطريق المفروش بالورود، فليست توجد الحرية إلا لأننا نحيا في أوضاع تحد من حريتنا، وما من وجود للحرية من غير

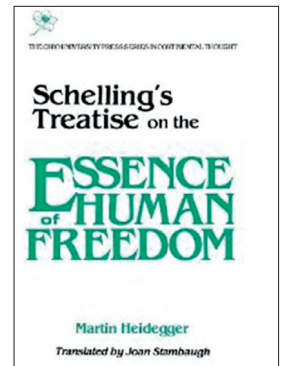
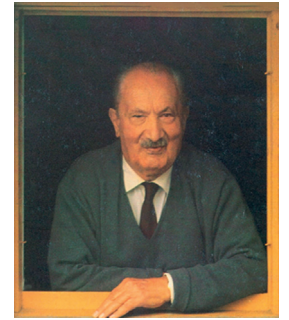
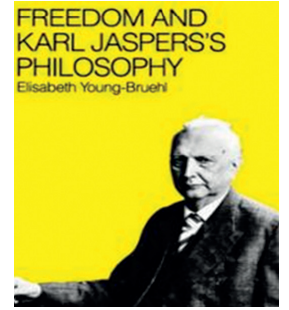


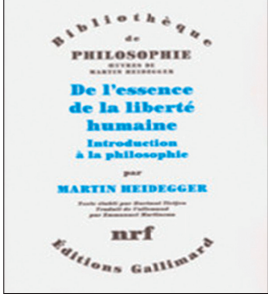
هذا الصراع ضد عدم الحرية؛ ومن ثمة ما كانت الحرية حرية - اسماً جامداً، وجوهراً ثابتاً، أو ماهية متعينة - على التحقيق وإنما هي «تحرر» بالأولى؛ أي فعل سائر صائر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا حرية إلا في عالم يوجد فيه الغير؛ أي في عالم التواصل مع الآخر. ففي التواصل تعول حريتك على حرية الغير، فأنت تريد حرية الغير حتى تعود إليك حريتك أكثر حرية.

أما المفكر الألماني مارتن هايدجر (1889 - 1976م)، فقد ذهب إلى قلب تصورات العديد من المفكرين للحرية: ذلك أن هؤلاء عادة ما يعتبرون الحرية خاصة للإنسان وممتلكاً له. والحال أن الأمر بخلاف ذلك: ليست الحرية خاصة للإنسان، وإنما بالضد من هذا الإنسان خاصة الحرية. إن الحرية أساس إمكان الكائن البشري نفسه، إذ لولاها ما انوجد هو أصلاً. ومن ثمة، كانت الحرية أكثر أصالة من الإنسان، بل هي أصله، وما كان الإنسان إلا سائساً للحرية ولها مديراً. وإنه لمجرد الكائن الذي له الحرية في أن يترك الحرية حرية بحسب نمطها الخاص بها. فما حرية الإنسان، بما هي الحرية، خاصة للإنسان، وإنما الإنسان، بالضد، هو إمكان للحرية. إن الحرية «تمكين» للإنسان، وما كان الإنسان «تمكيناً» للحرية. فالحرية هي الكنه الذي يملك كينونة الإنسان ويخترقها، ولا إنسانية للإنسان إلا بأن يحال إليها. مما يعني، أن كنه الإنسان يتأسس على الحرية، وما كان الأمر على الضد من ذلك.

كان علينا أن نميز بين كنهين (حقيقتين) للحرية: كنه شبيهي وكنه حقيقي، أو قل: حرية شبيهية وأخرى حقيقية. تظهر الحرية الشبيهية حين يقيم الإنسان علاقته مع الأشياء على أساس من مبادئ «الضبط» و«الحساب» و«التقيد» و«التخطيط» و«التصنيع». وتلك هي حرية المحدثين القائمة على التصرف في الكائنات تصرفاً بتعلّة [التعلة: الحجة الواهية والعدر الواهي، وتسمى أيضاً «الماحلة» و«العاذرة»] أن الإنسان حر من حقه أن يفعل كل شيء بالكائنات. أما الحرية الحقيقية، فهي تلك التي لا تنطلق من كون الإنسان حيواناً «حاسباً» «عاداً» خاضعاً لمطلب الربح موجهاً من طرف البحث عن «الاستصناع» و«الاستعمال» و«الاستهلاك»، وإنما تنطلق من التأمل في كل شيء بدءاً من كنهه. وما كان بيان حد شيء ما قسراً له وإكراهاً، وإنما هو، بالضد من ذلك، تحرر به يحقق الإنسان كنهه بما هو إنسان. إن الحرية





الحقيقية لا تتبع من نداءات ناجمة عن الحاجة وعن رغبة الفرد والجماعة في النمو والازدهار، وإنما تتبع هي عن مطلب عدم استكراه الكائن وعدم إخضاعه إلى ميسس الحاجة الاستعمالية الاستنصاعية البشرية. أن تتصرف بحرية تجاه وردة، ما كان معناه أن تستكرهها على أن تستحيل بالصناعة عطرأ أو صابونأ، وإنما أن تصغي إلى ندائها الخافت: ها أنذا أنظر إليّ، ففي وجودي دلالة على عظمة الوجود!

أما الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (1905 - 1980م)، فقد أجمل سمات «الحرية الوجودية» هذه في القصة التي سردها على مسامع من حضروا محاضراته بباريس عام 1945م عن «المذهب الوجودي بوسمه مذهباً إنسانياً»:

«جاءني [تلميذ من تلاميذي] يقص عليّ قصته: كان أبوه في خصام مع أمه، وكان يميل إلى التعاون مع الأعداء [الألمان النازيين]، وكان لتلميذي ذلك أخ مات في الهجوم الألماني عام 1940، وكان يريد الانتقام له مدفوعاً بعواطف بدائية، ولكنها كريمة، وكان هذا الشاب يعيش وحيداً مع والدته التي تتعزى به عن خيانة زوجها وفقدانها لولدها.

وكان على هذا الشاب أن يختار بين أحد موقفين: إما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا، وإما أن يبقى إلى جوار أمه يعينها على الحياة. لقد كان يدرك أن أمه تحيا لأنه موجود معها، ولو حدث وارتحل عنها، فسوف يلقيها غيابها أو موته في لجة اليأس. وكان يدرك كذلك أن كل عمل يقوم به تجاه أمه هو عمل له قيمته، لأنه يساعدها على الحياة، بينما أن كل عمل يقوم به من أجل الرحيل والانضمام للقوات الفرنسية، هو عمل مشكوك في نتائجه، وقد يضيع سدى كالماء الهارب في الرمل بلا غاية ولا مقصد. مثلاً، إنه لكي يرحل إلى إنجلترا فإن عليه أن ينتظر مدة غير محددة في أحد المعسكرات الإسبانية في طريقه خلال إسبانيا، أو أنه إذا وصل إلى إنجلترا أو الجزائر فقد يوظفونه في أحد المكاتب يملأ الاستثمارات؛ ومن ثمة فقد وجد نفسه تلقاء نموذجين من السلوك المختلف: أحدهما عيني مباشر، لكنه موجه إلى فرد واحد، وثانيهما موجه إلى مجموعة أكبر وأشمل، وهي مجموعة بني وطنه، ولكنه، لهذا السبب، سلوك غامض غير مضمون العاقبة معرّض للفشل.

وكان الشاب في ذلك الوقت يتردد بين نوعين من السلوك الأخلاقي: التعاطف مع أمه والتضحية من أجلها، أو التعاطف مع بني قومه بنتيجة أقل تأكيداً من الأولى.

وكان على الشاب أن يختار بين الاثنين، فمن من الممكن أن يساعده في اختياره؟

(...) وهكذا يكون هذا الشاب، تلميذي، بمجيئه إليّ يستشيرني، قد قرر مستقبلاً نوع الجواب الذي ينتظره: «قلت له: أنت حر فاخر ما تشاء، ابتدع الحل، واصنع لنفسك أخلاقياتها الخاصة بها» (...) إن الطالب قد أبدع قانونه بنفسه، وهو إذا بقي مع أمه، متخذاً العاطفة أساساً أخلاقياً، أو إذا التحق بالقوات المحاربة، مؤثراً التضحية، فنحن لن نقول عنه إنه قد اختار اختياراً لا مسؤولية فيه، لأن الإنسان يبدع نفسه، وهو لم يجد نفسه مصنوعة على «الجاهز». إنه يبدع نفسه باختياره لأخلاقه، وهو لا يمكن أن يختار شرعة من الشرائع الأخلاقية، لأن هذا هو منطق الظروف التي تسمح بعدم اختياره».

واقع الحال أن هذه الحكاية تلخص تصور سارتر للحرية:

أولاً؛ ليس للحرية أن توجد أو أن تتحقق في «فراغ»، وإنما هي تتحقق دوماً في إطار وضع معين. فهي حرية في إطار وضع، حرية موقفية أو موضعية: «لا توجد حرية إلا في موقف».

وهي ثانياً؛ تقتضي الاختيار في إطار هذا الوضع، فالحرية دوماً تحديد والاختيار أبداً متناهٍ. إذ ليس يمكن أن نختار كذا «و» كذا، وإنما نحن نختار كذا «أو» كذا.

أكثر من هذا، شأن الاختيار أنه ضروري: «الاختيار ممكن، بمعنى ما من المعاني، وغير الممكن هو عدم الاختيار. وأنا أستطيع أن أختار دائماً، وحتى إذا رفضت أن أختار، فرفض عدم الاختيار اختيار».

وما كان الاختيار، هنا، من الأمر الطفولي في شيء: أن أختار بين أكل حلوى «أو» أكل شوكولاته. إنما الاختيار المقصود هنا هو الاختيار الذي يتم

في ظرف من قلق. ذلك أنه لا يوجد اختيار، وإنما أنا مطالب باختيارات مسترسلة: لما كان اختياري دائماً، فإن قلقي بالمثل دائم. ومن شأن هذا القلق أن ينفي عني تعللي بعدم مسؤوليتي، بل إن مسؤوليتي عن اختياري مضاعفة: هي مسؤوليتي عن اختياري، ومسؤوليتي عن اختيار الآخرين. ومن ثمة، كانت سمة الحرية الثالثة - وهي اقترانها بالقلق. إذ لا توجد حرية اختيار إلا وهي حرية قلقة.

أنكى من هذا، لسنا فحسب أحراراً، وإنما نحن «محكوم» علينا و«مُقضى» علينا بأن نكون أحراراً، فما لنا عن الاختيار بد. يقول سارتر: «إني محكوم عليّ أن أكون حرّاً (...) أو إذا شئنا القول: نحن لسنا أحراراً في الكف عن أن نكون أحراراً». وهو ما عبرت عنه الفيلسوفة جان هورش بالقول: «ليس يمكن للإنسان أن يهرب من مهمة أن يكون حرّاً». فلا يمكن للإنسان اللهم إلا أن يكون حرّاً: «والإنسان لا يمكن أن يكون حيناً حرّاً، وحيناً آخر عبداً: إنه بأسره حر، أو هو ليس شيئاً». فلئن هو ثبت أننا - نحن معشر البشر - «إنما نحن حرية تختار»، إلا أننا: «لسنا نختار أن نكون أحراراً: إننا مقضي علينا بالحرية، وإنما ملقون في [غمرة] الحرية، أو كما يقول هايدجر «متروكون» (مهجورون) للحرية».



ما هي أنواع الحرية؟

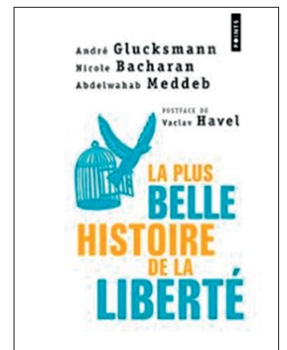
هذا وقد قُسمت الحرية إلى أجناس وأنواع كثيرة. تحدث البعض عن ضروب من الحرية الاقتصادية والاجتماعية وأخلاقية وفكرية وسياسية ودينية... وميز البعض الآخر بين الحرية بدلالاتها اللاهوتية - على نحو ما نجده لدى علماء كلامنا من طرح مسألة التسيير والتخيير - والحرية بدلالاتها الاجتماعية والسياسية - على نحو ما نجده في الفكر السياسي الحديث. وعلى الجملة، عادة ما كان يتم الحديث في العصور القديمة عن الحرية بمعناها اللاهوتي... أما بدءاً من القرن التاسع عشر، فقد أمست الحرية تعني، بالأولى والأحرى والأجدر، الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. أما في القرن العشرين، فقد تعدد مفهوم «الحرية» التعدد، وتعقد التعقد، وامتدت أماده، واتسعت آفاقه، حتى قال أشعيا برلين: «ما عاد بمكنة أحد منا اليوم أن يحيط علماً بما صار يشمل مفهوم الحرية».

على أنه يستوقفنا هنا التمييز في الحرية بين ضربين:

ما يسمى «الحرية الملحمية» وما يدعى «الحرية التراجيدية». فقد ذهب الفيلسوف الفرنسي أندريه غلوكسمان (1937-) - في كتاب عن «أجمل قصة عن الحرية» (2009) - إلى أن الفلاسفة لطالما تصارعوا حول هذين الضربين من الحرية:

ثمة «الحرية الملحمية» - وهي قائمة على تصور وُجد لدى العديد من الفلاسفة يرى أن الحرية تملكُ واكتساب، بل وغزو، لمصير تاريخي، على نحو ما تراه المسيحية أو الهيفلية أو الماركسية. وهي حرية المبشرين بالحرية ودعاتها وحرية الثوار الملتزمين المنتصرين المنتشرين بانتصارهم. وهنا يصير «تحرر الإنسان» هو ما يحقق للتاريخ معنى وغاية ووجهة: خطوة خطوة، معركة معركة... وهنا أيضاً يُفترض أن الجنس البشري يقطع مع مظاهر استلابه لكي يصير خالق مصيره وسيده المطلق. أولم يقل ماركس: «ليس للإنسان ما يفقده من شيء اللهم إلا أغلاله»؟ وأما قال هيفل من قبله: «ما التاريخ سوى تقدم الوعي بفكرة الحرية»؟

أما «الحرية التراجيدية»، فهي الحرية التي يتم تصورها في مخاض من التشكك والقلق وعدم اليقين. هي التي وإن رأت أن الإنسان حر، فإنها لا تنسى أنه كائن هش ضعيف خطاء، وأن الحرية التي من شأنها أن «تبنى» البناء العظيم هي





"The history of the world is nothing but the development of the idea of freedom."
Hegel

التي من شأنها أيضاً أن «تهدم» ما بنت الهدم الفظيع. وهي الحرية الإشكالية التي قد يقول عنها قائل: «أيتها الحرية، كم من الجرائم اقترفت باسمك!»، وفي قول عنها آخر: «إن من شأن عقل حر بحرية حقة أن يأخذ حريته تجاه الحرية نفسها»... وهي التي يقول عنها أحد أكبر مفكري الحرية السياسية - ألكسيس دو توكفيل - «لن أمل أبداً من تكرار القول: لا شيء أكثر خصوبة من فن أن يكون المرء حراً، لكن لا شيء أكثر صعوبة من تعلّم الحرية».

ما الحرية السلبية؟ وما الحرية الإيجابية؟

على أن التقسيم الذي كتب له أن ينتشر وأن يشتهر هو ذلك الذي روّجته كتابات المفكر الاجتماعي والسياسي الإنجليزي ذي الأصل اليهودي الروسي أشعيا برلين (1909 - 1997م):

في كتاب أشعيا برلين «مقالات أربع في الحرية» - الذي نقل إلى اللسان الفرنسي تحت عنوان «مديح الحرية» - يعرض برلين لما يسميه «تصورين أساسيين للحرية»:

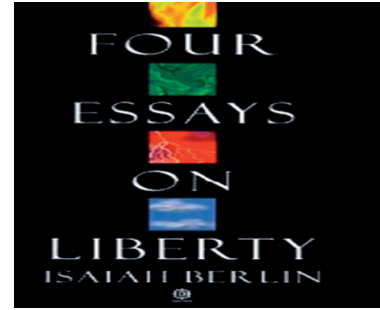
التصور الأول: وهو ما يطلق عليه اسم «الحرية السلبية». وهي عنده، على وجه الإجمال، حرية الرغبة في ما نرغب فيه أو نفضله، وذلك في استقلال عن تدخلات الغير. إنها إمكان تحقيقنا لمشاريعنا من غير ما قسر أو ضغط أو منع أو إعاقة.

التصور الثاني: تلقاء الحرية السلبية تقوم الحرية الإيجابية. وهي الحرية التي لا تركّز على الفرد بوصفه بؤرة الرغبات، وإنما على الفرد من حيث هو فاعل أخلاقي عاقل له القدرة على الاختيار بغاية مثال ما يفتأ يسعى إلى تحقيقه.

إنما الحرية الإيجابية جواب عن السؤال: «من أريده أن يحكمني؟». وإنما الحرية السلبية جواب عن السؤال: «إلى أي مدى ينبغي عليّ أن أُحْكَمَ وأن أُقاد؟».

والحال أن في الأصل ثمة سؤالين متباينين: سؤال أول هو: «كم من الأبواب مشرعة أمامي؟»، وسؤال ثانٍ هو: «من المسؤول هنا؟ من يراقب؟». وهذان السؤالان قد يختلطان ويمتزجان ويتلاسان ويتعالقان، لكنهما بكل تأكيد ليسا متساويين ولا متكافئين ولا متعادلين ولا متماهيين. وإنما يستدعيان جوابين متباينين. فسؤال: «كم من الأبواب مشرعة في وجهي؟»: إنما هو سؤال متعلق بمدى الحرية السلبية: ما هي العوائق الموجودة أمامي؟ ما هذا الذي يمنعني أشخاص آخرون من القيام به - سواء عن قصد أو بطريقة غير مباشرة، وسواء عن إرادة أو عن طريق مؤسسة؟ وكم من الأبواب مشرعة في وجهي أردت أن أتحرر أم لا؟ الحرية السلبية تعني إلغاء أو غياب العوائق التي لا نحتاج إليها لإرضاء قيم جوهرية بشرية أخرى.

من جهة، عادة ما يعتبر المرء نفسه حرّاً بقدر ما لا يمنعه الغير من فعل ما هو فاعله. هوذا جوهر الحرية السلبية. ومن ثمة تكون الحرية فضاء يمكن

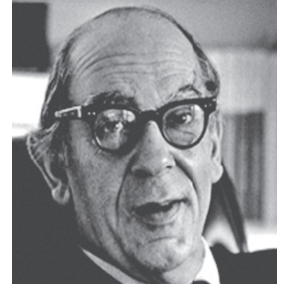


للإنسان داخله أن يتصرف من غير أن يمنعه الأغيار. فإذا ما هم منعه، ما عاد حرّاً بالتمام. وإذا ما تم تقليص هذا المجال إلى ما دون الحد الأدنى، يمكن القول أنها إن هذا الشخص صار مجبراً مضطهداً، بله مستعبداً. ومعنى أن يكون الإنسان حرّاً، بوفق هذا المعنى، أن يكون معتوقاً من أي تدخل خارجي. ويقدر ما يكون فضاء عدم التدخل شاسعاً، يكون مدى حرية المرء متسعاً. فلأن يكون المرء حرّاً، معناه أن يكون حرّاً من كل قسر. والحال أن تهديد إنسان بالمتابعات والاضطهادات إذا هو لم يقبل حياة ليس يمكنه فيها أن يختار أهدافه، وتغليق كل الأبواب عليه عدا باب واحد، مهما كان هذا الباب يقود إلى أفق نبيل، ومهما كانت النيات الطيبة لأولئك الذين يقررون إنما هو اقتراف ذنب ضد حقيقة كون هذا المرء إنساناً؛ أي كائناً عليه أن يقتدر على عيش حياته كما يريد.

ومن جهة أخرى، يبرز مفهوم «الحرية الإيجابية» عندما نحاول أن نجيب لا عن السؤال: «هل أنا حر في أن أفعل أو أكون ما أنا فاعله أو ما أنا كائنه؟»، وإنما عن السؤال: «من يحكمني؟»، أو: «من هو المؤهل لكي يقول ما الذي عليّ - أو لا عليّ - أن أكونه أو أن أفعله؟». الرغبة في أن يكون المرء سيداً، أو على الأقل أن يساهم في إقامة ميكانزمات توظّر وجوده، لربما هي رغبة أكيدة مثل الرغبة في الاحتفاظ بمجال يمكن للمرء أن يتصرّف فيه التصرف الحرّ.

تكمّن الحرية الأولى في غياب القسر، وتكمّن الحرية الثانية في فعل الأمر. وينبع المعنى الإيجابي للحرية من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه. فهو يتمنى أن تكون حياته وقراراته عائدة إليه وليس إلى قوى خارجية أيا كان شأنها. وإنه ليرغب في أن يكون أداة إرادته وليس أداة إرادة الأغيار، أن يكون ذاتاً لا موضوعاً، أن تحركه دواعٍ ودوافع واعية له وليست أسباباً خارجية عنه. أن يُقَرَّرَ لا أن يُقَرَّرَ بالبدل عنه، أن يتصرّف هو لا أن يُتصرّف بالنيابة عنه. ولئن كانت هذه هي حرية أن يكون المرء سيد نفسه، فإن الحرية الثانية هي ألا يُعاق في اختياراته من لدن آخرين. قد يبدو، عند أول النظر، أن المفهومين متقاربين، بما هما معاً طريق، أحدهما إيجابي والآخر يلبي، يقولان الأمر عينه. لكنّ هذين المفهومين تطورا في اتجاهين متباينين، بحسب منطق ما كان عادة متوقّعا، وانتهيا إلى الدخول في نزاع وإلى التجابه.

وأن أكون حرّاً - على جهة السلب - هو ألا أُمْنَع من لدن آخرين من فعل ما أنا أرغب فيه، وليس على إنكار ما أنا أرغب فيه. وإنها لغياب عوائق أمام ممارسة حرية الاختيار، غياب الحواجز على السبل التي يمكن للإنسان أن يختار السير



عليها. ليست تتعلّق بالرغبات، وإنما بتعدد الإمكانيات القائمة أمامي والأهمية التي أوليها إليها. إن حريتي الاجتماعية أو السياسية تكمن في غياب عوائق، ليس فحسب أمام الاختيارات التي قمت بها، وإنما أيضاً أمام تلك التي كان يمكن أن أختارها أو يمكن أن أختارها. كما أنني لست أكون حراً حين يطرح أمامي أي إمكان بسبب من تدخل أناس آخرين أو مؤسسات أخرى - ارادوا ذلك أم لا، ولكن لا قمع إلا حينما يكون ذلك مقصوداً. ذلك أن قمع الرغبة بقمع ذاتي، وسد الباب بنفسي أمام خياراتي (الخيار هو أن لا خيار، أو كما قال الصوفي: أريد ألا أريد) - وهو ما يسمى «الحرية الرواقية» نسبة إلى المذهب الرواقي الذي كان أنصاره يعتقدون أن الكف عن الفعل فعل، وبالتالي أن من الحرية أن نريد فعل أي شيء كان - ليس من الحرية السلبية في شيء.

والسؤال الآخر هو: «من يحكمني؟» وهل يحكمني آخرون أم أنني أنا من أحكم نفسي؟ ولئن كان آخرون هم من يحكموني، فبأي حق يفعلون ذلك؟ وباسم أية سلطة؟ ولئن هو كان لي حق في الاستقلال بنفسي والاضطلاع بأمر، فهل يمكن أن أفقد هذا الحق؟ وهل يمكن لي أن أتنازل عنه وأن أفوته إلى غيري؟ أم هل يمكنني أن أتخلى عنه ثم أستعيده من جديد؟ ووفق أية طريقة يمكن أن يتم ذلك؟ ومن يسن القوانين ومن ينفذها؟ وهل أنا أستشار في هذا الأمر؟ وهل الأغلبية حقاً هي التي تحكم أم رجال الدين والحزب والرأي العام والتقليد؟ هذه أسئلة مختلفة عن الأسئلة الأولى.

وفي الجملة، حد الحرية السلبية أنها انعدام التدخل، وحد الحرية الإيجابية أنها قدرة الشخص على التفتح والمساهمة. وتحديد مفهوم «الحرية السلبية» متضمن في الجواب عن السؤال: «ما المجال الذي بداخله يكون على شخص - فرد أو جماعة - أن يسلك أو يكون مقتدرًا على فعل ما هو فاعله أو يكون ما هو كائنه، وكل ذلك من غير ما تدخل من لدن الغير أيا كان شأن هذا الغير؟»، وتحديد مفهوم «الحرية الإيجابية» متضمن في الجواب عن السؤال: «على ماذا تعتمد السلطة التي يمكنها أن تجبر شخصاً ما على فعل ما هو فاعله أو كينونه ما هو كائنه بدل غيره؟»

والحال أن الضربين معاً من السؤال، فضلاً عن الأسئلة الفرعية المتضمنة في أحشائهما، أمران جوهريان ومشروعان، وهما، فضلاً عن ذلك، سؤالان أصيلان وحتميان، وينبغي الجواب عنهما معاً. على أنه ليس يمكن رد هذين الضربين من الحرية إلى بعضهما البعض، وليس يمكن التسوية بينهما التسوية. وكل واحدة من

هاتين الحريتين غاية في ذاتها، ويمكن لهاتين الغايتين أن تتصادما بما لا حل له. ولما يحدث هذا تبزغ، بما لا مرد له، مسائل متعلقة بالاختيار وبالأوليات. ذلك أنه لما تكون ثمة قيم جوهرية غير قابلة للتوفيق في ما بينها البين، أنها يستحيل إيجاد حلول حاسمة أو نهائية.

ومن شأن الجواب عن السؤالين معاً أن يحدد طبيعة المجتمع: أهو مجتمع حر أم مجتمع سلطوي، ديمقراطي أم استبدادي، علماني أم ديني، فرداني أم جماعي؟

ويلاحظ أشعيا برلين أنه عادة ما تم تشويه دلالة «الحرية الإيجابية». وذلك لما هو تم تقسيم «الأنا» إلى «أنا دنيا» «اختبارية» أو «نفسية»، وإلى «أنا عليا» و«واقعية» و«جماعية» و«مثالية» المفروض فيها أن تحكم الأولى... لكن هذه «الأنا» انتهت إلى التماهي مع المؤسسات والدين والأمة والعرق والدولة والطبقة والثقافة والحزب وكيانات أخرى مبهمة ومطاطة شأن الإرادة العامة والخير المشترك... وهكذا، فإن ما كان يُفترض أنه مذهب في الحرية سرعان ما تحول، شيئاً فشيئاً، إلى مذهب في السلطة، هذا إن لم يكن أحياناً إلى مذهب في القمع، لكي يستحيل، في النهاية، إلى الأداة المفضلة في يد الاستبداد، على نحو ما شهدته الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) في القرن العشرين التي نشدت حرية الشعب الإيجابية في أن يختار وأن يصوت وأن يشارك، وانتهت إلى أن صارت سجوناً لشعوبها.

وعلى الرغم من أن أشعيا برلين ما يفتأ يلاحظ أنه عادة ما تم تشويه مفهوم «الحرية الإيجابية» واستغلاله تاريخياً في إحداث الشرور أكثر ما فعل ذلك مع الحرية السلبية - ومن هنا ما يبدو من شبهة انتصاره في نهاية المطاف للحرية السلبية - إلا أنه لا ينفي أهمية الحريتين معاً. فهو ما يفتأ يؤكد، بالمقابل، على أن مفهوم الحرية الإيجابية ضروري لوجود ذي كرامة.

أكثر من هذا، ما تم تشويه مفهوم «الحرية الإيجابية» وحده، وإنما تم إلحاق الأذى نفسه بمفهوم «الحرية السلبية». والحال أنه يتم تشويه الحرية السلبية عندما يقال بأنه لا ينبغي التدخل أبداً في حرية أي كان، وما يلزم عن ذلك من القول: إن الحرية ينبغي أن تكون هي هي أكان بالنسبة إلى الذئب، أم بالنسبة إلى الخرفان، حتى ولو كانت تسمح للأوائل بافتراس الثواني، إذا هي لم تتدخل الدولة بردعها وإثائها. ذلك أن إطلاق الحرية للذئب، مثلاً، عادة ما يكون فيه إرسال الخرفان إلى موت محقق أكيد. وإن التاريخ الدموي للفردانية الاقتصادية



وللرأسمالية المتوحشة لشاهد على ذلك. وحرية أصحاب الرأسمال، إذا ما هي كانت بلا حد، من شأنها أن تدمر حرية العمال؛ إذ حرية ملاك المعامل بلا حد أو حرية الآباء بلا حد تسمح للأطفال بأن يتم استغلالهم في معامل الفحم. فإذاً من المؤكد أن على الضعيف أن يكون محمياً من استقواء القوي؛ وبالتالي ينبغي الحد من حرية القوي وفق هذا الاعتبار. ينبغي الحد من الحرية السلبية إن هي كانت الحرية الإيجابية تتحقق بالقدر الكافي. إذ ينبغي أن يحدث ثمة ضرب من التوازن بين الحريتين: الإيجابية والسلبية. على أنه ما تم تشويه الحرية السلبية بالقدر ذاته الذي تم به تشويه الحرية الإيجابية.

فإذاً من شأن حرية أن تلغي حرية أخرى، وأن تمنع من أن تُقام شروط إمكان حرية أخرى، ودرجة حرية أكبر، أو حرية عدد أكبر؛ ومن ثمة يمكن ألا يمكن التوفيق بين الحرية الإيجابية والحرية السلبية، فحرية الفرد أو حرية الجماعة قد لا تتوافق مع مشاركة الجميع في إدارة الشؤون المشتركة، بما يتطلبه ذلك من تعاون وتضامن وتأخ.

وما الفرق بين حرية المحدثين وحرية القدماء؟

ذاك سؤال أجاب عنه الكثير من المفكرين وما زالوا يجيبون. لكن المفكر السياسي والكاتب الفرنسي بنيامين كونستانت (1767 - 1830م) كان أول من افتتح القول في هذا الموضوع، وذلك في خطابه الشهير: «عن حرية القدماء بالمقارنة مع حرية المحدثين» الذي ألقاه في جمعية التعليم الحر الموجه إلى الجمهور العريض - أثيني - عام 1819م:



يبدأ المفكر محاضرتة بالقول: «التمسوا أيها السادة ما الذي يقصده إنجليزي، فرنسي، ساكن من سكان الولايات المتحدة الأميركية، بكلمة «حرية»؟»

إنها، بالنسبة إلى كل واحد من هؤلاء، الحق في ألا يخضع إلا إلى القوانين، ألا يُستطاع لا توقيفه، ولا احتجازه، ولا تمويته، ولا معاملته معاملة سيئة بأي وجه، وذلك بأثر من إرادة تعسفية لفرد أو لمجموعة أفراد. وإنما بالنسبة إلى كل واحد الحق في أن يدلي المرء برأيه، وأن يختار صناعته وأن يزاولها، وأن يتمتع بملكيتة وحتى بأن يسيء استخدامها، وأن يسافر ويؤوب من غير ما حاجة إلى الحصول على إذن، ومن غير أن يقدم تقريراً عن دواعيه وخطواته. وإن الحرية بالنسبة إلى كل واحد، الحق في التجمع مع أفراد آخرين، سواء للتداول حول مصالحه، أو لإقامة شعائر العبادة التي يفضلها هو وشركاؤه، أو حتى بكل بساطة لتزجية أيامه وأوقاته تزجية أكثر ملاءمة لميولاته ولتشهياتة. وأخيراً؛ هي حق كل واحد في التأثير على إدارة دفة الحكم، سواء عن طريق تعيين كل أو بعض المواطنين، أو عن طريق تمثيلات وعرائض وطلبات، بحيث تسمي السلطة مضطرة، بالأكثر أو بالأقل، لأخذها في النظر».

ثم سرعان ما يدعونا إلى مقارنة هذه الحرية بحرية الأقدمين. فما هي حرية القدماء بالمقارنة مع حرية المحدثين؟

تكمن حرية القدماء - اليونان والرومان على وجه التعيين - في المزاولة الجماعية، لكن المباشرة، لأجزاء عدة من السيادة الكاملة، والتشاور، في الساحة العامة، حول أمور الحرب والسلم، وتوقيع معاهدات تحالف مع الأجانب، والتصويت على قوانين، وإصدار أحكام، ومراقبة حسابات وتصرفات وتسيير القضاة أمام الشعب، وتوجيه الاتهام لهم، وإدانتهم أو تبرئتهم.

غير أن القدماء اختلفوا عن المحدثين بأن اعتبروا أنه يتلاءم مع هذه الحرية الجماعية إخضاع الفرد إخضاعاً تاماً إلى سلطة الجموع. ولن تجدوا لديهم تقريباً

أي متعة من المتع التي هي جزء من حرية المحدثين. فكل الأفعال الخصوصية تخضع عندهم إلى مراقبة صارمة. لا شيء يوكل إلى الاستقلال الفردي، سواء في ما تعلق بالأراء أو بالصناعة، ولا سيما بالدين. ولهذا السبب، كانت المقدرة على اختيار المرء العبادة التي يرتأها، وهي المقدرة التي ننظر إليها اليوم على أنها أحد حقوقنا الأكثر نفاسة، ستبدو للقدماء جريمة وتجديفاً. ففي الأمور التي تبدو لنا تافهة، تتدخل سلطة الهيئة الاجتماعية وتعوق إرادة الأفراد. وهكذا، فإن الموسيقىار تيرباندي ما كان ليضيف وتراً إلى قيثارته من غير ما أن يشعر الإفوريون بالإهانة... وبروما كان المراقبون يلقون نظرة فاحصة على داخل بيوتات الأسر. وكانت القوانين تحكم كل شيء، حتى العوائد. وبما أن العوائد كانت تتعلّق بكل شيء، ما كان ثمة من شيء إلا وتحكمه القوانين.

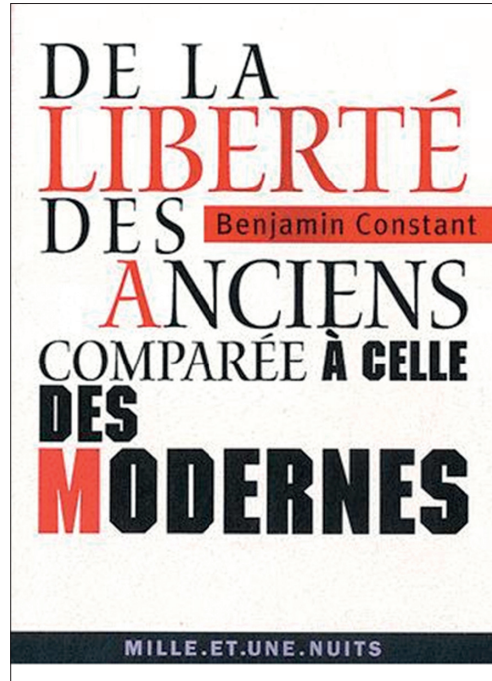
وهكذا، فإنه لدى القدماء الفرد الذي كان سيدياً، على العادة، في الشؤون العمومية، كان عبداً في كل علاقاته وصلاته الخصوصية. وبحسابه مواطناً كان الفرد يقرر في شؤون الحرب والسلم، وباعتباره إنساناً فرداً خصوصياً، كان مُراقباً ومُلاحظاً ومقموماً في كل سكناته وحركاته تعد على أنفاسه. وباعتباره جزءاً من الهيئة الجماعية، كان يُسأل القضاء والحكام ويقلهم ويدينهم ويعزلهم وينفيهم ويحكم بالموت عليهم وعلى رؤسائه، لكن بحسابه خاضعاً إلى الهيئة الاجتماعية، كان يمكنه بدوره أن يُحرّم من وضعه وتنزع منه تشريفاته ويُنفى ويُحكم عليه بالموت من لدن إرادة تمييزية للجموع التي يشكّل عضواً فيها.

والحال أنه بالضد من ذلك، لدى المحدثين، يمكن للفرد أن يكون حراً في حياته الخصوصية، وقد لا يكون كذلك في حياته العمومية. كان الناس عند القدماء، وكما لاحظ ذلك بحق كوندورسييه، أشبه شيء بالآلات التي تحكمها الضوابط حكماً وتوجه كل حركاتها وسكناتها وتحبس عليها أنفاسها. كان الفرد منغمراً في الأمة، والمواطن مذوباً في المدينة.

والمرتّب عن هذا، أنه ما صار بإمكاننا أن نتمتع بحرية القدماء التي كانت تكمن في المشاركة النشيطة والموصولة في السلطة الجماعية. إن حريتنا - حرية المحدثين - إنما تكمن في التمتع الهادئ بالاستقلال الفردي. لم نعد - نحن معشر المحدثين - ونحن نحيا في مجتمعاتنا الواسعة نشعر بأي تأثير لنا في تدبير الشؤون العامة، وتلقاء ذلك أمسينا أحرص ما نكون على تطوير وسائل سعادتنا الخصوصية بسبب من تقدم الحضارة والتعاطي للتجارة والتواصل بين الشعوب. ومن ثمة، أضحينا أعلق من القدماء باستقلالنا الفرد، وأحرص منهم على حماية

خصوصيتنا. ذلك أن القدماء كان من شأنهم أن يضحوا بهذا الاستقلال لصالح اكتساب حقوق سياسية، كانوا يضحون بالكثير من أجل القليل، أما نحن، لئن فعلنا مثلهم لكننا اعتبرنا أننا أعطينا الكثير من أجل نيل القليل. لقد كانت بغية القدماء اقتسام السلطة الاجتماعية بين كل مواطني بلد - هو ما كانوا يسمونه «الحرية». بينما بغية المحدثين الأمن في الاستمتاع الفردية - ويسمون «حرية» تلك الضمانات التي تمنحها المؤسسات على هذه الاستمتاعات.

فقد تحقق بهذا، أن الاستقلال الفردي هو أول حاجة المحدثين. وبالتالي، ليس ينبغي أبداً طلب التضحية به من أجل إقامة الحرية السياسية. ومن ثمة، لا مؤسسة من المؤسسات القديمة التي كانت تعوق الحرية الفردية أمست مقبولة في الأزمنة الحديثة. الحرية الفردية هي حرية المحدثين الحقيقية، والحرية السياسية ضمانتها؛ ومن ثمة كانت هي ضرورية. لكن، أن نطلب من شعوب اليوم أن تضحي، على نحو ما كان يحدث في العهود القديمة، بمجمل حريتها الفردية لصالح الحرية السياسية - ذاك هو الوسيلة الأكيدة لفصل المحدثين عن التعلق بوحدة من الحريتين، وعندما يتم التوصل إلى ذلك، لن يتأخر آنذاك أمر حرمانهم من الثانية. وتلك هي كلمة بنيامين كونستانت الأخيرة في ما يخص فيصل التفرقة بين الحرية القديمة والحرية المستحدثة.



وما هو المجتمع الحر؟

1 - أشعيا برلين: المجتمع الحر هو المجتمع الذي يؤمن بالتعددية ويمارسها

يرى أشعيا برلين أن التنوع فكرة جديدة طارئة على المجتمعات البشرية. أما الفكرة القديمة المستأنسة في المجتمعات البشرية فكانت تقول: شأن الحق أنه واحد، وشأن الخطأ أنه متعدد. فكان لا يمكن الجواب عن سؤال فرضه الواقع اللهم إلا بجواب حق واحد. أما الأجوبة الأخرى المتعددة المتباينة، فكانت تعد خاطئة وضالة. وأما فكرة إمكان وجود اعتبارين أو وجهين لمسألة واحدة، وإمكان أن يوجد جوابان غير قابلين للتوفيق والملاءمة، أو بالأحرى أن يمكن قبول كل واحد منهما من لدن أناس نزهاء عقلاء - فإن هذا تصور شديد الحدائة. وينتهي أشعيا برلين إلى التأكيد: «إن مزية مجتمع حر هو أنه مجتمع يسمح بتنوع كبير في الآراء المتخالفة من غير ما قمعها القمع - وهذا أمر جديد طارئ على الغرب». هوذا مبدأ «التعددية» الذي يضعه برلين معياراً للمجتمع الحر. وهو مبدأ يقتضي القول، كما هو مفهوم مما تقدم، بأنه بما أن لا جواب نهائياً يمكن أن يُقدم في المسائل الأخلاقية والسياسية، أو في الحقيقة، في كل مسألة متعلقة بالقيم، أو أن بعض الأجوبة ليس يمكن التوفيق فيما بينها البين... فإنه ينبغي على المجتمع الحر أن يكون هو المجتمع الذي يتفادى المواجهة بقدر من السعة والرحابة.

وبالضد من ذلك، فإنه في المجتمع الذي يدعي الكمال - المجتمع الأفلاطوني، أو الثيوقراطي [الذي يحكمه رجال الدين]، أو اليعقوبي [الشديد التمرکز]، أو الشيوعي... - حيث كل خلاف ليس يمكن أن يكون إلا أمانة من أمارات الجهل أو الرذيلة، يصير الاختيار أمراً نافلاً، شأنه في ذلك شأن نظام الأحزاب أو الحق في التصويت ضد مرشحي الحزب الحاكم. وبما أنه أنها في مثل هذه المجتمعات غير الحرة، لم يعد يوجد أي وهم جذاب، وأي صراع، وأية فوضى، وأي أمر مفاجئ محتمل، وأي شيء جديد، فإنه ليس يمكن للإنسان «العاقل» بعقل كامل، سوى اتباع طريق واحد ووحيد. ففي عالم كهذا يمسي كل شيء كاملاً، وغير صائر.

والحق أنه سواء كان مجتمع هذا دأبه يقبل أن يُتصور أمر لا، فإن هذا المحيط الذي لا تكدر صفوه لا رياح ولا مد ولا جزر، لا يشبه بأي حال من الأحوال عالم تجربتنا الملموسة المشخصة... لكن ما نعلمه حقاً هو أنه منذ أن

كان الإنسان إنساناً، فإن القدرة على الاختيار مباطنة وملازمة وملاصقة للعقل.... أما التحرك في وسط بلا احتكاك، والغربة في ما لا يمكن دركه، وعدم مواجهة بدائل، وعدم اتباع غايات ليس يمكن التوفيق بينها، إنما ذلك كله أشبه شيء يكون بالعيش في عالم متخيل منسجم. لكن تصوير هذا المجتمع على أنه المثال إنما ينم عن رغبة في نزع الطابع البشري عن بني البشر... والحال أن تقليص المجالات التي يمكن لحرية الاختيار أن تمارس فيها لهو المس بعين بجوهر الإنسان نفسه... فمن دون حد أدنى من الاختيارات الممكنة، يتوقف فعل الإنسان عن أن يكون فعلاً حراً. وما يقال عن الفعل الحر، أولى أن يقال عن المجتمع الحر.

2 - مايكل نوفاك: المجتمع الحر هو مجتمع الحريات الثالث

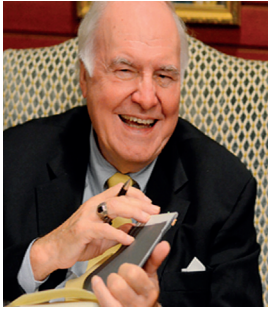
ويحدد الفيلسوف ورجل الدبلوماسية الأميركي مايكل نوفاك (1933 -) المجتمع الحر على النحو التالي:

يتشكل المجتمع الحر من ثلاثة أنواع من الحريات: بما هو نظام من الحرية السياسية، لا وجود فيه للتعذيب أو للطفغان، ومن الحرية الاقتصادية لا وجود فيه للفقر أو للإكراه، ومن حرية الروح - الأخلاقية والثقافية والدينية - بما في ذلك حرية الضمير والبحث والتواصل.

والحال أن بناء واحد من هذه الأنظمة يأخذ وقتاً طويلاً، ويستدعي خبرة كبيرة، ويشترط قاعدة مناسبة من العوائد والأعراف الاجتماعية والفردية. وبناء هذه الأنظمة الثلاثة مرة واحدة هو ثلاث مرات صعب. والحفاظ على سيرها، ثلاثتها حفاظاً متوازياً ومتناسقاً أمر أشدّ عسراً وصعوبةً.

3 - صامويل غريغ: المجتمع الحر مجتمع الأخلاق

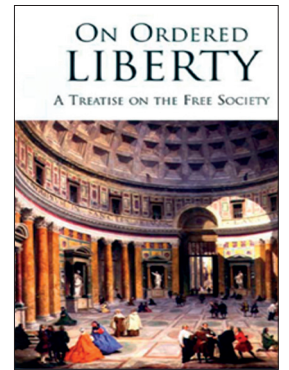
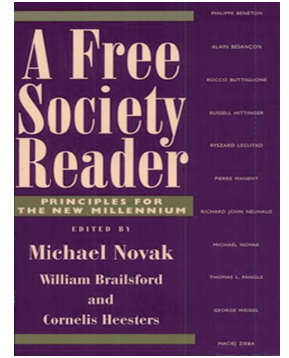
أما فيلسوف الاقتصاد والسياسة المعاصر صامويل غريغ، فقد ذكر في كتابه عن «المجتمع الحر» أن معيار المجتمع الحر ليس يكمن في ازدهاره المادي، وإنما في مملكة الأخلاق التي يشيدها فحسب، حين نفهم هذا الأمر خير فهم نكون في موقع أفضل للدفاع عن المجتمع الحر ضد التهديدات التي تقع عليه. إذ من شأن «الحقيقة الأخلاقية والحرية ألا ينفصلا أبداً».



على أن الفهم الأخلاقي للحرية وللمجتمع الحر مبني، عنده، على التمييز بين «الحرية العاقلة» و«حرية الشهوي»، بين الأخلاق والتمتع، وإن الحرية الحققة عنده للحرية التي يحكمها العقل، ومن ثمة عنوان كتابه «الحرية المحكومة من لدن العقل» أو «الحرية الملجمة بالعقل» لا «الحرية الجموح»، وهي الحرية التي تقع تحت حكم العقل لا تحت حكم التفضيل أو الهوى، الحرية التي تتجاوز مجرد حساب المتع والفوائد، على الطريقة النفعية الفجة المعروفة في تقاليد الفكر النفعي. ولذلك يقول: «علينا أولاً أن نقنع أولئك الذين يعشقون المجتمع الحر أن لا شيء مطلوباً أكثر من التخلي عن النزعة النفعية إن نحن رمننا أن يستمر مجتمع الحرية المحكومة بالعقل».

والحقيقة التي عنده أن أغلب ليبراليي القرن العشرين فكروا في طبيعة المجتمع الحر. وإن إحدى المشكلات التي يواجهها مجتمع حر لهي كيف يحل النزاعات الحتمية بين خيارات الناس المتنوعة بطريقة متسقة وبالالتزام بالحرية والعدالة؟ ولعل من أهم المعايير التي يمكن أن نحدد بها المجتمع الحر ما يسميه «الحرية الشاملة» غير الجزئية لا الحرية السلبية وحدها ولا الحرية الإيجابية.

والحال أن العديد من القضايا المتعلقة بطبيعة الحرية إنما مردها إلى الخلاف الجدي حول الجواب الصحيح عن السؤال: «من هو الإنسان، في نهاية المطاف، يا ترى؟». على أن هذا السؤال يتجاوز مجرد النقاش الفلسفي ليشمل الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي. فلئن كان للحرية البشرية أن تكون حرية عاقلة، فإنها يلزم أن تستند إلى حقيقة الإنسان نفسه، وليس إلى وهمنا عن الإنسان أو تحكُّمنا عنه. أكثر من هذا، ينبغي أن تكون مستندة إلى فهم صحيح للصلة بين العقل البشري وحرية الإرادة والرغبات التي تعمل جنباً إلى جنب في بني البشر وتعمل الاعتمال.



ما الدولة الحرة؟

يجيب المفكر السياسي وفيلسوف العلم كارل بوبر عن هذا السؤال بالقول:



«إن المعيار الذي أقترحه معياراً للدولة الحرة هو على النحو التالي:

«تكون الدولة حرة من الناحية السياسية عندما تسمح مؤسساتها السياسية لمواطنيها أن يغيروا حكومة قائمة دون سفك دماء، وذلك متى كان هذا الفعل رغبة الأغلبية».

ويمكن التعبير عن هذا المعيار بصورة أخرى مختصرة على النحو التالي:

نحن أحرار متى كان بإمكاننا التخلص من حاكمنا دون إراقة دماء.

لدينا هنا معيار يمكننا من التمييز بين الحرية السياسية والدكتاتورية السياسية أو بين الديمقراطية والاستبداد.

الأمر لا يتعلق بالطبع بكلمتي «ديمقراطية» و«استبداد»، إذ لو أراد شخص ما - على سبيل المثال - أن يطلق على بعض الدول التي لا حرية فيها دولاً ديمقراطية وعلى دستور إنجلترا أو سويسرا دستوراً مستبداً، فإني لا أدخل معه في صراع فيما إذا كان قد استخدم هذه الأسماء تسمية صحيحة أو خاطئة، ولكنني عندئذ أقول ببساطة إذا اضطرت لاستخدام مصطلحات هذا الشخص، فلا بد أن أعترف بأني عدو الديمقراطية وصديق للاستبداد، بهذه الطريقة يجنب المرء نفسه الدخول في نزاعات لفظية. فالمسألة ليست كلمات ولكنها قيم حقيقية.

معيار الحرية السياسية الذي قدّمته هنا معيار بسيط ولكنه بلا شك أداة جافة غليظة، فهو لا يذكر لنا شيئاً عن المسألة الهامة التي تدور حول حماية الأقليات مثل الأقليات العرقية أو الدينية».



في المسؤولية



” قال عمر رضي الله عنه :

لو عثرت دابة في العراق لخفت أن

يسألني الله عنها: لِمَ لم تصلح

لها الطريق يا عمر؟“



« لِمَ صارت المسؤولية قيمة؟ »

« هل المسؤولية قيمة دينية أم قيمة دنيوية؟ »

« وهل كل الأمم تعرف لقيمة المسؤولية من معنى؟ »

« وما معنى المسؤولية بداية؟ »

« من هم مفكرو المسؤولية؟ »

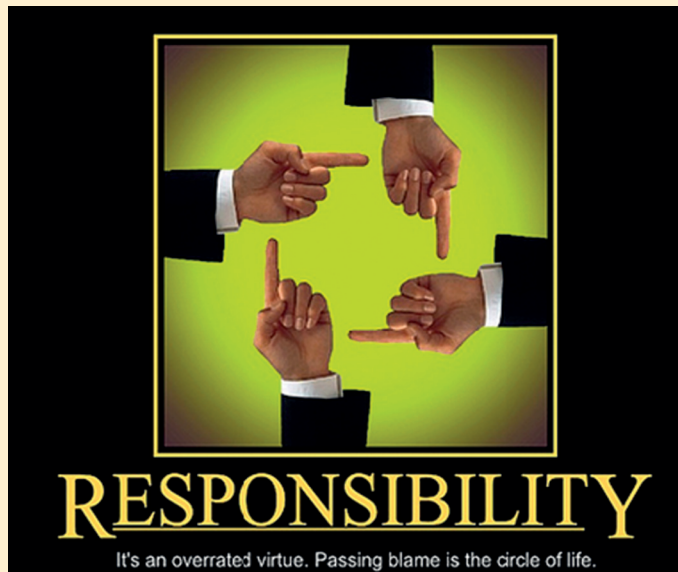
« ما هي أخلاق المسؤولية؟ »



(...) ولقائل أن يقول: وما لنا وللمسؤولية؟ إنما نحن قوم صغار مستضعفون لا قوة لنا ولا حول ولا قرار حتى تكون لنا مسؤولية! هذا زمان إتبع يا هذا ولا تتبدع! اختف وراء المسؤولين ولا تكن يا هذا مسؤولاً! إنما شأننا أن ننفذ ما يملى علينا، فنحن إمرة [شأننا دوماً أن نُؤمر] إمعة [شأننا دوماً أننا «مع»، لا نستقل بأمر أنفسنا، ولا نضطلع، فنسأل فنكون من المسؤولين]!

ولآخر أن يزايد: إنما المسؤولية استثناء والطاعة قاعدة. مسؤولون هم من يتحملوا «منصب المسؤولية» ومن لهم حق اتخاذ القرارات الكبرى. فأين هؤلاء المسؤولين منا نحن المسؤولين المفترى عليهم الغائصين في رتابة العمل اليومي، من عامل بسيط في مصنع أو موظف صغير في مكتب أو متعلم ضئيل في ورشة أو تلميذ غرّ [غير مُجرب] في مدرسة؟ إنما المسؤولية مسؤولية المزارع الحر والمقاوم الكفء ورجل السياسة المحنك ورجل الدولة المجرب والقائد العسكري المختبر...

وإذاً، يبدو أن ما يقال عن «المسؤولية» ليس ينطبق إلا على عدد ضئيل من الناس، وحتى إن انطبق على هذه القلة القليلة، فلا ينطبق في كل الأوقات وإنما في الزمن الضئيل النادر. وبالبديل من ذلك - يزعم هؤلاء المتحججون المتعللون الباحثون أبد الدهر عن الذرائع - ينبغي الحديث عن «الطاعة» وعن «الواجب»، ولا حديث ثمة عن «المسؤولية». وإذاً، ثمة أخلاق للكبار والأقوياء والقادة والزعامات، وأخلاق للضعفاء والضولاء [ج ضئيل] والتابعين. ولئن هي كانت



للأوائل المسؤولية، فإن للثواني الطاعة. ولئن كانت للأوائل الحرية، فإن للثواني التبعية. وبالتالي، وحدهم الكبار، من الزعماء العظماء ومن رجال الأعمال المهمين ومن قادة الجيوش الكبار، وحدهم لهم عن المسؤولية خبر وبالمسؤولية خبرة.

لكن الحقيقة أنه: «ليست توجد حياة عاطلة عن المسؤولية». وما دام الغير [الأخر من الناس] موجوداً، فالمسؤولية قائمة: «لا توجد حياة لا يمكنها أن تعرف وضعاً مسؤولاً في شكله الأمثل: ملاقة الغير». فمن الأسرة إلى الزمالة في العمل فإلى ملاقة الناس ومعاملتهم: «كل لقاء بين الإنسان وشريكه في الخلق [الإنسان] إنما من شأنه أن تنتج عنه مسؤولية حقيقية». وليس ينطبق هذا الأمر فحسب على العلاقات بين الأقارب، آباء وأبناء وأصدقاء ومعارف، وإنما ينطبق أيضاً على الأبعد، على العلاقات بين السائس والمسوس، ورب العمل والأجير، والأستاذ والتلميذ، والقاضي والمتهم... ليس لنا أن نتهرب من مسؤوليتنا أبداً.

تدور رواية «الرجل الذي أراد أن يصير مذنباً»، للكاتب الدانماركي هنريك ستانغروب، بكوبنهاغن، في مستقبل منظور قريب. وهي تحكي عن رجل اسمه توربن، وقد بلغ من العمر سن النضج، متزوج وأب لطفل في سن التمدرس. في حوالى نهاية سنوات السبعينات، من القرن العشرين، كان رجلاً معادياً للنزعة المحافظة وصاحب نزعة احتجاجية على طريقة أصحاب السلام من أهل أوروبا الغربية. وقد اعترض هو وزوجته اعتراضاً قوياً على نزعة الدولة الأبوية الرعائية التي كانت تسعى إلى مراقبة وجود المواطن وتكوينه. بل إن توربن أفلح في نشر روايتين عن القلق الوجودي الذي يستبد بالكائن البشري في تصارعه مع رأسمالية متنامية. وفي بداية الرواية، يظهر لنا الزوجان وقد قبلا الخضوع إلى مجتمع شديد الحماية لأفراده شديد الرقابة عليهم، وهو المجتمع الذي لما يريد الآباء إنجاب الأطفال، عليهم أن يحصلوا على رخصة شهادة الكفاءة في رعاية الأبناء، وهي الرخصة التي يمكن أن تسحب منهما إذا ما حاد سلوكهما عن القاعدة «العادية». وكان توربن يشغل في مرفق عمومي مهمته إحداث إصلاح تدريجي للغة، يتمثل في تبديل التعابير المستعملة المعتادة، وذلك بغاية توجيهها اجتماعياً نحو ما تريده الحكومة: وهكذا تصير «الضرائب»، مثلاً، تتسمى «المساهمات الطوعية». وفي العالم الذي ما كان عالماً سعيداً ولكن كان المجتمع الذي يتم السعي فيه إلى تفاذي أن يكون المرء غير سعيد، يصاب توربن بضجر شديد. هذا بينما يبدو أن زوجته، على الضد منه، وقد اندمجت بأفضل منه، ولهذا السبب

ما يفتآن يتخاصمان الخصام الشديد المرير. وفي ما بعد منتصف اليوم الذي تفتتح به الحكاية، كان توربن قد أفرط في الشرب واستمر على ذلك المنوال دهرأ، بالرغم من احتجاجات زوجته المتكررة. وإذ شرب حتى الثمالة، استدعت زوجته الحراس، هؤلاء الذين إذا ما هم رأوه على تلك الحال سوف يعمدون إلى سحب رخصة الأبوة منه. وإذ أنتابه غضب شديد، أوسع زوجته ضرباً حتى الموت تحت أنظار ابنه.

وإذ وصل الحراس، قاموا باقتياد توربن إلى مشفى الأمراض العقلية، حيث عومل بإحسان باعتباره ضحية الظروف. ذلك أنه داخل هذا المجتمع الأبوي الحمائي الجديد، لا وجود لمفهوم اسمه «اللاتهام» أو «الذنب». لهذا السبب، لم يتخذ ضد الرجل أي إجراء عقابي، وإنما تم الاكتفاء بسحب حقه في رعاية ابنه وتم إرجاعه إلى بيته حيث تم محو كل أثر لزوجته المتوفاة السابقة بأشد محو يكون. وفي ما عدا ذلك، نُصح فحسب بأن يستأنف مجرى حياته استئنافاً. لكن ما كانت هذه رغبة توربن، وإنما رغب هو في أن يتم الإقرار بأنه أذنب، وأن يحاكم فيدان، وهذه هي الطريقة الوحيدة، عنده، حتى يعد نفسه حراً وأن يبرر سحب رخصة رعاية ابنه. غير أن كل مساعيه هذه باءت بالفشل: إذ ما فتئت القناعة باعتباره مختلاً عقلياً تزداد، والقناعة باعتباره مذنباً تتواري، بل أمسى اعتبار المرء مذنباً أمراً لا يستقيم. لقد صارت الآن الظروف هي المذنبية، وهي التي تحكم وتحاكم... ثم ما نشب أن قابل الرجل صحافياً سوف يمكّنه من أن يشرح موقفه، لكن فحسب ما يقدمه إلى الجمهور، في برنامج تلفزيوني، باعتباره مثلاً جيداً عن عدم الاندماج وعدم التكيف. وفي النهاية، تفوه الصحفي بالعبارة التي تلخص، إلى حد ما، وضعه: «ثمة حالات ليس يمكن للمرء أن يتصرّف فيها اللهم إلا بالاعتراف بأن الضمير شيء يوجد». وتنتهي الرواية في اللحظة التي يتم فيها إيداع توربن نهائياً في المشفى العقلي «من أجل مصلحته» حيث تتم معالجة المرضى بتفهم وحيث يتم القضاء على كل سلوك منحرف عما هو معتاد. وقد سمي هذا المشفى: حديقة السعادة.

والحق أن رواية ستانغروب هذه تدين بشدة الميل الذي تشهده بعض المجتمعات المعاصرة نحو تبرئة الأشخاص من مسؤولياتهم السلبية، واضعين هذه المسؤولية على عاتق «النظام الاجتماعي»، وعلى تأثير وسائل الإعلام، وعلى الصدمات التي تعرّض لها المواطنون في طفولتهم... فبالنسبة إلى البعض، يستحسن أن يقال عنهم إنهم أصيبوا بمرض، من أن يقال عنهم إنهم يتحملون

مسؤولية سوء تدبير أمر، كأن يقال إن فلاناً مريض بمرض السرقة من أن يقال عنه إنه لص...

والحال أن شأن من تهرب من المسؤولية كشأن ذاك الذي حكا عنه الفيلسوف الصيني تشوانغ تسو، فقال: «خاف رجل من ظل جسمه، وكان يكره بأشد كره يكون آثار قدميه. ولكي يفلت، بدأ يجري ويجري. والحال أنه بقدر ما كان يحدث من خطي، كان يترك آثاراً؛ وبقدر ما كان يجري، كان ظله لا يفارقه. وإذا تخيل أنه كان لا يزال مبطلتاً، فإنه ما فتئ يسرع في الجري إسراعاً. وإذا أنهك أنفاسه وبلغ مداه، مات الرجل. مسكين هو هذا الأحمق، أما كان يعلم أنه كي يزيل ظله، كان يكفيه أن ينتحي مكاناً ذا ظل وفيء، وأنه لكي يوقف آثار خطاه، كان يكفيه أن يتوقف عن المشي في هداء؟». وكذلك هو حال صاحبنا الهارب من تحمل مسؤوليته، كأنه هارب من ظله، وهل يهرب الإنسان من ظله؟

خذ مثالين اثنين عن قيمة «المسؤولية»:



أولاً؛ هب أن المجتمع العربي برمته تحول هكذا فجأة عن غدارة إلى تبني فكرة التصوف القائلة بضرورة إسقاط المرء تدبيره لشؤون مجتمعه، وإيكال ذلك كله إلى مشيئة الرب... ماذا سيكون مصير هذا المجتمع - حيث لا شغل ولا تنمية وإنما التخلية والتحلية، ولا تنوير بإحقاق التدبير وإنما التنوير

بإسقاط التدبير - في ظل عالم من المصالح لا يرحم؟ أكيد أنه لن يكون إلا ما نبه عليه ابن رشد منذ زمان، من أن التصوف وإن كان يسوغ لفرد وحده، فإنه ليس يسوغ لمجتمع برمته، لأن للمجتمع مسؤولية حفظ وجوده وتطوير إمكاناته، وهذا ما لا يستقيم بطرح العقل والتعويل على الوجد، وترك الخلطة التي بها تتداول مصالح الناس والتعويل على الخلوة التي تحرم الناس من الناس، إذ لا بد للناس من الناس، حتى ينتظم الاجتماع البشري ويسير. قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: «ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة

هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله دُعاء إلى النظر والاعتبار وتنبهه على طرق النظر». يريد بعض الصوفية أن يجعلوا من الإنسان إنساناً أعلى، ويقول ابن رشد إن مرامهم محال أن ينطبق على الناس بما هم ناس، إذ لا استغناء لهم عن أعمال النظر العقلي: «وأما العلوم النظرية فيبعد أن يكون ذلك فيها [الاستغناء عن المقدمات العقلية ودرك النتائج دركاً مباشراً بالوجدان لا بالعقل]، إذ لو كان فيها ذلك لكان النظر فيها أمراً باطلاً وعبثاً، وذلك أن في طباع الإنسان أن يدرك العلوم النظرية في ما فطر عليه أولاً من المقدمات الأولى، فلو كان يدركها من دون مقدمات، لكانت المقدمات الأولى فيها عبثاً، كما أنه لو أمكنه السعي دون القدمين، لكانت القدمان فيه عبثاً وباطلاً، والطبيعة تأبى ذلك. وبالجملة إن حصل معقول من معقولات العلوم النظرية بهذا النوع فبالعرض وأقلية. ولذلك لا يمكن أن يلتئم منه صناعة نظرية، اللهم إلا أن يضع إنسان أن هاهنا أصنافاً من الناس يدركون العلوم النظرية بغير تعلم. وهذا الصنف إن كان موجوداً، فهو ناس باشتراك الاسم، بل هم أن يكونوا ملائكة أقرب منهم أن يكونوا أناساً، وقد يظهر أن هذا ممتع مما أقوله». (تلخيص لكتاب الحس والمحسوس)، ويختتم مرافعته من أجل أعمال العقل بالقول: «وأما إن قال قائل قد يمكن أن تحصل خيالات الأمور النظرية لصنف بهذا النحو من الإدراك، فهو ممتع من قبل أن حصولها بهذه الجهة هو فضل، لأنه قد حصلت للإنسان من جهة آلاته، إلا أن يقول قائل، عسى أن يكون هذا النوع من الإدراك موجوداً لمن ليس يمكن فيهم تعلم العلوم النظرية، إما بالطبع وإما بغير ذلك، وهؤلاء إن كانوا موجودين فهم ناس باشتراك الاسم».

ثانياً؛ لو هو ترك المجتمع العربي مسؤولياته العملية وعوّل على العلوم المستورة - من تنجيم وسحر وسيمياء - فما هو آنذاك المصير الذي سوف يلقاه في عالم مصالح ومنافع ليس يرحم؟ أكيد أنه لن يخرج عما احتج عليه العالم



ابن برهان النحوي الذي كان يرد على دعاة «التواكل» نفاة «المسؤولية»: «لو كان علم الكيمياء [بمعنى السيمياء أو الخيمياء = الاعتقاد الخرافي في إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة بإعمال تقاليد سحرية] حقاً لما احتجنا إلى



الخراج، ولو كان علم الطلاسم حقاً لما احتجنا إلى الجند، ولو كان علم النجوم حقاً لما احتجنا إلى الرسل والبريد». في إشارة منه إلى مسؤوليات المجتمع العربي الأساسية الثلاث في عصره - تحصيل الضرائب، الدفاع عن حوزة البلاد وحرمتها، التواصل واللحمة بين مناطق البلاد وثغورها وتخومها، وغيرها (...). - وإلى المعتقدات التي قد تخل بالقيام بهذه المسؤوليات. إذ من شأن الحس المشترك وتجارب الأمم أن تثبت أن المجتمعات لا تسير بالأحلام والأوهام، وإنما بتحمل المسؤوليات الجسام.

لكن أين تمارس المسؤولية؟ أولاً؛ في هذا العالم، فلا مهرب منه إلا إليه. ولا سبيل إلى سلك سبيل الزهاد هرباً من مسؤولية هذا العالم. ثانياً؛ ليست تفيذ المسؤولية اندماجاً للمرء في مسؤوليته المحدودة داخل مهنته، شأن مسؤولية طبيب أمام مريضه، وإنما الطبيب أيضاً مسؤول عن تطوير معارفه ومداركه، بل عن تطوير علم الطب والمعرفة الطبية بعامة. وإلا إن هو اقتصر على مسؤوليته الصغرى، فإن تلك هي اللامسؤولية بعينها. وإنها للواجب المؤدى وقد ضاق ضيقاً.

لِمَ صارت المسؤولية قيمة؟

المسؤولية بوصفها قيمة

على أنه لا شك عندي أن الدعوة إلى «تحمل المسؤولية» لم تحظ في زمن من الأزمان من الأهمية والأولوية بمثل تلك الأهمية والأولوية اللتين حظيت بهما في زماننا هذا. ولا غرابة عندي أن يصير بعد هذه الحظوة وتلك الأولوية يتحدث الزعماء السياسيون عما سموه «عهد المسؤولية»، وأن يدعو رجال الدين إلى ما عدوه «الحياة المسؤولة»، وأن ينادي رجال الاجتماع بما اعتبروه «المجتمع المسؤول»، وأن يكتب رجال الفكر - في مضمار الأخلاق والقيم - عما أطلقوا عليه اسم «أخلاق المسؤولية».

هذا، وما زال الاعتبار، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والفكري، فضلاً عن الحقوقي، للمسؤولية في تزايد حتى عدت «المسؤولية» «ملكة الفضائل المدنية»، وحتى عمد أحد مفكري ألمانيا المعاصرين، ممن افتتح القول في موضوع «المسؤولية» افتتاحاً، إلى تقسيم تاريخ الفكر الغربي، في جملته، إلى ثلاث حقبة، كل حقبة جعلها تحت إمرة مفهوم: حقبة «الحقيقة» مع اليونان بدءاً من الفيلسوف أفلاطون (427 ق.م - 347 ق.م)، وحقبة «العقل» مع الفكر الحديث بدءاً من الفيلسوف الألماني كانط (1724 - 1804م)، وحقبة «المسؤولية» التي عمل هو والعديد من المفكرين الغربيين المعاصرين على تدشينها.

بيد أن هذا ليس له أن يعني، بأي حال من الأحوال، أن القدماء ما كان لهم خبرة بما تعنيه المسؤولية لا ولا ممارسة لها بالفعل، حتى وإن غاب عنهم اللفظ، وإنما كل ما في الأمر، بحسب بعض الباحثين، أن القضية ليست قضية مزاولة لهذه الفضيلة - المسؤولية - وإنما هي أيضاً قضية «وعي» بهذه الفضيلة وشعور بتلك المزاولة. أقصد بذلك ما سمي سمة «الوعي» أو «الانعكاسية»؛ أي فعل المرء الفعل وأوبته إلى نفسه للتفكير في ما فعل؛ وبالتالي قبول المرء لافتحاص فعله وتقييمه على ضوء عواقب الفعل، مع إمكان تغييره لمجرى فعله عندما تتبين له سوء عاقبة هذا الفعل. ولا شك أن هذه السمة كانت قد ارتبطت بالمفاهيم الكلاسيكية عن «البصيرة» و«الحكمة» و«الروية» و«العلم»... لكنها صارت اليوم مفيدة في التمييز بين «الفعل المتروي» و«الفعل غير المتروي»، وفي التمييز بين «المسؤولية البسيطة» [المسؤولية دونما وعي بها، أو قل بلغة الأقدمين: المسؤولية من الوضع الأول] و«المسؤولية المركبة» [المسؤولية والوعي بها، أو قل: المسؤولية من الوضع



الثاني؛ أي ليس فحسب أن أفعال الفعل وأن أكون مسؤولاً عنه المسؤولية وإنما أن أعي أنني مسؤول عنه]. والحال أن الضرب الأول من المسؤولية - على النمط القديم - ينطبق على التصور القديم لمفهوم «الواجب»، بينما لا ينطبق التصور الثاني إلا على التصور الحديث لمعنى «المسؤولية».

وقد كتب الفيلسوف الألماني جورج بيشت في مقالته الشهيرة عن المسؤولية يقول: «لئن أمعن المرء النظر إلى أبعد مدى يمكن أن ينظر فيه، لاكتشف أنه ليست توجد أخلاق فلسفية ولا لاهوتية يمكن أن تسمى أخلاق مسؤولية. فلا في أي أخلاق تعد المسؤولية من أسس كل البنى الأخلاقية الأخرى». وأضاف: «وليس توجد أية أنتروبولوجيا [تصور للإنسان ولحقيقته] مبنية على تصور الإنسان بوصفه حامل المسؤولية؛ أي على فكرة أن الإنسان كائن يمكن تحديده فحسب بحسب اصطلاحات المهام التاريخية [التي هو مكلف بها]». وتابع الرجل مستتجاً ومنبهأً: فإذاً، لا أحد حاول تعريف الإنسان بوسمه الكائن الذي من شأنه أن يحمل المسؤولية. وطالما لم يحاول أي فعل ذلك، أي درك الطبيعة البشرية بوفق اصطلاح المسؤولية، فإن مفهوم المسؤولية الأخلاقية سوف يظل فقط ترنيمة سطحية وصيغة مبتذلة.

على أن أغرب ما يمكن أن يلاحظ عن التأليف في موضوع «المسؤولية» واعتبارها «ملكة الفضائل المدنية» و«أساس الأخلاق»، بل وحتى «قيمة القيم»، ما تم الانقلاب عليه اللهم إلا بداية من السبعينات من القرن العشرين، حين ظهرت، على التوالي، أعمال رائدة مؤسسة للنظر العميق في «قيمة المسؤولية»:

هذا المفكر الديني جورج بيشت Georg Picht (1913 - 1982م) كتب بحثه الرائد في «مفهوم المسؤولية» (1969)، وذاك فيلسوف الجمال رومان إنغاردن (1893 - 1970م) كتب كتابه «في المسؤولية: أسسها الكائنية»، وثالث هو فيلسوف البيئة والتقنية هانس يونس (1903 - 1993م) يطلع على الناس بأحد أكبر الكتب الفلسفية مبيعاً في ألمانيا المعاصرة «مبدأ المسؤولية» (1979) (...).

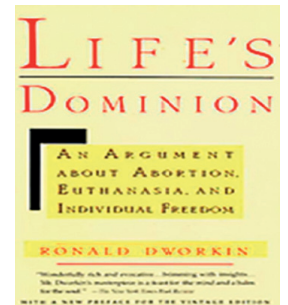
والحال أنها كثيرة هي تقسيمات وتصنيفات المسؤولية التي تناولها المفكرون بالفحص: من قائل إنها على الحقيقة على ضربين: المسؤولية القانونية والمسؤولية الأخلاقية، وقائل: بل هي تصنف بحسب من نحن مسؤولون عنه أو أمامه، ومن ثمة كانت المسؤولية مسؤوليات: مسؤولية عن النفس وأمامها، ومسؤولية عن الغير وأمامه، ومسؤولية عن البيئة التي يحيا فيها الإنسان، ومسؤولية أمام الله (...).

وقد بسط المحدثون القول في المسؤولية بسطاً، مستعينين في ذلك بحالات محيرة مُشكلة. هذا غيض من فيض:



حكى الفيلسوف الأميركي دونالد دووركين (1931-2013) عن تجربة طالب طب زار المرار العديدة في مشفى للأمراض العقلية «مرجانة» التي بلغت درجة متطورة وأخيرة من مرض ألزهايمر، بحيث ضعفت قدراتها الذهنية حتى ما عادت تقتدر اللهم إلا على القيام [أنشطة روتينية بسيطة ساذجة]، لكن بدا من ظاهرها أنها تحصل على متعة عارمة من مزاوله هذه الأنشطة. ويفهم الطالب بأنها لربما كانت من أسعد من لقيه في حياته. وهنا سيتدخل الفيلسوف لكي يتساءل: ماذا سيكون جوابنا لو أننا سلمنا، جدلاً وفرضاً، أن مرجانة كانت قد كتبت وصية، لما كانت في حالتها السليمة، توصي فيها بأن كل علاج يؤدي إلى تمديد عمرها، في حال إذا ما بلغت الدرجة المتقدمة من الخرف التي بلغتها الآن، ترفضه رفضاً باتاً؟ وهنا تطرح حقاً مسألة المسؤولية الأخلاقية: هلا بقيت مرجانة هي مرجانة؟ أي من «المرجانتين» أهي «مرجانة الأولى» أم «مرجانة الثانية» هو المسؤول عن قراراته؟ وهلا بقيت مرجانة هي مرجانة؟ ألم تعد مرجانة السقيمة تحيا حياة «ما بعد فردية»؛ أي ما بعد حياة مرجانة السليمة الواعية؟ أولم يمخ المرض «ذات» مرجانة، ومن ثمة المسؤولية؟ وهل يمكن الآن تطبيق مفهوم «هوية الشخص» و«الاستقلال الشخصي» و«المسؤولية الأخلاقية» على «ما بعد مرجانة» هذه؟ أليس هذا يشهد على صراع قيم: قيمة استقلال المرء بنفسه - التي أملت على مرجانة وصيتها - وقيمة السعادة غير العابئة والرضى العفوي - التي لربما تملي علينا ألا ننفذ وصيتها؟

الحال أن دووركين مال إلى القول بضرورة تطبيق وصية مرجانة، معللاً جوابه بأن احترام استقلال شخصية مرجانة ومصحتها العليا، على نحو ما كانت تتصورهما أيام سلامتها، يملي علينا تنفيذ وصيتها. هذا بينما مال فلاسفة قيم وأخلاق آخرون (روبيكا دريسر، جيف ماكهمان، جون روبرستون) إلى الرأي المضاد، بحيث أكدوا على أنه عندما يفقد شخص ما شخصيته - بمعناها الواسع - لا يعود له التزام أخلاقي بالقيم والغايات التي كانت تحدده، إذ يمكن لقيم الأشخاص وتفضيلاتهم وغاياتهم أن تتغير بتغير حياتهم؛ ولهذه الحثية، يحسن أن تترك مرجانة تحيا حياتها الجديدة، رغم الخرف الذي أصابها، بسبب من تغير طبيعتها مع المرض الذي أصابها. علماً أنها وقد صارت مصابة اليوم، فإن العناصر في ذاتها وفي طبيعتها التي كانت تقاوم مرض الخرف قد تبددت وتلاشت. كانت غاية حياتها - وهي سليمة - أن تحيا حياة إبداع، وصارت غاية حياتها اليوم - وهي سقيمة - الرضى. أوليست تتغير المصالح والتفضيلات والقيم والمسؤوليات بتغير الأحوال والظروف؟



هل المسؤولية قيمة دينية أم قيمة دنيوية؟

عديدة هي القضايا التي نوقشت عن مفهوم «المسؤولية»: فضلاً عن قضية أساس المسؤولية، نوقش ما إذا كانت لقيمة «المسؤولية» جذور في الدين، وما إذا كان القدماء قد اهتموا إلى هذا المفهوم أم لا (...). وذلك حتى أن مفكر المسؤولية الألماني جورج بيشت ذهب إلى حد القول: «كلا؛ ما كانت المسؤولية مفهوماً أخلاقياً، وإنما هي مفهوم ديني. وحده حساب الله يوم القيامة يجعلنا حقاً مسؤولين، لأنه وحده أمام الرب يتم إلغاء كل كذب، كل مواربة، كل باطل». ويذهب المفكرون الدينيون إلى أن أول آثار المسؤولية، بمعناها الديني، توجد في قلب الرسالة التوراتية، بحيث يصور التوراة الإنسان باعتباره «المناظر» و«المقابل» و«المواجه» أمام الرب، و«المجيب» الذي ينتقيه الرب وينتخبه. إذ يحدثه الرب، ويناديه، وينتظر جوابه، ويكلفه بمهمة، ويجعل منه «خليفة»، بل و«بستانيه»: «وَبَارَكُهُمُ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَأَمَلُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ» (سفر التكوين، 1: 28). «وَأَخَذَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا» (سفر التكوين، 2: 15)، بما جعله في موقع المسؤولية. ولما رفض الإنسان تلك المسؤولية، وأراد أن يكون لنفسه رباً (بلِ اللَّهِ عَالِمٌ أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلَانِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا وَتَكُونَانِ كَاللَّهِ عَارِفَيْنِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» [سفر التكوين، 3: 5]، ناداه الرب من جديد: «فَتَادَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَقَالَ لَهُ: «أَيْنَ أَنْتَ؟» (سفر التكوين، 3: 9)، ثم سرعان ما سأل قابيل عن جرمه، وحاول هابيل التهرب من مسؤوليته عن قتل أخيه: فَقَالَ الرَّبُّ لِقَابِيلَ: «أَيْنَ هَابِيلُ أَخُوكَ؟» فَقَالَ: «لَا أَعْلَمُ! أَحَارِسُ أَنَا لِأَخِي؟».

فَقَالَ: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِحٌ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ.

فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ.

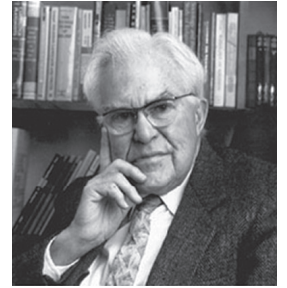
مَتَى عَمِلْتَ الْأَرْضَ لَا تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الْأَرْضِ» (سفر التكوين، 4: 9-12).

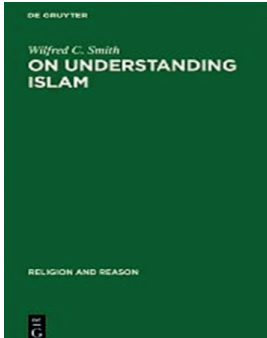
وهكذا، شكّل موضوع «المسؤولية» مجال جدل بين الباحثين: ما بين من يرى أن له جذوراً دينية، ومن يرى أن لها - بالضد من هذا - جذوراً دنيوية:

«بالنسبة إلى مفكرين من أمثال «جورج بيشت» و«هانس يوناس»، فإن على الأخلاق الجديدة [= أخلاق المسؤولية] أن تستند إلى أسس أنطولوجية [مرتبطة

بدلالة الوجود وبمراتبه] أو ميتافيزيقية [ما وراثية أو قل: غيبية]. أما بالنسبة إلى آخرين، فإنه ينبغي أن تقوم [تنهض] على دراسات عميقة [غير تأصيلية أو تأسيسية] تتعلق بأصل وبوظيفة المسؤولية في اللسان والتفاعل الاجتماعي والدين وباقي المؤسسات البشرية.

ولئن هي كانت للمسؤولية جذور دينية، فإن طلاب الدين يرغبون في أن يتعرفوا على أي دين دعا إليها، وعلى أي دين لم يهتم بها، وأي دين يعوق اليوم تطويرها. والذي عند بيشت، أن المسؤولية فكرة ذات أصل ديني، ثم ما فتئت أن صارت واقعة دنيوية تحدرت عن المروية الدينية المتعلقة بيوم الحساب. والموقف عينه يدافع عنه ولفريد كانتويل سميث (المفكر الديني الكندي [1916 - 2000])، مشتقاً مروية يوم الحساب من «صفة [راسخة] في طبيعة الإنسان». أما آخرون - شأن [عالم الاجتماع الديني الألماني] إرنست ترولتشه [1865 - 1923م] - فإنهم تساءلوا عن كيف يمكن للنزعة الأخروية المسيحية أن تكون دعت إلى المسؤولية، وهي التي ارتبطت تاريخياً بإدارة ظهرها لهذا العالم الدنيوي، وبالسكون تحت مجاري أقدار السلطة الزمنية والدعوة إل الخنوع لها والسكون، والدعوة إلى نزعة قدرية في مجال الأخلاق. أكثر من هذا، لمروية اليوم الآخر صلات وثيقة بروح الولاء التقليدي الديني والسياسي أكثر مما له صلة بالمسؤولية. وفي الألسن الأوروبية، ما ظهر مفهوم «المسؤولية» قبل أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وقد ثبت أن التصور الأخلاقي للمسؤولية إنما انحدر عن الممارسة القضائية وليس عن المذهب الديني. فلماذا إذاً ينبغي القبول بنظرية تذهب إلى حد الاعتقاد بأن أمر تحول الخشية من اليوم الآخر إلى المسؤولية الأخلاقية قد تطلب انصرام أزيد من 14 قرناً؟ أين كان يوجد الحس المسيحي بالمسؤولية خلال كل تلك الفترة على طولها؟ وقد أوضح ولفريد كانتويل سميث بأنه ربما كان توصيف يوم الحساب في القرآن توصيفاً أكثر درامية وقوة وإبانة [منه في الإنجيل]. فلئن هو صح أن مفهوم المسؤولية مفهوم ديني أخروي كُسي لبوساً دنيوية، في ما بعد، فإن المرء بالأولى يتوقع أن يعثر عليه في صورته الأكثر تطوراً داخل الإسلام وليس داخل المسيحية. والحال أن لا سميث ولا بيشت، بطبيعة الحال، كانا يتصوران أن يكون الأمر على هذا النحو. بما يوحي أن النزعة الأخروية ما كانت العلة الكافية في التصور الحديث للمسؤولية. لنسلم الآن أن النزعة الأخروية [الإيمان باليوم الآخر وما يرافقه من حساب] هي أحد الشروط الأساسية لتبلور مفهوم المسؤولية، لكن على المرء أن يسلم أيضاً بأن الإيمان بيوم الحساب يلزم أن يتم تطعيمه





ب عوامل تاريخية أخرى (شأن الديمقراطية والرأسمالية أو وجود صحافة حرة)، وذلك قبل أن يتم تأصيله بأصل وحيد. وما ينطبق على مفهوم المسؤولية ينطبق على أية فضيلة حديثة أخرى».

نحن نتصور أن مناداة بعض مفكري الحق والاجتماع والسياسة بالمحاسبة وبالمعاقبة أمر من أمور الحداثة الحقوقية والسياسية اليوم، لكن قد لا نلفظن إلى «المماثلة» [المشابهة] الخفية بين مطلب المحاسبة هذا، والصور الواردة في الأديان السماوية عن يوم «الحساب» و«العقاب».

ويشير صاحب النص هنا إلى ما ذهب إليه ولفرد كانتويل سميث، في كتابه: «في فهم الإسلام»، من أن التكليف ليس يعني في الإسلام بداية «المسؤولية الشرعية»، وإنما «المسؤولية الأخلاقية». وهذا يعني أنه في الإسلام مفهوم القانون أو الشرع لا يتقدم على مفهوم المسؤولية، وإنما الأمر كان على الضد. فما كانت تعني «الأحكام الشرطية» إنما هي أوامر الرب الأخلاقية التي تحمل المسؤولية للإنسان، والتي ينبغي أن يُسأل عنها الإنسان يوم الحساب، ثم بعد ذلك، وبعده فحسب، صارت المسؤولية الأخلاقية أمام الرب مسؤولية شرعية أمام الشريعة. بما يعني أن الشرع نتيجة المسؤولية وليس سبباً لها، فهو النتاج الاجتماعي أو الدنيوي للمسؤولية الأخلاقية، وليس أساسها الكوني. ذلك أن الإيمان إنما يعني قبول هذه المسؤولية الأخلاقية أمام الرب، قبل قبول المسؤولية القانونية أو الشرعية نفسها. مما يجعل الإسلام من أهم الأديان التي أعطت أهمية خاصة لمعنى المسؤولية الأخلاقية، معبرة عنها بمعان عدة، شأن «الأمانة» - ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72] - و«الرعاية» - «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (حديث نبوي).

وهل كل الأمم تعرف لقيمة المسؤولية من معنى؟

«يروم المقارنون [بين مختلف الأشكال التي اكتسبتها قيمة المسؤولية في مختلف الحضارات] معرفة أي دور لعبته المسؤولية في حضارات ذات



تصورات مختلفة اختلافاً جذرياً للذات وللزمن وللتاريخ، أم ما إذا كانت ثمة تصورات متباينة عن الجزاء الأخير أو الكوني المتعلق بالسلوك البشري. وهل لبعض الطوائف الدينية تعلق خاص بالمسؤولية السياسية هذا بينما مناطق الشرق (والعالم بوجه عام) تغط في اللامبالاة [اللامسؤولية]؟ أم أخيراً أن الأمر يتعلق فحسب بتعلق

صدفي بين الدين والمسؤولية ومختلف الفضائل المدنية؟ وهل يكون من الممكن أن الدين ما بدأ في تغذية هذه الفضائل فحسب إلا لما وجد نفسه يحيا في بيئة سياسية تدعو إليها؟

ولئن كان ثمة من تعلق متميز بين الدين والفضيلة المدنية فلربما كانت هي الهوة الفاصلة بين سبيل المسؤولية وسبيل اللامسؤولية، ليس بين الغرب وباقي العالم، وإنما بين هذه الأديان، من جهة، والتي تحض وتشجع على الاهتمام بهذا العالم وتدعو إلى مبادئ أخلاقية عامة، على أنها تشجع على نطاق واسع على عدم العلو والعجب، وتلك التي، من جهة أخرى، لا تفعل ذلك. ولئن كان الأمر على هذا النحو، فإنه بالبدل من أن يتم تقسيم العالم إلى معسكرين مسيحي وغير مسيحي، فإنه يمكن للمرء أن يقوم بصنافة أشد دقة وأكثر مناسبة، أولاً، بتقسيم كل دين أو كل ثقافة إلى فرق متعددة صغرى كل واحدة تتميز بأفكارها وممارساتها الأخلاقية، وثانياً، بالتمييز بين درجة وطبيعة الوعي الشخصي الذي تشجعه كل فرقة أو تسمح به»..

لكن دعنا نتساءل بدايةً: ما معنى «المسؤولية»؟



«أنا مسؤول، إذاً أنا موجود» Respondeo, ergo sum: ليس يوجد كائن من كائنات هذا الكون الفسيح الممتد الأرجاء يمكنه أن يردّد هذا القول عدا الإنسان. على أنه أن يكون الإنسان «مسؤولاً»، فإن الأمر مأخوذ هنا بدلالته البدئية الأولى: ذلك الذي من أمره أن «يُسأل» السؤال، وذلك الذي من شأنه «أن يجيب» الإجابة، وذلك الذي دأبه أن «يستجيب» الاستجابة. ومن في عالمنا هذا بجماده ونباته وحيوانه يستطيع أن يفعل هذا، فيكون «مسؤولاً» «ومستجوباً»، من جهة، و«مجيباً» و«مستجيباً»، من جهة أخرى، سوى الإنسان؟

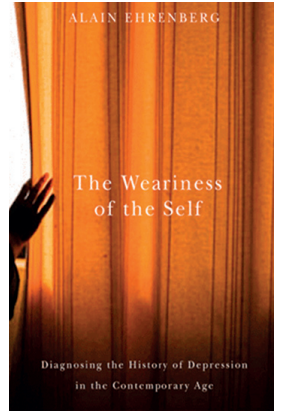


وقد نُعت زماننا هذا بنعوت عديدة وُوصف بتوصيفات كثيرة. ما بين قائل إنه «زمن التقنية»، وقائل: «إنه زمن التوهان»، وقائل: «إنه زمن اللامبالاة»، وقائل: «إنه زمن العدمية»... لكن لعل أحد التوصيفات التي لربما ما ألقى إليه بال كثير هي وصفه بأنه «زمن المسؤولية». وقد طلع علينا كتاب جماعي فرنسي ضمنه مفكرو فرنسا آراءهم في أجناس المسؤولية، من مسؤولية أخلاقية وقانونية وسياسية وغيرها، في شتى مجالات ممارسة المسؤولية، في المدرسة والأسرة والمقاولة والمؤسسة والمجتمع، وعلّق عليه فيلسوف المسؤولية بلا منازعة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، حمل من العناوين العنوان الدال بهذا الصدد: زمن المسؤولية.



أكثر من هذا، صرنا إلى «زمن مسؤولية المرء عن نفسه». فهذا عالم الاجتماع الفرنسي آلان إهرنبرغ (1950-) كان قد لاحظ، منذ عام 1995، بأننا: «دخلنا إلى مجتمع مسؤولية المرء عن نفسه؛ إذ صار كل فرد ملزماً بأن يجد مشروعاً لنفسه وأن يتصرّف من تلقاء ذاته بمبادرته الخاصة حتى لا يقصى من الرباط الاجتماعي الذي يربطه بمحيطه، وذلك مهما كانت الموارد المتاحة له، الثقافية والاقتصادية أو الاجتماعية، ضعيفة». أكثر من هذا، يكاد عصرنا هذا بسبب من تقديره المسؤولية حد التقديس، وحثّ عبادة المسؤولية، أن ينشئ لدى الفرد أمراضاً نفسية غير مسبوقه، تجعله «يتعب من أن يكون نفسه»، هما الانهيار العصبي والإدمان.

هذا بينما يذهب، على النقيض من ذلك، المفكر الفرنسي فرانسوا دو كلوزيه إلى القول بأن زمننا هذا هو زمن عدم تحمّل المسؤولية: «هوذا التابو [المحرم] الكبير: عدم وضع الأفراد أمام مسؤوليتهم. كل خطاب المتذاكين يميل



إلى البرهنة على أن كل الشرور والمصائب تأتي من المجتمع، وأن كل الحلول والعلاج ينبغي أيضاً أن تأتي من المجتمع... فنحن عادة ما نعد أنفسنا آثراً لأسباب، ونادراً ما نعد أنفسنا أسباباً لآثار... أعترف بأنني ما عدت أتحمّل براءة المبدأ هذه التي لطالما صموا آذاننا بها والتي تحول كل مواطن إلى امرئ غير مسؤول، إلى قاصر».

ترى ما معنى «المسؤولية»؟ وما معنى أن يكون المرء «مسؤولاً»؟

الأصل الاشتقاقي لمفهوم «المسؤولية» هو «السؤال»، فلأن يكون المرء «مسؤولاً» معناه الأولي أن «يُسأل» من لدن الله أولاً [يوم الحساب]، ومن لدن ضميره، ثانياً، ومن لدن من أوكل إليهم المجتمع مهمة «مسألة» المسيئين في ما «سئلوا» أن يدبروه... وفي اللغات الغربية، الأصل الاشتقاقي هو «الجواب» «Respondere»؛ أي أن «يجيب» المرء عمّ يُسأل عنه أمام الرب وأمام ضميره وأمام الغير. ومفهوم المسؤولية يحمل دلالة «حمل عبء» الأشياء، والجواب عن يسأل عنها، عمرك فيم أفنيته (الرب)؟ ووقتك فيم قضيته (الضمير)؟ وشغلك هل أنجزته (المجتمع)؟ وفعلك هذا لِمَ أتيت؟ وعلى من جنيت (القانون)؟ (...) وقد ورد مرفوعاً في الحديث عن ابن مسعود عن النبي الكريم قال: «لَا تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِكَ فِيمَا أَفْنَيْتَهُ، وَعَنْ شَبَابِكَ فِيمَا أَبْلَيْتَهُ، وَعَنْ مَالِكَ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبْتَهُ وَفِيمَا أَنْفَقْتَهُ، وَمَا عَمِلْتَ فِيمَا عَلِمْتَ».

والمسؤولية علامة البلوغ والنضج. إذ يجمع علماء النفس على أن السمة الأولى للنضج هي فعل تحمل المسؤولية، فيتحدثون عن «عيش المرء الحياة باعتباره مسؤولاً عن مشروع حر»، وعن «تحمل المرء مسؤوليته عن أفعاله، وعدم عزو عواقبها إلى الغير أو الإلقاء باللائمة على الأقدار، إذ يصير يتقبل المرء أن يكون مسؤولاً عن نفسه»، وعن «استقلال الشخص بذاته ونهوضه بأمره على أساس حس المسؤولية»... وبالمضد من هذا، يقترن عدم المسؤولية بعدم النضج وبعدم التأهل الجسدي والنفسي والأخلاقي لذلك (الطفل، المعوق، المريض النفسي...).

وعلينا ألا يغيب عن ذهننا أبداً الأصل الاشتقاقي للمسؤولية: الإنسان هو من «يُسأل» ومن «يجيب»، فهو مطلوب منه أن يكون قادراً على أن «يُسأل» عن أفعاله، وعلى أن «يجيب» عن أعماله، مهما هو حاول التهرب من المسؤولية الموضوعة على عاتقه والإلقاء بها على عاتق مجهول.

من هم مفكرو المسؤولية؟

للمسؤولية مفكروها الذين فكروا فيها. وهم ينقسمون على وجه الإجمال إلى ثلاثة أصناف: علماء اللاهوت الذين فكّروا في «المسؤولية الأخروية» أو «المسؤولية أمام الله»، ومفكرو الحق والقانون الذين فكّروا في «المسؤولية القانونية» أو «المسؤولية أمام القانون»، وفلاسفة القيم والأخلاق الذين فكّروا في «المسؤولية الأخلاقية» أو «المسؤولية أمام الضمير».

1 - بونهوفر: الحياة المسؤولة

من شأن الإنسان أن يؤكد نفسه، وأن يثبت ذاته، وذلك في انعطائه وانوهابه وانمناحه للرب ولنظرائه في الخلق والخلقة من بني البشر. فنحن مسؤولون أمام الرب، من جهة، وأمام الخلق، من جهة أخرى. بداية، نحن نحيا في استجابتنا لكلمة الرب. ونسمي هذه الحياة في الانعطاء للرب وللخلق «حياة مسؤولة». نحن نحيا حياتنا كلها في استجابة لحقيقة الرب، وليست هذه الحياة أو تلك الحركية من أجل «ما هو نافع» أو من أجل «بعض المبادئ» التي نؤمن بها ونسعى إلى تحقيقها، وإنما من أجل الرب. إنما الحياة المسؤولة هي تلك الإجابة والاستجابة الكلية الشاملة الموحدة التي تشكّلها حياتنا. ولئن يكون المرء مسؤولاً، معناه أن يغامر بكل حياته بالرغم من الأخطار المحدقة والتهديدات القائمة.

وللحياة المسؤولة «بنية»، وهي تتحدد بعنصرين:

1 - الصلة التي تربط الحياة بالإنسان وبالرب.

2 - حرية الحياة الشخصية.

ولا معنى للعنصر الثاني من دون العنصر الأول. إذ الصلة الحيوية الأولى هي التي تمنح للحياة الشخصية الحرية. وخارج هذه الصلة وهذه الحرية لا قيام للمسؤولية. فوحدها حياة امرئ غير منشغلة بنفسها ولا منعكفة على ذاتها ولا منطوية على إنيتها، بفضل هذه الصلة بالإنسان الآخر وبالرب، من شأنها أن تخبر معنى حرية حياة ومعنى فعل يكونان حقاً شخصيين وحقيقيين. ذلك أننا باعتبارنا لأنفسنا مسؤولين عن نظرائنا في الخلق [= بني البشر] وبتصرفنا بوفق طريقة مطابقة للواقع [= لإرادة الرب]، فإننا نُعرّف بالصلة التي تجمعنا بالإنسان وبالرب، وبتقدينا في أعماق حياة أنفسنا وفي أسرار أفعالنا، وبالمخاطرة بقرار مشخص وواقعي، فإننا نعلن بذلك عن حريتنا.



إنما المسؤولية
إجابة واستجابة.
وما كان الإنسان
مسؤولاً إلا بقدر
ما هو مجيب

سمات المسؤولية:

1 - أن تكون مسؤولاً هو أن تقتدر على أن تحل محل الغير، وعلى أن تنوب منابه، وعلى أن تسد مسده: [سمة النيابة].

إن الأوضاع والمواقف التي تفرض على الإنسان أن يتصرف تصرفاً مباشراً بالنيابة عن الغير وبالبديل منه - شأن أب ينوب عن ابنه في تدبير أمور حياته، أو رجل دولة ينوب عن المواطنين في الدفاع عن مصالحهم، أو رب عمل ينوب عن عماله في حفظ مالهم - هي التي جعلنا نفهم بأوضح فهم ممكن أن المسؤولية إنما تنهض على مبدأ أن نحل محل الآخرين وأن نسد مسدهم وأن ننوب منابهم. فمن شأن الأب أن يتصرف بالبديل عن أبنائه، وذلك بأن يكذب وأن ينشغل وأن يهتم وأن ينهمم وأن يكافح وأن يصارع من أجلهم وأن يدافع وأن ينافح... ومن ثمة، فإنه إنما يحل حقيقة محلهم ويسد مسدهم وينوب عنهم. وإذا فعل ما يفعل، فما كان الأب بالشخص المعزول الذي يتصرف من تلقاء ذاته لأجل ذاته، وإنما هو يجمع في شخصه شخوص الأفراد الذين ينوب عنهم. ولو أقدم على العيش حياة المتفرد، وعلى التدبير بتدبير المتوحد، لكان قد رفض حقيقة المسؤولية وواقعها. على أنه حقيقة ليس يمكنه أن ينفلت من هذه المسؤولية ويهرب منها، وإنما تمنح إليه منجاً ويكلف بها تكليفاً بحكم واقع الأبوة. إنما الأبوة ملزمة. وهي ملزمة بالمسؤولية.

والحال أن هذه الحقيقة تفند الوهم الذاهب إلى أن الفرد المعزول ذات أو سيد أو رب كل تصرف أخلاقي [الحقيقة أن الفرد المسؤول إنما هو، إذا حقق أمره، جماع ذوات تألفت في ذاته وناب عنها النيابة، وتصرفه ليس يخصه لوحده وإنما يهم جماع الذوات التي تقع مسؤوليتها على عاتقه، كما أن الأب جماع أفراد أسرته الذين يكافح في العيش من أجلهم].

والشأن في البحث الأخلاقي الحق ألا يهتم بمثل هؤلاء الأفراد المعزولين، إن هم وجدوا ولن يوجدوا اللهم إلا بتوهم يكون، وإنما أن يهتم بالإنسان المسؤول. ولا أحد يمكنه حقيقة أن يضر من تحمل المسؤولية؛ أي من واجب الحلول محل الأغيار [الآخرين] والنيابة عنهم، حتى المتوحد في وحدته لا يقدر أن يأتي ذلك، وذلك لأن حياته - حياة البشر بعامة - تمثل البشرية وتنوب منابها. ولهذا السبب، فإن مفهوم «المسؤولية عن النفس»

لا معنى له إلا بقدر ما ينطبق على المسؤولية التي أحمل عن نفسي باعتباري إنساناً وليس فلاناً أو فلاناً وإنما بوسمي ممثلاً للبشرية جمعاء؛ أي بحكم كوني فرد جنس هو الإنسان. والحال أن المسؤولية الحقيقية هي تلك التي تعود إلينا باعتبارنا بشراً. وإنما لمسؤولية البشرية المسؤولية الحقة. وليس يعني كون المسيح ما كانت له من مسؤولية خاصة بالحياة الزوجية - مسؤولية أسرة، مسؤولية مهنة - أنه ما كان مسؤولاً بالمرّة. فما كان شأن هذا الأمر ليضعه خارج نطاق المسؤولية. وإنما هذا الأمر يظهر بكل وضوح أنه كان مسؤولاً عن البشرية، عن كل البشر، وممثلاً لهم، ونائباً عنهم ومفدياً. فشأن حياة يسوع أنها كانت حياة تضحية من أجل كل البشر وحياة نيابة عنهم وحياة تمثيل لهم. أكثر من هذا، كلا ما كان يسوع المسيح مسؤولاً، بل كان هو المسؤول بامتياز.

فقد ترتّب عن هذا أن ما من حياة بشرية - مهما كانت هذه الحياة - إلا وهي حياة بالضرورة مسؤولة. وترتب عنه أيضاً أن لا إمكان للنيابة عن الغير وتمثيله التمثيل اللهم إلا بهجر النفس وهجر كل حياة شخصية فداء له، حباً وكرامة - ومن أجله. فوحده من شأنه أن يحيا حياة مسؤولة ذاك الذي أمره أن ينسى نفسه ودأبه أن يهجر إنّيته [ذاته]. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، أنه وحده من يحيا حق الحياة. فلئن أردت أنت أن تحيا، مت عن نفسك، واحيا بالآخرين ومن أجل الآخرين.

من القصص الرائعة عن تحمل المسؤولية عن الآخر، قصة الموت بدل الآخر التي حدثت للقس الفرنسيكاني ماكسيميليان كولبه: كان ثمة معتقلان في معسكر التعذيب النازي الرهيب أوشفيتز: كازوفنيكزيك والقس كولبه، وحدث أن فر أحد المعتقلين عام 1941، وبحسب السياسة المتبعة آنذاك بالمعسكر، كلما أفلح معتقل في الفرار تم قتل عشرة سجناء جوعاً في عقوبة جماعية انتقامية، وكان فرانسيزيك كازوفنيكزيك أحدهم. ولما سمعه ماكسيميليان كولبه يصرخ: «أي زوجتي المسكينة! يا لصبيتي المساكين! ما الذي سوف تفعله الأيام بهم؟»، أشفق له واقترح أن يموت بالبدل منه. يقال إنه تقدم إلى جلاديه قائلاً: «أنا قس كاثوليكي ببولونيا: أريد أن آخذ مكانه، لأن له امرأة وصبياناً». وقد احتاج التجويع إلى ثلاثة أسابيع كي يفعل فعلته التمويّية بالقس، قبل أن يتم حقه بجرعة قاتلة.

ولنا في تراثنا قصة بهذه شبيهة:

قال أبو نعيم الإصهاني صاحب حلية الأولياء: «سمعت عمر البنا البغدادي بمكة يحكي محنة غلام خليل، قال: نسبوا الصوفية إلى الزندقة، فأمر الخليفة المعتمد في سنة أربع وستين ومائتين بالقبض عليهم، فأخذ في جملتهم النوري، فأدخلوا على الخليفة، فأمر بضرب أعناقهم، فبادر النوري إلى السيف، فقبل له في ذلك، فقال: آثرت حياتهم على نفسي ساعة، فتوقف السيف عن قتله، ورفع أمره إلى الخليفة، فرد الخليفة أمرهم إلى قاضي القضاة إسماعيل بن إسحاق، فسأل أبا الحسين النوري عن مسائل في العبادات، فأجاب، ثم قال: وبعد هذا، فله عباد ينطقون بالله، ويأكلون بالله، ويسمعون بالله. فبكى إسماعيل القاضي، وقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة، فليس في الأرض موحّد. فأطلقوهم».

على أن ههنا خطرين يتهددان الحياة المسؤولة التهدد: جعل الأنا وكأنها كائن مطلق، وبالمثل تصيير النظير [الغير] كذلك وكأنه كائن مطلق، كلاهما شطط. ففي الحالة الأولى، ينتهي الأمر بتطوُّس الذات [وكانها طاووس شديد الزهو بنفسه] ومخيلتها وغرورها وانبهارها بنفسها وعُجبتها إلى التجاوز وإلى الطغيان. إذ تجهل الذات هنا أنه وحده من لا غرض [شخصياً] له يمكنه أن يتصرف تصرفاً مسؤولاً؛ أما كل ذي غرض، فشأنه أن يتصرف تصرفاً غير مسؤول. إذ من شأن من كان هذا شأنه أن يهمل كل مسؤولية أخرى، وان يتصرف تصرفاً اعتباطياً عسفاً، وأن يسخر من مسؤولية المرء أمام الرب... رب كل البشر... فيعزل بذلك المسؤولية عن الحياة ويجعل منها صنماً مجرداً؛ أي عملاً من فعل الإنسان وقد هجره كل لطف إلهي وفقد كل توفيق. وفي الحالة الثانية، فإنه إذ تحقق أن المسؤولية لا تكون على الدوام مسؤولية إنسان عن إنسان، وإنما تتعدى ذلك لكي تشمل مسؤولية الإنسان عن الأشياء، فإن المسؤولية عن الأشياء أمر حق. لكن لا مسؤولية عن الأشياء إلا من حيث هي شاهدة على الحياة الحقة. وإلا فإن التعلق بالأشياء في الأشياء للأشياء قد يؤدي إلى فساد الإنسان. وبالجملة، الكل في خدمة الإنسان، بما في ذلك القيم. وليس ينبغي أبداً «تصنيف» كل هذا القيم و«توثيقها» و«أقنمتها» [أي تحويلها إلى أصنام وأوثان وأقانيم]، إذ ليست تعني الحياة المسؤولة أبداً تصنيف الذات، لا ولا تعني تصنيف الأشياء، بما في ذلك القيم.

2 - أن تكون مسؤولاً معناه أن تكون مسؤولاً في وضع وسياق معين: [سمة المسؤولية في وضع].

من شأن الإنسان المسؤول أن يتوجّه نحو نظيره في الخلق وشريكه في الإنسانية [الإنسان الآخر]، وقد اعتبره في تشخصه لا في تجرده، وتبعاً لواقعيته لا لمثاليته، وبحسب إمكاناته الواقعية المعيشة وليس بحسب افتراضاته المتخيلة المتوهمة. ولا يكون سلوكه تجاه إنسان قد تحدّد تحدده النهائي بحسب مبادئ مسبقة جامدة راكدة، وإنما تبعاً لما يمليه وضع أو موقف أو سياق معين. فليس من شأن الإنسان - أي إنسان كان - أن يتوفر على مبدأ يكون صالحاً في كل وضع وحين، ليس يكون عليه إلا أن يطبّقه بتعصّب وتصلّب وتشنّج، على الرغم من مقاومة الواقع له ولفظه إياه. إنما المطلوب من الإنسان المسؤول أن يتحقّق التحقّق في كل وضع معين مما هو ضروري ومما يفرض الواقع أن يتم اتخاذه، فيتصرف التصرف على ضوء ذلك التبين. هذا إمبراطور اليابان، لما فرضت ظروف الواقع عليه أن يوقع اتفاقية استسلام بلاده، استسلاماً مهيناً، في الحرب العالمية الثانية، تحمل مسؤوليته الكاملة بشجاعة حسب ما تمليه الظروف وتقتضيه مصلحة الوطن، وقال قولته الشهيرة: «لا بد مما ليس منه بد». وبالجملة، ما ثمة من «خير» مطلق، وإنما ثمة «أفضل» نسبي يفضل على «أسوأ» نسبي. بل إن الإقرار بوجود «خير مطلق» يمكن أن يكون هو الأمر الأسوأ حقيقة. فليس المفروض أن يفرض المسؤول قانوناً غريباً على واقع الأمور، فيقول ما قاله لينين: «لئن نحن فشلنا في تطبيق الشيوعية في روسيا، فإن الخطأ يرجع إلينا وليس إلى النظرية»، وإنما المطلوب أن يكون فعله، على الضد من هذا، «مطابقاً» لما يتطلبه واقع الحال. على أن هذا ليس من شأنه أن يعني إطلاقاً عبادة الواقع العبادة والرضوخ إلى ما يمليه علينا. وإنما يعني ضرورة القبول بالواقع، بل والتعلق بهذا العالم في واقعيته وليس كما نتخيله، إذ تخيل عالم مثالي غير عالمنا يؤدي إلى التخلي عن عالمنا. إنما التخيل تخيل. ولا أحد - مهما كان - أوتي مهمة القفز على هذا العالم، وتحويله التحويل المتخيل إلى جنة فوق الأرض، ولا عاذرة أو ماحلة أو تعلّة [حيلة] يمكن أن تبرر «الكسل التقني» الذي يدفع ببعض الناس إلى هجران هذا العالم الذي يفترض أنه عالم الشر، وإلى تركه يلقي مصيره المبتس، على نحو ما يفعله أرباب العزلة وأهل الخلوة من النساك والتمتصوفة. علينا أن نعلم أن من مسؤوليتنا حب هذا العالم وعدم تركه يلقي مصيراً مجهولاً.

ومقتضى ذلك، الإيمان بأننا لسنا نحن من يخلق شروط أفعاله، وإنما نحن نجد أنفسنا في ضمن هذه الشروط. فمن شأن من ينظر إلى الواقع نظرة غير معقولة ألا يجد فيه إلا نظرته؛ أي أن يجده غير معقول، وبالتالي أن يتصرف فيه تصرفاً غير مسؤول، وبالضد من هذا، من شأن من ينظر إلى الواقع نظرة معقولة أن يجده معقولاً في ذاته، وأن يتصرف فيه تصرفاً مسؤولاً. ومن ثمة كانت مسؤوليتنا محدودة بحدود واقعنا، وما كانت هي مسؤولية غير متناهية. إذ ثمة دائماً قدر من المجهول في فعل البشر المؤمن، فلا يمكن للإنسان على وجه الدوام أن يعلم علم اليقين أصل فعله وأن يستكنه كنهه وأن يقتفي غايته، وحده الفعل الإيديولوجي هو الذي يحمل في ذاته مبرره، أما الفعل المسؤول فيتخلّى الإنسان عن إنعام النظر في مسوغاته ومبرراته وحيثياته ودلالاته. ومن شأن البشر المؤمن أن يوكل إلى الرب دوماً، لما هو يأتي فعلاً، الفعل الذي يأتيه، وأن يضعه بين يدي خالقه إيماناً واحتساباً. فلا يمكن أن نتصرف تصرفاً مسؤولاً وتاريخياً اللهم إلا في إطار من الجهل النهائي لخيريته ولشريته ولخيريتنا ولشريتنا؛ أي إلا في إطار من اللطف الإلهي والإنعام. ومن ثمة، يتبين أن للحياة وللعمل المسؤولين طابعاً محدوداً.

وسمة أخرى تطبعهما، وهي أن من شأنهما أن يأخذا بعين الاعتبار مسؤولية نظيرنا في الخلق. فمن شأن المسؤولية أن ترى في الغير المسؤولية بدوره، أكثر من هذا إنها تجعله يعي بمسؤوليته الخاصة. فالمسؤولية تستدعي المسؤولية. ذلك، مثلاً، أن مسؤولية الأب أو رجل الدولة محدودة بمسؤولية الطفل أو المواطن؛ إذ بقدر ما تكون، فإنها تكمن في إثارة وتقوية مسؤولية أولئك الذين أوكل الإنسان بهم. ولهذا السبب، أنت لست تجد أبداً مسؤولية مطلقة لا تحد بحد؛ أي لا تتحد مع مسؤولية نظرائنا وشركائنا.

ومن حدود المسؤولية أيضاً أنها تنتهي إلى لطف الله وإلى عونه وإلى مدده، كما تنتهي إلى حكمه وحسابه وعقابه. ومن حدودها أنها تفضي بنا إلى الوقوف على مسؤولية القريب... وهذه الحدود هي ما يجعل الفعل حقاً مسؤولاً. وما كان الرب والقريب فحسب الحد، وإنما هما، فضلاً عن ذلك، مصدر الفعل المسؤول. وإذا ما احتقرت هي هذا الحد، أمسى الفعل غير مسؤول. وبالجملة، ما كان الفعل المسؤول سيد نفسه، وما كان غير محدود بحد، وما كان هو مستعلياً متكبراً متجبراً، وإنما هو فعل متواضع وواعٍ بحال خلقه...

3 - أن تكون مسؤولاً معناه أن تأخذ طبيعة الأشياء بعين الاعتبار:

يسمى بونهوفر صلة الشخص المسؤول مع عالم الأشياء بالتطابق مع الوقائع. ويعتبر أن وحده السلوك تجاه الأشياء التي لا تغيب عنه في أية لحظة من اللحظات صلات الأشياء - الصلة الأصلية والجوهرية والنهائية - بالرب وبالبشر يكون سلوكاً موافقاً لروح الوقائع. وبدل أن تكون هذه الصلات صلات مشوشة على «موضوعيتنا»، فإنها، وعلى العكس من ذلك تماماً، إنما تعتمد إلى «تزكيتها» و«تطهيرها» و«تخليصها»، وبدل أن تخنق أنفاس حمية إخلاصنا وولائنا لقضية معينة، فإنه تنبها وتقويها وتثبتها. إذ كلما خدمنا قضية ما خدمة صافية وواضحة من كل هدف ثانوي أو شخصي، استعادت هذه القضية صلتها الأصلية بالرب وبالإنسان، وحررت الإنسان من نفسه. وكلما خدم الإنسان قضية وقد نسي نفسه، خدمته هذه القضية في نهاية المطاف.

ولهذا، فإنه لكي يكون فعل ما فعلاً مسؤولاً، فإن عليه أن يكتشف قوانين الأشياء، مع ضرورة أن يأخذ في النظر قواعد الأمور: شأن قوانين الدولة أو قوانين الشركة أو قوانين الأسرة... ومن ثمة يكون مطالباً بأحكام الضرورة وبمنطق الأمور. لكن الضرورة ليست مشجبةً نعلّق عليه عجزنا، بل الضرورة تستدعي المسؤولية (الاختيار): مثلاً ضرورة الحرب، وضرورة الفرية، وحتمية خرق معاهدة... عندما يتم اللجوء إليها باسم ضرورة حيوية. لكن مع تذكر أن هذه حالة قصوى ليس ينبغي لها أن تستحيل قانوناً جارياً. إنما هذا استثناء وحالة حدية. ونذكر أن الضرورة الاستثنائية تستدعي حرية الإنسان المسؤول. ذلك أن ما من قرار حر إلا ومن شأنه أن يتضمن مخاطر. والضرورة أحياناً هي التي تضع القانون. على أنه ينبغي الإقرار أيضاً بأن خرق القانون للضرورة ليس يلغي القانون وإنما بالضد يؤكد. وما من أحد يمكن أن ينصّب نفسه حكماً على الخلق، إنما الحكم الرب.

كل ما قيل عن المسؤولية وعن سماتها وعن حدودها يظهر أن بنية الفعل المسؤول تتضمن: الاستعداد لتحمل الخطأ وإثبات الحرية:

أ - المسؤولية شاهدة دوماً على صراع مع الضمير. هذا السيد المسيح يُعدّ المذنب البريء إذ يتحمل مسؤولية خطيئة البشر. وعليه، ليس يمكن أن يتصرّف الإنسان تصرفاً مسؤولاً ما لم يصر مذنباً. فخرق القانون لا يتم إلا من أجل الرب ومن أجل البشر: المسيح المفتدى. وما الضمير هنا بمطابقة الأنا لنفسها - على نحو

ما زعمه كانط - وإنما هو مطابقة الأنا لمحبة ورضا الرب. وهكذا، فإنه لما انتهى كانط إلى الاستنتاج الأهووج بأنه يلزمي أن أعترف بكل صدق وأمانة للقاتل الذي دخل إلى بيتي بأن صديقي الذي يطارده إنما يختبئ عندي في بيتي، فإن عدالة الضمير هنا تطغى إلى حد أن تصير مجرمة؛ وبالتالي تقطع الطريق على إتيان الفعل المسؤول - إنما الفعل المسؤول ألا أخبر القاتل وليس أن أخبره. والمسؤولية هنا هي جواب/ استجابة لمطلب الرب [الذي حرم قتل النفس إلا بحق، ولا حق هنا] ومطلب البشر... وإن رفضي أن أصير مذنباً في حق مبدأ الصدق بسبب من رغبتني في صون حياة صديقي، ومن ثمة اضطراري إلى كذبي الظاهر - رفضي تحمل خطيئة تحدث بسبب محبتي لقريبي - إنما هو الذي يجعلني أتناقض مع مسؤوليتي المبنية على الواقع.

على أنه ليس يعني التخلي عن الأنا لتقديم خدمة إيثار إلى الغير تدمير هذه الأنا، وذلك لأن تدميرها يجعلها تصير غير قادرة على تحمل المسؤولية - مع أن تحمل المسؤولية هو قوامها الذي من أجله قامت.

ب - الحرية: ثمة تطابق بين المسؤولية والحرية. إذ المسؤولية تفترض الحرية، وهذه ليس يمكن أن توجد إلا في المسؤولية. والمسؤولية هي الحرية التي توكل إلى البشر التعلق بالرب وبالقريب. ودليل حرية المرء أن لا أحد يمكنه أن يدافع عنه أو يبرئه ما عدا أفعاله. فوحده هو من عليه أن يلاحظ وأن يحكم وأن يزن الأمور وأن يقرر وأن يتصرف، وحده من يلزمه أن يفحص الدواعي وحظوظ النجاح وقيمة الفعل ومعناه. على أن هذا ليس يمنع من القول بأن الفعل المسؤول يتم في إطار الالتزام الذي وحده يحرره تحريراً تاماً تجاه الرب والقريب؛ وبالتالي فإن الفعل المسؤول يجري دوماً في إطار من النسبية... فلن يكون عليه أن يختار الحق ضد الظلم والخير ضد الشر، وإنما سوف يكون عليه أن يحسم بين حق وحق وظلم وظلم. إذ كما قال أسخيلوس: الحق يتصارع مع الحق، أو كما قال عبد القادر الجيلاني: «نازعت الحق للحق بالحق».

وفي هذه المسألة بالذات، يشكل الفعل المسؤول مخاطرة حرة؛ إذ ليس يبرره أي قانون أو أية معرفة مزعومة بالخير وبالشر... فالخير بما هو فعل مسؤول إنما يتم في جهل بما هو الخير وفي استكانة واستسلام إلى ما ينبغي فعله، ولكنه يكون حراً في استسلام المرء لربه الذي ينظر في القلوب ويزن الأفعال ويوجه التاريخ. وذاك سر من أسرار التاريخ: من يتصرف في إطار حرية الفعل الأكثر شخصية يتبين له أن أفعاله تتم تحت مجاري أقدار الرب. فمن أمر الفعل الحر أن يظهر، في ختام المطاف، على أنه من فعل الرب.



2 - بيشت: «المسؤولية عن» و «المسؤولية أمام»

ونحن مسؤولون
«أمام» التاريخ
فحسب لأننا
مسؤولون
«عن» التاريخ



ما يفتأ المفكر الألماني جورج بيشت يؤكد على أن مفهوم «المسؤولية» مفهوم «إشكالي»، وأنه تبغي «مساءلته» سواء من حيث أصله أو من جهة دلالته. وهو يرى أن تاريخ لفظة «المسؤولية» في الألمانية Verantworten يعود بنا إلى العصر الوسيط الأعلى. في

البدا كانت اللفظة ذات دلالة اصطلاحية قانونية وحقوقية صرفة. فلأن يكون المرء «مسؤولاً» عن شيء ما إنما معناه أن يتولى الدفاع عنه والمحاماة؛ بمعنى أن يكون فلان «مسؤولاً» عن فلان إنما يعني أن بمكنته أن يظهر بمظهر المدافع عنه والمحامي والمنافع. على أنه يمكن للمرء أيضاً أن يحامي على نفسه، وأن يدافع عن ذاته، فينصّب نفسه محامياً ومدافعاً عن نفسه؛ وبالتالي يكون «مسؤولاً» عن ذاته أمام المحكمة. وهذا المعنى الأول - القانوني الحقوقي - إنما يفيد وراثه بقية دلالة قانونية وحقوقية رومانية. وقد ارتبطت هذه الدلالة الأولى أيضاً بالمحاكمات السيئة السمعة التي جرت أيام محاكم التفتيش. إذ كان المطلوب من المرء المطعون في دينه - رقيق الدين - أن «يجيب» responder, responso, responsum عن أسئلة المحققين، وأن يحامي عن نفسه ويدافع، فيرد اتهاماتهم إن هو استطاع إلى ذلك سبيلاً.

هذا وقد استعمل المفهوم عادة بدلالة محاكاة الناس عن أنفسهم يوم الحساب وذودهم عن أنفسهم بغاية خلاص أرواحهم ونجاتها يوم الدينونة. ويبدو أن هذا

وحده هو الذي يفسر كيف انتقل مفهوم المسؤولية من الدلالة القانونية إلى الدلالة الأخلاقية، في كل من الألسن الألمانية والإنجليزية والفرنسية، وهو الانتقال الذي ما حدث أبداً في اللسان اللاتيني. وذلك لأن الأخلاق الرومانية لم تعرف من معنى لفكرة «الحساب والعقاب والجزاء والثواب واليوم الآخر ويوم الدين». والحال أن هذا المفهوم الديني للمسؤولية هو المفهوم الذي يحمل المرء على أن يكون مسؤولاً ليس فحسب عن سلوكه الأخلاقي، وإنما أيضاً عن أفكاره. هذا وقد أتبع الأخلاق المسيحية كل السلوك البشري لمبدأ: «لأنه لا بُدَّ أنَّا جَمِيعًا نُظْهَرُ أَمَامَ كُرْسِيِّ الْمَسِيحِ، لِيَبْأَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مَا كَانَ بِالْجَسَدِ بِحَسَبِ مَا صَنَعَ، خَيْرًا كَانَ أَمْ شَرًّا». (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس 5: 10). فوحدها فكرة «يوم الحساب» يمكن أن تنشأ عنها فكرة أن الحياة بجماعها ينبغي أن تكون لغاية تهيئ المسؤولية [يوم السؤال] النهائية [أمام الرب]. ومن ثمة، يستنتج بيشت أنه: «إذا ما نحن اعتبرنا المسؤولية مفهوماً أخلاقياً، فإننا نجد ضاربة جذورها في المسيحية»؛ أي أن المسؤولية مفهوم ذو أصل «أخروي» [مرتبط بيوم الآخرة]. وهذا ينبغي أن يفسر لنا أيضاً الموقف المحرج الصعب الذي تجد فيه الأخلاق الفلسفية نفسها أمام مفهوم «المسؤولية» - هي الأخلاق الدنيوية التي تضطر للتعامل مع مفهوم ذي أصل ديني. فمفهوم «الآخرة» الغامض هو الذي يبدو أنه يحدّد إلى حد كبير الفكر الفلسفي ويرسم حدود طرحه لمفهوم «المسؤولية» ذي المصدر الغيبي الأخروي.

والحال أن مفهوم «المسؤولية» يتضمن إحالتين اثنتين أو هو يحيل على مرجعيتين متباينتين: الإحالة الأولى هي أن يكون المرء «مسؤولاً عن»؛ بمعنى أن يكون «مسؤولاً عن الأشياء» التي في عهده، وأن يكون «مسؤولاً عن الأشخاص» الذين في ذمته. والإحالة الثانية هي أن يكون المرء «مسؤولاً أمام» غيره؛ وذلك مثل أن يكون مسؤولاً أمام السلطات أو الحكام أو القضاة الذين يعينون له المهام التي ينبغي أن يضطلع بها. وبوفق هذا المعنى، يكون المُنتخب مسؤولاً أمام ناخبيه والموظف مسؤولاً أمام رؤسائه والتلميذ مسؤولاً أمام أساتذته وأمام أبويه...

ويختلف مفهوم «المسؤولية» عن المفاهيم القانونية أو الأخلاقية الأخرى بما له من فضل وفائض معنى ليس يوجد في غيره؛ نعني أنه يتضمن واجب السهر على الأشياء والأشخاص - وهو واجب ليست له أسس قانونية وإنما أسسه أخلاقية؛ بحيث يتجاوز الدلالة البسيطة القانونية السائدة عن مفهوم «المسؤولية» - عزو

أو نسب فعل إلى فاعل [هذا الفعل من عمل فلان: هذه الجريمة من ارتكاب فلان، مثلاً] - إذ ليست العلاقة بين المسؤول ومن هو مسؤول أمامه مجرد علاقة قانونية بين فردين، إذ يبدو الرئيس الأعلى ممثلاً لنظام أعلى وليس متطلباً فحسب لواجبات قانونية. ومن هنا، يبدو أن المسؤولية «غير محدودة» و«غير متناهية»، وذلك بسبب من طبيعتها هذه التي تتجاوز مجرد العلاقة القانونية التي تربط بين فردين. وفي هذا بقية دلالة أخروية؛ أي دلالة مسؤولية كل فرد أمام الرب يوم الحساب والعقاب.

على أن بيشت يرى أن الأخلاقيات الحديثة شوّهت مرجعي المسؤولية هذين تشويهاً: المسؤولية عن الأشياء والأشخاص، والمسؤولية أمام من هو أعلى. كيف حدث ذلك؟

صار الإنسان - مع ديكارت - مسؤولاً فقط أمام ذاته وليس أمام قوة تتجاوزه؛ أي استحال هو مسؤولاً أمام فكره [وعيه، ضميره] الذي جعل منه محكمة عليا يعرض أمامها كل الأفكار التي تَعْنُ [تخطر، تبدو، تظهر] له. وبهذا صار فكر المرء هو السلطة العليا، واستحال الإنسان مسؤولاً أمام ضميره هو. صار الربط هنا يتم بالفاعل، واستحالت المسؤولية تعني مسؤولية الناس أمام ذواتهم أو عن ذواتهم؛ أي أمام عقلمهم المستقل. وقد اتخذت هذه الفكرة صورة «الأمر الأخلاقي» عند كانط. فأنا مسؤول أمام ضميري الذي يصدر إلي أوامر أخلاقية ذاتية عليا نابعة منه وحده لا من سلطة أعلى غيره: «يا هذا لا تقتل»، ما عادت هي «وصية الرب» وإنما صارت «نداء الضمير».

وهذه الفكرة الظاهرة الجدة ما كانت في الحقيقة فكرة جديدة بالقدر الذي بدت عليه، وإنما تعود إلى لاهوت الخلاص المسيحي وإلى فكرة الروح الفردية (لا خلاص إلا للروح الفردية) وفكرة الضمير المسيحية الأصول التي ارتبطت بوحي المرء بذاته (الوعي بالذات). وبهذا يبدو لكل ممعن أن أساس الفلسفة والأخلاق الحديثين - انعكاس الذات المفكرة على فكرها الخاص، وأوبتها إلى نفسها، ووعيتها بذاتها - إما هي الشكل «الديني» لا «الديني» أو «الأخروي» لاهتمام المسيحية بخلاص روح الفرد، وقد استعوض هنا عن مفهوم «الروح» - ذي الأصول الغيبية - بمفهوم «الضمير» - ذي الأصول الدنيوية - وبمفهوم «الوعي». هذا مع تقدم العلم، أن عن هذا الجدل نشأ المفهوم الحديث للذات أو لفاعل الفعل الذي ينهض عليه مفهوم «المسؤولية» الحديث.

والحال أن هذه الخلفية هي التي تفسر لِمَ عجز اللاهوت المسيحي الحديث والمعاصر عن أن يأتي بتصور للمسؤولية يمكن مقابله مقابلة نقدية مع الأمر الأخلاقي الكانطي لحد الساعة. ذلك أن اللاهوت، شأنه في ذلك شأن الفلسفة، تفادى الاعتراف بأن المسؤولية التي يتحملها كل واحد منا إنما تذهب إلى أبعد منا ومن ذاتيتنا ومن داخليتنا ومن جوانبتنا، وأنها تفرض مثبوتية [ثنائية] في الإحالة إلى ما هو خارج عن الذات براني عنها؛ فلا تحيل هي على ذواتنا الإحالة وإنما تحيل على أمرين خارجين عن طوق ذواتنا: «المسؤولية عن الأشياء والأشخاص الذين في عهدتنا»، و«المسؤولية أمام سلطة أعلى منا غير محدودة»؛ بمعنى أن فعل المسؤولية ليس فعلاً لازماً وإنما هو فعل متعد بتعديين اثنين: تعدد بـ«عن» وتعدّد بـ«أمام»: أنا مسؤول عن الأشياء والأشخاص، مثلما أنا مسؤول أمام سلطة تتجاوزني، سلطة أعلى مني، سلطة لا حد لها على الحقيقة وإن بدت لي محدودة في «هذا» المسؤول الذي أنا مسؤول أمامه... ولهذه الحثيات، فإنه ليس ينبغي البحث عن معيار المسؤولية في وعي الفرد. إذ لئن هو حق أن البشر ليسوا يكونون قادرين على التصرف تصرفاً أخلاقياً اللهم إلا عندما يتحملون المسؤولية، فإنه يحق أيضاً أن كنه الإنسان ليس ينبغي أن يكمن في الذات وإنما في ما يتجاوز الذات؛ أي في ما وراء الذات. ذلك أن الناس ليسوا يحققون وجودهم اللهم إلا بالقدر الذي يؤدي فيه مهمات وجدوا من أجلها وأنيطت بهم؛ أي مهمات توكل إليهم على أنها مسؤوليتهم التاريخية. فليس يهم الفرد في حد ذاته، إنما المهمة أولى. ومن ثمة اقتران المسؤولية بالوظيفة بالأحرى وليس بالشخص. فالمهمات لم تأت لوجود الأفراد من حيث ما هم أفراد، وإنما الأفراد أتوا لوجود المهمات من حيث ما هي مهمات. وليس الفاعل من يتولى المهمة حقيقة وإنما المهمة هي التي تكون الفاعل. بل إن ما من مهمة إلا وهي التي تكون فاعلها. والحال أن اقتدار الإنسان على أداء مهمة أو لعب دور بنجاح، إنما يتطلب منه أن يتجاوز ذاته وأن يصير آخراً. فعندما نلعب دوراً لعبة جيدة نتجاوز ذواتنا. وبالضد، نحن نلعب دورنا لعباً سيئاً إن بحثنا عن ذواتنا في هذا الدور. إنما يتطلب لإتقاننا لدورنا أن ننسى أنفسنا. وبهذا يظهر كيف شوّه الفكر الحديث مفهوم المسؤولية لما حوّله إلى نظرية في الفاعلية المسؤولة. إنما المسؤولية تقتضي هجران الذات والتخلي عنها. فمثلاً، من شأن الحاكم العادل أن يقوم بمهمته على أكمل وجه لما هو ينسى مطامحه الشخصية، وبالتالي يصير الحكم هو الأولى لا الحاكم.

لكن، إلى حد الآن علمنا أننا نتحمل المسؤولية، على أننا ما خبرنا «ما المسؤولية»؟

لما كانت المسؤولية تحيل على جملة ثنائية من الإحالات أو المرجعيات: «المسؤولية عن» و«المسؤولية أمام» [نحن مسؤولون «عن» أشياء وأشخاص، ومسؤولون «أمام» غيرنا]، فإن المسؤولية التي نتحملها أو نقوم بعبئها تحيل على شيء أو على شخص يتجاوز مجرد ذواتنا، فلا نقول حقيقة إلا: أنا مسؤول عن «ماذا» و«أمام» من أنا مسؤول؟ لكن، على ماذا تحيل تلك «المسؤولية عن» وهذه «المسؤولية أمام»؟ وما المسؤولية التي نشير إليها هنا والتي تتجاوز مجرد نطاق وطور ذواتنا؟ وإلى أين نصوّب أصبعنا ونحن نشير إلى المسؤولية؟ وما هي أبعاد المسؤولية؟

الحقيقة أن من شأن المسؤولية أن تحيل على الزمان على وجه الدوام. فلا مسؤولية إلا في إطار زمان. ذلك أننا لئن نحن ما كنا مسؤولين عن الأشخاص وعن الأشياء وحسب، وإنما مسؤولون عن أفعالنا؛ أي عما فعلناه بأنفسنا ماضياً وما نحن فاعلون بها حاضراً وما سوف نفعله آتياً، كما نحن مسؤولون أيضاً عن القرارات التي اتخذناها بالأمس ونتخذها اليوم وسوف نتخذها غداً، فإن لا محالة أن ثمة وشيجة بين المسؤولية والزمان وثيقة. إنما نحن مسؤولون عن عواقب وتبعات ومخلفات أفكارنا وأفعالنا ماضياً وحاضراً.

وليس يمكن الحديث عن المسؤولية اللهم إلا إن كانت هناك حرية مبادرة للقيام بأفعال ممكنة مختلفة. وليست تملك الأفعال هذه الإمكانيات المفتوحة ما لم تكن هي متعلقة بالمستقبل، وذلك بما أن المستقبل هو مضمار الإمكان بامتياز وبلا مدافعة. على أن الإمكان ليس يوجد اللهم إلا داخل حدود. إذ الممكن هو المملكة الكامنة بين الشأن الضروري، من جهة، والأمر المستحيل، من جهة أخرى. وحدود الممكن توقّرها طبيعة الزمن نفسه. وكل من الضرورة والإمكان يقومان على عدم قبول الزمن للرجعة إلى الوراء أو العودة إلى الماضي.

كما أن من شأن الزمان أيضاً أن يملك انفتاحه على المستقبل وتوجيهه صوب الآتي وإعادة توجيهه. وهذه سمته الثانية بعد سمة عدم قابلية الرجعة. وكلا السمتين واردتان في مملكتي الفعل والمسؤولية. وبالجملة، إنما يعني الفعل اختيار وجهة في مجال من مجالات الممكن. وليس يمكن للفعل أن يمكن ويتأتى اللهم إلا حيثما تكون ثمة حدود. ذلك أن مجالي الضروري والمستحيل مقصيان من أن يؤتى فيهما الفعل أو يتأتى. والمسؤولية تخبر نفسها وتمتحن أمرها عبر الفعل. فلسنا نكون مسؤولين إلا في مضمار الإمكان. والضرورة والاستحالة خارجان عن مجال المسؤولية.

فإذاً وجهة المسؤولية وحدودها محددان معاً وموجهان من لدن طبيعة الزمن. وبالتالي فإن الزمن هو بعد المسؤولية.

لنحلل مرجعية وإحالة الضرب الأول من المسؤولية؛ نعني «المسؤولية عن». الحال أننا تعودنا على تأويل هذه الإحالة - المسؤولية التي تحيل على الأشياء والأشخاص وفق صيغة كون المرء «مسؤولاً» عن الأشياء وعن الأشخاص - كذلك من وجهة نظر «الفاعل»؛ أي من وجهة نظر القائم بالأفعال. ونحن نعتبر الأشخاص المسؤولين عن أفعالهم وعن نتائج أفعالهم فاعلين أخلاقيين، وذلك لأننا تعودنا على أن نفكر تبعاً لاصطلاحات الفاعلين الأخلاقيين. ولذلك، فإننا عادة ما نؤول هذا الضرب من المرجعية - أو الإحالة - بما هي مسؤولية الفاعل الأخلاقي «عن» فعله. غير أننا إذا ما نحن نظرنا إلى الوضع النظرة الأدق، فإنه سوف يتبدى لنا أننا لسنا فحسب، أو أساساً، مسؤولين عن فعلنا الخاص بنا، وإنما نحن مسؤولون عن كل شيء يحدث في صلة بأشخاص أو بأشياء معينة. إذ يأتي حين من الزمن نتحمل فيه هذه المسؤولية على الوجه الأكمل بترك الأشياء والأشخاص لوحدهم، ليس بالقيام بالفعل وإنما بالكف عن الفعل. ومع ذلك، فنحن مسؤولون عما يحدث حتى عندما لا يمكن ربط فعل بفعل أخلاقي أكان هذا الربط مباشراً أم غير مباشر. ذلك أن محاولة إعطاء تفسيرات للمسؤولية بناء على فكرة الفاعل الأخلاقي إنما تفشل في تفسير الظروف الملموسة التي تحتها يقع التداخل والتقاطع بين الأحداث والأشخاص المسؤولين عن هذه الأحداث ويصبح جلياً للعيان بالفعل.

ذلك أن استقصاء أمر المسؤولية عن حدث لا يبدأ بالفاعل وبقراره الأخلاقي، وإنما بالحدث عينه. وهكذا، مثلاً، حين يخرج قطار عن سكتته، فإننا سرعان ما نريد أن نعرف من المسؤول. والحال أن الخروج عن السكة ليس فعلاً أخلاقياً، وإنما هو بالأحرى النتيجة الميكانيكية لعدم الفعل أو لإهمال الفعل أو التقصير فيه أو تركه. لناخذ حدثاً ما تم الحكم عليه من بعيد على أنه ليس يمكن عزو مسؤولية الفعل فيه أو عدم المسؤولية إلى شخص بعينه. الحال أنه يتم التفتيش عن حامل المسؤولية المفترض حتى وإن كان غير متورط تورطاً مباشراً في الحدث. وبناء على هذا العزو، فإننا نعلن أنه مسؤول عن الحدث. على أن حامل المسؤولية هذا يمكن أن يجعل مسؤولاً على جانب معين من الحدث لأن هذا الحدث يتجاوز ذاته. والمسؤولية تعزى إليه حتى وإن هو رفض أن يعزى إليه ما حدث وأن يتحمل مسؤوليته أخلاقياً وحتى إن طعن في ذلك قانونياً. ومن

ثمة، ليست المسؤولية مسألة ضمير أخلاقي. وإنما بالأولى هي معطى ينبع من داخل بنية الأحداث. وسواء أراد البشر القبول بهذا الأمر أم لم يريدوا، فإن بنية الأحداث تستعبد البشر وتستتبعهم [تجعلهم تابعين] إلى بنية الإحالات التي تخلق المسؤولية.

وهذا التعالق والترابط ينجليان بوضوح بالقدر الذي يمكن فيه ربط حامل المسؤولية بحدث معين، وذلك عن طريق سلسلة من العلق بسيطة، وبالقدر الذي نكون نتحدث فيه عن العواقب المباشرة الناجمة عن فعل معين. لكن، في معظم الحالات لا نعتبر شخصاً ما مسؤولاً عن أمر فعله وإنما عن شيء محدد فشل في فعله. وفي هذه الحالة، فإن سببية الأحداث - أو الترابط السببي بين الأحداث: هذا الحدث سبب كذا، وهذا سبب كذا... - تأخذ مجراها الطبيعي من غير إدخاله في عين الاعتبار، وذلك لأن السببية في ذاتها لا تحيل إحالة مباشرة إلى حامل المسؤولية بقدر ما تحيل على الفراغ؛ أي على جلبة الأحداث غير الواعية الواقعة في عالم الممكن. وفي مثل هذه الحالات، فإن الفعل غير المسؤول ينبغي تفسيره بفعل كون الحدث قد بزغ من غير مشاركة من حامل المسؤولية، أو بفعل أنه ما كان ثمة من سلسلة أسباب تربط الحدث بذاك الشخص. إنما الإحالة تتخذ ههنا صيغة سلب [ليس]: يعتبر حامل المسؤولية مسؤولاً لا عما فعله، وإنما عما لم يفعله فحدث ما حدث، وما منع هو ما حدث من أن يحدث.

ولزمن طويل اعتبرنا غير مسؤولين عما يحدث في الطبيعة من حوادث. لكن بما أن مسؤوليتنا التاريخية تذكرنا دوماً بما يتعدى إطار الطبيعة، فإن هذا الأمر يتضمن أننا لسنا مسؤولين فحسب عن أناس آخرين وإنما نحن مسؤولون أيضاً عن الأشياء. ففي عصر العلم - والعلم من صنعنا - استحالَت مسؤوليتنا مسؤولية عن حفظ وصيانة الطبيعة بما هي طبيعة. والحال أن الناس الذين يضعون خارج طوق مسؤوليتهم مسؤوليتهم عن الحيوانات والنباتات والمواد الأولية والتزود بالمياه، وقبل هذا وذاك المناخ نفسه - وكل الأمور من هذا النوع التي لا يمكن الإلقاء بالمسؤولية فيها على عاتق «الفاعل الأخلاقي» - لا يدركون حقيقة طبيعة المسؤولية البشرية.

فنحن - كنا من كنا أفراداً أو جماعات أو طبقات أو أهل حرف أو دولة - مسؤولون أمام التاريخ. والبشر باعتبارهم مسؤولين أمام التاريخ، فإنهم بذلك مسؤولون أمام الماضي وأمام المستقبل معاً. ومن شأن التاريخ أنه يعمل هذا كما لو كان هو محكمة يُحاكم ذوو المسؤولية أمامه. إذ التاريخ هو الذي شأنه أن

يسلط الضوء على عواقب أفعال البشر، وهو الذي يحفظ المعايير التي ينبغي بها محاكمة ماجريات الأمور. على أنه ما كان التاريخ بقاضٍ. وإنما هو فقط يشير إلى الأبعاد التي بداخلها يمكن تحديد المسؤولية.

ونحن مسؤولون «أمام» التاريخ فحسب لأننا مسؤولون «عن» التاريخ. وإنه لمن الصعب إدراك (حتى وإن كان من اليسير فهم) أن البشرية - في مجموعها - تحمل المسؤولية «عن» تاريخها المستقبلي، وأن كل الأمم والجماعات الاجتماعية، وحتى الأفراد، يتقاسمون هذه المسؤولية التقاسم. كما أننا جميعاً نتحمل مسؤولية الماضي. وهذا أمر صعب الإدراك، ولكنه حقيقة كائنة. ونحن نحمل هذه المسؤولية «عن» الماضي بمعانٍ شتى: أولاً وقبل كل شيء؛ لأن تاريخ الأجيال الماضية قد أوكل إلى جيلنا. وإذ ثمة مسؤوليات يمكن أن نرفض الاضطلاع بها، إلا أنه ليس يمكن رفض الاضطلاع بالمسؤولية «عن» الماضي، وذلك بما أن إمكان تحمل المسؤولية وإمكان التفكير والتصرف بمسؤولية في المستقبل إنما هي أمور شكَّلتها الماضي تشكيلاً. فالمسؤولية التي نتحملها اليوم ثمرة ماضٍ هو الذي يحدّد إمكاناتها وحدودها. ومع كل مسؤولية نقبلها، إنما نحن نقبل المسؤولية عن الماضي. وأي إنسان يريد أن يرفض هذه المسؤولية - ومن ثمة يريد أن ينسى الماضي - فإنه يحرم نفسه من أن يفكر ومن أن يتصرف بمسؤولية... وإنما لنحن أنفسنا نتحمل المسؤولية عن الأفكار وعن الأفعال التي قامت بها الأجيال الماضية، تلك الأفكار والأفعال التي ما زالت تؤثر فينا اليوم. وما يفتأ الماضي يصير تاريخاً. ومعنى هذا أن الماضي، بما هو سيرورة مؤقتة، فإنه إنما تعلق بالمستقبل الذي صار اليوم حاضراً أو مستقبلاً. وباعتباره كذلك، يمكن أن نتملك الماضي كما يمكن أن نُبدِّره ونضعه. نحن أنفسنا إنما نشكل جزءاً من مخططات من أجل المستقبل شكَّلتها رجال دولة ومفكرون من الماضي. وبما أن كل نشاط يقوم به البشر يفترض تخطيطاً لما يفترض أن يحدث، فإنه من المستحيل - مبدئياً - التعامل مع الماضي كما لو كان مجالاً معزولاً من الواقعة الجديدة بالثقة. كل ما يفعله الإنسان إنما هو موجه صوب المستقبل. ولهذه الحيثية، فإننا نحن بأنفسنا نضطلع بالمسؤولية «عن» أفكار وأفعال الأجيال الماضية التي ما زالت تؤثر فينا حتى اليوم.

والحق أن التاريخ لم يرسم الإمكانات الإيجابية لفعلنا فحسب، ولسنا مدينين له بتلك المعايير فقط التي تؤهل الجيل الحاضر لكي يخبر مفهوم «المسؤولية»؛ فضلاً عن هذا الأمر، كان التاريخ دوماً تاريخ جرائم البشرية وأخطائها وفشلها

وفسادها. قد يقول المرء: وما لي ولأخطاء الماضي؟ وهلاً أنا كنت مسؤولاً عنها حتى أُسأل عنها السؤال؟ وجواب مفكر المسؤولية أن هذا الاحتجاج إنما هو ناجم - إذا ما حُقق أمره مع من ينبغي تحقيقه - عن تبرئة الفكر الحديث للإنسان الحديث من المسؤولية عن أخطاء الماضي، بدعوى استقلال ضمير الشخص؛ فما صار يعتبر مسؤولاً إلا أمام ضميره واما اقترفته يداه. وعنده أن هذا التصور إنما هو وهم. والحقيقة التي ينبغي أن تعلم هي أنه علينا تحمل عواقب ذنوب وخطايا وبلايا الماضي، سواء أمكن ربطنا بها أم لا. فمثلاً، على ألمانيا أن تعاني من عواقب الاشتراكية الوطنية [حزب هتلر] للقرون القادمة. فلا احتجاج ضد الذنب الجماعي يمكنه أن يكون قميناً بتغيير حقيقة أن الأجيال الحاضرة تحيا كما لو كانت مرتبطة بما حدث. فكما يحتفي الألمان المعاصرون بأمجاد الماضي، عليهم أن يشعروا بالذنب عن أفعال الماضي. هذه مسؤولية عن الماضي، مثلما تلك مسؤولية عن الماضي. فليس من حق الشخص الذي يعلن مساندته للتراث الموروث وللتقليد الماضي أن ينكر الذنب الذي اقترف فيه.

والمستفاد مما تقدّم، أنه ليس يمكن اختزال مفهوم «المسؤولية» في «المسؤولية القانونية»؛ أي في تلك المسؤولية التي بمقتضاها يتم عزو [نسب، إسناد] فعل وعواقبه إلى فاعل هو عبارة عن شخص معين. فليس يصير عزو الفعل ممكناً إلا حيثما يقوم ثمة مفهوم «المسؤولية»، وليس يمكن إرجاع كل ضرب من ضروب المسؤولية إلى هذا الضرب القائم على العزو. أكثر من هذا، ليست توجد الأخلاق لا ولا القانون إلا لأن المسؤولية قائمة قبلهما هناك سابقة، فهي تتقدم عليهما، ولولاها ما وجدا؛ وبالتالي، ليس يستغرقانهما كل الاستغراق فلا يبقيان منها شيئاً. ففضاء المسؤولية أوسع وأرحب من أن يختزل في المسؤولية القانونية أو المسؤولية الأخلاقية. وليس يمكن الاحتجاج باسم هذين الضربين من المسؤولية على مسؤولية البشرية أمام التاريخ. وإلا ما كان الإنسان كائناً تاريخياً بالأولى والأحرى والأجدر. ووحده لأن الإنسان كائن تاريخي، فإنه يتحمل المسؤولية. ووحده من يقدر على تحمّل المسؤولية هو من يمكن ألا يقدر على تحملها. وإن مسؤوليتنا أمام التاريخ لتكمن في ضماننا أن يستمر هذا التاريخ في أن يبقى تاريخاً. وإذا ما فهمنا الأمر على هذا النحو، اتضح لنا أن مسؤوليتنا أمام التاريخ إنما تعني مسؤوليتنا في الحفاظ على البشرية وصونها وحمايتها.

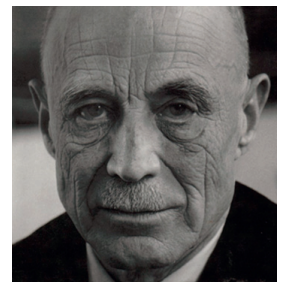
هوذا ما يسميه بيشت «فائض المعنى» الذي يوجد في المسؤولية والذي يجعلها لا تقبل أن تختزل إلى مجرد مسؤولية قانونية أو أخلاقية. وهو الفائض

الذي يدفعنا إلى تجاوز مجرد هذين الضربين لكي نصل إلى البعد الكوني للمسؤولية، وهو البعد المتمثل في مسؤولية البشرية برمتها عن تاريخها. والحال أن ما تحيل عليه المسؤولية هو الذي جعلنا نتخطى مجرد المحاكمة أو المقاضاة القانونية والأخلاقية - جوهر المسؤولية القانونية والأخلاقية - للحديث عن بعد الوجود البشري المسمى «التاريخ». وهو تاريخ ليس بالأولى تاريخاً محلياً وقطرياً وقومياً، وإنما هو تاريخ كوني. قد يعترض معترض فيقول: وما لنا ولأقطار العالم؟ أوليست الحقيقة المقررة تقضي بأن لا توجد أية صلة بين بعد التاريخ الكوني والظروف التي يحيا فيها الناس فعلاً والتي تحدّد مسؤوليتهم؟ وقد يضيف آخر: وما لنا وللمسؤولية الأخروية التي لا تناسب وصف الصلات القائمة بين الكائنات البشرية؟

لكن، يخاطب بيشت هذين المعترضين: مهلاً عليكم، أولسنا نعيش اليوم في زمن العصر الذري، وأننا، بالتالي، مسؤولون عما إذا ما كان للبشرية من مستقبل أم لا؟ ذلك أنه مهما عاش الفرد منعزلاً، فإنه لا محالة واقع تحت تأثير الكونية التي بلغها مفهوم المسؤولية في القرن العشرين بعدما تزايدت سلطة الإنسان وسطوته الكونية. فلا يمكن بأي وجه إنكار مسؤوليتنا عن الخطر المحدق بالعالم، بسبب من تصرفنا الشخصي وباستعمالنا غير المعقلن للموارد. وليس يمكن أن نغزل أنفسنا عن المشاركة في المسؤولية الكونية التي هي مسطرة على رقابنا كأنها غمامة سوداء تترصدنا الترصداً.

3 - نيبور: الذات المسؤولة

يلاحظ المفكر الديني الأميركي ريتشارد نيبور (1901 - 1962م) في كتابه عن «الذات المسؤولة» (1962م) أن الحديث تكاثر في الآونة الأخيرة عن «المواطن المسؤول» وعن «المجتمع المسؤول» وعن «المسؤولية الوظيفية». ويرى أن مفهوم «المسؤولية» مفهوم حديث بحد ذاته نسبية. فبحسب ما حفظته لنا ذاكرة اللسان الإنجليزي، أتى على البشر حين من الدهر كانوا يعنون فيه بتعبير «المسؤول» معنى «المطابق»، فيقولون مثلاً: «فلان واسع الفم [أفوه] بما لا يطابق [ليس مسؤولاً] جسمه الفاره». لكن عبارة شأن هذه: «لقد عاملنا الخالق العظيم باعتبارنا كائنات مسؤولة» لم يكن من الممكن أن يتفوه بها - باللسان الإنجليزي - اللهم إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. وبالتالي، فإن لفظ



إنما نحن
ذوات مسؤولة

«المسؤولية»: «إنما هو وليد ولد نسبياً متأخراً؛ ومن ثمة فإنه إذا ما هو قورن برفاقه من الكلمات المتجاورة، شأن الواجب والقانون والفضيلة والخيرية والأخلاق، تبدو هذه الأخوات أسن منه وأقدم». ويستعد نيبور استنتاجاً ويستحضر آخر. فأما الاستنتاج المستبعد، فهو الاعتقاد بأن البشر إذ أبدعوا لفظاً جديداً «المسؤولية» إنما أبدعوا معه معنىً جديداً، إذ بطبيعة الحال لا ينبغي أن يعني هذا أكثر من أن البشر قد عثروا على لفظ جديد لظاهرة معروفة أو لفكرة قديمة متداولة - المسؤولية. وأما الاستنتاج المستحضر، فهو أن البشر اهتموا إلى لفظ جديد لأنهم اهتموا إلى رمز جديد ليس لدرك أو فهم ظاهرة كانت معروفة جداً وفكرة قديمة - معنى المسؤولية - وإنما استعملوا رمزاً جديداً للإنسان عند الحديث عن العوائد والأخلاق الجماعية - أو «الآيين» بلغة المفكرين العرب القدامى التي اقتبسوها من الفارسية - أو الواجب أو الفضيلة - هو رمز «الإنسان المسؤول». إذ رمز «المسؤولية» يحيل إحالات خفية غير شعورية تكمن في أعماق الذهن البشري إلى محاولتنا تجريب ذواتنا، لا سيما في مجال الفعل البشري. على أن ما يهم هنا هو أن نحاول بمساعدة هذا الرمز - الإنسان المسؤول - المضي قدماً في اتجاه فهم أفضل لدلالاتي الأخلاق المزدوجتين: الامتثال للأمر الأزلي الخالد: «أي هذا الإنسان، أعرف نفسك»، والبحث عن توجيه لنشاطنا باعتبارنا نحن من يقرر ومن يختار ومن يلزم نفسه، أو قل نحن من يتحمل عبء - مسؤولية - حريتنا البشرية.

وفي تاريخ الإنسان الطويل وهو يبحث عن معرفة نفسه بما هو كائن فاعل - أي يتحمل مسؤولية أو عبء سلوكه - استعمل هذا المخلوق رموزاً عديدة رمز بها إلى نفسه أثمرت عن تقديره لنمط حياته العملية وتشكيل هذه الحياة في فعل. وقد استعمل - بالأساس - رمزين كبيرين لفهم وجوده الشخصي باعتباره كائناً ذا ذات فاعلة: صورة «الإنسان الصانع» وصورة «الإنسان المواطن».

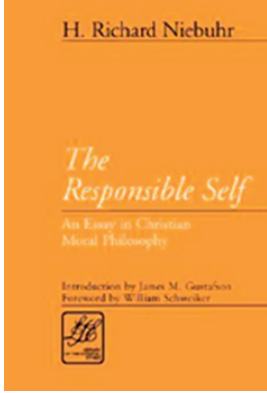
وقد جاءت الصورة الرمزية الأولى للجواب عن السؤال: كيف يتبدى الإنسان في كل أفعاله؟ وقد أوحى الأمر إليه أنه «الصانع» الذي «يُشكّل» الأشياء تشكيلاً طبقاً لفكرة وتبعاً لغاية. وكأننا به في صلته بأفعاله، كما في صلته بمنجزاته من عجلات ونبال وملابس وبيوت وسفن وكتب، هو من يشكّل ويصنع... أولم يسبق للقديس توما الأكويني أن اعتبر أن الإنسان ليس يكون إنساناً اللهم إلا بسبب من كونه رب أفعاله وسيدها؟ هكذا نحتت صورة «الإنسان الفاعل» الذي «يفعل» لأجل غاية معينة، فيصوّر الأشياء تصويراً، يعطيها من صورتها، ويشكّلها تشكيلاً. ورغم أن العديد من المفكرين انتقد هذه الصورة التي رسمت رمزاً للإنسان، فإنها مع

ذلك بقيت مهيمنة صامدة. وكان من نتائجها اعتبار أن الإنسان إذ يشكل ويصنع أفعاله، فإنه يشكل ويصنع ذاته - وذوات الآخرين - فنحن لذواتنا تقنيون صنعةً فنانون مُشكَّلة...

على أنه فشلت بين أناس عديدين في أزمة مختلفة صورة رمزية للإنسان أخرى هي صورة الإنسان - المواطن الذي يحيا تحت حكم القانون. وبدل الصورة التقنية عن الإنسان حلت هذه الصورة السياسية. وذلك بحيث صار محكوماً على الإنسان بأن يأخذ بعين الاعتبار الأخلاق والعوائد والأيين والقوانين والأعراف والأديان... فانتقلنا من رمز الفاعل إلى رمز المواطن. وكما كان للرمز الأول مجال تطبيقاته صارت للرمز الجديد أيضاً مجالات تطبيقاته. ففي مجال الفعل الفكري [التفكير]، مثلاً، ما عاد الإنسان يحسب نفسه فاعل أفكاره وإنما مضى يفكر في قوانين الفكر نفسه. وفي ميدان السياسة ما عاد فقط الفاعل السياسي الساعي إلى تحقيق غايات سياسية عليا، نظير النظام والسلم والازدهار والرفاهية، وإنما استحال يفكر في فعل ما يفعله تحت إمرة العدالة.

ولقد تكاملت الصورتان طوراً وتعارضتا طوراً آخر، وذلك تحت صورة النزاع بين مبدأ «الخير» الذي تجسده الصورة الأولى، ومبدأ «الحق» الذي تجسده الصورة الثانية. لكن كان خلف الأكمة ما كان خلفها. وهنا بزغ رمز جديد هو رمز المسؤولية. وهو رمز بديل أو طريق آخر. والحال أن ما هو متضمن في فكرة «المسؤولية» إنما هو صورة «الإنسان المجيب» أو «الإنسان المستجيب» أو «إنسان رد الفعل»؛ أي الإنسان المنخرط في حوار، والإنسان المتصرف الفاعل في إطار جواب أو استجابة على فعل واقع عليه. وبالجملة، الإنسان المتفاعل.

وهكذا، فإننا إذ نوجد ونحيا داخل حقل مشكّل من قوى طبيعية وقوى اجتماعية، إنما نحن كائنات مجيبة ومستجيبة. ففي كل ما نأتيه من أفعال نجيب عن أفعال تقع علينا ونستجيب لها، وذلك في تطابق مع تأويلنا لهذه الأفعال. هوذا معنى أن يكون الإنسان مسؤولاً، وذاك كنه مفهوم «المسؤولية». وبالنسبة إلى هذا الرمز الجديد للإنسان، ما عاد الأمر يتعلّق بالسعي إلى «الخير» ولا إلى «الحق» وإنما بالتوق إلى «المناسب» أو «الملائم». أكثر من هذا، بالنسبة إلى أخلاقية المسؤولية، فإن الفعل «الملائم»، الفعل الذي يتلاءم مع تفاعل تام بما هو استجابة واستباق لفعل آخر مقبل، إنما هو من يقودنا إلى تحقيق الخير وهو وحده ما يمثل الحق.



والحال أن النظرية التي يدعو إليها نيبور - نظرية «الذات المسؤولة» - تنادي بالقطع مع الصورتين السابقتين اللتين رسمتا للإنسان. وهو يرسم معالم الذات المسؤولة عنصراً عنصراً:

1 - وأول عناصر نظرية المسؤولية إنما هو فكرة «الاستجابة». ويكمن منطلقه في اعتبار أن ما من فعل - أيان كان - إلا وهو استجابة ورد فعل عن فعل واقع علينا حاصل حادث. وليس يعد الفعل فعلاً للذات أو فعلاً أخلاقياً إلا إذا كان استجابة ورد فعل على فعل وقع علينا، لكن لا يؤخذ الفعل هنا مادة خاماً وإنما يؤخذ الفعل الواقع بعد أن يخضع إلى عملية تأويل من لدنا. ومن ثمة، فإن ما من فعل من أفعال جسمنا العفوية، مثلاً، من نبضات القلب إلى هزات الركبة، إلا وهو أيضاً ردود فعل بلا شك، لكن ليست تعد أفعال النفس أفعالاً إن هي لم تُصحب بتأويل. إذ لا بد من الوعي، لا بد من أن تصلنا الأفعال وقد فهمت وصار لها معنى. على أن التأويل ليس فحسب مسألة وعينا، وإنما هو أيضاً تابع من لا وعينا، إذ يعود أحياناً إلى عمق ذكرياتنا التي نحملها معنا وإلى أحاسيسنا وإلى حدوساتنا التي لسنا نسيطر عليها اللهم إلا سيطرة جزئية.

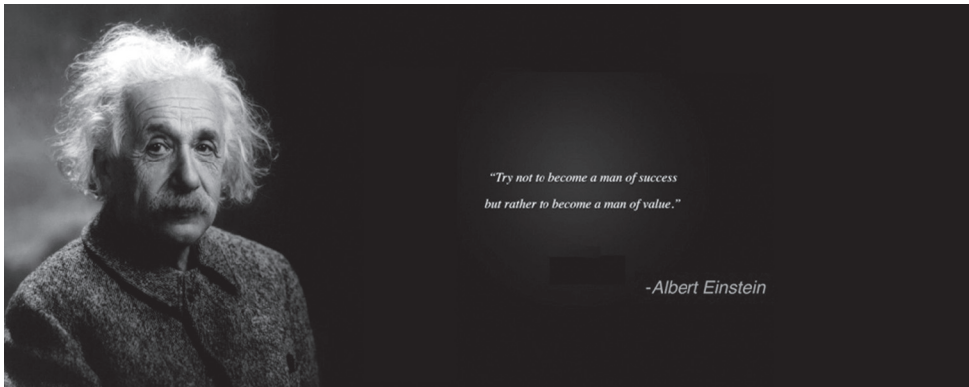
وبهذا يتبين، أن سلوك الإنسان ليس يبدأ بآراء ولا بقوانين وإنما باستجابات؛ أي بسؤال ليس حول الذات في ذاتها وإنما حولها في جوابها العلائقي مع ما هو معطى معها ولها. مثال ذلك سؤال الوالدين ما أن يبشرا بطفل: «ما الشيء الملائم الذي ينبغي القيام به؟»، و«ما الذي يجري في حياة الطفل؟».

إن التصرف الايجابي يقتضي منا الجواب عن السؤال التالي: «ما الذي ينبغي عليّ فعله؟»، وإبراز السؤال الأولي: «ما هدفي؟ ما مثالي؟ ما غايتي؟». ذلك أن الآداب السلوكية تحاول الجواب عن المطلب الأخلاقي بالسؤال أولاً وقبل كل شيء: «ما هو القانون؟ وما القانون الأول الذي ينبغي أن يحكم حياتي؟». بينما يكون على المسؤولية أن تجنح في كل لحظة إلى النظر في قرار واختيار استقصاء المزيد عن السؤال: «ما الذي يحدث؟». وبالجملة، شأن الأخلاق أن تنشغل بالخير، وشأن الآداب المسطرية أن تنشغل بالحق، وشأن المسؤولية أن تنشغل بالأمر الملائم. وذلك لأن الأخلاق مهتمة دوماً بالخير الأسمى الذي تُخضع إليه الحق، والآداب السلوكية المسطرية المتسقة مع نفسها إنما تهتم بما هو حق وليس يهتما ما يحدث لخيراتنا، لكن بالنسبة إلى أخلاق المسؤولية، فإن السؤال الجوهرى دائر على الفعل الملائم أو المناسب باعتباره جواباً عن سؤال وارد واستباقاً للجواب عن سؤال مقبل - ذلك وحده هو ما يقود إلى الخير، وهو وحده ما يشكّل ما هو حق.

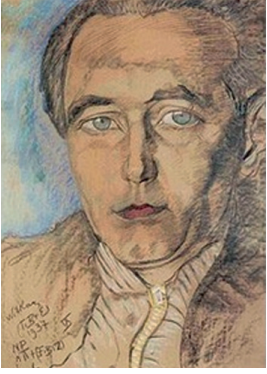
2 - وثاني عناصر نظرية المسؤولية - وهو مستنبط من العنصر الأول - أن المسؤولية ما كانت فقط فعل إجابة أو استجابة، وإنما هي فعل استجابة أو إجابة يكون متوافقاً مع تأويلنا للسؤال الذي تقدم المسؤولية الجواب عنه. ففي مسؤوليتنا نحاول أن نجيب عن السؤال: «ما الذي ينبغي عليّ فعله؟» وذلك بإبراز السؤال التالي: «ما هذا الحادث الذي يقع؟» أو: «ما هو القانون الذي أحتكم إليه في النهاية؟».

3 - والعنصر الثالث هو عنصر المساءلة أو المحاسبة. إذ إن أفعالنا ليست مسؤولة فحسب بقدر ما تكون هي ردود فعل عن أفعال تم تأويلها، وإنما هي أيضاً تكون كذلك بقدر ما تكون قد تمت باستباق أجوبة عن أجوبتنا. فكما يحدث في خطابنا لما ننجز عبارات استباقية شأن: «قد يعترض معترض...»، فكذلك يكون الفعل المسؤول استباقاً لمساءلة ممكنة. وهكذا، فإن الفعل السياسي، مثلاً، لا يكون مسؤولاً حينما يكون جواباً عن فعل أولي، وإنما أيضاً لما يتم وقد استبق الفاعل ردود الفعل المتوقعة على فعله. ومن ثمة، لا فعل معزولاً يمكن اعتباره فعلاً مسؤولاً، إنما الفعل المسؤول عضو في جملة ولبنة في بنية. وإنما المسؤولية تكمن في الفاعل الذي يلزم فعله، ويقبل العواقب في صيغة ردود فعل، ويستشرف بدءاً من فعل حاضر تفاعلاته المستمرة. وبالجملة، العنصر الثالث من عناصر المسؤولية هو استباق رد الفعل على رد فعلنا.

4 - العنصر الرابع: هو عنصر التضامن الاجتماعي. ذلك أن فكرة المسؤولية هي فكرة فعل فاعل بما هو استجابة لفعل وقع عليه، وهي استجابة تتم في توافق مع تأويله لهذا الفعل ومع منتظره من الجواب عن جوابه، وكل هذا يتم في إطار جملة موصولة - لا مفصولة - من الفاعلين. وهنا تبرز فكرة الحياة الأخلاقية من حيث هي حياة مسؤولة، ومسؤولة في إطار رفقاء اجتماعيين، بحيث لا مسؤولية إلا في إطار تفاعل مع جماعة.



4 - رومان إنغاردن: لا مسؤولية من غير إيمان موضوعي بالقيم



ولعل أحد أعرق المفكرين الذين خصّوا مسألة «المسؤولية» بتصنيف الفيلسوف والمفكر الجمالي الروماني رومان إنغاردن (1893 - 1970) الذي خص الموضوع بكتاب حمل من العناوين العنوان: «في المسؤولية» أو «عن المسؤولية» (1970) الذي ختم به مساراً فلسفياً حافلاً، لكنه مع الأسف مجهولٌ في العالم العربي، بحيث لا نثر له على كتاب ترجم إلى اللسان العربي، اللهم إلا نتفاً عنه كتبت قليلة ونادرة وعزيزة.

بداية، يميز رومان إنغاردن بين مختلف السياقات التي تتم فيها الإشارة إلى معنى «المسؤولية».

وهو يحصرها في أربعة أوضاع أو مواقف مختلفة ومستقلة عن بعضها البعض:

أ - الوضع الأول: هو وضع بتحميل للمسؤولية أوتوماتيكي أو آلي: «أن يكون الشخص مسؤولاً عن أمر ما»، وذلك بأن يتصرّف تصرفاً بحيث يصير أوتوماتيكياً مسؤولاً على ما تم القيام به، وذلك بقطع النظر عما إذا كان حامل الفعل يرغب أم لا في القبول بمسؤوليته. ويمكن القول هنا إن المسؤولية تعزى إلى المتسبّب. على أنه ينبغي التشديد هنا على أنه وفق هذا المعنى، فإن تجربة المسؤولية تكون «سلبية» و«منفصلة» في طبيعتها؛ أي أن الشخص «يكون مسؤولاً عن أمر ما»، أو «يُحمّل مسؤولية أمر بها»، أو «تُصقّ به مسؤولية فعل ما»، وليس يتعلّق الأمر بشخص يتخذ قراراً على نحو مستقل، وإنما يأتي الأمر من خارج الكائن البشري، من واقع الأمر: فلان يتحمل مسؤولية هذا الأمر، أراد ذلك أم لم يرد، إنما واقع الحال يشهد بمسؤوليته. على أن الأمر لا يتعلّق بإنسان آخر يحمله المسؤولية، وإنما بمنطق سير الأشياء.

ب - الوضع الثاني: يتعلّق بتحمل للمسؤولية واع بنفسه: «أن يقبل المرء بالمسؤولية عن أمر ما». وهنا دلالة على الفعل النفسي - القصدي - الذي بواسطته يقبل شخص ما مسؤولية عن أمر ما تم فعله أو حدث أو وقع، وما نجم عنه من آثار الفعل أو إهمال القيام بالفعل. وهو يعتبر فعلاً غير أخلاقي في حالة ما إذا كان شخص ما مسؤولاً عن أمر ما (بالمعنى الوارد في الوضع الأول)، لكنه يرفض أن يقبل المسؤولية عن أفعاله، على نحو ما يرفض الأتراك، مثلاً، أن يُحمّلوا مسؤولية المذابح التي حصلت للأرمن.

لا مسؤولية
من غير إيمان
موضوعي بالقيم

ج - الوضع الثالث: أن يُحمَّل المرء مسؤولية عن أمر ما. وهنا يُحمل المرء من لدن آخرين المسؤولية عما فعل. وإذا ما هي كانت المسؤولية في الوضعين الأول والثاني تتعلَّق بالشخص الفاعل، فإنه في الموقف الثالث تبدو ظاهرة المسؤولية فعلاً ينسبه أشخاص آخرون إلى شخص ما. وبالجمل، هنا «تعزى» إلينا المسؤولية، و«تنسب»، و«نحمَّل» إياها من لدن الغير: «أنا أحملك مسؤولية ما وقع».

د - الوضع الرابع: «أن يتصرف المرء تصرفاً مسؤولاً». ومعنى أن يتصرف الإنسان بمسؤولية هو أن يكون واعياً بالقيم الإيجابية والسلبية لنتائج وعواقب الفعل الذي يقوم به. وهذا لا يمنع من أن يكون الشخص غير واع ببعض القيم، أو بصلتها بالفعل الذي يقوم به. فنحن نقول إننا «نتصرف» تصرفاً «مسؤولاً» (هنا يتم التركيز على «النيات» [المقاصد]، وعلى «معقولية» سلوكنا [أي أن سلوكنا يتبع ما يمليه العقل]).

على ماذا تقوم المسؤولية؟ أو ما هي أسسها الأنطولوجية [أي ما تفترضه من أمور]؟ كيف نفسر وجود المسؤولية في العالم؟

هناك ستة شروط تنهض عليها المسؤولية، إذا تحققت كانت ثمة المسؤولية وإذا غابت انتفت؛ بمعنى أن إنغاردن هنا يفكر في ما تفترضه المسؤولية أو قل «مُفترضات المسؤولية»:

أ - وجود القيم. إذ لا مسؤولية من غير قيم. والقيم وإن كانت «مُتلاً» توجد في المجال المثالي من الوجود، إلا أنها «موضوعية» وليست ذاتية. إذ من شأنها أن تُعطى بوصفها ملموسة. ومن ثمة شرط المسؤولية هو القبول بموضوعية وجود القيم. وهي على ضريين: إيجابية وسلبية. القيم الإيجابية مثل الحق والخير والجمال، والقيم السلبية هي نقائص هذه القيم.

ب - هوية الفاعل مع ذاته. إذ لا يمكن لشخص أن يقول لك، مثلاً، إنني كائن مزدوج لا يدري يميني ماذا فعلت شمالي. من يفعل هنا هو من يتحمل المسؤولية.

ج - واقعية الشخص، بحيث لا يمكن أن نحمل، مثلاً، بطل مسرحية فعلاً ما حدث في الواقع، كأن نحمل فرتر - بطل رواية غوته «الأم الشاب فرتر» - مسؤولية انتحار الشباب في عهد ظهور الرواية كمداً على تجاربهم العاطفية الفاشلة واقتداء بالبطل المتخيّل. كلا، ما كان فرتر مسؤولاً، ولا يمكن تحميله المسؤولية، لأن وجوده وجود افتراضي، وليس هو بالوجود الإنسي؛ أي بالوجود المتحقق الفعلي.

د - كون حرية الأشخاص أمراً واقعاً، إذ لا مسؤولية مع انعدام الحرية. فلو وجد عالم تنعدم فيه الحرية، ما أمكن الحديث عن المسؤولية أبداً، بل ما تُصورت مسؤولية أصلاً.

هـ - الإيمان بوجود ترابط سببي في هذا الكون، بحيث ترتبط فيه الأسباب بالمسببات، وإلا إذا كان كل شيء جائزاً سقطت المسؤولية آنذاك، وضاعت المسؤولية بين الإمكانات.

و - أن الزمن حقيقي واقعي، تحدث في إطاره الأشياء حدوثاً منتظماً مرتباً، وإلا فإن لا مسؤولية في زمن غير حقيقي أو غير واقعي، أو تحدث فيه العواقب قبل الأحداث، على نحو ما هو الزمن المنقلب.

والحال أنه يتبين أن محور المسؤولية وبؤرتها الذي عليه مدار المسؤولية واقع إنما هو الشخص. فمن هو يا ترى الشخص المسؤول؟ من هو الشخص الفاعل الموصوف بأنه المسؤول؟

وجواب إنغاردن: إنه ذاك الذي يُشاور - ولو نفسه - ثم يشرع في الفعل، وهو رهين بأنساق بيولوجية ونفسية كامنة (خلفياته الجسمية والنفسية)، ويتصرف لكي يؤسس «هوية جوهرية» ضامناً بذلك استمراره عبر الزمان.

على أن المسؤولية تبقى أمراً يكون في بعض الأحوال شديد الاشتكال. هاك مثلاً:

ما قولك في الحالة التالية: امرأة تعلقت برجل لا يحبها، وقد صيرتها هذه العلاقة تعيسة. السؤال المطروح هنا هو: من المسؤول عن حال المرأة؟ الحال أن الجرح الذي يتسبب فيه طرف معين لطرف آخر جرح حقيقي قد لا يندمل، وقد تكون له عواقب وخيمة على الطرف المتضرر، وذلك على الرغم من أن فعل الطرف الآخر إنما هدف إلى حل صراع للقيم عاناه (صراع الصدق والكذب في العلاقة العاطفية)، وليس إلى معاناة الغير.

وكما يمكن ملاحظة ذلك من خلال هذه الحالة، فإن نظرية الفعل التي تقدّم بها إنغاردن تعزو إلى القيم مكانة متميزة وحاسمة على حساب نيات الفاعل بمعناها المعهود. وإذ يبقى تصويره للفعل المسؤول تصويراً سببياً، فإن إنغاردن، رغم ذلك، يضيف إليه حمولة القيم، مع الأخذ بعين الاعتبار عواقب الفعل. ومن هنا ربطه بين المسؤولية والقيم. المحدد هنا هو القيم، بلا قيم موضوعية لا مسؤولية هناك. إذا لم أكن أؤمن بأن إلحاق الأذى بالغير قيمة سلبية - شر - فإن لا معنى لتحلمي أو تحميلي مسؤولية ما فعلته به.



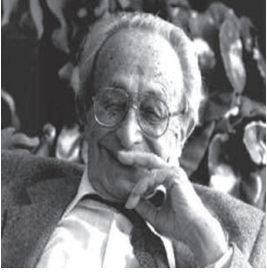
على أننا عندما نذكر قيمة «المسؤولية» عادة ما تتبادر إلى ذهننا مسؤولية الإنسان تجاه الإنسان، غير أن ما يغيب عن أذهاننا أنها هو أننا ننسى ضرباً آخر من المسؤولية لا يقل أهمية عن هذه المسؤولية - هو مسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة بمجمل الكائنات التي تعيش في حضنها. وهكذا تكتسي الأخلاق هنا بعداً آخر - بعداً كونياً - بحيث تتجاوز الإطار الذي عادة ما رسم لها: إطار الصلات بين الإنسان والإنسان، لتشمل إطار الصلات بين الإنسان والكون. أكثر من هذا، تجاوزت هي مسؤولية إنسان تجاه إنسان، لتشمل مسؤولية الجنس البشري برمته تجاه الطبيعة في مجملها.

هذه المسؤولية عن النبات، مثلاً، يوجد في تراثنا العربي الإسلامي ما يلزم الإنسان بمسؤولية تجاهه تضاهي مسؤوليته عن الإنسان نظيره في الخلق. هذا نموذج: ذهب ابن عربي إلى أن الصحبة ليست تكون وحسب بين الإنسان وجنسه - الإنسان والإنسان - وإنما هي مطلوبة أيضاً أن تكون للإنسان مع غير جنسه؛ أي صحبته حتى للشجر: إن هو رأى شجرة ذابلة لاحتياجها إلى الماء، وإن كان مالكتها حاضراً، وقدر على سقيها في صحبة تلك الساعة حيث استظل بها أو استند إليها طلباً لراحة بعد تعب، أو وقف عندها ساعة لشغل طراً له - فهذه كلها صحبة - وهو قادر على الماء، فتعين عليه رعي حق الصحبة أن يسقيها لذلك، لا لأجل صاحبها ولا طمعاً فيما تثمر، سواء أثمرت أم لم تثمر، أو كانت مملوكة أو مباحة».

وهذه المسؤولية عن الحيوان، وهذا نموذج أبي إسحاق الشيرازي تواترت الحكايات عن أنه كان ذات مرة يمشي وبعض أصحابه معه في طريق، فعرض لهما كلب، فقال الفقيه لذلك الكلب: «إخساً» وزجره، فنهاه الشيخ عن ذلك وقال: «لِمَ طردته عن الطريق، أما علمت أن الطريق بيني وبينه مشترك؟».



5 - هانس يوناس: المسؤولية على المستقبل



تقتضي أخلاق
المسؤولية أن
نكون مسؤولين
عن أجيال
المستقبل
وأمامهم

لما سئل المستشار السابق لجمهورية ألمانيا الاتحادية هلموت شميت في عطلة عام 1980 عمّ هي الكتب التي اصطحبها معه لمطالعة الشخصية، ما كان منه إلا أن أجاب من بين كتابين: كتاب «مبدأ المسؤولية» لهانس يوناس. ولما استشهد نائب بمجلس النواب الألماني بصفحة من كتاب «مبدأ المسؤولية» رد عليه نائب آخر: «أنا آسف، لأنك في هذه النقطة بالذات لم تفهم فكر يوناس». ترى من هو هذا الفيلسوف الذي يقرأه رئيس البلاد ويستشهد به النواب في البرلمان ويستدعى للألقاء محاضرة في مؤتمر أحد أعرق وأشهر الأحزاب الألمانية وتستدعيه أكبر التجمعات الصناعية الألمانية، شأن سيمنس وهوشست لافتتاح احتفائها بذكرها المئوية؟ وما هو هذا الكتاب الذي بيعت منه أزيد من 200,000 نسخة؟

إنه فيلسوف الطبيعة والتقنية هانس يوناس (1903 - 1993م)، صاحب كتاب: «مبدأ المسؤولية» (1979م)، الذي فتح للفلاسفة قوفاً في قيمة «المسؤولية» ما كان معهوداً، وشرع لهم خطاباً في ما معنى الإنسان المسؤول ما كان مسبوفاً، فكان أن عنون كتابه بعنوان «مبدأ المسؤولية» الذي ما كان معروفاً من ذي قبل، ثم صار بعد ذلك حاضراً في كتب الفلاسفة مثل «النقاش والمسؤولية» و«الأخلاق والمسؤولية». هذا المفكر لم يجعل من «المسؤولية» فحسب «قيمة» بين القيم، وإنما جعل منها «قيمة القيم». كلا ما كانت المسؤولية فضيلة بين فضائل، أو فضيلة قد خلت من قبلها الفضائل، وإنما أمست هي - عند هانس يوناس - أساس الفضائل... وذاك تصور غير مسبوق للقيم ولمنزلة المسؤولية منها أتى به هانس يوناس. والسبب الذي حدا بالرجل إلى جعله من المسؤولية قيمة مميزة هو أنه نظر في أمر الإنسان فوجد أن ما يميزه عن بقية الكائنات هو قابليته لكي يتحمل المسؤولية، فما كان منه إلا أن حدّ [عرّف] الإنسان بالمسؤولية: إنما الكائن القادر على تحمل المسؤولية.

أكثر من هذا، وجد أن هذا التميز الإنسي [الذي يخص الإنسان] - هذه القدرة على تحمل المسؤولية - إنما هي «قيمة». ومعنى أنها قيمة أنها «خير في ذاتها»؛ بمعنى أنه يفضل أن توجد على ألا توجد، فوجودها أعلى وأثمن من غيابها. وإذا كان العالم - في ذاته - يشهد على القيم شهوداً موضوعياً وليس هو عن القيم بمعزل كما ادعى الفيلسوف نيتشه - شأن قيم «الحياة» مثلاً - فإن قيمة «المسؤولية» ليست مجرد قيمة تضاف إلى قيم، أو توضع بين قيم، أو تلحق بقيم، وإنما هي تتجاوز كل ما هو موجود من قيم وتعلو عليها وتبزهها جميعاً. بل إن هذه

القيمة هي ما يضيف على الوجود تحسناً نوعياً في مستوى قيمه. أعظم من هذا، إن المقدره على تملك هذه القيمة - المقدره على المسؤولية - أمر يلزم حاملها أو مالكةا على أن يديم حضورها في العالم؛ بمعنى أن هذه المقدره على المسؤولية في ذاتها تلزم حاملها على تمكين الأجيال القادمة من أن تكون بدورها متحملة للمسؤولية، وذلك حتى لا تختفي المسؤولية من العالم. ألا إن المسؤولية ملزمة وأمره. وأمرها هو: فلتبق المسؤولية حاضرة؛ أي فلنمكن للأجيال القادمة من أن تبقى حتى تتحمل المسؤولية بدورها. أكثر من هذا، لا تتضمن مسؤولية هذه القدره على المسؤولية فحسب ضرورة بقاء - لا فناء - البشر، وإنما أيضاً ضرورة بقائهم على ما هم؛ أي بوسمهم من يحمل ويتحمل المسؤولية.

وقد رأى الرجل أنه على قدر الإهمال يكون التذكير. ذلك أنه لطالما نسيت الأخلاق المعهودة مسألة «المسؤولية». ولهذا لطالما وجدناه ينبهنا: «لندر أوجهنا الآن صوب ظاهرة «المسؤولية» - هذه التي لطالما ظلت النظرية الأخلاقية، في مجملها، عنها ساكته ولها مهملة». مع تقدم العلم عنده أنه سكوت وأي سكوت؟ إنه سكوت عن شرط الأخلاق نفسها؛ أي المسؤولية: «المسؤولية شرط الأخلاق». في البدء كانت المسؤولية.

وكان الرجل قد صرح في العديد من المناسبات أن: «على الفلسفة أن تتخرط في مضمار جديد ما كانت قد انخرطت فيه قط في ما مضى من تاريخها. إذ لحد الساعة، كل مجهودات الفلسفة التفكيرية في الأخلاق اقتصرت على صلات الإنسان بالإنسان. أما صلة الإنسان بالطبيعة فإنها ما شكلت أبداً موضوع تفكير أخلاقي. هوذا ما أسعى إليه اليوم، وهو أمر جديد على الفلسفة». كما كان تساءل: «وما الذي ينبغي للفلسفة أن تفعله بكل هذا؟ إلى حد أيامنا هذه طرحت الفلسفة مسألة ما الحياة العادلة بالنسبة إلى الفرد، ومسألة المجتمع الصالح، ومسألة الدولة الجيدة. ذلك أنها كانت قد اهتمت منذ أمد بالفضل البشري، بقدر ما كان هذا الفعل فعل بشر ببشر، ولكنها ما تقدم لها قط أن اهتمت بالإنسان بحسبانه [باعتباره] قوة تتصرف وتفضل في حضان الطبيعة. لكن ها قد حان الأوان لتناول هذا الأمر». وقديماً، ما كانت الطبيعة أبداً كائناً من شأن الإنسان أن يتعهده التعهد، ولا أن يُسأل عنه أو يكون عنه مسؤولاً؛ أي أن يكون «موضوع» مسؤولية الإنسان، وإنما الشأن فيها أنها كانت تهتم بنفسها الاهتمام وترعى أمرها الرعاية وتقوم بشأنها القيام، بل كانت حتى هي من من شأنه أن يهتم بالإنسان وأن يسهر عليه وأن يرباه...

كيف بنى هانس يوناس ما بناه من أفكار غير مسبوقه حول قيمة المسؤولية؟

1 - لا بد للأخلاق من أن توجد:

ما يفتأ هانس يوناس يستعيد قولاً لأحد أبطال مسرحية من تأليف المسرحي الشهير برتولد بريشت: «أولاً يأتي الأكل، وبعد ذلك تأتي الأخلاق». لكن ما نسيه بريشت هو أن لا أكل بلا أخلاق أو آداب؛ بمعنى أن لكل فعل آدابه وهي تتقدم عليه، بما يفيد أولوية القيم. قال هانس يوناس: «يمكن أن نقول عن الأخلاق إنها ينبغي أن توجد» (مبدأ المسؤولية، ص 45). ولماذا ينبغي على الأخلاق أن توجد؟ وجواب هانس يوناس: «ينبغي على الأخلاق أن توجد، لأن من شأن البشر أن يتصرفوا التصرف». وما من تصرف إلا وينبغي أن يقع تحت خلق أو آداب: «من شأن الأخلاق هنا أنها موجودة لكي تنظم الأفعال ولكي تقنن وتقعدها لسلطة الفعل». وبالتالي، فإن «الأخلاق هي تععيد للفعل البشري تحت إمرة مفهومي الخير والمباح» (مبدأ المسؤولية، ص 45-46). ولماذا احتاج الفعل إلى تععيد وتقنين وضبط؟ لأن ثمة تعالفاً لأفعال البشر بعضها ببعض وتداعيات، وذلك بحيث لا مفر من الإقرار بأن تصرفي يمس مصير الغير، وبحيث إن المخاطرة بما أملك يعني أصلاً المخاطرة بشيء يملكه الآخرون، أن أضرم ناراً بقش لي قد يتسبب في نشوب حريق لدى جاري، وهو الأمر الذي لا حق لي فيه أو عليه. وهذا الإحساس بالذنب وبالمسؤولية ينبغي أن يتم تضمينه في كل تصرف لي. قال غوته: «من شأن ذلك الذي يتصرف ألا يعي بآثار تصرفه»؛ أي أن يصير مذنباً بفعل التصرف الذي أتاه. وذلك هو أساس المسؤولية: تحديد الحد الذي يمكن أن يسمح به ضميرنا الأخلاقي لعدم الوعي بآثار فعلنا، وإلى أي حد يمكن أن نمضي في إلحاق الأذى أو في وضع المصالح الأجنبية عندنا موضع الخطر....

2 - وحده الإنسان يدرك للقيم معنى:

لئن هو حق أن ما من كائن عضوي إلا ومن شأنه أن «يفضل» «أن يكون» على «ألا يكون»، وأن «يعيش» على «ألا يعيش»، بما يجعل من العيش أو الحياة «قيمة» في ذاتها مطلوبة؛ أي أمراً «نفضله» التفضيل - هوذا معنى القيمة - على نقيضه أو ضده (الموت أو الفناء) - اللهم إلا لدى بعض المفكرين الغربيين الذين فضلوا «ألا توجد» على «أن توجد»، و«ألا نكون» على «أن نكون»، شأن شوبنهاور وبعض مفكري الشرق من أهل الفناء (النيرفانا)، وهم إما المتشائمون الذين لا يعدون الحياة إلا ركماً من العناء والمقاساة لا يستحق أن يعاش (شوبنهاور)، أو من أهل

الفناء في الكل الذين يرون أن وجود الفرد لا قيمة له، وأن فناءه في العدم هو الأصل - فإنه يحق أيضاً أنه يمكن أن نعارض هؤلاء ب: «القرار الذي اتخذته الغرب لصالح الإرادة والتفرد. فربما كانت العودة إلى ما قبل اتخاذ هذا القرار أمراً مستحيلاً».

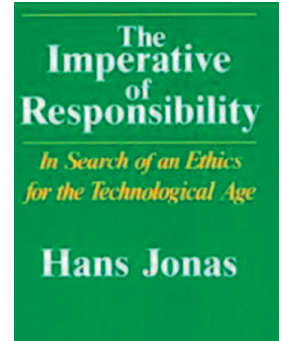
ومن ثمة، كانت «أدمغتنا»، شأنها شأن أدمغة بقية الأنظمة العضوية الأخرى، مجعولة هكذا بحيث تخرع من لدن نفسها قيماً. فهي تتشَبَّث بوجودها الخاص، وتصارع من أجل البقاء، وهو ما يشكل قيمة.

والحال أن ثمة هوة قائمة بين ما هو كائن (الوجود) وما ينبغي أن يكون (القيمة). لكن لدى الإنسان، فإن الوجود - وجود الإنسان - إنما يتجلى من خلال معرفة الإنسان بالقيم. وهكذا، فإن الإنسان يجد أن وجود الحياة يفضّل على عدم وجودها بالمرّة - ومن ثمة كانت الحياة قيمة. إذ كان العالم، من غير ما وجود ذاتية - إنسان - سوف يكون أقل قيمة؛ أي من غير ما هو أفضل ولا ما هو أسوأ؛ أي من غير وجود ما يمكن تفضيله على غيره. هوذا أساس ما يسميه «مبدأ القبول بالطبيعة»؛ أي أن الحياة تقبل بنفسها وتعلي من شأنها بسبب من إرادتها التي لا يمكن أبداً اجتثاثها في أن تبقى على قيد الحياة؛ أي بصراعها من أجل الوجود. وقبول الطبيعة بنفسها ورضاها عن وجودها وموافقته عليه إنما يتجلى في الحياة وفي الأحاسيس الذاتية شأن الخوف والجزع والجهد - ولدى الإنسان تبلغ ذروتها في الوعي وفي الحرية. وهنا فحسب يظهر إمكان المسؤولية في العالم.

3 - وحده الإنسان من شأنه أن يتحمّل المسؤولية: وحده كان مسؤولاً،

والمسؤولية قيمة

عادة ما ردد هانس يونس القول المحدد لكنه [ماهية] الإنسان عنده: إنما الإنسان كائن مسؤول. يقول مثلاً: «نحن - بني البشر - مهياؤون ومُعَدّون للمسؤولية: ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يتحمل مسؤولية أفعاله، والحال أن هذه المقدرة هي التي تجعل منه مسؤولاً بالجملة». فهو مسؤول عن «جملة» الكائنات. وما ترك يونس مناسبة في كتاب عن أخلاق الطبيعة كتبه أو عن أخلاق المستقبل أو استجاب أو تذكير بسيرته، فضلاً عن كتابه الأساسي في المسؤولية «مبدأ المسؤولية»، إلا ودكّر التذكير بأن حد [تعريف] الإنسان إنما هو الكائن الذي يقبل ويقتر على تحمل المسؤولية. فهو يقول، مثلاً، في كتابه «من أجل أخلاق مستقبل»: «الإنسان هو الكائن الوحيد المعروف من لدنا الذي يمكنه أن



يتحمل مسؤولية. وبما أنه يمكنه فعل ذلك، فإنه بالفعل يكون إليه ذلك الأمر [أمر المسؤولية]. ومعنى أن يكون المرء قادراً على تحمل المسؤولية، أصلاً، أن يكون تحت إمرة حكم المسؤولية؛ فالمقدرة تحمل معها الواجب [أن يكون بمقدرة الإنسان أن يفعل أمراً معناه أن يكون من واجبه فعل ذلك]». على أن لا مسؤولية من غير حرية. إذ إن المقدرة على تحمل المسؤولية - وهي مقدرة أخلاقية - إنما هي مبنية على مقدرة الإنسان - الأنطولوجية (الوجودية) - على الاختيار، عن معرفة وعن قصد، بين بدائل فعل عديدة. فإذا المسؤولية هي متمم الحرية أو مكملها. إنها العبء الذي ينبغي أن تضطلع به ذات فاعلة: فإننا مسؤول عن فعلي بما هو فعلي (أو عن إهماله)، ولا يهم ما إذا كان ثمة شخص يطلب مني أن أتحمّل مسؤولية فعلي آجلاً أم عاجلاً.

وما أنا مسؤول عنه هو بطبيعة الحال عواقب فعلي بقدر ما تمس كائناً معيناً. فموضوع مسؤوليتي هو ذلك الكائن الذي يمسه فعلي. غير أنه لا يصير من معنى أخلاقي اللهم إلا إذا كانت لهذا الذي مسه فعلي قيمة. وبالتالي، لا مسؤولية أخلاقية إلا أمام كائن يحمل قيمة. وذلك لأن قيمته تكسبه حقاً عليّ وتُلزمني تجاهه. وإذا ما هو كان هذا الكائن كائناً هَشّاً، مثلما هو حال الكائن الحي دوماً في هشاشته التي تشكل كُنْهه، وإذا ما كان هو يتعلّق بمجال فعلي وينتمي إلى دائرة مقدرتي، فإنه يترتب عن ذلك أن نداء كل كائن يملك قيمة إنما يستهدفني أنا ويستدعيني ويصير بالنسبة إليّ أمراً يلزمني الاستجابة إليه وتعهده ورعايته. وبالجملة، موقع المسؤولية بين قطبين: الحرية البشرية، من جهة، وحمولة الكائن القيمية، من جهة أخرى. والمسؤولية وساطة أخلاقية بين القطبين:

«يبدو لنا الإنسان بوسمه الكائن الوحيد الذي، بحسب علمنا، من شأنه أن يكون قادراً على تحمل المسؤولية، والذي يبين بالفعل مقدرته على القيام بذلك. ونحن نفهم عن طريق الحدس [الإدراك المباشر للأمر دونما حاجة إلى الاستدلال عليه] أن وجود المسؤولية خير من غيابها التام، وذلك بالقدر الذي تكون فيه المسؤولية تعود بالصالح على دوام العالم. والحال أن إلزام المسؤولية يمتد إلى المسؤولية على المستقبل، وهذا ليس أمراً ممكناً اللهم إلا إن كانت الكائنات التي يمكنها أن تتحمل المسؤولية [بني البشر] قادرة على الاستمرار في الوجود. ونحن إن أردنا أن نستنتج مما تقدم بضرب من الاستنتاج الأنطولوجي نتيجة، قلنا إنه يلزم عن واقعة أنه يمكننا أن نشعر أننا مسؤولون، أن هذه المسؤولية تدعونا إلى تأمين دوام وجودها في العالم. هي ذي الصيغة الأشد

اختصاراً للتبرير الأنطولوجي أو الميتافيزيقي التي أقرحها. وبصيغة أخرى، ليس العالم من الناحية القيمية محايداً، وإنما توجد على الأقل في العالم قيمة، هي وجود المسؤولية، التي هي مفضلة عن غيابها». (ص 69-70، مقتبس من كتاب «أخلاق من أجل الطبيعة»).

وقد قدمت طوال تاريخ الفلسفة تعاريف لمن يكون الإنسان بلغت من التعدد ما لا يكاد ينحصر بعد: من تحديد الإنسان على أنه «الكائن الحي العاقل» (أرسطو)، إلى تحديده «الحي الناطق المائت» (الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه وطائفة من فلاسفة الإسلام)، ومن تحديده على أنه «الكائن السالب: الشغال المصارع» (هيغل) إلى تحديده على أنه «الكائن الميتافيزيقي» (شوبنهاور)... لكن يطرح علينا هانس يونس تصوراً جديداً للإنسان بحسبانه «الكائن موضع المسؤولية»؛ أي أنه الكائن الوحيد القادر على تحمل المسؤولية، وبالتالي المسؤول عما يأتيه من فعل: «الإنسان هو الكائن الوحيد المعروف لنا الذي يمكنه أن يتحمل مسؤولية». وهذا تحديد ماهوي للإنسان؛ أي ما به تتحدد ماهية أو كنه الإنسان. أكثر من هذا، إنه قيمة.

ومبنى هذا التحديد على قولنا إن الإنسان لهو، من جهة، الكائن المزود بالمعرفة، ومن جهة أخرى، الكائن المُمتَّع بالحرية؛ أي ذاك الذي بإمكانه التصرف بوفق هذا النحو من التصرف أو ذاك، ومن ثمة كان الإنسان مسؤولاً عن فعله ومحجوجاً فيه به عليه. بذلك قامت عليه الحجة بحيث لا يملك أن يتنكر إلى ما فعله. بناء عليه، الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل المسؤولية. إلا أن عن هذه الحرية تلزم إزامات. فالحرية بهذا المعنى ملزمة. حريتنا تُلزمنا. وهي أعطية مشروطة. وعن هذه الحرية تلزم إزامات معينة.

وإذ كان الإنسان حرّاً، فإنه عمل على توسيع رقعة حريته توسيعاً. وذلك بفعل أنه اكتسب، بفعل معرفته، السيطرة على الطبيعة وعلى بقية الأنواع الحية، وامتلك المقدرة على استعمالها الاستعمال؛ بحيث أكسبه ذلك مجالاً واسعاً لاتخاذ القرارات وللسلوكات الاعتبارية أكثر من أي نوع من الكائنات آخر. لقد مضى الزمن الذي كان يعد فيه الإنسان كائناً ضئيلاً متصاعراً بالمقارنة مع تلك الطبيعة الماحقة الساحقة التي كانت تحيط به. واليوم، صارت الأمور تجري وكأن الإنسان اكتسب ضرباً من العظمة المربية وصار في موقع الفاتح الغازي والمهيمن المسيطر - وهو الوضع الذي قد يعود عليه بالوبال.

تأسيساً على هذه المقدمات، يبني هانس يوناس فلسفة في المسؤولية تقوم على المسائل التالية:

1 - المسؤولية بين الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الجديدة:

دارت الأخلاق الكلاسيكية على مفهوم «القريب»، لا بمعنى «القراءة»؛ أي بدلالة النسب المشترك بين قوم، وإنما بمعنى «القرب»؛ أي بدلالة معاملة الشخص الذي تصادفه في حياتك مصادفة مباشرة وتلقاه في حياتك لقاء وجه لوجه. فكانت بذلك أخلاق قرب؛ أي أخلاقاً تعلقت بسلوكنا تجاه من يعاشرنا أو من يعيش في زمننا؛ أي بالجملة من يعاصرنا. فهي أخلاق مدارها على أفراد متعاصرين يحيون في نفس الزمن، بما يعني أن بُعد مستقبل النوع البشري على وجه الأرض يبقى غائباً عن هذه الأخلاق. فلا عهد لها بالفعل المستقبل، وإنما كل همها الفعل الحاضر - الذي أنا فاعله الآن في هذه اللحظة - وعواقبه الإيجابية والسلبية القريبة لا البعيدة. فلم تكن هي لتدور على «البعيد»؛ لا بمعنى البعيد عنا النائي الذي يعيش في مكان آخر، وإنما بمعنى الأجيال القادمة التي هي في ظهر الغيب، والتي لن تكون هناك أعيننا لكي تشهد عليها بعين اللحظ. ومن ثمة، كانت الأخلاق الكلاسيكية أخلاق شأن أو أمر «حاضر» و«مباشر» و«فوري» و«لحظي»، ولم تكن هي بأخلاق «مستقبل» أو «آت» أو «منتظر» أو «مقبل» أو «متوقع» أو «منظور». وقد عدد هانس يوناس بيانه لحدود الأخلاق الكلاسيكية في العديد من عباراته: «والذي عندي أن الأخلاقيات السابقة ليست تجري أمورها اللهم إلا في الحاضر»، «إن الأخلاق المعهودة إنما هي أخلاق حاضر وليست هي أخلاق آت». ولهذا عادة ما نعت هو الأخلاق المعهودة بأنها «أخلاق حاضر» و«أخلاق مباشرة» و«أخلاق فورية أو لحظية أو آنية».

ويعارض هانس يوناس هذه الأخلاق بما يطلق عليه اسم: «أخلاق المستقبل». وليس يعني هذا الاصطلاح دلالة «الأخلاق في المستقبل» أو «مستقبل الأخلاق»؛ أي وضع أخلاق مستقبلية لأجيال قادمة، وإنما يعني وضع أخلاق حاضرة تهتم وتهتجس [تنشغل أيما انشغال، أو تنشغل انشغالاً قلقاً] بالمستقبل وتسعى إلى الحفاظ عليه لصالح أخلاقنا من عواقب فعلنا الحاضر. والسبب في ذلك، أن ما نفعه اليوم، بأثر من التكنولوجيا، ليس يتعلّق بنا، وإنما يمس الأجيال القادمة. بمعنى آخر، إن فعل التكنولوجيا فعل متعدّد وليس فعلاً لازماً، فهو لا يلزمنا لوحدها، وإنما يتعدى أثره إلى خلفنا. فالفعل التكنولوجي اليوم حابل بالمستقبل؛ بمعنى

مهدد له؛ وذلك لدرجة أن المسؤولية الأخلاقية تفرض علينا الأخذ بعين الاعتبار خير أولئك الغُيب الذين سوف يتأثرون بفعل التكنولوجيا الذي اقترفته ذات أيدينا دون أن يكونوا قد استشيروا من لدننا.

لكن ليست توجد هوة سحيقة بين الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الحديثة، وإنما يمكن تجسير المسافة بجسر.

من جهة، لا يشكك هانس يوناس في صلاحية هذه الأخلاق القديمة، وإنما يشكك في مدى هذه الصلاحية. وإنما لصلاحية في الأمر الآن (فعلي الآن وأثره على الشيء وعلى الغير الآن)، وما كانت هي بالصلاحية في الشأن الآتي (ما الذي سوف ينجم عن الفعل الذي أنا آتية الآن من أثر بعد مضي زمان). فأمر الأخلاق القديمة أنها غير كافية ولا شافية ولا ضافية في كل ما تعلق بالمستقبل.

ومن جهة أخرى، ليس هذا الجسر نفسه سوى مفهوم «المسؤولية» الذي ما كان ليغيب كل الغياب عن الأخلاق الكلاسيكية حتى وإن بقي حضوره باهتاً. إن نموذج المسؤولية القديم هو نموذج صلة الآباء بأبنائهم، إذ ثمة إحساس عميق منغرس في كوامن الإنسان يعبر عن نفسه تعبيراً قديماً في الصلة بين الآباء والأبناء، بحيث لا يتعلّق الانهماك والانتهاس بالحاضر فحسب، وإنما يتعداه إلى التفكير في مستقبل الأبناء. والحال أنه عندما يتوسّع هذا الإحساس لكي يغدو فكرة، آنذاك يمكن بناء جسر يقود من أخلاق القريب إلى أخلاق البعيد، إلى ما لا يمكن إلاّ تصوره ولا يمكن أن يحدثنا، ولكن نعلم أنه موكول إلى مقدرتنا وإلى حريتنا لكي نتعهد أمره ونرعى شأنه. وليست تعني المسؤولية شيئاً آخر سوى أن أمراً ما قد أوكل إليك. وكذلك بالنسبة إلى الأبناء الموكولين إلينا، إذ من واجبنا رعايتهم. وليس ذلك لأننا ننتظر منهم، عندما نشيخ، أن يقدموا لنا بالمقابل خدمة مقابل المحبة والمعانة، وإنما مسؤوليتنا عنهم غير مشروطة. هنا أصل وأنموذج كل تصرف مسؤول غرسته الطبيعة فينا بالجيلة.

خذ، مثلاً، نموذجاً لهذه الأخلاق الكلاسيكية. وهو نموذج الأخلاق التي وضعها الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، عبثاً بمكنتك أن تعثر لديه على هاجس يتعلق بمسؤولية الإنسان الحاضر على حياة الأجيال القادمة. وما كان الخطأ خطأ، لا ولا كان العيب عيباً في نظريته، إنما هي أحوال الزمان. ذلك أنه بالنسبة إلى كانط ما كان مطروحاً أبداً أمر بقاء الأجيال القادمة، وما اعتراه أبداً شك في هذا البقاء، وما كان يمكن أن نستتبط من المبادئ الأخلاقية التي دعا إليها واجب أن

يستمر النوع البشري في البقاء. وليس يمكن أن نعيب عنه ما غاب عنه، هذا الأفق أو هذا البعد، أي ما لم يفكر فيه، لأن هذا الأمر ما كان فقط من باب «ما لم يفكر فيه» وإنما كان من باب «ما لا يمكن التفكير فيه». إذ انشغل الرجل بالضرر الذي كان يحدثه أهل زمنه ببعضهم البعض، وذلك على اعتبار جنون الحرب الذي استبد بهم، وسورة القتال التي اعترتهم، وفورة التطاحن التي نالت منهم، حتى إن الرجل ألف في ذلك رائحته «مشروع السلام الدائم» الذي دعا فيه إلى تحالف الشعوب بدل تحاربها. لكن، ما كان الرجل بحاجة إلى التأمل في صلة الإنسان بالطبيعة بمثل الإلحاح والإصرار الذي صار لنا اليوم؛ إذ ما كان الأمر يتعلق في زمانه ذاك بتهديد واقع على الطبيعة.

إنما تنامي القوة والسطوة والعريضة البشرية، وما رافقها من الإدراك المتنامي لآثار هذه البدوات والسطوات والغزوات على كون محدود؛ أي التصادم الذي حدث بين سطوة الإنسان ورغبته التي لا حد لها، من جهة، وتناهي الطبيعة الموجودة هناك من أجل أن تمدنا بكل ما نحتاج إليه، من جهة أخرى، هو الذي فتح هذا البعد الجديد للأخلاق. فما عمل عليه العلم والتقنية هو أنه أحدث تحولاً جذرياً مس صلة الإنسان بالطبيعة مساً عميقاً: إذ نقل بني البشر من «مفعولات» تسيطر عليها الطبيعة إلى «فاعلات» تتسيد على الطبيعة التسيّد بل وتعربد عليها العريضة، فكان أن انتقل بنو الإنسان من وضع «رعايا» إلى وضع «أسياد». هوذا الأمر الذي استحث فيلسوفنا على طرح التساؤل الجوهرية في فكره: إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الإنسان الأخلاقية، أفهلاً من حقه أن يسمح بحدوث ودوام مثل هذه الأمور؟ أولسنا صرنا من الآن فصاعداً مدعويين إلى عقد التزام ما عهد له من قبل من نظير ولا شوهده له من مثيل، يتعلق بتحمل مسؤوليتنا تجاه الأجيال القادمة وتجاه حال الطبيعة على وجه كوكبنا؟

على أنه ليس يعني التمايز بين الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الجديدة بأي وجه التخلي عن الأخلاق الكلاسيكية التخلي التام. فمن شأن مبادئ أخلاقية كلاسيكية، نظير محبة القريب والإحسان إليه والعدالة والإنصاف والإخلاص، أن تبقى مطلوبة في زماننا هذا. على أن هذه الأخلاق سار اليوم من اللازم أن تتم تحت أفق ما كان في القديم مستحضراً أو مستدعى هو الصلة بين الأخلاق، من جهة، والعلم والتكنولوجيا، من جهة أخرى. وهو ما لم يكن يستحضره كانط. ذلك أن واقعة أنه يلزمنا أن نأخذ بعين الاعتبار علم الطبيعة في اعتباراتنا الأخلاقية إنما هو وضع جديد علينا كل الجدة.

والذي يعنيه، أننا أمام أخلاق جديدة جديدة بأوضاع مستجدة. هي أخلاق المسؤولية. والحال أن مسؤولية هذا شأنها ما وجدت أبدأ من ذي قبل، وإن عليها أن توجد الوجود. ذلك أن أحد «الأوامر الأخلاقية» التي تضمنتها فلسفة هانس يوناس «البديلة» أن ثمة أمراً ما تغير بتغير جذري وحاسم. قديماً ما كان ثمة من مسيس حاجة إلى «مسؤولية توقعية»، وذلك بحكم أن مدى القوة البشرية، وأثار الفعل البشري، والأفق التوقعي، كانت محدودة بمحدودية شديدة. ذلك أنه، مثلاً، لما تم نزع أشجار الغابة التي كانت تكسو شاطئ دالماسيا على الساحل الأدرياتيكي (كرواتيا ومونتي نيغرو) من أجل حاجات الملاحة البحرية بالبحر الأبيض المتوسط، ما كان يدور بخلد الحطابين أن يتوقعوا العقم الذي سوف ينتج بالتدريج عن هذا الفعل البشري. أما اليوم، فإننا ما عدنا نجهل الآثار الوخيمة التي يمكن أن تكون لتدخلات قوتنا التكنولوجية في مجالنا الحيوي. وما عاد بمكنتنا أن نقول: «وبعدي الطوفان».

غير أن اليد التي تسببت في الجرح هي نفسها المؤهلة لأن تداويه: فالفكر الذي يمكنه أن يتصور لنا خروجاً من الورطة التي نحن فيها وأن ندعوه إلى مساعدتنا في زمن «الزيغ» الذي نحن فيه، إنما هو نفس الفكر القوي المقتر الذي قادنا إلى هذه الأزمة وهذه الشقوة المستحيلة.

والذي علينا أن نفعله هو أن نتقدم، أولاً، فنعي تمام الوعي أن بين زمن الأخلاق الكلاسيكية وزمن الأخلاق الجديدة ثمة واقعة اسمها التكنولوجيا. ولهذا عادة ما ردد هانس يوناس القول: «لقد دخلنا في حقبة جديدة من التاريخ». ذلك أن المجتمعات والثقافات كانت إلى حد كبير جامدة ساكنة بحيث لم تشهد لقرون طوال على تحولات درامية، بينما صارت الأحوال على عهدنا هذا سيالة بدالة. والمتغير هو نشأة العلم الحديث في القرن السابع عشر الميلادي الذي مثل «منعطفاً» لا زلنا إلى الآن لم ندرك كل حجمه ولم نقدر كل أثره. إذ بدأت دينامية [حركية ونشاط دؤوب] جديدة سرعان ما عملت على تسريع السيطرة على الطبيعة وتحويلها على نحو غير مسبوق ولا مشهود من ذي قبل. ويبدو أن لا نهاية لهذه السيرورة الجديدة. الاختراع يعقب الاختراع بما لا يتناهى. إذ عملت التكنولوجيا الجديدة كذلك على زيادة صور وعواقب الفظاظة البشرية على نحو مروع. وإن الإنسان لسائر من هذا الإنجاز العظيم الذي اسمه «التكنولوجيا» إلى ما يناقضه ويهدد إلى أن يتحول إلى كارثة عن طريق تدميره لقاعدة سكناه وسكينته - الطبيعة - بل ومن الفضاة بحيث لربما كانت لحظة هيروشيما بالنسبة

إلى الضحايا لحظة رحيمة. ولربما يكون ما قاسته البشرية إلى الآن من موت الغابات وحادثة تشيرنوبيل ليست بشيء يمكن أن يذكر إلى جانب الأمر الفظيع الذي ينتظرنا.

ذلك أن من شأن التقنية الظاهرة البراءة والسلمية التي تستفيد منها البشرية كل يوم أن تتضمن في جوفها - هي نعمة قد تحمل في جوفها نقمة - إمكان شر مستطير يصيب الإنسان في مقتل. وهو شر يمكن أن يكون غير مقصود، لا ولا مفاجئ، لكنه قد يكون مميتاً قاتلاً. وهو شر يرافق التقنية مرافقة الظل المتنامي لعين الشيء. على أن هذا ليس ينبغي أن يبعث فينا اليأس والاستسلام، إذ علينا أن نتذكر دوماً أن التقنية ثمرة للحرية التي يتمتع بها بنو البشر. وأن مستقبلنا رهين حريتنا. هي المسؤولة عنه.

ذلك أنه بعد الحرب العالمية الثانية، اتضح جلياً أن الإنسان ما عاد فحسب - بحسب تعريفه الكلاسيكي - كائناً عاقلاً، يملك حق التصرف في الطبيعة إلى حد معين، وإنما استحال هو نفسه إلى قوة طبيعية من الطراز الأول، يتصرف في الطبيعة على نحو غير مسبوق، مدججاً بكل آلاته واختراعاته؛ وبالتالي صارت شروط وظروف وحيثيات الأجيال القادمة أو الوضع البشري، والحرية الخلاقة، والسعادة البشرية، فضلاً عن السعي إلى الحياة التي أدمج فيها الإنسان، كل هذه الأمور صارت موضع سؤال واستفهام.

خذ، مثلاً، كيف انتقل الأمر من أن الإنسان كانت تهدده بعض عناصر الطبيعة العاتية المخيفة إلى أن استحال هو نفسه من يهددها. هذا المحيط، مثلاً، صار المطلوب منا اليوم أن نحمي المحيط من سمومنا التي نبثها فيه، بعد أن كنا نريد أن نحمي أنفسنا من هجمة المحيط. وبهذا صرنا الخطر الأكبر على الطبيعة أكثر مما كانت في الماضي تشكل الخطر الأكبر علينا. أكثر من هذا، صرنا شديدي الخطر حتى على أنفسنا، صرنا نحن الخطر. وهذا أمر جديد شديد الجدة، مستحدث شديد الحداثة.

والحال أن البشرية نعمت لقرن من الزمن أو يزيد بالإنجازات التي حققها التقدم التقني، لكن بدأ يتضح بعد ذلك أن للعملة وجهاً آخر، وأن نتائج التقنية ملتبسة مبهمة. ذلك أن للتقنية وجهين. وهي يمكنها أن تجنح إلى الخير (نعمة)، كما يمكنها أن تجنح إلى الشر (نقمة)، بل إن من طبيعة خيرها أو نعمتها أن تنمو بفعل تطورها لكي تنقلب إلى نقمة. إذ تبين أن البشرية سائرة شيئاً فشيئاً إلى

خلق سبل فنائها، وإلى حفر قبرها بيدها، وأنها تسمح بكل الأشياء التي تسرها في الحاضر وتضرها في المستقبل، وأن لا حق لها في أن تتصرف على هذا النحو. إذ «لا حق لنا في رهن وجود الأجيال القادمة بسبب من سلوكنا الأرعن». ذلك أن الحضارة التقنية تجنح لطبع فيها إلى أن تنحط انحطاطاً فظيماً وغير قابل للتحكم فيه. ولهذا صرنا في حالة استعجال، في وضع مرضي، نقف إلى جانب كائن مريض. ونحن في الوقت نفسه المرضى والأطباء.

على أنه ليس ينبغي أن نفهم من هذا أن هانس يونس ينتقد التقنية والحضارة التقنية في ذاتهما؛ أي ينتقد التقنية لأنها تقنية وينتقد الحضارة لأنها حضارة. فهو لا يعتبر التقنية رجساً من عمل الشيطان، أو زيفاً بشرياً مبيئاً، أو ضلالاً أو بهتاناً علينا أن نحرمه أو أن نمنعه. وإنما يقدم «تشخيصاً» ويصوغ «توقعاً»، يظهر ما يحدث ويبين عواقبه المحتملة. ولا يتردد في الإعلان عن أنه: «علينا أن نستمر في الاستغلال التقني للطبيعة»، وأن: «على المغامرة التكنولوجية أن تتواصل وأن تستمر». فليس هذا الاستغلال محل نقاش، إنما النقاش دائر على مداه وحدوده. وتلك هي القضية.

2 - أمر المسؤولية: «أيها الإنسان، فلتكن مسؤولاً؟»

ما كان يونس بالنبي الذي جاء يحمل البشارة، وإنما نبي هو للندارة حامل، ما جاء مبشراً، وإنما أتى منذراً، وذلك لأنه ليس من حقنا - كما يقول - أن نضع أنفسنا - ولا بالأحرى أخلاقنا -



في وضع مأساوي نتيه فيه فلا نعلم إلى من نتوجه. وبهذا صرنا أمام أمر أخلاقي جديد مبناه على: «تصرف، أي هذا الإنسان، بحيث تكون آثار فعلك متوافقة مع مبدأ بقاء حياة بشرية حقة على وجه الأرض». وإذا ما نحن عبرنا عن هذا المبدأ على وجه سالب أنشأنا القول: «تصرف، أي هذا الإنسان، بحيث إن آثار فعلك لا تكون

مدمرة لإمكانات حياة في المستقبل»، أو قل: «لا تؤثر سلباً في شروط بقاء البشرية على وجه الأرض كل البقاء»، أو إذا ما نحن عدنا إلى التعبير عن «مبدأ المسؤولية» هذا تعبيراً إيجابياً مرة أخرى، صفنا القول التالي: «اعتبر في خيارك الحالي بضمان سلامة الإنسان مستقبلاً» (مبدأ المسؤولية. النسخة الفرنسية، ص 31). وبما أنه، على أية حال، سوف يوجد بشر في المستقبل، فإن وجودهم، الذي لم يطلبوه، ما أن يصير متحققاً بالفعل حتى يمنحهم الحق في اتهامنا، نحن أسلافهم، باعتبارنا المتسببين في شقوتهم، وذلك إذا ما نحن تصرفنا تصرفاً غير مبال كان يمكننا أن نتحاشاه، فكان أن تأدى إلى الإضرار ببيئتهم أو بتركيباتهم الجسمية والنفسية. وإذ يمكنهم أن يعتبروا أسلافهم القرباء وحدهم المسؤولين عن وجودهم، من باب «هذا ما جناه عليّ أبي»، فإنهم يمكنهم أن يعتبروا أسلافهم البعداء مسؤولين عن ظروف وحيثيات وجودهم. فنحن مسؤولون عنهم، وهم «ضحايانا المقبولون».

3 - الخوف حليف المسؤولية: أهمية دور الخوف في استنهاض همّة الإنسان لتحمل مسؤوليته

عادة ما ردد هانس يونس القول المرار العديدة: «يمكن أن يكون للخوف أثر إيجابي». ذلك أنه يجعل من «الخوف» ما يستحثنا ويستحضرنا على تحمل مسؤوليتنا. ومقتضى هذا المبدأ: لما يوجد توقعان متعارضان في ما يخص عواقب ثورات تكنولوجية عظمية: واحد إيجابي، وآخر مشؤوم، فإنه يلزم، على ضوء بُعد قوتنا وأهمية الأمر المطروح للتداول، أن نعطي الأولوية للتوقع السلبي، وأن نتغلب أو على الأقل نؤخر العملية. ذلك أن شأن بني البشر أن التعرف عندهم على الشر أيسر من التعرف على الخير، وحضور الشر بيننا من شأنه أن يدرك أكثر مما يدرك حضور الخير، ونحن لسنا نتحقق الخير إلا عبر الشر، مثلما لا نعرف الصحة إلا بالمرض، ولا نعلم النزاهة إلا من خلال الرعونة، ولا نخبر قيمة السلم إلا بالحرب. فنحن أعلم بما لا نريد منا بما نريد. ولهذه الحيثية على الفلاسفة الأخلاقية أن تراجع مخاوفنا قبل أن تراجع رغائبنا، وذلك من أجل أن تحدد ما الذي نحرص عليه أكثر من غيره.

والذي عنده أنه من الأرجح أن نحصل بفضل الخوف والتخويف على ما لم نحصل عليه بفضل العقل والتعقل، ومن الممكن أن يحقق الخوف إلى ما لم يفلح العقل في تحقيقه: التحسيس بالمسؤولية والتوعية بها. فمن يدري، لربما نستطيع

بالخوف أن ندرك ما لم ندركه لا بالحكمة ولا بالدهاء السياسيين. ولربما قادنا إنذار الخوف إلى التعقل. لسان حاله يقول: «أيهذا الإنسان، اخش العواقب». ذلك أن الطبيعة «المعذبة» ماضية في توجيه الإنذار تلو الإنذار والتحذير يعقب التحذير إلينا، والأمل معقود، عنده، على سلسلة من الكوارث الطبيعية الصغرى سوف تعيدنا في الوقت المناسب إلى رشدنا، بحيث نحفظنا من كوارث كبرى.

هوذا ما يسميه «التربية بالكوارث»: أي الخوف بسبب كوارث بيئية حادثة حاصلة (نموذج تشيرنوبيل) ومنتوقعة منتظرة باعتبارها هي - مع الأسف - مربية البشرية ومعلمتها ومنبهتها إلى ما اقترفت يداها في حق البيئة. يقول: «من المفارقة أن أقر بأن الأمل يكمن، بحسب تصوري، في التربية بواسطة الكوارث. إذ من أمر مثل هذه الكوارث أن يكون لها تأثير خلاصي في الوقت المناسب».

ولهذه الحيثية، ثبت عنده أن علينا ألا نمل من التنبيه على المخاطر المحدقة بالبيئة، وعلى ضرورة تحمّل البشرية الحالية مسؤوليتها في هذا الشأن. هذا إلزام ضروري، وهو السبيل الوحيد لإخراج البشرية من استهلاك الاستهلاك واستمراء التبذير الذي اعتادته على زمن الحداثة.

إن الإنسان كائن قادر على التنبؤ بما قد يحدث، وعلى استشراف المستقبل استشرافاً، وإذ يملك، من جهة، المقدرة على أن ينهب الطبيعة نهباً من غير أن يراعي لها المراعاة، فإنه، وبالقدر نفسه، قادر على التأمل في المسؤولية التي تقع على عاتقه تجاهها. إذ عليه ويمكنه أن يمنح قيمة إلى ما هو يوشك على أن يفقده.

لقد استبدت بنا سورة وفورة الاستهلاك أيما استبداد. وها نحن نعاني آثارها: تدمير البيئة، ثقب طبقة الأوزون، الكوارث المناخية، مخاطر التكنولوجيا النووية والتسلح، قوة وعجز التكنولوجيا المعلوماتية، القتل الرحيم، التكنولوجيا الجينية...

ويذهب هانس يونس إلى حد الحديث عن «عملية عدوان» اقترفت في حق الطبيعة، بل حتى عن «طبيعة معذبة»، داعياً البشرية - وكأن لسان حاله يقول: نازعت البشرية للبشرية بالبشرية - إلى تحمل مسؤوليتها، وذلك بما يسمح لها بأن تحيا في ظروف تليق حقاً بالإنسان، وليس في كوكب «مُعوز» [فقير محتاج أفقرته غزوات التقنية من تربته ونباته وحيواناته] و«مُجتاح» [اجتاحته التقنية الاجتياح].

وها قد صارت الطبيعة مهددة. وصار الإنسان نفسه مهدداً في كيانه. هوذا حال الإنسان المهْدَد: ليس يتعلّق الأمر فحسب بكون الجنس البشري صار معرضاً

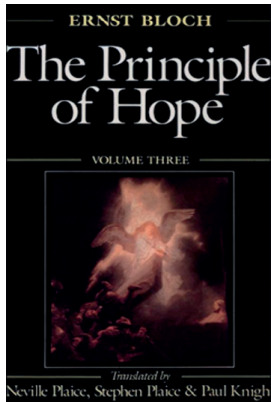
للفناء، وإنما أيضاً صار مهدداً في كيانه من حيث ما هو إنسان؛ أي في ما يصنع إنسانيته. وهنا يرى هانس يوناس أن: «ما هو أولى هو مسؤولية الإنسان تجاه الإنسان». ذلك أن شأن الإنسان أنه كائن هش، ضعيف، متهاك، فانٍ - وهي سمة كل كائن حي. ومن ثمة ينطبق عليه مبدأ الحماية. ثم إنه يشترك مع الإنسان المسؤول في رابطة الإنسية.

والحال أن ما من كائن حي إلا وتوجد غايته في ذاته، فلا يطرح عليه السؤال: لِمَ أنت موجود؟ ولا حاجة إلى تبرير أو تسويغ وجوده. ومن وجهة النظر هذه لا امتياز للإنسان عن باقي الكائنات الحية الأخرى - اللهم إلا أنه وحده الذي يمكن أن تكون له مسؤولية على الكائنات الحية - وهذا امتياز تكليف لا امتياز تشريف، وامتياز مسؤولية لا امتياز مزية - على أن أنموذج كل مسؤولية هو مسؤولية الإنسان تجاه الإنسان. وإن العلامة المميزة للإنسان لهي كونه الوحيد الذي يمكن أن تكون له مسؤولية. ومدار تحمله المسؤولية على أترابه بما هم موضوعات مسؤولية.

والحال أن تدمير الإنسان يسير جنباً إلى جنب مع تدمير الشروط التي يحيا فيها. وفي ذلك انتحار للبشرية، وليس من حق البشرية أن تنتحر، فوجودها أمر أخلاقي: على البشرية أن توجد وتكون وتستمر وتبقى. لا ولا من حقها أن تغير طبيعتها أو تنزع عنها إنسيته. ولئن هو حق أن حق الفرد في أن ينتحر أمر يناقش، فإن حق البشرية في أن تنتحر أمر لا مناقشة فيه ولا مسامحة؛ أي لا ينبغي أن يطرح للنقاش (مبدأ المسؤولية، ص 61-62).

لكن من لم يهدد مباشرة لا يقرر أن يغير تغييراً نمط حياته الباذخ. فليس يضر الإنسان بجلده إلا عندما يشرع البركان في القذف بحممه.

وبالبدل من أن يقوم هناك - كما توقعته اليوطوبيا لا سيما في كتاب الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (1885-1977م) في كتابه الشهير «مبدأ الأمل» (1954-1959م) - مجتمع تحرره التقنية ويحيا فيه الإنسان في جنة الأرض، صرنا نحيا في مجتمع القلق والخوف على الأجيال القادمة من مصير مأساوي. ذلك أن لا سبيل إلى الاستمرار في الحلم بمجتمع تحرره التقنية من الحاجة، وإنما ينبغي علينا أن نبدي قدراً أكبر من التواضع، فلا نسمح لأنفسنا بأن نسلك سلوك من أصيب بمس من جنون عظمة، فلا شك أن أماننا وإلزامات من نوع جديد ما عهدنا لها نظيراً في ما تقدم من الزمن.



ومهما يكن المستقبل، فإننا علينا بالفعل أن نحيا في ظل كارثة مهددة. لكن، أن نكون واعين بهذا الظل، كما هو الحال اليوم، ههنا يكمن - ويا للمفارقة العجيبة! - بصيص الأمل: وهو البصيص الذي يمنع بالفعل من أن يختفي صوت المسؤولية. وهذا البصيص ليس يلمع على طريقة اليوطوبيا، ولكن إنذاره ينير طريقنا شأنه في ذلك شأن الإيمان بالحرية وبالعقل. وهكذا يتلاقى مبدأ المسؤولية ومبدأ الأمل في الأخير، وذلك حتى وإن لم يعد الأمر يتعلّق بأمل مبالغ فيه في جنة على الأرض، وإنما بأمل أشد اعتدالاً في ما يخص إمكان استمرار الإنسان في الإقامة بهذه الأرض في المستقبل، وفي ما يتعلق ببقاء يكون بكل تواضع في مستوى نوعنا، وذلك باعتبار الإرث الذي أسند إلى هذا النوع...

وبالجملة، المسؤولية هي الجانب التكميلي للقوة، بمعنى أنه كلما ازداد الإنسان قوة ازدادت مسؤوليته. إنما مدى المسؤولية - أي إلى أي مدى تمتد مسؤوليتنا - رهين بقوتنا ويبقى متناسباً معها. فمع القوة [بمعنى المقدرة التقنية التي نملك] تتنامى المسؤولية. لكن لما كان تمدد مدى القوة يعني أيضاً تمدد آثارها على المستقبل، فإنه يلزم عن هذا الأمر أن ليس يمكننا أن نمارس مسؤوليتنا المتنامية إلا بقدر تنمية توقعنا للعواقب. هذا مع تقدم العلم أن هانس يونس يستخدم، هنا، مفهوم «القوة» بدلالته اللفظية الألمانية المزدوجة (القوة والصناعة معاً): إذ يتضمن الاسم die Macht (القوة) دلالة الفعل machen (فعل أو صنع)، فلا انفكاك يكون ما بين القوة والصناعة عنده. وبهذا تصير «القوة» تعني المقدرة على الصناعة، وعلى إنشاء الأشياء، وعلى تغيير العالم، وعلى ترتيبه بحسب ما نرغب فيه نحن البشر ونرومه ونريده. ومن ثمة، فإن صنوف وحجم القوة - الصناعة وأشكالها المستجدة تشكل، في ذاتها ولذاتها، دعوة مباشرة إلى تحمل المسؤولية. إذ المسؤولية هي الوجه المكمل للقوة. ونحن مسؤولون عما نحن فاعلوه - صانعوهم. ولسنا نفعل إلا ما نحن مقتدرون على فعله وصنعه.

التهديد - بل حتى العدوان - واقع على أمرين اثنين، فلا تتعلّق أخلاق المسؤولية بجعل «الطبيعة» عهدة مسؤوليتنا فحسب، وإنما بجعل «الإنسان» نفسه من مسؤولية الإنسان، ولا يتعلّق بما يفعله الإنسان بالطبيعة فحسب، وإنما بما يفعله الإنسان بالإنسان:

1 - على الطبيعة: ويتمثل في ما يسميه خطر «الإفناء الفيزيائي» وذلك بسبب من فائض إمكانات الكوارث الذي يفعل فعل السلب (شأن الحرب النووية). مصير ينظر إلينا من خلال المستقبل.

2 - على الإنسان نفسه: إن خطر الإنسان على الإنسان لمن أشد أصناف المخاطر بأساً وشؤماً. إذ استحال الآن «فأر تجارب» التقنية بدوره. وصار «الإنسان الصانع» يطبق فنه (صنعتة) على نفسه. ولهذا الأمر أثر غير مسبوق على كيان الإنسان وماهيته وطبيعته. بفعل فائض إمكاناته على فعل الإيجاب (تألية الشغل، التحكم النفسي والبيولوجي، أشكال الهيمنة التوتاليتارية، التحكم والتوجيه الجيني لطبيعة الإنسان). وتلك هي ما يسميه «المسؤولية الأنطولوجية تجاه فكرة الإنسان» علينا حفظ فكرة الإنسان مثلما علينا حفظ وجوده، بل ليس علينا حفظ وجوده اللهم إلا وفق فكرته أو ماهيته أو كنهه أو طبيعته.

«عادة ما تبدى أن فن الاختراع الذي وضع في خدمة رفاهية الإنسان قد دخل في صراع مع كرامة الإنسان نفسه»، كما يقول هانس يوناس. كيف حدث ما حدث؟ وكيف يكاد أن ينقلب السحر على الساحر؟

لقد تجاوزت التقنية البشرية على نحو أوسع معناها الآلي الوسيلى الأولي الذي كان لها في الأصل - التقنية في خدمة الإنسان - إلى أن صارت تغير تغييراً فعلياً طبيعة وشروط وجود الإنسان، فضلاً عن أغراض الحياة البشرية. لقد رهنا كنه الإنسان في المستقبل رهناً. صار الإنسان رهينتنا مثلما صارت الطبيعة كذلك رهينتنا.

3 - تشريح المسؤولية: ما معنى المسؤولية؟

يجد هانس يوناس أن شرط المسؤولية إنما هو القدرة السببية أو المقدره السببية؛ أي استطاعة التسبب في الفعل. ومن ثمة، يكون على الفاعل أن يُسأل وأن يجيب عن فعله، إذ يعتبر مسؤولاً عن نتائج أو عواقب أو آثار فعله.

ويميز هانس يوناس بين تصورين للمسؤولية: تصور قانوني وحقوقى، يراه هو السائد، ويجده صورياً [شكلياً] وفارغاً، وتصور أخلاقي، يدعو إليه.

وأول دلالة للمسؤولية تخطر على البال هي دلالتها القانونية لا دلالتها الخلقية. وبحسب هذا التصور ينظر في المسؤولية بحكم الضرر الناجم عن فعل الإنسان، إذ ينبغي للضرر أن يُقوم وأن يُصلح وأن يُرفع، حتى ولو ما كان في الأصل نية لإحداث الضرر، وحتى ولو لم يتم تصور العاقبة. إذ يكفي أن أكون أنا العلة الفاعلة المتسببة. غير أن هذا الشرط ليس يصدق إلا على الصلة السببية الوثيقة بالفعل...

ويسوق هانس يوناس مثلاً شهيراً عن هذا الضرب من المسؤولية:

إن المسمار الناقص في حافر الجواد ليس يجعل من متعلم الحداد مسؤولاً عن خسران المعركة وعن فقدان المملكة. لكن من حق الفارس الذي امتطى الجواد أن يلجأ إلى طلب محاكمة الحداد الذي يحمل «مسؤولية» إهمال مساعده، وذلك من غير أن يلام هو نفسه الملامة. والحال أن الإهمال، هنا، هو الأمر الوحيد الذي ينبغي اعتباره - من الناحية الأخلاقية - محل تذويب... لكن المثال يظهر أيضاً أن تعويضاً مادياً يمكن أن يكون في حل من كل ذنب... وهذا خلاف قول الصحابي عمر بن الخطاب: «لو عثرت دابة في العراق لخفت أن يسألني الله عنها لم تصلح لها الطريق يا عمر». على أن المسؤولية هنا مسؤولية أمام الله.

والحال أنه ههنا تم مزج مسألة التعويض القانوني بفكرة العقوبة التي لها دلالة أخلاقية والتي تصف الفعل السببي بأنه - أخلاقياً - مذنب. وههنا أيضاً تتم المعاقبة على الفعل أكثر مما تتم المعاقبة على الآثار الناجمة عنه. فبناء على الفعل وليس على العاقبة، يتم إنزال العقوبة. ولهذه الحثية يتم تحليل الفعل وليس تحليل العاقبة: اتخاذ قرار الفعل، سبق الإصرار، الداعي، عزو الفعل إلى الفاعل، مدى جرمية الفعل.. وبالجملة، تتعلّق المسؤولية هنا بالفعل المتسبب في الضرر والذي يتطلب تعويضاً.

لكن، ثمة تصوراً آخر للمسؤولية لا يتعلق بالمحاسبة على ما تم فعله، وإنما بتحديد ما ينبغي فعله؛ بحيث لا تتعلّق المسؤولية هنا بأن يشعر المرء بسلوكه وبآثار هذا السلوك، وإنما بشعوره بالأمر الذي يدعوه إلى القيام بهذا الفعل. مثلاً، المسؤولية [مسؤولية رجل السياسية] عن رفاهية الغير لا تتعلّق فقط بمشاريع أفعال واقعة حادثة ومدى كونها أخلاقية، وإنما تلزم بالقيام بأفعال لا تستهدف تغيّ غاية أخرى غير رفاهية الغير. فالمسؤولية هنا مسؤولية «من أجل» وليس بالأولى مسؤولية «عن» كما في التصور الأول. و«الغاية» لا توجد هنا في ذاتي، وإنما في مجال تأثير سلطتي - وهو «موضوع» محتاج إلي أو مهدد من لدن مقدرتي هذه. فهو يتعارض مع هذه المقدرة لأن له حق في الوجود، وأنا أهدد بفعلتي حقه هذا. ههنا الأولوية تعطى لواجب وجود الغير، وهي تتعلّق بواجب فعل الذات. ومن ثمة يكون الإنسان مسؤولاً عن الغير، كما هو مسؤول مثلاً عن الأجيال القادمة. هوذا التصور الأخلاقي للمسؤولية. وهي مسؤولية يمتد مداها لكي يتعلّق حتى بالفعل غير المسؤول الذي يأتيه إنسان الحاضر، ويكون مسؤولاً عنه أمام الأجيال القادمة.

ومن هنا تحديد هانس يوناس للمسؤولية على أنها: «المسؤولية هي العناية - وقد صارت واجباً - بكائن آخر حين تكون هشاشته مهددة فيصير «موضع انشغال واعتناء»» (مبدأ المسؤولية، ص 301). حال الإنسان المسؤول حال المتسائل دوماً أمام هشاشة الغير - أكان طبيعة مهددة أم وجود إنسان مهدد -: «ترى ما الذي سوف يحصل له إن أنا لم أهتم به ولا رعيته ولا تعهدته؟». والحال أنه بقدر ما يكون الجواب عن هذه التساؤل غامضاً، تلوح مراسم المسؤولية بوضوح. وعلى قدر ما يكون ما يُخاف عليه ويخشى في ظهر الغيب [المستقبل الغامض]، بقدر ما لا يتعلق الأمر بنا تعلقاً مباشراً، تكون مسؤوليتنا، ويلزمنا ضرب من سعة الخيال لتصور حجم مسؤوليتنا.

وإذا كان يمكن الحكم في التصور الأول على إنسان ما بأنه «غير مسؤول» عن فعل معين، فإنه في التصور الأخلاقي ينبغي استبعاد المعنى الشكلي لعبارة «غير مسؤول»؛ لأن هذا يعني غير قادر على تحمل المسؤولية، بينما حد الإنسان أنه الكائن القادر على تحمل المسؤولية. فوحده من له مسؤوليات - الإنسان - يمكنه أن يتصرف تصرفاً غير مسؤول (مبدأ المسؤولية، ص 134).

4 - سمات المسؤولية:

يمكن أن نستنتج مما تقدم أن المسؤولية تتسم، عند هانس يوناس، بالخصيصات التالية:

- أ - هي مسؤولية توقعية.
- ب - هي مسؤولية قلقة تجاه الشيء المهدد الذي هو كنه الطبيعة وكنه الإنسان معاً.
- ج - هي مسؤولية احتياطية. إذ يلعب مفهوم «الحذر» و«الاحتياط» و«الحيطة» و«التوجس» و«الاعتدال» دوراً أساسياً في أخلاقية المسؤولية لدى هانس يوناس. بقول الرجل: «إذا ما نحن أخذنا بعين النظر قوة تقنيتنا الهائلة، فإنه يصير من الأمور الواضحة المفضحة أن الحيطة هي المهمة الرئيسية للمسؤولية». «إن أخلاقية المستقبل التي أضعها نصب عيني تصوغ مطلباً يبدو لي أنه لم يتم صوغه في نظرية أخلاقية حتى أيامنا هذه - ومفاده أن علينا أن نضع أهدافاً معتدلة. وبحسب علمي، لا نعثر على هذا الأمر الأخلاقي «إعرف كيف تظهر اعتدالك» في أية نظرية أخلاقية من الماضي - مع العلم، بطبيعة الحال، بأن الاعتدال شكّل مطلباً في الأخلاق القديمة لكن بوسمه فضيلة فردية...».

د - هي مسؤولية غير تبادلية: ليست تنهض أخلاقية المسؤولية على مفهوم «المعاملة بالمثل» الذي كانت تنهض عليه الأخلاقية الكلاسيكية، فليس الأمر على هذا النحو: أنا مسؤول عن الغير، وينبغي على الغير بدوره أن يكون مسؤولاً عني. وذلك لأن المسؤولية هي أساساً مسؤولية عن المستقبل، وليس ينبغي طرح السؤال الإنكاري: «ما الذي فعله لصالحي المستقبل؟ وهل يحترم المستقبل حقوقي؟». فنحن مسؤولون عن أجيال المستقبل، وهم ليسوا بالمثل مسؤولين عنا، لأن لا مسؤولية عن الماضي، إنما المسؤولية على المستقبل.

أخيراً، ما العمل؟ تقتضي الأخلاقية التي تتحمل مسؤولية المستقبل البشري القيام بأمرين عاجلين:

- 1 - جمع أكبر معرفة تخص عواقب فعلنا التي يمكنها أن تهدد مستقبل الإنسان.
- 2 - وبناء على هذه المعرفة، تحديد ما الذي ينبغي فعله بغاية تفادي هذا الوضع الكارثي.



6 - كارل أوتو أبيل: المسؤولية التضامنية



لا مسؤولية حقة
إلا وينبغي أن
تكون مسؤولية
مبنية على أمرين:
المناقشة
والتضامن

في السابع من أكتوبر من عام 1980 كتب عالم السياسة اليميني الألماني غونتر ماشكه (1943-) في المجلة الفرنكفورتية الجامعة بأن ما رامه هانس يوناس من أن يتحمل الفرد المسؤولية أمر عجب عجاب. وكان قد فهم أن مطلب المسؤولية الكونية إنما هو دعوة موجهة إلى الفرد، ليس من أجل المساهمة في تحقيق مسؤولية تضامنية جماعية جامعة، وإنما لكي يضطلع بمسؤوليته، هو وحده بصرف النظر عن الجماعة، عن العواقب غير المحسوبة للأنشطة السياسية والتقنية والاقتصادية التي تحدث في المجتمع الصناعي الحديث. والذي عند المفكر السياسي، في رده، أنه يستحيل على الفرد أن يتحمل مسؤولية هذا الشأن، فليست تقتزن مسؤولية الفرد إلا بما فيه «جزاء ومراقبة»، أما ما عدا ذلك، في كل الأمور التي تتعلق بالعواقب التي لا تحصى والتي يمكن أن تؤدي إليها أنشطة المجتمع الصناعي الحديث السياسية والاقتصادية والتقنية، فذاك أمر ليس يقدر الفرد على تحمل مسؤوليته. وما اكتفى المعلق على كتاب هانس يوناس الشهير بهذا، بل قلب نقد هانس يوناس للماركسية في حلمها بمجتمع متحرر على أنه ضرب من الطوباوية التحررية الحاملة، لكي يوجه سلاحاً ضد هانس يوناس نفسه، فصار الناقد منقوداً بنفس سلاح نقده، وذهب إلى أن ما ذهب إليه يوناس يصدق عليه هو نفسه أن يوصف بأنه صاحب نزعة مسؤولية طوباوية. هذا وقد عزز ماشكه نقده هذا بعبارة اقتبسها من كتاب له عن الأخلاق كان قد ألفه عام 1969 ذهب فيها إلى تحديد مجال المسؤولية على النحو التالي: «ليس بمكنة اصطلاح المسؤولية أن يكتسب معنى جلياً ودقيقاً اللهم إلا حيثما يصير شخص معين مسؤولاً - مسؤولية عمومية - عن نتائج أفعاله، ويعلم ذلك علماً. وهذا أمر ليس ينطبق إلا على حال رجل السياسة أمام نجاحه، وعلى حال صاحب الصناعة أمام [أحكام] السوق، وعلى حال الموظف أمام من يقع تحت إمرتهم، وحال العامل أمام مراقبة المردودية، إلخ». ويفهم من هذا القول أن مجال المسؤولية متعلق بالأدوار الوظيفية المهنية، ودائر على المؤسسات وليس على الفرد باعتباره فرداً.

ربما عكس هذا النقد الحساسية الألمانية المفترطة تجاه حديث عن أخلاق مسؤولية كونية، ولربما نم أيضاً عن حساسية اليمين الألماني تجاه كل نزوع كوني، لكنه على أية حال أثار حفيظة أحد أكبر فلاسفة المسؤولية والنقاش في زماننا هذا المفكر الألماني كارل أوتو أبيل (1922-).

لا يشارك كارل أوتو أيبيل هانس يونس في بعض تأسيساته لفكرة «المسؤولية» - لا سيما صلة مسألة المسؤولية بمسألة الوجود - ويعدها من جنوحاته «الميتافيزيقية»، بل ويصف تأسيسات يونس للمسؤولية بأنها نزوعات إلى «مسؤولية ميتافيزيقية». لكنه يتبنى فكرة «أخلاق المسؤولية» تبنياً واضحاً، بل يسعى إلى تقويم بعض جنوحاتها، بل وإلى تميمها. وهكذا يرى أن البديل القمين بتقويم نظرية يونس وليس التخلي عنها يكمن في تجاوز النزعة الانعزالية المنهجية القائمة على فكرة أن الفرد يفكر لوحده بوحده، ويتحمل لوحده مسؤولية الأفعال التي يشترك فيها. إذ لا بد عنده من تأسيس أخلاقية تواصل ومناقشة. ولا بد من إقامة أخلاق المسؤولية على أخلاق المناقشة هذه. فحتى لو نحن سلمنا بأن الفرد ليس يفكر، كما قال المفكر الألماني هامبولت، إلا في عزلة وفي حرية، فإنه يفكر وهو يحمل في ذهنه ادعاء صلاحية كونية بين ذاتية، فيجري ما فكر فيه بين الذوات وليس بين الذات ونفسها لوحده. ثم إن علينا ألا ننسى أنه يفكر داخل قوالب اللغة، واللغة صناعة جماعية وليست فردية. إذ هي وجه مشترك للجماعة وليس بدعة فردية. أوليس يصح القول: لا لغة إلا مشتركة؟ هوذا ما ينبغي أخذه بعين النظر إن نحن رمنا تأسيس «أخلاق مسؤولية جماعية». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا لغة إلا تفترض جماعة تواصلية؛ أي جماعة من الناس تتواصل عن طريق هذه اللغة، فلم يوّت الإنسان اللغة أساساً لكي يحاور نفسه، وإنما أوتيها لكي يحاور جماعته وتحاوره في إطار تحاور بين الذوات وليس في إطار حوار بين الذات ونفسها. وإذا ما هو أخذ الإنسان عملية التفكير بالجدية المطلوبة انتهى، لا محالة، إلى الإقرار بأخلاق مناقشة ومسؤولية؛ بمعنى أخلاق تبادل تحاج بين جماعة من الناس غير متناهية [كونية]. وبهذا لا تقع المسؤولية على المستقبل - التي لطالما أكد عليها هانس يونس - على عاتق الفرد في وحدته وعزلته، ولا تكون من تدبير «المعتزل المتوحد»، وإنما يقع عاتق المسؤولية عليه وعلى غيره بوسمه عضواً في جماعة تواصل وتشاور واقعية. ومن شأن ذلك أن ينقل مسؤولية يونس النقلة من مسؤولية المتوحد إلى «مسؤولية تضامنية لحل المشاكل».

ويترب عن هذا، أن المسؤولية، في أمر كل ما يمت بصلة إلى الحل الذي ينبغي البحث عنه للمشاكل الحالية الحاضرة التي تهدد المجتمعات الحديثة، إنما هي مسؤولية جماعة تفاعل وتواصل وتحاور وتناقش واقعية؛ أي تلك الجماعة من الأفراد الأحياء الذين يمكنهم أن يخوضوا في نقاش وأن ينخرطوا فيه. وفضلاً عن هذا، فإنها مسؤولية تدور على المشاكل الممكنة والمحتملة التي تهدد أولئك

الذين لا يستطيعون في الحال مناقشتها [لأنهم ما زالوا لم يولدوا، فهم في ظهر الغيب = الأجيال القادمة]؛ ومن ثمة مشاكل ومعضلات ومتاعب أولئك الأعضاء في مجتمع المناقشة الذين يمكن افتراض وجودهم في المستقبل والذين ينتمون، إثر ذلك وبما هم كذلك، إلى جماعة التواصل المثالية وغير المحدودة. وبهذا يمكن التوليف بين جماعة تواصلية حالية واقعية ينبغي الحفاظ عليها وجماعة تواصل آتية ينبغي تحقيقها (يوطوبيا).

أكثر من هذا، يذهب كارل أوتو أيبيل إلى أن «الأخلاق الكبرى [أي الأخلاق منظور إليها على المستوى الكوني]» التي يطمح يوناس إلى تحقيقها، والتي تقوم على فكرة مسؤولية موجهة نحو المستقبل في ما يتعلق بالأفعال الجماعية، ليس يمكن بدورها أن تسلم من اعتراض أنها نزعة مسؤولية طوباوية، على نحو ما تم بالفعل اتهامها به، بل لا يمكن حتى اقتراحها اللهم إلا إذا ما نحن أولناها وفق اصطلاحات مبدأ المناقشة، وإلا فإن اعتراضات ماشكه المشار إليها التي تذهب إل أن الفرد سوف يكون عاجزاً أمام العواقب غير المحسوبة الناجمة عن أفعالنا الجماعية، لن تتوقف عن أن تظل اعتراضات وجيهة إلا في اللحظة التي يتوقف فيها المرء عن الاعتقاد بأن المسؤولية المقصودة ليست تقع على عاتق الفرد وحده في عزلته - المسؤولية الميتافيزيقية - وإنما الأمر يتعلق بمسؤولية من ضرب آخر تتمثل في أنه ما أن يحدث أن يطالع المرء جرائد الصباح حتى يفكر، بحسب إمكاناته وكفاءاته، في المساهمة في تنظيم مسؤولية جماعية. وما كانت هذه المسؤولية الجماعية من الطوبى [الفكرة الحاملة] في شيء، وإنما هي واقع يتحقق يومياً بدءاً بأبسط مساهمات الفرد في الحياة الجماعية التي تنظمها الدولة أو المجتمع المدني. أليس تفكير جماعة من سكان الحي في إنشاء حديقة الحي عملاً من هذا القبيل؟

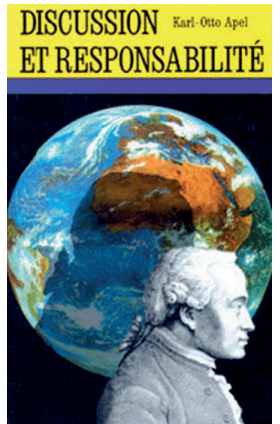
هوذا الجواب الذي تقدمه نظرية «أخلاق المناقشة» عن مسألة «صاحب المسؤولية» أو «من يتحمل المسؤولية»: إنما المسؤولية مسؤولية جماعية، وهي مسألة تضامن جماعية عن أفعال جماعية. وحامل المسؤولية هنا هو كل إنسان باعتباره عضواً في جماعة التواصل المثالية الممكنة. إذ يوجد في كل إنسان، فضلاً عن سعيه إلى تحقيق مصالحه الذاتية، سعي إلى مصلحة تتجاوز الذات يمكن إحيائها فيه واستئثارها. وهوذا الإنسان المسؤول مبدئياً وعملياً واختبارياً - يومياً.

وبالجملة، لا شك أننا نحن أبناء هذا الزمن أوكلت إلينا مهمة نحن أول من ينبغي الوعي بها في الزمن الحديث البيئي الانتقالي. وهي مهمة تنظيم مسؤولية

بني البشر التضامنية عن العواقب والآثار الجانبية التي يتسبب فيها نشاطهم الجماعي - أنشطة العلم والتقنية. ويؤكد كارل أوتو أبيل أن خصوصية هذه المهمة تكمن، أولاً وقبل كل شيء، في كون التصور التقليدي عن تطبيق المعايير أو المبادئ الأخلاقية قد بلي وما عاد صالحاً اليوم. إذ لا يمكن للفرد اليوم أن يتحمل لوحده مسؤولية الآثار غير المتوقعة التي يمكن أن تسبب فيها أفعال الإنسان الجماعية في عصر العلم والتقنية. ولكن، يمكنه في المقابل أن يساهم في تنظيم وإدارة وتديير المسؤولية الجماعية. كما يمكنه، وهذا أمر سار العمل جارياً به منذ أمد، أن يساهم في المناقشات المؤسسية داخل الفضاء التشريعي، وفي النقاشات غير الرسمية داخل «الفضاء العمومي الذي يستدل على أمور الشأن العام»؛ إذ في كل هذا يمكن للفرد أن يدلوه بدلوه وأن يساهم بنصيبه، وذلك عن طريق تقديم المعلومة وإبداء التقويم في تكوين إجماع حول مبادئ السلوكيات الممكن إتيانها معاً والمقبولة، وحول المعايير التي يتم قبول صلاحيتها العمومية عن طريق اتفاق أو إجماع.

وفضلاً عن هذا، يثري كارل أوتو أبيل مبدأ المسؤولية الذي أتى به هانس يوناس. إذ لا يرى أنه ينبغي قصر مبدأ المسؤولية على حفظ الجنس البشري وحده، بل ينبغي أن يصير متدياً لكي يشمل المواضع والعوائد والمؤسسات التي طورها تراث بني البشر الثقافي عبر التاريخ، وذلك باعتبار تراث الإنسانية الثقافي اكتشافات ليس يمكن أن يعوّضها معوض إن نحن تركناها تضيع. يكفي التفكير مثلاً في مئات اللغات المحلية السائرة إلى الانقراض. فمن مسؤوليتنا الحفاظ على هذه اللغات لأنها تهتم في التعدد الثقافي الذي يسود الحضارة البشرية ويمنع التوحيد والتنميط والمسخ.

على أن كارل أوتو أبيل عادة ما يشكك في مبدأ «عدم التبادل» أو «عدم المعاملة بالمثل» في ما يتعلق بأمر المسؤولية. فلا يمكن القول مثلاً: أنا مسؤول، ولا يهمني إن كان الغير مسؤولاً أم لا، فالمسؤولية مبدأ لا توازي فيه. والذي عنده أنه ليس يمكن تأسيس مبدأ المسؤولية على مفاهيم «ميتافيزيقية» - شأن «الحياة» أو «الوجود» - على نحو ما فعل هانس يوناس، وإنما ينبغي تأسيسها على العقل العملي [الأخلاقي] التفاعلي التواصلي التناقشي الجماعي. وهنا لا بد من الإقرار بمبدأ «التبادلية» بحيث يعم الكل وتؤسس عليه مسؤولية جماعية أو مسؤولية مشتركة، بحيث يحتوي في جوفها أخلاقيات يوناس المسؤولة التي ترفض التبادلية بسبب قيامها على صلة غير تناظرية بين من يملك قسماً من السلطة وأولئك الذين



يقعون تحت مسؤوليته. إذ لا يمكن أبداً إنكار افتراض التناظرية الأولية أو التبادلية الأصلية للمسؤولية المشتركة لكل أعضاء جماعة تواصلية مثالية. فنحن في حاجة إلى المسؤولية المشتركة التضامنية لتأسيس جواب أخلاقي على التحدي الذي تتعرض له البيئة، وأمر هذه المسؤولية أشبه ما يكون بذلك الحبل المتين الذي يتعلق بهم تسلقوا الجبال بحيث يشهد على مسؤوليتهم الجماعية في حفظ وجود بعضهم البعض.



7 - إيمانويل لوفيناس: الآخر مسؤولية ملقاة على عاتقي



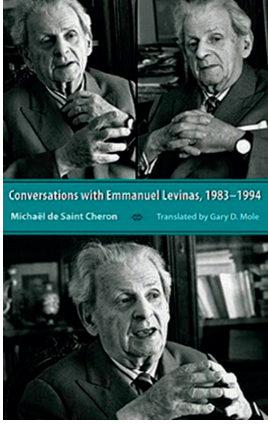
منطلق فيلسوف الأخلاق الفرنسي إيمانويل لوفيناس (1906 - 1995م) أن الأخلاق لا تنبع من قوانين أخلاقية توضع وضعا، على نحو ما نحن واجدوه لدى كانط مثلاً في قوله بأوامر أخلاقية قبلية مغروسة في الضمير البشري، وإنما تنبع الأخلاق من الصلة بالآخر - الغير. فما يهّمه إنما هو الصلة بالغير بما هو كائن فريد نوعه - ومن ثمة بوصفه غيراً. من هنا أهمية الصلة بالغير. وهي صلة فريدة من نوعها. فهي لا تقبل المقارنة بأية صلة أخرى. وهي صلة بغير ليس هو «دوراً اجتماعياً» - منصباً أو موقعاً أو وظيفة، أو جاهاً أو وجهة أو منزلة - وإنما صلة به في «عرائه» من كل هذه الإضافات الاجتماعية؛ أي صلة به في «عَوَزه» و«ضعفه» و«هشاشته»، وفي كونه معرضاً للموت. وهي صلة تفرض عليّ، بالجملة، مسؤولية -



تتمثل في طيبي ورحمتي ورعايتي. فليس بهم، عند لوفيناس، أن تكون الذات موجودة، وإنما أن تكون متخلقة بخلق. وليس هذا الخلق سوى المسؤولية. أكثر من هذا، إنما الأخلاق المسؤولية. والمسؤولية أساساً هي مسؤولية من أجل الغير؛ أي مسؤولية عما ليس من فعلي، أو حتى عما ليس يهمني، هذا الذي ينظر إلي ويواجهني بوجهه العاري. فما أن ينظر إليّ غير حتى أصير مسؤولاً من أجله، حتى وإن لم يكن لي أن أتحمّل مسؤوليات عنه، إنما مسؤوليته تعود إليّ. وهي مسؤولية تتجاوز ما أنا فاعله. عادة ما نكون مسؤولين عما نفعله، لكن المسؤولية الأولى، عند لوفيناس، مسؤولية عن الآخر، من أجل الآخر. أكثر من هذا، أنا مسؤول حتى عن مسؤولية الغير. أية صلة بالغير، وأول صلة بالغير، إنما هي صلة المسؤولية سواء قبلت بهذه المسؤولية أم لا، سواء عرفت كيف أتحمّلها أم لا، سواء قدرت على أن أفعل شيئاً محدداً لهذا الغير أم لا.

على أن هذه الصلة ما كانت من صلة الشفقة في شيء: ذلك أن مسؤوليتي عن الغير تمنع عليّ أن أمارس مسؤوليتي عنه كما لو كانت شفقة مني عليه، وذلك لأنني مدين بتقديم الحساب إلى الغير الذي أنا مسؤول عنه. كما أنها ما كانت هذه المسؤولية من الطاعة في شيء - إذ لا يتعلّق الأمر بنظام ترابي، أوّمر فيه بتحمل مسؤولية غيري، وإنما الأمر هنا هو الذي أنا مسؤول عنه، وهو كائن هش ضعيف لا يقدر على أن يأمرني، ولا ثالث لنا حتى يأمرني بذلك: الغير الهش يأمرني بأن أتحمّل مسؤوليته.

والحال أن هذا «العوز» وذاك «العراء» إنما هو نداء موجه إليّ، ومطلب لي، ولكنه أيضاً أمر - يتمثل في «وجه» الغير: الوجه يأمرني، والوجه يحمّلني المسؤولية. ذلك أن جلد وجه الغير هو الأكثر عرضة للعراء، هو الأكثر عراء؛ أي عوزاً إلى حفظ مائه. لكنه عراء حيّ كريم. عراء هو بمثابة حاجة وعوز وفقير، ففي الوجه فقر مكين. والدليل على ذلك، حاجتنا إلى إخفاء عوز وجهنا باتخاذ أوضاع. فما فتى الوجه معرضاً للعراء وللخطر، كما لو هو كان يدعوني إلى أعمال العنف ضده. غير أن هذا الوجه عينه - من خلال نظراته - هو ما من شأنه أن يمنعنا من القتل. فإننا لا نستطيع أن نقتل إنساناً ونحن ننظر في محياه، وإنما عادة ما يشيح المجرم عن النظر في محيا ضحيته. وكأن الوجه ينادينا: يا هذا، لا تقتل. وإن لمن مسؤوليتنا الإستجابة لهذا النداء. وبهذا يتبين أن الصلة بالغير صلة إجابة واستجابة لعراء وعوز وجه الغير، وهي صلة مسؤولية بالدرجة الأولى. وإنما المسؤولية لهي الصلة الحقة بالغير.



ولذلك كله، كان الغير هو الذي ينهب إلى رحمة مسؤوليتي وينعطي لها. ومن هنا يتحدث لوفيناس عن «الطيبة» وعن «الرحمة» - وليس عن «الشفقة» الأصليين للمسؤولية عن الإنسان الآخر.

ومن سمات هذه المسؤولية أنها مسؤولية مطلقة من غير ما أن تكون مشروطة بشرط، هي مسؤولية عن الغير في عوزه وكونه كائناً ميثاً. وليست توجد الأنا، هنا، إلا في خدمة هذا الغير، ومن أجله، في إطار إلزام، وذلك باعتبار الأنا الوحيدة التي يمكنها أن «تجيب» عن نداء الوجه المعوز العاري، وأن تتحمل - في فرديتها وفرادتها - المسؤولية، وكأنها أول من سمع هذا النداء، والتي هي لربما كانت آخر من يملك سمعاً للإصغاء إلى استغاثة الوجه العاري وطلبه اللواذ، وآخر من يرضى سماعه إلى النداء.

بهذا تصير الأخلاق بجملتها - باعتبارها صلة بالغير، ولا صلة بالغير إلا وينبغي أن تكون أخلاقية - هي المسؤولية عينها من أجل الغير في السخاء المجاني للمحبة والمودة، والرافضة للمعاملة بالمثل. ويذهب لوفيناس إلى حد تحديد الأخلاق بكونها وعي بالمسؤولية عن الغير، وما كانت هذه المسؤولية بالتعميمية - كلنا مسؤولون - وإنما هي مسؤولية تخصيصية، فلا أحد يمكن أن يسد مسدي أو أن يحل محلي. أكثر من هذا، المسؤولية هي ما يحددك، هي ما يفردك.

ومن سمات هذه المسؤولية أنها مسؤولية غير تناظرية ولا تبادلية، وصيغتها ليست صيغة: أنا مسؤول عن الغير مثلما الغير مسؤول عني. إنما المسؤولية، عند لوفيناس، هي أن أعتبر نفسي مسؤولاً، وأقف ههنا فلا أتعدى إلى أية تبادلية أو تناظرية، فليس يهمني حقاً ما إذا كان هذا الغير بدوره مسؤولاً عني أم لا. شأني أنني مسؤول عن الغير - أو بالأحرى مسؤول من أجله - من غير ما أن أنتظر منه المقابل، حتى ولو كلفني ذلك حياتي. ويستشهد هنا لوفيناس بعبارة أحد أبطال دوستوفسكي حين يقول: «كلنا مذنبون في كل شيء، كلنا نذنب في حق بعضنا البعض، وأنا أكثر من أي شخص آخر». فأنا مسؤول بمسؤولية تامة، مسؤول عن كل الآخرين، ومسؤول عن كل شيء لدى الآخرين، حتى عن مسؤوليتهم. فمن شأن الأنا أن تكون لها على وجه الدوام والأبد مسؤولية أكبر من مسؤولية الآخرين.

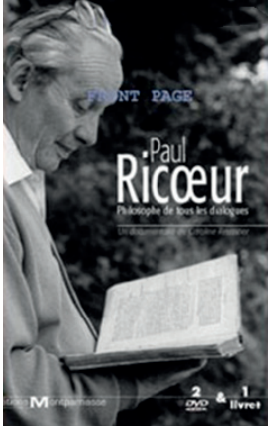
ومن شأن مسؤوليتي أن لا منفذ لها، فليس يمكن لأي كان أن يحل محلي في تحملي لمسؤوليتي. إنما هوية الشخص تكمن في تحمله المسؤولية. ولست أكون أنا إلا بالقدر الذي أكون به مسؤولاً. ويمكنني أن أحل محل الآخرين، فأسأل عن الآخرين، وبالتالي، أكون مسؤولاً، لكن ليس يمكن لأحد أن يحل محلي، أو أن يسد

مسدي: كلنا مسؤولون عن كل شيء، وعن كل الناس أمام كل الناس، وأنا مسؤول أكثر من سواي. هوذا معنى قول لوفيناس: إنني رهينة لدى الآخرين، لأنني مسؤول عنهم، من دون أن أستند في ذلك إلى مسؤوليتهم التي يمكن أن تنوب عني.

ومن شأن هذه المسؤولية حقيقة ألا تكون مسؤولية «عن»، وإنما مسؤولية «من أجل» الغير. وإنها للالتزام الأكثر جذرية، وإنها لمنتهى الإيثار، وإنها للمسؤولية التي شأنها أن تفرغ الأنا من «إمبرياليتها» ومن «أنانيتها»؛ وذلك لأن معنى أن يكون الإنسان مجرد «أنا» - لا مكان فيها لغير - هو ألا يكون مسؤولاً. فمن شرط تحمل المسؤولية ما يسميه لوفيناس «إقالة الأنا»؛ أي تنازل الأنا عن سيادتها. هوذا ما يؤسس للعلاقة الاجتماعية بالغير، بحيث تكون علاقة بلا غرض؛ أي غير مغرضة. وبالضد، فإن المعنى الحقيقي لأن يكون الإنسان «أنا» هو ألا يتمكن من التهرب من المسؤولية، وذلك كما لو أن بنيان الخلق برمته ينهض على أكتافه. فمن شأن المسؤولية أن تفرغ «الأنا» من «إمبرياليتها» ومن «أنانيتها» ومن «سوطتها» ومن «سلطانها».

وفي الجملة، تكون «الأنا» مسؤولة أمام الغير بمسؤولية لا تنقضي. ذلك أن الغير هو المعوز ذو الحاجة، ولا شيء مما يمس هذا الغريب يمكنه أن يترك الأنا غير مبالية. وإن تحمل مسؤولية الغير لمعناها تأكيد جوهريته، ووضعه عن الذات بمعزل، وليس ضمه إلى الذات أو استتباعه إليها. وتبقى الأنا دائماً محاسبة على هذه المسؤولية.





لقد أشكل مفهوم
المسؤولية
الأخلاقية
على الإنسان
المعاصر إشكالا

8 - بول ريكور: في معنى المسؤولية

لا ينازع بول ريكور (1913-2005م) من سبقوه من فلاسفة المسؤولية في أن هذا المفهوم مفهوم مُشكّل. حقاً إنه مفهوم مستقر الدلالة الحقوقية أو القانونية ما زال محافظاً على الإستعمال الذي استعمل به منذ قرون: تحدّد المسؤولية، في القانون المدني، بالالتزام بالتعويض عن الضرر الذي يتسبّب فيه المرء عن خطأ منه، والذي يحدده القانون في بعض الأحوال، كما في القانون الجنائي، تحدد المسؤولية بوصفها إلزام تحمل العقوبة. ويلاحظ هنا أهمية مفهوم «الإلزام»: المسؤول هو الخاضع إلى إلتزامات، هو الملزم. كل هذا يبدو أمراً واضحاً، لكن من جهة أخرى ثمة هلامية وضبابية تلف المفهوم وتكتنفه. ومنها حادثة مفهوم كهذا بلا ماضٍ يضرب في جذور التراث الفلسفي. ومنها تكاثر وتناسل وتعدد استعمالاته اليوم في ما وراء الاستعمال القانوني الدقيق. وما يقال على مفهوم «المسؤولية» ينسحب على مفهوم «المسؤول». فالمرء يعد مسؤولاً عن عواقب أفعاله، كما يعد مسؤولاً أيضاً عن الآخرين بالقدر الذي يكونون فيه قد وضعوا تحت عهده. وهنا يصير الإنسان مسؤولاً عن كل شيء، وعن الكل. وهنا وإن حافظ المفهوم على دلالة الإلزام المتضمنة في ثانياً وتضاعيف المفهوم القانوني، حتى وإن أمسى يدل على تحمل بعض الأعباء والالتزام ببعض الإلتزامات، إلا أنه تم تجاوز دلالة إصلاح الضرر وإنزال العقوبة. وهو فيض معنى صار يطرح اليوم تساؤلات في الفلسفة، صار يحتل كل مضمار الفلسفة الأخلاقية، بل صار «مبدأ» عند هانس يونس، وإلى حد كبير حظي بأهمية بالغة لدى لوفيناس. والحال أن انتشار المفهوم على هذا النحو أمسى يطرح صعوبات والتباسات عدة.

هوذا حال مفهوم «المسؤولية»: استقرار نسبي في الدلالة القانونية منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وغياب تأصيلات فلسفية للمفهوم، وتزحزح مركز ثقل على المستوى الأخلاقي...

والذي عند بول ريكور، أنه ليس ينبغي البحث عن أصل دلالة المفهوم في الفعل «أجاب» أو «استجاب» - على نحو ما وقفنا عنده سابقاً - وإنما في الفعل «عزا» «يعزو» أو «نسب» «ينسب» أو «أسند» «يسند» فعلاً ما إلى صاحبه على أنه فاعله. وقد افتقرن بالعزو «الجزاء»، مما يفترض «فاعلاً»، ويفترض أن نعزو إلى فلان «فعالاً»؛ بمعنى أن الفعل «يُحسب» عليه؛ وذلك بما يفترض من معنى «الحساب» ومعنى «الكتاب»: كل ألزمانه كتابه. ولا بد أن نذكر، هنا، الدلالة اللاهوتية المقترنة بالمفهوم: دلالة عزو الشر إلى من؟

إلا أن التحول الأساس في دلالة المفهوم إنما كان نسب الفعل إلى صاحبه، وقد تم ذلك مع كانط (القرن 18م) حيث اكتسب المفهوم دلالة أخلاقية بينة في إطار النقاش حول مسألة التسيير والتخيير. وهنا حل مفهوم «الجزاء» (عن الخطأ) محل «العزو» (عن فعل الفاعل)؛ مما أسلم بنا إلى المفهوم الحقوقي أو القانوني.

وقد شهد العصر الحديث بدو اصطلاح «المسؤولية». كما لوحظ توجه متناقض: نزع طابع العزو والنسبة، مقابل تخليق «المسؤولية». أكثر من هذا، لوحظ ضرب من التعالق بين الأمرين: انكماش الدلالة القانونية للعزو والنسبة قابله ضرب من الانتشار والتكوير في دلالة المسؤولية الأخلاقية. والحق أن هذا التحول يمكن رصده على مستويات:

أولها؛ موضوع «المسؤولية». صارت المسؤولية - أخلاقياً - مرتبطة بالهشاشة: أنا مسؤول عن الكائن الهش. وهو موكول إليّ، له عهدة عليّ، يقع في عاتقي. أنا مسؤول عن الغير الذي يقع عاتقه وعهدته عليّ. ما عادت المسؤولية تختزل في صلة فعل بفاعل وبأثار الفعل في العالم، وإنما أصبحت تمتد لكي تشمل صلة فاعل الفعل بالمنفعل به، صرنا مسؤولين بهذا عن الهش والضعيف والعاري والمعوز. بل صار الأمر الأخلاقي، كما رأينا مع لوفيناس، لا ينبع من الذات وإنما من الغير. أمسى الغير مصدر الأخلاقية. وهنا حدث قلب: أضحينا مسؤولين عن الضرر لأننا، أولاً، مسؤولون عن الغير.

وفضلاً عن هذا التحول في دلالة مفهوم «المسؤولية» الذي مس موضوعها، حيث استحال هو الآخر الهش الضعيف؛ وبالتالي أمست المسؤولية مسؤولية عن الهشاشة، حدث تحول آخر مس «مدى» المسؤولية؛ أي تعلق لا فحسب بالهشاشة الواقعة الحاضرة، وإنما امتد ذلك ليشمل الهشاشة المستقبلية - وليست فقط الكائنة - للإنسان ولبيئته، بحيث صارا معاً بؤرة الانهماك المسؤول. والحال أن المدى هنا مكاني وزماني معاً. وإنه لمتعلق بالآثار والأضرار التي تحل بالإنسان وبالطبيعة على المستوى الكوني الواسع، كما يتعلّق باحتمالات الأخطار المحدقة بالأجيال القادمة مستقبلاً. وذلك كله بسبب من تنامي قدرات الإنسان وسلطاته، بل وبدواته وسطواته، وما ينجم عن ذلك كله مما يفعله بشر ببشر، وبما يلحقه بشر ببيئته المشتركة. وهكذا، أمسينا أمام الثالث: القدرات/الأضرار/المسؤوليات. إذ بقدر ما تمتد قدراتنا على الأضرار، تكون مسؤولياتنا عنها. هوذا طرح هانس يوناس على سبيل المثال.

على أن ههنا صعوبات تعترض الطرح الجديد. وهي في عداد الثلاث:

أ - صعوبة تحديد المسؤول؛ أي فاعل الأضرار. إذ ما بقي المسؤول فرداً معيناً بذاته، بل استحالة جملة قرارات مجهولة وتدخلات غير محددة من لدن أنظمة بلا عنوان ومؤسسات قائمة ممتدة الأرجاء... وما زال الأمر يزداد انبهاماً واتساعاً، حتى يكاد ينفلت من قبضتنا كما ينفلت الماء من بين فروج الأصابع.

ب - إلى أي مدى زمني ومجالي يمكن أن تتحمل المسؤولية من لدن فاعلين يعدون مسؤولين عن الأضرار؟ لا سيما وأن آثار أفعالنا لا تكاد يكون لها حد تنتهي إليه. لقد كانت المسؤولية تنتهي إلى حد، وكانت حدود أضرارها تُعرف. لكن، كيف لنا أن نقوم الآن الأضرار المستقبلية على المستوى الكوني ولقرون مديدة؟

ج - ما الذي سوف تصير إليه فكرة جبر الضرر، حتى وإن هي استبدلت بالتأمين ضد المخاطر وبالتعويض، وذلك عندما لا تكون توجد أية صلة تناظرية بين فاعلي الضرر وبين ضحاياهم؟

والذي عند بول ريكور، أنه ليس يمكن أن نجيب عن هذه التساؤلات اللهم إلا بإجابة جزئية:

يقاسم ريكور يونس الرأى القائل بأنه بدل النظر إلى المسؤولية على ضوء فكرة أننا مسؤولون عما فعلنا، يجب إحداث توجه نحو آفاق المستقبل، استناداً إلى فكرة الاحتياط بشأن الأضرار المقبلة، فضلاً عن جبر الأضرار الحادثة. وبناء على فكرة الحيطة هذه يصير من الممكن إعادة بناء فكرة المسؤولية، بحيث نقدر على الإجابة عن الدواعي الثلاثة للقلق المشار إليها في ما تقدم:

أ - موضوع المسؤولية هو نفسه المقدرات المتسببة في الأضرار؛ أي الأفراد والأنظمة معاً التي يتم في إطارها تصرف الأفراد.

ب - في ما يخص «المدى»، يمكن حل إعضاله بطرح فكرة تناوب الأجيال، كل جيل يعقب جيلاً يتحمل مسؤوليته، على نحو ما ذهب إلى ذلك يونس.

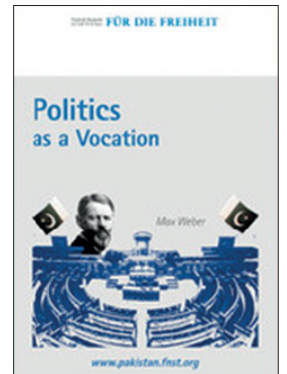
ج - لا بد من اعتبار القرب والتناظر، مع ضرورة التمييز بين الأفعال المقصودة والآثار الجانبية - إذ يجب أن تكون المسؤولية محسوبة ومحدودة (بالآثار الحادثة والمتوقعة (الآثار الجانبية)) - وأفعال هلامية ضبابية غير محددة تجعل الفعل أمراً مستحيل التعيين، وإلا صرنا نحن أمام تضخم للمسؤولية لا يتناهى. إنما المطلوب الاعتدال والروية.

ما هي أخلاق المسؤولية؟

ينتهي عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر (1864 - 1920م) في خاتمة حديثه عن «أخلاق القناعة» و«أخلاق المسؤولية» - في محاضراته الشهيرة «العالم والشأن السياسي» 1929 - إلى خلاصة مفادها أن لا امراً يمكنه أن يخدم سيدين معاً. كيف يميز الرجل بين «الضربين من الأخلاق» التمييز الذي يجعل منه «المشكلة الحاسمة» في الفعل الأخلاقي؟



«يمكن لكل سلوك موجّه وفق ما تقتضيه الأخلاق أن يخضع إلى مبدأين مختلفين اختلافاً كلياً، بل ومتعارضين بحيث ليس يمكن أبداً التوفيق بينهما. قد يكون السلوك موجهاً إما «بأخلاق المسؤولية» أو «بأخلاق القناعة». وهذا ليس يعني بطبيعة الحال أن أخلاق القناعة تعني انعدام المسؤولية، لا ولا يعني أن أخلاق المسؤولية تعني انعدام القناعة. ليس هذا هو المقصود إطلاقاً. على أن ثمة هوة سحيقة بين موقف من يتصرف طبقاً لمبادئ أخلاق القناعة - لنا أن نقول إذا ما نحن استعملنا طريقة دينية في العبارة: «يقوم المسيحي بواجبه، أما عاقبة الفعل فيوكل أمرها إلى الرب»، وموقف من يتصرف تبعاً لأخلاق المسؤولية التي تقضي بأن: «علينا أن نحاسب على العواقب المتوقعة لأفعالنا». قد تضيّعون وقتكم وأنتم تعرضون، بأقنع عرض ممكن، على مسؤول نقابي مقتنع بحقيقة أخلاق القناعة، بأن فعله لن يكون له من أثر آخر اللهم تنمية فرص رد الفعل الرجعية، وتأخير ارتقاء طبقته، وازدياد استعبادها، فإنه لن يصدقكم أبداً. والحال أنه لما تكون عواقب فعل تم الإقدام عليه طبقاً لقناعة بحته عواقب سيئة، فإن مناصر هذه الأخلاق لن يعزو المسؤولية إلى الفاعل، وإنما إلى العالم، وإلى حماقة بني البشر، أو حتى إلى مشيئة الرب الذي خلق البشر هكذا. وبالضد منه، سوف يعتبر مناصر أخلاق المسؤولية أوجه ضعف بني البشر، كما أنه سوف يعتبر أنه لا يمكنه أن يلقي تبعات أفعاله على الآخرين ما دام كان بمكنته أن يتوقّع حدوثها. وسوف يقول إذاً: «هذه العواقب من آثار فعلي، وهي محسوبة علي». هذا بينما مناصر أخلاق القناعة لن يشعر بأنه «مسؤول» اللهم إلا على



ضرورة أن يسهر على جذوة المذهب الصافي متقدة حتى لا تنطفئ، كأن يسهر على الجذوة التي تنير الاحتجاج ضد الظلم الاجتماعي. وإن أفعاله، التي ليس يمكن ولا ينبغي أن تكون لها إلا قيمة القدوة، ولكن، إذا ما هي اعتبرت من وجهة نظر الهدف المرجو تحقيقه، إنما هي أفعال غير عقلانية بالتمام والكمال، وليس يمكن أن تكون لها اللهم إلا هذه الغاية: إبقاء جذوة قناعته متقدة على وجه الدوام».



وهكذا، يتعلّق الأمر - في أخلاق القناعة - بتصرف المرء طبقاً لمبادئه وبسهره على «طهارة مذهبه» الأخلاقي» بحيث لا يقدم أية تنازلات للواقع، وذلك بأن «يفاوض» و«يخاثل» و«يتنازل» و«يناور». ويتعلّق الأمر في «أخلاق المسؤولية» باعتبار النتائج الممكنة الناجمة عن تصرف الإنسان. الأخلاق الأولى تهتم بالمبادئ بالأولى، والأخلاق الثانية بالنتائج بالأحرى. والكمال من جمع بين الأخلاقيين. إذ صاحب أخلاق القناعة لا يفكر في مسؤوليته عن نتائج فعله، ولا بالضد أن صاحب أخلاق المسؤولية لا قناعة أخلاقية له. لكن، ثمة مواقف قصية تراجيدية حيث يكون على المرء أن يختار. إذ يعتمد البعض إلى التشبّث بقناعاته مهما كلف الثمن، في حين يضحي الآخر بقناعاته من أجل نجاح فعله. فذاك الانسجام المطلوب ليس يتأتى دائماً في الواقع. إذ يحدث أن يحكم على الإنسان أن يختار بين الأمرين الأمرين: التضحية بالمبادئ (بحسب ما قد تقتضيه أخلاق المسؤولية) أو التضحية بالعواقب (بحسب ما قد تتطلبه أخلاق القناعة). وقد تقدّم بنا المثال الإحراجي التالي: إذا اختبأ عندك صديق خوفاً من بطش باطش، وسار مقتفياً أثره من يريد البطش به، وسألك عما إذا كان يختبئ عندك. أفهل تقول له الحقيقة (أخلاق القناعة) وإن كلف ذلك حياة صديقك؟ أم تخفي عنه الحقيقة لأن في قول الحقيقة هلاك صديقك (أخلاق المسؤولية)؟ كلاهما فعل أخلاقي: قول الصدق وحفظ حياة الغير. وهنا ينقسم العقل العملي - الأخلاقي - على نفسه. وكلاهما في الوقت نفسه ينتج عنه شر: إما الكذب أو القتل.

لكن دعنا من الحالات الافتراضية وأقبل على ما حدث في الواقع: هذا الكاتب الفرنسي رومان رولان أثر أن تسالم بلاده ألمانيا المجاورة على أن تحاربها. وهو من منظور أخلاقي القناعة رجل مسالم وداعية للسلام والإخاء

بين الشعوب، ومن ثمة ليس مذنباً بدعوته هذه، بينما هو عند أخلاقيي المسؤولية رجل مذنب، لأنه لم يفكر في عواقب استسلام فرنسا لتحرشات ألمانيا، والمرء حائر بين الأمرين: إما أن يطيع قناعاته من غير أن يأبه إلى نتائج أفعاله أو عواقبها، وإما يعتبر نفسه محاسباً على ما يفعله، حتى وإن ما أراد أن تحدث هذه النتائج إرادة مباشرة، وههنا القلوب الصافية والنيات الطيبة لا تكفي لتبرير أفعال المرء.

والحال أن هذا الإحراج مبني على تأكيد ماكس فيبر الدائم على التفاوت الحاصل بين مشاريع الناس ونياتهم ومطامحهم، وما ينتج من آثار فعلية عن أفعالهم. فأنت تريد شيئاً، وفعلك قد يؤدي إلى أمر آخر. أراد لينين العدالة الاجتماعية، فأفضى حكمه وحكم خلفه إلى الطغيان. وبهذا يكون التاريخ مأساة بشرية تصنع الإنسانية تاريخها، لكنها لا تعلم حقيقة التاريخ الذي تصنعه.





في العدالة





” والعدالة تارة يقال هي الفضائل كلها، من حيث لا يخرج شيء من الفضائل عنها، وتارة يقال: هي أكمل الفضائل من حيث إن صاحبها يقدر أن يستعملها في نفسه وفي غيره، وهي ميزان الله المبرأ من كل زلة، وبها يستتب أمر العالم... ومن فضلها أن كل نفس سليمة تتلذذ لسماعها وتتألم من ضدها، ولذلك يستحسن الجائر عدل غيره إذا رآه أو سمع به... ولحسن العدالة والمساواة تتألم النفس من كل ما كان مركباً في العالم ليس له نظام 66

الراغب الإصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة

« لِمَ كانت العدالة قيمة؟ »

« ما معنى «العدالة»؟ »

« وما الذي يميّز نظريات العدالة الحديثة عن القديمة؟ »

« ما هي أهم نظريات العدالة اليوم؟ »

« ما هو الأمر أو الفعل العادل؟ »

« ما معنى أن تكون مؤسسة ما
مؤسسة عادلة؟ »

« ما معنى «المجتمع العادل»؟ »

« ما العالم العادل؟ »



لِمَ كانت العدالة قيمة؟

في العدالة من حيث هي قيمة

مثلاً كان قد اعتاد الفيلسوف اليوناني أرسطو القول: «أيها الأصدقاء، ليس يوجد أصدقاء» - قاصداً بذلك أنه لا يوجد أصدقاء «حقيقيين»، أما «المعارف» - أي من لنا بهم سابق معرفة - فما أكثرهم، كذلك كان الفيلسوف الفرنسي المحدث إميل شارتييه - الملقب بـ «ألان» - يحب أن يكتب: «[أيها العادلون] ليست توجد عدالة». وليس يقصد بذلك أن العدالة مجرد وهم نتوهمه، أو أن يعني أنها بالأحرى مبدأ عظيم، لا شك في ذلك، غير أنها مبدأ مثالي مجرد غير واقعي ولا تحقق له أبداً؛ كلا ما كان هذا قصده، وإنما كان يقصد أن العدالة «فضيلة» شأن الإنسان أن يسعى دوماً على تحقيقها السعي، بحيث لا يكون لها تحقيق نهائي أو أخير، فالتوق إلى تحقيقها قائم ما قام ثمة إنسان. هي إذاً «قيمة»: أي أن وجودها من باب وجود «الماينبغيات»؛ أي ما ينبغي أن يكون.

غير أن العدالة أمر من شأن كل الناس أن يحدسوا [يدركوا إدراكاً مباشراً] معناه، حتى وإن عز عليهم التعبير عنه في تعريف، وحتى وإن أعوزهم صياغته في نظرية. ومن أرسطوطاليس (384-322 ق.م) - الذي وجد لديه أول تنظير نسقي وشامل للعدالة - إلى جون رولز (1921-2002م) - الذي يعد من أكبر منظري العدالة في زمننا هذا إن لم يكن الأكبر بلا مدافعة - من أكبر منظري العدالة في القديم، إذاً، إلى أحد آخر من فكروا فيها التفكير، كلاهما وضع العدالة في مقدمة قيم المجتمع. هذا أرسطو - أحد كبار من فكروا في مفهوم الأمر العادل والشأن غير العادل - وضع، في الكتاب الخامس من مصنفه في الأخلاق، الأمر «العادل» على رأس النظام العملي (العمل البشري)، مثلاً كان وضع الأمر «الحق» على رأس النظام النظري (المعرفة البشرية). وهذا رولز افتتح مصنفه الرائد في نظرية العدالة (1971)، بالقول: «إن العدالة هي أولى فضائل المؤسسات المدنية، وذلك مثلما هو الحق بالنسبة إلى النظرية». فكما الحق يحكم النظر - قيمة النظر - فكذلك العدل يحكم العمل - قيمة العمل.

العدالة هي الفضيلة اليونانية الكبرى، مثلاً «التعاطف» فضيلة الشرق البوذي العظمى، و«المحبة» فضيلة المسيحية المثلى. وقد جعل اليونانيون من «العدالة» الفضيلة الأسمى، على الأقل في خطاباتهم. أولم ير فيها أرسطو «الفضيلة الأكمل والأتم»؟ أولم يذهب يوربيدس إلى أنه: «لا نجمة المساء

ولا نجمة الصباح تستحقان أن تنالا إعجابنا على نحو ما تناله العدالة؟ ذلك أن العدالة عند أرسطو «فضيلة كاملة» تكفي لكي تضمن لفعل معين أن يكون ذا قيمة، حتى يكونها بالفعل، وهذا ليس حال بقية الفضائل الأخرى الكبرى: إذ لئن حق أنه أن يبدي الإنسان ما يدل على الشجاعة والتروي والاعتدال، ذاك أمر محمود في ذاته، وهو أفضل من أن يبدي جبنه وتسرعه وشططه، إلا أنه يحق من هذه الجهة ذاتها أن لا شيء من هذا يضمن لفعل ما قيمة أخلاقية (من شأن جريمة ارتكبت بشجاعة أن تظل، بالرغم من هذا الاعتبار، فعلاً إجرامياً مداناً). هذا بينما الفعل العادل بالضرورة فعل حسن. وليس يمكن قول هذا عن كل حب، مثلاً، لأن من شأن الجريمة التي ارتكبت عن حب أن تبقى جريمة مدانة. وبحسب هذا الاعتبار، تبقى العدالة فضيلة مميزة: كل الفضائل الأخرى تتعلّق بها: كن عادلاً وافعل ما تشاء، لكن ليس يمكن القول بالمثل: كن عاشقاً وافعل ما تشاء، ولا القول: كن شجاعاً وافعل ما تشاء. ومن شأن ظلم - ضديد للعدالة - اقترف باسم الحب أو التعاطف أن يبقى، بالرغم من ذلك، فعلاً غير عادل، رغم أن الحب فضيلة والتعاطف فضيلة. على أن الأفضل أن تترافق العدالة والمحبة، فتمارس العدالة بمحبة، بل من شأن المحبة أن تنوب أحياناً مناب العدالة، وذلك على نحو ما هو ظاهر في قول أرسطو: «لا حاجة بنا إلى العدالة بين الأصدقاء. لكن بين العادلين، تبقى بحاجة إلى الصداقة». فالمحبة أثنى بالنسبة إلى الأفراد، لكن العدالة أشد ضرورة بالنسبة إلى الشعوب: كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر كونت سبونفيل.

وبالجملة، «العدل هذا هو الفضيلة التامة، ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة [لا تخص إلا الإنسان في صلته بنفسه]، بل هو متعدد إلى الغير. وهذا هو ما يجعله في الغالب أشبه شيء يكون بأهم الفضائل (...) وصاحب فضيلة العدل يمكن أن يحقق فضيلته في حق الأغيار لا لنفسه فقط؛ إذ كثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلّق بهم شخصياً، ولكنهم غير أهل فضيلة فيما يتعلّق بالأغيار... وحينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة، بل هو الفضيلة كل الفضيلة». ومن هنا المثل الشائع: «كل فضيلة توجد في طي العدل».

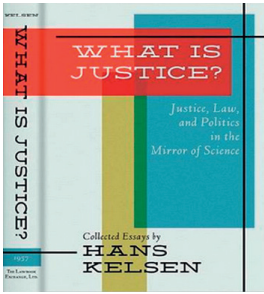
وقديماً كان قد تساءل سقراط تساؤلاً إنكارياً: ما الجدوى من أن تزدهر بلدة والعدالة فيها غائبة؟ وقد أورد أفلاطون على لسانه، في محاوره جورجياس، ما يلي: «يقال إنهم جعلوا من مدينتنا مدينة عظيمة مزدهرة، وأنا أقول: لكنها مدينة متورمة موبوءة بسبب من رجال السياسة الماضين، والناس لا يقدرّون هذا

الأمر حق قدره. وبالفعل، فإن هؤلاء الساسة عمروا المدينة موانئ ومخازن أسلحة وأسواراً وتفاهات أخرى من هذا القبيل، وما ملأوها هم بالمرّة عدلاً، مع أنه الأولى». وذلك بما دل عنده على أن العدالة قيمة، بل قيمة عليا.

والتقدير نفسه لأمر العدالة - بما يجعل منها قيمة - وجد لدى تلميذ سقراط أفلاطون. إذ ذهب أفلاطون - في كتاب «الجمهورية» - إلى حد أن جعل من «العدالة» فضيلة كل الفضائل، وشرط كل الفضائل الأخرى الأساسية. فما الذي ستكونه «الحكمة» و«الشجاعة» و«الاعتدال» إن لم تكن تتغيا [تستهدف] أولاً وقبل كل شيء العدالة؟ هذه مواهب، بلا شك، لكنها مواهب قابلة لكي تُستغلّ في خدمة مصالح غير مصلحة الأخلاق والخير. تلك مواهب يمكن أن تخدم حتى أشر الأمور شرية.



ما معنى «العدالة»؟



قد يكون أول ما يَخْبِرَ الإنسان مسألة العدل والعدالة الخبرة غير المباشرة؛ أي من خلال ضديدها الذي هو الظلم. فقد يقع الظلم علينا وعلى غيرنا، فنفتش عن العدل والعدالة، وقد نلاحظ غيابهما... ثم إن ثاني احتكاك بالعدل والعدالة قد يكون تعدد القواعد والمؤسسات والمبادئ الأخلاقية التي أقامتها العدالة البشرية. فما يعد ظلماً في مجتمع، قد لا يعد ظلماً في مجتمع آخر، وبالمثل ما يعد عدلاً في مجتمع قد لا يعد عدلاً في مجتمع آخر... مما حدا بمفكر الحق هانس كيلسن إلى القول بنسبية العدالة.

والذي عنده أن كل محاولة لتأسيس العدالة على قيم لا يطالها جدل إنما هي أمر ينقض نفسه بنفسه. فالحق الذي تستند إليه العدالة ما كان سوى بناء صوري شكلي، أو قل: إطار فارغ يمكن أن يملأ بكل مضمون - أو بالأحرى كل مجتمع، بحسب قيمه، يملأ هذا الإطار الشكلي بما يراه أو بما يهواه. فتحريم القتل، مثلاً، أمر مختلف فيه بشديد الاختلاف، حتى إن البعض يجيز إحداثه في بعض الحالات - على بعض النساء، وعلى بعض الغرباء، وعلى بعض المؤمنين بالديانات الأخرى - إن العدالة المطلقة إلا وهم يُتَوَهَّمُ. إذ ثمة أنظمة عدالة شتى، والنسبية الأخلاقية والحقوقية التي يدافع عنها كلسن تقضي بأن يختار المرء بين هذه الأنظمة التي يعدها متكافئة... على أنه مع ذلك، يرى أنه أمام النسبية المطلقة لأنظمة القيم، فإن القيمة التأليفية بين الناس هي قيمة التسامح. وهو المبدأ الذي يمكن أن نشق منه مبادئ حرية الضمير والفكر والسلام والديمقراطية...

للعدالة دلالات ثلاث متعاقبة [مترابطة في ما بينها]:

1 - دلالة المبدأ الذي ينظم ويحكم العلاقات بين بني البشر في ما بينهم البين داخل الكيان الاجتماعي والسياسي الذي يحيون بداخله (الجماعة، المدينة بمعناها القديم، الدولة...). وظيفته إيجاد توازن موافق للمصلحة المشتركة بين المصالح المتضاربة. وقد ميز القدماء بين ألوان من العدالة التي تحكم مدنهم لا سيما منها الإغريقية: العدالة التبادلية (أي التساوي بين الخيارات التي يتم تبادلها بين السكان) والعدالة التوزيعية (المساواة في توزيع الخيارات) والعدالة الجزائية التي تتمثل في معاقبة كل من لم يعدل في سلوكه تجاه غيره... واليوم يتم استخدام اصطلاح «العدالة الاجتماعية» للدلالة على مختلف مطامح وآمال المواطنين في قواعد كفيلة بإرضاء حاجات الجميع على سبيل التساوي.

2 - كما تدل العدالة أيضاً على فضيلة، بالمعنى الذي تعنيه فلسفة الأخلاق. فهي تدل على إنصاف الإنسان العادل. وهنا أبدعت حكمة اللسان العربي إبداعاً لربما لم يوجد في أية لغة أخرى، فميزت - بناء على مبدأ «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى» - بين «الانتصاف»، وذلك بداليتين: أن ينتصف الإنسان من نفسه معناه أن يطالب نفسه بإنصاف الغير وأن يشهد على نفسه بضرورة إعطاء الحقوق إلى ذوي الحقوق، وأن ينتصف الإنسان لنفسه؛ أي أن يطلب النصف، بمعنى أن يطلب من الغير أن ينصفه فيعطيه حقه. وبين «الإنصاف» - وهو معروف. وبين «المنافسة» أو «التنافس»؛ أي إنصاف الذات وإنصاف الغير. وههنا تدل العدالة على نزوع إلى تحويل الحق إلى مطلب أخلاقي: الشخص العادل هنا هو الذي يمنحك حقوقك فلا يظلمك. مع مراعاة ما بين «الإنصاف» و«العدل» من اتئلاف واختلاف.

3 - وأخيراً، العدالة من حيث هي مؤسسة؛ أي ما تَبَّتْ فيه المحاكم. في قولنا مثلاً: قالت العدالة كلمتها.

والحال أنها لا تهمنا العدالة من حيث هي مؤسسة، وإنما تهمنا القيمة الكامنة وراء هذه المؤسسة؛ أي العدالة من حيث ما هي قيمة أخلاقية واجتماعية. وتحتل العدالة مكانة جوهرية في النصوص القديمة، أسطورية كانت أم دينية أم فلسفية، ومن ثمة يحق لها أن تعد نفسها أنها لا توجد ولا يلتمس حضورها فحسب في كتابات فقهاء القانون من مختلف المناهل والمشارب. ثمة صلة وثيقة بين العدالة والقانون، لكنها لا تقتصر على إطارها هذا. إنما العدل صفة للرب مدح بها نفسه، وسمة للإنسان خلعها أيضاً على ذاته، وهي سلطة كما أنها فضيلة. وهي متعالية (عدالة ربانية) ومحايدة أيضاً (عدالة بشرية).

وما الذي يميز نظريات العدالة الحديثة عن القديمة؟

صار الناظرون في أمر العدالة اليوم، بمختلف تلويناتهم، يشترطون في كل نظرية عدالة تريد أن تكون معاصرة عن حق، أن تتوفر فيها شروط أربعة:

أن تكون بالضرورة ليبرالية بالمعنى الفلسفي الواسع - وليس بالمعنى السياسي الضيق - لليبرالية؛ أي أن عليها أن تحاول أن توفّق في جملة منسجمة بين مثال التسامح ومثال التضامن؛ بمعنى أن توافق بين احترام متبادل لتعدد تصورات الناس لمعنى الحياة الطيبة - التصورات التي تتعايش جنباً إلى جنب في المجتمعات التعددية - وحرص متساوٍ على مصالح كل أعضاء المجتمع دون أي تحيز يذكر.

هوذا، في الحقيقة، ما يميز نظريات العدالة المعاصرة عن نظريات العدالة القديمة: في التصورات التقليدية، كان المهم، أولاً وقبل كل شيء، تحديد معنى الحياة الطيبة، وذلك قبل تحديد معنى المجتمع العادل؛ أي كنا نحيا في المجتمع الذي تثيب مؤسساته الحياة المطابقة لمثال الحياة الطيبة هذا وتعاقب الأنشطة غير المطابقة له. مع تقدم العلم بتبعية مبدأ «العدل» في هذه الحالة لمبدأ «الخير». وهذا حال ما عادت اليوم نظرية عدالة معاصرة تسعى إليه: إذ أمست هذه النظرية مطالبة اليوم بأن تأخذ بعين الاعتبار الطابع التعددي للمجتمعات الحديثة والذي لا رجعة فيه، وتبحث عن إدماج احترام متبادل لكل التصورات «المعقولة» للحياة الطيبة.

لكن، على هذا البعد الليبرالي أن يتم التوفيق بينه وبين بعد المساواة - وهذا هو الشرط الثاني الذي أمسى بحكم نظريات العدالة المعاصرة - أي ضرورة العناية على قدم المساواة بمصالح كل فرد فرد.

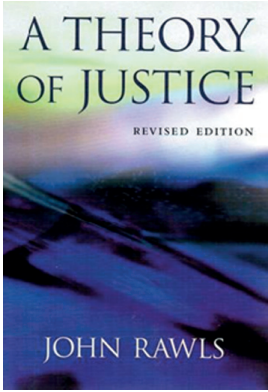
والشرط الثالث يتعلّق بالمسؤولية الشخصية. ومدار الأمر هنا على مطلب صياغة نظرية عدالة بوفق مفاهيم الفرص والإمكانات والحريات الحقيقية والمقدرات، أكثر منها بوفق مفاهيم الرفاهية والسعادة والخير. وقد ترتب على هذا أن معظم نظريات العدالة المعاصرة صارت تسلم بإمكان وجود أشكال من عدم المساواة العادلة بالقدر الذي يمكن عزوها إلى مسؤولية كل فرد. هذا تسويغ أول، لكنّ ثمة تسويغ ثاني دأثر على الفعالية الاقتصادية؛ بحيث إن أعمال هذا المبدأ يقضي بالتسليم بإمكان حدوث التفاوت بين الناس.

والشرط الرابع لتصور معاصر للعدالة هو المنطلق من أن بعض أشكال عدم المساواة - وليست كلها بطبيعة الحال - يمكنها أن تساهم في تحسين مصير أولئك الذين يشكّلون في الوقت نفسه ضحاياها، وذلك على نحو دائم وفي أفق منظور.

هب أن مجتمعاً ما بادر إلى إعادة توزيع ثروته على أعضائه توزيعاً على قدم المساواة. إذا كان كل واحد يعلم مسبقاً أن الثروة سوف يعاد توزيعها على نحو دائم وعلى قدم المساواة المرار العدة، فإن من المتوقع أن التحفيز على الشغل والتكون والاستثمار والإدخار سوف تقل على نحو ملموس، ولسوف تتضاءل رويداً رويداً حتى لربما أنه، في النهاية، ما سوف يكون متاحاً لكل فرد سوف يكون أقل ما هو متاح لذلك الذي له أقل في وضع عدم المساواة. بعبارة أخرى، يكون عدم المساواة مسوغاً فقط وإذ فقط كان أولئك الذين يشكّلون ضحاياهم إنما يستفيدون منه. هذا أمر فيه مفارقة، لكنه أمر جوهري كذلك. ذلك أن ألواناً من عدم المساواة مشروعة إذا ما هي كانت في صالح الأقل استفادة على وجه الدوام.

ما هي أهم نظريات العدالة اليوم؟

1 - نظرية العدالة عن رولز



أكثر نظريات العدالة تأثيراً بهذا الصدد صيغت في كتاب يكاد لا يوجد له نظير ولا مثيل في الفكر السياسي والحقوق المعاصر: نظرية العدالة (1971 وطبعاته اللاحقة) - وهو الكتاب الذي كتبه جون رولز وهو ابن الخمسين، بعد أن لم يكن قد نشر إلى حينها سوى مقالات يتيمة. وكان له من التأثير بحيث يكاد ينطبق عليه ما قاله الفيلسوف الألماني شوبنهاور عن كتاب «نقد العقل الخالص» لمواطنه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط: من لم يقرأ كتاب «نقد العقل الخالص» كأنه لم يفطم بعد، وكذلك من لم يقرأ كتاب نظرية العدالة كأنه لم يفطم بعد...

في البدء كان الوضع الأصلي:

هب أنه في البداية كان يوجد الناس في وضع بدئي هش، ويرغبون في إبرام عقد فيما بينهم البين ينشئ الاجتماع العادل. لا بد أن هذا الوضع ما كان وضعاً في فراغ، وإنما كان وضعاً تشرطه شروط:

من جهة أولى، ثمة «حيثيات أو ظروف العدالة»: أي تلك الظروف النمطية التي تُطرح فيها مسألة العدالة (خاصة نسبية في الموارد وعوز، سعي المرء إلى تحقيق مصلحته الفردية الخاصة...). ومن جهة أخرى، ثمة الضوابط الأخلاقية؛ أي ما تمليه الأخلاق على الفرد (مثل الولاء لمبادئ معينة، عدم التحيز...). بناء عليه، يتعلق الأمر، بالنسبة إلى الأطراف المعنية، بالتفاوض على إبرام عقد اجتماعي يرتبطون به في الحياة «الواقعية»، وهم يسعون إلى مصلحتهم الشخصية على أساس من معرفة بالقوانين العامة التي تحكم الإنسان والمجتمع، لكن من غير ما معرفة بالوضع الاجتماعي الذي سوف يحتلونه في «الحياة الواقعية»، لا ولا أدنى علم بالسماة الشخصية التي سوف تكون لهم (بيض، سود، رجال، نساء...). - وذاك هو «حجاب الجهل» الشهير الذي عرف به رولز.

تري ما هي المبادئ التي سوف ينتهي إليها حدس هؤلاء المتفاوضين المفترضين في الوضع الأصلي والتي تتعلق بمسألة العدالة؟

الذي عند رولز أن مبادئ العدالة هذه المتفق عليها لن تخرج عن ثلاثة مبادئ كبرى:

المبدأ الأول: مبدأ الحرية المتساوية (المتكافئة، المتعادلة). ومقتضاها: لكل فرد الحق في أن يتمتع بالحرية الأساسية أكبر قدر ممكن، وهي الحريات المنسجمة مع تمتع الآخرين بها على قدم المساواة. وتقع ضمن لائحة هذه الحريات: حرية الفكر والدين والتعبير والتجمع واختيار الشغل والحق في محاكمة عادلة والحق في الملكية، وأخيراً الحق في الانتخاب تصويتاً وترشّحاً (الحريات السياسية). ولهذا المبدأ الأولوية على المبادئ الأخرى. إذ إن ما من خرق له إلا وليس يمكن تسويغه بوفق أية اعتبارات من نمط توزيعي على النحو الذي يعبر عنه المبدأن اللاحقان.

المبدأ الثاني: مبدأ المساواة المنصفة في الفرص. ويقضي بأن يكون في استطاع كل أعضاء المجتمع، من ذوي الكفاءات المشهود بها، التمتع بفرصٍ متساوية في الوصول إلى كل المواقع الاجتماعية. وهذا المبدأ مبني على تصور المجتمع من حيث هو «نظيمة» من المواقع الاجتماعية التي يُفترض في كل فرد أن يحتل منها موقعاً في حياته، وهي مواقع تحددها وتعينها مناصب (منصب عامل غير مؤهل، منصب معلم، منصب مزارع...). هوذا مبدأ تكافؤ فرص الولوج إلى المناصب تبعاً للمواهب... وهو مبدأ ينهض ضد التمييز العرقي والاقتصادي والديني...

المبدأ الثالث: مبدأ التمييز (الاختلاف). ويتعلق بما يسمى الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية: الثراء والمداخيل والنفوذ والامتيازات المتعلقة بالأوضاع الاجتماعية وحتى بتمتع تزجية أوقات الفراغ. لكن هذا المبدأ لا يتعلق بالنتائج النهائية، وإنما بفرص البداية. ويقضي هذا المبدأ بأن أشكال عدم المساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية من شأنها أن تساهم في تحسين آفاق أولئك الذين يحتلون المواقع والمراتب الاجتماعية الأدنى. ويدور المبدأ على العمل على تنمية آفاق وآمال وانتظارات من يحتلون أدنى المراتب الاجتماعية في مجال الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية، وذلك على قدر الإمكان. فما هو مطلوب تحقيقه في مجتمع عادل إنما هو أن يتم إعداد مصير أفضل لأقل الناس حظوظاً في المراتب الاجتماعية، ولأقلهم انتظارات وآمال وآفاق، بحيث يكون هذا المصير أفضل من مصير نظرائهم في أي تنظيم اجتماعي ممكن.



النقود على نظرية رولز:

1 - نقد أمارتيا سن:



لا يكف أمارتيا سن عن الاعتراف بأن نظريته في العدالة ما كانت، على وجه التحقيق، إلا تحشية على نظرية رولز؛ وذلك على الرغم من التأثير الكبير لأرائه في العدالة الاجتماعية إلى حد أنه أثر في المؤشرات التي وضعها برنامج الأمم المتحدة للتنمية والذي صار يأخذ آراءه بعين النظر.

وأول نقد لنظرية رولز يتعلّق بمعايير هذه النظرية فيما يخص «الخيرات الأولية الاجتماعية» التي هي الحريات الأساسية وفرص الولوج إلى مختلف الأوضاع الاجتماعية والامتيازات الاجتماعية والاقتصادية. والذي عند أمارتيا سن أن هذه المقاربة غير مقنعة، وذلك لأن ما يهم حقاً الأشخاص إنما هو إقدراتهم؛ أي ما يُقدرهم المجتمع الذي يحيون فيه على إتيانه، وذلك بما يُفترض فيه أن يوفر لهم من إمكانات متاحة مبدولة وفرص معروضة مفتوحة. والحال أن هذه الإقدرات إنما تتبع، في جزء منها، من هذه الخيرات الأولية الاجتماعية، ولكنها تتضمن أيضاً الحالة الصحية لشخص معين أو مواهبه التي يعد المجتمع راعياً لها. وبالنسبة إلى «سن»، فإن أفضل مقاربة للعدالة الاجتماعية إنما ينبغي أن تصاغ بوفق اصطلاح الإقدرات هذا أو المقدرات. لكن، سرعان ما يطرح هنا مشكل معاص: كيف السبيل إلى قياسها؟

لنفرض، على سبيل المثال، أنه يمكنني أن أجري أسرع منك وأن أُغني أفضل منك، لكن أنت أوسم مني وأقدر على الحساب مما أقدر أن أفعل. ومن هنا يُثار السؤال: وفق أي اتجاه يسير عدم المساواة هنا؟ كيف تمكن المقارنة بين مختلف هذه المقدرات؟ من هو الأقل مقدرة منا نحن الاثنين؟ وإذ كان «سن» واعياً بهذه المعضلة، فإنه سرعان ما حلها باقتراح أن يتم التركيز على «المقدرات - أو الإقدرات - الأساسية»: مقدرة المرء على أن يتغذى، وعلى أن يلبس، وعلى أن يسكن، وعلى أن يتحرك، وعلى أن يتعلّم، وعلى أن يتعالج... وما عدم العدالة (الظلم)، عنده، سوى ألا يتمكن المرء من أن تتحقق له هذه المقدرات الأساسية، في حين يكون بالإمكان تفاذي ذلك. وبالتالي، ينبغي توفير هذه المقدرات لكل فرد (بمعنى إقداره على تحقيق هذه المقدرات).

ومن نتائج هذا التصور «المتواضع» للعدالة التوزيعية أنه ما أن يتم إشباع «المقدرات الأساسية» للجميع، حتى لا تعود مختلف أحوال المجتمع تقبل أن تُقارَن.

وهنا الفارق بين رولز وسن: ذلك أنه، بالنسبة إلى «سن»، إذا ما هي تحققت هذه المقدرات الأساسية في مجتمع ما، ما عاد لسن من قول يقوله في أشكال عدم المساواة التي تبقى قائمة داخل ذلك المجتمع، هذا بينما سوف يطالب رولز بألا تبقى هذه الأشكال من عدم المساواة قائمة اللهم إلا بقدر ما يكون لها أن تساهم في تحسين مصير أولئك الأكثر عرضة للهشاشة وعدم استفادة من الامتيازات الاجتماعية. والحال أنه في بلد شأن الهند - وهي بلد أمارتيا سن الأصلي - حيث المقدرات الأساسية غير متوفرة، بحسب ما بيدو، لعدد كبير من الأشخاص، فإنه لا فرق كبير، عملياً، في الدفاع عن نظرية «متواضعة» كنظريته، أو نظرية أكثر طموحاً، شأن نظرية رولز.

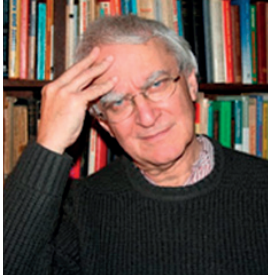
2 - نقد فان باريفس

شأن أمارتيا سن، لا ينكر فان باريفس تأثير نظرية رولز في فكره، وشأن رولز لا ينكر أنه يحاول بدوره، على الرغم من تحفظ أمارتيا سن، عن السؤال: ما هو المجتمع العادل؟ لكن جواب باريفس يبتعد عن جواب رولز من جوانب عدة. منها أن ما يغيب عن ذهن رولز هو أنه في ظل مجتمع حيث يمكن أن نفترض أن كل «عامل» يحافظ على نفس شغله طيلة حياته النشيطة، وأن «غير العاملين» لهم شريك حياة يتقاسمون معه الوضع الاجتماعي نفسه طيلة حياتهم (بل وما بعدها)، فإن تطبيق مبدأ المساواة المنصفة في الفرص الذي يقول به رولز ليس يطرح أي إشكال. لكن إذا ما نحن أخذنا بعين النظر المجتمع الذي هو مجتمعنا، بتقلبات أحوال العمل فيه والقطائع في المسارات والوظائف التي تحدث بداخله، فإنه يصير من الصعب الحديث عن «وضع اجتماعي» نحتله طيلة عمرنا. أكثر من هذا، يشغل المجتمع الأميركي لا على أساس مكافأة العمل على قدر الجهد المبذول، وإنما ثمة عطايا تُصنّف في أجور العاملين، وذلك لا بناء على جهدهم، وإنما هي منائح متعلقة بالتطور الاقتصادي للمجتمع - وإلا كانت تساوت أجرة الهندي والأميركي لتساوي الجهد المبذول. وهي عطايا موزعة توزيعاً غير متكافئ بين أنواع الشغل. على ضوء هذه الحقيقة، يبدو اقتصاد الدول المتقدمة كما لو كان هو آلة كبرى لتوزيع العطايا، يحصل المواطنون عليها حصولاً غير متناسب لأسباب عدة منوطة بالموهبة والعلاقة بالأبائ وفرص الذهاب إلى مدارس جيدة، وفرص التعاون مع شخص معين، وفرص العمل تحت إدارة شخص ملهم مرشد... ولهذا يصير مطلب العدالة مطلب تأمين العطية الأسخى من لدن أولئك الذين يحصلون على العطية الأشح. ومن هنا،

اقترح فان باريفس إحداث تعويض عام لكل المواطنين يكون عبارة عن دخل غير مشروط يمنح للجميع، عاملين وغير عاملين، على أعلى مستوى ممكن.

يتعلق الأمر هنا أساساً، مقارنة رولز، بشكل آخر للعدالة بدءاً من صورة أخرى للمجتمع، وذلك بتطبيق نفس حدود رولز الأخلاقية، لا شك في ذلك، لكن بروح تفكير جديدة.

3 - نقد الفيلسوف الكندي جيرالد ألن كوهن:



ينطلق هذا المفكر الماركسي مما انتهى إليه رولز من أن النموذج الأكمل عنده هو «المجتمع المحكم التنظيم»؛ أي المجتمع الذي تكون مؤسساته عادلة، ولكن أيضاً المجتمع الذي يقبل أعضاؤه بالمبادئ التي تقوم عليها هذه المؤسسات. وهنا يلاحظ كوهن بأن تأويلين لمبدأ التمييز، الذي يبرر بعض أشكال عدم المساواة، ممكنان معاً: التأويل «المتشدد» و«التأويل المتساهل» الذي اقترحه رولز نفسه والذي يقبل التفاوت في المداخل باعتباره مشروعاً، وذلك لحد أكثر الناس موهبة، من أولئك الذين يحتلون المناصب الأكثر ذراً للدخل، للحفاظ عليها؛ وذلك بتشجيعهم على أن يبدوا ورعين أكثر في مزاوتهم لأعمالهم. وحسب ما ذهب إليه كوهن، فإن هذا التأويل يتناقض مع المثال الرولزي لمجتمع محكم التنظيم. ذلك أنه من وجهة نظر هذا المثال، فإن التشجيعات المالية المطلوبة اليوم، حتى يصير الأشخاص الأكثر موهبة رؤساء شركات أو جراحين، ليست، في نهاية المطاف، سوى ضرب من «الفدية» الفاضحة التي يحاولون الاستيلاء عليها ابتزازاً للمجتمع مقابل استخدامهم لمواهبهم. فإذن هو كان أغلب أعضاء المجتمع يقبلون بمبدأ التمييز، فإنه يلزمنا أن نتظر منهم أن يضعوا مواهبهم رهن إشارة المجتمع، وذلك من غير أن يطلبوا مقابل ذلك دخلاً إضافياً فيما عدا ذلك الذي يعد ضرورياً بالنسبة إليهم حتى يكونوا قادرين - وليس يكونوا راغبين - على إنجاز عملهم.



والحال أن الأمر يبدو كما لو أن النظرية الرولزية للمجتمع العادل تستدعي أخلاقية شخصية مسيحية، أخلاقية مفهومة بوسمها سلوكاً توجهه أولوية العناية بالمحرومين. فإذا ما كانت المؤسسات تعمل وفق مبدأ الرعاية الأكبر للأكثر حرماناً، وإذا ما كنا نقدر أنه في مجتمع محكم التنظيم، كل شخص يُفترض أنه توجهه هذه المبادئ، فإن النتيجة المترتبة عن ذلك هي أن المؤسسات العادلة والسلوكات العادلة ينبغي أن يسيرا جنباً إلى جنب.

ما هو الأمر أو الفعل العادل؟

لكن ما الأمر العادل أو قل: ما هو الفعل العادل؟

بدءاً، يقال عن أمر ما أو فعل بأنه عادل على الأقل بداليتين: يقال على ما هو «شرعي»، مثلما يقال على ما هو مبني على المساواة. فما هو عادل هو ما هو موافق لشرع - قانون، ناموس - ما، وما هو موافق للمساواة أو للتناسب. وخرق القانون بناء على هذا المعنى فعل غير عادل. وأخذ الإنسان أكثر من النصيب الذي حدده له القانون - قانون الإرث مثلاً - أمر غير عادل. ومن هنا قول أرسطو: «العادل هو الفعل الموافق للقانون والذي يحترم المساواة، والأمر غير العادل هو ما يصاد القانون ولا يستجيب إلى [ما يتطلبه تحقيق] المساواة».

لكن، سرعان ما يظهر أن هذا التحديد مُشكّل: وماذا لو كان القانون نفسه لا يتبنى فكرة المساواة وإنما ينص على التمييز؟ الحق أن الإشكال هنا واقع بين «المساواة» - التي تفترض عدالة مساواة - و«الإنصاف» الذي يتطلب عدالة إنصاف. لنضرب مثلاً على ذلك، ولنفرض مجتمعاً تكون فيه الخيرات موزعة بالتساوي وليس بالإنصاف، وهنا سرعان ما تثور تساؤلات: لئن كان القانون يفرض علينا أن نكون متساوين في كل ما نملك، فهل سيبدل الإنسان جهداً في العمل أكبر إن كان هذا لا يسمح له بالعيش على نحو أفضل (أفضل مما مضى، وأفضل من غيره)، وأن يفتني، وأن يساعد أبناءه؟ وهل من العدل ألا نجزي على الجهود وعلى الموهبة وعلى روح المغامرة الشجاعة وعلى الإبداعية وعلى الاستثمار وعلى الإدخار؟ لربما من شأن المجتمع الأشد فقراً أن يكون أكثر مساواة من المجتمع الأشد غنى. لكن، ما الفائدة المتحصلة إذا كان فقراؤه أشد فقراً من فقراء الدولة الغنية؟ وهل سيكون لهذا الفقر العام المخلوق فيه عادلاً؟ وسعيداً؟ ومزدهراً؟ وكيف لنا أن نحافظ على هذه المساواة الصارمة من غير ما مزيد من المراقبات والعقوبات والمصادرات؟ أولم يقل هيوم: «صيروا الممتلكات متساوية ما استطعتم، فلن تتأخر مختلف درجات الفن والتطبيق والصناعة التي نلّفها لدى بني البشر في أن تكسر هذه المساواة. فلئن أنتم قسرتهم هذه الفضائل، فاندروا إذاً بتحويل المجتمع إلى أعوز ما يكون، وبالبديل من أن توفروا على البعض العوز والبؤس، فإنكم سوف تغمسون الجماعة كلها في هذين الأمرين لا هواده في ذلك. يضاف إلى ذلك، أن محكمة التفتيش الأشد صرامة سوف تكون ضرورية لكي تراقب أدنى بداية لعدم مساواة أو شروع في ظهورها، وكذلك سوف تحتاجون إلى

تشريع صارم لمعاقبة هذه البداية وتقويمها. لكن، فضلاً عن أن قدراً كهذا من السلطة لن يألوا أن يتحول إلى طغيان وأن يمارس بأكبر تحيّر يكون، فإن السؤال المطروح هو: من الذي سوف يتسلم هذه السلطة في الوضع الذي نفترضه؟ ذلك أن من شأن المساواة التامة بين الممتلكات أن تدمر كل إمكان تبعية وطاعة، وأن تضعف سلطة القضاة بأشد إضعاف يكون، وأن تؤدي إلى تسوية كل سلطة بغيرها تماماً مثل كل ملكية».

ثانية، تناول مفكرو العدالة مسألة «معنى العدالة ومعنى «العدل» - أتعلق الأمر يا ترى بإنسان (الإنسان العادل) أم بفعل (فعل العادل) تناولات متعددة. هذه نماذج منها:

1 - أفلاطون: الفعل العدل أن تلزم حدود طبيعتك:



كان تساءل سقراط، في محاورته «بروثاغوراس»، عما إذا كانت العدالة توجد بالفعل في الواقع، واتفق مع محاوره على أن بعض مظاهر تحققها في الواقع تدل على وجودها. ثم سرعان ما ثار السؤال: ما العدالة؟ وما الشأن العادل؟ وهذا ما وجدناه يعالجه في محاورته «الجمهورية» - الفصل المعنون: «في العدالة» - حيث سعى إلى وضع أسس مجتمع عادل بدءاً من فكرة ما هو عادل. وقد استعمل أفلاطون منهج التحديد بالسلب: ما ليس الأمر العادل إياه، لكي يخلص بعد ذلك - كعادته - إلى تحديد الأمر العادل هذه المرة بالإيجاب:

أ - ليس الفعل العدل من قيام المرء بواجبه في شيء: لكي يحيا المرء حياة إنسان عادل، ولكي يفعل فعل العادلين، هل يكفي أن يقوم بواجباته وأن يحترم قواعد سلوك أخلاقية بسيطة، مثل قاعدة: يا هذا لا تكذب، ولا تحتفظ بما ليس لك؟ بالنسبة إلى الناس العاديين: أن يكون المرء عادلاً، أو أن يقوم بفعل عادل، إنما معناه أن «يضبط أمره» ويكون «بريء الذمة»، وذلك لصالحه أولاً، فلا يعاقب في الآخرة. لكن ثمة ظروف خاصة قد يصير الكذب فيها أفضل من قول الحقيقة، وحيث يكون من الأفضل أن نحفظ أمانة ما وضع عندنا من أن نسلمه إلى الغير. وهل من العدل أن نسلّم سلاحاً إلى من أودعه إلينا بعد أن جن جنونه؟ وهل من العدل أن نقول الحقيقة التي قد تضر من نقولها له؟ فإذاً ليس القيام بفعل الواجب، من غير مراعاة للملابسات وللظروف وللسياقات وللحيثيات، من العدل في شيء. إنما من العدل مراعاة هذه الأمور.



ب - ليس إيفاء كل ذي حق حقه من العدل في شيء: إن كان علينا أن نوفي كل إنسان ما هو مدين لنا به، فسوف يكون علينا أن نقابل الحسنة بالحسنة والسيئة بالسيئة، وهل من العدل دوماً فعل ذلك؟ أين اجتهاد العدل هنا؟ أين فن العدل؟ بل أين هو فعل الخير هنا؟

ج - ليس ما يرتأيه الأقوى من مصلحته من العدل في شيء: كلا، ليست العدالة هي مصلحة الأقوى، وليست تمكن في فرضه قوته وألا يهتم إلا لمصلحته الخاصة. وإلا استحال الحق إلى انعكاس لعلاقة القوى بين أفراد المجتمع، وإلا تغيرت فكرتنا عن العدالة تبعاً لتغير كفة ميزان القوى الحاضرة. وفضلاً عن هذا هل العدل يخص خير المدعي أم خير المجتمع برمته؟

لئن هي ما كانت العدالة كذلك، ولئن هو ما كان الفعل العادل على هذا النحو، فما العدالة إذاً؟ وما العدل؟

بداية، يؤكد أفلاطون على أن «الظلم من شيم النفوس»، وأن الفعل العدل يكون أحياناً لعدم القدرة على الفعل غير العدل. ويسوق بهذه المناسبة أمثلة (مروية عجائبية تتحصل منها فائدة أخلاقية) تعرف تحت مسمى «خاتم جيجس». ومقتضاها أن ما من إنسان يملك وسائل ارتكاب الظلم، من غير أن يرى أو أن يمسك به، لا يتردد في إتيان ما يأتيه من فعل ظالم. هذا جيجس الراعي الذي عثر بعد حدوث زلزال على خاتم من شأن أن يجعل من يلبسه غير مرئي، فما كان منه إلا أن استعمله لكي يضاجع الملكة ويقتل الملك حتى يستبد بالسلطة. والعبرة من هذه المروية أن العادل من يبقى راعياً، لكن الراعي غير عادل؛ أي إنسان كأحد الناس، فليس إلا خوفاً من العقاب تفعل العدل، وإلا لو نحن تركنا على سجيئتنا ولهاهنا لفعلنا غير العدل.

وما انتهى إليه أفلاطون هو أن في تحيّد معنى الشأن العادل أن العدالة واحدة: في الإنسان الفرد وفي الجماعة السياسية، كلاهما ينهض على المبادئ نفسها. وهذه المبادئ هي فعل المرء ما هو مناسب. ومن شأن الإنسان العدل ألا يتعدى حدوده التي رسمت له؛ أي حدود طبيعته التي تخصّه، وإنما من يحقق نفسه بحسب ما هو مجعول له بالطبع، وبالضد فإن الإنسان غير العادل هو الذي يريد تجاوز ما سخر له، وأن يتصرف بما يناقض طبيعته، وأن يحصل على أكثر مما يعود إليه بالطبع. ومن شأن هذا أن يخلق البلبلة والفوضى داخل المدينة، وحدها المدينة التي كل فرد يحتل فيها الموقع الذي يعود إليه بالطبع، وما سخر له، يمكن أن تكون عادلة.

2 - أرسطو: العدل فضيلة



يميز أرسطو بين معنيين ممكنين لكلمة «العدل»: إما العادل يعني الشرعي أو القانوني؛ أي ما هو موافق للشرع أو للقانون، وإما يعني ما هو مساوي؛ أي ما هو منصف. من جهة، ثمة عدالة جماعية، عدالة الجماعة، ومن جهة أخرى، ثمة العدالة في الفرد. بناء عليه، يتحدّد «غير العادل» على أنه من يخرق القانون، ومن يأخذ أكثر مما يعود إليه، وأخيراً من يفتقد إلى حس المساواة، وذلك على نقيض الإنسان العدل الذي يحترم القانون ويحترم المساواة. فالأمر العادل إذاً هو الأمر الموافق للقانون والشأن الذي يحترم مبدأ المساواة، والشأن غير العادل ما يصاد القانون وما لا يحفظ مبدأ المساواة. وبالجملة، تبين أن المرء غير العادل هو من يطلب أكثر مما يعود إليه: من فضل مال من غير وجه حق، أو فضل شرف، أو فضل اعتراف اجتماعي، أو فضل متعة، أو فضل سلطة - وكلها أمور يسيل لعاب بني البشر طلباً لها حتى وإن هي أفسدتهم كل مفسدة. وكأنه كتب على جباه بعض بني البشر ما هو مكتوب على باب جهنم: هل من مزيد.

3 - كانط: العدل واجب



يسهل معرفة الأمر العادل عند كانط سهولة بمكان، وذلك حد أن بمستطاع صبي أن يميز بين العدل والظلم. ويقدم لنا كانط المثال التالي على ما يزعم من بدهاة تمييز الفعل العدل عن غيره:

«هب، مثلاً، أن شخصاً يحتفظ بوديعة أودعها عنده شخص آخر، وأن صاحب الوديعة مات من غير أن يعلم الورثة أو يتمكنوا من أن يعلموا، بأي وجه كان، بخبر الوديعة، واعرضوا هذه الحال على طفل حتى وإن لم يكن يتعدى عمره حوالى ثماني أو تسع سنين. وأضيفوا أن المؤتمن على الوديعة أفلس في ذلك الوقت (من غير ما إرادة منه أو تسبب) إفلاساً، وأنه ينظر حاله وقد التف حواليه زوجة وأبناء أضعافهم البؤس الذي يعيشون فيه، وأن صاحبنا بمكنته الخروج من وضعه إن هو ملك تلك الوديعة. أضيفوا إلى ذلك أيضاً أن للمحتفظ بالوديعة قلباً طيباً، وأنه رجل يفعل الخير، بينما الورثة، وهم أثرياء، قلبهم لا شفقة فيه ويحيون في بذخ حتى أن إضافة الوديعة إلى عيشهم الرغد كأنه رمي بالثروة في بحر. واسألوا أنها هل يمكن والظروف هذه اعتبار أنه يجوز أن يستفيد صاحبنا من الوديعة لمصلحته الشخصية.

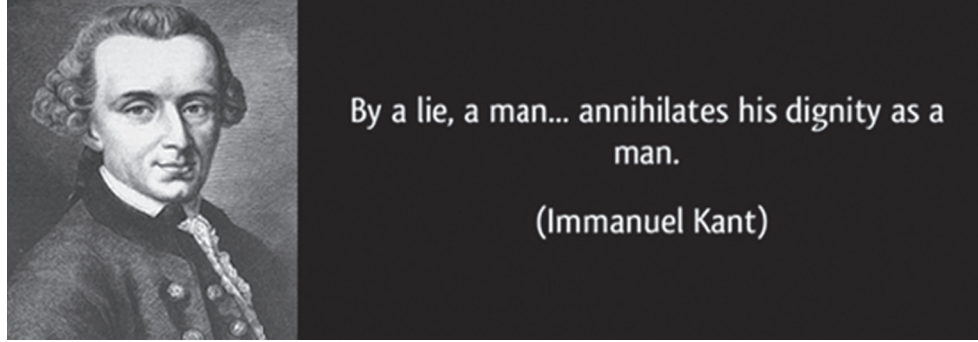
مما لا شك أن الشخص الذي تسألونه سوف يكون جوابه: لا. ومهما تكن تبريراته، فإنه لن يملك أن يقول إلا أن هذا لو حدث لكان أمراً غير عادل؛ أي أمراً مخالفاً للواجب. لا شيء أبين من هذا الأمر ولا أوضح منه إطلاقاً.

يقوم فعل العدل إذاً ويتحقق الإنسان العادل بأربع غايات ينبغي أن تراعى: احترام الإنسان لنفسه، وتحسينه لذاته (تطوير ملكاته)، والسهر على غيره (مساعدة الغير) واحترام الغير.

وقد تحقق أن الأمر العادل ما طابق الواجب، وأن الشأن غير العادل ما لم يطابقه. لكن ما الواجب الذي ينبغي للفعل العادل أن يطابقه وأن يوافقه؟ الواجب قسر أو إلزام صادر عن ضمير الإنسان يفرض على إرادة الذات فرضاً وقد اتخذ صيغة أمرية: يا هذا، يلزمك أن تفعل كذا، أو من واجبك أن تقوم بكذا.

لكن ما معنى أن تتصرف طبقاً للواجب؟ يقدم لنا كانط مثلاً: تاجر يخدم زبنةً بعناية ونزاهة. يتصرف هنا وفقاً للواجب، لكن هل يعد فعله هذا بالفعل فعلاً أخلاقياً؛ أي فعلاً غير مغرض [وراءه غرض] وغير مشروط [مفعول لأجل كذا]؛ لئن هو كان يخدم زبنةً طمعاً في الحفاظ عليهم وزيادة رقم معاملاته - بمعنى ألا تكون غاية فعله إلا مصلحته - فإنه لن يكون لهذا الفعل من الأخلاق اللهم لا المظهر، وسوف لن يكون فعلاً من إملاء الضمير وإنما من إملاء الميل، من إرادة الريح. بناء عليه، لن تكون لفعل التاجر قيمة أخلاقية حقة. إنما قيمة فعل ما تقاس بصفاء طوية الفاعل ونقاء نيته، نية فعل ما ينبغي فعله، وطوية عمل ما يتوجب عمله (القصد أو النية)، وذلك بمعزل عن كل تأثير للميولات. هوذا التصرف بناء على الواجب، وليس التصرف يتطابق مع ما يقتضيه الواجب، إذ الأول فعل والثاني افتعال.

لكن دعنا ندفع بالسؤال إلى مداه، ونتساءل: هل من العدل، مثلاً، أن نكذب؟ لنفرض أن ضباطاً نازيين أخذوا يطرقون بابك طالبين منك أن تخبرهم ما إذا كنت قد شاهدت عضواً من المقاومة في أرجاء بيتك وأنت الذي كنت قد أويته من ذي قبل، فهل يكون من العدل أم من الظلم هنا قول الحقيقة والاعتراف بأن الشخص المبحوث عنه يختبئ الآن في إحدى غرف بيتك؟ أم أنه من العدل الكذب على النازيين بالتأكيد على أنك ما صادفت قط مقاوماً ولا رأته عيناك؟ فأنت لو كنت كانطياً لدلت النازيين على مكان اختباء المقاوم، وذلك استجابة لأمر: «لا تكذب يا هذا»، والذي يعتقد كانط أنه ينبع من أعماق أعماقنا. ولو أنك كنت من أنصار المفكر السياسي والأديب الفرنسي بنيامين كونستانت لرأيت أن قولك



الحقيقة معناه الحكم على إنسان بالتعذيب وبالموت المؤكد، وحتى لو كانت تربيتنا وأخلاقنا تأبى الكذب، فإن عذاب وموت شخص أأبى عندنا. فباسم الإنسانية، باسم ما سماه كونستانت «الحق في الكذب عن إنسانية»، يمكن معارضة كانط في ما ذهب إليه من ضرورة قول الحق دوماً. إذ يبدو أنه من البديهي أن يكون النازي ينتمي إلى تلك الفئة من الأفراد التي يقول عنها كونستانت بأنه لا حق لها في الحقيقة، وأنها لا تستحق ذلك - وهو الأمر الذي يسمح، بالتالي، بالكذب.

4 - روبير نوزيك: الفعل الحر هو الفعل العدل

يحكي المفكر الاجتماعي والسياسي البلجيكي فان بارينغس الحكاية التالية:

مندساً في كرسيه العميق، والكأس بيده، وابتسامة ملتبسة ترسم على شفثيه، يتابع كينيث تومبلتون، المدير التنفيذي لمؤسسة «ليبرتي فوند»، من غير ما تصنع اهتمام مبالغ فيه، النقاش الحي الذي يجري أمام ناظره. تجلس أمامه، في قاعة صغيرة منعقدة النوافذ، امرأتان وثلاثة عشر رجلاً، يقعدون قبالة بعضهم البعض، وقد أحاطوا بسجاد أخضر اللون. لو ما كان هذا الذي يتحدث الآن فيلسوفاً لكان له مسار سينمائي حافل من غير شك. وبشعر طويل غزاه الشيب، وبصحة مشعة، وبقميص يكاد يكون مشفاً، مرتدياً سراويل جينز مفسولة، ها هو يحاج، يعارض،



يتدخل، يقاطع، يتهكم بسذاجة مخيبة للآمال وبمتمعة بادية. ها هو الآن يطلب من محاوريه تخيل الوضع الافتراضي التالي:

هب [افترض] أن ثمة مركبة فضائية تسكنها وتديرها جماعة من الناس شيدتها بيديها وحملت إليها كل لوازم العيش. وهب أن فرداً، من غير ما رغبة منه، حط الرحال هكذا فجأة في هذه المركبة. السؤال المطروح هنا: هل يحق [أو هل من العدل] لهذا الشقي أن يتنفس الهواء المحيط به، وأن يجني تفاعله يطفئ بها جوعه، بل حتى أن يفضي بما يثقل على قلبه أو يقترح إنشاء جمعية، كل ذلك من غير ما ترخيص من أولئك الذين هم المالكون الشرعيون للمجال الذي يقيم عليه؟ والجواب المقترح هو أن الدخيل يستمتع، على كل حال، ببعض الحقوق؛ وذلك بسبب من أنه يوجد حق أساسي للحرية يحظى بالأولوية، في هذه الحالة، على حق الملكية الجماعي للمركبة الفضائية، ومن ثمة فإن الفعل الحر سابق على الفعل العدل.

على الجهة المقابلة من طاولة المناقشة، قعد رويجل حيوي، أشبه شخص يكون بوودي ألن - المخرج السينمائي الشهير - بعد أن صار هو تابعاً لجماعة الهيبيين، قعد وهو يتململ في مكانه بخفة ويحتج. بالنسبة إليه، لا مجال للشك بأن من المرغوب فيه أخلاقياً أن يسمح سكان المركبة الفضائية للقادم الجديد بأن يلتهم هواءهم وتفاعهم، كما أنه مما لا شك فيه أيضاً أن شخص الدخيل شخص لا يمكن المساس به. على أن هذا ليس يمنع من اعتبار أن لا حق لأي شخص، مهما تكن هي الظروف، في أن يأتي ويأخذ، ضداً على رغبتني، تفاعله من الشجرة التي غرستها بأرض أملكها، لا ولا أن يأتي ويتنفس أو يفعل، من غير ما موافقة مني، أي شيء في فضاء أنا أملكه ملكية مشروعة. فإذاً، للجماعة الفضائية الحق في طرد الدخيل طرداً وديعاً. فما كان الحق في الحرية بشيء آخر سوى الحق في الملكية؛ أي الحق في فعل ما نريد بما نملك - سواء تعلق الأمر بجسمنا الذي يخلصنا أو بالموضوعات الخارجية عنا - شريطة أن نكون إذ نفعله لا نعتدي على حقوق ملكية الغير (كوني أملك سكيناً لا يسمح لي بأن أغرسه في صدرك).

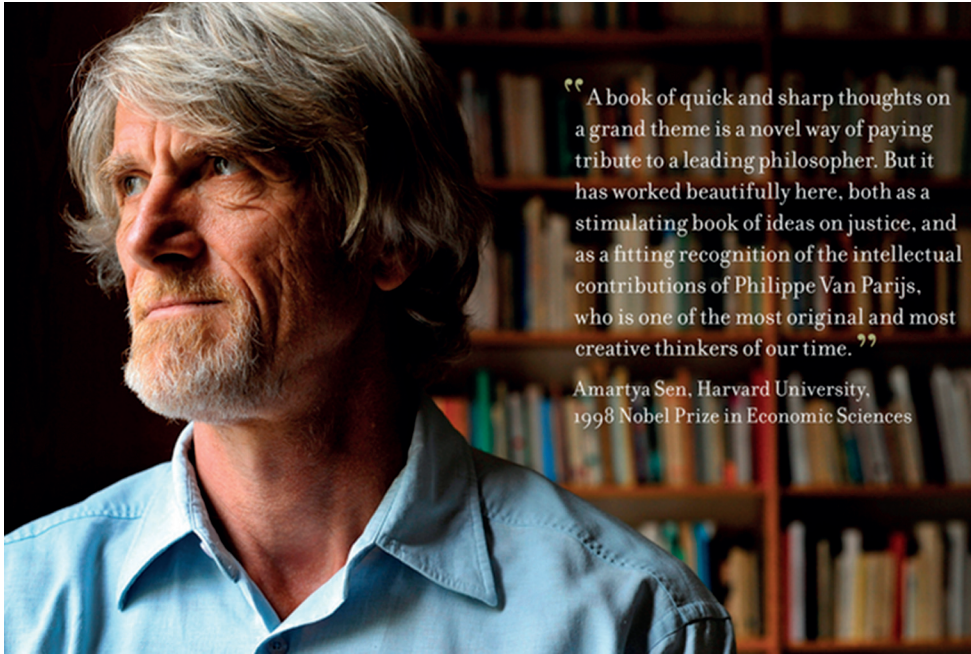
غير أن كل هذا الحجاج الملتزم المتحمس ما كان ليلقم المتكلم الأول حجراً. وها هو متكلمنا الأول يسعى إلى إبراز أنه على أية حال يوجد فارق جوهري بين أن يتنفس الدخيل، من غير ما إرادة منه مقصودة، الهواء المحيط، وأن يمد يده فيتناول تفاعله. وها هو جاره في الجلسة، وهو مدخن غليون، يصدر الأهات ارتياحاً أمام الصعوبات التي سوف تقود إليها هذه التفرقة. وعلى مبعده منهم بعض البعد،

يسأل ملتح، يرتدي نظارات، نفسه وهو ينظر نظرة مفعمة بالتعب ولربما بالطيبة مع ذلك: «أي شيطان حملني على أن آتي إلى هذا الجحيم؟». هوذا لسان حال سؤاله المفترض أمام كل هذه التحليلات الدقيقة. أما الآخرون، فيبدون، مع ذلك، أنهم يستمتعون. وإلى نهاية الأسبوع، تتوالى النقاشات على هذا المستوى والإيقاع في قاعة بلا نوافذ، وتحت أنظار كينيت تومبليتون.

ما كان الرجل الوسيم صاحب سراويل الجينز سوى روبرت نوزيك (يجب أن يدعى بأحب الأسماء إليه «بوب»)، كان ابن الرابعة والأربعين، أستاذ الفلسفة بجامعة هارفرد، وهو الذي، إلى جانب زميله الأسن منه جون رولز، ساهم أكثر من غيره في التجديد العظيم للفلسفة السياسية الأنجلوسكسونية. وما كان الجالس قدامه، الذي يشبه منظره منظر وودي آلن، سوى ديفيد فريدمان، صاحب الثمانية والثلاثين حولاً، ابن أستاذ مدرسة شيكاغو الشهيرة، وصاحب كتاب «الدليل إلى الرأسمالية الجذرية»، وهو الكتاب الذي جعل من صاحبه (فضلاً عن نوزيك وروذبار) أحد أساتذة الفكر وشيوخه في الحركة «الحريرية» - الليبرترية - الأميركية. وما كان الرجل ذو الغليون سوى جون بارنز المتخصص الدولي في الفكر الهلنستي وأستاذ الفلسفة في جامعة أوكسفورد العريقة. وأخيراً، ما كان الرجل الضجور الصبور سوى هنري لوباج الذي أسهم بمؤلفاته في التعريف بالفكر الأميركي الليبرالي الجديد في فرنسا. وكل هؤلاء الأربعة يعدون من بين المفكرين الليبرتريين الكبار. وقد اجتمعوا - بل قل حتى احتجزوا أنفسهم - في فندق راندولف الباذخ بأكسفورد لكي يناقشوا، مع أشخاص آخرين يقاسمونهم اهتمامهم، أو على الأقل حماسهم للمواقف الليبرترية، تصور هذه النزعة الجديدة لأمر عدة من بينها معنى الفعل العادل.

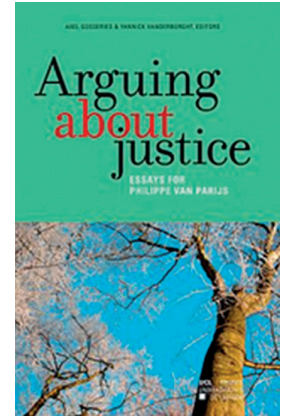
5 - باريفس: الفعل العادل هو الفعل التعويضي العام

يطرح باريفس مسألة الفعل العادل من خلال مسألة تعويض من لا يعملون. فمن سمات الفعل العادل العدل بين من وجد شغلاً ومن لم يجده، وذلك بإعطاء تعويض لمن لا يعمل (مصدر عيش غير مشروط، مدخول سمي «التعويض العام» على وزن «الاقتراع العام») يسمح لأولئك الذين يمرضون من كثرة العمل بأن يعملوا أقل، وفي المقابل يحرم مناصب شغل لصالح أولئك الذين يمرضون من عدم إيجاد عمل. لكن التحدي الأخلاقي الذي يواجهه هذا الطرح هو أنه: يمكن أن نتفهم تعويض أناس لا يعملون بسبب من مرض أصابهم، لكن ليس يمكن - أخلاقياً - أن نعوض أناساً لا يعملون لأنهم ببساطة لا يريدون أن يعملوا.



ومن بين من اعترضوا على هذه الفكرة جون رولز:

«كان أول لقائي مع جون رولز في الوقت نفسه إحدى أكبر خيبات أمني، وإحدى أكبر المثيرات الفكرية في حياتي. إذ حدث في بداية الثمانينات [من القرن العشرين]، أن نظمتُ بجامعة لوفان [بيلجيكا] ما كان بلا شك أول لقاء فكري ناطق باللسان الفرنسي عن جون رولز، وكنت أنها قد شرعت في نشر سلسلة من المقالات عن الفلسفة السياسية الأنجلوسكسونية (ضممتُ بعضها إلى بعض في كتابي «ما المجتمع العادل؟»). وقد جعلني هذا العمل أتلقي دعوة إلى الندوة الكبرى التي نظمت في باريس في شهر نوفمبر من عام 1987 بمناسبة الترجمة الفرنسية لكتاب [جون رولز] «نظرية العدالة». وعدا رولز نفسه، لم يكن هناك من المتدخلين الأجانب سوى أربعة؛ عنيت أمارتيا سن ورونالد دووركين وأوتفريد هوفه وأنا شخصياً، وكنا أجمعين مقيمين في فندق العظماء قرب البانثيون. على أننا - رولز وأنا - كنا الوحيدين اللذين يستيقظان باكراً، وقد حظيت لهذا السبب بامتياز إجراء محادثتين مطولتين رأساً لرأس معه وقت تناول الفطور سمحا لي بأن أعرض عليه بعضاً من الأسئلة العديدة التي طرحْتُ على نفسي عند قراءتي الممعة لكتاب «نظرية العدالة». وحدث أن كان من بين تلك الأسئلة سؤال كان يشعل شفتي حرقاً، وكان يدور على الصلة بين مبادئ رولز للعدالة، ولا سيما مبدأه الشهير عن الاختلاف، والتعويض العام. ذلك أنه في كتابه «نظرية العدالة» (1971)، تماماً



كما في مقال سابق له «العدالة التوزيعية» (1967)، أشار رولز صراحة إلى الضريبة السلبية على الدخل باعتبارها مثلاً على تطبيق مبدأ الاختلاف (القائل بأن أنحاء عدم المساواة تكون مقبولة بقدر ما يستفيد منها أقل الناس استفادة). والحال أنه من بين بعض أشكال هذه الضريبة، مثل تلك التي دافع عنها جيمس توبين في مقال شهير له نشر عام 1967، ما كانت الضريبة السلبية شيئاً آخر سوى ما سماه توبين أيضاً «التعويض العام». هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان عالم الاقتصاد الذي ما فتئ رولز يستند إلى آرائه، ومنه اقتبس العبارة الدالة في نظره على أفضل نظام اجتماعي اقتصادي، «ديمقراطية الملاك» - شخصاً آخر سوى الحاصل على جائزة نوبل للاقتصاد جيمس ميد، المدافع الأكبر عن المدخول غير المشروط منذ سنوات الثلاثينات [من القرن العشرين] إلى آخر ما كتب. على هذا الأساس، بدا لي من البديهي أن يوجد ثمة تأويل نبه لمبدأ الاختلاف لا يسوغ فحسب ضرباً من المدخول الأدنى، وإنما يبرر بالأساس إعطاء تعويض عام مرتفع إلى أكبر عدد ممكن من الناس. كان هذا الأمر بديهيّاً بالنسبة إليّ، لكن - ويا للمفاجأة! - ما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى رولز، الذي سرعان ما رد عليّ بالعبارة التالية تقريباً: «خذ على سبيل المثال المتعاطين للعبة الألواح الشراعية [الركمجة] بمالبيو. لئن هم كانوا يمضون سحابة يومهم في ممارسة رياضة الألواح الشراعية، فلن يكون من العدل أن نطلب من المجتمع أن يلبي حاجاتهم!». وفعلاً، في النسخة المكتوبة من المحاضرة التي كان قد ألقاها في تلك المناسبة، أضاف هامشاً صغيراً عن «لاعبي رياضة الألواح الشراعية بمالبيو»، واقترحاً بتعديل «مبدأ الاختلاف» الذي يقول به، بما يتضمن حرمانهم في الحق من أن يُعالوا.

حدث هذا عام 1987، وبعد مضي ثلاث سنوات، دعيتُ، بمبادرة من أمارتيا سن وجون رولز، لإلقاء محاضرة بجامعة هارفرد. وقد قمتُ باستغلال المناسبة لكي أجدد طرح الموضوع. وفي طريقي إلى هارفرد، عثرت بالصدفة، في مكتبة بشيكاغو، على كتاب باتريك موينهان عن تاريخ محاولة إدخال فكرة الدخل الأدنى المضمون بالولايات المتحدة الأميركية. ويروي فيه عن تاريخ سيناتور من هاواي كان، في الستينات من القرن العشرين، يشتهي من حلول جماعة الهيببين للاستمتاع بالشواطئ في ولايته بفضل تعويضات دولة الرعاية الأميركية، وقد رفع ضدّهم الشعار «لا طفليين في الجنة». فما كان مني إلا أن افتتحتُ محاضرتي في هارفرد بإجراء موازنة بين شعار السيناتور - تورهاوي - والملاحظة التي كان أبدأها رولز عن مزاولة رياضة الألواح الشراعية. ثم شرعت في الدفاع عن فكرة

المدخول غير المشروط، من دون أن أستند إلى «مبدأ الاختلاف» أو «مبدأ التمييز» الذي قال به رولز، لكن مع بقائي وفاقاً للحدسين الأساسيين لمقاربة ليبرالية تعادلية على طريقة رولز: انشغال متكافئ بمصالح كل الأفراد (هوذا البعد التعادلي (المساواتي)) واحترام متساوٍ لاختلافات تصورات الحياة الطيبة (هوذا البعد الليبرالي). لكن من دون موقف «كمالي»، مضاد لليبرالية، لصالح حياة مليئة بالشغل، على طريقة رولز. وقد نشرت عقب ذلك بمديدة نسخة كتابية لهذه المحاضرة خريف عام 1990 تحت عنوان: «لماذا ينبغي تعويض هواة رياضة الألواح الشراعية؟» في مجلة «الفلسفة والشؤون العامة». وقد شكّلت الحجة التي طورتها فيها لب كتابي «الحرية الحقيقية للجميع»، والذي أخذت صورة غلافه صدفة من مجلة لرياضة الألواح الشراعية. ومنذ حينئذٍ صرت أعتبر في العالم الأنجلوسكسوني محامي ممارسي هواية رياضة الألواح الشراعية. لكن، وكما قلت في آخر هذه المقالة، ليس يتعلّق الأمر بمنح امتياز تفضيلي لممارسي هواية رياضة الألواح الشراعية بمالبيو. إذ يحتاج الأمر إلى أكبر من تعويض عام متواضع للعيش في مالبيو، وإنما بخلق وسيلة تحرر وإعطاء سلطة تفاوض تكون أكبر ما يمكن للأعضاء الأكثر ضعفاً والأكثر هشاشة في مجتمعاتنا.

والحال أن رولز ما اقتنع بذلك أبداً. ففي المناقشة التي أعقبت المحاضرة، كان جوابه: «أنا لست مبدئياً ضد الفكرة ما لم تكن هناك وسيلة لتوفير الشغل للجميع». وإلى حدود آخر أيامه، فضل هو عفو الخاطر صيغة دعم التشغيل؛ مثلاً تلك الصيغة التي اقترحها إدموند فليبس، الأستاذ بجامعة كولومبيا والحائز على جائزة نوبل للاقتصاد في كتابه «مكافأة الشغل»، والتي هي عبارة عن مساعدة معيشية تكمل أجر العمال الذين يشتغلون ملء الوقت، والذين لا يجزون الجزاء الحسن...

ولئن كان رولز يتعاطف تعاطفاً بدياً مع مقاربة فيلبس، فإنه لم يكن معارضاً لمبدأ التعويض العام، وإنما كان قد وجد نفسه محرراً في ما يخص هذه المسألة، وذلك لأن ما تقوم عليه نظريته إنما هو مبادئ عدالة تشكل عقداً بين الأفراد الذين يتعاونون، لكن مفهوم «التعاون» هذا يحمل دلالة ملتبسة تدخل لدى رولز - كما أكد على ذلك براين باري على وجه الخصوص - تارجحاً بين عدالة تعاونية وعدالة توزيعية. إذ لئن تعلق الأمر بالعدالة التعاونية، فإن الأمر يتعلّق أنها فحسب بتوزيع الفائض التعاوني توزيعاً منصفاً؛ أي ما لم يكن لنا أن ننتج بمفردنا في غياب التعاون. وهذا يتضمّن تضمناً طبيعياً أن ذاك الذي لا يساهم (لا يعاون) بأي

شيء لا يحق له أي شيء. لكن، بالنسبة إلى رولز يتعلق الأمر أساساً بالعدالة التوزيعية. وبالضبط، بتصور للعدالة التوزيعية يعكس فكرة اعتبارنا لأنفسنا واعتبارنا لبعضنا البعض أشخاصاً أحراراً ومتساوين، أو بتعبير آخر، تؤلف بين احترام متساوٍ لمختلف تصورات الحياة الطيبة وانشغال متكافئ بمصالح كل فرد. والحال أن هذا المنظور الأخير، يمكن أن يُدمج أيضاً فكرة عقد بين المواطنين الذين يمكن أن نتظر منهم أن يتعاونوا، لكن هنا بالمعنى الأدنى لانضباطهم بمحض إرادتهم لقواعد يُنظر إليها على أنها منصفة. وفحسب حين نتبني هذا التأويل، بدل التأويل الآخر، يمكن للتعويض العام أن يحظى بفرصة أن يجد له تبريراً أكثر من مجرد أن يكون أمراً نستعمله في غياب ما هو أفضل؛ أي فرصة جيدة ثانية يمكن اللجوء إليها إذا ظهر أن الصيغة التي اقترحها فيليب غير واقعية. والحق أنني لم أتبين إلا في ما بعد ذلك، لماذا كان بعض المفكرين الليبراليين التعادليين قبلياً ومبدئياً معادين للتعويض العام، وما كان بإمكانهم الموافقة عليه اللهم إلا عرضاً؛ هذا بينما آخرون من أمثالي كانوا يرون فيه تحقيقاً مباشراً لما تقتضيه العدالة».

6 - معنى العادل عند بول ريكور: الحسن والقاعدة



يقال «الأمر العادل»، عند بول ريكور، على معنيين: بمعنى «الأمر الحسن»، بما هو ما يسعى إلى تحقيق الأمر الطيب؛ ومن ثمة يكون ذا دلالة غائية؛ أي ما يُتبع منه تحقيق الحياة الطيبة على طريقة القدماء. وبهذا تصير العدالة فضيلة. وبمعنى «الشان الشرعي» أو القانوني، بمعنى الأمر المطابق للقاعدة الشرعية؛ وبه تصير العدالة مسألة مسطرية وإجرائية.

1 - إنما العادل هو الحسن:

هنا تصير العدالة فضيلة، وتستحيل هي سعياً إلى ما هو حسن، ووعداً بمدينة سعيدة. يقول ريكور: «وما فكرة العادل سوى فكرة الحسن معتبرة في الصلة بالغير ليس إلا». وبهذا تكون العدالة بمثابة فضيلة... شأنها أن تسهم في توجيه الفعل البشري نحو الكمال. فمع فكرة «الفعل العادل» تتوجه فكرة الأمر الحسن لكي تدير وجهها صوب الغير، أكان قريباً أم بعيداً. وهنا تنتقل من القريب إلى البعيد، من الصديق إلى الغير، من الصداقة إلى العدالة، وذلك بوصفها ما عادت هي صلة خصوصية وإنما استحالت هي إلى صلة

عمومية. فقبل أن تكون العدالة إجراءً مسطرياً، إنما تكون هي فضيلة قائمة على مراعاة الغير، بل وحفظ المسافة مع الغير؛ بمعنى تحقيق مسافة مناسبة عادلة بين جميع بني البشر...

وهنا تصير فضيلة الضيافة التعبير الإشكالي الأقرب من ثقافة المسافة العادلة هذه... فالعدالة، بوصفها مسافة مناسبة بين الذات والغير، وذلك باعتبارنا نلتقي بذاك الغير وقد اكتسى صفة البعيد - إنما هي الوجه المتطور من الطيبة. فتحت إمرة العدالة يصير الخير أو الطيبة مشتركة. ومن هنا يستعيد ريكور قول رولز بأن: «العدالة هي فضيلة المؤسسات». والمقصود بفكرة ريكور هذه بناء أخلاقية قائمة على ثلاثية: أنا وأنت وهو: «لنسم الاستقصاء الأخلاقي استقصاء الحياة الطيبة مع ومن أجل الغير في مؤسسات عادلة». وهنا يتحقق الثالوث: «الأنا» مدركاً في قدرته على احترام نفسه وعلى تقدير غيره، و«الغير» أكان قريباً أم بعيداً، و«ثالث» هو حامل الحق على المستوى الشرعي والاجتماعي والسياسي. وإن: «استقلال الذات هنا ليبدو مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالاهتمام بالغير القريب ورعاية أمره وبالعدالة تجاه كل إنسان».

وخلاصة هذا التصور:

أولاً؛ ما كانت حياة الإنسان لتذهب سدى، بل إن لها غاية - وهذه الغاية هي تحقيق حياة طيبة مع ومن أجل الغير في مؤسسات عادلة. وذلك وفق أبعاد ثلاثة: الأنا والغير القريب والأغيار البعداء.

ثانياً؛ ثمة تجذر لهذا العدل من حيث ما هو الحسنة في رغبة الإنسان وفي عوائده وقدراته وتقاليده وثقافته. ذلك أن ذات الأمر العادل، بما هو توجه نحو الطيب بوصفه فضيلة، إنما هي ذات قادرة. نحن هنا في إطار البعد الأرسطي للأمر العادل: الفضيلة هنا مراس وعادة منشئية. والشأن العادل متجذر كذلك في مخيال اجتماعي له تاريخ هو تاريخ التقويمات والتفضيلات والأولويات. فلا توجد ثقافة قانونية واحدة تقدم التصور عينه عن الحياة الطيبة وإنما ثمة ثقافات. وما من مجتمع إلا وله مخياله عن الخير المشترك وعن المصلحة العامة، وكل مجتمع له تصوره الخاص بالمدينة السعيدة بوصفها وعداً وفكرة موجهة. وكأن السعادة هي ما تقصد إليه العدالة، وهي ما يوجه الإنسان نحو الخير المشترك. وبهذا تكون العدالة هنا «مؤسسية».

2 - العادل هو القاعدة



على الجهة الأخرى تقع العدالة بما هي القاعدة أو المسطرة أو الإجراء [القانوني]. وهنا يوضع تصور الشأن العادل، بما هو الأمر الطيب الحسن، في إطار شبكة القواعد والضوابط والمساطر والإجراءات وضعاً. لسنا هنا في التوجه الذي يسير نحو الطيب والحسن والخير وما به تتحقق السعادة، ولكن في إطار ما يمنع وما يعوق وما يؤخر الشر أو الأمر الأسوأ. ويعتبر ريكور أن العدالة هي، في الحال الغالب، ما ينقص ويغيب، بينما عدم العدالة هي ما يسود ويستشري. وللبشر تصور أوضح عما ينقص ويغيب في العلاقات بين البشر، أكثر مما لهم تصور واضح عن الطريقة المستقيمة لتنظيم هذه العلاقات؛ بمعنى أن معرفة عدم العدل أو غيابه - الظلم - أيسر من معرفة العدل.

ذلك أنه عادة ما يكون الإحساس بالظلم هو الإحساس الأول، وهو الإحساس الذي من شأنه أن يتقدم على الإحساس بالعدل. بل إننا حتى حين نروم تحقيق العدل، فقد ينتهي بنا المطاف إلى أن نكتشف أن ذاك كان هو الظلم بعينه. إذ يكفي أن نتذكر حلم المساواة الذي قالت به الشيوعية وكيف انقلب إلى ظلم ليس بعده ظلم. أوليست للإنسان ملكة في ظلم نفسه وإنزال الظلم بغيره، وارتكاب الشر وصنع المرء لشقوته الخاصة وعذابه المهين بيده؟ أوليس إنزال الظلم بالنفس وبالغير أهون عند الإنسان من تحقيق العدل لنفسه ولغيره؟ فإذاً، كما أنه في الليلة الظلماء يفتقد البدر، فكذلك عن طريق الظلم نعرف ما هو عدل. والشاهد على ذلك التجارب الظالمة التي لطالما تجرنا مرارتها (الخبرات الطفولية عن التوزيعات غير المنصفة وعن الوعود الكاذبة وعن العقوبات والجزاءات غير المتكافئة...). وبما أن الناس من شأنهم، بل ومن دأبهم، أن يمارسوا تعسّفات غير متكافئة على بعضهم البعض، وأن الذوات الواقعة عليها ألوان الظلم هذه معتبرة في ضعفها وهشاشتها وليس في مقدرتها واستطاعتها، فإنه لزم وضع قواعد تمنع من أن يمارس بعضها على بعض عسفاً ممضاً وشديداً. إذ ليس يلزم أن نمارس سلطتنا على الغير، سلطة تبلغ الحد الذي تتركه بلا سلطة مكافئة مضادة. وهنا تنتقل من العدالة بوسمها فضيلة إلى العدالة باعتبارها طرفاً ثالثاً يفصل بين الناس بواسطة متن من القوانين المكتوبة، وبآلية تنصيب محاكم وقضاة ذوي سلطة النطق بالحكم بعد محاكمة تتبادل فيها الحجج. وهنا تنتقل العدالة من فكرة مؤسّسة إلى شيء مؤسّس.

ما معنى أن تكون مؤسسة ما مؤسسة عادلة؟

يميز صاحب «نظرية العدالة» بين «مفهوم العدالة» و«تصورات العدالة». يتعلّق مفهوم العدالة، أولاً وقبل كل شيء، بمؤسسات اجتماعية. وتحدّد العدالة في صلتها بالمؤسسات على النحو التالي: تكون مؤسسة ما عادلة لما هي لا تقيم أي تمييز عسفي بين الأشخاص في إعطائهم حقوقهم وإلزامهم بواجباتهم، وعندما تقيم هي توازناً مناسباً بين مطالب متنافسة تدور على الحصول على امتيازات في الحياة الاجتماعية.

وإذ تم تحديد «العدل» على هذا النحو من التحديد، فإن العدل يعد «الفضيلة الأولى» (ولكن ليس الوحيدة) للمؤسسات الاجتماعية وأمرأً جوهرياً في كل مثال سياسي يسعى الإنسان إلى تحقيقه. وهو مفهوم حاضر في كل المجتمعات الموجودة. وما يمكن أن يتغير من مجتمع إلى آخر، بل وحتى داخل مجتمع بعينه، إنما هو الأهمية النسبية المعطاة لمفهوم «العدل»، ولا سيما تصور «العدالة»؛ أي تحديد ما الذي يشكّل تمييزاً «عسفياً» وتوزيعاً «مناسباً» لامتيازات الحياة الاجتماعية.

وقد أشاع المفكر الفرنسي بول ريكور الحديث عن «المؤسسات العادلة» بوضعه لثالوثه الشهير الذي حدد به معنى الأخلاق في قوله: «حد الأخلاق أنها طلب حياة طيبة، مع ومن أجل الغير، في مؤسسات عادلة».



والحال أنه عادة ما يمثل مفكرو العدالة للمؤسسة العادلة إما بمثال نموذج المدرسة أو بمثال نموذج المقاومة.

لنختر المدرسة نموذجاً، ولنسأل: ما المدرسة العادلة؟ ما هي الشروط التي ينبغي أن تتحقق في مدرسة حتى يقال عنها إنها عادلة؟ ما هي مبادئ العدالة التي تضعها نصب عينيها؟ حقاً إن كانت ثمة من مؤسسة تهمننا جميعاً بلا استثناء فهي المدرسة. ففي المدرسة ينمي الأطفال الإحساس بالعدل وبالظلم الذي يرافق سنوات تعليمهم ونجاحهم أو إخفاقهم. وفي المدرسة يتكون حكم التلاميذ الأخلاقي. لكن في المدرسة أيضاً تتشكل أوائل جراحاتنا النرجسية. تشتغل المدرسة بوصفها مؤسسة لها حياتها الخاصة وتاريخها المخصوص وكلفتها الاجتماعية والاقتصادية، لكنها أساساً مؤسسة تقوم على مبادئ عدالة معينة.

ولكي ندرك كيف تساهم المدرسة في تفكيك تصوراتنا عن العدالة، الموروثة عن الأسرة، وتعيد تشكيل تصورات أخرى، الحال أنه يلزمنا أن ننظر في ما قبل المدرسة وفي ما بعدها. في ما قبل المدرسة، يخبر الطفل فكرة الظلم في أسرته الخاصة على شكلين: عدم تساوي المعاملة، وعدم تناسب العقاب والمخالفة. ففي الأسرة، لا تنفصل المساواة في المعاملة عن إحساس الطفل أنه المفضل في الأسرة أو غير المفضل. وهذا أمر متعلق دوماً بإشكالية عدم المساواة في محبة الآباء للبنين. وقد ذهب فيلسوف، شأن آلان، إلى أن الأسرة هي بامتياز المحل الأول لتجربة المعاملة بغير المساواة والتي لربما تأتي المدرسة إما لإبطالها أو لإحاقها.

لكن ماذا عما بعد المدرسة؟ ما هي آثار النظام الدراسي على عدالة المجتمع؟ ما الذي تفعله المدرسة من أجل الاعتراف بمسؤوليتها عن الإخفاق أو الإقصاء الذي يتعرض إليه خريجوها؟ وإلى أي حد تعمل المدرسة لصالح العدالة؟ وهل المدرسة أكثر عدالة من المجتمع؟

الحق أن المدرسة الحديثة، باعتبارها تروم أن تكون نموذجاً للمؤسسة العادلة، شأنها أن تقوم على مبادئ عدالة ثلاثة هي التي يمكنها أن تمنح للنظام التربوي مشروعيتها وأن يعمل بدوره على نشرها: مبدأ الاستحقاق، ومبدأ المساواة، ومبدأ الاحترام.

ما معنى «المجتمع العادل»؟

ثمة من مفكري العدالة من يعترض، من حيث المبدأ على سؤال كهذا، وذلك شأن أمارتيا سن:

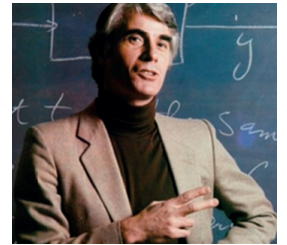
ما كان السؤال «ما المجتمع العادل؟» أبداً منطلقاً مفيداً لنظرية عدالة. أكثر من ذلك، لربما ما شكل ذلك أيضاً مسألة مفهومة أو معقولة. إذ ليس بهم، عند أمارتيا سن، التفلسف في معنى «المجتمع العادل»، لا ولا اصطناع المقارنات. ما يهّمه، هو طرح السؤال الذي يعده سؤالاً جيداً بديلاً: ما هي الإجراءات التي يمكن أن تُصيّر مجتمعاً ما أكثر عدلاً، وذلك بسماحها لأكبر عدد من الأفراد بالحصول على «المقدرات الأساسية» أو قل إقدار أكبر عدد من المواطنين على الولوج إلى الصحة والملبس والمأكل والمشغل...؟ ولذلك تراه يسعى إلى استبعاد الأطروحات الماهوية التي تريد فحص ماهية المجتمع العادل.

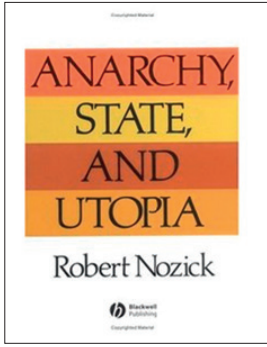
1 - نوزيك: المجتمع العادل والمجتمع الحر

في كتابه «الفوضى والدولة واليوتوبيا» (1974) يطرح فيلسوف الاقتصاد والسياسة روبرت نوزيك المثال الذي اشتهر تحت مسمى «مثال ولت شامبرلاين» باسم نجم كرة السلة الأميركي في السبعينات من القرن العشرين:

هب أننا نحيا في مجتمع «عادل» يطبق إما مبدأ: «كل بحسب حاجاته»، أو «كل بحسب جهده» أو «كل بحسب استحقاقه» - وهي الكيفيات الثلاث التي تصور مفكرو المجتمع العادل تبعاً لها معنى أن يكون مجتمع ما مجتمعاً عادلاً. وهب أنه برع في كرة السلة لاعب شاب جديد اسمه ولت شامبرلين، وهو لاعب استثنائي بكل المقاييس، وحب التفرج على موهبته وحده يجر إلى المقابلات التي يلعب فيها جماهير غفيرة. وهب أن نادياً لكرة السلة كان مستعداً لكي يضمه إلى صفوفه مقابل أن يمنحه 25 في المائة من مداخيل كل مباراة يجريها الفريق ويشارك فيها اللاعب المذكور. في كل أسبوع يتهافت عشرات الآلاف من المتفرجين على الملعب، والنتيجة أنه لن يحتاج الأمر إلى مضي وقت طويل حتى يكف المجتمع عن أن يظل عادلاً؛ وذلك بحيث لا تعود صيغة المجتمع العادل المتبناة متحققة.

والذي ذهب إليه نوزيك هو أنه في هذه الحال يكشف لنا المثال عن تناقض لا حل له من شأن كل التصورات التقليدية للفعل العادل أن تتخبط فيه. بالمصادرة





هنا، الوضع الأولي المنطلق عادل؛ بمعنى أنه في البدء كان كل فرد - اللاعب ومسيرو الفريق والجمهور - هو المالك الشرعي لما يملكه. لكن، ما الذي يعنيه امتلاك شيء ما امتلاكاً شرعياً إذا ما كان من حق المالك أن يتصرف في ما يملك بما شاء؟ لقد كان يمكن المتفرجين، مثلاً، أن يخصصوا المال الذي خصّصوه لشراء بطاقات مقابلات كرة السلة لشراء السجائر مثلاً، أو يتبرعوا بها على زعيم الحركة الإنجيلية الإحسانية بيلي غراهام، أو يدخروها لشراء الأعمال الكاملة لعالم اللاهوت والفيلسوف القروسطي توما الأكويني أو للكاتب الأميركي هنري ميلر - لكنهم بدل كل ذلك، اختاروا تحويل جزء مما يملكون إلى ولت شامبرلين، الذي ما فتئ أن صار بأثر من هذا التحويل رجلاً ثرياً بثراء فاحش. وكل ذلك تم في خرق سافر لمبدأ المجتمع العادل المتفق عليه. وبغاية إرجاع الأمور إلى نصابها، إلى الوضع الأصلي، يجد الناس أنفسهم مضطرين إما إلى منع تفويتات جديدة مالية بين أفراد المجتمع من هذا القبيل، أو إلى التدخل المستمر لمصالح وزارة المالية من أجل إلغاء مثل هذه التحويلات.

يمكن للبعض أن يرى في هذه المفارقة صراعاً واقعاً لا بد منه بين قيمة العدالة وقيمة الحرية. لكن نوزيك يستبعد هذا التأويل استبعاداً نهائياً. ذلك أنه من الممكن، بحسب ما يذهب إليه، استبدال تصوّر العدالة والفعل العادل بتصور مخالف لتصور النظريات التقليدية؛ أي تصورها بوفق مفاهيم ليست «تشكيلية» ولا «غائية». إذ ما الذي يعنيه اقتراح الفعل الظالم - وهو نقيض الفعل العادل - إن لم يكن المساس بحقوق الأفراد الأساسية؟ وما الذي تكونه هذه الحقوق الأساسية غير حق كل واحد في أن يتصرف كما يشاء بجسده وبالممتلكات التي امتلكها امتلاكاً مشروعاً، ما دام، بطبيعة الحال، لئن هو فعل ذلك لا يكبح نظير هذه الحقوق من تلك التي يتمتع بها الأفراد الآخرون؟ وبهذا، ينشأ تصور «تاريخي» - لا تكوينياً ولا غائياً، للعدالة، بحيث يستحيل أن نحدد، قبلياً ومسبقاً، ما الذي يمكن أن يشبهه وضع عادل. إنما الفعل العادل هو ما يترتب عن الممارسة الحرة لحقوق كل فرد غير القابلة للمساس بها.

والعبرة من هذا المثال أن الفعل الحر هو الذي يحدد العدل وما كان الأمر على الضد من ذلك:

لنعد التذكير بالمثل ولنستخلص العبرة:

لنتصور مجتمعاً مبنياً على توزيع عادل للثروات بحيث إن كل واحد، ما أن يحدث التوزيع، حتى يصير حرّاً في استعمال نصيبه كما يحلو له. ولنفرض أن

عدداً كبيراً من المواطنين يكون على استعداد لكي يؤدي ثمناً غالياً حتى يشاهد ولت شامبرلين وهو يلعب. وهذا يمكنه أن يستغل المناسبة لكي يطالب بتعويض من فرقته كبير. وبعد مضي أشهر، يكون شامبرلين قد اغتنى غناءً فاحشاً، بما سوف يعد غير عادل من جهة نظر مدافع عن عدالة توزيعية يرى أن على كل لاعب سلة أن يستفيد من توزيع عادل للمداخيل. وإذاً يكون على الدولة أن تُقوِّم ما يعده اعوجاجاً في توزيع الثروات وحيفاً، وذلك بالاقتطاع من فائض شامبرلين الكبير وإعادة توزيعه على قدم المساواة. وهو الأمر الذي يعتبره نوزيك غير عادل بالمرّة: فلا أحد تضرّر من اغتناء شامبرلين، وإنما بالعكس أمتع الرجل جمهوره الذي حوّل جزءاً من ثروته إلى لاعبه المفضل. وبالجملة، لقد تم احترام حرية الجميع، ومن شأن تدخل العدالة التوزيعية هنا أن يكون تدخلاً غير مشروع. فإذاً يلزم اختيار الحرية الفردية ضد مبادئ العدالة التوزيعية.

2 - باريفس: المجتمع العادل مجتمع تحسين أوضاع الأكثر هشاشة

يتبنى مفكر العدالة البلجيكي فان باريفس ما يسميه «ليبرالية اليسار». والذي عنده أن يكون المرء «ليبرالياً»، بالمعنى الفلسفي الدقيق، ليس معناه أن يكون مناصراً للسوق أو مناصراً للرأسمالية، وإنما أن يتبنى الفكرة القائلة بأن المجتمع العادل ليس ينبغي أن يبنى على تصور مسبق لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الطيبة، على امتياز يعطى لفئة معينة من الناس على حساب أخرى، مثلاً، لحياة دينية على حياة عن الدين بمعزل، والعكس بالعكس. إن تصوراً ليبرالياً يفترض بأن ثمة طريقة لتحديد ما المجتمع العادل من غير الاستناد إلى تصور للحياة الطيبة، وللكمال البشري، تكون فيه غاية المؤسسات العادلة أن تجعل هذا المجتمع ممكناً.

لكن، يوجد بين الليبراليين ليبراليون من أهل اليمين وليبراليون من أهل اليسار. وأولئك الذين من أهل اليسار يعتبرون بأنه ليس من العدل - من حيث المبدأ - أن يكون يستفيد أعضاء مجتمع واحد من وسائل غير متكافئة لتحقيق تصورهم لما تكون عليه الحياة الطيبة، إنما الأمر العادل أن تتساوى الموارد. وإذا ما نحن عدلنا عن هذا التساوي، فإنه ينبغي تسوية ذلك على أساس استدعاء اعتبارين: من جهة، المسؤولية الشخصية. فحتى لو نحن انطلقنا من أسس متعادلة متكافئة، فإنه يصير البعض يستفيد من موارد أكبر لأنهم قاموا باختيارات مباينة لاختيارات غيرهم: عملوا أكثر، وقروا أكثر، أمضوا وقتاً أكبر في التكوين، غامروا

مغامرات أكبر. إنما العدالة تكمن في توزيع الإمكانيات توزيعاً منصفاً، وليس في توزيع النتائج. وما يصنعه كل فرد بهذه النتائج إنما يعود إلى مسؤوليته. هذا اعتبار أول يسمح بالابتعاد عن المساواة دونما سقوط في الظلم، أما الاعتبار الثاني، فهو اعتبار الفعالية، وذلك على الأقل لما يكون مستوى معين من عدم المساواة يساهم في الفعالية، لدرجة أنه حتى «ضحايا» انعدام المساواة هذه يستفيدون منه.

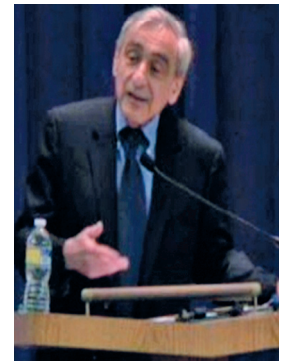
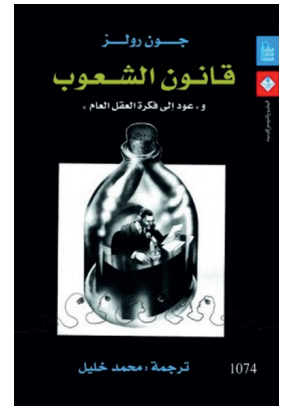
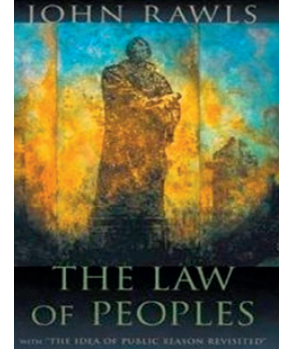
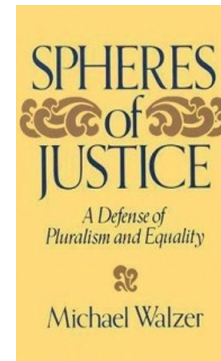
إن أولئك الذين يملكون أقل مما يملكه الآخرون سوف يحصلون على أقل مما لهم الآن لو أن الوضع كان يشهد على مساواة أقل. وهكذا، فإن «مبدأ التمييز» - أو مبدأ الاختلاف - مثلاً يأخذ بعين النظر هذا الأمر، وذلك بإعلانه عادلاً كل إجراء مؤسسي يحسّن إلى أقصى حد وضع أولئك الأقل استفادة، وليس ذاك الذي يحقق المساواة بأي ثمن.

ما العالم العادل؟

ثمة نقاش افتراضي يمكن تصور حدوثه بين المفكر السياسي جون رولز ومغني فرقة «U2» بونو بمناسبة الحفل الموسيقي، المدعو «لايف 8»، الذي ضم 200,000 شخص، والذي كان قد أقيم في يوليو من عام 2005 بهايديبارك وقت انعقاد قمة الثمانية الكبار حول إفريقيا. وقد حدث أن نشرت أنها جريدة الأندبندنت بلندن في صفحتها الأولى العنوان التالي الوارد على لسان الأفارقة: «لا نريد صدقة، ما نريده هو العدالة».

الحال أنه لو كان رولز حياً أنها (توفي قبل ذلك بثلاث سنوات عام 2002) لصفق، بكل تأكيد، لهذا الشعار، لكن تصفيق أدب لا تصفيق موافقة، غير أن مطلب الاتساق في آرائه سوف يمنعه من القبول بالشعار. لماذا؟ في كتابه «قانون الشعوب» الذي نشر ثلاث سنوات بعد وفاته (2005) - ويا للمصادفة الغربية - أكد رولز تأكيداً قوياً على أن العدالة، كما يفهمها هو، ووفق التصور الليبرالي الذي تجسده مبادئه الثلاثة، إنما تدور في إطار خاص - هو إطار شعب معين له مؤسسات وتاريخ مشتركين. أما إدارة تطبيق مبادئ من هذا القبيل على المستوى العالمي، كما طالب بونو بذلك، فإنما يعد، في تصور رولز، ضرباً من الإمبريالية الإيديولوجية التي لا تتماشى مع احترام تنوع المجتمعات. إذ بالنسبة إلى رولز، ثمة عدالة توزيعية على مستوى كوكب الأرض، لكنها تبقى متواضعة جداً. فهي تأخذ فحسب شكل مساعدة المجتمعات الأكثر غنى لبعض المجتمعات غير النامية، بحيث لا تكون هذه المجتمعات قادرة لوحدها دون مساعدة على إقامة مؤسسات عادلة والنهوض بها. لكن، على المستوى العالمي، مأخوذاً في جملته، لا تفرض العدالة أي مبدأ يكون بمبدأ التمييز أشبه.

والحال أنه تعد مسألة العدالة التوزيعية هذه من أهم المسائل التي تناقش في الفكر السياسي المعاصر. وقد ذهب بعضهم - شأن الفيلسوف الكندي ميخائيل فالترز (1935-) - إلى القول بأن العدالة التوزيعية ليس يكون لها من معنى اللهم إلا إذا وجدت، أولاً، جماعة تتقاسم القيم عينها، والثقافة ذاتها، والهوية هي هي. وبما أنه ليست توجد جماعة عالمية بهذه المواصفات، فإنه لا معنى لقيام مفهوم عدالة توزيعية عالمية.





أما بالنسبة إلى الآخرين - شأن رونالد دووركين وتوماس نايفل - فإن ما يمنع من الحديث عن عدالة توزيعية على المستوى العالمي ما كان هو غياب جماعة، وإنما غياب الديمقراطية، أو على الأقل غياب نظام قواعد قسرية مفروضة من لدن سلطة على مواطنين يُفترض أنهم يقبلون بها.

لكن إذا كان هذا هو المعيار، فهل معنى هذا أن المستوى القومي يبقى هو المستوى الوحيد المناسب؟ ما القول في الاتحاد الأوروبي، مثلاً؟

وجواب فان باريفس هو أنه لكي يكون ثمة من معنى لعدالة عالمية، فإنه ينبغي توفر شرطين: الأول، هو بالفعل ضرب من البنية القاعدية القسرية على المستوى العالمي: قواعد أساسية تفرض بقوة. لكن مثل هذه القواعد قد توجد، ولو مع وجود الحدود (...). فمجرد وجود الحدود كفيلاً بتحقيق أحد الشرطين الضروريين حتى يصير للعدالة من معنى، وهو وجود «بنية قاعدية» عالمية. ولسنا في حاجة، لهذه الحيثية، إلى أن توجد دولة عالمية. لكن ثمة شرطاً ضرورياً آخر... هو القبول - الواقعي أو الافتراضي - بوجود صلة نقاشية حوارية مع أفراد مجتمعات أخرى غير المجتمعات الغربية... والحق أنه ما أن يحضر هذان الشرطان - قواعد قسرية تشكل بنية قاعدة شاملة، وقيام شبكة اتصال بين الأشخاص تنشئ نقاشاً شاملاً - حتى يأخذ مفهوم العدالة التوزيعية العالمية معنى.

بناء عليه، فإنه على مستوى العالم أولاً في جملته ينبغي أن تطرح اليوم مسألة العدالة. وليست معرفة ما المجتمع، ولا ما الأمة، هي أفضل نقطة انطلاق منطقية لمعالجة العدالة اليوم.

ولهذا ينتهي فان باريفس بالقول: «نعم، لنفكر في معنى مجتمع عادل، ولنحاول أن نجعل مجتمعنا عادلاً. لكن لنفكر، في الوقت نفسه، بل وأولاً وقبل كل شيء، في معنى عالم عادل، ولنعمل، مع آخرين كثيرين، عبر العالم، على جعل العالم الذي نحيا فيه أقل ظلماً».

أما المفكرة السياسية والنسائية الأميركية (1947 -) مارتا نيسبوم، فإنها تحاول، في كتابها «المقدرات: كيف نخلق شروطاً عالم أكثر عدلاً»، الجواب عن السؤال الدائر عن معنى العالم العادل.



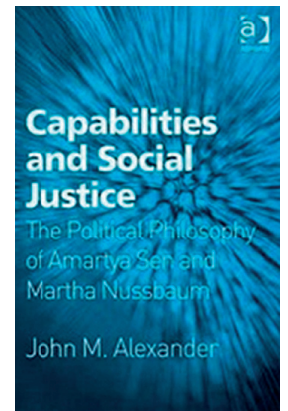
من المعلوم أن نظرية المقدرات التي تتبناها هي بمثابة نظرية مضادة، وردت ضد هيمنة مقياس الغنى باعتباره المقياس الوحيد لجودة الحياة في المجتمعات الغربية، إذ ثمة ما يشبه عبادة معيار الإنتاج الداخلي بما هو عنصر قياس غنى الدول الذي يستقطب كل الأنظار والذي يستند إليه في كل المقارنات ويعد، بكثير من المبالغة، الانعكاس الدقيق لجودة الحياة في بلد معين. هي ذي نظرية المقدرات سلباً؛ أي بما ليست هي. فما هي إيجاباً هذه المرة إذاً؟

منطلق مارتا نيسبوم ملاحظة الأمر المفارق التالي: لئن هو كان الإنتاج الداخلي الخام لبلد ما ينمو كل سنة ومعدل الأشخاص المحرومين من التعليم والعلاج الطبي ينمو بدوره، أفهل يمكن اعتبار هذا البلد حقيقة بلداً في طور التقدم؟ بديهي أن الجواب سوف يكون بالسلب، وعلينا تغيير المقياس (مقياس الإنتاج الداخلي الخام)، لأن هذا المؤشر يفشل في درك واقع حياة الناس، ولذلك وجب استبداله. وليس البديل هنا سوى مقياس «المقدرات» الذي تعود إليه النظرية التي تحمل الاسم ذاته.

والحال أن هذه «المقدرات» أو «الإقدرات» هي ببساطة وكما تعرفها نيسبوم نفسها العبارة عن نظرية كاملة ترى أن الأهم البديل هو الجواب عن السؤال: «ما الذي يقتدر أن يفعله هذا الشخص، وما الذين يقتدر أن يكونه؟»؛ أي أنها تضع نصب عينها جملة الإمكانيات التي تتاح لشخص ما في بلد معين، وجملة حريات الاختيار التي توفر له، وجملة إمكانيات الفعل التي توضع له. ولا تخفي المفكرة أنها استوتحت نظريتها هذه من مصدرين متكاملين:

من المفكر الاقتصادي الأميركي جيمس هيكرمان (1944-) الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد (2000)، والذي يرى أن فكرة المقدرات تندرج ضمن استكشاف ما الذي يمكن للبشر أن يفعلوه وأن يكونوه. يتعلق الأمر بالقدرات أو بإمكانات النجاح. علماً أن المقدرات تختلف بحسب التأثيرات البيئية المتنوعة والهشة، وأن هذه المقدرات على ضربين: ذهنية ووجدانية.

ومن المفكر الاقتصادي أمارتيا سن الذي رأى أن ما يميز أي إنسان إنما هما أمران: رفاهية وجوده، ومقدرته على الاختيار. علماً أن رفاهية الوجود تبدو وكأنها إمكان لتحقيق بعض الوظائف منها بتحقيقها الفعلي. إن بطناً جامعة أمر يتم النظر إليه بحسب ما إذا كان المرء قد قرر الصوم أم ما إذا كان قد حرم من الطعام لظروف خارجة عن إرادة المرء. هذا بينما حرية الاختيار تبدو هنا أمراً جوهرياً.



وهي شرط جوهري بالنسبة لنموه وتطوره. وهي تعني ما إذا كان حرّاً في فعل أو بلوغ ما يُقدَّرُ أن عليه أن يبلغه. مما تنتج عنه صلة بين هذه القدرة على الفعل ومعنى الخير كما يتصوره.

لكن ما الفارق بين «القدرات» و«المقدرات»؟ تجيب الباحثة مارتا نيسبوم: «لا يتعلّق الأمر إذاً فحسب بالقدرات التي يتوفّر عليها الشخص، ولكن بالحريات والإمكانات التي تخلقها توليفة بين قدرات الشخص والمحيط السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يحيا فيه». ولكي توضح هذا التمييز، تعتمد إلى التفرقة بين المقدرات الداخلية (سمات الشخص التي لها صلة بشخصيته، وقدراته سواء الحركية أو الإدراكية أو الذهنية - والتي ليس ينبغي الخلط بينها وبين طبائع الشخص الفطرية)، والمقدرات التوليفية أو المولفة (أي المقدرات الداخلية وقد أضيفت إليها الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية). فإذا لئن هي كانت القدرات تتعلّق بالشخص وحده، فإن المقدرات جماع قدرات الشخص وإقدرات المحيط الخارجي له. فقد يكون المرء ذو موهبة بادية (قدرات) لكنه يحيا في مجتمع قد يكون مقبرة للمواهب، وبالتالي تحدث هوة سحيقة بين القدرات والمقدرات، فلا تتاح لقدرات الشخص إمكانات ولا تفتح له آفاق ولا يتم توفير مناخ ملائم كي يطور هذه القدرات ويفيد بها مجتمعه.

والذي عند مارتا نيسبوم أنه يمكن تحديد «المقاربة بالمقدرات» على أنها طريقة في تقويم ومقارنة جودة الحياة وإقامة نظرية عدالة اجتماعية. فمن شأن كل فرد أن يعتبر هنا غاية في ذاته، وأن ينخرط في جملة قيم. والحال أن مقدرات الأشخاص هي الحريات الأساسية، وهي جملة إمكانات اختيار وتصرف. وهي توليفة بين سمات الشخص (المقدرات الداخلية) في تفاعل مع المحيط.

بناءً عليه، ترى نيسبوم أنه ما من امرئ إلا ويطمح إلى أن يحيا حياة جديرة بأن تكون حياة إنسانية بحق. ولهذا السبب، فإن من حقه أن ينال تعليماً يسمح له بدوره بالولوج إلى فهم تاريخ بلده، ووضعه، والشعر، والتاريخ... كما أن من حقه أيضاً أن يحيا في بيئة حيث لا تكون صحته مهددة. فضلاً عن أن عليه أن يحيا في وسط حيث يكون توزيع الثروات منصفاً. وكل هذه إنما هي مقدرات.

وتعرض نيسبوم لائحة لعشر مقدرات مركزية تحدّد حدّاً أدنى للمقدرات التي ينبغي الاستناد إليها لإنشاء سياسة عمومية مبنية على المقدرات. وهي: الحياة وصحة الجسم وسلامة البدن والحواس وإقامة الصلات الوجدانية وإعمال العقل

العملي (الأخلاقي) والانخراط والاندماج مع المحيط واللعب وتعهد البيئـة. وهذه المقدرات الأساسية من شأنها أن تستجيب، بحسب ما تذهب إليه نيسبوم، إلى الحد الأدنى الذي تتطلبه مراعاة كرامة الإنسان.

- 1 - أن يقتدر المرء على أن يحيا حياة بحيث يعمر فيها تعميراً عادياً.
- 2 - أن يقتدر الإنسان على أن يكون بصحة جيدة.
- 3 - أن يقتدر على أن تكون سلامته الجسدية مصونة محفوظة.
- 4 - أن يقتدر على استعمال حواسه وخياله وفكره.
- 5 - أن يقتدر على أن يرتبط بأشياء وبأشخاص يحيطون به.
- 6 - أن يقتدر على تكوين فكرة عن الخير وأن يشارك في تفكير نقدي حول تنظيم حياته.
- 7 - أن يقتدر على أن يحيا مع الآخرين ومن أجلهم.
- 8 - أن يقتدر على أن ينتبه إلى ما يحيط به من حيوانات ونباتات وعالم معاصر وأن يحيا في صلة بها.
- 9 - أن يقتدر على أن يضحك ويلعب ويستمتع بأوقات فراغه.
- 10 - أن يقتدر على مراقبة التحكم في محيطه (أن يساهم بفعالية في الاختيارات السياسية، وأن يستمتع بحق الملكية، وألا يكون عرضة للتحكمات).

وتفتح مارتا نيسبوم سبيلاً على إمكان توسيع مسألة المقدرات لكي تشمل العلاقات بين الدول القومية فتكون بذلك نظرية عدالة عامة أو شاملة. إذ ترى أن من واجب الدول الغنية - وهو واجب أخلاقي - تشجيع المقدرات في الدول الفقيرة. ذلك أنه ليس من العدل أن صدقة الميلاد بأرض هي التي تقدر الفرد أو لا على الولوج إلى هذه المقدرات. فمنذ الولادة تظهر الفوارق وتزداد، ولهذا لزم إعادة توزيع الثروات علماً أن نيسبوم تُفضّل حللاً مؤسساً وليس مجرد عطايا إحصانية إنسانية.

على الدول أن تعترف بأن ليس لها واجبات داخلية وحسب، وإنما عليها واجبات خارجية أيضاً. وهنا تعترض نيسبوم على جون رولز: كيف يمكن للإنسان أن يفكر في موضوع «العدالة» تفكيراً كونياً، وذلك بكونها تخص الإنسان من حيث ما هو إنسان وليس الإنسان من حيث ما هو أميركي أو هندي، ومع ذلك السعي

إلى تفضيل الإطار القومي المحدود، وذلك حد إمكان الانغلاق فيه انغلاقاً؟ هوذا ما وجدت نيسبوم أن رولز لم يجب عنه إجابة مقنعة في كتابه عن «قانون الشعوب». لكن، هل يقودنا هذا الاعتراض على تحفظات رولز إلى حد المناداة بفكرة «دولة دولية»؟ تجيب مارتا نيسبوم بالسلب. وذلك لأن السيادة خير بشري مشترك يصعب التوفيق بينه وبين التعددية التي تحكم كوكبنا.

وفضلاً عن هذه الحجة، تضيف نيسبوم حجة عملية: لئن كان يمكن، عن طريق تدخل عسكري مباشر لتضامن الدول الديمقراطية، أن تساعد مواطني دولة لم تعد ديمقراطية، فما الذي يمكن أن تستحيل إليه هذه العملية إذا ما هي سقطت دولتنا العالمية الموهومة في الطغيان؟ فإذاً، يمكن لتعدد الدول أن يكون صمام أمان بالنسبة إلى مواطنيها في ضمان ديمقراطية متبادلة. هوذا ما يمكن أن يؤسس شروط عالم عادل.



في الاعتراف بالآخر



”يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ إِنَّ

اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”

[الحجرات: 13]

”وإنما تتحطّم المذهبية بالمعرفة والتعارف
والاعتراف. فبالمعرفة يفهم كل واحد ما يتمسك به
الآخرون، ولماذا يتمسكون به. وبالتعارف يشتركون
في السلوك والأداء الجماعي للعبادات. وبالاعتراف
يتقبّل كل واحد منهم مسلك الآخر برضا، ويعطيه
الحق الذي يعطيه لنفسه”

الشيخ علي يحيى معمر



« لِمَ أُمسَى الاعتراف بالغير قيمة؟ »

« ما معنى الاعتراف بالغير؟ »

« ما الاعتراف الصادق؟ وما الاعتراف الكاذب؟ »

« ما هو تاريخ اكتشاف قيمة الاعتراف؟ »

« ومن هم مفكرو الاعتراف؟ »

« ما هي أشكال الاعتراف بالغير؟ »

« ما هو «مجتمع الاعتراف بالغير»؟ »

« وما «مجتمع إنكار الغير واحتقاره»؟ »

« ما معنى «سياسة الاعتراف»؟ »



لِمَ أمسى الاعتراف بالغير قيمة؟

في قيمة الاعتراف بالغير

تشهد الدنيا بأكملها اليوم على انتظار للاعتراف وطلب له ما يفتأ في تزايد. كل يدعو إلى الاعتراف به: وهذه المطالب تتعلّق بالحقوق الأساسية - الحريات المدنية والسياسية - بقدر ما تتعلّق أيضاً ببعض الحقوق الخاصة يتم البحث عن إدماجها في جملة من الحقوق الأساسية: طلب الاعتراف بخصوصية ثقافية، أو عرقية أو دينية، طلب الاعتراف بلغات أقليات، طلب الاعتراف بالمرأة وحقوقها...

ولأمد ليس بالهين، كانت المطالب الاجتماعية دائرة حول العدالة والإنصاف والمساواة في توزيع الثروات، فانضمت إليها اليوم مطالب في الاعتراف أخرى. وها قد صير اليوم إلى الحديث عن «أخلاقيات الاعتراف» وعن «سياسات الاعتراف».

والحال أنه ما عُدد، في القديم، الاعتراف قيمة. وذلك على خلاف القيم الأخرى، من كرامة وحرية ومساواة واحترام، وعلى مثال قيمة المسؤولية. ومن ثمة، كان الاعتراف قيمة حدثية بامتياز.



والحق أن ثمة «المعرفة» بالإنسان، وثمة «الاعتراف به». وقد أولى الفكر الغربي لأمد طويل الأولوية للمعرفة ونسي التعارف والاعتراف.

نسي أن: «الحاجة إلى الاعتراف المتبادل قد صارت، بالنسبة إلينا جميعاً، شديدة الأهمية في العالم الذي نحيا فيه»، على حد تعبير أكبر مفكر اعتراف في زماننا هذا. والحال أنه: «من شأن الاعتراف أن يسبق المعرفة»، فيصير الاعتراف أولاً، والمعرفة ثانية، وذلك على عكس ما كان سائداً. وذلك لأن الاعتراف قضية اجتماعية، وهي مسألة راسخة في قلب المجتمع متمكنة منه.

على أن «المعرفة بالغير» شيء، و«الاعتراف بالغير» شيء آخر. ذلك أن من شأن «الاعتراف بالغير» أن يتضمن أمراً أقوى وأشد؛ تأكيد وجود الآخر وحضوره. وما كان عالم الإنسان المعيش الأول عالم المعرفة، وإنما هو عالم الاعتراف،

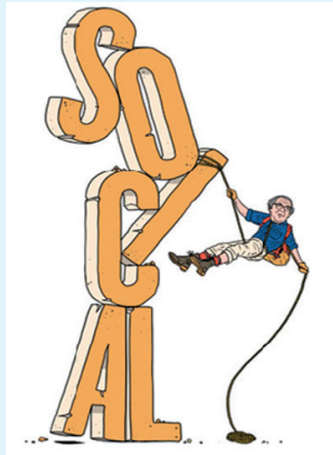
وما كان عالم تفاهم عقلي، وإنما هو عالم انتزاع الاعتراف، ونضال طويل مريير من أجل حياة الاعتراف.



وما كان الاعتراف مجرد قيمة بين قيم، بل هو الذي يمنح القيمة - التي تفترض أن تكون لفرد معين أو لجماعة أو لشعب أو لأمة. ومن ثمة كان الاعتراف وهّاب القيمة. وما قيمتي إذا ما كان لا أحد يعترف لي بها أو يعترف بي؟ فشأن الاعتراف أنه اعتراف بمزية توجد لدى شخص معين، واعتراف شخص بمزية توجد لدينا؛ أي بقيمة.

والأصل الذي بنيت عليه «أخلاقيات الاعتراف» و«سياسات الاعتراف» إنما هو تحديد الإنسان بوسمه الكائن الراغب في أن يعترف به. يقول أشعيا برلين:

«ألست أنا من أنا بفضل ما يظنه الآخرون بشأنني وما يعتقدونه؟ لما أنا أتساءل من أنا وأجيب: أنا إنجليزي، أنا صيني، أنا تاجر، أنا إنسان



بلا أهمية، أنا مليونير، أنا مجرم؛ فإني أدرك بعد التأمل أن امتلاك هذه الصفات إنما يفترض أنني مُعترف بي من لدن آخرين باعتباري أُنتمي إلى شريحة معينة، وأن هذا الاعتراف يعطي، في جزء منه على الأقل، معنى لأغلب العبارات التي تحدّد بعض سماتي الأكثر شخصية والأكثر ثبوتاً لي. فما كنت أنا بعقل مجرد، لا ولا بروبسون كروزويه أحيًا لوحدي في

جزيرة منعزلاً منفرداً متوحداً. وليس ذلك فحسب لأن وجودي المادي متعلّق بالآخرين، أو أنني أنا من أنا بفعل عمل القوى الاجتماعية، ولكن

لأن بعض الأفكار - ولربما كلها - التي لي عن نفسي، لا سيما إحساسي بهويتي الأخلاقية والاجتماعية، ليست مفهومة اللهم إلا إذا ما وضعناها في النظام الاجتماعي الذي ما كنت أنا إلا عنصراً مُكْتَنَفاً فيه. ذلك أن فقدان الحرية الذي يشتكى منه الناس، فرادى وجماعات، إنما يرتد عادة إلى نقص الاعتراف المناسب».

إنما الإنسان سعى إلى انتزاع الاعتراف من الغير به انتزاعاً.
قال أشعيا برلين:

«يمكن لي ألا أبحث عما يأمل جون ستيورات مل مني في أن أبحث عنه؛ أي التأكد من أنني أَقَلْتُ من القسر، ومن التوقيف التحكيمي، ومن الطغيان، وأني أستفيد الآن من فضاء لست فيه بالمحاسب أمام أي كان عن أفعالي وعن حركاتي؛ لا ولا لي أن أبحث عن مجتمع عقلائي أو عن كمال حكم لا أهواء فيه ولا عسف، وإنما قد أبحث أنا عن وسيلة تمكنني من ألا أكون مُتْجَاهِلاً، وألا يُتَعامَل معي بشفقة محتقرة وبلا مبالاة؛ وباختصار أسعى إلى أن يُعْتَرَف بي في فرادتي، وألا يتم تذويبي في عُمر لا ملامح له، وألا أَعَامَل على أنني مجرد رقم لا أوصاف له حتى يُعَرَف بها، ولا غايات له قد وضعها لنفسه. فصدّاً على هذا المس بكنهي أصرع... من أجل أن تقام دولة يكون لي فيها الإحساس، كما الآخرين أيضاً، بأنني فاعل مسؤول، وبأن إرادتي قد أُخِذت بعين النظر، لأن ذلك من حقي، حتى وإن كنت موضوع هجومات وملاحظات بسبب مما أنا إياه أو من خياراتي. هوذا مطلب الاعتراف: «وأفقر أهالي إنجلترا شخص شأنه في ذلك شأن أغناهم». أرغب في أن أفهم ويُعترف بي، حتى وإن اقتضى ذلك إمكان ألا أكون شعبياً، بل أكون مكروهاً. والوحيدون الذين بمكنتهم أن يهبوني هذا الاعتراف، وبالتالي أن يمنحوني هذا الاعتراف، ويعطوني، من ثمة، الشعور بأنني شخص، إنما هم أعضاء المجتمع الذي أحس أنني أنتمي إليه تاريخياً وأخلاقياً واقتصادياً، ولربما حتى عرقياً...».

ما معنى «الاعتراف بالغير»؟

كما حدّده صاحب فلسفة الاعتراف الاجتماعية نفسه (أكسيل هونيت) هذا المفهوم، إنما الاعتراف مطلب تأكيد قيمة الأفعال والقدرات يطالب به فرد أو جماعة، لما هو يشك في أن يكون معترفاً له به، ويتوجه إلى محيطه الاجتماعي لكي يحصل على هذا الإثبات أو التأكيد. فما يطالب به إنما هو الشهادة على قيمة القدرات التي يملكها، والشهادة على أنه يملكها ويمارسها ممارسة مقبولة. ليس مطلب الاعتراف شيئاً آخر عدا ما ينتظره المرء من شهادة تأكيد قدرات وقيمة من لدن آخرين. وبالتالي؛ فإن الاعتراف بالغير يعني أن ندرك لدى شخص ما مزايا تدعونا إلى التصرف معه لا بتصرف أناني، وإنما طبقاً لنيات ذاك الشخص المعترف به وحاجاته ورغباته. وبهذا فإن الاعتراف فعل أخلاقي - ومن هنا الحديث عن «أخلاقيات الاعتراف» - وذلك لأن الذات تترك نفسها تنطبع بقيمة الأشخاص الآخرين: ذلك أن الموقف الذي يراعي مسألة الاعتراف هذه يتوجه لا نحو النيات المخصوصة لنا، وإنما نحو المزايا القيمة للغير. لئن صح هذا، فإنه يمكن استنباط عدد من أشكال الفعل الأخلاقي بقدر ما توجد من قيم خليقة بأن تُحترم لدى الأشخاص المعترف بهم من لدن الذوات البشرية. ثمة على الأقل ثلاثة أشكال للاعتراف في عالمنا المعيش: من حق كل شخص أن تعزى إليه قيمة بما هو كائن حاجات (قيمة وجدانية)، وبما هو ذات مستقلة مزودة بنفس حقوق أقرانها (قيمة حقوقية)، وبما هو ذات قادرة على إنجاز عدد من الأشياء (قيمة اجتماعية).

مبدأ اعترافنا بالغير، شأنه في ذلك شأن اعتراف الغير بنا - ومن ثمة «الاعتراف المتبادل» - فعل أخلاقي راسخ رسوخه المكين في العالم الاجتماعي المعيش، عالم التفاعل بين «الأنا» و«الغير» بما هو حدث نشهد عليه كل يوم يوم: فنحن يومياً نعتزف - أو ننكر أو نتنكر - لفلان بكفاءته، ويعترف لنا فلان بقدراتنا... فنحن ما نفتأ نعتزف لغيرنا بمزايا، وهو ما يفتأ يقر لنا بمزايا... هوذا أساس الاعتراف المتبادل.

ويقوم مبدأ «الاعتراف» المعاصر على أربع مقدمات:

أ - إنما الاعتراف إقرار وتأكيد لمزايا إيجابية يتوفر عليها الأفراد أو الجماعات... مثلاً، أنا أعتزف لهذه الجماعة بحق وجودها وبتراثها العظيم...

ب - الاعتراف فعل: إنه فعل الاعتراف الذي ليس يمكن أن يُختزل إلى مجرد كلمات تطلق على عواهنها، أو إلى تعبيرات رمزية فحسب لا تتجاوز عتبة الرمزية،

ذلك أنها وحدها الأفعال المصدقة للأقوال هي التي تعطي المصادقية المقتضاة بالنسبة إلى الذات المعترف بها. وبالتالي، فإن الاعتراف «موقف»، أو قل: هو «تصور» تحقق «فعلاً». فنحن إلى اعتراف فعال أحوج منا إلى اعتراف قوال.

ج - تأسيساً عليه، ينبغي الخلوص إلى أن أفعال الاعتراف تشكل ظاهرة متميزة في العالم الاجتماعي؛ وبالتالي لا ينبغي فهم هذه الظاهرة كما لو كانت هي مجرد منتج ثانوي لفعل موجّه نحو غاية أخرى تتجاوزه وتتوسله وسيلة، وإما بما هو تعبير عن نية قائمة بذاتها؛ وذلك سواء في الإشارات أو في أفعال الكلام أو في إجراءات المؤسسة، فهذه التعبيرات أو الإجراءات لا تمثل حالة «اعتراف» اللهم إلا إذا كانت غايتها الأولى التوجّه إيجاباً نحو وجود الشخص الآخر أو الجماعة الأخرى. مثلاً؛ حين أريد أن أعب لعبة شطرنج مع شخص مفضل لدي في اللعبة، فإنني أعبر بهذا، لا شك في ذلك، عن تقدير خاص لقدراته العقلية، لكن قصدي الأول مرتبط باللعبة المشترك وليس بالشخص في حد ذاته. ومن ثمة، ما عد هذا اعترافاً حقيقياً بقيمة الشخص.

د - فعل الاعتراف فعل جامع يتضمّن في ثناياه أفعالاً أخرى: شأن المحبة والتقدير الاجتماعي والاحترام القانوني... وذلك بحيث تحيل هذه الأفعال على المجالات - المعيارية - الثلاثة للاعتراف: مجال المحبة والصدقة، ومجال التضامن، ومجال الحق، وذلك تماشياً مع أشكال الاعتراف الثلاثة: الاعتراف بالشخص من ناحية كونه حاملاً لحاجات وجدانية (إنما الإنسان رغبة في المحبة)، والاعتراف به من حيث كونه عضواً مكافئاً في حقوقه لحقوق الجماعة (إنما الإنسان رغبة في الحق)، والاعتراف به باعتباره مزوداً بمؤهلات عملية تساهم في إعادة الإنتاج وفي الممارسة المشتركة (إنما الإنسان رغبة في التقدير).

ما هو الاعتراف الصادق؟ وما الاعتراف الكاذب؟

(...) ذاك الذي وصفناه كان الاعتراف «الصادق» أو «الحقيقي»، فهل يمكن أن يوجد اعتراف «كاذب» أو «شبيهي»؟

عادة ما فكر أكسيل هونيت بوفق ثنائيتي: الاحتقار ضد الاعتراف. وقد اعترف أنه لا بد من إضافة حد ثالث هو الاعتراف المغشوش أو الاعتراف الكاذب - وهو الاعتراف الذي يوظف توظيفاً إيديولوجياً بغاية التمويه أو التغطية. إذ ليست توجد فحسب ظاهرة إنكار الاعتراف ببعض القناعات وبعض المصالح وبعض المطالب المتعلقة بالهوية، وإنما ثمة ضرب من الاعتراف يشبه الاعتراف وما هو باعتراف، يمارس بطريقة ملتوية خداعة غشاشة صانعة للولاء - هو مفهوم «الاعتراف الكاذب» الذي يكون اعترافاً إيديولوجياً، يشعر العبد - وهو الشقي - أنه عبد سعيد، وأنه يسعد في عبوديته. كأن يستبدك بعضهم فيقول لك: لا تفكر نحن نفكر بالبدل منك، نحن نزيح عنك هم التفكير وعبء التفكير.



فبين مفهوم «الاعتراف» بمختلف أوجهه، ومفهوم «الاحتقار» بمكوناته المختلفة، ثمة مفهوم أعقد هو مفهوم «الاعتراف الكاذب» أو «الاعتراف المغشوش»، شأن الاعتراف بالعبد السعيد: العبد السعيد شخص عثر على هوية مرضية، ويشعر اجتماعياً بأنه معترف به، بينما نحن الملاحظين مقتنعون بأنه مخطئ في تصور تماهيه مع هذه الهوية

المعزوة إليه. خذ مثلاً العبد الأسود ذا الوجه الشهير - العم توم. إنه حالة فرد يشعر بأنه معترف به في إطار الصلات القمعية والأبوية لمجتمع عبودي، ويشعر بأنه سعيد لأنه اكتشف هوية قابلة لأن تعاش وشبه ثابتة. لكن، إذا ما نحن نظرنا إلى أمره باعتبارنا ملاحظين سوف نقتنع بأنه ما كان عليه أن يتماهى مع عرض الاعتراف هذا الذي اختير له. مما يعني، في العمق، أننا نفترض أن لديه تماهياً إشكالياً وخداعاً. كيف نفسر أمر الاعتراف الخداع؟ بكلمة واحدة: الإيديولوجيا؛ أي تزييف الوعي.

كان قد تحدث المفكر الفرنسي لوي ألتوسير (1918 - 1990م) عن كون الكائنات البشرية لا تصير «ذواتاً» اللهم إلا بصيرورتها من قِبَل «رعايا»؛ أي أنها ليست تدرك وعيها بحقوقها وبمسؤولياتها إلا بإخضاعها إلى نظيمة من القواعد

العملية التي تُسند إليها قواعد اجتماعية. ومن ثمة، ما أن يُفهم فعل الإخضاع والاستعباد والاستتباع، حسب هذا التعريف، من خلال الموافقة العمومية والرضى الحاصل بين الناس، حتى يمسي ما يسمى «اعترافاً» وقد فقد دلالة الإيجابية واستحال أداة في يد الأيديولوجيا المركزية؛ يصير يعني، عملياً، الاعتراف بشخص حمله، عن طريق وسائل دعائية غاية في الدهاء، على أن يتبنى الصلة بذاته التي تلائم نظام انتظارات السلوكيات القائم؛ أي على أن ينظر إلى نفسه من خلال ما تمليه عليه المؤسسة الاجتماعية المسيطرة، وذلك بحيث تكون قد رسمت له هذه المؤسسة الصورة التي ينبغي أن تكون له عن نفسه؛ مثل صورة «الإنسان الناجح» و«الإنسان المحترم»... مما يدفع إلى التساؤل عما إذا كان الاعتراف، في بعض الأحوال، يؤدي مهمة الحفاظ على الهيمنة الاجتماعية القائمة.

والحال أن النظرية النقدية، التي تحاول كشف الاعتراف الصادق من الاعتراف الكاذب، إنما تنطلق من التجليات الاجتماعية لغياب أو فقدان الاعتراف. وهي تبحث عن إثارة الانتباه إلى ممارسات الإهانة أو المس بالكرامة التي يجد الأفراد أنفسهم فيها محرومين من شكل مشروع الاعتراف الاجتماعي؛ ومن ثمة من شرط حاسم في تكوين استقلالهم. هذا فضلاً عن أنه تمت معالجة الاعتراف «الصادق» دوماً - مفاهيمياً - على أنه نقيض ممارسات السيطرة والاستتباع، بينما قد يكون الاعتراف - الكاذب - احتيالياً من المؤسسة على الفرد حتى تدخله في قوالبها الجاهزة. والحال أنه يجب النظر إلى أشكال ممارسة السلطة هذه على أنها بالضد من ذلك ظواهر حرمان من الاعتراف؛ أي ظواهر احتقار وإهانة، بحيث ما كان من الممكن أبداً اتهام «الاعتراف» بأنه يتم استغلاله أحياناً أداة للسيطرة. وبهذا، وجب التنبيه على أن أشكال الاعتراف يمكن أن تتحول إلى أدوات للسيطرة الاجتماعية، وذلك لأنها قد تنتج صورة للمرء عن ذاته تكون مطابقة للمجتمع حسب طرازات قبول اجتماعي معدودة سلفاً، وبذلك تساهم في إعادة إنتاج علاقات السيطرة القائمة في المجتمع.

لنعد هنا إلى مثال إحساس العم توم بالفخر باعتبار هذا الإحساس صدى للمدائح المتكررة التي تلقاها عن فضيلتي «الخضوع» و«الطاعة»، الحال أن هذه المدائح التي مع تكرارها هي التي صيرت من العم توم ذاتاً طيبة في مجتمع عبودي. والحق أن هذا المثال من شأنه أن يبدي أن الاعتراف الاجتماعي يمكن أن تنتج عنه آثار أيديولوجية محافظة. ذلك أن من شأن التكرار الدائم لنفس صيغ الاعتراف الكاذب أن تفلح، من غير ما حاجة منها إلى اللجوء إلى القسر أو إلى الإكراه بل بإخضاع وديع لطيف، في خلق إحساس بتقدير الذات للذات تعود إلى أشكال خضوع إرادية.

فقد تحقق، أن ثمة ضرباً من الاعتراف حقاً وصادقاً ومطابقاً للمطالب الأخلاقية، وثمة ضرب آخر من الاعتراف يشبه الاعتراف وما هو باعتراف - وإنه للاعتراف الكاذب الباطل الفاسد «الأيديولوجي». ويتمثل هذا الثاني في أنه بالبدل من الاعتراف بقيمة الشخص، تسعى «إيديولوجيات الاعتراف» إلى أن تُؤمّن استعداداً وجدانياً حتى تحمل هي الفرد، حملاً وديعاً خفيفاً ومن غير ما مقاومة تذكر، على أداء الواجبات والمهام والأدوار التي أنيطت له، حتى وإن هي كانت مهينة له وحاطة بكرامته؛ مثل أن يؤدي دور «العبد السعيد» (مثل العم توم) أو دور «الأم الصالحة» (مثل المرأة المقهورة).

على أنه ما كانت من باب الاعتراف الكاذب كل ألوان التصنيف الاجتماعي التي تتسم بطابع إقصائي بيّن: مثل أنظمة الاقتناع التي تنكر القيمة على بعض الجماعات المخصصة من الأفراد، في حالة العنصرية مثلاً أو معاداة المرأة أو معاداة الأجانب أو نبذ بعض الطوائف... فهذه الأنساق الإقصائية البينة ليس يمكنها أن تؤدي مهام أيديولوجيات الاعتراف، وذلك لأنها عادة تؤدي إلى تدهور صورة الذات لدى الأفراد المعنيين، فلا ينشأ عنها، مثلاً، «عبد سعيد» وإنما «عبد شقي»، ولا تنشأ عنها «امرأة مطيعة» وإنما «امرأة مهانة». وبالجمل، الفارق بين «إيديولوجيات الاعتراف» و«الإيديولوجيات الإقصائية» أن تلك، بعكس هذه، لا تؤدي إلى «الإقصاء» وإنما تقود إلى «الإدماج». أكثر من هذا، من شأن «إيديولوجيات الاعتراف» ألا تكون فحسب «مقنعة» في أعين من تعترف بهم اعترافاً كاذباً، فيصدقون بها التصديق، وإنما أن تشعرهم بتحسن أوضاعهم شعوراً كاذباً. وإنما لتسعى إلى «تطبيع» أوضاعهم غير الطبيعية. ثم إنه ليس عليها فحسب أن تكون إيجابية وذات مصداقية، وإنما عليها أن تكون أيضاً متجددة، بحيث تعبر عن قيم جديدة وليس فحسب تضم أفراداً قدامى إلى أفراد معترف بهم من قبل باعتراف كاذب. مثال ذلك الانتقال من نموذج «المرأة المطيعة» إلى نموذج



«المرأة الجميلة» ظاهره اعتراف بالمرأة وباطنه إنكار لشخصيتها ولإستقلالها. وقس على ذلك ما يقوم به الإعلان من خلق نماذج جديدة مستعبدة للإستهلاك في خطاب من النمط التالي: «لأنك تنتمي إلى زمرة المتميزين، فإنه ليس يمكنك إلا أن تقود السيارة الفلانية....».

ما هو تاريخ فكرة الاعتراف؟ ومن هم مفكرو الاعتراف؟

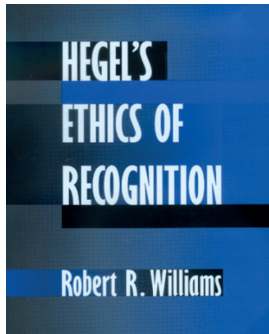
عديدون هم المفكرون الذين اهتموا إلى أن مبدأ «الاعتراف» بوسمه مبدأً جوهرياً في حياة المجتمع، فرفضوا التصورات التفاؤلية القائلة بفكرة «العقد الاجتماعي» التهادنية - ذلك العقد الذي يُفترض فيه أن يقود أفراد المجتمع إلى التفاهم في ما بينهم البين، وإلى التنازل لبعضهم البعض، واستبدالها بتصورات تراجيدية لطبيعة المجتمعات قائمة على فكرة «التنازع» و«التصارع» من أجل انتزاع اعتراف قد يكون من طرف واحد، وهو اعتراف ناقص، أو يكون من الطرفين معاً، وهو «الاعتراف المتبادل». ويمكن أن نرسم إلى مسيرة النظر في «مبدأ الاعتراف» هذه بمفكر بدء ومفكر ختم: من الفيلسوف الألماني فيشته (1762 - 1814م) إلى الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور (1931 -) صاحب فكرة «سياسة الاعتراف»، مروراً بهيغل (1770 - 1831م) المؤسس الحقيقي للفكرة، وألكسندر كوجيف (1902 - 1968م) شارحها الأكبر، وفرانسيس فوكوياما (1952 -) ناشرها الأكبر، وأكسيل هونيت (1949 -) مجدد القول، وبول ريكور (1913 - 2005م) صاحب «مسارات الاعتراف». وهنا وقفة عند أبرز محطات تبلور مفهوم «الاعتراف بالغير».



1 - هيغل واكتشاف مبدأ الاعتراف:

إذا ما نحن فحصنا ما صار يعرف باسم «كتابات هيغل الأولى» (فرانكفورت 1797 - 1800)، ألفينا أنه في فقرة من الفقرات يتحدّث هيغل الشاب عن جدل الحب. وبدء كلام هيغل عن الحب انتقال الإنسان من مواجهة «الأخر» [أشياء الطبيعة] عن طريق جدل الحاجة والرغبة والشغل والإشباع إلى التقابل مع «الغير» و«السوى» البشري - ذلك أنه في البدء يكون الإنسان - بوصفه كائناً بدأ يحس باستقلاله عن الأشياء - في مواجهة كل ما يعتبره «عالمماً خارجياً» و«موضوعاً غريباً». والحال أن هذه الصلة بالعالم الخارجي وبالمطلق الغيبي صلة اغتراب، وما ينشده الإنسان هو الألفة لا الغربة، وليس يجدها سوى في «كائن آخر» يشبهه في استقلاله: «لا ينشأ حب أصيل إلا بين كائنين حيين متكافئي القوة». واضح أن هيغل ينطلق من تصور رومانسي للحب، وهو التصور الذي يجعل من الحب أساس الزواج، حتى أنه يذكر - في ما بعد (مبادئ فلسفة الحق (1821)) - أن الأسرة الحديثة تتميز عن الأسرة القديمة من حيث أنها تقوم - على خلاف هذه - على مبدأ «الحب». فليس مستغرباً، إذاً، أن يجعل من قصة روميو وجولييت الأنسوجة





التي ينسج عليها تصوره لجدلية الحب: «إنما الحب أخذ وعطاء متبادلان (...)» وما يأخذه المحب ممن يحب لا يُصَيَّرُهُ أكثر غنى من الغير. وإذا حق أنه يفتني، فإن الغير يفتني أيضاً، ومن يعطي لا يفتقر، وإنما بعطائه للغير يكون قد نَمى كَنزه الخاص. وتلك [حال] جولييت في روميو: كلما أعطيت امتلكت. ومملكة الحب هذه يكسبها الحب إذ يحدث فيه تبادل كل الأفكار وكل تكثرات الروح بالبحث عن الاختلافات التي لا تنتهي وعن التوافقات التي لا تنقضي (...). هذا مع تقدم العلم أن حد الإنسان هنا هو الكائن الراغب في تحقيق الاعتراف به، ولا اعتراف به من لدن «شيء» وإنما من لدن «كائن غير»؛ أي كائن بشري مثله في إطار صلة حب تجمع بين الطرفين.

ثم تأتي مرحلة كتاب «نسق الحياة الأخلاقية». فقد أنشأ هيغل هذا الكتاب عامي (1802 - 1803م). وهو يعد أول أهم ما كتبه - نظرياً - في فلسفة الحق والسياسة. وفيه تتحقق نقلة هيغل مما كان يركز فيه - في كتاباته الأولى - على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في «تشخصها» و«وقائعتها» إلى «التنظير» لما صار يعرف عنده باسم «الحياة الأخلاقية» مدركة بمعناها الهيغلي؛ أي بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. وأول مراتب الحديث عن حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية - الحياة الأخلاقية [أخلاق الجماعة لا أخلاق الفرد] - مرتبة ما يسميه هيغل «الحياة الأخلاقية الطبيعية»؛ أي حياة الإنسان «الاجتماعية» في الطبيعة - بما يكاد يشبه «حال الطبيعة» - يكون الإنسان أنها مجرد «إحساس» بالذات وليس «وعياً» بالذات على نحو ما سيصير إليه - مع العلم بالفارق عند هيغل بين مجرد «الإحساس بالذات» و«الوعي بالذات»، ومع العلم أن هذا الإحساس «إحساس طبيعي»؛ أي فردي وخاص وجزئي، وليس «إحساساً أخلاقياً»؛ أي إحساساً جماعياً وكونياً و كلياً [إحساس بالجماعة] - أي مجرد «قوة عملية»؛ بمعنى قوة سلب للطبيعة (استمتاع، أكل، شراب...) . إذ انفصال الإنسان الأول عن الطبيعة، وإحساسه بذاته وبانفصاله يعبر عنه - أول ما يعبر عنه إنما يعبر عنه بمفهوم «الحاجة»، فهو إنسان حاجة (الجوع مثلاً). فهو أبدأ سعي إلى إشباع هذه الحاجة (الشبع مثلاً). ثم هو يكتشف أنه لإشباع الحاجة يلزمه السعي والشغل. والإشباع هو ما يحقق توليفة بين الحاجة والشغل. لكن هذه الأمور لا تحقق له «الكونية» المنشودة، فلا بد مما يسميه هيغل «التثقيف» أو «التربية»؛ أي انتقال الإنسان من الفردية الخاصة - كونه مجرد إحساس طبيعي بالوجود في الطبيعة - إلى الكونية الشاملة - وعيه بذاته داخل

المجتمع - أي إلى ملاقة «السّوى» و«الغير» من البشر، وتحقيق الاعتراف المتبادل (اعتراف الذات بالغير واعتراف الغير بالذات)، وليس من الجمادات أو النباتات أو الحيوانات، فليس يمكن المرء أن ينتزع اعترافاً من جماد، ليس يمكنه أن يحصل على الوعي بذاته (من خلال اعتراف الغير به) - أو ما يسميه هيغل «الفكر» بعد «الإحساس» الذي تجسّده «الحاجة» و«الشغل» و«الإشباع» - من خلال هذه الكائنات التي لا وعي لها.

في الحال الذي كان فيه الإنسان مجرد «إحساس» - أو «هوية خالصة» بحسب عبارة هيغل الشاب - كان «الموضوع» - أشياء الطبيعة مثلاً - يحدد بوصفه «موضوعاً مرغوباً فيه» (طعام مثلاً)، لكنه موضوع تم تهيئته (طعام مطبوخ مثلاً)، أما حين يلتقي الإنسان بالإنسان، وليس بأشياء الطبيعة، فإن «الموضوع» - الإنسان السّوى - لا يمكن «إنشاؤه» أو «تهيئته»، إنما هو «كائن حي مطلق» وواقعه ووجوده لذاته «مرغوب فيه» أيضاً لكن لا بنفس الرغبة، صحيح أن الرغبة الطبيعية أيضاً هي التي تخلق هذه «القطبية العضوية»، لكنها أعلى ما يمكن أن تنتجها الطبيعة. يقول هيغل: «إذا ما نحن اعتبرنا الجنسين من جهة العلاقة، فإنهما تبديا إلينا بما أن كل واحد يشكل، من جهة، الشان الكوني، ومن جهة أخرى، الشان الخصوصي، فلا مساواة مطلقة... وإنما إحساس بلا تمايز... كل واحد منهما يحدد ذاته في الغير، كما لو كان كائناً غريباً، وهذا هو الحب». ففي الطبيعة دوماً الذكر والأنثى هنا كلاهما «كائن حي مطلق»؛ أي مستقل بذاته. وحقيقته تكمن في كونه «ما هو مرغوب فيه»، على أن «الرغبة» هنا أمر «طبيعي»، فبالطبيعة ما كان تميز كل طرف من طرفي الرغبة، وبالطبيعة أيضاً كان عدم تميزهما؛ أي توحدتهما عن طريق «الحب». لكن ما يبدو أن هيغل يعيبه على وضع الجنسين في الطبيعة، هو أن الوضع الطبيعي يخلق نوعاً من عدم التكافؤ: طرف يُعتبر «الذاتي» في هذه العلاقة - الذات الراغبة [يتضح أنه الرجل] - وطرف يعتبر «الموضوعي» [يبدو أنه المرأة] - أي الذات المرغوب فيها. وإذا ما استقام لنا هذا الفهم فإن عدم المساواة بين الجنسين أمر ينشأ في الطبيعة، ولربما كان ما هو مطلوب من المجتمع تحقيق المساواة عن طريق اعتراف الطرفين كل بالآخر.

على أن تجاوز العلاقة الطبيعية هذه يتم عن طريق «شغل الأبوين» الذي هو الأبناء، وذلك حين تنفصل «وحدة» الأبوين الطبيعية المطلقة لتفسح المجال للأبناء؛ أي لإلغاء «اختلاف الجنسين» في الأبناء. ويشكل الثلاثة - الأب والأم والأبناء - الأسرة.

ثمة العلاقات الاجتماعية المتعلقة بتوزيع التقدير والاعتبار الاجتماعي على الأفراد (نظام الحياة الأخلاقية)، والعلاقات القانونية أو الحقوقية المتعلقة بمنزلة الملكية والمواطنة، والعلاقات بين الذوات داخل الأسرة. ثمة، بإيجاز، الأخلاقية الاجتماعية والحق والحب. وعلى أساس هذه الصلات الثلاث تبنى نظرية الاعتراف عند هيغل.

وفي كتابه - فينومينولوجيا الروح (1807م) - ينطلق هيغل من حقيقة أن الإنسان إذا ما نحن نظرنا إليه بمعزل عن الثقافة، إنما هو رغبة أولاً وقبل كل شيء. وكأننا أمام الطفل، الذي يعد قائمة من الرغبات، ما من شيء وقع عليه طرفه إلا رغب فيه.

لنتتبع تطور هذا الإنسان بوسمه الإنسان صاحب الرغبة. إن ذات الإنسان هنا عبارة عن رغبة، أو لنقل: إنها ذات رغبة. فوعي الإنسان هنا بذاته (إدراكه لنفسه، شعوره بحاله)، وكما قال هيغل، «رغبة على الإطلاق». وهو أساساً رغبة عملية؛ أي رغبة في موضوع (نبته، حيوان) موجود أمامه، في متناوله، يريده ويرغب في أن يستتبعه وأن يمتلكه. وكأننا بهذا الإنسان الذي بدأ يعي بذاته، كطفل بدأ يدرك أن ما يراه منعكساً على مرآة إنما هو وجهه، يقول مخاطباً نفسه: «لئن أنت كنت واعياً بذاتك حقاً فاثبت لي أنك متحرر من الشيء». وليس من وسيلة لتحقيق ذلك إلا سحق الشيء ومحقه. ولذلك يقول هيغل: إن لمن شأن الرغبة أن تكون مدمرة. فنشاط الذات هنا يتمثل في الإلغاء أو النفي الذي هو إشباع لهذه الرغبة ذاتها.

لكن هذا الموضوع الخارجي، الذي ترغّب الذات فيه، ما كان مجرد نبات أو جماد أو حيوان، قابل لأن يمتلك، وإنما هو أيضاً إنسان «آخر» أو «غير»، على نحو ما التقى حي بن يقظان بأبسال، صعب المنال عسير الإخضاع ليس يسهل تدميره أو تملكه أو استتباعه. وهنا الذات أمام مأزق أول: من شأن الوعي بالذات «ألا يستيقن بنفسه إلا بإبطال هذا الآخر [الغير] الذي يتمثل له كحياة مستقلة». والحال أن هذه «الحياة المستقلة» ووعي بالذات آخر. فالوعي بالذات لا يجد كماله إلا في زهرة الحياة نفسها؛ أي في وعي آخر بالذات. وهنا نبلغ المرحلة الثانية؛ أي مرحلة توجه الذات نحو وعي مخالف لها. فقد تحصل أنه بالنسبة للوعي بالذات يوجد وعي آخر، وأن عليه أن يلغي هذا الغير حتى يثبت ذاته. وهو إلغاء مزدوج تقوم به الذات كما يقوم به الغير: «كلاهما يأتي ما يريد أن يأتيه الآخر؛ ومن ثم لا يأتيه إلا من حيث يأتي الآخر المثل». كل من الذات والغير يسعيان إلى الغاية نفسها: إخضاع الآخر، وانتزاع الاعتراف به منه. لنعتبر هذا الفعل المزدوج:



يظهر الوعي بالذات، أول ما يظهر، بما هو وجود لذاته بسيط ومساو لنفسه مقص للغير من حضرته. إنه ذات متفردة ولا شيء سواها. أما السوى فهو «موضوع» - نبات أو حيوان لا وعي له، ولا يسعى إلى إثبات ذاته، ولا يسعى إلى نزع اعتراف الغير به - من سماته أنه غير جوهري وأنه مطبوع بطابع السلب (أي ما ليس بالذات). لكن في الحقيقة ما عاد السوى هكذا كما تصوره الوعي الأول، بل التقى هذا الوعي الأول بوعي ثانٍ (إنسان آخر مثله، له وعي بذاته نظيره) هو أيضاً وعي بالذات؛ أي فرد (سوى) يواجه فرداً (ذاتاً). وكل فرد غير واثق بذاته واثق بذات الغير. ومن ثمة تنقصه، على التحقيق، الثقة بذاته، لأن الثقة بالذات شأنها أن تكون مُوسَّطَة؛ أي أن تمر عبر ثقة الآخر بنا. فعلى كل واحد من أشكال الوعي بالذات هذه أن يظهر على أنه مطلق؛ أي على أنه غير مرتهن بنظرة الغير التي تنظر إليه على أنه محض كائن حي وليس وعياً بالذات حق.

ذلك أن الحياة هي الوضع «الطبيعي» - أي الحيواني - للوعي. وهو يريد وضعاً «روحياً» - إنسانياً - يتوسَّطه فكر الآخر واعترافه؛ بمعنى أن الحياة (الحيوانية) استقلال بلا نفي شأنها أن تكون بحياة الحيوان أشبه. وهو يريد الاستقلال الحق؛ أي الاستقلال الذي يثبتته؛ نعني استقلال الفعل والنفي أو قل: إنه يروم الاستقلال الذي يُنتزع نزاعاً. فالاستقلال الحق لا يتم إلا بالنفي، والشأن فيه أن يكون مكسوباً لا موهوباً. فعليه إذاً أن يخاطر بحياته حتى يظهر على أنه ليس مجرد كائن حي - حيوان غفل - وإنما هو وعي بالذات - إنسان معترف به مُقرُّ له بإنسيته - يلزم الغير بأن يعترف له بهذه الصفة أو بهذه «الخيلاء» أو «المخيلة». وذلك لما ثبت من أنه «بغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية». وإن لسان حاله ليخاطبه بما يلي: «خاطر بنفسك كي تنال رغبتك. إن المخاطر إما مالك أو هالك. لكن المنية ولا الدنية. وإن موتاً في عز خير من حياة في ذل».

على أن الحقيقة أن الوعي بالذات - الإنسان الأول - لا يريد تمويت الوعي السوى - الإنسان الآخر الذي التقى به في مساره - لأنه لو هو أماته فنفسه أماته. إذ مَنْ ذا الذي يعترف أنها بذاته وهما اثنان على وجه البسيطة لا ثالث لهما؛ ثم إنه ليرى وعيه بذاته في الغير، فإن هو انتفى الغير امتنع الوعي. وهكذا، فكما أن الحياة، كما أسلفنا، هي الوضع الطبيعي للوعي؛ أي وضعه الحيواني غير الواعي، فكذلك الموت أيضاً هي «النفي الطبيعي للوعي»؛ أي «النفي من غير تحقيق الاستقلال»؛ نفي يحرم الوعي من الطرف الآخر الضروري للاعتراف به. لذلك فالوعي الأول، إن هو كتبت له الغلبة في هذا الصراع، لا يعمد إلى قتل غيره -

وكيف له أن يفعل ذلك وهو ضمانه وعيه؟ - والغير بدوره يفضل حياة العبودية على موت الحرية؛ أي يفضل الحياة وإن عدت الحرية. وإنه ليهاب الموت هيبة شديدة، وإنه ليخاف الموت حتى يوقفه خوفه من الموت على الموت. أما السيد، فشأنه أن يقول: إن الموت في عز خير من الحياة في ذل، فلا خير عنده في الحياة على الذل. وإن لسان حاله ليردد في مستكنات نفسه قول الشاعر العربي: «والموت خير من حياة الذليل». الأول عبد (خادم) والثاني سيد (مولى). هذا وعي بالذات من أجل الذات وبواسطة الغير، وذاك وعي من أجل الغير وبواسطة الذات؛ إنه وعي طبيعي (حيواني) عدم الإنسانية (أي حُرْم من الاعتراف).

إن الوعي المولوي (وعي السيد) ليجد إذاً نفسه أمام «الشيء الطبيعي» من حيث هو موضوع للرغبة، كما يجد نفسه أمام الخادم (العبد) من حيث هو وعي تعدد «الشيئية» سمته الأساسية. لكن وجود المولى أمام الشيء - «الطبيعة» - لا يتم إلا بواسطة الخادم؛ هذا الذي لم يعد «يسلك بإزاء الشيء مسلكاً نافعاً ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه. فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله». فهو يغير الأشياء ولا يستمتع بها؛ أي ينفذها مطلقاً على نحو ما يفعله السيد الذي يستهلك ما هيأه الخادم بجهد.

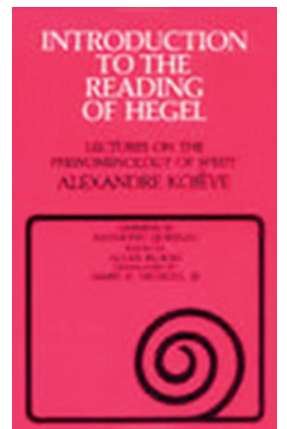
لكن إذا ما نحن نظرنا إلى الخادم المُعترف بغيره غير المُعترف به وجدناه مر بتجربة وجودية مريرة: تجربة الرهبة من فقد الحياة والرغبة في الحفاظ عليها؛ أي تجربة الجزع من الموت لا الاسترسال إليها. فقد «حس رعب الموت... وإذ حسه، قد تسرب الذوبان إلى طياته الدفينة، ودبت الرعشة في أعماقه، وجميع ما قد رسخ فيه أهنر». إلا أن هذه التجربة، إذا ما نحن عاودنا النظر فيها، تبنت بما هي تجربة إيجابية، لأن وعي الخادم، بما هو وعي خدمة، فإنه «إذ يخدم يفصم في كل لحظة ولحظة عروقه بالوجود الطبيعي»؛ أي يحقق استقلاله عن الطبيعة. إنه ليخوض إذاً تجربة «تثقيف» للذات شاقّة ومفيدة. لقد علم حاكم أثينا القديم بيزستراسوس (حوالي 600 - حوالي 527 أو 528 ق.م) أهل بلده الطاعة وعمل على تمشية قوانين الحكيم سولون (640 - حوالي 560 ق.م) على واقع البلد التمشية المحترمة، فلما تعلّمها أهل أثينا ما عادوا في حاجة إلى مولى. كذا حال الخادم هنا: فرهبته للمولى بداية الحكمة، وغاية الحكمة العمل. والعمل ليس من شأنه أن يعدم الشيء - وإلا ما كانت هذه حكمة - وإنما هو ينشئ الشيء ويصوغه ويشكله. وهذا ما لا يقدر عليه إلا الخادم. وبما أن العمل «رغبة مكبوحه» و«زوال مرجأ»،

فإن من شأنه أن يُكوّنَ العامل ويثقفه ويهذبه؛ أي أن يجعله يعي ذاته. ثم إنه ليدفع الخادم إلى القضاء على خوفه، وذلك بأن تتشأ بينه وبين مصنوعه الألفة والألفة وترتفع الغربية والوحشة. إن المولى ليكتفي، في صلته بالعالم الطبيعي، بالاستمتاع والتلذذ؛ أي بإعدام (أكل) ما يقدمه الخادم له وبهيئته. ومن ثمة، كانت حقيقته أنه لا يعمل شيئاً؛ أي لا ينبئ عن ذاته في موضوع من طبعه. فهو إذاً يظل عاجزاً عن أن يصير له وجود دائم موضوعي على شكل الموضوع المصنوع بالعمل. أما الخادم فأمامه النموذج؛ أي السيد من حيث هو وجود لذاته. وأمامه الوسيلة؛ أي «تثقيف» ذاته عن طريق العمل؛ وبالتالي رؤيته لذاته في الشيء الذي هو صانع له. لكن الخادم - وتلك حدوده - ما زال لا يدرك أن الشغل طريق تحرره... ما زال الطريق أمامه طويلاً. وما هو إلا طريق تثقيف ذاته ليس إلا... طريق يصر على سلوكه إلى أن يعترف السيد به وبعمله، ومن ثمة يحدث «الاعتراف المتبادل».

2 - كوجيف: التاريخ صراع من أجل انتزاع الاعتراف

يؤثر عن الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت (1596 - 1650م) تحديده لكنه الإنسان بالفكر: «أنا أفكر، أنا موجود» Cogito ergo sum، ويؤثر عن المحلل النفسي جاك لاكان (1901 - 1981م) استبداله هذا «الكوجيطو» بشيء آخر هو «الليبيدو»: «أنا أرغب، أنا موجود» Libido ergo sum، فكان أن هو ناب «الليبيدو» (الرغبة)، ههنا، مناب «الكوجيطو» (الفكر) وسدّ مسده. والجال أن ألكسندر كوجيف كان أميل إلى الطرح الثاني، فحقيقة الإنسان، قبل أن يكون كائنًا مفكرًا إنما هو كائن راغب؛ أي كان يرغب في الأشياء.

لكن دعنا نتساءل: وما الرغبة؟ إنها، بدءًا، «ما نبع عن حاجة»؛ أو هي بلغة كوجيف: «إشهاد على غياب». ذلك أن رغبتني، مثلاً، في شرب كأس من الماء نابعة من غيابه في جسدي. ليس هذا وحسب، بل إن الرغبة تروق إلى تحويل الشيء المتأمل - هذا الكوب من الماء أمامي - إلى شيء متملّك؛ أي إزالة وجوده الذي لا صلة له بوجودي وإحالته إلى وجودي. وفي هذا فعل «إنكار» لوجود الشيء ونفي. فأنا أحول هذا الكوب المليء إلى عدم؛ أي أشربه. ومن ثمة، كان شأن الرغبة أن «تحول» الوجود المعطى؛ أي أنها لطبع فيها نافية لاغية. معنى هذا، أن «الأنا» الإنسانية، بما هي «أنا رغبة» أو «أنا راغبة»، هي «أنا فاعلة لاغية» شأنها أن تحوّل الموجود (المعطى) وأن تتشأ نشأة جديدة. ومن شأن «أنا الرغبة» أن تكون أبد



الدهر «فراغاً» متلهفاً إلى مضمون و«مهواة» مشرئبة إلى امتلاء. إنها فراغ يريد الامتلاء بما من شأنه أن يكون في ذاته ممتلئاً (الشيء)؛ أي أنها تريد أن تمتلئ بإفراغها الشيء الممتلئ. إنها لتحل، بعد أن امتلأت، محل الشيء الممتلئ الذي أفرغ. فقد تحصل بهذا أن «الأنا» الإنسية «فراغ وعدم»، لكنها ما كانت هي «العدم المحض»، وإنما أمرها أنها «العدم الموجود» الذي شأنه أن «يعدم الوجود» (الشيء) لكي يحقق ذاته به فيه وضده. بمعنى آخر، «الأنا» الإنسية «فعل سالب» شأنه أن «يغير المعطى» وأن «يحول نفسه ذاتها» إذ هو يحول الشيء...

غير أن الرغبة وإن كانت ضرورية حتى يستقيم الحديث عن «الأنا» الإنسية فإنها غير كافية. ووجه عدم كفايتها كامن في كونها اشتراك بين الإنس والحيوان على حد السواء. انظر إلى الحيوان تجده رغبة مثله مثل الإنسان، لكنها رغبة مخالفة للإنسان من حيث إنها تشهد على عدم وجود وعي بالذات وتمهر على مجرد إحساس بالوجود بسيط. هذه مثلاً رغبة حيوانية - ولتكن جوع الحيوان مثلاً - وهذا فعل إشباعها - وليكن قضم الحشائش - وهو فعل بهيمي من شأنه أن يشارك الفعل الأدمي من حيث إنه يلغي المعطى الطبيعي ويفنيه. وبإفناء الحيوان للشيء وتحويله وجعله من أجل الذات يبين عن تفوقه عليه. لكن لما كان قوته منوطاً بالنبات، فإنه يبين - مع ذلك - عن ارتهانه به لا يتجاوزه التجاوز الحق ولا يعلو عليه العلو الأصح. فهذه «الأنا» الشبيهة - أنا الحيوان إن جاز التعبير أو لنقل، على الوجه الأدق، أنا الإنسان وهي لما تزال بعد بهيمية - هذا «الفراغ النهم» - الذي يعبر عن ذاته رغبة بيولوجية - ما كان من شأنه أن يمتلئ، بفعل فعله، إلا بمضمون طبيعي بيولوجي. وكائن هذا شأنه ما كان بمكنته أن يعي ذاته بأحق الوعي، وإنما قصاره أن يتحسسها. هذا مع سابق العلم بما ثمة من بون بين «الحس» و«الوعي» وبين «الحس بالذات» و«الوعي بها». فصاحب ذاك لا يقدر على نطق «الأنا» لأنه لا يتجاوز المعطى الطبيعي التجاوز. وفي خاتمة الأمر، لما كانت ذاته أيضاً معطى طبيعياً؛ أي مجرد «حياة» بيولوجية (جسم) وليست «روحاً» (عقل)، فإنه ما كان من شأنه أن يتجاوز ذاته أو يعلو عليها. وهذا يفعلها لأنه خلي بينه وبين ذاته، فأضحى مرآة نفسه المجلوة. أضف إلى ذلك، أن الرغبة الطبيعية - البهيمية - ليس من شأنها أن تشبع أبداً؛ لأن الراغب لا يرغب في شيء بعينه - هذه القطعة من اللحم مثلاً - وإنما هو يرغب في المطلق - اللحم عامة - ومن ثمة، فإنه مهما تعددت قطع اللحم التي يلتهمها، فإن رغبته تظل دوماً متقدمة على نهمه... وفي هذا دلالة على عدم استقلال «الراغب الطبيعي»؛ أي على تبعيته لموضوع رغبته التي لا يفلح أبداً في إفنائها وإعدامه.

ههنا إذاً مأزق: فالذات التي تريد إثبات تفوقها على المعطى تظل دون المعطى ذاته؛ أي دون ما تود التعالي عليه متعلقة به منوطة مشروطة! وحل هذا المأزق أن تشيح الرغبة عن موضوعها الطبيعي بأن تبحث عن موضوع آخر. وليس هذا الموضوع الآخر سوى رغبة أخرى مثلها. وبه يحول «الراغب الإنسي» موضوع رغبته إلى كائن إنسي مثله نظيره؛ أي شبيهه الذي هو بدوره فراغ نهم آخر وأنا أخرى. لكن، لما كانت الرغبة في الشيء غير الرغبة في المثل أو السوى - هذه «رغبة في ذات» وتلك «رغبة في موضوع»، وهذه «رغبة رغبة» وتلك «مجرد رغبة» - فإن الرغبة في الغير رغبة في أن يعترف بالذات؛ أي «رغبة في الاعتراف». إذ لا معنى لأن يعترف بي حيوان أو حجر، وعلى أية حال فهو لا يقدر على فعل ذلك. إنما المعنى كله في أن يعترف بي إنسان آخر نظير لي في الخلق. فقد تحصل أن الرغبة لا تكون آدمية ولا تفقد طابعها البهيمي إلا إن هي سلطت على رغبة أخرى مثلها. فما من رغبة إنسية إلا وهي رغبة رغبة؛ أي رغبة في الاعتراف أو «رغبة في اعتراف اجتماعي». إنما «الرغبة في الاعتراف معناها الرغبة في أن يقبلنا الغير من حيث إن لنا قيمة إيجابية؛ أي أن يرغب فينا». وحتى إن هو رغب الإنسان في الأشياء الطبيعية، فإنه لا يعود يرغب فيها إلا بقدر ما تتوسطها رغبة الآخرين. فنحن نرغب في امتلاك عَلم العدو أو الحصول على وسام. نحن نرغب في قيمة؛ أي في أن يعترف بنا الغير، وذلك حتى لئن كان موضوع رغبتنا لا قيمة له من الجهة البيولوجية. وبالفعل، لا حيوان يقدر على المخاطرة بحياته بغاية امتلاك علم عدوه أو بغية الحصول على وسام شرف! فما كان من شأن المرغوب هنا أن يفيد في الحفاظ على وجوده؛ وذلك بخلاف رغبته في الأكل مثلاً أو في التناسل وتحسين النوع. فما ثبت أن حيواناً نازل عدوه لرفع أثر تحد ما مس مصالحه الحيوية! إنما من شأن الإنسان وحده أن يخاطر بحياته من أجل شيء غير موجود ولا هو واقعي؛ أي أن من شأنه أن يخاطر بحياته مَخيلة وطلباً للرفعة ونشداً للمجد وابتغاء الشرف...

غريب حقاً أمر هذا الإنسان: فهو يرغب فيما يرغب فيه الغير؛ أي فيما يعتبره ذو قيمة وإن هو لم يكن له حيويًا أو ضروريًا. أكثر من هذا، إنه ليرغب هو ذاته في أن يصبح ذو قيمة؛ أي أن يصبح رغبة مرغوباً فيها؛ بمعنى أن يصير رغبة معترفاً بها. ومن ثمة حق القول: «ما من رغبة إنسية... عند آخر تحليل إلا وهي منوطة بالرغبة في [أن نحوز] الاعتراف! ومغرور هذا الذي يخاطر بحياته من أجل أن يكون مرغوباً فيه أو تكون قيمته مطلوبة... فيخوض لذلك «صراعاً من أجل المخيلة»؛ بمعنى أن ينخرط في معركة لا يوجد لها سند بيولوجي أو

مصلحة حيوية. إذ ما الذي يخسره الإنسان - على مستوى حياته - إن هو لم يتم الاعتراف به ولا الإقرار!

بناء على ما تقدم، نستنتج أمرين بالغى الأهمية: أولهما؛ ما كان الإنسان حيواناً طبيعياً؛ أي رغبة تكتفي بالتعلق بموضوع واقعي ومعطى طبيعي، وإنما شأنه أنه حيوان اجتماعي يحيا في جماعة بشرية وتتعلق رغائبه برغائب أغياره وأسويائه. فهو يرغب فيما يرغب به أسوياءه. وهو يحيا لذلك في «عالم من الرغائب المُؤَسَّطَة». وإذ ثبت أن الواقع الإنسي واقع اجتماعي ثبت معه أن المجتمع الإنسي لا يكون إنسياً على وجه الكمال والتمام إلا قدر ما يكون مجموع رغائب تترابغ فيما بينها على وجه البذل والأخذ. ولهذا جوز كوجيف لنفسه القول: «إن تاريخ البشر هو تاريخ رغائب مرغوب فيها». ثانيهما؛ «إنسية هي الرغبة فيما يرغب فيه الأغيار». فنحن نرغب فيما يرغب فيه الغير، لأننا نرغب في تملك ما لم يستطع الغير تملكه. نحن نرغب في أن تكون لنا قيمة بما أن «كل رغبة هي رغبة في قيمة». وإذا كانت القيمة العليا عند الحيوان شأنها بيولوجياً محضاً؛ أي شأن الحفاظ على الذات، فإن القيمة عند الأدمي تتجاوز ذلك إلى الشأن الاجتماعي؛ نعني إلى شأن حيازة اعتراف الغير بنا، وذلك حتى وإن اقتضى الأمر مخاطرتنا بحياتنا. بل الأنكى من ذلك، أن المخاطرة بالحياة هي معيار الأدمية ودليل امتناع البهيمية. وبعد، فإن ثمة حقيقة لا بد من أن نعلمها، وهي أن «الرغبة في الاعتراف... هي التي تنشئ تاريخ الإنسان وتديره».

تأتى لنا إذاً بيان أن هناك عالماً من الرغائب المتعددة، وأنه عالم تترابغ فيه الرغائب وتتوسط. ولما كانت الرغبة «فعالاً سلبياً»؛ أي فعلاً يقوم على مبدأ «الإلغاء» و«النفي» أو «الإفناء» و«العدم»، نقول: إن من شأن الرغائب في هذا العالم أن تتخاضع وتتنافى، وأن تتزاحم وتتعارك. نحن نحيا إذاً في عالم من التصارع ما من رغبة فيه إلا وتعهد إلى إخضاع غيرها. وهو تصارع يبلغ حد المخاطرة بالحياة؛ أي حد صناعة الموت... وما من أحد يرفض الصراع أو يجبن عنه ويتقاعس إلا وهو لا يستحق صفة «الإنسية». وحتى لئن هو وسم بسمه «الأدمية» فما ذلك إلا بضرب من التجوز والتوسع في العبارة وبوجه أنها سمة جامعة له (بالإنس) لا مانعة له (عن الحيوان). ذلك أن شأن كائن لا يقبل فكرة «الموت» أن يكون «كائناً لا يمكنه أن ينفلت من قبضة الوجود؛ ومن ثمة من مصيره». وسيكون لذلك «مشدوداً دوماً وإلى الأبد إلى المكان الذي يحتله داخل الكون»، ما كان لوجوده أن يباين وجود حجر. تأمل شخصية كيرلوف في رواية

«الممسوسين» أو «العفاريين» للكاتب الروائي الروسي الكبير دوستويفسكي (1821 - 1881م)، تجد عندها اليقين. فهذه الشخصية الإشكالية ترتأي أن تنتحر لا لشيء إلا لتبين عن حرية الإنسان المطلقة؛ أي عن عدم خضوعه لمصير محدد سلفاً شأن مصير الحجارة. وهي عندما تجبن أمام الانتحار تنتحر مع ذلك خجلاً من الجبن عن الانتحار نفسه!

والمتحصل من هذا، بادئة، أن الموت من غير سبب «معقول»؛ أي من علة بيولوجية أو ضرورة حيوية، مثل الدفاع عن النفس أو غيره، هو التعبير الأسمى عن الحرية التي يتمتع بها الإنسان. ذلك أن الإقبال على الموت والاسترسال إليه - انفلتاً من قبضة وضع معطى سلفاً وبيولوجياً مقدر - لهو العبارة الحق عن استقلال الإنسان وازدهائه بحريته ومخيلته بقوة إرادته وفاعليته. والمتحصل منه، ثانية، أنه ما كان الإنسان معطى قبلياً - فهو لا يولد إنساناً - وإنما هو صيرورة ونتيجة؛ أي أنه يصير إنساناً. وما كان بمكنة الإنسان أن يصير إنساناً إن هو لم يقدر على التجزع من كأس الجزع والموت. إذ عليه أن يموت إنساناً إن هو أراد حقاً أن يصير إنساناً. والموتة الإنسية ميتة زهو ومخيلة لا ميتة كلب ومهانة؛ أي أنها ميتة استحقاق لا ميتة هبة طبيعية. وهي ميتة عنيفة في صراع شديد لا ميتة طبيعية عن مرض أو انقضاء أجل. لذلك لا بد من ركوب سبيل المواجهة والمنازلة طلباً لاعتراف الغير وانتزاعاً، وكان لا بد من المخاطرة بالحياة لإبانة أن الإنسان ليس محض حيوان يحيا تحت رحمة الطبيعة ويموت باستهلاك العمر واستنزاف السنين. ومعنى هذا أنه «من غير الصراع حتى الموت من أجل محض المخيلة وحده، ما كان بالإمكان أن يوجد إنسان (بالمعنى الأحق) على وجه المعمورة». وكل ما كان من الممكن أن يكون حيواناً شبيهاً بالإنس وما هو بإنس. فلا وجود لعالم إنسي إلا حيثما وجد الصراع وقامت المخاطرة بالنفس، وإلا حيثما لم يجبن الإنسان أمام الموت أو يجزع وإنما هو إليها اندفع واسترسل.

غير أن بيان أن عالمنا هو عالم التصارع بامتياز أمر لا يكفي لوحده؛ إذ لو كان الأمر على هذا المساق لكان كل صراع ينتهي إلى هلكة أحد الغريمين على الأقل، فما يبقى - إثر ذلك - من يعترف بمن. إذ «الناجي من الموت لا يمكنه أن يحوز الاعتراف من غريمه وقد مات». ومن شأن المنتصر ألا يرغب في أن ينتزع اعترافاً من جثة هامدة. فقد تحصّل أنه لا بد من فرض أن الصراع ينتهي دوماً بحفظ حياة الغريمين معاً. وحتى يتحقق ذلك، كان يلزم أن يخضع أحد الطرفين إلى غريمه فيعترف بالغير دون أن يقابله الغير بسواء الاعتراف.

هنا إذ غالب ومغلوب. وهو أمر يفترض أن تنتهي المعركة بانتصار ذاك الذي كان مستعداً لأن يركب أقصى أقاصي المخاطرة بالحياة على ذلك الذي كان يجزع من الموت ويمتنع عن بذل النفس؛ ومن ثمة يخشى غريمه ويتنازل له ويرفض المغامرة بحياته إرضاء لرغبته في أن يعترف به غيره. لقد كان عليه إذ أن يتخلى عن رغبته ويرضي رغبة سواه؛ أي أن يعترف بالسوى من غير أن يعترف السوى به. غير أن الاعتراف بالغير من غير عوض أو بدل، اللهم إلا حفظ الحياة البهيمية، اعتراف بسيد وقبول بحياة عبد. هنا إذ وجود لذاته (سيد أو مولى) يعتبر سواه وسيلة ويتعرف على نفسه في اعتراف الغير به من غير أن يبادله الاعتراف، وهنا وجود في ذاته؛ وجود طبيعي بلا نفي (عبد أو خادم) فضل الحياة عبداً على الموت حراً وتعلق بالحياة العضوية وأنيط بالحيوانية وأثر السلامة مع المهانة. وما كان تفوق السيد على العبد محض تفوق رمزي أو معنوي، وإنما هو -فضلاً عن ذلك - تفوق مادي وفيزيقي. وإن التسخير لعلامته. فالعبد مجبر على خدمة السيد، وشكل الخدمة ترويض الطبيعة تحقيقاً لرغبة السيد؛ أي «الشغل» بما هو تفاعل بين جسد الخادم وجسد الطبيعة وتحويل لشروط الوجود المعطاة وتصيير لها طبقاً لرغبة المولى ومطلبه. وبالجملة، معنى «الشغل» هنا الخدمة والسخرة القائمين على الفعل المحقق لإرضاء رغبة الرب.

تحصل من ذلك وجودان: هنا «وجود سيادي أو مولوي» يقتصر على الحراب دونما الشغل وعلى الصراع دونما العمل، متحرر من الطبيعة مستفيد لها من غير جهد أو خدمة. وهنا «وجود عبودي أو خدمي» قائم على الشغل وفيه، مبني على الخدمة دائر على السخرة. فالعبد إنما هو يشغل ولا يحارب ويعمل ولا يصارع. وأنى له بفعل ذلك وقد أظهر في أول معركة عن جزعه من الموت وجبته أمام بذل النفس!

غير أنه ما كانت السيادة والعبودية، كما اعتقد أرسطو، «طبعين» متأصلين في نفسي صاحبيهما غير متبدلين أو سيالين. فلئن صح أن بدء التاريخ البشري إنما اقتضى ضرورة أن يصير الإنسان إما سيداً أو عبداً، حراً أو مستعبداً؛ فإن الإنسان لا يولد وقد وهب «طبيعة» عبدة أو حرة ترافقه في أطوار عمره ويتقلب فيها من غير تخلص، فلا يقدر على الخلاص منها كما لو كانت العبودية والسيادة «نوعين» بيولوجيين مستقلين أزليين أبديين لهما «محلان» في الطبيعة؛ وإنما الفارق قابل أن يزول بفعل عوادي الزمن، وأن يصير البون بالتاريخ سواء. فالحق يقتضي منا القول: إنهما نتاج فعل «حر» في التاريخ، ونتاج خلق واختيار: إما خوف من الموت

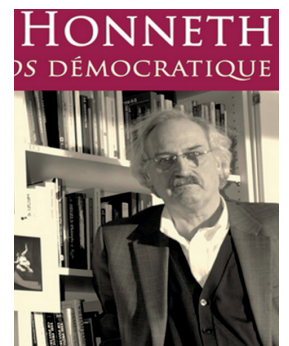
(العبودية) أو تحد لها (السيادة)، إما جزع أو استرسال. أكثر من هذا، «إن تاريخ البشر بأكمله؛ أي «فعل» الوجود الإنسي في العالم بمجمله، إنما يشهد على سعي العبد إلى نفي عبوديته وتحقيق حرّيته؛ وذلك على وجه التدرّج».

وأية ذلك، أن الشغل، إن هو تؤمل في ذاته، ظهر أنه فعل إنسي وتأنيسي. فمن شأن الحيوان ألا «يشغل» أبداً، ومن شأنه ألا «يغير» وجه الطبيعة على ضوء «مشاريع» «يبتدعها» ابتداعاً، ومن شأنه ألا يقتدر على أن «يصنع» أدوات تسمح له بالعيش خارج المجال الحيوي الذي وضع له - في الماء مثلاً أو الهواء - وذلك بخلاف الإنسان الذي يتحدّى مجاله بأن يبتدع لذلك الفواصة والطائرة. وقد ظهر بذلك طابع الشغل الإنسي، أما طابعه التأنيسي فيظهر إن نحن تأملنا شغل العبد. ذلك أن الشغل الذي لا يسعى إلا إلى تلبية حاجات الفرد الطبيعية (الشغل الحر) ليس من شأنه أن يرتفع على مستوى الطبيعة إلى مستوى الروح؛ أي أنه ما كان من شأنه أبداً أن يرتقي فوق مستوى إشباع الغريزة الحيوانية. ومن ثمة فإن صاحبه يبقى كائناً طبيعياً بل يستحيل حيواناً بهيمياً. أما الشغل للغير (الشغل التسخيري) فهو شغل لغير الغريزة - شغل من أجل «الفكرة» أو «المثال» - أي خدمة لبغية غير بيولوجية أو طبيعية وسخرة لها وتسخير. وإن لمآله أن يدفع بالأمور إلى خلق عالم غير طبيعي؛ أي إلى اصطناع عالم تقني مؤنس موافق لرغبة إنسان.. والعبد إذ يشغل، والسيد إذ يخمل، يعمل الأول على خلق فعل «التاريخ»، وذلك ما دام «التاريخ إنما هو تاريخ العبد الشغال». وما دام أن من شأن «السيد أن يبقى جامداً في سيادته»، فإن من شأن العبد أن يغيّر نفسه وأن يغيّر السيد وأن يغير التاريخ، في حين يبقى السيد هو هو في مأزق وجودي ضيق.

هوذا الإنسان من حيث هو رغبة في الاعتراف.

3 - أكسيل هونيت؛ وقوع الاعتراف في قلب الشأن الاجتماعي

أما عند المفكر الألماني الذي يرتبط مفهوم «الاعتراف» المعاصر به، أكسيل هونيت (1949-)، فإن «مبدأ الاعتراف» يسكن في «قلب» الشأن الاجتماعي. بما يعني عنده، أولاً، أن المجتمع لا يقوم، على عكس ما كان ذهب إليه المفكر الاجتماعي والسياسي الألماني الكبير يورغن هابرماس (1929-) على أساس «التواصل» و«التفاهم» و«التناقش»، وإنما على ما لم يترك له هابرماس نفسه مكاناً كبيراً في نظريته - ألا وهو «التنازع»: تنازع التفاض بين أفراد المجتمع



لا باعتبارهم جزءاً منكفئة على ذواتها معزولة، وإنما باعتبارهم ذواتاً فاعلة؛ أي ذواتاً اجتماعية. فإذاً، تم الانتقال من تصور مبني على «العلاقات التواصلية» بين أفراد المجتمع إلى تصور قائم أكثر فأكثر على «الصراعات الاجتماعية» وعلى «نظرية الصراع»؛ إذ بدل «التوافق التواصلية» - أو التوافق القائم على التواصل - ثمة الصراع. وهو ما كان أيما صراع وإنما كان الصراع من أجل انتزاع الاعتراف. هوذا ما يسميه أكسيل هونيت «فكرة الصراع من أجل انتزاع الاعتراف داخل الحياة الاجتماعية المشتركة».

والذي عنده، تبريراً لهذا التغيير في النظرة، أنه ليس يمكن تحديد الأمر الاجتماعي - ما هو اجتماعي - تحديداً مرضياً اللهم إلا إذا فهمناه بما هو مجال صراعات ومواجهات اجتماعية. وقد حدس العديد من الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين هذا الأمر، فكان أن تحدثوا عن «الصراعات» (ماركس)، وعن «الخصومات» (زيمل)، وعن «التنازع»؛ قاصدين بذلك ظاهرة التنازع الاجتماعي؛ أي التعارض بين الذات الاجتماعية، والذي هو بمعنى ما من المعاني الوجه الآخر من توجّرها نحو التواؤم والتفاهم والتوافق.

ينطلق أكسيل هونيت من دواعي نقد المرء لمجتمعه، ما الذي يحمله أحياناً على التشكّي والتظلم من مجتمعه. والحال أنه ما ركز على الدواعي النظرية والمجردة، وإنما على الدواعي العملية. وقد وجد هذه الدواعي متمثلة في الإحساس بالظلم، وفي الإحساس بعدم الاحترام، وعدم الاعتراف بالشخص. ومعنى هذا أنه ليس ينبغي، في عرفه، التفكير في نقد المجتمع انطلاقاً من دواعٍ نفعية؛ شأن سعي المرء إلى الحصول على أكبر قدر من الموارد المالية والمداخيل، على نحو ما تذهب إليه المدرسة البراغماتية التي تنظر إلى المجتمع كما لو كان جماع أفراد ليس من محفز لهم للعيش المشترك اللهم إلا الحساب العقلي لمصالحهم وإرادة كل واحد منهم أن يحصل على مكان تحت شعاع الشمس، بما يؤدي بهذه النظرة إلى عدم فهم الصراعات التي تنتج عن الانتظارات ذات الطبيعة الأخلاقية غير المرضاة، والتي تقع حقيقة في صلب الشأن الاجتماعي. وإنما من مفاهيم الاعتراف والتقدير، ونقيضها غياب الاحترام والتنكر.

وقد حاول تأصيل ما تنبه إليه بالتفتيش في التراث الفلسفي الغربي عن نظير لهذه الأفكار، وكان أن وجدها لدى الفيلسوف الألماني هيغل، في فترة شبابه، حيث وجد عنده فكرة أن المجتمعات إنما تبني وتقام وتُشيد عبر الصراع بين أفرادها من أجل انتزاع اعتراف بعضهم البعض ببعضهم البعض. وهي الفكرة التي

طوّرها، في ما بعد، لنحت تصور عن المجتمع يسمح له ببيان أن المجتمع الذي يحيا فيه، شأنه في ذلك شأن سائر المجتمعات، إنما هو منظم ومبني حول ما يسميه «مجالات» اعتراف؛ بما يعني أنه يدمج أعضائه بإقامة مجالات أو دوائر أو هالات تمكن من بلوغ اعتراف متبادل. وهي على أضرب ثلاثة: دائرة الحب: الحياة الخصوصية حيث يسمح للأفراد بالاعتراف ببعضهم البعض على ضوء حاجاتهم الخاصة. ودائرة الاحترام القانوني، بما يسمح لكل فرد بأن يتم الاعتراف به، كما يعترف هو أيضاً، بوصفه شخصاً مستقلاً. ودائرة الكفاءات - التقدير الاجتماعي - حيث يتم اعتراف البعض بمقدرات ومؤهلات البعض. على أن الصراعات التي تحياها المجتمعات هي صراعات من أجل انتزاع الاعتراف.

وقد استوحى من هيغل الشاب التمييز بين أشكال الاعتراف الاجتماعي الثلاثة التي تشكّل مفترضات لتكوين «هوية ناجحة». وهي الاعتراف الوجداني المتجلى في العلاقات الحميمة، من ضرب الحب أو الصداقة، والاعتراف الأخلاقي بالفرد بحسبانه عضواً مسؤولاً في المجتمع، والاعتراف الاجتماعي بإنجازات الفرد وقدراته الاجتماعية.





ما هي أشكال الاعتراف بالغير؟

كما ألمحنا إلى ذلك في ما تقدم من سطور، ثمة ثلاثة أشكال أساسية للاعتراف الذي يسعى إليه الفرد: أن يعترف به داخل أسرته، وأن يعترف بحقوقه داخل جماعته، وأن يعترف به ويقدر داخل المجتمع الذي يحيا فيه. وقد وجدت هذه الأشكال الثلاثة كلها على نحو جنيني في كتابات الفيلسوف الألماني هيغل (1770 - 1831م) المبكرة.

والحال أنه في إثر نظرية هيغل التي تتحدث عن أصناف من الاعتراف ثلاثة، ذهبت أغلب نظريات الاعتراف إلى الحديث عن ثلاثة مجالات: مجال تقدير الذات تقديراً اجتماعياً (مجال الكفاءات)، ومجال الحب والمحبة الذي صار يشمل مختلف علاقات الفرد الوجدانية بمحيطه، ومجال الحقوق الذي صار يشمل حقوق المواطنة.

ذلك أن تحقيق المرء لذاته، بوسمه شخصاً، إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الاعتراف المتبادل في ثلاث دوائر على الأقل تتوافق مع ثلاثة أنماط من العلاقات بالذات:

الدائرة الأولى هي دائرة الحب، وتتعلق بالصلات الوجدانية والعاطفية التي تجمع شخصاً ما بمحيطه الضيق. فوحده التضامن في هذه العلاقات والتبادلية يكسبان الفرد هذه الثقة في الذات التي لولاها ليس يمكنه أن يساهم مساهمة أكيدة في الحياة العمومية.

الدائرة الثانية هي الدائرة الحقوقية - السياسية. فلأنه يُعترف للفرد بأنه ذات كونية، حاملة لحقوق وواجبات، يمكنه فهم أفعاله باعتبارها تجلياً - محترماً من لدن الجميع - لاستقلاله الخاص. وفي هذا الصدد، يعد الاعتراف الحقوقي ضرورياً لاكتساب احترام النفس.

لكن، ما كان هذا كل شيء. إذ لكي يستطيع المرء إقامة صلة غير منقطعة مع نفسه، فإن على الأفراد كذلك أن يتمتعوا باعتبار اجتماعي يسمح لهم بالإحالة إيجابياً على مزاياهم الشخصية، وعلى مقدراتهم الملموسة، وعلى بعض القيم المشتقة من هويتهم الثقافية. وهذه الدائرة الثالثة، دائرة إحراز الذات التقدير الاجتماعي، ضرورية لاكتساب تقدير الذات، وهي ما تسمى «إحساس الإنسان بقيمته».

فإذا ما هي غابت إحدى أشكال الاعتراف هذه، سوف يشعر المرء بالمهانة، وسوف يعيش على هذا الشعور بما هو تهديد يهدد بتدمير هوية الشخص برمتها - سواء مس ذلك سلامته الجسمانية أو الحقيقية أو الأخلاقية. بما يلزم عنه أن أحد الأسئلة المهمة في زماننا هذا هي معرفة أي شكل ينبغي أن تتخذه ثقافة أخلاقية وسياسية حريصة على أن تكسب المهنيين والمقربين قوة فردية تسمح لهم بصياغة تجاربهم في فضاء ديمقراطي، وذلك بالبدل من أن تدفع بهم إلى ثقافة اليأس والعنف.

ما مجتمع الاعتراف؟ وما مجتمع الاحتقار؟

1 - الفارابي: مجتمع التعارف ومجتمع التغالب

قديمًا تنبّه البعض إلى بعض المجتمعات البشرية مبنية على قهر بعض أعضائها البعض وإهانتهم واحتقارهم. وقد لخص لنا الفارابي هذا التصور لهذا المجتمع، كما يرسمه الداعون إليه بناء على تعريفهم العدل بالغلبة، على النحو التالي:

«قالوا: (...) ما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه أو هلك وتلف وانفرد القاهر بالوجود (تصارع حتى موت أحد الطرفين)، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً مستعبداً (صراع حتى استعباد أحد الطرفين الآخر)، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل هو ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور».

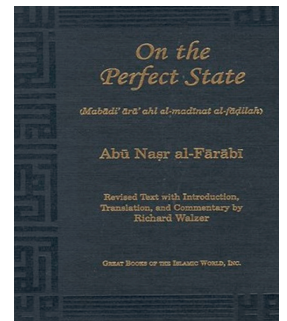
وينتقل الفارابي إلى إيراد فكرة العدل في المجتمع هذه المرة. ويرى أن أصحاب هذا القول يذهبون إلى أن العدل لا يتحقق إرادة وإنما خوفاً عندما يتغالب الطرفان ولا يغلب أحدهما الآخر:

«(...) ذلك أن يكون كل واحد منهما [من الطرفين المتصارعين] كأنهما نفسان أو طائفتان مساوية (إحداهما) في قوتها للأخرى، وكانا يتداولان القهر. فيطول ذلك بينهما، فيذوق كل واحد الأمرين، ويصير إلى حال لا يحتملها. فحينئذ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحد منهما للأخر مما كانا يتغالبان عليه قسماً ما؛ فتبقى سماته، ويشترط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط. فيصطلحان عليها (...) وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل، وعند خوف كل من كل. فما دام كل واحد من هذه الحال فينبغي أن يتشاركوا. ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريعة ويروم القهر».

2 - أكسيل هونيت: مجتمع الاعتراف بالغير:

هذا وقد سئل أكسيل هونيت ذات مرة: ما هو المجتمع المحكم التنظيم المتقن التسيير؟

وكان أن أجاب: «إنه ذلك المجتمع الذي يسمح محيطه الاجتماعي والثقافي أو السياسي للأفراد بأن يطوروا لأنفسهم هوية مستقلة أو علاقة إيجابية مع ذاتهم.



إنه مجتمع ينبغي فيه على كل فرد أن يستطيع أن يصير ما يتمنى أن يكون من غير أن يمر بتجربة الاحتقار أو التنكر المؤلمة. ولئن كان لي أن أخص في جملة واحدة مشروع الفلسفي، لقلت إنه يكمن في التفكير في الأبعاد التي ينبغي على مجتمع أن يأخذها حتى يضمن لأعضائه شرط «حياة طيبة». وهكذا، فإنني أنطلق من واقعة أنه توجد في مجتمعاتنا ألوان من الاختلالات ليست ناجمة عن خرق مبادئ العدالة بقدر ما هي ناجمة عن مس ملموس بشرائط تحقيق الفرد لذاته... ففي عالم العولمة، يتوجه التطور الذي أخذته الرأسمالية إلى منحى تتم فيه الإساءة إلى شروط تقدير الذات واحترامها، وذلك سواء عبر نزوعات تبضيع وتسليح كل شيء، أو نزوعات تدمير العلاقات الحميمة، أو عبر مطالب الكفاءة التي تضغط على كل فرد فرد».

ذلك أن هونيت يسلّم بأن الهوية الاجتماعية للأفراد وللمجتمعات ليس من شأنها أن تتشكّل اللهم إلا عبر وساطة الاعتراف الاجتماعي. فتجربة الاعتراف الاجتماعي هي الشرط الذي يتعلّق به تطور الهوية الشخصية في مجملها. وغياب هذا الاعتراف؛ أي الاحتقار، يترافق بالضرورة مع إحساس المرء بأنه مهدد بفقد شخصيته. فحين يتم رفض الاعتراف للشخص بما يستحقه، يشعر بامتهان نفسه، وبالخجل من ذاته، وبالغضب الشديد مما لحق به، وبالإدانة القوية له.

هذا ومن المعلوم أن المجتمعات الغربية - إذا ما هي سُرحت بمشرح النظرية النقدية - تعاني من أمراض اجتماعية عديدة. ووفاء منها لإرث النظرية النقدية، وقف أكسيل هونيت عليها الوقفات. وجديده هنا، إذا ما نحن قارناه بوقفة هابرماس التي تحدّثت عن مخاطر «احتلال» و«استعمار» العالم المعيش من لدن «أنظمة منظمة» تتمثّل في عقلانية منطوق الوسائل - الغايات المتطرفة المفرطة، أو بوقفة أدورنو وتلامذته الذين ذهبوا إلى أن العقل الأدوات، ممثلاً في التقنية والعلم وأنظمة المراقبة، أمسى مهدّداً للحياة، إنما يتمثّل في نزوعه نزوعاً جذرياً في نقده للأمراض المجتمعات الغربية:

من شأن الفرد، عنده أن ينمو وأن يكتسب هوية اجتماعية، وأن يتصور نفسه عضواً فريداً ومساوياً في الحقوق لباقي أعضاء المجتمع. هوذا الأصل الذي ينبغي أن يقاس عليه. لكن، إذا كان المجتمع لا يمنح درجة الاعتراف الضرورية لحل أمور هوية الفرد هذه، فإن في هذا الأمر أمانة على تطور للمجتمع سقيم لا سليم. وتلك هي أمراض وتشوهات الاعتراف التي تصيب الاعتراف الاجتماعي.

ومن أهم تلك الأشكال المرضية التي تصيب المجتمعات الغربية، تلك الدائرة على مسألة تقدير النفس واحترامها. والحال أن التقدير الاجتماعي الذي يحظى به الشخص يقاس، على نطاق واسع، بالمساهمة التي يسهم بها في المجتمع، باعتبار هذه المساهمة عبارة عن شغل منظم. ومن ثمة، اقترن التقدير الاجتماعي بتوزيع العمل الاجتماعي وتنظيمه. وما زال المجتمع الغربي يربط بين فرصة ممارسة عمل مؤدى عنه واكتساب ذاك الشكل من الاعتراف الذي يسمى باسم التقدير الاجتماعي. على أن المرء قد يشتغل داخل المجتمع الشغل ولا يعترف له المجتمع به، على نحو ما يحدث في أمر شغل المرأة بالبيت. وهو ما يفسر بعض أشكال عدم الاحترام التي تلقاها المرأة، مع العلم أن الاحترام يعد بمثابة الشرط الضروري لإدراك للذات يكون إيجابياً.



وما هو المجتمع المضاد لمجتمع الاعتراف؟

في المجتمع المضاد لمجتمع الاعتراف بالغير: مجتمع الإنكار والاحتقار



ينطلق الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي إيمانويل رونو (1967-) بداية من فكرة أن «الإنسان بحاجة إلى الاعتراف». ويرى أن ما من إنسان إلا ومن شأنه أن يسعى السعي إلى إثبات قيمته عند الغير، وينزع إلى حض هذا الغير على أن يؤكد بتصرفه إزاءنا اليقين الذي عندنا على قيمتنا الخاصة. على أن حاجتنا إلى أن يعترف بنا الغير، تأكيداً لقيمتنا عند أنفسنا وعنده، قد تبقى غير مرضاة، وقد يحيلنا تصرف الغير تجاهنا على صورة سلبية عن ذاتنا. وهذا يجعلنا نحيا هذا النوع من المواقف كما لو كان هو جراحاً نفسية حقيقية. ذلك أن الجراح الأخلاقية ليست تكمن فحسب في تلك العذابات التي نوقعها بأنفسنا في تجربة الإحساس بالندم ولوم أنفسنا، وفي إبدائنا الأسف وشعورنا بالذنب. ذلك أن العذابات الأخلاقية التي يعاني منها الفرد ما كان أصلها الوحيد هو الضمير، بل يمكن أن تكون ناجمة أيضاً عن أثر سياق، سواء سياق تصرف فردي خاص نحونا (لنفكر، مثلاً، في الآراء العنصرية التي يدلي بها شخص في مكان عمومي)، أو سياق اجتماعي ومؤسسي (لنفكر، مثلاً، في العنصرية المعممة في أماكن شأن النوادي والمرافق العمومية وميادين الشغل...). وتكمن هذه في غياب الاحترام، وفي الاحتقار، وفي إنكار الاعتراف وانتقائه؛ أي في نفي ما نعتبره ضامناً لسلامة شخصيتنا.

وكما أنه توجد ثلاثة أشكال للاعتراف، فإنه توجد بالمثل ثلاثة أشكال لإنكار الاعتراف:

1 - الشكل الأول للاعتراف هو الاعتراف بالغير وجدانياً؛ وذلك بالسهر عليه والإهتمام به والرعاية له، على نحو ما يحدث ذلك في تجربة الحب أو الصداقة. ويكمن الاعتراف هنا في اعتراف وجداني عاطفي يلعب دوراً أساسياً في التطور النفسي للطفل، ويتخذ صورة محبة وحذب أبوي. وتتأكد أهميته لدى البالغ في صورة صداقة أو حب. وعلى أساس هذه الضمانة المطمئنة تتكوّن الأنا. ويتعلّق أساس هذا الاعتراف من لدن الغير بقيمة حاجاتها الطبيعية ورغباتها الجبيلة [الفطرية] في التسوية بين الفرد ووجوده الجسدي وحياته الوجدانية. ومن شأن هذا الاعتراف أن يكسب المرء «الثقة بالنفس».

وفي حال انتفاء أو غياب هذا الاعتراف، فإننا نصير أمام شكل أول من أشكال المس بقيمة الشخص: إنكار ثقة المرء بنفسه بواسطة من السلوكات التي تمس سلامته الجسمانية والوجدانية. وهذا واضح في تجارب مؤلمة للشخص حاطة بكرامته شأن تجارب الاغتصاب والتعذيب والتشريد... تضاف إليها كل أنواع الطعام التجارية المضرّة بجسم الإنسان. هذا وقد تنتج عن هذه الإهانات أضرار نفسية بليغة بحيث تعوق الضحايا عن الالتفاف في حركات اجتماعية احتجاجية ضد الظلم الاجتماعي النازل بهم.

2 - الشكل الثاني من الاعتراف هو الشكل الأخلاقي والحقوقى الذي يسمح بتزويد الشخص بيقين قيمة حكمه الأخلاقي ومقدرته على أن يعزو لنفسه قيمة كونية لأفعاله. ومن شأن هذا الاعتراف أن يسمح للأفراد بالحصول على تأكيد باليقين الذي لديهم عن كرامتهم الخاصة، وذلك لأن مدار الأمر هنا على الحق أو القانون وعلى أفعال وأحكام الغير.

والحال أنه قد يرتبط بهذا الشكل الثاني من الاعتراف احتقار كرامة الأفراد، سواء بالأفعال أو بالأقوال، أو بالتشريعات القانونية المتعسفة. ومن شأن هذا الأمر أن يعاش بوسمه تجربة ظلم وتجربة جرح نفسي (مثلاً؛ الطعن في مدى استحقاق الأجانب والغرباء لحقوق المواطنة، وجود مناطق لا تقع تحت طائلة القانون، التمييز بين الأفراد في مجال الشغل...).

3 - الشكل الثالث هو الاعتراف الاجتماعي الذي يسمح للأفراد بأن يلمسوا مساهمتهم الإيجابية في الشغل، وفائدتهم في المجتمع وقد اعترف بها وأقر. وحيث إن هوية الشخص تتحدّد بنشاطه المهني وبمختلف أشكال العمل خارج المهنة (العمل المنزلي مثلاً، أو العمل التطوعي)، فإن الاعتراف للشخص بقيمة أنشطته يلعب دوراً جوهرياً في سلامة شخصه... ذلك هو «تقدير الذات» أو قل: «التقدير الاجتماعي للذات»: وهو إيقان الشخص بأنه يحوز بفضل من مختلف قدراته ملكات مفيدة للمجتمع وجيدة وثمانية.

والحق أنه يمكن التشكيك في هذا التقدير للنفس إما عن طريق فقدان الشغل أو عن طريق غياب الاعتراف الاقتصادي والرمزي بانخراط المرء في شغله والتزامه فيه؛ مما تنتج عن جروح أخلاقية وألوان من الشعور بالظلم.

ما معنى «سياسة الاعتراف»؟

من «أخلاقيات الاعتراف» إلى «سياسيات الاعتراف»

لم تطرح مسألة (التعدد الثقافي) - وما تدور عليه من مفاهيم شأن (الهوية) و(الخصوصية) و(الاعتراف)... - في المجتمعات الليبرالية الكلاسيكية بالشكل الملح الذي صارت تطرح به اليوم. وذلك لأن البوادر الأولى للمجتمع الليبرالي، بأميركا القرن الثامن عشر وإنجلترا القرن التاسع عشر، لم تكن لتجد أمامها مجتمعات متعددة الأعراق والثقافات، وإنما وجدت هي مجتمعات منسجمة بانسجام يكاد يكون تاماً؛ وحدة في اللسان والأصل العرقي والهوية القومية، بل وحتى في الإيمان المسيحي... وما كانت الأقليات العرقية والدينية والثقافية بالأساس والعمدة، وإنما كانت الاستثناء والفضلة. لكن الغريب في الأمر أن الليبرالية - الداعية إلى قيمتي (الحرية) و(المساواة) الكونيتين - كانت هي نفسها من أسهم في بناء الدولة الوطنية الصاهرة لهوية الأفراد الثقافية في بوتقة واحدة. وما زالت تفعل حتى صير إلى الحديث عن (قومية ليبرالية) ألفت بين حدين ليسا يأتلفان من حيث المبدأ. هوذا ما يسميه المفكر الكندي ميشيل سيمور باسم (مفارقة الليبرالية)، وما يسمه الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا بسمة (مفارقة القومية الليبرالية)، وما يوسمه الباحثان الفرنسيان سيلفي موزير وآلان رونو بميسم (مفارقة الهوية الحديثة)؛ وذلك بحيث صار الإنسان المعاصر يحيا، في آن، برغبة في هوية (ليبرالية) وبتوق إلى اختلاف (قومي)؛ أي أنه صار يحيا في إطار ضرب من (الهوية المختلفة)؛ إذ ما من فرد محدث إلا وأمسى يطمح إلى أن يُعترف به الاعتراف بوسمه هوية واختلافاً في آن. وذلك لدرجة أن إحدى الباحثات - مارغريت كونوفان - ذهبت إلى حد القول: «لقد عمد المفكرون الليبراليون دوماً إلى التعمية على انتماءات الأفراد اللسانية والثقافية والقومية، وما ناقشوها هم البتة. وذلك لأنهم افترضوا على الدوام وجود انتماء قومي واحد في الدولة الواحدة. أوليست الصعوبة تكمن على الدوام في صعوبة التفكير فيما هو قريب منا حد التعامي عنه التعامي كله؟». أوليس أبعد البعداء من كان بعيداً وهو القريب بأشد قرب يكون؟ أوليست نظرية العدالة لصاحبها الفيلسوف السياسي الأميركي جون رولز، مثلاً، تفترض ضمناً - على مستوى الدولة الواحدة - مجتمعاً منسجماً لسانياً وقومياً؟ وأليست تفترض هي - على مستوى المجتمع الدولي - أن تعدد الشعوب إنما ينهض على مبدأ أن لكل شعب دولته الخصوصية بحيث لا توجد شعوب متكثرة لدولة واحدة، لا ولا هي توجد، بالتلقاء، دولة لشعوب مختلفة؟

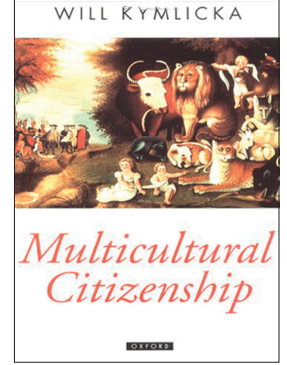


على أن الذي أيقظ الليبراليين من سباتهم الوجودي العميق مفارقة صارخة ما تفتأ المجتمعات الغربية المعاصرة تشهد عليها: كلما اتجهت الثقافة المعاصرة إلى الليبرالية، تعلّق الناس بهوية ثقافية؛ وكلما توحدت قيم المواطنين السياسية الجوهرية (الديمقراطية، دولة الحق، الحريات الأساسية...) طالبوا هم باستقلالهم الذاتي وراموا تأسيس جماعتهم السياسية والثقافية المخصصة! أكثر من هذا، كلما تقدم المجتمع نحو الليبرالية برزت القوميات المختلفة داخل الدولة الواحدة، وصارت تنادي بالاعتراف بها المناداة!

والحال أنه كان من أثر هذه المفارقات الصارخة أن صار ثمة مسيس حاجة إلى مراجعة الموقف الليبرالي الكلاسيكي على ضوء هذه المستجدات، ومحاولة تبين أشكال الوشائج بين الليبرالية، من جهة، والوحدة والتعدد الثقافي من جهة أخرى.

هذا ولقد بدأ النقاش حول هذه المسألة - أول ما بدأ - في حقل الفلسفة السياسية بالولايات المتحدة الأميركية وكندا، خلال الربع الأخير من القرن الماضي، حين اتخذ صورة نقاش حول مدى أولوية الحرية الفردية في الاعتبار. فكان أن تمت المواجهة بين أهل الحرية الفردية «الليبراليون» وأهل الجماعة المندمجة «الجمعيون». إذ اعتبر الأوائل أن الأصل في الأفراد أن يكونوا أحراراً، بالأولى والأجدر والأحق، في أن يحددوا بأنفسهم تصورهم الخاص لما يعتقدون أنه الحياة الطيبة. إذ لا دخل للدولة، لا ولا للجماعة، في تحديد هذا التصور، إنما هو فتاعة شخصية ورضا ذاتي. يجب الاعتراف بالفرد من حيث هو فرد وليس من حيث هو عضو في جماعة. ومن ثمة اعتد الفردانيون الليبراليون بأولوية (الفرد) على (الجماعة)، واحتجوا بأحقية (الذات) على (النحن)، وتأييدوا بأهمية (الأنا) على (الهم)، وما كان للجماعة من أهمية، في نظرهم، إلا بقدر ما تخدم الفرد ولذاذة عيشه، وإذا ما حدث أن ما عاد الأفراد يطبقون طوق الجماعة ولا يقدرّون عوائد الجماعة الثقافية، فإنه ليس يكون لهذه الجماعة أن تكرههم على ذلك، لا ولا حتى أن تصارع وتقاوم وتكافح من أجل الحفاظ على هذه العوائد، لا ولا كان لها الحق - بالأولى - في أن تمنع الأفراد من تغيير هذه العوائد الثقافية أو التخلي عنها بالمرّة أو رفضها الرفض الراديكالي.

وعلى الضد من هؤلاء، فإن الثواني - أقصد (أهل الجماعة) - رفضوا فكرة (الفرد المستقل) هذه التي لطالما اعتد بها الفردانيون من الليبراليين. إذ الذي عندهم أنه ما كان الفرد عن جماعته بمعزل ومبعد ومنأى، وإنما هو



- شاء ذلك أم أبى - في الجماعة وبالجماعة كان بها وبها يكون. فلا كينونة إلا الكينونة الجمعية، لا كينونة بالبينونة. ولا اعتراف إلا اعتراف بحق الجماعة في أن يتم احترام أولوياتها وتصورها للحياة الطيبة. إنما شأن الفرد أن يكون منخرطاً في العلائق الجمعية منهمكاً فيها منغمراً مستهلكاً، وإنما الشأن فيه أن يؤدي أدواراً اجتماعية محددة متعينة. فما كان الأشخاص الأفراد على شيء، لا وكانوا بالتبع هم من يشكّل تصوره عن الحياة الطيبة، ولا بالأحرى هم الذين يعدلون هذا التصور، إنما شأنهم أن يرثوه وأن يستهدوا به ويقتدوا ويتأسوا. وبالبديل من أن يعتبر أهل الجماعة هؤلاء من المفكرين الجماعيين أن العوائد الاجتماعية، إذا ما حقق أمرها، نتاج اختيارات فردية، فإنهم يعتبرون أن الأفراد ما كانوا إلا نتاجاً لهذه العوائد الاجتماعية والثقافية. فضلاً عن هذا، فإنهم تشككوا في أن تكون مصالح الجماعة إن هي إلا مصالح أفرادها ليس إلا. فمصالح الجماعة شيء ومصالح أفرادها شيء آخر. ومن شأن مصالح الجماعة أن تعلق على مصالح الأفراد. وبعد، في تولية حرية الأفراد واستقلاليتهم المنزلة الأولى تدمير للجماعات. إنما الجماعة السليمة من تحقق التوازن بين الاختيار الفردي وحماية نمط العيش الجماعي، بما يتطلبه ذلك من أن يتم الحد من الآثار التدميرية للأولى على الثانية.

ولقد ساد الاعتقاد لردح من الزمن غير يسير أن حقوق الأقليات - لا سيما منها الحقوق الثقافية - متعلقة بما إذا كان المفكر الناظر في الأمر يتبنى وجهة النظر الليبرالية أم وجهة النظر الجماعية. فإذا ما كان من الأوائل، وكان هواه مع حرية الفرد، فإنه لا محالة رافض لحقوق الأقليات بتعلة أن من شأنها أن تمس بأولوية الفرد المشروعة، وإذا ما كان المفكر جماعياً، وكان هواه مع ثقافة الجماعة، اعتبر، بالضد، أن حقوق الأقليات وسيلة مناسبة لحماية الجماعات ضد تدمير استقلالية الفرد لعوائدهم، لا سيما ما تعلق منها بالحقوق الإثنية والثقافية، وأن الإثنيات (العرقية) الثقافية هي ما يستحق مثل هذه الحماية، وذلك لداعيين اثنين: لأنها أكثر من سواها عرضة إلى مخاطر الاندثار، ولأنها تصون نمط حياة جماعية يتطلب أن يحمى.

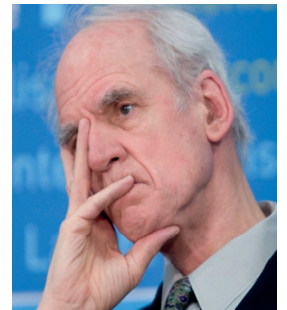
لكن، بدا عرض الأمر على هذا النحو من العرض لمفكري الحقوق الثقافية شديد التبسيط حد الاختزال. إذ ما كانت حقوق الأقليات بالضرورة حقوقاً جماعية، ثم إن مطالب الجماعة الحقوقية ليست موجهة - بالضرورة - ضد الليبرالية والحداثة، بل قد تكون باسم هذين تتم. فالقيم السياسية لبعض الجماعات، شأن

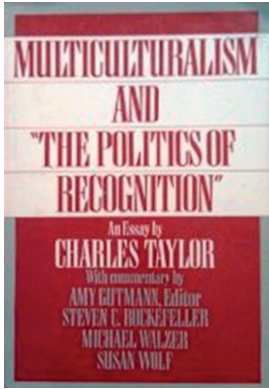
الكاتلانيين بإسبانيا مثلاً، ليست تختلف عن قيم الاسبانين عموماً. مع بعض الاستثناءات النادرة شأن طائفة الأميث بالولايات المتحدة حيث تتبدى النزعة الجماعية معادية لليبرالية والحدثة بأشد عداً يكون. بيد أنه، لئن هو حق أن أغلب الجماعات الأقلية صارت ليبرالية النزعة والهوى، فلماذا تريد هي أن يُعترف لها بحقوق خاصة بها تتعدى سقف الحريات الفردية المضمونة للجميع بحسب ما تنص عليه مبادئ الليبرالية المعروفة؟ لماذا لا تقنع هي بالحقوق المشتركة التي تنص عليها آداب المواطنة الليبرالية؟

هي ذي الإشكالات التي دارت عليها النقاشات المعاصرة حول مسألة (التعدد الثقافي) و(المجتمعات المتعددة الأعراق) و(سياسة الاعتراف). وقد أجمع العديد من مفكري هذا الشأن - من أمثال جوزيف راتز وديفيد ميلر ويائيل تامير وجيف سبينز وتشارلز تايلور وويل كيمليكا وميشيل سيمور وكوكبة من المفكرين الآخرين ليس يكاد يحصرهم عد - على أهمية (الانتماء الثقافي) أو (الهوية الثقافية القومية) بالنسبة إلى المواطنين المعاصرين، وهي التي لا تمنعهم، في الوقت نفسه، من أن يكونوا متعلقين بالحرية بوفق معناها الليبرالي. بما وشى، عندهم، كل بوفق حاجته المتفردة، بإمكان التوفيق بين مطالب الهوية الثقافية ومطالب المبادئ الليبرالية. ولما كان هذا الفضاء يضيق عن إحاطة العلم بأراء كل هؤلاء، فقد ألجأنا هذا إلى الوقوف بالنظر على أشهر هذه الآراء وأولاها بالتقدمة.

لنبدأ بموقف الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور. فقد اشتهر بكتابه «سياسة الاعتراف» (1992) والذي فكر فيه في مسألة «التعدد الثقافي» و«حقوق الأقليات الثقافية» بدءاً من مبدأ «الاعتراف» أو ما صار يعرف تحت مسمى «سياسة الاعتراف».

والذي عنده أن مسألة «الاعتراف بحقوق الأقليات» - لا سيما منها الحقوق الثقافية - ما كانت مطروحة في المجتمعات القديمة. فهذه المجتمعات إنما بنيت على مبدأ «الشرف» و«النبل»، لا اعتراف فيها إلا للشريف النبيل أما الخسيس الوضع فلا اعتراف به. على أنه ما كان للمجتمع القديم أن يدوم إلى الأبد، وإنما كان من شأنه أن يبيد، وإذ ظهرت فكرة «الكرامة» - كرامة كل الناس بصرف النظر عن أصولهم أكانت نفيسة أم خسيصة شريفة أم وضيعة - فإن عصر الأنوار دشن بداية ظهور مفهوم (الهوية الفردية). وهو المفهوم الذي حكم المجتمعات الغربية الحديثة.





على أن المجتمعات الحديثة ألفت نفسها - في العقود الأخيرة - على قرني إخراج: إن مقتضى مبدأ الكرامة - كل الكائنات البشرية تستحق أن تحترم على جهة المساواة بحيث لا فرق - إنما هو تحقيق كونية، بل سوية، بين كل البشر؛ بما ينتج عنه محو التمايزات والتراتبيات القديمة، بل وكل الاختلافات والتباينات. مما يتأدى إلى صهر الكل في بوتقة واحدة بحيث لا تمايز، وإنما هوية أغلبية مهيمنة. هوذا ما يسميه تاييلور (العمى عن الاختلافات). وإن مبدأ (الاعتراف) - الاعتراف بكل إنسان بقطع النظر عن أصوله - ليقود - بالضد - إلى المطالبة بمبدأ (الأصالة)؛ أي إلى المطالبة بأحقية كل فرد، وجماعة، بحفظ اختلافه وتميزه وهويته. بناء على أن (سياسة الاختلاف) إنما بنيت على مبدأ أن لكل إنسان الحق في تشكيل هويته وتحديدتها بوصفه فرداً وبوصفه ثقافة. والأمر يعرض على هذا النحو: «ما هو متضمن اليوم في مطلب الاعتراف إنما هو مبدأ مساواة كونية شاملة، وإن سياسة الاختلاف لتدين كل أشكال الميز ولترفض كل مواطنة من الدرجة الثانية. مما يجعل من مبدأ المساواة الكونية مدخلاً إلى سياسة الكرامة. لكن، عندما نجد أنفسنا في خضم هذه السياسة فإن المطالب (مطالب التميز) يصعب توفيقها مع هذه السياسة. ذلك أن سياسة الكرامة تتطلب بالفعل الاعتراف والإقرار بمنزلة مخصوصة لميزة غير مشتركة بين المواطنين أجمعين وغير معترف بها على جهة الكونية (ميزة خاصة)؛ بمعنى آخر ليس يتم الاعتراف المشروع إلا لأمر حاضر - لكل هويته - وذلك بالاعتراف بما لكل فرد. إن المطلب الكوني ليعصف بالاعتراف بالخصوصية». بهذا نصير أمام أمر مفارق: بينما (سياسة الكرامة البشرية) التي ناضلت من أجل أشكال عدم التمييز تعمى عن أشكال الاختلاف بين المواطنين، فإن (سياسة الاختلاف) تشكك في مفهوم (عدم التمييز) بين المواطنين هذا، وترى أنه هو نفسه مبدأ تمييزي يلغي اختلاف المواطنين. فهو نفسه أساس التمييز. وما جاء لأجل إلغاء التمييز صار هو عينه - ويا لسخرية الأقدار! - مبدأ للتمييز.

ههنا نلفي أنفسنا أمام مفارقة صارخة: قد تولدت السياسة الثانية - سياسة الاختلاف - عن سياسة الكرامة، لكن صارت وكأنها تولد المختلف - هوية خاصة - عن المؤلف - حقوق مشتركة شاملة كونية! من هنا دخول هاتين السياستين - (سياسة الكرامة) و(سياسة الاختلاف) - القائمتين على مبدأ (الاحترام) في تصادم. بالنسبة إلى الأولى، فإن مبدأ (الاحترام للجميع) يتضمّن أن نعامل الكل على قدم المساواة، وقد عمينا عن كل الاختلافات؛ أما بالنسبة إلى الثانية، فإنه ينبغي

الاعتراف بالخصوصية، بل وتشجيعها. وإن ما تعيبه الأولى على الثانية لهو أنها تخرق مبدأ (عدم التمييز). وإن ما نعيبه الثانية على الأولى لهو إنكار كل هوية وذلك بفرض قالب نمطي على كل الناس ليس يناسبهم.

أكثر من هذا، يطرح هذا الأمر تفكيك الفكرة الليبرالية ذاتها بوصفها تعمي عن الاختلافات وتفرض التعميمات. وإن أنصار ضروب (سياسة الاختلاف) الأشد راديكالية - شأن بعض النزعات النسوية مثلاً - لتذهب إلى حد اعتبار أن (الليبراليات العمياء) إنما هي نفسها انعكاس لثقافات خاصة. فكيف للخاص أن يمنع الخاص؟ أوليست الليبرالية هنا - وهي الخصوصية - تتقنع خلف مبدأ كوني؟

وموقف تايلور أنه وإن هو أقر بنقص هذا الضرب من الليبرالية، فإنه لا يذهب إلى حد تبني النقد الراديكالي. فهو يعتبر أنه توجد حقاً سياسة احترام متكافئ يصفها بأنها (غير مضيافة)؛ أي غير متسامحة مع الاختلافات وغير رافدة للاختلافات؛ لأنها تقوم على تطبيق حرفي للقواعد التي تحدد حقوق الناس، بلا استثناء، ولأنها شديدة الحذر من كل مقاصد جماعية. وبالطبع يقر أن هذه السياسة ليست تسعى - بالقصد - إلى إلغاء الاختلافات الثقافية؛ فهذه تهمة محالة. وإنما يكتفي بتوسيمها بأنها (غير مضيافة للاختلافات)؛ أي ليست تستضيف التباينات (الثقافية) بين المواطنين. وذلك لأنها لا يمكنها أن تقبل بما يطمح إليه أعضاء الجماعات المتباينة: أن تبقى الجماعة فلا تفنى.

لكن لحسن الحظ توجد أنحاء أخرى للمجتمعات الليبرالية أكثر مضيافة تقبل ببعض الحقوق الثقافية أو تقول بمبدأ (التعدد الثقافي). هناك إذاً شكلان لليبرالية: الشكل الأول - ما يسميه (الليبرالية الإجرائية) - منشء أيما انشداد إلى حقوق الفرد؛ وبالتالي إلى دولة محايدة قيمياً وصارمة؛ أي إلى دولة بلا مقاصد ثقافية أو دينية، بل حتى بلا أهداف جماعية مشتركة عدا الحرية الفردية والأمن الشخصي ورغد عيش وسلامة المواطنين. وثانية هي الليبرالية التي تنخرط فيها الدولة في حفظ المجتمع ككل بما فيه ثقافته المختلفة ودياناته المتباينة، شريطة الحفاظ على حقوق المواطنين الأساسية. ولا خفاء أن تايلور يفضل الضرب الثاني من الليبرالية - وهو الشكل الذي يتوافق مع (سياسة الاعتراف) التي يدعو إليها.

لنثني الآن بنظر المفكر والفيلسوف الكندي ويل كيمليكا. فلقد أوقف الكتب العديدة على مناقشة أمر (التعدد الثقافي) هذا. لعل أشهرها على الإطلاق كتابه (مواطنة التعدد الثقافي) (1995).

والذي عنده أنه ليس يمكن أن نطلب من شعوب متعدّدة أن تندمج في دولة متعددة القوميات من غير أن تحصل هذه الشعوب - من جهتها - على اعتراف لا مرء فيه بهويتها. فلكي تقبل الشعوب أن تندمج في إطار فيدرالية أو في إطار اندماج يضم مختلف القوميات، يلزم أن تنسج ثمة وشيجة ثقة بينها وبين الدولة الجامعة، ولا إمكان للثقة من غير اعتراف متبادل. فإذا حل المفارقة الليبرالية ليس يتأتى، عند الفيلسوف الليبرالي، إلا بتبني سياسة اعتراف بالحقوق الجماعية للشعوب. فما تكمن الليبرالية في الإقرار بالحقوق الفردية وحدها، وإنما في الحقوق الجماعية أيضاً، وفي مقدمتها الحقوق الثقافية. أكثر من هذا، من حقوق الإنسان الأساسية حقه في الثقافة، بل لا وجود لحرية فردية بلا ثقافة. هذا مع تقدم العلم أنه يقصد بالثقافة ما يسميه (الثقافة المجتمعية). وقد أفاد به ضرباً من الثقافة يمنح لأعضائه أنماط حياة ذات معنى توجه مجمل أنشطتهم في الحياة، وذلك على مستوى المجتمع والتربية والدين والاقتصاد، وسواء في المجال العمومي أو الخصوصي؛ أي باختصار ثقافة لا تتعلّق بالذاكرة أو بالقيم المشتركة، وإنما بالمؤسسات والممارسات المشتركة. وعنده أن الإنسان - بل الناس - أساساً مخلوق ثقافي، وأن تعلق الناس بثقافتهم واقعة ليست تكذب. إذ يشعر أغلب الأفراد في أغلب الأوقات بالرباط العميق الذي يصلهم بالثقافة التي ينتسبون إليها.

بناء على ما تقدم، يتحصل أنه ليس يعقل ألا تمنح دولة ليبرالية لأفرادها حق الاختيار الثقافي. إذ لا ليبرالية إلا ما كان من ليبرالية الحقوق الجماعية. على أنه يميز بين ضربين من ضروب حقوق الأقليات: ضرب أول؛ هو ضرب يتعلّق بحقوق الجماعة ضد أفرادها؛ أي ضد سعي بعض أفرادها إلى التمرد على عوائدها الثقافية التقليدية. يرى كيمليكا - على هذا المستوى - أن الأمر شديد الإشكال إذا ما نحن نظرنا إليه بمنظور ليبرالي؛ وذلك لأن من شأن مثل هذه الحقوق أن تحد من الاستقلال الفردي. فلا نظرية ليبرالية حقة في حقوق الأقليات، إلا وليست تقبل، بالمبدأ، فكرة أن جماعات يمكنها شرعياً أن تحد من الحقوق المدنية والسياسية لأفرادها، وذلك بما في هذه الحقوق الحق في أن يبتعد هؤلاء الأفراد عن جماعتهم نفسها. وضرب ثان من حقوق الأقلية يتعلّق هذه المرة بحقوق جماعة ما ضد المجتمع المهيمن. وهي تهدف إلى حماية الجماعة ضد آثار القرارات الخارجية (شأن القرارات الاقتصادية والسياسية التي يتخذها المجتمع المهيمن ولا تكون في صالح جماعة معينة). وعنده أن هذا الضرب من الحقوق عادة ما يقبل أن يتوافق مع مبادئ الليبرالية. أكثر من هذا، ينبغي دراسة هذه الحقوق

حالة حالة بغاية تبين إمكان توافقها والمبادئ الليبرالية. ولا مساغ هنا لادعاء أن هذه الحقوق جماعية المبدأ، وبالتالي منافية لروح الليبرالية بحيث تتأدى إلى التعارض مع أقدس أقداس الليبرالية: مبدأ استقلال الفرد.

لكن، أُوليست تعد هذه الحقوق الأقلية امتيازات غير مبررة؟ يجب كيمليكا بأن رد هذا الاعتراض يقتضي منا النظر في دور الدولة. فالذين يذهبون إلى إبداء هذا الاعتراض يفترضون أن شأن الدولة أنها محايدة من الناحية القيمية، بحيث لا تحيز عرقي أو ثقافي للدولة بالمبدأ، وأن من أمر الدولة أن تتبنى، من حيث المبدأ، موقفاً محايداً من الهوية العرقية والثقافية للمواطنين، من غير ما أن تشغل نفسها بمدى مقدرة الجماعات العرقية والثقافية على إدامة نفسها غير عوادي الزمان. فكما أن الأصل في الدولة الليبرالية ألا تناصر ديناً بعينه، فكذلك الأصل فيها ألا تشجع ثقافة مجتمعية بذاتها. فما الذي بقي، بعد هذا، للجماعات حتى تطالب به، وقد استرضيت بهذا الحياد المبدئي، اللهم إلا أن تطالب بامتيازات غير مستحقة؟ الحال أن الكثير من الباحثين (تامير، سبينر، كيمليكا) يذهبون إلى حد التشكيك في ادعاء الدول الليبرالية الحياد العرقي والثقافي. والشاهد عندهم على ذلك تشجيع الدولة الأميركية - نموذج الحياد بامتياز - على تعلم اللسان الإنجليزي (تعليم إجباري للأطفال في المدارس، تعليم المهاجرين (الأقل من خمسين سنة) بغاية الحصول على المواطنة الأميركية، كما يعد هذا التعليم الإجباري شرطاً للحصول على شغل في الإدارة). وذلك من أجل تشجيع (ثقافة مجتمعية) واحدة؛ أي ثقافة متركزة في مجال جغرافي معين، متمحورة على لسان واحد مستعمل استعمالاً واسعاً في مؤسسات عمومية أو خصوصية كثيرة (مدارس، وسائل إعلام، قضاء، اقتصاد، إدارة...). مع تقدم العلم أن أعمال مفهوم (الثقافة المجتمعية) هنا جاء بغاية توجيه النظر إلى حقيقة أنه يتضمن فكرة اللسان المشترك والمؤسسات الاجتماعية أكثر مما جاء ليوحي بالمعتقدات الدينية المشتركة والعوائد الأسرية أو طريق العيش الفردية. ولئن كانت هذه (الثقافات المجتمعية)، بداخل الديمقراطيات الحديثة والليبرالية، تعددية بالضرورة، ما دامت هي تتضمن، فضلاً عن المسيحيين، مسلمين ويهوداً وملاحدة... كما أنها نتاج الحقوق والحريات التي تضمن للمواطنين في الدول الليبرالية، فإنها تعددية تقوم على انسجام لساني ومؤسسي متقصد. والحال أن هذا التوحيد، وإن أثبت أحياناً ضرورته وجدواه، لا بد ظالم لبعض الجماعات. ومن ثمة ما عادت هذه الحقوق (امتيازات) وإنما هي (جبر

ضرر) واقع حاصل متمكّن. وبالجملة، تكون حقوق الأقلية مشروعة متى حمت حرية الأفراد داخل الجماعة، وحققت علاقات مساواة (لا هيمنة لأغلبية على أقلية ولا لأقلية على أغلبية) بين الجماعات.

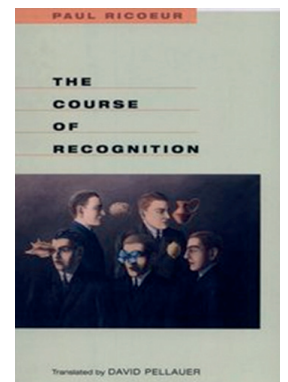
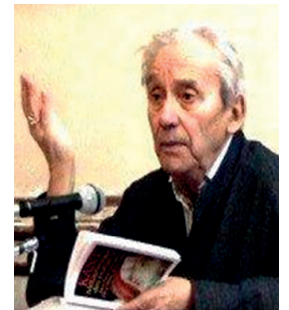
أخيراً، عادة ما أشار فيلسوفا حقوق الأقليات الثقافية هذان إلى بعض أوجه الخلاف بينهما. إذ سعى كيمليكا - بحسب ما ذهب إليه تايلور - إلى الدفاع عن ضرب من سياسة الاختلاف لا سيما في صلتها بحقوق الأهالي بكندا، في كتابه عن الليبرالية الجماعية والثقافة (1989)، لكن في إطار نظرية مبنية على أساس مبدأ الحياد الليبرالي. وذلك على الرغم من أن كيمليكا لم ينف تشكيكه في مبدأ حيادية الليبرالية، في ما بعد، وذلك في كتابه عن مواطنة التعدد الثقافي (1995). إذ بنى استدلاله بدءاً من الحاجة الثقافية للجماعات - على الأقل لغة ثقافية تمكن جماعة من المواطنين من أن تتحدّد وأن تحدّد وأن تبحث عن تصور للحياة الطيبة - ففي بعض الظروف، ولدى بعض الساكنة التي تعاني من التمييز، فإنه يباح تخصيصها بموارد وحقوق أكثر من غيرها من الساكنة. على أن تايلور يرى أنه لئن نحن سلّمنا جدلاً مع كيمليكا بوجاهة هذا الطرح - أي بأحقية هذه الجماعات في تخصيصها ببعض الامتيازات التي لا توجد لدى غيرها - فإن الأمر - حقيقة - ليس يطرح في الحاضر وحال الجماعة حال ضعف اقتصادي واجتماعي - وإنما يطرح في المستقبل: هل سيتم الحفاظ لها على نفس الامتيازات؟ ذلك أن ما يهم الساكنة حقيقة هو مستقبل جماعتها أكثر من حاضرها؛ أي إمكان بقائها في المستقبل كجماعة متميزة مختلفة. وهو ما غاب على ذهن كيمليكا.

وبالمثل، سعى الثاني إلى تقويم فكرة تايلور. وقد رأى أن تايلور - الذي يصنف عادة ضمن مذهب أهل الجماعة، بالرغم من تحفظه الشديد على هذا التصنيف - يقترب في بعض مواقفه من الحجّة الليبرالية الخاصة بحقوق الأقليات. ذلك أنه يدافع عن فكرة أن من حق الناس أن يطالبوا بالاعتراف باختلافاتهم، وذلك لا ضدّاً على الحرية الفردية، وإنما باعتبار هذه شرط الحرية ذاتها. ولكن مع ذلك، وانطباقاً مع الفكرة الجماعية، فإنه يرى أن مصلحة الجماعة في الحفاظ على ثقافتها لا يمكن أن يرد إلى مصالح الأفراد الذين يشكّلونها. ومن ثمة فإن من حق الجماعة الحفاظ على عوائدها الجماعية في صلة مع حق الأفراد في اختيار أن يحفظوا تلك العوائد أم لا. ومن هناك، فإنه يعتبر أن موقف تايلور موقف يقع بين الفكرة الجماعية القديمة والحجّة الليبرالية الجديدة المتعلقة بحقوق الأقليات، مذبذب لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك.



ويدلي الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بسهمه في النقاش حول الاعتراف وسياسته، فيرى أن «العطاء المتبادل» قد يكون بلسماً ضد «التناكر المتبادل» و«التازع الدائم» و«التصارع الذي لا حد له»:

«أود (...) أن أتساءل عن غلبة فكرة الصراع في كل الأطوار (...) متى يمكن اعتبار شخص ما مُعترفاً به؟ وألا يكاد مطلب الاعتراف أن يكون مطلباً لا نهاية له؟ الحال أن ما ثمة سوى الصراع، وإنما ثمة العطاء أيضاً. ففي تبادل العطايا، يخبر الشركاء الاجتماعيون تجربة اعتراف متبادل فعلي (...) ولئن هو حق أن الصراع من أجل الاعتراف قد يبقى صراعاً لا حد له ولا نهاية، فإنه على الأقل تجارب الاعتراف الفعلي التي يتضمّنها تبادل العطايا والهبات، لا سيما في مراحلها الإحتفالية (مشاركة الغير احتفاله)، تضمن للصراع من أجل الاعتراف على أن الأمر لن يتعلّق بحب للسلطة وللسلطان، وإنما تضعها في حفظ من تسلطية العنف، ما كانت هي بالأمر الوهمي، ولا بالأمر الذي لا جدوى من ورائه».



5..... تقديم معالي الوزير عبد الله بن محمد بن عبد الله السالمي

7..... **مدخل**

- 8..... • سؤال الهلية: هل توجد القيم حقاً أم أن القيم مجرد أوهام؟
- 18..... • لكن دعنا نتساءل أولاً: ما معنى «القيم»؟
- 24..... • وفي حال نفي القيم، ما الذي يترتب عن هذا النفي؟
- 26..... • وهل يمكن للإنسان أن يعنى عن القيم؟
- 31..... • وهل يمكن حقاً للقيم أن تنعدم وأن تُنكر؟
- 36..... • وهل القيم ذاتية أم موضوعية؟
- 39..... • وهل القيم ثابتة ساكنة أم أنها أبدأً متبدلة متحولة متغيرة؟
- 40..... • وهل القيم واحدة أم متعددة؟
- 42..... • وهل القيم نسبية أم مطلقة؟
- 44..... • وهل من شأن القيم أن تتعايش أم أن من أمرها أن تتصارع؟
- لكن، هل يمكن حقاً أن نكون محايدين إذا ما تعلق الأمر بمسألة القيم؟
- 46..... • هل الحياد القيمي أمر ممكن؟
- 52..... • وهل القيم كونية أم خصوصية؟
- 55..... • ما هي أنواع القيم؟ وكيف نرتبها؟

61 في الكرامة

- لماذا تعد الكرامة قيمة؟ 64
- كيف تم الاهتمام إلى قيمة «الكرامة»؟ 71
- أين تكمن كرامة الإنسان؟ 89
- ما هو مجتمع الكرامة؟ 112

123 في الحرية

- لم كانت الحرية قيمة؟ 129
- ما معنى «الحرية»؟ 130
- من هم مفكرو الحرية؟ 133
- ما هي أنواع الحرية؟ 138
- ما الحرية السلبية؟ وما الحرية الإيجابية؟ 140
- وما الفرق بين حرية المحدثين وحرية القدماء؟ 145
- وما هو المجتمع الحر؟ 148
- ما الدولة الحرة؟ 151

153 في المسؤولية

- لِمَ صارت المسؤولية قيمة؟ 162
- هل المسؤولية قيمة دينية أم قيمة دنيوية؟ 165
- من هم مفكرو المسؤولية؟ 171
- ما هي أخلاق المسؤولية؟ 228

233 في العدالة

- 236 لِمَ كانت العدالة قيمة؟
- 239 ما معنى «العدالة»؟
- 241 وما الذي يميز نظريات العدالة الحديثة عن القديمة؟
- 243 ما هي أهم نظريات العدالة اليوم؟
- 248 ما هو الأمر أو الفعل العادل؟
- 262 ما معنى أن تكون مؤسسة ما مؤسسة عادلة؟
- 264 ما معنى «المجتمع العادل»؟
- 268 ما العالم العادل؟

275 في الاعتراف بالآخر

- 278 لِمَ أمسى الاعتراف بالغير قيمة؟
- 281 ما معنى «الاعتراف بالغير»؟
- 283 ما هو الاعتراف الصادق؟ وما الاعتراف الكاذب؟
- 286 ما هو تاريخ فكرة الاعتراف؟ ومن هم مفكرو الاعتراف؟
- 301 ما هي أشكال الاعتراف بالغير؟
- 302 ما مجتمع الاعتراف؟ وما مجتمع الاحتقار؟
- 305 وما هو المجتمع المضاد لمجتمع الاعتراف؟
- 307 ما معنى «سياسة الاعتراف»؟

