

المؤتلف الإنساني واستقامة نظام الأرض

■ محمد بن سعيد المعمري

المؤتلف.. إنسان البداية والنهاية

إن النقلة المهمة التي أحدثها الفكر اليوناني - كما يؤكد كريستوفر بوراكي (2011) - تتمثل في الشعور بأولوية الإنسان، وجعله في أعلى مصفوفات الاهتمام بالتنظير والدراسة والمقصد، ولذلك انبرت النظريات اليونانية متناولة ذلك وبعبارة بوراكي: «أعلنت شأن الإنسان كائناً متميّزاً عن سائر كائنات الطبيعة: كائناً منفصلاً ومسيطرًا، ولم يكف أن هذه الرؤية للإنسان والطبيعة قد هيمنت؛ لكنها لقيت تعزيزاً من جانب الإنسان، الذي أثبت اقتداره الخارق بما أجراه من تحويلات على الطبيعة». وهو ما يعني أن العودة إلى الجذور الإنسانية الأولى للبشر شرطٌ أساسي «لقيام الثقافة الإنسانية الجديدة»، ولئن لم يسمّ بوراكي مراده تحديداً؛ فقد أكد بأنها يجب أن تكون «فكرة ثقافة أخلاقية».

ويشارك في هذا التوق الأخلاقي أيضاً سوك - شا (2013) الذي يرى أن مستقبل البشرية في اشتياقها نحو السلام؛ أي إيجاد قيمٍ بديلة عن لغة الصراع والحروب؛ فعندما يؤكد بأن «هذا التشوق

■ باحث من سلطنة عُمان.



يتجلى حتى في أكثر الثقافات تفاخراً بحب القتال؛ ففي كل مكان وزمان كانت هناك أصوات - صريحة أم على استحياء، حادة أم رقيقة، عقلانية أم عاطفية - تطالب جميعها أن يكون السلام بديلاً للحرب».

ورغم إيمان سوک - شا بقيمة السلام مبدأً إنسانياً طموحاً؛ فإنه يخامرهُ الشك في وجود نظرية مقبولة تصلح أن تكون النظرية الأنموذج للتعایش السلمي بين البشر جميعاً، فيقول: «وبالرغم من التاريخ المديد للربغة في تحقيق السلام، فمن الإنصاف أن نقول: إنه ليست هناك مجموعة جاهزة أو سابقة الإعداد بشأن كيفية تعايش الجنس البشري معاً في وئام وانسجام»، وأما تفسيره لوجود قصص نجاح من هذا النهج في فترات من التاريخ أو دول معينة؛ فإن مرد ذلك «أن إدارة السلام تتشكّل - مثلها في ذلك مثل إدارة الحرب - من خلال التأثيرات الاجتماعية. وهذه التأثيرات متناقضة - دون شك - تناقض الجنس البشري نفسه»، فالنجاح في إدارة الحرب مثل النجاح في إدارة السلام؛ إذ - كما يؤكد سوک - شا - «ترتبط خصوصيات كل صراع باختلاف الزمان والمكان، وطبيعة المجتمعات، وكذلك ترتبط الوسائل السلمية لحل الصراع - والتي تهدف إلى تحقيق الوئام والسلام، بمنظومة الأخلاق (العامة والخاصة) في المجتمعات المعنية».

وأكثر وضوحاً من سوک - شا الفيلسوف كارل أوتو آبل (2009) الذي يؤكد ابتداءً على «الحاجة الملحة إلى إيتيقا كبرى (أخلاقيات عليا)»، تحدد - بحسب رأيه - «المهمة البارزة والجديدة للإيتيقا الفلسفية في عصرنا».

وكان آبل يود التفريق بين النجاحات التي تمت في الصعيد الإقليمي - من حيث تنظيم الجوانب الأخلاقية التقليدية لجغرافيا معينة - وبين الحاجة إلى نظام إنساني شامل؛ فيقول: إن «الأخلاق التقليدية السائدة لدى كل الشعوب وفي كل الثقافات لا تزال في جوهرها منحصرة في حدود العلاقات الإنسانية الضيقة القائمة على مجموعات صغرى. وهذه الأخلاق تصلح - في أحسن الأحوال - للقيام بأدوار مهنية، وإنجاز واجبات داخل نسق المعايير الاجتماعية، كما يتجلى الأمر مثلاً على صعيد الدولة القومية». وهذا ما يدفعه إلى اقتراح هذا النسق الشامل رغم صعوبته.

ويفضّل «أبل» بين الأخلاقيات على ثلاثة مستويات: صغرى ووسطى وعليا، وهو يرجع مآلات الصراع إلى الاضطراب الحاصل بين هذه المستويات من حيث الالتزام؛ حيث إن «الأخلاق التقليدية - في مدلول الإيتيقا الصغرى والإيتيقا الوسطى - لم تعد قادرة على الاستجابة للمتطلبات الجديدة التي تفرض مسؤوليتها بعيدة المدى على نتائج أفعالنا».

ومن المثير حقاً أن أبل (1996) تنبأ بظهور حالة إنسانية عليا، وبظهور نمط يستوعب أجزاء الاضطراب بين التفاعل الاجتماعي في مكوناته الفرعية، وقال: «يبدو أن الحاضر سيشهد في كلا المجالين للتطور الثقافي - أي مجال

يقول أبل: الأخلاق التقليدية السائدة لدى كل الشعوب وفي كل الثقافات لا تزال في جوهرها منحصرة في حدود العلاقات الإنسانية الضيقة القائمة على مجموعات صغرى. وهذه الأخلاق تصلح - في أحسن الأحوال - للقيام بأدوار مهنية.

التدخل التقني في حيز الطبيعة ومجال التفاعل الاجتماعي - ظهور حالة كونية تستوجب نمطاً جديداً من المسؤولية المشتركة؛ أي نمطاً من الإيتيقا يمكن أن نعتبه بإيتيقا (كونية) كبرى خلافاً لنمطي الإيتيقا التقليدية أو المألوفة». ويقترح في هذا السياق أن تكون المنظومة المطلوبة إنسانياً - إذا قدر لها أن تكون - تستوجب تأسيساً عقلانياً يتجاوز كل التقاليد». وهذا التأسيس العقلاني الذي يرمي إليه أبل لا يعني بطبيعة الواقع الخروج عن المقتضى الأخلاقي الإنساني برمته والإتيان بشيء لم تدركه التقاليد؛ بل يعني

أن «ما نحتاج إليه اليوم هو فعلاً إيتيقا شاملة وصالحة للإنسانية جمعاء، غير أن هذا لا يعني أننا في حاجة إلى إيتيقا تفرض على جميع الأفراد، وتطبق على كل أنماط الحياة السوسيو ثقافية المختلفة أسلوباً موحداً للحياة الطيبة».

وقد ناقش رومان ريس (2009) أفكار أبل المتعلقة بالحاجة الإنسانية الملحة إلى أخلاقيات عليا، والتي نشرها عام 1996م، وساق فيها «نظرية أخلاق التداول والأخلاق التواصلية»، ولكن الأهم - في سياق بحثنا هذا هو - النقاش الذي دارت سيرورته بين رومان ريس وأبل في أسئلة محورية: «الأخلاق بوضوح مسألة تقليد أو عُرفٍ مستند إلى المجتمع؟ أم مستند إلى آراء



وتوجهات طبقة اجتماعية؟ ولكن المسألة ليست مسألة مبادئ أخلاقية إلزامية كونية مستندة إلى الجميع كما كان يعتقد منذ قديم الزمان، ولكن إذا كان الأمر كذلك كيف لمثل هذه المبادئ الأخلاقية الكونية أن تكون محتملة التشكيك والتبرير اليوم عندما تبدو أكثر فأكثر للوصول إلى القول: إن تلك المبادئ الأخلاقية مسألة خاصة، أو في أحسن الأحوال شيء يقر بالاتفاقيات وخواص مجموعة أو طبقة معينة؟».

وهي الأسئلة ذاتها التي تتطلب الإجابة في سياق الحديث حول نظرية «المؤتلف الإنساني»؛ الذي يتقصد بنية الأخلاق والعقل على المستوى الإنساني، ويهدف إلى تكوينها إن لم تكن موجودة فعلاً أو إحيائها إن وجدت.

وبالعودة إلى بوراكي (2011)، فإن إسهامه المهم يتمثل في وضع «سبعة سبل أمام مستقبل الإنسانية»؛ من أجل قيام الجميع بما يمكن القيام به من أجل العيش المشترك، إذ يعتقد فعلاً «أن مشروع الثقافة الإنسانية قد حُرّف مع مرور القرون» ومن أجل ذلك فهو يرى: «أن إدراك التحديات التي يواجهها كوكبنا يمثل الشرط الأول الأساسي لقيام الثقافة الإنسانية الجديدة، التي ينادى بها على أساس فكرة حداثة أخلاقية»، وقد وضع تلك التحديات في سبعة أقانيم كالتالي:

أولها: أن تكون سياسة على نطاق الكوكب، وليست محصورة في جغرافيات صغيرة، فيؤكد بوراكي أن «الأزمة العالمية الراهنة تهيب بنا إلى تحمل مسؤوليتنا كمواطنين في الكوكب، أو بعبارة أخرى: إنها تستدعي التزاماً من كل شخص نحو مستقبل البشرية على وجه الأرض، فيفترض في الثقافة الإنسانية الجديدة التي أنادي بها أن ترهف الشعور بأهمية كل كائن بشري، والشعور بالتضامن العالمي».

ثانيها: يتمثل في احترام وتقدير التنوع الإنساني؛ فلذا يؤكد بوراكي أن الإنسانية إذا ما أرادت أن تبني ثقافة إنسانية جديدة؛ فيتوجب عليها «مكافحة المركزية الإثنية، وجعل البشرية لا مركزية، تكن الاحترام للتنوع الثقافي، نعم، يتوجب علينا تهدئة نزاع الثقافات، وعدّ كلٌّ منها ثروة في حدّ ذاته، وإدراك أن تتفاعل هذه الثقافات يفوق مجرد تجميع بعضها مع بعض».

ثالثها: احترام البيئة التي تعيش فيها الإنسانية؛ لأنها الأساس في وجود الإنسان، ولا بقاء له إن هي ذهبت أو لم تعد قادرة على استيعابه، بسبب الإخلال بوظائفها وتدخّل الإنسان في أدوارها الطبيعية، فيقول: «أما الثقافة الإنسانية - التي أتمنى قيامها بكل جوارحي - فيجب فيها أن تدمج الحضارة تمام الاندماج في التوازن البيئي»، «في الماضي أبدى الإنسان غطرسة وعدم مسؤولية تجاه الطبيعة، فاستنفد الموارد الطبيعية، وخرّب التوازن الإيكولوجي، حتى أنه أصبح اليوم - بسبب ذلك - يهدد مستقبل الحضارة؛ إذ ينكر كل قيمة للطبيعة، وصار مصدر القيمة - على وجه كوكب مزدري وفي منتهى الضيق -

محصوراً في قيمة النشاط البشري وسعر السوق، قيمة الشجرة بالخشب الذي تنتجه، وقيمة الحيوان بلحمه وجلده، وقس على ذلك».

أما رابعها: فيكمن في تأمين فرص متكافئة بين البشر المتساوين في إنسانيتهم، المتكافئين في حقهم، «لقد شكّلت الثقافة الإنسانية أرضيةً ومنطلقاً لحلم تحقيق المساواة بين البشر؛ لكن الرأسمالية غدّت الفوارق وزادتها، حتى أنّ الأجل المتوقع للفرد يختلف تبعاً لانتمائه إلى فئة الأغنياء أو إلى فئة الفقراء، ومن جهتي أحلم بثقافة إنسانية جديدة تضمن فرصاً متكافئة تخدم

حركة الارتقاء الاجتماعي، وتضع معالم إيكولوجية تردع الناس عن الانسياق في وتيرة استهلاكية تستنفد البيئة، وتبسط شبكة أمنية تحمي المحرومين».

وخامسها: جعلها بوراكي في ضبط الإنتاج، من حيث جعل القيمة الإنسانية ذات بُعدٍ مقدّر في تلك العملية الواردة من الممارسات الرأسمالية، فيرى «أنّ ازدياد قيمة العمل على حساب قيمة الأرض جعل الإنسان منتجاً للقيمة، ووضع العاملين في صميم عملية الإنتاج، لكن هذا الفتح الاجتماعي الاقتصادي انقلب على الثقافة الإنسانية، عندما تحولت القيمة إلى سعر تحدده قوى السوق الخفية، الخارجة عن الضوابط الإنسانية، ومعها حلت التفسيرات محل العدالة،

بالعودة إلى بوراكي (2011)، فإن إسهامه المهم يتمثل في وضع «سبعة سبل أمام مستقبل الإنسانية»؛ من أجل قيام الجميع بما يمكن القيام به من أجل العيش المشترك، إذ يعتقد فعلاً «أن مشروع الثقافة الإنسانية قد حُرّف مع مرور القرون».



والطلب محل الإرادة، والنزوات الاستهلاكية محل تلبية الاحتياجات، فإذا أردنا أن نبني ثقافة إنسانية جديدة توجب علينا أن نعيد تحديد نهج الأمم والجنس البشري نحو سيرورة إنتاج متوازنة إيكولوجياً، تشتمل على إناطة قيمة بالأشياء غير القابلة للبيع والشراء»، وعليه «فيجب في الثقافة الإنسانية الجديدة أن تلغي الرّق الذي ما زال يسجن الإنسان، عندما يجعله مجرد آلة في عملية الإنتاج».

وسادسها: في سياق بوراكي في الأقاليم السبعة لمستقبل الإنسانية خصصه للحديث عن التربية والتعليم، إذ لا مستقبل للإنسانية إن هي ركزت على قيم السوق والاقتصاد وأهملت تلك العملية المرتبطة بتنمية الإنسان ذاتياً وأخلاقياً؛ فلذا يؤكد بأنه «اليوم، وفي ظل الاقتصاد الجديد - اقتصاد المعرفة والرأسمال الجديد - أصبح مفتاح التقدّم الاقتصادي والعدالة الاجتماعية يكمن في توفير تعليم جيد للجميع، فالتحدي الذي ينتظر الثقافة الإنسانية الجديدة يتمثل في تهيئة الظروف، بحيث يتسنى لكل طفل الانتفاع بتعليم جيد متساو، بصورة مستقلة عن أصله العرقي، وغنى أسرته، ومكان إقامته، إن «ظاهرة الانسياب» التي وعدت بها الرأسمالية لن تنشأ أبداً عن السوق. بل - على العكس - عن حركة ارتقاء تتولد من التربية والتعليم. والهدف الطويل الأجل لهذه الصيرورة هو دمج مجمل شعوب العالم في شبكة تغطي كوكبنا الأرضي، بفضل استعمال كل التقنيات المتيسرة».

وأما المسار السابع - وهو الأعمق - ففي إحداث حادثة أخلاقية للعالم؛ ففي حين «اتسمت الحضارة الصناعية بالسعي وراء حادثة تقنية، بتطبيق تكنولوجيات تستكمل على نحو مستمر، فقامت من ثم عقلية اقتصادية تبرر المنتجات التكنولوجية الأكثر تطوراً، تاركة جانباً الأهداف الاجتماعية، غير عابئة بالقيم الأخلاقية، أما الثقافة الإنسانية الحديثة، فإنها ستعتمد - خلافاً لذلك - على القيم الأخلاقية بوصفها دوافع للأهداف الاجتماعية، متخذة من هذه القيم أساساً لعقلية اقتصادية تحكم مجمل الخيارات التقنية، وحتى في هذه الحالة ينبغي اختيار التقنيات وفقاً لمعايير أخلاقية وجمالية وليس من منظور الفعالية الاقتصادية فقط. اليوم، في ظل الاقتصاد الجديد اقتصاد المعرفة والرأسمال الجديد، أصبح مفتاح التقدّم الاقتصادي والعدالة الاجتماعية يكمن في توفير تعليم جيد للجميع».

وهذه الأقاليم السبعة في نظر بوراكي كفيلة بإحداث مسار جديد لحماية الإنسان على هذا الكوكب، وهي جديرة بالعناية في سياق التنظير والتطبيق نحو المؤتلف الإنساني الذي تتحدث عنه هذه الورقة.

وفي السياق ذاته نص كلٌّ من كيزا سافولينن وجوديث تورني - بورتا (2011) على ضرورة أن «يتجسد أحد تحديات المستقبل المقترحة في التاريخ الفكري للأمم المتحدة في ضرورة أن تطرح الأمم المتحدة مبادرة عالمية، في دمج المكون العالمي في المناهج المدرسية على كل المستويات». وهذه المبادرة العالمية في نظر الباحثين تدور في فلك التعليم من خلال تحليل توصيات

في حين «اتسمت الحضارة الصناعية بالسعي وراء حداثة تقنية، بتطبيق تكنولوجيات تستكمل على نحو مستمر، فقامت من ثم عقلية اقتصادية تبرر المنتجات التكنولوجية الأكثر تطوراً، تاركة جانباً الأهداف الاجتماعية، غير عابئة بالقيم الأخلاقية.

اليونسكو عام 1974م، «بخصوص التعليم من أجل تفاهم عالمي، والتعاون والسلام والتعليم المرتبط بحقوق الإنسان، والحريات الأساسية»، ويهدف عرض هذه التوصيات «إلى زيادة فهم عمل منظمات مثل اليونسكو، فضلاً عن جذب مزيد من الاهتمام بمجال التعليم من أجل تفاهم عالمي، والسلام، وحقوق الإنسان»، فلذا حددت التوصية (6) بأنه: «يجب أن يسهم - أي التعليم - في التفاهم الدولي، ودعم السلام العالمي، والأنشطة التي تفعل في مكافحة النزعة الاستعمارية، وأشكال الاستعمار بكافة أنواعه، وضد كل أشكال العنصرية، والفاشية،

والتمييز العرقي، فضلاً عن الأيديولوجيات التي تغذي مشاعر الكراهية العنصرية والوطنية، والتي تتناقض مع أهداف هذه التوصية».

وفي البدء كان المؤتلف:

﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية (ج 5، ص 297): «ألم يروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً؛ أي كان الجميع متصلاً ببعضه ببعض، متلاصق مترامك بعضه فوق بعض في ابتداء الأمر، ففتق هذه من هذه، فجعل السموات

سبعاً، والأرض سبعاً، وفصل بين السماء الدنيا والأرض بالهواء، فأمطرت السماء وأنبتت الأرض».

تقرر هذه الآية أن الموجودات من السماوات والأرض كانتا شيئاً واحداً متصلاً بعضه ببعض، متلاصقاً متراكماً بعضه فوق بعض، فالعودة إلى المؤتلف هو العودة إلى هذا الأصل الفطري الجامع، في كليته الكونية بين السماوات والأرض، بل قبل خلق الخلق من الإنس والحيوان والنبات، وأورد عددٌ كبيرٌ من المفسرين هذا المعنى، وانتصر لهذا الرأي أيضاً محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ) في تفسير المنار، وأورد فيه أيضاً رأي علماء الكون في عصره، فيقول (ج 8، ص 397): «هذا التفصيل الذي يؤخذ من مجموع الآيات يتفق مع المختار عند علماء الكون في هذا العصر من أن المادة التي خلقت منها هذه الأجرام السماوية وهذه الأرض كانت كالدخان، ويسمونها السديم، وكانت مادةً واحدةً رتقاً ثم انفصل بعضها من بعض، ويصورون ذلك تصويراً مستتبطاً مما عرفوا من سنن الخلق».

المؤتلف جامعٌ كوني قبل أن يكون جامعاً لبني الإنسان؛ إذ تتنادى فيه الأفكار إلى العودة إلى جذور الأشياء قبل افتراقها، وإلى أصول الحكم قبل تغييرها، وإلى نقاء الفطرة قبل فسادها، وهذا البعد في تذكير الإنسان المستمر للعودة إلى الأصول الكبرى شأنٌ دأبت عليها تعاليم الشرائع الدينية وتفسيراتها، وحرص عليه الفلاسفة والعلماء في شتى المعارف والفنون بلا استثناء.

وفي عالم اليوم - على الرغم من التطور الفائق للعلم والتكنولوجيا - يحنّ الكثير من الناس إلى العودة إلى ما يعدونه الأصل النقي والأصلح للإنسان، في علوم الطب مثلاً ترى دعوات تزداد يوماً بعد يوم للعودة إلى العلاجات الطبيعية القديمة، وتعاضم الاهتمام بعلم الأعشاب الطبية والعطرية واستعمالاتها في تراكيب علاج الأمراض على تنوعها.

وأضحينا نتنادى بالعودة إلى «الأجهزة الغبية» في مقابل «الأجهزة الذكية»، التي تدخلت في أدق تفاصيل حياتنا الخاصة، وبات الإنسان جزءاً من عمل الآلة نفسها فيما يعرف بـ «إنترنت الأشياء»، إلى حدّ أن ذكر عدد من

المفكرين بأننا في عصر «الاستعباد الجديد» أو «العبودية الحديثة» من خلال تحكم شركات ووسائل التواصل الاجتماعي والإعلام في تسيير الجموع والتحكم فيها. وكتبت آمال موسى (2018) مقالاً في الشرق الأوسط رقم العدد [14614]، وهي متخصصة في علم الاجتماع تقول: «أما اليوم فنحن نعيش أشكالاً مختلفة ومعقدة وخطيرة من الاستعباد، في الظاهر نحن أحرار، ولكن في الحقيقة نعيش في تبعية متعددة ومركبة؛ تبعية لوسائل الإعلام، وتبعية للمهيمين على الاقتصاديات المحلية والاقتصاديات العالمية، نعيش على وقع العولمة واستعبادها الخطير للمجتمعات».

**المؤلف جامع كوني
قبل أن يكون جامعاً
لبني الإنسان؛ إذ تتنادى
فيه الأفكار إلى العودة
إلى جذور الأشياء قبل
افتراقها، وإلى أصول
الحكم قبل تغييرها،
وإلى نقاء الفطرة
قبل فسادها.**

وربما الأخطر هنا والجدير بالذكر في هذا السياق: الإشارة إلى كتاب «الذكاء الخارق: المسارات، الأخطار، الاستراتيجيات» للبروفيسور السويدي نيك بوستروم من جامعة أكسفورد نشره عام 2014، يتطرق الكتاب إلى تداعيات تقنيات الذكاء الاصطناعي المقبلة، بافتراض أن تتجاوز العقول الآلية العقول البشرية في الذكاء العام، فإن هذا الذكاء الخارق الجديد يمكن أن يحل محلّ البشر بوصفه شكل الحياة السائد على الأرض، وبحيث تتمكن الآلات الذكية من تحسين قدراتها الخاصة بشكل أسرع من علماء الكمبيوتر البشري، ويتوصل الباحث إلى أنه «يمكن أن تكون النتيجة كارثة وجودية للبشر».

ويشير الباحث إلى أنه «في حين أن الأهداف النهائية للذكاء الخارق يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً؛ فإن الذكاء الفائق وظيفياً سيولد تلقائياً - مثل الأهداف الفرعية الطبيعية - «أهدافاً مفيدة»؛ مثل الحفاظ على الذات وسلامة محتوى الهدف، وتعزيز الإدراك، واكتساب الموارد»، ويضيف: «من شأن الذكاء الخارق أن يقاوم - بشكل استباقي - أي محاولات خارجية لإيقاف عمل الذكاء الخارق أو منعه استكمالاً دون المستوى الفرعي».



ويرى بوستروم - من أجل منع مثل هذه الكارثة الوجودية - فإن «من الضروري حل «مشكلة التحكم في الذكاء الاصطناعي؛ قد يتضمّن الحل غرس الذكاء الخارق بأهداف متوافقة مع بقاء الإنسان ورفاهه، مع تأكيده على أن حل مشكلة التحكم هذه أمرٌ صعبٌ للغاية؛ لأن معظم الأهداف - عند ترجمتها إلى تعليمات برمجية قابلة للتطبيق - تؤدي إلى عواقب غير متوقعة وغير مرغوب فيها».

وعلى الرغم من أهمية ما كتبه بوستروم كعالم في الفلسفة؛ فإن عدداً من العلماء هونوا من هذا التخوف المفرط تجاه التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، ذاهبين إلى أن الأسلحة البيولوجية والحروب النووية وأبحاث النانو والتقنية الحيوية أشد خطورة على البشرية من تطوير الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته.

ولتأطير فكرة «المؤتلف الإنساني» - بأبعادها من حيث المنطلق والغاية في وضعها - فإن ما يلي من فقرات في هذه المقالة سيتناول الأبعاد الثلاثة: العقل والعدل والأخلاق، وهي فلسفة ثلاثية تنسجم مع هذا المسعى، وترى في المؤتلف الإنساني حالة يمكن أن توضع عليها هذه الأبعاد.

أولاً: المؤتلف الإنساني والعقل:

لم ينقطع النقاش عبر القرون حول ماهية العقل؛ إلا أن الاتفاق بشكل عام على أنه مجموعة من القوى الإدراكية التي تتضمن الوعي، المعرفة، التفكير، الحكم، اللغة والذاكرة. وجميعها له صلة وثيقة بالسلوك البشري، وله تأثير مباشر على العلاقات الإنسانية وطرائق إدارتها. ويعتقد ابن سينا (ت: 428هـ) - في كتابه السياسة (ص 82) - أن «العقل أساس الإصلاح»، وأن «من أوائل ما يلزم من رام سياسة نفسه أن يعلم أن له عقلاً هو السائس»، والمتتبع لدور العقل في تدبير أمور الدنيا لدى ابن سينا يجده قد وضعه في أعلى المراتب وأسناها؛ لمأل حسن التدبير إليه، والنظر في الحسن والقبح عليه.

وثمة ملمح مهم يؤكد ابن سينا، وهو أن (ص 82): «اختلاف أقدار الناس وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم»، خلافاً لمن يعتقد أن التشابه والاستواء أصلح

لحال البشر، ولذلك يفسر ابن سينا نظريته هذه فيقول (ص 82): «ثم منَّ عليهم بفضل رأفته مَنَّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين، كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين؛ لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم؛ لما يلقي بينهم من التفاض والتحاسد، ويثير من التباغي والتظالم».

إن التفاوت في المستوى العقلي للبشر يجعلهم متفاوتين في درجات النظر والإدراك والاجتهاد، وهذه سعةٌ في حد ذاتها، ولو تساوا فيها ما نتج إلا رأيٌ واحد ونظرٌ يتيماً.

لم ينقطع النقاش عبر القرون حول ماهية العقل؛ إلا أن الاتفاق بشكل عام على أنه مجموعة من القوى الإدراكية التي تتضمن الوعي، المعرفة، التفكير، الحكم، اللغة والذاكرة. وجميعها له صلة وثيقة بالسلوك البشري.

ويتوافق هذا النظر مع العقل في شأن المؤتلف الإنساني؛ كون العقل واحداً من ثلاثيته مع العدل والأخلاق؛ إذ مرمى المؤتلف ليس توحيد عقول الناس وتساويها؛ بل فتح مجال العقل واحترامه، وتقدير منزلته، مع الاعتداد بتفاوت درجات التعقل والتعقل بين الناس وأهمية ذلك. يقول ابن سينا أيضاً - ونورد النص بتمامه رغم طولها لنفاسته وعمق أهميته - «فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً بأسرهم، كما أنهم لو

استواوا في الغنى لما مهن أحد لأحد، ولا رقد حميم حميماً، ولو استواوا في الفقر لماتوا ضرراً وهلكوا بؤساً؛ فلما كان التحاسد من طباعهم، والتباهي من سوسهم، وفي أصل جوهرهم، كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلّة لقناعتهم، فذو المال الغفل من العقل العطل من الأدب المدرك حظه من الدنيا بأهون سعي إذا تأمل حال العاقل المحروم وأكدار القلب ظن - بل أيقن - أن المال الذي وجده خير من العقل الذي عدمه، وذو الأدب المعدم إذا تفقد حال المثري الجاهل لم يشك في أنه فضّل عليه وقُدّم دونه، وذو الصناعة التي تعود عليه بما يمسك رمقه لا يرغب ذا السلطان العريض، ولا ذا الملك المديد، وكل ذلك من دلائل الحكمة، وشواهد لُطف التدبير وأمارات الرحمة والرأفة».

وفي كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي (ت: 520هـ) تفصيل ما بين العقل الغريزي والعقل التكليفي؛ فالملائكة والإنس والشياطين والحيوان تتفق في خلق الله العقل فيها، وتتفاوت في التكليف، يقول ما نصه: «إن الله تعالى خلق الخلق على أربعة أنحاء: ملائكة وأدميين وشياطين وبهائم. فأما الملائكة فعقول بلا شهوات ولا هوى، وأما البهائم فشهوات بلا عقول، وأما الشياطين والجن فرغب الله فيها العقول والشهوات والهوى، وهكذا ركب في بني آدم العقل والهوى والشهوة».

فائتلاف المخلوقات - على تنوعها - التي خلقها الله تعالى على العقل ائتلاف على أمر قدره الله تعالى وشرفه، وذكر الكثير من الأقدمين أن «العقل نور يُستضاء به»، ومن ذلك تعريف أبي البقاء الحسيني (ت: 1094هـ/1683م) حيث يقول: «والحق أنه نور في بدن الأدمي يضيء به طريقاً، يبتدئ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبدو به المطلوب للقلب، فيدرك القلب بتوفيق الله، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة».

إن العقل في محيط المؤتلف الإنساني بمثابة الضوء الذي يُسترشد به في إدراك المصالح ودرء المفسد ومعرفة الخير من الشر، ولحكيم الترمذي (ت: 320هـ) كتاب لطيف عنوانه: (العقل والهوى) تحدث فيه عن أعوان العقل الخمسين، وبها يؤدي العقل وظيفته في التنوير، وبها صلاح العالم وإصلاحه. وقبله كتب المحاسبي (ت: 243هـ/857م) رسالة بعنوان: (مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه)، أورد فيها العجز ابتداءً في إدراك العقل وماهيته؛ فيقول: «فهو غريزة لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، لا يقدر أن يصفه بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا طعم ولا شم ولا مجسة ولا لون، ولا يعرف إلا بأفعاله».

ولابن أبي الدنيا (ت: 291هـ/904م) كتاب (العقل وفضله)، يؤكد في مروياته - ولعلماء الحديث مقولات ومواقف حيالها - جملة من فضائل العقل ومرتبته وأثره؛ مثل أن العاقل مصيره إلى الجنة، العاقل حازم في أموره، مروءة المؤمن في عقله، أصحاب الأبصار هم أصحاب العقل، خير النعم بعد الإيمان العقل.. إلخ.

ومقام العقل في المؤتلف الإنساني من حيث إعماله، واحترامه، وتقدير النوع البشري بسببه، ويدخل في ذلك ما يتعلق بالحقوق الإنسانية الأساسية، وتنفيذ القوانين والتشريعات التي تنظم هذا الجانب، وتوافق المجتمع الدولي عليها، ومن أهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي برز كأهم وثيقة إنسانية خلال السنوات السبعين الماضية منذ إقراره عام 1948م، وفي ديباجته ما يشي بالضرورات الدافعة إليه، وتنادي العالم بأسره إلى إقراره، حيث التأكيد على «الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم»،

وأن «تناسي حقوق الإنسان وازدراءها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني».

**مقام العقل في المؤتلف
الإنساني من حيث إعماله،
واحترامه، وتقدير النوع
البشري بسببه، ويدخل
في ذلك ما يتعلق بالحقوق
الإنسانية الأساسية،
وتنفيذ القوانين
والتشريعات التي تنظم
هذا الجانب، وتوافق
المجتمع الدولي عليها.**

فكانت بنوده لإقرار المؤتلف الإنساني في صورته الحقوقية المدنية، ومن ذلك المادة 1: «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق. وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء». والمادة 2: «لكل إنسان حقُّ التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عما تقدّم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية، أو غير متمتع بالحكم الذاتي، أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود».

وأكد الإعلان في بنوده الثلاثين على حقوق كثيرة للإنسان منها: حق الحياة والحرية والأمن والحصانة ضدّ الاعتقال أو النفي التعسفي، وحقه في محاكمة عادلة، وحقه في التفكير والتعبير، والاعتقاد والدين، ونصّ على



الالتزام للطبقات العاملة بحق العمل ومستوى المعيشة، والحق في الراحة، والتأمين الاجتماعي، والتعلم، والمشاركة في الحياة الثقافية، وحماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الفني.

وفتح هذا الإجماع العالمي على وثيقة إنسانية من هذا النوع المجال لصدور وثائق أخرى لا تقل أهمية عنها؛ تُعنى بالحقوق والمسؤوليات العامة؛ مثل: اتفاقية جنيف الرابعة (1949)، والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين (1954)، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1969)، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1976)، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1976)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (1981)، واتفاقية حقوق الطفل (1990) وميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي (2000)، واتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة (2007) وغيرها.

بيد أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبعد مرور 70 عاماً على إطلاقه، ورغم قوته القانونية والاحترام الذي يحظى به؛ فإن ثمة مطالبات عدة متكررة بالحاجة إلى إعادة النظر في بُعد الأخلاق والمسؤولية الإنسانية، وهذا ما أيده التقرير النهائي لمؤتمر «قمة التنمية الاجتماعية» الذي نظّمته الأمم المتحدة في كوبنهاغن عام 1995م، فقد اتخذ قرارات وتوصيات تعنى بتلك الجوانب، وتضمن تقرير اللجنة الدولية الخاصة «بالأخلاق والجوانب الروحية للتنمية الاجتماعية،» الذي نظّمته الجهة نفسها في «بليد» بسلوفينيا، حيث ورد في المادة التاسعة من البيان الختامي ما يلي: «إن التغيرات في الأفراد والمجتمعات، هي أمور ضرورية ومطلوبة؛ لأن الفرد والمجتمع بحاجة إلى آمال وتطلعات جديدة. إن مؤتمر كوبنهاغن قد عُقد في لحظة حاسمة من التاريخ، حيث خلقت التطلعات «الطوبائية» شعوراً باليأس المشروع، وحيث أصبح واضحاً أن التمسك بنموذج وحيد للتنمية، أو التقدّم الاجتماعي قد فَقَدَ مشروعيته وحقيقته، وأخيراً حيث إن الإنسانية بحاجة لأن توجه مسيرتها على أسسٍ جديدة».

إن هذا الشعور بالحاجة إلى «الأسس الجديدة» هو ما دفع للقيام نحو «المؤتلف الإنساني» وفق هذا البعد الذي نراه مهماً، فليس المقصد إلغاء

ما تم إقراره من مواثيق وعهود عامة، وإنما المقصد إكمالها وارتقاء أخلاقي يناسب المرحلة الحالية والمستقبلية للبشرية.

ثانياً: المؤتلف الإنساني والعدل:

لم يزل النقاش مستمراً حول ماهية العدل وأهميته في الحياة العامة، ومصدر العدل ومآلاته، وجدلية العدل والقانون من حيث البيئة التي يراد وضع أحدهما أو كليهما فيه، ومدى اتساقهما أو تنافرهما، إلى غير ذلك من النقاشات الفلسفية، والنظريات الاجتماعية.

لم يزل النقاش مستمراً حول ماهية العدل وأهميته في الحياة العامة، ومصدر العدل ومآلاته، وجدلية العدل والقانون من حيث البيئة التي يراد وضع أحدهما أو كليهما فيه، ومدى اتساقهما أو تنافرهما، إلى غير ذلك من النقاشات الفلسفية، والنظريات الاجتماعية.

ويلخص عمر الطيب (2010) العدل في التاريخ الإنساني السياسي في مختلف مراحل، فقد نادى به (كونفوشيوس) فيلسوف الصين العظيم (551 - 479 ق.م) حين قال بضرورة توزيع الثروة بصورة عادلة. ثم جاء أفلاطون (427 - 347 ق.م) ليجعل منه الدعامة الأساسية لنظام الحكم، وللاستقرار الحياة داخل الدولة، وتبعه في ذلك تلميذه أرسطو: (384 - 322 ق.م) وكذا الحال في الفكر الرواقي، وعند فلاسفة الرومان، والمسيحية. كما أن الفكر السياسي الإسلامي قد جعل العدل أحد المبادئ العامة للحكم».

ويرى صموئيل كورفيتز (1988) أن جون رولز قرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو، وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط، ولما كان العدل - فيما يتصور رولز - هو أساس الهيكل الاجتماعي؛ وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية مع ما تقضي به مبادئ العدل.



وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته حول العدل، والكلام لصموئيل كورفيتز - إلى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في تصوره، من حيث إن لكل إنسان أهدافاً، وإنه أياً ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز «الخيرات الأولية» Primary Goods، وإن إشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانبٍ منه على انخراط الإنسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين.

ومن هنا تظهر أهمية هذه النظرية؛ إذ تُرجع الإنسان إلى أصله الاجتماعي، وتصحح مسار العلاقات الإنسانية من المنفعة إلى الخيرية، بل يرى رولز أعمق من ذلك فيما يتعلق بعمل الحكومات تجاه رعاياها؛ «إذ يُعدُّ رولز واحداً من أنصار إعادة التوزيع؛ فهو يؤمن بأن وظيفة الحكومة لا تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي؛ بل يرى أنها تتعدى ذلك إلى تحقيق العدل التوزيعي، على نحوٍ يراعي مصلحة الشرائح الأكبر عوزاً والأشدَّ احتياجاً في المجتمع».

والعدل عند أرسطو هو ما يوافق القانون ويحترم المساواة، وعنده أنه فضيلة اجتماعية؛ لأنه نوع من معاملة الغير، يتصف بها الحاكم - من خلال مباشرته للحكم - والمحكوم في امتهاله للقوانين والأوامر.

يلخص فايز محمد حسين (2010) تاريخ العلاقة بين القانون والعدالة في الحضارتين الرومانية والإغريقية بقوله: «كانت العقلية الرومانية يغلب عليها الجانبُ العملي أكثر من التفكير النظري، ولذلك لم يهتموا بالتأمل الفلسفي في القانون، وإن كانوا هم بحق كما قال أحدهم: قد حُلقوا ليحملوا رسالة القانون إلى العالم. ولكنهم رغم ذلك قد عرفوا فلسفة القانون - أو بالمعنى الصحيح: التأمل الفلسفي للقانون - عن طريق انتقال الفلسفة الإغريقية إليهم. وكما يقول الأستاذ الدكتور محمود السقا: «إن اللقاء الأول في التاريخ بين الفلسفة والقانون - من الناحية التطبيقية - هو لقاء الفلسفة الإغريقية بالقانون الروماني، وظهرت عبقرية الرومان في نقل الأفكار الفلسفية من محيط الفلسفة إلى عالم القانون؛ فقد لعبت الفلسفة دوراً كبيراً في تطوير

وتهذيب قواعد القانون الروماني. وتحت تأثير الفلسفة الإغريقية دخل مفهوم الفلسفي للعدالة إلى الأفكار القانونية الرومانية فهدبها وطورها.

ويرجع الفضل الأول والأكبر لنقل الفكرة الإغريقية عن العدالة إلى الفكر القانوني الروماني إلى فقيه روما وشاعرها شيشرون؛ فقد تمكن - بحكم عمله كمحامٍ شهير في روما - من صوغ العدالة في مفهومها القانوني، وقد عرف شيشرون العدالة بأنها: «عادة إيتاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه دون المساس بالصالح العام»، ويقترب من هذا التعريف ما قال به الفقيه أولبيانوس Ulpian معرِّفاً العدالة بأنها: «إرادة دائمة دائبة لإيتاء كل ذي حق حقه». وهذه العبارة تفيد

أن ثمة حقوقاً يتمتع بها الأفراد في مواجهة بعضهم بعضاً، ولهذا فالعدالة تهدف إلى تحقيق الخير العام بالمجموع، وتكمن في المحافظة على المساواة النسبية التي تربط الفرد بغيره من الكائنات في المجتمع.

وتورد بوليت ديتلن في مقالتها (العدالة والكرامة) النظريات الثلاث المهمة في منظومة العدل، وتؤكد أنه «وفق منظورٍ إنساني تتلاقى هذه النظريات الثلاث - الفردية، والجماعية، والعالمية - على هدف واحد وهو إعمال سياسات

عدالة توزيع، يعدُّ فيها الأشخاص كائناتٍ كريمةً قادرة على ممارسة استقلالها الذاتي. فإذا كان الشخص - بوصفه غاية في ذاته - يشكّل حَجَرَ الزاوية لهذا التأمّل، وإذا كان المقترح هو العمل بسياسات تحسّن نوعية حياة الشخص، وتوفّر له ظروف عيش لائقة تتجلى فيها المساواة واحترام حقوقه؛ فقد ساغ عندئذٍ القول: إن عدالة التوزيع مطابقةٌ لقيم الثقافة الإنسانية».

وللتوضيح فإن مقصود بوليت أن «العدالة العالمية تتجاوز مفهوم الدولة / الأمة التقليدي، مكرسة اهتمامها للمشكلات التي يطرحها الفقر وأشكال اللامساواة على مستوى العالم، ومنظرو «العدالة العالمية» يقترحون تكوين

العدل عند أرسطو هو ما يوافق القانون ويحترم المساواة»، وعنده أنه فضيلة اجتماعية؛ لأنه نوع من معاملة الغير، يتصف بها الحاكم - من خلال مباشرته للحكم - والمحكوم في امتثاله للقوانين والأوامر».

منظومة من المؤسسات الدولية تكون مكلفة برفع المظالم المرتكبة بحق الأشخاص، بوصفهم سكاناً للكوكب، وإزالة آثارها عنهم، لا بوصفهم أعضاء جماعة معينة، أو مواطني بلد معين».

وبالنسبة لمايكل ج. ساندل (2010) فهو يرى أنه «يمكن فهم أولية العدالة بطريقتين مختلفتين، لكنهما مترابطتان: أولاهما تحمل معنى أخلاقياً مباشراً، وتفيد بأن العدالة سابقة من حيث كون مقتضياتها تغلب غيرها من المصالح الأخلاقية والسياسية مهما تكن هذه الأخيرة ملحة. وبحسب هذه النظرة ليست العدالة مجرد قيمة مثل سائر القيم، توزن بحسب مقتضيات الحال؛ بل هي أعلى الفضائل الاجتماعية على الإطلاق، وهي القيمة التي يجب الاستجابة لها قبل غيرها من القيم، فإذا أمكن تحقيق سعادة البشرية بواسطة وسائل غير عادلة؛ فإن العدالة - لا السعادة - هي التي من المفروض أن تسود. وعندما تطرح قضايا من زاوية العدالة في بعض الحقوق الفردية؛ فإن الخير العام ذاته لا يمكن أن يسمو على هذه الحقوق».

تورد عفاف التوم (2016) أن العدل نوعان: عدل إلهي: هو الأقدم والأهم، ومنصوص عليه في الكتب الدينية، وقد كان وما زال العامل الأول في كبح جماح الجور ورفع الظلم عن الناس ولو لم يستند إلى قوة مادية لتنفيذه؛ ذلك لأن ضمير الإنسان قام - منذ البدء - على تقديسه واحترامه. وعدل بشري: هو الاعتراف عملياً بحقوق الفرد في المجتمع، واستجابة مطالبه بإعطائه ما هو عائد له وخاصٌّ به من أشياء مادية وأمور معنوية. وقد فرض المجتمع منذ نشوئه تطبيق العدالة في المكافأة والقصاص، وقد تتباين أنواع المكافأة والقصاص باختلاف الأزمان والعادات وعقليات الشعوب.

وبالنسبة للمسلمين فمن أحد أهم قواعد الدين أن «الشريعة مبناها على العدل»، واستنبطها العلماء من مجموعة الأوامر التي وردت؛ ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْهِمْ إِلَّا تَعَدَّلُوا ءَعَدَلُوا هُوَ

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿8﴾ [المائدة: 8] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]، وغيرها من الآيات.

ورأى ابن خلدون في دراساته الاجتماعية ارتباط العدل ببقاء الحياة واستمرارها، على المستوى الإنساني العام؛ بمقارنته بما يضاها وهو الظلم، يقول: «هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم؛ وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة: من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال».

ترتبط فكرة المؤتلف
الإنساني بمركزية
الأخلاق، بوصفها حارسة
لقيمتي العدل والعقل
السابقتين، فتكتمل
الثلاثية الإنسانية
الجامعة. ولأهمية الأخلاق
ومحوريتها في العلاقات
الإنسانية ظلت من المسائل
التي شغلت العلماء.

يقول الماوردي: «إن مما تصلح به حال الدنيا: قاعدة العدل الشامل، الذي يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكبر معه النسل، ويأمن به السلطان وليس شيءٌ أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حدٍّ، ولا ينتهي إلى غاية».

ثالثاً: المؤتلف الإنساني والأخلاق:

ترتبط فكرة المؤتلف الإنساني بمركزية الأخلاق، بوصفها حارسة لقيمتي العدل والعقل السابقتين، فتكتمل الثلاثية الإنسانية الجامعة. ولأهمية الأخلاق ومحوريتها في العلاقات الإنسانية ظلت من المسائل التي شغلت العلماء في البحث عن مشروعية القيم ومصدرها، ويلخص الحصري (2012) جانباً من تلك المناقشات والاتجاهات؛ فيقول: «انقسم العلماء في البحث عن هذه المسألة إلى عدد من الاتجاهات والمدارس:

الاتجاه الأول: الذي يُرجع القيم إلى المجتمع، وهو اتجاه تزعمه دوركهايم، ويذهب إلى أن القيم وليدة المجتمع، ولها من السلطان ما يجعلها تُفرض نفسها

على الفرد، ولا تتأثر به وقد أجيب عنها بعدة ردود، أهمها أن هذا يعني أن لأبناء المجتمع ولايةً علينا عقلاً، لكن لا نجد في عقولنا ما يدل على هذه الولاية، ثم إن الفرد يشعر بلزوم التمرد والثورة على بعض القوانين الاجتماعية، والعمل على تعديل القيم السائدة، وإبداع قيم جديدة، وقد يُعدّ هذا التمرد أخلاقياً وبطولياً، فكيف يُعد قبيحاً غير أخلاقي؟! بالإضافة إلى أن هذا المبدأ يُعدّ سلاحاً بيد الطغاة لقمع الحريات الفردية تحت شعار إرادة المجتمع.

الاتجاه الثاني: الذي يلزم الإنسان بأن يعمل لتحقيق مصلحته أو شهوته، والمصلحة تُعد - بنظر هذا الاتجاه - أساساً للحكم الأخلاقي، والمصلحة قد تكون ما يلتدُّ به الإنسان، كما يدعي أن المقياس هو المصلحة التي تعني الكمال، والنقص الذي يعني الألم، وقد تزعمه قديماً أبيقور (270 - ق.م) وحديثاً توماس هوبز (1588 - 1689م) الذي يرى أن الإنسان أنانيٌّ بطبعه، وأن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات، وأن تحقيق الشهوات يرمي إلى حفظ الحياة.

وهذا الاتجاه انبثق عنه فريق يذهب إلى كون المنفعة يجب أن تشمل كل الناس، وقد مثل هذا المذهب جرمي بنتام (1748 - 1832م)، ويرى هذا المذهب أن مبدأ السلوك هو تحصيل أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، كما مثل هذا المذهب البرغماتيون الذين قاسوا كل فكرة لا تعبّر عن الحق إلا إذا أدت إلى منفعة، وقد أجاب على هذا الاتجاه من أن المعارف لا يمكن تقسيمها إلى حق وغير حق على أساس النفع والضرر لأن حقانية الأمور لا تقاس بذلك وإنما تقاس بمطابقتها للواقع وعدم مطابقتها كذلك، وربّ واقع وحقيقة يكونان مؤلمين وربّ حقيقة وواقع يكونان ضارين وهناك أمور نعلم بها ونتألم منها ونعلم أنها تضرنا بينما هي حقائق واقعة ولذا لا تقاس المعرفة وفق المنافع والمفاسد ثم إن هذا الاتجاه ينكر الفضيلة والرديلة على هذا الأساس ولا يعدها مقياساً للحكم الأخلاقي فلا يصحُّ أن نحكم بان كل تألم قبيح وكل التذاذ حسن ثم ما هو المبرر لتضحية الفرد بمصلحته من أجل المصلحة العامة أو لذته من أجل لذة المجتمع في حال تراخُّم المصلحتين، خاصة في مورد التضحية بالنفس والمال.

الاتجاه الثالث: جعل العواطف هي المعيار والمراد من كون العاطفة هي المعيار أن العقل يحكم بحسن إرضاء العواطف وقبح مصادمتها، والمقصود أن الفضيلة هي ما تحكم به العواطف والعمل يكون صحيحاً وأخلاقياً إذا كان مطابقاً للعاطفة المحايدة النزيهة؛ كحب الآباء لأبنائهم وكل عمل حسن لمطابقته للعاطفة الإنسانية، وإن كُشف أسرار الناس قبيحٌ؛ لمخالفته للعواطف الإنسانية. وقد تزعم هذا الاتجاه كل من (شوبنهاور وأوغست كانط) وغيرهما. وقد أُجيب عن هذا الاتجاه بأن العواطف ليست مدركة؛ وإنما هي مجرد انفعالات نفسية خالية من الإدراك، فإذا كانت هي المقياس فلا تكون حقيقة

مدركة، وسوف يستسلم الإنسان لشهواته. ثم إن العواطف وإن كانت تدفع نحو الخير فإنها قد تدفع نحو الشر في موضع آخر أيضاً؛ فالرأفة والشفقة بمن يستحق العقاب بسبب ارتكابه جريمة كالقتل مثلاً لا تكون هذه العاطفة عملاً أخلاقياً؛ لأنها أصبحت تحمي الجريمة.

الاتجاه الرابع: والذي يفسر القيم والأخلاق ويطلق عليه نظرية الوسط، ومن أقطاب هذا الاتجاه سقراط، الذي يعتقد أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهلٌ فمن لا يعلم الفضائل لا تصدُر عنه أية فضيلة؛ فالكرم ليس هو العطاء فقط؛ وإنما معرفة كيفية

العطاء، أو متى يجب البذل، أما الإحسان فلا قيمة له حتى يعرف المرء أهمية الإحسان، ومعرفة كيفية الإحسان، والعفة هي معرفة متى يجب إرضاء الشهوات ومتى يجب قهرها، والعدالة هي معرفة المباح والحرام، والخطأ يحصل بالجهل؛ فالقيم تؤدي عملها متى تم الوعي بها، فالذي يعلم بالردائل لا يمكن أن يلوث نفسه بها، وبهذا فإن سقراط يركّز على العلم، الذي يشكل وسيلة لتحقيق الفضيلة، وطريقاً لتطهير النفس. والشروع الناشئة من الجهل وقد أُجيب على هذه النظرية بأن الإنسان قد يعمل عملاً صالحاً ويحمده الناس، ويكون عمله فضيلة وإن كان غير واعٍ به، والشيء لا يتوقف على العلم به، ولا يمكن أن نقول: إن

**لا يصحُّ أن نحكم بان كل
تألم قبيح وكل التذاذ
حسن ثم ما هو المبرر
لتضحية الفرد بمصلحته
من أجل المصلحة العامة
أو لذته من أجل لذة
المجتمع في حال تزاخم
المصلحتين، خاصة
في مورد التضحية
بالنفس والمال.**



الإنسان لا يكون فاضلاً إلا إذا جاء بالفضيلة عن علمٍ وإن القوة التي تتولد عنها الإرادة ليست منحصرة بالعقل، وإنما هناك قوة أخرى تسهم في توليد الإرادة.

وفي دراسة محسن المحمدي (2013) حول فلسفة كانط الأخلاقية يقول بأنه «يلزم - كي يكون الفعل أخلاقياً، بحسب كانط - أن يؤتى عن إرادة طيبة، وكي تكون الإرادة طيبة وجب أن يكون الفعل خالياً من كل منفعة، وخالصاً من كل شوائب المادة».. باختصار: الفعل الأخلاقي الحقيقي يؤتى عن واجب وليس وفق الواجب».

ولإيضاح هذه الفلسفة الأخلاقية يقول: «إن إرادة الإنسان تواجه ظروفًا ومواقف تحدّد من خيريتها، فالرغبات والميولات والمصالح كلها أمورٌ تمنع الخير من الظهور كلياً، بل قد يتصرف المرء معتقداً أنه أخلاقي؛ ولكن البحث العميق يثبت أنه كان يخدم مصلحته لا أقلّ ولا أكثر. فكم من مرة نخدع أنفسنا ونبرر لها سلوكها ونحن غارقون في وحل الغريزة. فهكذا هو الإنسان، سهّل عليه الانقياد وراء اللذة، ففي غالب الأحيان تكون السبب الأصلي في تعيين الإرادة. يقول كانط: «يستطيع إنسانٌ ما أن يعيد كتاباً مفيداً من دون أن يقرأه، وهو على علم بأنه لن يستطيع استعارته مرة ثانية؛ كي لا يفوته صيد، يستطيع أن يغادر المكان في منتصف خطاب جميل؛ كي لا يتأخر عن وجبة طعام، يستطيع أن يخرج من جلسة تدور فيها أحاديث ثقافية؛ لكي يجلس إلى طاولة الميسر. كما يستطيع أن يرد فقيراً كان سيُسرّ بالإحسان إليه، بحجة أن ليس لديه من نقود إلا ما يلزم لدفع بطاقة الدخول إلى مسرحية هزلية».

المصادر والمراجع:

- 1 - بوراكي، كريستوفر. (2011). سبعة سبل أمام مستقبل الإنسانية. مجلة رسالة اليونسكو الجديدة: مركز مطبوعات اليونسكو، س 64، 37 - 39. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/713354>
- 2 - شا، إن - سوك، ومحمد، زين العابدين سيد. (2013). نحو جماليات مشتركة ثقافياً في عالم الثقافات. مجلة ديوجين: المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، ع 219، 3 - 16. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/704120>

- 3 - آبل، كارل أوتو، والتركي، محمد. (2009). كارل أوتو آبل: إشكالية إيتيكا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة. أوراق فلسفية: أحمد عبد الحلیم عطية، ع 23، 5 - 24. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/626025>
- 4 - ريس، رومان س.، وعبد العظيم، عبير سعد. (2009). أخلاقيات النقاش عند كارل أوتو آبل. أوراق فلسفية: أحمد عبد الحلیم عطية، ع 23، 93 - 108. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/626062>
- 5 - سافولنين، كيزا، محمد، زين العابدين سيد، وبورتا، جوديث تورني. (2011). نماذج الخطاب بشأن التعليم والسلام وحقوق الإنسان في توصية اليونسكو 1974. مستقبليات: مركز مطبوعات اليونسكو، مج 41، ع 4، 857 - 879. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/707910>
- 6 - ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1419)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت.
- 7 - محمد رشيد بن علي رضا (1990)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 8 - أمال موسى (2018)، مقال: العبودية الحديثة، جريدة الشرق الأوسط العدد [14614]، 2 ديسمبر 2018م.
- 9 - الطيب، عمر يوسف. (2010). قيمة العدل واستخداماتها الإسلامية في مجال حقوق الإنسان. مجلة العدل: وزارة العدل - المكتب الفني، س 12، ع 31، 46 - 74. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/639860>
- 10 - المحمدي، محسن. (2013). الأخلاق الكونية باسم العقل: كائط نموذجاً. مجلة الفكر العربي المعاصر: مركز الإنماء القومي، مج 33، ع 160، 161، 74 - 83. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/>
- 11 - الحصيني، عبد الرحيم أحمد علي. (2012). فلسفة الأخلاق والرؤية الكونية. مجلة آداب ذي قار: جامعة ذي قار - كلية الآداب، مج 2، ع 5، 128 - 142. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/363163>

في دراسة محسن المحمدي
(2013) حول فلسفة كائط
الأخلاقية يقول بأنه
«يلزم - كي يكون الفعل
أخلاقياً، بحسب كائط -
أن يوتى عن إرادة طيبة،
وكي تكون الإرادة طيبة
وجب أن يكون الفعل خالياً
من كل منفعة، وخالصاً من
كل شوائب المادة».



- 12 - أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 141 - 144 بتصرف.
- 13 - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1408هـ، ج 1، ص 356.
- 14 - التوم، عفاف أحمد محمد. (2016). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. مجلة التنوير: مركز التنوير المعرفي، ع 16، 29 - 52. مسترجع من:
<http://search.mandumah.com/Record/705647>
- 15 - ساندل، مايكل ج. (2010). الليبرالية وحدود العدالة. المستقبل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، مج 32، ع 374، 20 - 33. مسترجع من:
<http://search.mandumah.com/Record/722883>
- 16 - ديتزل، بوليت. (2011). العدالة والكرامة. مجلة رسالة اليونسكو الجديدة: مركز مطبوعات اليونسكو، س 64، 15 - 16. مسترجع من:
<http://search.mandumah.com/Record/>
- 17 - كورفيتز، صمويل، وعبد الله، نصار. (2009). جون رولز نظرية في العدل. أوراق فلسفية: أحمد عبد الحليم عطية، ع 21، 335 - 354. مسترجع من:
<http://search.mandumah.com/Record/>
- 18 - محمد، فايز محمد حسين. (2010). فلسفة القانون ونظرية العدالة. مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية: جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق، ع 2، 1365 - 1413. مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/144975>
- 19 - الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي. كتاب السياسة. تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2010
- 20 - الطرشوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد، سراج الملوك، أوائل المطبوعات العربية، مصر، 1872
- 21 - أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: دنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- 22 - الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، العقل والهوى.
- 23 - المحاسبي، الحارث بن أسد، أبو عبد الله، ماهية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي ودار الفكر - بيروت، 1398هـ.