

قضايا في الأخلاق

قضايا في الأخلاق

عبد الله حسن ذروق

الدكتور
عبد الله حسن ذروق
قسم الفلسفة - جامعة الخرطوم

هذا الكتاب

مقصود به توفير مادة في فلسفة الأخلاق لطلاب الفلسفة، حيث لا توجد هنالك مراجع كافية متوفرة باللغة العربية لكثير من قضايا فلسفة الأخلاق خاصة المعاصرة منها .

عرّف الكاتب فلسفة الأخلاق وفروعها وأقسامها تعريفاً موسعاً، وناقش جملة من مبادئها، وتناول صلة العلوم والمعارف المختلفة بالأخلاق، وبين الصلة بينها وبين السياسة والقانون والعلوم والتكنولوجيا والفنون والآداب والتربية والاقتصاد وغيرها من العلوم والمعارف. وتناول الكتاب ما يعرف بالأخلاق العملية كأخلاق المهنة والطب والإعلام والحيوان والبيئة والحرب والأخلاق العالمية وغيرها. وأعطى نبذة تاريخية للأخلاق منذ اليونان إلى الفلسفة المعاصرة، وذلك من خلال فلسفة الأخلاق المشهورين، مستعرضاً ومناقشاً لنظرياتهم الأخلاقية كنظرية الفضائل الخلقية والواجبات الأخلاقية والمنفعة العامة والعقد والحالات المعينة والحقوق وغيرها من النظريات. وأخيراً اختار قضايا في فلسفة الأخلاق حظيت بنقاش واسع كقضية النسبية والعدالة والحرية والسعادة ومفهوم الحياة الخيرة ونوعية الحياة وغيرها .



هاتف : ٠٢٠ ٤٨٣٧٩٨٩٨٨
فاكس : ٠٢٠ ٢٣٥٣٦٥٨٢٦
إدارة النشر تحويل داخلي رقم : ١١
البيعتات تحويل داخلي رقم : ١٣
الطابع تحويل داخلي رقم : ١٥

دار العلوم العربية للنشر والإعلام



دار العلوم العربية
للطباعة والنشر والتوزيع

مؤسسة علم الأمة
للدراسات الثقافية

فرنست بوك
الأكثر نفوذاً في العالم

قضايا في الأخلاق

عبدالله حسن زروق

قسم الفلسفة - جامعة الخرطوم

اقرأ في الكتاب

- أهمية الأخلاق ومهداتها وتعريفها
- نشأة الأخلاق وتاريخها
- نظريات أخلاقية
- الأخلاق والعلوم والمعارف
- الأخلاق العملية وأقسامها
- قضايا في فلسفة الأخلاق

دار العالم العربي للنشر والإعلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دارُ العالَمِ العَرَبِيَّةُ لِلنَّشْرِ وَالإِعْلَامِ

اسم الكتاب :: قضايا في الأخلاق
المؤلف :: عبدالله حسن زروق
الناشر :: دار العلوم العربية للنشر والتوزيع
رقم الإيداع القانوني :
الرقم الدولي :
دولة النشر : جمهورية مصر العربية
سنة النشر : ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٦ م
رقم الطبعة : الطبعة الأولى

تحذير ||

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ولا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب إلا بموافقة خطية من الناشر والمؤلف .

الناشر ||

دار الأمة العربية للنشر والتوزيع
جمهورية مصر العربية
هواتف :: ٣٧٩٨٩٨٨ - ٠٤٨ - ٠٠٢
المبيعات :: تحويل داخلي ١٣
الفاكس :: تحويل داخلي ١
إدارة النشر :: ٠٠٢٠١٢٤٢٠٢٢١٧٤
إدارة الصف والإخراج والمتابعة :: ٠٠٢٠١٠٩٥٢٩٨٩٠١

مؤلفين العربTM للنشر والإعلام

أحد أنشطة مؤسسة دار الأمة العربية ودار علوم الأمة
للاستثمارات الثقافية

www.arabauthors.net

يقول تعالى: (وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ

لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (الأنعام: ١١٥).

يقول تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (الأنعام: ١٠٧).

يقول تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (الحديد: ٢٥).

يقول تعالى: (وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ).

يقول تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ). (الإسراء: ٧٠).

يقول تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (النحل: ٩٠).

يقول تعالى: (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (آل عمران: ١٣٤).

يقول تعالى: (وَنُفِيسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (الشمس: ٧-٨).

يقول تعالى: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) (البقرة: ٢٣٧).

يقول تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) (الحجرات: ١٠).

يقول تعالى: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) (الروم: ٣٠).

يقول تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (العنكبوت: ١٩).

يقول تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (الإسراء: ٣٦).

يقول تعالى: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (المتحنة: ٨).

يقول تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) (النساء: ٥٨).

يقول تعالى: (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا)
(الإسراء: ٣٤).

يقول تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) (الحجرات: ١٠).

يقول تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (المائدة: ٢).

يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (٢) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ) (الصف: ٢ - ٣).

يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (النساء: ٢٩).

ويقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) رواه البخاري.

وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الصُّدُقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصُدُقُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا، وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا) متفق عليه.

ويقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (المؤمنون في توأدهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى). رواه مسلم

ويقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه). رواه البيهقي وحسنه

ويقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إنما الأعمال بالنيات). رواه البخاري ومسلم.

ويقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت

زوجها ومسئولة عن رعيته. والخادم راع في مال سيده
ومسؤول عن رعيته). رواه البخاري ومسلم

(متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(القوي عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه. والضعيف عندي قوي حتى أخذ الحق له). أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

شكر وتقدير

يتقدم الباحث بالشكر والتقدير للدكتور حسن صالح التوم لتكرمه بقراءة مسودة هذا الكتاب. ولما قام به من تصويبات للأخطاء التي وردت فيه (وهو بالطبع غير مسئول عن ما قد يكون قد تبقى فيه من أخطاء).

والشكر موصول للأخ عبد الحافظ عبد الرؤوف وعز الدين بيلو لقيامها بالمساعدة في طباعة مسودة الكتاب. كما يشكر أساتذة قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم للدعم والتشجيع الذي وجدته منهم، والشكر اجزله للدكتور حسن سليمان قبلي الذي بذل معي الجهد الكبير لإجاز هذا الكتاب والشكر موصول للأخ خالد أسامة ويخص بالشكر زوجته محاسن حسن محمد إبراهيم وابنته مها وزوجها عبد المنعم عبد الباقي علي وابنه محمد وابنه مصعب وزوجته سمر أحمد جعفر وابنه مدثر وزوجته إلهام قريب الله الشريف. ولا يفوتني أن أشكر أخي صلاح حسن زروق الذي ساعدني كثيراً في إجاز هذا الكتاب. كما أشكر عبد العزيز الشيخ إبراهيم بمكتبة بوتني بالخرطوم بحري لما قدمه من تسهيلات لتصوير المادة العلمية التي أحتاجها.

وأخيراً أتقدم بالشكر لمجموعة من الكتاب الذين استفدت من كتاباتهم وهم:

Peter Vardy, Paul Grosch, G.J. Warnock, Ian Ncleod, Peter Fost, Dennis Liloyd, Amartya Sen, David Cooper, Antony Quinton, David Cooper, Peter Singer, The Cambridge Dictionary of Philosophy. editor Robert Audi. The Oxford Companion to Philosophy editor Ted Honderich, A Dictionary of Philosophy editor Thomas Mautner. Kimberly Hutching, Will Kymlicka, Iris Marion Young.

وعبد القادر عودة ويوسف الخليفة وإدوارد سعيد ونعوم تشومسكي ووليد قصاب وفرجيننا هيلد وعضو السيد صالح وعبد المجيد عابدين ومحمد عبد الرحمن مرحبا وأحمد معاذ حقي ومحمد أبو زهره ووهبة الزحيلي وغيرهم.

الموضوع	الصفحة
شكر	
مقدمة	
الباب الأول : أهمية الأخلاق ومهدداتها وتعريفها	
الفصل الأول : أهمية الأخلاق ومهددتها	
أهمية الأخلاق	
مهددات الأخلاق	
القانون كبديل للأخلاق	
العلم والتكنولوجيا كبديل للقيم	
تهميش فلسفة الأخلاق المعيارية	
الاحتمية	
النسبية	
فصل الحقائق عن القيم	
أسباب أخرى	
<u>الفصل الثاني: أصل اللفظ</u>	
الدين	
الآداب	

	الأتكيت/ الذوقيات
	البروتوكول
	الأتكيت والآداب
	الحكمة
	العادة
	الفرق بين الأخلاق والعادات والتقاليد
	العرف
	الموروثات/ التقاليد
	الأعراف
	التقاليد
	تعريف العرف
	أقسام العرف
	العرف والقانون
	العرف والأخلاق
	أهمية مفهوم العرف
	تعريف العرف وأمثله
	الفرق بين العرف والعادة

	الفرق بين العرف والدين (الإسلامي)
	أقسام العرف
	العرف والقانون
	الأخلاق والعرف
	الأخلاق والأمثال
	نماذج من أمثال عربية
	أمثال في القرآن الكريم
	أمثال في السنة الشريفة
	نماذج من أمثال شعرية
	أمثال في النثر العربي
	نماذج أخرى من النثر العربي
	نماذج من أمثال سودانية
	العلاقة بين الحكم والأمثال
	نماذج من حكم
	الأخلاق والفولكلور
	الفولكلور والأخلاق والقيم
	الأخلاق والأساطير

	نطاق الأخلاق ودلالات اللفظ والسياقات التي يستخدم فيها
	<u>الفصل الثالث: طرق دراسة الأخلاق والتعريف بها وبفروعها وأقسامها</u>
	طرق وأساليب دراسة الأخلاق
	التعريف بالأخلاق
	التعريف بالأخلاق عن طريق تعريف الخلق
	تعريف الأخلاق عن طريق مميزات الجملة الأخلاقية
	أقسام الأخلاق وفروعها
	التصنيف الأول
	التصنيف الثاني
	التصنيف الثالث
	التصنيف الرابع
	التصنيف الخامس
	التصنيف السادس
	<u>التصنيف الأول:</u>
	الأخلاق الوصفية
	الأخلاق المعيارية
	الأخلاق التحليلية

	<u>التصنيف الثاني</u>
	أخلاق الفضيلة وأخلاق الفعل
	<u>التصنيف الثالث</u>
	<u>التصنيف الرابع</u>
	<u>التصنيف الخامس:</u>
	وصف السلوك
	تفسير السلوك
	تبرير السلوك
	التنبؤ بالسلوك
	التحكم في السلوك
	<u>التصنيف السادس</u>
	<u>الباب الثاني: نشأة الأخلاق وتاريخها</u>
	الفصل الأول: نشأة الأخلاق والأخلاق اليونانية
	القضايا الأساسية
	ما هو مصدر الأخلاق؟
	خلاصة المسألة المعقدة
	هل فلسفة الأخلاق إبداع يوناني خالص؟

	فلسفة الأخلاق اليونانية مدرسة السفسطائيين
	سقراط
	مقولة الفضيلة علم والرذيلة جهل
	منهج سقراط الجدلي
	أفلاطون
	أرسطوطاليس
	الأبيقوريون
	الرواقيون
	<u>الفصل الثاني: الأخلاق المسيحية والأخلاق الإسلامية</u>
	الأخلاق المسيحية
	التراث الأخلاقي الفلسفي للمسيحية
	المسيحية في القرن الواحد والعشرين
	الأخلاق الإسلامية
	مساهمات علماء المسلمين في الأخلاق
	<u>الفصل الثالث: الأخلاق الحديثة والمعاصرة</u>
	الأخلاق الحديثة

	ميكافيللي
	هوبز
	ديفيد هيوم
	كانت
	بنتام (نظرية المنفعة العامة)
	جون أستورت مل
	هيجل
	نيتشة
	كارل ماركس
	ماركس والأخلاق والأيدولوجيا
	تطورات حديثة في الفكر الماركسي
	فلسفة الأخلاق المعاصرة
	مور
	برتشارد
	روس
	العاطفية
	استيفسن

	الإرشادية (هير)
	نظرية العقد (راولز)
	نوزك
	سارتر
	ما بعد الحداثة
	<u>الباب الثالث: نظريات أخلاقية</u>
	<u>الفصل الأول: نظرية الفضائل الخلقية</u>
	لمحة تاريخية
	تعريف الفضيلة
	أنواع الخيرات
	ما يندرج تحت أمهات الفضائل
	تعريفات وصيغ مختلفة لأخلاق الفضيلة
	الفصل الثاني: نظرية الأخلاق المؤسسة على الحالات المعينة وأخلاق العناية
	الأخلاق المؤسسة على الحالة المعينة
	مبدأ البرجماتية
	النسبية
	التشخيص والتجسيد

	الضمير
	أخلاق العناية
	<u>الفصل الثالث: الأخلاق المجتمعية والأخلاق المؤسسة على الحقوق</u>
	الأخلاق المجتمعية
	تقييم نقدي للأخلاق المجتمعية
	الأخلاق المؤسسة على الحقوق
	نقد نظرية الأخلاق المؤسسة على الحقوق
	<u>الفصل الرابع: نظرية الأوامر الإلهية ونظريات أخرى</u>
	نظرية الأوامر الإلهية
	نظرية القانون الطبيعي
	نظرية الإتيقان والكمال
	نظرية الأخلاق العامة
	نظرية الحس الخلقي
	نظرية الأخلاق التطورية
	<u>الباب الرابع: الأخلاق والعلوم والمعارف</u>
	<u>الفصل الأول: الأخلاق والدين والفلسفة وعلم النفس</u>
	الأخلاق والدين

	هل الأخلاق تعتمد على الدين؟
	الأخلاق والفلسفة
	ابستومولوجيا الأخلاق (الأخلاق ونظرية المعرفة)
	ميثافيزيقا الأخلاق
	الأخلاق وعلم النفس - سيكولوجية الأخلاق
	<u>الفصل الثاني: الأخلاق وعلم الاجتماع والتربية والاقتصاد</u>
	الأخلاق وعلم الاجتماع
	الأخلاق والتربية
	تدريس الأخلاق
	تدريس الأخلاق بطريقة معرفية محضة
	الأخلاق ومسائل إجرائية في العملية التعليمية
	التربية والأخلاق من منظور إسلامي
	الأهداف التربوية من منظور إسلامي
	الحياة الخيرة
	الأخلاق والاقتصاد
	الأخلاق والاقتصاد من منظور إسلامي
	<u>الفصل الثالث: الأخلاق والقانون</u>

	فلسفة القانون الطبيعي والعلاقة بين القانون والأخلاق
	فرض الأخلاق بالقانون
	ما يتطلبه القانون من إيصال المنافع للآخرين
	الأحوال التي ينبغي فيها الامتناع عن الأفعال التي تحدث ضرراً غير مباشر
	إلحاق الضرر غير المباشر بالآخرين
	الحالات التي ينبغي فرض القانون فيها بسبب أن الفعل يضر بصاحبه
	واجب الامتناع عن الأفعال التي تسيء للآخرين
	واجب أو متطلب الامتناع عن أفعال يعتبرها الآخرون غير أخلاقية
	أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأخلاق والقانون
	أوجه الاتفاق
	أوجه الاختلاف
	الأشكال التي تبين العلاقات الممكنة بين الأخلاق والقانون
	الأخلاق والقانون من منظور إسلامي
	لماذا يعتبر الممتنع مسئولاً؟
	الشريعة والقوانين الوضعية
	الفرق بين الشريعة والقانون

	<u>الفصل الرابع: الأخلاق والسياسة</u>
	لمحة تاريخية
	تعريف السياسة
	السياسة فن الحكم
	بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين السياسة والأخلاق
	جوانب الاتفاق
	الفرق بين الأخلاق والسياسة
	المشاركة السياسية
	أنواع النشاط السياسي
	حكم المشاركة السياسية
	ضرورة المعلومة للعمل السياسي وإمكانية توفرها
	مكانة العمل السياسي في سلم فضائل الأعمال
	اشتغال السياسي بقضايا الفكر والعلم
	فضل العمل السياسي
	بعض الصفات التي ينبغي توفرها في الحاكم الصالح
	مظاهر الفساد
	تكلفة العمل السياسي

	أسباب الأخطاء السياسية
	أسباب الفساد
	آثار الفساد
	إمكانية إزالة الفساد
	آليات وطرق إزالة الفساد
	مشكلات العمل السياسي
	الحلول السياسية الوسط
	الورطات السياسية
	تسليم مسلم للكفار
	ما هو المستند الشرعي لهذا الرأي؟
	ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في الغرب
	المشاركة السياسية في السودان
	مسئولية إخفاق الحكم في السودان
	مبررات المشاركة السياسية
	ضميمة
	<u>الفصل الخامس: الأخلاق والعلم والتكنولوجيا</u>
	العلم والحياة المعاصرة

	الحقائق والقيم
	لمحة تاريخية
	حياد العلم
	اختيار مجال البحث العلمي
	القيم كموضوع للبحث العلمي
	أهداف البحث العلمي
	أخلاقيات العلم (أخلاقيات مهنة العلم)
	القيم واختيار النظريات
	الفصل السادس: الأخلاق والفنون والآداب
	تعريف الفن
	التعريف الوظيفي للفن
	تأصيل العلاقة بين القيم والفنون والآداب
	<u>الباب الخامس: الأخلاق العملية وأقسامها</u>
	<u>الفصل الأول: النظر والعمل</u>
	الفلسفة النظرية والفلسفة العملية
	الخبرة مقابل النظر
	أيهما أولى بالتقديم: النظر أم العمل؟

	الرأي القائل بتقديم العمل على النظر
	فضل العلم ووجوبه وفضل العمل ووجوبه
	الفجوة بين الاعتقاد والمعرفة والعمل
	الدوافع غير العقلانية
	خداع النفس
	الكبرياء
	الغزالي
	اعتقاد
	حالة نفسية
	عمل وسلوك
	الفصل الثاني: أخلاق المهنة والعمل والهندسة وتكنولوجيا المعلومات
	مقدمة
	أخلاق المهنة
	أخلاق العمل
	أخلاق مهنة الهندسة
	أخلاق تكنولوجيا المعلومات
	الفصل الثالث: أخلاق الطب

	محاور مبحث أخلاق الطب
	المرجعيات ولجان الإفتاء وهيئات المراجعة
	دور الطبيب ووظيفته
	الطبيب كمعالج
	الطبيب كداعية وصاحب رسالة
	أدوار أخرى للطبيب
	آفات قد تصيب الطبيب وهو يمارس مهنته
	مسئولية الطبيب
	مسائل أخلاقية طبية
	الإجهاض
	إفشاء سر المريض
	زراعة الأعضاء
	التلقيح الاصطناعي
	جراحة التجميل
	الهندسة الجينية
	الخلايا الجذعية وعلاج الأمراض
	أخلاق البحث العلمي

	<u>الفصل الرابع: أخلاق الإعلام</u>
	أهداف الإعلام
	قيم وفضائل الإعلام
	ورطات ومآزق الإعلام الأخلاقية
	واجبات الإعلامي
	الإعلام والقانون
	تعليم أخلاق الإعلام
	حرية الإعلام
	السيطرة على الإعلام
	الإعلام والمثقف (إعلام المقاومة)
	<u>الفصل الخامس: الأخلاق العالمية</u>
	المتغيرات العالمية
	الكوزموبوليتانية
	رؤية الكوزموبوليتانية الليبرالية الدولية
	رؤية الكوزموبوليتانية الديمقراطية
	رؤية الكوزموبوليتانية الديمقراطية الرادكالية
	عالمية الإسلام

	ضميمة: التعددية
	<u>الفصل السادس: حقوق الإنسان</u>
	أهمية حقوق الإنسان
	مفهوم حقوق الإنسان
	أنواع الحقوق
	إعلان حقوق الإنسان
	اعتراضات على إعلان حقوق الإنسان
	حقوق الإنسان: منظور إسلامي
	أنواع الحقوق
	حق المسلم
	حق النفس
	حق الجار
	حق الوالدين
	حق الأجير
	حق الفقراء والمساكين
	حق الطريق
	حقوق الأبناء

	حق الزوج والزوجة
	ضمانات حقوق الإنسان في الإسلام
	نماذج من التاريخ الإسلامي
	خصائص حقوق الإنسان في الإسلام
	إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام (ملخص)
	<u>الفصل السابع: التعذيب</u>
	<u>الفصل الثامن: الهوية</u>
	مفهوم الهوية
	أحادية الهوية
	الإثنية والمواطنة والهوية
	الهوية والسودان
	<u>الفصل التاسع: الحرب الأخلاقية</u>
	شروط الحرب الأخلاقية (متى تعتبر الحرب أخلاقية)
	أسباب الحرب
	أساليب الحرب
	كيفية درء المفاسد الناجمة عن الحرب
	<u>الفصل العاشر: الإرهاب</u>

	التعريف بالإرهاب
	أسباب الإرهاب
	كيف نمنع الإرهاب
	ممارسة الإرهاب
	<u>الفصل الحادي عشر: الحرب من منظور إسلامي</u>
	الحرب ضرورة واقعية
	ذم الإسلام وحرمة الاستضعاف والخضوع
	موالاة الكفار
	فضل الجهاد
	الأمر بإعداد القوة
	قائمة ببعض مسائل الحرب وقضاياها
	دواعي الحرب ومبرراتها
	أساليب الحرب والقتال
	قتل غير المقاتلين
	التمثيل
	معاملة الأسرى
	العلاقة بين المسلمين وغيرهم (الغرب – الواقع والممكن)

	<u>الفصل الثاني عشر: أخلاق التعامل مع الحيوان والتعامل مع البيئة</u>
	أخلاق التعامل مع الحيوان
	المواقف المختلفة من التعامل مع الحيوان
	هل يجوز استخدام الحيوان والانتفاع به ؟ وما هي الحدود والقيود على استخدامه ؟
	قيود على استخدام الحيوان
	بعض الموجهات لمعاملة الحيوان
	معاملة الحيوان من منظور إسلامي
	<u>الفصل الثالث عشر</u>
	أخلاق البيئة
	المواقف المختلفة من البيئة
	الأمر التي تمنح الأشياء قيمتها
	بعض مظاهر فساد البيئة
	أسباب فساد البيئة
	أخلاق البيئة من منظور إسلامي
	<u>الباب السادس: قضايا في فلسفة الأخلاق</u>
	<u>الفصل الأول: مفهوم السعادة من منظور إسلامي</u>

	مقدمة
	أهمية الدراسة
	السعادة والصحة النفسية
	مفهوم السعادة والاقتصاد
	مفهوم السعادة والقانون والسياسة
	مفهوم السعادة وعلم الأخلاق
	لحظة تاريخية
	مفهوم السعادة عند أرسطوطاليس
	مفهوم السعادة عند ابن مسكويه
	مفهوم السعادة في فلسفة بنتام ومل
	مفهوم السعادة
	السعادة والغاية القصوى للإنسان
	هل معايير السعادة موضوعية أم ذاتية؟
	مقومات السعادة وأسبابها
	وسائل السعادة
	دور الجماعة والدولة في سعادة الفرد
	إمكانية السعادة

	خصائص السعادة
	معتقدات خاطئة عن السعادة
	المال والسعادة
	العلم والسعادة
	أسباب السعادة الأخرى
	ما بعد السعادة
	الابتلاء والسعادة
	السلوى
	مفارقة الرضا
	سعادة الآخرة
	<u>الفصل الثاني: العدالة والحرية</u>
	<u>العدالة</u>
	نوزك
	العدالة من منظور إسلامي
	معايير العدالة
	عوائق العدالة
	نماذج من العدالة في التاريخ الإسلامي

	<u>الحرية</u>
	مفهوم الحرية
	الحرية السلبية والحرية الإيجابية
	تقييم بعض الاتجاهات الليبرالية والمجتمعية لمفهوم الحرية
	مهددات ممارسة وتطبيق الحرية
	<u>الفصل الثالث: النسبية والمسئولية ولماذا نلتزم بالأخلاق؟</u>
	النسبية
	نسبية عدم ثبات المعرفة
	النسبية المعيارية
	النسبية الأخلاقية
	النسبية من منظور إسلامي
	المسئولية
	لماذا نلتزم بالأخلاق؟
	<u>الفصل الرابع: الحياة الخيرة وذات النوعية الجيدة</u>
	التقدم
	الحياة الخيرة ونوعية الحياة من المنظور الإسلامي
	الحياة الخيرة في الفكر الغربي

	المنفعة العامة
	راولز ونوزك
	امرتاي سن
	فالزر
	مفهوم الحياة الخيرة من المنظور الإسلامي
	البعد العقدي والروحي
	البعد الاقتصادي
	التنمية المستدامة
	المكون السياسي
	البعد الاجتماعي
	<u>المراجع باللغة العربية</u>
	<u>المراجع باللغة الإنجليزية</u>

مقدمة

هذا الكتاب مقصود به توفير مادة في
فلسفة الأخلاق لطلاب الفلسفة. حيث لا

توجد هنالك مراجع كافية متوفرة باللغة العربية لكثير

من قضايا فلسفة الأخلاق خاصة المعاصرة منها .

عرف الكاتب فلسفة الأخلاق وفروعها وأقسامها تعريفاً موسعاً. وناقش جملة من مبادئها. وتناول صلة العلوم والمعارف المختلفة بالأخلاق. فبين الصلة بينها وبين السياسة والقانون والعلوم والتكنولوجيا والفنون والآداب والتربية والاقتصاد وغيرها من العلوم والمعارف. وتناول الكتاب ما يعرف بالأخلاق العملية كأخلاق المهنة والطب والإعلام والحيوان والبيئة والحرب والأخلاق العالمية وغيرها. وأعطى نبذة تاريخية للأخلاق منذ اليونان إلى الفلسفة المعاصرة. وذلك من خلال فلاسفة الأخلاق المشهورين. مستعرضاً ومناقشاً لنظرياتهم الأخلاقية كنظرية الفضائل الخلقية والواجبات الأخلاقية والمنفعة العامة والعقد والحالات المعينة والحقوق وغيرها من النظريات. وأخيراً اختار قضايا في فلسفة الأخلاق حظيت بنقاش واسع كقضية النسبية والعدالة والحرية والسعادة ومفهوم الحياة الخيرة ونوعية الحياة وغيرها .

تجدر الإشارة أن بعض هذه المواضيع تم نشرها سابقاً وهي - الأخلاق والقانون. والأخلاق والسياسة. ومفهوم السعادة من منظور إسلامي - وقد حاول الكاتب أن يكون كتابه شاملاً لمعظم قضايا الأخلاق. بعض القضايا التي حاول توضيحها وتحريرها تحتاج إلى مزيد من التوضيح والتحرير. كما أنه حاول أن يؤصل لبعض القضايا التي تناولها. هنالك مفاهيم وقضايا تكرر الحديث عنها في مواضع مختلفة من الكتاب كان يمكن أن يرد الحديث عنها في موضع واحد ويحيل الكاتب لذلك الموضع ينبغي الإشارة إلى أن الكاتب وضع أسئلة كتمارين في نهاية بعض الفصول ولم يفعل ذلك في كل الفصول .

يأمل الكاتب أن يستفيد من هذا الكتاب طلاب الفلسفة وطلاب العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلمية لما لتلك القضايا من صلة بتلك المجالات . تجدر الإشارة أيضاً إلى أن اهتمام الباحث بالجانب الأخلاقي في الفكر الإسلامي كان عندما طلب منه في قضايا في الخلاق...

جامعة الملك سعود أن يساهم في كتابة مذكره لطلاب
الثقافة الإسلامية بالجامعة، وما عزز هذا الاهتمام أنه رأى

أن المنشغلين بإصلاح المجتمعات الإسلامية اهتموا بجوانب معينة في الإسلام كالعقيدة، والقوانين والنظم السياسية والاقتصادية، وبالعبادة والذكر، وبالفكر والمنهجية، وبالعمليات الجهادية، ولم يركزوا على الأخلاق بالقدر الكافي. لا يعني هذا أنهم لم يعتبروا الأخلاق جزءاً من الإسلام، بل إن الصوفية يقولون إن التصوف هو الخلق، والفكر الإسلامي المحركي المعاصر كفكر الأخوان المسلمين يقول بشمولية الدين الإسلامي لكل جوانب الحياة سياسية كانت أم تربوية أم أخلاقية أم روحية أم اقتصادية أم علمية وكذلك الحال في الاتجاهات الأخرى.

وما عزز اتجاه الباحث أيضاً أن الفكر الغربي رغم ما هنالك من فجوة بين المعتقد والمعرفة في المجال الأخلاقي والعمل بذلك المعتقد إلا أنه في جانب المعرفة والتنظير فيه عمق ودقة وشمول. والكاتب كدارس للفلسفة والأخلاق جذبته تلك الكتابات الغربية واستفاد مما فيها من منهجية وتحليل ووظفها داخل إطاره الفكري. وما عزز اهتمامه أيضاً أن فلسفة الأخلاق صارت تدرس في تخصصات كالطب والإدارة وغيرها. فذخرت المكتبات بما يعرف بأخلاق الطب وأخلاق المهنة وأخلاق العمل.

وما عزز من هذه الاهتمام أيضاً (وفي هذا مفارقة) أن عالمنا المعاصر قد همش من دور القيم وأعلى من دور المصلحة والقوة فكثير من الأفراد صاروا لا يطبقون الحديث عن الأخلاق، وصارت مواقف الدول غير مقيدة بمبادئها ويظهر هذا جلياً في العلاقات الدولية، فالعلاقات الدولية صارت تحكمها المصالح وموازين القوى والتحالفات أكثر مما تحكمها الأخلاق أو القانون. وصار القانون يطبق على الضعفاء ولا يطبق على الأقوياء. للأسف فإن لغة المصالح ولغة القوة واللغة الأداتية هي اللغة السائدة في عالمنا المعاصر. وسوف يفرد الباحث لقضية ضمور الأخلاق والقيم في العالم المعاصر جزءاً بعنوان "مهددات الأخلاق".

المباج الأول

الفصل الأول

أهمية الأخلاق ومصادقاتها

الفصل الثاني

أصل اللفظ

الفصل الثالث

طرق وأساليب دراسة الأخلاق
والتعريف بها وبفروعها وأقسامها



الفصل الأول : أهمية الأخلاق ومهدداتها

أهمية الأخلاق:

إن الأخلاق ضرورية للحياة البشرية واستقرارها ونمائها. وهي تخلق نوعاً من التآلف والانسجام والتوافق والتعاون بين أفراد المجتمع. ويؤدي ذلك إلى شعور هؤلاء الأفراد بالسعادة والرضا. والأخلاق قوام الحياة الخيرة والطيبة وتمنح حياة الإنسان معناها ومغزاها وقيمتها.

إن السلوك القويم للأفراد والمجتمعات يحدده في الأساس عاملان: الجزء (العقاب) والوازع الخلقى (أو الديني). لأنه لا يمكن أن تستقيم الحياة في المجتمعات بقوة القانون وحده. (كما سيتضح لنا لاحقاً) وستظل الصراعات والنزاعات والاعتداءات بين الناس مادامت الأخلاق بينهم مفقودة. لكن لن تكون حياة الإنسان خالية من النزاعات والاعتداءات على الرغم من وجود نظام قانوني ومبادئ أخلاقية يعتقد فيها أفراد المجتمع. لأن فاعلية القانون والأخلاق وأثرهما في واقع سلوك الإنسان قد يكون محدوداً. حيث تكون هنالك دائماً فجوة بين مبادئ الأخلاق كমেعتقد والقانون كنظام للمجتمع من جانب. والسلوك الفعلي لأفراد ذلك المجتمع من جانب آخر (انظر الفصل الخاص بالنظر والعمل).

ومن ناحية أخرى فإن أهمية الأخلاق تتمثل في علاقتها الحميمة بالسياسة والاقتصاد والقانون والفنون والآداب والعلوم والتكنولوجيا وغيرها من جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية. وأنه لا يمكن الفصل بين القيم وهذه الجوانب من الحياة. (انظر الفصل الخاص بعلاقة الأخلاق بالعلوم والمعارف المختلفة).

هذا وقد يقال إننا لا نحتاج إلى علم في الأخلاق. فوجود الضمير ووجود الأعراف والتقاليد تكفيها. لكن الرد على هذا الاعتراض يمكن أن يكون مثلاً بأن الأعراف والتقاليد والعبادات السائدة في مجتمع من المجتمعات قد تكون ضارة. وقد تتعارض مبادئ تلك الأعراف والتقاليد مع بعضها البعض فيحتاج الإنسان إلى وضع سلم للأولويات. وقد قضايا في الخلاق...

يحتاج إلى أعمال بعضها دون بعض أو التوفيق بينها بشكل من الأشكال كما (في حالات ما يعرف بالورطات

الأخلاقية). وقد يحتاج إلى الحكم على حالات لم تشملها تلك الأعراف والتقاليد ولا سبيل إلى ذلك إلا بعلم للأخلاق مؤسس على العقل والفكر والنظر (بجانب الوجدان). كما وأن اللجوء إلى صوت الضمير قد لا يكون ملاذاً مناسباً في كل الأحوال والظروف. فماذا يكون الحال إذا تعارض صوت ضمير عمرو مع صوت ضمير زيد في أمر مشترك بينهما؟ فعلم الأخلاق منظم ومقوم وناقذ للأعراف والتقاليد وموجه للضمير. فهذا العلم يعطي الدارس له حصيلة من المعارف والتجارب في مجال الأخلاق، ويعطيه فهماً للثقافات والفلسفات المختلفة في هذا المجال. ويعلمه الدخول في حوار معها، ويدريه على التفكير الأخلاقي والنقد وحل المشكلات الأخلاقية. وينمي فيه المشاعر الأخلاقية النبيلة كالإحساس بالرحمة والمحبة والمسئولية والرغبة في العدل والإنصاف أو هكذا ينبغي.

بالإضافة إلى كل هذا فإن أهمية الأخلاق تتمثل وفي المقام الأول في أن الله أمر بها، والله لا يأمر إلا بخير الإنسان وصلاحه. فالأمر عليم خبير عدل قوي متين. فشريعته الأخلاقية عدل كلها ورحمة كلها {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (الأنبياء: ١٠٧). {وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥). {وَوَعَدْتُ رَبِّيكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} (الأنعام: ١١٥). ويقول صلى الله عليه وسلم: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^١. ولكن هنالك جملة مهددات للأخلاق وهي:

مهددات الأخلاق:

- ١- القانون كبديل للأخلاق.
- ٢- التقدم العلمي والتقني كبديل للأخلاق.
- ٣- تهميش الفكر الفلسفي المعاصر (في بداية القرن العشرين حتى منتصفه) للأخلاق المعيارية والتطبيقية وتركيزه على فلسفة الأخلاق التحليلية.

^١ رواه ابن أبي الدنيا في (مكارم الأخلاق)، ح (١٣) والحاكم في المستدرک ١/٢١٣، وقال حديث حسن صحيح على شرط مسلم

٤- الحتمية.

٥- النسبية.

- ٦- البرجماتية والأداتية.
 - ٧- آراء فرويد واسكندر وماركس ونيتشه. والفلسفة النسوية.
 - ٨- الليبرالية (الصيغة التي تتوسع في الحريات).
 - ٩- المشكلات الاجتماعية والنفسية والسياسية كالفقر والتفكك الأسري والاستبداد والجهل والتبعية.
 - ١٠- الأنانية (بمفهوم معين لها).
 - ١١- التشدد والتنطع (طلب ما يصعب فعله ويدخل في حرج شديد).
 - ١٢- التصورات الخاطئة للعقيدة (كعقيدة القضاء والقدر والشفاعة مثلاً).
- سيعطي الباحث توضيحاً موجزاً لهذه المهددات. وسيتناول بعضها بشيء من التفصيل لاحقاً.

١ / القانون كبديل للأخلاق:

هل يمكن أن يكون القانون بديلاً للأخلاق؟

نقول - وبالله التوفيق - إن القانون بمعنى الجزاء والقوة التي تدعمه، لا يمكنه أن يكون بديلاً للأخلاق لأن القوة لا تحدد الحق، وإذا صح أنها تحدد الحق كما يزعم فوكو فإن ذلك قد يكون وصفاً لواقع العالم الغربي (أو قل العالم المعاصر) وليس وصفاً لما يمكن أن يكون عليه واقع الإنسان بإطلاق.

من ناحية أخرى، فإن القوة لا تعرف الحق ولكنها تحمي الحق، وحمايتها للحق ليست حماية كاملة لأن الإنسان قد يتحايل على القانون فيخفي الجريمة وإذا فشل في إخفائها فقد لا تناله عقوبة القانون لمقدرته للدفاع عن نفسه أمام القضاء أو لمكانته الاجتماعية أو لغيرها من الأسباب.

^١ زروق (عبد الله حسن)، القيم وضرورتها للإنسان المعاصر، النشرة العلمية الأولى، وحدة الدراسات الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠٠٥م، ص ١٦.

بالإضافة لكل هذا فإن القانون السليم تحده قيم أخلاقية كالعدل والإنصاف وحقوق الإنسان، وأقصى ما يمكن أن

يؤمنه القانون للمجتمع هو تحقيق العدل لأفراده وإيصال الحقوق لهم، ولا يكفي لقيام مجتمع فاضل أن تصل الحقوق إلى أهلها، فالمجتمع الفاضل يحتاج إلى قيم العفو والتسامح والإحسان {وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} (البقرة: ٢٣٧).

(٢) العلم والتكنولوجيا كبديل للقيم:

قد يظن البعض أن العلم والتكنولوجيا يمكن أن يكونا بديلين للقيم والأخلاق، وأنهما سيحلان مشكلات الإنسان ويسعدانه. فقد نجح العلم في القضاء على كثير من مشكلات الإنسان، ففضى على كثير من الأمراض، ونتج عن هذا ارتفاع متوسط عمر الفرد، وانخفضت نسبة وفيات الأطفال، كما استطاع العلم أن يقضي على كثير من مظاهر الفقر باكتشاف تقنيات زراعية متطورة.

وارتفع مستوى دخل الفرد (في دول الشمال)، كما سهل العلم سبل المواصلات والاتصال وصار وسيلة للترفيه. فأحسن الناس الظن بالعلم وظنوا أنه بمزيد من بذل الجهد فيه سيسعد الإنسان وقل مشكلاته، ولكن سرعان ما تبدد الحلم الجميل أو قل الوهم، واتضح أن مشكلات الإنسان أعمق من أن تحلها تكنولوجيا العلم وحدها، فهناك مشكلات العنصرية، والخلافات المذهبية والثقافية والطائفية والإثنية والقومية والدينية، والظلم، والهيمنة الاستعمارية، ومشكلات الأسرة وكبار السن، والمشكلات النفسية والاجتماعية، والبطالة، والإدمان، والجريمة، والمخدرات، وارتفاع نسبة الطلاق، والانتحار، والعنف، والتعذيب، والمشردين، واللاجئين، وأمراض العصر كالايدز، ومشكلات الفقر، وإرهاب الدول والأفراد، والحروب، وأسلحة الدمار الشامل، ووسائل التجسس، وانعدام الأمن، ومشكلات فقدان معنى الحياة، والسأم، والملل، واليأس، والغربة، والكراهية، والخوف، والقلق، والاكتئاب، وغيرها من المشكلات.

وتبين أن العلم نفسه أفرز مشكلات لا يستطيع حلها بوسائله وتقنياته كالمشكلات الناجمة عن الهندسة الوراثية والتلوث والمواد الكيماوية.^١ والحقيقة أن العلم قد فشل

^١ نفس المصدر، ص ١١-١٧.

في أن يعطينا الراحة النفسية والسلوى والرضا
ويحقق لنا رغباتنا. وذلك عكس المعتقدات الدينية.

إن العالم الذي تسوده القيم العلمية (التجريبية المادية) والذي تسود فيه العقلانية عالم فيه الكفاءة والفعالية والقياس والتنبؤ هي الأهداف القصوى. إنه عالم يفقد المعنى الخفي ولا يهتم بالإشباع الروحي. ويقول ماكس فيبر: إنه عالم يفقد السحر والخيال وسريته وإيمانه بالغيب. عالم انتصرت فيه الموضوعية على الذاتية. عالم بارد غير مضياف. الحقيقة فيه ليست الجمال أو الفضيلة أو ما هو نافع ويخدم غايات نبيلة. إن القيمة والعاطفة والأمل والخاوف ليست من اهتمامه. وإن الدين يعلم الإنسان أن العالم الذي يسكن فيه يناسب طبيعته. وأن له مكاناً مميّزاً ومقدراً. وأنه مخلوق مكرم. ومن الذين يعتقدون أن العلم ليس بكاف لحياة الإنسان. قدنس (Giddens) الذي يقول: إن كل إنسان يرغب ويهدف إلى الأمن. وإن كل المجتمعات لديها أشكال من المعارف تؤدي وظيفة تأملية (تفسيرية) ونفسية. وأنه ليس صحيحاً أن المعرفة غير العلمية يتناقص دورها في المجتمعات المعاصرة.

إن نظم المعتقدات ذات الطبيعة الدينية تساعد على النظام والاستقرار الاجتماعي بطرق لا تستطيع المعرفة العقلانية القيام بها. وإنها تقوم بوظيفة لا يقوم العلم بها^١. ليس المقصود بهذا الحديث التقليل من قيمة العلم. فإن العلم ضروري في هذا العصر لبقاء المجتمعات (الإسلامية). لأنه تكمن فيه القوة العسكرية والاقتصادية وقوة الإعلام. ولكن المقصود بيان حدوده. ولا ننكر أن العلم يمكن أن يخفف من آلام الحياة ويجعلها أكثر يسراً وسهولة ومتعة.

(٣) تهمة فلسفة الأخلاق المعيارية:

همشت الفلسفة في الآونة الأخيرة من دور فلسفة الأخلاق المعيارية والتطبيقية وصارت تهتم فقط بفلسفة الأخلاق التحليلية (بمعاني الجمل الأخلاقية مثلاً) وذلك بأثر من الفلسفة الوضعية وما يعرف بالاتجاه العاطفي والذاتي في فلسفة الأخلاق.

^١ زروق (عبدالله حسن). لماذا إسلامية المعرفة؟. حولية كلية الشريعة والقانون. جامعة قطر. ٢٠٠٢م. ص ٣٦٩-٣٩٧. انظر أيضاً: Bilton(Tony) and others, Introduction to Sociology, Macmillan Press LTD, London, ١٩٩٦ P.p ٥٣٧, ٥٣٨, ٥٣٩.

وباعتبار أن الأخلاق الإرشادية عملاً وعظيماً لا يناسب مكانة الفلاسفة والعلماء والمفكرين فمن الأجدر أن يقوم به

الوعاظ ورجال الدين وأئمة المساجد (والمصلحين). لأنه كان يعتقد أن قضايا الأخلاق لا يمكن أن تخضع لمعايير علمية موضوعية وليست قابلة للصدق والكذب أو الخطأ والصواب. فالاعتقادات الخاصة بهذا المجال على أحسن تقدير تعبر عن شعور صاحبها. ويؤمل أن تثير نفس الشعور عند السامع.

(٤) الحتمية:

إن القول بالحتمية من أعظم مهددات الأخلاق. فإذا صح القول بأن سلوك الإنسان حتمي وخارج إرادته وفعله. فإن ذلك يعني انتفاء مسئوليته عنه. ويلزم من ذلك عدم جواز مدحه أو ذمه ولا عقابه ولا ثوابه. ولذلك هنالك اتفاق بين فقهاء الشريعة والقانون على انتفاء المسئولية الأخلاقية عن الملجأ إجماعاً كاملاً. والمكره على فعله. والنائم. والفاقد لعقله. وهلم جرا.

وهذه قضية شائكة يعبر عنها بمشكلة الجبر والاختيار. والتي سيتناولها الباحث في موضع آخر.

(٥) النسبية:

سيتناول الباحث بشيء من التفصيل مفهوم النسبية الأخلاقية في موضع آخر من هذا البحث. ولكنه يود أن يشير بإيجاز شديد في هذا الموضع - يأمل أن لا يكون مغللاً - إلى أنه إذا صحت النسبية المعيارية. أي صح أنه ليس هنالك فعل خطأ أو صواب. أو حسن أو قبيح. وأن الحسن والقبح يختلف باختلاف المجتمعات والثقافات فإن ذلك سوف يقضي على مفهوم الأخلاق العالمية (Global ethics). وقد يضعف التزام الأفراد (العقلانيين) بقوانين الأخلاق حتى في مجتمعاتهم.

(٦) فصل الحقائق (العلم) عن القيم:

إنه من معتقد التجريبيين والوضعيين أن الحقائق والقيم مختلفتان منطقياً. فالعلم يهتم فقط بالحقائق. أي بما يمكن أن يقاس وله فاعلية وتأثير. ولا يهتم بما هو عاطفي ولا بالأهداف ولا بالقيم. العلم محايد حيال القيم. فهو يقصدها عن مجاله أو هكذا

قضايا في الأخلاق...

ينبغي له أن يكون. فلا ينبغي للعلم أن يخوض فيها أو يعطي أحكاماً بشأنها. وأنه يركز على الحقائق، إذ أن

طبيعة منهجه لا تسمح له بأن يحسم قضايا القيم، إذ لا يمكن من الناحية المنطقية أن تستنبط قيمة من حقيقة. هذه الفكرة ترجع إلى هيوم حيث قال: لا يمكن استنباط ما يجب (Ought) ما هو كائن (Is). وقد قال بهذه الفكرة أيضاً مور (Moore) عندما وصف استنباط ما هو خير وحسن من ما هو كائن بأنه أغلوطة. وسمى هذه الأغلوطة بـ(الأغلوطة الطبيعية) كما روج لهذه الفكرة الوضعيون المناطقة الذين اعتبروا قضايا القيم ذاتية (Subjective) تعبر عن شعور أصحابها. (وقد يراد بها التأثير في السامع). وأنه لا يمكن وصف قضايا القيم بالصدق أو الكذب لأنه لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بإجراء التجارب عليها أو بتحليلها تحليلاً رياضياً أو منطقياً بحتاً.

إذن كان الاعتقاد هو إقصاء القيم عن مجال البحث العلمي. ولكن سرعان ما تبين أنه لا يمكن إقصاؤها. وأن الباحث عادة ما يخفيها ولا يصرح بها. على الرغم من أن بحثه يكون محملاً بها. وأول ما تظهر في اختياره لمجال البحث العلمي، فكان الاقتراح أن يصرح الباحث بها في بداية بحثه. واقتراح البعض تقسيم العمل: العلماء يقومون بمهمة البحث العلمي. وجهات أخرى - كرجال الدين أو السياسيين أو من يختارهم المجتمع - يقومون بالمهمة الأخرى. تحديد القيم بمعناها التقليدي أي القيم الأخلاقية والقيم الجمالية. لكن لم لا يقوم العالم نفسه باختيار القيم على علم إذا كانت تؤثر في صميم عمله. من ناحية أخرى فقد ظهر أن القيم تظهر في مستوى أعمق وهو مستوى المفاضلة بين النظريات العلمية وقيم المفاضلة. هذه قيم معرفية، زيادة على ذلك فقد قوي الرأي القائل بأن القيم الأخلاقية لها معايير موضوعية كما للعلم معايير موضوعية^١.

إن القيم الوجودية تمثل جزءاً مهماً من العلوم الاجتماعية كعلم النفس وعلوم الاقتصاد. كما أن الافتراضات الوجودية واليتافيزيقية تمثل جزءاً آخر من مدلولها.

^١ زروق (عبد الله حسن). لماذا إسلامية المعرفة؟. مرجع سابق. ص ٣٩.
نفس المصدر. ص ٣٩٧-٣٩٨.

فنظريات علم النفس والاقتصاد تقوم على افتراضات خاصة بطبيعة الإنسان ومحددات الفعل الإنساني. وهذه

الافتراضات تؤثر في فهمنا لسلوك الإنسان. وبالتالي في التنبؤ والتحكم فيه. فالإنسان له جسد وروح وفطرة ورغبات وشهوات وعواطف وشعور وإرادة وعقل ومقاصد وأهداف. وجانب علوي يجعله يصبو إلى تحقيق قيم روحية وأخلاقية وإلى ما يتجاوز المادة. وأنه كائن اجتماعي تؤثر فيه عوامل البيئة والتربية والتنشئة. فينبغي على الذي يريد أن يتعامل معه ويؤثر فيه من طبيب ومرشد ومرّب ومتخصص في الخدمة الاجتماعية أن لا يهمل هذه الجوانب فيه^١.

إن إقصاء هذه المفاهيم عن العلوم الاجتماعية كان له أثر سلبي عليها. فقد شاع في الفكر الاقتصادي بأن النظم الاقتصادية. وليس علم الاقتصاد الحقيقي أقصد علم الاقتصاد التحليلي. هو الذي يتصل بالقيم والأيدولوجيا والأديان. ولكن تبين خطأ هذا الفكرة. فقد أبان (سن) (Sen) أن الاستخدام غير الموفق في التحليل الاقتصادي للافتراض القائل بأن دوافع الإنسان تهدف إلى تحقيق المصلحة أضرت بنوعية التحليل الاقتصادي. إن حجة (سن) تقوم على الرأي القائل بأن الاقتصاد يمكن أن يكون أكثر كفاءة إذا اهتم بصورة أفضل بالمعتقدات الأخلاقية التي تشكل السلوك البشري (جذر الإشارة هنا أن هذا الموقف يعتبر أن الكفاءة هي أعلى قيمة. وأنها حاکمة على النشاط الاقتصادي. وهو أمر غير مسلم به).

وذكر (سن) أنه ليس هنالك دليل على أن المنفعة تعكس حقيقة السلوك الفعلي للإنسان. وقال إن الشعور بالواجب والولاء والوفاء والنية الحسنة كل ذلك مهم جداً في تحقيق الكفاءة الاقتصادية. وينبغي أن ننتبه أيضاً إلى افتراض خفي وهو أن نبحث في علم الاقتصاد في السلوك الفعلي. أرى أن يبحث الاقتصاد في عالم الممكنات والمستحيلات والضروريات بجانب بحثه في عالم الواقع والسلوك الفعلي^٢.

^١ نفس المصدر. ص ٣٩٨.

^٢ نفس المصدر. ص ٣٩٨ - ٣٩٩. انظر أيضاً:

- Sen (Amartya), On Ethics and Economics . (Oxford) Basil Blackwell, 1٩٩٠. P.X ,

- Zaroug, Ethics From an Islamic Prespective, The American Journal of Islamic and Social Sciences vol. ١١ Fall.

وانظر: محمد أنس الزرقا. تحقيق: إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والفهم. من كتاب:

وعبر أنس الزرقا عن رأي مماثل فقال (إن هناك قوتين مؤثرتين في السلوك الإنساني. هما: الأثرة أي الحافز

الذاتي والأناني. والإيثار أي الحافز الغيري أو الأخلاقي الذي يدفعنا لأداء الواجب بصرف النظر عن منفعتنا الشخصية أو الذاتية. وفي ضوء هذه المسلمة الجديدة بدأنا نرى أن علم الاقتصاد التقليدي الوضعي متقدم جداً في تحليله لاقتصاديات الأثرة لكنه متخلف جداً في تحليله لاقتصاديات الإيثار).^١

قد يقال نحن نختار قيمنا ولا نختار الحقائق. وإذا كان هنالك خلاف بشأن الحقائق فهناك معايير لحسم الخلاف عن طريق ما يعرف بالمنهج العلمي (عن طريق التحقق أو التكذيب أو أية طريقة أخرى) لكن ليس هنالك معايير متفق عليها بشأن الخلاف حول القيم. لذلك يقال إن القيم والأخلاق ذاتية والعلم موضوعي.

ليس هناك إجماع حول موضوعية العلم. وإذا افترضنا أن العلم موضوعي في ذاته فيبقى السؤال: هل يمارس العلماء البحث العلمي بموضوعية. ولكن قبل النظر في إمكانية موضوعية العلم وفي طبيعة الممارسة الفعلية للعلماء ينبغي تعريف مفهوم الموضوعية.^٢

يعرف البعض موضوعية قضية ما بما تبحث فيه من موضوع (الصخور والحجارة أو السلوك الأخلاقي أو الغيبيات). لأنهم يعتبرون أن بعض المواضيع قابلة للحكم الموضوعي وبعضها غير قابل له. ويعرف تارة أخرى بتوفر منهج معين يؤدي إلى أحكام موضوعية وهو عند الكثيرين المنهج العقلاني. ويعرف أيضاً بأنه عدم التحيز وأن ما يتوصل إليه الباحث من حكم لا يعتمد على اعتقاده فقط أو نظريته الخاصة للأشياء. فالموضوعية وصف العالم والأشياء والأمور كما هي. وليس كما نراها أو يراها أحد الناس.^٣

Twoard Islamisation of Disciplines, International Institute of Islamic thought, Herndon, Virginia, USA, 1989.

^١ نفس المصدر، ص ٣٩٩.

^٢ نفس المصدر، ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

^٣ نفس المصدر، ص ٤٠٧.

فهل الموضوع يحدد إمكانية الموضوعية؟ هذا أمر تنازع فيه المفكرون، فقد اعتبر البعض أن بعض المجالات غير قابلة

للحكم الموضوعي كالأخلاق والقيم والمقولات الدينية والغيبية والميتافيزيقية، وقالوا إن مجال الموضوعية هو فقط مجال العلوم. وبعض العلماء أنكروا وجودها حتى في مجال الفيزياء، وعللوا ذلك بقولهم إن نظرنا للحقيقة تكون عن طريق إدراكنا المحدود. ومن ناحية أخرى يكون هذا الإدراك عن طريق ما نعتمده من نظريات ومفاهيم التي هي في تغير مستمر وتبحث الجماعة العلمية في المعتمد من العلم.

لا يستطيع الباحث مناقشة هذه الآراء في هذه المساحة المحدودة، ولكنه يعتقد أن مجالات الأخلاق والميتافيزيقيا والنظريات العلمية مجالات تخضع لمعيار المعقولية - ليس بشكلها الذي تزعمه التجريبية لأن نفي وجود معايير تخضع لها قضايا هذه المجالات يجعلها نسبية ومعتمدة على خيارات الأفراد المطلقة، وبذلك تشابه الأمور الذوقية المحضة، مثل رغبة أحدهم في شرب الشاي والآخر في شرب القهوة. من ناحية أخرى إذا صحت النسبية المطلقة وكان كل سلوك يعتمد على خيارات الأفراد جاز فيه الظلم والعدوان^١.

وإذا افترضنا أن العلم موضوعي في ذاته فيبقى السؤال: هل يمارس العلماء البحث العلمي بموضوعية؟ من الملاحظ أن العلماء لا يلتزمون بالموضوعية، وعدم التزامهم بالموضوعية قد يكون بسبب جهل معاييرها، وقد يكون الباحث على علم بهذه المعايير ولكنه لا يطبقها لهوى في نفسه، أو لأنها تعارض مصالحته الشخصية، أو بسبب عداوة أو محبة أو تعصب لفكرة أو معتقد. وأيضاً تؤثر في موضوعية الثقافة والتدريب العلمي وتقاليد المؤسسات العلمية، فكثير من الباحثين يقبل على البحث العلمي بخلفيات علمية معينة، وبمعتقدات فلسفية دون أن يخضعها نفسها للبحث والنظر. ذكر الدكتور جعفر شيخ إدريس أن نظرية الباحث العلمية قد تكون مرتبطة باعتقاد الباحث الفلسفي، وأورد قولاً لالفريد هويل قال فيه: إن علماء الأحياء التقليديين لن يقبلوا نظريته في التطور المخالفة لنظرية دارون، والتي فحواها أن تطور الأحياء على

^١ نفس المصدر، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

أرضنا لا يسير بالمصادفة وبلا هدف كما تدعي تلك النظرية. بل إن سيره محكوم بقوى واعية خارج أرضنا.

يقول إن هؤلاء العلماء لن يقبلوا هذه النظرية رغم وجود جبال من الأدلة على صحتها لأنها قد تؤدي إلى إحياءات دينية. ولأن العلماء التقليديين مهتمون بمنع الرجوع إلى الغلو الديني الذي حدث في الماضي أكثر من اهتمامهم بالتطلع إلى الحقيقة. وأشار أيضاً الدكتور جعفر إلى صلة النظريات العلمية بالنظريات السياسية والاجتماعية السائدة عند صياغة النظرية فقال: قالوا إن نظرية مالتس المشهورة التي انتهى فيها إلى أن الفقر والعناء أمور حتمية ناجمة عن أن عدد السكان يزداد بمتواليات هندسية بينما الموارد تزداد بمتواليات حسابية. كانت في الحقيقة احتجاجاً على قوانين صدرت لصالح الفقراء. وقالوا إن هناك صلة بين تفسير دارون للصفات وبين المذهب الفردي الذي كان سائداً آنذاك في النظريات السياسية البريطانية. وأن الأصح في هذا التفسير هو الدفاع عن تقسيم العمل الذي دعا إليه آدم سميث وأنه بهذا التفسير حول نظرية سياسية إلى صورة للعالم الطبيعي^١ (انظر الأخلاق والعلم والتكنولوجيا).

سيتناول الباحث بقية أسباب مهددات الأخلاق باختصار ودون أن يفرد لها عناوين خاصة. إن بعض الأفكار الليبرالية كان لها أثر سلبي على الأخلاق. والليبرالية تعتمد بعض المفاهيم كمفهوم السيادة على الذات. ومفهوم تعدد الحقيقة. ومفهوم الحياة الخاصة التي لا ينبغي أن تقيدها سلطة مهما كانت أو أي قانون ما دام السلوك لا يضر بالآخرين. ومفهوم فصل الأخلاق عن القانون. ومفهوم الحد الأدنى للدولة والرغبة في الحصول على أكبر قدر من اللذات. وكذلك بحجة إتاحة أكبر قدر من الحريات.

من ناحية أخرى فإن ماركس يرى أن الأخلاق تعكس النظام الطبقي للمجتمع ومصالح الطبقة الحاكمة. وقال يمكن استخدام الأخلاق كأداة لتحقيق الاشتراكية. ويرى نيتشه أن الأخلاق السائدة في المجتمعات (الأخلاق المسيحية في المجتمع الغربي مثلاً) تمثل أخلاق العبيد. وهي تعبر عن مصالحهم. وقالت مدارس علم النفس الأساسية من

^١ نفس المصدر ص ٤٠٨-٤٠٩. انظر أيضاً: جعفر شيخ إدريس. إسلامية العلوم وموضوعيتها. مجلة المسلم المعاصر. (١٩٩٨). بيروت. ص ١٠-١١.

تحليلية وسلوكية بحتمية السلوك البشري. ونفت
إرادة الإنسان ودور العقل في سلوكه. فقالت الفرويدية إن

الأخلاق عامل كبت وعامل يؤدي إلى السلوك المرضي. وشاعت النظرة البراجماتية (والتي ترى أن الحق هو تحقيق المصلحة) والنفعية الفردية وضعف دور المبادئ والقيم. وهناك أمثلة من جملة أمثلة كثيرة منها معارضة أمريكا منع استخدام الألغام والسيطرة على نسبة الغاز في الهواء بحجة أن ذلك يتعارض مع مصالحها الاقتصادية والأمنية. ووقفت ضد قرارات مؤتمر كيوتو الخاصة بالدفئية. وقرارات مؤتمر قمة الأرض في جوهانسبرج.

أضف إلى هذا اضمحلال دور الدين (الذي كان الداعم الأساسي للأخلاق) في حياة الإنسان المعاصر.

تجدد الإشارة إلى أنه تم بعض التغيير الإيجابي في الفكر الغربي في الآونة الأخيرة. فقد اضمحل الفكر الوضعي من الناحية النظرية. ونمت دراسات فلسفة الأخلاق المعيارية والتطبيقية خاصة بعد العمل الذي قام به راولز: (نظرية في العدالة) وبعد ظهور مشكلات أخلاقية في تكنولوجيا الطب. لكن ما زالت النظرة البراجماتية والعلمانية والفردية والرأسمالية تسيطر على التيار الأساس في الفكر الغربي. ومن ناحية أخرى فقد طرأت تغيرات إيجابية في علم النفس بظهور الاتجاه الإنساني والاتجاه المعرفي. ولكن الأخير تأثر بنموذج الكمبيوتر الميكانيكي.

على أية حال فإن هذه التحولات لم تظهر آثارها العملية الكاملة. هذا وقد تأثرت المجتمعات الإسلامية بنفس المؤثرات التي أدت إلى اضمحلال الأخلاق في الغرب. بالإضافة إلى ذلك فقد نأى كثير من المفكرين في العالم الإسلامي عن الحديث في الأخلاق وتركها للوعاظ وأئمة المساجد لأنها لا ترقى حسب تصورهم إلى مقام الفكر والعلم واعتبرت أمراً خاصاً وذاتياً وليس موضوعياً. وتأثرت المجتمعات الإسلامية - كما أحنأ - بالفلسفة البراجماتية والليبرالية وغيرها من المؤثرات.

والغريب في الأمر أنه عندما صارت الجامعات الغربية تدرس برامج في الأخلاق كأخلاق الطب وأخلاق المهنة

قلدتها جامعات الدول الإسلامية وقامت بتدريس هذه المواد في كلياتها.

ومن الأمور التي أثرت سلباً على مكانة الأخلاق في العالم الإسلامي أن بعض دعاة الإسلام ركزوا في دعوتهم للإسلام على جانب العقيدة فقط. وركز دعاة آخرون على الفكر والمنهجية. والبعض الآخر على السياسة والقانون. وركزت جماعة على العبادة وفهم أتباع كل فريق أن ما تم التركيز عليه هو وحدها الأهم. بالإضافة إلى هذه الأسباب فإن هنالك أسباباً تعود إلى التصورات الخاطئة لدين الإسلام. ومن هذه التصورات الخاطئة الفهم الخاطئ - عند بعض المسلمين - لعقيدة الغفران. هذا الفهم يجعلهم يهملون العمل ويعتمدون على المغفرة من الله. فيقول أحدهم: إن الله غفور رحيم. لكن العاقل ينبغي أن يتذكر أنه شديد العقاب وأنه قال {وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} (النجم: ٣٩). فقد ذكر الغزالي عندما ناقش مفهوم الرجاء أن الإنسان الذي يضع البذور في الأرض ولا يسقيها ويرجو الحصاد فهو أحمق. فالإنسان العاقل هو الذي لا يأمل في الجنة دون أن يقوم بالأسباب التي تؤدي إلى دخولها وهي طاعة الله سبحانه وتعالى.

إن مفهوم الغفران في الإسلام له فلسفته الخاصة. وهي في اعتقادي - والله هو العليم - أن إمكانية أن يغفر الله للإنسان تعطيه الأمل وتشجعه على الامتناع عن المعصية. وإذا لم يكن هنالك غفران لأدى ذلك إلى اليأس والقنوط. وهنالك جانب إيجابي في تشريع الغفران وليس المقصود من كون الله يغفر الذنوب أن يتكل المسلم على إمكانية الغفران ولا يسعى ولا يعمل (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (التوبة: ١٠٥). وكلما صدقت التوبة وكانت نصحاً كلما جاز للإنسان أن يتوقع غفران ربه. وكلما كانت التوبة تسويفاً وتجردت من غاياتها التي شرعها الله من أجلها أفرغت من معناها ومغزاها.

من ناحية أخرى فإن الإنسان قد يقوم بعمل الواجب ولكن لا يأمن القبول حتى يتغمده الله برحمته. وطلب الغفران له غاية وفلسفة كما للسعي والعمل مقصد ومصلحة.

قضايا في الخلاق...

فإن عدم ضمان نتائج العمل (ثواب الله) يشعُر الإنسان دائماً بالافتقار والاعتماد عليه سبحانه. ويدفعه للدعاء

والتذلل والعبادة الدائمة والسعي المتواصل. ويبعده عن العجب والكبرياء ويقربه من التواضع. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (والذي نفسي بيده لو لم تذبوا لذهب الله تعالى بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم)^١ واستشهادنا بهذا الحديث الشريف ليس دعوة لارتكاب المعاصي.

إن الفهم الخاطئ لعقائد الإسلام كثيراً ما يؤدي إلى التباطؤ في العمل الصالح واقتراف المعاصي. ومن الأمثلة للفهم الخاطئ لعقائد الإسلام فهم البعض لعقيدة القضاء والقدر. فالقضاء والقدر عندهم معناه حتمية السلوك وأن إرادة الإنسان ليس لها أثر في سلوكه. ولهذا اعتقد البعض أنه لا فائدة من بذل الجهد والسهر والعمل لأن ما سيكون سيكون. وما سيقع سيقع حتماً ولا يستطيع الإنسان أن يغير شيء مما سيحدث. ولم يعلم هؤلاء أن عقيدة القضاء والقدر لا تنفي المسؤولية.

ومن العوامل التي تؤثر في سلوك الإنسان تأثيراً سلبياً بعض العوامل الاجتماعية والنفسية والاقتصادية. فمثلاً إساءة معاملة الأطفال قد يكون بسبب تخلف عقلي أو قصور في التفكير عند أحد الأبوين أو كلاهما. وقد تكون بسبب أن الأبوين لم تتم العناية بهما عند الصغراً أو لعدم صحتهما أو صحة أحدهما النفسية. وقد يكون السبب إدمان الأبوين أو أحدهما وتعاطيه المخدرات. أو يفتقد أحد الأبوين أو كلاهما، أو بسبب عدم المهارة في تربية الأطفال. وقد يكون السبب إفراط في التساهل أو لا مبالاة أو انشغال عن الأطفال. وقد يكون السبب الفقر أو البطالة اللتان تؤديان إلى تمركز الشخص في ذاته. وقد يكون السبب الطلاق أو انهيار الأسرة. وهناك عوامل أخرى كالتمدن والحداثة. وكل هذه العوامل ينبغي أن لا تعتبر محددات حتمية للسلوك ولكنها مؤثرات ينبغي وضعها في الاعتبار.

ومن العوامل المهمة التي تؤثر في سلوك الأفراد قوانين المجتمع وعاداته وتقاليده. فبعضها يسهل الفضيلة ويصعب الرذيلة والعكس صحيح.

^١ رواه مسلم

كما إن لنظام التعليم أثر كبير في سلوك أفراد المجتمع. فبعض المؤسسات التعليمية تهتمش دور

الأخلاق وتركز على الجانب المعرفي والفكري والعلمي أو العبادي أو العقائدي أو القانوني وتهمل الجانب الأخلاقي. وقد تهتم بعض المؤسسات التعليمية بالجانب الأخلاقي ولكنها تتخذ منهجاً غير مؤثر. ومن العوامل الاجتماعية المؤثرة في سلوك الأفراد الأسرة والرفقاء وعلاقات الأفراد ببعضهم البعض ووسائل الإعلام وهلم جرا.

تمارين

* لقد حقق العلم نجاحات باهرة في جميع المجالات وقضى على كثير من المشكلات. فقضى على كثير من الأمراض وارتفع مستوى دخل الفرد ويزيد من بذل الجهد في مجال العلم والتكنولوجيا سيحل بقية مشكلات الإنسان ويحقق له السعادة - ما رأيك؟

* تهتم جماعات الإحياء الإسلامي على اختلاف مشاربها بالمقدر الكافي بالأخلاق. هل توافق؟ ضمن إجابتك مسوغاتها ومبرراتها؟

* إذا حاولت أن تنصح زميلاً لك اقترف فعلاً يخالف مبادئ الأخلاق الإسلامية وقال لك (ربنا يهدينا) ماذا سيكون رد فعلك على هذه الإجابة؟

* إن الفقر والبطالة بالضرورة يقودان الشباب إلى الوقوع في الرذيلة وارتكاب المعاصي والجرائم. ما رأيك؟

طرق أساليب دراسة الأخلاق

هنالك طرق وأساليب شتى لدراسة الأخلاق وفيما يلي جملة هذه الطرق:

- ١- دراسة الحقب التاريخية: (اليونانية، الإسلامية، الحديثة، المعاصرة مثلاً).
- ٢- دراسة القضايا والمسائل: (هل الأحكام الأخلاقية موضوعية؟ ما هي السعادة؟).
- ٣- دراسة أعلام المجال: (أرسطو، ابن مسكويه، كانت، هير، راولز).
- ٤- دراسة النظريات والمذاهب والمدارس والاتجاهات: (المنفعة العامة، العقد، الواجبات الأخلاقية، الوضعية).

٥- دراسة أقسام العلم وفروعه ومجالاته:

(الأخلاق الوصفية، المعيارية، العملية).

- ٦- دراسة (الأخلاق) من حيث صلتها بمجالات الفلسفة الأخرى (مجال الأبيستمولوجيا ومجال الميتافيزيقيا): (هل الأخلاق موضوعية؟ هل للإنسان فطرة؟ هل عنده إرادة؟).
- ٧- دراسة (الأخلاق) من حيث صلتها بالعلوم الأخرى كالقانون وعلم النفس والسياسة والاقتصاد والإعلام والدين والطب وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم.
- ٨- من حيث الجهة المستهدفة: عامة الناس، أو الدوائر الأكاديمية، أو الأطفال، أو الشباب، أو الجنود، أو السياسيين، أو المعلمين، أو الأطباء، أو الحكام، أو المحكومين، أو المواطنين، أو أصحاب العمل، أو العمال، أو الجيران، أو الزوج، أو الزوجة، ... الخ.

وسيعطي الباحث تعريفاً عاماً للأخلاق، ثم يتناول كيفية دراستها عن طريق أقسامها ومجالاتها، وسيكون المدخل الأساسي لهذه الدراسة من خلال دراسة حقبها التاريخية المختلفة: الإغريقية، العصور الوسطى، العصر الحديث، الفترة المعاصرة. وستتضمن دراسة الحقب الدراسية هذه الأعلام البارزين الذين أسهموا في هذه الحقب، بالإضافة إلى أهم النظريات والاتجاهات التي سادت في هذه الفترات، وستتم الإشارة إلى بعض قضاياها، وإلى صلتها بمجالات الفلسفة والعلوم الأخرى.

استخدم الباحث في دراسته هذه كل هذه المناهج، فقد تحدث عن حقب تاريخية مختلفة كالإيونانية والمسيحية والإسلامية والحديثة والمعاصرة. ومن خلال حديثه عن كل حقبه تحدث عن أعلام كل حقبه من هذه الحقب، كأرسطو طاليس وتوما الأكويني وابن مسكويه والغزالي وكانت ومور وهير وراولز، وركز في الحقب الإسلامية على المدارس الفكرية كالفلاسفة وأهل الكلام والمتصوفة والفقهاء، وتحدث من خلال ذلك عن نظريات أخلاقية كنظرية المنفعة العامة ونظريات الواجبات الأخلاقية ونظرية العقد والعاطفية وغيرها من النظريات والاتجاهات. كما أنه تناول صلة الأخلاق بمجالات

وعلمون أخرى كالقانون والاقتصاد والسياسة مثلاً.
وتحدث عن قضايا في فلسفة الأخلاق كالنسبية وهو
يتناول الاتجاه السفسطائي في الحقبة اليونانية والمسئولية ومفهوم السعادة.



الفصل الثاني أصل اللفظ

أصل اللفظ

عرف الإنسان السلوك الأخلاقي والمبادئ الأخلاقية منذ خُلِق. وقد عرفه البعض أنه مخلوق ذو خُلُق. خُذثنا كتب تاريخ الفكر الفلسفي أن كلمة (أخلاق) ترجع إلى الكلمة الإغريقية (ethos) وتعني هذه الكلمة العادات والتقاليد. ويرى بعض الباحثين أنها ترجع إلى كلمة (Morals) وهي كلمة مأخوذة من اللاتينية (Morales) وتعني (Mores) أي التقاليد¹.

وجاء في لسان العرب: الخلق هو (الدين والطبع والسجية. وحقيقته أنه كصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق كصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. وكلها أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة).

وفي تفسير قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ} (الشعراء: ١٣٧). فمعناه كذب الأولين. و{خُلُقُ الأَوَّلِينَ} قيل: شيمة الأولين. وقيل عادة الأولين. ومن قرأ {خُلُقُ الأَوَّلِينَ} افتراء الأولين. وقال الفراء من قرأ {خُلُقُ الأَوَّلِينَ} أراد اختلاقهم وكذبهم.. والعرب تقول حدثنا فلان بأحاديث الخُلُق وهي الخرافات. إذن فلفظ (الخُلُق) قد يعني:

الطبع (الفطرة)

السجية

الدين

السليقة

¹ Mautner (Thomas), editor, A Dictionary of Philosophy, Blackwell, Oxford, 1991, P, 131.

العادة

الأساطير والاختلاق وافتراء الكذب، الخرافات

ولفظ (خُلِقَ) قد يعني:

العقيدة

والمذهب

وقد يستخدم اللفظ بمعنى:

التقاليد

الآداب (قد يدخل فيه الذوقيات والأتكيت، اللياقة والبروتوكولات وبعض عناصر الفولكلور)

الأعراف

الموروثات

الأمثال

والحكم

وهناك ألفاظ في اللغة الإنجليزية مرادفة ومشابهة لهذه الألفاظ وهي:

١ - أخلاق Morals

٢ - عادات Habits

٣ - أعراف Customs

قضايا في الأخلاق...

٤ - موروثات Traditions

٥ - آداب Manners

٦ - حكم Wisdom

٧ - أعراف Codes

٨ - تقاليد Conventions

٩ - ذوقيات Etiquette

١٠ - أساطير Myths

١١ - بروتوكولات Protocols

١٢ - فولكلور Folkways

١٣ - عادات Mores

١٤ - تقاليد Ethos

سيرد شرح وتوضيح الألفاظ العربية والإنجليزية وأوجه الاتفاق والاختلاف بينها. وسيفصل الباحث في معاني بعض الألفاظ كالدين والأعراف والآداب وعلاقة هذه الألفاظ بلفظ (خُلُق). هذه الألفاظ تستخدم في بعض السياقات كمرادفات وفي بعضها بمعانٍ مختلفة.

الدين

فالدين (الدين الإسلامي) قد يعتبر مطابقاً للأخلاق، أو تعتبر الأخلاق جزء منه. وهناك من النصوص ما قد يدعم التفسيرين. إن القائلين بتطابق الأخلاق والدين يستدلون

بقوله صلى الله عليه وسلم عندما سُئِلَ: ما الدين؟ قال:
حسن الخلق^١. وبقوله صلى الله عليه وسلم: إنما بعثت

لأتمم مكارم الأخلاق^٢. وذلك كأن رسالة الإسلام رسالة أخلاقية، وبقوله تعالى: {وَمَا
أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (الأنبياء: ١٠٧). وبقوله تعالى: {وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا}
(الأنعام: ١١٥). وبقوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ}
(الحديد: ٢٥).

فالرحمة والصدق والعدل والقسط كلها مفاهيم أخلاقية، وكأن هذه الآيات تقول هي
الدين وغايته وهدفه ومقصده. من ناحية أخرى فإن هنالك نصوصاً كقوله صلى الله
عليه وسلم: (إذا جاءكم من ترضون دينه وحُلقه فزوجوه)^٣. وقوله: (الكل دين حُلُقاً وحُلُق
الإسلام الحياء)^٤. وروى أبو الدرداء أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ يَوْضَعُ
فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلَ مِنْ حُسْنِ الْخَلْقِ، وَإِنَّ صَاحِبَ حُسْنِ الْخَلْقِ لِيَبْلُغَ بِهِ دَرَجَةَ صَاحِبِ الصَّوْمِ
وَالصَّلَاةِ^٥.

سيتناول الباحث العلاقة بين الدين والأخلاق بطريقة أكثر تفصيلاً في جزء من هذه
الدراسة بعنوان: العلاقة بين الدين والأخلاق. وكذلك عند الحديث عن مفاهيم أخرى
تتصل بالأخلاق كمفهوم العرف مثلاً.

الآداب:

تعني كلمة (آداب) معانٍ كثيرة، بعضها قد يكون مطابقاً للأخلاق، فقد تعني الفضائل
والقيم، وقد تستخدم ويقصد بها الإشارة إلى معايير حُلُقية كالعدالة والصدق
والإحسان. وبعض هذه المعاني قد يكون مدلولها خارج نطاق الأخلاق. وما هو خارج
نطاق الأخلاق قد لا يدخل في السلوك وذلك عندما تعني الشعر والنثر وهذا لا يعني أن

^١ الحديث أخرجه محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من رواية أبي العلاء بن الشيخير.

^٢ رواه البخاري، الأدب المفرد.

^٣ رواه الترمذي.

^٤ رواه مالك وابن ماجه.

^٥ رواه الترمذي.

الشعر والنثر لا علاقة لهما بالأخلاق. (انظر الجزء الخاص بالأخلاق والفنون والآداب). وقد تكون في نطاق السلوك

ولكنها شبيهة بالذوق وبالظرف وحسن تناول. وقد يشير لفظ (تأديب) إلى وسائل تربوية يقوم بها مربي. ولكن الاستخدام الغالب للفظ شبيه لمعنى "الأتكيت". وقد يستخدم اللفظ للدلالة على مستحبات العبادات كآداب الوضوء والصلاة وفي السلوك والمعاملات كآداب البيع والشراء والأسواق والزواج والزيارة والمساجد والأكل والشرب.. إلخ.

وكثيراً ما يستخدم المتصوفة عبارة (أدب الطريقة) و(أدب الشيخ) و(أدب المريد). فأدب الشيخ هو سلوك يلزم به الشيخ نفسه. أما أدب المريد فيحدده الشيخ. والأدب بهذا المعنى سلوك يعتبر من مكارم وفضائل وعزائم ومعالي الأخلاق كالزهد في الحياة وكثرة الذكر. قال ابن منظور: (الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس، سمي أدباً لأنه يؤدب الناس إلى الحماد وبينهاهم عن المقابح. والأدب: أدب النفس والدرس. والأدب: الظرف وحسن تناول. وأدبه فتأدب: علمه واستعمله الزجاج في الله. عز وجل فقال: وهذا ما أدب الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وسلم. وفي حديث عن ابن مسعود أن هذا القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلموا من مأدبته. قال أبو عبيد: وتأويل الحديث أنه شبه القرآن بصنيع صنعة الله للناس فيه خير ومنافع ثم دعاهم إليه.

هنالك ألفاظ شبيهة بلفظ آداب في اللغة الإنجليزية وهي Manners - etiquette - protocol وتعني حسب قاموس أكسفورد:

Manners

أسلوب وطريقة سلوك الفرد نحو الآخرين وقد يكون سلوكاً عدوانياً أو أخوياً. واللفظ أيضاً يشير إلى سلوك اجتماعي يمكن وصفه بالحسن والقبح.

Etiquette (أتكيت/ ذوقيات)

صور وأشكال من السلوك المهذب في مجتمع أو بين أعضاء مهنة معينة (أتكيت طبي أو قانوني).

Protocol (بروتوكول)

هو نظام القواعد والقوانين الذي يحكم المناسبات والتشريفات الرسمية كالا اجتماعات الحكومية بين الدول. أو اجتماعات الدبلوماسيين. والبروتوكول عبارة عن أتكيت رسمي. وقد يعني المسودة الأصلية لاتفاقية دبلوماسية. خاصة تلك التي تصاغ على أساسها بنود المعاهدات.

الأتكيت والآداب

نشأ الأتكيت في أوروبا وكان يوجه السلوك في المحاكم الملكية. وشاع بين الطبقة الأرستقراطية. ولكنه لا يختص الآن بتلك الجهات¹. والأتكيت لفظ يستخدمه الغربيون يختص بالسلوك المقبول وأحوال وأوضاع معينة. ولقد وفد اللفظ إلينا وصار يعني السلوك المتحضر. فإذا أردنا أن نكون في زمرة المتحضرين والمتمدنين ينبغي أن نسلك وفقاً له. وهو شبيه بالعادة. ولكن العادة في كثير من الأحيان قد يقال لها عادة ذميمة. ولكن الأتكيت ينظر إليه كأمر مستحسن. وقد لا تعتبره جماعة أو ثقافة أخرى مستحسنًا. ولكن اللفظ في كل الثقافات يدل على أمر مستحسن. فهو يمثل خصوصية ثقافية. والثقافات تتلاقح وتتأثر ببعضها البعض فلا غرو إذا أخذت ثقافة بسلوك من ثقافة أخرى في حالة كونها تعتبر سلوكاً جميلاً ومهذباً وأنيقاً وظريفاً ومفيداً. فالأتكيت يمكن الأخذ به إذا لم يعارض قواعد سلوك المجتمع (قواعد السلوك الإسلامي مثلاً). إن أمثلة الأتكيت الذي يعارض مبادئ الإسلام كثيرة منها الأكل باليد الشمال وتقبيال الرجل للنساء الأجنيات.

¹Al-Kayasi (Marwan Ibrahim), Morals and Manners in Islam , Qazi Publishers and Distributors, New Delhi, The Islamic Foundation, 1992, pp, 8 - 20.

إن آداب الإسلام كثيرة، ويكاد أن يكون هنالك أدباً لكل سلوك، ولكل حركة وسكنة للإنسان. هنالك آداب

للحوار والتعليم، وآداب للأكل والشرب، وآداب للمجالس، وآداب للمآتم والأفراح، وآداب للباس، وآداب للنوم، وآداب للجماع والسفر وللأسواق والمساجد، وآداب للحمام، وآداب للوضوء والصلاة والصيام والحج والزكاة وتلاوة القرآن وللذكر وهلم جرا. وسيذكر الباحث بعض الأمثلة لهذه الآداب، فمن آداب الأكل: التسمية، والأكل باليمين، وأن يأكل الإنسان ما يليه، وأن لا يسرف.

ومن آداب زيارة المريض: أن يختار العبارات الخفيفة للمرض، وأن لا يتحدث عن سلبيات المرض، وأن يدعو للمريض بالشفاء، وأن يكون وقت الزيارة مناسباً، وأن يحمل هدية إن أمكن. ومن آداب الوضوء: استقبال القبلة، ووضع الإناء على اليمين، والاقتصاد في استعمال الماء، ومن آداب الدعاء: الوضوء، واستقبال القبلة، واختيار أوقات الاستجابة (كالسجود ويوم الجمعة وفي السحر.. إلخ) وأن يقدم الحمد والثناء على الله، والصلاة على النبي، وأن يشعر بيقين القبول، وأن يلح في الدعاء، وأن لا يدعو بإثم وقطيعة رحم، وأن يدعو بصيغة الجمع ولجميع المسلمين... إلخ.

ومن آداب الحوار: سماع الطرف الآخر والإصغاء إليه وعدم المقاطعة أثناء حديثه، وأن يدع المتحدث يكمل حديثه وحجته، وأن يتجنب الألفاظ الجارحة، وأن يوزع المتحدث اهتمامه ونظره لجميع الحاضرين، وأن يكون صوته هادئاً... إلخ.

وهنالك آداب تخص ظواهر حديثه في حياتنا كأداب المحادثة بالهاتفون: فيجب أن يكون زمان المحادثة ووقتها مناسباً، وأن لا يعطي رقم تلفون شخص لا يجوز إعطاء الرقم له، وأن يذكر المتحدث اسمه أولاً ثم يسأل عن اسم الذي يرد عليه وليس العكس، وإذا اتصل على رقم خطأ أن يعتذر وأن لا يكرر الخطأ مرة أخرى، وينبغي تجنب التلفونات الشخصية في مكان العمل... إلخ.

الحكمة

ورد في لسان العرب: الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم (ويقال للطبيب الحاذق حكيم).

الحكمة من العلم، والحكيم العالم. قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم. أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم. وقيل: ومنه سميت حكمة اللجام لأنها ترد الدابة.

الحكمة: العدل. ورجل حكيم: عدل حكيم. ويقال للرجل إذا أحكمته التجارب: الحكيم المتقن للأمر. واستحكمت الرجل: إذا تناهى عما يضره في دينه ودنياه. وحكم الشيء وأحكمه كلاهما منعه من الفساد. حكمت الفرس حكماً وأحكمه بالحكمة: جعل اللجام حكمه.

ولقد ورد لفظ (حكمة) في عدة آيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ} (البقرة: ١٢٩). وقوله تعالى: {وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَأَنَاهُ اللَّهُ الْمَلِكُ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مَاءَ يَسَاءُ} (البقرة: ٢٥١). وقوله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} (البقرة: ٢٦٩). وقوله تعالى: {وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ} (النساء: ١١٣). وقوله تعالى: {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} (الإسراء: ٣٩). وقوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ} (لقمان: ١٢).

وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ} (البقرة: ١٢٩) {وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ} أي القرآن. {وَالْحِكْمَةَ} يعني السنة. وقال: قيل الفهم في الدين. وقال محمد بن إسحاق: {وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} أي يعملهم الخير فيعقلوه والشر فيتقوه. وذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ} (البقرة: ٢٦٩) قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس يعني المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه. ومحكمه ومتشابهه. ومقدمه

ومؤخره. وحلاله وحرامه. ومآله. وروي جويبر عن الضحاك عن ابن عباس مرفوعاً الحكمة القرآن. يعني

تفسيره. وقال ليث ابن أبي جريح عن مجاهد يعني بالحكمة الإصابة في القول. وقال ليث بن أبي سليم عن مجاهد {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ} ليست النبوة. ولكنه الفقه والعلم والقرآن. وقال أبو العالية: خشية الله. وقال إبراهيم النخعي: الحكمة الفهم. وقال أبو مالك: الحكمة السنة. وقال ابن وهب عن مالك قال زيد بن أسلم: الحكمة العقل. وقال السدي: الحكمة النبوة. والصحيح كما قال الجمهور لا تختص بالنبوة بل هي أعم منها وأعلاها النبوة.

يمكن أن نستخلص المعاني التالية للحكمة مما ورد في لسان العرب:

١ - المعرفة.

٢ - العلم.

٣ - المعرفة والعلم الدقيق.

٤ - الناهي والكابح عن فعل ما هو قبيح وضار.

٥ - التجربة.

٦ - الإتيان والإحكام.

ويمكن أن نستخلص من التفاسير التي فسرت الآيات التي ورد فيها لفظ حكمة المعاني التالية:

١ - السنة النبوية.

٢ - المعرفة بالدين والفقه بأحكامه وشرائعه.

٣ - الوحي. القرآن.

٥ - الإصابة.

٦ - الفقه: الفهم للأمور.

٧ - العقل.

٨ - العلم بالخير والشر.

إن معنى لفظ (الحكمة) في اللغة العربية ومعناها في ما ورد من آيات في القرآن الكريم تبين العلاقة بين الحكمة والأخلاق. وتكاد تكون هذه العلاقة علاقة تطابق. فقد ورد أنها معرفة الخير والشر. وأنها القوة والقدرة التي تجعل الإنسان يتحكم في سلوكه فتنهاه عن فعل الشر وتدفعه لفعل الخير. فالحكمة قد تعني العلم والإدراك والفهم والفقه. وهذه شروط ضرورية لاكتساب الأخلاق. ولكن الحكمة التي تعني الأخلاق هي التي تمثل الجانب العملي من النظر والعلم. فإذا علم الشخص أن أمراً ما ضاراً أو نافعاً كان ذلك دافعاً له لتجنب الأول وفعل الثاني.

إن التراث الفكري الإسلامي والإنساني يربط بين الحكمة والأخلاق. وقديماً قال سقراط: الفضيلة علم والرذيلة جهل. وقد خالفه أرسطوطاليس الرأي فقد كان يرى أن الإنسان قد يعلم ما هو خير وحق ولا يفعل. وذلك لضعف في إرادته ولكن أرسطوطاليس جعل الحكمة أحد وأول أمهات الفضائل (الحكمة، الشجاعة، العفة والعدالة) وعرف الفضيلة. وجعل من مكونات التعريف الأساس موافقة السلوك المعبر عن الخلق العقل. والحكمة بمعنى النظر العقلي هي قيمة في ذاتها. وصاحب الحكمة صاحب بصيرة وصاحب خبرة ودراية بالأمور. فلا يتصرف إلا تصرفاً مناسباً ملائماً. فيحسن السلوك والتعامل مع الآخرين. والحكيم يتصف بالحلم والأناة وحسن التقدير. وهي صفات أخلاقية. فغاية النشاط البشري عند أرسطوطاليس هي تحقيق السعادة القصوى والعليا. وتحقق السعادة عندما يكون الإنسان في حالة تأمل وتفكر ونظر.

من ناحية أخرى فإن الفلاسفة يقسمون العلم
(الفلسفة) إلى علم أو فلسفة نظرية، وعلم أو

فلسفة عملية. فالفلسفة العملية أو الحكمة العملية تشمل الأخلاق والسياسة
وتدبير المنزل. والحكمة العملية تهدف إلى التطبيق والعمل. ولفظ "فلسفة" في اللغة
اليونانية يعني حب الحكمة.

العادة

ورد في لسان العرب: العادة: الدين يعاد إليه، معروفة، وجمعها عاد وعادات وعيد .
الأخيرة عن كراع. وليس بقوى، إنما العيد ما عاد إليك من الشوق والمرض ونحوه.
وتعود الشيء وعاده وعاوده معاودة وعوداً، واعتاده واستعاده أي صار عادة له. وأنشد ابن
الإعرابي وقال:

تعود صالح الأخلاق إنني رأيت المرء يألف ما استعاد

والمعاود : المواظب. قال الليث: يقال للرجل المواظب على أمر معاود. وفي كلام بعضهم:
الزموا تقى الله واستعيدوها أي تعودوها. يقال للشجاع: بطل معاود لأنه لا يمل المراس.
والمعيد: المطيق للشيء يعاوده.

وعادني الشيء عوداً واعتادني. انتابني واعتادني هم وحرزن. وقال الاعتياد في معنى
التعود وهو من العادة. يقال عودته فاعتاد وتعود.

وفي قاموس أكسفورد ورد معنى اللفظ كالتالي: هو الفعل الذي يقوم به الفرد دون
فكر أو روية، وأنه من الصعب فعل خلافه. ويقال اكتسب عادة للقيام بفعل ما. وفي
قاموس وبستر يعني طريقة مأثوفة لأداء فعل ما. أي طريقة لا تتغير لأداء فعل ما
بسبب كثرة تكرارها.

فالعادة هي سلوك مطرد وليس بالضرورة اطراداً دائماً.
والعادات قد لا تقبل التغيير إلا بصعوبة شديدة. والعادة

مكون وجزء من شخصية الفرد وهي ليست ملزمة لكل الناس. فهي تختلف عن القواعد الاجتماعية والقانونية والأخلاقية^١.

إن بناء عادات حسنة جزء من آلية الضبط الاجتماعي. فالآباء والمعلمون والمجتمع يهتمون بإرساء قواعد سلوك في ال*مل والتحصيل والسلوك الاجتماعي. وعادات التحصيل تشمل التركيز والتذكر ومقدرات التحدث.

إن تَكُونُ العادة والتخلص منها يعتمد على التعلم. فاكتساب السلوك يعتمد على التعزيز. من ناحية أخرى فإنه تستخدم تقنيات سلوكية معينة للتخلص من العادات غير المرغوب فيها^٢. لقد جعل أرسطوطاليس وعلماء المسلمين مفهوم العادة مكون أساسي لمفهوم الفضيلة. فالفضيلة - كما سيأتي تعريفها - هي هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال من دون فكر أو روية. وهذه الهيئة لكي تكون راسخة تحتاج إلى تكرار الفعل حتى يصير طبعاً للإنسان. وتكرار الفعل قد يحتاج إلى مجاهدة للنفس ومقاومة للهوى والشهوة. وقد تكون العادات والتقاليد قديمة وهي الآن في مرحلة اندثار. كقيام الرجال للنساء في المركبات العامة وتقاليد المهنة (الطب، التعليم) فهي أقرب إلى الأعراف.

إن العادات من حيث محتواها قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة. فعادات الجاهلية من المنظور الإسلامي فيها ما هو حسن وما هو قبيح. فإكرام الضيف والشجاعة عادات حسنة. ووأد البنات من العادات القبيحة. فقد أورد محمد توفيق أبو علي في كتابه

^١Lloyd (Dennis), The Idea of Law , Penguin Books, 1916,P,228.

^٢The Encyclopedic Dictionary of Psychology,The Dushkin Publishing Group, Inc.,1991,pp.,125-126

(صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب
الأمثال العربية)^١ جملة من هذه العادات والتقاليد.

كعادة تعدد النساء لا يحصره عدد معلوم. وعادة ندب النساء الرجال وهن حواسر. وعادة نكاح الاستبضاع وهو نوع من نكاح الجاهلية. وذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط. كان الرجل منهم يقول لأمنته أو امرأته أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها فلا يمسه حتى يتبين حملها من ذلك الرجل. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد. ومن عادات الجاهلية عادة نكاح الضمر. والضمر حبس المرأة نفسها على رجل أو أكثر غير زوجها تبتغي في ذلك المال والطعام لتؤوب به إلى زوجها وبيتها في زمان القحط والجوع. ومن عاداتهم وتقاليدهم تزيين الفرع. وهو أول ولد تنتجه الناقة عند نحره وتقديمه للآلهة. ومن عاداتهم عدم المقاربة بعد الحمل أو عند الرضاع. ولكي لا تحرم المرأة من الممارسة الجنسية مارست عادة العقرة وهي خرزة تشدها المرأة في حقبها لكي لا تحبل. وقد يكون وضع الخرزة هذه من باب الاعتقاد بأنها ترد الأرواح الشريرة. أو تفل عين الحاسد. وكانوا يعتقدون بأن التوله هي خرزة تحبب المرأة إلى زوجها. ومن عاداتهم عادة حمل المرأة معها امرأة مجلوة تستعين بها لترى صفاتها وتصلح أمرها لتنجو من نبال النقد السلبي. وهذه المرأة تستخدمها المرأة العربية عند قبيلة زوجها وتسمى هذه المرأة المجلوة. ومن عاداتهم نكاح الرهط. وهو يقوم على معاشرة رهط (عدد) من الرجال لامرأة واحدة. وهو يختلف عن المخادنة. وهي ليست زواجا بل هي نمط من الزنا السري يقابله عادة الزنا الجهري وهو السفاح. والمخادنة تقوم على خدن واحد لامرأة واحدة. وهي وقف على الإماء دون الحرائر.

ومن عاداتهم الحسنة حسن الضيافة. فمثلاً يقدم صاحب الدار بنفسه المأكول والمشروب. ويقوم بتطيب ضيوفه. ومن حسن الضيافة إذا كان بين المضيف وضيوفه ضغينة أن يسير المضيف أمام ضيوفه ليثشعره بالأمان. وتحدثنا كتب الانثروبولوجيا عن عادات في الزواج. وتعدد الزوجات. وتعدد الأزواج. وزواج المجموعات وهو أن تتزوج مجموعة

^١ أبو علي (محمد توفيق). صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال العربية. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. الطبعة الأولى بيروت. ١٩٩٩م.

من الرجال مجموعة من النساء. وزواج الأموات للأحياء
لحفظ أسمائهم. وزواج المرأة المرأة ليس شذوذاً. وعادة دفن

المرأة مع زوجها بعد موته وفاءً له!! وقتل العجائز ظناً منهم أن الإنسان يبعث عندما
يبعث على حاله الذي مات عليه فيقتل قبل أن يضعف ويعجز... وهلم جرا.

وأورد إبراهيم القرشي عثمان في كتابه (عادات سودانية أصولها عربية) جملة من
العادات. يذكر الباحث منها عادة الحناء. ودق الشلوفة. والخفاض. والشلوخ. وربط الخيط
للتذكر. وعادة ضرب النساء. وعادة إخفاء السن عند النساء. والنساء كلفات
بإخفاء العمر أكثر من الرجال. وغيرها من العادات^١.

إن العادات قد تتقلب إلى أعراف. والأسباب التي جعلها تتحول إلى أعراف غير واضحة.
ولكن يمكن اعتبار الأسباب التالية من بعض هذه الأسباب^٢:

١- الاتجاه نحو التقليد.

٢- عندما يكون مارس العادة يتمتع بسلطة أو مكانة اجتماعية.

٣- قد يكون السلوك الذي تعبر عنه العادة مفيداً. وهذا يخلق اتجاهًا للأخذ بهذه
العادة.

وقديماً اختلف السفسطائيون في مصدر التقاليد. فمنهم من كان يرى أن التقاليد:

١- يفرضها الأقوى أو.

٢- إنها من صنع الضعفاء.

^١ عثمان (إبراهيم القرشي). عادات سودانية أصولها عربية. جامعة الملك سعود. الرياض. ١٩٩٩.

^٢ Lloyd (Dennis), The Idea of Law, Op.cit., p. ٢٣٠.

وهذه المواقف شبيهة بمواقف المتأخرين أمثال ماركس ونيتشة. فماركس كان يرى أن الأخلاق تخدم الطبقة الحاكمة القوية، وكان نيتشة يعتبر الأخلاق من صنع الضعفاء.

٣ - ومنهم من يرى أنها في مصلحة جميع أفراد المجتمع.

الفرق بين الأخلاق والعادات والتقاليد:

١- العادات خاصة بالفرد والجماعة أو ثقافة معينة. والأخلاق عامة وعالية ومطلقة.

٢- العادات والتقاليد يفرضها الرأي العام، والأخلاق يفرضها الضمير.

٣- الأخلاق قد تكون ناجمة عن فكر ونظر، والعادات والتقاليد ناجمة عن تقليد.

العرف: Custom

الأعراف والتقاليد نمط من السلوك قائم في مجتمع معين وظيفته ضبط الممارسات الاجتماعية وقواعد السلوك في ذلك المجتمع وتميز جماعة ثقافية عن جماعة ثقافية أخرى^١. وعادة ما يعكس القانون الأعراف^٢ أو يكون تطور لها. ولكن من ينفذها ليست هيئة رسمية (كالبرلمان)^٣. وقد تقوم الأعراف بمهمة القانون^٤.
هنالك ألفاظ شبيهة بلفظ عرف في اللغة الإنجليزية وهي:

Traditions and Customs, Code, Conventions

- الطريقة العادية والمتوقعة لفعل شيء ما (عادة/ عرف) Custom
- ممارسة عادية ومقبولة
- أمر يشترط فيه البائع شرطاً اختيارياً وليس أمراً متعارفاً عليه .

^١Jary (Julia) and David Jary, editors, Collins Dictionary of Sociology, Harper Collins Publishers, ٢٠٠٠.

^٢Lloyd (Dennis), The Idea of Law, Opcit.,p.....

^٣أبو عجيله (مصطفى عبد الرحيم). العرف وأثره في التشريع الإسلامي. المنشأة العامة للنشر والتوزيع. طرابلس ١٩٨٦م. ص ٤٢-٤٣.

^٤Nobbs(Jack),Bob Hine and Margard Flemming, Sociology, Macmilan, ١٩٨٦, P., ٢٩٦.

المنقول من التقاليد وأساليب وطرق السلوك من جيل إلى جيل من غير طريق الكتابة.

عرف Code

يعني مجموعة قوانين تشكل نظاماً كالعرف القانوني مثاله عرف القانون العقابي (Penal Code) وكقوانين الحركة.

تقاليد Conventions

* اتفاق غير مصرح به يحدد كيف ينبغي أن يسلك الفرد في أحوال وأوضاع معينة.

* اتفاقية بين الدول أو الحكام ليست رسمية بنفس مستوى المعاهدات.

بعد أن أورد الباحث المعنى اللغوي للفظ (عرف) يود أن يتناول قضايا تخص التعريف والعلاقة بين العرف والعادة. وأوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف. وعلاقة العرف بالتشريع الإسلامي والقانون الوضعي والأخلاق. وسوف يتناول المحاور التالية في هذا الجزء من البحث:

تعريف العرف : صيغ التعريف وأمثله، ومشكلات التعريف، والفرق بين العرف والعادة، والعرف والقانون، والعرف والدين.

أقسام العرف : العرف العام والعرف الخاص.

* شروط العرف عند الفقهاء

العرف والتشريع الإسلامي

العرف والقانون:

قضايا في الأخلاق...

* الفرق بين العرف في التشريع الإسلامي وفي القانون
الوضعي.

العرف والأخلاق

سيتناول الباحث بعض هذه المحاور بإيجاز:-

أهمية مفهوم العرف

تتمثل أهمية العرف بأن الناس والمجتمع يحتاجون إليه، وأنه عامل وحدة وتماسك، وأنه يقوم بوظيفة ومهمة الضبط الاجتماعي. كما تتمثل أهميته بأنه الحاكم في علاقات المجتمع في حالة غياب القانون.

تعريف العرف وأمثله:

لقد سبقت الإشارة إلى معنى اللفظ في اللغة العربية ومعناه في اللغة الإنجليزية، والآن نذكر بعض التعريفات له من قبل فقهاء المسلمين والقانونيين والمفكرين.

عرف الجرجاني العرف بأنه: (ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وكذا العادة). وعرفه عبد الوهاب خلاف: (العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول وفعل وترك).

وقال الجصاص: (والمعروف ما حسن في العقل فعله ولم يكن منكراً عند ذوي العقول الصحيحة). ويقول الراغب الأصفهاني: (والمعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه، والمنكر ما ينكر بهما).

فالعرف اسم جامع لكل ما هو معروف بين الناس ولا ينكرونه ولا يستقبحونه، ولكل ما هو مستحسن من الأعمال والأقوال في الشريعة الإسلامية: كصلة الرحم، والكلمة الطيبة، وطاعة الله والتقرب إليه، وحسن الصحبة والمعاشرة والإحسان في المعاملة مع الأهل وغيرهم من الناس.

قضايا في الخلاق...

ومن أمثلة العرف إطلاق الولد على الذكر دون الأنثى
(كعرف قولي). ومن أمثلة العرف العملي دخول الحمام دون

تعيين وتقدير زمن المكث ولا معرفة كمية الماء المستهلك. وتعارف الناس علي
الاستصناع واستهجان الأكل في الطرقات وإعفاء الأطفال من رسوم المواصلات.

ومن أمثلة العرف عندما شكت هند بنت عتبة شح أبي سفيان للرسول صلى الله
عليه وسلم قال لها: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف^١.

الفرق بين العرف والعادة

هنالك من الفقهاء من جعل العادة مرادفة للعرف^٢، وهنالك من ميز بينهما فجعل
العادة قاصرة على العرف العملي وجعل العرف قاصراً على العرف القولي^٣.

وهنالك من جعل العرف يشمل العرف القولي والعرف العملي^٤.

وهنالك من ميز بينهما فجعل العادة تخص الأفراد والجماعة، ولكن العرف يخص
الجماعة ولا نقول مثلاً: عرف فلان.

والفرق بين العرف والعادة عند فقهاء القانون^٥ فجعلوا العرف ملزم للمتعاقدين ولو
كان بجهالة، أما العادة فغير ملزمة إلا إن ظهر أن قصد المتعاقدين إتباعها. سواء
كان العقد صريحاً أو ضمناً مستفاداً من ظروف التعاقد كمكان العقد وزمانه.
فالعرف يستمد قوته الملزمة من التزام الجماعة به ويعبر عن إرادة الجماعة والمجتمع.

والفرق بين العرف والقانون أن القانون ينشأ بطريقة رسمية (يجيزه برلمان مثلاً) ولكن
العرف مجموعة من القواعد التي تنشأ من ما درج الناس عليه بطريقة عفوية

^١ رواه البخاري في كتاب البيوع. مسلم في كتاب الأقضية.

^٢ عوض (سيد صالح). أثر العرف في التشريع الإسلامي. دار الكتاب الجامعي. القاهرة.

^٣ نفس المصدر. ص ٦٠.

^٤ نفس المصدر. ص ٦١.

^٥ نفس المصدر. ص ١٢-١٣.

ويتوارثونه جيلاً بعد جيل. وقد يختلف القانون والعرف في نوع الجزاء الذي يجعل الناس يلتزمون به.

الفرق بين العرف والدين (الإسلامي)

إن الدين نطاقه أوسع من العرف، فيشمل العقائد والعبادات والمعاملات، ومجال العرف يختصر على المعاملات، وأن الحاكمية والسيادة في التزام للدين في حالة تعارض العرف مع الدين، أما الفرق بين العرف والأخلاق فسوف يرد تفصيله.

أقسام العرف

يقسم الفقهاء العرف إلى خاص وعام، فالعرف الخاص لا يجمع عليه كل أو أغلب الناس ويكون خاصاً ببلد دون آخر، وطبقة دون أخرى، وفئة دون فئة، كأعراف الزراع والتجار وأصحاب المهن المختلفة.

وعندما يختلف التجار هل يكون القبض مؤجلاً أم عاجلاً، أو يختلفون في مقدار الغبن ومعرفة العيوب الموجبة لرد المبيع، فإن بعض هذه الأمور ترجع إلى العرف، وينقسم العرف حسب اعتباره في التشريع الإسلامي إلى ثلاثة أقسام^١:

- ١ - ما قام الدليل على اعتباره، ومثاله الكفاءة في الزواج.
- ٢ - ما قام الدليل على عدم اعتباره كتوريث الابن الأكبر دون غيره، وكالجمع بين الأختين ووأد البنات من عادات وأعراف أهل الجاهلية.
- ٣ - ما لم يقم دليل على إثباته أو نفيه، وهو محل اجتهاد المجتهدين، ولقد ذهب الفقهاء إلى مراعاته.

^١ عوض (السيد صالح)، أثر العرف في التشريع الاسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

من الحالات التي يقضى بالعرف فيها هي عندما يقر
الشرع أمراً ويحدث الخلاف عند التطبيق. ومثاله وضع

الدية على العاقلة. ومراعاة الكفاءة في الزواج.

ومن الحالات التي يُقضى بالعرف فيها هي عندما يغلب على الناس نوع من المعاملة
مراعية الشرع في حكم الوقائع. ومثاله أن يجري العرف في سلعة من السلع يدفع
ثمنها نقداً فإذا اشترى شيئاً من هذه السلعة ووقع في حيازته ثم ادعى البائع أنه
لم يقبض الثمن وادعى المشتري أنه أعطاه الثمن حسب العرف الجاري.

فالحكم الذي يبنى على العرف هو جعل القول للمشتري. حيث جرى العرف بما يقول
وصدقه في دعواه إلى أن يقيم البائع البينة أنه لم يقبض الثمن.

واعتبر الفقهاء دليل الأخذ بالعرف من القرآن في قوله تعالى {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ
بِالْعُرْفِ} (الأعراف: ١٩٩). ودليل العرف في تقدير النفقة قوله تعالى: {لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ
مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا
سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا} (الطلاق: ٧) ومقدار الكفاية في النفقة على اعتبار
حال الزوج فإذا اشتتت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم
تعط. وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار النفقة المعتادة لمثلها في العرف والعادة لم
يحل له ذلك وأجبر على نفقة مثلها.

ودليله قوله تعالى: {وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} (البقرة: ٢٣٣).

واستدلوا بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث. فقد روي عن عبد
الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن الله نظر في قلوب العباد. فوجد
قلب محمد خير قلوب العباد. فاصطفاه لنفسه. وابتعثه برسالته. ثم نظر في
قلوب العباد بعد قلب محمد. فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد. فجعلهم وزراء
نبيه. يقاتلون على دينه. فماراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ ومارأوه سيئاً

فهو عند الله سيئاً^١ وبما روته عائشة رضي الله عنها
أن هنداً بنت عتبة قالت لرسول الله صلى الله عليه

وسلم: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا
ما أخذت منه وهو لا يعلم. فقال صلى الله عليه وسلم: خذي ما يكفيك وولدك
بالمعروف.^٢

العرف والقانون

لا بد أن يتوفر في قيام العرف عند القانون الوضعي اطراد العمل بسنة معينة. ويعتبر
هذا ركناً مادياً. يتكون هذا الركن من عموم هذه السنة وقدمها وثبوتها. والركن الثاني
الذي ينبغي أن يتوفر الاعتقاد في إلزام هذه السنة. ويعتبر هذا الركن ركناً معنوياً.

بالإضافة إلى هذين الشرطين ينبغي أن لا يخالف القواعد القانونية أو ما يقره القانون.
فتكون الشروط تفصيلاً خمسة:

١/ أن يكون العرف عاماً.

٢/ أن يكون قديماً.

٣/ أن يكون ثابتاً.

٤/ أن لا يكون مخالفاً للنظام العام أو الآداب.

٥/ أن يكون ملزماً.

والفرق بين العادة والعرف عند علماء القانون أن العرف ملزم للمتعاقدين ولو كانا
بجهلانه. أما العادة فغير ملزمة إلا إن ظهر أن قصد المتعاقدين اتباعها سواء أكان
القصد صريحاً أو ضمنياً. مستفاداً من ظروف التعاقد كمكان العقد وزمانه. والعرف

^١ الألباني، شرح الطحاوية، ٤٦٩.
^٢ رواه البخاري

يستمد قوته الملزمة من التزام الجماعة به. ويعبر عن إرادة الجماعة ورضا المجتمع بالعرف. والعادة ليست ملزمة

لذاتها. والعرف يفترض العلم ولا يقبل الاعتذار بجهل أحكامه. والعادة إرادة فرد. فإذا صارت إرادة جماعة تصير عرفاً.

الأخلاق والعرف:

هناك أوجه اتفاق واختلاف بين العرف والأخلاق. فالعرف موجه للسلوك. وكذلك القاعدة أو المبدأ الأخلاقي. فإنه موجه للسلوك أيضاً. كما أن كلاهما يساعد في عملية الضبط الاجتماعي واستقرار وانسجام وتماسك المجتمع. من ناحية أخرى فإن بعض فقهاء القانون والشريعة الإسلامية وعلماء الاجتماع يرون أن العرف ملازم لأفراد المجتمع. وأنه عام وثابت ويتصف بالديمومة. وأن الإلزام يقصد به - كما تقدم - إلزاماً قانونياً بحيث إنه ملزم للمتعاقدين ولو كانا يجهلانه. وأنه يستمد قوة إلزامه من التزام الجماعة به. وقد قال دوركايم إن العرف يعبر عن العقل الجمعي^١. وقال النسفي إنه عادة ما تتلقاه الطبائع بالقبول^٢. واعتبر أنه يعبر عن الحياة الطبيعية للشعوب. وأنه يعكس ما يعرف بالقانون الطبيعي. كما أن وصف العرف بالثبات يجعله يختلف عن الموضة^٣.

لكن في المقابل فإن بعض الأعراف عندما يظهر عدم ملاءمتها للواقع والظروف والأحوال التي في تغير دائم يحتاج إلى تغيير. فيقوم بعض المصلحين والأنبياء فيبيّنون عيوبها. ويقومون بتغييرها. وينجحون في ذلك. فقد وجد نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم عادات عند العرب في الجاهلية تبيح شرب الخمر ووأد البنات ولعب الميسر. بجانب عادات تمدح الكرم والشجاعة والأمانة والصدق. فلم يلغ الإسلام كل العادات والأعراف والتقاليد التي كانت عندهم قبل مجيء الإسلام. فأقر بعضها وألغى بعضها الآخر. فقد أقر النافع منها وألغى الضار. وتدرج في تحريم بعضها^٤.

^١ القماطي (هنية مفتاح). الأخلاق والعرف. منشورات جامعة قاريونس. ١٩٩١. ص. ١٦٣.

^٢ Nabbs(Jack), Bob Hine and Margaret, Sociology opcit., ١٩٩١, P.٢٩٨.

^٣ عوض (السيد صالح). أثر العرف في التشريع الإسلامي. مرجع سابق. ص ٥٠٠.

^٤ القماطي (هنية مفتاح). الأخلاق والعرف. مرجع سابق. ص ١٤٢.

من ناحية أخرى فإن العرف يختلف عن المبدأ الأخلاقي،
فالدافع الذي يجعل الفرد يطيع ما يوجبه العرف هو

خوفه من أن يتعرض للسخرية واللوم والازدراء والمقاطعة والإقصاء والاستهجان من قبل المجتمع. أما الالتزام الأخلاقي فإنه نابع من احترام ذاتي واقتناع. إنها تستحق التقدير بغض النظر عن ردود فعل المجتمع. وقد يطيع الفرد قواعد العرف ولكنه يكون في قرارة نفسه ينبذها ويحتقرها، ولكنه لا يستطيع أن يجهر بذلك^١. أضف إلى ذلك كون الأخلاق عالمية تتخطى الزمان والمكان. والعرف مرتبط بالزمان والمكان والإنسان. والأمور الأخلاقية عموماً أكثر أهمية من الأعراف والتقاليد.

الأخلاق والأمثال:

ورد في لسان العرب :

(مثل كلمة تسوية يقال: هذا مثله ومثله. كما يقال شبيهه وشبّهه بمعنى: قال ابن بري: الفرق بين المماثلة والمساواة أن المساواة تكون من المختلفين في الجنس والمتفقين. لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين. تقول نحوه كنعوه، وفقهه كفقفه، ولونه كلونه...)

والمثل: الشيء الذي يضرب لشيء مثلاً فيجعل مثله. والمثال المقدار وهو الشبه والمثل والمثال والقالب الذي يقدر على مثله. ويقال تمثل فلان ضرب مثلاً. وفي التنزيل العزيز: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ} (الحج: ٧٣). ذلك أنهم عبدوا من دون الله ما لا يسمع ولا يبصر وما لم ينزل به حجة فأعلم الله الجواب مما جعلوه له مثلاً. فقال {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ}. يقول كيف تكون هذه الأصنام أنداداً وأمثالاً لله وهي لا تخلق أضعف شيء من خلق الله ولو اجتمعوا كلهم له وإن يسلبهم الذباب الضعيف شيئاً لم يخلصوا المسلوب منه قال: ضعف الطالب والمطلوب.

^١ نفس المرجع ص ١١٧.

وقد يكون المثل بمعنى العبرة. سيتضح أن الصلة وثيقة بين الأمثال والحكمة والأدب والتراث الشعبي (الفولكلور) والأسطورة والخرافة.

لقد تتبع عبد المجيد عابدين^١ مفهوم المثل في الآداب السامية بجانب تتبعه في النثر العربي القديم وقال: لقد ورد لفظ (masal) في الأسفار العبرية للعهد القديم للدلالة على الحكم والسيادة. ووردت صيغة الحكم منسوبة إلى الله وإلى الناس وإلى الأجرام السماوية وقال: (يمكن افتراض وجود علاقة أسطورية قديمة بين نور الأجرام السماوية الذي اقترن بالقوة والسلطان وبين معاني اللمعان). وقال: أما في العربية فلا يستعمل لمعنى الحكم ألفاظاً مشتقة من (م ث ل)... حين توجد لغات سامية أخرى كالعبرية قد استغنت بمادة (م ث ل) عن مادة (ح ك م) في الدلالة على الحكم والسيادة.

إن السامي القديم حين أسمى الصورة (مس.ل. mesl) أو تمثلاً اشتق اللفظ من معنى الغلبة والسيطرة.. ومن الشيء المصور لمح الناطقون معنى المشابهة والمشاكله فورد اللفظ في الساميات (المثل) (metal Mest Masal) بمعنى الشبهة والنظير... وأطلق الساميون لفظ (مثل) على الكلمة الموجزة التي اكتسبت صفة الشيوخ والشهرة في الناس وأطلقوه على القطعة الأدبية وعلى النبوات وما ينزع منزع الأنشودة الشعرية أو ما يرد قياساً ومقارنةً لتفسير فكرة أو توضيح عبارة أو تحكي قصة خرافية ذات مغزى. ولقد وردت لفظة مثل في القرآن الكريم للدلالة على معانٍ كثيرة فهي قد تعني الشبه.

وقد تعني العظة والعبرة.

وقد تعني الحجة والدليل.

وقد تعني النظير.

^١ عابدين (عبد المجيد). الأمثال في النثر العربي القديم مقارنة بنظائرها في الآداب السامية الأخرى. مكتبة مصر القاهرة، ١٩٥٦. ص ٢-٥.

وقد تعني المثلة أي التنكيل.

وقيل إن الكلمة مشتقة من اللغة اليونانية وتعني المقارنة والموازنة،
وقيل مأخوذة من المثل وهو الانتصاب، وأطلق المثل على المثال والتمثيل^١.

وقال عز الدين^٢: وعرف مفكرو العرب العرف عن طريق ثلاث خصائص:

إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية... والصورة المجازية للمثل
فيها مجالاً للمواربة والإيماء والرمز والألغاز، وهنالك من يرى أن المجاز الذي هو من خصائص
المثل اقترن بالأساطير، واتفق العرب وأطلقوا المثل على:

المثل الشعبي.

المثل التعليمي.

المثل القياسي.

والخرافة.

واقترن باللغز والمسامرة

ولا تأخذ العبارة حكم المثل الشعبي إلا إذا كانت نابعة من الجماهير أو تكون مقبولة
لديهم بحسبانها حقيقة. فالمثل هو صوت الشعب أو سمة شعبية تواضع عليها
سواد الناس وعمل على تقديمها والتسليم بما فيها، وليس من الممكن أن نعد عبارة
يخترعها أديب من جملة الأمثال إلا إذا ظفرت بالألفة الشعبية وصارت كلمة الشعب^٣.

وقد يصور المثل الشعبي الفضائل والبرذائل، وقد يقصد به التعليم والتأديب، فعندما
نسمع المثل (غثك خير من سمين غيرك) فيها النغمة الأدبية التي تنهانا عن الطمع
وتأمرنا بالقنوع وحثنا على الاكتفاء باليسير. لكن المثل الشعبي لا يتخذ المغزى عنصراً

^١ محمد (سليمان يحيى)، الأمثال الشعبية الأصل والمصدر، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، ٢٠٠٧م، ص ١٢-١٧.

^٢ نفس المصدر، ص ٩.

^٣ نفس المصدر، ص ١٥.

أساسياً له، فقد يراد به مجرد الوصف أو التفكه
والتنسلية. فالمثل له وظائف متعددة. فإن وظيفة المثل

الشعبي مثله مثل الأجناس الفولكلورية الأخرى تكمن في الدور الذي يلعبه في حياة
المجتمع والفائدة التي يمكن تحقيقها من وراء استخدامه وذلك بالتعبير عن قضايا
اجتماعية وتنموية وتعليمية وتشريعية^١.

ولما كان هذا البحث يركز على صلة الأمثال بالقيم والفضائل الخلقية سوف يورد الباحث
بالإضافة إلى المثل الذي ذكره أمثلة أخرى ذات دلالة أخلاقية. ففي فضيلة حفظ اللسان
وكتمان السر جاء المثل (صدرك أوسع لسرك)، وفي الصبر ومعاناة الأمور لما في عواقبها
من المحامد جاء المثل يحمد إلى أنهم يقاسون في ليلهم مكابدة الليل ومقاساة الآساد
فاذا أصبحوا فقد خلفوا وراء ظهورهم حمدوا فعلهم حينئذ وجاء في المثل (مقتل
الرجل بين فكّي فيه).

ففي التعليم ينقل المثل العادات والتقاليد والموروثات الثقافية بصفة عامة من جيل إلى
جيل بغرض الوصول إلى أهدافها التربوية والتعليمية المتمثلة في تأديب النشء
وإرشادهم^٢، ويقوم بعملية الضبط الاجتماعي من خلال التنشئة والرقابة.

وهناك من الأمثال ما يعرف بالحوادث الخرافية وترد الأمثال في قصص حيوانية. ومن
أشهر أمثال العرب حديث الحية والفأس: (زعموا أن أخوين كانا فيما مضى في إبل
لهما، فأجدبت بلادهما، وكان قريباً منهما وإد فيه حية قد حمته من كل أحد. فقال
أحدهما للآخر: يا فلان لو أنني أتيت هذا الوادي المكلى فرعيت فيه إبلي وأصلحتها. فقال
له أخوه: إنني أخاف عليك الحية، ألا ترى أن أحداً لم يهبط ذلك الوادي إلا أهلكته. قال
فوالله لأهبطن. فهبط ذلك الوادي. فرعى إبله به زماناً. ثم إن الحية لدغته فقتلته.
فقال أخوه ما في الحياة بعد أخي خير. ولأطلبن الحية فأقتلها. أو لأتبعن أخي.
فهبط ذلك الوادي فطلب الحية ليقتلها فقالت: ألسنت ترى أنني قتلت أخاك، فهل لك

^١ محمد (سليمان يحيى). الأمثال الشعبية الأصل والمصدر والوظيفة. مصدر سابق، ص ٦٢.
^٢ نفس المصدر، ص ٦٣.

في الصلح. فأدعك بهذا الوادي. فتكون به وأعطيك ما
بقيت ديناراً قي كل يوم. قال: أفاعلة أنت؟ قالت:

نعم. قال: فإنني أفعل. فحلف لها وأعطها الموائيق لا يضيرها. وجعلت تعطيه كل يوم
ديناراً ؛ فكثر ماله ونبتت إبله. حتى كان من أحسن الناس حالاً. ثم إنه ذكر أخاه. فقال:
كيف ينفعني العيش وأنا أنظر إلى قاتل أخي فلان. فعمد إلى فأس فأخذها ثم قعد لها.
فمرت به فتبعها. فضربها فأخطأها ودخلت الجحر. ووقع الفأس بالجبل فوق جحرها فأثر
فيه فلما رأت ما فعل قطعت عنه الدينار الذي كانت تعطيه. فلما رأى ذلك وتخوف
شرها ندم. فقال لها: هل لك في أن نتوثق ونعود إلى ما كنا عليه. فقالت: كيف أعاودك
وهذا أثر فأسك. وأنت فاجر لا تبالي العهد. فكان حديث الحية والفأس مثلاً مشهوراً من
أمثال العرب^١.

ففي التعليم ينقل المثل العادات والتقاليد والموروثات الثقافية بصفة عامة من جيل إلى
جيل بغرض الوصول إلى أهدافها التربوية والتعليمية المتمثلة في تأديب النشء
وإرشادهم^٢ ويقوم بعملية الضبط الاجتماعي من خلال التنشئة والرقابة.

وما يهمنا في هذه القصة الخرافية أنها تؤكد على مبادئ أخلاقية ينبغي الالتزام بها:

١ / العهد: (فحلف لها - أي للحية - وأعطها الموائيق).

٢ / حق النصح (خاصة القريب): إني أخاف عليك الحية.

٣ / مبدأ الصلح: فهل لك في الصلح.

٤ / الوفاء: فجعلت تعطيه كل يوم ديناراً.

٥ / الثأر والانتقام: وأنا أنظر إلى قاتل أخي (لا يجوز الثأر بعد إبرام العهد).

^١ عابدين. الأمثال في النثر العربي القديم. مصدر سابق. ص ٤٢.
^٢ نفس المصدر. ص ٦٣.

١٦ مبدأ المصلحة: قبول المال نظير تنازل عن حق تعويضاً
(وهو مشكل)

١٧ الندم: على عدم الإيفاء بالعهد أو على فوات المصلحة.

أما المثل القياسي فهو سرد قصصي أو وصفي وهو إما أن يصور نموذجاً من السلوك الإنساني بقصد التأديب أو التمثيل أو التوضيح ويجمع بين مزايا المثيلين الكتابي والشعبي. ويجمع بين عمق الفكرة وجمال التصوير. وهو قصة كاملة أو صورة مجازية مبسطة جاء بها الحكيم للإيضاح أو التأديب والتحذير^١. ومثال المثل القياسي قوله تعالى: {أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ...} (البقرة: ١٩). لكن المثل القياسي يستعمل الخرافة والخرافة لا وجود لها في الأمثال القرآنية^٢. (قد يكون لها وجود ظاهري في القرآن كحديث النملة وحديث الهدهد).

إن ما ضربه الله سبحانه وتعالى من الأمثال هو الحق. ولقد زخر القرآن الكريم بالأمثال الموجزة والمطولة والتي لا يصرح بها القرآن بأنها أمثال فهي أمثال بمعانيها لا بألفاظها ولذلك سميت أمثالاً كامنة^٣. فالمثل القائل: خير الأمور أوسطها يوجد في قوله تعالى: {لَا فَاْرِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ} (البقرة: ١٦٨). وفي قوله تعالى: {وَلَا جُعْلُ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ} (الإسراء: ٢٩).

نماذج من أمثال عربية

ستشمل هذه النماذج أمثال من القرآن الكريم، ومن السنة الشريفة. وأمثال في الشعر العربي. وأمثال في النثر العربي.

أمثال في القرآن الكريم:

- {فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ حَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ} (الأعراف: ١٧٦).

^١ نفس المصدر، ص. ١٥٨.

^٢ نفس المصدر، ص. ١٦٥.

^٣ نفس المصدر، ص. ١٣٣.

• {وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ

من فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ} (إبراهيم: ٢٦).

- {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} (الجمعة: ٥).
- {الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ} (يوسف: ٥١).
- {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ} (آل عمران: ١٨٢).
- {وَلَا يَحِيقُ الْمُكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} (فاطر: ٤٣).
- {قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ} (الإسراء: ٨٤).
- {الْيَسَّ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ} (هود: ٨١).
- {وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا} (الإسراء: ٨).

أمثال في السنة الشريفة:

- {إذا لم تستح فاصنع ما شئت}.
- {انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً}.
- {إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى}.
- {دع ما يريبك إلى ما لا يريبك}.
- {لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين}.

نماذج في أمثال شعبية^١:

قول أبي الطيب:

- {ومن نكد الدنيا على المرء أن يرى عدواً له ما من صداقته بد
- {من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
- {وفي الحلم أذهان وفي العفو دربة وفي الصدق منجاة من الشر فاصدق
- {إذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام
- {الرفق يمن والأناة سعادة فتأن في رفق تلاق نجاحا

^١ التكريبي (عبد الرحمن). دراسات في المثل العربي المقارن.

- جُوع الحرّة ولا تأكل بثديها (لا تأكل بثديها: أي بثمن لبن ثديها). يضرب في صيانة الرجل الحر نفسه من المكاسب الخسيسة.
 - مقتل الرجل بين فكيه.
 - المقدرة تذهب الحفيظة (الحفيظة: الغضب. يضرب في العفو عند المقدرة).
 - لو أنصف المظلوم لم يبق فينا ملوم.
 - رب صلف عند الراعدة. (الراعدة: السحابة. والصلف: قلة الخير والمطر) يضرب مثلاً في البخل مع السعة.
 - عند الصباح يحمد القوم السُّرى (السُّرى: السير ليلاً).
 - لا تكن رطباً فتعصر ولا يابساً فتكسر.
 - المنية ولا الدنية (الدنية: العمل الدني - القبيح). يشير إلى الوسطية.
- نماذج أخرى من النثر العربي:

- من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.
 - من لانت كلمته وجبت محبته.
 - رب رمية من غير رام.
 - عذره أنشد من جرمه.
 - يضرب في حديد بارد.
 - كالمستغيث من الرمضاء بالنار.
 - من يمدح العروس إلا أهلها.
- نماذج من أمثال سودانية ذات مدلول أخلاقي:
- الشجرة لمن تميل بتكل في أختها. (يشير هذا المثل للتعاون والتكافل بين الأخوان والأهل والجيران).^١

^١ ضيف (شوقي). الفن ومذاهبه في النثر العربي. دار المعارف - القاهرة. ١٩٦٥م. ص (الأمثال ١-٨).

- أم قريفة التي بيتها ضيفة. (أم قريفة حشرة. المقصود بها المرأة البخيلة).^١

- عيب الزاد ولا عيب سيده. (هذا المثل يحث على الكرم وينبغي للإنسان أن لا يحتقر ما عنده مهما كان بسيطاً).^٢
- الجود بالموجود.^٣
- بيت المشورة ما حرب.^٤
- إيد على إيد جُدع بعيد. (يحث على التعاون والتعاقد).^٥
- الخوف يفك الجبارة. (ينهى عن الحذر والخوف من الأمور ويحث على الإقدام).^٦
- الخواف ربي عياله. (قد يستخدم في غير مكانه. لكن مقصود به عدم التهور والتصرف بعقل).^٧

- الأولو شرط آخره نور. (الحزم من الأمور من بدايتها حتى تكون على بصيرة).^٨
- العقلة في رأسه يدبر خلاصه. (يشير إلى التفكير والتصرف بحكمة في أمور الخاصة).^٩

- المتشدد يقع متمد. (التشدد يوقع صاحبه في أمور صعب الخروج منها).^{١٠}
- الزاكي عدل والجداد قدل. (يعني المثل من فرط عدالة الزاكي يتحرج جنده من التعدي على الممتلكات ما يؤكل أو يشرب. حتى أن الدجاج كان يسير في الطرقات أمام الجند مطمئناً).^{١١}

عبد الله (يوسف مضوي) وبخيتة محمد عثمان (جمع وإعداد) ويوسف حسن محمد (مراجعة). دراسات معاصرة في الأمثال السودانية. منشورات الخرطوم عاصمة للثقافة العربية. ٢٠٠٥م. ص ١٥.

٢ نفس المصدر، ص ٣٥.

٣ نفس المصدر، ص ٢٧.

٤ نفس المصدر، ص ٢٧.

٥ نفس المصدر، ص ٣١.

٦ نفس المصدر، ص ٣٠.

٧ نفس المصدر، ص ٦١.

٨ نفس المصدر، ص ٦٠.

٩ نفس المصدر، ص ٦٤.

١٠ نفس المصدر، ص ٧١.

١١ نفس المصدر، ص ٧٢.

محمد (سليمان يحيى). الأمثال الشعبية: الأصل والمصدر والوظيفة. شركة مطابع السودان للعملة المحدودة. الخرطوم. ٢٠٠٧م. ص ٤٥.

- أسمع كلام الكبير ولو عویر (أبله). (يحث المثل على احترام الكبير. كما يشير المثل لخبرة الكبير).^١
- أولى الزول (الإنسان) يغطي ماعونه. (أي أجدر بالشخص أن يتزوج من داخل أسرته لما في ذلك من فضائل أسرية).^٢
- أهلك قبال تهلك. (على الإنسان أن يقوي الصلة مع أهله لأنهم حتماً سيدرؤون عنه أي خطر يؤدي إلى هلاكه).^٣
- حبيبك يمضغ لك الظلظ وعدوك يتمنى لك الغلظ.^٤ وفي صيغة أخرى: البريدو يمضغوا ليهو الظلظ... والما بريدو يفتشوا ليهو الغلظ. (يدل المثل على التحيز)
- الطاقية كن (لو) وقعت من الرأس الكتف بتلقاها. (الطاقية ترمز للشخص الذي لا يملك شيئاً. والكتف يرمز لمن هو أحسن حالاً منه والذي يأخذ بيده عند الحاجة).^٥
- الحسنة معطت شنب الأسد.^٦ يضرب لفائدة الإحسان (وللمثل قصة).
- إن جريت جري الوحوش غير رزقك ما بتحوش. يحث على التوكل والرفق في السعي وعن المبالغة فيه وينهى عن الطمع).^٧
- كل شاه معلقة من عصبته. (أي: كل شخص مسئول عن تصرفاته).^٨
- البوادك وده والبعاداك دقه. (أن تعامل الناس بالمثل).^٩
- الما دارك ما لامك. (يشير المثل لتقبل اللوم من الأصدقاء).^{١٠}
- كتر العتاب يقلل الصحاب. تنبيه لعدم الإكثار من اللوم للأصدقاء لكي لا تفقدهم).^{١١}
- العارف الحال ما أبقى قوال. (لا تفتشي الأسرار).^{١٢}

١. نفس المصدر، ص ٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٨٢.

٣. نفس المصدر، ص ٧٣.

٤. نفس المصدر، ص ٣٤.

٥. نفس المصدر، ص ٢٢.

٦. نفس المصدر، ص ٨٠.

٧. نفس المصدر، ص ٨٠.

٨. عبد الله (يوسف مضوي) وآخرون. دراسات معاصرة في الأمثال. مرجع سابق، ص ٨٢.

٩. نفس المصدر، ص ٨٤.

١٠. نفس المصدر، ص ٨٤.

١١. نفس المصدر، ص ٨٤.

١٢. نفس المصدر، ص ٩٠.

• الزارعا الله في الحجر بتقوم. (يعني التفاؤل والتوكل).

- توكل واعمل^١.
- خصام الرجل الضكر (الشهم) ولا صحبة الإضيئة (المنقاد الضعيف الإرادة). (بمعنى أن يختلف الإنسان مع رجل شهم ذو مواقف صلبة. خير له من أن يصادق ضعيف الإرادة)^٢.
- الرجل لحمة كتف. (أي قادر على تحمل الصعاب مثله مثل الكتف في حمل الأثقال)^٣.

العلاقة بين الحكم والأمثال

اقتترنت الحكمة بالمثل وارتبطت به. لكن هنالك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بينهما.

لقد سبقت الإشارة إلى أنه قد ورد لفظ (Masal) في الأسفار العبرية للعهد القديم للدلالة على الحكم. وهنالك مؤلفات تناولت الأمثال والحكم معاً. كما أنهما يشتركان في أنهما يحققان المعرفة والإتقان^٤ وأن هنالك أشخاص حكماء صارت أقوالهم مضرب مضرب مثل كلقمان الحكيم. والحكم والأمثال أقوال مكتملة لا تقبل الزيادة أو النقصان^٥. وكلاهما يستعين بالإيقاع الموسيقي^٦.

لكن المثل ينزع إلى التجسيد عن طريق الصورة. والحكمة تنزع إلى الإطلاق والتعميم والتجريد. والمثل أقرب إلى حياة الناس اليومية. والحكم تتجاوز إلى الأفكار التي تبتعد

٩٩. نفس المصدر، ص^١

محمد (سليمان يحيى) الأمثال الشعبية: الأصل والمصدر والوظيفة. مرجع سابق، ص ٨٦.^٢

نفس المصدر، ص ٨٦.^٣

- محمد (سليمان يحيى). الأمثال الشعبية: الأصل والمصدر والوظيفة. شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، ٢٠٠٠م، ص ٩.^٤

- نفس المصدر، ص ١.^٥

الفياض (محمد جابر). الأمثال في القرآن الكريم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١م، ص ١١٣.^٦

نفس المصدر، ص ١١٣.^٧

عن الحياة اليومية^١. فالأمثال أكثر شيوعاً من الحكم،
وصاحب المثل قد لا يعلم ما نطق به حكمه^٢.

تتسم عموماً الأمثال والحكم بالإيجاز، ولكن بعض الحكم جاءت طويلة، وكذلك الأمثال
الوضعية لا تقل عنها طويلاً^٣.

نماذج من حكم

- عظ الناس بفعلك، لا تعظهم بقولك^٤.
- اعلم أن التفكير يدعو إلى الخير والعمل به، والندم على الشر يدعو إلى تركه^٥.
- إياك والكبر، والغضب، والشهوة.. فالكبر يمنع من الانقياد إلى أوامر الشرع،
والحسد يمنع من العدل، والشهوة تمنع من التفرغ لعبادة الله.
- لا تمدحني بما لم أفعل، ولكن ساعدني على ما أريد فعله.
- قال حسن البصري: لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكر، فإن كان له
قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الأحمق من وراء لسانه، فإذا أراد أن يقول قال،
فإن كان له سكت، وإن كان عليه قال^٦.
- شر خصال الملوك الجبن على الأعداء (الأقوياء)، والقسوة على الضعفاء، والبخل
عن الإعطاء^٧.
- جالسوا العقلاء أصدقاء كانوا أو أعداء: فإن العقول تلتح العقول^٨.

نفس المصدر، ص ١٩.

نفس المصدر، ص ١١٣.

نفس المصدر، ص ١١٣.

النشامي (صالح أحمد) مواعظ الإمام حسن البصري، المكتب الإسلامي، ١٩٩٧م، ص ٢٤٨.

نفس المصدر، ص ١٥٨.

مصلي (محمد علي حسن)، أقوال وحكم، مرجع سابق، ص ١٧.

نفس المصدر، ص ١٨.

نفس المصدر، ص ٢٧.

• قال الحسين بن علي رضي الله عنهما:

لا تتكلف ما لا تطيق. ولا تتعرض لما لا تدرك. ولا تعد بما

لا تقدر عليه. ولا تنفق إلا بقدر ما تستفيد. ولا تطلب من الجزاء إلا بقدر ما صنعت. ولا تفرح إلا بما قلت من طاعة الله. ولا تتناول إلا ما رأيت نفسك له أهلاً^١.

• لا أحد يحس بالسعادة الحقيقية إذا لم يستطع أن يمنح للآخرين فرصة مشاركة هذا الإحساس^١.

• إنما الدنيا - إذا فكرت فيها - ثلاثة أيام: يوم مضى لا ترجوه. ويوم أنت فيه ينبغي لك أن تغتنمه. ويوم يأتي لا تدري أنت من أهله أم لا. ولا تدري لعلك تموت قبله. فأما أمس فحكيم مؤدّب. وأما اليوم فصديق مودع.

غير أن أمس وإن كان قد فجّعك بنفسه. فقد أبقى في يديك حكمته. وإن كنت أضعته. فقد جاءك خلف منه. وقد كان عنك طويل الغيبة. وهو الآن عنك سريع الرحلة.

وغداً أيضاً في يديك منه أمله. فخذ الثقة بالعمل. واترك الغرور بالأمل قبل حلول الأجل. وإياك أن تدخل على همٍّ غدٍ أو همٍّ ما بعده. زدت في حزنك وتعبك. وأردت أن تجمع في يومك ما يكفيك أيامك^٢.

• قال الحسن: ما الدنيا من أولها إلى آخرها إلا كرجل نام نومة. فرأى في منامه ما يحب ثم انتبه^٣.

• إن فرحك بالذنب إذا ظفرت به أعظم من الذنب. وأن حزنك على الذنب إذا فاتك أعظم من الذنب.

نفس المصدر. ص ١٩^١.

نفس المصدر. ص ١٩^٢.

مصلح (محمد علي حسن) أقوال وحكم. مرجع سابق. ص ١٧^٣.
الشامي (صالح أحمد). مواعد الإمام حسن البصري. مرجع سابق^٤.

• قال الحسن البصري:

إنما الفقيه: الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع، الكافي نفسه عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم^١.

• خطبة عمر بن عبد العزيز في اختيار صاحب:

عن سلام بن سليم قال: لما ولي عمر بن عبد العزيز سعد المنبر - وكان أول خطبة خطبها - حمد الله وأثنى عليه ثم قال: (يا أيها الناس.. من صحبنا فليصحبنا بخمس، وإلا فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهد، ويدلنا من الخير على ما لا نهتدي إليه، ولا يغتابنّ عندنا الرعية، ولا يعترض فيما لا يعنيه).

فانقشع عنه الشعراء والخطباء، وثبت الفقهاء والزهاد، وقالوا: ما يسعنا أن نفارق هذا الرجل حتى يخالف فعله قوله^٢.

• من رسالة طويلة للإمام مالك لهارون الرشيد نختار منها ما يلي:

صل من قطعك، واعف عمن ظلمك، وأعط من حرمك، فإنه بلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إنها أفضل أخلاق الدنيا والآخرة)^٣.

• قال أبو بكر:

يا أيها الناس قفوا أوصيكم بعشيرة فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا حرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة أو بقرة ولا بيعوا إلا لماكله، وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصّوامع فدعوهم وما فرّغوا له.

الشامي، مواظ الحسن البصري، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٧.

صقر (عبد البديع)، الوصايا الخالدة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٠٢.

نفس المصدر، ص ١٢٢.

٥ نفس المصدر، ص ٧٨.

بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس. سلام عليك.

أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى^١ إليك، وانفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، أس^٢ بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك^٣، ولا يبأس ضعيف من عدلك. البيئنة على من ادعى، واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم^٤ فراجعت فيه عقلك وهُديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل^٥.

• صفة الإمام العادل للحسن البصري:

كتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لما ولى الخلافة إلى الحسن بن أبي الحسن البصري، أن يكتب له بصفة الإمام العادل، فكتب إليه الحسن رحمه الله:

اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الإمام العادل قوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصفة كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف.

* والإمام العادل يا أمير المؤمنين، كالراعي الشفيق على إبله، الرفيق بها، الذي يرتاد لها أطيب المراعي، ويزودها عن مراتع الهلكة، ويحميها من السباع، ويكئها من أذى الحر والقر.

أدلى بالحجة: احتج بها.^١

سو بينهم، واجعل بعضهم أسوة لبعض.^٢

مملك معه لشرفه.^٣

في قول آخر: بالأمس.^٤

نفس المصدر، ص ٤٠.^٥

* والإمام العادل يا أمير المؤمنين كالأب الحاني على ولده.
يسعى لهم صغاراً، ويعلمهم كباراً، يكسب لهم في
حياته، ويدخر لهم بعد مماته.

*الإمام العادل يا أمير المؤمنين، كالأم الشفيقة البرّة الرفيقة بولدها، حملته
كرهاً، ووضعتة كرهاً، وربته طفلاً تسهر بسهره، وتسكن بسكونه، ترضعه تارة،
وتفطمه أخرى، وتفرح بعافيته، وتغتم بشكايته.

* والإمام العدل يا أمير المؤمنين وصيّ اليتامى، وخازن المساكين، يرّبي صغيرهم،
ويؤن كبيرهم.

* والإمام العدل يا أمير المؤمنين كالقلب بين الجوارح، تصلح الجوارح بصلاحه،
وتفسد بفساده.

*الإمام العدل يا أمير المؤمنين، هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله
ويسمعهم، وينظر إلى الله ويربهم، وينقاد إلى الله ويربهم، وينقاد إلى الله
ويقودهم، فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملكك الله عز وجل كعبد ائتمنه سيده،
واستحفظه ماله وعياله، فبدد المال، وشرد العيال، فأفقر أهله وفرق ماله.

* واعلم يا أمير المؤمنين أن الله أنزل الحدود ليزجر بها عن الخبائث والفواحش،
فكيف إذا أتاه من يليها! وأن الله أنزل القصاص حياة^١.

• من كتاب لعلي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، كتبه للأشتر النخعي لما ولاه
مصر... وهو أطول عهوده:

* ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جبناً
يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور، فإن البخل والجبن والحرص
غرائز شتى، يجمعها سوء الظن بالله.

نفس المصدر، ص ٩٧.

* إن شرّ وزرائك من كان للأشْرار قبلك وزيراً. ومن شَرَّكهم في الآثام فلا يكونن لك بطانة. فإنهم أعوان

الآثمة. وإخوان الظلمة. وأنت واجد منهم خير الخلف من له مثل آرائهم ونفادهم. وليس عليه مثل آصارهم^١ وأوزارهم^٢ من يعاون ظالماً على ظلمه. ولا آثماً على إثمه. أولئك أخف عليك مئونة. وأحسن لك معونة. وأحنى عليك عطفاً. وأقل لغيرك إلفاً. فاتخذ أولئك خاصة لخلواتك وحفلاتك. ثم ليكن آثرهم عندك أقولهم بمِرِّ الحق لك. وأقلهم مساعدة فيما يكون منك مما كره الله لأوليائه. واقعاً ذلك من هواك حيث وقع. وألصق بأهل الورع والصدق. ثم رضهم على أن يطروك ولا يبجحوك بباطل لم تفعله. فإن كثرة الإطراء حُدث الزهو. وتدني من العزة.

* ولا يكونن المحسن والمسئء عندك بمنزلة سواء. فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان. وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة^٣.

* وإن أفضل قرة عين الولاية استقامة العدل في البلاد. وظهور مودة الرعية. وإنه لا تظهر مودتهم إلا بسلامة صدورهم. ولا تصح نصيحتهم إلا بحيطتهم على ولاة الأمور وقلة استئفال دولهم. وترك استبطاء انقطاع مدتهم. فأفسح في أمالهم. وواصل في حسن الثناء عليهم وتعدد ما أبلى ذوو البلاء منهم. فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع. وخرص الناكل إن شاء الله.

* ثم اعرف لكل امرئ منهم ما أبلى ولا تضيفن بلاء امرئٍ إلى غيره. ولا تقصرن به دون غاية بلائه. ولا يدعونك شرف امرئٍ إلى أن تعظم من بلائه ما كان صغيراً ولا ضعة امرئٍ إلى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً.

* وأردد إلى الله ورسوله ما يضلحك من الخطوب. ويشتبه عليك من الأمور. فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الإصر: الذنب.

الوزر: الإثم.

نفس المصدر ص ٥٦.

دقيقاً.

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} (النساء: ٥٩). فالرد إلى الله: الأخذ بمحكم

كتابه، والرد إلى الرسول الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة.

* ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك من لا تضيق به الأمور. ولا تمحكه الخصوم. ولا يتمادى في الزلة. ولا يحصر من الفئ إلى الحق إذا عرفه. ولا تشرف نفسه على طمع. ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه. وأوقفهم في الشبهات. وأخذهم بالحجج. وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم. وأصبرهم على تكشف الأمور. وأصرمهم عند اتضاح الحكم. من لا يزهيه إطراء. ولا يستمليه إغراء^١.

* ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات. وأوص بهم خيراً: المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه. فإنهم مواد المنافع. وأسباب المرافق وجلابها من المباع والمطرح في برك وبحرك وسهلك وجبلك. وحيث لا يلتئم الناس لموضعها. ولا يجترئون عليها. فإنهم سلم لا تخاف بانقته وصلح لا تخشى عائلته. وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك.

* وأعلم - مع ذلك - أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً. وشحاً قبيحاً. واحتكاراً للمنافع. وتحكماً في البياعات. وذلك باب مضرة للعامة. وغيب على الولاة. فامنع من الاحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً: بموازين عدل. وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكره بعد نهيك إياه نكل به وعاقبه في غير إسراف.

* ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمني. فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً. واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم. واجعل لهم قسماً من بيت مالك. وقسماً من غلات

نفس المصدر ص ٥٩^١.

صوافي الإسلام في كل بلد. فإن للأقصى منهم مثل
الذي للأدنى. وكل قد استرعت حقه. فلا يشغلنك

عنهم بطر. فإنك لا تعذر بتضييعك التافه لإحكام الكثير المهم. فلا تشخص
همك عنهم. ولا تصعّر خدك لهم. وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم من
تقتحمه العيون. وتحقره الرجال^١.

* فلا يطولن احتجاجك عن رعيتك. فإن احتجاج الولاة عن الرعية شعبة من
الضيق. وقلة علم بالأمور. والاحتجاج منهم يقطع عنهم علم ما احتجوا دونه.
فيصغر عندهم الكبير. ويعظم الصغير. ويقبح.

* ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا. فإن في الصلح دعة لجنودك.
وراحة من همومك. وأمناً لبلادك. ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه. فإن
العدو ربما قارب ليتغفل. فخذ بالحزم. وانهم في ذلك حسن الظن^٢.

• عهد طاهر بن الحسين إلى عبد الله ابنه (وهو عهد طويل) اختار منه الباحث ما
يلي:

* وأثر الفقه وأهله. والدين وحمّلتهم. وكتاب الله والعاملين به. فإن أفضل ما تزتن
به المرء الفقه في دين الله. والطلب له والحث عليه. والمعرفة بما يتقرب به من
الله. فإنه الدليل على الخير كله. والقائد له. والآمر به. والناهي عن المعاصي
والموبقات كلها. وبه مع توفيق الله تزداد العباد معرفة بالله عز وجل. وإجلالاً له.
ودركاً للدرجات العلى في المعاد. مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمره.
والهيبة لسلطانك. والأنسة بك. والثقة بعدلك.

* وعليك بالاقتصاد في الأمور كلها. فليس شئ أبين نفعاً. ولا أضر أمناً. ولا
أجمع فضلاً من القصد^٣.

نفس المصدر. ص ١٢.

نفس المرجع. ص ٦٤ - ٦٥.

نفس المصدر. ص ١٠٤.

* ولا تحتقرن ذنباً. ولا تمالئن حاسداً. ولا ترحمن فاجراً. ولا تصلن كفوراً. ولا تداهنن عدواً. ولا تصدقن نماماً. ولا تأمنن

غداراً. ولا توالين فاسقاً. ولا تتبعن غاوبياً. ولا تحمدن مرئياً. ولا تحقرن إنساناً. ولا تردن سائلاً فقيراً. ولا تجين باطلاً. ولا تلاحظن مضحكاً. ولا تخلفن وعداً. ولا تذهبن فخراً. ولا تظهرن غضباً. ولا تأتين بذخاً. ولا تمشين مرحاً. ولا تركبن سفهاً. ولا تفرطن في طلب الآخرة. ولا تدفع الأيام عياناً. ولا تغمض عن الظالم رهبة منه أو مخافة. ولا تطلبن ثواب الآخرة في الدنيا. وأكثر مشاورة الفقهاء. واستعمل نفسك بالحلم. وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة. ولا تدخلن في مشورتك أهل الدقة والبخل. ولا تسمعن لهم قولاً. فإن ضررهم أكثر من منفعتهم. وليس شيء أسرع فساداً لما استقبلت في أمر رعيته من الشح. واعلم أنك إذا كنت حريصاً. كنت كثير الأخذ. قليل العطية. وإذا كنت كذلك لم يستقم لك أمرك إلا قليلاً. فإن رعيته إنما تنعقد على محبتك بالكف عن أموالهم. وترك الجور عليهم. وبيدوم صفاء أولئك لك. بالإفضال عليهم. وحسن العطية لهم. فاجتنب الشح. واعلم أنه أول ما عصى به الإنسان ربه. وأن العاصي بمنزلة خزي وهو قول الله عز وجل: (وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (التغابن: ١٦).

* فسهّل طريق الجود بالحق. واجعل للمسلمين كلهم من نيتك حظاً ونصيباً. وأيقن أن الجود من أفضل أعمال العباد. فأعدده لنفسك خلقاً. وارض به عملاً ومذهباً. وتفقد أمور الجند في دواوينهم^١.

* وأكثر مجالسة العلماء. ومشاورتهم. وليكن هواك إتباع السنن وإقامتها. وإيثار مكارم الأمور ومعاليها. وليكن أكرم دخلائك وخاصتك عليك من إذا رأى عيباً فيك. لم تمنعه هيبته من إنهاء ذلك عليك في سرّ وإعلامك ما فيك من النقص. فإن أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك.

١ نفس المصدر ص ١٠٨.

* وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك. فَوَقَّتْ لكل

رجل منهم في كل يوم وقتاً، يدخل عليك فيه بكتبه

ومؤامراته، وما عنده من حوائج عمالك غيرهم، وانصب لمرضى المسلمين دُوراً
تؤويهم، وقواماً يرفقون بهم، وأطباءً يعالجون أسقامهم، وأسعفهم بشهواتهم
ما لم يؤدِّ ذلك إلى سرف في بيت المال^١.

الأخلاق والفولكلور

سوف يتناول الباحث في هذا الجزء من البحث علاقة الفولكلور بالقيم الأخلاقية وينظر
في دعوى فصل الفولكلور عن الأخلاق، وسوف يمهّد لذلك بتعريف الفولكلور والنظر في
مناهج دراسة الفولكلور المختلفة.

يعرف قاموس أكسفورد الفولكلور بأنه دراسة العادات والحكايات والقصص وغيرها
(أشعار، حكم، أمثال...) لمجتمع ما. وعرف الفولكلور بأنه يمثل الأنشطة اليومية العادية
لمجتمع معين، وتدعم هذه الأنشطة جزاءات، ويختلف الفولكلور عن العادات والأعراف
والتقاليد الأخلاقية بأن جزاءات الفولكلور أضعف من جزاءات الأعراف الأخلاقية. كما أن
مبادئ الفولكلور ليست مبادئ مجردة^٢ إنها تتمثل في سلوك وممارسات ويختلف
السلوك الفولكلوري من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة إلى ثقافة، فطريقة السلام
والتحية قد تكون في مجتمع بالمصافحة وقد تكون في مجتمع آخر بالمعانقة^٣.

فقد أورد بشرى تعريفاً للفولكلور لعز الدين عابدين يقول فيه: (يطلق الفولكلور أو
علم التراث الشعبي على العلم الذي يتناول بالتسجيل والتحليل والدراسة ما توارثته

نفس المصدر، ص ١٢ - ١٣.

^١ Abercrombie(Nicholas),Stephen Hill and.Turner,S.Bryan, The Penguin Dictionary of Sociology, Penguin Books,٢٠٠٦,P.,١٥١.

^٢ Nobbs (Jack), Sociology, opcit. , P,٢٩٨.

الشعوب منذ عهود عتيقة وبقي حياً في استعمالها من فنون قولية وممارسات ومعتقدات في لغة ذات صلة وثيقة بالحياة الجارية^١.

وقال مهدي: (مع قبولنا بتعريف عابدين لكن إشارته إلى الماضي بالعهود العتيقة فكرة تجاوزها المنهج العلمي في دراسة الفولكلور إذ يعرف الماضي وفق هذا المنهج بالزمان الذي انقضى شهوراً أو أعواماً، والمحك هو أن يسمح المدى الزمني بتراكم خبرة تتحول إلى ثقافة ومعرفة تكتسب صفة التقليد).

تجدر الإشارة إلى أن التقاليد هي فولكلور يمارس لزمن طويل، ولكن (الموضة) هي نوع من الفولكلور ولكنها متغيرة. فليس شرطاً - كما اشترط مهدي - أن يكون الفولكلور تقليداً يمارس زمنياً طويلاً. كما تجدر الإشارة أيضاً أن تعريف علم الفولكلور غير مستقر إذا ما قورن بعلوم أخرى. وحتى إذا افترضنا أن تعريفات كل العلوم في تغير فإن درجة تغير تعريف الفولكلور في رأي الباحث أكثر. ومن أسباب هذا التغير أن علم الفولكلور وممارسته ما زالت تحتاج إلى تبرير. وأن النشاط يسعى أن يكون ذا جدوى. وأن الجهد والموارد التي تنفق فيه تقابل ما يحققه من نتائج خاصة في عصر التنافس الاقتصادي الذي نعيش فيه. وهذه النظرة قد لا تتعارض تماماً مع قيمة الفولكلور الفنية والجمالية. وسيتضح هذا التعليق أكثر عند الحديث عن مناهج دراسة علم الفولكلور.

ميز لينود مونتل بين الفولكلور والحياة الفولكلورية وعرف الحياة الفولكلورية على أنها تستند على التقاليد والتراث أو تعبر عن الحياة المعاصرة التي يشترك فيها أفراد المجتمع (مجتمع الريف والحضر) وتعكس ثقافة ذلك المجتمع وهويته وتشمل على عدد كبير من الإبداعات والأشكال الرمزية كالعادات والأعراف والتقاليد والمعتقدات والأساطير والموروثات والطقوس والاحتفاليات واللغة والأدب والمهارات والتقنيات والألعاب والموسيقى والرقص والأغاني والدراما والروايات والعمارة والأعمال الحرفية واليدوية

^١ بشري (محمد المهدي) الفولكلور السوداني مقالات ودراسات. مكتبة الشريف الأكاديمية. الخرطوم. ٢٠٠٦. ص ١٦٥. وانظر عبد المجيد عابدين الأدب الشعبي في السودان ١٩٦٧. ص ٣٨٩.



والفنون والنكات والطرائف والألغاز والخرافات
والقصص والحكايات (الأحاجي) والكرامات والمدائح

والحكم والأمثال والرسوم على الحافلات والكتابة على الجدران واللبس والأطعمة
والإشاعة... إلخ^١.

وللفولكلور وظائف شديدة التنوع. فالفولكلور يعكس ثقافة المجتمع ويعبّر عن هويته.
ويزيل التوترات التي قد تحدث في المجتمع ويقوم بوظيفة التربية والتعليم بالإضافة إلى
الترويح والتسلية والتفكه.

الحكاية الفولكلورية قد تحمل رسالة أخلاقية، وفيما يلي بعض الرسائل الأخلاقية التي
يحملها انتصار الخير على الشر وأن كل إنسان يجد ما يستحق من جزائه العادل، وأنه
مهما حدث فإن الحقيقة سوف ترى النور. وقد تحوي الحكاية درس في العطف والرحمة،
وتحوي تحذير من المنفعة الوقتية، وقد تحوي توجيهات مختلفة: كالصديق الحق هو الذي
تجده عند الحاجة والطمع "ودّر" ما جمع، لن يأتي الشر بخير.

تعكس دراسات الفولكلور ما حدث في هذه الدراسات من تغير الرغبة أن تكون لدراسة
الفولكلور قيمة ومغزى، وهذا معنى من المعاني التي تصل الفولكلور بالقيم، وفيما
يلي بعض التطورات التي حدثت في مجال الدراسات الفولكلورية التي أوردتها لينود
مونتل^١ (Lynwood Mantel):

كانت الدراسات الفولكلورية دراسات أكاديمية تركز على النص دون اعتبار للسياق، ثم
أجهت الدراسات تصطف مع العلوم الاجتماعية كعلم الأنثروبولوجي وعلم اللسانيات
الاجتماعي، وصارت الدراسات بعد هذا التحول تعبر عن الثقافة في مفاهيم سلوكية،
وكان الاعتقاد أن هذا هو الطريق الوحيد لإحياء الفولكلور، ولكنه من غير الواضح لماذا
لم يتحقق هذا الاعتقاد، ولعل السبب أن الاتجاه السلوكي لم يتقدم لأن التركيز في
الحياة الفولكلورية تغير نحو الثقافة المادية، فقد تم التمييز بين الفولكلور (Folklore)

^١ نفس المصدر، ص ١٦٥.

^١ Montel(Lynwood), Academic and Applied Folk Lore: Patterns for the future.

والحياة الفولكلورية (Folk Life). فالفولكلور كفن صفوي
والحياة الفولكلورية كثقافة مادية. ومن ناحية أخرى فإن

مفهوم الحياة الفولكلورية كثقافة مادية تتغير نحو التركيز على مجموعة من التقاليد
الإنسانية الصفوية والسلوكيات والمصنوعات تختص بجماعة أو إقليم.

فالمنهج الفولكلوري يمكن أن يساعد في دراسة الجماعات العرقية والإقليمية. وهناك
علاقة بين التنمية والوعي بأحوال الجماعات العرقية. ويمكن أن توظف هذه المعلومات
وطنياً وسياسياً للتنمية.

وحدث تغير آخر وهو التركيز على الفولكلور في القطاع العام والخاص. وهذا يشمل
التدريب في إعداد البرامج الفنية والمتاحف والتاريخ الحي والتأويل الثقافي والحفاظ على
المنجزات التاريخية. وصار الفولكلوري خبير ومستشار للدولة وموظف لديها. ومن أمثلة
التعليم والتدريب الذي يقوم به الفولكلوري هي ورش العمل التي يشرف عليها والخاصة
بمهنة الطب والرعاية الصحية حيث يقتضي العلاج الناجع فهم نظرة المريض للكون
ومعرفة معتقداته وقواعد السلوك والأكتيت في بيئته الثقافية. وهذا مرتبط بالأخلاق
والقيم.

الفولكلور والأخلاق والقيم

يمكن اعتبار الفولكلور داخل في نطاق الفنون والآداب. أو نوع من الفن. كما يمكن
اعتباره علم. وفي كلا الحالتين نجد هناك من يود فصل الفولكلور عن القيم والأخلاق.
وسوف يتناول الباحث بشيء من التفصيل الصلة بين الآداب والفنون والأخلاق والعلم
والتكنولوجيا في موضع آخر من هذا الكتاب.

ولكنه يود في هذا الموضع أن يناقش بعضاً مما ذكره البشرى في هذه القضية مما قد
يؤول بأنه فصل بين الفولكلور والقيم الأخلاقية أو أنه حيز لقيم معينة دون أخرى (قد

يكون له الحق في هذا التحيز). وقبل أن أجري معه الحوار أريد أن أشيد بما كتبه على الرغم من أنني لست متخصصاً في مجال الفولكلور أو علم الانثروبوجيا أو الاجتماع.

يقول البشرى: (وهو يبرر هذا التغيير بافتراض أن الصيغة التقليدية بمضمونها وكلماتها تلك قد لا تلائم ذوق الكثيرين وبهذا الحكم الأخلاقي يبتعد عبد الله الطيب عن أسلوب الراوي. وذلك الأسلوب الذي لا يتحرج كثيراً عن ذكر الألفاظ والمدلولات الجنسية والتي يمكن أن تكون فاحشة بهذا القدر أو ذاك. فالراوي الشعبي يهمله في المقام الأول جودة الأداء. وهذه الألفاظ تعبر عن قدر من الحرية (متاح) للراوي ولا شك أن أداء الراوي الشعبي في جملته يوفر أدوات للتنفيس عن القهر الاجتماعي).^١

(الخطوط تحت العبارات في هذا النص من وضع الباحث).

موقف البشرى هذا حسب اعتقاد الباحث مشابه (أو قابل للتأويل) لموقف الذين يقولون بسيادة الفن والأدب. وهي قضية سيتم نقاشها. كما تقدم. بشيء من التفصيل عند الحديث عن الأخلاق والفنون والآداب.

السؤال: هل يحق لأحد أن يقول كلاماً بتبرير أو لعدة من العلة ويكون اهتمامه (الراوي) فقط جودة الأداء (الفني) ولا يهتم بمضمون الكلام مهما كان قدر فحشه أو ضرره؟ وإلى أي حد ينبغي أن يمنح الراوي أو المبدع الحرية للتعبير. من ناحية أخرى فهل يحق له بحجة التنفيس عن القهر الاجتماعي الفحش (أو البذاءة)؟ وهل قيمة التنفيس عن القهر الاجتماعي أكثر من قيمة اللياقة والأدب والحشمة؟ وهل إذا فقد الكلام القيمة الأخلاقية يمكن أن يتذوقه الناس ويستمتعون به أم إن مفهوم الفحش لا مدلول له؟ وهل يجوز أن ترفع القيود عن الحديث مع التلاميذ كما ترفع الحدود مع الكبار وإلى أي قدر وحد؟ صحيح أن الراوي والذي يعطي تقريراً لا يعطي حكماً بالحسن أو القبح فهو نأقل ولكن لا يصلح أن يسمح له نقل كل شيء وقد تستثنى مثلاً حالة الشهادة في

^١ بشرى. الفولكلور السوداني. مرجع سابق. ص. ٤٩.

نزاع لمعرفة حقيقة ما قيل. ويبقى انكار القبح (الأخلاقي) ولو التصق بما هو جميل — مع أن الجمال الفني لا يمكن أن ينفك عن الجمال الخلقى.

قال البشري: (فإذا كان مجتمع الريف يتميز بالجماعية والترابط الأسري والتكافل الاجتماعي فإن مجتمع المدينة في الغالب الأعم يقوم على الفردية وضراوة الصراع الطبقي وفتيت الأسرة الممتدة التي لم تعد الوحدة الاقتصادية كما كانت في الريف. حيث حل محلها الفرد نفسه كوحدة اقتصادية. كل ذلك كان لا بد من أن يؤثر على الممارسة الشعبية لكن ليس للحد الذي يضع نهاية للفولكلور كثقافة سلوكية تتميز بالجمالية والإبداع. فالفولكلور - كما أسلفت - إبداع خالد بخلود الإنسان)^١.

إذا كان الفولكلور خالد خلود الإنسان فمن الأولى أن تكون القيم الأخلاقية كذلك. وإذا كانت التحولات في البنيات الاجتماعية تؤثر في الفولكلور ولكنها لم تضع حداً للفولكلور. فهل وضعت هذه التحولات حداً للقيم الأخلاقية؟ هل حقاً انعدم الترابط الأسري في الغالب الأعم في المدينة؟ ماذا عن الترابط في الأسرة غير الممتدة؟ وهل من الضروري في المدينة أن ينعدم الترابط الأسري وينعدم التكافل الاجتماعي وتنعدم الجماعية ام انها قد تكون ظاهرة وجودية عارضة؟ فإذا كان الفولكلور (الجماليات) خالد بخلود الإنسان فإن الأخلاقيات في المدينة خالدة بخلود الإنسان.

الأخلاق والأساطير:

ورد في لسان العرب:

والسطر الخط والكتابة، والجمع أسطر وأسطار وأساطير وسطور وقال الزجاج في قوله تعالى: {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ} (الفرقان: ٥). المعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين. معناه سطره الأولون، وواحد الأساطير أسطورة كما قالو أحدوثة وأحاديث. وسطر

^١ نفس المصدر ص. ١١.

يسطر إذا كتب قال تعالى: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ) (القلم: ١). أي ما تكتب الملائكة. وقد سطر الكتاب

سَطْرًا واستطره.

وقال ابن بُرْج: يقولون للرجل إذا اخطأ فكَنُوا عن خطئه: أسطر فلان اليوم وهو الإسطار بمعنى الأخطاء. قال الأزهري هو ما حكاه الضرير عن الإعرابي أسطر اسمي أي جاوز السطر الذي هو فيه.

والأساطير الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها. يقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل وتمقها.

قد يستخدم لفظ (أسطورة) ويقصد به الخرافة. والخرافة تعبر عن معنى لا تقابله حقيقة. وهي بهذا المعنى تعارض العلم والحقائق العلمية. ويمكن تقسيم الخرافة إلى خرافة ساذجة يتداولها عامة الناس وبسطائهم كخرافة المرأة المعتدة المتوفى عنها زوجها إذا رأت رجلاً عند انقضاء مدتها فإن ذلك إيداناً بموته. وقد تكون الخرافة مقولة يتداولها العلماء والمفكرون ولكن يصفها بعضهم بأنها أسطورة بمعنى أنها لا تمثل حقيقة كما في عبارة بوبر (أسطورة الإطار) وكما في عبارة رايل (الشبح الذي في الإله). ويقصد بالشبح العقل الذي في الجسم. وهذا المعنى قد يكون هنالك خلاف حول اعتبار مدلوله أسطورة أم لا.

وقد يستخدم لفظ أسطورة ويقصد به إنجاز غير عادي أو تحقيق أمر كان يعتبر مستحيلًا حقيقته. كانتصار أهل غزة وحماس على الجيش الإسرائيلي. (طبعاً يمكن اعتبار في المقابل جيش إسرائيل الذي لا يهزم أسطورة. أي إن القول بأن لإسرائيل جيش لا يهزم خرافة وأسطورة).

ويستخدم اللفظ بالمعنى الذي استخدمه ليفي استراوس: أي تعني ثنائيات متضادة تفسر عمل العقل. وهناك المقولات الدينية التي قد يبدو في ظاهرها مقولات ساذجة لا تدعمها وجهة نظر علمية. كحديث النملة والهدهد أو معجزات عيسى عليه قضايا في الخلاق...

السلام وموسى عليه السلام. وقد أشار القرآن إلى أن الكفار كانوا يصفون القرآن بأنه أساطير الأولين. فكثير من

علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين قد يفترضون أن الأساطير لا تمثل حقائق ولكنهم لا يهتمون بكونها تمثل حقائق أم لا ولكنهم يهتمون بوظائفها.

فقاموس كولن يعرف الأساطير على أنها حكايات فولكلورية دينية ومقدسة تتحدث عن أصل خلق العالم والإله وعن مجتمع وناس معينين.... إلخ. وأن الأساطير لها أهمية معينة في المجتمعات الأمية وتمثل جزءاً من تراثها الشفوي وتترجم إلى طقوس. وعدد القاموس أسباباً لاهتمام الأنثروبولوجي بعلم الأساطير:

١- العلم يوفر لنا معطيات شبه تاريخية لمجتمعات ليس لديها سجل لتاريخ مكتوب.

٢- الأساطير تعبّر عن القيم العرفية في مجتمع معين.

٣- تعبر الأساطير بطريقة رمزية عن التوترات النفسية والاجتماعية كأسطورة عقدة أوديب.

وفي رأي ليفي استرواس فإن الأساطير تكشف عن طريق منطق الأساطير بنسبة عامة لعمل العقل الإنساني. وأن الأساطير تعبر عن الثنائيات المتعارضة كثنائية الطبيعة والثقافة والرجل والمرأة والصديق والعدو^١.

نطاق الأخلاق ودلالات اللفظ في السياق الفلسفي واستخداماتها فيه:

١- يستخدم لفظ (أخلاق) للدلالة الكلية على قيمة (الأفعال Actions, الدوافع Motives, والسجايا Dispositions, والصفات Character, والنتائج Consequences) فيشمل الفضائل والردائل. وما هو حسن وما هو قبيح. وما

^١Jary. (David) and Julia Jary, Collins Dictionary of Sociology, opcit.,P.٤٠٥.

يستحق المدح وما يستحق الذم، وما هو واجب (فرض) وما هو ممنوع (حرام)، وما هو مستحب وما هو مكروه.

وما هو مباح.

ونطاق اللفظ هذا يقابله ما هو خارج نطاق الأخلاق (Non-moral) كالقانون والعادات والتقاليد والعلوم والصناعات والفنون والآداب... إلخ (هذا لا يعني أنه ليس هنالك صلة وتداخل بين الأخلاق والقانون والعلوم والفنون... إلخ).

٢- يستخدم لفظ (خلق) ويقصد به ما هو حسن وما هو واجب كالعدل، وما هو مستحب وما يعتبر فضيلة ويقابله ما هو غير أخلاقي (Immoral) كالظلم والكذب مثلاً.

٣- يستخدم اللفظ للدلالة على الأخلاق العرقية (Customary Morality) والتي هي عبارة عن عادات وتقاليد والتي لم تنشأ عن نظر وتفكير.

٤- وفي المقابل يستخدم اللفظ للدلالة على الأخلاق الناجمة عن تفكير ونظر (Reflective Morality)

٥- ويستخدم اللفظ للدلالة على الأخلاق التطبيقية والعملية (Applied Morality) والتي تبحث في المشكلات الأخلاقية والتي تهدف إلى الوصول لأحكام بالإباحة أو الحظر أو الوجوب لممارسات كالأجهزة والتعذيب والعصيان المدني والاستنساخ وعقوبة الإعدام... إلخ.

٦- وفي المقابل يستخدم اللفظ للدلالة على الأخلاق النظرية (Theoretical) التي تهدف لتحصيل المعرفة والإدراك وليس ما وراءها من تطبيق.

٧- ويستخدم اللفظ للإشارة إلى أخلاق الفعل (Action Ethics) مقابل أخلاق الفضيلة (Virtue Ethics) وأخلاق العناية (Care Ethics) مقابل الأخلاق المؤسسة على

الحقوق (Right- Based Ethics) وأخلاق المقاصد
(Consequential Ethics) مقابل أخلاق الواجبات (

Deontological Ethics)

٨- ويستخدم اللفظ إلى الأخلاق الوصفية (Descriptive Ethics) مقابل الأخلاق
المعيارية (Normative Ethics) والأخلاق التحليلية (Analytical Ethics) أو النقدية
(Critical Ethics) أو ما بعد الأخلاقي (Meta- Ethics)

وقد تكون هنالك استخدامات أخرى. وقد تكون الاستخدامات المشار إليها متداخلة
وليست مستقلة عن بعضها البعض. وسوف يكون هنالك مزيد من الإيضاح لهذه
الاستخدامات فيما يلي من أجزاء الكتاب.



□ الفصل الثالث:
طرق وأساليب دراسة الأخلاق والتعريف بها وفروعها وأقسامها

التعريف بالأخلاق

التعريف بالأخلاق عن طريق تعريف الخلق:

عرف الغزالي الخلق، ولا يختلف تعريفه كثيراً عن تعريف أرسطوطاليس فقال: (الخلق هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً)¹.

ولكن يمكن إنشاء تعريف أكثر تعبيراً عن رؤية الغزالي الكلية مستمداً من مجمل كتاباته ويمكن صياغة هذا التعريف كالآتي:

الخلق: هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال (الاختيارية) (بعد التعود وبذل الجهد والمجاهدة والرياضة والصبر) بطريقة (تلقائية) وبسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً (والفضيلة التي يعبر عنها الفعل الصادر عن تلك الهيئة تمثل وسطاً بين رذيلتين).

ولمزيد من إيضاح لهذا التعريف يمكن القول أن بعض الأفعال بطبيعتها ينبغي أن تصدر تلقائية كإنقاذ الغريق مثلاً وبعضها بطبيعتها تحتاج إلى فكر وروية وهي التي تعرف بالورطات الأخلاقية والتي تخضع لأدلة ومبادئ أخلاقية متعارضة. إن تعريف الغزالي للأخلاق يمكن تصنيفه كتعريف للأخلاق من منظور أخلاق الفضيلة .

¹ الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، دار العلم، بيروت، ص ٥٣-٥٤.

تعريف الأخلاق عن طريق مميزات الجملة الأخلاقية

اختلفت الآراء حول هذه الميزات فمن قائل: ينبغي للجملة

لكي تُعتبر جملة تعبر عن مدلول أخلاقي أن تحوي ألفاظاً مثل (حسن) أو (قبيح) أو (يجب) إلخ. إن مشكلة هذا التعريف أن كلمة "حسن" وكلمة "قبيح" مثلاً قد تستخدم خارج نطاق الأخلاق، مثال ذلك قولنا (هذه سيارة حسنة) وقولنا (ينبغي بناء هذا الجسر من مادة ذات مواصفات معينة). لكن في بعض الحالات يبين السياق ما إذا كان استعمال اللفظ في جملة معينة يجعل القضية داخل نطاق الأخلاق أم خارجها.

والمعيار الثاني لتمييز ما هو داخل نطاق الأخلاق وما هو خارجها وصفها بأنها إرشادية أي أن تكون القضية في صيغة أمر أو شبه أمر كقولنا: ينبغي أن تفي بوعدك، وينبغي أن تحترم والديك، ولكن كون القضية تحوي دلالة الإرشاد أو الأمر أو الطلب لا يجعلها تتميز عن القضايا القانونية أو الدينية أو القضايا التطبيقية عموماً.

لقد شكك توم بوشامب (Tom Beauchamp) في الخاصية الإرشادية وقال إن القضايا الأخلاقية التقييمية evaluative ليست إرشادية لأنه إذا قلنا مثلاً نوايا زيد حسنة، أو أن والد فلان فشل في تربيته، فإننا لا نقصد بهذه الجمل الإرشاد، ويمكن القول بأنه ليست كل قضايا الأخلاق يقصد قائلوها بها الإرشاد، بل قد يقصدوا بها التقييم فقط، ولكن هناك قصد ثانٍ تحمله تلك العبارة التقييمية ولو لم يقصد صاحبها وهو الإرشاد.

والشرط الثالث الذي يعتبره البعض أساساً للتمييز بين ما هو داخل في نطاق الأخلاق وما هو خارج عنها هو أن القضية الأخلاقية ينبغي أن تعلق وتهمين على غيرها من القضايا كقضايا القانون والقضايا الجمالية والعادات والتقاليد والدين. ولكن في حقيقة الأمر لا نستطيع القول بأن قضايا الأخلاق تعلق دائماً على القضايا الأخرى.

¹Zaroug (Abdullahi Hassan), Ethics from an Islamic Perspective (Basic Issues), The American Journal of Islamic Social Sciences III T, Herndon , u.s.a., pp., ٨٤-١٦.

فمثلاً الأمور الدينية قد تعلو على القضايا الأخلاقية
وتعطى الأولوية في حالة حدوث تعارض بينها وبين

تلك القضايا. فالدين بمفهومه الشامل يحوي قيماً روحية وأخلاقية وجمالية. وبعض هذه القيم مرتبة من حيث الأولوية عن طريق الشارع. وبعضها يمكن أن يتم ترتيبه بواسطة المجتهدين. لكن لا نستطيع أن نحدد بطريقة قبلية هذا الترتيب. ولا نستطيع القول بأن القيم الأخلاقية تعلو على غيرها من القيم في جميع الأحوال.

إن الأمر يعتمد على نوعية القيمة قيد البحث، والحالة التي هي قيد البحث. ولقد صنف بعض الباحثين القيم وقسمها إلى خمسة أقسام: قيم الواجبات. وقيم الحقوق. وقيم المنافع. وقيم الإتيان. والقيم الخاصة بالفرد. وأوضحوا أنه لا يمكن ترتيبها من حيث الأولوية بطريقة قبلية.¹

هناك مشكلة أخرى تتصل بمعيار الأهمية. وهي كيف يمكن أن نحدد وزن وأهمية فعل ما؟ هل يحدد بواسطة أعراف المجتمع أو عن طريق مشاهد محايد "مثالي"؟ وهذه المشكلة يمكن ملاحظتها فيما كتبه بوجمان (Pojaman).¹ فيبدو أن بوجمان حكم على الأهمية الأخلاقية من خارج النظام الذي يتحدث عنه. وفي نفس الوقت كان يصف النظام من الداخل. يقول بوجمان يمكن أن يكون غير أخلاقي عدم التمسك بأوتكيت معين. فقد حدثت أزمة ثقافية في الهند عندما ارتدى بعض السياح ملابس سباحة قصيرة. وقد أثار هذا غضب الهنود على الرغم من أنه ليس هناك خطأً حقيقياً (قبح أخلاقي حقيقي) في ارتداء ملابس قصيرة لكن الناس في هذا المجتمع اعتادوا على نوع معين من السلوك. (والحديث كله لبوجمان).

وقال إن هؤلاء السياح لا يتمتعون بحساسية تمنعهم من المساس بمشاعر الآخرين. فعدم وجود هذه الحساسية هي التي تستفز وتغضب الآخرين. وليس كون ارتداء هذا النوع من الملابس غير أخلاقي. فبوجمان يحكم على النظم الأخلاقية الأخرى بمعيار

¹ Nagel(Thomas), The Fragmentation of Value, From Philosophical Ethics by Tom L.Beauchamp, McGrow Hill Company

¹ Pojman(Louis P),Ethical Theory, Wadsworth Publishing Company, ١٩٩٥, p٤.,٤.

ثقافته. فيعتبر ارتداء مثل هذه الملابس (غير المحتشمة) من الأتوكيت. وأن مشكلة هذا العمل عنده هي إثارته

للمشاعر.

والشرط الرابع هو أن القضية يجب أن تكون كليّة. وهذا يعني أن الحكم الخلفي ينبغي أن يتوجه لكل الناس في كل زمان ومكان. إن اختلاف الزمان والمكان في ذاته ينبغي أن لا يكون سبباً في تغيير الأحكام. صحيح أن الأحكام الأخلاقية يجب أن تكون عامة وكليّة. ولكن هذه القضية قضية معقدة ولا يتم حسمها إلا بمناقشة قضايا أكثر عمومية كقضية النسبية والإطلاق واعتبارات السياق الأخرى والنصوص المقيدة وجواز خصوصية السلوك.... إلخ. هناك أفعال أجمع المسلمون على أنها خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم. من ناحية أخرى فإن بعض المتصوفة يدعون أن سلوكهم لا يمكن تعميمه. وإذا عمم فإنه سوف يساء فهمه. فالأمر يعتمد على نوعية السلوك وحتّى أي مبدأ يقع. فإذا كان السلوك يقع تحت مبدأ يعتمد على محكم القرآن وصحيح السنة وما هو معلوم من الدين بالضرورة فإنه ينبغي أن يكون كلياً. أما إن كان من الأمور الظنية والأمور التي تختلف باختلاف المصالح والزمان والمكان والأفهام والأحوال والأذواق والأعراف إلخ فليس من الضروري أن يكون حكماً كلياً. فينبغي أن تكون هنالك ضوابط محددة وواضحة تبين ما ينبغي أن يعتبر خاصاً وما يعتبر كلياً.

ولزيد من الإيضاح نورد شك (بوشامب) في خاصية العموم. فقد قال إن بعض قواعد الأخلاق التي قد تصلح لمجتمع ذو نظام معين لا يصلح تعميمها على مجتمعات ذات أنظمة أخلاقية مختلفة. وذكر مثلاً آخر ينتقد به معيار التعميم وهو أن بعض الأفراد يلتزم بأمر أخلاقي لا يود إلزام الآخرين به. ومثّل لهذه الحالة بقول شخص: (ينبغي أن أوقف أجهزة الدعم لمريض من أفراد أسرتي إذا طلب ذلك). إن هذه الاعتراضات في رأيي غير مقبولة. صحيح أن فعلاً معيناً قد يكون مناسباً في مجتمع ما ويكون غير مناسب في مجتمع آخر مغاير له. لكن التعميم داخل نظام واحد ضرورة منطقية. من ناحية أخرى فإن النظام المعين ينبغي أن يقارن بالأنظمة الأخرى. فإذا كان أفضل

قضايا في الأخلاق...

فينبغي أن يعمم ويصير عالمياً ومثال المريض أيضاً غير مقنع. فما هو واجب أو مستحسن في حقي يجب أن أعتبره كذلك في حق الآخرين الذين لهم ظروف مماثلة.

الشرط الخامس يقول ينبغي أن يكون الحكم الأخلاقي معلناً عنه (public) ومتاح لكل الناس معرفته والعلم به. يعارض بعض أقوال المتصوفة هذا الشرط فيقولون عن أحكامهم الشاطحة ينبغي أن لا يبوح بها المتصوفة إلى عامة الناس إذا كانت تعارض الشرع. ولكن قد يسيء المخاطب فهمها. فقد أمرنا أن نحدث الناس قدر عقولهم. من ناحية أخرى فإن أمور الدين عموماً لا يصح كتمانها. (أما حديث أبي هريرة الذي روى أنه قال فيه أخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جرابين. جراباً بثنته بينكم. وجراباً لو ذكرته لقطع مني هذا الخلقوم. لا يجوز أن يحمل على أنه يدل على أن هنالك حقائق باطنة قد تناقض حقائق الشرع الظاهرة. لأنه يعني أن في ذلك الجراب الخبر عما سيكون من الملاحم والفتن)^١ ... وعلى أية حال لا يجوز أن يقال أن هنالك علمين علمهما الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه: علم ظاهر تداوله الناس. وعلم خاص يعارض هذا العلم أو يزيد على ذلك الذي علمه العامة واختص به بعض الصحابة. لأن الصحابة نفوا أن يكون لهم هذا العلم. يقول ابن تيمية (إن من المعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس. بل كان من كان به أخص وبجأله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبيّنه)^٢ ... (وعن علي رضي الله عنه. أنه لما قيل له: هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب؟ فقال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً كتبه على غيرنا إلا فهماً يؤتيه الله لعبد في كتابه).

^١ زروق (عبد الله حسن). قضايا التصوف الإسلامي. هيئة الأعمال الفكرية. الخرطوم. ٢٠٠٦م. ص ١٧٣.
^٢ نفس المصدر. ص ١٧٤.

الشرط السادس هو وجوب أن يكون الفعل الخلفي باختيار
وهذا أقوى شرط. ولا ينقضه إلا القول بحتمية السلوك

البشري. ويلزم من القول بحتمية السلوك أن يتسق مع القول بالمسئولية واستحقاق
الثواب والعقاب. ولكن هنا الاتساق مستحيل.

الشرط السابع يقتضي أن يصدر الفعل عن نية معينة. فالأفعال غير القصدية لا تعتبر
أفعالاً خلقية. هذا الشرط يقصي صيغة نظام الأخلاق المؤسس على نظرية المنفعة
العامة التي تعتبر نتائج الفعل فقط دون أن تهتم بالدافع أو النية التي يصدر منها
الفعل. إلا من حيث أنها تؤثر في نتائج الفعل.

والشرط الثامن هو أنه لكي يكون الفعل فعلاً أخلاقياً ينبغي أن يعتبر صاحبه رغبات
وحقوق الآخرين.

والشرط التاسع يقتضي أن يحقق الفعل الخلفي إشباعاً أو عادة أو نفعاً أو مصلحة.....
إلخ. وهذا الشرط يقصي نظرية الواجبات الأخلاقية (الكانط مثلاً).

والشرط العاشر يقتضي بذل جهد في أدائه أي ينبغي أن لا نعتبر تلك الأفعال التي
يؤديها الفرد لشعوره بميل طبيعي نحوها أو شعوره برغبة في أدائها أفعالاً خلقية.
فالغزالي الذي أورد هذا الشرط وتحدث عن أن فعل الطاعات والخير والفضيلة تحتاج إلى
مجاهدة وتعود حتى تصبح أفعال الفرد صفات ثابتة وسجايا راسخة وحتى يصدر عنها
الفعل تلقائياً ودون فكر أو رؤية.

الشرط الحادي عشر يقتضي أن يتم الفعل نتيجة النظر العقلي ونتيجة تدبر ورؤية.
ولكن هذا الشرط قد يقصي نظام الأخلاق القائم على العرف والتقاليد. أو الذي يتم
وفق الفطرة والمشاعر والعواطف والأحاسيس النبيلة. أو الذي يقوم به الفرد لمجرد
الامتثال لأوامر الله. أو يقوم به لإحساسه بالذنب أو الحياء أو بوخز الضمير أو لشعوره
بالرضا... إلخ.

والشرط الثاني عشر يقتضي أن يقصد بالفعل العمل والتطبيق. وهذا لا يعني أن لا يعتبر المبدأ الأخلاقي

مبدأً لشخص إذا لم يعمل به لأن الناس قد لا يلتزمون في بعض الأحيان بمبادئهم الأخلاقية (هذه المشكلة تعرف بمشكلة الفجوة بين الاعتقاد والعمل. وسيرد تفصيل الحديث فيها).

ينبغي لأي نظام أخلاقي أن يحقق الشرط السادس. أي أن يكون الفعل باختيار. وأن يحقق ولو بطريقة غير مباشرة شرط كونه ينتهي إلى تطبيق وعمل. وأنه عندما ينسب إلى فاعل يراد وصفه بأنه ذو خلق أن تكون نيته حسنة. وقد يتجاوز في بعض الأحيان ويعتبر الفعل صحيحاً دون أن تكون النية حسنة. ومثال ذلك الذي يؤدي الزكاة دون أن ينوي بأدائها طاعة الله فإنها تجزي ولا يطالب بإعادتها ودفعها مرة أخرى. ولكن من حيث اعتبارها عبادة ومن حيث اعتبارها فعلاً خلقياً فإنها لا تجزي.

أما باقي الشروط فيمكن اعتبارها موجّهات عامة وقد تعارض بعضها. وعلى أية حال فلا ينبغي أن يقصي التعريف أيّاً من النظم الأخلاقية التي تختلف عن نظامنا الأخلاقي. إن عدم إقصائها يمكننا من أن نجري حواراً معها.

أقسام الأخلاق وفروعها

التصنيف الأول:

Descriptive Ethics	أخلاق وصفية ✓
Normative Ethics	أخلاق معيارية. ✓
Analytical Ethics	أخلاق تحليلية ✓

التصنيف الثاني:

Virtue Ethics	أخلاق الفضيلة ✓
Action Ethics	أخلاق الفعل ✓

Theoretical Ethics	أخلاق نظرية ✓
Applied Ethics	أخلاق عملية ✓

التصنيف الرابع:

Medical Ethics	أخلاق طب ✓
Media Ethics	أخلاق إعلام ✓
Business Ethics	أخلاق عمل ✓
Environmental Ethics	أخلاق بيئة ✓
Animal Ethics	أخلاق حيوان ✓
Professional Ethics	أخلاق مهنة ✓
Engineering Ethics	أخلاق هندسة ✓
Care Ethics	أخلاق عناية ✓
Female Ethics	أخلاق نسوية ✓
Global Ethics	أخلاق عالمية ✓
Ethics of Information Tecnology	أخلاق تكنولوجيا المعلومات ✓
	إلخ ... ✓

التصنيف الخامس:

Prescriptive	أخلاق إرشادية ✓
Explanatory	أخلاق تفسيرية ✓
Justlificatory	أخلاق تبريرية ✓
Predictive	أخلاق تنبؤية ✓
Educational	أخلاق تربوية ✓
Proceedural	أخلاق إجرائية ✓

وهو تقسيم الأخلاق وفق النظريات والمعايير الخلقية:

١. نظرية المنفعة العامة (Utilitarianism)
٢. نظرية الواجبات الأخلاقية (Deontological Theory)
٣. نظرية العقد الاجتماعي (Contract Theory)
٤. نظرية الفضائل الخلقية (Virtue Theory)
٥. نظرية القانون الطبيعي (Natural Law Theory)
٦. نظرية الأوامر الإلهية (Divine Command Theory)
٧. نظرية الحس الخلقى (Moral Sense Theory)
٨. النظرية العاطفية (Emotivism)
٩. أخلاق الحالات المعينة (Situation Ethics)
١٠. أخلاق العناية (Care Ethics)
١١. الأخلاق النسوية (Female Ethics)
١٢. نظرية مبادئ الأخلاق العامة (Common Morality)
١٣. نظرية الأخلاق المؤسسة على الحقوق (Right- Based Ethics)
١٤. نظرية الأخلاق المؤسسة على القيم الاجتماعية (Community Based Ethics)
١٥. نظرية الأخلاق الوجودية (Existenlist Ethics)
١٦. نظرية الحدس الأخلاقي (Intuitionism)
١٧. النسبية الأخلاقية (Relativism)
١٨. نظرية الأخلاق التطورية (Theory Evolutionary)
١٩. نظرية الإتقان والكمال الأخلاقي (Perfectionism)
٢٠. نظرية المشاعر الأخلاقية (Moral Sentiment)
٢١. نظرية الأخلاق الإرشادية (Prescriptivism)
- النظرية الطبيعية (Naturalism)

التصنيف الأول الأخلاق الوصفية:

إن علم الأخلاق الوصفي يعطينا تقريراً عن مبادئ الأخلاق والقواعد التي تحكم سلوك الأفراد في مجتمع معين. أي ما يعتبره هذا المجتمع سلوكاً حسناً وما يعتبره سلوكاً قبيحاً وما يجب فعله وما يجب تركه من غير أن يحكم الباحث في مجال الأخلاق على هذه المبادئ والقواعد بالصحة أو البطلان. إنه يصف وصفاً مجرداً لا يصحبه حكم ولا تقييم.

وهذا النوع من الدراسة يقوم به عادة الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع والمؤرخون وعلماء النفس.

إن المقدرة على إعطاء وصف لأخلاق مجتمع معين تفترض علم الباحث والواصف بما يمثل سلوكاً أخلاقياً. أي أن يكون له علم بماهية الأخلاق وبتعريفها.

الأخلاق المعيارية:

أما علم الأخلاق المعيارية فإنه يحاول أن يحدد ما هو السلوك الحسن وما هو السلوك القبيح. ويحدد ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. ويحدد القيم والمثل العليا التي ينبغي أن تحكم سلوك الأفراد والمجتمعات. ويحدد نظام الحياة الأمثل الذي ينبغي أن يعيش الإنسان وفقاً له.

الأخلاق التحليلية:

أما علم الأخلاق التحليلية أو ما وراء علم الأخلاق فإنه يهتم بالتحليل اللغوي والمنطقي للمفاهيم الأخلاقية الواردة في الخطاب الأخلاقي. ويحاول أن يجيب عن السؤال: هل قضايا الأخلاق قابلة أن توصف بالصدق أو الكذب (أو الصحة أو البطلان)؟ وينظر في الأدلة المستخدمة في مجال الأخلاق. ويحاول أن يحدد قوة هذه الأدلة وضعفها وهل هي مقبولة أم غير مقبولة؟

لقد كان إلى عهد قريب اهتمام علماء الغرب في مجال علم الأخلاق ينحصر فقط في علم الأخلاق

الوصفي والتحليلي، ولا يهتمون بعلم الأخلاق المعياري، لأن علم الأخلاق المعياري ذو الطبيعة الإرشادية يعتبر عملاً وعظياً لا يناسب مكانة الفلاسفة والعلماء والمفكرين، ولأنه كان يعتقد أن قضايا الأخلاق لا يمكن أن تخضع للمعايير العلمية الموضوعية، فالاعتقادات الخاصة بهذه القضايا على أحسن تقدير تعبر عن شعور صاحبها. كما وأن كثيراً من الباحثين أقصوا البحث في المجال المعياري عن دائرة البحث الموضوعي لأنهم اعتبروا قوانينه نسبية. لقد تغيرت هذه النظرة إلى حد كبير، فقد صار فلاسفة الأخلاق يهتمون بالمعايير الأخلاقية لسلوك الأفراد والمجتمعات، وبذلك صار علم الأخلاق أقل جفافاً وأكثر حيوية وأكثر ارتباطاً بواقع سلوك الأفراد والمجتمعات، وأكثر اتصالاً بمشكلاتهم الحقيقية، وأقرب صلة بالورطات والأزمات التي يواجهونها في حياتهم.

التصنيف الثاني: أخلاق الفعل وأخلاق الفضيلة

أخلاق الفعل هي: أخلاق يتم النظر فيها إلى طبيعة الفعل أو نتائجه وتعتبر نظرية المنفعة العامة عن هذا النوع من الأخلاق. أما أخلاق الفضيلة فإنها تهتم بالصفات الشخصية للفرد ودوافعه وليس بنتائج الفعل أو قواعده أو مبادئه.

التصنيف الخامس

إن علم الأخلاق بتقسيماته الثلاثة السالفة الذكر (التصنيف الأول) يجيب عن عدد محدود من الأسئلة التي يمكن طرحها في مجال علم الأخلاق. فعلم الأخلاق الوصفي يحاول أن يجيب عن السؤال: ماذا فعل؟ وعلم الأخلاق المعياري يحاول أن يجيب عن السؤال: ماذا ينبغي أن يفعل؟ وعلم الأخلاق التحليلي يحاول أن يجيب عن عدة أسئلة هي: ما هي طبيعة الألفاظ المستعملة في الجمل الأخلاقية؟ وما هي معاني هذه الألفاظ؟ وما هي طبيعة الحجج المستخدمة في تبرير القضايا الأخلاقية وقوة حجتها؟ وهل هي قابلة للحجاج؟

بجانب هذه الأسئلة فإن هنالك أسئلة كثيرة يحاول علم الأخلاق الإجابة عليها. وفي ما يلي جدول لهذه الأسئلة

بالإضافة للأسئلة الثلاثة التي أشرنا إليها. تتم الإشارة في كتب علم الأخلاق المعاصر فقط لثلاثة أسئلة بطريقة مباشرة ولكننا نعتقد أن هنالك أسئلة أخرى يمكن طرحها في مجال علم الأخلاق بجانب الأسئلة الثلاثة سالفة الذكر.

صيغة السؤال	طبيعة السؤال
١- ماذا فعل؟	وصفي
٢- لماذا فعل؟	تفسيري
٣- ماذا ينبغي أن يفعل؟	إرشادي
٤- لماذا ينبغي أن يفعل؟	تبريري
٥- كيف أجعله يفعل أو يجعل نفسه يفعل؟	تربوي
٦- ماذا سيفعل؟	تنبؤي
٧- كيف يفعل؟	إجرائي
٨- ماهي طبيعة الجمل الأخلاقية من حيث معناها وطبيعة مبرراتها	تحليلي

إن الإجابة عن السؤال الأول تتمثل في وصف سلوك أفراد مجتمع معين. فمثلاً قد نصف أخلاق ذلك المجتمع بأنها تعتبر العلاقة الجنسية قبل الزواج أمر غير أخلاقي دون أن نقول إنها أصابت أو أخطأت في اعتبارها ذلك. والإجابة عن السؤال الثاني تتمثل في تفسير السلوك. والتفسير قد يكون بذكر الدوافع والأسباب. والدوافع قد تكون خارج نطاق الأخلاق (nonmoral) وقد تكون غير أخلاقية (immoral) (دوافع سيئة وقبيحة). أو

تكون أخلاقية (moral) (دوافع حسنة ومقبولة). ومثال

التفسير الذي هو خارج نطاق الأخلاق: قولنا فعل كذا

لأنه مغمى عليه، ولأن فلان دفعه من الخلف ولم يكن في إمكانه أن يحترز من ذلك. ومثال السلوك غير الأخلاقي: قتله ليسلب ماله ظلماً وعدواناً. ومثال السلوك الأخلاقي: فعل ذلك وفاءً للعهد. والسؤال الثالث يحاول أن يحدد السلوك الذي ينبغي أن نسلكه وهذا بدوره قد يحتاج إلى تحديد قانون أو معيار يندرج حته هذا السلوك ومثال قولنا: ينبغي أن نقول الصدق، أو أن نحدد صفة في الفاعل يصدر عنها الفعل. أما السؤال الرابع فالإجابة عنه تكون بإعطاء تبريرات وحجج تسند هذا السلوك، ومثال ما يمكن أن يكون تبريراً للسلوك قولنا: هذا السلوك أمر الله به. أو إنه يحقق المصلحة العامة. أو يحقق سعادة الفرد والمجتمع. والإجابة عن السؤال الخامس تبين الأسس التي يمكن بموجبها أن يتم التنبؤ بالسلوك، وهي عادة تعتمد على معرفة القوانين التي تحكم سلوك الفرد ومعرفة أحواله في زمان ومكان معين. والإجابة عن السؤال السادس تتطلب معرفة كيفية التحكم في السلوك والوسائل التي يمكن أن تستخدم في هذا المجال. والإجابة عن السؤال الأخير تهدف إلى تحديد معاني الألفاظ الأخلاقية وعلاقتها بالمفاهيم التي هي خارج نطاق الأخلاق. وإلى تحديد حجبة ومبررات المعايير الأخلاقية. وهل هذا التبرير مقبول أم غير مقبول.

وصف السلوك

إذا أردنا أن نصف سلوك مجتمع معين فإن الوصف يتطلب القدرة على التفريق بين السلوك الأخلاقي والسلوك الذي يعتبر خارج نطاق الأخلاق، وتبعاً لذلك يتطلب مقدرة على التمييز بين الجمل التي تعبر عن السلوكين (انظر أصل اللفظ والتعريف العام للأخلاق).

تفسير السلوك

إن قضية تفسير السلوك تقع في المقام الأول في إطار علم النفس ولكنها ترتبط أيضاً بالأخلاق، لأنها تتصل بنظرية التربية والتحكم في سلوك الإنسان والتأثير عليه. فإذا

قضايا في الخلاق...

صح أن سلوك الإنسان تحدده بيئته الخارجية فإنه يتبع من ذلك إذا أردنا تغيير سلوكه أن نغير البيئة من حوله. كما

وأن تفسير السلوك مرتبط إلى حد كبير بتحديد القوانين الأخلاقية التي ينبغي أن تحكم هذا السلوك. فإن هنالك علاقة بين دوافع الإنسان وحاجياته. وبين ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه. فما هي الأسباب التي يفسر بها العلماء والفلاسفة عادة سلوك البشر؟

إن بعضهم يعزي سلوك الناس إلى دوافع بيولوجية أو عوامل وراثية أو العوامل المحيطة بالإنسان كمحيط الأسرة والأصدقاء والمجتمع. وبعضهم يرجعه لعوامل لا شعورية. وبعضهم يفسره بأنه بسبب خشية الرأي العام. لأن الرأي العام يمدح ويذم. وقد يقاطع أو يحارب صاحب سلوك معين. وقد يفسره بأنه مجرد تقليد واتباع لما هو شائع في المجتمع. وقد يكون سبب السلوك الشعور بالحياء أو تأنيب الضمير أو الشعور بالذنب. وقد يفسره بأنه نابع من الفطرة. أو إنه نتيجة عواطف وأحوال شعورية معينة كالشعور بالرحمة أو الحب أو الكراهية. وقد يفسر الفعل بأن صاحبه قام بفعله طاعة لله إما خوفاً أو طمعاً أو محبة أو امتثالاً لأوامره. وقد يفسر سلوكه بأنه تم لعوامل خارج إرادته ورغباته ومقاصده أجبرته على السلوك كالقدرة الإلهية.

تبرير السلوك

عندما نقول ينبغي للإنسان أن يفعل كذا أو كذا فإنه من الطبيعي أن يتطرق إلى الذهن السؤال: لماذا ينبغي أن يفعل كذا؟ هناك نظريات فلسفية مختلفة حاولت أن تجيب عن هذا السؤال منها:

١. التي تقول ينبغي أن تفعل الفعل الذي يكون حقاً وصحيحاً. وكونه حقاً وصحيحاً بيّن بنفسه. ويعرف بأول العقل أو بدهاة أو بالحدس. ومثال الفعل بيّن الصحة قول الصدق. ومثال الفعل بيّن البطلان فعل الظلم. فالأول بيّن الحسن. والثاني بيّن القبح.

٢. ومنها التي تقول ينبغي أن نعمل الفعل الذي يؤدي إلى المنفعة أو السعادة. وهذه النظرية يقال لها

نظرية المنفعة العامة. وقد أسس هذه النظرية بنتام ومل.

٣. وتقول نظرية أخرى ينبغي أن نعمل الفعل الذي يكون نتيجة تعاقد ما. وهذا التعاقد ينبغي أن يتم في حالة ما يسمى حجاب الجهل (أي يوافق عليه الشخص دون أن يعلم بوضعه الاجتماعي أو رغباته أو غيره من الأوضاع). (وهناك صيغة أخرى لهذا المبدأ وهي أن هذا التعاقد يكون بين الأطراف تعاقدًا حرًا ليس فيه إكراه بطرف من الأطراف. وكل طرف فيه على علم بطبيعة العقد ونتائجه).

٤. وقالت جماعة ينبغي أن نعمل الفعل الذي يخلص نفوسنا من دواعي الجسد والشهوة. والذي يسمو بها إلى عالم الروح. والذي يتدرج بها من حال إلى حال حتى يصل بصاحبها إلى حال الفناء في الذات الإلهية أو الاتحاد بها (لقد قال بهذا الرأي بعض المتصوفة).

٥. وقال أرسطوطاليس ينبغي أن يفعل الإنسان الفعل الذي يحقق طبيعته الإنسانية (وهي كونه مخلوقاً عاقلاً) ويحقق الغاية التي من أجلها وجد.

٦. وقال الوجوديون ينبغي أن أفعل الفعل الذي يصدر عن قراري الحر.

٧. وقال كانط ينبغي أن أفعل الفعل الذي يلزم منه أمر أخلاقي كلي. أي أفعل الفعل الذي يمكن أن يكون فعلاً عاماً أُشْرِعَ به لكل البشرية.

٨. وقال البعض ينبغي أن أفعل الفعل الذي يخدم مصالح الطبقة التي أنتمي إليها. أو يحقق المجتمع الذي أريد. (وقال بهذا الرأي ماركس. والطبقة المعنية عنده هي الطبقة العاملة. والمجتمع هو المجتمع الشيوعي أو الاشتراكي).

٩. وقال البعض ينبغي أن أفعل الفعل الذي أقبل أن يفعله الآخرون تجاهي.

١٠. وقال آخرون ينبغي أن أفعل الفعل الذي يحقق ذاتي وغيرها من الأقوال.

١١. وقال أهل الحق ينبغي أن أفعل الفعل الذي أمر الله به. والله لا يأمر إلا بما هو حق وخير وعدل. ولا يتعارض هذا الرأي مع التبريرات سالفه الذكر إذا وضعت في إطار معين.

إن التنبؤ بالسلوك يعتمد على معرفة القوانين التي تحكم

سلوك الفرد والجماعة ومعرفة أحواله وأحوالهم قبل حدوث الفعل. ولإعطاء القارئ مثلاً لذلك دعنا نفترض أننا لاحظنا أن شخصاً ما يساعد كل من رآه يحتاج إلى المساعدة. فإننا نستنبط قانوناً عاماً بشأنه وهو أنه سيساعد كل من هو محتاج. فإذا كان هنالك شخص يحتاج إلى المساعدة فإننا سوف نتنبأ بأنه سيقوم بمساعدته. إن التنبؤ بسلوك الفرد شيء صعب. لأن معرفة القوانين التي تحكم سلوك الفرد تتصل بمعرفة مقدرات الفرد ومعتقداته ومقاصده. بجانب معرفة عوامل أخرى خارجية. ومعتقدات الفرد ومقاصده قد تتغير لأن صاحبها قد يعاود النظر فيها. من ناحية أخرى إذا كان الفرد نفسه لا يمكنه التنبؤ بهذه التغيرات فالأولى أن لا يستطيع غيره التنبؤ بها.

التحكم في السلوك

هنالك عوامل تؤثر في سلوك الفرد. منها البيئة والدوافع. ولكن بجانب هذه العوامل فإن سلوك الإنسان تؤثر فيه إرادته وعقله وفكره. فالإنسان مخلوق عاقل ذو إرادة. إن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين العوامل المفترض فيها أن تؤثر في سلوك الفرد والوسائل المناسبة للتأثير في سلوكه. فإذا قلنا مثلاً الإنسان مخلوق عاقل. فإن ذلك يجعلنا نستخدم وسيلة الإقناع للتأثير في سلوكه. وإذا قلنا إن الإنسان يرغب في أشياء وينفر من أشياء. فإن ذلك يجعلنا نستخدم معه وسائل معينة كالتريغيب والترهيب بالثواب والعقاب. وذلك لأن الإنسان ينفر من الألم ويرغب في اللذة. وقد يكون التأثير بالقوة الحسنة يقول الله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١). وقد تكون الوسيلة تعويد الفرد على سلوك معين. وقد تكون الوسيلة تزكية النفس بالعبادات كالصلاة والصوم يقول الله تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} (العنكبوت: ٤٥). وعندما تزكي النفس بالعبادات فإنها تصبح قابلة أن تصدر عنها الأفعال الحسنة الجميلة. وقد تكون الوسيلة تعويد الإنسان مجاهدة نفسه والصبر على الطاعات والصبر عن المعاصي حتى يستقيم سلوكه. إن هذه الوسائل تأخذ في الاعتبار أن الإنسان مخلوق عاقل ذو إرادة. ولكن هنالك وسائل يعلم تأثيرها دون أن تكون قضايا في الأخلاق...

صفات الإنسان من عقل وإرادة شرطاً في هذا التأثير
كوسيلة التنويم المغناطيسي وغسيل المخ... إلخ.

قلنا إن الإنسان مخلوق عاقل ذو إرادة. ولكن في الإنسان كذلك جوانب غير عقلانية. لأجل ذلك لا يمكن أن نسيطر عليه سيطرة تامة بأية وسيلة من الوسائل. فإنه مهما كانت قوة الحجة والدليل الذي يبرهن على السلوك الذي نريد للشخص المعين أن يسلكه فإنه قد لا يعمل وفقاً لما تقتضيه هذه الحجة وهذا الدليل. لأن هنالك عوامل لا عقلانية قد تتحكم في سلوكه. كذلك مهما استخدمنا من وسائل الترغيب والترهيب فإن الإنسان قد لا يستجيب. وليس معنى ذلك أن وسيلة الإقناع أو وسيلة الترغيب والترهيب ليس لها تأثير عليه. ولكن ينبغي أن نعرف أن لهذا التأثير حدوداً. وفي هذه المعرفة سلوى للإنسان إذا عجز عن أن يحدث التأثير الذي ينشده. من ناحية أخرى فإن طريقة التحكم في السلوك ينبغي أن تقيد بالقيم والمثل الأخلاقية.

التصنيف السادس:

يشمل هذا التصنيف النظريات والمعايير الخلقية ولقد سبق إعطاء قائمة بها وسيأتي تفصيلها في الباب الثالث.

الباب الثاني نشأة الأخلاق وتاريخها

الفصل الأول
نشأة الأخلاق والأخلاق اليونانية

الفصل الثاني
الأخلاق المسيحية والأخلاق الإسلامية

الفصل الثالث
الأخلاق الحديثة والمعاصرة



الفصل الأول: نشأة الأخلاق والأخلاق اليونانية

نشأة الأخلاق وتاريخها

القضايا الأساسية:

هنالك أسئلة إذا ما تم طرحها ووجدت الإجابة قد تلقي الضوء على سؤال النشأة. وفيما يلي بعض هذه الأسئلة؟

١. ما هي أهمية معرفة أسباب نشأة الأخلاق؟
٢. ما هو مصدر الأخلاق؟
٣. متى نشأت الأخلاق؟ وما هي مراحل تطورها إن كان ثمة تطور حدث لها؟
٤. هل فلسفة الأخلاق كبقية فروع الفلسفة - كما هو شائع - نتاج خالص للفكر اليوناني ومظهر من مظاهر ما يسمى بالمعجزة اليونانية؟

إن أهمية معرفة أسباب النشأة ومعرفة مصدرها هي أن نوع المصدر قد يعطي شرعية لما صدر عنه. فمثلاً إذا كان مصدرها الله العليم الخبير العدل الرحيم الذي يتصف بصفات الكمال. فإن ذلك يعطيها شرعية ويكون مبرراً للالتزام بها (هنالك فلاسفة يعارضون هذا الرأي. ولقد ناقش الباحث اعتراضاتهم عندما تحدث عن: هل الأخلاق تعتمد على الدين (الإسلامي)؟ وإذا قلنا إنها نشأت عن علم واختيار حر قد يعطي ذلك شرعية لها.

تجدد الإشارة إلى أنه إذا تعذر معرفة المصدر فإننا ننظر في الشيء المراد معرفة مصدره. هل له ما يبرره في ذاته؟ وهل هو مفيد وصالح وجميل مثلاً؟

ما هو مصدر الأخلاق؟

اختلف الفلاسفة والمفكرون في الإجابة عن هذا السؤال. وفيما يلي جملة من هذه الإجابات:

١. الفطرة - أو الطبيعة البشرية:

أ/ الطبيعة الشريرة (الأنانية): هوبز.

ب/ الطبيعة الخيرة: روسو وغيره.

ج/ الطبيعة المحايدة (ورقة بيضاء): لوك واسكنر.

د/ طبيعة فيها قابلية للخير وفيها قابلية للشر: سيد قطب.

٢. عوامل مادية كالعامل الاقتصادي: ماركس.

٣. عوامل بيولوجية أو اجتماعية (قد يتداخل مع "أ-١").

٤. الإرادة الحرة - سارتر - (لا طبيعة للإنسان).

إن معرفة أسباب النشأة (كما تقدمت الإشارة) قد تجيب عن سؤال الشرعية. وعن سؤال لماذا نلتزم بالأخلاق؟ أي تجيب عن سؤال المبرر للعمل بقواعد الأخلاق. إن النشأة معناها أن الشيء قد نشأ بعد أن لم يكن. فإذا افترضت النشأة لزم السؤال عن ماهية الحال قبل النشأة. وكيف أدت تلك الحال إلى النشأة؟ هل كان الحال صراع قبل بروز الأخلاق؟ وهل كانت الأخلاق حل لهذا الصراع؟ وهل كان كل شيء على ما يرام وفي وضع حسن فحدث سقوط (المعصية)؟ يصف هوبز الحالة قبل نشأة القانون بأنها وحشية وكريهة ووحيدة وفقيرة وقصيرة. وقال إن الإنسان أناني بطبعه ولأنه مخلوق عاقل رأى من مصلحته أن يغير هذا الوضع ويحتكم إلى القانون.

فالأخلاق إن كان ثمة أخلاق عند هوبز منبعها كون الإنسان عقلائي وهذا قاده إلى أن يتعاقد على قواعد للسلوك الأخلاقي. فالأخلاق عقد بين أنانيين عقلائين مستنيرين. أما روسو فلم يكن يعتقد أن الناس كانوا أعداءً في الحالة الطبيعية ولكن الباحث يعتقد أن روسو ومن له نفس الرأي يحتاج إلى أن يفسر كيف تغيرت الحالة التي لا يحتاج فيها الإنسان إلى الأخلاق إلى حالة يحتاج فيها إلى أخلاق. وإذا قلنا بتأثير من

قضايا في الأخلاق...

البيئة البشرية أي صارت هذه البيئة شريرة. السؤال:

كيف صارت هي نفسها شريرة ولم تكن من قبل

كذلك؟ إن المقولة الدينية خل هذا الإشكال، لأنها تقول خلق الإنسان وله طبيعة خيرة ولكن الغواية كانت من الشيطان ثم انتقلت إلى البشر. (والله أعلم).

انتقد البعض النظرية التي تقول إن الأخلاق نشأت بسبب عقلانية الإنسان، والتي تقول بأنه على الرغم من أن الإنسان بطبيعته أناني إلا أن عقلانيته هي التي قيدت فطرته. ليس صحيحاً القول بأن الإنسان أناني، لأن هنالك أدلة كثيرة تدل على أن الناس يتحركون ويعملون بدوافع ومشاعر الرحمة والعطف والعناية بالآخر واعتبار مصلحته ورغباته الأخرى، ويتحرك بمشاعر الصداقة والوفاء والولاء^١.

وما يشابه نظرية هوبز هذه أحد صيغ النظرية التطورية، فأصحابها يرون أن الإنسان في حالة تنافس بين أفراده بغرض البقاء والبقاء للأصلح. ينتقد بعض العلماء والمفكرين أيضاً هذه النظرية بقولهم: إن تاريخ وجود الإنسان يدل على أن هنالك تعاوناً بين أفراد بني البشر، وأن التنافس بينهم محدود.

وإذا افترضنا أن الإنسان تطور من الحيوان، وأن طبيعته حيوانية، فإنه ليس صحيحاً وصف الحيوانات بأنها في حالة صراع دائم، والقول بأنه ليس هنالك تعاون بين أفرادها قول غير صحيح ولا يعكس طبيعة سلوك الحيوانات. وهنالك حقائق تؤيد كون الحيوان يظهر سلوكاً اجتماعياً على الرغم من أنه في أحيان كثيرة يظهر سلوكاً مغايراً للسلوك الاجتماعي. فالحيوانات تظهر عناية أبوية وتعاون وعطف متبادل، وليست الحيوانات مخلوقات أنانية بإطلاق، إنها تحمي بعضها، وتزيل الطفيليات عن بعضها البعض^٢. إن الحيوان إذا ترك وحيداً أظهر نوعاً من البؤس والتعاسة، ولكن في بعض الأحيان تهاجم الحيوانات بعضها البعض، وتظهر بعض الحيوانات نكراناً للذات، فالأفيال

^١ Singer (Peter), editor, A Companion to Ethics, BlackWell, ١٩٩١, P.,٥.

^٢ Ibid., p.,٧.

تتبنى يتامى الأفيال الأخرى. والدفاع عن الضعيف أمر شائع عندها. وقد يضحى المدافع بنفسه في سبيل الدفاع

عن غيره^١.

والطيور القادرة تطعم الطيور المسنة والعاجزة. هذه الأثنياء ليست روايات فولكورية ولكنها روايات يدعمها البحث العلمي. فالإنسان في هذا الشأن (كونه اجتماعي) يشبه الحيوان.

لكن هنالك معطيات أخرى قد تدل على أن الحيوان ليس اجتماعياً. فقد ذكر دارون أن طائر السنونو يهجر أطفاله ويتركهم وحيدين عندما تهاجر أسراب الطيور التي ينتمي إليها. ولكنه قال إن الطيور والحيوانات عندها ميل اجتماعي، ولكنها في حالات وأوقات معينة تشعر بحافز ونزوة غير اجتماعية. فصفاتها غير الاجتماعية عارضة. وصفاتها الاجتماعية ثابتة^٢.

من ناحية أخرى فالحيوانات التي تكتسب ذكاءً (منها الإنسان يتكون فيه ضمير وعادة تجعله يحتكم إلى القاعدة الذهبية): (كما تريد أن يُفعل بك افعل بالآخرين). هذه الأمور التي ذكرها الباحث لا يمكن التحقق منها تجريبياً بشكل قاطع. وقد يوجد ما يعارضها. وعموماً فإن النظريات التي أشار إليها الباحث كون أن الإنسان أو (الحيوان) أناني - غير اجتماعي- أو غيري- اجتماعي. أو أنه يولد كورقة بيضاء. أو غيرها من النظريات التي تصف طبيعة الإنسان لم تثبت تجريبياً بطريقة حاسمة. ولو افترضنا أنها يمكن إثباتها بطريقة حاسمة فإن كثيراً من الناس لا يقبلون النتائج الأيدلوجية أو الدينية التي ستوحي بها. فهذه القضية معقدة.

ومن الأمور التي تضاد الأحاسيس الأخلاقية ظاهرة التحيز^٣ في تقديم المساعدة للآخرين. فالمساعدة عادة تقدم للأقربين. وعندما تقدم لغير الأقربين يرجو الذي يقدمها أن ترد

^١ Ibid., p., ٨.

^٢ Ibid., p., ٩.

^٣ Ibid., p., ١٠.

إليه (مثال ذلك في الثقافة السودانية ما يعرف
بكشف الأفراح والمآتم، يدفع الفرد في هذه المناسبات

مبلغاً من المال يكتب في كراسة ويتوقع المشارك إذا حدثت له مناسبة مماثلة أن يعامل
بالمثل). ولكن ينبغي الإشارة إلى أنه في بعض الأحيان تكون المعاملة بالمثل عرفاناً
للجميل. وفي أحيان أخرى يتجاوز الفرد المعاملة بالمثل.

وما يدعم دعوى البايولوجيين الاجتماعيين اهتمام الآباء بأطفالهم وليس بكل الأطفال.
(فالأب قد يشتري لعباً كثيرة وباهظة الثمن لطفله، ولكنه يبخل أن يعطي طفلاً جائعاً
قطعة خبز!!) وتكون العناية بالأقربين الذين يأتون من نفس الجينات، وذلك لزيادة فرصة
البقاء للأقرباء. ووجود مثل هذا السلوك لا يمنع وجود سلوك اجتماعي وغيري. ولقد أورد
أبو علي الجبائي المعتزلي مثلاً لسلوك غيري ودافع غير أناني يصعب تفسيره على خلاف
ما قال، ويورده الباحث من غير تحليل، وهذا المثال في الحقيقة يتضمن رداً على الاعتراضات
التي يوردها القائلون بالأنانية السيكولوجية. ولم أجد في الأدب الحديث والمعاصر مثلاً
بهذا الوضوح وقوة الدلالة.

يقول أبو علي الجبائي: وجدت الرجل في الشاهد قد يرشد الضال لحسنه (حسن
الإرشاد) ولنفع الغير أو دفع الضرر عنه من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر. ذلك أنه
قد جرد فعله من سائر الدواعي التي تدعو إلى الأفعال نحو: أن يقتضي أن له ثواباً في
ذلك، أو عليه في تركه عقاب، لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد، فضلاً عن
أنه لا ينتظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً، إذ قد يفعل بمن لا يرجو أن يلقاه أبداً، بل قد
يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال والمجانين، ولا
يتوقع إن لم يفعل ذلك ذمماً، لأن أحداً لا يعرف حاله، ثم ذلك قد لا يخطر له على بال، ولا
يقال إن في قلب المرشد رقة فيهتم بضلاله عن الطريق وبما يلحقه من الضرر فيفعل

الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه. ولا لأنه يسر بنفعه لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يخطر على باله أيرق قلبه أم يغلظ. أيسر لذلك أم يغتم^١.

خلاصة المسألة المعقدة هذه أن هنالك فطرة خيرة للإنسان هي أصل السلوك الأخلاقي. وهنالك أدلة شرعية تدعم هذه المقولة وتفسر السلوك غير الأخلاقي بجانب الأدلة التي تدعم وجودها تجريبياً وفلسفياً. بالإضافة إلى أنه يمكن تبديد مخاوف الليبراليين وغيرهم من الذين يودون نفي وجودها. (فمن مخاوفهم أن القول بها قد يؤدي إلى نوع من الاستبداد أو العنصرية. وهذه المخاوف يمكن مواجهتها بالطريقة المناسبة لها).

يقول صلى الله عليه وسلم: (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم: {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} (الروم: ٣٠).^١

وقال صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه: (.. إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم).

فساد السلوك وانحرافه بسبب الشياطين أو ضلال الأبوين واضطراب البيئة الفكرية. ولقد أورد الباحث أدلة تجريبية على أن الإنسان مخلوق اجتماعي. من ناحية أخرى فإذا قلنا إن الإنسان لا طبيعة له (يولد كورقة بيضاء). أو إذا قلنا إن طبيعته شريرة (أناني) فإن ذلك يجعل من الصعب تبرير الأخلاق. لأنه إذا قلنا إنها تمثل طبيعة الإنسان وإنها موافقة لها فيكون السلوك الأخلاقي لا يناسب طبيعة الإنسان وبنيته وما ركّب عليه. إن ما يطلب من الإنسان فعله ينبغي أن يوافق طبيعته. فإذا قلنا إن الإنسان وفق طبيعته يحتاج إلى الأكل والشرب والنكاح فإنه ينبغي أن يلبي تلك الحاجيات وإذا طرأ

^١ زروق (عبد الله حسن). مفهوم السعادة من منظور إسلامي. مجلة تفكر العدد (١) ١٩٩٩م. معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة. السودان ص ٦٤-٦٥. وانظر: المغني. للقاضي عبد الجبار الجزء ٢٦. العدل والتوحيد. ص ٣٢٤. رواه البخاري/ ح ١٣٥٩. ١٣٨٥. ومسلم/ ح ٢٦٥٨ وغيرهم

عليه عارض من مرض أو غيره وصار لا يحس بحاجة إلى الأكل أو الشرب وينفر من ذلك فينبغي أن يعمل

لزوال هذا العارض.

هل فلسفة الأخلاق إبداع يوناني خالص؟

إن الكتب الغربية عندما تؤرخ للأخلاق فإنها دائماً تبدأ باليونان. وكذلك مؤرخو العرب حفظهم الله. فلا علم للأخلاق - بزعم الفريقين على السواء - قبل اليونان. واليونان هم مركز العالم. ومنهم انطلق الإبتداع. ومنهم انبثقت الفلسفة والعلم والحضارة. فمن الطبيعي إذاً أن تكون اليونان المحطة الأولى التي تنطلق منها الأخلاق. تلك هي ما يسمونه بالمعجزة اليونانية. ولكن أحداً لم يعد يؤمن بهذه المعجزة في الوقت الحاضر تقريباً باستثناء بعض المتحجرين العرقيين والعنصريين من أبناء الجيل السابق الذين لا يريدون أن يصدعوا بصوت الحق والعلم والضمير. فاليونان تلاميذ للمصريين باعترافهم هم أنفسهم. وتلاميذ للهنود. وتلاميذ غيرهم من الشرقيين. فمن السذاجة وضعف الرأي الحكم والزعيم بأن العلم والفلسفة والحضارة إنما بدأت في بلاد اليونان. فقد ازدهر الفكر في أجزاء متفرقة من العالم، مرة في مصر، وأخرى في بابل، وأخرى في الصين والهند، ثم في أثينا وروما، ثم في بغداد والقاهرة وغرناطة، وأخيراً في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا وأمريكا وروسيا. فلم تكن الحضارة يوماً حكراً على اليونانيين وحدهم. بل لقد سبقتهم ثم غادرتهم وانطلقت إلى شعوب أخرى. فما اليونان سوى حلقة من حلقات السلسلة الطويلة التي لا تزال تمتد وتمتد. وستظل تمتد دون أن يصيبها إعياء أو فتور^١.

إن الشعوب الشرقية - في مصر وبابل والهند والصين وفارس - قد عرفت الكثير من المعارف والآراء التي كانت لها أهميتها في تصورهم للطبيعة والدين والأخلاق وغير ذلك من وجوه التفكير الإنساني. ولذلك لا نجد غرابة في أن اليونانيين قد نهلوا من هذه المعارف كثيراً، وعلى أساس ذلك قامت نظرياتهم وعلومهم. فالإيونانيون في عصورهم

^١مرحباً (محمد عبد الرحمن). بدايات الفلسفة الأخلاقية. مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر. بيروت ١٩٩٥. ص ٢٧.

الأولى كانوا على اتصال بكثير من الحضارات التي أخذوا منها. ويكفي هنا أن نشير إلى اتصال اليونانيين بمصر

كنموذج لاتصالهم ببقية الشعوب الأخرى. وذلك من خلال ما يقول به المؤرخون اليونانيون القدماء أنفسهم. فها هو ذا (تيودور الصقلي) المؤرخ اليوناني الشهير الذي زار مصر عام ٦٠-٥٧ ق.م يذكر أن من الذين اتصلوا بمصر وعاشوا فيها علماء اليونان وأدباؤها وفلاسفتها. (هوميروس) شاعر اليونان الشهير صاحب (الإلياذة). و(ليكورج) المشرع الاسبرطي. و(سولون) واضع قوانين أثينا^١. وعلى كل حال. إن العلم اليوناني إنما كان إحياء لمعارف سابقة. وإعادة تنظيم لها أكثر منه اختراعاً وخلقاً من العدم. ولكنه إحياء فيه أصالة. وفيه ابتكار. وفيه عبقرية. وفيه سمو قل أن نجد أو: نجد في دنيا الناس (!!)

لقد عرفت الثقافات الشرقية فلسفات أخلاقية قبل أن تعرفها الفلسفة اليونانية. بعض هذه الفلسفات تكاد تكون مصرحاً بها في الروايات التاريخية. وبعضها يمكن استنباطه. فقد روي أن أحد ملوك السومريين الذي كان قاسياً. والذي كان يستمد شرعيته من مصدر شبه إلهي. شكاه قومه للإله. فعدل وخفف من سلوكه القاسي. ووجه قوته إلى فتوحات خارجية. ولكنه لم يتخل عن إيمانه بأخلاق القوة. وذات مرة وهو في رحلة من رحلاته ومغامرة من مغامراته مر بحانة فأنشدت ساقية الحانة أبياتاً تعبر عن نظام قيم مغاير لقيم نظام ذلك الملك فقالت:

إلى أين تهرب أيها الملك؟

لن تجد الحياة الأزلية التي تنشدها

فعندما خلقت الآلهة البشر جعلت الموت مصيرهم

فاملأ بطنك أيها الملك وتمتع في كل يوم

واجعل كل يوم من أيام حياتك يوم فرح

^١ ريشوان (محمد مهران). تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية. دار قباء. القاهرة. ١٩٩٨. ص ٤٠.

ارقص والعب والبس (أجمل) الثياب

واجعل زوجتك تفرح بين يديك

لاعب الطفل الصغير بين يديك

فهذا مصير البشر¹

هذه الفلسفة الأخلاقية التي عبرت عنها الساقية تقوم على افتراض أن الحياة مصيرها الموت والعدم، لذلك من الأفضل أن تقضيها في المتعة والمحبة والصحة الجميلة، وهي تختلف عن فلسفة الملك الأخلاقية.

يمكن أن يستنبط من هذه القصص والروايات فلسفات أخلاقية وجدت لها صدى في فلسفة الأخلاق اليونانية وفيما يلي بعضها:

أخلاق اللذة (Hedonism).

أخلاق البطولة والقوة.

أخلاق المسؤولية.

تمارين

* هل الحيوانات مخلوقات اجتماعية أو مخلوقات متوحشة وفي حالة صراع دائم؟

* هل يمكن أن يقوم شخص بفعل بغرض أن يوصل نفع لشخص آخر دون أن يقصد تحقيق أي نفع يعود إليه؟

* ممارسة الرذيلة فعل ضد الطبيعة البشرية، ناقش. ولماذا يعتبر موافقة الفعل للطبيعية البشرية خير ينبغي فعله؟

¹Singer (peter), A Companion to Ethics, op.cit, p ٣١.

سيتناول الباحث في هذا الجزء من الكتاب بعض أعلام فلسفة الأخلاق في الفكر اليوناني وهم سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وبعض المدارس الفلسفية كمدرسة السفسطائيين والأبيقوريين والمدرسة الرواقية بإيجاز.

مدرسة السفسطائيين :

أخذت كلمة "سفسطائيين" معنى سلبياً في تاريخ الفلسفة (وقد يكون ذلك ما تستحقه) فهم يعتبرون تارة نسبيين وتارة أخرى نفعيين^١. وقد كانوا مدرسين متنقلين يدرسون الشباب الخطابة وطرق الحجاج والأفحام والإقناع لكسب المواقف السياسية وفي ساحات القضاء فيتعلم منهم الشاب كيف يدافع عن قضية ما وكيف يدافع عن نقيضها إذا اقتضى الحال واقتضت مصلحته ذلك. وذلك في ظل نظام ديمقراطي يشجع على ذلك وقد يتطلب شيئاً من تلك المهارات. ولقد جاء السفسطائيون من مجتمعات وثقافات مختلفة ولعل ذلك كان له الأثر في تكوين اتجاهاتهم الفكرية النسبية. ولقد ميزوا بين الطبيعة والتقاليد و اعتبروا كثيراً من الأشياء لا توجد طبيعياً وأنها تقاليد وعادات ومؤسسات ومن أمثال ذلك القوانين والأعراف الأخلاقية والدساتير السياسية واللغات^٢.

بعضهم اعتبر المعرفة بما فيها من معرفة أخلاقية نسبية وبعضهم كانوا من الشكاك. فالنسبيون منهم لا يعتقدون في وجود مبادئ أخلاق عالمية أو قواعد أخلاق مطلقة فالأخلاق عندهم من صنع الإنسان والمبادئ الأخلاقية من عادات وتقاليد تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة فهي لا تمثل الطبيعة أو الحقيقة. وهذا يرجع إلى نظرية المعرفة التي تبناها. فبروتاجوراس يقول: "الإنسان هو معيار كل شيء"^٣ ما هو صحيح لك قد لا يكون صحيحاً لي. قد أقول : الجو دافئ. فتقول أنت الجو بارد. ومنهم من يرى أن

^١ تانا كيفتش (فؤاد سواف). تاريخ الفلسفة.. الكتاب الأول. ترجمة محمد عثمان مكي العجيل. دار عزة للنشر والتوزيع. ٢٠٠٥. ص ١٢٢

^٢ نفس المصدر. ص ١٢٥-١٢٦.

^٣ نفس المصدر. ص ١٢٤.

المبادئ التقليدية ليست لها قوة الإلزام. فالإنسان
ينبغي عليه أن يسعى لمصلحته الخاصة وقورقياس

والذي يمكن أن يعد من الشكاك كان يقول. لا يوجد شيء ولا يمكن أن نفهم ماذا يعني
وجود أي شيء. ولو فهمنا الأشياء والحقائق فإننا لا نستطيع أن نوصلها للآخرين^١.

إن النسبية "والعقلانية" التي كان يدعو إليها السفسطائيون تقتضي أن يسعى
الإنسان لتحقيق مصلحته الشخصية وامتلاك القوة ويلزم منها أيضاً أنه يمكن
للإنسان أن يفعل أفعالاً غير عادلة (إذا كان ذلك في مصلحته)^١ وهذه المقولات تمثل تحدياً
للفلاسفة الذين عاصروهم والذين جاؤا من بعدهم أمثال سقراط وأفلاطون
وأرسطوطليس ويتلخص هذا التحدي في القدرة على الإجابة على السؤال: لماذا نلتزم
بالأخلاق؟

سقراط :

يقال إن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. لقد حول اهتمام الفلسفة
من النظر إلى الطبيعة والكون إلى النظر في الإنسان. فقال للإنسان: أعرف نفسك
ولقد كان سقراط يعتبر أن له رسالة. وكان يسمع أصواتاً. ولقد كان ناقداً
للسفسطائيين. لم يكتب سقراط آراءه الفلسفية ويصعب فصل آرائه تلك عن آراء
أفلاطون ولكن تعتبر محاورات أفلاطون الأولى هي آراء سقراط. ولقد تتلمذ عليه
أفلاطون. ولقد كان سقراط قوي البنية وعرف بصلابته ووقوفه مع الحق. وعندما أرادت
أثينا محاكمته على آرائه التي اعتبرت مضللة لعقول الشباب وأراد تلاميذه تهريبه. لم
يستجب لهم وأراد طاعة القانون على الرغم من اعتقاده في صحة موقفه وعندما
حكم عليه بالإعدام شرب السم فمات.

^١ Stump (Samuel Enoch), Philosophy: History and Problems, Mc Graw Hill, Inc, ١٩٩٤, p. ٣٣.

^١ نفس المصدر، ص ١٢٥-١٢٦.

لقد اشتهرت مساهمات سقراط الفلسفية و بما اشتهر به من مساهمات منهجه الجدلي و بما اشتهر به من

مقولات :

قوله: الفضيلة علم والرذيلة جهل.

وقوله: الشخص الفاضل بالضرورة سعيد.

وقوله: إن الفضيلة شيء واحد.

مقولة الفضيلة علم والرذيلة جهل:

سيعطي الباحث نبذة تحليلية موجزة لمنهجه الجدلي ولمقولة الفضيلة علم والرذيلة جهل. يقال إذا عرف الشخص أن في الشيء مصلحته فإنه بالضرورة سيفعله وإذا عرف أن فيه ضرره فإنه بالضرورة سيتجنبه مثلاً إذا كان أمام شخص نار فإنه سوف لا يدخل فيها وسيتجنبها. الطفل الصغير الذي لا يعرف أن النار محرقة ويرى احمرارها جميلاً يحاول أن يمسك بها ولكنه عندما يفعل ذلك ويجد لسعة حرارتها فإنه سوف يبتعد عنها وسوف لا يعاود فعله هذا مرة ثانية. يقول سقراط: لا أحد يفعل الشر حياً في الشر ذاته ولكن الإنسان قد يخطئ فيعتبر ما هو شر خير ويعتبر ما هو خير شر. إن حقائق الأمور لا تعضد نظرية سقراط هذه. فإن كثيراً من الناس يعرف أن شيئاً معيناً شر وفيه ضرر له ولكنه يفعله وذلك لأسباب لا تتعلق بنقص في المعرفة ولكن لأسباب قد تتعلق بضعف في الإرادة. هنالك دائماً في عالم البشر فجوة بين الاعتقاد (الذي يكون مؤسس على المعرفة) والسلوك الفعلي للإنسان إذا صحت نظرية سقراط هذه فإنها تخلي الإنسان من مسؤوليته. (وليزيد من التفصيل في هذه القضية انظر الجزء الخاص بالنظر والعمل)..

كان سقراط يبادر من يحاور بطلب منه أن يعرف مفهوم معين كالتقوى مثلاً. وعندما يعطي المحاور تعريفاً يقوم سقراط بدحضه وبيان ما به من نقص فيعدل المحاور التعريف وفق ما قديم إليه من نقد و يقوم سقراط بنقد التعريف الجديد وهلم جرا. فقد طلب سقراط من أطيافرون وهو واحد من محاوريه أن يعرف التقوى فقال أطيافرون إن التقوى معاقبة الخطي فقال له سقراط إني لم أسألك عن فعل معين للتقوى إني أسألك عن المفهوم العام للتقوى فقال أطيافرون إن التقوى طاعة الآلهة فقال له سقراط ماذا لو اختلفت الآلهة وتشاجرت فاستدرك أوطيافرون وقال: التقوى ما تحبه كل الآلهة. فقال له سقراط: هل التقوى (الشيء الحسن) حسن لأن الآلهة تحبه أم أن الآلهة تحب ما هو حسن¹. وانتهى الحوار بينهما في هذه المرحلة. وتساءل مؤرخو فلسفة سقراط والمحللون لها. ماذا كان غرض سقراط من هذه المحاور (و محاوراته الأخرى)؟ هل هو إظهار جهل المحاور وجهل البشر عموماً أم إدخال المحاور في حرج وإظهار اضطراب معتقده أم أنه يريد أن يصل إلى حقيقة بعيدة المنال لا يتوصل إليها إلا بعملية ديااليتيك (جدل) متواصل أم أن الإجابات في المسائل الفلسفية قابلة للنقد والتفكيك دائماً؟ يرجح الباحث إما أن يكون مقصده إظهار جهل بني البشر ومحدودية العلم البشري أو أن المعرفة ككشف متواصل وقد يكون أرجح الاحتمالين تعليم الشباب وطلاب المعرفة التفكير النقدي والذاتي وتكوين الفرد آراءه حسب قناعاته الخاصة.

لقد كان سقراط من أوائل الفلاسفة الذين أرسوا قواعد التفكير الفلسفي المنهجي ومن أوائل من ربطوا العلم بالعمل ويكاد يكون من أوائل من أزالوا الفجوة بين العلم والعمل.

¹Ibid., p., ٣٩.

ما زال أفلاطون من أشهر فلاسفة الغرب. ولقد قال أحد الفلاسفة المعاصرين إن الفلسفة بعد أفلاطون ما هي إلى عبارة عن حواشي لفلسفته. لقد تربي أفلاطون في أسرة أرسقراطية. وكان تلميذاً مخلصاً لسقراط. أسس أكاديمية علمية أهتم فيها بعلم الرياضيات وجعله متطلباً دراسياً. وارتكزت مساهماته في:

نظرية المعرفة.

والميتافيزيقا (نظرية المثل).

والسياسة (نظام الحكم - الجمهورية - والعدالة)

تركيب الجهاز النفسي

وهذه المحاور ذات صلة لصيقة بفلسفة الأخلاق التي كانت من صميم اهتماماته.

ميز أفلاطون بين المعرفة الحسية (التي قد تكون نتيجة حدس عقلائي وتكون موجهة نحو المثل وهي أعلى مراتب المعرفة والمعرفة عن طريق الاستنباط التي عن طريقها تتم معرفة الأمور الرياضية. والمعلم ينتقل بالمتعلم من مستوى إلى مستوى حتى يبلغ به معرفة المثل). والمثل ليست من صنع العقل وهي معرفة موضوعية وتتصف المثل بالخصائص التالية:

الأزلية.

عدم التغيير (الثبات).

وأنها ليست في مادة وليست حسية ولا يمكن رؤيتها أو الإحساس بها ولكن تعلم عن طريق الفكر والعقل. ومعرفة القيم الأخلاقية الحقيقية تنتمي إلى المعرفة الحدسية التي مصدرها عالم المثل. والمثل تمثل المعايير الموضوعية للقيم الأخلاقية والمعايير الأخلاقية عنده ثابتة لا تتغير. يتضح من هذا أن أفلاطون على خلاف جذري مع قضايا في الأخلاق...

السفسطائيين. ولمعرفة هذه المثل يفترض أن النفس كانت موجودة قبل أن يولد الإنسان وأنها ذات صلة

بهذه المثل واسترجاع هذه المعرفة يكون عن طريق المحاورة والتذكر. وتناول أفلاطون مفهوماً أساسياً في فلسفة الأخلاق وهو مفهوم الحياة الخيرة. لم تعتمد نظريته في الحياة الخيرة على افتراضات ميتافيزيقية. فقد وصف الحياة الخيرة بأنها تلك التي تتوافق فيها أجزاء النفس الثلاثة: العقل والروح (القوة الغضبية) والشهوة. والفضائل الخلقية تنتج عن توافق النفس الداخلي ويعني هذا التوافق توافق قوى العقل و هي التي تنبعث منها الرغبة في المعرفة وقوى الروح وهي تنبعث عنها الرغبة في الشرف. والنفوذ والشهوة تمثل رغبات الجسد. هذه القوى تتصارع وتتعارض ويشار إلى هذه القوى بالنفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية. والحكمة هي فضيلة النفس العاقلة والشجاعة هي فضيلة الروح والعفة هي فضيلة الشهوة والعدالة هي التي تحدث توازناً بين القوى الثلاثة.

لقد هاجم أفلاطون فلسفة اللذة (Hedonism) وقال ينبغي أن يتحكم العقل في الشهوات. وحث على مقاومة اللذات الحسية البدنية.

أرسطو طاليس (٣٢٢ ق.م – ٣٨٤ ق.م):

إن الإطار النظري لفلسفة الأخلاق عند أرسطو طاليس تشكله ثلاث نظريات^١:

نظرية للقيم.

ونظرية في الطبيعة البشرية.

ونظرية للفضيلة .

^١Zaroug (A. H), Does Morality Depend on Religion, Abhath al - Iman journal of International Center for Faith Research, Khartoum, april ١٩٩٨, p., ١٥٣.

يقول أرسطو طاليس إن بعض الأشياء لها قيمة ذاتية
وبعضها لها قيمة خارجية وإن السعادة هي غاية كل

فعل وهي أسمى شيء ومكتفية بذاتها. ثم يتحدث أرسطو طاليس عن طبيعة الإنسان وطبيعة النفس التي هي مصدر الأفعال فميز بين الإنسان والنبات والحيوان. إن الإنسان مخلوق عاقل تتحقق ذاته إذا كان فعله وفق النظر العقلي وتتحقق له السعادة عندما يؤدي وظيفته ككائن عاقل ووفق العقل النظري والعملي. ولكن أرسطو طاليس يعتبر العقل النظري الأعلى قيمة. ويعتبر أن أفعال الإنسان يحددها العقل والشهوات. والإنسان العاقل تتفق نزعتة العقلية ورغباته وشهواته. والفضيلة ليست مغروسة فينا بالفطرة والطبع فهي مكتسبة بالممارسة والتعود. والخلق حالة ناجمة عن تدبر وبقصد و اختيار ووفق الوسط الذي يحدده الإنسان العاقل. والخلق وسط بين رذيلتين : رذيلة الإفراط ورذيلة التفريط (الشجاعة مثلاً وسط بين التهور والجبن).

تبنى مشروع أرسطوطاليس فلاسفة كبار معاصرون أمثال ماكنثير الذي ينادي بالرجوع إلى الفلسفة الإغريقية وتأسيس الأخلاق على مفهوم الفضيلة وليس على الواجب وقال إن الصحيح والخطأ مجاله العرف والقانون. لقد كان فرانكنا مصيباً عندما قال : لا يكفي أن يتكون النظام الأخلاقي من فضائل أو بالمقابل من أحكام أخلاقية وقال الصفات الحسنة دون مبادئ ضابطة عمياء والمبادئ دون أشخاص ذوي خلق عاجزة. من ناحية أخرى فإن هنالك أحوالاً يواجه فيها الفرد بخيارات بين بدائل مختلفة قد لا يظهر في أول وهلة أي هذه البدائل أفضل. فالإنسان ذو الصفات الحسنة يحتاج إلى أن يوازن بين الفضائل والخيرات المختلفة وأن يقوم ببعض الحسابات التي عن طريقها يمكن أن يصدر القرار يقول: البرت لودن إن نظام الفضيلة الخلقية لا يسعفنا في حالة التعارض والمواقف الصعبة التي تمثل ورطات وأن فكرة الوسط لا تسعفنا دائماً ولا يعني ذلك أن فكرة الوسط ليست مفيدة فهي مفيدة في بعض الحالات لكنها لا تكفي لأنها فضفاضة.

الأيقوريون :

قضايا في الأخلاق...

لقد أسس المدرسة الأبيقورية أبيقور (٣٤١ - ٢٧١ ق.م) الأبيقورية نظام حياة غايته إسعاد الإنسان. وتقوم

الأخلاق عند الأبيقورين على مبدأ اللذة (Hedonism) ويعتبرون اللذة هي الغاية الفطرية والطبيعية للإنسان و كل القيم تخضع وتتبع اللذة. إن الألم هو الشر الوحيد. وعمل الفيلسوف بيان كيف يمكن أن نحصل على أكبر قدر من اللذات. ليست الغاية أن ينال الإنسان إشباعاً سيكولوجياً (نفسياً) ولكن ما يناله يكون مناسباً لطبيعة الأشياء.

إن نظرة الأبيقورية للحياة والوجود تحدد نظرتها للأخلاق وتقوم هذه النظرية على المقولات التالية^١:

١. العالم يتكون من المادة والفراغ.
٢. المادة تتكون من ذرات لا تنقسم ولا تفني ومن هذه الذرات تتكون الأشياء الموجودة في الكون.
٣. الذرات تتحرك حركات عشوائية.
٤. ليس هنالك ذرة تأتي للوجود أو تفني من الوجود عن طريق قوة ربانية أو غيرها من القوى غير الطبيعية.
٥. العالم أزلي ولا نهائي.
٦. كل ما يجتمع (و يكون كياناً) من الذرات يجتمع بطريقة عشوائية ولزمن محدود
٧. هنالك عوالم غير هذا العالم وهذا العالم مصيره التشتت.
٨. الذرات المادية تكون الجسم والعقل بطريقة معقدة.

^١ Honderich (Ted), (editor), The Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ٢٤٠.

٩. الآلهة لا يفعلون شيئاً وبعيدون عنا وينبغي أن لا نخشى منهم أو نأمل أن يفعلوا لنا شيئاً.

هذا المعتقد للأبيقورية جعلها ليست على وفاق مع المسيحية. فهي تنكر العناية الإلهية وتمنح الحياة الدنيا قيمة في ذاتها وتنكر خلود النفس. ويبدو أن الأبيقورية صارت تمثل أساساً للنظرة العلمية المادية الحديثة.

تشجع الأبيقورية الانسحاب من العمل السياسي والخدمة المدنية وكون الأبيقوريون جماعات يحمل أفرادها نفس التوجه الفكري وتربطهم روابط الصداقة ولهم ولاء لأبيقورس هذه الجماعات قبلت في عضويتها - عكس التقاليد الجارية - الرجال والنساء والأغنياء والفقراء بل الرقيق على أساس من المساواة. لقد اعتبر البعض أن الأبيقوريين يقولون بأخلاق اللذة^١. وهذا لا يمثل حقيقة فلسفة هذه الجماعة فعلى الرغم من أن هذه الجماعة جذبت أولئك الذين يسعون وراء اللذات إلا أن أبيقورس كان يدعو إلى حياة الزهد والتقشف فغاية الأبيقورية السعادة وطمأنينة النفس وجسم غير مصاب بالألم. إن سمعة الأبيقورية غير حسنة ولكن يري الكثيرون أن ذلك من غير وجه حق.

الرواقيون :

الرواقية تقليد فلسفي أسسه زينون (٣٣٤ - ٢٦٢ ق.م) وقد صارت الرواقية رمزاً وتعبيراً عن قبول المحن والبلايا دون شكوى. حاول الرواقيون فهم الأخلاق في إطار فهم العالم. وجعلوا العقل الحاكم والسلطة الأعلى في السلوك البشري.

إن آراء الرواقيين حول الألوهية وعلاقتها بالعالم كان لها الأثر التاريخي في الفلسفة الأفلوطينية المحدثه وفي الفكر المسيحي^١.

يرى الرواقيون أنه ينبغي أن يكون هدف الفرد في الحياة الفهم المتجدد لها والتكيف مع غاية الكون. ويقول الرواقيون إن إطار الطبيعة وقوانينها ونظامها يدل على أن

^١ Ibid., p., ٢٣٩.

^٢ Honderich (Ted), (editor), Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ٨٥٢.

للوجود والكون غاية (وعلى هذا الأساس صاغوا حجة
القصـد لوجود الله)، الفضيلة عندهم هي العيش

والسلوك وفق العقل (اللاغوس Lagos). وإن الإدراك الصحيح للحقيقة يجعل الإنسان يتصف بالفضيلة^١. إن الذي يكون في توافق تام مع اللاغوس هو الذي يستحق أن يقال إنه يتحلى بالفضيلة وغيره من الناس ينبغي اعتبارهم يسعون ويحاولون الوصول إلى هذا المثل.

يعتبر الرواقيون أن كل أفعال البشر خاضعة لقضاء الله وقدره وخاضعة للعناية الإلهية ومن تصميمها وضمن نسيج من الأسباب والمسببات التي هي من مظاهر الفعل الإلهي. ويعتبر الرواقيون أن الحتمية وحرية الإرادة متفتقتان وغير متناقضتين. ويلزم من الأخلاق الأبيقورية إذا كان رجل حكيم فاضل ملتزم بالأخلاق رأى طفلاً يوشك أن يغرق وحاول أن ينقذه ولكنه فشل ينبغي عليه وفق المعتقد الرواقي أن يتقبل هذا الفشل دون شعور بالأسى والأسف^٢.

يرى الرواقيون أن لكل إنسان وظيفة يقوم بها وفق خطة الكسموس (العالم) والتقدم الأخلاقي يكون في تعلم هذه الحقيقة وهذا التقدم يعني أيضاً اهتمام الفرد بنفسه إلى جانب اهتمامه بالآخرين والبشرية جمعاء^٣ وهذا هو طريق الرواقيين إلى العدالة التي يتمتع بها الحكيم وتتوافق مع غاية الكون.

يعتبر الرواقيون أن كل البشر إخوة ومواطنون في عالم واحد لكن هذا العالم مقسم بطريقة مصطنعة بسبب التقاليد. لقد شجع الرواقيون الثبات والمقاومة ضد الحكم الروماني الاستعماري. وكان لآرائهم التي تحث على المسؤولية أثر كبير في الأدب المعاصر. يرى الباحث أن آراء الرواقيين هي أقرب إلى التصور الإسلامي من آراء الأبيقوريين.

تمارين :-

^١ Mautner, A Dictionary of Philosophy, opcit., p., ٤١١.

^٢ Ibid., p., ٨٥.

^٣ Ibid., p., ٤١١.

* ما هي الأسباب الاجتماعية التي أثرت في موقف
السفسطائيين؟

* ما هو الفرق بين الموقف الفلسفي لبرتا فوراس ولقورقياس؟

* قام شارون بعملياته الحربية "الإجرامية" ضد الفلسطينيين والتي تعتبر منافية تماماً
لمبادئ الأخلاق لأنه يجهل أنها أفعالاً قبيحة. والدليل على ذلك هو أن الفضيلة علم
والرزيلة جهل. ناقش.

* لسقراط أهداف معينة عندما يدخل في حوار مع الآخر. ما هي تلك الأهداف؟

* لم تعتمد نظرية أفلاطون الخاصة بالحياة الخيرة اعتماداً كلياً على افتراضات
ميتافيزيقية (وجود عالم مثل). ناقش.

* تأسست فلسفة الأبيقوريين الأخلاقية على فلسفتهم في الوجود. وضح ولماذا لم
تكن الأبيقورية على وفاق مع المسيحية خاصة والفكر الديني عامة؟

* قارن بين عقيدة الأبيقوريين وفلسفتهم الأخلاقية وبين عقيدة الإسلام وفلسفته
الأخلاقية؟.

الفصل الثاني: الأخلاق المسيحية والأخلاق الإسلامية

الأخلاق في المسيحية

يمكن تعريف الأخلاق المسيحية بأنها هي طريقة الحياة المناسبة لأولئك الذين يختارون الدين المسيحي واعتبار مصادرها نصوص الكتاب المقدس وسيرة المسيح عليه السلام بالإضافة إلى التراث المسيحي ويشتمل التراث المسيحي التراث الديني الذي يعتمد على النصوص مباشرة والتراث اللاهوتي الفلسفي .

التراث الأخلاقي الفلسفي للمسيحية

إن من أهم أعلام التراث الفلسفي المسيحي القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني. لقد جعل أوغسطين الثنائية الأفلوطنوية التي بين العالم المحسوس وعالم المثل ثنائية بين عالم الرغبات الطبيعية وعالم القدس. ويتلقى الإنسان في سلم الترقى النور الإلهي ويكتسب الإنسان القدرة على الترقى عن طريق الرياضة والزهد وإن الرغبة فيما هو أَرْضَى ستتهزم تدريجياً برغبة العلو إلى السماء. وكلما ترقى الإنسان إلى أعلى حسن اختياره من بين الأشياء القيمة والحسنة.

أما أرسطوطالسية توما الأركويني فإنها لا تهتم بالهروب من رغبات الدنيا والأرض لكنها تحول هذه الرغبات إلى رغبات أخلاقية. والفضائل هي طاعة القانون الطبيعي. والقانون الطبيعي يفرسه الله في نفس الإنسان ويمكن للإنسان أن يدركه بعقله¹. وللإنسان المقدر على عدم طاعة ما يشكل طبيعته. أضاف توما الأكويني إلى فضائل أرسطوطاليس ما يعرف بالفضائل الدينية حتى تكتمل وهي فضيلة الإيمان والأمل والإحسان (الحب).

وأول أمر للقانون الطبيعي هو الحفاظ على الذات. والقانون الإلهي (قانون الوحي) غير الطبيعي يكمل ولا يحل محل القانون الطبيعي.

¹ Mcleod (Ian), Legal Theory, Palgrave Macmillanm ٢٠٠٣, p., ٥٢.

لقد ميز توما الأكويني بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون الوضعي المدني وقانون الأمم^١. فالقانون

الطبيعي قانون للعقل، وقانون الأمم قانون لكل المجتمعات، والقانون الوضعي المدني يحكم مجتمع معين، والقانون الإلهي هو القانون القدسي، وقانون الأمم وقانون الدولة مستمد من القانون الطبيعي.

وفي العصور المتأخرة صار " المسيحي " ينظر إلى غاية حياته خارج المجتمع وحل الوحي محل القانون الطبيعي وساد الاعتقاد في بعض الأوساط بأن أوامر الله ليس لها تبرير في رغبات الإنسان، و الإنسان دون الوحي لا يمكن أن يعرف الفضيلة والخير ولكن حسب فلسفة توما الأكويني فإن الإنسان يمكن أن يعرف الخير دون الوحي.

إن وليم أوكهام جعل الأمور الإلهية اعتبارية حكمية وتتطلب طاعة غير عقلانية من ناحية أخرى فإن أخلاق توما الأكويني تركت مجالاً لعقلانية أرسطو طاليس ولكنها تواجه مشكلة عقيدة الخطيئة لأن توما الأكويني يؤمن بعقيدة الخطيئة، هنالك قضية أخرى واجهت الأخلاق المسيحية والدينية واتجاهات أخرى من فلسفة الأخلاق وهي هل الحسن يتحدد بالنية الحسنة أم بالفعل الصحيح، وتواجه الأخلاق الدينية مشكلة أوطيفرون هل الشيء حسن لأن الله أمر به أم أن الله أمر به لأنه حسن (أنظر العلاقة بين الدين والأخلاق) هنالك صراعات في الآونة الأخيرة تهدف لإحياء المسيحية فقد صدر كتابان مؤخراً يحاولان عملية الإحياء هذه وهما :-

المسيحية في القرن الواحد والعشرين: نظرة في تحديات المستقبل.

والآخر بعنوان : مستقبل المسيحية (اللاهوتية). خلاصة ما ورد في هذين الكتابين^٢ أن نجاح المسيحية يعتمد على مقدرتها في مواجهة التحديات التي تواجه المجتمعات المعاصرة وتقديم الحلول لها وهي مشكلات التلوث وأسلحة الدمار الشامل والفقير والمجاعة والبطالة وشح المياه والإجهاض وتحديد النسل واستنزاف مصادر الطاقة

^١ Ibid., p., ٥١.

^٢ زروق (عبد الله حسن)، العلمانية، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، ٢٠٠٣.

والثروة والمحافظة على البيئة والكائنات الحية والجريمة والهندسة الوراثية وقضايا ومشكلات معرفية واعتقادية.

والتوفيق بين العُلوي والديني، وبين الروح والجسد... إلخ. وصار بعض قادة المسيحية ينادون بوصول الدين وقيامه بالسياسة، وأن يتولى الحكم مثلاً المؤمنون بالمسيحية وقيمها. ولقد أثار اللوبي المسيحي في الكونغرس مسألة ضد دولة عربية إسلامية ونادى بحظر الطيران فوق أراضيها. ويرى محرر كتاب مستقبل المسيحية أن المسيحية قد فقدت سيادتها ومكانها الملوكي في المجتمعات الغربية، وأنها لن تستطيع أن تعيد هذه المكانة المتفردة. ولكنها يمكن أن تساهم في إصلاح المجتمع. ويرى الكاتب أنه لو استمرت المسيحية تتسول على فكر غيرها (الفكر العلماني) فلن تنجح. فنجاحها يتوقف على اعتمادها على فكرها الديني. واقترح أن يكون منطلق المسيحية الإيمان. إن المشكل الأساس الذي يواجه المسيحية صحة وثبوت المرجعية المسيحية وتواجه الأخلاق المسيحية أيضاً مشكلة تفسير النصوص وأفعال المسيح. هل المسيحية شريعة فضل فقط (فتصير غير واقعية وغير كاملة) أم أنها شريعة عدل وفضل فتواجه عدم وجود نصوص كافية تبين قواعد ومبادئ للعدل. وقد قيل أن المسيح لم يحكم إلا في الطلاق. من ناحية أخرى فالتاريخ المسيحي أتسم بعدم التسامح واشتدت الخلافات والحروب العنيفة بين فرقة ومارست الكنيسة فيه ما يعرف بمحاكم التفتيش ومؤخراً محاضرة البابا عن الإسلام وقبلها الحروب الصليبية. فأكبر مشكلة في المسيحية هي المدى الذي يمكن أن يعتمد فيه على كتابها المقدس. هنالك جوانب إيجابية في المسيحية وهي الاهتمام بالفقراء وحركة توحيد الاتجاهات الدينية داخل العقيدة المسيحية واهتمام المسيحية بالفرد وصفائه الروحي وعفته وتأكيدها على مبدأ المحبة وإنسانية الإنسان عكس اليهودية ذات الطابع العنصري الإقصائي الذي جعل حق البقاء لإسرائيل وحدها والجنس اليهودي وحده في عنصرية واضحة.

يقول الله تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى) {المائدة: ٨٢}.

* كان فكر توما الأكويني الفلسفي الأخلاقي - خلاف فكر اغسطين في وفاق مع فكر ارسطوطاليس. ناقش.

* هنالك جوانب ايجابية في حركة الإحياء المسيحي المعاصرة يمكن تناسي بها حركات الحياء الإسلامي المعاصرة ناقش.

الأخلاق الإسلامية (١)

يعطي القرآن الكريم والحديث الشريف أهمية كبرى للأخلاق. يعتبر الإسلام غاية الدين تحقيق قيم أخلاقية والرسول - صلى الله عليه وسلم - أرسل برسالة أساس مضمونها أخلاقي.

يقول تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ويقول تعالى: (وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) ويقول تعالى: (ومتت كلمة ربك صدقاً وعدلاً) ويقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ^١ ويقول - صلى الله عليه وسلم - (أكمل المؤمنون إيماناً أحسنهم خلقاً) ^٢. وعندما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الدين؟ قال: حسن الخلق ^٣.

إذا أجرينا مسحاً عن الأخلاق في كتب التراث نجد أن الكتب التي كتبت عن الأخلاق قليلة جداً مقارنة بالكتب التي كتبت في الفقه والعقيدة. وعلى الرغم أن ابن خلدون أشار في مقدمته لكل العلوم إلا أنه لم يشير إلى الأخلاق كأحد من هذه العلوم ولم يشير كذلك بن سعد الأندلسي في طبقات الأمم إلى الأخلاق وكتب الفلسفة لم تركز وهي تتناول المسألة الأخلاقية على المسائل الأخلاقية فقد كانت تناقش قضايا

(١) هذا الجزء ترجمة لبحث منشور لعبد الله حسن زروق بعنوان (الأخلاق الإسلامية من منظور إسلامي) مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

The American Journal of Islamic Social Science، ١٩٩٩، مجلد ١٦، عدد ٣.

^٢ رواه ابن أبي الدنيا في (مكارم الأخلاق) ح (١٣) والحاكم في المستدرک ١١٣/٢ وقال حديث حسن صحيح على شرط مسلم

^٣ رواه الترمذي في سننه البر ١٢، ح ٢٠٠٢، ٢١٢/٤-٢١٣ وقال حديث حسن صحيح

^٤ أخرجه محمد بن نصر المروري في كتابه عبادة وإنس بأسانيد حسن

ميتافيزيقية وقضايا في علم النفس. ولكن هنالك مادة
غزيرة وخصبة في التراث الإسلامي في كتب الفقه وأصول

الفقه والتصوف. والوضع لم يتغير تغيراً كبيراً حديثاً فإن كتب الأخلاق مقارنة بالكتب في السياسة والاقتصاد والقانون والعقيدة والفقه قليلة. قد يكون السبب في ذلك أن الحركات الإسلامية أهملت في طرحها وخطبها وممارستها نسبياً الأخلاق. لقد ركزت بعض الاتجاهات الإصلاحية على العقيدة وركزت الاتجاهات أخرى على المنهجية والمسألة المعرفية وركزت حركات أخرى على السياسة والقانون ونظام الحكم فالحركات السياسية تقول أن الناس عادة يؤدون عباداتهم وشعائرتهم ويذهبون إلى المساجد ويؤمنون بالله ورسوله ولكنهم لا يحتكمون إلى قانون الشريعة ونظام الإسلام السياسي والاقتصادي ويحكمهم القانون الوضعي والنظم السياسية والاقتصادية الوضعية فالاستعمار الذي غزي الدول العربية والإسلامية لم يتدخل في أمور العبادة وأساليب الحياة الاجتماعية ولكنه تدخل في القوانين والنظم والحركة الفكرية تقول أن أزمة الأمة أزمة فكرية ومنهجية أنها أزمة العقل المسلم وتقول إنه ينبغي أن تعطى الأولوية لإصلاح العقل المسلم أنهم يرون أن الأزمة تكمن في إيجاد منهجية ونظام معرفي مناسب وصار هذا الاتجاه يتحدث في الآونة الأخيرة عن الإصلاح كإصلاح حضاري ويتحدث عن إصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية.

أما الاتجاه الذي يركز على العقيدة فإنه يرى أنه ينبغي أن تعطى الأولوية لإصلاح عقيدة الأفراد والمجتمعات وذلك بتخليص وتطهير مجتمعاتنا من البدع. وعلى الرغم من أن هذه الاتجاهات والحركات تعي دور الأخلاق في الإسلام إلا أنها لا تعطي الأخلاق الدور الذي تستحقه. والسبب الآخر الذي يفسر لماذا فقدت الأخلاق أهميتها في العالم الإسلامي وهو أثر الثقافة الغربية.

فهناك اتجاه انتشر مؤخراً بين المفكرين المسلمين يرى أن مبادئ القيم والأخلاق وأحكامها ذاتية وليست

موضوعية وينبغي أن يترك أمرها للوعاظ وأئمة المساجد. بجانب انتشار الاتجاه الذرائعي الذي يهمل القيم (أنظر مهددات الأخلاق).

هناك اتجاهان لدراسة الأخلاق في الإسلام : اتجاه الدراسة التاريخية واتجاه يريد أن يوظف دراسته في الأخلاق لإرشاد الأفراد (والمجتمعات) ليحيوا حياة أفضل ويحل مشكلات المجتمعات المسلمة الأخلاقية في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمهنية فإذا قصد بالدراسة دراسة تاريخية فينبغي أن تستوفي شرطين أساسيين : الأول أن تعكس عمق ومغذى مساهمات علماء المسلمين في مجال الأخلاق والثاني أن تعيننا في تطوير نظام أخلاقي تكون له صلة بأوضاعنا المعاصرة.

هناك عدة دراسات وقفت عليها في مجال الأخلاق الإسلامي واعتقد أنها من الأهمية بمكان الأمر الذي جعلني ألقى الضوء على دراستين منها دراسة عبد الله دراز ودراسة عبد الحق الأنصاري وأعطى تقويماً سريعاً لهما ومن هذه الدراسات التي وقفت عليها الدراسة التي قام بها عبد الله دراز وعبد الحق الأنصاري وتشيهيكو (Toshihiko) وفضل الرحمن وحوارني وماجد فخري واحمد عبد الرحمن إبراهيم واحمد محمد صبحي ورفيق عيسى ودانيال فرانك (وقد تكون هنالك دراسات لها نفس الأهمية أو تكون أكثر أهمية) لقد اطلع الباحث مؤخراً بعد كتابه هذا الجزء من المذكرة على كتاب محمد عابد الجابري بعنوان : "العقل الأخلاقي العربي" وآخر لظه عبد الرحمن بعنوان "سؤال الأخلاق" فقد كتب عبد الله دراز كتاباً بعنوان: " دستور الأخلاق في القرآن " وهذا الكتاب يمثل معلماً من معالم الدراسات الإسلامية المعاصرة في علم الأخلاق هنالك تشابه بين آراء دراز وآراء كانت. قصد دراز إلى استنباط نظام أخلاقي من القرآن الكريم مباشرة ولقد أثنى بحثه بعقد مقارنة بين الأخلاق الإسلامية وفلسفة الأخلاق الغربية. ولقد ارتكزت دراسة داراز على تحليل خمسة مفاهيم أخلاقية : الإلزام - المسؤولية -

الجزءات الأخلاقية - الدوافع والنيات والجهد. ويعتبر دراز أن المفهوم الأول (الإلزام) هو الذي تقوم وتؤسس عليه بقية المفاهيم الأخلاقية.

ويؤسس الإلزام على ما أسماه بنوري العقل (والفطرة) والوحي وعلى الحرية وعلى التوفيق بين هذه المفاهيم الثلاثة وناقش قضية تطبيق القانون على الواقع. يعتبر عبد الله دراز أن هنالك عدم تحديد في الأوضاع التي يطبق عليها القانون ولكن عدم التحديد هذا لا ينقض قانون الأخلاق. أما مقالة عبد الحق الأنصاري التي بعنوان " الأخلاق الإسلامية وإمكاناتها " فتتناول مساهمات علماء المسلمين من فلاسفة وفقهاء ومتكلمين ومتصوفة وعلماء اقتصاد وسياسة في مجال الأخلاق وفي بحث غير منشور بعنوان " الأخلاق الإسلامية " استنبط نظاماً أخلاقياً من القرآن والسنة وتناول مفاهيم وردت في هذه المصادر كمفهوم الواجب والقانون بالإضافة إلى مسألة تعارض الواجبات.

مساهمات علماء المسلمين في الأخلاق

هنالك أربعة مصادر للأخلاق الإسلامية:

١. القرآن والسنة.

٢. التراث الإسلامي.

٣. التراث البشري.

٤. العقل والوجدان والتجربة.

الجزء التالي يعطينا نبذة مختصرة عن أهم أفكار فقهاء المسلمين والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة في مجال الأخلاق.

كانت مساهمات فقهاء المسلمين فيما يعرف بمجال
أخلاق الفعل. حيث يعتبر الفعل حسناً في رأي الفقهاء

إذا كان بنية حسنة (نية التقرب إلى الله) ووفق مبادئ الشريعة الإسلامية ويعتبر الفعل وفق مبادئ الشريعة الإسلامية إذا استنبط من مصادرها وهي الكتاب والسنة والإجماع أو العرف أو استنبط من مبدأ مناسب كمبدأ المصلحة المرسله ومبدأ سد الذرائع أو يكون قد استنبط وفق قانون استدلال كقياس التمثيل أو عن طريق قاعدة فقهية كقاعدة لاضر ولا ضرار. وقاعدة الأمر إذا ضاق اتسع. وقاعدة درء المفسد مقدم على جلب المنافع. وقاعدة الضرر الأشد يزيل الضرر الأخف. وقاعدة لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير إلا بإذنه. وقاعدة ما جاز بعذر بطل بزواله. وقاعدة العادة محكمة. وقاعدة المشقة تجلب التيسير. وقاعدة يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وقاعدة يختار أهون الشرين.

إذا لم يتضح للفرد الحكم بعد اتخاذه هذه الخطوات فينبغي أن يستشير غيره ومن ثم يستفت قلبه ووجدانه ثم يدعو بدعاء الإستخارة. إن ما أسماه الباحث بالمصادر والمبادئ وقوانين الاستنباط تتم الإشارة إليها عادة في كتب التراث على أساس أنها جميعاً أصول فقه. ولقد قمنا بتمييز بعضها عن بعض لأن جمعها كلها تحت مسمى واحد قد يسبب خلطاً في عقلية الإنسان المعاصر.

أما المتكلمون فإنهم يناقشون قضايا ميتافيزيقية مثل قضية الجبر وحرية الاختيار (قضايا في ميتافيزيقا الأخلاق) وقضايا في علم الأخلاق التحليلي كالبحث في معنى الألفاظ المستعملة في الخطاب الأخلاقي وطبيعة الأخلاق ومسألة تبرير الأحكام الخلقية وأيضاً يتناول بالتحليل محددات الفعل الإنساني (قضايا سليكولوجية الأخلاق).

يعتقد المعتزلة أن الإنسان حر ويقولون بعقلانية الأخلاق وموضوعيتها - قضايا الأخلاق قابلة للنظر العقلي. ويبررون الإلتزام الخلقى عقلياً ويعتقدون أن ما ينبغي أن يلتزم به

الفرد من قواعد أخلاقية ينبغي أن يوافق العقل ويعتبرون
أن معرفة الحقائق الخلقية تتم بالعقل.

يختلف المعتزلة حول دافعية السلوك البشري فإن البعض يرى أن ما يدفع ويحرك الإنسان هو نتائج الأفعال وما تؤدي إليه من نفع أو ضرر والبعض الآخر يعتقد أن الناس يمكن أن يفعلوا فعلاً معيناً لأنه حسن فدافع الفعل معرفة الشخص كون الفعل حسناً فالناس يمكن أن يفعلوا الفعل لأنه حسن ومن أجل الخير في ذاته لا لما يؤدي إليه الفعل من منفعة أو ضرر.

أما المتصوفة فإنهم يهتمون بتحقيق الخلق الحسن والصفات الحسنة للفرد وتحقيق الحياة الطيبة للفرد والمجتمع. والحياة الطيبة في رأيهم هي الحياة الروحية وحياة الفضيلة. إنها حياة الإيمان بالله ومحبه وطاعته والتوكل عليه. إنها حياة العبادة والذكر. إنها الحياة التي يقبل فيها المسلم على الآخرة ويزهد في الدنيا حياة تبنى فيها الذات العارفة (فناء إرادة وفناء شهود وعند الشياطين فناء وجود) والصفات الحسنة تكتسب عند الصوفي بالمجاهدة ومقاومة الشهوات والرغبات (إلا الضروري من الطعام والشراب والنكاح) ويبدأ سالك طريق التصوف والفضيلة باليقظة وترك الغفلة ثم المراقبة والمحاسبة والتوبة والصبر وتزكية النفس ودوام العبادة والذكر والتحلي بالصفات الحسنة كإخلاص النية ويحاول الصوفي معرفة ذاته وإصلاح حاله والتخلي عن السلوك القبيح قبل أن يهتم بتقويم سلوك الآخرين (طبعاً لا ينبغي للصوفي أن يتطرف ويهمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم). يسبر الصوفي ما بداخل نفسه ويحاول أن يكتشف أمراضها وهذه الأمراض تعرف عند أهل التصوف بأمراض الباطن وأمراض القلوب كالكبرياء والرياء والنفاق والخوف وحب الذات والشح والحسد وغيرها من الأمراض ويعاونه في معرفة الذات شيخه ومرشده وهو الذي يعينه على التخلص من هذه الأمراض والردائل ويساعده على اكتساب الفضائل الحسنة وتسمى محاولة التخلص من الصفات الذميمة " التخلية " والتخلي بالأوصاف والصفات الحسنة " التخلية " وعند الشفاء من أمراض

النفس وإعادة الصحة لها يحاول السالك أن يحافظ
على صحتها وجمال صفاتها ثم يرتقي بها إلى مراتب
أعلى وأفضل حتى يصل (أو يقارب) مرتبة الكمال.

أما اتجاه الفلاسفة أمثال الفارابي وابن مسكويه فيبحثون في أخلاق الفضيلة أي
الأخلاق التي تهتم بالأفراد وصفاتهم دون أن تهتم بالفعل نفسه (طبيعته ونتائجه).
لقد تأثر فلاسفة المسلمين بأرسطوطاليس كثيراً. فنظرية الأخلاق عند الفلاسفة
تشابه في مكوناتها نظرية الأخلاق عند أرسطوطاليس وهي :

١. نظرية للطبيعة البشرية.

٢. نظرية للقيم.

٣. نظرية للفضائل الخلقية.

إن أهم صفة يمكن أن يوصف بها الإنسان وتميزه عن غيره هي أنه مخلوق عاقل. وأهم
قيمة ينبغي أن يصبوا إليها في نظرهم هي السعادة وتحقق السعادة القصوى
بالتأمل و الفكر والنظر والالتزام بالفضيلة يبقى الكثير مما يمكن دراسته في مجال
الأخلاق الإسلامية وما يمكن تطويره حتى تستجيب لمتطلبات العصر ومشكلاته و
ليست الغاية من هذا البحث إعطاء صورة شاملة أو تفصيلية للأخلاق الإسلامية
ولكن الغرض منه تأكيد الحاجة لبناء نظام أخلاق إسلامي شامل. أمل أن تكون هذه
المقالة فاتحة لبحوث مستقبلية في هذا المجال...

تمارين

١٦٢

١/ ما هي الطريقة المثلى لدراسة التراث الأخلاقي الإسلامي في رأيك؟

٢/ ركز أهل الكلام اهتمامهم في دراستهم للأخلاق علي مسائل في فلسفة الأخلاق التحليلية وركز الفقهاء اهتمامهم علي مسائل في فلسفة الأخلاق المعيارية وضح بذكر الأمثلة. وأي المنهجين في رأيك أكثر فائدة لدراسة علم الأخلاق؟

الفصل الثالث: الأخلاق الحديثة والمعاصرة

فلسفة الأخلاق الحديثة

سيتناول الباحث في هذا الجزء من الكتاب بعض أعلام فلسفة الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث وهم ميكافيللي وهوبز وبتلر وهيوم وكانت وهيغل ونيتشه وماركس وبنتام ومل.

ميكا فيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧م)

لقد أهتم ميكافيللي في المقام الأول بالمسألة السياسية ولم يلتزم بالأخلاق التقليدية والفضيلة عنده هي المقدرة على الإنجاز دون اعتبار لفلسفة أو أخلاق أو دين. واعتبر السياسة نشاط له سيادته الخاصة وكان هدفه خلق دولة قوية وحررة وكان اهتمامه الأساسي بسلامة الدولة ونجاحها واستقرار سلطتها دون اعتبارات أخلاقية من رحمة أو عدالة أو غيرها من القيم. والحاكم عنده غير مقيد بقواعد الأخلاق (التقليدية) وتقاس الأخلاق بمقدار ما حققه من تعضيد للسلطة ومدى تحقيقها لوحدة الدولة وقوتها^(١). وللحاكم استخدام القوة والغش والخداع وكل ما ظهر معادياً للأخلاق لحماية الدولة وسلطاتها. وأكد على الفضائل المدنية التي تجعل المواطن يخضع للمصالح العام فوق مصلحته الشخصية فالفضائل تخص أفراد المجتمع فقط والحاكم غير مقيد بها فالغاية (توضيد السلطة) تبرر الوسيلة. إن إجهاد ميكافيللي في الأخلاق إجهاد مغاير للمسيحية. يمكن الرجوع لما كتبه الباحث عن الأخلاق والسياسة (خاصة سياسة الأيدي القذرة كما يمكن لتقييم موقف ميكافيللي هذا من الأخلاق بالرجوع لمسألة المصلحة ومبادئ الأخلاق في الحالة الموسومة بحالة التترس(انظر: الأخلاق والسياسة).

هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)

هوبز فيلسوف إنجليزي. يعتبر هوبز مؤسساً لفلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة الحديثة ولقد كتب في المنطق واللغة وعلم المناظر والقانون والدين وغيرها من المجالات العلمية والمعرفية. وقد كان مادي النظرة في تفسيره الأشياء والحوادث ويختزل كل

(١) Stumpt (Samuel), Philosophy, opcit, pp. ٢١١-٢١٢. And Ted Honderich, Oxford Comanion to Philosophy, opcit, pp. ٥١١.

ظاهرة على أنها ظاهرة مادية^(١). وحاول أن يوفق بين حرية الإرادة والحتمية. لقد حظرت الكنيسة الرومانية

وجامعة اكسفورد كتبه. وكان هنالك حديثاً ليس فقط عن حرقها ولكن عن حرقه هو شخصياً. يعتبر هوبز من المتشائمين بخصوص طبيعة الإنسان ويدلل على نظريته المتشائمة هذه بأن الأطفال يولدون ويكون اهتمامهم بأنفسهم ولكن بالتربية والتدريب السليم يصيرون يهتمون بالآخرين ويتعلمون كيف يسلكون وفق مبادئ الأخلاق - يحدثنا هوبز- وأنه ولسوء الحظ -- فإن الأطفال لا يجدون الفرصة لهذا الإعداد والتدريب لأجل ذلك جَد معظم الناس لا يهتمون إلا بأنفسهم وأسرهم وقليل من الناس يهتمون بالآخرين. هذا لا يعني أنه لا يوجد بعض الناس من يهتمون بالآخرين. إن هوبز يُصمِّن قائمة الانفعالات الرغبة في فعل الخير للآخرين والإحسان إليهم والشعور بالود والحنان والمحبة نحوهم ولكن هذه الانفعالات لا يتصف بها عدد كبير من الناس ولا يمكن الاعتماد عليها في بناء المجتمع المدني. وليس صحيحاً أن ينسب هوبز إلى مجموعة القائلين بمبدأ الأنانية السايكولوجية الذي يقول أن كل الناس يفعلون ما يفعلون بدافع المنفعة الشخصية فهناك من الناس - على الرغم من أنهم قلة - يعملون وفق دوافع أخلاقية^(٢). يعتقد هوبز أن الناس لديهم شعور بالعطف واهتمام محدود بالآخرين وهذا لا يكفي لإقامة دولة. ويقول: عندما توجد جماعات تحترم القانون يصير فرض القانون عليهم ليس ضرورياً. وهذه الظاهرة لا توجد في الجماعات كبيرة العدد.

يرى هوبز أن الانفعالات لا تعارض بالضرورة العقل ويتميز العقل عن العاطفة والانفعال بأنه يأخذ في الاعتبار الأهداف بعيدة المدى وليس فقط النتائج القريبة. وأيضاً يهتم العقل بإيجاد الوسائل الفعالة للوصول إلى هذه الأهداف وبالمقابل فإن الانفعالات والعواطف تتجاوب مع الرغبات الفردية والقريبة بدون اعتبار النتائج بعيدة المدى^(٣). إن قوانين الطبيعة والعقل تملى هدفاً أساسياً وهو السلم وكل ما يقود إليه السلم هو

(١) Honderich (Ted) The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, ١٩٩٥, p., ٣٦٧.

(٢) Ibid., p., ٣٦٨.

(٣) Ibid., p., ٣٦٨.

خير. وميز هوبز بين الفضائل الشخصية والفضائل الخلقية فالشجاعة وضبط النفس مثلاً فضائل شخصية

لأنها تؤدي إلى حفظ ذات الشخص المتصف بها والفضائل الخلقية تؤدي إلى السلم^(١) وبالتالي إلى الحفاظ الدائم للمجتمع وجميع أفراده. إن الحالة الطبيعية تقتضي أن يسعى كل فرد للسلم وهذا يقود إلى قوانين الطبيعة ولكن عندما يشعر الأفراد أن ذواتهم مهددة ولو كان ذلك التهديد في المستقبل البعيد. أن العقل يسمح لهم ويعطيهم الحق في هذه الحالة باستخدام أي وسيلة تحفظ لهم بقائهم و هذا الحق يعرف بالحق الطبيعي. ولكن إذا احتفظ كل شخص في كل الأحوال بحقه الطبيعي. ستكون النتيجة كنتك التي وصفها هوبز بالحالة الطبيعية فيها تكون حياة الإنسان وحيدة وفقيرة وكريهة ووحشية وقصيرة ولكي يضمن الحفاظ على البقاء فإن العقل يقتضي أن يقيم الناس مجتمعاً مستقراً وهذا بدوره يقتضي أن يتنازل كل الأفراد عن حقهم الطبيعي. هذا هو الطريق الوحيد للحفاظ على البقاء في المدى الطويل. وهذا لا يعني أن يتخلى الفرد عن حقه الطبيعي فيما فيه تهديد مباشر لحياته. ولكن ليس من العقل في شيء أن لا يتنازل الفرد عن أي حق. الحق الوحيد الذي لا ينبغي أن يتنازل عنه هو حق الدفاع عن النفس في حالة التهديد المباشر وينبغي أن يكون التنازل عن الحق الطبيعي للحاكم فقط. وهذا هو الطريق الأمثل لضمان الحفاظ على الذات بشرط أن يتنازل الآخرون أيضاً من حقهم الطبيعي لهذا الحاكم.

على الرغم من أن هوبز يعتبر من أصحاب نظرية العقد إلا أن الأساس الذي أقام عليه العقد يناسب وصفه له بأنه الهدية غير المقيدة وهذا يعني أن الأفراد يتفقون فيما بينهم على أن يتنازلوا للحاكم عن حقوقهم الطبيعية دون مقابل (فتنازلهم هدية دون قيد أو شرط). وعلى الرغم من أن هوبز اعتبر أن الكتاب المقدس يدعم نظريته السياسية والأخلاقية إلا أن فلسفته هذه لا تعتمد على الدين. إنها تعتمد على الفكر والعقل المجرد.

(١) Ibid., p., ٣٦٩.

فيلسوف ومؤرخ اسكوتلندي و قد كان لهيوم الأثر الكبير في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ويتمثل هذا الأثر في اتجاه الشك الذي تبناه ودافع عنه فقد رفض الميتافيزيقا وحاول دحض براهين وجود الله. ورفض القول بوجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب كما رفض استنباط ما ينبغي أن يكون مما هو كائن وقال إنه لا يمكن البرهان على القوانين الأخلاقية بالدليل العقلي وأن الذي يحرك الإنسان للفعل هو الرغبة والعواطف وليس العقل. فإن العقل عبد للشهوة والرغبة. والعقل في ذاته عاجز عن القيام بأي فعل. يري هيوم أن هنالك صفاتٍ خلقية ملائمة لصاحبها مثل الأمن وطمأنينة النفس وصفات نافعة لصاحبها كالاقتصاد في الإنفاق وأخرى ملائمة للآخرين مثل الأناقة معهم وصفات نافعة للآخرين مثل الأمانة. وعندما تكون الصفات غير ملائمة أو ضارة فإننا ننكرها ونرفضها ولكن الصفة التي نقبلها تكون أخلاقية إذا عبرت عن موقف عام وليس فقط قبول أو محبة أو كره شخصي فقد نعتبر شخصاً شجاعاً علياً رغم من أنه قد يكون عدواً لنا. وينبغي الإشارة إلى تعامل هيوم مع قوانين العدالة فإنه يعتبر أن قوانين العدالة التي تفرض احترام الملكية والإيفاء بالوعد وطاعة القانون مجرد أعراف وليس لها خاصية ملزمة في ذاتها وليس هنالك ضرورة عقلية تقتضي الالتزام بها. والفضيلة عند هيوم غريزة طبيعية ملائمة أو مفيدة للفرد والآخرين. وأن الأوصاف الملائمة والمفيدة تحدث لنا لذة واستحساناً^(١).

كانت^(٢):

تعتمد نظرية كانت أساساً على مفهوميين :

١. مفهوم الإرادة الخيرة والنية الحسنة والدوافع الخيرة.

(١) Tsui- James (E.P.) and Nicholas Bumin, Editors, Blackwell Companion of Philosophy, Blackwell, 1991, p., ٥٧٩.

(٢) Zaroug (A.H.) Does Morality Depend on Religion, opcit., pp., ١٥١-١٥٢. And See Ethical Theory selected From The Foundation of Metaphysics of Morals Translated by T. K Abett, p., ٢٥٦.

٢. مفهوم الواجب المطلق.

بالإضافة إلى هذا فإن كانت يقول أن هنالك ثلاثة أمور تقتضيها الأخلاق : الله والحرية وخلود النفس وفيما يلي استعراض وتحليل موجز لهذه المفاهيم :

النية الحسنة

يقول كانت (ليس هنالك شيء في العالم ولا خارجه يمكن اعتباره حسناً دون قيد أو شرط ما عدا النية الحسنة فالذكاء والشجاعة واعتدال المشاعر والأحاسيس والتحكم في النفس ليست حسنة دون قيد أو شرط. فينبغي أن يتم الفعل " أن يوصف بأنه فعل أخلاقي يقتضي أن يكون قد تم فعله " بدافع احترام القانون ولأجل الواجب وليس لدافع أو ميول أخرى. إذاً القيمة الخلقية تحدها طبيعة النية التي بدورها تتحدد بما يسميه كانت " الأمر المطلق أو القاعدة العامة ").

الأمر المطلق

أعطى كانت صيغاً مختلفة للأمر المطلق وفيما يلي ثلاث صيغ منها:

١. اعمل فقط على أساس القاعدة التي تريد أن تكون قاعدة كلية عامة.
٢. ينبغي أن لا يعامل الإنسان نفسه أو الآخرين على أساس أنهم وسائل ولكن على أساس أنهم غايات تقصد لذاتها.
٣. ينبغي أن نعتبر أنفسنا مشرعين ومصادر للقوانين الأخلاقية. إن الإرادة هي المصدر الأعلى للمبادئ الأخلاقية ولها السيادة المطلقة.

تصنف نظرية كانت الأخلاقية على أنها أحد نظريات الواجبات الأخلاقية.

لقد أثار الباحثون اعتراضات مختلفة حول نظرية كانت الأخلاقية منها :

١. أنها تنتقد على أساس أنها تقدر القوانين

الأخلاقية ولا تسمح باستثناءات لها.

٢. أن النظرية تدعي أن خرق القوانين الأخلاقية يؤدي إلى تناقض ولكن الأمثلة التي

أعطاهها كانت وادعي أن خرقها يوقع الإنسان في تناقض كالانتحار وإهمال

الشخص مواهبه وعدم مساعدته الآخرين غير مقنعة ومن غير الواضح كيف

أنها تدخل الإنسان في تناقض وحتى إذا أدخلت الفرد في تناقض فماذا يمنع الفرد

من فعلها وماذا يمنعه من أن يكون في موقف متناقض.

٣. ليس هنالك منهج واضح للنظرية به يمكن التعامل مع القوانين (أو الواجبات)

الأخلاقية المتعارضة.

٤. النظرية صورية الطابع ولا يلزم منها محتوى أخلاقي معين وقد تسمح بإعتبار

أفعالاً خارج نطاق الأخلاق أفعالاً أخلاقية وقد تسمح بقواعد للسلوك غير

أخلاقية.

٥. قد تقود النظرية إلى التطرف وقد تقود إلى نوع من النسبية الأمر الذي لا

يقبله كانت نفسه.

بنتام (نظرية المنفعة العامة) (١)

يعتبر بنتام مؤسساً لنظرية المنفعة العامة :

تقول نظرية المنفعة العامة لبنتام إن مقياس حسن الأفعال وقبحها ووجوب

فعلها أو تركها يكون بالنتائج التي تترتب على فعلها. فإذا كان الفعل يؤدي إلى سعادة

فينبغي فعله وإذا أدى إلى شقاء وألم فينبغي تجنبه. ويعتقد بنتام أن السعادة هي

اللذة وأن اللذات تتفاضل. ولقد اقترح حساباً للتفضيل بين اللذات فقال: تفضل لذة

(١) Ibid., pp., ١٤٩-١٥٠. And See Ethical Theory opcit., p., ١٧٠. And Cambridge Dictionary of Philosophy, opcit., p., ٨٢٥. And The Oxford Dictionary of Philosophy., p., ٨٩٢. And Ethical Theory opcit., p., ٢٠٧. And Utilitarianism. And Against and public and Private Morality, p., ٤.

على لذة أخرى إما لشدتها أو قوتها أو لمدتها أو لأنها
يقينية الحدوث أو لقربها الزمني أو لخصوبتها أو لصفائها

أو لإمتدادها. فكلما كانت اللذة قوية فإنها (بإفترض أن كل العوامل الأخرى تظل كما هي) تفضل على اللذة الأقل شدة. وكلما كانت مدتها طويلة فإنها تفضل على اللذة التي مدتها أقل واللذة ذات الخصوبة أي التي تأتي بلذة أخرى غيرها تفصل على اللذة التي لا تأتي بغيرها فمثلاً لذة القراءة تفضل على لذة مشاهدة مباراة كرة القدم لأن لذة القراءة قد تأتي مثلاً بلذة غيرها وهي لذة النجاح ونيل الدرجات العلمية. فاللذة غير الخصبة تستهلك نفسها. ويعنى بإمتداد اللذة هو إعتبار عدد الذين يستمتعون بها. فكلما كان عدد المستمتعين بها كبيراً فضلت على اللذة التي عدد المستمتعين بها أقل. لقد اعتبر بنتام مبدأ المنفعة العامة معياراً لنقد القوانين وإصلاحها وإنشائها فهذا يعنى أن تبرير القوانين والتشريعات يكون بالنتائج التي تترتب على تطبيقها. فإذا كانت القوانين والتشريعات تؤدي إلى سعادة المجتمع وتخدم مصلحة فهي مقبولة إذا لم تكن كذلك فهي مرفوضة.

هنالك مشكلات تتصل بحساب اللذات وكونها يمكن أن تقارن. كيف نختار إذا كانت شدة اللذة الناجمة عن فعل (أ) أعظم من شدة اللذة الناجمة عن فعل (ب) ولكن حدوث اللذة الناجمة عن فعل (ب) أكبر احتمالاً من اللذة الناجمة عن (أ). وغيرها من الأمثلة.

جون أستيورت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م)

يمكن تلخيص مذهب المنفعة العامة عند مل على النحو التالي:

- ١- اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه.
- ٢- البرهان الوحيد لكون الشيء مرغوباً فيه. (أي ينبغي أن يكون مرغوباً فيه) أن الناس يرغبون فيه بالفعل.
- ٣- سعادة أو لذة كل فرد خير لذلك الفرد كما أن السعادة العامة خير لكل فرد.

٤- الناس يرغبون في أشياء غير اللذة ولكن

يرغبون في هذه الأشياء لأنها وسيلة تحقق لهم اللذة.

٥- لو أن أحدي اللذتين تم تفضيلها على الأخرى عن طريق شخص له معرفة وتجربة باللذتين معاً يكون هذا دليل على أن اللذة التي تم تفضيلها أسمى وأفضل من اللذة الأخرى.

وقد انتقد كثير من الفلاسفة مقولات مل هذه ومن الذين انتقدوا هذه المقولات مور فقد انتقد القول:

إن الحسن هو الذي يرغب فيه الناس بالفعل. ولقد وصف استنباط ما هو حسن بما هو كائن أو ما يعتبر حقيقة بأنه أغلوطة طبيعية (Naturalistic fallacy) إذ أنه لا يصح أن نصف شيئاً بأنه حسن لأن الناس يرغبون فيه. فالناس لا يرغبون دائماً في ما هو حسن فقد يرغبون في ما ليس بحسن. ووجه الشبه الذي عقده بين كون الشيء مرغوب فيه (ينبغي أن يكون مرغوباً فيه) وبين كونه مسموع لاننا نعتبر الشيء مسموعاً لأن الناس يسمعون به بالفعل ومرئ لأن الناس يرونه بالفعل غير صحيح لأن هنالك فجوة منطقية بين كون شيئاً ما يرغب فيه الناس و كونه حسناً. سيعود الباحث لهذه القضية ويعطي مزيداً من الإيضاح والتقويم لها عند الحديث عن فلسفة مور.

أما قوله إن اللذات تختلف من حيث النوع وبالتالي من حيث القيمة مقبول ومعقول. أما ما قوله إن اللذة أو السعادة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه يمكن اعتباره معقولاً وصحيحاً إذا شمل مفهوم اللذة الناجمة عن كل النشاطات كالنشاطات الروحية والتذوق الفني والأدبي واللذات الناجمة عن نشاطات أخلاقية كمساعدة الآخرين.

تجدد الإشارة في بداية ذكر هذه النقاط أن مور أعطي صيغة أخرى لنظرية المنفعة العامة تعرف بنظرية المنفعة العامة المثالية. فنظرية المنفعة العامة تهتم بنتائج الأفعال سواء كانت لذات أو سعادة أو رفاهية أو قيم كقيمة المعرفة أو الحرية أو قيم لخيارات أو رغبات أو ما يحدث نوعاً من الإشباع. ولقد ميز بعض فلاسفة الأخلاق بين قضايا في الخلاق...

نظرية المنفعة العامة التي تركز على القواعد الأخلاقية
وتلك التي تركز على الأفعال المنفردة.

ويتم تبرير الفعل وفق نظرية القواعد الأخلاقية بتبرير القاعدة التي يقع الفعل تحتها وتبرير القاعدة بدورها بالنتائج التي تؤدي إليها. أما تبرير الفعل وفق نظرية الأفعال المفردة بالنظر في نتائج الفعل مباشرة فإذا كان الفعل يؤدي إلى نتائج حسنة صار صحيحاً وإذا كانت نتائجه سيئة صار قبيحاً. تتميز نظرية المنفعة العامة ببساطتها، فالنظر يصوب حسب هذه النظرية إلى نتائج القاعدة أو الفعل فإذا كانت النتائج حسنة صارت القاعدة أو صار الفعل صحيحاً وتمتاز نظرية المنفعة العامة أيضاً بأنها تسعى لتحقيق السعادة والسعادة يرغب فيها كل الناس.

هنالك اعتراضات كثيرة على نظرية المنفعة العامة منها^١:

(هنالك صياغات لنظرية المنفعة العامة تحاول تجنب مثل هذه النتائج غير المرغوب فيها)

١/ إن النظرية تتعارض مع مبدأ العدالة فمثلاً من الجائز وفق هذه النظرية عقاب شخص برئ إذا كان عقابه يوقف أعمال شغب وإخلال بالأمن أو كان عقابه يؤدي إلى حفظ أرواح كثيرة معرضة للهلاك ومثال آخر وهو جواز قتل شخص واستخدام أعضائه لإنقاذ حياة عدد كبير من الناس.

٢/ قد لا يكون من الممكن أن نقارن اللذات والمنافع وما يحقق سعادة ما، إن الذي يجعل شخصاً سعيداً قد لا يجعل شخصاً آخر سعيداً بنفس الدرجة أو قد لا يجعله سعيداً البتة من ناحية أخرى فإنه ليس صحيحاً أن سعادة فرد معين (سعادته من المنظور الذاتي وكما يراها هو خير لهذا الفرد) وليس صحيحاً أيضاً أن السعادة العامة سعادة لكل فرد. على الرغم من أن سعادة الفرد تتأثر بسعادة الآخرين وأن الفرد لا يقال أنه سعيد

^١ Zaroug(A,H), Ethics From an Islamic Perspective, opict,pp., ١٥٠-١٤٩.

إذا لم يشعر هو نفسه بالسعادة فشعوره بالسعادة
قد يكون سبباً ضرورياً للقول بأنه سعيد ولكنه ليس

سبباً كافياً.

٣/ قد يؤدي تطبيق مبدأ المنفعة إلى حرج فالإنسان مطالب دائماً بالقيام بأعمال تؤدي إلى أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. فالنظرية لا تميز بين الأفعال الواجب فعلها والأفعال المستحبة. ولا تميز بين الأفعال التي حدثت رهنها وعنناً وتلك التي لا تحدث ذلك.

٤/ يرى البعض أن نظرية المنفعة العامة لا تتفق مع الحس الخلقى العام فهي تقصي الاعتبارات الشخصية والصلات والعلاقات الخاصة فإنه يلزم أن لا يفضل صاحب نظرية المنفعة العامة بين منافع تصل إلينا أو إلى أقاربنا وتلك التي تصل إلى غرباء إذا كانت المنفعة التي تصل إلى الغرباء أكبر من تلك التي تصل إلينا أو إلى أقربائنا وهذا أمر منافٍ للحس الخلقى وللقاعدة الشرعية : (الأقربون أولى بالمعروف) والتي تؤكدتها كثير من الآيات والأحاديث الصحيحة .

٥/ أوضح برنادر لويس أن مبدأ المنفعة العامة يخرق مبدأ تكامل الشخصية (أو احترام الذات) فكيف يفعل الإنسان فعلاً (أو يستغني عنه) إذا كان هذا الفعل ضد كل ما قامت حياته عليه.

٦/ يقول هامشير إن كثيراً من الاغتيالات أرتكبت ببرود وشننت الحروب المدمرة لأنها تعتبر في نظر فاعليها أعمالاً تؤدي إلى نفع الإنسانية ولقد استخدم السياسيون والبرلمانيون مبدأ الخسارة والربح لتبرير الدمار الذي يقومون به. إن العقلية النفعية انتجت نوعاً جديداً من القسوة في السياسة. أن التفكير الكمي الميكانيكي أدى إلى تدمير كيانات اجتماعية وحضارات كثيرة.

فيلسوف ألماني. عمل أستاذاً للفلسفة بجامعة برلين. اشتهرت فلسفته بصعوبتها. ومن أهم كتبه فيسولوجيا الروح و"العلم والمنطق". و"أسس فلسفة الحق" و"الحق الطبيعي وعلم السياسة" و"موسوعة العلوم الفلسفية". واعتبر هيجل أن التاريخ شرط مقيد لتفكيرنا وأنه في حالة تقدم ووعي بالحرية^١. وأن حركة التاريخ محكومة بقانون الديالكتيك وتبدأ الفكرة بالأطروحة ونقيضها. ثم يتولد التركيب ويصير التركيب أطروحة. ثم يوجد نقيضها. ثم من الأطروحة ونقيضها التركيب.. وهكذا.

انتقد هيجل كانت ومبدأه المجرد وقوله إن دافع الإنسان هو الواجب وانتقد اعتباره أن الأفراد كيانات منعزلة عن المؤسسات والقوانين والسياسات الاجتماعية. وانتقد وجهة النظر الأخلاقية التجريدية التي تجرد الفرد من السياقات المحددة المجسدة وعلاقته بالأسرة^٢. إن ازدهار الفرد يعتمد على المؤسسات الاجتماعية. وإن المؤسسات الاجتماعية قد تساعد وتعضد أو تعوق خيارات الفرد^٣.

الأفراد يمكن أن تحدث لهم تجربة تحقق ذواتهم من خلال الملكية ومن خلال أفعالهم وإراداتهم وقراراتهم ومن خلال مؤسسات مجتمعاتهم كالأسرة والدولة والمهنة.

يرى هيجل أن فلسفة "كانت" العقلانية المحضة تحتاج إلى تقويم وأن تؤخذ بطريقة ما مع تقاليد المجتمع التي هي جزء من طبيعتنا كموجودات في زمان ومكان معين. أي توحيد الجزء المحدد الملموس العيني الذي يتكون في مجتمع معين والجزء العقلاني من طبيعتنا. وهذا يعني التوفيق بين حرية الفرد وقيم المجتمع.

^١ Mautner (Thomas), A Dictionary of Philosophy, opcit.,

^٢ Ibid., p. ١٨١.

^٣ Honderich (Ted), The Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ٣٣٩.

فردريك نيتشة فيلسوف ألماني. عين نيتشة أستاذاً لكرسي الفلسفة (فقه اللغة) في جامعة بازل وعمره أربعة وعشرون عاماً. عرف نيتشة كناقذ جذري للفكر والتراث الغربي واشتهرت قولته بموت الإله. فعند موت الإله - حسب رأيه - يصبح كل شيء مسموح به. ويصبح لا مبرر للقول بأن هذا خطأ وهذا صواب. وتبقى الحالة عدمية.

هاجم نيتشة الدين والميتافيزيقيا واختار نهجاً وتفسيراً طبيعياً للأخلاق وقال بمذهب العود الأبدي: يعتقد نيتشة لو أن الإنسان يعيش حياة سعيدة لتمنى تكرارها مرة بعد مرة. وأن الزمن دائري وأنه ليس هنالك لحظة (في المستقبل) أهم من لحظة الحاضر. نادى نيتشة بإجمل جديد يطمح إلى تحقيق عظمة الإنسان. إنسان سامي رفيع يرفض الأخلاق والقيم الموجودة ويتبنى قيماً وضعية أرضية للحياة والفعل. فرد يمكن أن يقوم بخلق حياته كما يخلق الفنان لوحته.

وفي كتابه (أصل الأخلاق) وفي نقده للأخلاق المسيحية قال إنها في الأصل أخلاق عبيد مقابل الأخلاق الأرستقراطية التي هي أخلاق السادة. وأخلاق السادة هي أخلاق المقاتلين الأشراف الإغريق. إن أخلاق العبيد ولدت ونشأت عن طريق الخاضعين للسادة. صار العبيد (دفاعاً عن أنفسهم) يصفون أخلاق السادة بأنها أخلاق سيئة. ويمدحون أنفسهم لأنهم لا يشعرون بالكبرياء والعجب والرغبة في إثبات الذات. ويعتبرون هذه الصفات وكل الصفات التي تنسب للسادة بالسوء.

وبهذا استطاع العبيد أن يحرزوا نصراً (وهمياً) على السادة. وفي الحقيقة هذه يعزز عجزهم. فهؤلاء العبيد (من الذين يؤمنون بالأخلاق المسيحية) يحصلون على الشعور بعلو الشأن وبحكمهم على السادة بأنهم مذنبون يصفون أنفسهم بالقدرة على التحكم في الذات ويصفون غيرهم بعد القدرة على ذلك^(١).

^١Ibid., p. 119. and Thomas Mautner , A Dictionary of Philosophy, opcit.p. ٢٩٣.

حاول ترنس أرون (Terence Irwin) طرح أسئلة عن طريقها
يمكن تبرير موقف نيتشة من الأخلاق وهي:

١/ ماذا يعني نيتشة بالأخلاق؟

٢/ هل يقدم نيتشة بنقده للأخلاق بديلاً لها بمعنى نظرة معينة للأخلاق أم بديل خارج نظام الأخلاق؟

٣/ هل يقدم أي شيء إيجابي؟

٤/ هل نقده يعبر عن شك في إمكانية تقييم الأخلاق بطريقة عقلانية^١؟

حاول الكاتب أن يثبت مواقف معينة ومنظور معين لنيتشة من الأخلاق وهذه المواقف هي:

١- أنه دافع عن منظور أرسطو للأخلاق مقابل منظور كانت.

٢- دافع عن المنظور النفسي الاجتماعي للأخلاق باعتبارها علماً طبيعياً.

٣- عارض الأخلاق التقليدية ودافع عن قيم خارج نطاق الأخلاق^٢.

يعتبر نيتشة عدمي وشاك ونسبي، إذ إنه إذا لم تكن هنالك حقائق أخلاقية فإن الأحكام الأخلاقية ستكون وهماً وغير صحيحة. وفي رأيه أنه ليست هنالك حقائق أخلاقية، وتبعاً لذلك فالمواقف الأخلاقية تعبر عن عواطف، وعلى الرغم من أنه لا حقائق أخلاقية يمكن أن يؤسس عليها أحكاماً أخلاقية إلا أن ذلك لا يمنع الشخص من أن يصدر أحكاماً خلقية ولكنه لا يستطيع أن يدافع عن موقفه ضد المواقف الأخرى.

^١ Irwin. (Terence), The Development of Ethics, Volume ١١١., Oxford University Press, ٢٠١١, p., ٣٢٥.

^٢ Ibid., p. ٣٢٥.

كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)

على الرغم من مقولة ماركس المشهورة : " ليس من الضروري دراسة المجتمع لكن المهم تغييره إلا أنه كان له مشروع فكري يهدف إلي فهم حالة الإنسان في النظام الرأسمالي ". وقد حاول توضيح العوامل الفعالة والديناميكية في المجتمع وكيف تؤثر على العلاقات الإنسانية. بالإضافة إلي فهم مجري التاريخ الذي تعتبر الرأسمالية مرحلة من مراحلها.

المادية التاريخية :-

ارتكزت فلسفة ماركس على نظرية في التاريخ عرفت بالمادية التاريخية. والنظرية تعتبر أن الإقتصاد هو العامل الأساسي في تطوير البنيات الاجتماعية وأن للاقتصاد الأثر العظيم أو (الوحيد) على فكر الإنسان ومعتقداته عن نفسه وعن المجتمع. ويعتقد ماركس أن البنية الفوقية (Superstructure) تقوم على أسس إقتصادية مادية. وهذا ما جعل الكثيرين يعتبرون أن ماركس يقول بحتمية إقتصادية. ويعتقد ماركس وإجلز أن المؤسسات غير الاقتصادية من الدين وسلطة الدولة تلعب دوراً في التطوير الاجتماعي ولكن دون الدور الذي تلعبه علاقات ووسائل الإنتاج وأن الأخيرة هي الأهم^(١). ولم يكن ماركس واضحاً ومتسقاً في كل ما يقول.

يتحدث ماركس عن أنواع مختلفة من وسائل الإنتاج وهذه الوسائل في شكل سلسلة من التطورات وهي تزيد من قدرة الإنسان في الإنتاج وتزيد من قدرته في السيطرة على الطبيعة. وقد أفترض ماركس مجتمعاً شيوعياً في بداية التاريخ ثم أخذت مكانه سلسلة من المجتمعات الطبقيّة مرتبة على النحو التالي^(٢) :-

الرق، الإقطاع والرأسمالية.

الغربة :-

(١) Honderich (Ted), The Oxford Companion to Philosophy.

(٢) Stump (Samuel Enoch) Philosophy: History and Problems, Mc Graw - Hill, Inc., ١٩٩٤, p., ٤٠٧.

إن ماركس مدين لهيجل في كتاباته المبكرة خاصة في مفهوم الغربة (كما هو مدين له في مفهوم الدياليتك

ومفهوم حتمية التاريخ). وقد أخذ ماركس طريقاً وسطاً بين فلسفة هيجل التي تقول بتجليات العقل (الروح) وفلسفة فوريخا المادية الميكانيكية.

انتقد ماركس في كتاباته المبكرة علاقات الملكية على أساس أنها تؤدي إلي غربة الإنسان. وقد ميز ماركس أربعة أنواع من الغربة^(١).

١ / غربة الإنسان عن الأشياء التي ينتجها فهي لا تنتمي إليه وهو ينتج أي شئ مادام ما ينتجه يوفر له دخلاً.

٢ / غربة عن نشاطه الذي يمارسه وهو يقوم بعملية الإنتاج فالنشاط الذي يحس الإنسان بغربة وهو يمارسه لا يمثل أفكاره ومشاريعه وطريقة عمله. إن عملية الإنتاج مفروضة عليه وهو مأمور بالقيام بها. مثال ذلك العمل عن طريق المكنتات في المصنع.

٣ / غربة عن نوعه كإنسان. وهذه الغربة هي غربة عن الصفات التي تميزه عن الحيوان وتجعله إنساناً. يعني ذلك أنه لا يحس في عمله بأنه حر وأن نشاطه الذي يمارسه نشاط خلاق.

٤ / غربة عن الآخرين من البشر ومن بني جلدته فإنه في حالة الغربة هذه لا يشعر بأنه يقوم بنشاط يشاركه الآخرون أو يتعاونون معه فيه. إنه نشاط من أجل الأجر فقط. إن طبيعة البشر ترغب في تحقيق أعمال وإجازات مشتركة وأنهم يرغبون في اعتراف متبادل بينهم.

فالوضع الاجتماعي للإنسان في النظام الرأسمالي يؤدي إلي هذه الأنواع من الغربة. ويقول ماركس إن واقع النشاطات التي تقوم بها الطبقة العاملة في الحياة المعاصرة أنشطة بدنية لا معني ولا مغذي لها وهذه الأنشطة بعيدة كل البعد عن إنسانيتهم

(١) Ibid., p., ٤١٣.

والإرتقاء بها وتطويرها وتحولهم إلي آلات لا حياة فيها
ولا يشعرون أن ما ينتجونه يجعلهم يعبرون عن

ذواتهم. وهذا الإنتاج ينسب إلي الرأسمالي وليس لهم أنبيعونه مقابل أجر ضئيل قد
يسر حاجاتهم الضرورية وبيقيهم على قيد الحياة. فاهتمام ماركس بالطبقة العاملة
ليس فقط بالحاجيات المادية لهذه الطبقة ولكن بالأحوال التي عن طريقها يحققون
إمكاناتهم ومقدراتهم ويقومون بنشاط ذاتي حر.

إن الرسالة التاريخية للبلوتاريا هي تحقيق التحرر من أساليب الإنتاج الرأسمالية وإزالة
ومحو المجتمع الطبقي وبذلك يصير مصير الإنسان بيده. إن وعي الإنسان بذاته وإمساكه
بزمأم أموره ومصيره يمنحه حسب اعتقاد ماركس الحرية الحقيقية. ولكن الإنسان في ظل
الرأسمالية سيظل في حالة غربة وسبب هذه الغربة العلاقات الاجتماعية الرأسمالية
التي تخضع الغالبية لألية السوق وحرمتهم من تقرير مصيرهم المشترك.

ويقول ماركس إن مستقبل المجتمعات سيشهد زوال الطبقات والملكية الخاصة لوسائل
الإنتاج وإنتاج السلع والخدمات التي يتم تبادلها عن طريق البيع والشراء. كما يعتقد أن
المجتمع سيزيل دواعي الغربة ولكنه لا يعتقد في وصول المجتمع حالة من الكمال ينتفي
فيها التغيير. على العكس فإنه يعتقد أن تاريخ الإنسان يبدأ بزوال مجتمع الطبقات
ولكنه لم يحاول كتابة وصفات لأحوال المجتمعات بعد زوال الطبقات^(١).

أراد ماركس أن يتغلب على غربة الإنسان. فقد رأى هيجل أن التصالح بين الإنسان
ونفسه وحياته والآخرين أمر فلسفي وديني لكن ماركس - كما تقدم ذكره - رأى أن
الأمر - ينصل أساساً بالأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي يعيش في كنفها الإنسان
وطبيعة العمل الذي يقوم به والعلاقات بين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية ونوع
العمل. تنعدم الغربة عندما يكون العمل فيه إبداع وخلق وفيه تعبير عن الذات وتحقيق
لها وإذا كان يعطي الفرد هوية يعترف بها الآخرون لكن يمكن أن يقال أن الإنسان قد
يعمل عملاً يستمتع به ويحقق فيه ذاته في أوقات فراغه. السؤال إلي أي حد يعوض

(١) Honderich, Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ٥٢٦.

هذا العمل الجوانب السلبية في العمل العام فقد تتغير الأوضاع إذا تطورت التكنولوجيا بحيث يصير الوقت الذي يقضيه الفرد في العمل قصيراً وتتاح له الفرصة لقضاء وقته في هواياته وما يريد.

إن نظرة ماركس للعمل قد تكون غير واقعية إذ أن كثيراً من الأعمال والتي يحتاج إليها المجتمع بطبيعتها لا يمكن أن تصير إبداعاً وقد تحدث ملاماً بل إن العمل الإبداعي الجاد قد يحدث ملاماً عند إجراء البحث وجمع المعلومات وقد يحدث ملاماً في مرحلة الصياغة. إذا كان الأمر كذلك فإن هوايات الفرد وما يفعل في أوقات فراغه تكمل جانب الفرد والحياة العامة بعمل يخلو من عملية الإبداع فيوفر ذلك العمل دخلاً للفرد وخدمة للمجتمع.

ماركس والأخلاق والأيدولوجيا :

هل كان ماركس يقصد إلغاء الفلسفة والأخلاق؟ هنالك جانب في فلسفة الأخلاق الماركسية يمكن إعتباره جانباً إيجابياً ويمكن تصنيفه ضمن تقاليد فلسفة الأخلاق الغربية وهنالك جانب في فلسفة ماركس ينكر فيه وجود أخلاق عقلانية مستقلة. ولقد حاول ماركس دحض الافتراض (أو على أقل تقدير التشكيك في الافتراض) الذي يقول إن الإنسان قادر على أن يميز بين الخير والشر والحسن والقبح والباطل وأنه في مقدوره أن يعمل لتغيير حياته (الخاصة) والحياة في مجتمعه. وحجته في ذلك أن تغيير المجتمع يحدث بأثر من الضرورة الاقتصادية وأن الأفكار الأخلاقية مجرد انعكاسات لتلك التغييرات المادية وعقلنة وتبرير لها.

واعتبر ماركس الأخلاق مظهراً من مظاهر الأيدولوجيا. وهنالك سمات ثلاث تميز الأيدولوجيا عنده :

١- كونها وعي كاذب

٢- كونها نتيجة لدوافع لا يدركها ولا يعي بها أصحاب الأيدولوجيا

الأخلاقية نتيجة لفكر مجرد.

ومن أمثلة الأفكار الأخلاقية ذات الصفة الأيديولوجية مساواة الحرية بالتجارة الحرة والتنافس الحر وبالعقد الحر بين المستخدم والمخدم. وهذه النشاطات التي يقوم بها الفرد كتعاقد مع آخر لا تمثل نشاطاً حراً لأنها مقيدة بقوي اقتصادية والمتعاقد ليس لديه خيار حقيقي وهنالك دافع خفي للقول بأن هذه أنواع من الحرية وهو إعطاء صورة جميلة لهذه النشاطات بوصفها نشاطات حرة وبذلك تستغل اللغة لتحقيق مصلحة معينة.

وقد يفسر موقف ماركس على أنه نفي لجميع الأخلاق واعتبارها كلها أيديولوجيا وهذا يجعل موقفه مطابقاً لموقف الوضعيين. إذ يشترطون في وصف الكلام. بأنه كلام عقلائي أن يخضع للمعايير العقلية وإذا أستوفي الكلام هذا الشرط يصير كلاماً علمياً. وماركس في بعض كتاباته يتحدث عن الشيوعية وكأنها علم وحقائق فهي شئ ينبغي أن يكون فهي شئ سيكون حتماً ولا محالة.

وقد يفسر قول ماركس بأن الأخلاق أيديولوجيا تفسيراً نسبياً فوصف الفعل بأنه أخلاقي وفق هذا التفسير - يعتمد على إنتماء الفرد فإن كان الفرد ينتمي إلى طبقة البولوتاريا وكان الفعل في صالح هذه الطبقة فإنه يصير أخلاقياً ولكنه قد لا يكون أخلاقياً بالنسبة لشخص ينتمي لطبقة مصالحها تعارض مع طبقة البولوتاريا. وهذا التفسير يعارضه اعتبار زوال الرأسمالية. وهو الوضع الأفضل لكل المجتمعات. فتحرير البولوتاريا تحرير للبشرية جمعاء والمجتمع الذي يريد ماركس أن تسوده قيم معينة مجتمع للناس كافة وليس لفئة وهذا المجتمع يعتبره ماركس أفضل مجتمع لتحقيق حاجيات الإنسان.

لم يكن ماركس واضحاً كل الوضوح في موقفه من الأخلاق. لكن قد يكون التفسير الصحيح لموقفه عندما حاول أبطال الأخلاق ليس التفسير الوضعي وليس التفسير النسبي ولكن اعتبار حديثه خاص بنوع معين للأخلاق وهي أخلاق المجتمع الرأسمالي

فقد تحدث عن الأخلاق باحتقار وقيل إنه عندما تذكر كلمة
"الأخلاق" كان ينفجر ضاحكاً وكان يقول إن الشيوعيين لا

يعظون الناس ولا يدعونهم للتمسك بأي نوع من الأخلاق. يمكن تفسير حديثه هذا -
كما تقدم. على أساس أنه موقف خاص بأخلاق المجتمع الرأسمالي.

ومن الحجج التي صاغها ماركس لأبطال الأخلاق التقليدية هي أنها تفترض مجتمعاً
وهيمياً إذ أنها تتحدث عن المصلحة العامة وعن التضحية من أجل هذه المصلحة. فقال
: إن الحقيقة هي أنه هنالك مصلحة واحدة وهي مصلحة الطبقة الحاكمة والمنتمين
للطبقات الأخرى يستغلون من قبل هذه الطبقة لتحقيق رغباتهم.

تطورات حدثت في الفكر الماركسي^١ :-

^١ يبدو ماركس في كتاباته المبكرة فيلسوفاً وإنسانياً معتقداً في ظاهرة الغربية في المجتمع الرأسمالي وقائلاً بأن تحقيق ذات الإنسان لا
يكون إلا في مجتمع شيوعي ولقد وضع جورج لوكاس مفهوم الغربية في مركز تفسيره لفكر ماركس هذا الاتجاه احتوته بطريقة
منهجية مدرسة فرانكفورت من بينهم نقاد أمثال أدورنو وماركوز وهبرماس فقد حاول هؤلاء الفلاسفة الإبقاء على الجانب
الفلسفي^(١) من الفكر الماركسي كما حاولوا المحافظة على الجانب العقلاني فيها. وأضافوا لفلسفة ماركس أبعاداً جديدة كعلم
النفس الاجتماعي مؤكدين على أن المجتمع سيكون تحت سيطرة التكنوقراطيين (Technocrats).

وخلافاً للعناصر الفكرية في فلسفة هيجل والعناصر الإنسانية في ماركسية مدرسة فرانكفورت فقد تطورت فلسفة أخرى عن
طريق سوسير^(١) وتلاميذه الماركسية حاولت أن تنقي الماركسية من تلك العناصر مستفيدة في ذلك من نفوذ البنيوية اللغوية^(١)
والسيكولوجية والانتروبولوجية وحاول سوسير إعادة تأهيل الماركسية عن طريق البنيوية (البنيوية رأي يحاول فهم النظام
الاجتماعي عن طريق العلاقات البنيوية بين أجزائه وعن طريق مبدأ منظم لهذه العلاقات فحاول سوسير إيجاد عقلانية ليست في
زمان تنفي الفلسفة والتاريخ).

وهنالك محاولات مؤخراً لقراءة جوانب من الماركسية عن طريق نظرية القرارات^(١) العقلانية وصار هذا الاتجاه يعرف بالماركسية
التحليلية ومن أهم مقولات هذا الاتجاه المنهجية الفردية (Medological Individualism) وهذا الاتجاه التحليلي استعار بعض الطرق
والتقنيات من نظرية الألعاب (Game Theory) ومن الاقتصاد المعاصر. ولكن الإطار النظري لهذا الاتجاه مختلف إختلافاً كبيراً من
التقليد الماركسي ويعتبر هذا الاتجاه أجري تعديلاً جذرياً في الماركسية.

وحاولت الماركسية أن تتوافق مع الحركات الاجتماعية الحديثة مثال ذلك حركة السلام الأخضر (Green Peace) والحركة النسوية
(Feminism). وصارت الماركسية في الآونة الأخيرة تكيف نفسها وأفكارها مع كل تيار غالب معاصر (لم تعد لها هوية أو عقيدة
"Dogma").

وكما تقدم صارت الماركسية تكيف نفسها مع البنيوية والوجودية وعلم النفس ونظرية القرارات بل مع الديمقراطية والليبرالية
والسوق الحر والإسلام. وصارت الماركسية اتجاهاً نظرياً أكثر منه إجاباً عملياً وتطبيقياً خلافاً لما كانت عليه في الماضي كما أن هجرة
كثير من الماركسيين إلى الجامعات أعاق وحدة النظرية والتطبيق والعمل.

لذا يصعب نقد الماركسية بطريقة عامة فقد صارت مجموعة من الأفكار المختلفة بل المتناقضة وقابلة لكل تفسير وتطبيق ولا
يمكن نقدها إلا بعد التصنيف والتدقيق.

قضايا في الأخلاق...

تمارين

- ١/ هل كان لكافييلي اتجاه منافي للأخلاق في ذاتها وفي أي صورة من صورها أم كان اتجاهه مغاير للأخلاق التقليدية؟
- ٢/ هل كان هوبز يعتقد في مذهب الأنانية السيكولوجية؟ وماهو موقفه الحقيقي الخاص بدوافع السلوك البشري
- ٣/ ما هو دور الدوافع في نظرية كانت الأخلاقية؟
- ٤/ أعطي كانت صيغاً مختلفة للأمر المطلق هل كانت تكفي صيغة واحدة من هذه الصيغ للتعبير عن الأمر المطلق؟

فلسفة الأخلاق المعاصرة

سيتناول الباحث بالدراسة مجموعة من أعلام فلسفة الأخلاق المعاصرة وعدداً من اتجاهاتها وبعض قضاياها ومشكلاتها. وأهم هذه الاتجاهات الحدسية (Intuitionism) ويمثلها مور (Moor)، وبرنتشارد (Prichard) ورُس (Ross) والإرشادية (Prescriptivism) وصاحبها هير (Hare) والعاطفية (Emotivism) ويمثلها أستيفنسن (Stevenson) وفلاسفة الوضعية المنطقية وفلسفات أخلاقية ظهرت في ثوب جديد كنظرية العقد عند راولز (Rawls) (ومفهوم العدالة عنده) ومفهوم العدالة عند نوزك (Nozic) واتجاهات أخرى مثل الأخلاق النسوية ونظرية الحالات المعينة Case-based reasoning وأخلاق المبادئ العامة Principled- based common Theories وهناك اتجاهات أحياء لنظرية المنفعة العامة واتجاهات نقدية لها ومن أهم نقادها برنادر لويس Bernad Williams ومن الاتجاهات التي تم احيائها اتجاه أخلاق الفضيلة الذي تركز على الفاعل

جدر الإشارة في نهاية هذا الحديث عن الماركسية إلى أن الفكر الماركسي أثر أثراً واضحاً في علم الاجتماع وفلسفته.

See Ted Honderich, The Oxford Companion to Philosophy opcit.,

الأخلاقي ولاتركز على الفعل الأخلاقي ومن مثلي هذا
 الاتجاه فليبا فوت Philippa Foot وماكينير Macintyre
 وغيرها من الاتجاهات وغيرهم من فلاسفة العصر الذين يصعب حصرهم.

مور (١٨٣٣-١٩٥٨):..

نظرية مور الأخلاقية تقول إن بعض القضايا الأخلاقية (الأساسية منها) يعرف صدقها عن طريق الحدس. لا يعني هذا أن جميع قضايا الأخلاق يعرف صدقتها عن طريق الحدس فما يعرف صدقها بالحدس وتكون بينه بنفسها وتعرف مباشرة ولا تحتاج إلى برهان^١ مجموعة صغيرة من القضايا. اهتم مور بمفهوم الخير (good) وبيان معناه وهل يمكن أن نجد تعريفاً له؟ يقول مور لا يقصد القائلون بأن هنالك تعريفاً للخير أن هنالك تعريفاً لفظياً له وإنما يقولون بوجود تعريف حقيقي له. إنهم يعرفون الخير عن طريق صفات معينة فبعض الفلاسفة يعرفه بأنه سار أو يعرفون الشيء الحسن بأنه وصل درجة عالية في سلم التطور أو أنه يحقق الذات. فاذا طابقتا بين الخير (الحسن) وصفة طبيعة وقلنا هو اللذة أو ما يحقق الذات مثلاً فأنا نرتكب أو ننع في ما أسماها مور بالاغلوطة الطبيعية (Naturalistic fallacy) فإنه في رأي مور لا يمكن أن نستنبط ما هو كائن أو ما هو حقيقة ما هو حسن أو ما يمثل قيمة أو ما هو جدير بالثناء^٢.

من ناحية أخرى فإن رأي مور عن الواجب أو ما ينبغي فعله مختلف عن رأيه عن ما هو حسن وخير (good). إن الفعل الصحيح والمناسب والذي ينبغي فعله هو ذلك الفعل الذي يؤدي إلى أكبر قدر من الخير الممكن في الظروف المتاحة. إن الإجابة على السؤال هل هذا الفعل صواب و هل ينبغي فعله تتطلب معرفة كل النتائج التي تنتج عن الفعل ومعرفة نتائج كل الأفعال التي يمكن أن تكون بديلاً لهذا الفعل ومعرفة أي النتائج تؤدي إلى أكبر قدر من الخير. والخير عند مور صفة بسيطة غير طبيعية وغير قابلة للتعريف^٣ عن طريق صفات أخرى مثلها مثل رقعة اللون الأصفر. وتدرك صفة

^١ Warnock (G.J), Contomporary Moral Philosophy, MacMillan Press LTD, 1٩٦٧, p., ٤.

^٢ Ibid., p., ٧.

^٣ Ibid., p., ٧.

الخير اداراكاً مباشراً وعن طريق الحدس. وإن البحث في مجال الأخلاق (والمشكل في مجال الأخلاق) يتصل

بمعرفة الحقائق أى معرفة الأفعال التي تحدث أكبر قدر من الخير. ويستخدم المنهج الاستقرائي للحصول على هذه المعرفة.

برتشارد: (١٨٧١-١٩٤٧م).

إن من بين الفلاسفة الذين يعتبرون من أصحاب المذهب الحدسي برتشارد وروس^١. لقد تناول برتشارد نظريته في الأخلاق بالبيان والتوضيح في مقالته المشهورة: "هل فلسفة الأخلاق مؤسسة على خطأ؟"^٢ يقول برتشارد إن معظم الفلاسفة يحاولون الإجابة عن السؤال: (لماذا نعمل الفعل الذي يعتبر أنه واجب علينا فعله؟) يقول برتشارد: إذا تساءل أحد لماذا ما هو واجب عليّ واجب عليّ فليس هنالك من إجابة إلا أن يقال له لأنه واجب عليك وأكثر ما قد يقال له بالإضافة إلى ذلك أنظر في الفعل بعناية ما هو وما صفته فإن فعل ذلك فإنه سوف يدرك مباشرة أنه واجب عليه فعله إن وجوبه أمر بين بنفسه. وإن نظرية برتشارد عن الواجب شبيهه بنظرية مور عن الخير والحسن.

روس (١٨٧٧م-١٩٧١م)

لم يقبل روس نظرية برتشارد التي تقول إن كل ما هو واجب فعله بين بنفسه يرى روس أن هنالك أنواعاً من الأفعال (المعينة) تدرك صحتها مباشرة (أي أنها بينة بنفسها) ومن أمثلة هذه الأفعال: الإيفاء بالوعد ورد الدين ولكن ليس هنالك فعل يمكن القول إنه واجب فعله دون قيد أو شرط. فإذا كان هنالك فعلاً كلاهما واجب فعله (كالوفاء بوعده وإنقاذ غريق) فإنه قد تأتي حالة تقتضي فعل أحدهما (إنقاذ غريق مثلاً) دون الفعل الآخر (الإيفاء بوعده)^٣. إن الشخص قد يواجه بواجبات متعارضة ولا تسمح الظروف إلا بفعل واحد منها فلا يمكن في هذه الحالة القول بأنها واجبة

^١Ibid., p., ٩.

^٢Ibid., p., ٩.

^٣Ibid., p., ١١.

كلها معاً. والقاعدة عند روس هي أن بعض الأفعال يدرك
الإنسان بداهة أنه واجب فعلها (Prima Facie Duty) ما لم

ينقض هذا الواجب بدليل. أمر آخر يختلف فيه روس عن مور وبرتشارد هو أن الفعل
يعتبر حسناً لأنه يتصف بصفات تجعله حسناً أو تجعله واجب. فصفة الحسن ليست
صفة ملصقة على الفعل فهو حسن لأنه يتصف بصفات أخرى

إن نظرية الحدس الأخلاقي تعني أنه ليس هنالك مكان للشك في الأحكام الأخلاقية ولا
النظر فيها والبحث عن إثباتها بالأدلة والبراهين وليس هنالك مجال للاختلاف حولها.
نظرية الحدس الأخلاقية لا تجعل مجالاً للحوار والنقاش في القضايا الأخلاقية ويبدو أن
القائلين بهذه النظرية لا يرون إن هنالك مشكلات في مجال الأخلاق.

العاطفية:

لم يقبل الوضعيون المناطقية نظرية الحدس الأخلاقية والتي تعتبر أن قضايا الأخلاق
تعكس حقيقة يمكن معرفتها بالحدس (أو بالبديهة - بينة بنفسها) وأنها قابلة للصدق
والكذب. يعتبر الوضعيون المناطقية أن القضايا التي يمكن أن تعكس حقائق ويمكن أن
يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة هي القضايا التحليلية (تحصيل حاصل Tautologies)
والقضايا التي يمكن التحقق منها عن طريق الملاحظة. إذن ما هي القضايا الأخلاقية
من وجهة نظر الوضعيين المناطقية؟ يقول 'كارناب' إن القضايا الأخلاقية عبارة عن
أوامر تهدف إلى التأثير في سلوك السامع وتوجيهه فعندما نقول لشخص: لا ينبغي
أن تسرق هذه الجملة تعني: "لا تسرق" وإذا قلنا: "العطف شيء حسن" هذا يعني
"كن عطوفاً" ويرى 'شلك' أن الأحكام الأخلاقية عبارة عن قواعد للسلوك وعلم
الأخلاق عند شلك هدفه معرفة لماذا يتبنى الناس بعض القواعد والقوانين الأخلاقية
وقال أير في كتابه: "اللغة والحقيقة والمنطق" إن القضايا الأخلاقية تهدف للتعبير
عن شعور قائلها وقد يكون هذا الشعور شعوراً بالاستحسان أو الاشمئزاز. وأن النقد

¹Ibid., p., ١٩.

الأساسي الذي يوجه إلى آراء الوضعيين المناطق هذه هو أنها تهدد وتقوض عقلانية الأخلاق.

استيفسن:-

لقد ميز استيفسن¹ بين المعني الوصفي والمعني العاطفي لقضايا الأخلاق وبين المعتقدات وبين الميول - المواقف. فالمعني العاطفي يعبر عن شعور المتحدث ويهدف إلى إثارة نفس الشعور عند السامع سواء كان هذا الشعور مثلاً شعور استحسان أو عدم استحسان. فالمعني الوصفي لعبارة أخلاقية قد يظل كما هو ولكن المعني العاطفي قد يتغير حسب اتجاهات الناس من كونه يعبر عن استحسان إلى كونه يعبر عن عدم استحسان كلفظ "الديمقراطية" أو "الاشتراكية" مثلاً وقد تكون هنالك عبارتان تشيران إلى نفس الأفراد في مجموعة (معنى وصفي) ولكن معناه العاطفي مختلف كعبارة "زنجي أمريكي" و"أمريكي من أصول إفريقية" و"كافر" و"غير مسلم" على الرغم من أن لفظ كافر قد يقصد به معنى "وصفياً" ولفظ "غناء" و"لهو".

يقول استيفسن إن الخطاب الأخلاقي يهدف أساساً إلى التعبير عن العواطف والمواقف والميول وليس عن المعتقدات وغاياته التأثير في سلوك الآخر وليس تغيير معتقداته.

واجهت العاطفية الأخلاقية كثيراً من النقد. فاعترض عليها البعض بقولهم إنه إذا صح أن الأحكام الأخلاقية غايتها التأثير في السلوك لا إعطاء معلومات وحقائق فأن ذلك يجعل الأخلاق وسيلة اجتماعية للتحكم في سلوك الناس وتكون بذلك شبيهة بالدعاية والخطب السياسية والتهديد والرشاوي والأعمال الأدبية والفنية. وإذا اقتضينا أن من ضمن أهداف الخطاب الأخلاقي التأثير في السلوك فإنه ينبغي أن يكون هذا التأثير بطريقة مقبولة وشرعية. وأن التأثير في اتجاهات الآخرين لا يصلح دائماً أن يكون بطريقة عاطفية فالعبارات العاطفية لا تصلح إن تكون لغة كل خطاب يراد به إقناع الآخر.

¹Ibid., p., ١٩.

إن الإنسان مطالب فقط ببيان الطريق ونهج الحياة الخيرة
وغير مطالب بجعل الآخر يسلك سلوكاً بعينه أو تجنب

سلوكاً معيناً (إلا في حالات الأضرار بالآخرين أو في حالات معينة تخص الأضرار بالذات)
فكل ما يمكن أن يفعله المخاطب (الداعية) أن يحاول إقناع السامع بالحجج. من ناحية
أخرى فإنه مهما كانت الحجج صحيحة وقوية قد لا تجعل السامع يعمل بها. فلا ينبغي
أن تتجاوز وسائل التأثير عقل الإنسان وإرادته إلا في حالات معينة (مشروعة).

الإرشادية (هير):-

يتفق هير مع العاطفيين (ويختلف مع الحدسيين) في أن المقولات الأخلاقية ليس الغرض
منها إعطاء معلومات أو حقائق من نوع معين. لكن بينما يري العاطفيون أن الغرض
منها التأثير في الآخرين يري هير أن الغرض منها التوجيه والإرشاد. فعندما أقول: ينبغي
أن ترد الدين الذي عليك فأني لا أقصد إثبات حقيقة أو أقصد أن أجعلك تفعل شيئاً
لكن أقصد أخبرك (Tell) ماذا تفعل ولا أقصد تحريكك أو التأثير عليك. ولكن ربما يؤثر
عليك وعلى فعلك ما أقول. وعندما أقول لشخص: ماذا أفعل؟ هذا لا يعني بالطبع
أني أطلب منه أو أسأله إن يؤثر عليّ - وإذا كان طلبني يعني ذلك فحينئذ يكون طلباً
سخيفاً وغريباً لكن الخطاب الأخلاقي قد يحوي بالعرض معلومة أو إرادة التأثير^١. إن
المحتوي للأساس للخطاب الأخلاقي هو التوجيه والإرشاد.

قال هير إن الجمل الأخلاقية بجانب أنها إرشادية فهي كلية (لها صفة العموم)
(Univieralisable)^١. فالشخص الذي يصدر حكم أخلاقي في حالة ما وتحت ظروف
معينة ينبغي عليه أن يصدر نفس الحكم (ولو على نفسه) في الحالات المشابهة والتي
في نفس الظروف وإلا وقع في تناقض. إن الجمل الإرشادية لا يقصد بها دائماً الإرشاد
والتوجيه فقد يقصد بها النصح أو التحذير أو التوسل أو الإدانة والدخول في عهد. من
ناحية أخرى فإن الفرد قد يكون مستعداً لتعميم فعل أخلاقي يعتبر وفق الحدس أو

^١Ibid., p., ٣٠.

^١Ibid., p., ٣٠.

البديهة والعرف الأخلاقي غير حسن بالإضافة إلى هذا

فأنه يلزم من نظرية هير هذه أن يقرر الفاعل ما يريد

من سلوك بشرط إن يكون مستعداً أن يعمم هذا السلوك. فمثلاً يجوز له أن يمارس تعذيب أطفاله مادام يسمح بممارسته مع كل طفل فعلي الرغم من استحالة تطبيق المبدأ بالفعل عليه إذ أنه كبير في السن إلا أنه قد يجري تجربة خيالية فيقول لنفسه هل يجوز أن أسمح لوالدي أن يعذبني. فإذا سمح بذلك فإن سلوكه يصبح سلوكاً أخلاقياً لا غبار عليه ويمكن أن يختار القارئ مثلاً أكثر وضوحاً وقبولاً.

إن نظرية هير لا تسمح فقط وتعتمد على قرار الفاعل في إصدار الأحكام الأخلاقية بل تسمح أن يستخدم الفاعل الأدلة - الحقائق - التي يؤسس عليها الاختيار كيف يشاء !!.

يقول هير: كنت دائماً أصر على التمييز بين المعني الوصفي والمعني التوجيهي أو الإرشادي للجمل الأخلاقية والمعني الوصفي للجمل الأخلاقية عبارة عن خصائص (وهي ليست صفات أخلاقية كونها إبقاء بوعد أو الزواج من شخص من جنس آخر) وهي تمثل أسباباً لإصدار الأحكام الأخلاقية الخارجية بالأفراد والأفعال هذه الأسباب والمبررات تختلف من ثقافة إلى ثقافة فإذا كان المعني الوصفي هو المعني الوحيد للجمل الأخلاقية فإنه يلزم من ذلك نسبية الأحكام الأخلاقية. يمكن تحقيق موضوعية الأحكام الخلقية باعتبار أن العنصر الإرشادي والجانب المنطقي أمران مشتركان في لغة الأخلاق لكل الثقافات. أن منطق الجمل الإرشادية يتطلب أن يطلب التوجيه بطريقة عامة وبذلك يمكن ضمان الحياد. وقال: إن التفكير الأخلاقي يحدث في مستويين مستوي أدنى أو بديهي وهو المستوي الذي تطبق فيه المبادئ الأخلاقية التي تعلمناها دون تسائل عنها. في هذا المستوي من المعقول اعتبار الجمل الأخلاقية وصفية وأنها تعرف بالحدس. ففي هذا المستوي تكون لدينا اعتقادات أخلاقية ليس من السهل أن نشك فيها. لكن إذا تعارضت هذه المبادئ أو احتاجت إلى تبرير فإننا ننقل إلى مستوي نقدي اعلي لكي نبرر تلك المبادئ ولكي نزيل التعارض بينها وفي هذا المستوي يصير التفكير الأخلاقي عقلياً ويتطلب استخدام مبدأ التعميم.

إن أحدث صيغة لنظرية العقد والأكثر أثراً وانتشاراً هي صيغة راولز والتي تناولها في كتابة المشهور " نظرية فيالعدالة "

وحسب هذه النظرية فإن الفعل يعتبر صواباً إذا اتفق عليه من مجموعة من العقلاء لها دوافع شخصية. وينبغي أن يكون الاتفاق في حالة ما اسماء رولز بستار الجهل. وهذا يقضي أن يخفي ستار الجهل هذا عن الأفراد الذين أتفقوا فيما بينهم معتقداتهم وجنسياتهم وجنسهم ووضعهم الاقتصادي والاجتماعي واذواقهم ومصالحهم وتصوراتهم للحياة. ويسمي راولز حالة الاختيار التي وصفها هذه بالموقف الأصلي (Original Position) وهو وضع تقبل فيه الأطراف مبدئين أساسيين للعدالة هما:

١- لكل فرد الحق المتساوي والتمتع بأقصى مدي من الحرية بشرط أن لا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين

٢- التمايز الاجتماعي والاقتصادي ينظم على أساس أن يؤدي إلى أكبر نفع للذين هم أقل حظوة في المجتمع

وينبغي وضع هذين المبدئين حسب الأولوية فيعطي المبدأ الأول الأولوية على المبدأ الثاني.

تم نقد نظرية العقد لراولز من قبل عدد من الفلاسفة أمثال حرساني (Harsanyi) الذي قال: إن نظرية راولز لو طبقت بطريقة سليمة سوف تقود إلى نتائج متشابهة لنظرية المنفعة العامة والتي لا يقبلها راولز نفسه.

لقد فشلت النظرية في اعتبار مبدأ انفصال الأشخاص وبذلك فشلت في إعطاء الأفراد حقوقهم في ملكية ذواتهم. وفي ملكية المال وكذلك أشار البعض إلى أن

¹Zaroug (A. H), Does Morality Depend on Religion?, Abhath al - Iman Journal of International Center for Faith Research, April ١٩٩٨, pp., ١٤٨-١٤٩.

مبادئ نظرية العقد لا تلزم ما أسماه راولز الوضع الأساسي. من ناحية أخرى لم تكن النظرية دقيقة

فيما تقول بشأن القرارات التي يتخذها الأفراد فقد يختار بعض الناس خيارات أكثر خطورة من غيرها فقد يختارون نظاماً من القوانين يسمح بنجاحات كبيرة أو خسارة عظيمة. اتهمت النظرية أيضاً على أساس أنها ليست واقعية. لأنها تنظر إلى الإنسان كفاعل يقوم بخيارات عقلانية مجردة وليس إنساناً له لحم ودم وميول ورغبات ومعتقدات (لأنها تفترض ما أسماه راولز بقناع الجهل. وهذه الفرضية فرضية خيالية).

نوزك^١

(Nozicks) والذي يعتبر الناقد الأساسي لنظرية العدالة لراولز فله نظرية مغايرة في العدالة وتعرف نظريته هذه بنظرية الاستحقاق (Entitlement) وهذه النظرية تقول إن توزيع الثروة يكون عادلاً (إذ صح أن نسميه توزيعاً) إذا كان نتيجة امتلاك شرعي وليس مثلاً عن طريق الغش أو عن طريق القوة) أو نتيجة تحويل للمال مشروع أو كان تعويضاً لمستحق لهذا التعويض بالإضافة إلى هذا فينبغي إذا كان استحواذ الثروة غير عادل أن يصحح الوضع والشرط الوحيد الذي وضعه نوزك لصحة أي تبادل هو أن لا يجعل وضع الآخرين أكثر سوءاً ولكن نوزك فسر هذا القيد في نطاق ضيق جداً.

وبسوء وضع شخص إذا امتلك شخص آخر شئ ضروري لحياة ذلك الشخص المتضرر، فمثلاً لا ينبغي أن يملك إنسان بئراً في صحراء ويضع للماء الذي يبيعه منها أي سعر يريد. وما يمكن أن يوجه من نقد أساساً لنظرية نوزك أنها لا تعطي اعتباراً للضعفاء (الذين وضعتهم الظروف والأقدار في هذا الوضع الضعيف وجعل أمر المساعدة لهم أمراً اختيارياً وليس واجباً).

تمارين

^١Ibid., p., ١٤٨.

١/ قال مور إن مفهوم الخير يخضع لمنطق مختلف عن المنطق الذي يخضع له مفهوم الواجب. هل استطاع أن

يثبت ذلك؟

٢/ قيل إن العاطفية خلاف الإرشادية لا تعطي دوراً للعقل في مجال الأخلاق. وضح. وبين رأيك في هذا القول؟

٣/ ما المقصود "بستار الجهل" في فلسفة راولز؟

٤/ قارن بين نظرية راولز ونظرية نوزك في العدالة. وأي النظريتين في رأيك أقرب للصواب؟ ولماذا؟.

سارتر

جون بول سارتر فيلسوف فرنسي (١٩٠٥ - ١٩٨٩م) من أعلام ومؤسسي الفلسفة الوجودية. كاتب رواية وقصة وناقد أدبي ومنظر سياسي. صار عضواً في الحزب الشيوعي وتركه ولم يعد له بعد قمع الاتحاد السوفيتي بلغاريا. طور نظرية وجودية ماركسية وكتب في نقد العقل الديالكتيكي وكان من المؤيدين الدائمين لحركة تحرير الجزائر. قاد معارضة لحرب الولايات المتحدة في فيتنام. منح جائزة نوبل في الآداب ولم يقبل الجائزة. ولقد أظهرت ثورة الطلاب ١٩٦٨م أثر سارتر الفكري. أفل نجمه شيئاً ما عند ظهور البنيوية وما بعد البنيوية. عند موته خرجت جموع غفيرة في جنازته عفويةً تقدر بخمسين ألف شخص. حاول تطوير منهج هوسرل وتطبيقه على دراسة الخيال ومن أهم مقولاته الفلسفية والتي كانت أساساً لفلسفته الأخلاقية أن الوجود يسبق الماهية لأن ذات الإنسان وماهيته تكونها أفعاله الناجمة عن اختياره وإرادته وقراره. والشائع في الفلسفة قبل نظرية سارتر للوجود أن الماهية تسبق الوجود وأنها هي التي تشكل أفعال الإنسان. ويؤكد سارتر على أن الناس مسئولون عن أفعالهم وشخصياتهم بصرف النظر عن الظروف التي يعيشون فيها. وعندما نعتقد أننا أسرى

¹ Honderich (Ted), Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ٧٩.

أحوال ما. وأننا متطابقون مع أدوارنا فإننا نكون في هذه الحالة في حالة وعي كاذب وينبغي أن نقبل

مسئوليتنا وعبء هذه المسؤولية.

صحيح أن الإنسان مسئول عن أفعاله وقراراته وعمله الذي عن طريقه تتكون شخصيته ولكن القول بأنه ليس للإنسان طبيعة وأنه لا ينبغي لأفعاله أن تتفق مع طبيعته أمر غير مقبول على الرغم من أن تحديد تلك الطبيعة قد تختلف حوله الآراء فالإنسان له طبيعته على الرغم من أن الحجاج لإثبات طبيعة معينة له قد يكون صعباً.

ما بعد الحادثة

ينبغي عند الحديث عن الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر الإشارة إلى فكر ما بعد الحادثة.

نشأ فكر ما بعد الحادثة في فرنسا ثم في أوروبا وصار يعارض الفلسفة الأكاديمية في العالم الأنجلوساكسوني. وكان ذلك نتيجة تحولات اجتماعية في بنية المجتمعات الأوروبية الصناعية والطبقية فأحدث ذلك تغييراً وتحول الأفراد من منتجين إلى مستهلكين وحلت الفردية محل الطبقية والدين والولاءات الأتنية. وصارت المجتمعات لا تعتمد على الصناعة ولكن على المعرفة والاتصال. والأطروحة الأساس في فكر ما بعد الحادثة أنه لا يقين معرفي وليس هنالك حقيقة عالمية.

من ناحية أخرى لم يعد العلم ضماناً للموضوعية واعتبرت المعرفة جزئية ومحلية. وعارض فكر ما بعد الحادثة. فكر الحداثة القائم على مبدأ التأسيس (Foundationalism) المؤسس على اليقينيّات وعارض الاعتقاد في التقدم وبناء النظم الكبرى الشاملة المتسقة كبناء هيجل وماركس التي تفترض أن المعرفة يمكن أن تؤحد. فقد اعتبر فكر ما بعد الحادثة هذا تبسيطاً للحقيقة.

من أهم المناهج التي يستخدمها فكر ما بعد الحداثة
المنهج التفكيكي وهذا المنهج يهدف إلى بيان عدم اتساق

بعض الآراء والمواقف الفلسفية ويعتمد في ذلك على استخدام مفاهيم تعد شرعية
داخل النظام المراد نقده^(١).

ويعتمد المنهج التفكيكي على تحليل النصوص ومراجعة المفاهيم الواردة فيها بهدف
الكشف عن التناقضات الداخلية في النص وسلب الخصوصية عن بعض مفاهيمه التي
منحها إياه مؤلفه. ويهدف هذا المنهج أيضاً إلى الكشف عن المفاهيم المعارضة التي
حاول النص أن يخفيها ويكتمها والتي في حقيقة الأمر يفترضها النص. فمثلاً مفهوم
العقل يستبعد ويقصي مفهوم العاطفة ومفهوم التجريبي يقصي مفهوم العلوي
وهكذا يرى التفكيكيون أن النص يعمل ضد نفسه.

هناك اتجاهات مشابهة لاتجاه ما بعد الحداثة نشأت في إنجلترا وأمريكا. كاتجاه كون في
فلسفة العلوم وقوله بعدم إمكان مقارنة النظريات. وكواين في الفلسفة عموماً وفكر
الألعاب اللغوية لفتجنشنتين واتجاه نسبية المعرفة الأخلاقية في فكر برنارد لويس
وماكينتير وبرجمائية رورتي. وينتقد فكر ما بعد الحداثة فكر الاستنارة والحداثة بأن العلم
لم يحقق ما وعدت الحداثة أن سيحقق ما هو مطلوب منه من تفسير الظواهر
الكونية وإسعاد الإنسان.

(١) ازروق (عبد الله حسن) مناهج الدراسات الفلسفية والفكر الغربي. مجلة إسلامية المعرفة. المركز العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٩٨م.
ص ١٢٠.

الباب الثالث نظرية أخلاقيه

الفصل الأول

نظرية الفضائل الخلفية

الفصل الثاني

نظرية الأخلاق المؤسسة على الحالة

المعينة وأخلاق العناية

الفصل الثالث

الأخلاق المجتمعية والأخلاق المؤسسة على

الحقوق

الفصل الثاني

نظرية الأوامر الإلهية ونظريات أخرى



نظريات أخلاقية

فيمايلي مجموعة من النظريات الأخلاقية التي وجدت اهتماماً

متفاوتاً عند دراسة فلسفة الأخلاق:

١. نظرية المنفعة العامة Utilitarianism
٢. نظرية الواجبات الأخلاقية Deontological theory
٣. نظرية العقد الاجتماعي Contract Theory
٤. نظرية الفضائل الخلقية Virtue Ethics Theory
٥. نظرية القانون الطبيعي Natural Law Theory
٦. نظرية المشاعر الأخلاقية Moral Sentiment
٧. نظرية الحدس الأخلاقي Intuitionism
٨. نظرية الأخلاق العاطفية Emotive Theory
٩. نظرية أخلاق الحالات المعينة Situational Ethics
١٠. نظرية أخلاق العناية Care Ethics
١١. نظرية الأخلاق المؤسسة على الحقوق Right-based Ethics
١٢. نظرية الأخلاق المؤسسة على مبادئ المجتمع Community-based Ethics
١٣. نظرية الأخلاق النسوية Female Ethics
١٤. نظرية الأخلاق المؤسسة على المبادئ العامة Common Morality Ethics
١٥. نظرية الأخلاق الوجودية Existentialist Ethics

١٧. نظرية الحس الأخلاقي Moral Sense Theory

١٨. نظرية الأخلاق الإرشادية Prescriptivism

١٩. النسبية الأخلاقية Relativism

٢٠. نظرية الإتقان Perfectionism

٢١. النظرية الطبيعية Naturalism

٢٢. النظرية التطورية Evolutionary Theory

إن بعض هذه النظريات تناولها الباحث عند حديثه عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة واليونانية والمسيحية والإسلامية (مثلاً نظرية المنفعة العامة - بنتام، مل، نظرية الواجبات الأخلاقية - كانت، نظرية المشاعر الوجدانية - هيوم، نظرية الحدس الأخلاقي - مور ورس، والعاطفية - إير استفنسن، الإرشادية - هير، نظرية العقد - راولز (هوبز وروسو) النسبية الأخلاقية ضمن قضايا أخلاقية وسيتنا ول في هذا الجزء من البحث النظريات التي لم يتم تناولها في جزء آخر من الكتاب كأخلاق الحالات المعينة، وأخلاق العناية، ونظرية مبادئ الأخلاق العامة، وبقية النظريات تناولها الباحث في أجزاء متفرقة من هذا الكتاب - تحت عناوين لم تكن النظريات بارزة فيه كنظرية الأوامر الإلهية (الأخلاق الإسلامية والأخلاق المسيحية، الأخلاق والدين) وكنظرية القانون الطبيعي (الأخلاق المسيحية، الأخلاق والقانون) وأخلاق الفضيلة (في الجزء الخاص بأقسام الأخلاق وفروعها، الأخلاق الإسلامية والأخلاق اليونانية).

الفصل الأول: نظرية الفضائل الأخلاقية

نظرية الفضائل الخلقية

٢٠٠

لقد كانت نظرية الفضائل الخلقية هي النظرية السائدة في العهد القديم وعند فلاسفة اليونان وفلاسفة وعلماء المسلمين وتم إحيائها فيما بعد منتصف القرن العشرين نتيجة عدم رضا عن النظريات السائدة التي تتمثل في النظريات المؤسسة على المبادئ والقواعد الأخلاقية والمؤسسة على نتائج الفعل. كنظرية المنفعة العامة ونظرية الواجبات الأخلاقية والمؤسسة على نظرية العقد كنظرية جون رولز.

إن نظرية الفضائل الخلقية تهتم بالصفات الشخصية للفرد ودوافعه وليس بنتائج الفعل أو قواعده ومبادئه. وتقوم على مفاهيم مثل محبب. ويستحق الإعجاب. وكامل. وليس بمفاهيم كينبغي أن يكون. وواجب. وحق.

لمحة تاريخية:

وأول من قام بعملية الإحياء هذه الأنسة إليزابيث إنكسمب (Elizabeth Ancsombe) في بحث نشر عام ١٩٥٨م بعنوان (فلسفة الأخلاق الحديثة)^١ انتقدت فيه النظريات الأخلاق السائدة وهي: نظرية المنفعة العامة. ونظرية الواجبات الأخلاقية. واتجاه فلسفة الأخلاق التحليلية أو ما وراء فلسفة الأخلاق (Meta - ethics).واقترحت ما اعتبرته البديل المناسب وهو أخلاق الفضيلة. وقالت ينبغي أن يتوقف البحث في الأخلاق حين توفر نظرية سيكولوجية عن التفكير الأخلاقي وعابت على الفلسفة الأخلاقية أنها أخذت منحىً قانونياً. وسار على نفس اتجاه إنكسمب بيتر قيتش (Peter Geach) ونشر كتابه (The Virtues)^٢. والسداير ماكنير (Alasdair Macintyre) ونشر كتابه ما بعد الفضيلة^٣. وفيليبا فوت^٤ Philippa Foot ونشرت كتابها الفضائل والرذائل (Virtues and Vices)^٤ عام ١٩٧٨م. وتوالت الكتابات عن أخلاق الفضيلة من بين مؤيد ومعارض.

^١ Anscombe (Elizabeth) Modern Moral Philosophy, ٣٣ (١٩٥٨).

^٢ Geach (Peter) The Virtue Cambridge, ١٩٧٧.

^٣ Macintyre (Alasdair), After Virtue, Duck Worth, ١٩٨٧.

^٤ Foot (Philippa) Virtues and Vices, Basil Blackwell, Oxford. ١٩٧٨.

بعد هذه اللوحة التاريخية عن نشأة وتطور أخلاق
الفضيلة يود الباحث إعطاء نبذة مختصرة عن هذه

النظرية^١.

إن أخلاق الفضيلة مؤسسة على مفهوم الفضيلة. وترتكز أخلاق الفضيلة على نظام الحياة كلها، وليس على الأفعال المنفصلة وتختلف نظرية أخلاق الفضيلة عن نظريتي المنفعة العامة والواجبات الأخلاقية اللتان تهملان السياق والأحوال والأوضاع التي يعيشها الناس. كما أن أخلاق الفضيلة تختلف عن النظريتين سالفتي الذكر لأنها تركز على صفات الفرد وليس على الأفعال أو نتائجها أو قواعد السلوك التي تندرج تحتها تلك الأفعال.

إن السؤال الذي تطرحه أخلاق الفضيلة هو: أي شخص ينبغي أن أكون؟ وأي صفات ينبغي أن أخلّى بها؟ وليس السؤال: ماذا يجب أن أفعل؟

إن شخصية الفرد الأخلاقية ترتبط - حسب رأي أرسطوطاليس - بازدهار الفرد، ولا يتم ازدهار وخير الفرد إلا بتحقيق الفضائل الذهنية (أو المعرفية) والفضائل الأخلاقية. وخير الإنسان يتصل بتحقيق حاجياته، وحاجيات الإنسان ترتبط بطبيعة الإنسان العاقل، وتحقق الفضيلة بالتدريب والتعود. كما تقدم ذكره فإن الحياة الخيرة ينبغي أن تحكمها معايير ثقافية وتقاليد تاريخية معينة.

إن ميزة أخلاق الفضيلة أنها ترتبط بأمور واقعية كطبيعة الإنسان وبالتقاليد الثقافية للمجتمع. وتأخذ في الاعتبار سيكولوجية الإنسان. أما النظريات الحديثة للأخلاق فإنها تعتمد على الخيارات الذاتية^٢. وترتكز على القرارات الجزئية والتي توجهها قوانين ومبادئ معينة. وإن أخلاق الفضيلة تأخذ في الاعتبار الحياة الأخلاقية الشاملة. إنها تمتد خارج الأفعال لتصل للرغبات والغايات.

^١ See Virtue Ethics edited by Roger Crisp and Michael Slote, Oxford University Press, ٢٠٠١.

^٢ Fosl (Peter) and Julian Baggini, The Ethics Toolkit, Blackwell, ٢٠٠٧, p., ٩٤.

^٣ Ibid., pp., ٩٥-٩٦ and The Puzzle of Ethics, Peter Vardy and Paul Grosch, Fount, ١٩٩٩, pp., ٩٤-٩٥.

هنالك اعتراضات توجه لنظرية أخلاق الفضيلة. من هذه الاعتراضات هو أن النظرية تعتمد على مفهوم طبيعة

الإنسان، وعلى مفهوم الازدهار، ولكن ليس هنالك اتفاق حول مدلول هذين المفهومين. ومن الاعتراضات أيضاً أنه من غير الواضح كيف تتعامل النظرية مع الحالات التي تقتضي أعمال فضائل متعارضة في موقف أو خيار معين^١.

لاشك أن هذا التعريف الموجز لأخلاق الفضيلة يحتاج إلى بيان وتفصيل، وسوف يحاول الباحث أن يوفي بهذا التفصيل ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

إن من الذين كان لهم الأثر الكبير في إحياء أخلاق الفضيلة ماكنتاير فقد كتب في ذلك كتاباً نال شهرة واسعة بعنوان: ما بعد الفضيلة After Virtue. واعتبر ماكنتاير معظم فلسفة الأخلاق المعاصرة ذات صلة ضعيفة بالأخلاق فهير ونويل اسميث وآخرين من هيمنوا على ساحة فلسفة الأخلاق كانت نظرتهم ضيقة فقد ركزوا بطريقة كبيرة على العقل وأهملوا الإنسان والسياقات التي يعيش فيها وجل اهتمامهم كان بالبنية المنطقية للحجج الأخلاقية وتحليل المفاهيم الأخلاقية أي بما يعرف بما بعد الأخلاق أو الأخلاق التحليلية. ولم يكن منهجهم في الأخلاق يرتبط بمشكلات الحياة اليومية للناس^٢.

اتخذ ماكنتاير المقاربة التاريخية والحكاية Narrative وتتبع تطور الأخلاق من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة وبين الفضائل التي تم التركيز عليها في كل عصر واختلافها عن بعضها البعض. ففي عالم الفضائل الهومرية اعتبر أن الصفات التي ينبغي توفرها في الإنسان هي القوة البدنية والشجاعة والذكاء والمكر والصدقة. وفي عالم الفضائل الإثينية تم التركيز على الشجاعة والصدقة والعدالة والعفة والحكمة. أما السفسطائيون فاعتبروا أن الفضائل هي مجموعة من المهارات العملية. والفضائل عند أرسطو هي الأكثر كمالاً وأكثر اتساقاً وتفصيلاً. وسيرد توضيح ذلك.

^١ Audi (Robert), The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge University Press, ١٩٩٦, p. ٢٨٤.

^٢ Crosch (Paul), The Puzzle of Ethics, opcit., p., ٩٤.



وفي المسيحية تم إضافة ثلاث فضائل دينية هي الإيمان والأمل والمحبة أو الصدقة. وقد كانت أمهات الفضائل

عند أرسطوطاليس الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة

ويرى ماكنتاير أنه في القرن الثامن عشر وفي عصر الاستنارة تم تخطيط للأخلاق فصارت الأخلاق عند هيوم تعبيراً عن المشاعر والعواطف ولا علاقة لها بالمنطق أو غايات عليا. وقيل إنه ليس ضد العقل أن أفضل دمار العالم كله مقابل خدش في أصبعي. وفي العصر الحديث حدث فراغ أخلاقي حل محله الإداري والبيروقراطي والفني الذي يسعى نحو لذات أعظم. والمعالج Therapist.

ولقد كانت مرجعية هذا الاتجاه الإحيائي لنظرية الفضائل الأخلاقية هي فلسفة أرسطوطاليس الأخلاقية.

إن أخلاق الفضيلة في فلسفة أرسطوطاليس تقوم على مكونات أساسية هي¹:

١. نظرية للطبيعة البشرية وتتمثل في طبيعة النفس ومكوناتها وكونها ذات طبيعة اجتماعية.

٢. نظرية للقيم تحدد الأشياء ذات القيمة والغاية من الحياة والخير الأسمى.

٣. نظرية للفضائل الخلقية ويتناول فيها أرسطوطاليس تعريف الفضيلة وأنها تنقسم إلى نوعين: فضائل أخلاقية وفضائل فكرية أو عقلية.

وحدد أرسطوطاليس مكونات النفس وطبيعتها وقال إن بها جانب عقلاني وجانب غير عقلاني. والجزء العقلاني يتكون من جزء علمي (منطق وحقائق) وجزء يقوم باتخاذ القرار والقيام بالتفسير والموازنة والروية. والجزء غير العقلاني يتكون من غرائز وحاجيات ضرورية للإنسان وجزء آخر هو عبارة عن رغبات^١.

¹Zaroug (A. H), Ethics from an Islamic Prespective , The American Journal of Islamic Social Sciences, Fall 1999, p, 11.

^٢Crosch (Paul), The Puzzle of Ethics, opcit., pp., ٢٦-٢٧.

إن القيمة العليا التي ينبغي أن يسعى إليها الإنسان هي السعادة، والسعادة الحقيقية عند أرسطو طاليس تتحقق

بتحقيق الفضيلة، وأن يكون الإنسان في حالة تأمل وتفكر. وبعض الناس عندهم يعتبرون الخير الأسمى في الحياة يتحقق بتحقيق الذات، وبعضهم يراها تتحقق عندما ينال الإنسان الشرف والمكانة الاجتماعية:

تعريف الفضيلة:

عرف الغزالي الفضلية (المخلق) تعريفاً مشابهاً لتعريف أرسطو طاليس فعرفه بأنه هيئة في النفس ثابتة وراسخة (بعد التعود وبذل الجهد والمجاهدة والرياضة والصبر وبعد التربية والرعاية) تصدر عنها الأفعال الاختيارية (فالأخلاق عند الغزالي اختيارية وليست حتمية وأنها تقبل التغيير بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (حسنوا أخلاقكم) ولو كانت حتمية لم يكن الأمر ممكناً. ولو كانت حتمية لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب. وتساءل الغزالي كيف ينكر تهذيب أخلاق الإنسان وتغيير خلق البهائم ممكن بالتأديب والتأنيس). بسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية (لأنها صارت عادة وهيئة راسخة في النفس لا تنازع النفس رغبة لفعل ضدها أو تحتاج إلى قرار بشأن الفعل الصادر عنها) فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً. وإن كانت الصادرة عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً. والفضيلة التي يعبر عنها الفعل الصادر عن تلك الهيئة تتمثل في وسط بين رذيلتين.

أنواع الخيرات:

إنه بجانب الخير الأسمى هناك خيرات أخرى حصرها الغزالي في خمسة أنواع:

الأول: "السعادة الأخروية التي هي بقاء لا فناء له. وسرور لا ندم فيه. وعلم لا جهل معه. وغنى لا فقر معه يخالطه ولن يتوصل إليه إلا بالله ولا يكمل إلا بالنوع الثاني وهو الفضائل النفسية التي حصر (الغزالي) جملتها من قبل في أربعة أمور هي:

قضايا في الأخلاق...

العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع،
والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها

الإنصاف، وهي على التحقيق أصول الدين، وإنما تتكامل هذه الفضائل بالنوع الثالث وهي الفضائل البدنية المنحصرة في أربعة أمور هي: الصحة والقوة والجمال وطول العمر، ويتممها النوع الرابع وهي الفضائل الخارجية المنحصرة في أربعة أمور وهي: المال والأهل والعز وكرم العشيرة، ولا يتم الانتفاع بشيء من ذلك إلا بالنوع الخامس وهي الفضائل التوفيقية وهي أربعة: هداية الله ورشده وتسديده وتأيدته^١.

ثم ذكر الغزالي أمهات الفضائل التي قال بها أرسطوطاليس وما يندرج من فضائل تحت كل من هذه الفضائل الأربعة، فأمهات الفضائل هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية التي هي قوة الحمية المنقادة للعقل المتأدب في الشرع في إقدامها وإحجامها وهي وسط بين رذيلتين هما التهور والجبن، والعفة التي هي فضيلة القوة الشهوانية التي تنقاد للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها وهي بين رذيلتين هما الشره والخمول، والشره هو إفراط الشهوة إلى المبالغة في اللذات التي تستقبحها القوى العقلية وتنهى عنها، والخمود هو خمود الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضي العقل نيله وخصيله كالأكل والشراب الذي هو سبب بقاء النفس، وأما العدل فهو حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد فليس هو الواجب جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل.

^١ الغزالي (أبو حامد)، ميزان العمل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٩٧.

ما يندرج تحت أمهات الفضائل ١:

٢٠٦

أدرج الغزالي في كتابه (ميزان العمل) الفضائل التالية تحت كل فضيلة من أمهات الفضائل:

- (أ) الحكمة: وختها أربع فضائل هي: حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي، وصواب الظن^١.
- (ب) الشجاعة: وختها تسع فضائل هي: النجدة والكرم وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبيل والشهامة والوقار^٢.
- (ج) العفة: وختها سبع عشرة فضيلة: الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والانتظام وحسن الهيئة والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة والتسخط والظرف.
- (د) العدالة: وهي عنده جملة من الفضائل.

ويجب علينا هنا أن نضيف إلى ما ذكره الإمام الفضائل الإسلامية الآتية:

الرحمة والعفو وإجارة المستجير وكفالة اليتيم والوفاء بالعهد والوفاء للصديق والصدق وبر الوالدين وصلة الرحم والأمانة والتواضع (وهو الذي اعتبره الغزالي رذيلة تقابل فضيلة الوقار والصمت).

وأبدى أحمد عبد الرحمن إبراهيم ملاحظات على ما أدرجه الغزالي تحت كل فضيلة من أمهات الفضائل وقال لا أفهم كيف يمكن أن يكون التسخط^٣ فضيلة، وقال ينبغي حذف الفضائل المتكررة فلتوافق الخير يشمل الكرم والسخاء.

^١ نفس المصدر، ص ٨٢-٨٣.

^٢ نفس المصدر، ص ٢٧٤ - ٢٧٧.

^٣ نفسه، ص ٢٧٦ - ٢٧٩.

^٤ إبراهيم (أحمد عبد الرحمن) الفضائل الخلقية في الإسلام، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٩٢، ص ١١٦.

وأعطى أحمد عبد الرحمن فضائل غير التي أوردتها
أرسطو والغزالي، فقال: الفضائل الأساسية هي

العدل وبر الوالدين والصدق والشجاعة والصبر وأعطى مجموعة أخرى سماها الفضائل
العليا. والمجموعة الأولى (أشار إليها بالفضائل الأساسية) تتسم بالوجوب. وقال إن
المجموعة الثانية (الفضائل العليا) تتسم بالعلو وبوجوب أقل وهي: الرحمة والعفو
والإنفاق في سبيل الله وكفالة اليتيم وبر الجار والإجارة والوفاء للصديق والوفاء بالعهد.
وتحدث عن مجموعة أخرى من الفضائل سماها فضائل التصون^١ عن المحظورات الخلقية
كالأمانة والعفة والتواضع والحلم والصمت.

إن الفضائل التي ركز عليها علماء المسلمين في الكتب القديمة والحديثة هي:

الصدق

العدل

الإحسان

الأمانة

الإخلاص

الصبر

الحياء

الجود والكرم

الرحمة

^١ نفس المصدر، ص ١١٩.

^٢ نفس المصدر، ص ١١٩.

الوفاء بالوعد والعهد

العفو

ومن قائل إن أم الفضائل هو الصدق لقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الصدق يهدي إلى البر والبر يهدي إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق حتى يكتب عند الله صديقاً وإن الكذب يهدي إلى الفجور ولا يزال الرجل يكذب حتى يكتب عند الله كذاباً).^١

تعريفات وصيغ مختلفة لأخلاق الفضيلة:

قد كان في العالم القديم كل صورة من صور أخلاق الفضيلة تهدف إلى السعادة والحياة الخيرة ولا يمكن أن يعتبر شيء فضيلة إذا لم يساهم في الحياة الخيرة للفرد الفاضل. لكن بعض آراء المحدثين تعتبر الحياة الداخلية للفرد من النوايا والسمات والصفات هي أساس كل الأخلاق بدون افتراض أن الفضيلة تعطي نتائج في هذه الحياة الدنيا. بعض أنواع وأشكال وصور أخلاق الفضيلة لا تركز على ماذا يكون عليه الناس ولكن على ما يفعلون ولكنها في نفس الوقت لا تقول شيئاً عن تقويم هذه الأفعال، ولكن أغلب أصحاب أخلاق الفضيلة يعتبرون أن من مهامهم الأساسية أن يقيموا، وأنه أمر جوهري في نظريتهم ماذا ينبغي أن يفعل الناس أو ينبغي أن تكون عليه حياتهم. لذا ينبغي أن تعطى أخلاق الفضيلة شيئاً واضحاً عن صحة أو بطلان وخيرية أو خبث أفعال الناس. وأرسطوطاليس حسب رأي "أسلوت" (Slote) أن حسن الفعل وصحته لا تقيم بشخصية الفاعل الفاضلة ولكن بحدسه وحسن إدراكه وحسن رؤيته. وقد يكون الشخص فاضلاً وحدسه غير جيد فيختار الفعل غير الفاضل. وحسب رأي أسلوت فإن هذا التفسير لأرسطوطاليس له من أقواله ما يؤيده.^١

^١ رواه مشتمل في صحيحه . البر ٥ ح (١٤) . ١٩٨٠ / ٤

^٢ Lafollette (Hugh), Ethical Theory, Blackwell, ٢٠٠٦, p., ٣٩٦.

أما الغزالي حسبما سبق من تعريفه فإنه لا يكفي أن يكون الشخص فاضلاً ولكن ينبغي أن يكون فعله

موافقاً لما هو صحيح وحسن، حيث قال: ينبغي أن يكون الفعل الصادر الشخص الفاضل موافقاً للعقل والشرع.

وهناك صيغة لأخلاق الفضيلة ذكرتها (أسلوت) وسمت هذه الصيغة أخلاق الفضيلة التي تؤسس على الفاعل Agent based وهي نظرة تعتمد على صفات الفاعل ونيته¹.

وما يراه الباحث أنه لا يكفي أن نحدد الفعل الصحيح سواء أكان عن طريق المبادئ أو النتائج دون أن يكون هنالك شخص له استعداد لفعله وأن هذا الشخص هو الشخص الفاضل، كما أنه لا يكفي أن يكون هنالك شخص مستعد وفاضل للقيام بالفعل ولا يكفي أن يكون من أصحاب النوايا الحسنة والشخصية الفاضلة. إذ إن هذا الشخص قد لا يوفق لفعل ما حسن فينبغي ضمان أن يكون الفاعل فاضلاً ومستعداً لقيام الفعل وأن يكون الفعل صحيحاً وحسناً.

¹ Slote (Michael), Agent based Virtue, Ethical Theory, edited by Russ Shafer-landau Blackwell, ٢٠٠٧, p., ٧١١.

**الفصل الثاني: نظرية الأخلاق المؤسسة على الحالة
المعينة وأخلاق العناية**



نظرية الأخلاق المؤسسة على الحالة المعينة

لقد طور جوزيف فلتشر (Joseph Fletcher) (1) ما صار يعرف بأخلاق الحالات المعينة (situational Ethics) في كتابه "Situation Ethics" وذلك على أسس وتقاليد مسيحية. قال فلتشر: هنالك أوقات تتطلب من الفرد أن يدفع بالمبادئ والقواعد الأخلاقية جانباً ويقوم بفعل الشيء الصحيح. يقول فلتشر هنالك ثلاثة طرق أو مقاربات للوصول للقرارات الأخلاقية :-

١- طريقة قانونية Legalistic

٢- طريقة لا تعتمد على مبدأ ولا قانون (a lawless or unprincipled)

٣- الحالات المعينة (situational)

ففي حالة المقاربة الأولى فإن القوانين والقواعد ليست مجرد موجهات عامة ولكنها قوانين ينبغي أن تتبع. وقال إن التراث الديني اليهودي والمسيحي البروتستانتية والكاثوليكية تراثاً قانونياً. فقد صارت في رأيه القواعد الأخلاقية المسيحية غير مرنة ولا تتعامل مع الحالات التي تقتضي فتوى معينة ولا تستجيب للأوضاع المختلفة المعقدة. وقال هذا التمسك الأعمى بالقوانين يعقد الصلة بمشكلات الحياة، واستدل بقول رسل حيث قال: إن المسيحيين يعتبرون جريمة الزاني أكبر من جريمة السياسي الذي يرتشي لألف مرة.

وقال المقاربة الثانية تعتبر القرار الأخلاقي عشوائي لا يعتمد على قانون وليس هنالك قواعد وقوانين عامة يمكن أن يعتمد عليها في عالم غير متسق وفارغ وغير منظم فقد رنا في مثل هذا العالم أن يكون فعلنا يعتمد فقط على قرارنا واختيارنا (وهذا الموقف شبيهه بموقف بعض الوجوديين).

¹ Flecher (Joseph), Situation Ethics, SCM Press LTD, 19٧١.

^٢ Ibid., p. ١٨.

من ناحية أخرى فإن نظرية الحالات المعينة ترفض أن يكون الخير مُعطى.

ويعتقد فلتشر أن هنالك أمراً أخلاقياً واحداً وهو أمر المحبة^١. أي محبتك للآخر (حب جارك كحبك لنفسك). وهو أمر مطلق. والأوامر الأخرى كالإحسان وبذل الخير لا تعتبر مطلقة كأمر المحبة. فأخلاق الحالة المعينة تتعامل باحترام مع قواعد الأخلاق ولكن تعتبرها كموجهات وليس كقوانين صارمة. إنه يمكن اعتبار أخلاق الحالة المعينة نسبية قانونية.

تحدث فلتشر عن المبادئ التي تقوم عليها أخلاق الحالة المعينة ولخصها بيتر وقروش (Grosch) في مبادئ أساسية منها وأربعة مبادئ عملية وستة مبادئ نظرية.

المبادئ العملية^٢ هي:-

١- مبدأ البرجماتية: ينبغي أن يكون الفعل الذي نهدف إليه عملياً وأن يعمل في الواقع. والمعيار الذي يحكم نجاح هذا الفعل معيار المحبة.

٢- النسبية: وهي لا تعني قبول أي شيء. ولكن لا تعتبر أي حكم حكماً مطلقاً أو دائماً. الأمر المطلق ينبغي أن يؤدي إلى المحبة ولكن كيف يمكن تطبيق مبدأ المحبة في الواقع؟ إن أخلاق الحالة المعينة تعتمد على القرار الحر والاختيار غير المقيد - إلا بمبدأ المحبة - ومبدأ المحبة اختيار أساس ليس له تبرير عقلاي. إنه يقوم على الإيمان الذي هو بدوره اختياري.

٣- التشخيص والتجسيد:

ينبغي أن تتجسد المحبة في سلوك المسيحي فهي ليست مبدأً مجرداً أو صورياً - لا قيمة للمؤمن دون أن يكون محباً للآخر.

^١Ibid., p. ٢٦.

^٢Ibid., pp., ٤٠-٥٦. وانظر The Puzzle of Ethics by Peter varyd and Paul Grosch, Fount, ١٩٩٩, pp., ١٢٥-١٢٧.

٤- الضمير: ليس هناك ما يقال له الضمير بحيث

إن هذا الضمير يوجه سلوك الإنسان. إن ما يوجه

سلوك الإنسان عقله الذي يصدر الأحكام الخلقية.

إن المبادئ النظرية الستة لنظرية الحالة المعينة هي: أن الأوامر الأخلاقية لا تقوم على الرغبة بل على المحبة وأن العدالة والمحبة شيء واحد. وأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعتبر حسناً دون قيد هو المحبة. وأن المحبة ليست تبادلية ولا تميز بين الناس. المقرر النهائي لأي فعل هو المحبة وهي الغاية القصوى وتبرر كل وسيلة. وهذا يعني أن مبدأ المحبة يقوم على الحرية والمسئولية. وهو أمر يحاول أن يتجنبه الناس.

ولقد واجهت نظرية فلتشر نقداً. أهم نقد هو أنه ليس من السهل تحديد الأفعال الحسنة والأفعال الواجبة وفق هذا المبدأ العام إذ إنه لا يمكن عن طريقه تحديد نتائج الأفعال الحسنة فقد تنتج عن مبدأ المحبة أفعالاً قبيحة بسبب تصور ذاتي غير منضبط.

هنالك نظريات أخلاقية لها مسميات مختلفة عن مسمى أخلاق الحالة المعينة وهي التي تقوم على ما يعرف بمبدأ الخصوصية وطريق الإفتاء (Casuistry).

عرف صاحب كتاب أدوات الأخلاق The Ethics Toolkit مبدأ الخصوصية "Particularism" فقال مبدأ الخصوصية الجزئية يقول ليس هنالك مبادئ أخلاقية يمكن أن تسعفنا عندما نقوم بقرارات أخلاقية وتقول الخصوصية المعتدلة يمكن أن تستخدم القوانين الأخلاقية ولكن هذه القوانين ليست المعيار النهائي لإصدار الأحكام الأخلاقية. هذا الاتجاه يخالف كل الاتجاهات التي وجدت في تاريخ فلسفة الأخلاق فجميعها يستخدم المبادئ والقواعد الأخلاقية العامة. وما يدعم اتجاه أخلاق الحالة المعينة هو أنه لا يوجد مبدأ أخلاقي غير متصور خرقه. وأنه ليس له استثناء¹.

إن أصحاب أخلاق الحالات المعينة يشككون في أهمية وجدوى القوانين الأخلاقية وفي أخلاق الحقوق والنظريات الأخلاقية التي بينها وبين التاريخ والسوابق والأوضاع والأحوال

¹ Fosl (Peter S.) and Julian Baggani, Ethics Toolkit, Blackwell, ٢٠٠٧, pp., ٧٩-٨٠.

المحيطة بالفعل قطيعة. هذه النظرية تقول إن الفعل الأخلاقي يعتمد على السجل التاريخي الذي له صلة

بالقرار الأخلاقي المزمع البت فيه وبفهم الأحوال والأوضاع المعينة التي تكتنف الفعل المراد القيام به. وترى النظرية أنه ليس من المناسب أن يكون الحكم الأخلاقي عن طريق حساب المنافع أو عن طريق اعتبار الحقوق أو المبادئ العامة.

يعتمد منهج الحالات الخاصة على الأحكام التي صدرت بشأن أحوال مشابهة للحالة المراد إصدار الحكم فيها فهي تعتمد على التجارب والتقاليد وعلى الاستدلال بقياس التمثيل. هذه النظرية لا تبدأ من المبدأ أو القانون أو القاعدة إلى الحالة ولكنها تبدأ من الحالة إلى المبدأ.

والأخلاق عندهم ليست علم برهاني. فهم لا يقبلون النموذج العلمي الأكسيومي ولكنها مجموعة من الممارسات والأحكام التي تقوم وتتجذر في التجربة والحكمة البشرية وفي عقلانية الإنسان. فمبادئ الأخلاق متضمنة في حالات واقعة وملموسة وتستخرج من الأفعال والممارسات الاجتماعية. هذا النهج أقرب إلى إعطاء صورة حقيقية عن الممارسة الأخلاقية وأقرب إلى التعاطي مع الورطات الأخلاقية التي ما يفتأ الإنسان يجد نفسه فيها.

من ناحية أخرى فهناك إشكال هو أن الاستدلال الأخلاقي لا يستخدم المبادئ والقوانين والحقوق ولكنه يستخدم الأسلوب القصصي والنماذج والتمثيل والحدس المباشر وغيرها من الأساليب.

إن منهج الحالات الخاصة أكثر المناهج الأخلاقية ملاءمة عندما تتعارض المبادئ الأخلاقية. ولا يوجد مبدأ أعلى يمكن عن طريقه إزالة التعارض. ويستخدم منهج الحالات الخاصة عندما تصدر القرارات عن طريق اللجان والمجالس. وتصدر المجالس واللجان قراراتها بالاستعانة بالحالات السابقة والمماثلة وعندما تحكم المجالس واللجان في حالة ما تصير هذه الحالة مرجعية تقاس عليها الحالات اللاحقة المشابهة. أي عندما يجمع

المعِينون أو يتفقوا على حكم في حالة معينة تصير
هذه الحالة عن طريق قياس التمثيل معياراً للحكم

على الحالات الجديدة.

هنالك انتقادات وتخفظات حيال نظام الحالات الخاصة. منها أنه ستكون هنالك صعوبة لإصدار أحكام أخلاقية وفق منهج الحالات الخاصة في حالة عدم توفر إطار قيمي عام يحمي من التحيز ويحمي من التقاليد الاجتماعية السيئة. إن السماح غير المشروط للفاعلين في اتخاذ القرار دون التقيد بمبادئ معينة أو إطار قيمي عام كما تقدم قد يؤدي إلى التحريف والحيل وعدم الأمانة. لأجل ذلك ينبغي صياغة نظرية تعطي اعتباراً لهذه الحالات.

إذا أردنا أن نقارن مبدأ الخصوصية أو أخلاق الحالة المعينة في الفكر المعاصر بما ورد في الفكر الإسلامي فأقرب مفهوم له هو مفهوم الفتوى. فالفتوى إصدار حكم معياري في حالة معينة وإصدار الأحكام في الإسلام إذا لم يكن هنالك حالة سابقة مطابقة لها فإن المفتي يعتبر مجتهداً وتنطبق عليه شروط الاجتهاد من متطلب الكفاءة المعرفية والخلقية. والإشكال في الفتوى أنه يتصدى لها من ليست لهم الكفاءة لإصدارها وسبب عدم الكفاءة إما نقص في العلم أو جهل بالنصوص أو جهل بطرق الاستنباط المعلومة بطريقة مشروعة أو جهل بالواقع أو عدم الالتزام بالقيم والأخلاق العلمية. لا شك أنه قد يحدث اختلاف حقيقي ومشروع بين المفتين وتسمح به طبائع الأمور ولكن كما أشار الشيخ القرضاوي هنالك مزالق قد يقع فيها المفتي منها مجارة الواقع واستخدام القياسات الفاسدة. واستخدام مبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان في غير مكانه والقياس على ما يعرف بفتاوى عمر رضي الله عنه. واستخدام مبدأ المقاصد دون ضوابط الفتوى عمل علمي له منهجيته وضوابطه وتؤثر فيه قيم المفتي وأخلاقياته. الفتوى ضرورة من ضرورات الدين والحياة. ولضمان صحتها من الأفضل أن تقوم بها مجامع فقهية نزيهة تراقبها الجماعة العلمية مراقبة رشيدة.

ظهرت في الآونة الأخيرة نظريات أخلاقية بدافع عدم الرضا عن النظريات السابقة (نظرية المنفعة العامة ونظرية الواجبات الأخلاقية ونظرية العقد) كنظرية الأخلاق النسوية ونظرية الأخلاق الجماعية (communitarianism) وحدثت عودة لنظرية الفضائل الخلقية (أخلاق الفضيلة) وتعتبر نظرية أخلاق العناية انبثقت من نظرية الأخلاق النسوية. وارتبطت أخلاق العناية بالأخلاق الجماعية وأخلاق العواطف والأحاسيس (هيوم) وبأخلاق المحبة^١. ويشار إلى أخلاق العناية بالأخلاق العلائقية وأخلاق المحبة ولكن أكثر العبارات استخداماً هي أخلاق العناية.

إن أصل نشأة أخلاق العناية - كما تقدم - بدأ بكتابات الفيلسفة النسوية التي تقول إن النساء يظهرن أخلاق العناية مقابل الرجال الذين يظهرن أخلاق الحقوق والواجبات. إذ أن المرأة بطبيعتها ودورها الاجتماعي كأم يحتم عليها أن تكون أكثر الناس عناية بأطفالها ولأنها أكثر رقة وأكثر عاطفة صارت أكثر عناية بوالديها مقارنة بإخوانها. كما صارت تمارس مهمة التمريض لأن هذه المهنة يحتاج ممارستها أن تكون له عناية خاصة بالمرضى. ولكن أصحاب هذه النظرية يودون أن تكون العناية المطلوبة أكثر شمولاً بحيث تشمل الآباء والأبناء والمرضى وتشمل كل ذي حاجة^٢ وكل من له علاقة خاصة بما هو مطلوب منه العناية. فأخلاق العناية تعمل في سياقات تحتاج إلى المحبة والعطف والشفقة والرعاية والإخلاص والمسئولية. فالذين يحتاجون للعناية كثير.

إن من أهم الكتابات في مجال الفكر النسوي كتابات كرول جيليكان (Coral Gilligan) وأينت بير (Annette Bear).

قالت جيليكان إن النساء يتكلمن بصوت مختلف عن الرجال^٣. وأن هذا الصوت المختلف خنقته الأخلاق التقليدية. فأخلاق المرأة في رأيها تختلف عن أخلاق الرجل. وقالت لقد

^١ هيلد (فيرجينيا) ترجمة ميشيل حنا منياس. أخلاق العناية، عالم المعرفة، أكتوبر ٢٠٠٨م، ص ١٣.

^٢ نفس المصدر، ص ١٥.

^٣ نفس المصدر، ص ٤٠.

أهملت دراسات التطور الأخلاقي هذا الاختلاف فقد
شككت في نتائج التجارب التي أجراها "لورنس

كولبرج" والتي بينت أن البنات أبطأ في تقدمهن من الصبيان في النضج الأخلاقي. لقد استنتجت جيليكان من أبحاثها أنه يمكن إدراك صوت مختلف عن كثير من البنات والنساء في تأويل وتفسير الكلام عن المشكلات الأخلاقية. فقد كان لديهن اهتمام أكبر بالسياق والعلاقات الواقعية بين الأشخاص. وحجج أقل ميلاً للاعتماد على القواعد المجردة والضمير الفردي ولاحظت أنه لم يتبنى أي رجل هذا الصوت (أي الصوت المختلف) وقالت إذا حذفت النساء من العينة البحثية فإن التركيز في التفكير الأخلاقي على العناية سوف يغيب بصورة جوهرية فتوصلت في بحوثها التجريبية إلى أن علاقات المرأة بالآخرين تتميز بمشاعر العطف والمسئولية وليس على أساس الحقوق والقواعد العامة للسلوك وتقول إن الرجال يرون الأخلاق من منظور الحقوق والعدالة ويسعون إلى علاقات تنشأ وفق اتفاقات وعقود.

أما المرأة فتتنظر إلى علاقات تنشأ في سياقات معينة كعلاقات الأسرة فهناك تباين بين أخلاق العناية (أخلاق المرأة) وأخلاق الحقوق والعدالة (أخلاق الرجل) وبين أخلاق العناية والأخلاق التي تستخدم لغة ومصطلح القانون والتي تتسم بالتجرد وعدم التحيز والتي تقف حيال النزاعات موقفاً متوازناً غير متعاطف مع أي فرد من الأفراد بينما تؤكد أخلاق العناية على ضرورة الاستجابة للحاجيات وضرورة منع وقوع الضرر^١.

أما "باري" فإنها لا تقبل تركيز الفلسفة الأخلاقية على القواعد والمبادئ الكلية، كما ترفض التركيز على مبدأ العدالة والحقوق والقانون وترفض بشكل خاص الاختيار الذي يعتبر الأفراد أحراراً متساوين^٢.

هناك تباين كما تقدم بين أخلاق الحقوق والواجب والعدالة ونظرية المنفعة العامة وتباين بين نظرية الواجبات الأخلاقية ونظرية العقد، فالأخلاق الكانتية (أخلاق الواجب)

^١ نفس المصدر.

^٢ نفس المصدر.

تدور حول القوانين الكلية وصيغ المنفعة العامة (أخلاق
بتنام ومل) التي تنبني على الحسابات غير المنحازة لتحديد
الفعل الذي ينتج أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس^١.

إن التفاعلات بين الغرباء نسبياً أدت إلى نظريات تتطلب عدم الانحياز ولا تأخذ في
الاعتبار الخصوصية التي تربطنا مع الذين نهتم بهم ويهتمون بنا. إن علاقات الأسرة
والصداقة والفئة المتجانسة غائبة إلى حد كبير في هذه النظريات^٢.

ويعترض أصحاب نظرية العناية على المبادئ الأخلاقية الكلية بقولهم بأنها غير منتجة
وعقيمة وتفقد الحياة الأخلاقية سعتها ومرونتها.

إن حركة أخلاق العناية حركة تصحيحه لاجه "كانت" الذي يصور العواطف
والأحاسيس والميول كعوائق لإصدار الأحكام الخلقية الصحيحة والذي يدعو إلى محاربة
الرغبات والدوافع بحجة أنه من غير ذلك سوف لا يتمكن الإنسان إصدار أحكام أخلاقية
عقلانية.

إن الاستجابة لحاجات الآخرين والعناية والاهتمام بهم سببه وجود مشاعر أخلاقية
كالرحمة والعطف أكثر من كونه ينبع من العقل والفكر. كثيراً ما يخضع الباحثون
من يجرون عليهم التجارب إلى أوضاع قاسية وإلى مخاطر جسيمة دون أن يشعروا
بالاشمئزاز.

تثار بعض الأسئلة عن كفاءة نظرية أخلاق العناية وفيما يلي بعض هذه الأسئلة:-

١- هل اتصاف المرأة بصفة العناية أمر محمود؟ يعني هل ممارستها في الأوضاع
التي تمارسها فيها بالفعل أمر محمود؟

^١ نفس المصدر.

^٢ نفس المصدر.

٢- هل المرأة حقيقة تتصف بصفة العناية؟ وهل

هذا الاتصاف فرضته عليها الظروف أم هذا الاتصاف

بمحض اختيارها وجزء من طبيعتها وليس أمراً عارضاً.

٣- هل تكفي صفة العناية للمجتمع حتى يكون مجتمعاً مستقراً وخيراً وفاضلاً. لم تعتبر بعض فيلسوفات الحركة النسوية اتصاف المرأة بصفة العناية كأمر محمود. فلقد انتقدت بعض فيلسوفات الحركة النسوية أخلاق العناية على أساس أنها تكرس الأخلاق التقليدية التي تؤدي إلى أن يكون دور المرأة التضحية بنفسها ومصالحها. إن هذا الاتجاه يهمل، ومن وجهة نظر المعارضين له مشكلات الهيمنة على المرأة واضطهادها^١. وتعتبر هؤلاء الناقداً أن كفاءة المرأة في العناية بالآخرين ناجمة من خضوعها ودورها الثانوي في المجتمع. قد يكون هذا هو السبب الذي يجعلها تشتغل بمهنة التمريض (أو التدريس في مراحله المبكرة).

هل صحيح ما يقال عن المرأة أنها تتصف بالعناية؟ هنالك مظاهر متناقضة في سلوك المرأة فكثيراً ما تضيق المرأة بأطفالها إذا كان عددهم كبيراً وإذا كان أحدهم كثير الشغب أو كانت العناية تسبب عنثاً شديداً. ففي هذه الحالات قد تظهر عناية ولكن قد يكون ذلك بدافع الواجب. هنالك مظاهر في الدول المتقدمة تنم عن قسوة وعن الأولوية للمصالح الخاصة للأم (والأب) فتجد الإساءة للأطفال منتشرة بحيث يقوم القانون والمنظمات للتصدي لها. ونجد في الدول العربية اتجاه النساء المترفات لأجل الاستمتاع واللذة يهملن أطفالهن ويتركن رعاية أطفالهن للخدم والمربيات.. هذه المظاهر تحتاج إلى دراسة لمعرفة أسبابها وهل هذه الأسباب تحول في طريقة الحياة وأساليبها وغاياتها وأهدافها أم ماذا؟ من ناحية أخرى فقد تفرط الأم في العناية والشفقة فتكون ضارة بالولد فتمنعه الخروج من المنزل والتفاعل. الأمر يحتاج إلى مزيد من الدراسة كما تقدم، ولكن عموماً فإن النساء يظهرن أخلاق عناية. هل يكفي

^١ هيلد (فيرجينيا) أخلاق العناية. مرجع سابق. ص ٥٢-٥٣.

أن يتصف المجتمع بصفة العناية حتى يكون مستقراً وخيراً
وفاضلاً؟ تنتقد أخلاق العناية على أساس أنها غير كافية

لتأسيس نظام أخلاقي شامل يتصف بالكفاءة على الرغم من أن هناك أحوالاً وسياقات لا يناسبها إلا التحيز - المعاملة الخاصة بسبب العلاقة الخاصة من قرابة أو صداقة - إلا أنه من غير المناسب أن يضر هذا التحيز بالآخرين أو يسلب حقاً من حقوقهم. أو يكون فيه ظلم وإجحاف بهم. هذا يقتضي عدم غياب القيود المؤسسية التي تحفظ للناس حقوقهم. من ناحية أخرى ينبغي أن لا يكون التحيز يقود إلى عدم مبالاة بالحاجيات والعلاقات مع الآخرين. فيجب أن يتكامل مفهوم العناية والخصوصية مع مفهوم العدالة والحقوق والخير والمصلحة العامة وهذا ما صار يحاوله كثير من ينادون بالأخذ باتجاه أخلاق العناية. ولكن المشكلة إن كان ثمة مشكلة أن أصحاب النظرية بين خيارين تعديل النظرية وبذلك قد تفقد ذاتيتها وتفردتها أو تظل غير كافية لتأسيس نظام أخلاقي شامل.

الفصل الثالث: الأخلاق المجتمعية وأخلاق الحقوق

الأخلاق المجتمعية (Communitariansim)

هذه النظرية تعتبر أن أساس الأخلاق يقوم على القيم الجماعية وعلى الخير العام وعلى خدمة غايات وأهداف المجتمع وعلى القيم التعاونية والتضامن الاجتماعي. وتلعب التقاليد والأعراف والممارسات الاجتماعية دوراً أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه في النظريات الأخلاقية الأخرى. وجاءت النظرية كرد فعل لليبرالية التي كانت سائدة والتي تركز على الفردية وحرية الفرد وسيادته على نفسه^١.

ولم تكن المجتمعية وحدها التي اعترضت على الفردية. فمن قبل اعترض عليها (هيجل) وقامت حركات اجتماعية تؤكد وترتكز على الخير العام للجماعة فمجتمعية القرن العشرين جاءت رد فعل على عدم توازن الفردية وضعف المسؤولية وضعف التقيد بالواجب مما قد يحدث فراغاً يؤدي إلى تفكك المجتمع. وانتقد "ماكنتاير" الذات الليبرالية ووصفها بأنها فارغة المحتوى تحرف طريقة معرفتنا لذواتنا وتهمل كوننا متجذرين في الممارسات الثقافية في مجتمعاتنا وتنتقد الجماعية الدولية الليبرالية لعدم التزامها بالأهداف العامة للمجتمع ورفاهيته وتبعد الأفراد عن بعضهم البعض وتحدث فتوراً في علاقاتهم الاجتماعية وانعداماً في الوفاء بالعلاقات الزوجية وإهمالاً للأطفال وكبار السن مما قد يؤدي إلى انهيار الحياة الأسرية ويهدد بحدوث تفكك اجتماعي^٢.

ويرى المجتمعيون أن الليبرالية عجزت أن تعطي دوراً بناءً للقيم التعاونية والدولة السياسية في ترقية القيم وخلق الأحوال التي تؤدي إلى الحياة الخيرة. كما وأنها عجزت في الاعتراف بالغايات والواجبات التي تنشأ عن عقود حرة بين الأفراد ولكن تنشأ عن مثل ومسئوليات اجتماعية. بالإضافة إلى كل هذا فإنها عجزت عن فهم أن الإنسان يتشكل من عوامل تاريخية ووفق مقتضيات الحياة الاجتماعية والدور المناط به في هذه الحياة. إن فهم الفرد لا يتم بمعزل عن الأسرة والقبيلة والمدينة والطبقة التي ينتمي إليها والدولة والأمة والشعب الذي هو عضو فيه. إن ما يميز المجتمع ليس القيم

^١ Heywood (Andrew), Key Concepts in Politics, Palgrave, ٢٠٠٢, pp. ٥١-٥٢.

^٢ Childress (Tames F.) Principles of Biomedical Ethics, Oxford University Press, ١٩٩٩.

الجماعية والغايات المشتركة فقط ولكن أيضاً الممارسات المشتركة. هذا المفهوم للمجتمع والأخلاق

الجماعية فيه إحياء لفلسفة "هيجل" التي اعتبرت فلسفة كانت صورية فارغة تتحدث عن مبادئ مجردة وفاعلين مجردين. لقد عجزت فلسفة (كانت) عن إدراك أن مبادئ الأفراد هي نتاج الحياة الاجتماعية. بعض الليبراليين استجابوا لنقد المجتمعية بطريقة تجعل الليبرالية أكثر اعتدالاً. لكن ليس كل الليبراليين يمكن أن يقدموا هذه الردود على المجتمعية فما زال بعضهم متمرساً في سيادة الفرد وفرديته وتقليص دور المجتمع والدولة للحد الأدنى. وعلى أية حال فإن المجتمعية أعادت التوازن للنظرية الليبرالية. المجتمعية هي أطروحة تفضل التركيز على الجماعة أكثر من تركيزها على الفرد أو الدولة أو الأمة أو أي كيان آخر يجب أن يكون (المجتمع) مجال اهتمام خليلنا ونظام القيم الذي نلجأ إليه. هذه الأطروحة لم تتم صياغتها بطريقة منظمة ومحددة رغم أنها تمثل اتجاهاً معاصراً مهماً مقارنة بالليبرالية التي تم صياغتها بطريقة محددة عن طريق جون رولز ونظرية المنفعة العامة.

تؤكد المجتمعية على الطبيعة الاجتماعية للحياة والهوية والعلاقات والمؤسسات. وتؤكد على أن الفرد يتجسد وينغرس في المجتمع. وفي المقابل النظرية الليبرالية المعاصرة تركز على الفرد المجرد من دون تجسيد¹.

والجماعية تقوم على تأكيد المسائل الجماعية والخير العام وتتصور القيم متجددة في الممارسات الاجتماعية وفي المقابل تؤكد الليبرالية على الحقوق الفردية وتتصور الفرد هو مصدر القيم وحاملها.

يمكن أن ينظر إلى المجتمعيين أنهم يدعمون حجج إرشادية للأخذ بمبدئهم وأن حياة الإنسان سوف تكون أفضل لو صارت المبادئ المجتمعية هي التي توجه حياتنا. وقد يعني

¹ Honderich (Ted), The Oxford Companion to Philosophy, opcit., p., ١٤٣.

الحديث عنها مجرد وصف غرضه بيان أن الجماعية هي وصف حقيقي لطبيعة الإنسان أكثر من ما تفترضه الليبرالية أو الذرية.

وهناك تمييز آخر بين نوعين من المجتمعية أحدهما البنائية المجتمعية والمجتمعية القيمية. البنائية المجتمعية تعني أن الحقيقة الاجتماعية تعتمد على علاقات وممارسات الأخلاق وليست بمعطاة وثابتة والجمعية القيمة تشير إلى شيئين: الالتزام بقيم جمعية مثل التبادلية والثقة والتضامن وهذه الصفات مما يمكن أن يتمتع بها الفرد كفرد (ليس في جماعة) دائماً ما تنتقد المجتمعية بأن لها نتائج اجتماعية وسياسية محافظة.

تقييم نقدي للأخلاق المجتمعية:

يقول المجتمعيون إن النظريات الليبرالية تشجع الفردية وانعزال أفراد المجتمع عن بعضهم البعض. إن هذا الوصف لليبرالية غير دقيق إن معظم النقد الذي توجهه المجتمعية موجه ضد ليبرالية "مل" و"رولز" ولكن مل يقول ينبغي أن تتخذ من الخطوات ما يضمن حواراً بين أفراد المجتمع حتى يمكن تحديد خير المجتمع. ويدافع رولز عن قيم الحرية في المجتمع لأنه في اعتقاده أن غايات المجتمع يمكن إصلاحها بطريقة أفضل في مجتمع مفتوح مقارنة بمجتمع تتحكم فيه التقاليد.

يواجه المجتمعيون الليبراليون بثنائية زائفة: إما إعطاء الحقوق والعدالة الأولوية أو يكون للخير العام الأولوية. بعبارة أخرى لحماية سيادة الفرد لاتخاذ القرارات أو حماية الغايات الاجتماعية في مواجهة الفرد. يعتبر النقاد أن الصورة الصحيحة هي أن الغرب ورت تقاليد وأدواراً اجتماعية للأفراد وغايات اجتماعية. ولكن على أفراد المجتمع ككل نقد وتعديل والارتقاء بالمعتقدات والممارسات عن طريق الحوار والمناقشات الحرة. فالجماعات والأفراد دائماً يفسرون ويراجعون ويبدلون التقاليد بمفاهيم جديدة تعزز قيم الجماعة. ويرى بعض الليبراليين أن مصالح الفرد متسقة تماماً مع مصالح المجتمع. وأنه لا يمكن

أن يتخيل إنسان دون أن نتخيله جزءاً من جماعة ويمكن أن يكون للإنسان سيادة حقيقية على ذاته واتخاذ

قراراته بتوافق مع كونه عضواً في مجتمع.

يقول المجتمعون إن الحقوق تقيد النظام الجماعي وتضعف من الوحدة الاجتماعية. ويرد عليهم بعض الليبراليين بقولهم إن الحقوق تحمي الأفراد والمجتمع من التصرفات غير الحكيمة وتعزز تماسك المجتمع وتسمح للجماعات المختلفة بالتعايش سلمياً داخل الدولة الواحدة. شبه جودي توماس المجتمع الجماعي بخلية النحل التي لا يهتم أفرادها بصلاتهم ببعضهم البعض كأفراد ولكنهم يهتمون بالآخرين كجزء من المجتمع ككل.. يرد الليبراليون بقولهم إن قبولنا للمجتمعية لا يعني أن يقرر المجتمع أهداف الأفراد ويوضحون أن التبرير الأساسي للحقوق أنها تقف حائلاً أمام تدخل الدولة في حياة الأفراد.

وخلاصة الأمر أنه على الرغم من الملاحظات التي يمكن إبدائها نحو المجتمعية فإن من مساهماتها في النظرية الأخلاقية تأكيدها على تقاليد المجتمع والممارسات المؤسسية وفي كونها ساعدت في إعادة اكتشاف القيم الجماعية وأنها عززت من الاهتمام بالأهداف القومية.

نظرية الأخلاق المؤسسة على الحقوق

لا شك أن الحقوق مهمة للإنسان وتحفظ كرامته واحترامه لذاته. وليست الحقوق منحه إذا شاء الآخرون أعطوها له وإذا لم يشاءوا لم يعطوها له. وعندما تفشل الحكومة في الحفاظ على الحقوق هذا يعطي مبرراً للأفراد لمقاومتها بل والثورة ضدها وعدم طاعتها^١. لقد زادت ظاهرة الاهتمام بالحقوق وبرزت في المجتمعات المعاصرة لأسباب اجتماعية وسياسية. فقد كانت النظريات الأخلاقية قبل القرن الثامن عشر تركز على الواجبات^٢. وصار الاهتمام بالحقوق بعد أن حدثت انتهاكات كبيرة في حقوق

^١ Foster (Peter) and Julian Baggini, The Ethics Toolkit, opcit., p., ٤٧.

^٢ Heywood (Andrew), Key Concepts in Politics, Palgrave, pp., ١٤٧-١٤٨.

الإنسان في ألمانيا وروسيا وغيرها. ومن أهم الحقوق: حق
الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية القانونية، والمساواة

أمام القانون، وحق حرية التعبير، وحق الخصوصية، وحق الحياة. ويضيف البعض حق
السيادة على الذات، وهناك حقوق قانونية وأخرى أخلاقية. وتستمد الحقوق شرعيتها
وسلطتها مما يعرف بالحق الطبيعي، والحق الطبيعي في الأساس حق أخلاقي لكنه عادة
ما يترجم إلى حقوق تدعمها قوانين دولية أو محلية. وعلى الرغم من أن مفهوم الحقوق
يرجع إلى فكرة الحق الطبيعي أو الحق الإلهي ولكنه صار تعبيراً عن ما يمليه العقل عند
البرالية^١.

ميز الدارسون للحقوق ما بين الحق الإيجابي والحق السلبي، فالحق السلبي أن يكون
الإنسان حراً وألا يقوم الآخرون بعمل يتدخل في شئونه أي التزام الآخرين بالامتناع عن
سلبه حقه في الفعل والتفكير والقول. والحق الإيجابي مختلف في كونه حقاً مختلف
في مدى اتساعه، وهو وجوب التزام الآخرين من أفراد أو دولة بأن يمدوا الإنسان بخيارات
معنية، فالحق الإيجابي بالنسبة للدولة يكون بموجبه أن توفر موارد أو دعم، ومن أمثلة
ذلك بسط الرفاهية الاجتماعية كحق التعليم والعلاج.

وهناك تمييز آخر بين الحقوق، يقال هذا حق كامل وهذا حق غير كامل، فالحق الكامل
هو الذي تقتضيه العدالة، والحق غير الكامل كحق الصدقة والمساعدة، والحقوق غير
الكاملة يلزم الفرد بها نفسه. وتقسّم الحقوق أيضاً إلى حقوق عامة وعالمية وحقوق
غير عالمية خاصة ومحلية. ويرى البعض أن الحقوق حقوق عالمية وحقوق للإنسان
كإنسان، ويرى البعض الآخر أن هذا التوجه فيه تعدي على الثقافات الأخرى وهيمنة
ووصاية عليها^٢.

^١Fost (Peter) and Julian Baggini, opcit., pp., ٤٨-٤٩.

^٢Fost (Peter) and Julian Baggini, The Ethics Toolkit, opcit., p., ٤٩.

ومن قضايا الحقوق هل هنالك حق مطلق؟ وهل الحقوق تلازمها واجبات؟ وهل يمكن أن يتنازل الفرد عن حقه وحت أي الظروف يكون ذلك؟ إذا صح أن هنالك حقوق فردية وحقوق جماعية فكيف يختار من بينها إذا تعارضت. هل يمكن أن تسقط الحقوق؟

نقد نظرية الأخلاق المؤسسة على الحقوق:-

- ١- قد تؤدي النظرية إلى إهمال المصالح الجماعية.
- ٢- قد تخلق الحقوق شعوراً بالعداوة عندما يقال حق الطفل حق قانوني هذا قد يعد إساءة للأبوين.
- ٣- إن تأسيس الأخلاق على مفهوم الحقوق يقصر مهمتها الأخلاقية لأنها تهمل الدوافع والأفعال المستحبة وفضائل الأعمال.
- ٤- واجهت نظرية الحقوق نقداً واسعاً من الحركة الفكرية النسوية فبعض فلاسفة هذا الاتجاه يرون أن أخلاق المرأة لا تهتم بأخلاق الحقوق وتعتبرها أخلاقاً ذكورية. فالرجال هم الذين يؤكدون على الحقوق وأخلاق النساء تهتم بالعلاقات الحميمة وبالعبادة.

الفصل الرابع: نظرية الأوامر الإلهية ونظريات أخرى

المقصود بنظرية الأوامر الإلهية. الأوامر الإلهية الإسلامية. تناول الباحث جوانب من هذه النظرية في موضعين من كتابه. موضع بعنوان (الأخلاق والدين) وموضع بعنوان (الأخلاق الإسلامية) ومن أهم القضايا التي ناقشها في الموضع الأول اعتراض البعض على جعل الأحكام الخلقية تستمد من النصوص المقدسة. وأن جعلها يدخل أصحابه في مغالطة. وأورد الباحث حجج المعارضين على جعل النصوص المقدسة أساساً يستمد منه الأحكام الخلقية ورد عليها. وفي الموضع الآخر تناول الباحث مصادر الأخلاق الإسلامية (الوحي، العقل والوجدان والتجربة، التراث الإسلامي، التراث البشري). وتحدث من بين هذه المصادر عن التراث الإسلامي وعن اتجاهاته. فتناول اتجاه الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة. ويرى الباحث أنه بالإمكان تركيب نظرية أخلاقية إسلامية تؤسس على الوحي والعقل والوجدان والتجربة في تكامل واتساق. كما أنه يمكن تركيب نظرية أخلاقية إسلامية تأخذ في الاعتبار النظريات الوضعية (كنظرية المنفعة العامة - نظرية العقد) فمفهوم المصلحة والمنفعة ومفهوم العقد والواجب والحق تلعب دوراً بارزاً في إصدار الأحكام الشرعية. والاستفادة من النظريات الأخلاقية الوضعية المتعددة جوائز وفق ضوابط الإطار العام لنظرية الأخلاق الإسلامية. وقد استخدم الغزالي وابن مسكويه أخلاق الفضيلة فيما رأياه متسقاً مع الرؤية الإسلامية. وقد صاغ عبد الله دراز نظريته الأخلاقية الإسلامية بطريقة تكاد تكون مطابقة لنظرية الواجبات الأخلاقية عند (كانت) وقالوا إن الطوفي قد جعل الأخلاق الإسلامية يحكمها قانون واحد وهو قانون المصلحة. الأمر الذي يجعل نظريته تكاد تكون مطابقة لنظرية المنفعة العامة. وعلى الرغم من أن عبد الله دراز لم يأل جهداً في دعم نظريته بأدلة برهانية وشرعية إلا أنه في رأي الباحث هذا لا يجعل الأخلاق الإسلامية يمكن اختزالها في نظرية مطابقة لنظرية الواجبات الأخلاقية عند (كانت). وأن اختزال الأخلاق الإسلامية في مبدأ المصلحة أمر غير جائز وغير وارد.

الأخلاق العامة

قضايا في الأخلاق...

(common Morality)

نظرية الأخلاق العامة تأخذ دليها مباشرة من الأخلاق العامة المشتركة بين أفراد المجتمع.

تشارك نظرية الأخلاق العامة مع نظرية المنفعة العامة ونظرية الواجبات الأخلاقية عند "كانت" في أنها تحدد معياراً للأفعال الصحيحة ولكنها تختلف معهما لأنهما نظريتان أحاديتان. نظرية المبادئ الأخلاقية العامة ليست مطابقة للأخلاق التقليدية فهي ليست محلية فمعاييرها عالمية. وتعتبر المشترك بين كل الناس ويمكن أن تكون عنصر تقييم ونقد للممارسة الأخلاقية. تبنى (برنارد قوت) نظرية الأخلاق العامة common Morality بصيغة اختارها ذكر فيها أن نظرية الأخلاق العامة لا تهدف إلى إعطاء حل واحد وفريد لكل مشكلة أخلاقية حولها جدل كما تحاول أن تفعل النظريات الأخرى كنظرية المنفعة العامة. وقال إن نظريته تحاول أن تصف الأخلاق العامة¹.

وقال كلنا متفقون على أن قتل الناس أو التسبب في إحداهم أو الإعاقة لهم أمر غير أخلاقي إلا أن يكون له مبرر كاف. وأن مساعدة المحتاج أمر حسن أخلاقياً.

لكن الناس يختلفون حول ما ينبغي فعله. فالعقلاء قد يتفقون حول معظم المسائل الأخلاقية وليس بالضرورة أن يتفقوا حولها جميعاً.

إن الأخلاق أكثر تعقيداً من الصورة التي يفترضها (كانت) و(مل) والذين يفترضان أن نظريتهما تحسناً للأخلاق العامة. إنها يبسطان الأخلاق العامة¹.

الإطار العام للأخلاق عند برنارد يتكون من:-

¹ Gert (Bernard), Common Morality, Oxford University Press, ٢٠٠٤, p., v.

¹ Ibid., pp., vii-viii.



١- ترتيب المنافع والمضار.

٢- إن خرق المبدأ الأخلاقي مسموح به في بعض الحالات وفي

بعضها غير مسموح به.

٣- وجود القواعد الأخلاقية.

ونظام الأخلاق العامة يتكون من قواعد وقوانين أخلاقية ومثل أخلاقية.

القوانين الأخلاقية تختص بالأفعال الممنوعة والواجبة، والفرد غير مسموح له بخرقها

إلا بسبب ومبرر مقبول وهي:-

١- أن لا يقتل.

٢- أن لا يسبب ألم.

٣- أن لا يسبب إعاقة.

٤- أن لا يجرح أحداً آخر.

٥- أن لا يحرم أحداً من منفعتة.

١- أن لا يخدع.

٢- أن يوفي بالوعد.

٣- أن يطع القانون.

٤- أن لا يغش.

٥- أن يقوم بواجبه^١.

^١Ibid., pp., vii-٢٠.

يمكن اختزال القوانين الخمسة الأولى في قاعدة لا تسبب ضرراً والقواعد الخمسة الثانية في أن لا تخون الثقة فيك. أما المثل فهي تختلف عن القواعد والقوانين وخرقها لا يستحق عقاباً.

نظرية الحس الخلقى Moral Sense

نظرية أخلاقية طورها فلاسفة إنجليز في القرن الثامن عشر وهم شافتسبري وهلتشسن.

النظرية تقول إن اللذة والألم اللذين يشعر بهما الفرد تجاه صفة سلوكية لشخص نتيجة الملاحظة أو تفكر يحددان كون الصفة فضيلة أم رذيلة.

إن الحس الخلقى يشبه بالحس الجمالي عند الفيلسوفين سابقى الذكر. فبالحس الجمالي يمكننا أن نميز أن شيئاً ما جميل لأنه يحدث فينا شعوراً باللذة عندما نشاهده أو نفكر فيه، وكذلك عندما نشاهد صفة قابلة أن توصف بكونها فضيلة أو رذيلة نشعر بشعور مماثل. إن نظرية الحس الخلقى تختلف عن النظريات المؤسسة على العقلانية لأن العقل لا يحرك الإنسان ليفعل.

نظرية الحس الخلقى لا تعطينا فقط القدرة على الحكم ولكن أيضاً دافعية للفعل الخلقى.

نظرية الأخلاق التطورية

أصحاب هذه النظرية يؤسسون الأخلاق على نظرية وفكرة التطور ويقولون نحن نحتاج إلى معرفة أين يتجه التطور لكي نكتشف أين نذهب وماذا نفعل؟ وقيمة الأشياء عندهم هي قدرتها على البقاء عن طريق التطور. فالصداقة لها قيمة لأنها تحمي النوع من العنف.

¹ Mautner (Thomas) A Dictionary of philosophy, opcit., pp., ٢٧٧-٢٧٨.

^٢ Mautner (Thomas), A Dictionary of Philosophy, opcit., p., ١٤٠.

إن من بين الاعتراضات على هذه النظرية أنها تجعلنا
نستنبط القيم من حقائق تصف الطبيعة البشرية.

وفيهما تبسيط بتحديد الحقائق التي تضمن البقاء.

نظرية الإتقان والكمال الأخلاقي

تسعى النظرية لتحقيق الكمال الأخلاقي وتؤمن بأن هنالك أحوالاً وسلوكاً وحياء يمكن أن يحققها الإنسان وتصل به إلى حد الكمال. وتفترض أن الخير الكامل يحقق طبيعة الإنسان. والإشكال إن كان ثمة أشكال في تحقيق طبيعة الإنسان وماذا يعني الكمال واعتبر (موتنر) أن نظرية أخلاق الكمال مذهب أخلاقي يعبر عن مجموعة نظريات أخلاقية تعتمد النتائج ومن قائل أنها تؤدي إلى السعادة. ومن قائل أنها تحقق الخيرات الأساسية للإنسان. ومن قائل أنها تحقق الجودة في الفن والعلم والثقافة ويفترض أصحاب هذه النظرية أنه على الحكومة أن تعزز وتحقق الخير الحقيقي¹ لكن المعارضين لمذهب الكمال يرون أنه لا ينبغي للدولة أن تعزز تصوراً معيناً لما هو خير للمجتمع عليها أن تكون محايدة.

تجدد الإشارة إلى أن حياة الكمال يمكن أن تكون وصفاً لحياة العباد والزهاد والقديسين والمتصوفة.

يرى راولز أن نظرية الكمال الأخلاقي متطرفة وتركز على النخبة ونادى بنظرية كمال معتدل.

¹ibid, 1996, pp., 314 and The Cambridge Dictionary of philosophy and Oxford Companion to philosophy.

المبابة الرابع الأخلاق والعلوم والمعارف

الفصل الأول

الأخلاق والدين والفلسفة وعلم النفس

الفصل الثاني

الأخلاق وعلم الاجتماع والتربية والأقتصاد

الفصل الثالث

الأخلاق والقانون

الفصل الرابع

الأخلاق والسياسة

الفصل الخامس

الأخلاق والعلم والتكنولوجيا

الفصل السادس

الأخلاق والفنون والأداب



الفصل الأول: الأخلاق والدين والفلسفة وعلم النفس

الأخلاق والدين

هل الأخلاق تعتمد على الدين؟

تعتبر الأخلاق عادة جزءاً من الدين. لأن نطاق الدين أوسع وأشمل من نطاق الأخلاق. فهو يشمل بجانب الأخلاق العقائد والعبادات والقوانين والنظم (السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها) كما وأنه يشمل قيماً جمالية. لكنه إذا اعتبرنا أن الأخلاق تمثل طريقة حياة الإنسان والمجتمع ككل. فإنه في هذه الحالة تتطابق الأخلاق (نظام الحياة) مع الدين باعتباره نظاماً للحياة هو أيضاً.

إن السؤال المهم والخاص بالعلاقة بين الدين والأخلاق هو: هل الدين ضروري لوجود الأخلاق؟ وهل يمكن أن توجد أخلاق بدون دين؟ يبدو أن القول بأنه لا توجد أخلاق من غير دين (نقصد بالدين الدين الإسلامي) يعارضه وجود قيم أخلاقية في مجتمعات غير مسلمة مثل الإيفاء بالوعد والإحسان للفقير والشجاعة وغيرها من القيم. ولقد كانت هنالك قيم خلقية جميلة في المجتمع الجاهلي قبل الإسلام. فقد قام حلف الفضول على المبدأ الخُلقي الذي يعتبر الظلم قبيحاً. وفي هذا الحلف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دارِ عبدِ اللهِ بنِ جُدعانَ ما أحبُّ أن لي به حُمْرَ النَّعَمِ، ولو دُعيتُ به في الإسلامِ لأَجَبْتُ.**^١

ولقد كان لخديجة رضي الله عنها مفهوم للخُلُق الحسن عندما قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم عندما نزل عليه الوحي: **(فو اللهُ لا يُخزِكَ اللهُ أبداً واللهُ إِنَّكَ لتصلُ الرَّحْمَ وتصدُقُ الحديثَ وتحملُ الكلَّ وتكسِبُ المعدومَ وتقري الضَّيفَ وتُعِينُ على نوائبِ الحقِّ).**^٢

^١ (فقه السيرة - ٧٢). قال الألباني: سنده صحيح لولا أنه مرسل.
^٢ صحيح مسلم: ١٠٦.

صحيح أننا نجد بعض القيم الأخلاقية في النظم غير الإسلامية، ولكن النظم غير الإسلامية بها بعض

المثالب. وإذا ما قارناها بالنظام الإسلامي فإننا نجد النظام الإسلامي أكمل وأفضل. وهذه المثالب تتمثل في النقاط التالية:

١. هذه النظم تسمح بممارسات غير أخلاقية كوأد البنات في النظام الجاهلي، كما وأننا مثلاً نجد النظم الغربية تسمح بعلاقات جنسية قبل الزواج وبالعلاقات جنسية شاذة.

٢. إنها ليست شاملة، لأنها لا تحوي ما يسمى بالفضائل الدينية كالإيمان والتوكل والرجاء (بمعنى معين له).

٣. إذا قارنا محتوى الفضائل والقوانين الأخلاقية المشتركة بين النظام الإسلامي والنظم غير الإسلامية كالعدالة والمصلحة والإحسان والرحمة والمحبة وغيرها فإننا نجد أن محتوى القوانين الإسلامية يفوق القوانين الأخرى. ولكننا في هذا الموضوع لا نستطيع أن نفصل والأمر يحتاج إلى أدلة إثبات.

٤. النظام الأخلاقي الإسلامي له مبررات أقوى من النظم الأخرى.

٥. الجزاءات العقابية الإسلامية لها تأثير أقوى على سلوك الأفراد من الجزاءات الوضعية.

ستكون لنا عودة للتفصيل في بعض هذه النقاط فيما بعد عندما نناقش آراء الكاتب الغربي أولدنكوست (Oldenquist) عن العلاقة بين الدين والأخلاق.

وقبل أن نناقش هذه الآراء جدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن نظام الإسلام الأخلاقي طبق بالفعل على مستوى الجماعات والأفراد، فإننا نجد أن بعض المسلمين اليوم وفيما سبق من حقب تاريخية أعطوا صورة غير حميدة لأخلاق الإسلام والمسلمين. والإسلام نفسه قد ذم هؤلاء، وبين أن عاقبة أمرهم وخيمة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أندرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المفلس من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال

هذا، وسفك دم هذا، فيُعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فנית حسناته قبل أن يقضي ما عليه أُخِذ من خطاياهم فطُرحت عليه، ثم طرح في النار”^١.

وقد بيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهمية الأخلاق الحسنة فقال: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^٢. وقال: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)^٣.

ليس الخلل في نظام الأخلاق الإسلامي، ولكنه ناتج عن سوء فهم للدين، أو لقصور في تطبيقه. والنقد الذي وجهه بعض المفكرين الغربيين للدين عموماً، وقولهم بأن أوامره في بعض الأحيان تخالف الحس والوجدان الخلقي قد يصدق على ممارسات الكنيسة كمرجعية للدين وما صدر عنها من ظلم وفساد، وليس في الإسلام شيء من هذا، فهو ليس فيه سلطة دينية تشابه سلطة الكنيسة (بعض لاهوتيين المسيحية لا يسلمون بهذا النقد). ولكن الدين الإسلامي براء منها، والمسلمون متفقون على أن مصدر الدين هو القرآن والسنة. صحيح أن إقبال غير المسلمين على الإسلام يتأثر بالممارسة الفعلية له من جانب المسلمين، فواجب المسلمين أن يعطوا النموذج والمثال وليس الفكرة النظرية فقط. لكن لا ينبغي أن يُؤخذ الدين ممن يمارسونه، ولكن ينبغي أن يُؤخذ من مصادره الأصلية، ومن المثال الذي حدث في صدر الإسلام، ومن الحالات التي كان فيها التطبيق أقرب إلى مطابقة الأصل.

دعونا نرجع إلى السؤال الأساسي وهو: هل الدين ضروري لوجود الأخلاق؟ سنناقش آراء الكاتب أولدنكوست الذي استعرض حجج القائلين بأن الدين ضروري لوجود الأخلاق وحاول أن يفندها^٤. ولكننا نعتقد أن هذه الحجج على الرغم مما قاله الكاتب الغربي بعد

^١ رواه مسلم في صحيحه البر/١٥، ح ٥٩، ١٩٩٧/٤.

^٢ رواه ابن أبي الدنيا في (مكارم الأخلاق) ح ١٣، والحاكم في المستدرک وقال حديث صحيح على شرط مسلم

^٣ رواه الترمذي في سننه البر/١٢، ح ٢٠٠٢، ٣٦٢/٤-٣٦٣ وقال حديث حسن صحيح

^٤ Zaroug (A.H) , Does Morality Depend on Religion?, Abhath al - Iman journal ; and see Oldenquest (A.G) Moral philosophy Text and Reading, pp; ١٣-٧٠).

إدخال بعض التعديلات عليها تظل صحيحة. إن الحجج التي عرضها الكاتب وحاول تفنيدها هي:

١. إن الجزاء الإلهي (الثواب والعقاب في الآخرة) أمر ضروري لالتزام الناس بالأخلاق.
 ٢. إن الجهة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في معرفة الحسن والقبح الأخلاقيين هو الله سبحانه وتعالى لأنه عليم خبير، ولأنه يتصف بصفات الكمال. ومن لوازم هذه الحجة أن العقل وغيره من المصادر لا يمكن الاعتماد عليها لمعرفة الحقائق الأخلاقية الصادقة.
 ٣. إن قولنا إن هذا حسن وهذا قبيح مساوٍ لقولنا هذا يحبه الله ويرضاه. أو هذا لا يحبه الله ولا يرضاه. وأن الحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء وليسا عقليين. لقد حاول الكاتب أن يفند الحجة القائلة بأن الإيمان بالجزاء الإلهي أمر ضروري لالتزام الناس بالأخلاق. فقال إن هذا الإيمان ليس ضرورياً لأن الناس يسلكون وفق قوانين الأخلاق لأسباب مختلفة منها الخوف من عقوبة القانون أو الخوف من الرأي العام، أو لأنهم تربوا على الالتزام بها. أو لأنهم اقتنعوا بصحة هذه القوانين ووجوب العمل بها. فعدد الكاتب الجزاءات الوضعية (التي هي من وضع الإنسان) والتي يكون لها عادة تأثير في سلوك الإنسان (لكنها لا تؤثر بنفس القوة التي يؤثر فيها الجزاء الديني).
- هذه الجزاءات الوضعية هي نفسها موجودة في النظام الإسلامي. لكن نجد بالإضافة لها الجزاء الإلهي. ووجود هذا النوع من الجزاء يجعل لها فاعلية قصوى وأثراً عظيماً في سلوك الإنسان؛ لأن الجزاء القانوني يمكن أن يتحايل عليه الإنسان. إن فعالية الجزاء العقابي تعتمد عادة على:

١. شدة العقوبة.
٢. مدتها.
٣. التيقن من حدوثها.
٤. قربها الزمني.

إن قدر العقوبة وشدتها ومدتها عظيم جداً في الإسلام.
كما وأن التيقن من حدوثها تام لأنه لا يمكن أن يفلت من

هذه العقوبة أحد. والأمر يعتمد في التحليل النهائي على إيمان الفرد بالله وإيمانه بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أخبر عن هذه العقوبة. بعض الناس قد يقترف جرماً ويمني نفسه بأن الله تعالى سيغفر له، وهذا ما يضعف أثر العقوبة في نفسه. ولكنه ينبغي أن يضع المسلم في حسبانته أن الله قد يعاقبه، والعقوبة كما ذكرنا شديدة وعظيمة. فإذا اعتبرنا قرب العقوبة وبعدها فإننا نجد عقوبة الآخرة تبدو بعيدة. ولأجل ذلك نجد بعض الناس لا يتأثرون بها، ولكن عدم التأثر هذا موقف غير عقلاني. فإن بعد حدوث أمر واقع لا محالة ينبغي أن لا يؤثر في اعتباره تجنبه.

أما الجزاءات غير العقابية فإنها ذات فعالية محدودة. لأن الإنسان قد لا يرى بأساً من مخالفة الرأي العام. وقد يتمرد على ما ترضى عليه. وقد لا يرى وجوب الالتزام به. أما إذا قالوا ينبغي أن يلتزم أناس بسلوك معين لأن هنالك حججاً تقتضي ذلك، أي أن هنالك حججاً تقنع الناس بالالتزام بالأخلاق. فإننا نقول إن النظريات الغربية الوضعية التي حاولت تبرير الأخلاق مثل نظرية المنفعة العامة ونظرية (كانت) ونظرية العقد لراولز واجهت نقداً. وسوف نتعرض لهذه النظريات فيما بعد. من ناحية أخرى فإننا نقول ليست هنالك حجة تلجئ الإنسان لعمل فعل معين مهما كانت قوية. لأنه دائماً ستكون هناك فجوة بين العلم والعمل. ولكن هنالك حججاً أقوى من حجج، وجزاءات أقوى من جزاءات. وإذا قارنا مجمل الحجج والجزاءات في الإسلام بالحجج والجزاءات في غيره من النظم فإننا نجد أنها أكثر فعالية.

دعنا نناقش الآن الحجة الثالثة قبل الثانية. وهذه الحجة قد أوردها بعض علماء المسلمين. ولقد عبروا عنها بقولهم: إن معنى قولنا إن هذا حسن. هو قولنا إن الله أمر به. وقولنا: وهذا قبيح. هو أن الله قد نهى عنه. والذي قادهم للاعتقاد في هذا الرأي هو أنهم نظروا إلى بعض الأحكام الخلقية الدينية من أوامر ونواهي. فلم يجدوا أدلة عقلية حسب علمهم تبين حسنها أو قبحها. فقالوا إن القول بأنها حسنة أو قبيحة

يجب أن يكون لأن الله أمر بها أو نهى عنها. ومن أسباب اعتقادهم في هذا الرأي أيضاً هو أنه إذا عرف

الحسن والقبح عن طريق غير طريق الوحي، أي عن طريق العقل مثلاً، فإنه سوف لا يكون هنالك داع لأوامر الله ونواهيه، وبالتالي لاداعي لإرسال الرسل. نقول إن هذا الرأي لا يمثل تمثيلاً حقيقياً رأي الإسلام، ولقد عارضه علماء مسلمون كشيخ الإسلام ابن تيمية، لأنه من غير المقبول أن نقول إن ما أمر الله به قد يكون غير حسن في ذاته، وعدم وجود دليل عقلي نعلمه يوجب حسنه أو قبحه لا يعني أن هذا الدليل لا يوجد في نفس الأمر. لأن عقولنا قد تقتصر عن معرفة هذا الدليل. وهذا لا يمنع أن يعرف المؤمن كثيراً من حكمة التشريع وأدلتها إذا تدبر وتفكر ونظر. وقد جرت عادة القرآن الكريم بذكر حكمة تشريعاته، فمثلاً نجد القرآن يذكر العلة في تحريم الخمر والميسر، يقول الله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} (المائدة: ٩١). ولقد أمرنا الله سبحانه وتعالى عموماً بتدبر معاني آيات القرآن والنظر في حكمة مشروعية الأحكام الواردة فيها. قال تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} (النساء: ٨٢). وطلب منا سبحانه وتعالى أن نؤسس أقوالنا على الحجة والبرهان، فقال تعالى: {تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (البقرة: ١١١).

خلاصة الأمر أن أوامر الله ونواهيه لها حكمة، وأنها موافقة للحق في ذاته، ولا يمكن أن تكون عبثاً. وأن القرآن الكريم أعلمنا بحكمة بعض الأحكام والحوادث، وطلب منا تدبر القرآن لمعرفة حكمة التنزيل عموماً. من ناحية أخرى فينبغي الإقرار بأن علم الإنسان قاصر، وأنه ليس في مقدور عقله أن يتوصل إلى معرفة حكمة كل ما جاء به القرآن الكريم، ولكنه عندما يعلمه الله بما هو حق قد يعلم بأنه حق ليس فقط بإخبار الشارع ولكن قد يعلمه بدوام الفكر والنظر ومعرفة الحكمة والدليل. وينبغي أن نشير إلى أنه على المؤمن الطاعة في حالة عدم معرفة الحكمة والدليل. وهذه الطاعة لها ما يبررها لأنها طاعة للعليم الخبير الذي يتصف بصفات الكمال (وبقناعاته بجزئيات كثيرة في

القرآن الكريم). وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن المؤمن يعمل عقله في كثير من الأمور التي لا يوجد فيها نص وتعتبر

اجتهادية. وقد يخطئ وقد يصيب في هذه الاجتهادات. ولكن هنالك أمور يقينية مقطوع بوجود العمل بها. الأمر الذي قد لا يتوفر في نظم الأخلاق غير الإسلامية.

نعود إلى الحجة التي كنا بصدده نقاشها وهي: الحسن ما أمر الله به. والقبيح ما نهى الله عنه. يقول النقاد إن مجرد كون الشيء أمرت به جهة معينة لا يجعل هذا الشيء حسن. فإذا قلنا إن الجهة المعينة أمرت به لأنه حسن فيلزم من ذلك القول بأنه حسن مستقل عن الأمر به. وإذا كان الشيء حسن فإنه واجب الطاعة على أية حال. ويصير القول بأن جهة معينة أمرت به أمر زائد لا حاجة لنا به.

يبدو ما عرضنا من آراء أن البعض ينظر إلى هذه القضية على أنها تختمل موقفين فقط: موقف يقول: الحسن هو ما أمر الله به وقد لا يكون حسناً في ذاته. والموقف الآخر يقول: الحسن حسن في ذاته ولا يحتاج في اعتباره حسناً إلى شيء خارجي.

نقول إن هنالك موقفاً ثالثاً إن الصحيح صحيح في ذاته. ولكننا قد لا نعلم أنه صحيح لمحدودية علمنا أو لتأثير شهوتنا وأهوائنا في أحكامنا. أو لقلّة معلوماتنا. أو لصعوبة الحكم والتقدير والقرار. وأنا يمكن أن نعلم ما هو حسن من العليم الخبير الذي لا يأمر إلا بحق.

ثم قال الكاتب أولدنكوست: إذا صح أن الأحكام الصحيحة لا تكون إلا من عند الله. فالسؤال القائم هو: كيف يُعلم أن حكماً معيناً هو حكم الله؟ ويقول الكاتب: إنه ليس هنالك إجابة إلا أن نقول أن حكم الله يعلم من الكتب التي أنزلها الله إلى البشر. (استبعد الكاتب الاتصال المباشر عن طريق ما يعرف بالإلهام الصوفي لأن ذلك خاص بعدد محدود من البشر). ويقول الكاتب إن هنالك ثلاث إشكالات تنشأ من هذا القول¹:

¹Zaroug ,Does Morality Depend on Religion?, opcit.,p.,١٤٧.

١. اختلاف الكتب السماوية. أي اختلاف العهد

القديم والعهد الجديد والقرآن.

٢. إن هذه الكتب قابلة لتأويلات وتفسيرات مختلفة.

٣. إنها صامته عن إعطاء رأي في كثير من الأمور والقضايا التي تواجه الناس.

وقال: إن الناس لا يعرفون الحق من الكتب المقدسة، ولكنهم يعرفون أن الكتب مقدسة - أي إنها وحي رباني - لأنها تقول ما هو حق.

من الواضح أن الكاتب أولدنكوست متأثر في آرائه هذه بتجربته مع الدين المسيحي. وقد تسببت هذه الحجج في مشكلات حقيقية للدين المسيحي، ولكنها لا تمثل مشكلات حقيقية بالنسبة للدين الإسلامي. ولكن كان ينبغي للكاتب وهو يناقش تأسيس الأخلاق على الدين أن يثير قضية صحة الدين عموماً. أي قضية وجود الله وصدق الرسل. ولعله تجاوز هذه الأسئلة لصعوبة نفيها. فالاعتراض الأول الرد عليه بسيط وهو أن الكتب السماوية (خاصة القرآن) نسخ بعضها البعض الآخر. فالقرآن نسخ الكتب التي سبقته، بالإضافة إلى ذلك فإن الكتب السماوية ما عدا القرآن قد حرفت، وهناك أدلة كثيرة تثبت ذلك، وأنه أيضاً ثبت بالأدلة القاطعة أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفس القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ولا مجال في التفصيل في هذا، ولكن إثباته مهم لكي تكتمل الحجة.

أما القول بأن هذه الكتب صامته عن إعطاء أحكام في بعض الأمور (مثل استعمال حبوب منع الحمل)، فإن هذا لا يمثل مشكلة حقيقية بالنسبة للإسلام (ولا يمثل مشكلة كبيرة لكثير من المفكرين المسيحيين)، لأنه لا يشترط في معرفة حكم الدين في مثل هذه القضية وجود نص مباشر. بل هنالك من المبادئ العامة التي أشار إليها الفقهاء التي يمكن أن تستنبط منها الأحكام، وهي غير متناهية، كمبدأ القياس، ومبدأ المصلحة، ومبدأ سد الذرائع، ومبدأ العدالة، وغيرها من المبادئ. وهذه المبادئ مستنبطة من القرآن والسنة.

أما الحجة القائلة بأن الكتب السماوية قابلة لأن تفسر تفسيرات مختلفة. وأن الناس قد يختلفون في تفسيرها

ففيها نظر. صحيح أن الناس قد يختلفون في تفسير القرآن والسنة. فبعض الاختلافات تقتضيها طبيعة النصوص ودلالاتها اللغوية. وبعضها لا يجوز الخلاف حولها وهي محكم القرآن. والاختلافات التي تقتضيها طبيعة النصوص فإن ما حتمله من تفسيرات ينبغي أن لا نسوي بينها. وينبغي أن نفضل التفسيرات التي هي أكثر معقولة والتي تستوفي معايير وضوابط التفسير السليم (تفسير القرآن بالقرآن. وتفسير القرآن بالسنة. واعتبار أساليب اللغة وأسباب النزول... إلخ).

أما الحجة القائلة بأن الناس لا يعرفون الحق من الكتب المقدسة. ولكنهم يعرفون أن الكتب مقدسة لأنهم يعرفون ما هو حق مسبقاً. فإذا طابقت الكتب السماوية ما يعرفون من الحق صارت حقاً. وإذا لم تطابقه صارت باطلاً. وقال الكاتب إن بعض رجالات الكنيسة يرفضون بعض المقولات التي تنسب إلى الإنجيل لأنها تناقض قواعد الأخلاق المعتبرة عندهم. فالأخلاق لا تعرف من الله ولكن ينسب الناس إلى الله ما يعتقدون أنه أخلاق صحيحة. لا يستطيع الإنسان أن ينسب إلى الإسلام ما يريد لأنه محدد بالنص. ومن جاء بكلام غير منصوص عليه أو غير مستنبط من كلام منصوص عليه فإنه مردود عليه. ولا يستطيع الإنسان أن يفسر النص كما يريد لأن دلالة النص ينبغي أن تقيده.

أما منهج علماء المسلمين في معرفة صحة كتابهم السماوي فهو إثبات وجود الخالق وإثبات صدق الرسول صلى الله عليه وسلم. ورد المزامع التي تقول إن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ القرآن ليس عن طريق الوحي. وإثبات صدق الرسول صلى الله عليه وسلم يكون عن طريقين وهما: بيان أن القرآن الذي جاء به معجز. وبيان أن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم تدل على نبوته. وأشاروا إلى أن إعجاز القرآن يعلم بتدبر معانيه ويتأمل نظمه. وقد يظن ظان أن هذا القول يوقع في دور لأنه يعني أننا نعلم صدق القرآن وأنه حق لأنه وحي ونعلم أنه وحي لأن ما فيه صادق وحق حسب علمنا. إذاً

فمعرفة ما هو صادق بصدق القرآن جُمعت عن معرفة ما هو صادق أولاً. نقول إن القرآن ينبهنا إلى حقائق ومعاييرٍ قد نغفل

عنها، ولكن عندما نتدبر قوله نعرف صدقها وحسنها وجمالها. بالإضافة إلى هذا فإن الفرد قد يقتنع بصدق جزئية أو جزئيات وردت في القرآن الكريم باكتشافه دقة معانيها وحكمتها وجمال الأسلوب الذي عبر عنها نفسه، فيحدث هذا اعتقاداً أن مصدرها العليم الخبير فيذعن لكل الجزئيات الأخرى ما دام مصدرها واحداً.

الأخلاق والفلسفة

يتناول الباحث بإيجاز شديد صلة الأخلاق بمجالات الفلسفة المختلفة كالابستمولوجيا والميتافيزيقيا (ويمكن أن تتسع الدراسة لتشمل علاقة الأخلاق بفلسفة العقل وفلسفة اللغة وغيرها من مجالات الفلسفة).

ابستمولوجيا الأخلاق (الأخلاق ونظرية المعرفة) Moral Epistemology

يبحث هذا المجال في الوضع المعرفي للأحكام والأفعال والمبادئ الأخلاقية وتبرير هذه الأفعال والأحكام والمبادئ، وتثير أبستمولوجية الأخلاق مجموعة من الأسئلة، وفيما يلي طائفة منها:

١. هل قضايا القيم قابلة للحكم عليها بالصدق أو الكذب؟
٢. هل يمكن تبريرها؟ وكيف؟ وهل هنالك موضوعية لاختيار وتبرير المبادئ الخلقية المختلفة؟
٣. هل يمكن دحض مذهب الشك ومذهب النسبية الأخلاقي بصيغه المختلفة؟
٤. ما طبيعة ومغزى التمييز بين الحقائق والقيم؟
٥. هل يمكن أن نؤسس أو نستنبط القيم الأخلاقية من الحقائق؟
٦. هل تعتمد الأخلاق على الدين؟ أم إنها مستقلة (معرفياً) عن الدين؟
٧. هل المبادئ الأخلاقية حقائق تعكس واقعاً معيناً؟ أم إن الإنسان هو الذي أنشأها؟

قضايا في الأخلاق...

٨. هل القيم الأخلاقية بيّنة بنفسها؟ أم إنها تحتاج

إلى دليل وبرهان؟

سيجد القارئ إجابات لبعض هذه الأسئلة في مواضع أخرى من هذا البحث. (انظر النسبية - النظريات الأخلاقية - مهددات الأخلاق... إلخ).

ميتافيزيقا الأخلاق (Metaphysics of Morals)

هنالك علاقة عضوية بين الأخلاق والميتافيزيقا. ويعبر عن هذه العلاقة بطرق مختلفة. من هذه الطرق القول بأنه من الضروري لتبرير المقولات الأخلاقية افتراض حقائق ميتافيزيقية. ومن أمثلة هذه المعتقدات (أو الحقائق) الاعتقاد في وجود الله. ووجود إرادة حرة عند الإنسان، ووجود طبيعة عند الإنسان (كونه عقلياً أو أنانياً أو خيراً بطبعه).

يرى كانط أنه من الضروري لتأسيس نظام أخلاقي يتمتع بالمصداقية والإلزام ينبغي أن يفترض أن الله موجود. وأن النفس خالدة. وأن للإنسان إرادة حرة.

هنالك شبه إجماع بين فلاسفة الأخلاق على أنه يستحيل الحديث عن إلزام خلقي أو مسؤولية خلقية وواجبات أخلاقية واستخدام لغة المدح أو الذم دون افتراض أن للإنسان إرادة حرة. من ناحية أخرى فإن كانط يعتقد أنه إذا كان الإنسان يهدف إلى الكمال الأخلاقي فإنه من غير الممكن أن يتحقق هذا الكمال في حياة الإنسان المحدودة. ورأيه في هذا مخالف لمعتقد بعض الصوفية (منهج المجاهدة والعبادة والذكر) وفكرة الإنسان الكامل هي دعوى تفترض إمكانية تحقق هذه الغاية.

إن افتراض وجود الله ضروري للأخلاق حسب رأي كانط لأنه قد يوجد إنسان ملتزم بالأخلاق والفضيلة ولكنه غير سعيد. ولكي تستقيم الأمور وتكون للفضيلة جدوى ينبغي أن يحصل الإنسان الجزء المناسب والخير مقابل جميل صنعه.

إن امتداد حياة الإنسان بعد الموت يعطي الحياة معنى ومغزى. ويصعب أن تكون حياة الإنسان معنى ومغزى إذا كانت تنتهي بالزوال والعدم والفناء. خاصة إذا كانت تلك

الحياة مليئة بالآلام والابتلاءات. فبامتداد حياة الإنسان بعد الموت يمكن أن يكون هنالك تعويض يجبر ما قُعد.

من ناحية أخرى فإنه من الصعب تبرير الفضائل الأخلاقية والالتزام بها إذا افترضنا أن الإنسان أناني بطبعه. لأنه ستعتبر هنالك فجوة منطقية بين أن يعمل الإنسان لمصلحته الشخصية ويعمل لصالح الآخرين (أو عدم إلحاق الضرر بهم).

ينبغي الإشارة أيضاً لقضية اعتبار الدين مصدراً للأخلاق. فهذا الاعتبار يجعل جزءاً من مباحث الأخلاق ميتافيزيقية (في مجال ما يعرف بالإلهيات) لأنه يقتضي افتراض وجود الله وإرسال الرسل.

وأخيراً فإن هنالك مبحثاً في مجال الأخلاق يحاول الإجابة عن السؤال: هل القوانين الأخلاقية تمثل حقائق أم أن العقل ينشئها؟

في مواضع أخرى من هذا الكتاب يجد القارئ إجابات لبعض هذه القضايا.

الأخلاق وعلم النفس سيكولوجية الأخلاق (Moral Psychology)

يهتم جانب من سيكولوجية الأخلاق بمراحل تطور التفكير الأخلاقي عند الإنسان. وقد كتب في هذا الجانب بياجيه وكولبرج (Kolberg). ويهتم هذا الجانب بالجانب المعرفي (الذهني) والجانب العاطفي في النفس البشرية. وهل الحالة النفسية للإنسان المتصلة بالتجربة الأخلاقية تعبر عن أحوال معرفية أو أحوال عاطفية وجدانية. ويتساءل هذا المجال عن العلاقة بين السلوك السوي أو الصحي والسلوك الخلقى عند الإنسان. وهل يمكن وصف مشاعر وعواطف نحو أشياء معينة بأنها خيرة وذات قيمة وي طرح السؤال: ما هي محددات السلوك الأخلاقي (أسبابه)؟ وما هي دوافع السلوك الأخلاقية ودوافعه غير الأخلاقية والتي خارج نطاق الأخلاق؟

هل دوافع السلوك البشري أنانية أم غيرية أم الاثنين معاً؟

ما هي أسباب ما يعرف بالفجوة بين الاعتقاد والسلوك؟
(انظر الجزء الخاص بالعمل والنظر).

وهل سبب الرذيلة الجهل (سقراط)؟ أم ضعف في الإرادة (أرسطوطاليس)؟

ما هي سيكولوجية صنع القرارات؟

وأخيراً هنالك مجال مهم في دراسة سيكولوجية الأخلاق. وهو دراسة مشاعر الندم والشعور بالذنب والحياء والحزن والاكتئاب والرضا والرحمة والشفقة والحسد والبغض والحقد والكراهية وخداع النفس والتسامح والمحبة والرياء والعجب والكبرياء (انظر الجزء الخاص بالفضائل. والجزء الخاص بالنظر والعمل).

الفصل الثاني: الأخلاق وعلم الاجتماع والتربية والاقتصاد

الأخلاق وعلم الاجتماع

اختلف المفكرون حول صلة الاجتماع بالقيم والأخلاق. إن المفكرين الذين لديهم نزعة وضعية (كما هو حالهم بالنسبة للمجالات العلمية المختلفة) يزعمون أنه لا علاقة لعلم الاجتماع بالقيم الأخلاقية. وأن علم الاجتماع مستقل عن القيم ومحايد حيالها (Value Free) والسبب في ذلك أنهم يعتقدون أن المقولات العلمية قابلة أن يتحقق من صدقها وكذبها عن طريق الملاحظة والمنهج التجريبي، ولما كان من غير الممكن أن توفي الأخلاق بشرط إمكانية التحقق من مقولاتها فإنها إذا اعتبرت جزءاً من العلوم فإن العلوم تفقد صفتها العلمية.

لكن القائلين بأن علم الاجتماع لا ينفك عن القيم يحتجون بحجج فيما يلي جملة منها^١:

١ / كل باحث ينبغي أن يختار ويركز على جانب من الحقيقة دون جوانب أخرى. فيجري البحث فيه، وهذا الاختيار إذا لم يفترض أنه غير عقلاني وغير عشوائي، فإنه يجب أن يقف خلفه داع ومبرر. ويعنى هذا أن هذا الجانب الذي تم اختياره يتمتع بأهمية ومغزى خاص، وأنه يؤدي إلى نتائج نافعة ومرغوب فيها. وأي بحث يختار الدارس القيام به في أي مجال يفترض أن تكون له قيمة خاصة لذلك الباحث. والحجة الثانية أن المعطيات التي تدعم نظرية معينة يمكن أن تكون متسقة أو داعمة لعدد كبير من النظريات الأخرى وفي هذه الحالة عادة ما نختار نظرية من بين هذه النظريات لاعتبارات لا تتصل بكونها حقائق ولكن لاعتبارات قيم معرفية مرغوب أن تتصف بها النظرية كبساطتها وجمالها وخصوبتها مثلاً. والحجة الثالثة تقول إننا في مجال العلوم الاجتماعية بعد أن نعتبر المعطيات والحقائق والقيم المعرفية، ينبغي أن نلتزم بقيم في مستوى آخر كقيم السياسة والدين وغيرها. (انظر الجزء الخاص بالأخلاق والعلم والتكنولوجيا)

^١ Ruben, (David-Hill), The Philosophy of Social Science, philosophyf, edited by A.C.Grayling, Oxford University Press, 1998, p. ٤٦٤.

أما الحجة الأقوى هي التي تقول إن العلوم الاجتماعية ذاتها تحوي في مضمونها قيماً. وإن الادعاء بأن القضايا

العلمية محايدة ولا تحوي في مضمونها قيماً هو موقف الوضعيين الذي سبقت الإشارة إليه. إن من الجلي والواضح أن العلوم الاجتماعية لا تخلو من مفاهيم كمفهوم الغربة والاستغلال والحرمان والمرض. إن مدلول هذه المفاهيم على الرغم من أنه يحوي حقائق ولكنه في نفس الوقت يحوي مدلولاً قيمياً. وإذا جاز أن تصاغ لغة مثل تلك التي يسعى لها الوضعيون دون أن تتضمن قيماً فإنها سوف تكون لغة فقيرة وغير ذات مغزى للمهتمين بجمال العلوم الاجتماعية لأن هذه العلوم لها صلة لصيقة وحميمة بحياة ومقاصد البشر.

فإذا صح أن علم الاجتماع يتضمن قيماً فالسؤال ما هي القيم الأساسية التي يتضمنها؟ إن الإجابة المباشرة لهذا السؤال هي أنه ينبغي أن يتضمن قيماً أخلاقية تسعى لتحقيق الخير للأفراد والجماعات. فالعلاقة قوية بين خير الفرد وسعادته وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تسود في المجتمع الذي يعيش فيه. فلا يمكن أن يتحقق خيره وسعادته إلا في مجتمع يحافظ على بقائه ونمائه ويوفر له الأمن والاستقرار ويلبي حاجته البيولوجية والنفسية والاجتماعية والروحية والذوقية والمعرفية. وتسود فيه قيم العدالة والرحمة والكرامة والطهارة والمحبة والإخاء والتكافل. وعموماً مجتمع يتصف بنوعية حياة رفيعة وراقية. ذكر روبرت جي أولسن¹ أن كل مجتمع ينبغي أن يصبو إلى تحقيق ستة مُمثل وهي:

١. الاستقرار Stability
٢. الانسجام Harmony
٣. التماسك الاجتماعي Social Cohesion
٤. العدالة Justice
٥. الحرية Freedom

¹ Robert. G. Olson (Goberg G.), Ethics, A short Introduction ,Random House ,New York, 1978 ,p. ٢٧.

إن القيم الستة التي أوردها أولسن إذا ما قورنت بالقيم في الفقرة التي سبقتها والتي صاغها الباحث تبدو أكثر عمقاً وشمولاً مقارنة بقيم أولسن. فقيم أولسن ذات طابع سياسي واجتماعي أكثر من كونها تمثل نظرة كونية شاملة للحياة.

إن أهمية القيم الأخلاقية تظهر أيضاً في مجال الخدمة الاجتماعية. فقرارات المشتغل بالخدمة الاجتماعية تتضمن قرارات فنية (Technical) وقانونية وأخلاقية. ومعلوم أن القرارات الفنية والقانونية تتضمن قيماً. كما وأن تطبيقها قد يعتمد في التحليل النهائي على افتراض قيم أخلاقية^١ (انظر الجزء الخاص بالعلاقة بين القانون والأخلاق. والجزء الخاص بالأخلاق والعلم والتكنولوجيا).

إن العامل في مجال الخدمة الاجتماعية له واجبات نحو المهنة وواجبات نحو نفسه. وهذه الواجبات تدور حول حقوق الفرد ومصالحته ومصحة المجتمع والجماعة وحول تحديد مدى حق الفرد في السيادة على ذاته. وجواز تدخل الدولة والمجتمع بغرض تحقيق مصلحة المجتمع وتدخلها لحماية الفرد من نفسه ووفق ما يعرف بمبدأ الأبوية (Paternalism).

الأخلاق والتربية

تعني التربية في مفهومها العام التنشئة والرعاية والعناية والتوجيه. ومن أهم جوانب التنشئة هذه غرس الفضائل ومكارم الأخلاق في نفوس المتعلمين عن طريق التعليم والإرشاد والتأديب والتدريب. وقد يتسع مفهوم التربية فيشمل بجانب التربية الخلقية، التنمية العقلية والذوقية والروحية والجسدية... إلخ.

من ناحية أخرى إذا اعتبرنا أن التربية تسعى أساساً لتحقيق أهداف وغايات معينة. وأن تحقيق هذه الغايات والأهداف لا يكون إلا من خلال مضمون ومحتوى معين. وأن تحقيق

^١Banks(Sarah), Ethics and Values In Social work, Macmillan, ١٩٩٥ , p, ١١.

المضمون يقتضي اتخاذ وسائل وأساليب محددة. فإن
هذه الأهداف مهما كان محتواها ومضمونها فإنها

ينبغي أن تكون من الأمور المرغوب فيها. ومن الأمور التي لها قيمة. وأن تلك القيمة تمثل
الدوافع والداعي والحافز لاختيار تلك الأهداف.

من ناحية أخرى فإن الوسائل لا يمكن فصلها عن القيم. لأنها ينبغي أن تستوفي بجانب
شروط الكفاءة شروطاً أخلاقية معينة. كالعادلة وعدم إيجاد ضرر أعظم من المنفعة
التي ستحققها.

وللتربية غايات متعددة. منها تدريب المتعلم على التفكير النقدي. أو خدمة المجتمع. أو
خلق مواطن أو مجتمع صالح. وقد يكون هدفها يتمثل في التربية الخلقية. وعلى الرغم
من أنه قد يعتبر من الأمور البينة بنفسها وللأسباب التي سبق ذكرها وجود صلة
عضوية بين التربية والأخلاق. وأن المفهومين في كثير من الأحيان قد يستخدمان
كمترادفين. إلا أن مدرسة فلسفية ظهرت في القرن العشرين وعرفت بالمدرسة
التحليلية فصلت التربية عن الأخلاق والقيم. ومن أهم الأسباب التي دعت أصحاب
هذه المدرسة لفصل التربية عن الأخلاق تأثرهم بالوضعية المنطقية. فقد اعتبرت
التحليلية جعل الأخلاق جزءاً من التربية يسلب التربية العلمية والعقلانية. فقالوا إن
مهمة التربية توضيح المفاهيم وكشف الأغاليط في التفكير التربوي. ويرى هيرست
أن التربية ينبغي أن تهدف إلى تطوير عقل الإنسان. وهذا يتم عن طريق تعلم أنواع
مختلفة من العلوم. وطرق متعددة من طرق الإثبات والاستدلال. وأهم هذه العلوم
الرياضيات والعلوم الطبيعية والإنسانية والتاريخ والفلسفة والآداب والأخلاق والدين¹.

ارتكزت فلسفة هيرست على الليبرالية والتي تعني عنده السيادة على الذات. كما
يرى هيرست تزويد المتعلم بالعلوم المختلفة يعني رفع كفاءته وتمكينه من تحقيق ما
يريد. والعلوم عنده بهذا المفهوم وسيلة لتحقيق غاية هي السيادة على الذات. وما
يجعل موقفه أكثر تعقيداً أنه يعتبر النشاط التربوي والحصول على العلم غاية في

¹Honderich (Ted), editor The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, 1991.

ذاته لا لأجل سبب خارجي (كالنمو الاقتصادي أو لأجل أداء مهنة معينة). وأعطى هيرست دليلاً يعرف بالدليل العلوي

(Transcedental Argument) ويعني هذا الدليل أن الإنسان لا يمكن أن يتساءل لماذا يسعى للحصول على المعرفة دون التزام سابق للسعي لها.

من ناحية أخرى فإن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن مفهوم التربية يمكن أن يتحدد بمجرد تحليل لفظ (تربية) وما تقتضيه استعمالاته. وليس هذا الاقتضاء لزوماً منطقياً أو لزوماً ذاتياً. لكن الناظر المدقق يتبين له أن لفظ (تربية) له استعمالات لغوية مختلفة وليس هنالك معنى واحداً يستحق أن يختار من بين هذه المعاني المختلفة. لأن أي معنى يتم اختياره يمكن أن يقدح فيه ويعارض بوضده.

من ناحية أخرى فإن هذه المعاني قد تحدها الظروف التاريخية أو الأحوال الثقافية أو الاجتماعية. ولعل هذا ما حدا بهيرست لتغيير موقفه بالحديث عن الممارسة الاجتماعية (Social Practice) واعترافه بأن المعنى الذي أعطاه للتربية معنى يناسب المجتمع الليبرالي^١. إن أصحاب الرأي القائل بأن تكون التربية من أجل التربية (أي يعتبرون التربية غاية في ذاتها) يعتبرون أن التربية تختلف عن التدريب والإعداد للمهنة وتختلف عن التلقي الاعتقادي Indoctrination. وعن الضبط الاجتماعي Socialization. وعن غسيل المخ Brain Washing... إلخ.

لا خلاف في أن التربية تختلف عن التلقين الاعتقادي. ولكن اعتبارها تختلف عن التدريب والإعداد المهني والضبط الاجتماعي أمر فيه نظر. فالقائلون باختلاف التدريب عن التربية يعتقدون أن التعليم غاية في ذاته وليس وسيلة لشيء آخر.

ويقولون إن التربية تختلف عن التدريب. لأن التدريب يحمل معنى تحقيق هدف خارجي والتعليم مبرره في نفسه^٢. وعادة ما يتحدث عن تدريب على مهنة وعمل. ويستخدم

^١ Ibid, ٢١٦ - ٢١٧.

^٢ Gingell (John) and Christopher Winch, Key Concepts in the Philosophy of Education, Routledge, London and New York, ١٩٩٩, p., ٧١.

للحيوان كطريقة الاشتراط التي تكرر فيها عملية ما
لأجل أن تحقق نتائج مرغوباً فيها. وليس فيه مجال

لاستغلال الفرد وسيادته على ذاته، وكثير من الليبراليين لا يقبلون فكرة التدريب كجزء من التعليم، ولكن هنالك من يقبل منهم أن يكون للتدريب دور في التعليم، ويرى البعض أهمية التدريب في التربية الخلقية ويعتقدون أن تدريب الطفل على سلوك وخلق معين قبل أن يصل سن الرشد أمر ضروري، وهذا الطور - طور الرشد - يعرف عندهم بطور السيادة الخلقية على أفعال الذات. وفي هذه السن يختار الطفل النهج السلوكي الذي يريد. فالمعارضون لفكرة التدريب يعتبرون التدريب بطبيعته سلطوي، إذ إنه ليس فيه علاقة متساوية بين المعلم والمتعلم. لكنه ليس بالضرورة أن تكون العلاقة بهذه الصفة، لأن المتدرب قد تتاح له فرصة اختيار ما يتدرب عليه، وليس من الضروري أن يكون أسلوب التدريب سلطوياً.

تجد الإشارة إلى أن الليبرالية لا تعارض كل المعارضة الاتجاه المهني الذي يعتبر الإعداد لمهنة معينة تعليماً وتربية، لأن الذي يتدرب على مهنة معينة - كما سبقت الإشارة - قد أعطي الخيار بينها وبين المهن الأخرى، بالإضافة إلى أن التدريب عبارة عن تعليم كيف، وتعلم كيف يحتاج إلى فهم وإدراك، وتعلم لماذا يحتاج إلى اختيار وتبرير الاشتغال بالنشاط المعين. والمرجعية الإسلامية والجماعة العلمية الإسلامية قديماً وحديثاً تعتبر التدريب جزءاً مهماً من التربية، لأنه يتصل بالعمل والتطبيق عامة وبمجال السلوك خاصة. ومن ناحية أخرى فيمكن تعليم الطالب مهارات ومعارف مختلفة وبطريقة مرنة تؤهله للعمل في مهن مختلفة، وتؤهله للتكيف مع المتغيرات الاجتماعية ومستجداتها. وكذلك هنالك من اعتبر التطبيع الاجتماعي مغايراً لمفهوم التربية والتعليم. التطبيع جهد إرادي مقصود به أن يكتسب الناشئ صبغة اجتماعية فيصبح واحداً من أصحابها ومتشرباً بثقافتها ومتكيفاً مع طبيعة الحياة فيها. وبالتطبيع يكتسب الطفل وتنتقل إليه معتقدات وأفكار وعلوم المجتمع وعاداته وتقاليده وفنونه وآدابه وقيمه الأخلاقية وثقافة وأساليب الحياة فيه.

يرى البعض أن التطبيع الاجتماعي مشكل في مجتمع تعددي. إذ إن المطبوعون فيه يطبعون أفراد المجتمع على

طريقة حياة جماعة منه. وقد تكون هذه الجماعة أغلبية فيه. وقد تكون جماعة ذات قوة ونفوذ. وبذلك تهضم حقوق الجماعات الأخرى. لكن يمكن أن يطبع أفراد المجتمع على المشترك بين الجماعات وعلى واجبات المواطنة. بمعنى أنهم قد يعيشون تحت سلطة واحدة تلتزم بالدستور الإسلامي وعلى ما يحتاجه كل فرد في حياته بغض النظر عن الجماعة التي ينتمي إليها. وإلا لما كان هنالك خير عام أو قيم مشتركة في المجتمع. والليبرالية التي ترى عدم تطبيع الأطفال على نوع من أنواع السلوك أو القيم الجماعية لا تعبر عن فكرة عملية متسقة.

وتجدر الإشارة إلى أنه بجانب وجود دور للتعليم كآلية من آليات التطبيع الاجتماعي؛ فإن هنالك آليات أخرى كالأسرة وجماعة الرفاق والمساجد والمنظمات الطوعية المختلفة والإعلام والمقاهي... إلخ. وتعتبر الأسرة هي المكان الأول للتطبيع الاجتماعي. ويعتبر بعض علماء النفس هذا الطور من حياة الطفل له أهمية قصوى في تشكيل شخصية الطفل. وتعتبر المدرسة عاملاً ثانوياً في عملية التطبيع. لكن تجدر الإشارة إلى أن ضعف دور الأسرة في بعض المجتمعات زاد من تأثير الكيانات الأخرى في تشكيل شخصية الطفل. ولا يخفى على أحد كيف أن الإسلام جعل للأسرة والمسجد دوراً مركزياً في تشكيل شخصية الطفل وكيف أنه اهتم بهاتين المؤسستين اهتماماً كبيراً. وهذا لا يعني بالطبع أنه أهمل الكيانات الأخرى.

إن معظم الباحثين يعتبرون التدريب والإعداد لمهنة والتطبيع الاجتماعي جزءاً من التربية والتعليم ولكنه ليس كافياً. وهذا الرأي هو الرأي الغالب عند علماء المسلمين قديماً وحديثاً كما تقدم.

من ناحية أخرى فإن القائمين باستقلالية التربية لا يدخلون ضمنها التربية البدنية والصحية والنفسية والعسكرية. فالتربية عندهم فقط هي التي تنمي المعارف والمهارات والاتجاهات. ولكن معظم الدارسين من الإسلاميين وغيرهم يعتبرون مفهوم قضايا في الأخلاق...

التربية مفهوماً شاملاً يشمل التربية البدنية والصحية والنفسية والعقلية والخلقية والذوقية

والروحية.

تدريس الأخلاق

أشار بشير حاج التوم^١ إلى رسالة كتبها شيرولين قولد بكر (Sherolyns Goldbecker) لخص فيها أفكار هذا الكاتب. وذكر في هذا الملخص "إن التربية الخلقية كانت في الولايات المتحدة وثيقة الصلة بالدين، ولما صار المجتمع الأمريكي علمانياً تم تهميش الأخلاق في المناهج الدراسية.. إلى أن أكد جون ديوي أهميتها وعلاقتها بالتربية. فاحتلت مكاناً مرموقاً في المنهج المدرسي، ولكن هذا الحال لم يستمر طويلاً. ثم ظهرت محاولة أخرى أعادت للتربية الخلقية والروحية مكانها في المنهج الدراسي.. فظهرت نتيجة لذلك اتجاهات بتدريس القيم الخلقية. الاتجاه الأول: طريقة توضيح القيم. والاتجاه الثاني طريقة مراحل النمو المعرفي في التربية الخلقية. في الطريقة الأولى يعلن التلاميذ عن معتقداتهم وقيمهم في حلقات مناقشة.. تعين هذه المناقشات التلاميذ في توضيح ما يعتقدون فيه. وفي الطريقة الثانية بحث الأفراد على التفكير في القضايا الخلقية التي يناقشونها ودعم مواقفهم وما يعتقدون بالحجة.

الموقف الأول يتكون من توضيح المعتقد دون الإشارة إلى الأدلة أو تفكير ينتج عنه موقف الفرد. وفي الطريقة الثانية يتم الخيار عن تفكير وقناعة لكنها ذاتية وشخصية وليست موضوعية. بالإضافة إلى ذلك فإن كل مرحلة نمو لها طريقة التفكير التي تناسبها. لم يعد هذان الموقفان هما السائدان في الساحة الفكرية والفلسفية. وقد اتضح ذلك من ما تقدم من حديث. فلم تعد الفلسفة التحليلية والذاتية هي المهيمنة. فقد صار الاهتمام الأكبر هو بالمعايير والنظريات الأخلاقية. ولكن ما يهم الباحث هو إشكالية اعتبار تدريس الأخلاق عملية معرفية (بحتة).

^١ حاج التوم (بشير)، تدريس القيم، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى، ١٩٨٣، ص ٧-٩.

تجدر الإشارة قبل تناول هذه الإشكالية إلى إشكالية قد تكون أقل أهمية في رأي الباحث وهي: هل تدرس الأخلاق من خلال المواد الدراسية الأخرى أم كمادة منفصلة؟

يرى الباحث أن هنالك محتوى أخلاقي يحتاجه كل مسلم وكل مواطن ينبغي أن يدرس كمادة منفصلة للجميع، وهنالك مجالات لها خصوصية تنشأ فيها مشكلات أخلاقية تخصها وتخص المتخصصين فيها. ندرس الأخلاق التي تتصف بهذه الطبيعة من خلال المادة المعينة، وقد نحتاج إلى متخصصين متعمقين في قضايا الأخلاق بشتى أصنافها فتدرس الأخلاق لهم كتخصص. وهنالك علوم أكثر التصاقاً بالأخلاق كعلوم الشريعة وعلم النفس والقانون والاجتماع والطب، فتدرس الأخلاق بطريقة خاصة في هذه المجالات بتفصيل أكثر من غيرها من العلوم.

تدريس الأخلاق بطريقة معرفية محضة:

اختلف الفلاسفة حول إمكانية وصلاحيّة تعليم الأخلاق في المدارس، فرايل¹ (Ryle) مثلاً يقف ضد تعليم الأخلاق وجعلها ضمن المنهج الدراسي، وقد عدد لذلك أسباباً فقال: إن التعليم عبارة عن نقل للخبرات، وإنه لا يمكن نقل خبرات أخلاقية عن طريقة مدرسية بصدق، وإن النقل الصادق يتم عن طريق القدوة، وإنه لا يمكن تقييم أداء التلاميذ الأخلاقي عن طريق معايير تعليمية لأنه ليس هنالك تعاليم أخلاقية متفق عليها حتى يتم تقييم التلاميذ عن طريقها، لأنه ليس هنالك محتوى معرفياً للأخلاق.

من ناحية أخرى فإن التزام التلاميذ بالأخلاق من الناحية العملية لا يمكن قياسه، لأن التلميذ قد يتظاهر بالالتزام بالأخلاق في المدرسة ولا يفعل ذلك خارجها، ويكون هذا النوع من التعليم يعلم التلميذ الرذيلة لأنه يعلمه النفاق. بالإضافة إلى هذا فإنه يمكن تعليم التلميذ مهارات مثل الكتابة والقراءة، وقد يستخدم تلك المهارات لفعل الحسن أو القبيح، ولكن إذا تم تعليمه الأخلاق فإنه لا يتصور أن يستخدمها للشر، وإذا

¹ Ibid., p., ١٤٨.

نظرنا إلى الحجج التي ساقها رايل (Ryle) فإنها تمثل جانباً من الحقيقة وليس كل الحقيقة^١.

إن القدوة أمر مهم وقد يكون شرطاً ضرورياً لتعليم الأخلاق وإذا شعر الطفل بأن معلمه ليس صادقاً في ما يقول فإن ذلك قد يضعف التزامه بما تعلمه. وربما لا يلتزم مطلقاً. ولكن إذا كان أسلوب تعليم الأخلاق تصاحبه حجج وأدلة تبين نفع وقيمة ما تعلمه. فقد يؤثر ذلك في سلوكه. ورب سامع أوعى من مبلّغ. والوضع الأمثل أن يظهر المعلم اقتناعاً وتمثلاً لما يقول. وعادة ما تكون أجواء التعليم النظري أكثر مثالية من أجواء الالتزام العملي. والشاهد في ذلك حديث حنظلة بن الربيع أنه مرّ بأبي بكرٍ وهو يبكي. فقال: مالك يا حنظلة؟ قال: نافق حنظلة يا أبا بكرٍ. نكون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرنا بالنار والجنة كأنّ رأيي عين. فإذا رجعنا إلى الأزواج والضيعة نسينا كثيراً قال فوالله إنّكذلك انطلق بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانطلقنا فلما رآه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مالك يا حنظلة؟ قال: نافق حنظلة يا رسول الله. نكون عندك تُذكرنا بالنار والجنة كأنّ رأيي عين. رجعنا عافسنا الأزواج والضيعة ونسينا كثيراً. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لوتدومون على الحال التي تقومون بهامن عندي لصافحتكم الملائكة في مجالسكم. وفي طرقكم. وعلى فُرشكم. ولكن يا حنظلة ساعة ساعة وساعة ساعة. ومن المعلوم أيضاً أن هنالك فجوة بين النظر (الاعتقاد. المعرفة). والعمل. ومن المشاهد أيضاً أن كثيراً من المعلمين والوعاظ والمربين لهم مقدرة في التأثير العظيم بالحجة والأسلوب العاطفي في سامعيهم على الرغم من أن التزامهم العملي أقل بكثير من أدائهم الفعلي. وقد يندهش الفرد عند ما يستمع لأحد هؤلاء في حديثه للجمهور عند ما يعلم سلوكه في حياته الخاصة. وطبعاً ليس كل الوعاظ والمصلحين والمربين

^١ Ibid., pp., ١٤٨-١٤٩.

بهذه الشاكلة. والمربي والمصلح الأول هو رسول الله صلى الله عليه وسلم. تطابق أقواله أفعاله. وعلى هذا المثال كان صحابته والصالحون من أتباعه.

أما قوله إنه ليس هنالك معايير أخلاقية متفق عليها يمكن أن يعارض بضده. لأن وجود معايير أخلاقية صحيحة لا يقتضي بالضرورة الاتفاق حولها. وأن سبب عدم الاتفاق أنه ليست هنالك أدلة موضوعية تقف خلف المعايير الأخلاقية. فإن هذا القول يعني القول بنسبية الأخلاق وهو أمر غير مسلم به. أما قوله إن تقييم الأداء بمعايير الاختبار الذي يكافأ فيه المتعلم على حسن أدائه فإن هذا المنهج يؤدي إلى مزالق حجة جديدة بالاعتبار. وينبغي النظر في كيفية اختبار الأداء الأخلاقي الفعلي دون الوقوع في هذه المزالق. وعلى الرغم من أن تعليم الأخلاق في المدارس الموجودة في واقع المجتمعات الإسلامية يواجه بعض المشكلات التي أشار إليها رابل، خاصة ندرة وجود المعلم القدوة. لكن لا يواجه المنظور الإسلامي إشكال معرفي حقيقي. وذلك لوجود فقه أخلاقي ومعايير أخلاقية إسلامية ومحتوى معرفي أخلاقي في الإسلام. المحتوى المعرفي هذا يحوي ما لا يجوز الخلاف حوله وما يجوز الخلاف حوله. وهذه الحقيقة ينبغي أن تعلم للمتعلمين. صحيح أنه من الصعب اختبار المتعلمين في التزامهم بالأخلاق ولكن يمكن وضع موجّهات لتنمية الجانب التطبيقي والعملي للأخلاق.

وفيما يلي نذكر بعضاً من هذه الموجّهات:

١. يدرّب المتعلم على العمل الجماعي ويكافأ عليه.
٢. يدرّب ويحفز على الشعور بالإشباع والرضا وهو يقوم بعمل جماعي حتى يشعر بأن إنجاز الجماعة إنجاز له.
٣. يدرّب على الإحساس بآلام الآخرين والرغبة في مساعدتهم.
٤. يدرّب على تذوق محبة الآخرين حتى يجد حلاوة ذلك في نفسه تأسياً بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: (ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن

يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما. وأن يحب المرء
لا يحبه إلا الله. وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره

أن يقذف في النار).

٥. يعلم سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة والصالحين من عباد
الله.

٦. توضح له منافع عمل الخير وقيمه وتربط الأعمال الخيرة والقيام بها بمقاصد
البشر وما يودون تحقيقه من منافع حتى يحدث له هذا التوضيح قناعة ذهنية ودافعية.

٧. ومن أهم الفضائل التي ينبغي أن يتعلمها الفرد الاستقامة والاعتماد على الله
والشجاعة كما جاء في حديث ابن عباس قال: كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: يَا غَلَامُ، " إِنِّي أَعَلَّمُكَ كَلِمَاتٍ: أَحْفَظُ اللَّهُ يَحْفَظَكَ أَحْفَظُ اللَّهُ جَدُّهُ
جَاهَكَ إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ وَإِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِاجَتْ مَعَتَّ عَلَى
أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ
بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَتِ الصُّحُفُ " ١.

٨. ويعلم الشجاعة والثبات: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا } (الأنفال):

٤٥). وأن يعلم قيمة القوة، وأن المؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل
خير. لكن استخدام القوة دون الالتزام بالأخلاق مفسدة ونقمة وليست نعمة.

٩. ويعلم الرحمة والرفق: { فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ
الْقَلْبِ لَآنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } (آل عمران):
(١٥٩).

١٠. ويعلم احترام الذات، واحترام الآخرين، ويعلم الصبر والتوكل والرضا والتواضع
ومحبة العلم والنظر ومحبة العلم وممارسة التفكير النقدي والاجتهاد والربط بين
العلم والعمل، فيعرف حسن قيمة الأشياء، فيكون ذلك حافزاً له على فعلها.

١١. ويغرس في قلبه ونفسه الإيمان بالله واليوم الآخر وبالجزاء من عقاب وثواب
وتغرس فيه محبة الله وقيمة طاعته وطلب رضاه.

^١ جامع الترمذي / ص. ٩٣٠/ ح. ٢٤٥٣ وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

الأخلاق ومسائل إجرائية في العملية التعليمية:

من المسائل الإجرائية في العملية التعليمية مسألة توزيع التعليم، ومسألة من يحق له تحديد طبيعته العلمية. لقد شاع في الآونة الأخيرة معاملة التعليم كسلعة، وصارت المؤسسات التعليمية الخاصة والعامة تفرض الرسوم على الحصول عليه، وذلك وفقاً لما يعرف بآليات السوق الحر. فإن ذلك يجعل الحصول على التعليم يعتمد على القدرة المالية للمتعلم مما يؤثر على تكافؤ الفرص في الحصول عليه. أما مسألة من يحق له تحديد وفلسفة التعليم؟ هل هم المعلمون أو المتعلمون أو الخبراء أو الآباء أو الدولة أو السياسيون أو الجماعات الإثنية أو العرقية أو الدينية أو كل أفراد المجتمع أو المخدمون أو غيرهم؟ مسألة قد يختلف حولها الناس، ولكن مشاركة هؤلاء جميعاً قد يكون الخيار الأفضل. وفي حالة تعارض آراء هؤلاء فإن الأنسب أن يترك الحكم لمؤسسات الحكم المنتخبة لإجراء تغييرات حديثة في المسرح التعليمي. لقد حدثت في المسرح التعليمي مؤخراً تغييرات كبيرة في اتجاه التربية والتعليم، وذلك بأثر شدة المنافسة الاقتصادية والاتجاهات الاستهلاكية والسباق في مجال التسليح واتجاهات الهيمنة وظاهرة العولمة¹ والفلسفة البراجماتية واعتبارات المنفعة والمصلحة والاعتبارات العملية المحضة وضمور القيم والمبادئ الموجهة لسلوك الأفراد والدول. وصار طابع التعليم الأدوات والإدارية والمهنية وتوسع النقاش الخاص بتمويل التعليم، وصار الشعار تحت ضغط المنافسة الاقتصادية رفع أداء النظام الاقتصادي إلى أقصى مستوى.

إن البراجماتية التربوية الجديدة مدفوعة بظاهرة العولمة التي تقتضي المنافسة والنجاح المهني جعلت المواطنين يختزلون في قوة عاملة. وهذه النظرة أدت إلى تلاشي أهمية حقوق الأفراد، وصار التركيز على الإحصاءات، وعلى الذي يمكن أن يحسب ويلاحظ لأنه هو المفيد والعملي، وصارت الكلمات المهمة هي: الكفاءة، التقنيات.

¹ Standish (Paul), Nigel Blake, Richard Smith and Paul Smeyers. Philosophy of Education , Blackwell , ٢٠٠٣, P., ٨.

^١ Ibid ., p.

المرامي. مؤشرات الأداء. المؤهلات. مخرجات التعليم.
وهي الاعتبارات الوحيدة التي عليها الاعتماد. وقالوا إن
الأفكار المجردة لا تصنع وضعاً.

التربية والأخلاق من منظور إسلامي:

لقد حددت بعض معالم التربية والأخلاق من منظور إسلامي فيما سبق ذكره من حديث. فمثلاً اعتبر الباحث أن منظور الإسلام للتربية مفهوم شامل يشمل بجانب التربية المعرفية التربية الخلقية والذوقية والروحية والجسدية (الحركية). كما يشمل التدريب والإعداد المهني والتطبيع الاجتماعي الذي لا يتخطى إرادات الأفراد وعقولهم ولا يشمل مثلاً التعليم التلقيني (Indoctrination) وأنه يحقق بجانب المقاصد الذاتية مقاصد خارجية. وقد تحدث الباحث - ولا ضرورة للتكرار - عن توزيع التعليم، وعن من يحدد طبيعته. ولكنه يود أن يتحدث عن الأهداف التربوية من منظور إسلامي.

الأهداف التربوية من منظور إسلامي:

يمكن التعبير عن منظومة الأهداف التربوية من المنظور الإسلامي بطرق مختلفة. ومن هذه الطرق:

إنها تهدف إلى الحياة الخيرة أو الطيبة. ويمكن أن يعبر عنها بلغة الحقوق: حق الله، وحق النفس، وحقوق الآخرين. ويمكن أن يعبر عنها بلغة المقاصد العليا للدين كما عبر عنها الشاطبي بالضروريات والحاجات والتحسينات.

ويمكن أن يعبر عنها بتلبية الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية والروحية والمعرفية والذوقية والأخلاقية.

كما يمكن أن يعبر عنها بأنها تحقق مبادئ العقيدة والعبادة والقوانين والنظم والأخلاق وآداب السلوك. أو يعبر عنها بمفهوم الاستخلاف والإعمار وهلم جرا. واختار الباحث أن يتحدث عن الأهداف عن طريق مفهوم الحياة الخيرة المؤسسة على مبادئ الإسلام. وقبل

قضايا في الأخلاق...

أن يتحدث الباحث عن أسس ومحتوى هذا المفهوم من المنظور الإسلامي يود أن يذكر الأسس المعرفية العامة

لهذا الاختيار وهي: هنالك معارف موضوعية، وأن الإنسان مخلوق، وأنه أرسلت له رسالة ربانية حفظت من التحريف، ويمكن أن تفسر موضوعياً، وتنزل على الواقع موضوعياً، وبرهان تلك الأسس قد يطول.

الحياة الخيرة:

الحياة الخيرة من المنظور الإسلامي هي تلك الحياة التي يتم فيها عبادة الله وطاعته والالتزام بشريعته. وشريعة الإسلام حق كلها وعدل كلها ورحمة كلها. والله قد خلق الإنسان على فطرة الإسلام بحيث ركبته بطريقة تتناسب مع طاعته وطاعة نبيه صلى الله عليه وسلم. وقد اقتضت حكمته تعالى أن يعرض الإنسان للاختبار والابتلاء والثواب والعقاب.

واختار الإنسان تحمل المسؤولية عندما عرضت عليه الأمانة (فيما قد يسمى بالميثاق الثاني). يقول تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} (الأحزاب: ٧٢). وحمّلها في الميثاق الأول عندما أقر بربوبية الخالق: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى سَشهدْنَا} (الأعراف: ١٧٢). ومكنه من القيام بواجب الأمانة بالإرادة وصحة الجوارح والعقل، وسخر له ما في الأرض جميعاً. وأعانه بإرسال الرسل تهديه إلى الصراط والطريق القويم، ولم يدعه تتجاذبه الأفكار والفلسفات المتعارضة، وخيّره في قبول الرسالة واتباع الوحي، ولم يخلقه طائعاً كالجُمادات أو الملائكة، وعرضه للثواب والعقاب بموجب العهد والعقل والإرادة وهداية الرسالة. وجعل في طاعته خيره في الدنيا والآخرة، وجعل في كل ذلك اختبار له وابتلاء، وخيّره في فضائل الأعمال وفي مجال المباحات، وجعل له مساحة للاجتهاد والشورى، وعلى الرغم من أنه فرض عليه عقوبات في حال المعصية إلا أنها عقوبة عادلة يستحقها لأنه تعالى وصف نفسه بالعدل ونفى عن نفسه الظلم. قضايا في الأخلاق...

وطاعة الله تعني طاعة الحق المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق (لكن الإنسان قد يخطئ في فهم مراد

الله وقد يغلب عليه الهوى).

فأساس الحياة الخيرة في الإسلام طاعة الله التي تعني طاعة الحق والخير. وتعني التكليف والوجوب والتخيير والجزاء والعدل والرحمة. ويمكن القول بأن أساس التيار العام للحياة الغربية يقوم على مبدأ الحرية والليبرالية. وخيار الإنسان برغباته وتجاربه وعقله (إن لم نقل الهوى والظن).

يقول الليبراليون إن السيادة على الذات تقود بالضرورة إلى الحياة الخيرة المزدهرة. وهذا غير مسلّم به بافتراض أن حياة السيادة على الذات تؤدي إلى الحياة الخيرة. إذا عرفنا الحياة الخيرة بأنها تلك التي تتحقق فيها حاجيات الإنسان فإن مجتمعاً قليلاً لا يعرف أفراده السيادة على الذات. ويفترض أن أهداف أفراد هذا المجتمع أن يكون الواحد منهم مزارعاً ناجحاً أو محارباً أو والدًا ناجحاً. وهكذا فإن معايير النجاح تضعها القبيلة حسب عاداتها. وبهذا يمكن أن نميز بين أفراد القبيلة الناجحين حسب الأدوار التي أوكلت إليهم من قبل المجتمع. وهذا يجعل الفرد يشعر بالتقدير والامتلاء والإشباع. والآخر غير الناجح سواء كانت أسباب فشله ضعف في صحته أو أنه غير محظوظ (ظروف غير مواتية) أو غيرها من الأسباب فيفتشل في كل ما يقوم به. الأول حياته أكثر ازدهاراً من الآخر. ولكن كلاهما لا يحيا حياة مستقلة. إذن الحياة الخيرة والاستقلال الذاتي غير مرتبطين.

إن إشكالية السيادة القوية على الذات تقوض مفهوم الخير العام. وإشكالية الحرية بالمعنى الذي أعطاه لها مل وروسو وبرلين تؤدي إلى وتسمح بأفعال تافهة وضارة وقبيحة.

ومن الإشكاليات التي أثارتها الليبرالية وصيغة السيادة على الذات معارضتها لفكرة التعددية الدينية والثقافية. فبعض الجماعات تعتبر تعاليم السيادة على الذات

والاستقلالية خطراً على قيمها ومثلها. وخطراً على الأسرة التقليدية والممارسات والمعتقدات الدينية وخصوصيات الجماعات.

يقول البعض لماذا تكون خيارات الجماعات هي الفائزة. والحل عند الباحث - في كثير من هذه القضايا - ليس بتحكيم مبادئ معينة، ولكن عن طريق الحوار.

الأخلاق والاقتصاد

ذكر سن (Sen)¹ أن نشأة الاقتصاد كانت عن طريقين مختلفين، أحدهما طريق الأخلاق، والآخر ما أسماه الطريق الهندسي. وقال: يرجع اتصال الاقتصاد بالأخلاق إلى أرسطوطاليس الذي اعتبر أن الاقتصاد يهتم بالثروة وبطريقة أعمق بالغايات. وقال إن الغاية القصوى للاقتصاد هي تحقيق خير الإنسان الذي يتمثل بدوره في تحقيق السعادة. أما الاتجاه الآخر لتفسير نشأة الاقتصاد هو ما تمت الإشارة إليه بالطريق الهندسي. هذا الطريق يفترض أن الغاية محددة ولكنه يهتم ويسعى لإيجاد الوسائل (اللوجستية) لتحقيق تلك الغايات.

تعمق الاتجاه الهندسي في الآونة الأخيرة بظهور فكرة فصل الاقتصاد عن الأخلاق بدعوى الحفاظ على الهوية العلمية للاقتصاد وذلك بأثر من الفلسفة الوضعية والتي كان موقفها من الاقتصاد شبيه بموقفها من القانون والتربية وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم. فالعلم في نظرهم موضوعي يمكن التحقق من قضاياه بمعايير تجريبية، الأمر الذي من وجهة نظرهم لا يمكن أن يتوفر لقضايا القيم والأخلاق. لم يعد قطاع كبير من علماء الاقتصاد والفلاسفة يسلمون بهذه الدعوى.

إن قضية ضرورة إيفاء النظام الاقتصادي بمبادئ الأخلاق من أهم قضايا الفلسفة الاجتماعية والسياسية. تركز كثير من الأبحاث المعاصرة على موقف الأخلاق من اقتصاديات السوق ومن الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية. كما يهتم كثير من

¹ Sen (Amartya) , On Ethics and Economics , Basil Blackwell , Oxford , 1987 , P., ٢-٣ .

الفلاسفة أمثال راولز (Rawls) ونوزك (Nozick) بتقييم المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية من منظور

العدالة والإنصاف. ولم تعد المشكلات الاقتصادية تقتصر فقط على المشكلات التطبيقية ومسألة كفاءة النظام الاقتصادي. وعلى الرغم من أن الفلاسفة والمهتمين بالشأن الاقتصادي لهم اهتمامات ومواقف فلسفية مختلفة لكنهم يتفقون على أن هنالك علاقة لصيقة بين الأخلاق والاقتصاد. فديفيد غاثير¹ (David Gauthier) وجون هرساني (John Harsanyi) يهتمان بمدى استخدام مبدأ العدالة لتقييم المؤسسات والترتيبات الاجتماعية. كما يريان أن خيارات الأفراد الاقتصادية تتم عن طريق الاتفاق والمساومة العادلة. وليس على أساس اتفاق يؤدي إلى أكبر قدر من المنفعة مثلاً. كما يهتم أمرتاي سن (Amartya Sen) وألن جيبارد (Allan Gibbard) باقتصاد السوق. ويرفضان الموقف الذي يقبل ممارسة السوق عندما يستوفي معايير إجرائية معينة. فقد قال سن: ينبغي أن تقيم آليات السوق وفق نتائج تلك الآليات. وينبغي أن تحافظ تلك المخرجات على حقوق الأفراد وتدعم حرياتهم (أي تتفق مع بعض القيم والمبادئ الأخلاقية). ويرفض جيبارد الدفاع الإجرائي لآليات السوق بدعوى أن آليات السوق تؤدي إلى أعلى الحوافز وبالتالي أعظم النتائج المرغوب فيها.

إن القول بأن آلية السوق تمنح أفراد المجتمع حرية الاختيار. وأنها تتميز بالكفاءة في تحقيق مصالحهم قول خاضع للواقع التجريبي فقد تكون هنالك آليات أخرى تحقق مصالح الأفراد وتضمن لهم حرية الاختيار بطريقة أفضل من آلية السوق. وقد يتشكك البعض في قيمة حرية الاختيار.

هنالك اتجاه آخر يجعل قيمة آلية السوق حق للأفراد فتكون الممارسة (الاختيار عن طريق آلية السوق الحر) لها قيمة في ذاتها. لا لأنها تحقق مصالح أفراد المجتمع بطريقة أفضل. يرفض البعض هذا الاتجاه بحجة أنه لا يعطي اعتباراً للنتائج. خاصة تلك النتائج غير

¹ Miller Jr (Fred D) and Ellen Frankel Paul and Jeffrey Paul, (editors) Ethics and Economics , Basil BlackWell , ١٩٨٥ , the Introduction.

¹ Ibid ., p., ٣ .

المقبولة. فقد يحدث النظام الاقتصادي المعتمد على آلية السوق بطالة أو مجاعة أو حرمان.

من ناحية أخرى فقد اعتبر أمرتاي سن أن الفصل الذي حدث بين الاقتصاد والأخلاق قد أدى إلى قصور في الفكر الاقتصادي المعاصر. وأبان أن الاستخدام غير الموفق في التحليل الاقتصادي للافتراض القائل بأن دوافع الإنسان تهدف إلى تحقيق المصلحة أضرت بنوعية التحليل الاقتصادي. إن حجة (سن) تقوم على الرأي القائل بأن الاقتصاد يمكن أن يكون أكثر كفاءة إذا اهتم بصورة أفضل بالمعتقدات الأخلاقية التي تشكل السلوك البشري (تجدد الإشارة هنا أنه على الرغم من فائدة وإيجابية رأي سن هذا إلا أنه قد يحوي افتراض خفي وهو أن الكفاءة هي أعلى قيمة. وأنها حاکمة على النشاط الاقتصادي وهو أمر غير مسلم به). وذكر (سن) أنه ليس هنالك دليل على أن المنفعة تعكس حقيقة السلوك الفعلي للإنسان. وقال إن الشعور بالواجب والولاء والوفاء والنية الحسنة مهمة جداً في تحقيق الكفاءة الاقتصادية¹. ينبغي أن نتنبه أيضاً إلى افتراض خفي وهو ينبغي أن نبحت في علم الاقتصاد في السلوك الفعلي. أرى أن يبحث الاقتصاد في عالم الممكنات والمستحيلات والضروريات بجانب بحثه في عالم الواقع والسلوك الفعلي كما سيأتي تفصيله.

وعبر أنس الزرقا عن رأي مماثل لرأي سن فقال: (إن هنالك قوتين مؤثرتين في السلوك الإنساني هما الأثرة، أي الحافز الذاتي، والأناني والإيثاري أي الحافز الغيري أو الأخلاقي الذي يدفعنا لأداء الواجب بصرف النظر عن منفعتنا الشخصية أو الذاتية. وفي ضوء هذه المسلمة الجديدة بدأنا نرى أن علم الاقتصاد التقليدي الوضعي متقدم جداً في تحليله لاقتصاديات الأثرة. لكنه متخلف جداً في تحليله لاقتصاديات الإيثار)¹.

ما تقدم يبدو أن الاقتصاد يمكن أن يدرس واقعين للسلوك الاجتماعي. السؤال: هل ينبغي على الاقتصادي أو واضع السياسات الاقتصادية أن يعتبر الاقتصادي ككتاب

¹ Ibid., pp. ٤٩-٥٠ .

الزرقا (محمد أنس) تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج
Towards Islamization of Disciplines, iiiT, Herndon ١٩٨٩ p ٣٣٠ .

معطى، أو أنه من واجبه أن يحاول أن يغيره ويرتقي به إلى ما هو أمثل وأفضل؟ للإجابة عن هذا السؤال

ينبغي على الباحث أن يحدد التالي:

١. الواقع المعين الموجود في مكان وزمان محدد.
٢. أسباب الواقع والعوامل التي أدت إلى حدوثه.
٣. قيمة الواقع الموجود والمعين وقيم الأحوال الممكن وقوعها.
٤. جوانب الواقع الضرورية وجوانب الواقع الحادثة. أقصد بالضروري ما تشترك فيه كل المجتمعات كضرورات البقاء وما يعكس حاجات المجتمع وأفراده.
٥. الواقع الذي هو ممكن حدوثه ينقسم إلى واقع حسن وواقع غير حسن.
٦. يمكن الربط بين طبيعة الإنسان وفطرته وحاجياته فهو خير له (مع الأخذ في الاعتبار أن هنالك أموراً يجب تركها لخيارات ورغبات الأفراد الخاصة).

تجدر الإشارة هنا إلى الرأي القائل بأن القيم نسبية وذاتية، وأنه لكل باحث الحق في اختيار نظام القيم الذي يفضله. ولقد استحسن هذا الرأي بعض علماء الإسلام الاجتماعيين، لأنه يسمح لهم باختيار النظام الذي يرتضونه وهو نظام الإسلام، ولم يلزمهم كما كان الحال في الماضي بالنظام الاقتصادي الغربي، لكن هذه النظرة لا تتسق ونظرة الإسلام الذي يعتبر نظامه أفضل النظم، وقيمه أفضل القيم، والذي يوجب على المسلم الدعوة لنظامه الاقتصادي، كما أن هذه النظرة تفترض عدم عقلانية القيم، وأنه ليس هنالك معايير للاختيار من بين المواقف والأفعال الأخلاقية المختلفة، وأنه لا يمكن أن نفاضل بينهما وهي نظرة غير مقبولة.

الاقتصاد والأخلاق من منظور إسلامي:

لقد تمت الإشارة فيما سبق إلى بعض المرتكزات المعرفية من منظور إسلامي، منها موضوعية القيم الاقتصادية الإسلامية، ودافعية النشاط الاقتصادي، وفيما يلي بعض الإضافات لهذا المنظور. يمتاز الاقتصاد الإسلامي أنه يحوي عدداً كبيراً من المبادئ قضائياً في الأخلاق...

والتوجيهات والتشريعات والأحكام والتي تكون لا محالة نظاماً اقتصادياً فريداً يعتبر إطاراً مكتملاً يحيط بالسلوك

الاقتصادي ويوجهه في اتجاه معين مرغوباً فيه. وثانياً وجود مقولات عديدة تمثل في مجموعها معطيات موضوعية تعين على فهم السلوك الاقتصادي للأفراد والجماعات^١. كما أنه يضع الإطار القانوني للمؤسسات الاجتماعية التي يدور ضمنها السلوك الاقتصادي. فالاقتصاد الإسلامي له فقه ذو دلالات أخلاقية يحكم العمليات الاقتصادية الأساس الإمداد والتوزيع والاستهلاك. ومن البين والواضح تماماً أن هذه العمليات محكومة بمفهوم الحلال والحرام والمباح والمستحب والمكروه. ويقوم على واجب أداء الأمانة وواجب الاستخلاف والإعمار. وعلى حرية النشاط الاقتصادي. وعلى العدالة وجلب المنفعة وتجنب الضرر. وعلى إتقان العمل والكفاءة. وعلى إنتاج الطيب وتجنب الخبيث والرجس والنجس. وعلى أداء الحقوق والقيام بالواجبات. وعلى الإيثار والتوفيق بين مصلحة الفرد والجماعة. وعلى الإنفاق الرشيد.

الإنتاج: تؤسس عملية الإنتاج على توزيع الثروات الطبيعية. وتوزيع الإنتاج يعتمد على عوامل الإنتاج عن طريق إعادة التوزيع الإجبارية. ومن وسائل إعادة التوزيع الإجبارية الزكاة والنفقات الواجبة والكفارات والندور والعواقل والديات والموارث.

لقد تقدم الحديث عن التوزيع. والإشارة إلى توزيع الثروات وتوزيع الإنتاج على عوامل الإنتاج. والتوزيع الاختياري. ويمكن إضافة لهذا الحديث. الحديث عن مفهوم التبادل. فمفهوم التبادل في الاقتصاد الإسلامي يقوم على حرية التبادل إلا لسبب مشروع. وأساس التبادل العقود التي تقوم على التراضي والاختيار. وتتمثل في البيع وأنواع مختلفة من العقود. كعقد السلم وعقود الشركة كشركة العنان وشركة المضاربة وشركة الوجوه وشركة الأبدان وعقد المزارعة وعقد الإيجارة. كما تشمل وسائل التوزيع الوصية والهبة والقرض. ويحدد الفقه الإسلامي ممارسات التبادل غير المشروعة كالبيع

^١ إبراهيم (غسان محمود) ومنذر القحف: الاقتصاد الإسلامي. علم أو وهم. حوارات القرن الجديد. دار الفكر المعاصر. بيروت. دمشق. الطبعة الأولى ٢٠٠٠م. ص ٨٩.

الذي يستخدم في حرام (كبيع العنب الذي يستخدم في صناعة الخمر) والتبادل على أساس الربا والاحتكار.

ونهى الإسلام عن بيع الركبان، ونهى عن بيع الغرر، والبيع الذي يحدث غبناً ظاهراً، وبيع ما لم يقبض، وبيع ما ليس عنده.

وتقوم عملية التبادل على تنظيم السوق عن طريق الحسبة وضبط المقاييس والموازن والمكايل ومحاربة الاحتكار وغيرها من وسائل الضبط والرقابة.

الاستهلاك:

يحث الإسلام على الإنفاق والانتفاع بنعم الله باعتدال من غير تقتير أو إسراف وإضرار بالأنفس أو البيئة وعدم استنزافها ونهى عن الترف، وحدد الفقهاء حد تجاوز الحلال وأكل الحرام، وحددوا الاستهلاك الضروري والحاجي والكمالي، وتحدث الفقهاء عن فقه الزهد والأخذ بالمباحات وأولويات الاستهلاك وفقه الادخار والاستدانة.

الفصل الثالث: الأخلاق والقانون

اختلف القانونيون حول العلاقة بين الأخلاق والقانون. فقال الوضعيون بأطروحة فصل القانون عن الأخلاق. وخالفوا في ذلك فلاسفة القانون الطبيعي. وجاء فلاسفة جدد ساروا على نهج فلاسفة القانون الطبيعي. فربطوا بشكل من الأشكال بين القانون والأخلاق. وما زال الحوار دائراً. ومن المسائل التي أثارها هذا الحوار مسألة فرض الأخلاق بالقانون.

وإذا صح فرض الأخلاق بالقانون فإلي أي مدى يجوز ذلك؟ وما هي أوجه الاتفاق وأوجه الخلاف بين الأخلاق والقانون؟ وهل العلاقة بينهما علاقة تضاد أم علاقة تكامل؟ وما انعكاسات العلاقة بين الأخلاق والقانون على التطبيقات العملية للقانون (الممارسات الجنسية والإجهاض.. إلخ).

فلاسفة القانون الطبيعي والعلاقة بين القانون والأخلاق:

يربط فلاسفة القانون الطبيعي (Natural Law) ربطاً وثيقاً بين القانون والأخلاق. ويحتجون لذلك بأن مكانة القانون ووضعه لا يعتمد فقط على أنه تم وضعه عن طريق نظام قانوني معين. ولكن وضعه يعتمد على عوامل خارج النظام القانوني^١. ويعتبرون أن جوهر القانون الطبيعي يلزم من أن القانون يستعمل طرفاً قسرية. وأن تلك الطرق القسرية ينبغي أن تبرر بمبررات أخلاقية^٢. كما أنهم يعتقدون أن النظم القانونية يمكن نقدها وتقييمها عن طريق المبادئ الأخلاقية. وأصحاب نظرية القانون الطبيعي التقليدية يسمون القانون الطبيعي بالقانون الأعلى^٣. ويستنبطونه من قانون العقل أو من طبيعة الإنسان أو الطبيعة أو من الوحي الإلهي. ويُعلم عندهم بالحدس. ويرى شيشرون (Cicero) أن القانون الطبيعي الحقيقي هو ما يوافق العقل والطبيعة. وأنه

*نشر هذا البحث في مجلة أفكار جديدة. هيئة ٢٠٠٣. p19. Palgrave, Macmillan, (second edition) McLeod (Ian), Legal Theory, (second edition) Palgrave, Macmillan, ٢٠٠٩ م الأعمال الفكرية. ابريل - يوليو ٢٠٠٩ م

^١ Ibid., p., ٢٠ .

^٢ Bix (Brian), Natural Law Theory , A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, edited by Dennis Patterson, Blackwell Publishers, ١٩٩٦, p. ٢٢٣.

لا يتغير. وأنه غير قابل للنسخ والتبديل. وأنه صالح لكل زمان ومكان. وأنه لا أحد يعفينا من الالتزام به (لا برلمان ولا

شعب). وأنه يتمثل في اختيار ما هو عدل وحق^١. وهو في رأي المسيحيين ورجال الكنيسة يمثل الإرادة الإلهية ومتضمن في الطبيعة البشرية. وفي طبيعة الأشياء ولقد ميّز توما الأكويني^٢ (Thomas Aquinas) بين أربعة أنواع من القانون:

- ١- القانون الأزلي.
- ٢- القانون الطبيعي.
- ٣- القانون القدسي.
- ٤- القانون الوضعي الإنساني.

ويعتقد الأكويني أن القانون الوضعي السليم ينبغي أن يستنبط من القانون الطبيعي. ويرى أن يترك في بعض الأحيان الخيار للبشر في تحديد القانون دون إلزامهم بقانون معين حسب مقتضيات الظروف. ويرى أن القانون الوضعي العادل ينبع من الضمير ويخدم المصلحة العامة ويتسق مع القانون الطبيعي. والإنسان حسب رأي الأكويني غير ملزم بطاعة القانون غير العادل^٣. ويقول إن القانون غير العادل ليس بقانون^٤. وقد تكون هنالك مبررات كما سيتضح لاحقاً لطاعة القانون غير العادل لأنه جزء من النظام والقانون العام.

وعدم طاعة القانون قد تقوّض هذا النظام. أي قد يكون من واجب المواطن طاعة القانون غير العادل لأن عدم طاعة القانون قد تؤدي إلى ضرر أعظم من عدم طاعته. وحاول جون فينس (John Finnis) أن يسير في نفس اتجاه الأكويني ويدافع عنه. ولنظرية فينس مستويات مختلفة. وأساس هذه المستويات خيارات متعددة. وهذه الخيارات ذات قيمة ذاتية. وأعطى فينس لهذه الخيارات القائمة التالية^٥:

^١Ibid.,p٢٢٤.

^٢Ibid.,p٢٢٥.

^٣Ibid.,p٢٢٥.

^٤Ibid.,p٢٢٦.

^٥Ibid.,p٢٢٨.

الحياة.

الصحة.

المعرفة.

اللعب.

التذوق الفني أو التجربة الفنية.

الصداقة والصلات الاجتماعية مع الآخرين.

العقل العلمي.

الدين.

ويرى فينس أن وصف هذه الأشياء بأنها خيارات بَيِّن بنفسه. والمستوى الثاني يعبر عن المبادئ التي ينبغي أن تحدد خياراتنا المتعددة والتي قد تحقق كل منها خيراً مختلفاً. ومن ضمن المبادئ التي ينبغي أن نلتزم بها أنه لا يجوز تدمير خير أساسي بغض النظر عن النتائج المترتبة من تدميره. أي إن الغاية لا تبرر الوسيلة. وينبغي على الفرد وضع خطة عقلانية لحياته بحيث لا تكون خياراته انتقائية. كما ينبغي أن يعمل لترقية هذه الخيارات في المجتمع ككل. كما يرى وهو في ذلك متفق مع الأكوييني¹ أن القانون غير العادل ليس بقانون ولا يجوز طاعته إلا في حالة كونه ضروري للمحافظة على كيان المجتمع ومؤسساته العادلة. وقبل أن نعرض لفلاسفة القانون الطبيعي الجدد يحسن استعراض موقف الوضعيين من العلاقة بين القانون والأخلاق. وقد أعطى هارت (Hart) أحد قادة الوضعية القانونية خمسة معاني للوضعية هي²:

1- القانون أوامر بشرية.

¹Ibid.,p٢٣٠.²Mcload, legal Theory,opcit.,p.٢١.

٢- ليس هنالك علاقة ضرورية بين القانون كما هو.

والقانون كما ينبغي أن يكون.

٣- أن السعي لتحليل المفاهيم القانونية له قيمة في ذاته، وينبغي أن يميز هذا النوع من المباحث الأخلاقية وتلك التي في مجال علم الاجتماع.

٤- أن النظام القانوني نظام مغلق وله منطقته الخاص به، حيث يمكن استنباط أحكام قانونية صحيحة من قواعد تم تقريرها سابقاً دون الإشارة إلى أهداف اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية.

٥- إن الأحكام الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنها أو إثباتها بحجج عقلانية أو عن طريق حجج أو أدلة أو براهين مشابهة لتلك التي عن طريقها تثبت الحقائق.

إن القول بأن القانون أوامر بشرية يصدق على وصف القوانين لدولة علمانية ولكنه لا يجوز تعميمه على قانون الشريعة الإسلامية مثلاً، لأن قانون الشريعة الإسلامية قانون إلهي أو مستمد من الوحي الإلهي وإنكار وجود مثل هذا القانون هو في التحليل النهائي تكذيب للرسول والرسالات، وهو تكذيب لا يقوم على برهان. أما قوله إن الأحكام الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنها أو بيانها بحجج عقلانية مشابهة لتلك التي عن طريقها يتم إثبات الحقائق قول معارض بغيره، فليس من الضروري إثبات الحقائق العلمية كقولنا: الحديد يتمدد إذا تعرض للحرارة؛ بنفس الطريقة التي تثبت بها الحقائق الرياضية، كقولنا إن مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة. وعلى أية حال فإن ادعاء أنه ليس هنالك طريقة للدفاع عن المقولات الأخلاقية إلا بنفس منهج الدفاع عن الحقائق الوجودية قول لا يمكن قبوله، وهو قول متأثر بالوضع المنطقية (Logical positivism) وقد تجاوزه الخطاب المعاصر.

أما قوله: إن النظام القانوني نظام مغلق، وأنه من المفيد اعتبار القانون نظام مغلق والتعامل مع مقولاته بمعاييره الداخلية قول صحيح، وهو ما يفعله القضاة والمحامون، ولكن ينبغي أن نقيدها لأن القول بأنه سيتضح أن القضاة قد لا تسعفهم القوانين حين تطبيقها وتفسيرها فيلجأون إلى معايير خارج النظام القانوني. أما دعوى أنه ليس

هنالك علاقة بين القانون كما هو والقانون كما ينبغي.
فإنها دعوى خالفها هارت نفسه عندما أقر بالحد

الأدنى للمحتوى الأخلاقي للقانون^١. أما قوله إن السعي لتحليل المفاهيم القانونية له قيمة في ذاته، وأن تمييز البحث القانوني عن البحث الأخلاقي ضروري فقول صحيح. ولكن هذا لا يعني الفصل المطلق بينهما. وفي كل أحوال البحث، واجه موقف القانونيين الوضعيين - مثلاً في موقف هارت - معارضة من أصحاب القانون الطبيعي. وكانت تلك المعارضة في صيغ شتى، فقد لا يكون من المناسب وضع المعارضين جميعاً تحت مظلة واحدة، فأصحاب الجاه القانون الطبيعي التقليدي وهم مجموعة شيشرون والأكويني وفينس اعتبروا أنه يمكن استنباط الأخلاق من طبيعة الإنسان ومن العالم الطبيعي. وأن الأخلاق ليست نسبية. وأنه يمكن للعقل معرفتها. أما المجموعة الحديثة فقد ركزت على اعتبار أن القانون الطبيعي مؤسسة اجتماعية أو ممارسة أخلاقية. وكانت رد فعل للوضعية القانونية. فقد وقف جون فولر (John Fuller) ضد هارت وضد مقولته التي تفصل بين القانون والأخلاق. ويرى فولر^٢ أن الوضعية القانونية قد شوهت صورة القانون. وهذا التشويه يتمثل في قولها: إن الحكومة تعطي أوامر للمواطنين الذين بدورهم يطيعون هذه الأوامر. فعلاقة المواطن بالمسؤولين ينبغي أن تكون علاقة تعاون والتزام متبادل لكي يعمل النظام القانوني بكفاءة. فوظيفة القانون توجيه المواطن. فإذا فشلت قواعد القانون في توجيه المواطن فإن القانون لا يستحق وصفه في هذه الحالة بأنه قانون. فقد قدم فولر تحليلاً لقانون مخالف لنموذج الوضعيين. ذلك النموذج الذي يجعل القانون أوامر وطاعة لتلك الأوامر. وكان نمودجه يعتمد على مفهوم الأخلاق الداخلية التي تحكم قواعد القانون. فالقانون الطبيعي عنده له طبيعة وظيفية. فهو لا يركز على المحتوى الأخلاقي للقواعد كما يفعل أصحاب نظرية القانون الطبيعي التقليدية^٣. وإن القانون عنده ينبغي أن يستوفي ثمانية شروط هي^٤:

^١ Hart (H.L.A.) The Concept of Law ,Oxford at The Clarendon Press , ١٩٦١, pp.١٨٩-٢٠٧ .

^٢ Bix, (Brian) , Natural Law Theory , A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, opcit, p., ٢٣١-٢٣٢.

^٣ Ibid., p٢٣٢.

^٤ Ibid., p.

- ١- أن يكون عاماً.
 - ٢- أن يتم نشره. وأن يكون المواطن على علم بمواده.
 - ٣- لا ينبغي أن يطبق القانون بأثر رجعي إلا في حدود ضيقة.
 - ٤- ينبغي أن يكون القانون واضحاً ومفهوماً.
 - ٥- أن تكون مواده متنسقة ولا تحتوي تناقضاً ذاتياً.
 - ٦- ينبغي أن يكون السلوك الذي يتطلبه في استطاعة المطلوب منهم الالتزام به.
 - ٧- أن يكون له صفة الثبات والدوام النسبي.
 - ٨- أن يكون هنالك توافق بين القانون المعلن والمطبق فعلاً.
- هذه المتطلبات باعتراف فولر إجرائية^١. لهذا اعترض عليها النقاد بقولهم إنها قد لا توفى بشروط العدالة المادية والجوهرية. فقد توفى فقط بشروط العدالة الإجرائية: إن الالتزام بالعدالة الإجرائية شيء حسن. لأنها قد تقود إلى عدالة مادية. فمثلاً إذا كانت القرارات والأحكام تعلن مبرراتها؛ فإن ذلك يقلل من فساد المسؤولين. فالنظم الأكثر فساداً لا تعير اهتماماً حتى بالعدالة الإجرائية الداخلية.

من ناحية أخرى فإن النظم الفاسدة قد تطبق الإجراءات القانونية لأن ذلك قد يجعلها تسيطر بطريقة أكثر كفاءة على سلوك مواطنيها. ولكن نجاح القانون في ضبط سلوك المواطنين لا يجعل منه قانوناً حقيقياً. ولكي يكون القانون قانوناً حقيقياً ينبغي أن يستوفي شروط العدالة المادية^٢.

ومن الذين طوروا نظاماً قانونياً مغايراً للنظام الوضعي رونالد دوركن. وهو من أكثر القانونيين الموجودين حالياً شهرة ونفوداً. ويمكن اعتبار نظريته نظرية للقانون الطبيعي. وقد تحدى دوركن الوضعية القانونية. فكان يرى أن للقضاة الحق في القرارات والأحكام في الأمور التي تقع تحت القوانين الموجودة. كما يرى أن القانون بجانب أنه يحوي قوانين فإنه أيضاً يحوي مبادئ. والمبادئ هي مقولات أخلاقية تدعمها أحكام

^١Ibid., p. ٢٣٣-٢٣٩.

^٢Ibid., p ٢٣٥

الدستور وسوابق قضائية. مثال هذه المبادئ (والتي تشابهه في الفقه الإسلامي القواعد الفقهية) لا

ينبغي أن يريح الإنسان من أفعاله الخاطئة. ومثال آخر إن الإنسان مسئول عن نتائج أفعاله التي من المتوقع أنها قد حدثت في المستقبل. وهذه المبادئ أو القواعد قد تتعارض.

من ناحية أخرى فإن موقف دوركن قد يعتبر مشابه لموقف الوضعيين الذين يفصلون بين القانون والأخلاق. لأنه يؤسس قرارات قضائية على أي مبدأ يتطلبه النقد الأخلاقي كيفما اتفق. بل على مبدأ تتضمنه سوابق قضائية. وعلى الرغم من أن المحاكم قد تحكم بأحكام قد تبدو معارضة للسوابق. ولكن القضاة يقولون إن هذه الأحكام تمثل روح القانون ومعناه الحقيقي. وإنها تهدف إلى أعمال أفضل ما في القانون.

أخذ دوركن في آخر حياته بمنهج تأويلي للقانون. وقارن بين القاضي والناقد الأدبي. واعتبر منهجه هذا شبيه بالمنهج المناسب للآداب والفنون.¹ إن التفسير مقيد بطبيعته بالشئ المراد تفسيره. لأن الإنسان ليس لديه حرية مطلقة في اختيار التفسير الذي يريد. وينبغي أن يكون التفسير متكاملًا بأن يأخذ في الاعتبار الرؤى والحقائق ذات الصلة. فنظرية التفسير قد تتجه إلى أن تكون نتائجها ملائمة للوضع المعين. وتتجه نحو غاية أخلاقية. وقال دوركن قد تكون النظرية التفسيرية ذات المنحى الأخلاقي تناسب قضايا الحريات المدنية والسياسية. وقد تكون النظرية المناسبة في أحوال أخرى هي نظرية الملائمة. كل ذلك في ضوء مقاصد القانون وغاياته الأساسية.¹

فرض الأخلاق بالقانون:

كونت لجنة عام ١٩٥٧م لبحث جرائم الشذوذ الجنسي والدعارة برئاسة سيرجون ولفنيدن (Sir John Wolfenden) وأصدرت اللجنة تقريراً في المسألة قالت فيه:

زروق(عبدالله حسن). مراجعة كتاب دوركين. مجلة أفكار جديدة¹

¹Ibid., p. ٢٣٦-٢٣٧.

إن وظيفة القانون الجنائي حماية النظام والآداب العامة وحماية المواطن من العدوان والأذى، وحمايته من الاستعمار

وإفساد الآخرين له، خاصة الأشخاص الذين لديهم قابلية للتأثر وذلك لصغر سنهم أو لضعفهم جسدياً أو عقلياً أو لقلّة خبرتهم. وقال ينبغي أن تكون هنالك مسافة من الأخلاق الخاصة لا تدخل في اختصاص القانون. وخلص القانون إلى نتيجتين:

١ - نتيجة أجمع عليها أعضاء اللجنة وهي اعتبار الدعارة ممارسة شرعية (ولقد كانت شرعية بالفعل) لأنها لا تضر بأحد من الأطراف. ولكن التقرير اعتبر الإغواء والإغراء في الشوارع جريمة. لأن الناس العاديين وفي مجرى حياتهم العادية يعتبرون ذلك إساءة. هنالك أيضاً قضايا أخرى كبيوت الدعارة. وأجازت اللجنة الشذوذ الجنسي بأغلبية (١٢ - ١) ولم تمنع السحاق لأنه لم يكن يعتبر إثماً.

لقد اعتمد هذا التقرير والداعمون له من الليبراليين أمثال هارت على فلسفة مل وموقفه من الحريات. فقد عارض مل استخدام المجتمع القوة ضد أي فعل يقوم به الفرد. بحجة أنه بفعله هذا يلحق الضرر بنفسه. واعتبر ذلك تعدياً على سيادته وقراره وحرية. وقال إن الحالة الوحيدة التي يجوز أن تستخدم فيها القوة ضد ما يقوم به الفرد هي تلك الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين. ونشأت مناظرة بين هارت المؤيد للتقرير. والذي اعتبر ممارسة الشذوذ الجنسي مسألة شخصية لا يجوز أن يدخل القانون فيمنع هذه الممارسة. ولورد ديلفن الذي طالب بتدخل القانون وفرض بعض أخلاقيات المجتمع. خاصة تلك التي إذا كان تجاوزها يهدد وجود المجتمع. واعتبر أن من مهام القانون قمع الرزيلة مثلها مثل أي نشاط هدام. وقال إن شرعية تدخل القانون في الأخلاق الشخصية يعتمد على الإحساس الذي يؤدي إلى مشاعر السخط والاشمئزاز عند عامة الناس.

أما هارت فقد اعتبر أنه ليس هنالك دليل على أن كل الأفعال الخلقية تهدد المجتمع. بما في ذلك السلوك

الجنسي مثلها. مثل القتل والسرقة والخيانة وعدم الأمانة. وأن مرتكبيها ليسوا بالضرورة معادين للمجتمع.

سيوضح أن بعض الفلاسفة الليبراليين قد شككوا في الفصل بين ما اعتبر أخلاق خاصة وأخلاق عامة. وأنه خلاف ما كان عليه موقف مل فإن بعض الليبراليين - ومنهم هارت - قد اعترفوا بمبدأ الأبوية على خلاف بينهم في نطاق تطبيقه. هنالك تقرير آخر كان له أثراً كبيراً في الحوار الدائر حول جواز فرض الأخلاق بالقانون. ألا وهو تقرير للجنة وليامز (Williams). كونت لجنة للنظر في مسألة رقابة الأخلاق والدعارة برئاسة بروفيسور برنارد أويس عام ١٩٧٩م أوصت اللجنة بالأخذ بمبدأ إلحاق الضرر (مل). ورأت أن مسئولية البرهان تقع على عاتق أولئك الذين يودون أن يتدخلوا في الحريات الشخصية للأفراد. ولم يستطيعوا البرهان على وجوب التدخل. ولكن اللجنة اعترفت بأن الذين يقومون بطريقة مباشرة في فعل الصور وأشرطة الفيديو غير اللائقة والمخالفة للآداب العامة.

١ - وأوصت اللجنة أن يمنع القانون المادة التي تستغل جنسياً شخصاً عمره أقل من ١٦ سنة.

٢ - وأوصت بمنع المادة التي تحدث ضرراً مادياً فعلياً على شخص ما. واعتبرت اللجنة المادة المصورة والمكتوبة والمسموعة لا غبار عليها ولا ينبغي منعها. وأن لا تستغل أو تضر أحداً. وأوصت اللجنة استثناءً منع المادة التي تسيء إلى الشخص المعقول.

لقد رفض دوركن - كما تقدم - التمييز بين الأخلاق الخاصة والأخلاق العامة. وقال يمكن للقانون أن تكون له سلطة على سلوك الأفراد الذي يتصل بالجنس. وقال إن المجتمعات لها حياة جماعية. ونجاح وفشل الحياة الجماعية للمجتمع يحدد نوعية حياة الأفراد. هل ستكون خيرة وطيبة أم لا.

إن الحياة السياسية للمجتمع تشمل القوانين السياسية الرسمية: التشريع. فرض القانون. الأحكام القضائية.

ووظائف تنفيذية للحكومة. إن المواطن الذي يعيش بطريقة متكاملة في مجتمعه يعتبر نجاح المجتمع يعتمد على هذه النظم الرسمية التي لها صدى في حياته، إما أن يثريها أو يفقرها.

سوف يحاول الباحث أن يحرر قضية العلاقة بين القانون والأخلاق بطريقة أكثر تفصيلاً عند تناول مفهوم الحرية في موضع آخر من كتابه. إنه من المفيد أن يطرح الباحث الأسئلة التالية في هذا الموضوع. فهي تلقي مزيداً من الضوء على هذه المسألة دون استقصاء:

- ١- الأفعال التي تفيد الآخرين.
 - ٢- الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين.
 - ٣- الأفعال التي تلحق الضرر بالنفس.
 - ٤- الأفعال التي تسيء إلى الآخرين.
 - ٥- الأفعال التي يرى الآخرون أنها غير أخلاقية.
- ما يتطلبه القانون من إيصال المنافع للآخرين:

هل يوجب القانون على الأفراد إنقاذ الغريق مثلاً. وأنه يمكن فعل ذلك من غير أن يلحق ضرراً بنفسه ذا بال.

إن كثيراً من الناس يتفقون أن إنقاذ طفل غريق دون أن يلحق ذلك ضرراً يذكر للمنقذ أنه واجب خلقي.

إن القانون يوجب على الفرد إيصال منفعة للآخر. في حالة أن ذلك الفرد له مسؤولية خاصة نحو هذا

الشخص. فالأبوين والمربية لهم مسؤولية جنائية في إنقاذ من يلحق به أذى. وقد تصل هذه المسؤولية إلى حد الإدانة بجرمة القتل^١.

والفرد واجب عليه قانوناً أن يقوم بأداء الشهادة. وأن يدفع الضرائب. وأن يؤدي الخدمة العسكرية. فالدولة عبر القانون يمكن أن تفرض على مواطنيها القيام ببعض الأفعال. فهل على الغرباء واجب أن يساعدوا الأفراد الذين يحتاجون إلى مساعدة خاصة. عندما تكون هنالك حاجة يحتاج فيها الآخر إلى إنقاذ أو مساعدة قد يعتقد المشاهد أن شخص آخر قد يقوم بها. ومن ناحية أخرى فإن مثل هذه الحالة التي يعتقد أنها من واجب شخص بعينه القيام بها قد يعتقد المشاهد أنها تعوق مشاريعه الخاصة وواجبه نحو نفسه وتعوق واجبه نحو من تجب عليه مساعدته. وهو بطبيعة الحال لن يستطيع القيام بمهمة إنقاذ أو مساعدة كل شخص. فإذا كان شخص في حالة خطرة ومعرض للموت فإن أفضل شخص يقوم بمساعدته هو الطبيب. وقد يكون من الواجب عليه القيام بمهمة المساعدة. إنه في حالة عدم القيام بها قد يعتبر تصرفه هذا إهمالاً مدنياً أو جريمة.

الأحوال التي ينبغي فيها الامتناع عن الأفعال التي تحدث ضرراً غير مباشر:

يقول مل (Mill) لا يجوز عقاب أحد على فعل قام به إلا إذا أضر هذا الفعل بالآخرين. وقد يكون هذا الضرر ضرراً مباشراً أو غير مباشر. وهذا الضرر يتحقق بعدم وفاء بواجب ينبغي أن يقوم به نحو الآخرين. فمثلاً عقاب شارب الخمر من رجال الشرطة في القانون الإنجليزي لا يكون بسبب شرب الخمر في ذاته. ولكنه يكون بسبب أنه شربه أثناء أداء واجبه.

إلحاق الضرر غير المباشر بالآخرين:

^١Ibid.,p٤٧٨.

- ١- عندما يكون الفعل سيلحق هذا الضرر يقيناً.
- ٢- عندما تكون نتائج الفعل في المستقبل قد تحدث

ضرراً.

٣- عندما يكون الفعل سيحمل المجتمع عبئاً. مثال ذلك عندما ينتحر الأبوان أو أحدهما ولهما أطفال صغار. وكذلك إذا تناول شخص مخدر وأدمنه وكان نتيجة هذا تناول والإدمان إهمال أطفاله وأسرتهم. أو كان ذلك عبئاً على المجتمع أو في حالة التدخين فيحتاج إلى علاج ويكون ذلك العلاج أيضاً عبئاً على المجتمع.

الحالات التي ينبغي فرض القانون فيها بسبب أن الفعل يضر بصاحبه

يقول مل إن خير الفرد سواء كان هذا الخير مادياً أو أخلاقياً ليس سبباً كافياً لاستخدام المجتمع القوة نحوه. إن حق الفرد في استقلال قراره والقيام بأي سلوك يخصه حقاً مطلقاً له. ويعلل مل رأيه هذا بقوله إن الذي يعتبر خيراً لمعظم الناس قد لا يكون خيراً لكل شخص وذلك يرجع لاختلاف الأفراد وتجاربهم.

والتجارب في رأيه ضرورية في التقدم البشري. وكثير من الليبراليين يرون أن حجج مل قد تصدق على بعض الأنشطة والأفعال كالممارسات الجنسية ولكنها قد لا تصدق على أنشطة أخرى. وقبلوا ما يعرف بمبدأ الأبوية في حدود. مبدأ الأبوية الذي يقول بواجب حماية الناس من أنفسهم. ولكن هنالك أبوية تحمي قيم الإنسان الفكرية. وهنالك أبوية تتخطى إرادة الإنسان وتفرض عليه قيماً معينة. ففضلوا الأبوية من النوع الأول. ورفضوا الأبوية من النوع الثاني. وعلى هذا الأساس عللوا فرض ربط الحزام مثلاً بقولهم: إن قليلاً من الناس لا يهتمون بأن يكون ما يقومون به من عمل قد يحدث لهم إعاقة جسمانية.

واجب الامتناع عن الأفعال التي تسيء للآخرين:

مثال هذه الأفعال ممارسة الفاحشة في العلن. وهناك أفعال تسيء للآخرين أو المشاهد كالتجسس في الأماكن العامة أو في حضور الآخرين. ولكنها لا ترقى لسن قانون

بمنعها. وهناك ممارسات كاعتبار بعض المجتمعات أن لباساً دينياً معيناً مسيئاً لأفراد ذلك المجتمع. من ناحية

أخرى فإن المستخدم لهذا اللبس يعتقد أن ممارسته ممارسة سليمة ويعتبرها من شعائر دينه. فالناس لهم حق أن يعيشوا وفقاً لما يرون ولكن للآخرين حقاً في حفظ مظهر مجتمعاتهم. وهذا النوع من الإشكاليات يرجع إلى التناقضات في مجتمع تعددي وكيفية معالجتها^١.

واجب أو متطلب الامتناع عن أفعال يعتبرها الآخرون غير أخلاقية:

هناك صعوبات تواجه الفعل غير الأخلاقي. فمن الصعب أن يحدد هذا الفعل دون أن يكون ذلك الفعل ضاراً أو مسيئاً. وقد حاول البعض أن يحدد ماهية الفعل الأخلاقي بحيث يقتضي العقاب. فقال بعضهم: إذا كان الفعل يهدد كيان المجتمع فينبغي أن يعاقب فاعله. لأن الأفراد لهم الحق في الحفاظ على شكل الحياة التي يريدونها. ومن الأسباب أن عدم الالتزام بالأخلاق وعدم عقوبة غير الملتزم بها يضعف شعور الناس بأهمية الأخلاق. ومن قال ينبغي أن نعاقب صاحب الفعل اللا أخلاقي بسبب أنه اقترف خطأً. وكل من يقترب خطأً عمداً فإنه يستحق العقاب. والمدافعون عن فرض الأخلاق بالقانون يقطعون مثال إنزال العقوبة على ممارسة الجنس مع الحيوان. فهي تعتبر جريمة في كل المجتمعات. لا لسبب حماية الحيوان. ولا لسبب أنها ممارسة غير صحية. ولكن لكونها ممارسة لا أخلاقية. ولأنها ممارسة في ذاتها وفي طبيعتها خطأً وقبيحة. لأجل ذلك ينبغي منعها بالقانون^٢.

^١Ibid., ١٩٩١ ٤٨٣ - ٤٨٤ .

^٢Ibid., pp ٤٨٤ - ٤٨٦.

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأخلاق والقانون

أوجه الاتفاق:

١. تتفق الأخلاق والقانون في أنهما يهدفان لمنع الضرر. ويتفقان مثلاً على منع القتل والسرقة^١.
٢. ويتفقان في كونهما معيارين: الأول معيار للحسن والقبح، والثاني معيار لما هو شرعي ولما غير شرعي. ويهدفان إلى إرشاد الأفراد إلى ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، ويحددان قواعد وقوانين ومعايير ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. وتقف خلف أوامرهما مبررات ومسوقات. كما يتفقان في كونهما يهدفان لتوجيه السلوك والتأثير فيه^٢.
٣. ويتفقان في كونهما يحددان بطريقة ماثلة شروط المسؤولية ككون أن الفاعل مثلاً يجب أن يكون عاقلاً ويمتلك حرية الإرادة.
٤. ويتفقان في أنه لا يكفي أحدهما لضبط السلوك البشري، فالسلوك البشري الحسن يتحكم فيه عاملان: عامل الجزاء والعقاب، وعامل الأخلاق ووازع الضمير والوازع الديني. فالناس ليسوا ملائكة، فهم يتحايلون على القانون. فكل منهما يعضد الآخر.
٥. ويتفقان في كون القانون قد يكون في شكل أعراف وتقاليد. والأخلاق قد تكون في شكل أعراف وتقاليد. وقد يؤسس القانون على الأعراف الأخلاقية السائدة، وقد يحدث القانون إصلاحاً في تلك الأعراف والتقاليد الأخلاقية السائدة عن طريق هيئاته التشريعية.

أوجه الاختلاف^٣:

١. النظام القانوني مؤسسي، والأخلاق اجتماعية وليست مؤسسية.
٢. القوانين تظهر للوجود وتتغير وتختفي في وقت وزمان معين ووفق إجراءات معينة، والقوانين الأخلاقية تتطور تدريجياً وترسخ وتتوطد عبر الزمن.

^١ Shiner (Roger A.), Law and Morality, A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, opcit, p., ٤٣٧.

^٢ Ibid, ٤٣٦ - ٤٣٧.

^٣ Ibid, ٤٤١ - ٤٤٤.

٣. كل ما هو في نطاق القانون له عقاب وجزاء.

ولكن بعض الأفعال غير الأخلاقية لا يعاقب عليها

القانون، كعدم رد السلام مثلاً، أو عدم تلبية دعوة معينة باستبعاد ما يعرف بحالة العشاء، فقد رفع مواطن أمريكي دعوة ضد صديقه عندما لم يلب صديقه تلك الدعوة. ٤. ينبغي أن يوف القانون بمتطلب العدالة والحقوق والواجبات، ولكن الأخلاق تشمل بجانب الوفاء بالعدالة والحقوق والواجبات ما يعتبر فضلاً ومستحباً كالعفو والإحسان والإيثار.

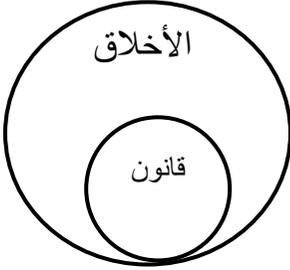
٥. القوانين عامة ويمكن للجمهور معرفتها عن طريق آليات رسمية محددة.

٦. جزاء القانون مادي وجزاء الأخلاق معنوي وهذا فرق غير متفق عليه.

الأشكال التالية تبين العلاقات الممكنة بين الأخلاق
والقانون

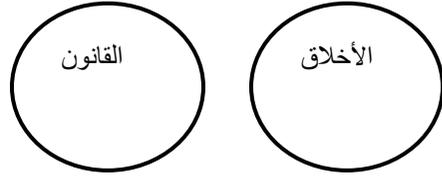
الشكل الثاني

الأخلاق تحوي القانون



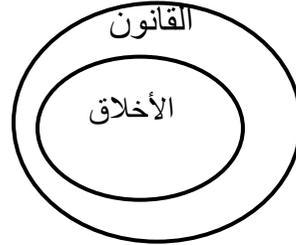
الشكل الأول

الأخلاق والقانون منفصلان



الشكل الرابع

الأخلاق والقانون متطابقان

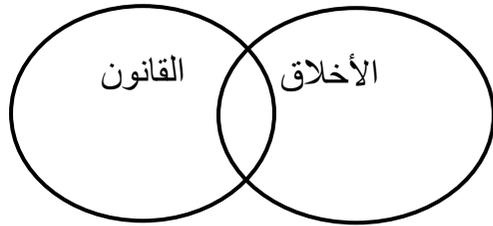


الشكل الثالث

القانون يحوي الأخلاق

الشكل الخامس

الأخلاق والقانون متداخلان



الأخلاق والقانون من منظور إسلامي

لا شك أن هنالك علاقة بين القانون والأخلاق في الإسلام. ومن غير المتصور أن يوجد هنالك إطار فلسفي تنعدم فيه العلاقة بين الأخلاق والقانون. فالوضعية القانونية نفسها تفترض وجود هذه العلاقة على الرغم من أنها تعتبرها علاقة رقيقة ورفيعة. فقد اعترف هارت - أحد أقطاب المدرسة الوضعية - بحد أدنى من المستوى الأخلاقي ينبغي أن يستوفيه القانون.

إن الصلة بين القانون والأخلاق يبدو أنها أقوى من نموذج دوركن. وتظهر هذه الصلة في مكونات النظام التشريعي الذي يعكس في رأيه حقيقة الممارسة القانونية. وقد اعتبر تلك المكونات هي القوانين والسوابق القضائية وما أسماه بالمبادئ. وقال إنه في الحالات التي لا تسعفنا فيها القوانين والسوابق القضائية يلجأ القاضي إلى مبادئ أخلاقية تتوافق مع روح القانون.

ويجدر بالباحث قبل أن يعقد مقارنة بين اتجاهات الفكر الغربي والمنظور الإسلامي أن يوضح العلاقة بين الدين الإسلامي والأخلاق والقانون. فقد يعتبر الدين الإسلامي مطابقاً للأخلاق.

وقد تعتبر الأخلاق إحدى مكونات الدين الذي يشمل العقيدة والعبادة والمعاملات التي تتكون من القوانين والنظم والأخلاق بالإضافة إلى آداب السلوك (كآداب الطعام مثلاً) وما يعرف بالرقائق. فإذا قارنا الشريعة الإسلامية بما سبق من مواقف في الفكر الغربي فإن الشريعة الإسلامية لا تعاقب كل ترك يعتبر تركه مذموماً. فإنها لا تعاقب على عدم رد السلام، ولكنها تعاقب السارق والقاتل. وهي في ذلك شبه القانون الوضعي. ولكن هنالك أمور تعاقب عليها الشريعة ولا يعاقب عليها القانون الوضعي (الممارس حالياً في المجتمعات الغربية) ولكن نظرتها قد تتغير. مثال تلك الأفعال: الربا، وممارسة الشذوذ الجنسي، وشرب الخمر، ولعب الميسر. وإذا قارنا موقف الإسلام بطريقة أكثر

تفصيلاً من مسألة فرض سلوك معين بالقانون وحسب ما تقدم من تصنيف، يكون التصنيف كما يلي:

- الأفعال التي تفيد الآخرين.
- الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين.
- الأفعال التي تلحق الضرر بالذات.
- الأفعال التي تسيء للآخرين.
- الأفعال غير الأخلاقية.

إن الإسلام يجعل بعض الأفعال التي تفيد الآخرين واجباً يفرضه القانون، كدفع الزكاة للفقراء والمساكين (ومصارفها الأخرى)، وكالنفقة على بعض الأقارب، وكالدفاع عن ديار المسلمين إذا ما تم غزوها، وكتوظيف مال من مال الأغنياء فوق الزكاة وغيرها من الفروض.

من ناحية أخرى فقد ميز الفقهاء بين الجريمة الإيجابية والجريمة السلبية، فالجريمة الإيجابية تتكون من إثبات فعل منهي عنه كالسرقة والربا والضرب، والجريمة السلبية تتكون من الامتناع من إتيان فعل مأمور به، كامتناع الشاهد عن أداء الشهادة، والامتناع عن إخراج الزكاة، ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن الجريمة الإيجابية قد تقع بطريقة السلب كمن حبس إنساناً ومنعه الطعام والشراب حتى مات جوعاً أو عطشاً فهو قاتل له عمداً إن قصد بالمنع قتله، وذلك ما يراه مالك والشافعي وأحمد، أما أبو حنيفة فلا يرى الفعل قتلًا، لأن الهلاك حصل بالجوع والعطش والبرد ولم يحصل بالحبس، ولا صنع لأحد في الجوع والعطش والبرد، ولكن أبا يوسف ومحمداً يريان الفعل قتلًا عمداً لأنه لا بقاء لأدمي إلا بالأكل والشرب والدفء.

فالمنع عند استيلاء الجوع والعطش والبرد على الممنوع يكون إهلاكاً له، والأم التي تمنع ولدها الرضاعة قاصدة قتله تعتبر قاتلة عمداً، ولو أنها لم تأت بعمل إيجابي، ومن منع فضل مائه مسافراً عالماً بأنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه اعتبر قاتلاً له

عمداً وإن لم يك قتلُه بيده. وهو رأي في مذهب مالك.
ويرى بعض فقهاء مذهب أحمد أنه قتل شبه عمد.

وإذا حضر نساء ولادة فقطعت إحداهن الحبل السري ولم تربطه بعد قطعه متعمدة الامتناع عن ربطه فمات الوليد بسبب ذلك فهي قاتلة له. ومن الممكن اعتبار بقية الحاضرات قاتلات إذا لم يرون أيضاً ربط الحبل السري. لأن القطع غير مهلك في ذاته، وإنما المهلك ترك الربط. ولما كن جميعاً قد تعمذن ترك الربط فالهالك ينسب إليهن جميعاً.

■ متى يعتبر الممتنع مسئولاً؟: الظاهر من تتبع أمثلة الفقهاء أن الممتنع لا يعتبر مسئولاً عن كل جريمة ترتبت على امتناعه. وإنما يُسأل فقط حيث يجب عليه شرعاً أو عرفاً أن لا يمتنع. وإذا كانت هذه هي القاعدة فهناك اختلاف على ما يوجبه الشرع والعرف. ومن الطبيعي أن يكون هذا الخلاف ما دامت وجهات النظر مختلفة. فمثلاً: يرى بعض الحنابلة أن من أمكنه إجماع آدمي من هلكه كماء أو نار أو سبع فلم يفعل حتى هلك فلا مسئولية عليه. ويرى بعض الحنابلة أنه مسئول. وأساس هذا الخلاف هو: هل الإجماع واجب أم غير واجب؟ ومن هذا القبيل المثل ضربناه عن منع الماء.

■ الشريعة والقوانين الوضعية: اجّاه فقهاء الشريعة في القتل بالترك هو نفس الاجّاه الذي سار عليه أغلب شراح القوانين الوضعية ابتداءً من القرن التاسع عشر. أما قبل ذلك فقد كانت غالبية الشراح ترى أنه لا يمكن إحداث الجريمة بالترك. لأن الترك عدم ولا ينشأ عن العدم وجود. وكانت أقلية الشراح ترى أن الترك يصلح سبباً للجريمة كالفعل تماماً. لأن كليهما يرجع إلى إرادة الإنسان. وقد انتهت الغالبية إلى التسليم بأن الترك يصلح سبباً للجريمة ولكنهم لم يأخذوا بهذا المبدأ على إطلاقه. وقيده بأن يكون الشخص مكلفاً في الأصل بالعمل. وأن يكون الامتناع أو الترك مخالفة لهذا التكليف. ويستوي عندهم أن يكون مصدر التكليف بالعمل القانون أو الاتفاق. ومن الأمثلة التي يضربها شراح القوانين على القتل بالترك حبس شخص دون حق ومنع الطعام عنه بقصد قتله. وامتناع الأم عمداً عن إرضاع وليدها بقصد قتله. ويضربون مثلاً على الحالة التي لا مسئولية فيها الامتناع عن إنقاذ مشرف على الغرق.

أو إنسان أحاطت به النار. أو أقدم على افتراسه سبع.
والأمثلة في الحالين تكاد تكون نفس الأمثلة التي يضرها
فقهاء الشريعة الإسلامية.

■ الفرق بين الشريعة والقانون: يلاحظ أن اشتراط شرح القوانين أن يكون العمل واجباً بمقتضى القانون أو الاتفاق يساوي تماماً ما يشترطه فقهاء الشريعة من أن يكون العمل واجباً بمقتضى الشريعة. لأن الشريعة توجب الوفاء بالعقود والاتفاقات طبقاً لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} (المائدة: ١). فمن كان عليه واجب طبقاً لاتفاق فهو واجب أيضاً طبقاً للشريعة ما دام لا يخرج على نصوصها أو روحها. فالشريعة والقانون يتفان تماماً في هذه النقطة. ولكن الشريعة تخالف القوانين الوضعية في أنها تجعل الجاني مسؤولاً عن الترك والامتناع إذا كان العرف يوجب على الشخص أن يعمل ولا يمتنع. ولا شك أن الشريعة منطقية في هذا التوسع. لأن الشرائع والقوانين جميعاً. بل واتفاقات الأفراد تفترض أن ما يفرضه العرف يجب اتباعه. ولا معنى لأن ينص في الاتفاقات على واجبات مقررمة بمقتضى العرف ومتعارف عليها من الجميع. فإذا سئل الشخص عن واجب يفرضه اتفاق فأولى به أن يسأل عن واجب يفرضه العرف ويعترف به الناس دون حاجة لاتفاق أو إثبات. وتمتاز الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية بأنها عرفت هذه النظرية من القرن السابع. بينما لم تبدأ القوانين الوضعية بمعرفتها إلا في القرن التاسع عشر. فكان القوانين لم تجيء إلا بما سبقتها إليه الشريعة^١.

ولا شك أن الشريعة الإسلامية تعاقب على الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين. والأمثلة على ذلك كثيرة. ويلحق بالأفعال المنصوص عليها تلك الأفعال غير المنصوص عليها. بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار)^٢. وتعاقب الشريعة أيضاً على الأفعال التي تلحق الضرر بالذات. ومثال تلك الأفعال شرب الخمر. فضررها أعظم

١٧١ عبد القادر عوده. التشريع الجنائي الإسلامي. مؤسسة الرسالة. ١٩٨٤م. ص ٨٦ - ٩٠.

١٧٢ رواه أبو سعيد الخدري (الأربعون النووية: ٣٢)

من نفعها. وقد فرضت الشريعة عقوبة حدية للقذف.

ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب الحد بالقذف الصريح.

واختلفوا فيما ليس لفظه صريحاً كالكناية والتعريض: يقول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النور ٤ - ٥). وهناك حالات إساءة لأفعال دون القذف قد تكون لها عقوبات تعزيرية يقول تعالى: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَاءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ) (النساء: ١٤٨). ويقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ) (الحجرات: ١١). (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (الحجرات: ٦).

إن التصنيفات المشار إليها وغيرها من التي لم يعط الباحث أمثلة لها قد تمنع لأسباب متعددة إيقاع الضرر. فقد تمنعه لكونه يلحق الضرر بالذات. ولكنه في نفس الوقت قد يلحق الضرر بالآخرين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد تمنع الفعل لكونه غير أخلاقي. فالشريعة تمنع الزنا. وفي حديث الشاب الذي زنا. والحديث هنا يشير إلى أن الزنا مخالفة أخلاقية. فقد روى أبو أمامة الباهلي أن فتى شاباً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله ائذن لي بالزنا فأقبل القوم عليه فزجروه وقالوا: مهّمه فقال: ادنّه فدنا منه قريباً قال: فجلس قال: أَلَحُّبُّهُ لِأُمَّكَ؟ قال: لا والله جعلني الله فداك قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم قال: أَلَحُّبُّهُ لِابْنَتِكَ قال: لا والله يا رسول الله جعلني الله فداك قال: ولا الناس يحبونه لبناتهم قال: أَلَحُّبُّهُ لِأَخْتِكَ قال: لا والله جعلني الله فداك قال: ولا الناس يحبونه لأخواتهم قال: أَلَحُّبُّهُ لِعَمَّتِكَ قال: لا والله جعلني الله فداك قال: ولا الناس يحبونه لعمّاتهم قال: أَلَحُّبُّهُ لِخَالَاتِكَ قال: لا والله جعلني الله فداك قال: ولا الناس يحبونه لخالاتهم قال: فوضع يده عليه وقال: اللهم اغفر ذنبه وطهر قلبه وحصن فرجه فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء^١.

بقيت ملاحظة أخيرة تبين صلة الأحكام القانونية بالأمور الأخلاقية (والروحية). ويمكن مقارنة ما سيذكره الباحث

بتلك التي ذكرها دوركن (قوانين Rules ومبادئ principle أخلاقية وسوابق قضائية). وبتلك التي توردها كتب القانون. مصادر رسمية؛ الشريعة الإسلامية. التشريع. العرف. قواعد العدالة. ومصادر تفسيرية: الفقه والقضاء).

فيما يلي محاولة لخصر مصادر التشريع الإسلامي وتصنيفها:

- ١- مصادر أولية: القرآن الكريم والسنة.
- ٢- مصادر تفسيرية أولية: اللغة العربية ومعايير للتفسير (أسباب النزول النسخ....) وطرق استدلال منطقية (استنباط واستقراء) قواعد استدلال لغوية؛ التراث الفقهي. ويتداخل هذا مع ما سبق من مصادر تفسيرية السوابق والأحكام القضائية.
- ٣- مصادر ثانوية: الإجماع متفق عليه كأصل، ومختلف حول دلالاته وتطبيقاته.
- ٤- مصادر أخرى حولها اتفاق واسع لا يرقى إلى درجة الإجماع يمكن اعتبارها مصدراً للتشريع على الرغم من ما قد يكون من اختلاف حول مدلولها وإنزالها وتطبيقها. ومن أمثلة هذه المصادر: الاستحسان. والمصالح المرسلة. والعرف. والاستصحاب. وسد الذرائع. وشرع ما قبلنا. ورأي الصحابة.
- ٥- مقاصد الشريعة: يتداخل هذا المصدر مع المصالح المرسلة. ولكنه واسع لأنه قد تدخل فيه مقاصد أخرى غير المصلحة كالعدالة وكرامة الإنسان.
- ٦- قواعد فقهية: فيما يلي جملة من الأمثلة لها:

درء المفسد أولى من جلب المصالح. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. الأمور بمقاصدها. لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح. ما جاز لعذر بطل بزواله. ما حرم فعله حرم طلبه. اليقين لا يزول بالشك. من استعجل الشر قبل أوانه عوقب بحرمانه. المشقة تجلب

التيسير. الأمر إذا ضاق اتسع. الإقرار لا يبطل حق الغير.
إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز. إذا بطل الشيء بطل

ما في حقه.

هذه القواعد بعضها مبادئ للسلوك (أخلاقية). وبعضها مبادئ قد تعتبر منطقية أو لغوية كالقاعدتين الأخيرتين.

٧- قرارات شورية: مجالس شورى.

بعد إكمال هذه المصادر التي قد تعتبر موضوعية يمكن إعمال مصادر أخرى لا تتعارض معها:

- كاستفتاء القلب.

- ودعاء الاستخارة. والدعاء عامة.

- والكشف والإلهام.

فاستفتاء القلب والشعور بأن أمراً تكشف للناظر لا يعتمد عليها في إصدار حكم قضائي. فهي قد تكون إشارة للمتحري يمكنه الانطلاق منها. ولكن لا تعتمد إلا بعد التحري. فإذا وجد دليلاً مادياً يؤيد صحة حدسه فإنه في هذه الحالة يجوز له الأخذ بما دل عليه الحدس.

الفصل الرابع: الأخلاق والسياسة

لمحة تاريخية

إن دراسة الموروث الفلسفي عبر التاريخ الفكري الطويل تبين لنا أن الصلة بين السياسة والأخلاق كانت وثيقة. فأفلاطون مثلاً جعل مبدأ العدالة هو الموجه الأساس للفرد والدولة. فاعتبر أن العدالة هي رباط المجتمع وأساس الدولة^١. وتقوم فكرة العدالة عنده على التزام كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعاً لطبيعته وتكوينه^٢. ويربط أفلاطون أيضاً بين وظائف الدولة (الحكم، الأمن، وحماية الدولة وإشباع حاجيات أفرادها) والطبقات التي قسم المجتمع بموجبها. فطبقة الفلاسفة - التي مسئوليتها الحكم ينبغي أن تتحلى بفضيلة الحكمة، وطبقة الحراس والجنود والتي وظيفتها ومسئوليتها حفظ الأمن وحماية الدولة ينبغي أن تتحلى بالشجاعة، وطبقة الحرفيين والمهنيين فمسئوليتها توفير حاجيات المجتمع.

واهتم أرسطو طاليس اهتماماً كبيراً بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة. فجعل الأخلاق في خدمة السياسة، وجعل غاية الأخلاق ترقية سلوك الأفراد عن طريق التربية. وتقوم الدولة في العملية الأخلاقية بالدور الأساسي. ووظيفة النظرية الأخلاقية عنده هي ترقية الحياة الاجتماعية بحيث تؤدي إلى السعادة عن طريق تحلي أفراد المجتمع بالفضائل الخلقية^٣. وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو طاليس وأسوة بأستاذه أفلاطون جعل مكانة الدولة أعلى من مكانة الفرد.

والقرآن الكريم بيّن لنا أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة لم تنشأ بنشوء الفلسفة، ولكنها وجدت منذ وجد الإنسان. فقد كانت ممارسة الأنبياء للسياسة والحكم ممارسة التزمت بالقيم الأخلاقية. أما ممارسة الملوك والحكام فقد التزم بعضها بمبادئ الأخلاق وخالف بعضها تلك المبادئ يقول تعالى: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ

^١ بركات (نظام محمود)، مقدمة في الفكر السياسي، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٥، ص ٤٢.

^٢ نفس المصدر، ص ٤٢.

^٣ Ted (Honderich), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, 1996, p.194.

بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ
الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا

يَوْمَ الْحِسَابِ {ص: ٢٦}. ويقول تعالى: {إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ} (القصص: ٤). ويقول تعالى: {قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ* إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ* قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ* قَالُوا نَحْنُ أَوْلَاؤُا هُوَّةٍ وَأُولُوا بِأُسِّ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ* قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَبَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ* وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ* فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيَتِكُمْ تَفْرَحُونَ} (النمل: ٢٩ - ٣٦).

ولقد ربط القرآن الكريم، وربطت السنة الشريفة ربطاً وثيقاً بين العمل السياسي ومبادئ الأخلاق. وعبر عن ذلك فقهاء الإسلام ومفكره قديماً وحديثاً. ويأمل الكاتب أن تتضح هذه الصلة الحميمة بين السياسة والأخلاق في بحثه المتواضع هذا.

وفيما يلي نبذة قصيرة عن مفهوم السياسة في الإسلام:

إن من الأمور التي أوجبها الدين أن تكون للمسلمين جماعة ويكون لهم أمير أو حاكم. هذا الحاكم تختاره جماعة المسلمين على أساس بيعة {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} (الشورى: ٣٨). وعلى الحاكم أو الحكومة تنفيذ شرع الله في المجتمع وقد قال ابن خلدون الحكومة الدينية (الإسلامية) يمثلها نظام الخلافة ويحمل فيها العامة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية وغاية الحكم حراسة الدين وسياسة الدنيا. حراسة الدين يعني قيمه سواء روحية أو أخلاقية وهذا يميز النظام الديني عن النظام العلماني الذي يدعي أنه محايد حيال الأديان. وتجدر الإشارة أنه ليس بالضرورة أن تكون حياة الدولة والقيادات السياسية في الدولة الإسلامية من الفقهاء ورجال الدين فما ينبغي أن يكون هو أن تلتزم الدولة بالمبادئ والقيم الإسلامية - الشورى قضايا في الأخلاق...

والعدالة والطهارة ونوعية حياة معينة (مأكل وملبس .. إلخ) وحرية وكرامة الإنسان وفصل السلطات... إلخ.

وأن تتحلى بالكفاءة والقدرة على تحقيق مصالح أفرادها

إن تحديد علاقة الأخلاق بالسياسة من المنظور المسيحي قد يكون مشكلاً. فبعض مفكري المسيحية وغيرهم من الدارسين ربط بين الأخلاق (الدين) والسياسة. وهناك من فصل بينهما. فالبعض فسر قول المسيح (ما لله لله وما لقيصر لقيصر) بأنه يعني الفصل بين المجالين. وهناك من يرى أن الفصل ليس مطلقاً. وأن البنية العميقة للدين (الأخلاق) والسياسة مرتبطتان. وأن الحاكم الأخير لكل أمر هو القدسي^١.

ينبغي الإشارة إلى أن هنالك خلافاً بين رؤية الكنسية الأخلاقية (الدينية) ورؤية عامة الناس في بعض القضايا الأخلاقية. فعندما ساندت الكنيسة في أستراليا إغلاق محلات الخمر عارض مساندتها هذه كثير من عامة الناس^٢.

وقد صدر في نهاية القرن العشرين كتابان أحدهما بعنوان مستقبل المسيحية (اللاهوت)^٣. وآخر بعنوان (المسيحية في القرن الواحد والعشرين: نظرة في تحديات المستقبل)^٤. خلاصة ما ورد في هذين الكتابين أن نجاح المسيحية يعتمد على مقدرتها في مواجهة تحديات المجتمعات المعاصرة. وتقديم الحلول لها. وهي مشكلات: التلوث. وأسلحة الدمار الشامل. والفقر. والمجاعة. والبطالة. والإجهاض. وتحديد النسل. واستنزاف مصادر الطاقة والثروة. والمحافظة على البيئة والكائنات الحية. والجريمة. والهندسة الوراثية... إلخ. وهذه المشكلات في صميمها مشكلات أخلاقية^٥. وصار بعض قادة المسيحية ينادون بوصل الدين وقيمه بالسياسة. وأن يتولى الحكم مؤمنون بالمسيحية وقيمتها. ولقد وقفت الكنائس واللوبي المسيحي موقفاً سياسياً في قضايا

^١ al- Faruqi (Isma'il Rgi), Christian Ethics, Montreal McGill University Press, ١٩٦٧, p. ٩٥.

^٢ Donagan (Alan), The Scholastic Theory of the Moral Law in the Modern World, in Aquinas, edited by Antony Kenny Macmillan, London, ١٩٧٠ p.٣٢٥.

^٣ (Wolf), (Miroslav); Carmen krieg; Thomas Kuchary, The Future of Theology, Wiliam B.Eerdmans Publishing Company Cambridge, ١٩٩٦.

^٤ Wuthnow, (Robert), Christianity in the Twenty-First Century, Oxford University Press, ١٩٩٣.

^٥ زروق (عبد الله حسن) العلمانية منظور إسلامي. هيئة الأعمال الفكرية. ٢٠٠٣م. ص ١٢-١٣.

أخلاقية كثيرة، ولقد حدى أسقف كانتربري السابق في محاضرة نظمها مجلس التعايش الديني في السودان أي شخص أن يثبت أن الكتاب المقدس لا يتحدث عن أمور سياسية.

ولقد اتجهت الفلسفة الحديثة إجاهين: إجاه يفصل بين الأخلاق والسياسة، وإجاه يربط بينهما. ويمثل إجاه الفصل ميكافيللي الذي جعل هدف الدولة المحافظة على السلطة دون اعتبار لمبادئ الأخلاق. أما هوبز فقد اعتبر قيمة البقاء هي القيمة العليا التي يتم الحفاظ عليها بدوافع أنانية وعقلانية (Prudential)، وجعل بنتام ومِل معيار المنفعة المعيار الوحيد لكل التشريعات القانونية والسياسة. واعتبر روسو طبيعة الإنسان طبيعة خيرة.

وفي الفكر الفلسفي المعاصر فإن أعمال جون راولز، وأعمال نوزك، جمعت بين فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة، ولقد كان لهذه الأعمال الأثر الكبير في الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية في الآونة الأخيرة.

تعريف السياسة:

بتعريف السياسة وبيان مناهجها يأمل الباحث أن يلقي مزيداً من الضوء على صلة السياسة بالأخلاق والقيم.

هنالك إجاهان أساسيان لدراسة الظاهرة السياسية: الإجاه التجريبي (أو العلمي)، والإجاه الفلسفي. يهتم الإجاه الأول بالوصف والتفسير، ويستخدم الملاحظة والطرق الكمية، ولقد تأثر هذا الإجاه بالمدرسة الوضعية، واتخذ نموذج العلوم الطبيعية مثلاً له^١. واشتهرت المدرسة السلوكية كمتبنية لهذا الإجاه، وظهر أن هذه المدرسة ركزت

^١ ولزيد من الإيضاح فإن المنهج العلمي يستخدم المفاهيم والنظريات والنماذج (models) كأدوات للتحليل السياسي بالإضافة إلى فكرة النموذج الشامل (paradigm)، وعلى الرغم من الفائدة الكبيرة من استخدام أدوات التحليل هذه إلا أنها قد تقود إلى مزالق. فالمفاهيم كالديمقراطية في تغير دائم، وإنها حسب تعبير ماكس فيبر نماذج مثالية (ideal types). والمفاهيم السياسية قد تكون معرضة لخلافات أيديولوجية عميقة، وقد يستخدم مفهوم النظرية ويميز بين النظرية والنموذج على أساس أن النظرية تمثل حقيقة بينما النموذج يعتبر وسيلة وافترض تفسيري وأعطى (Heywood) رسم بياني لعمل النموذج:

Heywood (Andrew), Politics, second edition, Palgrave Foundation, ٢٠٠٢. pp., ١٩-٢١

على ظواهر سياسية معينة، فصارت تدرس سلوك الناخبين والمشرعين وجماعات الضغط، فتجري مثلاً

استطلاعات الرأي لمعرفة سلوك الناخبين، وظهر أن هذا المنهج غير مناسب لدراسة الجانب القيمي من السياسة، بل كان يصرح بأنه لا يهدف لدراسة القيم لأنه يعتبرها أموراً ذاتية لا تخضع للدراسة الموضوعية. لذلك ينبغي أن لا تكون من اهتمامات علم السياسة، ولقد واجهت هذا الاتجاه مشكلات عديدة منها: صعوبة جمع المعطيات، فقد تبين أن الناس ليسوا فيراناً أو ضفادع يمكن إدخالهم معامل حتى تجرى عليهم التجارب المتكررة، وأن مقولاته تركز على افتراضات عن الطبيعة البشرية لكون الإنسان عقلائي وأنه أناني، وأن الدارسين في كثير من الأحيان قد يعوزهم الحياد، ويتأثرون بخلفياتهم المعرفية وغيرها من المؤثرات^١.

من ناحية أخرى فإن تعريف السياسة يلقي ضوءاً أكثر على العلاقة بين الأخلاق والسياسة، ويمكن تصنيف تعريفات السياسة إلى تعريف سلبي وتعريف موضوعي.

فالتعريف السلبي للسياسة يعتبرها نشاطاً قذراً، والسياسيين عند أصحاب هذا الرأي منافقين وغير صادقين يسعون للوصول إلى السلطة والحفاظة عليها، ويعملون لتحقيق طموحاتهم الشخصية لكنهم يتظاهرون أنهم يعملون للمواطنين ومن أجل العقائد والأيديولوجيات والمبادئ (بوعي أو بممارسة خداع النفس)، فاسدين مفسدين، أهل مكر وخداع، براجمائين، يقدمون المصالح على المبادئ والقيم الأخلاقية، ويسخرون من أصحابها، يستغلون الآخرين ويحركونهم لمصالحهم، وقد قيل إن السلطة تفسد وتفسد بإطلاق، ولكن على الرغم من كل هذا الهجاء والذم فإن الأمر يعتمد على واقع سلوك السياسيين، وأكثر ما يقال عن هذا الحكم عليهم أنه يعتمد على استقراء

^١Ibid, pp., ١٣-١٤.

^٢هنالك تطورات وإجاهات في التنظير ظهرت مؤخراً في مجال الدراسات السياسية، منها ما يعرف بالنظرية السياسية الصورية (formal Political Theory)، ويشير إلى هذه النظرية بعدة عبارات منها (الاقتصاد السياسي) ونظرية القرارات (الخيارات) العقلانية. وتقوم النظرية السياسية الصورية على افتراض أن سلوك الإنسان عقلائي وحرکه دوافع أنانية. انتقد هذا الاتجاه بأنه يندر أن تكون للإنسان أهدافاً محددة، وأنه يندر أن يملك معلومات كاملة وصحيحة ودقيقة، كما أن هذا النموذج العقلائي التجريدي لا يعطي اهتماماً للعوامل الاجتماعية والتاريخية. (انظر: Heywood, op.cit, p.p. ١١-١٥).

سلوك السياسيين في الماضي والحاضر. وأن هذا الاستقرار يسمح بهذه الاستنتاجات. وأنه لا يمكن أن يكون الحال على

غيرها.

فإذا كانت السياسة والحكم ضروريان لبقاء وازدهار المجتمعات. وأنها (شر لا بد منه) فينبغي النظر في كيفية تغيير ما يعرف بالممارسة الفاسدة أو القذرة. وقد يساعد في ذلك النماذج المشرقة للحكم التي سجلها التاريخ: كحكم الخلفاء الراشدين بجانب النماذج التي قدمها كثير من الأفراد الذين عملوا في المجال السياسي.

من ناحية أخرى فإن بعض الباحثين يرون أن السياسة يمكن تعريفها تعريفاً موضوعياً. فقد أوردوا أربعة تعريفات لها^١:

١. السياسة فن الحكم.

٢. السياسة تهتم بالشأن العام.

٣. السياسة هي تسوية وإجماع.

٤. السياسة هي القوة.

السياسة فن الحكم:

يعني ذلك أن السياسة هي طريقة وكيفية تسيير جهاز الدولة الذي يتكون من السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية. فالدولة تصدر التشريعات المناسبة وتنفذها. وتعمل على توزيع الثروة ومعالجة الأزمات. وتقوم بالتنمية. وتحاول إرضاء المواطن وخدمته. (لا يحتاج الباحث أن يوضح صلة العملية السياسية بهذا المعنى بالأخلاق والقيم).

^١ Ibid., p., ٥.

تجدر الإشارة أن جهاز الدولة، والذي قد يمثل وجهة نظر سياسية معينة، قد يسمح له بنوع من التحيز

لبرامج انتخاب من أجلها، ولكن جهاز الدولة المتمثل في القضاء وربما الخدمة المدنية يفترض فيه حياداً مقارنةً بالجهاز التشريعي والتنفيذي، كما أن الممارسة السياسية لا تقتصر على جهاز الدولة، فهي تشمل مجموعات اللوبيز ومجموعات الضغط والإعلام، بجانب الأحزاب السياسية.

أما التعريف الثاني: السياسة تهتم بالشأن العام، وهو تعريف يجعل السياسة أكثر التصاقاً بالأخلاق. هذا الاتجاه يميز بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبين الدولة والمجتمع المدني (كيانات مثل النقابات والأسرة والأندية الرياضية والثقافية... الخ).

الإشكال في هذا التعريف هو مدى اتساع رقعة الشأن العام وضيقتها. فالليبراليون يعتبرون تدخل الدولة (السياسة) في الحياة العامة غير مرغوب فيه، ويفضلون المجتمع المدني على الدولة، ويمنحون الأفراد حريات أكبر، ويقلص بعضهم دور الدولة إلى حد أدنى ربما يصل إلى حفظ الأمن فقط، ويفصلون بين القانون والأخلاق (وهذه المسألة سيفرد لها الباحث مبحثاً خاصاً).

والتعريف الثالث يعتبر السياسة هي فض النزاعات عن طريق الحوار والتفاوض، وعن طريق التسويات والمساومات والتنازلات، وليس عن طريق القوة. هذا النوع من التعريف يفترض عقلانية الإنسان، ويركز على الناحية العملية ولا يركز على الأمور المبدئية. فالسياسة حسب هذا التعريف هي فن الممكن، ويسعى هذا الاتجاه في المدى البعيد إلى الإجماع.

ومن يعتبرون أن السياسة هي القوة ويقولون ما دامت طبيعة الحياة الإنسانية هي النزاع والصراع، وما دامت هنالك ندرة في الموارد فإن قدر الإنسان الصراع من أجل امتلاك هذه الموارد، والقوة هي أفضل وسيلة لامتلاكها وتحقيق الهدف المنشود. هذا

الاتجاه تبنته الماركسية والحركة النسوية الحديثة. ولا يقتصر الصراع حول سلطة الدولة، ولكنه يمتد إلى الأسرة

ويكون بين الدول.

وتضح الصلة بين السياسة والأخلاق عند النظر في الدور الذي تلعبه الأخلاق في الحياة الاجتماعية والسياسية (الخيرة).

فالأخلاق ضرورية لنجاح العمل السياسي ولما تقوم به الدولة من أعمال. فالأخلاق تخلق نوعاً من التآلف والانسجام والتوافق والتعاون بين أفراد المجتمع. ويؤدي ذلك إلى شعور هؤلاء الأفراد بالسعادة والرضا. والأخلاق قوام الحياة الخيرة والطيبة. وتمنح حياة الإنسان معناها ومغزاهها وقيمتها.

إن السلوك القويم للأفراد والمجتمعات يحدده في الأساس عاملان: الجزاء (العقاب). والوازع الخلقى (أو الديني). لأنه لا يمكن أن تستقيم الحياة في المجتمعات بقوة القانون وحده (كما سيتضح لاحقاً). وستظل الصراعات والنزاعات والاعتداءات بين الناس ما دامت الأخلاق مفقودة (لكن سوف لا تكون حياة الإنسان خالية من النزاعات والاعتداءات على الرغم من وجود نظام قانوني ومبادئ أخلاقية يعتقد فيها أفراد المجتمع. لأن فاعلية القانون والأخلاق وأثرهما في واقع سلوك الإنسان قد يكون محدوداً حيث تكون هنالك دائماً فجوة بين مبادئ الأخلاق كمتعقد والقانون كنظام للمجتمع من جانب. والسلوك الفعلي لأفراد المجتمع من جانب آخر.

إذن لا يكفي لكي يكون نظام الحكم نظاماً رشيداً أن تحكمه قوانين ومؤسسات. فالمؤسسات سبب ضروري للنظام السليم. ولكنها ليست سبباً كافياً. فإن المؤسسات لا تعمل بنفسها. فجوهر عملها تعتمد على كفاءة أفرادها الأخلاقية بجانب كفاءتهم المادية.

من ناحية أخرى، فإن المؤسسات ينشئها ويبدها الإنسان. فجوهر البناء وحسن غاياتها تعتمد أيضاً على كفاءة الإنسان. بالإضافة إلى ذلك كله فإنه لا تكفي

قضايا في الأخلاق...

المؤسسات وحدها. ولا يكفي حسن استخدامها. فإن هنالك حاجة إلى إسهام الفرد خارج نطاقها. يقول

ويل كيمليكا (Will kymilicka): إن للفرد دور اجتماعي مستقل عن المؤسسات لا غنى للمجتمع عنه.

إن فشل أو نجاح سياسات الحفاظ على البيئة يعتمد على تعاون المواطنين. كما أن استقرار الديمقراطية لا يعتمد فقط على عدالة مؤسساتها. ولكنه يعتمد أيضاً على نوعية المواطنين وأجآهاتهم. ومدى استعدادهم للمشاركة السياسية. ومدى استعدادهم أن يقوموا بالرقابة على الحكام وضبط الطلب والاستهلاك. إن المؤسسات ليست كافية. فينبغي أن يتحلى المواطن بفضائل مدنية. ولا تنفع المواطن كثيراً الخدمات الصحية التي توفرها الدولة له إذا لم يهتم المواطن نفسه بصحته وتحديده مثلاً الكميات التي يتعاطاها من الخمر والسجائر "أو تركها بالكلية". إن الدولة وحدها لا تستطيع مساعدة الأطفال وكبار السن إذا تخلى عنهم أقاربهم¹.

فلا بد من وجود حاكم صالح ومواطن صالح (ف"نكسون" كان رئيساً في نظام امتاز بوجود مؤسسات جيدة. ولكنه أساء إلى مكانته وجسسه على منافسيه. وهذا دعا بعض المفكرين أن يقولوا بوجود تربية المواطن على القيم الديمقراطية لكي يمكن تطبيقها ويمكن أن تنجح مؤسساتها في تحقيق أهدافها). وفي المقابل فالقول بأن فلاناً سياسي صالح يمكن الاعتماد عليه وتركه يقرر دون رقابة أو محاسبة أو قانون. ودون وجود مؤسسات حقيقية يعمل في إطارها. من الأخطاء الفادحة وطريق للفساد بسبب إغراءات السلطة ونزوات النفس البشرية. وإذا كانت النية الحسنة تكفي فلماذا أنزل الله الشرائع ووجدت القوانين في كل المجتمعات؟ النظام الرشيد هو حكام صالحون + مؤسسات رشيدة + مواطنون صالحون. (أو قدرأ معقولأ من الرشد لعناصر النظام هذه).

¹ Kymilicka (Will), Contemporary Political, Philosophy, Oxford University Press, Second edition, ٢٠٠٢, pp., ٢٨٤- ٢٨٥.

الحديث عن المؤسسات والأفراد في السياق الذي سبق قد يعني الحديث عن العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار الوسائل. لكن العلاقة بين الأخلاق والسياسة تظهر في الغايات والمحتوى.

فإنه من أهداف معظم نظم الحكم وضع سياسات للمجتمع وتوجيهه في شتى المجالات: اقتصادية كانت أم تربوية. تعليمية أو عسكرية أو تشريعية (قد يتفاوت قدر التوجيه من نظام حكم لآخر). وهذه الجوانب شديدة الارتباط بالأخلاق.

فالقرارات السياسية في هذه ينبغي تأسيسها على العدالة والحرية والحقوق والواجبات وتحقيق المنفعة والمصلحة. وقد أسسها الفلاسفة والمفكرون عبر العصور على مبادئ الأخلاق. فبنتمام ومل مثلاً جعلاً من المنفعة العامة معياراً وحيداً لكل التشريعات القانونية والسياسية. واعتبر راولز مفهوم العدالة أساساً لتنظيم المجتمع. وكتب في ذلك كتاب لقي انتشاراً واسعاً وكان بعنوان (نظرية في العدالة). وخالفه الرأي ورد عليه نوزك في كتاب زاع صيته أيضاً وهو بعنوان (الدولة والفوضى واليوتوبيا). واتضح أن القضايا السياسية الكبرى: كالاتزام السياسي، وشرعية السلطة، والتنمية، والإرهاب، والعصيان المدني، ونوعية الحياة الاجتماعية، ومكوناتها المعرفية والإيمانية والذوقية والجمالية والمادية، والارتقاء بها إلى أعلى مدارج الكمال، والتصدي لابتلاءات الحياة وإحباطاتها ومشكلاتها المختلفة، وغيرها. قضايا أيضاً لا يمكن نقاشها والاتفاق حولها دون مناقشة الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها.

بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين السياسة والأخلاق:

جوانب الاتفاق:

١. تتفق السياسة والأخلاق على انهما يهدفان إلى العمل والتطبيق والفعل.
٢. المبادئ السياسية والقواعد الأخلاقية قد تكون في شكل أعراف قبل أن تصير في شكل مبادئ وقوانين وقواعد.

٣. ينبغي أن يكون الفاعل السياسي والأخلاقي
حرّاً وعاقلاً.

٤. ينبغي أن يلتزم بمبادئ وقيم معينة كالعدالة.

الفرق بين الأخلاق والسياسة:

فيما يلي أمور تختلف فيها السياسة عن الأخلاق^١:

١. إن الأخلاق عامة. بمعنى أن قوانينها ينبغي أن تطبق على كل فرد باستثناء غير العقلاء والمتخلفين عقلياً والأطفال. ولكن الأمور الملزمة في السياسة هي تلك التي تتصل بطاعة القانون. أما الأنشطة الأخرى كالمشاركة السياسية والنشاط التنظيمي والتنفيذي فإنها محل خلاف وليس كل نشاط فيها ملزم، كما سيأتي تفصيله.

٢. إن الخلافات السياسية قابلة لأن يتسامح الناس فيها. على عكس الاختلافات الأخلاقية والمبدئية. إلا أن عامة الناس من المؤيدين لحزب معين قد لا يظهرون تسامحاً بالقدر الذي تظهره القيادات السياسية. وقد يكون ربط السياسة بالانتماءات العرقية والإثنية والطائفية والأيدلوجية والدينية الضيقة والطبقات (الأصحاب المصالح المشتركة) هو سبب عدم التسامح.

٣. الأخلاق لا تحتاج إلى أكثر من معلومات عامة يمكن أن يمتلكها كل فرد في المجتمع. ولكن السياسة تحتاج إلى معلومات دقيقة (وهذا يتصل بمسألة المشاركة السياسية. وهل هي ملزمة أخلاقياً الأمر الذي سيتناوله الباحث لاحقاً).

^١Quinton (Anthony), *Morals and Politics*, in *Ethics*, edited by Phillips Griffiths, 1992, op. cit, pp., 99-102.

٤. السياسة تهتم بمصالح الجماعات والمصالح

الخاصة، والأخلاق تهتم بالمصالح العالمية والكلية، وتدير

السياسة العلاقات بين بلدة معينة والبلدان الأخرى وترعى وحمي المصالح القومية.

٥. هنالك جوانب في سلوك الإنسان غير حسنة من المنظور الأخلاقي ولا يعاقب عليها القانون. وأنظمة الحياة والاتجاهات الفلسفية تختلف في تقدير المساحة التي ينبغي أن يشملها القانون، فمثلاً الإسلام يعاقب على العلاقات الجنسية خارج الزواج، ولكن الأنظمة الليبرالية لا تعاقب مرتكبيها بدعوى (مل) أن القانون لا ينبغي أن يعاقب على الأفعال التي لا تحدث ضرراً للآخرين. والمعارضون لهذا الاتجاه الليبرالي يستخدمون ما يعرف بالحجة الأبوية. من ناحية أخرى فالإسلام لا يفرض بالقانون كل سلوك أخلاقي أو ديني، فلا يعاقب على رد السلام مثلاً. وهنالك قضايا كثيرة بجانب قضايا ما يقال له في الفكر الغربي بالسلوك الشخصي غير متفق على مدى تدخل الدولة فيها: كالنشاط الاقتصادي، وحرية التعبير، وفرض الديمقراطية على الدول التي لا تطبقها، وعملية الإجهاض، وغيرها من الأمور. وهذه القضايا وغيرها تحتاج إلى تحرير لا يتسع المجال لها في هذا الموضوع. وجانباً منها قد تم تحريره في مواضع أخرى من هذا الكتاب (إن دعوى فرض الديمقراطية في الدول التي لا تطبقها لم تعد دعوى تلقى قبولاً على الرغم من أن هذا التدخل اعتبر أنه أحدث تغييراً إيجابياً في اليابان وألمانيا).

٦. يقول أنتوني كوينتن لا ينبغي أن يكون هم السياسي فرض الأخلاق أو الدعوة والتحمس لها، فهذه في اعتقاده ليست وظيفته (هي وظيفة رجل الدين والمربي والمصلح الاجتماعي)، فوظيفته في أغلب الأحيان إدارية. فهو معني بوضع الإجراءات الملائمة، وحفظ الأمن، وحماية المواطن أن يلحق به أذى، أو يتغول على حقوقه الأساسية، ورفع المعاناة عنه، ومؤهلاته الكفاءة والمقدرة على النجاح لأداء ما هو ملائم، وما يساعد المواطن على الازدهار والحفاظة على أمن الدولة

الخارجي وخدمته مصالحها، وفي قوله هذا نظر. ومناطق الأمر هو دور المصلحة والكفاءة كقيم، ودور القيم الأخرى في تقييم الممارسة السياسية والفاعل السياسي.

المشاركة السياسية:

سيتناول الباحث في الجزء الثاني من هذا البحث أنواع المشاركة السياسية، وحكمها (وجوبها)، ومتطلباتها، وقيمتها، وأسباب الممارسة السياسية الخاطئة، ومظاهرها، ومزالقها (الفساد)، وما يمكن أن يشار إليه بالورطات السياسية، وتدهور المشاركة السياسية في الغرب، وأخيراً المشاركة السياسية في السودان.

أنواع النشاط (المشاركة) السياسية:

لقد أورد أنتوني كوينتن أربعة أصناف للنشاط السياسي¹ وهي:

١. نشاط طاعة القانون، ويقوم به ما أسماه بالمواطن السلبي.
٢. نشاط المواطن الإيجابي الذي يشارك في العملية السياسية (بالتصويت مثلاً).
٣. نشاط المواطن الذي يعمل في تنظيم سياسي ويدعو الآخرين لتأييد حزبه أو برنامجهم السياسي، والذي قد يرشح نفسه لمنصب سياسي.
٤. صنف رابع يمثله الذين يقومون بإدارة الحكم وصنع السياسات وتنفيذها.

إن أكثر المشكلات تداولاً بين فلاسفة السياسة هي مشكلة المواطن السلبي، والتي تتمثل في تحديد مبررات الالتزام السياسي والذي يعني الالتزام بطاعة القانون، أي لماذا يطيع المواطن الدولة والقانون؟ وهل مسوغات طاعة القانون مسوغات ذات طبيعة أخلاقية أم أن هنالك مسوغات ذات طبيعة أخرى؟

¹Ibid., p.٩٧.

إن من المبررات الأساسية التي تجعل المواطن يطيع الدولة هي: أنها توفر له الأمن الداخلي. وتصد عنه الاعتداء

الخارجي، وتحمي حقوقه الأساسية كحق الملكية والحرية، وتوفر له فرص وأحوال النماء والازدهار.

وقد يطيع القانون خوفاً من العقاب، لأن العاقل من يتجنب الألم وكل ما لا يحب من الأوضاع والأحوال (لكنه قد يتحمل عقاب القانون من أجل هدف عنده أعظم وأجل). وقد يطيع القانون خوفاً من الرأي العام. وطاعة القانون قد تقتضيها مجرد الحكمة والعقلانية والمصلحة الذاتية، أو مصلحة من هم أقرب إليه. لأن المجتمع الذي يسوده القانون أفضل حالاً له. لأنه يوفر - كما تقدم - أهم حاجياته كالأمن مثلاً، فإذا كان سبب الطاعة هو مجرد النتائج الملائمة للفرد، فإن ذلك يعتمد على أن جميع أفراد المجتمع سيلتزمون بالقانون، وإلا كان التزام الفرد وحده به دون غيره لا جدوى ولا طائل من ورائه.

من ناحية أخرى فإن اقتناع الفرد بأن الأمن أمر ضروري له، وأنه يرغب فيه وفي مجتمع يحققه، لا يجعله دائماً يطيع القانون، لأنه قد يقول لنفسه إنني مطمئن أن الآخرين سوف يطيعون القانون، وسوف أمتنع بكل نتائج سيادة القانون. ولكن مصلحتي الشخصية تقتضي أن أخرق القانون، واحتمال أن يخرقه الكل أو معظم الناس غير وارد، وأنه سوف لا ينالني عقاب. وقد يحدث نفسه بالمجازفة وتحمل خطر نتائج لا يحبها ولا يرضاها، فإنه من الصعب إقناع هذا الشخص باعتبارات عقلية محضة، وإنما نحتاج إلى افتراض إيمان بعقوبة إلهية أو وجود مشاعر أخلاقية عنده. صحيح أن تحقيق الذات الحقيقي والإشباع الحقيقي لها يقتضي مشاعر أخلاقية والتزام بالأخلاق. لكن الواقع يقول إن من العقلاء والأذكياء من لا يلتزمون بالأخلاق. فهل عدم التزامهم يعني في التحليل النهائي خطأ في تفكيرهم (مهما بلغوا من حدة الذكاء). أو انحراف في مشاعرهم، أو رغبة فاسدة في نفوسهم وإرادة فاسدة تحركهم؟

حكم المشاركة السياسية:

إن الحد الأدنى للمشاركة السياسية هو أن يهتم

المسلم بأمر المسلمين. فقد روى حذيفة بن اليمان أن

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يُصَبِّحْ وَيُمِيسْ نَاصِحًا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ وَإِمَامِهِ وَلِعَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ^١. والاهتمام ينبغي أن يترجم إلى عمل، فواجب كل مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وينصح عامة المسلمين وخاصتهم. وإذا كانت للمسلمين مصلحة وزوال ضرر لا يتحقق إلا بالمشاركة فتصبح المشاركة واجبة - إذا قدر عليها. ومعلوم أن المجتمع يتحقق كماله بالعلم، والصناعة، والتجارة، والزراعة، والجهد، وبرعاية الأسرة، وبتشجيع الموتى... الخ. وإن غايات المجتمع تتحقق بالجهاز الحكومي (التنفيذي والتشريعي والقضائي)، وبالخدمة المدنية، ومنظمات المجتمع المدني، وبالمبادرات الفردية، وأن هذه الأمور التي يحتاجها المجتمع فروض كفاية. وقد يكون استعداد الفرد ورغبته وقدرته وما يمكن منه هي التي تجعله يقوم بأداء بعضها. وقد تحدث كفاية المجتمع دون تدخل جهة تقوم بتوزيعها وإلزام الأفراد بها.

ضرورة المعلومة للعمل السياسي وإمكانية توفرها:

تجدد الإشارة إلى أن المشاركة السياسية الرشيدة تتطلب امتلاك معلومات بشأن الأمور السياسية المطروحة. وهذه المعلومات (بالقدر الكافي والمناسب) لا تكون في كثير من الأحيان متوفرة لدى من يطلب منها المشاركة أو يرغب فيها. قد يقال لماذا لا يسعى لاملاكها؟ المشكل أن هنالك صعوبة في امتلاكها. وذلك إما أن الحصول على هذه المعلومات يحتاج إلى جهد كبير ومكلف لا يتناسب حسب رأي المواطن المعين مع الفائدة التي ترجى من الحصول عليها، وأنها لا تستحق كل هذا الجهد. وأن لديه من المهام الاجتماعية الأخرى ما هو أنفع وأجدى. أو أنه لا يمكنه الحصول عليها ولو بذل كل مطلوب. لأنها لا تتوفر إلا لمن لديهم ولاء خاص للنظام، بافتراض أن هذه المعلومات ليست ذات طبيعة أمنية.

^١ المعجم الأوسط للطبراني: ٢٧٠/٧

وهناك اتجاه وسط السياسيين يرى أنه لا ينبغي إعطاء أية معلومات إلا لمؤيدي النظام وأنصاره. أو للممارسين

للمنظمات الحزبية التابع للنظام. أو القطاع الذي يتحمل المسؤولية. وهناك من يفترض (كل من هو ليس معنا فهو ضدنا). فلماذا نعطيهما ما يساعدهم على حريتنا. لا ينبغي أن تكون هنالك معلومات عبارة عن صدقات. هؤلاء يرون أن المواطن العادي ليس من حقه امتلاك معلومات حتى يتمكن من تقييم الأمور وتقويمها وإسداء النصائح وتقديم النقد. فهو مشكوك فيه وفي نزاهته. ولا يفي بشروط الاستحقاق. أو أن النقد (أي نوع منه) غير مرغوب فيه. وهناك من يرى أن غير الممارس (الحركي التنفيذي) لا يكون في وضع يؤهله لإصدار الأحكام على الأداء السياسي لأنه ليس لديه دراية بصعوبات وعقبات التطبيق. إنه مثالي خيالي. إذا صدقت هذه المبررات فإن نتائجها ستكون غير حسنة. لأنها تجعل المشاركة السياسية المستنيرة محتكرة. وفي المقابل ينبغي الإشارة إلى أن طبيعة العمل السياسي والتنفيذي خاصة تجعل بعض المعلومات لا تتوفر في واقع الأمر إلا لقلّة من النافذين.

مكانة العمل السياسي في سلم فضائل الأعمال:

يرى بعض السياسيين أن العمل السياسي هو أفضل الأعمال وأجلها. وهذا الرأي يوجد من يؤيده في العالم الغربي (كالجمهوريين). كما يوجد من يؤيده في العالم الشرقي.

من ناحية أخرى فالبعض يرى أن الاشتغال بالمهنة، أو رعاية الأسرة، أو الاشتغال بالعلم أو الفن أو الثقافة، أو غيرها من الأنشطة الاجتماعية أكثر إشباعاً من العمل السياسي. وقد يكون في كثير من الحالات أكثر فائدة، أو أقل خطورة. ويعرض أصحابه لفتنة أقل. وكثير من الذين يشتغلون بالسياسة يحبون أن يشتغلوا بهذه الأنشطة. لا بسبب ما يجدون من صعوبات في العمل السياسي (هنالك حالات يتجه فيها السياسي لأنشطة غير سياسية نتيجة فشل في المجال السياسي وإحباط فيه). ولكن رغبة حقيقية في ممارسة هذه الأنشطة. والبعض مثلاً يريد أن يوفق بين

الاشتغال بالعلم والسياسة. لا من أجل استخدام العلم في السياسة، أو لأنه من مقتضيات السياسة.

ولكن لذاته.

اشتغال السياسي بقضايا الفكر والعلم:

تجد الإشارة إلى أن بعض السياسيين لا يكتفون بالحديث عن تجاربهم ومواقفهم الشخصية في المجالات السياسية والاقتصادية والأدبية والعلمية والشرعية وغيرها. ولكنهم ينظرون في تلك المجالات التي تكون في كثير من الأحيان خارج تخصصاتهم ولم يقوموا بدراسات كافية فيها. إن للسياسي (كما لغيره) الحق في الحديث في أي مجال فكري أو عملي ما دام حديثه مفيداً وملتزماً بالمعايير العلمية. ولكن إذا نصب أصحاب السلطة أنفسهم قادة للعمل والفكر دون أن يستوفوا الشروط المطلوبة. وشاعت هذه الظاهرة بينهم. فإن ذلك يعني إما تسلطاً وتغولاً على العلوم والمعارف، أو أن هنالك ضعفاً في المستوى العلمي للمؤسسات العلمية وفي المتخصصين في هذه المجالات. (والباحث لا يبرئ نفسه من الصنف الأخير). لأن انشغالهم بالجوانب العلمية والتنفيذية لا يسمح لهم عادة بدراسة المسائل دراسة كافية. ومتابعة التطورات الفكرية المتلاحقة متابعة دقيقة. وإصدار الفتاوى العلمية مثل ما يخول لهم ذلك موقعهم السياسي في إصدار القرارات في المجال السياسي. وإذا وجدت آراؤهم في بعض المجالس والمحافل قبولاً فإما أن يكون هذا القبول شكلياً أو بسبب الجمالة أو التملق. ويندر أن يكون ذلك بسبب قوتها العلمية الذاتية. وقد تمثل أنشطتهم العلمية والفكرية هروباً وفشلاً في مواجهة مهامهم الحقيقية.

إن مواقعهم التنفيذية ينبغي أن تجعل وظيفتهم الأساسية دعم وتسهيل ومساعدة الجهود العلمية المؤسسية. وليس القيام بها بأنفسهم (وينطبق هذا الحديث إلى حد كبير على قادة المؤسسات البحثية ومديريها. فليس من الضروري ولا المفيد مثلاً أن

تكون إصدارات المؤسسة أو جلها من تأليفهم. وليس من الضروري حضورهم ومشاركتهم بأنفسهم في كل مؤتمرات عالمي يقام. من ناحية أخرى فإنهم ليسوا مجرد إداريين، إنهم واضعون للاستراتيجيات العلمية وموجهون لها. وإن لهم عملاً أكاديمياً بجانب عملهم الإداري.

فضل العمل السياسي:

إن العمل السياسي الخالص لوجه الله وخدمة المسلمين من أعظم الأعمال. فالإمام العادل من الذين يظلمهم الله يوم لا ظل إلا ظله. والسعي في تحقيق حاجات الناس إذا خلصت النيات من أعظم القربات. ولكن فضائل الأعمال كثيرة. ففضل الله واسع. فالإنفاق من فضائل الأعمال فقد روى أبوهريرة أن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَبْعَةٌ يَظْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ^١ وذكر منهم (رجلٌ تصدق بصدقةٍ فأخفاها حتى لا تعلمَ شماله ما صنعتَ يمينه). وكذلك الحال في بقية السبعة الذين يظلمهم الله يوم لا ظل إلا ظله. وهنالك أعمال أكثر فضلاً من أعمال أخرى: كالجهاد في سبيل الله. والصلاة لوقتها. وبر الوالدين. وحسن الخلق (إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحسنكم أخلاقاً)^٢. وكذلك العلم في الدين وغيرها من الأعمال التي تميزت بفضل خاص. يقول تعالى: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} {المجادلة: ١١}. ويقول صلى الله عليه وسلم: (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)^٣.

بعض الصفات التي ينبغي توفرها في الحاكم الصالح:

• التجرد والإخلاص والزهد والتضحية. قد يعتبر الزهد والتضحية صفة للسياسي المثالي. وقد يكون المطلب الأساسي النزاهة والعفة وأن لا يميز نفسه عن الآخرين من غير استحقاق لذلك).

^١ صحيح البخاري: ٦٨٠٦
^٢ رواه الترمذي في سننه: البر/٧١. ح (٢٠١٨). ٣٧٠/٤ وقال حديث حسن غريب
^٣ رواه الشيخان

• الحكم والتجربة والفتنة.

• العلم والمعرفة والعدل.

• الرفق والمرونة والرحمة والمحبة والحلم والتسامح وسعة الصدر والتواضع.

• الثبات والعزم والصبر والصدق والوفاء بالعهود والتواضع.

• التقوى والورع.

• الشجاعة والقدرة على إنفاذ الحق.

• الأمل والرجاء.

هنالك أفراد (قد يمثلون قلة) يعملون في مجال العمل السياسي بإخلاص وتفانٍ وتضحيةٍ وصبرٍ. يشعرون بالمسئولية وبرغبة في الدفاع عن المبادئ التي يؤمنون بها وتطبيقها في الواقع. ويعتبرون العمل السياسي أكثر الوسائل كفاءة لخدمة هذه المبادئ. لكن في كل عمل ومجال، وفي كل جماعة هنالك السابق للخيرات، وهنالك المقتصد، وهنالك الظالم لنفسه، ففي العمل السياسي مظاهر فساد، وللأسف يبدو للباحث وكثيرين أنها الغالبة في الممارسة السياسية في عصرنا هذا.

هل يمكن محاربة الفساد وإزالته؟ وما هي طرق وآليات إزالته ومحاربهته؟ وما هي عوائق محاربهته؟

إن انتشار الفساد السياسي في عالم اليوم لم تسلم منه الولايات المتحدة، ولم تسلم منه دول أوروبا على الرغم من سيادة القانون فيها، وعلى الرغم من ما تتمتع به مؤسساتها من شفافية وما تخضع له من نظم رقابية. بالطبع لم تسلم منه دول العالم الثالث بما فيها الهند وباكستان. والباحث لا يحتاج إلى ذكر الأمثلة التي تطالعنا بها وسائل الإعلام صباح ومساءً. وهنالك من يعتبر الفساد سبب الأزمة الاقتصادية العالمية الأخيرة.

والفساد خرق قانون يهدف صاحبه بخرقه إلى تحقيق مصلحة شخصية. أو تحقيق مصلحة لمن لهم صلة قرابة أو صداقة أو صلة انتماء (كجماعة أو حزب). وهو تضحية بمصلحة عامة من أجل مصلحة خاصة. والفساد له مظاهر ودوافع وأسباب. وله آثار ينبغي إزالتها.

مظاهر الفساد:

هنالك مظاهر للفساد مختلفة. ويمكن وصف بعضها بأنها مظاهر غليظة للفساد. ويمكن وصف البعض الآخر منها بأنها مظاهر للفساد أقل غلظة. إذا صح التعبير. ومن مظاهر الفساد الغليظ: الثراء الحرام، والقسوة، والظلم، وإلحاق الأذى الجسيم، والقتل غير المبرر، والتعذيب، والكذب، والغش، والخداع، والرغبة في الانفراد بالسلطة، وقمع الرأي الآخر... الخ.

وهناك فساد قد لا يرقى إلى هذا الفساد. ومن أمثلته: الحساسية ضد النقد والنصح، والميل إلى اعتبار الناقد عدواً خلافاً لتوجيهات الإسلام التي تقول: (الدين النصيحة.....)'.^١ وتقول: (المؤمنُ مرآةٌ أخيه المؤمنُ)'. المرآة منصفة لا تعكس إلا الحقيقة بدون زيادة أو نقصان. وقول الصديق: (إذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني). (رحم الله امرئ أهدى إليّ عيوبي). (لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نسمعها). ومنه حب الثناء والتقدير، وأن يكون هذا الدافع الأساسي للعمل. وقد يكون من (الذين يحبون أن يحمدا بما يفعلوا). ومنه التقليل من شأن الآخرين وبخس الناس أشياءهم والسخرية منهم. ومنه الرغبة في إثبات الذات ونفي الغير. والاعتزاز المفرط بالرأي والتمسك به، والتعصب والدفاع عن الجماعة في كل أمر كان كبيراً أو صغيراً، وعدم السماع للآخرين. ومنه التطرف في انتمائه الطائفي والعرقي والحزبي والقبلي والجهوي والجنسي.

ومنه استخدام الآخرين كأشياء. وقد يكون ذلك دون علمهم بالأهداف التي يستخدمون من أجل تحقيقها. (وهذه الصفات غير الحميدة قد تكون في غير

^١ رواه مسلم في صحيحه: الإيمان / ٢٣، ح (٩٥). ٧٤/١ .
حسنه الألباني في صحيح الأدب المفرد: ١٧٨

المشتغلين بالسياسة. ولكن قد يكون ضررها أعظم
إذا اتصف بها العاملون في السياسة).

ومن الفساد استخدام المنصب أو الدور السياسي لتحقيق مآرب وطموحات شخصية،
ومن الأمثلة العادية لهذه: تسهيل السفر والعلاج، ووجود فرص أوسع للنشر في
الصحافة والتلفزيون وغيرها من وسائل النشر، وتسهيل الحاجيات اليومية وقضائها
والتي تمثل معاناة للشخص العادي، ومنها المنزل الفاخر ونظام الصيانة الدائم والسريع،
وسائق (حكومي) يوصل الأولاد للمدرسة ويشتري مستلزمات المنزل وغيرها من الأمور،
والحفافات ومناسبات الترفيه الداخلية والخارجية، وفرص الالتقاء بالنافذين في المجتمع
ومن بيدهم قضاء حوائج الناس.

ومنه خضوع بعض السياسيين وطاعتهم المطلقة للقادة وإذعانهم لهم لمصلحة أو
لضعف الشخصية (وقد يكون هذا من الفساد الغليظ).

تكلفة العمل السياسي:

في المقابل هنالك تكلفة للعمل السياسي لأولئك المخلصين المتجردين (وبعض هذه
التكلفة قدرها عظيم ولا مبرر لها وخطأ من يتعاملون مع السياسيين) وبعضها قد
تقتضيه طبيعة العمل السياسي، ومن أمثلة التكلفة من النوع الأول: إشانة
السمعة، وخلق الدعايات المغرضة حول شخصية السياسي، وكشف عورات في
الأسرة أو ممارسات قديمة لم يعد السياسي يمارسها. ومن أمثلة النوع الثاني: تضيق
العمل السياسي لمساحات:

- الصداقة .

- الخصوصية.

- التلقائية.

هذه الأمور قد يطول الحديث فيها فدقائقها كثيرة.

أسباب الأخطاء السياسية:

١. خطأ معرفي: وهو عبارة عن خطأ في الاجتهاد وفي تقدير الأمور ونتائجها. على الرغم من أن المخطئ يمتلك من الخبرة والكفاءة العلمية ما يعتبر معقولاً وكافياً. وهذا النوع من الخطأ قد لا ينجو منه أحد. وقد يكون السبب في هذا الخطأ أن المشكلة في غاية التعقيد.

٢. خطأ ناتج من عدم وجود كفاءة علمية وخبرة في الحد المعقول أو في الحد الأدنى. وهذا النوع يوجد في الأساس. إما لأنه منفذ طائع، أو لشدة ولائه للنظام، أو لطاعته لأفراد نافذين فيه، أو لأنه قد يخلق مشكلات، أو لأنه صادف أن كان معروفاً لمن بيدهم قرار التعيين أو للقرابة، أو لأنه يقدم خدمات مفيدة خارج نطاق وظيفته أو لموازنات القوة والسلطة... الخ. والسبب الأخير (موازنات القوة والسلطة) فيه نظر وتفصيل.

٣. خطأ بسبب انحراف كبير في الشخصية. لكونها تتصف بأنانية مفرطة، أو قسوة، أو جبن، أو كبرياء، أو عجب، أو غيرها من الرذائل. وقد يدخل في ذلك ضعف في الشخصية لا يستطيع معه الشخص مواجهة المواقف الصعبة والحسم فيها.

٤. ضعف في الشخصية والإرادة قد يصيب أغلب البشر.

أسباب الفساد:

هنالك دوافع مختلفة للفساد، قد يكون الدافع للفساد الحاجة، فقد يكون راتب العامل غير كافٍ. وقد يكون الدافع الطمع والرغبة في الغنى وامتلاك الثروات الكبيرة.

وقد يكون الدافع الرغبة في تغطية فساد أو الترويج له. فإذا شاع بين الناس مثلاً أن أغراضهم لا يمكن

تحقيقها إلا عن طريق الرشوة فإنهم في هذه الحالة يكونون مستعدين لإعطائها لمن يطلبها منهم. وقد يحاول الفاسدون إفساد من يرغبون في محاربة الفساد (أي إفساد المصلحين) بالتضييق عليهم في معاشهم، أو باستدراجهم شيئاً فشيئاً، أو توريطهم عن طريق أسرهم أو أقرانهم، أو بإيهامهم أن السلوك الفاسد ليس سلوكاً فاسداً في الحقيقة، وأن وصفه بالفساد تشدد وتنطع، أو تقديم إغراءات كبيرة لهم، أو غيرها من الطرق والأساليب الذكية والماكرة. وقد يكون دافع الفساد إجحاح خطط الحزب الذي ينتمي إليه وكسب المؤيدين له. وقد يكون دافع الفساد تدمير المجتمع أو إضعافه.

أما الأسباب التي قد تمكّن للفساد فهي: عدم وجود رقابة أو مساءلة أو رادع، أو لضعف خلقي، أو ضعف الوازع الديني، أو لوجود مفاهيم مغلوطة عن الحسن والقبح والصحة والبطلان والحق والباطل والحلال والحرام، كاعتقاد بعضهم أن كل استيلاء لأموال الدولة (الحكومة) شيء مباح، بل قد يعتبره البعض مرغوب فيه ودلالة على الفطنة والحكمة، وكاعتبار بعضهم أنه مطلوب من الفرد مساعدة أقرانه وأصدقائه ومن لهم صلة حميمة به والتحيز لهم (بإعطائهم ما لا يستحقون). وهناك عبارات مشهورة عند كثير من الناس تستخدم للذم: (فلان لا يساعد). وهناك قوانين وتقاليد تغري بالفساد، كوضع مبالغ كبيرة من المال في يد مسئول ومنحه حق التصرف فيها دون وجود توجيهات عامة ودون أدنى رقابة، ودون أن يكون الشخص أهل لذلك (كل إنسان معرض لنزوات الهوى). وهناك من يسمى أنواعاً من الرشوة بالتسهيلات والخدمات، ومن أسباب الفساد إمكانية إخفاء الوكيل فساده من صاحب الحق (مثاله أن يأخذ فاتورة من البائع غير حقيقية يحاسب بها صاحب الحق ويتقاسم هو والبائع الفائدة الناتجة)، وغيرها من أساليب أكل أموال الناس بالباطل.

ومن أسباب الفساد السياسي عدم التمييز بين عضوية الحزب والانتماء إلى جهاز الخدمة المدنية، ومنها أن يستغل الفرد موقعه السياسي ويقوم بعمل تجاري أو منح من

له صلة به تسهيلات تجارية أو وظيفة أو درجة علمية ما كان يحصل عليها ذلك الشخص دون تلك المساعدة.

ومنها تبادل النافذين من كيانات الخدمة المدنية والخدمات والتسهيلات (نحن نخدمه نتوقع أن يخدمنا)، ومنها إعطاء أموال لغير مستحقيها بدعوى رفع كفاءة العمل والتخلص من البيروقراطية. وبعض من هذا النوع من الفساد يقع تحت مسمى: (الحافز) هنالك حوافز مشروعة ومنضبطة بمعايير عامة ونزيهة). وهنالك من يمنح حافزاً لنفسه (هو الذي يقدر قيمة الحافز ضمن حوافز للآخرين). ومن أسبابه ابتعاد بعض الشرفاء عن تحمل المسؤولية أو إبعادهم... الخ.

آثار الفساد:

إن ممارسات الفساد هذه لها آثار سيئة وضارة ووخيمة. فهي سبب للظلم، وعدم مساواة المواطنين، وأكل أموال الناس بالباطل، وضياع حقوقهم، وجمع الثروات دون استحقاق. وبها آثار سلبية على التنمية ومحبطة للعاملين، وتؤثر سلباً على دافعيتهم وإتقانهم وإجازهم، وتجلب غضب الرحمن، وتنزع البركة، ولا تجلب السعادة لممارسيها، ولا تريح نفوسهم.

إمكانية إزالة الفساد:

قد يطرح السؤال: هل يمكن إزالة الفساد؟ وهل - كما يقول البعض - أن هنالك أسباباً تقتضي - تحت ظروف اجتماعية وسياسية معينة - عدم محاربتة؟

يقول البعض إن أي إعلان عن أن هنالك فساداً في الدولة وأجهزتها والعاملين فيها (خاصة رموزها) يضعف من هيبتها ويشكك في مقدرتها ومصداقيتها. وقد يطيح بنظامها (لوجود أعداء ومتربصين بها).

ويقول البعض إن الدولة تحتاج في بعض الأحيان أن ترشي بعض مواطنيها، ومنحهم غير ما يستحقون لكي تأمن شرهم وتكسبهم لجانبها أو تحم من عداوتهم. لأن هؤلاء

الأشخاص نافذون قادرون على زعزعة استقرار الدولة ونظامها. وقد يكون هؤلاء أحزاباً أو جماعات لها قوة

عسكرية. وقد تكون طوائف دينية أو عرقية أو كيانات نقابية. إنها مراكز قوة ينبغي أن يخشاها النظام ويحسب لها ألف حساب. (هؤلاء ليسو من عباد الله الذين "لا حول لهم ولا قوة" إنهم أقوياء).

ويقول آخرون إن هنالك أحوالاً تمر بها الدولة لا تسمح لها بجعل محاربة الفساد أولوية من أولوياتها. وهنالك من يحاولون التقليل من شأن أي فساد. ويقولون إنه فساد يحدث اليوم قد حدث مثله في زمن الصحابة!!! ومن يقول إن من يتحدثون عن الفساد مثاليون غير واقعيين. ويصفونهم بأنهم أصحاب عقلية التحريم. ومن يقولون إن الحديث عن الفساد مضخم ومبالغ فيه. والذين يتولون كبره هم الأعداء الراغبون في الإطاحة بنظام الحكم. أو الذين فشلوا في أن يجدوا حظاً من مغامره المزعومة. ومن يقولون ما يقال عنه إنه فساد ليس الحقيقة فساد. لأن الضرورة تقتضيه. لأن الدولة لن تجد من يسيّر أمورها ويدبر شئونها ويعمل لها إذا أقصت "الفاستدين" و "المفسدين". وذلك باستثناء قلة من العاملين.

ومن يقولون إنه من حق المؤيد والمناصر والمجاهد والذي ضحى أن ينعم ويرتاح وتُقضى حوائجه. ولا يحق لغيره من ذلك شيء - ماذا قدم لنصرة النظام؟ وما الذي يرجى منه أن يقدمه؟ ومن يقول دعنا نمكّن للسلطة وبعدها نشرع في الإصلاح. وهنالك من يعترف بوجود فساد وانتشاره وأنه لا ينبغي أن يستمر. ولكن صارت الدولة في ورطة (وقد يكون في حيرة من أمرها). فإذا حاربت الفساد. وتمكنت من ذلك. فإن تلك الحرب سوف تؤدي إلى فساد أكبر - وهو سقوط النظام - ومن يقول كيف يمكن محاربهته ولقد صار أمراً تمارسه الكثيرة الغالبة من المواطنين الذين يشغلون مواقع السلطة ومواقع في الخدمة المدنية والمؤسسات الخاصة والعامة. ناهيك عن أولئك الذين يتطلعون لتلك المواقع. ومن يقول كيف يمكن محاربة الفساد في ظروف يتحكم فيها الفاسدون.

وتنعدم فيها فرص المحاسبة لأنه تنعدم إمكانية تغيير النظام الفاسد وهم سدنته وحماته.

فهم مطمئنون ولديهم الحماية الكاملة من أن تطالهم يد القانون، أو أن ينكشف أمرهم لانعدام إمكانية تغيير النظام بنظام عادل شفاف.

هذه صورة في تقدير الباحث متشائمة، وقد لا تخلو من مبالغة. على الرغم مما تحويه من حقائق. مهما كان من أمر تمكّن الفساد فإنه يمكن وضع استراتيجية لمحاربهه، وقد تكون طويلة المدى. وقد حدث فيها بعض الانتكاسات.

آليات وطرق إزالة الفساد:

إن طرق وآليات إزالة الفساد هي عموماً أضداد أسباب الفساد. وتتمثل في الوقاية منه والعلاج أولاً: تبدأ الوقاية (والعلاج) بتعريف الفساد بطريقة واضحة جلية دون لبس أو غموض، وكشف أغاليط الفساد ومبرراته الزائفة، وخلق ثقافة مضادة للفساد، ومسح حقيقي للأوضاع، ورصد دقيق للواقع في شفافية كاملة، الكل سواسية أمام القانون والتحقيق، وإدانة قوية له (وهذه بداية ضرورية وفي غاية الأهمية) والرقابة والمحاسبة والمساءلة النزهة والعقوبة الرادعة للقوي والضعيف على حد سواء، واستقلال التحقيق والقضاء، وجوهر إجراءات كشف الفساد وكشف أمر الفاسدين والمفسدين، بالإضافة إلى يقظة المواطنين وأجهزة الإعلام، والتخلص من الفساد المؤسسي، وإرساء نظام حكم مستقر وعادل، وضمان العيش الكريم للمواطن، وتقوية الوازع الديني والضمير الأخلاقي، وخلق نماذج وضرب أمثلة لرجال يتسمون بالنزاهة والورع والعفة والزهد والترفع مضحية بالمكاسب الدنيوية الزائلة من جاه ومال مشاركة لرعيته صعوبة العيش وشظفه، خادمة له وليس خادماً لها، محاولة الخروج من حالة التورط في الفساد بشجاعة وبسالة ونكران للذات، وامتنالاً لأوامر الله غير مستغرقة ومنهمكة في العمل لصد ما تعتبره أعمالاً عدائية نحوها، مشتغلة بتقييم ذاتها

وتقويمها وإصلاحها. تاركة ما به البأس لما ليس به بأس.
متوكلة على الله. ومن توكل على الله حسبه.

وفي ختام الحديث عن طرق وأساليب محاربة الفساد يرى الباحث وجوب وضع استراتيجية لمحاربة وإزالة الفساد. وإذا اقتضت الضرورة يمكن التدرج في ذلك. المهم وجود إرادة قوية وجادة لإزالة الفساد واعتبار الفساد من عظام الأمور التي لا ينبغي الاستهانة بها. فما فائدة نظام حكم طابعه الفساد والظلم؟ وما جدوى المحافظة عليه إذا انعدمت رؤية إصلاحه؟ هل يصلح أن يظل الشاغل على الدوام للحكام والولاة ومؤيديهم المحافظة على النظام دون النظر إلى أدائه ومغزاه وجدواه وإلى أين يسير وماذا أنجز وماذا يريد أن يحقق؟ دون ممارسة خداع النفس وبتجرد وموضوعية.

إن العقبة الكئود لإزالة الفساد المعوقين إزالته. والأمل معقود في ثلة تستطيع حُجيم تلك الفئة بإساليب فعالة. والأمل معقود (في أضعف الإيمان) في حماية الأجيال القادمة منه.

على الرغم من أن ما قاله الباحث بشأن الفساد قد يوحي أنه يحاكم أشخاصاً معينين لكنه لا يقصد ذلك. فالمحاكم يتصدرها قضاة. وتتاح فيها فرصة الرد والدفاع وسماع الشهود واختبار شهاداتهم. والسبب في أنه قد يوحي بذلك أنه أراد أن يكون طرحه مجسداً وملموساً. لعله يجلب اهتمام النشطين والحركيين والحادبين والمخلصين. لكن على الرغم من ما حواه من أمثلة ملموسة. أراد أن يكون إطاراً نظرياً عاماً. ويأمل أن يتجاوب مع طرحه هذا (بجانب الدارسين الأكاديميين) الراصدون للواقع. العالمون بالحقائق ودقائق الأمور. والمهتمون بمعايير التقييم والتقويم. لعل فيه ما يستحق النظر (فقد شاع أن من يراد منهم النظر يعملون كل شيء وأنه ليس في الإمكان أفضل مما كان. فإذا كان فمعدرة للقارئ).

سيورد الباحث بعضاً من مشكلات العمل السياسي دون أن يفصّل فيها. ودون أن يعطى لها حلاً. ولكنه سوف يفصّل في مشكلة من هذه المشكلات وهي مشكلة تسليم مسلم للكفار.

هل يمكن للسياسي والعامل في هذا الحقل و(اللاعب) فيه أن يلتزم بالأخلاق؟ أم إن العمل السياسي يقتضي بطبيعته أو بما عرف عنه عبر التاريخ أو بما عرف عن واقعه اليوم أن يكون العاملون فيه أيديهم قذرة. وأن السياسة لا ينفع فيها ذوو الأخلاق والمبادئ (والناس الطيبون)؟ وما هو مصير اللاعب السياسي الملتزم بالأخلاق في منافسة لاعبين لا يلتزمون بالأخلاق؟ هل يستطيع لاعب كرة القدم الملتزم بقواعد اللعبة - في مباراة ليس فيها حكم ويسمح فيها منافسوه لأنفسهم بأخذ كرة القدم بأيديهم - الفوز والنصر؟ فإذا كان مصيره الهزيمة فهل سيقبل بذلك تحت كل الظروف والأحوال؟ (حل هذه الورطة السياسية في التحليل النهائي يعتمد على موازنة القيم الأخلاقية المختلفة بما في ذلك قيمة المصلحة).

الحلول السياسية الوسط:

هنالك مشكلة أخرى تتصل بالحلول السياسية الوسط. وهي أن الحلول الوسط تقتضي أن يتنازل كل طرف عن بعض أهدافه ومصالحه لكي يضمن ويحقق غايات ومصالح أخرى. هذه التنازلات (من المنظور الأخلاقي) لا ينبغي أن تشكل تنازلاً عن المبادئ الأساسية للمفاوض. وتجدر الإشارة إلى أن التنازل في الأمور غير الأساسية يكون لأسباب عملية. ولعدم قدرة طرف على تحقيقها.

الورطات السياسية:

هنالك ورطات يدخل النظام السياسي نفسه فيها. كدخوله في حرب غير شرعية. يمارس فيها ممارسات غير مقبولة وأراد أن يصلح من سلوكه. فإذا أوقف الحرب فجأة قد

يقوم العدو بانتقام وقتل مجموعة كبيرة من جماعته، فيضطر في هذه الحالة إلى تخليص نفسه تدريجياً

من هذا الوضع. ولكن ليس من المعلوم متى يتم ذلك؟ وليس من المعلوم متى تنتهي الممارسات غير السليمة التي صار يمارسها والتي أوحل نفسه فيها؟.

ومثال آخر يتمثل في الذي يستولى على الحكم بالقوة. إذا استمر في الحكم سوف تكون هنالك ممارسات غير أخلاقية وأوضاع غير مرغوب فيها. وإذا تنازل عن الحكم قد تحدث نتيجة لذلك التنازل آثار ضارة ضرراً بليغاً. ومثال ثالث هو أن يكون هنالك حاكم له معاونون فاسدون. فإذا أبعدهم أو عاقبهم فقد يقومون بعمل مضاد يحدث ضرراً بليغاً. وإذا تركهم استمر فسادهم.

السؤال: كيف يتخلص من هذه الورطات، ومتى؟

وأخيراً. يود الباحث أن يشير إلى ورطة أخلاقية من نوع آخر. ويفصل في طرحها وفي محاولة الإجابة عليها. نفترض أن هنالك دولة كانت تتعامل مع تنظيم القاعدة، وأنها خططت واشتركت في عملية مع جماعة من هذا التنظيم. ويعتبر العدو هذه العملية عملية إرهابية. ولم تتم العملية. واكتشف العدو وجود أفراد هذه الجماعة في تلك البلدة وطلب تسليمهم. القائلون بأمر التسليم يستندون على مبدأ المصلحة. أي مصلحة عامة أفراد المجتمع المسلم. أو بعبارة أخرى درء مفسدة عظيمة يمكن أن تقع على أفراد المجتمع المسلم.

الحكم في هذه المسألة يمكن أن يستأنس فيه بالحكم في المسألة المشهورة في الفقه الإسلامي. وهي مسألة التترس: وتقضي أنه إذا حدث تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين. قال الغزالي: (لو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً. وهذا لا عود به في الشرع. ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسرى)^١.

^١ الغزالي (أبو حامد). المستصفى. الجزء الأول. دار القلم. بيروت. بدون تاريخ. ص ٢٩٤.

السؤال: هل يجوز قتل مسلم بريء معصوم الدم لدرء مفسدة عظيمة كاستئصال الكفار المسلمين وإبادتهم؟

فهل يسلم مسلم بريء أو مجاهد في الإسلام إلى جهة ويكون مصيره القتل؟

تحرير هذه المسألة يعتمد على فهم مبدأ المصلحة. يقسم الفقهاء عادة المصلحة إلى ثلاثة أقسام:

١. المصلحة المعتبرة: وهي التي اعتبرها الشارع (سبحانه وتعالى). كحفظ الدين الذي شرع له حفظ النفس وشرع له القصاص.

٢. المصلحة الملغاة: وهي التي ألغها الشارع كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان عن الغني.

٣. المصلحة التي لم يثبتها أو يلغيها الشارع بالنص: وهي التي يشار إليها بالمصلحة المرسلّة، وقد اختلف فيها على ثلاثة أوجه:

• من أجازها مطلقاً: وقيل من أجازها مطلقاً الإمام مالك. ولقد انتشر القول عند القدامى أن مالكا قال بالمصلحة مطلقاً.

اعترض على هذه النسبة العالم الجليل وهبة الزحيلي. (فقد نسب إلى مالك جواز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين. وأنه أجاز القتل في التعزير. أو أجاز ضرب المتهم لإقراره. ومصادرة أموال الأغنياء عند المصلحة). قال الزحيلي إن نسبة هذه الآراء إلى مالك لا تصح^١. ولكن يبقى السؤال: لماذا نسب الغزالي والبيضاوي والأسنوي وغيرهم هذه الأقوال إلى مالك؟ فالأمر يحتاج إلى المزيد من البحث.

• منهم من قال إنها غير معتبرة أصلاً.

^١ الأسنوي. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. عالم الكتب. بدون تاريخ. ص ٣٨٥ - ٣٨٧
الزحيلي (وهبة). أصول الفقه الإسلامي. الجزء الثاني. دار الفكر. ١٩٨٦م. ص ٧٥٨ - ٧٥٩.

• والثالث قول الغزالي واختاره البيضاوي. فقد

اعتبرها الغزالي ولكن بشروط مشددة فقال: أن تكون

المصلحة: ١/ ضرورة، ٢/ قطعية، ٣/ كلية. فرأى الغزالي أننا إذا علمنا يقيناً أننا إذا لم نقم بقتل المسلمين والكفار المترسين بهم سيتمكن الكفار من قتل جميع المسلمين واستئصالهم، فعند ذلك يجب قتل أسرى المسلمين المترس بهم والكفار معاً حفظاً لمصلحة ضرورية وهي حفظ الدين. ويقول إذا ترس الكفار بقلعة فإنه لا يلزم من استيلائهم على قلعة معينة في بلاد المسلمين استئصال المسلمين، وبذلك لا يجوز قتل المسلمين المترس بهم، لأن المصلحة ليست ضرورية.

ومثال آخر أورده الغزالي على عدم جواز قتل المسلمين. هو إذا شرفت سفينة على الغرق، وكان يمكن أن ينجوا البعض إذا رمى البعض في البحر فخف الوزن. فغرق السفينة لا يعني فناء أو استئصال المسلمين، لأن عدد ركاب السفينة عادة محدود، لأجل ذلك اشترط الغزالي أن تكون المصلحة كلية، وقال: اليقين يكفي فيه بما يقارب اليقين، لأن استقصاء اليقين في القضايا التجريبية غير الرياضية غير ممكن.

تسليم مسلم للكفار:

١. تسليمه على الرأي الذي لا يعتبر المصلحة مطلقاً غير وارد.

٢. تسليمه على رأي الغزالي غير وارد لسببين:

الأول: أن المصلحة غير كلية، فاستئصال المسلمين في بلد من البلدان لا يعني استئصالهم في جميع بلدان العالم، وقد لا يعني استئصال المسلمين حتى في هذا البلد، لأن استئصال القوة الحاكمة والجيش في بلد مسلم (على الرغم من فيه من مفسدة كبيرة) لا يعني استئصال المسلمين جميعاً.

الثاني: أنها ظنية موهمة وليست قطعية للأسباب التالية:

١. هذه المصلحة موهومة فهل سيترك الذين يودون

محاربة الوضع والحكومة في ذلك البلد - من الإنجليز

والأمريكان والعلمانيين - محاربتها في حالة التسليم، وسيرضون عنها؟ أم إنهم لن يرضوا حتى يتبعوا ملتهم؟ أم سيكون هذا التسليم من باب فتح الشهية لمزيد من الضغط واستغلال موقف التراجع لإقناع الآخرين أن الحكومة كذبت وضللت الرأي العام؟

٢. التسليم قد يؤثر في الروح المعنوية لمؤيدي النظام.

٣. قد يجتاز هذا البلد هذه المرحلة دون تسليم (المتهمين).

يمكن أن نخلص مما تقدم أن هذه المصلحة لجماعة المسلمين في ذلك البلد (طبعاً هنالك مصلحة للمسلمين في غير هذا البلد) ليست ضرورية وليست كلية وليست يقينية.

ما هو المستند الشرعي لهذا الرأي؟

* الأدلة العامة للعمل بالمصلحة.

أ/ (لا ضرر ولا ضرار).

ب/ {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} (الحج: ٧٨).

ج/ وأيضاً قولهم إن عادة الشارع أن تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة (مصلحة الفرد) وأن مقصود الشارع تقليل القتل.

هذه الأدلة يمكن إعمالها فيما لم يتصل بنص كجمع القرآن، على الرغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله، إلا أنه لم يرد عنه منع. فقتل المسلمين يعارضه:

١. حرم قتل النفس إلا بحقها. أي بذنب اقترفه.

٢. {وَإِذَا الْمُؤَوَّدَةُ سُئِلَتْ* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ} (التكوير ٨ - ٩).

أما الدليل الثالث وهو أن الشارع رجح مصلحة الجماعة على الفرد، فهو بهذا التعميم يلغي حقوق الأفراد، وإلغائها ينعكس أيضاً على الجماعة، وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من التحقيق والله وأعلم.

المشاركة السياسية في السودان

لقد تقدم الحديث عن وجوب المشاركة السياسية وفضلها مقارنة بالأنشطة الاجتماعية الأخرى، وتناول الباحث أيضاً شروط الممارسة السياسية، وظاهرة الفساد السياسي، وما يعرف بالورطات والمشكلات السياسية. والآن يود أن يتناول مبررات وشرعية المشاركة السياسية في حكم السودان عامة، وفي حكم الإنقاذ خاصة، لأن شرعية المشاركة في الأخير حظى بالاهتمام الأكبر.

هنالك من يرى أن حكم الإنقاذ لم يكن رشيداً، وأنه لا يتجه إلى إرساء نظام حكم سينال القبول من أهل السودان ويتمتع بالشرعية. وهنالك من يرى أنه على الرغم من أي إخفاقات قد تنسب إليه فقد حقق نجاحات كبرى، ويتجه نحو إرساء حكم شرعي مقبول. وإن الحديث عن مبررات المشاركة في نظام الإنقاذ يتطلب معايير لتقييم ممارسة هذا النظام، ويقترح الباحث المعايير الآتية والتي قد يضاف إليها أو يحذف:

١. تحديد واقع التجربة (الأداء، الوقائع، الأحداث، والأفعال أبان فترة حكم الإنقاذ).

٢. تحديد مقاصد وأهداف الفاعلين.

٣. تحديد المرجعيات الفكرية والعقدية والقيم والمبادئ (الفقه) التي اعتمدوا عليها في إصدار أحكامهم وقراراتهم، إن كان ثمة مرجعيات يعيها الفاعلون أو لا يعون بها.

٤. تحديد الإمكانيات المتاحة والظروف التي صاحبت الأفعال.

٥. تحديد المشكلات والصعوبات التي واجهت التطبيق، إن كان ثمة مشكلات وصعوبات.

٦. الإعداد والخطط والاستراتيجيات، ومستوى الإعداد (الفاعلين)، وكفاءة الخطط، ويشمل الإعداد الفكري والإخلاص والتجرد والتحلي بالشجاعة والاستعداد للتضحية والثبات والصبر والصدق والفتنة والقدرة على إنفاذ الحق والوفاء بالعهود والرحمة والمحبة والحلم والتسامح والتواضع والعفة والأمل والرجاء وغيرها من الصفات والفضائل.

٧. هل كانت هنالك استجابة للنقد والتصحيح والمراجعة والتقييم والاستمرارية في ذلك، وهل هنالك حرية أثناء ممارسة النقد والمحاسبة والمراقبة؟

لقد قام الباحث بمحاولة فعلية متواضعة لتقييم تجربة الإنقاذ، واتضح له وهو يحاول القيام بهذه المهمة أنه لا يملك من المعلومات ما يؤهله للقيام بها، وذلك لصعوبة الحصول على المعلومات اللازمة، وعضواً عن ذلك فقد استعرض آراء بعض الأساتذة والمفكرين والممارسين للعمل السياسي، وأثار بعض التساؤلات لعلها تفيد المهتمين بالشأن السياسي في استقصاء الحقيقة وحريرها. وأصحاب هذه الآراء هم: عبد الرحيم علي مدير جامعة إفريقيا السابق ورئيس مجلس الشورى للمؤتمر الوطني، وغازي صلاح الدين أحد مفاوضي نيفاشا ومستشار الرئيس ورئيس الهيئة البرلمانية للمؤتمر الوطني، وأمين حسن عمر رئيس هيئة الإذاعة والتلفزيون السابق، والتجاني عبد القادر أستاذ العلوم السياسية، وعبد الوهاب الأفندي أستاذ العلوم السياسية، والطيب زين العابدين أستاذ العلوم السياسية، وحسن مكي أستاذ الدراسات الإفريقية والسياسية، وغيرهم، ثم عدل الباحث عن المشروع في ذلك الوقت، وهذا البحث مستل من مشروع ذلك البحث.

مسئولية إخفاق الحكم في السودان:

يرى كثير من المراقبين أن إخفاق العملية السياسية والحكم في السودان وتعثره ظاهرة قديمة قدم الاستقلال. كما أنهم يرون أنه يكاد يكون قد شارك في هذا الإخفاق كل السودانيين (مع تفاوت في قدر المشاركة وقدر المسؤولية) بما في ذلك النخب الفكرية وأساتذة الجامعات.

ولقد ذكر طلحة في مقال له بجريدة الصحافة أن جامعة الخرطوم (مصنع النخب) مدت الأنظمة الشمولية بعدد هائل من الدكاترة والخريجين. من زتنوا للحكام كل شيء. وفي نظام نميري (وكذلك نظام الإنقاذ) تعاقب عدد لا يحصى من الدكاترة من اليسار (واليمين) - إسلاميين - على الوزارة ومواقع السلطة. فأسهمت هذه النخب في تكريس الأنظمة الشمولية. وقد يقال هنالك من تمنعوا ولم يشاركوا وعارضوا تلك الأنظمة وقاوموا. ولكن إذا حسبت أولئك الذين تمنعوا في عهد اليساريين وعهد الإسلاميين قد جدتهم قلة. وهنالك من لم يعرض عليهم شيئاً أصلاً. ومن لا يشتغلون بالسياسة أصلاً.

وكتب محجوب عروة في صحيفة السوداني تحت عنوان (العيب فينا) وقد أراد في هذا المقال أن يقول إن فشل الأنظمة السياسية جميعها راجع إلى كل أفراد الشعب السوداني فقال: اعتدنا منذ وقت بعيد أن ننقد سياسيينا وأحزابنا وحكومتنا ونحملهم كل أسباب الفشل والتخلف في هذا الوطن.. صحيح أن الساسة (حاکمين ومعارضين) أخطئوا بصراعاتهم ومكائدهم البائسة. ولكن هذا لا يكفي. فنحن كأفراد ومواطنين ساهمنا بكثير سلوك سابق وكما قيل (كما تكونوا يولّ عليكم) ألا يساهم ذلك الشخص الجشع الذي يكوّش الأراضي... وقال: أليس هنالك من يرتشي ويترك العمل لعزاء؟ وذلك الذي نال تعليماً عالياً ووضعاً مهنيّاً مرموقاً فيقدم ذلك قرباناً للحاكم ويصبح بطانة سوء.

وكتب عبد اللطيف البوني في صحيفة الرأي العام بتاريخ ١١/٨/٢٠٠٧م تحت عنوان: (بلا أبكوا كلكم): عندما طالب السيد باقان أموم الشمال أن يعتذر للجنوب عما فعله به.

قامت عليه الدنيا ولم تقعد. إن الأمر لا يستحق كل هذا.
فالرجل طالب بالاعتذار بعد أن فعل. أولاً إذا اعتذر نيابة عن

الحركة الشعبية عما فعلته من قتل ودمار أثناء ثورتها. ولكن هذا لا يمنع أن نفتح صندوق البندورة لنخرج منه كل طماطم الاعتذارات. فيجب أن نبدأ الاعتذارات بأهل الاستوائية، حديداً الذين أشعلوا فتنة ١٩٥٥م في توريث.. ثم يعتذر نظام الأزهري الذي رد بعنف شديد.. ثم يعتذر جوزيف لاقو الذي كوّن جيش الأنانيا. ويعتذر نظام عبود الذي مارس عنفاً زائداً. ويعتذر أقرى جادين.. ويعتذر النظام الحزبي بقيادة الصادق المهدي.. ويعتذر نظام نيري لتوسيعه الحرب.. ويعتذر عبد الواحد و خليل وكل الذين أحرقوا الطائرات في مطار الفاشر وكشفوا الامتحانات. وتعتذر الإنقاذ لرد فعلها بتجنيد القبائل لمواجهة التمرد.. ويعتذر جّار الرق.. وهناك شماليون مطالبون بالاعتذار لشماليين. وجنوبيون مطالبون بالاعتذار لجنوبيين. وهناك اعتذارات للمظالم الاقتصادية.

إن باب الاعتذارات إذا فتح فلننصب صيواناً لكل أهل السودان ويأخذون في البكاء. ويقلدون بعضهم بعضاً. فظلم السوداني لأخيه السوداني لا حدود له).

وقالت رشا: إن الذي يفرض هذه التساؤلات بإلحاح هو الحصاد المتواضع لسنوات استقلال السودان التي زادت عن الخمسين. حيث أخفقنا طيلة هذه السنوات.. حيث فقد الشعب السوداني الرهان على القوى الوطنية السياسية وفقد الأمل. وقالت: انتهى بنا الأمر إلى آخر درك.

وقال حيدر إبراهيم علي في مقال بجريدة الصحافة (١٧ نوفمبر ٢٠٠٨م): (والحير في السودان هو أن كل الانقلابات الناجحة لم تجد مقاومة شعبية تذكر عند حدوثها). وقال: (ما زلنا نتذكر شريك الحكم ونائب رئيس الوزراء حين قال: بأن السلطة مرمية في الشارع ولو جرّها كلب ما في زول بيطرده). وقال حيدر: (يتحمل حزب الأمة مسؤولية الانقلاب الأول كاملة .. فقد تم هندسة عملية تسليم بواسطة عبد الله خليل رئيس

الوزراء المنتخب وسكرتير عام الحزب "حزب الأمة"

وقال: (... إن الطائفتين الختمية والانصار أيدا الانقلاب

الذي أطاح بحكومة ائتلافية تمثلهم).

مبررات لمشاركات سياسية:

أورد بعض النقاد مبررات مختلفة لمشاركين في حكم تم الاستيلاء فيه على السلطة بالقوة، وبعض ما أورده كان نقلاً عن مشاركين في السلطة. فقد ذكر الأفندي في مقال له بجريدة الصحافة عن منصور خالد بعنوان: (منصور خالد ومبررات المشاركة في الحكم الدكتاتوري لنميري). قال منصور خالد: إن مشاركته في حكم نميري الدكتاتوري يجب أن تفهم في إطارها الزمني. وقال: في واقع الأمر الحكم على موقفي هذا لا بد أن يهتم بإدراك الظروف التي أحاطت به. ونحن كنا نعيش في عصرٍ هو الثورات في كل المنطقة. سواء كانت في الدول العربية أو في إفريقيا. فالناس في فترات الحزب الواحد كلهم كانوا يفكرون بالطريقة التي كان يفكر بها الفنان عبد الحليم حافظ: (يا بطل هات لنا نهاراً). قال الأفندي: هذا نوع من الإصلاح لا يصطحب الناس وأثبت أنه يقود دائماً إلى كوارث.

يقول البعض على لسان من أسموهم بحماة نظام الإنقاذ والمستميتين في الدفاع عنه: جئنا إلى الحكم ليحكم السودان بحكم رشيد. فبدأنا الإصلاح. ودارت حركة الحكم الرشيد. وحققنا نجاحات كبرى ما كان لغيرنا أن يحققها. وهنالك من يضيف: والآن الانتخابات على الأبواب. وهي الحكم بيننا وبين معارضينا. ومنهم من يقول: قمنا بالانقلاب كعمل استثنائي لمصلحة الإسلام والبلاد والعباد. لقد صادفتنا عراقيل من أعداء الإصلاح والتوجه الإسلامي في الداخل والخارج. وواجهنا معوقات شتى فنجحنا في التصدي لها. وعانينا في ذلك طويلاً. وقمنا بتضحيات كبيرة وسننجح. وتباشير الصباح قد لاحت في الأفق. ولقد صبر شعبنا، ولكنه بدأ يقطف الثمار. وسيقطف مزيداً منها. ومن عارضنا فإما أن يكون عميلاً أو صاحب مصلحة لم يجدها. أو صاحب مصلحة فقدتها. أو مثالي لا يعرف الواقع وحقائق الوجود وينظر ويتفلسف في عالم قضايا في الأخلاق...

من الأوهام والخيال، وإما متشدد متنطع متمزمت ونحن أصحاب فقه السعة والمرونة والمقاصد، أو جبان مثله مثل

الجرذان التي تقفز من السفينة عندما تظن أنها ستغرق، أو ساذج جاهل بحقائق الأمور ضعيف الفكر قصير النظر، أو كسول تعوّد الانتظار حتى يعمل الآخرون ويلوم، أو ثرثار يهوى الكلام والتشندق والجدل. ويقولون إن الأكثر سماحة من انسجم معنا ورضي واقتنع فمرحباً به. ونحن لا نعبأ بالمعارضة كثيراً، فهي ليست جديدة أن تكون بديلة لنا. وليست لديها القدرة على ذلك، فهي لن تستطيع هزيمتنا، ولنا القدرة على إضعافها وتفكيكها، وإذا اضطررنا فسوف نتحالف معها بالقدر الذي نريد، وإذا أصرت على عدم التعاون فلا تلومن إلا نفسها، وسوف تفتقد مؤيديها، وقد نضطر إلى أن نحجم فعاليتهم بأساليب ضغط مختلفة في اعتبارنا مشروعاً، ولدينا قدرات للتحكم مختلفة وفعالة وليستقرأوا التاريخ. ويقولون إن الأكثر سماحة يقولون: نحن نقبل مخالفتنا كمعارضين للنظام، ونعترف بهم وبحقهم في العمل السياسي، وسيؤول هذا النظام إلى نظام ديمقراطي تقام فيه انتخابات نزيهة ومراقبة.

ومن المشاركين من يقول: شاركنا في الانقلاب وعملنا مع حماة النظام بحماس، وكنا نريده عملاً صالحاً لخير البلاد والعباد والإسلام، ولما انحرف نصحننا، ولما لم يُسمع لنا ابتعدنا. وفترات بقاء هؤلاء في المشاركة تتفاوت.

ما زلنا معهم على أمل الإصلاح، ومحاولة الإصلاح واجبة، ولا إصلاح إلا من داخل النظام. ومن يقول: النظام قبضته قوية ونحن واقعيين. يقول بعض هؤلاء: إذا لم نستطع إصلاحاً كاملاً، فقد نستطيع أن نصلح بعض الحال، أو نوقف شروراً قد تحدث.

يقول البعض: نحن معهم لنعمل خيراً ولا تعيننا الممارسات غير الحسنة لأنه لا قدرة لنا للتصدي لها وإيقافها، فنحن مسئولون عما يلينا.

ويقول البعض نود خدمة بلادنا، وهؤلاء القوم أمسكوا بمفاصل الأمور الحيوية بالبلاد، ولا سبيل لنا لنتقدم خدمة لبلادنا وأهلنا إلا عن طريقهم. وقد يقولون: نحن فنيون

مهنيون لا شأن لنا بالسياسة. وقد يقول البعض: كنا جاهلين بعواقب الاستيلاء على الحكم بالقوة والانفراد

به. وبذلك أدخلنا أنفسنا في ورطة شبيهة بورطة الأمريكان في العراق. والآن نبحث عن طريقة للخروج من هذه الورطة دون خسائر شخصية أو خسائر للإسلام والحركة الإسلامية. وقد يترتب على ترك السلطة أضراراً بالغة. والحفاظ عليها يعني ما ترون. وما يصعب علينا الخروج من هذه الورطة التدخل الخارجي ومواقف العداء التي لا تترك لنا خياراً إلا لاستمرار في السلطة والحفاظ عليها.

من ناحية أخرى يقول بعض المراقبين: إن القصد من الاستيلاء على السلطة عن طريق القوة قد يكون في بداية الأمر الرغبة في الإصلاح. ولكن عندما تذوق الانقلابيون طعم السلطة لم يستطيعوا التخلي عنها. وشعروا أن التخلي عن السلطة قد يعني لهم ولذويهم ضياع كثير من المنافع والحظوظ (الرفعة والمكانة والسلطة والتسهيلات) ولا مصادر بديلة تعوض ما قد يفوت منها.

ويقولون: إن بعضهم يعتبر الحفاظ على السلطة (ضد المنافسين والأعداء) مسألة كرامة. ومسألة صمود ورجولة. ويقولون: قد لا تكون الدوافع نيل حظ من الحظوظ. أو التفرد بالسلطة. وحب السلطة في ذاتها. ولكن ظاهرة التسلط التي يمارسونها سببها شعورهم بمشاعر الأبوية. والشعور بالوصاية على الآخرين. واعتقادهم أنهم أصلح الناس وأنفعهم للبلاد والعباد. وأن طريقتهم أمثل الطرق. وأسلوبهم في الحكم أفضل أسلوب. وهم وحدهم ومن تبعهم حماة الوطن والدين. ويقولون ما يعزز اعتقادهم هذا تصرفات منافسيهم. وفي جوّ الصراعات والمكائد الذي صنعه الجميع فالكل يتترس بموقفه و(ما في حد أحسن من حد). وقال لي أحد الإسلاميين المرموقين إن هنالك من يعتقد أن مشاركته في النظام واجب ديني.. وهكذا.

لا يود الباحث مناقشة تفسيرات المشاركة هذه أو مبرراتها أو اختبار تماسكها وحجبتها. وليس المقصود أن تكون دوافع المشاركة التي أوردها الكاتب شاملة ومثبته

لكل موقف، وإنما الأمل أن تساعد المشارك أن يتلمس دوافعه ويقوم بتقييمها بنفسه، ويود أن يخلص إلى طرح

أسئلة لعلها تؤدي إلى ترشيد العمل السياسي:

١. هل هنالك ظروف تجعل استيلاء جماعة على السلطة بالقوة أمراً مشروعاً؟
٢. كيف تتصرف جماعة في حالة الإقصاء التام لها (أو شبه التام)؟ هل يكون الخيار دائماً عملاً سلمياً ولو كانت هنالك محاولات لتجفيف منابعها والقضاء عليها قضاءً تاماً وبأساليب قمعية وغير شرعية (هذا لا يعني أن الكاتب يرى أن ما حدث في السودان من استيلاء على السلطة بالقوة كان سببه الدفاع عن الذات)؟ ٣. كيف تتصرف جماعة مسلمة ما في لعبة سياسية (قذرة) لا تتقيد بمبادئ الأخلاق؟
٤. إذا افترضنا أن هنالك نظام شمولي (وغير شرعي) وغير ديمقراطي لأي سبب من الأسباب، هل تخرم المشاركة فيه بإطلاق؟ وإذا كانت المشاركة جائزة فما هو الحد الأدنى من الأخلاق الذي ينبغي أن يكون شرطاً للمشاركة فيه؟ وهل تجوز المشاركة في نظام مهما كان قبحه وظلمه بحجة أن المشاركة قد تعود بنفع ما أو دفع ضرر ما؟
٥. ما هي طبيعة هذه المشاركة إذا كان مسموحاً بها؟
٦. إذا افترضنا أن هنالك حالة تورط لنظام ما، هل يمكن الخروج منها؟ وما هي كيفية واستراتيجية الخروج وحدود وقدر التضحيات المسموح بها للتخلص من حالة التورط هذه؟
٧. ما هو الأدنى من الأخلاق الذي ينبغي أن تلتزم به جماعة تحت ظروف صعبة وغير مواتية؟
٨. هل يمكن تغيير الرموز والقيادات العليا لأحزابنا وحكومتنا؟ وكيف يمكن حركة سياسية أن تجد نفسها إذا اعتبرت أنها أخفقت؟

٩. هل يمكن لجماعة سياسية أن تخل نفسها وتوجه

أعضائها لتحويل جهودهم السياسية لدعم جماعة

سياسية أخرى تعتبرها أكثر كفاءة لتحقيق أهداف ماثلة لأهدافها؟

١٠. هل يمكن لجماعة تركز على العمل السياسي التخلي عن العمل السياسي وتحويل

جهودها لعمل تربوي وفكري أو إعطاء الأولوية للعمل غير السياسي وتقليص العمل

السياسي مع افتراض وجود جماعة أخرى يمكن أن تسد الثغرة السياسية هذه؟

١١. هل يمكن لجماعة أن تعمل في ظروف صراع عنيف محلي ودولي وفي ظروف عداء

شديد في شفافية كاملة وهي تمارس اللعبة السياسية؟ وما هو القدر الواجب من

الشفافية الذي ينبغي لها أن تلتزم به؟

١٢. هل يمكن تكوين حركة إسلامية سياسية معارضة لكيان الحركة الإسلامية الحالية؟

١٣. ما هو قدر التفويض الذي ينبغي أن تمنحه جماعة لقيادتها؟ وما هو القدر من

القرارات الذي ينبغي للقيادة أن تسمح به لنفسها دون الرجوع لقواعدها في حالات

استثنائية؟

١٤. هل يمكن للحركة الإسلامية، في الظروف الحالية، أن تدير شأنها الداخلي ونظام

الحكم بطريقة شورية (ديمقراطية) حقيقية؟

١٥. هل يمكن للحركة الإسلامية أن تضع رؤية واستراتيجية للفعل السياسي تشرك

فيها مفكرها ودعاتها وعلماءها تتسم بقدر كبير من الثبات والكفاءة التطبيقية

وتكون قابلة للنماء والاستمرارية ومحل اتفاق لقطاع واسع من المنتسبين لها؟

هذه الرؤية ينبغي أن تتضمن جانباً نظرياً تأصيلياً، (يشمل العلوم الطبيعية والحيوية

والتطبيقية والنظام السياسي والاجتماعي والآداب والفنون والثقافة) يترجم هذا

التأصيل إلى برامج في هذه المجالات ورسم استراتيجية للتعامل مع الغير وللوحدة

الإسلامية تكون بعض موجهاته دراية العاملين بعلوم العصر الواقع ودراية بمصادر

قضايا في الأخلاق...

الشريعة والقدرة على التعامل مع هذه المصادر لإحداث الإصلاح والنماء. وذلك عن طريق مؤسسات رشيدة وعاملين يتحلون بالكفاءة الرفيعة والإخلاص وتحديد أهم القضايا المراد تأصيلها وتنفيذها ووضع أولويات لها (أو قدر معقول من هذه الشروط).

ضميمة:

يود الباحث أن يشير في نهاية الحديث عن مسئولية المشاركة في الحكم والسياسة، وبإيجاز شديد إلى مسألة قد تثار عند الحديث عن شرعية المشاركة في الحكم، ويمكن التعبير عن هذه المسألة بالسؤال التالي:

ما حكم من يرفض المشاركة في الحكم؟ وما حكم من شارك وأراد التخلي عن هذه المشاركة؟

قد سبق أن ذكر الباحث أن الحد الأدنى للمشاركة السياسية كالاهتمام بأمر المسلمين واجبة. وأنها ضرورة من ضرورات المجتمع المسلم. وهي بذلك تكون فرض كفاية.

من ناحية أخرى ينبغي الأخذ في الاعتبار أن ما يتاح للمسلم من عمل عام غير سياسي متنوع ومتعدد. وقد يكون أنفع للمسلمين أن يشتغل بهذا النوع من العمل، وأن بعض الأفراد ولطبيعة شخصياتهم قد لا يناسبهم تولي الولاية السياسية، وقد رفض صلى الله عليه وسلم أن يولي أبا ذر، كما جدر الإشارة إلى أن القيم متعددة ومختلفة، وينبغي إعمالها كلها ومحاولة تحقيقها جميعها. ولا ينبغي أن يكون الهدف الأوحد لأفراد المسلمين تعزيز استمرار سلطة الدولة، فهناك قيم أخرى منها، بجانب قيمة المشاركة، قيمة واجب المشارك نحو نفسه، وواجبه (وواجب الجماعة) نحو الحفاظ على تكامل شخصيته، بحيث لا يقوم بعمل قبيح من أجل المصلحة العامة.

فإلحاق ضرر معنوي بالفرد من أجل المنفعة العامة أمر على أقل تقدير ينبغي النظر فيه وفي ملابساته، لأنه في المدى البعيد قد يؤدي إلى ضرر بالجماعة نفسها.

وأخيراً هنالك مسألة طلب الولاية. هل طلب الولاية جائز؟ فهناك نصوص (في ظاهرها) تمنع طلبها

ونصوص تجيزه. والتوفيق بين النصوص واجب، والتوفيق يتصل بشروط تنزيل النصوص. وقد يتصل بتمييز الحالات المختلفة لطلب الولاية. وهذه القضايا تحتاج إلى تفصيل.

يختتم الباحث هذه الدراسة بأمل ورجاء ودعاء في عودة نموذج الصحابة (والأخوان) الذي أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، أو عودة نصيب مقدر منه: نموذج العباد الزهاد المنفقين المجاهدين الصادقين المخلصين العارفين المتوكلين الصابرين الشاكرين. نموذج العدالة العمرية ونموذج أخوة الأنصار والمهاجرين. النموذج الذي وصف أصحابه القرآن:

- {وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ} (الحشر: ٩- ١٠).

- {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ* أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ} (المؤمنون: ٦٠- ٦١).

- {لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} (النساء: ٦٥).

- {وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ} (المؤمنون: ٨- ٩).

- {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَلَى الْآرِضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا* وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا* وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا* إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا} (الفرقان: ٦٣- ٦٦).

- {وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ} (المعارج: ٢٧).

- {وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فِرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا} (الفرقان: ٧٤).

- {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} (البقرة: ٢٨٦).

ضميمة:

ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في الغرب:

سوف يتناول الباحث ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الغربية، وسينقل للقارئ ما كتبه كولين هي (Colin Hay) في هذه المسألة^١.

يرى كولين أن نسبة المشاركة السياسية في مجتمعات الدول النامية أعلى منها في الدول الغربية، وسوف لا يتناول في هذا البحث مسألة تدهور المشاركة السياسية أو عدم تدهورها في البلدان العربية والإسلامية. ويمكن للقارئ أن يقوم بدراسة هذه القضية، مستفيداً مما سيورده الباحث عن ظاهرة التدهور في المجتمعات الغربية، أو مما سبقت الإشارة إليه في الحديث عن المشاركة السياسية، ويأمل أن تتاح للباحث القيام بهذه الدراسة.

تناول كولين المحاور الآتية في مسألة تدهور المشاركة السياسية:

١. مظاهر تدهور المشاركة السياسية.

^١ Hay(Colin), Why/ we Hate Politics, Polity, ٢٠٠٧

٢. أسباب هذا التدهور.

٣. من المسؤول عنه؟

٤. إحياء المشاركة السياسية.

تتمثل مظاهر تدهور المشاركة السياسية الرسمية في المجتمعات الديمقراطية الغربية في عزوف المواطنين والشباب منهم خاصة عن التصويت في الانتخابات. وفي الانتماء لعضوية الأحزاب السياسية. وحضور اللقاءات السياسية. وسماع أو مشاهدة البرامج السياسية. والمشاركة في الكيانات غير الرسمية بحيث يمكنهم التعبير عن مواقفهم السياسية المعينة.

ويعزي البعض هذا التدهور في المشاركة في السياسة الرسمية إلى الصورة السلبية عند المواطن للسياسة والسياسيين. فصورة السياسة عند المواطن الغربي سلبية إلى الحد البعيد. فالسياسة تعني عنده: الفساد، ازدواج المعايير، الطمع والمصالح الشخصية، عدم الكفاءة، والعجز. وعدم المقدرة على حل المشكلات الاجتماعية. بل يعتبر البعض أن السياسة والسياسيين هم سبب المشكلات والأزمات والكوارث (وقال أحدهم في السودان مازحاً: إن ولايتهم لم تنعم باستقرار وازدهار إلا عندما غادر مسئولوها إلى الحج).

- وتعني السياسة التدخل غير الرشيد بل والضار. وتعني العناد والتسلط.

- وتعني تحريك الآخرين دون اعتبار أو احترام لعقولهم وإراداتهم ومشاعرهم وفرض الوصاية عليهم.

- وتعني بذر الكراهية بين بني الوطن الواحد.

- وتعني تضخيم الذات ونفي الغير.

- وتعني الكذب والخداع والغش والتدليس والتلبيس والنفاق.

قضايا في الأخلاق...

- وتعني المبالغة والتهويل والتهوين: تهويل الصغير
وتهوين العظيم.

- وهلم جرا..

صورة قائمة تصورها بأنها قذرة. وبغض النظر عن صحة نظر المواطن أو المبالغة فيها فإنه قد يطرح السؤال: لماذا صارت لديه هذه النظرة؟ وما هي أسبابها؟

وأورد كولين أسباباً أخرى لهذا التدهور. وبالأحرى تساءل: هل السبب ليس في أخلاقيات ومقدرات السياسي ولكنه في تدهور وتفكك المجتمع عموماً، وفي عدم الالتزام بالواجبات واحترامها، وفي ضمور الفضائل المدنية؟ أم هو في عدم وجود الاستراتيجيات والأفكار التي تضع حلولاً لمشكلات المجتمع؟ أم في وجود ناخب أو مواطن يتصف بعقلية نقدية، لا يصوت بمجرد الولاء العادي، ولا يحترم السلطة؟ أم بسبب النقاد والمعلقين السياسيين من صحفيين وأكاديميين ومثقفين يشكلون سبباً في هذا التدهور؟ أم بسبب انخفاض حق سن التصويت؟ أم بسبب ضعف أهمية المشاركة السياسية المحلية بسبب ظاهرة العولمة؟

وإذا ما حاول الباحث الإجابة عن الأسئلة سالفة الذكر فإنه يطل علينا سؤال آخر: من المسئول؟ هل هم الناخبون؟ أم المتنافسون على أصواتهم؟ أم النقاد؟

قال كولين: إنني لا أخطئ الناخبين على تشاؤمهم وسلبيتهم وشكهم في مقدرة السياسيين المادية والأخلاقية، لكنه يتمنى أن تكون هنالك ثقة بين المواطنين والسياسيين، لأن انعدام الثقة يؤدي إلى تآكل في النظام الديمقراطي، ووجودها يحفز السياسيين على فعل الخير، لكنه لا يستطيع أن يقول إن السياسيين جديرون بالثقة، فهو يرى أن الحل في إعادة هذه الثقة بطريقة موضوعية، فالحكام والسياسيون يجدون الدعم الذي يستحقونه في هذه الظروف، فالمسئولية مسئوليتهم وليس مسئولية الناخب.

وربما تكون ظاهرة ما يعرف بالتفريع السياسي هي السبب، والتي تتمثل في ظاهرة العولة، وتهميش دور الدولة وفعاليتها، ونمو القطاع الخاص، وتسويق الممتلكات العامة، واتخاذ قرارات سياسية عن طريق كيانات مستقلة عن السلطة، وغيرها من العوامل.

وعلى أية حال لا يجوز في اعتقاد الباحث، واعتقاد الكاتب المشار إليه (حسب فهمنا له) رد قصور السياسيين الأخلاقي إلى قصور في فطرة الإنسان (أنه يبحث عن مصالحه الشخصية) وأن التخلص التام من السلطة السياسية ليس ممكناً، ولكن يمكن النظر في حدود طبيعتها،^٣ والنظر في البنية السياسية بطريقة متكاملة لإصلاحها.

الفصل الخامس: الأخلاق والعلم والتكنولوجيا

يتناول الباحث في هذا الجزء من كتابة العلاقة بين العلم والتكنولوجيا والأخلاق. هل هذه العلاقة علاقة

انفصال واختلاف أم أن هنالك صلة بين الأخلاق والعلم. وإذا ما كانت هنالك صلة فما طبيعة هذه الصلة؟. هذا يقتضي النظر في قضية حياد العلم بالنسبة للقيم. ودعوى الاختلاف المنطقي بين القيم والحقائق (استحالة استنباط القيم من الحقائق). وقبل أن يناقش الباحث هذه القضايا يود أن ينظر في الدعوى التي ترى أن سعادة الإنسان ورفاهيته تعتمد على مدى تقدم البشرية في مجال العلم والتكنولوجيا. وأن العمل وبذل الجهد في مجال العلم والتكنولوجيا جدير بأن يعطى الأولوية وتجند له الطاقات - ربما كل الطاقات - وأن يحظى بالاهتمام الأكبر (المقصود بالعلم هنا هو العلم التجريبي).

العلم والحياة المعاصرة:

لا شك أن العلم حقق نجاحات عظيمة في حل كثير من مشكلات الإنسان. فقضى على كثير من الأمراض باكتشافاته المذهلة في مجال الطب. وقضى على كثير من مشكلات الجوع والفقر بتحسين وسائل الزراعة بالمكننة واكتشاف الأسمدة ومبيدات الحشرات وتحسين البذور. وقضى على الجهل والأمية بتعميم التعليم وتجويد وسائله. أو قل للعلم إمكانات الفعل. كل هذا يمكن أن يحققه العلم وأكثر إذا ما تم توظيفه توظيفاً سليماً وعادلاً. كما أنه يسرّ سبل الانتقال والاتصال. لكن على الرغم من كل هذا فإننا إذا نظرنا إلى واقع العالم فإن الصورة ليست كما تبدو لنا وريدة وجميلة. فالعلم صار يصنع أشياء ذات ضرر عظيم لم يكن ليحدث للإنسان لولا ذلك التقدم العلمي والتقني. ومن أمثلة ما أنتج مما يؤدي إلى أضرار عظيمة الأسلحة النووية. والهيدروجينية والكيماوية والبيولوجية وما قد يؤدي إلى التلوث وإفساد البيئة كالغازات الصادرة من المصانع. وواضح أن للإنسان مشكلات فكرية واجتماعية وسياسية وأخلاقية وروحية ليس في مقدور العلم (التجريبي) والتكنولوجيا حلها. كالإدمان وتعاطي المخدرات والجريمة المنظمة والتفكك الأسري والعنصرية والإرهاب

قضايا في الأخلاق...

والعنف والأنانية والكراهية والخلافات والنزاعات الأيدلوجية
والدينية والطائفية والمذهبية والشعور بأن ليس للحياة

معنى ومغزى. وواضح أن العلم أفرز مشكلات ليس لها حل في إطاره. كحالات أجهزة
الإنعاش. وبيع الأعضاء، والهندسة الجينية وإجراء التجارب على البشر والإنسان وأنه زاد
من سوق الهيمنة والسيطرة والاستعلاء والاستغلال. واتضح أنه لا حل لمشكلات
الإنسان إلا في منظومة قيم رشيدة. وسيتضح أيضاً أن نجاح العلم وازدهاره ونفعه لن
يتحقق إلا بمنظومة من القيم الأخلاقية الحميدة.

الحقائق والقيم (Facts and Values)

لمحة تاريخية:

اختلف الفلاسفة حول العلاقة بين الحقائق والقيم. فهناك من اعتبر أن الحقائق والقيم
مختلفان منطقياً وأنه لا يمكن استنباط القيم من الحقائق. قال بهذا الفيلسوف (ديفيد
هيوم). ووضع قاعدة اعتبرها كثير من الفلاسفة قاعدة منطقية. وهي أنه لا يمكن
استنباط ما ينبغي أن يكون مما هو كائن. كما واعتبر القيم الأخلاقية تعبر عن مشاعر
وأحاسيس (Sentiments) ولا تدخل في نطاق الأمور العقلية (Rational). ولقد اعتبر
ابن سينا من قبل أن الأحكام الأخلاقية ليست كاليقينيّات العقلية فقال: "إنها الآراء
المسماة بالمحمودة (ربما خصصناها باسم المشهورة ولا عمدة لها إلا الشهرة وهي الآراء
التي لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدّب لقبول قضاياها والاعتراف
بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى الحكم. لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في
طبيعة الإنسان من الرحمة والحجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان
طاعة لعقله. مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن
يقدم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثير منهم
عنه الشرع. من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرحمة لمن تكون غريزته
كذلك وهم أكثر الناس. وليس من هذا يوجب العقل الساذج. ولو توهم الإنسان نفسه
وأنه خلق دفعة. تام العقل. لم يسمع أرباباً ولم يطيع انفعلاً نفسانياً. أو خلقياً. لم
قضايا في الأخلاق...

يقض في أمثال هذه القضايا بشيء. بل أمكنه أن
يجهلها ويتوقف فيها وليس كذلك حال قضائه أن

الكل أعظم من الجزء.. والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق.
ورب محمود كاذب^١.

أورد ابن تيمية رأي ابن سينا هذا والذي يعتبر أن الأحكام الخلقية من المشهورات. وأورد حججاً ليدحضه. وحاول أن يثبت أن الأحكام الخلقية موضوعية وبقينية كغيرها من الأحكام المنطقية فقال: "والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة. من بني آدم كلهم. كقولهم: العدل حسن وجميل. وصاحبه يستحق المدح والكرامة. والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق الذم والإهانة. وهؤلاء (الفلاسفة من أمثال ابن سينا) نفوا من اليقينيات. وهذا يستلزم أن لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين إذا لم يكن في العقل قضية برهانية علمية. ومن الناس من حكى عنه القول بذلك فهم في ذلك متنازعون مضطربون وهذا من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل.

.. فنقول إن الناس إذا قالوا العدل حسن والظلم قبيح فهم يعنون بذلك أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح نافع لصاحبه ولغير صاحبه. وحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس. وإذا قالوا "الظلم قبيح" فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه. وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس. ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب. مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلم كانت التجريبيات يقينية. وهذه التي هي أشهر منها وقد جربها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟ مع أن الجربين لها كثر وأعلم وأصدق. وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك. والخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق.

فالإنسان من نفسه يجد لذة العدل والصدق والعلم والإحسان. والسرور بذلك. ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل

^١ ابن سينا (أبو علي) الإشارات والتنبيهات. القسم الأول. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ١٩٦٠. ص ٣٩٩-٤٠١.

إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور
بعدل العادل وصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن

ما لا يجده في الظلم والكذب والجهل والإساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له. وهم مفظورون على محبة ذلك واللذة (به) لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم. كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش. فلم كانت تلك القضايا من اليقينيّات المعلومة بالحس والعقل والتجربة وغيرها. ولم تكن تلك من القضايا العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمر فيهما أعظم؟ واللذة التي وجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة. والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة.

وقال ابن تيمية: (إن أخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحسن هو النافع. والمراد بالقبیح هو الضار. فكيف يقال إن عقل الإنسان لا يميز بين الحسن وبين القبیح؟ وهل أعظم تفاضل العقلاء إلا بمعرفة هذا من هذا؟ بل وجنس الناس يميل إلى من يتصف بالصفات الجميلة. وينفر عن من يتصف بالقبائح. فذاك يميل جنس الإنسان إلى سمع كلامه ورؤيته. وهذا ينفر عن رؤيته وسمع كلامه).^١

واعتبر المعتزلة - من أهل الكلام - أن القيم الأخلاقية موضوعية وعقلانية وتعلم صحتها بالضرورة وأنها بينة بنفسها (على الأقل بعضها).

قال القاضي عبد الجبار (قد علم باضطرار أن الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه. والضرر الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه. ولا هو مستحق. ولا يظن ذلك فيه متى فعلها "القادر الخلي يستحق بفعلها الذم إذا لم يمنع منه مانع. فعبرنا عن ما هذه حالة بأنه قبيح. وأفدنا بهذه العبارة المعنى فيه. فمن خالف في ذلك لم يخلُ خلافه من وجهين: إما أن يكون في المعنى بأن يقول: إن الكذب والظلم لا يستحق بفعلهما الذم على وجه. أو يستحق بهما المدح. وهذا ما يعلم بطلانه باضطراد. لأن من

^١ ابن تيمية، الرد على المنطقيين. تحقيق: رفيع العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٥٤-١٥٥، ١٦١، ١٥٩، ١٦٦-١٦٧.

كمال العقل العلم بأن الظلم مما نستحق به الذم، ولا
يختلف الفقهاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في

العلم بالمدرجات وسائر ما يكمل به العقل فلا فرق بين ما يدعي ذلك في سائر ما يعلم
باضطراد ومن بلغ هذا الحد، لم يمكن في مكالمته إلا التنبيه على جحده الضروريات^١.

لقد خالف "كانت" من الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث "هيوم" وقال بعقلانية
الأخلاق، وأن الفعل الخلقى هو الفعل الذي يمكن أن يعمم والذي يقوم فاعله به من أجل
الواجب لا من أجل منفعة، أو لأن مشاعر خلقية كالرحمة دفعت له لفعله، وأن مخالفته
توقع المخالف في تناقض. أما "مل" صاحب نظرية المنفعة العامة فإن برهانه لنظرية
المنفعة العامة اعتبر فيه أنه جائز استنباط ما ينبغي أن يكون مما هو كائن فإنه في
خطوة من خطوات برهانه المشهور هذا افترض أن اللذة والسعادة ينبغي أن يكونا
مرغوب فيهما لأن الناس يرغبون فيهما بالفعل. وجاء "مور" أحد أعلام فلاسفة القرن
العشرين فرفض هذا الاستدلال واعتبره أغلوطة أسماها بـ "الأغلوطة الطبيعية" فقال
لا يمكن استنباط قيمة من حقيقة، وأن مفهوم الخير لا يمكن تعريفه عن طريق مفاهيم
تدل على قيم. واتخذ الوضعيون المناطقة موقفاً من القيم شبيهاً بموقف هيوم،
واعتبروها غير موضوعية، وينبغي أن ينقى منها العلم ويفصل فصلاً تاماً. فالعلم
حقائق يمكن أن تصدق ويمكن أن تكذب، ويمكننا أن نتأكد من صدق الحقائق بمنهجية
معينة، والقيم ليست حقائق وليست قابلة أن تكون صادقة أو كاذبة، فهي تعبر عن
مشاعر وأحاسيس ومن ثم نشأت النظرية الأخلاقية التي تعرف بالعاطفية
(Emotivism) التي تعتبر أن المفاهيم الأخلاقية غير معرفية (non-cognitive)، وأنه
لدينا حرية في اختيار القيم وليس لدينا حرية في اختيار الحقائق. والمناهج والطرق
العلمية لا يمكن أن تحسم الخلافات حول القيم لأن طبيعتها غير المعرفية لا تسمح
بذلك.

^١ عبد الجبار (القاضي، أبي الحسن)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٦، العدل، والتجوير، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة
المصرية العامة، ط ١، ١٩٦٢م، ص ١٨.

هل حقيقة العلم موضوعي والقيم الأخلاقية غير موضوعية؟ هل يمكن أن يكون العلم محايداً حيال القيم؟ هل يمكن أن يعمل العلم ويدار بكفاءة دون اعتبار القيم الأخلاقية ودون أن يكون لها تأثير في كفاءته وما يمكن أن يحقق من إنجازات؟ ميز الفلاسفة والمفكرون بين ما أسموه قيماً معرفية وما أسموه قيماً اجتماعية، وميزوا بين العملية العلمية في ذاتها والتي تقوم على العلاقة بين الحكم العلمي وما يعرف بالأدلة العلمية من ملاحظة وتجربة وبين نتائج العلم وبين صفات العالم وبين المدخلات الأخرى للعلم وغيرها من الأمور فيما يلي قائمة من الأمور التي تجعل صلة وعلاقة بين القيم الأخلاقية والعلم:

١. اختيار موضوع البحث العلمي.

٢. موضوع البحث العلمي.

٣. أهداف البحث العلمي.

٤. أخلاقيات المهنة، وتشمل أموراً كثيرة منها:

(أ) أخلاقيات البحث العلمي الذي يتم إجراءه على الإنسان والحيوان.

(ب) صلة الباحث بغيره من الباحثين وما يتصل بذلك من الانفتاح والسرية وحق الملكية والتقدير.. إلخ.

(ج) الحفاظ على موارد وممتلكات المؤسسات.

٥. الحالات التي لا يمكن أن يقوم بها الباحث بكل البحث وبذلك يتمكن من التحقق من سلامة كل إجراءات البحث ويعتمد على تحقيق آخرين (الثقة).

٦. القيم واختيار النظريات ومعايير التفضيل

بينهما. موقف كون وموقف كواين، والفجوة بين الأدلة

والنتائج العلمية وفرضية أن قضايا الملاحظة محملة بقيم وعدم كفاية الأدلة لتحديد النتائج (underdermination).

٧. مسؤولية الباحث ونتائج البحث (الخطأ وأثره في النتائج) وكونه مدخلاً لصلة قرار الباحث بما يلتزم به من قيم.

اختيار مجال البحث العلمي:

إنه من الطبيعي أن أي باحث يركز على جانب من الحقيقة دون جوانب أخرى، فيجري البحث فيها وهذا الاختيار إذا لم يفترض أنه غير عقلائي وغير عشوائي فإنه يجب أن يقف خلفه داع ومبرر. يتمتع بأهمية ومغزى خاص، وأنه يؤدي إلى نتائج نافعة ومرغوب فيها.

هذا التأثير القيمي يشوش عليه ويخلق حوله ضبابية التفريق بين العلم التطبيقي والعلم الخالص، باعتبار أن القيم تؤثر في العلم التطبيقي، لكن في الحقيقة فإن النظرية تتطور أثناء التعامل مع أمر واقع (تطبيقي)، فهي تجرّد لهذا الواقع والسياق، بعبارة أخرى فإن مساحة واسعة من العلم تطبيقية قبل أن يكون علماً خالصاً نقياً^١. وخالصة الأمر فإن التحيز لا يأتي من اختيار الموضوع، ولكن يأتي من الإجراءات المتحيزة للوصول للحلول.

القيم كموضوع للبحث العلمي

^١ Kalan (Abraham) , The Conduct of Inquiry , (Methodology for Behavioral Sciences) , Chandler publishing Corparg , California , ١٩٦٤ , p.٣٨١.

يرى أبراهام كيلان أن القيم قد تكون موضوعات للبحث العلمي وهذا لا يؤدي إلى تحيز لأن الشيء المراد بحثه وجودها وليس صحتها^١ (مبرراتها).

إن مشكلة القول بإمكانية دراسة ظواهر ذات بعد قيمى كالأستسلام للعدو وظروف أستسلامه وما يؤدي إليه قد يفهم بأنه تسامح مع ظاهرة الأستسلام واعتراف بها. ومن أمثلة هذه الظواهر المشكلة دراسة إمكانية نجاح الديمقراطية أو نظام الحكم الإسلامى فى المجتمع المعاصر. أو التحقق من المقولة: السود أقل ذكاءً من البيض. أو المقولة: المتدين أكثر حملاً لمصاعب الحياة وأكثر استقرار نفسياً مقارنة بغير المتدين (مع افتراض أن كل العوامل الأخرى متساوية). ومقولة: (المتدين مظهر من مظاهر العصاب). ومقولة: (نظرية الخلق أو الفرقة الكبرى حقيقة). أو مقولة: (نظرية التطور حقيقة). ومقولة: (الإنسان أنانى بطبعه). أو مقولة: (المرأة عاطفية أو غير عقلانية)... إلخ. وكإجراء التجارب على الممارسات القبيحة كالتعذيب والممارسات الجنسية الشاذة. وقد يكون سبب إشكالية الدراسة الألفاظ المستخدمة فى صياغة المشكلة كلفظ عقلانى وسوى وشرعى ومنحرف وغيرها من الألفاظ التى قد تكون محملة بقيم غير متفق عليها.

يود الباحث أن يتناول مفهوم أهداف العلم قبل أن يتناول المحاور الأخرى فى قضية حياذ العلم والتى هى محور أخلاقيات المهنة (مهنة العالم والباحث) ومحور القيم واختيار النظريات.

أهداف البحث العلمى

للعلم أهداف داخلية أو ذاتية وهى: الوصف - التفسير - التنبؤ - التحكم (مثال ذلك وصف ظاهرة حمى الملاريا والتحكم فى الظاهرة بإزالتها أو منع حدوثها) ويتضمن هدف التفسير والتنبؤ هدف بناء النظريات. أما الأهداف الخارجية فقد تكون السيطرة

^١ Ibid. , pp. , ٣٧٧.

^٢ Ibid. , pp. , ٣٧٨.

على الطبيعة وحل مشكلات الحياة وتسهيلها
والارتقاء بها وإسعاد الإنسان. وقد تصنف الأهداف إلى

أهداف عامة وأهداف خاصة وإلى أهداف عملية تطبيقية وأهداف لا يقصد بها العمل والتطبيق (قد يقصد بها مجرد المعرفة والتنظير). الأهداف العامة يقصد بها تحقيق مقصد علمي معرفي أو مقصد اجتماعي والمقصد الاجتماعي قد يكون مقصد الدولة أو المجتمع بكل منظماته المدنية والأهداف الخاصة هي أهداف العالم والفريق العلمي والمؤسسة العلمية.

وقد تكون من ضمن الأهداف الخاصة أهداف العالم والفريق والمؤسسة أهداف عامة أو هكذا ينبغي.

وأهداف العالم قد تكون الفائدة المادية أو الشهرة العلمية والتقدير وقد تكون المتعة واللذة التي قد يجدها الباحث من الاكتشاف المعرفي. وقد تحقق له طموح معرفي وتسكن به توتر فكري وعقدي. وقد تهبه مكانة وقوة ونفوذ. وقد تساعده في حياته العادية (بجانب ما قد تكون له من أهداف عامة علمية - تطوير العلم - واجتماعية خدمة المجتمع). ومقصد المؤسسات قريب من مقصد الفرد تسعى فيه للمصلحة الخاصة والمصلحة العامة وكذلك مقصد الفريق العلمي. أما مقصد الدولة فقد يكون فائدة الوطن لأن في العلم قوة عسكرية واقتصادية وإعلامية وقد يكون هدف مجرد تثبيت السلطة أو مجرد بقاء أفرادها.

والصلة واضحة بين هذه الأهداف والقيم الأخلاقية ومدى الأثر السلبي أو الإيجابي الذي قد تحدثه في الممارسة والنشاط العلمي.

في نهاية هذا الجزء من البحث يود الباحث أن يشير إلى المنظور الإسلامي (أو منظور إسلامي) لأهداف العلم. العلم في المنظور الإسلامي ليس مقصوراً على العلم التجريبي ولا ما يعرف بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية ولكنه يشملها ويتخطاها

فيشتمل علوم الوحي. ولا بأس أن يحدد المنظور الإسلامي
لجانب من هذه الجوانب كالعلم التجريبي.

يكاد يجمع علماء المسلمين أن أنبل غاية للعلم هي معرفة الله (سبحانه وتعالى) ومعرفة ما أنزل من وحي. الوحي يشمل العقيدة والعبادة والقوانين والنظم السياسية والاقتصادية وغيرها من القيم والأخلاق وآداب السلوك. وله منظور للآداب والعقوبة وللعلوم.

يحث القرآن الإنسان على تدبر آيات خلق الله لتقوية الإيمان وتعزيزه وإزالة شبهة الإلحاد ومعرفة السنن الكونية ويحث على العلم بشرع الله وماهية الحياة الخيرة والطيبة واقتناء العلوم النافعة من أي مصدر للعلم جاءت.

أخلاقيات العلم (أخلاقيات مهنة العلم)

القيم والفضائل المعرفية التي ينبغي أن يتحلى بها العالم. ينبغي أن يتصف العالم بالصدق والأمانة - الحذر واليقظة والانفتاحية والحرية والتقدير والتعليم والمسئولية الاجتماعية^١.

- ✓ استخدام الموارد بفاعلية دون تبذير.
- ✓ يتعامل العلماء مع الزملاء باحترام وهذا يؤدي إلى التعاون والثقة.
- ✓ عدم التقليل من إنجازات الغير.
- ✓ تعطى كل مشاريع البحث العلمي الفرص ولو كان هنالك شرط ينبغي أن يكون المصلحة العامة.
- ✓ عدم تجاوز القوانين.

^١ رزنيك(ديفيد). أخلاقيات العلم. ترجمة: عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة، الكويت. يونيو ٢٠٠٥م، ص ٨٥-١٠٦..

✓ لا يخلق المعطيات أو النتائج ولا يحرفها. ولا

يتكلف الغموض والتعقيد لكي يعطي انطباع عمق

البحث وأصالته.

✓ أن يكون حذراً في عمله وبحثه العلمي لكي لا يقع في الأخطاء وأن يشعر
بالمسئولية ويتجنب اللامبالاة والإهمال.

✓ يتجنب التكبر والعجب.

✓ يقبل الحق ويتجنب الإصرار على الخطأ.

✓ يتجنب الإضرار بالمجتمع ويعمل على نفعه وترقيته ويعمل على خيره وسعادته
وإبعاد الشرور عنه.

✓ التجرد والصدق والإخلاص وأن لا يكون قصده الأوحد تحقيق مصالحه الشخصية
أو مصالح هيئته أو جماعته.

✓ يعطي التقدير العلمي لمن يقوم بعمل علمي في حالة استحقاقه ولا يعطي
من لا يستحق دون مجاملة أو تحيز. وأن يكون معيار الاستحقاق هو الإسهام
والإنجاز وقيمة العمل العلمي.

✓ ينبغي أن تكون الحرية (إيجابية بجانب السلبية) فلا يمنع من القيام بالبحث
العلمي إذا استوفى شروطه الأخلاقية ولا ينبغي أن تكون هنالك قيوداً على
النشر والتداول والنقاش الإيجابي وأن يمنح التمويل اللازم الذي تكافأ فيه
الفرص.

✓ تتاح للنظرأء فرصة مراجعة العمل العلمي ويخضع لنظام التحكيم العادل.
فلا يتحيز ولا يجامل ويتحامل وأن يكون المعيار الإسهام والإنجاز العلمي. وأن
يكون أميناً في إعطاء التقارير في حالة مثلاً التقارير الهندسية الخاصة بأعمال

التشييد والبناء، وأن يتحلى بقواعد المنافسة الشريفة.

وأن يتعاون مع زملائه والعاملين في الحقل. وأن يقدم لهم

المساعدة العلمية متى ما كان ذلك مطلوباً. وأن يفي بالعهود والوعود التي يقطعها على مخدميه وعملائه والممولين. وأن يستخدم الموارد المتاحة دون إفراط أو تفريط. وأن يتجنب الغش وأكل أموال الناس بالباطل ولا يأخذ الرشوة. وأن لا يكتفم علماً بسبب خوف أو طمع. وأن لا يكون مطية لأصحاب السلطة والقوة والنفوذ والجاه والمال يساعدهم في الظلم ويبرر لهم الباطل لكي ينال رضاهم ومناصبهم وعطاياهم. وأن يتجنب التحريف والتزييف والتدليس. وأن لا يقصد بالعلم الشهرة والسمعة ويتجنب كل رذيلة تتصل بالممارسة العلمية من عجب وكبرياء وعناد وجدال مذموم ومرآء ونفاق وتملق. وأن يتقبل النقد والنصيحة ويتجنب التعقيد والغموض غير الضروري ويتحلى بالصبر والمثابرة والإتقان والعدل والإحسان والإخلاص وتكامل الشخصية. وعموماً أن لا يلحق الضرر بالإنسان والحيوان ويهدف إلى المصلحة والخير.

القيم واختيار النظريات

إن المقولة التي تجعل العلم أكثر صلة والتصاقاً والتحاماً بالقيم هي أن العملية العلمية نفسها (الاستدلال العلمي - المنهج العلمي) ملتبسة بالقيم. أي أن العلاقة بين الدليل - التجربة والملاحظة - والنتيجة اللازمة من الدليل لا تتم إلا من خلال افتراض قيم. يرجع النقاد هذه المقولة وهذا الموقف إلى (كون). العلم يحتاج إلى المفاضلة بين النظريات فإذا كان من المتعذر أو المستحيل أن تتم هذه المفاضلة دون افتراض واستخدام قيم. فخلاصة الأمر أن القول بأن العلم محايد ولا يتصل بالقيم يصبح غير صحيح.

ف(كون) يرى أن تقييم النظريات لا يتم عقلاً بل ويتم عن طريق قيم معرفية كالاتساق والبساطة والدقة والشمول والخصوبة.

١. إنه لا تمييز واضح بين جمل الملاحظة والنظريات والمعطيات فجمل الملاحظة محملة بنظريات.

٢. أنه لا يمكن مقارنة النظريات -لكي يمكن التفصيل بينها - لأن المفاهيم التي تستخدم تكتسب معناها من النظريات التي تلعب فيها دوراً. ومثال ذلك مفهوم الكتلة المستخدم في فيزياء نيوتن ومفهومها المستخدم في فيزياء اينشتاين. عند الأول لا تتأثر الكتلة بسرعة حركتها. وعند الثاني بخلاف ذلك.

٣. بعض الأبحاث شديدة التعقيد لا يستطيع باحث بمفرده التثبت من صحة النظرية والفرضية بقيامه بكل الإجراءات العلمية. فيعتمد على نتائج باحث آخر دون أن يقوم بنفسه بالتحقق منها ويقبلها لثقتة في هذا الباحث. قد تعارض المعايير المعرفية لاختبار نظرية مقابل أخرى. فقد تميز نظرية بالدقة في التنبؤ وتميز الأخرى بأنها أكثر شمولاً للمجال.

إن تكلفة الخطأ في إصدار الحكم العلمي تكون مؤثرة في ما يمكن اعتباره أدلة كافية لإصدار الحكم.

يتأثر قبول النظرية وانتشارها بالجماعة العلمية والزملاء وقد يختلف الباحثون حسب أيديولوجياتهم. فالبراليون يركزون على الأسباب التي في المستوى الفردي ويعتبرون أن الفاعلية ترجع إلى فعل الفرد. والاشتراكيون يقولون ترجع إلى أسباب إقليمية.



الفصل السادس : الأخلاق والفنون والآداب

الأخلاق والفنون والآداب

هل الفن مستقل عن الأخلاق أم هنالك ارتباط بينهما؟ وإذا افترضنا أن هنالك ارتباطاً بين الفن والأخلاق، فما طبيعة هذا الارتباط؟ هل هو ارتباط إيجابي أم سلبي؟ هل الفن يدعم الأخلاق أم إنه عائق لها ويعمل على إضعافها؟ وهل الأخلاق عائق للفن؟ وهل ينبغي أن يكون الفن مستقلاً عن الأخلاق؟

تعريف الفن:-

يعرف الفن تارة بأنه محاكاة لما هو موجود، وتارة بأنه تعبير عن النفس ومشاعرها وأحاسيسها وعواطفها. التعريف الأول كان لأفلاطون، وقصد به بيان أن الفن نشاط ناقص ومعيب، فهو محاكاة للمثل (الحقائق)، لم يكن أفلاطون وحده القائل بهذا التعريف، وما انتقد به هذا التعريف هو كونه غير جامع، فالموسيقى مثلاً تعتبر فناً ولكنها ليست تقليداً لشيء. أما التعريف بأن الفن تعبير عن عواطف، انتقد بأنه ليس مانعاً، لأنه يدخل في الفن ما ليس منه كقول الأب لابنه: ينبغي أن تفعل ما أقول: فقوله هذا يعبر عن عاطفة، ولكنه ليس عملاً فنياً وأنه من الصعب أن نحدد العاطفة التي تقف خلف عمل فني!

التعريف الإجرائي للفن:

وعرّف الفن تعريفاً إجرائياً، والتعريف الإجرائي يعرّف الفن بالإجراءات، أي الخطوات التي تؤدي إلى العمل الإبداعي^١. وعرف دانتو (danto)^٢ العمل الفني بأنه ذلك العمل الذي يستوفي شرطين:

١/ العمل الفني يتحدث عن شيء.

^١ Cooper (David E.), Editor, A Companion to Aesthetics, Blackwell. Oxford, 1992, P., 109-110.

^٢ Ibid, P, 110.

^٣ Ibid, P, 112.

إلا أن هذين الشرطين لا يميزان العمل الفني. إذ إن القوانين تتحدث عن شيء وقابلة للتأويل. ومن أمثلة التعريف الإجرائي للعمل الفني أن العمل الفني شيء تم إبداعه لكي يعرض في عالم للفن. هذا التعريف لا يقول شيئاً عن غاية أو مغزى العمل الفني. ولا يقول شيئاً عن أن التجربة الفنية هي تمثيل أو تعبير أو غيرها من الصفات. ويعرف هذا التعريف بالتعريف المؤسسي. والشروط التالية تصف المؤسسة أو الممارسة الفنية^١:

- العمل الفني أو الإبداع الفني ينبغي أن يقدم لعالم يمثل جمهوراً للفن.
- الفنان هو الشخص المشارك في خلق العمل الفني.
- الجمهور هم فئة من الأشخاص لهم استعداد لفهم وتذوق العمل الذي يقدم لهم.
- عالم الفن هو المجموع الكلي لكل نظم العوالم المختلفة للفن.
- عوالم نظم الفن هي الإطار لتقديم الفنان لعمله الفني للعالم (الجمهور).

تجد الإشارة إلى أن هذا التعريف تم نقده. على الرغم من حداثة وموضوعيته. فالتعريف يسمح باعتبار أعمال تعرض في عالم الفن ككتلوجات أعمال فنية. ولا يشير لخصائص مهمة كالتعبير والتمثيل. هذه الخصائص مهمة للفن. ولكنها ليست عالمية. وعلى أية حال ليس هنالك ما يمنع إذا أخذنا بهذا التعريف الإجرائي أن يضمن هذه الخصائص غير العالمية.

^١Ibid, P, ١١٣.

التعريف الوظيفي للفن:-

يقابل التعريف الإجرائي للفن. التعريف الذي يجعل للفن وظيفة ويهدف إلى تحقيق غاية وغرض. وهنالك صيغتان للنظرية الوظيفية: صيغة وصفية. وصيغة معيارية .

الصيغة الوصفية تقول إن العمل الفني بطبيعته يخدم غرضاً ووظيفة علمنا بها ووعينا بها أم لم نعلم بها. فالفن بالضرورة يخدم وظائف نفسية واجتماعية وميتافيزيقية وثقافية. هذه الوظائف منفصلة عن مكانة الفن ووصفه في ذاته. أما الصيغة الوظيفية المعيارية فتقول ينبغي أن يخدم الفن وظيفة أو غرضاً معيناً. فإذا قام الفن وحقق غرضاً وغاية حسنة فإنه يعتبر حسناً. وإذا حقق غاية قبيحة فيصير قبيحاً. وإذا لم يحقق غاية حسنة ولا قبيحة صار عبثاً. فأفلاطون مثلاً يقول ينبغي على الفن أن يقلد المثل (الحقائق المطلقة) وبذلك يعبر عن محاولة لإدراك الحقيقة. وبالنسبة للمسيحيين فإن الفن يوضح الكتاب المقدس عندهم كما يعبر عن المجد الإلهي. ويرى تولستوي أن الفن ينبغي أن ينقد الحقيقة والطبيعة البشرية والأخلاق. ويرى الاشتراكيون أن الفن ينبغي أن يعبر عن الحقائق الاجتماعية والحياة السياسية. يقول سيجمند فرويد إن الفن يعبر عن رغبات دفينة في اللاوعي لا يستطيع الفنان تحقيقها. وإن كبت هذه الرغبات يؤدي بكثير من الناس إلى أحلام اليقظة إذا لم يستطع الفنان صياغتها في أعمال فنية. ويمكن تصنيف حديث ماركس عن الفن على أساس أنه يعبر عن نظرية وظيفية؛ فالفن عنده يعزز من المصالح الاقتصادية لطبقة معينة. هذه الوظائف التي يرى البعض أن الفن يحفظها. يمكن تحقيقها عن طريق غير الفن¹. ويقول النقاد الماركسيون ينبغي الثناء على الأعمال التي تكشف فساد النظام الرأسمالي. من ناحية أخرى فإن الفرويديين يثنون على النظام الذي يحقق وظائف نفسية.

¹Ibid, P, 113.

اختلف المفكرون فيما ينبغي أن يهتم به الفن اهتماماً خاصة ويقوم بدعمه. فهناك من يقول بوجود دعم الفن

للقيم الأخلاقية وهم بذلك يعبرون عن نظرية معيارية للفن. وهنالك من يقول إن الفن بطبيعته يدعم الأخلاق (والدين) وبذلك يعبر عن نظرية وظيفية للفن. فالفن عندهم يرقق المشاعر. ويظهر النفس من العواطف المدمرة. ويقوي ويصقل رؤية الإنسان ويجعلها أكثر وضوحاً. وذلك بالنظر الدقيق في الأشكال والألوان والنفحات؛ فيرتقي وعيه بالقيمة المصاحبة لها. الأمر الذي ينطبق أيضاً على الوعي الأخلاقي. إن التذوق الفني في الأساس تأملي ويعني التركيز والانتباه عند إدراك الأشياء المعنية ومحبتها واحترامها لذاتها. ما يجعل هذا الموقف موقفاً مائلاً للموقف الأخلاقي الذي يوجب على الإنسان الاهتمام بالآخر وبحاجياته. بالإضافة إلى هذا فإن الفن يوسع من حرية الإنسان. لأنه يوسع من وعيه للخيارات المتاحة له. والفن يدعم الإيمان ويقويه. لأن المدرك لجمال الكون يدرك أن لهذا الجمال والترتيب والتنسيق خالق. والإيمان بدوره يدعم الأخلاق والالتزام بها.

وخت عنوان^١ (مدخل الفن والأخلاق) ذكر كاتب آخر أن هنالك آثاراً شبيهة بالآثار التي أوردها جون هويت:-

١/ إزالة التوتر وترقية الانسجام الداخلي للإنسان ومقدرته على حله. ومن أمثلة هذه التوترات تلك التي تكون بين النفس والعالم الخارجي. وتلك التي تكون بين العقل والعاطفة. وتلك التي تكون بين الفرد والمجتمع. ويدعي البعض أن الفن عنده مقدرة تعويضية بأن تكون مثلاً بديلاً عن الدين^٢.

٢/ تقوية وتشذيب الإدراك.

٣/ تطوير الخيال وتقوية شعور الإنسان أنه في مكان الشخص الآخر.

^١ Companion to Aesthetics, opcit.

^٢ Ibid, PP, ٢٩٥-٢٩٦.

٥/ يمنح الفرد أوقاتاً للتأمل يشعر فيها الفرد بأنه خارج الحياة العادية ومتاعبها ويمكنه أن يشارك الآخرين تجاربهم ويوثق الروابط بينه وبينهم.

يقول البعض إنه من غير المسلم به إن ممارسة الفن تحدث هذه الآثار وأنها إذا صح حدوثها تكون آثاراً إيجابية. وإذا صح بعضها فإنه ليس من الضروري أن يتحقق عن الممارس للفن. ومن جهة أخرى فإن هنالك سلبيات قد تصحب تجربة الممارسة الفنية. الأثر الأول يتحدث عن مقدرة الفن على إزالة التوترات الداخلية وإحداث انسجام نفسي. فهل الانسجام النفسي دائماً مرغوب فيه؟ هنالك من يقول إن التوتر يمثل جزءاً أصيلاً في طبيعة البشر. وأنه لا يمكن التخلص منه. وإزالته من حياة البشر. وأنه من الأفضل التعامل معه وأن لا يتوهم وجود حالة انسجام ينبغي أن نسعى إلى تحقيقها. إن دور الفن حسب هذا الرأي - هو اكتشاف التوترات وليس حلها. من ناحية أخرى فإن حالة التوتر وعدم التكيف أفضل من حالة الانسجام النفسي الذي يمارس فيه الشخص عملاً فيحاً.

من ناحية أخرى فهنالك من يرى أنه قد تكون هنالك آثاراً سلبية وضارة للفن. فبعض الفن يحرك الغرائز والشهوات خاصة الجنسية منها. وقد يثير الحماس المفرط وغير المتوازن ويحفز على التعدي. وقد يثير مشاعر بالعجب والعزة كاذبة. وقد يؤدي بعضه إلى الميوعة والانحلال والإفراط فيه سماعاً أو مشاهدة يضيع الوقت. وقد يؤدي إلى تقصير في واجب. وقد يؤدي إلى إهمال قيم أخرى كان من الممكن إذا انشغل بها أن تجعل حياته أكثر ثراءً. وبعض ممارساته تذهب بالوقار. وقد ينمي مشاعر عند الفنان تجعله يسعى إلى الشهرة والمدح. وقد يفقد الفنان الشعور بالأمن والاستقرار لأنه يظل دائماً راعياً في المحافظة على مكانته الفنية. وقد تفقد حياته الخصوصية وتتأثر حياته الأسرية سلباً. وعلى الرغم من أن الفن قد يوسع من حرية الإنسان لكنه في نفس الوقت قد يضيق من مساحتها عن طريق الأعمال الفنية التي تكرر أشكالاً قضايا في الأخلاق...

نمطية والتي يجري عملاؤها تلك الأعمال - التي يفترض أنها فنية - بمستوى يهبط الإنسان وتفقدته كرامته.

ربط الفيلسوف (كانط) بين التجربة الفنية والأخلاق ربطاً منطقياً لأسباب ميتافيزيقية، ويتم هذا الربط عن طريق الطبيعة البشرية، فالإنسان عنده يحيا في عالمين^١:

عالم الحس والتجربة وهو عالم الفن، وعالم العقل والحرية وهو عالم الأخلاق. ولا يستطيع الإنسان إدراك التجربة الفنية دون ربطها بطبيعته الأخلاقية كشخص يتبع المبادئ الكلية.

هنالك اتجاه مخالف لأي اتجاه يربط الفن بأية غاية أو معنى خارجه، سواء كانت هذه الغاية أخلاقية أو غيرها؛ فالفن، حسب هذا الرأي، لا وظيفة له، وأنه مستقل ويتميز بالسيادة، ويتم إنتاجه لأجل ذاته، فهذا الاتجاه يرى أن الأعمال الفنية لها سمات خاصة تتصل بالشكل والصورة مثلاً (بالوحدة والتركيب). ويرى استيورت هامشير أنه ليس للفن وظيفة وليس له مبرر^٢. وعندما انحسر دعم الارستقراط للفن صاروا تحت رحمة السوق والطلب الشعبي، ورجعوا ينتجون حسب رغبة السوق؛ ولم يعد الفن للفن. وعندما تغيرت هذه الحالة وصار إنتاج الفن للفن، ولم يعد بما يريده عامة أفراد الشعب، ورويداً رويداً فقد الفنانون الصلة بينهم وبين عامة الناس؛ وخاب ظن كثير من المستهدفين في الفن، وضمير الاهتمام بمعظم الأعمال الفنية؛ واتجهوا إلى الفن الذي يسلي.

إن القول بأن الفن منفصل عن (ما يعتبر) وظيفة له أو منفصل عن القيم الأخرى بإطلاق، قول مشكل، فقد يتم تذوق الفن لاعتبارات فنية (شكله وصورته وألوانه وتناسقه... إلخ) هذا لا يقتضي بالضرورة إقصاء اهتمامات أخرى به، وقد يكون الجمع بين الخصائص الفنية والوظائف هو الأفضل، وإذا كانت طبيعة الفن تقتضي فصله فصلاً جذرياً وتاماً عن كل أنواع الحقيقة بحيث لا يمكن الحكم عليه إلا عن طريق ذاته

^١Ibid, P, ٢٩٣.

^٢Ibid, P, ١٦٤.

فقد يؤدي ذلك إلى تهميش الفن. من ناحية أخرى فإن الاهتمام بالفن لأسباب خارجية قد يكون له عائد

إيجابي على الفن في ذاته. وإن عدم الاهتمام بالفن في بعض الحالات قد يؤثر على مكانه الفرد الاجتماعية. فيضطره ذلك إلى الاهتمام بالفن لكي لا يقال أنه ليس من أهل الفن وجاهل به ولا يتذوقه؛ فيؤذبه ذلك إلى أن ينمي قدراته الفنية ومعرفته وتذوقه له¹.

تأصيل العلاقة بين القيم والفنون والآداب:

يمكن أن يعرف التأصيل بعبارة بسيطة: أن التأصيل هو رد الأمور إلى أصلها وحقيقتها. وإذا اعتبرنا أن الدين هو المعبر عن حقيقتها؛ فيكون التأصيل رد الأمور إلى الدين (والدين لا يمنع ردها إلى العقل والتجربة وفق معايير معقولة).

وفقاً لذلك يمكن طرح الأسئلة التالية:

- هل الجمال والفن قيمة أصيلة في الدين؟ شأنه في ذلك شأن القيمة الأخلاقية؟
- ما هي حقيقة العلاقة بين الفن والأخلاق؟
- هل علاقة الفن بالأخلاق علاقة اتصال وارتباط أم علاقة انفصال؟
- هل الأخلاق تعلق على الفن أم إن الفن يعلو ولا يعلو عليه (إذا زاحمته المكان قيمة أخلاقية أو قيمة أخرى كقيمة الحقيقة أو المنفعة)؟

البعض حاول أن يرجع شرعية اتجاه الانفصال (أو الارتباط) إلى الممارسة الفنية في التاريخ الغربي والإسلامي. وحسب رأي هؤلاء ما دام الفن كان مستقلاً في العصر الجاهلي، وما دام أغلبه كان مستقلاً في العصور الإسلامية المختلفة، وما دام هذا هو الاتجاه الغالب في الأدب الحديث والمعاصر؛ فإنه من الطبيعي والشرعي أن تظل الآداب

¹Ibid, P, ١٦٥.

والفنون مستقلة وحررة من أي قيود (أخلاقية أو دينية أو فلسفية أو قيمية وجودية أو منفعة).

تجدد الإشارة إلى أنه ينبغي أن نميز بين عدم تقيد الفن بأي قيد أخلاقي أو بأي قيمة غير القيمة الجمالية. وبين أن يرفض أن يقيد بلون معين من هذه القيم (أي أن يرفض أن يتقيد بقيم تقليدية أو بقيم في زمان ومكان معين قديمة كانت أم حديثة) ويمكن أن نتساءل هنا: هل عدم التقيد بقيم أخرى بإطلاق موقف متسق ومعقول؟ وهل ينبغي أن يكون للعمل الفني قدر من المحتوى والمضمون أو المعنى يجتاز حداً أدنى من القبول وأن فقدانها لأي معنى أو مضمون يفقده صفة القبول؟

وما حكم العمل الذي يعارض الأخلاق والدين؟ وما حكم الفن الذي يقصد به تحقيق معان تعليمية وتربوية وأخلاقية ولكنه متدنٍ في مستواه الجمالي؟

ترى روز ويرى محمود الربيعي وغيرهم أن نقاد الأدب في العصور الإسلامية يفصلون بين الأخلاق والأدب. فليس من الضروري عندهم حسب رأي روز أن يلتزم الأدب بالأخلاق والدين؛ فالغايات والتعاليم الأخلاقية والتربوية والدينية خارجة عن مهمة الأدب. وقالت روز: (إن الشعر في العصر الجاهلي ظل طليقاً من قيود الدين والأخلاق. فكان فناً للفن. وكان أدباً مكشوفاً صريحاً لم يتورع أصحابه عن وصف مبادئهم ومغامراتهم اللاهية أو الماجنة.. وأمعن الهجاؤون في العصر الأموي في الفحش والإقذاع حين سردوا مثالب خصومهم. وفي هذا استرسل عمرو بن أبي ربيعة في بسط مغامراته الغرامية. وبالغ بشار وأبو نواس في وصف التعهر والمجون. ووجدوا من علماء الدين ومن الفقهاء والخلفاء من حاول تقيد ألسنتهم. لكنها محاولات ضعيفة قليلة الأثر. لأن الأدب العربي تمتع طيلة عصوره بمقدار وفير من التساهل وحرية الفكر).¹ بل قالت روز إن الفن لا يمكنه أن يعيش ويزدهر في كنف الأخلاق والدين. وأوردت في ذلك قول العسكري حين قال: (إن أكثر الشعر بُني على العادات والألفاظ الكاذبة من قذف المحصنات وشهادة الزور وقول البهتان. لا سيما الشعر الجاهلي. الذي هو أقوى الشعر وأفحله. وليس يراد منه إلا

¹ غريب (روز). النقد الجمالي وأثره في النقد العربي. دار الفكر العربي. بيروت. ١٩٩٣. ص ١٣٥.

حسن اللفظ وجودة المعنى^١. واستطردت روز تقول إن الفن لا يوجد للوعظ ولا للتعليم بصورة مباشرة.

وقالت: (إن العرب لم ينكروا الحكمة في الشعر إذا وقع فيها شيء بقدر، ولكنهم أنكروا قياس الشعر بما يتضمنه من حكمة أو فلسفة كما فعل أصحاب أبي تمام. ولاحظوا أن من غلبت عليهم الفلسفة والعلم والرواية كالخليل بن أحمد والأصمعي والكسائي قصروا في الشعر تقصيراً واضحاً لأن العلم قد يغذي الموهبة الشعرية، ولكنه لا يخلقها ولا يفرض ذاته عليها). وقالت: (قديماً قرنوا الشعر بالسحر والكهانة والجنون.. والفن هو صورة متطورة للسحر وباب جديد لتنفيذ الرغبات بصورة رمزية واستعاضة عن الحقيقة بالخيال)^٢.

وأورد وليد قصاب رأياً لمحمود الربيعي ماثلاً لرأي روز، فقال: (قال الربيعي الظافر في النقد العربي القديم لا يجد فيه ما يشير إلى اعتناق النقاد لذلك المذهب التعليمي الذي يربط الشعر بغايات أخلاقية محدودة ولكنه يجد فيه ما يشير إلى عكس ذلك. والحق أن المقاييس التي كان يقوم عليها نقد الشعر عند العرب مقاييس فنية خالصة في عمومها. أما الأخلاق التي كانت تعني في نظرهم التعاليم الدينية والأهداف التعليمية، فقد كانت خارجة عن مهمة الشعر)^٣.

وأورد أيضاً أقوالاً لعز الدين إسماعيل قال فيها عز الدين: (إن الفن لا يمكنه أن يعيش في كنف الدين والأخلاق. وإن الاتجاه العام في النقد يعتبر الجمال في الشكل دون المحتوى.. وإن المؤثر الديني سواء في الجاهلية أو في الإسلام لم يستجب له الشعراء. وقال: تحول الوضع في فترة الإسلام، ولكنه ما لبث أن عاد إلى اتجاهه القديم^٤.

يمكن تلخيص دعاوى روز في النقاط التالية:

^١ نفس المصدر، ص ١٣٦.

^٢ نفس المصدر، ص ١٣٧.

^٣ قصاب (وليد)، النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١٥.

^٤ نفس المصدر، ص ١١٥.

١. الشعر الجاهلي ظل طليقاً وحرّاً من قيود الدين

والأخلاق.

٢. تمتع الأدب العربي بهذه الحرية طيلة عصوره المختلفة.

٣. ليس من وظيفة الفن الوعظ والتعليم، وليس من معايير جودته أن يتضمن حكمة أو حقيقة، ولا أن يدعو لفضيلة أخلاقية، ولا يعيبه أن يتضمن رذيلة.

٤. الشعر نشاط غير معقول مثله مثل السحر وحالات الجنون ويسمح بالجنوح للخيال دون أي ضابط (الفن بطبيعته مغاير للأخلاق).

عارض قصاب^١ في كتاب بعنوان (النقد العربي القديم) القول بأن الأدب الجاهلي والأدب في العصور الإسلامية المختلفة فصل بين الأخلاق والفن واستدل في معارضته لهذا الاتجاه بنصوص لنقاد في الأدب وشعراء وعلماء وفقهاء ومتذوقين وغيرهم، واستدل أيضاً بالقرآن والسنة، وعاب على القائلين بالفصل في النقد القديم أنهم عمموا الحكم على النقد العربي القديم بأنه نقد جمالي، وأنهم لم يقوموا باستقراء كامل، وقال إن الاتجاه الإسلامي والخلقي هو الأقوى والأوضح وهو الأغلب والأظهر.. وأن هذا الاتجاه عرف منذ العصر الجاهلي، وقال: لقد نشأ الشعر عند العرب لأداء رسالة إصلاحية خلقية.. وكان الشاعر مدافعاً عن القبيلة مسجلاً مفاخرها ومآثرها، مدوناً قيمها ومثلها.. مهيباً منها الأعداء، مشجعاً أبطالها، وأورد قصاب نصوصاً لنقاد متخصصين اختاروا الاتجاه النقدي الإسلامي والخلقي، ومن هؤلاء المتخصصين أورد رأياً للجاحظ يقول فيه: (إن المعنى الحقير الفاسد والدنيء الساقط يعشعش في القلب ثم يبيض ثم يفرخ، فإذا ضرب بجرانه، ومكن لعروقه استفحل الفساد وبزل، وتمكن الجهل وقبح، فعند ذلك يقوى دأؤه، ويمتنع دواؤه)^١. وقال المظفر العلوي: (ينبغي للشاعر أن يتعفف في شعره ولا يستهتر بالفواحش ولا يتهكم في الهجاء فإن العلماء ذموا من اعتمد ذلك).

^١ نفس المصدر

^٢ نفس المصدر، ص ١٤٥.

وقال عبد الكريم النهشلي: الشعر أربعة أصناف^١:

١. ما كله خير كشعر الزهد والمواعظ الحسنة.

٢. وشعر ظرف كله.

٣. وشعر شر كله كالهجاء، والذي ينال من أعراض الناس.

٤. وشعر يتكسب به، وذلك بأن يحمل لكل سوق ما يتفق فيها.

وقال أحمد بن محمد بن مسكويه^٢ في تهذيب الأطفال: (ثم يطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار. ويحذر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله وما يوهمه أصحابها أنه ضرب من الظرفورقة الطبع، فإن هذا الباب مفسدة للأحداث جداً).

وقال ابن مسكويه أيضاً: (من ابتلى بأن يريه والده على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات فليجتهد على فطام نفسه منها).

وقال ابن حزم: وأما علم الشعر فإنه على ثلاثة أقسام^٣:

أحدها: أن لا يكون للإنسان علم غيره، فهذا حرام، يبين ذلك قوله عليه السلام: لَأَنْ يَمْلَأَ جَوْفَ أَحَدِكُمْ قِيحًا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا^٤.

والثاني: الاستكثار منه، وليس بحرام، ولكن الاشتغال بغيره أفضل.

^١ نفس المصدر، ص ١٤٦.

^٢ نفس المصدر، ص ١٤٦.

^٣ نفس المصدر، ص ١٥١.

^٤ بوب عليه الإمام البخاري فقال: "باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدده عن ذكر الله والعلم والقرآن" ومسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه.

والثالث: الأخذ منه بنصيب. فهذا نخبه ونحض عليه. لأن النبي عليه السلام قد استنشد الشعر^(١). وأنشد حسان على منبره عليه السلام. وقال عليه السلام: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمًا»^(٢) وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة).

وقال ابن رشد: (وبكون أشعار العرب خالية من مدائح الأقوال الفاضلة وذم النقائص. أنحى الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس) وقال: (أكثر أشعار العرب كما يقول أبو نصر في التهم والكيدية والنسيب الذي يحث على الفسوق ينبغي أن يتجنبه الولدان. وقد تكلمت العرب على الشجاعة والكرم على سبيل الحث عليهما. ولكن عن طريق الفخر).

قال ابن الأثير: (يستحب في الهجاء ألا يكون في ظاهره فحش يتجافاه ذو الدين والمروءة. ومتى أتى الشاعر في شعره بالقذف والإفحاش والسباب دلّ ذلك على لؤم الشاعر. ومن يصدر ذلك عنه من الشعراء فقد هجا نفسه قبل المهجو. واشتهاره ببذاءة اللسان وسلب الأعراض دليل على استهتاره بالدين ومخالفة الشريعة. وتعاطى ذلك جماعة من الشعراء ومن جملتهم أبي فراس وابن الرومي وقد قيل خير الهجاء ما تنشده العذراء في خدرها فلا ينكر عليها).

وقال ابن قتيبة: (وللعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى مقام الكتاب غيرها. وجعله لعلومها مستودعاً، ولآدابها حافظاً، ولأنسابها مفيداً، ولأخبارها ديواناً)^٣.

من ناحية أخرى. فإنه إذا افترضنا أن النقاد الأقدمين يتسامحون مع التجاوز الأخلاقي. فإنه قد يطراً السؤال: لماذا تجاوزوا؟ وهل كان هذا التجاوز بإطلاق وفي كل الحالات؟ الصحيح أنهم لم يتجاوزوا في كل الحالات. فعندما يكون العمل الفني معارضاً

^١ أخرجه مسلم من حديث عمرو بن الشريد عن أبيه قال رَدَفْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَوْمًا فَقَالَ « هَلْ مَعَكَ مِنْ شِعْرِ أُمَّيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْئًا ». فَلَمْ نَعَمْ قَالَ « هِيَ ». فَأَنْشَدْتُهُ بَيْتًا فَقَالَ « هِيَ ». ثُمَّ أَنْشَدْتُهُ بَيْتًا فَقَالَ « هِيَ ». حَتَّى أَنْشَدْتُهُ مِائَةَ بَيْتٍ.

^٢ أخرجه البخاري برقم (١١٤٥) عن أبي بن كعب - رضي الله عنه - .

^٣ نفس المصدر. ص ١٦٥.

للمقدسات الدينية وللعقيدة. فإن ذلك لا يكون فيه

عادة تسامح. فالتسامح يقف عند حد معين لا

يتجاوزه. وقد يكون التسامح رد فعل على قوم أسرفوا في انتقاص شاعر بسبب معتقده أو اتهموه بالزندقة والكفر والانحلال. مثل هذا التطرف قد يحمل الناقد على تطرف مماثل للدفاع عن شاعره.

وقد يكون سبب التسامح عدم أخذ الشاعر بجدية كالتسامح في سماع النكات (مع الفارق) التي تتحدث عن الجنس. فراوي هذه النكات يرويها أمام سامعين من زمرة معينة. ولكنه لا يمكن أن يرويها أمام بناته أو أولاده. وقد يرويها لمن يرويها لهم بعد الاعتذار. وقد تروى النكات التي تتصل بالدين على لسان جماعة من الناس يعتقد عامة الناس بحق أو بغير حق أن التزامهم بالعقيدة رقيق.

وعامة الناس قد يشاركون في ممارسة لا يعتبرونها صحيحة كتلك التي في الأفراح. وقد تكون ممارسة معزولة ويسمح بها في وقت معين ومناسبة معينة. ولا تمثل الالتزام الكلي بالدين كرقص العروس في السودان بالرحط (البس يكشف مفاتن المرأة وقد يكشف أجزاء من جسدها لا يجوز كشفها). وقد تكون المشاركة أو السماح بها تمثل ضعفاً في الإرادة كالأب والأخوة يسمحون بممارسة لا يحبونها ولا يعتبرونها ضمن ما هو مباح. والوقار والالتزام قد يتفاوت؛ فقد كان الصحابة يتذكرون أيام الجاهلية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع ولا يشارك. وقد يبتسم. والشيخ الصوفي لا يقوم بنوع من الرقص. ولكنه يسمح للمريدين (والله أعلم).

إنه على الرغم من أهمية رأي النقاد القدامى والجمهور في تحديد المعايير للحكم على الأعمال الفنية. فإن المعيار النهائي من المنظور الإسلامي. هي مبادئ الدين ومقاييس الفكر العامة. وهي ليست مرتبطة بعصر من العصور. ولكنها معايير في أغلبها عالمية يحددها مطابقة المعيار للحقيقة. فإذا صح حسب ما أوردته روز أنه في العصر الجاهلي وفي عصور الإسلام المختلفة لا يعيب الفن كونه يتضمن رذيلة. فإن ذلك لا يلزم اللاحقين ولو وافق الاتجاه الأوروبي الحديث. من ناحية أخرى فهل يعني قول روز أن القيمة قضايا في الأخلاق...

الجمالية هي القيمة الوحيدة؟ وهل إذا افترضنا أنها ليست القيمة الوحيدة فإنها دائماً لها الأولوية وأنها تعلق

ولا يعلى عليها؟ وهل القول بفصل المضمون عن الشكل بإطلاق قول متسق ومتصور؟ من الواضح والمتفق عليه أنه ليست هنالك قيمة واحدة للأنشطة الشعرية. فهناك قيم متعددة منها القيم المادية والروحية والأخلاقية. ولا يجوز إعطاء القيمة الجمالية الأولوية في كل الأحوال. ولا يجوز تجاوز القيمة الأخلاقية أو إهمالها؛ فإن رفع الظلم أو المحافظة على النفس أكبر من قيمة تحقيق تجربة جمالية معينة. فتجربة الاختيار ينبغي أن تكون مقيدة.

يمكن مقارنة علاقة الأخلاق بالفن بعلاقة الأخلاق بالسياسة والأخلاق بالقانون (انظر: الأخلاق والسياسة والأخلاق والقانون)^١. إن موقف روز هنا مائل لموقف مدرسة الفن للفن. كما يجوز لنا وصف موقفها هذا بأنه موقف مثالي مقابل الموقف أو النظرة الواقعية.

فالأديب الواقعي هو الذي يصور حالات الإنسان موضوعياً في مجتمعه وأسرته للكشف عن مقوماته العاطفية والفكرية بغية التحكم فيها وتوجيهها. وتصوير التجارب الأدبية تصويراً فنياً أقوى إقناعاً ويجعلها أكثر رسوخاً في الوعي العام وأعظم ذيوماً. وبذلك يساهم مع العلماء والفلاسفة في بناء مجتمع خير. فالواقعية في الأدب معناها العام هي محاولة تهدف إلى تصوير الحياة الطبيعية الإنسانية بأوسع معانيها وبأدق أمانة ممكنة. كما أنها تهدف إلى تحقيق الجمال وترفض أن تعامل الموضوعات بلغة تتخطى عالم الواقع إلى ما وراء الطبيعة. والإنسان الذي يدين بالواقعية له رسالة يريد أن يؤديها. وهي رسالة تختلف عن مذهب الفن للفن. والمثالية تنظر إلى أن العالم تجربة وليست قيمة واحدة. والأدب عند أصحاب هذه المدرسة يصدر عن تجربة خيالية أو حدسية تلمس لذاتها ولا تهدف لغاية من ورائها. اللهم إلا ما في التجربة ذاتها من

^١ زروق (عبد الله حسن). الأخلاق والسياسة. مجلة أفكار جديدة. هيئة الأعمال الفكرية. الخرطوم. يناير/ مارس ٢٠٠٩م. ونفس المصدر الأخلاق والقانون. أبريل/ يوليو ٢٠٠٩م.

جمال أو لذة. أما ما في القول الفني من نشاط آخر
عقلي أو اجتماعي أو فلسفي أو أخلاقي، فليس له

قيمة في ذاته. وأصحاب هذا الاتجاه يعزلون مادة الفن عن صورته.

إن من المدارس المثالية الرومانسية التي تهدف إلى تحويل الإنسان إلى قوة تتطور ومنها
المدرسة السريالية أو المدرسة ما فوق الواقع. وتقوم هذه الفلسفة على معاداة الواقع
والعمل والنظم التي تخضع لها الفن والتحرر من هذا. ولا تكتفي السريالية بتحرر
الخيال في الحدود المعقولة التي سمحت بها المدرسة الرومانسية، بل تمردت على العقل
تطالب الفن أن يصدر تلقائياً بأن يصبح أمانة العقل الباطن وحده لكي يعبر عما يجول
فيه من مشاعر. وقد ورد فيما سبق قول روز (وقديماً قرنوا الشعر بالسحر والكهانة
والجنون. وأن الفن هو صورة متطورة للسحر. وباب جديد لتنفيذ الرغبات).

إن السريالية حركة تدمر وسخط واحتجاج على الحياة الحديثة والفرع من خنق حرية
الفرد وسحقه.

الباب الخامس الأخلاق العملية وأقسامها

الفصل الأول

النظر والعمل

الفصل الثاني

أخلاق المهنة والعمل والهندسة
وتكنولوجيا المعلومات

الفصل الثالث

أخلاق الطب

الفصل الرابع

أخلاق الأعلام

الفصل الخامس

الأخلاق العالمية وحقوق الإنسان
والهوية

الفصل السادس

الحرب الأخلاقية

الفصل السابع

أخلاق التعامل مع الحيوان وأخلاق
البيئة



الفصل الأول: النظر والعمل

من الواضح أنه واجب على الإنسان العمل، والعمل يقضي العلم بوجود ذلك العمل كما يقتضي العلم بكيفية أدائه ولو بطريقة ضمنية، والعلم قد يقتضي النظر.

من ناحية أخرى فإن هنالك علاقة جدلية بين العلم والعمل، فالنظر والعلم يبرران العمل، والعمل أو الممارسة والتجربة تقودان إلى النظر في أمور ما كانت على بال الإنسان لولا التجربة والممارسة والعمل. يشير القرآن الكريم إلى أن العمل يقود إلى العلم {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}. والممارس والملتزم والذي يشعر بالمسئولية نحو القضية قيد البحث يكون أكثر جدية في البحث، والعمل دليل الاعتقاد والإيمان ولذلك قيل إن الإيمان يزيد وينقص بالعمل. اختلف الباحثون حول هل يقدم العمل على النظر أم يقدم النظر على العمل في أحوال مجتمعاتنا العربية المعاصرة، واختلفوا أيضاً هل يقتضي العلم بالشئ بالضرورة العمل به أو تجنبه؟ أو بعبارة أخرى هل الفضيلة علم والرذيلة جهل؟.

قبل أن يتناول الباحث هذه القضايا يود أن يهد لها بالحديث عن الفلسفة العملية والفلسفة النظرية وبموقف الفكر عبر العصور من العلاقة الجدلية بين العمل والنظر وأيهما أفضل وأهم. ثم بيان فضل العلم وفضل العمل في الإسلام.

الفلسفة النظرية والفلسفة العملية:

يرجع التميز بين الفلسفة العملية والفلسفة النظرية إلى: أرسطو طاليس ويعكس الفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية الفرق بين التفكير أي التأمل والفعل، واعتبر بعض الفلاسفة أن علم الأخلاق والسياسة والاقتصاد علوم تقع ضمن الفلسفة العملية، واعتبروا علوماً مثل الفلسفة والإلهيات (أي العقيدة) والمنطق والرياضيات مثلاً علوماً نظرية. هذا للوصف للعلوم قد يكون فيه تبسيط، وقد يكون علم الأخلاق أكثر التصاقاً بالسلوك والعمل من علم المنطق وعلم العقيدة مثلاً، ولكن قضايا في الأخلاق...

هذه العلوم تحتوي على جوانب نظرية وجوانب عملية.

فمثلاً علم المنطق وعلم النحو وعلم التجويد وعلم

المناهج قد تعتبر هذه العلوم علوماً تطبيقية بجانب أنها قد تعتبر أيضاً علوماً نظرية فعلم المنطق والنحو والتجويد مثلاً إذا درب عليها المتعلم بحيث يمكنه التحدث وفقاً لقواعد اللغة والمنطق والتجويد بطريقة سليمة صحيحة يكون هذا الذي تعلمه علماً تطبيقياً أو علماً عملياً.

من ناحية أخرى فإن علم العقيدة الذي يشتمل فيها يشمل الإيمان بالقضاء والقدر والإيمان باليوم الآخر قد يعتبر علماً عملياً لأنه ينبغي أن يؤثر في سلوك الإنسان وفعله وعمله. وهنالك علوماً لم يكن لها تطبيقات فصار لها فيما بعد تطبيقات كثيرة. وكذلك إذا أخذنا علماً كالأخلاق فإنه على الرغم من أنه يعتبر علماً عملياً تطبيقياً إلا أنه يمكن أن ينظر إلى بعض جوانبه على أساس أنها نظرية فعلم الأخلاق ينقسم في الفكر الفلسفي المعاصر كما تقدم ذكره إلى فروع:-

١- فرع يسمى علم الأخلاق الوصفي.

٢- فرع علم الأخلاق المعياري.

٣- فرع علم الأخلاق التحليلي.

وهنالك علم الأخلاق التطبيقية (applied). فيمكن اعتبار علم الأخلاق التحليلي علماً نظرياً. من ناحية أخرى فإن متطلبات النظر تقتضي العمل. ومقتضيات العمل تقتضي النظر. فينبغي لكي يكون النظر نظراً سديداً أن يقود إلى عمل. أو أن يكون أصله العمل النافع. وبجانب كونه نظراً سليماً ولا يحوي على (أغاليط) ومتطلب العمل أن يكون وفق النظر أو الفطرة السليمة أو الخبرة السديدة.

إنه في العصر اليوناني والفلسفة الإغريقية اعتبر النظر والتأمل أرفع مكانة ورتبة من الحس والتجربة والتطبيق والعمل لأنه ما يتوصل إليه بالعقل والنظر أكثر يقيناً

وموضوعه أرفع مكانة. وفي العصر الإسلامي فإن معظم مفكري الإسلام أعلوا من شأن العمل واهتموا بالاستقرار

والتجربة ولكنهم في نفس الوقت لم يهملوا النظر وأعطوه المكانة المناسبة له. والفكر الحديث أعلى من شأن التجربة والحس. لكن قد تكون سمة عصرنا هذا الاهتمام بالتطبيق والأداء والإنتاج والتصنيع وبالوسائل دون الأهداف والمعنى والمغزى.

لقد كانت الجامعات في الماضي تعطي الدراسات النظرية والأكاديمية أهمية عظمى وتقل من شأن الدراسات العملية والتطبيقية ولا تعتبرها ترقى إلى مرتبة العلم. ولم تعترف جامعات أوروبا بالصيدلة والهندسة كتخصصات علمية أكاديمية إلا مؤخراً. ولم تكن تهتم الجامعات كثيراً بالتدريب. ولكن بتطور الصناعات وبالحاجة إلى مهنيين في القطاعات المهنية المختلفة صارت الجامعات تهتم بأمر التطبيق والتدريب. وما زاد من الاهتمام بالعلوم التطبيقية أجواء المنافسة التجارية والاقتصادية فقد صارت مؤسسات العمل تبعث عاملها وموظفيها للتدريب في الجامعات مرة أخرى بعد التخرج لمواكبة المستجدات. وصارت تلك المؤسسات تنشئ مراكز للتدريب الخاص بها في أماكن عملها (وما زالت هنالك مشكلات تعرف بالمشكلات الساخنة تحتاج إلى قرار فوري ووقتي).

من ناحية أخرى فقد اتضح أن العمل والتطبيق والمهنة تحتاج إلى أخلاق والأخلاق تصنف من العلوم العملية مقابل العلوم النظرية كالرياضيات مثلاً. وصار أصحاب المهن يدرسون ما تعرف بأخلاق المهنة. ومن أهم هذه المهن مهنة الطب.

الخبرة (Expertise) مقابل النظر

العمل الصحيح قد يكون نتيجة خبرة وتدريب. فإذا سألت صاحبه كيف توصل إليه؟ ما دليله؟ وما حجته؟ ما هي مبرراته؟ فهو في أغلب الأحيان لا يستطيع أن يجيب. وإذا حاول أن يجيب فإن فعله قد يضطرب مثاله والذي أذكره دائماً: مثال المرأة التي تطبخ لنا طعاماً شهياً لذيذاً وأخرى تطبخ لنا طعاماً بنفس المستوى. ولكن الأولى كان

فعلها نتيجة خبرة وتدريب، والأخرى نتيجة لدراسة فن الطباخة، فإذا سألت الأولى كم من مقادير مكونات

الطعام وضعت؟ وكم من الوقت استغرقت مراحل الطهي في إناء الطهي؟ لم تستطيع الإجابة، ولو فعلت لاضطرت إجابتها وقد لا تعكس تماماً فعلها.

هناك بعض القضايا والأمور والمشكلات لا يصلح معها وضع قوانين لأن لها خصوصية، وأنها متفردة، ويبدو عند أصحاب هذا الرأي هذا النوع من القضايا هو الأغلب. لأنه ليست هنالك حالات متشابهة تماماً في واقع الأمور حتى نخضعها لنفس القانون والقاعدة. فالحوادث تختلف باختلاف سياقاتها وظروفها، وعندما يطبق الناس قانوناً ما على حالة فإنهم في كثير من الأحيان يقومون بقرار فريد وفي بعض الأحيان قد لا يجدون قانوناً يطبقونه على الحالة تحت النظر فيبحثون عن سابقة يقيسون عليها الحالة المعينة، وقد لا يجدون سابقة.

وهذه الحالات عادة ما تناقش في المجالس واللجان كما تقدم. القوانين تفرض التشابه والاطراد والنظام، ولا تشابه حقيقي ولا اطراد، ولا نظام.

هذا كلام يحوي جزءاً من الحقيقة ولكن لا يمكن اعتباره يمثل الحقيقة كاملة لأن التجربة تحدثنا أيضاً أن هنالك حالات متشابهة، وأن الحالات المتفردة يمكن أن يدرب عليها الإنسان بطريقة علمية وعقلانية عامة ومرنة تمنحه كفاءة التعامل معها.

من ناحية أخرى فإن الممارسة والخبرة تؤدي إلى المعرفة، وليس بالنظر وحده تكتسب المعارف، ليس هذا شعاراً صوفياً ولكنه شعار علمي فالإنجاز العلمي والتقني لا يقتضي في كل الأحوال النظر وتكفي معه الخبرة التي تقتضي معرفة ضمنية (Tacit knowledge).

فهناك معرفة لا تكون إلا مع الفعل. فقد زاد الاهتمام في الآونة الأخيرة بالخبرة¹ (Expertise) وبالكفاءة والإنجاز التكنولوجي والتعليمي والتربوي الناتج من الخبرة

¹Fleck (James) and others, editors, Exploring Expertise, Macmillan, 1998.

والمعرفة الضمنية. الخبرة هي إمكان القيام بفعل بطريقة جيدة وحل المشكلات التي تواجه الفاعل بطريقة حسنة.

فالكفاءة تتحسن بالممارسة والتطبيق وليس فقط بالتعلم النظري السابق للتطبيق والعمل.

إن أصحاب الخبرة إما أنهم ليست لديهم الرغبة أو غير قادرين على تحديد القواعد والطرق التي مكنتهم من امتلاك هذه الكفاءة والمقدرة.

إن معرفة كيف أصاب صاحب الخبرة غير متاحة لأحد بما في ذلك الشخص نفسه. إنها معرفة ضمنية لا تعرف بالاستنباط.

قالت باتريشايينر لمرضة خبيرة: إنك إذا توقفت برهة من الزمن لكي تفهمي ممارستك التمريض فإنه يمكنك أن تنظري إلى مريض حدث تغير سلبي في حالته الصحية فتشعرين بذلك دون أن يظهر هذا التغير على أجهزة المراقبة. إنك قد تلاحظين أموراً دقيقة كتغير في حالة تنفسه وذلك من تجربتك الإكلينيكية وتعلمين كذلك إذا ما كان سيحدث تغيراً كبيراً في حالة المريض. إن استجابتك لهذه الحالة سلسلة و تلقائية دون أن تلجئي إلى نظر. والكاتب يوضح لطلابه امتلاك الخبرة هذه بمثال المرأة التي تستطيع أن تطبخ طعاماً شهياً (وقد تقدم).

إن من أهم النماذج التي تصف مقدرات خبرة الإنسان وتطورها نموذج الذي يحددها في سبعة مستويات هي¹:

الساذج (Naivett) الذي يجهل بالجمال. ثم المبتدئ (Novice). ثم الذي في المرحلة التمهيديّة (Initiate) والذي ضم إلى جماعة العمل ويكون تحت التدريب (Apprentice). ثم الخبير البارّ الذي ليس لديه من يقوم بمراقبته (Journeyman). وقد حصل على مستوى للكفاءة وتكون أحكامه دقيقة يعتمد عليها ويتسم أدائه بالفعالية والمهارة العالية. ولديه المقدرة لمعالجة الحالات الصعبة. ثم الخبير (Expert) خبير بارع متميز

¹Ibid., pp., ٨٤-٨٥.

يستطيع التعامل مع الحالات الصعبة. ثم المعلم (Master) وهو الخبير المؤهل الذي يقوم بتدريس من هم

أقل منه كفاءة، وهو الذي يرفع معايير المهنة وخبراتها، والعوامل الأساس المحددة للكفاءة ومستوياتها هي الأساس في تدفق المعلومات في أوضاع وسياقات وأحوال (مجالات) مختلفة ومسئولية الفرد الشخصية التي يشعر بها حيال قراراته وأفعاله وقد يضاف إلى هذا مدة التدريب وعوامل أخرى.

هذا النموذج استخدم في المجالات العلمية المختلفة كالتدريس والتمريض والإدارة وغيرها من المجالات، وأجرى علماء النفس تجارب مختلفة في الذاكرة وعملية التعلم.

ولقد اتضح من الدراسات المختلفة أن الكفاءة الناجمة من الخبرة تعتمد في تكوينها على مجال معين، ويصعب ويندر أن تنتقل إلى مجال آخر. إن مفهوم الخبرة مفهوم معقد يمكن القول أن له ثلاثة جوانب: الجانب المعرفي وجانب القوة والجانب التجاري الاقتصادي، وجانب المعرفة يهتم بمعرفة الأشياء (حقائق القضايا) ومعرفة كيف. وجانب القوة يهتم بمن يمتلك المعرفة من الجماعات ويهتم بهذا الجانب الاجتماعي والمحللون السياسيين والمنظرون الإداريين وهو السيطرة على التكنولوجيا وهؤلاء لا يهتمون بالمحتوى المعرفي وتفاصيله إنما يهتمون بالجانب التفاوضي. ويعبر عن هذه القوة عن طريق بنيات المنظمات وبعض الجماعات المهنية ذات السمعة الجيدة^١.

يرى البعض أن المعرفة تتضمن وتحدد العلاقات الاجتماعية والتي عن طريقها تتمثل القوة وعن طريقها يعاد إنتاجها.

أما الجانب التجاري^٢ فيهتم بفعالية المعرفة وبالجانب الاقتصادي والتنافسي، وتتأثر المعرفة التجارية بطبيعة المعرفة عموماً، وإذا اعتبرنا الخبرة تعتمد على معرفة ضمنية أو معرفة عادية وغير صورية فإن تبادلها يقتضي أن يكون من خلال بنيات معينة في

^١
^٢

السوق. كسوق العمل والتدريب. يرى فوكو أن المعرفة الشرعية تعرفها الجماعات القوية المهيمنة.

المعرفة عند الخبراء والأطباء والمحاسبين قد تعني معرفة الخبير بمحتوى الفعل ولكن عندما نتحدث عن الخبير فإننا عادةً نشير إلى أنه يملك مهارة وكفاءة أكثر من أنه يملك معرفة ومعلومات. فإذا افترضنا أنه يملك معرفة فإنها تكون معرفة معظمها ضمنية (Tacit). المهم العرفان لا المعرفة. فالسياسيون مثلاً لا يتميزون بما يعرفونه ولكن بكيف يتجاوبون مع أوضاع معينة. وكيف يقدمون أنفسهم في أحوال مختلفة. وكيف يجعلون خطابهم له معان متعددة بحيث لا يلزمهم بموقف محدد. ومن صفات الإداريين التي ينبغي أن يتحلوا بها أن يجيدوا الحكم الحدسي في تعاملهم مع الآخرين. إن المعرفة العلمية والقانونية صورية شكلية Formal والمعرفة الإدارية عادية غير صورية وغير شكلية (Informal). ومعرفة الإداريين والسياسيين عامة واسعة تغطي مجالات متعددة. ومعرفة الخبراء التكنولوجية عادة ما تكون شديدة التخصص تدور حول نوع معين من النظم التكنولوجية وتستخدم أساليب تقنية محددة. هنالك أنواع من المعارف تتجسد في أشكال مختلفة^١.

١. الشكل الأول: المعرفة الصورية (Formal Knowledge) التي تعبر عنها النظريات والمعادلات.

٢. المعرفة الآلية (Instrumentalities) المتضمنة في استخدامات أدوات وآلات مختلفة. وهذا النوع من المعرفة يتطلب مكونات معرفية أخرى كالمعرفة غير الشكلية أو الضمنية.

٣. المعرفة غير الصورية أو غير الشكلية Informal وهذا النوع من المعرفة يعتمد على قوانين مبنية على التجربة العملية وتتوفر هذه القوانين شفويًا في بعض

^١ Ibid., p., ١٥٣.

الأحيان وفي أحيان أخرى تكون مكتوبة في مختصرات
يتم تعلمها بالتعامل مع وسط معين.

٤. المعرفة العرضية (Contingent) يختص هذا النوع من المعرفة بسياق معين ويتوفر كمعطيات يمكن جمعها من مواقع معينة.
٥. المعرفة الضمنية (Tacit) تنشأ وتتجذر هذه المعرفة في الممارسة والتجربة ويحملها الفرد ويمكن أن تنقل بالخبرة والتدريب.
٦. المعرفة الفوقية (Meta-Knowledge) يحوي هذا النوع من المعرفة افتراضات ثقافية وفلسفية وقيم وغايات بعضها يخص المنظمة المعنية وبعضها المجتمع ككل. ويتم الحصول عليها عن طريق التطبيع الاجتماعي.

أيهما أولى بالتقديم: النظر أم العمل؟

أيهما أولى بالتقديم والاهتمام في أحوالنا العربية المعاصرة العمل أم النظر.

الرأي القائل بتقديم العمل على النظر:

يورد أصحاب الرأي القائل بتقديم العمل على النظر في أحوال العرب والمسلمين اليوم حججاً منها:

١. أن ظرف العرب والمسلمين الحالي يقتضي تقديم العمل على النظر. فهو من متطلبات الواقع العربي الإسلامي المعاصر. فهناك مشكلات عاجلة وحاجات ضرورية لا تسمح بالتأجيل والنظر وتحتاج القرار السريع والعمل. مثلها مثل الحرائق والزلازل والفيضانات وفي ذلك يقول حسن حنفي^١: "المنزل يحترق فمن يطفى النار؟ والوجود مهدد فمن الذي يصارع من أجل الحياة أيقب الفيلسوف والمفكر والمثقف في فلسفته يعلم صنعته لجيل قادم من الحرفيين - ينظر

^١ حنفي (حسن). النظر والعمل. دار الفكر. ٢٠٠٣م. ص ١٩٠.

لفكرة الحريق والهدم وتجريف الأراضي واغتيال الأفراد والنساء والشيوخ وتصفية المقاتلين. وقد قال الغزالي من

قبل: لو أنني أشعر بثعبان تحت الجبة فأسأل ما طوله وما عرضه وما شكله وما لونه؟ سام أم غير سام؟ أم أنني أقذفه أولاً خارج الجبة ثم بعد ذلك أنظر إليه وأصفه؟ هنا يسبق العمل النظر في مواقف الخطر وتهديد الوجود والبقاء وقال حنفي " ليس من المعقول أن يعطي (أستاذ الفلسفة) درساً في منطق أرسطو وأشكال القضايا وضروب القياس المنتج وغير المنتج والشارع العربي ينتفض والأراضي تحتل والشهداء يتساقطون والطالب موزع بين عقله في الجامعة وقلبه في الشارع".

٢. ويقولون كثير من المنظرين والمفكرين يفلحون في التنظير ويكثرون من النظر. ولكن عندما توكل لهم المهمات العملية ويمكّنون من القيام بالإصلاح يفشلون ويعطون لذلك أمثلة كثيرة لأفراد من هذه الزمرة.

وقال أحد الساسة: لقد طلبنا من أحدهم - وهو صحفي كان ينتقد سياسات الحكومة تجاه بلد جار - أن يأتي ويكون مسئولاً عن العلاقات مع تلك البلد فرفض وظل يمارس نقده دون توقف.

٣. من يود وضع حلول لمشكلات الحكم قبل ممارسة الحكم ليسوا بواقعيين. ومن المستحيل إعداد حلول شاملة لكل مشكلات الحكم. الأفكار والمناهج التي تعين على الحلول تتفتق أثناء التجارب وأثناء الممارسة. والأفكار تختبر بالتجربة. وبالتجربة يتم صياغتها بطريقة محددة. والأصح أن التجارب تخلق الأفكار الحية وليس العكس. فكثير من الأفكار يظل في عالم الخيال بل والوهم إذا لم تنبثق من تجارب وممارسات.

٤. ويقولون إن هؤلاء المنظرين الذين يودون إعداداً كاملاً للبرامج والحلول قبل العمل والممارسة مصابين بفوبيا الحكم وعندهم مرض التجنب (Avoidance) وعلاجهم

الدخول في التجربة بالتوكل وعدم التردد مثلهم مثل
الذي يخاف الجلوس للامتحان وقيادة السيارة في
الشوارع العامة والزواج وملاقاة العدو في الحرب وغيرها. هذا علاجه الدخول في
التجربة والفعل.

٥. نحن لا نحتاج إلى ثروة المثقفين والمتشدين، إننا نحتاج إلى قائد ملهم، رجل
العمل والقرار، رجل ينفذ، رجل مخلص.

٦. إن ظاهرة التنظير والتي تفتشت بين المثقفين ما هي إلا هروب من المشكلات
العملية، وبدلاً من القيام بعمل فعلي موجة يقومون بعمل نظري، وإننا نجد
السياسيين والتنفيذيين أنفسهم عندما ختار عقولهم في ما يعملون ويقرون
يلجأون إلى الكتابة والتنظير. وفي بعض الأحيان يكتبون في الشعر والقصة
والنقد الأدبي وفي التصوف والفلسفة وينظرون في السياسة.

٧. أن فرص الحكم فرص نادرة لا ينبغي للعقل تفويتها فهي سانحة قد لا تعود.

٨. أمورنا واضحة وحاجاتنا محددة، الشعب يريد الطعام والكساء والمسكن
والعلاج.

٩. بعض أهل التصوف يقولون ما نحتاجه هو العمل وليس العلم فإننا نعلم كثيراً
ونعمل قليلاً خذ أمورنا العادية (والتي لها صلة بالسياسة) من منا لا يعرف أن
الكذب حرام، والغش حرام، والظلم حرام، وأداء الصلاة في وقتها واجب، والنميمة
حرام، والنظر إلى المرأة الأجنبية حرام، وحسن المعاشرة بين الأزواج واجبة، وأن
للفقراء حق في أموالنا، والصدقات حسنة ومستحبة، وأن المسلمين كالجسد
الواحد، وأن تحب لأخيك ما تحب لنفسك.. والقائمة لا حدود لها وهل يحتاج
الناس إلى دروس في هذه الأشياء (دروس خصوصية!!).

يقول أبو يعرب المرزوقي^١ في الرد على الحجة الأولى والتي
تعتمد على مثال البيت الذي يحترق: لا ينبغي المفاضلة

بين من يتوجه إلى إطفاء النار في البيت ومن يتفرج على النار للتأمل. بل ينبغي أن تكون
بين من أعد العدة لفرضيات الحريق الممكنة بالحصر العقلي والتجريبي بإعداد مخارج
النجدة وسلالها وخرائطيم الإطفاء وحنفياته في الحركة المضطربة حال حدوث الحريق
المفاجئ... هذا الرجل لن ينجي أحداً من يعيش في البيت... وسوف يضطر أفراد عائلته
الارتقاء من النوافذ إذا كانت لهم نوافذ. سيكون عاجزاً وليس أمامه إلا التباكي. هذا
الوضع سيئ، والمواقف التي تقتضي الحسم شيء آخر. وأشار المرزوقي إلى آفة أخرى وهي
آفة استبدال العجز المعرفي بالفاعلية العنيفة والذي يستبدل العمل على علم.. العمل
على عنف؟

أما الحجة الثانية فإنها تعني في الحقيقة قمع مهمة النقد فقد يعلم الناقد أنه مثلاً
ليست لديه المقدرة لكتابة القصة أو الشعر. وأنه ليس مكتشفاً ولا يريد أن يكون وزيراً
ولكنه يرى أخطاء عند الآخر أوله وجهة نظر في فعله. فهل معنى ذلك أنه لا يحق له
إبداء رأيه.

من ناحية أخرى فإنه في كثير من الأحيان نجد أن الناقد إذا أراد أن يقوم بمهمة إبداء الرأي
فينبغي أن توفر له المعلومات. وإذا حدث أن أبدى الناقد رأياً حسب ما توفر له من
معلومات وأخطأ وكان الخطأ بسبب نقص معلوماته التي سعى للحصول عليها
وكانت لديه حسن النية فإن على المسئول المعنى بالأمر أن يصحح خطأه دون أن يلقي
عليه اللائمة. وأن يعمل على توفير المعلومات بشفافية.

أما الحجة الثالثة ففيها مصداقية إذا ما كان المطلوب إعداداً كاملاً لبرنامج العمل
وحلواً كاملة لا تقبل المراجعة ولا الخطأ ولا التعديل أو الإضافة. من ناحية أخرى إن
النظر السابق والمصاحب والذي يتم بعد القيام بالعمل لنقده وتقييمه وتقويمه أمر
ضروري. فالاعتبار من أهم أعمال النظر. وأنواع الرؤية هذه تقدر بقدرها. فالمهم أن تكون

^١ المرزوقي (أبو يعرب). النظر والعمل. مرجع سابق، ص ٢٢٢.

الرؤية السابقة كافية، والأهم إذا لم تكن كافية
يصحح المسار، وينبغي الاهتمام بالمؤسسات العلمية

والبحث العلمي ومراكز البحوث والدعم المالي والمعنوي لها، ولا يجوز تهميش أهل الخبرة
والاختصاص.

أما الحجة الرابعة فقد تصدق على بعض أصحاب النظر، ولكن ليس كل صاحب نظر
ورؤية متردد وجبان. فالحسب والعزم والتوكل مطلوب وذلك بعد إعداد العدة الممكنة .

أما الحجة الخامسة (نحن نحتاج إلى قائد ملهم) فإنها في اعتقاد الباحث من أوهى
حجج أصحاب هذا الرأي. أما الحجة السادسة ففيها نظر، وإن توفير الطعام والكساء
وحاجيات الإنسان تحتاج إلى علم في عصر العلم والتكنولوجيا وعصر المنافسة إلا أن
يكون مقصود القائلين بها أن شروط توفر حاجيات الشعب متوفرة، ولكن سبب عدم
توفرها هو الفساد وانعدام الأخلاق وانعدام الرغبة في توفيرها لكل المواطنين.

أما قول بعض المتصوفة من أننا لا نحتاج إلى العلم لأن ما نعلمه عادة يكفي، وقولهم
هذا إقرار بأنه علم ولكنه علم بسيط لا يحتاج إلى بحوث ومراكز بحوث.

من منا لا يعرف أن الصدق حسن والكذب قبيح؟ ومن منا لا يكذب؟ ومن منا لا يعرف
حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (حب لأخيك ما تحب لنفسك)؟ من منا يطبق
هذا الحديث؟ وهنا يبقى أن نميز بين قضايا الأخلاق وقضايا العبادة وقضايا الاقتصاد
والإدارة والتكنولوجيا وقضايا الطب. فمجموعة قضايا الأخلاق والعبادات معظمها
متاح لكل معرفة أحكامها. ولكن الأنواع الأخرى تحتاج إلى تخصص وعلم أوسع. إن
ما يعرف بالأخلاق العامة تعلمها سهل فهي تعتمد على مبادئ وقواعد واضحة، فما
دام الشخص عاقلاً فإنه يستوعبها لكنها لا تسعفه في كل الأحوال خاصة في حالات
ما يعرف بالورطات الأخلاقية، هذا النوع من القضايا يحتاج إلى فقهاء يفتون العامة
خاصة مع وجود المتغيرات المتسارعة في الحياة المعاصرة والمتغيرات في مجال العلم
والتكنولوجيا.

أما النقاط ٨، ٩، ١٠ فهي يمكن تلافيها وعلاجها ويمكن اعتبارها مع أمور أخرى مزالقات للتنظير. نضيف إليها أن

البعض يبحث عن منهج ونظرية كاملة في عملية ليس بالإمكان أن تنتهي إلى نتيجة نهائية ومطلقة. وعلى أية حال لا يمكن أن تتوقف الحياة ويتوقف الفعل حتى نجد منهجاً يحل كل المشكلات ويرضاه الجميع. ومن المزالقات أن مجرد العلم يلزم منه العمل بمقتضاه، لكن الحقيقة قد يعلم الشخص الحق ولا يقر به وقد يقر به ولا يعمل به. فقد يكون سبب ذلك خداع النفس أو العناد أو التكبر أو الشهوة والهوى وغيرها من الآفات. وسيرد التفصيل في هذه المشكلة.

فضل العلم ووجوبه وفضل العمل ووجوبه:

يقول تعالى: { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ } (الزمر: ٩). ويقول تعالى: { يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ } (المجادلة: ١١). ويقول تعالى: { يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } (البقرة: ٢٦٩).

ويقول تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } (البقرة: ١٦٤).

ويقول تعالى: { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } (النساء: ٨٢).

ويقول تعالى: { وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } (الدخان: ٣٨ - ٣٩).

وحث القرآن الكريم على الاجتهاد بقوله تعالى: { وَإِذَا

جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى

الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ } (النساء : ٨٣).

وطلب من المعارض البرهان بقوله تعالى: { قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } (البقرة: ١١١). ويعطي القرآن الأدلة على مقولاته بقوله تعالى:

{ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ } (الطور: ٣٥). ويعلل سبحانه وتعالى الأحكام الصادرة منه فيقول في حريم الخمر والميسر: { إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ } (المائدة: ٩١). وجاء علماء الاسلام وأنشأوا علوماً دقيقة كثيرة ذات عمق ومناهج متعددة.

من ناحية أخرى فقد وردت أدلة شرعية كثيرة تبين أهمية العمل. وأن العلم ينبغي أن يصحبه عمل. يقول تعالى: { وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى } (النجم: ٣٩ - ٤٠). ويقول تعالى: { وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ } (التوبة: ١٠٥).

ويقول تعالى: { ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ } (يونس: ١٤). وربط القرآن العظيم القول بالفعل وذم العلم غير المصحوب بالعمل يقول تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ } (الصف: ٢ - ٣) ويقول تعالى: { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ } (البقرة: ٤٤). ويقول تعالى: { وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ * وَأَنْهَهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ } (الشعراء: ٢٢٤ - ٢٢٦).

ويقول تعالى: { وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا } (فصلت: ٣٣). وورد في الحديث الشريف إن أول من تسعّر بهم النار - والعياذ بالله - العلماء الذين لا يلتزمون بما عندهم من علم فغاية علمهم أنهم يراؤون به الناس. وقد استعاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع. وقد منع الإسلام اكتساب وممارسة العلم الضار.

قضايا في الأخلاق...

كالسحر. كما ذم اللاعلم كالتنجيم. ولقد ذم الإسلام

التفكير في الذات الإلهية لأنه نشاط ومجهود غير مجد.

ولقد حث على التفكير في مخلوقات الله، وربط الإيمان بالعمل ولقد نزل القرآن العظيم منجماً وكان في آياته الناسخ والمنسوخ وربط العبادة والتي هي من أقوال وأفعال بأفعال أخرى تمنحها مغزى أكبر فقال جل من قائل: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} (العنكبوت: ٤٥). وقال تعالى: {لَنْ يَنَالَ اللَّهُ هُجُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى} (الحج: ٣٧). وعارض أهل السنة المرجئة الذين يقولون: (لا يضر مع الإيمان معصية).

ولقد اهتم علماء المسلمين بالعلوم ليس فقط لأنها تشمل قضايا الحياة وحسن التعامل مع مشكلاتها ولكن أيضاً لأنها تخدم القيام بالعبادات. فالرياضيات ضرورية لتقسيم الميراث، والفلك لمعرفة مواقيت الصلاة، والاتجاهات لمعرفة القبلة، وروي عن الإمام مالك قوله: إني لا أحب علماً ليس حخته عمل. بعد أن تبينت أهمية العمل وأهمية العلم والنظر ينبغي السؤال أيهما ينبغي أن يقدم ولا يعني ذلك تقديمه بإطلاق ولكن بالإضافة إلى حال وظرف معين.

الفجوة بين الاعتقاد والمعرفة والعمل

هل يقتضي العلم بالشيء بالضرورة العمل به؟ أي هل يمكن للإنسان أن يعلم أن فعلاً معيناً قبيحاً وخطأً وليس في مصلحته ولكنه على الرغم من ذلك يقوم بفعله؟ يرى سقراط أن هذا غير ممكن. فقد اشتهر عنه القول بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل فكيف يعمل شخص ضد ما يقتضيه عقله وضد ما تقتضيه مصلحته؟ وفي المقابل فإن أرسطوطاليس يرى أن ذلك ممكن والسبب في ذلك ما أطلق عليه اسم "ضعف الإرادة". فقد يعرف الشخص ما ينبغي عليه فعله وما يعتبره واجباً وصحيحاً ولكنه يفشل لأسباب ليس من قبيل نقصان العلم ولكن لغلبة الشهوة أو خداع النفس أو الكبر أو لعناد أو غيره من الأسباب التي لا توصف عادة بأنها أسباب معرفية. ولقد تناول علماء المسلمين ما يعرف بالفجوة التي تحدث بين النظر والعمل بالتحليل والتدقيق. وسوف يستعرض الباحث فيما يلي آراء ابن القيم. وحسب علم الباحث فإن قضايا في الأخلاق...

ابن القيم كان الأكثر تفصيلاً في تناول هذه المسألة.

وقد قال ابن القيم هل العلم بالضرورة يقتضي العمل

أو الاهتداء أم إنه غير مقتضى له؟ وقال هنالك مقتضى لا يتخلف عنه موجهه ومقتضاه بل يستلزمه استلزام العلة التامة للمعلول. وهنالك مقتضى غير تام يتخلف عنه مقتضاه لقصوره في نفسه عن التمام أو لفوات شرط اقتضاه. أو لقيام مانع منع تأثيره. وقال إن أريد العلم مقتضياً للاهتداء والاقتضاء التام الذي لا يتخلف عنه أثره بل يلزمه الاهتداء بالفعل وحت كل الظروف هذا ليس بصواب. وقال إن الكفر وعدم الايمان قد يكون بسبب قصور في العلم والمعرفة. وقد يكون جحوداً وعناداً. وقد يكون بسبب قصد مخالفة الحق وعدم الاستسلام والانقياد له على الرغم من علمه وتيقنه بصحته. وعدد ابن القيم جملة من الموانع يذكر الباحث بعضاً منها فقال: لمصلحة العبد ولذاته وسروره قد يتخلف عنه عمله بمقتضاه لأسباب عديدة:

السبب الأول: عدم الأهلية. وقد تكون معرفته تامة وأن يكون المحل غير قابل للتأثر بالمعرفة والنصيحة.

السبب الثاني: قيام مانع أما حسداً أو كبراً وذلك ما منع إبليس من الانقياد.

السبب الثالث: مانع الرئاسة. بحيث لا يمكنه أن يجمع الانقياد والملك والرئاسة فيأبى الانقياد خوفاً على ملكه.

السبب الرابع: مانع الشهوة والمال. فقد لا تصل أموال إليه وقد لا يستطيع تحقيق شهواته كالزنا وشرب الخمر الذين حرمهما الإسلام.

السبب الخامس: محبة الأهل والأقارب والعشيرة. فيرى أنه إذا اتبع الحق وخالفهم أبعده وطرده وهذا سبب كثير من الناس.

^١ ابن القيم الجوزية. مفتاح دار السعادة. الجزء الأول. دار الكتب العلمية. ص ٩٧-٩٨. ويوسف القرضاوي. العقل والعلم في القرآن الكريم. مكتبة وهبة. ١٩٩٦م. ص ١١١-١١٤.

السبب السادس: محبة الدار والوطن. فلا يجب مخالفتهم لأنه إذا خالفهم أخرجوه وأبعدوه عن وطنه.

السبب السابع: يظن إن أسلم سفّه أحلام الآباء والأجداد.

السبب الثامن: معاداته وكرهه لمن سبقه بالإيمان بالدين فيحمله قصد مخالفته ومعاداته على عدم قبول الدين.

السبب التاسع: مانع الألفة والعادة والمنشأ والتربية. فيعسر عليه الانتقال من ما رُبّي عليه.

يرى ابن القيم أن السببين الأساسيين لارتكاب المعصية وعدم القيام بالعمل الذي من المفترض القيام به غلبة الشهوة على الرغم من معرفته بصحة الفعل ووجوب فعله.

السبب الثاني: أن المعرفة التي تؤدي إلى العمل يتم التشويش عليها نفسها على الرغم من سماع الحجة الدالة على وجوب العمل والتشويش يتم عن طريق الشهوة. وذلك لشدة بغضهم وكرهيتهم ونفرتهم عنه. فلا يعرفوه ولا يعقلوه ولا يفهموه وميّز ابن القيم بين هاتين الحالتين وبين الإلجاء والقسر الكامل الذي يعزز صاحبه وقال إذا حصل لهم فهم الخطاب لا يعزرون لأن الآفة منهم وهي بمنزلة من سد أذنيه فلا يسمع. ولا يعتبر الجهل الذهني المحض من جنس هذا القصور. قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: ١٥).

وقال: (إن العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل. بقول تعالى: {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ} (العنكبوت: ٤٣). ويقول تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (العمران: ١٨). وقال: فشهادة الله تعالى وفق علمه ظاهرة التوافق إذا التخالف محال. وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحته لأنهم محافظون عن المعاصي. وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم. وقال إذا قيل أنه غير ظاهر لأن العلم ملجئ إلى

العمل لأنه العلم بمجرد غير كافٍ في العمل به ولا
ملجئ إليه لأن العلماء يعصون ما عدا الأنبياء عليهم

السلام، ويشهد بذلك قوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ} (النمل: ١٤):
وقوله تعالى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ
لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} (البقرة: ١٤٦). وقوله تعالى: {وَكَيْفَ يُحْكِمُ اللَّهُ عَلَىٰكَ وَعِنْدَهُمْ
التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ} (المائدة: ٤٣).

وشهد بذلك ما جاء في ذم علماء السوء، منه قوله صلى الله عليه وسلم: {إن أشد
الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه}. وقوله تعالى: {اتَّأَمَّرُوا النَّاسَ بِالْبُرِّ
وَتَنَسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} (البقرة: ٤٤). وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ
يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ تَمَنَّاءَ قَلِيلًا} (البقرة: ١٧٤). وحديث الثلاثة
الذين هم أول من تسعّر بهم النار يوم القيامة.

والثالث أنه ليس من أهل هذه المرتبة فلم يصر العلم له وصفاً وما عد من أهله. وهذا
يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه أو اعتقاد غيره فيه.

وفي الحديث أن الله لا يقبض العالم انتزاعاً ينتزعه من الناس.. إلى أن قال: اتخذ الناس
رؤساء جهالاً فضلوا وأضلوا.^١

وقال صلى الله عليه وسلم: {إن لكل شيء إقبالاً وأدباراً، وإن من إقبال هذه الدين ما
بعثني الله به حيث إن القبيلة لتفقه من عند أسرها أو قال آخرها حتى لا يكون فيها
إلا الفاسق أو الفاسقان فهما مقموعان ذليان إن تكلمتا أو نطقا قمعا وقهرا
واضطهدا. وروى أبوهريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سيأتي على أمتي
زمان يكثر فيه القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج. ثم يأتي بعد ذلك

^١ رواه الشيخان

زمان يقرأ القرآن رجال من أمتي لا يجاوز تراقيهم. ثم يأتي
من بعد ذلك زمان يجادل المشرك بالله المؤمن في مثلما

يقول^١.

عن علي: (يا حملة العلم اعملوا به فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله. وسيكون قوم يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم تخالف سريرهم علانيتهم. ويخالف علمهم عملهم يعقدون حلقاً يباهي بعضهم بعضاً حتى أن الرجل ليغضب على جلسه إن جلس إلى غيره ويدعه). وعن ابن مسعود: كونوا للتعلم رعاة ولا تكونوا له رواه فإنه قد يرعوي ولا يروى وقد يروى ولا يرعوي.

على الرغم من أن العالم قد لا يعمل بما علم ولكن المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الاكتفاء باليسير يجر إلى العمل به ويلجئ إليه وهو معنى قول الحسن: كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة. وعن معمر أنه قال: كان يقال من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصير إلى الله. وعن الثوري: كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة. يبدو للباحث أن التوفيق بين قوله تعالى: (وجحدوا). وقوله: (غنما يخشى). وقوله تعالى: (شهد الله) . أن العلم مضاد للجهل وتوفره يجعل الإنسان مسئولاً إذا قصر ن العلم مضاد للجهل وتوفره يجعل الإنسان مسئولاً إذا قصر بشأن عمل الآية: "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم". والعلم الآخر يستوفي شروط العلم الأول ولكنه بالضرورة يقود للعمل والله أعلم.

الدوافع غير العقلانية (Irrational Motivaion)

لقد سبق أن بين الباحث أن الإنسان قد يعلم الحق وما هو صحيح وما ينبغي فعله ولكنه لا يقوم بفعله وذلك لمانع والموانع كثيرة كما تقدم. ولكنها يمكن إدراج بعضها تحت اسم العواطف والمشاعر غير العقلانية. ويمكن إعطاء قائمة ببعض هذه الموانع وهي:-

^١ السيوطي في الجامع الصغير. ٤٧٣٥
قضايا في الأخلاق...

- خداع النفس

- العناد

- الجحود

- الإعراض/ التجنب/ الإبعاد/ الإقصاء

- الحسد

- الكبرياء والعجب

- الكراهية والحقد

- النفاق

- الغضب

- الرياء

- الطمع

- الخوف

- الألفة والتقليد والتعصب

- الغيره

- الأنانية .. إلخ .

سيقوم الباحث بتحليل مفهومي من هذه الموانع وهما خداع النفس والكبرياء.

خداع النفس: إن مفهوم خداع النفس في الفكر الغربي أصوله دينية واعتبره بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال سارتر ضد الحرية ولقد ورد المفهوم في القرآن الكريم وحلله مفسروه.

يقال إن خداع الشخص لغيره أمر واضح ويمكن. أن الذي يقوم بالخداع يعرف حقيقة الأمر فيظهر عكسه للآخر بغية تضليله. فكيف يمكن لشخص أن يخدع نفسه بحيث يخفي عن نفسه ما يعلمه. فخداع الشخص لنفسه يبدو أنه يخلق مفارقة (paradox). ولقد اختلف الدارسون في صياغة المفارقة وهل هي حقيقية؟ وإذا لم تكن حقيقية هل يمكن حلها؟

إن القرآن الكريم أثبت ظاهرة خداع النفس، وعامة الناس يستخدمون أيضاً العبارة في أحاديثهم.

يقول تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ} (البقرة: ٩). أعطى الطبري في تفسيره هذه الآية توضيحاً وتعليلاً لظاهرة خداع النفس استطاع من خلاله إزالة هذه المفارقة فقال فهو (أي الكافر) خادع لنفسه لأنه يظهر لها بفعله ذلك بها أنه يعطيها أمنيته ويسقيها كأس سرورها وهو موردها حياض عطبها ومجرعها به كأس عذابها. ومذيقها من غضب الله وأليم عقابه ما لا قبل لها به. وذلك خديعة نفسه ظناً منه مع إساءته إليها في أمر معادها أنه إليها محسن. وأورد قوله تعالى: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَائِلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا مَائِلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا} (آل عمران: ١٧٨). وربط الطبري بين خداع النفس والنفاق.

فخداع النفس في تحليل الطبري كأنه وعي كاذب. وكأن هنالك نفس لا يعي الإنسان ما يدور فيها (وَمَا يَشْعُرُونَ) ولكن عدم الوعي هذا من جنس الأحوال التي هو مسئول عنها. وذكر أن لفظ الخادع غير موجب تثبيت خديعة على صحة وقال (إن لفظ خادع موجب تثبيت خديعة على صحة) وقال: (لاشك أن المنافق قد أوجب خديعة الله عز وجل لنفسه بما ركب من خداعه ربه ورسوله والمؤمنين بنفاقه). وقال: (فأخبر الله

تعالى عن ذكره المنافقين أنهم لا يشعرون بأن الله خادعهم بإملائه لهم واستدراجه إياهم الذي هو من

الله جل ثناؤه وإبلاغ إليهم في الحجة والمعذرة ومنهم لأنفسهم خديعة. ولها في الأجل مضرة). وقال: (ما يشعرون أنهم ضروا أنفسهم بما أسروا من الكفر والنفاق).

وعُرف خداع النفس بأنه فعل مقصود لكي يتجنب الإنسان حقيقة غير مرغوب فيها وموضوع مؤلم عن النفس أو العالم.

(٢) عملية نكران أو تفادي غير مقصودة أو إدراك متحيز.

(٣) حالة ذهنية أو عقلية ناجمة عن فعل كالجهد والاعتقاد الخاطئ، أو الاعتقاد الذي يعبر عن مجرد رغبة (Wishful Thinking) أو إدراك غير مبرر أو عدم وضوح في الوعي. ومن أمثلة خداع النفس تضخيم الآباء مناقب وفضائل أبنائهم.

إن ممارسة خداع النفس قد تكون في بعض الأحيان مفيدة لأنها قد تؤدي إلى سعادة الفرد أو تساعد على مواجهة بعض الصعوبات. هذه نتيجة عارضه وفي الجملة فإن ممارسة خداع النفس بعدم مواجهة الحقيقة قد تكون لها نتائج سلبية فتخلق وعياً كاذباً وتقود إلى حالة من النفاق (كما ذكر الطبري) وعدم الاعتراف بالأخطاء وتحمل المسئوليات.

فالوجوديون أمثال هيدجر وكيركاكارد وسارتر أدانوا خداع النفس على أنه عمل جبان وغير صادق وغير أمين ولا يمثل صفة أصلية وحقيقية للإنسان ورفض لمواجهة الحقائق كحقيقة الموت أو كون الإنسان حر ومسئول.

إن الذي يخدع نفسه يعيش حياة كاذبة. فعلى الرغم من أنه قد يكون مستمتعاً بحياته (كما أشار الطبري) أنها حياة يسعى فيها لراحة شخصية فقط، ولكي يحقق مكانة اجتماعية أو للحصول على القوة. فأنانيته تفسد علاقته مع أسرته وزملائه.

فهي حياة تفقد الصفة الحقيقية للمحبة والصدقة.
ويشعر صاحبها بغربة لأنه يعيش حياة شخص آخر ولا
يعيش حياة حقيقية.

ولخداع النفس مظاهر ونتائج، فالذي يخدع نفسه يرفض أن يفكر في مسؤولياته وواجباته، ويبرر ذلك لنفسه بطريقة غير عقلانية. فيقول لنفسه إنه يحق له أن يتجاوز القيم التي قام بتجاوزها، فيتجاهل الالتزام بمبادئ الأخلاق. ومن مظاهر خداع النفس أنه يهمل أسرته في غمره انشغاله (بذاته وأجندته الخاصة) فانشغاله بالتسلق الاجتماعي (الوظائف والمناصب) والمال. فيجعل نفسه تجهل بإرادته المعلومات التفصيلية عن حاجات أسرته (أو حاجيات طلابه إن كان معلماً، أو حاجيات رعيته وشعبه إذا كان حاكماً) وهكذا.. ويعزز سلوك الخادع لنفسه سلوك زملائه ومجموعته وجماعته وقبيلته الذين يقبلون السلوك الذي يرغب فيه، ومن مظاهر خداع النفس انتقاء الأدلة بتجاهل بعضها وإعمال بعضها الآخر.

وهناك فلاسفة ككيركارد من عمم ظاهرة خداع النفس فجعلها سمة عصر العلم والعقلانية وسمة للفكر المسيحي، فالتناس في هذا العصر يتظاهرون بأن حياتهم حياة هادئة لأنها تقوم على العلم والإيمان ولكنها في الحقيقة حياة مريضة، فالإنسان لا يعترف بهذه الحقيقة. والإنسان لا يحيى حياة حقيقية ولا يعي بذلك (وبذلك يخدع نفسه).

الكبرياء:

عندما كان الباحث يبحث في الموانع التي تعوق الفرد من فعل ما يرى أنه الحكم الأصل والصحيح وجد أن أهم هذه الموانع الكبر. ومن المعلوم أن القرآن قد تكررت الإشارة فيه أنه سبب الكفر وعدم الالتزام بما هو حق، وأن المتكبر يرد ولا يقبل ولا يعمل وفق ما اتضح أنه الحق علواً واستكباراً، ثم وقف الباحث على بحث نشر بعنوان (الكبرياء) نشر بالمجلة الفلسفية الأمريكية عام ١٩٨٩م. كان قد احتفظ به في مكتبته وأعجب بعمق

التحليل. ولكنه عندما قرأ إحياء علوم الدين للغزالي
وجد تحليلاً لهذا المفهوم إن لم يكن أعمق من التحليل

الذي وجدته في المجلة الأمريكية فإنه ليس بأقل منه بحال من الأحوال. سوف يعطي
الباحث ملخصاً للباحثين. ويعقد مقارنة بينهما. ثم يخلص إلى بعض النتائج يأمل أن
تكون مفيدة للقارئ.

الغزالي:

عرف الغزالي الكبرياء بأنه اعتقاد وسلوك (فعل) ومشاعر.

١- اعتقاد: يرى المتكبر ويعتقد أن مرتبة نفسه تفوق مرتبة غيره في صفات الكمال.
إذ إنه لا يستعظمها إلا وهو يعتقد أن لها صفة من صفات الكمال^١ كعلم أو
عبادة أو نسب أو جمال أو قوة أو مال أو كثرة أنصار. وما أسرع إغراء العلم
للعلماء مثلاً لاستعظام أنفسهم. فقد يستجهلوا الناس وينظرون إليهم كما
ينظرون إلى البهائم وأنه يجب على الناس أن يبدوهم بالسلام ويزورهم
ويعودونهم وهم لا يزورونهم ولا يعودونهم. وأن يقوم الناس بقضاء حوائجهم وأن
يتوسعوا لهم في المجالس. ويرى الواحد منهم نفسه عند الله تعالى أعلى
وأفضل منهم. فيخاف عليهم أكثر مما يخاف على نفسه. وهذا أن يسمى جاهلاً
أولى من أن يسمى عالماً. وقال الغزالي: (لا يكفي أن يعتبر الشخص متكبراً أن
يستعظم نفسه، فإنه قد يستعظم نفسه فلا يكون متكبراً، فينبغي أن يرى
مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره، كما أنه لا يكفي أن يستحقر غيره فإنه مع ذلك
قد يرى نفسه أحقر منه أو مثله فلا يعتبر متكبراً).^١

أبو حامد (الغزالي). إحياء علوم الدين. الجزء الثالث. الطبعة الثالثة. دار القلم. بدون تاريخ. ص ٣٢٣.

^١ نفس المصدر. ص ٣٢٣.

وهي أن يحصل في نفسه نتيجة هذا الاعتقاد هزة وفرح وركون إلى ما اعتقده. قال الغزالي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أعوذ بك من نقمة الكبر" وقال عمر: (أخشى أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا) للذي استأذنه يعظ بعد الصلاة^١.

٣- عمل وسلوك:

من صفات المتكبر تحقيره من دونه وازدراؤه وإقصاؤه وإبعاده وترفعه عن مجالسته ومؤاكلته، ويرى من حقه أن يقوم مثلاً بخدمته. وإن اشتد كبره استنكف عن استخدامه ولم يجعله أهلاً للقيام بين يديه. ويأنف عن مساواة الغير. ويطلب أن يقوم في الطرق ويرفع مكانه في المحافل. وانتظر أن يبدأ بالسلام. وإن حاج أو ناظر أنف أن يُرد عليه. وإن وعظ استنكف من القبول. وإن وعظ عتّف في النصيح^٢ واستهزأ وسخر. وإن رد على شيء مما قال غضب. وإن علّم لم يرفق بالمتعلمين واستذلهم وامتنّ عليهم.

وذكر الغزالي تعريفاً مختصراً للكبرياء يستند فيه إلى حديث الرسول صلى الله عليه عليه وسلم الذي يقول فيه: التكبر هو سفه الحق وغمط الناس. أي من رد الحق ولم يقبل الحقيقية ومن ازدري الناس. وقال الغزالي: وأما الكبر الظاهر فأسبابه ثلاثة:

سبب في المتكبر وسبب في المتكبر عليه. وسبب فيما يتعلق بغيرهما. فأما الذي في المتكبر فهو العجب. والذي يتعلق بالمتكبر عليه هو الحقد والحسد. والذي يتعلق بغيرهما فهو الرياء. أما العجب فإنه يورث الكبر الباطن. والكبر يورث التكبر الظاهر في الأقوال والأعمال والأحوال. وأما الحقد فإنه يحمل على التكبر من غير عجب كالذي يتكبر على من يرى أنه مثله أو فوقه. ولكن لو غضب عليه بسبب قد سبق منه فأورثه الغضب حقداً ورسخ في قلبه بغضه فهو لذلك لا تطاوعه نفسه أن يتواضع له. وإن كان عنده مستحق التواضع ويحمله ذلك على رد الحق إن جاء منه. وعلى الأنفة من

^١ نفس المصدر، ص ٣٢٣.

^٢ نفس المصدر، ص ٣٢٣.

قبول نصحه. وعلى أن يجتهد في التقدم عليه ولا يسأله عما هو جاهل به. ويدعو الحسد إلى جحد الحق حتى يمنع من قبول النصيحة وتعلم العلم^١.

بعد هذا الاستعراض المختصر لأراء الغزالي في الكبر يود الباحث أن يستعرض آراء تيريس Tiberius وولكر Walker ويقارن بينه وبين رأي الغزالي.

يقول وولكر إنه ينبغي أن نميز بين الثقة في النفس باعتبار الشخص قد تكون لديه ميزات يتفرد بها دون غيره من الناس. وقد تكون له مقدرة فائقة ووعي بهذه المقدرة. وقد يكون التمييز بين الكبر والثقة بالنفس أن يكون اعتقاده في مقدراته الفائقة اعتقاداً خاطئاً. فمعظم المتكبرين لديهم مقدرات فائقة. فإذا كان المتكبر لديه حقيقة مقدرات متميزة ففي هذه الحالة ينبغي البحث عن سبب آخر لوصفه بالتكبر. لأنه لو اعتبر نفسه متميزاً في صفة معينة. وكانت هذه هي الحقيقية. فإن ذلك يكون وصفاً لهذه الحقيقة.

إن المتكبر عنده رأي متضخم عن نفسه ككل. فيشعر أنه أفضل من الآخرين عموماً. وليس فقط في صفة معينة. المشكل أن الذين يتكبرون قد يتفوقون ويكون تفوقهم هذا تفوقاً حقيقياً على الآخر. وأنهم ملتزمون بمعايير الحياة الخيرة (كالزهد والعباد والعلماء والمصلحين والرياضيين والفانيين وغيرهم) فإنهم قد يتمتعون بالذكاء والوسامة والعلم والثروة لكن الناس يحكمون عليهم بالكبر والغرور لأنهم يستخفون بالآخرين ويرون أنهم أقل شأناً منهم. وأنهم لا ينبغي أن يتعاملوا معهم كأنداد. فالتكبر قد لا يكون مخطئاً في تقديره لنفسه. وأنه متميز عن الآخرين وأن معايير التي يقيس بها نفسه هي نفس معايير المجتمع الذي يصفه بالعجرفة والتكبر.

^١ نفس المصدر، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

إن اعتقاد المتكبر أنه أفضل من الآخرين غير كاف لوصفه
بالتكبر. وقد يكون ضرورياً. إشكال هذا التعريف أنه يركز

على الشخص المتكبر. فالتكبر ليس أمراً ذاتياً. إنه أمر خاص بالعلاقات بين الأفراد ويخص القوانين التي تحكم هذه العلاقات. ثم أعطى مثلاً لشخص متكبر وهو وزير خارجية الولايات المتحدة كيسينجر ولكي يدل على دعواه هذه ذكر أن كيسينجر كان وهو طالب يعتبر نفسه كأنه عضو في هيئة التدريس وأنه دائماً ما يخلق الإحساس عند الآخرين بأنه مشغول في مهام كبرى. وأن طلابه ينتظرون أسابيع لكي يحصلوا على مقابلة معه قد لا تتجاوز الخمس عشرة دقيقة. وقد ذكر أحد الذين كتبوا عن سيرة حياته أنه وضع في يوم من الأيام بعض أوراق له في مكان نسيه فخرج من مكتبه غاضباً صائحاً في الموظفين مطالباً لهم بالبحث عن هذه الأوراق فطالبته سكرتيرته بأن يتحدث بأدب. وكان إذا حضر طلابه يتحدث فيما يروق له من موضوعات دون الالتزام بتوصيف المقرر ومفرداته. فعلاقته بالآخرين هي شبيهة بعلاقة السيد بعبده أو خادمه أو علاقة من هو أعلى بمن هو أسفل وكان يعتبر مطالبة الطلاب له الاهتمام بهم وقاحة وسوء أدب. وأنهم ينبغي أن يعتبروا أن الله أنعم عليهم بأن أتاح لهم الفرصة للتعلم على يديه. وعلى الذين يتعاملون معه أن يكونوا على أهبة الاستعداد لخدمته وتحقيق رغباته لأن ما يقوم به في غاية الأهمية وعلى العاملين أن يعملوا له وليس معه. وهو يعتبر أن الآخرين ليس عندهم شيء يقدمونه له وليس لديهم المقدرة في إثراء حياته. إنه يزدري آراءهم.

وذكر آثاراً للتكبر فقال أكد المتكبر أن صاحبه يكون عنده شعور بعدم الأمن. كما يشعر بحاجز نفسي يمنعه من أن يكتسب معرفة ومعلومات من الآخرين ويجد صعوبة في إنشاء صداقات وفي الحفاظ عليها. وهذا الشعور بالفوقية الذي يسيطر على مشاعره هو في الحقيقة شعور بالنقص وعدم الأمن. كما أن شعوره بأن آراء الآخرين لا قيمة لها يجعله في حصن من تقبل النقد الذي يوجه إليه.

لكل هذه الحقائق اعتبر الكبر رذيلة، فصاحبه يزدري ويحتقر آراء الآخرين وأشخاصهم ويقصي تلك الآراء ويتعامل مع أصحابها بفظاظة وسخرية. الأمر الذي يجعل من له رأي يحجم عن الإفصاح عن رأيه خوفاً من أن يسخر منه ويذري.

يتفق الغزالي وتيريس وولكر في أن المتكبر عنده رأي متضخم عن نفسه وأنه يستحقر الآخرين. لكن الغزالي أيضاً أوضح أنه لديه مشاعر حيال من يتكبر عليهم قد تكون حقداً وحسداً وليس فقط الاتصاف بالكبرياء والرياء وتميز الكبرياء بأن المتكبر قد يكون متميزاً حقيقة عن الآخرين.

**الفصل الثاني: أخلاق المهنة والعمل والهندسة
وتكنولوجيا المعلومات**

لقد نمت في الآونة الأخيرة حركة إحياء للأخلاق العملية وصارت تدرس ضمن مقررات فلسفة الأخلاق في الجامعات المختلفة وتدرس ضمن تخصصات غير فلسفية كالتطب مثلاً. لكن لم تكن الأخلاق العملية غائبة عن الفكر الأخلاقي الفلسفي في مختلف العصور ففي العصر اليوناني القديم ناقش فلاسفة الأخلاق كيف ينبغي أن نعيش وناقش فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين مبررات الحرب.

وتميز الإسلام بربطه ربطاً وثيقاً بين العلم والعمل. ولقد ذم القرآن الكريم الذين يقولون ما لا يفعلون {كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ} (الصف: ٣). وأعلى مفكرو الإسلام وعلماءه من شأن التطبيق والعمل فقد روى الإمام مالك رضي الله عنه أنه قال إنه لا يحب علماً ليس تحته عمل. واهتم الفقهاء والحكام بمؤسسية الحسبة التي تراقب سلوكيات المجتمع في الأسواق وغيرها من سلوكيات الأفراد والمجتمعات. وعموماً اهتم فقهاء الإسلام بتضييق الفجوة بين الاعتقاد والعمل (انظر الجزء الخاص الذي عنوانه: النظر والعمل) وازدهر التجريب العلمي في العصور الإسلامية. وعلت مكانته وابتكر علماء المسلمين كثيراً من الآلات والصناعات. وطور الأصوليون المناهج الاستقرائية. ولقد تطرف بعض المتصوفة في شأن إعلاء مكانة العمل والتطبيق إلى الحد الذي همشوا فيه الفكر والعلم والنظر. ويكاد الحركيون والثوريون في عصرنا هذا يسلكون مسلكاً شبيهاً بمسلك المتصوفة في تهميشهم الفكر والنظر مع الفارق (انظر أيضاً الجزء بالنظر والعمل).

لقد أعلى أيضاً فلاسفة ومفكرو العصر الحديث من مكانة التجريب مقارنة بمفكري اليونان الذين أعلوا من شأن النظر العقلي الفكري اليقيني وهمشوا من التجريبي الحسي والظني. فلم تغب مسائل الأخلاق العملية في كتابات فلاسفة العصر الحديث. فقد كتب "كانت" وكتب "بنتام" في القانون والعقوبة والإصلاح السياسي. وكتب "هيجل" في الأسرة. وكتب "مل" في الحرية والتسامح. أما "ماركس" فقد رفع شعار تغيير المجتمع لا تفسيره. وظهرت تيارات تعلي من شأن العملي والبرجماتي إلا أنه قضايا في الأخلاق...

بتأثير من الوضعية المنطقية تراجع هذا الاتجاه كثيراً. فقد صار دور فلاسفة الأخلاق في النصف الأول من القرن العشرين قاصراً على البحث في مجال الأخلاق التحليلية ثم جاءت فترة الإحياء في الستينيات من القرن الماضي، وبما دعم هذا الاتجاه رغبة الطلاب في هذا النهج من الدراسة فقد كانت الدراسات الفلسفية دراسات تجريدية جافة يصعب على الطالب أن يرى مغزاها وصلتها بالقضايا التي يواجهها في الحياة.

إن الداعم لاتجاه الأخلاق العملية والذي أدى إلى الزيادة الكبيرة في الاهتمام به هو التطور التكنولوجي الكبير في العصر الحديث، والتغيرات المتسارعة في حياة المجتمعات المعاصرة.

إن حل المشكلات الأخلاقية يحتاج إلى دراسة بينة يزود فيها الباحث بمهارات ومعارف في مجالات مختلفة تشتمل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة والدين وغيرها من المجالات المعرفية حسب مقتضى الحال والسؤال والمشكلة المطروحة.

أخلاق المهنة

إن الرغبة في الأداء المهني الحسن رغبة ضاربة في القدم، تتمثل هذه الرغبة في أن يكون أداء الأطباء مثلاً، على أفضل وجه، لذلك نشأ عرف أن يؤدي الأطباء قسماً عرف بقسم أبو قراط.

وفي القرآن الكريم والسنة الشريفة إشارات متعددة تبين ضرورة أداء المهنة على وجهها الأكمل. يقول تعالى: {يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ} (القصص: ٢٦)، ويقول تعالى: {وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ} (١) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ} (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ} (٣) (المطففين: ١-٣). وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه".^١

^١ رواه البيهقي في شعب الإيمان عن عائشة وحسنه في صحيح الجامع الصغير.

هنالك مهن يفترض الناس أن أصحابها يتحلون بدرجة عالية من النزاهة والعدالة والكفاءة واحترام والقيم

الأخلاقية. أو هكذا ينبغي أن يكونوا. وقد يكون في قمة هؤلاء الدعاة والمصلحين والقضاة ورجال الدين والمعلمين. هؤلاء يعتبرون قدوة المجتمع وهم حراس الفضيلة والداعين للخير والالتزام بالقيم. وهم الذين يحكمون بين الناس إذا تنازعا أو أشكل عليهم شيء من أمور حياتهم ومعاملاتهم.

وهناك مهن يسود الاعتقاد أن أصحابها والمشتغلين بها في واقع الأمر لا يلتزمون بالقيم الأخلاقية ويدخل في هؤلاء المشتغلين بالأمن والخبرات والجنديّة والتجارة والحرف والحمامة والمشتغلين بالسياسة. ويتجادل الناس هل عدم الالتزام هنا أمر عارض صادف أن يتصف به المشتغلون بهذه المهن في وقت من الأوقات وعصر من العصور. أم إن هذه المهن بطبيعتها لها قابلية ذاتية تجعل أصحابها لا يلتزمون بالقيم الأخلاقية. وحاول البعض التنظير لتحديد ومعرفة أسباب عدم الالتزام وقال بعض أهل هذه الزمرة: إن بعض المهن كالمشار إليها لا يصلح معها الالتزام بالقيم الأخلاقية لأن الالتزام بها يحد من فعاليتها وقدرتها على النجاح. كالسياسة مثلاً. واشتهر بهذا الرأي ميكافيللي. وأصدروا حكماً وتبريراً مشابهاً عن الذين يعملون في مجال الخبرات والأمن. وقالوا: إن المشتغل بالأمن والخبرات يتعامل مع الجواسيس والذين يهددون أمن المجتمع والمتمردين عليه. وهؤلاء لا يستحقون معاملة تلتزم بالأخلاق. وجنس هذه المعاملة تقلل من كفاءة الأمن. وكذلك التزام الجنود الذين يتعاملون أيضاً مع الذين يهددون أمن المجتمع والمتمردين عليه فالتعامل بالأخلاق. غير واجب وغير مناسب. فالالتزام بالأخلاق يقلل من كفاءتهم وجأحهم في مهامهم. وأية محاولة لضبط هذه القطاعات يهدد أمن الدولة ويهدد السلطة.

من ناحية أخرى يقولون إن هذه المهن قد يحجم الناس عنها لسوء سمعتها فيلجأ إليها من لا يكثرثون بحسن السمعة وجمال الصورة عند الآخرين. ومن يقول إن بيئات هذه المهن بيئات لم تعتاد على الالتزام بالقيم الأخلاقية. فلو انتمى إليها من كان

ملتزماً بالأخلاق فإنه لا خيار له إلا أن يجاري ويتكيف مع هذه البيئة، فيغير من سلوكياته لأنه من العسير العيش

والعمل في هذه البيئات بما يخالف أعرافها وتقاليدها. ويقول البعض: إن السوق التجاري قد أصيب بهذه الآفة إصابة بالغة، وكذلك الحال في مجال المحاماة والسياسة، كذلك المشتغلون بالرياضة ومحترفيها تجد منهم من يأخذ المنشطات ومن يرتشي ويخون فريقه، ومن يفتقر إلى الولاء والوفاء، ومن لا تتعدى أهدافه في ممارسة النشاط الرياضي الأهداف المادية والرغبة في الشهرة، وكذلك تجد من الفنانين والأدباء والإعلاميين والكتاب وغيرهم ممن لا يلتزمون بعقودهم ومن يتعدون على حقوق الآخرين.

ولكن تجب الإشارة دون الدخول في مناقشة هذه الأقوال إلى أن هنالك نخبة من المنتمين لمهنة التجارة والسياسة والمحاماة والإعلام والحرف والرياضية والكتاب والفنانين والأدباء من أشرف وأنبل وأصدق الناس، وأن هنالك من رجال الدين والقضاة والمعلمين من خانوا أماناتهم وأحدثوا خيبة أمل كبيرة لمن وثق فيهم واعتبروهم قدوة، فقد تناقلت وسائل الإعلام وللأسف الشديد تصرفات لبعض المعلمين لا تليق بالمهنة، ونرجو أن تكون معزولة، من ناحية أخرى فإنه تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه قد شاعت التجاوزات في شتى أصناف المهن، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة علمية إحصائية لمعرفة أسباب هذه الظواهر وحجمها والعمل على علاجها.

بعد الحديث الموجز عن ضرورة وأهمية ودواعي أخلاق المهنة وفاعلية حالها من حيث طبيعتها ودوافعها وتقييم الواقع وتقويمه وإصلاحه، يود الباحث تعريفها، وقد اختار أن يكون التعريف بسماتها وخصائصها العامة.

إن من سمات وخصائص المهنة كون صاحبها له خبرة ناجحة عن تدريب واسع وشامل يمنح بموجبه المشتغل بها شهادة (أو إجازة) يحق له بها أن يمارس المهنة ويحتكر أداءها دون غيره من الناس من لم ينالوا ذلك التدريب، وما يبرر هذه الخصوصية أنه يفترض بخبرته هذه أن يخدم وينفع أفراد مجتمعه، ولما كان أفراد المجتمع ليست لديهم القدرة لمنح هذه الشهادة أو الإجازة وليست لديهم القدرة لوضع معايير للممارسة وطرق قضايا في الأخلاق...

الرقابة على الممارسين لها أوكلوا حق تنظيم المهنة
والرقابة عليها لأصحاب المهنة أنفسهم (هيئاتهم)

واختاداتهم)^١.

عموماً ينبغي لصاحب المهنة أن يلتزم بالكفاءة التقنية (الفنية) والكفاءة الخلقية (يتصف بالقوة والأمانة) وينبغي لصاحب المهنة أن يلتزم بالمسئولية ويتحلى بتكامل الشخصية وبالاستقلالية والموضوعية وبالاعتناء الكاملة بعمله وعملائه وبالإتقان. وأن يجتهد دائماً في تحسين كفاءته بالتعلم والتدريب والدراسة والتجربة والممارسة. وأن يتحلى بالأمانة والنزاهة ولا يدخل مصالحه الخاصة في عمله. ولا يأتمر بأوامر الآخرين إلا في حال كون الأوامر صدرت بطريقة مؤسسية. المفروض أن يتصدى للمسئولية وأن يعمل لخير عملائه والجمهور والمجتمع وللإنسانية قاطبة. وينبغي أن يلتزم بالضوابط والمعايير الأخلاقية بالنسبة إلى من تربطه بهم علاقات تحدها طبيعة عمله ومهنته. وهذه العلاقات هي:

١. علاقته بعملائه (المرضى مثلاً).
 ٢. زملاء المهنة (بما في ذلك هيئاتهم).
 ٣. أصحاب الأسهم أو المالكين (في حالة أنه يعمل في شركة مثلاً).
 ٤. الجمهور والمجتمع ككل.
 ٥. إداريو الشركة (إذا لم يكن منهم).
 ٦. الدولة والكيانات الإقليمية والدولية وكل من له علاقة تربطه بصاحب المهنة.
 ٧. حق نفسه عليه وعلاقاته الخاصة (خارج العمل) الأسرة مثلاً وغيرها من العلاقات الخاصة. فقد ينسى هذه الحقوق في خضم عمله لمهنته وعمله العام.
- فينبغي في علاقته مع عملائه أن يلتزم بالعقود والعهود ويقوم بالخدمة المطلوبة (أو يقدم السلعة مثلاً) على أحسن وجه وبالمواصفات المطلوبة. وأن يكون أميناً وعادلاً

^١Armstrong (Mary Beth), Ethics and Professionalism, College Division South-Western Publishing Company co. ١٩٩٣, p., ٢٩.

ومنصفاً. وأن لا ينسى الفضل بينه وبينهم (وفي حالة
المهنة الطبية مثلاً أن لا يبوح بسر المريض.. إلخ). كما

سيرد تفصيله عن أخلاق الطب. وأن يهدف في علاقاته بالمجتمع إلى ترقينه وتنميته
والعمل على خدمته وحفظ مقدراته ويجنبه الأضرار التي قد تحيق به من جراء أداء
مهنته أو لأي سبب آخر.

أخلاق العمل

يقصد بأخلاق العمل أخلاق العمل التجاري والاقتصادي خاصة عمل الشركات. والعمل
يقدم ناجماً في شكل سلع وخدمات مقابل عائد أو أجر (قد يكون هنالك دوافع للعمل
غير العائد المادي) هذه إحدى قضايا أخلاق العمل.

يتداخل الحديث عن أخلاق العمل (Business Ethics) مع الحديث السابق عن أخلاق المهنة
(Professional Ethics) فالعمل التجاري مهنة وهي تعادل أخلاق العمل الجزئية وأخلاق
العمل في الأساس إطارها واسع. وينقسم مجال أخلاق العمل إلى ثلاثة أقسام^١.

١. قسم يختص بفلسفة أخلاق العمل الجزئية (Micro) ويهدف هذا القسم إلى
وضع قوانين عادلة ومنصفة تحكم التبادل بين الأفراد .
٢. قسم يختص بفلسفة أخلاق العمل الكلية (Macro) ويهدف هذا القسم إلى
وضع قواعد لتجارة لكل المجتمع (لعالم العمل أو المال) برمته .
٣. القسم الثالث يختص بالوحدة الأساسية للتجارة اليوم . وهذه الوحدة هي
الشركة (Corporation) .

تتعامل فلسفة الأخلاق الكلية مع أسئلة كبرى مثل : ما هي طبيعة الفلسفة
السياسية والاجتماعية للمجتمع ؟ وتطرح أسئلة عن العدالة والشرعية وعن الغايات
التي يحققها اقتصاد السوق الحر . كما يتساءل أيضاً : هل حق الملكية حق أساسي ؟
وما هو دور الدولة في الحياة الاقتصادية والتجارية . وما هو دور الدولة في تنظيم

^١Singer (Peter), A Companion to Ethics, Blackwell, ١٩٩١, p., ٣٥٩.

الاقتصاد إذا كان لها ثمة دور . إن للشركة مسؤولية

نحو المستهلكين ونحو جمهور المجتمع . وتتمثل هذه

المسؤولية في ضمان سلامة الإنتاج وفي حقوق العاملين فيها ومسؤولية خاصة بأثر وسائل إنتاجها في البيئة بالإضافة إلى هذا فهناك مجال أخلاق العمل العالمية وما يتصل به من أخلاقيات .

لقد تقدم التلميح إلى بعض قضايا أخلاق العمل، ما ينبغي أن يكون عليه دوافع العمل التجاري والاقتصادي هل هو يقتصر على هدف الربح والمنافسة فيه، أم هنالك أهدافاً اجتماعية غير ربحية للعمل، وإلى أي حد ينبغي للعمل التجاري والاقتصادي أن يمارس أعمالاً تحق أهدافاً اجتماعية عامة في مساعدة القطاعات الفقيرة والمؤسسات العلمية والثقافية وغيرها.

إن الالتزام بأخلاق المهنة والذي سبق الحديث عنه عندما تناول الباحث موضوع أخلاق المهنة بشكل عام ليس بالأمر السهل في كل الأحوال، فقد يسبب لصاحب المهنة مصاعباً ومشقة فمثلاً قد يكون مشرفاً على عمل مطلوب منه أن يعطي تقريراً عن عمل أحد عملائه (كما قد يكون الحال مع أصحاب المهن الأخرى فعليه أن يصدق في تقريره على الرغم من الخسائر التي قد تنجم بالنسبة للعميل وقد يؤثر هذا في تعامل العملاء معه وقد يعتبرونه متنطعاً ومتشدداً وغير متعاون.

وإلى أي حد يمكن التوفيق بين المقصدين؟ وهل ما يعرف بخدمة المجتمع مقصود به حقيقة خدمة المجتمع أم تحسين صورة الرأس مالية؟

هذا يتصل، كما تقدم، بسؤال العدالة والقطاع الاقتصادي والسياسي العام، كما يعتمد على أخلاقيات الأفراد وسلوكهم.

أخلاق مهنة الهندسة

إن ممارسة مهنة الهندسة كغيرها من المهن تحتاج إلى
ضوابط أخلاقية (وضوابط قانونية) بجانب الضوابط

الفنية التقنية. المهندس مسئول ومحاسب على أفعاله وأخطائه الهندسية.

والمهندس لديه واجبات متعددة ومواقف أثناء عمله قد تجعله يواجه خيارات متضاربة توقعه في ورطات أخلاقية فإن لديه واجب نحو عملائه ونحو زملائه ونحو مهنته ومخدميه ومجتمعه قد تتعارض فيحتاج إلى ترجيح أحدها حسب قوة مسوغ كل خيار. وأن لديه واجب حفظ سلامة الجمهور وصحتهم ورفاهيتهم. واجب يتمثل في جودة المنتجات وتوفرها.

وعليه أن يتحلى ويلتزم في عمله بالأمانة والصدق ويتجنب أخذ الرشوة والغش والخداع وأكل أموال الناس بالباطل. وأن يحافظ على البيئة وعلى أسرار مؤسسته في الحدود المشروعة. وأن يفي بالعهود والعقود. وقد تكون علاقته بزملائه علاقة تعاون ولا بأس من المنافسة الشريفة.

قضية أخرى لا تتصل بمهنة الهندسة وهي قضية تخص عموماً أخلاق العمل: هل واجب صاحب هذه المهنة الهندسية ينحصر فقط نحو مؤسسته ومهنته أم لديه واجب نحو المجتمع يتعدى عدم إلحاق الضرر به وقد يصل إلى التضحية ببعض الأرباح التي قد تجنيها شركته. هذه حالات قد تحدث عندما تتعارض قيم المؤسسة والقيم الشخصية لصاحب المهنة وقيم المجتمع.

يمكن الحديث عن مهن كثيرة كالمهنة العسكرية وعن المعلمين وعن المحاسبين والصيدلة والسكرتيرين والكتبة والعاملين في مجال الفندقية والممرضين والشرطة ومهنة المشتغلين بتكنولوجيا المعلومات.

أخلاق تكنولوجيا المعلومات

قضايا في الأخلاق...

هناك سمات مشتركة بين تكنولوجيا المعلومات
وأخلاق الهندسة وأخلاق العمل عموماً. لأن تكنولوجيا

المعلومات صناعة وسمات مشتركة بينها وبين أخلاق المهن. لأن العاملين بها أصحاب
مهنة. لكن لأخلاق تكنولوجيا المعلومات خصوصية كما لأخلاق المجال الطبي والإعلامي
خصوصية. وقد تعتبر أخلاق تكنولوجيا المعلومات فرع من أخلاق الهندسة.

يثير العمل الخاص بتكنولوجيا المعلومات قضايا متعددة نذكر جملة منها دون تفصيل
وهي:

حرية التعبير والرقابة. حق الاختراع والملكية. الأمن وسرية المعلومات. والتجسس.
والتصنت. وإلحاق الضرر بالآخرين. وتدمير المواقع والتشويش عليها وعلى الإرسال. إثارة
الكراهية والعنصرية وإشانة السمعة والإضرار بالأمن الوطني. وصور العنف والجنس
والهبوط بالذوق العام. والتضليل الفكري والإعلامي والمعرفي خصوصاً لدى الأطفال.



الفصل الثالث: أخلاق الطب

محاوَر مبحث أخلاق الطب:

١. أهمية هذا المبحث والحاجة إليه.
 ٢. المرجعية التي ينبغي اعتمادها لتحديد المبادئ والمعايير التي ينبغي استخدامها لإصدار الأحكام الأخلاقية في مجال الممارسة الطبية.
 ٣. تحديد حقل ونطاق قضايا ومسائل الممارسة الطبية ذات الصلة بالقيم والأخلاق وتطبيق المعايير لحل هذه القضايا
- لقد ازدادت أهمية دراسة الأخلاق الطبية في الآونة الأخيرة نتيجة لتطور التكنولوجيا المستخدمة في المجال الطبي. حدث هذا على الرغم من أن هنالك قضايا أخلاقية في المجال الطبي ضاربة في القدم، كالإجهاض وتحديد النسل وتجميل جسم الإنسان ومسئولية الطبيب عن أخطائه.

المرجعيات ولجان الإفتاء وهيئات المراجعة

تختلف المرجعيات التي تؤسس عليها الأحكام الطبية الأخلاقية باختلاف الأديان والعقائد والفلسفات والأيدولوجيات. فالتيار الغالب في الغرب تغلب عليه النظرة العلمانية والوضعية والليبرالية، ولم يعد الدين على الرغم مما له من أثر في حياة الغربيين هو المرجعية في مجال الأحكام الأخلاقية الطبية. فالمعيار الغالب هو العقل والتجربة (إن لم نقل الرغبة والهوى) ورأي المجتمع وقناعاته. وما يتشكل من نظريات أخلاقية عن طريق مفكره.

والطريقة الممارسة في إصدار الأحكام الأخلاقية في المسائل والمعضلات الكبرى هي تكوين لجان عضويتها عادة من أطباء وفلاسفة مختصين في مجال الأخلاق وقد تكون من بينهم ذوي تخصصات أخرى. الأطباء يوضحون الحقائق، والفلاسفة وغيرهم يلقون الضوء على القيم ذات الصلة بالمسألة والحالة المعينة. وهنالك هيئات مراجعة وظيفتها مراقبة الممارسات الطبية وعملية إجراء البحوث العلمية على البشر. هذه الهيئات شبيهة بهيئات الرقابة في البنوك الإسلامية وفي حالة اتجاه المجتمع لإصدار

قوانين فإن ذلك يتم عن طريق الهيئات التشريعية.
النظريات ذات الأثر في إصدار الأحكام في النقاشات التي

تدور في الغرب نظريات غير دينية كمنظرية المنفعة العامة أو القانون الطبيعي أو نظرية الواجبات الأخلاقية والفضائل الخلقية ونظرية العقد وغيرها من النظريات. ويشار عادة إلى النظرية الدينية بنظرية الأوامر الإلهية. ولا يدور نقاش جدي حولها ولا تناقش كمنافس للنظريات المشار إليها إلا نادراً.

أما المرجعية الإسلامية والتي تستخدم في الفكر المعاصر لإصدار الأحكام في مجال أخلاق الطب (والأخلاق العملية عموماً) هي المرجعية الأصولية ولقد أعطى الباحث في غير هذا الموضوع صياغة لبنية اختارها وهي:

١. مصادر أولية: القرآن الكريم والسنة.
٢. مصادر تفسيرية أولية: اللغة العربية ومعايير للتفسير (أسباب النزول... (النسخ...)) وطرق استدلال منطقية (استنباط واستقراء) قواعد استدلال لغوية: التراث الفقهي. ويتداخل هذا مع ماسبق من مصادر تفسيرية: السوابق والأحكام القضائية.
٣. مصادر ثانوية: الإجماع متفق عليه كأصل. ومختلف حول دلالاته وتطبيقاته.
٤. مصادر أخرى حولها اتفاق واسع لا يرقى إلى درجة الإجماع يمكن اعتبارها مصدراً للتشريع على الرغم من ما قد يكون من اختلاف حول مدلولها وإنزالها وتطبيقها. ومن أمثلة هذه المصادر: الاستحسان. والمصالح المرسلة. والعرف. والاستصحاب. وسد الذائع. وشرع ما قبلنا. ورأي الصحابي.
٥. مقاصد الشريعة: يتداخل هذا المصدر مع المصالح المرسلة. ولكنه واسع لأنه قد تدخل فيه مقاصد أخرى غير المصلحة كالعدالة وكرامة الإنسان.
٦. قواعد فقهية: فيما يلي جملة من الأمثلة لها:
درء المفسد أولى من جلب المصالح. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. الأمور بمقاصدها. لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح. ماجاز لعذر بطل بزواله. ما حرم فعله حرم طلبه. اليقين لا يزول بالشك. من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه. المشقة تجلب

التيسير. الأمر إذا ضاق اتسع. الإقرار لا يبطل حق الغير. إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز.

هذه القواعد بعضها مبادئ للسلوك (أخلاقية). وبعضها مبادئ قد تعتبر منطقية أو لغوية كالقاعدتين الأخيرتين.

٧. قرارات شورية: مجالس شورى.

بعد إكمال هذه المصادر التي قد تعتبر موضوعية يمكن إعمال مصادر أخرى لا تتعارض معها:

- كاستفتاء القلب.

- ودعاء الاستخارة. والدعاء عامة.

- والكشف والإلهام.

فاستفتاء القلب والشعور بأن أمراً تكشف للناظر لا يعتمد عليها في إصدار حكم قضائي. فهي قد تكون إشارة للمتحرى يمكنه الانطلاق منها. ولكن لا تعتمد إلا بعد التحري. فإذا وجد دليلاً مادياً يؤيد صحة حدسه فإنه في هذه الحالة يجوز له الأخذ بما دل عليه الحدس. وتصدر الأحكام الأخلاقية الطبية عادة من مجامع فقهية أو هيئات أو إحدات العلماء أو من علماء أفراد. هذه الكيانات يجتمع عادة فيها المختصون في علوم الشريعة والمختصون في علوم الطب وهناك اتجاه أن يكون المفتي جامعاً للعلوم الشرعية والعلوم الطبية ولوفي مسائل محددة.

دور الطبيب ووظيفته:

ماهي القضايا التي يحتاج الطبيب معرفة الحكم فيها لكي يمارس مهنته وعمله وفق القيم والأعراف السليمة؟ هذه المعارف التي ينبغي له معرفتها تعتمد على الدور الذي يقوم به الطبيب والوظائف التي ينبغي أن يؤديها. يمكن القول أن للطبيب أدوار مختلفة أهمها دوره كمعالج. ودوره - إن صح التعبير - كداعية وقودة. ودوره في أسرته. وفي مجتمعه. وفي المجتمع الدولي ومنظماته الرسمية والمدنية.

فدور الطبيب المعالج يهدف إلى تحقيق الصحة للمريض بالتشخيص السليم للمرض وتحديد العلاج الناجع له. وهذا يقتضي أن يتحلى بالكفاءة العلمية المطلوبة وبالمسئولية وأن يلتزم بمبادئ الأخلاق ويمكن اعتباره كمعالج له دعوة ورسالة هي أن يساعد مرضاه لنيل الصحة وأن يضحى من أجل ذلك.

الطبيب كداعية وصاحب رسالة انسانية:

أما رسالته العامة والتي تقتضي أن يكون سلوكه قدوة هو مساعدة مريضه خاصة والمواطنين عامة. فبجانب تشخيص المرض والعلاج للطبيب واجب ليس فقط تحقيق الصحة ولكن المشاركة في تحقيق نظام حياة معينة(وضمنه الصحة العامة لأفراد المجتمع) ولأن هنالك أموراً حققها يعتمد أو يساعد فيه عمل الطبيب فصار هنالك واجب خاص يقع على عاتقه بسبب أنه يملك حقائق معينة وهو أن يساعد المريض مثلاً في فقه العبادات إذا أشكل عليه أمر فيها وأن

يرشد ويساعد والديه في لحظة ولادته ويساعده في لحظة موته ومفارقته للحياة. فيذكر والديه بأن يؤذن وتقام الصلاة في أذنيه ويذكرهما بحسن اختيار اسمه وبرعايته وتربيته الروحية والخلقية بجانب الصحية. وعند موت المريض يقوم بتلقيه الشهادة واستقبال القبلة وغيرها من الأمور. وهنالك عوامل عقدية ومعنوية تساعد في شفاء المريض وتحقيقه حالة صحية من الأفضل للطبيب أن يرشد مرضاه إليها وأن يرفع من معنوياتهم فمثلاً أن يذكر المريض بمشروعية التداوي وأنه من الأمور الواجب القيام بها والحرص عليها وأن يذكره بأن حالة المرض تقتضي الصبر. وأن يجعله يستشعر الأمل والرجاء في نيل الشفاء وأن لا يكف عن الدعاء. وأن يتوكل على الله خاصة عندما يقرر مثلاً إجراء عملية. وأن يقوم بدعاء الاستخارة. وأن يستخير عندما يقدم على قرار صحي. وأن يجعله يشعر بالسلوى بل الرضا في حالة المرض. وأن يذكر بأن كل ابتلاء وألم وهم وغم سيناله به ثواب من الله في الآخرة. وأن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما

أخطأه لم يكن ليصيبه. وهذا الاعتقاد لا يتعارض مع الأخذ بالأسباب. وأن يعمل الطبيب لكسب ثقة

المريض بحسن التعامل معه وبالتفاني في خدمته.

وينبغي للطبيب أن يكون قدوة لمرضاه وقدوة للمجتمع. خاصة فيما يتعلق بالصحة. ولا ينهى عن خلق ويأتي مثله. فيتجنب ما يضر بالصحة (كالتدخين وشرب الخمر والإسراف في الأكل والانفعال الشديد. وإهمال رياضة الجسم. وغيرها من الأمور التي تضر بالصحة. وأن لا يهمل أخذ العلاج ومراجعة الطبيب إذا دعا الحال).

أدوار أخرى للطبيب

للطبيب واجب نحو مؤسسته وزملائه وأسرته ومجتمعه ودولته وللإنسانية قاطبة. وله أن يوفي بشروط التعاقد وأن لا يخدم مؤسسته بما يعارض مبادئ الأخلاق. وأن يحسن العلاقة مع زملائه. وأن تكون علاقة تعاون وتشاور. وأن يحرص على أداء واجبات عمله. وأن يسعى لتطويره والارتقاء به. وأن لا يكون ذلك على حساب أسرته وواجباته الاجتماعية العامة. وأن يقوم بواجبه نحو مجتمعه بالقيام بالثقيف الصحي وبالمساهمة في العمل الطوعي والخيري خاصة في أوقات الأزمات والكوارث وكلما كان ذلك مناسباً. وعدم إهدار الموارد الطبية. وأن يعمل على وقاية المجتمع من الأمراض. وأن يؤدي دوره كعضو في المجتمع في الأمور التي تقتضي ذلك. ولو لم تكن في المجال الصحي كالمشاركة في أمور المسلمين وجلب المنافع لهم وصد الأذى عنهم.

آفات قد تصيب الطبيب وهو يمارس مهنته:

١. الإهمال وعدم المسؤولية واقتراف الأخطاء الطبية.
٢. كشف أسرار المريض من غير ضرورة أو مبرر يسمح بذلك.
٣. الاستجابة للإغراء والغواية.
٤. خدمة السلطة بإلحاق الضرر بالمواطنين.
٥. أن تكون الغاية من أداء المهنة جمع المال أو الشهرة (لا عيب أن يتكسب من مهنته وأن ينشد العيش الكريم والرفاهية من جهده وعمله).
٦. عدم تطوير أدائه ومعارفه.

٧. الجهل بمبادئ الدين وأعراف المجتمع وأخلاقياته.

٨. الوقوف ضد العلاج الروحي.

٩. ممارسة ما يضر بالصحة وينهى عنه الطب.

١٠. حب الشهرة وعدم الالتزام بالمنافسة الشريفة مع زملاء المهنة والشعور بالحسد نحو الناجحين منهم وعدم تحويل المرضى مثلاً ونصحهم لمقابلة من هو أعلم منه في الحالات التي تعرض عليه.

١١. أن ينتقد مجهوداتهم وقدراتهم دون حاجة أو ضرورة ودون وجه حق.

١٢. من الملاحظ أن بعض الأطباء يؤدون فحوصات في المستشفيات والعيادات الخاصة وصور وخلافه لا يحتاج إليها المريض بغرض الحصول على قدر من المال، ولا يؤدون له هذه الفحوصات في حالة أن عرض عليهم في المستشفيات الحكومية بغرض تقليل الصرف ولو كان ذلك ضروري لتشخيص المرض وعلاجه.

مسئولية الطبيب:

يقتضي وصف شخص بالمسئولية أن لديه حرية إرادة في أن يفعل أو لا يفعل. ومفترض أن الإنسان عنده حرية الإرادة إلا في حالات استثناء كالمكره والمغمى عليه والمجنون والصغير (أما عقيدة أن ليست لديهم حرية إرادة لأن أفعالهم حتمية عقيدة غير مقبولة). الحجج العامة التي تحاول أن تثبت هذا الموقف بإطلاق (الحجة السببية وحجة أثر البيئة والتنشئة والتربية والوراثة وحجة أن السلوك نتيجة لقضاء الله وقدره، لكنها حجج غير مقبولة على الرغم من أن أثر السببية في السلوك وأثر الوراثة وصحة عقيدة القضاء والقدر).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من تطيب فلم يعلم منه طب فهو ضامن). أما تعريف مسؤولية الطبيب فقد عرفها أحمد شرف الدين^(١) فقال: "الطبيب مسئول عن خطئه المثبت بصفة أكيدة أنه قد خالف بسلوكه عن جهل أو تهاون أصول الفن وقواعده الأساسية التي لا مجال فيها للجدال والخلاف". وقال: لو ثبت أن

(١) شرف الدين (أحمد). مسؤولية الطبيب. ذات السلاسل. الكويت. ١٩٨٦م. ص ٣٢-٣٧.

الخطأ ثبت ثبوتاً يقينياً في حقه لا يعفيه من المسؤولية سواء كان خطأً يسيراً أو حتمياً. وسواء

تعلق بعمله الفني أو العمل العادي يقتضي أمر تقدير الخطأ للطبيب تحديد صيغة التزامه من ناحية والمقياس الذي يقاس عليه سلوك الطبيب لمعرفة ما إذا كان قد نفذ التزامه لما يجب أم لا. فينبغي أن يترك الغفلة للالتزام ببذل العناية سواء أكان خطأً عقدياً أو خطأً تقصيرياً ويتخذ معياره من السلوك المألوف من الشخص العادي "رجل وسط جاهرة من الناس" وينبغي أن يصطنع الحيطة وببذل العناية التي يبذلها الشخص العادي وبالنسبة للعمل الفني للطبيب فالمعيار هو أن يقاس بالسلوك الفني المألوف من شخص وسط من نفس المهنة في علمه وكفاءته ويقظته^١.

ينبغي للطبيب أن يتحلى ببعض الفضائل كالأمانة وإتقان العمل واحترام حرية الآخرين وكراماتهم ومصالحهم ومقدراتهم، ويتحلى بالرحمة والعطف والوفاء بالعهد والحرص على الانضباط في مواعيده ويتجنب إفشاء السر وإحراق الضرر وأكل أموال الناس بالباطل. وفي الحقيقة يقتضي أن يلتزم الطبيب كأبي فرد مسلم في المجتمع بمجموعة من الفضائل العامة، ولو فعل ذلك لاستقام في مهنته كطبيب، ولو التزم بها التاجر أو الزوج أو الزوجة لحسن حالهم وحالة المجتمع. ولكن قد يكون وجوب بعض الفضائل وتجنب بعض الرذائل تقابل الطبيب في مهنته أكثر من غيره، كإفشاء سر المريض مثلاً.

مسائل أخلاقية طبية:

هنالك مجموعة من الممارسات ينبغي أن يكون للطبيب دراية وإلمام بأحكامها وبما يجوز وما لا يجوز منها، وفيما يلي جملة من تلك الممارسات:

١. الإجهاض.

٢. التلقيح الصناعي.

٣. القتل للرحمة.

٤. الاستنساخ.

(١) نفس المصدر، ص ٤٥-٤٦.

٥. زراعة الأعضاء.
٦. بيع الأعضاء.
٧. جراحة التجميل.
٨. تحديد النسل.
٩. الرحم المستعار.
١٠. إفشاء أسرار المريض.
١١. التحكم في صفات الجنين.
١٢. زواج المصاب بالإيدز مثلاً أو المباشرة الزوجية.
١٣. الإنعاش الصناعي.
١٤. بنك المنى.
١٥. مسئولية الطبيب عند ارتكاب أخطاء طبية.
١٦. الكشف على المريض (كشف الرجل على المرأة والعكس)
١٧. نوع الدواء وجواز التطبيب به.
١٨. الهندسة الجينية.
١٩. العلاج الجيني واستخدام الخلايا الجذعية.
٢٠. التحكم في نوع المولود.
٢١. نقل أعضاء من الحي ومن الميت.
٢٢. إجراء الفحص الطبي قبل الزواج.
٢٣. إجراء التجارب على الحيوان والإنسان.
٢٤. توزيع الموارد الصحية على خدماتها المختلفة.
٢٥. حق المريض في العلاج المناسب.
٢٦. كل قضية قد تستجد في المجال الطبي.

١- الإجهاض:

إن الحكم الخاص بجواز الإجهاض أو عدم جوازه يعتمد على معرفة حقائق معينة: متى يعتبر الجنين إنساناً (بالمثل الحكم بجواز نقل الأعضاء) يعتمد في بعض الأحوال على

قضايا في الأخلاق...

معرفة متى يعتبر الإنسان ميتاً. وله حقوق الإنسان.
ينظر مفكري ومنظري الغرب إلى مسألة الإجهاض

من جهة نظر حق الأم. وينظر البعض إليها من وجهة نظر الجنين. فأصحاب الرأي الثاني يرون أن الإجهاض قتل للجنين دون إرادته. ويرى أصحاب الرأي الأول والذين يجيزون الإجهاض أن الجنين جزء من جسد المرأة وهي حرة في الإبقاء عليه أو عدم الإبقاء عليه^(١). إنه وفق القانون الإنجليزي يمكن إنهاء الحمل لو أن الجنين عيب. أو إنه يعرض الأم لخطورة. أو أن آثاره ضارة بالمرأة سواء كانت هذه الآثار نفسية أو اجتماعية^(٢). ويمكن أن يسمح بعملية الإجهاض قبل (٢٤) أسبوعاً (ستة أشهر) بعد هذه المدة يعتبر القانون أن الجنين موجوداً منفصلاً وله كيان مستقل^(٣).

القائلون بالإجهاض يقولون إن الحمل ربما يعيق المرأة اقتصادياً واجتماعياً. وقد يعيق نموها وتطورها وأجندتها الخاصة. يتوسع آخرون في مبررات الإجهاض فيرون من حق المرأة أن تجهض كل حمل غير مرغوب فيه بسبب الحفاظ على قوامها ودون داع طبي. وفي الإسلام يكاد يكون هنالك اتفاق جواز العزل. وإجماع على حرمة الإجهاض بعد (١٢٠) يوماً (أربعة أشهر) ومن يقوم بالإجهاض بعد هذه المدة عليه أن يدفع تعويضاً عبارة عن نصف العشر. وأجازوا في حالة الضرورة الإجهاض لو كانت الأم مهددة بالخطر.

وقال الغزالي في شأن جواز الإجهاض أو عدم جوازه (وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة. وإفساد ذلك جناية. فإن صارت قطعة معلقة كانت الجناية أفحش. وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفحشاً. ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال منها^(٤).

٢- إفشاء سر المريض:

(١) Thompson (mel), Ethics, Teach Your self, ٢٠٠٦, p., ٢٠٢-٢٠٣.

(٢)Ibid., P., ٢٠٥.

(٣)Ibid., P., ٢٠٤.

(٤)شومان (عباس). إجهاض الحمل. الدار الثقافية للنشر. القاهرة. ١٩٩٩. ص ٣٢.

لا يجوز إفشاء سر المريض إلا إذا طلب المريض ذلك، أو كان عدم إفشاء سره يضر بالآخرين. ومن أمثلة ذلك التبليغ عن جريمة وقعت لمنعها، أو في حالة شهادة إذا طلبت من الطبيب أمام جهة قضائية، أو في إفشائه وقاية وحفظ لصحة الآخرين بالإخبار عن مرض معدي أو دافعاً عن النفس^(١).

٣- زراعة الأعضاء:

يجوز نقل جزء من جسم المريض إلى جزء، ويجوز نقل عضو من شخص لآخر إذا وافق الشخص المنقول منه العضو ويكون المنقول مما لا تتوقف عليه حياة المنقول منه، أو أن حياته لا تعتمد عليه. ولا يجوز نقل العضو الذي لا يعوض، ويجوز نقل عضو إن كان من ميت إذا وافق الميت قبل موته، وهذا ينبغي أن يحدد بتعيين أن المنقول منه قد فارق الحياة، ولا يجوز بيع الأعضاء^(٢).

٤- التلقيح الاصطناعي:

التلقيح الاصطناعي هو نوع من أنواع معالجة العقم، فقد يكون علاج العقم بالعقاقير أو بالجراحة أو بالتلقيح الاصطناعي الداخلي أو التلقيح الاصطناعي الخارجي (طفل الأنابيب) التلقيح الاصطناعي الداخلي هو إدخال السائل المنوي في المجاري التناسلية عند المرأة بهدف الإجاب.

تؤخذ نطفة من الزوج وبويضة من زوجته فتوضع في أنبوب اختبار طبي وتعاد البويضة الملقحة إلى رحم الزوجة صاحبة البويضة فتتمو وتتخلق جنيناً ويتم التلقيح من مني الزوج وبويضة الزوجة في حياة الزوج وبموافقتهما^(٣).

أما إذا استعير لها رحم وخصبت خارج رحم الزوجة واعتبرت البويضة ملقحة لرحم الزوجة فهذا لا يجوز، أو إذا أعيدت البويضة الملقحة إلى رحم امرأة أخرى لتحمل الجنين حتى وقت الولادة فهذا لا يجوز^(٤).

(١) عبد الجبار دية، الطبابة: أخلاقيات وسلوك، مطابع التقنية للأوفست، ١٤٢١ هـ، ص ٦٣-٦٤، وانظر: وهيب إبراهيم، مرشد السلوك المهني والفقهي للطبيب، مطبعة نهر، دمشق ٢٠٠٦ م، ص ٢٦.

(٢) موسى (عمر عبد العزيز) وآخرون، فقه الطبيب وأخلاقيات المهنة، دار السداد للطباعة، الخرطوم ٢٠٠٨، ص ٨٨-٨٩.

(٣) منصور (محمد خالد)، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، دار النفائس، ١٩٩٩، ص ٧٦-٧٩.

(٤) نفس المصدر، ص ٨٢، ١٠٠.

٥- جراحة التجميل:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن والمغيرات خلق الله). ويقول تعالى: (وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ). قال منصور: جراحة التجميل لو كانت جراحة جميلية بهدف التداوي والمعالجة الطبية تدعو إليها الضرورة والحاجة فهي مشروعة. وجراحة بهدف تحسين المظهر وتجديد الشباب وتحقيق الشكل الأفضل والصورة الأجمل دون أسباب ضرورية فهي غير مشروعة.

الجراحة التجميلية المشروعة قد تكون بسبب أمراض تصيب الإنسان أو إصابات وحوادث أو تشوهات في الخلق كشق في الشفة، أو التصاق أصابع اليدين أو الرجلين، أو إصبع زائد، أو تشوهات بسبب الحريق أو حوادث السيارات، أو انسداد فتحة الشرج، أو مرض بسبب دوالي الساقين.. فإذا كانت الجراحة مقصود بها التداوي وجاء التجميل تبعاً فلا حرج^(١).

٦- الهندسة الجينية:

يمكن تعريف علم الجينات بأنه هو العلم بصفات الإنسان الوراثية. والعلم بالصفات الوراثية للإنسان يفيدنا في معرفة قابلية الإنسان للإصابة بالأمراض بالإضافة إلى معرفة قابلية هذه الأمراض للعلاج، ومعرفة التحكم في صفات المولود، بالإضافة لتشخيص الأمراض واكتشافها والتنبؤ بها وعلاجها وإنتاج هرمونات يحتاجها الجسم. وهذه المعارف يمكن استخدامها للأغراض التالية:

١. لصالح شركات التأمين.
٢. عند الاختيار للتوظيف.
٣. في اختيار الزوج والزوجة.
٤. في استمرار العلاقة الزوجية والإنجاب.
٥. معرفة نوع الجنين والتحكم في هذا النوع.

(١) نفس المصدر، ص ١٨٣، ٢٠٢.

٦. التحكم في صفات المولود.
٧. إجهاض الجنين المشوه أو غيره.
٨. اختيار صفات معينة للمولود، كاتصافه بالذكاء، القوة الجسدية، المقدرات الإبداعية الفنية.
٩. القدرة على إنتاج قطع غيار لأعضاء جسم الإنسان.
١٠. في الحرب.

هناك نوعان من العلاج الجيني:

العلاج الجيني للخلية الجسدية Csomatic genetic engineering

والعلاج الجيني للخطوط الجرثومية Germ-line gene therapy.

يمكن حقن الجينات في الجين الذي يراد تغييره بغرض مثلاً إنتاج دم صحيح، أو بغرض علاج السرطان، ويقوم الجين الجديد بقتل الجينات السرطانية دون التأثير على الجينات الصحيحة. (يمكن إحداث التغيير عن طريق الحقن أو الفيروسات أو الدمج).

أما العلاج الجيني للخطوط الجرثومية فيتم عن طريق إدخال تعديلات مطلوبة على الحيوان المنوي أو البويضة، فالتغييرات تحدث في الخلايا الجرثومية، وأي خطأ في العملية يمكن أن ينتقل إلى الأجيال القادمة. إذا تقدم العلم قد لا يحدث هذا الاحتمال المحذور.

إن من محاذير وسلبيات العلاج الجيني أن إزالة العيوب قد تؤثر في الأجيال القادمة. هذه الاكتشافات قد تستخدم في عملية تحسين النسل (eugenics) وليس لعلاج مرض أو رد عضو للإنسان لحالته الطبيعية^(١).

هناك خطورة تقليل بنوع الجنين البشري وخطورة ضعف مقاومة الأمراض.

إذا أمكن التنبؤ بعمر الشخص سيؤثر ذلك في تعامل الآخرين معه، مثلاً عند الرهن (امتلاك منزل مثلاً) وفي الزواج وفي الاستثمار وفي التعليم وفي التأمين.

وفي حالة أن التدخل يغير صفات المولود فإن ذلك قد يحتاج إلى مقدرة مالية كبيرة فيعطى ميزة للأغنياء دون الفقراء.

(١) Ibid, PP., ٢٣٨-٢٣٩.

قد يحفز الاكتشاف الأبوين للقيام بإجهاض الجنين.

فمثلاً في الصين لا تسمح قوانينها للأسرة إلا بطفل

واحد. وبافتراض أن الصينيين يودون أن المولود يكون ذكراً يقوم الأبوين بإجهاض الجنين الأنثى.

وأن هذا الاكتشاف معرض أن يستخدم استخدامات شريفة في الحروب واستخدام البشر كأنهم أشياء. ينبغي الإشارة إلى أن هناك حدوداً لاستخدام التقنية الجينية.

ورغم كل هذه الإيجابيات والمخاطر فإن الجينات ليست كيانات مستقلة فمجموعها هو ما يحدد هوية الإنسان. إنها جزء من نظام عضوي كلي هو أزيد من مجموع الجينات. فالقول أن الإنسان مجموعة من الجينات تبسيط مخل لهوية الإنسان.

وقد تعود إلى نظرة حتمية في تفسير طبيعة الإنسان ويكون فيه إفقار لكيونته وهويته.

الخلايا الجذعية وعلاج الأمراض:

تتميز الخلايا الجذعية بالقدرة على التشكل لإنتاج أكثر من نوع واحد من الأنسجة البشرية. وقد أظهرت البحوث العلاجية التي أجريت باستخدام خلايا الجنين الجذعية تقدماً ملموساً في علاج عدد من الأمراض. كأمراض الجهاز العصبي مثل مرض باركنسون والزهايمر^(١).

هنالك ثلاثة أنواع من الخلايا الجذعية. نوع يسمى Totipotent وهي قادرة على على التشكل إلى الأنواع المختلفة من الخلايا التي يمكن أن تنتج كائناً كاملاً. ونوع يسمى Ptari Poteut وهي قادرة على إنتاج معظم الخلايا ولكنها لا تملك القدرة على إنتاج إنسان كامل. ونوع يسمى Multi Poteut وهي قادرة على إنتاج عدد محدد من أنواع الأنسجة الحية^(٢).

(١) القاضي (حامد رشدي). الأخلاقيات في استخدام الخلايا الجذعية للجنين البشري في بحوث العلاج الجيني. كلية العلوم جامعة قطر. ندوة الانعكاسات الأخلاقية للعلاج الجيني. ٢٠-٢١ أكتوبر ٢٠٠١م. ص ٥.

(٢) نفس المصدر. ص ٤-٥.

تسببت عملية سحب الخلايا من الجنين فقدانه القدرة على الحياة وبهذا تم الاعتراض على استخدامها لأنها

تتعارض مع احترام حقوق الجنين البشري^(١).

٧- أخلاق البحث العلمي في المجال الطبي:

يركز هذا الجزء من البحث على النظر في تقييم ممارسته وإجراء البحوث العلمية باستخدام البشر والحيوان. أورد رزنيك مجموعة من القواعد للتجريب على البشر معروفة باسم مدونة نورمبرغ وهي:

١. موافقة الذين يستخدمون في التجارب العلمية من الناس بأمر التجربة وعواقبها.
 ٢. أن يتوقع من التجارب أن تؤدي إلى نتائج نافعة للمجتمع.
 ٣. أن تكون التجارب مصممة بشكل علمي جيد وأن يكون القائمون على أمرها من العلماء المؤهلين وذوي الكفاءة، ولا ينبغي أن يكون الباحثون أنفسهم يفتقرون إلى معرفة التجربة وعواقبها.
 ٤. أن لا ينتج عنها ضرر من موت أو إعاقة، وأن يقلص من مخاطرها والآلام الناتجة عنها.
 ٥. أن تتوقف التجربة في أية لحظة ظهر أنها تؤدي إلى نتائج ضارة.
 ٦. ينبغي أن يكون هنالك اعتبار خاص لمن أخذت موافقتهم عن توسط كالأطفال والمعتوهين والمحتجزين وغيرهم.
- وينبغي أن تكون هنالك هيئات مراجعة مؤسسية تراجع ممارسات البحث العلمي باستخدام البشر.
- وأورد رزنيك حالات كثيرة لتجاوزات عديدة في مجال إجراء التجارب باستخدام البشر، أما إجراء التجارب على الحيوان فينبغي أن تضبطه معايير أخلاقية. صحيح أن تاريخ

(١) نفس المصدر ص ٥.

(٢) رزنيك (ديفيد ب-) أخلاقيات العلم، عالم المعرفة، يونيو ٢٠٠٥م، ص ١٩٤-١٩٥.

البشر عموماً والإسلام والمسيحية واليهودية أباح استخدام الحيوان لمصلحة الإنسان. وأن هذه الأديان

أعلت من مكانة الإنسان وجعلت مكانته أرفع مكانة من الحيوان.

أباح الإسلام أكل الحيوان والانتفاع بصوفه وجلده ولكن اعتبره مخلوقاً حساساً يحس بالألم، وجعل حدوداً لاستخدامه والاستفادة منه بحيث لا تتجاوز إلحاق الألم به أو إضراره

من غير حاجة، وسيرد تفصيل ذلك عند الحديث عن أخلاق التعامل مع الحيوان.

على الرغم من تشابه الإنسان والحيوان في خصائص مختلفة إلا أن الإنسان يتميز عن الحيوان في اتصافه بهذه الخصائص. فقد أورد رزنيك جملة من الصفات الملائمة خلقياً وهي^(١):

١. القدرة على الشعور بالألم.

٢. الوعي.

٣. القدرة على استكمال التصورات أو تكوين المعتقدات.

٤. التصورات المجردة والوعي بالذات.

٥. الاستدلال.

٦. استخدام اللغة.

٧. القدرة على الإحساس بالمشاعر الخلقية من عطف وحب وشعور بالذنب.

٨. القدرة على فهم القواعد السلوكية واتباعها.

إن الحيوان مسخر للإنسان ويمكنه أن يأكل لحمه ويستخدمه لحاجياته، ولكن له حقوق:

أن يطعمه ويربجه ولا يحمله ما لا يطيق ولا يؤلمه، وعند الحاجة يقلل الآلام في الذبح.

ولا يذبحه أمام الحيوانات الأخرى، وأن يساعده كما يساعد الإنسان. فقد ساعد

الصحابي الكلب العطشان. وفي التاريخ الإسلامي كانت هنالك رعاية للحيوانات

الضالة. فالإسلام عملي وواقعي ولكنه يحترم القيم مع كل الموجودات.

إن الإسلام يتصف بكل الصفات الخلقية التي تقدم ذكرها، وهنالك إجماع على أن

الحيوان يحس بالألم. وسيوضح أن القرآن الكريم أشار إلى أن الحيوان يمكن أن يتصف

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٩-٢١٠.

بصفات أخرى غير الإحساس. فيمكن أن تكون له لغة:
(عُلْمُنَا مَنْطِقًا لَطِيْرًا). وأشار إلى صفات تفترض مسئولية

خلقية للحيوان (الهدهد وسيدنا سليمان). ولكن ليست هنالك تجارب تؤكد بطريقة حاسمة أن الحيوان له الصفات الخلقية التي من المؤكد أن الإنسان يتمتع بها. وسوف يتناول الباحث هذه القضايا عند الحديث عن أخلاق التعامل مع الحيوان (انظر أخلاق الحيوان).

بقيت قضايا في مجال أخلاق الطب منها القتل للرحمة فقد حسم علماء المسلمين الحكم فيه وقالوا بحرمة وقالوا بحرمة الاستنساخ البشري وأجازوا استنساخ النبات والحيوان إذا قصد به المصلحة ودرء مفسدة وإذا لم يسبب ضرراً ولم يحرف مبدأً دينياً. أما توزيع الموارد الصحية على خدماتها المختلفة فإنه أيضاً يخضع لفقهِ المصالح والمفاسد ولفقه الأولويات. أما قضية الإنعاش الصناعي: إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي أو تركها تعمل فإن ما وقف عليه الباحث من حديث فيها حسب علمه (المتواضع) يحتاج إلى مزيد من التحرير.

هنالك قضايا أخرى في مجال أخلاق الطب لم يذكرها الباحث قد يجدها القارئ في (قراءات إضافية).

الفصل الرابع: أخلاق الإعلام



لقد تعاضمت أهمية الإعلام في الآونة الأخيرة وزاد تأثيره على الأفراد والجماعات وصار يعتبر عند الكثيرين سلطة رابعة في الدولة (بجانب السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية).

ولعل سبب تعاضم مكانته هو ما حدث من تقدم علمي وتقني في مجال الاتصالات وغيرها من المجالات. فقد صار من الممكن أن تصل المعلومة والخبر لأي مكان في العالم في نفس الزمان. وما زاد من أهمية الإعلام وخطورته ضعف سيطرة الدولة عليه. فإذا كانت مؤسسة الإعلام بهذا الأثر والمكانة الكبيرة فينبغي الحرص على أن يكون أداؤها حسناً وراقٍ. وعادة ما يعتبر الإعلام جيداً إذا ما كانت تحكمه قوانين رشيدة. وأعراف أخلاقية حسنة وسليمة ومناسبة. ومحتوى المادة التي يبتثها ذات نوعية جيدة ويتسم بالكفاءة والفعالية (ويستخدم تقنيات متطورة).

سيتناول هذا الجزء من البحث المحاور التالية:

١. أهداف الإعلام.
٢. قيم وفضائل الإعلام.
٣. ورطات ومآزق الإعلام الأخلاقية.
٤. واجبات الإعلامي.
٥. الإعلام والقانون.
٦. تعليم أخلاق الإعلام.
٧. حرية الإعلام.
٨. السيطرة على الإعلام والتضليل الإعلامي.
٩. الإعلام والمثقف (إعلام المقاومة).
١٠. بعض قضايا الإعلام الأخلاقية.
 - (أ) الخصوصية.
 - (ب) السرية.

إن من أهم أهداف الإعلام هو تزويد المواطن بمعلومات ذات أهمية ومعزى، وذلك فيما يحيط به من أحداث وأفكار وقرارات وأفعال، وأن تكون تلك المعلومات صادقة وأن يكون أميناً ودقيقاً في عرضها عليه. وهناك من جعل هدف الإعلام السعي ليكون منصة لتبادل الرأي والرأي الآخر. ومجالاً لتقييم الأفراد والأحداث والأفكار والسلوك. ومن أراده أن يكون مكاناً تتوفر فيه الفرصة لكل الجماعات والاتجاهات والثقافات لتقول كلمتها وتعرض ما عندها. وأن ينقل أنشطة المجتمع المدني والمؤسسات والقطاعات المختلفة بمنهج نقدي وموضوعي، وأن يجعل بينه وبين جميع الاتجاهات مسافة متساوية، مع اعتبار المصلحة العامة. وأن يكون مدافعاً عن حقوق المظلومين والمهمشين. وأن يكشف ما يدور في المجتمع ومؤسساته خاصة الحكومية منها. وأن يحاول أن يصل للمعلومة والحدث مهما كلفه ذلك، وأن تساعد كل الأطراف في الولوج والحصول على تلك المعلومة، وأن تفتح له الأبواب مشرعة في ذلك، إلا في حالات استثنائية قد تعود بالضرر على المجتمع ككل، أو تخرق حقاً من حقوق أفراده.

ومن أهداف الإعلام التثقيف والتعليم والترفيه والارتقاء بالذوق والثقافة وأسلوب الحياة العامة ونهجها.

ومن أهدافه أن يسعى لمشاركة المستمع والقارئ والمشاهد في التعبير عن الأحداث وتقييمها وأن يتلمس حاجياته ورغباته، وأن يحاول تحقيقها ما دامت مشروعة وليست ضارة أو تافهة أو قبيحة.

وأن يحاول أن يحمي الشرائح التي قد تلحق بها جهة ما ضرراً. كحماية شريحة الأطفال مثلاً من العدوان وسوء التغذية والتشرد، وقد يحميهم مما قد يبثه الإعلام نفسه، وأن يفتح المجال للمنظمات التي تعمل لحماية تلك الشرائح.

قيم وفضائل الإعلام

لكي تتحقق أهداف الإعلام ينبغي أن تسود في المؤسسة

الإعلامية ومجتمعها قيماً معينة كالحرية والمسئولية والعدالة والحكمة (العلم والمعرفة) والمحاسبة. وأن يتحلى الإعلامي بجملة من الفضائل ويتجنب ما قد يقع فيه من رذائل. ومن أهم الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها الإعلامي: الصدق والدقة والضبط وسعة المعرفة والحكمة والعلم والفتنة وسرعة البديهة والعدل والإنصاف والعفة والفصاحة واللياقة وحسن الإنصات والتكامل ويتجنب ما قد يقع فيه من رذائل كالكذب والتدليس والتضليل والغش وكتمان الحق والرياء وحب الظهور والشهرة وإفشاء السر والظلم. ويتجنب الاتصاف باستغلال أخيه الإنسان واستخدامه لأغراضه الخاصة دون موافقة منه وبحيث يتخطى عقله وإرادته، ويفشي أسراراً ويتعدى حرمانه وخصوصياته. ومن الصفات القبيحة للإعلامي أن يصير مطية للحكام وأصحاب الأموال. وأن يتقبل الرشاوى ويتجسس على الآخرين. ومنها أن يحب أن ينشر الفاحشة بين الناس. ومن الصفات القبيحة كذلك أن يستخدم لغة بذئية وفاحشة في حقهم وأن يستخدم أسلوب الطعن واللعنوالغمز واللمز والتجريح والاحتقار والازدراء والسخرية والمرء واللجاج والتهويل والتهوين والتشدد والتفخيم والغموض والتعقيد والسطحية والابتذال وما هو ضار وتافه وقبيح.

ورطبات ومازق الإعلام الأخلاقية

على الرغم من أن المؤسسة الإعلامية والإعلامي قد يكون من لهم استعداد للالتزام بالقيم والفضائل الإعلامية. ولكن تواجه المؤسسة الإعلامية وتواجه الإعلامي أوضاعاً وأحوالاً يصعب فيها أن يقرر وفق قواعد الأخلاق المرضية ويشعر أنه في ورطة ومازق خلقي. فلا يتضح له أي القرار أو السلوك يتخذ وهذا ما يعطي علم الأخلاق والقيم قيمة معرفية ويعطي المرجعيات ومجامع الفتوى واللجان والهيئات العلمية دوراً مهماً في هذه الحالة وسيوضح جانباً من هذه الإشكالات والورطبات عند الحديث عن قضايا ومشكلات الإعلام كالخصوصية والسرية وتضارب المصالح. كما ينبغي الإشارة

قضايا في الأخلاق...

إلى أنه قد يتمكن الإعلامي من إصدار القرار الأخلاقي
ويتمكن من معرفة السلوك الواجب فعله وتطبيقه

ولكن لا يفعله ولا يطبقه لا لصعوبة فنية ولكن لضعف في الإرادة. أي بسبب ما يعرف
بالفجوة بين الاعتقاد (العلم) والعمل (انظر الفصل الخاص في الكتاب الذي عنوانه:
النظر والعمل).

واجبات الإعلامي

إن نشاط الإعلامي وفعله له آثار على مصالح غيره من الأفراد والجماعات. وهذا يلقي
عبء مسؤولية خاصة تجاههم. وهؤلاء الأفراد والجماعات هم^(١):

✓ الإعلامي نفسه (ضميره ووجدانه ومصالحه).

✓ الأفراد أو الجماعات الذين قد يتضررون أو يتأثرون بقراراته وأفعاله.

✓ الداعمون له اقتصادياً.

✓ المؤسسة الإعلامية.

✓ المهنة.

✓ المجتمع.

قد تمس المادة الإعلامية جماعة إثنية أو عرقية أو شرائح معينة كالأطفال (عرض مادة
جنس أو عنف). وقد تمس الإعلامي نفسه لأن الإعلامي يهتم بسمعة مؤسسته
ومكانتها ومصالحها ورأي الجمهور فيها لأن مكانته الإعلامية قد تتأثر بمكانتها. كذلك
فعل الإعلامي كإعلامي قد يؤثر في مكانة زملائه الإعلاميين لأن الجمهور يعتبره من
زمرتهم وقييلتهم.

ومن الأمور التي تؤثر على الزملاء عدم التزام الإعلامي بكتمان مصدر معلوماته فيؤدي
ذلك إلى إحجام مصادر المعلومات عن إعطائها للإعلاميين.

(١) Day (Louis A.), Ethics in Media Communications: Cases and Controversis, Wodsworth , 1997, PP., 29-30.

وللإعلام مسئولية وواجب تجاه المجتمع وذلك بعدم الإضرار به وبيصال المنافع الممكنة له، وما يجعل خدمة مصالح المجتمع أمراً صعباً أن المجتمعات غير متجانسة ومصالح جماعاتها وأفرادها غير متوافقة.

الإعلام والقانون

ينبغي أن يلتزم الإعلام بالقانون مادام القانون عادلاً وملتزماً بأخلاقيات المجتمع ومحققاً لمصالحه وتوجهاته وغاياته ومقاصده، ومادام قد تم وضعه بطريقة مشروعة وتوافقية. وإذا لم يكن الحال كذلك فيمكن إحداث تغيير في مواده القانونية أو في مصادره الدستورية أو في بنية النظام السياسي ككل.

تعليم أخلاق الإعلام

ينبغي أن يدرس الإعلامي فقه أخلاق الإعلام وأحكام القضايا التي عادة ما تواجه الإعلامي مثل قضية الخصوصية والسرية وأحكام القضايا التي تتصل بتضارب مصالح من يعملون في حقل الإعلام ومن يتأثرون بأنشطته (جميع أهل المصلحة) بجانب أن يتأدب ويتحلى بالفضائل (الإعلامية) ويتخلى عن رذائلها وأن يتعلم التفكير الأخلاقي لإصدار الأحكام والدفاع عنها ونقدها وتدريب الطالب على اكتساب المهارات التي تتصل بذلك. وتطوير عواطف ومشاعر اعتبار الآخر واحترامه والعناية به. واكتساب مهارة اكتشاف المشكلات الإعلامية^(١).

غرس وتعزيز الشعور بالمسؤولية وتحري الحقيقة واكتساب المهارات للوصول إليها. وبيان أهمية الجرأة والشجاعة في طرح الرأي وتعويدته على ذلك والحرص على العدل والإنصاف في ممارسة العمل الإعلامي.

ينبغي أن يكون الهدف من أي علم العمل والتطبيق، فإنه إذا أمكن تعليم المبادئ والقيم الأخلاقية الإعلامية فهل يمكن تعليمه وتدريبه على فعل وتطبيق ما تعلم؟

(١) Ibid., p., ٧.

فتعليم المبادئ والأفكار ممكن وميسر ولكن تعليم العمل وفق هذه المبادئ ليس بالأمر السهل وأفضل

طريقة كما ورد في الجزء الخاص بالتربية والأخلاق القدوة الحسنة وتعلم سير الفضلاء والصالحين.

حرية الإعلام

إن أهمية الإعلام تتمثل في أن أهداف الإعلام التي ورد ذكرها لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل حريات إعلامية، فمثلاً كشف ورقابة سلوك الحكومة ومؤسساتها وكشف مشكلات المجتمع وإلقاء الضوء عليها وإتاحة الفرصة لنقاشها وتداولها وإيجاد الحلول لها لا يمكن أن يتم إلا في ظل حريات ولكن هنالك قيود تبرر تقييد حرية الإعلام. وهنالك كيانات تؤثر في أداء الإعلام وتقلل من كفاءته.

إن القيود والترتيبات التي تضعها الدولة على الإعلام قد تؤثر في كفاءته وتؤثر في الدور المنوط به. كما أن الآفات التي تصيب الإعلامي والمؤسسة الإعلامية هي بدورها تؤثر في هذه الكفاءة وهنالك آفات ترجع للنظام السياسي العام للمجتمع هي أيضاً تؤثر في كفاءة الإعلام كقدرة السلطة الحاكمة وأصحاب الأموال من السيطرة على الإعلام.

إن من القيود التي تضعها السلطة وتؤثر في حرية الإعلام^(١) الترخيص بحيث لا يسمح للمؤسسة الإعلامية بالعمل إلا بعد الترخيص ودفع بعض الرسوم، وما يؤثر في حرية الإعلام الرقابة القبلية والرقابة البعدية والرقابة الذاتية والرقابة التي قد تمارسها ما يعرف بجماعات الضغط، كالجماعات الدينية والنقابات والاتحادات ورجال الأعمال والجماعات الإثنية على الرغم من أن هذه الكيانات قد يكون لها أثر إيجابي في أداء الإعلام.

والسلطة قد تستخدم أساليب أخرى من تقييد حرية الإعلام كفرض الضرائب على مدخلات الإنتاج الإعلامي ومنح الإعلانات أو منعها والهبات والمساعدات ومصاحبة

(١) سند (حسن مسعد) والوجيز في جرائم الصحافة والنشر. نشأت حبيب. بدون تاريخ. ص ٢١-٢٥.

المسؤولين في الرحلات وقد تصل إلى حد الرشاوى. وهذه الأساليب قد تمارسها بجانب السلطات الحكومية مراكز قوى أخرى قد تصل حد التشويش والقرصنة على الإعلام والقتل والخطف والتخويف والتهديد.

وهناك آفات تخص الإعلامي والمؤسسة الإعلامية كالتحيز بانتقاء المتحدثين واختيار وقت البث وعدم إتاحة الفرص المتساوية والمتكافئة للرأي والرأي الآخر. وقد يستخدم الإعلامي ما يعرف بالأغام الحوار وغيرها من الأساليب.

إن من حق الإعلام والمجتمع أن يمنح الإعلام حرية التعبير ولكن من حق الأفراد والمجتمع أن يحاسب الإعلام على إساءة استخدام هذه الحرية وعليه أن يتحلى بالمسئولية. وللقانون الحق في التدخل لمنع هذه الإساءة. وكما من حق الإعلام مراقبة الدولة والأفراد والمجتمع. فمن حق الدولة والأفراد مراقبته ومحاسبته وكشف أخطائه دون ما تأثير على حريته وعمله وخدمته الإيجابية التي قد يؤديها للمجتمع.

فيما يلي بعض الأمور التي تعتبر عموماً مقيدة لحرية التعبير^(١):

١. ما يخل بالأمن القومي.
٢. ما قد يثير ويتسبب في العنف وإذكاء الفتنة العنصرية والدينية وغيرها بما يضر بالمجتمع.
٣. القذف وإشانة السمعة.
٤. التعدي على الخصوصية.
٥. عرقلة سير العدالة.
٦. التفرير بالأطفال والتأثير عليهم بمشاهد العنف والجنس.
٧. إضعاف النسيج الاجتماعي وإشاعة الفوضى.
٨. إهانة العقائد الدينية والرموز.

(١) نفس المصدر. وانظر محمد عبد اللطيف. جرائم المصرة بالمصلحة العامة. دار النهضة. ١٩٩٩.

٩. الإخلال بالآداب العامة.

١٠. نشر المحاكمات السرية.

إن كثيراً من الليبراليين يعطون الأولوية لحرية التعبير وإذا حدث جَآوُزٌ حق فرد من الأفراد فإنه حسب رأيهم ينبغي أن نتغاضى عن هذا التجاوز لأنه في تقديرهم أن المصلحة (أو القيمة) المترتبة على منع حرية التعبير أكبر. وتتم معالجة عدم التوازن هذا بالسماح للطرف المتضرر بالدفاع عن وجهة نظره ومن حجج الذين ينادون بحرية التعبير قولهم إن حق حرية التعبير يحمي المجتمع من التسلط والاستبداد والفساد وأنه في حالة نشر خبر منافي للحقيقة فإن الباب مفتوح لتصحيح الخطأ وعندئذٍ إما أن تكون النتيجة تصحيح الخطأ أو الارتقاء بالمهنة في المستقبل^(١). هذه المبررات بالطبع لا تبرر حقيقة فتح الباب كاملاً لنشر كل حديث لكنها يمكن تفسيرها بعدم وضع قيود متشددة على حرية التعبير لأن القيود المتشددة مضرّة بالإعلام وينبغي أن توازن القوانين موازنة دقيقة بين حرية التعبير والمسؤولية وأن تترك مساحة للعرف الأخلاقي المهني وللمنظمات الخاصة بالمهنة لمراقبة الأداء الإعلامي وتوجيهه.

ولكن ينبغي الإشارة إلى الاعتراضات التي توجه ضد الاتجاه الليبرالي فالمعارضون يقولون^(٢):

١. ليس كل المستمعين أو القراء والمشاهدين عقلانيين يقيمون ما يقال لهم وينظرون في قوة أدلة الآراء الموجهة إليهم وقد يتم التأثير عليهم بطرق غير معرفية. طرق قد تتجاوز عقولهم وإرادتهم الحقيقية. وكيفية إيصال المعلومات والوسائط المستخدمة في ذلك قد تكون أكثر أثراً من مضمون حجة القضية الموجهة.
٢. عدم تكافؤ الفرص لكل طرف لإبراز رأيه وحجته. فعامل القوة والمال يؤثر كثيراً في فرصة الطرف المعين وكفاءته الإقناعية والتأثيرية.

(١) Grosch (Paul) and Peter Vardy, The Puzzle of Ethics, Fount, ١٩٩٩, PP., ٢٥٩-٢٦١.

(٢) Ibid., PP., ٢٦١-٢٦٢.

Ibid., P., ٢٧٣ also see, Alasdair MacIntyre "Some Enlightenment Projects" in R.Kearney and M. Dooley (eds) ١٩٩٩, Questioning Ethics, Contemporary Debates in philosophy, Routledge, P. ٢٣١.

فقد قال ماكنثير أحد كبار فلاسفة الغرب: " إن الحالة

التي نحن فيها هي وجود جماعات أكاديمية وثقافية يكاد

يكون أثرها في الحياة الاجتماعية وفي الجمهور والحياة العامة قليلاً جداً والقرارات الخاصة بالحياة العامة تتشكل بتوزيع القوة والمال وليس قوة الحجة ". هذا واقع. السؤال: ما هو تفسيره وهل هنالك ما يبرره وإذا جاز تغييره فكيف يمكن أن يتم ذلك ؟

السيطرة على الإعلام:

ليس كل مفكر أو صاحب رأي عنده إمكانية أن يمتلك وسائل إعلامه الخاصة به. والمشكلة هي عندما لا تتاح له الفرصة الحقيقية لإبداء رأيه والدفاع عنه وذلك يحدث في كثير من الأحوال. بل قد يكون في جميع الأحوال. فكثيراً ما يستخدم مضيف البرنامج الإخباري أو الثقافي أو السياسي أو غيره من البرامج وسائل تحقق غايات ورؤية المؤسسة الإعلامية التي يعمل بها. ولقد امتنع إدوارد سعيد مؤخراً عن التعامل مع وسائل الإعلام الأمريكي لهذا السبب لأن الإعلاميين الأذكياء يستخدمون مع ضيوفهم في بعض الأحيان ما يعرف بالألغام في الحوار. وفي كثير من الأحيان أما أن لا تتاح للضيف الفرصة الكافية لتوضيح فكرته والاحتجاج لها أو انتقاء جوانب من الموضوع قد تكون حجته فيها ليست بالقوية. ناهيك عن نوعية المداخلات التي يسمح بها. بالإضافة إلي أن أجهزة الإعلام عادة هي التي تختار المتحدثين وتختار وتوافق على ما يطرح من موضوعات وتختار الزمن و الوقت المتاح لذلك.

وقد يستدرج بعض الضعفاء من المثقفين إلى الجهاز بحافز تلبية رغباتهم الدعائية والأيدولوجية أو بإغراءات المال أو بإتاحة الفرصة لهم للظهور في شاشات التلفاز أو على صفحات الجرائد.

ولقد تحدث هيربرت أ. شيلر عن سيطرة الإعلام هذه في كتابه " المتلاعبون بالعقول " وقال:

إن الإعلام الأمريكي (البلد الديمقراطي. ناهيك عنالدول ذات الحكم الديكتاتوري) تنعدم فيه الموضوعية ويفتقر

إلى الحياد ولا يخدم مصالح المجتمع الأمريكي العامة. ويقول في مقدمة كتابه "هذا" (يقوم مديرو أجهزة الإعلام في أمريكا بوضع أسس علمية لتداول (الصور والمعلومات). ويشرفون على معالجتها وتنقيحها وإحكام السيطرة عليها. تلك الصور والمعلومات التي تحدد معتقداتنا ومواقفنا بل وتحدد سلوكنا في النهاية). ويقول: إن ما ينشر من معلومات وأفكار وتوجيهات قد لا تتطابق مع حقائق الواقع. وتسعى النخبة المسيطرة على الإعلام لتطويع الجماهير لأهدافها ولكسب التأييد الشعبي لنظام اجتماعي لا يخدم المصالح الحقيقية للأغلبية^(١). وقال إن أساليب وضبط السيطرة الاجتماعية والهيمنة السياسية على عقول المشاهدين والمستمعين دقيقة للغاية^(٢). وأضاف الكاتب أنه طبقاً لمبادئ السوق فإن أنشطة التضليل الإعلامي تجتذب أذكى المواهب والعقول. نظراً لأنها تقدم أعلى حوافز النظام^(٣). وأشار إلى أن قوتها تكمن في الوسائل التي تمكنها من إخفاء وجودها وإنكار تأثيرها^(٤). ونبه الكاتب القارئ بأن كتابه ليس معنياً بالتآمر. رغم أنه لا ينكر وجوده في المجتمعات الديمقراطية (وحادثة "ووترجيت" شهادة على ذلك).

قال ناعوم تشومسكي في كتابه (السيطرة على الإعلام): (إن المفهوم السائد والحاكم في المجتمع الديمقراطي الغربي "الولايات المتحدة" أن يمنع العامة من إدارة شئونهم وكذلك من إدارة وسائل الإعلام التي يجب أن تظل تحت السيطرة المتشددة).

وقال: لجان الدعاية في الولايات المتحدة تهدف إلى تصنيع الإجماع بمعنى جعل الرأي العام يوافق على أمور لا يرغبها بالأساس عن طريق رسائل دعائية.

(١) شيلر (هبربرت أ.) المتلاعبون بالعقول. ترجمة عبد السلام رضوان. عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩م، ص. ٧.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٩.

(٣) المرجع نفسه، ص. ١١.

(٤) المرجع نفسه، ص. ١٢.

وقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة تمثل القوة الحقيقية وطبقة متخصصة (وظيفية) تصنع القرار الذي يكون في صالح القوة الحقيقية للمجتمع^(١). وبقية الشعب والمستهلكين.

وقال: أما حقيقة القطيع الحائر فيجب العمل على تشتيتهم وتخويل انتباههم لأمر آخر وجعلهم خارج نطاق المشاكل. والتأكد من أنهم سيحتفظون بمكانهم في مقاعد المشاهدين للفعل. ومن وقت لآخر يلقون بثقلهم خلف أحد القادة الحقيقيين والذين يمكن المفاضلة فيما بينهم^(٢).

وقال: فالقطيع الضال يحقق فعلاً نصراً تشريعياً مع أنه ليس من المفترض أن يحدث ذلك.

وقال: ما يجب أن تكون عليه الديمقراطية هو أن تكون نظاماً يسمح للطبقة المتخصصة بالتدريب للعمل في خدمة السادة وأولئك الذين يملكون المجتمع. أما بقية المجتمع فيجب حرمانه من أي صورة منصور التنظيم؛ لأن التنظيم يثير المشاكل. حيث يجب أن يجلسوا بمفردهم أمام شاشات التلفزيون وأن يلقنوا رسالة مفادها أن القيمة الأساسية في الحياة هي أن يتوافر لديك أكبر كمية من السلع. أو أن تعيش مثل الطبقة الغنية المتوسطة التي تشاهدها. وأن تتبنى قيماً لطيفة مثل التناغم والهوية الأمريكية^(٣)... عليهم أن ينشغلوا بمشاهدة أفلام العنف والجنس. أو المسلسلات القصيرة. أو مباريات كرة القدم.. وبين الفينة والأخرى تستدعيهم ليرددوا شعارات لا معنى لها مثل "ساندوا قواتنا". وعليك أن تجعلهم خائفين طوال الوقت؛ لأنه إذا لم تتم إخافتهم منكل أنواع الشياطين التي ستقضي عليهم من الداخل والخارج. فربما يبدأون بالتفكير. وهو أمر جد خطير؛ لأنهم ليسوا مؤهلين للتفكير؛ ولذا من المهم تشتيتهم وتهميشهم^(٤).

(١) تشومسكي (ناعوم). السيطرة على الإعلام. تعريب أميمة عبد اللطيف. مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥، ص ١٠-١١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥.

(٣) نفس المصدر، ص ١٥.

(٤) نفس المصدر، ص ١٦.

الإعلام والثقافة (إعلام المقاومة) يقول إدوار سعيد:..

يعرف الجميع في الوقت الحاضر أن محاولة قول شيء مانقديفي التيار الرئيسي لوسائل الإعلام الغربية لسياسة الولايات المتحدة أو إسرائيل صعب للغاية. بالعكس، أنتقول أشياء معادية للعرب كشعب وثقافة. أو الإسلام كدين فذلك سهل إلى درجة تثير الضحك” (١). يبدو أن الوضع تحسن بشكل طفيف في الآونة الأخيرة ووصف المجتمع الحديث بوسائله العبثية اللامتناهية ودوامة ملذاته، وفوق كل ذلك، ببروز مهنة الصحافة، والإعلان، والشهرة السريعة، وجو الانتشار المستمر، الذي تصب فيه كل الأفكار قابلة للتسويق، وكل القيم قابلة للتحويل، وكل المهن تقلصت إلى ملاحقة المال السهل والنجاح السريع. لذلك نظمت مشاهد الرواية الرئيسية بشكل رمز يحول سباقات الخيل والرقص في المقاهي والمواخير والعربيدات والمواكب والعروض العسكرية والاجتماعات العامة، التي يحاول فيها مورو على نحو لاهت أن يحقق الحب والإنجاز الفكري، لكنة ينحرف باستمرار عن فعل ذلك (١).

وقال:

وحوالي عام ١٩٦٨، هجر المثقفون علينا نحو واسع جماعة ناشريهم الذين كانوا يشاركونهم الرأي: وبدلاً من ذلك اندفعوا إلى وسائل الإعلام الشعبية - كصحفيين، وضيوف ومضيفين في الراديو والتلفزيون، ومستشارين، ومديرين.. وهلم جرا. وليس لديهم جمهور هائل فحسب.. بل صارت مجمل حياتهم العلمية أيضاً كمتقنين تعتمد على الذين يقابلونهم، وعلى التهليل أو النسيان كما يقدم من قبل هؤلاء ”الآخرين” الذين أصبحوا جمهوراً مستهلكاً بلا وجه في الخارج هنالك.” بتوسع منطقة الاستقبال، قلصت وسائل الإعلام الشعبية مصادر الشرعية الثقافية، مطوقة النخبة الثقافية المحترفة، مصدر الشرعية التقليدي، بجماعات أوسع متحدة المركز.

(١) سعيد (إدوار). الآلهة التي تفضل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ١٣٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٣١-٣٢.

أقل تطلعاً. ولذلك يمكن السيطرة عليها بسهولة...
وحطمت وسائل الإعلام الشعبية انغلاق النخبة المثقفة
التقليدي، بالإضافة إلى معايير تقييمها وميزان قيمها^(١)."

أورد إدوارد سعيد لجاكوبي^(٢): المثقف غير الأكاديمي قد تلاشى بالكامل في الولايات المتحدة ولم يترك أحداً في ذلك المكان غير مجموعة من أساتذة الجامعات الجبناء والمشغوفين بلغة اصطلاحية. الذين لم يعرفهم أحد في المجتمع انتباهاً كبيراً.. وقال جاكوبي: مثقف اليوم الميال لأن يكون أستاذ أدب متفوق على نفسه. ذا دخل آمن. لا يهتم بالتعاطي مع العالم خارج قاعة الدرس يكتبون لفئة قليلة مهتمة أساساً بالتقدم الأكاديمي لا بالتغيير الاجتماعي.. وقال: المثقف استبدل باختصاصي قاعات درس متحفزين يستحيل فهمهم. استأجرتهم لجنة قلقين لإرضاء أنصار ومؤسسات مختلفة. منتفشين بشهادات أكاديمية وسلطة اجتماعية لا تشجع النقاش بل تؤسس شهرة وترعب غير الخبراء. وهذه الصورة التي رسمها جاكوبي لم يقبلها إدوارد سعيد وحاول إدخال بعض التعديلات عليها.

ولقد عبر إدوار سعيد عن موقف المثقف النضالي الذي يدافع عن العدالة والحق وأنكر العزلة وأنكر الانحياز للباطل.

لا شيء في نظري أكثر استحقاقاً للشجب من تلك الطباع لدي المثقف التي تغري بالتجنب. تلك الخاصة بالنائي عن الموقف الصعب والمبدئي الذي تعرف أنه يجب أن يكون الموقف الصحيح. لكن الذي تقرر الانتباه. أنت لا تريد أن تظهر سياسياً جداً. إنك خائف من الظهور خلافاً. أنت تريد أن تحافظ على سمعة أنك متوازن. وموضوعي. ومعتدل. تأمل أن تسأل. وتستشار. وأن تكون في مجلس أو لجنة ذات اعتبار. وهكذا أن تبقى داخل التيار الرئيسي المسئول. وتأمل يوماً ما أن تحصل على درجة فخرية. أو جائزة كبيرة. وربما حتى سفارة.

(١) نفس المرجع. ص ٨٢.

(٢) نفس المرجع. ص ٨٥-٨٧.

هذا الطباع لدى المثقف مفسدة بامتياز. إذا استطاع

أي شيء أن يشوه ويعزل، وفي النهاية يقتل حياة

المثقف المشبوبة العاطفة^(١).

ويورد إدوار سعيدقولاً لجوليان بنيدا:-

”فالمثقفون الحقيقيون لا يكونون أبداً في أفضل حالاتهم إلا عندما تحركهم عاطفة
ميتافيزيقية ومبادئ نزيهة للعدالة والحقيقية ويشجبون الفساد ويدافعون عن
الضعفاء ويتحدون السلطة غير الشرعية أو الجائرة فالمثقفون الحقيقيون. وفقاً لتعريف
بيندا، يفترض بهم أن يجازفوا بخطر الحرق أو النبذ أو الصلب، إنهم شخصيات بارزة
رمزية موسومة بنأيها الثابت عن الاهتمامات العملية ولذلك لا يمكن أن يكونوا كثيري
العدد، ولا أن يطوروا بشكل روتيني. يجب أن يكونوا أفراداً مدققين وذوي شخصيات قوية،
وفوق كل شيء يجب أن يكونوا في حالة تضاد مع الوضع القائم على نحو شبه دائم:
لهذه الأسباب جميعاً فإن مثقفي بيندا هم بشكل محتوم مجموعة من الرجال،
صغيرة وبالغة الوضوح^(٢).”

من ناحية أخرى فإن المثقفين المستقلين كانوا يواجهون إما نوع من حس محبط للعجز
نتيجة تهميشهم، أو بخيار الانضمام إلى صفوف المؤسسات أو الشركات الكبيرة أو
الحكومات كأعضاء مجموعات صغيرة نسبياً لذوي إطلاع يضعون قرارات هامة دون
رقابة وعلي نحو غير مسئول. فان تصبح وكيلاً ”مأجوراً“ لإحدى صناعات المعلومات
ليس حلاً أيضاً، نظراً لأن تحقيق علاقة بالجمهور مثل علاقة تومباين بجمهوره
ستكونبالتالي مستحيلة، وبالجمال أن ” وسيلة الاتصال الفعال ” التي هي عملة
المثقف تجري مصادرتها^(٣).

(١) نفس المرجع، ص. ١١٥- ١١٦

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٩-٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص. ٣٢-٣٣.

الفنانوالمثقف المستقلان هما بين الشخصياتالقليلة
المتبقيةالمجهزة لمقاومةومحاربة القولية وبالتالموت

الأشياء الحية الأصلية، فالإدراك الحسي الجديد يتضمن الآن القدرة على
نزعالأقنعةباستمرار وخطيم قوالب الرؤية الفكرية التي تغرقنا بها وسائل الاتصالات
الحديثة (أي نظم التمثيل الحديثة)، التيكيف عوالم الفن الشعبي والفكرالشعبيمع
المطالب السياسيةأكثر فأكثر(١).

وقال:

إن الخيار الرئيس الذي يواجه المثقف هو إما أن يتحالف مع استقرار المنتصرين والحكام
وإما - وهذا هو الدرب الأصعب - أن يعتبر أن الاستقرار حالة طارئة تهدد الأقل حظاً
بخطر الانقراض الكامل.

وقال:

إن المثقف يملك دائماً الخيار للوقوف إلى جانب الضعيف، والأقل تمثيلاً، والمنسي والمجهول،
أو الوقوف إلى جانب الأكثر قوة.

وقال:

لا شك لدي أن المثقف ينتمي إلى جانب الضعفاء وغير الممثلين، بعضهم ميال للقول
إنهمثل روبن هود، ومع ذلك ليس دوره بهذه البساطة، ولذلك لا يمكن أن يصرف
النظرعنه بسهولة كأنه مجرد نزعة مثالية رومانسية، فالمثقف في العمق، في
مفهومي للكلمة، لا هو مهدي ولا هو باني إجماع، بل شخص يراهن بكل وجوده على
حس نقدي، حس عدم الاستعداد لقبول الصيغ السهلة أو الأفكار المبتذلة الجاهزة... (١)

(١) المرجع نفسه، ص. ٣٣.

(١) سعيد (إدوار)، الآلهة التي تفشل دائماً، مرجع سابق، ص ٣٥.

الفصل الخامس:
الأخلاق العالمية وحقوق الإنسان والهوية



الأخلاق العالمية

المتغيرات العالمية :-

علي الرغم من أن العالم كان دائماً يحتاج إلي أخلاق عالمية إلا أن هنالك متغيرات كثيرة في العالم اليوم جعلت هذه الحاجة أكثر إلحاحاً. وهذه المتغيرات كثيرة العدد شديدة التنوع .

وأكثر هذه المشكلات تحدياً تلك التي أسماها الباحث مهددات الأخلاق والتي تناولها في جزء سابق من هذا الكتاب نذكر القاري ببعض منها : النسبية والاحتمية والأداتية والبرجماتية والمشكلات الإجتماعية وغيرها من المهددات وفيما يلي جملة اخرى من المتغيرات: كالاكتشافات الحديثة في مجال الاتصالات والمواصلات وفي مجال الطب والإساحة ووسائل التصنت والتجسس والمتغيرات البيئية والمتغيرات السياسية كانهيار الاتحاد السوفيتي وظهور قوة أحادية في العالم واحتلال الدول والحروب الأهلية وما يعرف بحرب الإرهاب وظاهرة المقاومة وحرب العراق وأفغانستان وسوريا وهزيمة إسرائيل في لبنان وغزة . بمعنى عدم مقدرتها على تحقيق أهدافها من الحرب . وظهور كيانات مثل حزب الله والقاعدة وتنظيم الدولة وطالبان والحوثيين وبوكو حرام وثورات الربيع العربي والانقلابات العسكرية وتدخل الدول الخارجية في الشؤون الداخلية لبعض البلدان ونشوء منظمات إجتماعية نقدية كمنظمات حقوق الإنسان وحركات نسوية ومنظمات المحافظة على البيئة والازمة الإقتصادية العالمية الأخيرة وظاهرة العولة والعودة للدين والتجارة العالمية والشركات متعددة الجنسيات ومنظمات الإغاثة ومنظمات المجتمع المدني .

وظهور متغيرات إجتماعية كالجريمة العالمية والأمراض العالمية (الايذز جنون البقر، وانفلونزا الطيور ... إلح .) وظهور أشكال من العنصرية والانتماءات العرقية والاثنية والطائفية وظاهرة التطرف بأشكالها المختلفة . أفرزت هذه الظواهر مشكلات أخلاقية صار من الضروري إيجاد الحلول لها . وظهرت إجهات فكرية وفلسفية مختلفة حاول إيجاد تلك الحلول كفكرة الدولة العالمية والمواطنة العالمية والحرب

الأخلاقية والتدخل في شئون الدول والليبرالية
السياسية (مقابل الليبرالية الأخلاقية) والتعددية

الثقافية^١ والدينية والعمليات الاستشهادية ومحاكم جرائم الحرب وديمقراطية الأمم المتحدة والحوار والاقتصاد الحر والتكتلات العالمية والإقليمية والديمقراطية العالمية ومنظمات المجتمع المدني وهلم جرا .

هذه المفاهيم تحتاج إلى ضبط وتقييم وتقويم ويقترح الباحث معايير الكفاءة التالية والتي هي نفسها قد تحتاج إلى معايير كفاءة ولكنها أقل كثافة من تلك التي سبقتها وهي :

العدالة ونوعية الحياة وقيمتها ومغذاها والحرية وحقوق الأفراد والجماعات ومفهوم السعادة والخير العام .

بعد أن استعرض الباحث استعراضاً عاماً للمتغيرات التي حدثت في العالم مؤخراً والمشكلات الأخلاقية التي أفرزتها والأطروحات العامة التي قدمت كحل لتلك المشكلات ومعايير الكفاءة لتقييمها وتقويمها (وكل ذلك باختصار شديد) .

سيتناول الباحث مفهوم الكوزمولبوليتانية ومن ثم مفهوم عالمية الإسلام .

الكوزمولبوليتانية (Cosmopolitanism)

يشرح قاموس اكسفورد كلمة الكوزمولبوليتانية بقوله :-

١/ يحوي أفراداً من بلدان مختلفة .

٢/ ليس لدية خيز قومي ويعتبر كل اجزاء العالم سكوناً له .

ويقول قاموس الفلسفة لوتنر^٢ إن الكلمة تعنى نظام عالمي . ويقول إن أول من اقترح فكرة الكوزمولبوليتانية هم اليونانيون والرواقيون حيث قالوا إن الآدميين

١. Holden (Barry) ,editor, The Ethical Dimention of Global Change, Macmillan Press LTD, ١٩٩٦ , ٣-١ .

٢ Mautner (Thomas) , A Dictionary of Philosophy . Blackwell , ١٩٩٦

بطبيعتهم مواطنون في مجتمع عالمي وأنهم صاروا
منقسمين ينتمون إلي مجتمعات معينة بسبب التقاليد
. وأن المواطنين ليسوا مواطنين في بلدانهم ولكن في العالم ككل .

وميز كمبرلي^١ هتشنج بين الكوزموبوليتانية الأخلاقية والكوزموبوليتانية
السياسية: الأولى تشير إلي الأخلاق العالمية (مبادئ أخلاق عالمية كالعدالة مثلاً)
والثانية تشير إلي ممارسات سياسية تعمل عبر حدود الدولة القومية أي مؤسسات
عالمية ولكنها لا تعني دولة عالمية ذات سيادة . وذكر كمبرلي في مقال بعنوان:
الكوزموبوليتانية (Cosmopolitanism) ثلاثة أنواع من الكوزموبوليتانية الأولى
تعني: نطاق مبادئ العدالة والثانية تحديد طبيعة الحياة الخيرة والثالثة المؤسسات
السياسية التي ينبغي أن تكون موجودة . وفي الحقيقة النوع الاول والثاني يشيران إلي
الكوزموبوليتانية الأخلاقية والثالثة إلي الكوزموبوليتانية السياسية .

وما عزز فكرة الكوزموبوليتانية كما تقدم ظاهرة العولمة وسهولة وسائل الاتصال
والمواصلات واتساع التجارة العالمية وضعف الدولة القومية والمخاطر المشتركة وإرهاب
الدول والأفراد والجماعات والتكتلات الاقليمية كالاتحاد الاوربي والمنظمات الدولية وفكرة
الديمقراطية العالمية والتدخل في شؤون الدول الداخلية والحروب والاعتقاد في أحادية
الحقيقة والاعتقاد في وجود قيم أخلاقية عالمية ومبادئ حقوق الانسان وظهور قوة
أحادية (الولايات المتحدة) بعد انهيار المعسكر الشرقي ونظرية "فوكاياما" التي
ادعى فيها انتصار الليبرالية والديمقراطية والنظرة العلمية ومركزية الغرب . بعض
هذه الحجج تُستخدم للدفاع عن الكوزموبوليتانية وهناك حجج ضد
الكوزموبوليتانية وهذه الحجج تأخذ شكل الدفاع عن الدولة أوالمجتمعية
(communitarianism) والسيادة الثقافية وعدم إمكانية تطبيق الأخلاق كمبدأ العدالة
لهيمنة أصحاب النفوذ والقوة .

^١ Hutchings (Kimberly) International Political Theory . Sage , London , ٢٠٠٦ .

ولظهور ظاهرة الاثنيات واعتبار العالمية كنوع

من الاستعمار وبعض الحجج تعتمد علي القول

بالنسبية المعرفية والنسبية الثقافية فقد حدثت تحولات فكرية وفلسفية تنحو منحى النسبية والتعددية " ففتجنشتين" في حياته المتأخرة تخلى عن الوضعية المنطقية وقال بفكرة تعدد طرق الحياة (Ways of life)

وشكك توماس كون في موضوعية العلم وذلك في كتابه "بنية الثورات العلمية" وقال بتعدد النماذج التي لا يمكن مقارنتها بمعايير موضوعية وكتب "فيراييد" كتاباً بعنوان (ضد المنهج) ونحى منحى أكثر تطرفاً من "كون" واجه فكر ما بعد الحداثة اتجاهها نسبياً كفلسفة "فوكو وديريدا". وظهرت جماعات واتجاهات مقاومة واتجاهات نقدية كالحركة النسوية ومنظمات البيئة .

قبل تناول الاتجاهات المختلفة في تعريف الكوزموبوليتانيه بشيء من تفصيل تجدر الإشارة إلى أن العالم عرف بنيات مختلفة من المجتمعات . فقد عرف مجتمعات صغيرة تتكون من أفراد وأسر وقبائل وعرف دولة المدينة (City State) وعرف الامبراطوريات وعرف الدولة القومية وعرف كيانات أقليمية كالاتحاد الاوربي والاتحاد الافريقي . وعرف كيانات ومنظمات دولية ورسمية وغير رسمية كالامم المتحدة ومنظمات حقوق الانسان . والآن يدور الحوار حول الكوزموبوليتانية .

ماذا تعنى الكوزموبوليتانية ؟ لقد سبقت الإشارة إلى نوعين من الكوزموبوليتانيه : الأخلاقية والسياسية الآن يود الباحث أن يستعرض تقسيم ثلاثي¹ آخر "لكمبرلي" فقد ميز بين الليبرالية

الدولية (International Liberalism) والكوزموبوليتانية الديمقراطية
(Democratic Cosmopolitanism) والتعددية الديمقراطية الجذرية (Radical
Democratic Pluralism)

¹ Ibid, pp, 151-171

رؤية الليبرالية الدولية :-

هذه الرؤية تقول بعالم يقرر مصيره بذاته فالناس

هم الذين يقررون والعلاقات بين الناس يحكمها التوافق عن طريق مؤسسات عالمية وتفترض الليبرالية الدولية أن النظام العالمي يسوده التعاون والديمقراطية والتحرير الاقتصادي والانفتاح بين الدول في المعاملات ووجود يد السوق الخفية وكل ما تحتاجه هو مؤسسات تنظم الاوضاع والممارسات بجانب حماية دستورية عالمية للأفراد .

رؤية الكوزموبوليتانية الديمقراطية:

تقوم هذه الرؤية على نقد الليبرالية الديمقراطية والدولة التي تقوم عليها الليبرالية العالمية. أن من أعلام هذه الرؤية " هبرماس " و"هدل" وكلا المفكرين يتفقان على أن المبدأ الاساس للديمقراطية هو مبدأ السيادة على الذات وكلاهما يحدد هذا المبدأ بقوله انه تقرير مصير الذات عن طريق القانون الدستوري الذي يحمي التغول على حقوق الانسان التي هي أساس تقرير مصير الافراد .

إن الفرق بين والكوزموبوليتانية الديمقراطية والليبرالية الدولية ليس فيما يعتقدان من قيم (وهي تقرير مصير الذات والقانون الدستوري) ولكن الفرق يخص الشروط التي بموجبها يمكن تحقيق هذه القيم .

يعتقد الديمقراطيون الكوزموبوليتانيون أن الليبرالي الدولي لا يعيش القيم التي ينادى بها ونظام التمثيل في الحكومة لا يشجع المواطنة النشطة لان الحكم يتمركز في النخبة وأن الحرية في الديمقراطية الليبرالية تؤدي إلى عدم مساواة حقيقية في الواقع والدولة تظل مفتاح السياسة في الكوزموبوليتانية . أن صيغة الدولة الليبرالية تعتمد على الفكرة القائلة أن الدول متساوية في السلطة السياسية وهذا ليس بواقع وليس محتمل الوقوع .

إن الكوزموبوليتانية الديمقراطية تدعو إلى مؤسسات من أعلى و من تحت في مستويات الدولة من حماية اجل حماية الفرد ومن أجل المحاسبة . واقتضت ذلك

قضايا في الأخلاق...

العولة الاقتصادية وزيادة الاهتمام بحماية حقوق
الانسان والاهتمام بالسلام والمحافظة على البيئة .

الامور التي تحتاج إلى أن يستجيب لها كل العالم . يري "هدل" أن القرارات ينبغي أن تتخذ عن طريق الذين يتأثرون بها كما أنه يدعو أن تكون السيادة موزعة ويتفق " هلد وهبرماس " على أهمية ديمقراطية المجتمع المدني بالاضافة إلى خلق مساحة للجمهور تكون اساساً لنقد مستمر لمؤسسات السلطة . هذا يعنى ظهور دائرة الكوزمبوليتانيه للجمهور ليست كبنية ثابتة ولكنها عملية متحركة مستمرة وهي تجعل الديمقراطية حية والقرارات مرنة ويدعو "هدل" إلى جعل حدوداً للملكية ويدعو للسيطرة على السوق ولضمان الحقوق الاجتماعية الاساسية كما يدعو إلى إقتصاد متعدد القطاعات ويعتبر العلاقة بين الديمقراطية والدولة القومية علاقة عارضة وانها لا تنطبق في ظل العولة . فتحقيق الديمقراطية يقتضي الفصل بين الديمقراطية والدولة. يشارك " هلد " الديمقراطية الراديكالية الاهتمام بمشاركة المواطن في العملية (الديمقراطية) ولكنه لا يشاركه الاعتقاد في فعالية القانون والمؤسسات الكبرى ولا يشاركها أنها تحقق ثقافة سياسية ديمقراطية حقيقية .

يقول الواقعيون والمجتمعيون أن الديمقراطية الليبرالية القانونية أو الثقافة السياسية تناسب تاريخ معين. هذا التاريخ لا يمكن ان يفترض حدوثه في كل دولة . تلك الدول التي لها تاريخ مختلف جذرياً ، لذلك لا يمكن أن تعمم الليبرالية الدولية .

كما أن الواقعيين لا يوافقون على التحليل الذي يقول بعولة الاقتصاد والذي يقول بفصل السيطرة السياسية عن الاقتصاد ويقولون إن الدولة تظل هي اللاعب الاساسي في الاقتصاد السياسي العالمي .

أما "هدل" فإنه يقول بالفصل بين الدولة والقوة الاقتصادية . الواقعيون والمجتمعيون يشكون في المثل والقيم التي تعمل في الليبرالية الدولية والكوزمبوليتانية الديمقراطية .

يرى الواقعيون أنه لا يمكن الدفاع عن هذه والقيم بل أنها خطره إذا أريد تطبيقها في الواقع وأنها نوع من الاستعمار وقمع المجتمعات الأخرى بأسم القيم والمثل .

التعددية الديمقراطية الراديكالية :-

تركز الكوزموبوليتانية الجذرية على عوامل وتنظيمات خارج نطاق آليات الدولة والقانون الدولي . وضع "فولك" حججاً لتقوية المجتمعات المدنية العالمية وقال بالتدخل الديمقراطي عبر الدول عن طريق المنظمات القاعدية السياسية وبالمشاركة الديمقراطية المباشرة. معتمداً على تجربة جماعات السلام الأخضر وأكد على المشكلات التي تنجم عن البنيات الأساسية والقانونية التقليدية في ظل المشكلات العالمية العامة كما إستفاد من تجارب الأقليات والجماعات النسوية والقومية للتأكيد على الهويات المحلية والمشاركة المحلية كأساس لتقرير مصير الذات الديمقراطية في سياق عالمي .

يرفض الراديكاليون النظرة التاويلية لليبراليين العالميين التي تقول بانتشار الديمقراطية والسوق الرأسمالي الحر وذلك على أساس تجريبي وعلى أساس من القيم . ويقولون بسيطرة الحكومة من أعلى على القرارات وبذلك تكون القرارات السياسية في يد قلة من النخبة لا تخضع للمحاسبة بالإضافة إلى ذلك فإن الراديكاليين في توافق مع الكوزموبوليتانية الديمقراطية إذ أن الدولة (ذات السيادة) في حالة عدم فعالية مستمرة كتنظيم سياسي في عالم معقد ذو علاقات اعتماد اقتصادي وثقافي . ويرون أن إصلاح الدولة غير مجد من ناحية أخرى فعلى الرغم من أن التعددية الجذرية تتفق مع الديمقراطية الكوزموبوليتانية على أهمية المشاركة السياسية ومخاطر العولمة الاقتصادية لكنها تشك في النماذج التي اقترحتها "هلد وهيرماس" هذه الشكوك تقوم على أمرين هما اثر القوة القانونية (المؤسسات القانونية) .

تتميز الديمقراطية التعددية الراديكالية عن الواقعية بأنها تعتقد في تناقص أهمية الدولة كفاعل عالمي لأنها تعطي أولوية معيارية لأشكال المقاومة السياسية

في سياق العولمة وتتميز عن المجتمعية بأنها لا تعتبر المجتمعات لها هويات محددة وثابتة كمصدر للقيمة

المعيارية.

أن المجتمع عند الراديكاليين في حالة إجاز متغير وليس ثابتاً و إن الراديكالية لا تعطي للهوية قيمة في ذاتها وتميز بين هويات المقاومة والهويات (الانفعالية) الرجعية ومثالها الاثنيات القومية والاصولية الدينية والمقاومة مثالها الحركات الاجتماعية النقدية .

ترى الراديكالية أن السياسة الدولية والممارسات التي تعتمد على القانون الدولي أدت غرضها ولم تُعد مناسبة والمطلوب أشكال جديدة و تؤكد الراديكالية على المجتمع المدني وليس على الدولة أو المؤسسات الدولية كمفتاح لنظام ديمقراطي سياسي كوزمولبوليتاني حقيقي .

والقيم المعيارية التي تعطىها أولوية هي : التعددية ، الأختلاف ، المقاومة في مقابل الأخلاق العالمية الليبرالية .

إن الليبرالية الدولية و الكوزمولبوليتانيه الديمقراطية تبحثا وتستكشفنا مساحات سياسية جديدة تشمل تدفق رأسمالي عالمي ونظم تكنولوجيا المعلومات وتكنولوجيا الاسحلة ومشكلات البيئة العالمية وغيرها. أن دعوة الراديكالية يمكن تلخيصها في التالي :

١/ أثر العولمة في خلق مساحات سياسية جديدة .

٢/ ظهور أشكال جديدة للعمل السياسي .

٣/ إن الاقتصاد يعمل عالمياً دون أن تحدد الدولة من هذا العمل .

عالمية الإسلام :-

قضايا في الأخلاق...

الإسلام يعتبر قيمه ومبادئه صحيحة تصلح لكل

البشرية فقيمه المعرفيه - عقيدة التوحيد ونظرته للكون

والحياة- تُمثل الفطرة السليمة وقيمه الأخلاقية تلبى حاجات الانسان واشواقه وتصلح لكل البشرية . إلا أنه لا يفرض هذه القيم على الناس ولا يقسرهم عليها ويعتبر الناس سيظلوا مختلفين (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم). أمر الله المؤمنين أن يدعوا لدينهم بالحكمة والموعظة الحسنة وإلى إزالة العوائق التي تقف حائلاً بين حرية الناس في سماع دعوة الإسلام (تفصيل ذلك في المنظور الإسلامي للحرب) .

الإسلام لا يقبل النسبية المعرفية الشاملة فهو دين حق ثابت. إلا أن الفقهاء ميزوا بين أسس الدين وثوابته التي تمنحه هويته وبين جزئياته التي قد لا تكون قطعية وبينية والملتزم بهذا الدين يقبل ثوابته وتلك الأمور التي تمنحه هويته ولكن هنالك أموراً كثيرة يجوز الخلاف حولها والترجيح بين المختلفين ينبغي أن يكون على اساس قوة الأدلة وضعفها. ففي الامور غير القطعية ينبغي أن نقبل رأي الآخر ونحترمه ولكن لجأه لبيان صحة راينا ونسمع لرايه وقد يستقر أمر الطرفين على التوافق علي ما هو دليله أقوى وينبغي قبول رأي الآخر ما دام الامر في دائرة الاجتهاد .

اقرّ الإسلام مبادئ لنظام عالمي عادل وصالح :-

• مقترح لمبادئ أخلاق عالمية^١ :-

١. مبدأ العدالة : فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالعدل : {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠). وجعل سبحانه وتعالى العدل غاية الرسالات وإنزال الكتب: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥). ونهانا الإسلام عن أن نجعل العداوة سبباً عائقاً عن إنفاذ العدل: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (المائدة:

^١ زروق (عبد الله). كيف نتعامل مع ظاهرة العولمة؟ رسالة المسلم في حقبة العولمة. ٢٠٠٣. ص ٢٩٤-٣٠٤.

٨. ونهانا كذلك أن نجعل المحابة سبباً عائقاً عن تطبيق

العدالة : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ

شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ } (النساء: ١٣٥).

٢. مبدأ الاعتراف بالاختلاف بين البشر. يقول الله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ* إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} (هود: ١١٨-١١٩).

٣. حق حرية التدين. يقول الله تعالى : {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}

{البقرة: ٢٥٦}. ويقول تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً

أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} (يونس: ٩٩).

٤. الاعتراف بالخصوصيات العامة في اللغة واللون. وقد اعتبرها الإسلام من التنوع

الذي يثري الحياة. يقول الله تعالى : {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

اللِّسَانِ وَالْوَأْنِ كُمْ} (الروم: ٢٢).

٥. الحرب في الإسلام ليست هي الأصل في العلاقات. ولكن الأصل في العلاقات.

التي دعا القرآن الكريم إليها. هو السلم والباعث على القتال في الإسلام إنما هو:

أ/ دفع الاعتداء عن المسلمين. يقول الله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ

يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} (البقرة: ١٩٠).

ب/ ضمان حرية الدعوة .

٦. احترام العهود والمواثيق. خلاف ما عليه (الآخر) : {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا

تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً} (النحل: ٩١). {إِلَّا

الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً

فَأْتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ} (التوبة: ٤).

٧. الحث على التعارف: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً

وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات: ١٣).

٨. الدعوة إلى الحوار بين الحضارات . وليس كما دعا

(هنتنغتون) إلى الصراع والصدام بين الحضارات. ولا كما

يقول (فوكوياما) على هيمنة الحضارة الغربية (نهاية التاريخ).

٩. الحث على عمل الخير. وعلى الإحسان والتعاون: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (المتحنة: ٨). {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} (المائدة: ٢).

١٠. وجوب التدافع لصيانة الحقوق: {الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ} (الحج: ٤٠).

١١. الدعوة إلى دفع الظلم. روى عبدالرحمن بن عوف أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دارِ عبدالله بنِ جُدعانَ ما أحبُّ أن لي به حُمُرَ النَّعَمِ. ولودَّعيتُ به في الإسلام [الأجبت].^١ وكان الحلف لنصرة المظلوم. يقول تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (الحجرات: ٩).

١٢. الحث على إعداد القوة لردع المعتدين وإحقاق الحق: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ} (الأنفال: ٦٠).

١٣. الدعوة إلى تحقيق أفضل نوعية من الحياة. والنهي عن الفساد {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} (الروم: ٤١).

^١ فقه السيرة. ٧٢. قال الألباني: سند صحيح لولا أنهم رسل

ولقد حرم الإسلام البغي والعدوان والفواحش والخبائث
والفساد والاستكبار، والاستعلاء بالباطل . وقد وردت

آيات كثيرة حول هذه المعاني . مثل قوله تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا} (الأعراف: ٥٦). {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ
وَالْبُغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} (الأعراف: ٣٣). {وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا
قَوْمًا آخَرِينَ} (الأنبياء: ١١). {وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمَسَادَ} (البقرة: ٢٠٥).

ضميمة: نشأة التعددية^١

لقد عرفت بعض المجتمعات التعددية منذ أمد بعيد فقد تعايشت جماعات ذات
أديان وأعراف وعادات وتقاليد مختلفة مع بعضها البعض ويرى البعض أن ظهورها
الحقيقي كان بعد فترة الحروب والصراعات الدينية في أوروبا التي اقتضت نوعاً من
التسامح الديني بين تلك الجماعات. ويرى البعض الآخر أن أوضاع أوروبا بعد انتصار
العلمانية على الكنيسة تمخضت عن وضعين في المجتمع وضع يختص بالجانب الروحي
تهيمن عليه الكنيسة ووضع تهيمن عليه السلطة الزمنية يقوم بسياسة أمور
الدنيا ويرى آخرون أن من أهم أسباب نشأة التعددية ظهور الدراسات الأنثروبولوجية
التي أوضحت أن هنالك مجتمعات لها نظاماً مغايرة لما عرف من نظم وأن تلك النظم
تؤدي وظائفها الاجتماعية بكفاءة أو هكذا ساد الاعتقاد . وهنالك من قال إن الظهور
الحقيقي للتعددية كان بعد أن اتضح عدم كفاءة الصيغ المعروفة للديمقراطية منها
صيغة الحكم الذي يحقق الإدارة العامة وصيغة الحكم الذي يحقق إرادة الأغلبية .
وهنالك اتجاهات دعمت ظاهرة التعددية منها اتجاهات الفكر النسبي واتجاهات
التفكيك وفكر ما بعد الحداثة وظاهرة العولمة وسياساتها التجزئية وظاهرة الوعي
بالذات والهوية والدعوة إلى احترام حقوق الأقليات والدعم الذي تجده الأقليات وتلك

^١ هذه الضميمة كانت تعليقا على بحث كتبه عصمت محمود بعنوان " التعايش الديني " ونشره مركز التنوير المعرفي بالسودان.

المالية للقوى الغربية والموجودة في المجتمعات الإسلامية وحركات المقاومة القومية والأثنية التي واجهت ظلماً واضطهاداً لم تشهده من قبل .

التعددية الدينية :

هنالك إجماع يعرف باتجاه الانحصارية (Exclusivism) وهذا الاتجاه يعتبر أن هنالك ديناً واحداً صحيحاً وأن كل الأديان الأخرى خطأ فالحق منحصر في دين واحد وهذا الاتجاه يعرف بالشمولية (Inclusivism) وهو يعني أن دين ما كالمسيحية مثلاً يعبر عن صدق الأديان الأخرى ويشملها وأن أهل الأديان الأخرى يمكن أن يجدوا القبول عند الله. واتجاه يعبر عنه هيك (Hick) يعتبر أن الأديان متساوية لأن الأديان لا تعبر عن حقيقة موضوعية ولكنها تعبر عن حقيقة ذاتية وتجربة شخصية والمهم في عملية التدين هي التجربة الدينية وليس الالتزام بشريعة معينة .

نقول أنه في اعتقاد الكاتب أنه ليس شرطاً في عملية التعايش الديني أن يعتقد المتسامحون أن أديانهم جميعها على حق فكون الأديان كلها حق أو كلها على باطل إلا ديناً واحداً أو كون دين ما يشمل كل الأديان قد تكون قضية جديدة بالنظر إليها كما أسلفنا الذكر ينبغي أن لا تؤثر في أمر التعايش بين الأديان .

الرأي الأخير رأي هيك يبنى على نظرية نسبية (والنسبية قد تكون وصفية أو معيارية أو نسبية التسامح) وفي رأي الكاتب أن نسبية هيك نسبية معيارية ونسبية الأديان تعتمد على نوعين من الحجج :

١/ تاريخية النص الديني .

٢/ التفسير الذاتي وغير الموضوعي للنص (تعدد التاويلات) .

وانتقد "هيك" الانحصارية على النحو التالي:-

أ/ هنالك من لا ينتمون إلى ما يعتبر الدين الصحيح وسلوكهم ممتاز .

ب/ كيف يكون الخلاص والثواب والعقاب والناس يدينون بدين مجتمعاتهم وبلادهم (حتمية بيئية) .

ج/ القول بدين واحد صحيح يعنى أن البشرية في ضلال وبذلك لا يكون الدين هادياً للبشر .

الرد على (١) يكون بإثبات أن دين الإسلام وحيّ وليس من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم. والرد على (٢) يكون ببرهان وجود تفسير موضوعي وأن النسبية المطلقة موقف غير متسق.

والرد على دحض الانحصارية هو أولاً بيان صيغة الإسلام التي تجمع بين الانحصارية والشمولية وترفض المساواة بين الأديان . فالأديان في صيغتها غير المحرّفة تشمل شيئاً مشتركاً وهو عقيدة التوحيد والمباديء الأخلاقية الأساس ولكن الشرائع قد لا تكون مشتركة وأن شرائع الأديان السابقه للإسلام صحيحة لمرحلتها وأن الكتب التي بين أيدينا قد تحوى قيماً صحيحة تتفق مع قيم الإسلام على أساسها قد يتم التعاون ما بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان . لكن يظل الإسلام في مجمله هو خاتم الرسالات والدين الصحيح الوحيد .

شاهدت برنامجاً في فضائيه يقدمه لاري كنج حدثت فيه مواجهة بين أحد رجال الدين المسيحي وآخر من رجال الدين اليهودي والمسألة هي أن فرقة ميسحية كتبت كتاباً تدعو فيه اليهود لأعتناق المسيحية لكي يتم لهم الخلاص فلم يقبل اليهودي عملية الدعوة هذه ولم يقبل وصف دينهم بأنه غير مُخلص لهم عند الله وكان تعليق لاري كنج ما العيب اذا رأى شخص أن هنالك خيراً فدعى الآخرين إليه ولم يجبرهم على

الأخذ به ولم يخدمهم في الدعوة وأراد ذلك أن يكون عبر إرادتهم وعقولهم وأن المدعو عنده المقدرة للتقييم ما تجعله على بينة من أمره .

ليس لدينا متسع الآن لنقاش موقف "هيك" ولماذا يعتبر هذا الموقف الانحصارية أو الشمولية موقفاً مناقضاً للتعايش والتسامح. ولكن اختيار موقف بعينه معناه عدم قبول موقف آخر والعاقل يقبل ويرفض لأسباب لا مجرد التقليد او بطريقة عشوائية . هنالك نقاط عدة تحتاج إلى نقاش منها إمكانية وصول الدعوة لأصحاب الأديان الأخرى والحتمية الدينية ... إلخ .

لا أدري كيف يمكنني أن ألم شعث هذا الموضوع الشاسع من هذه العجالة والفرصة الضيقة (حديثي عبارة عن تعليق على ورقة في التعايش الديني) .

انتقل مباشرة إلى الجوانب العملية لتعزيز السلم والآليات المطلوبة لذلك . وسنناقش فيما تبقى من مساحة :

١/ سمات المجتمع الذي يفترض أن يسوده السلم .

٢/ اسباب الصراعات والنزاعات والمراحل التي تمر بها حتى تبلغ حالة التآزم .

٣/ كيف يمكن إنهاء حالة الصراع .

٤/ حالة الحرب .

٥/ مبررات ما يعرف بالحرب الأخلاقية .

٦/ كيف يمكن إنهاء حالة الحرب .

٧/ عملية تأهيل المجتمع بعد حالة الحرب .

٨/ ضمان استمرارية حالة السلم ما وجد لذلك من سبيل .

١/ سمات المجتمع الذي يسوده السلم :

- أ) وجود إطار عقدي ونظام اجتماعي عام تؤمن به جماعات وأفراد المجتمع (عوامل وحدة).
- ب) أعتراؑ الأؑراؑ والجماعات ببعضها البعض والاعتراف بخصوصيتها .
- ت) إتصاف المجتمع بالعدل (تكافؤ الفرص وإتاحة فرص المشاركة) .
- ث) إتاحة الفرصة للتعارف والتفاهم والحوار .
- ج) تحقيق مصالح جماعته وأفراده .
- ح) سيادة القانون .
- خ) احترام الفرد (وجود نظام للحقوق والواجبات متفق عليه) .
- د) وجود آليات لفض النزاعات التي قد تطرأ على المجتمع .
- ذ) تكافؤ قوى المجتمع ووجود دوافع أخلاقية قوية عند الأقوياء .
- را) أن تهتم مؤسسات التعليم والإعلام بإشاعة ثقافة السلام .
- زا) إعداد القوة المشروعة لكي لا يشعر طرف من الأطراف أن بإمكانه شن حرب على الطرف الآخر دون تكاليف
- س) التنمية المتوازية والمستدامة .

٢/ أسباب الصراع : ما يلي جملة من هذه الأسباب :-

- أ) وجود غبن إجتماعي وكراهية وأحقاد تاريخية .
- ب) الأختلاف في النظر إلى الاشياء من حيث القيم وتفسير الأحداث اختلافاً جذرياً.
- ت) التوزيع غير العادل للثروة والسلطة .

ث) عندما يعزي كل طرف من الأطراف المتنازعة صفات سلبية للآخر وصفات إيجابية لنفسه .

ج) التزامات ومسؤوليات كل طرف قد تكون مختلفة .

ح) شعور طرف من الأطراف أن المنافع التي تصل إليه لا تتناسب مع الأعباء المفروضة عليه .

خ) البعض يعزي أسباب الصراع أحياناً إلى أسباب نفسية كالخوف والقلق .

د) عدم وجود فرصة للتعبير عن الذات وقد يوجب الصراع عن طريق الدعم والتدخل الخارجي وعند تجاهل المظالم وكتبها أو البطء في تنفيذها فقد تظهر المشكلة وتمحور المواقف وتتصلب وبيحث المتنازعون عن دعم خارجي وتنتقل الأزمة للخارج. وتفقد الأطراف المتنازعة الموضوعية وتظهر تكتلات ويبدو أنه لا حل يلوح في الأفق ومن العوامل التي تزيد من تأزم المشكلة عدم الثقة في الطرف الآخر والنظرة الضيقة وترديد اقوال معينة والاستقطاب وسوء إدارة القادة وعدم إخلاصهم لمصالح من يمثلون وعدم وجود مشاعر انسانيه تجعل احد طرفي النزاع يحس بالآخر .

٣/ فض النزاعات:

ما يلي جملة من وسائل فض النزاعات:

أ) الرغبة في حل المشكلة

ب) الاعتراف بالآخر

ت) الشروع في الحوار والتفاوض

ث) الاستعداد للتنازل الا من الاهداف الاستراتيجية

ج) اعادة الثقة وازالة مخاوف الطرف الآخر

ح) المساومة

خ) قبول الوساطة المحايدة والعدالة والتحكيم النزيه

قضايا في الأخلاق...

(د) عدم اظهار الضعف للطرف الآخر

(ذ) احترام خيارات الطرف الآخر

(ر) النظر الى فائدة التعاون وتبادل المنافع

(ز) عدم استغلال ضعف الطرف الآخر وعدم الاتفاق على شروط غير عادلة ومنصفة قد لا تدوم.

١٤/ حالة الحرب

من اهم اسباب الحروب

• الرغبة في الاستغلال والهيمنة واستغلال ثروات الآخر. هذا ما اشعل الحروب الاستعمارية.

• المشاعر العنصرية والشعور بالاستعلاء.

• ارادة السيطرة والهيمنة ومحاولة فرض ثقافة معينة والخوف واساءة فهم الآخر.

• عدم وجود حل لفض النزاعات.

وهناك اسباب شتى ما يعرف بالحرب الأخلاقية و اهم هذه الاسباب:

• ان يكون سبب الحرب والغاية التي يود تحقيقها عادلة.

• ينبغي اللجوء إلى الحرب عند انعدام كل الوسائل لحل المشكلة.

• ينبغي للدخول في الحرب ان يكون هنالك امل معقول في لكسبها.

• الشر الذي تاتي به متناسب مع الشر المراد ازالته.

• عدم استخدام قوة مفرطة.

• وان لا نعرض المدنيين للاذى.

اما ايقاف الحرب فانها ماثلة لطرق فض النزاعات. واستمرارية السلم بعد الحرب مماثل لاحوال المجتمع الذي يسوده السلم بالاضافة لازالة آثار الحرب والنظر في فائدة التعاون وتبادل المنافع (انظر الحرب الأخلاقية)

حقوق الانسان

اهمية حقوق الانسان :

الاعتراف بالحق وأن تحقيقه فيه حماية للأفراد والجماعات و صيانة لكرامتهم و انسانيتهم و ضروري لنمائهم و ازدهارهم و تحقيق مقاصدهم و غاياتهم و فيه رضاهم و سعادتهم . لقد عرفت البشرية عن طريق اديانها و اعرفها و تقاليدنا الحقوق منذ القدم .

و صار للمفهوم اهمية خاصة عندما صارت تنتهك حقوق الانسان بشكل فاضح وكبير . كان ذلك في الحكم النازي والفاشي و الحكم الشيوعي و في كثير من الحكومات الديكتاتورية و الاستبدادية و ازداد الاهتمام بالمفهوم عندما اتسع تفاعل الناس و اعتمادهم على بعضهم البعض . وعندما هيمنت الدولة على المجتمع و تمد سلطاتها و عندما ساد الاجتاه الفردي و عندما زاد وعي الاقليات وثقافتها و مقوماتها و عوامل بقائها او استمرارها وعندما تبنتها منظمات محلية و دولية ترصد و تدين خروقاتها و عندما صارت وسيلة من وسائل الهيمنة والاستغلال و الضغط على الاخر و تحقيق المصالح .

مفهوم حقوق الإنسان:

قضايا في الأخلاق...

اصل المفهوم يرجع إلى ما يعرف بالحق الطبيعي (Natural right)

وهو الحق الذي تمليه حقائق الأشياء وطبيعة الوجود والانسان وليس من خلق المجتمعات والثقافات أو ابداع الانسان و يرجعه البعض إلى ما يعرف بالحق الالهي و الحق الالهي اوجبته الحكمة والعناية الإلهية. إن القول بان الحق هو حق طبيعي او انه حق الهي لم يرض بعض المفكرين و الفلاسفة لانه حسب اعتقادهم يستند إلى افتراضات ميتافيزيقية فقالوا انه حق انساني يرجع إلى تقدير الانسان وهو في اعتبارهم حق أخلاقي وهذه الحقوق ترجمت إلى حقوق قانونية نصت عليها قوانين و دساتير محلية ونص عليها القانون الدولي و ما يعرف باعلان حقوق الانسان و بهذا صار مبرر حقوق الانسان في الحقيقة هو انه نتيجة عمل مؤسسي تعاقبت عليه ووافقت عليه دول العالم (او هكذا يفترض)

و تجدر الإشارة إلى ان هنالك من يعتبر الحق تحده مكانة الشخص و دوره في المجتمع فالطفل مثلا له حق الرعاية من قبل الابوين او من قبل المجتمع في حالة عدم وجودهما.

انواع الحقوق :

الحقوق قد تكون قانونية و قد تكون أخلاقية و الحقوق القانونية تفرض بقوة القانون وقوة السلطة والأخلاقية هي مطالب أخلاقية ، والحقوق القانونية عادة ما قد تبرر بمبررات أخلاقية . وحقوق الانسان تعتبر حقوقا وجدت مع الانسان و لا يمكن خرقها و هنالك حقوق مدنية تكتسب بقرار تشريعي و يكتسبها الانسان كمواطن اما حقوق الانسان فيكتسبها الانسان كإنسان وتعتبر حقوقا عالمية ومطلقة وغير مشروطة .

لقد ميز فلاسفة الأخلاق بين ما اسموه حقوقا سلبية و ما اسموه حقوقا ايجابية و هذا التمييز لقي اهتماما كبيرا و نوقش بشكل واسع وهنالك شبه اتفاق حول الحقوق السلبية والحق السلبى هو حق الفعل والتفكير والتعبير دون تدخل الحكومة (

والاختلاف حولها نسبي ومحدود وهو في مدى الحرية
الممنوحة للتفكير والتعبير والفعل وحدود ذلك)

و الحق الايجابي هو وجوب التزام الاخرين افرادا او دولة بأن يمدوا شخصا او اشخاصا بخيرات معينة ومثال الحق الايجابي حق الطفل في رعاية والديه و توفير الطعام و المأوى له . و يدخل في الحقوق الايجابية وجوب ان توفر الدولة الخدمات الصحية و التعليمية ومساعدات اجتماعية لمن يحتاجونها . هذا النوع من الحقوق مختلف حوله فهناك اجآة في الفكر الليبرالي يمثله نوزك يعتبر ان تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي امر يحد من حرية الفرد فالدولة مثلا لا ينبغي ان تضع ضرائب على اصحاب الاموال لكي تصرف في الخدمات او مساعدة المحتاجين ويرى ان تكون الدولة في حدها الادني (Minimum state) وهو حفظ الامن و حماية المواطنين من التعدي على بعضهم البعض او الاضرار ببعضهم البعض و يرى اخرون امثال جون راولز ان تتدخل الدولة في صالح من هم اقل حظاً في المجتمع (أنظر الجزء الخاص بتاريخ الفلسفة المعاصرة : راولز ونوزك) .

إعلان حقوق الإنسان:

إن اعلان حقوق الانسان اعترف بالحقوق السلبية بجانب الحقوق الايجابية وفيما يلي ملخص لهذا الاعلان^١ (أعلن في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ م). أكدت ديباجة الاعلان الاعتراف بكرامة الانسان والحقوق المتساوية لاعضاء الاسرة البشرية و أكدت على ان الغاية من الاعلان ان يتمتع الفرد بحرية القول و الاعتقاد و منح الرجال و النساء حقوقا متساوية ومنحهم الحريات الاساسية و انة على القانون ان يحمي تلك الحقوق .

المادة الاولى : يولد جميع الناس متساوون في الكرامة و الحقوق و ان يعامل بعضهم البعض بروح الاخاء .

^١ الطيب (مدثر عبدالرحيم). حقوق الإنسان بين المبدأ والتطبيق. البحوث المقدمة في المؤتمر الأول . دار الفكر. ١٩٦٨م.

المادة الثانية : وجوب تمتع كل انسان بكافة الحقوق و

الحرىات دون تمييز بسبب العنصر او اللون او الجنس او

اللغة او الدين او الرأى السياسى .

المادة الثالثة : لكل فرد الحق فى الحىاة وحرىة وسلامة شخسه.

المادة الرابعة : لا يجوز الاسترقاق .

المادة الخامسة : لا يعرض اى انسان للتعذيب .

المادة السادسة : لكل انسان ان يعترف بشخصىته القانونية .

المادة السابعة : كل الناس سواسىة امام القانون و لهم الحق فى التمتع بحمىة متكافئة .

المادة الثامنة: لكل شخص الحق ان يلجأ للمحاكم الوطنىة لانصافه فى اى اعتداء على حقوقه .

المادة التاسعة : لا يجوز القبض على انسان ونفىه او حجرة تعسفا .

المادة العاشرة : لكل شخص الحق فى ان تنظر قضىة فى محكمة مستقلة .

المادة الحادىة عشرة : كل شخص متهم بجرىمة يعتبر بريئاً حتى تثبت ادانته .

المادة الثانىة عشرة : لا يتعرض أحد لتدخل تعسفى فى حىاته الخاصة أو اسرته أو مسكنه أو مراسلاته او حملات على شرفه او شخسه .

المادة الثالثة عشرة : لكل فرد حق التنقل .

المادة الرابعة عشرة : لكل فرد حق اللجوء هرباً من الاضطهاد .

المادة الخامسة عشرة : لكل فرد حق التمتع بجنسية ما ولا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا او انكار حقه في تغييرها .

المادة السادسة عشرة : للرجل و المرأة متى بلغا سن الزواج تأسيس أسرة دون اي قيود بسبب الجنس او الدين و لهما حقوق متساوية عند الزواج و اثناء قيامه وعند انحلاله . و لا يبرم زواج الابرضى الطرفين . و الاسرة هي الوحدة الطبيعية و ينبغى ان تتمتع بحماية المجتمع .

المادة السابعة عشرة : لكل شخص حق التملك بمفرده او بالاشتراك مع غيره و لايجوز تجريد احد من ملكة تعسفا .

المادة الثامنة عشرة : لكل فرد حرية التفكير و الضمير و الدين و له حق تغيير ديانته او عقيدته و حرية الاعراب عنها بالتعليم و الممارسة و اقامة الشعائر ان كان ذلك سرا او مع جماعة .

المادة التاسعة عشرة : لكل شخص الحق في حرية الرأي و التعبير و يشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون اي تدخل او استثناء الانباء و الافكار و تلقيها و اذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

المادة العشرون : لكل شخص الحق في الانضمام إلى الجمعيات السلمية و لا يجوز ارغامه للانضمام لجمعية ما .

المادة الحادية و العشرون : لكل فرد الحق في المشاركة في ادارة بلاده مباشرة او عن طريق من يمثله و له الحق في تقلد الوظائف العامة في البلاد و الشعب مصدر السلطات يعبر عنها بانتخابات دورية حرة .

المادة الثانية والعشرون : لكل فرد الحق الاقتصادي والاجتماعي و التربوي مما يتفق مع نظم موارد الدولة .

المادة الثالثة والعشرون : لكل شخص الحق في العمل و حرية اختياره و الحماية من البطالة والاجر المساوي للعمل والذي يكفل له عيشة كريمة وله الحق في ان ينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

المادة الرابعة والعشرون : وللشخص الحق في الراحة وساعات عمل معقولة وعطلات دورية بأجر .

المادة الخامسة والعشرون : للفرد حق تأمين مستوى المعيشة الكافي (ملابس مأكّل مسكن) وتأمين المعيشة في حالة المرض والعجز والشيخوخة والبطالة والامومة وللطفولة حق الرعاية والمساعدة .

المادة السادسة والعشرون : لكل شخص الحق في التعلم و في المراحل الاولى بالمجان و ان تهدف التربية لانماء الانسان انماء كاملا والى تعزيز احترام الحريات و تنمية التفاهم و التسامح و الصداقة بين الشعوب و الجماعات العنصرية و الدينية و للاباء الحق الاول في تربية اولادهم .

المادة السابعة و العشرون : للفرد المشاركة في حياة المجتمع الثقافية و المساهمة في التقدم العلمي و الاستفادة من انتاجه و حماية انتاجة العلمي و الادبي و الفني .

المادة الثامنة و العشرون : لكل فرد الحق في التمتع بنظام دولي تتحقق فيه الحقوق و الحريات المنصوص عليها .

المادة التاسعة و العشرون : على كل فرد واجبات نحو المجتمع و يخضع الفرد في ممارسة حقوقه و حرياته لقيود يقرها القانون فقط لضمان حقوق الغير و حرياته و لتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام و للمصلحة العامة و الأخلاق في مجتمع ديمقراطي .

اعتراضات على إعلان حقوق الإنسان:

وجه الدارسون نوعين من النقد إلى ما يعرف بحقوق الانسان . نقد خاص بالمفهوم نفسه و نقد خاص بأن المفهوم يفتقر إلى آلية تطبيق فاعلة (على الرغم من وجود مؤسسات لكنها شكلية وكون اعلان حقوق الانسان لا يطبق حقيقة ماثلة للعيان وانه لا فائدة من مبدأ مهما اتصف بالحسن اذا لم يطبق)

و تكاد تكون كل نصوص الاعلان العالمي لحقوق الانسان يتم خرقها و لا تسلم دولة من خرق مادة من موادها سواء كانت تلك المادة تتحدث عن عدم جواز التعذيب او خصوصية حياة الفرد او حقه في محاكمة عادلة او حقه في العيش الكريم و غيرها من الحقوق و كثير من المواد مصحوبة بقيد يقرره القانون و القيد قد يكون للمصلحة العامة وهذا قيد سليم و لكن كثيرا ما يحدث التلاعب به وفي كثير من الاحيان لا توجد جهة (مؤسسية) دولية او محلية توقف هذا التلاعب (ويمكن ان يرجع الى تفاصيل في هذه القصة الى مواضيع سابقة من هذا الكتاب. اما الاعتراضات الخاصة بالمفهوم قد تكون مثار جدل. و الاعتراضات هي :

١- نظرية الحقوق ليست كافية لنظام أخلاقي كامل شامل لانها لا تعتبر المستحب و الفضل وماهو ليس بواجب لكن يمكن لاصحاب النظرية الاعتراف بان نظرية الحقوق ليست نظرية أخلاقية كاملة شاملة .

٢- النظرية مرتبطة بالرأسمالية التي هي بدورها مرتبطة بالحرية الاقتصادية و بالمذهب الفردي و الحرية الاقتصادية تفترض تكافؤ الفرص و لا تكافؤ فرص في الواقع فالقدرة على الانتاج و الكسب _ الدخل _ الناتج عنها بطبيعتها متفاوت عند الناس و متفاوت بوسائل التمكّن من الكسب بجانب التفاوت في الذكاء و فرص التعليم و التدريب و السبق إلى امتلاك المادة التي يعمل عليها الانسان. كل هذا لا يخضع عادة لقوانين العدالة (و الفرص على احسن تقدير عشوائية) .

٣- ان مفهوم الحقوق المتساوية الذي هو لصيق بمفهوم المواطنة غير مناسب و لا يعطى اعتبارا للثنيات التي

قد توجد في المجتمع . (انظر الجزء الخاص بالهوية) .

من ناحية اخرى اذا ما قارنا بين الاعلان العالمي لحقوق الانسان و الاعلان الاسلامي لحقوق الانسان نجد ان الاول متأثر بالفلسفة و الفكر الغربي والثاني بالمنظور الاسلامي .

منظور اسلامي لحقوق الانسان :

الاطار المعرفي لحقوق الانسان في الاسلام :

للاسلام اطار نظري و معرفي يمثل مرتكزا لحقوق الانسان و هذا الاطار يتمثل في أن للكون والانسان خالقا و ان الله سبحانه و تعالي ارسل رسلا للانسان تهديه وتبين له طريق الاعتقاد و الحياة الصحيحة و اخذ من الانسان ما يعرف بالميثاق الاول الذي اعترف فيه الانسان بالربوبية لله " واذ أخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا " و أخذ منه ميثاقا ثانيا تقبل فيه الانسان المسؤولية " إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الأحزاب: ٧٢) و ارسل الله الرسل برسالات السماء و قبل المسلمون عقد الالتزام بالدين الاسلامي في بيعة العقبة الاولى و الثانية . و سخر الله للانسان ما في الكون جميعا و جعله خليفة في الارض . يلزم من هذا الاطار العام مرتكزات لحقوق الانسان في الاسلام هي ان الانسان مخلوق مكرم ومساواة البشر وأن الناس متساوون. وشرع حرمة النفس و الاموال و الاعراض .

يقول صلى الله عليه وسلم " لا فضل لعربي على أعجمي و لا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود و لا لأسود على أحمر الا بالتقوى " و يقول صلى الله عليه وسلم " كلكم لآدم و آدم من تراب " (رواه البخاري و مسلم و ابو داؤود و الترمذي و النسائي) و قوله صلى الله عليه وسلم " إن دماءكم و أموالكم و أعراضكم بينكم حرام كحرمة قضايا في الأخلاق...

يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ” و يقول الله تعالى : ” ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون

بالمعروف وينهون عن المنكر ” و يقول الله تعالى ” وتعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ” و يقول تعالى : ”والذين في أموالهم حق معلوم للسائل و المحروم ” و يقول الله تعالى : ” ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ”

و يقول الله تعالى ” يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير” .

انواع الحقوق :

وردت نصوص شرعية كثيرة عن حقوق الانسان مقابلة للحقوق المشار اليها في الاعلان العالمي لحقوق الانسان كحق الحياة . و حق الحرية و حق التملك . و المحاكمة العادلة وغيرها من الحقوق ولكن الاسلام ركز واهتم بحقوق اجتماعية و استخدم لفظ ”حق ” بشأنها وهذه الحقوق مهم الالتزام بها في مجتمع يراد له ان يكون مجتمعا فاضلا وبدونها لا يستقيم امر المجتمع فهي تعطيه صفة المجتمعية و الترابط و الاخاء و تقدير افراده لبعضهم البعض . من هذه الحقوق حق المسلم لأخية المسلم . و حق الجار . و حق الطريق وسيركز الباحث على هذا النوع من الحقوق و سيجد القارئ الحقوق الاخرى في اجزاء اخرى من هذا الكتاب و هذه الحقوق هي :

- حق المسلم على المسلم .
- حق النفس .
- حق الأقارب .
- حق الطريق .
- و حقوق غير المسلمين من اهل الذمة و المستأمنين و المعاهدين و المحاربين .

- حقوق الوالدين .

- ويضيف حق الزوج و الزوجة و الابناء و الاجير و الحيوان .

حق المسلم على المسلم :

قال صلى الله عليه وسلم : ” حق المسلم على المسلم ست : إذا لقيته فسلم عليه و إذا دعاك فأجبه و إذا استنصحك فانصحه وإذا عطس فحمد الله فشمته وإذا مرض فعده و إذا مات فاتبعه”. وهناك حقوق كثيرة للمسلم لأخيه المسلم منها تلك التي وردت في الآية (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (الحجرات ١١)).

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا جَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (الحجرات ١٢) و يقول تعالى : ” ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ” و روى الطبراني ” إن مرض عده وإذا مات شيعته و إذا استقرضك فاقرضه و اذا افتقر عدت عليه و إذا اصابه خير هنأته وإذا أصابته مصيبة عزيبته”

حق النفس:

و للانسان حق على نفسه لان الانسان قد يهمل نفسه و ينشغل بخدمة الاخرين و توفير حاجاتهم و قد ينشغل بحق الله من العبادة . فالاسلام دين متوازن يوازن بين جميع الحقوق. يقول صلى الله عليه وسلم: ” إن لنفسك عليك حقاً”

يقول صلى الله عليه وسلم: " من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليحسن إلى جاره "(متفق عليه). وقال صلى الله عليه وسلم: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه) (متفق عليه) . وقال صلى الله عليه وسلم : (والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن الذي لا يأمن جارة بوائقه). وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم : (يا رسول الله فلانة تقوم الليل و تصوم النهار و تؤذي جيرانها . فقال صلى الله عليه وسلم لا خير فيها هي من أهل النار) .

حق الوالدين :

قال تعالى : وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤). سورة الإسراء.

الاسلام يركز و يشدد على حق الاباء و لكن اعلان حقوق الانسان يركز على حق الامومة و الطفولة و يهمش حق الوالدين .

حق الاجير :

ان يعطى حقة المستحق و المكافئ لعمله دون تأخير (اعطوا الاجير حقة قبل ان يجف عرقه).

حق الفقراء و المساكين :

شرع الاسلام حقوقا للفقراء و المساكين و غيرهم يقول تعالى : (إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم و في الرقاب و الغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل) و يقول تعالى : (والذين في اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم) و شرع الاسلام حقوقا للارحام .

حق الطريق :

قال صلى الله عليه وسلم : " إياكم والجلوس على الطرقات فقالوا مالنا بد. انما هي مجالسنا نتحدث فيها . قال : فاذا أبيتم إلا المجالس فاعطوا الطريق حقه . قالوا وما حق الطريق ؟ قال : غض البصر . وكف الأذى . ورد السلام . وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر" أخرجه البخاري في كتاب المظالم والغضب.

حقوق غير المسلمين:

من اهل الذمة و المستأمنين و المعاهدين و المحاربين يقول تعالى : " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين " ويقول تعالى : "إلا الذين عاهدتكم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً و لم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين" .

و يقول الرسول الله صلى الله عليه وسلم : " من أذى لي ذمياً فقد أذاني .ومن أذاني فقد أذى الله" . ويقول تعالى : "وإن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه" . ومن وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم لجيش أرسله انطلقوا باسم الله . وباللّٰه . وعلى بركة رسول الله . لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ...) (انظر الجزء الخاص بالمنظور الاسلامي للحرب) .

حقوق الأبناء :

حقوق الابناء هي الرعاية والتربية قال تعالى (يا أيها الذين امنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا) .

حقوق الزوج والزوجة :

يقول تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) . ويقول تعالى (وعاشروهن بالمعروف) ويقول صلى الله عليه وسلم ” خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهله” . ويقول تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفيس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً) ويقول صلى الله عليه وسلم ” كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته ” .

ضمانات حقوق الانسان في الاسلام:-

تتمثل ضمانات حقوق الانسان في الاسلام في الضمان الأخلاقي والضمان القانوني والضمان الاجتماعي بأشكاله المختلفة .

إن السلوك البشري كما تقدم محكوم بعاملين أساسيين :

العامل الأخلاقي أو القناعة الذاتية المتمثلة في الوازع الخلقى والدينى وبالجزء الذي قد يترتب على فعله أو تركه . فالقناعة الذاتية تكون قوية في حالة أن السلوك يأمر به الله سبحانه وتعالى ولزبد الإيضاح سيأتى تفصيل هذا الحديث في عنوان: هل الأخلاق تعتمد على الدين؟ أما الجزء فإن في الإسلام جزء دنيوي وجزء أخروي . وجزاء الآخرة لا محالة واقع فالرسول صلى الله عليه وسلم قال ”إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار” .

ولحقوق الانسان في الإسلام ضمان الرقابة الاجتماعية يقول تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام ليس

حقاً فقط لكنه واجب ليس للمسلم الخيار أن يأخذ به

أو لا يأخذ به . يقول صلى الله عليه وسلم " إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَىٰ يَدَيْهِ أُوَشِّكُ أَنْ يَعْتَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ " .

إن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل كان الرجل يلقي الرجل فيقول : يا هذا اتق الله ودع ما تصنع ، فإنه لا يحل لك ، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض " .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " كَلَّا . وَاللَّهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ . وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ . وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَىٰ يَدِ الظَّالِمِ . وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَىٰ الحَقِّ أَطْرًا . وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَىٰ الحَقِّ قِصْرًا . أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ . ثُمَّ لَيَلْعَنَكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ " .

لايكفي وجود وازع أخلاقي فان الحقوق قد تنتهك من قبل من لا أخلاق لهم وفي هذه الحالة فانه من الضروري وجو قانون يردعهم ولكن في كثير من الاحيان قد لا يوجد قانون فاعل يردع المنتهكين كما هو الحال في العلاقات الدولييه وفي كثير من الدول داخليا . وغالبا ما يكون سبب الانتهاك هذا ان المنتهكين لهم قوه وسطوة لاتقابلها قوه أخرى تردعهم وتوقفهم عند حددهم فلا الأخلاق تجدي في حقهم ولا القانون يجدي فلم تبقي إلا ثورة المظلومين لمواجهةهم (حاله الفلسطينيين والإسرائيليين) والثورة تقدر بقدرها وبقوة الثوار المادية والمعنوية.

نماذج من التاريخ الاسلامي

هنالك نماذج من تاريخ الاسلام تبين مدي احترام المسلمين لحقوق الانسان خاصة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلافة الراشدة. وفيما يلي بعض النماذج

قال الرسول صلى الله عليه وسلم في مرض موته "يا أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد (يقتص) منه ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه

... وان أحبكم إلي من أخذ مني حقا -إن كان- أو حللني
فلقيت ربي وأنا طيب النفس " الطبراني المعجم الاوسط
١٠٤١٣ حديث رقم: ٢٦٢٩.

لقد اخذ عمر بن الخطاب فرسا من رجل على سبيل النظر أي على سبيل التجربة
فحمل عليه عمر وعطب الفرس ولما خاصمه الرجل مطالباً اياه بالضمان تخاكما لدي
القاضي شريح العراقي فحكم القاضي علي الخليفة قائلاً "أخذته صحيحا سليما
فأنت له ضامن حتى ترده صحيحا سليما". وهناك نماذج أخرى كثيرة سيجد القارئ
اشارة اليها في الجزء الخاص بالعدالة والحرية والحياة الخيرة منها قصة ابن عمرو بن
العاص والنصراني وقصه اعتراض الصحابي علي جلاب سيدنا عمر بن الخطاب رضي
الله عنه في المسجد ودخول سيدنا عمر بن الخطاب بيت المقدس راجلا والولد المصاحب
له راكبا وغيرها من القصص والنماذج المشرقة.

خصائص حقوق الانسان في الاسلام

يمكن ان نستنتج مما سبق من حديث عن حقوق الانسان في الإسلام أن الحقوق تتميز
بدعم الوازع الديني بجانب الوازع الأخلاقي والجزاء الدنيوي. ان من اهم الحقوق حق
التعبير وحق الحياة وحق الملكية فلم يجعل الاسلام حق التعبير حقا اختياريا ولكنه
جعله واجبا ولم يجعل حق الحياة حقا بيد صاحب النفس ولكنه منع الانتحار (او ما
يقال له القتل للرحمة وأعلي من شان قيمه النفس والمحافظة عليها يقول تعالى " مَنْ
قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا
أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا" ولم يجعل حق الملكية حقا مطلقا فإنه جعل في مال الاغنياء
(رأس المال) حقا للفقراء والمساكين وجعل الاسلام هذا الحق حقا واضحا لامجال
للخلاف حوله بينما نجد مفكري الغرب اختلفوا في وجوب هذا الحق فنوزك مثلا لايرى ان
في مال الاغنياء حق للفقراء بينما امتاز الاسلام بسن. كما تقدم في ما أشار اليه
الباحث بالحقوق الاجتماعيه كحق الجار وحق المسلم وحق الطريق وحقوق الارحام
وغيرها من الحقوق التي تمد العلاقات الخاصة الضيقة الي علاقات اوسع وأرحب وتجعل
قضايا في الأخلاق...

من المجتمع متعاوناً متكافلاً يدعم أفرادهم بعضهم البعض ويجعله مجتمع أخوة ومحبة واحترام (هذه

بعض مبادئ الإسلام التي طبقت في بعض فترات التاريخ الإسلامي ومازال بعضها باق حتى اليوم)

اعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام (ملخص) ١

المادة الأولى: الناس متساوون في الأصل (أباهم واحد) والكرامة ويتفاضلون بالتقوى والعمل الصالح لا بالجنس أو اللون أو اللغة أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي.

المادة الثانية: حق الحياة وحمايتها وحماية الجسد إلا بمسوغ شرعي وحماية النوع البشري

المادة الثالثة: حق المقاتلين بأن لا يقتل من لم يشارك في القتال ولا تمثيل ويمنع التخريب والإتلاف للروح والمنشأة وللأسير حق الاطعام

المادة الرابعة: حق حماية السمعة وحق حماية جثمان الميت وحماية الأسرة ورعايتها .

المادة الخامسة: حماية الاسرة ورعايتها

المادة السادسة: المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية ولها حقوق مثل ما عليها من الواجبات ولها شخصيتها المدنية وذمتها المالية وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها وعلى الرجل الإنفاق

المادة السابعة: للطفل حق عند الوالدين والمجتمع والدولة (الرعاية والتربية وحماية الجنين والأم). وحق الوالدين اختيار تربية أبنائهم، وللأبوين والأقارب حقوق على ذويهم .

المادة الثامنة: لكل فرد التمتع بالأهلية الشرعية

^١ العوا (محمد سليم). تقديم. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. أغسطس ٢٠٠٥ / ص ٧٧-٨٥

المادة التاسعة: للفرد حق وواجب التعليم والتربية. تتضافر في ذلك الأسرة والمدرسة والإعلام وغيرها: تربية دينية

متكاملة

المادة العاشرة: لا يجوز إكراه أو استغلال فقر الإنسان أو جهله لتغيير دينه

المادة الحادية عشرة: لا عبودية لغير الله والاستعمار محرم وللشعوب حق تقرير المصير

المادة الثانية عشرة: للفرد حرية التنقل واللجوء إلى بلد آخر

المادة الثالثة عشرة: للفرد حق حرية اختيار العمل وأن يتقاضى الأجر المكافئ وعليه إخلاص العمل واتفانه

المادة الرابعة عشرة: للإنسان الحق في الكسب المشروع (دون ربا أو غش أو ما هو ممنوع شرعياً)

المادة الخامسة عشرة: لكل إنسان حق الملكية بالطرق الشرعية ولا يجوز نزع الملكية إلا للمنفعة العامة وله حق التعويض العادل. تحرم مصادرة الأموال إلا بمقتضى شرعي

المادة السادسة عشرة: للفرد حق الانتفاع بعمله العلمي والأدبي والفني وحماية مصالحه في ذلك على أن يكون الإنتاج غير منافع للشرعية

المادة السابعة عشرة: للفرد حق العيش في بيئة نظيفة من المفاسد الأخلاقية وحق الرعاية الصحية والاجتماعية وحق العيش الكريم

المادة الثامنة عشرة: للفرد حق الأمن على دينه ونفسه وعرضه وأهله وماله وحق الحياة الخاصة في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته ولا يجوز التجسس أو الرقابة عليه. ولا يجوز دخول المنزل دون إذن أهله أو بصورة غير مشروعة ولا يجوز هدمه أو مصادرته

المادة التاسعة عشرة: الناس سواسية أمام الشرع
(القانون) ولا عقوبة إلا بموجب أحكام الشريعة

والمسؤولية شخصية والمتهم بريء حتى تثبت إدانته وحق اللجوء للقضاء مكفول

المادة العشرون: لا يجوز تقييد حرية الفرد أو عقابه أو نفيه بغير موجب شرعي ولا يجوز تعريضه للتعذيب ولا يجوز تعريضه للتجارب الطبية بغير رضاه

المادة الحادية والعشرين: لا يجوز أخذ انسان رهينة

المادة الثانية والعشرون: لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه بحيث لا يتعارض مع مبادئ الشريعة وله الحق في الدعوة للخير والنهي عن المنكر وفقا لضوابط الشريعة ولا يجوز استخدام الإعلام للتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء أو ما يخل بالقيم أو الحاق الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

المادة الثالثة والعشرون: يحرم استبداد الوالي ولكل انسان حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلاده ويحق له تقلد الوظائف العامة وفق أحكام الشريعة. كل أحكام الحقوق مقيدة بالشريعة والشريعة هي المرجع الوحيد لتفسيرها .

المادة السادسة من الإعلان الإسلامي لحقوق الانسان تقول أن للمرأة الحق بالاحتفاظ باسمها ونسبها وهنا إشارة إلى الممارسة الغربية التي تنسب المرأة لزوجها. أما المادة الثالثة والعشرون من الإعلان الإسلامي تقول بأن تقلد الوظائف العامة وفق الشريعة الإسلامية. هذه المادة لم تقطع بحكم في هل للمرأة أن تتولى الولاية العامة و هل الشريعة الإسلامية تسمح بالولاية العامة أو لا تسمح بها.

والكسب في الإعلان الإسلامي مشروط بمبادئ الشريعة الإسلامية فيلزم ان الكسب عن طريق الربا غير مسموح به في الإسلام. هذه كلها تمثل فروق ثقافية يمكن لأصحاب الثقافات ان يتجادلوا في ما هي الأحكام الأفضل إن قارنا بعضها ببعض ولكن لا يجوز لثقافة أن تفرض على الآخرين رؤيتها مادام لا يتضرر بتطبيقاتها مواطني الثقافة

المعينة و يقبلونها بدون إكراه. أما قضية تطبيق الحقوق بغض النظر عن محتواها تمثل - كما تقدم - مشكلة

كبيرة.

قد يكون من المفيد مقارنة مواد الإعلان العالمي لحقوق الانسان والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان خاصة تلك المواد التي تتصل بحرية الاعتقاد والأسرة وحق الحياة وحق الكسب. يقول الإعلان العالمي لحقوق الانسان أن لكل فرد حرية التفكير والضمير والدين وله الحق في تغيير ديانته. يقول الإعلان الإسلامي أن الرأي لا ينبغي أن يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية وانه لا يجوز استخدام الإعلام للتعرض للمقدسات أو كرامة الأنبياء وما يخل بالقيم وزعزعة الاعتقاد وعموما الغربيون ونظمهم وثقافتهم لا يقبلون هذه القيود على الحرية وهذا من الفروق الثقافية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي (وحالات الرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم مثالا لذلك - ومن المفارقات أن تلك الحريات لا تشمل الحديث عن الهولوكوست). وفي مسألة تغيير الدين يقول الإعلان الإسلامي لا يجوز إكراه أو استغلال فقر انسان أو جهله لتغيير دينه وكان في هذا إشارة إلى التبشير المسيحي.

التعذيب*

التعذيب هو عمل يحدث ألما جسديا أو نفسيا يقصد به إقرار المعذب واعترافه بأنه قام بعمل ما أو يقصد به الحصول منه على معلومات أو يقصد ترويع وتخويف الآخرين بحيث لا يقوموا بمثل عمله. وعادة هذا العمل يكون ضد نظام حكم معين (عمل سياسي أو عمل مسلح). وقد يستخدم التعذيب في حالات التحقيق العادية لاستخراج اعتراف وإقرار من المعذب. ولقد مورس التعذيب منذ القدم^١. مارسه الملوك المصريون ومارسه اليونانيون ضد العبيد والأجانب ولم يمارس ضد المواطن الاثيني ومارسه الرومان ومارسته الكنيسة وفي الإسلام لم يمارس في عهد الرسول صلى الله

^١ بنطاربه(م) أصول حرم التعذيب. معهد الهوفار، ٢٠٠٣م، www.hoggar.org

عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين (على الرغم من أن البعض يقول بخلاف ذلك) ولكنه مورس في العهد

الأموي وفي العصور اللاحقة. ولقد عذب علماء كبار مثل أحمد بن حنبل والإمام مالك ولكن كان ذلك عن طريق السجن والضرب ولقد وردت روايات أن هنالك أساليب مورست أشد عنفا كالسليخ ومارست الكنيسة أشكالاً مختلفة من التعذيب كالإعدام حرقاً وتعريض المعذب للجردان والحرمات من النوم والأكل والحنق. وفي القرن العشرين أخذ أشكالاً لا تقل عنفاً وقبحاً بل صار التعذيب ممنهجاً ويُدرس وتجرى فيه التجارب ومورس بشكل واسع في الحكم النازي والفاشي والشيوعي وما زال يمارس إلى يومنا هذا تمارسه دول شرقية ودول غربية. واتخذ في الدول الغربية والعربية والإسلامية وغيرها من الدول أساليب مختلفة كالضرب والحنق وخلع الأظافر والنفخ والحرق بالسجائر والاعتصام أو التهديد به وانتهاك عرض المعذب أو أقاربه أو التهديد بذلك وإطلاق الكلاب لتنهش جسده وإهانة المقدسات والإيهاام بالغرق والضجيج وصار التعذيب مجالاً لابتكار وتفنن.

كل هذا يحدث ويمارس على الرغم من أن غالبية الدول وقعت على اتفاقية محاربة الإرهاب. إن سبب ظاهرة الإرهاب المباشر هو القضاء على المعارضين والأعداء وتخويفهم وإرهابهم ويتذرعون بأن في الأمر حفظ أمن مجتمعاتهم بأي وسيلة اتفقت ولا اعتبار إلا للمصلحة والمنفعة ولا اعتبار لكرامة الإنسان ولعل الأسباب العميقة لممارسة التعذيب قسوة القلوب وجفاف

المشاعر الأخلاقية والحقد والكراهية والاستعلاء والخوف المبالغ فيه والذي يصل حد الجبن وتحكم الغرائز والشهوات الرديئة والمنحطة ومثال ذلك ما حدث في سجن أبو غريب. لكن لماذا يسمح الحكام وعامة الناس بهذه الممارسات ولعل السبب عند الحكام المحافظة على السلطة وخوفهم إذا قيدوا رجال الأمن بقوانين تمنع التعذيب ومراقبتهم وعقابهم. هذا يضعف من فعاليتهم وقدرتهم على حفظ السلطة ولعلها مشاعر الخوف غير المبرر أو عدم الإحساس بالألم الآخر وكل هذه رذائل. من ناحية أخرى كيف وبأي مبرر يقوم الذين يمارسون التعذيب بهذا، قد يكون السبب طاعة رؤسائهم وهذا لا

يجوز لدى أصحاب الفطرة السوية ولعلها مبررات معرفية
خاطئة (حيل معرفية و فقهية) وكيف ما كان لا يجوز

التعذيب وليس هنالك مبررا له. فأى مصلحة مادية تعادل إذلال الإنسان وانتهاك كرامته! ومن قال بأن بالتعذيب تستخرج الحقائق ليس صحيحا على إطلاقه لعل التعذيب يدفع إلى الكذب درءا له والرأي المعتبر في الإسلام أن التعذيب غير جائز إذا كان غرض التعذيب كما تقدم الاعتراف والإقرار فمعلوم أن الاعتراف والاقرار تحت الإكراه لا يجوز. وفي عدم جواز التعذيب نذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم " إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا".

في نهاية هذا الجزء من البحث يود الكاتب أن يذكر حالة تعذيب مورست عن طريق الولايات المتحدة (رائدة حقوق الإنسان) وليس معنى هذا أنه ليس هنالك أمثلة أخرى فاضحة للتعذيب وحالات التعذيب كثيرة وعالمنا العربي والإسلامي يضح بهذه الحالات. نشر مؤخرا تقرير لمجلس الشيوخ الأمريكي الذي يستعرض أساليب التعذيب التي استخدمتها وكالة الاستخبارات الأمريكية المركزية (سي آي اي) ضد سجناء اعتقلوا بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ بشبهة الإرهاب وذكر التقرير عشرين وسيلة استخدمتها المخابرات الأمريكية وتشمل الأساليب صنوفا من الاعتداء الجسدي وانتهاك الكرامة البشرية. ومن أبرز تلك الأساليب التي ذكرها التقرير الإيهام بالغرق والضرب والصعق الكهربائي والحرمان من النوم والتهديد بالاعتداءات الجنسية وخفض درجة الحرارة في الزنازين وتعريض السجناء لحمامات مليئة بالماء المثلج واجبار السجناء على المشي عراة واجبار المعتقلين لبس حفاظات ومنعهم لفترات طويلة من الذهاب لدورات المياه بقصد إذلالهم ووضعهم داخل مكان مليء بالحشرات كالبعوض والديدان. قالت مجلة فورين بوليسي إنه لا يمكن التثبت من تغطية التقرير للحقائق كما ينبغي وتساءلت المجلة كيف يمكن لكبار المسؤولين في وكالة الاستخبارات الأمريكية المركزية والبيت الأبيض ووزارة العدل الموافقة بالإجماع على استخدام التعذيب. لقد دافع مدير الاستخبارات الأمريكية عن ممارسات التعذيب وقال إنها موجهة ضد أعداء أمريكا وأن

تلك الممارسات أدت إلى قتل بن لادن وفي تعليق على التقرير قال محلل سياسي في جامعة أمريكية أن

الشعب الأمريكي مغلوب على أمره ولا يعرف الحقيقة أو لا يهتم بمعرفة الحقيقة. وقالت اختصاصية كبيرة في الرأي العام إن الشعب الأمريكي يمكن أن يوافق على التعذيب إذا كان لوقف الإرهاب وقالت أنها لا تعلم بالتحديد رأي الشعب الأمريكي. إن ممارسة التعذيب في الدول العربية والإسلامية إذا لم تكن أسوأ حالا مقارنة بالدول الأخرى فهي ليست أحسن حالا ففيها يمارس الإغراق والحرق في المواضع الحساسة من الجسم والاعتداءات الجنسية وغيرها من أصناف التعذيب وإليها يرحل من الدول الغربية من يراد تعذيبهم أو محاكمتهم خارج نطاق القانون. هذه هي الفضيحة الكبرى التي تمارس في بعض السجون العربية وفي جوانتا ناما وسجن أبو غريب في العراق.

الفصل السادس : الهوية

إن مسألة الهوية صارت من مشكلات العصر البارزة

ولم يعد مجتمع من المجتمعات في منأى من هذه

المشكلة وإذا افترضنا أن مجتمعاً لا يعاني منها داخليا الا انها تهمة من حيث اهتماماته بما يحدث في أقليمه أو في العالم من حوله . ان الذين يهتمون بمسألة الهوية هم عادة الذين يشعرون بالتهميش ويشعرون بأنهم لم تتحقق رغباتهم وذواتهم . وعندما يحدث شعور بالتهميش والظلم قد تحدث أزمة في المجتمع قد تؤدي بدورها إلى صراع وعنف لأجل ذلك ينبغي أن يهتم الكل بمسألة الهوية سواء كانوا مهمشين أو غير مهمشين أو سبباً في التهميش . وينبغي أن يستبق الكل حدوث الأزمة بوضع الحلول حتى ولو لم تكن المشكلة ظاهرة وماثلة .

إن عدم وجود مشكلة هوية في المجتمع يحدث استقراراً ونمياً فيه . وإذا كان المجتمع موحد في نظرته للهوية فإن ذلك يساعد على الوقوف ضد الاعتداءات والاستغلال الخارجي .

هنالك من يثيرون مشكلة الهوية وهم لا يعانون منها ولا يعتبرونها مشكلة للاخرين يودون الدفاع عنهم ولكنها مدخل يعتبرونه فعلاً لتحقيق مقاصدهم السياسية.

إن من أهم مسائل الهوية هي تحديد هوية مجتمع من المجتمعات فقد ينشب خلاف حول مفهومها . ومن المسائل المهمة أيضاً كيف يمكن حل المشكلات التي قد تنجم في مجتمع متعدد الهويات . ولناقشة هاتين القضيتين ينبغي النظر في مفهوم الهوية عموماً .

□ مفهوم الهوية :

يستخدم لفظ "الهوية" في المنطق للإشارة إلى قانون الذاتية (س = س) أي أن الشيء مطابق لنفسه ويعبر عن هذا القانون بالقول إن أ و ب متطابقان إذا كانت كل صفة تنتمي إلى احدهما تنتمي إلى الآخر ويسمى هذا القانون بقانون الأشياء التي لا تتميز عن بعضها البعض (Identity of indiscernible)

ويقول هيوم إن الجملة " إن الشيء هو نفسه" يكون لها معنى إذا كنا نقصد أنه هو نفسه في زمانين مختلفين فالهوية هنا تعنى استمرار الذات وقد يستخدم لفظ "هوية" بمعنى آخر يعتبره البعض معنى ميتافيزيقيا حيث تعتبر صفات الشيء صفات ذاتية (Essential Properties)

والصفات الذاتية هي الصفات التي لا يمكن أن يتصور الشيء دون الاتصاف بها ولا يمكن أن يوجد الشيء دون الاتصاف بها .

ومفهوم الصفات الذاتية قد يعارض وقد عارضه ابن تيمية (وقد عارضه فلاسفة معاصرون) فقد عارض ابن تيمية مفهوم التعريف بالحد وقال إنه ليست هنالك صفة توصف بها الموجودات بحيث تكون ضرورية الوجود ومميز بين ما هو في الوجود وما هو في الأذهان فالصفة الذاتية قد تصدق على الأشكال الهندسية فمثلاً المثلث لا يمكن تصوره دون ان تكون له ثلاثة أضلاع كما أنه لا يمكن أن يوجد دون ان تكون له ثلاثة اضلاع . صفة كون الشيء له ثلاثة اضلاع صفة عرفنا بها الشيء والتعريف يمكن أن يكون بالطريقة التي نريدها ولكن اذا كان تعريفنا لها بإدعاء أنها تطابق الحقيقة الموجودة في الخارج فإن التعريف قد يضطربنا لمراجعته فقد سار الاعتقاد ان كل بجة بيضاء لأن كل بجة شاهدها قد كانت بيضاء ولكن قد اكتُشف مؤخراً أن هنالك طائر له جميع صفات البجة ولكنه ليس ببيض و بناءً على ذلك فالقول بأن شخصاً أو جماعة لها صفات معينة وجودية لا تتغير معناه أن هذه الصفات ذاتية . لكن

صفات الاشياء المشاهدة والموجودة ذات ثبات نسبي إلا
أن تكون تلك الصفات مجرد تعريف للشئ اخترتها

نحن وهي صفات حادثة (Contingent)

هذا التعريف المختار لا يبرر القول بأن الشئ سيبطل في الوجود بالصفات التي اخترتها لأنه ليس هنالك ضمان لذلك الا استقرار الماضي واستقرار الماضي لا يضمن الدوام .

ولزيد من إلقاء الضوء عل مفهوم الهوية ومعناها يمكن القول بأن الهوية تعني مفهوم الذات أو الشخصية وهذا يقتضي معنى التشابه والاختلاف أي التشابه مع الذين يحملون نفس الهوية والاختلاف مع الذين لا يحملونها . وهوية الشخص الفرد تكتسب منذ الطفولة بسبب الذكورة أو الأنوثة وبسبب الثقافة والاثنية أو غيرها من الاسباب .

□ أحادية الهوية وتعددتها :-

هنالك من يقول بأحادية الهوية ومن يقول بتعدد الهويات . قال الغزالي إن الانسان ينتمي إلى الجنس البشري (الهوية الانسانية) وينتمي إلى ملة (دين معين - رؤية فلسفيه) وإلى جماعة داخل هذه الملة ومعلوم أن الأفراد عموماً قد ينتمون إلى أسرة أو قبيلة أو وطن أو محلية أو إقليم أو إلى طبقة أو جنس أو عرق أو جماعة مصالح أو جماعة فكرية أو أدبية وفنية أو فريق رياضي أو إلى مهنة ... إلخ .

يري " امرتاي صن" أن الهوية الأحادية الثابتة قد تكون مضرّة بالفرد .فالفرد عنده هويات وانتماءات مختلفة فقال: من المحتمل أن يتخذ مسلم نظرة متشددة تجاه الهرطقة أو الكفر ويكون آخر شديد التسامح من دون أن يكون ذلك سبباً في فقدان أي منهما إسلامه^١ وليس ذلك بسبب أن فكرة الاجتهاد تسمح بالكثير من التساهل داخل الإسلام نفسه لكن أيضاً لأن للفرد المسلم حرية كبيرة أن يقرر أي قيم أخرى وأي أولويات يمكنه اختيارها من دون أن يؤثر ذلك في عقيدته السياسية الإسلامية.

^١ صن (امارتيا). الهوية والعنف. ترجمة: سحر توفيق. عالم المعرفة. يونيو ٢٠٠٨م. ص٢٩-٣٠.

إن كلام امارتيا صن هذا يحتاج إلى تفصيل السؤال ما

هو مصدر هذه الحرية الكبيرة؟ هل هو الدين الإسلامي؟

والدين الإسلامي لا يمنح هذه الحرية بافتراض أن الشخص ملزم بالدين الإسلامي. صحيح أنه قد يكون هنالك مسلم متشدد تجاه وصف مسلم آخر وآخر متساهل في ذلك ولكن لكي يوصف مسلم بالكفر ينبغي أن يكون ذلك وفق معايير معتبرة عند الجماعة العلمية وعقلاء المسلمين والمخلصين منهم ولا يجوز وصف شخص بأنه مسلم إذا اعتقد ما يناقض الإسلام صراحة . فالقرآن نفسه وصف اشخاصاً بالكفر فقال (قد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة) وماذا عن الذي يقول أنى لا أقبل الإسلام واكفر به . هل نقول أنه مسلم ؟ ان الدين الاسلامي له هوية تميزه عن الأديان والفلسفات الأخرى و ليس من المقبول أن يقول شخص أنه ينتمى لجماعة ومعتقداته وأفعاله تناقض بطريقة جذرية أفكارها ومعتقداتها . إن العقلاء والمنصفين لا يقولون ذلك . لكن على الرغم من ذلك فإنه في كثير من الاحيان لا يناقض إنتماء شخص لفئة معينة الانتماء لفئات أخرى . لكن حسب المرجعية الإسلامية فإن الاولوية للدين الإسلامي إذا تعارض الانتماء مع انتماءات ومصالح أخرى ” قل لو كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره ” . وصحيح أنه في العالم المعاصر قد تعددت الهويات والانتماءات بسبب الاتصالات وسهولة التنقل وقد أثر ذلك في الانتماء المحلي والاسرى بالاضافة إلى ظاهرة العولمة .

كل ذلك قد يؤثر في الهوية وقد يعصف بها. كما أن الأنسان المعاصر صار ينظر ويتأمل في هويته نتيجة لتلك المؤثرات ولكن كل ذلك لا ينقض ما سبق ذكره . وفي أحسن الأحوال قد يجسد واقعاً متناقضاً . والقول بغير ذلك قد يدخلنا في نسبة بل عدمية .

إن الديمقراطية هي النظام السائد في هذا القرن والذي صار أكثر قبولاً في العالم (على الرغم مما قد يقدم لها من نقد). إن النظام الديمقراطي يعتمد ضمن ما يعتمد عليه على مفهوم المواطنة الذي يركز على حقوق الأفراد (وعلى سيادة المواطن) ذلك على الرغم من أن المواطن ينتمي إلى مجتمع وقد ينتمي إلى جماعة فرعية داخل المجتمع .

إن النظام الديمقراطي قد حقق إنجازات للمواطن تتمثل في المساواة أمام القانون وافترضت النظرية السياسية الحديثة أن المواطنة تتخطى الخصوصية مهما كانت الاختلافات الاجتماعية سواء كانت هذه الاختلافات من حيث الثروة أو الانتماء لجماعة اثنية أو الحيازة على سلطة أو مكانة فالمواطنة تعطي نفس المكانة للفرد في الشأن السياسي العام^١ و لكن اتضح أن فكرة مساواة المواطنين لا تحقق العدالة و لا تحقق رغبات المواطنين ومقاصدهم وذواتهم . وفكرة حياد الدولة حيال المجموعات والاثنيات غير منصفة وأتضح أيضاً أن الفرد له أجندة يود أن تتحقق للجماعة التي ينتمي إليها بالإضافة لأجندته الخاصة واتضح كذلك أن إعطاء الفرص الشكلية قد لا توصل وتحقق المحتوى المقصود ولا يحقق مقاصد الأفراد والجماعات^٢ .

إن المكانة التي يكتسبها الفرد في المجتمع الرأسمالي الديمقراطي تستأثر بها بعض الجماعات دون جماعات أخرى (تلك الجماعات ذات القوة والنفوذ). إن الالتزام بالمعاملة المتساوية قد يؤدي إلى ظلم بعض الجماعات وتهميشها وفقدانها حقوقاً خاصة بها^٣ وأتضح أن الإدعاء بأن النظام العلماني يحقق الحياد بين المجموعات الاثنية وغيرها من المجموعات المدنية غير صحيح^٤ .

^١ Young (Iris Marion), Polity and Group Difference: A Critical of the of Universal Citizenship, Contemporary Political Philosophy, Blackwell, ٢٠٠٥

^٢ Ibid., pp, ٢٥٦- ٢٥٧

^٣ Ibid., p ٢٥٧

^٤ Kymlicka (Will), Justice and Minority Rights Contemporary Political Philosophy, opcit, pp., ٣٦٧-٣٧٠

إذا صح هذا التحليل فما العمل ؟ .

أقترح " كيمليكا " ثلاثة حلول لإعطاء الاثنيات حقوقها وهي :-

١/ حق الحكم الذاتي .

٢/ ما أسماه بالحقوق الاثنية المتعددة (Polyethnic Rights)

٣/ التمثيل الخاص في الكيانات السياسية .

إن الجماعة الاثنية عادة ما تطالب بحكم ذاتي في شكل حكم فدرالي قد تختلف فيه قسمة السلطات بين المركز والفدرالية من بلدٍ لآخر . من ناحية فقد تطالب اثنية معينة بالانفصال وقد تنال هذا الانفصال وقد تكون صيغة الحل نظام كونفدرالي (وهو نادر ما يحدث) . فلقد طبق النظام الفيدرالي في كندا فمُنح سكان كوبك حكماً ذاتياً فدرالياً يهدف للمحافظة على خصوصية الثقافة الفرنسية . أما في امريكا فقد عملت الحكومة المركزية على أن لا يكون هنالك اقليم به أغلبية قومية أو اثنية وذلك بغمر الاقاليم التي قد تطالب بحكم ذاتي فدرالي بسكان من غير القومية أو الاثنية التي قد تكون فيها الاثنية الاغلبية حتى لا تكون فيها تلك الاغلبية ولقد ظهر أن حقوق المواطنة لا تكفي الأفراد لتحقيق ذواتهم وأن سياسة الاندماج غير مرضية لذلك ظهر حل ثاني للمسألة الاثنية هو إعطاء حقوق اثنية متعددة فالقوميات والاثنيات تطالب بالمحافظة على ثقافتها عن طريق لغتها وتعليم أبنائها والاحتفال بأعيادها والمحافظة على فنونها وآدابها وتراثها وتاريخها وآثارها وإقامة شعائرها التعبدية والمحافظة على عقائدها وتقاليدها وعاداتها وأعرافها وقوانينها .

والحل الثاني الذي أعطاه كيمليكا للمسألة الاثنية منح الحقوق الاثنية المتعددة . إن إشكالية هذا الحق هي. أن المحافظة ولعله التنمية لثقافة معينة تحتاج إلى موارد وإن بعض القوميات و الاثنيات ليس لديها المواد الكافية وانها لاتستطيع المنافسة في سوق المنافسة الحر لسيطرة جماعات نافذة عليه بجانب عدم استعداد المواطنين

قضايا في الأخلاق...

الآخرين السماح للدولة ان تدعم تلك الجماعات فقد لا
ترغب مجموعة من المواطنين في بعض مظاهر

الثقافة الاخرى.

من ناحية أخرى فينبغي على أصحاب الثقافة المعنية واجب النظر في احوال ذاتها
وقدراتها وواجب النظر في علومها وآدابها ولغتها وغيرها من مكوناتها وتطويرها كما
على الدولة منحها حقها العادل من الدعم .

القول بان الدولة ينبغي ان تكون محايدة حيال الاديان وان ذلك يتحقق بقيام نظام
علماني قد يكون مناسباً للمجتمعات الأوروبية (على الرغم ما قد يتسبب فيه من
مشكلات) .

إن القول بوجود تطبيق كل دول العالم العلمانية لانها تمتاز بالحياد قولٌ يجانبه
الصواب. لان العلمانية لاتناسب الدول الاسلامية الملتزمة بدينها تلك التي يمثل الاسلام
فيها دين الأغلبية. إن الاسلام ليس عقيدة فقط ولاعبادات وأداء شعائر فقط فجزء منه
قوانين ونظم معينة . من ناحية اخرى فإن القول بان العلمانية محايدة حيال الاثنيات
يخالف الواقع وكان سبباً _ كما تقدم _ في ظلم تلك الاثنيات .

هنالك مطالب للمسلمين في المجتمعات الغربية الديمقراطية . فبعض القوانين
جعلهم في وضع اسوء من غيره من المواطنين كقوانين الاسرة والعطلات الاسبوعية _
الاحد _ والاعیاد " عيد الكريسميس و الایستر" وليس الذي يأمرهم به دينهم وجعل
المآذن لمساجدهم.

على الرغم من ان الدولة في الغرب تعتبر علمانية محايد إلا انها تتحيز لنظرة
معينة. قصدت ذلك أم لم تقصد فإن العطل الرسمية والاعیاد في الدول الغربية
تناسب المسيحيين .

والحل الثالث الذي اقترحه كيمليكا للمشكلة الاثنية هو التمثيل الخاص . فبعض الجماعات تسيطر على التشريعات ولايكفي علاج التمثيل داخل الاحزاب فينبغي ان يمثلوا بعدد في أجهزة الحكم .

الهوية والسودان:-

هنالك مشكلتان يمكن النظر فيهما فيما يخص الهوية السودانية :

- الاولى (بافتراض ان هنالك خلاف حول الهوية السودانية) كيف يتم تحديد هذه الهوية السودانية؟
- الثانية (بافتراض ان هنالك أنساب وثقافات مختلفة في السودان) كيف يمكن حل المشكلات التي تنجم من تعدد الثقافات والاثنيات ؟ .

بدأت مشكلة الهوية في السودان بمشكلة جنوب السودان باعتبار أنه مهمش ومهيمن عليه من قبل شمال السودان وأنه لم تسنح له الفرصة للتنمية وتحقيق ذاته من الناحية الثقافية .

السؤال كيف يحقق ذاته فقد كان الخيار في إتفاقية نيفاشا في إطار سودان موحد في شكل فدرالي أو بالانفصال عن الشمال وتكوين دولة مستقلة . كان هنالك رأي يتحدث عن كونفيدرالية ولكنه لم يكن رأياً معتمداً .

كانت نتيجة هذه الاتفاقية - بعد استفتاء لأهل الجنوب - أن انفصل الجنوب وكون دولة وحكومة مستقلة والقارىء لأدب الخلاف والحوار الدائر حول هوية السودان قبل انفصال الجنوب يلاحظ المواقف التالية :

١/ السودان بلد افريقي .

١٢ / السودان بلد عربي .

١٣ / السودان بلد سوداني .

١٤ / السودان بلد افريقي عربي .

١٥ / السودان بلد عربي أفريقي إسلامي .

١٦ / السودان حضارة نوبية (بلد نوبي أو جزء منه بلد نوبي) .

١٧ / السودان مشكلته مشكلة هامش ومركز .

١٨ / ينبغي أن تكون دولة السودان دولة مواطنة - هوية السودان هوية انسانية .

١٩ / السودان ينبغي أن يحكمه نظام علماني - يلجأ كثير من اصحاب هذه المواقف إلى الحجة التاريخية. أن السودان بلد سادت فيه حضارات متعددة نوبية ، مسيحية وإسلامية ... إستعمارية (دخل معها فكر الحداثة). كيف نحدد هوية السودان وهل المكونات التاريخية هذه تحدد هوية السودان الحالية ؟ ماذا بقي من المسيحية مثلاً ومن النوبية ؟ وهل تصلح المسيحية ؟ وهل تصلح الأفريقية الاحادية كهوية للسودان بعد انفصال الجنوب ؟

١٠ / السودان هويته سودانية.

صحيح أن تلك الحضارات أنجزت إنجازات قد تعطي بعض السودانين الشعور بأن لهم قدرات (ولكن ليس الفتى من قال كان أبي ولكن الفتى من قال ها أنا ذا) وصحيح أن أهل السودان مازالت لديهم عادات وتقاليد مسيحية ووثنية . السؤال هل هذه التقاليد لها من العمق والشمول والخصوبة ما يجعلها قادرة على التعامل مع الأوضاع المعاصرة وما يجعلها تنافس الفكر وأساليب الحياة المعاصرة . إن الإسلام نفسه بإرثه العلمي والثقافي الضخم يحتاج إلى تفعيل وعملية إبداعية لمجابهة الحداثة وما محاولات التأصيل والأسلمة إلا لذلك . القضية المهمة في هذا السياق ليس عن ما

قضايا في الأخلاق...

يوافق الإسلام من إرث مسيحي ووثني ولكن القضية عن
ما قد يخالف الإسلام وما قد يخالف عوامل التقدم

والنماء عند القطاع المسلم من أهل السودان وليس عند المسيحيين أو الوثنيين . هنالك جوانب من الهوية اختيارية وليست حتمية . قصد الباحث ما يقول أنه يطرحه للحوار والنقاش . وينبغي الإشارة إلى أن الحديث عن إنتماء السودانين العقدي وليس عن ممارستهم الفعلية التي قد يصيبها ضعف والتي قد يتخلى السوداني المسلم بالوعي والتنوير .

إن المشهد الاثنى في السودان لم يعد معقداً بعد انفصال الجنوب (هذا لا يعني أنه لم يكن مقدور عليه إلا بالانفصال) فقد صار التعامل مع المشهد أسهل وكل ما يحتاجه حسب رأي الباحث إدارة رشيدة . لكن على أهل السودان أن يحددوا مكوناتهم الثقافية التي يمكن أن تضمن في الارث السوداني العام (وتدرس للطلاب) والتي تكون مناسبة لظروف العصر ولطبيعة الإسلام الذي هو ملك لأهل السودان ويخضع فهمه وتنزله لمعايير موضوعية عامة . وينبغي الإشارة إلى أن هنالك أقليات في جبال النوبة وأقليات مسيحية يمكن أن تأخذ حقوقها الاثنية كاملة وتتاح لها المشاركة السياسية والمشاركة في الثروة وفق قواعد العدالة وقانون التمييز الإيجابي عندما يقتضي الحال لذلك . وهذا النهج هو المعمول به بالنسبة للأقليات والإثنيات المتعددة في دول كثيرة من العالم. بقي أن يعلق الباحث ما وصل إلى علمه من مخرجات الحوار بين فئات من السودانين عن الهوية السودانية. ويأمل الباحث من مناقشته لمخرجات الحوار هذا ستجعل موقفه من هذه القضية أكثر وضوحا. وما عرض وما سيعرض من افكار هي بدورها مطروحة للنقاش والحوار.

تم حوار بين بعض فئات الشعب السوداني حول هوية سكان بلاد السودان استقر فيه رأي المتحاورين على بعض الامور التي يرى الكاتب انها تحتاج إلى توضيح وتحديد اكثر ولعله إلى مزيد من الحجاج . وسوف يطرح اسئلة تبين ما المراد توضيحه . وستركز الاسئلة على مخرجات الحوار باستثناء السؤال التالي: ما هي الجهة التي يحق لها ان

تقول هنالك مشكلة هوية في السودان ويحق لها او
لغيرها ان تضع الحلول لها؟ هل هذّه الجهة هي:

- علماء الاجتماع او التاريخ او الاثار.....الخ
- الجمهور
- السلطة والحكومة
- منابر الحوار
- المرجعية الدينية
- وسائل الاعلام والنشر
- كيانات وجيهاة خارجية.....الخ
- كل هذه او جزء منها

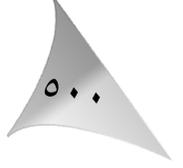
فيما يلي مجموعة من الاسئلة الخاصة بمخرجات الحوار:

١- ماذا يعني القول بأن هوية سكان بلاد السودان سودانية؟

٢- الدين:

ما هو عدد الاديان الموجودة في السودان وعدد المنتمين لكل دين فيها؟ هل لديهم حرية للتدين وهل يخلّى بينهم وبين ممارسة شعائهم وتعليم ابنائهم وما يرتضون من طريقة حياة؟ وهل واجهتهم معوقات وهم يمارسون دينهم وشعائهم؟ ما طبيعة هذه المعوقات ان وجدت؟

٣- اللغة



ما هو عدد لغات اهل السودان؟ وما هو عدد المتحدثين بكل لغة منها؟ وهل لدى اهل اللغة المعينة الرغبة في

الاحتفاظ بها؟

٤- الثقافة ومكوناتها (ما عدا الدين واللغة المشار اليهما اعلاه) هل مر اهل ثقافة معينة في السودان بتجارب سلبية من حيث إتاحة فرصة الوجود و النماء؟ ان وجدت احوال سلبية مثل هذه ما طبيعتها؟ وما مصدرها؟

٥- مكونات الثقافة

• الآداب والفنون - الغناء والرقص.....

• العادات والتقاليد والاعراف

• التاريخ

• المنتجات المادية من مصنوعات وغيرها

• الأاطعمة والأشربة واللبس

• الرياضة واللعب.....الخ

٦- ماذا يعني مفهوم المواطنة؟ وهل يحل المفهوم مشكلة التنوع؟

قبل ان يتناول الباحث هذه الاسئلة بمزيد من التوضيح يريد ان يفترض بعض

الامور:

(١) عدم صحة النسبية الثقافية المعيارية وصحة نسبية التسامح أو تعايش اصحاب الديانات مع بعضهم البعض

وصحة النسبية الوصفية بمعنى ان الناس
يختلفون في الواقع في معتقداتهم
وشعائرهم الدينية.

(٢) افتراض ان اي معالجة لموضوع الهوية ينبغي ان يلتزم بمبدأ
العدالة

(٣) التزام المسلم بالمبادئ الدينية المعلومة منه بالضرورة

فيما يلي سوف يتناول الكاتب الاسئلة التي طرحها بإيجاز:

ما هي الجهة التي يحق لها القول بان هنالك مشكلة هوية بالسودان؟

على الرغم من ان الحديث في هذا الجزء من البحث موجه نحو مخرجات الحوار ولكن يمكن ابداء ملاحظات موجزة على هذا السؤال. فاذا قلنا مثلا ان علماء الاجتماع او الانثروبولوجيا هم الذين يحق لهم تحديد المشكلة وابعادها ووضع الحلول لها فانه يمكن الاعتراض على هذا الاختيار بان هؤلاء عادة ما تكون لهم تحيزات ومواقف ذاتية وايدولوجية وليس من المسلم به افتراض انهم موضوعيون وان الجمهور وصانعو القرار ومنظمات وجماعات المجتمع سوف يرضون ويعترفون بما توصلوا اليه. فقضية الهوية ذات صلة وملتبسة بالقيم. هذه الحقيقة قد لا تؤهل هؤلاء العلماء تأهيلا كاملا للبت في امر الهوية. من ناحية اخرى فيمكن الطعن بشكل من الاشكال في الخيارات الاخرى. وعلى اية حال فان قصد الكاتب النظر في مخرجات الحوار دون النظر في شرعية تكوين المشاركين فيه وذلك على الرغم من ان البت في قضية شرعية تكوينه في غاية الاهمية.

افترض الكاتب امورا اعتمدت عليها معالجته لهذه القضية ينبغي النظر فيها لكنه لا يرى ان يقف طويلا عند الفرض الثاني والثالث فانه من البديهي ان تصدر الاحكام فيما

بلي حياة الناس وفق مبدأ العدالة وأنه ينبغي على المسلم ان يلتزم بمبادئ الدين الاسلامي المعلومة منه بالضرورة.

اما الفرض الثالث وهو عدم صحة النسبية الثقافية المعيارية وافترض صحة النسبية الوصفية ونسبية التسامح . ان النسبية المعيارية تقول بتساوي كل الثقافات ومكوناتها من حيث القيمة (الحسن والجمال) ولا يجوز ان نفاضل بينهما. ان النسبية المعيارية لا تثبت عند الاختبار فهناك عادات وتقاليد كعادات وتقاليد في الزواج والمأتم وفي العلاقات الاسرية وبين الناس وفي البيع الشراء وجوانب الحياة المختلفة ضارة اكتشف الناس ضررها وعملوا على تغييرها وذلك بمحض اختيارهم ونتيجة لفكرهم وتجاربهم وصلتهم بالآخرين وهذه من الامور البديهية والملاحظة والمجربة

اما نسبية التسامح فانها تعني انه على الرغم من اننا قد لا نستحسن وقد نخطئ الاخر في اعتقاداته او ممارسة من ممارساته الا أننا نتعايش معه ولا نحجر عليه اعتقاده او نمنعه ما يمارسه ولا نسيء إلى معتقداته. وما دام كل منا قد اختار موقفا يمكن مقارنته بموقف الاخر فينبغي ان يكون هذا الموقف قد اختير لانه الافضل ولم يكن اختياره عشوائيا. هذا لا يعني انه ليس هنالك سعة في الامر فهناك امور تختلف باختلاف الازواق ويصعب القول بالتفاضل بينها وذلك ينتج تنوعا وثراء. فالناس ينبغي ان يختاروا ما هو افضل واحسن واكثر فائدة دون ان يكرههم على ذلك احد. والناس يتعلمون من بعضهم البعض حسن القول والفعل.

ان المخرج الاساسي والعام للحوار هو ان هوية سكان بلاد السودان : سودانية. هذا الوصف لهوية سكان بلاد السودان قد يكون بدافع ان القول بخلاف ذلك (انه عربي او افريقي.....) قد يثير خلافا والقوم ينشدون اتفاقا واجماعا. ولكن يبقى السؤال: ماذا يعني القول بان هوية سكان بلاد السودان سودانية؟ قد اجابت مخرجات الحوار فقالت: الهوية السودانية: هي المجموع المتكامل للتعدد والتنوع والتباين الديني والثقافي واللغوي والعرقى لشعوب السودان. هذا يتطلب استقصاء هذا التنوع والتباين وبيان محدداته وقدره وحجمه ونوعه وما يترتب على ذلك من اجراءات وترتيبات . ان المظلة قضايا في الأخلاق...

العامة لوصف التنوع هي الثقافة (بالإضافة إلى
التنوع العرقي الذي لا ينبغي ان يكون سببا للاختلاف

والتمييز) ومكونات الثقافة كما تقدم هي: الدين واللغة والتاريخ والاداب والفنون والعادات
والتقاليد.....الخ

طرح الكاتب اسئلة بشأن هذه المكونات وقال انها تحتاج إلى ايضاح. ففي مكون الدين
تساءل عن عدد الاديان وعدد المنتمين لكل دين منها وتساءل عن حرية الاديان وهل هنالك
معوقات تواجه اصحاب تلك الديان لان الانطباع ان حرية الاديان مكفولة في السودان

اما بخصوص مكون اللغة فقد تساءل عن عدد لغات اهل السودان وعدد المتحدثين بكل
لغة منها وهل لدى اهل اللغة المعينة الرغبة في الاحتفاظ بها؟ يقول براين باري: قد
تكون هنالك ضرورة لتقديم الخدمات الحكومية باكثر من لغة في بعض الحالات غير انه قد
يحدث ان تندثر لغة من اللغات بسبب واحد وهو ان يتخذ متحدثوها قرارات تؤدي في
مجمليها إلى اختفاء تلك اللغة ولقد حدث ذلك بالفعل مع كثير من اللغات في الماضي
وان لغات اكثر فاكثر سوف تتعرض لذلك فان بين ستة الف لغة في العالم الف ام
الفين يبلغ عدد المتحدثين بكل منهما اقل من الف شخص وليس من المناسب ان يتبنى
مجتمع سياسات لابقاء لغة من اللغات اذا كان متحدثوها يفضلون اندثارها

● الثقافة (مكونات غير الدين واللغة)

يعتقد الكاتب ان هذا المجال ليست فيه مشكلة تذكر ولا ينبغي ان تكون فيه
مشكلة فالناس ينبغي ان يكونوا احرارا فيما يختارونه من اغاني ورقصات والعباب
ورياضة وماكولات ومشروبات ولبس وصناعات ولهم الحق في معرفة تاريخهم ونقله
لاجيالهم و كذلك لهم الحق في الحفاظ على عاداتهم وتقاليدهم ولكن المسلمين
محكومون بموافقتها مع التشريع الاسلامي وما يعتبر مصلحة وهم الذين يقدرون
مصالحهم بانفسهم. اما ما يعارض الدين فينبغي على المسلم تجنبه واذا اقترفه فلا
ينبغي ان يقول بصحته نظريا (اعتقادا) ومن يحدد الاتفاق او المعارضة مع الدين ليس

حزبا او فئة معينة انهم المسلمون وعقلاؤهم وذوى الدراية
فيهم ولا ضير ان ياخذ المسلم بتقاليد ورثها من اجداده

او من ثقافات اخرى ما دامت لا تعارض دينه وكثير من التقاليد لا تعارض دينه والمسلم
قد ياخذ ويمارس من العادات والتقاليد ما يعارض دينه او يعارض ما هو اوفق وانسب
وافضل بمعيار العلم والتجربة ولكن بالتوعية والتثقيف يغير سلوكه إلى ما هو افضل
فعلى الذين يودون ان يحافظوا على عاداتهم وتقاليدهم واساليب حياتهم ان يراجعوها
ويعيدوا النظر فيها وفق ما حدث من تطور علمي وحضاري ولا نقول كل ما انتجه
العصر صحيح وما ورثناه من تقاليد غير صحيح وغير مناسب وغير مفيد ولكن ما ثبت
ضرره ينبغي ان نتخلى عنه وما ثبت نفعه ينبغي ان نأخذ به وبقي ان تتوافق عاداتنا
وتقاليدنا مع الدين الاسلامي الذي هو دين لكل المسلمين وليس لفئة منهم دون اخرى.

• المواطنة

تقول مخرجات الحوار ينبغي ان تكون المواطنة اساس الحقوق والواجبات وتقول
متحدون في مصيرنا وحقوق وواجبات المواطنة . وتقول ينبغي تاسيس دولة على القيم
الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الانسان تتساوى فيها الاعراف والاديان
والثقافات واللغات كافة ويشارك كافة في ادارتها وصونها وحماية حدودها . وتقول
المخرجات: الدستور يعكس تنوعها ويساوي بين اعراقها وثقافتها واديانها والسنتها
ويؤسس للحقوق والواجبات على اساس المواطنة ويكفل المشاركة التامة لكل
السودانيين والمساواة والمشاركة في كل المجالات سياسية او اقتصادية بعيدا عن العرق
والدين والاثنية والاتجاه السياسي.

هذه المقولات عن المواطنة تقوم على مفهوم معين لها وهو المفهوم الذي ساد في
الفكر المعاصر. هذا المفهوم الذي يعتبر المواطن دون النظر إلى غناه وفقره او طبقته او
فئته او عرقه او دينه او اي انتماء من تلك الانتماءات واعتقد الناس انه بنيلهم حق
المواطنة الكاملة (حقوق سياسية ومدنية) سوف يقودهم ذلك إلى الحرية والمساواة
ولكن بعد ان تم ذلك سوريا في المجتمعات الليبرالية الرأسمالية فان بعض الجماعات ما
قضايا في الأخلاق...

زالت تجد أفرادها مواطنين من الدرجة الثانية فعلى الرغم من الفرصة الشكلية التي منحت للمواطن

فانه في الواقع لا يستطيع تحقيق رغباته كمنتمي لمجموعة ثقافية معينة. والسبب في ذلك عدم قدرة تلك المجموعة التي ينتمي اليها على المنافسة في المجتمع التنافسي . ولقد اقترح كيميكا حلولا لهذا الوضع تقدم ذكرها.

ان مقترح اصحاب الحوار يحتاج إلى مزيد من الايضاح والتفسير لمفهوم المواطنة والاخذ في الاعتبار التجارب المشار اليها بالاضافة إلى الاخذ في الاعتبار الموجهات العملية لتنفيذ المقترحات الخاصة في مجال اللغة والثقافة اخذا في الاعتبار محدودية موارد الدولة والاخذ في الاعتبار تعارض رغبات المجموعات المختلفة والتي ليس من السهولة حلها عن طريق آلية الاغلبية

اختيار موظفي الخدمة المدنية في الدولة

تقول مخرجات الحوار ينبغي ان يكون اختيار موظفي الدولة في الخدمة المدنية والشرطة والامن والقوات المسلحة على اساس معيارين:

- معيار الكفاءة

- وان يعكس الاختيار التنوع والاثنيات والانتماء الديني والعريقي.....الخ

من الواضح انه يمكن ان يكون هنالك تعارضا في الاختيار عند تطبيق المعيارين المشار اليهما. فقد يكون احد المتقدمين للوظيفة المعينة يتحلى بالكفاءة المطلوبة والاخر ليس بنفس القدر من الكفاءة ولكن اختياره يحقق المتطلب الاخر وهو انه يعكس التنوع اكثر من الاول. ينبغي وضع معيار لازالة هذا النوع من التعارض

يعتبر كثير من المنشغلين بما يحدث من صراعات وحروب في السودان ان سبب هذه الصراعات والحروب في الحقيقه عدم التوزيع العادل للثروة والفساد وفقدان الحكم

الراشد وطمع السياسيين الفاعلين ونزاعهم حول
السلطة لا اختلاف الاديان والثقافات.

ان الاختلافات الثقافية والجهوية والعرقية والدينية تستخدم كوقود لهذا الصراع
ومؤخرا ادخلت الصراعات السياسية البلاد في نزاعات قبلية.
واخيرا ينبغي ان يشير الكاتب إلى ان من عوامل هذه الصراعات بنية الاقتصاد
الراسمالي المعاصر والتدخلات الخارجية.

الفصل التاسع : الحرب الأخلاقية

□ الحرب الأخلاقية

٥٠١

تشمل موضوعات ومسائل الأخلاق العملية قضية ما يعرف بالحرب العادلة أو الحرب الأخلاقية أو مبررات الحرب. هذا الجزء من البحث يعنى بالنظر في مبررات الحرب وأسبابها ووسائلها والممارسة الفعلية للحروب وكيفية درء المفسد الناتجة عن الحروب .

يبدأ الحديث عن مبررات الحرب في الفكر الفلسفي بالنظر في موقف الفكر المسيحي من الحرب وتذكر لنا تلك الكتابات أن مفكري المسيحية اعترفوا بشرعية الحرب إذا استوفت شروطاً معينة . وهذه الشروط قد تمثل بداية مناسبة لمناقشة موضوع الحرب الأخلاقية

شروط الحرب الأخلاقية (متى تعتبر الحرب أخلاقية)

- ١/ أن تكون الحرب عادلة ومبررات شنها مقبولة ككونها دفاعاً عن النفس مثلاً .
- ٢/ أن تقوم بشنها سلطة الدولة وليس الأفراد أو الجماعات ويشار إلى هذا الشرط بعبارة^١ (Jus bellm)
- ٣/ أن تكون الوسائل المستخدمة في الحرب مشروعة ويشار إلى هذه الشروط بعبارة (Jus bellu)
- ٤/ أن لا تكون هنالك وسيلة متوفرة يمكن فعلها تحدث ضرراً أقل لتحقيق السبب الذي بموجبه يراد شن الحرب.
- ٥/ أن لا تؤدي الحرب إلى نتائج أكثر ضرراً من النتائج التي قد تحدث إذا لم تشن الحرب .
- ٦/ أن لا يقتل أثناء الحرب غير مقاتل (بريء) .

^١ Honderich (Ted), The Oxford Companion to philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp., 90-91.

ملاحظات على هذه الشروط :-

سيناقش الباحث الشرط الثاني والسادس ويعتبر الشروط الأول والثالث والرابع والخامس مقبولة وإن كان ثمة ما هو مشكل يكون في الانزال والتطبيق وأما الشرط السابع فإنه قد يكون ضرورياً عندما يكون بين الدولة التي تشن الحرب والدولة الأخرى ميثاق أو لأن إعلان الحرب قد يجعل الدولة الأخرى تراجع سلوكها الذي بمقتضاه شنت الحرب ضدها. يعتقد الباحث كما سيرد ذكره ان مبدا اعلان الحرب مبدأ قرره الاسلام.

أما الشرط الذي يقتضي أن تقوم سلطة الدولة بشن الحرب وليس الجماعات أو الافراد ففيه نظر. صحيح أنه إذا سمح للأفراد والجماعات أن يشنوا حرباً متى ما رأوا ذلك قد يخلق ذلك فوضى واضطراب وعدم استقرار. ولكن هذا الشرط يقصي حالات ثورات التحرير المسلحة والمقاومة التي ليس بالامكان ان يقوم بها الا الأفراد أو الجماعات و تلك الثورات التي يقصد بها التحرر من الاستعمار والاحتلال أو التخلص من حكم ظالم مستبد باطش ينتهك الحقوق والحرمت وهذه الثورات قد تكون واجبة وضرورية وقد شهد العالم ثورات ناجحة ضد الاستعمار وضد أنظمة ظالمة مستبدة. أما مسألة النتائج والوسائل والنجاح فإن الشروط الأخرى تعالجها .

الشرط السادس للحرب الأخلاقية والذي يقول أن لا يقتل فيها غير المقاتلين . فقد تساءل النقاد بشأنه: من هو غير المقاتل ومن هو المقاتل ؟ هل المقاتل هو الجندي في ميدان القتال أم الجندي الذي قد لا يكون في الميدان ؟ وهل هم قواد الجيش الذين يعطون الأوامر فقط ؟ وهل هو السياسي الذي يصدر قرار الحرب ؟ وهل تعتبر المجالس النيابية التي توافق على قرار الحرب ضمن المقاتلين ؟ وهل يعتبر كل مواطن تجب عليه الخدمة العسكرية ويمكن أن يستدعى إليها مقاتل ؟

وهل يعتبر المواطن الذي يصوت لمن يتخذون قرار الحرب مقاتلين ؟ وهل يعتبر الإعلاميون المحرضون على الحرب

والداعمون لها مقاتلين ؟ لكن مهما تكن الاجابة يظل هنالك افرادا

في الدولة المحاربة غير مسئوليين عن الحرب كالذين ليس لهم حيلة والمعارضين للحرب والأطفال والعجزة والذين هم مشغولون بكسب ارزاقهم (العسفاء) والنساک والعباد: فكل ما يثبت أنه ليس محارباً في الحرب بشكل من الاشكال أو قد تكون مشاركته لا تسمح بالعقاب الذي قد يقع عليه فلا يجوز قتله.

أسباب الحرب

هنالك أسباب متعددة للحرب فقد يكون سببها نزاع حول الحدود أو خلاف حول المراعي أو المياه أو قد يكون سببها إرادة التوسع عندما تضيق البلد بأهلها وقد تظن بلد أن بلداً آخر سوف يشن عليها حرباً و قد يكون خوفها هذا غير مبرر ومجرد فقدان للثقة في البلد الآخر أو قد يكون السبب مساندة قومية معينة في البلد الآخر وقد يكون السبب إرادة الاستعمار والرغبة في إستغلال ثروات الدولة المستعمرة أو استغلال عمالتها أو أسواقها . وقد يكون السبب أن النظام يود أن يصرف الانظار عن المشكلات الداخلية بخلق عدو خارجي يجيش البلد ضده (لا صوت فوق صوت المعركة)

وقد يكون السبب الممارسة الاعلامية التي تصور الآخر على غير حقيقته وقد يكون السبب ضعف الدولة المراد شن الحرب ضدها بحيث تشعر الدولة المعتدية أن الحرب غير مكلفة لها أو أن التكلفة ضئيلة . وقد يكون السبب الرغبة في الهيمنة والسيطرة على أكبر رقعة في العالم وقد يكون السبب الدفاع عن النفس أو نصره المظلوم او اتاحة الحريات.

أن الاسباب العميقة للحرب والممارسات غير الأخلاقية التي تحدث فيها قد ترجع إلى ثقافة المجتمع التي تسمح وتشجع العدوان على الآخر واستغلاله واستغلال موارده وقد يرجع سبب الحرب إلى ثقافة تمجد العنصرية وتخض على الكراهية وقد ترجع إلى قضايا في الأخلاق...

انحسار المشاعر الدينية وشيوع النظرة النسبية
للأخلاق وإلى النظرة الأخلاقية التي تجعل أكبر قيمة

في الحياة هي الحصول على المنفعة الخاصة .

يمكن وصف حالة العالم اليوم بأنها حالة فوضوية انحسرت فيها الأخلاق وانعدم فيها وجود قانون دولي فاعل ، يمنع العدوان والتعدي . إن السلوك البشري يحدده عامل الجزاء (القانون) وتحدده المشاعر الأخلاقية والدينية بجانب محض القوة .

إن عامل القانون والوازع الخلقي والديني غائب عن عالم اليوم (أعنى العالم المهيمن) وعالم اليوم تسوده النظرة البرجماتية والمصالح الخاصة . إن المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ممثلة في مجلس الأمن والمحكمة الدولية عاجزة عن أن تصدر قراراً فاعلاً ضد الدولة الكبرى القوية واصدقائها وحلفائها فالولايات المتحدة والتي تملك حق النقض يمكن أن توقف أي قرار يصدره مجلس الأمن ليس في صالحها ولا يمكن أن تصل يد المحكمة الجنائية إليها . يد المحكمة الجنائية يمكن أن تصل إلى الضعفاء ويقول بعض المؤيدين لهذا الوضع الجائر مادام الضعفاء مجرمين ويستحقون العقاب ومادام عقابهم مقدور عليه وعقاب الأقوياء غير مقدور عليه فلماذا لا نحقق ما يمكن تحقيقه .

إن الإسلام يرفض هذا الاتجاه فهو يرفض مبدأ إذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . فالعدالة لا تتجزأ . إن المجتمعات التي تطبق القانون على الضعفاء ولا تطبقه على الأقوياء فاسدة بإمتياز ويجب إصلاحها وليس مسايرتها .

من ناحية أخرى فإن هنالك تسييس لكثير من منظمات المجتمع المدني الدولية فهي بجانب تحقيق غاياتها المعلنة تخدم أجندة غير معلنة وخاصة بمصالح دول ودوائر معينة .

أساليب الحرب :-

قد تتخذ الحرب أساليب ووسائل مختلفة منها :

قضايا في الأخلاق...

١١ الحرب العسكرية عن طريق الأسلحة التقليدية

والأسلحة غير التقليدية والأسلحة المحرمة وقد يقصد بها

أن توقع خسائر في الجنود المحاربين وقد يقصد بها ضرب المدنيين والإضرار بمصالحهم بغرض أن يضغطوا على قياداتهم وقد تهدف الحرب إلى تدمير المنشآت والمؤسسات المدنية الحيوية وقد تتخذ شكل إبادة جماعية وتطهير عرقي وتهجير .

١٢ قد تكون حرباً إقتصادية تهدف إلى تدمير إقتصاد بلد معين بتجميد ارصده او بمقاطعته او بحصاره الاقتصادي أو خفض أسعار بعض السلع الاستراتيجية التي تنتجها الدولة المراد إضعافها أو بحرمانها من بعض المنتجات الصناعية خاصة التكنولوجيا المتقدمة للحد من قدراتها الانتاجية والتنافسية . وغيرها من الوسائل.

١٣ استخدام المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن والبنك الدولي والمحكمة الجنائية الدولية ومنظمات المجتمع المدني الدولية .

١٤ التعذيب بغرض إرهاب العدو المحتمل وبغرض الحصول على إقرافات .

١٥ تقييد حركة المساندين للعدو بالمنع من الوصول إليه أو وصول مسانديهم إليه .

١٦ التجسس والتصنت .

١٧ تخويف الدول غير المدعومة من مواطنيها بالعمل ليزوال حكمها وسلطتها.

١٨ الإغراءات المالية للنافذين في الدولة .

١٩ ترويج إشاعة أن البلد العدو احواله غير مستقرة حتى يضطرب الوضع السياسي والاقتصادي فيها .

١٠ الحرب الفكرية والاعلامية التي تعمل على زعزعة شعور العدو بعقيدته الحربية لكي تتثنى هذيته .

كيفية درء المفاسد الناتجة عن الحرب :-

هل من سبيل لدرء شن حرب غير عادلة ودرء الممارسات غير الأخلاقية فيها . إن المدخل الوحيد لدرء الحرب غير العادلة في عالم فوضوي - عالم تسود فيه القوة العاربه- اكتساب الدولة الضعيفة القوة المادية وهذا أمر صعب لأن الدول القوية تعمل على اعاقه اكتساب الدول الضعيفة القوة الرادعة بطرق مختلفة حتى تخلو لها الساحة للسيطرة والهيمنة . بقى لها العمل لاكتساب القوة المعنوية التى يمكن أن تغالب بها القوة المادية مع اكتساب قدر من القوة المادية الضرورية التى فى أغلب الاحيان متاحة، ومن ناحية اخرى يمكن تغيير الوضع الأخلاقي العالمي المتردي بعمل ثقافي وفكري مكثف وبالقدوة الحسنة المؤثرة وهذا ممكن تحقيقه لكنه قد يحتاج إلى وقت وصبر .

الفصل العاشر : الإرهاب

مقدمة :-

على الرغم من أن الممارسات الحربية السيئة كانت موجودة منذ فجر التاريخ إلا أن قضية الارهاب اكتسبت أهمية أكبر بعد أحداث ٢٠٠١م ولم تكن قضية الارهاب غائبة عن المشهد السياسي فقد كانت موجودة في عالمنا المعاصر منذ أن مؤسس أختطاف الطائرات ومنذ أن احتجزت إيران الرهائن الامريكان ومنذ ان وجد في اسرائيل وفي الغرب من يمارس سلوكا ارهابيا ومنذ أن نشأت تنظيمات ذات فعالية كبيرة كتنظيم الدولة والجماعات المسلحة في الشيشان وسوريا العراق وجماعات المقاومة في فلسطين وغيرها. واليوم قضية الارهاب من أهم قضايا السياسة الخارجية والعلاقات بين الدول وكما اكتسبت قضية الارهاب أهمية إضافية عندما وضعت الولايات المتحدة دولاً معينة في قائمة ما يسمى بالارهاب وصارت تشير إلى هذه الدول بالدول المارقة والدول المارقة في حقيقة الأمر هي الدول التي لا تخضع للارادة الامريكية وفرضت الولايات المتحدة على هذه الدول مقاطعة اقتصادية .

إن قضية الارهاب تتمثل في تعريفه ومعرفة أسباب حدوثه. و القصد من معرفة اسباب حدوثه منع وقوعه .

التعريف بالإرهاب :-

عادة ما يعرف الارهاب بأنه قتل غير المحاربين لتحقيق أغراضاً سياسية و قد يُعرف بأنه إحداث فزع وخوف في مجتمع العدو وزعزعة شعوره بالامن.

يُنسب الارهاب عادة إلى الأفراد أو الجماعات ولكن يمكن أن يصنف سلوك بعض الدول بأنه سلوك إرهابي . وعادة ما تصف الدول والحكومات معارضيها بأنهم إرهابيون بغية كسب التأييد لمحاربتهم. تنسب الحكومات هذه الصفة لمعارضيه ولو كانت أساليب معارضيهم سلمية لأنها تخشى أن ينجح هؤلاء المعارضين للاطاحة بحكمها .

قضايا في الأخلاق...

تصفهم بهذه الصفة وتسعى لمحاربتهم ولو لم يكونوا من مواطنيها ولو لم يثبت انهم يحرضون مواطنيها للثورة

ضدها لأنها تخشى أن يصل الاحتجاج والثورة إلى أراضيها أو تقوم بذلك بسبب ضغط دول ذات اثر وقد يتخذ هذا الضغط صوراً من التخويف والتهديد بزوال حكمها وصارت بعض الدول تعتبر إرهابية "لأنه يقال" أنها تأوي الإرهاب أو تدعمه بالمال والرجال والسماح بوصول ذلك أو دعم أفكاره أو السماح لها بالانتشار . وعلى الرغم من تعاون تلك الدول مع دول الغرب إلا أنها ظلت في قائمة الإرهاب لأنها لم تخضع لها في كل الامور

أسباب الإرهاب :-

لا يتحدث الذين يشنون حرباً على الإرهاب عن أسبابه والكل يعلم أن للإرهاب أسباباً معينة. لأن ذلك قد يحمل تلك الدول مسؤولية حدوث الإرهاب ويلقي عليها عاتق إزالة تلك الاسباب وعلى الرغم من أن السبب ليس مبرراً للفعل . فقولنا قتله دفاعاً عن النفس يعتبر سبباً ومبرراً للقتل ولكن قولنا قتله ليس مبرراً للفعل . فقولنا قتله دفاعاً عن النفس يعتبر سبباً ومبرراً للقتل ولكن قولنا قتله ليس مبرراً للفعل . فالذين يريدون علماً افضل يهتمون بالاسباب كما يهتمون بالمبررات . فعندما نعلم أن البطالة والاسر غير المستقرة قد تكون سبباً للجريمة وتعاطي المخدرات فإنه يقع على عاتقنا محاربة الفقر والبطالة والسعي لجعل الاسر مستقرة . وتبعاً لهذا التقسيم فإنك إذا سألت الذي يشن حرباً على الإرهاب عن أسباب الإرهاب فعادة ما يقول لك الإرهاب ليس له سبب إلا التطرف الديني وقد لا يخشى أن يقول الإيمان بالعقيدة الإسلامية التي تدعو للجهاد . وقد يقول لك سببه العقلية الإجرامية والشريرة وليس هنالك سبب في وجوده إلا رغبة اصحابه في الشر وإلحاق الأذى بالآخرين . وقد يقول لك هؤلاء أعداء الحرية والحضارة الغربية الذين يودون القضاء عليها . الإرهابي شرير ومجنون ومجرم . وأنه يتفرخ من محاضن المدارس الدينية . والبعض من يؤيدون التفسيرات العلمية قد يقولوا سببه اجتماعي وهو الفقر والحرمان والتهميش ولا يقول إن سببه ظلم ناتج من تدخل خارجي أو سببه

قضايا في الأخلاق...

النظم الاستبدادية والظلمة. والغريب في الامر انه

على الرغم من أن بعضهم يقول إن سببه الإستبداد

وإنعدام الديمقراطية . لكنهم لا يحاولون تغيير هذه النظم ويتعاملون معها بل يدعمونها .

إن الذين يعزون السبب للتطرف الدينى يطلبون من بلدان هؤلاء المتطرفين محاربة الايدولوجية الدينية هذه ويطلبون من علماء المسلمين أن يفتوا بمخالفتها للدين .

يود الباحث أن يتناول أسباب بعض الحروب كحرب العراق مثلاً:

إن الاسباب المعلنة لحرب العراق الأولى هي تحرير الكويت من الغزو العراقي . وتحرير شعب العراق من الحكم الاستبدادي لصادم حسين وصيانة حقوق الانسان . أما الاسباب غير المعلنة فهي حماية اسرائيل من تهديد النظام العراقي وتأمين مصالح امريكا والغرب من انسياب البترول إليها ولربما السيطرة على أسعاره حسب مصالحها قال نعيم توشومسكي: " إن السببين المشار إليهما حماية اسرائيل وتأمين انسياب البترول " . هما السببان الحقيقيان لحرب العراق الأولى . أما الحرب الاخيرة فأن الاسباب المعلنة لها هي : إمتلاك العراق لاسلحة الدمار الشامل وتعاون نظام صدام حسين مع القاعدة ودعمه لها . ولقد ثبت عدم صحة هذين السببين . من ناحية اخرى فإنه يمكن القول بأن سبب الارهاب هو الظلم والاستبداد الجاثم على صدور الشعوب العربية . يمكن للمراقب أن يسمع "الإرهابي" يقول إني أعيش في دولة لا تعطيني حقوقي المشروعة وتهين كرامتي وتمنعني من المشاركة في شؤون بلادي وأرى حكامي يرتعون ويمرحون هم وبطانتهم وبطاشهم ويمارسون الفساد بشتى صورته وأصنافه ولا أستطيع أن أفعل شيئاً وإذا بدأت احتج سليماً لتغيير الاوضاع وصار الاحتجاج يهدد بقاء السلطة فمصيري والمحتجين القتل والتعذيب وهدم المنازل وانتهاك الاعراض وتدمير المدارس والمستشفيات وشبكات الكهرباء والمياه والمساجد وقتل الاطفال والنساء وكبار السن . ويقول أن الدول الخارجية بدلاً أن تقف مع الضعيف وتقدم يد العون له وتكون صادقة فيما تعلن في مساندة الديمقراطية والحرية والعدالة فأنها تدعم الانظمة المستبدة قضايا في الأخلاق...

والظلمة (كان يمكن لها ان تقف موقف الحياد اذا لم تكن لها القدرة على مساندة المظلومين) ما دام يمكنها أن تحقق

مصالحها . يقول عندما يحاول أن يشرح موقفه فإن أجهزة التضليل الإعلامي تمارس التعطيم والتحريف والتزييف ويقول إنه يعذب بأبشع الصور وأقبحها وبطرق يندى لها الجبين ولا احد يعاقب أو يفعل شيئاً بل تبرر هذه الافعال وعلى أعلى المستويات وتعطى لها العلل والاسباب ويرى الدول التي تصفه بالارهابي تمارس أفعالاً واعمالاً بشعة ولا احد يصفها بانها اعمالاً ارهابية . يرى دولة تصف اخرى بانها كيان شرير والاخرى تصفها بانها شيطان ولكن يأتي زمان وتتعامل الدولتان وتتصالحان لان مصالحهما ارتبطت ببعضها البعض وقد يكون السبب أن احدهما صارت تملك قوة ردع.

ويقول إنه يرى أن الدول الغربية تمارس نحوه تمييز عنصري في الوظائف والعمل ويرى المساجد تحرق والمرأة المسلمة تمنع من أن ترتدي لباسها الديني . ويرى أنه معرض للتجسس والتصننت أكثر من غيره ولا خصوصية له ويرى معايير مزدوجة ويرى نفاقاً وعالم لا يعرف إلا المصالح والقوة يرى ويشاهد القتل والحرق والتدمير والتهجير والإبادة والتعذيب وما يصاحب ذلك من كذب وتضليل ويتملكه الاسى والحزن وهو يرى محاولة تقسيم وطنه وتمزيقه ويرى احياءً للقبلية والعرقية والعنصرية والطائفية وان أبناء جلدته يستجيبون لذلك . يقتضي الاخلاص في محاربة الارهاب القضاء على اسبابه . كما ان على الذين ينتقدون سلوك الشباب الذين يستجيبون للقيام باعمال ارهابية ان يعطوا بديلاً حقيقياً ومقنعاً لهؤلاء الشباب لتغيير الاوضاع الظالمة والمستبدة وان يكونوا مصدر ثقة لديهم

كيف نمنع الإرهاب :-

إن من أهم الوسائل لمحاربة الارهاب هي منع اسبابه وذلك بمنع الظلم الذي يقع علي الافراد والجماعات وإعطاء الناس حقوقهم العادلة والمشروعة ومنع التعامل الذي يحدث غبن ومررات كالقتل والتشريد والتدمير والتعذيب وإشاعة نصره المظلوم والضعيف ونشر ثقافة التسامح والتعارف والتعاون والاحترام المتبادل والالتزام بالقيم قضايا في الأخلاق...

الأخلاقية ونشرها ووضع وسائل تحارب التجاوزات في الحرب والتعامل مع العدو وقيام مؤسسات يمكن أن

تنفذ القوانين التي تردع مرتكبي تلك الجرائم والتجاوزات ومنع الاستعمار والاحتلال واستغلال ثروات الآخر والكف عن التدخل في شؤون الافراد والدول الا لنصرة المظلوم والكف عن التضليل الاعلامي وتشويه صورة الآخر ومنح المدعى عليه فرصته للدفاع عن نفسه وشرح موافقة وسماع صوته .

ولقد تقدم أن السلوك البشري يحدده عاملان : الجزاء وفق القانون ويحدده الالتزام بالأخلاق بالاضافة إلى محض القوة (تلك التي ليست عن طريق القانون). هنالك تدنى في المستويات الأخلاقية وسيادة للنفعية والمصالح الخاصة وهنالك عدم كفاءة في المؤسسات القانونية ممثلة في الامم المتحدة ومجلس الامن والمحاكم الدولية ومنظمات المجتمع المدني العالمية . بل هنالك متاجرة بالقيم الأخلاقية وحقوق الانسان من أجل تحقيق مكاسب سياسية أو مادية . ينبغي محاربة ما يضعف الالتزام بالأخلاق بل ما يضعف الايمان بالأخلاق أصلاً من القول بنسبيتها أو أن السياسية الدولية ينبغي ان تحكمها الواقعية والمصالح البحتة وأنها لا تعرف القيم وأن القيم لا تناسبها . صحيح أن النظرة الواقعية في العلاقات الدولية هي السائدة اليوم ولكن السؤال هل ينبغي أن تسود ؟

فينبغي إصلاح الفكر الأخلاقي الذي قد تنتج منه هذه الممارسات وإعادة احترام الأفراد للمبادئ الأخلاقية خاصة العدالة

وذلك من خلال تربية الأفراد والمجتمعات ودحض الفكر النسبي وإصلاح المؤسسات الإعلامية والقانونية المحلية والدولية حتى تكشف الحقائق وتكون خير رقيب وإصلاح النظام العالمي والأمم المتحدة ومجلس الأمن وجعله أكثر ديمقراطية وعدالة . وخلق توازن في القوة لأنه في غياب القانون والوزاع الأخلاقي فإنه لا يحمي الإنسان الا نفسه ويمكن اذا حدث توازن في القوة بين الدول ان يرعوي الظالم وأن يتفق الناس على قوانين

ونظم حقوق العدالة للجميع . فعلى الدول المستضعفة
مقاومة الاستغلال والظلم والذل والأخذ بإسباب القوة .
حتى يحدث ذلك التوازن وهو امر قد يكون صعبا وشاقا.

ممارسة الارهاب :-

يبدو أن دول وجماعات وأفراد كثيرين مارسوا تجاوزات السلوك الأخلاقي في الحروب بما في ذلك قتل غير المحاربين وترويع المواطنين والمجتمعات وممارسة التعذيب بطرق قبيحة واستخدام أسلحة ممنوعة في العرف الدولي والأخلاقي ولا تكاد تنجو دولة أو جماعة من مارست الحرب من ممارسة تلك الانتهاكات . وهناك أمثلة صارخة لهذه الانتهاكات من قتل للأطفال والنساء والعجزة ومن تدمير للمنشآت ودور العبادة والمستشفيات ومنازل المدنيين ويظهر ذلك جلياً بصورة بشعة في حرب الاسرائيليين للفلسطينيين في غزة وسوريا وفي العراق وغيرها من البلدان . الغرض من شن الحرب بهذه الطريقة تحقيق مكاسب سياسية وعسكرية بالضغط على المواطنين ليقوموا بدورهم بالضغط على قادتهم . وهذه الممارسات ليست وليدة اليوم فقد قامت قاذفة القنابل الاستراتيجية البريطانية خلال الحرب العالمية الثانية المهاجمة لوسط مدينة هامبرج الذي يعج بالسكان في أغسطس من العام ١٩٤٣م في إطار تنفيذ خطة الحلفاء لقصف المنطقة بهدف إضعاف الروح المعنوية لدى الشعب الالمانى لدفعه إلى الضغط على حكومته لإيقاف اعتداءاتها^١ .

وفي السادس عشر من مارس ١٩٦٨م وخلال حرب فيتنام دخلت فصيلة من الجنود الامريكيين قرية ماى لحه التى كان يتعقد أختفاء مقاتلين اعداء فيها ، وعلى الرغم من عدم العثور على أي مقاتل قتل الجنود ٥٠٤ من الرجال والاطفال والنساء بناءً على أمر الملازم ويليم كالى قائد الفصيلة آنذاك ، وهو الشخص الوحيد الذي أدين بالاتهامات المتصلة بهذه المجذرة على الرغم من ادعائه أنه كان يطيع الأوامر الصادرة إليه من

^١ فشر (ديفيد). الأخلاقيات والحرب. عالم المعرفة. يوليو ٢٠١٤م. ص ١٣٨ .

رئيسه الكابتن مادينا في حين لم يعاقب أي من الجنود الذين شاركوا في إرتكاب المجزرة . ينبغي ان تكون هنالك حدودا واضحة لطاعة الجندي والضابط لرئيسه.

لقد اسقطت الولايات المتحدة القنبلة الذرية في هوريشيما ونيازاكي وهي تعلم أن هذه القنبلة تقتل المحاربين وغير المحاربين بل القنبلة التي القيت قتلت الرجال والنساء والاطفال والحيوانات والزرع وكان الدافع كسب الحرب . ومن قبل مارست الولايات المتحدة الاستعمار الاستيطاني واستعمار الابداء للهنود الحمر وكذلك فعل الاوربيون في استراليا ضد المواطنين الاصليين وقتل ستالين وهتلر الملايين . وقتلت فرنسا ما يقارب المليون من الجزائريين وقتلت روسيا الاف المدنيين من النساء والاطفال والرجال في سوريا والامثلة على ذلك كثيرة.

والحروب التي شنتها الولايات المتحدة وحلفاؤها من الاوربيين فتكت وهجرت أعدادا كبيرة من العرب. كما أن هذا العصر شهد تعذيبا قبيحا وقذرا في سجون الدول العربية وفي جوانتناما وسجن أبي غريب ما يندى له الجبين . وشهدنا تفجيرات في مساجد لجماعات اسلامية وغير اسلامية مات فيها ضحايا ابرياء.

الأصل في الإسلام السلم:

أن الأصل في الإسلام هو السلم بذلك قال كثير من علماء المسلمين خاصة المعاصرين منهم وإستدلوا على ذلك بأيات من القرآن الكريم منها قول تعالى : (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم) وبقوله تعالى (ادخلوا في السلم كافة) وبقوله تعالى (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً) وشرع الأمان لقوله تعالى (وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (١)التوبة) وشرع المعاهدات. قال تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (التوبة٤)) ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم تسمية الوالد ولده "حرب"(سترد مناقشة الرأي المخالف لهذا الرأي والقائل بنسخ آيات السلم) .

الحرب ضرورة واقعية:

يحدثنا الواقع والحقيقة التاريخية أن الحرب والعدوان ملازم للسلوك البشري : قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً)

ذم الإسلام وحرمة الاستضعاف والخضوع:

عندما يحدث الظلم والفساد والتعدي على حقوق الناس وجب القتال يقول تعالى: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (الحج٣٩)) وقال تعالى : (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وقال تعالى (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلَهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ
لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (٧٥) الَّذِينَ آمَنُوا
يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ
الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (النساء ٧٦)

وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا
مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء ٩٧)) وقال في حق المتخاذلين ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا
الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ (النساء ٧٧) . وقال تعالى (٦٤) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ
الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ (٦٥ الانفال) يقول سيدنا على كرم الله وجهه: ما ترك قوم الجهاد
الا ذلوا. ووجب الاسلام عدم التولى أثناء الحرب وقال تعالى (وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا
مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)
(الأنفال ١٦)

ولكن القرآن الكريم استثنى ذوي الاعذار قال تعالى (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى
الْمُرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى
الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (التوبة ٩١)

مولاة الكفار:-

حذر القرآن الكريم من مولاة الكفار وأعداء الدين والمسلمين بل وصفهم بعدم الايمان
” لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو
أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ”
وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض
ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين) .

للأسف صار أمر مولاة المسلمين الكفار من الأمور الشائعة. هذا لا يعنى أنه ليس هنالك بين المسلمين

الكفار صلوات مشروعة .

فضل الجهاد :-

لقد ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة فضل الجهاد والقتال والاستشهاد النابع من النية الصادقة . قال تعالى في فضل (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (التوبة ١١١)

ويقول تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ) آل عمران (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (آل عمران ١٧٠) يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (١٧١) الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (آل عمران ١٧٢)

الأمر بإعداد القوة :-

وأمر القرآن الكريم المؤمنين بإعداد القوة لردع الأعداء وتخويفهم ولكسب الحرب إذا نشبت . قال تعالى (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (الأنفال ٦٠)) الإشارة إلى ما استطعتم من قوة إشارة عامة تعني ما يمثل قوة حربية ينبغي اعداده - قوة السلاح وقوة التخطيط والتدريب والقوة المعنوية - .

كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم أشار إلى
قوة الرمي حيث قال "إلا إن القوة الرمي".

هنالك قضايا تتصل بدواعي الحرب ووسائلها المشروعة وغير المشروعة وغيرها من
القضايا والمسائل .

قائمة ببعض مسائل الحرب وقضاياها :-

- أ/ دواعي الحرب ومبرراتها
- ب/ أساليب الحرب وممارستها .
- (١) قتل غير المحاربين .
- (٢) قتل الاطفال .
- (٣) قتل النساء .
- (٤) قتل الشيوخ .
- (٥) قتل العباد النساك .
- (٦) قتل العسفاء (العمال الذين يستأجرون وليس لهم في الحرب عمل) .
- (٧) التمثيل
- (٨) الحصار والمقاطعة .
- (٩) اتلاف المنشآت .
- (١٠) بيع السلاح .
- (١١) نوع السلاح المستخدم .

(١٣) انغماس المقاتل في صفوف الأعداء (تفجير المقاتل نفسه - العمليات الاستشهادية) .

(١٤) قتل المتترس بهم .

(١٥) معاملة الاسرى .

دواعي الحرب ومبرراتها :-

قال حسن عبد الحميد^١ الجهاد (الحرب) لا يعني المباداة بالاعتداء أو استغلال القوة لظلم الآخرين وإنما قصد الدفاع عن النفس والمال وتأمين الدعوة. قال تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله) . ويقول تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين واورد قوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) (التوبة ٢٩) . وقال معلقاً على هذه الآية : هذه الطائفة نقضت العهد والآية لا تجعل عدم الإيمان سبباً للقتال .

وقال هؤلاء لا يدينون دين الحق فهم يدينون دين الاحبار المحرف ولو كانوا يدينون دين الحق لما نقضوا العهود فعقاباً لهم وإخضاعاً لهم ينبغي أن يعطوا الجزية^٢ .

وقال ينحصر الجهاد في رد العدوان وحماية الدعوة وحرية التدين فالجزية إخضاع وتكلفة أعباء الدولة التي ينعمون بالوجود فيها^٣ . ويقول الاصل في الإسلام السلم لا الحرب ” وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه السميع العليم ” وقال تعالى (وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين) قال

^١ عبد الحميد (حسن) . النظم الإسلامية والمذاهب المعاصرة . ط٢ . دار الرشيد للنشر والتوزيع بالرياض . ١٩٨٨ م . ص ٢٧٣ ..

^٢ نفس المرجع . ص ٢٧٤

^٣ نفس المرجع . ص ٢٧٥

محمد أبو زهرة " أن الحرب في الإسلام ليست هي الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم وأن الإسلام دعا

إلى السلم في كافة احواله واعتبر الحرب إغراء الشيطان^١ .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو المشركين إلى الإسلام بالإقناع والموعظة الحسنة ولكنهم ناوأه وآذوه فاذن الله للذين أخرجوا من ديارهم أن يقاتلوا لدفع الظلم عن أنفسهم فالأخريين دائماً هم من اعتدوا على المسلمين فكسرى أرسل للرسول صلى الله عليه وسلم من يقتله وأمر هرقل بقتل من أسلم من أهل الشام^٢ .

وقال وهبة الزحيلي : كانت معارك الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده إما لنقض العهد كما حصل من يهود بنى قينقاع في المدينة ومشركي قريش في نقض صلح الحديبية وأما لرد العدوان كما في أحد والخندق أو للقصاص والمعاملة بالمثل^٣ .

وقال أبو زهرة إن الذين قالوا إن الأصل في العلاقة هي الحرب أخذوا قولهم من الواقع لا من أصل النصوص (وقال منهم من اخذ هذا الرأي من النصوص)^٤ .

وقال وهبة الزحيلي : وادعوا (الفقهاء)^٥ أن آية السيف وهي: "قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة" وآية " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فقاتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، وخذوهم واحصروهم...." نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية سابقة . وقال أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم والحرب أمر طارئ على البشرية وعلى المسلمين لدفع الشر والعدوان وحماية الدعوة لا للغلبة أو المخالفة في الدين كما قرر جمهور الفقهاء وأوردوا نصوصاً تدل على أن السلم هو أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم حتى يكون اعتداء فتكون الحرب حينئذ ضرورة . سيرد ذكر هذه الآيات وقال إن الآيات المطلقة بشن الحرب (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) محمولة على الآيات المقيدة المبيحة

^١ أبو زهرة (محمد). العلاقات الدولية في الإسلام. دار الفكر العربي. بدون تاريخ ٥٠

^٢ نفس المصدر. ص ٥٠

^٣ الزحيلي (وهبة). العلاقات الدولية في الإسلام. مؤسسة الرسالة. ١٩٨٢م. ص ٣٣

^٤ أبو زهرة (محمد). العلاقات الدولية في الإسلام. دار الفكر العربي. بدون تاريخ. ص ٥١

^٥ نفس المرجع. ص ٩٤

للمقتال ”وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا
إن الله لا يحب المعتدين“ وقال الآيات الداعية إلى السلام
مُحكمة غير منسوخة^١.

فيما يلي جملة من الآيات التي تدل على أن أصل العلاقة بين المسلمين وغير
المسلمين السلم ولقد أورد هذه الآيات محمد أبو زهرة ووهبة الزحيلي وغيرهم وهي :
قوله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) وقوله تعالى (أدخلوا في
السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عد مبين) . وقوله تعالى (لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم)
وقوله تعالى (فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ
عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) . وقوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله
لا يحب المعتدين).

قال ابن تيمية ” وكانت سيرته صلى الله عليه وسلم أن كل من هادنه من
الكفار لم يقاتله أي سواء كان من مشركي العرب أو من غيرهم. وهذه كتب السيرة
والحديث والتفسير والقصة والمغازي تنطق بهذا وهذا متوافر في سنته فهو لم يبدأ
أحداً من الكفار بقتال ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل
والقتال ”^١.

هنالك أدلة كثيرة تدل على أن الإسلام لا يريد الحرب والبدء بها .

قال تعالى (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) وقال صلى الله عليه وسلم ” لا
تمنوا لقاء العدو ” ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم من تسمية الوالد ولده ”حرب“

^١ نفس المرجع. ص ٩٥-٩٦

الزحيلي (وهبة) . العلاقات الدولية والإسلام . مرجع سابق . ص ٣٥ .^٢

وقال صلى الله عليه وسلم لعاذ بن جبل وصحبه
حينما أرسلهم لفتح اليمن " لا تقاتلوهم حتى

تدعوهم ، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً " . وشرع الله سبحانه وتعالى
العهود : عهد الذمة ، والعهد المؤقت ، والعهد المطلق ، وعهد المستأمن . وجعل في حالة
الأسرى خيار المن ، وشرع الانذار قبل القتال .

الجهاد في الإسلام كما تقول الآية الكريمة في سبيل الله وليس للعلو والاستكبار
والإفساد في الأرض . يقول تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض
ولا فساداً والعاقبة للمتقين) .

وقال صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات ... فمن كانت هجرته . وقال علي
كرم الله وجهه في كتابه للأشتر النخعي " لا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه
رضا فإن في الصلح دعة لجنودك ، وراحة من همومك ، وامناً لبلادك . ولكن الحذر من
عدوك بعد صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفل فخذ بالحزم ، واتهم في ذلك حسن الظن
وأن عقدت بينك وبين عدوك عقده أو ألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء " .

ان حروب المسلمين كما تقدم لم يكونوا هم من بدأ بها فهي أما رد لظلم وعدوان أو
بسبب خيانة عهد .

فأهل قريش أخرجوا المسلمين من ديارهم وأذوهم لأجل ذلك عندما صار الوقت
مناسباً أذن لهم بقتالهم (أذنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ
لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ
كَثِيرًا وَلَيُنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (الحج:٤٠) . وهناك أمثلة كثيرة
على أن البادين بالحرب هم غير المسلمين فهوازن اتو لحرب الرسول صلى الله عليه
وسلم مع ثقيف وقبائل اخرى .

اليهود نقضوا العهد والوثيقة التي عقدها مع النبي صلى الله عليه وسلم . وبنو النضير تأمروا على إغتيال

الرسول صلى الله عليه وسلم . وبنو قريظة خالفوا مع مشركي مكة في واقعة الخندق يوم الأحزاب . يقول تعالى (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (٢٢) وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ (الانفال ٢٣))

وكذلك يهود خيبر عادوا المسلمين وتآمروا عليهم . وكذلك حروب المسلمين مع الروم والفرس لم يبدأ هم بالعدوان فالفرس أرادوا قتل الرسول صلى الله عليه وسلم . وقتل بعض ولاة الروم في بلاد الشام رسل النبي صلى الله عليه وسلم . على الرغم من أن علاقة المسلمين بغيرهم كثر فيها العدوان عليهم ونقض العهود التي تبرم معهم ولكنهم استمروا في عقد العهود والمعاهدات مع غيرهم بنية الالتزام بها ما دام الطرف الآخر ملتزم بها .

لم تكن دواعي الحرب كما تقدم هي الدفاع عن النفس فقط فأن من دواعي الحرب في الإسلام بجانب الدفاع عن النفس حماية حرية الدعوة ونصرة المظلومين قال صلي الله عليه وسلم " لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً ، ما أحب أن ليّ به حُمر النعم ولو ادعى به في الإسلام لا جبت وكان هذا الحلف لنصرة المظلوم . أعتقد البعض أن دواعي الجهاد (الحرب) في الإسلام إرغام غير المسلم الدخول في الإسلام . إنه لا يمكن أن يكون داعي الجهاد في الإسلام إرغام غير المسلمين لأن يصير مسلماً لأن ذلك مستحيل أن يتحقق فالإيمان أمر قلبي لا يدل على حدوثه الاذعان ولقد اتقف علماء الإسلام وفقهاؤه على إنه لا يجوز إرغام شخص على الإسلام . يقول تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) ويقول تعالى (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ويقول تعالى (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ولو كان الجهاد والقتال إرغام الآخر للدخول في الإسلام لما قبل من غير المسلمين الجزية صحيح أن من يسلم لا يقاتل ولا تؤخذ منه الجزية . ولكن هنا يفترض منه القبول الحقيقي ولقد تقدم أيضاً ما يدل على أن أصل علاقة المسلمين بغير المسلمين هو السلم أن الإسلام شرع العهد والصلح

وشرع عقد الأمان يقول ابوزهرة " أما الإسلام يأمر
بالوفاء بالعهود وفاء مطلقاً غير مقيد بقوة أو ضعف

يقول تعالى " وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا " وقال تعالى " إلا الذين عاهدتهم
عند المسجد الحرام . فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم " ويقول تعالى (إلا الذين
عاهدتم من المشركين لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم
عهدهم إلى مدتهم . إن الله يحب المتقين " ويقول تعالى " وإن استنصروكم في الدين
فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق". قال رسول الله صلى اله عليه
وسلمى " لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له " .

في المعاهدات كما تقدم تكون اما لانتهاء حرب عارضة والعود إلى حال السلم
الدائمة أو لانها تقرير للسلم وتثبيت لداعائمه^١ فمعاهدة الرسول صلى الله عليه
وسلم مع اليهود في المدينة والتي تعرف بصحيفة المدينة كانت لتقرير السلم وتنظيم
الجوار وهنالك عهود يترك فيها المعاهدون وما يدينون في ظل الاحكام الإسلامية
ويكونون ذميين والعهود التي يدخل فيها غير المسلمين في الذمة أو العهد على أن
يتولى المسلمون حمايتهم والدفاع عنهم وهذا العهد له صفة الدوام ومثال هذا النوع
من العهود عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه مع أهل بيت المقدس وقد جاء فيه "
هذا ما أعطى عبدالله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم
ولأموالهم . ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمتها وبريئتها وسائر ملتها أنه لا تسكن
كنائسهم . ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من حيزها ولا من شيء من أموالهم ولا
يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بايلياء أحد من اليهود "

وقال ابوزهرة يعقد المسلمون مع أهلها عقوداً يلتزم فيها المسلمون بتركهم وما
يدينون في ظل الأحكام الإسلامية ويكونون ذميين . وأما أن يعاهدوهم وتكون ديارهم
ديار عهد يوفون فيها المسلمون بما يلتزمون ويوفى المسلمون لهم بما يلتزمون^٢ .

^١ ابو زهرة(محمد). العلاقات الدولية في الاسلام. دار الفكر العربي. بدون تاريخ. ص٥٧

^٢ نفس المصدر. ص٧٧

وأما أن يعاهد المسلمون الذين يحاربونهم على أن يتركوهم مهادين مواعدين لهم ويكون ذلك كحالة وقتية

لأن الحروب مستمرة وهذه عهود لها احترامها ولكنها في أغلب أحوالها كانت وقتية^١.

وتحدث محمد أبوزهرة عن الديار فقال أن هنالك دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد ودار العهد سببها أنواع العهود المذكورة وقال أن هنالك دار أسماها دار حياء^٢.

وقال أن دار العهود وسط بين الإسلام ودار الحرب وقال أن هنالك وسطاً آخر وهو دار الحياء . هذا يعنى أن حرباً نشبت بين المسلمين وغيرهم من الأقوام وأن من هذه الأقوام من لا يريد أن يقاتل مع المسلمين ولا مع خصومهم وهؤلاء يريدون أن يكونوا محايدين في هذه الحرب ولا يتدخلون فيها^٣ وقال الدليل قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَتَوَّ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ . وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) . ولقد شرع الله عهد الأمان والمستأمن هو شخص دخل الديار الإسلامية على غير نية الإقامة المستمرة فيها بل بإقامة بمدة محدودة يدخل فيها بعقد يسمى عقد الأمان والإسلام .

أمن المستأمنين على أنفسهم وأموالهم ولو كانوا منتهم لدولة نشبت الحرب بينها وبين المسلمين فإن أموالهم مصنونة وأرواحهم لا يعتدي عليها ومادامو مستمسكين بالعقد وماله الذي اكتسبه في دار الإسلام يبقى على ملكه ولا تزول عنه ملكيته ولو عاد إلى دار الحرب بل لا تزول ولو غمد السلاح فعلا مقاتلا المسلمين .

قال الزحيلي: الآية قال تعالى (وقاتلو في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) ليست منسوخة أو مخصصة . إذ لا دليل على النسخ أو

^١ نفس المصدر، ص ٧٧

^٢ نفس المصدر، ص ٧٧

^٣ نفس المصدر، ص ٨٣

التخصيص وقال : لا إكراه على اعتناق الإسلام ممنوع

شريعاً " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"

وقال هذا نص عام محكم ليس منسوخ ولا مخصوص^١.

وقال : قال ابن تيمية - ولقد تقدم ذكر هذا القول- جمهور السلف على أنها لا منسوخة ولا مخصوصة وإنما النص عام ولا نكره أحداً على الدين والقتال لمن حاربنا ، إن أسلم عَصَمَ ماله ودمه وإذا لم يكن من أهل القتال لا تقتله ولا قِدِرَ أحد قط أن ينقل أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قام بإكراه أحداً على الإسلام لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه . ولا فائدة في إسلام مثل هذا ، أن إسلام قبل منه ظاهر الإسلام^٢ . وقال وهبة وادعوا أن آية السيف . وهي : وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً " وآية (الْفَائِدَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ) (التوبة ٥) نسخت مائة وأربعا وعشرون آية سابقة وهي الآيات الداعية إلى العفو عن المشركين لا قتالهم كان ممنوع. والواقع أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم والحرب امر طارئ على البشرية و على المسلمين لدفع الشر و العدوان و حماية الدعوة لا للغلب او المخالفة في الدين كما قرر جمهور القضاة و الدعوة للإسلام تكون اولا بالحجة و البرهان لا بالسيف و السنان^٣.

وقال محمد ابو زهرة : لقد قال بعض الفقهاء انه لا يجوز عقد صلح دائم . و ما جاء من النصوص مما يسوغ الصلح الدائم باطلاق منسوخ .. و اعتبر السرخسي الذين قالوا انها نسخت هم الاكثر عددا و لكننا تخالفه في ان هؤلاء هم الكثرة و الحق ان الخلاف في هذه القضية مبني على اصل العلاقات أهو الحرب فالذين قالوا ان اصل العلاقات هو السلم قالوا ان الصلح الدائم جائز بل مطلوب ان وجدت النية الحقة عند المخالفين و هؤلاء الفقهاء هم الذين استمسكوا بالنصوص القرآنية و الاحاديث النبوية الداعية

الزحيلي (وهبة) . مرجع سابق ص ١٥

نفس المصدر. ص ٢٧

نفس المصدر. ص ٩٤

إلى السلم الدائم و الذين قالوا ان السلم الدائم غير جائز
فوق انهم تأثروا بالواقع في الظاهرات تأثروا بالواقع ايضا
في الاصل في علاقات المسلمين بغيرهم^١ .

العلاقة بين المسلمين وغيرهم (الغرب) الواقع والممكن :

ماذا بإمكان المسلمين ان يفعلوا في علاقتهم مع غير المسلمين (الغرب) وفق مبادئ
الاسلام التي تقدمت محاولة الباحث تحديدها وذلك من حيث :
١ / الدفاع عن انفسهم .

٢ / نصرة المظلومين خاصة المسلمين منهم .

٣ / ازالة العوائق التي تقف حائلا بينهم و بين نشر دعوة الاسلام _ اتاحة الحرية للذين
يودون أن يعرفوا الإسلام وينتموا إليه وذلك باستخدام القوة اذا قضى الحال .

١ / الدفاع عن النفس : ان البلدان الاسلامية تم استعمارها و احتلالها في الماضي و
لكنها تخلصت من الاستعمار الغليظ و لكنه عاد إليها في بعض البلدان كالعراق و
التي تم حكمها عن طريق حاكم عام اميركي . و لكن انتقل الحكم إلى يد مواطنيها و
لكن امورها لحد كبير ما زالت تحت سيطرة الغرب ولو بشكل غير مباشر و مازالت
فلسطين والجولان محتلان من قبل اسرائيل . و مازالت معظم الدول الاسلامية لا
تتمتع باستقلالية القرار والسيادة على ذاتها .

لقد برهنت مقاومة الشعوب في فلسطين و افغانستان و العراق و غيرها من البلدان
انها يمكنها ان تقف ضد الاحتلال والعدوان و لكنها حتى الان لم تستطع الامساك
بزمم امورها و توحيد كلمتها و تسوية خلافاتها الداخلية التي بين مكوناتها المختلفة
بل بين مكوناتها الاسلامية وعت فيها القبلية و الطائفية و الجهوية وموالاتة القوة
الخارجية لتتقوى بها على بعضها البعض لكن الامل معقود ان تزول هذه المشكلات و

^١ أبو زهرة (محمد). العلاقات الدولية في الإسلام. مرجع سابق. ص ٧٨-٧٩

النتوءات و تنتهي إلى استقرار ووضوح رشيد فالحق يعلو
و لا يعلو عليه و بوادر اليقظة والموشرات تلوح ولو من

بعيد .

١٢ / اما عن قدرة المسلمين على نصره المظلومين فانه من البديهي اذا لم تكن هنالك قدرة
لدفع الظلم الذي يقع على النفس فمن اين تكون القدرة بدفع الظلم عن الاخرين .

و غزوة خير شاهد على ذلك بل هناك دول وكيانات اسلامية تكاد تكون مشاركة في
العدوان . من ناحية اخري فانه اذا لم تتوفر النصره باللسان فكيف تتوفر النصره
بالسنان (السلاح) فالظلم الذي وقع على اهل غزوة لا يمكن ان يجادل فيه احد .

من ناحية اخري فالاسلام يوجب نهجا معيننا اذا نشب قتال بين طائفتين من المسلمين
فاين نحن من هذا النهج ؟ ” وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ
إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا
بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ”

١٣ / ما هي قدرات المسلمين لدعوة غير المسلمين (الغرب) للاسلام ؟

الدعوة للاسلام تكون بالحجة و البرهان فاذا حيل بين المستهدفين و حريتهم في سماع
دعوة الاسلام فان ذلك يستوجب ازالة المانع بالقوة .

ان قدرات المسلمين لدعوة الغرب بالحجة و البرهان ليست بالمستوى المطلوب وقد
تعتبر متدنية ذلك على الرغم من ان بعض الافراد الذين يقومون بالدعوة للاسلام
يحققون نجاحات بالاضافة الى هذا فان هنالك عوامل ليست من صنع المسلمين تؤدي
للدخول في الاسلام .

كيف تدعو البلاد الاسلامية الغرب للاسلام وهي تشكو من الغزو والاستلاب الفكري
وتسعى لتحسين شبابها من ذلك الغزو . الدول الاسلامية ليس من استراتيجياتها

المعلنة وغير المعلنة في اعتقاد الباحث ان تدعو الغرب
للاسلام. إنها مشغولة بنفسها ومشكلاتها الداخلية
ومشغولة بمكافحة الارهاب وتثبيت سلطتها .

و تكاد تتفق مع الغرب في صيغة الاسلام المقبولة حضاريا. من ناحية اخري فان هنالك
قوة مناوئة للاسلام الحقيقي في البلدان الاسلامية فالعلمانيون ما زالوا يسيطرون إلى
حد كبير على مقدرات المسلمين و غير مستعدين للدخول في تنافس حر معهم. و قبول
نظام ديمقراطي يلتزم به الكل (او قل قطاعات كبيرة نافذة). من ناحية اخري فان هنالك
ضعف عند المسلمين في المعارف و العلوم طبيعية كانت ام اجتماعية ام انسانية
وهنالك محاولات للتأصيل والاسلمة وسد الفجوة العلمية و الفكرية التي خلفها
الاستعمار و التي خلفتها حالة التخلف في العالم الاسلامي . و من المؤسف ان تجارب
الاحياء الاسلامي شأنها كثير من الضعف بل والانحراف ناهيك عن اوضاع المسلمين
التقليدية . ينبغى الاشارة إلى اهمية المثال و النموذج و القدوة كمصدر من مصادر
القبول و الاقناع بل يمكن القول اذا لم يكن هنالك مثال و نموذج فان ذلك سيكون له اثر
سلبى على الدعوة و قبولها فواقع البلدان الاسلامية الان (و إلى حد ما واقع الجاليات
المسلمة في الغرب) ليس عامل جذب لغير المسلمين فانه يتفشى في هذه الدول
الجهل و المرض و الفقر و الحروب و النزاعات الاهلية و الاستبداد و الظلم لكن ينبغى
ابداء ملاحظة في هذا الشأن و هي أنه على الرغم من صحة هذه الصورة فانه ما زالت
هنالك عناصر جذب للشخص الغربي في الدول الاسلامية و ذلك العامل يتمثل في
الجوانب الاجتماعية و العلاقات الحميمة و جوانب دعم الافراد بعضهم لبعض فطريقة
الحياة التي لم تصبها امراض الحياة المعاصرة (التي يخشى ان تتأثر هي الاخرى بريح
التغيير السالبة) كما ينبغى الاشارة إلى ان امر قبول الاسلام لا تحكمه قواعد معينة
فليس كل مقتنع بالاسلام و مبدي الرغبة في الدخول فيه يحتاج إلى اقناعه بنظام
فكري شامل و كامل فقد تروق لة جزئية من جزئيات الاسلام او مظهر من مظاهره
فيدخل في الاسلام.

ان الاسباب الفعلية للدخول في الاسلام كثيرة و في غاية التنوع . البعض يدخل الاسلام فتجذبه الطهارة

التي تسبق العبادة او ممارسة فريضة الصيام او يدخل فيجذبه الاسلام الصوفي بمظاهر العبادة و الذكر و الجانب الروحي فيه .

و بعضهم يدخل من خلال اعجابه بالمحرمات في الاسلام من خمر و ميسر و زنا و غيرها من الخبائث و منهم من يقرأ القرآن فيجذبه وتؤثر فيه مظاهر الاعجاز فيه من اعجاز فني وعلمي وفكري و غيرها من مظاهر الاعجاز . هذا لا يعني عدم الاهتمام و التركيز على الجانب الفكري فعامّة الناس يدينون بدين الرموز العلمية و الفكرية في مجتمعاتهم .

من ناحية اخرى فهل اذا منع المسلمين من الدعوة و حيل بينهم و بين المستهدفين لها هل في مقدورهم - وهم في الحالة التي هم عليها- استخدام القوة لا يصلح الدعوة ؟ يبدو ان الاجابة بالنفي ذلك انهم اذا كانوا لا يستطيعون الدفاع عن انفسهم و رد الظلم الواقع عليهم فكيف يكون في مقدورهم الهجوم على غيرهم من ناحية أخرى فقد لا نحتاج إلى اوصول الدعوة إلى بلد المستهدفين إلى دخول تلك البلاد لوجود طرق الاتصال الحديثة مع أنه يمكن بطرق الاتصال البسيطة اوصول الدعوة و لكن طبعا الطرق الاكثر كفاءة تحتاج إلى تكنولوجيا اتصال متقدمة وأننا نحتاج إلى تكنولوجيا متقدمة خاصة اذا ما تم اعتراض تلك الاتصالات .

يرجع الباحث لتناول السؤال الاساس في هذا الجزء من البحث و هو ما موقف الحريات في الغرب هل هي متاحة ام غير متاحة ؟ و هل هي متاحة باطلاق و اذا كانت متاحة نظريا فهل هي متاحة من الناحية العملية و ما هي حدود الحريات المتاحة ؟

عموما فان الحريات في الغرب افضل منها في الدول الاسلامية بدليل ان المضطهدين سياسيا في الدول الاسلامية يفرون إلى الغرب فتحضنهم هذه البلاد. إن البلاد الغربية فيها تقاليد تدعم الحريات و لكن يظل الانسان يتساءل هل دافعية دعم

الحريات هي كانت الدافع وراء إيواء هولاء المضطهدين وهل
كانت هنالك دوافع اخري مثلا الضغط على تلك الدول

بهولاء المعارضين او الاستفادة منهم بطريقة او باخرى او ان هولاء المعارضين لا يمثلون
خطرا عليها على مصالحها او بالأحرى يخدمون تلك المصالح. و هنالك معارضين توفر
لهم الدول الغربية سبل الدعم وهم سبب عدم استقرار لدولهم و ليسوا من الناشدين
لحرية حقيقية هولاء يساعدونها لتحقيق اجندة و مصالح خاصة بها. على اي حال
هنالك قدر من الحريات بشكل من الاشكال متاح وهنالك جوانب من الصورة ينبغي
الاشارة اليها وهي المظاهر الايجابية التي تحترم الحرية والتحرر و تسانده و هي في العادة
سلوك الاشخاص العاديين من تلك الشعوب و ليست النظم و من مظاهر مساندة
التحرر المسيرات ضد اسرائيل في حربها على غزة و تكتلات المقاطعة للبضائع على
الاسرائيلية الواردة من المستوطنات و محاكمة قادة اسرائيل الصورية .ووقوف بعض
الاوربيين مع المسلمين في حالة عدم توظيفهم على الرغم من انهم يملكون المؤهلات
المناسبة وأيضاً في حالة الاعتداء عليهم سلوكيات النظم الحاكمة في الغرب الغالب
عليها أنها لا تحترم حريات الغير فهي مثلا تساند اسرائيل و تعرقل اي ادانة لها مهما
كانت الادانة واضحة وضرورية و ذلك لاسباب منها ان هنالك تكتلات في تلك الدول
لليهود ذات نفوذ كبير بسبب قدراتهم المالية و التنظيمية و بسبب خبرتهم و
حنكتهم وذكائهم و بسبب سيطرتهم على المال و الاعلام و التأثير على الحكام و على
مراكز البحوث .

الدول الغربية دول نظمها علمانية او هكذا يفترض ان تكون ، العلمانية تعني الحياد
حيال الاديان و الاثنيات فلا يهم ان تكون مسيحيا او بوذيا او مسلما فإن الدين امر
شخصي ينبغي أن لا يتدخل في الشأن العام .

و من المفترض ان تكون القيمة العليا في النظم العلمانية و النظم الغربية اللبرالية
هي الحرية و الحرية تعلقو ولا يعلى عليها . اذا افترضنا ان النظم الغربية نظم علمانية
وانها تعطي الحرية اولوية فان ذلك الحال قد تغير فقد حدث تراجع في الالتزام بهذه

القيم لانها في الحقيقة (بجانب عدم الاخلاص في
تطبيقها) غير واقعية و غير مناسبة لكي تحكم

العلاقات بين البشر في مجتمع تتعدد فيه الاديان و الاتجاهات و الاثنيات و اتضح ان الغرب يعطي ارثه الثقافي قيمة عليا ويريد حرية لها محتوى معين ، محتوى لا يسمح ان تؤدي إلى اي نتائج و مظاهر معينة في المجتمع يتجلى ذلك في ان اوروبا صارت تمنع بعض الممارسات الدينية بدعوى انها رموز سياسية و النظام العلماني لا يسمح بظهور رموز دينية فصارت تمنع الحجاب ومأذن المساجد. لقد سؤلت مدرسة (السؤال طرحه احد مقدمي برامج الجزيرة) في مدرسة منعت الحجاب في دولة اوربية لماذا منعت المدرسة الحجاب ؟ فمن حق الطالبة المسلمة ان تلبس اللبس الذي يوجبه عليها دينها. قالت المدرسة (وهي ليست مديرة المدرسة) المشكلة ليست في ان تلبس هذه الطالبة الحجاب المشكلة ان الطالبات الاخريات و لعلهن من غير المسلمات قد يقلدنهن في هذا اللباس . و عندما سؤلت ايضا ناشطة سياسية امريكية لماذا لا تتركون العراقيين يقررون نظام الحكم الذي يريدون وفق خيارهم الديمقراطي قالت نحن لم نبعث ابناءنا إلى هناك لكي يموتوا و تكون النتيجة ان يأتي نظام يحكم بشريعة القرون الوسطى (اي الاسلام). أنه في الواقع لا تسمح الديمقراطية في الدول الغربية ذات التاريخ و الثقافة المعينة لطريقة و اسلوب حياة يعارض ثقافتها وتاريخها. و ذكر هوفمان (مفكر الماني مسلم) في مجلة الانكاونتر ان جماعة المانية تعمل ضد وجود المسلمين في المانيا و زعت منشورات تحذر الشعب الالماني من ان الامور اذا ما سارت إلى ما تسير عليه فأن المسلمين سوف يحكمون المانيا كان رد هوفمان لماذا الخوف من حكم المسلمين فأن المسلمين عندما حكموا كانوا متسامحين مع المخالفين لهم وضرب لذلك الامثال من التاريخ الاسلامي .

قتل غير المقاتلين :

اورد وهبة الزحيلي ادلة على عدم جواز قتل غير المقاتلين . منها قوله صلى الله عليه وسلم " لا تقتلوا امرأة ولا وليدا" ^١ و ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم " نهى عن قتل النساء و الصبيان" ^٢ و قال لاحد اصحابه الحق خالدا فقل له " لا تقتلوا اصحاب الصوامع" ^٣ و عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " انطلقوا باسم الله و بالله و على ملة رسول الله و لا تقتلوا شيخا فانيا و لا طفلا و لا صغيرا و لا امرأة و لا تغلوا و ضموا غنائمكم و اصلحوا و احسنوا ان الله يحب المحسنين" ^٤

عن ابن عباس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث جيوشه قال : اخرجوا باسم الله تعالى تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقتلوا الولدان و اصحاب الصوامع "

التمثيل :

يقول الله تعالى : (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (١٢٦) وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا حَزَنٌ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (١٢٧) إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (١٢٨) النحل

قال : محمد على الصابوني في تفسير " صفوة التفاسير " في تفسير هذه الآية " اي وان عاقبتم ايها المؤمنون من ظلمكم واعتدى عليكم فعاملوه بالمثل ولا تزيدوا. قال المفسرون : نزلت في شأن " حمزة بن عبدالمطلب " لما بقر المشركون بطنه يوم احد . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لئن اظفرتني الله بهم لأمثلن بسبعين منهم " وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ " أي لأن عفوتهم وتركتهم القصاص فهو خير لكم وأفضل

^١ رواه الطبراني في الأوسط

^٢ رواه الجماعة إلا النسائي

^٣ أخرجه أحمد

^٤ أخرجه أبو داود

وهذا نذب إلى الصبر وترك عقوبة من أساء . فإن

العقوبة مباحة وتركها أفضل)) وهذا من مكارم

الأخلاق الإسلامية . قال محمد على الحسن فقد أباح الله له أن يفعل بالعدو مثل ما يفعله العدو وبجيشه وأن يستبيح منهم مثل ما يستبيحون^١ . والأدلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: فمن أعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفى وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين) (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) وقوله تعالى كما تقدم وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ وقال : لما رأى المسلمون ما فعل المشركون بقتلهم من تقير البطون وقطع المذاكير والمثلة السيئة قالوا حين رأوا ذلك لئن أظفرنا الله سبحانه وتعالى عليهم لنزيدن على صنعهم ولنمثلن بهم مثله لم يمثله أحد من العرب ولنفعلاً^٢ فنزل قوله تعالى (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ حراماً كحقوق الله لم يجز مقابلته بمثله كما لو جرعه الخمر أو زنا بحرمته)^٣ لا يجوز للمسلم مثلاً أن يفعل مثل ما فعل الأمريكان في سجن أبوغريب في قوانتاناما فهذه أفعال قبيحة ومزرية ومنافية لكرامة الانسان .

قال وهبة الزحيلي^٤ " فلا تمثيل بالقتلى ولا عبودية لغير الله ولا ظلم ولا بغى ولا تدمير ولا تخريب لغير ضرورة حربية ولا قتل لغير المقاتلة ولا انتهاك للأعراض . ويعامل أسرى الحرب معاملة رفيعة طيبة ويعفو المسلم عند المقدرة ويطلق سراح الأسرى غالباً بعد تحقق النصر الموفى للعزة والكرامة المجانب للذلة والمهانة "

وتحكم الضرورة والحاجة الحربية إستخدام وسائل القتال والحق والدمار والخراب بمنشآت العدو. قال الحنفية والشافعية وأحمد^٥ يستعان على الاعداء بكل وسيلة تؤدي

^١ الحسن (محمد علي). العلاقات الدولية في القرآن والسنة. ط٢. مكتبة النهضة الإعلامية، عمان. الأردن. ١٩٨٢م. ص ٩٠

^٢ نفس المصدر. ص١٧١

^٣ نفس المصدر. ص١٧٧

^٤ الزحيلي (وهبة). العلاقات الدولية في الإسلام. مرجع سابق. ص٤٥

^٥ نفس المصدر. ص٤٦

إلى كسر شوكتهم سواء أكانت الوسيلة شديدة أم خفيفة . لكن استعمال الاشد مع إمكان تحقيق المقصود

بالاخف فيه كراهة لأنه لغير حاجة. ومعنى هذا اعطاء الحرية للمقاتل في قهر عدوه بأي طريقة كالسلاح الابيض أو الآلات الثقيلة حتى تسميم العدو بمثل قاذفات اللهب والغازات السامة^١ ولكن لا يجوز عند الشافعية والحنابلة تحريق أحد من العدو بالنار لا حياً ولا ميتاً لقوله صلى الله عليه وسلم " لا تعذبوا عباد الله بعذاب الله " وقد حرق أبو بكر رضى الله عنه قوماً من أهل الردة ولعل ذلك كان منه والحديث السابق لم يبلغه . وقال المالكية وفي رواية اخرى عن أحمد ليس للمقاتل حرية الاختيار في وسائل قهر العدو فلا تحرق حصون العدو بالنيران فإذا ضيق على المسلمين أو تعينت النار لقهر العدو ولم يوجد غيرها أو بدأ بها العدو جاز استعمال النار للضرورة الحربية حينئذ أو قصاصا اي معاملة بالمثل ولا يجوز عند المالكية تسميم العدو سواء وضع السم في المياه أو الغازات أو السهام^٢ .

واستعمل النبي صلى الله عليه وسلم وعمر بن العاص المنجنيق (ومثلها كالغازات . القنابل والصواريخ) ويجوز التغريق في الحرب البحرية. ولا مانع من قطع المياه لحمل جنود العدو على التسليم (كما حدث في بدر).

أما الحرب التكنولوجية والكيميائية تجوز في حالة استخدامها العدو لكنه لا تتفق مع التشريع الإسلامي وإحسان القتل . وقال المالكية النار ممنوعة في الحرب إلا إذا تعذر الغلب بدونها فالنار ممنوعة بالنص النبوي

معاملة الاسرى:

يعامل الاسلام الاسرى معاملة حسنة . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (استوصوا بالاسارى خيرا). ويقول الله تعالى (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (٨) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (الانسان ٨-٩) وكان

^١ نفس المصدر. ص ٤٦

^٢ نفس المصدر. ص ٤٦

الأسير يقدم له الطعام والشراب والكسوة الملائمة
والعلاج الناجع ولا يكره بالادلاء بالاسرار العسكرية

حتى يتقرر مصيره اما اعتناقه الاسلام او المن عليه بدون مقابل او بالمفاداه ومبادلة
الاسرى اما الاسترقاق فانه كان في حالة المعاملة بالمثل لقوله تعالى: (من اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والقرآن ليس فيه اذن بالاسترقاق وان النبي
صلى الله عليه وسلم لم ينشئ رقا على حرقط وما كان عنده من رق في الجاهلية فقد
اعتقه والرق الذي مارسه المسلمين كان بسبب المعاملة بالمثل.

الفصل الثاني عشر: أخلاق التعامل مع الحيوان والبيئة

اختلفت الثقافات والفلسفات والأديان حول الطريقة التي ينبغي أن يعامل بها الإنسان الحيوان وكان مدار الاختلاف هو: هل للحيوان حقوق تقتضيها مبادئ الأخلاق؟ ولقد أعطى أصحاب هذه الأديان والفلسفات مبررات تدعم مواقفهم. يهدف هذا الجزء من البحث إلى بيان هذه المواقف وأدلتها ثم اختبار تلك الأدلة والمواقف. ويختم الباحث حديثه ببيان المنظور الإسلامي في التعامل مع الحيوان.

المواقف المختلفة من التعامل مع الحيوان:

١/ يرى البعض أن للإنسان حق السيطرة الكاملة على الحيوان واستخدامه كيف يشاء دون قيد أو شرط أخلاقي^١. فله مطلق التصرف فيه. إن التراث اللاهوتي المسيحي في عمومته كان يعكس آراء أرسطوطاليس الذي يعتبر أنه ليس للحيوان عقل ولا يمكن اعتباره في النطاق الأخلاقي للإنسان وأنه يمكن للإنسان أن يفعل به ما يريد وقال توما الأكويني: إنه لا يهم كيف يعامل الإنسان الحيوان لأن الله سخر كل الأشياء للإنسان فالله لم يعط عناية خاصة للثور ولم يطلب من الإنسان معاملة الحيوان بطريقة خاصة كما طلب ذلك بشأن معاملة الإنسان لأخيه الإنسان. وإذا بدت هنالك معاملة حسنة للحيوان من قبل الإنسان لا تكون تلك المعاملة من أجل ذات الحيوان بل لأنها في التحليل النهائي في صالح الإنسان فقد قال القديس أوغسطين بعدم القسوة على الحيوانات لأن الفرد الذي يمارس المعاملة القاسية على الحيوان قد يتعود على ذلك فيعامل أخيه الإنسان بنفس الطريقة (هنالك من المسيحيين من يفسر نص الكتاب المقدس على أساس أنه يعطي حقوقاً للحيوان).

ويعتبر (ديكارت) الحيوان كآلة وأنه لا يحس بالألم. لذلك ليس هنالك سبب يقتضي تخديره بدعوى أنه يحس بالألم. وقال (كانت) إنه ليس لدينا واجبات نحو

^١Grogch (Paul) and Peter Vardy, The Puzzel of Ethics, Fount, ١٩٩٩, P.P, ٢٠٨.

الحيوان لأن الحيوان لا يعي بذاته ولا ينبغي اعتبار الحيوانات غاية في ذاتها لأنها ليست عاقلة.

١٢ / والموقف الآخر يعطي حقوقاً للحيوان ولكن يختلف أصحابه في قدر الحقوق الممنوحة له فبعضهم يعطيه حقوقاً تساوي حقوق الإنسان وذلك بدعوى أنه لا اختلاف بين الإنسان والحيوان بمرر معاملته معاملة مختلفة ويقود هذا الإجماع بيتر سنقر (Peter singer) فإنه يرى أنه ليس هنالك مبرراً لعدم مساواة الحيوان بالإنسان. وتساءل قائلاً: ما الذي يجعلنا نعامل الإنسان الشبيه بالحيوان كالتخلفين عقلياً والمجانين وأصحاب أمراض الشيخوخة والذين في حالة إغماء بطريقة خاصة ولا نعامل الحيوانات بنفس الطريقة ورفض مثلاً إجراء التجارب على الحيوانات كما رفض أشكال التصنيع الحيواني وطلب إيجاد بدائل لأكل لحوم الحيوانات.

وبعض المجتمعات التي تعتقد في تناسخ الأرواح بين البشر والحيوانات توصي بعناية ماثلة لعناية الإنسان بالإنسان لأن الحيوان الذي تتعامل معه قد يحوي في جسده روح جد من أجدادنا.

١٣ / والموقف الثالث لا يساوي بين الإنسان والحيوان وللإنسان أن يستخدم الحيوان وينتفع به ولكن وفق شروط وقيود أخلاقية محددة. وهنا قد تتمايز بعض المواقف عن بعضها البعض والموقف الإسلامي يمكن اعتباره موقفاً من هذه المواقف وسيأتي بيانه.

هل يجوز استخدام الحيوان والانتفاع به ؟ وما هي الحدود والقيود في استخدامه ؟

فيما يلي جملة من الأمور التي يمكن أن يستخدم فيها الحيوان:

١. أكل لحمه يدخل في ذلك الأكلو الشرب (شرب لبنه وأكل بيضه مثلاً ولبس صوفه واستخدامه في بناء الخيام... الخ).
٢. إجراء التجارب عليه بغرض طبي علاجي أو خاص بمواد التجميل.
٣. صيده للتسلية والترفيه: صراع الثيران أو حرب الديوك واللعب والعبث.

٤. تقديمه كقربان.

٥. استخدامه في مواد التجميل التي ليس

مقصود بها العلاج.

قيود على استخدام الحيوان

هنالك قيود تتصل بتربية الحيوان فهنالك أنواع من التربية (تربية التصنيع) يمنع الحيوان فيها من الحياة الطبيعية بوضعه مثلاً في مكان ضيق بغرض تسمينه ومنعه من الحركة لكي لا يعمل جهداً ويفقد طاقة حرارية وقيود على إجراء التجارب عليه فإجراء التجارب على الحيوان قد يحدث له اضراراً بليغة فيصاب الحيوان نتيجة هذه التجارب بأمراض وتشوهات عظيمة فقد يحقن بمادة بغرض إصابته بالسرطان وقد يتم توليد الحيوانات لكي تعاني وتتألم كل حياتها أو جلها ثم تموت موتاً مبكراً.

بعض الموجهات لمعاملة الحيوان:

أ/ تقليل الألم والعمل على إزالته بالكامل لو أمكن ذلك.

ب/ إذا كان هنالك ضرر يحلق بالحيوان فإنه قد يسمح بذلك لأجل دفع ضرر مقدر يلحق بالإنسان لا سبيل إلى دفعه إلا بذلك.

ج/ تجنب الاستخدامات التي تتخذ أشكالاً عبثية. ويدخل في ذلك اللعب العنيف (صراع الثيران وحرب الديوك) ولقد حدث جدل ومناقشة بين المؤيدين لصيد الثعالب والمعارضين لصيدها. فقال المؤيدون لصيدها: إن الثعالب تقتل الماشية والدجاج فصيدها وقتلها يمنع ذلك فرد المانعون بقولهم لماذا لا نحافظ عليها ونحميها بطرق أخرى فقال المؤيدون إن في صيد الثعالب فائدة لها ولنوعها لأن الأفراد التي سننجو وتفر من الصيد والقتل تكون الأقوى وبذلك يكون البقاء للأصلح منها. قد تكون حجة المانعين لصيد الحيوانات قوية إذ كان الصيد يؤدي إلى انقراض النوع أو إذا كانت طريقة الصيد وحشية أو قاسية.

أما تقديمه كقربان فإن أسبابه روحية والأسباب
الروحية ليست عبثية (ولكنها تحتاج إلى مبررات للنظام
العقدي الذي يوجب تقديمها) ويجري عليه ما يجري على أكل لحوم الحيوانات وقتلها
والقيود التي تفرض على ذلك.

٤/ والموقف الرابع يعلي من شأن بعض الحيوانات ويفضلها على الإنسان وقد يكون ذلك
بعبادتها أو يكون بإظهار الفرد مشاعر من المحبة والعلاقة الحميمة نحوها وقد لا يظهر
ذلك الفرد تلك المشاعر نحو البشر. كالذي يفعله بعض الغربيين بشأن القطط والكلاب
فيوصي لها بثروته وقد يظهر غضب لحرمتها أكثر مما يظهر من غضب لحرمات الإنسان.
فهذه مواقف غير متوازنة وشاذة و غير طبيعية. وقد يكون سببها ضعف العلاقات
الحميمة بين البشر في تلك المجتمعات.

معاملة الحيوان من منظور إسلامي

هنالك حالات شرع فيها الإسلام لمعاملة الحيوان يمكن اعتبارها مرجعية عامة
توجه كيفية معاملته. خاصة وأن هذه الحالات مصحوبة بمبررات يمكن اعتبارها فلسفة
تقف وراء المنظور الإسلامي ومن هذه الحالات حبس المرأة الهرة والرجل الذي سقى
الكلب العطشان . وتوجيه الرسول - صلى الله عليه وسلم - في كيفية الذبح.
وهنالك آيات متفرقة تبين طبيعة تكوين الحيوانات وقيمتها.

لقد منع الإسلام الإضرار بالحيوان: (دخلت امرأة النار في هرة حبستها فلم تطعمها ولم
تدعها تأكل من خشاش الأرض)^١.

وحالة الرجل الذي سقى الكلب العطشان تدل على أن الإسلام وسع من نطاق
التعامل الأخلاقي بين بني البشر مع بعضهم البعض لتشمل تعامل البشر مع الحيوان
وذلك على أساس أن الحيوان له أحساس بالألم وأثار خيال الإنسان الأخلاقي بتذكيره بما
يعرف بالقانون الأخلاقي الذهبي: عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به فقد روى أنه

^١ أخرجه مسلم في كتاب السلام باب حرم قتل الهرة. ١٧٦٠/٤. ٢٢٤٢

(بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد
بئراً فنزل وشرب ثم خرج وإذا بكلب يلهث يأكل الثرى

من شدة العطش فقال الرجل: فقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ مني فنزل
البئر فملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى وشكر الله تعالى فغفر له قالوا
يارسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ قال: في كل كبد رطب أجر)¹.

إن التشابه بين الإنسان والحيوان الذي أشار إليه الإسلام لم يكن فقط في
كونهما يحسان معاً بالألم ولكنه تشابه أوسع وأعمق يدل على ذلك وصف القرآن
الكريم الطيور والحيوانات بأنها أم أمثالنا يقول تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ
يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ) (الأنعام: ٣٨).

ولقد وردت آيات في القرآن الكريم تدل على التشابه بين الإنسان والحيوان من حيث اللغة
والمنطق (الطير) ومن حيث المسؤولية (الهدهد) ومن حيث العلاقات (النمل) وربما يعتبر
إثبات هذه الخصائص في المستوى التجريبي لم يتم بعد ولكن بعض البحوث العلمية
الحديثة تعطي بعض الدعم لهذه المعاني وما يسمح باعتبار هذه الافتراضات أننا لا
نستخدمها في هذا السياق استخداماً علمياً بحثاً ولكن نستخدمها كنظريه خلقيه
لما ينبغي أن يكون. وإثباتها يتحقق بإثبات المعتقد الذي تنتمي إليه.

قال تعالى: {وَوَرَّتْ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأوتِينَا مِن كُلِّ
شَيْءٍ} (النمل: ١٦). {حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ تَمَلَّهْ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا
مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ} (النمل: ١٨). {وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ
فَقَالَ مَا لِي لَأَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ} {٢٠} {لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ
لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ} {٢١} {فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ حِطُّ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن
سَبَاءٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ} {٢٢} {إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً مَمْلُوكَهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ} {٢٣}

¹ أخرجه مسلم في كتاب السلام باب فضل ساقى البهائم . ١٧٦٢/٤ . ٢٢٤٥ . وأبو داود في كتاب الجهاد ٢٥٠/٥٠٣

وَجَدَّتْهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ
الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ؛

(النمل: ٢٠-٢٤).

كما وأن قيمة الحيوان تتمثل في قيمته المعرفية وقيمه الجمالية والروحية (أَفَلَا يَنْظُرُونَ
إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (الغاشية: ١٧). (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا
تَأْكُلُونَ* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ) (النحل: ٥-٦). (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ
وَالْحَمِيرَ لِيَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) (النحل: ٨).

أخلاق البيئة (Environmental ethics)

البيئة هي كل ما يحيط بالإنسان من حيوان ونبات وجماد . إن إصلاح البيئة
ضروري لسلامة حياة الإنسان وفي فسادها فساد لحياته وتدني نوعيتها. لقد سبق
الحديث عن أخلاق التعامل مع الحيوان كمكون مهم من مكونات البيئة والآن يتناول
الباحث المكونين الآخرين .

يبدأ الباحث باستعراض المواقف الفلسفية والدينية والثقافية المختلفة من
البيئة ثم يحدد قيمة الأشياء والعوامل التي تعطيها قيمتها . ثم يستعرض مظاهر
فساد البيئة وأسباب مظاهر الفساد هذه . وإذا اعتبرنا أن فعل الإنسان هو السبب
الرئيسي في إفساد البيئة قد يتساءل الفرد : هل إنسان العصر بمكوناته الفكرية
والنفسية المعلومة قادر على حل هذه المشكلات ؟ . ثم يتناول الباحث باختصار المنظور
الإسلامي للتعامل مع البيئة.

المواقف المختلفة من البيئة

١. الموقف الغنوصي وبعض المتصوفة وهذا الموقف يعتبر المادة والبيئة شر .
٢. قيمة البيئة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بقيمتها للإنسان (فهي وسيلة لتحقيق
أهداف الإنسان) .

٣. البيئة لها قيمة ذاتية - مثلاً كجزء من

النظام الإيكولوجي .

٤. الوجود شيء واحد وذو قيمة واحدة (نظرية وحدة الوجود) .

٥. بعض مظاهر البيئة تعبد (كالشمس مثلاً) .

صفات الأشياء التي تمنحها قيمتها:

- المنفعة أو اللذة أو السعادة أو الإشباع .
- الجمال .
- كونها حق لفرد أو جماعة (أو واجب) .
- كونها حدث تجربة روحية .
- ما يمكن تسميته بالبعد الميتافيزيقي .
- كونها معرفة (حدث تجربة معرفية) .
- كونها جزء من نظام له قيمة (جزء من النظام الإيكولوجي) .
- كونها مخلوقة لله .

بعض مظاهر فساد البيئة

- التلوث .
- انقراض الأنواع .
- استنزاف الموارد والتصحر .
- اختلال التوازن .
- الاجترار العالمي .
- تهتك الأوزون .

أسباب فساد البيئة

- الاهتمام بالكم وليس بالكيف .
- النزعة الاستهلاكية المغالية والازدياد المطرد في الرغبات (والتافه والضرار منها والقبيح) .

قضايا في الأخلاق...

- الرغبة في مجرد اقتناء الأشياء وتكديسها بصرف النظر عن الحاجة إليها أو إلى توظيفها .
- المبالغة في الاهتمام بالجسد .
- الاهتمام بالآثار قصيرة المدى وإهمال الآثار بعيدة المدى .
- الرغبة في زيادة الإنتاج والربح وتحقيق ذلك عن طريق تقليل تكلفة الإنتاج دون اعتبار للآثار والمفاسد المترتبة على ذلك .
- التنافس والرغبة في الهيمنة والسيطرة .
- اختلال سلم أولويات القيم .
- الأنانية وعدم اعتبار رغبات الآخر وتدني الاهتمام بالجوانب الجمالية والروحية .
- تناقض الرغبات فمن جهة هنالك رغبة ومطالبة بتنقية البيئة ورغبة ومطالبة بزيادة الأجور والاستهلاك وخفض الأسعار والضرائب وزيادة الخدمات والقوة العسكرية ... إلخ .

أخلاق البيئة من منظور إسلامي

لقد سخر الله سبحانه وتعالى البيئة للإنسان يقول تعالى (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الجمانية: ١٣) وأوجب عليه سلوك معين وشرع له حدوداً تمنعه من إفساد البيئة واستنزافها واستخلفه فيها وجعل له القوامة عليها واستعمره فيها وحثه على أعمارها وتنميتها وترقيتها.

وعلمه أن للبيئة والموجودات خصائص تعلي من شأنها وترفع من قدرها وقيمتها فقال تعالى: {وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ} (الإسراء: ٤٤).

ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن تلك
العاطفة الوجدانية بين الإنسان والكائنات البيئية
عندما قال في جبل أحد : (إن أهدأ جبل يحبنا ونحبه)^١.

فليست علاقة الإنسان بالبيئة علاقة قهر وهيمنة وسيطرة وإخضاع وصراع بل هي
علاقة حميمة قد شبهها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلاقة القرابة
(أَكْرِمُوا عَمَتَكُمْ النخلة)^٢.

وقد شبه أيضاً رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلم بشجرة النخل في
النفع حيث روي عبد الله بن عمر أن رسولاً لله صلى الله عليه وسلم قال : إن من الشجر شجرة
لا يسقط ورقها، وهي مثل المسلم. حدثني ماهي . فوقع الناس في شجر البادية. ووقع في
نفسى أنها النخلة. قال العبد لله : فاستحييت. فقالوا : يا رسول الله. أخبرنا بها. فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : هي النخلة. قال عبد الله : فحدثت أبي بما وقع في
نفسى. فقال : لأن تكون قلتها أحب إلي من أن يكون لي كذا وكذا^٣ . وقد يكون الجماد
والصخر أفضل من بعض بني البشر "وقست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو
أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها ما يهبط من خشية الله"^٤.
وفي حديث جابر بن عبد الله: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم إلى جذع نخلة
فيخطب قبل أن يوضع المنبر. فلما وضع المنبر صعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فحن ذلك الجذع حتى سمعنا حنينه. قال : فأتاه رسول الله صلى الله عليه
وسلم، فوضع يده عليه فسكن.^٥

وقد تكون قيمة في جمالها قال تعالى: (ذَٰمِنٌ حَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ
هُم قَوْمٌ يَعْدِلُونَ} (النمل: ٦٠).

^١ صحيح مسلم ١٣٩٣.
^٢ العقيلي لساننا ليزان. ٣٩/٨: حديث غير محفوظ وقال البنعدي: منكر وقال أبو نعيم في حلية الأولياء: ١٢٣/٦ حديث غريب.

^٣ صحيح البخاري. ١٣١

^٤ حديث صححرواها البيهقي في دليل الأئمة: ٥٥٧/٢

ويقول تعالى: {إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ}
(الصافات: ٦).

هذه البيئة التي أنعم الله بها علينا وسخرها لنا ينبغي أن نرفق بها ونعاملها بلطف
فقد أبدع عبد المجيد النجار عبارة جميلة في وصف العلاقة بين الإنسان والبيئة فاسماها
علاقة ارتفاق أي علاقة انتفاع ولطف .

البرامج السادس

مفاهيم أساسية في الأخلاق

الفصل الأول
السعادة من منظور إسلامي

الفصل الثاني
العدالة والحرية

الفصل الثالث
النسيية والمسؤولية ولماذا نلتزم
بالأخلاق

الفصل الرابع
الحياة الخيرة



الفصل الأول: السعادة من منظور إسلامي

مقدمة:

إن الشخص العادي عادة ما يصدر حكمه على سعادة غيره بظواهر ذلك الشخص، فهو عادة يحكم على شخص بأنه سعيد إذا كان منطلق الأسارير مبتسماً ضاحكاً. وقد يحكم عليه مثلاً بالسعادة، لأن له مسكناً جميلاً أو زوجة جميلة أو سيارة فخمة، أو لأنه سافر إلى معظم البلدان، أو لأنه ترقى إلى وظيفة ذات مرتب كبير، أو حصل على درجة علمية رفيعة. أما الشخص المتعمق فيعلم أن هذه العلامات قد تكون كاذبة، وقد لا تكفي للحكم بالسعادة وقد تكون سبباً للتعاسة، فالإنسان قد تكون له زوجة جميلة أو وظيفة عالية ولكن لا يكون سعيداً، لأجل ذلك فهو يبحث عن أسباب أكثر ثباتاً، كطمأنينة البال، فيشترط أن يشعر بالقناعة والرضا وسكون النفس ويقول: ينبغي أن لا ننظر في الحكم على سعادة الفرد إلى ظواهر تصرفاته وسلوكه السطحي فقط، بل علينا أن نسبر غور ما بداخله.

كذلك نجد أن بعض علماء النفس يتعمقون في وضع المعايير التي بموجبها يمكن الحكم على الفرد بالسعادة، ولقد أورد بعضهم علامات للسعادة سنذكر منها بعضها عند الحديث عن علاقة علم الصحة النفسية بمفهوم السعادة منها "تقبل الفرد الواقعي لحدود إمكانياته واستمتاع الفرد بعلاقاته الاجتماعية، ونجاحه في عمله ورضاه عنه.. وإقباله على الحياة بوجه عام..."

وما يسميه البعض لحظات سعادة كقدوم مولود أو نجاح ابن أو شفاء مريض أو لحظة انتصار أو لحظة براءة أو لحظة تكريم وثناء واعتراف بفضل أو إنجاز أو لحظة ابتكار واكتشاف يرى البعض الآخر أنها لحظات سرور وفرح لا ينبغي أن يوصف صاحبها بالسعادة، لأن السعادة كما يرون أكثر ثباتاً ودواماً وشمولاً، فما هي السعادة وما حقيقتها؟ وهل هي الغاية القصوى للإنسان؟ وهل هي موضوعية أم ذاتية؟ وما هي

^١ نشر هذا الموضوع بمجلة تفكر العدد الأول ١٩٩٨م

مقوماتها ووسائلها وخصائصها؟ وهل هي ممكنة؟ وهل يمكن أن توجد كاملة صافية؟ هذا الأسئلة تمثل إشكالية

مفهوم السعادة.

قبل محاولة طرح هذه الإشكاليات والأسئلة نود أن نقدم لهذا البحث بالحديث عن أهمية مفهوم السعادة في مجال العلوم الاجتماعية وبإعطاء لمحة لمفهوم السعادة عند أرسطوطاليس وابن مسكويه وبنتمام ومل.

أهمية الدراسة:

إن البحث في مفهوم السعادة بحث مهم، ويحتل مكانه خاصة في علوم مختلفة كعلم الأخلاق، وعلم النفس، ويتصل بعلم التربية والقانون، وبالعلوم السياسية، ويعلم الاقتصاد وبنظرية صنع القرارات، فهذه العلوم يبحث بعضها مباشرة في مفهوم السعادة كعلم الأخلاق وعلم النفس "خاصة علم الصحة النفسية" والبعض يبحث في مفاهيم مشابهة كمفهوم المنفعة والقيمة والإشباع.

السعادة والصحة النفسية:

إن مفهوم السعادة من أهم المفاهيم التي يبحث فيها علم الصحة النفسية. بل إن هذا العلم عادة ما يعرف على أساس أنه يهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان، فتعرف الصحة النفسية مثلاً بأنها تستهدف معونة كل فرد وتدريبه على العيش السعيد المنتج في بيئة اجتماعية، وكذلك تعتبر السعادة مقياساً للصحة النفسية "الصحة النفسية للفرد تقاس بمدى قدرته على التأثير في بيئته وقدرته على التكيف مع الحياة بما يؤدي بصاحبها إلى قدر معقول من الإشباع الشخصي والكفاءة والسعادة"^(١) وما يذكر عن مؤشرات الصحة النفسية هو نفس ما يذكر عن مؤشرات السعادة. ومن هذه

(١) عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في الصحة النفسية، القاهرة، دار النهضة، ص ٢٠.

المؤشرات تقبل الفرد الواقعي لحدود إمكانياته
واستمتاع الفرد بعلاقاته الاجتماعية، ونجاح الفرد في

عمله ورضاه عنه.. والإقبال على الحياة بوجه عام، وكفاءة الفرد في مواجهة إحباطات الحياة اليومية.. وإشباع الفرد حاجته ودوافعه.. وثبات اتجاهات الفرد.. والالتزان الانفعالي.. وتصدي الفرد لمسئولية أفعاله وقراراته. إن اتجاهات علم النفس المختلفة من سلوكية وتحليلية وغيرها لها آراء مختلفة عن الصحة النفسية. ومن ثم عن أسباب سعادة الإنسان، ولا نستطيع ذكر الاتجاهات ولكن سنأخذها بعين الاعتبار عند الحديث عن مفهوم السعادة.

مفهوم السعادة والاقتصاد:

في المجال الاقتصادي يفسر الاقتصاديون عادة سلوك المستهلك عندما يريد تحديد خطته الإنفاقية بقولهم: إن الإنسان يرغب في الحصول على المجموعة السلعية التي تحقق له أكبر قدر من المنفعة. ويعرفون المنفعة كما يعرفها "بنتام" بأنها هي التي تخلق الإشباع والسعادة. والإشباع عند الاقتصاديين مسألة ذاتية ليس لها معايير موضوعية وتختلف من شخص إلى آخر؛ فقدر المنفعة الناتج من استهلاك سلعة معينة يختلف من شخص إلى شخص؛ وذلك لاختلاف أذواق المستهلكين. فالاقتصادي يهتم برغبات الناس الفعلية ويفترض سيادة المستهلك.

إن الفرضية القائلة بأن معايير الإشباع ذاتية - غير مسلم بها على إطلاقها. وسيأتي الحديث عن ذاتية وموضوعية معايير السعادة. وعلى أية حال فإن البحوث الاقتصادية في اعتقادي ليست ذات قيمة كبيرة في تحديد مفهوم السعادة، بخلاف الحال بالنسبة لبحوث علم النفس والأخلاق، بل أنها تعتمد على هذه البحوث في هذين المجالين.

مفهوم السعادة والقانون والسياسة:

لم يكن أثر "بنتام" في مجال الاقتصاد فقط؛ ولكن كان أثره الأساس في مجال القانون والتشريع والسياسية؛ فقد أسس القانون والتشريع على أساس المنفعة، وكان قضايا في الأخلاق...

لأفكاره هذه أثر كبير في الفكر المعاصر. واعتبر مبدأ المنفعة العامة معياراً لنقد القوانين وإصلاحها وإنشائها.

وهذا يعني أن تبرير القوانين والتشريعات يكون بالنتائج التي تترتب على تطبيقها. فإذا كانت القوانين والتشريعات تؤدي إلى سعادة المجتمع وتخدم مصالحه فهي مقبولة؛ وإذا لم تكن كذلك فهي مرفوضة. وقديماً أشار ابن مسكويه إلى العلاقة بين مفهوم السعادة والسياسية بقوله "ينبغي أن نعلم أن كل إنسان معد نحو فضيلة ما. إليها أقرب وبالوصول إليها أحرق لذلك تعتبر سعادة الواحد من الناس غير سعادة الآخر. لأجل هذا يجب على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان إلى سعادته التي تخصه" (١).

مفهوم السعادة وعلم الأخلاق:

يحتل مفهوم السعادة مكانه كبيرة في علم الأخلاق المعياري "Normative Ethics" فهو أساس ما يعرف بأخلاق الفضيلة "Virtue Ethics" وقد نما هذا الاتجاه نمواً مطرداً في الآونة الأخيرة. وكذلك يمثل مفهوم السعادة الأساس لنظرية المنفعة العامة إلا أن الفيلسوف "كانت" أسس الأخلاق على مفهوم الواجب والنية الحسنة وأسسها راولز "Rawls" على مفهوم العقد والعدالة.

لمحة تاريخية:

سنتحدث في هذه اللوحة التاريخية عن مفهوم السعادة عند أرسطوطاليس وعند ابن مسكويه وفي الفكر الحديث عند "بنتام" و"ومل" ولكننا لا نهدف في هذه اللوحة إلى استقصاء آراء كل هؤلاء الفلاسفة. وسنكتفي بعرض أفكارهم الأساسية.

(١) تهذيب الأخلاق. ابن مسكويه. ص ٧٢. حققه ابن الخطيب. المطبعة المصرية ومكتبتها. ص ٧٢.

مفهوم السعادة عند أرسطو طاليس:

تناول "أرسطو طاليس" مفهوم السعادة في كتاباته الفلسفية بالدراسة والتحليل ولقد أهتم الدارسون قديماً وحديثاً بما كتبه أرسطو طاليس عن هذا المفهوم وشرحوه وعلقوا عليه. ولكنهم اختلفوا في فهمهم لمفهوم السعادة عنده وأعطوه تفسيرات عدة وأقرب هذه التفسير لمقاصده أنه: عد السعادة الغاية القصوى للإنسان، وأنها مطلوبة لذاتها لا لشيء آخر. وأنها تامة ومكتفية بذاتها وأنها تحوي الخير الأقصى وجديرة بالاختيار^(١).

ولكنه ليس من الواضح قوامها هل هو شيء واحد أو أشياء مختلفة. ففي الكتاب الأول المسمى "بالأخلاق النوخوماخية" ذكر أن قوامها يعتمد على أمور كثيرة أهمها الفضائل الخلقية، والفضائل العقلية؛ ولكنه ذكر في الكتاب العاشر أن قوامها واحد وأنها تطابق التأمل الفلسفي وحده^(٢). ويرى أرسطو طاليس أن حدوث المصائب العظيمة للشخص تسلب صفة السعادة عنه ولا تسلب المصائب الصغيرة هذه الصفة عنه^(٣).

مفهوم السعادة عند ابن مسكويه:

قال ابن مسكويه إن السعادة أفضل خير وهي تمام الخيرات وغايتها؛ ولكنها تحتاج في مرتبتها الأولى من هذا التمام إلى أشياء في البدن وخارج البدن؛ أما إذا بلغ الإنسان المرتبة العليا من السعادة فإنه لا يحتاج معها إلى شيء آخر^(٤).

واستعرض رأيين متقابلين عن السعادة: رأي نسبته إلى أرسطو. والآخر نسبته إلى فيثاغورس وبقراط وأفلاطون ثم خالص في النهاية إلى رأي اعتمده^(٥) وقد ذكر ابن مسكويه في بداية حديثه عن آراء أرسطو طاليس رأيه القائل: بأن للسعادة مقومات لو اجتمعت في شخص صار السعيد الكامل ومن حصل له بعضها كان حظ من

(١) Hudson (Deal w.)Happiness and the limit of Satisfaction, Rowman & Littlefield Publishers inc., London , 1991, P. 1٤ .

(٢) Feinburg (Joel), editor, Moral concepts, Oxford University press, 19٦٩, p,٤٩ .

(٣) Krut (Richard),TwoConcepts of Happiness, , Philosophical Review , ٨٧.No.٢(April 1٩٧٩), p 1٧1.

(٤) تهذيب الأخلاق. ابن مسكويه. ص ٩٠.

(٥) المصدر نفسه. ص ٩٠-٩٢.

السعادة حسب ذلك؛ وهذه المقومات هي: صحة البدن من سلامة الجوارح والحواس، واعتدال المزاج، والثروة والأعوان وان

تحسن أحوالته بين الناس وينتشر ذكره بين أهل الفضل ويكثر الثناء عليه، وأن يكن ناجحاً محققاً أهدافه ومقاصده، وأن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات^(١) وأخبرنا ابن مسكويه أن أرسطوطاليس علل هذا الرأي بقوله "إنه يعسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة مثل اتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت"^(٢).

ثم أورد الرأي الآخر الذي نسبته إلى أفلاطون ومن وافقه والذي أجمعوا فيه على أن قوام السعادة في قوى النفس الخلقية التي هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة وأجمعوا على أن هذا الفضائل كافية للسعادة، ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن ولم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلى بجميع أمراض البدن واستثنى من ذلك اختلال العقل وفساده^(٣). ثم ذكر أن "المحققين من الفلاسفة يحقرون أمر البخت ولا يؤهلون الأشياء خارج النفس لاسم السعادة؛ لأن السعادة شيء ثابت لا متغير، وأنها أرفع الأمور وأشرفها ولا يجعلون لما دون العقل والفضيلة فيها نصيباً"^(٤).

وذكر لأرسطوطاليس رأياً آخر قال فيه: إن السعادة في التخلق بأوصاف الله التي يحي الإنسان فيها حياة التأمل والنظر والفكر. وحاول أن يحل التعارض بين رأيي أرسطوطاليس بأن ذكر أن الرأي الأول يمثل المرتبة الدنيا من السعادة والرأي الثاني المرتبة العليا.

يقول ابن مسكويه: "فالسعيد من الناس يكون في إحدى مرتبتين: إما مرتبة الأشياء الجسمانية: متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة

(١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

باحثاً عنها مشتاقاً إليها متحركاً نحوها مغتبطاً بها. وإما أن يكون في مرتبة الأشياء الروحانية متعلقاً

بأحوالها العليا سعيداً بها. وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها ناظماً لها مفضياً للخيرات عليها^(١).

”يتعلق الإنسان في المرتبة الأولى بأحواله الجسمانية. وهو في المرتبة الثانية يتحرر منها لما توفر له من حكمة. فهو في المرحلة الثانية لا يفعل إلا ما أَرَادَهُ اللهُ منه، ولا يختار إلا ما يقرب إليه، ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة. وهو الذي يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التي هي من السعادات التي في بدنه والخارجة عنه كلها كلا عليه: إلا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه، إلا عند مشيئة خالقه^(٢).”

ثم ذكر ثلاث مراتب للسعادة وهي:-

١. مرتبة يلبي فيها الإنسان رغبات البدن والحس ولكن باعتدال.

٢. مرتبة لا يكثر فيها برغبات الجسد وشهوات النفس إلا بما تدعو إليه الضرورة.

٣. المرتبة العليا مرتبة الفضيلة الإلهية المحضة التي لا يطلب فيها حظاً من الحظوظ الإنسانية ولا ما تدعو إليه الضرورة. فتكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهية. وهذه الأفعال هي خير محض، وأن يكون فعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً، ويكون فعله عين غرضه، أي: ليس يفعل ما يفعله من أجل شيء غير ذات الفعل؛ لنفس الفضيلة ولنفس الخير لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرئاسة ومحبة الكرامة؛ فهذا غرض الفلسفة ومنتهى السعادة؛ إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحالة حتى تفني إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجية؛ وتفني العوارض

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

النفسانية؛ وتموت الخواطر التي تكون عن العوارض؛ ويمتلى
سعاراً إلهياً وهمة إلهية؛ ومعرفة إلهية؛ ويوقن بالأمور

الإلهية^(١).

والسعيد لا يخرج من حد السعادة ولو ابتلى ببلايا أيوب. ومهما ترد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب لا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة. فهو يقدر على ضبط نفسه. ولا تخرجه عن حد السعادة البتة. وقال ابن مسكويه: إن المراتب كثيرة بعضها فوق بعض. وأسباب اختلاف مراتب الناس في السعادة يرجع إلى اختلاف طبائعهم وعاداتهم وفهمهم وعلمهم وهمهم وجدهم وشوقهم ومعاناتهم^(٢).

إن ما قاله ابن مسكويه عن حقيقة السعادة كلام عميق وجذاب ويحتاج إلى وقفة تأمل ونظر. وإن حديثه عن السعادة. على الرغم مما فيه من أفكار ثاقبة يحتوي على بعض المثالب التي سنكشف عنها. فنظرية ابن مسكويه في السعادة كنظرية أرسطوطاليس يمكن أن تصنف على أنها نظرية للسعادة غالبية Dominant أي نظرية تغلب جانباً معيناً من الجوانب التي تسبب السعادة. فهي تغلب جانب الفكر والتأمل بوصفها سبباً للحصول على السعادة. فلكي يكون جانب الفكر والتأمل الجانب الغالب في حياة الإنسان عليه أن يجاهد رغباته ودواعي نفسه حتى تموت ويتحكم في إرادته حتى تفنى بالكلية. هذا الفناء الذي قال به ابن مسكويه شبيهه بالفناء الذي عبر عنه ابن تيمية ووصفه بفناء الإرادة ومعنى فناء الإرادة الذي هو فناء الأنبياء والصالحين هو أن تفنى إرادة الإنسان فيصير لا يحب إلا ما يحب الله ولا يريد إلا ما يريد الله. فهو طائع الله طاعة مطلقة. لكن هل يمكن أن تموت كل دواعي طباع الإنسان البدنية وتصير حياته حياة فكر وتأمل صرفة؟ وهل يمكن أن يصير مخلوقاً يعيش بالفكر والنظر؟ وهل يمكن أن يفعل الإنسان كما ذكر ابن مسكويه لأجل الفعل ذاته لا لأجل غرض يناله من هذا الفعل؟ لقد ذكر الغزالي أن القول بوجود إماتة دواعي طباع

(١) المصدر نفسه. ص ١٠١.

(٢) المصدر نفسه ص ٩٨.

الإنسان البدنية بالكلية: "غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية

ومحوها وهيئات.. وليس المطلوب إماطة ذلك بالكلية. بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط"^(١). وذكر أن هذه الدواعي ضرورية لحفظ النفس والنسل. وهذا الرأي موافق للسنة النبوية ولرأي أرسطوطاليس. وذكر الغزالي أيضاً أن من ادعى انتفاء الغرض عنده فقد ادعى الصفة الإلهية.

مفهوم السعادة في فلسفة بنتام ومل:

سنشير بطريقة موجزة إلى مفهوم السعادة عند بنتام "Bentham" ومل "Mill" "وسنترك التعقيدات والتغيرات التي طرأت على مفهوم السعادة في الفلسفة المعاصرة حين نقاش مفهوم السعادة". يقول هذان الفيلسوفان بما يسمى بنظرية المنفعة العامة في الأخلاق.

تقول هذه النظرية: إن مقياس حسن الأفعال وقبحها ووجوب فعلها أو تركها يكون بما يترتب عليها من سعادة. وما تؤدي إليه من شقاء وألم. ويرى بنتام أن السعادة هي اللذة ويعتقد بنتام أن اللذات تتفاضل. ولقد اخترع حساباً للتفضيل بين اللذات. فقال: تفضل لذة على لذة أخرى أما لشدتها وقوتها أو لمدتها أو لأنها يقينية الحدوث أو لقربها الزمني أو لخصوبتها أو لصفاتها أو لامتدادها. فكلما كانت اللذة قوية وشديدة فضلها صاحبها على التي هي أقل قوة وشدة. وكلما طال مدتها فضلها صاحبها على اللذة التي تحدث لمدة قصيرة. وكذلك إذا كانت اللذة متيقناً حدوثها. فهي تفضل على اللذة التي لا يتوقع حدوثها أو نشتك في حدوثها. أيضاً تفضل التي يتوقع حدوثها في زمن قريب في المستقبل على اللذة التي يتوقع حدوثها في زمن بعيد في المستقبل. واللذة ذات الخصوبة. أي: التي تأتي بلذة غيرها. تفضل على اللذة التي لا تأتي بغيرها. فمثلاً لذة القراءة تفضل على لذة مشاهدة مباراة كرة قدم. لأن لذة القراءة تأتي بلذة غيرها وهي لذة النجاح: فاللذة غير الخصبة تستهلك نفسها. أما اللذة الصافية

(١) إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. ج ٣. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٦م. ص ٦٢.

فتفضل على اللذة غير الصافية. واللذة الصافية هي

اللذة التي لا يسبب النشاط المتصل بها ألماً ويعني "بنتام"

بامتداد اللذة عدد الذين يستمتعون باللذة. فكلما كان عدد المستمتعين باللذة كبيراً فضلت على اللذة التي عدد المستمتعين بها أقل.

وهناك مشكلات تتصل بحساب اللذات هذا "لا نود مناقشتها" ويفترض أن اللذات يمكن أن تقارن، وأنها لا تختلف بالنوع. أما "مل" فقد قبل فرضية إمكان مقارنة اللذات. ولكنه قال باختلافها في النوع. فقد فرق بين اللذات من حيث النوع. فقال إن هناك لذات عليا "ومثالها لذة المعرفة ولذة التذوق الفني" ولذات سفلى "ومثالها لذة البطن والفرج".

مفهوم السعادة:

يعرف البعض حال السعادة بضدها ويقولون: بضدها تتميز الأشياء. والأحوال التي ضد السعادة كثيرة منها: الألم والهم والغم والضيق والكرب والعسر والحسرة والاكنتاب والحزن والقلق والقنوط والتوتر والضجر والملل والسأم والخوف والإحباط والأسف والحزني والعار والوحدة والغربة والشعور بالحقارة والدونية والشك والتشاؤم. فالسعادة عندهم خلو الإنسان من هذه الأحوال. ويعرف هذا المفهوم للسعادة بالمفهوم السلبي مقابل المفهوم الإيجابي. وهو كون حال المرء في غبطة وسرور وبهجة وابتهاج وارتياح وانشراح ولذة أو طمأنينة واستقرار بال أو رضا أو قناعة. ولقد تعددت المفاهيم المتقابلة للسعادة فهناك مفهوم للسعادة يجعل من الضروري أن تكون السعادة ممتدة حتى تشمل حياة الفرد كلها وكل جوانبها. ومفهوم للسعادة يصف حال الفرد متلبساً بها متحققة له. ومفهوم يشير إلى أنها ستتحقق له في المستقبل. فهي الآن بالقوة وأن شروطها ستتحقق بالفعل. وبهذا المعنى نصف الرجل التقى الصالح الذي يمر بأحوال ابتلاء وحزن بأنه سعيد. لما سيؤول إليه حاله في الآخرة. وهنالك تقسيم شائع بين الدارسين^(١) لمفهوم السعادة وهو السعادة بالمعنى الذي استخدمه أرسطوطاليس

(١) Honderich(Ted),editor, The Oxford Companion to Philosophy, P., ٣٢٢-٣٣. وانظر Deal W. Hudson, Happiness and Limits of Satisfaction, opcit., pp ١١-١٢

"Eudaimonia" ومعناها المعاصر. فالمعنى الأول يشير

إلى شعور باللذة يصاحب نشاطاً يتصف بالفضيلة

والمعنى الثاني مجرد شعور باللذة يتمثل في حاله سيكولوجية معينة. وهناك نظرة تعد السعادة أمراً ذاتياً "Subjective" ولكنها تشترط بالإضافة لتحقيق رغبات الفرد أن يكون ما تحقق يتفق مع معايير الحياة الطيبة التي يلزم الشخص نفسه بها. وهذه النظرة تختلف عن النظرة التي تعد معايير السعادة موضوعية وخارج الذات^(١). وهناك معنى رابع نسبة ابن مسكويه إلى أفلاطون وهي حال تتصف بها النفس، ولو كانت لا تشعر بلذة ومبتلاة بأعظم البلايا، وابن مسكويه كما تقدم عرف السعادة تعريفات عدة، كل تعريف يمثل مستوى من مستويات السعادة؛ ولكن هذه المستويات لا تشمل مجرد الشعور باللذة أو مجرد حالة سيكولوجية ذهنية. وهذه المستويات هي كالآتي:

مستوى أدنى تلبى فيه رغبات البدن والحس ولكن باعتدال، بالإضافة إلى الالتزام بالفضيلة.

مستوى أوسط لا يكثر فيه الفرد برغبات الجسد وشهوات النفس؛ إلا ما تدعو إليه الضرورة.

والمرتبة العليا في الدنيا هي مرتبة الفضيلة الإلهية المحضة وحالة فناء الإرادة؛ وفي هذه الحالة لا يتأثر الإنسان بالابتلاء ويؤدي الفعل لذات الفعل لا لحظ نأج عنه.

ومستوى رابع يمثل سعادة الآخرة الصافية التي لا تشوبها شائبة وذكر ابن مسكويه أن هنالك سلسلة متصلة "Continuum" من مستويات السعادة.

ولقد عرف سيد محمد نقيب العتاس السعادة بطريقة ماثلة لتعريف ابن مسكويه؛ فجعل لها ثلاثة مستويات لم يكن من ضمن هذه المستويات مجرد الشعور باللذة؛ فجعل المستوى الأول متصلاً بالأحوال السيكولوجية والدينيوية والتي يمكن وصفها بأنها عواطف وأحاسيس يتم إشباعها عن طريق السلوك القويم المتناغم مع

(١) Kurt (Richard), Two Concepts of Happiness, opcit., p. 171.

الفضيلة: والمستوى الثاني هو مستوى التحمل واختبار
استقامة الفرد في السراء والضراء وفي هذا المستوى

تضمحل احتياجات الفرد، والمستوى الثالث تمثله السعادة في الآخرة وقمة سعادة هذا
المستوى رؤية الله سبحانه وتعالى^(١).

سنذكر بعض الملاحظات المختصرة على هذه التعريفات، فالتعريف المعاصر للسعادة -
بأنها مجرد أحاسيس وعواطف -تعريف ذاتي لا يقصى الأحاسيس والشعور الناتجة عن
النشاطات الهابطة، ولا يلتزم هذا التعريف بوجود موافقة الفضيلة، وتعريف مرتبة
الفضيلة المحضة مثالي قد لا تتحقق أحواله في واقع الأمر. أما تعريف السعادة
المتحققة في الحياة الآخرة بأنها سعادة مطلقة أمر جائز جاءت به الأخبار الصحيحة،
وسوف نرد على اعتراضات جان كزانوف على وجود سعادة مطلقة في الآخرة، أما تعريف
السعادة - بأنها حال يمكن أن يتصف به الفرد في حال التحمل الذي قد يصحبه ألم
والذي يخلو من الشعور باللذة - فإنه يصعب قبوله.

والتعريف الذي نختاره والذي هو موافق للسنن هو التعريف الأول: الذي تلبي فيه رغبات
البدن والحس باعتدال؛ بالإضافة للالتزام بالفضيلة.

السعادة والغاية القصوى للإنسان:

الغاية القصوى هي الغاية التي يطلبها الإنسان لذاتها؛ وليست وسيلة لغيرها إذا
سألنا طالباً وقلنا له: لماذا تريد أن تذاكر؟ يقول: لأجح وأحصل على شهادة جامعية،
وإذا سألناه: لماذا تريد الشهادة الجامعية؟ قد يقول: لأنني أريد أن أجد وظيفة، وإذا قلنا
له: لماذا تريد وظيفة؟ قد يقول: لأحصل على مرتب، وإذا قلنا له: لماذا تريد المرتب
"النقود"؟ قد يقول: لكي أشتري طعاماً. وإذا قلنا له: لماذا تريد طعاماً؟ قد يقول: لأنني
أجد لذة في ذلك. إنه من غير المناسب أن نقول له: لماذا تريد اللذة، فاللذة مطلوبة
لذاتها؛ لأجل ذلك فهي غاية قصوى؛ ولكن هل السعادة حقاً هي الغاية القصوى لكل

(١) حقيقة السعادة ومعناها في الإسلام، سيد محمد نقيب العتاس، كوالالمبور، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ١٩٩٥م، ص ٣٠.

إنسان؟ السعادة بمعنى أن ينشد الإنسان اللذة أو حالة
يحبها ويفضلها. يرى البعض أن الإنسان يهدف من

حركته وأنشطته وأفعاله إلى الحصول على أكبر قدر من اللذة والإشباع. ويرون أن هم
الإنسان السعادة التي هي عبارة عن اللذة والمتعة. وهناك فريق يرى أن هدف الإنسان
ليس الحصول على اللذة والسعادة. لكن هدفه التخلص من هموم معينة؛ قال بهذا
الرأي ابن حزم فأوضح ذلك في كتابه "الأخلاق والسير". يقول ابن حزم: "طلبت غرضاً
يستوي فيه الناس فلم أجده إلا واحداً وهو طرد الهم. فلما تدبرته علمت أن الناس
كلهم... على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين همهم وإراداتهم لا يتحركون حركة
أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعنون به إزاحته عن
أنفسهم" (١).

إن ابن حزم يرى أن طرد الهم هو الغاية الأساسية والأولى للإنسان. إنه الغاية التي
يشارك فيها كل الناس. ويرى ابن حزم أن الغايات الأخرى للإنسان غايات ثانوية قد تكون
الغاية منها هملاً لشخص دون شخص. أوضح ابن حزم ذلك بقوله: "إن في الناس من لا
دين له فلا يعمل للآخرة. ومن الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق. وفي
الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على الصيت. وفي الناس من لا يريد المال ويؤثر
عدمه على وجوده ككثير من الأنبياء عليهم السلام ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة
ومن يطلب هذه الأشياء لا يطلبها لذاتها ولا للذة المصاحبة لها بل يطلبها ليطرد
الهم عن نفسه من فوتها. فقال: "إنما طلب المال طلبه ليطردوا به هم الفقر...
وإنما هش لسماع الأخبار ومحادثة الناس ليطردوا به هم التوحد... وإنما أكل من أكل
وشرب من شرب ونكح من نكح ولعب من لعب ليطردوا عن أنفسهم أضرار هذه
الأفعال وسائر الهموم" (١).

(١) الأخلاق والسير في مداواة النفوس. ابن حزم. منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

ويرى ابن حزم أن الذي يطرد الهم - حقيقة - العمل
للآخرة^(١). إن ما نشاهده من سلوك كثير من الناس يؤيد

نظرية ابن حزم هذه إلى حد كبير؛ فإن الطالب يعود من الدراسة وله هم قضاء الواجبات
واستذكار الدروس وهم النجاح؛ والكبار لهم هموم العمل وتوفير حاجات الأسرة والقيام
بواجبات الصلات الاجتماعية والمحافظة على الصحة وتحسين أوضاعهم المالية والأدبية
وغيرها من أسباب طرد هموم الدنيا والآخرة. فهم عادة لا يفكرون في الأشياء التي تجلب
لهم اللذة والسعادة؛ ولكن يفكرون في طرد الهموم وقضاء الحاجات؛ هذا لا يعني أن
تحقق هذه الأعراض لا يصاحبه لذة وشعور بالرضا والسعادة. ولا يعني - وهنا قد نخالف
ابن حزم - أن جانباً مما نقوم به من نشاط قد نؤديه بغرض اللذة والمتعة. من ناحية أخرى
فإنه قد تكون لبعض الناس كالدعاة والمصلحين وغيرهم هموم تشغل جل تفكيرهم
فلا تدع لهم مجالاً للتفكير في الحصول على متع الحياة والناس يختلفون. فيرى
بعضهم أننا يجب أن نوجه الطاقات في مؤسسات الدولة - الطبية والاجتماعية
والاقتصادية والتعليمية وفي الجمعيات الخيرية والإصلاحية لطرد هموم الناس أكثر من
جلب اللذات لهم. فنحارب المرض والفقر والجهل والإدمان ونحل مشكلات الأسرة
والشباب... إلخ.

صحيح - كما ذكر ابن حزم - أن ما يشغل معظم الناس طرد الهموم عن أنفسهم
أكثر من جلب المنافع لها. لكننا - كما ذكرنا - نجد بعض الناس يخطط ويهدف إلى
تحقيقها لذاتها. كما أن معظم الناس يهدف في أوقات حياته إلى تحقيق لذات معينة
مثلاً باختيار مكان لقضاء عطلته السنوية أو قضاء عطلة نهاية الأسبوع. ولكننا نجد
بعض الناس كالدعاة والمصلحين والمجاهدين لا يعيرون أمر جلب اللذات بالاً فنجد
أحدهم لا يأكل إلا إذا شعر بالجوع والضعف. ولا يذهب لينام إلا إذا شعر بالتعب
والنعاس.

(١) لعل ما يؤيد ابن حزم قوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) وقوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ).

وأخيراً هنالك سؤال يمكن طرحه وهو هل هدف الإنسان هو نيل السعادة سواء كان ذلك بمفهومها

الإيجابي أو السلبي؟ على الرغم من أن مفهوم السعادة مفهوم فضفاض فإنه من الصعب أن نصف شخصاً بالسعادة دون أن يحس بشعور إيجابي من لذة أو متعة أو ارتياح. ومن الصعب أن نصفه بالسعادة وهو في حالة ألم وعناء إلا إذا اعتبرنا ما سيؤول إليه حاله. ولكن من ناحية أخرى فإن الإنسان قد يسعى لتحقيق قيمة خلقية أو دينية تحت ظروف ألم ومشقة ومعاناة مثل قيمة العدالة. وقد يريد تحقيق العدالة من أجل العدالة ذاتها.

ولا ينبغي أن يقال إنه فعلها ليزيل عن نفسه عدم الرضا الناتج من عدم تحقيقها أو أن يقال إن عدم الرضا إذا لم يفعلها يكون أكبر من المعاناة الناتجة من فعلها. ولا يقال أنه فعَلَهَا لما يجد راحة في تحقيقها. وقد يلزم من فعل الفضيلة - في واقع الأمر - راحة ومن عدم فعلها ألم. ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا قصد الفاعل ولا هدفه من تحقيقها. إن كان سببه الذي يعنيه هو تحقيق فضيلة العدالة في ذاتها لا لما يلزم عنها من نتائج. يقول أبو علي الجبائي: (وجدت الرجل في الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر عنه من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر. ذلك أنه قد جرّد فعله من سائر الدواعي التي تدعو إلى الأفعال؛ نحو: أن يقتضي أن له ثواباً في ذلك أو عليه في تركه عقاب. لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد، فضلاً على أنه لا ينتظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً؛ إذ قد يفعل بمن لا يرجو أن يلقاه أبداً. بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال والمجانين. ولا يتوقع إن لم يفعل ذلك ذمّاً؛ لأن أحداً لا يعرف حاله. ثم إن ذلك قد لا يخطر له على بال. ولا يقال إن في قلب المرشد رقة فيهتم بضلاله عن الطريق وبما يلحقه من الضرر فيفعل الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه. ولا لأنه يسرّ بنفعه لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يخطر على باله أيرق قلبه أم يغلظ. أيسر لذلك أم يغتم) (١). والغريب أن ابن مسكويه قد أشار إلى هذا

(١) القاضي عبد الجبار المغني، الجزء ٦، العدل والتوحيد، ص. ٣٢٤

المعنى، ولكنه عده ضمن مراتب السعادة، وكذلك عده محمد نقيب العتاس معنى من معاني السعادة، إلا أن

آخرين قد اشترطوا في السعادة شرط اتفاقها مع الفضيلة، بالإضافة إلى ذلك إنتاجها لذة وهذا الذي اعتمدهنا.

هل معايير السعادة موضوعية أم ذاتية؟

هناك من يرى أن معايير السعادة موضوعية ومن يرى أن معاييرها يجب ان تكون ذاتية، فالقائلون بالمعايير الذاتية للسعادة يرون أن الحكم على شخص بالسعادة يجب أن يكون بمعرفة ذلك الشخص وشعوره، فإذا اعتقد وشعر بالسعادة فإنه يكون في الحقيقة سعيداً بغض النظر عن رأينا فيه.

أما القائلون بموضوعية معايير السعادة فيرون أن الإنسان قد يعتقد أنه سعيد، ولكن يكون في حقيقة الأمر غير سعيد؛ فشعوره بالسعادة ليس مبرراً كافياً لكي نطلق عليه صفة السعادة، لأنه قد يكون غالطاً أو مخدوعاً.

واعترض بعض القائلين بأن معايير السعادة ذاتية على القائلين بموضوعيتها بحجج عدة منها أنها كانت سبباً في التدخل في حياة الآخرين وسلب حرياتهم والتعدي على إنسانيتهم والسيادة على ذواتهم، وأنها نوع من الاستعلاء الزائف، وتمثل الموضوعية عند كثير من فلاسفة ما بعد الحداثة ضيق الأفق والتعصب والعنصرية والعرقية والغرور والسطحية وعدم الأمانة العلمية والتسلط والهمجية وعدم التسامح.

ويقولون إن الفرد أقدر الناس على معرفة رغباته وما يسعده وأن التدخل في شئونه بحجة إسعاده كثيراً ما يقود إلى تعاسته وحرمانه، ولا حق لأحد أن يقول لغيره هذا يسعدك على الرغم من أن الآخر لا يشعر بأن هذا الشيء يسعده.

ويقولون أيضاً إذا كان هنالك ما يسعد الناس فاذكروه لنا بالتحديد وبينوا لنا لماذا اختلف الناس حول السعادة؛ فمنهم من يراها في الأمور الروحية؛ ومنهم من يراها في

الأمر العقلية؛ ومنهم من يراها في الأمور الحسية؛ إن بعض أصحاب اتجاه الذاتية لبراليون وبعضهم نسبيون

وبعضهم لا عقلانيين.

نقول في الرد على الذاتيين. وبالله التوفيق. ليس ضرورياً أن يناقض القول بالموضوعية التسامح والحرية. أما القول بأن الناس اختلفوا حول ماهيتها فهو ليس بحجة. لأنه من الممكن أن يكون من بين المختلفين من هو على حق. أما المطالبة بتحديد الأشياء التي تسعد الناس؛ فطلب معقول. ولكن قد تكون الإجابة عنه صعبة. سنجيب عن هذا السؤال ضمن ذكر الحجج التي تعضد القول بالموضوعية عموماً.

إن للإنسان طبيعة معينة تميزه عن غيره من المخلوقات. وإن هنالك نشاطات وأفعالاً تناسب هذه الطبيعة ونشاطات لا تناسبها. وهذه الطبيعة تجعل للإنسان حاجات ومطالب.. وتجعله بالضرورة يصبو لتحقيق هذه الحاجات ويكون في حالة توتر مادامت لم تحقق له. وعند تحقيقها يزول توتره ويحس بالرضا

هنالك لذات تحصل من نشاطات هابطة كتناول الخدرات والممارسات الجنسية القبيحة والتلذذ بضرر أو تعذيب الآخرين ولا يجد مارسوها غضاضة في ممارستها.

يمكن مقارنة اللذات والسعادة؛ فهنالك طريقة حياة ونشاطات تحدث سعادة أعظم من طريقة حياة أخرى. والدليل على ذلك أن الفرد إذا جربها سيفضلها ويحكم على أنها أعظم من غيرها.

هنالك أشياء يكاد يجمع الناس على أنها من أسباب السعادة مثل الصحة والمحبة والصلاة الحسنة بالآخرين.

على الرغم من أن للسعادة معايير موضوعية إلا أنه لا يجوز وصف شخص بأنه سعيد دون أن يشعر هو بالسعادة.

تعرف السعادة بأنها رضا عام عن الحياة بتحقيق الرغبات والأهداف والمقاصد أو بتحقيق الذات. وهذا الرضا يتمثل في الرضا عن الحياة الاقتصادية، ومعناها تحقيق الضروريات والحاجات والكماليات والشعور بالصحة والرضا عن الحياة الأسرية والعلاقة الزوجية، والرضا عن العمل والعلاقات الاجتماعية والصدقة، ورضا الفرد عن سلوكه وتصرفاته الأخلاقية والدينية وأداء الواجبات المتصلة بهما والرضا عن الوضع السياسي والاجتماعي عامة، والأمن على النفس والعرض والمال والأمن العقدي بزوال الجهل والشكوك والأوهام والثبات على بعض المعارف عن الكون والإنسان والمجتمع.

الحياة الاقتصادية: تحقق الضروريات والحاجات والكماليات بالأكل والشرب والملبس والسكن وسبل التنقل والعلاج والتعليم ووسائل الترفيه وقضاء وقت الفراغ. وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة إلى هذا النوع من مقومات السعادة "أربعة من السعادة: المرأة الصالحة والمسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنيء"^(١).

الصحة: إن من أهم مقومات السعادة الصحة فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الله أن يسلمه من عوائق السعادة والأمور السلبية كالمرض والفقر، فكان من دعائه (اللهم عافني في سمعي، اللهم عافني في سمعي، اللهم عافني في بصري، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، لا إله إلا أنت)^(٢). يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من بات آمناً في سربه معافاً في بدنه كأنما حيزت له الدنيا وما فيها"

والصحة عبارة عن سلامة الجوارح والحواس والخلو من الأمراض والعاهات وعدم الضعف والعجز؛ كما أن من أهم مقومات السعادة الضرورية الصحة العقلية والنفسية^(٣).

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، ج ٩، حديث رقم ٤٠٣٢، عن سعد بن أبي وقاص.

(٢) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٠٤.

(٣) تتمثل الصحة النفسية في أن يكون الإنسان خالياً من الأمراض العصبية كالقلق النفسي والعصاب القهري والوسواس والفرع وخالياً من الأمراض الذهانية كالفضام والبرونيا، وتشمل الكآبة والهوس الدوري والكآبة الذهانية وغيرها والأمراض الذهانية العضوية كالهذيان وذهان التهابات المخ وذهان الصرع وذهان الكحول وغيرها ويكون خالياً من أمراض التخلف العقلي والأمراض السايكوسوماتية والاضطرابات السيكولوجية والاجتماعية وغيرها.

العلاقة الزوجية: يقول الله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ

بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً) (الروم: ٢١) يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الزواج من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني" (١) "هلا بكرّاً تلاعبها وتلاعبك" (٢) "تزوجوا الولود الودود" (٣) إن المتزوجين أكبر سعادة - بوجه عام - من العزاب والأرامل والمطلقين (٤).

ولكن ليس ما يسعد الزواج؛ ولكن نوعية الزواج. والرجال يحصلون على إشباع أكثر من الزواج إذا ما قورنوا بالنساء (٥). وما يساعد على السعادة الزوجية استعداد الزوجين للمساعدة العملية والصحة وكثرة الوقت الذي يقضيه الزوجان معاً، والاتفاق على المسائل المشتركة كالأموال المادية والبحث عن الحلول للمشاكل التي تطرأ على العلاقة والدعم المتبادل (٦).

الصدقة والإخاء: الإخاء ضروري لحياة الفرد ولبناء المجتمع ومؤسساته، وضروري للبناء الحضاري للأمة الإسلامية. وعليه تعتمد سعادة الفرد والمجتمع. فالإنسان لا يمكن أن يحقق ذاته ورغباته إلا في جماعة ولا يستطيع تحقيق القيم الخلقية إلا في جماعة. وقد قيل الإنسان كثير وقوي بإخوانه وأصدقائه. وإن كل شخص محتاج إلى صديق عند حسن الحال وسوء الحال، فعند سوء الحال محتاج إلى معونة الإخوان وتسليتهم عند الهموم، فالأخ يبث همومه لأخيه، فينفس عنها. وعند حسن الحال يفرح بهم ويأنس بهم، فالأخ زينة الإنسان يجد في حبه للآخرين وعونه لهم سعادة لا تدانيها سعادة، لأنه يشعر بأنه سبب سعادتهم وتخفيف آلامهم. يقول صلى الله عليه وسلم "ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا

(١) جاء في الترمذي، في جامعه، كتاب ٩، باب النكاح من سنن المرسلين، ٤٢١/٥.

(٢) جاء في ابن حبان في صحيحه، حديث رقم ٦٥١٨، عن جابر بن عبد الله..

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أنس بن مالك، الجزء التاسع، حديث رقم ٤٠٢٨، وحديث رقم ٤٠٥٦، وعن معقل بن يسار، ١٩، حديث رقم ٤٠٥٧.

(٤) سيكولوجية السعادة، مايك أرجابل، ترجمة فيصل عبد القادر يونس، عالم المعرفة الكويت، ١٩٨٧م.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

لله" (١) قال الغزالي: الأخوة محبة والمحبة تتبع المواعمة
والموافقة. وإن أخوة الإسلام تنتج من العقيدة والفكر

المشترك ومن وحدة الهدف والغاية ولعل أول ما يوفره الأصدقاء بعضهم لبعض
التحسين الفوري للحالة المعنوية بالمساعدة العملية والدعم الاجتماعي في صورة
تعاطف أو نصائح والمشاركة في الأنشطة (٢) فالإسلام يحث على السلام عليه إذا لقيه؛
وعيادته إذا مرض ويتفقده؛ ويواسيه؛ وينصحه؛ ويدافع عنه. كما يحث على الدعاء
والوفاء والإخلاص له وإظهار المحبة له "أن يخبره إذا أحبه أنه يحبه" فاكتساب الأصدقاء
والحفاظ عليهم يعتمد على القدرة على التذعيم وأداء الالتزام والمجاملة والتعبير عن
المحبة (٣).

السيرة الحسنة بين الناس: إن من الأمور التي تدخل السعادة والرضا في نفس الإنسان:
السمعة الحسنة والسيرة الطيبة بين الناس. لكن المؤمن لا يتبغي ابتداء أن يطلب من
أعماله ثناء الناس عليه. ولكن ثناء الناس عليه قد يلزم من أفعاله دون قصد منه
لذلك. وواجب على أفراد المجتمع الثناء على المحسنين منهم. ويختلف مفهوم السيرة
الحسنة عن مفهوم الشهرة والصيت التي يعبرون عنها بأنها شعور الشخص باعتراف
الناس بما قدم من أعمال واللذة الناجمة. والتي باعثة للعمل. فإذا ساعد الفقراء فإنه
يفعل ذلك لكي يقال إنه شخص محسن. وإذا ألقى حديثاً أو كتب كتاباً أو بحثاً فإنه
يريد أن يقال إنه عالم أو مفكر أو أديب أو غيرها من عبارات الثناء والمدح. وقد تصل رغبة
الإنسان لنيل المكانة والشرف إلى حبه العلو والسيطرة والحصول على القوة والنفوذ؛
هذه الرغبات كاذبة ومنحرفة وينهي عنها الدين. فالإسلام ينهي عن التطلع إلى
الشهرة والصيت وحب العلو ويحث أن يكون العمل لله.

لقد انتشر بين المسلمين طلب الشهرة والصيت والمكانة. وصارت حظوظ الدنيا هي
التي تدفع معظمهم للعمل. وعلى هذا نربي أبنائنا وإلى هذا تهدف معظم وسائل

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان. حديث رقم ١٥. وأخرجه مسلم في الإيمان. حديث رقم ١٠. وأخرجه الترمذي في الإيمان. حديث رقم ٢٥٤٨.

(٢) المصدر نفسه. ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه. ص ٣٣.

أعلامنا ومؤسساتنا، ولكي نتغلب على هذا الداء

العضال نحتاج إلى جهاد للنفس كبير وإلى تربية

أبنائنا وأنفسنا لكي نخلص العمل لله. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "من سمع
سمع الله به ومن يراني يراني الله به" (١) ويقول "إن الله تعالى يحب العبد التقي الغني
الخفي" (٢).

وفي القرآن: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ جُعِلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا)
(القصص: ٨٣).

العمل: يعتمد الرضا عن العمل على العلاقات الإنسانية داخل التدرج الوظيفي.
فالمرؤوسون يكونون أكثر سعادة في ظل أساليب معينة من الإشراف، وخاصة تلك التي
تتصف بالتقدير من جانب المشرف والتشجيع على المشاركة في اتخاذ القرار، وما يسبب
عدم الارتياح في العمل ممارسة المشرفين على العمل ضغوطاً من أجل مزيد من العمل أو
عندما يعطون أوامر تلقائية دون استشارة العاملين (٣). ومن أسباب الرضا عن العمل
الأجر المجزي والمقدرة والكفاءة على أدائه والرغبة فيه.

وكذلك تعتمد السعادة على حسن العلاقة بين الفرد والأقارب والجيران والأطفال والآباء
والناس، والشعور بالنجاح والإنجاز يؤدي إلى السعادة؛ وكلما حقق الإنسان أهم رغباته
ازدادت سعاداته. ولكن إذا قارنا سعادة الأفراد بعضهم ببعض فإن الرضا بالحال قد يكون
في مستوى أدنى من الإنجاز؛ فمستوى الحياة ونوعيتها والإنجاز الذي يحققه الفرد يحدد
قوة السعادة وشدهتها؛ فقديمًا قال سقراط: أريد أن أكون سقراطاً غير راضٍ من أن أكون
حيواناً راضياً. فنوعية الحياة تؤثر في مستوى السعادة؛ لكن هنالك تعقيداً في هذه
العلاقة، لأن نوع النشاط نفسه قد يحدث سعادات متفاوتة باختلاف الأشخاص، لأن
بعض التجارب تحتاج إلى من يتذوقها، ويحدث ذلك عادة بممارستها والتعود عليها، وقد
يحتاج إلى نوع من المجاهدة والصبر عليها في بداية الأمر. وقد اختلف المفكرون في

(١) انظر صحيح ابن حبان عن جدد البجلي، ج ٢، حديث رقم ٤٠٦.

(٢) جاء في الموطأ بمثله، كتاب ٥٦، حديث ٢٥٢٤، ما جاء في التقى..

(٣) أرجايل (مايكل)، سيكولوجية السعادة، ص ٣٨.

النشاط الذي يحدث أعظم قدر من السعادة؛ فمنهم من رأى السعادة في تحقيق اللذات الحسية، ومن رآها في قمع

الشهوات بالكلية والزهد في الحياة المادية حتى يحيا حياة روحية خالصة، ومنهم من يرى السعادة في حياة الفكر والتأمل والنظر، لكن السعادة في اعتقادنا لا تقتصر على جانب واحد من حياة الإنسان؛ فإنها تشمل كل جوانب حياته المادية والعقلية والروحية والسلوكية والذوقية، فجانب الحياة المادي ينبغي أن يشمل ما هو ضروري وحاجي وكمايلي، ويتحقق الجانب النفسي من حياة الإنسان مثلاً بصحته النفسية بزوال الخوف والشعور بالأمن والطمأنينة ووجود علاقات اجتماعية للفرد وصادقات؛ وذلك بمشاركته للآخرين أفراحهم وأتراحهم ومشاركتهم له في ذلك وفي محبته لهم، ومحبتهم له وتمثل الصحة النفسية في الاتزان الانفعالي والعاطفي؛ وذلك بتجنب الغضب والحسد والحقد مثلاً وأن يتجنب كل عاطفة رذيلة، وألا تخلو نفسه من العواطف المناسبة في المواقف المثيرة لتلك العواطف، بأن يتسم بالرحمة والشفقة والمحبة وغيرها من العواطف النبيلة.

ويشمل جانب الحياة الذوقية تذوق الجمال والفن والأدب ويعد هذا الجانب من الحياة عادة جانباً كمايلاً، ويختلف الناس في السعي لتحقيقه وطلبه، ويتمثل جانب الحياة العقلية في التأمل والفكر والنظر وسعي الإنسان لاكتساب العلم والمعرفة ورغبته في الكشف عن الحقائق وفي حل المسائل والمعضلات والمشكلات وغوامض الأمور وفي زوال الشكوك والتخلص من التيه الفكري والحيرة؛ إنها الرغبة في الأمن العقدي والمعرفة، النافعة واللذة المصاحبة لتلك المعرفة وأعلى مراتب الأمن العقدي هي معرفة الله ومعرفة ما شرع وأخبر.

وهناك المقومات الروحية التي تشمل العبادات الظاهرة كالصلاة والصوم والحج والزكاة والعبادات الباطنية كالإيمان وإخلاص النية والتوجه بالعمل لله سبحانه وتعالى وما يتبع تلك العبادات والطاعات من أحوال وتجارب ولذات وما يشعر به المؤمن من متعة وطمأنينة وأنس ورضا نتيجة لذلك. يقول ابن القيم: أما محبة الرب سبحانه

فشأنها غير هذا الشأن. فإنه لاشيء أحب إلى القلوب
منخالقها وفاطرها. فهو إلهها ومعبودها. ووليها.

فمحبتة نعيم وسرور النفوس، وحياة الأرواح، وقوت القلوب، ونور العقول، وقررة العيون،
وعمارة الباطن؛ فليس عند القلوب السليمة والأرواح الطيبة، والعقول الذاكية أحلى،
ولأذ، ولا أطيب ولا أسر. ولا أنعم من محبتة والأنس به، والشوق إلى لقائه، والحلاوة التي
يجدها المؤمن بذلك فوق كل حلاوة، والنعيم الذي يحصله بذلك أتم من كل نعيم،
واللذة التي تناله أعلى من كل لذة. ومتى ذاق القلب ذلك لم يمكنه أن لا يقدم عليه حباً
لغيره، ولا أنساً به، وكلما ازداد له حباً ازداد له عبودية وذللاً وخضوعاً ورقاً له، وحرية عن
رقغيره. فالقلب لا يصلح ولا يتنعم ولا يتتهج ولا يتلذذ ولا يطمئن ولا يسكن، إلا بعبادة
ربه وحبه، والإنابة إليه، ولو حصل له جميع ما يلتذبه من الخلوقات لم يطمئن إليها، ولن
يسكن إليها، بل لا تزيده إلا فاقة وقلقاً، حتى يظفر بما خلق له وهَيئ له: من كون الله
وحده نهاية مراده، وغاية مطالبه، فإن فيه فقراً ذاتياً إلى ربه من حيث هو ربه وخالقه
ورازقه ومديره، وكلما تمكنت محبة الله من القلب وقويت فيه أخرجت منه تأله لما
سواه وعبوديته له. وما من مؤمن إلا وفي قلبه محبة لله تعالى، وطمأنينة بذكره،
وتنعم بمعرفته، ولذة وسرور بذكره، وشوق إلى لقائه، وأنس بقربه، وإن لم يحس به
لاشتغال قلبه بغيره وانصرافه إلى ما هو مشغول به، فوجود الشيء غير الإحساس
والشعور به، وقوة ذلك وضعفه وزيادته ونقصانه: هو بحسب قوة الإيمان وضعفه
وزيادته ونقصانه. وعن أحوال المحبة لله والأنس به أشار ابن القيم أن بعض الواجدين
ذكروا: "إنه ليمر بالقلب أوقات أقول فيها: إن كان أهل الجنة في مثل هذا، إنهم لفي
عيش طيب" وقال آخر: "مساكين أهل الغفلة، خرجوا من الدنيا وما ذاقوا أطيب
ما فيها!!" قيل: وما أطيب ما فيها؟ قال: محبة الله والأنس به والشوق إلى لقائه". وقال
(كما تقدم) آخر: "لوعلم الملوك ما نحن فيه لجالدونا عليه بالسيوف".

فلا ينبغي أن يركز الإنسان على الجانب الروحي دون المادي ولا المادي دون الروحي ولا
العقلي أو الذوقي دون الجوانب الأخرى. لأن الإنسان يحتاج إلى تلبية كل الجوانب الأخرى.

فإن الإنسان لا يمكن أن يحيا حياة عقلية أو ذوقية بحته:
فمن المجرّب والمشاهد أنه إذا نال من إحداها حداً معيناً فإنه

قد يملّه ويكون عائد الاستمتاع به متناقصاً. ولقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابة الذين أرادوا ترك الأكل والنوم والزواج. وإن طبيعة الإنسان ختم عليه تلبية كل الجوانب. من ناحية أخرى فإن الناس متفاوتون في رغبتهم وتذوقهم لجانب دون جانب؛ كما أن بعض الجوانب قد يكون أكثر لذة ومتعة من الجوانب الأخرى. فقد ذكر أحد العباد عن جانب العبادة مقارنة له بجانب الثروة والماديات فقال: لو علم الملوك ما نحن فيه لجالدونا عليه بالسيوف. وقد يحتاج الإنسان إلى شيء من الممارسة والتعود حتى يتذوق جانباً من الجوانب.

ويشمل الجانب الأخلاقي والسلوكي التزام الإنسان بالقيم الأخلاقية كالصدق والعدل والإحسان والطهارة والعفة والشجاعة والأمانة والرحمة؛ إن الالتزام بهذا الجانب يحدث رضا وسعادة في نفس صاحبه ويحدث أثراً حسناً في حياته وحياة غيره من الناس. كما أن من مقومات السعادة أن يعيش الإنسان في مجتمع فاضل تتحقق فيه قيم معينة كقيم التكافل والأخوة والمحبة والرحمة والشورى والعدل والطهارة والوحدة والنجدة والتناصح والتأزر والتناصر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيثار والإيمان والحرية والتقوى والعلم والمعرفة وغيرها من القيم النبيلة.

ولكن مهما حقق الإنسان من مقومات الحياة المادية والذوقية والروحية والسلوكية والعقلية والنفسية، ومهما حقق من رغبات وأهداف، ومهما حقق من نجاح، فإنه لن يشعر بالسعادة إذا لم يصاحب ما حقق وأجز شعور بالرضا والقناعة؛ لأن مطالب الإنسان قد لا تنتهي؛ ولأن الإنسان قد يهتم بتحقيق أمر يرى فيه قمة سعادته كالحصول على درجة علمية معينة أو الزواج من فتاة معينة؛ ولكنه عندما يحصل على مقصوده تقل رغبته فيه ولا يحس بسعادة وهو حاصل له، ولكن الإنسان القانع الراضي يحس بالنعمة التي أنعم الله بها عليه فيكون سعيداً بذلك.

إن مقدرة الفرد على تحقيق رغباته وأهدافه ومقاصده لا تعتمد فقط على سعيه وجهده؛ ولكنها تعتمد أيضاً على قدراته وعلى الظروف المحيطة به. من ناحية أخرى فإنه السعي يتطلب (١).

- اكتساب العلم بما يسعد.

- محبة الإنسان لما علم.

- معرفة الأسباب التي تحقق ما علم وأحب.

- السعي لتحقيق هذه الأسباب.

- الصبر ومجاهدة النفس في السعي لتحقيق هذه الأسباب.

قال ابن القيم "ومعلوم أن كمال العبد هو بأن يكون عارفاً بالنعيم الذي يطلبه والعمل الذي يوصل إليه، وأن يكون مع ذلك فيه إدارة جازمة لذلك العمل ومحبة صادقة لذلك النعيم، وإلا فالعلم بالمطلوب وطريقه لا يحصل إن لم يقترن بذلك العمل، والإرادة الجازمة لا توجب وجود المراد إلا إذا لازمها الصبر" (٢).

على المسلم أن يسعى بشتى الوسائل لنيل السعادة ويرجو الله ويدعوه أن يتم له ذلك في الدنيا والآخرة، وفي الدعاء (رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (البقرة: ٢٠١). وعلى الإنسان أن يسعى بالفكر والروية قبل العمل، وعليه أن يكتسب المعرفة، يقول ابن القيم "إن الإنسان قد يحب الضار وقد يحب النافع" إن النافع يعلم بالشرع والعقل، ولكن أصدق الطريقين إليه الشرع لخصاء صفات الأفعال وأحوالها ونتائجها، وأن العالم بذلك على التفصيل ليس هو إلا الرسول صلى الله عليه وسلم، فأعلم الناس وأصحهم عقلاً ورأياً واستحساناً من كان عقله

(١) إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، ابن القيم الجوزية، الجزء الثاني، مطابع دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

واستحسانه وقياسه موافقاً للسنة^(١). وأن يبذل الجهد
والمثابرة والصبر. يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) (البقرة: ١٥٣). وأن يقابل إحيات الحياة
وابتلاءاتها بروح عالية ما وسعه ذلك. وأن يكون أمله في الله كبيراً "ولا يقنط من
رحمته" (إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ) (يوسف: ٨٧). وأن يكون في حال
رجاء دائم في أن يحقق الله له خيري الدنيا والآخرة (فَإِنَّهُمْ يَأْمُرُونَ كَمَا تَأْمُرُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ
اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ) (النساء: ١٠٤). وأن يستشير في أموره أهل الرأي والمشورة وأن يستخير
الله عندما يقدم على أي أمر من الأمور. فإذا أخذ بالأسباب. توكل على الله وأقدم ولم
يتردد وكان قوى الإرادة والعزيمة؛ وأن يلح ويكثر من الدعاء (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي
قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (البقرة:
١٨٦). ولقد وردت أدعية كثيرة يجدها القارئ في كتب الأذكار المختلفة. ومن أسباب
السعادة لزوم الاستغفار. قال صلى الله عليه وسلم: "من لزم الاستغفار جعل الله له
من كل هم فرجاً ومن كل ضيق مخرجاً"^(٢). إن ما يؤلم الإنسان وينغص سعادته اقترافه
الذنوب وشعوره بالذنب. ولكن المؤمن يزول منه هذا الشعور عندما يقرأ قول الله
تعالى: (الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ هُوَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (التوبة: ١٠٤). فالله سبحانه وتعالى يمدح التائبين المستغفرين ويعدهم
بالمغفرة: (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ
وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (آل عمران: ١٣٥). ومن
أسباب السعادة ذكر الله (الَّذِينَ ذَكَرُوا اللَّهَ تَجَمُّتًا لِلْقُلُوبِ) (الرعد: ٢٨). ومن أسباب السعادة
الإيمان بالله والتوكل عليه. يقول الغزالي: "إن التوكل هو ثمرة التوحيد وهو عبارة عن
اعتبار المؤمن أنه لا فاعل إلا الله واعتقاده أن الله متصف بتمام العلم وتمام القدرة

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. ابن القيم الجوزية. الجزء الثاني. ص ١٤٠.
(٢) جاء في مسند الإمام أحمد بن حنبل بمعناه في فضل الاستغفار ١٧٠/٤، ٢٩٩/٥.

عليكفاية العباد وأنه يتصف بتمام العناية والعطف
والرحمة" (١). ولا يعنى بالتوكل ترك السعي.

وإذا قرر الإنسان وعزم بعد التروي والمشورة والاستخارة فلا يتردد ويتوكل على الله ويشرع في تنفيذه ما عزم عليه قال تعالى: (وَسَّاورُهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) (آل عمران: ١٥٩) ومن أسباب السعادة الطموح قدر المقدرات وترقية المقدرات.

ينبغي على الفرد معرفة مقدراته وإمكاناته ومحاولة استثمارها، وعليه ألا يتطلع إلى تحقيق أهداف لا تتناسب مع هذه المقدرات والإمكانات. فإن ذلك سوف يشعره بالإحباط والفشل. ولكن هذا لا يعني ألا يجتهد ويسعى إلى تحسين مقدراته بالعلم والتدريب وغيرها من الوسائل فالحياة الخالية من الطموحات والأهداف والرغبات حياة خاملة ومملة؛ فينبغي ألا يكون الإنسان في حالة طموح كاذب، أو حالة خمول مقعد، ومن أسباب السعادة والنجاح الالتزام بقدر الطاقة، فينبغي للفرد ألا يلتزم بالقيام بأعمال كثيرة لا يستطيع الوفاء بها كلها، أو أعمال يمكنه القيام بها ولكن ترهقه وتؤثر في حسن أدائه لها، أو تجعله يقصر في واجبات أخرى. فالإنسان عادة يقبل ويلزم نفسه بالقيام بأعمال كثيرة فوق طاقته إرضاء لمن يطلب مساعدته أو رغبة منه في تحقيق أكبر عدد من الأهداف في أقل زمن ممكن. ومن أسباب السعادة تنويع الأهداف فيحسن للفرد أن ينوع من أهدافه وغاياته ولا يجعل له هدفاً واحداً، لأنه قد يفشل في تحقيق هذا الهدف. فإذا نوع من أهدافه وحدث أن فشل في واحد منها فإنه قد ينجح في تحقيق هدف آخر. فإن في ذلك سلوى عظيمة له "علماً بأن الأهداف الأساسية قد لا تتغير".

ومن أهم أسباب السعادة تكيف الفرد مع الظروف والمجتمع الذي يعيش فيه. وهذا التكيف بالنسبة للمسلم محكوم بقواعد الإسلام السمحة، فليس للمسلم أن يتكيف مع أي مجتمع وبأي شكل من الأشكال. وليس على حساب المبادئ والقيم والمثل الإسلامية.

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، الجزء الرابع، ص ٢٦٠.

إن من أهم أسباب السعادة كذلك مقدره الفرد على التوفيق بين رغباته وأهدافه. ويمكن أن يتم هذا التوفيق بأن

يكون له نظام لدرء التعارض بين رغباته وأهدافه وواجباته. وهذا قد يكون بالتخلي عن بعضها أو بوضعها في ترتيب بحسب أوليتها، أو أن يجمع بينها بطريقة من الطرق. فالفرد قد يرى من الواجب عليه إرضاء أسرته وخدمتها وصرف جل وقته في ذلك، وقد تكون له رغبة في الوقت نفسه في تحقيق طموحاته الشخصية، وقد يرى أنه من الواجب عليه خدمة مجتمعه، أو تحقيق مبادئ وأهداف معينة في الحياة وقد تتعارض هذه الواجبات والرغبات والأهداف مع بعضها.

إن أفضل طريقة لدرء التعارض بين الرغبات والواجبات هي الاحتكام لقوانين الشريعة الإسلامية، وإلى داعي العقل فيما لم يرد فيه نص شرعي؛ فإذا عجز عقله استشار أهل الرأي والاختصاص والحكمة، فإذا صعب اتخاذ قرار معين يقرأ دعاء صلاة الاستخارة^(١). فيقدم على ما يجد نفسه تميل إليه متوكلاً على الله سبحانه وتعالى. فالإنسان قد لا يستطيع أن يهتدي في كثير من الأمور بعقله وتجاربه إلى اختيار بديل من بين البدائل المختلفة لقلّة المعلومات، أو لصعوبة تقييم الموقف، أو لشعور قوى في نفسه يدعوه إلى فعل أمرين متناقضين، أو لغيرها من الأسباب؛ إما إذا كانت هنالك جهة يثق في حكمتها وجميل اختيارها فإنه سيلجأ إليها وهو راض. وهذا اللجوء يزيل القلق ويخفف من الصراع الناتج من اتخاذ القرار.

أما إذا كان النزاع بين رغبات النفس وواجبات الدين؛ فإن الإنسان يحتاج للتغلب على النزاع الناشئ في نفسه إلى مجاهداتها؛ وقد يعاني الفرد في البداية الطريق، ولكن النفس تسكن وتسعد بطاعة ربها وتوكلها واعتمادها عليه ورضاها بما أوجب وحكم

(١) المؤمن يستخر الله في كل أمر صعب عليه الاختيار أم لم يصعب. قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن. يقول "إذا هم أحدكم بأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم أني أستخيرك بعملك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم هذا الأمر.. ويسمى حاجته - خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وأجله - فاقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه. وإن كنت تعلم أن هذا الأمر بشر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو عاجله وأجله - فاصرفه عني واصرفني عنه وأقدر لي الخير حيث كان ثم أرضني به " رواه البخاري: ١٦٢٧.

(وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ وَلَا الْمُؤْمِنَةِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) (الأحزاب: ٣٦).

لا شك أن معرفة حكم الله قد تحتاج في بعض الحالات إلى جهد كبير وقد يقع الأمر المراد معرفة حكم الله فيه تحت نصوص قد يبدو أنها متعارضة؛ فيحتاج المجتهد إلى التوفيق بينهما. ولكن سلواه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجر" (١).

تجدر الإشارة هنا إلى أنه كلما كانت النفس مستقرة على فعل الخير ولا صراع في داخلها كان ذلك أفضل. ولكن من ناحية أخرى فإن الذي تنازعه نفسه لفعل الشر ويختار الخير أفضل من الذي تستقر نفسه على فعل الشر على الرغم من أن الأول قد يعاني من هذا الصراع. والثاني قد لا يعاني منه. والذي تنازعه نفسه لفعل الشر ويفعل الخير سعيد؛ باعتبار ما سيؤول إليه حاله في الآخرة. وباعتبار أنه إذا تجاوز هذه الحالة واستقرت نفسه على فعل الخير سيسعد سعادة حقيقية. إن التخلص من صراع النفس بالاستجابة لدواعي الشهوة والرغبة الحرام "والمدمرة في حقيقة الأمر" أو إزالة الصراع بغرض التكيف مع المجتمع الذي يمارس الحرام. قد يحدث راحة. ولكنها تكون راحة زائفة وكاذبة وفي مستوى أدنى من الحياة الروحية والخلقية التي يقاوم الإنسان فيها دواعي الشهوة والهوى. إن رفض دواعي الشهوة رفضاً كاملاً حلالاً كانت أم حراماً ورفض التكيف مع المجتمع مهما كان والتنطع في التعامل معه أمر غير طبيعي وغير سليم.

فإن المؤمن يجب أن تستقر نفسه في أمر إشباع رغباته وعلاقاته بأفراد مجتمعه على ما تسمح به الشريعة الإسلامية وما تتطلبه. إن من أهم أسباب الصراع النفسي عند كثير من شباب المسلمين وشيبتهم جهلهم بأحكام الشرع وعدم معرفتهم بما هو مشروع وحلال من شهوات النفس ورغباتها وما هو حرام. علاج هذا هو التفقه في الدين ومعرفة أحكام الشرع.

(١) حديث متواتر المعنى. أخرجه أحمد والشيخان وأصحاب السنن إلا الترمذي. وانظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ص ١٦٩.

ومن أسباب السعادة أن ينظر الإنسان إلى محاسن الآخرين ويغض النظر عن مساوئهم قال رسول الله: "لا

يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر"^(١) لأنه إذا تتبع عوراتهم ونقائصهم لم تدم بينه وبينهم محبة وتصبح عليه معاشتهم. هذا لا يعني عدم إسداء النصح لهم ولا يعني ترك أمرهم بالمعرف ونهيههم عن المنكر.

ومن أسباب السعادة: أن ينظر الفرد إلى من دونه وليس لمن فوقه. وإلى ما حقق وليس إلى ما لم يحقق. وتذوق نعم الله التي لا تحصى. وشكر الله على تلك النعم (وإذ تَأَذَّنْ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) (إبراهيم: ٧). وعلى الفرد ألا يؤخر عمل اليوم لغد. وأن يفرغ من واجباته أولاً بأول فالإنسان عادة إذا واجهه عمل صعب أو غير محبب أخره لغد. لأن النفس عادة تخلد إلى الراحة. ولكن تأخير ما لا بد منه يزيد من مشكلاته ومصاعبه خاصة إذا ظهرت له أعمال أخرى تحتاج إلى وقت وجهد كبير. فعليه بالصبر والمجاهدة حتى ينجز ما ينبغي عليه عمله. ومن أسباب السعادة تعود النظام والحفاظ على الصحة وصدق الالتزام والشجاعة والمرونة والتفاؤل والثقة بالنفس ووضوح الهدف وقوة الدوافع الداخلية والتحكم في السلوك والشعور بالمسئولية. وعلى الرغم من أننا ذكرنا عدداً لا بأس به من العوامل المساعدة على تحقيق السعادة. ولكن كان ذلك دون استقصاء لكل العوامل والأسباب.

دور الجماعة والدولة في سعادة الفرد:

كان تركيزنا فيما سبق من حديث على الدور الذي يمكن أن يقوم به الفرد في تحقيق السعادة. ولقد كانت الحلول والنصائح التي قدمناها موجهة للفرد.

لا شك أن للفرد دوراً كبيراً في تحقيق السعادة لنفسه ولغيره. ولكن من ناحية أخرى لا يخفى ما للجماعة والدولة من دور في تحقيق السعادة لأفرادها فهي قد تسهل لهم أو تصعب عليهم الحصول على الضروريات من المأكل والمشرب والملبس والمركب والزواج

(١) رواه مسلم.

والعلاج وغيرها من ضروريات الحياة وحاجتها
وكمالياتها. ولا شك أن المجتمع الذي يقوم على أساس

من العقيدة الصحيحة، والذي يوفر الأمن لأفراده، والذي تسوده روح العدالة والحرية
والمساواة والتعاون والمحبة والتكافل والتساند والإحسان والرحمة والشفقة والعفة
والطهارة والفضيلة والعمل والبذل والتضحية والعزة والكرامة والشورى وغيرها من
قيم الإسلام ومثله وفضائله، وتنتفي فيه الرذيلة، وينتفي فيه الظلم والتفرقة
والعنصرية والحسد والأنانية والبغض والغل والانتهازية والتكبر والاستعلاء والاستغلال،
لا شك أن هذا المجتمع يخلق للفرد حالة أمنية واقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية
وعقدية وتؤدي إلى سعادته. وهذا الحالة تنهياً للفرد من في المجتمع الإسلامي الحقيقي.

إمكانية السعادة:

تعتمد إمكانية السعادة على تعريفها وعلى إمكانية حدوث أسبابها؛ فالسعادة قد
تعرف بطريقة يلزم منها استحالة تجريبية؛ فإذا عرفنا السعادة بأنها صافية وغير مشوبة
بالحموم والغموم والآلام فإنه سيكون من المستحيل تحقيقها في الدنيا. فالسعادة
الصافية غير ممكن حدوثها في الدنيا، ونعني بالسعادة الصافية السعادة بمعنى تحقق
الراحة الكاملة والمتعة الكاملة وتحقيق جميع الرغبات وانتفاء جميع الأحزان والهموم
والتعاب والآلام والأمراض والمصائب والمكدرات.

وتحقق السعادة يعتمد على تحقق أسبابها، وهناك ثلاثة أنواع من أسباب السعادة:
استعداد الفرد وما يملك من مقدرات لنيل السعادة، والظروف الخارجية التي تؤثر في
نيل السعادة، وسعى الفرد لتحقيقها، والاستعداد فيه ما هو مكتسب وفيه ما هو غير
مكتسب؛ فالاستعداد غير المكتسب قد يكون استعداداً جسمياً أو عقلياً أو نفسياً،
والاستعداد المكتسب هو الذي يكتسبه الفرد بإرادته وجهده وسعيه، والظروف
الخارجية فيها ما يمكن أن يتحكم فيه الإنسان ويغيره لمصلحته، وفيها ما لا يمكن أن
يتحكم فيه، وبعض الناس تكون ظروفهم واستعداداتهم مواتية لنيل السعادة
وبعض الناس تكون استعداداتهم وظروفهم غير مواتية لنيل السعادة، فالاستعدادات
قضايا في الأخلاق...

والظروف أقدار. فالسؤال هل يمكن للفرد أن يتحكم فيها بإرادته وبسعيه مهما كانت استعداداته وظروفه؟ هل

السعادة شيء داخلي لا يؤثر فيها عامل خارجي. وتخضع لإرادة الإنسان. هل يمكن للإنسان أن يتغلب على كل مشكلة وكل صعوبة تواجهه ويقبل كل مكروه يقع عليه؛ هل يمكنه أن يرضى بالفقر والحرمان والأمراض والآلام مهما كانت. سنناقش هذه المسألة عند الحديث عن مفارقة الرضا وعند الحديث عن مفهوم الابتلاء.

خصائص السعادة:

اعتماداً على ما تقدم ذكره يمكن ذكر بعض خصائص السعادة بإيجاز على النحو التالي:

- إن للسعادة معايير موضوعية يمكن بموجبها الحكم على سعادة الأفراد والجماعات.
- تتحقق السعادة بأمر متنوعة "مادية، نفسية، عقلية، روحية، ذوقية، وسلوكية".
- تتصل السعادة بكيان الإنسان كله وحياته كلها.
- تتحقق السعادة بالتزام الفرد والمجتمع بنظام وقيم معينة.
- يخضع تحقيق السعادة لظروف وعوامل خارج إرادة الإنسان.
- تعرض الأفراد لهذه العوامل والظروف يختلف من فرد إلى فرد.
- يمكن أن يسيطر الإنسان على هذه الظروف والعوامل إلى حد ما. لأن الابتلاء قد يكون فوق قدرته وطاقته في التحمل؛ ولا يعني هذا عدم تحمل الابتلاء والتضجر منه.

معتقدات خاطئة عن السعادة

المال والسعادة:

قضايا في الأخلاق...

يرى كثير من الناس أن السعادة تتحقق بجمع المال.

فبالمال يمكن للإنسان أن يحصل على متع الحياة

ولذاتها. لكن هذا الرأي لا يقوى للاختبار. لأن في جمع المال والحفاظ عليه مشقة. وكذلك تنتج مشكلات مختلفة عند إنفاقه. يقول ابن القيم عن المال "إنه مقرون بالخوف والحزن فصاحبه حزين قبل حصوله خائف بعد حصوله" وقال إن هنالك نصباً في تحصيله وجمعه وضبطه وقال: "إن غني المال يستدعى الإنعام على الناس والإحسان إليهم فصاحبه إما أن يسد على نفسه الباب وإما يفتحه. فإن سده على نفسه اشتهر عند الناس بالبعد عن الخير والنفع فابغضوه وذموه واحتقروه.. وإذا عرف من الخلق أنهم بمقتونه وبيغضونه ولا يقيمون له وزناً تألم قلبه غاية التألم وأحضر الهموم والغموم والأحزان.. وإن فتح باب الإحسان والعطاء فإنه لا يمكنه إيصال الخير والإحسان إلى كل أحد: فلا بد من إيصاله إلى بعض دون الآخر. وهذا يفتح عليه العداوة والمذمة من المحروم والمرحوم أما المحروم فيقول كيف جاد على غيري وبخل علي: أما المرحوم فإنه يتلذذ ويفرح بما حل له من الخير والنفع فيبقي طامعاً مستبشراً لنظيره على الدوام. وهذا قد يعتز غالباً فيفضي ذلك إلى العداوة الشديدة والمذمة. فالمال لا يحصل إلا بالمشاق والآلام. ولتعلق القلب بالمال وحفظه وحراسته: فإن صاحبه لا يصبح إلا مهموماً ولا يمسي إلا مغموماً. فهو بمنزلة عاشق مفرط المحبة قد ظفر بمحبوبه والعيون من كل جانب ترشقه: فأى عيش ولذة لمن هذه حالة وقد علم أن أعداءه وحساده لا يفترون عن سعيهم في التفريق بينه وبين معشوقه. إن لذة الغني بماله مقرونة بخلطة الناس: وإن لم يكن إلا خدمة وأزواجه وسراريه وأتباعه. إذ لو انفرد الغني بماله وحده من غير أن يتعلق بخادمه أو زوجه أو أحد من الناس لم يكتمل انتفاعه بماله ولا التذاه به. وإذا كان كمال لذته بغناه موقوف على اتصاله بالغير. فذلك منشئ الآفات والآلام: ولو لم يكن إلا اختلاف الناس وطبائعهم وإراداتهم: فقبيح هذا حسن هذا. ومصالحة ذلك مفسدة هذا. ومنفعة هذا مضرة هذا. وبالعكس فهو مبتلى بهم. فلا بد من وقوع النفرة والتباغض والتعادي بينهم وبينه. فإن إرضاءهم كلهم محال. وهو جمع بين الضدين. وإرضاء بعضهم وإسخاط غيرهم سبب الشر والمعاداة. وكلما طالت المخالطة

زادت أسباب الشتر الحاصل من جانب الغني بالمال. أما إذا لم يكن فيه فضيلة لهم فإنهم يتجنبون مخالطته ومعاشرته فيستريح من أذى الخلطة^(١).

ولكن المال يمكن أن يكون سبباً في السعادة إذا أحسن الإنسان التصرف فيه وأنفقه في سبيل الله. عن أبي هريرة رضي الله عنه "أن فقراء المهاجرين أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا: ذهب أهل الدثور بالدرجات العلاء والنعيم المقيم يصلون كما نصلو ويصومون كما نصوم ولهم فضل أموال يحجون ويعتمدون ويجاهدون ويتصدقون فقال: ألا أعلمكم شيئاً تدركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثلما صنعتم قالوا بلى يا رسول الله قال: تسبحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة وثلاثين قال أبو صالح الراوي عن أبي هريرة رضي الله عنه لما سئل عن كيفية ذكرهن قال: يقول سبحان الله والحمد لله والله أكبر حتى يكون فيهن كلهن ثلاثاً مرة"^(٢) قال صلى الله عليه وسلم: "نعم المال الصالح للرجل الصالح". المال ابتلاء يجب تحمله بحسن التصرف فيه. فإذا اعتبر هدفاً في ذاته تسبب في الكثير من البلايا والهموم والغموم والآلام والمال سبب في إدخال السرور إلى نفوس المحتاجين وبذلك يكون سبباً في إدخال السرور على منفقته والأمر قد يحتاج إلى صبر وحكمة.

العلم والسعادة..

يرى ابن القيم أن العلم بخلاف المال يحدث لذة وسعادة حقيقية. ولكني أرى أنه مثل المال قد يحدث لذة أو ألماً لأن لذة العلم مشوبة كذلك. لأن العلم يتحصل عليه الإنسان بالمعاناة كما هو الحال بالنسبة للمال. وقد يكون للعالم حساد ومعارضون يفسرون كلامه بطريقة غير صحيحة وغير منطقية وغير منصفة. فيحرف كلامه فيقال إنه قال كذا وكذا دون أن يكون قد قال ذلك. وهذا يحزنه وقد ينتقد كلامه من ليس أهلاً للنقد. وقد يتحامل عليه النقاد وينتقدونه نقداً غير عادل. وقد يفضل عليه

(١) مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، ص ١٢٠-١٢٢.

(٢) متفق عليه. زاد مسلم في رواية: (فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سمع إخوتنا أهلاً لأموال ما فعلنا ففعلوا مثله؟ فقال ص: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء "الدثور: هو المال الكثير).

من هو أقل منه علماً، وقد يجره علمه إلى السجن والضرب كما حدث لكثير من العلماء، إن العلم

مسئولية فالعالم إن تحدث أو كتب يخاف الخطأ. وإن سكت وكتّم يخاف عقوبة الكتمان. إن العلم واسع ولا حدود له والعمر قصير قد يصرف الإنسان وقته في علم "كما حدث لبعض العلماء" ويتبين له أنه صرفه في علم لا يفيد كثيراً. وهناك مشكلات تتعلق بالنشر. فقد تنشر ما لا يستحق النشر ولا ينشر ما يستحق النشر. وقد تمنح الدرجات والتقدير والجوائز لعلماء لا يستحقونها ولا تمنح لمن يستحقونها. وغيرها من الأسباب التي تكدر التلذذ بالعلم ولكن من جعل علمه لخدمة المسلمين ومرضاة الله ووطن نفسه على ذلك وصبر واحتسب فإنه يسعد بعلمه.

من ناحية أخرى فإنه لا شك أن العلم سبب من أسباب السعادة. وضرورة من ضرورات الحياة "لكنه ليس سبباً كافياً". فالعلم من الأمور التي يجد فيها بعض الناس سلوى عظيمة وملجأً جميلاً من تعب الحياة ومشقاتها. وفيه متعة وترويح. وبه تزول شكوك الإنسان وظنونه وحيرته والشبهة التي ترد عليه.

إن فضل العلم عظيم. فبه ينال الإنسان الدرجات العليا يوم القيامة **﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾** (المجادلة: ١١). لكن السعادة المتصلة بالعلم لا تصفو إلا إذا أراد به صاحبه ثواب الله ومرضاته. بالإضافة إلى ما ذكرنا فإن العلم سبب من أسباب سعادة المجتمع وركن يعتمد عليه قوامه. وبه تكون قوته العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية.

أسباب السعادة الأخرى:

كذلك إذا نظرنا إلى الأسرة - الزوجة والأولاد - بوصفها من أسباب السعادة نجد أنها قد تكون سبباً من أسباب

المعاناة: معاناة الأنفاق علي أفرادها والسهر علي راحتهم وقضاء حوائجهم. بالإضافة إلى هذا فإن صاحب الأسرة قد يواجه مشكلة تربية الأولاد وضمان مستقبلهم. وغيرها من المشكلات وما يتصل بها من ابتلاءات. ولكن إذا وفق الإنسان في أسرته فإنها سوف تكون سبباً في سعادته. وهكذا في جميع مسببات السعادة الدنيوية فإنها لا تصفو لأحد فلا توجد سعادة صافية إلا في الدار الباقية حيث لا هموم ولا أحزان ولا أقدار يقول الله تعالى: (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ) (فاطر: ٣٤).

ما بعد السعادة:

الابتلاء والسعادة:

إن الدنيا دار ابتلاء فالله سبحانه وتعالى يبتلي الناس فيها بأصناف شتى من الابتلاءات بالهموم والغموم والأحزان والهزائم والقتل وبما يكرهون. إنه يبتليهم مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين يقول تعالى: (إِنْ تَكُونُوا تَأْمِنُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ كَمَا تَأْمِنُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ) (النساء: ١٠٤). ويقول تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) (الأنبياء: ٣٥). ويقول تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمْ يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ) (آل عمران: ١٤٢). ويقول تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمْ يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ) (البقرة: ٢١٤). ويقول تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ) (الإنسان: ٢). ويقول تعالى: (لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) (ال عمران: ١٨٦). ويقول تعالى: (وَإِذْ خَبَرْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ) (البقرة: ٤٩) ويقول تعالى: (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ أَخْسَوْنَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَسَلْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ قَضَايَا فِي الْأَخْلَاقِ...

وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى
أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ

لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (آل عمران: ١٥٢ - ١٥٣).
فالمؤمن يبتي بالمكارة للتمحيص والاختبار والتطهير من الذنوب والصقل وإذا صبر
واحتسب يجد الجزاء الأوفى في الآخرة. فالآية الأخيرة تشير إلى أن الصحابة قد ابتلاهم
الله عز وجل بالغم فقال: (فَاتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ) أي كرباً بعد كرب قتل من قتل من
إخوانكم وعلو عدوكم عليكم وما وقع في أنفسكم من قول قتل نبيكم فكان متتابعاً
عليكم غمًّا بغمٍّ^(١).

وأفضل البشر الرسول صلى الله عليه وسلم وجد من أذى الكفار ما وجد: ففي غزوة
أحد أصيبت رباعية رسول الله صلى الله عليه وسلم وشُجَّ في وجنته ولُكِمَتْ
شفتاه^(٢). ولقد كان صلى الله عليه وسلم يحزن لتكذيب الكفار له ومكرهم به. قال
تعالى: (قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ
يَجْحَدُونَ) (الأنعام: ٣٣). ولقد تقدم أنه شرع الدعاء وورد عنه صلى الله عليه وسلم.
فالمؤمنون تصيبهم المكارة من أمراض وغيرها ففي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله
عنه: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم المسجد فإذا هو برجلٍ من الأنصارِ
يُقال له أبوأمامة جالساً فيه فقال بأبأمامة مالي أراك جالساً في المسجد في غير
وقت الصلاة قال همومٌ لزممتني وديونٌ يارسول الله قال أفلا أعلمك كلاماً إذا قلت أذهب
الله عز وجل همك وقضى عنك دينك فقال بلى يارسول الله قال قل إذا أصبحت
وإذا أمسيت اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن وأعوذ بك من العجز والكسل وأعوذ بك
من البخل والجبن وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال قال فقلت ذلك فأذهب الله عزو
جل همي وقضى عني ديني^(٣).

(١) تفسير ابن كثير الجزء الأول: ص ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه. ص ٤١٦.

(٣) الخدري. الترغيب والترهيب: ٥٥١/٣

يقول بعض الناس: إن الإنسان قد يصل إلى درجة في العبادة لا يشعر فيها إلا بلذة ومتعة دائمة. هذا أمر ينافي

ما ذكرنا من أدلة. إن المؤمن الذي تكون له أسرة وعمل وأطفال يود تربيتهم والعناية بهم، الذي يتعامل مع الناس بالبيع والشراء وأنواع المعاملات، والذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، والذي يجاهد الكفار والمنافقين، لا بد أن يجد عنثاً ومشقة في ذلك ولا بد أن يجد ما يكره من الأعراض أو المخالفة أو الأذى، والمؤمن يحزن إذا تفوق الكفار علي المسلمين في القوة والعتاد - وهو الحال اليوم، ويحزن لإذلال المسلمين والبطش بهم، ويحزن لموالاته بعض المسلمين للكفار، ويحزن لكيدهم بعضهم بعضاً، وإذ تصورنا أن المسلم اليوم قد لا يحزن لحادثة من حوادث الدنيا وما يجد فيها من مكاره، فإن المؤمن يخاف من مصيره في الآخرة يخاف من الحساب وهول العقاب وشدته، ومن الصراط والميزان يقول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) (المؤمنون: ٦٠) أي يتصدقون وقلوبهم خائفة يظنون أن ذلك لا ينجيهم من عذاب الله لأنهم راجعون وسبب الوجع هو أنهم يخافون ألا يقبل منهم ذلك علي الوجه المطلوب^(١).

السلوى:

سلوى المؤمن تتمثل في رجائه رفع البلاء ورجائه ثواب الآخرة يقول تعالى: (إِنْ تَكُونُوا تَأْلُفُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُفُونَ كَمَا تَأْلُفُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ) (النساء: ١٠٤) ويقول تعالى: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا حَزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ* وَلِيَمْحَصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ) (آل عمران: ١٣٩-١٤١)، فسلوى المؤمن أن البلاء للتمحيص والاختبار والتطهير من الذنوب، والله وعد المؤمن إما الشهادة أو الفوز بالجنة وإما النصر. لكن سلوى المؤمن أنه ما من شيء يصيبه إلا كتب الله له به أجراً. يقول صلى الله عليه وسلم: "ما من شيء يصيب

(١) زبدة التفسير من فتح القدير مختصر من تفسير الشوكاني محمد سليمان عبد الله الأشقر ص ٥٤١.

المؤمن حتى الشوكة تصيبه إلا ما كتب الله بها
حسنة أو حطت عنه خطيئة" (١). وقال صلى الله عليه

وسلم: "ما يصيب المؤمن من وصب ولا تعب سقم ولا حزن حتى الهم يهمله إلا كفر به من سيئاته" (٢). ومن سلوى المؤمن أن الله يلطف بعباده ويخفف البلاء عنهم يقول الله تعالى: (إِذْ يُعَشِّيكُمْ التُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُنَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ) (الأنفال: ١٠).

ومن سلوى المؤمن هنالك دواعي للرضا بالابتلاء، ذكر منها ابن القيم الجوزية ستين داعياً نذكر بعضها ونترك التفاصيل عند الحديث عما سميناه بمفارقة الرضا إن من دواعي الرضا إن الابتلاء قدر من أقدار الله وأن الله يبتلي المؤمنين حسب درجاتهم "أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الصالحون" (٣). والمؤمن يرضى لأنه "مفوض والمفوض بكل ما اختاراه من فوض إليه ولا سيما إذا علم كمال حكمته ورحمته ولطفه وحسن اختياره" (٤). والمؤمن يرضى بالابتلاء، لأنه يعلم أنه جاهل بعواقب الأمور وسيده أعلم بمصلحته وبما ينفعه (٥). والمؤمن يرضى بالابتلاء لعلمه بأنه إذا رضي انقلبت الأمور في حقه نعمة ومنحة وخف عليه حمله وأعين عليه. وإذا سخط تضاعف عليه وثقل كله ولم يزد إلا شدة. فلو أن السخط يجدي عليه شيئاً لكان له فيه راحة أنفع له من الرضا (٦).

ومن سلوى انه يرجو رفع البلاء في الدنيا وثواب الآخرة فيشعر بنفحات السعادة تتحلل أوقات الألم والهم والحزن.

مفارقة الرضا:

(١) أخرجه البخاري في المرضى. حديث رقم ٥٢٠٩. وأخرجه مسلم في البر والصلة والأدب. حديث رقم ٤٦٦٤. وأخرجه الترمذي في الجنائز. حديث رقم ٨٨٨. وأخرجه أحمد بن حنبل في ج ٦/٣٩. وأخرجه مالك، الموطأ. حديث رقم ١٤٩٦.

(٢) أخرجه البخاري في المرض. حديث رقم ٥٢١٠. وأخرجه مسلم في البر والصلة والأدب. حديث رقم ٢٦٩٤. وأحمد بن حنبل في المسند. ج ٣٠٣/٣. ٣٣٥. ٤٠٢٢.

(٣) جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم حديث رقم ٤٣١..

(٤) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، الجزء الثاني، ص ٢١٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

يقول ابن القيم الجوزية "وليس من شرط الرضا ألا يحس بالألم والمكاره بل أن لا يعترض علي الحكم ولا يسخطه

ولهذا أشكل علي بعض الناس الرضا بالمكروه وطعنوا فيه. وقالوا هذا ممنوع عن الطبيعة وإنما الصبر. وإلا فكيف يجتمع الرضا والكراهة وهما ضدان. وأعطى حلاً لهذه المفارقة فقال " والصواب إنه لا تناقص بينهما وإن وجد التألم وكراهة النفس له لا ينافي الرضا كرضا المريض بشرب الدواء الكريه. ورضا الصائم في اليوم الشديد الحر بما يناله من ألم الجوع والظماً ورضا المجاهد بما يحصل له في سبيل الله من ألم الجراح وغيره (١)".

الرضا رضا بمكروه ورضا بشيء غير محبب للنفوس. والشيء غير المحبب للنفوس كالآلام والهم والغم لا يرضى به الإنسان. إذن فالرضا رضا بشيء لا يرضى به الإنسان. لكن إذا عرفنا بأنه رضا بمكروه لغيره. فإن ما هو مكروه لغيره قد لا يكون مكروهاً له. والمكاره ابتلاءات يبتلي بها المؤمنون. ولا يمكن أن يبتلي المؤمن بما يحب. والحل الذي أشار إليه ابن القيم أنه يرضى به لأجل محبوب؛ كرضا المريض بالدواء لكي يجد نعمة العافية. فرضا المؤمن المبتلي بالألم والهم والغم يكون لأجل اللذة والمتعة والسعادة التي يجدها في الآخرة. فهو يرضى بقدر الله تعالى ويصبر ويحتسب رجاء ثواب الله في الآخرة. فهو يتدبر ويتأمل ذلك. فتمر به أوقات تخلل أوقات الابتلاء يجد فيها نفحات السعادة. المؤمن يتمنى ويرجو زوال المكروه في الدنيا. لذلك دعا الرسول صلى الله عليه وسلم لزوال المكاره. وشرع ذلك وشرع التداوي. ووردت أدعية كثيرة عنه صلى الله عليه وسلم يدعو بها الصحابة والصالحون: "قد يستثني بعض المتصوفة من ذلك. فقد كانوا يتمنون المكاره لكي يجدوا ثواب الآخرة". وتجدر الإشارة إلى أن المعاناة كانت سبباً في إبداعات ومساهمات عظيمة في تاريخ البشر. وأن المعاناة في كثير من الأحيان يتبعها إنجاز وتتبعه سعادة ورضا.

سعادة الآخرة:

(١) مدارج السالكين. الجزء الثاني. ابن القيم الجوزية. ص ٢١٠.

إن السعادة في الإسلام تشمل سعادة الدنيا وسعادة الآخرة وسيوضح أن السعادة الحقيقية هي سعادة

الآخرة. وهذا البحث يهتم في المقام الأول بسعادة الدنيا - إمكانياتها ومقوماتها وأسبابها - لأجل ذلك سيكون حديثنا عن سعادة الآخرة موجزاً. إن الحديث عن وجود سعادة الآخرة يحتاج إلى برهان وجود الجنة كما وصفها القرآن الكريم وكما وصفتها السنة الشريفة (ويكون ذلك ببرهان صدق الرسول صلى الله عليه وسلم. على هذا الأساس عندما يقال عن إنسان إنه سعيد قد يقصد بذلك سعيد في الدنيا. لأنه حقق ما يريد. وقد يقصد به أنه سيكون سعيداً أي ستؤول حاله إلى حال سعيدة. فقد نصف شخصاً مثلاً بأنه سعيد. لأنه سينتقل إلى مكان وبلد يكون عيشه فيها سعيداً ورغداً. وكذلك يقال عن المؤمنين الصالحين إنهم سعداء "في عالم الذر وفي علم الله أو هم أجنة في بطون أمهاتهم" لما سيؤول إليه حالهم في الآخرة من النعيم المقيم واللذة والمتعة الدائمة. ويقال عن الكفار أشقياء لما سيؤول إليه حالهم من العذاب الأبدي. والقرآن وصف سعادة الآخرة ووصف فيها لذات حسية ومعنوية مع الفارق مقارنة بلذات الدنيا. ذكر جان كزنوف في معرض نقده لمفهوم السعادة في الإسلام كلاماً قال فيه: إن القرآن يصف نعيم الجنة التي فيها سعادة المسلم بأنه يحوى لذات حسية ويصف هذا النعيم بأنه دائم والحياة فيه خالدة فقال ناقداً لصورة النعيم التي وردت في القرآن "إن الخلود يبعث على الملل^(١)... وهل تعرفون شهوات لا يؤول أمرها إلى الغثيان. ولا سيما عندما ينالها أصحابها بدون كفاح وعندما يكفى أن يمدوا أيديهم للحصول عليها.. أي ملل نشعر به إذا ما قدمت إلينا باستمرار وإذا لم يتح لنا الوقت لاشتتهاها. ولكن لا بد أن تجرى الأمور على هذا النحو في جنة النعيم. وذلك لأنكم لو أدخلتم إليها الانتظار والحرمان لكنتم على درب الألم^(٢)". نقول إن سعادة الجنة ينالها أصحابها بكفاح في الدنيا مثلهم مثل عامل كد وتعب أثناء العام وحصل بعد ذلك على عطلة السنوية وقضاها في فندق مريح. وما يزيد سعادة الفرد أنه إذا كان في الماضي يكد ويتعب وصار

(١) السعادة والحضارة. جان كزانوف. ترجمة عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق. دمشق. ١٩٧٢. ص ٥.

(٢) المصدر نفسه. ص ٥.

له حاضر سعيد. فإن سعادته تزداد بتذكره عناء الماضي (إنَّا
كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ) (الطور: ٢٦). (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيَّ

ذَهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ) (فاطر: ٣٤) (لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ) (فاطر: ٣٥). وإذا كان
في الحاضر شقياً وفي الماضي سعيداً فإن شقاوته في الحاضر تزداد بتذكره الماضي. (إنَّ
الْحَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) (الزمر:
١٥).

وقال: "إن أوجه الشهوات من النساء والشراب والأكل إنما جعلت لإرضاء ذوق العربي" (١)
لكن تنبه الكاتب بعض الشيء لما قد يكون رداً على اعتراضاته. فقال قد يقال "لا تحكموا
على الفردوس بأذواقكم وأحكامكم الأرضية" (٢). لا تتحدثوا عن الملل والسأم والقلق.
لكن جان كزنوف لا يعجبه هذا الرد فيعرض عليه بقوله: "إننا سنكون أمام أوصاف
للجنة لا تخاطب الخيال والحساسية" (٣).

نقول رداً على هذا الكاتب أن القرآن ذكر لذات حسية ولذات معنوية. والملذات الحسية
التي ذكرها القرآن مثل لذة أكل الفاكهة وشرب الخمر والاستمتاع بالنساء. وليست
فواكه الجنة وخمرها ونساؤها كفواكه الدنيا وخمرها ونسائها. إنها وصفت بهذه
الصورة - والله أعلم - لكي يدركها الإنسان. ولكي يكون لديه إحساس بها يولد حافزاً
للعمل لنيلها. ولكن القرآن لم يكتف بوصف الجنة بهذه الطريقة إنما وصفها بأوصاف
الكمال. فقال عز من قائل (لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) (ق: ٣٥). وللإنسان أن يطلق
تخياله العنان في تصور ما بها من نعيم. وكذلك يصفها الرسول صلى الله عليه
وسلم بأن فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. كما أن الملذات
التي وردت في القرآن في وصف لذات الجنة ليست حسية فقط - مع أنني لا أرى مبرراً
للتقليل من قدر هذه الملذات الحسية وعدم اعتبارها لذات تؤدي إلى سعادة حقيقة -
فالقرآن يصف أصحاب الجنة بأنهم (عَلَيْسُ رِثْمًا بَلْبِينَ) (الصفات: ٤٤). يستمتعون بلذة

(١) المصدر نفسه. ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه. ص ١٤.

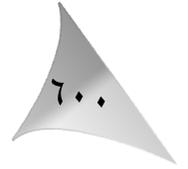
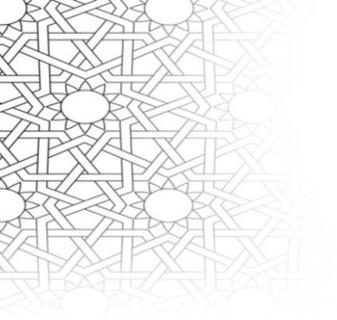
(٣) المصدر نفسه. ص ٥.

الصحة والمحادثة. إن ألد الأمور في الجنة وأكثرها بهجة
ومتعة النظر إلى وجه الله الكريم قال تعالى: (اللَّذِينَ

أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةً) (يونس: ٢٦). قيل "الحسنى": نعيم الجنة "وزيادة": النظر إلى
وجهه الكريم. ويقول الله تعالى: (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ) (التوبة: ٧٢). عن أبي سعيد قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون:
لبيك ربنا وسعديك والخير في يدك، فيقول: هل رضيتم. فيقولون ربنا وما لنا لا نرضى
وقد أعطيتنا ما لم تعطه أحداً من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك، قالوا:
ربنا وأي شيء أفضل من ذلك، قال: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم أبداً".

إن جان كزنوف ظن خطأ أن أهل الجنة يصيبهم الملل والألم. وأن الخلود قد ينتج منه الرغبة
في زواله. لكن القرآن يثبت أن أهل الجنة لا يريدون زوال ما هم فيه من نعيم يقول تعالى:
(خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا) (الكهف: ١٠٨). وهذا أمر متصور عقلاً. وكذلك يمثل
وجوداً لأن العليم الخبير أخبر عنه. إن لذات الدنيا مشوبة بالآلام والهموم والأحزان. ولكن
لذات الجنة خلاف ذلك يقول تعالى (لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ) (الصافات: ٤٧). يقول
تعالى (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ) (فاطر: ٣٤). لأجل ذلك لا يريد الإنسان
زوالها.

إن المشكلة التي أثارها الكاتب هنا هي مشكلة الحديث عن عالم مغاير ووجود مغاير
للعالم الذي
مشكلة فه
عالم الشها



الفصل الثاني: العدالة والحرية

عدالة والحرية

قضايا في الأخلاق...





لا شك أن مفهوم العدالة مفهوم مهم وأساسي في الأخلاق وأن استقرار المجتمعات وازدهارها يعتمد ويقوم

على اتصافها بالعدالة. وأن العدالة تحقق مصالح الناس والتوافق بينهم.

إن واقع المجتمعات يؤكد أن المنافع والمال والثروة يتنافس حولها الناس. هذا التنافس يحتاج إلى تنظيم من خلال قوانين عادلة لأنه قد لا يكون هذا التنافس بطرق مشروعة.

من ناحية أخرى فإن تحقيق العدالة حاجة فطرية تميل إليها النفوس السليمة وترتاح إليها. والمجتمع الذي يطبق العدالة في علاقاته ومعاملاته مجتمع يحترم الإنسان ويحترم حقوقه.

إن للعدالة مكانة عظيمة وكبيرة في الإسلام. ولقد ردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تبين أهمية العدالة في الإسلام منها قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥). هذا يعني أن الرسائل جاءت لتحقيق العدالة. وقوله تعالى: {وَمَتَّكَلِمَةً تَرْبُّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا} (الأنعام: ١١٥). ويقول تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠). ويقول تعالى: {كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ} (النساء: ١٣٥). ويقول تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ} (ال عمران: ١٨).

إن العدالة هدفها إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحق. وتوزيع الأعباء والمنافع والخيرات والخدمات والثروة والقوة والحريات على الوجه الذي يجب أن توزع به.

اهتم الفلاسفة منذ القدم بمفهوم العدالة وجعلوها محور فلسفتهم السياسية والاجتماعية. فأفلاطون جعل المبدأ الأساسي لجمهوريته ومدينته الفاضلة العدالة.

فالعدالة تتحقق في جمهوريته عندما يؤدي كل فرد في المدينة وظيفته التي تناسبه. إن الجمهورية الفاضلة تحتاج إلى ثلاث وظائف تحقق بقاءها وكمالها: وظيفة يقوم بها الحكام ووظيفة يقوم بها الحراس وأخرى أهل الحرف. وصفة كل قسم تقابل صفة من صفات أجزاء النفس. فصفة الحكام تقابلها الصفة العقلية. والجنود والعسكر

يتصفون بصفة الغضبية وأهل الحرف بالشهوانية وكل فرد يصلح لوظيفة معينة في المجتمع حسب قدراته

الطبيعية.

ميز أرسطوطاليس بين العدالة العامة أو الكاملة والعدالة الجزئية^١. قال أرسطوطاليس إننا نصنف الأشياء بأنها عادلة عندما تؤدي إلى تحقيق جوانب من السعادة.

فالعدالة فضيلة تتصف بالكمال. وفي المقابل فإن العدالة الجزئية لها علاقة بتلك الحصة من المنافع التي ينبغي أن يحصل عليها الأفراد وهي توزيع المنافع والمضار بإنصاف.

وتنقسم العدالة الجزئية إلى عدالة توزيعية وعدالة تصحيحية. والعدالة التصحيحية تنقسم إلى عدالة اختيارية وغير اختيارية. والاختيارية تعني أن كل طرف يوفي بالجزء الخاص باتفاقه. وغير الاختيارية تخص المعاملات التي تلحق ضرراً بالآخرين وتستحق جزاءً.

إن الغالب في توزيع الثروة اليوم أن توزيعها يكون في صالح الأغنياء الذين ينالون نصيباً ونسباً أكبر بكثير مقارنة بغيرهم من العاملين والباذلين الجهد. فالرأسمالية متمكنة ومتجذرة في المجتمعات والإجراءات التي تتخذ لتخفيف وطأتها هي ذر الرماد في العيون. إن توزيع الثروة يحتاج إلى مراجعة جذرية.

إنه بظهور نظرية المنفعة العامة صار التركيز ليس على عملية التوزيع ولكن على كمية الإنتاج. بافتراض أنه إذا زاد الإنتاج كثر عدد المنتفعين وكان ذلك من أسباب الترويج للحرية الاقتصادية والنظام الرأسمالي (نظام السوق الحر). هذه الحجة أفسحت المجال للقائلين بعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي^٢. ولكن سرعان ما

^١ Mautner (Thamas) A Dictionary of philosophy, ١٩٩٦ and Rober Audi, editor, Opcit., p. ٣٩٥.

ومختصر تاريخ العدالة. ديفيد جونستون. عالم المعرفة ٢٠١٢. ص ٨٦.

^٢ Audi (Robert) The Cambridge Dictionary of philosophy, opcit.,.

ظهر أن سياسيات عدم التدخل غير مناسبة ولا تخدم أغراضها واختلف المنظرون من الليبراليين في شأن

العدالة الاجتماعية.

فبعض اليمينيين الجدد يرفضون مسألة العدالة الاجتماعية (التي تعبر عن قانون أخلاقي) بحجة أنها غير مناسبة لتوزيع الثروة والدخل لأن مسألة توزيع الثروة من الأمور الاقتصادية المحضة والحكم عليها ينبغي أن يكون بمعايير الكفاءة والنمو وليس بمعايير أخلاقية وهناك نماذج مختلفة للعدالة الاجتماعية عند مختلف الليبراليين. فهناك النموذج الليبرالي لـ "هايك" و"نوزك" المتجذر في الفردية الذي ينادي بحد أدنى لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. وهناك الذين ينادون بدولة الرفاهية. وهناك نموذج راولز الذي حظي بنقاش واسع. وفيما يلي استعراض لنظرية راولز في العدالة بإيجاز. ويمكن أن يرجع القارئ للجزء الخاص بالأخلاق المعاصرة. تصنف نظرية راولز في الأخلاق ضمن نظريات العقد. يعتبر العقد عادلاً إذا تم بين عقلاء ذوي إرادة ولهم رغبات. كما ينبغي أن يكون هذا الاتفاق بينهم في حالة أسماها "راولز" بستر الجهل وهذا يعني أن لا يعلم المتفقون وهم ينشئون هذا الاتفاق بمقدراتهم وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية وأذواقهم ومصالحهم وتصوراتهم للحياة. في هذه الحالة من المفترض أن تقبل الأطراف مبدأين أساسيين للعدالة هما:

- ١- لكل فرد الحق المتساوي والتمتع بأقصى قدر من الحرية بشرط أن لا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين.
- ٢- التمايز الاجتماعي والاقتصادي ينظم على أساس أن يؤدي إلى أكبر نفع للذين هم أقل حظوة في المجتمع. واشتراط راولز أن يعطى المبدأ الأول الأولوية على المبدأ الثاني واتضح للدارسين والنقاد أن أهمية الحريات تتفاوت ولا ينبغي أن يعطى كل نوع من الحرية الأولوية على الخيارات الأخرى. فينبغي أن

¹ Ibid.,P,

تكون تلك التي تعطى أولوية الحريات أساسية كحرية الاعتقاد والتعبير والملكية.

نوزك

جاء نوزك بنظرية مغايرة لنظرية راولز في العدالة. فرفض مفهوم التوزيع وقال إن الناس في الواقع يملكون الثروات والمال ولم ينزل المال عليهم من السماء حتى يقوموا بتوزيعه. وقال إن الناس يملكون أنفسهم وثرواتهم، وهم الذين يقررون ماذا يفعلون بأموالهم، فلا ينبغي أن تتدخل جهة للتصرف فيما يملكون إلا أن تحمي هذه الملكية، فالناس يملكون ذواتهم وعقولهم ويملكون ما ينتجونه من العالم الطبيعي من أكل وشراب وأشياء. فمبادئ العدالة والاستحقاق (Entitlement) عند نوزك هي:

١- الامتلاك المبدئي الشرعي.

٢- التحويل الشرعي الطوعي.

٣- التعويض.

ليس من حق الدولة أو أحد أن يأخذ من أحد ما يملك ويستحق لكي يعطيه لفقير أو مسكين. مشكلة الفقراء والمساكين يعالجها العمل الخيري الطوعي ومساعدة الناس الطوعية لهم دون قسر. فلا ينبغي أن يؤخذ من أموالهم أي شيء قسراً بحجة حاجة الآخرين.

يود الباحث أن ينهي هذا الجزء من البحث بذكر أنواع العدالة التي أوردها قاموس كمبردج^(١). فقد ميّز بين:

١- العدالة الصورية والعدالة المادية (الحقيقة).

(١) Ibid.,



٢- العدالة الجزائية.

٣- العدالة التصحيحية.

٤- العدالة التبادلية.

٥- العدالة التوزيعية.

٦- العدالة بسبب الحاجة

وهناك من ميز بين العدالة الواجبة واعتبرها كاملة. والعدالة الإنسانية الخيرية واعتبرها غير كاملة. وللباحث تعليق على هذه التقسيمات عند الحديث عن العدالة من منظور إسلامي خاصة (٥) و(٦).

إن العدالة الصورية لا تتحيز لأحد وتطبق القوانين والمبادئ التي تعتبرها معايير عدالة على الكل. وليس شرطاً أن تكون تلك المعايير والقوانين عادلة في ذاتها.

أما العدالة المادية فتتصل بالحقوق وباستحقاق المواطنين الشرعية. ولهم الحق في مطالبة الحكومة بهذه الحقوق من الحرية والمساواة. والعدالة الجزائية تعني متى يكون للجزاء والعقاب مبرر. إن الذين يعتبرون أن العقوبة جزائية يعتبرون الإنسان يستحق العقوبة لأن الإنسان يملك حرية الإرادة. والذين يقولون إنها للردع يعللون ذلك بأنها تمنع الناس من القيام بأفعال غير مرغوب فيها.

العدالة التصحيحية: تعني بأن تكون العقوبة منصفة ومناسبة في القضايا المدنية التي تفترض إلحاق الضرر بالآخر.

والعدالة التبادلية: هي عدالة الأجور والأسعار.

والعدالة التوزيعية: هي عدالة توزيع الموارد التي تؤثر في الدخل.

العدالة من منظور إسلامي

قضايا في الأخلاق...

لقد سبقت الإشارة إلى مكانة العدالة في الإسلام
والتوجيهات العامة التي أشارت إليها آيات القرآن الكريم.

فإن الله سبحانه وتعالى قد أمر بالعدل والقسط بطريقة عامة وقد قال بعض علماء
المسلمين أينما يكون العدل وتكون المصلحة فثم شرع الله.

ولقد حدد الإسلام قوانين وقواعد معينة في مجالات محددة كمجال الميراث ومجال
أنصبة الزكاة ومصارفها وفي العلاقات الأسرية بين الزوج والزوجة والمعاملات الاقتصادية
والتجارية فأباح بعض البيوع والمعاملات وحرم بعضهما وحدد ما هو حرام وما هو مباح
من المأكل والمشرب والملبس وقد ركزت عليها نصوص القرآن على تطبيق العدالة في
مجالات معينة نذكر بعضها كالعدل في القول: {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ}
(الأنعام: ١٥٢).

والعدل في القضاء.

والعدل في الحكم.

والعدل في الشهادة.

والعدل في الكيل والميزان.

والعدل في توزيع الثروة.

والعدل في الإصلاح بين الناس.

والعدل في توزيع الولايات والمناصب.

وجعل الإسلام الجهد والعمل والكسب سبباً لنيل الثروة والمنافع. ولكنه أيضاً جعل
الحاجة سبباً للحصول على المال بفرضه للزكاة. ورغب في الإنفاق والتكافل والتراحم.
وضرب نماذج وأمثلة رائعة في ذلك وجعل أسباب التفضيل بين الناس العمل الصالح:
{إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَقَكُمْ} (الحجرات: ١٣).

قضايا في الأخلاق...

لقد سبقت الإشارة إلى جملة من المعايير عند تناول المكون الاقتصادي مثل الحق الذي ينشأ بوضع اليد على مصدر للثروة لم يسبق أن وضع أحد يده عليها. وحالة التبادل كالبيع والشراء دون أن تكون هنالك معاملات غير شرعية وغير عادلة. أو يكون ناتج عن ميراث أو هبة من صاحب حق سابق وهكذا. أو يكون قد أدخل قيمة مضافة لما امتلكه. أو وضع اليد عليه بعمل وجهه. بالإضافة إلى ذلك فإن التشريع الإسلامي قد أوجب في مال الأغنياء حق للفقراء. وأن الحجج التي تعتبر أن وضع اليد يعطي حقاً وأن القيمة المضافة هي من جهد الفرد وبقدرات اكتسبها بتدريبه وجهده يمكن أن تعارض فيمكن القول أن هذه القدرات غير متاحة بطرق متكافئة للجميع. وأن الظروف الخاصة لكل فرد أو جماعة تؤثر في امتلاك الأفراد لهذه القدرات مثل رعاية الأسرة ونوع التعليم والخدمات الصحية المتاحة إن الإسلام يسمح بتفاوت القدرات ولا يعتبرها مجرد حظ وهي من فضل الله يؤتيه من يشاء.

قال الصحابة من الفقراء الراغبين في الإنفاق وليست لديهم قدرات تمكنهم من الإنفاق: ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات. فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم: إذا أردتم أن تنالوا مثلهم فسيبوا ثلاثة وثلاثين واحمدوا ثلاثة وثلاثين وكبروا ثلاثة وثلاثين ففعلوا. وعندما علم الأغنياء ما فعل الفقراء فعلوا مثل ما فعلوا فحكى الفقراء ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال لهم: فضل الله يؤتيه من يشاء^(١). وعلى الرغم من أن الجهد والعمل لا يعطي الفرد الاستحقاق الكامل لما يناله من جهده ولكنه سبب من أسباب الاستحقاق لا يعطيه الحق في ملكية مطلقة لهذا المال. فالمال مال الله.

إن التمييز الذي سبق ذكره بين ما سمي العدالة الواجبة التي تمثل العدالة الكاملة والعدالة الإنسانية الخيرية تمييز حسب المنظور الإسلامي غير موفق. فالإسلام قد حسم الأمر وجعل العدالة بسبب الحاجة والمصلحة بفرضه الزكاة واجباً والإنفاق فوق

(١) متفق عليه (سيف). مفهوم السعادة: السعادة والمال

الزكاة اختياري طوعي. وشرع للحاكم عند الحاجة خاصة الدفاعية أن يفرض فوق الزكاة مالاً على الأغنياء.

لقد أشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمعايير مهمة للعدالة حين قال:

١- الرجل وبلأوه في الإسلام.

٢- والرجل وقدمه في الإسلام.

٣- والرجل وعناؤه في الإسلام (أي كفاءته وما يحسن من عمل).

٤- والرجل وحاجته.

على الرغم من مصداقية هذه المعايير إلا أن البعض اعتبر المعيار الأول والثاني لا يعطي استحقاقاً لأنه عمل للإسلام والمسلمين ولله.

عوائق العدالة

إن من عوائق العدالة العداوة، فلا ينبغي أن تكون العداوة سبباً أو عائقاً للعدالة. يقول تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (المائدة: ٨) وقد تكون القرابة سبباً للتحيز وعدم إنفاذ العدالة. {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ} (الأنعام: ١٥٢). وقد تكون بجانب القرابة المحبة عائقاً. وقد يكون العائق الفقر أو الغنى أو المكانة الاجتماعية. وقد يكون الهوى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا} (النساء: ١٣٥).

ومن عوائق العدالة خنوع المظلوم واستكانته للظلم مما يشجع الظالم على استمراره في ظلمه والاستهانة به. {فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ} (الزخرف: ٥٤). والظالم الذي لا يتوقع أن يقابل ظلمه بعمل مضاد يوجعه ويؤله ويعاقبه لن يكثرث وسوف يتمادى في فعله. لذلك حذر القرآن تحذيراً شديداً من قبول الظلم. يقول تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ

قضايا في الأخلاق...

الْمَلَأْنِكَةُ ظَلَمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا
مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ

وَاسِعَةً فَتَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا { (النساء: ٩٧) ويقول
تعالى: { وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ
الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل
لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا } (النساء: ٧٥)

ويقول تعالى: { وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ } (الشورى: ٣٩).

إن من عوائق العدالة أن الظالم يجد من يعاونه على الظلم. ولو امتنع ضعفاء النفوس
عن معاونته لضعفت قدرته على الظلم وقد تزول. ومن عوائق العدالة تغليب المصلحة
على العدالة ولكن يمكن تغليب المصلحة على العدالة في حالة تأثر العدالة تأثراً
محدوداً مقابل تفادي ضرر جسيم. وهنالك حالات مشككة لاتخاذ القرار كحالة التترس
(الرهائن) (انظر الجزء الخاص بالأخلاق والسياسة: تسليم المسلم للكفار). من المؤسف أن
الدول والأفراد صاروا يغلبون المصالح ولا يعيرون اهتماماً للمبادئ بما في ذلك مبدأ
العدالة والحرية وكرامة الإنسان. فمادام الفعل يدعم المصلحة والاستقرار والأمن
والاقتصاد فلا مانع من القيام به.

ومن عوائق العدالة العلمانية لقد اعتبرت العلمانية النظام العادل بدعوى أنها
محايدة حيال الأديان ولأنها تسمح بحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر. ولكن من الملاحظ
أنه في الآونة الأخيرة صارت العلمانية تمنع اللبس الإسلامي وإنشاء مآذن لمساجد
المسلمين وتقيد خيارات الأسرة من حيث تعدد الزوجات والميراث. وصارت الشركات
والمؤسسات تتحيز ضد المسلمين فلا تمنحهم الوظائف التي يستحقونها. وعموماً
الغرب يمارس العدل ويطبقه بطريقة أفضل مع ما يعتبر من السكان الأصليين أكثر
من من يعتبر مواطناً من المهاجرين والوافدين خاصة مؤخراً. من ناحية أخرى فالغرب
يمارس العدالة داخل حدود دولته مقارنة بالدول الأجنبية التي يتعامل معها. فالمصلحة
هي الغالبة في تصرفاته وليست المبادئ الإنسانية والأخلاق والعدالة. فالعلاقات
قضايا في الأخلاق...

الدولية تمر بأزمة مبادئ حادة وتصرفات الدول خاصة القوية منها تحكها موازين القوى ولا يحكمها القانون.

فالقانون لا يطال القوى. فالازدواجية واضحة ونادراً ما تحكم هذه العلاقات الأخلاق وقد ضمرت لغة الأخلاق كمعيار يحدد السلوك. أما موقف العدالة في الدول الإسلامية ودول العالم الثالث فلا يقل تأزماً.

نماذج للعدالة في التاريخ الإسلامي

لقد شهد تاريخ الإسلام نماذج رائعة للتطبيق العملي للعدالة فمثلاً عندما تولى عمر رضي الله عنه الخلافة وخطب في الناس وقال: إن رأيتم فيّ عوجاً فقوموني. قالوا: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا. وقال أبو بكر رضي الله عنه: القوي عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه. والضعيف عندي قوي حتى أخذ الحق له. وعندما كان سيدنا عمر يخطب في المنبر ورأى بعض الصحابة أن جلاببه أطول من جلابيب الآخرين واستفسروا عن ذلك أشار إلى ولده عبد الله فقال عبد الله: إني أعطيت نصيبي لوالدي لأنه يحتاج إلى قماش أطول. وعندما ضرب ابن عمرو بن العاص القبطي وكان يقول: خذها وأنا ابن الأكرمين. وعندما شكوا ذلك القبطي لعمر رضي الله عنه فأعطاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه السوط وقال: اضرب ابن الأكرمين.

ملاحظة أخيرة في موضوع العدالة. أن العدالة لا تمثل النظام الكامل للأخلاق الإسلامية. فالإسلام يحث على العدالة ويوجبها. والله حرم الظلم على نفسه وعلى عباده ولكن القرآن حث الناس على العفو وقال: {وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} (البقرة: ٢٣٧) لا تستقيم حياة المجتمع ولا تكون أموره طبيعية إذا كان أموره لا تحل إلا بالعدالة والقانون والمحاكم.

الاسلام حرم الضرر وأباح التعامل للنفع والانتفاع وفرض في المال الزكاة وحث على الصدقة والإنفاق فوق الزكاة.



وروي أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس أن رسولاً لله صلى
له عليه وسلم قال: إننا لأشعريين إذ أرملوا في الغزوة أو قُلتعا

مُعيا لهم بالدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحدٍ ثم اقتسموه هبينهم في إناءٍ واحدٍ بالسوية
فهم متيئوناً منهم^١ (مساواة في المال في حال قلته)

وفوق ذلك فإن الإسلام يحث الناس على الإيثار {ويؤثرونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ
خَصَاصَةٌ} (الحشر: ٩).

اهتم الإسلام بالجوعى والمحرومين ولم يوكل أمر حاجاتهم فقط لفريضة الزكاة ولكن
أعطى توجيهات وقام بترتيبات للقضاء على الجوع والعوز. يقول الرسول صلى الله عليه
وسلم: لا يؤمن من بات وجاره جائع.

وقال ابن حزم (إن للجائع عند الضرورة أن يقاتل في سبيل حقه في الطعام الزائد عند
غيره فإن قتل الجائع فعلى قاتله القصاص، وأن قتل المانع فإلى لعنة الله. وفرض على
الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بكفاية فقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم
تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين)^٢.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً برئت ذمة
الله ورسوله منهم).

والأصل أن لكل مسلم الحق في ثروة بلده، فالمال في البلد - مصادر الثروة - التي خلقها
الله، للمسلم الحق فيها عمل أم لم يعمل. والعمل يجعله أكثر استحقاقاً. وحاول
عمر رضى الله عنه أن يعطي كل مسلم نصيباً من مال الدولة.

الحرية

^١ صحيح البخاري: ٢٤٦٨
^٢ خليل (عماد الدين)، العدل الاجتماعي، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ، ص ٨٦.

الحرية التي يود الباحث الحديث عنها هي الحرية السياسية والاجتماعية وليست حرية الإرادة التي تعتبر مسألة أو

قضية ميتافيزيقية.

إذا قلنا إن الإنسان ليس بحر بالمعنى الثاني هذا يعني أن سلوكه حتمي وما يجعله حتمي قد يكون الإرادة الإلهية أو البيئة أو الغرائز أو الوراثة وغيرها من الأسباب التي هي خارج إرادة الإنسان. لكن قد يكون للإنسان قدرة أن يعبر عن رأي معين أو له القدرة في أن يمتلك أشياء معينة. ولكن تدخل جهة من دولة أو حكومة أو أفراد تمنعه من التعبير عن ذلك الرأي أو امتلاك ذلك الشيء. هذا التدخل هو سلب لحرته التي يود الباحث الحديث عنها.

زاد الاهتمام في التاريخ الحديث والمعاصر بمبدأ وحق الحرية وذلك لأسباب منها ما حدث من حروب دينية في أوروبا أنهكت الأطراف المتحاربة فأفضى ذلك نوع من التسامح الديني بين تلك الجماعات وإتاحة مساحة من الحرية لكل جماعة. ومن الأسباب التي جعلت الحرية من المبادئ المركزية في حياة الفرد الأوروبي الحديث أهمية المفهوم في مشروع الاستنارة والحداثة.

صارت الحرية هي أساس القرار المعتمد على العقل والإرادة وغير المقيّد بدين أو تقاليد. ومن الأسباب تدهور الالتزام بالحرية في أوروبا والاعتداء عليها والتسلط والقهر الذي حدث في الدولة القومية الاستبدادية في أوروبا والدولة الشمولية في روسيا ودول الشرق.

بعد أن سادت فكرة الحرية في الغرب ظهرت مرة أخرى بسبب مخاوف جديدة وهي الخوف من تسلط الأغلبية على حرية الجماعات والأفراد.

أما في دول العالم الثالث فقد كان غياب الحريات بسبب الاستعمار واستغلال الخيرات هذه الدول والهيمنة على مقدراتها وأساليب حياتها وثقافتها. وبعد أن نالت استقلالها جاء الاستعمار بأشكال جديدة ولم تكن لتلك البلدان القدرة للوقوف على

قضايا في الأخلاق...

أرجلها لضعفها الداخلي وأثر التدخل الخارجي فيها.

من ناحية أخرى فقد ظهرت المطالبة بالحريات من أجل

الحرية ذاتها وبسبب الاعتقاد أنها سبب الازدهار والتقدم والتخلص من التسلط والقهر والاستبداد والفساد.

مفهوم الحرية:-

يعبر الفرد عن مطلب حريته بقوله أريد أن أفعل كذا ولا أفعل كذا وكذا. وأقول كذا وكذا ولا أقول كذا وكذا. دون أن تتدخل جهة أو أحد فيمنعي أن أفعل أو أقول. وأريد للآخر أن يكون له مثل قدرتي^(١).

إن من المنادين بالحرية والذين دافعوا عنها دفاعاً مستميتاً "جون استيورت مل" الذي جعل القيد الوحيد للحرية هو مبدأ منع الإضرار بالآخرين. يقول مل: افعل أي فعل لا يضر بالآخرين. وليس لأحد أن يمنعك بدعوى أن فعل آخر أفضل. أو أنه يسعدك. أو أن خيارك يؤدي إلى ضررك. وصار هذا المبدأ أساساً للتشريعات وتبناه كبار فقهاء القانون كهارت. وعلى أساسه تمت إباحة الشذوذ الجنسي في إنجلترا.

ولقد حدثت مناظرة مشهورة بين هارت ولورد "ديفلن" حول ما يعرف بالسلوك الشخصي. ناقش الباحث مسألة تدخل القانون وفرضه قيماً معينة بالقوة في الفصل الخاص بالأخلاق والقانون^(٢) وأورد حججاً للتدخل في خمسة أصناف من الأفعال وهي:-

١- الأفعال التي تفيد الآخرين.

٢- الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين.

٣- الأفعال التي تلحق الضرر بالذات.

(١) برلين (إيزيا). حدود الحرية. ترجمة جمانا طالب. الساقى. ١٩٩٢م. ص ١١.

(٢) انظر الجزء الخاص بالأخلاق والقانون.

٤- الأفعال التي تسيء للآخرين.

٥- الأفعال التي يرى الآخرون أنها غير أخلاقية.

ومن الفلاسفة البارزين الذين تناولوا مفهوم الحرية (إيزيا برلين) ولقد حظي تناوله باهتمام كبير. فقد ميز بين ما أسماه بالحرية السلبية والحرية الإيجابية في مقال مشهور عنوانه مفهوم للحرية^(١) فأحدث هذا التمييز جدلاً عريضاً وواسعاً بين الفلاسفة. ولقد اختار برلين مفهوم الحرية السلبية وقال إن ما يحققه هو الذي يخدم قضية الحرية. وانتقد مفهوم الحرية الإيجابية ووصفه بأنه عائق لحرية الإنسان. إن مفهوم الحرية السلبية حسب رأيه هو الذي نحتاج إليه ويكفي^(٢).

الحرية السلبية والحرية الإيجابية:

الحرية السلبية تعني أن تتوفر للإنسان الحرية في الفعل والتفكير والقول ولا يقوم الآخرون بالتدخل في شئونه. فالحرية السلبية تقوم على عدم التدخل. والحرية الإيجابية تتحقق عندما يكون الإنسان سيد ذاته^(٣). وأن يسيطر ويتحكم فيما يفعل. والحق الإيجابي أن يكون للآخر واجب التزام بفعل شيء لمن له حق إيجابي. والسلبى التزام الآخر بالامتناع عن فعل حياله. مثال الحرية الإيجابية الخدمة الصحية. ومثال الحق السلبى أن يكون للشخص المريض الحق والحرية في رفض عملية جراحية.

تقييم بعض الاتجاهات الليبرالية والاجتماعية لمفهوم الحرية

مبدأ الحرية يقوم على مبدأ السيادة على الذات. انتقد مبدأ السيادة على الذات على أساس أنه لا يعبر عن طبيعة الإنسان. وأنه لا تتحقق به ذاته وأنه في الحقيقة جاء داعماً للرأسمالية وتحسيناً لصورتها ويقوم على افتراض أنانية الفرد ومصالحته الخاصة ويقوم على الفردية^(٤). من ناحية أخرى فإن قيمة الحرية بمعنى السيادة على

(١) Berlin (Isia), Four Essays on Liberty Oxford University Press, ١٩٥١.

(٢) Swift (Adam), Political Philosophy, Polity, ٢٠٠٦, p. ٥٢.

(٣) برلين (إيزيا)، حدود الحرية، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٤) Audi.P., ٤٨٣.

الذات تقابلها قيم أخرى كالقيمة المجتمعية وقيمة الإتيقان^(١). وأن السيادة على الذات لا تتحقق إلا بتحقيق

الحرية الإيجابية^(٢) وأنها لا تتحقق إلا في حياة مجتمعية. وهناك قيماً أخرى منها مستوى الحياة المعيشية والأمن وهي قيم منفصلة على الرغم من أن أصحاب قيمة الحرية يدعون أنها تتحقق تلقائياً عندما تتحقق قيمة الحرية. من ناحية أخرى فإن للحرية شروطاً اجتماعية ينبغي أن تتحقق حتى تصير عاملاً فعالاً للنماء والازدهار والتنافس. ومن ضمن هذه الشروط وجود الأسرة والحياة الاجتماعية^(٣). فالأسرة والحياة الاجتماعية توسع من خيارات الفرد وتعطيه فرصة أكبر لتحقيق حريته. إن استقرار المجتمعات في الواقع لم يكن بسبب حرية المواطن بل بسبب الثقافة والانتماء. واستعداد الذي ينتمي بسبب المواطنة للتضحية أقل قدراً من المنتمي وطنياً وثقافياً^(٤).

من ناحية أخرى فإن الفرد لا يهتم فقط بتحقيق أجندته الشخصية وغاياته فإنه تهمه أيضاً تحقيق أجندة وغايات المجتمع الذي ينتمي إليه. يقول "راز" إن من واجب الآخرين أن يساعدوا الإنسان لتحقيق حريات إيجابية^(٥) (إمكانات: معارف، مهارات.... إلخ) ويقول: ما الفائدة من أن يتمكن الإنسان من فعله والنتيجة حياة تافهة وضارة وقبيحة ومدنية.

يقول "اسكنر": لقد أهمل برلين دور الحرية الإيجابية في دعم الحرية السلبية. إن الديمقراطية التي نعتمد ونثق فيها على الآخرين تجعل حريتنا في خطورة. ينبغي أن نكون مواطنين نشطين لكي نضمن حرياتنا وينبغي أن تكون للمواطن مجموعة من الحقوق لكي يحمي ويطور حق الحرية السلبية.

(١) Ibid., p., ٤٨٣.

(٢) Ibid., p., ٤٨٤.

(٣) Audi.P., ٤٨٤.

(٤) Ibid., p., ٤٨٤.

(٥) Raz (Joseph) From the Morality of Freedom in Freedom: A Philosophical Anthology, Edited by Ian Carter and others, Blackwell ٢٠٠٧, p., ٤١٤.

مهددات ممارسة وتطبيق الحرية:

أولها ظاهرة السيطرة على الإعلام ولقد كتب في هذه الظاهرة نعووم تشومسكي (انظر الجزء الخاص بالإعلام والأخلاق) فالإعلام يمكنه التلاعب بعقول الناس فيزيق الحقائق لهم ويضلهم. وكذلك له القدرة في التأثير في المجتمع وتوجهاته. ولبعض الأقليات القدرة على السيطرة على سياسيات وتوجهات البلد وكذلك للجماعات العنصرية والطائفية والقبلية القدرة على ذلك.

الحرية من منظور إسلامي

منح الله الإنسان حرية الاختيار ولكنه جعله مسئولاً عن حمل آثار أفعاله. وآفات الحرية التي منحها الله له كثيرة منها: غلبة الهوى والشهوة وإتباع ضلال الآباء والأجداد وتقاليد المجتمع والثقافة.

فكثير من الناس يتبع من لهم سطوة وجبروت وقوة خوفاً ورهبة أو طمعاً ورغبة. ففرعون استخف قومه فأطاعوه. وقد تكون لهم جاذبية فيتمنون حالهم كتمني حال هاروت وماروت.

إن مساحة الحرية في الإسلام فيما أباح الله له. والأصل في الأمور الإباحة. وكل الأفعال التي ليست صادرة عن حكم قطعي ويمكن أن يختلف حولها الناس مسموح بها إلا تلك التي تقع في نطاق النظام العام والتشريع العام الذي تختاره الجماعة وأغلبيتها. إلا أن الخيار في ما هو غير قطعي ينبغي أن يكون لما دليله أقوى.

على الرغم من أن الإسلام جعل قيوداً على الحرية. فتقييد الحرية قد يكون بسبب أمني أو بسبب الإساءة للآخرين أو بسبب الفتن التي تحدث عدم استقرار وهرج ومرج إلا أن الإسلام كفل الحريات الأساسية: حرية التعبير والرأي. والملكية. والاعتقاد. والتنقل. وغيرها. وأعطى نماذج مثالية لذلك. فقد اشتهر قول عمر رضي الله عنه (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً). وقوله: (أخطأ عمر وأصاب امرأة). وكان

أمرهم شورى بينهم، وكان الصحابة يسألون عن الأحكام عندما لا تظهر لهم علة الحكم، ويستفسرون هل هي وحي أو رأي لرسوله صلى الله عليه وسلم: (أمنزل أنزلك الله له أم هي الحرب والمكيدة) والأمثلة على ذلك كثيرة.

المسؤولية

إن الإنسان في نظر الإسلام مخلوق مسئول ومكلف ومحاسب على أفعاله . يعاقب عليها أو يثاب فأما جنة وإما نار (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا): {فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ} . والمسئولية يلزم منها أن تكون للإنسان إرادة وحرية اختيار ولقد اثبت القرآن أن للإنسان إرادة (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ). (نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُّوْا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) لكن بعض الفلاسفة والمفكرين أنكروا أن تكون للإنسان إرادة أو حرية اختيار وأعطوا حججاً لإثبات مذهبهم هذا (مذهب حتمية السلوك البشري).

أهمها :-

١/ أن الله فاعل كل شئ ولا يمكن أن يحدث شئ بإرادة غير إرادته، فأفعال الإنسان تحدث بإرادته وصنعه.

٢/ واحتجوا كذلك بعلم الله السابق للحوادث وتعني حجتهم هذه أن الله يعلم ماذا سيفعل الإنسان قبل حدوث فعله. ولا يمكن أن يكون فعل الإنسان خلاف علم الله لأنه تعالى منزه عن الجهل بما سيحدث. فإذا علم الله أن شخصاً معيناً سيسرق فلا محالة سوف يسرق، وليس في استطاعة ذلك الشخص أن يغير الفعل الذي علم الله أنه سيصدر منه.

١٣/ وأعطوا حجة عامة تسمى بحجة السببية والتي تقول
إن لكل شيء سبباً لأنه لا يمكن أن يحدث شيء دون سبب.

١٤/ والحجة الثالثة تقود للحجة الرابعة وهي الحجة التي تنفي أن تكون الأسباب التي
نتج عنها الأفعال من صنع الشخص .

١٥/ فأفعال الإنسان لها أسبابها وهذه الأسباب أما أن تكون بتأثير البيئة أو ما ركب في
الإنسان من طبائع وهي ما يشار إليها بالفرائز أو الشهوات واما اسبابا وراثية.

١٦/ وأوردوا كذلك ما يسمى بالحجة المنطقية (الشيء إما أن يكون أو لا يكون وهذا يصدق
دائماً)

أما الرد على الحجة الأولى باختصار هو أن فعل الإنسان واختياره لا يتناقض مع القول بأن
كل شيء في الوجود يحدث بإرادة الله سبحانه وتعالى فإله سبحانه وتعالى أراد
واقترض حكمته أن يعطي الإنسان إرادة وحرية للاختيار لأنه أراد أن يجعله مكلفاً وهنا
فرق علماء المسلمين بين ما يسمى بإرادة الله الكونية وإرادته الشرعية، وإرادة الله
الكونية هي القوانين الطبيعية والسنن التي أودعها في الكون والتي يسير وفقها
نظام الكون فهي أمور قدرها الله سبحانه وتعالى فهو فاعلها ومسيرها كحركة
الأفلاك وحياة الإنسان وموته . وأما الإرادة الشرعية فهي بخلاف الأولى لأن عليها يقوم
مناطق التكليف والثواب والعقاب . إرادة الله الكونية يطيعها الإنسان وغير الإنسان
قسراً . ولكن إرادة الله الشرعية التي تتمثل في شريعة الله من عقائد وعبادات
ومعاملات فإن الله أراد أن يلزم بها الإنسان طوعاً لا قسراً . فأعطاه القدرة . والإرادة
لفعلها فإذا لم يرد أن يهبه هذه الحرية لكان قد خلقه كالجماذ ولا يسأل عن ما يفعل .

إن القول بأن علم الله الأسبق لأفعال الإنسان يلزم منه أن الإنسان لا يمكن أن يؤثر في
أفعاله فغير صحيح. لأن العلم لا يعني التسبب في الفعل . فمثلاً إذا علم زيد أن عمراً
سوف يرسب في الامتحان : فليس معنى هذا أن زيدا هو الذي تسبب في رسوب عمر .
ولله المثل الأعلى. فعلم الله الذي لا شك أنه سيطابق ما سيكون ليس معناه أنه

قضايا في الأخلاق...

تعالى تسبب في ما علم. إذا كانت إرادة الله الشرعية

تعني أن للإنسان إرادة وأنه لا يمكن الاحتجاج بالقدر

فإن الإنسان إذا أراد أن يحرك يده أو يرفع شيئاً . وتم له ذلك فإنه لا يدري على وجه التحديد كيف تم ذلك له . ولكنه يعلم أنه أراد ذلك وأخذ بالأسباب (وأن من ضمن الأسباب التي يمكن أن يأخذ بها المؤمن في سعيه الدعاء وطلب المساعدة والعون من الله) . فإن المؤمن لا يعتمد على نفسه حتى في الطاعات والواجبات التي يحاسب عليها فإنه يستعين بالله وقدرته ويدعوه ويلج في الدعاء . وأن المؤمن لا يشعر بالاكتماء الذاتي ويعتقد أن النصر والتوفيق والهداية من الله سبحانه وتعالى.

أما القول بأن لكل شيء سبباً فقول صحيح ولكنه لا يتعارض مع حرية الإرادة عند الإنسان لأن فعل الإنسان الإرادي سببه الإنسان نفسه وليس شيئاً خارجاً عنه - أن السبب داخلي وهو عبارة عن رغبات الإنسان ومقاصده .

أما حجة البيئة أو الغرائز أو الوراثة . فإنه من المعلوم أن لهذه العوامل أثر في سلوك الإنسان ولكن الإنسان ليس في قبضتها بالكامل لأنه يمكن أن يقاوم غرائزه ويمكن أن يعارض ما هو موجودة في بيئته وحتى الأمور الوراثة يمكن التغلب عليها وعلى أية حال فإنها لا تسلب إرادة الإنسان في كثير من الأفعال.

إذا ثبت أن للإنسان إرادة وحرية واختياراً فإنه تبعاً لذلك يجوز أن يكون مسؤولاً. والمسئولية يلزم منها المحاسبة والمحاسبة يجوز أن يتبعها عقاب ((إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)) [الإسراء:٣٦] (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ). إن المسئولة عظيمة. (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا).

إن مشكلة الجبر والاختيار من أعوص المسائل وهذا فهم للباحث إذا كان صحيحاً فله المنة والشكر وإذا كان فيه خطأ فنسأل الله الغفران . والباحث توصل إلى ثلاث حقائق في هذا الشأن:-

١/ إن الله عادل وقد نفي عن نفسه الظلم .

٢/ وأن الله قادر وقدرته مطلقة .

٣/ وإن الإنسان لا يمكن أن يحتج بالقدر.

الإلتزام بالأخلاق:-

أن هنالك فرقاً بين السؤال : لماذا يلتزم الناس بالأخلاق ؟ والسؤال : لماذا يجب أن يلتزموا بها ؟ السؤال الأول الغرض منه تفسير ظاهرة التمسك بالأخلاق فقد يتمسكون بها لأسباب مقنعة ، وقد يتمسكون بها لأسباب ليست مقنعة ، والناس عادة يلتزمون بالأخلاق تقليداً لغيرهم دون تدبر أو نظر فيما يقلدون ولعلهم لو نظروا وتدبروا ماقلدوا . والناس قد يلتزمون بالأخلاق لأن القانون يعاقبهم على مخالفتها أو لأن الرأي العام لا يستحسنها ويذم فاعلها لكن القانون قد يكون غير عادل فيقاومه الناس وقد يكون عادلاً لكن قد يتحايلون عليه ، وقد لا يهتم الناس بالرأي العام . وقد يلتزمون بها لانهم يحسون ميلاً إلى طاعتها ونفوراً من عدم طاعتها ، لكن مسألة الميل والنفور قد تختلف من شخص لآخر وقد تتأثر بعوامل البيئة وقد يتدخل فيها الهوى والشهوة . وقد تكون الإجابة الصحيحة لسؤال لماذا نلتزم بالأخلاق ؟ أننا نلتزم بها لأنها تدعو لعمل ما هو حق وخير هذه إجابة في جملتها صحيحة ولكن السؤال هو كيف نعرف أن قوانيننا أخلاقية معينة تأمر بما هو حق وخير.

إن الإجابات الوضعية التي تبين ما هو حق وخير في اعتقاد الباحث غير مقنعة (ولامجال للتفصيل . أنظر النظريات الأخلاقية) . لذلك يعتقد الباحث أن الإجابة على هذا السؤال : لماذا يجب أن نلتزم بالأخلاق ؟ هي : لأن الله أمرنا بها ، ولكن جدر الإشارة هنا قبل البدء في توضيح هذه الإجابة إلى أمر وهو أن الإسلام فيه قانون وعقاب ، ويعترف بتأثير الرأي العام ويعترف بأهمية شعور الإنسان نحو مايقدم عليه من أفعال "الإثم ماحاك في النفس وكرهت أن يتطلع عليه الناس" . ويعترف كذلك أن في الأخلاق الكريمة كمال للنفس وحقيقاً لذاتها وإشباعاً لفطرتها ولكن كل هذه السباب قضايا في الأخلاق...

لا تكفي أن تكون سبباً مقنعاً للالتزام بالأخلاق .

الجواب المقنع هو لأن الله أمره بها . ولكن قد يتساءل

الإنسان لماذا أطيع أوامر الله ؟ هذا إذا افترضنا أنه ليس من البديهي والبين بنفسه وجوب طاعة الله فإنه يمكن ذكر عدة أسباب لطاعة أوامر الله . هذه الأسباب في اعتقادنا يجب أن تقنع كل إنسان . أهمها أن الله قد توعدنا أن يعاقب المخالفين لأوامره ووعد بثواب الطائعين لها وأن الثواب والعقاب اذا شاء الله لا محالة واقع ولا يمكن أن ينجو منه أي إنسان بأي حيلة من الحيل وأن الثواب والعقاب عظيمان . والعاقل من يفعل مايسعده ويتجنب ما يشقيه . وكما وأنا يجب أن نطيع الله لأنه جدير بالطاعة، والله جدير بالطاعة لأن له صفات معينة تجعله جديراً بها . وهى صفات الرحمة والعدل والعلم وغيرها من صفات الكمال . وقد يعبر عن سبب طاعته بأننا نطيعه لأننا نحبه وأنه جدير بالحب.

وقد يتساءل الإنسان ايضاً هل ما أمر الله به وجاء فى القرآن الكريم والسنة الشريفة حق وخير؟ وهل تدل هذه الأوامر على رحمته وعدله ؟ أن المؤمن قد لايلتفت فى أمر الطاعة إلى النظر فى الشئ الذى أمر الله به وقد لايلتفت إلى صفة الشئ المأمور به أو المنهى عنه أو النتائج المترتبة على فعله أو تركه أو كونه نافعاً أو ضاراً لاعتقاده فى الجملة أنه مادام أمر به الله الذى يتصف بالصفات المذكورة يجب أن يطاع . إن أوامر الله ونواهيه كثير منها تأتي فى القرآن معللة وأن تلك التى لم يرد فى القرآن الكريم الحكمة من ورائها وعللة حكمها إذا تدبرها الإنسان عرف الحكمة من ورائها. وأن هذا يحدث له قناعة عامة مفادها أن كل ما ورد فى القرآن الكريم له حكمة وعللة فيطيعها جميعها ولو لم تتضح له العلة أو الحكمة.

وينبغي الإشارة إلى أن طاعة أوامر الله، فى التحليل النهائى تحتاج إلى القول بأن وجود الله حق ثابت وأن صدق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم حق ثابت وأن مضمون هذه الرسالة (فيما يعرف بالثوابت حق ثابت يعرف على سبيل اليقين وأن بقية أوامره

يخضع للأدلة الموضوعية) وأن تلك الأحكام يمكن تطبيقها
ولا مجال للتفصيل في هذا وبعض ما ورد الحديث فيه تم
تناوله في الجزء الخاص بهل الأخلاق تعتمد على الدين؟

**الفصل الثالث: النسبية والمسؤولية ولماذا نلتزم
بالأخلاق**



النسبية

ذكر إمام الحرمين الجويني نوعين من النسبية^١: نسبية عدم ثبات المعارف والنسبية المعيارية. وفي توضيح نسبية عدم ثبات المعارف وغيرها قال: إن أصحاب هذا الاتجاه لا ينكرون العلوم ويقولون ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال وإنما تحصل الثقة في المعرفة الثابتة التي لا تتغير.

أما النسبية المعيارية فإنها تعني عنده أنه مثلاً إذا اعتقد شخصان في أمرين متعارضين فإن كل واحد منهما يكون على حق. فالمعتقد في قدم العالم على حق والمعتقد في حدوثه على حق. ولا معيار موضوعي يفصل بين الموقفين.

نسبية عدم ثبات المعرفة

يقول أصحاب هذا الرأي إن العلم لا يستقر على حال. فالمعتقد العلمي في تغير دائم. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الاعتماد على ما يتوصل إليه العلم. من ناحية أخرى فقد قال البعض (دور كايم) إن الفكر البشري قد مر بمراحل تطور مختلفة هي: مرحلة الأديان، ومرحلة الفلسفة، ومرحلة العلم. وانتهى أمر التطور الفكري البشري إلى العلم، ولا يظن أحد أننا وصلنا مرحلة الثبات. لأن فكر ما بعد الحداثة يدعي أننا تجاوزنا مرحلة العلم ودخلنا مرحلة النسبية والتعددية والتفكيك.

دعوى التغير في المعتقد قد يقصد بها التغير في مجال العلوم التجريبية. وقد يقصد بها التغير في مجال الأخلاق. وقد يقصد بها التغير في مجال العقائد.

لقد كان الاعتقاد السائد إلى وقت قريب أن التغير في مجال العلوم تغير إضافة، وليس تغير اختلاف لأن الفكرة التي كانت سائدة عن العلم أنه تراكمي فالمنهج العلمي ثابت وأهداف العلم ثابتة، ولكن هنالك إضافات قد تكون في مجال الحقائق أو المفاهيم، أو

^١ زروق (عبدالله حسن). نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني. الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني. كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية. جامعة قطر. ١٩٩٩. ص. ١٨٤.

النظريات. هذه الإضافات تنضم إلى سابقتها ولا تنقضها فتوسع من دائرتها. فالنموذج التراكمي

لتطوير العلم يعتبر اكتشافات "جاليلو" و"كبلر" و"نيوتن" و"انتشتاين" إضافات ثابتة للمعرفة العلمية. وسلسلة الإضافات هذه تكشف لنا في نهاية المطاف عن الحقيقة كاملة^١. هذا الوصف للتطور العلمي لا يعتبر وصفاً دقيقاً له لأن النظريات الجديدة عادة ما تتعارض مع النظريات السابقة لها. لأجل ذلك اقترح "كارل بوبر" ما عرف بالنموذج التطوري. وهذا النموذج يعتبر النظريات العلمية الجديدة بدائل للنظريات التي سبقتها. والنظرية الجديدة تحل محل النظرية القديمة ولا تضاف إليها^٢. فبهذا المعنى فإن النظرية الجديدة لا تمثل تراكمًا، ولكن بمعنى آخر قد تعتبر مثلة لتطور وتراكم معرفي لأنها تفسر كل الحقائق التي كانت تفسرها النظريات السابقة. بالإضافة إلى الحقائق التي لم يكن في وسع النظريات السابقة تفسيرها^٣. والنموذج الثالث هو نموذج الثورات العلمية الذي قال به كون (Kuhn) إنه في حالة الثورة العلمية يتغير كل شيء بتغير النظرية. أي تتغير النظرة إلى الكون والمنهج والأهداف^٤. ولا يحدث تراكم معرفي كما هو الحال في النموذج التراكمي ولا يحدث تقدم وقرب من الحقيقية الكلية كما هو الحال في النموذج التطوري^٥.

النسبية المعيارية

هنالك نوعان من النسبية المعيارية: النسبية المعرفية (epistemological relativism). والنسبية الأخلاقية. وجدت النسبية المعرفية كما تقدم منذ بروتوقراس ولقد تعددت الاتجاهات النسبية في الفلسفة في الآونة الأخيرة. فقد قال كون وفيرابند بنسبية النظريات والمناهج العلمية. وأكدوا أنه لا توجد معايير علمية يمكن بموجبها أن نفاضل بين النظريات والأطر والنماذج المعرفية والمناهج المختلفة. وأنه لا سبيل لمقارنة الأطر.

^١Kourany, Janet A., Scientific Knowledge, Wadsworth Publishing Company, California, 1987, p. 219.

^٢Ibid, p. 230.

^٣Ibid, p. 230.

^٤Ibid, p. 231.

^٥Ibid, p. 231.

فالنظريات ليست قابلة للقياس بنفس الوحدات (Incommensurable). ولقد نشأت نسبيات في القارة

الأروبية على يدي دريدا (معنى النص غير محدد ونسبي). وفوكو (المعرفة عبارة عن إرادة القوة) وهناك نسبيات نشأت في التقاليد الأجلو-أمريكية. أي تقاليد الفلسفة التحليلية التي تركز على المنطق والتحليل اللغوي. ويمثل هذا الاتجاه النسبي رورتي. وهناك نسبية المعاني (semantic relativism) التي نشأت على يد كواين^١.

النسبية الأخلاقية:

هناك عموماً ثلاثة أنواع من النسبية الأخلاقية عبر عنها الفلاسفة المعاصرون في ثلاثة أطروحات:

١- أطروحة التنوع (Diversity thesis) أو النسبية الثقافية أو النسبية الوصفية.

٢- النسبية المعيارية وأشار إليها هرس بأطروحة النسبية (Relativity Thesis).

٣- أطروحة التسامح (Toleration Thesis)^٢.

فأطروحة التنوع تثبت حقيقة واقعة وهي اختلاف الأعراف الأخلاقية باختلاف المجتمعات واختلاف الأزمان. أما النسبية المعيارية فتقول بأنه ليست هناك حقائق أخلاقية كلية تصلح لكل المجتمعات. وأنه ليس هناك حق وباطل بالنسبية لقوانين الأخلاق. فالحسن والقبح والصحة والبطلان. كلها تعتمد على ما تواضع عليه مجتمع ما دون غيره من المجتمعات. وليس هناك طريقة تبين أن نظاماً أخلاقياً ما أفضل من غيره. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الأعراف الأخلاقية الصحيحة متعددة فكل مجتمع ينبغي أن تكون له قوانينه الأخلاقية الخاصة به.

^١ انظر المرجع نفسه. الفصل الثاني.

^٢ Harris C.E: Applying Moral Theories, California: Wdsdworth Publishing Company, ١٩٩٢, P. ١٨.

أما أصحاب أطروحة التسامح فيعتقدون أنه يلزم من التسامح القول بوجود تعدد النظم الأخلاقية

الصحيحة.

وتعليقاً على هذه الأطروحات. نرى أن الأطروحة الأولى تمثل حقيقة تجريبية. غير أن بعضهم أشار إلى أنه في بعض الأحيان تكون الاختلافات في السلوك الأخلاقي اختلافات سطحية وليست عميقة وحقيقية؛ لأننا إذا دققنا النظر نجد أن هناك اتفاقاً بين المجتمعات في المبادئ العامة والأساسية للأخلاق. وأن الاختلاف اختلاف في صور تطبيق هذه المبادئ الأساسية^١.

وعلى الرغم من وجود حالات تعضد هذه المقولة إلا أنه يصعب تعميمها. أما نظرية النسبية المعيارية فإن اختلاف الناس يدل على بطلانها. كما أن القول بالنسبية يجعل الحديث عن التقدم والتطور الأخلاقي غير ممكن. وكذلك يلزم من هذا القول أن محاولات المصلحين لإصلاح مجتمعاتهم خاطئة. وفضلاً عن هذا فإن القول بالنسبية يجعل محاولات حل النزاع بين المجتمعات المتنازعة غير ذات معنى. وفي ظني أن سبب نشوء هذه النظرية هو صعوبة وجود حجج عقلية وموضوعية تسند كل القوانين الأخلاقية في نظام ما. وقد يكون السبب عدم إمكانية وجود نقطة مناسبة (vantage point) منها يتم الحكم على جميع النظم الأخلاقية. ومن ناحية أخرى أعتقد أن موضوعية الأخلاق يمكن تأسيسها على نظام ديني صحيح. كما يمكن تأسيس النظام الأخلاقي ببيان موافقته لطبيعة الإنسان (هناك محاولات متعددة لإيجاد معايير تفضيل بين النظم الأخلاقية تحوي قدرًا من الحقيقة منها نظرية المنفعة العامة ونظرية العقد). ونظرية الأخلاق الموضوعية تنقسم إلى نوعين: نظرية الأخلاق الموضوعية المطلقة وهي التي تقول إن هناك نظاماً أخلاقياً واحداً يحوي القواعد الأخلاقية الصحيحة. ونظرية الأخلاق الموضوعية المعتدلة التي تقول بأن هناك مجموعة من المبادئ الأخلاقية الثابتة التي تمثل اللب والقلب للنظام الأخلاقي. وهي عالمية وواجب على كل مجتمع

^١Ibid., p., ١٨.

تطبيقها. وأن هنالك مبادئ يمكن أن تختلف المجتمعات بشأنها^١. وهنالك نسبية التطبيق. فقد يختلف تطبيق

المبدأ الأخلاقي حسب ظروف المجتمعات وأحوالها^٢. فنسبية الظروف نوعان: النوع الأول يقول: إن بعض القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات. والنوع الثاني: إن كل القوانين الأخلاقية قابلة للاستثناءات^٣.

النسبية من منظور إسلامي:-

الإسلام دين عالمي. ورسالة لكل الناس في كل زمان ومكان. فيه مبادئ لا تتبدل ولا تتغير. وهي تمثل أساس الدين وأساس العقيدة. لكن هنالك جانب من الدين قد يختلف بشأنه المجتهدون نسبة لأن نصوص الدين في بعض الأحيان تقبل تفسيرات مختلفة. ويمكن أن تختلف بشأنها الأفهام. وتعدد معاني النصوص يرجع إلى طبيعة اللغة التي اختار العليم الخبير أن تنزل بها رسالته. ومن جانب آخر هنالك مصادر تابعة لمبادئ الإسلام وأحكامه. منها على سبيل المثال المصلحة والعرف. ومن شروط المصلحة ألا تعارض نصاً من كتاب وسنة. ولكن المصالح نسبية تتغير بتغير الأماكن والأزمان. وما يمكن أن يقال عن مبدأ المصلحة يمكن أن يقال عن مبدأ العرف وغيره من المبادئ الثانوية الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس صحيحاً القول بأن بعض الصحابة قد علّقوا بعض نصوص الكتاب والسنة وأوقفوا العمل بها بسبب تغير الأحوال أو بسبب أنها صارت تعارض المصلحة (هذا القول وإن صح فإنه ينسف كل أحكام الشريعة بحجة أنها صارت تعارض المصلحة. ولا يسعفنا القول بأن هذه المصالح مستنبطة من عموم الشريعة وروحها). وإنما كان السبب لتعليق تلك النصوص عدم تحقق الشروط الشرعية لتطبيق الحكم.

وقد شاعت في الآونة الأخيرة بين العلماء ودارسي العلوم الاجتماعية الفكرة القائلة بأن الافتراضات التي تقوم عليها هذه العلوم لا تقع في دائرة القضايا الموضوعية سواء

^١ Audi(Robert) (ed): The Cambridge Dictionary of Philosophy, opcit., P. ٦٩٠.

^٢ المرجع نفسه. ص ٦٩٠.

^٣ Mautner (Thomas) (ed): A Dictionary of Philosophy, opcit., P. ١٣٥.

كانت هذه الافتراضات متصلة بالقيم أو ذات طبيعة وجودية (أنطولوجية)، إذ إنه لا يمكن التفضيل بين

الافتراضات المختلفة التي من هذا النوع. وهذا الموقف قد أراح الكثيرين منهم من عناء الدفاع عن القيم الإسلامية، فلكل شخص مطلق الحرية في اختيار القيم التي يريدونها ما دامت نسبية وليست موضوعية. وهذا لعمرى يتنافى مع عالمية الإسلام والدعوة إليه بوصفه بديلاً لكل الأنظمة. لا يلزم من القول بعالمية الإسلام عدم التسامح أو عدم التعايش أو عدم احترام الغير. (فإذا لم يظهر الغير عدواناً ينبغي أن نبره ونقسط ونحسن إليه). ولا يلزم من عالمية الإسلام عدم التنوع المشروع الذي يثري الحياة والمجتمع.

الالتزام بالأخلاق

الفصل الرابع: الحياة الخيرة

الحياة الخيرة وذات النوعية الجيدة

التقدم:

التقدم معناه سير الحياة إلى الأحسن والأفضل وإلى الرقي والكمال. وقد يستخدم لفظ التطور بمعنى التغيير إلى الأفضل والأحسن، وقد يستخدم للإشارة لمجرد التحول من البسيط إلى المعقد. وفي حالة اعتبار التطور التحول إلى الأفضل والأحسن يعتبر اللفظان مترادفين. إن مفهوم التقدم قد يستخدم بحيث يكون شبيهاً بمفهوم النهضة والاستنارة والإصلاح والتجديد والتحديث.

إن هذه المفاهيم تفترض التحول إلى الأفضل والأحسن، وكثيراً ما يشير اليساريون والماركسيون إلى أنفسهم بالتقدميين وإلى غيرهم من الإسلاميين "بالرجعيين". ولقد ساد الاعتقاد في عصر النهضة أن الإنسان موعود بتقدم لا حدود له، وأن للإنسان قدرة غير محدودة على التقدم، وأنه بالاعتماد على نفسه وبتحرره من أية سيطرة خارجية كالتي كانت للكنيسة يمكنه أن يحقق كل ما يصبو إليه، فالإنسان قادر على أن يسيطر على الطبيعة بالاكشافات العلمية. وما عزز الشعور بأنه قادر على تحقيق كل ما يصبو إليه النجاحات الكبيرة التي حققها العلم في مجال الطب، فاستطاع أن يعالج كثيراً من الأمراض. كما استطاع أن يقلل من نسبة وفيات الأطفال، وارتفاع متوسط عمر الفرد نسبة للعناية الصحية الحديثة. وفي مجال الزراعة استطاع أن يزيد كمية المحاصيل بالمكننة وتحسين البذور، واستطاع أن يحرز نجاحات كبيرة في مجال المواصلات والاتصالات، واستطاع أن يزيد من كفاءته العلمية باختراع الحاسوب.

ومن ناحية أخرى ترسخ الاعتقاد بأنه قادر على إقامة نظام اقتصادي حر وكفاء يحقق رفاهيته، وأنه قادر على إقامة نظام حكم رشيد عن طريق الديمقراطية. وعموماً قادر على تحقيق السعادة للإنسان. وعلى الرغم مما نشاهد من مشكلات في هذا العصر أطل علينا فوكوياما بنظرية نهاية التاريخ، فليس هناك من جديد متوقع أن يحدث بعدما وصلت إليه الحضارة الغربية من نظام ديمقراطي وعلوم، (وما لبث فوكوياما أن

شك في مقولته هذه). وعموماً فقد أحسن الناس الظن بالعلم وظنوا أنه بمزيد من بذل الجهد فيه سيسعد

الإنسان وتخل مشكلاته. ولكن سرعان من تبدد الحلم الجميل أو قل الوهم. واتضح أن مشكلات الإنسان أعمق من أن تحلها تكنولوجيا العلم وحدها. فهناك مشكلات العنصرية والخلافات المذهبية والثقافية والايديولوجية والطائفية والأثنية والقومية والدينية والظلم والهيمنة الاستعمارية ومشكلات الأسرة وكبار السن والمشكلات النفسية والاجتماعية والبطالة والإدمان والجريمة والمخدرات وارتفاع نسبة الطلاق والانتحار والعنف والتعذيب والمشردين واللاجئين وأمراض العصر كالإيدز ومشكلات الفقر وإرهاب الدول والأفراد والحروب وأسلحة الدمار الشامل ووسائل التجسس وانعدام الأمن ومشكلات فقدان معنى الحياة والسأم والملل واليأس والغربة والكراهية والخوف والقلق والاكتئاب وغيرها من المشكلات.

وتبين أن العلم نفسه أفرز مشكلات لا يستطيع حلها بوسائله وتقنياته كالمشكلات الناتجة عن الهندسة الوراثية والدفئية والتلوث والمواد الكيماوية. والحقيقة أن العلم قد فشل في أن يعطينا الراحة النفسية والسلوى والرضا ويحقق لنا رغباتنا وذلك عكس المعتقدات الدينية.

وهذا لا يعني إهمال العلم. ولا يعني عدم بذل الجهد في البحث العلمي. فإن العلم سبب للقوة الاقتصادية والعسكرية والقوة في مجال الاتصالات والإعلام والمواصلات. هذه القوة ضرورية للمحافظة على الذات وعلى القيم و"المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير" و (إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ). لكن لا ينبغي أن يستخدم العلم والتكنولوجيا كوسيلة للاستعلاء والاستكبار والظلم والعدوان والإذلال. يقول تعالى: {الْمُ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ {٦} إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ {٧} الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ {٨} وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ {٩} وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ {١٠} الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ {١١} فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ {١٢} فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ {١٣} (سورة الفجر).

يبقى السؤال الأساس والمهم ألا وهو: متى يجوز ويحق لنا أن نصف مجتمعنا بأنه مجتمع متقدم؟ إن المعيار

السائد والشائع هو ما توصل إليه النموذج الغربي والذي أهم مكوناته التقدم التكنولوجي والصناعي وتقدم النظم الإدارية ونموذج الحكم الديمقراطي وكفالة الحريات وحقوق الإنسان. والغالب على هذا النموذج الجانب المادي وما يحققه من حياة مادية للفرد. هذه مكونات قد تكون ضرورية لقيام مجتمع خير وذي نوعية جيدة. ولكنها لا تكفي وتحتاج إلى مكونات أخرى وأن نعطي هذه المكونات كثافة من المعاني معينة تميزها عن مكونات شبيهة.

وكثيراً ما يقاس تقدم المجتمع بمتوسط دخل الفرد وبما يناله من عناية صحية وما يوفر له من تعليم وحريات شخصية. هنالك محاولات لقياس التقدم بمعايير أكثر دقة ومعايير تعتبر جوانب غير مادية. يتمثل ذلك في الحديث عن نوعية الحياة Quality of life والحياة الخيرة Well-being وفي الحديث عن السعادة. تناول هذه المفاهيم فلاسفة وعلماء ومفكرون كثر كأفلاطون وأرسطو طاليس والفارابي وغيرهم من مفكري الإسلام والغرب.

يود الباحث أن يتناول هذه المفاهيم بالتوضيح والتحليل. يرى أفلاطون أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي تسوده العدالة. وتسود المجتمع العدالة حسب رأيه عندما يقوم كل فرد بأداء الدور الذي تتطلبه طبيعته. والمجتمع الصالح والفاضل هو المجتمع الذي يؤدي فيه الفرد وظيفته ودوره الذي يناسبه. وللمواطنين ثلاثة أدوار أساسية تجعل من كل أصحاب دور طبقة معينة:

١- طبقة الحكام والفلاسفة.

٢- طبقة الجنود والحراس.

٣- طبقة أصحاب الحرف والصناع.

وحدد أفلاطون الصفات الخلقية المطلوبة من كل طبقة.
فطبقة الحكام مطلوب منها الحكمة. وطبقة الحراس

الشجاعة. وطبقة الصناع العفة. وأصحاب الحكمة من الحكام يعرفون خير المجتمع وصلاحه. وينبغي أن ينال الحكام تدريباً قوياً وصارماً. ولا ينبغي أن لا تكون لهم ملكية للثروة أو أسر خاصة بهم. لأن الملكية والأسرة سبب فساد الحكام. فالحكام هم سلطة المجتمع ومرجعيتهم ولهم القول الفصل في شئونه. ولكن أفلاطون أحدث تنازلاً عن آرائه واهتم بالنظام والقانون ولكن ظلت نظريته الأساسية تعتمد على سلطة الحكام. يرى أرسطو طاليس أن تحقيق الحياة الخيرة يعتمد على دستور مثالي يتيح لكل مواطن أن يتمتع بتلك الحياة الخيرة. وبهذا ربط أرسطو طاليس بين الأخلاق والسياسة. ورفض أرسطو طاليس الحكم الشيوعي لأفلاطون لأنه يتعارض مع حق الملكية الخاصة ومع مؤسسة الأسرة. وقبل بعض أنواع الحكومات ورفض أنواعاً أخرى. وكان سبب رفضه لها أن حكامها يستولون على السلطة والحكم من أجل مصالحهم الخاصة. والحكومات التي قبلها: الملكية التي فيها السيادة لفرد فاضل يحكم لمصلحة الجماعة. والحكومة الأرستقراطية التي تكون السلطة بيد أقلية خيرة تهدف لتحقيق الخير العام. والحكومة الجمهورية "الديمقراطية" التي تحكم الصالح العام.

هذا في الجانب السياسي. أما في الجانب الأخلاقي فإنه ركز على رؤية الفرد الذاتية. فالحياة الخيرة عنده تتكون من نشاط تأملي وأفعال فاضلة تصدر عن شخصية فاضلة. الفعل الفاضل هو الفعل الذي يختاره صاحب الحكمة العملية. وهو ما يحقق سعادة الإنسان. فالإنسان بطبيعته ينشد السعادة التي تمثل الغاية القصوى والخير الأقصى عنده. والتي هي مطلوبة لذاتها عنده. ولكن ليس من الواضح قوام تلك السعادة. هل هي شيء واحد أو أشياء مختلفة. ففي الكتاب الأول المسمى "بالأخلاق النوخوماخية" ذكر أن قوامها يعتمد على أمور كثيرة أهمها الفضائل الخلقية. والفضائل العقلية. ولكنه ذكر في الكتاب العاشر أن قوامها شيء واحد وأنها تطابق التأمل الفلسفي

وحده^١. ويرى أرسطو طاليس أن حدوث المصائب العظيمة للشخص تسلب صفة السعادة عنه ولا

تسلب المصائب الصغيرة هذه الصفة عنه^٢.

وفي موضع آخر تحدث أرسطو طاليس ليس عن الإنسان المثالي ولكن عن "الحيوان السياسي"^٣ الذي يحتاج إلى الصداقة والفضائل التي لا تتحقق إلا بالعلاقة مع الآخرين كالشجاعة والكرم والعدالة. وأورد له ابن مسكويه كلاماً في نفس المعنى حيث قال: قال أرسطوطاليس: بأن للسعادة مقومات لو اجتمعت في شخص صار السعيد الكامل ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة حسب ذلك. وهذه المقومات هي: صحة البدن من سلامة الجوارح والحواس واعتدال المزاج والثروة وأن تحسن أحوالته بين الناس وينتشر ذكره بين أهل الفضل ويكثروا الثناء عليه. وأن يكون ناجحاً محققاً أهدافه ومقاصده. وأن يكون جيد الرأي.

ويعتبر الفارابي أن الحياة الخيرة تتحقق في ما أسماه بالمدينة الفاضلة. والمدينة الفاضلة هي ما يكون سكانها ومواطنوها سعداء وسعادتهم تنشأ من كون مجتمعهم يقوم على المعرفة والفضيلة. وعدد مدناً أخرى غير فاضلة كالحكومة الاستبدادية. والحكومة الأوليجاركية التي تكون السلطة في يد قلة تهتم بمصالحها الخاصة. وتكون المصلحة فيها للأغنياء. والحكومة الديمقراطية التي تكون السلطة فيها للعامّة المتبعين أهواءهم والساعين لتحقيق مصالحهم.

ولقد تناول ابن مسكويه مفهوم السعادة بشيء من تفصيل وعمق. فذكر ثلاثة مراتب للسعادة هي:

١- مرتبة يلبي فيها الإنسان رغبات البدن والحس ولكن باعتدال.

^١Feinberg(Joel), Moral Concepts,Opcit.,P٤٩.

^٢Richard Kraut, Tow Concepts of Happiness. Opcit.,P. 1٧1.

^٣Honderich (Ted), Editor, The Oxford Companion to Philosophy. Opcit., P., ٥٤.

٢- مرتبة لا يكثر فيها برغبات الجسد وشهوات

النفس إلا بما تدعو إليه الضرورة.

٣- المرتبة العليا. مرتبة الفضيلة الإلهية المحضة التي لا يطلب فيها حظاً من الحظوظ الإنسانية فتكون أفعال الإنسان أفعالاً إلهية. وهذه الأفعال هي خير محض، وأن يكون فعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً، ويكون فعله عين غرضه، أي ليس يفعله من أجل شيء غير ذات الفعل، أي: لـنفس الفضيلة ولنفس الخير لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة، فهذا غرض الفلسفة ومنتهاى السعادة، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحالة حتى تبنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجة، وتبنى العوارض النفسانية، وتموت الخواطر التي تكون عن العوارض، ويمتلئ سعاراً إلهياً وهمة عالية، ويمتلئ معرفة إلهية، ويوقن بالأمور الإلهية^١.

والسعيد لا يخرج من حد السعادة الابتلاء ولو ابتلي ببلايا أيوب، ومهما ترد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب لا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة، فهو يقدر على ضبط نفسه، ولا تخرجه عن حد السعادة البتة، وقال ابن مسكويه: إن المراتب كثيرة بعضها فوق بعض، وأسباب اختلاف مراتب الناس في السعادة يرجع إلى اختلاف طبائعهم وعاداتهم وفهمهم وعلمهم وهمهم وجدهم وشوقهم ومعاناتهم^١. لقد اتخذ ابن مسكويه اتجاهًا ذاتيًا فركز على قدرات الإنسان وغاياته الشخصية، فنظرية ابن مسكويه في السعادة كنظرية أرسطو طاليس يمكن أن تصنف بأنها نظرية للسعادة غالبية "Dominant" أي نظرية تغلب جانباً معيناً من الجوانب التي تسبب السعادة، فهي تغلب جانب الفكر والتأمل بوصفها سبباً للحصول على السعادة القصوى، فلـكي يكون جانب الفكر والتأمل الجانب الغالب في حياة الإنسان عليه أن يجاهد رغباته ودواعي نفسه حتى تموت ويتحكم في إرادته حتى تبنى بالكلية، هذا

^١ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، حققه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، ص ١٠.

^٢ نفس المصدر، ص ٩٨.

الفناء الذي قال به ابن مسكويه تشبيهه بالفناء الذي

عبر عنه ابن تيمية وهو فناء صوفي وصفه بفناء

الإرادة. ومعنى فناء الإرادة - الذي هو فناء الأنبياء والصالحين - هو أن تفتى إرادة الإنسان فيصير لا يحب إلا ما يحب الله، ولا يريد إلا ما يريد الله، فهو طائع لله طاعة مطلقة، لكن هل يمكن أن تموت كل دواعي طباع الإنسان البدنية وتصير حياته حياة فكر وتأمل صرفة؟ وهل يمكن أن يصير مخلوقاً يعيش بالفكر والنظر؟ وهل يمكن أن يفعل الإنسان - كما ذكر ابن مسكويه - لأجل الفعل ذاته لا لأجل غرض يناله من هذا الفعل؟ (تجدد الإشارة أن نظرية ابن مسكويه تختلف عن فناء الإرادة. لأن الإنسان في فناء الإرادة ملتزم بأوامر الله، والله لم يأمر بإماتة الرغبات بالكلية فأباح لها ما أباح).

لقد ذكر الغزالي أن القول بوجود إماتة دواعي طباع الإنسان البدنية بالكلية "غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها وهيئات... وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط"^١. وذكر أن هذه الدواعي ضرورية لحفظ النفس والنسل، وهذا الرأي موافق للسنة النبوية، ولبعض أقوال أرسطو طاليس، وذكر الغزالي أيضاً أن من ادعى انتفاء الغرض فقد ادعى الصفة الإلهية.

اعتبر ابن خلدون القيمة الأساس في المجتمع هي قيمة الاستقرار، ولا يضير أن يكون ذلك عن طريق حاكم مستبد. ولقد أجاز كثير من العلماء والمفكرين والمسلمين ولاية الاستيلاء وقد يكون ذلك اعترافاً بالواقع وإعلاء لقيمة الاستقرار بما فيه تهميش للقيم الأخرى كقيمة العدالة، وعلى أية حال فإن ابن خلدون قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع هي:

١- الحكومة الطبيعية التي هي برئاسة حاكم مستبد، يخدم فيها القانون الحاكم، الذي يوجه السلوك العام لأغراضه ورغباته وشهواته.

^١ إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٢.

٢- حكومة تقوم على حمل العامة على مقتضى

النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

وتكون السيادة فيها للعصبية وإن كانت لا تخلو من الشرع وينقاد المواطنون فيها لقوانين مفروضة عن طريق القهر والتغلب.

٣- الحكومة الدينية ويمثلها نظام الخلافة ويحمل فيها العامة على مقتضى النظر

الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية وغاية الحكم فيها حراسة الدين وسياسة الدنيا.

الحياة الخيرة ونوعية الحياة من المنظور الإسلامي

إنه بجانب ما سبق ذكره من اتجاهات في الفكر الإسلامي (الفارابي، ابن مسكويه، ابن خلدون) التي تصف الحياة الخيرة ومكوناتها ومركزاتها. ينبغي الإشارة إلى أن كثيراً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين اهتموا بنظرية المقاصد عند الشاطبي والتي تعتبر الحياة الخيرة هي التي تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية من ضروريات وحاجيات وتحسينيات ولكن بعض الباحثين حفظوا على نموذج الشاطبي هذا لأن نموده هذا أنزل الأخلاق منزلة المصالح التحسينية الذي يوهم كما ذكر طه عبد الرحمن أنها مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها (مثاله العدل). الذي هو مقصد أساس للشريعة كما أنه أدخل في التحسينات بعض المحرمات والواجبات. الأمر الذي يقتضي تقسيم المصالح تقسيماً جديداً. وقسم طه عبد الرحمن مقاصد الشريعة إلى قيم النفع والضرر وقيم الحسن والقبح وقيم الصلاح وقيم الفساد. وهناك رؤى للمقاصد غير التي اقترحها طه عبد الرحمن.

ويمكن اعتبار المجتمع الخير من زوايا ورؤى مختلفة بجانب رؤية المقاصد المشار إليها ورؤية المقاصد المعدلة. فيمكن اعتباره المجتمع الذي يحقق مبادئ العقيدة ويقوم أفرادها بأداء عباداتهم ويحتكمون لنظم وقوانين الشريعة الإسلامية من سياسية واقتصادية واجتماعية. ويحتكمون لقواعد الأخلاق والسلوك التي يوجههم إليها. ويمكن أن ينظر

إليه كمجتمع يحقق حاجيات الإنسان البيولوجية أو
المادية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية والروحية

والمعرفية والذوقية والجمالية يمكن أن يعتبر المجتمع الخير المجتمع الذي يوفي أفراده
بواجباتهم والحقوق المفروضة عليهم كحق الله وحق العباد وحق الحيوان وحق البيئة.
وهذه النماذج ليست منفصلة تماماً عن بعضها البعض فهي متداخلة ولكن بعضها
قد يستدعي معان كمكونات للحياة الخيرة بطريقة مباشرة لا يستدعيها نموذج آخر
بنفس الطريقة.

قبل أن يستعرض الباحث المنظور الإسلامي للحياة الخيرة يود أن يستعرض ويناقش نماذج
للحياة الخيرة في الفكر الغربي.

نماذج الحياة الخيره في الفكر الغربي:

المنفعة العامة

حاول كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع قياس نوعية الحياة بالمنفعة التي تنتج
للمجتمع ككل وليس للأفراد أو مجموعة منهم. قد يكون ذلك بافتراض أنه إذا زاد
الدخل الكلي للمجتمع فإن ذلك سوف ينعكس على جميع أفراد المجتمع. ولقد سبقت
الإشارة إلى صيغة بنتام و"مل" لنظرية المنفعة العامة وللحجاج الذي قدمه أصحابها
لنظريتهما كما سبق تقييم النظرية عموماً، والنقد الذي وجه إليها ومن ضمن هذا
النقد الذي وجه إليها تتعارض مع مبدأ العدالة ويمكن أن تسمح بمعاينة بريء أو
جماعة بريئة إذا كان ذلك يؤدي إلى مصلحة عامة. كما أن النظرية لا تميز بين الواجب
والمستحب. ولا تميز بين الذين لهم صلة بالفاعل والذين ليس لهم صلة به. ويقود
مقياس المنفعة العامة إلى سياسات وأفعال قاسية وقد يخرق المبدأ مبدأ تكامل
الشخصية (انظر نظرية المنفعة العامة).

راولز ونوزك واتجاهات أخرى

يرى راولز أن الحياة الخيرة هي تلك التي يهيئها مجتمع العدالة. ويتمتع المجتمع بالعدالة عندما يتفق أفراده، ويتم هذا الاتفاق في حالة أسماها راولز بستار الجهل (Veil of ignorance). وهذا الستار يقضي أن يخفي عن الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم معتقداتهم، وجنسهم، وجنسياتهم، ووضعهم الاقتصادي والاجتماعي وأذواقهم ومصالحهم وتصوراتهم للحياة. ويسمى راولز الاختيار الناتج من هذه الحالة بالموقف الأصلي (Original Position) وهو وضع تفضل فيه الأطراف مبدأين للعدالة:

٣- لكل فرد الحق المتساوي والتمتع بأقصى مدى من الحرية بشرط أن لا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين.

٤- ينبغي أن يرتب التمايز الاجتماعي والاقتصادي على أساس يؤدي

(أ) إلى أكبر نفع للذين هم أقل حظوة في المجتمع.

(ب) الوظائف والمناصب متاحة لكل وبحيث تكافأ فرصها للجميع.

لقد تم نقد نظرية العقد عند راولز من قبل عدد من الفلاسفة أمثال هرساني (Harsanyi) الذي قال: إن نظرية راولز لو طبقت بطريقة سليمة سوف تقود إلى نتائج مشابهة لنظرية المنفعة العامة والتي لا يقبلها راولز نفسه.

لقد فشلت النظرية في اعتبار مبدأ انفصال الأشخاص، وبذلك فشلت في إعطاء الأفراد حقوقهم في ملكية ذواتهم. وفي ملكية المال، وكذلك أضرار البعض إلى أن مبادئ نظرية العقد لا تلزم ما أسماه راولز الوضع الأساسي. من ناحية أخرى لم تكن النظرية دقيقة فيما تقول بشأن القرارات التي يتخذها الأفراد فقد يختار بعض الناس خيارات أكثر خطورة من غيرها، فقد يختارون نظاماً من القوانين يسمح بنجاحات كبيرة أو خسارة عظيمة. اتهمت النظرية أيضاً على أساس أنها ليست واقعية. لأنها تنظر إلى الإنسان كفاعل يقوم بخيارات عقلانية مجردة وليس إنساناً له لحم ودم

قضايا في الأخلاق...

وممول ورغبات ومعتقدات (لأنها تفترض ما أسماه راولز
بقناع الجهل. وهذه الفرضية فرضية خيالية) (انظر

الجزء الخاص بالفلسفة المعاصرة: راولز).

رفض نوزك نظرية التوزيع التي قال بها راولز. وقال إن الخيرات لا تأتي من السماء ولكنها من صنع الأفراد ومن صنع عملهم. وفي بعض الأحيان يتعاونون في ذلك. وما ينتج من خير هو حصيلة مقدرات الأفراد وما هو موجود في العالم الطبيعي. وباتفاق حر مع بعضهم البعض في تبادل للمنافع لهذه المقدرات والجهود. ما يبذلون ويعملون فهو حق لهم. فالخيرات (طعام، ملابس، عربات، حاسوب... إلخ) من ما يملك الناس (أنفسهم) والعالم الطبيعي. والملكية المشروعة إما بوضع اليد بطريقة مشروعة أو تحويل ملكية بطريقة مشروعة أيضاً أو عن طريق التعويض المستحق. وتكون الملكية بوضع اليد على أرض مشروعة ما دام لم يضع أحد قبله يده عليها. وما دام هنالك منها ما هو كاف وحسن ولا يجعل الآخرين في حال أسوأ لأنهم لم يستطيعوا امتلاكها. فمثلاً لا ينبغي أن يملك إنسان بئراً في صحراء ويضع للماء الذي يبيعه منها أي سعر يريد. إن ما يمكن أن يوجه لنظرية نوزك من نقد هو أنها لا تعطي اعتباراً للضعفاء (الذين وضعتهم الظروف والأقدار في هذا الوضع الضعيف. وجعل أمر مساعدتهم أمراً اختيارياً وعملاً خيراً ليس واجباً). (انظر الجزء الخاص بالفلسفة المعاصرة: نوزك).

ناقش بعض الفلاسفة مفهوم الحياة الخيرة (Well-being) من منطلق النظريات التي تقوم على افتراض أن للإنسان طبيعة بشرية معينة يتحقق خيره بتحقيق هذه الطبيعة وتتداخل هذه النظريات التي نحن بصدد ذكرها مع ما سبق من نظريات. فبعضها يفترض طبيعة انفصال للإنسان (أنانية) ومن مغلب للطبيعة الاجتماعية والغيرية له ومن حاول أن يجمع بين الطبيعتين.

١. فالأنانية السيكولوجية تقول ينبغي أن يستغل الإنسان الآخرين لمصلحته بقدر ما يستطيع.

٢. ونظرية العقد لهوبس لا تعتبر الخير العام لذاته ولكنها تعتبره بسبب عدم إلحاق الضرر بالفرد نفسه.

٣. ونظرية "كانت" على الرغم من أنها تعتبر الخير العام لكنها ليست غيرية لأنها تعتبر الأفراد مجموعة من كيانات منفصلة وليس مجتمع أو جماعة.

٤. ونظرية المنفعة العامة تعتمد على القانون وعلى أخلاق الواجب كأخلاق عامة وليست غيرية. فهي أخلاق فردية وعبارة عن مجموعة من الناس (منفصلة) وليست مجتمعاً أو جماعة.

٥. والنظرية التي يمكن تسميتها "مجتمعية" تقول إن خير الفرد يكون نتيجة للعلاقات الاجتماعية والمؤسسات الموجودة.

٦. ونظرية يمكن تسميتها بالجماعية تقول إنه على الفرد أن يضحي بما يعتبره خيراً له. هذه النظرية تلغي حقيقة أن الأفراد بطبيعتهم منفصلون.

٧. والنظرية السابعة تقول إن الخير العام جزء من الحياة الخيرة التي يمكن أن يتمتع بها الفرد وبهذا جمعت هذه النظرية بين العلاقات الاجتماعية كجزء من الخير العام وبين واجب أخلاقي وفضيلة^١.

إن من النظريات التي هي جديرة بالاحترام والنقاش هي نظرية الحياة الخيرة (- Well being) والتي تهتم بنوعية الحياة ونوعية وما يحقق المجتمع وأفراده من حياة والاهتمام فيها ليس فقط ان يحيا المجتمع وافراده الحياة التي يختارونها مهما كانت نوعيتها

^١ Bond (E.J.), Ethics and Human Well-being, Blackwell, ١٩٩٦, pp., ٢٢٩-٢٣٠.

ولكن تعتبر الاهتمام يكون بنوعيه الافعال والانشطة التي يقومون بها ومدى اهتمامهم ببعضهم البعض.

قال أمرتيا سن^١ عندما يقال لنا إن نوعية الحياة تقاس بدخل الفرد. نود أن نعرف ماذا حقق الفرد بهذا الدخل لكي نقيم نوعية حياته. نود أن نعرف طول حياته التي يتوقعها وما هي الخدمات التي تقدم إليه كالتعليم ونوعيته هل يطور من المتعلم أم لا؟ وهل يتمتع بالكرامة؟ وهل علاقته بمخدمه كريمة؟ وما هي الحقوق القانونية المكفولة له والحريات العامة والخاصة المتاحة له وما هي علاقته بأسرته؟ وهل يشعر أفراد الأسرة بالحب والشكر لبعضهم البعض.

يبدو أن "أمرتيا سن" يرفض تفسير الحياة الخيرة بالمنفعة والإشباع الذي يجده الفرد لأن ذلك سيفضي إلى ذاتية ولا بالسلع والأشياء لأن ذلك يعني موضوعيته. فكيف ينزل منزلة بين المنزلتين؟.

فالزر (Walzer) والحياة الخيرة

تناول مفهوم الحياة الخيرة كثير من الفلاسفة الغربيين من بينهم فالزر. وتركزت رؤيته على نوعية ما يهدف الإنسان إليه وما ينبغي أن يحققه وما هو أفضل نشاط ينبغي أن يملأ به حياته. وما هو النشاط الذي يجعل المجتمع يجعله مجتمعاً خيراً. وذكر أنه قد تعددت الآراء والاتجاهات حول هذا النشاط. فهناك من يعلي من شأن النشاط الاقتصادي. ومن يعلي من المشاركة السياسية. ومن يعلي من شأن القدرة على الاستهلاك. ومن يعلي من الأنشطة التي تكون في خدمة الوطن والمجتمع. والتي تظهر ولاءً ووفاءً له وتضحية من أجله. فأفراد الوطن حسب النظرة الأخيرة هذه تربطهم وشائج الدم والتاريخ والثقافة. فالفرد عضو في كلِّ مترابط. وهؤلاء الأفراد لا يطلبون السيادة لذواتهم وأشخاصهم ولكنهم يطلبونها لشعوبهم وأوطانهم.

^١ Sen (Amartya) The Quality of Life, Clarndon Press Oxford, ٢٠٠٢, p., ١.

^٢ Walzer (Michael), The Civil Society Argument, Dimensions of Radical Democracy, edited by Chantal Mouffe, Veros, ١٩٩٥, p., ٩٠-٩٧.

فأصحاب الخيار الاقتصادي يرون أن القيمة ليست فيما ينتجه الفرد (فقط) ولكنها في عملية الإنتاج والنشاط

نفسه، والإنتاج حسب هذه النظرة عملية إبداعية يحقق فيها المنتج ذاته، والإنتاج وفق هذه النظرة شبيه بالعمل الفني. والذين يعلنون من شأن القدرة على الاستهلاك يرون الخير في تهيئة سوق حر للأفراد ينعمون فيه بخيارات توفر لهم أقصى حد في السلع والخدمات.

لكن في الحقيقة هنالك اعتراضات على هذه النظريات الأحادية التي أشار إليها فالزر وهي أن مشكلة الرؤية الاقتصادية أنه ليست كل الأعمال في المصانع وغيرها من عمليات الإنتاج عمليات تحدث إشباعاً لأصحابها، وهي في أغلب الأحيان تحدث الملل والسأم في الذي يقوم بها. والعمل الفني نفسه والتأليف مثلاً فيه جانب ملل ومشقة.

واعترض فالزر على النظرة الاستهلاكية أن الناس يأتون السوق بقدرات مختلفة أو بلا قدرات وليس كل فرد يمكنه أن يستهلك ما يريد. هنالك صيغ تخفف من حدة نتائج هذه النظرة وهي في الحقيقة لا تترك آلية السوق تفعل ما تشاء فتدخل الدولة بما يعرف بالتميز الإيجابي وبالضمان الاجتماعي ومساعدة القطاعات التي هي أقل قدرة. أما خيار النشاط السياسي الذي يعتبر المجتمع الخير هو الذي يعلي من قيمة المشاركة السياسية والحياة الديمقراطية التي يشارك فيها الفرد في اتخاذ القرار فالاعتراض على هذا الخيار هو أن الحياة السياسية ليست متاحة بهذا المعنى لكل فرد على الرغم من أنها نظرياً متاحة لجميع الأفراد. لكن في واقع الأمر أن أغلب المشاركين في حالة شكوى ولا يقررون شيئاً. وقال فالزر: إن مطلب المشاركة السياسية (والحرية) لا ترقى إلى مرتبة الضروريات وأن ممارسة العمل عموماً القصد منه العيش وصاحبه يهتم بالمستقبل الوظيفي والتقدير إذا قام بإتقان عمله وهذا يجعل العمل السياسي في حالة منافسة شديدة مع الأنشطة الأخرى.

أما نموذج العمل للوطن قد يصلح لبلد متجانس إثنيًا
واقترح فالزر نموذجاً بديلاً لهذه النماذج الأربعة وهو

نموذج المجتمع المدني الذي يتيح للأفراد ما يختارونه من بينها. واعتبر أساس إشكالية
النماذج الأربعة أنها أحادية النظرة^١.

إن أفراد المجتمع كائنات اجتماعية ويمكن وصف هؤلاء الأفراد بأنهم مواطنون ومنتجون
ومستهلكون وأعضاء في وطن لهم ولاء لهذا الوطن. إنه في رأي فالزر أن المجتمع مسرح
لكل المشاريع سواء كان هذا المسرح مسرح المشاركة السياسية وإصدار القرار أو مسرح
الإنتاج والإبداع أو مسرح الاستهلاك أو مسرح العمل الوطني. فقال فالزر: ليس هنالك
مفاضلة بين اختيار نشاط سياسي على نشاط اقتصادي ولأجل ذلك ينبغي أن تتاح
الفرصة لكل هذه المسارح في نظام يعرف بالمجتمع المدني^٢.

وقال في كتاب آخر له: إن عبارة المجتمع المدني عبارة وصفية تعرف كائنات اجتماعية
موجودة في مجتمع يضم كل الفئات التي تم الإشارة إليها^٣. ومن تعريفات المجتمع المدني
أن عضويته اختيارية طوعية وليست قسرية. لكن الأسرة ليست كياناً طوعياً^٤
وكذلك الدولة على الرغم من أنها قد تكون باختيار تعاقدي فيه قبول وموافقة. هنالك
منظمات وكيانات تدافع عن حقوق تخص أهل عنصر أو دين معين. وأن المنازل والرتب
في هذه الكيانات غير قابلة للتغيير والأخذ والرد وأن هنالك منظمات لا تسمح
لعضويتها بمفارقتها (كالطرق الصوفية مثلاً). وهنالك من يقول ينبغي أن يسمح
للمنتمي لجماعة من جماعات المجتمع المدني أن يجد الحرية في التنقل منها إلى جماعة
أخرى لكن المجرب أن الذين يخرجون من جماعة هم قلة. والذين يظلون داخلها يظلون
كذلك على الرغم من بريق الجماعات الأخرى ومن مبررات محاسن عدم خروجهم أن

^١Ibid., p., ٩٧.

^٢Ibid., p., ٩٨.

^٣Walzer (Michael), Politics and Passion, Yale University Press, ٢٠٠٤, p., ١١.

^٤Ibid., p., ١١.

بخروجهم يسكت الصوت الناقد والذي يهدف إلى الإصلاح. ويضعف المعارضون وتضعف عملية الإصلاح^١.

قضية أخرى من قضايا منظمات المجتمع المدني هل يحق أو هل من المناسب أن تتدخل الدولة في أنشطتها. يقول فالزر هنالك منظمات على الرغم من أن فيها مراتب ومنازل إلا أنها تدافع عن حقوق عنصرية ودينية ونوعية. إن الدين والعرق والنوع من أهم عناصر الكيانات المدنية وتتصل أهداف هذه الكيانات بالاعتراف والتمكين وإتاحة فرصة متكافئة مع الآخرين وهذه المنظمات تعطي المنتمي لها شعوراً بالفخر والاعتزاز وحيوة جماعية فينبغي أن تساعد الدولة^٢ هذه المنظمات في تقديم خدمات ثقافية والعمل على رفاهية المنتمين إليها بغرض إزالة أمراض الكراهية والنظرة الضيقة ومشاعر الاستياء لكن طلب المساعدة يحتاج إلى كفاءة وبعض المنظمات أكثر كفاءة من منظمات أخرى لذلك ينبغي مساعدة المنظمات الأضعف بتدريبها وإعطائها معرفة قانونية تمكنها من معرفة حقوقها.

وخلص فالزر^٣ إلى أن:

- ١- منظمات المجتمع المدني في الواقع ليست مجموعة من الأفراد ينتمون طوعاً.
- ٢- ليس صحيحاً أن عضويتها تدخل وتخرج منها كيف ومتى شاءت.
- ٣- ليس واجب الدولة تنظيم كيفية التعامل مع النزاعات التي تحدث بين هذه المنظمات ومعالجة مظاهر عدم المساواة بينها.
- ٤- قد تعمل الدولة لخلق تعددية نظم ولا يقتصر عملها فقط على تحقيق حرية الأفراد في هذه المنظمات.

^١ Ibid.

^٢ Ibid.

^٣ Ibid., pp., ٨٧-٨٨.

نموذج للحياة الخيرة في الإسلام

اختار الباحث لبيان مفهوم الحياة الخيرة في الإسلام نموذج أبعاد الحياة

الخيرة متمثلة في البعد العقدي والعبادي الروحي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي

البعد العقدي

توجه العقيدة الإسلامية الإنسان لما فيه خيره في الدارين. ولقد جعل الله سبحانه وتعالى الدار الدنيا دار عمل وابتلاء واختبار والآخرة دار جزاء. وجعل غاية وجود الإنسان في الحياة عبادته وطاعته. وطاعة الله تعني طاعة واتباع ما هو حق وخير وجميل. إن العقيدة الإسلامية تؤدي وظيفة ما يعرف بالأمن والطمأنينة العقدية. وتلبي طموح الإنسان المعرفي الذي يتجاوز المحسوس إلى ما هو غيب. وهذه الأمور التي يلبسها الإسلام حاجات فطرية في الإنسان. من ناحية أخرى فللايمان حلاوة (ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله . وأن يكره أن يعود إلى الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار)^١. والإيمان أعز ما يملك الإنسان فقيمه في ذاته أعلى قيمة وهو مصدر كل قيمة وكل خير.

والجانب العقدي يؤسس لجوانب الحياة الأخرى: جانب العبادة وجانب القوانين والنظم وجانب السلوك والأخلاق. وهذه الجوانب بما فيها من جانب عقدي تتفاعل مع بعضها البعض وتكمل بعضها بعضاً.

إنه ما تقدم يمكن القول بأنه يمكن وصف الحياة الخيرة (الطيبة) عن طريق مفاهيم متعددة كما يمكن اعتبار كل مجموعة من المفاهيم تحدد إطاراً معيناً قد يساعد تداعي بعض المعاني الضرورية لمكونات الحياة الخيرة ونوعية الحياة المفضلة. وقد يعتبر إطاراً معيناً أفضل من غيره من الأطر لتحقيق هذا المقصد وقد اختار الباحث الإطار الذي يشمل حقيقه المقاصد العقدية (المعرفية - العلمية - الوجودية) والجانب العبدي

^١ رواه البخاري في صحيحه: الإيمان/٩، ١٠-٩/١. ومسلم في صحيحه: الإيمان/٥ ح (١٧)، ١٦/١

أو الروحي وجانب القوانين والنظم والجانب السلوكي الأخلاقي والجانب الجمالي والذوقي.

يقوم الجانب العقدي على أن للكون وللإنسان خالقاً ومبدعاً. والدليل على وجود هذا الخالق ما بث من آيات في الآفاق وما أنزل من كتاب خالد معجز. ومن مرتكزات هذا الجانب العقدي أن الله أودع في الإنسان فطرة وجعل له طبيعة معينة. وجعل له مؤثرات خارجية ومنحه عقلاً وإرادة ورغبات وحاجيات وأخذ عليه موثيق: ميثاق الربوبية وميثاق الأمانة وأقر الإنسان بالربوبية فيما يعرف بعالم الذر {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا} (الأعراف: ١٧٢). وعرض عليه الأمانة قبلها {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} (الأحزاب: ٧٢). وأرسل إليه الرسل والرسالات وسخر له ما في الأرض جميعاً. وباع المسلمون الرسول صلى الله عليه وسلم على الالتزام بالاسلام ونصرة نبيه وشريعته تلك الشريعة التي أوضحت لهم واجباتهم وحقوقهم.

البعد الروحي والعبادي

والجانب العبادي بمعناه الخاص يشمل أداء الشعائر ومعناه العام يشمل حياة الإنسان كلها {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (الأنعام: ١٦٢).

وعرف ابن تيمية العبادة فقال: (هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من القوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة والزكاة والصيام وصدق الحديث. وأداء الأمانة. وبر الوالدين. وصلة الأرحام. والوفاء بالعهود. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والجهاد للكفار والمنافقين. والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل. والمملوك من الأدميين والبهائم. والدعاء والذكر والقرآن وأمثال ذلك من العبادة. وكذلك حب الله ورسوله. والخشية والإنابة إليه وإخلاص الدين له. والصبر لحكمه والشكر لنعمة

والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف من عذابه وأمثال ذلك هي من العبادة^١.

إن الجانب الروحي يلبي حاجة نفسية عند الإنسان فبذكر الله تطمئن القلوب واستغراق العابد فيها وتأمله ومناجاته ربه تحدث حالة تجعله يبتعد عن ضغوط الدنيا وينصرف عن مشاغلها وعنتها ومشقتها وتخلق حالة من السكينة والطمأنينة والهدوء والراحة في نفس العابد. قال صلى الله عليه وسلم لبلال عندما حان وقت الصلاة: أرحنا بها يا بلال. فالأحوال الإيمانية والعبادة عندما تكون أحوالاً صادقة تحدث متعة ولذة لأصحابها لا تدانيها متعة. لذلك قال أحد هؤلاء الذين نحسبهم من الصادقين: لو علم الملوك ما نحن فيه لجالدونا عليه بالسيوف.

وفي العبادة تزكية للنفس فالزكاة تزكي النفس من الشح، والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والصوم جنة، والقصد من (القربان) الذبيح تقوى القلوب {لَنْ يَنَالَ اللَّهُ خُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ} (الحج: ٣٧). إن إحساس المسلم بهذه المشاعر دليل على صدق عبادته.

أما مكون القوانين والنظم للحياة الخيرة فهو من المكونات المهمة لها وللإسلام منظوره الخاص لهذا المكون ومن أهم النظم المكونة للحياة الخيرة المكون الاقتصادي. ولقد اهتم النظام الغربي الليبرالي بهذا المكون. ولقد فصل فيه النظام الإسلامي حيث يمكن المقارنة بين النظام الغربي والنظام الإسلامي.

البعد الاقتصادي:

إن المنظور الإسلامي للاقتصاد يقوم على أسس ومرتكزات توجه عمليات الاقتصاد الأساسية: الإنتاج، والتوزيع والاستهلاك. هذه المرتكزات والموجهات قانونية وأخلاقية

^١ ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، العبودية، الطبعة السادسة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٣٨.

وموجهات تهتم بالقدرة والكفاءة. هذه الموجهات مستنبطة من أصول الشريعة الإسلامية (القرآن والسنة والإجماع والمصلحة.. الخ).

ويقف خلف الموجهات القانونية والأخلاقية عقوبات قانونية دنوية وعقوبات دينية أخروية ووازع أخلاقي ووازع ديني روحي وإيماني من محبة لله وطاعته والرغبة في نيل رضاه (بجانب الخوف من عقابه). إن وجود بعض هذه الأنواع من الجزاءات لا يكفي في كل الأحوال وكل الظروف فلا يكفي وجود أخلاق فقط. فالتناس ليسوا ملائكة إن لهم شهوات وهوى ورغبات ويصيبهم ضعف في الإرادة. وقد يكون ذلك على الرغم من اقتناعهم بصحة السلوك المعين. فالجزاء في هذه الحالة يساعدهم على الالتزام. بل مجرد وجود قانون مانع يفعل هذا الأثر.

من ناحية أخرى فإنه ليس للقانون أثر في المنع في كل الحالات على الرغم من أحكام الرقابة وأحكام التطبيق. فإنه يظل في الإمكان وجود فئة قد تتحايل عليه وقد تتجاوزه. إن وجود وازع أخلاقي وديني قد يسد هذه الثغرة. بالإضافة إلى ذلك إن منتهى ما يحققه القانون هو العدالة وحمائتها. لكن كل مجتمع. وخاصة المجتمع الفاضل يحتاج إلى وجود قيم فوق العدالة لكي يستقيم أمره. إنه يحتاج إلى قيم الفضل والإحسان والعفو والتسامح {وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} (البقرة: ٢٣٧).

والالتزام بالسلوك الخير كما تقدم قد يحتاج إلى وازع الخوف من الله وعقابه ولكن على الرغم من أن الإنسان لا يمكنه أن يفلت من عقاب الله إن شاء يعاقبه عاقبه. وإن شاء غفر له. إلا أن تصورات الخاطئة للدين قد تمنيه بأنه قد لا يناله عقاب في الآخرة. فقد يسوف ويقول إنه سوف يتوب وأن التوبة تجب ما قبلها أو أن الله سيغفر له. وقد يعتذر بالقدر. وأن ما يفعله إنما بإرادة الله الذي لا راد لقدره وقد يمني نفسه بأنه ستنااله شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحد الصالحين. فالاحتجاج بالقدر لا يقبل يوم القيامة وهذه المبادئ الإسلامية من وجود القدر وإمكانية الشفاعة لا تبرر الخطيئة ولا

تضمن له النجاة. هذه التصورات الخاطئة والمؤثرات السلبية يمكن تلافيها إلى حد كبير بالتوعية والتربية السليمة وبالقدوة الفردية والجماعية.

أما عنصر الكفاءة فإنه يتمثل في وجود القدرات البشرية وتنمية هذه القدرات يحتاج من ضمن ما يحتاج إليه إلى جودة التعليم والتدريب السليم والمناسب والكفاءة والمقدرة البشرية تقتضي كفاءة خلقية وتمثل القدرة البشرية في قدرة إدارية وقدرة للتخطيط وقدرة للكشف العلمي والإبداع في إنتاج السلع والخدمات وفي الإنتاج الجيد لها. وهذه الكفاءة البشرية تقتضي وجود بنية تحتية متطورة من طرق واتصالات ومواصلات وموائئ وغيرها من عناصر البنية التحتية المطلوبة. من ناحية أخرى فإن العوامل الثلاثة: القانون والأخلاق والكفاءة تؤثر في بعضها البعض.

لقد تمت الإشارة إلى أن العمليات الاقتصادية تتكون من عوامل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. ففي جانب الإنتاج فقد حددت الشرعية الإسلامية موجبات لاستحقاق الملكية وموجبات لتحديد قيمة العمل. فهناك ثلاث جهات لها استحقاق للملكية: الأفراد (الملكية الخاصة) والاستحقاق العام (الملكية العامة) وملكية الدولة. فالملكية الخاصة هي ما كانت ملكية للأفراد فرداً كان أو جماعة فله ولهم الاستئثار بمنافعها والتصرف في محلها وهي معترف بها ومحمية في الإسلام من السرقة والغصب وغيره. لا تقتصر الملكية في الإسلام على مجرد النقود الناشئة من أجر أو ثمن بل تمتد إلى ملكية عروض القينة وعروض التجارة والأصول الثابتة (=وسائل الإنتاج وسائر الأموال التي يسمح بها الإسلام ملكاً خاصاً خلاف الأموال الحكومية والأموال العامة).

أما الملكية العامة فهي لا تعني ملكية الدولة لكنها ملكية مجموع الناس يشتركون فيها شركة إباحة. فلا يختص بها فرد ولا دولة ولا يجوز التصرف فيها بيعاً ولا إقطاعاً ولا هبة. ومن صورها المرافق العامة كالأنهار والبحار والطرق العامة والمراعي والغابات. وواجب الدولة تنظيم الانتفاع بها وفض التنازع والشجار حولها. كما تشمل بجانب المرافق العامة الحمى العام والأوقاف. والحمى العام هو ما يخصص لمصلحة عامة مثل قضايا في الأخلاق...

رعي خيل الجهاد ورعي سوائهم الصدقة وملكية الدولة هي ملكية بيت المال. ويتكون بيت المال من بيت الزكاة وبيت

مال المصالح وموارده الفيء والخراج وخمس الغنيمة. وبيت مال الضوائع موارد اللقطات والتركات التي لا وارث لها من ديات القتلى الذين لا أولياء لهم. والملكية قد تكون مباحة بالعمل (مجهود شخصي) الشرعي. أو بالحكم الشرعي (من غير مجهود) ويشمل النوع الأول من الملكية إحياء الأرض الموات والصيد والتجارة والصناعة والزراعة والركاز والغنيمة والسلب والنقل. والمباحة بالحكم الشرعي كالزكاة والنفقات الواجبة والإرث والنفقات الواجبة تشمل الزوجة والأقارب والبهائم وزكاة الفطر وما فرض الإمام عند الحاجة (الضرائب) والهدى والمهر وتشمل تلك بالحكم الشرعي حقوق بفعل الغير كالعاقلة وحقوق أوجبها الإنسان على نفسه كالكفارات وحقوق تقوم على التقرب والطاعة كالوقف والوصية وصدقة التطوع. هنالك شروط وقوانين تحكم هذه الأنواع من الملكيات سيفصل الباحث بعض الشيء في ما يعتبره أهمها وهي عملية البيع والتجارة عن طريق العقود وما يتصل بها من قضايا في الشرع الإسلامي. فعملية التبادل في البيع والشراء يحكمها السوق وحرية التبادل ولكن بضوابط. فالإسلام يحرم الربا والاحتكار والعقود غير المشروعة كالتي فيها غرر أو جهالة أو فيها غبن أو إكراه.

إن عملية الإنتاج والاستهلاك كما تقدم حكمها قوانين وأخلاقيات وتؤثر فيها الكفاءة المادية. فالإنتاج ينبغي أن يكون طيباً وليس خبيثاً أو نجساً أو رجساً ولا قبيحاً ولا ضاراً. فهذا قد حددته الشريعة في أمور بعينها كالخمر. وفي أمور بقواعدها العامة كقاعدة لا ضرر ولا ضرار كبيع السلاح أوقات الفتن. والتوزيع ينبغي أن يكون عادلاً بالإضافة إلى ما سبق ذكره مما يجعل ملكية الشخص غير مشروعة. فالميسر وأخذ حلوان الكاهن وكل ما هو أكل أموال الناس بالباطل كالرشوة واستغلال النفوذ والسلطة وهدايا العمال والموظفين والولاية.

وشرع الإسلام الحجر على السفية. والحجر على السفية له ضوابط وبعض الفقهاء منع الحجر على البالغ لأن ذلك يخل بأدميته وكرامته. ولكن الجمهور أجازوه.

إن حالات السفه تقل في النظام الإسلامي الذي يلتزم أفراده بمبادئه. فالإسلام منع كثيراً من التصرفات التي تؤدي إلى السفه كشراب الخمر ولعب الميسر وممارسة العلاقات الجنسية غير المشروعة وتعاطي المخدرات وأكل أموال الناس بالباطل والكسب الحرام الذي قد يجعل صاحبه لا يقدر الكسب لسهولة الحصول عليه. والإسراف والتبذير. ويمكن تفادي السفه بعملية التطبيع الاجتماعي والتربية.

إن عملية التوزيع وإعادة التوزيع في الإسلام محكومة بمبدأ العدالة والمصلحة والعدالة تعبر عن استحقاق الجهد والعمل واستحقاق الحاجة وهناك فضل الله يؤتيه من يشاء من مقدرات كالذكاء والقوة الجسدية والاستعداد النفسي وكل الظروف المواتية. لكن هنالك قدرات تعتمد على التوزيع كالمقدرات التي ينالها الإنسان بالتعليم والرعاية الصحية مثلاً. فهذه ينبغي أن تتاح للجميع حسب ما تسمح به الموارد التي هي ملك للجميع وحسب الحاجة التي تجعل هنالك حقاً للجماعة في مال الأغنياء. ومن العدالة أن تتاح فرص المنافسة للجميع دون تحيز ولا محسوبية أو محبة أو عدوان أو لنيل مصلحة ومنفعة.

إن الهدف الأساسي للاقتصاد أن يوفر السلع والخدمات التي يحتاج إليها الناس. والتي تكون طيبة، والتي يكون أسلوب توفيرها مشروعاً ولا يكون ذلك الأسلوب ضاراً أو له آثار جانبية صحية كانت أو اجتماعية ضارة. والذي لا يعارض قيماً غير اقتصادية (باستثناء الضرورة التي تقدر بقدرها). تحديد نوعية الإنتاج قد يحتاج إلى تدخل الدولة - كما أنه قد يكون هنالك حاجة لتدخلها في أمور أخرى. فينبغي النظر إلى مدى تدخل الدولة وكيفية هذا التدخل. تدخل الدولة يحتاج إلى دراية بالواقع وبآثار التدخل

ومبررات هذه الآثار والحالة التي يتم فيها التدخل. ومبررات الآثار عموماً لكونها تحقق المصلحة والعدالة.

التنمية المستدامة

اهتم الاقتصاديون والسياسيون في الآونة الأخيرة بمفهوم التنمية المستدامة نتيجة المتغيرات المتسارعة في عصرنا الصناعي هذا. وهي متغيرات تخص الموارد وأثار التصنيع والإنتاج وزيادة عدد السكان وغيرها من المؤثرات. وهدف التنمية المستدامة أن تجعل الدخل القومي مستقراً (بالإضافة إلى زيادة معدل النمو) وأن تحافظ الدولة على الموارد وتستخدمها بطريقة رشيدة. وأن تحافظ على البيئة باستقرار مناخي واكولوجي. وتحافظ على التنوع البيئي، وأن تستخدم الطاقة بطريقة رشيدة وتعمل على مكافحة المواد الملوثة والحد من وجودها وتقليل النفايات أو أن تخفض من المدخلات الطبيعية للحد الأدنى بإعادة التصنيع وغيرها من السياسات وأن تنمي القدرات البشرية كما تقدم. وتطور البحث العلمي وتقنياته. بجانب الاهتمام بإقامة حكم رشيد ومجتمع يتعامل وفق القيم والأخلاق الفاضلة.

المكون السياسي

إن الحياة الخيرة تعتمد على مكون سياسي رشيد وخير. إن موجّهات ومبادئ السياسة الإسلامية محكومة بالنص الديني. وقديماً وصفت وظيفة الدولة الإسلامية السياسية بأنها تهدف لخدمة مصالح العباد الدنوية والأخروية. وأنها تهدف لحراسة الدين وسياسة الدنيا.

إن المجتمع الإسلامي الخير والفاضل قوامه مؤسسات وقوانين ونظم رشيدة وحكام خيرون ومواطنون صالحون. السياسة في الإسلام ليست عملية إدارية بحثية ولا قيم مجردة. إن العمل السياسي وغيره من الأعمال ليست عملاً اختيارياً. إنه محكوم

بحاجيات المجتمع المسلم. وقد يكون العمل فرض عين
وقد يكون فرض كفاية، وقد يكون اختيارياً حراً والنوع

الثاني تقدره الدولة والثالث يترك لخيارات الأفراد.

ولقد أجمع مفكرو الإسلام المعاصرون على فصل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية.

إن المجتمع السياسي يحوي الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني فينبغي تحديد مهام الدولة وتحديد مهام المجتمع المدني فلا ينبغي أن يتغول جانب على جانب، ولا ينبغي أن تتغول السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، ولا ينبغي أن تتغول الحكومة على منظمات المجتمع المدني. ولا أن تتغول منظمات المجتمع المدني على مهام الحكومة.

ليس بالضرورة أن تكون قيادة الدولة والقيادة السياسية في الدولة الإسلامية من الفقهاء ورجال الدين، فما ينبغي أن يكون هو أن تلتزم قيادة الدولة بالمبادئ والقيم الإسلامية وأن تتحلى بالكفاءة والقدرة على تحقيق مصالح أفرادها. ومن أهم مرتكزات النظام السياسي الإسلامي أنه نظام شورى ونظام قائم على المؤسسات وقائم على المراقبة والمحاسبة وعلى إجراءات وضع الرجل المناسب في المكان المناسب. نظام لا يعطي "سلطة" الإعلام القدرة على تشكيل الرأي العام بطريقة تستغل فيه هذه القدرة دون تكافؤ فرص ودون أن تكون بطريقة غير عادلة، ولا ينبغي أن يكون تأثير أصحاب الأموال على الرأي والحياة العامة دون ضوابط. فلا ينبغي أن يكون الإعلاميون وأصحاب الأموال القدرة على التلاعب بالعقول وتوجيهها حسب ما يريدون.

البعد الاجتماعي

إن الحياة الخيرة تعتمد على البعد الاجتماعي مثل ما تعتمد على البعد العقدي والروحي والمعرفي والاقتصادي والسياسي والذوقي والجسماني. ويمكن اعتبار البعد الاجتماعي له دوره الخاص في الحياة الخيرة وقد يعتبر يشمل المكونات الأخرى.

لكي يعيش الإنسان حياة خيرة ينبغي أن يعيش في جماعة ومجتمع فلا تستقيم حياته إذا عاش منفرداً أو لا

تكتمل، فعيشه في مجتمع يثري حياته. وقد تقدم بيان ذلك، وهذا المجتمع الذي ينبغي أن يعيش فيه ينبغي أن يتصف بصفات معينة.

لقد اختلف فلاسفة الغرب ومفكروهم حول طبيعة هذا المجتمع وحاول فالزر أن يوحد هذا المجتمع حول فكرة الجماعات أو المجتمعات المدنية. (كما تقدم بيان ذلك).

إن الحد الأدنى للمجتمع الخير أن يكون خالياً من المشكلات الاجتماعية من فقر ومرض وجهل ومشكلات أسرية كمشكلات الطلاق والعنوسة والجريمة والإدمان والمخدرات والجنوح والتطرف والفساد والعنصرية والبطالة والتلوث وغيرها من المشكلات. ليس هنالك مجتمع خال تماماً من المشكلات الاجتماعية ولكنها عندما تكثر تهدد المجتمع، وقد تؤدي إلى انهياره أو تضعفه ضعفاً قد يؤدي إلى انهياره. على الرغم من ضعف مؤسسات المجتمع الأساسية كالأسرة والمؤسسة الدينية والمنظمات المدنية في عصرنا هذا، فهناك من يرى أن الظروف الحالية تشهد إرهاصات عودة وإحياء للمجتمع والحياة المجتمعية.

فالمجتمعات المتجانسة يتوقع أن تنمو وتزدهر للأسباب التالية¹:

- ١- نمو المؤسسات الطوعية غير الربحية .
- ٢- مؤشرات إمكانية تقدم المجتمعات المحلية.
- ٣- إحياء الأسرة لتحل مكان الفردية وأساليب الحياة الخاصة.
- ٤- الاهتمام بالمسئولية مقارنة بسلطة فكرة الحقوق الفردية.

¹ De Ayala (Jaime A Zobel.), Frances Hesselbein and others (editors), Anticipating The Community of The Future, The Drucker Foundation, ١٩٩٨, p. ٢١٣.

٥- تناقص دور المؤسسات الحكومية الكبرى

وتحولها للقطاع الخاص وللأفراد والأسر. ينبغي أن ترشد

منظمات المجتمع المدني إذ إن لها دوراً كبيراً في المجتمعات وينبغي أن تنظم العلاقة بينها وبين الدولة وتبين اختصاصات كل حتى لا يحدث نزاع وصراع.

٦- قلة الاهتمام بقضايا القوة والثروة وتوجه الاهتمام لقضايا نوعية الحياة والاهتمام بقضايا البيئة.

٧- نمو المشاعر الدينية.

٨- صارت المؤسسات غير الربحية القطاع الثالث بجانب الشركات والحكومة.

هنالك أمور اقتصادية وصحية لا يمكن التعامل معها إلا عن طريق تعامل التطوع الفردي. إن كل فرد في المجتمع يمكن له أن يساهم في التعليم وقضايا المعيشة والاقتصاد والصلات الحسنة والجانب الروحي وغيرها من الجوانب التي تثري المجتمع وتعطي الفرصة لأفراده ليشاركوا في ازدهاره ونمائه. هذا المجتمع الذي يهدف للخير ينبغي أن يحافظ على خيريته بعقوبة الغش والسرقه مثلاً.

هذا المجتمع المنسجم له رؤية واحدة وتفكير واحد وهدف واحد وقيمة واحدة ورسالة واحدة ولا يعني ذلك تطابقاً وتماثلاً ورتابة أو تماثل تام. هو انسجام وتوافق يؤدي إلى النماء والازدهار. إنما يثري هذا المجتمع في رأي بعضهم أن يفيد من حكمة البلد وتراثه وتقاليده ومن قيم العدالة الموروثة والتسامح والأمانة والشجاعة وضبط النفس والرحمة والشفقة. هذه القيم مخزونة لديها في قصصها وأمثالها وكتبها. فينبغي أن يكون التعليم والتعلم جزءاً مستمداً من حياة المجتمع. وينبغي أن تكون أساليبه مشوقة حتى تجذب لكي يتحقق مجتمع المستقبل.

وخلاصة النقاط سالفة الذكر:

ينبغي مشاركة كل أفراد المجتمع في المساهمات
الاجتماعية بصرف النظر عن دخولهم ومستوى
تعليمهم.

وتعريض المنضمين الجدد للوعي بطموحات مجتمع المستقبل وقيمه الرفيعة ومآثره
الجميلة. وأن يجعل التعليم والتعلم عملية مستمرة وإعطاء فرصة لكل فرد وتمكينه
من خدمة مجتمعه والمساهمة في نمائه وازدهاره.

وينبغي أن يؤسس المجتمع على القيم الأخلاقية والروحية والمسئولية والحقوق الفردية.

إن الناظر في رؤية مجموعة من المفكرين المعاصرين (أصحاب كتاب مجتمع المستقبل)^١
التي استعرضها الكاتب فإنه لا يجد تعارضاً بينها وبين الرؤية الإسلامية. فيمكن
اعتبارها مفسرة ومبينة لبعض مبادئه في لغة عصرية. وهذا لا يعني الاكتفاء بهذا
الاستعراض لذلك ينبغي تناول الباحث تلك القيم التي ينبغي أن تسود المجتمع
الإسلامي بطريقة منفصلة. ثم يذكر بعض النماذج الباهرة التي تم تطبيقها في التاريخ
الإسلامي. من أهم قيم المجتمع الإسلامي (المجتمع الخير) هي قيمة الإخاء. وفيما يلي
تفصيل لمعنى الإخاء في الإسلام. ولقد وردت آيات وأحاديث كثيرة في فضل الإخاء. قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن من عباد الله لأناس ما هم من الأنبياء ولا من
الشهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله تعالى. قالوا: يا
رسول الله تخبرنا من هم؟ قال: هم قوم خابوا بروح الله بينهم على غير أرحام بينهم
ولا أموال يتعاطونها. والله إن وجوههم لنور. وإنهم لعلى نور لا يخافون إذا خاف الناس
ولا يحزنون إذا حزن الناس)^٢. وروى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن
الله تعالى يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي اليوم أظلمهم في ظلي يوم لا ظل
إلا ظلي)^٣. وروى أبو ثعلبة الخشني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إِنَّ أَحَبَّكُمْ

١

٢

٣

رواه مسلم في صحيحه البر/١٢. ح. ٣٧. ٤/ ١٩٨٨

إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي فِي الْآخِرَةِ أَحْسِنُكُمْ أَخْلَاقًا وَإِنَّ
أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي فِي الْآخِرَةِ أَسْوَأُكُمْ

أَخْلَاقًا الْمْتَشَدِّقُونَ الْمْتَفِيهِقُونَ التَّرْتَارُونَ^١.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)^١.

وقال صلى الله عليه وسلم (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل
الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^٢.

وروي أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سبعة يظلهم الله يوم القيامة في
ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه : إمامٌ عادلٌ، وشابٌّ نشأ في عبادة الله، ورجلٌ ذكر الله في خلّاء
ففاضت عيناه، ورجلٌ قلبه معلقٌ في المسجد، ورجلان خاباة في الله، ورجلٌ دعت امرأته
ذاتٌ منصبٍ وجمالٍ إلى نفسها فقال : إني أخاف الله، ورجلٌ تصدق بصدقة فأخفاها
حتى لا تعلمَ شماله ما صنعتَ يمينه^٣.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحد حتى يحب
لجاره أو قال لأخيه ما يحب لنفسه)^٤.

وروي أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن
الأشعريين إذا رملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في
ثوبٍ واحدٍ ثمّ اقتسموه بينهم في إناءٍ واحدٍ بالسوية فهم مني وأنا منهم^٥. وقال
الغزالي: كان الصالحون خلطاء في الأموال لا يميز بعضهم رحله عن بعض وكان منهم
من لا يصحب من قال أين نعلي ؟ لأنه أضافه إلى نفسه. وقال علي بن الحسين رضي

^١ صحيح ابن حبان: ٥٥٥٧

^٢ أخرجه البخاري (فتح الباري ٤٨١).

^٣ رواه مسلم في صحيحه : البر ١٧، ح (٦٦)، ٤ / ١٩٩ - ٢٠٠.

^٤ صحيح البخاري: ٦٨٠٦.

^٥ أخرجه البخاري (فتح الباري ١٣) ومسلم، مختصر صحيح مسلم ٢٥

^٦ صحيح البخاري: ٢٤٦٨

اللّٰهُ عنهما: هل يدخل أحدكم في كم أو كيس أخيه
فيأخذ منه ما يريد بغير إذنه؟ قال: لا. قال: فليستم بإخوان.

وقضى ابن شبرمة حاجة لبعض إخوانه كبيرة فجاءه بهدية فقال: ما هذا؟ فقال: هي
سديته إليّ. فقال: خذ مالك عافاك اللّٰهُ إذا سألت أخاك حاجة فلم يجهد نفسه في
قضائها فتوضأ وكبّر عليه أربع تكبيرات وعده من الموتى.

ويدخل في حقوق الإخوة:

- يسكت عن عيوبه.
- لا يماره، أي لا يظهر تميزه من ناحية العقل والفضل.
- يكتُم أسرارهِ.
- لا يتجسس عليه.
- يسكت عن ذم أولاده وأحبائه وأهله.
- يتغاضى عن عيوبه، لأنك إن طلبت أخاً منزهاً من العيوب فسوف لن تجده.
- حسن الظن به.
- لا يحسده ولا يقاطعه أو يهجره.
- إذا أحبه فليخبره أن يحبه.
- يمدحه ويثني عليه إذا فعل خيراً.
- الدعاء والوفاء والإخلاص له.
- لا يتكلف له.

- يتفقده ويواسيه.

- يدافع عنه.

- يعاتبه إن أخطأ دون إفراط.

- ينصحه.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه)^١.

وقال صلى الله عليه وسلم (الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف)^٢.

ويقول صلى الله عليه وسلم: (المؤمن مرآة أخيه)^٣.

ويقول صلى الله عليه وسلم: (لا تخاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخواناً. المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. التقوى ها هنا.. "ويشير إلى صدره ثلاث مرات" بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه)^٤.

ويقول تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} (المائدة: ٢).

ويقول تعالى: {وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ} (العصر: ٣).

ويقول تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} (آل عمران: ١٠٣).

^١ رواه الترمذي والنسائي

^٢ أخرجه البخاري أدب المظهر وحسنه، الألباني ٩٨.

^٣ أخرجه مسلم (٢٥٦٤).

؟؟؟؟؟؟

ويقول تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ
وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (الحجرات: ١٠).

ويقول تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ} (التوبة: ٧١).

ويقول تعالى: {وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ
فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ
نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا
الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ} (الحشر:
١٠-٩).

قال الغزالي الأخوة محبة. والمحبة تتبع الملائمة والمواءمة والموافقة. أخوة الإسلام تنتج من
العقيدة والفكر المشترك ومن وحدة الهدف والغاية. والمحبة سببها التعارف (الأرواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف)^١ فلنتعارف ونوحد فكرنا بالرجوع
إلى مصادر الإسلام الأساسية ومنهج المعرفة السليم. فالمحبة قد تكون في الله وقد
تكون لحظ من حظوظ الدنيا.

وقال الغزالي: الإنسان الخير صديق نفسه يحب نفسه لأنه يحب أفعاله ويسر لنفسه.
والشرير من كانت ذاته رديئة يهرب من ذاته. ويكون هنالك صراع ذاتي في نفسه
وتتجاذبه قوى مختلفة فهو في شقائه يهرب من ذاته^٢. وقال حقيقة المحبة والأخوة أن
لا يضر إخوانه المسلمين وأن لا يؤذيهم (وأن يواليهم وينصرهم ويحبهم). وجماع ذلك
أن يعاملهم كما يحب أن يعاملوه. ومن لوازم الأخوة مساعدتهم وحبه الخير لهم.
يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب
لنفسه)^٣. وأن يشعر نحوهم بالرحمة والعطف {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ
عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ} (الفتح: ٢٩).

^١ زروق (عبد الله حسن) أصول الإخاء الإسلامي في الجامعة. محاضرة قدمت لطلاب جامعة ماليزيا الإسلامية العالمية. ص ٣.
^٢ نفس المصدر. ص ٤.

^٣؟؟؟

وقال ابن مسكويه^١: إن الناس يتصادقون للذة والمنفعة
والخير. فالشباب صداقتهم للذة (اللهو واللعب)

والكبار صداقتهم للمنفعة (التجارة وشتى المصالح) والأخيار صداقتهم للخير. وقال إن
صداقة الشباب تنعقد سريعاً وتنحل سريعاً. وصداقة الكبار تنعقد ببطئاً وتنحل
سريعاً. وصداقة الأخيار تنعقد سريعاً وتنحل ببطئاً. وقال إن الشريعة قوت أواصر
الصداقة والأخوة بين الناس فأوجبت عليهم أن يجتمعوا في المساجد. وفضلت صلاة
الجماعة على صلاة الفرد ليحصل لهم الأُنس الطبيعي خمس مرات في اليوم. وأوجبت
على أهل الحي أن يجتمعوا مرة في الأسبوع لصلاة الجمعة. وأوجبت لأهل المدينة أن
يجتمعوا مرة في السنة لصلاة العيدين. وأوجبت على المسلمين في مختلف البلدان أن
يجتمعوا مرة في العمر للحج. وذكر أن الأخ الحقيقي هو أنت ولكن غيرك بالشخص
لذلك يحب الوالد لولده جميع ما يحبه لنفسه ولا يشق عليه أن يقال له: ولدك أفضل
منك لأنه يرى أنه هو هو.

قال الغزالي^٢ ينبغي أن يُختار الصديق على أساس أنه حسن الخلق وليس فاسقاً ولا
محباً للدنيا (حب الدنيا الذي يؤدي إلى الإعراض عن الآخرة أو الذي يوقع في الحرام أما
حب الحلال من حظوظ الدنيا فليس منهياً عنه). ينبغي أن يُختار الصديق ذو الخلق
والدين والعلم ولا جرم أن يكون بشوشاً ظريفاً نأنس إليه ونرتاح له. وللأسف فإننا نجد
بعض المتديّنين من يلتزم بالعبادات ويهتهم بصحة العقيدة يتصف بالغلظة والبخل.
ونرى من هو مقصر في الدين والعبادة له شيء من خلق كالكرم وحب مساعدة
الآخرين والإيفاء بالوعد. لكن الدين خلق وعبادة وعقيدة صحيحة.

ولقد أثار الفلاسفة قضية هامة هي العلاقة بين الأخوة والصداقة والتحيز فالأخوة
والصداقة قد تستلزم شيئاً من تحيز نحو الأخ والصديق ونصرته وعدم مساواته بغيره
فينجم من ذلك خرق لمبدأ العدالة. إن الإسلام واضح في شأن العدالة.

^١ نفس المصدر، ص ٤.

^٢ نفس المصدر، ص ٨.

يقول تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوْا

عُدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (المائدة: ٨). ويقول تعالى: {وَإِذَا

قُلْتُمْ فَأَعْدِلُوْا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ} (الأنعام: ١٥٢) ويقول تعالى: {كُونُوا قَوَّٰمِينَ بِالْقِسْطِ
شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ} (النساء: ١٣٥).

إن التحيز قد يكون مطلوباً للنفوس والأسرة والأقرباء في غير أحوال المنازعات التي تتصل
بحقوق الآخرين. فعند تعارض المصالح ينبغي عدم التحيز لفرد أو جماعة وإعطاء كل ذي
حق حقه.

ولقد اشتهرت طريقتان في الفلسفة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية المعاصرة كان
هدفهما التغلب على مشكلة التحيز هذه. وبالتالي القدرة على إصدار الحكم العادل.
يرى راولز (Rawls) أن ذلك يمكن تحقيقه بافتراض أن من يصدر الحكم ينبغي أن يكون
خلف ما أسماه بستار الجهل بحيث لا يعرف مقدراته أو رغباته أو مصالحه أو أحواله
ولقد سبق أن أبدى الباحث ملاحظات على نهج رولز هذا ولكنها في الإسلام ليست
المرجعية العامة لإصدار الأحكام كما عند كانت. أما طريقة "كانت" إذا جاز للفاعل أن
يعمم ويسمح لكل أحد أن يفعل الفعل جاز له أن يفعل الفعل. ماذا لو فعل الآخرون
لك ما فعلت. في الحقيقة هذه الطريقة يمكن أن نجد ما هو مائل لها في الإسلام.
حينما أراد شاب أن يزني فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: أتقبل أن يفعل ذلك
بأمك؟ فقال: لا.

فالإخاء ضروري لحياة الفرد والجماعة ولبناء المجتمع ومؤسساته وضروري لبناء الحضاري
للأمة الإسلامية وعليه تعتمد سعادة الفرد والمجتمع. فالإنسان لا يمكنه أن يحقق ذاته
ورغباته إلا في جماعة ولا يستطيع تحقيق القيم الخلقية إلا في جماعة (كالرحمة
والعدل والإحسان... إلخ) وقد قيل الإنسان كثير وقوي بإخوانه وأصدقائه.

من ناحية أخرى فالإنسان يجد في حبه للآخرين وعونه لهم سعادة لا تدانيها سعادة
لأنه يشعر أنه سبب سعادتهم وتخفيف آلامهم وحل مشكلاتهم. يقول الرسول

صلى الله عليه وسلم: (ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة

الإيمان: أن يكون الله والرسول أحب إليه مما سواهما وأن

يحب المرء لا يحبه إلا الله . وأن يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يقذف في النار)^١.

لقد ذكر ابن مسكويه فوائد للإخاء والصدافة كثيرة وقال: قال أرسطو طاليس (الذي تحدث عن الصداقة في كتابه الأخلاق النوخوماخية)^٢ أن كل شخص محتاج إلى صديق عند حسن الحال وسوء الحال. فعند سوء الحال محتاج إلى معرفة الأخوان والأصدقاء وتسليتهم له عند الهموم. فالأخ يبث همومه لأخيه فينفس عنها. وعند حسن الحال يأنس بهم^٣ ويفرح ويسعد بمشاركتهم له أفراحه. فالإخاء زينة في الرخاء وعون في البلاء.

إن من نماذج الالتزام بقيم الحياة الخيرة في الإسلام أن روابط وصلات أفراد المجتمع المسلم ليست نظرية لكنها واقعية ويسندها القانون. وحددتها الشريعة بواجبات معينة وطبقت بطريقة مثالية وما زالت تطبق إلى يومنا هذا على الرغم من أن التطبيق قد تدنى في كثير من الأحيان. فمن الواجبات التي حددتها الشريعة الإسلامية والتي تقوي الصلات كالإنفاق على الأسرة من زوجة وأطفال ومن جَب النفقة عليهم. وبر الوالدين والإحسان إليهم خاصة عند الكبر وصلة الأرحام والأقارب وكفالة اليتيم وغيرها من الواجبات. وتم التكافل والتعاون بصورة ناصعة ومثالية عندما هاجر المسلمون للمدينة واستقبلهم الأنصار وتقاسموا معهم أموالهم بل وعرضوا عليهم أن يتقاسموا زوجاتهم. وظهر تعاونهم في بناء المسجد وحفر الخندق. كما يظهر التعاون والتكامل في تشريعات الدية والعاقلة والحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولقد سبقت الإشارة إلى حق المسلم على المسلم.

يمتاز المجتمع المسلم بالطهارة والنقاء والصفاء. فقد حرم الإسلام ما هو رجس ونجس وخبيث. ومن ذلك أنه منع العلاقات الجنسية خارج الزواج وحرم الخمر والميسر. ومعلوم

^١ رواه البخاري (تقدم)

^٢ زروق. أصول الإخاء. مرجع سابق. ص ٢.

^٣ نفس المصدر. ص ٣.

أثر الخمر على الصحة والعقل، وعلى الصلوات الأسرية.

وعلى العلاقات العامة، وقد تتكلف الدولة من مواردها في

علاج المدمنين القدر الكبير، ولكن الخمر صارت متجذرة في المجتمعات الغربية ومن الصعوبة منعها، وعندما منعت في بعض المناطق عاد وسمح بشربها مرة أخرى.

ومن الخبائث والرجس: الميسر، وماله من أضرار، والزنا والشذوذ والحرية التي لا قيود لها والتي على أساسها يسمح بفعل التافه والضار والقبیح.

كان مجتمع المدينة تسوده العدالة والمسئولية والإيثار والإحسان والإخاء والمحبة والتكافل، فقد ضرب سيدنا عمر كحاكم أروع الأمثلة في الحكم العادل، فقد كان يشارك رعيته والمواطنين مستوى معيشتهم ويتفقدهم بنفسه ويلبي حاجاتهم، وفي عهد عمر بن عبد العزيز خلا المجتمع من الفقراء ولم يوجد من توزع عليهم الزكاة والحديث في هذا المجال قد يطول.



المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية

- (١) مكاوي (حسن عماد) - أخلاقيات العمل الإعلامي (دراسة مقارنة) - الدار المصرية اللبنانية - الطبعة الرابعة - نوفمبر ٢٠٠٦م.
- (٢) مطرف (سليمان عمر محمد) - قضايا العمل والأجور: فلسفة الأجور ونظرياتها - شركة مطابع السودان للعملة - ٢٠٠٩م.
- (٣) عبد الرحمن (طه) - سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم - المركز الثقافي العربي - الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
- (٤) ابن مسكويه (أبي علي أحمد بن محمد) - تهذيب الأخلاق - مكتبة وطبعة محمد علي صبيح وأولاده - ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩م.
- (٥) الصباغ (محمد بن لطفي) - أخلاق الطبيب - المكتب الإسلامي - ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- (٦) عثمان (محمد رأفت) - الإجهاض في الفقه الإسلامي - الدار القومية العربية للثقافة والنشر - ١٩٩٥م.
- (٧) ياسين (محمد نعيم) - أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة - دار النفائس - ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- (٨) شومان (عباس) - إجهاض الحمل وما يترتب عليه من أحكام الشريعة الإسلامية - الدار الثقافية للنشر - ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
- (٩) مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية - الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية - دار الفكر اللبناني - ١٩٩٩م.

(١٠) هارون (وهيب إبراهيم) - مرشد السلوك المهني
والفقهى للطبيب - المكتبة الوطنية. السودان - ٢٠٠٦م.

(١١) البشرى (طارق) - نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون - نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.

(١٢) رشوان (محمد مهران) - تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية. دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع - ١٩٩٨م.

(١٣) حمودة (عماد) وأسامة قاصف. محرران - من أجل أخلاق أفضل للمقرن الحادي
والعشرين - فصلت للدراسات والترجمة والنشر - ١٩٩٩م.

(١٤) عبید (أبي بكر عبد الله بن محمد) - مكارم الأخلاق - مكتبة ابن تيمية - بدون
تاريخ.

(١٥) سعد (الطبلاوي محمود) - التصوف في تراث ابن تيمية - الهيئة المصرية العامة
للكتاب - ١٩٨٤م.

(١٦) الزين (سميح عاطف) - الصوفية في نظر الإسلام - دار الكتاب المصري / دار الكتاب
الليباني - ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(١٧) توري (نورد نستام) - الأخلاق السودانية - ترجمة أحمد علي المهدي - دار جامعة
الخرطوم للنشر - ١٩٩٦م.

(١٨) إمام (زكريا بشير) - مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي - فهرسة
المكتبة الوطنية السودانية - ٢٠١٠م.

(١٩) دية (عبد الجبار) - الطبابة: أخلاقيات وسلوك - فهرسة مكتبة الملك فهد بن عبد
العزیز أثناء النشر - ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

(٢٠) القرضاوي (يوسف) - حقوق الشيوخ والمسنيين

في ضوء الشريعة الإسلامية - مكتبة وهبة - مطبعة

المدني - المؤسسة السعودية بمصر - ٢٠٠٤م.

(٢١) إبراهيم (أحمد عبد الرحمن) - الفضائل الخلقية في الإسلام - دار العلوم للطباعة

والنشر - ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

(٢٢) الغزالي (محمد) - خلق المسلم - دار القلم - ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(٢٣) عبد الخالق (غسان إسماعيل) - الأخلاق في النقد العربي من القرن الثالث حتى

السادس الهجري - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩٩م.

(٢٤) أحمد (عبد المتعال زين العابدين) - العدالة الاجتماعية: رؤية فلسفية - هيئة

الأعمال الفكرية - ٢٠٠٨م.

(٢٥) البارودي (رشنا علي) - قضايا الطب المعاصر: منظور أخلاقي - هيئة الأعمال

الفكرية - ٢٠٠٤م.

(٢٦) النبهاني (يوسف بن إسماعيل) - دليل التجار إلى أخلاق الأخيار - مكتبة التراث

الإسلامي - بدون تاريخ.

(٢٧) الحسيني (عباس حسن) - دستور المهن في الإسلام - الهيئة المصرية العامة

للكتاب - ٢٠٠٠م.

(٢٨) رزنيك (ديفيد ب) أخلاقيات العلم - ترجمة: عبد المنعم (عبد النور) - وحدة الإنتاج

في المجلس الوطني - ٢٠٠٥م.

(٢٩) كبار رجال الدين والمفكرين والباحثين من مختلف الأديان والمذاهب - الاستنساخ

بين الإسلام والمسيحية - دار الفكر اللبناني - ١٩٩٩م.

(٣٠) مرحبا (م. ع) - حسن (م ر) - زيفور (ع ي) - بدايات
الفلسفة الأخلاقية - مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

- ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

(٣١) الماوردى (أبي الحسن علي بن محمد خبيب البصري) - أدب الدنيا والدين - دار الكتب
العلمية - بدون تاريخ.

(٣٢) بدري (مالك) - حكمة الإسلام في تحريم الخمر: دراسة نفسية اجتماعية - المعهد
العالمي للفكر الإسلامي - ٤١٦هـ/١٩٩٦م.

(٣٣) يوري (بيير سيزراي) - سافيريو مارشينيولي - أخلاق كونية لثقافات متعددة - دار
الطلیعة - بيروت - ٢٠٠٧م.

(٣٤) مذكور (عبد المجيد عبد المنعم) - دراسات في علم الأخلاق - مكتبة دار الشباب -
١٩٩٠م.

(٣٥) جوتستون (ديفيد) - مختصر تاريخ العدالة - ترجمة: مصطفى ناصر - الناشر:
عالم المعرفة - ٢٠١٢م.

(٣٦) المزروعى (علي الأمين) - القيم الإسلامية والقيم الغربية: دراسات عالمية - مركز
الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية - بدون تاريخ.

(٣٧) الصفيحي (حسام خلف حسن) - في الفقه الإسلامي - مكتبة الآداب - ٢٠٠٦م.

(٣٨) المؤتمر العالمي لبدیع الزمان سعيد النورسي - العولة والأخلاق في ضوء رسائل
النور (البحوث العربية) - ٢٠٠٢م. استانبول، تركيا.

(٣٩) الرفاعي (حصه سيد زيد) - المآثورات الشعبية: النظرية والتأويل - المدى للثقافة
والنشر - ٢٠٠٥م.

(٤٠) بن الشريف (محمود) - الأمثال في القرآن - دار المعارف - ١٩٨٧م.

(٤١) شقير (نعوم) - أمثال العوام في مصر والسودان والشام - دار الجيل - بيروت - ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

(٤٢) طلاب شعبة الفلكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم - مجلة الفلكلور السوداني - معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية.

(٤٣) علي (علي عبد الفتاح) - الأمثال النبوية وحكمها - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

(٤٤) أحمد (جلال الدين بانقا) - الحماية القانونية للفلكلور والمعارف التقليدية على ضوء أحكام الملكية الفكرية (دراسة مقارنة) - مطبعة النهضة - ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

(٤٥) شاع الدين (عمر) - دراسة في الأمثال والتعبير الشعبية السودانية - مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية - ٢٠١٠م.

(٤٦) أبو جماع (أحمد الأمين أحمد) - سودان الأصالة والبيان - أصالة عادات وبلاغة مفردات - شركة مطابع السودان للعملة المحدودة - ٢٠٠٩م.

(٤٧) سليمان (صبيح) - الأصل في الإتيكيت: أدب إسلامي رفيع - دار الفاروق للنشر والتوزيع - ٢٠٠٦م.

(٤٨) البوسعيدي (عبد الله بن حمود) - فنون الذوقيات والإتيكيت الإسلامي - دار ابن حزم - ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

(٤٩) شعلان (إبراهيم أحمد) - الشعب المصري في أمثاله العامية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٨م.

(٥٠) سليمان (نصر الدين) - دراسات في الفلكلور

السوداني - دار عزة للنشر والتوزيع - الخرطوم - ٢٠٠٦م.

(٥١) بشرى (محمد المهدي) - الفلكلور في إبداع الطبيب صالح - دار جامعة الخرطوم للنشر - ٢٠٠٤م.

(٥٢) بشرى (محمد المهدي) الفلكلور السوداني: مقالات ودراسات - مكتبة الشريف الأكاديمية - ٢٠٠٦م.

(٥٣) الكاشف (جمال) - الإتيكيت وفن التعامل مع الناس. مكتبة ابن سينا - ٢٠٠٠م.

(٥٤) سالم (أماني ماهر) - الإتيكيت: آداب وفن التصرف - مكتبة النافذة - ٢٠٠٨م.

(٥٥) محمد (سليمان يحيى) - الفلكلور وتنمية المرأة الريفية: الأمثال الشعبية - مطابع السودان للعملة المحدودة - ٢٠٠٧م.

(٥٦) شبانة (عبد الفتاح محمد) - أميرة مصطفى صادق - الإتيكيت الطريق لحياة أفضل كيف تنظم حياتنا كيف نحيهاها - دار الأمين للنشر والتوزيع - ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

(٥٧) شربل (موريس) - آداب السلوك (الإتيكيت) - دار المناهل - ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٥٨) أبو الروس (أيمن) فن الإتيكيت واللباقة - دار الطلائع - ٢٠٠٠م.

(٥٩) الحكيم الترمذي (أبي عبد الله بن محمد بن الحسن بن بشر) - الأمثال من الكتاب والسنة - دار الكتب العالمية - ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

(٦٠) محمد (فرح عيسى) - دراسات في الفلكلور السوداني - الشركة العالمية للطباعة والنشر - مايو ٢٠٠٠م.

(٦١) جمعية الكتاب المقدس - بيروت - الأمثال - بدون تاريخ.

(٦٢) نجم الدين (شمس الدين يونس) - الطقوس

السودانية عبر التاريخ - مؤسسة أروقة للعلوم

والثقافة - ٢٠٠٣م.

(٦٣) محجوب (انتصار إبراهيم) - الإتيكيت: خلق وآداب إسلامية - دار عزة للنشر

والتوزيع - ٢٠٠٦م.

(٦٤) عطا (عبد القادر أحمد) - الأمثال في القرآن - دار العلم - ١٩٨٠م.

(٦٥) الصوالحي (حنان) - الإتيكيت أم آداب الإسلام - دار أسامة للنشر والتوزيع - ١٩٩٦م.

(٦٦) بشرى (محمد المهدي) - الفلكلور والحياة الشعبية في منطقة أمري: المسح

الفلكلوري لمنطقة أمري - سلسلة إصدارات وحدة تنفيذ السودان - ٢٠٠٨م.

(٦٧) الصيدلي (محمد فتحور) - فتاوى مهمة لموظفي الأمة - دار الشريف -

١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

(٦٨) إمام (زكريا بشير) - مكارم الأخلاق عند العرب قبل الإسلام - شركة مطابع

السودان للعملة المحدودة - ٢٠٠٧م.

(٦٩) الجابري (محمد عابد) - العقل الأخلاقي العربي - مركز دراسات الوحدة العربية -

٢٠٠١م.

(٧٠) هيلد (فرجينيا) - أخلاق العناية - سلسلة عالم المعرفة، الكويت - ٢٠٠٨م.

(٧١) النور (أيمن عبد الله) - قواعد البروتوكول والإتيكيت بين الإسلام والمجتمع الحديث -

شركة مطابع السودان للعملة المحدودة - ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

(٧٢) الصادق (صلاح عمر) - دراسات سودانية في الآثار والفلكلور والتاريخ - دار عزة

للنشر والتوزيع - ٢٠٠٦م.

- (٧٣) هير (ر.م) - أخلاق السياسة - دار الساقى - ١٩٩٣م.
- (٧٤) زيعور (علي) - الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٨م.
- (٧٥) إبراهيم (غسان محمود) ومنذر القحف: الاقتصاد الإسلامي. علم أو وهم. حوارات القرن الجديد. دار الفكر المعاصر. بيروت. دمشق. ٢٠٠٢م.
- (٧٦) صبحي (أحمد محمد). الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. القاهرة. دار المعارف. بدون تاريخ.
- (٧٧) الأسنوي. (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن) - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. عالم الكتب. بدون تاريخ
- (٧٨) بركات (نظام محمود) . مقدمة في الفكر السياسي. دار عالم الكتب للنشر والتوزيع. الرياض. ١٩٨٥.
- (٧٩) برلين (إيزيا) حدود الحرية. ترجمة جمانا طالب. الساقى. ١٩٩٢م.
- (٨٠) بشرى (محمد المهدي) الفولكلور السوداني مقالات ودراسات. مكتبة الشريف الأكاديمية. الخرطوم. ٢٠٠٦.
- (٨١) تفسير ابن كثير.
- (٨٢) ابن تيمية (تقي الدين أحمد) العبودية. الطبعة السادسة. المكتب الإسلامي. بيروت. ١٩٨٧م.
- (٨٣) جان كزانوف. السعادة والحضارة. ترجمة عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق. دمشق. ١٩٧٢.

(٨٤) جعفر شيخ إدريس. إسلامية العلوم وموضوعيتها. مجلة المسلم المعاصر (١٩٩٨). بيروت.

- (٨٥) حاج التوم (بشير). تدريس القيم. الطبعة الأولى. جامعة أم القرى. ١٩٨٣.
- (٨٦) خليل (عماد الدين) العدل الاجتماعي. مؤسسة الرسالة. بدون تاريخ.
- (٨٧) ابن حزم. الأخلاق والسير في مداواة النفوس. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٠.
- (٨٨) رشوان (محمد مهران) تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية. دار قباء. القاهرة. ١٩٩٨.
- (٨٩) الزحيلي (وهبة). أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر. ١٩٨٦م.
- (٩٠) الزرقا (محمد أنس) تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج.
- (٩١) زروق (عبد الله حسن). الأخلاق والسياسة. مجلة أفكار جديدة. هيئة الأعمال الفكرية. الخرطوم. يناير/ مارس ٢٠٠٩م.
- (٩٢) زروق (عبد الله حسن). الأخلاق والقانون. مجلة أفكار جديدة. هيئة الأعمال الفكرية. الخرطوم. أبريل/ يوليو ٢٠٠٩م.
- (٩٣) زروق (عبد الله حسن) أصول الإخاء الإسلامي في الجامعة. محاضرة قدمت لطلاب جامعة ماليزيا الإسلامية العالمية.
- (٩٤) زروق (عبد الله حسن) العلمانية منظور إسلامي. هيئة الأعمال الفكرية. ٢٠٠٣م.
- (٩٥) زروق (عبد الله حسن). قضايا التصوف الإسلامي. هيئة الأعمال الفكرية. الخرطوم. ٢٠٠٦م.

(٩٦) زروق (عبد الله حسن). القيم وضرورتها للإنسان

المعاصر. النشرة العلمية الأولى. وحدة الدراسات

الإسلامية. جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا. ٢٠٠٠م.

(٩٧) زروق (عبد الله حسن). لماذا إسلامية المعرفة؟ حولية كلية الشريعة والقانون

والدراسات الإسلامية العدد . ٢٠٠٢م. ٢. جامعة قطر.

(٩٨) زروق (عبد الله حسن) مفهوم السعادة من منظور إسلامي. مجلة تفكر العدد (١)

١٩٩٩م. معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة. السودان.

(٩٩) زروق (عبد الله حسن) مناهج الدراسات الفلسفية والفكر الغربي. مجلة

إسلامية المعرفة. المركز العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٩٨م.

(١٠٠) نقيب العتاس. سيد محمد. حقيقة السعادة ومعناها في الإسلام. كوالالبور.

المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية. ١٩٩٥م.

(١٠١) ابن سينا (أبو علي) الإشارات والتنبيهات. القسم الأول. تحقيق سليمان دنيا. دار

المعارف. مصر. ١٩٦٠.

(١٠٢) عابدين (عبد المجيد) الأدب الشعبي في السودان. ١٩٦٧.

(١٠٣) عابدين (عبد المجيد). الأمثال في النثر العربي القديم مقارنة بنظائرها في الآداب

السامية الأخرى. مكتبة مصر. القاهرة. ١٩٥٦.

(١٠٤) عبد الغفار (عبد السلام). مقدمة في الصحة النفسية. القاهرة. دار النهضة.

(١٠٥) عبد القادر عوده. التشريع الجنائي الإسلامي. مؤسسة الرسالة. ١٩٨٤م.

(١٠٦) أبو عجيله (مصطفى عبد الرحيم). العرف وأثره في التشريع الإسلامي. المنشأة

العامة للنشر والتوزيع. طرابلس ١٩٨٦ ص. ٤٢-٤٣.

(١٠٧) عثمان (إبراهيم القرشي). عادات سودانية
أصولها عربية. جامعة الملك سعود. الرياض. ١٩٩٩.

(١٠٨) أبو علي (محمد توفيق) صورة العادات والتقاليد والقيم الجاهلية في كتب الأمثال
العربية. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. بيروت. ١٩٩٩.

(١٠٩) عوض (السيد صالح) . أثر العرف في التشريع الإسلامي. دار الكتاب الجامعي .
القاهرة.

(١١٠) غريب (روز). النقد الجمالي وأثره في النقد العربي. دار الفكر العربي. بيروت. ١٩٩٣.

(١١١) الغزالي (أبو حامد). إحياء علوم الدين. الجزء الثالث. الطبعة الثالثة. دار القلم
بيروت. بدون تاريخ.

(١١٢) الغزالي (أبو حامد). المستصفى. الجزء الأول. دار القلم. بيروت. بدون تاريخ.

(١١٣) قصاب (وليد). النقد العربي القديم. دار الفكر. دمشق. ٢٠٠٥.

(١١٤) القماطي (هنية مفتاح) الأخلاق والعرف. منشورات جامعة قاربونس. بنغازي.
١٩٩١.

(١١٥) ابن القيم الجوزية. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. مطابع دار التراث العربي.
القاهرة. ١٩٨٣م.

(١١٦) ابن القيم الجوزية. مدارج السالكين. دار الحديث. الأزهر. بدون تاريخ.

(١١٧) ابن قيم الجوزية . مفتاح دار السعادة. دار الكتب العلمية. بيروت. بدون تاريخ.

(١١٨) محمد (سليمان يحيى) الأمثال الشعبية الأصل والمصدر. شركة مطابع السودان
للعلمة المحدودة. ٢٠٠٧م.

(١١٩) ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق. حققه ابن الخطيب.

المطبعة المصرية ومكتبتها.

(١٢٠) أرجايل (مايكل). سيكولوجية السعادة. ترجمة فيصل عبد القادر يونس. عالم المعرفة الكويت. ١٩٨٧م.

(١٢١) الأشقر محمد سليمان عبد الله. زبدة التفسير من فتح القدير مختصر من تفسير الشوكاني.

(١٢٢) مرحبا (محمد عبد الرحمن). بدايات الفلسفة الأخلاقية. مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر. بيروت ١٩٩٥.

(١٢٣) شرف الدين (أحمد). مسئولية الطبيب. ذات السلاسل. الكويت. ١٩٨٦م. ص ٣٢-٣٧.

(١٢٤) موسى (عمر عبد العزيز) وآخرون. فقه الطبيب وأخلاقيات المهنة. دار السداد للطباعة. الخرطوم. الخرطوم. ٢٠٠٨م.

(١٢٥) منصور (محمد خالد). الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي. دار النفائس. ١٩٩٢م.

(١٢٦) القاضي (حامد رشدي). الأخلاقيات في استخدام الخلايا الجذعية للجنين البشري في بحوث العلاج الجيني. كلية العلوم. جامعة قطر. ندوة الانعكاسات الأخلاقية للعلاج الجيني. أكتوبر ٢٠٠١م.

(١٢٧) شيللر (هربرت أ.). المتلاعبون بالعقول. ترجمة عبدالسلام رضوان. عالم المعرفة. مارس ١٩٩٩

(١٢٨) سعيد (إدوارد). الآلهة التي تفضل دائما. ترجمة حسام الدين خضور. دار الكتاب العربي. ٢٠٠٣

- (١٣٠) زروق (عبدالله حسن). مشكلة الجبر والاختيار في تاريخ الفكر الإسلامي. مجلة كلية الآداب. جامعة الخرطوم. العدد الخامس ١٩٨٣م
- (١٣١) زروق. كيف نتعامل مع ظاهرة العولمة (عالمية الإسلام)
- (١٣٢) علي (حيدر إبراهيم). الهوية والمواطنة. التعددية الثقافية والحرية. تحرير الطيب حاج عطيه. سولو للطباعة والنشر. ٢٠٠٧
- (١٣٣) العوا (محمد سليم). تقدم. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. نهضة مصر للطباعة والنشر. أغسطس ٢٠٠٥م
- (١٣٤) الطيب (مدثر عبدالرحيم). حقوق الإنسان بين المبدأ والتطبيق. البحوث المقدمة في المؤتمر الأول. ١٩٦٨م دار الفكر
- (١٣٥) الغزالي (أبو حامد). ميزان العمل. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٩٩م
- (١٣٦) فنشر (ديفيد). الأخلاقيات والحرب. عالم المعرفة. يوليو ٢٠١٤م
- (١٣٧) ابن سينا (أبو علي). الإشارات والتنبيهات. القسم الأول. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ١٩٦٠م
- (١٣٨) ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم). الرد على المنطقيين. تحقيق رفيق العجم. دار الفكر اللبناني. بيروت. ١٩٩٢م
- (١٣٩) عبد الجبار (القاضي). المغني في أبواب العدل والتوحيد. ج ٦. العدل والتجويز. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة. ط. ١. ١٩٦٢م
- (١٤٠) منصور (محمد خالد). الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي. دار النفائس. ١٩٩٩م

(١٤١) حنفي (حسن) والمرزوقي (أبو يعرب). النظر والعمل.

دار النفائس، ٢٠٠٣م

(١٤٢) التكريتي (عبد الرحمن). دراسات في المثل العربي المقارن

(١٤٣) ضيف (شوقي). الفن ومذاهبه في النثر العربي. دار المعارف. القاهرة، ١٩٦٥م

(١٤٤) الفياض (محمد جابر). الأمثال في القرآن الكريم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٩٨١م

(١٤٥) الشامي (صالح أحمد). مواظب الحسن البصري. المكتب الإسلامي. ١٩٩٧م

(١٤٦) مصلي (محمد علي حسن). أقوال وحكم. ١٩٨٧

(١٤٧) العوا (محمد سليم). الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان

(١٤٨) دراز (عبدالله). دستور الأخلاق في القرآن الكريم (باللغة الفرنسية). ترجمة

عبدالصبور شاهين. مؤسسة الرسالة. بيروت، ١٩٨٢

(١٤٩) الحسن (إدريس سالم). من قضايا التعددية الثقافية في السودان. التعددية

الثقافية والحرية. تحرير الطيب حاج عطيه. سولو للطباعة والنشر. ٢٠٠٧

(١٥٠) الحسن (محمد علي). العلاقات الدولية في القرآن الكريم. الطبعة الثانية.

منشورات النهضة الإسلامية. عمان. الأردن. ١٩٨٢م.

(١٥١) الزحيلي (وهبة). العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث.

مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٩٨١م.

(١٥٢) الزحيلي (وهبة). الفقه الإسلامي وأدلته. الجزء السادس. دار الفكر. ١٩٨٧م.

(١٥٣) عتباني (هويدا صلاح الدين) الهوية والتعدد

الإثني(دراسة مفاهيمية) مع الإشارة إلى النموذج

السوداني. مجلة التنوير المعرفي. العدد التاسع. يوليو ٢٠١٠م

(١٥٤) الزين(قيصر موسى). مسألة الهوية في السودان.: الظاهرة والمنظور.

(١٥٥) أبو ساق(محمد عثمان). إشكالية الهوية الوطنية.مجلة التنوير المعرفي. العدد

التاسع. يوليو ٢٠١٠م

(١٥٦) الحواتي(بركات موسى). الذاتية السودانية عبقرية التنوع التاريخ.التنوير

المعرفي.العدد التاسع.يوليو

(١٥٧) عويضة(حسن عبد الحميد) النظم الإسلامية والمذاهب المعاصرة(دراسة مقارنة).

الطبعة الثانية. دار الرشيد للنشر والتوزيع بالرياض. ١٩٨١م.

(١٥٨) إبراهيم (عبد الله علي). الثقافة والدسيمقراطية في السودان. دار الأمين. القاهرة.

الطبعة الثالثة. ١٩٩٩م.

(١٥٩) ابو زهرة (محمد). العلاقات الدولية في الإسلام. دار الفكر العربي. بدون تاريخ.

(١٦٠) أحمد (عصمت محمود). حول التعايش الديني. مركز التنوير المعرفي. الخرطوم.

بدون تاريخ.

(١٦١) أبو زيد (محمد عبد الحميد). السلم والحرب في الإسلام. النسر الذهبي. ٢٠٠١م.

(١٦٢) الرشيد (أحمد) وعدنان السيد حسين. حقوق الإنسان في الوطن العربي. دار

الفكر. بيروت. دمشق. ٢٠٠٢م.

(١٦٣) ستومان (عباس). العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية. الدار الثقافية

للتنوير. القاهرة. ١٩٩٩م.

(١٦٤) الطيب (مدثر عبد الرحيم). أعد البحوث للنشر.
حقوق الإنسان بين المبدأ والتطبيق. البحوث المقدمة في
المؤتمر الأول، دار الفكر، ١٩٦٨م.

(١٦٥) التعددية الثقافية ومستقبل السودان: وحدة أم انفصال. اتحاد الكتاب السودانيين.
المؤتمر الثالث، ٢٠٠٩م.

(١٦٦) عبد الرحمن (عبدالله الزبير). السلام في القرآن الكريم. سلسلة اصدارات
الشريعة للنشر والطباعة، ١٩٩٧م.

(١٦٧) ميرغني (هدى مبارك). مدخل الثقافة السودانية. مركز محمد عمر بشير
للدراستات السودانية. جامعة أم درمان الأهلية، ١٩٩٨م.

(١٦٨) الصاوي (عبد العزيز حسين). السودان حوارات الهوية والوحدة الوطنية.

(١٦٩) قسم الله (عبد الله محمد). الهوية وتمزق الدولة السودانية. دار عزة للنشر
والتوزيع، ٢٠٠٨م.

(١٧٠) أرشد (يسرى محمد). حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي. كتاب الأمة.
٥١٤٢٧.

(١٧١) عبد السلام (جعفر). أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية. سلسلة فكر
المواجهة. تصدرها رابطة الجامعات الإسلامية، العدد ٢٣، بدون تاريخ.

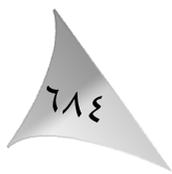
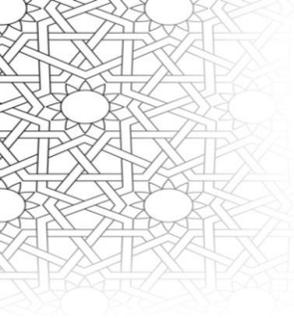
(١٧٢) حقوق الإنسان في الإسلام. مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي. العلاقات
الدولية. منظمة الإعلام الإسلامي، ٣٣٨، بدون تاريخ.

(١٧٣) دينق (فرانسيس). مشكلة الهوية في السودان: أسس التكامل القومي. ترجمة:
محمد علي جادين. مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩م.



المراجع باللغة الإنجليزية

- Marquard (Odo) , Farewell to Matlers of (١)
Principle, Oxford University Press,. ١٩٨٩.
- Williams. (F.R.J.) , Science and Global Ethic, Pilkngton Press,. ١٩٩٩. (٢)
- Paul (Jeffrey), Jr. (Fred Miller, Ethics and Economics, Pilkngton Press,. (٣)
١٩٩٠.
- Holden (Barry), The Ethical Dimensions of Global Change, Macmilan (٤)
Press,. ITD ١٩٩٦.
- Farina (Francisco), and Hahan (Frank) Ethics, Rationality and Economic (٥)
Behavior.
- Sen (Amartya), On Ethics and Economics, Basil Blackwell, ١٩٩٠. (٦)
- Macniven (Don), Moral Experience, published by Routledge, ١٩٩٠. (٧)
- Jackson (Tennifer), Business Ethics Blackwell, ١٩٩٠. (٨)
- Hart (H.L.A), Law, Liberty and Morality, Oxford University Press,. ١٩٦٢. (٩)
- Glover (Jonathan), Causing Death and Saving Lives, Penguin Books, (١٠)
١٩٧٧.
- Fakhry (Majid), Ethical Theories in Islam, E.J. Brill, ١٩٩١. (١١)
- Singer (Peter),Ethics, Oxford University Press, ١٩٩٤. (١٢)
- Thompson (Mel), Ethics, Mc Graw-Hill ٢٠٠٦. (١٣)
- Hare (R.M.), Freedom and Reason, Oxford University Press,. ١٩٦٣. (١٤)
- Beauchamp (Tom.L.), Chldress James F., Principles of Biomedical Ethics, (١٥)
Oxford University Press,. ١٩٩٩.
- Kuhse (Helga) and Singer (Peter), Bioethics, Blackwell ١٩٩٩. (١٦)
- Frankena (William), Ethics, Prentice Hall lue. ١٩٧٣. (١٧)



Moore. (G.E), Principia Ethica, (١٨)
Cambridge ١٩٦٢.

Rachels (James), The Right Thing to do, Mc-Graw College ١٩٩٩. (١٩)

Gert (Bernard), Common Morality, Oxford University Press,. ٢٠٠٧. (٢٠)

Charlton (William), Weakness of Will Basil Blackwell. ١٩٨٨. (٢١)

Honderich (Ted), How Free are you? Oxford University Press,. ١٩٩٣. (٢٢)

Fletcher (Joseph), Situation Ethics, SCM press Ltd, ١٩٧٦. (٢٣)

Paton. (H.J.), the Moral Law, Hutchinson University Library, London, ١٩٦٦. (٢٤)

Mele (Alfred), Irrationality Oxford University Press,. ١٩٩٨. (٢٥)

Baggini (Julian), Peter S. Fosl, The Ethics Toolkit, Blackwell, ٢٠٠٧. (٢٦)

Hovannisian (Richard. G.), Ethics in Islam, University of California, ١٩٨٣. (٢٧)

Martin (Mike W.), Everyday Morality, Wadsworth Publishing Company, (٢٨)

١٩٩٥.

Bcauchamp. (Tom. L.), Philosophical Ethics, Mc-Graw- Hill Books (٢٩)

Company.

Griffiths (A. Phillips), Ethics, Cambridge University Press,. ١٩٩٣. (٣٠)

Almond (Brenda), Introducing Applied Ethics, Blackwell, ١٩٩٥. (٣١)

Lawton Clive and Morgan (Peggy), Ethical Issues in Six (٣٢)

Religious Traditions, Edinburgh University Press,. ١٩٩٦.

Harris (C.E.), Applying Moral Theories, Wadoworth Publishing Company, (٣٣)

١٩٩٢.

Gortner (Harold F.), Ethics for Public Managers, Greenwood Publishing (٣٤)

group Inc. ١٩٩١.

Armstrong (Mary Beth), Ethics and Professionalism, South - Western (٣٥)

Publishing Company, ١٩٩٣.





Facione (Peter. A.), Schere (36)

(Donald), Attig (Thomas), Ethics and Society,

Prentice Hall Engleword Cliffs, New Jersey, 1991.

Lafollette (Hugh), Ethics in Practice, Blackwell, 1997. (37)

Huby (Pamela. M.), Greek Ethics, St Martins Press, 1917. (38)

Coombs (Errold R.), Winker (Earl R.), Applied Ethics A Reader Blackwell, (39)
1993.

Shafer- Landau (Russ), Ethical Theory, Blackwell, 2007. (40)

Edel (Abraham), Elizabeth Flower, O'Connor (Finbarr W.), Critique of (41)
Applied Ethics, Temple University Press,. 1994.

Copp (David), The Oxford Handbook of Ethical Theory, Oxford University (42)
Press,. 2006.

Dunn (Caroline), Ethical Issues in Mental Illness, Ashagate Publishing (43)
Company, 1998.

Trigg (Roger), Ideas of Human Nature, Blackwell, 1988. (44)

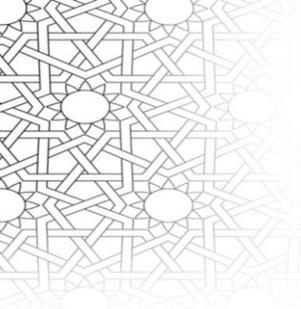
Wallace (James. D.), Ethical Norms Particular Cases, Oxford University (45)
Press, 1996.

Goodin (Robert. E.), and Reeve Andrew, Liberal Neutrality, Routledge, (46)
1989.

Ibn Taymia, Public Duties in Islam, The Islamic Foundation, 1992. (47)

Sumner (L.W.), Welfare Happiness and Ethics, Clarendon Oxford (48)
University Press,. 1996.

White (James. E.), Contemporary Moral Problems: War and Terrorism, (49)
Wadsworth, 2003.



Parliament of the world's Religions, (٥٠)
 Declaration toward a Global Ethic, Tabingcu
 Germany, 1٩٩٣.

Boss (Judith. A.), Analyzing Moral Issues Mc Graw Hill, ٢٠٠٢. (٥١)
 La Follette (Hugh), Ethical Theory, Blackwell, ٢٠٠٦. (٥٢)
 Kemp (J.), Ethical Naturalism, Macmillan, 1٩٧٠. (٥٣)
 Paton (H.J), The Categorical Imperative, Hutchinson of London, 1٩٦٥. (٥٤)
 Warnock (G.J), Contemporary Moral philosophy, Macmillan, 1٩٦٧. (٥٥)
 Raines (John. C.), The Politics of Religious Correctness - Islam and The (٥٦)
 West Center for Leadership and Development Studies, 1٩٩٨.
 Espejo (Roman), Ethics, Green haven Press, ٢٠١٠. (٥٧)
 Conndby (Peggy), Becky Cox-White (Beady), David R.Keller, and Martin G. (٥٨)
 Leever, Ethics in Action: A case based approach, Blackwell, ٢٠٠٩.
 Hare. (R.M.), Moral Thinking, Clarendon press, Oxford, 1٩٨٧. (٥٩)
 Shafe-landew (Rass), Oxford studies in Meta-ethics, Oxford University (٦٠)
 Press, Oxford, ٢٠٠٧.
 Warnock (Mary), An Intelligent person's Guide to Ethics, Duck Backs, ٢٠٠١. (٦١)
 Banks (Sara), Ethics and Values in Social Work, Macmillan, 1٩٩٥. (٦٢)
 Entreves (A. P.) Natural Law, Hutchinson University Library-London, 1٩٦٧. (٦٣)
 Kincaid (Harold) , John Dupre and Alison, Value-Free Science? (٦٤)
 Ideals and Illusions, Wylie Oxford University Press,. ٢٠٠٧.
 Bond . (E.J.), Ethics and Human Well-being, Blackwell, 1٩٩٦. (٦٥)
 Sen (Amartya), and Martha. C Nussbaum (Editors), The Quality (٦٦)
 of Life, Clarendon Press Oxford, ٢٠٠٢.





Sen (Amartya), and Bernard (٦٧)

Williams (Editors), Utilitarianism and Beyond,

Cambridge University Press, ١٩٨٤.

Crisp (Roger), and Michael Slote (Editors), Virtue Ethics, Oxford (٦٨)

University Press, ٢٠٠١.

Foot (Philippa), Virtues and Vices, Basil - Blackwell Oxford, ١٩٨٥. (٦٩)

Singer (Peter), A Companion to Ethics, Blackwell Reference, ١٩٩١. (٧٠)

Edel (Abraham), Elizabeth Flower, and Finnbar W. O'Connor, Critique of (٧١)

Applied Ethics, Temple University Press, ١٩٩٤.

Vardy (Peter) and Paul Grouch, The Puzzle of Ethics, Fount, ١٩٩٩. (٧٢)

Mel Thompson, Ethics, Teach Yourself, ٢٠٠٦. (٧٣)

Al- Faruqi (Ismail Ragi), Christian Ethics, McGill University Press, ١٩٦٧. (٧٤)

Anscombe (Elizabeth), Modern Moral Philosophy, Town of philosophy ٣٣ (٧٥)

(١٩٥٨).

Audi (Robert), Editor, The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge (٧٦)

University Press, ١٩٩٦.

Hesselbein (Frances) and Others, The Community of the Future, Jossey- (٧٧)

Bass Publishers, ١٩٩٨.

Berlin, Four Essays on Liberty, Oxford University Press, ١٩٥٦. (٧٨)

Bilton (Tony) and others, Introduction to Sociology, Macmillan Press Ltd, (٧٩)

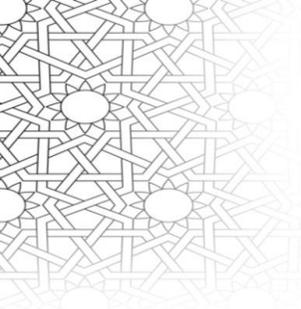
١٩٩٦.

Bix (Brian), Natural Law Theory, A Companion to Philosophy of Law and (٨٠)

Legal Theory, edited by Dennis Patterson, Blackwell Publishers, ١٩٩٦.

Blake (Nigel), Paul Smeyers, Richard Smith and Paul Standish, (٨١)

Philosophy of Education, Black Well, ٢٠٠٣.



Cooper (David E.), Editor, A (٨٢)
companion to Aesthetics, Blackwell. Oxford, ١٩٩٢.

Geach (Peter), The Virtues, Cambridge, ١٩٧٧. (٨٣)

Hudson (Deal W.), Happiness and the limits of Satisfaction, Rowman & (٨٤)
little field, Publishers, Inc, ١٩٩٦.

Havet (H.L.A.) The Concept of Law, Oxford at The Clarendon Press, ١٩٦١. (٨٥)

Mautner (Thomas), A Dictionary of philosophy, Blackwell, ١٩٩٦. (٨٦)

Heywood (Andrew), Politics, Palgrave, ٢٠٠٢. (٨٧)

Nobbs (Jack), Sociology. (٨٨)

Honderich (Ted), editor, The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, (٨٩)
١٩٩٦.

Irwin. (Terence), The Development of Ethics, Oxford university press, (٩٠)
٢٠٠٩.

Jary (David) and Julia Jary, Collins Editor, Dictionary of Sociology, (٩١)
Collins, ٢٠٠٠.

Kaplan (Abraham) , The Conduct of Inquiry , (Methodology for Behavioral (٩٢)
Science) , Chandler Publishing Company, California, ١٩٦٤.

Kenny, (Anthony), Editor, Aquinas, Macmillan, ١٩٦٩. (٩٣)

Kourany, Janet A., Scientific Knowledge, Wadsworth Publishing (٩٤)
Company, California, ١٩٨٧.

Kymlicka (Will): Justice and Minority Rights, in Contemporary (٩٥)

Political, Philosophy: An Anthology, edited by Robert E. Goodin
and Philip Pettit, Oxford University Press, ٢٠٠٢.

Lloyd (Dennis), The Idea of Law , Penguin Books, ١٩٦٤. (٩٦)

Macintyre (Alasdair), After Virtue, Duck Worth ١٩٨٧. (٩٧)





Montel (Lynwood, Academic and (٩٨)

Applied Folk Lore: Patterns for the future.

- .Feinberg (Joel) Editor, Moral concepts, Oxford University press, ١٩٦٩ (٩٩)
- McLeod (Ian), Legal Theory, (second edition) Palgrave, Macmillan, ٢٠٠٣. (١٠٠)
- Paul (Ellen Frankel) , Jeffrey Paul and Fred D. Millersr , Ethics and (١٠١)
- Economics , Basil Black Well , Oxford , ١٩٨٥ , the Introduction.
- Raz (Joseph) from The Morality of Freedom, in Freedom: A Philosophical (١٠٢)
- Anthology, Edited by Ian Carter and others, Blackwell ٢٠٠٧.
- Ruben, David-Hillel ,The Philosophy of the Social Sciences, edited by (١٠٣)
- A.C.Grayling, Oxford Universty Press, ١٩٩٨.
- Sen P., X. (Amartya), On Ethics and Economics, (Oxford) Basil Blackwell, (١٠٤)
- ١٩٩٠.
- Shiner (Rgera.) Law and Morality, A Companion to Philosophy. (١٠٥)
- Singer (Peter), editor, A Companion to Ethics, Blackwell, ١٩٩١. (١٠٦)
- Swift (Adam), Political Philosophy, polity, ٢٠٠٦. (١٠٧)
- Towards Islamization of Disciplines, IIIT, Herndon ١٩٨٩. (١٠٨)
- Richard Krut, Two Concepts of Happiness, Philosophical Review, (١٠٩)
- ٨٧.No.٢ (April ١٩٧٩).
- Mouffe (Chantal), Editor, Dimensions of Radical Democracy, Verso, (١١٠)
- London, ١٩٩٢.
- Walzer (Michael), Politics and Passion, Yale University Press, ٢٠٠٤. (١١١)
- Winch (Christopher) and John Gingell, Key Concepts in the Philosophy (١١٢)
- of Education, Routlerdge London and New York ١٩٩٩.
- Zaroug (A.H), Ethics from an Islamic Perspective : Basic (١١٣)
- Issues, The American Journal of Islamic Social Sciences,

Volume.11, Fall 1999, Number 3, The
International Institute of Islamic Thoughts,
Herndon, U.S.A.

٦٩٠

Zaroug (A.H), Does Morality Depend on Religion, Faith (١١٤)
Research Journal, April 1998, Khartoum

Tosh Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Quran, Montreal: (١١٥)
The McGill-Queen's University Press

George F Hourani, Reason and Tradition In Islamic Ethics, (١١٦)
Cambridge University Press, Cambridge, 1980

Abd al-Hag al-Ansari, Islamic Ethics: Concepts and Prospects, (١١٧)
The American Journal of Islamic Social Sciences, No.1, 1989,
U.S.A.

Hutching (Kimberly), International Political Theory, Sage, (١١٨)
London, 2001

Pettit (Philip), Robert E. Goodin, Contemporary Political (١١٩)
Philosophy, An Anthology, Blackwell, 1998.

Steiner (Hillel), Ian Carter and Matthew H. Kramer, Freedom: (١٢٠)
Philosophical Anthology, Blackwell, 2007

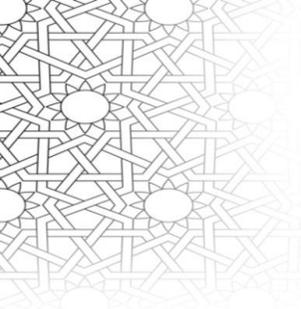
Bell (Duncan), Ethics and World Politics, Oxford University (١٢١)
Press, 2010

Day (Louis A.) m Ethics and Media Communication: Cases (١٢٢)
and Controversies, Wadsworth, 1997

Fleck (James) and others (editors), Exploring Expertise, (١٢٣)
Macmillan, 1998



- Walzer (Michael), *The Civil Society Argument, Dimensions of Radical Democracy*, edited by Chantal Mouffe, Verso, 1995 (١٢٤)
2002
- Sen (Amartya), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, (١٢٥)
2002
- Fazlur Rahman, "Law and Ethics in Islam," in *Ethics in Islam*, (١٢٦)
edited by Richard G. Hovannisian (Malibu, CA: Undeila
Publications, 1985)
- Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books, 2001 (١٢٧)
- Jary (David) and Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, (١٢٨)
Harper Collins Publisher, 2000
- Stump (Samuel Enoch) *Philosophy: History and Problems*, (١٢٩)
McGraw Hill Inc. 1992
- Geach (Peter), *The Virtue*, Cambridge, 1977 (١٣٠)
- Crisp (Roger) and Michael Slote, editors, *Virtue Ethics*, Oxford (١٣١)
University Press, 2001
- Kymlicka (Will), *Justice and Minority Rights*, in *Contemporary Political Philosophy* by Goodin and Pettit, Blackwell, 2005 (١٣٢)
- Young (Iris Marion), *Polity and Group Difference: A Critique Of The Ideal Universal Citizenship*, in *Contemporary Political Philosophy* by Goodin and Pettit, Blackwell, 2005 (١٣٣)
- Philip (Anne), *Dealing with Difference: A Politics of Ideas Or A Politics Of Presence*, in *Contemporary Political Philosophy* by Goodin and Pettit, Blackwell, 2005 (١٣٤)



Hutching (Kimberly), International (١٣٥)
Political Theory, Sage Publications, London,
٢٠٠٦

Bell (Duncan), Ethics and World Politics, Oxford University (١٣٦)
Press, ٢٠١٠

Risjord (Mark), Philosophy of Social Science, Routledge, ٢٠١٤ (١٣٧)

Holden (Barry), editor, The Ethical Dimensions of Global (١٣٨)
Change, Macmillan Press, ١٩٩٦

Beauchamp (Tom L.), Philosophical Ethics, McGraw Hill Book (١٣٩)
Company, ١٩٨٢

Williams (F. R. J.), Science and A Global Ethics, Pilkington (١٤٠)
Press, ١٩٩٤

Graham (Gordon), Ethics and International Relations, (١٤١)
Blackwell Publishers, ١٩٩٧

Nozick, Robert Anarchy, State and Utopia, ١٩٧٤, New York: (١٤٢)
Basic Book

Rawls (John), A Theory of Justice, Oxford, Oxford University (١٤٣)
Press, ١٩٧١

Rawls (John), Political Liberalism, New York: Columbia (١٤٤)
University Press, ١٩٩٣

