

# جدلية الدين والأخلاق

مصطفى ملكيان

ترجمة  
أحمد القبانجي

## بسم الله الرحمن الرحيم

### مدخل

عمر الدين والأخلاق يمتد إلى عمر البشرية، فعندما وجد الإنسان وجد معه الدين والأخلاق، وطبعاً بشكلها البدائي وبما يتناسب مع المرحلة والحاجة، ورغم وجود مدونات في التراث البشري القديم عن الدين والأخلاق، إلا أن جدلية الدين والأخلاق وأيهما الأصل وأيهما الفرع وما هي العلاقة بينهما، لم تبرز إلى السطح إلا في بدايات القرن الثالث عشر الهجري وعلى يد المعتزلة في العالم الإسلامي، وقبلها لم أجد - حسب تتبعي - مظاهر مثل هذه الجدلية في التراث البشري، فأما أن تكون الأخلاق من العقل كما في التراث اليوناني، أو من الدين كما في الأديان الوحيانية، وهناك أديان متمحضة في الأخلاق، أي ليست شيئاً سوى الأخلاق كالكنفوشية، وأخرى لا علاقة لها بالأخلاق كما هو الحال في الوثنية في الجاهلية، أو مزيج من هذا وذاك كالبودية، ولكن هذه المسألة لم تطرح بصياغتها الفلسفية إلا في عصر المعتزلة، رغم أنها لم تكن المسألة الأولى التي أثارت السجال والحراك الفكري بين المتكلمين المسلمين، فقد سبقتها مسألة مرتكب

الكبيرة والمنزلة بين المنزلتين، إلا أنها أضحت فيما بعد أصلاً وأساساً للفكر الاعتزالي في مقابل الفكر الأشعري وأهل الحديث، فكل شيء في هاتين المدرستين يدور حول هذا المحور، وهو: هل أن الأخلاق تستوحى من خارج الدين، وهو العقل - كما هو رأي المعتزلة - أو يجب أن تقتبس من داخل الدين وأنّ العقل لا يدرك لوحده القيم الأخلاقية، وهذا ما كان يطلق عليه مسألة الحسن والقبح.

وأصل المسألة لا يخفى على من له أدنى اطلاع على التراث الكلامي لعلماء الإسلام، ولكنه يمتد بجذوره إلى مسألة عميقة وينتج منه ثمرة أعمق، أمّا أصل المسألة فكما هو معروف أنّ المعتزلة يقولون بالحسن القبح العقليين، أي أنّ الأصل في الأخلاق هو العقل لا الشرع، فالعقل من شأنه إدراك الحسن والقبح في العمل الأخلاقي ثم يأتي الشرع ويشرع أحكامه على أساس ما أدركه العقل، أي أنّ الشرع تابع في هذه المسألة للعقل فالأصالة للأخلاق أولاً، بينما يقول الأشاعرة بالحسن والقبح الشرعيان وأنّ الحسن ما حسنه الشارع وأمر به والقبح ما قبحه الشارع ونهى عنه، فالأخلاق تستمد مقوماتها من الشرع لا من العقل، فالأصالة للشرع أو الوحي أولاً، وإلا فيستلزم تقييد حرية الله وإرادته وهو محال، ولا نريد الخوض في تفاصيل هذه المسألة وبيان أدلة الطرفين ممّا هو مسطور في الكتب الكلامية.

إلا أنّ المسألة المهمة في هذا الباب والتي يجب التنويه إليها أنّ الخلاف هذا يمتد إلى مسألة الحقوق والأخلاق والعلاقة بينهما وأيّهما الأصل وأيّهما الفرع لا إلى مسألة التعارض بين العقل والوحي كما هو ظاهر المسألة، بمعنى أنّ المعتزلة يقدمون الأخلاق على الحقوق، والأشاعرة يقدمون الحقوق على الأخلاق، أو بعبارة أوضح أنّ المعتزلة يقولون بضرورة التزام الشرع بالأخلاق وعلى رأسها العدالة في رسم الحقوق ومنها حق الله على العباد فلا ينبغي أن يكون لله حقوقاً على الناس خارج إطار ما يدركه العقل من الحسن والقبح، بينما يذهب الأشاعرة إلى أنّ حقّ الله غير محدود وبإمكانه أن يشرع أحكاماً تخالف ما ندركه بعقولنا عن العدالة والأخلاق، لأنّه المالك لجميع عالم الوجود وكل تصرف تكويني أو تشريعي فإنّه يقع في دائرة ملكه فيكون حسناً وعادلاً حتى لو عذب جميع الصالحين في النار وأسكن جميع المجرمين في الجنّة.

أمّا النتيجة المهمة المترتبة على هذا السجال الكلامي فتنعكس على الفقه والأحكام الفقهية فيما له دور هام في فهم الدين وأحكام الشرع في هذا العصر، فعلى أساس قول المعتزلة فإنّ العقل (= العقل العملي أو الوجدان الأخلاقي) هو الحاكم على جميع أحكام الفقه ويجب أن يكون هو المعيار لاسباغ المشروعية على الفتاوى الفقهية المستنبطة من القرآن والسنة، فما وافق الوجدان فهو صحيح وقد

أمر الله به وما خالف الوجدان فهو باطل حتى لو كان بظاهرة مقتبس من النصوص الدينية، لأنَّ الله لا يحكم بشيء على خلاف الوجدان، والذي هو الشرع الباطن أو الرسول الباطني في مقابل الشرع الظاهر وهي النصوص، أو الرسول الظاهري وهو النبي، أمّا الإشاعة فلما قدموا الشرع على العقل، وقدموا الحقوق على الأخلاق في مرتبة أعمق، فلا مناص من الالتزام بأنَّ حق الله مقدّم على كل شيء ومن جملة علماء الشيعة الذين ساروا على هذا الخط السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتبه الأصولية من مبنى حق الطاعة المطلق لله تعالى حتى في الموارد الاحتمالية<sup>(١)</sup>، ورغم أنّ سائر فقهاء الشيعة يلتزمون عملاً برأي الأشاعرة ولا يحكمون بالعقل أو الوجدان الأخلاقي في فتاواهم الفقهية، إلاّ أنّهم في آرائهم الكلامية يذهبون إلى رأي المعتزلة، وبعبارة أدقّ أنّهم يقولون إنّ العقل يدرك الحسن والقبح في الأعمال - بخلاف الأشاعرة - وأنّ الأحكام تابعة للمصالح المفسدة، ولكن هذا العقل قد يعجز عن إدراك ملاكات الأحكام وعللها الخفية، وبالنتيجة يشتركون مع الأشاعرة وأهل السنّة في إصدار فتاوى مخالفة للعقل كما هو متوفر في موارد كثيرة في

---

١ انظر: حلقات الأصول، الحلقة الثانية.

مختلف أبواب الفقه ولا مجال في هذه المقدمة لاستعراضها<sup>(١)</sup>.

وهنا مربط الفرس، فنحن نحتاج في هذا العصر أكثر من سائر العصور إلى استخدام آليات العقل في محاكمة الفتاوى الفقهية وتشديد صرح الفقه على أساس الأخلاق ولا سيما في باب المعاملات والسياسات، فضلاً عن العقائد، ومن هنا اقتضت الضرورة الملحة لإثارة بحوث الأخلاق وكيفية إيجاد تواؤم بينها وبين الدين وأيّهما الأصل وأيّهما الفرع، وهل أنّ الأخلاق مستخلصة من الدين وهو معنى (الأخلاق الدينية)، أو أنّ الأخلاق هي الأصل وتستمد قضاياها من العقل، وهو ما يسمى في الماضي بـ (الأخلاق العقلانية)، وفي العصر الراهن بـ (الأخلاق العلمانية).

وفي عصر الحداثة، والذي تعيش المجتمعات الإسلامية ارهاساته وتداعياته، نرى أنّ أهم مسألة فيما يتصل بالسجال والصراع الفكري بين الإسلاميين والحداثويين أو العلمانيين تعود في العمق إلى جذور الفكر الحداثي الذي يقوم على الأخلاق العلمانية، والفكر الديني الذي يقوم على أساس الأخلاق الدينية، فالكثير من أتباع الفكر الديني والفكر الحداثي يتصورون النزاع في دوائر وحقول أخرى، ممّا هو مترتب على هذه المسألة وكنتيجة لها من قبيل الخلاف

---

دانظر: العقل الفقهي، عباس يزداني، ترجمة أحمد القبانجي.

في مسألة الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والديمقراطية وما إلى ذلك، ويغفلون عن أنّ الحداثة تستبطن أخلاقاً خاصاً بها، في حين أنّ الشعوب المسلمة حتى لو اختارت المنهج الديمقراطي في نظامها السياسي وحتى لو اعترفت بحقوق الإنسان والحريات السياسية والاجتماعية، إلاّ أنّها مازالت تعيش الأخلاق التقليدية التي تمتد بجذورها للتراث الديني، وهنا تنشأ الإشكالية وتتعدّد المعضلة، بمعنى أنّ مجتمعنا ربّما يعيش فضاء الحداثة ولكنه لا يعيش روحية الحداثة، وهذا في تقديري هو السبب فيما وقع في العراق من أزمة بين النظام الديمقراطي وفتح باب الحريات من جهة، وانتعاش الارهاب والطائفية و الاختلاس الفاضح والانكفاء الحضاري بكل ما في الكلمة من معنى من جهة أخرى.

واضرب لذلك مثلاً ممّا عشناه ونعيشه في العراق ما بعد السقوط لتوضيح الفكرة، فعندما اشترك الشعب العراقي في الانتخابات التشريعية وانتخابات مجالس المحافظات كان من الطبيعي أن يختار الأحزاب الإسلامية لإدارة شؤون نظامه السياسي الجديد، لا على أساس الكفاءة بل على أساس التدين والالتزام بتعاليم الشريعة الإسلامية، فصعدت الأحزاب الإسلامية كال دعوة والمجلس الأعلى والفضيلة (الشيعية) والحزب الإسلامي (السنّي) إلى المواجهة، ولكن بما أنّ هؤلاء متدينون فهم لا يرون القداسة للقانون المدني

ويحصرون القداسة بالأحكام والقوانين الإلهية، (الفقهية)، فقد انفتح الباب على مصراعيه أمام هؤلاء للاختلاس والرشوة والمحسوبية والشهادات المزورة و... حتى أضحي العراق على رأس قائمة البلدان التي تعيش الفساد الإداري والمالي، أما الارهاب وسفك دماء الأبرياء والمفخخات والاحزام الناسفة فحدث ولا حرج، والعلمانيون بدورهم - الذين إنخرطوا في قائمة رئيس الوزراء الأسبق علاوي، فلم يكن حالهم بأحسن من الإسلاميين إن لم يكن أسوأ، كل ذلك يعود إلى أن الجميع عاش وتنفس في أجواء الحداثة ولكن بدون أن يتشرب بأخلاق الحداثة والتي تختزن في مضمونها احترام القانون المدني وحرمة المال العام ورعاية حقوق الإنسان وحقوق المواطنة.

هذه لمحة سريعة عن الأزمة الأخلاقية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في هذا العصر، أي عصر الحداثة وتريد اللحاق بالركب الحضاري، واعتذر للاستاذ مصطفى ملكيان عن جرأتي لكتابة هذه المقدمة ولا يفوتني أشكرك أنت القاريء الكريم على اقتنائك لهذا الكتاب وانفتاحك على العلم والمعرفة والحداثة كخيار وحيد للتححرر من كل العناصر السلبية في ثقافتنا الشرقية والعربية وتنشيط حركة العقل والعقلانية في ضمير الأمة في عصر يعج بالمتغيرات على كافة المستويات

أحمد القبانجي  
ربيع الثاني / ٢٠١٢ م



## المقالة الأولى

# خارطة جغرافيا الأخلاق

## خارطة جغرافيا الأخلاق

يمكن القول أنّ أهمّ البحوث النظرية والفلسفية في الأخلاق تنقسم إلى أربعة أقسام رئيسية:

١. الأخلاق التحليلية<sup>(١)</sup>، أو ميتا أخلاق<sup>(٢)</sup>، وهي مجموعة من البحوث حول الأخلاق ناظرة للجهة المفهومية، وأهم هذه البحوث عبارة عن:

أ) معرفة معاني الكلمات والمفاهيم الأخلاقية، وأهمها عبارة عن: الحسن والقبح، المطلوب وغير المطلوب، الصح والخطأ، ينبغي ولا ينبغي، الوظيفة، القيمة، التكليف، المسؤولية «الكلمات والمفاهيم الإلزامية»، والمفردات المذكورة، رغم أنّ استخدامها لا ينحصر بدائرة الأخلاق، إلّا أنّها تستعمل في حقل الأخلاق أيضاً، والمسألة في هذا البحث بيان المعنى الدقيق لكل واحدة من هذه المفردات عندما تستخدم في مجال الأخلاق، ما هو المعنى الأخلاقي لكل واحدة من هذه الكلمات ونسبتها وعلاقتها مع المعاني غير الأخلاقية لتلك الكلمة؟ وما هو المعنى الأخلاقي لكل واحدة من هذه

---

1. analytical ethics

2. meta - ethics

الكلمات فيما يتصل بعلاقتها ونسبتها مع المعاني الأخلاقية في سائر الموضوعات الأخرى؟ وما هو المعيار أو المعايير التي ينبغي اتخاذها في اطلاق واستعمال هذه الكلمات.

**ب)** تحليل القضايا أخلاقية، أي أنّ هذه القضايا التي تتضمن كلمات ومفاهيم أخلاقية، هل أنّها أخلاقية على جميع التقادير أو بمثابة توصية<sup>(١)</sup>، وهل أنّها تقرير أو توصيف<sup>(٢)</sup>، أو أنّ بعضها توصية وبعضها الآخر توصيف، أو هناك شق رابع في هذا المجال، وهل أنّ القضايا الأخلاقية في التحليل النهائي تبين أموراً واقعية<sup>(٣)</sup> أو تبين قيماً<sup>(٤)</sup>، أو تبين تكاليف<sup>(٥)</sup> أو أنّها ليست كلها من سنخ واحد؟

**ج)** علم معرفة الأخلاق: هل أنّ الحقيقة الأخلاقية عينية أو آفاقية<sup>(٦)</sup> أم لا؟ وهل أنّ القضايا الأخلاقية يمكن وصفها بالصدق والكذب أو على الأقل وصفها بالموضوعية وغير الموضوعية؟ وهل أنّ القضايا الأخلاقية يمكن استدلال عليها أم لا؟ ولو أمكن ذلك فما هو المنهج للاستدلال في الأخلاق؟ وما هو دور العقل في مجال

---

1. prescriptive

2. adescptive

3. facts

4. values

5. obligatione

6. objective

التصوير أو الاستدلال الأخلاقي، وما هو دور كل من الشهود، الاستبطان، الاحساس، العاطفة، الوجدان؟ وهل أنّ الحكم الأخلاقي المقبول يمكن تعميمه أو أنّ عملية التعميم ليست شرطاً في الحكم الأخلاقي؟ وهل يمكن استنتاج سلسلة من الأحكام الأخلاقية من القضايا الحاكية عن البنية الجسمانية أو الذهنية أو النفسانية للإنسان، أو من قدراته أو ما يعيشه في الواقع الاجتماعي، أو من الآثار والنتائج المترتبة على أفعال البشر، أم لا؟ إنّ حل مسائل الأخلاق التحليلية متوقف على ورود بعض الفروع الفلسفية الأخرى مثل: المنطق، فلسفة المنطق، فلسفة اللغة، علم المعرفة، فلسفة الذهن، فلسفة العمل.

٢. الأخلاق الدستورية أو العملية، وهي عبارة عن مجموعة البحوث في الأخلاق التي تملك جهة مصداقية، وأهم هذه البحوث عبارة عن:

(أ) ما هي الأمور الحسنة أو السيئة، المطلوبة أو غير المطلوبة، وما هي الأمور ذات القيمة؟ وما هي الأفعال الإنسانية «الاختيارية» التي تتصف بالصواب أو الخطأ، الوظيفة والتكليف، وما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وعبارة أخرى، إنّ هذا النوع من الأخلاق يتولى بيان مصاديق المفاهيم الأخلاقية الواردة في القسم الأول، فرع (أ).

(ب) هل أنّ الوظيفة مقدمة على القيمة، أو على الأقل بعض الوظائف والتكاليف

مستقلة عن أي قيمة كما يعتقد أتباع المنهج الوظيفي، أو أنّ القيمة متقدمة على الوظيفة، ودور الوظائف تتمثل في الأعمال التي يحصل منها علي غاية خاصة وتتولد منها القيم، أو أحياناً تنشأ القيم من أساليب خاصة، كما يدعي المنهج الغائي، أو أنّ الحق مقدم على الوظيفة، أي أنّ الوظائف يمكن تعريفها على حسب الحقوق، كما يقول أتباع أصالة الحق في الأخلاق، أو أنّ الفضيلة متقدمة على الجميع، بمعنى أنّ ارتقاء الفضائل والأفعال المتولدة منها هي الهدف الأصلي، كما يذهب إليه أتباع أصالة الفضيلة للأخلاق؟

**ج)** ما هو معنى الحياة، أو ماذا ينبغي أن يكون؟ يعني أولاً، ما هو دور ووظيفة الحياة؟ وثانياً: ماذا ينبغي أن يكون الهدف من الحياة؟

**د)** هل توجد حقوق طبيعية «في مقابل الوضعية والعقدية»؟ هل للحيوانات حقوق أيضاً، وبالتالي فنحن نواجه تكاليف نحوها؟ وما هو الحال في النباتات؟

**هـ)** ماذا ينبغي وماذا لا ينبغي العمل في الأوضاع والأحوال الخاصة؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن تطبيق الأصول الأخلاقية على موارد خاصة أو على أنواع من الموارد الخاصة؟ هنا تبرز أمامنا أنواع من الأخلاق العملية الخاصة، ومنها: أخلاق التجارة، أخلاق الطب، أخلاق التعليم والتعلم، أخلاق البيئة، الأخلاق القضائية، الأخلاق السياسية، وأخلاق العلاقات

الدولية، وتشكل هذه الأجزاء مجموعة يطلق عليها «فلسفة الأخلاق العملية».

٣. الأخلاق الوصفية، وهي عبارة عن مجموعة البحوث الناظرة إلى القواعد أو الأفعال أو الآراء الصائبة والمشاركة بين جميع البشر، أو بين أفراد مجتمع خاص بالفعل وعلى مستوى العمل، وما هي الآثار والنتائج المترتبة على هذه القواعد أو الأفعال الأخلاقية؟ إنَّ الجواب عن هذه الأسئلة يستلزم مطالعات وتحقيقات تجريبية وتاريخية، «لا نظرية وفلسفية»، ولكن بما أنَّ هذه المطالعات والتحقيقات عادة تدرس المسائل من موقع التحليل والتفسير، وبالأخص يسعى العلماء من هذا الطريق إلى استخلاص نظرية في باب طبيعة الإنسان الأخلاقية، فيمكن القول إنَّ الأخلاق الوصفية تملك صبغة نظرية وفلسفية أيضاً.

٤. علم النفس الأخلاقي: وهو مجموعة من البحوث الفلسفية، وأحياناً التجريبية، الناظرة للأمور النفسانية للإنسان في مقام الفاعل والعامل الأخلاقي، أو في مقام الناظر والحكم الأخلاقي، وأهم هذه البحوث، الجبر والاختيار، حبّ الذات في الإنسان، محورية الذات النفسانية، محورية اللذة النفسانية، محورية المصلحة، ضعف الإرادة، عدم الصبر والتحمل، وتحليل بعض المفاهيم مثل: النية، الدافع، الباعث، الهدف، الرغبة، العلم، الإرادة، العمد، السهو، الخطأ، النسيان، الفعل، السعي، الاختيار، والانتخاب، ونتيجة الفعل، وترك الفعل،

الانفعال، الاستحقاق، اللذة، الألم  
السعادة، النفع، العلاقة، العشق، وتحليل  
بعض الفضائل أو الرذائل الخاصة، مثل  
العدالة، الظلم، الخدمة، الخيانة.

—

## المقالة الثانية

# أزمة الأخلاق والمعنوية

## أزمة الأخلاق والمعنوية

□ بداية أطرح هذا السؤال: لماذا نرى أن (فلسفة الأخلاق) غير مطروحة بالشكل المطلوب في أجواء المثقفين في إيران، وما هي العوامل التي أدت إلى الغفلة عن هذا الميدان الفكري؟ هل أن عدم الشعور بالحاجة في المجال السياسي والاجتماعي لهذه البحوث هو السبب في تهميش هذه البحوث الأخلاقية، أو أن هذا الحقل المعرفي يتضمن تعقيدات وخصوصيات ساهمت في عدم انتاج وشيوع هذه المعاني والمعارف في أجوائنا الثقافية؟

□ أما لماذا لم تزدهر بحوث فلسفة الأخلاق في أجوائنا الثقافية ومحافلنا الفكرية والتنويرية، فأرى أن جميع البحوث الفلسفية تقريباً ليست متداولة في محافلنا الفكرية وبشكل عميق، وهذا الأمر لا يختص بفلسفة الأخلاق، فكما لا توجد دراسات وبحوث عميقة ترتبط بفلسفة الأخلاق، فكذلك لا توجد مثل هذه الدراسات العميقة في مجال فلسفة الذهن، المعرفة، فلسفة علم المعرفة، فلسفة العلم، فلسفة الفن، فلسفة المنطق. فهذه البحوث والدراسات تكاد تنعدم في مجمل أوساطنا العلمية، وللاسف فإن التيارات الفكرية

والمحافل التنويرية في مجتمعنا تتسم بحالتين: الحالة الأولى أن هذه البحوث والمواضيع لا تطرح فيها بشكل عميق وأكاديمي، والحالة الثانية وجود تمايز بين الموضوعات المعرفية، فالموضوعات التي يتم التركيز عليها أكثر تتصل بالشأن السياسي، وبعبارة أخرى أن البحوث التنويرية والتثقيفية في بلدنا تستلهم موضوعاتها إلى حد ما من عالم السياسة، فما نراه من الإنفتاح على مسائل من قبيل: الحرية، العدالة، المداراة وأمثالها هي بحوث تتصل بهذه الأجواء، أما البحوث التي لا شأن لها بالسياسة فإنها قلما تطرح للبحث والدراسة في أوساط المثقفين في مجتمعنا.

وبالنسبة لفلسفة الأخلاق لا بد من القول إن أفراد مجتمعنا، سواءً على مستوى عامة الناس أو على مستوى النخبة من أهل الفكر والثقافة، يعيشون أمراً موهوماً وهو أننا نملك قيماً أخلاقية عالمية، وبالتالي لا حاجة بنا للبحث في العلوم الأخلاقية، نحن نشعر دائماً بأننا بحاجة لطرح مسائل اقتصادية، ونشعر اننا بحاجة لطرح بحوث سياسية، لأننا نتصور أننا متخلفون واقعاً في الجانب الإقتصادي والسياسي. ولكننا لا نشعر أبداً أننا متخلفون أيضاً في الجانب الأخلاقي، وبما أننا لا نشعر بهذا الشعور فالمسائل الإقتصادية والسياسية ستتصدر سلم الأولوية في دراساتنا وأما المسائل

الأخلاقية فتأتي بالدرجة الثانية على مستوى الأولويات في حين أن الإنحطاط الأخلاقي والتخلف المعنوي ليس بأقل من التخلف السياسي او التخلف الإقتصادي في مجتمعنا.

□ إن الفضاء الحالي لمجتمعنا يعيش بشكل أضحت فيه مرجعيات القيم أو المرجع الأخلاقي في دائرة العمل الجمعي وفي سطوح مختلفة، من المثقفين والجيل الناشئ، تواجه أسئلة وشبهات مهمة وهذه الإشكالية تتجلى أكثر في الأشخاص الذين ينتمون إلى مرجعيات تقليدية حيث يواجهون أزمة شديدة في هذا المجال، وهذه الأزمة تتجلى أكثر في حقل العمل الجمعي، والسؤال هو: ما هو الملاك والمعيار الأخلاقي في المقررات الجمعية؟ أنا أتصور في توجه حدائي لهذه المسألة أن فلسفة الأخلاق هي الحقل المناسب لبحث هذه الإشكاليات، ألا ترون أن الطريق لفهم الحالة الأخلاقية الموجودة يمر من خلال البحث في حقل فلسفة الأخلاق؟

□ نعم، في نظري أن هذا الطريق صحيح، وعلى حد قول (بل تيليش): < ان الجواب يأتي بعد طرح السؤال > وأتصور أن من الضروري تفعيل الأسئلة في عالم الثقافة كي نحصل على أجوبة. وطبعاً عندما نواجه بعض المعضلات والمشكلات الأخلاقية في أجواء المجتمع، فسوف تثار أسئلة وعلامات استفهام، وينبغي أن نبدأ بالإجابة عنها في محلها المناسب. فعندما نشعر بالحاجة للأخلاق لابد أن نتجه إلى فلسفة الأخلاق،

والمسألة هي أننا لا ينبغي أن نتصور أن البحوث النظرية لوحدها تكفي لإنعاش الحالة الأخلاقية، وأنه بإمكاننا إصلاح وضعنا الأخلاقي بهذه الآراء والطروحات النظرية، فالبحوث النظرية تعتبر شرطاً لازماً ولكنها غير كافية، فالبحث في المسائل النظرية مطلوبٌ ومفيدٌ جداً، ولكن بشرط أن لا نتصور أن هذه البحوث والدراسات النظرية ستغنيانا عن التوجه إلى الحقل العملي، يجب علينا أن نتحرك في مقام الممارسة والعمل أيضاً من أجل تفعيل القيم في واقع المجتمع والإنسان.

□ ما هي المواضيع والحقول التي تدخل في فلسفة الأخلاق؟ وبعبارة أخرى: ما هي الأجوبة التي تقدمها فلسفة الأخلاق عن الأسئلة الأساسية المطروحة في هذا المجال، وما هي الأسئلة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الأخلاق؟

□ أرى أن أ طرح سؤالاً كمقدمة: ما هو الفرق بين القضايا الأخلاقية وسائر القضايا والمقولات الأخرى؟ القضية الأخلاقية هي القضية التي يكون موضوعها إما الإنسان أو الحالات النفسانية للإنسان، أو أفعاله الظاهرية، ويكون محمول تلك القضية هي أحد هذه المفاهيم: الحسن والقبح، الصحيح والخطأ، ينبغي ولا ينبغي (الأخلاقي)، الوظيفة أو التكليف، المسؤولية، الفضيلة والرذيلة. فإذا كانت لدينا قضية موضوعها الإنسان أو حالاته النفسانية أو أفعاله الظاهرية، وكان محمولها أحد هذه

المفاهيم التي ذكرتها، فنحن بأزاء قضية أخلاقية. مثلاً عندما نقول: (الصدق وظيفة) فهذه قضية اخلاقية، لأن موضوعها يرتبط بأحد افعال الإنسان الظاهرية، ومحمولها هو الوظيفة.

الملاحظة الثانية هي أن فلسفة الأخلاق تعتبر فرعاً من فروع الفلسفة، وبما أنها فرع فلسفي، فينبغي أن يكون البحث فيها خاضعاً بشكل دقيق للمناهج الفلسفية، وبالتالي يجب أن يملك بعداً عقلياً. وبالإمكان أن نتحدث في مورد الأخلاق حديثاً لا يملك بعداً عقلياً، ولكن هذا الكلام لا يدخل في فلسفة الأخلاق. مثلاً يمكننا أن نتحدث عن هذا الموضوع في دائرة علم نفس الأخلاق، وهو متوفر في أجوائنا، ولكنه يدخل في دائرة العلوم التجريبية وليس في دائرة فلسفة الأخلاق، لأن فلسفة الأخلاق ليست علماً تجريبياً، بل هي علم عقلي محض وفرع من فروع الفلسفة. وعلى هذا الاساس فليس كل كلام نقوله عن الأخلاق هو كلام عن فلسفة الأخلاق ويرتبط بها. وإنما ندخل حقل فلسفة الأخلاق إذا تحدثنا عن الأخلاق بمنطق العقل. وما يقال في المسائل الأخلاقية في غير هذا الجانب ربما يتصل بسائر الفروع المختلفة الأخرى للأخلاق، وموضوع بحثنا هنا ما يتصل بفلسفة الأخلاق. والآن لو سألت: ما هي فلسفة الأخلاق؟ أقول: أحياناً يكون المراد منها ما يشمل ثلاثة علوم، وأحياناً يستعمل هذا المصطلح بمفهوم خاص ويشمل فقط علمين من هذه العلوم الثلاثة، وأحياناً أخرى تختص

بأحد هذه العلوم الثلاثة، أما العلوم الثلاثة فهي اجمالاً:  
الأول: العلم الذي يصطلح عليه أحياناً بالأخلاق التوصيفية وهي الأخلاق التي تتولى بيان أخلاق الحضارات، والثقافات، والأديان، والتيارات والمدارس الفلسفية المختلفة، مثلاً تبين صفات وسمات الأخلاق البوذية، الأخلاق الكانتية، الأخلاق الإيبينوزية، الأخلاق الإسلامية، الأخلاق اليابانية. ففي هذه الموارد نتحرك في هذا العلم على مستوى وصف النظام الأخلاقي لحضارة معينة أو ثقافة، دين، مذهب، قوم، شعب، مجتمع من المجتمعات البشرية، ويطلق على هذه البحوث الأخلاق التوصيفية، ولهذه الأخلاق صبغة تجريبية تاريخية. بمعنى إذا تحدثنا في مورد أخلاق حضارة معينة أو ثقافة معينة، أو دين ومذهب معين، أو قوم وشعب من الشعوب فإن كلامنا هذا يأخذ بعداً تجريبياً، وإذا كنا نتحدث عن أخلاق حضارة، ثقافة، دين، مذهب، قوم أو شعب من الشعوب كان يعيش في الماضي فإن كلامنا يتخذ طابعاً تاريخياً.  
إلى هنا ليس الحديث عن فلسفة الأخلاق، لأنه كما ذكرنا آنفاً أن هذا العلم يتسم بالبعد التجريبي التاريخي، ولا يمكن أن يدخل في إطار فلسفة الأخلاق، إلا أن يدور الحديث عن وصف النظم الأخلاقية في هذه الموارد، ونستخرج منها نظرية واحدة في باب طبيعة الأخلاق الإنسانية. وفي هذه الصورة يمكن أحياناً أن يقال لهذا العلم بأنه فلسفة الأخلاق. مثلاً عندما نقول: إذا

كانت جميع النظم الأخلاقية على طول المسار التاريخي تعتبر (أداء الأمانة) أو (الوفاء بالعهد) فضيلةً وعملاً حسناً، فإنه يمكن استخراج أحد أبعاد الطبيعة الأخلاقية في الإنسان ونقول، بأن أحد عناصر الطبيعة الأخلاقية في الإنسان حسن الوفاء بالعهد وأداء الأمانة.

العلم الثاني، هو ما يعبر عنه بالأخلاق الدستورية أو الأخلاق المعيارية، وهذا العلم لا يتحدث عن النظم الأخلاقية في الحضارات والثقافات البشرية والأديان والمذاهب والأقوام والشعوب والمجتمعات المختلفة، وإنما أي شيء تراه حسناً وأيها تراه سيئاً، وأي أمر تراه صحيحاً وأيها غير صحيح، وما هي الأمور التي تعد فضيلة أو رذيلة، وما هي الأمور التي تعتبر وظيفة وتكليف ومسؤولية وأيها ليس كذلك، فهذا العلم لا يبحث في هذه الأمور، بل يتكفل صياغة نظام أخلاقي معين ويقول، إن الخلق الحسن هو هذا، والسيء هو ذلك، والصحيح هو هذا، وغير الصحيح هو ذلك، وأن هذا العمل يعتبر فضيلة وذاك رذيلة. وبعبارة أخرى أنه يهتم بذكر المصاديق المختلفة للمفاهيم الأخلاقية المذكورة آنفاً. فهذه الأخلاق هي أخلاق دستورية ومعيارية أو أخلاق التوصية. وفي الواقع فإن هذا العلم يقول: في نظري أن هذه القائمة من الأعمال والصفات حسنة وتلك القائمة سيئة، وهذه القائمة وظيفة وتلك القائمة تكليف، وهذه فضيلة وتلك رذيلة. هذه هي الأخلاق المعيارية أو الدستورية.

العلم الثالث، في دائرة الأخلاق هو ما يسمى احياناً بالأخلاق التحليلية أو ما فوق الأخلاق. وهذا العلم ينبغي بيانه بتفصيل أكثر من العلمين السابقين. وقبل أن أبين بعض التوضيحات له أقول: احياناً تشمل فلسفة الأخلاق كل هذه العلوم الثلاثة التي ذكرتها آنفاً، أي تشمل الأخلاق التوصيفية، والأخلاق الدستورية، والأخلاق التحليلية أو ما فوق الأخلاق. وحياناً لا تطلق فلسفة الأخلاق على الأول منها بل تطلق على الثاني والثالث، أي على الأخلاق الدستورية والأخلاقي التحليلية. وأحياناً تطلق فلسفة الأخلاق على النوع الثالث فقط وهو الفلسفة التحليلية وما فوق الأخلاق. وهكذا نرى أن عنوان فلسفة الأخلاق هو عنوان عام ويستوعب مساحة واسعة أحياناً، وأحياناً أخرى مساحة ضيقة.

### □ ألا يدخل العلمان الأولان في دائرة فلسفة الأخلاق؟

□ الأول منها خاصةً ليس كذلك، فحتى الأشخاص الذين يرون فلسفة الأخلاق برؤية شمولية واسعة بحيث تشمل القسم الأول والثاني، فإنهم يعترفون بأن القسم المهم من فلسفة الأخلاق هو ما يتصل بالقسم الثالث منها، وهو الذي يعبر عنه بالأخلاق التحليلية أو ما فوق الأخلاق، وهذا القسم بدوره على ثلاثة اقسام: علم معنى الاخلاق، علم معرفة الاخلاق، علم الأخلاق الوجودية (الإنطولوجية). وهذه الأقسام الثلاثة ترتبط كلها بالأخلاق

التحليلية أو ما فوق الاخلاق، وسأبين بشكل مختصر كل واحدٍ منها.

القسم الأول، علم معنى الاخلاق. ومن أجل أن نعرف المقصود بعلم معنى الاخلاق ما هو، ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أننا عادةً نتصور أننا نعلم معاني الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية ونتحرك على مستوى البحث عن مصاديقها. وبعبارة أخرى أننا نسلك في حياتنا بشكل وكأننا نعلم معنى الحسن والقبيح، الصواب والخطأ، ما ينبغي وما لا ينبغي، الوظيفة والتكليف والمسؤولية، الفضيلة والرذيلة، ولكننا لا نعرف فقط ما هي مصاديقها في الواقع الخارجي وعلى مستوى العمل والممارسة. وحينئذٍ نسأل مثلاً: الكذب هل هو حسن أم قبيح؟ فنسمع الجواب: انه قبيح. ونسأل: الصدق هل هو عمل حسن أو قبيح؟ فيأتي الجواب: عمل حسن، وهكذا الوفاء بالعهد هل هو صحيح أم غير صحيح، والجواب: صحيح. وخلف الوعد هل هو صحيح أو غير صحيح؟ غير صحيح. وكأن المشكلة التي نواجهها تنحصر في دائرة مصاديق هذه المفاهيم التي نعرف معناها ونعرف ما هو المقصود من الصحيح والخطأ، والفضيلة والرذيلة. والآن إذا قال شخص: إن نفس هذه القبلية الذهنية غير معلومة، فمن أين نعلم واقعاً أن الصحيح ماذا يعني، حينئذٍ يدخل البحث في دائرة علم معنى الأخلاق.

مثلاً أحياناً لا تعلم معنى كلمة (سائل) ولا تعلم أساساً ما هو المقصود بالسائل

وتسأل مني عن معنى هذه الكلمة واقول لك: السائل هو الجسم الذي إذا أضعته في الإناء فإنه يتخذ شكل ذلك الإناء. وربما تسألني بعد ذلك: ما هي مصاديق هذا السائل؟ فأقول لك: الماء احد السوائل، الكحول، عصير الفاكهة، فهذه مصاديق السوائل. ولكن في البداية يجب أن نعلم معنى السائل نفسه، وبعد أن عرفنا معناه ربّما يكون بإمكاننا ومن خلال الإستفادة من هذا المعنى العثور على مصاديقه. وعندما أقول (ربّما) بسبب أن معرفة المعنى يعتبر شرطاً من شروط العثور على المصاديق ولكنه ليس الشرط الكافي لذلك. وفي الأخلاق أيضاً تأتي هذه المسألة، فكأننا إفترضنا أنفسنا مطلقين على معاني الألفاظ التي تستخدم في القضايا الأخلاقية، ثم نقول: تحت أي مفهوم من هذه المفاهيم يندرج الصدق ويكون مصداقاً له؟ وتحت أي مفهوم منها يندرج عنوان الكذب ويكون مصداقاً لها؟ والآن إذا قال شخص: إننا لا نعلم بمعنى هذه الألفاظ، فينبغي أن نتحرك على مستوى تحليل معاني هذه الألفاظ والكلمات الأخلاقية، وعندما ندخل في حقل تحليل معاني الكلمات الأخلاقية، فإننا في الحقيقة قد دخلنا دائرة علم معنى الأخلاق.

والمسألة المهمة في علم معنى الأخلاق هي: هل أن الكلمات الأخلاقية تتضمن تلك المعاني في الأخلاق التي تستخدم في غير الأخلاق أيضاً؟ وهذه مسألة مهمة، مثلاً عندما نقول: هذا المنظر حسنٌ، ولكن ذلك

المنظر قبيح، فقد استخدمنا هنا كلمة الحسن والقبيح في غير المورد الأخلاقي. والآن إذا استخدمنا هاتين الكلمتين في مورد الأخلاق وقلنا مثلاً: الصدق حسنٌ، فهل يعطي ذلك المعنى الذي كان في جملة: هذا المنظر حسن، أو يعطي معنىً آخر؟ وعندما نستخدم هذه الكلمات في غير دائرة الأخلاق فهل يكون لها نفس ذلك المعنى الذي يستخدم في دائرة الأخلاق أيضاً؟ هذا هو أحد البحوث المهمة في علم معنى الأخلاق.

القسم الثاني في الاخلاق التحليلية، علم معرفة الأخلاق. وفي هذا العلم يدور البحث حول هذه المسألة وهي أننا عندما نصدر حكماً اخلاقياً، كيف يمكننا الإستدلال على ذلك الحكم الأخلاقي؟ لأن كل شخص عندما يصدر حكماً في أي علم من العلوم، سواءً في الأخلاق أو في غير الأخلاق، فإنه مطالبٌ بإقامة الدليل ليكون حكمه مقبولاً لدى الآخرين. وعندما نطالبه بالدليل فيجب عليه أن يقيم دليلاً لإثبات صحة ذلك الحكم الذي أصدره. والآن عندما نصدر حكماً اخلاقياً، فإذا طالبنا الطرف المقابل بالدليل وقال ما هو الدليل الذي جعلك تصدر مثل هذا الحكم، فيجب علينا اقامة الدليل.

وفي دائرة الأخلاق يدور الحديث حول كيفية الإتيان بالدليل أو بتعبيرٍ آخر كيفية تبرير هذا الحكم وكيف يمكننا في دائرة الأخلاق إصدار حكم من الأحكام وتبريره بدليل معقول، مثلاً لو افترضنا أنك تقول أن أداء الأمانة امرٌ حسن، أو

أن أداء الأمانة يعتبر وظيفة لكل إنسان، فلو سألك شخص ما هو دليلك على هذا الكلام، فيجب عليك أن تتمكن من إقامة الدليل، وهذا البحث في دائرة التبرير والإستدلال الأخلاقي يدخل في حقل علم معرفة الأخلاق.

البحث الآخر في علم معرفة الأخلاق هو أن نعرف من أين فهمنا صدق الأحكام الأخلاقية. وكيف عرفنا أن الحكم الأخلاقي الفلاني صادق. هذه المسائل والبحوث ترتبط بعلم معرفة الأخلاق الذي هو بدوره أحد فروع الأخلاق التحليلية.

وأما القسم الثالث من الخلاق التحليلية، فهو العلم الوجودي للأخلاق أو انطولوجيا الأخلاق، ففي هذا العلم يدور البحث في: هل هناك واقع اخلاقي في العالم الخارجي، أو نحن الذين نخلق هذا الواقع؟ ومن أجل توضيح هذه الفكرة، نذكر الفرق بين الإختراع والإكتشاف، فما هو الفرق بين عمل المخترع وعمل المكتشف؟ إن المكتشف يخبرنا عن وجود حقيقة موجودة في العالم الخارجي بحيث أن الآخرين لا يعلمون بها، فيقال لهذا الشخص مكتشف. مثلاً الأمواج الكهرومغناطيسية موجودة في عالم الوجود ونحن كنا جاهلون بوجودها ولكن شخصاً اكتشف هذه الحقيقة لأول مرة، وهكذا في مسألة الجاذبية حيث تعتبر حقيقة موضوعية في العالم الخارجي ولم يكن احد قبل النيوتن مطلعاً عليها. فجاء نيوتن وأعلن عن هذه الحقيقة لأول مرة. وعليه

فإن عملية الإكتشاف تعني الإخبار عن حقيقة موضوعية موجودة في العالم ولم يكن أحد يعلم بها ولكن المكتشف يخبر عنها.

أما بالنسبة للإختراع فليس كذلك، ففي الإختراع لا يوجد واقع موضوعي في الخارج أساساً، ولكننا نحن الذين نوجد هذا الواقع لأول مرة، مثل مخترع الراديو حيث أنه لم يخبر عن شيء كان موجوداً في الخارج بل هو الذي أوجده. وهكذا بالنسبة لمخترع التلفزيون أو القمر الصناعي حيث لم يكن له وجود في السابق ولكن المخترع أوجده. وعليه فالفرق بين الإكتشاف والإختراع في أن الإكتشاف يخبرنا عن حقيقة موجودة قبلاً في العالم ويقوم المكتشف بإخبار الآخرين بها. وفي الإختراع يتم إيجاد ما ليس بموجود في الواقع الموضوعي. وفي الإصطلاحات الفنية تستخدم كلمة (جَعَلَ) بدل كلمة (اخترع) وتستخدم كلمة (كشَف) بدلاً من (اكتشف). والسؤال هو: هل أن القضايا الأخلاقية لها وجود واقعي والإنسان هو الذي يكتشفها، أو أساساً ليس لها واقع موجود في الخارج، بل هي مجموعة من القضايا التي يجعلها الإنسان من خلال التعاقد مع الآخرين فنحن الذين نوجد هذه القضايا في الواقع الموضوعي.

إن الراديو بعد صناعته يتحول إلى واقع موضوعي، ولكن قبل أن يصنعه الإنسان لم يكن له واقع موجود، والآن أصبح له واقع، فربما يكون بإمكاننا ومن خلال التعاقد

أن نوجد واقعيات اخلاقية، كما ان الراديو بعد ان اخترعه الإنسان أصبح له واقع خارجي بإسم راديو. والآن يدور البحث حول هذه المسألة، وهي: هل أن الواقعيات الأخلاقية، امور مجعولة أو امور مكشوفة؟ أي هل أنها تجعل، أو تكتشف؟ وبعبارة أخرى، هل أن عنصر الحسن واقعاً، سواءً اطلعنا عليه أم لم نطلع، موجود في الصدق ونحن الذين نكتشفه ونضعه في قالب قضية (الصدق حسن)، أم أن الناس هم الذين قرروا ذلك وتعاقدوا فيما بينهم على أننا ينبغي أن نعتبر الصدق حسناً، ومنذ الآن فصاعداً جعلنا حسن الصدق؟ هذا هو البحث الذي يدور في مجال علم انطولوجيا الأخلاق. وطبعاً فإن علم انطولوجيا الأخلاق يتضمن بحوثاً أخرى، ولكن أهم بحوثه ومسائله هي ما ذكرته آنفاً. هذه الأقسام الثلاثة (علم معنى الأخلاق، علم معرفة الأخلاق، انطولوجيا الاخلاق) تنضوي تحت مضلة ما يسمى بالأخلاق التحليلية أو ما فوق الأخلاق. والأخلاق التحليلية بدورها من فلسفة الأخلاق قطعاً.

□ لو سمحتم أن تبيينوا لنا ولو بشكل اشارة مختصرة ما يتعلق بالحقول الأخرى للأخلاق مثل علم نفس الأخلاق و...؟

□ إن علم نفس الأخلاق يعتبر فرعاً من فروع علم النفس، ولكنه يرتبط بالأخلاق. ولنفرض أنك في نظامك الأخلاقي تقرر أو تكتشف (ويتصل ذلك بمقولة الجعل أو الكشف في الأخلاق) أن الحسد أمرٌ قبيح. فالبحث هنا يدور في أن الحسد إذا كان

قبيحاً ولكنه أصبح حالة راسخة في نفسي، فكيف أتمكن من قلعه والتخلص منه؟ أو أن الحسد إذا كان قبيحاً ولا أريد أن يعيش اطفالي حالة الحسد، فماذا يمكنني فعله؟ هذه الطرق والإتجاهات ترتبط بعلم نفس الأخلاق، فعلم نفس الأخلاق في الواقع يبحث في مواضيع علم نفسية ترتبط بالأخلاق حيث أنه يعمل على ترسيخ الفضيحة الأخلاقية أو إزالة الرذيلة الاخلاقية. وهذه هي مهمة علم نفس الأخلاق.

أما علم اجتماع الأخلاق فيبحث عن الآثار والنتائج اللا شعورية واللا إرادية الأخلاقية في أجواء المجتمع. فعندما يكون جميع الناس صادقين أو متواضعين، فإن صدقهم أو تواضعهم يؤدي إلى سلسلة من التدايعات والمعطيات الإجتماعية. ودراسة هذه المعطيات والتدايعات ترتبط بعلم اجتماع الأخلاق. فموضوع البحث في علم اجتماع الأخلاق هو البحث في الآثار والمعطيات الإرادية او اللا إرادية، المعلومة أو المجهولة للحالة الأخلاقية التي يعيشها الناس في أجواء ذلك المجتمع.

□ من الناحية النظرية، أين يقع مفهوم الأخلاق العملية؟ هل هو فرعٌ مستقل وفي عرض علم نفس الأخلاق، وفلسفة الأخلاق، وعلم اجتماع الأخلاق؟

□ الأخلاق العملية، تنقسم في واقعها إلى قسمين، وكل قسم منها يرتبط بفرع من هذه الفروع التي ذكرتها آنفاً للأخلاق، ففي الأخلاق العملية يبحث تارةً عن الصواب

والخطأ في أعمال خاصة التي لا أعلم بأنها صحيحة أو خاطئة. مثلاً هل أن سهولة الموت أمرٌ صحيح، أم لا؟ ولنفترض أنني أصبت بمرض معين وأن الطب يقول بأنني لا أشفى من هذا المرض، وهذا المرض يعد في علم الطب المعاصر من الأمراض غير القابلة للعلاج، ومن جهة أخرى فإن الأمراض غير القابلة للعلاج تقترن عادةً بآلام شديدة وغير قابلة للتحمل، فإذا كنت قد أصبت بمثل هذا المرض وبهاتين الخصوصيتين، وطلبتُ منك العمل على قتلي لأتخلص من هذه الحالة، فهل أن هذا العمل من جهة أخلاقية صحيحٌ أم غير صحيح؟ وبعبارة أخرى إذا طلبتُ من الطبيب أن يعجل في موتي ويكون هذا القتل بدافع من الرحمة، فهل يصح أن أطلب منه هذا العمل، أم لا؟

مثال آخر عملية الإجهاض هل هي صحيحة، أو غير صحيحة؟ وخاصةً في الموارد التي نعلم أن هذا الجنين إذا جاء للدنيا فإنه يعيش النقص والعيوب البدنية أو الذهنية، مثلاً نعلم أن هذا الجنين سيأتي إلى الدنيا وهو أعمى وأخرس وأصم أو أنه يصاب بالشلل إلى آخر عمره، أو أنه سيبتلى بالجنون، فهل الإجهاض في هذه الحالة صحيح أم لا؟ أو إذا خيّر شخصٌ بين أمرين وقال: إما أن تقتل أحد هؤلاء العشرين نقرأً، ليبقى تسعة عشر منهم قيد الحياة، أو أنني سأقتل جميع هؤلاء العشرين. فماذا ينبغي للإنسان أن يفعل من جهة أخلاقية؟ هل يسمح لذلك الشخص أن

يقتل جميع هؤلاء العشرين، أم يقوم هو بقتل أحدهم (مع كونه بريئاً تماماً) ليبقى تسعة عشر أحياء؟ وأحد القسمين من الأخلاق العملية يبحث في مثل هذه المسائل. وهذا القسم يرتبط أيضاً بالأخلاق الدستورية أو المعيارية الذي سبق الحديث عنها.

أما القسم الآخر من الأخلاق العملية فبعد أن نعلم ما هي الأمور الصحيحة وما هي الأمور الخاطئة، نبحث عن كيفية التحرك لتعليم وتربية ابنائنا حتى يتعلموا تلك الأمور التي نعلم بأنها صحيحة وحسنة ولا نسمح لهم بالتالي أن يتعلموا ويمارسوا الأمور التي نعلم أنها قبيحة. وهذا الفرع يدخل في دائرة التعليم والتربية. والتي بحث هذا الموضوع في حقل الأخلاق العملية، يعدّ قسماً من علم نفس الأخلاق.

وبالطبع ففي الأخلاق حقل آخر، مثلاً هناك بحث بإسم بحث تاريخ الأخلاق، وفي تاريخ الأخلاق يتم البحث فقط و فقط عن الأخبار الواقعة في تاريخ الأخلاق، لا أكثر، فلا نريد استخراج نظريات في باب طبيعة الاخلاق الإنسانية من عمق هذه الأخبار التاريخية. والحقل الآخر الذي يرتبط أيضاً بالأخلاق، اخلاق الفن، والتي ترتبط ببيان العلاقة بين الاخلاق والفن، مثلاً نبحث هناك: هل أنّ الفن ينبغي أن يكون من أجل الفن نفسه، أو يجب أن يكون من أجل الأخلاق وفي خدمة الأخلاق؟

□ ألا يرتبط هذا البحث بالأخلاق العملية؟

□ نعم، ولكن بسبب الأهمية الخاصة لهذا البحث فإن فلاسفة الأخلاق بحثوه بشكل مستقل وجعلوه فرعاً مستقلاً من الأخلاق. العلم الآخر الذي يرتبط أيضاً بالأخلاق، وهو فرعٌ من فلسفة الذهن بإسم فلسفة الفعل، وهذه الفلسفة أساساً فرعٌ من فروع الفلسفة التي تبحث عن النتائج المترتبة على صدور فعل معين من الإنسان، وأحد فروع فلسفة الفعل يرتبط بالأخلاق ويعتبر قسماً منها، ويبحث عن الأمور التي يمكن التوصية بفعلها أو تركها بشكل اختياري، وما هو المقدار الخارج عن دائرة إختيار الإنسان. وهذا أيضاً فرعٌ من فروع فلسفة الفعل التي ترتبط بالأخلاق.

□ شمة سلسلة من الأعمال الحسنة التي لا نعمل بها، أو أن هذه القضايا حسنة أخلاقياً ولكنها ليست عملية، فبأي قسم من اقسام الأخلاق ترتبط هذه الأمور؟

□ هذه الأمور ترتبط بعلم نفس الأخلاق. وهذه المسألة هي التي وقعت بين ارسطو وسقراط، فسقراط كان يقول أنه يكفي أن يعلم الناس ما هي الأمور الحسنة وما هي الأمور السيئة، ما هي الأمور الصحيحة وما هي الامور الخاطئة، ما هي الأمور التي تعد فضيلة وما هي الأمور التي تعد رذيلة، فمجرد هذا العلم بهذه الأمور يقتضي أن يتحرك الإنسان على مستوى العمل بها وتجسيدها في الواقع والحياة، وعلى هذا الأساس فإذا أردنا أن يعيش الناس حياة أخلاقية، فيجب علينا تعليم الناس الامور الحسنة، الصحيحة والخاطئة،

الفضيلة والرذيلة، الوظيفة والمسؤولية، وعلى حد تعبير بعض علمائنا (علموهم وكفى) فهذا التعليم لهم يكفي في أن يتحركوا في خط الأخلاق والفضيلة، هذا رأي سقراط، وفي الواقع أن رأي سقراط هذا يعني أن المعرفة الأخلاقية تفرز حتماً العمل الأخلاقي المتناسب معها، ولا يوجد بين المعرفة الأخلاقية والعمل الأخلاقي أية فاصلة. أما أرسطو فهو أول من اعترض على كلام سقراط هذا وقال: من الممكن وجود فاصلة بين المعرفة الأخلاقية والعمل الأخلاقي. وهذه الفاصلة ناشئة من شيء نطلق عليه اليوم بـ (ضعف الإرادة) ويعبر عنه أرسطو في (الضعف الأخلاقي) ويقول إن الضعف الأخلاقي - أو ضعف الإرادة التعبير المعاصر - يعني أن الإنسان أحياناً يعلم ماذا ينبغي أن يفعل وماذا لا ينبغي، ولكن بما أنه يعيش ضعف الإرادة فإنه لا يتحرك على مستوى العمل بما ينبغي له فعله، أو يرتكب العمل الذي لا ينبغي له ارتكابه.

### □ ما هي الإتجاهات العامة في فلسفة الأخلاق؟

□ هذا يرتبط بسؤالك عن علم معنى الأخلاق، أو علم معرفة الاخلاق، أو انطولوجيا الاخلاق، فهناك تفاوت كبير في سؤال عن هذه الأمور، فإذا كان سؤالك يرتبط بعلم معنى الأخلاق، فيمكن القول بأن الإتجاهات المهمة جداً في عصرنا الحاضر تتمثل في اتجاهين، أحدهما الذي يقول إن الوظيفة التي تؤديها المفاهيم

الأخلاقية في الأخلاق لا تختلف عن وظيفتها في غير الأخلاق، يعني أن هذه الكلمات والمفاهيم عندما تستخدم في غير الأخلاق فإنها تكون بصورة وسيلة وأداة لتحقيق المقصود، فعندما تستخدم في الأخلاق أيضاً تكون بهذه الوظيفة الأدائية. فعندما نقول أن هذه المسحاة جيدة وحسنة، وبإمكانها أن تحرث الحديقة بشكل جيد، أي أن الاستفادة منها هو الجهة الأدائية وبما هي وسيلة وأداة لتحقيق شيءٍ آخر، وهكذا عندما نقول: الصدق حسن أو جيد، فهذا يعني أن المجتمع الذي يسود فيه الصدق يمكن فيه تحقيق حالة الأمن والإعتماد والإنسجام الإجتماعي.

الرؤية الثانية تقول إن استخدام هذه الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية في الأخلاق يعطي معنىً غير المعنى المستخدم في غير الأخلاق.

في علم معرفة الأخلاق تياران مهمان في أجوائنا المعاصرة: أحدهما يتمثل في (رئاليزم الأخلاق) والآخر (آنتي رئاليزم الأخلاق) فالأول هو رؤية في علم معرفة الأخلاق تعتقد بإمكانية الإستدلال في الأخلاق. أما آنتي رئاليزم الأخلاق فتقول بإستحالة الإستدلال في القضايا الأخلاقية، فالإنسان لا يمكنه إثبات مدعياته الأخلاقية بالدليل، وإذا كان كذلك فالأخلاق تابعة لترجيح الشخص واعمال الذوق والسليقة في عملية الترجيح. وعلى هذا الأساس فلا يوجد تبرير عقلي للفعل الأخلاقي. ولكن الرئاليزم الأخلاقي يقول بإمكانية إقامة

الدليل للفعل الأخلاقي. فكما أننا في مورد الوزن نختلف في وزن هذه التفاحة فتقول أنت بأن وزنها مئة غرام، وأنا أقول أنها أقل من مئة غرام، وشخص آخر يقول بأنها أكثر من مئة غرام، والميزان موجود في الخارج ونحن الثلاثة نقبل بهذا الميزان وبالرجوع إليه يتبين الحق مع من؟ وعلى هذا الأساس فلو وقع اختلاف في المسائل الأخلاقية بيننا فهناك معيار وميزان موجود في الخارج وبرجعنا إلى ذلك المعيار والميزان الخارجي يمكننا حل إختلافاتنا وبالتالي نعلم أن الحق هل معك، أو معي، أو مع شخص آخر.

□ لماذا لا تنطبق هذه الرؤية على الأخلاق الاجتماعية؟

□ لأنه عندما يكون المعيار للفعل الأخلاقي هو المرجحات الفردية، فبأي معيار ينبغي أن يكون العمل الأخلاقي في المجتمع؟ عندما نتعامل جميعنا بالمرجحات الفردية، فبإمكاننا الإدلاء برأينا والعمل بمقتضى ذلك الرأي، وفي نظري أن المورد الوحيد للرجوع إلى آراء الأفراد في المجتمع يتبين عندما نفتقد الميزان لمعرفة الفعل الأخلاقي، مثلاً لا نجد حاجة للرجوع إلى الآراء العامة في معرفة وزن هذا الإناء، لأن الميزان موجود وبإمكاننا معرفة وزنه بذلك الميزان، وفي صورة عدم وجود ميزان معين عندها تصل النوبة للرجوع للآراء العامة، فنقول بما أنه لا يوجد أي ميزان لمعرفة هذا الأمر، فنحن نقف في مواجهة أمر ذهني،

ومن جهة أخرى لا يمكن في مجال العمل الإجتماعي أن لا يكون هناك مقررات خاصة لذلك العمل، إذن تصل النوبة إلى آراء الناس، ومن بين تلك الآراء فإن رأي الأكثرية هو الراجح وهو ما يكون مبنى وأساس المقررات الإجتماعية. وبهذه الصورة يمكن القول أنه لا أحد بإمكانه اثبات أن الكذب قبيح، ولكن في ذات الوقت يقول إذا أدلى أكثرية الناس بأصواتهم على أن الكذب قبيح، فإن هذه القضية (الكذب قبيح) ستكون اساساً مبنى للتصميمات الإجتماعية.

### □ ألا يوفر هذا الأساس والمبنى لمقولة نسبية الأخلاق؟

□ ما هو معنى الاخلاق النسبية؟ الاخلاق النسبية لها عدة معاني، فتارةً نقول الاخلاق نسبية، ومقصودنا أن اخلاق هذا المجتمع تختلف مع اخلاق ذلك المجتمع، سواءً كان هذان المجتمعان في مكان واحد وبزمانين مختلفين، أو في زمان واحد ولكن في مكانين مختلفين، أو مختلفان في الزمان والمكان كلاهما. وعلى كلا هذه الحالات الثلاث يمكن القول أن هذا المجتمع يعيش اخلاقاً تختلف عن اخلاق المجتمع الآخر. فإذا كان مقصودك من النسبية هو هذا المعنى فيمكن القول بنسبية الاخلاق حينئذٍ، أي يمكن القول بأن اخلاق هذا المجتمع تختلف مع اخلاق ذلك المجتمع.

ولكن ربما يكون مقصودك من القول بأن الاخلاق نسبية هو عدم وجود أصل اخلاقي

واحد يكون مورد توافق جميع افراد البشر. وكلامي هذا لا يستلزم هذا النوع من النسبية، وربما يكون هناك توافق على أصل واحد أو أصليين، ولكن هناك اختلاف في سائر الأصول والموارد، وفي هذه الموارد سنضطر للرجوع إلى آراء الأغلبية. وأما الإتجاهات الأخلاقية التي تتعلق بإنطولوجيا الأخلاق، فهناك اتجاهان أساسيان: احدهما الإتجاه الذي يعتقد بكشف الأخلاق، والآخر الإتجاه الذي يعتقد بجعل الأخلاق. ولكن بشكل عام ففي هذا العصر توجد أربع مدارس مهمة في فلسفة الأخلاق، وقد كانت هناك مدرستان مهمتان إلى النصف الأول من قرن العشرين، ولكن منذ بداية النصف الثاني من هذا القرن أضيفت إليهما مدرستان أخريان، وحالياً يمكن القول بوجود أربع مدارس أصلية، أحدها: مدرسة المفكرين الذين يعتقدون بالوظيفية، أو اصالة الوظيفة. وهؤلاء يعتقدون بوجود مجموعة من الأعمال الحسنة ومجموعة من الأعمال السيئة، وأن آثار ونتائج هذه الأعمال لا تتصل بحسن الطائفة الأولى ولا قبح الطائفة الثانية، وكما يقول المثل (قل الصدق ولو تناثرت الأفلاك) فقول الصدق يعتبر وظيفة للإنسان. فلو انطبقت السماء على الأرض وتلاشت الأفلاك وانهدم الكون بسبب قول الصدق فهذا ليس مهماً، فينبغي علينا قول الصدق وليكن ما يكون. وبعبارة أخرى نحن والوظيفة الأخلاقية، فينبغي الإتيان

بالوظائف الأخلاقية بغض النظر عن النتائج والتداعيات المترتبة عليها.

□ هل أن هذه المدرسة تجيب على الأسئلة المطروحة في سائر الحقول الأخلاقية الأخرى؟

□ نعم .

□ بأي إتجاه يعتقد القائلون بأصالة الوظيفة في دائرة فلسفة الأخلاق أو مثلاً في دائرة انطولوجيا الاخلاق؟

□ على سبيل المثال فإن أتباع المدرسة الوظيفية في الأخلاق وفي قسم انطولوجيا الأخلاق يرون أن الاخلاق هي من مقولة الكشف لا من مقولة الجعل، وكل واحدة من هذه المدارس الذي ذكرتها آنفاً تقدم أجوبة في مجالات مختلفة عن الأسئلة المطروحة، ولكنني ذكرتُ هذا المطلب بشكل اجمالي، وفي نظري أن مدعيات هذه المدرسة غير قابلة للدفاع ولا تقوم على اساس مستدل، ولكني فعلاً لا أتعرض لها من موقع الحكم .  
المدرسة الثانية تدعى بمدرسة (أصالة النتيجة) وهذه المدرسة تقول بأن الصحة وعدم الصحة في الأفعال ترتبط بالآثار والنتائج المترتبة على تلك الافعال. فلو قيل أن الصدق حسن، فإنما هو بسبب الآثار والنتائج المترتبة على قول الصدق. وعندما يقال: الكذب قبيح، فإنما هو بسبب الآثار والنتائج الخاصة المترتبة على هذا الفعل. فهذه المدرسة تنظر إلى نتيجة الأعمال وترى أن الحسن والقبيح والصحيح والخطأ يرتبط بنتيجة الأعمال الأخلاقية. وتنقسم هذه المدرسة في داخلها

إلى مدارس وتيارات عديدة، أشهرها مذهب (اصالة النفع) وهذا المذهب يقول بأن الحسن والقبيح في الأفعال يرتبطان بمقدار اللذة والالم المترتب على هذه الأفعال، فكل عمل ينتج لذة أكثر فهو أفضل وأحسن، وكل عمل يترتب عليه ألم أشد فهو أسوأ. وهذه أهم مدرسة من بين مدارس ومذاهب أصالة النتيجة.

المذهب الثالث وهو الذي يعبر عنه بـ (محورية الحق) في الأخلاق، ففي هذا المذهب لا تبتني الأخلاق على الوظيفة، بل تبتني على الحق ويعتقد هؤلاء بأنه لا ينبغي في الأخلاق أن نقول دائماً ما هي وظيفة الإنسان، بل ينبغي القول: ما هي حقوق هذا الإنسان؟ ولا شك أنه عندما يثبت وجود حق لي، فإنه بسبب وجود هذا الحق، فسيترب عليه وجود تكاليف ووظائف عليك تجاهي. ولكن المهم أن المحور في هذه الرؤية هو (الحقوق) لا التكاليف والوظائف.

المذهب الرابع، هو ما يطلق عليه بمذهب (محورية الفضيلة) في الأخلاق، حيث يقول بأن الأخلاق تتلخص في الفضيلة فقط، أي يجب التأمل في الحالة الباطنية المطلوبة التي يعيشها الإنسان. فإذا قلنا عن الأفعال الظاهرية التي نقوم بها بجوارحنا البدنية من العين والأذن واليد والقدم، أنها حسنة أو سيئة، فذلك يعود إلى تأثير هذه الأفعال في إيجاد حالة باطنية تدعى بالفضيلة أو تؤثر في زوال أو منع تحقيق مثل هذه الحالة في واقع

الإنسان لا شيء آخر. وهذا المذهب هو الذي اعتقد به ارسطو، وفي عصرنا الحاضر هناك بعض الأشخاص مثل (اسلاوت) و(مك اينتاير) تحركوا على مستوى، احياء هذا المذهب في النصف الثاني من القرن العشرين.

هذه اربعة مذاهب ومدارس أخلاقية مهمة، وعلى هذا الأساس فإن أصل النزاع ينطلق من هذه المسألة وهي: هل ينبغي علينا الإتيان بتكاليفنا الأخلاقية مع غض النظر عن النتائج المترتبة عليها، أو أن كل تكليف ووظيفة أخلاقية إنما تكون أخلاقية بسبب النتائج المترتبة عليها؟ وبعبارة أخرى إن الحقوق هي الأهم لا الوظائف، فالوظائف الأخلاقية متفرعة على الحقوق. والفضيلة حالة باطنية مطلوبة للإنسان وكل فعل يصدر من الشخص يحقق هذه الحالة الباطنية فإنه باللحاظ الأخلاقي فعل حسن.

□ إذا أردنا البحث في تفاصيل هذه الإتجاهات والأسئلة المطروحة لكل من هذه المذاهب الأربعة التي ذكرتموها، فسيستغرق وقتاً طويلاً. ولكن الإتجاه الأخير (اتجاه محورية الفضيلة) يتسم بأن ذاتي النزعة بشكل كبير، فعندما يدخل حقل أخلاق الأناليتيكية، فكيف يمكنه الإجابة عن تلك الأسئلة؟ لأن الفضيلة حالة باطنية وسوبجكتية للإنسان، فكيف بإمكان هذا المذهب الإجابة عن الأسئلة الأخلاقية الأناليتيكية في المحاور الثلاثة الأخرى التي تتسم بأنها عينية وموضوعية وأوبجكتيفية؟

□ في البداية أضرب مثلاً ليتضح مواد هذا المذهب الأخلاقي وأستعرض نموذجاً من الأخلاق المبتنية على محورية الفضيلة. مثلاً لو أخذنا مقولة الأخلاق الأرسطية بوصفها نموذجاً لمحورية الفضيلة في الأخلاق حيث يقول أرسطو إن الإنسان ينبغي أن يحقق في نفسه وباطنه أربعة أنواع من الفضيلة: الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة. وهذه الفضائل الأربعة يجب تفعيلها وتنميتها في باطن كل فرد، وبعد ذلك قال المسيحيون بأننا لا نقبل بهذه الفضائل ويجب أن نضيف لها ثلاث فضائل أخرى وهي: الإيمان، الأمل، العشق. فهذه الفضائل الثلاثة في نظرهم فضائل إلهية. وأصل وجوه كلام أرسطو هو أن الإنسان إذا ترسخت في نفسه هذه الفضائل الأربع، فإن كل عملٍ يصدر منه يكون حسناً. ففي البداية يجب عليك تطهير باطنك، فكل عمل ظاهري وخارجي يصدر من باطن طاهر ونقي فسيكون عملاً حسناً وأخلاقياً، ولكن أول نقطة ضعف في هذه الأخلاق هو أنه لو صدر مثلاً قول كاذب من شخصين، أحدهما يملك تلك الفضائل الأربعة، فيجب أن يتصف كلامه الكاذب بالحسن، وبما أن الآخر لا يملك تلك الفضائل الأربعة في باطنه فإن كذبه ليس ناشئاً من تلك الفضائل وبالتالي يكون قبيحاً أخلاقياً. وفي الواقع لا يمكننا الحكم الأخلاقي في هذه الصورة. وبعبارة أخرى إن هذه الأخلاق يمكنها أن تكون أخلاقاً للعامل ولكنها لا تكون أخلاقاً للناظر. لأن الأخلاق من هذه الجهة تنقسم

إلى قسمين: أخلاق للعامل، أي من يقول: ماذا ينبغي أن افعل كإنسان وماذا لا ينبغي أن افعل؟ والقسم الآخر هو أخلاق للناظر، أي من يقول: ماذا يمكنني أن أحكم على الأعمال التي يقوم بها الآخرون وما هو الحكم الذي يمكنني إصداره تجاه هذه الأعمال؟ ولذلك فإن الأخلاق المبتنية على محورية الفضيلة توصل الطريق أمام هذا النوع من التحكيم. وإذا كانت فائدة في هذا المجال فإنها ربما تساهم في حكم الشخص على نفسه فقط، فهذه الأخلاق ستواجه مشكلة في مقابل التحليلات التي أشرت إليها. وعلماء الأخلاق المعاصرون (من قبيل اسلاوت أو مك إينتاير) يواجهون مثل هذه المعضلات والتعقيدات الفكرية والفلسفية.

### □ هل توجد مدارس فلسفية اخلاقية في التراث الإسلامي؟

□ إن تراثنا الإسلامي ومن جهة فلسفة الأخلاق يعش ثلاثة نقائص، أحدها عدم وجود شيء بإسم فلسفة الأخلاق في تراثنا الإسلامي بوصفها علماً مستقلاً. والمطروح في التراث الإسلامي في باب فلسفة الأخلاق هو بحث الحسن والقبح فقط والذي طرحه المتكلمون المسلمون، الذين انطلقوا في ذلك من بحث الصفات والأفعال الإلهية، وفي مسألة الحسن والقبح بالذات توجد بحوث قليلة جداً في باب الأخلاق أشار إليها الأشاعرة والمعتزلة.

النقص الثاني في الأخلاق الإسلامية هو المساعي الرامية إلى الجمع بين الأشياء

التي لا تقبل الجمع، مثلاً نرى في كتب الأخلاق الإسلامية أن هؤلاء العلماء سعوا الدمج الفضائل الأرسطية الأربعة ونظرية الحد الوسط مع الأخلاق الواردة في المفاهيم والنصوص القرآنية والحديثية والتي هي في الأصل أخلاق سامية. في حين أنه لا يمكن الجمع بين الأخلاق اليونانية والأخلاق السامية. وترون في الكتب الأخلاقية للمتأخرين مثل جامع السعادات للملا مهدي النراقي ومعراج السعادة للملا أحمد النراقي أنهما طرحا مسألة الحد الوسط، وأن الحد الوسط فضيلة والإفراط والتفريط رذيلة. ولكن هناك فضائل موجودة في نصوص الكتاب والسنة لا تنطبق مع نظرية الحد الوسط، مثلاً الإيمان يعتبر في رؤية الأديان السامية فضيلة، في حين أن هذه الفضيلة ليس لها حد وسط ولا طرفا الإفراط والتفريط، والتقرب إلى الله فضيلة، ولكن ما هو جانب الإفراط وما هو جانب التفريط منه؟ على أية حال توجد نظريات أخلاقية تهدف للجمع بين تعاليم افلاطون وارسطو من جهة وتعاليم قرآن والروايات من جهة أخرى.

النقص الثالث أن الأعمال التي تتصف بالمفاهيم الأخلاقية لم يتم توضيحها وبيانها على مستوى المفهوم. وهذا أمر مهم، مثلاً أنت في الإسلام تعتقد بأن (الرجاء) حسن، وأن (الأمن) قبيح وأن (الأمل) لا هو بالأمر الحسن ولا بالقبيح، ولكن طول (الأمل) قبيح. والآن لو سألتك عن الفرق بين هذه المفاهيم الثلاثة:

الرجاء، الأمن، الأمل، فسوف تقول في مقام الجواب أن الرجاء يعني الأمن ولكن ما هو الفرق بين الرجاء والأمن؟ هذه الأمور لم يتم البحث فيها وإيضاح مفهومها بشكل كامل. وهذا هو ما نعيشه في العالم الإسلامي من حيث فقدان ما يدعى اليوم بأخلاق أناليتيك (الأخلاق التحليلية)، ولا أريد أن أطلق شعارات في هذا الموضوع، بل أقول أننا من حيث فلسفة الأخلاق فقراء جداً في العالم الإسلامي.

□ **وكيف الحالة في الحقول الأخرى؟ أي علم اجتماع الاخلاق، علم نفس الأخلاق؟**

□ هذه بدورها فقيرة بطريق أولى. وهكذا الحال في العلوم التجريبية التي ترتبط بالأخلاق أيضاً بطريق أولى.

□ **هل أن الحوزات العلمية الشيعية تهتم بتدريس بعض فروع فلسفة الأخلاق؟**

□ كلاً، لم تدرس هذه المواضيع اطلاقاً، وفي العقدين الأخيرين بعد الثورة ثمة بعض الدروس تحت عنوان فلسفة الأخلاق، ولكنها تدرس بشكل سطحي جداً مع أن كثيراً من بحوثها لا ترتبط بفلسفة الأخلاق وإنما تدرس بهذا العنوان.

□ **هل يعني هذا أننا لا نملك في تراثنا مدارس تقليدية تبحث في فلسفة الأخلاق؟**

□ كلاً، ليست لدينا منظومة منسجمة، بل بعض القضايا الفكرية المتناثرة وليست مدرسة متكاملة في فلسفة الأخلاق وربما تصلح أن تكون مواد خام لتكوين منظومة منسجمة في هذا الموضوع، وليست على مستوى سيستماتيكي منظم.

□ بديهي أنكم تقبلون امكان البحث عن اخلاق سياسية، فما هي في نظركم خصوصيات الاخلاق السياسية ودائرة البحث النظري في الأخلاق السياسية؟ والأفضل أن أقول: ما هو الفارق بين الأخلاق السياسية وسائر فروع الأخلاق؟

□ في نظري أن الفرق الأساس بين الأخلاق السياسية وسائر فروع فلسفة الأخلاق، إن الأخلاق السياسية تبحث كيفية التعامل مع السلطة وماذا ينبغي فعله في هذا الإطار؟ فالمسألة: ما ينبغي وما لا ينبغي فعله تجاه السلطة، ونفس هذا الكلام يأتي بالنسبة للأخلاق الإقتصادية، اخلاق الأسرة، اخلاق الطلاب، اخلاق الطب، وسائر موارد الأخلاق الأخرى، وبذلك يمكن أن تكون لدينا اخلاق سياسية أيضاً، فالأخلاق السياسية هي ذلك القسم من الأخلاق الذي يبحث ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله تجاه السلطة والنظام السياسي. وفي الواقع فإن كل بحث يتصل بمقولة القدرة ويبحث في كيفية التعامل معها وما ينبغي وما لا ينبغي فعله في هذا المجال فهو اخلاق سياسية. وقولنا ما ينبغي وما لا ينبغي، إنما هو من أجل عدم الخلط بين الأخلاق السياسية وعلم الإجتماع السياسي وعلم النفس السياسي. إن المسائل مورد البحث في الأخلاق السياسية بالإمكان تقسيمها إلى طائفتين كبيرتين: المسائل التي تتصل بالروابط السياسية بين الحكومات، والمسائل التي تتصل بروابط الحكومة مع افراد المجتمع. وأتصور أن الأفضل بالنسبة لمسائل

الطائفة الأولى إدراجها تحت عنوان الاخلاق الدولية .

وفيما يخص المسائل من الطائفة الثانية . ففي نظري أن المسائل التي تتصل بعلاقة الحكومة مع الناس بالإمكان إرجاعها من الجهة الأخلاقية إلى ثلاث مسائل أساسية ، كما أن الآخرين أيضاً عملوا على إرجاعها إلى هذه المسائل :

المسألة الأولى: أن الأشخاص الذين يستلمون مناصب مهمة في الحكومة كرئيس الجمهورية ، النائب في البرلمان أو من يستلم بعض المسؤوليات في الجهاز الحاكم نيابة عن الناس ، سواء جرى انتخابه بشكل مباشر أو غير مباشر ، ليتولى أمور إدارة المجتمع وتدبير أمور الحياة الجمعية للناس ، هؤلاء كيف يتحركون في سلوكهم الأخلاقي؟ هل يجب أن يكون سلوكهم وفقاً لرؤية الناس وحكمهم الأخلاقي ، أو وفق معيار أخلاقي يعتقدون به؟ وبعبارة أخرى ، أن هذا المسؤول الحكومي هل يجب أن يتحرك في سلوكه طبقاً للتشخيص الأخلاقي لدى الناس الذين انتخبوه ويكون هذا المعيار هو الأصل في سلوكه ، او يكون المعيار تشخيصه الاخلاقي هو؟

المسئلة الثانية: هل توجد وظائف ومسؤوليات اخلاقية تختص بالسياسيين ورجال الحكومة دون أن يكون لها مصداق خارج دائرة السياسة والنظام السياسي ، ام لا؟

المسئلة الثالثة: هل يتمكن السياسيون ورجال الحكومة من جهة اخلاقية العمل على

نقض الضوابط الأخلاقية الملزمة لهم خارج الحقل السياسي وعدم الإلتزام بهذه الضوابط؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن القول أن الحياة السياسية لها مقتضيات والزامات خاصة، وأحد هذه المقتضيات والإلزامات هي أن اصحاب السياسة ورجال الحكم بإمكانهم نقض الضوابط الاخلاقية الحاكمة على سائر الناس وبذلك يتحركون في مجال العمل من موقع عدم الإلتزام الأخلاقي بحيث أنهم لو لم يكونوا من اهل السياسة فإنه لا يجوز لهم اخلاقاً ممارسة مثل هذه الأعمال؟ مثلاً، هل يمكنهم الكذب وممارسة الخداع، واستخدام آليات العنف والقهر بصورة غير عادلة، وخلف الوعد و... الخ؟ هذه المسألة الثالثة هي المسألة التي تطرح عادةً تحت عنوان (الايدي الملوثة).

□ هل هناك اتجاهات ومذاهب مختلفة في هذا المجال؟

□ نعم، هناك اتجاهات مختلفة. احدها وهو المتوفر في اجواء هذا العصر، الإتجاه العقدي، ويعني ضرورة الإلتزام في دائرة السياسة بما يتفق عليه أغلبية الناس ويتعاقدون فيما بينهم لا الإلتزام بشيء آخر وراء ذلك.

□ هناك بعض الخلل وعدم الإنسجام في مجال الأخلاق الإجتماعية في مجتمعنا، أي هناك نوع من الفوضى الأخلاقية في أجواء مجتمعنا المعاصر، وهذه الحالة ناشئة من التغييرات في البنى التحتية والعميقة لثقافتنا، فكيف ترون تحليل هذه العوامل

وتلك الأبعاد العميقة في واقع المجتمع؟  
والآخر أنه إذا أردنا رسم الحالة  
الأخلاقية في المجتمع الإيراني، فمن أي  
اتجاه ومذهب اخلاقي يمكننا الإستلها  
منه؟

□ الظاهر إن سؤالك يرتبط بما إذا  
كانت هناك اشكال من الخلل والنقص  
الأخلاقي في مجتمعنا، فما هي الأسباب  
والعوامل الأخلاقية أو غير الأخلاقية التي  
تقف وراء هذه النقائص؟ في نظري أن  
الحالة اللا أخلاقية التي نواجهها في  
تفاصيل مجتمعنا ناشئة من علل وعوامل  
مختلفة؛

العامل الأول: ما نستوحيه من التفكير  
الموجود في علم النفس وخاصة في النهضة  
الثالثة لعلم النفس (علم النفس  
الإنساني) ففي علم النفس الإنساني يقول  
هؤلاء العلماء أمثال راجرز ومزلو، ان  
حاجات الناس يمكن ترتيبها كالتالي:  
الحاجات الأولية، الحاجات من الدرجة  
الثانية، الحاجات من الدرجة الثالثة،  
الحاجات من الدرجة الرابعة وهكذا، وفعلا  
لا ندخل في تفاصيل هذه الحاجات وبيان  
ابعادها، ولكنني اقول بشكل اجمالي إن  
نظرية ترتيب الحاجات لدى الإنسان تقرر  
أنه ما لم يتم اشباع المرتبة الأولى من  
الحاجات في المجتمع البشري، فإنه لا تصل  
النوبة لظهور الحاجات من الدرجة  
الثانية ليقال بضرورة اشباعها أو عدم  
اشباعها، وما لم يتم اشباع الحاجات في  
المرتبة الثانية، فإن حاجات المرتبة

الثالثة لا تظهر على السطح ليقال بإرضائها أو عدم إرضائها، ومعنى هذا الكلام بلغة سهلة أنه ما دمنا نعيش مسألة الغذاء، اللباس، المسكن، النوم، الراحة، الغريزة الجنسية، ولم نشعر بإشباع هذه الحاجات، فلا تظهر في وجودنا وواقعنا النفساني الحاجات في المرتبة الأعلى كالحاجات التي تتصل بالأمن، الحب، الإحساس بالإرتباط العاطفي، الحاجة إلى الإحترام، الحيثية الإجتماعية، الحاجة إلى الرشد الأخلاقي والمعنوي. والعامل الأساس في الحياة اللاأخلاقية هو أننا لازلنا لم نشبع حاجاتنا المعيشية الأولية، فعندما لا يتسنى للأفراد إشباع هذه الحاجات فلا معنى لرعاية القواعد الأخلاقية كما يقول الشاعر: (ماذا يصنع رستم في جبهة القتال بالورد والريحان) فعندما تقف في ميدان القتال لا تقبض على شدة الورد، فشدة الورد والريحان ترتبط بمجالس العرس والحفلات لا بميدان الحرب. وعندما ندخل ساحة حرب ونزاع على حاجاتنا الأولية وضروريات الحياة، فلا معنى لرعاية القواعد الأخلاقية. فعندما يعيش الناس القحط مثلاً فهل يراعون القواعد الأخلاقية أكثر، أو إذا كانوا يعيشون حالة الشبع وارضاء غرائزهم الأولية؟ هذا هو العامل الأول لعدم الحياة الأخلاقية في مجتمعنا، لأن الحاجات الأولية لم يتم إرضائها وإشباعها، ولذلك لا يمكن رعاية القواعد الأخلاقية التي تقع

في المرتبة الأعلى من الحاجات والدوافع، وهذا عاملٌ مهمٌ جداً ينبغي الالتفات إليه. العامل الثاني: أننا إذا أردنا تحقيق مجتمع اخلاقي فلا بد في البداية من استخدام القوى الذهنية والفكرية أولاً ثم القوى المحركة، وأخيراً قوة الإرادة، فينبغي استخدام هذه القوى الثلاث من أجل تحقيق هذا الهدف، ولكن بشرط أن يكون بالترتيب الذي ذكرته آنفاً. ففي المرتبة الأولى يجب استخدام القوى التصورية والتصديقية للعمل على اقناع الناس بآليات الإستدلال على أن هذا العمل حسن وجيد وذلك العمل قبيح وسيئ. فإذا كان الأغلبية العظمى من الناس تعتقد بأن هذا العمل حسن وذاك العمل قبيح فإنهم سيتحركون بهذا الإتجاه ويعملون بالأعمال الحسنة ويجتنبون الأعمال السيئة. وعلى ضوء ذلك ينبغي استخدام القوى التصديقية للناس، فالأغلبية من الناس تتحرك باستخدام هذه القوى في حركتهم الأخلاقية السيئة. ويبقى عدد قليل من الناس حينئذٍ، فهنا يجب استخدام القوى المحركة أو ما يسمى بنظام الثواب والجزاء. وفي هذه الصورة فالأشخاص الذين لم يعتقدوا لحد الآن بأن هذا العمل حسن أو قبيح، فاللزام تهيئة القاعدة الإجتماعية بحيث أنهم لو قاموا بعمل حسن أو ارتكبوا عملاً قبيحاً فإنهم سيواجهون نتيجة هذا العمل. وإذا فعلنا القوى المحركة هذه وأدّت دورها في حركة الحياة والمجتمع فسوف يبقى عدد قليل جداً من

الأشخاص الذين لا يخضعون للقواعد الأخلاقية ولا بد من استخدام القوى الرادعة، أو ما يقال عنه في مقابل الجريمة، السجن والإعتقال.

وفي مجتمعنا تتم الحركة بالإتجاه المعاكس ويبدأ العمل من المرحلة الأخيرة من هذه المراحل الثلاث، ففي المرتبة الأولى تستخدم قوى الردع والقمع والإعتقال والسجن والقتل وامثال ذلك. ثم إذا سنحت الفرصة يتم استخدام القوى المحركة، وفي المرحلة الأخيرة يصل الدور إلى القوى الذهنية والفكرية (واعتقد أنه في مجتمعنا لا يصل الدور اطلاقاً لتفعيل القوى الفكرية) في حين أن الأخلاق ينبغي أن تبدأ من القوى الفكرية التصديقية، ثم تصل إلى القوى المحركة، وأخيراً إلى قوى الردع.

□ كيف ترى الحالة الأخلاقية التي ينبغي تحقيقها؟ فطبقاً لما ذكرتم أن هذه الحالة مؤسفة حالياً، فبأي معيار وبأية رؤية ترى هذه الحالة؟

□ مع غض النظر عن الرؤية الدينية، فإن مجتمعنا الآن يعيش حالة بعيدة عن الأخلاق، وإذا نظرنا إلى الواقع الإجتماعي من منظار عقلائي، معنوي، فمجتمعنا أيضاً يعيش حالة لا اخلاقية. اما الرؤية الدينية فهي رؤية نقلية فقط. بمعنى أننا نرجع إلى القرآن والأحاديث لنرى ما هو المجتمع الأخلاقي التي تقررره هذه النصوص وما هو المجتمع اللا اخلاقي. مثلاً القرآن يوصي المسلمين بأنكم عندما

تعيشون حالة العداوة للآخرين فإنه لا ينبغي أن يكون هذا العداء سبباً لعدم الإنصاف ورعاية الحق في التعامل معهم. (ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوى)١ بيننا نرى في مجتمعنا أنه إذا استلم شخصٌ زمام السلطة والقدرة وكان يعيش الكراهية والعداء لبعض الأشخاص فإنه يستخدم كل ما لديه في مواجهة الطرف الآخر، ولا يردعه أي رادع في اتخاذ مواقف سلبية وشريرة تجاهه، وهذا مخالفٌ لتعاليم الدين.

وأيضاً فالقرآن يقرر: (ولا تجسسوا)٢ و(ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميةً فكرهتموه)٣ ولكننا لا نعيش الأخلاق بهذه المعايير في مجتمعنا. ولو نظرنا إلى العلاقة بين الحاكم والرعية بمعيار علي بن ابي طالب (ع)، فنحن أيضاً غير اخلاقيين.

هذا من جهة الرؤية الدينية. اما من جهة الرؤية العقلانية المعنوية، فإن هذه الرؤية تهتم بأمرين: احدهما أن تتم إدارة امور المجتمع بآليات عقلانية، والآخر أن تتم إدارة المجتمع بحيث أن الناس يجدون المجال مفتوحاً أمامهم للتحرك في خط المعنويات والفضيلة. فلو نظرنا إلى مجتمعنا بهذه الرؤية، فنحن أيضاً غير اخلاقيين ولا نعيش الاخلاق في هذا المجتمع.

---

١ - ؟  
٢ - ؟  
٣ - ؟

□ لو نظرنا من خلال هذه الرؤية الثانية إلى أنفسنا، فعلى أي أساس ترون هذه الرؤية وتقولون أن مجتمعنا غير اخلاقي؟ ما هي الأمور التي ترونها إيجابية ثم تطرحونها على الواقع الإجتماعي وتقولون أنها غير موجودة ويكون بالتالي موقفكم سلبياً؟

□ أولاً: إن المعنوية لا تتحقق إلا من خلال الحرية، فأى عمل مهما كان جيداً وحسناً إذا أتيت به بدافع الإجبار وبآلية القهر، فإنه لا يساهم في تقوية الجانب المعنوي في نفسك. وبعبارة أخرى أنه لا يوجد عمل حسن يساهم في تفعيل المعنويات في الإنسان إذا كان صادراً عن اجبار وإكراه، ولا يوجد أي عمل سيء يعمل على اضعافك في البعد المعنوي إذا كان صادراً منك بالإجبار. فمن الجهة المعنوية، فإن الأعمال الجيدة التي تقودك في خط التكامل المعنوي والأخلاقي هي الأعمال التي تصدر منك بكامل الحرية والإختيار، والأعمال السيئة التي تعمل على ابعادك عن اجواء الفضيلة والمعنوية هي الأعمال التي تصدر منك بكامل الحرية والإختيار. فالعمل إذا صدر من الإنسان من موقع الجبر فحتى لو كان بذاته عملاً حسناً فإنه لا يساهم في تقوية الجانب المعنوي فيك، وإذا كان عملاً سيئاً فإنه لا يؤثر أثراً سلبياً في الجانب المعنوي ايضاً. وعلى هذا الأساس فالشرط الأول في تحقيق المجتمع المعنوي هو أن يكون هذا المجتمع حراً. ولا ينبغي أن تقول فوراً ان

الحرية تستدعي الفوضى والإنحطاط والتحرك في خط عدم الإلتزام الأخلاقي، فالحرية يجب أن تكون مقيدة، ولكن هذا القيد ينبغي أن يقرره الأحرار أيضاً، فيجب أن يتفق الأحرار على أننا نريد تحديد حريتنا بالحدود الفلانية، هذا هو الشرط الأول للمجتمع المعنوي.

الشرط الثاني للمجتمع المعنوي هو أن يستطيع الفرد في هذا المجتمع من الإشتغال بعملٍ شريف ويستطيع تأمين معيشته بشكل يحفظ له كرامته حتى يتسنى له الإهتمام بالمعنويات، ومقصودي بالمعنويات لا ينحصر بالأذكار والأوراد، بل مقصودي أن يستطيع هذا الشخص ممارسة الفنون والآداب والعرفان والوحدة ومحاسبة النفس، الحديث مع النفس، التحليل النفساني لذاته، وأعمال معنوية أخرى من هذا القبيل. ان المجتمع الذي يعمل فيه الفرد ثمانية ساعات من العمل الشريف فبإمكانه تدبير اموره المعاشية بنحو كريم ومع حفظ ماء الوجه فمثل هذا المجتمع هو مجتمع معنوي. وفي غير هذه الصورة، فنحن أمام طريقتين:

الطريق الأول أن نعمل في اليوم ١٢، ١٣ أو ١٥ ساعة، فإذا ازدادت الكمية على حساب الوقت فسوف يشعر الإنسان بالتعب والإرهاق والإحباط الروحي عاجلاً أم آجلاً. الطريق الثاني أن لا تزداد الكمية بل تقل الكيفية، أي نعمل ثمانية ساعات ولكن هذا العمل لا يعتبر عملاً شريفاً ومحترماً بل ملوث بشئى صور الخداع

والغش، والإختلاس وأمثال ذلك. ومن الواضح أن المجتمع في هذه الصورة سيتحرك في خط التسافل الأخلاقي والإنحطاط المعنوي، وليس هذا من شأن المجتمع المعنوي، فالمجتمع المعنوي هو الذي يشتغل فيه الفرد ثمانية ساعات لتدبير اموره المعاشية ويقضي باقي ساعات حياته في امور المعنويات بالمعنى الأعم.

□ ذكرتم أنه ينبغي استخدام قوى التصديق، التحريك، الردع. فهل مقصودكم من ذلك أنه يجب أن تكون اخلاق العقيدة هي الحاكمة على المجتمع؟

□ ما تقوله له قصة أخرى وهي صحيحة أيضاً. ولكن ما أردت بيانه هنا امراً آخر، وأما لزوم أن تكون أخلاق العقيدة هي الحاكمة في اجواء المجتمع فهو كلام ليس هنا محل بحثه. فمحل كلامنا ليس في حكومة القيم الأخلاقية في عملية التصديق والعقيدة، بل أن نعتقد بالأخلاق أولاً، فمن أجل أن نعيش حياةً اخلاقية، يجب أن نعتقد بأخلاق خاصة ونعمل على تجسيدها وتحقيقها في واقعنا وممارساتنا. ولا يمكن تحقيق الاخلاق بأدوات القوة والعنف. بل يجب تحقيق ذلك من خلال آلية التصديق والإعتقاد.

□ إن نقطة البداية لهذه العملية هي البحوث النظرية والأكاديمية، فمن أجل تحقيق الإعتقاد هل يوجد طريق آخر غير التمعن والتوغل في دائرة فلسفة الأخلاق أو دائرة علم نفس الاخلاق؟

□ وليكن ذلك، ولكنّ عليكم بيان ذلك للناس والعمل على اطلاعهم على هذه البحوث لا أن تسجن هذه البحوث في إطار فلسفة الأخلاق، ومقصودي اننا بعد القيام بعملية التحقيق والبحث النظري والأكاديمي للموضوعات الأخلاقية، ينبغي طرحها على الناس وإيصالها لهم، فهذا هو المهم؟

نعود إلى ما كنا نتحدث عنه من العوامل المساهمة في ظاهرة اللاأخلاق، فالعامل الأول هو عدم الالتفات وعدم الإهتمام بترتيب الحاجات وتبويبها.

العامل الثاني، عدم الإهتمام بقوى التصديق، القوى المحركة، قوى الردع. العامل الثالث، عندما يريد الإنسان أن يعيش الأخلاق والقيم في حياته فيجب أن يطهر باطنه من ثلاثة عناصر: الحقد، الكراهية، الغضب. فعندما يعيش الإنسان حالة الحقد، أو تستولي عليه حالة الغضب، أو يعيش الكراهية للآخرين، فإن تحقيق الاخلاق في واقعه سيكون عسيراً للغاية. ومن هذه الجهة فإن أكبر جريمة ترتكبها النظم الجائرة الشمولية والتوتاليتارية والمستبدة في حق البشرية لا يتعلق بالأمور الخارجية فحسب، بل إنّ باطن الأفراد سيمتلئ بالغضب والحقد والكراهية. والإنسان الذي يعيش الغضب والحقد والكراهية لا يمكنه أن يعيش القيم والأخلاق في حياته.

إن الحياة الاخلاقية تستلزم نوعاً من المرونة وبرودة الدم (برودة الدم

بمعناه الخاص لا بالمعنى السائد) فيجب أن يعيش الإنسان في أعماقه نوعاً من الإستقرار والهدوء النفسي ليتمكن من تحقيق القيم الاخلاقية في واقعه وفي سلوكياته وتعامله مع الناس. فالشخص الذي يعيش الغضب والحقد والكراهية في جميع ساعات يقظته ووعيه بإتجاه معين، (وهذه الظواهر الثلاث تختلف الواحدة عن الأخرى) فإن الحياة الاخلاقية حينئذٍ ستكون عسيرة جداً. إن النظم التوتاليتارية تحوّل الناس إلى مخزن لهذه الحالات الثلاث: الكراهية، الحقد، الغضب. والشخص الذي يملك في باطنه مثل هذا الخزين لا يمكنه أن يعيش القيم والأخلاق. وهذه المسألة مهمة.

والمسألة التالية أن الحياة الأخلاقية تتطلب مرتكزات فلسفية...

### □ في الرؤية العقلانية المعنوية؟

□ نعم، فهذه المباني والمتركزات إذا انهدمت وتلاشت في واقع الإنسان وذهنه فلا يمكنه أن يعيش الحياة الأخلاقية. وأحد هذه المتتركزات والمباني هو أن الإنسان إنما يتمكن أن يعيش الحياة المعنوية فيما إذا كان يعتقد بوجود معنى خاص للحياة، والإنسان الذي لا يرى معنى للحياة، أو كان يعيش في حياته اللامبالاة والإستغراق في اللذة والراحة المخالفة للأخلاق، أو أصيب بحالة اليأس المانع من الحياة الأخلاقية، فهؤلاء الأشخاص لا يمكنهم تحقيق القيم والأخلاق في واقع الحياة. ومن أجل أن يتخلص هذا الإنسان من اليأس

ومن طلب اللذة والراحة، فيجب أن يعتقد بالمعنى لحياته، وهذا أحد المرتكزات الفلسفية للحياة الأخلاقية. وللأسف فإن هذا المبنى الفلسفي قلما يوجد لدى الأفراد، لأن القضايا الميتافيزيقية تواجه حالة الإنحسار والأفول، وجميع الرؤى الكونية الشمولية في حالة اندثار وغمور وتلاشي، فإذا انهدمت هذه المباني الميتافيزيقية فمن الطبيعي أن تواجه الأخلاق هذه المشكلة، ونسمع دائماً مقولة أن الشباب في هذا العصر يعيشون أزمة في الأخلاق، ولكن هذا الأمر لا يختص بالشباب، بل يشمل الشاب والشيخ، المرأة والرجل، المحصل وغير المحصل، فكل شخص يعيش الإهتزاز في رؤيته لهذه المباني الميتافيزيقية ويجد أنها في حالة ذوبان وأفول، فإن الحياة الأخلاقية بالنسبة له ستكون عسيرة، بل مستحيلة.

المطلب الآخر الذي أودّ الإشارة إليه هنا هو أن الإنسان الذي يعيش الحياة الأخلاقية هو الذي يملك عزة النفس ويحترم نفسه بنفسه، فإملاك حرمة النفس بمعنى أن الإنسان يعتقد لذاته قيمة واعتباراً، وعندما يرى الإنسان لنفسه قيمة، فإنه سيمتنع من الكذب، الرشوة، السرقة، التطفيف، الإحتكار، الخيانة... ولا يلوث نفسه بهذه الأمور الدنيئة. فلو كنت تواجه حالة التحقير في مجتمع معين من الآخرين، فسوف تفقد عزة النفس ولا يمكنك أن تعيش الحالات الأخلاقية.

المسألة الأخرى، إن احدى الرؤى والطروحات المهمة جداً لدى المختصين في امور التعليم والتربية هي أن الأخلاق إنما تسري في مفاصل المجتمع فيما لو لم يعمل شخصٌ علي تزييق هذا الوهم في ذهنية الناس وهو أننا قومٌ مختارون ومنتخبون ونعيش حالة الإصطفاء، فإذا قيل لك بأنك من قوم مصطفين ومن الأمة المرحومة وأنتك مورد حماية القوى السماوية وان عالم الملكوت يهتم بحمايتك، فسوف لا تجد في نفسك حاجة للحياة في خط الأخلاق والقيم وسوف ترى نفسك فوق مستوى القيم الأخلاقية.

هذه الحالة موجودة في مجتمعنا وكذلك في المجتمعات الدينية الأخرى. فالمجتمعات الدينية تعيش دائماً حالة من العجب وتتصور أنها وبسبب الإتيان ببعض الشعائر والطقوس الدينية فإنها تعيش حالة أفضل وتملك حصانة قدسية وتعيش في قلعة محصنة. فعندما يقال لك: إذا اتيت بالعمل الفلاني فسوف لا تواجهك بعد ذلك مشكلة، وعليك أن تؤدي هذه المناسك والشعائر فقط ففي الموارد الأخرى ستشعر أنك بدون مسؤولية. وللأسف فإن جميع الأديان والمذاهب لها القابلية على تقوية حالة العجب في الأفراد. إن الأخلاق والقيم الأخلاقية إنما تسري في اجواء مجتمع إذا لم يكن افراد ذلك المجتمع يعتقدون بأنهم ولكونهم من قوم أو جماعة خاصة يملكون العناية الربانية وأنهم محبوبون لدى الله وأنهم الأمة المرحومة.

فالمسيحي الذي يعتقد بأنه إذا دفع العشرية وحضر في الكنيسة في كل اسبوع وجاء للقسيس بالحلويات والكيك، فإن عمله صحيح وأنه انسان صالح، فمثل هذا الشخص يكون مستعداً لسحق جميع القيم والضوابط الأخلاقية .

هذه ستة عوامل وعلل اتّحدت فيما بينها وأدّت إلى أفول الأخلاق في اجوائنا .

□ السؤال الذي طرحته آنفاً ولحد الآن لم أسمع جواباً عنه هو: إن الأدلة التي ذكرتموها في كلامكم تتعلق بالمجتمع الذي لا حاجة للقول بأنه مجتمع اخلاقي أو غير اخلاقي، لأن كونه غير اخلاقي أظهر من الشمس، فمن الواضح أن المجتمع الذي لا تحترم فيه حرمة الأفراد ويعيش الناس مشاكل اساسية في معيشتهم فإن مثل هذا المجتمع لا يكون مجتمعاً اخلاقياً. ولكنني أقول: على فرض أنكم ذهبتم إلى مجتمع غير معروف وأردتم معرفة هل هذا المجتمع اخلاقي ام لا، فما هو المعيار في رؤيتكم هذه؟ ومن أي زاوية تنظرون لمثل هذا المجتمع وتصفونه بأنه اخلاقي أو غير اخلاقي. وبعبارة أخرى، بغض النظر عن مقام تحليل الوضع الموجود في مجتمعنا الحالي، فما هي المعايير التي تبين الحالة الأخلاقية لمجتمع ما؟

□ هناك ستة معايير وموازين يمكننا الحكم من خلالها على مجتمع معين بأنه اخلاقي أو غير اخلاقي:

المعيار الأول: الصدق، والصدق هنا يعني أن يتطابق ظاهر الإنسان مع باطنه بشكل

دقيق، وهذا يعني عدم وجود حالة الرياء،  
التزوير، الغش والخداع.  
الصدق، بمعنى انطباق الظاهر والباطن  
في ثلاثة موارد: مورد ما يجري في السر،  
ومورد ما يجري على اللسان والقلم،  
ومورد ما يتحقق في مقام العمل  
والممارسة. فإذا عاش الشخص حالة تطابق  
الظاهر والباطن في هذه الموارد الثلاثة  
فهو انسان صادق.

المعيار الثاني: الإحسان، والإحسان هنا  
بمعنى أنني أحسبك كنفسي، وبالطبع  
فالإحسان هنا لا يعني بنك المال فحسب.  
الثالث: التواضع، والتواضع هنا بمعنى  
أن أرى نفسي كأنت.

الرابع: العدالة، وتعني أنني وفق  
تشخيصي فإنني لا أتحرك على مستوى سحق  
حقوق أي شخص آخر بل أسعى لأداء حقه بشكل  
كامل.

□ **لماذا قلت: حسب تشخيصي، فهذا  
التعريف واسع جداً.**

□ لأن الإنسان مهما سعى فإنه لا يتمكن أن  
يسير طيلة عمره في خط العدالة، لأن  
الإنسان غير معصوم، ولكنه بإمكانه  
بمقدار ما أوتي من قوة تشخيص ومعرفة أن  
يتحرك في مسير العدالة.

□ **ولكن هذا التعريف يفسح المجال  
للإنحراف عن خط العدالة.**

□ كلاً، فهذا لا يعني إباحة الظلم وتقويض  
العدالة، لأننا اناس يحتمل في حقنا  
الخطأ، ومن الممكن أن يصدر منا ما  
ينافي العدالة، ولكن عدم العدالة

باللحاظ الأخلاقي هي المرفوضة. فكل شيء ممكن وبذلك فهو غير مرفوض باللحاظ الأخلاقي. فيجب علينا أن نسلك في اعمالنا بآليات العدل. ولكن لا ينبغي أن نغتر بأنفسنا ونقول أننا في جميع لحظات حياتنا يمكننا أن نسير في خط العدالة. المعيار الخاس طلب الحقيقة، بمعنى أننا لا نعتقد بأي شيء يتعالى على الحقيقة، سواءً كان الدين، المذهب، الثقافة، التمدن، القومية، الذوق، والإتجاهات الأخرى. وبعبارة أخرى أننا لا ينبغي أن نقبل بأي شيء من موقع الإذعان والخضوع والتعبد بدون دليل، بل نتحرك فقط و فقط في خدمة الحق والحقيقة. المعيار الساس حب الناس.

□ تحت أي اتجاه كلي يمكن إدراج هذه

### الموارد؟

□ الإتجاه الذي اعتقد به وأميل في أبحاثي إلى هذا الإتجاه الأخلاقي هو مقولة الكشف لا الجعل. ولكنني اعتقد وعلى أساس الواقعيات الأخلاقية المكشوفة أن الكثير من الواقعيات الأخلاقية هي في الحقيقة مجعولة. ولكن بالنسبة لأصل وأساس الأخلاق فإنني اعتقد بالكشف، مضافاً إلى ذلك فإنني أعتقد بأنَّ الغاية القصوى في الأخلاق هي أن يتحرك افراد المجتمع في خط التعالي والتكامل المعنوي، وأما الوظائف الإجتماعية للأخلاق فتأتي في الدرجة الثانية.

□ مع الإلتفات إلى الوضع الحالي في دائرة الأخلاق السياسية، فهل ترى رؤية خاصة في هذا المجال؟

□ ليست لدي فكرة خاصة، والشيء الذي أعتقد به واقعاً هو أن أهم مسألة في الاخلاق السياسية هي السعي لإكتشاف الحقيقة والتقليل من آلام الناس ومعاناتهم. وهذا الامر ينبغي أن يكون بعيداً عن أي اتجاه سياسي ويجب أن يكون فوق التيارات السياسية. فكل ارتباط بتيار سياسي ينبغي أن يكون في خدمة كشف الحقيقة وتقليل آلام الناس ومعاناتهم.

### المقالة الثالثة

## الأخلاق في العصر الجديد

## الأخلاق في العصر الجديد

١. في هذا المحفل الكريم سأتحذث عن أمرين، أحدهما الحاجة المؤكدة للأخلاق في المجتمعات البشرية المعاصرة، والآخر: صعوبة الحياة الأخلاقية في هذا العصر، وعندما يجتمع هذان الأمران فإن كل شخص يشعر بالتحرق على حال البشرية فسوف يشعر بالحاجة لدراسة القضية في إطارها الأخلاقي وماذا ينبغي أن يصنع؟

نحن نعيش في هذا العصر الحاجة للحياة الأخلاقية، ولأسباب سأذكرها لاحقاً، أكثر وأشد من العصور الماضية، وعلى امتداد التاريخ البشري كان الإنسان يحتاج إلى الحياة الأخلاقية، ولم تكن مقولة الأخلاق والحياة الأخلاقية أمراً زائداً أو ترفاً فكرياً للبشرية، ولكن في العصر الحديث، أي ما بعد الحرب العالمية الثانية إزدادت حاجة البشر إلى الحياة الأخلاقية أكثر من الماضي، بمعنى أننا اليوم لا نحتاج فقط للأخلاق من تلك الجهة العامة التي كان يعيشها البشر على امتداد التاريخ، بل إن هذه الحاجة قد إزدادت واشتدت لأسباب معينة، سنقوم ببيانها واستعراضها.

ولكن من جهة أخرى فإن الحياة الأخلاقية التي نحتاجها في هذا العصر باتت أصعب

من سائر العصور السالفة، فصيرورة الإنسان صالحاً بات أصعب من السابق، ومن هذه الجهة فإنّ التحقيق في مجال الأخلاق وتعميق الأخلاق في الوعي العام في هذا العصر ينبغي أن يكون مورد اهتمام المفكرين والمصلحين في المجتمعات البشرية أكثر من السابق، وفي هذه الجلسة سأتحدّث عن الأدلة والعلل التي أدت إلى أن تكون حاجتنا للأخلاق أكثر من العصور السابقة؟ وكذلك ما هي العلة والأدلة التي جعلت من الحياة الأخلاقية أصعب من السابق، إنّ حالنا بالنسبة للأخلاق، حال المريض الذي يحتاج للطبيب في منتصف الليل، فمن جهة تشتد حاجته في هذا الوقت أكثر من الأوقات أخرى، ومن جهة أخرى فالوصول للطبيب في هذا الوقت أصعب من أي وقت آخر، وقبل أن استعرض هاتين النقطتين، لابدّ من بيان أربع مقدمات لهذا الموضوع:

المقدمة الأولى: عندما أتحدّث هنا عن الأخلاق فقصدي الأخلاق بالمعنى الدقيق للكلمة، والأخلاق بالمعنى الدقيق للكلمة تعني الأخلاق المستقلة عن الحقوق، فالأخلاق ظاهرة، والحقوق ظاهرة أخرى، والحياة الأخلاقية شيء، والحياة القانونية شيء آخر، ومن هذه الجهة لا ينبغي الخلط بين الأخلاق والحقوق، ولا ينبغي الخلط بين الأخلاق والعرف والعادة أيضاً، أحياناً يتصور البعض أنّ المقولة الفلانية أو الشخص الفلاني مخالف للأخلاق، ومع التدقيق نرى أنّ هؤلاء الأشخاص في الواقع مخالفون

للعرف والعادات في المجتمع، فالأخلاق ظاهرة، والعرف والعادات ظاهرة أخرى. الأمر الثالث، الذي لا ينبغي خلطه مع الأخلاق هو آداب المعاشرة، فالأخلاق تختلف عن آداب المعاشرة، وعليه فالمقدمة الأولى أن موضوع كلامنا هو الأخلاق، وفعلاً لا نتطرق للحقوق والعرف والعادات، وكذلك آداب المعاشرة، وطبعاً فإن هذه الثلاثة: الحقوق، العرف والعادات، وآداب المعاشرة، لها علاقة ونسبة مع الأخلاق ولكنها ظواهر مستقلة عن الأخلاق، وبناءً على ذلك فسوف لا نتطرق في هذا البحث إلى الفقه أيضاً، لأن ما نعبر عنه في ثقافتنا الإسلامية بالفقه هو تركيب من الأخلاق، والحقوق، والعادات، وآداب المعاشرة. المقدمة الثانية: إن الأخلاق بإمكانها أن تتولى ثلاث وظائف، وفي هذه المقولة سنشير إلى وظيفة واحدة من هذه الثلاث، ونؤجل الكلام في الوظيفتين الأخرى إلى مجال آخر، لأن الوظيفة الأولى تعد اليوم ضرورية، في ذات كونها ابتدائية، فالحياة الأخلاقية لها ثلاث وظائف وبإمكانها أن تتوفر على ثلاثة أنواع من النتائج والمعطيات:

#### أ) توفير الغايات الاجتماعية

إذا عاش المواطنون في مجتمع حياة أخلاقية، فإن الغايات الاجتماعية يمكن تحقيقها بشكل سهل وميسور وبدون عواقب سلبية، ولكن ما هي الغايات الاجتماعية؟ إن الغايات الاجتماعية متعددة، ولكن

عادة يذكر لها خمس غايات مهمة، منها:  
١. النظم ٢. الأمن، ٣. الرفاه، ٤.  
العدالة، ٥. الحرية، فأول وظيفة للحياة  
الأخلاقية هي توفير هذه الغايات  
الاجتماعية الخمس، وربما توفر أحياناً  
غايات اجتماعية أقل أهمية، وبشكل مطمئن  
وبدون تبعات مضرّة وأفراسات سلبية.

### (ب) توفير الغايات النفسانية

الوظيفة الثانية للأخلاق، توفير الغايات  
النفسانية للإنسان، بمعنى أنّ الإنسان  
عندما يعيش الحياة الأخلاقية، فمضافاً إلى  
تحقق الغايات الاجتماعية، فإنّ الأخلاق  
توفّر له الغايات النفسانية أيضاً،  
فالإنسان الذي يعيش حياة أخلاقية، فإنّه  
يختلف من الناحية النفسانية عن الإنسان  
الذي لا يعيش هذه الحياة الأخلاقية،  
وبالنسبة لعدد هذه الغايات النفسانية  
فثمة خلاف بين علماء النفس، ولكنهم  
متفقون على غايات أربع على الأقل:  
١. السكينة، ٢. البهجة، ٣. رضا الباطن،  
٤. إيجاد معنى للحياة،: فالإنسان الذي  
يعيش الحياة الأخلاقية، فإنّه يشعر بسكينة  
أكثر في باطنه ويعيش البهجة ورضا  
الباطن ومعنى للحياة أكثر، وهذه  
الوظيفة الثانية للحياة الأخلاقية ليست  
وظيفة اجتماعية بل وظيفة فردية  
ونفسانية.

### (ج) إيجاد تحوّل روحاني في الإنسان

الوظيفة الثالثة للحياة الأخلاقية أنّها توجد تحوّلاً روحانياً في المحتوى الداخلي للإنسان، والتحوّل الروحاني شيء أعلى من السكينة، والبهجة، ورضا الباطن، وإيجاد المعنى للحياة، المراد من التحوّل الروحاني أنّ الإنسان يتبدل من حالته الفعلية إلى إنسان آخر، وهو نوع من تبدل الحالة للشخص بحيث يشعر تدريجياً باختلاف رغباته وميوله، فعندما تقوم بعمل أخلاقي كالصدقة مثلاً، فالوظيفة الأولى الاجتماعية واضحة من هذا السلوك، فمن الطبيعي أنّ الصدقة توفّر بعض الغايات الاجتماعية، مثلاً تساهم في إيجاد الرفاه أو الأمن النفساني للطرف المقابل، والصدقة لها وظيفة فردية أيضاً، وهي أنّك عندما تقوم بهذا العمل تشعر بالرضا والهدوء النفسي، بحيث لو أنّك قمت بطرد ذلك الفقير فإنّك لا تشعر بمثل هذا الهدوء والراحة بل تشعر بالتوتر والاضطراب، فهذا العمل يوجد في نفسك نوعاً من الرضا الباطني، ولكن ثمة وظيفة ثالثة أيضاً، وهي أنّك تشعر تدريجياً بضمور حبّك للمال، وهذا تحوّل روحاني في الفرد، بحيث إنّهُ يشعر تدريجياً بأنّ علاقته بالدنيا والماديات، أي الثروة، والسلطة، والشهرة، والمحبوبية، والجاه والمقام، والحيثية الاجتماعية، ستقل وتذبل في نفسه، وعندما يشعر الإنسان بقلّة العلاقة والميل نحو هذه الأمور الستة، فهذا يعني حدوث نوع من التحوّل المعنوي في هذا الشخص، وهذا

التحوّل المعنوي يجعل من الفرد أكبر وأنضج من السابق، أمّا في الوظيفة الثانية، أي الوظيفة النفسانية فأنت لم تختلف عن السابق، سوى أنك كنت تعيش القلق، والآن تشعر بالراحة والسكينة، ولكنك في التحوّل الثالث تشعر بنمو شخصيتك وتعيش الرشد المعنوي، بمعنى أنّ ظرفيتك الوجودية باتت أوسع من السابق من جهات عدّة .

والأخلاق توفر للإنسان هذه المعطيات الثلاث، وفي هذه الجلسة أتحدّث عن الوظيفة الأولى، أي الوظيفة الاجتماعية للأخلاق، وهنا عندما أقول أنا اليوم نحتاج أكثر من أي زمان آخر للحياة الأخلاقية، فإنّ هذه الضرورة ناظرة فقط إلى الوظيفة الأولى، ورغم أنّ الوظيفة الثانية والثالثة قد تكون أسمى وأشرف، إلاّ أنّها تأتي في المراحل التالية، ففي البداية يجب علينا توفير الوظيفة الاجتماعية للحياة الأخلاقية، ثم يأتي دور الوظيفة النفسانية والفردية، وبعدها الوظيفة الروحانية المتعالية (Tanscendental) .

المقدمة الثالثة: أنا عندما نتحدّث عن حالة المجتمعات البشرية المعاصرة ونستنتج من هذه الحالة حاجة البشرية اليوم للحياة الأخلاقية أكثر من السابق مع صعوبة أكثر، فينبغي شرح وبيان هذه الحالة، وهذا لا يعني التقييم والنظرة المعيارية في هذه المجال، فأنا لا أقول إنّ هذا الوضع الحالي وهذه الظاهرة

المعاصرة حسنة أو سيئة، بل أقول إنَّها ظاهرة حدثت في هذا العصر، وعمل الطبيب يتمثل في علاج المريض لا لومه وتوبيخه، فالطبيب يجب أن يقبل بالوضع الموجود للمريض بوصفه (fact) ومع قبوله بهذه الواقعة يتحرك على صعيد رفعها وعلاجها. وعندما يقال إنَّ البشرية تعاني من هذه الأوضاع والأحوال، فهذا لا يعني أنَّ «من الحسن ابتلاء البشرية بها» أو «من السيء ابتلاء البشرية بها» فهنا لا أتحدث أبداً عن الحسن والقبح، أي عن حسن الظاهرة وقبحها، والكلام أننا نعيش هذه الحالة فقط.

المقدمة الرابعة: لا ينبغي أبداً الخلط بين الأمر النفساني مع الأمر المنطقي، أحياناً ينتج من أمر معين أمراً منطقياً، وأحياناً أخرى لا ينتج مثل هذا الأمر، ولكنه من جهة نفسانية ينقلك إلى ذلك الأمر أو القضية الأخرى، مثلاً إذا قلت لك، «الآن وقت المساء» فهذه القضية تنتج منطقياً «الآن ليس بنهار» يعني إذا كنا نحن والضوابط المنطقية فقط، فنستنتج من جملة «الآن ليل» نتيجة منطقية واحدة وهي «الآن ليس بنهار»، وهذا هو العبور المنطقي، أي العبور على أساس ضوابط الاستدلال المنطقي من قضية إلى قضية أخرى، ولكن في كثير من الأحيان يقول شخص جملة وتتداعى في أذهان الناس قضايا أخرى مترشحة من الحالات النفسانية، مثلاً في هذا المثال ربّما يستنتج السامع من جملة «الآن ليل» نتائج أخرى، مثلاً «الآن

ينبغي أن أكون مع أبنائي» أو «الآن كيف أحصل على سيارة لتنقلني إلى داري» أو «أن الطريق الذي أسلكه ربّما أتعرض فيه إلى عصابة ويسرقون منّي حقيبتتي» فهل هذه القضايا كانت من ضمن كلامي؟ كلاً، ولكنك عندما سمعت هذه العبارة منّي فإنّ حالاتك النفسانية أوحّت إلى ذهنك سلسلة من القضايا الأخرى، والآن إذا قلت لي «إنّك بهذا الكلام أثرت القلق والتشويش في أنفسنا»، فلا بدّ من القول إنّ كلامكم هذا صحيح من جهة نفسانية، ولكنّه غير صحيح من جهة منطقية، فكلامي لا يستتبع منطقياً هذه القضية.

وغرضي من ذكر هذه المقدمة أن بعض الأمور التي تحصل للبشرية في هذا العصر لا تكون من النتائج المنطقية، بل من النتائج النفسانية، بمعنى أنّ حالة البشرية اليوم ليست نتيجة منطقية للمكتسبات الحديثة، ولا ينبغي منطقياً أن تقود هذه المكتسبات إلى تلك النتائج، ولكن الإنسان لا يتعامل بالمنطق فقط، ولو كان الإنسان مثل جهاز الحاسوب، فإنّ المكتسبات الحالية تنتج نتائج خاصة فقط لا شيئاً آخر، ولكن الإنسان يملك مساحات أخرى غير مساحة الفكر والمنطق، أي مساحة الاحساسات والعواطف والانفعالات أيضاً، وكذلك مساحة الحاجات والميول والرغبات، وتركيب هذه المساحات الثلاث، أي حقل الأفكار، والاعتقادات والمعارف، ومع حقل الاحساسات والعواطف والانفعالات، وحقل الحاجات والميول كلها تساهم في

صنع شخصية الإنسان، ومن هذه الجهة عندما يقول الإنسان كلاماً معيناً فإنّ هذا الكلام لا يمر من نفق واحد فقط وينتج نتائج منطقية، بل يمرّ من حقول أخرى، وهذا يتسبب في أن يستنتج الإنسان من قضية «الآن ليل» عشرات النتائج العاطفية والنفسانية والانفعالية غير النتائج المنطقية.

والآن بعد هذه المقدمات الأربع، نتوجه لأصل الموضوع وينبغي حفظ هذه المقدمات في أذهانكم وعدم الغفلة عنها.

٢. إنّ أول مدعى في هذا الكلام هو أننا نحتاج للأخلاق أكثر من أي زمان آخر، فبعد الحرب العالمية الثانية برزت تحولات ومتغيرات جمّة في العالم البشري والبدائية كانت من الغرب وأوروبا الشمالية والغربية وأمريكا الشمالية ثم امتدت لجميع مناطق العالم وبدرجات متفاوتة، وجعلتنا نعيش حالة لم تكن موجودة قبل الحرب العالمية الثانية، وبطريق أولى لم تكن في القرن التاسع عشر وفي القرون السابقة، وهذه الحالة جعلتنا نحتاج أكثر للحياة الأخلاقية:

(أ) في الماضي كانت الأخلاق ضرورية لحياة الإنسان من جهة الكيف، ولكن البقاء الكمي للمجتمع بدون أخلاق كان ممكناً، فالمجتمعات القديمة ولضمان كيفية المعيشة والحياة كانت تحتاج إلى الأخلاق، ولكنها تستطيع أن تعيش ضوابط أخلاقية أقل وأقل ومع ذلك بإمكانها الاستمرار من الجهة الكمية، وبعبارة أخرى أنّ الأخلاق

في الماضي كانت ناظرة إلى تحصيل كيفية الحياة، أمّا كمية الحياة فلا ترتبط بالأخلاق، ولا أقول لا ترتبط أبداً، ولكن قليلاً، أمّا اليوم إذا لم نحاول أن نعيش حياة أخلاقية، ففي هذه الصورة فإن حياتنا، كما ورد في الأخبار العالمية، لا تتضرر فقط من الجهة الكيفية بل الكمية أيضاً، فالحياة تتعرض من ست جهات للخطر: ١. تلوث الهواء، ٢. تلوث الماء، ٣. فقدان واندثار الغابات والمراتع و... التي تمنح محيطنا وبيئتنا الازدهار والصفاء، ٤. زيادة فقر التربة يوماً بعد آخر، ٥. ولادة وظهور أمراض جديدة، ٦. حدوث حرب ذريّة.

وهذه الأضرار ناظرة لكمية حياتنا، أي لحياتنا البيولوجية، بسبب زيادة الاستهلاك، الذي يعدّ من أكبر الرذائل الأخلاقية.

إنّ أنواع التلوث التي أوجدناه في الطبيعة، أنتج لنا أمراضاً جديدة، وهذه الأمراض الجديدة لا يمكن معالجتها إلاّ من خلال إيجاد أمراض جديدة أكثر، وهو ما ورد في التقارير العالمية، فالأمراض التي ظهرت في العشرين سنة الأخيرة جعلت من الشخص المعالج مستعداً للاصابة بأمراض أحدث، والمقصود من الأمراض الأحدث ليست الأمراض التي ابتلى بها هذا الشخص لأول مرّة، بل إنّ نوع البشر أُصيب لأول مرّة بهذا المرض.

إنّ التقنية المتطورة التي منحت البشرية القدرة على إشعال نار الحرب

الذرية، هذه القوة في الواقع تهدد بقاء نسل الإنسان من الناحية الكمية، إن جنكيزخان عاش طيلة عمره يمارس الإغارة والنهب والسلب والقتل وقد قتل الكثير من الناس، إلا أن ذلك المقدار من الناس الذي قتلهم جنكيزخان يستطيع الآن شخص واحد وفي عشر دقائق، ومن خلال ضغط على زر واحد إنجازها، بل يقتل ما يضاها ارتكاب جميع حالات القتل وسفك الدماء التي حدثت طيلة تاريخ البشرية، وهذا يعني أن هذه القدرة العظيمة إذا وقعت بيد شخص لا يعيش الحياة الأخلاقية، فإن قدرته على التخريب والهدم أكثر بكثير من السابق، فعندما هجم جنكيزخان على الشرق الإسلامي وقتل ونهب مدناً وبلداناً إسلامية، كان الناس في الوقت عينه يعيشون في اسبانيا أو الأندلس حياتهم العادية، ولكن الآن إذا حدث تخريب في منطقة من العالم فإن سائر الناس في مناطق أخرى لا يستطيعون الحياة بشكل عادي بدون يتأثروا بالحدث، إذن فالحياة في الماضي إذا كان غير أخلاقية فإن كيفية الحياة ستتعرض للخطر، ولكن الآن تتعرض كمية الحياة للخطر.

**ب)** أمّا الحاجة الثانية التي تفرض علينا أن نعيش الحياة الأخلاقية، هي أن التقدم التقني أدى إلى أن تكون قدرتنا للتدخل في حياة الآخرين أكثر من السابق، فقبل خمسمائة عام إذا أراد شخص التعرض لك وتهديد حياتك، فيجب أن يقترب منك مسافة مئتي متر، أي أنك في مسافة أكثر

من منتي متر تكون في مأمّن على حياتك، ومن هذه الجهة لا يستطيع أحد حتى أخطر أعدائك في مدينتك أو في الصحراء أن يهدد حياتك أبعد من هذه المسافة، وبالتالي تعيش راحة البال منه لأنك تعلم أنه لا أحد يعرض حياتك للخطر أكثر من هذه المسافة مهما كان حاذقاً في رمي السهام، ولكنك الآن وأنت جالس في بيتك وغرفتك ربّما تتعرض للخطر من مسافات بعيدة، فقد يستطيع الجالس في الطرف الآخر من الكرة الأرضية أن يعرض حياتك للخطر، فالتقنية تسببت في زيادة قدرتنا على التدخل في أمور الآخرين وحياتهم، وفي الماضي إذا أراد شخص سماع صوتك فلا يستطيع إلا بعد الاقتراب منك لعدّة أمتار أو مائة متر، وبذلك عندما تتحدّث ولا يوجد شخص على مسافة مائة متر فأنت تطمئن إلى عدم سماع أحد لصوتك، ولكن اليوم قد يستمع كلامك أشخاص جالسون في الطرف الآخر من الكرة الأرضية، وعلى ضوء ذلك لا توجد ساحة آمنة تعيش فيها حياتك الطبيعية، بمعنى أنك لا تشعر بالأمن في كل ما تعمله وتقوله، لأنّ التقنية قربت لك البعيد، وقربت الناس مع بعضهم، فمن اليسير جداً أن تسمع ما يقوله الناس في أمريكا مثلاً، فالتقنية قربت جميع الأبعاد، البعد المكاني والزمني والحالي، والتقنية في أحد تعاريفها تعني تقليل البعد المكاني والبعد الزمني والبعد الحالي، وهذا التقليل في المسافات لا يحصل فقط بالنسبة لي، بل

لأعدائي أيضاً، وفي الواقع نحن الآن نستطيع التدخل في أمور الآخرين ممّا لم يكن ميسوراً في الماضي، أي أننا نستطيع أن نمد يدنا إلى أي بقعة من العالم والعكس صحيح، فأيدي الناس أيضاً تمتد إلينا، ولا أحد يعجزه الاتيان بأي عمل، ففي الماضي كان الحال «العين بصيرة واليد قصيرة» ولكن اليوم ومن خلال التقنية أصبحنا «العين بصيرة واليد طويلة»، وعلى ضوء ذلك فلو أنّ شخصاً في الماضي لم يكن يعيش الحياة الأخلاقية، فإنّ أذاه وعدوانه لا يصل إليك إلا قليلاً، ولكن اليوم إذا أراد شخص أن يعيش حياة غير أخلاقية فإنّه يستطيع أن يضرّك مهما كان بعيداً عنك، كما أنّ أذاك وعدوانك إذا لم تكن أخلاقياً سيصل إلى الآخرين.

**ج) أمّا الحاجة الثالثة للحياة الأخلاقية، فهي أنّ التقنية لها تأثير آخر قلّمنا نلتفت إليه، فعلماء النفس الاجتماعي، والأشخاص الذين يشتغلون في حقل التقنية وفلسفة التقنية التفتوا إلى هذه المسألة، وهي أننا في السابق كنّا نتصور أنّ التقنية تحقق لنا فقط ما نريده في الحياة، ولم نتصور يوماً أنّ التقنية ستوجد بنفسها ميولاً ورغبات جديدة، أي أنّ التقنية تثير في نفوسنا رغبات لم تكن موجودة فينا، على سبيل المثال عندما لم يكن لديك جهاز الهاتف، فربّما كنت ترغب في سماع صوت بعض الناس ولكنك لا تستطيع، ولكنك تملك الآن جهاز الهاتف، فليس فقط تسمع صوت ذلك البعض،**

بل تسمع أيضاً أصوات آخرين غيرهم، بمعنى أن هذا الجهاز أثار فينا الرغبة في سماع عدد أكبر من الناس ويقول لنا: «تعال واستخدمني»، فكل وسيلة، وإن كانت بحسب الظاهر ساكنة، إلا أنها تقول لك بلسان الحال: إذا أردت خدمة فأنا في خدمتك، أضف إلى ذلك فإن هذه الأجهزة تثير فينا آلاف الوسوس، فكل وسيلة حديثة عندما يمتلكها الإنسان تخلق في نفسه ميلاً لم يكن في السابق، ولولا هذه الأجهزة لم تكن هذه الميول والرغبات، فهذه الأجهزة من جهة تساعد الإنسان لتحقيق غاياته التي كان يطمح لتحقيقها قبل ذلك، ومن جهة أخرى تخلق في ذهن وضمير الإنسان غايات جديدة، فالإنسان يقول في نفسه: أنا الآن أمتلك هذه الوسيلة فيجب عليّ استخدامها، وهذا يعني أن الوسيلة ليست أمراً حياً والتقنية ليست أمراً ساكناً، فالتقنية لا تقول فقط: أيها الشخص الذي تحتاجني، تعال وسأقضي حاجتك، بل تخلق حاجات جديدة أيضاً، ففي الماضي ربما كان الناس قد يفكرون في ركوب البحر للوصول إلى منطقة معينة ولم يتبادر إلى أذهانهم عبور المحيطات، والآن أضحت الإمكانيات، التي كانت بالقوة لدى الناس، فعلية، وهذا يعني أننا نعيش دوماً وجود حاجات جديدة في ذواتنا، وهذا هو ما دعى فلاسفة التقنية مثل تيلور من كندا أن يقول: إننا كنا في الماضي نكدح لرفع حاجتنا، فالآن نرى التقنية تلبي حاجتنا وتوجد فينا حاجات أخرى، وهذا

جعلنا كموجود متغول «تيتان»، الموجود الذي يريد أن يقوم بجميع الأعمال.

(د) الحاجة الرابعة، إنَّ دائرة المسموح لنا كانت في الماضي أصغر من دائرة إمكانياتنا وقدراتنا، فلو أنَّ الإنسان رسم دائرة لمقدوراته ثم رسم دائرة لما يمكنه القيام به، أي المسموح له بإنجازه، فسوف يرى أنَّ دائرة المسموحات أصغر من دائرة المقدورات، وبعبارة أخرى، أنَّ الإنسان التقليدي كان بإمكانه إنجاز الكثير من الأعمال ولكنه لم يكن يتحرك على صعيد إنجازها ويقول: يجب علينا أن نختار بعض الأمور ممَّا يمكننا عمله، فقسم منها نقوم بإنجازه ونترك الباقي ممَّا نستطيع القيام به، لماذا؟ لأنَّ الإنسان القديم يعتقد أنَّ جميع مقدراته لو تبدلت إلى مسموحات، فسوف تشكل خطراً عليه وعلى الآخرين، وعلى ضوء ذلك إذا استطاع القيام بعشرة أعمال فإنَّه يقوم بإنجاز واحد منها ويترك الباقي، ويقول دائماً إنني أنجز من الأعمال أقل من قدراتي، ولكن البشر تدريجياً تحرك على صعيد إنجاز كل ما بوسعهم وبمقدوره، لأنَّه يعيش نوعاً من النيهليسم (الفوضى) القيمي بالمعنى الدقيق للكلمة، يعني أنَّ القيم أضحت بلا قيمة، أو أنَّها ذات قيمة بمستوى واحد في ذهن الإنسان وضميره، وبعبارة أخرى، أنَّ الإنسان القديم كان يعيش حالة الضبط الباطني ويشعر بوجود شرطي في داخله يقول له: «ينبغي عليك إنجاز عشرة أعمال

من مائة عمل تقدر عليه»، ولكن الإنسان الحديث لا يجد في باطنه مثل هذا الحارس الذاتي، وعندما نرى اليوم بعض الناس لا يعملون بعض الأعمال فمن جهة أنهم لا يستطيعون، فهم يقومون بكل عمل يستطيعونه، وهذا ما يطلق عليه بالنيهلينسم القيمي، وعندما أذكر قيد القيمي أقصد تمييزه عن سائر أنواع النيهلينسم.

إنّ النيهلينسم القيمي يعني أنّك تسمح لنفسك بالقيام بكل عمل تستطيعه، وعندما لا تعمله فهذا يعني أنّك لا تستطيع القيام به، وبعبارة أخرى، إنّ دائرة المسموحات في الحياة الجديدة متساوية مع دائرة المقدورات مع الإنسان، وعندما تتطابق المسموحات مع دائره المقدورات ففي الواقع لا يمكن بقاء حجر على حجر، والطريق الوحيد المتبقي في هذه الحالة هو القانون، فقد وضعنا القانون لنمنع الأفراد من العمل بما يحلو لهم، ولكن القانون لا يحلّ محلّ الأخلاق.

هذه العوامل الأربعة جعلت حالنا مختلفاً عن الماضي، ومن هذه الجهة نحتاج أكثر إلى الأخلاق، لأنّه لو لم نلتزم بالقيم الأخلاقية فسوف نكون أخطر من آباءنا وأجدادنا، وبما أنّ هذه العوامل الأربعة تمتد وتتسع دائماً، فإنّ أحفادنا أيضاً لو عاشوا عدم الالتزام بالأخلاق، فسوف يكونون أخطر منّا.

ومن جهة أخرى فإنّ الحياة الأخلاقية حالياً، باتت أصعب من الماضي، بمعنى أنّ

البشرية المعاصرة ، ولأسباب وعوامل مختلفة ، لا تخضع للضوابط الأخلاقية إلا بصعوبة ، فمن العسير للمجتمعات المعاصرة الالتزام النظري والعملي بالأخلاق ، وهذه العوامل كالتالي :

١. العامل الأول ، أنّ الدين كان يمثل ضمانة إجرائية للأخلاق في التاريخ البشري ، والناس بوصفهم متدينين كانوا يعيشون الحياة الأخلاقية ، رغم أنّ بعض نقاد الدين يعتقدون بأن التدين يفرز بعض الحالات اللاخلاقية ، كالتعصب والجزمية والجمود ، ولكن على أية حال فرغم هذه العيوب فإنّ الدين بلا شك يعدّ أكبر ضامن للحياة الأخلاقية لدى الإنسان القديم ، وفي الواقع أنّ الإنسان القديم كان يعتقد بما أنّه متدين فيجب أن يعيش القيم الأخلاقية ، وهذه الضمانة للأخلاق من جهة الدين تتجسد بأجلى صورها بوجود الجنّة والنار ، بمعنى أنّ هذا الإنسان كان يتصور بأنّني إذا ارتكبت عملاً مضاداً للأخلاق فسوف أكون من أهل النار وأحرم من الجنّة ، وهذه أبسط ضمانة يقدّمها الدين للأخلاق ، وطبعاً فهناك ضمانات أعمق من ذلك ، فقد لا يفكر بعض الصالحين بالجنّة والنار ، ومع ذلك فإنّ دينهم يمنحهم الركيزة والضمانة للحياة الأخلاقية ، لأنّهم يتصورون أنّ نيل رضا الله تعالى والتقرب منه مهم ، والفناء في الله والوصول مع الله مهم ، ولكن كل هذه الموارد تدور في دائرة الدين ، من الجنّة والنار والعذاب والثواب الآخروي إلى الفناء الله والوصول الإلهي ، فيما يستدعي من الإنسان

أن يعيش الحياة الأخلاقية والالتزام بالقيم والمثل الإنسانية. ولكن تدريجياً زالت هذه الهالة للدين في أذهان البشر ولعوامل متعددة، ولا أتحدث هنا عن حسن أو قبح، وصحة أو خطأ هذه الظاهرة، بل أريد القول إن هيمنة الدين أضحت اليوم أقل من السابق، سواء في بلدنا أو في بلدان العالم الثالث، أو في البلدان الغربية، أو في أي بلد من العالم، فتلك الهيمنة والقداسة والعظمة للدين، التي كانت في أذهان الناس ونفوسهم، ضمرت واضمحت إلى حد كبير، وثمة عوامل مختلفة أدت إلى هذه الظاهرة، من علل معرفية ونظرية وعلل عملية أيضاً، ولا أريد التطرق إلى هذه الموضوع ولكن أقول باختصار:

**أولاً:** إن الظاهرة الدينية تقرر أن الله تعالى، مضافاً إلى كونه موجد العالم، فهو مشرّع أيضاً، أي الرب التكويني والتشريعي، بمعنى أن الله مضافاً إلى أنه خلق عالم الوجود والبشر فإنه اختص البشر بوضع تشريعات وأحكام، فمضافاً إلى ربوبيته التكوينية للإنسان فإنه يملك ربوبية تشريعية أيضاً، أي أصدر أوامر ونواهي وتعاليم خاصة بالإنسان، وعندما يرد الأمر والنهي الإلهي فإن ذلك يستلزم أيضاً الطاعة أو العصيان، وعندما يتحرك الإنسان في خط الطاعة أو العصيان لهذه الأوامر والنواهي، فسوف يترتب عليه بطبيعة الحال الثواب والعقاب، وهذه المراحل الثلاث ناشئة من الربوبية

التشريعية لله، فيقال مثلاً أنّ الله خلق النمل كما خلقنا، ولكنّه ترك النمل تعيش لحالها، أي أنّه يملك الربوبية التكوينية للنمل فقط، ولكن بالنسبة للبشر فإنّ الله تعالى يملك ربوبية تشريعية أيضاً، وهذه الرؤية قد أصيبت بالاهتزاز في أواخر القرن السابع عشر، وبخاصة في القرن الثامن عشر، وعلى يد الأشخاص الذين يعتقدون بوجود الله أيضاً، فطائفة «الدوئيست» وهم جماعة من الغربيين المعتقدين بالله، يقولون إنّنا نقبل بالربوبية التكوينية لله، ولكننا لا نعتقد أبداً بالربوبية التشريعية لله، فالله خلق جميع الكائنات ومنها الإنسان، وكما أنّه لم يبعث ديناً خاصاً للنمل وسائر الحيوانات، فإنّه لم يبعث ديناً لنا أيضاً، وهذا الكلام يعني أنّنا نقبل بالتوحيد ولكننا لا نقبل بالنبوة، لأنّ أصل النبوة يرتكز على تدخل الله في شؤون البشر.

إنّ الغرض من النبوة أن تقول لنا ماذا نفعل، وماذا لا نفعل، وكيف نعيش حالات خاصة بدون أخرى، وما هو الموقف الذي نتخذه من ظاهرة معينة، وما هي الحياة الطيبة وما هي الحياة الشقية، فالنبوة في العمق تعني إيصال الأوامر والنواهي الإلهية للبشر، فيما يترتب عليها الطاعة والعصيان منهم، ويترتب على الطاعة والعصيان، الثواب والعقاب، وهذه الرؤية لم يقبلها «الدوئيين»، ومعلوم أنّ البحث ليس في مجال قبول أو عدم قبول استدلال

هذه الفرقة من الغربيين، بل الكلام عن الأثر النفسي الذي تركه هذا الكلام في أذهان ونفوس الناس، فثمة أفراد كثيرون سلكوا هذا المسلك في أوروبا وبعد ذلك في أمريكا الشمالية وفي استراليا، وتدرجياً امتدت هذه الفكرة إلى جميع بقاع العالم، وهذه العقيدة تتلخص بأن الله أسمى من أن يتدخل في شؤون البشر، ولا يوجد دليل على مثل هذا التدخل من قبل الله، وعلى ضوء ذلك فإن الاعتقاد بالنبوة في هذه الرؤية اضمحل وتهافت، وعندما يزول الاعتقاد بالنبوة، فإن الأديان التي تعتمد على النبوة والوحي ستهتز وتضعف، وعندما تزول هذه الدعامة الدينية للأخلاق ويصيبها الضمور والنحول فإن الأخلاق أيضاً في دائرة أتباع هذه الأديان ستأفل أيضاً ويصيبها الضمور والاضمحلال، هذا الجانب النظري من المسألة.

**ثانياً:** أمّا الجانب العملي لهذه المسألة، والذي تسبب أن يشك الناس تدرجياً بفاعلية الدين في هذا المجال فهو ما يصطلح عليه بانفجار المعلومات والارتباطات، لا أريد استخدام عبارة مارشال في القرية العالمية، ولكن إذا دققت النظر فسترون أنّ الناس كانوا إلى ما قبل مائة عام أو مئتي عام يعيشون في قرية مثلاً وليس لهم اطلاع عمّا يجري في قرية أخرى تبعد عنهم مسافة سبعة كيلومترات، فالإنسان الشيوعي لا يعلم بما يدور في المناطق الأخرى السنيّة، والشخص السني يعيش في مدينة أو قرية لا يعرف

عمّا يجري في المنطقة المسيحية التي تعبد عنه مسافة خمسين كيلومتراً، ومن هذه الجهة ينشأ الإنسان وينمو وهو باق على دينه ومذهبه إلى آخر عمره، وفي مثل هذا الجو كانت مسألة حقانية الدين أوضح وأجلى عند المتدينين فيما يعيشونه من أجواء دينية ومذهبية مغلقة، فلا يوجد طرف آخر يعتقد بدين أو مذهب آخر ليتمكن الإنسان من المقارنة، فحالي في هذا الجو حال من يملك جهاز تلفزيون واحد ويتصور أنّه أفضل أنواع التلفزيونات في العالم لأنّه لم ير تلفزيوناً آخر، وعندما أدخل معرض عالمي لعرض أجهزة التلفزيون وأشاهد آلاف النماذج من جهاز التلفزيون، فربّما تزول عن ذهني رؤيتي السابقة لتلفزيوني، وحتى لو بقيت تلك الصورة فإنني سوف لا أعتقد بأن تلفزيوني أفضل من جميع أجهزة التلفزيون الأخرى، وأقول بأنّ تلفزيوني هو أحد التلفزيونات الموجودة في العالم لا التلفزيون الوحيد الموجود في العالم، والآن لو تمعنتم في هذا المسألة، فإلى ما قبل مائة عام تقريباً كان من غير المتوقع أن أُبدل ديني أو مذهبي، وسأبقى مسيحياً أو مسلماً أو بوذاً إلى آخر عمري، ولا أعلم شيئاً عن الأديان والمذاهب الأخرى، وفي مثل هذه الحالة يمكنني أن أدعي - بشكل جازم - الصدق والحقانية لديني ومذهبي، ولكن عندما أطلع على أديان ومذاهب أخرى فسوف أواجه حالتين لا محالة:

**الأولى:** أني سأفهم أن اعتقادي بهذا الدين الفعلي مردّه إلى أنني ولدت في هذا المكان من الدنيا، لا بسبب آخر، لأنّه يوجد أناس آخرون ولدوا في أمكنة أخرى من العالم ويعتقدون بدين آخر، وعندما نفهم هذه الحقيقة، وهي أن ديننا متأثر بولادتنا في منطقة معينة، ففي هذه الصورة تقل أهمية الدين في نظرنا، فنحن لحد الآن كنّا نتصور أننا نعتقد بهذا الدين لأنّه الدين الوحيد الذي يتصف بالحقانية والصدق، أو أنّه أكمل دين في العالم، ولكننا نفهم أنّ هذه القاعدة سارية في جميع أفراد البشر على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وباختلاف مناطق ولادتهم، وعندما يطلع الإنسان على الأديان الأخرى فأول نقطة يلتفت إليها أنّ دينه متأثر بطبيعة الظروف المتنوعة التي يعيشها في واقع الحياة.

**الثانية:** أننا نرى أنّ جميع معطيات الدين، الذي أعتقد وأتدين به، موجودة ومتوفرة في دين أولئك أيضاً، فماذا أتوقع من الدين؟ أنا أريد الحصول على السكينة والهدوء الروحي في صلاتي، والبوذائي يحصل على هذا الهدوء الروحي من المديتيشن، والهندوس من اليوغا، والمسيحي من العشاء الرباني، فماذا هو المعطى الذي أحصل عليه من ديني وأفتخر به لا يوجد في سائر الأديان والمذاهب الأخرى؟ هل رأيت يوماً أنّ أحداً من غير المسلمين يقول: إنك أيها المسلم تملك شيئاً في دينك لا نملكه نحن، فهل تعطيني

هذا الشيء هبة أو قرضاً؟ وحسبما يقول المثل «إن كل شخص يفتخر بكمال عقله وجمال ابنه»، فجميع الأديان تتضمن معطيات إيجابية للإنسان، فما يتوفر في ديني يتوفر أيضاً في أديان أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا توفرت نقطة ضعف في دين الآخرين، ورجعت إلى ديني على حدّ تعبير القرآن: (فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ...) (١)، فسوف أرى وجود هذه النقطة من الضعف في ديني أيضاً، وتدرجياً أدرك أنّ «ديننا متأثر بمحيطنا» و«أنّ المعطيات الإيجابية لديننا موجودة في سائر الأديان الأخرى» و«نقاط الضعف والقصور في الأديان الأخرى موجودة في ديننا أيضاً» وهذه المسألة تخلق تدرجياً نوعاً من التعددية الدينية، وهذه التعددية الدينية تتسق مع النسبية الدينية، أي أنّ حسنات وسيئات الأديان نسبية، وعندما تأتي مسألة النسبية فسوف يقل التزام الشخص بدينه، ومن الطبيعي أن تترك هذه الحالة ما كنّا نعتقده من دعم وتأييد الدين للأخلاق، ففي الماضي كان الدين مرتكزاً للأخلاق وداعماً لها، والآن بما أنّ الدين بات أقل فاعلية وتأثيراً من السابق فإنّ هذا المعطى وهذا التأثير الضعيف لا يستطيع ضمان حركة الإنسان في خط الأخلاق ولا يمثل ركيزة لها.

---

١. سورة الأنبياء، الآية ٦٤.

إنّ قداماءنا، لو كانوا يعيشون الأخلاق والصلاح فإنّهم ينسبون ذلك للدين، فالدين يقول لهم: لا تأكلوا المال الحرام، ولا تطففوا في الميزان، ولا تغشوا، ولا تسرقوا، ولا تحتكروا، ولا تأخذ رشوة و... ولكننا الآن، أنا وأنت، إذا لم نرتكب هذه المخالفات الأخلاقية، ولم نختلس أو نرتشي، فلا يكفي في الالتزام الأخلاقي بهذه الأمور الاعتقاد بفكرة وجود جهنّم، بل ينبغي توفير دعامة أخرى لهذه السلوكيات الأخلاقية، فالنار والعذاب الأخرى زالت هيبتته من أذهان الناس، ولم تعد جهنّم تملك تلك القوّة الرادعة، بل يمكن القول إنّها تنتج مفاسد أخرى على المستوى الأخلاقي، إذن فوهن الدين تسبب في صعوبة أن يعيش الإنسان الحياة الأخلاقية كما في السابق.

٢. العامل الثاني، والذي يعد نتيجة للتمدن الغربي حالة الفردانية، ومعنى الفردانية بلغة بسيطة هي أنّ الإنسان قبل عصر الحداثة كان يرى نفسه خلية من خلايا بدن المجتمع الذي يعيش فيه، فكل شيء يندرج في هذا المفهوم، وكل فرد يعتبر جزءاً من هذا الكل، ومصالحه مرتبطة بمصالح هذا الكل، ومفاسده أيضاً ترتبط بمفاسد هذا الكل، فلو حصل الفرد على نفع فإنّما يحصل عليه من خلال المجموع، وإذا تضرر بشيء فإنّ هذا الضرر يصيبه من المجتمع، وكل إنسان يرى نفسه جزءاً وخلية في بدن كبير وهو الهيئة التآلفية للمجتمع: وأنّ «المؤمنون

كالجسد الواحد»، وهذا يعني أنه لو تضرر أحد من الناس فسيلحق الضرر بك أيضاً، كما أنني لو أصبت بالبرد، فهذه الإصابة لا تصيب خمس أو عشرة من خلايا بدني بل تسري لجميع أعضاء البدن وتؤدي إلى إيجاد الخلل والإرباك في نظام البدن، وهكذا كانت الرؤية في الماضي، ومن هذه الجهة لو اعتدى شخص من أفراد قبيلة معينة على شخص آخر من قبيلة أخرى وقتله، فإن قبيلة المقتول لا تتحرك على صعيد التحقيق في من هو القاتل لتقتص منه، بل يقومون بقتل أي فرد من أفراد تلك القبيلة، لماذا؟ لأن تلك القبيلة، بما هي كل، اعتدت على هذه القبيلة بما هي كل، تماماً مثلما تصفني على وجهي، وعلى الجانب الأيمن من وجهي، فلا أجد من اللازم في ردّ العدوان أن أصفك على خدك الأيمن أيضاً، بل أستطيع أن أضربك على خدك الأيسر، لماذا؟ لأنني أقول: إن غرضي إيجاد الألم فيك، وبما أن خدك الأيسر عضو من مجموعة، ولذلك أتحرك على صعيد ضرب هذه المجموعة، وهكذا في حالات النزاع والعراك بين شخصين، ولا لزوم لضرب نفس المنطقة من الطرف الآخر، فكان أفراد القبيلة يقولون: نحن لا علاقة لنا بمعرفة القاتل بل يجب قتل فرد من أفراد قبيلتكم، لأن هذا الشخص يمثل خلية من خلايا بدن القبيلة، وهكذا نرى هذه الرؤية في الحدود، والقصاص، والديات، ومسألة العاقلة في فقهننا الإسلامي.

إنّ الفكر الغربي وقف تماماً في مقابل هذه الرؤية، أي أنّه اعتبر أنّ كل إنسان وحدة مستقلة، وهذه الوحدة المتفردة لا تستحيل أو تذوب في وحدة أكبر منها، وهذا الفارق في غاية الأهمية وخاصة فيما يتصل بالحقوق والأخلاق، ففي المجتمعات القديمة يجب حماية المجتمع من عدوان الأفراد ومنع أية أساءة يتعرض لها المجتمع ككل من قبل الفرد، ومن هذه الجهة فإنّ الأخلاق والحقوق القديمة كانت ناظرة لمنع التحرشات ومظاهر العدوان من الفرد تجاه المجتمع، ولكن عندما برزت حالة التفرد في المجتمعات الحديثة تبدل الأمر ولزم أن تكون الحقوق والأخلاق ناظرة لحماية الفرد من عدوان المجتمع، مثلاً في مجتمعاتنا التقليدية إذا خرجت إلى الشارع وأنت ترتدي لباساً غير مناسب فسوف يعترض عليك وتمنع من ارتداء هذه الملابس، لماذا؟ لأنّ المجتمع يريد حفظ حقوقه في مقابل حقوقك، بمعنى أننا لا زلنا لحد الآن نعيش تلك الرؤية القديمة في مجتمعنا، أمّا في الغرب فلا يمنع الإنسان من الظهور بأي لباس، وعندما يعترض عليه يقول: لماذا يعتدي المجتمع على حرّيتي؟

وبعبارة أخرى، أنّ المجتمع القديم هو مجتمع يدور حول محور التكليف، والنظام الجديد يدور حول محور الحق، وحقوق الأفراد في النظام الجديد هي الأصل ولا بدّ من حمايتها، فأنت لا يحق لك أن تتعرض

لحقوقى بأى عنوان، وفى هذا الموضوع أنصح الإخوة بالرجوع إلى مقدمة كتاب مايكل كوك المستشرق الأمريكى المعروف، فهذا الرجل أَلْف قبل تسع سنوات تقريباً كتاباً بعنوان «فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى الإسلام» ويقول فى مقدمة هذا الكتاب: قبل ستة عشر سنة تعرض رجل فى محطة قطار لامرأة واغتصبها أمام الملاء، وطيلة هذه المدة كانت المرأة تستغيث وتصرخ، وكان الناس الموجودون فى تلك المحطة ينظرون إلى هذا العمل ولم يتحرك أحد منهم لإنقاذ هذه المرأة، وهكذا أنهى ذلك الرجل عمله وذهب لحال سبيله، وبعد هذه الحادثة صدر الأمر إلى الشرطة الأمريكية بالقبض على هذا الرجل وتسليمه للمحاكم للقضائية، ولكن صدى هذه الحادثة انتشر فى جميع أرجاء أمريكا وأوروبا، فكيف تتعرض امرأة فى وضغ النهار لعدوان رجل وتستغيث بالناس الموجودين بكثرة فى ذلك المكان ولم يتحرك أحد منهم على صعيد انقاذها! وهذه المسألة المعقدة دفعت الحكومة الأمريكية لتشكيل مؤتمرات عالمية وانفاق مبالغ طائلة لدراسة أسباب هذه الظاهرة، وقد اشترك صاحب هذا الكتاب فى أحد هذه المؤتمرات، والتقى برجل من إيران وهو الدكتور مدرسى الطبائى، استاذ جامعة «برينستون البريطانية» وتحدث معه عن السر فى وقوع هذه الحادثة، وهو أن الناس فى أمريكا لم يهَبُوا لمساعدة تلك المرأة لأنهم كانوا يعتقدون بأنهم

يملكون حقوقاً دون تكاليف، وعندما لا أعتقد بوجود تكليف عليّ فلماذا أتحرك لإنقاذ هذه المرأة من ذلك الرجل؟ يقول مايكل كوك، إنّ ذلك الشخص قال لي: إنّنا في الإسلام لدينا مسألة في تراثنا الفقهي تدعى: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه القضية تقول: أنت مكلف بالنهي عن المنكر تجاه من يقوم بارتكاب المنكر، وتأمّره بالمعروف، يقول كوك، لقد فكرت في هذه المسألة وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بدّ أن تكون حالة جيدة للمجتمع، ولكن لأي مجتمع؟ المجتمع الذي يدور حول محور التكليف، وهكذا بدأ كوك بالتحقيق في هذه المسألة وألف كتاباً رائعاً واقعياً في دراسة في المعنى الدقيق لهذه الكلمة، وقد قرأ هذا الرجل جميع أعمال وكتابات مفكرينا، من الفلاسفة، والمتكلمين وعلماء الأخلاق وعلماء الأصول وعلماء الفقه، حتى استطاع العثور على جذور هذه المسألة.

والسؤال: من يحق له إلزام الناس بانقاذ تلك المرأة؟ إنّ هذا الإلزام إنّما يتحقق فيما إذا شعر الناس بتكليف معين، والحق غير التكليف، وحالة التفرج بالغرب تدور حول محور الحق، يعني أنّنا نملك حقوقاً وينبغي علينا الاستفادة من هذه الحقوق، فنحن يجب أن نتحرك في المجتمع بشكل يتيح لنا الاستفادة من هذه الحقوق و لا يوجد تكليف علينا بالنسبة للآخرين، وفي الواقع يمكن القول إنّ كل شخص مكلف بحماية حقوقه، وعندما يملك

الإنسان تكليفاً واحداً وهو حماية حقوقه، فمن أين له الحق في التدخل في حقوق الآخرين؟ وهذه الحالة من الفردانية أدت إلى أننا لا نستطيع مراعاة الضوابط الأخلاقية، لأن الضوابط الأخلاقية تشكل دوماً رادعاً ومانعاً من ارضاء واستيفاء الحقوق، يعني أننا عندما نريد أن نعيش الحياة الأخلاقية يجب غض النظر عن حقنا، لأن كل فرد عندما يعيش القيم الأخلاقية فإنه سيعرض ثروته، وسلطته، ومقامه وشهرته وحيثيته الاجتماعية للضرر، فمن يتحمل مثل هذه النفقات الباهظة؟ وماذا حصل عليه من هذه الحياة الأخلاقية؟ إن الحياة الفردانية تقوم على أساس اصالة الحق ومحورية الحق وتؤدي بالتالي إلى عدم الاكتراث بالأخلاق، وعدم الاكتراث بالأخلاق والتحرر من قيودها أكثر يساعدي في تحصيل حقوقي.

٣. العامل الثالث، المساواة، فالمساواة تشكل عاملاً مهماً آخر لصعوبة الحياة الأخلاقية في هذا العصر، والمساواة تعني أن جميع أفراد البشر يستوون في أفق واحد في مقام الفهم والتشخيص، والمجتمعات القديمة لم تكن تعيش فكرة المساواة، بل تعتقد بوجود أشخاص أفضل وأكثر فهماً مناً، وهذا الاقرار والاعتراف بوجود أشخاص أفضل هو الذي يمنح المجتمع التماسك الأخلاقي. في المجتمعات القديمة كان الأنبياء في المرتبة الأولى هم الأفضل، فإذا نهونا عن ارتكاب عمل معين فالجميع كانوا يقبلون

منهم هذا الكلام، ولا يرتكبون ذلك العمل، وفي المرتبة الثانية تأتي فئة العرفاء، وهم الذين يملكون سلطة معنوية على الناس، لا سلطة قانونية وحقوقية، وبالمعنى الدقيق للكلمة: أنهم كانوا يملكون الهيمنة لا السلطة، ومن هذه الجهة كنا نقبل توصياتهم ونصائحهم وعلى ضوء ذلك تنحل الكثير من مشكلات المجتمع من خلال الرجوع إلى هؤلاء العرفاء لحسم الأمر في مسائل الخلاف.

ويأتي في المرتبة الثالثة، بعد الأنبياء والعرفاء، العلماء والمفكرون من الناس، هؤلاء الأشخاص يملكون نوعاً من الحكمة، وليس من اللازم أن يكونوا عرفاء ويملكون تجارب عرفانية ولا أنبياء، ولكنهم حكماء مثل كنفوسيوش، الذي لم يكن نبياً ولا عارفاً ولكنه كان رجلاً حكيماً، وهكذا لاثوتسه، هؤلاء الأشخاص كانوا يمثلون أعمدة المجتمع، لماذا؟ لأن الناس كانوا يرجعون إليهم في أمورهم ونزاعاتهم وتنحل المشكلات في المجتمع عن طريقهم، بمعنى أن الحكيم لو قال شيئاً فإن الجميع كانوا يقبلون منه هذا الكلام، ولو كان مخالفاً لكلامهم، وبعبارة أخرى كان الحكيم حكم مرضي الطرفين أو مرضي الأطراف، وهؤلاء الحكماء انقرضوا ولم يبق منهم أحد.

والفئة الرابعة من المتسمين بالأفضل، هم الشيوخ وكبار السن، فكنا نعتقد أن الشيوخ أفضل من الشباب، وقد دقت في ثلاث أو ربع لغات أعرفها فرأيت أن جميع

ثقافات هذه اللغات في عصر ما قبل الحداثة تصف الشيوخ والعجائز بصفات حسنة ويقولون: كان ذلك الشيخ رجلاً كاملاً، أي أنهم يصفون الشيخوخة بصفات الكمال، ومن جهة أخرى يقولون: كان فلان شاباً وجاهلاً! فالمجتمع البشري ما قبل الحداثة يرى في كبر السن نوعاً من الكمال ولو لم تكن لديه معلومات، فنفس مرور السنين على هذا الإنسان والتجارب الناشئة من حياته تجعله في مكانة أرقى من الشباب، بحيث إن الشباب يحتاجونه ويرجعون إليه في مسائلهم، والآن عندما ترى ابنك أو بنتك يرجعون إليك، أباً أو أمّاً، فالباعث لذلك أمران: إمّا أنّ العادات الاجتماعية تقتضي أن لا يتحرك هذا الابن أو البنت بدون مشورة الوالدين، رغم أنّ هذا الابن يعتقد بأن الأب والأم صارا مخرفين ولا يفهمان شيئاً، ولكنه على أية حال يجب عليه رعاية الأدب معهما، أو من جهة أنّ الكثير من الأولاد يراجعون آباءهم طمعاً في الإرث، وهكذا حال البنات وربّما لدوافع أخرى أيضاً، اليوم لا يوجد في ذهن أي شاب مقولة أنني أحتاج إلى رأي أبي في أي مسألة من مسائل الحياة.

وعندما يقال إنّ الحداثة والثقافة الجديدة هي ثقافة أصالة الشباب، فهذا يعني أنّ كل شيء يدور حول محور الشباب، فالיום تسود عقيدة أنّ الشاب يملك فهماً وقدرة على التشخيص لما يدور في العالم، فأين هذه الرؤية وأين كلام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي يقول: «رَأْيُ

الشَّيْخُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَلْدِ الْغَلَامِ»<sup>(١)</sup>، أي أن سرعة وجرأة الشباب لا قيمة لها، وصحيح أن الشيوخ وكبار السن يتحركون ببطء، ولكن هذا البطء والوقار للشيوخ يملك قيمة أكبر من تسرع الشباب، ولكن هذا الرؤية أفلت وزالت الآن، وأنقل لكم كلمة من «آجاثا كريستي» كاتبة القصص البوليسية، وأعتقد أنها كلمة صحيحة ولكن أين الأذن الصاغية، تقول آجاثا كريستي في إحدى قصصها نقلاً عن قول أحد شخصيات تلك القصة: «إنَّ الشباب يظنون الشيوخ حمقى، ولكن الشيوخ يعلمون أنَّ الشباب حمقى» والواقع هو كذلك، فالشيوخ يعتبرون الشباب حمقى، ولكن الشباب بدورهم يظنون أنَّ الشيوخ حمقى.

وهذه المراجع الأربعة في المجتمعات القديمة: الأنبياء، العرفاء، الحكماء، الشيوخ، كانوا يحفظون وشائج المجتمع ويملكون زمان الأمور، ولكن المساواة الجديدة، «أغاليتاريا نيزم» تقول: لا أحد أفضل منّا، فكلّام الأنبياء والعرفاء والحكماء والشيوخ من جهة، وكلامنا من جهة أخرى، فلو أراد ذلك النبي أو العارف أن نقبل كلامه فيجب عليه أن يقنعني بكلامه، ولكن في القديم لم يكن هذا المعنى، فلم يكونوا يقولون: يا جدي ويا أبي أقنعني بكلامك، بل يقولون: كلما تقول وتأمّر فنحن نطيع، لأنهم كانوا يعتقدون بوجود نضح معرفي وراء هذا

---

١. نهج البلاغة، الحكمة ٨٠.

الكلام بحيث لا يحتاج إلى عملية الاقناع، بل يكفي ابداء رأيه، والمرجعية تعني أن تقبل كلامي بدون أن تبحث عن الدليل، وإلا إذا كنت مثل معلم الرياضيات وتريد مني البرهان والدليل على قضية معينة وطي مقدمات برهانية، فهذا لا يسمى مرجعية، والمرجعية تعني أنني أقوم بالعمل الفلاني لأنّ النبي الفلاني قال ذلك.

٤. ولو تمعنتم في دور هذه المرجعيات الأربع فيما توفره من ضمانات في المجتمعات القديمة، لرأيتم أن زوال هذه المرجعيات أدى إلى تعرض وشائج المجتمع للارباك والاهتزاز، فلا أحد يستقي القيم والأوامر الأخلاقية من غيره.

وهذه النقاط دعت أصحاب الفكر وأهل الخبرة إلى التأمل في هذه المسألة، رغم أنهم لم يطرحوا هذه المسألة بهذا الترتيب الذي طرحته آنفاً، ولكنهم بحثوا في كل واحدة من هذه النقاط وما مقدار أثر هذه المرجعيات في إيجاد ضمانات أخلاقية للمجتمع، وحتى أننا نرى في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية في بلدنا أنهم يكررون هذه العبارة: «هل تريد أن تعطني درساً في الأخلاق» أو «لا تعطني درساً في الأخلاق» وكأنّ اعطاء درس أخلاقي أو نصيحة أخلاقية أمر سلبي وأنّ النصيحة تعني الفوقية والمنة، والآن من يستطيع في هذا المجتمع إلزامنا بالضوابط الأخلاقية؟

لو دققتم النظر في الأخلاق السائدة في مجتمعنا فسوف ترون أنّها ذات بعدين فقط:

١. أنا أتحرك للأمام إلى أن يحدني ويوقفني القانون، أي أن العمل الذي كان مرتبطاً بالأخلاق أضحي اليوم مرتبطاً بالحقوق، فالدور الذي كانت الأخلاق تقوم به، أصبحت الحقوق تقوم به.

٢. إنني أتحرك للأمام إلى المدى الذي تقتضيه مصالحتي، وعندما أتوقف فهذا يعني أن مصالحي الشخصية والذاتية لا تسمح لي، وهكذا نرى في هذه العصر نوعاً من الأخلاق الحقوقية، يعني الأخلاق التي يعين حدودها القانون فقط، فالأخلاق نفعية تماماً، والآن تدركون جيداً مقدار الصعوبة في الحياة الأخلاقية في مثل هذه الحالة.

وللأسف لا يسمح لي الوقت لأستعرض الدليل على هذا الكلام، ولكن بإيجاز أقول إننا بسبب تلك العوامل الأربعة نحتاج بشدة إلى الحياة الأخلاقية، وبسبب تلك العوامل الثلاثة أصبحت الحياة الأخلاقية صعبة، هنا يجب أن نتحرك على صعيد إيجاد طريق لاعادة الأخلاق مرة أخرى إلى فضاء المجتمع، يعني أولاً، أن الأخلاق لها أولوية على النفع، وثانياً لها أولوية على الحقوق، نحن لا نستطيع إدارة المجتمع بواسطة الحقوق فقط، فالحقوق تقول: لا ينبغي لك القيام بهذا العمل، ولكنك في مجال المباحات لا ترجيح لأحدها على الآخر، فلو رأيت عجوزاً في الشارع على وشك أن تتعرض لحادثة وتصدمها سيارة بسبب ضعفها وعدم رؤيتها، فالقانون لا يقول لي: يجب عليك أن تهب لنجدتها وتأخذ بيدها، ومن هذه الجهة إذا أردت

التحرك بشكل قانوني ولم أتحرك على سعيد مساعدتها، فأكون كما قال «جان جاك روسو»: «نستطيع أن نعيش حيوانات وفي ذات الوقت لا نستطيع أي قانون الوقوف أمامنا».

ينبغي أن نبحث عن أناس يملكون صفة إنسان وتكون حقوقهم خاضعة لتأثير أخلاقهم لا أن أخلاقهم واقعة تحت تأثير حقوقهم، أمّا ما هو الطريق الذي ينبغي علينا سلوكه لإعادة الأخلاق إلى فضاء المجتمع؟ فثمة بحوث كثيرة في هذا المجال ورغم وجود إجماع كبير على ما تقدّم من مسائل، إلاّ أنّه يوجد خلاف كثير في الطريق والوسيلة التي نستخدمها في حل هذه المسألة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ مقصودنا من الأخلاق، الوظيفة الاجتماعية للأخلاق، وإلاّ فكما أسلفنا للأخلاق وظيفتان أخريان أيضاً، وهما: ١. توفير الغايات النفسانية للأشخاص، ٢. توفير الغايات الروحانية، ومع الالتفات إلى حالنا أعتقد أن هاتين الغايتين متفرعتين على ما تقدّم، وفي الواقع إذا لم نهتم بالمرحلة الأولى، لا نصل إلى المرحلة الثانية والثالثة.

## المقالة الرابعة

الأخلاق العرفية والأخلاق الدينيّة

## الأخلاق العرفية والأخلاق الدينية(١)

يستخدم مصطلح الأخلاق العرفية في معنيين: أحدهما بمعنى الأخلاق القائمة على الفهم العرفي (common sense) والذي لا يحمل فيه هذا المعنى أي تعارض مع الأخلاق الدينية، والآخر بمعنى الأخلاق العرفية، إذ يوصف في هذه الحالة بالمعنى المقابل للأخلاق الدينية، وبصورة عامة، سنأخذ بنظر الاعتبار الأخلاق العرفية بالمعنى الشعبي لها وسنشير باختصار أيضاً إلى الأخلاق العرفية بمعنى الأخلاق القائمة على الفهم العرفي، وعلى أية حال سيكون مرادنا الأخلاق الشعبية إلا في الحالات التي نصرح فيها بغير هذا المعنى. بشكل عام يمكن أن نذكر أربعة معاني أساسية غير خاصة حصراً للأخلاق الدينية والأخلاق العرفية بحيث يكون تعريفها بشكل متناظر لبعضها البعض، وكلما تحركنا من المعنى الأول نحو المعنى الرابع تقل درجة حدتها وشدتها في كلاهما. وبناء على ذلك، سنقوم بتوضيح المعاني الأربعة للأخلاق الدينية، وسوف تتضح معاني الأخلاق العرفية أيضاً من تلقاء نفسها،

بمعنى أن أي تعريف نذكره للأخلاق الدينية، سيتم اعتبار الذين لا يؤمنون بذلك التعريف للأخلاق الدينية على أنهم من المؤمنين بشكل ما بالأخلاق العرفية. ولكن يجب أن لا تؤدي هذه المسألة قطعاً إلى خلق التوهم القائل بأن الأخلاق العرفية ليست لها أسس وقواعد وليست لها ماهية معينة بشكل مستقل، لأنه من الممكن الأخذ بعكس هذا الأسلوب أيضاً، بمعنى أن نذكر المعاني الأربعة للأخلاق العرفية وتوضيح نظائرها من المعاني للأخلاق الدينية أيضاً.

ولكي يتسنى لنا القول بأن هذا التقرير هو تقرير أخلاقي، يجب أن يتضمن على الأقل واحداً من المفاهيم الأخلاقية الأساسية العشرة المذكورة التي يتفق عليها جميع أساتذة الأخلاق على الرغم من أنهم ذكروا مفاهيم أخرى أيضاً.

وعلى أية حال، هذه المفاهيم عبارة عن الخير ويقابله الشر، الصحيح ويقابله الخطأ، الأمر ويقابله النهي، الفضيلة وتقابلها الرذيلة، والواجب ويقابله المسؤولية، ومن هنا فصاعداً كلما ذكرت المفاهيم الأخلاقية، فالمراد بذلك هو هذه الحالات العشر.

### المعنى الأوّل للأخلاق الدينية

يتمّ التأكيد في هذا المعنى على ضرورة ذكر الله تعالى أو الحياة بعد الموت أي «المعاد» عند تعريف الأخلاق، بمعنى أنه

لابدّ من ذكر الله تعالى أو المعاد في نفس تعريف الأخلاق والمفاهيم الأخلاقية. وبهذا الشكل فالأخلاق هي السلوكيات التي يراها الله تعالى صحيحة أو ذلك الشيء الذي يؤدي إلى تحقيق السعادة الأخروية في الحياة بعد الموت، ولكن لابدّ من القول إنّه توجد في هذا المعنى أيضاً بعض المفارقات.

على سبيل المثال ما الذي نقصده من ذكر الله تعالى عند تعريف المفاهيم الأخلاقية؟ هذا الأمر سيؤدي بطبيعة الحال إلى إيجاد اختلافات مهمة، ففريق يرى أنّه أمر الله تعالى وإرادته، وفريق قال إنّه فعله وتركه، وفريق آخر يقول: بأنّه رضاه وعدم رضاه، ومن هنا يبدو أنّه يمكن أن تنجم عنها اختلافات مهمة.

وهذا المعنى كما سبق وإن أشرنا لذلك هو أشدّ وأقوى مستوى للفهم للأخلاق الدينية، إذ إنّ القائلين به لا يتصورون أخلاقاً سوى الأخلاق الدينية، وبالتالي فإنّ المؤمنين الأخلاقيين هم وحدهم الذين يملكون القدرة على فهمها وإدراكها وغير المؤمنين بالدين ليس بوسعهم أن يكونوا أخلاقيين.

ويمكن إدراج بعض المفكرين ضمن هذه المقولة أمثال أنسلم في المسيحية وطريقة تفكير الأشاعرة في الإسلام.

### المعنى الثاني للأخلاق الدينية

في هذا المعنى، تحتاج المفاهيم الأخلاقية إلى الله تعالى أو الحياة الأخروية

في المصاديق وليس في التعريف، كالورقة البيضاء إذا أريد لها أن تصبح صفراء اللون، لا بد أن تسقط عليها أشعة الشمس، وكذا التصرفات الإنسانية أيضاً لكي ينظر لها على أنها أخلاقية أو غير أخلاقية (أي حسنة أو سيئة)، لا بد أن يقع عليها شيء من آثار الله تعالى، وفي هذا المعنى ينعكس تأثير الله أو المعاد على المفاهيم الأخلاقية في المصداق وليس في التعريف.

### المعنى الثالث للأخلاق الدينية

وفي هذا المعنى لا دخل لمفهوم الله تعالى أو الحياة بعد الموت، لا في تعريف المفاهيم الأخلاقية ولا في مصداقها، وبعبارة أخرى، المفاهيم الأخلاقية المستقلة عن الله تعالى موجودة، ولذلك لو كان هناك شخص لا يؤمن بالله تعالى أو المعاد، يمكن أن يكون مع ذلك أخلاقياً وأن تكون المفاهيم الأخلاقية مهمة لديه. وعلى هذا الأساس، فإن المؤمنين بهذا المعنى للأخلاق الدينية، يؤمنون بوجود المفاهيم الأخلاقية كالخير أو الشر بشكل مستقل عن الله تعالى أو عن الحياة بعد الموت، وبعبارة أخرى، يقولون بالحسن والقبح الذاتي للأمور، ولكن يقولون بأن الإنسان عاجز عن تشخيص ذلك وأنه بحاجة إلى الله الذي تجتمع فيه الخصائص الثلاثة: القادر المطلق، والعلم المطلق، والخير المطلق، وعلى هذا الأساس، فإن الأخلاق الدينية ستكون بمثابة لائحة من السلوكيات الأخلاقية التي تعين الإنسان في

تشخيص مصاديق السلوكيات الأخلاقية وغير الأخلاقية .

### المعنى الرابع للأخلاق الدينية

المفاهيم الأخلاقية بناء على هذا المعنى للأخلاق الدينية - كما سبق أن ذكرنا - أخف المعاني الأخلاقية الدينية، ليس بحاجة لله تعالى أو للحياة بعد الموت لا في التعريف ولا في المصداق ولا حتى في مرحلة التشخيص المصاديق من قبل الإنسان، بل إن مفاهيماً من قبيل الله أو الحياة بعد الموت، تعد هي (الدافع) للسلوك الأخلاقي. وبناء على هذا فإنَّ القائلين بهذا المعنى يعتقدون كذلك بأنَّ الفعل البشري مستقل أيضاً حتى في تشخيص مصاديق المفاهيم الأخلاقية، أي في تمييز السلوك الأخلاقي من غيره، ولكن لغرض العمل بشكل أخلاقي - والذي يقترن عادة بإلحاق الضرر بالمصالح والأغراض الدنيوية كالثروة والشهرة والرفاهية وغيرها - فإنه بحاجة للدافع وأنَّ الحصول على الرضا والقرب الإلهي أو السعادة الأخروية، تعطيهما هذا الدافع، وفي الحقيقة أنَّ المجموعة الأخيرة ذات اتجاه براغماتي للأخلاق. ومن خلال المعاني التي تمَّ ذكرها يمكن أن نخرج في النهاية بهذا التصنيف للأخلاق الدينية، وهو أنَّ المعنى الأول كان يمثل معنى منطقياً (Ligical) للأخلاق الدينية بأنَّ الله تعالى دخل في تعريف المفاهيم الأخلاقية.

والمعنى الثاني يبحث في نطاق نظرية الوجود (الانطولوجيا) والمعنى الثالث في مسألة نظرية المعرفة (ابستمولوجي). ويجدر بنا أن نذكر بالخلط الذي يحدث أحياناً عند دراسة وتوضيح نظرية الأشاعرة وفي مقابل ذلك المعتزلة بشأن الأخلاق، فعند دراسة نظريته هذين الفريقين، يجب القول بوجود الاختلاف بين ميداني الانطولوجيا والابستمولوجيا، فالأشاعرة لا يقولون أساساً بالحسن والقبح الذاتيين ويقولون إنَّ حسن وقبح التصرفات أو بعبارة أخرى التصرفات الأخلاقية وغير الأخلاقية مرهونة بإرادة الله تعالى ويقولون بالحسن والقبح الإلهي في مقابل الحسن والقبح العقليين، في حين أنَّ المعتزلة يقولون بانفصال حسن الأعمال وقبحها عن الله تعالى ويقولون بالحسن والقبح الذاتيين. هذا الموضوع يندرج في دائرة الانطولوجيا، أمَّا بالنسبة للمرحلة التالية المتعلقة بمصايدق المفاهيم الأخلاقية، والذي يعد دراسة معرفية أو ابستمولوجية يقول الأشاعرة بوجوب الرجوع إلى قول الشارع أيضاً، بحيث إنهم يقولون بأصالة رأي الشارع في تشخيص المصايدق أيضاً، في حين أنَّ المعتزلة يقولون هنا بأنَّ العقل البشري قادر على تشخيص حسن الأعمال وقبحها بشكل مستقل. وعلى هذا الأساس يقول الأشاعرة بالأخلاق الإلهية الشرعية والمعتزلة بالأخلاق الذاتية العقلية، ومن خلال طرح المعاني الأربعة للأخلاق الدينية، اتضحت لنا

المعاني المقصودة من الأخلاق العرفية مقابل ذلك أيضاً، بمعنى من لم يوافق على قبول معنى الأخلاق في أي من معاني الأخلاق الدينية، سيعتقد بشكل ما بأحد المعاني للأخلاق العرفية، ولكن كما سبق أن قلنا يمكن الإشارة إلى المعنى الآخر للأخلاق العرفية القائم حسب مفهوم الأخلاق على الفهم العرفي المشترك، إذ تقول الأخلاق العرفية في هذا المعنى بأن كل ما يعتبره العرف والعقل العرفي أخلاقياً، فإنه أخلاقي، وأن كل فرد من أفراد المجتمع العارفين بالتعاليم العرفية، مطلعون إلى حد ما على التعاليم الأخلاقية وليسوا بحاجة إلى تعلم ذلك من معلمي الأخلاق ومن أي اختصاص كانوا، سواء الفلاسفة أو العرفاء وغيرهم.

### نقد الأخلاق

لسنا هنا بصدد نقد ودراسة الأخلاق الدينية والعرفية اطلاقاً، ولكن يمكن أن نشير إلى نقطة مهمة في الفهم الأفضل لهما ألا وهي لماذا يجب أن نتصرف بشكل أخلاقي؟ وبعبارة أخرى، لو قلنا بأن أهم ميزة للحياة البشرية (وليس الوحيدة) هي العيش بعقلانية، والعقل بطبيعة الحال يحول دون تحمل الألم والضرر، بينما سنواجه دائماً تعارضاً - ظاهرياً على الأقل - بين العيش بشكل أخلاقي الذي يكون عادةً مصحوباً بالألم والمصاعب وتحمل الضرر والأذى، والعيش بشكل عقلائي.

الإجابة على هذا التساؤل وإزالة هذا التعارض أمر واضح ويسير بالنسبة للأخلاقية الدينية التي تقول بالمعاد والحياة بعد الموت، والتي تعد بالسعادة الأخروية مقابل العيش الأخلاقي والمصاعب الدنيوية، ولكنه يضع الأخلاق العرفية أمام مأزق البحث عن المخرج.

وفي نفس الوقت لا تملك الأخلاق الدينية رأياً موحداً بشأن العقاب والثواب على الأعمال، إذ يرى البعض أن ذلك يقتصر على الآخرة والحياة بعد الموت فقط، والبعض الآخر ينسب القسم الأعظم منها إلى المعاد، ولكن بعضهم قالوا بتطبيق ذلك في هذه الدنيا أيضاً فضلاً عن الآخرة.

ما يستفاد من الآيات و الروايات ليس أمراً مطلقاً، فقسم من الأخبار لها في الدين الإسلامي دلالة على إقتصار العقاب والثواب على الأعمال على الآخرة، وقسم آخر منها يدل على اشتراك ذلك بين الدنيا والآخرة، أتباع المذهب العرفي والقائلون بالأخلاق العرفية أعطوا إجابات متباينة على هذا التساؤل، ويمكن الإشارة من بينها إلى إجابة أفلاطون، يرى أفلاطون أن الحاجات الأساسية الثلاثة للإنسان والتي ترتبط بها الروح - لأعمق تعريف لمستوى خلق الإنسان - تنبع من المثال الأساسي، أي الحقيقة، والجمال، والخير. وعلى هذا الأساس، فإن الرغبة في كشف الحقيقة والوصول إلى الجمال وحصول الخير في الإنسان تدفعه نحو القيام بأفعال المختلفة، فالذى تتغلب فيه صفة

البحث عن الحقيقة، يتجه صوب العلم، وذاك الذي تغلب عليه صفة الخير، يختار حياة أخلاقية، ولذلك فإن السلوك الأخلاقي لدى أولئك الذين يتصرفون بنمط أخلاقي، لا يأتي بدافع الاجتناب عن العقاب و الحصول على الثواب الأخرى، الذي يراه أفلاطون للإنسان الدنيء، بل إنه نابع من حب عميق للخير وصلاح النفس، وإن الأحرار باختيارهم الحياة الأخلاقية إنما استجابوا لحاجتهم واشتياقهم الباطني، وبناء على ذلك فإنهم يتحملون أي ضريبة تنالهم ويهونون أي عذاب يمسههم. و آخر الكلام، يجب أن لا نرى الأخلاق على أنها في حالة تضاد مع السلوك السياسي في عالم اليوم وخاصة في الميدان السياسي والاجتماعي، والحقيقة، يجب أن نميز ثلاثة اتجاهات أساسية في الأخلاق: أحدها اتجاه الشعور بالمسؤولية، والآخر الحصول على النتيجة، وأخيراً وكما كان يرغب بذلك أفلاطون، اتجاه الفضيلة.



## المقالة الخامسة

الأخلاق والسياسة

## الأخلاق والسياسة(١)

١. من البحوث والمسائل الكثيرة والمتنوعة فيما يتصل بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة، هو: هل أن حقل المؤسسة السياسية، والنشاطات السياسية، والسلطة السياسية، خاضعة ومشمولة للمسائل الأخلاقية، أم لا؟ وثمة بعض الأشخاص، وبخاصة منذ عصر مكياولي فلاحاً بتأثير مكياولي نفسه يعتقدون أن الحقل السياسي لا يخضع للأحكام الأخلاقية، أو بعبارة أخرى، يطرحها بعض المكياوليين الجدد أن حقل السياسة له أحكام خاصة، وأعتقد أن هذين التعبيرين ينتهيان لمعنى واحد، فبعض الأشخاص من المكياوليين، يقولون إن دائرة السياسة مستثناة من شمول الأحكام الأخلاقية، والأوامر والنواهي الأخلاقية والقيم الأخلاقية، وبعض المكياوليين في هذا العصر، وإن لم يقولوا بخروج دائرة السياسة عن شمولية الأحكام الأخلاقية، ولكنهم يعتقدون أن دائرة السياسة تملك أخلاقاً خاصة بها، وكأننا أمام دائرتين من الأخلاق، أحدهما الأخلاق الشخصية أو الأخلاق الخاصة والعادية والمتعارفة، والأخرى الأخلاق العامة والسياسية، وهذه المسألة عسيرة ما تقوله المكياولية.

وجاء بعد ذلك سارتر وطرح في مسرحيته المعروفة «الأيدي الملوثة» هذا المضمون، وبذلك ظهرت المكياولية في معناها الثاني، ونظرية «الأيدي الملوثة»، تعني أنّ أيدي جميع السياسيين من الناحية الأخلاقية ملوثة، وطبعاً لا ينبغي النظر إلى هذه المسألة من زاوية أخلاقية، وفي الواقع أنّ نظرية «الأيدي الملوثة» لها حكم وصفي، وآخر قيمي، فالحكم الوصفي هو أنّ كل شخص يدخل دائرة السياسة فهو ملوث من الناحية الأخلاقية، والحكم القيمي يقرر أنّه لا ينبغي أبداً النظر في السياسة من زاوية أخلاقية.

والتعبير بالأيدي الملوثة، طرح لأول مرة في مسرحية جان بول سارتر، ولكن المثير للانتباه أنّ الكتاب المقدس للمسيحية استخدم هذا المفهوم بعبارة: «الأيدي الماهرة بالشر» ونقرأ في مزامير داود، المزمور ١٤٦، الآية ٣، أنّ داود يوصي أتباعه أنّه لا ينبغي الاعتماد على الرؤساء أبداً، وهنا يشير إلى أنّ أصحاب الشأن السياسي غير قابلين للاعتماد والثقة، والشخص الوحيد مورد الثقة والاعتماد هو الشخص الملتزم بالقيم الأخلاقية، وجاء في كتاب ميكاح النبي مثل هذا الآية في الحديث عن أصحاب الشأن السياسي في المجتمع، وورد فيه<sup>(٢)</sup>: «أنّ جميعهم يتربصون بالدم، من أجل أن يفسكوا دماء منافسيهم ويصطاد أحدهم

---

١ كتاب ميكاح النبي، الباب السابع، الآية ٢ إلى ٥.

الآخر، فأيديهم ماهرة في الشر، ورئيسهم يطلب ذلك، وقاضيهـم يستلم الرشوة ورجلهم الكبير يتكلم بهوى النفس»، وعلى آيه حال فمثل هذه الرؤية السلبية وردت في العهد العتيق أيضاً.

(أ) إنَّ الإنسان منذ بداية ظهوره على الكرة الأرضية كان يملك حاجات نعبر عنها بالحاجات الوجودية أو الحاجات الجسمانية، النفسانية، وطبعاً في العصر الأخير تمّ ترتيب هذه الحاجات من قبل علماء النفس، وعلى آية حال فهذه الحقيقة، حالها حال الحقائق البشرية الأخرى، ليست بجديدة، ولكنها اكتشفت في الآونة فقط، وهذه الحاجات يدركها الإنسان بصورة ارتكازية، واستشمامية، وشهودية، وطبعاً فالباحثون في حقل علم النفس، وعلم الأنسنة، أو علم النفس الميتاشخصي، أو علم النفس المتعمق، درسوا هذه الحاجات منذ الإنسان البدائي وإلى الإنسان المعاصر وقاموا بترتيبها وتصنيفها على أصناف عدّة، مثلاً نواجه في تصنيف مزلو السباعي، وهو تصنيف معروف، سلسلة من الحاجات الفيسيولوجية، وهي الحاجات التي تشكل قاعدة الهرم لحاجات الإنسان الأخرى، وعندما يتمّ إشباع هذه الحاجات بشكل كامل أو ما يقرب من الكامل، تظهر عندها حاجات أخرى ترتبط بالأمن والاستقرار النفساني، وبعد هذه الحاجات تظهر حاجات أخرى ترتبط بحالات العشق والحب والعلاقة مع الآخر، فكل واحدة من هذه الحاجات يندرج ضمن

مجموعات كثيرة، وبعد أن يتم إشباع الحاجة للعشق والحب، تظهر حاجات مرتبطة بعزة النفس والكرامة، وبعضهم يفرق بين الكرامة الشخصية والكرامة النوعية، وبعدها تبرز حاجات نطلق عليها بالحاجات المعرفية من قبيل البحث العلمي وطلب الحقيقة، وطائفة أخرى من هذه الحاجات تسمى معرفة الجمال وترتبط بالجمال في أبعاده لا فقط بالجمال البصري، بل الجمال الذوقي والجمال اللمسي، وكل جمال آخر، وهناك حاجات أخرى أيضاً نطلق عليها بالحاجات المتعلقة بتوكيد الذات وتفتح الشخصية، والفرق بينها وبين الفئات الست من الحاجات المتقدمة هو أن الإنسان في جميع تلك الحاجات السابقة يريد ارضاء تلك الحاجات في المرحلة الحالية والفعلية، أمّا حاجة توكيد الذات وازدهارها فتهدف إلى وصول الإنسان لوضع أعلى ممّا هو عليه، وكأنّها تطلب من الإنسان نوعاً من التحوّل النفساني، ولا تريد أن يبقى على حالته الفعلية ويستمر في إشباع حاجاته الست السابقة.

**(ب)** إنّ التصنيفات لهذه الحاجات متعددة، فمزلو، الذي يشتغل في مجال علم النفس الإنساني، وبعض الأشخاص الذين يشتغلون في عمل النفس الميتاشخصي، يذهبون إلى تصنيف آخر لهذه الحاجات، والأشخاص الذين يشتغلون في علم النفس المتعمق يذهبون إلى تصنيف آخر لهذه الحاجات، ولكن على أية حال لا شك أنّ هذه الحاجات هي التي دعت البشر لتكوين المؤسسات الاجتماعية،

وهذه هي المرحلة الثانية في البحث، وفي الواقع أنّ المؤسسات الاجتماعية والحلول والتدابير التي ابتكرها الإنسان كلها تهدف إلى منح الإنسان القدرة، في ذات كونه يعيش الحياة الاجتماعية، أن يحقق الاشباع النفساني، أو بعبارة أدق، اشباع الحاجات الجسمانية، والذهنية، والنفسية له، وبكلام آخر، إنّ تكوين كل مؤسسة اجتماعية وليد شعور البشر أن بعض حاجاتهم المذكورة آنفاً لا يمكن اشباعها إلا من خلال وجود هذه المؤسسة في حياتهم الاجتماعية، وفي الواقع يمكن القول نحن نريد ونطلب من كل مؤسسة اجتماعية إشباع إحدى تلك الحاجات المذكورة، فلو تيسر لنا إشباع تلك الحاجات بدون تشكيل مؤسسة اجتماعية، فسوف لا نتحرك على صعيد إيجاد تلك المؤسسة الاجتماعية، فالبشر يؤسسون المؤسسات الاجتماعية بدون سبب، فعندما يشعرون بأنّ إحدى حاجاتهم تبقى بدون إرضاء في حياتهم الاجتماعية، فعندها يتحركون لإيجاد مؤسسات تستطيع اشباع تلك الحاجات.

وكما هو الحال في وجود خلاف في باب عدد وماهية الحاجات النفسانية، فثمة خلاف في باب عدد وماهية المؤسسات الاجتماعية، وقد ذهب العلماء إلى أنّ عدد المؤسسات الاجتماعية من ستة إلى ثلاثة عشر، ومع هذه الحال فالمؤسسات التي أستعرضها هنا تعد مقبولة لدى الجميع وهي: ١. مؤسسة الأسرة، ٢. مؤسسة الاقتصاد، ٣. مؤسسة السياسة، ٤. مؤسسة الحقوق، ٥. مؤسسة

الدين والمذهب، ٦. مؤسسة التعليم والتربية، ٧. مؤسسة العلم والفن والصناعة<sup>(١)</sup>، ٨. مؤسسة الارتباطات، ووجود هذه المؤسسات مؤكد ومحرز تقريباً، ولكن ذهب البعض إلى أنّ عدد المؤسسات أكثر من ذلك، ووظيفة هذه المؤسسات اشباع الحاجات النفسانية، وهذا يعني أنّ هذه المؤسسات لو لم تنجح في وظيفتها، فعلى حد تعبير ماركس سوف تذبل وتضمحل تدريجياً، بدون استخدام آليات القوّة في إلغائها.

**ج)** وإحدى المؤسسات الاجتماعية، المؤسسة السياسية، والمسألة في هذا المورد أنّ المؤسسة السياسية تملك خصوصيات دفعت بالبعض إلى القول إنّ هذه المؤسسة غير مشمولة للأحكام الأخلاقية، في حين قلّما نرى مثل هذا الحكم بالنسبة لمؤسسة الأسرة أو في مجال الاقتصاد، وفي سائر المؤسسات لم يطرح مثل هذا الكلام، ولكن منذ عصر مكياولي ولاحقاً اعتقد البعض بشكل جاد بخروج حقل السياسة عن دائرة الأحكام الأخلاقية، هؤلاء يعتقدون بأنّ السياسة لا تندرج في حقل الأخلاق، ولا ينبغي لأصحاب الشأن السياسي الالتزام بالأخلاق، لماذا؟، ماذا حدث في هذه المؤسسة بحيث تصور البعض أنّها خارجة عن شمولية الأحكام الأخلاقية؟ ويمكن القول إنّ الباعث الأصلي لهؤلاء هو أنّ أي مؤسسة اجتماعية لا تنخر فيها

---

د وكلها تحسب مؤسسة واحدة.

الفساد كما في المؤسسة السياسية، وفي العبارة المعروفة لـ «أكتن» (السلطة مفسدة والسلطة المطلقة فساد مطلق) قال الشراح أنّ المقصود من السلطة في هذه العبارة السلطة السياسية، صحيح أنّ السلطة مبعث الفساد، فالسلطة الاقتصادية بدورها مبعث الفساد، وكذلك السلطة الثقافية في مؤسسة التعليم والتربية مبعث الفساد أيضاً، ولكن السلطة السياسية تتسبب في فساد كبير جداً، ويختلف مقدار فساد هذه السلطة من عصر لآخر، ومن نظام سياسي لآخر، وفي كل مرحلة وفي كل مجتمع فإنّ المؤسسة السياسية أفسد من جميع المؤسسات الأخرى في المجتمع، وبعبارة أخرى، إنّ كلامهم ناظر إلى مقدار فساد المؤسسة السياسية على امتداد التاريخ، فيما يرتبط بالظروف الزمانية والحالات الأخرى، مثلاً الحالة الثقافية ربّما تتعرض للتغيير، وفي ذات الوقت فإنّ المؤسسة السياسية في كل فضاء اجتماعي أفسد من سائر المؤسسات الأخرى في ذلك الفضاء، وهذه المسألة متفق عليها.

والسبب الآخر أنّ هؤلاء يرون أنّ حيوية ونشاط المؤسسة السياسية يكمن في هذا الفساد، أي أنّ تكون فاسدة من الجهة الأخلاقية، وبالتالي جمعوا بين هذين الأمرين وقالوا: إذن يمنع بشكل عام تدخل الأخلاق في المؤسسة السياسية، وأحد الفلاسفة في أواخر القرن التاسع عشر، قال نحن نحتاج إلى السياسيين كما نحتاج

إلى عمّال البلدية الذين يجمعون القمامة، وكما أنّ جامع القمامة يتلوث بدنه ولباسه، فالشخص الذي يدخل إليّ الحقل السياسي لا يستطيع أن يبقى بعيداً عن التلوث والفساد، وهذا الرأي يشبه تماماً ما قاله جلال الدين الرومي: ما لم يتعرض بدنك ويتلوث لباسك لا تستطيع الذهاب إلى الحمام لتنظيف نفسك، وهكذا يتبين أنّ منطلق هذه النظرية أمران: أحدهما: أنّ الفساد الأخلاقي في المؤسسة السياسية شائع وكثير.

والثاني: أنّ عمل هذه المؤسسة لا يكتب له النجاح إلاّ من خلال الفساد الأخلاقي، ومن هذه الجهة لا ينبغي دخول الأخلاق في الحقل السياسي.

لحدّ الآن تحدّثنا بشكل إجمالي عن هذه المقولة، والآن نشرع في بيان بعض التفاصيل ومناقشتها، فالمدعى التفصيلي لأتباع مكياولي هو وجود فرق بين المؤسسة السياسية وسائر المؤسسات الأخرى، ومن هذه الجهة يعتقدون بعدم شمولية الأحكام الأخلاقية للمؤسسة السياسية، فما هذا الفرق؟

إنّ أحد الأشخاص المخالفين لهذا الرأي هو فيلسوف الأخلاق والسياسة المعروف «كودي» وقد كتب مقالة ممتازة في هذا المجال وقال: إنّ الأشخاص الذين يعتقدون بهذه النظرية يطرحون أربعة فروق بين المؤسسة السياسية وسائر المؤسسات الأخرى، وبعض ذهب إلى الجمع بين الفارق الثالث والرابع، لأنّهما متقاربان.

### خصوصيات المؤسسة السياسية

الفرق الأول: أن أي مؤسسة لا تعيش النزاع والتضاد في المنافع كالمؤسسة السياسية، وبالتالي فإن امكانية الحصول على نفع مشترك يصل فيها إلى الحد الأدنى، وطبعاً فإن مثل هذه المؤسسة إذا أرادت الالتزام بالقيم الأخلاقية فإنها تحكم على نفسها بالفشل والاحفاق، والسر يكمن في أن التضاد في المنافع في المؤسسة السياسية يصل إلى حدوده القصوى، ورعاية الأخلاق في مثل هذه الحالة من قبيل «حمل باقة ورد في جبهات القتال».

ومن جهة أخرى إن المؤسسة السياسية من جهة اجتماعية تملك هوية حربية وقاتلية، لا هوية تعاونية، والكثير من المؤسسات الأخرى ليست كذلك، فالمؤسسة الاقتصادية من هذه الجهة تشبه إلى الحد الكبير المؤسسة السياسية، ولكن سائر المؤسسات الأخرى أقل بدرجات في مجال الهوية القتالية والنزاعية.

الفرق الثاني: إن النشاطات السياسية وكذلك المعطيات لهذه النشاطات، تؤثر أكبر الأثر في أوضاع المجتمع، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن توضع العصي في عجلات السياسة، فالهاجس الأخلاقي إنما يكون مفيداً فيما تفرضه طبيعة الظروف المتحركة في غير الحقل السياسي، كما أننا في مواقع الاضطرار لا نلتزم بمراعاة مقتضيات الصحة كما في الحالات العادية،

فعندما تحدث زلزلة، أو يتم قصف محلّكم وداركم فإذا أردت استخدام المناديل الورقية في تنظيف الملعقة والشوكة في هذا الوقت فأنت تقوم بعمل مثير للسخرية، في هذه الحالة يجب عليك التحرر من القيود ومقتضيات الصحة في الحالات العادية، وإذا أردنا رعاية القواعد الأخلاقية من مواقع الوسواس والدقة في مجالات العمل المشترك للحصول على مكتسبات كبيرة، فسوف نحرم أنفسنا من منافع كثيرة، وبالنسبة للآثار والنتائج المترتبة على النشاطات السياسية فبعضهم يركز أكثر على الكمية، والبعض الآخر على الكيفية، فذهب البعض إلى أنّ عدد الأشخاص الذين يتولون القرار السياسي كثيرون، وذهب بعض آخر إلى أنّ المسألة ليست كمية بقدر ما هي ناظرة لأهمية الآثار والنتائج الكثيرة المترتبة على القرارات السياسية.

الفرق الثالث: وثمة رأي ثالث، هو أنّ الإنسان في حياته الاجتماعية يتخذ قراراته بنفسه في الموارد التي تخصه وليس كذلك في مجال السياسة، يقول «مايكل وايرز» في مقالة مهمة جداً في هذا المورد وهو بدوره إنسان أخلاقي أيضاً: إنّ الأشخاص الذين يتولون الشأن السياسي ليسوا منفذين لإرادتهم فقط، بل منفذين لإرادات الآخرين، والتزام الإنسان بالضوابط الأخلاقية إنّما يكون سائغاً فيما إذا أراد القيام بعمل منبعث من إرادته، ولكن إذا كان وكيلاً لشخص آخر، فلا معنى

للهاجس الأخلاقي حينئذ، فعندما تكون نائباً أو وكيلاً ويستدعي منك هذا المقام التحرك بطريقة مخالفة للمعايير الأخلاقية، فلا ينبغي لك أن تقبل بالوكالة أو النيابة عن الآخرين، ولكن بعدما قبلت بهذا المقام وهذه الوكالة فلا معنى لمراعاة الأخلاق، وقالوا إن مقام الوكالة في المؤسسة السياسية هو المتعين دون سائر المؤسسات الأخرى، والموكلون يطلبون منا أموراً ونحن وافقنا على تحقيقها لهم، فكل عمل يوصلنا لهذا الغرض فهو عمل صحيح، وكل عمل يبعدنا عن تحقيق هذا الغرض فهو عمل غير صحيح، وفي الكثير من الحالات تقف المعايير والقيم الأخلاقية عائقاً أمام وصولنا لتلك الغايات.

الفرق الرابع: الذي يؤكد عليه «توماس نيكل» أيضاً، ويقترب من الفرق الثالث، هو أن المؤسسة السياسية تعيش حالة الحياد مما لا يوجد في سائر المؤسسات الأخرى، والإنسان الذي يمارس أعماله من موقع الحياد يستطيع القيام بأعمال أكثر بكثير من الإنسان الذي يتخذ موقفاً معيناً من شيء أو شخص، ويستدل نيكل لذلك: لو افترضنا أن شخصاً كان دخله السنوي ألفي دولار، وقام هذا الشخص بتوجيه سلاحه إلى الشخص الذي يبلغ مدخوله السنوي ٢٠٠/٠٠٠ دولار وقال له: اعطني حقيبتك، فإننا نطلق هذا العمل أنه سرقة، أرهاب، إثارة الفوضى، وبالتالي فهذا العمل مذموم من الجهة الأخلاقية، ولكن إذا قامت الحكومة بوضع قوانين تفرض على الأشخاص الذين

يبلغ مدخولهم السنوي ٢٠٠/٠٠٠ دولار بأن يعطوا قسماً من أموالهم إلى الأشخاص الذين يبلغ راتبهم السنوي ألفاً دولار، فلا أحد يقول عن هذا العمل بأنه سرقة، بل هو ضريبة، ويعتقد نيكل أن هذين العاملين لا يختلفان في الواقع بأدنى اختلاف، ولكننا نعتبر العمل الأول قبيح والثاني صحيح، لأن العامل في العمل الثاني محايد، أي من يستلم هذه الضرائب، ولا ينتفع أو يتضرر بها، فلو أمعنتم النظر فسوف ترون أن الوجه الثالث والرابع مقتربان كثيراً، من جهة أن هذه الحيادية هي نتيجة تلك الوكالة التي تحدثنا عنها في القسم الثالث.

#### مناقشة الوجوه الأربعة

(د) يبدو أن الوجوه الأربعة التي أشرنا إليها آنفاً، رغم أنها تملك شيئاً من الواقعية ولكن يمكن المناقشة فيها كلها، بمعنى أنه بالرغم من وجود بعض الحقيقة في كل واحد من هذه الفوارق الأربعة، ولكنني أعتقد أن أي واحد منها لا يثبت المدعى.

الأول: المدعى الأول، أن المؤسسة تعيش التضاد بين المنافع والمصالح، فأتصور أنه يمكن إثارة إشكاليين على هذا القول: أولاً: لا شك أن المؤسسة السياسية، مؤسسة زاخرة بالنزاع والصراع، ولكن مقولة أن هذه المؤسسة أكثر من سائر المؤسسات نزاعاً وصراعاً فهذا يتعلق بالبنية الاجتماعية لذلك المجتمع، مثلاً

بالنسبة للمجتمعات المتخلفة فإن مؤسسة الأسرة أكثر المؤسسات الاجتماعية نزاعاً واحتداماً، وفي بعض المجتمعات يقوم بعض الأشخاص لامرار معاشهم ببيع أطفالهم أو يجعلونهم في معرض الاستغلال الجنسي، أو يجبرون أطفالهم على أعمال مخالفة للأخلاق، وربما يذهب البعض إلى أن التضاد في داخل هذه الأسر أكثر من حالات التضاد والصراع في المؤسسة السياسية في بلد كالسويس، وخاصة المجتمعات التي تعيش التقاليد القديمة فإن مؤسسة الأسرة تواجه مشكلات جادة، وعلى ضوء ذلك لا يمكن القول إن المؤسسات السياسية في جميع المجتمعات البشرية تعيش التنازع والتضاد أكثر من سائر المؤسسات، بل إن هذه المؤسسة، وبسبب وجود سلسلة من العوامل التي سأشير إليها لاحقاً، تواجه في بعض المجتمعات التضاد والتنازع أكثر.

ثانياً: الإشكال الثاني هو أن حالات التنازع كلما اشتدت أكثر، فذلك يستدعي الالتزام بالضوابط الأخلاقية أكثر، لأننا نحتاج في موارد تضاد المصالح والمنافع إلى ضبط وكبح أكثر، وعدم رعاية الأصول الأخلاقية في موارد وجود تضاد المنافع يؤدي إلى نوع من الانفلات الأخلاقي، فزيادة حدة الصراع يستدعي رعاية الأصول الأخلاقية أكثر، وبعد أن ألف ماكياولي كتابه «المواطن» وتحدث فيه عن جميع هذه المقولات بشكل مدون، قام أراسموس بتأليف كتاب باسم «التعليم والتربية لمواطن

مسيحي» وهو كتاب معروف جداً، في الردّ على كتاب ماكياولي، وفي هذا الكتاب يستدل أراسموس على أنّ ماكياولي استطاع بشكل جيد بيان وجود تضاد كبير في المصالح في الحقل السياسي إلى درجة أنّ حالات الاستغلال، والكذب، والخيانة، والسرقعة، والعنف، وقساوة القلب، تعد من ضروريات السياسية، وبالتالي فإنّ مثل هذه المؤسسة يجب أن تتخلص من القيود الأخلاقية، ويقول أراسموس بعد ذلك: إذا أردنا تلطيف هذه المؤسسة بواسطة القيود والضوابط الأخلاقية، فيجب علينا القيام بسلسلة من الأعمال، لتقويم الانحراف وتعزيز القيم الحضارية المشتركة دون اخراج الأخلاق من المؤسسة السياسية لا في القسم الأول وهو الشأن الوصفي، ولا في القسم الثاني وهو شأن التوصية، أمّا في الشأن الوصفي فليست المؤسسة السياسية في جميع الموارد تتخذ الطابع القتالي والحربي، وفي مجال التوصية كما قلت آنفاً، فإنّ كلام أراسموس صادق.

الثاني: وهو أنّ مساحة العمل السياسي واسعة ومهمة جداً، وعلى هذا الأساس ينبغي التقليل من الالتزام بالقيم الأخلاقية في موارد اتخاذ القرار السياسي لتسهيل العمل والإدارة، فيرد عليه إشكالان:

الإشكال الأوّل: أنّ النتائج و المعطيات الواسعة للمؤسسة السياسية على المجتمع، على حدّ قول كودي، يعدّ إحدى الشعارات التي يطلقها أصحاب الشأن السياسي أنفسهم، فيما يصب لصالحهم، حيث يقولون:

إنّ نتائج وآثار عملنا عميقة وواسعة، وهذا يستدعي منا التحرر من القيود والضوابط التي تكبل نشاطنا يقول كودي: إنّ السياسيين يتحدّثون بهذا الكلام كثيراً في أجهزة الإعلام وفي الصحف والراديو والتلفزيون، ومن هذه الجهة يحاولون إرضاء المواطنين بالكثير من أعمالهم ونشاطاتهم، ولكن الحقيقة أنّ الناس في القرنين الآخرين لا ينظرون إلى المؤسسة السياسية بتلك الهالة الفخمة التي كانت لها في السابق، حيث بات الجهاز الحاكم أقل أهمية في نظر الناس من جميع المؤسسات الاجتماعية الأخرى.

الإشكال الثاني: حتى لو قلنا بأنّ القرارات السياسية مهمة، فإنّ احتمال النجاح والتوفيق فيها إلى درجة من القلّة ما يجعله أقل أهمية بكثير من القرارات الأخرى، وفي الواقع لا بدّ من مقارنة احتمالات الاخفاق الكثيرة باحتمال النجاح، صحيح أنّ الجهاز السياسي عندما يقترن قراره وإدارته بالتوفيق والنجاح فسوف تنعكس آثار ونتائج كبيرة على المجتمع، ولكن احتمال النجاح في المؤسسة السياسية قليل جداً عادة، ولو دققنا النظر، فإنّ قرارات المؤسسة السياسية قلّما تقترن بالنجاح في توقعاتها، والكثير من توقعات أصحاب الشأن السياسي غير موفقة ولا يكتب لها النجاح، لماذا؟ لأنّ مقدار النجاح في العمل السياسي قليل جداً.

الثالث: أمّا فيما يتعلق بالفرق الثالث، وهو أنّ العمل السياسي نوع من الوكالة عن الشعب، فلا بدّ من بيان عدّة نقاط في هذا الصدد:

النقطة الأولى: ما هي الشروط الأخلاقية في مسألة الوكالة لجماعة من الناس؟ إنّ نفس قبول الوكالة والنيابة عن الناس مشمول لأحكام الأخلاقية، فلا يستطيع المرء أن يستلم الوكالة عن شخص آخر في قتل إنسان معين، فقبول أو عدم قبول الوكالة عن الناس يندرج ضمن نسيج الأحكام الأخلاقية، والشخص الذي يريد أن يكون وكيلاً عن الآخرين يجب أن يعلم ما هي طبيعة عمل هذه الوكالة، وما هي شروطها؟ وهذا الإشكال يبيّن على الأقل الضوابط الأخلاقية التي يجب رعايتها بعد قبول مقام الوكالة، ومع هذا الحال لا يمكن القول بتعطيل الأخلاق وإلغائها.

النقطة الثانية: أنّ الوكالة لا تقلل من المسؤولية الأخلاقية للفرد، بل من شأنها فقط زيادة قدرة الأفراد، وبعبارة أخرى، إنّ هذه المقولة تستند إلى قبلية مسبقة وهي أنّ بين زيادة القدرة وضعف المسؤولية الأخلاقية نسبة عكسية، والحال أنّ الواقع بالعكس، فعندما تزداد القدرة، تزداد معها المسؤولية الأخلاقية أيضاً بالمستوى الذي يفسّر عمق العلاقة بينهما.

النقطة الثالثة: إنّ الوكالة أحياناً تقلل بشكل كبير من قدرة الأفراد، فليس الحال أنّه عندما أتحرّك في عملي بشكل

مستقل فإنني حرّ في العمل الذي أريد انجازه، ولكن عندما أكون وكيلاً عن شخص آخر فلا أستطيع أن أعمل كما بدا لي، وعليه فإنّ الوكالة تزيد من القيود الأخلاقية على هذا الوكيل، والإنسان عندما يكون عاملاً لغيره فإنّ الضوابط الأخلاقية، ليست فقط تتدخل في كيفية التوصل إلى الغايات، بل تتدخل في رسم الأمور التي ينبغي تحقيقها والغايات التي ينبغي التوصل إليها، بمعنى أنّ الفرد يجب أن يحقق الغايات التي يريدتها موكله، وفي الواقع فإنّ مفهوم الوكالة أو مفهوم الخدمة يشير إلى أنّ الوكالة والخدمة بالنسبة لشخص الوكيل أو الخادم في ذات كونها تقترن بمجموعة من القدرات، فإنّها تسلب منه مجموعة أخرى من القدرات والإمكانات

النقطة الرابعة: إذا لم يلتزم الوكلاء والنواب بالضوابط الأخلاقية، فإنّ جهاز الوكالة سيتعطل، ويعتقد «كانت» أنّ أحد شروط صحة الضوابط الأخلاقية هي كونها قابلة للتعميم، فإذا تقرر أن تضمحل الضابطة الأخلاقية في صورة التعميم فهذا يعني أنّ هذه الضابطة الأخلاقية غير صحيحة، مثلاً يقول كانت: إنّ الكذب عمل مخالف للأخلاق، لماذا؟ لأنّه لو تقرر تعميم الكذب بحيث يستوعب جميع الناس فإنّ خاصية الكذب ستزول وتضمحل، والأكاذيب إنّما تكون موقفة وناجحة استناداً على فرض أنّ الناس صادقون في أقوالهم.

الرابع: المسألة الأخرى، ما تقدّم في مجال استخدام العنف، فالفرق الرابع يقول إننا في عالم السياسة نسحق الضوابط الأخلاقية تحت أقدامنا ولا نلتزم بها ولا مانع من ذلك، لأننا لا نهدف من ذلك كسب النفع لنا بل للناس، وهذا الكلام لا يخضع للتقييم الدقيق، لأن العمل إذا لم يكن سائغاً في الحقل الفردي، فإنّه في الحقل الجمعي غير جائز أيضاً، وما يقال عن جواز استخدام العنف في عالم السياسة، يقال أيضاً في الشأن الخاص والحياة الفردية، فاستخدام العنف في بعض الموارد في الحياة الخاصة لا إشكال فيه، بل يعتبر وظيفة أخلاقية، واستخدام العنف بدافع حماية النفس ليس فقط من حقنا بل واجب علينا أيضاً، فلو توقفت حياتك في الحالات الشخصية على سرقة مبلغ من المال، فهذه السرقة لا تعتبر عملاً مخالفاً للأخلاق بشرط أن حياتك عملاً متوقفة على هذه السرقة، والأمثلة في عالم السياسة كثيرة فعندما يقال إن الشرطة أو السلطة القضائية تستخدم العنف ضد المجرمين، فمثل هذه الأعمال إنّما تكون مباحة فيما إذا كانت هذه الأعمال مباحة أيضاً في الشأن الخاص والجو الفردي، فكل ما كان جائزاً ومباحاً في الأخلاق الخاصة فهو جائز ومباح في الأخلاق السياسية، وما هو ممنوع في الأخلاق الخاصة فهو ممنوع في الأخلاق السياسية أيضاً، وبعبارة أخرى أنّ الضوابط الأخلاقية الواقعية كما لا يمكن إلغائها في الشأن

الخاص والفردى، فكذلك لا يصح إلغاؤها في الشأن العام، وعلى حدّ تعبير «راس» هناك طائفتان من الوظائف والواجبات: الواجبات في مقام النظر والواجبات في مقام العمل، ويقول راس إنّ الإنسان يملك سلسلة من الواجبات التي نعبر عنها بالواجبات في الوهلة الأولى، أي في النظرة الأولى يمكن القول بوجود قائمة من الأعمال التي يجب علينا القيام بها (الأعمال الصحيحة)، والأعمال التي لا ينبغي القيام بها، (الأعمال غير الصحيحة)، ويعتقد راس أن تنظيم مثل هذه القائمة ليس بالعمل الصعب، لأنّ هذه الواجبات هي واجبات فيما يتعلق برابطة الإنسان مع نفسه، ورابطته مع الآخرين، ورابطته مع الطبيعة، وطبعاً أنّ راس لا يتحدث عن الله في هذا المجال وما هي واجبات الإنسان بالنسبة إلى الله، ولكن في الحياة العملية من النادر أن يقف الإنسان على مفترق طريقين عندما يملك قائمة من الأعمال الصحيحة والأعمال غير الصحيحة، ولو اتفق أننا واجهنا مثل هذه الحالة فسوف نستطيع تشخيص ما ينبغي لنا عمله بسهولة.

ويقول راس: إنّ غالبية الناس في مقام العمل عندما يقفون على مفترق طريقين وبين عمليين، وهذان العملان موجودان في قائمة واحدة، أي كل واحد منهما من الأعمال الصحيحة والجيدة، ولكن الإنسان عندما يقوم بالعمل الأول لا يستطيع القيام بالعمل الثاني، والعكس صحيح،

ومن جهة أخرى يجد أمامه عمليين لا ينبغي عليه أن يرتكبهما، في هذه الصورة لا نستطيع ترك العمل الثاني، وعلى حدّ تعبير العامة<sup>(١)</sup>: نحن في حياتنا لا نواجه الخيار بين العمل الحسن والسيء، بل نواجه حالات الخيار بين الحسن والأحسن، أو السيء والأسوأ، وبشكل عام نواجه مشكلة في الاختيار بين السيء والأسوء، ويشير راس إلى أحد الواجبات من غير التي تبدو للوهلة الأولى، وهي الواجبات في مقام العمل، أو على حدّ تعبيره ( *actulduty* )، يعني الواجبات التي هي بالفعل واجبة، أي أنّ واجبي أن أقول الصدق، وكذلك من واجبي أن لا أساعد الشخص الذي يقتل بريئاً، والآن لو سألتني عن مكان الأسلحة التي تريد بواسطتها قتل شخص بريء فلو صدقت في قولي، فهذا يعني المساعدة في قتل شخص بريء، وإذا امتنعت من المساعدة على قتل شخص بريء فيجب عليّ الكذب، هنا توجد وظيفة في مقام العمل، فالوظائف أو الواجبات في مقام العمل هي ما تحدّث عنه القدماء بعبارة «دفع الأفسد بالفساد»، ولو كنّا نواجه حالة الخيار بين أمرين صالحين فعلينا باتيان الأصلح، وهكذا الحال في الحياة الخاصة، فأحد الواجبات في الوهلة الأولى للإنسان هي أن لا يستخدم العنف مع أي شخص، ولكن هناك واجب آخر في الوهلة الأولى أيضاً، وهو

---

د هذه العبارة قيلت قبل راس، ولكن راس هو الذي أدلجها.

الدفاع عن الشخص نفسه، فكلاهما من جملة الواجبات في الوهلة الأولى، ولكن إذا تعارضاً، فيجب ترجيح أحدهما على الآخر، ويقول راس: هنا يجب علينا ترجيح الدفاع عن النفس حتى لو أدى إلى استخدام العنف.

٢. قلنا لحدّ الآن أنّ الأشخاص الذين يعتقدون بعدم إمكان رعاية الأخلاق في عالم السياسة، فإنّ كلامهم غير صحيح، أمّا ما هو الشيء الذي دفع هؤلاء الأشخاص لهذا القول العجيب والغريب؟ لقد ذكرت في بداية هذا البحث أنّ القائمين بهذه المقولة يعتقدون أنّ المؤسسة السياسية أكثر المؤسسات تعرضاً للفساد، وهذه الظاهرة ناشئة من ثلاثة أو أربعة عوامل استدعت القول بمثل هذه المقولة:

العامل الأول: هو ما يندرج في العامل النفساني، وأنّ السلطة تستلزم الفساد، ومعلوم أنّه كلما ازدادت واشتدت السلطة فإنّها تستلزم فساداً أكثر، فلو كان السلطة السياسية في مجتمع أقوى وأشدّ من السلطة الاقتصادية، فإنّ فساد المؤسسة السياسية سيكون أكثر من فساد المؤسسات الاقتصادية، والآن لو كانت سلطة المؤسسة الاقتصادية في مجتمع أكثر وأشدّ من سلطة المؤسسة السياسية، فإنّ الفساد الاقتصادي سيكون أكثر.

العامل الثاني: والمهم جدّاً، يرتبط بنمط شخصية الأشخاص الذين يعملون في الحقل السياسي، والأشخاص ينقسمون بحسب نمط الشخصية إلى: ظاهريين وباطنيين،

ومن جهة الفاعلية ينقسمون إلى: شخصية فاعلة ومنفعلة، وعالم السياسة في الواقع هو ميدان الشخصيات الظاهرية والفعّالة، وهذا النمط من الشخصيات لا يمكن الاعتماد عليهم من الجهة الأخلاقية، وهم مستعدون بطبيعتهم للفساد الأخلاقي، ولكن لماذا يقلّ التزام مثل هؤلاء الأشخاص بالأخلاق؟

ذكروا لهذه الظاهرة علل وعوامل متعددة، والمهم هنا ثلاث عوامل:

١. إنّ حالة المواساة والعاطفة تقلّ في هذا الصنف من الأشخاص، الظاهريين والفاعلين.

٢. إنّ قوّة تخيل فيهم ضعيفة، والعلماء مثل هانا آرنت، وايرنس ماير دوك يرون أنّ التخيل عنصراً مهماً في مجال الأخلاق، وكلما ضعفت قوّة التخيل في الشخص فسوف تقلّ الحالة الأخلاقية والالتزام الأخلاقي فيه، ويشير آرنت في حادثة محاكمة آيშمن إلى هذه النقطة، وكيف أنّ آيშمن استطاع القيام بأعماله بمنتهى البرود، وكيف لم يدرك الألم والمعاناة التي عاشها ضحاياه من الذين أرسلهم إلى غرف الغاز وقتلهم، وكيف اعتدى على النساء في مقابل أزواجهم، وكيف قتل الأمهات أمام أنظار أبنائهم، وقتل الأبناء أمام أنظار أمهاتهم؟ وبعد أن يحلل آرنت نفسية هؤلاء الأشخاص يصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ قوّة التخيل في هؤلاء الأشخاص ضعيفة، ومن أجلّ يكون المرء أخلاقياً أكثر يجب أن يملك قوّة التخيل أكثر، وبذلك يستطيع

فهم تأثير ونتائج أعماله على مخاطبه،  
ومن هذه الجهة سيعيش حياة أخلاقية أكثر.  
٣. وهو ما نعبر عنه بأصل «الحمل على  
الأحسن» فالأشخاص من نمط الشخصية  
الظاهرية، قلّما يستطيعون تبرير أعمال  
الآخرين على الوجه الأحسن، ومثل هؤلاء  
الأشخاص يحملون أعمال الآخرين عادة على  
الوجه السيء.

ومن هذه الجهة فالعامل الأول في عالم  
السياسة هو عامل القدرة، والعامل  
الثاني في عالم السياسة أنّ الأشخاص  
الذين يمارسون العمل السياسي هم من نمط  
خاص من الشخصية النفسانية.

العامل الثالث: في عالم السياسة، هو  
وجود ظواهر لا تتوفر في الحياة الخاصة  
للفرد، ومن هذه الجهة فالفساد يزداد في  
حقل السياسة، وهذه الظواهر مختصة بعالم  
السياسة، وقد وردت بحوث كثيرة في مجال  
عدد هذه الظواهر، ولكن المفكرين يتفقون  
على وجود ثلاث ظواهر:

الظاهرة الأولى: ما نعبر عنه بظاهرة  
«المصالحة» وطبعاً فالمصالحة تعني أنّ كل  
فرد في عمله السياسي يغض النظر عن  
سلسلة من القيم والمبادئ لصالح منفعه  
وغاياته، لكي يحفظ بهذه الطريقة منافع  
أو غايات أخرى أهم في نظره، وطبعاً هذه  
الغايات تختلف عن المنفعة، والمنفعة  
تختلف عن الغايات، وظاهرة المصالحة في  
عالم السياسة منحصرة تقريباً بالفرد، ولا  
تشاهد في المؤسسات الاجتماعية الأخرى  
بهذا القوّة والشدة.

الظاهرة الثانية: في عالم السياسة، ظاهرة «خلص نفسك من شرّ الملفات» فأحياناً يرتكب البعض أخطاء في عالم السياسة أو يرث بعض الأخطاء من الأشخاص الذين سبقوه في ذلك الموقع، ومن أجل اصلاح هذه الأخطاء يجد نفسه على مفترق طريقتين، فمن جهة إذا أراد التصدي لذلك الخطأ ومواجهة المسيرة المنحرفة، فربّما يتضرر أكثر، مثلاً تقل شعبيته بين الناس، ومن هذه الجهة فهو، في ذات الوقت الذي يعلم أنّ هذا المسلك مسلك خطير، ولكنّه يعلم مع ذلك أنّ التصدي لهذا المسلك ومجابته يترتب عليه نتائج سلبية، فماذا يصنع في هذه الحالة؟ إنّه لا يجد سبيلاً أمامه سوى الاستمرار في الطريق، ولكن بأي أمل؟ بأمل أن يأتي اليوم الذي تتوقف هذه المسيرة الخاطئة ويتخلص من هذا الملف، وفي عالم السياسة يجد المسؤولون أنفسهم في أكثر المواقع أنّهم يتحركون في نفق ينتهي إلى وادي، وفي ذات الوقت لا يجدون طريقاً للعودة، والطريق الوحيد أمامهم أنّ يستمروا في هذه الحالة في إطارها الطبيعي إلى أن ينتهي هذا الملف ولا تترتب عليه أضرار أكثر، وفي كل عالم غير عالم السياسة تستطيع أن توقف المسار الخاطيء والمخرب، ولكنك في عالم السياسة ترى أنّ شعبيتك أمام الناس رهن بنجاحك، ونجاحك في عالم السياسة يستدعي حفظ هذه الشعبية، ولا يسمح لك بتغيير المسار فجأة، أحياناً لا يريد السياسي إثارة

شكوك الناس في حركته وقوة تدبيره، لأنّ غالبية الناس يتصورون أنّ السياسيين يفكّرون كثيراً في أعمالهم، ولكن مع الاعتراف بالخطأ وايقاف تلك المسيرة الخاطئة يتبيّن أنّه ليس كذلك، مضافاً إلى أنّ هذه الاعتراف بالخطأ يفسح المجال للمنافسين باستغلال هذه الاعتراف لصالحهم ولا يستطيع بعدها جبران ذلك الخطأ، وأحياناً ومن أجل أن يثبت السياسي شجاعته، فإنّه يستمر في ذلك الخط، لأنّ الشجاعة مهمة في عالم السياسة.

الظاهرة الثالثة: الظاهرة الأخرى المختصة بعالم السياسة يعبر عنها عادة بـ «الانعزال الأخلاقي» ولا شك أنّ الحياة الأخلاقية تهدف لتحقيق غايات معينة، ولكنني عندما أتحرك نحو غاياتي في الحياة الأخلاقية بشرط أنّ الآخرين يعيشون أيضاً الحياة الأخلاقية، ولكن إذا لم تكن الحالة كذلك وأنا فقط أصرّ على المواقف الأخلاقية، فسوف أعيش العزلة من الناحية الأخلاقية، أي أنني أنفصل عن الآخرين في هذه الحياة الأخلاقية وبالتالي لا أصل إلى غايتي، مثلاً فيما يتصل بالرشوة فلو كنت أنا فقط لا أتعامل بالرشوة، بينما الآخرون يتعاملون بالرشوة، فسأعيش بمعزل عنهم، وفي الحياة السياسية عندما أرى جميع الأشخاص من حولي لا يلتزمون بالقيم الأخلاقية، وأنا الوحيد من بينهم أعيش الحياة الأخلاقية فسأكون منعزلاً عنهم، ومن هذه الجهة أضطر إلى التماشي مع الآخرين، والسياسيون يواجهون دوماً هذه الظاهرة

في عالم السياسة، وهي أنّ من حولهم  
والعاملين معهم لا يلتزمون بالضوابط  
الأخلاقية، ولو تحرك أحدهم من موقع  
الالتزام بالضوابط الأخلاقية في عمله فإنّه  
محكوم بالفشل، ولهذا السبب وأسباب أخرى  
قال البعض أنّ عالم السياسة منحصر  
بالفرد

إلى هنا استعرضنا ثلاثة عوامل: أحدها  
أنّ عالم السياسة بمثابة السلطة، والآخر  
وجود نمط من الشخصية النفسانية في عالم  
السياسة، والثالث، وجود ظواهر خاصة  
بعالم السياسة، وهذه الأمور لو صحت  
فإنّها تشير إلى عدم إمكانية الالتزام  
بالأخلاق في عالم السياسة، ولكن  
الماكياوليين يعتقدون بأنّه لا ينبغي  
رعاية الأخلاق في السياسة، ونحن نتفق  
معهم في مقولة «لا يمكن» مراعاة الأخلاق،  
ولكن نختلف معهم في «لا ينبغي مراعاة  
الأخلاق».

المقالة السادسة

التفكير الأخلاقي و التفكير  
الفلسفي

## التفكير الأخلاقي و التفكير الفلسفي مقدمة لكتاب «كيف نوحد العالم»

١. لم ينوجد مجتمع بشري على امتداد حركة التاريخ يكون جميع أفراده كاملين ومثاليين، فعمامة الناس، يقعون، قليلاً أو كثيراً، أسرى الجهل والخطأ وسوء النيّة وسوء العمل وقد تتوفر فيهم عيوب ونواقص أخرى، ولكن من جهة أخرى فإنّ جميع أفراد البشر يطمحون بشدّة في حياة من شأنها تحقيق جميع حاجاتهم الوجودية فيها، من قبيل: الحاجات الفيزيولوجية، كالطعام الشرب والاكسجين والنظم والاعتدال والهواء فيما يتصل بالبرد والحر، والراحة والنشاط، والعلاقة الجنسية، وكذلك الحاجات المتعلقة بالأمن، أي حماية أنفسهم أو ممتلكاتهم ممّا يهددها بالخطر في المستقبل، مثلاً حماية أنفسهم من التعرض بالضرر والحوادث الطبيعية والأمراض البدنية، وكذلك الحاجات المتعلقة بالعشق والعاطفة، من قبيل: كسب المحبة ومنحها للآخرين، تقوية العواطف، الاعتماد والثقة المتبادلة وقبول العضوية في المجاميع الاجتماعية كالأسرة والأصدقاء والشركاء، والحاجات المتعلقة بالعزّة والكرامة مثل الحاجة إلى حفظ الحيثية والاحترام في أنظار الآخرين، والحاجة إلى عزة النفس، الحاجة

للشعور باللياقة والجدارة، وكذلك الحاجات المعرفية، مثل الحاجة لطلب العلم والفهم والبحث والتحقيق وأمثال ذلك، والحاجات المتعلقة بالجمال، مثل الحاجة إلى الفنون والجمال الطبيعي، التوازن، النظم والإناقة، والحاجات المتعلقة بتطور الذات، يعني الحاجة لتوكيد الذات وتحقيق ما هو موجود في الإنسان من قابليات بالقوة وتحقيقها بالفعل.

المهم أن حالات الجهل الخطأ وسوء التصرف وعيوب ونواقص أخرى تعد من الأمور الطبيعية في أفراد البشر، وكذلك تلك الطوائف من الحاجات الوجودية في الإنسان التي لا تعتبر عيباً ونقصاً ولا يمكن إنكارها، والكلام في أن المجتمع، المتكون من هؤلاء الأفراد الذين يعيشون بتلك العيوب والنواقص، كيف يستطيع أن يحقق لأفراده جميع تلك الحاجات والغايات؟ فأفراد المجتمع الذين لا يمكنهم التخلص بشكل كامل من تلك العيوب والنواقص ولا يستطيعون إشباع تلك الحاجات والطموحات، ماذا يمكن للمجتمع فعله، وماذا ينبغي للمجتمع أن يحققه لمثل هؤلاء الأفراد؟

٢. أتصور أن الطريق الوحيد لإشباع الحاجات الوجودية للناس في إطار الحياة

الاجتماعية، هو طريق التقييم والنقد<sup>(١)</sup>، ومن أجل التخفيف من غرابة هذا الادعاء ينبغي توضيح هذه المسألة، فالناس، يتحركون في حياتهم الاجتماعية لغرض اشباع تلك الحاجات الوجودية ولهذا الغرض ينخرطون في حياة اجتماعية، ولهذا الغرض أيضاً يؤسسون مراكز ومؤسسات اجتماعية كالأسرة والمؤسسة الاقتصادية، والسياسية، والحقوقية، والتعليم والتربية، والعلم والفنون وما إلى ذلك<sup>(٢)</sup>، ويتوقعون من هذه المؤسسات إشباع حاجاتهم المختلفة، ولكن لا شك أن المؤسسات الاجتماعية لا تملك هوية مستقلة عن أفراد المجتمع، بل هي منتج لأفراد المجتمع مع كل ما يحملونه من عيوب ونواقص، ومن هذه الجهة فجميع تلك العيوب والنواقص كالجهل والخطأ وسوء النية وسوء التصرف العارضة على أفراد المجتمع، تصيب المؤسسات الاجتماعية أيضاً، وهذا يعني أن هذه المؤسسات الاجتماعية لا تكون كاملة ومثالية أيضاً، وبالتالي فإن هذه المؤسسات لا يمكنها

---

لا استخدم في هذا المورد مفردة التقييم بالترادف مع كلمة النقد، وعليه فعطف أحدهما على الآخر هو عطف بين المترادفين.

لا يوجد اتفاق تام بين علماء الاجتماع على عدد وماهية المؤسسات الاجتماعية، ولكن ربما يمكن القول إن المؤسسات التي ورد ذكرها في المتن أعلاه مقبولة من جميع هؤلاء العلماء.

إشباع تلك الحاجات التي خلقت من أجلها بشكل كامل، وعلى ضوء ذلك، فالإنسان الذي إستطاع وعلى امتداد التاريخ، تأسيس هذه المؤسسات الاجتماعية وعمل على تقويتها وزيادتها، لا يشعر بالرضا من عملها، لأنها لا تشبع بشكل كامل أيّاً من حاجاته، ولكن مع ذلك فإنّ هذه المؤسسات الاجتماعية بإمكانها أن تتحرك نحو تحسين وضعها وتنشيط فاعليتها، وبهذه الطريقة لابدّ أن تتعرض للنقد والتحقيق بشكل مستمر، وفائدة هذه التحقيق والنقد المستمر هو معرفة مقدار سراية حالات الجهل الخطأ وسوء النية وسوء العمل من الأفراد إلى داخل تلك المؤسسات الاجتماعية، والعمل على تقليلها، إنّ التقييم والنقد المستمر إذا أنجز بشكل صحيح فقد يقلل تدريجياً من عيوب ونقاط الضعف والقصور في المؤسسات الاجتماعية ويزيد من فاعليتها وحركتها في إشباع حاجات الناس.

وفي هذه العملية من التقييم والنقد لكل واحدة من هذه المؤسسات الاجتماعية، لابدّ أن يكون النقد والتقييم ناظراً إلى ستّ جهات من هذه العملية: البرنامج، العمّال والموظفين، المعطيات، المنهج، كيفية العمل، المقترحات<sup>(١)</sup>، وهذا التقييم والنقد لهذه الأبعاد الستّة في كل مؤسسة اجتماعية يتولى تفعيل هذه

---

١ للأسف لا مجال في هذه المقالة الموجزة لبيان تعريف وتوصيف هذه الجهات الست.

المؤسسة لزيادة فاعليتها فيما تحقق للناس حاجاتهم، والتقييم والنقد في هذا المورد لا يعني التأكيد على العيوب ونقاط الضعف واطهار الأخطاء لغرض التنقيص، بل بمعنى دراسة المحاسن والمساوى والامتيازات والعيوب في تلك المؤسسات ثم الحكم على هذا الأساس فيما يكون الغرض منه تحسين عمل تلك المؤسسات، وبعبارة أخرى أنّ التقييم والنقد يعني دراسة قيمة شيء معين أو البحث في نقاط قوته ونقاط ضعفه.

٣. يتبين ممّا تقدّم أنّ الطريق الوحيد لإشباع حاجات الناس يكمن في تقييم ونقد مؤسسة الأسرة، والاقتصاد، والسياسة، والحقوق، والتعليم والتربية والعلوم والفنون وسائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى، وتشخيص محاسنها وعيوبها، وتعيين نقاط القوة والضعف حيال كل من هذه الجهات الست (البرنامج، العمال والموظفين، المعطيات، المنهج، الخط في الحركة، والمقترحات).

والآن ينبغي القول إنّ هذا التقييم والنقد للمؤسسات الاجتماعية يمكن أن يتحقق من زوايا متعددة، أحدها وأهمها هو ما يتصل بالجانب الأخلاقي، وفي مجال الحياة الاجتماعية، يمكن تقييم ونقد أفعال الأفراد «الإرادية والاختيارية» وكذلك الأفراد أنفسهم، وكذلك المؤسسات الاجتماعية من زاوية أخلاقية، ولكن ماذا يعني التقييم والنقد بالنسبة للمؤسسات الاجتماعية من الزاوية الأخلاقية؟

يمكن القول إنّ أفضل إجابة عن هذا السؤال هو أنّ تقييم ونقد المؤسسات الاجتماعية من الزاوية الأخلاقية، يعني أن نرى هل أنّ هذه المؤسسات الاجتماعية بقيت ملتزمة في عملها بحقوق متساوية لجميع الأفراد بشكل كامل، أم لا؟ وهذا المفهوم يعد من أقدم المفاهيم الأخلاقية للبشر ويندرج في القاعدة الذهبية التي تتفق عليها جميع الأديان والمذاهب في العالم وهي «حب لأخيك ما تحبّ لنفسك، واکره له ما تكره لها»، وهذا يحكي أنّ جميع أفراد البشر، ومن جهة كونهم أناس فقط، وبعيداً عن أي تمييز آخر، متساوون في الحقوق، تماماً مثلما أنّ القوانين المدنية، والاقتصادية، والسياسية، والقضائية، والجزائية، في كل مجتمع إنّما تكون معتبرة فيما لو كانت متسقة ومنسجمة مع دستور ذلك المجتمع، والدستور في كلّ مجتمع معتبر فيما لو احترم المساواة في الحقوق لجميع الأفراد بدون ترجيح فئة على أخرى وشخص على آخر، ومن هذه الجهة فإنّ أهم تقييم ونقد للمؤسسات الاجتماعية يتمثل في مقدار انسجام أو عدم انسجام هذه المؤسسات مع المعايير والملاكات الأخلاقية والتعاليم الواردة في الحقوق المتساوية لجميع الأفراد والتي تمثل القلب النابض والقوة المحركة لجميع هذه المعايير والملاكات وبذلك يتم التحقيق في هذه الموارد ودراساتها، وهذا يعني أنّ أهم تغيير يمكن إيجاده في أي مؤسسة

اجتماعية، التغيير في خط جعل هذه المؤسسة أخلاقية أكثر. وهنا لا نجد فرصة للتأكيد على أهمية وضرورة أن تكون أفعالنا وحالاتنا وعلاقاتنا ومؤسساتنا الاجتماعية أخلاقية أكثر ولا نرى حاجة لهذا التأكيد بل نكتفي بالقول إننا نحن البشر حالياً، وبالمقارنة مع الماضي، نملك قدرة وإمكانية على الهدم والتخريب أكثر من أي عصر وزمان آخر، ولا نستطيع تحقيق طموحاتنا إلا من خلال ضبط هذه القدرة التخريبية ولا نسمح لأنفسنا بالحركة في طريق الأضرار والتخريب، وهذا الحكم بمنع حالات الأضرار والتخريب لا يتيسر إلا من خلال التعليم والتربية الأخلاقية لأفراد البشر وتزريق المؤسسات الاجتماعية بالقيم الأخلاقية.

٤. أما تقييم ونقد المؤسسات الاجتماعية من زاوية أخلاقية فحاله حال أي تقييم ونقد آخر من جهة لزوم أن يكون على أساس المنهج العقلاني والاستدلالي، فالمنهج الوحيد والمطلوب لعلمية التقييم والنقد، والتي تكون مؤثرة ومفيدة وإنسانية هي التقييم والنقد العقلاني والبرهاني، وفي التقييم والنقد العقلاني والبرهاني ينصب اهتمام الشخص في هذه العملية في الرؤية الواقعية والحيادية والانصاف والابتعاد عن المرجحات الذوقية ورؤية ما يعتقد به الشخص حقاً مطلقاً، وفي غير هذه الصورة وعندما تتدخل عقائد الشخص وعواطفه في عملية التقييم والنقد

فإنه ينحرف في هذه العملية باتجاه الجسمية والجمود والتعصب والخروج عن موضوع البحث مما يشكّل سمّاً ناقعاً لعملية التقييم والنقد العقلاني، ومن جهة أخرى فالعقلانية النظرية تعني مقدار ارتباط والتزام الشخص الناقد بقوة الأدلة والشواهد التي تؤيد رأيه وعقيدته، أمّا العقلانية العملية فتعني البحث عن الوسيلة الأفضل للوصول للغاية المتوخاة، وهكذا يكون التقييم والنقد عقلانياً ومستدلاً وينطلق من مواقع المسؤولية والإنسانية.

وعلى ضوء ذلك ندرك الأهمية العظمى للتفكير الفلسفي، التفلسف لا يعني الالتزام بمعطيات فلسفية خاصة من قبيل الالتزام بمدرسة معينة أو اتجاه فلسفي خاص، بل بمعنى الالتزام الأكيد والعميق بعملية الاستدلال والبرهنة، والتفكير الفلسفي لا يعني سوى أننا عندما نختلف بالرأي نتحرك على صعيد التحكيم بآليات مقبولة لدى جميع أفراد البشر، والدعوة للاستدلال والبرهنة هي في الحقيقة دعوة للرجوع إلى التحكيم الذي من شأنه أن يوصل الخلافات والنزاعات إلى الحد الأدنى، ويقودنا إلى منهج سلمي في الحياة في موارد النزاع والاختلاف، أضف إلى ذلك أنّ الدعوة للتحكيم المستدل عندما تكون النتيجة في غير صالحك وترى الحق مع الطرف المقابل فإنك لا تشعر بالغضب والنفور والهيجان والاختفاق والخجل والحقارة والمظلومية، ومن ممّا لا

يعرف دور العواطف والانفعالات السلبية في تخريب الحقل الباطني والنفساني وما تثيره من سلبيات في الحقل الاجتماعي والخارجي في حياة البشر؟

٥. صفة القول أن أهم طريق لإشباع الحاجات الوجودية للناس يتمثل في تقييم ونقد المؤسسات الاجتماعية من زاوية أخلاقية، ولكن أن يكون هذا التقييم والنقد بأسلوب عقلاني ومستدل، وهنا يلتقي التفكير الأخلاقي والتفكير الفلسفي من أجل الإرتقاء بمستوى الحياة البشرية، وهنا تتجلى قدرة وثمرة دمج الأخلاق والفلسفة في واقع الحياة والإنسان والمجتمع.

ولكن للأسف الشديد فإنّ هذا الدواء الناجع والشافى بمجرد أن نتحرك في طلبه يفر من بين أيدينا، فالأشخاص الذين عاشوا مرحلة الطفولة والمراهقة تحت سلطة وسيطرة نظم التعليم والتربية الخاطئة والخطيرة، وعاشوا حالات التلقين والتقليد والتبعية للأفكار العامة ولم يسمح لهم بالتفكير العقلاني والمستدل والاستقلال الفكري والمساواة<sup>(١)</sup> والمداراة، فمثل هؤلاء الأشخاص إذا أرادوا يوماً التحرك على مستوى التفكير

---

١ المساواة الفكرية تعني أن نعتقد أن جميع أفراد البشر يحق لهم بشكل مساو أن نصغي إلى كلامهم ونلتفت إلى آرائهم وعقائدهم، ونقط في صورة عرض الأدلة يحق لنا حينئذ ترجيح أحد الآراء أو العقائد على غيرها.

الفلسفي والأخلاقي فسيواجهون صعوبة كبيرة تقترب من المحال لأن التفكير الأخلاقي والتفكير الفلسفي ليست بضاعة نشترها من السوق بل ثمرة من ثمار التحمل والرياضة والصبر في مواجهة التحديات الصعبة في الحياة التي تضح بالمتغيرات على كافة المستويات، وكلما تقدّم العمر بالإنسان زادت الصعوبة التي يواجهها هذا الشخص في عملية استخدام المنهج العقلاني.

هنا نعرف أكثر قيمة وقدّر الأشخاص الذين دعونا منذ الطفولة ومرحلة المراهقة للتفكير الأخلاقي والفلسفي وبذلوا لنا حصيلة مطالعاتهم وتحقيقاتهم وتأملاتهم في تجربة الحياة، وعلينا أن نتحرك على صعيد الاستفادة من هذه المعطيات الثقافية والمعرفية لهؤلاء العلماء والمصلحين في مجال بناء عالم أفضل وحياة زاخرة بالبهجة ومقترنة بالسكينة، وحين الوقت الآن لننقل هذه التجارب وهذه المقولات الحكيمة لأطفالنا وشبابنا وأن: «قواعد اللعبة في الحياة: تعلّم كل شيء، وإقرأ كل شيء، وابحث في كل شيء»<sup>(١)</sup>.

---

١ هذا الكلام للعالمة والكاتبة الفرنسية مارغريت يورسنار.

## المقالة السابعة

المجتمع الأخلاقي، الإنسان الأخلاقي

## المجتمع الأخلاقي، الإنسان الأخلاقي

هل يمكن تحقيق المجتمع الأخلاقي؟ وكيف؟  
ومن أجل الاجابة عن هذا السؤال لابد من  
معرفة الجواب عن سؤال أسبق وهو: «من هو  
الإنسان الذي يستحق اطلاق كلمة الإنسان  
الأخلاقي عليه؟» وهنا أجد من اللازم  
استعراض خمس مقدمات:

**المقدمة الأولى:** من هم الأفراد الذين  
يطلق عليهم مصطلح الإنسان الأخلاقي في  
دائرة المفهوم؟ فعندما نقول مثلاً إن فلان  
يعيش حياة أخلاقية، فهذا يعني وجود  
أشخاص لا يعيشون الحياة الأخلاقية، وحينئذ  
يثار أمامنا هذا السؤال: كيف يمكن  
توضيح مفهوم الحياة الأخلاقية والحياة  
اللاأخلاقية، وما هو المجوز لاطلاق كلمة  
أخلاقي على شخص، وكلمة غير أخلاقي على  
إنسان آخر؟ وهذا يستدعي أولاً: أن نقوم  
بتوضيح كلمة أخلاقي كصفة للإنسان، من جهة  
مفهومية، فأحياناً يقال عن الأفعال أنها  
أخلاقية أو غير أخلاقية، مثلاً يقال عن  
الكذب إنه عمل غير أخلاقي والصدق عمل  
أخلاقي، وأحياناً يطلق على جهاز أو مؤسسة  
معينة كمؤسسة الربا أو الرقيق أنها غير  
أخلاقية.

والياً لا نتحدث عن هذين الموردين، أي  
أخلاقية أو عدم أخلاقية الأفعال والمؤسسات  
ونحصر الكلام عن الإنسان الأخلاقي وغير

الأخلاقي، مثلاً نقول: إنَّ علي بن أبي طالب (عليه السلام) أخلاقي، أمَّا معاوية فغير أخلاقي، فهنا لابدَّ أن نفهم معنى كون الإنسان أخلاقياً أو غير أخلاقي من جهة المفهوم.

ورغم أننا نواجه سؤالاً معقداً واقعاً، ولكنني سأسعى لبيان رأيي بشكل موجز، في تقديري أنَّ الجواب عن هذا السؤال ينحصر في هذا السياق وهو أنَّ الإنسان يملك مجموعة من المقدرات، أي أنَّ كل إنسان يستطيع أداء مجموعة من الأعمال التي تقع في دائرة قدرته واستطاعته، والمراد من القدرة على الاتيان بمجموعة من الأعمال، أنَّ البنية الجسمانية والذهنية والنفسانية لهذا الشخص تمنحه إمكانية إنجاز أعمال خاصة، والدائرة الثانية لكل إنسان هي دائرة المسموحات، أي تلك الأعمال التي يبيح الشخص لنفسه القيام بها، إذن فكل إنسان يملك دائرتين أو حقلين، أحدهما: حقل المقدرات أو «الأعمال التي يستطيع الاتيان بها، ولا يوجد مانع بدني أو ذهني أو نفسي من الاتيان بها» والآخر: حقل المأذونات أو المسموحات «وهي الأعمال التي يسمح الإنسان لنفسه انجازها أو القيام بها»، وعلى هذا الأساس فالتعريف الذي أطرحه للإنسان الأخلاقي عبارة عن: الإنسان الذي تكون دائرة مسموحاته أصغر من دائرة مقدراته ولو بشكل يسير، بمعنى أنَّ الأعمال التي لا يسمح هذا الإنسان لنفسه فعلها، في ذات كونه يستطيع القيام بها،

يجب أن تكون دائرتها داخله في دائرة المقدورات وأصغر منها، وحينئذ نطلق على هذا الشخص إنسان أخلاقي.

وطبعاً كلما كانت دائرة مسموحات الإنسان الأخلاقي أصغر وأضيق كان أخلاقياً أكثر، ولكن إذا تطابقت دائرة مسموحات على دائرة مقدورات فهو ليس إنساناً أخلاقياً، وطبعاً لا شك في عدم وجود حالة ثالثة، أي لا يمكن أن تكون دائرة مسموحات الإنسان أكبر من دائرة مقدراته، فهذا الفرض عملياً محال.

ومن أجل أن نفتح نفقاً من المقدمة الأولى إلى المقدمة الثانية يجب توضيح هذه النقطة وهي: ماذا يترتب على كون دائرة المسموحات أصغر من دائرة المقدورات؟ أي ماذا يجري في ذهن وضمير الإنسان الأخلاقي بحيث إنه في ذات كونه يستطيع القيام بعمل معين، إلا أنه لا يسمح لنفسه بذلك؟ يبدو وجود عدد من القواعد الأخلاقية في باطن هذا الإنسان لا تسمح له بالقيام بأي عمل من هذا النوع، أما الإنسان غير الأخلاقي فلا يملك قاعدة في ضميره تمنعه من ارتكاب هذا العمل.

**المقدمة الثانية:** أشرنا في المقدمة الأولى إلى مفهوم الإنسان الأخلاقي، والآن نريد بيان المصداق لهذا الإنسان الأخلاقي، ومصاديق الأفراد الأخلاقيين متنوعة جداً، لأنهم لا ينطلقون من قاعدة واحدة في العمل الأخلاقي، أي أن مصاديق الإنسان الأخلاقي ليست متساوية كالمفهوم الأخلاقي، فالمفهوم الأخلاقي واحد وواضح، ولكن

المصاديق كثيرة ومتنوعة، والآن من أين تنشأ هذه القواعد الباطنية؟ هنا ندخل رحاب أحد فروع الأخلاق، التي يطلق عليها بالأخلاق العملية أو الطريقية، فقد يقال في هذا المورد إننا نحتكم، في ماذا ينبغي وماذا لا ينبغي عمله، إلى الأفكار العامة لأفراد المجتمع، فهناك طائفة من الناس يتحركون في خط الأخلاق ويطلق عليهم هذا المفهوم بسبب تبعيتهم للأفكار السائدة في الجو العام، وقد يقال إن القواعد الأخلاقية مستوحاة من الله لا من الأفكار العامة، وقد يقول ثالث، بوجود عنصر في باطن الإنسان يسمى بالوجدان الأخلاقي يرجع إليه الإنسان لمعرفة تلك القواعد الأخلاقية ولا علاقة له بالأفكار العامة والإيمان بالله، وقد يستدل أحدهم بالبرهان العقلي لإثبات قواعد أخلاقية، وكذلك من طريق علم النفس المتعمق، وهو فرع من فروع علم النفس يبحث في أعماق مساحات النفس الإنسانية والحاجات والميول المنبعثة من تلك المساحة وبالتالي يمكن استichاء القواعد الأخلاقية منها، وبذلك نصل إلى نتيجة وهي أن القواعد الأخلاقية الحاكمة على سلوكياتنا من شأنها إشباع الحاجات العميقة في وجداننا، أمّا القواعد التي لا تنسجم مع تلك الحاجات العميقة للإنسان فلا ينبغي التحرك في خطها، وعلى هذا الأساس فالقواعد الأخلاقية مستقاة من علم معرفة الإنسان الذي هو فرع من فروع علم النفس

المتعمق، ويمكن اقتباسها من الوجدان الأخلاقي.

**المقدمة الثالثة:** إنّ الأخلاق، تطلق على معنيين: أحدهما ما يكون ناظراً للسلوك الخارجي للإنسان، والآخر ناظر للسلوك الباطني، ورغم وجود فرق بينهما إلا أنّهما مترابطان، فثمة أشخاص متمثلون في أخلاقهم الخارجية، ولكن لا يلزم من ذلك أنّهم متشابهون في أخلاقهم الباطنية، والعكس صحيح، وعلى سبيل المثال إذا كنت طبيباً حاذقاً وأخلاقياً، فهذا يعني أنّك عندما تدخل غرفة العمليات الجراحية لاجراء عملية جراحية للمريض، فإنك تتعامل معه كما تتعامل مع ابنك أو زوجتك فيما تتواخاه من الدقة والشفقة عند إجراء العملية الجراحية، وفيما تأخذ الاحتياطات اللازمة كما لو كان هذا المريض ابنك، ولكن رغم أنّ السلوك الظاهري لا يختلف في كلا الحالتين، أي بين أن يكون المريض ابنك أو أجنبياً عنك، فهل تشعر بتلك المحبة لهذا المريض الغريب كما تشعر تجاه زوجتك وأبنائك؟ كلا فالأمر لا يستلزم مثل هذه الحالة، إذاً فباطنك يختلف وإن كان سلوكك الخارجي لا يختلف في الحالتين، والآن ربّما يقول أحدهم إنّ هذا الطبيب إنسان أخلاقي جداً، ولكنّه يستطيع أن يرتفع بمستواه الأخلاقي بمرتبة أعلى وذلك بأن يعيش التعامل والتواصل مع هذا المريض كما لو كان ابنه أو زوجته، فهنا يعتبر الحب والشفقة وظيفة أخلاقية، وفي الواقع فإن

هذا الطبيب مضافاً إلى كونه عادلاً فهو عاشق أيضاً، والكثير من الحالات نتحرك في أعمالنا الخارجية من مواقع الالتزام الواعي بالقيم الأخلاقية، إلا أننا لا نعيش بهذا المستوى من الأخلاق الباطنية، مثلاً قد أكون متواضعاً جداً في السلوك الخارجي ولكن باطني ممتليء بالعجب والغرور وأرى نفسي أفضل من كثير من أفراد البشر وأعلم، ففي مثل هذه الحالة أكون أخلاقياً بالنسبة للأشخاص الذين يتحركون في سلوكهم الخارجي من مواقع التكبر والغرور، لأنني متواضع في السلوك الخارجي، ولكن بالنسبة للأشخاص الذين يعيشون التواضع الباطني ولا يرون أنفسهم أعلى شأنًا وقيمة من الآخرين، فإنني لست أخلاقياً، لأن باطني غير سليم بالنسبة لأولئك، فلا ينبغي أن نتصور أن الأخلاق ناظرة لتصحيح السلوكيات الخارجية، وطبعاً فبسبب وجود سلوكيات غير أخلاقية في المجتمع يكون السلوك الأخلاقي الخارجي مهم وقيم جداً، ولكن الإنسان في الوقت عينه لا يرتقي في معراج المعنوية إلا من خلال السلوك الباطني مضافاً إلى السلوك الخارجي، والتفكير بين هذين الأمرين في غاية الأهمية، فكثيراً ما نشاهد تناقضات في حياة العرفاء وعلماء الأخلاق، ويرتفع هذا التناقض بهذا التفكير والتميز، وقد تلاحظون أن علي بن أبي طالب (عليه السلام) في نهج البلاغة تحرك على صعيد التمييز بين الأخلاق الخارجية والباطنية والتفكير بينهما.

والمقصود من التوجه، بعد الأخلاق الخارجية، إلى الأخلاق الباطنية، ليس أننا نهتم أولاً بالأخلاق الخارجية ثم نتوجه للأخلاق الباطنية، فمن الممكن الاهتمام بكليهما في آن واحد، والأخلاق الخارجية، من جهة تدبير أمور الناس فقط، متقدمة على الأخلاق الباطنية، لأنه لو تقرر أن أهتم من جهة فردية بالأخلاق الخارجية ثم أتوجه لإصلاح الأخلاق الباطنية فسوف لا أستطيع الخروج من أجواء الانفعال لمواصلة طريق الرقي والرشد في الجانب المعنوي في ساحة التحديات، وعلى ضوء ذلك ومن أجل تحسين أمور الحياة الاجتماعية وتوثيق وشائج العلاقات مع الآخرين ينبغي أولاً تصحيح الأخلاق الخارجية، وأحياناً يتسبب التحول الباطني في منح الشخص القوة والدينامية على التحول الخارجي أيضاً، ففي الكثير من الأوقات وبغية إصلاح السلوك الخارجي، لابد من اجراء تغيير وتعديل في العمق الإنساني في خصائصه الذاتية.

**المقدمة الرابعة:** إن القسم الأهم في الأخلاق الخارجية يتمثل في رعاية العهود والمواثيق، أما الأخلاق الباطنية فلا تركز على مثل هذه العقود والارتباطات مع الآخرين، فهناك نعيش أجواء أخرى، والمقررات الأخلاقية الخارجية على قسمين: الأول المقررات الصريحة، أي ما ورد بشكل صريح على شكل كتابة أو كلام شفوي، مثلاً في مسألة الشراكة فإن مراد الطرفين في هذه المشاركة معلوم، وكون الإنسان

أخلاقياً في هذه الدائرة يعني أن يلتزم بالعقود والمقررات، والقسم الآخر: المقررات التلميحية أو الضمنية، وهي التي لا تذكر باللسان أو القلم، ولكن الطرفين حين العقد يتسالمون على هذه المقررات والأصول دون حاجة إلى تدوينها في وثيقة العقد، فالكثير من الأمور التي تدور في ذهن الطرفين لا يجدون مسوغاً لذكرها في العقد، ولكن عدم التصريح هذا لا يعني عدم وجود هذه المقررات، بل هي موجودة في أذهان الأفراد وضمايرهم، مثلاً عندما تقوم الدولة بكتابة عقد مع معلم، فمن البديهي أن نمط التعامل مع الطلاب أمر موجود في ذهنية الطرفين، رغم أنه لم يذكر في وثيقة العقد، وربما يكون من اللازم التصريح بالدرجة التحصيلية والشهادة الجامعية ولكن إمتلاك الشهادة الجامعية لا يعني وجود علم ومعرفة بالضرورة، والأخلاق الخارجية تتمثل في رعاية هذه العقود حتى لو كان الطرف المقابل من الأعداء، وحتى في الحروب أيضاً، وقد ألف كنفوسيوش الحكيم كتاباً في أخلاق الحرب، وقد أشار في هذا الكتاب إلى لزوم رعاية الأخلاق حتى في قتل الطرف المقابل، ويروى عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «لا غدر في الدين» أو «الإيمان قيد الفتك»، يعني أن لا يجوز الغدر حتى في ميدان القتال. أمّا في الأخلاق الباطنية، فينبغي أن أصوغ باطني بشكل لا يجد الحقد والكراهية والبغضاء طريقاً إلى ذاتي، فأعيش الحب

والعشق لكل الناس، وطبعاً فالمقصود من  
العشق ما يتضمن «شحنة أخلاقية»، فنحن لم  
نعقد ميثاقاً مع أحد بأن نكون من محبيه  
أو نعاديه نعيش الحقد والكراهية تجاهه،  
ومن هذه الجهة قد يكون الناس مختلفين  
في أخلاقهم الباطنية، إلا أنهم متماثلون  
ومتشابهون في أخلاقهم الخارجية، يعني  
لابد لك من رعاية العقود والمواثيق مع  
الآخرين بغض النظر عمّن من تكون في باطنك  
وأعماق وجودك، فالأخلاق الخارجية من هذه  
الجهة غير دخيلة في إيجاد تمايز بين  
الأفراد، والعوامل التي تتسبب في إيجاد  
مثل هذا التفاوت والاختلاف تتمثل في خمسة  
عوامل على الأقل متفق عليها:

١. العوامل الوراثية والجنتيكية، ٢.  
التعليم والتربية، وخاصة التعليم  
والتربية في مرحلة الطفولة وقبل بلوغ  
الطفل السادسة، ٣. العمر، ٤. نمط  
الشخصية «فاعل أو منفعل، ظاهري أو  
باطني، اجتماعي أو منزوي و...»، ٥ -  
الجنس، والأشخاص الذين يعتقدون بأن  
الفرق بين المرأة والرجل وليد التفاوت  
الثقافي والتاريخي، هؤلاء لا يرون وجود  
فرق بين الرجل والمرأة في واقع الذات،  
بل الفرق والاختلاف ناشيء من الظروف  
الاجتماعية والتاريخية الخاصة التي  
يعيشها كل منهما، ومهما يكن من أمر  
فنحن البشر، أعم من الرجل والمرأة،  
نختلف في هذه العوامل الخمسة، ولكن هذا  
لا يعني لزوم سراية هذا التفاوت إلى حقل  
الأخلاق الخارجية، لأن الأخلاق الخارجية

ترتكز على أساس العقود والمواثيق بغض النظر عن السن والوراثة والجنس والتعليم والتربية وما إلى ذلك، ولكن الأخلاق الباطنية تتأثر كثيراً بهذه العوامل الخمسة.

**المقدمة الخامسة:** لا بد أن نشير في هذه المقدمة إلى أمرين مترابطين:

**الأمر الأول:** رغم وجود تفاوت بين الأخلاق الخارجية والأخلاق الباطنية، إلا أنهما يمثلان استجابة لحاجات عميقة في روح الإنسان ومحتواه الداخلي، يعني أننا لا نستطيع أن نعقد عقداً في الخارج إلا إذا كان من شأنه إشباع حاجة نفسية عميقة، مثلاً لا نستطيع أن نؤسس قاعدة في العلاقات الاجتماعية تقوم على أساس الكذب، لأن إحدى الحاجات المتوغلة في أعماق روح الإنسان هي الحاجة للشعور بالأمن، ومثل هذه القاعدة لا تحقق مثل هذه الحاجة، وعلى ضوء ذلك فالأخلاق الخارجية والأخلاق الباطنية يمتدان بجذورهما بهذا المعنى إلى باطن الإنسان ويهدفان لإشباع حاجات في العمق الإنساني.

**الثاني:** والذي يرتبط بالأمر الأول، هو وجود شيء فوق العقد دائماً، ومن هذه الجهة لا يمكن الدفاع عن أخلاق تستوحي مقوماتها من العقود فقط في العناصر المكونة لها، فالأشخاص الذين يحاولون تشييد نظم أخلاقية يجب عليهم في المرتبة الأولى معرفة ما يدور في خلجات النفس البشرية والحاجات العميقة لروح الإنسان، وقد يثار هذه السؤاال: هل يجب أن يتوفر

الوالدان، في مجال تربية أبنائهما، على معرفة بعلم النفس المتعمق؟ وفي مقام الجواب نتساءل هل أنّ الوالدين عندما يرزقان بولد يعرفان مسائل التغذية العلمية؟ كلاً، ولكنهما يستفيدان من معطيات العلوم البشرية في هذا المجال، وعلى ضوء ذلك ليس من اللازم أن يكون الوالدان متخصصين في علم النفس المتعمق، بل يجب أن يعرفا آخر المستجدات العملية للمتخصصين في علم النفس المتعمق، والأشخاص الذين يرومون تدوين منظومة أخلاقية وتزريقها ببدن المجتمع، يجب أن يطلعوا على معطيات علم النفس المتعمق، ومن أجل تزريق هذه الأخلاق في جو المجتمع يمكن الاستفادة من آليتين: ولنفترض أننا بعد رعاية المقدمات الخمسة التي أشرت إليها آنفاً، حصلنا على منظومة أخلاقية جيدة، ولكن كيف نجعل من المجتمع يعيش أجواء هذه المنظومة الأخلاقية، أي كيف نخرج المجتمع عن أجواء السلوكيات المنحرفة وغير الأخلاقية إلى الحالة الأخلاقية المطلوبة؟ وبمحض أننا علمنا بالنظام الأخلاقي الصحيح لا نستطيع غداً صباحاً أن نجعل المجتمع يعيش حياة الأخلاقية بلائحة من المقررات، بل ينبغي طي مراحل معينة، وفي هذا المجال توجد آليتان: أحدهما: فيما يتصل بالتعامل مع أفراد المجتمع، والأخرى، فيما يتصل بالتعامل مع المؤسسات الاجتماعية، ومن أجل دفع أفراد المجتمع باتجاه الالتزام بالقيم الأخلاقية

ينبغي الاستفادة من آلية التعليم والتربية، ومن أجل جعل المؤسسات الاجتماعية أخلاقية يجب الاستفادة من الإدارة الصحيحة، فالإدارة والتعليم والتربية علمان مستقلان وكل واحد منهما علم برأسه.

ولغرض جعل الأبناء أخلاقيين، فلا بد من استخدام آلية التعليم والتربية، ولكن إذا أراد الوزير أن يدير وزارته والمؤسسات التابعة لها إدارة أخلاقية، فحتى لو كان جميع الموظفين في وزارته لا يعيشون الحياة الأخلاقية، فإنه يستطيع مع ذلك تعزيز الحياة الأخلاقية في وزارته والمؤسسات التابعة لها.

والآن نعود إلى السؤال الأول، إذا كانت الأخلاق مرتبطة بنمط الشخصية النفسانية للفرد، فكيف يمكن جعل المجتمع يعيش أجواء القيم الأخلاقية مع أن أفرادها يملكون أنماطاً مختلفة من الشخصية النفسانية؟

صحيح أن الناس مختلفون في شخصيتهم بسبب تلك العوامل الخمسة المذكورة، ولكن هذا لا يعني أن المجتمع وبسبب أنه يتشكل من أنماط نفسانية مختلفة، إذن لا توجد أخلاق اجتماعية، لأن الأخلاق الاجتماعية مبنية على أساس العقود، أما الأخلاق الباطنية فتختلف باختلاف نمط الشخصية للأفراد.

وهنا لا أريد الحديث عن أنماط الشخصية النفسانية، وقد تحدّث العلماء في الديانات الشرقية والمسيحية والإسلام

«بين العرفاء المسلمين» وعلماء النفس في النهضة الثالثة الرابعة، عن هذا الموضوع «ولم يتحدّث علماء النفس في النهضة الأولى والثانية عن أنماط الشخصية»، وكذلك لا أريد القول ما هو الصحيح من أنماط الشخصية التي ذكرها هؤلاء العلماء، ولعلنا نستطيع رسم صورة واضحة لهذا التقسيم لأنماط الشخصية النفسانية بمثال، فالأشخاص في الديانة الهندوسة ينقسمون إلى أربعة أقسام، فقسم منهم يعيشون الاهتمام بطلب الحقيقة فقط، وهذا الاهتمام يوفّر لهم الهدوء والسكينة الباطنية، مثلاً عندما يجد هؤلاء الجواب عن مسألة رياضية، أو يحل أحدهم مشكلة فلسفية، أو يكتشف أحدهم السر في قضية خفية، فهذه الموارد كلها ترتبط بالكشف عن الحقيقة، يعني أنّ الكشف عن مجهول يمنح هؤلاء الهدوء والسكينة، والأشخاص من هذا النمط يتحركون في حياتهم في مجال دراسة العلوم والمعارف المختلفة، سواء العلوم التجريبية، أو العلوم الفلسفية، أو التاريخية، أو العرفانية، فالمهم لديهم هو الكشف عن الحقيقة، ولعلكم سمعتم (ولا أعلم من جهة تاريخية هو صحيح أم لا) أنّ أباريخان البيروني كان يعيش إلى كنف طاحونة وينقل صاحب الطاحونة، إنّ أبا ریحان عندما كان يحل مسألة معينة كان يقوم من مكانه ويصعد مسرعاً في منتصف الليل إلى السطح ويصيح: أين أبناء الملوك الذين يتصورون أنّهم يعيشون في سعادة ورفاهية؟

لو أردوا السعادة والحياة الطيبة فليأتوا ليشهدوا حالنا!  
وهذا الكلام في نظر الأنماط الأخرى للشخصية يعتبر مضحكاً، فكيف يشعر هؤلاء باللذة والسعادة عبر حلّ مسألة رياضية أو معرفة طول وعرض سمرقند الجغرافي، أكثر ممّا يعيشه أبناء الملوك في ملذاتهم؟ ولكن إذا كانوا من سنخ شخصية أبي ریحان في مجال عشقه لطلب الحقيقة فصدقوني أنّ مثل هذا الشخص يعيش لذة عظيمة تتصاغر أمامها أي لذة أخرى، لأنّ أهم شيء لدى هذه الطائفة من الأشخاص هو فهم حقيقة من حقائق العالم.

والنمط الثاني من الشخصية، نمط الخدمة (service)، وهؤلاء الأشخاص قد لا يكثرثون لطلب الحقيقة واكتشافها، ولكن المهم عندهم تقديم خدمة للآخرين، مثلاً يتحركون على مستوى توفير جهاز العرس وأثاث البيت لبنت على وشك الزواج، ويعطون إمكانيات البناء لشخص يريد بناء دار، أو يبنون مشفى ودار الأيتام، ومن هذه الجهة يشعرون بالهدوء والراحة النفسية، أمّا اكتشاف برهان لإثبات قضية رياضية معينة فلا يستوجب لهم السعادة ولا يمنحهم أي لذة.

النمط الثالث من الشخصية، النمط الرياضي، هذه الفئة من الأشخاص لا علاقة لهم بالحقيقة ولا بالخدمة، بل يريدون الاستفادة من عالم الطبيعة بالحدّ الأدنى، وكأنّهم يشعرون بالخجل والحياء من الانتفاع بموارد عالم الطبيعة، مثلاً إذا

أستطاع أحدهم أن يعيش طيلة عمره بـ ٢٠٠ كيلو من الطعام فقط ويرتدي فقط ثلاثة أثواب، فإنّه يقول: لا ينبغي أن أتجاوز هذا الحد، وطبعاً الرياضة تختلف عن الزهد، والنمط الرياضي، يهتم بالوقت الضروري وبالمقدار الضروري، هؤلاء يسألون في مقابل أي عمل: هل هو ضروري؟ النمط الرابع للشخصية، نمط العشق أو العبادة، هذه الفئة تتحرك في واقع الحياة على صعيد البحث عن معشوق، هؤلاء من أهل الحبّ والوله والعشق، والغاية في حياتهم العثور على المعشوق والفناء فيه والذوبان في حسنه، هؤلاء الأشخاص يشتغلون في بعض الأديان بالعبادة، لأنّ العبادة نمط من العشق لله، وبعض آخر ليسوا من أهل العبادة بالمفهوم الدقيق، ولكنهم يعيشون منهج التعبد والتنسك، مثلاً يعبدون زعماءهم، ويعبدون أوطانهم، وشعوبهم، ويحبّون دوماً التعلق بشيء وتكون حياتهم معلقة ومرتبطة بذلك الشيء، ومن هنا اشتقت كلمة «علاقة»، يعني الارتباط والتعلق بشيء أعلى.

هذه هي أنماط الشخصية المعروفة لدى الهندوس، فالشخص إذا كان من أهل الحقيقة، فلا يزاول الكثير من الأعمال، والشخص من أهل الخدمة لا يكثر للمناسبات الاجتماعية وصياغة العقود، وهكذا. وهذه الفئات الأربع من أنماط الشخصية تختلف في صياغة نوع الحياة المطلوبة لأفرادها، ولكن بحثنا ناظر إلى كيفية الحياة الأخلاقية لهؤلاء، فلا يمكن

القول للنمط الأول أنك يجب أن تعيش كما يعيش النمط الثاني في الحياة، ولكن يمكن القول إنّ هذه الأنماط الأربعة، التي تختلف من حيث الشخصية النفسانية فيما بينها وتستدعي أربعة أنواع من الحياة، لا بدّ أن تراعي كل فئة منها أخلاقها الخاصة، وفي الواقع عندما لا يدخل الشخص في دائرة العلاقات والمناسبات الاجتماعية فإنّ أخلاقيات تلك المناسبات والعلاقات لا معنى لها في حياته، فأفراد البشر مختلفون، وعلى حدّ تعبير ويتكنشتاين، إنّ لدينا مناهج متعددة للحياة بسبب وجود أنماط متعددة في الشخصية، وكلّ منهج للحياة يملك سلسلة من السلوكيات الأخلاقية، فلو كنت معلماً، فإنّ أخلاق التحقيق والتعليم والتربية والحوار تكون ملزمة في حقي، أمّا لو كنت تاجراً فإنّ أخلاقية التعليم والحوار لا تدخل في دائرة التزاماتي.

#### أسئلة وأجوبة

س / إذا كانت دائرة مسموحات شخص بالنسبة لمقدوراته أصغر أو أقل بسبب الخوف من شخص أو شيء أو بسبب حبه لشيء أو شخص، فهل أنّ عمله مع ذلك يعتبر عملاً أخلاقياً، أو لا بدّ أن تكون دائرة مسموحاته أقل من دائرة مقدوراته من جهة أخلاقية صحيحة؟

ج / لقد تعمدت في كلامي تحاشي استخدام كلمة اختيار، لأنّ الاختيار ليس مهماً في هذا المورد بل الإرادة، فإذا كانت إرادة

شخص ناشئة من خوف أو حب لشخص معين، فعمله مع ذلك يعتبر عملاً أخلاقياً، وينبغي الالتفات طبعاً إلى أنّ كون العمل أخلاقياً في هذا المورد لا يعني أنّه حسن، مثلاً إذا كان الشخص يعيش نزعة التمييز العنصري «بمعنى أنّه قادر على السماح لشخص أسود أن يركب في سيارته التاكسي (سيارة الأجرة) ولم يسمح له بذلك، أو أنّه يستطيع أن يسمح لل سود بالدخول إلى عيادته للعلاج، ولكنه يمتنع من ذلك»، فإنّ دائرة مسموحات هذا الشخص أصغر من دائرة مقدوراته أيضاً، ومن هذه الجهة يملك أخلاقاً خاصة، ولكن أخلاقه غير مقبولة، ومقصودي من كلمة الإنسان الأخلاقي هو الشخص الذي تكون دائرة مسموحاته من حيث المفهوم أصغر من دائرة مقدوراته، وبذلك يدخل إلى المجال الأخلاقي، ولكن جميع الأعمال الأخلاقية في هذا المجال ليست مقبولة دائماً، فأخلاقية التمييز العنصري ليست بمقبولة مع أنّها تدرج في دائرة الأخلاق، وهنا المقصود من «العمل الأخلاقي» هو أنّ الشخص يدخل إلى منظومة القواعد الأخلاقية، سواء كانت تلك المنظومة مقبولة أم لا، فهتلر والنازيون يملكون نظاماً أخلاقياً، ودائرة مسموحاتهم محدودة بعدة قواعد في التمييز العنصري، مع أنّ أخلاقهم غير مقبولة، وعلى ضوء ذلك فالعمل الأخلاقي يجب أن ينطلق من الإرادة، والإرادة أعم من الإجمار، أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية.

س / بالنسبة لأنواع الأربعة لنمط الشخصية التي أشرت إليها، هل يمكن إدغامها في التقسيم الآخر: الباطني والظاهري، الفاعل والمنفعل؟ مثلاً هل أنّ الشخص الفاعل والباطني أكثر تلائماً مع نمط شخصية العاشق؟ وكيف يمكن الترتيب بينها؟

ج / في مقام الجواب عن هذا السؤال يجب توضيح ثلاث نقاط:

**النقطة الأولى:** يوجد لحد الآن ١٤٠ نمط من الشخصيات المختلفة، وأحد هذه الأنواع هو ما تقدّم من التقسيم الرباعي لنمط الشخصية، وثمة تقسيم آخر لأنماط الشخصية في الأديان الشرقية، ومجموعة أخرى لدى العرفاء، ومجموعة رابعة لدى علماء الأنسنة والثقافة وعلماء النفس مثل «فريزر أو تيلور» ومنذ مطلع القرن العشرين ظهرت أربع مدارس لعلم النفس: المدرسة الأولى والثانية تسمى مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية، وهؤلاء لم يكونوا يهتمون بنمط الشخصية، أمّا المدرسة الثالثة والرابعة والتي تعتبر إنسانية وفوق شخصية، فإنهم اهتموا بمعرفة أنماط الشخصية، ومع كل ذلك ينبغي الالتفات إلى أنّ جميع هذه التقسيمات الـ «١٤٠» ليست من سنخ أنماط الشخصية النفسانية للإنسان، مثلاً عندما يتمّ تقسيم الشخصية على أساس الفاعلة والمنفعله، والظاهرة والباطنية، إلى جانب التقسيم الرباعي لنمط الشخصية في

الديانة الهندوسية، فربّما لا نوافق على أحد هذه الأنماط، ولو تأكدنا من صحة كلا هذين التقسيمين فعندها نستطيع القول بوجود نسبة معينة فيما بينها، وأعتقد أنّ التقسيم الرباعي لنمط الشخصية يجب ضربه في تقسيم رباعي أو خماسي آخر وتكون النتيجة أن يحصل لدينا ٢٠ نمطاً للشخصية، في حين أنّ دراسات علماء النفس تشير إلى عدم وجود أربعة أنواع من هذه العشرين نمطاً ولا يوجد لها مصداق في الواقع الخارجي.

والأشخاص الذين يملكون نمط الشخصية الفاعلة والباطنية، لا يدخلون عالم السياسة اطلاقاً، وبالتالي فإنّ الأخلاق في هذه الدائرة ليس لها مصداق في هذا الصنف، وثمة نمط نفساني لا يدخل في بعض المناسبات والعقود الاجتماعية، ولكن إذا تقرر دخوله فيها فيجب عليه من الجهة الأخلاقية رعاية مقتضياتها، والسبب في عدم أخلاقية بعض المجتمعات ليس هو أنّ أفراد ذلك المجتمع يملكون نمطاً خاصاً من الشخصية ولا يقبلون عقود السنخ الآخر من أنماط الشخصية، بل إنّ كل واحد من أنماط الشخصية يملك مصاديق وأفراد كثيرين لا يخلو أي مجتمع منهم في المجالات الاجتماعية، وعلى ضوء ذلك فالمشكلة لا تنطلق من هنا، بل من عوامل عديدة أخرى تجعل من المجتمع لا يعيش الحياة الأخلاقية، وهذه العوامل هي السبب في أننا لا نخضع للقيم الأخلاقية، فالحياة الأخلاقية تستلزم نفقات وتكلفة، وحتى

أخلاق التمييز العنصري تستلزم نفقات أيضاً، والكلمة المستخدمة في جميع اللغات للواجبات الأخلاقية تتضمن معنى المحنة، وفي اللغة العربية يقال «تكليف»، والتكليف من «الكلفة» يعني مواجهة المشقة، ولو لم تكن الحياة الأخلاقية مكلفة فكل شيء في الدنيا سيكون حسناً، والسبب في تأكيد الأديان الشرقية على لزوم معرفة المعلمين والوالدين لنمط شخصية الأطفال قبل بلوغهم سن السادسة عشر سنة، هو أنهم يعلمون أن غالبية حالات الاخفاق في عملية التربية والتعليم أننا لا نلتفت إلى موقعنا الخاص من حيث نمط الشخصية النفسانية لنا، يقول جلال الدين الرومي:

– إن كل شخص خلق لعمل خاص

– وقد جعل حب ذلك العمل في قلبه

وأحد التعاليم التي يؤكد عليها جميع عرفاء العالم، هو أن كل واحد منا بمثابة قطعة من مكنة عالم الوجود، وهذه المكنة العظيمة خلقت بشكل لا توجد أي قطعة فيها تشبه القطعة الأخرى، ومن هذه الجهة عليك أن تسعى لفهم موقعك من هذه المكنة، فلو لم يفهم شخص هذه المسألة فإنه ربّما يحشر نفسه في مكان غير مناسب، وبالتالي يتسبب في هدر الكثير من طاقاته وملكاته الوجودية، فالكثير منا لا يختار شغله أو فرعه العلمي وفقاً لمقتضيات نمط شخصيته، والعرفاء يقولون: إن أول علامة لسعادة الإنسان هو أن يعيش العشق بجميع وجوده

لعمل خاص، ويحشر كل كيانه في هذا العمل، وأعتقد أنّ أهم عامل لعدم الالتفات إلى نمط الشخصية، الثقافة العامة التي ترجح بعض المشاغل وبعض الفروع العلمية على الأخرى فيما تمنحها من حمولة كاذبة وموهومة، وأحد الطرق لمعرفة نمط شخصية الفرد هو أن نسأله: إذا تقرر منحك أملاً وحيداً في الحياة ولو تحقق ذلك الأمل فإنّه غير قابل للتغيير، فماذا تتمنى؟ أو أن يعلم الشخص بأنّه سوف لا يرى غروب الشمس في اليوم التالي عندها نطلب منه أن يقول لنا ماذا يحب أن يعمل إلى الغد؟ أو نسأل منه: إذا تقرر أن تضحي بجميع حياتك ووجودك لشيء معين، فما هو هذا الشيء؟ هذه ثلاث طرق من الطرق المختلفة لمعرفة نمط شخصية الإنسان، فإذا أراد شخص إنجاز عمل معين بسبب أنّه خلق لذلك العمل وأنّه ينسجم مع شخصيته، فيجب عليه القيام بأربعة أعمال:

الأول: أن لا يهتم بتقييم الآخرين له، لأن من أقوى المؤثرات التي تعيق الإنسان في اختيار عمل معين، تقييم الآخرين وحكمهم، فلو أنّ المرء لم يكن يفرح بمدح الآخرين ولا يحزن لذمهم، فأقول بصراحة إلى أنّه تجاوز ثمانين وإلى تسعين في المئة في الطريق الصحيح للحياة، نحن مكلفون بالتحرك وفق الوظيفة الأخلاقية لنا بالنسبة للآخرين، ولكن تقييم الآخرين بالنسبة لأداءنا للوظيفة الأخلاقية لا ينبغي أن يؤثر في قرارنا وحركتنا.

الثاني: لابد من إزالة الخوف من الفقر في وجودنا، وأعتقد أنّ إحدى الآيات القرآنية في المجال النفساني هي: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ...<sup>(١)</sup>)، فبمجرد أن يستحوذ عليك الشيطان ويسيطر عليك الخوف من الفقر، فإنك ستتحرك في خطه بسهولة وتقوم بالأعمال التي يريدها منك، فعندما تخاف من الفقر، فإنك، ومن أجل الفرار من الفقر، تقوم بارتكاب أعمال لا ترغب فيها.

الثالث: الإصغاء من خلال السكوت المطول إلى نداء الوجدان والباطن، وهذا الأمر قلما يحصل في أجوائنا، فنحن لا نعيش حالة السكوت، وبالطبع سوف لا نفهم ما يجري في ذاتنا، وفي أكثر الأحيان وبمجرد أن نستيقظ نتحدث مع بعضنا، وكل شخص يتكلم كثيراً فإنه لا يستطيع سماع نداء قلبه، والطريق لمعرفة الذات وما يجري في باطنك يكمن في السكوت، نحن نعرف عن أحوال الآخرين غالباً أكثر من معرفتنا بحالاتنا، وقد ورد التأكيد على السكوت في دائرة التصوف وسائر فروع العرفان كثيراً بغية الاطلاع على حالات الباطن، والمحادثة تعني التوجه نحو الطرف المقابل والاعراض عن الذات.

**الرابع:** أنّ نتعرف على أنواع وأقسام الرؤية الباطنية، أي الطرق التي يستطيع الفرد من خلالها الانفتاح على ذاته والتعرف على باطنه، وبالطبع فإنّ هذه

---

١ سورة البقرة، الآية ٢٦٨.

المراحل الأربع تعتبر شرطاً لازماً وليست  
شرطاً كافياً.

---

## المقالة الثامنة

الدين وأزمة المعنى في العالم  
الجديد

## الدين وأزمة المعنى في العالم الجديد

### معنى الدين وأنواعه

لابدّ قبل الحديث عن الدين وأزمة المعنى من بيان بعض المقدمات:  
المقدمة الأولى: أنّ الأديان المختلفة لا تملك في مثل هذه المسائل والبحوث موقفاً واحداً، فلا يمكن القول إنّ مسألة الدين والعولمة، أو الدين والسكينة الباطنية و...، متوفرة على مستوى واحد في جميع أديان العالم، فثمة رؤى ومواقف مختلفة في مورد كل واحدة من هذه المسائل في الإسلام واليهودية والمسيحية والهندوسية وغيرها.

والمقدمة الثانية: إنّنا عندما نستخدم كلمة «الدين» فهذه الكلمة قد تكون ملتبسة ولا تفيد المعنى المقصود تماماً، فمن هذه الجهة فإنّ كل دين يستبطن في ذاته مستويات ثلاثة، بمعنى أنّنا عندما نطلق كلمة «دين» ينبغي علينا التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة في الدين، كما طرحت هذه المسألة فيما سبق وقلت: إنّنا في الدين نواجه ثلاثة مستويات أو حقول، ففي الإسلام مثلاً لدينا أيضاً: الإسلام (١)، الإسلام (٢)، والإسلام (٣)، وهكذا: المسيحية (١)، المسيحية (٢)، المسيحية (٣)، وهكذا في البوذية والهندوسية

وغيرها، وبهذا المعنى تكون للمذاهب أيضاً مستويات ثلاثة، على سبيل المثال عند نقول الإسلام فربما يكون المقصود من الإسلام، مجموعة النصوص المقدسة للمسلمين، أي القرآن والروايات المعتبرة، وهذا ما نطلق عليه الإسلام (١)، أمّا الإسلام (٢) فهو مجموعة الشروح والتفاسير والبيانات والتعليقات التي أوردها علماء الإسلام طيلة ألف وأربعمائة سنة الماضية، ومجموعة هذه الشروح والتفاسير للإسلام (١)، نطلق عليه بالإسلام (٢) وهذه تتضمن أعمال وكتابات فقهاء الإسلام وعلماء الأخلاق المسلمين، والمتكلمين المسلمين، والفلاسفة المسلمين، وعرفاء الإسلام ومجموعة التراث الثقافي الذي تركه لنا علماء الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، أمّا الإسلام (٣) فهو مجموعة الأعمال والسلوكيات للمسلمين طيلة أربعة عشر قرناً، مضافاً إلى آثارها ونتائجها المترتبة عليها، أي هو الإسلام المتجسد في ظرف التاريخ، أو الإسلام في مقام التحقق.

وبلا شك أنّ هذه الإسلامات الثلاثة مرتبطة فيما بينها ولكنها على أية حال ثلاث حقول ومستويات في الدين، فإذا أردنا معرفة أنّ الإسلام هل يوافق أو يخالف أمراً معيناً، فيجب علينا في البداية بيان مقصودنا من الإسلام وفقاً لهذه الحقول الثلاثة.

المقدمة الثالثة: أنّ القراءات والرؤى المختلفة في داخل إطار هذه الإسلامات

الثلاثة تختلف فيما بينها أيضاً، يعني عندما يقال إنَّ الدين يتسبب في تسكين خاطر والراحة النفسانية للإنسان، فحتى لو لم يكن مقصودنا جميع الأديان بل المقصود الإسلام فقط، فإنَّ هذا الكلام لا يعني الإسلام (١) ولا الإسلام (٣)، بل الإسلام (٢)، ومع ذلك يجب أن نتساءل: أي فرع من فروع الإسلام (٢)؟ هل أنَّ دين العرفاء هو الإسلام (٢) أو دين الفقهاء؟ أضف إلى ذلك وجود إسلام أصولي (٢) وإسلام تقليدي (٢) أيضاً.

المقدمة الرابعة: المسألة الأخرى التي ينبغي طرحها بشكل عام، هي: لو كان المقصود من الدين، الدين المتجسد في أفق التاريخ، فإننا نواجه اليوم الكثير من المسائل والمشكلات الفعلية للبشرية لا نجد لها جواباً في هذا الدين، فالبشرية المعاصرة تواجه في المجال النظري مجموعة من المسائل، وفي المجال العملي مجموعة من المشاكل، التي لا يستطيع الدين المتجسد في التاريخ «الدين (٣)» الإجابة عنها وتقديم الحلول لها لماذا؟، لأنَّ البشرية المعاصرة تعيش عصر الحداثة، وقد أوجدت الحداثة فوارق شاسعة بين الإنسان المعاصر والإنسان ما قبل الحداثة ولا يمكننا غض النظر عنها، فجميع المجتمعات البشرية، سوى بعض الأقوام والقبائل القاطنة في مناطق بعيدة في استراليا أو أفريقيا، خضعت لمقتضيات الحداثة على اختلاف مراتبها، وهذا هو السبب في اختلاف الإنسان المعاصر عن

القديم، وهذا التفاوت العميق يؤثر بشكل كبير على المسائل التي يراد حلها ولا يستطيع الدين التاريخي حل هذه المسائل والمشكلات المستعصية.

وهنا يلزم التنويه إلى أن نمط الرؤية للدين التاريخي لا يستلزم كونه دين الشريعة، صحيح أن الإسلام، دين تاريخي ينزع نحو الشريعة، وكذلك اليهودية، لكن جميع الأديان ليست بهذه الصورة، بمعنى أن دينهم التاريخي «أي الدين المقبول لجمهور الناس» لا يستلزم الشريعة، والمقصود من الدين التاريخي هو الدين الذي يبتني تماماً على ما بعد الطبيعة وعلى ثقافة ومعارف الإنسان ما قبل الحداثة، وهذا الدين طبعاً موجود حالياً ولكنه يتراجع يوماً بعد آخر، وعلى ضوء ذلك فإن الدين التاريخي الموجود في واقع التاريخ، سواء كانت له شريعة كالإسلام واليهودية، أو ليست له شريعة كالبوذية والهندوسية والمسيحية، قاصر عن حل مشكلات البشرية المعاصرة مثل مسألة حقوق الإنسان، لأن الحداثة أوجدت تغييراً كبيراً في أذهان الناس وضمائرهم إلى حد أن الإنسان الحديث لا يجد فرقاً بين المرأة والرجل على مستوى الحقوق مثلاً.

وتقرر حقوق الإنسان عدم التمييز بين المرأة والرجل، وكذلك عدم التمييز بين أتباع دين معين وأتباع غيره من الأديان وبين السيد والعبد، ولكن جميع الأديان والمذاهب تواجه مشكلة في هذه الموارد

الثلاثة على الأقل في لائحة حقوق الإنسان العالمية، وهذا الأمر لا يختص بالإسلام واليهودية، اللذين يستندان إلى الفقه كثيراً، فالأديان غير الفقهية كالدين الهندوسي يتعامل كذلك مع بين المرأة والرجل من موقع التمييز، ولكن الإنسان الحديث لا يقبل بهذا التمييز، ولا يرى أن مجرد الاختلاف البيولوجي بين أفراد البشر يستدعي وجود تمييز في الحقوق.

### الدين والمعنوية

وأؤكد هنا إلى أن الإنسان المعاصر يحتاج أكثر من أي وقت آخر إلى المعنوية، وأعتقد أن المعنوية تشكل المفتاح لحلّ المشكلات والمعضلات التي يواجهها البشر في هذا العصر، وهذه المعنوية لا تستدعي المخالفة للدين، وقد يمكن القول بعبارة أخرى، أن المعنوية عصارة وجوه جميع الأديان، ومن هذه الجهة أطرح كلمة المعنوية منذ سنوات وأقترح الجمع بين العقلانية والمعنوية بوصفه الطريق الوحيد لخلص الإنسان من المزالق والمخاطر التي يعيشها في الواقع الإنساني في ساحة التحديات المفروضة، ولا ينبغي مصادرة أحدهما لحساب الآخر، أي لا ينبغي التضحية بالمعنوية لصالح العقلانية، أو العقلانية لصالح المعنوية، النقطة المهمة أنني عندما أؤكد على المعنوية فذلك لا يعني إلغاء التدين، بل أعتقد أنني يجب أن أكون متديناً معنوياً، وعبارة أفضل،

السؤال هو: ألا نرى كل حالات اليأس والافاق والقلق والاضطراب وحالات التشويش والغم والحزن والتحسر والندم التي يعيشها الأشخاص المتدينون حسب الظاهر ولا يجدون في واقعهم النفساني رضا الباطن والراحة الروحية؟

لاحظوا أنّ قسماً عظيماً من مجموع ستة مليارات إنسان على الكرة الأرضية يعيشون القلق واليأس والحزن ولا تشكل لهم الحياة معنى ولا يشعرون برضا الباطن، وغالبية هؤلاء الناس هم من المتدينين حسب الظاهر، فالشخص الذي ينتحر والشخص الذي يتجاوز على حقوق الآخرين، والشخص الذي يقتل الناس ويعذبهم، هم من جملة المتدينين، فلماذا وصلنا إلى هذه الحالة؟ هذه النماذج والأمثلة تبين أنّ مجرد قبول الدين التاريخي والعمل بالشريعة لا يحلّ أية مشكلة، وأضرب مثلاً بسيطاً يساهم في فهم الموضوع، إذا دخل عطشان إلى حانوت وخرج منه وهو عطشان فيتبين عدم وجود ما يشربه في ذلك الحانوت، ولا يمكن القول إنّ ذلك الحانوت يبيع الماء والمشروبات الغازية ومع ذلك يخرج منه ذلك الرجل عطشاناً، فهذه ممّا لا يقبله أحد، فلو أنّ الأشخاص الذين لا يشعرون بالرضا الباطني والبهجة في أعماق نفوسهم وأنّ حياتهم فاقدة للمعنى رغم أنّهم يقيمون الصلاة ويصومون ويحجّون و...، فهذا يعني أن هذا الدين لم يتمكن من توفير الرضا الباطني لأتباعه ولا يمنح المعنى والسكينة، والبهجة، والأمل

لحياتهم، وأمّا الإنسان المعنوي فإنّه لا يعيش القلق والحزن الغم، والإنسان المعنوي يعيش رضا الباطن ويعيش المعنى في حياته.

المعنوية تمنح الإنسان هذه الثمار، ولا يتحقق ذلك بمجرد أن أكون متديناً وملتزماً بأحكام الدين، وطبعاً من أجل تحقيق المعنوية في واقع الإنسان لا ينبغي القول له: تخلى عن دينك، فهذا العمل لا يتطابق مع مقتضيات الحق والمصلحة، ولا يمكن القول للمتدين المعاصر، سواءً كان مسلماً أو مسيحياً أو على أي دين ومذهب آخر، أنّك من أجل أن تكون معنوياً يجب أن تتخلى عن دينك، ولكن يمكن سوق الإنسان المتدين تدريجياً باتجاه المعنوية وتعميقها في واقعه النفساني وتحريك مفاهيمها في ثنايا دينه، ومن أجل تبديل الدين التاريخي إلى المعنوية يجب العمل بشكل تدريجي على غرس هذه المفاهيم في التربية الدينية للشباب والأطفال وفي التعليم والتربية الدينية لجميع المواطنين، مثلاً في تعليم وتربية الشباب ينبغي التحرك على صعيد مكافحة الجرمية والتعصب والخرافة والغرور ونبذ استخدام الشدة مع الآخرين من المخالفين لعقائدهم وأفكارهم، وللأسف أنّ هذه الموارد الستة لا مكان لها في التعليم والتربية الحالية، يعني أننا في مجال التربية الدينية لأبنائنا نعمل على غرس حالات العجب والغرور والتعصب والجرمية والخرافة في أذهانهم ونفوسهم ولا نجعلهم

متسامحين مع الآخرين ولا نحثمهم على التواصل والتعامل مع الآخرين الذين لا يفكرون مثل تفكيرهم ولا يعتقدون مثل عقيدتهم، ولو استطعنا ادخال هذه الموارد الستة في نظام التعليم والتربية فإننا قد خطونا خطوة في سبيل جعل الناس المتدينين، معنويين، بمعنى أن نجعل تدينهم يقترب من المعنوية أكثر.

### المعنوية والتعبّد

إنّ حالة التعبّد أمر مخالف لفطرة الإنسان السوي، وصورة الاستدلال للإنسان المتعبّد هو أنّه عندما يقال له: (أ = ب) والدليل على ذلك أنّ فلان شخص يقول أنّ (أ = ب)، فإنّه يقبل بذلك، فهذا الاسلوب تعبدي، وهذا التعبّد بهذا المعنى مخالف للعقل السليم والفطرة النقية، ولا بد من الاكتفاء بالحدّ الأدنى من التعبّد، بمعنى أننا نقوم بالتقليل من التعبّد إلى أدنى حدّ ممكن، وعندما نقول: إلى الحد الأدنى الممكن، فالمقصود أنّ كل دين سماوي يتوفر فيه عنصر التعبّد، ولكن من الممكن أن نتحرك على صعيد عدم زيادة هذه الموارد للتعبّد، وهنا يتاح لنا الجمع بين الحدّ الأدنى والمعنوية.

وأول نقطة مهمة في العقلانية الحديثة أننا لا ينبغي أن نقبل بكلام بمجرد أن فلان شخص قاله، أي لا ينبغي التعبّد بكلام شخص معين، وفي المعنوية أيضاً، لا يقال للإنسان أنّك ينبغي أن تكون كما أقول، بل

يقال له: جرّب وانظر هل أنّك تحصل من هذا الطريق على الهدوء النفسي والسكينة الروحية؟ وفي المعنوية توجد دوماً هذه الحركة والتجربة والخطأ والصواب، وعلي سبيل المثال يمكن أن يكون بوذا نموذجاً لذلك، فبوذا كان يقول مراراً أنني لست بإنسان معصوم، وأنني ربّما أخطيء ولذا يجب عليكم تجربة ما أقوله لكم في واقع الحياة، فإذا أثبتت تجاربكم في حياتكم صحة ما أقوله فعليكم الالتزام به، وإلا فلا، أي إذا لم تحقق تجربتكم لكلامي الغاية المطلوبة فإنّ كلامي غير نافع حينئذ، فهذا الاستاذ الكبير للمعنوية لا يقول: بما أنني أقول (أ = ب) فيجب عليكم القبول بأنّ (أ = ب)، بل يقول لقد توصلت بتجربتي أنّ (أ = ب)، وأنتم جرّبوا هذه القضية لتروا هل صحيح ما توصلت إليه، أم لا؟ والتعبّد في المعنوية لا يعني التعبّد الموجود في الأديان التاريخية، ومن هذه الجهة تنسجم العقلانية مع المعنوية الحديثة. وفي المعنوية يقال لك تحرك بهذا الاتجاه وراقب نفسك واعمل العمل الفلاني فسوف تشعر بتأثير ذلك في أعماق نفسك بعد اسبوع، فلو عملت بهذه الصورة، وشعرت بتأثير إيجابي لهذا العمل فاستمر عليه، وإذا لم تشعر بشيء من ذلك فاتركه وعلى ضوء ذلك فالتعبّد لا وجود له في المعنوية واقعاً، بل بمقدار ما تسمح لنا التجربة و الحركة في خط الخطأ والصواب ومعرفة عناصر الثبات والاهتزاز.

### المعنوية والحياة الأصيلة

وأحد الأعمال التي ينبغي القيام بها لإشاعة روح المعنوية في فضاء المجتمع وفي واقع الإنسان، دعوة الناس للحياة الأصيلة لا الحياة المجازية، أي الحياة التي لا تقوم على أساس التبعية للثقافة العامة أو التلون بلون الجماعة أو التقليد، بل على أساس فهمنا الشخصي لأنفسنا وللحياة، والحياة المجازية تعني أنّ الإنسان يعيش في قراراته وسلوكياته على أساس المعتقدات التي استوحاها واستقاها من الآخرين لا أنّه توصل إلى حقانياتها وصدقها بنفسه. وهنا أوصي إخوتي إنكم إذا أردتم أن لا تصابوا بعذاب الوجدان، فعليكم أن تعيشوا وفقاً لفهمكم، سواءً رحب الآخرون بذلك أم استاءوا، ولم يرد في أي تعليم سماوي أو أرضي أنّك يجب أن تعيش كما يرضا الناس جميعاً، وعلى فرض وجود مثل هذه التوصية فينبغي القول إنّ العمل وفقها سخيّف تماماً، لأنّه كما يقول الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) «رضا الناس غاية لا تدرك»، ولم يصل أحد إلى هذه الغاية لحد الآن، وأساساً لا يمكن ارضاء جميع أفراد البشر، وعلى حدّ تعبير القرآن: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ...<sup>(١)</sup>)، فلو أراد أحد أن يرضي جميع الناس فحاله حال العبد الذي

---

١- سورة الزمر، الآية ٢٩.

يخضع لعدّة أسياد وهؤلاء الأسياد مختلفون فيما بينهم، ولو أنّ هؤلاء الأسياد كانوا متفقين في الرأي وكلهم يقولون شيئاً واحداً فلا نواجه مشكلة، ولكن ذلك العبد الذي يخضع لأسياد متعددين ومتشاكسين وكل واحد منهم يريد منه شيئاً خاصاً يختلف عما يريده الآخر، فماذا ستكون حالة هذا العبد؟

في القرآن الكريم توجد أكثر من آية تدعو الإنسان إلى الحياة الأصيلة، ومن هذه الجهة ورد تأكيدات في القرآن بأن: أكثرهم لا يعقلون، أكثرهم لا يفقهون و...، وهذا لا يعني رفض الديمقراطية أو الجمهورية كما تصور البعض، بل ليقول لنا إذا أردتم اتباع الغالبية من الناس فإنكم في الواقع شركاء معهم في عدم العقلانية، لأنّ غالبية الناس لا يعيشون الحياة العقلانية، وهذا لا يعتبر إهانة للإنسان، بل المقصود أنّ أكثر الناس يعيشون بشكل متماثل ويتبعون الأفكار السائدة في الذهنية العامة بالمستوى الذي يشل فيهم إرادة المواجهة، ولكن صدق وحقانية هذه الأفكار غير ثابتة، وعندما نؤكد على عدم الاهتمام والالتفات للأفكار السائدة فهذا لا يعني الاستبدال بالرأي.

وأول علامة على كون الشخص مستبدّاً هي أنّه يجلس في مكان ويستلم منصباً لا يرضاه الناس، والمقصود هنا من الناس هم الأشخاص الذين يحق لهم تعيين الشخص الذي يجلس في هذا المكان.

والعلامة الثانية أنّ المستبد لا يقبل بمسؤولية نتائج أعماله، ولكن الإنسان المعنوي يأخذ مسؤولية نتائج جميع أعماله على عاتقه، والإنسان المعنوي إذا أعلن عن عقيدته فإنّه يدافع عنها ويلتزم بها، حتى لو أُلقي به في السجن أو واجه عقوبة على عقيدته فإنّه يبقى متمسكاً بعقيدته ويعمل وفقاً لهذه العقيدة ويقاوم التحديات بما له من قدرة، ولا يسمح لأحد أن يسلبه حرّيته ومعتقده، وهذا هو مقتضى الحياة الأصيلة، وعندما يعجز عن المقاومة فربّما يدفع ضريبة لهذه الحياة الأصيلة ولكنّه لا يتنازل عن عقيدته، فدفع الغرامة أولى في نظره من التنازل عن العقيدة، بهذا المعنى فإنّ الأشخاص الجبناء لا يستطيعون أن يعيشوا الحياة الأصيلة.

الثالثة: ثمة قرائن وعلامات تتوفر في حياة الإنسان المعنوي الخارجية تدل على كونه معنوياً، في حين أنّ الإنسان المستبد ليس كذلك.

عندما ننظر بشكل عام للوضع الموجود في المجتمع العالمي، وبخاصة في مجتمعنا فسوف نرى أنّ الغالبية الساحقة للناس - باستثناء ثلّة من النخبة - لا يعيشون الحياة الأصيلة، وقد يكون من بين هؤلاء الثلّة مزارعين بسطاء وقد يكونوا من العلماء، ولكن هل ينبغي الرضا بالوضع الموجود وعدم السعي لتغيير هذه الحالة تدريجياً؟ على سبيل المثال لو شاع مرض في المجتمع فهل يمكن القبول بهذه

الحالة لأنها شمولية، أو ينبغي التصدي لهذا المرض؟ فالحياة المجازية بمثابة المرض المعدي الذي يصيب جميع أفراد المجتمع، وهذا لا يعني أن نقبل بهذه الحالة، ولا شك بأن هذه الحالة لا يقبل بها كل فرد من أفراد المجتمع، لأن الإنسان بهذه الصورة يفقد حياته وشخصيته ويعيش كما يريد الآخرون منه، وعلى حد تعبير العارف الألماني المعروف «جاكو موبه» أنهم يسرقون الله مني، وبهذه الصورة يتم مسخ الإنسان كما ورد في قصة «الشيخ والبحر» لـ «هيمنجواي»، في تلك القصة نرى رجلاً مسناً يحاول اصطياد سمكة كبيرة جداً، ولكن بما أنه لا يستطيع إخراجها من الماء ووضعها في زورقه فإنه يسعى لجر تلك السمكة إلى جهة الساحل، ولكن أسماك القرش تهجم على هذه السمكة على امتداد الطريق وتقوم بأكلها، وبعد عدة أيام من السعي والجهد يوصل هذا الشيخ السمكة إلى الساحل ويخرجها من الماء في حين أنها تحولت إلى هيكل عظمي ولم يبق من لحمها شيئاً.

أحياناً بعد أن يتأمل الإنسان كثيراً في عقائده يصل إلى عقيدة مقبولة لدى جميع الناس، وهذا لا إشكال فيه، بل الكلام في أن عقيدة الإنسان يجب أن تكون وليدة من فهمه وعقله، فلو اتفق أن تكون هذه العقيدة مورد قبول الجميع فلا إشكال، وإذا لم تكن كذلك فلا إشكال أيضاً، وعلى ضوء ذلك فالحياة الأصيلة لا تعني مخالفة المسيرة الجماعية للناس والتفرد بالرأي

فقط، بل أن يعيش الإنسان وفياتاً لذاته، وهذا الوفاء ربّما يقوده إلى بعض المعتقدات والاحساسات والعواطف المقبولة لدى بعض الناس في المجتمع، مثلاً عندما يعود الإنسان لذاته يرى أنّ الصدق حسن، وجميع الناس يعتقدون بذلك، ولكن ربّما يعتقد الناس بشيء معين ولكن هذا الشخص لا يعتقد بذلك، وكمثال بسيط أنّ الناس يرون في شارب الخمر أسوأ حالاً من الكاذب، ولكنني أعتقد أنّ الشخص الكاذب أسوأ من شارب الخمر، بمعنى أنّ شارب الخمر إذا كان صادقاً طيلة حياته فأنا أحترمه، لا بسبب أنّه شارب الخمر، بل بسبب صدقه، والشخص الكاذب الذي لا يشرب الخمر لا قيمة له عندي، لأنّ الصدق أهم من عدم شرب الخمر، وليس مقصودي أنّ الإنسان يجب أن يشرب الخمر، فشرب الخمر قبيح ولكن الكذب أقبح منه.

وفي الختام أؤكد مرّة أخرى على العلاقة بين الدين والمعنوية، وأجد من اللازم الإشارة إلى بعض النقاط في هذا المجال: النقطة الأولى: أنّ المعنوية لا تملك طبقة من المتولين الرسميين باسم طبقة رجال الدين والمؤسسة الدينية كما هو موجود في الأديان والمذاهب، فالمعنوية لا تعني وجود طبقة أو شريحة اجتماعية تتولى تفسيرها ولا تحتاج لذلك، ولكن من جهة أخرى لا شك أنّ مؤسسة التعليم والتربية بالمعنى الدقيق للكلمة، يجب أن تتولى وظيفتها في إشاعة روح المعنوية، غاية الأمر أنّ المقصود من

مؤسسة التعليم والتربية ليس وزارة التعليم والتربية، بل جميع القوى الفاعلة في المجتمع، وطبعاً فالمعنوية في الواقع هي نوع من التربية أكثر من كونها نوعاً من التعليم، وعلى ضوء ذلك يمكن إشاعتها في فضاء المجتمع من خلال ما يطلق عليه الوجوديون بالمواجهة الشخصية، أي أنّ الإنسان المعنوي بمقدار ما يكون معنوياً يستطيع إشاعة روح المعنوية، بوعي أو غير وعي، في مجال علاقته وارتباطاته مع الآخرين، والمعنوية بهذا المعنى تنتقل من خلال هذه العلاقات إلى الآخرين، وقلماً تنتقل عن طريق قراءة كتاب أو رسالة أو مقالة وطرق آخر.

النقطة الثانية: إذا كان المقصود من المعنوية بناء الذات، فيمكن القول إنّ التربية المعنوية هي مقولة أخلاقية في الغالب أكثر منها دينية، بمعنى أنّ الإنسان عندما يتوجه نحو المعنوية فهو في الواقع يتجه نحو بناء الذات، ولا يرضى بالوضع الموجود، بل يتحرك في طلب وضع باطني أفضل، وفي ذات الوقت فإنّ المعنوية لا تشمل فقط التعاليم الأخلاقية، فالإنسان المعنوي يملك سلسلة من التعاليم الوجودية والإنسانية، وسلسلة من التعاليم الوظيفية التي نطلق عليها بالأخلاق، بمعنى أنّ الإنسان إذا أراد السير في خط المعنوية فيجب أولاً أن يملك رؤية خاصة للوجود والإنسان، والتي تشكل مجموعة من التعاليم الإنسانية، وبعد ذلك تنتج من هذه الرؤية واجبات وتكاليف

نعبّر عنها بالوظيفة الأخلاقية، وعلى ضوء ذلك فالمعنوية، مضافاً إلى وجود توصيات أخلاقية عملية، فإنّها تتضمن معارف وجودية وإنسانية أيضاً، وطبعاً فالتعاليم الوظيفية أو الأخلاقية إنّما يكون لها معنى في الأخلاق الواقعية «أو الرئاستية»، فالأخلاق الواقعية هي أن يتحرك الإنسان المعنوي بمقتضى معنويته نحو تشييد مجتمع عادل يرتكز على رعاية الحقوق وحريات الآخرين وحفظ النظم والأمن في فضائه، ولكن لو لم تتوفر المعنوية في أفراد المجتمع فلا يمكن أن يصل المجتمع إلى الغاية المطلوبة بآليات أخرى كالعنف والقوة والقانون والسلطة القضائية والقوى الكابحة الأخرى، وأعتقد أنّ المجتمع البشري لا يكون مجتمعاً مثالياً أبداً ولم يدع أي دين ومذهب أنّه بإمكانه تحقيق المجتمع المثالي على الأرض، أي المجتمع الذي لا يوجد فيه أي نقص وعيب، ولكن من جهة أخرى يجب علينا السعي حد المقدور لتحقيق مجتمع حرّ وعادل ويعيش أفراد الرفاه والأمن والعدالة...

ومثل هذا المجتمع يمكن إيجاده من خلال التأكيد على معنوية الأفراد لا من خلال القوى الضبط الخارجية، أي السلطة القضائية والشرطة والقوى القهرية، لأنّه لا يمكن أن نوفر أفراد شرطة أو قضاة بعدد أفراد المجتمع، وعلى فرض المحال أن يتحقق هذا الأمر فيجب وضع شرطة على الشرطة لمراقبة عملهم وامثال

واجباتهم، وبذلك يتسلسل الأمر، فلا مناص أمامنا إلا بالاهتمام بالمعنوية واشاعتها في نفوس الأفراد وتعميقها من جهة كمية وكيفية في أجواء المجتمع، وهذا البسط والعمق الكمي والكيفي للمعنوية من شأنه أن يحقق لنا مجتمعاً حراً ومتحضراً ويعيش أفرادُه النظم والأمن والعدالة أكثر.

وفي المقابل نرى أنّ الأصوليين الدينيين والثوريين في الأديان والمذاهب يسعون لإيجاد مجتمع مثالي على الأرض، وللأسف أنهم ينسبون أعمالهم وسلوكياتهم للدين. والنقطة الأخيرة، فيما يتصل بالمعنوية أنّ المعنوية لا تملك ثلاث مستويات: ١، ٢، ٣ كما هو حال الدين، لأنّ الدين يحتوي على نصوص مقدسة، وهذه النصوص المقدسة هي الدين (١)، ولكن في المعنوية لا توجد نصوص مقدسة بحيث لا يمكن بأي وجه من الوجوه تخطئتها، وهكذا لا تتوفّر لدينا الأقسام الأخرى، ولكن هنا شيء آخر في المعنوية، وهي أنّ المعنوية لها مراتب، يعني يمكن القول إنّ جميع أفراد البشر معنويون ولكن هذه المعنوية تختلف باختلاف الأفراد، والمعنوية أمر يقبل الشدّة والضعف، والغلظة والرقّة، أي أنّها أمر مشكك وذو مراتب، وتبعاً لمراتب المعنوية يتمايز الناس في هذا الشأن.

سؤال وجواب:

سؤال: كيف يمكن بيان المعنوية بلغة الإنسان الحديث؟ وما هو النموذج العملي لتقديم فهم بسيط عن المعنوية

للناس؟ وما هي الآليات والأدوات لتجسيد المعنوية في واقع الحياة والإنسان؟ ألا تتصورون أن تكلفة هذا الاتجاه في الحياة كثيرة إلى درجة أن أصل القضية ستكون منتفية؟

**ملكيان:** يمكن الاستفادة لتقديم نموذج للمعنوية من أربعة مصادر:

١. التعاليم الدينية في الأديان العالمية.

٢. مجموعة ما طرحه العرفاء في العالم (سواء العرفاء المعتقد بدين ومذهب خاص، أو العرفاء غير الملتزمين بدين).

٣. تعاليم الفلسفة الوجودية وبخاصة أن بعض الفلاسفة الوجوديين يهتمون كثيراً بالحياة المعنوية وتشير كتاباتهم إلى توفر عناصر الحياة المعنوية في شخصياتهم وقدّموا تجارب معنوية إيجابية كثيرة للإنسانية.

٤. ما يطلق عليه هذه الأيام بالنهضة الثالثة لعلم النفس، أي علم النفس الإنساني، وطيلة تاريخ علم النفس، أي منذ أن صار علم النفس علماً مستقلاً وتجريبياً، نشاهد وجود ثلاث مدارس أو نهضات، النهضة الأولى: هي نهضة التحليل النفسي كما طرحها فرويد وآدلر وآخرون، النهضة الثانية: علم النفس السلوكي كما طرحه اسكينر، وواطسون وآخرون، النهضة الثالثة: علم النفس الإنساني، وهو ما طرحه ابراهام مزلو، وكارل راجرز والسيدة كارن هورناي، واريك فروم، يونغ، شولتس و...و

ومن خلال الاستفادة من هذه المصادر الأربعة يمكن ترسيم الحدود والأطر العامة للحياة المعنوية، أمّا مسألة النفقات الباهظة لهذه الحياة المعنوية، فينبغي القول أولاً أنّ المعنوية التي نقترحها يوافق عليها جميع الأفراد، والظاهر أنّ البعض يتصور أنّ هذه المعنوية لو طرحت في فضاء المجتمع والوعي العام فإنّ الناس جميعاً سوف يتحوّلون بعد عدّة سنوات إلى أبناء الدنيا ويتركون الدين وبالتالي يتخلصون من نفقات كثيرة، كلا ليس الأمر كذلك، فالبشر يواجه حالات ثلاث: الجهل، الخطأ، وسوء النية، وهذه الأمور لا تمنحهم الكثير من الأشياء.

ومن جهة أخرى نحن ندفع خسائر كبيرة لعدم وجود المعنوية بين الناس، فالمشكلات الناشئة من عدم المعنوية كالاستهلاك الكبير، وعدم العدالة الاجتماعية، والروابط غير السليمة وحالات والكآبة والاختفاق وأمثال ذلك ليست بمشكلات قليلة، فهل بعد ذلك تكون المعنوية مكلفة؟ الظاهر أننا إذا استمر بنا الحال بهذا المنوال فسوف تتعرض أصل الحياة للخطر، مثلاً إذا استمر الاستهلاك بهذه الصورة فلا تبقى منابع طبيعية على الكرة الأرضية، هذه كلها ناشئة من فقدان الحياة المعنوية، وسبق أن قلت إنّنا إذا أردنا أن يكون اقتصادنا مزدهراً، فيجب أن نتحرك على صعيد افهام الناس بأعمال العرفاء مثل اكهارت، جاكربومه، شان كارا، جلال الدين الرومي وأمثالهم، وقد

يتصور البعض أنّ الاقتصاد الجيد يرتكز بالدرجة الأولى على وفرة المصادر الطبيعية كالنفط والغاز والذهب والفضة، والالماس، المراتع والغابات و... والثاني أن يكون لدينا قوى عاملة ماهرة، في حين أنّ الحال ليس كذلك، فلو استخدمنا جميع علماء الاقتصاد وأهل الخبرة في العالم وملكنا جميع المصادر الطبيعية في العالم، ولكن الناس في مجتمعنا بقوا على هذا المنوال فإنّ اقتصادنا لا يصل إلى الغاية المتوخاة، لأنّ العامل الأصلي في الاقتصاد هو البشر أنفسهم، فرؤية الإنسان الشرقي، والایراني بالذات، عن العمل أنّه وسيلة لكسب الربح والمال، مثلاً إذا أعلن الراديو والتلفزيون غداً أنّ رئيس الجمهور أو وزير الاقتصاد أمر بأن يدفعوا للموظفين حقوقهم للعام المقبل، سواءً مارسوا عملهم في دوائره أم لا، فربّما لا يذهب أحد من الموظفين إلى دائرته، إلاّ ما ندر، وعلى ضوء ذلك فما لم تتغيّر رؤية الناس للعمل فإنّ الوضع الاقتصادي سيبقى بهذه الصورة، والرؤية المقابلة لذلك تقول إنّ العمل في نفسه يتسبب في نمو الإنسان ونضجه، وعلى هذا الأساس فالعمل له قيمة ذاتية، والشخص الذي يعتقد بهذه الرؤية فحتى لو استلم راتبه فإنّه يبقى شهراً آخر يزاوّل عمله ويستمر في تقديم خدمته للناس، فلو أنّ هذه الرؤية ترسخت في الوعي العام وفي ذهنية الناس فحتى لو لم يوجد أي منبع اقتصادي آخر فإننا

نستطيع بناء البلد، وإحدى علامات عدم وجود المعنوية في مجتمعنا هي هذه الرؤية بالنسبة للعمل، وبهذه الرؤية نرى أنّ اقتصاد بلدنا يزداد سوءاً وتتفاقم الأزمة يوماً بعد آخر، والظاهر أنّ هذه الخسارة المترتبة على عدم المعنوية ليست بقليلة.

**سؤال: هل أنّ حديثكم عن الحياة المعنوية والإيمان يرتبط برؤية ما بعد الحداثة؟**

**ملكيان:** بما أنّ الحياة الأصيلة تقتضي من الإنسان إذا كان لا يعرف أمراً معيناً يقول لا أعلم، فأنا بدوري أعتزف أنني لا أعلم شيئاً عمّا بعد الحداثة وأمثالها، والمقدار الذي أفهمه لحد الآن عمّا بعد الحداثة هو أمر لا يقبل التحقق، ولكن مع هذا الحال لا أستطيع أن أدعي أنّ الأمور التي ذكرتها تعود إلى الحداثة، ولكن المثقفين يتحدّثون كثيراً عمّا بعد الحداثة فيما يتعلق بهذه الأمور، وأعتزف بصراحة أنني لا أفهمها، فهذه الكلمات تقال بشكل كلي ومبهم، فلا هي «جلية بنفسها» ولا هي «جلية بغيرها».

## المقالة التاسعة

الدين والأخلاق

## الدين والأخلاق (١)

إنَّ أحدَ المواضيع المهمة جداً والحيوية في هذا العصر مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق، فإذا أردنا البحث في هذا الموضوع بشكل منظم فلا بدَّ من الإشارة بدايةً إلى الآراء والمطروحة في أصل وجود مثل هذه العلاقة، فالبعض ينكر وجود رابطة بين الدين والأخلاق، لأنَّهما شيء واحد، فهؤلاء يعتقدون بهوية واحدة للدين والأخلاق وأنَّهما عبارة عن ميل نفساني في الإنسان، والظاهر أنَّ الأشخاص الذين يعتقدون بدين كنفوسيوش، يدينون بهذه النظرية وهي أنَّ الدين هو الأخلاق، والأخلاق هي الدين، ومن المفكرين الغربيين ممن يعتقد بهذه المقولة هو «باركر» وقد أُلِّفَ في أواخر القرن السابع كتاباً معروفاً جداً باسم «ما بقي من المسيحية»، وذكر فيه ما تبقى من المسيحية وما هو زائل، وخلاصة هذا الكتاب أنَّ الأخلاق المسيحية هي الباقية، وأمَّا سائر أجزاء وعناصر المسيحية فزائلة، ولكن في ختام كلامه يدعي أكثر من ذلك وهو أنَّ الدين ليس سوى الأخلاق وأنَّ الأخلاق ليست سوى الدين، فكل إنسان متدين فهو أخلاقي، وكل إنسان أخلاقي فهو متدين.

أمّا الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ الدين والأخلاق ظاهرتان متمايزتان فإنّهم ينقسمون إلى طائفتين، فبعضهم يعتقد بعدم وجود أي ارتباط ونسبة بين هاتين الظاهرتين، فكل واحدة منهما يتحرك في دائرة خاصة، ولا يرتبطان فيما بينها لا نفيّاً ولا إثباتاً، فالدين غير الأخلاق، بمعنى أنّ الأخلاق لا تحتزن جميع الدين ولا تمثل جزء من الدين، والبعض الآخر يعتقد بوجود ارتباط بينهما، وهم على أربع طوائف، فبعضهم يعتقد بأنّ العلاقة بين الدين والأخلاق هي علاقة التنافر والتضاد، وبعضهم يرى هذا التضاد بشكل جزئي، وبعضهم يقول بالمصالحة الجزئية، ورابع يقول بالمصالحة الكلية.

والرؤية التي ترى الخصومة الكلية والتضاد بين الدين والأخلاق، تقول إنّ الدين غير الأخلاق بل مخالف للأخلاق، وأنّ الأخلاق تخالف الدين، ولا يوجد أي قسم من أقسام الدين ينسجم مع الأخلاق.

أمّا الخصومة الجزئية، فتري أنّ الدين قد لا ينسجم إلى حدّ ما مع الأخلاق، وتبعاً لذلك فالأخلاق لا تنسجم إلى حدّ ما مع الدين، وبشكل عام لا يمكن القول إنّ جميع الدين لا ينسجم مع جميع الأخلاق، أو أنّ جميع الأخلاق لا ينسجم مع جميع الدين.

أمّا رؤية المصالحة الجزئية: فتقرر وجود مصالحة إلى حدّ ما بينهما، يعني لا يمكن القول بوجود مصالحة كاملة بينهما، ولكن قد يتصالح ويتفق الدين مع الأخلاق

إلى حدود معينة، وقد تتصلح الأخلاق مع الدين إلى حدود معينة أيضاً. أما المصالحة الكلية: فهي أنّ الدين والأخلاق متصلتان بشكل كلي ولا يوجد أي تقاطع وتضارب بين الدين والأخلاق في جميع الموارد، ومن هذه الجهة يمكن القول إنّ العلاقة بين الأخلاق والدين لها ستة موارد وحالات.

المسألة الثانية: الكلام هنا ليس في مورد العلاقة بينهما، بل في مورد حاجة كل من الأخلاق والدين للآخر، وهنا توجد أيضاً أقوال متعددة يمكن تقسيمها إلى قسمين: حاجة الأخلاق إلى الدين، وحاجة الدين للأخلاق، والموضوع الذي بحث أكثر هو حاجة الأخلاق للدين، فما هو وجه حاجة الأخلاق للدين؟ هنا توجد أربعة أقوال:

الأول: ما ذهب إليه البعض من حاجة الأخلاق للدين على مستوى المفاهيم فلا بدّ في تعريف المفاهيم الأخلاقية من الرجوع إلى قبلات مقتبسة من المفاهيم الدينية.

والثاني: يقرر أنّ تعريف المفاهيم الأخلاقية لا يحتاج للمفاهيم الدينية أو القبلات المقتبسة من القضايا الدينية، ولكن إذا أردنا وصف قضية بأنها أخلاقية فلا بدّ أن نستند على بعض القبلات الدينية في ذلك لا في التعريف بل في اتصاف فعل معين بصفة أخلاقية.

والثالث: أنّه لا حاجة للأخلاق في الأمرين السابقين إلى الدين، ولكن إذا أردنا تدوين فهرست وقائمة للأعمال الحسنة

والسيئة فإننا نحتاج عندها للدين، أي أن العقل البشري لا يستطيع لوحده أن يفهم ما هي الأعمال السيئة أو الأعمال الحسنة، ومن أجل تنظيم قائمة من الأعمال الحسنة والسيئة لا سبيل له سوى الرجوع للدين.

والرابع: يعتقد البعض أن وجه الحاجة فيما نحن فيه ليست بالنسبة للموارد الثلاثة المذكورة، ولكن الأخلاق تحتاج للدين لضمانة تنفيذها وتجسيدها في واقع الحياة العملية، بمعنى أن الناس لو علموا بعدم وجود الجنة والنار، فإنهم لا يتحركون في خط الأخلاق حينئذ.

أما ما هي حاجة الدين للأخلاق؟ وهل أن الدين يحتاج للأخلاق أم لا؟ هنا ذكر المفكرون بحوثاً مختلفة، وأهم مفكر في العصر الحاضر تحدّث عن حاجة الدين للأخلاق هو «جون هيك»، وهو فيلسوف دين بريطاني، وهو حي الآن، ويعتقد أن الدين يحتاج إلى الأخلاق، لأنه لو لا الأخلاق فلا يوجد الدين أساساً، وذلك أن جميع عناصر الدين «الدين الشخصي» متوقفة على الإيمان بمقولات مؤسس الدين، فمن أجل كسب اعتماد الناس ليس أمام مؤسس الدين سوى أن يتحرك في خط الأخلاق والسلوك الأخلاقي، لأنه لو لم يكن إنساناً أخلاقياً فنحن لا نثق به ولا نعتمد عليه، وحينئذ لا نؤمن بأقواله وتعاليمه، وعندما لا نؤمن بأقواله وتعاليمه فإن دين ذلك الشخص سوف يواجه الاخفاق وعدم الامتداد، لأنه كما تقدّم أن الدين الشخصي ناشيء من الإيمان بقول شخص

معين، الناشيء من الاعتماد عليه، فإذا لم يكن ذلك الشخص أخلاقياً فلا يمكن الاعتماد عليه والإيمان به، ويذهب المتكلمون أيضاً إلى لزوم الاعتماد على أقوال النبي لأنه صادق، فإذا كان النبي يرى أن قول الصدق قبيح، وأن الكذب حسن، فهل نستطيع بعد ذلك الاعتماد على كلامه؟ ومن هذا المنطلق ليس أمام مؤسسة الدين إلا الاعتراف بالأخلاق كقيمة جوهرية وتحريك مفاهيمها في الواقع الإنساني، ومن هنا فلو لم نعتقد بالأخلاق فلا نحتاج للدين ليجسد لنا المعنى الذي تنطلق فيه أفكاره في ميادين الحياة.

المسألة الثالثة: هل نكون أخلاقيين لنكون متدينين أو بالعكس؟ يعني أي واحد من الأخلاق والدين هو الهدف والغاية، وأيها يعد وسيلة؟ هل أن الأخلاق هي الهدف والدين وسيلة، أم أن الدين هو الهدف والأخلاق وسيلة؟ هنا أيضاً يوجد قولان: الأول: يعتقد بأنه لا هذا هدف ولا ذاك وسيلة، ولا العكس، بل هما خيطان متوازيان ولا أحد منهما يعتبر هدفاً والآخر وسيلة، والقول الآخر: يقر بوجود هدف ووسيلة، ولكن أيّاً منهما هدف وأيّاً منهما وسيلة، فهنا قولان أيضاً: فذهب بعض إلى أن الدين هو الهدف والأخلاق وسيلة، وذهب بعض آخر أن الدين وسيلة والأخلاق هي الهدف.

إلى هنا أشرنا إلى وجود ثلاثة بحوث مختلفة في مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق:

أحدها: هل ثمة تعارض بين الدين والأخلاق أو توافق؟ وأحد الأقوال يرى أن الدين هو الأخلاق، والأخلاق هي الدين، وعلى حد قول باركر لا يوجد بينهما تعارض ولا توافق، وهما متطابقان كما في دين «دائو» وخاصة دين «كنفوسيوش»، وبعبارة أخرى، كلما قلّ البعد المعرفي والعبادي في الدين فإنّ التتابق مع الأخلاق سيكون أكثر، مثلاً الأديان الإبراهيمية فيها عقائد وفيها أخلاق، وفيها عبادات، وفيها أيضاً ما يدعى بالتجربة الدينية، فكلما خفت وطأة العناصر المعرفية والطقوسية في الدين، اقترب الدين أكثر من العرفان ليبقى متحركاً في نبضات المشاعر وخطرات الوجدان حتى يكونا شيئاً واحداً في نهاية المطاف، وفي دين كنفوسيوش يتحد الدين والأخلاق، ولا شيء في الدين غير الأخلاق واقعاً، وهنا لا يمكن البحث في مجال التعارض أو التوافق بينهما، مسألة التعارض أو التوافق إنّما تظهر فيما لو كان الدين والأخلاق ظاهرتين مستقلتين، وأشهر الأقوال في هذا المجال هو القول بأنّ الدين والأخلاق ظاهرتان ولكنهما منسجمتان تماماً، وهو قول «بريث ويت» ومدرسته، إذا يعتقد بريث ويت أنّه لا يوجد أي تباين بين الدين والأخلاق، ويعتقد أنّ القضايا الدينية التي لا تكون أخلاقية في الظاهر، فإنّها ذات بُعد أخلاقي في الواقع، بل يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يعتقد أنّ القضايا التي تتحدّث عن الله في الدين هي قضايا أخلاقية أيضاً، بمعنى أنّ

الإنسان العادي يتصور وجود موجود يدعى الله ثم يقرر له صفات كالعلم المطلق والقدرة المطلقة والخير المطلق والعدالة وأمثالها، ويقرر بريث ويت أنه لا يوجد شيء باسم الله في الدين، والكلمات التي تتحدث عن الله فهي في الواقع تتحدث عن الأخلاق، وإحدى عباراته التي اقتبسها من فوئر باخ يقول: «إن جوهر الشيء ليس سوى مجموعة من الأعراض» وبعبارة أخرى، إن ذات الشيء ليس سوى مجموعة من الصفات، فعندما نقول ماء، فهذا لا يعني سوى الرطوبة والكتلة والوزن الخاص ودرجة الغليان ودرجة الانجماد واللون والخواص الأخرى للماء، ويعتقد فوئر باخ أن الماء في الواقع مجموعة من المحمولات التي تحمل على الماء، ثم يقول: إن حالات الحب والبغض لا تتعلق بالجواهر بل بصفات الشيء، ويحمل بريث ويت هذا الكلام على النصوص الدينية، فالنصوص الدينية تقرر أن الله موجود، بينما لا يوجد أي طريق لمعرفة الله سوى معرفة صفاته.

إن العبادة لو لم تكن العشق نفسه فإنها أحد عناصر العشق، وعندما نقول إن الله عادل وأنني أحب الله، فهذا يعني أنني أحب العدالة، وأتصور أن اعتقاد الناس بالله مبني على أساس وجود موجود يتصف بسلسلة من الصفات في عالم الوجود وأن محبتهم لذلك الموجود تتعلق بتلك الصفات، ونحن نقول لهم: لا يمكنكم العلم بموجود معين على مستوى الموضوع، لأن العلم بالموجود هو العلم بصفات ذلك

الموجود، وعندما يتعلق الحبّ بذلك الموجود، فهذا الحب في الواقع يتعلق بصفات ذلك الموجود، فعندما تقرأون الكتاب المقدس تتصورون أنّكم تعرفون العالم، ولكنكم تعرفون الروحيات الأخلاقية للمعتقدين بهذا الكتاب، وطبعاً هذه النظرية غير مقبولة، ولكن على أية حال فإنّ هذه الرؤية تعتقد بالتوافق الكامل بين الأخلاق والدين.

ولكن كيف تقودنا نظرية فوئر باخ إلى هذه النتيجة؟ يعتقد فوئر باخ أنّ الماء ليس سوى مجموعة من صفات الماء، وهذه النظرية تقرر أنّ الله ليس سوى صفات الله، وفي القسم الثاني يقال أيضاً أنّ الحب والبغض لا يتعلق بالجواهر بل بالصفات، إذن فحبّ الله في الواقع لا يتعلق بذات الله بل بصفاته.

والقول الآخر: يرى بأنّ الدين لا يتلائم في جميع الموارد مع الأخلاق، ولكنه قد يتلائم في بعض أقسامه مع الأخلاق، ومن جملة القائلين بهذا القول كي ير كجورد، حيث يعتقد بعدم وجود انسجام وتوافق بين الدين والأخلاق إلاّ في بعض الموارد، ففي بعض الموارد توجد أوامر ونواهي دين لا تنسجم مع أوامر ونواهي الأخلاق، وكمثال على ذلك، عندما أمر الله النبي إبراهيم بذبح ابنه، فذبح الابن هو عمل غير أخلاقي بل ضد الأخلاق، ويعتقد كي ير كجورد أنّ الدليل على عدم اتساق الأخلاق مع الدين هو أنّ القسم الأعظم من الدين يمثل العشق لله، فعندما يكون الإنسان عاشقاً لله فيجب عليه اطاعة أوامره بدون مناقشة، ولا

يتحرك في مجال قياس هذه الأوامر بميزان الأخلاق، فالعاشق يريد فقط ارضاء قلب معشوقه.

ومضافاً إلى الموارد التي أشار إليها كي ير كجورد فثمة موارد أخرى أيضاً، مثلاً الدين يميز في الحقوق بين أتباعه وغير أتباعه، وبين المرأة والرجل، وبين البالغ وغير البالغ، وهذا لا يتناسب ظاهراً مع الموازين الأخلاقية، ومن هذه الجهة فإنّ الدين لا ينسجم مع المقاييس الأخلاقية، وهناك أيضاً من يقول بهذه المقولة غير كي ير كجورد مثل «ديتريش بن هافر» وبعض أتباعه، في الواقع أنّ الوجوديين الإلهيين يعتقدون بأنّ الأخلاق أحياناً لا تتوافق مع الدين.

والآن إذا لم تتفق الأخلاق مع الدين، فهل يجب على الإنسان أن يأخذ جانب الأخلاق أو جانب الدين؟ يقول كي ير كجورد: إنّ المتدين الحقيقي هو من يأخذ جانب الدين لا الأخلاق، بينما يعتقد ديتريش بن هافر أنّ الإنسان يجب أن يأخذ جانب الأخلاق لا الدين، وعلى أية حال فكلتا هاتين الطائفتين يعتقدان بعدم وجود التناسق والانسجام بين الدين والأخلاق، والأشاعرة من جهتهم يعتقدون أيضاً بعدم التوافق بين الدين والأخلاق، فهؤلاء يعتقدون في الواقع بأنّ الدين أعلى مرتبة من الأخلاق، ويعتقد بهذا الرأي أيضاً «القديس انسلم» في المسيحية، والأشخاص الذين يعتقدون بهذا الرأي كالأشاعرة والقديس انسلم يرون أنّ الدين والأوامر والنواهي

الدينية فوق الأخلاق، فكلما حسنه الشارع فهو حسن، فلو أنّ الله أدخل يزيد إلى الجنة وسلمان الفارسي إلى النار فلا مانع أبداً.

ويعتقد «كانت» أيضاً من وجه آخر بعدم توافق الأخلاق مع الدين، لأنّ الدين يقول للإنسان: اهتم بنفسك وسعادتك الأخروية، ويقول كانت: إنّك ما دمت تفكر في نفسك ومصالحك فإنك لم تدخل دائرة الأخلاق، ويقول: عندما نفكر في مصالحنا فإننا نفكر في ذواتنا ولا نفكر في الأخلاق، لأنّ الأشخاص الذين يفكرون في مصالحهم لم يتحركوا خطوة واحدة في خط الأخلاق، ومن هذه الجهة فإنّ الدين يختلف عن الأخلاق، ويعتقد الكانتيون بهذه المقولة، سواء الكانتيون القدماء أو الكانتيين الجدد مثل «ارنست كاسبور» الذي يعتقد أنّ الأخلاق فوق الدين، فالإنسان مادام متديناً فهو غير أخلاقي، لأنّه يتعامل مع الله، وهذا المعنى بالطبع لا يخالف الدين، ويقول الكانتيون: لا بدّ من تجاوز الدين بمرحلة أعلى للوصول إلى الأخلاق.

ويعتقد الأشاعرة أنّ الأوامر الإلهية فوق الأخلاق، ويعتقد الكانتيون بأنّ الدين دون الأخلاق، وهذان القولان يذهبان إلى أنّ الأخلاق لا تتطابق مع الدين، بل أعلى من الدين أو أسفل منه.

وثمة آخرون يقولون: بأنّ الدين لا يقبل المناقشة، والمتدين الواقعي هو العاشق لله، وبالتالي يتحرك من مواقع امتثال كل ما يقوله الله، ويعتقد ديكارت بأنّ كل شيء

في العالم بيد الله، فالأمور الواقعية في العالم بيد الله، وكذلك القيم الأخلاقية، وعلى هذا الأساس لا يمكن تحميل وفرض شيء على الله، ولا توجد حقيقة واقعية تقف في مقابل الله، بل إنَّ الله غير مشمول لقاعدة اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين أيضاً، ومضافاً إلى الأمور الواقعية فإنَّ ديكارت يعتقد بهذه الرؤية بالنسبة للقيم والأمور الاعتبارية، بمعنى إذا أراد الله أن يكذب فإنَّه يستطيع ذلك، وعلى ضوء ذلك فإنَّ الأخلاق لا يمكنها أن تقييد الإرادة الإلهية، وثمة أشخاص مثل «باسكال» و«مال برانش» و«اسبينوزا» و«لايب نيتس» يذهبون إلى هذا القول وأنَّ زمام الأخلاق بكافة مستوياتها بيد الله، رغم أنَّ هذه الأقوال في عصرنا الحاضر ليست مقبولة وغير قابلة للدفاع.

والقول الثالث: ثمة قول آخر يرى بأنَّ الدين والأخلاق، ظاهرتان غير متجانستان، لأنَّ كل منهما يختص بحقل خاص، فالأخلاق تتعلق بما ينبغي وما لا ينبغي، والخطأ والصواب، والحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، ولكن الدين يتحدَّث مع الإنسان عن حقائق عالم الوجود، هؤلاء يقولون بأنَّ الدين لم يأت ليعلِّمنا القيم، بل جاء ليمنحنا العلم والمعرفة ويقول بوجود حياة بعد الموت ووجود عالم الغيب، أمَّا ما ينبغي وما لا ينبغي عمله فتركه لوجدان الإنسان الأخلاقي، وحينئذ فالعلاقة بين الأخلاق والدين ليست علاقة تباين ولا

توافق، لأنّ التباين والتوافق متفرع على أنّ كلا الأمرين يتحدّثان عن أمر واحد. ويذهب بارتلي إلى هذا القول، وهو أحد تلامذة «بوبر» وألف كتاباً باسم «الأخلاق والدين» و استعرض في هذا الكتاب أقوالاً مختلفة في باب الأخلاق والدين، وذهب فيه إلى القول بأنّ الدين والأخلاق ناظران لدائرتين مختلفتين، فالدين يتحدّث فقط عمّا وراء الطبيعة والحياة بعد الموت، ولكنه لا يقول ماذا ينبغي أن تفعل وماذا لا ينبغي، وكأنّ غاية ما يقوله الدين يتعلق بمورد المعارف والأساليب ولم يقل شيئاً في مورد القيم، ومن تزاج القيم والمعرفة نحصل على المنهج، فالدين يمنحنا المعرفة، والأخلاق تمنحنا القيم ومن التزاج بينهما نحصل على المنهج، والقيم تعني تلك الأمور التي إذا كانت سالحة وصحيحة فإنّها سالحة وصحيحة بذاتها، وإذا كانت باطلة فإنّها باطلة بذاتها، وإذا كانت حسنة فهي حسنة بذاتها، وإذا كانت سيئة فهي سيئة بذاتها، والمعرفة تعني العلم بالواقع والأمور الواقعية، ومن خلال تزاج الواقع مع القيمة يظهر المنهج، مثلاً: لماذا يجب على الإنسان التقرب إلى الله؟ لأنّ التقرب إلى الله مطلوب لذاته، لا مطلوب لغيره، والآن عندما تقترن قضية «أنّ الكذب يبعد الإنسان من الواقع» وقضية يجب التقرب من الله الذي هو مطلوب لذاته»، نستنتج من هذه القضية لا ينبغي الكذب، فجملة «لا ينبغي الكذب» بحث منهجي لا قيمي، وذلك لأننا

نتحدّث هنا عن مطلوب لغيره أي عدم جواز الكذب، لأنّ الكذب يبعد الإنسان عن الله، لا أنّ الكذب بنفسه سيء.

والأمور المطلوبة لذاتها، هي القيمة، والأمور المطلوبة لغيرها هي المنهج، ويقول البعض: إنّ الدين لم يمنح الإنسان ما هو المطلوب لذاته، من قبيل ما نراه في علم النفس، فعلم النفس لا يمنحك أبداً قيمة، مثلاً لا يقول إنّ الحسد حسن أو سيء، بل يقول إذا كنت تعتقد أنّ الحسد سيء ولا تريد أن يكون ابنك حسوداً فنحن نستطيع اعطاؤك منهجاً خاصاً في ذلك، أو إذا كنت ترى الحسد أمراً حسناً، فنحن نعلمك طريقة ليكون ابنك حسوداً، وفي هذا المثال يتبيّن واقعية معرفة علم النفس، ومن تزاوج هذه المعرفة في علم النفس وتلك القيمة الأخلاقية نحصل على سلسلة من المناهج في التعليم والتربية، وعندما طرح الشيخ مجتهد الشبستري بحثاً في هذا الباب وهو أنّ الدين هل يمنحنا القيمة أو المنهج أو المعرفة؟ فهذا الموضوع لا يتطابق مع هذا الكلام، إلّا إذا تبين بشكل دقيق أنّ مقصوده من القيمة هو المطلوب لذاته، ومقصوده من المنهج هو المطلوب لغيره، ففي هذه الصورة أرى أنّ بحثه ملتبس وغامض.

وبعض آخر يقول: إنّ الله، أو بعبارة أخرى الأنبياء، بيّنوا للناس ما هو الموجود في هذا العالم وما هو غير موجود، وما هي العلاقة بين شيء وشي آخر، ولم يقولوا لهم تحركوا في هذا الخط أو ذاك،

واسلكوا هذا الطريق أو ذاك، فهذه المسألة تركوها للناس أنفسهم، وفي هذه الصورة لابد من القول إن الدين يمنحنا المعرفة، ولكن يجب تحصيل القيم من مصدر آخر، رغم أن التزاوج بين هذه القيم وتلك المعارف تنتج مناهج جديدة.

إن هذه الأقوال تعود إلى هذا الموضوع، وهو: هل أن الدين والأخلاق منسجمان أم لا؟ ولكن هناك مسألة أخرى غير مسألة التوافق والتباين، وهي: هل أن الدين هو الهدف والأخلاق وسيلة، أو العكس، أو ليس أحدهما وسيلة أو هدف للآخر؟ وبالطبع لا يمكن البت في هذا الموضوع بشكل حاسم، ولكن هناك من يعتقد أن الدين وسيلة والأخلاق هي الهدف، وربما يستندون إلى الحديث النبوي الذي يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، أو «إنني بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وهنا نرى أن الأخلاق هي الهدف، ولكن وردت بعض الأمور في الدين تشير إلى أن الأخلاق ليست هدفاً، مثلاً القرآن يقول إن موسى خاطب الله قائلاً: (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي \* وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي \* وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي \* يَفْقَهُوا قَوْلِي \* وَاجْعَلْ لِي وِزيراً مِنْ أَهْلِي) (١)، ثم يقول: (كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً) (٢)، وهذا يشير إلى أن جميع تلك الأمور الأخلاقية

١ سورة طه، الآية ٢٥ - ٢٩.

٢ سورة طه، الآية ٣٣.

المذكورة تعد وسيلة لشيء آخر وهو ذكر الله وتسبيحه.

وأعتقد أنه لا يمكن فرملة هذه المقولات بشكل كامل، فهل يجب علينا أن نكون أخلاقيين حتى نكون متدينين، أو بالعكس؟ وتقدم أن كي ير كجورد يرى بأننا يجب أن نكون أخلاقيين حتى نكون متدينين، أي أن التدين مرحلة أعلى والأخلاق وسيلة والدين هو الهدف، ورأينا في بعض الأقول أن الدين وسيلة والأخلاق هي الهدف، مثل «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وهذا الكلام مثل كلام كانت، ولكن ثمة بعض الأقوال تقرر أن لا أحد منهما هدف ولا وسيلة وكلاهما في أفق واحد، فكون الإنسان أخلاقياً يغطي جانباً من حياة الإنسان، والتدين يغطي جانباً آخر، فالإنسان يحتاج للأخلاق والدين أيضاً، وأرى أن العبادات في الدين تقع في خدمة الأخلاق، ومن ثمة تقع الأخلاق الدينية في خدمة التجربة الدينية، فقسم من الدين وسيلة للوصول إلى الأخلاق وقسم آخر يكون هدفاً والأخلاق وسيلة.

ويعد والترترنس استيس أحد أعظم المفكرين الذي قرر في كتابه «الزمان والأبدية» أن الأخلاق تقع في خدمة الدين، وعليه فإن الدين هو الهدف، وهذا الموضوع مشكل ويرتبط بمسألة جوهر الدين وصدق الدين، ومن العسير جداً اتخاذ موقف حاسم من هذه القضية.

الموضوع الثالث: حاجة الدين للأخلاق، وحاجة الأخلاق للدين، إن تعريف المفاهيم

الأخلاقية واتصاف الأفعال الأخلاقية بالحسنة والسيئة، وتشخيص مصاديق الحسن والقبح، والضمانة التنفيذية للأعمال الأخلاقية من جملة الموارد، التي كما يقول البعض، تحتاج فيها الأخلاق للدين، وذهب بعض آخر إلى أنّ الدين يحتاج للأخلاق مثل جون هيك، الذي يعتقد أنّه لولا وجود الأخلاق فلا وجود للدين، لأنّه لولا وجود الأخلاق فنحن لا نعلم بصدق مؤسسي الأديان والمذاهب عندما يخبرون عن وجود الله، أو أنّ الله صادق معنا، فلو لم نملك الاعتماد والثقة بأقوالهم فلا نستطيع الإيمان بأقوال هؤلاء الأشخاص، وإذا فقد الإيمان بأقوالهم فلا يوجد دين أيضاً، فيجب أولاً أن نعتقد بالأخلاق ونعتقد بصحة أخلاق النبي ثم نعتد عليه ونثق به، وعندما نعتد عليه ونؤمن بقوله فحينئذ يظهر الدين، وهذا في الواقع يبيّن حاجة الدين للأخلاق، لأنّه لو لم يثبت قبح الكذب في مرحلة سابقة، فربّما كان الكذب حسناً، ولو قلنا إنّ الكذب حسن وجائز، فربّما يكذب النبي أيضاً، وعلى ضوء ذلك لا يظهر الدين، فالدين يدور مدار الصفات الأخلاقية لمؤسسي الأديان والمذاهب.

ويعتقد البعض بعدم إمكانية الحياة بدون أخلاق، وتبعاً لذلك عدم إمكانية ظهور دين بدون أخلاق، وأكبر الشخصيات التي ترى أنّ الدين يحتاج للأخلاق والأخلاق للدين هو «جرين»، وقد أُلّف في هذا الموضوع كتابين مهمين ومقالة في دائرة المعارف لـ «بل ادوارد» فيما يتصل

بالدين والأخلاق والعلاقة بينهما، ويبين أنّ حاجة الأخلاق للدين على أربع مراحل، ولكن حاجة الدين للأخلاق في مرحلة واحدة لا أكثر، فلو لم تكن الأخلاق، فلا اعتماد على أقوال مؤسسي الأديان وبالتالي لا يوجد دين.

---

## المقالة العاشرة

عقلانية الحياة الأخلاقية

## عقلانية الحياة الأخلاقية(١)

بسم الله الرحمن الرحيم، في هذه الفرصة التي أقف فيها أمام أعزائي وأصدقائي سأحاول بما يسمح لي الوقت أن أتحدث عن موضوع عقلانية الحياة الأخلاقية، والسؤال عن عقلانية الحياة الأخلاقية بمعنى «هل من العقلانية أن نعيش حياة أخلاقية؟» وبعبارة أخرى، هل أنّ الحياة الأخلاقية عمل عقلاي أم لا؟ وإذا كانت عقلانية فما هو الدليل على عقلانيتها؟

قبل الدخول في أصل الموضوع تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة في العقلانية، فالمقصود من «العقلانية» في هذا البحث هو «العقلانية العملية» في مقابل «العقلانية النظرية»، وأنا في هذا البحث لا أتحدث إطلاقاً عن العقلانية النظرية، بل ينحصر كلامي في العقلانية العملية، أي تلك العقلانية العملية في الحياة الأخلاقية، ومن هذه الجهة يجب أن نعرف ولو بشكل إجمالي أنّ هذه العقلانية العملية التي نروم الحديث عنها في مجال الأخلاق تعني بلغة بسيطة وبعيداً عن

---

١ المدونة المذكورة أعلاه محاضرة للاستاذ ملكيان في الثاني من شهر مهرماه «ليلة ٢٣ رمضان» في مراسم إحياء فرع الشباب لجبهة المشاركة.

التعقيدات الفنية: «كل عمل أقوم به بوصفي إنساناً، يجب أن تكون تكلفته أقل من عوائده، وعلى الأقل لا تكون أكثر»، بمعنى أنني لو قمت بعمل معين وأنفقت على ذلك العمل أكثر مما أتوخاه من الربح والمنفعة من ذلك العمل، فحينئذ يقال إن هذا العمل لا يملك العقلانية العملية، وعلى ضوء ذلك فكل عمل أريد القيام به «سواء كان جرعة من ماء أو محاضرة أو مشاركة في نشاط سياسي، أو عمل علمي أو أي عمل آخر يتبادر إلى ذهنكم» إذا تقرر أن يقترن بالعقلانية العملية فيجب أن تكون الكلفة التي أدفعها لذلك العمل تساوي المنفعة، أو أقل منها، وطبعاً فالحالة المثالية أن تكون كلفة ذلك العمل أقل من ربحه، وهذه المسألة تصدق بالنسبة للحياة الأخلاقية، فالحياة الأخلاقية تقتضي أعمالاً معينة، ومن أجل أن تكون هذه الأعمال عقلانية يجب أن تكون كلفتها أقل من ربحها أو على الأقل مساوية للربح.

وليس فقط كل عمل أخلاقي يجب أن يكون تابعاً لهذا الحكم، بل جميع الحياة التي نعيشها إذا أردنا أن تكون حياة أخلاقية وفي ذات الوقت عقلانية، يجب أن تكون كلفتها أقل من نفعها، ولكن في مجال الكلفة في الحياة الأخلاقية واضح للجميع تقريباً، فالشخص الذي يعيش الحياة الأخلاقية يجب أن تكون حياته متناسبة مع:

١. وسع الحياة الأخلاقية، ٢. عمق الحياة الأخلاقية، ٣. المجتمع الذي يعيش فيه،

فلو أنك كنت تعيش الحياة الأخلاقية ولو بمقدار ذرة فإنك مضطر لتدفع ثمناً لهذه الحياة الأخلاقية، فلا توجد حياة أخلاقية بدون ثمن، والثمن متفاوت طبعاً ويرتبط مقداره بهذه العوامل الثلاثة آنفاً، ولا أريد التعمق في هذا الموضوع، فهذه العوامل التي تقرر مقدار الكلفة أكثر أو أقل، فإذا كانت سعة الحياة الأخلاقية بالنسبة لي أقل، فإن نفقاتها ستكون أقل أيضاً، وإذا كانت أكثر فأكثر، وهكذا إذا كانت حياتي الأخلاقية أقل عمقاً فإن نفقتها ستكون أقل، وهذا يرتبط بالمجتمع الذي أعيش فيه، فالنفقات تختلف أيضاً باختلاف المجتمعات، بمعنى أن شبكة العلاقات الاجتماعية تؤثر في نفقات الحياة الأخلاقية قليلاً أو كثيراً، ولكن على أية حال لا شك أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش حياة أخلاقية بدون ثمن وكلفة. وإذا تقرر أن تكون الحياة الأخلاقية مقترنة بالكلفة، ومن جهة أخرى فإن العمل العقلاني هو العمل الذي تكون فيه الكلفة أقل أو متساوية مع نفعه، فالسؤال هو: ما هي منفعة الحياة الأخلاقية، وأين؟ وما هو النفع الذي أحصل عليه من الحياة الأخلاقية؟ فلو لم أتصور أي نفع للحياة الأخلاقية فينبغي القول إن الحياة الأخلاقية من شأن المجانين فقط، أي الأشخاص الذين لا توجد عقلانية عملية في سلوكياتهم، إذن لابد من وجود نفع بنحو من الأنحاء في الحياة الأخلاقية، وجميع الأشخاص الذين يعيشون الحياة

الأخلاقية، رغم اختلافهم في السعة، أو في العمق، أو في المجتمعات المختلفة، يجب أن يفكروا بوجود نفع من سلوكهم الأخلاقي بحيث إنهم عندما يقارنون النفقات المترتبة على هذه الحياة مع نفعها يرون أن نفعها أكثر من نفقاتها أو على الأقل مساوية لها، ولو لم يفكروا بهذه المحاسبة فإن حياتهم الأخلاقية لا تكون عقلانية وتشبه عمل المجانين، وعلى ضوء ذلك يطرح هذا السؤال المهم: ما هو النفع الحاصل من الحياة الأخلاقية للأشخاص الأخلاقيين في العالم؟ ولو لم نتمكن من تصور نفع للحياة الأخلاقية فسوف نقف دوماً في مفترق طريقتين: إما أن نعيش بعقلانية أو بأخلاق، ولو لم تكن الحياة الأخلاقية نافعة، فهذا يعني أن الحياة الأخلاقية مخالفة للحياة العقلانية، ولو اختار شخص الحياة العقلانية فلا يستطيع في الوقت عينه أن يعيش الحياة الأخلاقية، وبالعكس. والآن يثار هذا السؤال: هل يمكنني أن أملك رؤية عن العالم والإنسان بحيث إن سلوكياتي تكون أخلاقية، وفي ذات الوقت تقترب بالعقلانية؟ وبعبارة أفضل، هل يمكن أن أتصور وجود نفع لي من الحياة الأخلاقية؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال توجد في حدود اطلاعي خمس نظريات وأقوال، وأستعرضها هنا بالترتيب، وطبعاً فإن بيان هذه الأقوال أو النظريات الخمس لا يعني أنني أقبلها جميعاً، فلا أقصد فعلاً التدقيق في هذا الموضوع وأياً من هذه

الأقوال صحيح وأياً منها غير صحيح، وربّما ستعرفون مختاري من هذه الأقوال والنظريات الخمس من سياق كلامي، أو أتوصل إلى قول سادس.

النظرية الأولى: وربّما تكون هذه النظرية أكثر أتباعاً وأنصاراً علي امتداد تاريخ الثقافة البشرية، وهو أن الكلفة المترتبة على الحياة الأخلاقية هي «دنيوية» وأنا يجب علينا دفع ثمن هذه الحياة الأخلاقية في هذه الدنيا، في مقابل المنافع الآخروية المترتبة على هذه الحياة الأخلاقية، أي ما يعود على الإنسان من مثوبات بعد الموت، وعلى ضوء ذلك يجب عليّ أن أعيش الحياة الأخلاقية وأدفع ثمنها دائماً إلى آخر نفس، وعندما يحين أجلي وأدخل عالم ما بعد الموت فسوف أحصل تدريجياً على النفع المطلوب من حياتي الأخلاقية، ومن هذه الجهة فلا يمكن تصور أي نفع من الحياة الأخلاقية في هذه الدنيا، ولا يختلف الحال بالنسبة لمن يعتقد بهذا القول في حقيقة العالم بعد الموت، سواء قلنا بالتناسخ كما في الأديان الشرقية، أو قلنا بالمعاد كما في الأديان الغربية، الإسلام والمسيحية واليهودية، أو كُنا نؤمن ببعض الأديان والمذاهب الأخرى التي تؤمن بعودة الحياة، وكذلك لا توجد مشكلة في الاعتقاد بالمعاد الجسماني أو المعاد الروحاني أو المعاد الجسماني والروحاني، وسواء قلنا بوجود عوالم بعد الموت أو بوجود عالمين فقط، البرزخ والآخرة، فهذه كلها

فروع وجزئيات المسألة، وأصل المدعى لهذا القول هو ما تقدم بيانه ولو دققتم النظر في هذا القول فإنه في الحقيقة يتضمن ادعاءين: أحدهما وجود نفع يعود للإنسان في العالم الآخر، والثاني: أن ذلك النفع أو المنافع أكثر من الكلفة التي دفعتها في هذه الدنيا، بمعنى أن مجرد الحصول على النفع لا يكفي، فلو فرضنا وجود نفع أقل من النفقات في الدنيا، فهذه الحياة الأخلاقية غير عقلانية أيضاً، وبعبارة أدق، توجد في هذه الرؤية ثلاث قبليات: ١. وجود الحياة بعد الموت، ٢. إن الحالات التي سيواجهها الإنسان بعد الموت ترتبط بشكل وثيق بنمط الحياة ما قبل الموت، ٣. إن النفع المترتب على الحياة الأخلاقية في هذا العالم والذي سيحصل عليه الإنسان في ذلك العالم أكثر من النفقات التي دفعها لهذه الحياة في الدنيا، فلو قبلنا بهذه القبليات والمفروضات الثلاث، نستطيع حينئذ القول بأن الحياة الأخلاقية التي نعيشها الآن هي عقلانية.

وهناك عبارة منسوبة للإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في نهج البلاغة تشبه ما ورد في تقرير هذه المقولة، فالإمام علي (عليه السلام) يقول: «اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل»، وهذا الكلام هو ما تحدّثنا عنه آنفاً وأنّ الإنسان في هذا العالم يدفع فقط ثمن الحياة الأخلاقية.

وثمة من يقول إنّ جميع الأديان المذاهب وخاصة الأديان الإبراهيمية، تشبّه هذه الحياة بالمزرعة ويقطف الإنسان ثمارها بعد الموت «الدنيا مزرعة الآخرة»، وقد ورد التعبير في النصوص الأخرى بأنها «متجر»، وهذه التصورات المتنوعة وخاصة في الأديان والمذاهب الإبراهيمية، وأقل من ذلك في الأديان والمذاهب الشرقية، تشير كلها إلى أنّ الإنسان يجب عليه أن يدفع هنا ثمن الحياة الأخلاقية، وأيضاً ورد التعبير بـ «هذه الدنيا دار الامتحان، ونتيجة الامتحان تتضح بعد الموت»، فلو دققتم في حالكم وأنتم تجلسون قاعة امتحان ساعة أو ساعتين، فإنكم تعيشون القلق والسعي الفكري، والمحاسبة والمقارنة والسعي وبذل الجهد فقط، ولكنك عندما تخرج من قاعة الامتحان فربّما تحصل على النتيجة بعد ساعة أو شهر أو خمسة أشهر، وجميع القضايا الواردة في الأديان والمذاهب عن هذا العالم والعالم الآخر تلقي في أذهان المخاطب أنّ الحياة الآخرة تستدعي نفقات يجب على الإنسان دفعها في هذه الدنيا، وثمة أقوال أخرى يذهب إليها الأشخاص الذين لا يعتقدون بالحياة بعد الموت أو يعيشون التشكيك واللاأدرية، فالمنكرون للحياة بعد الموت أو المترددون لا يقبلون بالقول الأول، ومن هذه الجهة يميلون للأخذ بالأقوال الأخرى التالية:

النظرية الثانية: وفي تقديري أنّ هذا القول هو أكثر الأقوال سداجة، وهو أنّ

النفع الذي يعود على الإنسان من الحياة الأخلاقية يمثل سلسلة من المنافع الفردية التي يحصل عليها الإنسان في جو المجتمع، بمعنى أنني عندما أعيش الحياة الأخلاقية فإنّ نفع هذه الحياة الأخلاقية يعود لنفسي شخصياً ولكن في إطار الحياة الاجتماعية في هذه الدنيا، ويعبر عن هذه المنافع الفردية المتحققة في ظرف المجتمع عادة بـ «الغايات الاجتماعية» ومثل هذه الغايات فردية ولكنها تتحقق في إطار المجتمع، وهي ستة أمور، وهذه الغايات الست تعود عليّ شخصياً، ولكن ما لم يوجد مجتمع فإنني لا أحصل عليها، وهي عبارة: الثروة، القدرة، الجاه المقام، الحيثية الاجتماعية، الشهرة والمحبوبة، ومعلوم أنّ الثروة هنا هي ثروة الفرد، والسلطة سلطة الفرد، والحيثية الاجتماعية هي الحيثية الاجتماعية للفرد، وكما ألمحنا آنفاً أنّ هذه النظرية أكثر النظريات سداجة وسطحية من بين النظريات الخمس الأخرى، وهذه النظرية تقرر أنني عندما أعيش الحياة الأخلاقية وأحصل مثلاً على سمعة جيدة وحيثية اجتماعية وشهرة وأمثال ذلك، وبعبارة أفضل، أنّ الإنسان من خلال قول الصدق والتواضع والحركة في خط العدالة والشفقة والمحبة للآخرين، يحصل على حسن السمعة ومكانة اجتماعية جيدة وشهرة ومحبوبة وكثرة الأصدقاء والمحبين، فجميع الناس يحبّون التواصل معه ويشعرون باللذة من معاشرته، فهذه السلسلة من المنافع يحصل عليه الفرد من

الحياة الأخلاقية، ولكن لو أمعنتم النظر فإن هذه المنافع تعود إلى الفرد نفسه، وتؤكد على «الفرد» وهذا التذكير يلقي بالضوء على ما سأقوله لاحقاً.

أما كون هذه النظرية ساذجة وسطحية من جهة أن هذه الأمور الستة المذكورة آنفاً تمثل بأجمعها نفقات الحياة الأخلاقية لا منافع، والأشخاص الذين يعيشون الحياة الأخلاقية فإن ثروتهم أقل من الذين لا يعيشون الحياة الأخلاقية، وأساساً لا لزوم لأن يعيش الإنسان حياة أخلاقية لكي يكون مشهوراً وحسن السمعة أو يحصل على مال وثروة ومقام اجتماعي، وربما تكون العلاقة بالعكس تماماً، على سبيل المثال نرى علي بن أبي طالب (عليه السلام)، على الأقل كما نعتقد نحن الشيعة، كان يعيش الحياة الأخلاقية بشكل كامل، ولكن ماذا حصل من هذه المنافع الستة في حياته؟ الإمام نفسه يقول في نهج البلاغة: «إِنِّي قَدْ مَلَيْتُهُمْ وَ مَلُونِي وَسَيَّمْتُهُمْ وَ سَيِّمُونِي»، وعلى أساس هذه الرواية نحن نواجه شخصية أخلاقية عالية، على الأقل حسب معتقداتنا، ولكنه لم يحصل على حسن السمعة ولا شهرة ولا المكانة الاجتماعية في حياته، وعلى ضوء ذلك فإن هذه المنافع للحياة الأخلاقية ليست فقط غير مضمونة، بل هي أكثر كلفة وثماناً، بل إن الكثير من الأشخاص الذين يعيشون الحياة الأخلاقية يفقدون سمعتهم وتقل ثروتهم ومحبوبيتهم بين الناس، فعندما تريد أن تحصل على مليار تومان مع رعاية جميع

الضوابط الأخلاقية، فينبغي عليك بذل جهد كبير ولعدة سنوات، ولكنك إذا أردت أن تحصل على هذا المقدار من الثروة بدون رعاية الضوابط الأخلاقية فما هو الوقت الذي تحتاجه لذلك؟ لو سحقت الإنسان الضوابط الأخلاقية تحت قدميه فربما يحصل على مليار تومان في مدة وجيزة ولكن إذا تحرك في هذا السبيل من موقع رعاية القيم الأخلاقية بجميع تفاصيلها وجزئياتها، فما هي المدة التي يستطيع فيها الحصول على هذا المقدار من المال؟ وهكذا الحال في الشهرة، ومن الصدفة أن الكثير من الأشخاص الذين لا يعيشون الحياة الأخلاقية أكثر شهرة بين الناس، والحياة الأخلاقية عادة تقترن مع عدم الشهرة، وهذه الموارد إلى درجة من الكثرة أنها غير قابلة للعد، وعلى أية حال فالأشخاص الذين يقترحون الحل الثاني لا يلتفتون إلى أن هذه المنافع الست التي يزعمون أن الإنسان يحصل عليها من خلال الحياة الأخلاقية، هي نفسها الأمور التي يفقدها الإنسان في الحياة الأخلاقية، بمعنى أنها تمثل كلفة الحياة الأخلاقية لا المنافع، ومن هذه الجهة نقول إن هذه النظرية ساذجة جداً، ومع ذلك نرى في أدبيات جميع البلدان ومنها آثار علمائنا الكبار أنهم يتحدثون عن هذه الأمور في حياتهم الأخلاقية، مثلاً عندما يقول: عليك أن تعيش الحياة الأخلاقية لتكون «حسن السمعة»، فهل هذا الأمر صحيح واقعاً؟

وقد يلزم التنويه إلى نقطة أخرى، وهي أن حياتك الأخلاقية إذا تعمقت أكثر فإن مخاطبك سوف لا يفهمون الحياة الأخلاقية لتحصل على حسن السمعة من هذا الطريق، وهذه القصة متوفرة في العلم والفن أيضاً، فالناس تفهم كلامك في هذه المساحات الثلاث: العلم، والفن والأخلاق بحدود معينة، وربما استجابوا لكلامك بما يتناسب مع فهمهم، ولكن إذا تعمقت كثيراً ودخلت تفاصيل دقيقة فالطرف الآخر سوف لا يدرك ما تقول، وعلى هذا الأساس فالحياة الأخلاقية يمكن فهمها من قبل الآخرين بحدود معينة، ولكن إذا تجاوز ذلك الحد فأنت فقط تفهم ما تقصده من الحياة الأخلاقية دون غيرك.

النظرية الثالثة: أنّ النفع المترتب على الحياة الأخلاقية هو نفع «اجتماعي» ويتحقق في إطار اجتماعي، أما النظرية السابقة فتقول بالنفع «الفردى المتحقق في إطار المجتمع» بينما هذه النظرية تقول إنّ النفع في الحياة الأخلاقية ليس فردياً بل هو نفع اجتماعي، ويعتقد أنصار هذه النظرية أننا إذا عشنا الحياة الأخلاقية فالمجتمع سيملك خمس خصوصيات يصل نفعها إلينا، فالمجتمع، الذي يعيش أفراداً جميعاً الحياة الأخلاقية، يحصل على: النظام، الأمن، الرفاه، العدالة، الحرية، وهذه خمس غايات ومثل اجتماعية متعالية، ولو لم نعش الحياة الأخلاقية فإنّ مجتمعنا سيفقد النظم والأمن والرفاه والعدالة والحرية، وهكذا ترون أنّ

المجتمع هو الذي يحصل على هذه المعطيات الخمسة لا الفرد.

وهذه النظرية حسب الظاهر لا ترسم حلاً ناجحاً للمسألة، وبالإمكان بيان بطلانها بأدلة كثيرة، فأول مشكلة في هذه النظرية هي أنها تشترط، ليحصل المجتمع على هذه الخصوصيات الخمس، أن يعيش جميع المواطنين حياة أخلاقية، لا بعضهم، بمعنى أنك لو كنت تعيش في مجتمع لا يعيش ٩٠% من أفراد الحياة الأخلاقية، وأنت وأقلية من أفراد المجتمع تعيشون الحياة الأخلاقية، فإن هذا المجتمع لا يحصل على العدل والنظم والأمن والرفاه والحرية، فمصادقية هذه النظرية يستدعي أن يعيش جميع أفراد المجتمع الحياة الأخلاقية بدون استثناء، فإذا تقرر أن تعيش أقلية في هذا المجتمع، حياة أخلاقية فيجب أن نقول لهم: لا تتعبوا أنفسكم أكثر من هذا، لأنكم على أساس هذه النظرية تدفعون نفقات باهظة دون الحصول على نفع، وفي الواقع أن هذه النظرية تقرر نوعاً من (الكل أو لا شيء)، وهذا نقص كبير في هذه النظرية، لأننا نبحث عن نظرية تقرر أن الحياة الأخلاقية تنفعنا حتى لو كنا لوحدنا ودون سائر أفراد المجتمع نعيش الحياة الأخلاقية، أي أن جميع أفراد المجتمع لو سلكوا في حياتهم بعيداً عن الالتزام الأخلاقي فإن حياتنا الأخلاقية تنفعنا أيضاً.

أضف إلى ذلك لنفترض أن جميع أفراد المجتمع عاشوا حياة أخلاقية، ففي الكثير

من الحالات لا تتوفر هذه الغايات الاجتماعية المذكورة، وربما تحصل عليها الأجيال اللاحقة، فهل يجب عليّ أن أدفع الثمن لينتفع به الأشخاص الذين يأتون في المستقبل؟ هل هذا العمل عقلاني؟ وقلنا في بحث العقلانية أنّ الشخص نفسه يحصل على نفع عمله، ولكنكم تقولون إنك تدفع الثمن الآن لينتفع منه الجيل اللاحق، ومع توخي الدقة نرى أنّ هذه المشكلة لا تنحل من خلال جعل القصة عاطفية، فمجرد أن نقول إنّ الأجيال اللاحقة هم أبناؤنا وأحفادنا وأقرباؤنا فلا يختلف الحال، فهم أقربائي أو أحفادي لا نفسي، والمسألة هي ماذا أنتفع أنا من حياتي الأخلاقية؟ فلو تقرر أن أدفع أنا الثمن ولا أحصل على نفع، فحتى لو عاش أبنائي وأحفادي الحياة الطيبة، ولكن المفروض أن أكون عقلانياً في عملي، وبالتالي يجب أن تكون الكلفة متناسبة مع النفع العائد لي، وهنا لا يوجد حسب الظاهر نفع من هذا القبيل.

الإشكال الثالث على هذه النظرية، هو أنّ أصل القصة مورد شبهة، لأنّ المجتمع الذي يحصل على النظم، والأمن، والرفاه، والعدالة، والحرية، لا يكفي أن يعيش أفرادهم جميعاً الحياة الأخلاقية، وإن كان شرطاً لازماً، ولكنه ليس شرطاً كافياً، وهناك أمور أخرى يجب توفرها إلى جانب الحياة الأخلاقية ليحصل المجتمع على هذه الامتيازات، وعلى هذا الأساس إذا عشنا جميعاً الحياة الأخلاقية، فإننا نوفر

الشرط اللازم لحصول المجتمع على هذه الغايات الخمس ولكنه ليس شرطاً كافياً لتحقيق هذه الغايات، إذن أعتقد أنّ هذه النظرية أيضاً غير قابلة للدفاع

النظرية الرابعة: ذهب أنصار هذه النظرية إلى أنّ النفع المترتب على الحياة الأخلاقية، لا هو فردي اجتماعي كما تقول النظرية الثانية، ولا أنّه اجتماعي جمعي، أي النظرية الثالثة، بل إنّ النفع من الحياة الأخلاقية يعود إلى الشخص نفسه بما هو فرد، وقالوا إنّ الإنسان الذي يعيش حياة أخلاقية يشعر برضا الباطن والسكينة والبهجة والأمل، ولا يعيش القلق والصراع من ذاته، ولو دققتم النظر لرأيتم أنّ جميع الأمور التي يقول عنها علماء النفس إنّها «غايات نفسانية مطلوبة» تتحقق في هذه الحياة الأخلاقية، يعني تلك الحالات التي يريدها الإنسان لنفسه ويعيشها في باطنه تتحقق من خلال الحياة الأخلاقية، وهنا يختلف هذا القول عن القول الثاني، ففي القول الثاني قلنا إنّك إذا عشت الحياة الأخلاقية فسوف تحصل على مكاسب من خارج ذاتك، أي تحصل على الثروة، والقدرة، والمقام، والحيثية الاجتماعية، والشهرة، والمحبوبية، فهنا نقول إنّ هذا الإنسان لا يحصل على شيء من خارجه، بل يحصل على أمور من باطنه، فالإنسان الذي يعيش الصدق يشعر بالراحة والسكينة في باطنه، والإنسان الذي يكذب فإنّه يعيش القلق وعدم الراحة في نفسه، وبشكل عام فثمة

خمس غايات باطنية مهمة يحصل عليها الإنسان في الحياة الأخلاقية، وهي: السكينة الباطنية، والبهجة، والأمل، رضا الباطن، والاحساس بمعنى الحياة «وطبعاً ثمة خلاف في عدد هذه الأمور»، فهل تريد أن تعيش السكينة والهدوء الباطني؟ وهل تريد أن تعيش الأمل في الحياة؟ وهل تريد أن يكون لحياتك معنى؟ فإذا كنت تريد هذه الأمور فعليك مثلاً بقول الصدق، واجتناب الكذب.

واسمحوا لي أن أتحدث هنا قليلاً عن «الصراع مع الذات»، فنحن في حياتنا جربنا مراراً هذه الحالة من الصراع مع ذواتنا، ونقول في أنفسنا: «لماذا تحدثت بهذا الكلام؟ ولماذا قمت بهذا العمل؟ هل يصح أن تتعامل مع أخيك أو رئيسك أو صديقك، أو استاذك أو زوجتك أو ابنك بهذا الأسلوب؟ ألا تستطيع أن تتحدث بغير هذا الكلام؟ و...»، وفي هذه المواقع نشعر دوماً بأننا نتصارع مع أنفسنا، ونشعر، على حدّ تعبير المسيح (عليه السلام): أننا نبتعد عن حالة «المصالحة مع الذات»، وقد ورد مثل هذا التعبير في الإسلام أيضاً وبشكل مختلف، فالمسيح يتحدث عن «الصلاح الباطني»، وفي الواقع أن مفاد كلام المسيح هو أنّ كل شخص لا يعيش الحياة الأخلاقية فإنّ باطنه ينقسم إلى شقين، تماماً مثل قنينة «فلاكس» التي تحتوي في قسم منها على ماء حار وفي قسم آخر على ثلج، مع فارق أنّ الفلاكس في باطننا ليس مثل الفلاكس الخارجي الذي لا

يوجد فيه ارتباط بين الماء الحار والثلج، بينما في باطننا يوجد ارتباط وثيق بينهما، فلا يسمح الثلج فيه ببقاء الماء الحار على حرارته، ولا الماء الحار يسمح للثلج أن يبقى على برودته، وفي الواقع يوجد نزاع وصراع مستمر بين هذين الشقين في باطن الإنسان، والقرآن يعبر عن هذه الحالة بـ «النفس اللوامة» أي أنك تقوم بلوم ذاتك و تقرعها وتقول لماذا فعلت هذا الفعل، فحالة اللوم تشير إلى وجود انشراح في باطنك، وفي هذا الانشراح يتحرك قسم من وجود الإنسان على صعيد لوم وتوبيخ القسم الآخر الذي ارتكب خيانة مثلاً أو تكبراً أو كذباً ويقول له: لماذا ارتكبت هذا العمل القبيح؟ لماذا لم تقم بعمل أفضل؟ وهنا يفقد الإنسان حالة الهدوء والراحة الباطنية، لأن هذه الحالة إنما يحصل عليها الإنسان فيما لو كان متحداً (integrity) في باطنه لا منقسماً.

إذن فالنفع من الحياة الأخلاقية يعود على هذا الإنسان فيما يشعر به من حالات إيجابية وروحانية، فأنت تشعر بالهدوء والسكينة وأنا أشعر بالقلق والاضطراب، وأنت تعيش الأمل، وأنا أعيش اليأس والافئاق، وأنت تشعر السرور والبهجة، وأنا أشعر بالغم والحزن، وأنت متصلح مع ذاتك، وأنا أشعر بالتوتر والصراع الباطني، وحياتك لها معنى، وحياتي بدون معنى.

وقد كنت يوماً أَدافع عن هذه الرؤية في دروسي وكتاباتي وكنت أُصر على أن النفع المترتب على الحياة الأخلاقية يمكن أن نعيشه في باطننا، ولكنني الآن أعتقد بأن هذه النظرية غير قابلة للدفاع أيضاً، لأننا عندما نقول: إذا كذب الشخص فسوف يفقد هدوءه الباطني، فهذا الادعاء في مورد الكذب الأول صحيح، وربما يكون صحيحاً أيضاً في مورد الكذب العاشر، ولكن إذا ازدادت حالات الكذب بشكل كبير فلا تكون الحالة كذلك، فالإنسان عندما يعتاد على الكذب فسوف لا يفقد هدوءه وراحته الباطنية، وهكذا الحال في الأعمال غير الأخلاقية الأخرى، فربما يشعر الإنسان بالاستياء والانزعاج عندما يذبحون أمامه دجاجة وكلما تذكر هذه الحادثة فإنه يشعر بالامتعاض ويلوم نفسه بأنك لماذا رضيت بذبح دجاجة أمامك، فتبقى نفسه اللوامة يقظة وفعّالة إلى مدة معينة، ولكن بعد مدة تنطفيء وتخمد، وفي ذلك الوقت ربما نرى أن هذا الإنسان يصدر أمراً عاماً بقتل آلاف الأشخاص ولا يطرف له جفن، ويجلس بعد ذلك ليتناول طعام العشاء وبعد عشرة دقائق يستلقي على سريرته ونسمع صوت شخيرته، إذن يبدو أن أول مشكلة يواجهها هذا القول إن النفس اللوامة التي تقسم باطننا إلى شقين، وتعمل بشكل صحيح إلى مدة وإلى حد معين، ولكن بعد تجاوز هذا الحد فسوف تنتهي وتموت.

وقد ورد في رواية عن نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) في هذا الشأن، وسواءً كانت هذه الكلمات صادرة عن النبي أم عن غيره، فإنها كلمة حكيمة، قالوا في مسألة فتح مكة، أن النبي جاء بعد فتح مكة واتكأ على جدار الكعبة وخطب بالناس وقال في كلامه: «أيها الناس عليكم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن حياتكم مرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسيأتي زمان يترك فيه الناس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فقال سلمان: يا رسول الله سيأتي زمان يترك الناس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقال النبي: أجل وأكثر من ذلك، أنهم يرون المعروف منكراً والمنكر معروفاً.

ففي السابق كان الناس يعلمون على الأقل بمعنى المنكر ولكنهم لا ينفون عنه، ويعلمون بمعنى المعروف ولكن لا يأمرون به، ولكن ربّما يفقد الإنسان تدريجياً فهمه وتشخيصه لمعنى المعروف والمنكر، أي أنه تدريجياً يرى المنكر معروفاً وبالتالي يأمر به ويرى المعروف منكراً وينهى عنه، وهذه الحالة بلغة فلسفة الأخلاق المعاصرة أن الوجدان الأخلاقي للإنسان ربّما يفقد حياته وفاعليته وحيويته، أي أن الإنسان يصل تدريجياً إلى حالة لا يدرك ما هو الحسن وما هو القبيح، وبديهي أنه عندما يصل إلى هذه المرحلة فإنّ مدركات نفسه اللوامة ستكون كذلك، أي أنه عندما يكذب فلا يجد في باطنه أحداً يوبخه ويلومه، وعندما

يتعامل مع الآخرين بآليات التزوير والرياء والخداع، أو يتعامل بآليات التكبر والغرور بدلاً من التواضع، أو يتحرك في خط الظلم والجور بدلاً من العدالة، فإنه لا يشعر بعذاب الوجدان، وكأن ذلك الجهاز الباطني الحساس قد فقد تعادله بهذا التغيير، وحاله حال الميزان الذي يكون حساساً في بداية الأمر بحيث إنه إذا تلوثت إحدى كفتيه بغبار قليل فإن هذه الكفة ستميل وتثقل، ولكن بعد مدة سيفقد هذه الحساسية، وعلى ضوء ذلك يبدو أن مقولة أن جميع الأشخاص الذين يعيشون الحياة الأخلاقية يتمتعون بهذه المزايا المذكورة، وأن جميع الأشخاص الذين لا يعيشون الحياة الأخلاقية يبتلون بعذاب الوجدان والقلق والاضطراب، لا يخضع للتقييم الدقيق.

والنقطة الأخرى، أن أصحاب هذه النظرية يدعون مثلاً أن قول الصدق يمنح صاحبه الهدوء والسكينة، والكذب يثير فيه القلق والاضطراب، والسؤال هو: هل أن «قول الصدق» بذاته يمنح الهدوء والسكينة، أو قول الصدق عندما نعتقد بلزوم «الصدق»؟ وهل أن «الكذب» بذاته يثير القلق، أو «الكذب» عندما نعتقد بأنه لا ينبغي الكذب؟ وبعبارة أخرى هل أن الاضطراب الحاصل من الكذب أو الهدوء الحاصل من الصدق، مترتب على ذات الكذب أو الصدق، أو أن هذه الحالة مترتبة على تعليمات وتصورات مسبقة، مثلاً قالوا لنا: لا ينبغي أن تكذب، أو يجب عليك قول

الصدق، وهنا فرق كبير بين أن نقول انّ قول الصدق نفسه يمنح الإنسان الهدوء والسكينة، أو أنّ الكذب يثير في الإنسان القلق والاضطراب، أو نقول إنّ قول الصدق إنّما يمنح الإنسان السكينة والراحة فيما إذا كان الشخص يعتقد بأنّه يجب عليه قول الصدق، وأنّ الكذب إنّما يثير القلق والاضطراب فيما إذا كان صاحبه يعتقد بأنّه لا ينبغي عليه الكذب، وهذا يعني أنّ بعض الناس إذا كانوا يعتقدون أنّهم سيخسرون في حالة قول الصدق فلو قالوا الصدق في هذه الحالة فليس من المعلوم حصولهم على الهدوء والسكينة، وهكذا الحال فيما لو كانوا يعتقدون بجواز الكذب، فالكذب في هذه الحالة لا يورثهم القلق و الاضطراب.

النقطة الثالثة، التي يجدر ذكرها فيما يتصل بهذه النظرية أنّ التجربة التاريخية تشير إلى أنّ الأخلاقيين في العالم لم يكونوا يعيشون الهدوء والسكينة عادة، وتقدّم في النقطة السابقة أننا قلنا إنّ أمثال استالين وصادام وهتلر ربّما يعيشون حالات السكينة وهدوء الباطن أحياناً، والآن نقول في هذه النقطة بعكس ذلك، نقول إنّ أمثال علي بن أبي طالب وبوذا و... رغم أنّهم كانوا يعيشون الحياة الأخلاقية إلاّ أنّهم أحياناً لا يعيشون الهدوء والسكينة، بمعنى ليس الأمر أنّ كل من عاش الحياة الأخلاقية فسوف يعيش السكينة حتماً، فأمثال بول بوت، وصادام، واستالين ونظائرهم كانوا أحياناً

يعيشون الهدوء الباطني، ولكن علي بن أبي طالب كان أحياناً يعيش القلق والاضطراب، فالإمام علي بن أبي طالب نفسه يقول في نهج البلاغة: «أعيش في الليالي مضطرباً أتقلب» وربّما كان معاوية في الوقت نفسه يعيش فراغ البال والهدوء والراحة، فحالة «التقلب من هذه الجهة إلى تلك» هي نصيب الشخص الذي يعيش الحساسية الأخلاقية المفرطة، وعلى العكس من ذلك الشخص الذي لا يعيش مثل هذه الحساسية إطلاقاً فإنه يشعر بالراحة والسكينة، والقرآن الكريم يخاطب النبي بقول: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا) (١)، أي أنك تهلك نفسك بسبب شعورك بالألم والمعاناة على هؤلاء القوم، ويقول أيضاً: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ) (٢)، فما يؤلمكم، يثير في نفس النبي ألماً أشد، فأين الراحة والهدوء من هذا الألم؟ إذاً فالتجربة التاريخية لا تؤيد هذا المدعى.

النظرية الخامسة: وتختلف هذه النظرية عن النظريات الأربع السابقة، بفارق مهم، وهي أن تلك النظريات الأربع تشترك في قضية واحدة، وهي أن الحياة الأخلاقية بمثابة السلم والوسيلة للتوصل إلى شيء

---

١ سورة الكهف، الآية ٦.

٢ سورة التوبة، الآية ١٢٨.

آخر، فالقول الأول يقرر أنّ ذلك الشيء هو الجنة ورضا الله، والنيروانا، والفناء في الله، و...، والقول الثاني يقرر أنّ ذلك الشيء هو السلطة والجاه المقام والحيثية الاجتماعية، والمحبوبة، أمّا القول الثالث فيقرر أنّه النظم والأمن والرفاه والعدالة والحرية، والرابع يقول إنّ الهدوء والسكينة والفرح والأمل ورضا الباطن وتحصيل المعنى للحياة، وجوهر كلام هذه النظريات هو أننا لا نعشق الوجه الجميل للحياة الأخلاقية نفسها بل نريدها للحصول على شيء آخر، وعلى حدّ تعبير القدماء أنّ الحياة الأخلاقية ليست مطلوبة لذاتها بل مطلوبة لغيرها، فالإنسان يريد من خلال الحياة الأخلاقية أن يجعلها سلماً وطريقاً للوصول إلى شيء آخر، وبعبارة أخرى، إنّ هذه الأقوال الأربعة تنظر إلى الحياة الأخلاقية بنظرة ذرائعية، وأنّ الأخلاق وسيلة لا غاية، أمّا النظرية الخامسة فتقول إنّ الحياة الأخلاقية مطلوبة لذاتها وليست من أجل التوصل إلى شيء آخر، فالحياة الأخلاقية بذاتها جميلة جذابة، فأنا أشعر باللذة من قول الصدق، على سبيل المثال قد تغني أحياناً لتحصل من هذا الطريق على المال، ولا مانع من ذلك، ولكنك جعلت من الغناء وسيلة وأداة لشيء آخر، وأحياناً تغني لتحصل من هذا الغناء على الشهرة، ولا مانع من ذلك أيضاً، ولكنك أحياناً تغني من أجل الغناء فقط، يعني لو قالوا لك، لماذا تغني؟ تقول لا لشيء إلاّ لأنني أشعر

باللذة في الغناء، فعندما تكون في صحراء أو غابة لوحده وتطلق لنفسك العنان بالغناء، فلا يوجد هناك شهرة ولا كسب مال ولا أي شيء آخر، فنفس هذا الغناء يمنحك شعوراً طيباً، وهذه الحالة التي تحصل عليها من الغناء لا تحصل عليها من عدم الغناء، هنا يكون الغناء في الواقع مطلوباً لذاته، وعندما يقرر ارسطو أن يضرب مثلاً للمطلوب لذته يمثل له بالرقص، ويقول: إنَّ الإنسان في كثير من الأوقات يرقص لأجل الرقص نفسه، ولا يريد أن يراه أحد وهو يرقص، والرقص في اليونان القديم كان واقعاً مطلوباً لذاته لا أن يقول الناس بأنك فنان أو تحصل على الثروة والشهرة، والكثير من الأشياء نتعشقها في حياتنا لذاتها لا من أجل أن تكون وسيلة لشيء آخر، فهذه النظرية الخامسة تقول إنَّ جميع الأقوال السابقة كانت تمثل استجابة للأشخاص الذين لا يعشقون الحسن والجمال لذاته، والمقصود من الحسن والجمال حسن الأخلاق وجمالها، هؤلاء لا يعيشون العشق للوجه الجميل للأخلاق، بل يهدفون من الحياة الأخلاقية التوصل لشيء آخر وأن تكون الأخلاق وسيلة لغاية أخرى، ويغفلون عن أنَّ الجمال مطلوب لذاته وأنَّ حسن الأخلاق جميل جداً ونحن نعشق هذا الحسن والجمال.

وهذه الرؤية تمتد في جذورها إلى رؤية أفلاطونية، وتجد لها أتباعاً في عصرنا الحاضر، ومن هذه الجهة يقولون إنَّ نفس الحياة الأخلاقية جميلة ولا داعي لأن يعيش

الإنسان الحياة الأخلاقية للتوصل إلى غاية أخرى، فإن أعيش بصدق وبتواضع وأن أكون عادلاً وشفوقاً ومحبباً للآخرين، يتضمن جمال خاص يستدعي مني أن أعشقه.

وهذه الرؤية يمكن القول عنها أنها تتضمن «العشق للحسن والخير»، وبما أننا عاشقين للخير فنريد أن نكون خيرين مهما كلفنا ذلك من نفقات وخسائر، ولا نطمح من الحياة الأخلاقية التوصل إلى نفع آخر، بل ربّما تنقلب تلك المنافع إلى خسائر وأضرار، وكثيراً ما يحدث أننا ندفع نفقات كثيرة على شيء في غير دائرة الأخلاق لأننا نعشق ذلك الشيء، فعندما تكون عاشقاً لشخص معين، فأنت مستعد في هذا السبيل أن تخسر ثروتك، وحتى الأشخاص الذين يعيشون الشح والبخل الشديد عندما يصيرون عاشقين، فسوف يكونون كرماء من أجل معشوقهم ويبدلون الغالي والنفيس في هذا السبيل، ولو سألت منهم: لماذا تبدلون هذه النفقات، ألا تتصورون أنّ هذا البذل سيؤدي إلى إفلاسكم؟ لو أنّكم قمتم بشراء أراضٍ وعقارات أو وضعت هذه الأموال في البورصة، فسوف تحصلون على أرباح مضاعفة، ولكنهم سوف يقولون: إنّ هذه الأشياء ليست مهمة بعد الآن، فأنا أبذل كل هذه الأموال بسبب أنني عاشق لتلك المرأة أو الرجل أو البنت، غاية الأمر أن متعلق العشق في هذا المثال هو الجمال، وفيما نحن فيه هو «الحسن والخير»، يقول افلاطون: توجد ثلاثة أشياء يستطيع الإنسان في حياته أن يعشقها،

الحقيقة، وعاشقها الفلاسفة، والخير وعاشقه صاحب الأخلاق، والجمال وعاشقه الشعراء والعشاق، وأحياناً نعيش العشق للحقيقة إلى درجة أننا نستهلك جميع طاقاتنا وننفق سنوات عمرنا من أجل نظرية فلسفية أو علمية، فالكشف عن الحقيقة هو المهم لدينا، فأن أكشف حقيقة معينة أو على الأقل أن اكتشف وجود خطأ في مقولة معينة وأحاول اصلاحه، فهذه الغاية ثمينة إلى درجة أنها تستحق أن أبذل جميع حياتي في سبيلها.

وعلى ضوء ذلك فثمة طائفة أخرى تدعى بالأخلاقيين، وهم عشاق الخير والحسن، هؤلاء لا يقولون إننا نريد من حياتنا الأخلاقية أن نحصل على نفع، بل بما أنهم عاشقون للخير، فإنهم مستعدون لبذل كل شيء في سبيله، وقد تجلى الخير لهؤلاء الأفراد بجماله فعشقوه، وهذا يعني أن الأشخاص الذين لا يدركون هذا الحسن والجمال فإنهم لا يعيشون الحياة الأخلاقية إلا باستخدام القوة والقانون والحقوق، وفي مثل هذه الحالة لا تكون لدينا أخلاق، فالحقوق والقانون تقول: إذا سرقت فسوف تواجه العقوبة الفلانية، وإذا أخذت رشوة فسوف تعاقب، ولكن فيما نحن فيه عندما لا يسرق الشخص أو لا يأخذ الرشوة فليس بسبب الخوف من العقوبة بل بسبب أنه عاشق للخير والصلاح، وطبقاً لهذه النظرية يجب مواجهة الأشخاص الذين لا يعيشون العشق للخير والصلاح، بآليات القوة والقانون، ولا يمكننا أن نتوقع منهم أن يتحركوا في

خط الأخلاق، لأنه لا يمكننا أن نتوقع منك بذل مالك وثروتك من أجل معشوقي أنا، فأنا أبذل من مالي لمعشوقي، لأنّ جمال ذلك المعشوق سحرني وهيمن عليّ، ولكن جمال معشوقي لم يسحرك ولم تتأثر به، ومن هذه الجهة أنت غير مستعد لأن تبذل مالك في سبيله، فيجب أولاً إدراك وجود جمال في ذلك الشيء ثم يتحرك الإنسان لبذل أمواله وقدرته وحيثيته وشهرته لمحبيه.

كانت هذه رؤية افلاطون، وفي زماننا الحالي فإنّ أول شخص قام بإحياء نظرية افلاطون هذه، السيدة سيمون وي، الفيلسوفة والعارفة المجاهدة السياسية والاجتماعية الفرنسية في القرن العشرين، تقول سيمون وي: بمجرد أنّك تسأل لماذا أسعى لأعيش الحياة الأخلاقية؟ فهذا يشير إلى أنّك لم تلتفت إلى ماهية الأخلاق، وتطرح هذه السيدة عبارة جميلة في هذا الشأن، وهي أننا عندما يقال لنا: أيها السيد أو السيدة، لماذا أسعى لتكون حياتي أخلاقية؟ وما هي العقلانية في الحياة الأخلاقية؟ فنحن نتصور أنه يقصد الدخول لدائرة الأخلاق، ويسأل بالتالي هذا السؤال لاقتناعه بالسلوك في خط الأخلاق، ولكن في نظري عندما يأتي شخص ويسأل هذا السؤال، فهذا يعني أنه يريد وداع الأخلاق، لأنه بهذا السؤال يريد أن يجعل الأخلاق وسيلة لشيء آخر، فحينئذ ستمسخ الأخلاق، والشخص الأخلاقي هو العاشق للحياة الأخلاقية ولا يهدف من ذلك إلى أي

نفع، وعلى ضوء ذلك وبمجرد أن تسأل: لماذا أعيش حياة أخلاقية؟ فأنت تريد توديع الحياة الأخلاقية لا أنك تريد أن تتحرك صوبها، وقد مزجت سيمون وي هذه الرؤية برؤية لاهوتية، وهذه الرؤية لا ترتبط بافلاطون، تقول سيمون وي: أنا أعتقد بوجود الله، ولكن أعتقد أن الله لم يخلق الدنيا من أجل أن يحصل الإنسان على ثواب الحياة الأخلاقية فيها.

وبعد هذه السيدة العارفة جاءت السيدة آيريس مارداك فيلسوفة الأخلاق البريطانية، وأكملت رؤية سيمون وي، وهذه السيدة توصلت إلى هذه النتيجة أيضاً، وهي أن نفس الحياة الأخلاقية جميلة، وكل إنسان يعشق ذلك الحسن والجمال، فإنه يعيش الحياة الأخلاقية، ولكن إذا لم يكن كذلك، فينبغي استخدام آليات القوة والقانون في إجباره على السير في خط الصلاح، فلو ضعفت قوة القانون فربما يعدل بعض الناس عن طريق الأخلاق، وهذه الرؤية الأخيرة في الواقع تبين أن عقلانية الحياة الأخلاقية تكمن في الأخلاق نفسها لا في شيء آخر.

هذه نظريات خمس استعرضتها لكم في هذا الباب، وطبعاً يمكنكم المناقشة في جميع هذه البحوث والأقوال ونقدها وقبولها أو ردّها، ولكنني أتصور أنه يجب على كل إنسان أن يجلس يوماً مع نفسه ويفكر في هذه المسألة، وهي أنني عندما أريد أن أعيش الحياة الأخلاقية فلماذا أقوم بهذا العمل أو ذاك، وإذا لم أكن أرغب في

- ٢٤٤ -

الحياة الأخلاقية فلماذا؟ والسلام عليكم  
ورحمة الله.

---

## المقالة الحادية عشر

أخلاق الفضيلة

## أخلاق الفضيلة<sup>(١)</sup>

لا تسأل ما ينبغي «أن أفعل»؟ بل إسأل «كيف يجب أن أكون؟»

سودابه كريمي: الجميع يعلم أنّ جذر مشكلتنا الكبيرة والصغيرة يعود إلى الأزمة الأخلاقية التي استوطنت في نفوسنا وأذهاننا ويحتاج إخراجها إلى همة عالية، والاستاذ يعتقد بأخلاق الفضيلة، والكلام في هذا الشأن، وبسبب أنسنا بثقافتنا وعقائدنا الدينية، يعدّ مقبولاً ومفهوماً أكثر، وأول سؤال نود طرحه في هذا المجال: ما هي ضرورة طرح بحوث فلسفة الأخلاق في مجتمعنا المعاصر؟

ج: أولاً: إنّ طرح بحوث نظرية وعملية في الأخلاق يعد ضرورة في كل مجتمع ولكل زمان ومكان، فيما تساهم هذه البحوث في تحقيق هذه القيم في واقع الحياة الاجتماعية وثانياً: نحن في ايران وللأسف الشديد نعيش التشتت من جهة أخلاقية، وهذا بذاته يعد ضرورة ثانية لبحث هذه المسائل، النقطة الثالثة: أنّ البحوث النظرية في الأخلاق في بلدنا ضعيفة ونحيفة جداً وأعتقد أنّها حديثة الظهور، فمن اللازم

---

١ د في حوار مع مصطفى ملكيان، صحيفة المواطن، العدد ٦٨

اشاعة فلسفة الأخلاق كبحوث نظرية في الوسط الثقافي والاجتماعي، وهذه النقطة تستدعي تأليف وترجمة كتب في دائرة فلسفة الأخلاق.

**س: حسناً جداً ولكن الملحوظة هي: لماذا صارت أخلاق الفضيلة ضرورية في هذا العصر أكثر؟**

**ج:** توجد عدة نقاط في أخلاق الفضيلة: أحدها: أنها مذهب للأخلاق العملية، فكما أن المذاهب الأخلاقية الأخرى طرحت في أجواء الثقافة الاجتماعية، فينبغي بيان هذا المذهب أيضاً، ففي بلدنا بعد الثورة طرحت كتب في فلسفة الأخلاق أو الأخلاق الوظيفية أو الأخلاق النفعية ولم تطرح أخلاق الفضيلة، فنرى من اللازم أداء حق هذا المذهب الأخلاقي أيضاً.

والنقطة الثانية، أن أخلاق الفضيلة في ثقافتنا أي الثقافة الإسلامية، تتبع آراء أفلاطون وأرسطو، ومجتمعنا يعيش الأنس الثقافي بهذه الأفكار، فعندما نطرح أخلاق الفضيلة فكأننا نعود إلى ثقافتنا السائدة.

النقطة الثالثة: أنني شخصياً أحب أخلاق الفضيلة، لأنني أراها صحيحة وأعتقد أنها أرجح وأحسن من المذاهب الأخلاقية المنافسة لها، وفي الواقع أشعر أن هذا المذهب الأخلاقي يملك قوة استدلالية أكثر من غيره، ومن هذه الجهة أسعى لإشاعة هذا المذهب ونشر الكتب التي تبحث في هذا الموضوع، ورغم أن قدماءنا لم يبحثوا في هذا الموضوع بشكل دقيق ولكنهم بشكل أو

بآخر دافعوا عن هذا المذهب، من قبيل كتاب: طهارة الإعلاء لابن مسكويه، والسعادة والاسعاد، للعامري، وأخلاق الناصري للخواجه نصير الدين الطوسي، وأخلاق المحتشمي، للخواجه الطوسي أيضاً، فكلها تسعى لنشر أخلاق الفضيلة بشكل غير مباشر.

### س: ماذا حدث لتعود أخلاق الفضيلة مرّة أخرى للواجهة؟

ج: منذ بداية عصر النهضة تمّ تدريجياً إقصاء أخلاق الفضيلة لصالح للمذهبيين المنافسين لها، فقد كانت أخلاق الفضيلة هي السائدة في الغرب، وكان افلاطون وارسوط وتوماس اكويناس من رواد أخلاق الفضيلة، ولكن منذ عصر النهضة فلاحقاً ظهر مذهبان أخلاقيان، أحدهما: الأخلاق الوظيفية، والآخر: الأخلاق النفعية أو أخلاق النتيجة الذي أسسه جرمي بنتام وجان استوارت ميل، وهذان المذهبان استطاعا بشكل تدريجي حذف واقصاء أخلاق الفضيلة، وفي منتصف القرن العشرين لم يعد لأخلاق الفضيلة أي مكان، وجميع المفكرين إمّا أنّهم سلكوا مسلك الأخلاق النفعية، وخاصة بنتام الذي كان يعتقد بالنفعية، أو أخلاق الوظيفة لكانت، وفي أواسط القرن العشرين جاء أشخاص مثل أليزابيت آنس كم، تلميذة ويتكشتاين والسيدة فيليبافوت وآخرون واستفادوا من نقاط ضعف هذين المذهبيين الأخلاقيين وطرحوا بحوثاً في أخلاق الفضيلة، وبعبارة أخرى أنّ الميدان كان مهياً لطرح مثل هذه

البحوث، وبعدهما جاءت السيدة آيرس مردوك وتحدثت في كتابها «مابعد الطبيعة بمثابة مرشد للأخلاق» وهو عبارة عن مجموعة من محاضراتها، وكذلك السيدة روزايني هرتس، والنقطة الملفتة للنظر هنا أنّ أنصار أخلاق الفضيلة هم من النساء الفيلسوفات، وأشخاص مثل مارتا نونس باون، كارا داياموند (من الفلاسفة الامريكيين) وغيرهن من السيدات، وطبعاً لا تخلو الساحة من مفكرين رجال أيضاً، مثل مايكل استاكرو، وبعده السير مكين تاير، وفي الواقع أنّ أخلاق الفضيلة انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية وشاعت في الوسط الفكري والثقافي، ومنذ العقد ١٩٨٠ فلاحقاً تمّ تسليط الأضواء على أخلاق الفضيلة، فبعد عصر النهضة تمّ اقضاء أخلاق الفضيلة من قبل المذهبين المنافسين له، ولكن بعد الحرب العالمية الثانية عادت أخلاق الفضيلة إلى الواجهة ولكنها لم تكن لوحدها بل مع مذهبين آخرين.

س: ما هو أهم فرق بين هذه المذاهب الأخلاقية؟

ج: بالنسبة للفرق بين هذه المذاهب يمكن القول بشكل بسيط أنّ كل الكلام فيها يدور حول: ما هو الشيء الذي يمنح قيمة أخلاقية لفعل معين؟ أي قيمة ايجابية أو سلبية، المذهب الوظيفي يقول إنّ الفعل في نفسه يملك قيمة إيجابية أو سلبية، أمّا المذهب النفعي يقول إنّ الفعل بشكل مطلق لا يملك قيمة معينة بل ترتب عليه

القيمة باعتبار آثاره ونتائجه، أمّا في أخلاق الفضيلة فليس الفعل في نفسه يملك قيمة ولا باعتبار آثاره ونتائجه، بل باعتبار فاعل الفعل، إذن أخلاق الفضيلة تدور حول محورية الفاعل، أي أنّها ناظرة لفاعل أخلاق الفضيلة، يقول كانت: قل الصدق ولو إنهارت الأفلاك، وفي الواقع أنّه وظيفة الإنسان قول الصدق، أي أنّ الأفعال نفسها تملك الحسن والقبح بذاتها، أمّا النظرية الأخرى تقول إنّ قول الصدق في نفسه ليس أمراً حسناً ولا سيئاً، وليس جميلاً أو قبيحاً بل قد يكون حسناً وسيئاً باعتبار آثاره ونتائجه، فلو كانت نتائجه ايجابية فهو عمل حسن ولا غير، وفي الواقع لا توجد أي قداسة لقول الصدق، ولا يوجد أي قبح في الكذب، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن نعشق أي فعل أخلاقي، ولكن عندما نتساءل: ما هي المعطيات والنتائج الحسنة لفعل معين؟ هنا يوجد خلاف بين رموز هذه المدرسة، فبنّام وجون استوارت ميل قالوا بأنّ النتائج المتوخاة من فعل معين، وبسببها تمنح الاعتبار لذلك الفعل، هي النتائج والمعطيات الناظرة إلى اللذة، يعني أنّ هذا الفعل يمنح أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الأفراد، وبمحض أن ننظر إلى آثار ونتائج هذا العمل يترتب عليه الحسن والقبح، فهذه النتائج ترتبط بمقدار ما يمنحه الفعل الأخلاقي من اللذة، أمّا ما هو متعلق اللذة؟ هنا خلاف بين رموز هذه المدرسة، فأحدهم يقول هي السلطة، والآخر

يقول المعرفة، والثالث يقول السعادة، والرابع يقول توكيد الذات، فالفعل السيء في هذا المذهب هو الذي يمنع من توكيد الذات وإزدهارها، وباعتبار آخر: هل أنّ النتيجة ناظرة لنفع الفاعل أو للآخرين؟ وهل اللذة تعود على الفاعل أم تشمل حال جميع الناس الآخرين أو بعضهم؟ وهذه الرؤية كانت هي السائدة وتقول: الأصل هو اللذة الأكثر والألم الأقل، إذن يجب أن تفعل ما يؤدي إلى مزيد من اللذة لأكثر الأفراد، هذه «نظرية المنفعة» ومنذ أواسط القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين كان غالبية فلاسفة الأخلاق إما كانتيين أو نفعيين، على مذهب بنتام س: ماذا يمكن قوله عن أخلاق الفضيلة؟

ج: في أخلاق الفضيلة، وهي تراث اليونان والرومان، لا تكون الآثار والنتائج مهمة، بل المهم الفاعل لذلك العمل الأخلاقي، بمعنى أنّ الإنسان إذا كان صاحب فضيلة، فحتى لو كان متكبراً، أو كاذباً، فعمله صحيح، وهذا يعني عدم وجود أي قاعدة كلية في الأخلاق بحيث نقول ما هو الشيء الحسن وما هو القبيح، وفي الواقع أنّ أخلاق الفضيلة تعني الأخلاق بدون قاعدة كلية، وهذا يعني أنّ أي فعل إذا صدر منّي، فيما أنني أعيش الرذيلة فهو عمل سيء وقبيح، ولكن إذا كنت إنساناً فاضلاً وصالحاً فكل ما يصدر منّي فهو عمل صالح وحسن، فالسؤال الأصلي ليس: ماذا ينبغي أن أفعل، بل ماذا ينبغي أن أكون؟ في

الأخلاق النفعية والوظيفية فإنّ الناس هم الناس ولكن الأخلاق تقوم بتغيير علاقاتهم وتجعل حياتهم أفضل، أمّا في أخلاق الفضيلة فالمفروض تغيير الناس، والأخلاق النفعية والوظيفية تقول لنا: أنت ستبقى كما أنت عليه ولكن الأخلاق تعمل على تحسين حياتك ومعيشتك، في حين أنّ أخلاق الفضيلة تقول لك: يجب عليك أن تتحرك في خط الكمال وتصل إلى مرتبة إنسانية أعلى.

**س: هل يمكنكم أن تحدّثونا بمثال ملموس في هذا الشأن؟**

**ج: نعم،** لنفترض أنّكم دعيتم إلى إلقاء محاضرة وقد اشترك عشرة آلاف مستمع في القاعة، ولنفترض أنّهم استفادوا كثيراً من تلك المحاضرة ولكنك شعرت بالعجب والغرور في هذه الجلسة، فلو أنني كنت من أنصار الأخلاق النفعية فسوف أشترك في هذه الجلسة وألقي محاضرة لأنّها تنتج فائدة لأكبر عدد من الناس، أمّا لو كنت من أنصار أخلاق الفضيلة فينبغي أن أفكر هل أنّ هذه المحاضرة تساهم في زيادة رصيدي الروحي من العمق الإنساني والكمال المعنوي، أم لا؟ وإذا توصلت إلى هذه النتيجة أنّ هذه المحاضرة تقوي في نفسي حالة العجب والغرور فلا ينبغي لي المشاركة فيها، وفي الواقع أنّ أخلاق الفضيلة تقول لك: إعمل لتنمو شخصيتك وتكون ذاتك أكبر، ينبغي أن تنظر إلى ذاتك وباطنك، فأنت غير مسؤول عن منح الآخرين لذات أكثر.

**س: أليس هذه من الأنانية، بحيث نوزن كل شيء بذواتنا؟**

**ج:** نعم، إنّ أحد الانتقادات على هذه النظرية أنّها تتحرك حول محور الذاتية، فهنا ليس المهم ماذا يكون الفعل وما يترتب عليه من آثار ونتائج، المهم من هو الفاعل؟ وهذه إحدى الانتقادات التي تستدعي اجابة دقيقة طبعاً.

**س: حسناً جداً، نطرح السؤال بشكل آخر: من هو الإنسان صاحب الفضيلة ومن هو صاحب الرذيلة؟**

**ج:** هنا ينبغي طرح بحوث ارسطو، فقد كان أرسطو يملك رؤية فاعلية للإنسان، وأضرب لذلك مثلاً: عندما تقيس سكيناً معيناً مع جميع السكاكين في العالم، فمن أي وجه تكون المقارنة؟ من الطبيعي أن وجه المقارنة يتمثل في كونها حادة، وفي الواقع أنّ السكين الأفضل هي الحادة، إذن فنحن ننظر إلى فاعلية السكين وكونها حادة، فكون السكين أفضل من غيرها يكون على أساس سرعة قطعها وحدتها، ولا يمكن ترجيح شيء آخر للسكين غير كونها حادة، وعلى هذا الأساس فالغاية تكمن في حدة السكين، أي ينبغي علينا أن نأخذ بالحسبان الغاية في كل شيء وعلى أساسها تكون المقارنة، فالأفضل والأسوأ يرتبط بفاعلية الشيء، ويطلق على هذه الفاعلية باللغة اليونانية «آرتيه»، وهي الكلمة التي تستعمل في الانجليزية (Art)، بمعنى الفن، والنقطة مورد النظر هنا، أننا

نقبل بهذا الكلام في المصنوعات، ولكن فيما يتصل بالإنسان فما هو الحال؟ يعتقد أرسطو أنّ الإنسان خلق لشيء معين، إذن فأفراد البشر خلقوا لغاية أو (آرتي)، ونحن قمنا بترجمة هذه الكلمة إلى فضيلة، واليوم يعتقد بعض الفلاسفة من أنصار الفضيلة بأنّ الإنسان ليس صنعة الله، بل الإنسان الفاضل فقط، أي الإنسان الذي يملك ذلك الفن على أن يكون فاضلاً، مثلاً عندما يكون جهاز التلفزيون سليماً ولكنّه لا يعرض صورة، فإنّه ليس بتلفزيون، أي أنّ هذا الجهاز صنع لغرض أن يعرض صوراً لا شيئاً آخر، ويعتقد أرسطو وأفلاطون أنّ الإنسان خلق لشيء خاص، فلو أنّه لم يتحرك في خط الفضيلة فإنّه ليس بإنسان، وطبعاً فإنّ الناس في هذا الشأن لهم مراتب، كما أنّ السكين عندما تُحك على حجر معين فإنّها تكون حادّة أكثر، فنحن أفراد البشر نستطيع أن نكون أكثر إنسانية وأكثر فضيلة.

**س: ما هي الغاية التي ينبغي أخذها بالحسبان لهذا الإنسان؟**

**ج: رغم أنّ كلام أرسطو في هذا المجال مشتت، ولكنه قال إنّ غاية الإنسان معرفة العالم، وفي الواقع أنّ الإنسان يجب أن يتعرف على العالم أكثر فأكثر حتى يتطابق عالمه الذهني على العالم العيني والخارجي، وحينئذ ينبغي أن نملك فكراً متطابقاً مع الواقع، يقول افلاطون: إنّ غايات الإنسان أربع: الحكمة، الشجاعة، العدالة، العفة، وأحياناً يعبر عن العفة**

بالاعتدال، وعلى ضوء ذلك فإن أفراد البشر كلما ازدادوا إنسانية فيما يتصل بهذه الغايات الأربع، فإنهم يستحقون الاحترام أكثر، وبالطبع فإن الرواقيين ذهبوا إلى وجود تفاوت في عدد الفضائل، وفي القرون الوسطى أراد المسيحيون قبول هذه الفضائل الأربع، ولكن الكتاب المقدس يقول شيئاً آخر، فبولس يقول: إن غايات الإنسان عبارة عن: الإيمان، العشق والأمل، ويقول إن العشق أعلى مرتبة من الغايتين الأخريين، وذهب بعض المتألهين إلى إضافة تلك الفضائل الأربع إلى هذه الفضائل الثلاث فأضحت سبع فضائل تشكل المنظومة الأخلاقية للإنسان، أربعة منها ناسوتية، وثلاث فضائل أخرى لاهوتية أو دينية، وجاء آخرون وقاموا بإجراء بعض التعديلات على هذه المنظومة.

**س: هل أن نظام هذه الفضائل طولي أم عرضي؟**

**ج:** يعتقد الرواقيون بوجود رابطة طولية بين الفضائل، أي أنها رابطة توليدية وأحدى الفضائل تولد الأخرى، ولكن المسألة هنا: هل بالإمكان أن يتحلى الإنسان بأحدها ويترك الأخرى، أو لابد من الجمع بينها؟ وفيما إذا امتلك الشخص فضيلة الحكمة ولكن لم يكن يملك فضيلة العفة، فماذا ينبغي العمل؟ ذهب بعضهم إلى أن الفضائل إنما تكون فضيلة إذا اجتمعت، وكان أفلاطون يعتقد بلزوم التحلي بها جميعاً، فالمهم أن يتحلى الإنسان بكل هذه الفضائل، وفي الواقع

إذا امتلك الإنسان الشجاعة ولم يمتلك الحكمة فإنه سيكون ارهابياً، وهكذا.  
**س: جميل جداً، ولكن المسألة لازالت ملتبسة وفيها ابهامات كثيرة.**

**ج:** طيلة الخمسين سنة الماضية بذل المفكرون وعلماء الأخلاق جهوداً كبيرة في مجال بيان هذه الفضائل وازاحة الابهامات عنها، ولكن ثمة أمر يتضمن الغموض في المستويات العميقة لهذه المسألة لا يمكن ازاحته إلا بتجاوز الظواهر والمسائل السطحية، فهذه الفلسفة تقول: إذا رأيت أنّ سقراط أو فرانسوا أو علي بن أبي طالب كانوا شخصيات فاضلة فإنه لا يمكن نقدها وبيان نقاط الضعف فيها، لأنّ هذه الشخصيات أرقى وأسمى من الآخرين، ونظير هذه العبارة ما يقال بأنّ كل ما جاء به خسرو فهو جميل، وهذا من قبيل أن نقول: إنّ الله يمكر وينتقم، فعندما نقول إنّ العارف الفلاني بذىء اللسان فينبغي رؤية هذه الحقيقة من زاوية هذه الأخلاق وبالتالي قبول حدّة الطبع وبذاءة اللسان من هذا العارف لأنّه وصل إلى غاية الإنسانية.

**س: ألا يؤدي قبول هذه الفلسفة الأخلاقية إلى ظهور نوع من الفوضى الاجتماعية؟**

**ج:** كلاً، يقول فلاسفة أخلاق الفضيلة، إنّ الحد الأدنى من الضوابط التي يجب مراعاتها هو القانون لا الأخلاق، فما يؤدي إلى انهدام النظم، والرفاه، والأمن،

والعدالة والحرية، هو عدم الالتزام بالقانون، ولو لم يلتزم المرء بحدود القانون فإنه يرتكب مخالفة، ولكن المسألة هي أن هؤلاء الأفراد الذين يراعون القانون ويلتزمون بحدوده يجب أن يتحلوا بالأخلاق لتنمو نفوسهم وتتفتح قابلياتهم وتزدهر شخصيتهم، إذن فأخلاق الفضيلة لا تستلزم الفوضى اطلاقاً، فالوظيفة الاجتماعية شيء يتولى أمرها القانون، والسعي ليكون الإنسان أكثر إنسانية هي وظيفة الأخلاق، وفي الواقع يجب وضع القانون للحفاظ على كيان المجتمع في الحد الأدنى، ولكن أفراد المجتمع، الذين ينبغي عليهم رعاية هذا القانون، يجب أن يتحركوا في خط الأخلاق لتنمو إنسانيتهم وتكبر نفوسهم، وبكلمة: إذا أردتم مجتمع أفضل عليكم الاهتمام بالحقوق، وإذا أردتم إنساناً أفضل عليكم الاهتمام بالأخلاق وإشاعتها في فضاء المجتمع.

**س: ولكن هناك نقطة أخرى، ففي مجتمع كالمجتمع الحديث عندما يكذب مدير دائرة مثلاً، فإنه فرد ارتكب سلوكاً مخالفاً للأخلاق، وعندما ننتظر أن يكبر هذا الإنسان ويكون أكثر إنسانية ففي هذه المدة سنواجه خسائر كثيرة.**

**ج: الأخلاق الكانتية تقول: إن مثل هذا الشخص وفي حقل عمله الإداري إذا سلك مسلك الغش والكذب في عمله وألحق ضرراً بالنظام أو بالرفاه العام أو الأمن أو**

العدل أو الحرية، فيجب التعامل معه وفقاً للقانون، ولكن المسألة هي: هل أن مقدار الخسارة الناتجة من عمله على مستوى واحد بالنسبة لهذه الأمور الخمسة، أم لا؟ في أخلاق أصالة النفع فإن باطن الإنسان غير مهم إطلاقاً، فنحن نتعامل مع الفعل الخارجي للإنسان، وفي الأخلاق الكانتية نرى أيضاً أن باطن الأفراد غير مهم بمقدار ذرة، يقول كانت: إن العمل الحسن إنما يكون حسناً فيما لو قمت به بنية أداء الوظيفة، أما في أخلاق الفضيلة فالمهم هو باطن الإنسان، وهذا هو فن أخلاق الفضيلة، فالمهم جداً ما نعيشه في عمق ذواتنا من احساسات وعواطف وانفعالات، وفي هذا المذهب عندما تعطي ثمرة واحدة لشخص آخر من مواقع الشفقة والمحبة فهو أهم من تقديمك خدمة لمليار إنسان ولكن بدافع الشهرة.

وأخلاق الفضيلة تستلزم أمرين مهمين مما يجعلها متميزة بالنسبة للمذاهب الأخرى: أحدها: أن أخلاق أصالة الوظيفة وأصالة النفع تهتم بالعمل الأخلاقي وتهتم بشدة بالحكم الأخلاقي، وفي الواقع عندما يريد المرء القيام بعمل معين فإنه يدرك ماذا ينبغي وماذا لا ينبغي فعله، وبذلك يحكم على عمله هل هو صحيح أم لا؟ أما الأخلاق التي تتمحور حول الفضيلة فهي أخلاق عمل لا حكم، فالحكم الأخلاقي في هذا المذهب ممنوع، والآن السؤال المطروح هو: ماذا ينبغي أن نضع مع الخادم الخائن؟

الجواب أنّ هذه المسألة ترتبط بالحقوق،  
والحكم الأخلاقي على الآخرين ممنوع.  
الخصوصية الثانية أنّ أخلاق الفضيلة لا  
تنتهي عند حدّ معين، فكلما تكرست هذه  
الأخلاق في الإنسان فإنّ وجوده وشخصيته  
تشتد أكثر، مثلاً عندما تقوم بكس  
الغرفة، فلو كان هناك خيط صغير على  
البساط فسوف يظهر نفسه، فهذا الخيط كان  
موجوداً في السابق ولا يراه أحد، والآن  
نحن نراه، وفي أخلاق الفضيلة ربّما لا ترى  
أحياناً قبحاً في بعض الأعمال ولكنك بعد  
تهذيب نفسك وتحليتها بالفضائل ترى  
قبحها، وهذا في الواقع يعكس هذه  
المقولة، وهي: «حسنات الأبرار سيئات  
المقربين»، وهي مسألة أخلاقية تدخل في  
دائرة أخلاق الفضيلة، وأخلاق الفضيلة ذات  
مراتب وينتقل الإنسان فيها مرتبة بعد  
أخرى، أمّا أخلاق الوظيفة والنتيجة فهي  
مجرّد قائمة ممّا ينبغي وما لا ينبغي،  
ولكن هذه القائمة في أخلاق الفضيلة  
متغيرة دائماً، فأحياناً نجد أنّ بعض  
المسائل جلية وغير غامضة أمامنا ولكنها  
حالياً غامضة، وهذا هو الديالكيتيك  
الفعال، وأخلاق عرفائنا هي أخلاق  
الفضيلة، يقول العارف الخراساني: إذا  
اصيب شخص بشوكة في قدمه من سور الصين  
إلى اسبانيا فأنا المذنب، وهذه تنطلق  
من أخلاق الفضيلة.

**س: إنّ أخلاق الوظيفة والنتيجة في  
مجتمعنا الحالي تعتبر غريبة ومنسية،**

## فما هي مكانة أخلاق الفضيلة في المجتمع؟

ج: نعم، أفهم هذه النقطة، فنحن نعيش في حالة لم تتحقق في مجتمعنا حتى أوليات الأخلاق، فحتى لو تحركنا على صعيد رعاية أخلاق الوظيفة فيجب أن نفرح لذلك، أو قمنا برعاية أخلاق النتيجة أو الأخلاق النفعية، فهذا حسن جداً، ولهذا السبب يجب أن نسعى لتعميق الأخلاق في فضاء المجتمع، ولكن من أجل تبين المسائل الأخلاقية نواجه مشكلات ومسائل معقدة يجب أن تحل قانونياً، والنقطة الجوهرية أن أفراد مجتمعنا عندما يتعرفون على أخلاق الفضيلة فعلى الأقل يقبلون بأخلاق النتيجة، وعلى الأقل ينصاعون لأخلاق الوظيفة، وبما أننا لم ندرك جمالات الروح فعندما نسمع كلام العارف الخراساني فإننا نصدقه على الأقل، وعندما نقول إن عيسى قال: لا ينبغي أن تخسر نفسك وتربح العالم، فلو سمع شخص هذه العبارة فسيقول: إنني لن أربح العالم قطعاً، فعلى الأقل، ولكي أحصل على بعض النفع لا ينبغي أن أكذب، وهذه قد تكون ظاهرة جميلة في حركة الأخلاق في فضاء مجتمعنا.

## المقالة الثانية عشر

الحاجة للمثقف، ولكن أي مثقف؟

## الحاجة للمثقف، ولكن أي مثقف؟

رؤية المدينة من نافذة الآخرين<sup>(١)</sup>

١. تحية إجلال وإكبار للروح العظيمة للأستاذ الدكتور علي شريعتي معلم جميع الأحرار، وأقدم سلامي وتحياتي للسيدات والسادة الحضور الذين سمحوا لي بوقتهم الشريف، الموضوع الذي أروم الحديث عنه في هذه الدقائق هو «الحاجة للمثقف ولكن أي مثقف؟».

وفي هذا السياق، وكمقدمة لهذا الموضوع، أرى من اللازم التأكيد على قبليتين أساسيتين، كشرط لازم لكل مثقف وإن لم يكونا شرطاً كافياً، فالإنسان المثقف يجب أن يملك قبليتين، أحدهما «ناظرة إلى القيمة» والأخرى: «ناظرة إلى الواقع»، فجميع الأفراد الذين تحركوا في خط التنوير والثقافة ونجحوا في هذا الطريق كانوا يملكون هاتين القبليتين بشكل راسخ.

(أ) أمّا القبلية الناظرة للقيمة فإن المثقف يجب أن يعتقد بشكل جاد أنه يتولى مسؤولية تغيير الوضع العيني والموضوعي للناس قبل كل شيء آخر،

---

د محاضرة ألقيت في مهرجان إحياء أفكار الدكتور علي شريعتي.

والمثقف من هذه الجهة يتعلم بأن يبذل جميع سعيه للتخفيف من ألم ومعاناة الناس، ومن هذه الجهة يتميز المثقف بوصفه مثقفاً عن «العالم»، فالهاجس الأصلي للعالم يتمثل في كشف الحقيقة، ولكن الهاجس الأصلي للمثقف يتمثل في التقليل من ألم الناس ومعاناتهم، وطبعاً لا شك أنّ دور المثقف لا يتقاطع مع العالم، بل يمكن أن يكون الإنسان في وقت واحد مثقفاً وعالماً أيضاً، ولكن الإنسان من جهة كونه يطلب الكشف عن الحقيقة فهو عالم، ومن جهة كونه يتحرك في خط تخفيف ألم الناس والتقليل من معاناتهم فهو مثقف، فالمثقف يسعى قبل كل شيء آخر لتغيير الوضع الاوبجكتفي (objective)، أي الوضع الخارجي والموضوعي للناس، وهذه هي القبلية القيمية للمثقف، أي القبلية التي ترسم له طريق حركته المنفتحة على الناس فيما يعيشونه من هموم وآلام.

ب) أمّا القبلية المعرفية الأخرى للمثقف فهي ناظرة للواقع، وهي: أنّ تغيير الوضع العيني والظاهري للناس لا يتيسر إلا من خلال إجراء تغيير باطني لهم، وهذه القبلية الثانية تميز المثقف عن جميع المصلحين السياسيين والثوريين، فجميع المصلحين السياسيين والثوريين يعتقدون أنّه لا يمكن تغيير حالة الناس العينية والخارجية إلا بتغيير النظام السياسي الحاكم، ومن هذه الجهة يرون أنّ السبب أو الأسباب لوجود حالات الظلم والتخلف تكمن في النظام السياسي الحاكم، بمعنى

أَنَّ جميع الثوريين والاصلاحيين السياسيين، مصابون بهاجس السياسة، فالمصاب بهذا الهاجس يتصور أَنَّ المشكلة الرئيسية في المجتمع أو العلة الأصلية لمشاكل المجتمع أو أكبر مشكلة للمجتمع تتمثل في النظام السياسي الحاكم على ذلك المجتمع، فكل شخص يعتقد بإحدى هذه المقولات فهو مصاب بمرض التسييس، فجميع الثوريين مصابون بالتسييس، وجميع المصلحين السياسيين مصابون بالتسييس بهذا المعنى، فهؤلاء يرون أَنَّ تغيير وضع الناس متوقف ومنحصر بتغيير النظام السياسي، ومن هذه الجهة يحصرون اهتمامهم ونشاطهم بهذا الاتجاه، أمّا المثقف فلا يعيش هذا الهاجس ولا يقول بهذه المقولة إطلاقاً، فالمثقف من جهة كونه مثقفاً يعتقد أَنَّ الوضع الخارجي للناس مترشح ومعلول للوضع الثقافي والحالة الذهنية للناس أنفسهم، ولو تمّ تغيير النظام السياسي ألف مرّة، ولكن الوضع الفكري والباطني للناس بقي على حالته السابقة فإنّ هؤلاء الناس يقومون بتبديل النظام الموجود إلى نظام جديد، ولكن النظام الجديد سيكون مثل النظام السابق، وسيستغل السلطة ويسلك نفس ذلك المسلك، فالتغيير الجوهرى هو التغيير في الحالة الذهنية والباطنية للناس، والمثقف بداية يفكر من موقع الوضوح، ومن هذه الجهة يطلق عليه مستنير، وقد ورد في القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا

بِأَنْفُسِهِمْ...<sup>(١)</sup>، وهذا يعني أن الواجب علينا إيجاد تغيير في الوضع الباطني للناس، كي يتيسر لنا تغيير الوضع الخارجي لهم، وهذه نظرية في علم الأنسنة وناظرة إلى الواقع، وهاتان القبليتان، أحدهما قبلية قديمة والأخرى قبلية ناظرة للواقع، من شأنهما تبديل الإنسان في شخصيته إلى إنسان مثقف.

أما باطن الناس فيمكن تقسيمه إلى ثلاثة حقول أو مساحات، ولا مجال هنا لتفصيل الكلام فيها، ولكن على سبيل الإجمال يعيش كل فرد في محتواه الداخلي هذه الحقول الثلاثة، وهي: حقل العقائد، وحقل الاحساسات والعواطف، وحقل الإرادة، وبناء على ذلك نحن نستطيع ممارسة العمل الثقافي في هذه الحقول الثلاثة ونعتقد أن تغيير الوضع الخارجي ينطلق من تغيير الوضع الباطني والمحتوى الداخلي للإنسان.

٢. مع الالتفات إلى ما تقدم أعلاه، لا بد أن نرى ما هي آفاق حاجتنا للتنوير؟ وبعبارة أخرى: أي من هذه الحاجات الثقافية أعمق وأشد من غيرها؟

(أ) إن أول حاجة جادة في مجتمعنا تتمثل في (التفكير الذاتي) وطبعاً فهذه أول خصوصية يجب تفعيلها في جو مجتمعنا وتفهم الناس بهذه المسألة، وهي أننا يجب أن نفكر بأنفسنا، وفي كل مسألة أو أمر من الأمور نفكر بعقولنا، و(التفكير

الذاتي) بالمعنى الدقيق للكلمة يعني رفض أي شكل من أشكال التعبد والتقليد الأعمى، فأكبر مشكلة يعيشها مجتمعنا، وأكبر مشكلة تعيشها مجتمعات العالم الثالث، أنّ روحية التعبد والتقليد نفذت إلى جميع زوايا المجتمع وتفاصيله، بحيث ظهرت مؤسسة تاريخية في باطن هذا المجتمع، فالتفكير الذاتي في هذه المجتمعات قد أصبح منسياً وملغياً، وعندما يُلقى بالتفكير الذاتي في زاوية النسيان، فسوف يحل محله التعبد والتقليد الأعمى، وحالة التقليد والتعبد تؤدي مباشرة إلى العنف، فكل شخص يقتبس أفكاره وآراءه من مشارب التعبد والتقليد فإنه في حالة مواجهته للآخرين، الذين يملكون آراءً مختلفة، لا يجد سلاحاً في التعامل معهم سوى استخدام العنف، وقد قلت في مناسبة أخرى أنّ هذه المقولات الثلاث، وهي «إنكار التفكير المستقل» و«قبول التقليد والتعبد» و«استخدام العنف» تعدّ من لوازم المجتمعات التي تقبل بالحلقة الأولى من هذه السلسلة، أي تقبل أن لا تفكر بشكل مستقل، والمثقف يجب أن يقول للناس: عليكم أن تفكروا بشكل مستقل، ولا تلتزموا بكلامي من مواقع التعبد والتقليد، فعندما نتخلص من علاقة التقليد والتعبد، فحينئذ ستكون العلاقة بشكل آخر، كما سأبين لاحقاً، وحينئذ نستطيع اجتناب العنف بشكل كامل.

(ب) الحاجة الثانية الأساسية، تتمثل في «التفكير المنطقي»، والتفكير المنطقي

يعني اتباع الاستدلال والعقلانية، وطبعاً فالاستدلال والعقلانية بشكل دقيق ليسا شيئاً واحداً رغم أنَّهما متلازمان، ولكن بما أنَّ المجال لا يتسع للتفصيل في هذا المورد فإنني استخدم هاتين الكلمتين بمعنى واحد، وقد قلت أكثر من مرة أنَّ حرية الفكر إنما تكون مفيدة فيما لو اقترنت بالاستدلال، فحرية التفكير غير المستدل وغير النابع من العقلانية يؤدي إلى نوع من الفوضى الفكرية، وعلى أية حال فالتفكير المنطقي له حسنة وهي أنه يخلصنا من الوقوع في دوامة الرغبات الذاتية وحالات الكراهية والصدقة والعداوة، وترجيح المنافع الطبقية والفئوية والانصياع لخلفية التلقينات في مرحلة الطفولة من الأسرة والمدرسة، وهذه العوامل الثمانية من شأنها أن تؤثر بشكل سلبي على أفكارنا وعقلانيتنا.

ج) «التفكير في مكان الآخر»، فالمثقف ينبغي أن يلتفت للناس ويبين لهم أنَّكم في ذات الوقت الذي تحتاجون فيه «للتفكير المستقل» و«التفكير المنطقي» فإنكم تحتاجون أيضاً للتفكير في مكان الآخر، وهذه النقطة في غاية الأهمية، ففي مجتمع مثل مجتمعنا يسمح البعض لأنفسهم أن يحلوا محل الآخرين في مجال التفكير، ويعرضوا حصيلة تفكيرهم على الناس بآليات التطميع والتهديد والعنف، وهذا المعنى من التفكير بدل الآخرين يقع تماماً في مقابل التفكير المستقل، ولكن هنا نقطة أخرى، وهي أننا لا ينبغي علينا

أن نفكر بدلاً من الآخرين، بل نفكر في مكان الآخرين، بمعنى أنني عندما أنظر من نافذة غرفتي إلى المدينة فسوف أرى منظرًا خاصاً عبر هذه النافذة، فإذا أردت النظر إلى المدينة بشكل واقعي فيجب أن أنظر إليها من نوافذ أخرى في هذه البناية، وهذا يعني أننا لا ينبغي أن ننظر إلى العالم من خلال معلوماتنا ومحفوظاتنا فقط، ونحبس أنفسنا في إطار هذه المعلومات والمحفوظات ونبتلي حينئذ بالجزمية، وهذه هي المشكلة الثالثة التي نواجهها في ساحة التحديات وهي حالة الجزمية والجمود الناشئة من أنني لا أستطيع ترك نافذة غرفتي لحظة واحدة لأنظر إلى العالم من نوافذ الآخرين، والطريق الوحيد للخلاص من الجزمية والجمود أنني في ذات الوقت الذي أنظر فيه إلى العالم من نافذتي، فإنني أتحرك للنظر من نوافذ الآخرين أيضاً، وعلى حدّ تعبيرنا المتداول، أننا ندخل في جلد الآخرين لنشعر بما يشعرون به، ولو لم نقبل بـ «التفكير في مكان الآخرين» فسوف نبتلي بحالات الجزمية والجمود، وهذه الخصلة الثالثة التي نحتاجها بشكل جاد في حركة التنوير، ويجب على المثقفين تزييقها في فضاء المجتمع.

(د) الخصوصية الرابعة، التي يجب أن يتحلى بها مثقفينا ويتحدثون بها مع الناس «الصدق»، وهو أكبر شرف للإنسان، والصدق بالمعنى العميق للكلمة، لا يعني الصدق في الكلام بل أن يكون ظاهرنا

وباطننا متطابقان كما تنطبق إحدى  
اليدين على الأخرى، فلا أكتُم شيئاً في  
قلبي وضميري وأكتب شيئاً آخر بقلمِي  
وأحدِّث بشيءٍ آخر على لساني، فلا ينبغي  
أن أقول شيئاً وأعتقد بشيءٍ آخر، فالصدق  
من شأنه إزاحة الرياء والنفاق من فضاء  
المجتمع، ومعلوم أن نزعة الرياء  
والنفاق آفة عظيمة تبتلي بها المجتمعات  
مثل مجتمعنا، وإنما يكون المجتمع سالمًا  
فيما لو تخلص من كل حالات الرياء  
والنفاق، وتطابق الظاهر والباطن للأفراد  
بالمستوى الذي يختزن التوحد في  
الشخصية.

## المقالة الثالثة عشر

ما هو مصدر الألم؟

## ما هو مصدر الألم؟

كلام في باب منبع الألم والمعاناة للبشر يبدو أن تجربة كل إنسان طيلة عمره، وكذلك تجربة نوع الإنسان على امتداد التاريخ تشهد بأن حياة البشر تقريباً اقترنت دوماً، وفي كل مكان وفي كل وضع وحال، بالألم والمعاناة، وفي هذا المجال لا يوجد أدنى شك في هذه الحقيقة التي تعيش في العمق الإنساني في واقع الحياة. إن جميع المناقشات واختلاف الآراء ناظر لتعليل هذه الظاهرة الواقعية، وهي لماذا اقترنت حياة البشر بالألم والمعاناة؟ أي: ما هي العلة لاقتران حياة البشر بالألم والمعاناة؟ وما هو العامل أو العوامل التي تسببت في ظهور كل هذه الآلام والمصائب في حياة البشر؟ هل بالإمكان أن تعود هذه الظاهرة لأمر الواحد وعلة العلة بحيث إن كل علة أخرى أو عامل آخر يعود بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تلك العلة الرئيسية؟ يعني: هل توجد بين عوامل الألم والمعاناة نوع من النظام الطولي وسلسلة المراتب والعلل، بحيث يقف على رأس هذا النظام الطولي أمر واحد وعلة واحدة تكون هي الأصل والأساس بشكل مباشر أو غير مباشر لكل هذه الآلام والمتاعب التي يواجهها الإنسان في حياته وفي تاريخه البشري؟ أو

لا يوجد مثل هذا النظام الطولي وأنّ العوامل والعلل والنهائية للألم والمعاناة متعددة وأكثر من واحدة، وكلها تقع في عرض وأفق واحد، ومن هذه الجهة يجب البحث عن مناطق ومناشيء الألم والمعاناة لا عن المنشأ الواحد لها؟ وإذا كانت أمراً واحداً وتعود السلسلة إلى علة العلل وهي المنشأ الأصل والأساس لجميع أشكال الألم والمعاناة فما هو ذلك الأمر الواحد؟<sup>(١)</sup>

وفي هذه المقالة، نستعرض عدداً من الآراء والمذاهب التي تعتقد بوجود عامل واحد للألم البشري، بوصفه علة العلل والسبب الوحيد لكل هذه الآلام والمعاناة التي يعيشها البشر، ومع اتفاقهم على وحدة العامل فهم يختلفون في ما هو ذلك العامل الواحد.

ويمكن القول في هذا المورد بوجود ثمانية آراء مختلفة في بيان علة العلل والمصدر الوحيد لجميع آلام البشر، وهذه الآراء الثمانية، أربعة منها ظهرت في عصر الأديان الكبيرة التقليدية الشرقية والغربية، ويوجد حالياً أتباع وأنصار

---

١ المقصود من «علة» هنا العلة الفاعلية لا العلة الغائية، يعني أنّ كلامنا يدور حول ما هو العامل أو العوامل التي تتسبب في وجود الألم والمعاناة، لا الكلام عن الغرض والغاية من وجود الألم والمعاناة في حياة البشر، أو بعبارة أخرى، ما هي الغاية والغايات التي تترتب على وجود الألم والمعاناة؟

لهذه الآراء الأربعة لحدّ الآن، والأربعة الأخرى ظهرت في عصر الحداثة ومن قلب النزعة الإنسانيّة المتأخّرة، والأربعة الأولى من هذه الآراء الثمانيّة تقليديّة، سواء كانت غربيّة أو شرقيّة وهو ما نستعرضه الآن، ثمّ نستعرض الأربعة الإنسانيّة المعاصرة.

### ١. الذنب

إنّ القبلية الرئيسيّة التي يختزنها من يعتقد بأنّ الذنب هو علة العلل لجميع آلام البشر ومعاناتهم، عبارة عن: (أ) إنّ نظام الطبيعة غير مستغني عن غيره، وغير مستقل في وجوده بل يملك نقصاً ذاتياً غير قابل للاجتناّب، ويفتقد القوة الحيويّة والتجانس والاتساق الضروري في استمرار وجوده، وإلاّ فإنّه يتعرض للأفول والفناء.

(ب) إنّ نظام الطبيعة العالمي الذي يستمد مقوماته من مكان آخر، أو بتعبير أصح، يقتبس وجوده من وجود آخر فإنّ ذلك الوجود الآخر هو الله القائم بذاته والمستغني عن غيره، ووجوده منبعث من ذاته، وهو منشأ خلق عالم الوجود ونظام الطبيعة، وإنّ عالم الطبيعة، يعني هذا العالم الذي نعيش فيه، يقتبس وجوده منه، فهو الذي أوجد هذا العالم، وهو العلة لحفظه وبقائه والسبب في تعيين مسيره أو تغييره.

(ج) إنّ الله موجود متشخص، يعني أنّه أحد الموجودات في العالم، وعلى هذا الأساس يوجد غيره في العالم، وكل موجود آخر هو

غيره، وهو غير هذا الموجودات الأخرى، فبينه وبين كل موجود آخر تغاير واثنية، وليس بينه وبين موجود آخر عينية ووحدة، فلا يمكن الإشارة إلى أي موجود آخر بالقول: «هذا مضافاً إلى ذلك الشيء هو الله»، ولا يمكن الإشارة إليه بالقول: «هذا مضافاً إلى كونه الله فهو شيء آخر أيضاً».

(د) إنَّ الإله المتشخص إنسانوي أيضاً، يعني أنه مضافاً إلى تشخصه فإنه إنسانوي «أو متأنسن أيضاً» وأنسنة الله بمعنى أنه مثل أفراد الإنسان وذلك: ١. هو موجود يملك العقل والفهم، ٢. يملك نوعاً خاصاً من الوعي، الوعي الذاتي، بمعنى أنه يعلم ويعي شؤونه وأفعاله ويملك إدراكات حسية وصور خيالية وأفكار، واحساسات وعواطف وإرادة، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يعي أنه يعي هذه الأمور، أو أن وعيه يستطيع أن يكون متعلق للمعرفة، ويستطيع أن يبدل متعلق وعيه إلى متعلق للمعرفة، أو بعبارة أخرى، أنه يحصل على علم آفاقي بالمعرفة، ويستطيع أن يرى الأشياء كما يراها الآخرون.

٣. ليس فقط يملك التصديقات والعواطف والإرادات بل يملك اعتقاداً خاصاً في عقائده وعواطفه وإراداته.

٤. إنَّ أعماله تتمتع بالمسؤولية الأخلاقية ومشمولة للمدح والذم الأخلاقيين.

٥. هو موجود أخلاقي بمعنى أنه يملك أحكاماً أخلاقية، يعني أنه مضافاً إلى كون

أفعاله نافعة أو ضارة، وبالتالي تستوجب الثناء أو السخط، فإنّه يحكم على أفعاله من جهة الحسن والقبح، الخطأ والصواب، ويحكم أيضاً بالوظيفة الأخلاقية ومن ذلك يرى نموذجاً خاصاً للحياة السليمة والمطلوبة.

٦. يملك سلسلة من الحقوق الأخلاقية والحقوق الحقوقية.

٧. إنّه يرى أنّ أفراد البشر يرتبطون بنظام أخلاقي، يعني أنّهم مثله من جهة كونهم أفراداً لمجتمع أخلاقي.

٨. يستطيع من خلال الكلام الارتباط مع الآخرين، يعني أنّه قادر على ابلاغ مقصوده وإيجاد رابطة مع غيره من خلال اللسان واللغة، وبلاستفادة من الكلام يقوم بعملية الاستدلال أو الاعتراض على بعض الأمور، والخاصة يملك أنواعاً من الأفعال القولية.

هـ) إنّ هذا الإله المتشخص والمتأنسن يأمر الناس ببعض الأعمال، وينهاهم عن البعض الآخر «والأمر والنهي فعلان قوليان» وهذا الأمر والنهي يستطيع إيصاله للناس عن طريق الكلام من خلال اختيار رسل لا يصل الوحي الإلهي للناس، أو من خلال الكشف عن نفسه، ونجد في التراث الديني قصصاً وأساطير تعكس في مطاويها الأوامر والنواهي الإلهية، وثمة رموز لتجسيد لتلك الأوامر والنواهي وهي الشعائر والمناسك التي ينبغي على أفراد البشر القيام بها، فالناس ينبغي عليهم، وطبقاً لهذا النموذج والتصور عن الله، أن يتحركوا

في سلوكهم وحياتهم من موقع العبادة وتقديم القربان وإقامة الشعائر، وبكلمة واحدة، عليهم إظهار حالات العبودية أمامه.

وعلى أساس هذه القبلية الخمس فإنّ علة العلل لجميع الآلام والمصائب التي يواجهها البشر في حياتهم هي استخدام، أو بتعبير أدق سوء استخدام حريتهم واختيارهم وعصيان الأمر الإلهي وعدم اطاعة أوامر الله ونواهيه، وهذا العصيان وعدم الطاعة هو ما يعبر عنه بـ «الذنب»، فجميع الآلام والمصائب بمثابة عقوبة على هذه الذنوب التي نجتريها في حياتنا، ومن هذه الجهة فإنّ الآلام تتناسب بشكل مباشر مع المعصية والذنب، فكلما كانت الذنوب أكثر كانت الآلام والمصائب أكثر، وكلما قلّ ارتكاب الذنب قلّت الآلام والمصائب أيضاً.

والأشخاص الذين يعتقدون بهذه المقولة يلتزمون بتراث ديني، ورموز مقدسة وشعائر ومناسك وعبادات ويتحركون على صعيد حفظ هذا التراث في أمكنة وأزمنة خاصة وبآليات ووسائل خاصة، وفي النتيجة أنّ هؤلاء الناس يعتقدون بوجود فئة معينة تتولى حفظ وحراسة التراث والشعائر والمناسك المقدسة، وهم الكهنة ورجال الدين ويتصورون لهم مكانة خاصة وأنهم يملكون مواهب إلهية مهمة، وبالتالي فإنّ ارتباطهم بمصدر الحياة بدون وجود هؤلاء الكهنة ورجال الدين الذين سيتعرض للخلل والارتباك، ومن هذه الجهة تظهر جماعة

وطائفة من الناس، وهم طبقة رجال الدين أو الكهنة يتميزون إلى حد عن الآخرين ويملكون امتيازات خاصة في مجال التربية والتعليم والمسؤوليات الأخرى، ويجب على الناس وأفراد الأمة استلام الأوامر والنواهي الإلهية بواسطة الكهنة ورجال الدين والكتب الدينية المقدسة والاطلاع على الرموز المقدسة، وكل علم بدون الاستناد إلى الكتب والرموز المقدسة لا فائدة فيه، أو على الأقل يمكن أن يكون عبثياً، لأنّ الفهم لا أهمية ولا شأن له، والمهم هو قدرة الرموز الدينية في ربط عالم الناس بعالم اللاهوت، أو العالم المدنس بالعالم المقدس، فلا اعتبار لتجارب الناس الدينية وأحوالهم المعنوية أولاً وبالذات، ولا يمكن الاعتماد عليها والاطمئنان إليها، بل يجب عرضها على الكتاب والسنة المقدسة لبيان حقانيتها، وعضو الجماعة والأمة الدينية يجب أن يعتقد بما ورد في التراث الديني ويتحرك على صعيد تقديم الخدمة لدينه ومذهبه، ويعيش الأمل بالامداد الإلهي، ومن هذه الطرق يستطيع اجتناب تداعيات وتبعات الذنب، وبالنتيجة يعيش بعيداً عن الألم والمعاناة بالمقدار الممكن.

## ٢. الأنفصال عن الأمر القدسي

وتذهب جماعة إلى أنّ علة العلل لجميع الآلام والمصائب التي يواجهها البشر تكمن في الانفصال عن الأمر القدسي، هؤلاء يوافقون على القبلية السابقة من «أ

إلى ج»، ولكنهم لا يقبلون بالقبليّة «د» و«ه»، وبدلاً من ذلك يعتقدون بالقبليات التالية:

«د» إنّ الله متشخص وغير متأنسن، بل إنّ ذاته وصفات وأفعاله أعلى مستوى من فهم وعقل وعلم الناس وتقع خارج دائرة فهمهم وإدراكهم بل خارج دائرة شمول الأحكام الأخلاقية للناس، ومن هذه الجهة فإنّ أعمال الله في نظر الناس غير عادية وغير طبيعة ولا تقبل التوقع والاستشراق، وربّما لا تقبل التصديق والتصوير، فأعمال الله غير تابعة للقوانين الطبيعة ولا تابعة للقوانين الأخلاقية، وكل واحدة من هاتين الطائفتين من القوانين لا تستطيع تحديد وتضييق وتعيين أعمال الله، وبما أنّ الله غير تابع للقوانين الطبيعية فإنّه يستطيع أن يفعل ما يشاء بكل سهولة، وبما أنّه غير تابع للقوانين الأخلاقية فإنّه يباح له كل عمل، إذن لا يمكن محاسبة أفعاله ومقارنتها.

هـ) النتيجة أنّ الناس كيف ما كانوا وكيف ما عملوا أو لم يعملوا فإنّ ذلك لا يؤثر على الله فيما يقع تحت المحاسبة والمقايسة، ولا يمكن توقع أي ردّة فعل من الله تجاه أي فعل بشري معين، إذن فمنهج حياتنا ونظامه وترتيب انساقه لا يحظى بأهمية خاصة عنده، ولا يمكن دفع الله باتجاه فعل أو ردّة فعل، وعلى ضوء ذلك لا ينبغي الاتكال والاعتماد على أعمالنا. وعلى أساس هذه القبليات الخمس، يقولون إنّ علة العلل لجميع آلام ومصائب البشر

تعود إلى أنهم ابتعدوا عن الله، وانفصلوا عن ذلك الموجود المقدس والزاهر بالعظمة والجلال، وإذ عاشوا حالات الحزن أو الخجل أو الاخفاق فهذه كلها ناشئة من ابتعادهم عن ذلك الأمر القدسي، وإذا وصل هذا الانفصال إلى محطته الأخيرة وتبدل هذا الفراق إلى وصال وعاش الإنسان المواجهة الشخصية مع ذلك الموجود القدسي، فإن هذه المواجهة تؤثر في مساره الدنيوي وتتدخل في تغيير حياته الذابلة والمتهالكة، بالتالي تخلصه من حالات الوحدة والحزن، وتحفظه من السقوط في المتاهة، وترسم له الطريق للوصول إلى المقصد، والشيء الوحيد الذي لا يستطيع الإنسان غض النظر عنه، وبدونه لا يعيش حياة طيبة وحلوة، هو هذه المواجهة الشخصية والرؤية السعيدة واللقاء البهيج الذي من شأنه انقاذ الإنسان من جميع أشكال الألم والمعاناة في واقع الحياة.

وبما أن القدرة الإلهية في كل مكان وزمان وفي جميع الأوضاع والأحوال، تستطيع أن تتسبب في إيجاد هذه المواجهة البهيجة، فلا ينبغي قطع الأمل منها، لأن المدد الإلهي ليس بعيداً عن الإنسان، ولكن بما أن مصدر هذا المدد ينحصر بإرادته ومشيئته لا أعمالنا ونمط حياتنا، فالأمل الوحيد للإنسان ينحصر بقدرة الله ومشيئته لا بكيفية حياتنا وسلوكياتنا وماذا نعمل أو لا نعمل، وعصارة الكلام أننا لا نملك أي شيء سوى الصبر والانتظار، فيجب أن

نجلس ومنتظر، وطبعاً فإنّ هذا الصبر والانتظار يستدعي أن يعيش الإنسان حالة الخضوع والخشوع والتوسل والتضرع، والخلوص والصدق بالنسبة لعلاقته مع الله، وبهذه الطريقة نستطيع انتظار المدد الإلهي، ولا يعلم متى وكيف وبأي وجه، ولكن إذا تحقق هذا الأمر فكل شيء سيتغيّر، فالالتفات ذلك الموجود القدسي للإنسان يساوق الوداع لجميع الآلام والمصائب.

### ٣. تعلق الخاطر

وذهب آخرون إلى أنّ «تعلق الخاطر» هو علة العلل لجميع الآلام والمصائب للإنسان، ولكنهم لا يقبلون بالقبليات «أ» و«ب» و«ج» المذكورة في القسم الأول والثاني، وعلى ضوء ذلك فإنّهم لا يعتقدون بالإله المتشخص والمتأنسن «كما هو حال الأشخاص في القسم (١) ولا يعتقدون بالإله المتشخص وغير المتأنسن كما هو حال الأشخاص في القسم (٢)، بل يعتقدون بأنّ الله أساساً غير متشخص، والقبليات التي يقوم عليها اعتقادهم عبارة عن:

(أ) أنّ جميع عالم الوجود وعالم الواقع هو موجود واحد، وبعبارة أكثر تسامحاً، أنّ عالم الوجود هو موجود مليء بموجود وممتليء بموجود واحد.

(ب) أنّ هذا الموجود الواحد مستغن عن الغير، لأنّه لا يوجد أساساً غيره بحيث تكون الحاجة لغيره متصورة ومعقولة، وهو الله، إذاً فالله عين كل شيء وعين جميع

الأشياء، ومتحد مع كل شيء بوجوده وهويته  
«أي هذا ذاك» فالله هو كل شيء، وكل شيء  
هو الله.

(ج) وينتج عن ذلك أننا عندما نواجه  
موجودات كثيرة فإن ذلك ناشئ من  
التوهم، فالكثرة الظاهرية في عالم  
الواقع ليست سوى وهماً، والأمور التي  
نتصور أنها موجودات كثيرة ومتغايرة  
فيما بينها هي من افرازات الوهم، وفي  
الحقيقة أنها مراتب وشؤون ومظاهر،  
وتجليات الله، وهو الموجود الحقيقي فقط،  
كما هو حال اللون والذوق والطراوة  
للعسل التي تعتبر تجليات ومظاهر شي  
واحد يسمى بـ«العسل»، وجميع الأشياء  
التي نتصور أنها موجودات مستقلة عن  
الأخرى ومتغايرة فيما بينها هي تجليات  
ومظاهر مختلفة عن الله.

(د) وعلى ضوء ذلك فالإنسان والله ليسا  
موجودين منفصلين عن بعضهما، والإنسان  
الطالب لله هو طالب لموجود ليس غير ذاته،  
بل هو طالب لـ «ذاته» في الحقيقة،  
والشخص الذي يبحث عن الله ويطلبه فإنه  
يبحث ويطلب ذاته الحقيقية، وعلى هذا  
الأساس فكل شيء خارج ذواتنا نتصور هو الله  
فهو وهم وليس الله، ومن أجل العثور على الله  
لا ينبغي التقدم إلى الأمام بل ينبغي  
العودة إلى الذات، فالعثور على الذات  
يعني العثور على الله.

(هـ) إن المعرفة الواقعية إنما تتحقق  
في لحظة يرى الإنسان نفسه مع كل شيء  
ويرى نفسه وكل شيء هو الله، وفي تلك

اللحظة السعيدة، ليس فقط يحصل على المعرفة الواقعية بل يحصل على تغيير حقيقي في حياته، وهذه المعرفة الواقعية وهذا التغيير الحقيقي والذي ليس سوى تحقق الحرية المعنوية، إنما يتحقق فقط من طريق رعاية آداب السير والسلوك، وهي الطريقة الضرورية للتخلص من الوهم الذي يقع الإنسان في شراكه.

وعلى أساس هذه القبلات الخمس، يقال: ما لم يصل الإنسان إلى تلك اللحظة التي ينكشف فيها الستار عن بصيرته ويحصل على الشهود غير العادي ويجد الإنسان الحقيقة السرمدية في باطنه ويزيح النقاب عن الأمر القدسي في ذاته فإن الآلام والمصائب لا تنتهي من حياته، وما لم نعتقد بتلك الحقيقة السرمدية والواقعية ونتخلص من الواقعية الوهمية التي تعلق قلبنا بها، فلا خلاص من الآلام والمعاناة، أن عدم الارتباط العاطفي وتعلق خاطر بـ «الأشياء» بل حتى عدم التعلق العاطفي بالأشكال والصور الذهنية عن الله في دائرة أفكارنا، هو الطريق الوحيد للخلاص من الألم والمعاناة، فوجود التعلق القلبي بالأشياء يعني وجود الألم والمعاناة.

لا شك في وجود تشابه بين الرأي الثاني «الانفصال عن الأمر القدسي» والرأي الثالث «تعلق خاطر»، فكل هذين الرأيين يؤكدان على الوعي الشخصي بالحق وأهمية التجارب والأحوال الباطنية، وكلاهما لا يعيران أية أهمية للحالات الجمعية والظاهرية للحياة الدينية «وهو

مورد تأكيد كبير للقائلين بالرأي الأول، وكذلك الرأي الرابع الذي يأتي لاحقاً»، وكلاهما يعتقدان بأنَّ كَفَّ النفس والانضباط الفردي كشرط لازم وغير كافي، أو شرط لازم وكاف، وفي ذات الوقت توجد فوارق مهمة بين هذين الرأيين، فالرأي الثاني يقرر بأنَّ ذلك الموجود الذي هو مصدر الخلق وسبب خلاص الإنسان الضعيف وأحياناً الفاسد، هو «شيء آخر»، أمّا الرأي الثالث، الذي يركز على آداب السير والسلوك الذهني والنفساني في يوغا الهندوس وذن البوذائيين، فيرى أنَّ الإنسان موجود في ذات وجود الله، وأنَّ الله هو القدرة المطلقة وصاحب المرتبة القدسية. وفي الرأي الثاني، فالإنسان من أجل التخلص من مرحلة الفراغ وتحقيق الوصال والعثور على الطريق للوصول إلى محضر الموجود القدسي، فهو منفعل أكثر ممّا هو فاعل، فحالات الخضوع والخشوع والتوسل والتضرع والخلوص والصدق هي وسائل يستخدمها الإنسان في هذا الطريق، ولكن هذه الوسائل لا تكفي أبداً في الحصول على النتيجة وليس أمام الإنسان سوى الصبر والانتظار وكأنَّ الله هو الذي يختار من يدخل في حريمه الخاص، ومن يتركه لحاله، أمّا في الرأي الثالث فالإنسان يستطيع سلوك طريق الحرية المعنوية والخلاص من الألم والمعاناة من خلال رعاية آداب السير والسلوك، ومع تصحيح واصلاح رؤيته ورفع الكثرة الموهومة يتحرك خطوة بعد أخرى في هذا الطريق، ومن هذه الجهة فهو فعّال

أكثر ممّا يكون منفعل، أمّا في الرأي الثاني، فإنّ حالة الكشف والشهود غير العادية وغير الطبيعة تعتبر أهم ظاهرة في حياة الإنسان، في حين أنّ الرأي الثالث يقرر أنّ هذا الكشف والشهود رغم كونه ممكناً ولكنه مهم في المراحل الأولية للسير والسلوك العرفاني والمعنوي، ويعتبر في نهاية المطاف من جملة الاسقاطات الذهنية والذاتية، وأعلى مراتب المعرفة والتحول المعنوي تحصل فقط عندما يتخلص الإنسان من هذه الاسقاطات الذهنية.

#### ٤. عدم الانسجام مع قانون ونظام الطبيعة

القبليات الرئيسية للأشخاص الذين يعتقدون بأنّ عدم الانسجام مع قانون ونظام الطبيعة هو علة العلل لجميع حالات الألم والمعاناة، عبارة عن:

(أ) وجود حقيقة متعالية هي مصدر جميع الأمور المادية، والأفكار، والأعمال، ولكن هذه الحقيقة المتعالية ليست موجوداً متشخصاً ومتأنساً بل عبارة عن قانون كوني أو نظام طبيعي حيادي ولا أبالي، وكونية هذا القانون تعني أنّ هذا القانون هو الحاكم على جميع الأزمنة والأمكنة والأوضاع والحالات، وكون هذا النظام طبيعياً، يعني أنّ عدم الالتفات إليه وعدم رعايته يؤدي إلى إيجاد الخلل والارباك في حياة الإنسان.

(ب) أنّ القانون الكوني موجود بالطبع في باطن كل فرد من أفراد البشر وفي مظاهر

الطبيعة، وهذا يعني أن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى أعلى مدارج البهجة واللذة المعنوية تكمن في التربية والتنمية الطبيعية لحقيقة الإنسان بوصفه جزءاً من النظام الاجتماعي الطبيعي، أي بوصفه جزءاً من العالم، ومن خلال التربية والتنمية المستمرة يصل الإنسان إلى «ذاته» الحقيقية، وهذه الذات تظهر لوحدها وبطبعها.

ج) وبمقتضى هذا القانون الكوني، يوجد لدينا نوع خاص فقط من العلاقات والمناسبات بين الوالدين والأبناء، وبين الرجال والنساء، وبين الأساتذة والطلاب وبين البشر والحيوانات وبين سائر الفئات التي تملك سلطة الاجتماعية والاقتصادية، وكل نوع آخر من العلاقات والروابط ستكون غير طبيعة وقسرية، بل إن كل فعل يصدر من الإنسان يعين مكانة ذلك الشخص في النظام الأزلي الأبدى لعالم الوجود، وهذا العمل يتحقق من خلال تقليد واتباع أعمال الرموز التاريخية، وهم الذين أدركوا أصل النظام الأزلي في «عصر ذهبي» في الماضي.

هـ) إذا غفل الناس عن القانون الكوني، أو تحركوا في مسيرتهم خلافاً للتيار الطبيعي لذلك النظام عن علم وعمد، فإنهم سيضرون أنفسهم وربما يهلكون أنفسهم، ومن هذه الجهة، فحال الشخص الذي يلقي بنفسه من الطبقة العشرين في عمارة بدلاً من النزول التدريجي عن طريق السلم أو المصعد

الكهربائي، فسيكون مصيره الموت والهلاك، فلو أنّ الإنسان لم يراع هذه الروابط والعلاقات الطبيعة وسلسلة المراتب بين أعضاء المجتمع، فإنّ حياة البشر ستعرض لارباك والاختلال، وعدم الالتفات إلى النظام الطبيعي، إمّا أن يؤدي إلى إيجاد إرباك وعدم تعادل في المنظومة الاجتماعية، بحيث تتحرك فئة قليلة نسبياً من أعضاء المجتمع لتحقيق مصالحها، أو تظهر المفسد الاجتماعية في فضاء هذا المجتمع، كالسرقة والقتل والزنا وارعاب الآخرين.

وعلى أساس هذه القبليات الخمس يقال: أولاً: إنّ جميع الآلام والمصائب ناشئة من عدم سلامة الروابط والعلاقات الاجتماعية، وثانياً: إنّ هذه الروابط والعلاقات الاجتماعية السقيمة هي التي لا تتسق مع القانون الأزلي والأبدي للطبيعة، وبما أنّ الآلام والمصائب تمتد بجذورها إلى المجتمع، فلا بدّ من التأكيد على الأخلاق الجمعية ممّا يتسبب في إيجاد هاجس عميق لدى فئة اجتماعية لموافقة لقانون الطبيعة، وبذلك يتمّ العمل بمقتضى المسؤولية الاجتماعية وكذلك يتمّ تفعيل الطاقات والقوى الإنسانية في الفرد، وأيضاً يتمّ التقليل مهما أمكن من الآلام والمصائب، والأشخاص الذين يذهبون إلى هذا الرأي يهتمون، كأصحاب الرأي الأول، بشكل خاص بفئة معينة من أصحاب الحكمة العملية الذين يدركون الأصول الحاكمة على الكائنات ويلتزمون بتلك الأصول، ومن

خلال تربية وتعليم هذه الفضائل الإنسانية يوفرون للمجتمع الاتساق والسعادة، وعمل هذه الفئة الخاصة ليس حماية الشعائر والمناسك والطقوس الدينية، بل حماية القانون والنظام الخالد في الطبيعة وإفهام أعضاء وأفراد المجتمع بهذه الحقيقة والاشراف عليها ورعايتها

\* \* \*

أشرنا آنفاً إلى أربعة آراء في هذا الموضوع، وكما أسلفنا أن هذه الآراء انبثقت في العصر التقليدي ومن قلب الأديان الكبيرة الشرقية والغربية، ورغم أنها تملك لحدّ الآن أنصاراً، إلا أن التدقيق في هذه الآراء الأربعة يشير إلى أن أيّاً منها يبتني على الأقل على ثلاث مدعيات كالتالي:

١. إن هذا المدعى وجودي، أي وجود موجود متعال وهو الذي خلق الإنسان ومنحه الحياة، سواءً كان هذا الموجود متأنساً أو متشخصاً، أو متشخصاً غير متأنسن أو غير متشخص «مبنى الرأي الأول والثاني والثالث».

٢. إن هذه المدعى معرفي، أي أن التجارب العرفانية من قبيل الخلصة والجدبة، والإدراكات ما فوق الحسية والوصول الإلهي والاشراق والكشف والشهود تعكس الواقع، وتقود صاحب التجربة إلى حقيقة أو حقائق واقعية «مبنى الرأي الثاني والثالث».

٣. إن هذا المدعى قيمى، وهو أن عالم الوجود هو عالم أخلاق ويقوم على العدالة

والصلاح، وأن الناظم السرمدي قام بتنظيم كل شيء في هذا العالم بشكل مطلوب «مبني الرأي الرابع»، والشرط اللازم في صحة كل واحد من هذه الآراء الأربعة هو أن تكون على الأقل أحد هذه المدعيات الثلاثة صادقة وصحيحة، ولكن من جهة أخرى ومنذ ثلاثمائة سنة، يعني تقريباً منذ أوائل القرن الثامن عشر فلاحقاً ظهر عدد كبير من فلاسفة الأخلاق وعلماء العلوم الإنسانية والاجتماعية دعوا الناس إلى تجاوز مرحلة الطفولة والحركة باتجاه مرحلة الرشد والبلوغ، واللافت أن من أهم الأمور الطفولية التي دعوا البشر إلى تركها والإعراض عنها هي هذه المدعيات الثلاثة المذكورة آنفاً، ويعتقد هؤلاء الفلاسفة والعلماء أن وجود الله، والحجية المعرفية للتجارب العرفانية، وأن نظام عالم الوجود يقوم على أساس العدل والأخلاق، هي توهّمات عظيمة، هؤلاء يزعمون أولاً: إن التحقيقات الفلسفية تشير إلى أن هذه المدعيات الثلاثة لا تملك الصدق والصحة، وعلى هذا الأساس فإن قبولها والاعتقاد بها أمر غير مقبول وغير معقول «من الوجهة النظرية».

وثانياً: إن الشواهد التاريخية تعكس هذه الحقيقة، وهي أن قبول هذه المزاعم الثلاثة والالتزام بالآراء الأربعة المتقدمة، التي يبتني كل واحد منها على الأقل على أحد هذه المدعيات الثلاثة، لم يتمكن من التخفيف من شدة الآلام والمصائب للبشر، فكيف الحال بإزالة هذه الآلام

والمصائب «من الوجة العملية»؟ إذن فقد حان الوقت لينبذ الإنسان هذه الخشبة التي يستند إليها، ويلقيها جانباً ويسلك طريقاً آخر لمواجهة الآلام والمصائب ويتحرك على صعيد انماء قابلياته وتفعيل طاقاته من أجل الالتذاذ بالحياة والعمل على تطويرها وازدهارها.

إنّ البشرية الآن تعيش في عالم لا يتقبل التوسل والاعتماد على الموجودات، والعوامل، والقوى الماورائية، والحالات المتعالية، والنظم الأخلاقية فوق الطبيعية، ولكن من جهة أخرى فإنّ عدم قبول هذه المزامع لا يعني أن يعيش أفراد البشر منفصلين ومكتوفي الأيدي أمام ما يعيشونه من الآلام ومصائب، لأنه لا دليل لدينا على انتفاء إمكانية حياة الأفضل في هذا العالم، أو أنّ الإنسان لا يستطيع ابداع أساليب جديدة في تطوير حياته لم تكن متوفرة لدى الأقوام السابقة، في حين أنّ التمسك والتوسل بالأمور الماورائية والمتعالية وفوق الطبيعية لم يحل لنا مشكلة ولم يفتح لنا عقدة، هؤلاء الفلاسفة والعلماء رأوا أنّ المصلحة في سلوك طريق آخر لحلّ هذه المشكلة بعيداً عن الغرق في متاهات الفروض الحائرة والمزامع الماورائية، ولكن ما هو الطريق الآخر؟ في مقام الجواب عن هذا السؤال برزت في الثلاثمائة السنة الأخيرة أربعة آراء - كما أشرنا في مقدمة هذه المقالة - من عمق المناهج الإنسانية المتأخرة، والآن

نستعرض بشكل اجمالي هذه الآراء الأربعة الحديثة والديوية.

#### ٥. الخلل الذهني - النفسي

ذهب بعض المفكرين إلى أنّ أشكال الخلل والارباك الذهني والنفسي للبشر هو علة العلل لجميع الآلام والمصائب «كالقائلين بالرأي السادس والسابع والثامن التي ستأتي لاحقاً» ودعوا الإنسان إلى إيجاد وخلق حالات السعادة والفرح في الواقع الحياة بعيداً عن توقع المدد والنصرة من موجود متعال وبدون مفروضات ونماذج كانت مسيطرة ومهيمنة طيلة تسع أو عشرة آلاف سنة الماضية على وجود الإنسان، وعلى ضوء ذلك فالقائلين بالرأي الخامس يرفضون بصراحة قبليات ما بعد الطبيعة والإلهيات، بل يسعون بوعي لتخليص الإنسان من الارتباط بالقبليات الإلهية وما بعد الطبيعة، وتحريره من سلاسل التمسك بالأشكال والصور الدينية التقليدية، ليصل الإنسان إلى غايته المهمة التي يتوخاها الإنسان التقليدي، ومن هذا المنطلق دعوا الإنسان للانفتاح على بعض المناهج العملية المماثلة تقريبا لما كان الإنسان ملتزماً بها في الماضي من خلال الاعتقاد بقضايا دينية وسلوكيات ودينية تقليدية، ولكنهم اخترعوا أساليب متناسبة مع وضع الإنسان المعاصر. ويمكن القول إنّ القبليات الرئيسية لدى هؤلاء عبارة عن:

أ) أن منبع الآلام والمصائب للبشر يتمثل في الأصل بالمواقف الفردية لا الجمعية، فالآلام والمصائب تكمن في باطن كل فرد من أفراد البشر لا في الروابط والعلاقات الاجتماعية بين أفراد البشر، وصحيح أن الكثير من الروابط والعلاقات الاجتماعية تولد الألم والمعاناة، ولكن نفس هذه الروابط المأزومة والعلاقات المتشنجة وليدة ذهنية الإنسان المشوشة ونفسه المرتبكة، «والقائلين بالرأي الثاني والثالث أيضاً يمكنهم قبول هذه القبلية بشكل إجمالي».

ب) إن كل إنسان، مادام يعيش الارباك والتشويش الذهني والنفسي، فإنه يعيش حالات الألم والمعاناة، وهذا الخلل الذهني والنفسي يتسبب في حدوث الكثير من الآلام والمصائب من جهة، ومن جهة أخرى يضعف في الإنسان ملكة الصبر والاستقامة ويمهّد الطريق لظهور أنواع أخرى من الآلام والمصائب، وبعبارة أبسط، إذا لم يبتل الإنسان بالخلل والارباك الذهني والنفسي، فإنه يستطيع التخلص من بعض حالات الألم والمعاناة، وكذلك يستطيع تحمل البعض الآخر من المشكلات التي سيواجهها في واقع الحياة، بسهولة أكثر.

ج) إن أشكال الخلل والارباك الذهني والنفسي ليس سوى فقدان الشخصية الفاعلة.

وبالنسبة لخصوصيات هذه الشخصية الفاعلة والكاملة، ثمة خلاف بين المفكرين من أصحاب هذا الرأي، ولكن

بشكل عام يتفقون على خصوصية التوحد  
النفساني للشخص، وهذا التوحد يعتبر من  
خصوصيات الإنسان الذي استطاع خلق انسجام  
وتناسق بين جميع آراءه وعقائده  
واحساساته وعواطفه، ولو قبلنا بهذه  
النقطة التي يتفق عليها هؤلاء المفكرين،  
فلازمها أن المصدر الأساس للألم والمعاناة  
هو أننا لم نتمكن لحد الآن من خلق توحد  
وانسجام في أعماق نفوسنا وبالتالي لم  
نستطع تبديل شخصيتنا ووجودنا إلى قافلة  
تتحرك باتجاه واحد نحو المقصد النهائي،  
وعلى حدّ تعبير كي ير كجورد، لم نتمكن  
من تحصيل «خلوص القلب».

(د) إنّ الارباك الذهني، النفسي، يمكن  
علاجه بالعلاجات النفسانية.

ولا شك أنّ «العلاج النفساني» لا يعني  
لزوماً التوافق على أساليب علاجية خاصة،  
فللعلاج النفساني أنواع مختلفة، وبعض  
هذه الأنواع ناظر للضوابط «من قبيل الطب  
النفساني»، وبعضها ناظر إلى الأوضاع  
والأحوال والموقعيات الجماعية، كالتحليل  
النفسي الفرويدي، والتحليل النفسي  
ليونغ والعلاج النفساني لمدرسة جشتالت،  
للعالم النفساني الألماني، فرى بريك  
برنز، (١٩٩٣ - ١٩٧٠)، والمدارس  
الإنسانية الأخرى في مجال العلاج  
النفساني، وعلى رغم اختلاف هذه المذاهب  
والمدارس فيما بينها إلا أنّها تتفق على  
أنّ حالات الخلل والارباك الذهني والنفسي  
لا يمكن رفعه وعلاجه إلا من خلال العلاج  
والنفسي، فهو فرع من فروع الطب، ومن

هذه الجهة فإنّ للعلاج النفساني شأن ووظيفة نظير شأن وظيفة رجال الدين أو الكهنة «في الرأي الأول» أو الحكماء في الحكمة العملية في «الرأي الرابع»، إنّ التغيير الذي يهدف إليه القائلون بهذا الرأي لا يمثل مجرد غاية مثالية أو نوعاً من التنظير الخيالي والطوباوي، بل نتيجة عملية وواقعية للأساليب المختلفة الفردية أو الجمعية لعلماء الطب النفساني، من أجل دفع ورفع حالات الارباك الذهني والنفسي لأفراد البشر وتربية شخصية جديدة كل فرد من الأفراد.

هـ) إنّ نتيجة دفع ورفع حالات الخلل والارباك الذهني والنفساني يؤدي إلى ظهور شخصيات تملك من جهة الفضائل الناشئة من الالتزام بالواجبات، يعني كف النفس، الصدق، العدالة والصلح، ومن جهة أخرى تملك الفضائل الناشئة من عواطف المحبة، يعني العشق الخالص من شوائب الأنانية، والمواساة، والاحساس بالتفرد، والتواضع، ومعرفة حقوق الناس وحالات العفو والصفح.

وعلى أساس هذه القبليات يقال إنّ علة العلل لجميع الآلام والمصائب هو أنّ أفراد البشر لا يعتقدون بشكل جاد بأنهم متبلون بحالة الارباك الذهني والنفسي، ومن هذه الجهة لا يتوجهون لطلب العلاج النفساني وبالتالي لا يملكون شخصيات فاعلة وكاملة، وبما أنّهم لا يملكون شخصيات كاملة وفاعلة فإنّهم يعيشون - كما في السابق - حالة فقدان الفضائل الناشئة

من الالتزام بالواجبات، وأيضاً يفقدون الفضائل الناشئة من العواطف، وبالتالي يخلقون لأنفسهم والآخريين الألم والمعاناة، ويمكن التغلب على هذه الحالة فقط من طريق العلاج النفساني والتخلص من الحالات السلبية من قبيل الخربة عن الذات وعن الآخريين، ازوداجية الشخصية والتظاهر، وعدم التفرد، وتحقيق قيم ومثل إنسانية من قبيل العشق، والاعتماد، والتفاهم، والصدق، والارتباط الوثيق مع الآخريين في واقع الإنسان والحياة، وبهذه الطريقة نستطيع قلع جذور الألم والمعاناة.

#### ٦. الحرمان من حقوق الإنسان

وهناك من ذهب إلى أن علة العلل لجميع الآلام والمحن تكمن في حرمان البشر من حقوق الإنسان، وهذا الرأي يملك قبليات رئيسية، وهي:

(أ) إنَّ منبع الآلام والمصائب للبشر ينطلق بالأصل من الحقل الجمعي لا الفردي، فالغالب أن الآلام والمصائب تبرز في إطار الحياة الاجتماعية وفي قالب الروابط والعلاقات الاجتماعية غير السليمة، لا حقل الباطن وأذهان الناس.

(ب) لا ينبغي الغفلة عن سلسلة المراتب لحاجات البشر، فجميع حاجات البشر لا تقع في مرتبة واحدة بل إنَّ هذه الحاجات متسلسلة طولياً، فلو لم يتمَّ إشباع بعض هذه الحاجات فلا تصل النوبة إلى بروز حاجات أخرى، بل ما لم يتمَّ إشباع بعض الحاجات فلا تظهر حاجات أخرى.

وهذه القبلية، إن لم نقل أكيدة، فلا أقل من كونها تتوافق مع سلسلة مراتب الحاجات التي طرحها عالم النفس الأمريكي ابراهام مزلو (١٩٠٨ - ١٩٧٠) لأول مرة ١٩٥٤ في كتابه «الباعث والشخصية»، وطبقاً لهذه النظرية فإن حاجات البشر تندرج ضمن خمس فئات وتشكل سلسلة من المراتب: وأشد وأهم هذه الحاجات وأسرعها ظهوراً هي الحاجات الفيزيولوجية كال حاجة للغذاء والماء والاكسجين والروابط الجنسية، فإذا تم إشباع هذه الحاجات الفيزيولوجية تظهر الحاجات المتعلقة بالأمن، ويتحرك الإنسان على صعيد البحث عن محيط آمن وسليم، ثم تصل النوبة إلى الحاجات المتعلقة بالعشق والارتباط العاطفي ويعيش الإنسان في هذه الحالة الشوق إلى الصديق، والمعشوق، والعاشق، وهنا تقع مساحة الحاجات الجمعية، ثم تبرز الحاجات المتعلقة بالعزة والكرامة، والإنسان يطلب فيها عزة النفس واحترام الآخرين والحيثية والشأنية والمكانة الاجتماعية وما يترتب عليها من معطيات ونجاحات، وفي النهائية فقط في صورة إشباع الحاجات الأربع السابقة، تظهر الحاجة إلى توكيد الذات وازدهار الشخصية.

والكثير من الانتقادات يطرحها القائلون بهذا الرأي السادس على القائلين بالآراء الخمسة السابقة هي أن هؤلاء يغفلون عن سلسلة مراتب الحاجات، فالقائلون بالرأي السادس مثلاً يرحبون باليوم الذي تصل فيه

مشكلات الشعوب في العالم إلى الحد الأدنى ويعيش جميع أفراد البشر في السوق والشارع والبيت حالات الهدوء والسكينة و البهجة الناشئة من حالات النيرفانا «الفناء في الأديان الهندية والبوذائية» أو حالة ساتوري «الاشراق في ديانة الزن» والوصول الإلهي في الأديان «الإبراهيمية» «كما في الرأي الثالث» ولكنهم يعتقدون أنّ مثل هذا اليوم المبارك والبهيج لم يحن وقته لحدّ الآن، هؤلاء يرفضون الهدف في الرأي الخامس أيضاً، أي الحصول على الشخصية الفاعلة و يرونه أمراً تجملياً، فمادامت المشكلات الناشئة من الحاجات الفيزيولوجية، بتعبير مزلو، موجودة، فلا ينبغي التوجه نحو هذا الهدف السامي، لأنّ الأشخاص الذين يعيشون الجوع وخواء البطن أو أنّ أبدانهم ترفل في قيود العبودية، أو أنّ بلدهم يواجه حرباً ضارية ودماراً شاملاً، كيف يستطيعون التحرك في خط انماء الشخصية وتقويتها؟ وكما يقول المثل: ما هو مكان رستم بين الزهور والرياحين.

(ج) إنّ عدم إشباع الحاجات الأساسية للناس كالحاجات الفيزيولوجية والحاجات المتعلقة بالأمن بتعبير مزلو ناشئة من جهة أنّ أرباب القدرة الاقتصادية والسياسية يستغلون قدرتهم وسلطتهم في الاستغراق في أشباع حاجاتهم الذاتية، أو أنّهم يملكون قدرة وسلطة أكثر من الحدّ اللازم، وعالم الطبيعة مخلوق أساساً بشكل أنّ أصحاب السلطة السياسية والاقتصادية لو لم يستغلوا هذه السلطة، فإنّ الحاجات

الأساسية لجميع الناس سيتم إشباعها بشكل صحيح وسليم.

(د) وعلى ضوء ذلك يجب أن نكرس اهتمامنا في إصلاح المؤسسات الاقتصادية والسياسية، وبإصلاح هذه المؤسسات نستطيع أن نوجد حالة لا يستطيع أصحاب القدرة من استغلال قدرتهم أو نحول دون تمركز القدرة والسلطة بيد موقع واحد.

(هـ) إنَّ إصلاح المؤسسات الاقتصادية والسياسية إنما يتيسر من خلال إخضاع أصحاب هذه القوى لحقوق الإنسان، ومادامت هذه المؤسسات الاقتصادية السياسية لا تعترف بحقوق الإنسان المعترف بها من قبل جميع الشعوب ولا تلتزم بمقتضياتها واستمرت في استغلال السلطة لصالحها، فإنَّها تستطيع بالتالي إعاقه مسيرة المجتمعات البشرية في خط الصلح والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصادي ولا يتخلص الناس حينئذ من أجواء الانفصال التي تغرق الجماهير في حالات لا شعورية متوترة.

وعلى أساس هذه القبلية الخمس يقولون إنَّه من أجل رفع الآلام والمصائب في المجتمعات البشرية لا سبيل لنا سوى التحرك نحو النشاطات السياسية والاقتصادية، ونعمل من خلال آليات العمل السياسي والاقتصادي، على إخضاع أصحاب السلطة لحقوق الإنسان، وهذا الكلام لو طرحناه بلغة ومصطلحات أنصار القول الأول، فنستطيع القول إنَّه ينبغي قبل طلب النجاة من شر الذنوب، أن نطلب الخلاص من

شر أعمال المذنبين الجالسين على مسند السلطة السياسية الاقتصادية، والغفلة أو التغافل عن هؤلاء المذنبين القابضين على زمان السلطة والثروة والاهتمام بالذنوب الأخرى من شأنه أن يقودنا إلى متاهة ولا يثمر سوى زيادة واستمرار الألم والمعاناة للبشرية.

ويمكن القول إنّ جميع الثوريين والمصلحين السياسيين والنشطاء في المنظمات العالمية في المجالات السياسية والاقتصادية والمنظرون الاقتصاديين والاشتراكيين رغم اختلافهم بحسب الظاهر، يذهبون إلى هذا الرأي ويشربون من عين واحدة.

#### ٧. الحرمان من منابع الطبيعية

القبليات الرئيسية للأشخاص الذين يرون أنّ علة العلل لجميع الآلام والمصائب البشرية تكمن في الحرمان من منابع الطبيعية، عبارة عن:

(أ) إنّ جميع الآلام المصائب للبشرية ناشئة من ظاهرة التضاد والتنازع على البقاء، وفقط في ميدان التضاد والتنازع بين أفراد البشر تظهر وتتسع الآلام والمصائب وتزداد.

(ب) إنّ حالات التضاد والتنازع بين أفراد البشر ناشئة فقط من عدم كفاية ما يحتاجه الإنسان من موارد طبيعية لدوام حياته، فلو أنّ كل فرد حصل على مقدار كاف لحفظ بقاءه واستمرار حياته كماً وكيفاً، فلا يظهر أي تضاد وتنازع بين

الناس، لأنه لحدّ الآن على الأقل لم يحدث نزاع بين الناس على الاوكسجين في الهواء، لأنّ الأوكسجين متوفر بمقدار كاف للجميع، وفقط في الأوضاع والأحوال التي يكون فيها الطلب أكثر من العرض، فإنّ حالات التضاد والتنازع ستجد لها مكاناً بين الناس، وأحياناً تكون ضرورية.

(ج) إنّ المنابع الطبيعية مورد حاجة البشر موجودة ومتوفرة في الطبيعة بشكل كاف، فلا توجد قلة في موارد عالم الطبيعة، ولكننا نحن البشر لا نحصل على مقادير كافية ووافية لما نحتاجه من الموارد الطبيعية، فالطبيعة غير مقصرة ولكننا نحن البشر مقصرون في هذا الشأن.

(د) الطريق الوحيد للحصول على ما يحتاجه الإنسان في حياته، وبتعبير أدق، المنهج الوحيد لاستكشاف واستخراج ما يحتاجه الإنسان في حياته من الموارد الطبيعية، هو تطور العلوم والتقنية، ومن الطبيعي أن يتسبب تطور العلوم الطبيعية في نمو وازدهار التقنية.

(هـ) إنّ البشرية تستطيع العمل على تطوير العلوم الطبيعية وتنمية وازدهار التقنية دوماً، فنحن نستطيع بشكل مستمر وبدون توقف تطوير العلوم الطبيعية وترشيد التقنية، أنّ قابلياتنا وقدراتنا لتغيير المحيط الطبيعي والاستفادة من مواهب الطبيعة غير متناهية ولا حد لها.

وعلى أساس هذه القبلات الخمس يوصي أنصار هذا الرأي بضرورة استخدام جميع الطاقات والقابليات في مجال ترشيد

التقنية وتطوير العلوم والمعارف البشرية، ومن هذا الطريق نستطيع التقليل بشكل مستمر من آلام البشر ومعاناتهم، وجميع أصحاب الفنون والعلوم، عن وعي أو غير وعي، يعتقدون بهذا الرأي ويملكون تصوراً خاصاً عن الإنسان الحديث والمتجدد، يعني أنهم يرون أنفسهم مبدعين للفنون والاختراعات وكذلك اكتسبوا القدرة على ضبط الموارد الطبيعية من خلال الجهد العلمي، وهذه الأمور اتحدت معاً وأدت إلى إمتداد هذا الرأي في أذهان ونفوس الكثيرين، وهذا الرأي يرى في الإنسان رؤية متجددة ويعتقد أن الإنسان يستطيع خلق العلوم والفنون فيما يؤثر على دوره في تعيين وضعه وحالته ومستقبله برؤية متفائلة ومفعمة بالأمل.

#### ٨. عدم الحياة في هذا الآن

وثمة من يقول بأنّ علة العلل لجميع الآلام والمتاعب للبشرية تنبع من عدم الحياة في هذا الآن وفي هذا المكان، والقبليات الأساسية لهذه المقولة عبارة عن :

أ) إنّ منشأ الآلام والمتاعب للناس تنطلق من الحقل الفردي «وهي القبلية الواردة في الرأي الخامس ومقبولة لدى أصحاب الرأي الثاني والثالث» وينبغي لزالة وزوال هذه الآلام والمتاعب، البحث في الأحوال والتجارب التي يعيشها الإنسان شخصياً وفردياً، لا في العلاقات والروابط

الاجتماعية بين أفراد المجتمع، «وهي مورد تأكيد الرأي السادس والسابع وكذلك مقبولة للرأي الرابع».

(ب) النظر للحالة السابقة، يعني التأمل فيما يدور في باطن الإنسان من حوادث سابقة أو الاطلاع على النشاطات الواعية التي وقعت في السابق وتذكرها مما يشكل مصدراً للكثير من الآلام والمصائب، أو الأفعال والسلوكيات المؤلمة والمثيرة للمتاعب.

(ج) الرؤية المستقبلية، يعني فيما سيقع من حوادث قطعية أو احتمالية في المستقبل، وهذا النظر والتأمل هو المصدر للكثير من الآلام والمصائب أو مصدر الأفعال التي تثير الآلام والمصائب.

(د) إنما يستطيع الإنسان التقليل من الآلام والمتاعب إلى الحد الأدنى فقط من خلال أن يعيش في الحال الحاضر، أي في هذا المكان وهذا الزمان، يعني حضور القلب تماماً بهذا المقطع الزمكاني الذي يعيشه الإنسان حالياً، وبمقدار ما يكون ذهن الإنسان مستغرقاً في الماضي أو المستقبل، فبذلك المقدار تتسع وتزداد الآلام والمتاعب، وبمقدار ما يعيش الإنسان من جهة ذهنية ونفسية في الحال الحاضر، تقل آلامه ومعاناته.

(هـ) وفي ذات الوقت لا سبيل أمامنا سوى الاستمرار في حياتنا من خلال التفكير أحياناً بالماضي وكذلك بالمستقبل، من جهة أنّ الإنسان لا يستطيع التركيز وحضور القلب الكامل بالنسبة لحالته الآنية وفي

هذا المكان والزمان، ولكن فقدان حضور القلب في المرحلة الحاضرة لا ينبغي أن يتجاوز مقدار الضرورة وعندما تستدعي الضرورة.

وعلى أساس هذه القبلات الخمس يقال إن الطريق الوحيد لإزالة الآلام والمصائب يكمن في السعي الدائب في مجال تعميق حضور القلب والذهن في حياتنا الآنية والتقليل من انفلات التفكير في خارج هذه الدائرة، أي تقليل التفكير بالماضي والمستقبل مهما أمكن ونعيش الحساسة بالوعي الحالي وبما يجري حولنا في محيطنا والتعمق في حياتنا الآنية كيما نستطيع التغلب على حالات التوتر الناشئة من الاحساسات العاطفية العبثية، ومن حالة الغربة عن الذات والتقليل من ارتباط القلب والعاطفة بالآخرين، إن الحياة الحقيقية تكمن فقط في ملء ظرفنا الوجودي والنفساني، وعلى حدّ قول خيام، الذي يعتبر لسان حال عن هذا الرأي في ثقافتنا:

— عندما تخرج من القرية لا تلتفت وراءك..

— فغداً لم يأت لا تطلبه، ولا تفكر في الماضي ولا تأمل في المستقبل..

— عش حالك هنيئاً ولا تخسر عمرك..

\* \* \*

ما تقدّم من بحث هو مجرد تحليل إجمالي ومختصر جداً لثمان نظريات تتفق كلها بوجود أمر واحد بوصفه علة العلل والمصدر الوحيد لجميع أنواع الألم

والمعاناة للبشرية وكاتب هذه السطور يرى أنّ كل نظرية من هذه النظريات الثمان تملك نقاط قوّة وإمكانات خاصة، وتملك نقاط ضعف وقصور أيضاً، رغم أنّها من هذه الجهة لا تملك وضعاً واحداً وبالإمكان ترتيبها حسب مقدار قوتها وضعفها النسبي، ولكن على كل حال، يتصور كاتب هذه السطور أنّ أي من هذه الآراء ليست مقبولة تماماً وقابلة للدفاع، فبالإمكان طرح انتقادات أو أسئلة انتقادية ثلاث على كل واحد منها:

١. هل أنّ علة العلل المقترحة بإمكانها واقعاً أن تفسّر جميع الآلام والمصائب للبشرية؟

٢. هل أنّ القبليات، التي تستند عليها هذه الآراء، مقبولة وقابلة للدفاع.

٣. وهل أنّ هذه القبليات يمكن أن تقودنا لنتائج مطلوبة ومقبولة؟

ثم بالإمكان طرح هذا السؤال أيضاً: هل أنّ هذه الآراء بإمكانها، بذلك التعبير والتفسير الوارد، أن تكون مانعة الجمع فيما بينها، أو يمكن القيام بمحاولة تلفيق وتركيب من قولين أو ثلاثة أقوال وصياغة رأي آخر منها؟ فإذا كان الجواب بنعم فما هو التركيب الأفضل؟ إنّ ذكر أدلة الموافقين والمخالفين لكل واحد من هذه الأقوال والآراء واجراء عملية المقارنة بينها وتشخيص نقاط القوّة والضعف النسبية فيها يحتاج إلى بحث وتعمق وهو عمل جدير ونافع جداً، وفي مورد كل واحد من الأديان والمذاهب يطرح

المتألهون، والفلاسفة، والعرفاء، وعلماء  
الأنسنة والاجتماع، والمؤرخون، والمصلحون  
الاجتماعيون هذا السؤال المهم وهو: هل  
أن الدين أو المذهب الفلاني يعتقد بهذه  
الآراء الثمانية أو يقول برأي مركب من  
قولين أو ثلاثة أو أكثر منها؟ وفي  
الصورة الثانية هل أن هذه التركيب  
مقبول ومنسجم ومتجانس، أو تركيب متعارض  
الأجزاء؟ والأهم من الجميع أن يسأل كل  
واحد من نفسه: هل أنني أملك رأياً خاصاً  
في هذا الباب أم لا؟ فإذا كان لي رأي  
خاص فما هو؟ وكيف أستطيع الدفاع عنه  
والاستدلال عليه؟ وطبعاً لا شك أن حصر هذه  
الأقوال في ثمانية هو قول حصري  
واستقرائي لا عقلي ومنطقي، وعليه يمكن  
ابداع رأي تاسع أيضاً.

وأياً كان فيعتقد صاحب هذا القلم، أن  
أكبر مشغلة وهاجس فكري لكل إنسان محب  
الخير ومنفتح على آفاق الحياة ويريد  
دراسة هذه القضية في إطارها الطبيعي من  
موقع العمق هو البحث عن علة وجود الآلام  
والمصائب بين البشر في واقع الحياة،  
البشر الذين يأتون إلى هذه الدنيا  
ويتحملون الآلام والمتاعب والمصائب ثم  
يرحلون.

## المقالة الرابعة عشر

ندوة حول الدين والصحة النفسية

## ندوة حول الدين والصحة النفسية

س/ ما هو المقصود من عبارة «الصحة النفسية» بشكل دقيق؟ وما هو الفرق بين الصحة النفسية والصحة البدنية والصحة الذهنية؟ وهل أنّ هذه الموارد الثلاثة متأثرة فيما بينها أم لا؟ وإذا كان الجواب بنعم، فكيف؟

ج/ إنّ عبارة «الصحة النفسية» في لغة علماء النفس، والطب النفسي، والمختصون في الجنوح النفسي، في اللغة الانجليزية «mental health»، وطبعاً فالبعض يرجحون عبارة «السلامة النفسية» عليها.

وأما المقصود من هذه العبارة وما يعادلها في اللغات الأخرى، ففي الواقع أنّ المستخدمين لهذا التعبير، رغم أنّهم يشتركون في وجود شحنة عاطفية وقيمة إيجابية لهذا التعبير، فإنّهم يختلفون في خصوص المعنى الدقيق لهذه الكلمة، وبالتالي يستخدمونها بمعان مختلفة أو يستوحون منها فهوماً مختلفة، وعلى سبيل المثال في مسألة تعدد معنى هذه العبارة نشير إلى ثمانية تعاريف لها حسب استقصاء أحد علماء النفس وهو جا هودا «G. Jahoda - M. Jhoda» وورد في كتاب «علم نفس الخرافات» الحديث عن الصحة أو السلامة النفسانية بأنّها:

١. عدم المرض النفساني، ٢. قدرة التأمل في الذات (= قدرة الاستبطان) ومعرفة ماذا نعمل، ولماذا نعمل، ٣. النمو والرشد النفساني، ٤. توحيد جميع صفات وحالات الفرد، ٥. القدرة على تحمل الضغط النفساني، ٦. السيطرة على النفس والقدرة على قيادة الذات<sup>(١)</sup>، ٧. رؤية العالم كما هو موجود واقعاً، ٨. السيطرة على المحيط: القدرة على حب الآخرين، والقدرة على العمل، وخلق علاقات وارتباطات إيجابية مع الآخرين، والقدرة على التطابق مع المحيط والانسجام معه<sup>(٢)</sup>.  
هذه التعاريف الثمانية تمثل قسماً من التعاريف العديدة لعبارة الصحة النفسية، وعلى هذا الأساس لا يمكن تحديد المقصود من تعريف واحد للصحة النفسية، وكذلك لا يمكن القول إن بعض هذه التعاريف غير صحيحة تماماً، ومن هذه الجهة فإن دائرة معاني هذا التعبير ربّما تصغر وتضيق، بل يبدو أن جميعها أو على الأقل الغالب من هذه التعاريف معتبرة وتملك جاذبية شهودية رغم أنه يمكن المناقشة في كلياتها واطلاقها، والدقة في هذه التعاريف تبين أننا لا نستطيع الحديث عن التفاوت في الصحة النفسية أو الصحة الذهنية، لأنه كما هو واضح أن هذه التعاريف لا تبين الخصوصيات

---

١. **autonomy.**

٢ أنظر: Jahida, M. Current Concepts of positive mental Health (New York;Basic BOOKS,

النفسية في مقابل الخصوصيات الذهنية حتى يمكن القول إنّ هذه التعاريف المذكورة ناظرة فقط إلى الصحة النفسية، وأخرى ناظرة للصحة الذهنية، وأساساً فإنّ «الذهن» و«النفس» في علم النفس الحديث تستعملان تقريباً بمعنى واحد وبشكل مترادف، لا أنّ «الذهن» يعني كما في الماضي، القوى العقلانية للإنسان أو قدرة التفكير والفهم، و«النفس» تعني الجوهر النفساني بحيث يكون الذهن قوّة من قوى النفس.

ولكن بالطبع فإنّ الصحة أو السلامة النفسانية تختلف عن الصحة والسلامة الجسمانية أو البدنية، وهذا الفرق واضح وبديهي، أي أنّ الصحة النفسانية تتعلق بسلامة النفس «والذهن»، والصحة الجسمانية ناظرة لسلامة الجسم أو البدن، ويمكن القول أنّ الفارق بينهما أمران مهمان: أحدهما: أنّ الصحة النفسية ترتبط تماماً بالمجتمع والثقافة التي يعيشها ذلك الشخص، يعني قد ننظر إلى شخص واحد من زاوية اجتماعية وثقافية ونقول إنّه يملك الصحة النفسية، وربّما ننظر له من زاوية مجتمع وثقافة أخرى فنراه فاقداً للصحة النفسية، وعلى هذا الأساس فالصحة النفسية ليست ظاهرة عالمية وشمولية بحيث لا تتأثر بأي مكان وزمان وأوضاع متغيرة، بل أمر نسبي ومقيد ومشروط، أمّا الصحة الجسمانية أو البدنية فلا ترتبط بالمجتمع أو الثقافة التي يعيشها ذلك الشخص «كما يعتقد بعض علماء النفس مثل

سوس» أو أنّ ارتباطها بالمجتمع والثقافة قليل جداً بالمقارنة مع الصحة النفسية، والنتيجة أنّ الصحة البدنية ظاهرة يمكن القول تحقيقاً أو تقريباً أنّها مطلقة وغير مقيدة ومشروطة، وبعبارة أخرى أنّ الصحة النفسية يمكن تعريفها فقط من خلال الوضع الاجتماعي - الثقافي، والحال أنّ الصحة البدنية يمكن تعريفها تقريباً أو تحقيقاً بدون الرجوع إلى المجتمعات أو الثقافات المختلفة، وتعريفها بشكل كلي ومطلق.

والفرق الثاني: وهو ناتج إلى حد ما من الفرق الأول، أنّ الصحة النفسية مفهوم قيمى ذاتاً، يعني أنّه يحكى عن شيء يتضمن وضع مثالي للإنسانية، أمّا تعريف الصحة البدنية فهو مفهوم وصفى كاملاً أو تقريباً، ويعني - كما ألمحنا آنفاً - انسجام وتوحد البنية الوظيفية لبدن الإنسان، وبعبارة أخرى، أنّ الحكم الذي يعود إلى وجود أو عدم وجود الصحة البدنية لا يستلزم اتخاذ موقف من المسائل الأخلاقية أو الفلسفية، وأمّا الحكم العائد إلى وجود أو عدم وجود الصحة النفسية فيستلزم اتخاذ مثل هذا الموقف، وهذان الفارقان هما السبب في عدم وجود اختلاف كبير في مقام تعيين ماهية الصحة البدنية بشكل دقيق، ولكن في مجال بيان وتعيين حقيقة الصحة النفسية فثمة خلاف كبير في الآراء.

أمّا الجواب عن سؤال: ما هو تأثير وتأثر كل من الصحة النفسية والصحة

البدنية فيما بينهما، وهل يوجد مثل هذا التأثير والتأثر بينهما، أم لا؟ فيمكن القول إنّ التأثير والتأثر بين الظواهر النفسانية والظواهر البدنية مورد اجماع علماء النفس اجمالاً، أمّا هل أنّ الصحة البدنية، كما تقدّم في تعريفها أنّها توحد وانسجام وظائف البدن، مرتبة على الصحة النفسية أم لا؟ فهذا يتعلق بمقصودنا من «الصحة النفسية»، (وقد أشرت أنّ مصطلح الصحة النفسية له معان عديدة) وهنا أقول: إنّ مجرد قبول التأثير والتأثر بين الظواهر النفسانية والظواهر البدنية لا يستلزم التأثير والتأثر بين الصحة النفسية والصحة البدنية، حتى لو قلنا بأنّ الصحة النفسية أحد مصاديق الظواهر النفسانية، وأنّ الصحة البدنية أحد مصاديق الظواهر البدنية، فكيف الحال لو قلنا بأنّ الصحة النفسية ليست من مصاديق الظواهر النفسانية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أو أنّ الصحة البدنية ليست من مصاديق الظواهر الجسمانية بالمعنى الدقيق للكلمة أيضاً، وفي ذات الوقت فإنّ علماء النفس متفقون بشكل عام على خمس نقاط:

(أ) إنّ المرض البدني يستدعي افرازات وآثار نفسية، مثلاً غالبية الناس عندما يبتلون بمرض بدني فإنّهم يعيشون المرونة مع الآخرين أكثر، وفي الكثير من الحالات عندما نصاب بمرحلة حادة وشديدة من المرض فسوف نشعر بضيق النفس والكآبة، ولكن هذا الشعور يكون عابراً عادة، رغم

أنّ القلة من الأشخاص يعيشون ردود فعل مفرطة وبشكل نوع من الاختلال النفسي والارتباك في فسلجة الأعضاء .

(ب) إنّ العوامل النفسية تتسبب في الاصابة بأمراض بدنية أيضاً، والعوامل النفسية هذه يمكن أن تكون سبباً في ظهور أمراض بدنية أو يكون لها نصيب في حدوث هذه الأمراض، وذلك بأربعة أنحاء :

١. يمكن أن تتسبب في ايجاد عادة مضرّة وغير سليمة من قبيل كثرة الأكل، التدخين، الادمان على الكحول وما إلى ذلك.

٢. ويمكن أن تتسبب في تغيير في الهرمونات ممّا يؤدي إلى الاخلال في سلامة البدن، أو إيجاد تغييرات تتعلق بفسلجة الأعصاب، ونفس هذه التغييرات تبدأ من الإضرار بالبدن أو لها سهم في الحاق هذا الضرر، مثلاً يقال إنّ زيادة نسبة الموت في مرضى انفالكتوس في عضلات القلب، أنّهم يشعرون بالكآبة وأنّ موتهم ناشئ من هذا الأمر.

٣. وربّما يلعب رجوع المريض أو عدم رجوعه للطبيب دوراً مهماً في هذا الشأن، مثلاً ربّما يراجع المريض، الذي يشعر بوجع الفقرات، الطبيب فيما لو شعر بالكآبة أيضاً، ولا يراجع الطبيب فيما لو كانت حالته النفسانية كما هي في السابق مع وجود الوجع في الفقرات.

٤. وربّما تؤثر هذه الحالة في مسيرة العلاج ورعاية توصيات الطبيب، ومن هذه الجهة تؤثر في معطيات العلاج، مثلاً،

المريض المبتلى بالسكر إذا شعر بالكآبة أيضاً فربّما ينسى علاجه لمرض السكر ولا يعتني بتوصيات الطبيب.

(ج) إنّ العوامل النفسانية تتسبب في ظهور علامات الأمراض البدنية، وأحد الأسباب المهمة لظهور علامات المرض البدني، الذي لا يمكن العثور على أي سبب عضوي له، يكمن في العوامل النفسانية، وهذه العلامات للمرض، التي لا يمكن توضيحها وتعليلها في نظر علم الطب، سريعة الزوال عادة، ولكنها قد تستمر في بعض المرضى ويكون علاجها صعب في الغالب.

(د) الاختلالات النفسانية تستلزم ظهور بعض العوارض الجسمانية، فبعض الاختلالات النفسانية الشائعة تؤدي إلى إتخاذ سلوكيات معينة تتسبب في المرض البدني، فالإضرار بالنفس عن وعي، واختلال الأكل، نموذجان من هذه الاختلالات النفسانية التي تترتب عليها عوارض جسمانية.

(هـ) الاختلالات الجسمانية والنفسانية التي يتفق أن تحدث سوية، قد تؤثر وتتأثر بأحدهما بالأخرى، وبما أنّ الاختلالات الجسمانية شائعة بين الناس، وكذلك الاختلالات النفسانية شائعة بكثرة أيضاً، فغالباً ما يقترن الاختلال الجسماني مع الاختلال النفساني بدون أن يكون بينهما رابطة العلّية، وفي مثل هذه الموارد يؤثر أحدهما في الآخر، مثلاً الشخص الذي أصيب في تجارته ربّما يصاب بنوع من الكآبة وهذه الكآبة، تتسبب في عدم اهتمامه في علاج المرض الفلاني الذي

كان مصاباً به سابقاً، والعكس صحيح، فالمرض الجسماني ربّما يشدد من علائم المرض النفساني، مثلاً المرض الفيروسي أو العفونة ربّما تؤدي إلى بقاء شفاء الخلل النفساني من نوع الكآبة.

والآن مع الالتفات إلى هذه النقاط الخمس المذكورة آنفاً، وهي - كما قلنا - مورد اجماع عامة علماء النفس، يمكن القول إنّ الأمراض الجسمية النفسانية إذا كانت مترابطة إلى هذه الدرجة، فمن البعيد عن الانصاف القول، بغض النظر عن أي تعليق للصحة النفسية، إنّ الصحة النفسية والصحة البدنية غير مترابطان ولا يؤثر أحدهما في الآخر.

أمّا إذا كان سؤالكم غير ناظر إلى نفس وجود التأثير والتأثر المتقابل بين الصحة النفسية والبدنية، بل السؤال عن كيفية هذا التأثير والتأثر، يعني أن سؤالكم غير ناظر إلى وجود هذا التأثير والتأثر وهذه العلاقة المتبادلة، بل السؤال عن علة وماهية هذا التأثير والتأثر، فينبغي القول إنني لا أعلم بكيفية وعملية هذه العلاقة المتبادلة، فالجواب عن هذا القسم من السؤال يحتاج، مضافاً إلى الاطلاع على علم النفس وعلم الاجتماع، الاطلاع على الحقول المعرفية والفروع العلمية لعلم التوارث والكيمياء الحيوية، وعلم الأدوية، وعلم معرفة الغدد الصم، وفسولوجية الأعصاب والكهرباء الفيزيولوجية، وعلم الفسلجة، وأنا غير متطلع على أي من هذه العلوم.

## س/ هل أنّ المدارس الإنسانية والسيكولوجية مختلفة في رؤيتها للصحة النفسية، أم لا؟

ج/ إنّ المدارس الإنسانية والنفسانية مختلفة في رؤيتها للصحة النفسية، مثلاً من بين التعاريف الثمانية المذكورة في الجواب عن السؤال السابق لتعريف «الصحة النفسية» فإنّ كارل راجرز (١٩٠٢ - ١٩٨٧) وابراهيم مزلو (١٩٠٨ - ١٩٧٠) من علماء النفس الامريكيين وأشهر علماء النفس في النهضة الثالثة في علم النفس، أي علم النفس الإنساني، يقبلان بالتعريف الثالث، أي نمو ورشد الشخصية، أمّا فرويد العالم النمساوي المشهور (١٨٥٦ - ١٩٣٩) والمؤسس للحركة الثانية لعلم النفس، أي مدرسة التحليل النفسي، وكذلك أريكسون عالم النفس الدانماركي الألماني الأصل (١٩٠٢ - ١٩٩٤)، يذهبان إلى التعريف الرابع، يعني توحد جميع معطيات وصفات الفرد، وفي ذات الوقت يعتقد مزلو وأريكسون بالتعريف السادس يعني قيادة الذات واستقلال الشخصية، وأريكسون يقبل بالتعريف السابع أيضاً، يعني رؤية العالم كما هو موجود واقعاً، أمّا التعريف الثامن، يعني التسلط على مؤثرات المحيط، فيقبله كل من أريكسون وآدر عالم النفس النمساوي الذي ينتمي إلى مدرسة التحليل النفسي (١٨٧٠ - ١٩٣٧).

وقد يعتقد عالم نفس واحد بعدة رؤى وتعاريف للصحة النفسية، وطبعاً هذا لا

يعني الاضطراب والتناقض في رؤية ذلك العالم النفساني، لأنّ الكثير من الرؤى المختلفة غير مانعة الجمع، بل أحياناً يكون أحدهما مكماً للآخر.

والحصيلة أنّه في ذات الوقت الذي نجد تعدداً واختلافاً في المدارس الإنسانيّة والنفسانية في تعريف بسبب الاختلاف في المباني القبليات النظرية والفلسفية لكل واحد منها، فإنّ ذلك يتسبب أيضاً في ظهور رؤى متفاوطة لمسألة الصحة النفسية، وبالإمكان أيضاً أن تذهب مدرسة معينة إلى أكثر من تعريف واحد، وبالإمكان أيضاً أن تتفق عدّة مدارس على تعريف واحد.

**س / هل أنّ الصحة النفسية أمر ذو مراتب (= التشكيك) أم لا؟ فلو كان الجواب بالإيجاب، فما هو حدّ النصاب لها؟**

**ج)** الظاهر أنّ جميع الرؤى المختلفة للصحة النفسية تتفق على أنّ الصحة النفسية أمر ذو مراتب وأمر تشكيكي، يعني لا يمكن أن يدور الأمر في الصحة النفسية بين النفي والإثبات ولا يمكن القول إنّ شخصاً معيناً إمّا أن يملك الصحة النفسية، أم يفقدها، بل كل شخص يملك مراتب من الصحة النفسية، ويفقد مراتب أخرى منها، بعبارة أخرى إنّ كل واحد من التعاريف المذكورة للصحة النفسية يتضمن على الأقل مفهوم كفيّ واحد «qualitative» لا كمي «quantitative» وهذا المفهوم الكيّفي هو

السبب في أن تكون الصحة النفسية ظاهرة تشكيكية وذا مراتب.

أمّا في مسألة حد النصاب في الصحة النفسية، يعني الحد الأدنى من مراتبها فينبغي القول إنّ حد النصاب يندبغي أن يؤخذ من كل تعريف من تعاريف الصحة النفسية على حدة، وإن كنت لا أتصور وجود تعيين دقيق وواضح لهذا الحد في أي من أعمال وآثار علماء النفس.

س/ هل أن الصحة النفسية أمر ثابت أم لا؟ وإذا كان متغيراً فما هي العوامل التي تتسبب في هذه التغيرات؟ «هل السن، عوامل المحيط الطبيعي، عوامل المحيط الثقافي، و...؟».

ج/ إذا كان المقصود من ثبات «الصحة النفسية» ثبات المصاديق، بمعنى أنّ الصحة النفسية عندما تتحقق للشخص تكون ثابتة ولا تتغير من حيث القلة أو الكثرة أو الكيفية كالأحسن والأسوء، فينبغي القول إنّ الصحة النفسية بما أنّها ذات مراتب فلا يمكن ولا يندبغي القول بثبات الصحة النفسية، فالصحة النفسية في كل شخص تتعرض للزيادة والنقصان، وهذه الزيادة والنقصان تخضع لعوامل معينة لا يمكن تعيينها واحصاءها بسهولة، بخاصة مع وجود اختلاف في الرؤية في مفهوم الصحة النفسية.

وإذا كان المقصود من ثبات الصحة النفسية ثبات المفهوم، بمعنى أنّ الجميع

يملك مفهوماً واحداً عن الصحة النفسية، فينبغي القول إن علماء النفس لا يملكون مفهوماً وتصوراً واحداً وثابتاً، بل يختلف باختلاف المباني والقبليات النظرية الفلسفية، فالصحة النفسية لها صور وتصورات مختلفة.

وإذا كان المراد من ثبات «الصحة النفسية» بشكل مطلق وغير مقيد وغير مشروط، فينبغي القول أيضاً، كما تقدم، أن الصحة النفسية ترتبط بالأوضاع والأحوال الاجتماعية والثقافية التي يعيشها الشخص نفسه، وبالتالي تقبل التغيير ولا تبقى على حالة واحدة.

### س/ ما هي عناصر الصحة النفسية؟

ج/ إذا كان المقصود من «العناصر» الجزء الذاتي الذي لا ينفك عنها، فالجواب أن جميع الأجزاء المفهومية الواردة في تعريف الصحة النفسية، تشكل عناصر الصحة النفسية، وبما أننا لا نملك تعريفاً واحداً متفق عليه فإن العناصر هذه تختلف باختلاف ما قبله من التعريف. وإذا كان مقصودكم من السؤال «ما هي عناصر الصحة النفسية» هو أننا بالاستفادة من كلمات ومفاهيم أقل انتزاعية وتجريدية، وأكثر محسوسة وملموسة مما هو مستخدم في تعريف الصحة النفسية، وفي بيان حالة الأشخاص الذين يملكون الصحة النفسية من جهة خصوصياتهم العقائدية، والانفعالية، والعاطفية، والسلوكية، في هذه الصورة يرتبط الكلام بما قبله من تعريف للصحة النفسية،

وبالتالي يختلف الجواب حسب التعريف، ولكن على أية حال فإنّ هذا السؤال بذاته مفيد ويترتب عليه فائدة عملية أكثر، تماماً مثل الشخص الذي يقبل بالتعريف المذكور للصحة البدنية، وهو التجانس البنيوي والوظيفي للبدن، ولكنه يشعر أنّ هذا التعريف يستخدم كلمات ومفاهيم انتزاعية وتجريدية «التجانس، البنية، الوظيفة»، ومن هذه الجهة فإنّ يريد أن يعرف، من خلال كلمات ومفاهيم ملموسة ومحسوسة أكثر، ما هي الخصوصيات البدنية للشخص الذي يعيش التجانس البنيوي لبدنه، فيمكن القول إنّ مثل هذا الشخص يقصد تعيين عناصر الصحة البدنية.

وبصفتي إنسان يحب كثيراً البحث في هذه موضوعات ومسائل علم النفس، وفي ذات الوقت يملك معلومات قليلة جداً في هذا الباب، فأنا شخصياً أقبل بتعريف الصحة النفسية بنمو ورشد إزدهار الشخصية، وأقبل كذلك العناصر والخصوصيات لهذه الصحة النفسية التي ذكرها مزلو وذهب إلى أنّ هذه الخصوصيات هي التي يتصف بها من يصل إلى مرحلة تفتح الشخصية وازدهارها، أي عندما يصل الإنسان إلى إشباع أعلى حاجاته في سلسلة مراتب الحاجات، ويقرر مزلو في كتابين أحدهما «الباعث والشخصية» (الطبعة الأولى ١٩٥٤ م والطبعة الثانية المنقحة ١٩٧٠ م) والكتاب الآخر «نحو علم نفس الوجود» (الطبعة الأولى ١٩٦٢ م والطبعة الثانية ١٩٦٨ م)، يقرر مزلو في هذين الكتابين

- العناصر المؤثرة في تفتح الشخصية وخصوصيات الأشخاص الذين وصلوا إلى مرتبة إزدهار الشخصية، وهي:
١. أنهم يفهمون عالم الواقع بنحو فاعل، ويستطيعون قبوله وتحمله بعيداً عن حالات الجزمية واليقين.
  ٢. أنهم يقبلون أنفسهم بما هم عليه.
  ٣. يلتزمون، سواء في مقام الفكر أو في مقام الفعل، بسهولة الطبع في أنفسهم.
  ٤. إنّ كل اهتمامهم في عملهم وحياتهم ناظر لحل مشاكل الناس من مواقع التعاطف والتواصل بعيداً عن التمحور حول الذات.
  ٥. يملكون روحية المزاح الكثير.
  ٦. يستطيعون أن يعيشوا الرؤية الأفاقية «= العينية».
  ٧. يملكون روحية الابتكار والابداع والخلاقية بشكل كبير.
  ٨. يقامون حالة الذوبان بالثقافة الاجتماعية والتلون بلون الجماعة، ولكنهم لا يستلذون من مجرد مخالفتهم للعرف بل يعيشون فقط هاجس عدم التضحية بفهمهم وتشخيصهم للأمور من أجل الآخرين.
  ٩. أنهم يعيشون هاجس منح الحياة الطيبة والسعادة لجميع الناس.
  ١٠. يستطيعون فهم التجارب الأساسية للحياة من موقع العمق والاحترام.
  ١١. أنهم يملكون روابط عميقة مع عدد محدود من الأفراد.
  ١٢. يشعرون بحالة الذروة، أي يعيشون حالات يشعرون فيها أنهم أحرار من كل قيد

زمانى ومكانى وبذلك يشعرون بالجدبة  
والحيرة والخشية فى ذواتهم.  
١٣. يشعرون بالحاجة الشديدة للخلاوة  
والعزلة والتوحد.  
١٤. يعيشون الميل للتحرر الفكرى بعيداً  
عن حالات الجزمية والجمود والتعصب.  
١٥. يحترمون المعايير الأخلاقية بشدة  
ويلتزمون بها من موقع الوعى.  
ولا شك أنّ الآخرين قد يذهبون إلى تعاريف  
أخرى للصحة النفسية، وبالتالى يعتقدون  
بعناصر أخرى للصحة النفسية.

### **س/ ما هى عوامل تحقيق الصحة النفسية فى واقع الحياة؟**

**ج/** إنّ العلل والعوامل لتحقيق الصحة  
النفسية كثيرة، فالعوامل الوراثية من  
شأنها أن تكون دخلية فى هذا الشأن،  
وكذلك العوامل المتعلقة بالمحيط  
الاجتماعى والتعليم والتربية، وأيضاً  
العوامل الجسمانية والبدنية والسن،  
وسلوكيات الشخص نفسه كلها تتدخل فى  
مجال الصحة النفسية، وأكثر هذه العوامل  
تأثيراً فى الصحة النفسية فيما يدخل  
دائرة اختيارنا وإمكاناتنا، هى أفعالنا  
وسلوكياتنا.

وبما أنّى اخترت فى الجواب السابق رأى  
مزلو، ففى الجواب عن هذا السؤال أرى  
أيضاً أنّ العوامل السلوكية التى يعتقد  
مزلو أنّها تؤدى إلى ازدهار النفس وتفتح  
الذات، وعلى حدّ تعبيرى أنّها تتسبب فى  
الصحة النفسية، فهى كما يلى:

١. يجب أن يكون تعاملنا مع الحياة كتعامل الأطفال والصبيان، يعني نعيش في حياتنا المتمركز التام وحضور القلب والجاذبية والاستغراق الكامل في الحياة.
  ٢. ينبغي علينا بدلاً من الالتصاق بالطرق المطمئنة والمعبدة، أن نتحرك على صعيد اكتشاف طرق جديدة والقيام بأعمال بديعة ونتحرك في خط الابداع.
  ٣. ينبغي علينا، بدلاً من الاستجابة لنداء التراث أو الكبار والمراجع والأشخاص من أصحاب النفوذ أو اتباع غالبية الناس، أن نتحرك في مقام تقييم حالاتنا بأنفسنا والاصغاء لاحتياجاتنا.
  ٤. يجب علينا الابتعاد عن التظاهر والرياء وتزويق ظاهرننا أمام الآخرين وأن نعيش بصدق، وبمعنى تطابق الظاهر والباطن.
  ٥. إذا كانت آراؤنا وأفكارنا لا تنسجم مع غالبية الناس فينبغي علينا أن نكون مستعدين لمواجهة حالات الاقصاء والعداوة من قبل الآخرين.
  ٦. يجب علينا قبول مسؤوليتنا والسعي وبذل الجهد في حركة الحياة.
  ٧. يجب علينا السعي لتشخيص وسائلنا الدفاعية وأن نملك الشجاعة الكافية لعدم استخدامها وإلقائها بعيداً. ولكن، كما تقدمت الإشارة إليه، توجد عوامل غير سلوكية تؤثر أيضاً في إيجاد الصحة النفسية.
- س/ ما هو المعيار للتمييز بين الإنسان الطبيعي والإنسان غير الطبيعي؟**

ج/ لم يذكر علماء النفس التمايز بين الإنسان الطبيعي عن غير الطبيعي معياراً واحداً ومشاركاً، بل ذكروا معايير متعددة ومختلفة، وأهم هذه المعايير خمسة:

أ) **المعيار الإحصائي:** العلماء الذين يعتقدون بهذه المعيار هم في الواقع يتمسكون بالمعنى اللغوي (normal) (= طبيعي) و (abnormal) (= غير طبيعي)، وفي اللغة كل سلوك غير متعارف وغير طبيعي، أي أنّ الإنسان يقوم به نادراً، يقال عنه (abnormal)، وكل عمل يقوم به غالبية الناس أو أي وضع وحال يعيشه غالبية الناس يسمى (normal)، وطبعاً فإنّ الإنسان الطبيعي هو الإنسان الذي يعيش من كل جهة، كالغالبية من الناس، والإنسان غير الطبيعي هو الشخص الذي يتنزل عن الحد الوسط للناس، إذن فالاحصاء هو الذي يعين من هو الطبيعي ومن هو غير الطبيعي، فالالتزام بالعقيدة السائدة، وحالات الانفعال والعاطفة والسلوكيات التي يعيشها غالبية الناس، وفقاً للاحصاءات، تجعل من الشخص طبيعياً، وعدم الالتزام بها يتسبب في أن يكون الشخص غير طبيعياً.

ولكن هذا المعيار ليس وفيماً للحمولة العاطفية الإيجابية لكلمة «طبيعي» والحمولة العاطفية السلبية لكلمة «غير طبيعي»، فمن جهة فإنّ كلمة «طبيعي» ذات حمولة عاطفية إيجابية، في حين توجد أنواع خاصة من الحالات والسلوكيات، كحالات القلق والكآبة، إلى درجة من

الشيوع والامتداد بحيث إنّه، وفقاً لمعيار الاحصاء يجب أن تكون طبيعية، في حين أنّها تعتبر من جملة الاختلالات النفسانية، ولا نعتبرها حالات إيجابية في الفرد، ومن جهة فإنّ كلمة «غير طبيعي» تحمل حمولة عاطفية سلبية، في حين أنّ النبوغ الخلاق مثلاً، من جهة احصائية، نادر بين الناس، وينبغي وفقاً لهذا المعيار أن يجعل في خانة غير الطبيعي، والحال أنّه ظاهرة محبذة أو على الأقل مقبولة، ونحن لا نعتبر وجود حمولة عاطفية سلبية لهذه الحالة.

النتيجة أنّ هذا المعيار لا هو جامع للأفراد ولا هو مانع للأغيار، وكونه غير جامعاً للأفراد لأنّه يطرد حالة النبوغ الخلاق من مصاديق الطبيعي، وغير مانع للأغيار لأنّه يقرر أنّ حالات القلق والكآبة هي طبيعية، وبعبارة أخرى أنّ المعيار المذكور لا أنّه لازم ولا هو كاف.

**(ب) المعيار القيمي:** والمعتقدون بهذا المعيار، ومع الالتفات إلى الإشكال الوارد على المعيار الاحصائي، يقررون أنّ كون الشخص طبيعياً أو غير طبيعي يدور مدار الالتزام وعدم الالتزام بالأمر الحسنه والمحبذة والمقبولة، فالشخص غير الطبيعي هو من يقوم بعمل أو يشعر باحساس لا ينبغي أن يعمله أو يشعر به، مثلاً أن يتوقع من الشخص سلوك خاص، ولكن إذا كان ذلك الشخص، بنحو سلبي، لم يفعل ذلك الفعل، أو بنحو إيجابي، كان يقوم بأفعال متعارضة ومخالفة له، ففي هذه

الصورة هو شخص غير طبيعي، أي أنه سيء، أو على الأقل مريض نفسياً، والشخص السيء هو من لا يقوم بما نتوقعه منه من عمل بوعي وإرادة، أمّا المريض، فهو من لا يقوم بذلك العمل بدون إرادة واختيار وعن غير علم وعمد، وعلى هذا الأساس فإنّ غالبية الناس يتحركون في حياتهم كما لا ينبغي منهم، أو لا يكونون كما ينبغي، وحينئذ، وعلى رغم أنّ غالبية الناس «مع توفّر الإرادة والاختيار» سيئون وأشرار ومذنبون، أو في صورة فقدان الاختيار مرضى ومنحرفون وغير جديرين، على أية حال فهؤلاء غير طبيعيين.

**(ج) معيار الصحة النفسية:** طبقاً لهذا المعيار فإنّ الشخص الطبيعي هو الذي يملك الصحة النفسية، والإنسان غير الطبيعي هو الفاقد للصحة النفسية، «الطبيعي» و«الصحة النفسية» لفظان مترادفان، كما أنّ «غير الطبيعي» و«عدم الصحة النفسية» مترادفان أيضاً.

**(د) معيار الاحساسات الشخصية:** وطبقاً لهذا المعيار فالشخص الذي يشعر بالشقاء والتوتر والبؤس، أو القلق والاضطراب وعدم الاستقرار، أو الكآبة والملل وضيق النفس والحزن، أو الهيجان والانفعال والتوتر، فهو غير طبيعي ولكن إذا كان سلوكه الجمعي والخارجي بدون عيب ونقص، ولو لم تكن فيه مثل هذه الاحساسات الشخصية والباطنية فهو طبيعي.

**(هـ) معيار الانسجام:** وهذا المعيار يقرر أنّ الشخص غير الطبيعي هو الذي

يخلف سلوكه البدني والنفسي تأثيراً سلبياً وغير مقبول من قبل الآخرين أو من نفسه.

وأعتقد أنه لو لم يكن أمامنا سوى اختيار أحد هذه المعايير، فينبغي القول إن المعيار الاحصائي بما تقدم من إشكال، غير مقبول، والمعيار القيمي، يخلط في الواقع بين الطبيعي وغير الطبيعي النفساني، وبين الخير والشر الأخلاقي، أمّا معيار الصحة النفسية فإنه يتوقع كثيراً، وبدلاً من أن يقوم بتعريف الإنسان التام يقوم بتعريف الإنسان الكامل، وأفضل هذه الأقوال هو معيار الاحساسات الشخصية الذي يلتفت فقط إلى الحقل الباطني والأنفسي في الإنسان، أمّا ملك الانسجام فهو ناظر فقط للحقل الخارجي والظاهري والآفاقي، وقد نقول بالجمع وأن الإنسان الطبيعي هو الشخص الذي يكون سلوكه الجمعي والخارجي، ومن خلال الاستفادة من قواه النفسانية أو الجسمانية، بشكل لا يترك تأثيراً سلبياً على نفسه وعلى الآخرين، وكذلك لا يملك احساسات فردية وباطنية سلبية وغير مقبولة.

ولا شك أنه، مهما كان رأينا، فالإنسان الطبيعي وغير الطبيعي من قبيل الإنسان الواجد أو الفاقد للصحة النفسية، من جهة أن كل رأي يطرح في هذا المجال يرتبط بالمباني النظرية والفلسفية في حقل علم الأنسنة، وعلم القيم، وعلم الوظيفة بشكل تام وكامل، وعلى هذا

الأساس فليس من الصحيح أن نتوقع في هذا البحث قبول أحد الأقوال بسرعة وسهولة واختياره من بين سائر الأقوال الأخرى وينتهي النزاع والخلاف، ونؤكد على هذه النقطة، وهي أن التمييز بين الطبيعي وغير الطبيعي، والتمييز بين الواحد والفاقد للصحة النفسية، يرتبطان بالتفكير في مجال الثقافة الفلسفية ولا يدخلان في مقولة المعرفة الآفاقية والعلمية والتجريبية، ومن يريد المزيد من الاطلاع على هذه المسألة والوقوف على صحة وأهمية هذه النقطة عليه مراجعة الكتاب القيم لرابرت انجر تحت عنوان «ثقافات الشفاء»، وعلى سبيل المثال ينبغي التدقيق في هذا المقطع من كلام هذا العالم النفساني: «بشكل عام فإن آراء المتخصصين في حقل الصحة النفسية هي حصيلة ثقافتهم، لا أنها أمور من سنخ المعرفة العلمية - التجريبية، وطبعاً هذا لا يعني أن هذه الآراء نازلة وهابطة في قيمتها بحيث لا فائدة من الاستماع لها، فيبقى شيء قليل من الحياة يبتني على آراء تتمتع بالقيمة العلمية، وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نتصور أن علماء النفس يعطوننا حقائق آفاقية (= موضوعية)، (ص ٣٣٣) من الكتاب المذكور. وهكذا ما ورد في كتاب «مصير مرشد التشخيص واحصاءات الاختلالات الذهنية والنفسية» الذي طبع من قبل مركز الطب النفسي الأمريكي، وبشكل عام يعتبر أفضل مرجع في مسألة تعريف وترتيب الاختلالات

الذهنية والنفسية في العالم، وهذا الكتاب شاهد صادق على هذا المدعى، والطبعة الأولى من هذا الكتاب (في عام ١٩٥٢) والطبعة الثانية مع التنقيح (في عام ١٩٦٨) والطبعة الثالثة (في عام ١٩٨٠) وجرى إعادة النظر فيه (عام ١٩٨٧) والطبعة الرابعة (عام ١٩٩٤) ويذكر في تعريف أو ترتيب الاختلالات الذهنية والنفسية فروقاً كثيرة وأحياناً كبيرة، وهكذا في كتاب «مصير الترتيب العالمي للأمراض والمسائل والمشكلات المرتبة والناظرة إلى الصحة» والذي طبع من قبل منظمة الصحة العالمية في جنيف ويعتبر أحد أهم المراجع في مجال تعريف وترتيب الاختلالات الذهنية والنفسية، وطبع مع تنقيح عام (١٩٩٢ - ١٩٩٣) والطبع والتنقيح مستمر لهذا الكتاب، وخاصة في مجال تعريف وترتيب الاختلالات الذهنية والنفسية وبيان الاختلافات الكبيرة أحياناً فيما بينها، هذا مع أنّ هذين الكتابين ظهرا في أجواء ثقافية واجتماعية واحدة، فما بالك لو ظهرا في مساحة ثقافية واجتماعية متفاوتة ومختلفة.

**س / هل أنّ الدين يؤثر تأثيراً ايجابياً في الصحة النفسية، أو له تأثير سلبي، أو كلاهما، وكيف؟**

**ج /** قبل كل شيء ينبغي الالتفات بشكل دقيق إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الماء لا يرفع العطش بل شرب الماء هو الذي يرفع العطش، والسم لا يقتل بل تناول السم،

والدين أيضاً لا يؤثر في الصحة النفسية لا سلباً ولا إيجاباً، بل التدين، يعني الالتزام النظري والعملية بالدين، من شأنه أن يؤثر على الصحة النفسية، فمادامت تعاليم الدين وأحكامه تدور في إطار الذهن ولم تتجسد في الواقع العملي والسلوكي وتؤدي إلى إيجاد تغيير في بعض العقائد والاحساسات والعواطف والحاجات والأعمال في الإنسان، فلا يؤثر الدين أي أثر إيجابي أو سلبي وخاصة في مسألة الصحة النفسية.

إنّ تعيين مقدار هذه التأثيرات الإيجابية أو السلبية للتدين في حقل الصحة النفسية لا يتيسر إلاّ من خلال استخدام المناهج التجريبية والدراسات المختبرية والاحصائية، وهذا النوع من الدراسات والتحقيقات موجود ومتوفر بكثرة، وأنا بدوري لم أقم بمثل هذه الدراسات والتحقيقات وليس من حقي الحكم في مجال دقتها أو عدم دقتها، أو صحة وسقم النتائج الحاصلة منها، وعلى ضوء ذلك وفي مقام الجواب عن هذا السؤال بداية نشير إلى عدة نقاط منهجية ومفهومية ونظرية، ثم أطرح رأيي التخميني والحدسي لا العلمي - التحقيقي، في مجال تأثير التدين في الصحة النفسية.

إنّ الدراسات الناظرة إلى هذه المسألة، إنّما تكون صحيحة وصائبة فيما لو أخذت بنظر الاعتبار عدّة نقاط منهجية ومفهومية ونظرية:

أ) أن يتبين بشكل دقيق ومشخص ما هو المقصود من «الصحة النفسية»، وما هو المعيار أو المعايير لشخيص المصاديق للصحة النفسية، وما هي العناصر الدخلية في الصحة النفسية؟

ب) أن يتبين بشكل دقيق أو مشخص ما نقصده من التدين، وبالطبع نحن عادة إذا كنا متدينين، نرى التدين في إتباع منهج نظري وعملي معين، أي أن سلوكنا في الحياة بشكل عام هو التدين، ولكن لا يخفى وجود أديان أخرى أيضاً غير ديننا، والمؤمنون بتلك الأديان بنحو من الأنحاء متدينون أيضاً، ومن أجل تعيين التأثيرات الإيجابية أو السلبية في الصحة النفسية لابد من تعيين المقصود من «التدين» بحيث لا يختص بدين خاص، ولا يختص بمنهج أو مناهج خاصة من التدين.

والبعض يملكون تصوراً مؤسساتياً عن التدين، بمعنى أنهم يتصورون أن التدين هو حفظ ورعاية العقائد والمناسك والشعائر الموجودة في المجتمع الديني، والتصوير الآخر هو تصور فردي، يعني أنهم يرون أن التدين هو الحركة في طريق خاص ومنحصر بالفرد، كما ينكشف لهذا الشخص، والكثير من علماء النفس الديني يشيرون إلى هذين النوعين من التصور بتعابير مختلفة، وطبعاً يتفقون على أن التدين من النوع الثاني أرجح من التدين من النوع الأول، مثلاً يقرر ويليام جيمز في كتاب «أصناف الحالات الدينية» (١٩٠٢) وجود فرق بين الالتزام بالجزميات والعقائد

والمناسك والشعائر من جهة، وبين الذوق والوجد العميق الذي يعيشه الشخص بالنسبة لله، فالأول هو «إضافات فرعية وثانوية» على الثاني.

ويعتقد جون ديفي تي في «المذهب المشاع» (١٩٣٤) بوجود فرق بين رعاية دين معين يقوم على أساس النهي والتحریم، والسلوكيات الأخلاقية الناشئة من الخوف وعلاقة العبودية، وبين التدين بمعنى التسليم للمثل السامية الناشئة من التجارب الشخصية والذي يستوعب جميع شؤون الحياة، ويعتقد أن النوع الأول يرتبط بالنواب الرسميين لتراث ديني معين، في حين أن الثاني يرتبط بالعقل والحقيقة وإمكانات الإنسان.

أمّا أريك فروم فيقول في «الدين والطب النفسي» (١٩٥٠) أن الدين يدور حول محور المرجعية، بمعنى الانقياد والاطاعة والارتباط، ويختلف عن التدين الإنساني القائم على أساس الحرية والمسؤولية وتفتح الذات.

ويرى ولتر كلارك في «الدين وعلم النفس» (١٩٥٨) وجود فرق بين التدين الوراثة والتدين الشخصي، والأول يبتني على المرجعية والولاية الفكرية لشخص آخر، أمّا الثاني فيبتني على الأذواق والمواجيد الباطنية بالنسبة لله وما يبذله الشخص من سعي وجهد من أجل إيجاد اتساق بين حياته وتلك الأذواق والمواجيد.

أمّا «نوك» فيقرر في كتاب «دوران الدين» (١٩٦١) أنّ التدين من مقولة الالتصاق بدين معين يختلف عن التدين من مقولة الحركة والانتماء للدين، فالأول هو افرازات اجتماعية مورد تأييد المجتمع الذي يعيش فيه ذلك الشخص ويتقبله بدون تأمل وتفكر ذاتي ويعتاد عليه، والثاني يمثل التضحية بكل شيء في سبيل نيل الحياة الجديدة والتخلي عن كل التقاليد والرسوم والأفكار والاطلاع على الحاجات العميقة الشخصية.

أمّا ابراهام مزلو فيقرر في كتاب «الأديان والقيم، وحالات الذروة» (١٩٦٤) أنّ تدين رجال الدين وأتباعهم يختلف عن تدين الأنبياء والعرفاء والأشخاص الذين يصلون إلى حالات الذروة، فالأول يهتم بالالتزام بالبنية التشكيلية على أساس الوحي الأصلي لمؤسس الدين والمذهب، أمّا الثاني فيهتم بالحالات الدينية يعيشها الإنسان بدون واسطة وتكون عميقة جداً ومؤثرة.

ومضافاً إلى تفكيك التصور المؤسّساتي للتدين عن التصور الفردي، لابدّ من التفكيك بين التصور الخارجي عن التدين عن التصور الباطني، والذي يتضمن نقاط بديعة فيما يطرحه لأول مرّة «جوردون آلبرت» عالم النفس الأمريكي (١٩٦٧ - ١٩٩٧) ففي نظر آلبرت أنّ التدين الخارجي هو نوع من الرؤية الدينية النفعية الذي يتولى حفظ منافع الشخص ويعيش المؤمنون الراحة والنجاة في ظله،

ولكن جميع هذه الأمور لا تخلو من شوائب، فالأشخاص الذين يعيشون هذا النوع من التدين يستخدمون الدين لغرض تحقيق غاياتهم الخاصة والقيم التي يعتقدون بها هي قيم ذرائعية ونفعية، والدين لهؤلاء الأشخاص قد يتجلى لهم بأشكال مختلفة: لغرض توفير الأمن، وهدوء خاطر، وحسن المعاشرة، والمكانة الاجتماعية، ويرون أنفسهم على حق و... هؤلاء إما أنهم لا يملكون اعتقاداً راسخاً، أو أنهم يختارون منه ما ينفعهم، وعلى أية حال فإنهم يعيشون بما يتناسب مع حاجاتهم البدائية من الدين، وخلاصة الكلام أن هؤلاء يتوجهون إلى الله بالتزامن مع التوجه إلى «أنفسهم» وآمالهم وأهوائهم النفسانية، على العكس من التدين الباطني الذي يشعر فيه الشخص بأن جميع عقائد دينه راسخة في ذهنه وضميره بدون أي قيد وشرط، ومن ذلك أنه ينظر إلى أبناء نوعه بمنظار المحبة والخدمة لهم، هؤلاء يعيشون العزم والجزم في مجال الخدمة للدين لا أنهم يريدون الدين لخدمتهم، وأما حاجاتهم الأخرى فمهما كانت شديدة وقوية فلها أهمية أقل في نهاية المطاف، وبالتالي يتحركون من موقع إيجاد الاتساق والانسجام مهما أمكن بين هذه الحاجات والعقائد الدينية وأحكام الدين، وبعد قبولهم للعقائد الدينية يتحركون من موقع التبعية الكاملة لهذه العقائد إلى أن تضحى ملكة راسخة في أذهانهم وضمائرهم.

ولو قلنا في التدين بانقسامه من جهة إلى التدين المؤسسي والتدين الفردي، ومن جهة أخرى، إلى التدين الخارجي والتدين الباطني، فيمكن القول بأننا نواجه أربعة أنواع من المتدينين:

١. المتدين المؤسسي والخارجي، وهذا من قبيل غالبية المتدينين في كل دين ومذهب، الذين يستلمون دينهم ومذهبهم من طريق الوراثة والتبعية للعرف والمجتمع.  
٢. المتدين المؤسسي الباطني، مثل أعضاء الفرق الدينية والمذهبية الذين يعيشون نوعاً من السير والسلوك الخاص.  
٣. المتدين الفردي والباطني، كالعرفاء في كل دين ومذهب

٤. المتدين الفردي الخارجي، مثل الأشخاص الذين يستخدمون الدين كوسيلة لنيل غاياتهم والتوصل إلى أهدافهم السياسية والاقتصادية والشأنية.  
وثمة تفكيك ثالث، وهو أنّ البعض يرون أنّ التدين من سنخ العمل، والبعض الآخر يرونه من سنخ الانفعال والعاطفة والعشق، وبعضهم يرون التدين من سنخ العلم والمعرفة، وآخرون يرونه من سنخ التجربة العرفانية.

وفي الواقع فإنّ التصورات المختلفة للتدين نسبية وكثيرة وأكثر تنوعاً ممّا ذكر آنفاً، والمهم هنا، ومن أجل تعليل التأثير الإيجابي أو السلبي للتدين في الصحة النفسية، يجب أن نعلم بشكل دقيق أيّاً من هذه التصورات مورد البحث، وعن أي «تدين» نتحدّث.

(ج) إنَّ بعض عناصر التدين وقعت مورد البحث والاهتمام وقابلة للوزن والمقدار، ولا شك أنَّ التدين يملك عناصر أخرى أيضاً، لا يمكن قياسها معرفة درجتها بالوضع الحالي للعلوم التجريبية الإنسانية «وربّما استطاع العلماء في المستقبل معرفة مقاديرها» وهذه العناصر، تتحقق بالطبع في مقام الثبوت وفي عالم الواقع، أمّا في مقام الإثبات وفي عالم المطالعات والدراسات الكلية، فليست قابلة للتحقيق، والرد والقبول، والنفى والإثبات، فلا بدّ في الدراسات والأبحاث التجريبية التأكيد على العناصر التي يمكن معرفة مقدارها.

(د) ينبغي الالتفات إلى التفاوت الموجود في الأديان المختلفة أيضاً، ولا شك أنَّ الأديان المختلفة تملك عناصر مشتركة كثيرة في مجال العقائد، المناسك والشعائر، السلوكيات الأخلاقية، ولكن ممّا لا شك فيه أيضاً وجود فوارق كثيرة بين هذه الأديان في جميع المجالات، وبما أنَّ التدين ليس سوى الالتزام النظري والعملي بدين معين، فمن الطبيعي أنَّ حالات التدين تختلف أيضاً تبعاً لاختلاف الأديان، ويترتب ذلك أنَّ التأثيرات الإيجابية أو السلبية للتدين في مجال الصحة النفسية، ترتبط إلى حد ما بالتدين بهذا الدين أو ذاك.

(هـ) لا بدّ من الالتفات إلى اختلاف الأشخاص في نمط الروحية، فالتدين صفة للفرد، ومن هذه الجهة يختلف باختلاف النمط الروحي والنفساني للفرد مورد البحث،

فحتى لو أنّ الأنماط الأربعة من أفراد البشر التزموا بدين أو مذهب خاص بشكل صادق ومن كافة الجهات، ولكن مع ذلك فإنّ تدين كل واحد منهم يختلف عن الآخر بلحاظ نمط شخصيته، فهناك شخصية باطنية فاعلة، والآخر خارجية فاعلة، وثالث باطنية منفعة، ورابع خارجية منفعة.

وبعد الإشارة إلى عدّة نقاط منهجية ومفهومية ونظرية، أطرح رأيي في مسألة تأثير التدين على الصحة النفسية، والظاهر أنّ التدين يرتبط بـ: (أ) ما هو مقصودنا من الصحة النفسية؟ (ب) ما هو مقصودنا من التدين، (ج) ما هي العناصر الدخلية في التدين؟ ما هو الدين مورد البحث؟ (هـ) ما هو الشخص مورد البحث وبأي نمط من الشخصية؟ فالتدين بهذه الصورة قد يكون له تأثير إيجابي على الصحة النفسية، وقد يكون له تأثير سلبي.

ومن جهة، فإنّ التدين ربّما يؤدي إلى الجسمية والجمود «بحيث تتنافى مع حالة التحمل وقبول الاحتمال وعدم اليقين» ممّا يعزز في الشخص الاحساس بالعجز وعدم الأهمية والقيمة، وعدم الاعتماد على النفس، والشعور بالخطيئة، أو يقوده في تعامله مع الآخرين من غير المتدينين، إلى العجب والغرور، وضيق الأفق، وعدم التسامح، واصدار أحكام مسبقة، والسطحية، والغضب، والحقد، والكراهية، (وكل واحد من هذه الأمور لا ينسجم مع قبول الذات والآخرين بتلك الصورة

الواقعية)، ويقوده للتعبد بلا دليل والرجوع للأشخاص الذين يرون لأنفسهم مرجعية وولاية فكرية على الآخرين، وعدم الرجوع للعقل والوجدان الأخلاقي، وتفويض اتخاذ القرارات النظرية والعملية للآخرين، وبالتالي تكون حياته مجازية، (وهذا ما لا ينسجم مع الحياة بمقتضى طبيعتها)، ويقود الشخص المتدين، بدلاً من حل مشكلاته بنفسه، أن يهتم لإثبات حقانية دينه ومذهبه ومسلكه فقط «وهو محورية الذات» ويقوده إلى السقوط في وادي الخرافة والتعصب وتحريف الحقائق «لضمان بقاء عقائده المسلية له» واجتناب الحوار الهادف والمستدل مع الطرف الآخر المخالف «والذي لا ينسجم مع الرؤية الآفاقية والعينية للحياة» ويتخذ موقفاً سلبياً متشدداً من أي تجديد وابداع ويتصوره بدعة وانحرافاً «وهذه الحالة عدوة الابداع والابتكار» ويعمل على إخافته من كل خرق للاجماع وقول مخالف للجمهور ويفرض عليه فهم العرف وسيرة المتشركة «وهذه الأمور ليست سوى تلقين الثقافة والتلون بلون الجماعة والتضحية بفهمه وعقلانيته لصالح العرف» ويحصر نظره فقط بالمناسك والشعائر الدينية ورعايتها أو عدم رعايتها، ولا يجعله ملتفتاً للمفاسد السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ومسائل ومشكلات عامة الناس، ويغفل عن حاجاتهم الخاصة والضرورية أيضاً، ويمنعه من رعاية الآخرين والشفقة على الموافق والمخالف وبكلمة: أنه يسلب

منه محبة أبناء نوعه «وهذا ما لا ينسجم مع الرغبة في اسعاد الناس وتحسين حياتهم» ويخلق له سلسلة من المحرمات والتابوات، ومن جهة يقوم بزيادة المقدسات والأوثان، وبهذا العمل يمنع الشخص المتدين من الاقتراب من جميع الأمور وفهم جميع الأشياء «وهذا يتنافى مع فهم واحترام جميع ظواهر الحياة من موقع الوضوح في الرؤية» ويؤدي إلى أن يرى الشخص المتدين نفسه ومن على شاكلته مالكين للحقيقة وأن سائر الناس إما محروم من ألطاف الحق تعالى أو معاندين للحق تعالى، يعني إما قاصر أو مقصر، وعلى أية حال، فإنّه يعيش عدم التساوي مع الآخرين المخالفين له في العقيدة والفكر ولا يستطيع أن يراهم بعين المساواة «وهذا لا ينسجم مع منهج التحرر والخلص من الجسمية والجمود والتعصب»، وأخير يوحى للمتدين أن المناسبة والشعائر الدينية هي الأصل بدلاً الموازين والقيم الأخلاقية، أو أن التعلق بدين ومذهب حق يحفظ الإنسان من السقوط في المفساد والرذائل الأخلاقية، أو أن جميع أحكام الدين والمذهب هي في الواقع تجسم القيم الأخلاقية والأخلاقيات المتجسدة، «وكل هذه الأمور من التصورات مانعة من حفظ ورعاية القيم والسلوكيات الأخلاقية السليمة بشكل دقيق».

ولكن من جهة أخرى فقد يرى الشخص المتدين أن إيمانه بقضية معينة بمثابة عقيدة اكتشافية، أي العقيدة المقبولة

بشكل موقت ولغرض التجربة، أي إلى وقت يحصل الشخص على شواهد وأدلة لتأييد هذه الحقيقة وإثباتها، أو يكتشف عقيدة أصح منها وأقوى اعتباراً، وبعبارة أخرى أن المقولة المعتبرة التي تستدعي منه تصديقها من أجل العثور على أجوبة أكمل وأفضل عن الأسئلة الرئيسية والغائية، فمثل هذا المتدين يعتقد بجملة من العقائد لكي يستطيع من خلال هذه الاعتقاد، الحصول على فهم أعمق للواقع والحياة، وعندما يحصل على فهم أعمق يقوم بتصحيح تلك العقائد واصلاحها ويكتسب عقائد جديدة، وهكذا يستمر في هذه الحركة الدائبة والمستمرة «وهذا ينسجم مع التحمل وقبول الاحتمال وعدم القطع واليقين»، وقد لا يرى المتدين نفسه منتوجاً ومحصولاً نهائياً، ولا الآخرين أيضاً، بل يرى نفسه والآخرين بمثابة ظاهرة وتيار متحرك وجريان مستمر، ومن هذه الجهة فإنه في ذات الوقت الذي يرى جميع نقاط الضعف والجهل والقصور والتقصير في وضعه الحالي، فإنه لا يرى نفسه عديم القيمة والأهمية ولا يفقد ثقته بنفسه، وهكذا تكون رؤيته نحو الآخرين أيضاً، ولا ينظر إليهم بنظرة سلبية، لأنه لا يعتقد أن عمل الله معهم قد انتهى «ونشير هنا إلى لافتة وضعت على باب إحدى المؤسسات التربوية في أمريكا للشباب والصبيان الجانحين الذين يقضون فترة التهذيب والاصلاح، وفي هذه اللافتة خطاب للقساوسة، الذين يأتون إلى هذه المؤسسة

للموعظة والإرشاد في كل اسبوع مرّة، فقد كتب فيها: «Please be» Patient - Godis not finished with me yet» ، يعني: الرجاء الصبر، فعمل الله معي لحد الآن لم ينته، أو على حدّ تعبيرى، أيّها الواعظ تحلّ بالصبر فإننا لحدّ الآن نعيش المد والجزر مع الله في دينك ومذهبك» ومثل هذا المتدين الذي يرى نفسه والآخريين في حركة مستمرة، يعيش المداراة والتسامح بالنسبة لعيوب ونواقص نفسه والآخريين، ويستطيع أن ينظر إلى ما وراء الأخطاء الظاهرة والسطحية من كرامة باطنية وعميقة في نفوس الناس ويحترمها وبالتالي يعيش الشفقة والمداراة مع الجميع ويستشعر الصبر والتحمل لما يجده من محدوديات ونواقص لأفراد البشر «وكل هذه الأمور تنسجم مع قبول الذات والآخريين بتلك الصورة التي هم عليها»، وهذا المتدين ربّما يرى أنّ التعبد بلا دليل بالنسبة لأي شخص، من المصاديق البارزة لعبادة الأصنام ورفع ذلك الشخص إلى مقام الألوهية، وبالتالي يرفض التعبد ويطلب كل شخص بالدليل العقلي، ويرى أنّ الوجدان الأخلاقي هو صوت الله، وعليه أن يصغي إلى هذا الصوت الإلهي «وهذا العمل ينسجم مع الحياة بمقتضياتها الطبيعية»، والمتدين ربّما يعيش هاجس تنمية شخصيته بما يتجاوز رغباته وميوله النفسية والمعيشية، فيعيش الاهتمام بحاجات الآخريين المعيشية والنفسية أيضاً، وهذا يتنافى تماماً مع محورية الذات، والمتدين قد يستطيع التمسك بإيمانه

للخلاص من التعصب ورؤية الأمور بشكل مطلق، ويفهم أنّ الاعتقاد بأنّ عقائده أفضل من عقائد الآخرين لا يعني سوى إضافة عقيدة أخرى إلى عقائده، والواقع أنّ كل إنسان لا يدرك سوى بعض الحقيقة وبعض المعنى للحياة والوجود ولا يستغني عن مكتسبات الآخرين وأفكارهم في هذا المجال «وهذا ينسجم مع الرؤية الآفاقية والعينية للحياة»، والمتدين قد لا يتخلى عن التفكير النقدي لفهمه وتشخيصه ولا يريد أن يكون تدينه بشكل مجموعة من العقائد والأحكام الموروثة والتقليدية بل بشكل عقلائي ومعنوي، ويحفظها بالتالي من التبدل إلى ذوبان في جماعة المؤمنين وتحولها إلى تشكيلة من الاحاسيس والخيالات والمنامات «وهذا يقع في مقابل التلون بلون الجماعة والتضحية بفهمه وتشخيصه لصالح فهم الآخرين»، ومثل هذا المتدين قد يتحرك في مجال تقديم الخدمة لأبناء نوعه بدون أي قيد وشرط ويعيش العشق والشفقة وحب الخير لجميع الناس بغض النظر عن دينهم ومسلكتهم ومرامهم، ولا يبدل كراهية الشر والذنب إلى كراهية الأشرار والمذنبين، وبالتالي يحب أعدائه والمخالفين لعقيدته ويرى أنّ جميع الناس هم عباد الله وأعضاء أسرة واحدة ولا يرى أنّ بعض المناسك والشعائر الدينية والمذهبية شرطاً للحصول على المواهب والنعم الإلهية «وهذه هي الرغبة في اسعاد جميع الناس»، وهذا المتدين قد لا يرى نفسه مالكاً للحقيقة، بل طالباً لها،

ويرى كل إنسان طالباً للحقيقة كذلك، ولا يرى نفسه وزملاءه في الدين حقاً مطلقاً، ولا أنّ سائر البشر باطل مطلق، بل يعتقد أنّ كل شخص يملك مزيجاً من الحق والباطل، ومن هذه الجهة يستطيع بل يجب أن يتعامل مع الجميع من موقع المساواة «وهذا ينسجم مع منهج الأحرار بعيداً عن الجزمية والجمود والتعصب»، وأخيراً فإنّ هذا المتدين قد يملك نزعة وحساسة أخلاقية عالية، ويملك هاجس حب الخير للناس ويملك الشجاعة في اختيار القيم الأخلاقية السامية والعمل في واقع الحياة بمقتضياتها، فمثل هذا المتدين: أولاً: يملك اختيارات أخلاقية شخصية واقعاً، يعني أنّ اختياره للسلوكيات الأخلاقية ناشيء من عقائده الأخلاقية، لا من سيطرة الأمور الخارجية، من قبيل الخوف من شخص أو أشخاص، أو الطمع من شخص أو أشخاص والتلون باللون الجماعة وتحت ضغوط وعوامل اجتماعية والتعبد بالمراجع الفكرية للمجتمع أو حتى التبعية لقوانين المجتمع.

ثانياً: أنّه يفكر بشيء يوفر الخير والصلاح لجميع أفراد البشر لا الخير والصلاح لنفسه أو أسرته أو طائفته أو مجتمعه.

وثالثاً: أنّه يتحرك في كل زمان ومكان وفي كل الأوضاع والحالات الخاصة من موقع انجاز الأعمال والسلوكيات في ذلك الزمان والمكان وتلك الأحوال، لا أنّه يريد اتباع سلسلة من الأحكام الأيديولوجية الثابتة

والمتغيرة ، «وهذا يعني حفظ ورعاية المعايير الأخلاقية الصحيحة بشكل دقيق». ويتبين ممّا تقدّم أنّ التأثير الإيجابي للتدين عبارة عن: (أ) الأمور المتعلقة بالسلامة البدنية ، من قبيل الاهتمام بالصحة ، والإناقة ، وجمال البدن ، والاهتمام بالتغذية ، وضبط مقدار الوزن ، (ب) الأمور المتعلقة بالسلامة الذهنية - النفسية ، من قبيل الشخصية ، ومنع حالات الكآبة وسائر الحالات المتعلقة بالسلامة الذهنية - النفسية ، (ج) الأمور المتعلقة بالنمو الإنساني ، من قبيل العلاقات الجنسية ، الزواج ، التناسل ، وتربية الأبناء ، (د) الأمور المتعلقة بالحقل الاجتماعي ، من قبيل تلوث البيئة ، منع حدوث السوانح والحوادث ، الصحة العامة ، الاستهلاك ، وتقبل الشيخوخة وتداعياتها ، (هـ) الأمور المتعلقة باستعمال المشروبات الكحولية ، التدخين ، المخدرات وأقراص الهلوسة ، (و) الأمور المتعلقة بالمرض والعلاج ، وما يقع اجمالاً مورد تأييد المحققين في العلوم التجريبية . وفي ذات الوقت ، يتبين وجود تأثيرات السلبية للتدين في هذه الأمور الستة المذكورة من خلال بعض الدراسات والتحقيقات التجريبية ، على سبيل المثال كما يقول ديفيد كونتانا : «الحقيقة أنّ الجماعات التي تملك عقائد دينية أصولية خاصة ، يرفضون بعض الحلول الطبية المهمة ، مثل نقل وتزريق الدم ، والرعاية للوالدين ، الوشم للأطفال ، وكذلك ربّما

يعتمدون في بعض الموارد على إيمانهم الديني بدلاً من الاعتماد على الرعاية الطبية المتعارفة، وفي بعض الموارد يسلكون سبيل الافراط فربّما يستنكفون بسبب بعض العقائد الدينية والأخلاقية من اجراء عملية جراحية، ومعلوم أنّ مثل هذه العقائد لها تأثيرات سلبية كبيرة على الصحة البدنية.

كما أنّ التدين يترك تأثيراً سلبياً كذلك على الصحة النفسية - الذهنية، وعلى سبيل المثال «إنّ أوضح الافرازات النفسانية السلبية للدين الرسمي يتمثل في اشعال نيران الحروب وإذكاء حالات العنف والتعصب وعدم التحمل الذي يعيشه أتباع دين معين باسم الدين» وهذه التدايعات السلبية تختلف عن التأثيرات السلبية التي يطرحها علماء النفس مثل فرويد للتدين، «وكان فرويد أول عالم من علماء النفس ادعى بأنّ التعاليم الدينية تؤدي إلى زيادة الشعور بالذنب بشكل مفرط، وهذا الأمر ناشيء قبل كل شيء من تأكيد هذا الدين على الذنب والمعصية والعقوبة الإلهية، العقوبة التي تشمل حال الأشخاص الذين يعيشون بأفكار وخيالات غير أخلاقية أيضاً، حتى لو لم يتحدّثوا بها بلسانهم، ويعتقد فرويد أنّ هذا الشعور بالذنب وخاصة ما يتصل بالأعضاء البدنية والجنسية، من شأنه أن يكون سبباً للعصاب والإصابة بالمرض النفسي، وبخاصة إذا كان الطفل يواجه التشدد من الوالدين في مسائل التربية، والتأكيد

على نار جهنم واللعنة الأبدية والشقاء الدائم، وكذلك التأكيد على ما يثير سخط الله من شأنه تعميق الشعور بالذنب وتعميق حالة الخوف والاضطراب، وبالطبع لا زال هناك خلاف بين علماء النفس في باب صحة أو سقم رأي فرويد هذا.

والخلاصة، أنه لا يمكن إنكار التأثيرات والتداعيات الايجابية للتدين على سلامة أفراد البشر بشكل عام، وسلامتهم الذهنية والنفسية بشكل خاص، ولا يمكن إنكار تأثيراته السلبية أيضاً، وفي الختام، أود التأكيد على نقطتين:

النقطة الأولى: إن التأثير الإيجابي أو السلبي على سلامة الناس وخاصة سلامتهم النفسية والذهنية، كما ألمحنا آنفاً، يرتبط بعدة عوامل، والأهم منها هو تصورنا عن التدين، وكيف يكون منهج تديننا في الحياة، إن الدراسات والأبحاث الكثيرة تشير إلى أن تديننا، وبخاصة على أساس التفكيك القيم لالبرت فيما ينقسم فيه التدين إلى تدين خارجي وتدين باطني، له دور حاسم في تعيين التأثير السلبي أو الإيجابي على سلامتنا النفسية، مثلاً: إن من المسلم لدى علماء النفس أن مقدار تأثير التدين في العلائم الشاخصة للمرض النفسي، كالاضطراب والقلق، والعجز عن إيجاد التوازن والتعادل بين الانفعالات، وسوء الظن، أكثر من المتوسط في الأشخاص الذين يعيشون التدين الخارجي «يعني أنهم يتوجهون إلى الله ولكنهم في ذات الوقت لا يعرضون عن ذواتهم، ومن هذه

الجهة يريدون الله والدين لتلبية منافعهم الذاتية» ومن بين الأشخاص الذين يعيشون التدين الباطني «يعني أنّهم يتوجهون إلى الله ويعرضون عن ذواتهم» فإنّ هذه الحالات السلبية تكون أقل من المتوسط فيهم.

والنقطة الثانية: أننا نشاهد في بعض الموارد أشخاصاً متدينين يعيشون الصحة النفسية، يعني أنّهم يعيشون البهجة والرضا عن الذات ويملكون عواطف إيجابية، ويعيشون الأمل، وحسن الظن، ولا يعيشون الاحساسات السلبية كالقلق والاضطراب والكآبة، وهنا أيضاً ينبغي توخي الدقة لئلا نخلط العلة بالمعلول، فهل أنّ التدين هنا هو العلة للصحة النفسية، أو أنّه معلول لها؟ وبعبارة أخرى، هل أنّ تدين الأشخاص المتدينين هو السبب في كونهم يعيشون الصحة النفسية أكثر من الآخرين، أو أنّ صحتهم النفسية العالية تسببت في أن يتوجهوا للدين ويكونوا متدينين؟ بمعنى: هل أنّ الإيمان بالخالق الخير والرحيم وأحياناً ما يحصل عليه المؤمن بحسب تصوره وظنه بالله هو السبب في أن يعيش هذا الشخص الاحساس بالفرح والبهجة و الرضا في الحياة، أو بالعكس بأن يكون الاحساس والبهجة والرضا في الحياة علة لجعل الشخص مستعداً لقبول هذا الاعتقاد وهو أنّ الخالق الرحيم والغفور هو الذي جعل من حياته طيبة ووفر له هذه الروحية الايجابية «وبخاصة إذا قام هذا الشخص بقياس الناس على نفسه وتصور أنّ جميع أفراد البشر يملكون

روحية جيدة ومثيرة للحب»؟ الأشخاص الذين يتحركون من موقع الدفاع البراغماتي عن التدين وينسبون للتدين دور العلاج ومهمة تحسين الحالة النفسية، يرتاحون عادة إلى مقولة إن الدين هو العلة للصحة النفسية والذهنية، وأن الصحة النفسية والذهنية هي المعلول له، ولكن ثمة احتمال آخر وهو أن الحالة معكوسة تماماً، وعلى أية حال فإن التشخيص الحاسم للعلة والمعلول يحتاج إلى بحث وتحقيق أكثر.

**س/ هل أن التأثير الإيجابي للدين على الصحة النفسية ناشيء من العقائد الدينية أو الأخلاق الدينية، أو المناسك الشعائر الدينية، أو فقرتين أو ثلاث فقرات منها؟**

**ج/** قد يكون التأثير الإيجابي «وحتى السلبي»، للدين على الصحة النفسية معلولاً للعقائد الدينية، وكذلك يمكن أن يكون معلولاً للأخلاق الدينية، وأيضاً معلولاً للمناسك والشعائر الدينية، ويبدو أن أكبر تأثير للدين ناشيء من العقائد الدينية، وفي المرتبة الثانية الأخلاق الدينية، وفي المرتبة الأخيرة المناسك والشعائر الدينية.

**س/ كيف تتحقق آليات التأثير الإيجابي للدين على الصحة النفسية؟**

**ج)** إن تعيين آليات معرفة التأثيرات الإيجابية للدين على الصحة النفسية عمل عسير، ومع كل ذلك، كما إلتفت إلى ذلك

علماء النفس الديني أيضاً، يمكن القول أن بعض هذه التأثيرات الإيجابية ناتجة من أن الشخص المتدين بما أنه يتصور «بحق أو بغير حق» أنه محبوب لله ومورد أطفاه وعنايته فهذا من شأنه أن يثير في نفسه الاعتماد والثقة بالنفس مما يعمق فيه الروحية الإيجابية، وزيادة الثقة بالنفس والرؤية الإيجابية لنفسه يترك تأثيرات حسنة وإيجابية على ذهنه ونفسه، وبعض التأثيرات الإيجابية وليدة أن الشخص المتدين يشعر بأنه عضو في جماعة من البشر «جماعة المتدينين» الذين يشكلون قاعدة اجتماعية متماسكة تعينه في الشدائد والمشكلات، وهذا الاحساس بامتلاك قاعدة اجتماعية يقلل من شعوره بالوحدة ويخلق تأثيرات إيجابية في ذهنه ونفسه، وبعض التأثيرات الإيجابية الأخرى ناشئة من توفر بعض العقائد الدينية وتعاليم الدين، مثل وجود عوامل أخرى أعلى مرتبة من هذا العالم وموجودات طاهرة مقدسة، والحياة بعد الموت، والرسوخ في باطن عالم الوجود، وتوفر جاذبية ذهنية ونفسية قوية، ومن جملة هذه الجواذب الدينية الرؤية المتفائلة للحياة والاعتقاد بغلبة الخير على الشر، ومع كل ذلك لا بد من قبول هذه الحقيقة، وهي أن هذه الآليات لمعرفة التأثيرات الإيجابية على الصحة النفسية لا يمكن حصرها في هذه الموارد الثلاثة، وتشخيص الآليات الأخرى

يتوقف على اجراء تحقيقات ودراسات نظرية وعملية أكثر.

**س/ هل أنّ الأديان المختلفة تختلف أيضاً من حيث آثارها على الصحة النفسية؟ إذا كان الجواب بنعم، فأى من هذه الأديان يملك تأثيراً أكثر أو أفضل في الصحة النفسية؟ ولماذا؟**

**ج/** أنا لا أشك ذرة في أنّ الأديان المختلفة تختلف فيما بينها من جهة آثارها على الصحة النفسية، وبدون أن ننظر لدين خاصة أو فئة خاصة من الأديان، يمكن القول إنّ الدين الذي يدعم الصحة النفسية أكثر أو أفضل هو: (أ) أن يمزج الدين الجهات الثلاث: العمل، الأحوال الباطنية، وكف النفس، ولا يهمل أي واحد منها، ويسعى لتعديل كل واحد منها بمساعدة الأمرين الآخرين، (ب) أن لا يضحى بالعناصر الفردية للدين لصالح العناصر الاجتماعية للدين، ولا العكس، (ج) أن يقبل بوجود تفاوت بين أفراد البشر من حيث الميول الطبيعية ويسعى لتعديلها، وفي ذات الوقت يقبل بوجود تنوع وكثرة في هذا المجال ويجعل من المتدين متسامحاً، (د) أن يسعى لتقوية التسلط العقلائي والمعقول على الذات، وإشاعة روحية الانفتاح وقبول الآخر فيما يتصل بعقائد ورؤى وسلوكيات الآخرين، ويعمق حالة العشق والخدمة لجميع الناس في أعماق المتدين.

وفي ذات الوقت، أود التأكيد على هذه النقطة التي أشرت إليها سابقاً، وهي أنّ

التأثيرات الإيجابية والسلبية في الصحة النفسية تعود للتدين لا الدين نفسه، أي الوارد في النصوص المقدسة لكل دين من الأديان، وهذا الشكل من التدين كما أسلفنا، يرتبط بعدة عوامل، وأهمها نمط الشخصية والروحية للشخص المتدين.

**س/ هل أن الأديان توفر الرؤية الواقعية للصحة النفسية، أو توفر التوهم والابتعاد عن الواقعية، ولماذا؟ وعلى أي معيار؟**

**ج/** في مقام الجواب عن هذا السؤال لابد من توخي الدقة في مجال العقائد الدينية والمذهبية، فما هو حالها عندما تعرض على ميزان العقل؟ ومن هذه الجهة يتخذ كل معتقد ديني إحدى هذه الحالات الثلاث: (أ) أن تكون مقبولة عقلاً «rational» يعني أن العقل بإمكانه إثبات صدق أو كذب نقيضها بشكل قاطع، (ب) أن تكون متضادة مع العقل «antirational» يعني أن العقل يستطيع اثبات كذبها أو صدق نقيضها بشكل قاطع، (ج) لا تقبل التعقل «irrational» يعني أن العقل لا يستطيع إثبات صدقها أو كذب نقيضها بشكل حاسم ولا يستطيع إثبات كذبها أو صدق نقيضها بشكل حاسم أيضاً، ولا شك أن العقائد الدينية إذا كانت من القسم الأول، أي عقلانية، فإن الصحة النفسية الحاصلة من هذا الاعتقاد تكون واقعية، وإذا كان المعتقد الديني من القسم الثاني، أي المضادة للعقل، فإن الصحة النفسية الحاصلة من هذا الاعتقاد تدور مدار الوهم وعدم الواقعية، أما لو كان

هذا الاعتقاد الديني من القسم الثالث  
فماذا نقول؟

في هذا الباب نواجه ثلاثة فروع لهذه  
المسألة: (أ) أن تتوفر قرائن وشواهد  
لصالح تلك العقيدة الدينية، «في ذات  
كونها لا يمكن إثباتها أو نفيها بشكل  
حاسم عقلاً»، وهذه القرائن والشواهد أكثر  
من القرائن والشواهد لصالح نقيض تلك  
العقيدة، (ب) أن تكون القرائن والشواهد  
لتلك العقيدة الدينية، أقل من القرائن  
والشواهد المتوفرة لصالح نقيضها، (ج) أن  
تكون القرائن لصالح هذه العقيدة  
الدينية متساوية مع القرائن والشواهد  
لصالح نقيضها، وفي الفرعين أ وج، فإن  
الصحة النفسية الناشئة من اعتقاد بهذه  
العقيدة تنسجم مع الواقعية، أما في  
الشق (ب) فإن الصحة النفسية تمتزج  
بالتوهم وتبتعد عن الواقعية.

وغني عن البيان أن هذا السؤال  
والجواب، أولاً فقط ناظر للعقائد  
الدينية، وبالنسبة للأخلاق الدينية  
والمناسك والشعائر الدينية، التي هي من  
سنخ العمل والممارسة لا من سنخ المعتقد،  
لا مصداق لها، وثانياً: أنها قابلة  
للتكرار في كل واحدة من العقائد  
الدينية بشكل مستقل، يعني يمكن أن يكون  
الدين بشكل عام وكل واحدة من الأديان  
بشكل خاص، يملك بعض المعتقدات الواقعية  
وبعض المعتقدات الأخرى غير الواقعية.

**س/ هل أنّ مجرد تأثير التدين على الصحة النفسية من شأنه تبرير وتسويغ الارتباط بالدين والانتماء له؟**

**ج/** بالنسبة لخصوص العقائد الدينية في الشق أ و ج (المذكوران في الجواب عن السؤال السابق) يمكن القول إنّ التأثير الإيجابي للالتزام بعقيدة معينة في الصحة النفسية يمكنه أن يكون مبرراً للارتباط والتعلق بتلك العقيدة، أمّا في مورد العقائد الدينية غير المعقولة أو المضادة للعقل في الشق ب فلا يمكن تبريره.

ولكن التدين ليس فقط الالتزام النظري بالعقائد الدينية، بل يشمل الالتزام العملي بالأخلاق والمناسك والشعائر الدينية أيضاً، وفي باب الأخلاق الدينية والمناسك والشعائر الدينية، يمكن القول بشكل عام، أنّ مجرد التأثير الإيجابي لها على الصحة النفسية من شأنه تبرير الالتزام بها.

**س/ إذا كانت الآثار الإيجابية والنفسية للتدين أكثر من الآثار السلبية، فلماذا لا يفتح الناس على الدين؟**

**ج/** أولاً: إنّ البشر لا يعتقدون بأنّ الآثار الإيجابية والنفسية للتدين أكثر من الآثار السلبية له، ثانياً: إنّ بعض الناس يعتقدون بأنّ عقائد دينية مضادة للعقل أو غير معقولة، أي من الشق ب، وعلى ضوء ذلك فإنّ مجرد وجود آثار إيجابية ونفسية

لهذه العقائد لا يكفي لتبرير الالتزام بها، وكذلك بالنسبة للأخلاق الدينية والمناسك والشعائر الدينية من جهة ابتنائها على العقائد الدينية فهي غير عقلانية، وثالثاً: إنّ انفتاح الناس على الدين والالتزام بتعاليمه تماماً مثل الالتزام بالقيم الأخلاقية فيما يتضمن من كلفة وثمر، ومنها: أنّها تدعو لكف النفس عن الكثير من النعم الطبيعية وتحرم الإنسان من مواهب كثيرة في مجال الثروة، والسلطة، والجاه والمقام، والحيثية الاجتماعية، والشهرة والمحبوبة، فربّما لا يجد الكثير من الأشخاص في أنفسهم وازعاً لدفع هذه النفقات الباهظة من أجل التدين.

## المقالة الخامسة عشر

أزمة المعنوية وعناصر الحياة  
المعنوية

## أزمة المعنوية وعناصر الحياة المعنوية

أتحدّث في هذا المحفل الكريم المهم فيما يتصل بأزمة المعنوية، ولكن قبل الورد في هذا الموضوع أرى من اللازم الحديث عن مفهوم الأزمة التي استخدمها في هذا العنوان، فمن اللازم استعراض ثلاثة مراحل في هذا الموضوع: المرحلة الأولى: أن نبيّن ما هو مقصودنا من الحياة المعنوية، وبيان آخر: ما هي المعنوية؟ وما هو الشيء الذي نطلق عليها المعنوية؟ وبخاصة أنّ المعنوية تقترب من حيث المفهوم من مقولات عديدة أخرى، فلغرض معرفة المعنوية لابدّ من تمييز هذه المفهوم من عدّة مفاهيم متقاربة معه ولكنها ليست بمعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وفي المرحلة الثانية، ومن أجل بيان ما هي الحياة المعنوية، نتساءل عن العوامل والعناصر التي تنتج هذه الحياة المعنوية، وبعبارة أخرى ما هي الأمور التي إذا اتحدت وتوفرت في حياتنا فإنّها تمنحنا الحياة المعنوية، فثمة مجموعة من العلل الناقصة في الحياة المعنوية إذا اجتمعت فيما بينها تشكّل علة تامة للحياة المعنوية، وما هي هذه العناصر أو العوامل التي إذا لم تتوفر في حياتنا لا نعيش الحياة المعنوية، وإذا توفرت فسوف

نعيش الحياة المعنوية؟ وفي المرحلة الثالثة، نتحدّث عن موضوع أزمة المعنوية ذاتها، وذلك بعد أن اتضح لنا معنى المعنوية وتبيّن لنا ما هي العوامل التي تنتج لنا الحياة المعنوية، فنتساءل في هذه المرحلة: لماذا نوّكد على وجود أزمة في المعنوية؟ في المرحلة الثالثة نواجه بعض المشكلات والتعقيدات التي تعيق حركتنا في خط المعنوية، وهناك سنتحدّث عن هذه المشكلات والمعوقات وأنها إلى درجة من الكثرة والعمق بحيث قد تؤدي إلى استحالة الحياة المعنوية، ومن هذه الجهة فإنّ التعبير عن بأزمة المعنوية ليس تعبيراً مبالغاً فيه، وهذا يعني أنّ المشكلات الموجودة في هذا السبيل أكثر ممّا يمكن رفعه وإزاحته من طريق الحياة المعنوية.

### ما هو المقصود من المعنوية؟

كثيراً ما نسمع في هذا العصر بالحديث عن المعنوية، ويتصور البعض أنّ المعنوية هي التدين، ولكن المعنوية في ذات كونها لا تتقاطع مع التدين، فهي لا تعني التدين، وطبعاً فالمعنوية لا تمنع من التزامك واعتقادك بأحد الأديان والمذاهب والتزامك العملي أو النظري بهذا الدين أو ذاك، ولكن كونك معنوياً لا يرتبط بالتزامك بأي دين ومذهب خاص، وفي ذات كونك معنوياً وعلى حدّ التعبير المعنوي فإنّ نسبة المعنوية إلى الدين بشكل عام وكل دين بشكل خاص، هي نسبة اللاقتضاء،

إذاً فالحياة المعنوية تنسجم مع كل واحدة من هذه الحالات الثلاث: التدين بدين خاص، أو عدم التدين بدين خاص، أو عدم التدين بالمعنى العام، ولكن أية حال فإنّ المعنوية لا تعني التدين، فالمعنوية ظاهرة رغم أنّها قريبة من التدين ولكنها لا تعني مطلق التدين. وعلى ضوء ذلك فإنّ المعنوية لا تعني العرفان أيضاً، فعندما نقول إنّ هذا الشخص معنوي فهذا لا يعني أنّه عارف أو أنّه من أهل السير والسلوك العرفاني، أي الكلام هنا هو الكلام عن العلاقة بين المعنوية والتدين، وبالتالي يمكن تكرار ما تقدّم آنفاً في مجال العلاقة بين المعنوية والعرفان أيضاً، فيمكنك أن تلتزم بنظام عرفاني خاص على مستوى الالتزام العملي أو النظري، ولا تكون ملتزماً به وفي ذات الوقت تكون معنوياً أو غير معنوي، وطبعاً هذا لا يعني أنّ المعنوية لا ترتبط بأي علاقة مع العرفان، والمعنوية لا تعني أيضاً الحياة الأخلاقية بشكل عام، أي يوجد حد معين بين المعنوية والأخلاق، وطبعاً يوجد نوع خاص من الأخلاق حاكم على المعنوية، ولكن هذا لا يعني أنّ كل حياة أخلاقية تساق المعنوية، وهذا يعني أنّ كل من يعيش الحياة المعنوية فهو يعتقد بنمط خاص من الحياة الأخلاقية، وبعبارة أخرى أنّ المعنوية تمثّل نمطاً خاصاً من الأخلاق، ومن هذه الجهة فإنّ كل شخص يعيش الحياة الأخلاقية لا يستلزم أنّه إنسان معنوي،

والمعنوية أيضاً لا تعني الالتزام بأديان العصر الجديد، بمعنى أن المعنوية لا تعني دين العصر الجديد، فقد ظهرت في عصرنا الراهن أديان جديدة بعنوان « new age»، وقد بدأت منذ قرن ونصف تقريباً في الثقافة الغربية، وهذه الأديان العصرية تقترب في مضمونها من المعنوية، ففيها دين وعرفان، ولكن مقصودنا من المعنوية لا يشمل أي واحدة من هذه الحركات الجديدة، ولا شك أن هذه الحركات الدينية الجديدة تتسع وتمتد في المجتمعات الغربية يوماً بعد آخر، ومما ساعد على امتداد ورواج هذه الحركات الدينية الجديدة، رجوع وتخلي الناس عن الأديان التاريخية، وبالطبع فإن هذه الحركات الدينية مختلفة من حيث نقاط القوة والضعف والفاعلية والامتداد والنفوذ، ولكنها من حيث الشبه بالأديان التاريخية ليست متماثلة، وكذلك تختلف في مجال العناصر الانتقائية فيما بينها، وثمة قصص كثيرة في هذا الباب، ولكن على أية حال فالمقصود من المعنوية لا يعني الالتزام بأية وحدة من الحركات الجديدة. إلى الآن تحدثنا عن المعنوية بوصفها عدم هذه الأمور، ولكن لم نتحدث عن المعنوية ما هي؟ وقبل الحديث بشكل دقيق عن حقيقة المعنوية نود الفات النظر إلى أن ما تقدم من عدم كون المعنوية هذه الأمور المتقدمة، إلا أنها تستقي منها دروساً، أي أن المعنوية تستطيع الاستلهام من العرفان ومن الدين والأخلاق ومن

الحركات الدينية الجديدة، فكل هذه الأمور قد تكون روافد للاستفادة منها، ولكن على العموم لا تعني المعنوية الالتزام بأي منها.

### كيف السبيل للحصول على الهدوء والاستقرار؟

تحدّثنا آنفاً عن بعض النقاط السلبية في مسألة المعنوية، والآن نتحدّث عن النقاط الإيجابية، وبالإمكان بيان مرادنا من المعنوية بهذه الصورة: أعتقد أنّ كل إنسان بغض النظر عن المكان، والزمان والأوضاع والأحوال التي يعيشها، فإنّه يحب أن يعيش حياته بالتوفّر على عدّة عناصر أو صفات وحالات، وقد تحدّث المفكرون عن هذه الحالات والصفات التي يحب كل إنسان توفّرها في حياته، ولكن في تقديري «وبهذا المعنى وفي هذا المجال استقي كثيراً من تعاليم ويت گنشتاين أيضاً»، أنّ كل إنسان يتحرك طلب حياة تتوفر فيها على الأقل صفة واحدة، وهذه الصفة هي الأمن والاستقرار، فالأمن والاستقرار صفة تجمع في طياتها جميع النقاط الإيجابية التي يريد كل إنسان توفّرها في حياته، وطبعاً ثمة بعض الأشخاص مثل ويت گنشتاين ذكروا بأنّ الغاية القصوى لحياة كل واحد منا هي أن يعيش حياته مع حالات الأمن والاستقرار الروحي بعيداً عن الاضطراب والقلق والتشويش والتوتر، ولا يوجد في حياته كلما يثير في نفسه القلق والتوتر، وهذا الهدوء هو هدوء في البدن

وهدوء في الذهن والهدوء في النفس، وهذا النوع من الهدوء هو ما نطلبه جميعاً في حياتنا، وطبعاً فهذه المسألة لا تعني أننا نستطيع تغيير محيطنا وتنظيمه بما يتسبب في منحنا الهدوء والاستقرار في حياتنا، أو نعيش في المجال الخارجي والمحيط الاجتماعي بشكل نستطيع معه أن نعيش الهدوء والاستقرار الكامل، والأشخاص الذين يتحركون في طلب الأمن يعلمون جيداً أن الحالة الخارجية لا تساعد على هذا الوضع وال حال، أي ليس كلما نتوقعه من العالم الخارجي والمحيط الاجتماعي يمكننا توفيره في حياتنا بحيث لا يؤثر علينا ولا يزيد فينا حالات القلق، ولكننا نستطيع في ذات الوقت إجراء بعض التغييرات في باطننا بحيث إننا نشعر بالأمن والهدوء رغم الأجواء غير المساعدة في العالم الخارجي، وبعبارة أخرى لا ينبغي أن نتصور أن فكرة الحياة الوادعة والمقترنة بالهدوء والأمن هو نوع من التفكير الساذج ومن جملة التهويمات المتفائلة، الأشخاص الذين يعيشون الحياة المعنوية يعلمون جيداً أن العالم الخارجي ربّما لا يمد لهم يد العون في تحقيق الحياة الوادعة أو أنه يتعامل معهم بلغة العداة ويتخذ موقفاً سلبياً من هذا الشخص، ولكن هؤلاء يقولون إننا مع ذلك نستطيع أن نتحرك لتوفير هذه الحياة المعنوية بحيث نعيش الهدوء والاستقرار رغم أمواج التحديات وعناصر التوتر، وإذا أردنا استخدام مثل بسيط لهذا

المعنى، نقول: إن هؤلاء لا يتوقعون من البحر أن يكون هادئاً دائماً دائماً ولكنهم يستطيعون حفظ سفينتهم هادئة مهما كان البحر هائجاً ومتلاطمًا، إن مقتضى السفر في البحر أن يواجه المسافرون أمواجاً عالية وعواطف عاتية ولكن ربان السفينة يستطيع هداية سفينته نحو ساحل الأمن ومرفأ السلامة في هذا البحر المتلاطم.

والآن إذا اتفقنا على أن المعنوية تعني الحياة المقترنة بالأمن والهدوء والاستقرار، هنا قد يثار هذا السؤال: كيف نحقق مثل هذه الحياة في واقعنا؟ هنا نصل إلى المرحلة الثانية من هذا البحث، وهو أن نعلم بالعوامل التي يجب توفرها لنيل الحياة المعنوية وأقصد، بحسب التعبير الرياضي، ما هي الأمور أو العوامل التي تمثل شرطاً لازماً وكذلك شرطاً كافياً للحياة المعنوية؟ أي ما هي العوامل التي إذا لم تتوفر في حياتنا فسوف لا نعيش الاستقرار والهدوء، وإذا توفرت في حياتنا فلا نحتاج إلى شيء آخر للحصول على الهدوء.

وطبعاً قبل الكلام عن هذا الموضوع بداية ينبغي طرح هذا السؤال والجواب عنه، ما هي المنهجية اللازمة للكشف عن هذه العوامل اللازمة والكافية للحياة المعنوية، يعني كيف يتسنى لنا أن نفهم ما هي العوامل أو العناصر اللازمة والكافية للحياة المعنوية وأي جهة تملك إمكانية بيان هذه العوامل والشروط؟ هنا يتجلى لنا وجه آخر من المعنوية، يبدو

أننا من أجل توفير العوامل أو الشروط اللازمة أو الكافية لابدّ من التوجه نحو علم النفس فقط، ومن خلال الاستفادة من علم النفس نستطيع الكشف عن ماهية هذه العوامل، ولكن ينبغي الالتفات إلى أننا عندما نتحدّث عن علم النفس، فمرادنا علم النفس بالمعنى الواسع للكلمة، لا فقط علم النفس التجريبي، فعندما نتحدّث اليوم عن علم النفس فنقصد الاسترفاد من مكتسبات علم النفس في مدارسه ومذاهبه الأربعة، يعنى الاستفادة من المدرسة الأولى في علم النفس وهي مدرسة التحليل النفسي، وكذلك من المدرسة الثانية أو المذهب الثاني وهو المدرسة السلوكية، وكذلك المدرسة الثالثة، وهي علم النفس الإنساني، والنهضة أو المدرسة الرابعة، وهي علم النفس الميتاشخصي أو ما فوق الشخصي، وهذه المدرسة الأخيرة هي الأهم من سائر المدارس الأخرى، ولكننا في غير هذه المجالات نستطيع الاستفادة من جميع مكتسبات علم النفس في جميع المجالات، على سبيل المثال يوجد في النظم العرفانية قسم يتعلق بعلم النفس، ويطلق عليه علم النفس العرفاني، ويمكن الاستفادة منه أيضاً، وعلى ضوء ذلك يمكن الاستفادة من علم النفس الديني أو نستفيد من المعنويين وعلماء الأخلاق فيما يتحدّثون عن خصوصيات معرفة الإنسان ننتفع به في مجال المساهمة في تحقيق حالة الهدوء والاستقرار التي نطمح إليها، وعلم النفس بالمعنى الدقيق للكلمة يعني

كلما يرتبط بمعرفة النفس الإنسانية، سواء في مجال العلوم الشهودية أو العلوم التجريبية أو العلم الفلسفية، «مثل من فلسفة الذهن أو علم النفس الفلسفي» أو في دائرة العلوم الدينية، فنحن نستفيد من هذه المجاميع المعرفية لاستخراج العناصر اللازمة والكافية لتحقيق الحياة المعنوية ونيل حالة الهدوء والاستقرار في واقع الحياة. وينبغي الالتفات إلى أنّ جميع المعنويين في العالم يتحركون باتجاه توفير هذه العناصر والشروط اللازمة والكافية، ولكن مع ذلك لا يوجد اتفاق تام بينهم في رسم هذه العوامل والشروط وفي بعض الموارد يتفق عليها جميع العرفاء والمعنويين وعلماء النفس، ولكن في موارد أخرى تواجه بعض العناصر والشروط شكوكاً وشبهات، ومن بين هذه العناصر سائير إلى ثلاثة عشر عنصراً أرى أنّها عناصر لازمة وكافية لتحقيق الحياة المعنوية للإنسان، وطبعاً فالباب مفتوح أمام النقاش في كل واحد من هذه العناصر وربما لا يقبل البعض منكم بهذه العناصر أو بعضها كشرط للحياة المعنوية.

### عناصر الحياة المعنوية

#### ١. الاستقلال، أو الحياة الأصيلة

العامل الأول: نتحدث عمّا يطلق عليه بالاستقلال الذاتي أو «autinimy» وأحياناً يطلق عليه بالأصالة والحياة الأصيلة، ويعني الحياة التي تقوم على أساس فهم

وتشخيص الإنسان نفسه، فأنا أعيش الحياة بما تقتضي مجموعة عوامل إدراكي، لا بما يوحي إليّ من الخارج.

وبالنسبة لكل خطوة في هذا الطريق، سواء كانت خطوة نظرية أو عملية، فإنني أتحرك فقط على أساس فهمي وتشخيصي الأمور ولا أعتد على أي قوة من خارج ذاتي، وكل شيء يعرض عليّ أتحرك بالاستناد إلى ما أملكه من مجموعة القوى الإدراكية والمنابع المعرفية الشخصية، وأعتد على ما يتوفر لديّ من منابع معرفية ستة، وهي: الإدراكات الحسية، الاستبطان، الحافظة، الشهود، الشهادة (في شروط خاصة) والعقل، والمقصود من العقل هو مجموعة القوى الاستدلالية «والإدراكات الحسية عبارة عن: الحاسة الباصرة، السامعة، الذائقة، الشامة، اللمسة».

أمّا «الاستبطان» فهو حالة من الحالات الفردية التي لا يمكن إدراكها بالمدرجات الحسية من قبيل الجوع والعطش، وفقط بهذا المنبع للمعرفة «أي الاستبطان» أستطيع الكشف عن هذه المعلومة، مثلاً العطش لا يمكن أن يدرك بالحاسة الباصرة أو السامعة و... .

الحافظة: وهي منبع معرفي يتعلق بالماضي، وفي الكثير من الموارد تساهم الحافظة في الكشف عن الواقع في الزمان الحالي.

الشهود: المراد من الشهود هنا الشهود الديكارتي لا الشهود العرفاني، وهو عبارة عن المسائل التي لا نستطيع تصور

خلافها، على سبيل المثال هل يمكن تصور شيء له شكل ولكن ليس له لون؟ الشهادة «testimony»: هي منبع معرفي بإمكانه في ظروف خاصة أن يضع الواقع في متناول أيدينا، مثلاً الإنسان لا يستطيع أن يعلم من هو أبوه وأمه الواقعيان إلا من خلال الاستناد إلى كلام الآخرين، فمن طريق الشهادة يستطيع الشخص أن يحصل على هذه الحقيقة. العقل: أو القوة الاستدلالية فهو على ثلاثة أنواع: الاستقراء «induction» القياس «deduction»، الاستنتاج «abduction»، الاستقراء هو توالي الحوادث في ظروف خاصة مما تنتج حكماً معيناً.

القياس: هو ما يعطي نتيجة من خلال تشابه موردين أو عدة موارد ويساهم في استخلاص نتيجة معينة،

الاستنتاج: هو استخراج نتيجة منطقية مع الأخذ بنظر الاعتبار أقل المفروضات والمقدمات القابلة للإثبات، على سبيل المثال، إذا كنت جالساً في غرفة مغلقة ولا تعلم بما يدور في الخارج من أوضاع وحالات، وغداً ذلك اليوم يسمح لك بالخروج من هذه الغرفة، فعندما تخرج منه ترى أن جميع الأشياء مبللة ورطبة، فهنا يتبادر إلى ذهنك ثلاثة احتمالات: بداية تحتمل أن البلدية قد استخدمت الصهاريج أو الهليكوبتر في رش الماء في جميع الشوارع، الثاني أن جميع أنابيب في المدينة، الفرعية منها والأصلية قد انفجرت، والثالث، أن السماء قد أمطرت، ومع رجوعك إلى قوة الاستدلال تستطيع

تشخيص مثلاً أنّ السماء قد امطرت لأنّ هطول المطر يحتاج إلى مفروضات قابلة للإثبات أقل من الاحتمالين السابقين.

والأشخاص الذين يعيشون بمقتضى هذه الموارد الستة، ومن جهة أخرى يتعاملون مع المصادر الخارجية للمعرفة إمّا بالاستناد لحجيتها الابستمولوجية، من خلال توسط أحد هذه المنابع الستة للمعرفة، أو لا يعتنون بها أصلاً، فهم في الواقع يعيشون الحياة الأصيلة، وبعبارة أخرى، عندما نتحدّث مع شخص ونطلب منه الاعتقاد بقضية معينة والعمل بمقتضى ذلك الاعتقاد، فإمّا أن يستطيع قبول هذا الكلام على أساس قواه الإدراكية، ففي هذه الصورة يقبل كلامنا، ولكن من خلال قواه الإدراكية الذاتية، أو لا يقبله، ففي هذه الصورة يعيش حياته على أساس فهمه وتشخيصه للأمور، ولكن ألسنا نعيش دوماً حسب مقتضيات فهمنا وتشخيصنا للأمور بحيث يستدعي منّا القول إنّ الحياة المقترنة بالهدوء والاستقرار هو أن نتحرك حسب فهمنا وتشخيصنا؟ الظاهر أنّ الأمر ليس كذلك، فنحن في الكثير من الموارد نتحرك في حياتنا تبعاً للآخرين ونتلون بلون الجماعة، وفي الكثير من الموارد أننا على حدّ تعبير هيجل، نتبع روح العصر، وفي الكثير من الموارد تخضع أفكارنا وسلوكياتنا تحت تأثير الشخصيات الكبيرة في المجتمع أو تحت تأثير المربين والمعلمين في مرحلة الطفولة، وبذلك ننتقل في الحياة على أساس التلقينات

التي غرست في أذهاننا، وكما يقول سقراط أننا بهذا المعنى نعيش حياة غير مجربة، والحياة غير المجربة هي الحياة التي لم أجرب بنفسني قواعدها السلوكية. أمّا في الحياة الأصيلة، يتم رفض أي شكل من الأشكال التلقين والإيحاء، والتقليد، والتعبد والتبعية للآخرين، وطبعاً فلو قال أحد كلاماً ورأيناه مقبولاً على أساس قوانا الإدراكية واتبعنا هذا الكلام فهذا يعني أيضاً، أننا نتبع في الواقع قوانا الإدراكية، لأنّ الحجية الابستمولوجية لذلك الكلام مستفادة من قوانا الإدراكية، أمّا بالنسبة للحياة غير المجربة فالكلام ذو شجون، ويمكن القول إننا بمقدار ما نتحرك على خطى الآخرين ولا نريد أن نفتح طريقاً لأنفسنا بما نملكه من مدركات وقابليات، ونرغب أن نضع أقدامنا بالمكان الذي وضع فيه الآخرون أقدامهم، فإننا في ذات الوقت نبتعد عن الحياة الأصيلة، وفقدان الحياة الأصيلة هذا يتسبب في حالات التشويش والتوتر.

## ٢. عدم الاعتناء بحكم الآخرين

العامل الثاني: وهذا العامل ملازم للعامل الأول أيضاً، هو عدم الاعتناء بحكم الآخرين علينا، فإذا أردنا الاهتمام بما يقوله الآخرون عنّا فسوف لا نجد الهدوء والاستقرار في حياتنا أبداً، والشخص الذي يريد أن يتناول طعاماً بشهية الآخرين وبمقدار ما يتناوله الآخرون، وبما يرغب فيه الآخرون، فسوف لا يجد الهدوء

والاستقرار طريقاً لحياته، أنّ الأشخاص المعنويين والذين يعيشون الاستقرار والسكينة هم الأشخاص الذين لا يعتنون أبداً بحكم الآخرين عليهم وتقييمهم لهم، وطبعاً سائبين لاحقاً أنّ أحد شروط الحياة المستقرة والهادئة أن نعيش العشق لجميع أفراد البشر، ولا ينبغي أن نفهم من عدم الاعتناء بحكم الآخرين الاجحاف بحقهم وعدم المودة لهم، فالأشخاص الذين يعيشون الحياة المستقرة والهادئة هم الأشخاص الذين لا يهمهم ما يقوله الآخرون عنهم وما يحكمون عليهم، فمهما تحدثوا وحكموا فإنني أتحرك على أساس فهمي وتشخيصي في واقع الحياة.

وهذه المسألة مهمة من جهتين، أولاً: أنه لا يمكننا أن نعيش بشكل يرضاه الآخرون، وعلى حدّ تعبير علي بن أبي طالب، وقد ينسب هذا الكلام إلى «الرواقيين» أيضاً، أنه قال: «رضا الناس غاية لا تدرك»، فنحن لا نستطيع أن نتحرك في حياتنا بحيث يرضي جميع الناس عنا، وعلى فرض إمكان تحقق هذا الأمر، فلماذا أتحرك في حياتي على أساس ما يحبه ويريده الآخرون منّي؟ وما هو الإشكال في ذلك؟ الإشكال هو أنّ الآخرين لا يرضون منّي بشيء واحد، فإذا تحركت على مستوى طلب رضا الآخرين في حياتي فسوف لا أستطيع أن أعيش حياة طيبة بعيداً عن التوتر والارباك، ويضرب لنا القرآن مثلاً في هذا المورد ويقول: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا

سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ...<sup>(١)</sup>، فعندما يكون الإنسان خادماً أو عبداً لسيد واحد، فمهما كان ذلك السيد والمالك ظالماً وغير منطقي وقسي القلب فإن تكليف العبد معين وواضح، فلو قال له اجلس، فيجلس، ولو قال له قم فيقوم و... ولكن إذا كان عبداً أو خادماً لعدّة أسياد وكان هؤلاء الأسياد مختلفون فيما بينهم، وعلى حدّ تعبير القرآن «متشاكسون» ففي هذا الوقت فإنّ أي عمل يقوم به هذا العبد فسوف لا يرضي بعض هؤلاء الأسياد، فأحدهم يقول له اجلس، والآخر يقول له قم، والثالث يقول اذهب، والرابع يقول تعال، وفي الواقع أنّ الأشخاص الذين يتحركون في حياتهم بوحى كلام الآخرين يجعلون أنفسهم خادماً لعدّة أسياد، وهؤلاء الأسياد مختلفون فيما بينهم، وعلى ضوء ذلك لا أستطيع أن أعيش بشكل طبيعي بحيث أرضي الجميع عني، ومن هنا فإنّ الأشخاص المعنويين ملتفتون لهذا المعنى، وهو أنّ الحياة المطلوبة لا ترتبط برضا أو سخط الآخرين، فمثل هذه الحياة غير ممكنة وغير محبذة، يعني أنّه لا يمكن تحقيق مثل هذه الحياة، وعلى فرض إمكان تحقيق ذلك فإنّ مثل هذه الحياة غير مرغوبة وغير محبذة، ومن هذه الجهة تحرك العرفاء والمعنويون في حياتهم وفق مقتضيات فهمهم وإدراكهم للحياة.

### ٣. اجتناب المقارنة مع الآخرين

---

١- سورة الزمر، الآية ٢٩.

العامل الثالث: أنّ الشخص الذي يريد أن يعيش حياة معنوية لا ينبغي له مقارنة نفسه مع أي شخص آخر، أو يرى نفسه في حال مسابقة ومنافسة مع الآخرين، بل يقارن نفسه بنفسه، وهذا يعني أنه يفكر دوماً هل أستطيع أن أعمل بشكل أفضل في الوقت الحاضر ولو كنت أستطيع ذلك فينبغي أن أتحرك وأسعى في هذا الطريق، وفي الواقع أنّ الأشخاص الذين يرون أنفسهم في حالة مسابقة مع الآخرين لا يلتفتون إلى هذه المسألة، وهي أنّ الأشخاص الذين يتسابقون فيما بينهم سيقفون فوراً في اللحظة التي يسمعون فيها صوت صفارة الحكم، وفي الواقع أنّ المسابقات، إنّما تكون مسابقة في بداية الأمر، فتبدأ من مكان معين وفي لحظة زمانية معينة، وعلى سبيل المثال لو افترضنا أنّ شخصاً وقف في مكان معين في مسابقة ١٠٠ متر وشخص آخر خلفه بمسافة كيلومتر واحد، فهذه ليست بمسابقة، والمسألة أننا نحن البشر عندما جئنا إلى هذه الحياة لم نقف في مكان واحد، ولا نملك ظروفاً واحدة من جهة بدنية ولا من جهة ذهنية ولا من جهة نفسية، وعلى هذا الأساس عندما أريد مقارنة نفسي بك، فبما أننا لم نقف في خط واحد وفي نقطة واحدة عند ولادتنا، فإنّ نتيجة المسابقة مهما كانت، فستكون بضرري، والسبب في ذلك هو أنني إذا أردت مقارنة نفسي بك وأنت كنت تقف من جهة الموقع خلفي، فإنني أتصور أنّ وقوفي أمامك والتقدم

عليك ناشيء من سعي وجهدي، ومن جهة أخرى عندما أقوم بالمقارنة بيني وبينك وأنا أقف خلفك، فإنني أتصور أنّ تأخري عنك بسبب ضعف قابلياتي وطاقاتي، وهذا غير صحيح أيضاً، وأفراد البشر، لا يقفون في أفق واحد من جهة القابليات البدنية والذهنية والنفسانية، فلا يمكن مقارنة نفسي مع الآخرين، والنقطة الجديرة بالالتفات هنا أنّ أيّاً من هذين المتنافسين لا يشتركان في مختصاتهم الجسمانية والذهنية والنفسانية، وعلى هذا الأساس نستطيع فقط مقارنة أنفسنا بأنفسنا، ومن هذه الجهة نقول لأنفسنا في كل وقت: هل أستطيع أن أقف في هذا الموقع وأتحرك للأمام بما أملكه من قابليات وملكات؟ فلو كنت أستطيع ذلك فسوف أتحرك بذلك الاتجاه.

نحن نواجه مشاكل كثيرة تترتب على مثل هذه المقارنة في حياتنا، وعلى الأقل يمكن استخلاص ثلاث روابط اجتماعية غير سليمة ناشئة من هذه المقارنة: الأولى: الحسد، الثانية: المنافسة، والثالثة: أنني أرى فيك مانعاً وعائقاً لحركتي في بعض الموارد.

إنّ المعنويين لا يقيسون أنفسهم بالآخرين أبداً، بل يقول أحدهم: إنني هو ما أكون فعلاً وما أعيشه حالياً وينبغي أن أجد مكاني في عالم الوجود وأملء فراغي، لا أنني أحل محلّ الآخر في هذا الموقع، ولا يستطيع شخص آخر أن يحلّ مكاني في هذا الموقع.

#### ٤. تقبل وجود فوارق مع الآخرين

العامل الرابع: الذي أود الحديث عنه معكم ويرتبط بالمسألة السابقة، هو أننا يجب أن نفهم وندرك اختلافنا مع الآخرين لنستطيع أن نصل إلى حالة الهدوء والسكنية، فعندما أرى أنّ ذكائك أقوى وأشد من ذكائي، ولا أستطيع هضم وفهم هذه المسألة، أو أرى أنّ حافظتك أقوى من حافظتي، أو أرى أنّك أجمل منّي أو أكثر أموالاً وثروة، أو أكثر شهرة منّي، أو تملك مكانة وحيثية اجتماعية أعلى منّي ولا أستطيع وفهم وهضم هذا الاختلاف فيما بيننا، ففي هذا الوقت سأفقد هدوئي واستقرارتي، فأفراد البشر ليسوا مثل قرص الاسبرين الذي يستطيع المصنع إنتاج مليار قرص متشابهة، فالناس مختلفون فيما بينهم تماماً، وفهم هذا الاختلاف واستيعابه، وكذلك فهم هذه الحقيقة وهي أنني متخلف عنك من بعض الجهات ومتقدم عليك من جهة أخرى، يتسبب في عودة الهدوء والاستقرار في حياتنا.

#### ٥. العشق للجميع

العامل الخامس: الذي أود استعراضه هنا، العشق للناس، فجميع المعنويين منذ عصر كنفوسيوش، والذي كان معنوياً علمانياً بمعنى من المعاني، أي أنّه لم يكن يعتقد بأي أمر ماورائي، وإلى عصر تومس مارتن وسيمون وي وعصرنا الحاضر فإنّ جميع المعنويين في العالم أكدوا على هذه الحقيقة، وهي أنّ حالة الهدوء

والاستقرار تكمن في منح حب والعشق للآخرين، وأؤكد على مسألة المنح، لأننا نشاهد مقولات أخرى قريبة من العشق والحب ونتصور أنها هي المقصود من يذكر ثلاثة أنواع من مظاهر المتعلقة بالعشق اروتيك «erotica» واليونانيون القدماء ذكروا ثلاثة أنواع من مظاهر المتعلقة والمتقاربة فيما بينها، وميّزوا فيما بينها:

أحدها: العشق للمثل الإنسانية كالعشق للعدالة أو العشق للحقيقة وغير ذلك، وهذا العشق للمثل والقيم الإنسانية له آثار ونتائج إيجابية في عالمنا النفساني ويعبر عنه فيليا «philia» وهذا النوع من العشق متوفر في جميع أفراد البشر، وبالطبع يرتبط بالشيء الذي أتخذه مثلاً في حياتي، وأنت تتخذ مثلاً أخرى، وهذه المسألة ترتبط بالعوامل الخمسة في حياة الإنسان فيما يتأثر بها هذا النوع من العشق، وعلى أية حال يمكن القول إن العشق للقيم والمثل الإنسانية متوفر في جميع أفراد البشر.

والثاني: والنوع الآخر من العشق هو العشق المقتبس أو اروس «eros» وفي هذا النوع من العشق يريد العاشق الحصول على شيء من معشوقه، والمصداق البارز لمثل هذا النوع من العشق هو العشق بين الرجل والمرأة الذي يسيطر عليه الميل الجنسي، ويطلق عليه بالعشق اروتيك، وفي هذا النوع من العشق فإنني أعشق المعشوق لأنني أشعر بالحاجة إليه وأريد الاستفادة منه، وفي الواقع إنني لست عاشقاً لذات

المعشوق بل عاشق لشيءٍ أحصل عليه من المعشوق، وبما أنّ ذلك الشيء أراه متوفراً فقط في المعشوق فإنني أتصور خطأ أنني عاشق له، ولكن النقطة التي أريد بيانها هنا هي أنّه مع وجود مثل هذا العشق فإنّه من جهة أخلاقية غير مذموم بل هو جزء من البنية الوجودية لكل إنسان، ولكنه لا يمنح صاحبه الهدوء والاستقرار.

الثالث: وثمة نوع آخر من العشق وهو مورد الكلام، وهو العشق المانح، أو على حدّ تعبير اليونانيين عشق آغايك «agape» أي منح العشق ويطلق على الشيء الذي أريد تقديمه للمعشوق وأنظر للمعشوق بأنّه غاية وهدف لا كوسيلة، المعشوق ليس وسيلة في هذا العشق للوصول إلى هدف آخر، بل هو نفسه هدف وغاية، وبعبارة أخرى أنّ الإنسان يرى الطرف المقابل برؤية من يملك حقاً أخلاقياً أمنحه له، وإن كان لا يملك حقاً حقوقياً عليّ، وهذا النوع من العشق هو الذي يثير في الإنسان الهدوء والسكينة، ولكن كما تقدم أنّ العشق من النوع الأول، أي العشق للقيم، وهو العشق المتقّبس لا يتضمن أي ذم أخلاقي ولكنه لا يمنح صاحبه الهدوء والسكينة.

وهذا العشق «العشق المانح» يستدعي منّي في علاقتي مع الآخرين ثلاثة أمور: أولاً: أن أتواصل مع الآخرين من موقع العدالة، وثانياً: أن أتحرك على صعيد الإحسان للآخرين، (وتعلمون أنّ السلوك العادل يعني أن أعطيك حقك، ولكن في مورد الاحسان فأنا في الواقع أعطيك من حقّي»

وثالثاً: أن أفكر بما يصلحك وما يفسدك بغض النظر عن فرحك أو سخطك، وعلى سبيل المثال عندما يأتي ابنك بورقة نتائج الامتحان وترى أنه لم ينجح في الكثير من الدروس، فسوف تغضب وتعاتبه وتوبخه، فيقول لك: لماذا لا توبخ ابن الجار لأنه أيضاً رسب في الامتحان، فتقول له: لأنك ابني، وأمّا ابن الجار فإني لا أحبه، وبما أنني لا أهتم لمصلحته ومفسدته فلا أعاتبه، وأمّا أنت فعندما أعاتبك واوبخك فبسبب محبتي لك، وهذا هو الشيء الذي عبّر عنه المسيح بكلمة «عنف العشق» وأنّ العشق عنيف، لأنه لا يلتفت لفرح وامتعاض الطرف الآخر، بل يهتم بالمصلحة والمفسدة لكل أمر يخص المعشوق، مثلاً لو قام أحد الأطفال، ولغرض كسب ردّ ابنك، باعطائه بعض الحلوى أو كتاب قصة، ولكنك تعلم أنّه مضرّ له، فتأخذ هذه الحلوى أو الكتاب من الطفل وترميه بعيداً، فلو أنّ ابنك في عالم الطفولة أراد الحكم على سلوكك هذا فإنه يقول: إنّ هذا الطفل المخادع يحبّني أكثر منك، ولكننا نعلم أنّ الحالة ليس كذلك، وفي الواقع أنّ الأب والأمّ أشدّ حباً لولدهما، وجميع الأشخاص الذين يقصدون استغلالك أو يعيشون العشق الآخذ بالنسبة لك، فإنّهم يفكرون بما يسرّك ويفرحك، أمّا الشخص الذي يعيش حالات العشق لك من نوع المانح، فإنه يفكر بمصلحتك دوماً، ولو كان تصورك عنه تصوراً ساذجاً فسوف تشعر بالانزعاج غالباً، والمعنويون في العالم يعتقدون بأنّ هذا

النوع من العشق، أي العشق «المانح»، وبالخصوصيات المذكورة آنفاً، يمنح صاحبه الهدوء والسكينة، تماماً على عكس العشق الآخذ، الذي يورث صاحبه القلق ويزيل عنه السكينة، ويمكن القول إنَّ الفرق الأساس بين هذين النوعين من العشق يكمن في هذه الحالة، وهي منح الهدوء السكينة وسلبهما من الشخص.

وعندما تعيش العشق وترى أنك مع ذلك تعيش حالات القلق والاضطراب فذلك بسبب أنك تريد شيئاً من معشوقك، ولكن إذا تقرر أن تعطي شيئاً لمعشوقك فلا مجال للقلق والاضطراب.

#### ٦. الرضا بما لا يقبل التغيير

العامل السادس: المهم جداً، الرضا بالحوادث في موارد عدم قبولها للتغيير، ولا شك أننا في حياتنا الفردية، وبوصفنا فرداً، قد نعيش ستين أو سبعين سنة، ونوع البشر أيضاً في حياتهم الاجتماعية على امتداد التاريخ يواجهون هذه الحقيقة، وهي أنَّ الناس يرون في حياتهم بعض الأمور التي لا يريدون رؤيتها، وهناك بعض الأمور التي لا يرونها ويحبّون رؤيتها، وعلى حدّ تعبير الشاعر: ما أريده لا أراه، وما أراه لا أريده، وهذا في الواقع وصف حالنا، ولكن المسألة أننا إذا أردنا أن نعيش الاستقرار والهدوء في هذا العالم فيجب أن نميز بين الأشياء السيئة في هذا العالم ما هي القابلة للتغيير وما هي غير قابلة للتغيير، ومع التفكيك بين ما

يقبل التغيير وما لا يقبل التغيير نتحرك على صعيد التأقلم مع الثاني فقط، وتصور أنّ جميع الأمور السيئة قابلة للتغيير يؤدي إلى سلب الهدوء والاستقرار منّا، فالأشخاص الذين يعيشون الهدوء السكينة في حياتهم فإنهم يملكون نوعاً من الحكمة والبصيرة، وعلى حدّ علماء النفس يملكون نوعاً من نفوذ الفكر والعمق في الرأي هؤلاء يستطيعون تمييز الحقائق القابلة للتغيير عن الحقائق غير القابلة للتغيير، ثم يتعاملون مع الأمور غير القابلة للتغيير مع موقع التسليم والرضا، ومع المقابلة للتغيير من موقع التصدي والرفض، وعلى حدّ قول الشاعر اقبال إنّ كل من يريد فتح باب لا يفتح، أو غلق باب لا يمكن غلقها، فسوف يفقد الهدوء والراحة، فلو استطعت فهم وتشخيص العقد غير القابلة للفتح ولم أتحرّك على مستوى تغييرها فسوف أعيش الراحة والهدوء، وجميع المعنويين لا يتحركون على صعيد تغيير الأمور الواقعية غير القابلة للتغيير، أي أنّهم يعيشون نوعاً من الرضا بالقضاء، وطبعاً هذا لا يعني أنّهم يرضون بجميع الأمور الواقعية، فالشيء الذي لا يقبل التغيير يستدعي من الإنسان الرضا والقبول به ليحصل على الهدوء والراحة، أمّا كيف يمكن التمييز بين هذه الأمور الواقعية، والتفكيك بين الواقعيّات القابلة للتغيير عن غير القابلة للتغيير؟ فهي أمور أخرى تستدعي بحثاً آخر.

وأعتقد أنّ جميع اهتمامنا يجب أن يتّجه نحو قوانين الوجود القابلة للتغيير، ولكن هناك بعض الواقعيّات قابلة للتغيير وبعض الآخر غير قابلة للتغيير، ولا ينبغي أن نتوهم أنّ جميع الأمور الواقعية قابلة للتغيير، وبعد ذلك نرى أننا لا نستطيع تغيير بعض الموارد فنبتلي بالاضطراب والقلق.

إنّ تغيير الواقعيّات غير القابلة للتغيير مثل تلك النعجة التي تتصور أنّها تستطيع بنطح الجبل من تحريكه وإزالته عن مكانه، ولكنها في الواقع تكسر قرنّها، ونحن نكسر الكثير من القرون في هذا الطريق، لأننا نضرب جبلاً ولا نستطيع تحريكه وإزاحته من مكانه. وأحياناً نبتلي بالحدّة والغضب، ولكن بعد التأمّل نلتفت إلى أننا نريد تغيير واقع لا يقبل التغيير، وعلى سبيل المثال، عندما يقوم صديقي بخيانتي، فإنني أغضب لذلك، لأنني أتصور أنّه لا ينبغي لأي صديق أن يخون صاحبه، والحال أنّ أحد القواعد الرئيسيّة في العالم هي أنّ كل إنسان يستطيع خيانة صاحبه، وهذه الحالات والاحساسات السلبية من شأنها إثارة التوتر في عالمنا النفساني، وناشئة من أننا نريد تغيير الأمور التي لا تقبل التغيير، أو على الأقل نريد تغيير الواقع الذي لا يقبل التغيير بالنسبة لنا.

٧. العيش في هذا الآن وهذا المكان

العامل السابع: مسألة الحياة في هذا المكان وهذا الزمان، فغالبية حالات الاضطراب والقلق أننا لا نعيش طيلة حياتنا اللحظة الحالية غالباً، فنحن نعيش دوماً في الماضي أو في المستقبل، والأشخاص العاديين من النادر أن يعيشوا في الحال الحاضر، فأنا بحسب الظاهر أنظر إلى هذه الطاولة وبدني موجود في هذا المكان، أي في هذا الزمان وهذا المكان، ولكن بمجرد أن أرى هذه الطاولة أفكر بأنني اشتريت في الماضي طاولة مثلها، ففي الواقع أنني في هذه الدقائق المعدودة التي أنظر فيها إلى هذه الطاولة فإنني أعيش من جهة بدنية وفيزيكية في الحال الحاضر ولكن نفسي تعيش في الماضي، أو أنني عندما أنظر إلى هذه الطاولة أفكر كيف أشترى في السنة القادمة أثاثاً لبيتي وبذلك ينتقل ذهني إلى المستقبل، والهدوء النفساني يختص بالأشخاص الذين يعيشون الحال الحاضر دوماً ولا يخرجون من هذا الحال إلا في وقت الضرورة وبمقدار الضرورة.

على سبيل المثال تصوروا أن ابني سيخضع غداً لعملية جراحية وأحتاج لنفقات هذه العملية إلى مبلغ كبير من المال، وبعد اجراء تحقيقات لازمة أفكر أن الطريق الوحيد للحصول على هذا المبلغ أن أتوجه لصديقي الفلاني وأقترح منه ذلك المبلغ، والآن عندما أركب السيارة وأتوجه لبيت صديقي فلا ينبغي أن أفكر بالمستقبل، بل ينبغي أن أعيش هذه اللحظة وأشعر

باللذة، اللذة من قيادة السيارة ومن رؤيتي للمناظر على طريقي و... .  
مثال آخر يمكن بيانه في هذه المسألة ما حدث لكنفوسيوش، فقد ألقى بكنفوسيوش في السجن، وتقرر أن يواجه الإعدام غداً ذلك اليوم فرأى فراشة تطير في غرفة السجن، وفي هذا الحال تحرك نحو هذه الفراشة وأخذ يتبعها ويشير باصبعه إلى حركتها، وفي هذا الوقت كان السجناء ينظرون إليه، فقالوا له: يا كنفوسيوش أننا كنا نتوقع أنك إنسان كبير واقعاً، ولكننا نرى أنك لست سوى طفلاً، فكيف يمكن للشخص الذي يراد إعدامه غداً أن يعيش مثل هذه الراحة ويشغل نفسه برؤية جمال الفراشة وهي تطير؟ هنا أجاب كنفوسيوش: إذا تقرر أن أعدم غداً، فسواء شعرت باللذة من رؤية هذه الفراشة أم لم أشعر، فسوف أعدم في نهاية المطاف، وإذا لم أعدم فسوف لا أعدم، سواء شعرت باللذة من هذه الفراشة أم لا، إذن لماذا أخسر هذه الساعة من عمري، فالإنسان يموت هو ملتذ من رؤية فراشة أفضل من أن يموت بدون هذه اللذة، ولكننا لا نعيش بهذه الصورة، على سبيل المثال لو كنا مكان كنفوسيوش، فإما أن نفكر بالمستقبل، وبالتالي فمع وجود الموت الوشيك لا نستطيع أن نعيش لذة الحال الحاضر ولو للحظة، أو نفكر في الماضي ونقول لأنفسنا: هذه هي نتيجة الأتعاب والخدمات التي قدمتها للامبراطور، وهذا جزاء ما قدمته من خدمة له، وفي الواقع يمكن

القول إننا لا نجد شيئاً جميلاً في حالنا ووضعنا الحالي بما نفكر فيه في الماضي والمستقبل.

#### ٨. عدم تأثير الماضي والمستقبل في اتخاذ المواقف

العامل الثامن: وكنتيجة لما تقدّم في العامل السابع، أنّ الأشخاص الذين يعيشون اللحظة الحاضرة في حياتهم، فإنّ حالهم غير مقيد بقيود المواقف السابقة لهم، ومن هذه الجهة أيضاً فإنّ المواقف التي يتخذونها الآن لا تقيد مستقبلهم، وببيان آخر، لنفترض أنني توصلت قبل خمس سنوات من الدراسات والتحقيقات إلى هذه النتيجة وهي أنّ أ = ب، وذكرت هذه الحقيقة في كتابي، وطبع هذا الكتاب، وازداد عدد أصدقائي والمؤيدين لي بقراءة هذا الكتاب، والآن بعد خمس سنوات من عرض هذه النتيجة، وبعد تأمل وتحقيق أكثر توصلت إلى نتيجة أخرى، وهي أنّ «ألف لا تساوي باء»، فالأشخاص العاديون يقولون في هذه الحالة أنّ الإنسان الذي قال ولمدة خمس سنوات أنّ ألف تساوي باء، لا يستطيع أن يبدل رأيه ويقول إنّ ألف تساوي باء، وهكذا يستمر على هذا التظاهر ويصر على أنّ ألف تساوي باء ولكنه في الباطن يعلم أنّ ألف لا تساوي باء، وفي الواقع أنّ ماضيه يقيد مستقبله ورؤيته للحياة، وهذا التعارض الباطني يؤدي إلى زوال الهدوء والسكينة.

أمّا الأشخاص المعنويون، فحالهم حال المحرّار، بمعنى أنّهم يدركون كل شيء في اللحظة الحالية ويبينونه للناس ولا يسمّحوا لماضيهم بتقييدهم وأسرهم.

#### ٩. الانضباط الباطني

العامل التاسع: والذي أوكد عليه كثيراً، الشيء الذي أُعبّر عن بالانضباط أو كف النفس أو نوع من الضبط الباطني، وهذا الضبط والانضباط يعني أن أتحرّك على مستوى العمل في دائرة قدراتي، وأنّ هذه الدائرة أكبر بكثير من دائرة المسموحات بالنسبة لي، وأحد مشكلات الأشخاص غير المعنويين هو أنّهم يتصورون أنّ من حقّهم العمل فيما يستطيعون ويقدرّون عليه، أي أنّ دائرة مقدوراتهم مساوية لدائرة مسموحاتهم ومأذوناتهم، وهذه الحالة غير مقبولة للإنسان المعنوي، فإنّه لا يعمل كل عمل يستطيع القيام به بل يضع لنفسه حدوداً في مجال العمل والممارسة.

#### ١٠. الجدية في الحياة

العامل العاشر: بالنسبة لأصحاب المعنوية هو حالة الجدية، وبالطبع الجدية لا تعني كثرة العمل فقط، فجميع المعنويين يعيشون نوعاً من الجدية في حياتهم، ونقرأ في أعمال وكتابات مايستر اكهارت، بحوثاً كثيرة في مورد الجدية في الحياة، وبوذا بدوره تحدّث كثيراً عن هذا الموضوع، أو ما ورد عن علي بن أبي طالب في كلمات كثيرة تتناول هذا الموضوع، على سبيل المثال يقول الإمام علي في نهج

البلاغة فيما يتصل بالأخ الإيماني له ،  
(وقيل إنه كان يتحدث عن أبي ذر) : «و  
كَانَ يُعْظِمُهُ فِي عَيْنِي صَعْرُ الدُّنْيَا فِي  
عَيْنِهِ» ، وفي هذه الخطبة يستعرض الإمام  
علي أحد عشر خصوصية لهذا الأخ المؤمن ،  
وأحدها : «فَإِنْ جَاءَ الْجِدُّ فَهُوَ لَيْثٌ  
غَاب...»<sup>(١)</sup> ، وكذلك يقول هذا الإمام في  
وصيته التي كتبها لولده ، في مطلع هذه  
الرسالة أو الوصية يشير إلى هذه النقطة  
ويقول : «أَيُّ بُنْيٍّ ، إِنِّي وَ إِنِّ لَمْ أَكُنْ  
عُمِرْتُ عُمَرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي ، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي  
أَعْمَالِهِمْ ، وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ ، وَسَرْتُ فِي  
آثَارِهِمْ ؛ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ . بَلْ كَأَنِّي بِمَا  
انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمِرْتُ مَعَ  
أَوْلِيهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ»<sup>(٢)</sup>

فما معنى هذه الجدية في الحياة؟ أن  
المراد من الجدية هنا هو أننا ينبغي أن  
نعلم أن قوانين الوجود لا يوجد فيها  
استثناء بالنسبة لي، فكل شخص لا يعيش  
بجدية ويتصور أنه يستطيع الإفلات من بعض  
قوانين الوجود فسوف يعيش الاربك في  
حياته، على سبيل المثال أن سائر الناس  
ما لم يكونوا في الموقع ألف فإنهم لا  
يستطيعون التوصل إلى موقع باء، ولكنني  
أتصور أنني حتى لو لم أصل إلى ألف  
فإنني أستطيع أن أصل إلى باء، ينبغي أن  
ندرك جيداً أن عالم الوجود لم يفتح

١ نهج البلاغة، الكلمة ٢٩٥.

٢ نهج البلاغة، الوصية ٣١.

دفتراً لحسابنا الخاص ونحن غير مستثنين عمّا يجرى في العالم، وهذا من شأنه أن يورث الإنسان الهدوء والطمأنينة، فجميع الأشخاص الذين يتصورون أنّهم مستثنون ولهم حساب خاص عن الآخرين، أو مثلاً أنّهم قوم مصطفىون أو أمة مرحومة أو أبناء الله، فهؤلاء لا يتعاملون مع الحياة بشكل جاد، لأنّهم يتصورون أنّ عالم الوجود ينظر إليهم بنظرة خاصة متميزين عن الآخرين، وعندما لا يتعاملون مع الحياة بشكل جاد فسوف يصطدمون يوماً بصخرة الواقع، وهذه المسألة حالها تماماً حال ابن مدير المدرسة، فبما أنّه يتصور أنّه ابن المدير فإنّ أباه يتعامل معه بشكل مختلف عن سائر الطلاب، وبالتالي لا يتحرك على صعيد الدرس والمطالعة بشكل جاد، ولكن المعلمين لا يميزون في تعاملهم بينه وبين سائر الطلاب، وفي النتيجة سوف يصطدم بالواقع، وطبعاً ربّما يكون تعامل المعلمين مع الطلاب من موقع التمييز أيضاً، لأنّه قد يستطيع الطالب خداع المعلمين أيضاً، ولكن لا أحد يستطيع خداع عالم الوجود، وعلى هذا الأساس عندما نقول إنّنا عباد خاصون لله، وسائر الناس ليسوا كذلك، أو نقول كما يقول اليهود إنّنا شعب الله المختار، أو نقول كما يقول المسلمون نحن الأمة المرحومة أو...، فينبغي أن نعلم إنّ أذن عالم الوجود لا تصغي إلى هذه الكلمات، وعلى ضوء ذلك فإنّ الأشخاص الذين لا يرون لأنفسهم

امتيازاً خاصاً يرتفع بهم عن الآخرين،  
فإنهم يعيشون الهدوء والسكينة

#### ١. الصدق: تطابق المساحات الباطنية

العامل الحادي عشر: الذي أود الإشارة إليه هنا، الصدق بالمعنى الخاص للكلمة، يعني تطابق المساحات الوجودية للإنسان بشكل كامل، وفي الواقع يمكن القول إننا في حياتنا الفردية نملك خمس مساحات أو حقول، ولكن هذه المساحات غير متطابقة مع بعضها، والصدق في هذا المورد يعني تطابق هذه المساحات الخمس على بعضها، ولا يعني بالضرورة الصدق في الكلام، لأن الصدق في الكلام هو أحد مصاديق الصدق بالمعنى الواقعي للكلمة، وهذه المساحات أو الحقول الخمسة في باطن الإنسان عبارة عن: حقل العقائد، حقل الاحساسات والعواطف، حقل الحاجات والرغبات، حقل الإرادة، وحقل الأعمال والسلوكيات، «أعم من الأعمال بالفعل أو بالقوة»، فنرى أن هذه الحقول الخمسة غير متطابقة في شخصية الناس العاديين، ومن هذه الجهة لا يعيشون الهدوء والسكينة، ونرى في الإسلام أن النصوص الدينية تتحدث عن المنافقين بأنهم يعيشون القلق والاضطراب، وهذا من جهة أن هذه الحقول الخمسة غير متطابقة في واقعهم النفسي، وحتى لو لم نأخذ بالحسبان التعبير الديني لهذه المسألة فيمكن القول إن كل إنسان يتحرك في حياته على مستوى الرياء، والتزوير والغش والخداع، فإنه لا يعيش الهدوء

والراحة النفسية، وعلى سبيل المثال فهو يعتقد بشيء ولكنه يقول شيئاً آخر، أو يقول شيئاً ولكنه يعمل بشيء آخر وهكذا، وفي الواقع أننا لو نظرنا إلى باطن هذا الإنسان فسوف نرى أنّ هذه الحقول والمستويات الخمس تعيش حالة النزاع والصراع فيما بينها، ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الشخص لا يمكن أن يعيش الهدوء والسكينة في حياته.

#### ١٢. توكي العلم النافع

العامل الثاني عشر: أنّ الأشخاص الذين يعيشون الهدوء والسكينة لا يتحركون من موقع الفضول فيما ليس من شأنهم بل يتحركون في حياتهم وراء ما ينفعهم فقط وما يهمهم من العلم والمعرفة دون مجرد كسب العلم والمعرفة، ولو دققتم النظر لرأيتم أنّ أي شخص معنوي في العالم لم يشغل نفسه بالعلم المضر أو العلم غير النافع، والعلم غير النافع هو علم أيضاً يعني مطابق للواقع ولكنه غير نافع، والأشخاص، الذين يقول عنهم هيدجر، أنّهم من أهل البحث والفحص، نراهم مضطرون للتنقل في جميع الأماكن والبحث في جميع الزوايا وبالتالي يفقدون هدوءهم، أمّا أهل المعنى فإنّهم يتحركون دوماً وراء كسب العلم النافع، وهو العلم الذي لو لم يتعلموه فسوف يتضررون، وإذا أردنا وضع معيار لهذه المسألة فيمكن بيان هذه القضية بهذه الصورة: عندما تواجه مسألة معينة لا تتوفر فيها الخصوصية التالية

فينبغي تركها واهمالها، وهذه الخصوصية هي أن يختلف وضعنا وحالنا فيما قبل خطورها في أذهاننا وما بعد خطورها في أذهاننا، أي المسائل التي يختلف حالنا قبل تحصيل الجواب عنها وبعد تحصيل الجواب، على سبيل المثال إذا كنت أعلم بعدد النمل التي تصعد وتنزل يوماً على الجدار الفلاني من داري، فإنّ حالي لا يختلف أبداً عما لو لم أعلم بذلك، وطبعاً فإنّ مثل هذه المسائل كثيرة في حياتنا، والأشخاص الذين يقول عنه هيدجر أنّهم من أهل البحث والفحص فقط ويريدون أن يعلموا بجميع المسائل ويفهموا كل شيء، فإنّهم يعيشون دوماً حالات القلق والتشتت النفسي، أمّا الأشخاص الذين يتحركون في حياتهم لكسب العلم والمعرفة بالأمر التي تنفعهم وتغير من وضعهم وحالهم، فإنّهم على حد تعبير سقراط يسألون دوماً من أنفسهم: إذا علمت بالشيء الفلاني فما هو النفع المترتب على ذلك بالنسبة لي؟ هؤلاء هم الذين يعيشون الهدوء والسكينة في حياتهم، إنّ كثرة المعلومات والمعارف الكثيرة في الحياة لا تمنحك حالات الهدوء والراحة، بل المعارف النافعة فقط هي التي تثير أجواء السكينة والهدوء في الواقع الداخلي للإنسان.

### ١٣. السكوت مهما أمكن

العامل الثالث عشر: والأخير، ينبغي علينا توفير الهدوء في حالة السكوت، والعرفاء القدماء كانوا يؤكدون

لتلامذتهم على السكوت أكثر من أي شيء آخر، وبالطبع لا أريد الإشارة إلى بعض المقولات من أمثال «ترابيست» وأبالغ في هذه المسألة، وكما تعلمون بوجود فرق عديدة في المدارس الغربية والشرقية التي تؤيد السكوت تماماً وطيلة عمر الإنسان، وعلي سبيل المثال شعار الترابيستين أن السكوت طيلة العمر لازم لتحصيل الهدوء المستنير طيلة العمر، وأحدهم هو تومس مرتين، المعنوي الكبير الأمريكي في القرن العشرين، وقد غادر هذه الحياة دون أن ينطق بكلمة، وأنا لا أريد المبالغة بالسكوت إلى هذا الحد، ولكن أريد الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أن مصدر قلقنا واضطرابنا يعود إلى حد كبير للكلام، اليوم نرى في مجالسنا، أن بعض الأشخاص لا يفسحون المجال للآخرين بالحديث، وعندما يتحدث أحدهم بجملة واحدة فإنه سيقاطعه ولا يمهله لإكمال حديثه، ونحن نتصور أن ذلك الشخص عالم ويملك معارف كثيرة، في حين أن هذا الشخص، كما ورد في تراث القدماء، أحقق إنسان في ذلك المجلس، وقد أكدوا على هذه المسألة إلى درجة أنهم قالوا إن من كمال العقل قلة الكلام.

يقول شمس التبريزي مخاطباً جلال الدين الرومي: يا مولانا العزيز، إن الكلام بمثابة قلع الروح، والاستماع بمثابة تربية الروح، فعندما تتكلم فأنت تقتلع نفسك وروحك، فأقلل من الكلام كيما تقلل من قلع روحك، والشخص الذي يستمع الكلام

فإنَّ روحه ستتمو وتشتد، ولكن عندما يتكلم الشخص فإنَّها تصغر وتذبل، وفي الواقع أنَّ المستمعين يزدادون في نفوسهم وتقوى شخصيتهم، وهذا السكوت هو السكوت في مقام الكلام، فنحن لدينا نوعان آخران من السكوت: السكوت الذهني والسكوت النفسي، ولكن ليسا موضوع بحثنا.

يقول بوذا: بعض الأشخاص يركبون العربة بدون سقف ويسرون بسرعة في الطرق الترابية، وعندما يجدون الغبار قد تراكم عليهم وعلى ملابسهم يقولون ما أكثر الغبار في هذا الجو، يقول لهم بوذا: إمَّا أن تقللوا من سرعتكم أو تضعوا سقفاً لهذه العربة فسوف تلتفتون إلى عدم وجود الغبار والاتربة، وهكذا حال الكلام، ويقول: عندما نتحدَّث كثيراً فسوف نفقد بذلك المقدار من هدوئنا وراحتنا.

هذه هي العناصر الثلاثة عشر في هذا الموضوع، وينبغي الالتفات إلى أنَّ هذه العناصر هي موارد تجريبية، وإذا أردنا الاستفادة من تعاليم الدين والعرفان، وكذلك من علم النفس بعيداً عن أيُّ بُعد ميتافيزيقي، بحيث إننا نتحرك فقط على مستوى التجربة، فنستطيع الوقوف على صحة هذه القضايا، ولكن في ذات الوقت لا يوجد اجماع على هذه الأصول الثلاثة عشر، فبعضهم ذكر قائمة تتضمن أكثر من هذه الموارد الثلاثة عشر وبعضهم ذكر أقل من ذلك، ولكنني أعتقد أنَّ هذه العوامل

الثلاثة عشر من شأنها أن تمنحنا الهدوء والسكينة في واقع الحياة.

### المشاكل المعيقة

أمّا النقطة التي أود إثارتها في القسم الثالث والأخير، هي أننا نواجه حالياً أزمة في المعنوية، وهذا يعني كما قلت سابقاً، أننا من أجل التوصل للمعنوية يجب علينا رعاية هذه الأصول الثلاثة عشر، ولكن من جهة أخرى فإنّ رعاية هذه الأصول يجب أن تقوم على سلسلة من القبليات والمفروضات المسبقة، ومن الصعب على ذهنية الإنسان المعاصر قبول هذه القبليات، وبعبارة أخرى أنّ هذه الأصول الثلاثة عشر بمثابة ثلاثة عشر توصية عملية، ولكن كل واحدة من هذه التوصيات العملية يستقي مقوماته من قبليات نظرية، وهذه القبليات والمفروضات النظرية مؤلمة جداً للإنسان المعاصر، ومن هذه الجهة فالإنسان المعاصر في ذات الوقت الذي يحتاج فيه بشدّة للمعنوية، ولكنه في هذه الحالة يصل متأخراً إلى هذه المرحلة، لأنّه سيواجه أمامه في كل واحد من هذه الأصول الثلاثة عشر، مجموعة من الأسئلة وعلامات الاستفهام النظرية، وبما أنّها مؤلمة له فإنّه ربّما يمتنع عن العمل بهذه التوصيات الثلاثة عشر، والأصل في مجال العمل أنّ الشخص يجب عليه الاعتقاد أولاً بهذه التوصيات، مثلاً يجب أن يعتقد أنّ حدود قدراته وإمكاناته أكثر بكثير ممّا يتصوره في بداية الأمر، أو

أنه يعيش في عالم يقوم على أساس نظام العقاب والثواب الطبيعي ولا شيء من الأفعال الحسنة والسيئة يضيع في هذا العالم من دون أن يترتب عليه ثواب وعقاب، هذه جملة من المقولات النظرية التي يصعب الدفاع العقلاني عنها، ومن هذه الجهة فالمخاطب سيواجه بعض الصعوبة في تقبل هذه الأمور، وعلى ضوء ذلك قلنا بإمكانية الحديث عن شيء يدعى بأزمة المعنوية في الألفية الثالثة، وهذه الأزمة في المعنوية إنما يمكن علاجها وإزالتها فيما لو قمنا بالدفاع العقلاني عن تلك القبلية، وهو في الواقع ما أُعبر عنه بالجمع بين العقلانية والمعنوية، أمّا أن هذه القبلية النظرية معقولة وقابلة للدفاع، فهذا يعني في صورة قبولها أننا لم نتحرك في حياتنا من موقع المخالفة للعقلانية. وآخر نقطة ينبغي التفكير بها في هذا المورد، هو أنّ هذه الأمور المذكورة لا تتضمن أي أمر اسطوري أو ديني أو ميتافيزيقي، والمقصود أنّ المعنوية التي نوصي بها، ساكنة بالنسبة للأديان والمذاهب، وهذا السكوت، سكوت نافع. على سبيل المثال: نفترض أننا توجهنا لعيادة الطبيب لغرض معالجة مرض معين فيقول لنا، إنّ الوصفة التي أقدمها لكم مشروطة بأن لا تكونوا ماركسيين أو ليبراليين بل يجب أن تكون من المسلمين ومن الشيعة أيضاً و..، وفي هذه الصورة أتصور أننا نواجه مشكلة مع هذا الطبيب

أو مع طَبِّه، لأنّ القضايا الطبيّة تقتضي أن تكون لجميع الناس، سواءً كانوا من الماركسيين أو البوذائيين أو معتقدين بأي دين آخر، فالوصفة الطبيّة ينبغي أن تعالج المرض فقط، بدون الالتفات إلى انتماء الشخص الديني والفئوي والفكري، وعلى هذا الأساس أقول إنّ الطب الروحاني يجب أن يكون متحرراً من جميع المدارس الفكرية والعقائدية، والمعنوية هي نوع من الطب الروحاني، ويجب أن يكون هذا الطب الروحاني نافعاً لكافة الأفراد بغض النظر عن عقائدهم وأديانهم، فنحن نطلب مثل هذا الطب الروحاني الذي يرتفع على جميع الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية.

وبالطبع عندما أقول إنّ هذا الطب الروحاني يجب أن يتعالى على كل دين، فهذا لا يعني أن يتخذ موقفاً مضاداً للدين، بل بمعنى أنّه فوق الدين والمذهب، ويكون فاعلاً ومؤثراً للمسلمين والبوذائيين والمسيحيين وغيرهم، ولا يتخذ موقفاً خاصاً منها، أي يكون عالمياً وشمولياً، ولا يكون «LOCAL»، وبالتالي يمكن تعميمه كما هو الطب الجسماني، ومن هذه الجهة، استفدت لتعميم هذه القائمة من الأصول والتوصيات من أديان مختلفة، ولكن في ذات الوقت لا ترتبط قبلياً بأي مذهب أو دين خاص.

**أسئلة وأجوبة:**

س/ عندما تقرر أنّ الحياة يجب أن تقوم على أساس فهم وتشخيص الإنسان نفسه وبعيداً عن الاهتمام بأحكام الآخرين، فما هو دور المحدوديات التي يضعها القانون في المجتمع على الأفراد؟ وهل أنّ الفهم والتشخيص الفردي وعدم الاهتمام بحكم الآخرين ناظر فقط إلى الدائرة الشخصية أو قد يكون ناظراً إلى الدائرة العامة أيضاً؟

ج/ يمكن الإشارة في هذه المسألة إلى ثلاث نقاط: الأولى: أنّه لا بدّ من رعاية الدائرة الاجتماعية بقدر رعاية الدائرة الفردية في مسألة تشخيص وفهم الحياة كما يحصل الإنسان على الهدوء والسكينة. والثانية: أنّ كمال المطلوب في الحياة الاجتماعية أن لا تكون القوانين كثيرة بحيث إنّ فهمنا وتشخيصنا للمسائل يتقاطع دوماً مع تلك القوانين.

والثالثة: أننا عندما نتحرك في واقع الحياة على أساس فهمنا و تشخيصنا ونرى تداعيات ونتائج سلبية من ذلك، فينبغي أن نقوم بعملية مقارنة بين هذه النتائج السلبية لهذه العمل مع النتائج الإيجابية له، وهنا أقصد التأكيد على هذه النقطة، وهي أننا يجب علينا اجراء مقارنة بين هذه الآثار والنتائج، وعندما نقوم بهذا العمل فإننا في الواقع نتحرك في ذلك على أساس فهمنا وتشخيصنا للمسائل.

س/ إنَّ بعض حالات الكآبة الناشئة من الماضي أو المستقبل، ليس لها سبب روحي أو فكري أو ذهني بحيث يمكن حلّها بتقديم بعض التوصيات، بل تمتد جذورها إلى وجود خلل بدني، من قبيل عدم تعادل بعض الهرمونات، فهل يمكن لغرض نيل السكون والسكينة والهدوء والابتعاد عن القلق والاضطراب استعمال بعض الأدوية والأقراص المفرحة والمثيرة للبهجة والمضادة لحالة الكآبة؟

ج/ إنَّ مجموعة العوامل المؤثرة في حالتنا النفسية والروحية خمسة عوامل، ولا أقصد إنكار سائر العوامل الأخرى، فإنني من جهة نفسانية، أي من جهة الاحساسات والعواطف والوظيفة، أو العلاقات الاجتماعية وغيرها أعيش بهذه الصورة، فهذا يعود إلى خمسة عوامل: الأول: عامل النمط الشخصية النفساني للأفراد، مثلاً أن يكون الشخص منفعلاً أو فاعلاً، باطنياً أو ظاهرياً، والثاني: عامل جنتيكي، والثالث: التعليم والتربية والمحيط الاجتماعي، والرابع: السن، لأنَّ مقدار العمر يؤثر في سلوكياتنا وعقائدنا ونمط تفكيرنا أيضاً، والخامس: العلاقات الاجتماعية التي نعيشها مع الآخرين، وهذه العوامل الخمسة بأجمعها ترسم معالم حياتنا، يعني أنني عندما أعيش بشكل مختلف عنك، فهذا يعني أن أحد هذه العوامل الخمسة أو اثنين منها أو كلها، هي تقف وراء هذا التفاوت، وعلى

هذا الأساس لا أريد القول إنّ هذه العوامل لا تؤثر في حياتنا، بل كما أشرت في بداية البحث إنّ المعنويين لا يهدفون لتغيير ظواهر العالم ليصلوا إلى حالة السكينة والهدوء، بل يريدون أن يتحركوا في هذا العالم المعادي لهم على صعيد تغيير الأمور المتعلقة بهم فقط، ليصلوا إلى مرتبة الهدوء، وعلى ضوء ذلك فإنني أتفق معك على وجود عوامل أخرى غير هذه العوامل المذكورة في مجال تأثيرها على بعث القلق والكآبة في حياتنا، ولكن أريد القول إنّنا نستطيع الحصول على الهدوء واستقرار فيما لو التفتنا إلى الأمور المتعلقة بنا، وإلاّ فإنّ بوذا وهو أعظم إنسان اهتم في تقليل الألم والمعاناة، كان يتحرك دوماً في هذا الخط، ولم يقل أبداً بلزوم إزالة جميع أشكال الألم والمعاناة، ففي هذا العالم لا يمكن إزالة كل أشكال الألم والمعاناة ولكن يمكن التقليل منها.

**س/ بهذا لو تتحدّثون عن الحركات الدينية الجديدة، وهل يمكن القول إنّ العرفاء استطاعوا نيل الحياة المعنوية بعيداً عن الدين؟**

**ج/ بالنسبة للحركات الدينية الجديدة يمكن ذكر حركة دينية معروفة «تأوزوفي»<sup>(١)</sup> والمؤسسة لهذه الحركة هي**

---

د Theosophy المقتبسة من كلمة توز وتعني الله، و sophos وتعني العقل.

السيدة لواتسكي والسيدة آنيب سانت،  
وكانتا تعيشان في المنتصف الثاني من  
القرن التاسع عشر، وثمة حركة دينية في  
أمريكا اللاتينية تدعى بعرفان الهنود  
الحمراء، أو دين الهنود الحمراء، ويتولى  
نشر تعاليم هذه الحركة الدينية أشخاص  
مثل «دون خوان» و«دون خنرو» و... وثمة  
حركة دينية في أوساط الهندوس  
الحداثويين يتزعمها كريشنا مورتى،  
وحركة دينية معاصرة هي، تي ام، وفي  
الواقع هي حركة دينية هندوئية في  
أمريكا، والحركة الأخرى، هي حركة اللون  
والصوت الدينية، وهناك حركة أخرى تدعى  
بالميتافيزيقيين الأمريكيين مثل السيدة  
لويس دي، والسيدة كاترين آندر وغيرهما.  
والحركات الدينية الجديدة كثيرة، ولو  
أراد الاخوة الاطلاع على قائمة كاملة لهذه  
الحركات الدينية يمكنهم الرجوع لكتاب  
السيد هانس هانغرافت، وهو أكبر متخصص  
في الحركات الدينية الجديدة في القرن  
الأخير، وتحت عنوان «الدين في رؤية  
القرن الجديد»، وهذه الحركات امتدت  
أيضاً، قليلاً أو كثيراً إلى بلدنا، ولكن  
أكثرها ظهرت بشكل غير سليم لأن كل شيء  
يواجه التضيق والتقييد فيبتلي بالخلل  
وعدم السلامة، وهذه الحركات بدورها  
تواجه في بلدنا الكثير من التضيقات  
وبالتالي فهي ليست مستثناة من هذه  
القاعدة.

وبالنسبة للسؤال الثاني لا بد من القول:  
نعم، فهذه المسألة موجودة أيضاً، مثلاً

البريت اشوايتسر الفيلسوف والموسيقار والمؤرخ المعروف والطبيب الحاذق الفرنسي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الأخير، وكان يعيش رؤية فوق دينية ولا يعتقد بالمسيحية ولكنه كان عارفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، وتومس مرتين، وهو كاثوليكي ولكنه في آخر عمره تحدث عن جملة من المعارف التي لا تتقاطع مع المسيحية ولكنها في ذات الوقت نوع من المعارف الدينية أعلى من المسيحية، والسيدة سيمون وي تعد أفضل نموذج في القرن العشرين، ويوجد حالياً اصطلاح في اللاهوت المسيحي يدعى «outsiders» أو على حدّ تعبيرى «الخارجيون» والخارجيون هم الأشخاص الذين وصلوا إلى مرحلة «وبالطبع يمكن تكرار هذه الظاهرة في تاريخ سائر الأديان الأخرى أيضاً» أنّهم يرون حفظ معنوياتهم يستدعي التخلي عن دينهم التاريخي، يعني أنّ أمرهم يدور في أنّهم إمّا أن يبقوا على المسيحية ويتخلوا عن المعنوية أو يلتزموا بالمعنوية ويتخلوا عن المسيحية، وثلاثة من هؤلاء الخارجيين المعروفين في المسيحية هم باسكال، كي ير كجورد، وسيمون وي، فسيمون وي صرحت في الكثير من كتاباتها أنّني إذا استطعت حفظ المعنوية إلى جانب المسيحية فلا أتردد لحظة في ذلك، وسأكون مسيحية، ولكنني إذا أردت البقاء في المسيحية فإنني أبتعد عن المعنوية، ومن أجل أن أحتفظ بالمعنوية تركت المسيحية، وطبعاً معنى هذا الكلام أنّه من الممكن أن تقع

هذه المسألة في أي دين تاريخي آخر وأن الأشخاص من ذوي النظر الثاقب يشعرون بوجود مشكلة في الجمع بين المعنوية وبقاءهم على ذلك الدين التاريخي، أي أن دينهم يتزاحم مع المعنوية، ولا أقول إن هذه النقطة إيجابية أو سلبية، بل إنني بصدد بيان الواقع لا تقييم الواقع.

**س/ إذا كان نيل الهدوء والاستقرار على أساس تلك التوصيات الثلاثة عشر المذكورة، ممكن التحقق، فتلك الأصول النظرية التي تشكل قليات لهذه التوصيات هل بإمكان الدين أن يكون حاله حال تلك القليات فيما يمنح الإنسان معنى لحياته؟**

**ج/ في الماضي وفي أجواء الفكر التقليدي فإنّ الدين يمنح المعنى للحياة، ولكننا عندما نرى بعض الأشخاص يتحدثون عن معنوية فوق دينية، فمن جهة أنهم شعروا واقعاً أنّ ذهنية الإنسان الحديث يصعب عليها قبول هذه النموذج، وطبعاً فهذه المسألة لا تتضمن التفاؤل والرؤية الحسنة، فمن سوء الحظ أو من حسن الحظ أنّ الكثير من الحمولة الميتافيزيقية للأديان التي كانت سائدة في عصر التراث الديني، يصعب قبولها للذهنية الحداثوية للإنسان المعاصر، ومن هذه الجهة فالدين بالنسبة للإنسان التقليدي يتضمن معنى للحياة، ولكن يجب أن نرى حال الإنسان الحديث وموقفه من هذه المسألة.**

س / مع الالتفات إلى التوصيات الثلاثة عشر للحياة المعنوية، فهل أنّ الشخص السياسي يستطيع أن يكون إنساناً معنوياً، وكيف؟

ج / أقول: ليت الأشخاص الذين يمارسون الشأن السياسي كانوا معنويين أيضاً، فهذه المسألة مطلوبة من جهة ومحذرة من جهة أخرى، ومشكلتنا أنّ الأشخاص السياسيين لا يعيشون المعنوية أبداً، ولت جميع المعنويين سياسيون أيضاً، فغاندي كان إنساناً معنوياً وفي نفس الوقت كان سياسياً.

س / هل أنّ الهدوء الذي تتحدثون عنه يتقاطع مع السعي والعمل؟

ج / كلاً، بل إنّ الغرض من السعي والعمل هو نيل الهدوء والاستقرار، أي الهدوء بمعنى هدوء النفس، في حين أنّ السعي والعمل يتصل بالأمور الخارجية، نحن نتحرك ونعمل في الخارج لنحصل على الهدوء والاستقرار في الباطن، وأساساً لا ينبغي أن نتصور أننا يجب أن نكون واقفين كالخشب لنحصل على الهدوء، فالهدوء يمثل غاية لسعينا وعملنا لا أنّه العمل ذاته.

س / وردت توصية في الأديان التوحيدية وبخاصة الإسلام أنّ الإنسان ينبغي أن يتذكر الموت، فكيف ترون هذه التوصية، مع الأخذ بالحسبان توصيتكم بالحياة في هذا الزمان وهذا المكان؟

**ج/** أعتقد أنّ هاتين التوصيتين تقبلان الجمع تماماً، وليس في الأديان التقليدية فقط، بل يؤكد هيدجر أيضاً على مسألة التذكير بالموت، فالموت تذكير بالتذكير بالموت لا يعني التذكير بالموت الذي سيقع في المستقبل، بل بمعنى الحالة التي أعيش فيها الآن، فإنني في الواقع في حالة الموت في كل آن، ولو كان التذكير بالموت كواقعة سوف تقع في المستقبل، فبالطبع لا أقبل هذا المعنى، ولكن إذا كان بمعنى أنني أعيش مواجهة الموت في كل آن وفي كل لحظة فيجب أن استغل هذه الفرصة من حياتي، وأعتقد أنّ هذا الكلام صحيح، وينسب للإمام علي(عليه السلام) أنه قال: «وَمِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ فِرَاقُ مَا جَمَعَ وَ نَقْضُ مَا أَبْرَمَ! وَ لَوْ اِعْتَبَرْتَ بِمَا مَضَى حَفِظْتَ مَا بَقِيَ»<sup>(١)</sup>.

**س/ مع الالتفات إلى الموارد المذكورة هل بالإمكان ظهور المعنوية في العالم الجديد، أو بعبارة أخرى إيجاد المصالحة بين الحدائث والمعنوية العملية؟**

**ج/** أعتقد أنّ هذا الأمر ممكن عملاً، ولكن إذا قلتم لي: هل يمكن أن تبينوا جميع خارطة هذا المشروع، فأقول في مقام الجواب كلاً، ولكني عندما أتحدث عن العقلانية والمعنوية، فالقبلية لها هي أنني أعتقد بوجود علاقة خاصة بين

المعنوية والعقلانية، وقوام الحداثة يكمن في العقلانية أيضاً، وعلى هذا الأساس يقوم ادعائي، ولكن إذا قلت: هل بالإمكان أن تصرحوا بجميع لوازم هذا الادعاء، فلا بد من القول بصدق أنني أواجه عدّة نقاط مبهمة وغامضة لم تنحل لحدّ الآن، ولكنني أشعر أنّ هذا العمل ممكن، أي من الممكن إيجاد ثقافة أو حضارة لا تضحى بالعقلانية لصالح المعنوية، ولا بالمعنوية لصالح العقلانية.

**س/ هل أنّ الطب المعنوي، حيادي بالنسبة للعقائد الفرديّة؟ بمعنى أنّ العقائد ليس لها تأثير في الطب المعنوي؟**

**ج/ كلاً،** فلو لم يكن لتلك العقائد دور وتأثير، لم أكن أتحدّث في القبلية النظرية عن المعتقدات التي يصعب على الإنسان قبولها، وهذه المسألة تشير إلى أنّ الاعتقادات مهمة، وكل توصية عملية تستلزم وجود قبلية نظرية، وما دنا لم نقبل بتلك القبلية، فإننا لا نستطيع الالتزام العملي بهذه التوصيات، ومن هذه الجهة فالاعتقاد مهم، ولكن كلامي يتركز على أنّه لا ضرورة في الحياة المعنوية من الالتزام بمذهب، أو دين، أو مسلّك، أو مدرسة فكرية خاصة.

**س/ مع الالتفات إلى أنّنا نستطيع أن نكون أفضل من الآن في جميع الظروف، إذن يمكن القول إنّ مقارنة النفس بالنفس، تؤدي إلى القلق وعدم**

## الاستقرار، لا ايجاد الاستقرار أليس كذلك؟

**ج/** مجرد أنك تستطيع أن تكون أفضل، فهذا لا يبعث على القلق، ولكن إنَّما تشعر بالقلق والتوتر فيما لو رأيت أنك في ذات الوقت الذي تستطيع أن تكون أفضل من الآن، ولكن لا تتحرك ولا تسعى في هذا السبيل لتكون أفضل، وعلى ضوء ذلك فإذا رأيت أنك تستطيع أن تكون أفضل من الآن وتحركت في هذا الخط لتكون أفضل، فسوف لا تعيش القلق والتوتر.

## س/ من هو الذي يعين دائرة المقدورات والمسموحات؟

**ج/** إنَّ علم الأنسنة هو الذي يتولى تعيين حدود دائرة المقدورات بالمعنى العام للكلمة، يعني كل علم يهدف لمعرفة الإنسان، وفي ذات الوقت يتحرك لمعرفة مقدورات الإنسان أيضاً، وفي الواقع يعين حدود قدرة الإنسان ومديات استطاعته، أمَّا من جهة المسموحات، وما هو الشيء المسموح لنا القيام به، وما هو الشيء غير المسموح لنا عمله، فأعتقد أننا فقط وفقط لا بدَّ أن نعمل على أساس وجداننا الأخلاقي في مجال تعيين حدود هذه الدائرة.

## المقالة السادسة عشر

الحياة الأخلاقية والعمل الاجتماعي

## الحياة الأخلاقية والعمل الاجتماعي

موضوع البحث هو «كيف نعيش حياة أخلاقية وفي ذات الوقت نزاول أعمالاً اجتماعية؟» وبعبارة أخرى، كيف نقرأ ما خلف سطور العمل الاجتماعي ونفهم هذه الحقيقة، وهي أن العمل الاجتماعي إنما يكون له معنى ويكون قابلاً للاستمرار فيما لو توفرت الأرضية الأخلاقية له.

وأبتدأ كلامي ببحث سايكولوجي عن الفيلسوف العارف الدانماركي «كي ير كجورد»، فيما يتصل بالأخلاق وعلاقتها بالحياة الفردية والجمعية، وبما أن هذه المقدمة مقبولة لدي تماماً، فلعلها تكون أساساً جيداً للاستنتاجات اللاحقة، وي طرح كي ير كجورد في العديد من كتبه المهمة، ومنها كتاب «خلوص القلب» مسألة بهذه المضمون وهي أن كل إنسان يعيش في حياته إحدى ثلاث مراحل: ١. معرفة الجمال، ٢. معرفة الأخلاق، ٣. معرفة الدين.

ولو نظر كل إنسان بشكل دقيق لحياته فسوف يرى أنه يعيش إحدى هذه الحالات، والأهم من ذلك أن تبقى حالة الأمل في الانتقال من مرحلة إلى أخرى حية في ذواتنا.

### ١. معرفة الجمال

المرحلة الأولى تحدّث عنها كي ير كجورد بتعبيرات مختلفة من قبيل: مرحلة معرفة الجمال، علم الجمال، الاستحسان أو الذوق، ويمكن القول، للأسف أنّ غالبية الناس تبقى إلى آخر العمر في المرحلة الأولى، ولا يدخلون إلى المرحلة الثانية والثالثة، ففي المرحلة الأولى يكون الأصل الحاكم على حياة الإنسان هو أصل اللذة، وطبعاً فهذا الكلام لا يعني أنّ طلب اللذة سيء وذييم، ولم يحكم كي ير كجورد على اللذة بأنها أمر سلبي، فغرضه الإشارة إلى أنّ الأصل الحاكم على حياة الإنسان إذا كان هو اللذة فماذا سيترتب على ذلك، وفي الواقع يريد كجورد الفات نظرنا إلى أنّ الأشخاص الذين يعيشون أصالة اللذة في حياتهم، كيف سيعيشون وما هي النتائج المترتبة على ذلك، وما هي الاخفاقات التي يواجهونها في الحياة، وماذا اسواجه الشخص الذي يعيش في مرحلة معرفة الجمال، ويكون جميع همه وغمه ناظراً إلى هذه الحالة وهي أنّه يسعى مهما أمكن لكسب لذة أكبر؟ وهذه اللذات يمكن أن تكون متنوعة وكثيرة، والمقصود من اللذة ليس فقط لذة الأكل، والشرب، الاستراحة، والنوم، والغريزة الجنسية، والسفر والترفيه، بل اللذات التي يراها الإنسان العادي سامية متعالية، فهذه اللذات تدخل في هذه المرحلة أيضاً، من قبيل طلب العلم، الفحص والتحقيق، المشاركة في النشاطات الاجتماعية، السعي لتحقيق المثل

الاجتماعية، فهذه من جملة اللذات لأنها تمنح الإنسان نوعاً من الاشباع أيضاً. والإنسان الذي يعيش في مرحلة معرفة الجمال فإنه يريد تحصيل لذة أكثر وتحقيق أكبر لذة بالنسبة لما يعيشه من قيود من المحيط والوراثة، وفي الواقع يجعل من وجوده مخزن يمتليء بأكثر مقدار من اللذة وأقل مقدار من الألم والمعاناة، ومن هذه الجهة فإن هذا الشخص في جميع الأحوال والأوضاع ينظر من هذه الزاوية إلى الحياة، ومن هذه الزاوية أيضاً ينظر إلى الأمور فيما تحقق له أكبر مقدار من اللذة وتبعد عنه مقداراً أكبر من الألم، ومثل هذا الشخص في كل وضع حاله حال التاجر الذي يراقب وضع السوق والأسعار والتحويلات الاقتصادية ليستطيع أن يملك زمام الأمور في كسبه وتجارته، مثل هذا التاجر يهتم فقط بتحصيل مقدار من الربح وبأقل خسارة، ومن هذه الجهة فإن إجراء أي تغيير في مسيرة حياته يكون على أساس كسب منفعة أكبر وبضرر أقل.

وهكذا حال الإنسان الذي يعيش لكسب اللذة، يعني أن كسب اللذة هو الذي يعين له ماذا ينبغي أن يعمل وماذا لا ينبغي أن يعمل، وماذا يقول، وفي أي مكان يتحدث وفي أي مكان يسكت، وهكذا في سائر شؤون حياته، الفردية منها والجمعية، الاقتصادية منها والسياسية، فيهتم فقط بمسألة النفع والضرر، والربح والخسارة.

ويعتقد كجورد أنّ المسألة المهمة في هذه المرحلة هي أنّ الأشخاص الذين يعيشون معرفة الجمال يشعرون بالحزن والحسرة دائماً، لأنّ أملهم وطموحهم لن يتحقق في واقع الحياة، بمعنى أنّهم يشعرون بالنعوع من الضمّ للتمتع، ويضرب كجورد مثلاً لهذه الحالة ويقول: لنفترض أنّ نحلة هبطت على وردة خاصة، فهذه النحلة لا ترى في هذا الحال أي زهرة أخرى ولا تعلم بوجود زهرة أخرى، فهي قد استقرت على هذه الوردة وأخذت تمتص رحيقها، أي أنّ جميع اللذة التي يمكن استحصالها من هذه الزهرة قد حصلت عليها، ولكن مشكلة النحلة هي أنّها بمجرد أن تستقر على زهرة ويجذبها لونها ورائحتها وطعمها أو شيء آخر، وتشعر باللذة منها، ترى فجأة زهرة أخرى ويدفعها طلب اللذة إلى مغادرة هذه الزهرة والتوجه إلى تلك الزهرة، ولو رجعت إلى الزهرة الأولى فسوف لا تجد تلك اللذة التي حصلت عليها في المرّة الأولى، لأنّها تكون في مقابل حرمانها من اللذات الأخرى، وعندما يشعر الإنسان أن ما حصل عليه من لذة هو في مقابل فقدانه لشيء أو أشياء أخرى، في مثل هذه الحالة لا يشعر باللذة ممّا في يده، والآن نفترض أنّ النحلة تركت الزهرة الأولى وهبطت على الزهرة الثانية، فعندما تستقر على الزهرة الثانية، فإنّ مشكلتها ستتضاعف وتكون مشكلتين، أحدهما أنّها ترى زهرة ثالثة، والأخرى أنّ ذكرى الزهرة الأولى لا يزال في ذهنها، ومن هذه

الجهة لا تشعر باللذة من الزهرة الثانية، وهكذا تعيش النحلة إلى آخر عمرها في دوامة الحيرة، وعلى حد تعبير كي ير كجورد إنها تقول «لا أعلم ماذا أصنع؟»، فلا تستطيع أي زهرة اشباع رغبتها ولذتها.

وهنا أضرب مثلاً آخر، يذكر «استينسلا فوه» وهو أحد المفكرين من أوروبا الشرقية في مقدمة إحدى كتبه القصصية، مقولة عميقة جداً، ترتبط بشكل وثيق بما نحن فيه، حيث يعتقد هذا المفكر أن تطور التقنية في الواقع يقترن بزيادة الحرمان، فالتقنية تزيد كل لحظة من إمكانيات الأشخاص، وعندما ننشغل بأحد هذه الإمكانيات، فسوف نشعر بالمرارة، في حين أن الناس قبل ثورة التكنولوجيا، كانوا يواجهون عدداً من الأعمال المعينة التي يستطيعون القيام بها، وطبعاً إذا كان الشخص يواجه عملاً واحداً أو مشغولاً بعمل واحد من بين عدة أعمال، فإنه يشعر باللذة بما يتناسب مع حاله، ولكن التقنية في هذا العصر قد تطورت، وتقول لنا: إنكم تستطيعون الآن مع استخدام التقنية أن تختاروا في آن واحد خمسين إلى مائة خيار، وكلما زاد عدد الخيارات، وتمّ اختيار واحداً منها فالإنسان في مقام العمل سيحصل على لذة أقل، بمعنى أن نمو وتطور التقنية قللت من استمتاع الإنسان، بل زادت من شعوره بالحرمان، وهذا الكلام يتفق تماماً مع ذوق كجورد، إذ يقول: إن الأشخاص الذين

يتحركون من مواقع معرفة الجمال، فالأصل الحاكم على حياتهم هو أصل اللذة، وبالتالي فإنهم يشعرون أكثر بالحزن والحسرة، لأن اللذات التي يستطيع الإنسان تحصيلها في حياته كثيرة جداً، ولكن في كل لحظة لا يجد أمامه سوى أن يختار واحداً من هذه اللذات للاستفادة منها.

المشكلة الثانية، التي يواجهها الإنسان الطالب اللذة، هي أن اللذات لا متناهية، والإنسان يعيش العطش اللامتناهي للذة، والأشخاص الذين يعيشون في هذه المرحلة كما يقول كي ير كجورد، سيشعرون بالمرارة في نهاية المطاف، هذه المرحلة تعد الإنسان باللذة ولكنها لا تعطيه في آخر الأمر سوى الألم والمرارة، فهذه المرحلة لم تفِ بوعدها للإنسان، ومن هذه الجهة فالأشخاص الذين يعيشون في هذه المرحلة يشعرون بمرارة أكثر كلما اقتربوا من نهاية العمر، وفي النهاية يخسرون كل شيء، وذلك الشيء الذي كان يتصورون أنهم سيحصلون عليه لم يحصلوا عليه.

### المرحلة الأخلاقية :

ويعتقد كي ير كجورد بوجود طريق آخر أيضاً، وهو أن يعبر الإنسان من مرحلة معرفة الجمال ويدخل إلى المرحلة الأخلاقية، ولا شك طبعاً أن الورد للمرحلة الأخلاقية لا يتحقق من خلال رغبة بسيطة، فهذه المرحلة تستلزم مقدمات كثيرة جداً، وطبعاً لست هنا بصدد احصائها وبيانها.

في هذه المرحلة ليست اللذة هي الأصل للإنسان، بل سلسلة من الأصول والقيم الحاكمة على حياة الإنسان، يعني أنّ الشخص الذي يعيش في المرحلة الأخلاقية هو الشخص الذي يقول: أنا في حياتي الفردية وفي حياتي الجمعية وفي الخلوة والجلوة، وفي الفرح الحزن، لا أفكر اطلاقاً بكسب اللذة أو دفع الألم والمعاناة، فمثل هذا الشخص لا يفكر اطلاقاً باللذة والألم، بل يفكر فقط بسلسلة من الأصول والقيم التي لا يتنازل عنها بأي ثمن، فلو كان حفظ هذه الأصول يستلزم اللذة، فعليه التمتع بهذه اللذة، وإذا استلزم الألم فعليه تحمل هذا الألم، يعني أنني في هذه المرحلة أريد أن أعيش سلسلة من المباني والقيم التي ألتزم بها ولا أفرت بها، وعندما ألتزم من موقع الوعي بهذه الأصول والمبادئ فبعد ذلك ليحصل ما يحصل، فكل شيء غيرها ليس بهمهم ولا يثير اهتمامي، المسألة عندي تكمن فقط بحفظ هذه الأصول وعدم التفريط بها، ومعلوم أنّ هذه الأصول ليست أصلاً واحداً، فربّما أقرر أصولاً لنفسي وأنت تقرر أصولاً أخرى لنفسك، وربّما أقرر أصلاً في حياتي، وأنت تقرر أصليين في حياتك، بل إنني لا أفكر من أين أحصل على هذه الأصول؟ فقد أضع هذه الأصول من بنات أفكاري أو اقتبسها من شخص أثق به غاية الثقة، وطبعاً فالمهم في نظر كجورد هو أن أضع هذه الأصول بنفسني، وفي الواقع أنّ مراده من وضعي هذه الأصول أن أكون فاعلاً وليس منفعلاً، وأن أعيش الابداع بعيداً عن

التقليد، ولكن على أية حال فهذه الأمور ليست مورد البحث، بل المهم أنني التزم بسلسلة من الأصول، وليس المهم فعلاً البحث في ما هو الأفضل من هذه الأصول الأخلاقية الحاكمة على حياة الإنسان.

وعلى ضوء ذلك فالحياة الأخلاقية أعلى شأنًا من المرحلة السابقة، وعندما نعيش بهذه الصورة فإن حياتنا ستختلف بنحو من الأنحاء، ويطرح كجورد تصويراً لهذا الموضوع من خلال مثال، وهو: لنفترض أنني اشتريت خمس كيلوات من البصل وأنا متوجه نحو داري، وفي الطريق حدثت سلسلة من الحوادث وأنا اتخذت موقفاً معيناً من هذه الحوادث بحيث إنني ملتفت إلى أنني أحمل بيدي البصل، مثلاً إذا تعرض لي شخص في الطريق بالاهانة، فلا أمتنع من القيام بردة فعل غاضبة تجاهه، ولو أنّ شخصاً ضربني فأنا لا امتنع أن أردّ هذه الضربة بمثلها، ولو أنني رأيت شخصاً راكباً دراجة وهو مسرع فإنني ربّما أسعى لعاقة حركته وأشكره على التقليل من سرعته، كل ذلك مع الالتفات إلى أنني أحمل بيدي البصل ومثل هذه الأفعال تصدر مني، ولكن لنفترض أنني أحمل بدلاً من البصل، علبه من الآنية الزجاجية الغالية والثمينة، فهنا سترون أنّ ردّة فعلي ستكون مختلفة تماماً، فلو اعتدى عليّ شخص وضربني فربّما أستمر في طريقي بدون أن أقوم بصفعه، أو إذا رأيت راكب الدراجة مسرعاً نحوي، فبدلاً من الاعتراض على سرعته فسوف أقوم بالتنحي جانباً وأفسح له الطريق، وحتى

لو شتمني ذلك الشخص فإنني سأعرض عنه  
وكأنني لم أسمع كلامه، لأنني أعلم بأنه  
لو قمت بالرد عليه فربما يؤدي ذلك إلى  
نشوب نزاع بيننا ولا أحصل من ذلك على  
شيء سوى أنني سأفقد هذه الآنية وسوف  
تتكسر كلها، إذن ترون أنني أسلك في هذه  
المواجهة بشكل خاص في الحياة، أي  
الحياة المقترنة بالاحتياط، وبمعنى  
الدقيق للكلمة الحياة المقترنة بـ  
«المراقبة»، والمراقبة في الأصل وفي لغة  
العرفاء تأتي بهذا المعنى، يعني أنني  
عندما أعيش حالة المراقبة فإنني أسعى  
لحفظ شيء أخشى عليه من التلف.

وعلى حدّ تعبير كي ير كجورد أننا عندما  
نعيش حالة المراقبة فليس فقط سوف ننسى  
الآلام بل أعلى من ذلك، وهو حصول نوع من  
التغيير في الماهية وفي الشخصية وتبديل  
الألم إلى لذة، وفي هذه المرحلة الثانية  
يحل حفظ الأصول محل كسب اللذة، وتكون  
هذه الأصول هي الحاكمة على مسيرة  
الحياة.

### ٣. المرحلة الدينية:

ويعتقد كي ير كجورد بوجود مرحلة أعلى  
من السابق، وهي المرحلة الدينية،  
والإنسان في هذه المرحلة لا يعيش حاكمية  
الأصول ولا حاكمية اللذة، بل حاكمية  
العشق فقط، وبما أنّ العشق هو الحاكم  
على الإنسان، فإنّ هيبة وعزّة وجمال وجلال  
المعشوق هو الحاكم على حياة الإنسان،  
فالإنسان في هذه المرحلة يتحرك بمقتضيات  
هذا الجمال والجلال، يقول كي ير كجورد

في كتابه «الخوف والارتعاش»: ماذا تقولون في مسألة سعى إبراهيم النبي لذبح ابنه، فقد جاء في التوراة أن إبراهيم النبي (عليه السلام) أمر بذبح ابنه، وقد وردت في القرآن إشارات لهذه القصة وأن إبراهيم كان مأموراً بذبح ابنه، يقول كي ير كجورد: هل فكرتم لحد الآن لماذا لم يسأل إبراهيم (عليه السلام): بأي ذنب أذبح ولدي؟ وماذا ارتكب ولدي حتى يستوجب القتل؟ هل يصح القصص قبل الجناية وبدون جناية؟ ومن جهة أخرى يقول كي ير كجورد أن هذه الأسئلة لم تخطر على بال اسحاق، أو بتعبيرنا اسماعيل وأنه لماذا أقتل وما هو الذنب الذي بسببه استحق القتل؟ إن ذنبي فقط أن أبي يريد التقرب إلى الله بقتلي، فما هو المنطق الحاكم على هذه الواقعة؟ ويشير كي ير كجورد في كتاب «الخوف والارتعاش» وكذلك في كتاب آخر بعنوان «المرض إلى الموت» إلى هذه النقطة وهي أن إبراهيم وإسماعيل كانا يعيشان مرحلة أعلى من المرحلة الأخلاقية، فالشخص الذي يقول: هل يصح القصص قبل الجناية؟ فمثل هذا الشخص يعيش المرحلة الأخلاقية، أما الشخص الذي يعيش بكل وجوده في خدمة معشوقه فإن كلام معشوقه أعلى مرتبة من القيم الأخلاقية. وبالطبع فإن مقصوده من المعشوق في هذا البحث هو المعشوق السماوي والملكوتي، والسبب في عدم بروز أي اعتراض في ذهن وضمير النبي إبراهيم وإسماعيل هو أنهما

كانا يعيشان أعلى مرتبة من هذا المرجع الأخلاقي، وكانا يعيشان حالة العشق، وأن رضا المعشوق هو الأصل الحاكم على حياتهما.

وفي الواقع أن «العاشق» لا يريد سوى إرتسام بسمه على شفة المعشوق، وهذه الحالة موجودة حتى في العشق الأرضي، الإنسان في العشق الأرضي عندما يصل إلى مرحلة العشق، فإن رضا المعشوق سيكون أهم من كل شيء آخر وأكثر قيمة، فعندما يرى معشوقاً متبسماً، فإنه في الواقع يرى في هذه الابتسامة أجراً لكل أتعابه ويستلم العوض بهذه الابتسامة عما عاشه من حرمان ومعاناة.

والنقطة المهمة أن كل واحد منا إذا كان يعيش مرحلة معرفة الجمال فينبغي عليه أن يجد الطريق للانتقال إلى المرحلة الأخلاقية، وبالطبع ليس رغبة في ثواب الآخرة ولا خوفاً من نار جهنم، وحينئذ يجب علينا دوماً مراعاة سلسلة من الأصول والقيم في حياتنا الاجتماعية «سواءً في البعد الاقتصادي أو في البعد السياسي أو في البعد الثقافي»، وحتى إذا اقترن الالتزام بهذه الأصول والقيم بتحمل الألم والمعاناة.

إن حالات الألم والمعاناة في الحياة تتسم بثلاث خصوصيات: ١. أنها لا متناهية، ٢. أنها لا تقبل الاستثناء، ٣. أنها كلية وقابلة للتعميم، وحالات الألم والمعاناة بهذه الخصوصيات الثلاث يستطيع الإنسان تحملها حتى أعلى من ذلك، يستطيع تحملها

وتبديلها إلى نوع من الرضا الباطني،  
وحيئنذ يشعر الإنسان أنه يستطيع مع كل  
هذه المعاناة والمشكلات، إيصال تلك  
الآنية الزجاجية الثمينة إلى المنزل  
المقصود ويحفظ في ذات الوقت اصوله  
ومبادئه.

وأود إلفات النظر إلى هذه الحقيقة،  
وهي أننا يجب علينا تحمل الألم  
والمعاناة، لأنَّ حياتنا مقترنة بالألم  
والمعاناة، ونحن نواجه في أي بلد نعيش  
حالات الظلم والاجحاف تحت أي نظام سياسي،  
سواء نظام الجمهورية الإسلامية، أو  
النظام الاشتراكي، والليبرالي.

على أية حال فإنَّ الحكومة والمجتمع لا  
يخلوان من سلسلة من الأمور السلبية،  
ويجب علينا السعي للتقليل من هذه  
النواقص وحالات الخلل، ولكن في ذات  
الوقت يجب أن نملك رؤية واقعية لئلا  
نخدع بالمدينة الفاضلة ونتصور إمكانية  
إيجاد مثل هذه المدينة الفاضلة على  
الأرض، يجب أن نعلم أنه مادام الإنسان  
يعيش في هذه الحياة فإنه سيواجه الكثير  
من النواقص وحالات الظلم، لأنَّ المجتمع لا  
يكون له وجود بدون ظلم، وبالتالي فلا  
يوجد مجتمع بلا ألم ومعاناة، ولكن هناك  
بعض الأشخاص الذين يعيشون، مع كل هذه  
الآلام والمعاناة، حالات الرضا الباطني  
والبهجة الروحية، ولكن بشرط أن يستمروا  
بحفظ الأصول والقيم على رغم تلك الضغوط  
والتحديات المفروضة، وعندما تكون هذه

الأصول والقيم محفوظة فسيكون للحياة معنى، وهذه الأصول عبارة عن:

### الأصل الأول: حفظ التلائم.

نحن بوصفنا أشخاصاً نهتم بالشأن الفكري والثقافي، ومجتمعنا لا يتوقع منا أكثر من ذلك، يجب أن نركز اهتمامنا وتفكيرنا على أصولنا الأخلاقية، وأحياناً تكون هذه الأصول الأخلاقية ناظرة إلى أعمالنا وسلوكياتنا، وأخرى إلى عواطفنا واحساساتنا، وثالثة إلى عقائدنا وأفكارنا، وهنا أؤكد أكثر على المورد الثالث، وجميل أن تحكم سلسلة من الأصول الأخلاقية على أعمالنا وسلوكياتنا واحساساتنا، وطبعاً فهذه الأصول الأخلاقية لا استقيها أساساً من الدين والمذهب، لأنه ربّما يكون المخاطبين لي لا يلتزمون بأي دين ومذهب، والآخر أن الأصول الأخلاقية المبتنية على الدين تملك سلسلة من الفرضيات الميتافيزيقية الثقيلة جداً، وبالتالي فإنّ هذه القبليات والفرضيات لا يمكن اثباتها موضوعياً «أوبجكتيفياً» في موارد كثيرة، ومن هذه الجهة لا يمكن التمسك في جميع الموارد بالدين والمذهب.

وأحد هذه الأصول التي ينبغي أن تحكم عقائدنا هو: أننا يجب علينا في حياتنا الفكرية والعقائدية، أن نعيش القلق نحو هذه الحقيقة، وهي: هل أنّ تفكيرنا يشكّل منظومة متلائمة ومنسجمة، أم لا؟ هل أنّ آراءنا ونظرياتنا منسجمة فيما بينها أو

أننا نعيش الازدواجية بين العقيدة والعمل ونكيل بمكيالين؟  
أعتقد أنّ أكبر علامة لإنسانية الإنسان هو إيجاد نوع من التلائم فيما بين آراء ونظريات الإنسان، فالإنسان لا يستطيع أن يجلس زاوية ويفكر بطريقة معينة، ويجلس في مكان آخر ويفكر بطريقة مختلفة، بحيث لا يوجد أي تلائم بين هذين النمطين من الفكر والعقيدة، وربّما تكون لدى بعض الناس الكثير من العناصر الفكرية التي تبتني على عناصر فكرية حديثة، وما أكثر الأشخاص الذين يعيشون فيما بيننا يملكون عناصر فكرية قديمة وما قبل الحداثة، ومعلوم أنّ هذين المنهجين مختلفان وغير منسجمين، إنّ عرض الفكر ليس من قبيل بيع الفاكهة، فتختار أي فاكهة تريد شراؤها ولا أحد يعترض عليك، وبالطبع يستطيع أي شخص أن يكون له نوعاً من النظام الانتقائي في فكره، ولكن بشرط أن تكون أجزاء هذا النظام الانتقائي متجانسة ومتسقة فيما بينها، والانصاف أنّ الكثير من الناس لا يعيشون مثل هذا التلائم والانسجام بين الذهن والضمير، أي أنّ فكرنا يملك عناصر غير متلائمة، فنحن من جهة تقليدون وكذلك حدثيون، وفي الواقع أننا في الكثير من الحالات استطعنا من خلال المغالطة المنطقية، الاستمرار على هذه المبادئ المتضاربة والأفكار المتهافئة والبقاء عليها.

**الأصل الثاني: الابتعاد عن التقليد**

أمّا الأصل الثاني الذي أعتقد أنّه حاكم في أوساطنا، هو أننا لا نزال نعيش في مرحلة التقليد ونادراً ما نفكر بشكل مستقل، على سبيل المثال أنّ عوام الناس يقلدون رجل الدين ويصلون خلفه، ونحن «الأكاديميون» ربّما نكون أعلم من رجل الدين، والانصاف أننا لم نصل بعد إلى مرحلة البلوغ الفكري، وبشكل عام لازلنا من المقلدين، وفي الواقع أنّ سلوكنا مثل سلوك الشخص الواقع تحت تأثير الاعلانات التجارية، فنحن نشترى البضاعة من أول شخص يطلب منا شراءها، وأعتقد أنّ كمال وعلو شأن طلاب الجامعات هو أنّهم خرجوا من بوتقة التقليد وأصبحوا يفكرون ويتحدّثون بلغة منطقية.

### الأصل الثالث: توديع التعصب

الأصل الثالث، والهام جداً، هو أننا يجب علينا أن نقف في مكان الآخرين ونفكر في هذا الموقع، فلو أنّ الشخص لم يتمكن من وضع نفسه موضع الآخرين ويفهم ما يدور في أذهانهم فإنّ حالته تقوده للتعصب، فالمتعصب هو الشخص الذي ينظر للعالم من نافذته فقط، ولا يستطيع أن ينظر إلى العالم من نوافذ الآخرين، فلو تصور شخص أن النظر إلى العالم منحصر بنافذة واحدة، فسوف يشعر شاء أم أبى بالتعصب، وعندما يريد الشخص الخلاص من حالة التعصب يجب عليه أن ينظر إلى نفسه وإلى العالم من نافذة أخرى غير نافذته، فعندما تتغيّر المناظر فسوف يفهم الدنيا

بشكل آخر، والتعصب فقط و فقط ناشيء من أن الإنسان لا يستطيع أن يخرج قدمه من حذائه ويضعه في حذاء الآخر، وثمة مثل جميل باللغة الانجليزية يقول: ادخل قدمك ولو مرة واحدة في حذائي، أي اجعل نفسك في مكاني وانظر للعالم من منظاري، وعلى حد تعبير كانت يجب علينا أحياناً أن نضع أنفسنا محل الآخرين، لا من أجل إلقاء أفكارنا في أذهان الآخرين ونجعلهم مقلدين لنا، بل من أجل أن نرى العالم في نظر الآخرين كيف هو، وطبعاً هذا النحو من العمل ينزع نحو المثالية.

نحن نرى اليوم أن أكثر حالات الألم والمعاناة في مجتمعنا تصدر من جهة الأشخاص المتعصبين الذين يرون العالم من منظارهم فقط، ولا يتصورون وجود أي منظار آخر، ولا يختلف الحال في التعصب فيما لو كانت نافذتي حديثة وتلك النافذة قديمة، فلو أن الإنسان الحديث لم يكن مستعداً للنظر إلى العالم من نافذة تقليدية، فهذا الشخص يعيش التعصب في رؤيته الحدائرية، وكذلك الأشخاص التقليديون، يتعصبون للتراث لأنهم لم يستطيعوا رؤية العالم من نافذة حدائرية، وأحد الفوائد المهمة في تنوع الكتب هو أنك إذا لم تتمكنوا من فتح نافذة على العالم فعلى الأقل انظروا إلى العالم من خلال السياحة في الكتب، ولكن للأسف فهذا الشيء غير موجود في أوساطنا.

#### الأصل الرابع: العقل والحرية

أؤكد على هذه النقطة، وهي أنّ «قوى العنف» تريد أن تلوّث الوجه الإنساني الكبير لنا، وهو حريتنا، فالإنسانية لا تملك سوى بعدين، وأنصار العنف يريدون سرقة بُعد الحرية منّا.

ومن جهة فإنّ الأشخاص الذين يريدون تلوّث الوجه الآخر لحريتنا هم من «الثرثارين»، هؤلاء يتحدّثون في خطابهم بلغة كلية وشمولية ويهتمون بتنميق ظواهر كلماتهم، هؤلاء يريدون القضاء على عقلانيتنا، ومن هذه الجهة فإنّ أنصار العنف في التاريخ كانوا عادة من الخطباء المعروفين والمفوهين، وإنسانيتنا تنحصر فقط بـ «حريتنا» و«عقلانيتنا».

ولو أردنا إخضاع إنسان لسيطرتنا وجعلناه تابعاً لنا فيجب علينا أولاً أن نسلب منه إنسانيته ونقضي على روح الحرية فيه بآليات العنف، ونقضي كذلك على عقلانيته بواسطة الخطاب الرنان والمنمق والكلي، والإنسان الذي يسلب منه حريته وعقلانيته فسوف يكون واقعاً حيواناً مدجّناً.

ويحدّثنا التاريخ أنّ شخصيات مثل هتلر ولينين كانوا خطباء قهارين وماهرين، فقبل أن يبدأ هتلر الحرب وإلى سنة ١٩٣٩ وكذلك في سنوات الحرب كان يأمر أن لا ينشروا خطابه في صحف الصباح، ولا يذيعوا خطابه من الاذاعة غداً صباحاً، واتضح السبب في ذلك فيما بعد، فهتلر كان يقول إنّ الناس في وقت الصباح يعيشون ذهنية

حادّة وقوية، وكل كلام أقوله يبحثون عن دليله، ولكن في المساء تكون الأذهان تعباً من شدة العمل وتملك حالة اسفنجية ولا تعمل بشكل صحيح فلا تدرك المغالطات التي أتحدّث بها.

وأعتقد بوجود توقع أخلاقي معقول من شريحة المثقفين، وهو أنّهم يجتنّبون الكلام الفضفاض والغامض والكلي ولا يطرحون مدعيّاتهم بدون دليل.

\* \* \*

### انتهى الكتاب

«... أنا لا أعيش القلق على التراث، ولا على التجدد، ولا أعيش القلق للتمدن، ولا للثقافة، ولا أعيش القلق لأي أمر انتزاعي من هذا القبيل، بل أعيش القلق على الأناس الذين يعيشون بلحم ودم ويأتون إلى هذه الدنيا ويواجهون الألم والمعاناة ويذهبون، أسعى أولاً: أن يواجه الناس الحقيقة أكثر ويتعرفون على حقائق أكثر، ثانياً: أن يعيشوا ألماً ومعاناة أقل، وثالثاً: أن يتحركوا أكثر على صعيد الخير والاحسان، ومن أجل تحقق هذه الغايات الثلاث لابدّ من الاستفادة من أفضل الطرق والوسائل، سواءً من الدين، أو العلم، أو الفلسفة، أو الفنون والأدبيات وجميع المكتسبات الأخرى للبشرية» (مصطفى ملكيان).

## المقالة السابعة عشر

### أخلاقيات الإعتقاد (\*)

تطلق ( القضايا الأخلاقية ) على جملة من القضايا تتمتع بخاصية من ناحية محمولها وموضوعها، تمتاز بها عن قضايا الحقول المعرفية الأخرى، و تتمثل هذه الخاصية في أنّ محمول القضية الأخلاقية لا يخرج عن الأوصاف العشرة التالية ( الحسن و القبح ) و ( الصحيح و غير الصحيح ) ، ( يجب و لا يجب )<sup>١</sup> و ( الوظيفة و المسؤولية ) و ( الفضيلة و الرذيلة ) . و بالتالي: إذا لم يخرج محمول القضية عن الأوصاف العشرة

---

(\*) ترجمة: عماد الهلالي.

السابقة وكان الموضوع بكيفية سنشير إليها لاحقاً، فالقضية ( أخلاقية ) . وقد اجمع علماء الأخلاق تقريباً بعد تبادل الآراء المختلفة حول عدد المفاهيم الأخلاقية على المفاهيم العشرة السابقة، و أما موضوع القضية الأخلاقية فهو محل اتفاق و هو يتمثل في ( الفعل الإنساني الإرادي و الاختياري )<sup>٢</sup>.

و الجميع يعلم أنّ ( الإرادة ) غير ( الاختيار ) اصطلاحاً، فإنّها أعم من الاختيار، و لا يهمننا هنا متى يكون الفعل الإرادي اختياراً أيضاً؟ فالفعل قد يكون إرادياً و في نفس الوقت لا يكون اختيارياً، و قد يكون إرادياً و اختيارياً في نفس الوقت. و على إيّ حال إنّ موضوع القضية الأخلاقية هو الفعل الإنساني الإرادي و الاختياري، و محمولها هو أحد المفاهيم العشرة السابقة.

و تقسم الأفعال الأخلاقية التي تشكل موضوعاً لدراسات الأخلاق إلى ( أفعال دخلانية ) و ( أفعال برانية )؛ و بيان ذلك أنّ الأفعال الاختيارية لا تؤثر فقط على أجسامنا، بل تؤثر على أرواحنا و أنفسنا أيضاً، و هذا التأثير حقيقي، و من الأفعال الاختيارية التي تؤثر في باطننا الأفعال النفسانية، و هي أفعال

ترتبط بعالم المعرفة و الإيمان، و التي تمثل بعض حالاتنا الباطنية التي تهم علم الأخلاق، أي أنّها تقع موضوعاً للأمر و النهي الأخلاقيين.

إذن: ما هي العقائد التي تستحق أخلاقياً أن نمدافع عنها و ما هي العقائد التي لا تستحق ذلك؟ و بعبارة ثانية: ما هي العقائد التي يجب أن نؤمن بها و ما هي العقائد التي يجب أن لا نؤمن بها؟ و ما هي العقائد التي يجب أن نرتب عليها الآثار و التي يجب أن لا نرتب عليها الآثار؟

يعد ( كليفورد ) أوّل مفكر التفتت إلى هذا المطلب في كتابه ( الأخلاق الإيمانية )، حيث بيّن هناك ما نقوله في ما يتصل بالأخلاق الإيمانية، و قد اشتهر الكتاب بعدها شهرة عظيمة، بخاصة بعدما تناول الفيلسوف الأمريكي ( وليام جيمز ) أفكاره بالدراسة و النقد<sup>٣</sup>، فقد قبل بعض أفكار ( كليفورد ) و رفض بعضها، و لكن ينبئ اهتمام هذا الأخير بهذه المسألة عن أنّ أصل المطلب حضي باهتمام شديد من مفكري أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين. و قد أيّد ( وليام جيمز ) كما يظهر ذلك من التحقيق الذي ألقاه في شكل

محاضرة، و عالجه بعد ذلك بشكل مبسط في كتاب ( الإرادة المائلة إلى الإيمان ) نظرية ( كليفورد )، حيث بين - هناك - أنه ليس لنا الحق أخلاقياً أن نؤمن بأي معتقد كان. و قال في معرض بيانه لكيفية اهتمام الأخلاق بعالم المعرفة و الذهن: إنَّ النَّاسَ تَقَعُ عَلَى ذَمَّتِهِمْ مَسْئُولِيَّاتٌ وَ وَظَائِفٌ بِمَقْدَارِ مَا يَحْمِلُونَ مِنْ عَنَاوِينَ؛ فَإِذَا أَنَا حَمَلْتُ عَنَاوَانَ الْأَبْوَةِ فَتَقَعُ عَلَيَّ - مِنْ حَيْثُ أَنَا أَبٌ - مَسْئُولِيَّاتٌ وَ وَظَائِفٌ خَاصَّةٌ، وَ إِذَا كُنْتُ رَئِيساً فَتَقَعُ عَلَيَّ عَاتِقِي مَسْئُولِيَّاتٌ وَ وَظَائِفٌ تَنَاسَبُ مَوْقِعِي هَذَا، وَ إِذَا كُنْتُ ابناً لِأَبَوَيْنِ فَتَقَعُ عَلَيَّ مَسْئُولِيَّةُ الْبَنُوَّةِ، فَبِالتَّالِي: تَقَعُ عَلَيَّ ذَمَّتِي مَسْئُولِيَّاتٌ وَ وَظَائِفٌ بَعْدَ الْعَنَاوِينَ الَّتِي أَحْمِلُهَا. وَ مِنْ جَمَلَةِ الْعَنَاوِينَ الَّتِي يَحْمِلُهَا الْإِنْسَانُ أَنَّهُ وَجُودُ مَفْكَرٍ، وَ بِالتَّالِي: يَقَعُ عَلَيَّ ذَمَّتُهُ مَسْئُولِيَّاتٌ أَخْلَاقِيَّةٌ أُخْرَى تَنَاسَبُ هَذَا الْعَنَاوَانَ، يُطْلَقُ عَلَيْهَا اسْمُ ( الْمَسْئُولِيَّةِ الْعَقْدِيَّةِ أَوْ الْعَقْلَانِيَّةِ )<sup>٤</sup>، وَ قَدْ اِهْتَمَّ كَثِيرٌ مِنَ الْفَلَسْفَةِ بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بَعْدَ ( وِليام جيمز )، بِخَاصَّةِ عُلَمَاءِ ( نَظْرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ ) فِي الْعَشْرِيَّةِ الْأَخِيرَةِ مِنَ الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ. فَلَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ عَالِمَ الْمَعْرِفَةِ عَالِمٌ غَائِبٌ عَنِ الْأَخْلَاقِ طَالَمَا أَنَّنَا مُطَالِبُونَ بِرِعَايَةِ الضَّوَابِطِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِيهِ؛ فَإِنَّ عَالِمَ الْمَعْرِفَةِ يُمَثِّلُ سَاحَةً مِنْ سَاحَاتِ رُوحِنَا، يَتَصَرَّفُ فِيهِ الرُّوحُ تَصَرِّفاً ( فَعِلاً

( إرادياً ، فيتعيّن عليه أن يراقب نفسه هل راع الضوابط الأخلاقية أم لا؟ و تمثل هذه المراقبة مسؤولية عقدية بدمتنا.

و السؤال: ماذا تقول الأخلاق في ما يتصل بالذهن، الفكر، العقيدة و العلم؟<sup>٥</sup> الجواب: إنّ الأخلاق تفتي بأنّ مراعاة ضوابط المنطق و ( الفكر النقدي )<sup>٦</sup> واجبة على المفكرين؛ بمعنى أنه إذا نقضنا قاعدة منطقية فلم ننقض قاعدة منطقية فحسب بل ارتكبنا جرمًا أخلاقياً.

مثلاً: إذا ارتكبنا مغالطة منطقية فلم نستدل استدلالاً خاطئاً فحسب بل ارتكبنا - مضافاً إلى الخطأ المنطقي - جرمًا أخلاقياً، و بالتالي: يجب على المفكرين أن يتعلموا ( المنطق ) و ( الفكر النقدي ) الذي يعدّ علماً عملياً أكثر من المنطق. فإذا خالف شخص قاعدة منطقية فإنّه لم يصد العلم عن مسار تطوره - و هذا مطلب ناظر إلى مقولة الواقع - فحسب، بل سدّ الطريق على تطوره المعنوي - و هذا المطلب ناظر إلى مقولة القيمة - أيضاً<sup>٧</sup>.

و السؤال: هل نرتكب هذه الأخطاء أم لا؟ مع الأسف الشديد يجب أن نعترف بأننا في عالم الثقافة كثيراً ما ننع

في أمثال هذه الأخطاء ( المخالفات المنطقية و الأخطاء التي تترتب على الفكر النقدي ) ، و باعتبار أننا نقع في أمثال هذه الأخطاء و نحن في كامل وعينا، فتتبدل هذه الأخطاء إلى أخطاء أخلاقية، و بالتالي: نحن في الواقع نعاني من انحطاط أخلاقي. نعم: إذا ارتكبنا خطأً منطقياً على غير وعي منا فقد ارتكبنا مخالفة علمية فقط، و لكن إذا ارتكبنا هذا الخطأ بكامل وعينا فقد ارتكبنا جرماً أخلاقياً بالإضافة إلى الخطأ العلمي.

و إذا واجهنا مدعى - أي مدعى كان - فيجب علينا التفكيك بين أربعة مقامات و أن لا نخلط بينها، فإذا ادعى أحد أن ( ا. ب )<sup>٨</sup>، و أظهر هذه العقيدة لنا، فيتحتم علينا التفكيك بين أربعة مقامات حتى يتيسر لنا الحكم عليها. **المقام الأول:** ماذا حدث حتى اعتقد هذا المدعى بتلك العقيدة ( ا. ب )؛ يعني: البحث عن العلل و العوامل التي أفضت به إلى الاعتقاد بهذه القضية في ضميره، و من العلل التي توجد الاعتقاد في ذهن الإنسان الاستدلال، فإننا قد نعتقد بأن ( ا. ب ) من جهة الدليل، و قد يكون ذلك بدون دليل كما في كثير من الموارد<sup>٩</sup>. **المقام الثاني:** ما هي الدوافع أو الأسباب التي تجعل هذا

الشخص الذي يحمل المعتقد ( ا.ب ) يظهر ما يعتقد و لا يخفيه في باطنه؟ فإنَّ الشخص قد تكون لديه آلاف المعتقدات في ذهنه و لا يفكر في إظهارها كلها<sup>١٠</sup>.

**المقام الثالث: العقيدة ( ا.ب )** التي تكونت بأي نحو من أن جاء في ذهن صاحبها و بأي دليل من الأدلة قبلها، هل تطابق الواقع أم لا؟ صادقة أم كاذبة؟ حق أم باطل؟ و إذا دققنا النظر فنجد أنَّ المقام الأول و الثاني يعكسان ارتباط المعتقد بالقضية، فيما يعكس المقام الثالث علاقة القضية بالواقع.

**المقام الرابع:** ما هي الآثار النفسانية التي تعرض من يعتقد بالقضية ( ا.ب )؟ و ما هي الآثار الاجتماعية التي تترتب من جراء التزام أفراد المجتمع بمفاد هذه القضية؟ فالبحث ليس في صدق تلك القضية أو في كذبها، بل إذا اعتقد شخص بهذه القضية ( من يعمل مثقال ذرة خيراً يره، و من يعمل مثقال ذرة شراً يره ) فإنه يعيش حياة سليمة، بخلاف من لم يعتقد بالقضية أو يعتقد بنقيضها.

فمثلاً: جاء في القرآن الكريم: { لقد جنتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة }، فقد يبحث مرة عن صدق هذه القضية القرآنية أو كذبها، و مرة يبحث عن أنّ الشخص الذي يعتقد أنّ الذهاب إلى الله تعالى ذهاب فردي بدون الأهل و الأقارب و ما أشبه ذلك، تعرضه آثار نفسانية إيجابية جراء الاعتقاد بمفاد هذه القضية القرآنية أم تعرضه آثار سلبية؟ فالمقام الرابع يبحث عن الآثار الفردية و الاجتماعية المترتبة على الاعتقاد بمفاد قضية ما، و هذا البعد محل توجه علماء الاجتماع و أهل السياسة الذين يولونه أهمية كبيرة.

و من الضرورة التفكيك بين المقامات الأربعة بوصفها لا يجمعها جامع واحد، و لا يمكن الاستفادة من مقام من المقامات الأربعة لصالح مقام آخر منها، و لا يعني إذا اتخذنا موقفاً من مقام من المقامات الأربعة فقد انتهى تكليفنا في ما يتصل بالمقامات الأخرى، بل يحتاج كل مقام إلى اتخاذ موقف خاص به<sup>١١</sup>. فيجب على المحققين أن يلتفتوا إلى نكته هي أنّ اهتمامهم في تعاطيهم مع المطالب التي تجابهم ينصبّ في الأعم الأغلب على المقام الثالث؛ فإذا قال شخص: إنّ بحثي معك في المقام

الثالث و جنح سريعاً إلى المقام الثاني، فقد ارتكب خطأ أخلاقياً.

و إذا تأملنا في أكثر الاستدلالات المتداولة فيما بيننا فقد نرى الشخص منا يقول - في معرض تحليله لفكر ما: ( سأثبت صدق هذه الفكرة أو كذبها، أي حقانية الفكرة أو بطلانها )؛ أي إنه يدعي إنه في المقام الثالث، و لكننا نراه يجنح فوراً إلى المقام الثاني أو الرابع، و هذه الممارسة تعد من أكبر آفاتنا الفكرية، و التي لو مارسناها بوعي لشعرنا بظلمة باطنية في وجودنا. فيجب علينا توضيح ماذا نريد أن نقوله، فإذا أردنا أن نقول أن المطلوب باطل و ليس حقاً فنحن في المقام الثالث، و بالتالي: يتعين علينا حصر البحث على مستوى هذا المقام، و لا يمكن لنا البحث عن القصد الشخصي الذي أدى بصاحبه إلى إظهاره، و لا يمكن لنا متابعة الآثار الاجتماعية الناتجة من رواج هذا المطلوب<sup>١٢</sup>.

و قد تعرّض ( وليام جيمز ) في كتابه ( الإرادة مائلة نحو الإيمان ) إلى المسؤولية العقلانية و العقديّة، و أثار بحثاً دقيقاً في ما يتصل بـ ( الاحتياط في مقام العقيدة )؛ فكما أننا نحتاط في مقام العمل كذلك - بلحاظ أخلاقي - نحتاط في مقام العقيدة. فأنه

يسأل: ما هو تكليفنا بوصفنا أناسا نفكر؟ ثم شقق الموضوع إلى قسمين و جعل حاصل الشقين يمثل تكليف الإنسان المفكر. يقول: الاحتمال الأول يتمثل في أنّ تكليف الإنسان بوصفه موجوداً مفكراً هو أنّ يسير في حركته الفكرية بحيث لا يترك أية فكرة صادقة تفلت عن ذهنه، فإنّ: يجب على الإنسان أن يسير بطريقة تجعله لا يقبل إلاّ القضايا الصادقة.

و إذا قال قائل: ( تكليفنا الأساس هو أن نعمل على أن لا تفلت منا قضية صادقة، و بالتالي: نجعل كل قضية صادقة جزءاً من عقائدنا و ذخيرتنا العلمية )، يجيبه قائلًا: إذا كان الأمر كذلك، فحينئذٍ يجب قبول العقائد المدعمة بالدليل و غير المشفعة بالدليل أيضاً. و أمّا الاحتمال الثاني فإنّنا بوصفنا مفكرين مسؤولون على عدم قبول أية عقيد كاذبة، و بالتالي: لا يجوز قبول - باستثناء القضايا الصادقة - أية قضية كاذبة أو قضية لم يسعفها الدليل؛ إذ يحتمل أن تكون كاذبة، فإذا لم نردها فقد صدقنا بقضية كاذبة.

ما نحصل عليها من التحليل السابق هو إذا كان مقتضى المسؤولية العقلانية أن لا نقبل إلاّ العقيدة الصادقة، فيجب قبول العقيدة التي لم يقم عليها دليل؛ إذ لعلها تكون صادقة فتفلت

حينئذٍ قضية صادقة من بين أيدينا . و إذا كان مقتضى المسؤولية العقلانية أن لا نقبل العقيدة الكاذبة ، فيجب رد كل عقيدة لم يقم عليها دليل؛ و ذلك لأنّ الاحتياط يقتضي أن نعمل ذلك، إذ من الممكن أن تكون تلك العقيدة كاذبة و غير مطابقة للواقع . يقول ( وليام جيمز ) : المشكل هو أنّ المسؤولية العقلانية في الجمع بينهما، فإنّ الإنسان - بلحاظ أخلاقي - موظف أن يسير في حركته الفكرية و العلمية بطريقة تكفل له أولاً: أن لا يتخلى- بقدر الإمكان - عن أية عقيدة صادقة، و ثانياً: أن لا يقبل أية عقيدة كاذبة . و إذا بنينا على هذا فإننا نواجه صعوبة و هي - كما يصر على ذلك نفس ( وليام جيمز ) - أنّ العقائد المدلل عليها قليلة جداً في مقابل العقائد غير المدلل عليها . فالنتيجة هي أنّ ( وليام جيمز ) وصل من خلال التفاصيل التي ذكرها إلى هذه النقطة: إنّ الإنسان لا يجوز له أن يقبل أو يرد العقائد التي لم يقم عليها دليل، بل يجب عليه أن يتوقف أي أنّه يجب عليه أن يعلّق الحكم . و بعبارة ثانية: يجب عليه في هذه الحالة السكوت، و لا يحب عليه أن يسكت في مقام الإظهار فحسب، بل يجب عليه السكوت في مقام العمل أيضاً، فلا يحق للإنسان أخلاقياً أن يتصرّف بطريقة توحى

بأنه يعتقد بتلك العقيدة. و هذا لا ينافي حرية البيان و الكلمة، فغاية ما في المسألة أنّ حرية البيان مقيّدة بقيد أخلاقي أو أنّ حرية البيان مستدلة استدلالاً أخلاقياً؛ فالأخلاق لا تقتضي أن يكون كل أحد حراً في بيانه، بل الأخلاق تقتضي أنّ الشخص الذي يحمل عقيدة و يملك دليلاً عليها هو حر في بيانها و إظهارها. و من خلال حرية البيان من جهة أخلاقية نستطيع أن ندافع عن هذا الحق الإنساني، أي أنّ كل إنسان يملك الدليل على كلامه له الحق أن يظهره و ينشره.

ما نلحظه في مجتمعاتنا أنّه ثمة شريحة ليست قليلة من الناس تعادي كل عقيدة و تسعى بكل جهدها إلى منعها من الظهور، في حين أنّها قد تكون مدعومة بالدليل، فلا يحق لنا القول: هذا الشخص له دليل على ما يدعيه و لكن دليله ضعيف؛ لأنّه من حقه إظهار دليله حتى يتسنى للآخرين تشخيص الضعف الذي ينطوي عليه دليله ثم يردونه، فلا يمكن لنا الاستدلال على منع حرية الكلمة بمجرد أنّنا فهمنا أنّ مخالفنا لا يمتلك دليلاً على ما يدعيه أو أنّ دليله ضعيف قابل للدفع. و من جهة أخرى يمكن أن نقع في التفريط في جهة العكس، أي أن نتصور أنّ حرية الكلمة تعني أنّ لكل

شخص الحق في أن يقول ما يشاء، فهذا لا يمكن الالتزام به أخلاقياً.

أمّا النكتة التي لها أهمية من جهة أخلاقية هي أنّه إذا لم نستطع أن نقنع الطرف المقابل بمفاد ما نعتقده فلا يجوز لنا أن ننتظر منه أن يلتزم عملياً بما نعتقده؛ فإذا طرحنا عقيدة من العقائد عارية عن الدليل أو مقرونة بدليل غير تام عند المخالف، فتوقعنا من مخالفنا أن يلتزم عملياً بمفاد ما نعتقده توقعاً غير أخلاقي. و أمّا إذا استدللنا على مفاد ما نعتقده - و المخالف لا يملك رداً على الدليل - فقد تحقق الشرط للعمل بمقتضى العقيدة، لكنّه ليس شرطاً كافياً؛ فإنّ الشرط الكافي مرتبط بالحقوق. و لكننا نتوقع أن يلتزم بمفاد عقيدتنا، و أمّا ما لم نسعف عقيدتنا بدليل أو ردّ المخالف دليلنا فكيف يعقل منا أن ننتظر منه أن يلتزم عملياً بمفاد ما نعتقده، فانتظارنا هذا عمل غير أخلاقي. ففي حالة غياب الاستدلال يخلو الجو للخشونة، و بتعبير ( برتراند راسل ) إذا أردت منك أن تعيش مثل ما أريد أن أعيش أنا أو تعيش كما يناسب ميلي أنا، فأولاً: يجب أن أستفيد في مخاطبتك من قوة الإقناع؛ يعني: أقنعك بأنّ ( ا.ب )، و الاستفادة من قوة الاستدلال

لأجل إقناع الغير بما أعتقد. فإذا وظّفنا جميع طاقتنا الاستدلالية و استخدمنا قوانا لإقناع الآخرين فيتيسر لنا بعدها إقناع شريحة كبيرة من المجتمع بما نعتقده من الحق، و ربما تبقى شذمة قليلة لا يؤثر فيها ما نعرضه عليها و لا تقتنع بما نعتقد به.

و يمكن لنا الاستفادة من القوى المحركة و الموجدة للداعي و القصد في قلوب الناس، يعني: القوى التي تشبه ( **اللف** ) الذي يوظفه المتكلمون في باب العقائد لإثبات ارتباط الإنسان بالله تعالى. و تتمثل هذه القوى المحركة في إيجاد شرائط في المجتمع تقرب الناس إلى الالتزام بما نراه نحن حقاً. و لكن تبقى مع هذا شذمة قليلة من الناس لا تؤثر فيها هذه الآليات، فعندئذٍ نضطر إلى اللجوء إلى القوى الثالثة القائمة المتمثلة في ( **النظام القضائي** ) و السجن و ما أشبه ذلك. و لكن مقتضى الأخلاق أن نسير وفق هذا المسار، و هو أن نوظف قوى الاستدلال و الإقناع، و استخدام القوى التي تمكنا إثارة الداعي في قلوب الناس، ثم نلجأ في نهاية المطاف إلى وسائل الردع كآخر حل لذلك ( لا من الأول نوظف وسائل القمع ).

أمّا المطلب الثالث الذي يحتل مكانة مهمة في عالم الفكر هو أنّ الفكر لا يخضع إلى عامل الزمان و المكان، فأظهار الفكر ( المقام الثاني ) سواء كان مطروحاً في الزمان القديم أو في الزمان الجديد، في الشرق أو في الغرب، كل هذا لا يهم كثيراً. و ما هو خلاف الأخلاق هو أنّه حينما نواجه نظرية أو فكرة ما، نقول هذه فكرة قديمة أو حديثة، غربية أو شرقية؛ أي أنّنا وضعنا زمان ظهور الفكرة أو مكان بروزها محل التدليل عليها.

### المراجع:

- [ ١ ] يجب و لا يجب الأخلاقيين في مقابل يجب و لا يجب القانونيين و ما شابه ذلك.
- [ ٢ ] لا نريد الخوض في مفهوم الفعل؛ فإنّ فلسفة الفعل تعد من المباحث المهمة، منها: مثلاً: ما هو الفعل؟ فيما يفرق الفعل عن الحركة الطبيعية؟ متى يصح الإعلان بأنّ الفعل في حال الصدور؟ متى يصح القول بأنّ الحركة الطبيعية في حالة صدور؟
- [ ٣ ] و ذلك بعد فترة وجيزة من انتشارها.
- [ ٤ ] العقديّة من العقيدة لا من العقد.
- [ ٥ ] هذه المفردات متفاوتة فيما بينها في عين كونها مرتبطة لكن نستخدمها في هذه المحاضرة بمعنى واحد.
- [ ٦ ] علم جديد يدرس في المعاهد الغربية على مستوى جميع التخصصات بدون استثناء، و يعالج آليات الحوار و النقد التي تسلط على النتاج الفكري و الابتكارات العلمية.
- [ ٧ ] في الحقيقة ارتكب ذنباً دينياً مضافاً إلى الخطأ الفكري و المنطقي.

[ ٨ ] بعنوان أنّها عقيدة من العقائد.  
[ ٩ ] يقع هذا المطلب موضوعاً لأبحاث علم النفس  
المعرفي و علم الاجتماع المعرفي، و البحث و إن قيل  
فيه الكثير من زمان وليام جيمز ما زال إلى الآن  
محلاً للمناقشة.

[ ١٠ ] يطرح هذا البحث كذلك في علم النفس.  
[ ١١ ] ثمة استقلال عجيب بين المقامات الأربعة، و  
إن كان بينهما ارتباط ما لكن في ضمن الاستقلالية  
التامة بينهما.

[ ١٢ ] لأنقص من الكلام عدم جواز البحث عن هذه  
الأمور، بل المقصود هو إذا أردنا البحث عنها فيجب  
التصريح بأننا في المقام الرابع.

## المقالة الثامنة عشر

### جذور العنف في الإنسان

### نظرة سايكولوجية لتداعيات الحب والكراهية (\*)

تتكفل السطور القادمة ببيان ثلاث مسائل عامة. وتتعلق الأولى منها بمقولة أن العنف – من الناحية الأخلاقية والسيكولوجية – متوفر في «الحب» و«الكراهة» معاً. فليست الكراهة وحدها من ينتج العنف، أي «قساوة الكراهية»، بل لدينا أيضاً «قساوة الحب»، بمعنى العنف الناتج عن الحب. وإن كان الأمر هنا لا يخلو من التناقض «paradoxical»، حين نقول بأن الحب ينتج عنفاً. ونقصد من العنف في الحب لحاظين: الأول: هو ذلك العنف الذي يطرأ على الإنسان مع نفسه حين يحب، والآخر: هو العنف الممارس مع من يحب.

---

(\*) ترجمة: محمد عبد الرزاق.

وتدور المسألة الثانية حول نوعي العنف، أي إننا نشاهد في التاريخ وفي أذهاننا نوعين للعنف: **أحدهما**: قساوة الكراهية، وهو الذي يكون منشؤه الأول الكراهية نفسها، من قبيل: ممارسات (استالين) و(بول بوت) وهتلر وصدّام، وهي ممارسات كانت تنبع في أصلها من صميم الكراهية. وأما **النوع الآخر للعنف** فهو الذي لم يكن مبدؤه الكراهية، وإنما هو قساوة الحب، لكنه انتمى إلى الجهل بحقائق العالم الإنساني، فتحوّل إلى عنف الكراهية، أي إنني أحببت - في البدء - محبوبي، وبما أنني كنت أجهل الحقائق الإنسانية تحوّل عنف الحب عندي - شيئاً فشيئاً - إلى عنف الكراهية.

نعم، ليس هناك فرق بين هذين النوعين من ناحية النتائج والعواقب، بمعنى أن كليهما مدمرٌ وفتاك، سواء للعاشق أو المعشوق، وإن كان الدمار أكثر وقعاً بالنسبة إلى المعشوق.

أما المسألة الثالثة والأخيرة في هذا البحث فهي أن عنف الكراهية يتعارض مع «الحرية» و«العدل». وينبغي هنا التأكيد على نقطة هامة، وهي أنه لو سلمنا بنظريات البعض، أمثال: (آيزنبرلين)، القائل: «إن القيم الإنسانية لا تلتقي - في نهاية المطاف - مع بعضها البعض، فسنبقى نقول: إن

عنف الكراهية منافي للحرية والعدل أيضاً - فإذا وافقنا على كلام (آيزيا برلين) ستكون فرضيتنا هي: «لا تلتقي الحرية - في نهايات مطافها - أحياناً مع العدل». وبعبارة أخرى - وحسب هذه الفرضية: لا خيار أمامنا - في مقام العمل أو التنظير - إلا أن نقدّم الحرية قرباناً للعدالة، أو العكس. إذ لو قبلنا بهذا الفرض - ولنا أن نرفضه أيضاً -، وسلّمنا بصحة كلام آيزيا برلين في وجود نوع من التناظر بين نهايات القيم الإنسانية، ومنها: العدل والحرية، يأتي الكلام عن مسألة أيّهما نقدّم على الآخر؟ وبعبارة أخرى: أمامنا من الأشخاص من نصلح عليهم - مسامحةً - «اشتراكيين»، وهم يرون ضرورة ترجيح العدالة على الحرية إن تعارضتا فيما بينهما، فنضجّي بالحرية. وإن أمامنا من نصلح عليهم - مسامحةً أيضاً - «ليبراليين»، ويقولون بضرورة التضحية بالعدالة من أجل بقاء الحرية.

وأقول: سواء كنا اشتراكيين أم ليبراليين، أي سواء أخذنا جانب العدالة أو جانب الحرية، فإننا لا بد أن نذعن بتناظر عنف الكراهية مع الحرية والعدالة معاً. وعليه لا نستطيع ممارسة عنف الكراهية، سواء كانت أفكارنا اشتراكية أو ليبرالية؛ لأن

هذا العنف يخلّ بكلّ المبدأين؛ أي إنه مخلٌّ بالحرية وبالعدالة معاً.

### الفرق بين قساوة الحب وقساوة الكراهية

تحتدم الآراء والنظريات - عبر التاريخ - حول المكان والزمان المناسبين في نيل الإنسان سعادته، وتحقيق مجتمعه المثالي. وتتفق تلك الآراء في ضرورة تقديم الإنسان الأفضل، والمجتمع الأسعد أيضاً. وكان البعض يظنّ أنه من الممكن صناعة هذا المجتمع بواسطة «الدين»، كما جاء البعض الآخر في عصر الحداثة وظنّ أن ذلك ممكن عبر نشر مفاهيم «الديمقراطية». وقال آخرون: إن وجود «منظمة اقتصادية عالمية» توزّع الثروات المادية وسبب المعيشة والرفاهية بين المجتمع بالتساوي هو الحل في تحسين الأوضاع.

وزعم بعضهم أن الحلّ يكمن فقط في نشر العلم، وتوسيع الجامعات، وإشاعة ثقافة التعليم.

وأزعم هنا تقديم هذه الفكرة، وهي أن الحلّ الوحيد في تأسيس المجتمع المثالي هو تحقيق نوع من «الحب اللانفسي والمؤثر في الوقت ذاته». فهذا الحلّ وإن كان أصعب السبل في الوصول إلى المجتمع المطلوب، إلا أنه

السبيل الوحيد في تحقيق ذلك الهدف. أما السبل الأخرى المقدمة فإنها على الرغم من إمكانية دمجها ضمن شروط تحقيق المجتمع المثالي، إلا أنها لا ترقى للنهوض مستقلةً في إنجاز المهمة. لا بد في تحقيق المجتمع المثالي أن ننمي — رويداً رويداً — نوعاً من الحبّ اللانفسي والمؤثر في دواخلنا تجاه الإنسان الآخر، وأعني تحقيق حب لا يبنى على المنفعة الشخصية وإشباع الغرائز، بل يكون موجهاً إلى الخارج والآخرين. ومع أنه غير نفسي فهو مؤثر ونشط في الوقت ذاته، فهو حبّ غير انفعالي، وبحاجة إلى ممارسات خارجية تحقّق مبتغاه. وبعبارة أخرى: هو الحب المصاحب للإحسان ومساعدة الآخرين. يتفق الكثير من الباحثين في مجالات علم النفس الاجتماعي، والأخلاق، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، على مسألة واحدة، وهي ضرورة زرع هكذا حبّ في الإنسان؛ من أجل تحقيق المجتمع المثالي. فإذا أردنا أن ننظر إلى الآخرين بعين الغاية والهدف، وليس بعين الوسيلة والأداة، وإذا أردنا أن لا نتصوّر الآخرين جسوراً نعبر عليها لنحقق مآربنا، سنكون بحاجة إلى فكر يؤسّس على الإحسان الخارجي. إن حبّنا الداخلي للأفراد، والسعي وراء تحقيق هدفه، هو الذي يقول لنا: إنه لا مناص

من أن نساعدهم مساعدة خارجية، تطلب - دون شك - عنصر التضحية والتنازل عن القدرة والثروة والمكانة الاجتماعية والشهرة وأمثال ذلك. ولن يكون التنازل عن هذه الرغبات محبباً لدى الإنسان العادي، وليس هناك أحدٌ مستعدٌ لأن يضحّي بسهولة عن هذه الأمور من أجل مصلحة الآخرين. أنا بدوري أسمى هذا التذمّر من «الإحسان الصادر عن حبّ» بـ«القساوة في الحب». فحين نحب الآخرين سنواجه في الحياة مصاعب، وتقسو علينا. وهذا الحب الذي يقودنا إلى حياة قاسية مليئة بالصعاب لاشك أنه حب قاسٍ أيضاً.

### التناقض والتناقض

يؤمن أهل الرياضات الروحية - سواء المنتمون لها عملياً أو نظرياً - بجملة من الأمور المتناقضة، ويطلقون عليها اسم «التناقضات المعنوية». وهذه المتناقضات هي عبارة عن مشاهد معكوسة يمرّ بها أرباب البعد الروحي خلال حياتهم، عاجلاً أو آجلاً فهي قد تبدو متناقضة لدى غيرهم ممّن لم يدخل دوامة الحب وعالم المعنويات، لكنها في ذاتها ليست متناقضة أصلاً. وقد أحصى علماء الأخلاق والعرفاء والمهتمون بـ«علم النفس العرفاني» هذه

التناقضات المعنوية، فكان من أبرزها: مقولة «السلم بالسيف»، حيث يحس إنسان البعد الروحي في مرحلة من حياته أنه لن يتمكن من تحصيل الهدوء إلا بالسيف. وقد تطرّق سيدنا عيسى<sup>×</sup> إلى هذا الجانب أيضاً. القضية المتناقضة الأخرى هي «الحياة في الموت»، ومفادها أنه لا يمكن أن تحيا حتى تموت، فلا حياة بلا موت. ومن التناقضات المشهورة أيضاً: قولهم: «حكمة الحمقى»، وذلك يعني أن للحمقى ضرباً من الحكمة والعقل، ما قد ينفع العقلاء أنفسهم. ومن ذلك أيضاً: «قوة الضعف»؛ إذ يقولون: إن العديد من نقاط ضعف الإنسان هي بمثابة نقطة قوة لديه، ولولا نقاط الضعف هذه لما كانت لدى الإنسان أية قوة، فعدم هذا الضعف ضعفٌ في حدّ ذاته.

يضاف إلى هذه التناقضات أيضاً مقولة «قساوة الحب». فالحب للوهلة الأولى لا يمكن أن ينطوي على أي عنف وحدّة، لكن - حسب ما تقدم - هناك قيمة في تحمل هذا العنف في مقابل الإحسان إلى الآخرين. ويقابل قساوة الحب قساوة الكراهية أيضاً. وإذا كان موضوع العنف في الحب هو الشخص نفسه فإن موضوعه في الكراهية هو «الآخر» لا غير. فالعاشق يجلب المتاعب لنفسه؛ بسبب حبه الكبير ومودته للناس، وهذا هو معنى «قساوة الحب»؛ أي إنني أضحي بجميع رغباتي

حباً للآخرين. فنفسها قساوة الحب تدعو  
الإمام علي× ليقول: «لو أحبني جبل  
لتهافت»؛ أي إن أحب هذا الجبل الجماد  
مشاركتي حياتي التي أنا عليها  
سيتهاوى مثلي لا محالة. أو من قبيل ما  
تكرر في النصوص الهندية المقدسة من  
أن <المرونة قاسية، لكنها تطبب  
الحب>. وقد استعمل جلال الدين الرومي  
معنى قساوة الحب في شعره أيضاً:  
بدأ العشق دماءً في دماء فرمى  
كل دخيلٍ للوراء

ويقول حافظ الشيرازي:

لا ينال الصبّ حباً في النعيم  
منهج العشق شقاءً وهموم

إن هذا المعنى من «قساوة الحب» لهو  
شرط ضروري في الحياة الإنسانية. وهذه  
القساوة - بالطبع - لها ثمارها أيضاً.  
فبالتالي سيتحوّل الإنسان بداخله -  
رويداً رويداً - إلى إنسان آخر، وسيكون  
المجتمع - شيئاً فشيئاً - مجتمعاً  
سعيداً. فالقساوة في الحب - والتي  
تعني التخلي عن المسرات والملذات  
الشخصية - تمتد حدودها إلى مديات  
واسعة؛ نظراً لتعدّد ووفرة ملذاتنا.  
فلدينا رغبات جسدية؛ لأننا نمتلك  
جسماً، ولدينا رغبات ذهنية، لأننا  
نمتلك ذهنًا أيضاً، وهكذا هي الملذات  
المعرفية؛ بداعي امتلاكنا عنصر  
المعرفة، والعاطفية؛ بداعي عواطفنا

الجياشة، والمتطلبات؛ بداعي طلباتنا، وصولاً إلى الملذات الاجتماعية؛ كوننا نعيش في محيط المجتمع. فإذا أردنا أن نفكر بمستوى ملذاتنا الجسدية وعمقها سنفهم كم أن هذا النوع من التضحية والتخلي عن الملذات كان واسع النطاق بما لا يحتمل أو يطاق.

### مفهوم التضحية في أوروبا ———

يستخدم الغرب مصطلح «SACRIFICE» بمعنى التضحية. كما يطلقون على الحياة الطاهرة المقدسة «SACREED»، وعلموا تسمية الحياة المقدسة بـ«SACREED» بأننا كثيراً ما نضحى فيها بشيء ما من أجل شيء آخر، فنتخلى عن ملذاتنا من أجل ملذات الغير، حتى نصل إلى السعادة النهائية، والتي هي عبارة عن حبّ الإنسان، ووضعه في حياة مليئة بالحقيقة والروحانية. وحين يدور الحديث عن معنى التضحية العميق هذا فلاشك في إمكانية التطرّق إلى «الشهادة» أيضاً؛ بوصفها ذروة القساوة في الحب؛ وذلك لأنني حين أغضّ الطرف عن وجودي، وأضحّي به من أجل راحة الآخرين، وأرتضى الشهادة نهايةً لي، فأنا بذلك سأكون قد بلغت أعلى مستويات القساوة في الحب. أما ناتج هذه المعادلة من التفاني فلن يقتصر على توفير راحة

الآخرين فحسب، بل ستخلق في داخلي إنساناً آخر، وهو في إحدى معانيه ذلك الإنسان الطفولي القابع في دواخلنا، والمرادف لعودتنا إلى الطفولة والبراءة. إذاً فالشهادة في مثل هذه الذروة من العنف والقساوة هي أرقّ مبادرة يقدّمها الإنسان للإنسان الآخر. ومن المؤسف أن لا يفرّق البعض بين الشهادة بمعنى قساوة الحب وقساوة الكراهية. فقد فسّر العديد من زعماء المذاهب والأديان قساوة الحب بما يشبه قساوة الكراهية.

لقد هيأ قادة الأديان والمذاهب لأنفسهم حياة قاسية من أجل راحة الآخرين. وما أغرب أن يفسّر البعض مجهودهم هذا بأنه محاولة منهم لتطويع الناس على أفكارهم وعقائدهم، وكأنهم يريدون استعباد الناس، وليس خدمتهم. ولاشك أن هذا المعنى يصبّ في صالح قساوة الكراهية، وليس الحب.

لا ينضوي مفهوم الشهادة وذرورة القساوة والحب فيها - عند من ينزف دمه - إزاء ثمن ذاتي وغرض شخصي، بل هي ضرورة ملحّة يراها ذوو البصائر والروحانية وهم في قمة عشقهم للإنسانية.

## قساوة الحب وأنماطها ———

لقساوة الحب نوعان: **الأول**: هو تلك القساوة التي تطرأ حين أعشق الآخرين، فمارسها مع نفسي. فأنا حين أعشق الإنسان الآخر - سواء كان واحداً أم جمعاً - فإن أولى أنواع القساوة في مثل هذه الحب ستطرأ على العاشق نفسه، أي إنني حين أحبّ فلا شك أنني سأقسو قبل كل شيء على نفسي بمختلف الأسباب والذرائع. فعلى سبيل المثال: حين أحبّ شخصاً ما سيكون حزنه حزني، وألمه ألمي، وكلما اشتدّ حبي له كلما زاد الألم والعذاب، ولعل حبي هذا يبلغ مبلغاً يكون فيه الألم أكثر وقعاً عليّ من صاحبه. ونقرأ في القرآن قوله تعالى: {عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ}؛ إذ يخاطبهم القرآن، فيقول لهم: إن ما تقاسون منه قليلٌ، وما يقايسه هو كثيرٌ، أي يفكر النبي بكم أكثر مما تفكرون وتهتمون أنتم بأنفسكم. وهذا الاهتمام (sensitivity) لدى البوذا ومحمد بن عبد الله، وغيرهما كبير جداً. وعليه هم يعانون المحنة أكثر من الناس العاديين.

ثم إنني أنا العاشق لن أكتفي بالأمانى في التقليل من آلام المعشوق، ولا بد من التحرك في هذا الصدد. وهذا «التحرك» والمبادرة هي الألم الآخر المضاف إلى آلامي أنا؛ لأنني حين اعتزم التقليل من

معاناته ستكون أمامي جملة من المشاكل والعقبات.

أما المسألة الثالثة فهي أن قابليتي محدودة في معالجة آلام الآخرين، وأقل بكثير مما هو مطلوب في معالجة آلام جميع الناس. وعليه أنا متأكد دائماً، وحتى آخر عمري، من استحالة أن لا أرى أناساً يعيشون آلاماً ومحنناً. وهذا الإحساس نفسه - بأن الألم والعذاب هو المصير التراجمي للمعشوق - هو سبب في زيادة آلامي ومعاناتي أيضاً. وعليه ليس من شك في تعرضي للألم والعذاب بهذه اللحظات الثلاثة إن أحببت الناس فعلاً. وهذا الألم والعذاب ينشأ من الحب نفسه. وهذا هو معنى ممارسة الحب القسوة معي أنا العاشق. وبعبارة أخرى: العشق جلد لسلك العاشق، الذي لا ينفك خاضعاً تحت سوط عشقه.

ويتعلق القسم الثاني من قساوة الحب بالمعشوق نفسه؛ أي إن العاشق - وعلاوة على ما يتحمّله من ألم ومعاناة - قد يتسبب في معاناة وألم معشوقه أيضاً. فلو أن الشخص أصبح «إنساناً مثالياً» سيطلق على «رغباته» اسم «المصلحة». ولا نعي بالإنسان المثالي ما يصطلح عليه في العرفان أو الأدب بالإنسان الكامل، وإنما هو عند فلاسفة الأخلاق ذلك الإنسان الذي يمتلك جميع المعلومات اللازمة في اتخاذ القرار.

فلماذا لا يرغب الطفل في تنظيف أسنانه؟ لأنه لا يمتلك المعلومات اللازمة عن فوائد ذلك ومضار تركه. أما لو فرضنا أن والده يصرّ على أن ينظف الطفل أسنانه قبل النوم؛ فذلك لأنه على اطلاع على كل تلك المعلومات المتعلقة بالموضوع. إذاً فالإنسان المثالي في الأخلاق هو الذي يدرك أبعاد ما يقوم به وما يتركه من الأفعال. ومن يمتلك تلك المعلومات يكون كلّ ما يرغب فيه منها هي مصلحته فعلاً؛ أي إن مصلحته هي رغبته، ومضارّه هي كل ما يكره. إلا أنّ أكثرنا نحن البشر لسنا مثاليين، وبالتالي لطالما كانت رغباتنا في جهة، ومصلحتنا في جهة أخرى.

المثال الآخر لذلك هو حين أمتنع ولدي من مشاهدة التلفاز ليلة امتحانه، وأمره بملازمة حجرته؛ ليدرّس ويحضّر لامتحان؛ أي سأمنعه من متابعة فيلم محبّب لديّ. فلا شك أن هذا العمل سيزعجه كثيراً؛ لأنه مخالف لرغبته الذاتية. وإذا ذهب إلى حجرته قد يشتكي أباه في نفسه، ويلومه ألف مرة. ففي هذا المثال ما الذي سوّغ لي العمل على خلاف رغبة ولدي؟ إنه وجود معلومات وأدلة أدركها أنا، وقد غابت عنه. وعليه لا مناص من أن أفترض أيضاً أنه لو علم بها في حالاته المثالية لكان

قراره كقراري الذي فرضته عليه تماماً، لكنه حالياً لا يمتلك هذه المعلومات. لعل أبرز ما يمكن أن يقال في التفريق بين «الرغبات» و«المصلحة» هو أن الأولى لا تصب في مصلحة المرء دائماً، فهي المعادل الدائم للمصلحة فقط بالنسبة إلى الإنسان المثالي الذي يدرك كل ما ينتج عن عمله. وأيضاً يمكن أن يقال في التفريق بين المفردتين: إن استعمال «الرغبات» يأتي في إطار «الرغبات الآنية الزائلة»، أما «المصلحة» فهي «الرغبات طولة الأمد». وإن كنت أرجح التعبير الأول؛ لأدلة لا مجال لبحثها هنا، لكن الثاني جيد أيضاً. هذا يعني أن لدينا رغبات قصيرة الأمد ورغبات طويلة الأمد. فمثلاً: لو قرّر الطبيب قطع عضو من بدني فرغم أن قراره لا يروق لي أبداً لكنه يمثل مصلحتي في الأمد البعيد. إذاً وكأني قد فرقته هنا بين الرغبات والمصلحة بواسطة مفاهيم «طويلة الأمد» و«قصيرة الأمد». وهنا نقول: إن الإنسان إذا أحب شخصاً آخر فلن يهتم برغباته أو مكروهاته، بل عليه أن يراعي في ذلك «مصلحته ومفسدته». ولهذا نرى الوالد منزعجاً لانشغال ابنه بالتلفاز، فيجبره على الذهاب إلى الغرفة، حتى وإن كان ذلك لا يروق للولد. لكن هذا الوالد نفسه لن ينزعج كثيراً لو رأى صبياً من

الصبيان يفعل ذلك، رغم كونه عالماً أيضاً بتفاصيل الأمور؛ وذلك لأنَّ حبّه لولده أكبر بكثير من حبّه لصبي آخر؛ وعليه سيكون تصرفه أكثر قسوة مع ابنه. ولو أن الولد سأل أباه: لماذا لم تنزعج حين سمعت بفلان قد رسب في الامتحان، ولم تصرخ في وجهه وتوبّخه، كما تفعل معي؟! فسيكون ردّ الأب: ذلك لأنني أحبّك أكثر منه. هذا يعني أنني حين أحبّ ولدي سأقسو عليه وقساوتي هذه لا تشمل من لا أحبّه، أو من أحبه أقل من ولدي. إذاً فقساوة الحب تنبثق من حرص العاشق على مصلحة معشوقه. وبما أنه يبحث عن هذه المصلحة سيضطر لأن يقسو عليه.

### قساوة الكراهية وأنماطها \_\_\_\_\_

وهي على نوعين: **أحدهما**: تلك القساوة التي يكون منشؤها الكراهية ابتداءً؛ **والآخر**: هو القساوة التي ليست الكراهية مصدرها الأول، بل بدأت من الحب، ثم تحولت إلى الكراهية؛ بسبب الجهل بالطبيعة الإنسانية. وليس أنواع الأول - المنطبق على استالين وأمثاله - غرض بحثنا، بل نحن هنا في صدد فهم كيفية تحوّل الإنسان العاشق للآخرين من قساوة الحب - شيئاً فشيئاً - إلى قساوة الكراهية. فهذا النمط الثاني هو مورد

ابتلائنا هذه الأيام. فلو فرضنا أنني أحبكم فهذا يعني أن أحرص على مصالحكم، وليس على رغباتكم، ثم حين أقسو عليكم ستجابهنني وترفضون ذلك. فمثلاً: حين أجبر ولدي على الذهاب إلى الخرفة سيقف في وجهي، ويرفض لو كانت لديه القدرة على ذلك، لكنه لو لم يُبَدِ شيئاً فذلك لعجزه فقط، غير أنه قد يلعنني في داخل نفسه، بمعنى أن الشخص المقابل سيبدي رفضه ومجابته لي - سواء كانت مجابهة جسدية أو ذهنية أو نفسية - على الرغم من حبي له، والتفكير بمصلحته.

فإن شئت إغاء هذا الصدام تحتم عليّ أن اتخذ أحد هذين السبيلين. وكلاهما غاية في الصعوبة والعسر. وسأتحمل أنا العاشق مشقات مضاعفة ومتاعب عديدة إن أقدمت على ذلك. فالسبيل الأول هو أن أفعل «القدرة الاستدلالية»، أو كما يعبر (راسل) «القوة المقنعة»، لديّ، فأقدم للمخاطب - المعشوق - براهين تقنعه بصواب عملي. إذاً هنا لا بد لي من إعمال قدراتي المقنعة، فإن نجحت ستتحد رغبات المعشوق مع مصلحته؛ لأنه استطاع أن يؤمن بي، لكن عملية الاستدلال تبقى أمراً صعباً للغاية. فأصعب ما يمكن أن يمرّ به الإنسان هو إقناع الجاحد بقضية ما عبر عملية البرهنة، أو تفنيده وتجريده من عقيدة

ما . وهذه أصعب تجربة يخوضها المرء في علاقاته الاجتماعية . من الممكن طبعاً أن يشارك هذه العملية جملة من العناصر الأخرى . لكن الصعوبة تكمن أكثر فيما إذا كنت في صدد إنجاز المهمة عن طريق القدرة الاستدلالية بمفردها . فلو استطعنا بالبرهنة إقناع شخص بأن (أ = ب) ، أو سلبنا ذلك ممن اعتقد به سلفاً ، وأثبتنا له بأن (أ ≠ ب) ، فإننا سنكون بذلك قد أنجزنا فتحاً كبيراً .

وتأسيساً عليه إذا أردنا دمج مصلحة المعشوق مع رغباته فعلينا أولاً أن نبرهن له على ذلك ، الأمر الذي يتطلب - بلا شك - عناءً كبيراً - ومن أجل ذلك لابد أن يتوقف في العاشق - علاوة على حماسة الحب - أمران : **أحدهما :** المعلومات الواسعة ؛ **والآخر :** القدرة الخارقة على التفكير . لكن يمكن أن لا تتوفر هذه الضروريات في العاشق ، بالرغم من صبابته وهيامه . وفقدان هذين العنصرين سيقودني إلى الفشل في إقناع المعشوق بواسطة الاستدلال ، وبالتالي سيبقى هو متمسكاً بموقفه ضدي .

أما السبيل الثاني - وهو صعبٌ كسابقه - فهو أن أغير في «كيان» معشوقي ؛ أي أنقله إلى مرحلة يفهم فيها كلامي دون الحاجة إلى الاستدلال . يقول الشاعر : «أتسألني عن العشق؟ فكن مثلي

وتحترق»، ومعناه: إنك إن لم تعشق كما عشقت أنا فلن تدرك معنى العشق، حتى وإن برهنت لك ذلك ألف مرة، أما إذا كنت عاشقاً مثلي فلن تحتاج إلى دليل أبداً. وعليه ما دمت لم تعشق بعد فلن يجدي معك الاستدلال نفعاً. فإن كنت أنا العاشق لا أجد واحداً من هذين الأمرين - الاستدلال أو التغيير في الكيان -، وبقيت قساوتي معكم في مرحلة الحب، باحثاً عن مصلحتكم، دون أن أتمكن من إثبات مورد المصلحة عبر إحدى هاتين النافذتين، فسأبقى أقودكم بخلاف رغباتكم شمالاً وجنوباً. وهذا ليس محبباً لديكم أبداً. فإن كانت لديكم القدرة والاستطاعة وقفتم في وجهي، ورفضتم قراري. فقد يكون الأطفال عاجزين عن الصدام مع الأبوين، لكن هذا المفهوم لا يصدق على شعب بأكمله. فالشعب - بلاشك - يستطيع مجابهة شخص واحد. فإذا فرضنا أنه الشخص الطامح إلى تغيير شعب ينطلق من مبدأ قساوة الحب ستتحول بدورها تدريجياً إلى قساوة الكراهية. والشعب من وجهة نظره غير قابل للترويض والامتثال المباشر. وصاحب هذا النوع من التفكير لن يدق اللوم - يوماً - على نفسه، فهو كالذي جهل غباءه، ولم يعلم بأن الرقص مستحيل على القطّة، ولن تتعلمه أبداً. ولهذا أشرنا في مطلع البحث إلى أن قساوة

الحب المصاحبة للجهل بالوقائع البشرية ستتحول إلى قساوة الكراهية. وفي هذا المثال يجهل هذا الشخص بواقع تركيبه (anatomy) القطة، وطبيعة جسمها العصي على الرقص، أي هو يجهل حقيقة من حقائق عالم القطط، وبالتالي سيغضب على قطته، دون الالتفات إلى كونها غير مذنبه أبداً، وأن الذنب ذنبه هو؛ كونه لا يعلم بعجز القطة عن الرقص. هناك العديد من الشواهد التاريخية التي تروي لنا قصص الأشخاص الذين بدأوا من نقطة حب الإنسان، ولم يكثرثوا برغباته، بل عكفوا على تحقيق مصالحه، لكنهم حين بلغوا حيز التنفيذ لم يتمكنوا من إقناع المقابل بمصلحته، لا عن طريق قدرة الاستدلال، ولا عن طريق إيجاد التحوّل في الكيان والذات. وبالتالي مارسوا العنف والقسوة مع الناس. وهذه القساوة في المرحلة الحالية هي قساوة حبّ، لكن الخطاب بعد وقوع المجابهة والتصادم صار يصف هؤلاء الناس بالكائنات اللعينة، التي جننا من أجل تحقيق صالحها، لكنها تمرّدت علينا، ومنعتنا عن ذلك. هكذا يستمر الخطاب الجديد حتى يصل إلى التشكيك في «نطفة» هؤلاء، أو «لقمتهم»؛ أي إما أن يكون خبث السريرة، أو فعل الدسيسة، أو... وسيعتري هؤلاء الأفراد وتطراً على

قلوبهم قساوة الكراهية حين يواجهون حقيقة أن الناس ليسوا كما كانوا هم يتمنون، بمعنى أن الحب الذي قادهم في اليوم الأول نحو القساوة تحوّل إلى دائرة الكراهية، ومنها إلى أعمال العنف والقسوة؛ أي سيسعون في إرغام الناس على السير وفق ما يرسمون لهم، الأمر الذي لا بد علينا من الاهتمام به جيداً. طبعاً ليس لأننا سنكون في يوم من الأيام رؤساء في الدول، بل المسألة ترتبط أيضاً بعلاقاتنا مع الأولاد والزوجة والأصدقاء والتلميذ والأستاذ وكل من نتعامل معه خلال حياتنا اليومية. فحين أروم اصطحابك - حباً فيك - إلى طريقي يتعين عليّ التسلّح بهذه السبل؛ أي القدرة على الاستدلال؛ أو التغيير في الكيان والتركيب، وإلا فإنك لن تتبعتني إلا إذا كنت عاجزاً عن صدّي، وستصدني بمجرد تمكّنك من ذلك. وهذا الصدام سيقبل في داخلي حبي - رويداً رويداً - ويزيد من بغضائي. وبمرور الزمن سأكون كارهاً لكلّ البشر. وهذا واقع شهده التاريخ مراراً وتكراراً. فلطالما تحوّل «المصلحون المحسنون» إلى «مستبدين محسنين» بمرور الأيام؛ بسبب جهلهم بتفاصيل الواقع الإنساني، أو التحوّل من «مستبد محسن» إلى «مستبد شرير»؛ لأن كل من

يلاقي مقاومة من الآخرين سيمتلئ قلبه  
حقداً عليهم .

لقد ذكرت في مناسبة سابقة أن هذا  
الموضوع مدروس في علم النفس  
التجريبي، فرع السايكولوجيا  
الاجتماعية . كما أن التاريخ أيضاً يدل  
على وجوده، أي يمكن إثباته من خلال  
المنهج التاريخي، أو عبر منهج العلوم  
التجريبي الإنسانية؛ أي عن طريق  
سايكولوجيا الاجتماع . ونستنتج مما مضى  
أن لا خيار أما الإنسان إلا أن يتسلح  
بأحد هذين العنصرين، أو كليهما، إذ  
أراد تجنب الصدام مع الآخرين،  
واستجابتهم لمصالحهم . وبعبارة أخرى:  
إما أن تكون له القدرة على التأثير  
في الآخرين، فيغيّر في كيانهم . ولهذا  
أشكال وأساليب مختلفة، أو أن يبقى  
يعوّل على القدرات الاستدلالية  
والبراهين . لكن هل سينجح هكذا نوعٌ من  
قساوة الكراهية؟

أعود إلى مثال الابن لأتخذ نافذةً أطلّ  
من خلالها على القضايا الأخرى . فإن كنت  
فعلاً محبباً لولدي فلاشك في أن ألاحظ  
دائماً مصلحته بالدرجة الأولى، وليس  
رغبته . لكن يبقى هناك أمران أيضاً،  
إذ يتوجب عليّ - إن كنت صادقاً في حبي  
لولدي حين أقسو عليه بداعي المصلحة -  
إحراز فرضيتين: **الأولى:** أن أتيقن  
تماماً كون عملي هذا يصبّ في مصلحته .

لكن من أين جئت بهذه الفرضية؟ وخذوا بعين الاعتبار مثال تنظيف الأسنان، فلماذا أقسو على ولدي هنا؟ لأنه لا يدرك هذه المصلحة حتى سن العاشرة، ولا بد لي من إجباره على ذلك. إذاً كيف أسمح لنفسى أن أمارس هكذا قسوة مع ابني؟ بدليل ما حصل لدي من يقين عن طريق العلم الآفاتي التجريدي (objective)، أي العلم الحاصل عن طريق إحدى فروع الطب، الذي نصّ على أن تنظيف الأسنان ضروري للطفل. وهذا هو مطلوب مني، لا اليقين الأنفسي / الذهني (subjective)، وهو يقين ذاتي في داخل أفكاري الخاصة؛ لأن الشخص قد يؤمن في داخله بخرافة ما، ويعدها من يقينه الذهني. وعليه لا بد من اليقين التجريدي، المشتمل على الدراسات التجريدية. وبعبارة أدق: الدراسات المنهجية؛ لكي تثبت لنا وجود المصلحة فعلاً. إذاً أولى فرضياتنا تقضي بأنه ليس من الحق الاعتقاد بالمصلحة لمجرد اجتهادي الشخصي؛ بل لا بد أن تخضع لإثباتات علمية تجريبية أيضاً، وإلا قد أجبر ابني على استعمال فرشاة الأسنان لسنوات طويلة دون أن يكون في ذلك فائدة له، بل قد تضره أيضاً، وسأكون مخطئاً طيلة هذه المدة. ومن هنا تكون فرضيتنا الأولى أنه يمكن القسوة على المحبوب إذا كان هناك

دليل علمي يدعم الفكرة. أما الفرضية الثانية فهي أنه لي إعمال القسوة في الأمور التي لا يؤثر فيها عنصر الرغبة في الامتثال على النتائج والمعطيات، وهو من قبيل: مثال الطفل وفرشاة الأسنان، فإن نتيجة العمل الإيجابية محرزة، سواء كان الطفل راغباً في نصيحة أبيه أم غاضباً عليه، أي سواء كان شاكراً له أم معترضاً عليه، ففي كلتا الحالتين النفسيتين يؤدي الامتثال غرضه بالكامل. بل حتى أولئك المجبرون بالقوة على تنظيف أسنانهم سيحققون نتائج إيجابية أيضاً. إلا أن الوظائف ليس دائماً على هذه الشاكلة. فهل نتائج الصلاة - مثلاً - ستكون بالحاصل نفسه؟ أي هل تتساوى نتائج المصلي الراغب والمرغم معاً؟ هنا ندرك أن الأمور على نمطين: **أحدهما**: يأتي بالنتائج، سواء كان طوعاً أم كراهية؛ **والآخر**: لا يحقق هدفه إلا إذا كان عن رغبة وطواعية. وعليه ينبغي لي التنبيه إلى مسألة هامة جداً، وهي أنه يحق لي ممارسة القسوة إذا كانت نتائج عمل الطرف المقابل محرزة، سواء كان يؤديه عن رغبة أم كراهية، وعن حب أم بغضاء. ومعلوم أن الأعمال ليست هكذا دائماً. فأولئك الذين تتجه قساوة حُبهم نحو الكراهية - رويداً رويداً - لا يهتمون - بطبيعة الحال - بالفرضيتين

السابقتين، أي إنهم يرغبون الناس على أداء بعض الأفعال، بزعم وجود المصلحة، إلا أنه لا وجود لدليل ملموس يؤكد ذلك. ثم إنهم يرغبون الناس في موارد لا تحقق نتائجها المطلوبة إلا إذا كانت عن رغبة، بعيداً عن الإكراه.

منها يتحتم على الذين يريدون الإبقاء على قساوة الحب الاهتمام بهذا الجانب، وأن يراعوا في قساوتهم على المحبوب هاتين الفرضيتين في تحصيل اليقين؛ أي يتيقنون **أولاً**: من صحة تشخيص المصلحة، ويتجنبون الوقوع في الخطأ؛ **وثانياً**: أن يجبروا الطرف المقابل على أمور تنتج في حالة انعدام الرغبة.

نعود مرة أخرى إلى مثال الصبي الذي منع من مشاهدة التلفاز ليلة امتحانه. فلو دققنا فيه وجدناه أبعد حدوداً من مثال الأسنان والفرشاة؛ لأن الأخير نافع حتى في حالة انعدام الرغبة والرضا. لكننا حين نحرم ابننا من التلفاز، ونرغمه على ملازمة حجرة الدراسة فإننا لن نحقق بالضرورة النتائج المرجوة؛ لأنه هنا سيعيش صراعاً داخلياً يفقده التركيز المطلوب في التحضير للدرس بشكل جيد. ويدنينا هذا المثال من ظاهرة النمط الثاني المتقدم، الذي لا يحقق النتائج على الرغم من إعمال القهر والإكراه. فلو أنني أجبرتك على إقامة الصلاة أو الصيام بالقوة، مع

التسليم - مبدئياً - بتحقيق الفرضية الأولى، وإحراز المصلحة بالدليل الملموس، إلا أن هذا النوع من الأفعال لا يكون مجدياً دون حصول الرغبة والرضا. وعليه لا ينبغي لنا إجبار الآخرين على أداء مثل هذه الأمور؛ لأننا إن مارسنا القسوة هنا سنكون قد أجبرنا المقابل على فعل ما لا يحب ويرغب من جهة، ولن يكون الفعل نافعاً له من جهة أخرى. فلا رغباته تحققت في الواقع، ولا مصلحته أحرزت. وهذا ما لا يراعيه أولئك الذين تتحول قساوة الحب عندهم إلى قساوة الكراهية.

إذا أردنا دمج هذين الموضوعين في نقطة واحدة قلنا: إنه لا بد من تقديم الدليل الملموس على حضور المصلحة من جهة، كما لا بد أن يكون هذا الدليل «منهجياً» من جهة أخرى. ووفقاً لهذين الأمرين لا بد أن نقول: إن الدليل المنهجي في قساوة الكراهية استبدل بالدليل «الأيدولوجي». وبعبارة أخرى: ليس في قساوة الكراهية دليل يمكن إثباته بمنهج البحث (method)، أي بما أن أيديولوجيتي هي هذه إذاً فعليك التسليم بها.

## تنافر قساوة الكراهية مع الحرية والعدالة

نذكر في القسم الثالث من بحثنا بأن قساوة الكراهية بنوعيتها - سواء التي كانت منذ البداية قساوة الكراهية أم تلك التي بدأت قساوة حب، ثم تحولت إلى كراهية - على تنافر دائم مع كل من «الحرية» و«العدالة». وبعبارة أخرى: إن لقساوة الكراهية بكلا نوعيها عواقب وخيمة للغاية، إلا أن عواقب النوع الثاني أكثر وخامة؛ لأنه قد يكون بالإمكان في النوع الأول صدّ المقابل عن ممارسة العنف، وذلك فيحالة تغلبنا عليه. فمثلاً: حين يكون هتلر في السجن يبقى محافظاً على هتلريته، لكنه لا يمتلك القدرة على ممارسة العنف، وهكذا لا يقوى صدام السجن على العنف أبداً. وعليه ثمة سبيل في ردع المقابل عن ممارسة العنف. أما بالنسبة إلى النمط الثاني من قساوة الكراهية فقد يبقى الشخص مصراً على رأيه حتى النهاية؛ لأن الكراهية عنده نابعة من الحب، وبالتالي لن يتخلى عن واقعها أبداً. وبعبارة أخرى: نحن في هذا النمط أمام حالة ذاتية نفسانية، ولذا من الصعب جداً تجريد هذا الشخص عن دواخله وذاتيته، قياساً بتجريده عن قدراته المادية الخارجية.

هنا يتضح لنا التناقض القائم بين  
قساوة الكراهية والحرية؛ لأن كل إنسان  
- وبطبيعة تركيبته النفسية - لا يحبّذ  
الحدّ من حرياته بلا مبرّر. فلا تحديد  
الحرية مقبول لدينا نحن البشر، ولا  
تهديدها. ولا بد أن نقول - حسب رؤية  
جون ستوارث ميل وغيره - : إن قبولنا  
بالحرية هو من الدرجة الأولى، أما إذا  
قبلنا يوماً بتحديدتها فسيكون قبولنا  
من الدرجة الثانية. إذاً فتركيبتنا  
الإنسانية ذات طبيعة متحرّرة. ومن هذا  
المنطق فإن الشخص الذي يحاول أن  
يمارس معي القساوة؛ بذريعة المصلحة،  
ويتلاعب بمصيري كيف يشاء، هو في  
الواقع يحدّ من حرّيتي بفعله هذا.  
ويتضح مع ذلك أيضاً التناقض بين قساوة  
الكراهية والعدالة؛ لأنني حين أطلب  
ولدي بتنظيف أسنانه فيطالبني بتعليل  
وسبب ملموس لذلك، ولا أقدمه له، فقد  
ينبري لي قائلاً: أنا أيضاً لا أملك دليلاً  
علي ضرورة تنظيف الأسنان. وعليه اترك  
- أنت وأمي - هذا العمل إلى الأبد. أي  
لا يملك الأب أو الابن الدليل  
على مدعاهما. فما هو الدليل على ضرورة  
امتثال الابن لأبيه؟ ولماذا يكون الأب  
هو الممثل لمقولة ابنه؟ أليست قاعدة  
الترجيح بلا مرجّح تتعارض مع أصل  
العدالة؟ فإذا كان كلامي وكلامك بلا  
دليل فلماذا أتبعك أو تتبعني؟

## مثال آخر أكثر دقة —

إذا كان (x) و (y) بمستوى واحد من الإبستمولوجيا، بأن تكون قوة أو ضعف دليل كل واحد منها بمستوى الآخر، أو أن يكون كلاهما مفتقراً إلى الدليل من أساسه، ففي هذه الحالات الثلاث يكون اتباع أحدهما لآخر ترجيحاً بلا مرجح، أي سواء كان «x» تابعاً لـ«y» في حالة انعدام الأفضلية المعرفية لدى «y»، أو كان «y» تابعاً لـ«x» والأخير لا يملك أيّ تفوق على الأول. وتشير جميع نظريات العدالة المختلفة إلى أن الترجيح بلا مرجح ليس عدلاً أبداً. وعليه فلو قال لي أحدهم: اتبعني من أجل مصلحتك، التي تجهلها، ولا أملك دليلاً ملموساً على إثباتها، سأقول له: افعل عكس ذلك، واتبعني أنت. فإذا لم يكن ممكناً تقبّل الكلام بلا إثبات فلماذا ينبغي عليّ الانصياع بكلامك؟ وإذا كان يصحّ تقبّله هكذا فلم فلا تسمع كلامي وتمتثل أمري؟ إن هذا البرهان في الواقع ذو حدين «dilemma»، أي ليس بإمكان كلا الجانبين تعليله وإثباته. وعليه أرى أن الاشتراكيين، وكذا الليبراليين، غير قادرين على ممارسة قساوة الكراهية. وبعبارة أخرى: إنها تتنافى كلياً مع الأسس النظرية لكلام المذهبين. لكن الغريب أننا نرى البعض يرفض هذه

الحقيقة السايكولوجية، سواء أصحاب قساوة الكراهية ابتداءً أم أولئك التي ابتدأوا بقساوة الحب ثم تحولت إلى كراهية؛ أي حين يطلب منهم الإفصاح عن المغزى، وتقديم الدليل، يرفضون الاستجابة. وإذا كنا نلاحظ أن جميع الدكتاتوريين عبر التاريخ لا يفصحون إذا تكلموا فإن ذلك ليس صدفة أبداً؛ لأن وضوح الكلام يعرض المتكلم للنقد والاستفسار. وعليه يحاول الدكتاتور الإبهام في كلامه؛ تجنباً للنقود اللاذعة.

### «ثنائية» باهظة الثمن ———

بما أن قساوة الكراهية تتعارض مع كل من العدالة والحرية، وبما أن قساوة الحب في أكثر حالاتها تستحيل إلى قساوة كراهية، إذاً علينا أن نبقي حذرين دائماً، فلا نميل إلى تقديس العنف والقسوة من جهة، ولا ننجر وراء استخدام العنف من أجل المقدسات، فإنّ العملة الرائجة هذه الأيام هي ثنائية: «اللجوء إلى العنف في الدفاع عن المقدسات»، و«اللجوء إلى التقديس في تبرير العنف».