١٩
المَسِيحيّة والإسْلام في الحِوار والتعاون
مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي (حريصا - لبنان)

أندراوس بشتي
عادل تيودور خوري

القِيَم. الحُقوق. الواجبات

مَسائِل أساسيّة لنظامٍ عادِل لِلعَيْشِ المُشْتَرَك في النّظرة المَسيحيّة والإسْلاميّة

النّدوة الإيرانيّة - المَساويّة الثانية
(فيينّا ١٩-٢٢ أيلول ١٩٩٩)
المُحاضرات - الأسْئِلَة - المُداخَلات

المكتبة البولسيّة
٢٠٠٣
جونية - لبنان

أندراوس بشتة
عادل تيودور خوري

القيم. الحقوق. الواجبات

مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة أسّسها
عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون

ويُشرف عليها
عادل تيودور خوري

وينشرها
مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
C.E.R.D.I.C.

حريصا – لبنان

١٩

أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري ،
القيم – الحقوق – الواجبات : مسائل أساسيّة لنظام عادل من أجل العيش المشترَك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة ،
المكتبة البولسيّة (جونية – لبنان) ، ٢٠٠٣ ، ٤٩٣ ص .

أندراوس بشْتِه عادل تيودور خوري

القيم. الحقوق. الواجبات

مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة

النّدوة الإيرانيّة – المساويّة الثانية
(فيينّا ١٩–٢٢ أيلول ١٩٩٩)
المحاضرات – الأسئلة – المداخلات

المكتبة البولسيّة
جونيه – لبنان
٢٠٠٣

ظهر هذا الكتاب بالألمانيّة بعنوان :

Andreas Bsteh - Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.),
Werte — Rechte — Pflichten.
Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in islamischer und chrislicher Sicht.
H. Schneider — A. A. Rashadi — M. M. Schabestari — K.-H. Peschke — S. M. Khamene'i — A. Th. Khoury — G. Vanoni — R. Potz — G. Luf — A. Gordji — M. A. Taskhiri — St. Hammer — J. H. Pichler — I. Gabriel — A. Ganbari.
2. Iranisch-Österreichische Konferenz.
Wien, 19. bis 22. September 1996.
Referate — Anfragen — Gesprächsbeiträge.
Verlag St. Gabriel, Mödling 2001.

ترجمه عن الألمانيّة
المطران كيرلّس سليم بسترس
رئيس أساقفة بعلبكّ وتوابعها للروم الملكيّين الكاثوليك

الطبعة الأولى ٢٠٠٣
© جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة
المكتبة البولسيّة : جونية – لبنان ، ص.ب ١٢٥
هاتف : ٩١١٥٦١-٩٠
فاكس : ٩١٨٤٤٧-٩-(٠٠٩٦١)

مقدّمة

إنّ الحوارَ الإيرانيّ النمساويّ الذي بدأ في كانون الثاني سنة ١٩٩٥ بحلقة استشاريّة في طهران وأدّى إلى لقاء أوّل [١] ، تمّ تصوّره منذ البداية **كمسيرة حوار** . لقد جرى الاتّفاق على أن تُطرَح في قلب النقاش مسألة العدل ، ولا سيّما المشكلات المتعلّقة بوضع نظام عادل للعيش المشترَك . وكان على مبادرة الحوار أن تقومَ في نطاق تعاون علميّ بين عدّة فروع علميّة ، يتناول من الناحية الأكاديميّة من المنظور الإسلاميّ والمسيحيّ القضايا القائمة ، ليقدّمَ لها جوابًا من خلال الجهود المشترَكة .

ثمّ إنّ حلقة استشاريّة ثانية [٢] جمعت الفريقين ومهّدت السبيل للّقاء المقبل ، وحدّدت موضوعَ « القيم – الحقوق – الواجبات : قضايا أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترَك في النّظرة المسيحيّة والإسلاميّة » ، واختارت فيينّا لتكونَ مكانَ الندوة . وكما اتّفق عليه ، تمّ من جديد في فترة الإعداد تبادلُ مخطوطات المحاضرين بين المشتركين ، بحيث تتسنّى الإفادة من أيّام المؤتمر من ١٩ إلى ٢٢ أيلول سنة ١٩٩٩ لتبادل مكثّف حول ما تثيره مختلف المحاضرات من أفكار . ونُشِرت نتائج هذه الجولة الجديدة الثانية في لغتَي المحاضرين ، وقدّمها فريقا الحوار بالتعاون مع لجنة الدراسات الإيرانيّة في

---

[١] نُشِر في : أندراوس بشته والسيّد عبد المجيد ميردامادي ، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » رقم ١٧، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ٢٠٠٢ .

[٢] جرت في معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان من ٤ إلى ١٢ تمّوز . وقد اشترك فيها من طهران السادة حجّة الإسلام علي أكبر رشاد والسيّد عبد المجيد ميردامادي .

أكاديميّة العلوم النمساويّة في إطار احتفال أكاديميّ في فيينّا مكان المؤتمر .

بالنسبة إلى مشروع الحوار الجاري ، يبقى مميّزًا أنّ إعدادَ الأيّام الخاصّة بالمؤتمر وتقييمَها ونشرَها هي جزءٌ مكوّن من الجهود المشترَكة لتعميق التفاهم ووعي المسؤوليّة المشترَكة بالنسبة إلى المعضلات القائمة في عالم اليوم .

إنّ إقامةَ هذا المؤتمر الحواريّ الإيرانيّ النمساويّ الثاني تتزامن مع زيارة الرئيس الفدراليّ النمساويّ الدكتور توماس كلستيل (*Thomas Klestil*) إلى طهران ، التي تمّ فيها في ٢١ أيلول سنة ١٩٩٩ توقيع « مذكّرة تفاهم » تؤكّد في البند العاشر : « يرحّب الجانبان بالحوار المسيحيّ الإسلاميّ ويلتزمان بمتابعة نتائج المؤتمرات التي عُقِدت إلى الآن بالإضافة إلى المؤتمر المعدّ لأيلول سنة ١٩٩٩ ، وبنشر نتائج المؤتمرات في الألمانيّة والفارسيّة ، وإن اقتضى الأمر في لغات أخرى » . ومن ثَمّ فإنّ البلدين يرحّبان بمبادرة حوار مستقلّة من الناحية السياسيّة ، تتناول أهمّ قضايا العيش المشترَك بين الناس اليوم على الصعيد القوميّ والدوليّ ، وتسائل المعضلات في خطاب أكاديميّ صادق ، يهدف إلى إعداد مقاربات من وجهة النظر الإسلاميّة والمسيحيّة ، من شأنها الإسهام في إيجاد حلول بنّاءة لهذه المعضلات .

ما حدث في السنوات التي عقبت بدايةَ مشروع الحوار هو في جزء أساسيّ نتيجة حقل واسع من التعاون يربط أكثر فأكثر المسيحيّين والمسلمين الملتزمين بنشاط مشترَك . ويجب أن تتمكّنَ الأجيال المقبلة من أن تقولَ إنّنا مع كثيرين آخرين يكرّسون هم أيضًا أنفسَهم في عصرنا لهذه المهمّة ، قد بادرنا معًا إلى البحث عن طرق جديدة للتفاهم والتعاون . أن يكونَ هذا ممكنًا ، هذا ما يريد أيضًا أن يشهدَ له مؤتمرا الحوار الإيرانيّ النمساويّ ، اللذان لم يكن من الممكن إقامتهما ونشر أعمالهما إلاّ من خلال عمل مشترَك دائم وصادق .

إنّ جهودَنا المشترَكة قد لاقت مساندة رسميّة من الجانب الإيرانيّ من

قبل « منظّمة الثقافة والاتّصالات الإسلاميّة » التي شارك رئيسها آية الله محمّد علي تسخيري هذه المرّة أيضًا شخصيًّا في المؤتمر وأسهم فيه إسهامًا فعّالاً ، ومن الجانب النمساويّ من قبل وزارتي الشؤون الخارجيّة والتربية والعلم والثقافة ، وكذلك من قبل إدارة بلديّة فيينّا ، ولجنة الثقافة والعلم . وتشترك أيضًا كنيسة النمسة في هذا الحدث الحواريّ اشتراكًا حيًّا ، يجد تعبيرَه بمناسبة هذا المؤتمر الإيرانيّ النمساويّ الثاني ، خصوصًا في اشتراك رئيس أساقفة فيينّا السابق الكردينال كونيغ في جلسة افتتاح المؤتمر [٣] ، وفي دعوة رئيس ودير مؤسّسة ملك (Melk) إلى زيارة هذا الصرح العريق من الثقافة النمساويّة والتقوى المعاشة بعد اختتام الاستشارات المشترَكة .

وقد ارتدى أهمّيّة خاصّة الاستقبال الذي دعا إليه رئيس أساقفة فيينّا الكردينال شونبرن (Schönborn) المشاركين في المؤتمر إلى دار المطرانيّة مساء اليوم الأخير للمؤتمر . وقد وجدت الروح التي طبعت هذا الحدث الحواريّ في ختام الندوة أجملَ تعبير لها في الدعوة التي وجّهها في هذه المناسبة آية الله تسخيري إلى الكردينال لزيارة إيران . إنّ تبادلَ الضيافة يمكن أن نرى فيه مبدأً أساسيًّا للحوار الصادق بين مؤمني الجماعات الدينيّة المختلفة – أن يفتحَ الواحدُ أبوابَ بيته للآخر ليستقبلَه ويُنزلَه عنده على طريقه ، ويشهدَ هكذا لوحدة الطريق التي تجمعنا في مسيرتنا نحو الله . وهكذا تمّت في شهر شباط من هذه السنة الزيارة التاريخيّة للكردينال شونبرن إلى إيران ، التي أفسحت لها في المجال العلاقات الوديّة التي جرت في هذه السنوات بين البلدين ، والزمن المبارك الذي تمّ فيه لقاءٌ مكّن الممثّلين الرسميّين للجماعتين الدينيّتين من تبادل الضيافة .

في ختام هذا الجهد المشترَك الذي دام ثلاث سنوات لإعداد مؤتمرنا

---

[٣] راجع كلمة التحيّة التي ألقاها الكردينال لاحقًا ص ٣٧-٣٨ .

الإيرانيّ النمساويّ الثاني وإقامته ونشر أعماله ، لا بدّ من توجيه الشكر أوّلاً للسيّد عبد المجيد ميردامادي الناشر المشارك لهذا الكتاب ، للوقت الكثيف الذي تمّ تكريسه للجهود المشتَركة والبحث المشتَرَك عمّا هو ممكن ، وللعمل الدؤوب لتحقيق خطوات موحّدة لعقد هذا المشروع الحواريّ العلميّ الناجح . نحن واعون بأنّنا بهذا قد وطئنا أرضًا جديدة – مع انتظارات كبيرة ، ولكن أيضًا مع الوعي بأنّه لن يكونَ طريقًا سهلاً ، نظرًا لماضٍ لا يزال في نواحي كثيرة ينوء بثقله على العلاقات بين أتباع الجماعتين الدينيّتين ، ولحاضر يطرح أمامنا في نواحي كثيرة أسئلة ومشكلات جديدة . ومع ذلك فقد سرنا معًا على هذا الطريق ونحن مقتنعون بأنّنا ملزمون بذلك ، وبالضبط بصفة كوننا أناسًا مؤمنين ، نظرًا للتطوّرات التي طرأت على عالمنا الذي يصير أكثر فأكثر عالمًا واحدًا .

نتوجّه أيضًا بالشكر للذين قاموا في أثناء المؤتمر بعمل الترجمة بتعاطف كبير واهتمام شخصيّ : الدكتور مانوتشير أميربور والدكتور هادي رخازاده . وقد أسهم هذا الأخير أيضًا إسهامًا أساسيًّا في نشر أعمال المؤتمر باللغتين الفارسيّة والألمانيّة . وتستحقّ الشكرَ أيضًا المساندة المتواصلة التي قدّمتها لمشروع الحوار لجنة الدراسات الإيرانيّة في أكاديميّة العلوم من خلال رئيسها البروفسّور الدكتور هاينر أيخنر (Heiner Eichner) والدكتور نصرة الله رستكار ، كما أسهمت السيّدة بريجيت زونبرغر (Brigitte Sonnberger) ، والسيّدة كرستين فايكل–تومنندال (Kerstin Feigl-Tomenendal) والسيّدة بترا غيرل (Petra Gerl) إسهامًا فعّالاً في إنجاح هذا العمل ، وقد اهتمّت اهتمامًا حريصًا السيّدة غرترود غروبر (Gertrude Gruber) ، كما في كلّ لقاءات معهد القدّيس جبرائل ، بمختلف الشؤون التنظيميّة . فلهم جميعًا شكرنا الخالص .

ما يجب أن يميّزَ الحوارَ بين المسلمين والمسيحيّين الذي نحن بصدده

هنا ليس فقط تأكيد القواسم المشتَرَكة بل أيضًا التعرّض للتباينات القائمة . لا نريد أن نتنحّى إلى أيّ « مستوى وسط » يمكن الوصول إليه من خلال التجرّد عن الفوارق ، بل أن نعملَ على حسم هذه التباينات مع اقتناعنا بأنّنا إذا فهمناها بما يكفي من العمق ، فإنّها لا تبعدنا دومًا بعضنا عن بعض ، بل تقودنا بعضنا إلى بعض ، وبأنّها تدخلنا في جذورها الدينيّة في تربة الله ، الذي يساعدنا كأناس يبحثون على ألاّ نتوقّفَ عند العناصر المختلفة ، بل أن نكتشفَ أيضًا التقاربات الكافية لنسيرَ معًا على الطريق في وسط كلّ تباين قائم ، وأن نضطلعَ بمسؤوليّة مشتَرَكة لإعطاء شكل للعالم في مسؤوليّتنا المشتَرَكة أمام الخالق . رجاؤنا أن نُمنَحَ القيامَ بخطوة معيّنة في هذا الاتّجاه في إطار مشروع الحوار الإيرانيّ النمساويّ الجاري.

إنّ كتاب « القيم – الحقوق – الواجبات » هذا يظهر في السنة التي أعلنتها الأمم المتّحدة ، بمبادرة من رئيس الجمهوريّة الإيرانيّة الدكتور السيّد محمّد خاتمي ، سنة « الحوار بين الحضارات » . منذ اللقاء الأوّل في طهران في تشرين الأوّل سنة ١٩٩٢ ، عندما كان الدكتور خاتمي لا يزال مدير المكتبة الوطنيّة الإيرانيّة ، من خلال مشاركته بهذه الصفة في مؤتمر الحوار المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الذي انعقد في فيينّا [٤] حتّى الافتتاح الراهن لمؤتمر الحوار المسيحيّ الإسلاميّ الثاني ، قُطِع شوطٌ كبير . هذا الكتاب الذي يبحث في « القضايا الأساسيّة لنظام عادل للعيش المشتَرَك في النظرة

---

[٤] إنّ كلمة التحيّة التي وجّهها للمشاركين في المؤتمر الدكتور خاتمي ، بصفة كونه مستشار رئيس الجمهوريّة الإيرانيّة في ٣٠ آذار سنة ١٩٩٣ في فيينّا ، قد نُشِرت في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، **سلامٌ للبشر ، الإسلام والمسيحيّة ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٧ ، ص ٣١–٣٣ .

المسيحيّة والإسلاميّة » ، نودّ أن يكونَ علامةَ تقدير وإعجاب صادق للدكتور السيّد محمّد خاتمي رئيس الجمهوريّة الإيرانيّة الحاليّ ، لطريق الحوار التي يسير عليها هو نفسه بدون كلل ، ويذكّر بها منبّهًا ومشجّعًا في الوقت عينه عالمًا مليئًا بالإيديولوجيات والتوتّرات والصراعات ، ولكن أيضًا بالآمال الكبيرة .

أندراوس بشْتِه
جمعيّة الكلمة الإلهيّة

معهد القدّيس جبرائيل
أيلول ٢٠٠١

الجلسة الافتتاحيّة

البروفسّور الدكتور أندراوس بشْتِه (Andreas Bsteh)

رئيس معهد القديس جبرائيل للاهوت الأديان

كلمة ترحيب

أيّها السيّدات والسادة الأفاضل ، يشرّفني ويسعدني كثيرًا أن أرحّب بكم في افتتاح هذه الندوة الإيرانيّة-النمساويّة الثانية التي تعقد في فندق ريجينا في فيينّا من ١٩ إلى ٢٢ أيلول سنة ١٩٩٩ .

أرحّب أجمل الترحيب أوّلاً بنيافة رئيس أساقفة فيينّا السابق الكردينال الدكتور فرنتس كونيغ . فمنذ أربعين سنة ترافقون ، يا نيافة الكردينال ، جهودَنا في مركز القدّيس جبرائيل لملاقاة أناس من أديان أخرى وتساندونها . فسنة ١٩٥٩ رحّبتم بتصميمنا إنشاء معهد أفريقيّ آسيويّ في فيينّا ، ورافقتم بطيبة خاطر مبادرات الحوار التي قام بها معهدنا اللاهوتيّ منذ سنة ١٩٧٥ في نطاق وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني « في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة » (*Nostra aetate*) ، واشتركتم أيضًا فيها شخصيًّا وباستمرار ، وخصوصًا عندما طلبت منّا وزارة الخارجيّة النمساويّة في بداية التسعينات توسيع حواراتنا لتشملَ أيضًا العلاقات المتبادلة بين الدين والمجتمع على الصعيد الدوليّ .

أرحّب أجمل الترحيب ، باسم معهدنا للاهوت الأديان ، بكم جميعًا ، أيّها السيّدات والسادة ، الذين أتوا هذا المساء إلى ههنا ، أرحّب أوّلاً بالعلماء الذين أتوا من الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لمشاركتنا في الحوار . أرحّب بكم من عمق القلب ضيوفًا أعزّاء على النمسة ، وضيوفًا علينا جميعًا : يا سماحة السيّد آية الله تسخيري ، لقد رحّبتم بنا كمدير « لمنظّمة الثقافة والاتّصالات الإسلاميّة » منذ ثلاث سنوات في جلسة افتتاح ندوتنا

الأولى في طهران، والآن لم تألوا جهدًا للمجيء شخصيًّا إلى النمسة للمشاركة في هذه الندوة بصفة عالم وشريك في الحوار . نرحّب بكم من عمق القلب ونشكر لكم مجيئكم . إنّ السيّد آية ا لله خامنئي قد أبلغنا مع الأسف أنّه لن يستطيعَ لأسباب صحّيّة أن يشاركَ شخصيًّا في الندوة . وقد طلب من السيّد ميردامادي إلقاء محاضرته ، فنرجو للسيّد آية ا لله خامنئي الشفاء العاجل . أرحّب أيضًا بكم جميعًا ضيوفًا في وطننا ، يا حضرات الأساتذة الأفاضل : مجتهد شبستري ، وعلي أكبر رشادي ، وأبو القاسم قرجي ، وأكبر قنبري ، ومحسن خليجي ، ورضا علي رضائي . تحيّة خاصّة للسيّد عبد المجيد ميردامادي ، أمين سرّ مركز الحوار بين الأديان الذي طوال هذه السنوات صار لي أكثر فأكثر صديقًا مخلصًا ورفيق درب صادقًا . إنّها اليوم لكلينا ساعة فرح كبير يشارك فيه أحدنا الآخر في الثقة با لله الواحد الرحيم ، الذي يهدينا الصراط المستقيم ، صراط الذين يتوكّلون عليه في كلّ همومهم وأفراحهم .

لم يكن أحدٌ منّا هنا ، لو لم يتّخذ معنا منذ البداية من الجانب النمساويّ أيضًا مجموعة من العلماء في ميادين اللاهوت ، وعلم الأديان ، وعلم الحقوق ، وعلم الاقتصاد ، وعلم السياسة ، مبادرةَ الحوار هذه التي تتّسم بطابع خاصّ يجمع بين ميادين علميّة متعدّدة : السيّدة الأستاذة إنغبورغ غابرييل ، والسادة الأساتذة : هامر ، وخوري ، ولوف ، وبِشْكِه ، وبيخلِر ، وبوتس ، وشنايدر ، وفانوني . إليكم جميعًا ، حضرة الزميلة السيّدة الكريمة وحضرات الزملاء الكرام ، وقد اشتركتم منذ ثلاث سنوات في المؤتمر الأوّل في طهران ، والآن أنتم من جديد على استعداد للإسهام في متابعة الحوار مع محاورينا الإيرانيّين ، أتوجّه في هذا المساء بتحيّتي القلبيّة وشكري الصادق .

إنّ الوزارة الفدراليّة للشؤون الخارجيّة والوزارة الفدراليّة للعلم

والاتّصال ترافقان جهودنا في الحوار وتساندانها ، ليس فقط بالنظر إلى سنة « حوار الحضارات » التي دعت إليها الأمم المتّحدة لسنة ٢٠٠١ ، بل منذ أكثر من عشرين سنة . كما يسعدني ويشرّفني كثيرًا أن أحيّيَ سعادة السفير الدكتور راينر ، ممثّل مدير « القسم السياسيّ الثقافيّ » في مكتب الخارجيّة ، كممثّل للسيّدة أمينة سرّ الدولة الدكتورة فرّيرو- فالدنر ، والسيّد مدير القسم الدكتور كنوكر ، مدير قسم « البحث العلميّ والشؤون الدوليّة » في وزارة العلم ، وكذلك السيّدات والسادة الأفاضل في كلتا الوزارتين ، الذين أتوا لهذه الحفلة الافتتاحيّة لندوتنا . من الأمور التي تحيا بها منذ القدم الثقافة والعلم ، تمنحنا هاتان الوزارتان الاتّحاديّتان منذ سنوات كثيرة في عملنا : حرّيّة الفكر والكلام ، وحرّيّة البحث الفكريّ وتبادل الآراء العلميّ – والمساندة الماليّة الضروريّة لمتابعة العمل العلميّ في الداخل وفي الخارج . الشكر الخالص باسمنا جميعًا ، نحن الذين وضعوا أنفسهم في خدمة هذه المهامّ .

تحيّة إكرام لحضرة السيّد المندوب حسين فرحي ، الذي يمثّل في ما بيننا سفير الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة رحيم بور ، الموجود حاليًّا في طهران ، والذي سيلقي علينا تحيّة من قبل سعادة السفير ، وكذلك حضرة الملحق الثقافيّ حجازي ، والسيّدة الفاضلة زوجة سعادة السفير ، والسيّدة الفاضلة زوجة السيّد حجازي . يسرّنا أن نرى التعاون البنّاء مع السفارة الإيرانيّة في فيينّا ، التي لا تكتفي باحترام الطابع الأكاديميّ المستقلّ لجهودنا الحواريّة ، بل تساندها أيضًا مساندة ناشطة .

إنّ ندوتنا ترحّب من عمق القلب بنيافة الكردينال كريستوف شونبورن ومعه بكنيسة فيينّا . يسعدنا في نهاية ندوتنا أن نقبل دعوة نيافته إلى حفل استقبال في دار المطرانيّة .

تحيّة إكرام وصداقة أتقدّم بها من رئيس الجماعة الإسلاميّة في النمسة ،

حضرة البروفسّور أناس شقفه ، الذي يسير معنا على طريق الحوار منذ لقائنا المسيحيّ الإسلاميّ الأوّل سنة ١٩٧٧ في مركز القدّيس جبرائيل .

نشكر من عمق القلب مسبقًا لرئيس ولدير مؤسّسة ملك (Melk) ، استقبالَهم إيّانا في المؤسّسة في اليوم التالي لختام جلساتنا .

إنّ فيينّا عاصمة الدولة الاتّحاديّة تستقبل بحفاوة مؤتمرنا في هذه الأيّام . يسعدنا بنوع خاصّ أنّ السيّد بيتر ماربو (Peter Marboe) ، مدير المجلس الثقافيّ ، يدعونا في اليوم الثاني للمؤتمر ، باسم الدكتور ميكائيل هوبل (Michael Häupl) ، رئيس بلديّة عاصمة الدولة الاتّحاديّة ، لحفل استقبال مسائيّ في القصر البلديّ .

تحيّة قلبيّة لمدير مركز الاتّصالات بين الأديان العالميّة في أمانة سرّ مجلس أساقفة النمسة ومدير المعهد الأفريقيّ-الآسيويّ ، بطرس بشْتِه ، الذي تربطنا به ليس فقط علاقة عائليّة ، بل منذ سنوات كثيرة وحدة مهمّة ، ترتدي أكثر فأكثر أهمّيّة كبرى في البحث في عالم اليوم عن طرق جديدة تفسح في المجال لعيش مشترك ناجح بين أناس من مختلف الأديان والثقافات .

ويطيب لي أن أحيّي أيضًا تحيّة قلبيّة ممثّل الأكاديميّة النمساويّة للعلوم ، حضرة البروفسّور الدكتور هاينر آيخنر (Heiner Eichner) ، مدير لجنة الدراسات الإيرانيّة ، والعلماء الذين يعملون معه ، وخصوصًا حضرة الدكتور رستكار . إنّ للتعاون الوثيق مع لجنة الدراسات الإيرانيّة أهمّيّة حاسمة لنجاح الحوار مع محاورينا الإيرانيّين . أتوجّه إليها في هذه المناسبة بالشكر الخالص .

وأخيرًا تحيّة أخويّة لعميد معهد القدّيس جبرائيل اللاهوتيّ البروفسّور ميترهوفر (Mitterhöfer) ولمدير المعهد هانس إيتّل (P. Hans Ettl) . كلّ ما يقوم به معهدنا منذ سنوات يعود الفضل فيه لموافقة جمعيّتنا الرهبانيّة

ومساندتها . فليُسمح لي بأن أوجّه لها علنًا كلمة شكر خالصة .

إنّ هذه الندوة العلميّة التي سنختلي فيها في الأيّام القادمة تهدف إلى متابعة الحوار بين الميادين العلميّة المتعدّدة ، الذي بدأناه في السنوات الماضية والذي تحتلّ فيه مسألة « العدل » وتحارب الظلم في عالم اليوم محلاً أساسيًّا . هذه المرّة سيتمحور اهتمامنا حول النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة للعلاقة الأساسيّة بين الحقوق والواجبات ولتأصّل تلك العلاقة في معايير قيم مُلزِمة ، وذلك لإقامة نظام عادل للعيش المشترَك . نظرًا للمعضلات الملحّة في العيش المشترَك بين الناس على الصعيد القوميّ والدوليّ ، نودّ أن نتساءل ، باعتبارنا بالتحديد أناسًا متديّنين ، عن مسؤوليّتنا أمام الله والناس ، ولا نستطيع أن نكتفي بأن نكرّر فقط ما قالته وفعلته الأجيال من قبلنا ، إذ إنّ الله لن يسألنا عمّا فعله أو عمّا لم يفعله الناس من قبلنا ، بل عمّا فعلناه نحن أو لم نفعله – فهو مرجعنا وأمامه سنؤدّي حسابًا عن حياتنا .

ولن يضيعَ شيء ممّا سنفكّر به ونتحدّث فيه بعضنا مع بعض في هذه الأيّام ، بعيدًا عن ضجيج ما يستأثر بحياة الناس اليوميّة ، بل سننقله باعتناء ونعمل عليه وننشره في طهران باللغة الفارسيّة وفي النمسة باللغة الألمانيّة . وهكذا يتاح لندوتنا أن تعلنَ للملإ على مدًى أطول ضرورة حوار صريح ، وتسهم في التغلّب على تلك المعضلات التي تحتاج إلى حلّ على طريق البشريّة في المستقبل .

تلاوة من القرآن الكريم
سورة آل عمران ، ٣: ٤٢-٤٧

« ٤٢ وإذ قالت الملائكة : يا مريم ، إنّ الله اصطفاكِ وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين .

٤٣ يا مريم ، اقنُتي لربّكِ واسجدي واركعي مع الراكعين .

٤٤ ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليكَ وما كنتَ لديهم إذ يُلقون أقلامَهم ، أيُّهم يكفُل مريم ، وما كنتَ لديهم إذ يختصمون .

٤٥ إذ قالت الملائكة : يا مريم ، إنّ الله يبشّركِ بكلمة منه اسمُه المسيح عيسى ابنُ مريم ، وجيهًا في الدنيا والآخرة ومن المقرَّبين .

٤٦ ويكلّم الناسَ في المهد وكهلاً ومن الصّالحين .

٤٧ قالت : ربّ ، أنّى يكون لي ولدٌ ولم يَمسَسْني بشرٌ ؟ قال : كذلك الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمرًا ، فإنّما يقول له : كن ! فيكون » .

قراءة من الكتاب المقدّس من العهد الجديد

الإنجيل بحسب متّى ، الفصل ٧ ، ٢١-٢٧

« ٢١ ليس كلّ من يقول لي : يا ربّ ، يا ربّ ،
يدخل ملكوتَ السماوات ،
بل الذي يعملُ إرادةَ أبي الذي في السماوات .
٢٢ كثيرون سيقولون لي في ذلك اليوم :
يا ربّ ، يا ربّ ، ألم نكن باسمكَ قد تنبّأنا ،
وباسمكَ قد طردنا الشياطين ،
وباسمكَ قد صنعنا المعجزات الكثيرة ؟
٢٣ فحينئذ أُعلِن لهم :
إنّي ما عرفتكم قطّ . فإليكم عنّي ، يا فاعلي الإثم .
٢٤ فكلّ من يسمعِ أقوالي هذه ويعمل بها
يشبه رجلاً عاقلاً بنى بيته على الصخر :
٢٥ فهطل المطر ، وجاءت السيول ،
وعصفت الرياح ، وانقضّت على ذلك البيت ،
فلم يسقط ، لأنّ أساسَه ثابتٌ على الصخر .
٢٦ وكلّ من يسمعِ أقوالي هذه ولا يعمل بها
يشبه رجلاً جاهلاً بنى بيته على الرمل :
٢٧ فهطل المطر ، وجاءت السيول ،
وعصفت الرياح ، وضربت ذلك البيت ،
فسقط ، وكان سقوطه عظيمًا » .

السيّد عبد المجيد ميردامادي
أمين سرّ الحوار بين الأديان
المنظّمة الإسلاميّة للثقافة والاتّصال

حضرة الرئيس ، حضرات السيّدات والسادة !

أشعر بشكر خالص يملأ جوارحي بمناسبة افتتاح هذه الندوة . فهي تعني الإفساح في المجال لمتابعة مبادرة الحوار الإيرانيّة النمساويّة لتعميق العلاقات بين الإسلام والمسيحيّة ، التي انطلقت منذ سنوات بالتعاون بين مركز الحوار بين الأديان في طهران ومعهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان . أشكر الله العليّ والفرح يملأ قلبي .

ما تحقّق إلى الآن قد صدر عن جهودنا المشتركة التي تعود إلى المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل الذي عقد في فيينّا بعنوان « سلام للبشر » ، الذي اشترك فيه أيضًا رئيس جمهوريّتنا الحاليّ الدكتور السيّد محمّد خاتمي . في هذا المؤتمر نشأ الاهتمام بحوار ثنائيّ . وقد أسهمت في ذلك آنذاك الزيارات المتبادلة لوزيري خارجيّة النمسة وإيران .

فجرت أوّلاً اتّصالات إعداديّة بين مؤسّستينا في طهران وفي فيينّا ، تبيّن فيها أنّ الحوار المصمّم له يجب أن يكون موضوعه المسائل الأساسيّة ، على مثال الجهود الرامية إلى تحقيق السلام أو ربّما بأكثر إلحاحًا موضوع العدل ، الذي شغلنا في ما بعد . فبعنوان « العدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان » ، عقد في طهران سنة ١٩٦٦ المؤتمر النمساويّ الإيرانيّ الأوّل ، تمّ فيه النظر إلى موضوع المؤتمر من زوايا متعدّدة ونوقش في أبعاده الحاليّة الدينيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة . وعلاوةً على ذلك حاولنا ، من خلال تبادل وجهات نظرنا الإسلاميّة والمسيحيّة ، أن نجد أجوبة للمسائل الكثيرة التي يجابهها عالم اليوم .

إنّ الأفكار والاعتبارات المشتَركة الـتي قُدّمت إلى الآن أظهـرت في روح الحوار كثيرًا من الأمور المتّفق عليها ، وبيّنت أنّ البحثَ الدقيق في المبادئ الدينيّة والتعمّق فيها بجدّيّة من كلا الجانبين يفتحان سبل تفـاهم جديـدة لهذه المبادئ . وهذه المفاهيم لم يكن بالإمكان أن يتوصّل إليهـا كـلٌّ منّـا بمفرده ، إنّما أتيح لنا ذلك عن طريق الحوار والتعاون . ولو بقينا على ما كان يحدث في الماضي ، لازدادت التباينات أكثر فـأكثر علـى مـرّ الأيّـام . مـا يحتاج إليه عالمنا اليوم هو التفاتة أقوى إلى المعضلات الـتي تنطـوي عليهـا أزمة العائلة ، والبيئة ، والفقر ، والأمّيّة ، وأزمـة الهويّـة ، والأخلاقيّـة المسؤولة والروحانيّة . إنّ الجهود المشتَركة في حقول الإيمان واللاهوت والأخـلاق والوصايا الأخلاقيّة والمبادئ الأخـرى ، الـتي يـؤدّي اتّباعهـا إلى السعادة والخلاص – اللذين هما الهدف الأخير لكلّ الأديان السـماويّة – ، يجـب أن تتمّ في موقف روحيّ من الوقوف معًا ، بغضّ النظـر عـن كـلّ قضايـا زمان الوحي ، أو الوصايا الإلهيّة أو قرارات العلماء . فهذه كلّها ليس لها في نهاية الأمر من مضمون سوى التحرير والخلاص . هذا ما تقوله الآيـة ٦٢ من السورة الثانية مـن القـرآن الكريـم : « إنّ الذيـن آمنـوا والذيـن هـادوا والنصارى والصابئين ، من آمن با لله واليوم الآخر وعمل صالحًـا ، فلهـم أجرُهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون » .

لا شكّ أنّ مفهوم إمكانيّة الخلاص هذه قد مـرّ بمراحـل مختلفـة في اعتقـاد العالم المسيحيّ ، غير أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثـاني قـد أفسـح في المجـال لإمكانيّـة خلاص المؤمنين من الأديان السماويّة الأخرى أيضًا . وعلى النحـو عينـه ثَمَّة اتّفاقٌ بين تصريحات أخرى من هـذا المجمع المسكونيّ في مـا يتعلّـق ببعض مسائل الحياة بعد الموت وبـين تصـوّرات إسـلاميّة أصيلـة . ومـن جهـة أخرى فإنّ الثقافة والحضارة الإسلاميّتين قد أفادتا في بعض الحـالات عـبر التاريخ من الحضارة المسيحيّة . وفي هذا الأمر يمكن أن نـرى أنّ ثمار التعـارف

المتبادل الأفضل ، الذي وصلنا إليه في الزمن الماضي وفي الزمن الحـاضر ، هي نتيجة الحوار والتعاون كما نفعل الآن . كلّ هـذا يـدلّ علـى وجـود مصدر وحيد لديانات الوحي السماويّة ، التي تقـوم مهمّتهـا علـى قيـادة البشريّة إلى السعادة والخلاص – أمس واليوم وغدًا .

في ندوتنا السابقة أكّدنـا أنّ مبـدأ العـدل يجـب أن يرجـعَ إلى تشـريع ا لله العادل نفسه ، وأنّ المجتمعات البشريّة ملتزمة بالتالي بأن تنطلـق مـن هـذا المبدإ في تشريعها . إنّ مبدأ العدل يقوم في قلب الوحـي الإلهـيّ في العهـد القديم والعهد الجديد كما في قلب القرآن . وفي الواقع فإنّ الكتب الإلهيّة قد أدّت في تاريخ البشريّة وفي العلاقات الاجتماعيّة دورًا ثابتًا بالنسبة إلى مكافحة شتّى أنواع الظلم . ونجد أيضًا الاهتمام عينه بهـذا الموضـوع في تاريخ الأنبياء والأئمّة وسنن علماء الكلام وعلماء الديـن . وهكـذا فقـد عبّر أحد اللاهوتيّين الكاثوليكيّين المشهورين عن اعتقـاده بـأنّ الاعـتراف با لله الواحد هو كلام فارغ ، بل كذبة ، إذا لم يرافقـه التمسّـك الثـابت بفضائل العدل والاستعداد للمغفرة والسلام .

وبما أنّ أحدَ أهداف مؤتمرنا الأخير الرئيسيّة كان تأمين العدل ومراعاته في العلاقات بين الدول ، فقد أعير انتباهٌ خاصّ لمطلب العدل علـى مستوى عالميّ ، في علاقة الدول السيّدة بعضها ببعض وفي مجال الحقوق الفرديّة . في هذا الشأن أثبتنا أنّه لا تمكن إقامـة علاقـات جيّـدة بـين الـدول إلاّ إذا ساد العدل بين الناس في نطاق كلّ حكومة بمفردها وعلى مستوى العـالم كلّه . ولكنّ هذا لا يمكن أن يحدث إلاّ حيث يكون استعداد لتغيير الذهـن – وهذا يلقي على عاتقنا مسؤوليّة كبيرة علينا أن ندركَها في حياتنـا . غـير أنّ هذا الواجبَ الذي يلقيه علينـا ا لله بالاهتمـام بـالعدل لا يختـصّ فقـط بالمجالات الفرديّة على مستويات حياتنا المتنوّعة ، بـل يجـب بالإضافـة إلى ذلك أن يمتدّ إلى واجب القيام بجهود مشتَركة لتوجيه توصيات ونـداءات

للحكومات ولأجهزة التشريع على المستوى القوميّ والعالميّ .

بهذا المعنى استطعنا أن نعالجَ في الندوة الماضية موضوعَ العدل في ميدان المبادئ الدينيّة ، والثقافة ، والتصوّف ، والنظام القويم ، والسياسة والاقتصاد ، وأن نقوم علاوةً على ذلك بطريقة جديدة جدًّا بتبادل أفكار مستفيض . وتمكّنّا أيضًا من نشر كلّ المحاضرات والأسئلة والمداخلات التي تلت المحاضرات في الجلسات العامّة في عمل مشترَك منسجم في لغتي المؤتمر ، الفارسيّة والألمانيّة ، بحيث وُضعت اليوم آلاف النسخ من الكتاب بين أيدي الناس الذين يهتمّون بهذا الحوار .

إنّ المجال الواسع لموضوع « العدل » في حقل الدين ومهمّة البحث عن مبادئ مشترَكة للعدل في تقاليدنا ، قد أدّيا إلى إلحاح واضح على ضرورة متابعة الحوار الذي بدأناه . وهكذا رأينا أنفسنا مدفوعين إلى أن نبحث مرّةً أخرى هذا الموضوع ونتعمّق فيه ونلتفت مجدّدًا إلى القضايا الأساسيّة لنظام عادل للعيش المشترَك من خلال وجهات النظر الثلاثة التالية : « القيم والحقوق والواجبات » . وها نحن اليوم ، بعد سنة من التحضيرات المكثّفة ، التي لم نذخر فيها أيّ جهد و لم نشكّ فيها أيّة لحظة بجدوى المشروع ، نشهد تحقيق هذا العمل بالتواصل مع الحوار السابق .

يسعدنا أنّ إقامة حواراتنا ومتابعتها قد أدّتا إلى أنّ هذا المشروع قد تمّ قبوله رسميًّا في نصّ الاتّفاق الثقافيّ الأخير بين بلدكم وبلدنا ، ممّا يدلّ على أنّ الحوارات المسيحيّة الإسلاميّة تعتبرها المراجع المختصّة بالشؤون الثقافيّة والسياسيّة في بلدينا مواقع اتّصال دينيّة وثقافيّة هامّة . أودّ هنا أن أشكر للحكومتين اهتمامهما بهذا الحوار الدينيّ ، الذي يدخل في نطاق مبادرة « حوار الحضارات » التي أطلقها رئيسنا المحبوب .

وأودّ أخيرًا أن أعرب عن شكري الخاصّ لمعهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان ، ولا سيّما لحضرة البروفسّور بشْتِه وزملائه العلماء لما

بذلوه من جهود لم تعرف الكلل . وأتوجّه بالشكر أيضًا إلى الوزارة الاتّحاديّة للشؤون الخارجيّة ، وبنوع خاصّ إلى سعادة السفير الدكتور غرهارد راينر (Gerhard Rainer) ، وإلى الوزارة الاتّحاديّة للعلم والاتّصال في فيينّا من جهة ، وإلى أعضاء الوفد العلميّ للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة من جهة أخرى ، الذين ، بالرغم من التزاماتهم الأخرى المتنوّعة ، قدّموا لنا المساندة لاقتناعهم بأهميّة هذه الحوارات . كما أتوجّه بالشكر الخالص إلى وزارة الخارجيّة الإيرانيّة وإلى سفارة جمهوريّة إيران الإسلاميّة وإلى مركزها الثقافيّ في النمسة . لا بدّ لي أيضًا في هذا المقام أن أفكّر بكلّ الشخصيّات الذين ، محبّةً بالحوار وبالتعاون ، اشتركوا مع آخرين في ما أجريناه من حوارات إلى الآن ، ورحلوا عنّا . في هذا النطاق أودّ أن أذكرَ اسم البروفسّور محمّد تقي جعفري ، الذي كان لا يزال بيننا في جولة حوارنا السابقة . تذكارًا له ، أطلب من حضرة رئيس المؤتمر أن نقفَ دقيقة صمت ، علامة تقوى وإكرامًا لروحه الطاهرة .

السفير الدكتور غرهارد راينر (Gerhard Rainer)
ممثّل مدير قسم السياسة الثقافيّة
في الوزارة الاتّحاديّة للشؤون الخارجيّة

أصحاب النيافة والسعادة ، أيها السيّدات والسادة !

أرحّب بكم من عمق القلب باسم السيّدة أمينة سرّ الدولة الدكتورة فرّيرو فالدنر (Ferrero-Waldner) ، التي تأسف لعدم تمكّنها من أن ترحّبَ بكم شخصيًّا ، لارتباطها بموعد سابق في الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في نيويورك .

إنّ وزير الخارجيّة النمساويّ الدكتور ألويس موك (Alois Mock) قد بادر منذ بداية التسعينات بالدعوة إلى حوار مسيحيّ إسلاميّ دوليّ . هذا الحوار في فيينّا يقدّم مساهمة هامّة للنقاش العالميّ حول نظام عادل للعيش المشترَك بين مختلف الشعوب والثقافات ، وبين مختلف الأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة ، وبين الناس في مختلف الجماعات الدينيّة والعرقيّات في عالم الغد . لقد تأكّدت لنا من جديد أهمّيّة طرح هذا الموضوع اليوم ، لدى رؤيتنا الأزمات التي تعصف في روندا وبوروندي ، وفي السودان ، وكذلك في البوسنة والهرسك كما في كوسوفو وإيرلندة وتيمور الشرقيّة . إنّ النمسة على اقتناع بأنّه لا بديل آخر للحوار الذي تجب إقامته باستمرار وفي كلّ مكان بين الذين هم مستعدّون لتحاور منفتح ومتحرّر من كلّ أحكام مسبقة .

في إطار هذا الحوار المسيحيّ الإسلاميّ العالميّ الذي بلغ قمّته في المؤتمرين الدوليّين في فيينّا سنة ١٩٩٣ و١٩٩٧ ، دعا وزيرا خارجيّة النمسة وإيران سنة ١٩٩٥ علماء الكلام واللاهوتيّين وعلماء الحقوق والاجتماع

والسياسة والاقتصاد من إيران والنمسة إلى إقامة حوارات ثنائيّة . فعُقدت سنة ١٩٩٦ في طهران ندوة نمساويّة إيرانيّة أولى عالجت موضوع العدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان . ونُشِرت أعمالها في اللغتين الألمانيّة والفارسيّة . وبذلك بدأت مسيرة حوار قادت المتحاورين النمساويّين والإيرانيّين إلى أن يقتربوا أكثر فأكثر من معضلات عالم اليوم الواقعيّة ، ومعالجتها معالجة نقديّة وبنّاءة من وجهة النظر المسيحيّة والإسلاميّة .

إنّي على اقتناع بأنّ التطوّر السعيد لهذا الحوار النمساويّ الإيرانيّ قد أسهم في إنشاء الشروط التي أفسحت في المجال لزيارة رئيس الجمهوريّة الاتّحاديّة النمساويّة إلى إيران . إنّ رئيس الجمهوريّة الاتّحاديّة كلستيل (Klestil) ، الذي يسافر غدًا إلى طهران ، سيكون أيضًا أوّل رئيس دولة من دول الاتّحاد الأوروبيّ يزور إيران منذ الثورة الإيرانيّة . نرافقه بأحرّ الأدعية لتكونَ رسالته مثمرة لصالح التفاهم المتبادل وتقوية التعاون بين بلدينا .

بعد الندوة التي عُقِدت في طهران ، تعرض هذه الجولة الثانية من الحوار النمساويّ الإيرانيّ التي تبدأ اليوم لناحية ترتدي أهمّيّة خاصّة لإقامة نظام عادل للعيش المشترَك بين الناس : وهي العلاقة بين الحقوق والواجبات ومسألة تأصّلها في نظام عالميّ مُلزِم ، في معايير للقيم تربط الجميع – وهي ناحية تلقى فيها مسؤوليّة خاصّة على عاتق تقاليد البشريّة الدينيّة .

في الختام أودّ أن أعودَ أيضًا إلى مبادرة سيادة الرئيس الإيرانيّ الدكتور خاتمي ، الذي اقترح إقامة حوار للحضارات على مستوى عالميّ . وقد وافقت الأمم المتّحدة على اقتراحه وأعلنت سنة ٢٠٠١ « سنة الأمم المتّحدة للحوار بين الحضارات » (قرار الجمعيّة العامّة رقم ٥٣/٢٢ بتاريخ ١٩٩٨/٢/٤) .

إنّ النمسة ترحّب بهذه المبادرة الشاملة التي يشارك فيها مع مسؤولين من

كلّ الميادين الاجتماعيّة أيضًا علماء يحتاج أصحاب القرارات السياسيّة بإلحاح إلى مشورتهم . ومن ثَمَّ فإنّ العلماء الإيرانيّين والنمساويّين الممثّلين هنا مدعوّون أيضًا إلى الإسهام في حوار الحضارات .

أودّ أن أتوجّه بشكر السيّدة أمينة سرّ الدولة إلى البروفسّور الدكتور بشْتِه لما بذله من جهد وأظهره من كفاءة لإعداد هذه الندوة وإقامتها . شكرها أيضًا يتوجّه إلى الوزير الاتّحاديّ للعلم والاتّصال ، الذي لم يعمل فقط على إعداد هذه الندوة باهتمام كبير وبالتعاون بين الوزارات ، بل أسهم أيضًا في نجاحها بما قدّمه من دعم ماليّ .

أصحاب النيافة والسيادة ، سيّداتي سادتي ، الذين يشاركون في هذه الندوة النمساويّة الإيرانيّة ، أتمنّى لكم التوفيق باسم السيّدة أمينة سرّ الدولة في ما تبذلونه من جهود في سبيل عيش مشترَك سلميّ بين الناس .

الدكتور راول كنويكر (Dr. Raoul F. Kneucker)

رئيس قسم البحث العلميّ والشؤون الدوليّة

في وزارة العلوم الفدراليّة

نفتتح الندوة النمساويّة الإيرانيّة الثانية حول المسائل الأساسيّة المتعلّقة بنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة : « القيم والحقوق والواجبات » ، عشيّة الزيارة الرسميّة لرئيس الجمهوريّة الاتّحاديّة إلى طهران .

إنّ الوفد الرسميّ الذي يرافق الزيارة لا يتألّف من ديبلوماسيّين وموظّفين وممثّلين للصناعة فحسب ، بل أيضًا هذه المرّة – وعن قصد – من ممثّلين للعلم ، أعني السيّد الدكتور فيلفريد زايبل (Wilfried Seipel) المدير العامّ لحقلي علم الآثار والمتاحف ، وخمسة بحّاثة آخرين في حقول الموادّ الصناعيّة ، والطبّ والإيدز ، وتقنيات الحياة وعلم الأحياء ، وتقنيات الاتّصال والإعلام ، وهؤلاء سوف يتضاعف عددهم ، إذ إنّهم يقومون برسالة استكشاف أولى ستتبعها قريبًا رسالة أخرى . إنّ ممثّلي رئيس الجمهوريّة الإيرانيّة والوزارة الاتّحاديّة للعلم والاتّصال قد اختاروا معًا منذ فترة وجيزة هذه الحقول الممكنة للتعاون ، واتّفقوا على إعادة العلاقات العلميّة التي انقطعت منذ زمن طويل بين النمسة وإيران . وتهدف الرسالتان إلى إقامة مشاريع أبحاث واقعيّة مشتركة ؛ ولا أشكّ في أنّ الشراكة في البحث ستكون ناجحة . ويستند هذا الاقتناع إلى عدّة اتّصالات شخصيّة وإلى أعمال إعداديّة . ويمكن بعد ذلك تهيئة مشروع اتّفاقيّة علميّة تقنيّة تُعرَض على الحكومة النمساويّة الائتلافيّة الجديدة وعلى حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة .

بهذه العمليّة تُطلق النمسة وإيران جيلاً جديدًا من البحّاثة لإعادة تقليد التعاون السابق الناجح : فهذا يذكّرنا بما جرى من تعاون في علوم اللغة ، والدراسات الفارسيّة ، وعلم الآثار (ولا سيّما في لاريستان) ، والفلسفة وعلم النبات . إنّي على اقتناع بأنّ مشاريع اجتماعيّة في العلوم الإنسانيّة ستفضي من جديد إلى مشاريع علوم الطبيعة التي تمّ التصميم لها سابقًا .

هذا كلّه يكوّن جسورًا لبداية جديدة للعلاقات ! ولكنّ ثَمَّة جسورًا قد مدّتها من قبل المؤتمرات الإيرانيّة النمساويّة ، التي قامت من خلالها علاقات شخصيّة كثيرة ، وخصوصًا عبر معهد القدّيس جبرائيل من الجانب النمساويّ . فقد أصبح هذا المعهد مع غيره المنظّمة المسؤولة عن الحوار بين « المسيحيّة والإسلام » ، الذي اتّخذ مبادرته وزيرا خارجيّة إيران والنمسة .

لقد كان لوزارة العلوم الفدراليّة شرف الإسهام في المساعدة للإفساح في المجال لإنجاز هذه الحوارات ، التي أعدّت موقعًا علميًّا للدراسات المقارنة في علوم الأديان والفلسفة والحقوق ، وأعطت بالإضافة إلى ذلك دفعًا لأبحاث سياسيّة جديدة . إنّ الندوة التي ، باسم وزير العلوم الفدراليّ ، أتمنّى لكلّ المشاركين فيها النجاح والإثراء والفرح ، قد أصبحت جسرًا ودعامة لمزيد من التعاون العلميّ بين إيران والنمسة .

آية ا لله محمّد علي تسخيري

رئيس منظّمة الثقافة والاتّصالات الإسلاميّة

بسم ا لله الرحمن الرحيم .

لا بدّ لي بكلّ صدق أن أتقدّم أوّلاً من كلّ الشخصيّات البارزة التي ذكرها باسمها البروفسّور بشْتِه بتحيّة شكر خالصة . وأشكر بنوع خاصّ معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان ، الذي أعدّ لنا مناسبة هذا اللقاء القيّم .

يسعدني خصوصًا أن تكون الحكومة النمساويّة والشعب النمساويّ ومختلف مؤسّسات البلد قد أفسحت في المجال لهذا الحوار . ولقد كان للنمسة دومًا دورٌ ريادي في أوروبة لإقامة مثل هذه الحوارات .

أحمد ا لله العليّ على أنّ الأمم المتّحدة قد قبلت اقتراح الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بإعلان سنة ٢٠٠١ « سنة حوار الحضارات » . فالحوار بين الأديان يستطيع بنوع خاصّ أن يمهّدَ السبيلَ لحوار جدّيّ بين الحضارات ، لأنّ الدينَ والوصايا الدينيّة تكوّن قلب الثقافات . لا شكّ أنّ حوارًا صادقًا يمكنه أن يسهم إسهامًا أساسيًّا في الوصول إلى تفاهم أفضل بين الأديان والحضارات ، وإلى تبادل أفكار وإلى تعاون بين القادة الدينيّين والمؤمنين .

إنّ حوارات من هذا النوع يمكن أن يكونَ لها أيضًا دورٌ هامّ في السيطرة على الأزمات في العالم ، في ما يتعلّق مثلاً بعناصر التوتّر القائمة في ميادين الأسرة ، وحقوق الإنسان ، والقيم الروحيّة ، والبيئة ، كما في مكافحة الظلم والطغيان . و تستطيع أن تعزّزَ العيش المشترَك السلميّ بين الشعوب والحضارات والأقلّيّات الدينيّة ، إذ تساعد على تعميق التقدير المتبادل للقيم بين الأديان والثقافات . وعلى أثر مبادرات الحوار هذه يمكن أيضًا التوصّل

هنا وهناك إلى إنشاء اتّحادات وجمعيّات ولجان دوليّة تعمل للسلام والوئام في العالم . مثل هذه الحوارات تستطيع أن تخدمَ السلامَ العالميّ ، وأن تُسهمَ في تأسيس العدل والأخوّة وتأمينهما بعمق أكثر ، وأن تساعدَ في نشر القيم الروحيّة في العالم . بهذا المعنى أكّد بحقّ آية الله السيّد علي خامنئي ، قائد الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ، أنّ الحوارات المبنيّة على أسس من هذا النوع يمكن أن تكون مثمرة ومباركة .

إنّ حوارات من هذا النوع قد وُجدت منذ انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة آية الله الإمام خميني ، وهكذا أتيح لبلدنا أن يسعى إلى رعاية العلاقات الثقافيّة بالمؤمنين من سائر الأديان ، وخاصّة بالجماعات الدينيّة المسيحيّة .

نشير هنا بإيجاز إلى مجموعة من الحوارات التي أقيمت في إطار هذه المساعي :

- عُقد مؤتمران للحوار مع الكنيسة الأرثوذكسيّة الروسيّة في طهران وفي موسكو ،
- أربعة مؤتمرات للحوار مع الكنيسة الأرثوذكسيّة اليونانيّة في طهران وفي أثينا ،
- لقاء في طهران للحوار مع المجلس الفاتيكانيّ للكنيسة الكاثوليكيّة ،
- حواران مع مجلس الكنائس العالميّ في طهران وفي جنيف ،
- جولة للحوار مع مؤسّسة أنييلّي (Agnelli) في إيطالية حول موضوع « الدين والمجتمع والدولة في إيطالية وفي إيران » ،
- لقاء للحوار في كلّ من طهران وبرمنغهام مع مركز العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة ،
- ندوة للحوار مع المنظّمة الزردشتيّة العالميّة حول الكتب المقدّسة في الإسلام وفي الديانة الزردشتيّة ،

- وأخيرًا مؤتمران للحوار مع معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان .

يجب بالطبع متابعة هذه الحوارات ، وقد خطّطنا أيضًا لحوار مع البوذيّة .

إنّ مثلَ هذه الجهود للحوار يمكن ، كما قلت ، أن تساعدَ على إيجاد حلول مناسبة لمختلف الأزمات التي تعصف بعالمنا ، والتي نشهدها بألم – وللحروب المعاصرة التي تُقحَم فيها المسيحيّة والإسلام . إنّ الأحداث غير الإنسانيّة كتلك التي نشهدها في كوسوفو وتيمور الشرقيّة وجبل كراباخ ، وفلسطين ، والسودان ، ورواندا ، لا يمكن أن تتوافقَ مع رغبة الأديان السماويّة ، لأنّ الأديانَ السماويّة تسعى إلى أهداف روحيّة عليا موجّهة إلى ما هو أسمى .

يتكلّم القرآن الكريم على الأنبياء بدون أن يفرّقَ بينهم . ويجعل لهم مهمّتين : « ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت [...] » (القرآن ١٦:٣٦) .

وتفسَّر هذه الآية على الوجه التالي : علينا أن نتنافسَ من جهة على الطريق التي تقود إلى الله، ومن جهة أخرى على الطريق التي تبعدنا عن الشياطين وعبادة الأصنام وإبليس . في هذين الاتّجاهين تكمن الأهداف الرئيسيّة لكلّ الأديان السماويّة . وإنّ الأنبياء جميعًا قد دعوا الناس إلى الإيمان بالتوحيد الإلهيّ ، كما تشهد بذلك أيضًا آيات القرآن . إنّهم يتبعون الهدفَ عينه ، كما ورد في الآية المذكورة . ويمكن أن نذكرَ آيات أخرى ، على مثال الآية التالية : « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي إليه أنّه لا إله إلاّ أنا فاعبدوني » (السورة ٢١:٢٥) .

التبشير بالله وتحذير الناس من الخطيئة ، تلك كانت مهمّة كلّ الأنبياء . لقد عُهِد إليهم بتوطيد الحقيقة . ولا بدّ من اتّباعهم جميعًا . فهم يحرّضوننا بقولهم : « كلوا من الطيّبات واعملوا صالحًا » (القرآن ٢٣:٥١) .

ويتوجّهون إلى الأشرار والمسرفين : « كلوا واشربوا ، ولا تُسرِفوا ، إنّه لا يحبّ المسرِفين » (القرآن ٧:٣١) . وهم أخيرًا الذين يزيلون الأثقال والقيود التي يضعها الناس على مناكب الشعوب : « [...] ويضع عنهم إصرَهم والأغلالَ التي كانت عليهم » (القرآن ٧:١٥٧) .

يدلّ هذا على أنّ كلّ النزاعات بين الناس ونسبتها إلى الأديان هي ، في رأينا ، غير مقبولة ، عندما ننظر إلى تلك الغاية الوحيدة التي رُسِمت للأنبياء . وإنّه لمن الضروريّ أن يمدّ جميع مؤمني الأديان السماويّة أيديَهم بعضهم إلى بعض ، ليسيروا معًا نحو عالم من السلام والصداقة ويسلكوا معًا طريق الروحانيّة .

في نهاية كلمتي أودّ مرّة أخرى أن أتقدّم بالشكر من الحكومة النمساويّة لمواقفها الأساسيّة ، ومن وزارتي الخارجيّة والعلوم لمساندتهما وتعاونهما ، ومن نيافة الكردينال كونيغ ، ومن العلماء المشتركين في الندوة من جهة معهد القدّيس جبرائل للاهوت الأديان ، ومن كلّ الشخصيّات والمؤسّسات التي ساندتنا على هذه الطريق . إنّ بلدنا ، كما تعلمون ، يستضيف في هذه الأيّام رئيس جمهوريّة النمسة . هذه الزيارة هي ، في نظري ، نقطة تحوّل في العلاقات الثنائيّة بين بلدينا .

أرجو أن تكونَ مثل هذه اللقاءات يومًا بعد يوم أغزر ثمارًا وأكثر فائدة وحاملة الخير جميع الناس . وشكرًا لكم .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

سعادة السيّد إبراهيم رحيم بور

سفير الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في النمسة

[يقرأ الكلمة نائب السفير حسين فرحي]

السلام عليكم ورحمة الله !

اسمحوا لي في البداية أن أُعرِب عن فرحي بهذا اللقاء العلميّ الدينيّ ، الذي يهدف إلى البحث في أخلاقيّات اثنتين من أكبر الديانات السماويّة ، وأهنّئَ منظّميه . لكنّي أودّ أيضًا أن أوجّه شكري الخاصّ إلى حضرة البروفسّور بشْتِه الذي ، من خلال نشاطاته وجهوده ، يتحمّل مسؤوليّة متابعة مثل هذه اللقاءات ، وإلى وزارة الخارجيّة النمساويّة لما تقدّمه من دعم لهذه الحوارات . في الندوات التي تمّت إلى الآن على هذا النحو ، يمكن أن نرى أيضًا نتيجة تلك النشاطات والخطوات التي قام بها وزيرا خارجيّة البلدين معالي الدكتور ولايتي ومعالي الدكتور موك كلّ من جهته ، بهدف مزيد من التقارب بين البلدين وتفاهم متبادل أكثر عمقًا بين الإسلام والمسيحيّة . في التعاون بين معهد القدّيس جبرائيل في النمسة ومنظّمة الثقافات والعلاقات الإسلاميّة في إيران حدثت الندوة الأولى مع علماء وخبراء من كلا البلدين سنة ١٩٩٦ في طهران . وها هي الآن الجولة الثانية من الحوارات المشتَرَكة ، ممّا يدلّ على النجاح الكبير الذي أحرزه سير الجهود التي بُذلت إلى الآن . هذا كلّه بالنسبة إلينا هو مناسبة فرح ورجاء .

في بداية هذه الحوارات شهدنا قبل بضع سنوات تطوّرات متّصلة ومتقدّمة في ميدان الحوار بين الحضارات – في نطاق نظريّة حوار الحضارات التي أطلقها رئيس الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ، والتي رحّبت بها

الجماعة الدوليّة وتبنّاها برنامج الأمم المتّحدة . وبذلك أمكن إدخال تغيير ملموس ، ونشأ جوّ جديد في ما يتعلّق بالحوار بين الثقافات ، وتمّ تأكيد أهمّيّة وضرورة تبادل مكثّف للآراء من منظور الإيمان والثقافات . إنّ الدوافعَ الإيجابيّة لهذا التطوّر ، التي لا يمكن إنكارها ، قد أثّرت على العلاقات بين الدول وحتى بين الحكومات .

وإن كانت ثَمَّة في البنية الأساسيّة وحدة عميقة في الإيمان بالتوحيد الإلهيّ ، فإنّ تبادلَ الآراء بين الديانتين الكبيرتين ، الإسلام والمسيحيّة ، كثيرًا ما يندرج أيضًا مع الأسف ، في نظر بعض الخبراء اليوم ، في نطاق مواقف متباينة . ومع ذلك فالقسم الأكبر من الحوارات في هذه الندوة سيؤدّي إلى نتائج مثمرة وسيظهر أنّه سبيلٌ صائبٌ لتعميق العلاقات بين مؤمني الديانتين والاحترام المتبادل للإيمان ، يمكّن من التغلّب على مختلف أنواع سوء الفهم .

إنّ الحوارَ الذي تقومون به يمكن ، في نظري وفي نظر الخبراء ، إلى جانب العناصر الأخرى المتنوّعة التي لحسن الحظ أدّت أيضًا إلى تعميق العلاقات بين إيران والنمسة ، اعتباره ركنًا للعلاقات السياسيّة والثقافيّة بين بلدينا . في وقت اتّخذت فيه الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في توجّهها السياسيّ الأساسيّ خطوات لتجنّب التوتّرات ، يمكن اعتبار الحوار إمكانيّة هامّة وفعّالة لإحراز مدى واسع من التفاهم المتبادل ، من أجل الوصول إلى مزيد من التعاون الثنائيّ ، والإسهام إسهامًا فعّالاً في قضيّة العيش المشترَك السلميّ ، وتأدية دور صائب على المستوى الدوليّ .

بما أنّ توقيتَ الندوة يتوافق مع توقيت زيارة فخامة رئيس جمهوريّة النمسة الاتّحاديّة ، السيّد توماس كلستيل ، إلى طهران ، آسف لعدم تمكّني من مشاركتكم شخصيًّا . ومع ذلك أرجو ، أيّها الحضور الكرام ، أن ألتقي بكم قبل نهاية الندوة .

وختامًا أتمنّى لهذه الندوة أن تستمرّ في بناء علاقات صداقة وتفاهم متبادَل ، وأرجو أن تؤدّيَ معالجة المواضيع القائمة على جدول أعمالكم هذه المرّة أيضًا كما في الماضي إلى نتيجة تفسح في المجال لمزيد من التعاون بين أمّتينا وتكونَ خطوة جديدة نحو تحقيق الأهداف الهامّة . أرجو أن يزيدَ عمقًا في هذه الندوة ، بفضل رحمة الله ، التفاهمُ المتبادل بين مؤمني الجماعتين الدينيّتين الإسلاميّة والمسيحيّة ، ويشكّل هذا على كلّ حال ، بعيدًا عن الاستسلام للمقادير وعن المصائب ، خطوة إيجابيّة أخرى نحو بناء عالم للبشريّة يتميّز بالسلامة والحريّة والسعادة .

مرّة أخرى شكري الخالص لكم . والسلام عليكم ورحمة الله !

نيافة الكردينال الدكتور فرانتس كونيغ (Franz König)

رئيس أساقفة فيينّا السابق

يشرّفني وفي الوقت عينه يسعدني ، بصفة كوني رئيس أساقفة فيينّا السابق ، وعضوًا في مجمع الكرادلة في الكنيسة الكاثوليكيّة ، أن أتمكّنَ من المشاركة في الندوة النمساويّة الإيرانيّة الثانية التي تبدأ اليوم . أتذكّر بسرور اللقاء الأوّل من هذا النوع الذي تمّ قبل حوالى ثلاث سنوات وعالج موضوع العدل في العلاقات بين دولنا وأديانا . إنّ الجوّ الإنسانيّ الطيّب الذي ساد يومئذ قد شجّع كلّ المشاركين على متابعة العمل الذي بدأوا به . إنّ ما يجمعنا هنا من أديان وثقافات متنوّعة لتوطيد ثقتنا المتبادلة ليس فقط موضوع هذه الندوة ، أعني « القيم والحقوق والواجبات » التي يجب أن تساعدنا على التفكير معًا في نظام عادل للعيش المشترَك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة ، بل هو أيضًا وقبل أيّ أمر آخر اللقاء الإنسانيّ والحوار .

أرحّب من عمق القلب بضيوفنا من أمانة سرّ الحوار بين الأديان في طهران ، ويسعدني أن يكون البروفسّور بشْتِه مع معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان قد عمل بحكمة ودراية لإعداد هذه الندوة مع كلّ ما يلزمها من تحضيرات .

يطيب لي أن أفكّر في هذه الساعة بزيارتي منذ سنوات كثيرة لمدينة طهران الجميلة وللبلد بأكمله . كما يطيب لي أيضًا أن أتذكّر دراساتي في تاريخ الأديان ، التي شُغِلت فيها في سنواتي الجامعيّة بأناشيد زردشت (غاتاس) والمصادر الآفستيّة كما بديانة الزردشتيّة . هذه الذكريات تربطني بنوع خاصّ بإيران وبتاريخها العظيم .

لكنّ الموضوعَ الذي نحن اليوم بصدده هو أن نقوّمَ ونبنيَ بعضنا مع بعض للمستقبل خدمةَ السلام التي يجب أن تقومَ بها الأديان ، ولا سيّما أيضًا ديانتانا . ومن ثَمَّ أتمنى للندوة التي تبدأ اليوم كثيرًا من النجاح للأيّام المقبلة ، ومزيدًا من الاحترام والثقة المتبادلين لصالح بلداننا ومستقبلنا المشترَك .

الجلسات العامّة

صورة الإنسان
كمقياس لنظام العيش المشترَك

هاينريخ شنايدر (Heinrich Schneider)

١ – مقدّمة

يبدو أوّل الأمر واضحًا ما المقصود بعنوان هذه المساهمة : إنّ كيفيّة ترتيب القوانين لنظام العيش المشترك بين النـاس مرتبطة بتصـوّر واضعـي القوانين للإنسان . حتّـى في الأهـداف الأساسيّة للسياسة وطـرق ممارستها ، تظهر الاعتقادات حول طبيعة الإنسان وحول تحديده .

وليس من النافل أيضًا الإشارة منذ البدء إلى بعض ما يتضمّنـه الموضـوع : فلا وجود في عالمنا ولا في مجتمعنا الخاصّ لصورة واحدة للإنسان . فهـي ليست نتيجة تحليل علميّ أو تنظير فلسـفيّ ، ولا هـي على نحـوٍ مـا المصطلـح الصالح والمنقّى للإنسان ولا حتّى فكرة الإنسان ، بـل هـي تصـوّر النـاس لطريقة كيانهم ، ومهمّة حيـاتهم ، وإمكانيّـات وحـدود تفكـيرهم وعملهـم . ومن ثَمَّ نحن أمام صور متنوّعة للإنسان تناقض أو تنافس إحداها الأخـرى ، أو ربّما وُجدت الواحدة إلى جانب الأخرى دون أيّة مناقشة . وبالتالي فثَمَّة أيضًا في الوعي العامّ نماذج متنوّعة لنظام المجتمع ولتكوين المجتمع (السياسة) .

وكذلك ينطوي تقليدنا علـى تراثـات قديمـة قـد وسمـت مـدّة زمـن طويل نموذجَ عيش الناس بعضهم مع بعـض ، ويجـب التذكـير بهـا لـدى البحث في « القضايا الأساسـيّة لنظـام عـادل للعيـش المشـترَك في النظـرة المسيحيّة والإسلاميّة » .

في هذا الأمر لا يمكن الكلام فقط علـى اللاهـوت المسيحيّ ، فالمسـيحيّة

متّسمة بمبدإ الانتماء الملىء بالتوتّر إلى الإلهيّ والإنسانيّ ، كما ظهر في البداية في فكرة التجسّد ، وتطوّر في مصطلحات اللاهوت المتعلّق بشخص المسيح .

ومن ثَمَّ فعندما يجب أن تُعرَضَ مساهمة في منظور مسيحيّ ، وبالتحديد في منظور مسيحيّ أوروبيّ ، لا بدّ في هذه الحالة من التركيز على الأمر الأهمّ ؛ وهكذا يمكن أن نذكر كلمة كارل ياسبرس (Karl Jaspers) الشهيرة التي قالها في وقت كانت أوروبة تفكّر فيه بهويّتها – حالاً بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية : « أوروبة ، إنّما هي الكتاب المقدّس وحضارة العصور القديمة » [١] .

وهكذا في الخطوة التالية (الفصل الثاني) سنذكّر ببعض مساهمات العصور القديمة لموضوعنا ، وبعد ذلك (في الفصل الثالث) نلفت النظر إلى بعض الأفكار المسيحيّة المميّزة .

ثم نطرح السؤال حول تقويم تقبّل هذه التراثات حديثًا وتحويلها (الفصل الرابع) ، ونشير إلى إشكاليّة طريقة للتعبير انتشرت اليوم انتشارًا واسعًا في العلاقة بالمعضلات المعروضة (الفصل الخامس) .

٢– الأمور الأساسيّة التي ورثناها من الفكر اليونانيّ القديم

٢–١– لقد ورثت ثقافتنا من العصور القديمة مجموعة من الأمور ، انطلاقًا من الملحمة والشعر الوجدانيّ اليونانيّين ومن المأساة إلى القانون الرومانيّ . ويحملنا موضوعنا على تذكّر بعض تعاليم الفلسفة اليونانيّة

[١] ورد هذا القول في خطاب ألقاه في جنيف سنة ١٩٤٦ بمناسبة « اللقاءات الدوليّة » (Rencontres internationales). راجع :
K. Jaspers, *Vom europäischen Geist*, München 1947.

الكلاسّيكيّة .

إنّ صور الإنسان وأنظمة المجتمع قد اتّسمت ، حتّى في زمن نشأتها ، بالارتباك . فصور العالم وسنن الأخلاق التقليديّة كانت موضوع نزاع وضعضعة . وكان السفسطائيّون قد بيّنوا أنّ التعاليم والقواعد التي كانت سائدة حتّى ذلك الزمن أو التي واجهوها باندفاع وعقل مستنير كانت تخدم تبرير مصالح مكشوفة ، كمصالح أعيان الحرب القدامى ، أو الأغنياء ، أو البروليتاريا وقادتها . وتمّ نزع القناع عن « الحقيقة » ، فظهرت مجرّد « إيديولوجيا » . فهل كانت بالتالي السياسة مجرّد صراع على السلطة مموّه أو غاشم ، وهل كان التوجيه إلى « مشيئة الآلهة » أو إلى « نواميس الطبيعة » زورًا وبطلانًا أو وهمًا ؟

٢–٢– لقد بيّن أفلاطون أنّ تصوّرات النظام المتناقضة يمكن كشف سرّها من خلال العودة إلى نماذج السلوك البشريّ في الحياة . فالمدينة هي الإنسان في حجم كبير ، ودستورها هو إن جاز التعبير تحويل طريقة حياة *(bios)* معيَّنة إلى مؤسّسة . وثَمَّة ثلاثة تصاميم نموذجيّة للحياة البشريّة : الأوّل يكمن في تلبية الحاجات الحياتيّة والمصالح المرتبطة بها (الحياة في عالم الضرورة) . الثاني يقوم على الالتزام بالمهامّ التي تجعل الحياة أكثر جدوى (العمل من أجل المجتمع ، من أجل الثقافة ، والنموّ في تحقيق الذات من خلال هذا العمل) . والثالث هو الاتّجاه نحو خير إلهيّ مطلق ، وهو يتخطّى أيضًا العمل السياسيّ والثقافيّ النبيل ، ولكنّه يعطيه التوجيه الصحيح .

إنّ إضفاء معنى على الوجود الإنسانيّ يسمه بطابع خاصّ هو قياس السياسة . فدستورُ المدينة يضع نماذجَ الإنسان والدوافعَ في علاقة مميَّزة بعضها ببعض : فالمؤسّسات المحدّدة تضع الناس في نوع محدَّد من المواقف القياديّة (أو على الأقلّ تحسّن الفرص المناسبة) ، بحيث يصير نموذج حياتها

مثاليًّا و« حاسمًا » . فعلى مثال دستور المدينة تكون السياسة ، فيكون همّها الأوّل تأمين المصالح المادّيّة ، أو تعنى برغبات أرفع في نظر أفلاطون . ففي الحالة الأولى ، حيث الحياة الإنسانيّة والأحداث السياسيّة يحدّدها السعي إلى اللذة والمصالح المادّيّة والصراع من أجل تحقيقها ، يسود التغرّب عن إمكانيّات الوجود اللائق بالإنسان : وهذا وضع لا يجوز أن يرضى به الإنسان . فيجب تجريد الناس الغريزيّين من السلطة ، ورعاية الاستعدادات الروحيّة ، وأن يكون الناس الروحيّون هم أصحاب النفوذ . بتعبير آخر : النظام الأفضل هو الذي يعطي أكبر الفرص لاستلام الحكم لأفضل نموذج للسلوك البشريّ ، وأقلّ الفرص لطريقة الحياة الحقيرة .

ومن ثَمَّ فإنّ كتاب « السياسة » لأفلاطون هو نظريّة نقديّة لنظام للمدينة متغرّب ، ظالم ، غير أخلاقيّ ومهمل للروح ، وفي الوقت عينه تفسيرٌ لما يتّسم به الإنسان من تكوين باطن ناقص وجدير بالسعي إلى ما هو أفضل . إنّ « الأنتروبولوجيا السياسيّة » التي يتضمّنها هذا الكتاب تجعل معضلات فهم الإنسان لذاته وتوجيه الوجود من جهة ومعضلات النظام السياسيّ القانونيّ للعيش المشترَك وتوجيهها نحو المعنى من جهة أخرى في صورة انعكاس متبادل – ولكن في نظرة نقديّة وعمليّة : فثَمَّة مقياسٌ نموذجيّ يعطى للسلوك الإنسانيّ في الحياة (التربية والتربية الذاتيّة) كما يعطى للسياسة ، يهدف إلى مقاومة ضعضعة الضمير الأخلاقيّ ، ويقدّم بديلاً للعدميّة السياسيّة .

٢–٣– عندما يصوّر أفلاطون المثال الفلسفيّ للحياة في نموذج بنية المدينة الفاضلة ، يقود هذا إلى تصوّر مفاده أنّ كلّ شيء يصير على نحوٍ ما في خدمة نظرة المثل الفلسفيّة ، وتصير المدينة نظام سيادة في نطاق عدم المساواة . وهذا ما يقاومه أرسطو . فكلّ إنسان ، بغضّ النظر عن أمثلة

النوع « العاطلة » ، هو « كائن حيّ عاقل » ، وبالتالي هو قادرٌ أن يتفاهمَ مع أمثاله حول الحقوق والمظالم (وكذلك حول ما هو نافع وما هو مضرّ) ، حتّى لو كانت الاستعدادات الثقافيّة والأخلاقيّة (الفضائل الفكريّة والأخلاقيّة) تطوّرت تطوّرًا مختلفًا . وبالتالي فما هو جدير حقًّا بالإنسان هو نظام عيش مشترَك يحسب له حسابًا : ليس نظامًا « استبداديًّا » ، لا تصحّ فيه إلاّ الأوامر والطاعة ، بل هو نظام « سياسيّ » ، يحدّد فيه المواطنون معًا ما يصحّ وما يجب السعي إليه ؛ وذلك ليس بشكل اعتباطيّ ، بل بحسب معايير الحقّ . إنّ شاغلي وظائف الحكم السياسيّ يجب أن يلتزموا بالحقّ وبالخير العامّ . يؤكّد أرسطو أنّ المدينة هي بمثابة جمعيّة حقوقيّة من مواطنين أحرار تنزع من طبيعتها إلى المساواة ، ولا يتمّ لها النجاح إلاّ إذا ارتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بموقف تضامن *(philía)* ؛ التضامن السياسيّ *(philía politikè)* مبنيّ على وحدة الروح *(homónoia)* . وبقدر ما تسمح الأوضاع المعطاة بتجسيد هذه المبادئ ، بالقدر عينه يصير نظام الحياة « أكثر إنسانيّة » . هذا ما يعنيه أشهر قول في النظريّة السياسيّة القديمة : الإنسان هو « من طبيعته كائنٌ سياسيّ » *(zôon politikòn physei)* : الإنسان ، بحسب تحديد كيانه ، هو كائن حيّ مدعوّ إلى الاندماج في المدينة ، ومفطور على العيش مع غيره من الناس في الحرّيّة والمساواة العادلة والتضامن .

في الواقع لا يجهل أرسطو أنّه لا يمكن تحقيق هذا النموذج إلاّ ضمن حدود – فهو محدود مثلاً بشروط ودرجات النضج الثقافيّ والأخلاقيّ ، وبشروط الحياة المادّيّة . الناس هم متساوون في نوعيّة كيانهم ، وغير متساوين في مؤهّلاتهم ، بحيث تكون ثَمَّة درجات مختلفة من المسؤوليّة والمشاركة في القرار . ولكنّ مهمّة السياسة إنّما تقوم في تغيير المدينة نحو الأفضل ومضاعفة فرص الحرّيّة والعدل الموجّه إلى المساواة ، والتضامن – وهذا يعني في الوقت عينه : العمل على تقوية صفات المواطنين الثقافيّة والأخلاقيّة .

٢-٤- من البديهيّ أنّ جزءًا كبيرًا من الفكر الأفلاطونيّ والأرسطوطاليّ يبدو اليوم مرتبطًا بزمن قديم ، نذكر على سبيل المثال الفكرة القائلة إنّ أصحاب المدينة هم فقط « أسياد البيت » الكاملو الحقوق ، وهؤلاء يضمّ بيتهم نساءً وأناسًا غير أحرار ، تُحظَّر عليهم المشاركة في جماعة الحقوق السياسيّة . وكذلك فالتمييز الحديث بين « الحقوق العلنيّة والأخلاقيّة الشخصيّة » [٢] لا يعرفه لا أفلاطون ولا أرسطو . كلاهما ينسبان للسياسة مهمّة أخلاقيّة : جعل الناس أفضل . وكذلك فإنّ لاهوت الفيلسوفين بعيدٌ كلّ البعد عن عقيدة الكتاب المقدّس بإله شخصيّ خالق (وعن عقيدة الفداء المسيحيّة) .

ومع ذلك ليس من قبيل المصادفات أن نجد في دائرتنا الحضاريّة تذكيرًا دائمًا بفلسفة اليونانيّين السياسيّة ، ولا سيّما بفلسفة أفلاطون وأرسطو . فنحن ندين لها ، إلى جانب أمور كثيرة أخرى ، بتبيان العلاقة بين فهم الإنسان لذاته من جهة والنظام السياسيّ الاجتماعيّ من جهة أخرى ، كما ندين لها أيضًا ، وبالارتباط بهذه العلاقة ، بفكرة أنّ النظام السياسيّ يجب أن يكونَ في خدمة إنماء الاستعدادات الإنسانيّة (الفضائل) ، ولكن يجب أيضًا أن يبنى على حرّيّة أعضاء المجتمع .

هذه الأفكار هي من أسس الإنسانويّة السياسيّة ، التي تعترف بها دائرتنا الحضاريّة ، في حين أنّ الفلسفة اليونانيّة بالتحديد تبيّن أنّ الإنسانويّة

[٢] نستعمل هذه المصطلحات بالاستناد إلى :

L. Oeing-Hanhoff, " Metaphysik und Geschichtsphilosophie ", in : J. B. Metz *u. a.* (Hrsg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, Bd. 1, 240-246, (256).

راجع في هذا الموضوع ما يلي في الفصل الرابع . في الفصل الثالث اللاحق ، سنبيّن أنّ هذا التصوّر « الحديث » قد ظهر في فكر العصر الوسيط ، وقد صاغه ، على الأقلّ بشكل أوّليّ ، أحد أكبر معلّمي الكنيسة .

السياسيّة يجب ألاّ تتضمَّنَ مبدأ « سيادة » الإنسان ، ولكنّها تستطيع أن تنطوي على أوّليّة الله : فمن أشهر أقوال أفلاطون التعليميّة أنّ قياس كلّ الأشياء ليس الإنسان (كما أكّد بروتاغوراس) ، بل الله . ومن ثَمَّ لا عجب في أن يكون الفلاسفة واللاهوتيّون المسيحيّون قد تبنّوا في ما بعد تعليم الفلاسفة اليونانيّين الكلاسّيكيّين (وقد أدخلوا عليها في الواقع تعديلات جوهريّة) .

٣- النظرة المسيحيّة إلى الإنسان

٣-١- « أوروبة ، إنّما هي الكتاب المقدّس وحضارة العصور القديمة » ، قال ياسبرس ؛ والكتاب المقدّس هو أوّلاً العهد القديم . ولكنّ الإنسان هناك هو صورة الله وسيّد سائر الخليقة (ربّما يجب اليوم أن نقول : إنّه مدعوّ إلى إدارتها وتحسينها ورعايتها بوجه مسؤول [٣]) . ولكن يؤكّد باستمرار أنّ الإنسان يجب أن يطيعَ خالقه وربّه ، وأنّه فانٍ وعاجز ، وأنّه بسبب المعصية عليه أن يقضيَ حياته في العناء .

وكذلك ترفع صورة الله الإنسانَ فوق كلّ كائنات الأرض . وتؤكّد تفاسير جديدة أنّ « صورة الله » تعني الشبه والقرابة [٤] ؛ ومهما يكن

[٣] في المفهوم الحديث السائد يرتبط تعبير « السيادة » مسبّقًا « بالقهر » و« الاستغلال » ؛ التجربة التي سبقت الحضارة الحديثة بأنّ السيادة تعني (على الأقلّ أيضًا) الحماية والرعاية وبالتالي عملاً صالحًا ، أبعد ما تكون عن هذا المعنى .

[٤] راجع :

O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik), München 1967.

من أمر فالعهد القديم يعلن عن العلاقة بين الله والإنسان كعلاقة بين شخصين « أنا » و« أنت » [٥] ؛ فيقول الله للإنسان : « لا تخفْ فإنّي [...] دعوتكَ باسمكَ [...] » (أشعيا ٤٣ : ١) ، وتهتزّ له أحشاؤه (راجع : إرميا ٣١ : ٢٠) ، ويهب شعبَه جماعة حرّة ، وينعطف عليه كسيّد عهد وشريك عهد [٦] . إنّ العالم اليهوديّ مارتين بوبر (Martin Buber) قد رأى أنّه ، بما أنّ الله نفسه في عهد سيناء قد ظهر أنّه الرئيس السياسيّ الوحيد للشعب ، لذلك لا نجد في نظام الجماعة المناسب تثبيت بنى سيادة (مثلاً في شكل ملكيّة وراثيّة) ؛ فالقياديّة المواهبيّة هي « مجيء وذهاب الروح » ، والجانب البشريّ لسيادة الله هو نوع من سياسة إلهيّة،

وكذلك قيل عن آدم إنّه ولد ابنًا على صورته ومثاله (تكوين ٥ : ٣) . في اللاهوت السياسيّ للثقافات القديمة العالية (كالثقافة المصريّة) يُعَدّ الملك صورة الله وابنه ؛ في هذا الأمر يجب التفكير بأنّ علاقات القرابة في الثقافات القديمة هي نموذج لفهم العلاقات بين الناس . إنّ المثال الإلهيّ الذي يُنسَب هناك للحاكم (أي للفرعون) نُسِب في العهد القديم إلى الإنسان ببساطة . راجع :

W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 72,

وهو يشير إلى :

W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschaft*, Neukirchen 1964, 136.

في حين أنّ مصر القديمة عرفت تصوّرات ترى أنّ كلّ الناس قد خرجوا من جسد الله ، راجع :

E. Hornung, " Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten ",

في الكتاب المذكور أعلاه للكاتب O. Loretz ، ص ١٢٣-١٥٦، هنا: ١٣٦.

[٥] راجع :

A. Deißler, " Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament ", in : J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, 226-269, (243).

[٦] المرجع السابق ، ص ٢٤٨ وما يتبع .

بخلاف الحكم الملكيّ المقدّس المنتشر آنذاك والمبرّر تيوقراطيًّا [٧] . إنّ وعد الله بالأمانة قد قابله الشعب من جهته بعدم الأمانة ، وإذ قد أصبح مذنبًا فهو يطلب من خلال ممثّليه النجاة من غضب الله والمغفرة . ولكنّ إيمان العهد القديم ينطوي أيضًا على رجاء يتزايد إلحاحًا بتحقيق نهائيّ وكامل لخلاص الله في « يوم الربّ » ؛ وذلك بنوع أنّ المشاركة في ملكوت الله من خلال منح قلب جديد وروح جديدة لن تكونَ فقط للجزء الأمين من شعبه المختار بل لجميع الشعوب . وفي رسوم متنوّعة تكوّنت صورة وسيط للخلاص (المسيح بصفة كونه ابن داود ، وعبد الله ، وابن الإنسان) ، لا يزال اليهود المؤمنون ينتظرونه إلى اليوم .

٣-٢- يسوع الناصريّ بشّر بأنّ ملكوت الله قد اقترب ، والكرازة التي تلت الفصح أعلنت بدءه كثمرة للتجسّد ، ولتقدمة الابن ذاتَه (على الصليب وفي الموت) ولقيامته . لقد بدأ الخلاص ، ولكنّ تحقيقَه الكامل سيتمّ لدى مجيء المسيح ثانية وخلق سماء جديدة وأرض جديدة بعد الدينونة الأخيرة . ولكن يمكن وصف تلاميحه : فالجميع هم فيه إخوة وهم مستعدّون لخدمة بعضهم البعض ، ولا يدعو أحد نفسَه مدبّرًا أو أبًا أو معلّمًا ...

ويُلقى على عاتق المؤمنين (أي الذين يدركون نداء الله ويقبلونه ، ويوجّهون حياتهم بحسب هذا القبول في محبّة الله ومحبّة القريب) أن يضعوا أنفسهم في خدمة نمط الحياة هذا الجديد .

[٧] راجع : Buber, *Königtum Gottes* ³1956 . بوبر نفسه لا يستعمل إلاّ مصطلحَي « السياسة الإلهيّة » (" Theopolitik ") و« من ناحية السياسيّة الإلهيّة » (" theopolitisch "). أمّا إدخال الملكيّة فيحدث عن ضغط من الشعب ويبدو للنبيّ صموئيل لأوّل وهلة مغيظًا ورهيبًا .

إنّ اللاهوتَ المبنيّ على العهد الجديد والذي نشأ من وعي إيمان الجماعة المسيحيّة قد صاغ في مصطلحات مفهومًا جديدًا للإنسان ولشكل العيش المشترَك كما يريده الله .

الإنسان هو الكائن الذي توجّه إليه الله بالتفاتة مطلقة ، والذي هو مدعوّ منذ الأصل إلى الصداقة مع الله ، وقد وُعد الآن من جديد بهذه الصداقة ويدعى إلى الإسهام في عمل الله ، عمل تقديس الخليقة في المحبّة ؛ هذه الدعوة المتطلّبة يستطيع الإنسان أن يلبّيها أو أن يرفضَها . فالله يريد في الواقع خلاصَ الإنسان ، ولكنّه يحترم أيضًا حرّيّتَه .

وبالتالي فالحرّيّة هي ، على مثال الدعوة من قبل الله ، علامة جوهريّة للإنسان .

٣-٣- إنّ تطويرَ مصطلح الشخص قد أدّى دورًا أساسيًّا في تكوين عقيدة مسيحيّة عن الإنسان ككائنٍ حرّ وفي هذا الأمر عينه مرتبطٍ ارتباطًا تامًّا بالله .

إنّ مصطلح الشخص ، مقابل طرق استعماله الشائعة من قبل ، قد تغيّر تفسيره تغييرًا جذريًّا [٨] ؛ وذلك بنوع خاصّ من جهة في العلاقة بتطوّر

---

[٨] من ناحية اشتقاق اللفظة ، كثيرًا ما يعودون اليوم إلى اللفظة الأتروريّة « فارسو » *(phersu)* ، إلى اسم إله من آلهة الآخرة وإلى قناعه أو وجهه التنكّريّ في التمثيليّات المسرحيّة ؛ ومن هنا تمّ اشتقاق معنى « القناع أو الوجه التنكّريّ » ، « الدور الذي يمثّل في مسرحيّة » . في لغة القانون يعني هذا التعبير أصحاب الحقوق ، الذين يصوَّرون كأنّهم « يمثّلون » في دعوى شبيهة بمسرحيّة ، ولا سيّما « أدوار » المدّعي ، والمحامي ، والشهود ، والقاضي . عند شيشرون يعني هذا التعبير أيضًا الدور الذي يقوم به موظّف في تأدية مهامّه ، كالوالي مثلاً . في معرض اللاهوت استُعمِلت اللفظة أوّلاً في سياق تفسير النصوص : للدلالة على « شخص » المتكلّم أو

عقيدة الثالوث ، ومن جهة أخرى في سياق علم اللاهوت المتعلّق بشخص المسيح . وانطلاقًا من التفسيرات التي أعطيت لهذا المصطلح في اللاهوت تمّ استعمال مصطلح الشخص بالنسبة إلى الإنسان في ذاته .

٣-٣-١- الله هو واحدٌ في جوهره ؛ ولكن في هذه الوحدة يميّز اللاهوت ثلاثة « أشخاص » أو « أقانيم » (باليونانيّة " hypostasis ") ، ما قاد باستمرار إلى سوء فهم (أي بمعنى ثلاثة آلهة) ، عمل اللاهوتيّون دومًا على إزالته بتأكيد تداخل الأقانيم بعضها ببعض في وحدة الجوهر (وليس بإزالة صفة السرّ وجعله على متناول الفهم) [٩] . فالمسألة هي أوّلاً مسألة

المخاطَب ، أو الذي هو موضوع الكلام (راجع استعماله في قواعد اللغة) ، بحيث يمكن تحديد المنظور الذي يقع فيه قولٌ ما . راجع المقالة المفصّلة التالية :

Artikel " Person " (von M. Fuhrmann *u. a.*), in : J. Ritter - K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 269-338;

راجع أيضًا :

A. Stolz, " Der Personbegriff im allgemeinen ", in : *Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 3, Salzburg u. a. 1939, 404 ss.

[٩] يذكر كتاب « التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة » (المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٩) قولَين للمجمع الحادي عشر المنعقد في طليطلة (سنة ٦٧٥) : « الآب هو ذاتٌ ما هو الابن ، والابن هو ذاتٌ ما هو الآب ، والآب والابن هما ذاتٌ ما هو الروح القدس ، أي إلهٌ واحد بالطبيعة » (رقم ٢٥٣) ؛ وفي الوقت عينه : « الذي هو الابن ليس الآب ، والذي هو الآب ليس الابن ، ولا الروح القدس هو الآب أو الابن » (رقم ٢٥٤). – بالنسبة إلى الحكم الصريح على يوحنا فيلوبونُس (حوالي سنة ٥٥٠) وغيره من اللاهوتيّين الذين قالوا بثلاثة آلهة ، وإلى « بدع ثالوثيّة » أخرى ، راجع على سبيل المثال :

M. Schmaus,*Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1960 (6°), 427-430; L. Scheffczyk, " Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität ", in : J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 161... (الحاشية ٥).

الحفاظ على فكرة الفداء : فالمسيح لا يستطيع أن يجريَ الخلاص ويحقّق التقديس تحقيقًا فعّالاً ، إلاّ إذا تأكّدت وحدة ا لله والمسيح والروح القدس الذي يعطى الإنسان الاشتراك فيه [١٠] . الأقانيم الإلهيّة الثلاثة قائمة « الواحد لأجل الآخر ومع الآخر » ، وهكذا يتمّ في ا لله عمل محبّة لا متناهٍ في عطاء متبادَل ، يفترض قوامًا مماثلاً واحدًا ؛ فإذا كان ا لله – كما تؤكّد العقيدة المسيحيّة – هو محبّة ، وإذا كانت المحبّة لا يمكن أن تُعتبَر منغلقة على ذاتها ، فالمحبّ بحاجة إلى محبوب ، وإذا كان ا لله كاملاً في ذاته ، فيجب أن يكونَ هذا الوجود الواحد مع الآخر ولأجل الآخر وفي الآخر قائمًا في ا لله نفسه . وقد حاولوا وصف ذلك بتعبير « تبادل الحياة في الأقانيم الإلهيّة » ، وبتعبير « التحاور ضمن الثالوث » [١١] .

كمثل عن اللاهوت المسيحيّ المعاصر لوحدة ا لله في ثلاثة أقانيم ، راجع الكتاب التالي الغزير بالأفكار :

K. J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitärische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Heiligenkreuzer Studienreihe der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz ; 7), Heiligenkreuz 1992.

[١٠] راجع : L. Scheffczyk ، المرجع السابق ، ص ١٨٤ وما يتبع .

[١١] راجع :

M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 4/2, München 1959 (5°), 614-621.

إنّ السعادة الطوباويّة التي يتمتّع بها الإنسان الذي وصل إلى كماله توصف ، صفحة ٦٢٠ وما يتبع ، كاندماج في هذا التبادل للحقيقة والمحبّة . – إنّ استعمال مصطلح « الشخص » للتعبير عمّا هو المقصود (أو ما يشار إليه) ، نرى فيه اليوم مشكلة ، إذ لا وجود في الذات الإلهيّة لثلاث « ذاتيّات » ، أو ثلاث « حرّيّات » ، كتلك التي نفكّر فيها عندما نستعمل اليوم عادة مصطلح « الشخص » ، أي بالنسبة إلى الشخصيّة الإنسانيّة ؛ راجع في هذا الموضوع على سبيل المثال :

K. Rahner, " Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität ", in : J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salautis*, Bd. 2, 385-393 (Die Aporetik der " Person " in der Trinitätslehre).

٣–٣–٢– الأساس الآخر لمفهوم الشخص في اللاهوت المسيحيّ هو صياغة العقيدة المتعلّقة بيسوع المسيح ، كلمة ا لله المتجسّد : فيجب ألاّ يُعتبَر مجرّدَ إنسان باركه ا لله بركةً خاصّة ، ولا أيضًا كلمة ا لله في مجرّد صورة إنسان (دون أن يكون إنسانًا تامًّا وحقيقيًّا) ؛ وقد أدّى هذا الاعتقاد إلى « عقيدة الطبيعتين » ، القائلة إنّ المسيح هو في الوقت عينه إنسانٌ حقيقيّ وإلهٌ حقيقيّ في المعنى الكامل . ولكن كيف يجب فهم « وحدة الحياة » في يسوع – كيف يمكن أن نتصوّرَ « أنّ هذا الإنسان يبقى مفهومًا في إنسانيّته وفي الوقت عينه واحدًا مع ا لله في وجوده كلّه ؟ » [١٢] . ويقوم الحلّ في أنّ الواقعَ الإنسانيّ والإلهيّ مرتبطان في أقنوم (أي شخص) واحد (هذا ما يدعى « الاتّحاد الأقنوميّ »)، وهذا الأقنوم هو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس ؛ إنّ كلمة ا لله هو الذي يفكّر ويعمل في يسوع المسيح ، وهو الذي يتكلّم في كلام يسوع ، إنّه هو « الأنا » في شخص يسوع المسيح – يتكلّم ويعمل في يسوع المسيح . إنّ طبيعته البشريّة ممتلئة بكاملها إن جاز التعبير بكلمة ا لله، من دون أن تفقدَ كيانَها الإنسانيّ ، ولكن أيضًا من دون أن يذوبَ إن جاز التعبير الكلمة في الطبيعة الإنسانيّة . لقد كان يسوع واحدًا منّا ، وقائمًا من جهتنا بإزاء ا لله ، وعقد العزم إن جاز التعبير لأجلنا (بصفة كونه « آدم الثاني ») على الطاعة لمشيئة ا لله . فتعرّض للتجارب وتوسّل حتى بشكوى إلى ا لله قائلاً : « إلهي ، إلهي ، لماذا تركتني ؟ » . ومع ذلك فقد أُنهض وأُقيم من الموت ، إذ إنّ ا لله تماهى تماهيًا كاملاً مع هذا الكائن البشريّ (الذي هو بحاجة إلى فداء ،

---

[١٢] راجع في هذا الموضوع :

W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ²1966, 324 ; dazu Ch. Schönborn, « ." Aporie der Zweinaturenlehre ". Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg », in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 428-445, (429).

لكونه كائنًا بشريًّا) ، وبذلك أكّد مرّةً أخرى التزامَه بخليقته ... ومن ثَمَّ ففي نطاق النقاش حول المعضلات التي أشير إليها في هذا الموضوع ، أُبرز مصطلح الشخص : إنّه كيان روحيّ فرديّ موجود وجودًا مستقلاً (إنّه ، بحسب قول بوئيتيوس (Boëthius) ، الجوهر الفرديّ للطبيعة العاقلة *(persona est naturae rationalis individua substantia)* .

٣-٣-٣- إنّ العصر الوسيط قد بحث بغزارة إلى أيّ حدّ تعود الشخصيّة للإنسان بصفة كونه إنسانًا – هل يمكن أن تُنسَبَ إليه الأوصاف التي تستعمَل في الكلام اللاهوتيّ على الثالوث وعلى شخص المسيح وإلى أيّ مدى يمكن ذلك . ودخل في الموضوع أيضًا المعنى المتعلّق بالحقوق : فالشخص *(persona)* هو « اسم حقّ » *(nomen iuris)* أو « موضوع حقّ » *(res iuris)* ؛ الأشخاص هم أصحاب حقوق ، وتعود لهم « الكرامة » وبعض السلطة ، وخصوصًا في ما يتعلّق بالعمل » [١٣] .

إنّ لتعليم توما الأكوينيّ أهمّيّة خاصّة : فيرى أنّ الشخص هو الكائن من خلال ذاته ولأجل ذاته ، الذي له قوامٌ ذاتيّ – وله القدرة على المعرفة والإرادة ، أي إنّه يستطيع الوصولَ إلى الحقيقة والحرّيّة . ومن ثَمّ فكلّ فرد يتمتّع بطبيعة عاقلة يدعى « شخصًا » ، لأنّ الكيانَ المرتكزَ على طبيعة تتمتّع بالعقل له كرامةٌ عليا . الشخص *(persona)* يعني في الاستعمال الاجتماعيّ الشائع للّغة من تحقّ له كرامة خاصّة . ولكنّ الموضوعَ هنا يتعلّق بما يدعى الكرامة الكيانيّة للطبيعة البشريّة ، بناءً على ما تتمتّع به من شخصيّة مطابقة لكيانها : في هذه العلاقة يعني « الشخص » ما هو

[١٣] راجع الكتاب المذكور (حاشية ٨) :
Artikel " Person ", in : J. Ritter - K. Gründer (Hrsg.), Sp. 283-300.

الأكمل في الوجود كلّه [١٤] . الإنسان ، من خلال كونه شخصًا ، هو بهذه الصفة تاج الخليقة ، وباعتباره شخصًا فهو يصل إلى أرفع طريقة كيان في هذا العالم ، وتتفوّق كرامته على كلّ المخلوقات الأرضيّة الأخرى – وذلك لأنّ له ، على طريقته ، صفةً يمكن أن تُنسَب إلى الله بطريقة لا نهاية لكمالها : أعني الطابع الروحيّ وبالتالي الحرّيّة [١٥] .

الإنسان ، في كيانه مع ذاته ، المنفتح على الحقيقة والموجَّه إليها في وعي ذاته *(super seipsum reflectitur)* ، والموجَّه أيضًا إلى الخير من خلال الإرادة *(voluntas)* ، هو سيّد عمله ، ولكنّه غير مدفوع دفعًا إلى العمل كسائر الكائنات [١٦] ، وهذا يرتكز على قدرة خاصّة مبنيّة على كونه صورة الله يمنحه إيّاها الخالق الكليّ الحكمة والكليّ الصلاح .

وقد تابع اللاهوتيّون التفكير بهذا الموضوع [١٧] : فرأوا أنّ شخصيّة الإنسان ترتكز على كونه مدعوًّا من قِبَل الله ؛ وهو ، بصفة كونه شخصًا ، مرتبطٌ بالله ارتباطًا لا بدّ منه ؛ إنّه « شريك الله في الدنيا والجسد » ؛ ويستطيع أن يلبّيَ نداء الله أو يرفضَه . ولكن مهما يكن من أمر فهو يمتلك ذاته ، وهو قادرٌ على التبصّر والقرار ، وهو بذلك مسؤول (أمام

[١٤] راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٢٩ ، الفصل ٣ .

[١٥] راجع : توما الأكوينيّ ، سرّ الشخص (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٢٩ ، الفصل ١-٣) . يمكن أيضًا أن تُنسَبَ الشخصيّة لله، ولكن بطريقة أسمى *(excellentiori modo)* .

[١٦] راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٢٩ : الكائنات العاقلة « تسيطر على أفعالها ولا تُدفَع إلى العمل كغيرها ، بل تعمل بذاتها » . وهذا يعني طريقة مميَّزة وكاملة للخصوصيّة والفرديّة .

[١٧] راجع في هذا الموضوع :
A. Guggenberger, Art. " Person ", in : H. Fries (Hrsg.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1963, 295-306 ; K. Rahner, Art " Mensch ", IV. Theologisch, in : *Lexikon für Theologie und Kirche* ², Bd. 7 (1962), Freiburg, Sp. 287-294.

ا لله وأمثاله من النـاس) ؛ وباعتبـاره فريـدًا ويتعـذّر استبداله ، فهـو ليـس مجـرّد نسخة من نوع ، بل قد أُسلِم على نحـوٍ مـا إلى التفـرّد والعزلـة ، ولكنّـه مدعوّ إلى الاندماج في الجماعة ليعطيَها ويأخذَ منها ، فهو ليـس مُعَـدًّا لا لأن يعيشَ في العزلة ولا لأن ينحلّ في مجموعة .

الإنسان ، باعتباره خليقة ، ليس هو أصلَ ذاته ، وباعتبـاره شـخصًا ينال تكوينَه من قبل نداء ا لله الذي يوقظه ، من قِبَل ا لله نفسه ؛ بيـد أنّـه يحيا في العالم في جسد ، وهو خـاضعٌ لشـروط الوجـود البيولوجيّـة ، ومرتبـطٌ بالآخرين ، ومتعلّقٌ بالطبيعة والثقافة ، ولكنّه أيضًا قـادرٌ علـى تحسينهما (ومدعوّ إلى رعايتهما) . ومع هذا كلّه فالإنسان هو جزءٌ مـن الطبيعـة ، يختبر أيضًا نزوات الغرائز والآلام ، وهو معرّضٌ للمضـايق الطبيعيّـة وللمـوت ، وهـو أيضًـا وبنـوع خـاصّ كـائنٌ اجتمـاعيّ ، « كـائنٌ حـيّ سياسـيّ » *(zôon politikón)* ؛ ولكنّه في الوقـت عينـه منـدرجٌ في حقيقـة تتخطّى كلّ طبيعة وكلّ مجتمع .

إنّ هذا المعنى قد أُعطي للإنسان من خلال نداء ا لله نفسـه ، ولكـنّ هذا النداء يستطيع أيضًا في بعض الأحوال أن يصـلَ إلى الوعـي بطريقـة « غـير شخصيّة » : كوعي للواجب الأخلاقيّ ، كقول من الضمـير ؛ حيـث يوجّـه الإنسان إرادته إلى ما هو خير ، يؤكّد دومًا ا لله – عن وعي أو عـن غـير وعـي –، وإن كـان اكتمـال الإنسـان لذاتـه « يحـدث في روح متلبّـس بالجسد ودومًا حول الوسائل التي تؤدّي إلى الغاية » [١٨] . وهـذا يعـني أنّ الإنسانَ كائنٌ أخلاقـيّ ، لأنّ ا لله قـد أثـار فيـه الإرادة ودقّـة الشـعور بواجـب توجيه الوجود ، كمبدإ *(principium)* الحياة الروحيّة وغايتها *(finis)* ؛

[١٨] راجع :

J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 79.

والتوجيه المناسب يتمّ من خلال المحبّة . ومن ثَمّ فالحرّيّـة الإنسـانيّة هـي – قبل أيّ اختيار بين مواضيع فرديّة – هذا التحقيق للذات ؛ وفيه يُفسَح في المجال لحرّيّة الاختيار [١٩] . لا شكّ أنّ الإنسان معرَّضٌ أيضًا لخطـر السـقوط في الانقطاع عن ا لله لإرضاء ذاته (فبدل محبّة ا لله *amor Dei* ، والتوجّـه في المحبّة إلى الحقّ والخير ، يعيـش مـن محبّـة الـذات *(amor sui* [٢٠] ، وهـذا الخطر قد سقطت فيه البشريّة بناءً على وضعها الخـاطئ – ولكـنّ الفـداء قد أنقذنا من هذه السقطة .

عن هذا تصدر أيضًا نتائج بالنسبة إلى نظام العيش المشـتَرَك : فـأن يكـونَ الإنسان شخصًا يعني أن يكونَ مع الآخريـن . العيـش المشـتَرَك ضـروريّ وأساسيّ للإنسان ؛ الإنسان ، في نظر توما الأكويـنيّ ، نقـلاً عـن عبـارة لأرسطو ، هو « كائن حيّ اجتماعيّ » *(animal sociale)* ؛ ولكن بناءً على الاحترام والتضامن اللذين يجب أن يكنّهمـا الأشـخاص بعضهـم لبعـض ، فالبيت *(oikos)* الذي تحدّث عنه أرسطو لدى كلامـه علـى سـيّد البيـت *(oikodespótès)* أصبح « مجتمعًا » *(societas)* ؛ وعلـى النـاس أن يعتـبروا بعضهـم بعضًـا شـركاء في هـذا المجتمـع *(socii)* . غـير أنّ عيـشَ النـاس بعضهم مع بعض – من دون إنكـار عـدم المسـاواة في بعـض النواحـي – يجب أن يقومَ على احترام الآخرين ، الذين هم أشخاصٌ مرتبطـون بـا لله وقد امتُـهِنت كرامتهم بكلّ أنواع الاستغلال والعنف . بناءً علـى صـورة ا لله في الإنسان (التي تجدّدت مـرّة أخـرى وتكثّفـت بتجسّـد المسيح) ، وبنـاءً

[١٩] راجع :

J. B. Metz, " Freiheit als philosophisch-theologisches Grundproblem ", in : Metz (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. 1, 287-314, (299).

[٢٠] راجع : توما الأكويـنيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثـاني ، القسـم الأوّل ، المسـألة ٧٣ ، الفصل ١ . إنّ وصف « محبّة الذات » بصورة « القلب المنطوي على ذاته » يعود إلى أوغسطينُس .

على ارتباط الإنسان با لله ، كلّ إهانة للشخص البشريّ هي في الوقت عينه إهانة لله [٢١] .

٣–٣–٤– ما هي النتائج التي يجب أن تترتّب على هذا بالنسبة إلى نظام العيش المشترَك ، هذا ما شغل الفكر المسيحيّ منذ القديم . سنقتصر على التنويه ، بإشارات مقتضبة ، ببعض النواحي :

الناس قائمون في ظلّ نداء ا لله وفي واجب الاستجابة لهذا النداء والتوجّه نحو الخير . ولكن في هذا بالذات تتبيَّن كرامتُهم ؛ وهذا يتّضح مثلاً في التعاليم المتعلّقة بالشريعة الطبيعيّة *(lex naturalis)* : فهي مشاركة الشريعة الأزليّة في الخليقة العاقلة *(participatio legis aeternae in rationali creatura)* : الإنسان يشارك في تصميم عمل ا لله الذي به يسوس العالم [٢٢] . ويهدف هذا التصميم إلى تحقيق الخير للإنسان ، وللمجتمع البشريّ ، وللخليقة عامّة .

الطبيعة الإنسانيّة تعطي الإرادة توجيهات أساسيّة جدًّا ، في صورة « ميول طبيعيّة » *(inclinationes naturales)* (إنّ تحرّك الإرادة ليس سوى « ميل » الإرادة إلى شيء ما [٢٣]) . إنّ الميول المعطاة للإنسان من قبل الطبيعة (بما في ذلك الطبيعة الروحيّة !) تتعلّق **أوّلاً** بالحفاظ على الذات

[٢١] في الناس الذين نعيش معهم نلتقي ا لله – كلّ ما فعلناه لأحد إخوة المسيح الصغار فلـه قد فعلناه ، بحسب الإنجيل : متّى ٣١: ٢٥ وما يتبع .

[٢٢] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩١ ، الفصل ٢ ؛ راجع الكتاب المذكور (حاشية ٢) :

L. Oeing-Hanhoff, " Metaphysik und Geschichtsphilosophie ", in : J. B. Metz (Hrsg.), *Gott in Welt*, Bd. 1, 260.

[٢٣] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٢٩ ، الفصل ١ .

(صيانة الحياة) ، **وثانيًا** بأهداف الحياة الطبيعيّة الخاصّة بكلّ الكائنات الحيّة *(animalia)* (كاتّحاد الرجل والمرأة وتربية الأولاد وما سوى ذلك) ، **وثالثًا** بأهداف الطبيعة الروحيّة ، وهذه تكمن في مشاهدة ا لله (التي هي بالنسبة إلى الإنسان أسمى خير يمكن السعي إليه) ، وفي المقتضيات والشروط الجيّدة للحياة في المجتمع *(ad hoc quod in societate vivat)* [٢٤] . وبما أنّ الطبيعة البشريّة ، في حالة الخلاص ، لا تفقد نظامها ، فهذا الوضع يستمرّ . بيد أنّ « الشريعة الجديدة للروح والحرّيّة » تقوم في الهدي الذي يمنحه للعمل الحرّ الإيمان العامل بالمحبّة ، بفضل انسكاب الروح القدس [٢٥] . في ما يتعلّق بأحكام التصرّف الخارجيّة ، يُطلَب الاعتراف بالإيمان وممارسة الأسرار ؛ أمّا في ما يتعلّق « بالأعمال الخارجيّة » الأخرى ، التي يتمّ فعلها انطلاقًا من النعمة (وبالتالي بحكم « شريعة الحرّيّة الجديدة ») ، فتُترَك الحرّيّة لكلّ واحد ليقرّر بحسب تقديره ما يجب عليه فعله أو اجتنابه ، ولكلّ رئيس أن يعطيَ مرؤوسيه الأوامرَ المناسبة – بخلاف ما كان في

[٢٤] في نظر توما الأكوينيّ ، النزعات والحركات السفلى موجَّهة نحو العليا ؛ الميل " inclinatio " إلى مشاهدة ا لله ليس طبقة عليا مرتكزة على طبقة سفلى ، بل يقوم على بحمل سعي الإنسان ، ويوقظه إلى حياة شخصيّة . وهذا يعني عمليًّا : كلّ « الميول » بحاجة إلى توجيهها من قبل العقل . راجع :

W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 154 f.

[٢٥] راجع على سبيل المثال :

U. Kühn, *Via Caritatis - Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, 192 ff.

أي إنّ ا لله ، بحسب توما الأكوينيّ ، قد ملأ أوّلاً بالنعمة طبيعة المسيح البشريّة – « ومنها فاضت علينا » *(exinde ad nos derivata est)* : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ١٠٨ ، الفصل ١ .

العهد القديم [٢٦] . إنّ « أعمالَ المحبّة » هي جزءٌ من الأعمال الباقية من الشريعة الأخلاقيّة . أمّا الأحكام المتعلّقة بالعبادة وأحكام القضاء ، التي تنظّم العيش المشترَك فقد تُركت للحرّيّة الإنسانيّة [٢٧] ، بقدر ما تترك الشريعة الأخلاقيّة الطبيعيّة هنا مجالات للتقدير .

ثَمّة مهامّ كثيرة في الحياة ، وبالتالي إمكانيّات وضرورات لعمل الإرادة ، ويستطيع الإنسان بما يقوم به من جهد نزيه أن يصلَ إلى معرفة أفضل قرار مناسب لكلّ حالة ، بأنّه يرى هذا الوضع أو ذاك أكثر أهمّيّة وأكثر إلحاحًا من الوضع الآخر – بحيث يمكنه أن يريد غير ما يريده إنسان آخر في الحالة عينها . نادرًا ما يستطيع الإنسان إيجاد أسباب تبرّر هذا القرار أو ذاك ؛ ربّما يستعين العقل بالبصيرة في تفضيل مهمّة على غيرها ؛ ولكن يستطيع أيضًا أحدٌ ، من خلال « ارتباطات فكريّة طارئة » ، أو مشاعر بارزة ، تضغط عليه في الوضع الحاليّ وعند التفكير فيها مليًّا ، أو بسبب طبعه الفرديّ ، على أثر ما وسمه به طبعه أو القدر ، أن يصلَ إلى حكم عمليّ مختلف عن حكم قريبه [٢٨] . بتعبير آخر : لا وجود لأيّ يقين ، ولا يستطيع الإنسان أن يعرفَ دومًا ما ينتظره الله من الإنسان في أوضاع معطاة ؛ ولكن عندما يريد الإنسان أن يفعلَ الخير في هذه المسألة ،

[٢٦] راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ١٠٨ ، الفصل ١ .

[٢٧] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ١٠٨ ، الفصل ٢ : « [...] تُترَك لاختيار المؤمنين ورأيهم » .

[٢٨] راجع : W. Kluxen ، المرجع المذكور (حاشية ٢٤) ٢٠٩ وما يتبع ، بالإشارة إلى توما الأكوينيّ ، مسائل مناقش فيها في الشرّ ، ٦ .

يكون عمله صالحًا ، ويجب احترامه [٢٩] . صحيحٌ أنّ الله يستطيع أن يمنحَ الإنسان في مثل هذه الحالات مساعدة موهبة المشورة *(donum consilii)* الفائقة الطبيعة [٣٠] ؛ غير أنّ المعرفةَ في هذا الموضوع غير متوفّرة : لا وجود ليقين ثابت مطلق حول الدستور الباطن الخاصّ (مثلاً في صورة إنارة كاملة لضمير الإنسان الخاصّ أو حتّى لضمير الآخر) [٣١] . الواجب المطلق بعمل ما يتبيّن للإنسان بعد الجهد الرصين بأنّه أمرٌ صائب ، هو أساس احترام الضمير احترامًا مطلقًا ، هذا الاحترام الذي حمل توما الأكوينيّ على تأكيد حرمة الضمير ، ولو كان في ضلال موضوعيّ : يجب أن يفضّلَ الإنسان أن يكونَ

[٢٩] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ١٩ ، الفصل ١٠ : « ولكن في الحالات الخاصّة لا نعرف ما يريده الله . وفي هذه الحالة لسنا ملزمين بتكييف إرادتنا على الإرادة الإلهيّة » . راجع على سبيل المثال :

J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters ; 39, 5), Münster 1963, 638 ff.

راجع أيضًا : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩١ ، الفصل ٣ : العقل العمليّ يهدف إلى « ما يمكن فعله » *(operabilia)* ، إلى المهامّ (مواضيع العمل) ، ولكنّ هذه هي « فرديّة وعابرة » *(singularia et contingenta)* ، ومن ثَمَّ لا تقدّم معايير الحكم أيّ يقين يمكن الركون إليه .

[٣٠] راجع الكتاب المذكور (حاشية ٢٩) : J. Gründel, 644 f. ، والمرجع المذكور (في حاشية ٢٤) : W. Kluxen, 210. .

[٣١] لا يستطيع الإنسان أن يحلّ محلّ الله ، الذي يرى في القلب ، ولا أن يرتفعَ أمام نفسه إلى درجة « القاضي الذي لا يعرف الارتباك » ، بل أن يرجو المغفرة ، فالربّ هو الذي سينير خفايا الظلام ، ويوضح أفكار القلوب (١ كو ٤:٤ وما يتبع) : J. B. Metz ، المرجع المذكور (حاشية ١٩) ، ٣٠٣ .

مستعدًّا للموت (أو أن يُطردَ من الكنيسة) على أن يخونَ ضميرَه الخاصّ [٣٢] .

فإذا كانت صورة الإنسان قياس نظام العيش المشترَك ، ففي هذه الحالة تترتّب على ما عرضناه نتائج بعيدة الأثر . وهذا يصحّ أوّلاً بالنسبة إلى النظرة التي ترى أنّ الإنسان ، بصفة كونه صورةَ الله (وأخًا للمسيح) ، لا يجوز امتهان كرامته ، وأنّ حرّيّته تستحقّ كلّ احترام .

من البديهيّ أنّ هذا لا يمكن أن يؤدّيَ إلى الفوضى ، بل إلى نظام اجتماعيّ وسياسيّ ، يتيح للإنسان تلبية « ميوله الطبيعيّة » (*inclinationes naturales*) ، ويقوم في ظلّ الحرّيّة .

إنّ أمورًا كثيرة كانت بديهيّة بالنسبة إلى توما الأكوينيّ ، نظرًا للحقائق والنماذج الاجتماعيّة السائدة في عصره ، ويبدو الآن أنّها لا تتوافق مع الاعتقادات الأساسيّة التي عرضناها : فقد أكّد عقوبة الإعدام للهراطقة ، ولم يرفض الرقّ بصراحة . ولكنّه رأى الفرقَ بين ما يجب عرضه لنجاح العيش المشترَك بوساطة نظام قانون عامّ مُلزِم من جهة ، ووصايا الله التي يتوجّب على الإنسان أن يتبعَها لنجاح حياته من جهة أخرى : صحيحٌ أنّ توما ، على أثر أرسطو ، يعلّم أنّ نظامَ المجتمع هو في خدمة تنمية

---

[٣٢] راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ١٩ ، الفصل ٥ . راجع أيضًا تعليق J. G. Ziegler على الأطروحة الواردة في *Sentenzenkommentar* (*2 sent.*) : (2,38,2

J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche*, Freiburg 1968, 78.

بالنسبة إلى أهمّيّة هذا التعليم ، راجع أيضًا : J. B. Metz ، المرجع المذكور (حاشية ١٨) . لقد سبق للمحاضر بأن أشار إلى هذا الموضوع في مساهمته « معضلات إقامة العدل في ميدان القوى السياسيّة العالميّة » ، في الندوة الأولى من هذا النوع في طهران ، راجع : أندراوس بشتّه والسيّد عبد المجيد ميردامادي ، العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة ، المكتبة البولسيّة (جونية – لبنان) ، ٢٠٠٢ ، ص ٣٠١–٣٥٣ ، هنا : ٣١١–٣١٢ .

الفضائل ، ولكنّ نظام القانون يجب ألاّ يذهبَ في هذا الأمر إلى حدّ بعيد [٣٣] . « إنّ غايةَ الشريعة الإنسانيّة هي عدم اضطراب المجتمع الإنسانيّ الزمنيّ » ، ولذلك « فهي تحظّر الأعمال الخارجيّة » التي « يمكن أن تُخِلّ بالسلام في المجتمع » [٣٤] . وما يبرّر هذا أيضًا هو أنّ الإرادةَ الصالحة والضمير لا يمكن إرغامهما بالتشريع ، بل إنّهما لا يتحقّقان ولا ينموان إلاّ بالحرّيّة [٣٥] .

ومن ثمّ يدرك توما الأكوينيّ الفرقَ بين « الأخلاقيّة » و« الشرعيّة » كشرط يقتضيه احترام الحرّيّة ، بصرف النظر عن واجب الإنسان السعي إلى كماله (إلى تنمية حياة الفضيلة) . من هذا ينتج مثلاً أنّ عدم تعرّض عمل للعقوبة لا يعني على الإطلاق أنّه مسموحٌ به أخلاقيًّا .

في هذا الموضوع قال أحد مفسّري تعليم الأكوينيّ الكفؤين : لو كانت الكنيسة تبنّت جدّيًّا نظراته الأساسيّة المتعلّقة بهذا الموضوع ، لوفّرت عليها المرور ببعض التعاريج في طريقها إلى الاعتراف بالحرّيّة التي ينطوي

---

[٣٣] إنّ نظام القانون الاجتماعيّ السياسيّ (الشريعة البشريّة) يجب أن يهدفَ إلى « خير المجتمع العامّ » *"bonum commune civitatis"* (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٠، الفصل ٢) ، وعلى المشترع أن يسعى إلى « جعل المواطنين صالحين » ، وأن يعزّزَ بالتالي تنمية الفضائل (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٠ ، الفصل ١) . وفي الوقت عينه ليس من شأن هذا النظام إزالة كلّ الأعباء ، بل بنوع خاصّ تلك التي لا يمكن بدون إزالتها أن يكونَ للمجتمع البشريّ أيّ قوام (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٦، الفصل ٢) . ومن جهة أخرى يمنح نظام القانون حرّيّة التصرّف ، بقدر ما يتمّ الحفاظ على العدل والسلام (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٦ ، الفصل ٣) . أمّا الشرائع التي ترهق الناس أخلاقيًّا فإنّها تفضي إلى أن تجعلَ الأمور أكثر سوءًا .

[٣٤] الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٨ ، الفصل ١ .

[٣٥] بحسب توما ، ثَمّة تناقض في التفكير بأنّ الإنسان يمكن إرغامه : فالله نفسه لا يرغمه ، فكم بالأحرى مرجع أقلّ نفوذًا ؛ راجع : *J. B. Metz* ، المرجع المذكور (حاشية ١٨)، ٦٢ وما يتبع.

عليها القانون الدوليّ المعاصر ؛ ولو تمّ ذلك في الواقع « لطبّق التنوير المقاوم للكنيسة وقادة الدول المقاومين للإكليروس ما كانت الكنيسة بإمكانها أن تقدّمه لهم وما يصحّ اعتبارُه ، بناءً على إيمانها ، تصوّرَها الأصليّ الخاصّ » [٣٦] .

٤– هل ينتج من ذلك نظامٌ حرّ ؟

٤–١– من الأفكار الشائعة أنّ تطوّرَ النموذج الاجتماعيّ والسياسيّ في أوروبة الحديثة هو ابتعادٌ عن التقليد الفكريّ المسيحيّ : « الفكر الحديث هو في نواته ' غير مسيحيّ ' [...] » [٣٧] . وللحال تُعرَض أطروحة مناقضة : توما الأكوينيّ ، « المعلّم الملائكيّ » (*doctor angelicus*) ، « أمير السكولاستيكيّة » [٣٨] ، يقف « في بدء العصر الحديث باعتباره العصر الذي يرتكز في أساسه على مفهوم مسيحيّ للإنسان وللعالم وتحدّده خبرة الوحي »، وهذا العصر لا نزال يتوجّب علينا أن نتعرّف على أصله المسيحيّ » [٣٩] .

إن كانت ثَمّة أيضًا بعض الأمور الإيجابيّة في هذه النظرة التي تنطوي عليها مجموعة الأفكار التي يتميّز بها في الواقع العصر الحديث ، والتي بحسب الرأي الشائع تناقض مناقضة تامّة التقليد المسيحيّ الذي سبق

[٣٦] راجع :

Thomas von Aquin, *Das Gesetz*. Kommentiert von O. H. Pesch, in : *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (hrsg. von der philosophisch-theologischen Hochschule Walderberg bei Köln), Bd. 13, Graz 1977, 642.

[٣٧] J. B. Metz ، المرجع المذكور (حاشية ١٨) ، ١٣٥ .

[٣٨] J. Gründel ، المرجع المذكور (حاشية ٢٩) ، ٥٨٠ .

[٣٩] بحسب قول Karl Rahner في مقدّمته لكتاب J. B. Metz ، المرجع المذكور (حاشية ١٨) ، ٩–٢٠ ، هنا : ١٦ و١٩ .

العصر الحديث ، فهذا يعود – وإن كان فقط بشكل تلميحات في خطوطه العريضة – إلى تصوّرات إيمّانويل كانط (Immanuel Kant) لنظام العيش المشترَك ، انطلاقًا من سعيه إلى الإجابة عن الأسئلة الأربعة المعروفة التي تُطرَح بالنسبة إلى صورة للإنسان يقبلها العقل (« ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل ؟ ماذا يجوز لي أن أرجو ؟ – ما هو الإنسان ؟ ») .

٤–٢– يُعتبَر كانط الفيلسوفَ الذي من جهة قلب فلسفةَ الكيان التقليديّة رأسًا على عقب ، ومن جهة أخرى حمل على محمل الجدّ بشكل جذريّ فكرة الحرّيّة الإنسانيّة ، إذ وضع استقلالَ الإرادة الإنسانيّة بمواجهة الفلسفة أو اللاهوت اللذين يعتبران ناموسَ الطبيعة أو إرادة الله معيارًا أو أساسًا للعمل القويم .

هذا هو أيضًا أساس فلسفة القانون وفلسفة الدولة عنده : حرّيّة الشخص الباطنة والخارجيّة هي مقياس نظام العيش المشترَك .

الحرّيّة ، من حيث هي استقلالٌ عن إرادة الآخر الاعتباطيّة الملزمة ، بقدر ما يمكن أن تقومَ مع حرّيّة سائر الناس بحسب شريعة عامّة ، هي الحقّ الوحيد الذي يعود لكلّ إنسان ، بناءً على إنسانيّته . وهذا يتضمّن « **المساواة** التي يحصل عليها الإنسان بالولادة » (وبالتالي أن لا تلقى على الإنسان في مجتمعٍ ما واجبات أخرى ، إذا لم يكن هذا الأمر مبنيًّا على التبادل) ، « على أنّها الصفة التي يتمتّع بها الإنسان بأن يكونَ **سيّد نفسه** » (*sui iuris*) [٤٠] . ويهدف القانون إلى أن يضمنَ حرّيّة الإرادة

[٤٠] راجع :

Die Metaphysik der Sitten, in : I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil (Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden hrsg. von W. Weischedel), Darmstadt 1971 (1968), Bd. 7, 309-634, (345).

من خلال وضع حدود بين الذين يستعملون حرّيّاتهم ؛ وهي بالتالي « جوهر الشروط التي يمكن بموجبها أن تتوافقَ إرادة الواحد مع إرادة الآخر بحسب شريعة عامّة توضع للحرّيّة » [٤١] . ولكن إذا أعاق استعمال الحرّيّة حرّيّة الآخر بموجب مثل هذه الشريعة ، فيصير من الضروريّ مقاومة هذا الظلم بالقوّة : فالقانون مرتبط بالحقّ في الإكراه [٤٢] . الناس ، عندما « لا يستطيعون إلاّ أن يقعوا في تأثير متبادل بعضهم في بعض » [٤٣] ، يتوجّب عليهم أن يندرجوا في حالة من عيشهم المشترَك منظّمة قانونيًّا ، وبالتالي في حالة «يمكن فيها لكلّ واحد أن يضمنَ حقّه [...] ضدّ اعتداء الآخر » [٤٤] ، ومن ثَمَّ أن يتّحدوا في « مجتمع » *(civitas)* – في دولة تكون بمثابة « اتّحاد جماعة من الناس في ظلّ شرائع قانونيّة » [٤٥] ، حيث « القانون **العامّ** » هو « جوهر **الشرائع الخارجيّة** » ، التي تفسح في المجال « لاتّفاق الحرّيّات الشائع » [٤٦] .

ولكنّ الشرائع لا تهدف فقط إلى تأمين حرّيّة كلّ واحد ، بل يجب عليها أيضًا أن تجدَ أساسها في عزم إرادات رفاق القانون . كلّ قانون يجب أن ينطلقَ من سلطة المشترع ، ولكي يكونَ قانونًا عادلاً ، يجب على سلطة

---

[٤١] المرجع السابق ، ص ٣٣٧ .

[٤٢] المرجع السابق ، ص ٣٣٨ وما يتبع .

[٤٣] حول القول العامّ : هذا يمكن أن يكون صحيحًا من الناحية النظريّة ، ولكنّه لا يصلح للممارسة ، راجع الحاشية ٤٠ :

I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogogik*, 1. Teil : *Werkausgabe*, Bd. 9, 125-172, (144).

[٤٤] المرجع السابق ، ص ١٤٤ . فالموضوع لا يتعلّق إذًا بتأمين الحرّيّة وحسب ، بل أيضًا بشرعيّة ما هو لي وما هو لكَ .

[٤٥] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٤٣١ .

[٤٦] المرجع المذكور (حاشية ٤٣) ، ص ١٤٤ .

المشترع « أن لا **تتمكّن** من أن تظلمَ أحدًا » ؛ ومن ثَمَّ يجب أن يكونَ التشريع بين أيدي إرادة الشعب المتّحدة والموافق عليها ، فعندما يقرّ الإنسان لنفسه ، لا يظلم نفسَه *(volenti non fit iniuria)* : في هذه الحالة يصحّ أنّ « كلّ واحد يقرّر عن الجميع ، والجميع يقرّرون عن كلّ واحد الأمرَ نفسه » [٤٧] . فهذا يؤمّن حرّيّتهم بأن لا يخضعوا إلاّ للشرائع التي وضعوها لأنفسهم ، وهكذا فالحرّيّة ليست فقط مبدأ دائرة محدّدة للسلوك في الحياة ، بل هي مبدأ النظام القانونيّ للعيش المشترَك على وجه الإطلاق .

إنّ البلوغَ إلى مجتمع يخدم السلام والحفاظَ عليه هما أكبر معضلة للجنس البشريّ ؛ فالإنسان هو كائنٌ « بحاجة إلى سيّد » ، لأنّ اتّباع الشريعة يجب في بعض الأحيان فرضه بالقوة ؛ ولكن بما أنّ « الأسياد » – الذين من واجبهم تطبيق القانون – هم ، على غرار سائر أعضاء المجتمع المنتمين إلى الجنس البشريّ ، « مصنوعون من خشب أعوج [...] » ، فهذا الواجب دقيق [٤٨] . ولكن يمكن القيام به « حتى لشعب من الشياطين (إذا كان لهم عقل) » [٤٩] . إنّ إنشاء الدولة ونظام القانون الذي ينجم عن ذلك يجب ألاّ يقوما على أخلاقيّة الناس الباطنة ؛ بل بعكس ذلك : ففي إطارهما وحده يمكن ترقّب الوصول إلى تربية صالحة لشعب ما [٥٠] .

إنّ إمكانيّة تحقيق نظام قانون ، حتّى وإن لم يرتكز على الأخلاقيّة ،

---

[٤٧] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٤٣٢ .

[٤٨] فكرة لتاريخ عامّ بقصد مواطنيّة عالميّة في الكتاب المذكور (حاشية ٤٣) :

I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil, Bd. 9, 31-50, (40).

[٤٩] راجع :

Zum ewigen Frieden, in : I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2.Teil, Bd. 9, 191-251, (224).

[٥٠] المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

مبنيّة على آليّة موضوعة في الطبيعة نفسها، تُرغِم الناس على «أن ينضبطوا» [٥١]، إذ لا يمكنهم أن يعيشوا بطريقة متوحّشة ، ففي الحرّيّة الوحشيّة [٥٢] لا يمكنهم « أن يثبتوا طويلاً بعضهم إلى جانب بعض » [٥٣] . في عيشهم الموحش معًا [٥٤] ، عليهم أن يكلّفوا أنفسَهم إدخال نظام قانون ، وإخضاع أنفسهم لشرائع مُلزِمة ، وإن « شقّ عليهم ذلك » [٥٥] .

إنّ نظامَ القانون والدولة يجب أن يكونَ في خدمة الحرّيّة ، إذ إنّ هذه الطريقة هي الوحيدة التي تتيح للإنسان أن يعيش حياة إنسانيّة ، باعتباره صاحب عقل وإرادة . الحرّيّة تفتح المجال لاستعمال الكثير من الإمكانيّات . الناس مكوّنون بحيث يوجّهون عملهم نحو ما أمكن من الرغبات والغايات والحاجات ؛ إنّهم يسعون إلى « السعادة » ، ولكن في نطاق تصوّرات متناقضة بشأنها .

يرى كانط أنّه لا يستطيع أحدٌ أن يُرغمَني على أن أكونَ سعيدًا على طريقته (كما يتصوّر هو فلاح الناس الآخرين) ، وبالتالي لا يجوز أيضًا أن يريدَ أحدٌ أن يكونَ له الحقّ بذلك . يجوز لكلّ واحد « أن يبحثَ عن السعادة كما تبدو له » ، إن لم يضرّ بحقّ الآخر في الأمر عينه . فمن الاستبداد الذي يُبطِل الحرّيّة أن تعاملَ الحكومة « رعاياها كأولاد قاصرين » ، « لا يستطيعون أن يميّزوا ما هو حقًّا مفيد لهم وما يضرّهم » [٥٦] .

---

[٥١] المرجع المذكور (حاشية ٤٨) ، ص ٤٠ .

[٥٢] راجع أيضًا المرجع المذكور (حاشية ٤٩) ، ص ٢١٢ .

[٥٣] المرجع المذكور (حاشية ٤٨) ، ص ٤٠ .

[٥٤] المرجع المذكور (حاشية ٤٨) ، ص ٣٧ .

[٥٥] المرجع المذكور (حاشية ٤٣) ، ص ١٥٥ .

[٥٦] المرجع المذكور (حاشية ٤٣) ، ص ١٤٥ وما يتبع .

٤-٣- يلاحَظ أحيانًا أنّ الفكر الليبراليّ الحديث يتميّز من الفكر الأوروبيّ القديم بأنّه لا يتوجّه إلى واجبات الإنسان بل إلى حقوقه [٥٧] ، في حين أنّ كانط يُعتبَر – عن حقّ – فيلسوفَ الواجب الذي يرتفع فوق كلّ « الميول الطبيعيّة » *(inclinationes naturales)* . فما هو مسموحٌ به من الوجهة القانونيّة ويجب أن يفسح له في المجال ، ليس لأجل ذلك صالحًا من الوجهة الأخلاقيّة . إنّ حرّيّة الإنسان لا تبرّر نسيان الواجب الأخلاقيّ ، بل بالعكس . لذلك من « الاستبداد » العمل على الحدّ من الحرّيّة من خلال إعطاء نماذج للسعادة ، لأنّ هذا يعوق نضوجَ الإنسان ، وتثقيفَه الشخصيّ الذي هو دومًا ضروريّ ، لأنّ الاستسلام لميول الساعة يؤدّي إلى فوضى من التصرّفات المتناقضة . ومن ثَمَّ يجب على الإنسان أن يضع الحرّيّة تحت قوانين الوحدة [٥٨] . إنّ جعل السعادة مبدأ توجيه الإرادة والعمل يؤدّي إلى تعدّد فوضويّ – وبالذات بسبب التصوّرات المختلفة للسعادة . ولذلك لا بدّ من مبدإ توجيهيّ تخضع له تصوّرات السعادة ، ويمكن أن يبنيَ وحدة شاملة للإرادة ، ويجب بالتالي أن يكونَ ذا عموميّة عالية .

هذا ما يدعوه كانط الشريعة الأخلاقيّة ، ويوجزه بطريقة شكليّة صرف : من يقوم بالعمل هو مسؤولٌ عن مطابقة عمله لمبادئ العقل ؛ يمكن أن لا يكونَ الإنسان مسؤولاً بشكل أخلاقيّ شديد عن عواقب عمله ، ولكن « النيّة الصالحة » غير كافية أيضًا ؛ المطلوب بالحريّ هو العزم على جعل

---

[٥٧] راجع :

W. Hennis, *Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre* (Piper-Paperback), München 1968, 28.

[٥٨] راجع :

I. Kant, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, Akademieausg. Bd. 19, S. 284, Nr. 7204.

شريعة العقل عينها مبدأ الإرادة . الشريعة الأخلاقيّة تفرض عليه ما « يريده هو نفسه دومًا بصفة كونه إرادة صالحة » ، في كلّ محدوديّة ووهن ؛ هذا لا يظهر بوضوح ، ولا يمكن وصفه إلاّ في صيغة « الواجب الحاتم » ، الذي يعرض له كانط – لا اعتباطًا – عددًا من الصيغ [٥٩] . فبما أنّ الإنسانَ هو أيضًا كائنٌ أخلاقيّ ، يجب حمل الإرادة على أن تصمدَ في وجه الحاجات والميول (السعي غير المنضبط إلى السعادة) وأن تهدفَ إلى « الفضيلة » ؛ هذه قوّة مبدإ اتّباع الواجب ، وهذه القوّة تظهر في التغلّب على العوائق (في صورة الميول الطبيعيّة المناقضة للواجب) [٦٠] . إنّ اتّباعَ ما يفرضه الواجب « عن ميل أو عن خوف » ليس بالحقيقة عملاً أخلاقيًّا ، فلا يكون العمل أخلاقيًّا إلاّ إذا تمّ تحقيق الواجب احترامًا للشريعة ، وإن « ألحق ذلك ضررًا كبيرًا ببعض الميول الخاصّة » [٦١] ؛ هذا لا يعني أنّه يجب التنكّر لكلّ الميول ؛ فهي شرعيّة ما دامت لا تغتصب أولويّة الشريعة الأخلاقيّة .

إنّ حياة الإنسان الأخلاقيّة هي صراعٌ دائم لإقامة أولويّة الإرادة الصالحة المطلقة وإعادتها . وبالتالي فإنّ الضعف والوهن البشريّ يقعان بذلك دومًا تحت تكليف أكبر من وسعهما ، والمجتمع الإنسانيّ هو على كلّ حال سائرٌ نحو الأفضل على طريق لا نهاية لها [٦٢] .

ما « يجب أن يهدفَ إليه الإنسان » في ما يتعلّق بالواجب هو أمرٌ

---

[٥٩] راجع : H. Saner, *Widerstreit und Einheit*, München 1967, 286 ff.

[٦٠] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٤٢٥ ، راجع أيضًا ص ٥٣٧ وما يتبع ، وكذلك ص ٥٤١ : « الفضيلة هي دومًا في **التقدّم** وتبدأ دومًا **من الأمام** » .

[٦١] راجع (حاشية ٤٠) :
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in : I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 1. Teil : *Werkausgabe*, Bd. 6, 23. 25.

[٦٢] المرجع المذكور (حاشية ٥٩) ، ص ٢٩٣ .

مزدوج : « **الكمال الشخصيّ** » و« **سعادة الآخر** » . الكمال الشخصيّ يعني تثقيفَ الاستعدادات الطبيعيّة وطريقةَ التفكير الأخلاقيّة (« حتّى الوصول إلى التفكير المحض بالفضيلة ») ، وإن كان ذلك على حساب تلبية الاحتياجات [٦٣] . أمّا أن يجعلَ الإنسانُ من واجبه إيصالَ إنسان آخر إلى الكمال ، فهذا أمرٌ مناقضٌ للعقل ، لأنّ الإنسانَ في هذه الحالة يُلزِم نفسَه بما يستطيع هذا الآخر وحده القيام به (يقوم كمال الإنسان في أنّه هو نفسه قادرٌ على أن يجعلَ لنفسه هدفًا بحسب احتياجاته الخاصّة عن واجب) [٦٤] .

ومن ثمّ فإنّ نظامَ القانون يُنشئ ويضمن المجالَ الضروريّ لتنمية حياةٍ للفرد لائقة بالإنسان وعيشٍ مشترَك لائق بالإنسان .

عندما يُدخِل الناس نظامَ قانون أو يقبلون به ، فهذا يتضمّن احترام الواحد للآخر : القانون بحدّ ذاته يفترض بأن يقام وزنٌ للقانونيّة ، وهذا يعني أنّ جميع الذين يتوجّه إليهم هم كائنات أخلاقيّة وبالتالي رفقاء قانون . ولا يمكن أن يكونَ غير ذلك : « لكلّ إنسان مطلبٌ شرعيّ في أن يحترمَه الناس الآخرون ، **وبالتبادل** هو مرتبطٌ بالأمر عينه نحو كلّ إنسان آخر » . هذا يكوّن كرامة الإنسان ؛ « فالإنسان لا يمكن أن يُستخدَمَ من أيّ إنسان (لا من إنسان آخر ولا حتّى من نفسه) كمجرّد وسيلة ، بل يجب على

---

[٦٣] ومن ثمّ لا يجوز السعي إلى السعادة (بالمعنى الشائع لحالة دائمة من السرور) ، بل إلى أن يصيرَ الإنسان على كلّ حال « جديرًا بأن يكون سعيدًا » (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe*, Bd. 4. 678) – وإن بيّنت التجربة أنّ ممارسة الفضيلة الأخلاقيّة والسعادة (بمعنى تلبية الاحتياجات والميول) كثيرًا ما لا تتلاقيان ؛ فضلاً عن ذلك « لا يمكن الإنسان أن يُلقي إلى عمق قلبه نظرة تمكّنه من الحصول على كمال اليقين بنقاوة نيّته الأخلاقيّة وصفاء فكره حتّى ولا في عمل **واحد** » ، وإن أتيح له أن يحصلَ على كمال اليقين بشرعيّة عمله : المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٥٢٣ .

[٦٤] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٥١٤ وما يتبع .

الدوام أن يُعتبَرَ غايةً ، وفي هذا تكمن كرامته ، [...] بأنّه [...] يسمو فوق كلّ الأشياء . وكما أنّه لا يستطيع أن يتخلّى عن ذاته مقابل أيّ ثمن [...] ، كذلك لا يستطيع أيضًا أن يقاومَ في تصرّفه حقّ الآخرين في تقدير ذواتهم كبشر ، وهذا يعني أنّه ملتزمٌ بأن يعترفَ عمليًّا لكلّ إنسان آخر بكرامته الإنسانيّة [...] »[٦٥] . – وهذا يبرّر توجيهَ نظام القانون نحو الحرّيّة .

٤ – ٤ – لكنّ دستورَ الجماعة المدنيّ (النظام الدستوريّ الحرّ) ضروريّ أيضًا لمهمّة أخرى . فهو يُفسِح في المجال لإنشاء « جمهوريّة شرائع فاضلة » ، ويعطي فرصة لإنماء « مجتمع أخلاقيّ »[٦٦] . هذه فكرة يُعهَد إلينا « بجعل عالم الواقع قدر المستطاع على مقتضاها » ؛ إنّها فكرة « جسد سرّيّ للكائن العاقل »[٦٧] ، يستخدم أعضاؤه حرّيّتهم في رضى ناشط متبادَل وفي تضامن ودّيّ ، و« اتّحاد قلوب حرّ وعامّ وشامل »[٦٨] . إنّها « أسمى خير ممكن في العالم » – ولكن لا يمكن تصوّرُ هذا الخير كعمل يقوم به الإنسان ؛ فيجب ألاّ يقومَ « دستوره » على شرائعَ قانونيّة لا يمكنها إلاّ

[٦٥] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٦٠٠ وما يتبع . لا العجز الثقافيّ ولا النقص الأخلاقيّ يبرّران أن يُحرَمَ أحدٌ من احترام كرامته الإنسانيّة . فإذا أنكرنا على أحدٍ أيّ عقل ، يستحيل التفاهم حول الحقيقة والضلال . حتّى العائش في الفساد لا يجوز أن نُنكِرَ عليه كلّ قيمة إنسانيّة – ما يعني أنّه لن يتحسّنَ أبدًا ، « وهذا لا يتوافق مع فكرة **الإنسان** ، الذي لا يمكن أبدًا ، لكونه إنسانًا (أي كائنًا أخلاقيًّا) ، أن يفقدَ كلّ استعدادٍ للخير » : المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٦٠٢ .

[٦٦] راجع (حاشية ٤٠) :

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in : I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil : *Werkausgabe*, Bd. 7. 645-879, (757-759).

[٦٧] المرجع المذكور (حاشية ٦٣) ص ٦٧٩ .

[٦٨] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٦٢ .

أن تسوسَ التصرّفَ الخارجيّ ؛ بل يجب بالحريّ أن يبنى المجتمع الأخلاقيّ من الداخل . ومشترعه لا يمكن إلاّ أن يكون حاكمًا أخلاقيًّا عالميًّا، أعني أنّ « الجسد السرّيّ » لا يمكن التفكير به إلاّ « **كشعب الله** ، وذلك **بحسب شرائع فاضلة** » ، وبالتالي كنوع من كنيسة[٦٩] . ومع ذلك لا يجوز أن يتركَ الإنسان إنشاءَ مجتمع أخلاقيّ لما يقدّره الله : « عليه بالحريّ أن يتصرّفَ كما أنّ كلّ شيء متعلّقٌ به »[٧٠] ، مع أنّه لا يمكن أبدًا أن نأملَ من إرادة الناس الصالحة أنّها ستعقد العزمَ على أن تعملَ باتّفاق من أجل هذه الغاية[٧١] ، لأنّ إرادة الناس البشريّة « المصنوعة من خشب أعوج » لن تكونَ من ذاتها على هذا القدر من الصلاح والقوّة . وبتعبير مسيحيّ : لا يمكن تصوّره إلاّ كثمرة للنعمة وكعمل فائق الطبيعة .

ولكن كيف يتصرّف **الجسم السياسيّ والجسد السرّي** أحدهما تجاه الآخر ؟

صحيحٌ أنّ مجتمعًا أخلاقيًّا (كما قد يكون له بحسب الفكرة ميلٌ إلى طابع يشمل الإنسانيّة) يمكن أن « يقومَ في مجتمع سياسيّ [...] ، ويتألّف حتّى من كلّ الأعضاء أنفسهم » ، ويغلب الظنّ أيضًا أنه لن يكونَ له في الأساس أيّ قوام ، « إن لم يرتكز في الأساس على هذا الوجه الأخير »[٧٢] . فحتّى إذا تصوّرنا الناس « أيضًا طيّبي الأطباع ويهوون الحقّ كما

[٦٩] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٥٨ . « **كنيسة غير منظورة** » ، لأنّها في هذا الشكل الكامل ليست موضوعَ أيّ اختبار ممكن (ص ٧٦٠) . فبما أنّ الإنسان فاسدٌ من طبيعته ، يجب أن يُبنى الرجاء الموافق (أعني أن يصيرَ الإنسان مع أمثاله إنسانًا حائزًا على رضى الله) على الإيمان باستحقاق يفوق الإنسان (ص ٧٨٠) .

[٧٠] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٦٠ .

[٧١] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٥٣ .

[٧٢] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٥٢ .

نريدهم » ، يحتاج العيش المشترَك مع ذلك إلى نظام قانونيّ سياسيّ ، وإلاّ قد يفعل كلّ واحد « ما **يبدو له حقًّا وصالحًا** » ، ما يقود إلى صراعات لا يمكن الوثوق بإيجاد حلول لها [٧٣] . ومن ثَمّ فإنّ مجتمعَ السلام والمحبّة المكتملَ يفترض على الأرض مجتمعَ دولة القانون [٧٤] . ذلك بأنّ مواطني أيّ مجتمع سياسيّ يتوجّب عليهم أن يلتزموا تطوّرَ « مجتمع أخلاقيّ » ؛ ولكن يحقّ لهم البقاء في « **الوضع الطبيعيّ الأخلاقيّ** » ، الذي يوجدون فيه كمواطنين ؛ فالسياسة هي وضع للحقّ ، وإحقاق للحقّ ، والحقّ محصّن بالإكراه . ولكن أن تُضطرَّ دولةٌ إلى إرغام مواطنيها على الدخول في « مجتمع أخلاقيّ » ، هذا الأمر يحمل في ذاته تناقضًا ، لأنّ هذا المجتمع مبنيّ على شرائع فاضلة ، لا يمكن اتّباعها إلاّ بحرّيّة . ومن ثَمّ « الويل [...] للمشترع الذي يريد أن يطبّقَ بالإكراه دستورًا موجّهًا إلى أهداف أخلاقيّة ! فبذلك لا يعمل فقط ما هو نقيض الأخلاق [أعني الدستور] بل يهدم أيضًا دستورَه السياسيّ ويجعله غير آمِن » [٧٥] .

بتعبير آخر : إنّ فيلسوفَ دولة القانون الليبراليّ ، الذي يدافع عن دستور حرّيّة يعطي كلّ واحد إمكانيّة السعي إلى السعادة كما يبدو له ذلك موافقًا ، صحيح أنّه يرى في ذلك أسمى واجب للسياسة ، ولكنّه لا

[٧٣] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ص ٤٣٠ .

[٧٤] بحسب ما قال هلموت كون (Helmut Kuhn) الذي يرى أنّ « مصطلحَ عيش مشترَك مكتمل في جماعة سلام ومحبّة » هو « فكرة أساسيّة في التصوّر السياسيّ » ، « حاضرة كمقياس عامّ معترَف به ومعبَّر عنه بشكل صريح أو غير صريح ، حتّى حيث تصطدم الآراء السياسيّة بعضها ببعض بأكثر ما يمكن من العنف » . راجع :

H. Kuhn, " Philosophie - Ideologie - Politik ", in : *Zeitschrift für Politik* N. F., Bd. 10 (1963), 4 ff., (17).

[٧٥] المرجع المذكور (حاشية ٦٦) ص ٧٥٤ .

يرى على الأطلاق تأرجحات العيش المشترَك . إنّ أرفعَ نموذج لعيش الناس بعضهم مع بعض يكمن في بُعد « يتخطّى الشأنَ السياسيّ » .

ولكنّ ازدهاره يفترض نظامَ الحرّيّة السياسيّ ، ولا يصحّ أن يُعاد أحدهما إلى الآخر [٧٦] .

هذا كلّه يقع في تباين واضح على سبيل المثال مع تصوّر توما الأكوينيّ ، حتّى في ما يتعلّق بمفاهيم تكوين الإنسان الأساسيّة ، وفي ما يتعلّق بأساس كرامة الإنسان وبما يترتّب عليها من نتائج .

ومع ذلك من الخطإ تجاهل وجهات نظر مقارنة أو حتّى آراء مقارنة . أن تكونَ ثَمّة قواسم مشترَكة يتّضح خصوصًا عندما نضع مقابل فكر هذين الكاتبين رأيًا يتمتّع اليوم – في العلوم الاجتماعيّة وأيضًا في تبادل للأفكار يسبق الروح العلميّة – بقوّة نفوذ كبيرة . ويظهر هذا الرأي في عادة

[٧٦] حتّى هيغل ، الذي يؤيّد تصوّر أرسطو للارتباط بين الأخلاق والسياسة ، في المجتمع الأخلاقيّ (راجع : J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1969, 297 f.) ، ينطلق مع ذلك من نظرة كانط بأنّ الحرّيّة هي « الزاوية الأخيرة ، التي يدور حولها الإنسان » ، وبأنّ الإنسان لا يدع « أيّة سلطة » تصحّ ، إذا عمل ضدّ حرّيّته (ص ٢٨٣) ؛ إنّ حرّيّة الذات في ذاتها ، والضمير « لا وصول إليهما » بالنسبة إلى المجتمع والدولة ، بل يبقيان بعيدين عن قبضة العنف (ص ٢٨٤) . حتّى بالنسبة إلى هيغل ، الذي بخلاف كانط يتبنّى من جديد فكرة أرسطو بشأن وساطة للأخلاق مبنيّة على مؤسّسات ، فلا وجود « لأيّة **حرّيّة أخلاقيّة** للفرد [...] بدون نظام قانون تضعه الدولة ، لأنّ نظامَ القانون وحده [...] يُفسِح في المجال للمسؤوليّة والأخلاقيّة ، لأنّه يريح الإنسان من المسؤوليّة التامّة الجسيمة عن كلّ عواقب ما يفعله أو يهمله ، والتي لا يتوجّب عليه الاضطلاع بها ، وهكذا يمكّننا من المسؤوليّة المحدودة عن عملنا وعواقبه ، التي علينا وحدنا الاضطلاع بها . ومن ثَمّ فالدولة هي حقيقة الحرّيّة الأخلاقيّة والمدنيّة والسياسيّة » . راجع :

L. Oeing-Hanhoff, " Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses ", in : G. Pöltner (Hrsg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 9-21, (13).

الكلام على « القيم » ، حيث يتعلّق الموضوع بأقوال تعطي قواعد وأحكامًا وبما ترتكز عليه هذه الأقوال ، بما هو صالح وما هو واجب . من يفعل ذلك كثيرًا ما لا يعرف بصراحة ما يرتبط بطريقة الكلام هذه أو ما تتضمّنها – كما يحدث اليوم ، إذ نادرًا ما يرد إلى الأذهان أنّ « ألفاظًا » يمكن أن تكونَ مرتبطة « بمصطلحات » تحتوي على تفسيرات للواقع هي على درجة ما بعيدة المدى وكثيرة النتائج .

٥– هل تعرّض « القيم » كرامةَ الإنسان للخطر ؟

٥–١– الإنسان ، في نظر كانط كما في نظر توما الأكويني ، كائنٌ يتمتّع بالحرّيّة ، ولأجل ذلك عينه تعود له كرامة مميَّزة .

هذا مبنيّ ، في نظر توما ، على أنّ الإنسان صورة الله وأنّه قد حصل على الفداء ، أمّا في نظر كانط ، فالاستقلال الذاتيّ هو « أساس كرامة الطبيعة البشريّة وكلّ طبيعة عاقلة » : فالإنسان ، بصفته كائنًا عاقلاً ، يمكنه ويجب عليه أن يشترك في كلّ تشريع عامّ . ولذلك ينبغي له ، بصرف النظر عن انتمائه إلى عالم الطبيعة ، أن لا يخضعَ إلاّ للشرائع التي يضعها هو نفسه لذاته . هذا التشريع الذاتيّ ، الذي يقوّي من جديد كرامةَ الإنسان ويُبنى عليها ، يجب هو عينه أن تكونَ له « كرامة » [٧٧] .

الإنسان نفسه ، في عالم ممكن من الغايات ، هو « غاية نفسه » ، وهذا يعني أنّه بالضرورة « غاية » لكلّ واحد ، أعني أن لا يكونَ أبدًا وسيلة تُستخدَم لأيّة غاية خاصّة أخرى [٧٨] .

---

[٧٧] المرجع المذكور (حاشية ٦١) ص ٦٩ .

[٧٨] المرجع المذكور (حاشية ٦١) ص ٦٠ . وهكذا تتمّ صياغة الواجب الحاتم التالي : « **إعملْ بحيث**

ففي عالم الغايات «كلّ شيء له إمّا **ثمن** وإمّا **كرامة** . ما له ثمن يمكن أيضًا أن يوضعَ عوضًا عنه شيء آخر معادل له ؛ أمّا ما هو أرفع من كلّ ثمن ، وبالتالي لا يتحمّل أيّ معادل له ، فهذا له كرامة » [٧٩] . إنّ تقديرَ ما له كرامة يضع هذه الكرامة « بعيدًا بوجه غير متناهٍ فوق كلّ ثمن ، لا يمكن على الإطلاق تقديره ومقارنته به بدون التعدّي في الوقت عينه على القداسة نفسها » [٨٠] . لماذا يؤكّد كانط هذا الأمرَ بتكرار وإصرار ؟ لا شكّ أنّه يفعل ذلك لردّ وجهة نظر بديلة .

أن نكونَ هنا بإزاء صورة للإنسان وتصوّر لنظام العيش المشترَك كما نجدهما عند توماس هوبس (Thomas Hobbes) ، هذا ما يظهر بوضوح

تعتبر البشريّة ، سواء في شخصك أم في شخص أيّ إنسان آخر ، دومًا كغاية وليس كمجرّد وسيلة » . هذا ناتج من أنّ الإنسان ليس « شيئًا ما » (ص ٦١) . إنّ لمواضيع ميولنا قيمة محدودة فقط ، وليس قيمة مطلقة ، وكذلك ميولنا عينها (فيمكن أن يرغبَ الإنسان التحرّر منها) . كلّ ما نستطيع إحرازه بأعمالنا له قيمة محدودة . الكائنات التي يبنى وجودها على الطبيعة ، عندما تكون كائنات غير عاقلة ، لها فقط قيمة نسبيّة كوسائل وتدعى بالتالي أشياء ، أمّا الكائنات العاقلة فتدعى أشخاصًا ؛ إنّ استقلالَها الذاتيّ (أن تكون غاية لنفسها) يستحقّ الاحترام ويقيّد من هذه الناحية كلّ إرادة حرّة (ص ٦٠) .

[٧٩] « ما يتعلّق بالميول والاحتياجات البشريّة العامّة له **ثمن سوق** ؛ ما لا يفترض أيّة حاجة ، [...] ويناسب رضى مجرّد لعبة لا غاية لها لقوى وجداننا ، له **ثمن عاطفة** ؛ فما يمكن استبداله بشمن هو بالتالي ما ينتمي إلى عالم المحدود ، ويتمّ السعي إليه من أجل السعادة الطبيعيّة : « المهارة والمواظبة في العمل لهما ثمن السوق ؛ الذكاء والخيال النشيط والمزاج لها ثمن عاطفة ؛ أما الأمانة في الوعود ، والرضى بالمبادئ [...] فلهما قيمة باطنة » ، لأنّه لا شيء يمكن أن يوضع مكانهما ... : المرجع المذكور (حاشية ٦١) ص ٦٨ .

[٨٠] المرجع المذكور (حاشية ٦١) ص ٦٨ .

عندما نورد ما يقابله من تصوّر عند هنّه آرند (Hanna Arendt) [٨١] :

« قيمة الإنسان هي ' ثمنه ، ما قد يعطى مقابل استعمال قوّته ' . القيمة هي ما كان يسمّى من قبل الفضيلة ، وتثبت من خلال ' تقدير الآخرين ' الذين ، باعتبارهم مجتمعًا مكوّنًا ، يحدّدون القيمَ في الرأي العامّ بحسب قانون الطلب والعرض . ما عهدناه من تحويل وظيفة خيرات وفضائل الفلسفة التقليديّة إلى قيم في الفلسفة الحديثة [...] يعترض سبيلنا هنا لأوّل مرّة . ولكنّ الواقع عند هوبس بأنّه لا يمكن أن توجدَ قيمٌ إلا كقيم للتبادل ، وأنّ مصطلحَ القيم هو بالتالي مصطلح اجتماعيّ من مصطلحات البيت [ويعني بذلك مصطلحًا من المجتمع البرجوازيّ الذي يحسب فرص المنافع والقوّة : ملاحظة المؤلّف] لا يحجبه أيّ ضباب مثاليّ . أن يكونَ تعبير ' القيمة المطلقة ' قولاً متناقضًا في ذاته ، هذا ما عرفه هو بالضبط بما فيه الكفاية . ففي حين حدّد الفضيلة ، حتى الإنسانَ نفسه ، كقيمة ، فقد أراد بالتحديد أن يُثبِتَ أنّه لا وجود لشيء خارج ما يمكن استبداله بشيء آخر في المجتمع . إنّ صفةَ الاستبدال هذه العامّة مرتبطة بالثمن ، الذي هو انطلاقًا من البيت [...] مصطلحٌ اقتصاديّ [...] ، بقدر ما أنّ كلّ خير صار قيمة ، أو كلّ فضيلة تحوّلت إلى قيمة ، لهما ثمنهما ، أي الثمن الذي يكونُ مالكهما مستعدًّا لأن يستبدلَهما به . إنّ تحويل الخيرات والفضائل وأخيرًا الناس إلى أمور اجتماعيّة ، الذي يدلّ على أنّ كلّ شيء صار قيمة يقرّر المجتمع ثمنها في التبادل العامّ ، يقود حتمًا إلى نسبيّة جذريّة ، لا يمكن فيها إثبات أيّ شيء مطلق ، لأنّ [...] المجتمع الغير القادر على أيّ مطلق هو الذي يتعيّن عليه أن يعطي معيارًا [...] .

---

[٨١] راجع :
H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M. 1958, 219 f.

ما يحسم الأمرَ في تبادل القيم وصراعها بعضها مع بعض هو السلطة [...] . وبالتالي فإنّ الرغبة في السلطة هي شهوة الفرد الأساسيّة [...] » .

بذلك يتعلّق التنافس الدائم على السلطة ، الذي يتّسم بطابع حرب يشنّها الجميع على الجميع . أن يؤدّيَ هذا إلى إنشاء الدولة التي ، بحسب هَنّه آرند ، تقدّم « ضمانة مشروطة ضدّ التعرّض للموت » ، نجد أيضًا صداه عند كانط : إنّ العيش معًا الموحش يفرض الخضوع لنظام قانون يحافَظ عليه بقوة الإكراه . ولكنّ القانون ، في نظر كانط ، يفترض بحسب مصطلحه أنّ الذين يتوجّه إليهم هذا القانون هم رفاق فيه ، ويملكون القدرةَ على العمل المسؤول وعلى معرفة ما هو صائب .

أمّا عند هوبس فإنّ تأمينَ البقاء على قيد الحياة تضمنه شريعة « غير مبنيّة لا على شريعة طبيعيّة ولا على كلام الله ولا على أيّة معايير إنسانيّة من حقّ وظلم (هذه الشريعة ليس لها أيّ ارتباط بمقولات الحقّ والظلم [...] بالمعنى التقليديّ) . ولا يرى هوبس [...] أسخفَ وأخطرَ من التمييز التقليديّ بين التعسّف المستبدّ والشريعة [...] » .

إنّ تصورَ هوبس للمجتمع والنظام يفترض أنّ ما يدفع الناسَ إنّما هي ميولهم الطبيعيّة ولا سيّما شهواتهم ؛ وفي كلّ الأحوال يقوم « العقل » في خدمتها ، وتوجيهُ العمل نحو « القيم » التي لها دومًا ثمنها في السوق يعني إنكارَ كرامة الإنسان . من يلتزم بشيء مطلق ، حتى الذي يتحمّل الموتَ من أجل اعتقادات ضميره (وهذا ، بالنسبة إلى أرسطو كما بالنسبة إلى كانط ، معيار الأخلاقيّة) هو ، في نظر هوبس ، مصاب بالجنون .

٥-٢- إنّ تصوّرَ هوبس للعيش الإنسانيّ المشترَك يبدو لكثيرين ناقصًا (وإن كانت فكرته ، بأنّ اللجوء إلى الخوف من الموت هو وحده كفيل بأن يضمنَ تأمينَ البقاء على قيد الحياة ، قد أصبحت حاليًّا من

جديد أمرًا جديرًا بالاهتمام في تصوّر تأمين السلام العالميّ من خلال الردع النوويّ) .

ولكنّ التطبيقَ الذي أدخله لمصطلح القيمة في العلاقة بقضايا التوجيه الإنسانيّ الأساسيّ ونظام العيش المشترَك ، وكذلك في العلاقة بوضع أساس للحقوق والواجبات ، لم يصبح أمرًا شائعًا وحسب ، بل بالضبط أمرًا بديهيًّا . وهذا يظهر على سبيل المثال أيضًا في العادة الدارجة اليوم بمناقشة مبادئ النظام الحاسمة لمجتمع ما وأسس النماذج السياسيّة تحت عنوان « القيم الأساسيّة » [٨٢] . إنّ مصطلح « القيم الأساسيّة » ، ولا سيّما في صيغة الجمع ، قد أصبح نعتًا إجماليًّا لكلّ مطلب اجتماعيّ سياسيّ يعيره أحدٌ أهمّيّة خاصّة ، ويرفعه بالتالي إلى مستوى المبادئ . فعندما يحدّد علماء الاجتماع « القيمَ بأنّها ما يقدّره الإنسان وما يقيم له وزنًا » ، في هذه الحالة تُعتبَر « قيمًا أساسيّة » – أو « قيمًا عليا » – الأشياء أو المطالب التي يقدّرها المتكلّم تقديرًا خاصًّا ويرفع من شأنها إلى درجة كبيرة جدًّا . أن يكونَ هذا الشأن دومًا عرضةً لأن يُرفَع أو يُخفَضَ ، لأنّ مصطلحَ القيم خاضعٌ دومًا لعلاقة استغلال أو استهلاك ، فهذا أمرٌ شائع لدى الذين يهتمّون بتحليل كارل ماركس لعالم السلع وللمجتمع الرأسماليّ . ولكن ثَمَّة أيضًا مفكّرون محافظون وغيرهم ، وثَمّة أيضًا أصحاب نظريّات ليبراليّة ،

---

٨٢ راجع مثلاً:

K. Bayertz - H. H. Holz (Hrsg.), *Grundwerte-Diskussion. Der Streit um die geistigen Grundlagen der Demokratie* (Kleine Bibliothek ; 138), Köln 1978 ; G. Gorschenek (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München ³1978 ; O. Kimminich (Hrsg.), *Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; 80), Düsseldorf 1977 ; K. Lehmann, Art. " Grundwerte ", in : *Staatslexikon* (hrsg. von der Görres-Gesellschaft), Bd. 2, Freiburg 1986 (7), Sp. 1131-1137 ; H. Schneider, " Grundwerte " - Eine Leerformel in Diskussion?, in : *actio catholica* (Wien) H. 3 (1978) 17-32.

قد أدركوا منطق مصطلح القيم [٨٣] . فهو يُفسِح في المجال لاستراتيجيّة التهرّب من قضايا الحقيقة التي تهمّ الممارسة (مثلاً بإزاء أسئلة كانط الشهيرة التي أوردناها سابقًا ، ولا سيّما السؤال : ما الذي يجب فعله وما هو الإنسان) ، إذ تحوّلت مسبّقًا الأجوبة الممكنة إلى مجرّد « آراء » يُحدِث الاعترافُ بها البهجةَ ورفضُها المضض ، بحيث تمكن مقارنة « قيمة اعتبار »

---

٨٣ يدعو مارتن هايدغر (Martin Heidegger) « القيمة وما هو قيّم » « البديل الوضعيّ لما هو ماورائيّ » ، ويصف « القيمة » بأنّها « الحجب العاجز والواهي لموضوعيّة الكائن التي صارت واهنة ولا خلفيّة لها » (Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1963 (4), 210 und 94) . يعتقد هلموت كون (Helmut Kuhn) ، « أنّ فلسفة القيم ، بصرف النظر عن الصيغة العلميّة للتعبير عنها ، تُظهر دلائل على نقض فكرة العقل . فالعقل لم يعد بعد النور الذي يُضيء الطريق . وعوضًا عنه تلمع أمامنا أمور مضلّة : أحاسيس قيم ، ماهيّات قيم ظاهرة ، تصوّرات قيم حرّة [...] » ؛ في الواقع ، فإنّ « القيمة » هي المصطلح الأكثر عقمًا من بين المصطلحات الفلسفيّة التي درج استعمالها » (H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962, 151 und 184) . وقد بيّن روبرت شبيمن (*Robert Spaemann*) أنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة مبنيّة على « شكل للتفكير والحياة [...] يتميّز بتبادل وظائفيّ للأمور المتعادلة » ، وأنّ « المفاهيم الأساسيّة للمسيحيّة لا تمكن ترجمتها في هذا الشكل من التفكير » ؛ ونبّه أيضًا إلى أنّ هايدغر كان قد وصف « مصطلح القيمة على أنّه إزالة خفيّة لما هو مقصود به » ، وأنّه « طلائع العدميّة » . راجع :

Robert Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden* (Sammlung Horizonte; N. F., 12), Einsiedeln 1977, 74 ff. und 41).

راجع أيضًا على سبيل المثال :

J. Gebhardt, " Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts ", in : R. Hofmann *u. a.* (Hrsg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, 35 ff. ; U. Matz, *Rechtsgefühl und objektive Werte. Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts* (Münchener Studien zur Politik ; 6), München 1966, v. a. 15 ff. und 81 ff. ; C. Schmitt - E. Jüngel - R. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979 ; E. Voegelin, *Die neue Wisenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959, 30 ff.

هذه الآراء مع منافع ومساوئ أخرى . « فالنظرات » واعتقادات الضمير وما يشبهها ، المهمّة من وجهة قاعدة الأخلاق والحاسمة من الوجهة العلميّة ، تصير « موضوع تسويق » ، إذ يغيَّر معناها ، باعتبارها « مواقف قيم » ، إلى نوع من « مصالح فكريّة » ، يمكن في هذه الحالة استبدالها أو الاستعاضة عنها بمصالح أخرى (حتى ماديّة) – إذا لم تصلح كانعكاس أو تحجيب لمصالح ماديّة ، باعتبارها « بناءَها الأعلى الإيديولوجيّ » .

من المفيد في هذه الحالة أن يُتَّخذَ حيالها موقفٌ يمكن التعبير عنه في أقوال كالتالية : « ما هي قيمة هذا عندي ؟ » ، أو « هذا لا أقبضه منك ! » [٨٤] .

هذا ما لا يضعه نصب أعينهم أو يتجاهله كثيرون من الذين لا يتردّدون في تطبيق مصطلح القيم ، لأنّه صار « مصطلحًا مركزيًّا لمناقشة معضلات النظام الإنسانيّة » [٨٥] . ربّما لا تكون المسألة عندهم مسألة حرّيّة اختيارهم للتقديرات الذاتيّة ، بل بخلاف ذلك مسألة العودة إلى ارتباط الوعي الأخلاقيّ الملزِم بما لا يمكن التصرّف به . ينتابنا أحيانًا الشعور بأنّ مواقفَ القانون الطبيعيّ أو لاهوت الحقوق واللاهوت الأدبيّ ينبغي أن تظهر في رداء كلاميّ يبدو عصريًّا . ولا يُدرَك أنّ صياغتَها في هذا الشأن « كمسائل قيم » ،

٨٤ النموذج الأساسيّ الأكثر وضوحًا هو النموذج النفعيّ ، كما عبّر عنه مثلاً جيريمي بنتهام Jeremy Bentham. راجع في هذا الموضوع مساهمة M. Weber حول بنتهام :

M. Weber, in : M. Henningsen (Hrsg.), *Vom Nationalstaat zum Empire*, München 1980, 91 ff., sowie M. Hereth, *Freiheit, Politik und Ökonomie* (Serie Piper ; 87), München 1974.

٨٥ راجع : J. Gebhardt ، المرجع المذكور (حاشية ٨٣) ، ص ٣٦ .

أو « كمواقف قيم » قد تكونَ غير مناسبة [٨٦] .

٥-٣- وهذا أيضًا مرتبطٌ بكون النقاش العلميّ لما يقابل ذلك من قضايا في « الحضارة العلميّة » الغربيّة يكاد لا يتمّ بعد في إطار المصطلحات التقليديّة أو حتّى اللاهوتيّة ، بل في أكثر الأحيان في تطبيق طرق تعبير علم الاجتماع السائد ونماذجه في التفسير [٨٧] . إنّه محدَّد من قِبَل بعض التصوّرات اللّينة التي تنظّم الكلامَ والتي يجدر وعيها [٨٨] .

إنّ ما يقابل ذلك من أساليب الكلام يجلب معه منافع كثيرة من ناحية البحث والشرح لتكوين نظريّة تفسيريّة (وموجَّهة بالتالي إلى أهداف للمعرفة مرتبطة بعلوم الطبيعة) للتصرّف الإنسانيّ ولسير علاقات التفاعل الاجتماعيّة . ولكن بقدر ما تسم بطابعها التفكيرَ في الواقع الإنسانيّ والاجتماعيّ ، بالقدر عينه تصير عواقبها دقيقة بالنسبة إلى فهم الإنسان

٨٦ الاعتقاد بإمكانيّة التخلّص من هذا بناء على تحديد « قيمة عليا » أو من خلال « نظام قيم موضوعيّ » أو « تراتبيّة للقيم » (ومن ثَمّ الكلام بحسب مصطلحات كانط ، كاعتبار الكرامة القمّة العليا في نظام القيم) هو أمر مشكوكٌ فيه ، كما بيّنه مثلاً :

N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 12), Frankfurt/M. 1973, 36 ff. Wertordnungen erforden "geradezu einen elastischen Opportunismus" (S. 40).

٨٧ راجع في هذا الموضوع :

M. Bock, *Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes*, Stuttgart 1980.

٨٨ راجع في ما يلي :

H. Schneider, " Anmerkungen zum Problem der politischen Kultur ", in : H. Feichtlbauer - W. Girkinger - A. Klose (Hrsg.), *Zwischenrufe. Wort ergreifen, Schweigen brechen, Taten setzen in Kirche und Gesellschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Eduard Ploier*, Linz 1990, 154 ff. ;

هناك تجد أيضًا البراهين بالتفصيل .

لذاته وبالنسبة إلى السياسة .

إنّ ماكس فيبر (Max Weber) الذي هو (بالنسبة إلى أميركة الشماليّة أيضًا) عالم الاجتماع الأكثر نفوذًا في أوائل القرن العشرين ، قد وصف وصفًا حاسمًا « العلاقة بالقيم » التي تتّسم بها العلوم الثقافيّة : « نعتقد » كلّنا « بأهميّة أفكار قيم قصوى وسامية » ، في ضوئها يمكن أن يتّخذَ « جزءٌ محدود من لا نهاية حدث العالم الذي لا معنى له » « معنى ومغزى » في تفكيرنا . [...] بدون أفكار قيم الباحث لا وجود لمبدإ اختيار الموادّ [...] » [٨٩] .

إنّ عالِمَ الاجتماع الأميريكيّ الأكثر نفوذًا في هذا القرن تالكوت بارسنز (Talcott Parsons) ينقل هذه الفكرة الأساسيّة المتعلّقة عند فيبر بإعادة بناء الواقع التي يقوم بها العالِم إلى اختبار الواقع الذي يقوم به الإنسان في عالَمه الحياتيّ : فما يدركه الناس أو يعدّونه مهمًّا وذا شأن يقع تحت عنوان « القيم » .

تكلّم ماكس فيبر على « أفكار قيم » ، ما يشير إلى أنّه لم يزل يشعر بأنّ تحويلَ وظيفة المبادئ التوجيهيّة والتصوّرات والرّموز وما شابه ذلك من الأمور التي تعطي الأشياء معنى إلى مجرّد « قيم » (أي إلى ما يدلّ على تفضيلٍ ما) هو أمرٌ حرِج ، وكذلك اعتبر « اعتقادات القيم » وأفكار الثقافة غير « قادرة على التعبير عن الحقيقة » ؛ ولأجل ذلك عينه استقى من مستندات نظريّته في المعرفة الاختيارَ الصريح بين « الوقائع » و« أحكام القيم » ، واعتبر هذه الأخيرة غير عقلانيّة وذاتيّة وعلى كلّ حال مرتبطة ثقافيًّا بالعلاقات بين أشخاص .

---

٨٩ راجع :

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen ³1968, 180. 182. 213.

يتقدّم بارسنز خطوة إلى الأمام : فهو يريد أن يفسّرَ العملَ الإنسانيّ من ناحية سببه ، فيعيده إلى عوامل التحديد ، وتغدو المسألة عنده أن يعتبرَ أيضًا توجيهات المعنى و« الأفكار » التي تدفع إلى العمل وما شابه ذلك على أنّها هي بالذات عوامل التحديد الفعّالة من ناحية السبب . وفي هذا عينه يفسّرها على أنّها « قيم » ، أي إنّه يأتي بها إلى مجال أنظمة التفضيل ، ويجعلها أسسَ التحديد في اختيار الأفضل ، وهكذا تنعكس على مقياس من توازن نسبيّ للدوافع [٩٠] . فتُتّخَذ بمثابة عوامل لتحديد التصرّف . التوجيهات الفكريّة تُعتبَر قوى يمكن قياسها ، تقوّي أو تُضعِف ، بدرجة أكثر أو أقلّ – ويمكن في بعض الأحيان تحديد حجمها – ، الميلَ إلى طرق تصرّف معيَّنة . إنّ « مضامين الثقافة » و« الأفكار » و« الاعتقادات » تُعتبَر عناصرَ تأثير على العمل الإنسانيّ ، تضاعف أو تقلّص فرصَ حدوث طرق تصرّف معيّنة . ومن ثَمَّ فإنّ تصوّرات المعنى و« المشاعر الأخلاقيّة » (لنتذكّر هنا أقوالَ كانط التي أوردناها آنفًا) تُحوّل وظيفتها أوّلاً إلى دلائل على استعداد للتصرّف ، وفي هذه الحالة يدور الكلام حولها ، كأنّها هي التي ترشد عمل الأشخاص البشريّين .

إلى أيّة وجهات نظر غريبة يقود تحويل « القيمة » كدليل تفضيل إلى

---

٩٠ هذا يُطبَّق عمومًا في علم الاجتماع الحديث ؛ في بعض الأحيان فقط يفكّر بالعلاقة بوجهات نظر ذاتيّة لوضع الأسس ، ولكنّ هذا لا يؤبه له بالنسبة إلى العمل العلميّ . راجع مثلاً ما يقوله N. Luhmann : « القيم هي وجهات نظر عامّة ، يُرمَز إليها إفراديًّا ، في تفضيل ظروف أو أحداث » ، في :

Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 666) Frankfurt/M. 1987, 433.

ثَمَّة تحديدات أخرى للمصطلح ، تبرهن عن ذلك في :

R. Lautmann, *Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie* (Dortmunder Schriften für Sozialforschung ; 37), Köln u. a. 1969.

شيء ، يمكن التعرّف إلى ذلك في النصّ التالي المستقى من كتاب معروف لأحد تلامذة بيرسن [٩١] :

« القيم هي تفسيرات لحالة اجتماعيّة (سواء أكان التفسير يرتكز على سبب أم على أسطورة ، فهذا لا يغيّر شيئًا في الأمر) ، وهي أيضًا معايير لعمل من شأنه أن يؤدّيَ إلى حلّ مرغوب (ويقدَّر تقديرًا عاليًا) لوضع أو إلى السيطرة عليه . فهي تفسّر مثلاً لماذا يجب على هنديّ من المنبوذين أن يقومَ بالأعمال المحتقَرة ، التي تخصَّص له في التوزيع الهنديّ للعمل (لأنّه ارتكب جريمة في تجسّد سابق) ، وتقول له بأسلوب مجرَّد كيف ينبغي له أن يتصرّفَ في وضعه الحاليّ (أن يرضى بنصيبه) ، فيمهّدَ بذلك الطريقَ لوضع أفضل في تجسّد لاحق [...] » .

في الواقع إنّ القيم (كما يتمّ تحديدها من ناحية علم الاجتماع ، أي كدلائل على تفضيلٍ ما) لا « تعني » طبعًا أيّ شيء على الإطلاق – وهي أيضًا في ذاتها « أصلاً غير قابلة للنقاش » [٩٢] – ، وهي لا تعطي أيّة تفسيرات بمعنى أجوبة عن السؤال لماذا وبناءً على أيّة تصوّرات يعتبر أحدٌ تصرّفًا معيَّنًا تصرّفًا منطقيًّا . من يستطيع أن يفهمَ أو يُفهِمَ غيرَه تصوّرات المجتمع الهنديّ في معنى الحياة البشريّة ، وفي التعاقب والتجسّدات ، وفي تأثير تصرّفات معيَّنة على المصير بعد الموت ، وفي شروط نظام الطبقات وعواقبها وما شابه ذلك ، هذا وحده قادرٌ على أن « يفسّرَ » ما قد « تعنيه » « القيم » ، كأنّها نصوصٌ أو حتّى كائنات ناطقة .

---

[٩١] راجع :

Ch. Johnson, *Revolutionstheorie* (*Revolutionary Change*, 1966), Köln 1971, 36.

[٩٢] راجع :

J. Habermas, " Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation ", in : Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied u. a. 1963, 231-257, (242, 243. 249. 247).

إنّ تحويلَ ما يقابل ذلك من تصوّرات واعتقادات وأجزاء من عوالم المعاني *(universes of meanings)* إلى « قيم » يُفقِدها ما تتضمّنه من معنى يسمح بمناقشتها مناقشة منطقيّة .

بما أنّ وجهةَ النظر المقابلة هي التي تحدّد إلى درجة بعيدة المفهومَ الأساسيّ السائد في السياسة والمجتمع للمسائل « الثقافيّة » (وأيضًا « الروحيّة ») ، فإنّ مواقفَ الإيمان والفلسفات واعتقادات الضمير وما شابهها يمكن أيضًا في هذه الحالة عدُّها « أنظمة قيم » مشابهة أصلاً ، وكذلك اعتبار أيّة أنظمة « للحقوق » و « الواجبات » كنتيجة لمثل تلك الأنظمة ، التي يمكن أن تقدَّرَ تقديرًا مختلفًا ، بناءً على « نظام القيم » الخاصّ بكلّ إنسان – بحسب « ميل » كلّ واحد ، وفقًا لتعبير كانط .

٥–٤– ما ينتج بالنسبة إلى صورة الإنسان كمقياس لنظام العيش المشترَك ، إذا نظرنا جدّيًّا وبشكل منطقيّ إلى ما يتضمّنه تحويل وظيفة الأفكار واعتقادات الضمير ومفاهيم الفضيلة وتطوّرات الحقوق والواجبات وما سوى ذلك إلى « قيم » ، على ما بيّنته هنّه آرند في نظرية هوبس ، يمكن على سبيل المثال التعرّف عليه في اعتبارات فيلسوف أميريكيّ ممثّل للعصر الحاضر [٩٣] : يعتقد ريتشارد رورتي (Richard Rorty) أنّنا لا نستطيع التوجّهَ توجّهًا معقولاً إلاّ إلى قيم ذاتيّة تكون عادة مقبولة « في مجال قوميّ » ؛ فالموضوعيّة ليست سوى وهم ؛ علينا أن « ننتهيَ » من « صياغة نظريّات ' المعرفة ' أو ' الحقيقة ' » التي توهِمنا بأنّنا نستطيع أن نتخلّصَ من نسبيّة المجالات القوميّة . لا بدّ أيضًا من التخلّي عن التصوّر بأنّ

---

[٩٣] كدليل على شهرته ، راجع :

J. Habermas, " Rortys patriotischer Traktat ", in : *Süddeutsche Zeitung* (München), Ausg. v. 27./28. Februar 1999, 13.

ثَمَّة فينا « شيئًا ما – كيان الإنسان ، الضمير – يكون أكثر من نتيجة لما يكوّنه المجتمع في أوضاع تاريخيّة معيَّنة » ، إذ لا بدّ لنا من أن ندركَ أنّ « الأنا لا محور له » [٩٤] . لا يُخفي المؤلّف اقتناعَه بأنّ « فلسفته » تعكس ثقافتَه الخاصّة التي يعبّر عنها في أفكار ، ولا سيّما في ما يرتبط « بالعلاقة بين البرغماتيّة (أي التوجّه إلى النطاق العمليّ) وبين الثقافة والسياسة الأميريكيّتين » [٩٥] . ومهما يكن من أمر فالموضوعيّة هي في نظره علاقة اجتماعيّة بين أفراد في مجال قوميّ ، وصفة « الحقيقيّ » ، بالنسبة إلى كلّ متوجّه إلى النطاق العمليّ ، هي مجرّد تعبير عن توصية [٩٦] (ما يوافق الميل ، كما يقول كانط) ؛ إنّ التمييز الأساسيّ في الفلسفة منذ أفلاطون ، بين المعرفة والرأي ، في ما يتعلّق بما هو مهمّ بالنسبة إلينا وبما يجب علينا فعله ، لا بدّ من التخلّي عنه ؛ المتوجّه إلى النطاق العمليّ « يعتقد بأنّه لا يمكن قول أيّ شيء عن الحقيقة أكثر ممّا قد يوصي كلّ منّا بحقيقة تلك الاعتقادات التي يرى أنّه من المستحسن الإيمان بها » [٩٧] . يمكن أيضًا القول إنّ فكرنا تحدّده « قواعد تعيّنها المؤسّسات » ، ولكن لا وجود لأيّة معايير تحدّد حقيقتها : « إذا لم يؤمنْ أحدٌ في زمن محدَّد ومكان محدَّد بأشياء محدَّدة ، فقد يترتّب عليه أن يتحمّل عواقب ذلك » [٩٨] . كان نيتشه (Nietzsche) قد قال إنّه يتوجّب علينا أن نرضى بفكرة أنّ الحقيقة ليست سوى « جيش متحرّك

[٩٤] راجع :

R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität ? Drei philosophische Essays* (Universal-Bibliothek; 8513), Stuttgart 1988, 5 f.

[٩٥] المرجع السابق ، ص ٧ .

[٩٦] المرجع السابق ، ص ١٥ .

[٩٧] المرجع السابق ، ص ١٦ .

[٩٨] المرجع السابق ، ص ١٨ و٢٠ وما يتبع .

من الاستعارات والكنايات والتشابيه المستقاة من الإنسان [...] ، التي يرفعها وينقلها ويزّينها الشعر والبلاغة والتي ، بعد استعمالها الطويل من قِبَل شعبٍ ما ، تبدو ثابتة وقانونيّة ومُلزِمة » [٩٩] .

يرى رورتي مع بول فايربند (Paul Feyerband) أنّه يتوجّب علينا أن نتخلّصَ من الاستعارة « بأنّ العملَ الإنسانيّ بوجه العموم » (ولا سيّما البحث) هو أمر متقارب – كلاّ ، بل هو بالحريّ « أمر إضافيّ » ؛ علينا إذن « أن نتحرّر من الأسباب [...] التي قادتنا يومًا إلى الاعتقاد بوجود آلهة » [١٠٠] . ولقد بيّن فرويد (Freud) أنّ هيوم (Hume) كان على حقّ عندما اعتقد « أنّ العقلَ هو عبدٌ للأهواء ، وعليه أن يكونَ عبدًا لها » [١٠١] .

نفسنا هي أشبه بوجود شبه–أشخاص يعيشون معًا كلّ مع « نظراته للعالم » وميوله المختلفة ، وهذا يعني « أنسنة » « ما عدّه التقليد الأفلاطونيّ غرائز حيوانيّة » ، ولكن أيضًا « ما كان سابقًا يُعتبَر وحيًا إلهيًّا » [١٠٢] . الضمير ، باعتباره مفهومًا « لذكريات أحداث جرت في وقتٍ ما » [١٠٣] ، يصير واحدًا من عدة تواريخ حول حالتنا الباطنة (هناك ثلاثة على الأقلّ : تاريخ الهذا ، وتاريخ ما فوق الأنا ، وتاريخ الأنا) ، ولا يستحقّ أيّ من هذه الثلاثة التفضيل . لقد أعاد فرويد « التصوّر التقليديّ لطبيعة بشريّة مقسَّمة تقسيمًا تراتبيًّا ، وهكذا من المستحسن أن نعدلَ عن الميل إلى التطهير [...] ، ونُظهِرَ « تسامحًا تجاه الالتباسات [...] » [١٠٤] . التثقّف الشخصيّ

[٩٩] المرجع السابق ، ص ٣٠ .

[١٠٠] المرجع السابق ، ص ٢٣ .

[١٠١] المرجع السابق ، ص ٤٩ .

[١٠٢] المرجع السابق ، ص ٥٠ .

[١٠٣] المرجع السابق ، ص ٦١ .

[١٠٤] المرجع السابق ، ص ٥٠ وما يتبع .

يمكن أن يعنيَ إمّا ، بمعنى أفلاطون ، السعيَ إلى التطهير ، أو « الحياة الجماليّة » كما انتقدها كيركغارد (Kierkegaard) : مع الرغبة بالتوسّع الذاتيّ ، وبالتالي « أن يتقبّلَ الإنسان في ذاته أكثر فأكثر من الإمكانيّات [...] ، ويستسلمَ استسلامًا كليًّا للفضول » ؛ نحن قادرون ، بفضل فرويد ، « على أن لا نرى أنفسَنا من بعد كنماذج أكثر أو أقلّ نجاحًا لكائن إنسانيّ مشترَك ، بل كشيء لا محور له ، كتجمّعات احتياجات حدثت عن طريق الصدفة وبشكل عابر ، من دون أن يتوجّبَ علينا أن نوهمَ أنفسَنا « بأنّ المقتضيات التي تتميّز بأخلاقيّتها [...] لها الأفضليّة على كلّ ما سواها » [١٠٥] .

ومن ثَمَّ ينبغي التفكير « بالتقدّم » على أنّه « إمكانيّة القيام بأمور أكثر إثارة للاهتمام ، وأن نصيرَ أشخاصًا أكثر إثارة للاهتمام » [١٠٦] ، ولكن ليس كأنّه تنمية وتقوية للعقل ؛ والديمقراطيّة هي مسألة جديرة بالتقدير ، غير أنّ المحاولات « لتركيزها على أكثر من مصادفات التطوّر الحديث المبهجة » مشكوكٌ بأمرها [١٠٧] ، وكذلك « الفكرة بأنّ الانتماءَ إلى نوعنا البيولوجيّ يتضمّن بعضَ ' الحقوق ' » ، وقد ركّز دعاة هذه الأطروحة على الرأي غير المعقول بالنسبة إلى رورتي بأنّ « امتلاكَ شيء غير بيولوجيّ يتماشى مع العناصر البيولوجيّة المشابهة ، ما يربط نوعَنا بواقع غير إنسانيّ » . مثل هذا القول يعطي تعزية ماورائيّة – ولكنّه قد يكون أيضًا « تمحورًا حول القوميّة » [١٠٨] . ما يُعَدّ « عقلانيًّا » أو «متعصّبًا » (جديرًا بالاعتراف

[١٠٥] المرجع السابق ، ص ٥٥ ، ٥٧ .

[١٠٦] المرجع السابق ، ص ٢٣ .

[١٠٧] المرجع السابق ، ص ٨ . ينتقد رورتي بهذه الإشارة « أصوليّة يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) التي تظهر في سعيه إلى أقوال « تصلح بنوع عامّ » .

[١٠٨] المرجع المذكور (حاشية ٩٤) ، ص ٢٨ وما يتبع .

أو مقيتًا) يتوجّه « إلى الجماعة التي يرى الإنسان أنّه يتوجّب عليه تبرير ذاته أمامها [...] . أمّا السؤال عن الحقيقة التي تتضمّنها إمكانيّات التبرير أمام الجماعة التي يتماهى الإنسان معها فهو ، بالنسبة إلى نظريّة المجتمع المتوجّهة إلى النطاق العمليّ ، سؤالٌ لا أهمّيّة له على الإطلاق » [١٠٩] . وهكذا فالديمقراطيّة الليبراليّة ، بصفة كونها مفهومَ القواعد والآراء السائدة في ثقافتنا المتمحورة حول القوميّة ، لها الأفضليّة على الفلسفة [١١٠] .

٥–٥– يكفي ما أوردناه من أقوال . من يعرف ولو الشيء القليل عن التقليد الفلسفيّ والمسيحيّ يستطيع أن يتأكّدَ مع حسرة في القلب بأيّ قدر من سوء الفهم والجذريّة تُنكَر هنا مضامين هذا التقليد .

لقد رأى إيمّانويل كانط في زمانه أنّ التوجّهَ الحصريّ إلى ما هو جذّابٌ ومغرٍ ، وممتع ومبهج ، هو توجّهٌ « **مَرَضيّ** » . هذا يصحّ حتى بالنسبة إلى الموقف الذي يتمّم فيه الإنسان واجباته لما يأمل أن يجنيَه منها من انشراح . فعندما « تحلّ **شريعة السعادة** محلّ **شريعة الحرّيّة** (أي مبدإ حرّيّة التشريع الباطن) ينجم عن ذلك **الموت الرحيم** للأخلاق كلّها » [١١١] . يؤكّد كانط أن الشعورَ الأخلاقيّ هو خاصّ بكلّ إنسان (وإن كان هذا لا يقصي إمكانيّة تقلّصه) .

وكذلك وفاقًا للعقيدة المسيحيّة ، يعود إلى طبيعة الإنسان الكيانيّة أن يتوجّه إلى خير يتخطّى كلّ أنظمة القيم (السعي إلى مشاهدة الله هو ، في نظر توما الأكوينيّ ، جزءٌ من « الميول الطبيعيّة » .

[١٠٩] المرجع السابق ، ص ٨٥ .

[١١٠] المرجع السابق ، ص ٨٢ وما يتبع .

[١١١] المرجع المذكور (حاشية ٤٠) ، ص ٥٠٦ .

ولكنّ السؤالَ قد طُرِح جدّيًّا داخل اللاهوت المسيحيّ في عصرنا ، إن كان من الممكن أن تعودَ البشريّة القهقرى « إلى قطيع من الحيوانات الذكيّة التي ، بدون أن تكون مسؤولة عن ذاتها ، تحيا منقطعة عن ذاتها » [١١٢] .

بإزاء هذا الأمر ، يشعر المؤمنون المسيحيّون بضرورة الصلاة : « أرسل روحَك فتُخلَق ، ويتجدّد وجه الأرض » . عليهم أن يتأمّلوا في ما يمكن عمله لدرء هذا الخطر . وعليهم القيام بهذا بالاشتراك مع سائر الناس ، الذين يرغبون في أن يظهرَ الإنسان جديرًا بكرامته (وإلاّ أصبح معنى كرامة الإنسان واهيًا واضمحلّ) .

٦- ملاحظة ختاميّة

من واجبات عودة الإنسان إلى ذاته التأكّد من المصطلحات التي تُستخدَم في موضوع مفهوم الإنسان وموضوع نظام العيش المشترَك . كما قلنا ، كثيرًا ما يدور الحديث اليوم عن « القيم » في أقوال برمجة إيجابيّة ، وذلك بقصد الإشارة إلى مقتضيات العقل أو إلى مستلزمات مطلقة : « السياسة الموجَّهة نحو القيم » مثلاً يجب ، في سياق هذه اللغة المتداولة ، أن تكون سياسة لا تُستنفَد في مجرّد صراع على السلطة ، بل تستهدي بالاعتراف المطلق بكرامة الإنسان وبما يترتّب على ذلك من مقتضيات . إن كان أسلوب الكلام هذا يُنصِف ما هو المقصود بالضبط أو قد يخرج عن الموضوع ، هذا ما يجب النظر فيه بعين الاعتبار .

ولكنّ السؤال عن أسلوب الكلام ليس في الحقيقة الأمرَ الأهمّ . أهمّ

[١١٢] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 294 .

من ذلك هي الاختبارات والنظرات التي يجب أن تكونَ حاسمة لنظام العيش المشترَك ، إذا أريد لهذا النظام أن يكونَ جديرًا بالإنسان وعادلاً .

صحيحٌ أنّ بعض هذه الاختبارات وهذه النظرات ، وربّما أهمّها ، قد أعطيت للناس منذ زمن طويل ، ونستطيع أن نجدَها في كتب ديننا المقدّسة، ولكنّ أعمال مفكّرين وشعراء مهمّين يمكن أيضًا أن تساعدنا في التأكّد من هذا الأمر .

قد يكون من الضروريّ دومًا التأمّلُ بهذه الاختبارات والنظرات والتعبيرُ عنها بالكلام بحيث لا يضيع محتواها .

ولا يقلّ عن ذلك ضرورة أن ندركَ ما ينطوي عليه النظام العادل للعيش المشترَك في واقع الحياة العمليّ ، وكما يقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني « أن نقاومَ بشدّة كلّ استعباد اجتماعيّ أو سياسيّ » [١١٣] . في هذا أيضًا تتّضح معرفة تكوين الإنسان ومعرفة مهمّته ومعرفة تحديده بشكل قد يكون أكثر إقناعًا ممّا في مجرّد تبادل الأفكار في الموضوع .

[١١٣] المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، دستور راعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم *"Gaudium et spes"* ، رقم ٢٩ .

أسئلة ومداخلات

الكيان الإنسانيّ في النداء الإلهيّ

تسخيري : لا بدّ لي من أن أُعربَ عن شكري العميق وتقديري الكبير للبروفسّور شنايدر من أجل مساهمته العلميّة والمدعَّمة بحجج من التاريخ والفلسفة . أودّ في قسم أوّل أن أعودَ إلى بعض النواحي من أفكاره عن توما الأكوينيّ ، التي أيقظت كثيرًا من الخواطر القريبة من تصوّراتنا القرآنيّة .

فثمَّة أوّلاً تصوّر الإنسان ككائن في مجال توتّر بين « الأنا » و« الأنت » ، بين ا لله والإنسان ؛ وفي مجال التوتّر هذا يمكن أن تقومَ في الوقت عينه علاقة الواحد بالآخر في الحبّ ، الذي من خلاله يشترك الإنسان في الصفات الإلهيّة . هذا البعد المزدوج للإنسان يواجهنا بنوع خاصّ في القرآن ، حيث يخاطب ا لله نبيّ الإسلام ويقول له : « قل » (القرآن ٨٠:٢ إلخ) ، «إقرأ !» (القرآن ١:٩٦، ٣ ؛ راجع : ٩٨:١٦ ؛ ٥٤:١٧، ١٠٦ ؛ ٦:٨٧) ؛ أو يأمره : « قُم الليلَ إلاّ قليلاً » (القرآن ٢:٧٣) ، أو يطلب منه : « يا أيّها الرسول ، بلّغْ ما أُنزِل إليكَ من ربّكَ » (القرآن ٦٧:٥) .

فمن الواضح أنّ في كيان الإنسان من جهة ازدواجيّة لا يمكن استبدالها – مواجهة بين ا لله والإنسان ، يجب أن نرى فيها النبيّ تجسيدًا موضوعيًّا للبشريّة بنوع الإجمال . ومن جهة أخرى ثَمَّة نوعٌ من ألوهيّة للإنسان ، تصل إلى درجة الوحدة بين الإنسان وا لله . عندما يتكلّم البروفسّور شنايدر على دخول العقل الإلهيّ في فكر الإنسان ، فهذا الرأي موجودٌ أيضًا بطريقة ما في القرآن ، حيث يدور الكلام على أناس يعلّمهم ا لله فيصيرون واحدًا مع ا لله ، وهم « الربّانيّون » (راجع القرآن ٧٩:٣) .

الكرامة بالولادة وبالاكتساب

ثَمَّة تصوّرٌ آخر أشار إليه البروفسّور شنايدر – وهو الفرق بين الكرامة المعطاة للإنسان بالولادة مع طبيعته ، والكرامة التي يكتسبها الإنسان شخصيًّا – وهذا موجودٌ أيضًا في القرآن الذي يقول : « ولقد كرّمنا بني آدم » (السورة ٧٠:١٧) ، وفي الوقت عينه : « إنّ أكرمَكم عند ا لله أتقاكم » (السورة ١٣:٤٩) .

ذكر ا لله يعطي الحياة معنًى

ثَمَّة فكرة أخرى وردت في المحاضرة ، وهي أنّ ذكرَ ا لله يعطي حياة الناس معنًى . وهذا ما نجده في القرآن على نحو مماثل : « ألا بذكر ا لله تطمئنّ القلوب » (السورة ٢٨:١٣) .

ا لله يقود الإنسان في حرّيّته

تتكلّم أقوال قرآنيّة أخرى على الإنسان ككائن يسعى في حياته إلى العمل الأخلاقيّ . السعي الأخلاقيّ لدى الإنسان يطابق بالتالي باطنَه ولا يعني على الإطلاق حصرًا لحرّيّته . وهكذا نقرأ : « إنّا هديناه السبيل [...] » (السورة ٣:٧٦) . هذا يعني أنّ ا لله يمسّه في باطنه . ويتعيّن على الإنسان أن يقفَ موقف شكر تجاه العطايا الإلهيّة ؛ ولكنّه يستطيع أيضًا أن يخالفَ وصايا ا لله .

حرمة الإنسان أفضل من حرمة بيت ا لله

أخيرًا أودّ تعليقًا على ما سمعت أن أتحدّثَ أيضًا عن نقطة أخرى تبيّن إلى أيّ مدى كان توما الأكوينيّ مشبَعًا من التعاليم الدينيّة ، وفي هذا يظهر توافقٌ طبيعيّ مع التعاليم الدينيّة الأخرى ولا سيّما تعاليم الإسلام : وهي

أنّ ازدراءَ حرمة الإنسان هو انتهاكٌ لحرمة الله . وسبب ذلك هو أنّ حرمةَ المؤمن هي ، في نظر الإسلام أيضًا ، أفضلُ من حرمة بيت الله [أي الكعبة] . ومن ثَمَّ فإنّ حرمةَ الإنسان المؤمن يجب تقديرها أكثر من حرمة بيت الله، إلى حيث يتوجّه المؤمنون في صلاتهم .

حرّيّة الإنسان وحقّ الله عليه

في القسم الثاني من مداخلتي أودّ أن أشيرَ إلى كانط ..فهو يحبّ الحرّيّة وفي الوقت عينه يعرف الشريعة . أجل إنّ كانط معجَبٌ بالحرّيّة إلى حدّ التأكيد أن لا أحد يمكن أن يُرغِمَ آخرَ على السعادة . ولكن ، من هو هذا « الأحد » ؟ فإذا كان المقصود هنا الفرد البشريّ ، ربّما يمكن القول إنّه لا يحقّ لأيّ إنسان أن يفرضَ على إنسان آخر سعادته . الله وحده في ألوهيّته يملك الحقّ على الإنسان ، وحقًّا حقيقيًّا على كيان الإنسان . وعلى الناس ، باعتبارهم خاضعين ، أن يتوافقوا مع حقّ الله عليهم ، ويسيروا على درب الكمال . هنا لا معنى « للحرّيّة » كحرّيّة بإزاء الله . فالحرّيّة بإزاء الله هي هدمٌ للإنسان . لقد اعتاد البروفسّور محمّد تقي جعفري في هذا الصدد ألاّ يتكلّمَ مجرّدًا على الحرّيّة ، بل على « الحرّيّة العاقلة » ، وهذا يعني تلك الحرّيّة التي تتحرّك في الإطار الصحيح .

كرامة الإنسان قبل أيّ إنجاز ممكن يقوم به الفرد

شنايدر : لا عجب في ما نراه من آراء مسيحيّة وإسلاميّة متوازية ، إذا فكّرنا فقط بأنّ توما الأكوينيّ قد تعرّف على أرسطو من خلال ترجمة ابن رشد اللاتينيّة ، أي من خلال وساطة إسلاميّة . ومع ذلك فبصرف النظر عن قواسم مشتركة كثيرة هناك أيضًا تباينات . وهكذا ، في ما يتعلّق بمفهوم الكرامة الإنسانيّة ، يجب ، بحسب التصوّر المسيحيّ ، اعتبار بُعدَين

لكرامة الإنسان المعطاة قبل أيّ استحقاق يكتسبه الفرد بالفضيلة : بُعد الخلق وبُعد الخلاص ، كما تعبّر عن ذلك صلاة للمسيحيّين الأقدمين تبدأ على النحو التالي : « اللّهمّ ، يا من خلقت كرامة الإنسان بوجه عجيب وجدّدتها بوجه أكثر عَجَبًا » . إنّ رؤية المسيحيّين لكرامة الإنسان في هذه الطريقة المزدوجة تذكّرهم بأنّه يجب عليهم ألاّ ينسوا أبدًا أنّ ثَمَّة كرامة إنسانيّة أساسيّة تعود للإنسان قبل أيّ درجة من الكرامة النسبيّة التي يستطيع كلّ واحد أن يكتسبَها من خلال إنجازاته أو فضائله الخاصّة . من البديهيّ أن نجدَ بالتالي في تقليدنا المسيحيّ تردّدًا كبيرًا في ربط الكرامة الإنسانيّة في أيّ إنسان بما يتحلّى به من صفات وما يقوم به من إنجازات . فأقلّ الناس ، وبالتالي أيضًا المعوَّق ، الغير القادر على تفكير عاقل ، بل الإنسان الذي لم يولَد بعد ، الذي لم يُتَح له اكتساب أيّ استحقاق ولا القيام بأيّ إنجاز ، يتمتّع بكرامة إنسانيّة ويستحقّ الاحترام .

الطمأنينة والقلق هما معًا جزء من زمن حياتنا في هذه الدنيا

إنّ أهميّةَ عودةِ الإنسان إلى نفسه وحصولِه على الطمأنينة عندما يذكر الله ويصلّي هي فكرة أوافق عليها شاكرًا . والتقليد المسيحيّ يعترف أيضًا بوجود الاضطراب في زمن حياتنا في هذه الدنيا ، بحسب القول المعروف لأسقف هيبّون أوغسطينُس (المتوفّى سنة ٤٣٠) ، الذي يتحدّث عن « القلب المضطرب » الذي لا يجد طمأنينتَه الكاملة إلاّ في الله نفسه (الاعترافات ١،١) . الاضطراب في هذه الدنيا هو بالتالي جزءٌ من حياتنا . وكيف يكون غير ذلك نظرًا للنقائص والمظالم التي تسود عالَمَنا ؟ ألا يجب أن يُثيرَنا هذا ويُدخِلَ إلى أعماقنا الاضطراب ؟ أمّا أنّه يمكن أن يكونَ لنا مع ذلك موقفٌ ثابت في الإيمان ، يمنحنا الأمانَ ويمنحنا أيضًا بمعنى محدَّد

طمأنينة لا تتزعزع ، فهذا يقع على صعيد آخر . الأمران ، في رأيي ، مرتبطان أحدهما بالآخر .

عدم إكراه الإنسان على سعادته

في ما يتعلّق بكانط ، فهو يقول أيضًا إنّ الذي يحدّد لي واجباتي ليس فقط السماء التي فوق رأسي بل أيضًا الشريعة التي في داخلي . ولأنّ ذلك لا يتضمّن أيّ إكراه ، يتصوّر التقليد المسيحيّ أيضًا أنّ اكتمالَ الإنسان في نهاية الأزمنة لن يتمَّ في إطار الخضوع بل في تصوّر مشاركة في الكمال الإلهيّ . ما يجب أن نخافَ منه وما لا بدّ من تجنّبه هو ميل الإنسان إلى إكراه الآخرين على قبول تصوّره الخاصّ للسعادة . فعندما يتكلّم كانط في هذا المجال على « السعادة » ، فهو يقصد ما يرغبه الناس من أمور هذه الأرض ، وما يسعون إليه لتلبية احتياجاتهم . وما دام الموضوع في هذا الأمر لا يتعلّق بميول غير أخلاقيّة بشكل فاضح ، يجب من هذه الناحية ألاّ يُرغَموا على شيء ولا يُفرَضَ عليهم شيء ، بل تجب مساندتهم في مسعاهم الخاصّ والشخصيّ ، لأنّهم بهذه الطريقة يمكنهم أن ينموا كبشر ، وبذلك يمكن أن تُقوّى مؤهّلاتهم للاستجابة لمشيئة ا لله .

القيمة – أيضًا مصطلحٌ يتضمّن قاعدة أخلاقيّة

خوري : كلمة في ما يمكن أن نفهمَه من خلال مصطلح « القيمة » . فهو من جهة كما هو معروف ما يُترَكَ لتقدير الفرد ، إذ يمكن أن يرى أحدٌ بمعنى شخصيّ جدًّا أنّ « هذا » الأمرَ هو قيّمٌ ، فيما يرى آخر أنّ « ذاك » الأمر هو قيّم . ولكنّ هذا المصطلحَ يمكن أن يعنيَ أيضًا المبادئ وتبريرَ القواعد الملزِمة والوصايا الواجبة ، التي لا تُترَك لاختيار الفرد .

شريعة ا لله شيء
وتطبيقها من قِبَل الإنسان شيء آخر

عندما تحدّث البروفسّور شنايدر في محاضرته عن التمييز بين الأخلاقيّة والشرعيّة ، فالسؤال الذي يُطرَح هنا أيضًا هو هل إنّ القوانين التي تصدرها الدولة هي الوسيلة الصحيحة لفرض تطبيق شريعة ا لله على المواطنين . لقد أثبت آية ا لله تسخيري في مداخلته أنّ شريعةَ ا لله التي تهدف إلى سعادة الإنسان ، لا يمكن أن تتضمّنَ أيّ قهر للحرّيّة ، بل قد تُفسِحُ في المجال لحرّيّة الإنسان لتعملَ في الحقيقة . ومع ذلك لا يتعلّق سؤالنا بشريعة ا لله بقدر ما يتعلّق بتطبيق هذه الشريعة من قِبَل الناس ، وبالضبط من قِبَل الحكّام : هل يحقّ لهؤلاء أن يُرغِموا الإنسانَ على سعادته ، التي يريدها له ا لله ؟

« الشريعة الأخلاقيّة » وحرّيّة الإنسان

وأخيرًا بالنسبة إلى قول المحاضر إنّ تطبيقَ الشرائع متروك لحرّيّة الإنسان ، بقدر ما تدع الشريعة الأخلاقيّة مجالاً لذلك . فهل المقصود بمصطلح « الشريعة الأخلاقيّة » هذا ما يدعوه المسلمون « شريعة ا لله » ؟ في هذه الحالة تزول حرّيّة الإنسان ، حيث لا تدع الشريعة الأخلاقيّة أيّ مجال للتصرّف .

هل ثَمَّة أسسٌ دينيّة للحقوق والواجبات في المسيحيّة ؟

قُرجي : إنّ ما عرضه البروفسّور شنايدر يمكن ، في رأيي أن يقبلَ به أيضًا المسلمون بسهولة . ما استفدتُ منه هو التأكيد أنّ الإيمانَ المسيحيّ يبدو أنّه يمثّل فقط مجموعة من المضامين الأخلاقيّة والروحيّة ، فيما مسائل أخرى ، كتلك المتعلّقة بحقوق الناس وواجباتهم هي مواضيع قد أضافها إلى هذا الإيمان من الخارج الفلاسفة والمفكّرون الكبار في البشريّة ، لتقومَ بذلك مجموعةٌ كاملةٌ لحقوقها وواجباتها . فسؤالي هو هل هذا هو الواقع

أم إنّ حقوقَ الإنسان وواجباته لها أيضًا في المسيحيّة أسسٌ دينيّة .

التحفّظات تجاه مصطلح القيمة تبقى

شنايدر : أعلم أنّ فهمَ « القيم » بمعنى الأسس التي تبرّر الوصايا الأخلاقيّة الملزمة ، يطابق طريقة في الكلام منتشرة جدًّا . في إطار محتوى أخلاقيّة القيم بُذلت جهود بين علماء الاجتماع ورجال القانون ، للتعبير عن كلّ مسائل القواعد الأخلاقيّة في هذه اللغة . بنوع الإجمال أبقى بصرف النظر عن هذا في تردّدي في نجاح هذه العمليّة بحيث لا يضيع عندها شيء ذو أهمّيّة .

مجالات تقدير في إطار ما يُعطى

بصفة كوني مشتغلاً بالعلوم السياسيّة ، يسهل عليّ معالجة مسألة الحرّيّة في إطار الشريعة الأخلاقيّة . إنّ فعلَ كلّ ما يعزّز خير الناس العامّ *(bonum commune)* ، هذا هو واجب السياسة الأساسيّ . أمّا كيفية القيام بهذا الواجب ، فهذا متعلّق بالطبع بعدة أوضاع تاريخيّة ، وهو أيضًا شأن الحرّيّة الإنسانيّة ، بقدر ما يكوّن الناس دستورَ دولتهم . هذا لا يعني طبعًا أنّه يمكن الاختيار بين دولة القانون والدكتاتوريّة ، بين النظام الحرّ والنظام الكلّيّانيّ – إنّ تقريرَ النظام الموافق لكرامة الإنسان لا يخضع لإرادة الإنسان الاعتباطيّة . أمّا كيف يمكن تعيين الحدود بين ما هو مفروض مسبّقًا وما هو متروك لحرّيّة الاختيار ، فهذا ما تصعب الإجابة عنه دومًا وبوجه عامّ إجابة صحيحة ، لأنّه مرتبطٌ بنوع خاصّ بحالة تطوّر مؤهّلات البشريّة الفكريّة . وهكذا فقد كان وجود العبيد في زمن ما أمرًا بديهيًّا ، أمّا اليوم فمن البديهيّ أنّه لا يجوز أن يكون ثَمَّة عبيد . ولكنّ هذا مرتبطٌ أيضًا بأمور أخرى ، منها أوضاع الحياة الواقعيّة المادّيّة . ففي مجتمع مزدهر

يُحكَم على كثير من الأمور بوجه مختلف عمّا في مجتمع فقر ، وكذلك بوجه مختلف عمّا في مجتمع يعيش فيه الفقراء والأغنياء جنبًا إلى جنب . هنا تختلف مجالات التقدير لما هو مفروض .

المسيحيّة هي أكثر من مجموعة وصايا أخلاقيّة

أخيرًا لا بدّ من توضيح مهمّ في نظري . لم أتحدّثْ عن المسيحيّة بل عن نتائج بعض مضامين الإيمان بالنسبة إلى تكوين نظام العيش المشترَك . فالمسيحيّة نفسها ليست في نظري مجموعة مبادئ أدبيّة وأخلاقيّة ، بل تعني العزمَ ، الذي صار ممكنًا بوساطة نعمة الله ، على إدراك النداء الذي ينطلق من حياة يسوع وموته والاستجابة له ، في موقف شكر لله . من هذا يمكن بالتالي استخلاص مواقف أدبيّة ، أمّا النداء عينه والاستعداد للاستجابة له ، فهما أعمق من مجموعة مبادئ أدبيّة وأخلاقيّة .

إدراج المسؤوليّة الشخصيّة دومًا في الموضوع

الواجبات من جهتها ، التي يفصّلها العهد الجديد – نفكّر على سبيل المثال بمثل السامريّ الرحيم – تنتج من هذه المبادئ الأخلاقيّة . يطيب لي أن أؤكّد ، مع بعض الفلاسفة المسيحيّين اليوم ، أنّه يجب دومًا ، لدى عرض الأخلاق المسيحيّة عرضًا جدّيًّا ، الأخذ أيضًا بالاعتبار التفكير الفلسفيّ بشأن التجربة الأخلاقيّة الشخصيّة المباشرة . فلا يكفي في هذا الأمر الاستناد ببساطة إلى موقع من الكتاب المقدّس ، بل لا بدّ بالحريّ من التساؤل باستمرار عمّا يعنيه هذا الأمر أو ذاك في الواقع ، وكيف تمّ التوصّل إليه . وليس من السهل دومًا ، كما في حالة الإنسان الذي نلتقيه ممدّدًا على حافّة الطريق وقد عُذّبَ وأُوسِع ضربًا ، أن نعرفَ على الفور خلفيّة حالته الحاضرة وحاجته إلى المساعدة . ولكن من لم يقرأ أبدًا العهد

الجديد يمكنه أيضًا أن يعرفَ أنّه يجب مساعدة هذا الإنسان . وهذا يعني : لا ريب في أنّ كلمة ا لله ضروريّة للمسيحيّ ليعرفَ على الوجه الصحيح واجباته تجاه ا لله والناس ، بيد أنّ هذا لا يعفي أيّ إنسان من التفكّر في واجباته .

ماذا يتضمّن مصطلح « شريعة ا لله » ؟

شبستري : بالنسبة إلى سؤال البروفسّور قُرجي ، من المهمّ أن نحصلَ على جواب عن السؤال عمّا تعنيه « شريعة ا لله » في النظرة المسيحيّة . ففي العالم الإسلاميّ تعني « شريعة ا لله » أيضًا بعض المجموعات من القوانين المحدّدة والمدوَّنة بإحكام ، أمّا في العالم المسيحيّ فربّما تعني شيئًا آخر .

هل من معايير لمعرفة إن كانت سياسةٌ ما مسيحيّة أم لا ؟

إلى هذا أودّ أن أضيف سؤالاً شخصيًّا : هل ثَمَّة بالنسبة إلى المسيحيّين معيارٌ واضح يسمح بالتأكّد من أنّ سياسةً معيَّنة هي مسيحيّة أم غير مسيحيّة أم معادية للمسيحيّة ، وهل يمكن السير بموجبها أم يجب رفضها . هل ثَمَّة ، بتعبير آخر ، معايير واضحة يمكن الكلام عليها بوجه معقول وبنزاهة فكريّة ، هل يؤدّي طريق منطقيّ إلى هذا التأكّد أم إنّه يعود إلى قرار لا مجال من بعد للتشكيك فيه ؟

صورة الإنسان في الإسلام وأهميّتها بالنسبة إلى حياة المجتمع

علي أكبر رشادي

« إنّا لله وإنّا إليه راجعون »
(القرآن ٢:١٥٦)

إنّ مهمّة الأنتروبولوجيا ، أو « علم الإنسان » ، هي البحث في كيان الإنسان ومكانته ، والصفات الناتجة من كيانه وما يترتّب على ذلك من مواقف وتصرّفات . إن التباينات بين مختلف الديانات ، والنظرات الفلسفيّة إلى العالم ، والإيديولوجيات ، والفرق ، والنظريّات الاجتماعيّة ، يُسهِم في تكوينها إسهامًا حاسمًا رأيُ كلٍّ منها في الإنسان .

الأنتروبولوجيا هي أساس العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ، ولها تأثير معيَّن على الإيمان الدينيّ وعلى صورة ا لله ، ولها الفضل الأكبر في البحث عن هويّة المعرفة وعن علم الكونيّات . بدون تفسير واقعيّ للإنسان لا وجود لأيّ ديانة أو شبه ديانة ، ولا وجود لتفسير مقبول لأيّ مفهوم للعالم ولأيّ نظرة فلسفيّة إلى العالم .

تنقسم الاتّجاهات داخل علم الإنسان إلى وجهات نظر مختلفة جدًّا . فيمكن على سبيل المثال التمييز بين وجهتي نظر أساسيّتين – الواحدة تعترف للإنسان بمحور كيانيّ والأخرى ترفض له مثل هذا المحور . وثَمَّة أيضًا داخل الاتّجاه المذكور أولاً آراء عن كيان الإنسان ، تختلف بعضها عن بعض اختلافًا أساسيًّا ، بحسب ما يكون لكلّ واحد موقف متشائم أو متفائل . وفي التفصيل ثَمَّة أيضًا اختلافات في وجهات النظر هذه . الأمر

عينه يصحّ بالنسبة إلى الاتّجاه الأساسيّ الآخر في علم الإنسان ، الذي يرفض أن يكون للإنسان كيانٌ خاصّ : فيتبيّن على النحو عينه منقسمًا إلى اتّجاهات مختلفة ، تنطوي هي أيضًا بدورها على تقسيمات فرعيّة .

يرى الإسلام في الإنسان مخلوقًا له كيانٌ خاصّ ومعدًّا لميدانين في الكيان . إنّه يرى في الإنسان مخلوقًا له استعداد طيّب وتقويم شريف ، مخلوقًا متميّزًا من سائر المخلوقات ، ومجهّزًا بعقل وقدرة على التقرير قائمة في تغيير وتطوّر دائمين ، يخضع باستمرار لخالقه ولهديه ، ويحرص بفكره وإرادته على التوجّه إلى ما يجلب له المنفعة والخير ، وهو سليم الطويّة ، ويسعى إلى الكمال ، وهو مؤهَّل لأن يبلغَ إليه في الواقع .

إنّ خلقَ الإنسان هو ، بحسب القرآن ، على غرار خلق المخلوقات الأخرى ، خلقٌ سديدٌ وموجّهٌ إلى غاية جيّدة ، وحياته معدَّة لتُكلَّلَ بنهاية حسنة . وبناء على نفسه الخالدة ، يكوّن هذا الدهر والدهر الآخر بالنسبة إلى الإنسان مرحلتين كيانيّتين متلازمتين – قسم الدهر الآخر في علاقة طبيعيّة ومطلقة بقسم هذا الدهر .

الإنسان ، وفق تعليم محمّد (ص) ، مخيّر ومخوَّل بالاختيار ، لأنّه يتمتّع بالعلم والعقل . غير أنّه بصفته هذه يستطيع أن تُسنَد إليه أيضًا واجبات وعليه من أجل ذلك أن يتحمّل المسؤوليّة .

يعير القرآن ، وهو الشاهد الأهمّ في الدين الإسلاميّ ، انتباهًا خاصًّا للتعليم عن الإنسان . إنّ نظرة إلى سور هذا الكتاب الأساسيّ تُظهِر أنّ حوالى الربع من مجموع الآيات القرآنيّة يتحدّث عن الإنسان . فيصف نوعه الخاصّ وصفاته ، ويحلّل تصرّفاته التي تصدر عن كيانه الذي يتضمّن بُعدَين ، الروح والجسد ، المتّحدين فيه . كما يبحث القرآن في نوع العلاقة بين الصفات والتصرّفات الإنسانيّة المختلفة ، وكيف تتواطأ وبأيّة طريقة تخدم تنمية الإنسان .

الإنسان ، في نظر القرآن ، له منذ خلقه هويّة خاصّة به ، وقد حُدّد له غايةٌ واتّجاهٌ أساسيّ خاصّ . وهو بالتالي غير مسيَّر ولا مبرمَج بشكل لا يتبدّل على مسيرة أو طريق واحدة ، كما هي الحال في ميدان الأمور المادّيّة ، بمعنى أنّ المادة لا تستطيع إلاّ أن تسلك طريقَ الأمور المادّيّة .

أن يكونَ للإنسان هويّة خاصّة به ، هذا ما يتّضح من الوصايا الواقعيّة التي يعطيها القرآن للإنسان . وهذا ما تؤكّده تلك الآيات التي تتكلّم على هلاك الضالّين والذين في هذا الأمر قد أهلكوا أنفسَهم . كثير من الآيات القرآنيّة ، كالآية ٣٠ من السورة ٣٠ مثلاً ، أو الآية ٥١ من السورة ١٧، تشير بوضوح كلّيّ إلى الكيان الأصليّ الذي خلق الله الإنسان عليه .

ومن ثَمَّ فله ، كما ذكرنا ، كيانٌ يتضمّن بُعدَين ، الروحَ والجسد ، وهو مخلوقٌ يتميّز بمرحلتين ، مرحليّة غير أرضيّة ، ومرحلة أرضيّة ، تظهر المرحلة غير الأرضيّة من كيانه في فطرته أي في سجيّته الباطنة المتّجهة إلى الله ، والناحية الأرضيّة في طبيعته الجسديّة . وهذان البعدان من كيانه أو هويّته قائمان في نطاق كثرة من التفاصيل ؛ وإن لم يكن لهذه التفاصيل المتعدّدة من بُعدَيه في هذا الدهر وفي الدهر الآخر أصلٌ مشترَك وهما غير متلازمين في أصلهما ، فمع ذلك لا يعترض أحدُهما سبيلَ الآخر .

إنّ هويّةَ الإنسان تصدر بالتالي من طبيعته الجسديّة ومن فطرته ، من الكيان الذي خلقه عليه الله في الأصل . ويؤثّر أيضًا في تكوين شخصيّته عاملان آخران : إرادته الشخصيّة والبيئة والتربية . وفي ذلك تتأثّر شخصيّة كلّ إنسان بهاتين الناحيتين – تأثّرًا قويًّا أو ضعيفًا ، بحسب شدّة ما لكلّ منهما من نفوذ على شخصيّته . إنّ نوعَ وكثافةَ التفاعل أو عدم التفاعل بين إرادة الإنسان والبيئة والتربية من جهة ، وفطرة الإنسان من جهة أخرى ، إمّا يُسهِمان في تنمية « إنسانيّته » واكتمالها واستقرارها ، وإمّا يؤثّران بطريقة مناقضة تمام المناقضة لهويّته الموافقة للخلق .

في بعض الأحيان يثني القرآن على فضائل الإنسان وصفاته السامية ، ثمّ يستنكر من جديد تصرّفه الدنيء وخصاله الرديئة . وسبب هذا التباين في الحكم وهذا الاختلاف في الخصال والتصرّفات بالنسبة إلى خُلُق الإنسان وقيمته يكمن في البعدين اللذين ينطوي عليهما كيانه .

وهكذا يوصف الإنسان تارةً بأنّ الله قد اختاره خليفةً له (القرآن ٢:٣٠) ، و نفخ فيه من روحه (القرآن ١٥:٢٩؛ ٣٢:٩؛ ٣٨:٧٢) ، وأعطاه أجرًا عظيمًا (القرآن ٤:٩٥) ، وعلّمه أسماء كلّ الأشياء (القرآن ٢:٣١) ، وفضّله على كثير ممّن خلقهم (القرآن ١٧:٧٠) ، وأمر الملائكة بأن يسجدوا له (القرآن ٢:٣٤ ؛ ٧:١١ ؛ ١٧:٦١ ؛ ١٨:٥٠ ؛ ٢٠:١١٦ ؛ ١٥:٢٩،٣١ ؛ ٣٨:٧٢) . بحسب القرآن ، يعتبر الله الإنسانَ جديرًا وقادرًا على الارتفاع إلى قاب قوسين من ألوهيّته (القرآن ٥٣:٩) .

ولكن بعد ذلك يصف الإنسان بأنّه خُلِق ضعيفًا (القرآن ٤:٢٨) ، وبأنّه ظلومٌ كفّار (القرآن ١٤:٣٤) ، وخَصيمٌ مُبين (القرآن ١٦:٤) ، وعَجول (القرآن ١٧:١١) ، وكفور (القرآن ١٧:٦٧) ، وقنوطٌ يضيّق على سواه (القرآن ١٧:١٠٠) ، وأكثر شيء جدَلاً (القرآن ١٨:٥٤) ، وظلومٌ جَهول (القرآن ٣٣:٧٢) ، ويئوسٌ كفور (القرآن ١١:٩) ، ويئوسٌ قنوط (القرآن ٤١:٤٩) ، وهَلوع (القرآن ٧٠:١٩) ، وجَزوع (القرآن ٧٠:٢٠) ، ومَنوع (القرآن ٧٠:٢١) ، ومتقلّب وعديم الاستقرار (القرآن ٧٠:٢٠-٢١) ، ومتكبّر ومغرور (القرآن ٨٢:٦) ، ومذنبٌ وعاصٍ (القرآن ٩٦:٦-٧) ، وكنود (القرآن ١٠٠:٦) ، وفي خُسْر (القرآن ١٠٣:٢) .

حيث يدور الكلام عمّا يتقرّب به الإنسان من الله ، وعن كيانه السماويّ ، وعمّا يملك في باطنه من عظمة وكرامة ، وعن قدرته على النموّ والاكتمال ، يوجّه إليه المديح . أمّا عندما يدور الكلام على غرائزه الأرضيّة فيلقى اللومَ والاستنكار .

« إنّ العالَمين كليهما أنت جمعتَ بينهما » .

الناس ، في النظرة الإسلاميّة ، ليسوا محكومين بحمل عبء الخطايا والأفعال الخاطئة ، ولا يُحدَّد لأحد مسبّقًا منذ المهد الهناء أو الشقاء . فبما أنّ الإنسان حرّ في تقرير ذاته ، ويتمتّع بحرّيّة التصرّف ، فهو يستطيع من ثَمَّ أن يتوجّهَ إلى الخير أو إلى الشرّ ، وله بالتالي إمكانيّة أو حرّيّة أن يتدنّسَ بالإثم ويتركَ هذا الدهرَ كشقيّ أو « كخاسر » . ولكن لم يُخلَقْ أحدٌ مسبّقًا للخطيئة والدناءة والمهانة والذلّ ، و لم يُحكم على أحد بهذه الأمور ولا قُدِّر لأحد أن يعيشَ فيها .

الآيات ٢٩ إلى ٣٤ من السورة الثانية هي أولى الآيات في القرآن الكريم التي تتكلّم على الخلق وعلى ما للإنسان من مرتبة رفيعة في عالم الكائنات . يقول النصّ :

« ٢٩ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ، ثمّ إلى السماء ، فسوّاهنّ سبع سماوات ، وهو بكلّ شيء عليم . ٣٠ وإذ قال ربّك للملائكة : إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يُفسِد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبّح بحمدكَ ونقدّس لكَ ؟ قال : إنّي أعلم ما لا تعلمون . ٣١ وعلّم آدمَ الأسماء كلّها ، ثمّ عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . ٣٢ قالوا : سبحانكَ لا علمَ لنا إلاّ ما علّمتَنا ، إنّك أنت العليم الحكيم . ٣٣ قال : يا آدم ، أنبئهم بأسمائهم ، فلمّا أنبأهم بأسمائهم ، قال : ألم أقلْ لكم إنّي أعلم غيبَ السماوات والأرض ، وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون . ٣٤ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدمَ ، فسجدوا إلاّ إبليسَ أبى واستكبر وكان من الكافرين » .

تعليقًا على هذه الآيات القرآنيّة سنتوسّع الآن ببعض النواحي التي ورد الكلام فيها عليها :

(١) لقد خُلِقت عطايا الأرض الطيّبة ليستعملَها الإنسان .

(٢) بالنظر إلى الأهمّيّة البالغة أو إلى العلاقة الخاصّة بين نوع خلق الإنسان وخلافته من جهة والملائكة من جهة أخرى ، يُعلِم ا لله الملائكة بقصده ، حتّى قبل أن يخلقَ الإنسان ويعهدَ إليه في مهمّته .

(٣) خُلِق الإنسان ليكونَ « خليفةَ ا لله على الأرض » ، وفي هذا أيضًا يكمن معنى كيانه المخلوق . الإنسان ، بناءً على هذا التحديد ، هو أفضل الخلائق كلّها ، وقادرٌ على اكتساب الصفات الإلهيّة ، وإنْ بقدر محدود .

(٤) في ضوء مشاركة ا لله أو في معرفة تصرّف الناس السابقين لآدم والخلائق المشابهة للإنسان ، أو نظرًا لكون الإنسان خُلِق من الأرض وبأنّه بالتالي ، بناءً على غرائزه ومصالحه المادّيّة الأرضيّة ، سوف يقع في صدام وصراع مع سائر الناس والمخلوقات ، يحذّر الملائكة مسبّقًا من تصرّف الإنسان العدائيّ الفاقد الضمير تجاه سائر الناس ، ومن مسلكه المفسد والمدمّر لبيئته وللثقافة كلّها .

(٥) إنّ اعتراضَ الملائكة على خلق الإنسان وإعداده ليكون خليفة على الأرض لا يوجَّه ضدّ آدم نفسه ، إذ إنّ آدم كان قد مُيِّز بالعصمة ، فلم يقترف أيّ إثم و لم يسفك أيّ دم بريء .

يتّضح من هذا أنّ الإعدادَ للخلافة الإلهيّة لا يقتصر على آدم بل يقصد كلّ الناس الجديرين بها أي الذين عندهم علم وعدل . وتوضح أيضًا بعض الآيات القرآنيّة أنّ الناس السليمي الطويّة يجب ألاّ يوضعوا على درجة واحدة مع الأئمة – فلا مساواة بينهم . ومن ثمّ فالناس الحمقى والمتكبّرون والطغاة غير مناسبين للخلافة الإلهيّة ولا مخوّلين بها .

(٦) إنّ غاية الخلق ، بخلاف ادّعاء الملائكة المستخفّ وعواقبه ، لا تقوم فقط على التسبيح بحمد ا لله وتقديس اسمه والتعبّد له . فيجب ألاّ نرى في هذه الأمور المعيارَ الوحيد لمكانة الإنسان المتفوّقة والمفضّلة على سائر المخلوقات . بل تكمن في خلق الإنسان أسرارٌ كثيرة ، وفي شخصيّته

كثيرٌ من الأمور القيّمة التي كانت مخفيّة على الملائكة . أن تظهرَ هذه الأسرار والكنوز في بعض الناس ، يمكن أن نرى في ذلك بعض المقارنة مع فساد غيرهم ممّن يُفسِدون ويسفكون الدماء .

(٧) أن يكونَ الإنسان ، بناءً على كونه مخلوقًا وعلى ما فيه من قيم ، خليفة ا لله على الأرض ، يعني أنّه مخوَّل بأن « يستوليَ » على الأرض وأن يستعملَ عطايا الخليقة . ولكنّ ذلك لا يمنحه على الإطلاق الإذنَ بارتكاب الظلم والقتل ولا بتدمير البيئة وأوضاع الحياة على جسدنا السماويّ .

(٨) المعرفة والعلم لهما قيمة قصوى ويعنيان أعظم عطايا ا لله . المسألة في هذا الأمر هي الإمكانيّة المعطاة للإنسان من قِبَل ا لله للحصول على معرفة كلّ حقائق هذا العالم . والعلم الذي يصل إليه الإنسان بهذا يفوق كثيرًا علمَ الملائكة .

في هذه المعرفة الرفيعة وهذا الفهم يكمن معيار أوّليّة الإنسان ، التي ترفعه فوق سائر الخليقة . ولا شكّ في أنّ هذا يصحّ أيضًا داخل المجتمع البشريّ « كمقياس » لاختبار مختلف الدرجات بين الناس .

(٩) يقرّ الملائكة ، بعد مقارنة يقيمونها بينهم وبين الإنسان ، بجهلهم في ما يتعلّق بخلق الإنسان وبمقياس ما يتّصف به ، ويعترفون بأنّهم دون الإنسان وبأنّه يتفوّق عليهم ، ويُثبتون قرارَ ا لله الحكيم والفطن بجعل الإنسان خليفة له .

(١٠) « العالم المتسامي » والعالم « الباطن » يشكّلان مجالَي الكيان الكبيرين . ومصدر كلّ علم وكلّ حكمة هو ا لله العالِم بكلّ شيء والكلّي الحكمة . هو معلّم الإنسان الخاصّ والحقيقيّ . وهو يمنحه علمَه بواسطة العقل البشريّ – باعتباره « النبيّ الباطن » – وبواسطة الوحي – باعتباره « العقل الخارجيّ » .

(١١) اعتبارًا لرفعة قدرة الإنسان على التعلّم وعلامةً للخلافة الإلهيّة

التي منحها الله للإنسان ، أمر الله الملائكة (وربّما أيضًا المخلوقات الأخرى ، إذ يُذكَر إيضًا إبليس في سياق الرواية وهو لا ينتمي إلى الملائكة) ، أن يسجدوا لآدم . وفي حين أطاع الجميع هذا الأمر ، رفض إبليس عن حسد وتكبّر أن يفعلَ ذلك .

وهكذا صحّ ، بحسب الآية ١١ من السورة السابعة ، هذا السجود لآدم وجنسه : « وقد خلقناكم ، ثمّ صوّرناكم ، ثمّ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم » .

(١٢) ويتّضح من الآيتين ٣٤ و٣٩ من السورة نفسها أنّ الإنسانَ من اللحظة الأولى لخلقه إلى اليوم الحاضر ، وفي المستقبل حتّى يوم القيامة ، أُسنِد إليه الواجب ، وعليه أن يقومَ بمهمّته .

ثَمَّة نواحٍ أخرى في الآيات القرآنيّة المذكورة ، لا يمكننا لضيق الوقت التطرّق إليها في هذه المساهمة .

إنّ كرامةَ الإنسان الخاصّة وما يناسبها من حقوق قد أُعِدّت للإنسان بناءً على ما وُهِب من عقل وقدرة على التقرير . وبما أنّ خالقَ كلّ الكائنات هو نفسه قد حسن لديه أن يمنحَ الإنسانَ هذه الحقوق ، فلا يحقّ لأحد أن يأخذَها من الإنسان ، أو أن يُنكِرَها عليه أو أن ينتهكَها .

أمّا في ما يتعلّق بهذه القيمة التي يتضمّنها « الحقّ بالحياة » ، المتأصّل في « الكرامة الإنسانيّة » الكامنة في الإنسان ، فقد وضع القرآن مبدأً أساسيًّا : بموجبه ينبغي المساواة بين « الواحد » و«الكثيرين الذين لا نهاية لعددهم » ، وهذا يعني أنّ « إنسانًا واحدًا » يساوي « الناس جميعًا » . والمجتمع المعاصر الذي أعلن أنّ الإنسان هو « قياس كلّ الأشياء » ، والذي يتكلّم دومًا على « الإنسانويّة » و« احترام حقوق الإنسان » ، يتوجّب عليه أن يضعَ هذا المبدأ المتقدّم الذي أوحى به الله في قمّة تفكيره وتشريعه . هكذا نقرأ في الآية ٣٢ من السورة الخامسة تعليقًا على رواية قصّة قابيل وهابيل المؤثّرة :

« من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنّما قتل الناس جميعًا ، ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعًا » .

وبما أنّ الإنسان يملك العقلَ والعلم فيحقّ له اتّخاذ قرارات . فقد خُلِق حرًّا ووُهب العلمَ لكي يُمتحَن . ولكن إذا لم يكن مستعدًّا بملء إرادته لأن يستخدمَ علمَه وحرّيّته لينمو في اتّجاه الكمال ، وتهرّب من الهدي الإلهيّ ومن الواجبات الملقاة على عاتقه ، فعليه أن يتحمّلَ مسؤوليّة عمله هذا .

هذا ما يرد في كثير من الآيات القرآنيّة . فنقرأ في السورة ٧٦ المدعوّة أيضًا سورة « الإنسان » ، في الآية ١-٣ : « هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن فيه شيئًا مذكورًا . إنّا خلقنا الإنسان من نُطفَةٍ أمشاج ، نبتليه ، فجعلناه سميعًا بصيرًا . إنّا هديناه السبيلَ إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا » . ونقرأ في الآية ٢٩ من السورة ١٨ : « وقل : الحقُّ من ربّكم . فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » . وفي السورة ٩٠ يوضح القرآن بعد ذلك : « ألم نجعل له عينَين [...] وهديناه النجدَين » (آية ٨ و١٠) . ونقرأ في الآيات ٧ إلى ١٠ من السورة ١٩ : « ونفسٍ وما سوّاها ، فألهمها فُجورَها وتقواها . قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها » .

لقد حصل الإنسان على فهم ومعرفة الحقيقة عن أفكاره وعقله . فقد أعطيت له ليستطيعَ أن يقرّر ويكونَ مسؤولاً عن عمله . ويعلن سكّان جهنّم إذا سُئِلوا عن سبب عقابهم في جهنّم : « لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السَّعير » (القرآن ٦٧:١٠) . وفي الآية ٧٢ من السورة ٣٣ ، يُقال ، بتعجّب وبالإشارة إلى استعداد الإنسان منذ بدء الخليقة لتحمّل المسؤوليّة : « إنّا عرضنا الأمانةَ على السماوات والأرض والجبال ، فأبَيْنَ أن يحملنَها وأشفقنَ منها . فحملها الإنسان ، إنّه كان ظلومًا جهولاً ».

تجب الإشارة إلى أنّ كلّ عمل يصدر عن القرار الحرّ مرتبطٌ بآلاف

الأوضاع والشروط ، ولكن لا يجوز أن يُساءَ فهم هذا الأمر كأنّه يؤدّي إلى أنّ عمل الإنسان واجتنابه للعمل يقعان في نطاق الإكراه . إنّ أئمّة الشيعة (عليهم السلام) ، بإزاء النظريّات الممثّلة في بعض المذاهب الإسلاميّة ، التي تنطلق إمّا من « الجبريّة » وإمّا بخلاف ذلك من « قدرة التصرّف المطلقة » ، قد قالوا « بأمر بين الأمرين » : أي إنّ الإنسانَ لا هو مرغَمٌ على عمله أو على اجتنابه للعمل بمعنى جبريّ ، ولا أنّ الله قد منحه قدرة تصرّف غير محدودة ، بل موضعه هو بين هذين الاعتقادين . لا بدّ من معالجة هذا الرأي في فرصة مناسبة .

يقول القرآن إنّ الناس الذين يذهبون إلى جهنّم يُسألون عن سبب وجودهم هنا ، فيقولون : « لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السَّعير » . من هذا ينتج أنّ التجربةَ والعقلَ هما وسيلتا المعرفة عند الإنسان ، وبهما يتمتّع الإنسان بالحرّيّة ويتوجّب عليه أن يتصرّف بمسؤوليّة .

بما أنّ الحياةَ الدنيا والحياةَ الأخرى هما مرحلتان متتاليتان من الحياة البشريّة ، وتعنيان حقائق مرتبطة بعضها ببعض برباط لا ينفصل ، وبما أنّ الحياةَ الأخرى هي كمرآة سيرى فيها الإنسان من جديد حياتَه الدنيا ، فهنيئًا للإنسان الذي يكون قد وضع في هذه الحياة الدنيا أساسًا لسعادته الأبديّة . أمّا الذي اختار في الحياة الدنيا الظلم والظلمة والذلّ ، فعليه في الحياة الأخرى أن يتحمّل عواقب ذلك .

نظرًا لكون الإنسان دومًا في تبدّل وتطوّر ، فلا وجود بالنسبة إليه لأيّ ركود أو توقّف ، وإلاّ كان هذا بمثابة رجوع إلى الوراء . من كان في حركة دائمة ، يتحرّك إمّا إلى الأمام وإمّا إلى الوراء ، يتحرّك نحو الأعلى أو نحو الأسفل . هذه الرسالة عينها تنقلها إلينا السورة ١٠٣ حيث نقرأ : « والعصر ! إنّ الإنسان لفي خُسْرٍ ، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتواصَوا بالحقّ وتواصَوا بالصبر » . هذه المسيرة إلى الأعلى يجب أيضًا

التطرّق إليها يومًا بشكل أوفى في بحث خاصّ . هنا نريد أن نكتفي بالإشارة إلى أنّ الإنسان يستطيع الوصول إلى الكمال والسعادة عندما وبقدر ما ينجح في التوفيق بين بعدَي هذه الحياة الدنيا وحياة الآخرة . ولكنّ طريق الإنسان إلى الكمال والسعادة يمرّ من خلال إزالة أمور الإكراه الداخليّة والخارجيّة (وهذا العمل مشروط بذهنيّته الخاصّة ، أو باستعدادات عائليّة أو عرقيّة أو إنسانيّة عامّة ، أو بعوامل بيئيّة وثقافيّة وتاريخيّة واجتماعيّة) ، أو من خلال إمكانيّة استعمال هذه العوامل عينها التي تبدو وكأنّها تعمل كسبب ، واستخدامها في اتّجاه الكمال ، إذ يوفّق – بالاستناد إلى هاتين الموهبتين اللتين أعطاه الله إيّاهما ، « العقل » و« الوحي » – إلى تحويل هذه القوى التي تعوق التطوّر إلى عوامل تؤثّر تأثيرًا إيجابيًّا فيه وتنمي سعادته . أمّا إذا تمّ توقيف أحد البعدين اللذين يكوّنان الهويّة الإنسانيّة ، واللذين تحدّثنا عنهما أعلاه ، أو إذا سيطر أحدهما على الآخر وألحق به ضررًا ، فالنتيجة تكون فقدان الهويّة والتغرّب عن الذات .

وهكذا يستطيع الإنسان من نقطة الصفر من كيانه أن يتطوّرَ حتّى اللانهاية في اتّجاهين : إلى أرفع قمّة ممكنة من الشرف أو إلى أسفل دركات الانحطاط، إلى أعالي الكمال على مثال الله ، التي تجعل الإنسان جديرًا بالخلافة الإلهيّة ، أو إلى أدنى المستوى الحيوانيّ ، فيغرق في الضلال المطلق – على أنّ المسيرةَ العامّة لصيرورة الإنسان ولتطوّره ، بحسب الخلق ، تتّجه دون شكّ نحو نهاية حسنة سارّة .

إنّ السمات المتنوّعة لخُلُق الإنسان وطبعه تؤثّر أيضًا في حياته الأرضيّة والاجتماعيّة . ولذلك يجب في ما يلي الإشارة بإيجاز إلى ما يترتّب على صورة الإنسان في الإسلام من عواقب بالنسبة إلى الحياة الاجتماعيّة ، بالنسبة إلى التصوّرات التي يراها الإسلام صالحة لترتيب حياة المجتمع وتنظيمها .

(١) يعتبر الإسلام الإنسانَ أوّلاً جزءًا من مجموع الكيان ، جزءًا حيًّا

من المجموعة التي تشكّل الكيانَ كلّه . وهكذا يقوم الإنسان في علاقة علنيّة ديناميكيّة با لله ، بالكون ، بالطبيعة ومكان الحياة والبيئة ، بالمجتمع ، وبسائر الناس . والحياة في جماعة مع الجنس الآخر في الزواج والأسرة هي حاجة طبيعيّة بالنسبة إليه .

(٢) يتوجّب على الإنسان ، بحسب الإسلام ، أن يحصلَ على المعرفة والوضوح في ما يتعلّق بذاته ، ويعالجَ في هذا الموضوع الأسئلة التالية : ماذا كنت ؟ من أنا ؟ ماذا سأصير ؟ من أين آتي ؟ أين أنا ؟ إلى أين سأرجع ؟ لماذا أتيت ؟ لماذا عليّ أن أنطلق من جديد ؟ ماذا فعلت ؟ ماذا عليّ أن أفعل ؟ إنّ هذا يؤثّر تأثيرًا فعّالاً في خُلُقه وعلى سلوكه في حياته الأرضيّة والاجتماعيّة .

(٣) بما أنّ للإنسان كيانًا مميّزًا يتضمّن من نوعه بعدين ، فهو بحاجة لحياته ولتطوّره إلى نظام يكون على علم باحتياجاته الطبيعيّة الروحيّة والجسديّة ، ويأخذها بالاعتبار بطريقة متوازية . وإلاّ فإنّ الإنسان لا يصير فقط عاجزًا عن أن ينموَ ويكتمل ، بل يتعرّض لخطر الضياع في أزمات هويّة وتغرّب عن الذات . بتعبير آخر : إنّ نظامًا لا يعنى إلاّ باحتياجاته المادّيّة أو لا يهتمّ إلاّ باحتياجاته الروحيّة لن يكونَ مفيدًا لكيان الإنسان الثنائيّ الأبعاد .

(٤) من وجهة النظر الإسلاميّة ، يمكن الكلام على نظام حياة مناسب ، عندما وبقدر ما يساعد الإنسان – بالاستناد إلى كرامته الطبيعيّة والكامنة فيه – على أن ينموَ إلى أعلى قدر ممكن من الكرامة والكمال . إنّ الاحترامَ الواقعيّ « للكرامة البشريّة » الخاصّة بالإنسان يفترض ضمان الحقوق الإسلاميّة ، مثل « الحقّ في الحياة » ، و« الحقّ في حرّيّة الفكر » ، و« الحقّ في حرّيّة القول وحرّيّة الصحافة » . إنّ شرطَ التقدّم السريع باتّجاه النموّ والكمال الإنسانيّين هو في الحقيقة الحفاظُ على الوصايا الإلهيّة التي يعرفها

الإنسان معرفة دقيقة وعميقة ، وتعزيزُ علاقة واعية وحرّة بين كلّ واحد وخالق الكائنات وسيّدها . بهذا المعنى من الضروريّ أن يكفلَ النظامُ وتكوينُ الحياة الاجتماعيّة وعيَ الله عند الإنسان الفرد ويشجّعاه . وبهذه الطريقة تُضمَن بقدر أكبر أيضًا إمكانيّة الاكتمال الباطن للإنسان الفرد ولمواهبه المتعدّدة .

(٥) إنّ مرتبةَ الإنسان ، بصفة كونه خليفة الله ، كما أنّها تقتضي أن يوهَبَ العقلَ وقوّةَ التقرير والتصرّف ، تقتضي أيضًا أن يستعملَ بطريقة مناسبة ، في حياته الشخصيّة والاجتماعيّة ، عقلَه وكذلك وحيَ الله . فإنّ حجبَ العقل ، من وجهة النظر الإسلاميّة ، يؤثّر بالأمور التي يتعلّق بها الموضوع تأثيرًا مضرًّا ومسيئًا، كما عندما يتجاوز الإنسان في هذه الأمور الوحي الإلهيّ . فإذا وضعنا العقلَ جانبًا فكأنّنا ننكر الإنسان . ولكنّ إقصاء الكلام المنزَل يعني من جهته إنكارًا لله .

(٦) الإنسان ، في نظر الإسلام ، هو من جوهر طيّب ، وهو يريد الخير ويحرص على ما هو مفيد ، ويسعى إلى الكمال ، ويستطيع أن يتطوّر ، ويهتمّ بالحقّ والعدل وبالشرائع السديدة كما يهتمّ بالتربية والثقافة ، ويرفض ، انسجامًا مع كيانه ، الظلمَ والدناءة . لذلك يحتاج ، من أجل نموّه وتهذيبه ، إلى طريقة حياة ونظام حياة يأخذان بالاعتبار صفاته وميوله هذه وينميانها .

إنّ صفات الإنسان وانتظاراته وميوله التي يختصّ بها تؤثّر طبعًا وبشكل محسوس في حياته في المجتمع ، وتنعكس في القضاء ، وفي الأعمال والقرارات السياسيّة ، وفي تطوّر الاقتصاد ، وفي الحياة الثقافيّة وفي الأخلاق .

الإنسان ، في الإسلام ، لا يعتبر نفسَه محورَ العالم ، وليس هو فاسد السريرة ، ولا مُزدريًا للناس ، ولا مدمنًا على الربح ولا ماديًّا محضًا . وهو لا يعرّض للخطر خيرَ سائر الناس وسلامةَ الطبيعة ، من أجل رفاهيته ومسرّته .

(٧) ثَمَّة بنوع خاصّ ثمانية عناصر قد أُعطيَتْ للإنسان ، وهي تواجهه باستمرار :

• الفرائض الماورائيّة والوصايا الدينيّة ، ونوع من « عرف » كوّنه لنفسه من آراء فلسفيّة وثقافيّة تقليديّة ؛

• التراث الشخصيّ ؛

• التاريخ الخاصّ ؛

• إطار الأوضاع الاجتماعيّة الذي يوضَع بشكل قانون وشريعة (بمثابة أحكام وتنظيمات مكتوبة) ، أو بشكل تقليد وعادة (« بمثابة شريعة غير مكتوبة ») ؛

• احترام الذات بمعنى الاهتمام بالحفاظ على الكرامة الخاصّة : بما أنّ لكلّ إنسان تصوّرًا ، أي صورة يمتلكها عن نفسه – سواء أكانت هذه الصورة مطابقة للحقيقة أم مجرّد خيال – فهو يهتمّ ، عن وعي أو عن غير وعي منه ، بأن تبقى هذه الصورة التي يمتلكها عن نفسه وعن شخصيّته مصونة وسليمة في نظر الآخرين ، وأن تُحترَم ولا تُمسَّ ، على غرار هويّته الخاصّة ؛

• مقتضيات خارجيّة تفرض طبيعته الجسديّة تلبيتَها ؛

• مقتضيات باطنة تجلب معها حدودًا بناء على خُلُقه الباطن الطبيعيّ ؛

• فطرة الإنسان الموجَّهة إلى الله مع ميوله ونزعاته الموجَّهة إلى التنمية والكمال .

لن ينكرَ أحدٌ ما لهذه العناصر من طابع يحدّ ويحدّد ، ولكن لن ينكرَ أيضًا أحدٌ أنّ لها تأثيرًا تربويًّا إيجابيًّا ، ومعزّزًا للتطوّر . يستطيع الإنسان ولا بدّ له دومًا ، استنادًا إلى عقله وقدرته على التقرير ، أن يفكّرَ مجدّدًا بالعناصر المذكورة التي تظهر كأنّها مفروضة عليه ، ويستخدمَها في إطار عمل ديناميّ ، عليه القيام به بتجدّد مستمرّ في سبيل تطوّره واكتماله .

(٨) الحياة الدنيا والحياة الأخرى هما بالنسبة إلى الإنسان مرحلتان متلازمتان في مجموع حياته ، وعليه أن يعتبرَ الحياة الأخرى مواصلة طبيعيّة حتميّة لوجوده على الأرض . وبالتالي لا يقتصر جهد الإنسان وتعبه ، في النظرة الإسلاميّة ، على الاهتمام بالحياة الأرضيّة – غير أنّ هذا من جهة أخرى لا يعني مطلقًا أنّه ينبغي للإنسان ، بسبب الحياة الأخرى المرتبطة بهذه الحياة ، أن يفقدَ اهتمامَه بالكرامات والأفراح التي تُعدّها له الحياة الدنيا . من يحيا هنا بكرامة سوف يُقبَل هناك بكرامة . ومن يفعل في هذه الدنيا الأرضيّة الظلمَ أو يرضى عنه سوف يذوق ذلك بمرارة في الحياة الأخرى . ففي الحياة الحاضرة يوضع حجر الأساس للحياة الأخرى ، للسعادة أو للشقاء .

ومن ثَمَّ من مطالب الحياة الإنسانيّة الأساسيّة التوفيقُ بين انتظارات حياة الأرض المادّيّة ومستلزماتها من جهة وبين شروطِ أبديّةٍ سعيدة من جهة أخرى . هذا ما يجب أن تهتمَّ به اهتمامًا جدّيًّا طريقة حياة تتوافق مع كرامة الإنسان المسلم ومستواه .

(٩) في مؤتمر عُقِد في إيران سنة ١٩٨٨ بمشاركة أساتذة إيرانيّين وأميركيّين ، شرحتُ ، على أساس المفهوم الإسلاميّ للعلاقة بين الله والإنسان ، « نموذجَ نظام المجتمع الإسلاميّ » . أودّ أن أختمَ هذه المساهمة بإيجاز تلك الاعتبارات . كان الأمر يتعلّق بنوع خاصّ بالناحية السياسيّة لنظام المجتمع الإسلاميّ ، وكنتُ بالتالي قد وضعتُ عرضي تحت عنوان « الديمقراطيّة المقدّسة (الموجَّهة إلى الله) » . ولهذا كتبته في لغة سياسيّة ، وأكرّر هنا الشروحات التي قدّمتها يومئذٍ ، إذ يمكن تطبيقها على سائر حقول نظام المجتمع الإسلاميّ .

إنّ وجهات النظر السبعة التالية تكوّن إذًا في رأيي ، من وجهة النظر الإسلاميّة ، الإطارَ النظريّ والعمليّ لنظام الدولة السياسيّ :

(١) **معنى السياسة** – إنّها تلك الأفكار الرئيسيّة التي تحدّد السياسة انطلاقًا من النظرة إلى العالم ومن صورة الإنسان ؛

(٢) **أهداف السياسة** – وهي تشمل ثلاثة مستويات :

• الأهداف الأخيرة والخاصّة التي تصحّ لكمال الإنسان أو المجتمع ولسعادتهما الأبديّة ،

• الأهداف « المتوسّطة » التي تُعنى بالعدل والحرّيّة والأمن ،

• الأهداف « الوسائل » الموجَّهة على سبيل المثال إلى « التطوّر » و« التقدّم » وما سوى ذلك .

كلّ فئة من هذه الفئات هي في خدمة الفئة التي تليها ، فتمهّد لها السبيل ، وهي وسيلة تساعدها على تحقيق أهدافها الرفيعة .

(٣) **القانون** – وهو يشمل القانون الأساسيّ ، والقانون المدنيّ ، والقانون الجزائيّ ، والقانون الدوليّ ، وكذلك الأحكام الاجتماعيّة التي تتضمّنها حقول السياسة والاقتصاد والحقوق .

(٤) **الأخلاق** – في ما يتعلّق بالسياسة والاقتصاد والحقوق ؛ فالمسؤولون والشعب عليهم ، بتعبير آخر ، أن يسعوا إلى القيم الإنسانيّة والسلوك اللائق بالإنسان . وهكذا مثلاً على المسؤولين في الدولة أن يعاملوا الشعبَ بتواضع ، وعلى الشعب من جهته أن يمارس النقدَ البنّاء تجاه تصرّف الحكومة . وعلى المسؤولين أيضًا أن يجتنبوا النفقات غير الضروريّة والتبذير ، وهذا ما يجب أن يوصّى به المجتمع والفرد على حدّ سواء .

(٥) **البرنامج** – يجب أن يوضعَ ويُعمَلَ بموجبه ، بحيث يتمّ الوصول إلى الأهداف المبتغاة ، وتُطبَّق الحقوق والشرائع ، ويتاح للأخلاق أن تزدهرَ ويظهرَ تأثيرُها .

(٦) **البنى** – وبالتالي كلّ المراكز والوظائف والمؤسَّسات ، التي تحتاج إليها الدولة والحكومة لتتميم مهامّها .

(٧) **أنظمة العمل ومناهجه** – تلك الأحكام وأساليب العمل الضروريّة لينفَّذَ بطريقة مناسبة قانونُ الدولة وشرائعها وأخلاقها وبرنامجها وبناها ؛ فيُجرى مثلاً استفتاء عامّ في شأن انتخاب المسؤولين وتعيينهم .

الإسلام ، في اعتقادنا ، يعتبر الدينَ المصدرَ الذي يمكنه أن يُطلعَ على معنى الدولة (الحكومة) والسياسة وأهدافهما الخاصّة . وبما أنّ العقلَ ، في النظرة الإسلاميّة ، يبيّن أهمّيّةَ الفكر الدينيّ ويسندها ، فيجب أيضًا أن يؤخَذ بالاعتبار حكم العقلاء . لهذا السبب يمكن أن يُترَكَ لهم أو للشعب اختيارُ الأهداف « المتوسّطة » و« الوسائل » التي ذكرناها أعلاه (النقطة ٢) .

في ما يتعلّق بالحقوق والأحكام الاجتماعيّة ، يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات :

(١) الأنظمة الدينيّة الواقعيّة الواضحة ،

(٢) والأنظمة التي تنتج من مبادئ الدين ومجموعه والتي يمكن استخلاصها منه .

هاتان الفئتان الأوليان تقومان من جهة على كلام الله الجليّ وعلى ما أنزله الله ، ومن جهة أخرى على العقل السديد وعلى منطق الاجتهاد ومنطق علماء الدين والفقهاء المسلمين ، وذلك مع مراعاة مقتضيات الزمان والمكان .

(٣) وأخيرًا التنظيمات التي يقرّها الشعب أو « العقلاء » .

الأخلاقيّة الاجتماعيّة الإسلاميّة ، المستقاة من الدين ، تسترشد بوجه عامّ بالعقل ، وثَمَّة أحكامٌ أخلاقيّة كثيرة مبنيّة – في إطار الفكر الدينيّ – على تقدير « العقلاء » المبنيّ على العرف والسنّة .

في ما يتعلّق ببرنامج النظام السياسيّ وهيكليّاته ومنهجيّته ، تسهم في هذه الأمور معارف العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة ، وتَبَصُّر العقل وآراء العقلاء ، كما يُسهِم فيها أيضًا « صوت الشعب » المباشر أو غير

المباشر (من خلال ممثّلي الشعب) .

ممّا قيل نستخلص ما يلي :

١- العلماء الدينيّون الأتقياء هم الأنسب على الأرض لفهم دين الله وشريعته ، وتتميم مشيئة الله ، وهدي الناس إلى السعادة الحقيقيّة . في الأزمنة التي كان فيها - كما كانت الحال عند أئمّة الشيعة - « رجال الله المعصومون » ، عليهم السلام ، كانت قيادة المجتمع مُلقاة على عاتقهم . أمّا في الأزمنة الأخرى ، فيُعهَد بهذه المهمّة إلى أحد رجال الدين العظماء البارزين ، يكون متضلّعًا من الفلسفة والمقاصد والتعاليم الإسلاميّة ، ومن الأخلاق الدينيّة السياسيّة ، وعادلاً وفاضلاً ، ويعرف جيّدًا وبطلاقة كيف يدبّر الأمور ، ويكون أيضًا مطّلعًا على أحداث العصر العالميّة ومنتَخبًا من الشعب ، وفي حال لم يعد يتوافق مع شروط القيادة ، يفقد على الفور تفويضه لهذه الوظيفة .

٢- إنّ تبريرَ الحكم هو معطى في الحقيقة مع المبدإ الذي ذكرناه أعلاه ، « مبدإ الديمقراطيّة القدسيّة » ، كما يريدها الله . ولكن إذا أردنا أن لا يتعطّلَ عمل الدولة الدينيّة ، فعليها أن ترتكز ، في ما تتضمّن من بنى سلطة وعلاقات سلطة ، في الوقت عينه على قبول الناس وانتظاراتهم . هذا هو السبب الذي من أجله وصفتُ تلك الديمقراطيّة بأنّها « ديمقراطيّة قدسيّة » .

٣- نظام حكم من هذا النوع يتضمّن المبادئ والخصوصيّات التالية :

• فصل السلطات بين حقول التشريع والقضاء والحكم ؛

• مشاركة جميع الأفراد في مسيرة الحكم ، بانتخاب المسؤولين السياسيّين ، والمراقبة من قِبَل جمهور الشعب لكلّ القرارات السياسيّة بما في ذلك تنفيذها ، ولكلّ المؤسّسات التي تمارس سلطة .

• تأسيس أحزاب وتجمّعات سياسيّة ؛

• مساواة جميع الناس أمام القانون ، ومنهم القادة السياسيّون ورجال السياسة الذين يتبوّؤون أعلى المراتب ؛

• الاحترام الصادق لحقوق الأقلّيّات والمعارضين السياسيّين ؛

• قيادة اقتصاديّة حرّة وواعية للمسؤوليّة ؛

• المحاسبة التي يجب على الدولة أن تتمسّكَ بها .

٤- في نظام الحكم المصوَّر أعلاه ، والمرتكز على « الديمقراطيّة القدسيّة » ، تتشابك عناصر التقوى والاختصاص والرجوع إلى الخير العامّ بعضها ببعض ، وينجح كلّ إنسان في الاستمتاع بما تعد به هذه القيم والمواقف الرفيعة .

٥- في هذا النظام ، يشارك قادة الشعب والسياسيّون الأعلون بعضهم بعضًا اقتناعات معيَّنة - في ما يختصّ مثلاً بمعنى السياسة وأهدافها - ، والنزاهةَ المتبادلة بين الجمهور والمراكز المذكورة ، التي تسري كالدم في جسم السلطة ، وتؤدّي إلى وحدة وعزم صادرين من أعماق القلب .

(٦) في هذا النظام ، يرتبط جمهور الشعب والحكّام من جهة والمواطنون الأفراد من جهة أخرى بعضهم ببعض بواجبات وحقوق ، بحيث إنّ الدولة والمجتمع هما مسؤولان تجاه الفرد . النظام السياسيّ ، باعتماده على العنصرين المذكورين ، العنصر الدينيّ والعنصر الديمقراطيّ الحقوقيّ (راجع أعلاه ، النقطة ٢) ، ومن خلال الارتباط المذكور بين الحقوق والواجبات ، يصير نظامًا قادرًا على أن يسيرَ على أكمل وجه .

أسئلة ومداخلات

ثلاث ملاحظات على المحاضرة

قُرجي : تعليقًا على المساهمة القيّمة التي سمعناها ، أودّ أن أدليَ بثلاث ملاحظات .

أوّلاً يجب ، في رأيي ، الإشارة إلى أنّ العلم ، في مفهوم كلّ العلماء الفقهاء ، ليس شرطًا مسبّقًا لالتزام الإنسان بشيءٍ ما . ومن ثَمَّ يمكن أن يكونَ أحدٌ ملتزمًا بواجب ، سواءٌ أكان على علمٍ بهذا الواجب أم لا .

ثمّ يبدو لي الكلام على التسرّع في الحكم من قِبَل الملائكة (راجع أعلاه ، ص ١٠٩-١١٢) غير ملائم ، إذ يقول القرآن الكريم إنّ الملائكة يقومون بمهمّة محدَّدة يكلَّفون بها ؛ وبالتالي لا يقومون بأكثر أو بأقلّ من واجبهم .

وأخيرًا ورد في المحاضرة أنّ « الواحد » يساوي « الكثيرين الذين لا نهاية لعددهم » (راجع أعلاه ، ص ١٠٨) . فيجب القول إنّ القرآن يقول « من قتل نفسًا [...] فكأنّما قتل الناس جميعًا » (القرآن ٥:٣٢) . يجب الانتباه بنوع خاصّ إلى أنّه يقال هنا : « كما لو أنّه » ؛ هذا ما تطلق عليه الفلسفة تعبير « حكم أمثال » ، الذي يعني أنّه في حال كائنين مماثلين ، ما يقال عن كائن يجب اعتباره مبدئيًّا كأنّه يقال عن الكائن الآخر .

ألا يقتضي النموّ في المعرفة أيضًا تفسيرًا جديدًا للشرائع ؟

غابرييل : لقد قرّبت المحاضرة إلى فهمنا النظرةَ القرآنيّة إلى الإنسان . في الشروحات التي أشكر للسيّد رشادي جزيل الشكر تقديمَها لنا ، أثار اهتمامي بنوع خاصّ ما سمعته بأنّ عقلَ الإنسان ، أو علمَه ، باعتباره عطيّة من

الله ، يعود له دورٌ بالغ الأهمّيّة . وقيل في موضعٍ ما إنّ مصدرَ كلّ علم وكلّ حكمة هو الله نفسه . ومن جهة أخرى كان مهمًّا جدًّا بالنسبة إليّ أن اسمعَ تشديد المحاضر ، في عرضه ، على صبغة المسيرة وطابع الصيرورة اللذين يتّسم به الكائن البشريّ .

هذه الاعتبارات حملتني على أن أطرحَ السؤال عن نموّ العلم في الإنسان ونموّ معرفته على مرّ التاريخ . فقد تكلّم السيّد شنايدر مثلاً في محاضرته على صورة الإنسان في القديم وعلى حيرة النظرة المسيحيّة للإنسان في هذا التصوّر ، ومنذ ذلك الزمن حدث تبدّلٌ عميقٌ في علم الإنسان ، وفي معرفة الإنسان . وهكذا من الواضح أنّ العبيد لم يُعتبَروا في القديم بشرًا في الحقيقة . وكذلك تبدّلت في هذا الزمن النظرة إلى الفرق بين الرجل والمرأة – فالنساء ، في ميدان واسع من التاريخ ، في ما يتعلّق بالضبط بموهبة العقل ، لم يكنّ يُعتبَرنَ بشرًا إلاّ بشكل جزئيّ .

سؤالي الآن هو التالي : ما هي العلاقة بين هذا العلم الذي أُعطي للإنسان من قِبَل خالقه كقدرة إبداع وبين الشرائع بنوع خاصّ ؟ جليّ أنّ علمَ ما هو صالحٌ للإنسان يتغيّر أيضًا في التاريخ ، كما تبيّن من المثلين الأخيرين . ألا يجب أن ينتجَ من ذلك إذا لزم الأمر تفسيرٌ جديدٌ للشرائع ينسجم مع كلّ مجتمع ؟

عدم قبول الذلّ في أيّ حال

تسخيري : أوّلاً ملاحظتان شخصيّتان بالنسبة إلى ما عرضه السيّد رشادي وقد دعمه ببراهين جيّدة : فعندما قال بحقّ إنّ الإنسان ، في نظر القرآن ، لم يُحكَم عليه بأن يعيشَ في الذلّ والقهر ، أعتقد أنّ هذا الوضعَ يذهب إلى أكثر من ذلك ، إذ إنّه غير مسموح أيضًا للإنسان بأن يُذِلّ نفسَه أو يقبلَ بأن يُذِلّه الآخرون . « كلّ شيء تُرِك للإنسان ما عدا أن

يقبلَ الذلّ » . هكذا نقرأ في سنّة النبيّ . وهذا يعني أنّه لا يحقّ للإنسان أن ينزلَ عن مستوى كرامته وحرّيّته .

الإنسان أرفع مرتبةً من الملائكة

ثمّ أرى أنّ كونَ مرتبة الإنسان أرفع من مرتبة الملائكة لا يقوم على أنّ الناس يملكون قدرًا أكبر من العقل والعلم ، بل على أنّهم – بخلاف الملائكة – يملكون الاختيار الحرّ بأن يخضعوا لله . فالملائكة ، باعتبارهم أرواحًا محضة ، لا يحيدون عمّا كلّفهم به الله ، في حين يتمتّع الإنسان في الواقع بمرتبة أعلى بناءً على ما له من إمكانيّة التقرير الحرّ .

بدون علم لا وجود لأيّ واجب أخلاقيّ

بالنسبة إلى السؤال عن العلاقة بين العلم والواجب ، الذي طرحه السيّد قُرجي ، فالعلم في الحقل **الأخلاقيّ** هو شرطٌ لتتميم الواجب ، وهذا يعني أنّه لا بدّ للإنسان من أن يكونَ على علمٍ بواجبه لكي يستطيع أن يتحمّلَ عاقبته . بدون علم سابق لا وجود إذن لأيّ واجب في هذا الميدان .

حثّ الناس على التقيّد بالشرائع

وأخيرًا أودّ العودة إلى سؤال البروفسّور خوري ، إن كان باستطاعة الحكومة وأصحاب السلطة في كلّ بلد أن يُرغِموا الناس على التقيّد بالشرائع الإلهيّة واتّباعها . ردّي على هذا السؤال بالإيجاب يعتمد على أنّ الإنسان هو خليقة الله ، وأنّ لله عليه بالتالي حقًّا طبيعيًّا بالتصرّف ، وأنّ الناس الذين يعترفون بدين وبشرائعه ونبيّه وكتبه المقدّسة ، من البديهيّ أنّهم مقتنعون أيضًا بضرورة اتّباع هذه الشرائع . والحكومة الدينيّة التي تطبّق هذه الشرائع ، من الواضح أنّه يجب الانصياع لها . فإذا تمّ انتخاب قائد

دينيّ من قِبَل مجلس الشورى المؤهّل ، فيجب اتّباعه كما لو كان الحاكم هو النبيّ نفسه .

العلم والواجب

رشادي : في موضوع « العلم » ، قلتُ إنّه يجب أن نرى في العلم العلامةَ التي تميّز الإنسان من الكائنات الأخرى ، أي من النباتات والحيوانات والكائنات غير الحيّة . من لا علمَ له لا واجبات له . في الفقه الإسلاميّ نقصد بالعلم معرفةَ الواجب ، التكليف . وهذا هو السبب الذي من أجله خاطب الله الإنسان : ليكونَ الإنسان عالمًا وحكيمًا . والله يومَ القيامة لن يعاقبَ الناس الذين ليس لهم أيّة معرفة بالدين وبالله ، لأنّهم هم أنفسهم لم يُذنبوا في ذلك .

هل تسرّع الملائكة في حكمهم ؟

بالنسبة إلى قولي عن تسرّع الملائكة في حكمهم ، أحيل إلى ما قيل في القرآن : « وإذ قال ربّك للملائكة : إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يُفسِد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبّح بحمدكَ ونقدّس لكَ ؟ » (القرآن ٢ : ٣٠) . يرى كثيرون مع الطباطبائي ، وهو أحد مفسّري القرآن ، أنّ الملائكة في هذا الموضع صحيحٌ أنّهم سألوا ، غير أنّ لهجة كلماتهم تتجاوز لهجة السؤال ، وتنمّ عن حكم كان متسرّعًا ، لأنّهم لم يستطيعوا أن ينتظروا أنّ الإنسان ، وإن كان يسفك الدماء ويُفسِد في الأرض ، بيد أنّ له في الوقت عينه أيضًا صفات إيجابيّة ورفيعة ، وأنّه بالتالي جديرٌ بأن يُخلَق . وأن يكونَ بالتالي حكمهم في البداية متسرّعًا ، فهذا ما اعترف به الملائكة في الواقع بعد خلق الإنسان ، إذ رأوا أنّ خلقَ آدم كان في الحقيقة حكيمًا وصائبًا .

كلّ إنسان يساوي جميع الناس

عندما قلتُ إنّ الواحدَ يعني الكثيرين الذين لا نهاية لعددهم ، فبالنظر إلى الآية ٣٢ من السورة الخامسة ، لم أقصدْ أن أقولَ إنّ إنسانًا قتل آخر مستعدّ أن يقتلَ الناس أجمعين ، بل ما أردتُ أن أعنيَه هو أنّه لا يجوز أن نقيمَ فرقًا بين الناس بالنسبة إلى كيانهم ، وأنّ كلّ إنسان له عند الله قيمة كبيرة بحيث إنّ من يُلحِق ضررًا بإنسان واحد فكأنّه ألحق هذا الضررَ بالبشريّة كلّها .

مفهوم الإنسان في تغيير دائم ...

لقد أشارت السيّدة غابرييل بحقّ في مداخلتها إلى أنّ مفهومَ الإنسان قد تغيّر باستمرار على مرّ الزمن . إنّ مبدأ التغيير في إدراكنا ومعارفنا لا يمكن الشكّ فيه . حتى عندما نقرأ القرآن ، نعبّر عن مفهومنا الخاصّ ، وكلّ الذين يدرسون علمَ الكلام الإسلاميّ يقعون في هذا الأمر تحت تأثير المراجع والسلطات الإسلاميّة المختلفة . وهكذا لم أحاول في مساهمتي إلاّ أن أدرجَ مفهوميَ الخاصّ . وقد استندتُ في هذا الأمر إلى تحديد أوحى به الله نفسه في القرآن (سورة ٢:٣٠-٣٤) ، وتوسّعت فيه في ١٢ نقطة .

... ولكن يجب دومًا تركيزه على براهين موضوعيّة

يجب طبعًا أن آخذَ بالاعتبار أنّ بعضَ عناصر تفكيري قد تكون غير صحيحة . كلٌّ يعبّر عن رأيه بحسب فهمه للأشياء ، ويجب عدم الشكّ بتطوّر المفهوم البشريّ للحقيقة في العالم . ولكن ، حتّى عندما يعتبر كلّ واحد مفهومَه الخاصّ للواقع حقيقيًّا ، ليست كلّ الآراء المختلفة متساوية بلا تفريق بينها . فكلّ تفسير وكلّ فهم لقضيّة ما يجب أن يرتكزا على براهين موضوعيّة ، حتّى يتمكّنَ الآخرون أيضًا من تطبيقهما .

هل ثَمَّة أيضًا تغيير في تفسير الشرائع ؟

السؤال الثاني الذي طرحته السيّدة غابرييل يتعلّق بمعرفة الإنسان وبتأثيرها في تفسير الشرائع . فإذا سألنا هل يخضع تفسير الشرائع أيضًا للتطوّر وهل هو عرضة للتغيير ، يتبيّن لنا – وإن كان هذا مقبولاً من الناحية المبدئيّة – أنّ معظمَ الشرائع في تاريخ الإسلام قد بقيت مدة ١٤ قرنًا شبيهة جدًّا بعضها ببعض ، إن لم نقلْ قد بقيت هي نفسها . فإذا كانت أيضًا الشرائع في كلّ ثقافة وفي كلّ من مذاهب الفقه الكبرى في الإسلام تُعرَض في صيغة خاصّة ومفصّلة ، وتستخدَم في هذه الصيغة كمبادئ تسترشد بها قرارات المذاهب المعنيّة ، فمع ذلك لم تكن ثَمَّة إلاّ بعض الحالات التي ظهر فيها مفهوم هذه الشرائع متباينًا أو متناقضًا .

كرامة الإنسان لدى الله

الناس ، كما أكّد ذلك آية الله تسخيري ، لم يُحكَم عليهم بالذلّ ، إنّما خُلِقوا ليُقدَّروا ويُحَبّوا . الأمر الوحيد الذي لا يحقّ للإنسان القيام به هو في الواقع أن يسمحَ بأن تُداسَ كرامتُه أو يدوسَها هو بنفسه . فالله قد احتفظ لنفسه بكرامة الإنسان ، إنّها ملكه ، وهو وحده يستطيع أن يقرّرَ بشأنها .

حرّيّة الإنسان مبنيّة على هبة العقل

وكذلك أثبتَ بحقّ أن معيارَ مكانة الإنسان في الخليقة لا تكمن أوّلاً في عقل الإنسان ولا في علمه ، بل في حرّيّته . ما أردتُ تأكيدَه هو أنّ حرّيّةَ الإنسان مبنيّة من جهتها على العلم ، وأنّ الإنسان يستطيع أن يقرّرَ بحرّيّة ، لأنّه يتمتّع بالعقل .

أمّا حرّيّة التقرير عند الملائكة فصحيحٌ أنّها قد تقوم على مستوى آخر ،

بيد أنّها تبدو لي هي أيضًا معطاة . ما يُثبت ذلك في نظري هو سؤالها أو اعتراضها على خلق الإنسان . فإن لم يكن لها أيّ اختيار آخر إلاّ أن تتمّمَ مشيئة الله ، لما كان ثَمَّة أيّ مجال بعد لمثل هذا السؤال .

مكانة الإنسان الخاصّة

بيخلِر : إنّ السيّد رشادي ، في محاضرته ، قد أوضحَ لنا مشكورًا بعضًا من مفهوم القرآن الأساسيّ والشرائع المستخلصة من هذا المفهوم . ثَمَّة نقطتان أساسيّتان تحدّث عنهما البروفسّور قُرجي ، وأودّ أيضًا الإشارة إليهما : بالنسبة إلى الفرق في التساؤل ، سواء تعلّق الأمر الآن بملائكة أو بالناس – هنا يبدو لي من الضروريّ الانتباه إلى فرق نوعيّ (*differentia specifica*) حاسم . وبالنسبة إلى الرأي القائل إنّ من قتل إنسانًا واحدًا فقد قتل بذلك البشريّة كلّها ، فقد يكون ثَمَّة جسرٌ إلى الرأي المسيحيّ الذي نوّه به البروفسّور شنايدر في محاضرته : بأنّ انتهاكَ كرامة الإنسان هو في الوقت عينه انتهاكٌ لكرامة الله ، وهو بالتالي انتهاكٌ لكرامة البشر أجمعين . يبدو لي هذا واضحًا إلى حدٍّ ما .

تاريخيّة الإنسان وصلاحيّة الشرائع المشروطة

ولكن ثَمَّة مسألة أخرى تطرّق إليها البروفسّور شبستري (راجع أعلاه ص ١٠٤) ، تبدو لي جديرة بأن نتابع النظر إليها ، وهي مسألة نسبيّة الصلاحيّة الأساسيّة للشرائع ، عندما يأخذ الإنسان بالاعتبار بطريقة ملائمة تاريخيّة الإنسان . فما هي في الواقع شريعة الله ؟ وأين يقع التباين في الجواب عن هذه المسألة من الجانب المسيحيّ كما من الجانب الإسلاميّ ، عندما ننطلق في هذا الأمر من التفسير الذي عرضه البروفسّور رشادي في محاضرته ؟

أساس حقوق الإنسان
يكمن في كونه مخلوقًا وفي عقله

خوري : لقد لاحظت أوّلاً باهتمام كبير أنّ السيّد رشادي قد ركّز حقوقَ الإنسان على أساسين : فهذه الحقوق تعود للإنسان أوّلاً لأنّه خليقة الله ، وثانيًا لأنّ الإنسان قد وُهِب العقلَ وحرّيّة التقرير . وبالتالي ينتج من هنا تأثير كلا العنصرين .

والآن نأتي إلى بعض الأسئلة :

مشيئة الله وحرّيّة الإنسان

(١) كيف يجب أن نفهم في الواقع مبدأ « الأمر بين الأمرين » الذي ذُكِر بالاستناد إلى أئمّة الشيعة (راجع أعلاه ص ١١٤) ؟ هذا يعني من جهة أنّ الإنسانَ ليس مرغمًا على ما يفعله وما يجتنبه بمعنى جبريّ ، ومن جهة أخرى أنّ الله لم يعطه قدرة تصرّف غير محدودة – وأنّ الحلّ يكمن « بين » هذين الاعتقادين . ولكن على أيّ شيء يقوم هذا الحلّ في الواقع ؟ هل نجد عن هذا الأمر جوابًا في أدب الشيعة ؟ هل يكفي في هذه المسألة القول بوجود قطبين وبأنّ موقفنا هو بينهما ، عندما نفكّر بأنّ المقصودَ بالقطب الأوّل هو ميدان مشيئة الله المطلقة المقدّس ، وبالقطب الثاني ميدان حرّيّة التقرير الإنسانيّة ؟ ما الذي يعود لميدان مشيئة الله المطلقة المقدّس ، وما الذي يُترَك حقًّا لتقرير الإنسان الحرّ ؟ يجب توضيح هذه الأسئلة .

الخير والشرّ – مسألة الإنسان بمجمله

(٢) إنّ خصالَ الإنسان الحسنة التي أُحصيت أيضًا في القرآن قد نسبتها المحاضرة ، إذا كنت فهمتُ الموضوعَ فهمًا صحيحًا ، إلى الجانب الغير المادّيّ في الإنسان ، في حين نسبت الخصالَ السيّئة إلى الجانب المادّيّ .

ولكن هل يمكن أن تثبتَ حقًّا مثل هذه الازدواجيّة ، وإن كان هذا يبدو سؤالاً نظريًّا ؟ أليس الإنسان **كلّه** – بجسده ونفسه وروحه – متميّزًا بخصال حسنة وموصومًا بخصال سيّئة ؟ فقد جاء في القرآن : « إنّ النفسَ لأمّارةٌ بالسوء » (القرآن ١٢:٥٣) . ومن ثَمَّ فليس الجسد وحده أصل الشرّ ، بل يعود إلى الإنسان كلّه أن تكونَ له خصالٌ حسنة وخصالٌ سيّئة .

هل يعود للدولة أن تأمرَ بغاية سعادة الإنسان وبوسائلها ؟

(٣) ونأتي أخيرًا إلى دور الدولة : هل الدولة هي في خدمة حرّيّة الإنسان ، أم في خدمة سعادة للإنسان حدّدها وأمر بها بشكل موضوعيّ دينٌ ما – سواء أكان هذا الدين الإسلامَ أم المسيحيّةَ أم أيّ دينٍ آخر ؟ فعندما نتكلّم على سعادة الإنسان ، يُطرَح في هذا الموضوع أيضًا السؤال عن دور الدولة ، إذ قيل في المحاضرة إنّ الدينَ هو المصدرُ الذي يُعلِم بمعنى الدولة وأهدافها : فهل يقتصر الدين على الإعلام أم يحدّد أيضًا الأهداف والوسائل التي تحقّق الأهداف ؟ فهل الدولة ، كما سألنا في البداية ، هي في خدمة حرّيّة الإنسان أم في خدمة سعادة أُمِر بها الإنسان بشكل موضوعيّ ؟

ما هي في الواقع « شريعة ا لله » ؟

شنايدر : تعقيبًا على السؤال الذي طرحه المتكلّمان الأخيران : ما هي في الواقع « شريعة ا لله » ؟ أو بتعبير آخر : ما هو السبيل إلى معرفة مشيئة ا لله ؟ هل إنّ « رجالَ الدين والفقهاء » هم مؤهّلون لأن يقولوا لنا ما الذي يريده ا لله منّا ؟

في كلّ الأحوال يجب الانطلاق من أنّنا نشعر جميعنا بأنّه يتوجّب

علينا العمل بحسب مشيئة ا لله . بالنسبة إلى المسيحيّة ، يبدو أنّ الجوابَ المناسب عن السؤال عمّا يريده ا لله منّا نجده في القول التالي : « أحبب الربَّ إلهَك بكلّ قلبكَ وكلّ نفسكَ وكلّ ذهنك . هذه هي الوصيّة الكبرى والأولى . والثانية مثلها شأنًا : أحبب قريبكَ مثل نفسكَ . إلى هاتين الوصيّتين مردّ الشريعة كلّها والأنبياء » (متّى ٢٢:٣٧–٤٠ ، وما يوازيه) . هذا هو إذًا واجب الإنسان الأرفع ، ولا يمكن بالتأكيد أن يُترجَم بمجمله في شرائع تضعها الدولة . إنّه يتضمّن العدل ، بيد أنّه يذهب إلى أبعد منه .

ليستطيع الإنسان أن ينمّيَ الاستعدادات التي وهبه إيّاها ا لله

ولكن ماذا يعني هذا في الواقع ؟ الجواب يمكن أن يكونَ على النحو التالي : أن نحبَّ إنسانًا يعني أن نريدَ له الخير ، وأن نتصرّفَ بحيث تنجح حياته ، أو : بحيث لا يتغافل عن نداء ا لله – بحسب قول المؤمن . هذا يعني أن نلاقيَ الآخر بحيث يستطيع أن يُثبتَ حرّيّته ، بحيث يتاح لاستعداداته ومواهبه أن تتفتّح . لقد تكلّمت في محاضرتي على أربعة « ميول طبيعيّة » *(inclinationes naturales)* نالها الإنسان من خالقه – من الحفاظ على الذات إلى الحياة الناجحة في مجتمع إنسانيّ حقًّا وفي التوجّه إلى ا لله .

تطبيق ذلك بأشكال أخرى في مجال مسؤوليّة الإنسان

كثيرٌ ممّا قيل ورُسِم عن تطبيق هذه الوصايا في الواقع يكمن بحسب تقليدنا في حرّيّة التقرير التي يتمتّع بها الإنسان ، في رأي المجتمعات البشريّة – حيث تُلقى مسؤوليّة خاصّة على عاتق الحكّام . ومع ذلك فهذه قضيّة الإنسان وعليه أن يتحمّلَ مسؤوليّتها بحرّيّته . ولكن إذا كان هذا ينبغي

ألاّ يعني الإرادة الحرّة ، بل ما ينسجم بأفضل ما يمكن مع مشيئة الله ، فلا بدّ في هذا المقام من أن نتساءلَ أيضًا كيف يمكن ضمان هذا الأمر .

أعود هنا إلى المراجع التي استندتُ إليها في محاضرتي ، ولا سيّما إلى توما الأكوينيّ ، الذي لا يرى إمكانيّةَ التطبيق فقط من خلال استنتاج منطقيّ محض ، عن طريق الاستخلاص ، بل من خلال مواجهة مبادئ أو وصايا محدَّدة عليا ، أي صالحة بوجه مطلق ، مع صورتي الخاصّة الشخصيّة عن الحالة الواقعيّة ، للوصول في الوضع الراهن إلى قرار مسؤول أخلاقيًّا . بتعبير آخر ، إنّ « طريقة الاستخلاص » *(modus conclusionis)* لا تكفي دائمًا لتطبيق المبادئ على التصرّف البشريّ ، بل يجب إكمالها في كثير من الأحيان « بطريقة التحديد » *(modus determinationis)* .

يجب البحث دومًا عن أجوبة

وهكذا فإنّ وصيّة « لا تقتلْ » هي وصيّةٌ صالحةٌ بوجه مطلق – سواء عُرِفت مثل هذه الوصايا عن طريق الوحي أم إنّ ضميري هو الذي أعلمني بها ، لأنّي لم أحظَ قطّ بالتعرّف إلى قواعد السلوك الأخلاقيّ من خلال كنز الوحي . ومع ذلك يتبادر إلى الذهن السؤال هل يجوز مثلاً لشرطيّ أن يستعملَ السلاحَ لدى مطاردته سارقًا وفي هذا الظرف بالذات ، ليحميَ ممتلكات أخرى . لا يمكنني الإجابة عن مثل هذه الأسئلة إلاّ إذا قابلتُ المبدأ المذكور بتقديري للوضع الواقعيّ .

الصعب في الأمر هو أنّنا لا ندرك تقديرنا لوضعنا إلا متّسمًا بمفهوم سابق معيَّن وانطلاقًا من منظور مختلف : وهكذا ما هو صالحٌ للأسرة يمكن ، بحسب الظروف ، أن يراه الأب بوجه مختلف عمّا تراه الأمّ أو الابنة . وهذا يجعلني أتردّد في تأكيد أنّ الإنسان قادرٌ على معرفة كلّ الحقائق . وكثيرًا ما لا نعرف هذا في حالات التقرير الواقعيّة . على نحوٍ

مماثل يمكن الصراع أيضًا على ميزانيّة جماعة أو دولة . من يستطيع دومًا أن يقولَ ما هي « مشيئة الله » في هذا الأمر أو ذاك ؟ إنّ المجمعَ الفاتيكانيّ الثاني قد انطلق من أنّ مسيحيّين صادقين يتحلّون بأكبر قدر ممكن من العلم والضمير يمكنهم في أوضاع محدَّدة أن يصلوا إلى أجوبة مختلفة عن هذه الأسئلة ، وأنّه لا يجوز لأيّ من المعنيّين الاستناد إلى سلطة الكنيسة لدعم موقفه (راجع : الدستور الراعويّ « الكنيسة في عالم اليوم » ، رقم ٤٣) . ومن ثمّ لا يمكن ، في رأي علمائنا الدينيّين ، الإجابة عن أسئلة محدَّدة لا بالاستناد إلى الكتاب المقدَّس وإلى تفسيره ولا أيضًا بوجهٍ مطلق إلى اللاهوت الأدبيّ ، بل في كثير من الأحيان في الحوار فقط .

في السؤال عن « السياسة المسيحيّة »

هذا جوابي أيضًا بالنسبة إلى السؤال عن إمكانيّة وجود سياسة مسيحيّة . ثَمَّة سياسيّون مسيحيّون ، ويمكن أن يكونَ بينهم اختلافات في الآراء . على النحو عينه يمكن أن يكونَ ثَمَّة سياسيّون مقبولون بالنسبة إلى كثير من المسيحيّين الذين يستطيعون أن يساندوهم ، أو حتّى يشعرونَ بواجب مساندتهم . وخلافًا لذلك يمكن أن يكونَ ثَمَّة سياسيّون لا ينبغي أو لا يمكن أن يساندهم المسيحيّون . فما دام هذا الفرق واضحًا، يعلم المؤمن إلى حدٍّ ما أيّة إمكانيّات تفتح أمامه مشيئة الله . ولكنّ معرفة واضحة لا التباس فيها لما تطلبه منّا مشيئة الله في هذا الظرف الراهن ، هذا لا يمكننا (على الأقلّ) دومًا الحصول عليه . وفي هذه الحالات ، يقول لنا علماؤنا الدينيّون أحيانًا إنّه يتعيّن على كلّ واحد أن يتصرّفَ بما يتوافق مع مسؤوليّته الشخصيّة وبحسب أفضل ما يملكه من علم وضمير .

شريعة الله تُعرَف وتُعاش في الحرّيّة

لوف : يبدو أنّ النقاشَ يتركّز بحقّ على المسألة التالية : ما هي « شريعة الله » ، وبأيّة طريقة يمكن تنميمها في مجتمعٍ ما ؟ لقد تطرّق البروفسّور خوري إلى مسألة توتّر يمكن أن تنشأ في هذا الشأن : بين « السعادة » و«الحرّيّة » . فعندما قيل إنّ الله في شريعته يهدي الإنسانَ إلى طريق السعادة ، يُطرَح السؤال إن كانت هذه الطريق إلى السعادة لا تصل إلى غايتها إلاّ إذا قبلها الإنسان وسلكها بطريقة حرّة ومسؤولة . ألا يشكّل جزءًا من « شريعة الله » أن تُعرَفَ شريعتُه وتُعاشَ في الحرّيّة ؟ بيد أنّ هذا لا يعني مجرّدَ قبول للإيمان حدث مرّة واحدة ، بل إثباتًا دائمًا للحرّيّة الإنسانيّة بالنظر إلى وصايا الله .

الحرّيّة الإنسانيّة وسياسة الدولة

ولكن ألا يجب أن نكون في هذه الحال شديدي الحذر من إباحة لجوء الدولة إلى الإكراه ؟ الخطر كبيرٌ في ممارسة الإكراه على الخير ، عندما يتمّ الإكراه على السعادة ، حتّى لو كانت السعادة في نطاق وصايا الله – وهو إكراهٌ يهدّد الحرّيّة الإنسانيّة . في مثل هذه الحالة تصير سياسة الدولة سياسةً كلّيّانيّة ، ولو كانت مبنيّة في هذا الأمر على وصيّة الله .

ضرورة التمييز بين الحقوق والأخلاق

التمييز بين الحقوق والأخلاق ، الذي هو تمييزٌ شائعٌ في التراث المسيحيّ ، يمكن أن يساعدَ في هذه المسألة . ففي حين يتحرّك العمل الإنسانيّ على الصعيد الأخلاقيّ بشكل مسؤول استجابة لنداء الله ، يستند المستوى الحقوقيّ أيضًا إلى وصيّة الله – ولكن بطريقة مختلفة تمامًا : فالمسألة في ميدان الحقوق هذا هي مسألة خلق الشروط الأساسيّة لعمل إنسانيّ مسؤول ومرتبط

بالله ، بأن يتمّ مثلاً ضمان « الحقّ في الحياة » و« الحقّ في عيش مشترَك سلاميّ » و« الحقّ في حرّيّة الضمير » . هذا التمييز بين الحقوق والأخلاق يبدو ضروريًّا من أجل احترام الحرّيّة الإنسانيّة ، التي هي أيضًا جزءٌ من وصيّة الله . قد يكون مفيدًا في النقاش اللاحق أن يعالجَ الجانبان هذا التمييزَ عن قرب .

حرّيّة الإنسان وحرّيّة يسوع

ميردامادي : في المحاضرتين اللتين سمعناهما ، كانت حرّيّة التقرير الموضوعَ الأساسيّ . في هذا الموضوع رأى السيّد رشادي ، بالاستناد إلى نظريّة « الأمر بين الأمرين » ، أنّ الإنسانَ يستطيع أن يقرّرَ هو لنفسه بقدر أكبر ممّا يقرَّر له . ورأى السيّد شنايدر من جهته أنّ الإنسانَ قد خُلِق كائنًا حرًّا يمكنه أن يقرّرَ هو لنفسه ، ويتمتّع بالتالي بحرّيّة الاختيار . وحتّى عندما يخاطبه الله يبقى مخيَّرًا ، أي حرًّا في قراره بقبول كلام الله أو برفضه . هنا يتبادر إلى ذهني السؤال عن مدى حرّيّة التقرير في شخص يسوع المسيح ، الذي يقول اللاهوت المسيحيّ إنّ له طبيعتين ، طبيعة إلهيّة وطبيعة إنسانيّة .

هل تستطيع الحكومة فرضَ قرارات على الناس ؟

رشادي : نظرًا لضيق الوقت الباقي ، أودّ في جوابي العودةَ إلى السؤال الأخير الذي طرحه السيّد لوف ، مع أنّي أودّ أيضًا أن لا أغفلَ شكرَ أصدقائنا العلماء على كلّ الأسئلة التي طرحوها في مداخلاتهم .

بالنسبة إذًا إلى الرأي القائل إنّ الدولةَ أو الحكومة لا يمكنها فرض قرارها أو قراراتها على الناس ، أوافق بنوع الإجمال على هذا الرأي ، من ناحية أنّه لا يجوز الطلب بطريقة مطلقة بأن يُسمَحَ للدولة أو لأيّة هيئة اجتماعيّة

أخرى بأن تطبّقَ تصوراتها بالإكراه . غير أنّ هذا الرأيَ من ناحية أخرى غير كافٍ ، بقدر ما تكون الشريعة التي يتّفق عليها الناس بحاجة لما يضمن تطبيقها – سواء تعلّق الأمر بشريعة وَضَعها الناس وفقًا لمفهومهم الخاصّ ، أو بشريعة إلهيّة قبلها مجتمعٌ ما والتزم الجميع بالتقيّد بها . الكلّ يعلم أنّ الناسَ في أيّ مجتمعٍ ما لا يشعرون جميعًا بأنّهم ملتزمون بالشريعة والأخلاق . ففي هذه الحالة من الضروريّ إرغام هؤلاء الناس على التقيّد بالشرائع . وهذا الإرغام يحتاج إذا لزم الأمر إلى القوّة . من البديهيّ أنّ هذا الحقّ بتطبيق شريعةٍ ما يجب ألاّ يستخدمَه الفرد لفرض وجهة نظره على الآخرين .

أنظمة لا تتغيّر في حياة المجتمع

تسخيري : الإسلام يملك تصوّرات محدَّدة لكلّ ميادين المجتمع . وبما أنّ بعض هذه الميادين تتّسم بطابع ثابت لا يتغيّر ، فهي تقتضي بالطبع أنظمة ثابتة لا تتغيّر . أمّا إذا كانت ميادين أخرى تخضع لشروط متغيّرة ، فالأحكام التي تصلح لها تكون أيضًا عرضة للتغيير .

مهما يكن من أمر فتتّسم بطابع ثابت كلّ ميادين الحياة الاجتماعيّة التي لها علاقة مباشرة بطبيعة الإنسان المتّصلة با لله ، أي بالفطرة . يمكن أن نشيرَ هنا مثلاً إلى الأسرة : ثَمَّة لهذا الحقل في مختلف حالاته شرائع مطلقة لا تتغيّر : لعقد الزواج ، وفسخ الزواج والطلاق ، والزنا ، وكذلك بالنسبة إلى اللواط ، وبالنسبة إلى الإرث .

أنظمة ليّنة في إطار السياسة العامّة

ولكن ثَمَّة أيضًا قوانين يكون رئيس الدولة أو الحكومة مؤهّلاً لوضعها وتطبيقها وفقًا للسياسة العامّة التي يضعها الإسلام أيضًا . كأمثلة عن سياسة عامّة من هذا النوع ، نذكر منعَ تكديس الرأسمال الفرديّ في المجتمع ، ومسائلَ

الإنتاج والتبادل التجاريّ ومكافحة التضخّم . هذه الأمور تخضع لقرار حاكم الشرع ، وهو في الدولة الإسلاميّة المشترع أو القاضي ، الذي يحكم فيها بحسب مقتضيات الزمن ، ويُعنى أيضًا بتنفيذها . وإذا اتّخذت قرارات عرضة للتغيير حول ميزانيّة سنة معيَّنة أو حول موادّ متغيّرة ، فيجب أن يتمّ ذلك وفاقًا لهذه السياسة .

لا بدّ إذًا من الحفاظ على هاتين الناحيتين عندما نقول إنّ الإسلامَ هو دينٌ مرتبطٌ بمجتمع .

في العلاقة بين الحقوق والأخلاق

وأخيرًا في ما يتعلّق بسؤال السيّد لوف عن العلاقة بين الحقوق والأخلاق : الأخلاق هي ، من وجهة النظر الإسلاميّة ، أساس الحقوق الاجتماعيّة ، غير أنّ الشرائعَ الموافقة تُتمَّم على الصعيد الاجتماعيّ . طبعًا تتضمّن بعض الشرائع والأحكام الدينيّة أيضًا نواحي أخلاقيّة ، عندما يقال مثلاً إنّ هذا أو ذاك جديرٌ بأن يوصّى به من الناحية الأخلاقيّة . ولكن يجب عدم الخلط بين هذا والشرائع المطلقة المذكورة أعلاه .

بالإضافة إلى ذلك نحن مقتنعون بأنّ الدينَ يمكن أن يتدخّلَ في الشؤون الاجتماعيّة ويعرضَ شرائعَ للميادين الغير المتبدّلة في المجتمع . فيصحّ مثلاً في الإسلام أنّ الفوائدَ في الاقتصاد محرَّمة في ذاتها ، أي إنّها تناقض حتمًا النظرة الإسلاميّة للاقتصاد ، أو أنّ شرب الخمر محرَّم ، لأنّه يُلحِق ضررًا بجسم الإنسان وبعقله .

تركيز القيم كمعايير للسلوك الأخلاقيّ في النظرة الإسلاميّة

محمّد مجتهد شبستري

من المعترَف به عمومًا أن ليس لنا في الإسلام سلطةٌ تعليميّة رسميّة ومركزيّة لتفسير مسائل علم الكلام وشرحها . وقد أدّى هذا إلى أنّ علماء الكلام والفلاسفة والمتصوّفين والفقهاء المسلمين كانت لهم على مرّ التاريخ الحرّيّة والإمكانيّة للإعراب عن رأيهم (انطلاقًا من مفاهيم سابقة متنوّعة) ، حول « مقاييس القيم للسلوك الأخلاقيّ في النظرة الإسلاميّة » .

أودّ في هذا المقام أن أحدّدَ أوّلاً « مقاييس القيم » ، التي انطلق منها أهمّ ممثّلي الاتّجاهات الفكريّة المذكورة أعلاه . ثمّ أعرب عن رأيي في الطريقة التي نتصرّف بها نحن المسلمين إزاء « القيم » المعترَف بها عمومًا ، والتي تنتج من العيش المشترَك بين الناس ولا سيّما في الدولة والمجتمع في عصرنا ، كما أودّ ان أوضح المصطلحات الإسلاميّة الأساسيّة التي نستطيع أن نستخلصَ منها الاعتراف بهذه القيم في عصرنا .

١– تطوّر مقاييس القيم في التاريخ الإسلاميّ

١–١– سأعالج أوّلاً نشأة **وجهة نظر علم الكلام** ، وأذكر هنا عالِمَين مشهورين جدًّا . أوّلهما هو أحد ممثّلي المدرسة **المعتزلة** العظام ، ويدعى القاضي عبد الجبّار (المتوفّى سنة ١٠٢٥) ، والآخر هو مؤسّس المدرسة الأشعريّة وأهمّ ممثّليها ، وهو أبو الحسن الأشعريّ (المتوفّى سنة

٩٣٥/٩٣٦) . العالِم الأوّل بنى أخلاقيّاته كلّها بالاستناد إلى مصطلحين أساسيّين يتضمّنان في رأيه المقاييس الرئيسيّة للسلوك الأخلاقيّ . وهذان المصطلحان هما « الحسن والقبح العقليّ » – أي التمييز بين الخير والشرّ المستخلَص من العقل الطبيعيّ . فيعتقد أنّ جميعَ الناس يملكون حكمًا صائبًا مشترَكًا حول ما هو خيرٌ وما هو شرّ ، ويرى أنّ جميعَ الناس ، بناءً على عقلهم الطبيعيّ ، هم قادرون مثلاً على الحكم بأنّ العدلَ خيرٌ والظلمَ شرّ . ويعتقد عبد الجبّار أنّ ما يعدّه العقل خيرًا أو شرًّا هو أيضًا خيرٌ أو شرّ في نظر الله . هذا يعني أنّ العقلَ الطبيعيّ هو أداة نستطيع بها أن نفهمَ ما يأمرنا به الله وما ينهانا عنه . ومن ثَمّ فالعقل الإنسانيّ هو عقلٌ موجَّهٌ إلى مشيئة الله [١] .

أمّا ابو الحسن الأشعريّ فاعتقد أنّ العقلَ لا يستطيع التمييزَ بين الأعمال الأخلاقيّة والأعمال المناقضة للأخلاق . ورأى الجوابَ الصحيح الوحيد عن هذا السؤال في القرآن والسنّة أي في تقليد النبيّ : فما ينعته القرآن بأنّه خيرٌ وأخلاقيّ هو خير ، وما يعدّه غير أخلاقيّ هو سيّء . فلم يبحث عن مقاييس عامّة للتصرّف الأخلاقيّ . فلتحديد صوابيّة عمل ، يجب الرجوع ، في رأيه ، إلى القرآن والسنّة [٢] .

١–٢– الفلاسفة المسلمون اتّجهوا نحو الأخلاق الأرسطوطاليّة . يمكنني أن أذكرَ هنا ابن مسكويه (المتوفّى سنة ١٠٣٠) كممثّل لكثيرين . ففي كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » ، يتبع أرسطو ، ويذكر أربعة مصطلحات رئيسيّة للأخلاق : العفّة ، والشجاعة ، والحكمة ، والعدالة .

١ القاضي عبد الجبّار ابن أحمد ، الأصول الخمسة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٣٩ وما يتبع .

٢ أبو الحسن الأشعريّ ، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع ، بيروت ، ١٩٥٢، ص ٧١.

ويجعل هذه المصطلحات أساس أخلاقيّاته . ومن ثَمّ يمكن القول : إنّ الفلاسفة المسلمين يصفون عملاً بأنّه أخلاقيّ ، إذا توافق مع معايير العفّة ، والشجاعة ، والحكمة ، والعدالة [٣] .

١–٣– من بين **المتصوّفين** المسلمين الذين عالجوا مسألة الأخلاق معالجة أساسيّة ، يحتلّ المقام الأوّل أبو حامد الغزاليّ (المتوفّى سنة ١١١١) . ففي كتابيه « إحياء علوم الدين » و« كيمياء السعادة » ، يُنشئ أخلاقيّات إسلاميّة منهجيّة . ويكوّن أساسَ أفكاره المصطلحان الرئيسيّان : المهلِكات والمنجيات . وبالتالي فالعمل يكون أخلاقيًّا إذا قاد الناسَ إلى « النجاة الأُخرويّة » ، ويكون غيرَ أخلاقيّ إذا أفضى إلى « الهلَكة الأُخرويّة » . إنّ أخلاقيّات الغزالي ترتكز على منهج فكريّ أُخرويّ . فينطلق في اعتباراته من تفسير خاصّ للقرآن ، إذ يستخلص من القرآن مصطلحَي « المُنجي » و« المُهلِك » [٤] . أودّ هنا أن أذكرَ مفسّرًا مشهورًا للقرآن في عصرنا ، اتّسم تفسيره الشهير للقرآن « الميزان في تفسير القرآن » بنزعات صوفيّة شديدة ، وكوّن منهجَه الأخلاقيّ على أساس المضامين القرآنيّة . إنّه محمّد حسين الطباطبائي ، وقد أثّر تأثيرًا كبيرًا في الجدل الدينيّ في إيران والعالم الإسلاميّ في السنوات الخمسين الماضية [٥] .

هذان المفكّران المسلمان – الغزالي والطباطبائي – ، إلى جانب المنهج الأخلاقيّ المرتكز على المهلِكات والمنجيات ، قد تكلّما على منهج أخلاقيّ آخر . هذا المنهج الأخلاقيّ ، الذي يتفوّق على المنهج الأوّل (المنجي

٣ ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، أصفهان ، دون تاريخ، ص ٣٢–٥١.

٤ أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأوّل ، دمشق ، دون تاريخ ، ص ١–٥.

٥ محمّد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، الجزء الأوّل ، بيروت ، ١٩٧٣(٣) ، ٣٧٠–٣٨٢.

والمهلِك) ، هو منهج « التوحيد » ، الذي لا يستطيع أن يتملّكَه ويفهمَه إلاّ المتصوّفون وطلاّب التصوّف . ومقياس هذا المنهج ليس « الهلَكة أو النجاة الأخرويّة » ، بل التمييز بين الأفعال ، إن كانت تتوافق مع التوحيد أم لا . والتوحيد هنا يحدَّد بأنّه « سلوكٌ في الحياة يرى كلّ الكائنات وكلّ الأحداث في نور الله المشرق » فقط . ومن ثَمَّ يتكلّم الغزالي والطباطبائي على نوعين من المناهج الأدبيّة ومن المقاييس الأخلاقيّة . وهذان المنهجان لا يتناقضان ، ومع ذلك يتفوّق المنهج الثاني على الأوّل .

١-٤- أودّ هنا التطرّقَ أيضًا إلى الفقهاء الذين عالجوا أخلاقيّات يمكن تسميتها « أخلاقيّات الفقه » . ينطلق هؤلاء العلماء من خمسة مقاصد أساسيّة للشريعة ، وهي :

- حماية الحياة ،
- حماية العقل ،
- حماية الدين ،
- حماية الملكيّة ،
- حماية الأسرة .

الشاطبي (المتوفّى سنة ١٣٨٨) ، في كتابه « الموافقات »، والغزالي في « المصطفى » ، قد فسّرا هذه المقاييس الخمسة . وقد اجتهد الفقهاء الكبار دومًا في صياغة فتاواهم بالانسجام مع هذه المعايير . ومن ثَمَّ يسود التعليم بأنّ كلّ فتوى يجب أن تتوافقَ على الأقلّ مع أحد هذه المعايير الخمسة [٦] .

[٦] الشاطبي ، الموافقات ، المجلّد الثاني ، الجزء الأوّل : مقاصد الشريعة .

٢- مقاييس السلوك الأخلاقيّ في عصرنا الحاضر

لقد تطرّقتُ أعلاه باختصار إلى المقاييس المختلفة للسلوك الأخلاقيّ في التاريخ الإسلاميّ . المقاييس والمقولات المذكورة أعلاه لا تزال اليوم أيضًا صالحة في المجتمع الإسلاميّ ، وتؤدّي دورًا هامًّا في تحديد سلوك المسلمين الإخلاقيّ .

ولكن ثَمَّة أيضًا في عالم اليوم مقاييس جديدة للقيم ، لها أهمّيّتها الحاليّة في المجتمعات الإسلاميّة . ويبدو كأنّ المقولات والنماذجَ الفكريّة التي كانت قائمة إلى الآن لم تعد قادرة وحدها على الاستجابة للتطلّبات الجديدة .

أودّ أن أذكرَ هنا على سبيل المثال **العدالة الاجتماعيّة ، والحرّيّة والمساواة السياسيّة ، وتضامن جميع الناس ، وحقوق الإنسان المعترَف بها عمومًا** . إنّ الأهمّيّة الجديدة التي ترتديها هذه القيم تنتج من أنّ البشريّة تحدّد في عصرنا تحديدًا جديدًا الدولة والمجتمع . ومن ثَمَّ فإنّ هذه القيم الجديدة هي نتيجة تطوّر ثقافيّ واجتماعيّ حدث في القرون الأخيرة . وعندما أنطلق من هذا الواقع ، أميل إلى الاعتقاد بأنّه لا يتوجّب علينا أن نبحثَ عن هذه المصطلحات حتمًا في المصادر الأصليّة للمسيحيّة والإسلام . فكتبنا القانونيّة الكلاسيكيّة قد نشأت منذ زمن طويل قبل عصرنا الحاضر ، الذي حمل معه تحديدات القيم الجديدة هذه . يتعيّن علينا اليوم واجب البحث عن طرق جديدة ، تمكّننا من إقامة رابط بين القيم الجديدة ومصادرنا (القرآن والسنّة) .

كيف يمكننا أن نتكلّمَ اليوم من منظور لاهوتيّ على الأهمّيّة الجديدة التي ترتديها هذه القيم ؟

في إطار هذه الأسئلة ، أودّ أن أقدّمَ ملاحظتين :

أ) نجد في القرآن مصطلحات أنتروبولوجيّة ، يمكننا أن نستخلصَ منها **الاعترافَ بمقاييس القيم الجديدة وقبولَها** . في هذا الشأن أودّ الإشارة بنوع خاصّ إلى ثلاثة مصطلحات :

- كرامة الإنسان ،
- النظرة القرآنيّة القائلة بأنّ جميع الناس هم بنو آدم ،
- والمفهوم العامّ للقِسْط ، أو العدل [٧] .

ب) الملاحظة الثانية التي أعتبرها أيضًا أكثر أهمّيّة ، هي أنّ القرآن يتوجّه إلى جميع الناس ويخاطب جميع الناس . إنّ أهمّيّة هذا القول المركزيّة تكمن في أنّ القرآن يخاطب جميعَ الناس باعتبارهم متساوين في الحقوق . فالله إنّما يخاطب جميعَ الناس بدون استثناء . و« مخاطبة الناس » هذه تعني أنّ الله يعتبر جميعَ الناس « أشخاصًا » ، إذ لا يمكن أن يوجَّهَ الخطاب إلاّ **لشخص** . والشخص لا يمكن تحديده إلاّ ككائن له حقوق طبيعيّة . فما دامت هذه الحقوق لا يُعترَف بها ، فالإنسان أيضًا لا يُعترَف به **كشخص** . وبما أنّ الله قد اعتبر جميعَ الناس « أشخاصًا » بدون استثناء ، فالله بهذا يعترف بأنّ الجميعَ هم أصحاب حقوق أساسيّة .

يمكننا بالتالي اعتبار كلّ القيم البشريّة في عصرنا من منظور القرآن الأنتروبولوجيّ . يمكننا أن نعترفَ بهذه القيم الجديدة ونقبلَها ، ونبنيَ عليها بالتالي علاقاتنا الإنسانيّة المتبادَلة وأنظمتَنا الاجتماعيّة . بهذه الطريقة يمكننا ، بالنظر إلى المقاييس الإسلاميّة للسلوك الأخلاقيّ ، أن نضيفَ فصلاً جديدًا إلى مواضيع النقاش التي تكوّنت إلى الآن في تاريخنا ، ونُغنيَ بذلك الثقافةَ الإسلاميّة .

[٧] راجع : القرآن ٤:٩٥ ؛ ٧٠:١٧ ؛ ٢٥:٥٧ .

أسئلة ومداخلات

التمييز بين الخير والشرّ بحكم العقل؟

بيخْلِر : تعقيبًا على عرض المحاضر الواضح والذي يصل إلى التساؤل والنقد في بعض النواحي ، أودّ أن أطرح سؤالين :

ثَمَّة سؤالٌ أوّل أطرحه بصيغة على نحوٍ ما مثيرة : هل وإلى أيّ مدى ثَمَّة تمييزٌ بين الخير والشرّ يرتكز حصرًا على ما يقدّمه العقل من حجج ؛ ومن ثَمَّ إلى أيّ مدى هناك تمييزٌ بين الخير والشرّ من دون الرجوع إلى الله . إنّ الفيلسوف فرنسيس هوتشسن (Francis Y. Hutcheson) (١٦٩٤-١٧٤٦/١٧٤٧) ، في كتاب (متّسم بنوع خاصّ بالفكر الأنغليكانيّ) يُعَدّ من أمّهات الكتب في القرن الثامن عشر في فلسفة الأخلاق ، التي صارت من الأمور المهمّة بالنسبة إلى رأي الغرب في الاقتصاد ، قد برهن ، بالانسجام مع فكر عصر الأنوار ، على إمكانيّة تنظيم سعيد للعيش المشترَك انطلاقًا من العقل فقط . وبالتالي يمكن الدولة أن تعنى بهناء وسعادة مواطنيها – « بأكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد منهم » – ، من دون العودة في ذلك إلى الله . فسؤالي هو إذًا هل يعتقد البروفسّور شبستري أنّ الرأيَ الذي عرضه حول الخير والشرّ يمكن ، في النظرة الإسلاميّة ، أن يكونَ معقولاً ويؤخَذَ به من دون الرجوع المباشر إلى المشيئة الإلهيّة .

« الفضائل الرئيسيّة » والمصطلحات الأساسيّة في الأخلاق الإسلاميّة

السؤال الثاني يتعلّق بمصطلحات الأخلاق الأساسيّة في مفهوم الفلاسفة

المسلمين . هل أنا على صواب عندما أنطلق من أنّنا في هـذا الأمـر بـإزاء إحياء للفضائل الرئيسيّة الأربع التي نجدها عند أرسطو ونعرفها علـى هـذا النحو والعودة إليها ؟ فإذا وضعنا « القوّة » بـدل « الشـجاعة » و« الفطنـة » بدل « الحكمة » ، نصل على نحـو مـا إلى المسـاواة في المصطلحـات . وبتعبـير آخر إلى أيّ مدى ثَمَّة موازاةٌ مباشرة بين مصطلحات الأخـلاق الرئيسيّة الأربعة كما عبّرت عنها المحاضرة ومفهوم الفضـائل الرئيسيّة في الفلسـفة القديمة ؟

التقاليد القديمة والدعوة إلى مضامين جديدة

فانوني : لقد ذكر البروفسّـور شبسـتري « العدالـة الاجتماعيّة » كمثـل على وجود قيم جديدة ومقاييس جديدة للأخلاق في عصرنا . بما أنّ « العدالـة الاجتماعيّة » كانت بدون شكّ أيضًا في تقليـد الإسـلام القديـم مقياسًـا رفيعًا للسلوك الأخلاقيّ ، يتبادر إلى الذهن السؤال عمّا يعنيه البروفسّـور شبستري بلفظة « الجديدة » التي استعملها في عرضه . هل يعني ذلك أنّ التقاليد القديمة تعطى ، نتيجة للتطوّرات الحديثة ، مضامين جديدة ، وإذا كانت هذه هي الحال ، فإلى أيّ مدى يصحّ هذا الأمر ؟

الفلاسفة المسلمون تبنّوا المقولات الأرسطوطاليّة

شبستري : عن السؤال هل تبنّى الفلاسفة المسلمون في تعليمهم عن الفضائل رأي أرسطو في ما يدعى « الفضائل الرئيسـيّة » ، علينـا ، في رأيـي ، أن نجيبَ « نعم » بكلّ بساطة . إنّ مفهومَها في تقليد الفلاسفة المسلمين لم يأتِ ، في رأيي ، بأيّ تفسير جديد .

قضيّة العقل من أجل الإيمان

في السؤال هل التمييز بين الخير والشرّ هـو شأن العقـل ، أنطلـق مـن أنّـه يتوجّب على كلّ عصر أن يحدّدَ مجدّدًا وباستمرار ما هو عـادلٌ في الحقـل الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ كما في الحقول الاجتماعيّة الأخرى . وهذا شأن العقل . وهذا يعني بالتحديد ، في نظري ، أنّـه يتوجّـب علـى الإنسان ، في معالجة مختلف ميادين الواقع ، وذلك بنوع خاصّ ليكتشفَ ما هو في الوضع الراهن عادلٌ من هذه الناحيـة أو تلـك ، أن يسـتعملَ عقلَه ، **لأنّ** الله قد أمره بذلك . ومن ثَمَّ لا وجودَ ، في نظري ، لأيّ عقل مـن دون إيمان ، ثمّ إنّ العقلَ والإيمانَ لا يقومـان جنبًـا إلى جنـب ، بـل إنّ واجـبَ الإنسان بأن يستعملَ عقلَه يأتي من الإيمان . فإنّي لا أفهم عقـلَ الإنسـان كعقل « دائريّ » ، كعقل يدور حول نفسه ويكتفي بذاته ، بـل كعقـل يعرف أنّ الله يخاطبه . في هذه النظرة يرتبط الإنسان دومًا بكـلا الوحـي والعقل معًا . يجب عدم فصل الواحد عـن الآخـر ، كمـا فعـل فيلسـوف الأخلاق الأنغليكانيّ الـذي ذكـره البروفسّـور بيخلِـر ، إذ طـالب باسـتعمال العقل من دون العودة إلى الله .

جليّ أنّ ثَمَّة فرقًا عندما يتكلّم على الأخـلاق إنسـانٌ مؤمـنٌ أم غـير مؤمن . فالأوّل يحيا مع إيمانه **ومع** عقله الذي يقبله الإيمان ويعـترف بـه ، إذ إنّ الإيمانَ يعتبر الإنسانَ شخصًا ، وهذا من جهته لا يمكـن فهمـه مـن دون عقل . ومن ثَمَّ أرى أنّ الفرقَ بـين الآراء في الأخـلاق لا يكمـن في الفرق بين طريقة تحديد مضمون هذا الواجب الأخلاقيّ أو ذاك – إذ يمكن أن يوجدَ اتّفاقٌ تامّ في بعض القضايا الكبرى ، وفي غيرها فروقـاتٌ في الآراء أكثر أو أقلّ أهمّيّة . الفرق الرئيسيّ إنّما يكمن في أسـاس المضـامين ، في التوجّه والدوافع ، ومن ثَمَّ واقعيًّا في السـؤال الـذي شـغلنا في مشـروع الحـوار هذا : **لماذا** يسعى الإنسان أصلاً إلى العدل في مختلف مجالات عالم الحياة ،

ويشعر بواجب تطبيقه عليها .

العلاقات الجديدة تقتضي تحديدًا جديدًا لما هو اجتماعيّ وعادل

نأتي أخيرًا إلى سؤال البروفسّور فانوني : لا ريب في أنّ العصورَ السابقة أيضًا قد شهدت ، سواء في الإسلام أو في المسيحيّة ، سعيًا إلى العدالة الاجتماعيّة . عندما أتكلّم على قيم جديدة وعلى ضرورة تحديد جديد لقيم معيَّنة ، فإنّي أحاول بذلك أن آخذَ بالاعتبار أنّ المسلمين ، خلافًا لما فعلوه في نطاق العدالة الاجتماعيّة في زمن آخر وفي أوضاع اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة مختلفة ، عليهم اليوم ، وذلك بالضبط تحقيقًا للعدالة الاجتماعيّة ، أن يفعلوا شيئًا آخر وأحيانًا شيئًا مختلفًا تمام الاختلاف . هذه الظروف المتغيّرة تقتضي باستمرار تحديدات جديدة لما هو عادلٌ واجتماعيّ . وبالتالي فمن ينقل إلى أوضاع الزمن الحاضر المتغيّرة بدون تمحيص وبدون تغيير ما كان سابقًا عادلاً قد لا يعود يتوافق اليوم بعد مع مطلب العدالة الاجتماعيّة . من هنا مطالبتي بتحديد **جديد** لقيم محدَّدة بناءً على واجب العدالة الاجتماعيّة الصالح لكلّ عصر واستنادًا إلى أوضاع الزمن المتغيّرة باستمرار التي تقتضي نظامًا عادلاً . هذا ما يعنيه في نظري العدل باعتباره واجب الإيمان ، تمامًا في نطاق ما تعنيه اللفظة العربيّة « مصداق » .

في تقسيم المجتمع الإسلاميّ

رشادي : لقد قسّم البروفسّور شبستري ، في بحثه العلميّ ، المجتمعَ الإسلاميّ إلى أربع فئات . هذا التقسيم ناتجٌ في رأيي بشكل رئيسيّ من المواضيع التي عالجها هؤلاء العلماء ، وليس من النزعات الفكريّة التي أرشدت

عملهم . وهكذا يُعَدّ مثلاً الطباطبائي فيلسوفًا عقلانيًّا يميل في اتّجاه المعتزلة ، في حين يشعر الغزالي بواجب اتّباع النصوص المقدَّسة . لا يمكن وضع هاتين الشخصيّتين في مجموعة واحدة . وكذلك طبّق بعض الفقهاء المسلمين طرقًا عقلانيّة في تقديم حججهم . فهؤلاء لا يمكن أيضًا وضعهم في مجموعة واحدة مع فقهاء آخرين لم يستعملوا هذه الطرق .

حاصل الكلام أنّي أردت الإشارة إلى أنّه لا يمكن اعتبار الفئات الأربع المذكورة بوجه عامّ في نطاق توزيع العلماء المسلمين بحسب الطرق والتوجّهات الفكريّة التي استعملوها . فضلاً عن ذلك يجب التذكير بأنّه في كلّ حقل من الحقول العلميّة تصحّ مبادئ متنوّعة ليس لها حتمًا علاقةٌ بالآداب والأخلاق . ومهما يكن من أمر فإنّ مقاصدَ الشريعة الخمسة التي ورد ذكرها في المحاضرة ليس لها معنى فقهيّ إلاّ في الفقه الإسلاميّ ، وليس في حقل الآداب والأخلاق .

الأوضاع التاريخيّة جديدة وليس القيم

في ما يتعلّق بالقسم الثاني من العرض الذي قدّمه البروفسّور شبستري ، فقد رأى أنّه كثيرًا ما تواجهنا قيمٌ جديدة في الزمن التاريخيّ الذي نعيش فيه ، وبالتالي قيمٌ لم تناقشها الأزمنة السابقة ؛ وساق أمثلة على ذلك « العدالة الاجتماعيّة » و«الحرّيّة والمساواة في السياسة » وغيرها . وبالتالي لم يكن بعد بالإمكان معالجة هذه القيم في ذاتها في المصادر الدينيّة التي تعود إلى الزمن السابق . وقد عرض المحاضر في هذا الشأن في نطاق مبدإ الاجتهاد طريقة جديدة لاستخلاص تساؤلات حديثة من النصوص الدينيّة . غير أنّي أعتقد أنّ بعض هذه القيم التي وُصِفت بأنّها جديدة ، كالحرّيّة والعدالة الاجتماعيّة ، ليست قديمة ولا جديدة ، وقد اعتُبرت في الماضي على النحو الذي يتمّ السعي إليها في الحاضر . فما قد يكون جديدًا إنّما هو

الأوضاع التاريخيّة التي تُطبَّق عليها مضامين القيم المعنيّة ، « المصداق » ، ولكن لا يجوز على الإطلاق أن يُستنتَجَ من ذلك أنّ **الموضوعَ** نفسه **والحكمَ** على واقع الأمور قد تغيّرا . ومن ثَمَّ يبدو لي أمرًا أساسيًّا أنّ **الموضوعَ** مثلاً أو **الحكمَ** كانا دومًا من مضامين النصوص الدينيّة ، ولكنّ المسألة تكمن في أن تُحدَّدَ من جديد الأوضاع الجديدة وتُربَطَ بها قيم الدين هذه ، كمبدإ الكرامة الإنسانيّة أو مبدإ القِسْط أي العدل ، والخلافة الإنسانيّة لله – وهذه مهمّةُ الفقهاء .

« مقاصد الشريعة » الخمسة – هل هي أمرٌ شائع في الإسلام ؟

خوري : نسمع باستمرار الحديثَ عن « مقاصد الشريعة » ، كما ورد ذكرها في محاضرة البروفسّور شبستري في النقاط الخمس ، والقائمة بالنسبة إلى حقوق الإنسان التقليديّة في الإسلام . هل هذا الرأي هو رأيٌ عامّ في الإسلام ، أم هو فقط رأي بعض العلماء المسلمين ؟

هل في الشيعة أيضًا أمرٌ مماثلٌ للمدارس السنّيّة ؟

ثانيًا : قيل في المحاضرة إنّ الأشاعرة انطلقوا من أنّ صفةَ العمل الأخلاقيّة هي مسألة تحديد وضعيّ ، وأنّ ما هو خيرٌ وما هو شرّ محدّدان في الواقع في القرآن ، الذي هو مصدر المعرفة الأوّل في هذا الموضوع . سؤالٌ في هذا الشأن : هل ثَمَّة في التقليد السنّيّ فقط ، إلى جانب الأشاعرة ، مدرسةٌ معتزلة ، أي مدرسة تُقرّ ، بالنسبة إلى الحكم في ما هو خيرٌ وما هو شرّ ، بمكانة حاسمة للعقل الإنسانيّ ، وهل هناك في الشيعة أيضًا في هذه المسألة آراء مختلفة ونظريّات متعدّدة ؟

البداية – والنتائج التي يجب استخلاصها منها

ثالثًا : إنّ محاولة الوساطة بين التقليد من جهة ومهامّ الحاضر من جهة أخرى ، كما جاء في المحاضرة ، أوافق عليها في البداية ، ومع ذلك أتساءل إن كان لا يؤدّي هذا إلى مشكلات جديدة . فالبداية هي بالتالي أمرٌ أرحّب به ، كما قلت ، ولكنّ التفكيرَ بمهمّة كيفيّة تطوير هذه البداية ، وما الذي يجب تطويره في الواقع أو بالتفصيل انطلاقًا من هذه البداية هو أمرٌ آخر .

المعيار الرئيسيّ – مشيئة الله المنزَلة

تسخيري : إذا أردنا أن نبحثَ في معايير السلوك الأخلاقيّ من وجهة النظر الإسلاميّة ، لا بدّ طبعًا ، إلى جانب المعايير الثانويّة الفرعيّة ، من أن نراعيَ بوجه خاصّ المعيارَ الرئيسيّ – وهو مشيئة الله التي حُدّدت للإنسان . كلّ الاختلافات في الآراء التي تحدّث عنها البروفسّور شبستري في مساهمته القيّمة تعود إلى جهد الإنسان في البحث عن مشيئة الله . سواءٌ أشدّد المعتزلة على العقل وأكّدوا أنّ ما يكتشفه العقل هو أيضًا ما تُحدّده الشريعة ، أم كنّا نأخذ برأي الأشاعرة بالنسبة إلى القرآن والسنّة . على نحوٍ مماثل أكّد غيرهم ، كما سمعنا ، أنّ كلّ ما يدفعنا إلى اتّباع الوصايا الإلهيّة يهبنا النجاة ، في حين أنّ كلّ ما يحملنا على ازدراء وصايا الله يجلب معه الهلاك . وكذلك الفقهاء الذين يقولون بمقاصد الله يستمدّون ذلك من مشيئة الله المعلَنة بوضوح .

المعيار هو اكتمال الإنسان

ولكن ما هو معيار مشيئة الله ؟ إنّه بوضوح اكتمال الإنسان . فالله يمتلك المعرفة التي هي وحدها المعرفة الحقيقيّة والكاملة لما تتضمّنه وتعنيه

يجب في هذا الأمر مراعاة المصطلح الذي كوّنه الإسلام لنفسه في هذا الشأن .

توضيحٌ تاريخيّ

قُرجي : أودّ ، في صدد الأفكار التي عرضها البروفسّور شبستري ، الإشارة إلى النقاط التالية :

أوّلاً صحيحٌ أنّ عبد الجبّار يُعَدّ من أقدم المفكّرين في مدرسة المعتزلة ، غير أنّ مؤسّسها كان واصل بن عطاء (المتوفّى سنة ٧٤٨) .

النقطة الثانية التي أودّ التحدّثَ عنها هي أنّ المقاصدَ الخمسة التي تكلّمت عليها المحاضرة ، يجب وضع واحد أو اثنين منها في نطاق الواجبات الدينيّة ، ولا علاقة لها بالآداب أو بتصرّفات الإنسان الأخلاقيّة . يجب الرجوع إلى المقاصد المذكورة حيث لا وجود لأيّة نصوص دينيّة خاصّة بالنسبة إلى حقوق الله تجاه الإنسان . لكنّنا في هذه الجلسة لا نتكلّم على حقوق الله بل على الواجبات الأدبيّة والأخلاقيّة في العلاقات بين الناس . فإذا اتّبعنا هذه الواجبات ، نستطيع أن نكونَ على يقين بأنّنا قد سلكنا وفاقًا لما يرضي الله .

« العدالة الاجتماعيّة » وكتب الشرع الإسلاميّة

ثالثًا عندما قيل إنّ العدالة الاجتماعيّة تمثّل قيمة أساسيّة بالنسبة إلى ميدان المسؤوليّة السياسيّة ، ولكن في أهمّيّتها الحاليّة لا يمكن بهذه السهولة إعلانها انطلاقًا من المصادر الملزمة في الشرع الإسلاميّ والآداب الإسلاميّة ، أودّ الإشارة إلى أنّه يمكن تمييز ثلاث فئات في أحكام الشرع : (١) أوّلاً فئة الواجبات الفرديّة (الأحكام الاختصاصيّة) ، كالصلاة والصوم والزكاة إلخ ؛ (٢) ثمّ فئة الواجبات العموميّة (الأحكام العموميّة) ، كواجبات الحكومة وجهاز الدولة والنواب وكثير غيرها ؛ (٣) وأخيرًا الواجبات القائمة بين

الحياة الإنسانيّة ، ويجب أن نرى في هذا معيارَ مشيئته .

المبادئ الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة

في خطوة ثانية أودّ أن أتطرّقَ إلى مسألة المعايير الحديثة التي تحدّث عنها المحاضر والتي حاول أن يرى وحيها في القرآن والسنّة . أرى أنّه يجب الانتباه إلى أنّ الإسلام ، عندما يتكلّم عن العدالة الاجتماعيّة ، لا يقصد مفهومًا عامًّا ، بل يربط بها مضامين تتوافق مع نظام محدَّد ، ويطبّق على تحقيق العدالة الاجتماعيّة مبدأين أساسيّين : المبدأ الأوّل هو « التكافل » ، أي « مسؤوليّة التضامن » بين أعضاء المجتمع الإسلاميّ بعضهم مع بعض . والمبدأ الثاني هو مبدأ « التعادل» ، ولكن ليس بمعنى مصطلح عامّ ومجرَّد ، بل في المفهوم الإسلاميّ للمساواة . وثَمّة مثلٌ عن ذلك : لقد حدّد الإسلام للنساء في كلّ الميادين حقوقًا معيَّنة : « ولهنَّ مِثْلُ الذي عليهنَّ بالمعروف » (القرآن ٢:٢٢٨) . ومن ثَمَّ فالمساواة بحسب القرآن لها صفةٌ خاصّة ، عندما يقال مثلاً إنّه يحقّ للنساء ، بالنسبة إلى الإرث ، نصف ما يحقّ للرجال (راجع القرآن ٤:١١) . هذا التحديد مرتبطٌ بكون المرأة ، بخلاف الرجل ، لا يتوجّب عليها الاهتمام بمعيشة الأسرة ، أي بالنفقة . الرأي نفسه يصحّ أيضًا بالنسبة إلى المساواة في ميدان القانون الجنائيّ .

مفهومٌ للمصطلحات خاصّ بالإسلام

مختصر الكلام أنّنا إذا أردنا أن نرى مراجعَ للقيم المعاصرة في المبادئ الإسلاميّة الأصليّة ، فهذا مهما يكن من أمر غير ممكن في المفهوم المعاصر للمصطلحات المعنيّة . ثَمَّة مفهومٌ لمصطلح العدالة الاجتماعيّة في الماركسيّة ومفهومٌ آخر في النظام الرأسماليّ . ومن ثَمَّ ليس من الممكن القول إنّ الإسلامَ يستطيع أن يتبنّى قيمة العدالة الاجتماعيّة في المفهوم المعاصر للمصطلح . بل

هاتين الفئتين ، باعتبارها واجبات لها ناحية فرديّة وناحية عموميّة ، كما في حال الزواج الذي يختصّ بشخصين ولكنّه في الوقت عينه يهمّ المجتمع الذي عليه أن يعترفَ بهذا الحدث الذي تمّ بين هذين الشخصين .

لقد صدرت بالنسبة إلى الحقلين الأخيرين شرائع مُلزمة للإنسان الفرد وللمجتمع . أمّا موضوع « العدالة الاجتماعيّة » فيختصّ بكلا الميدانين ، ومع ذلك لا يُعَدّ من أسس الشرع الإسلاميّ والأخلاق الإسلاميّة .

بالنسبة إلى ما يدعى « شريعة الله »

أخيرًا نجد في القرآن ، كما هو معروف ، مصطلح « الخليفة » ، الذي يعني في كثير من الأحوال « الوكيل » ، كما عندما يموت مثلاً أحدٌ يأخذ مكانَه آخر . ولكنّنا نجده أيضًا في بعض المواضع بمعنى خليفة الله على الأرض . وبالتالي يجب الانتباه إلى هذا المعنى المزدوج للكلمة ، وخصوصًا حيث يقال إنّ **الله والناسَ** يُصدران شرائع ، وفي كلا الحالين يتمّ الكلام على « شرائع الله » .

ضرورة تفسير جديد للمصادر الدينيّة

شبستري : ثَمَّة في الواقع اختلافات في الرأي حول ما إذا كانت القيم كالحرّيّة الإنسانيّة أو المساواة أو العدالة الاجتماعيّة قد أُعطيت في عالم اليوم تحديدًا جديدًا أم لا . في هذا الأمر لا يتعلّق الموضوع فقط بالسؤال عمّا إذا كانت بعض الشرائع التي صدرت في عصرنا هي عادلةٌ أم لا . بل يتعلّق الموضوع بالحريّ بالسؤال الأساسيّ التالي : هل وإلى أيّ مدى قد حصلت هذه القيم على تحديد جديد أم لا . فإذا أردنا أن نعالجَ عن قرب ما يسند هذا الرأيَ أو يناقضه ، قد يتجاوز هذا الموضوع الإطارَ المعطى لنا . ولكن في حال كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب ،

أحاول الحصولَ على طريقة جديدة لتفسير المصادر الدينيّة تعطي إمكانيّة إيجاد مدخل في المعنى المذكور لتحديد جديد لبعض القيم المعيَّنة .

ماذا يريد الله منّا في الحقيقة ؟

ثمّ أودّ أن أشدّدَ على أنّنا لسنا بصدد مناقشة واجب البحث في كلّ ما نفعله أو نجتنبه عمّا هي مشيئة الله ، كما يفعل الأشاعرة والمعتزلة والمتصوّفون ، الذين أشرت من بينهم إلى الغزالي والطباطبائي . لا يمكن أن يكونَ أيّ شكّ في ذلك . ولكنّ السؤالَ المهمّ والحاسمَ في رأيي هو كيف يمكننا أن نحدّدَ ما هي مشيئة الله في الواقع . وإلاّ أمكن كلّ واحد أن يقولَ « هذا ما أريده » ، ويعتبرَ هذا الأمرَ مشيئةَ الله . لا بدّ إذًا من أن نجدَ باستمرار طرقًا جديدة تساعدنا على أن نكتشفَ بوجه مسؤول ومتّسم بالنقد الذاتيّ ما الذي يريده الله في الحقيقة لئلاّ نخلطَ بين مشيئته الإلهيّة ومشيئتنا الخاصّة .

هل المسألة هي مسألة أنظمة محدَّدة أم توجيهات أساسيّة ؟

ثَمَّة أيضًا تباينات في الآراء بين المسلمين حول ما إذا كان الإسلام يفرض البحثَ عن نظام محدّد للشؤون الاقتصاديّة أو للعائلة أو للشؤون السياسيّة ، عندما تعالَج هذه المواضيع معالجة منهجيّة . هل يمكن في الواقع تبرير مثل هذا الأسلوب والدفاع عنه علميًّا . هنا يُطرَح السؤال هل يتوجّب علينا في الإسلام أن نضعَ لمختلف الميادين أنظمة محدَّدة صالحة قدر الإمكان لكلّ الأزمنة ، أم إنّه يجب علينا أن نعنى بأن تظهرَ في مختلف ميادين العيش المشترَك قيمٌ ينبغي باستمرار تحديدها من جديد في كلّ زمن على أساس الإيمان ، ويمكنها أن تعطي دوافع وتوجيهات لبناء أنظمة موافقة في الميدان السياسيّ أو الاقتصاديّ أو ميدان الأسرة . هنا أيضًا لا يمكن ،

بسبب ضيق الوقت ، التوسّع في هذه الآراء المختلفة .

توضيح

بالنسبة إلى مداخلة البروفسور قُرجي ، أودّ أن أقول إنّي لا أعرف كيف تُرجمت محاضرتي ، ولكنّي لم أقل إنّ عبد الجبّار هو مؤسّس مدرسة المعتزلة ، بل إنّه كان من ممثّليها الكبار وإنّه كتب مؤلّفات هامّة فيها .

يجب أن ترتكزَ مبادئ الحكم على قيم سياسيّة

لكن يبدو لي مهمًّا قولُه ، إذا كنت قد فهمت جيّدًا ، إنّه يمكن الكلام على مبادئ وحقوق أساسيّة في الحكم من دون ردّ هذه حتمًا إلى قيم سياسيّة محدّدة . لا أستطيع مشاركتَه هذا الرأي . بل يبدو لي بالحريّ كشرط أساسيّ أنّه لا يمكن الكلام على مبادئ للحكم إلاّ وبقدر ما يتّضح ما الذي يعنيه بنوع خاصّ هذا الحكم بالحرّيّة السياسيّة وبالمساواة السياسيّة وبالعدالة الاجتماعيّة . فيجب إذًا الاعتراف بمصطلحات كالحرّيّة السياسيّة أو المساواة أو العدالة الاجتماعيّة ، واعتبارها قيمًا ينبغي توضيح مضمونها – حينئذ فقط يمكن الكلام على أساس للحكم .

هل يجب أن يُحدَّدَ تاريخيًّا كلّ مرّة من جديد ما يريده ا لله ؟

هامر : أودّ أن أعودَ من جديد إلى السؤال الذي تمّ التطرّق إليه مرارًا ، ولكنّه يُطرَح الآن بشكل منهجيّ في محاضرة البروفسّور شبستري : كيف أرسّخ القيم الأساسيّة أو المطالب الأخلاقيّة على مشيئة ا لله ، وما هي الطريقة التي يتعيّن عليّ اتّباعها لذلك ؟ وبتعبير آخر ، بأيّة طريقة أستطيع

أن أكتشفَ مشيئة ا لله ليتاحَ لي أن أتمّمها في الواقع ؟ في هذا الأمر يبدو لي مهمًّا وجديرًا بالتفكير بنوع خاصّ البرنامج الذي وضعه البروفسّور شبستري بأنّه يتوجب على الإنسان أن يكتشفَ من جديد ويحدّدَ من جديد مشيئةَ ا لله ووصايا ا لله في ضوء الأوضاع التاريخيّة الجديدة .

الإجماع التاريخيّ والمسؤوليّة الخاصّة – الحقوق والأخلاق

ولكن بناءً على البعد التاريخيّ لكياننا الإنسانيّ يُطرَح أيضًا السؤال إلى أيّ مدى يمكننا نحن ، بصفة كوننا بشرًا ، أن نُجمِعَ على مشيئة ا لله الحقيقيّة في حالة معيّنة ، لنستطيعَ أن نعيشَ معًا عيشة ناجحة . وبذلك أتطرّق مرّةً أخرى إلى ما قاله من قبل البروفسّور لوف حول العلاقة بين الأخلاق والحقوق ، أو بين الميدان الخاصّ والميدان العامّ [راجع أعلاه ، ص ١٣٦] . وبسؤال آخر ، ألا تتضمّن مثل هذه النظرة التاريخيّة أيضًا القولَ إنّه يجب أن نحدّدَ دومًا من جديد ما يعتبره الناس دون نقاش مشيئةَ ا لله بالنسبة إلى عيشهم معًا بسلام ، وكذلك الميادين التي يجب أن تُترَكَ فيها لكلّ إنسان مسؤوليّته الخاصّة ، من دون أن يتعلّقَ العيش المشترَك الناجح بإجماع كلّ الناس حاليًّا في هذه المعرفة ؟

كلّ إنسان هو خليفة ا لله

يمكن أيضًا في هذه المسألة الانطلاق من النظرة القرآنيّة للإنسان التي ترى في الإنسان « خليفة ا لله » – وهذا مصطلحٌ له على كلّ حال في التقليد القرآنيّ وفي سائر ديانات الوحي استعمالات أخرى . في هذا الأمر يتّضح أنّ الإنسانَ يُعتبَر من جهة أنّ ا لله قد منحه الحرّيّة ، ومن جهة أخرى أنّه لا وجود لأيّ قول نهائيّ حول ما يجب على الناس الاتّفاق

عليه أو ما يجب أن يُترَكَ لمسؤوليّة الفرد الخاصّة . وإذا نظرنا إلى مجموعة الأمور من الناحية التاريخيّة ، نكتشف سببًا جيّدًا لذلك : وهو أنّ رسمَ الحدود هذا قد عُهِد فيه إلى الناس في مسؤوليّتهم التاريخيّة .

إلى أيّ مدى يمكن أن تنطبقَ الخلافة على أناس آخرين ؟

ومن ثَمَّ هل يمكن ، وأتوجّه هنا بالسؤال إلى العلماء المسلمين ، أن نفسّرَ مصطلحَ الخلافة في القرآن ، انطلاقًا من الأوضاع التاريخيّة المختلفة ، تفسيرًا دومًا جديدًا ، بحيث يحافظ في الواقع على المطلب الأساسيّ الذي يتضمّنه هذا المصطلح ، ومفاده أنّ هذه الخلافة تعود لكلّ فرد من الناس ؟ في هذه الحالة من الواضح أنّه لا يمكن أن يحتكرَ على نحوٍ ما بعض الناس وبعض الحكّام هذه الخلافة الإلهيّة بالنسبة إلى علاقاتهم مع الناس الآخرين ، بحيث يصير هؤلاء مجرّد كائنات لا يسعها إلاّ تنميم مشيئة الله . ومن ثَمّ إلى أيّ مدى يمكن أن تنطبقَ من الناحية السياسيّة الخلافة على الناس الآخرين ، من دون أن تتعرّضَ للخطر المسؤوليّة الخاصّة بكلّ إنسان فرد ، والتي لا يمكن التنازل عنها ، باعتباره خليفة الله ؟

كيف تُربَط المصطلحات الجديدة بالنظرة الإسلاميّة إلى العالم ؟

قنبري : إذا كنت قد فهمتُ جيّدًا مساهمةَ البروفسّور شبستري ، التي عالج فيها المسائل المتعلّقة بالنقاش حول القيم في العالم الإسلاميّ ، فقد تحدّث عن المبادئ التي هي حاسمة بالنسبة إلى الأوضاع الاجتماعيّة في عصرنا ، والتي ينبغي في الوقت عينه أن تتوافقَ مع النظرة القرآنيّة للعالم . يجب في الواقع الانطلاق من أنّ ثَمَّة مصطلحات كثيرة تُستعمَل اليوم ولم يكن لها أيّ وجود في الماضي . وفي هذه الحالة لا يمكن مدّ جسر بينها وبين أساس النظرة

الإسلاميّة إلى العالم إلاّ من خلال شرح لكتاب القرآن الكريم ، أو من خلال تفسير ملائم لروايات النبيّ وأحاديثه . فسؤالي هو هل تغيّرت آراء المحاضر التي عبّر عنها في هذا الشأن في منشورات سابقة ؟

إدراج التطوّر التاريخيّ

هل مصطلح « العدالة الاجتماعيّة » هو مصطلحٌ حديث ؟ يحاولون اليوم مقارنة كثير من مصطلحات عالَم السنّة بمصطلحات من العصر الحديث ، ثمّ يؤكّدون أنّ هذا المضمونَ أو ذاك يعكس رأيَ الدين . يبدو أنّه لا يمكن تكوين أيّ مصطلح للعدالة الاجتماعيّة على أساس المجتمع من دون إدراج كلّ التطوّر التاريخيّ في مفهوم العدالة .

سؤالٌ آخر: هل ينبغي أن نحاولَ فهم المصطلحات الحديثة منفصلة عن المصطلحات القديمة أم مرتبطة بها ؟ فإذا نظرنا إلى مصطلحٍ ما بطريقة جديدة ومنفصلة عمّا كان سابقًا ، فإنّنا بذلك نطأ أرض العالَم الحديث ، ويختلف حتمًا رأينا اليوم عن آرائنا السابقة . لا يمكنني في هذا المقام أن أكوّنَ في هذه المسألة حكمًا شخصيًّا ، ومع ذلك أعتقد أنّه يتوجّب علينا ، قبل أن نعلنَ رأيَ الدين في هذه المسألة ، أن ندرسَ أوّلاً بعمق هذا الموضوع ، وحينئذ فقط نستطيع أن نكوّن حكمًا في ما يجب قوله في الموضوع المعنيّ انطلاقًا من الدين .

كيف نربط بين القواعد المطلقة والنسبيّة التاريخيّة ؟

لوف: كيف أربط بين مطلب قاعدة مطلقة تعبّر مبدئيًّا عن مشيئة الله وبين الأوضاع التطبيقيّة في التاريخ ، كيف أربط إذًا المطلقيّة بالتاريخيّة ؟ بهذا السؤال تطرّق البروفسّور شبستري إلى معضلة أساسيّة تُطرَح أيضًا على الفكر المسيحيّ . أرى أنّ برهانه واضحٌ ومقنع : أي إنّ المبدأ ، عندما

يصل إلى مستوى التطبيق ، يجب دومًا أن يعطى أجوبة جديدة على أساس التأويل – من دون أن يزولَ كمبدإ . وهكذا لا يتخلّى الإنسان عن مطلب العدالة الاجتماعيّة عندما يأخذ بالاعتبار أنّ هذا المطلبَ في مجتمع إقطاعيّ يعني شيئًا مختلفًا عمّا يعنيه في مجتمع صناعيّ متطوّر . وبالتالي فإنّ مطلقيّة مطلب العدالة الاجتماعيّة ، في ظلّ الأوضاع المذكورة أعلاه ، تثبت بالضبط في تنوّع الأجوبة التاريخيّة .

صورة الإنسان القرآنيّة ومصطلح الشخص

بوتس : أودّ أوّلاً أن أدليَ فقط بملاحظة ، وهي أنّ الربطَ الذي قام به حضرة البروفسّور شبستري في عرضه بين صورة الإنسان القرآنيّة ومصطلح الشخص (القانونيّ) أمام خلفيّة الأبحاث الحديثة في تاريخ الحقوق حول الجذور المسيحيّة « لحقوق الشخص » ، أعتبره موضوعًا جديرًا بالاهتمام بنوع خاصّ ، وهو بحاجة إلى أبحاث أخرى من وجهة نظر الحقوق الدينيّة المقارنة .

حقّ النساء في الإرث في أوضاع اليوم المتغيّرة

سؤالٌ آخر ، سبق أن تطرّق إليه مشاركٌ مسلم ، يتعلّق بحقّ المرأة في الإرث . فإذا كانت الأسر المسلمة ، كما هي الحال أكثر فأكثر عندنا ، تعولها النساء ، لكون الرجل عاطلاً عن العمل ، لا بدّ من أن تقعَ المرأة بسبب ذلك في أزمة هويّة . ففي هذا المجتمع يصعب الدفاع عمّا قُسِم للمرأة من الإرث استنادًا إلى أنّ إعالةَ الأسرة لن تقعَ أبدًا على عاتق المرأة . فهل لرجال القانون المسلمين جوابٌ آخر بالنسبة إلى هؤلاء النساء ؟

مقاييس قيم السلوك الأخلاقيّ في النظرة المسيحيّة

كارل–هاينتس بشكه (Karl-Heinz Peschke)

إنّ الاتّفاقَ على القيم الأساسيّة يزداد أكثر فأكثر صعوبة وتضاؤلاً في مجتمعات عصرنا التعدّديّة المتنامية . ومع ذلك يحتاج العيش المشترَك الناجح في الدولة والمجتمع إلى مقاييس مشترَكة للقيم ، من أجل وضع قواعد مشترَكة ونظام عادل في المجتمع ومن أجل سلوك مشترَك . وهذا هو أحد الأسباب الجوهريّة للنقاش الحديث حول القيم الأساسيّة للمجتمع وللحياة الإنسانيّة [١] . ويسهم في هذا النقاش وجود اضطراب وتساؤل عن معنى الحياة وحيرة إزاء مهامّ البشريّة في المستقبل وقلق عامّ في الحياة [٢] .

القيمة بمعناها الشامل هي واقعٌ يبدو من المستحبّ وجوده أو الحصول عليه أو اكتسابه أو تشجيعه ، وهو يمثّل بالتالي خيرًا [٣] . غير أنّ مقاييسَ

---

[١] بالنظر إلى النقاش الجاري اليوم بحدّة حول القيم والقيم الأساسيّة ، قد يفاجئ القول إنّ مصطلح « القيمة » لم يظهر في الفلسفة إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . فالقدماء كانوا يتكلّمون عن الخير وعن صلاحه .

[٢] راجع :

" Grundwerte und Gottes Gebot. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz " (hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Gütersloh u. a. ^{3}1979, 7.

[٣] « القيمة ، باعتبارها **مصطلحًا فلسفيًّا** ، تحدَّد بأنّها ما يجدر السعي إليه وما هو مستحَبّ (أو ما يجعل شيئًا على هذا النحو) ، ما يجدر الاعتراف به وما هو جديرٌ بالإعجاب ، ما يقدَّر

القيم تصدر عن تلك القيم التي تحدّد غايات السلوك وأهدافه . وهي تصير نماذج توجيهيّة وتعمل كقواعد أخلاقيّة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يعترفون بها ويتصرّفون بمقتضاها . والقيم العليا لها بالتالي طابع الغايات والأهداف السامية [٤] . ولكن يُعتبَر أيضًا قيمة « ما هو مفيدٌ بالنسبة إلى هدف محدَّد » [٥] . النوع الأخير من القيم يوصَف بأنّه قيم لخدمة أغراض أخرى (كامتلاك الأمور الماديّة مثلاً) ، بإزاء الأهداف التي يسعى إليها الإنسان ، والتي توصف بأنّها قيم ذاتيّة (كتنمية الشخص) . في هذا الأمر تصير القيم العليا معايير للاستعمال المناسب للقيم الدنيا وتحقيقها الصحيح . وجليّ أنّ المعايير الأخيرة للاختيار القويم والتحقيق الصائب لمختلف القيم ، إنّما هي الأهداف السامية والتحديد الأخير للإنسان . إنّها مقاييس القيم للتصرّف القويم على وجه العموم ، أعني للتصرّف الأخلاقيّ الصالح . ومقاييسُ القيم الأساسيّةُ هذه والأهداف الأخيرة للمسلك الأخلاقيّ هي ما سيعالجه العرض التالي . فمن أيّ نوع هي بحسب تعليم الكتاب المقدّس وبحسب اللاهوت المسيحيّ ؟

١ – مقاييس القيم الأساسيّة بحسب الكتاب المقدّس

إنّ هدفَ الإنسان الأخير وبالتالي مقياسَ القيم الأساسيّ لتصرّفه هو ،

تقديرًا كبيرًا وما يُحترَم ، أو ما هو مفيدٌ لتحقيق هدف محدَّد » :

J. de Finance, Art. " Wert, Wertphilosophie ", in : K. Rahner (Hrsg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd.8, Freiburg u.a. 1973, 159-163, (159).

[٤] راجع في هذا الشأن :

Ch. Hubig - J. H. Müller, Art. " Wert ", in : *Staatslexikon* (hrsg. von der Görres-Gesellschaft), Bd. 5, Freiburg 1989 (7), Sp. 963-966, (964).

[٥] راجع : Art. "Wert, Wertphilosophie" ، المرجع المذكور (حاشية ٣) ، ص ١٥٩ .

بحسب **العهد القديم** ، تمجيد الله وتسبيحه . الناس ، على غرار كلّ الخلائق ، مدعوّون إلى تمجيد الله بكلامهم ووجودهم : « ليؤدّوا المجدَ لله ويُخبِروا بحمده في الجزر » (أشعيا ٤٢:١٢) [٦] . ويُطلَب من الشمس والقمر والنجوم والبحار والأرض والجبال والنباتات والحيوانات والناس وكلّ الأمم أن يتّحدوا في تسبيح الله [٧] .

وفضلاً عن ذلك يُعهَد إلى الإنسان في سفر التكوين بأن يُخضِعَ الأرضَ ويفلحَها ويحرسَها (تكوين ١:٢٨ و ٢:١٥) . عليه أن يُنميَ العالم ويعطيه شكلاً على مثال الله خالقه ، وبالتعاون معه . فالعالم لا يزال ينتظر اكتماله النهائيّ وتحوّله الأخير ، اللذين سيحقّقهما الله في المستقبل . « هكذا أخلق سماوات جديدة وأرضًا جديدة . فلا يُذكَر الماضي ، ولا يخطر على البال » (أشعيا ٦٥:١٧؛ راجع: ٦٦:٢٢) [٨] .

فإذا كانت هذه الأقوال تركّز على مجد الله وعمله ، فثَمَّة نصوصٌ أخرى يظهر فيها خلاص الإنسان كقيمة عليا . فالله هو المنقذ وهو الخلاص لشعبه . وكثيرًا ما يُرى الخلاص في التحرير من الضيق الزمنيّ [٩] ، ولكنّه أيضًا وعدٌ دينيّ . فالله سوف يطهّر بيت إسرائيل من كلّ إثم ، إذ

---

[٦] راجع : أشعيا ٤٢:١٠-١٢ ؛ ٤٣:٧ ؛ إرميا ١٣:١٦ ؛ ملاخي ٢:٢ .

[٧] راجع مثلاً : المزامير ٩٦ ؛ ١٤٥ ؛ ١٤٨ ؛ ١٥٠ .

[٨] بشكل تدريجيّ ولا سيّما في أثناء السبي ، نما « الإيمان بزمن خلاص آتٍ ، سوف يتوافق مع الزمن الأوّل ، بل يفوقه ، بزمن أخير ، فيه يُنهي الله التاريخ المتقلّب ، وفيه تكتمل خليقته . [...] يبقى أنّ إسرائيل قد طرح السؤال عن معنى التاريخ بشكل أعمق وأشمل من الشعوب الأخرى [...] » :

R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. 2, München 1968, 152 f.

[٩] ٢ صموئيل ٢٢:٣ ، ٤٧ وما يتبع ؛ مزمور ٣٥:٢٦ وما يتبع ؛ ٦٢:٦ ؛ أشعيا ٦٣:٨ وما يتبع ؛ إرميا ٣١:٧-٩ ؛ هوشع ١٣:٤ .

يمنحه مواهب روحه القدّوس (حزقيال ١١:١٩ وما يتبع ؛ ٣٦:٢٦ وما يتبع) . سوف يأتي ليجدّدَ شعبَه والأرضَ كلّها في العدل والقداسة [١٠] . وفي تعبير آخر ، يُعتبَر الارتباط با لله الهدفَ الأسمى للفعل الأخلاقيّ . فإنّ معرفةَ ا لله والصداقةَ معه هما أهمّ من كلّ الخيرات الفرديّة . في هذا العلم يصلّي صاحب المزامير : « إنّ يومًا واحدًا في ديارِكَ خيرٌ من آلاف . آثرت أن أُطرحَ عند عتبة بيت إلهي على أن أنزلَ في مساكن الخطأة » (مزمور ٨٤:١١) [١١] .

إنّ رأيَ **العهد الجديد** في معنى الحياة الإنسانيّة ومعنى التاريخ يؤيّد تقاليدَ العهد القديم ويُضيف إليها وجهات نظر أخرى . فتمجيد الآب السماويّ كان رغبة يسوع في أثناء حياته على الأرض [١٢] . والكنيسة الأولى لا تني تدعو إلى التسبيح : « لإلهنا وأبينا المجدُ إلى دهر الدهور . آمين » (فيليبّي ٤:٢٠) [١٣] . وما يتميّز به وصف الهدف الأخير في الأناجيل هو تبشير يسوع بملكوت ا لله . وتتضمّن الصورة أنّ مشيئة ا لله هي السلطة القصوى والأخيرة بالنسبة إلى الإنسان ، وأنّه في تتميم هذه

[١٠] مزمور ٦٧:٢ وما يتبع ؛ ٩٦ ؛ أشعيا ٤٥:٧ وما يتبع ؛ ٤٩:٦، ٨ ؛ ٥٢:٧-١٠ ؛ ٦١:١٠ وما يتبع .

[١١] راجع أيضًا : مزمور ٢٥:٤ وما يتبع ؛ ٢٧:٤ ؛ ٦٣:٢-٥ ؛ ٨٤:٢-٥ ؛ إرميا ٩:٢٢ وما يتبع . مع ذلك يجب الاعتراف بأنّ ثَمَّة ، إلى جانب هذا المفهوم لتحديد الإنسان ، سببًا آخر للتصرّف الأخلاقيّ لا يقلّ قوّة ، ويرتدي طابع السعادة . فالبركات الأرضيّة هي في هذه الحالة الوعود التي تكافأ بها حياة أخلاقيّة صالحة ، ويكافأ إسرائيل على أمانته كأمّة ، ومن هذه البركات نذكر على سبيل المثال : الممتلكات الأرضيّة ، كثرة الأولاد ، الحياة الطويلة ، الانتصار في الحرب ، وأورشليم مكلّلة بالمجد إلخ .

[١٢] يوحنا ٨:٤٩ وما يتبع ؛ ١٥:٨ ؛ ١٧:٤ ؛ راجع لوقا ٢:١٤ .

[١٣] راجع : ١ كورنثس ١٠:٣١ ؛ أفسس ٣:٢٠ وما يتبع؛ ١ تيموثاوس ١:١٧؛ يهوذا ٢٥.

المشيئة يكمن خلاص الإنسان وخلاص الخليقة كلّها . ملكوت ا لله هو الكنز الثمين واللؤلؤة النفيسة ، اللذين يجب على الإنسان أن يكونَ مستعدًّا لأن يبيعَ كلّ شيء ليقتنيَهما (متّى ١٣:٤٤-٤٦) [١٤] .

تتكلّم صورة أخرى على السكنى لدى ا لله في الحياة الأخرى على أنّها الموطن الخاصّ بالإنسان . فالمؤمنون ليس لهم ههنا مدينة باقية . فموطنهم الحقيقيّ هو في السماوات [١٥] . ويرسم سفر الرؤيا صورةَ أورشليم الجديدة التي سيكون ظهورها مكافأة وتتويجًا لصراع أبناء ا لله ضدّ قوى الشرّ . وتتّسم هذه الصورة بطابع كونيّ وتوصَف أيضًا بأنّها « سماء جديدة وأرض جديدة » (رؤيا ٢١:١) .

إنّ خيرَ الخلاص في أبعاده الدينيّة يحتلّ في العهد الجديد مكانًا مركزيًّا . فقد أتى يسوع ليخلّصَ ما قد هلك ؛ ليخلّصَ العالَمَ لا ليدينَه [١٦] . ولم يكن للرسل في كرازتهم مطلبٌ سوى خلاص اليهود والوثنيّين [١٧] ؛ فا لله

[١٤] « اطلبوا أوّلاً ملكوتَ ا لله وبرّه ، وهذا كلّه يُزاد لكم » ، هذا ما يشدّد عليه يسوع في عظة الجبل (متّى ٦:٣٣ ؛ راجع : ٢٥:١-١٢، ٣١-٤٦ ؛ مرقس ١:١٥ ؛ لوقا ١٢:٢٩-٣٢ ؛ ١٨:٢٨-٣٠) . الكنيسة الأولى تعرف أيضًا دافعَ ملكوت ا لله (أعمال الرسل ١٤:٢٢ ؛ ٢٨:٢٣ ؛ رومانيّين ١:١٧ ؛ ١ تسالونيكيّين ١:٥ ؛ رؤيا ١١:١٥) ، ولكنّها تشدّد على ترقّب **عودة الربّ** في يوم الدين وفي اكتمال كلّ شيء في ملكوته الأبديّ ، الذي يجب ألاّ يلاقيَه المؤمنون بدون استعداد : « لقد اقتربت آخرة كلّ شيء . فالزموا إذن التعقّلَ والقناعة ، وصلّوا ! » (١ بطرس ٤:٧؛ راجع أيضًا : ١ كورنثس ١:٧ وما يتبع ؛ فيليبّي ١:٩-١١ ؛ ١ تسالونيكيّين ٣:١٢ وما يتبع ؛ ٥:٢٣ ؛ يعقوب ٥:٧ وما يتبع) .

[١٥] ٢ كورنثس ٥:٨ وما يتبع ؛ فيليبّي ٣:٢٠ وما يتبع ؛ عبرانيّين ١١:١٣-١٦ .

[١٦] لوقا ١:٦٨-٧١، ٧٧ ؛ ٢:٣٠ ؛ ١٩:٩ وما يتبع ؛ يوحنّا ٣:١٧ ؛ ٦:٣٩ وما يتبع ؛ ١٢:٤٧ .

[١٧] أعمال الرسل ١٣:٢٦، ٤٧ ؛ ٢٨:٢٨ ؛ ١ كورنثيّين ٩:٢٢ وما يتبع ؛ ١٠:٣٣ .

يريد خلاصَ جميع الناس (١ تيموثاوس ٢:٤ ؛ ٤:١٠) . وثَمَّة صورةٌ أخرى للهبة نفسها ، وهي صورة الحياة الأبديّة . إنّ ثمرةَ الارتداد هي تقديس الإنسان والحياة الأبديّة [١٨] .

إنّ أوصاف الهدف الأخير في الكتاب المقدس ، أعني تمجيد الله ، وملكوته ، والسماء الجديدة والأرض الجديدة ، والخلاص والشركة مع الله ، هي بدون شكّ صورٌ وعلى نحوٍ ما غير محدَّدة . للوصول إلى مقاييس للقيم للسلوك الأخلاقيّ ، لا بدّ من تحديد الهدف الأخير تحديدًا أكثر دقّة وأكثر وضوحًا . ومع ذلك تنطوي أقوال الكتاب المقدّس على بعض النظرات الأساسيّة في هذا الشأن . **أوّلاً** الخليقة ليست نتيجة قدَر أعمى . بل هي بالحريّ عمل خالق حكيم ، قد نظّمها بحسب تصميم واضح وبهدف شامل ، يتحقّق في مسيرة ازدهار دائم . **ثانيًا** إنّ الهدف الأخير لا يدور فقط حول كمال الفرد وسعادته ، وليس فقط حول خير جماعات منفردة ؛ بل يشمل بالحريّ البشريّةَ كلّها ، وفوق ذلك مجموعَ الخليقة ؛ إنّه من طبيعته شامل وكونيّ . **ثالثًا** هذ الهدف مرتبط من الداخل بالحقائق الإلهيّة ، وهو بالتالي ذو طابع دينيّ وليس دنيويّ ؛ ويصل إلى ذروته في الخلاص الذي يهبه الله وفي الشركة معه . إنّ الجوابَ النهائيّ عن توق الإنسان العميق والمتعدّد الوجوه لا يُعطى في شكل مكتسبات أرضيّة ، بل في شكل تحوّل هو عمل الله نفسه .

[١٨] متّى ١٩:٢٨ وما يتبع ؛ مرقس ١٠:٢٩ وما يتبع ؛ يوحنّا ٣:١٦ ؛ ٥:٢٤ ؛ ١٠:٩ وما يتبع ؛ رومانيّين ٦:٢٢ ؛ ١ تيموثاوس ٦:١٢ . إنّ خلاصَ الإنسان يوصف أيضًا في مصطلحات وصور أخرى كثيرة ، مثل التعزية ، والأجر ، وسلام الله وعدله ، والتحرير ، والتبنّي الإلهيّ ، ومشاهدة الله .

٢- مقاييس القيم في ضوء التفكير اللاهوتيّ

إنّ الرأيَ الأساسيّ في معنى الوجود البشريّ يكشف أكثر من أيّ تعليم آخر مفهومَ الإنسان الذي ينطوي عليه أيّ دين أو فلسفة أو اعتقاد . إنّ معنى الوجود يوجز مفهومَها الأنتروبولوجيّ للإنسان ويؤثّر تأثيرًا حاسمًا على أحكامها بشأن القيم . ولذا يؤكّد البابا يوحنّا بولس الثاني الأهمّيّة الجوهريّة لمفهوم صحيح لمعنى الحياة الأخير . فيقول : « إنّ الإدراك الجديد لمعنى الحياة الأخير ولقيمها الأساسيّة هو المهمّة الكبرى التي تُطرَح اليوم لتجديد المجتمع . إنّ المعرفة المسؤولة لأولويّة هذه القيم هي وحدها كفيلة بأن تسمحَ للإنسان بأن يستعملَ الإمكانيّات الضخمة التي بين يديه بطريقة تخدم التعزيزَ الحقيقيّ للشخص البشريّ » [١٩] .

ونجد أفكارًا أساسيّة عن معنى الحياة الأخير في المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) . وهو يمثّل مرجعًا حاسمًا في الميدان المسيحيّ [٢٠] . على المسيحيّين - بحسب المجمع - أن يسعوا ، في حجّهم إلى الوطن السماويّ ، إلى ما هو فوق وإلى أن يفكّروا به . إنّ من واجبهم الاهتمام بالشركة مع الله من خلال تسبيح اسمه ، ومن خلال الصلاة والتأمّل والعبادات الجماعيّة . « وهكذا فالإنسانيّ في [الكنيسة] منتظمٌ وخاضعٌ للإلهيّ [...] ، وما هو منظور خاضعٌ لغير المنظور ، وما هو من العمل خاضعٌ للتأمّل ، وما هو حاضرٌ موجَّهٌ إلى المدينة الآتية التي نسعى إليها » [٢١] .

[١٩] البابا يوحنّا بولس الثاني ، إرشاد رسوليّ في وظائف العيلة المسيحيّة في عالم اليوم *(Familiaris Consortio)* ، رقم ٨ .

[٢٠] راجع خصوصًا : الدستور الراعويّ « الكنيسة في عالم اليوم » ، رقم ٣٣-٣٩ .

[٢١] دستور في الليتُرجيّا المقدّسة ، رقم ٢ .

غير أنّ دعوةَ الناس إلى الشركة مع الله وإلى العبادة لا تُضعف على الإطلاق أهميّةَ واجبهم في العمل على تطوير هذا العالم ، والإسهام في التقدّم الأرضيّ والالتزام بإكمال الخليقة . بالنسبة إلى العالم الأرضيّ ، يتحقّق مجد الله بازدهار عمل الخلق وتحقيق التصميم الإلهيّ في التاريخ . لا يكون الناس على خطإ « إذا رأوا في عملهم امتدادًا لعمل الخالق ، وخدمة صالحة يؤدّونها لإخوانهم ، وإسهامًا شخصيًّا في تحقيق التصميم الإلهيّ في التاريخ » [٢٢] . ومن ثَمَّ يصل الإنسان إلى الشركة مع الله أيضًا بإسهامه الفعّال في تحقيق التصميم الإلهيّ كما في حياة التأمّل بالصلاة والعبادة .

إنّ ازدهارَ خليقة الله يتحقّق في ميادين متنوّعة . والإنسان مدعوّ من خلال عمله إلى الاستفادة من إمكانيّات الأرض وإلى تنمية الطبيعة . « فعندما يتعهّد الإنسان الأرضَ بيديه أو بالأدوات التقنيّة لكي تعطيَ ثمرًا وتصبحَ مسكنًا لائقًا للأسرة البشريّة كلّها جمعاء [...] ، ينفّذ تصميمَ الله الذي أُظهِر منذ بدء الزمن ، والقاضي بأن يُخضِعَ الأرضَ ويكمّلَ عملَ الخلق [...] » [٢٣] . وفي الوقت عينه يُعهَد إليه بصيانة البيئة الطبيعيّة وحمايتها من الضرر . وهو يتحمّل مسؤوليّة ذلك .

وكذلك يتوجّب على الإنسان أن يعتني بنفسه وبتنمية ذاته . « كما أنّ النشاطَ الإنسانيّ يصدر عن الإنسان ، فهو أيضًا يصبّ في صالح الإنسان . فالإنسان عندما يعمل لا ينحصر عمله في تغيير الأشياء والمجتمع بل يكمّل ذاته أيضًا . إنّه يتعلّم أمورًا كثيرة ، وينمّي مواهبَه وطاقاته ، ويمتدّ إلى خارج ذاته وإلى ما فوق ذاته . هذا الانطلاق ، إذا فُهِم على استقامة

[٢٢] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ٣٤ . راجع أيضًا رقم ٦٧ .

[٢٣] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ٥٧ ؛ راجع أيضًا رقم ٣٤ .

وحقيقة ، فاق بقيمته كلّ ما يمكن جمعه من الثروات الخارجيّة » [٢٤] . على المجتمع أن يساعدَ الناس على أن يحيوا حياة لائقة بالكرامة الإنسانيّة ، ويطوّروا طاقاتهم ويبلغوا إلى الكرامة الإنسانيّة التامّة . وعلى النظام الاجتماعيّ أن يتوجّهَ على الدوام لخير الفرد . ولكنّ هذا يعني في الوقت عينه أنّه يتوجّب على كلّ واحد أن يعتنيَ ليس فقط بازدهاره الذاتيّ ، بل أيضًا أن ينظرَ أيضًا إلى ازدهار الآخرين ويعزّزَه .

الالتزام بتقدّم العالم يتضمّن الاشتراكَ في حياة الفئات الاجتماعيّة . لقد عُهد إلى الناس بتعزيز مسيرة جمعنة سليمة في الميدان الاقتصاديّ والثقافيّ والسياسيّ ، وذلك سواء على الصعيد القوميّ أم أيضًا على صعيد البشريّة كلّها . فالله لم يخلق الإنسان لحياة منعزلة بل لإنشاء وحدة اجتماعيّة . « وهذا التضامن يجب أن ينموَ نموًّا متواصلاً إلى يوم يبلغ فيه كمالَه ، ويستطيع فيه البشر ، وقد خُلّصوا بالنعمة ، وأصبحوا بمثابة عيلة محبوبة لله في أخوّة المسيح ، أن يمجّدوا الله ويحمدوه بطريقة كاملة » [٢٥] .

ومع البعد المتسامي للخلاص يجب الأخذ بالاعتبار أيضًا بعده الزمنيّ . يؤكّد البابا بولس السادس أنّه يترتّب على الكنيسة واجب إعلان تحرير ملايين من الكائنات البشريّة ، و« واجب العمل على أن يصير هذا التحرير حقيقة ، والشهادة له ، والإسهام في أن يتحقّق تحقيقًا كاملاً » [٢٦] . هذا التحرير يتضمّن التغلّبَ على كلّ ما يقهر الناس ، كالجوع والمرض المزمن ، والأمّيّة ، والفقر ، والمظالم في العلاقات بين الدول وحالات الاستعمار

[٢٤] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ٣٥ .

[٢٥] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ٣٢ ، راجع أيضًا رقم ٢٤ .

[٢٦] البابا بولس السادس ، إرشاد رسوليّ حول الكرازة في عالم اليوم « إعلان الإنجيل » ، رقم ٣٠ ؛ راجع أيضًا السياق الكامل : رقم ٣٠-٣٩ .

الجديد [٢٧] . وهكذا فالتحرير والخلاص مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا . ومع ذلك يجب عدم اعتبارهما أمرًا واحدًا. ولذلك ينبّه البابا أيضًا إلى « أنّه لا يكفي أن يستقرّ التحرير وأن توجَدَ الرفاهية والتنمية حتّى يأتيَ ملكوت الله » [٢٨] . حتّى أفضل البنى تبقى غير فعّالة ولا تلبث أن تصيرَ غيرَ إنسانيّة ، إذا بقي الناس الذين يعيشون فيها بعيدين عن أيّ ارتداد للقلب ، ولم يتحرّروا من أنانيّة الخطيئة . « الخلاص هو هبة الله العظيمة القائمة على تحرير الإنسان من كلّ ما يقهر الإنسان ، وخصوصًا على تحريره من الخطيئة والشرّ ، وعلى الفرح الذي يغمره لكونه عرف الله وعرفه الله ، ولكونه يرى الله ويسلّم له ذاته » [٢٩] .

وبموجز الكلام ، يقوم معنى الحياة الإنسانيّة الشامل على تمجيد الله وتحقيق التصميم الذي حدّده للعالم لدى خلقه إيّاه . وتندرج في هذا الأمر الأهداف الفرعيّة الأساسيّة التاليّة : (١) استثمار الأرض والحفاظ عليها وإنماؤها ؛ (٢) الحفاظ على الشخص البشريّ وإنماؤه (إنماء كلّ إنسان لنفسه ولقريبه) ، وفي هذا يندرج أيضًا تقديسه كناحية أساسيّة من الخلاص ؛ (٣) تعزيز الخير العامّ وتضامن الأسرة الإنسانيّة بمجملها ، وهذا يتضمّن

---

[٢٧] هنا يندرج «التخفيف من الظلم والألم واجتنابهما » ، اللذين هما ، في نظر إينغبورغ غابرييل (Ingeborg Gabriel) – على خلفيّة التقليد الكتابيّ – « المعيار الأخير للأخلاق المسيحيّة » :

I. Gabriel, " Der Beitrag der Religionen zu einem Weltethos ", in : A. Th. Khoury - G. Vanoni (Hrsg.), *" Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet ". Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag* (Religionswissenschaftliche Studien; 47), Würzburg u. a. 1998, 107-124, (124).

يجب إكمال هذا القول بالإشارة إلى أنّ الكتاب المقدّس ، إلى جانب هذ المعيار السلبيّ ، يؤكّد أيضًا المعايير الإيجابيّة مثل تمجيد الله وبناء ملكوته والحياة الجديدة .

[٢٨] المرجع المذكور (حاشية ٢٦) ، رقم ٣٥ .

[٢٩] المرجع المذكور (حاشية ٢٦) ، رقم ٩ .

التحرير من بنى النقص والظلم [٣٠] .

حتّى إذا كان الكلام على تمجيد الله وعلى الخلاص الأبديّ لا يعني الشيء الكثير أو لا يعني شيئًا على الإطلاق لغير المؤمنين ، فإنّهم مع ذلك يوافقون على تجسيد هذه المصطلحات في واقع الحياة في نطاق إنماء الخليقة والأهداف الفرعيّة المذكورة ، كما يوافقون أيضًا على المطالبة بتحرير الإنسان من كلّ ما يعوقه عن تحقيق هذه المهامّ . إنّ مضمونَ هذه الأهداف والمهامّ يوافق عليه معظم الناس . ويجب في الواقع الاعتراف بأنّ أهداف الجهد الأخلاقيّ ومهامّه المعروضة هنا تشكّل فقط إطارًا يمكن أن تظهرَ فيه ، حتّى بالنسبة إلى الذين يؤمنون معًا بإله خالق ، خيارات أخلاقيّة مختلفة ، (كما على سبيل المثال بالنسبة إلى السماح بالاستعمال السلميّ للطاقة النوويّة ، أو بالنسبة إلى اللجوء إلى التقنيات الجينيّة) . ومع ذلك فإنّ الأهدافَ المذكورةَ تقدّم توجيهًا يمثّل مساعدة جوهريّة لنظرة أساسيّة في ما هو قويمٌ ولحكم صائب [٣١] .

---

[٣٠] يعرض يوحنا ميسنر (Johannes Messner) جدولاً أوسع للأهداف الأساسيّة للوجود الإنسانيّ يجدر الانتباه له ، تحت عنوان « الأهداف الوجوديّة »: (١) الحفاظ على الذات ، بما في ذلك السلامة الجسديّة والتقدير الاجتماعيّ ؛ (٢) الاكتمال الذاتيّ ، بما في ذلك توسيع الخبرة والمعرفة وتحسين أوضاع الحياة ؛ (٣) إنجاب الأولاد وتربيتهم ؛ (٤) المشاركة بطيبة خاطر في ازدهار سائر الناس الروحيّ والماديّ ؛ (٥) التعاون الاجتماعيّ لتعزيز المصلحة العامّة ؛ (٦) معرفة الله وإكرامه والاتّحاد به . راجع :

J.Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984 (7), 42.

[٣١] بالنسبة إلى تفسير موسّع لموضوع الهدف الأخير في الكتاب المقدّس والتفكير اللاهوتيّ ، راجع :

K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, 43-69.

٣- وصيّة المحبّة كمقياس قيم للتصرّف

نجد أيضًا في العهد الجديد - في معنى العهد القديم (راجع : تثنية الاشتراع ٥:٦ والأحبار ١٨:١٩) - وصيّة أساسيّة أخرى لها أهمّيّة مركزيّة : إنّها وصيّة المحبّة الكبرى . وهي تأمر الإنسان بأن يحبَّ الله من كلّ قلبه ويحبَّ قريبه كنفسه . إنّها ، في نظر يسوع ، الوصيّة الكبرى والأولى [٣٢] . أليست هذه الوصيّة مقياسَ قيم آخرَ ومقياسًا مهمًّا للسلوك الأخلاقيّ ؟

إنّ محبة الله من كلّ القلب تعني تتميمَ مشيئة الله بغير تحفّظ [٣٣] . ولكن إلامَ تتوجّه مشيئة الله ، أي ما هي الأهداف والقيم التي يجب البلوغ إليها وتحقيقها ؟ يجب البلوغ إلى الحقائق نفسها التي استقيناها أعلاه من الكتاب المقدّس : تمجيد الله وتسبيحه ، ملكوته ، الشركة مع الله ، السماء الجديدة والأرض الجديدة ، والخلاص الأبديّ . كلّ ما سوى ذلك من مطالب ووصايا قائمٌ في نهاية الأمر في خدمة هذه الأهداف ويستمدّ منها معناه وقيمته .

النصف الثاني من الوصيّة الكبرى يأمر الإنسانَ بأن يحبَّ قريبَه كنفسه ؛ أو في صيغة « القاعدة الذهبيّة » : « كلّ ما تريدون أن يفعلَه الناس لكم ، فافعلوه أنتم لهم » (متّى ١٢:٧ ؛ لوقا ٣١:٦) . هذه إحدى قواعد الحكمة العمليّة . وفي الواقع فإنّ وضعَ العالم يكون أفضلَ بكثير ، إذا تقيّد الناس

[٣٢] « أحبب الربّ إلهكَ بكلّ قلبكَ وكلّ نفسكَ وكلّ ذهنكَ . هذه هي الوصيّة الكبرى والأولى . والثانية مثلها شأنًا : أحبب قريبَك مثلَ نفسكَ » (متّى ٣٧:٢٢-٣٩ ؛ وكذلك مرقس ٣٠:١٢ وما يتبع ؛ لوقا ٢٧:١٠) .

[٣٣] تتميم مشيئة الآب هو ، في نظر يسوع ، أهمّ من إطعام الجسد : « إنّما طعامي أن أعملَ بمشيئة الذي أرسلني وأتمّمَ عمله » (يوحنّا ٣٤:٤) . وتتوافق مع هذا الطلبة الأساسيّة في صلاة « الأبانا » : « ليأت ملكوتكَ ، لتكن مشيئتكَ [...] » (متّى ١٠:٦) .

بها دومًا . ومع ذلك فهذه القاعدة هي قاعدة أخلاقيّة موقّتة فقط وليست نهائيّة . إذ يمكن أن يحدثَ أنّ إنسانًا ما يشتهي أمورًا (كالمخدّرات والحرّيّات المريبة) تناقض محبّة الذات ومحبة القريب معًا . إنّها غير عادلة ، إذا أعطيت ، وغير عادلة إذا تمّ الحصول عليها .

وبالتالي فإنّ العهدَ الجديد يتجاوز هذه القاعدة ، إذ يقدّم للناس مثل محبة يسوع كمقياس جديد للمحبة : « أحبّوا بعضكم بعضًا كما أحببتكم أنا » (يوحنا ٣٤:١٣ ؛ راجع ١٢:١٥) . إنّ عطاء يسوع المتجرّد لخير الناس وخلاصهم يبيّن للمسيحيّين المحبّة الحقيقيّة الصادقة . ولكن بحسب أيّ معيار أحبّ يسوع نفسه الناس ؟ في نهاية الأمر يقود مثل يسوع من جديد إلى مقتضيات ملكوت الله باعتبارها معيار المحبّة النهائيّ . ومحبّة القريب تصير أكثر كمالاً بقدر ما تمكّن القريب من الإسهام في تحقيق تصميم الله في الخلق والخلاص ، ومن خدمة ملكوته .

ثَمَّة مقياسٌ للتصرّف الأخلاقيّ قريبٌ جدًّا من القاعدة الذهبيّة ، وهو متّخذ من الميدان الفلسفيّ ، وكثيرًا ما يُعتبَر أيضًا التوجيهَ الأخلاقيّ الأخير ، وهو « الأمر المطلق » الذي نادى به كانط : « تصرّفْ بحيث يمكن أن يصلحَ شعارُ إرادتك في الوقت عينه ليكونَ في كلّ زمن مبدأ لتشريع عامّ » . كلّ قاعدة أخلاقيّة يجب أن تصيرَ شاملة بحيث يمكن أن تصلحَ لكلّ شخص أو فريق يوجد في حالة مماثلة . والقاعدة التي لا تثبت أمام هذا المعيار لا يمكن أن تكونَ مبدأً أخلاقيًّا صالحًا . إنّ هذا - على غرار القاعدة الذهبيّة - معيارٌ مهمّ لتقصّي القواعد الأخلاقيّة ، وهو يضمن عدلاً أساسيًّا بين الناس . ومع ذلك فإنّ هذا الأمرَ المطلق ليس سوى معيار سلبيّ للحقّ ، ولا هو في الوقت عينه أيضًا معيارٌ كافٍ لما يجب أن يصلحَ إيجابيًّا كواجب أخلاقيّ . الأمر المطلق يبيّن القوى والحدود نفسها التي تبيّنها

القاعدة الذهبيّة . كلاهما مساعدان مهمّان لاكتشاف القاعدة الأخلاقيّة [٣٤] . ولكنّهما في ذاتهما لا يكفيان وحدهما . كلاهما بحاجة إلى الاكتمال من خلال ما تتضمّنه معايير القيم ، كما بيّنّا أعلاه .

٤- الحرّيّة والعدل والتضامن

إنّ تعبيرَ « القيم الأساسيّة » هو تعبيرٌ حديث العهد . فنجده في « برنامج غودسبرغ » للحزب الاشتراكيّ الألمانيّ (SPD) سنة ١٩٥٩ ، حيث يظهر لأوّل مرّة في ألمانية . ففيه نقرأ : « الحرّيّة والعدل والتضامن [...] هي القيم الأساسيّة للإرادة الاشتراكيّة » [٣٥] . في رسالة للبابا يوحنّا الثالث والعشرين تعود إلى سنة ١٩٦٣ ، نجد تعدادًا للقيم نفسها ، وإن لم يُطلَق عليها تعبير « القيم الأساسيّة » ، وقد أضيفت إليها قيمةٌ رابعة هي قيمة الحقيقة . عنوان تلك الرسالة « في السلام بين الأمم كلّها على أساس الحقيقة والعدل والمحبة والحرّيّة » يشير إلى أنّ هذه القيم تحظى في الوثيقة بانتباه خاصّ [٣٦] . وفي كلام الوثيقة على الأخلاق السياسيّة ، بدل لفظة

[٣٤] يرفض كانط أن يكون « الأمر المطلق » صياغة فلسفيّة لقاعدة محبة القريب الذهبيّة :

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 69, in : I. Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 1. Teil (Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden hrsg. von W. Weischedel ; Bd. 6), Darmstadt 1968, 62.

أمّا في نظر شوبنهاور (A. Schopenauer) ، فهو « تعبير متفرّع » عن القاعدة الذهبيّة المعروفة قديمًا (في : *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig 1927, 220 f.). لا شكّ أنّ القاعدتين تتّفقان إلى حدّ بعيد في نتائجهما العمليّة .

[٣٥] راجع في هذا الشأن :

H. Hockenhaupt, " Die Bedeutung der christlichen Grundwerte für die Politik ", in : *Die Neue Ordnung* 52 (1998), Heft 2, 91-97, (91).

[٣٦] مع كلمات مستهلّ الرسالة في الأصل اللاتينيّ "*Pacem in terris*" (السلام على

محبّة تُستعمَل لفظة تضامن [٣٧] . نجد أيضًا عند البابا يوحنّا بولس الثاني المصطلحات الثلاثة : التضامن والعدل والحرّيّة ، ويكمّلها بالسلام كقيمة رابعة [٣٨] . القيم الأساسيّة الثلاثة تشدّد على نواحي هامّة وتعطي توجيهات أسفرت عن نتائج واقعيّة خصوصًا في الميدان الاجتماعيّ والقانونيّ والسياسيّ ، كما تبيّن من حقوق الإنسان .

إنّ كونَ الحزب الاشتراكيّ الألمانيّ والتصريحات الكنسيّة الحديثة تؤيّد القيم الأساسيّة الثلاثة عينها ، لا يعني في ذاته اتّفاقًا تامًّا على مضمونها . فالمضمون يحدَّد انطلاقًا من مختلف النظرات إلى العالم ومختلف النظرات الأنتروبولوجيّة إلى الإنسان ، وهذه تُظهِر تباينات [٣٩] . وهذا يتّضح من أنّ التحديدَ النهائيّ للقيم الأساسيّة الثلاثة المذكورة لا يأتيها إلاّ من خلال الأهداف التي ترمي إليها . القيم الأساسيّة الثلاثة هي توجيهات مبدئيّة مهمّة لنظام عادل في المجتمع ، غير أنّها من جهة **المضمون** لا تعرض إلاّ

الأرض) ؛ نجد تسمية القيم المذكورة أو تفسيرها في الأرقام ٣٥، ٣٧، ٤٥، ٨٠، ١٤٩، ١٦٧.

[٣٧] المرجع المذكور (حاشية ٣٦)، رقم ٨٠. الأرقام ٨٠-١٢٩ تتكلّم عن القيم الأربع بشكل مستفيض.

[٣٨] إنّ البابا ، في خطابه لمناسبة الذكرى السنويّة الخمسين لتأسيس منظمة الأمم المتّحدة في ١٩٩٥/١١/٥ ، يطالب بجهد مشترَك لبناء « حضارة المحبّة » ، تُبنى على أساس القيم الشاملة ، التي هي السلام والتضامن والعدل والحرّيّة . راجع :

Herder-Korrespondenz 49 (1995) 601.

وكذلك في خطابه بتاريخ ١٩٩٦/٦/٢٣ أمام بوّابة برندنبورغ في برلين . راجع :

Herder-Korrespondenz 50 (1996) 412.

[٣٩] هكذا يشير البابا يوحنّا بولس الثاني ، في رسالته « السنة المئة » التي أصدرها سنة ١٩٩١ ، إلى أنّ ضلالَ الاشتراكيّة الرئيسيّ يكمن في نظرتها الأنتروبولوجيّة إلى الإنسان ، إذ تُغفِل التحديد المتسامي للإنسان ، وتسترشد فقط بالبرغماتيّة والنفعيّة (رقم ٣٥-٣٧) .

مقاييس قيم جزئيّة بالنسبة إلى الخيرات والحقوق [٤٠] . وهكذا لا يستطيع أحدٌ أن يدّعيَ أنّ له الحرّيّة بأن يفعل كلّ ما يحلو له دومًا . بل يُطرَح بالحريّ السؤال لأيّ شيء ينبغي للإنسان أن يحصلَ على الحرّيّة . من هنا يُستخلَص ما هي الحرّيّة أو الحرّيّات التي يحقّ له أن يطالبَ بها . وهذا يحتاج إلى مقاييس للقيم وإلى ما تتضمّنه [٤١] . ومثل هذه المقاييس الأساسيّة للقيم هي الأهداف المذكورة أعلاه : تنمية الشخص ، الخير العامّ ، الحفاظ على الخليقة وإنماؤها ، الخلاص الأبديّ . كلّ إنسان يكون في الحقيقة حرًّا ، إذا استطاع أن يتبعَ بدون إعاقة هذه الأهداف وتحديدَه لها .

---

[٤٠] في نظر غرهارد لوف (Gerhard Luf)، « إنّ حرّيّة الشخص الأخلاقيّ بالنسبة إلى الحقوق ليست قيمة بين قيم أخرى ، بل هي أساس وضع القيم القانونيّ ومقياسه » . وهذا يتضمّن المطالبة بالاعتراف بالآخر كشخص له حرّيّة مماثلة ، وبالتصرّف بحسب مبادئ تتّسم بطابع شموليّ شديد . راجع مساهمتَه النيّرة :

" Zur Problematik des Wertbegriffes in der Rechtsphilosophie ", in : H. Miehsler *u. a.* (Hrsg.), *Ius Humanitatis. Festschrift zum 90. Geburtstag von Alfred Verdross*, Berlin 1980, 127-146, (146 und vgl. Anm. 63).

لكن مع هذا التأكيد وهذه المطالبة لم تتّضح بعد الحرّيّة أو الحرّيّات التي يجب الإقرار بها للإنسان ، وتلك التي يجب عدم الإقرار بها . إنّ هذا بحاجة إلى مقاييس أخرى لا ينطوي عليها مصطلح الحرّيّة المحض في ذاته . وهذه المقاييس لها دورٌ أولويّ ، ولا يستطيع علم الحقوق أن يتركَ تحديدَها دون جواب ، بل عليه أن يقوم بمهمّة توضيحها .

[٤١] « الحقوق الأساسيّة لا تقدّم للفرد أيّ معنى لحياته . وصاحب الحقّ الأساسيّ لا يجد معناه في حقّ الحرّيّة ، بل في تطبيقها الصائب في الواقع : ليس في حرّيّة المهنة ، بل في العمل ؛ ليس في حرّيّة الضمير ، بل في العمل الصالح ؛ ليس في الحرّيّة الدينيّة بل في الإيمان .[...] إنّ حرّيّة العلم لا تضمن في ذاتها إنجازَ أيّ بحث . وحرّيّة الفنّ لا تُنشئ في ذاتها أيّ ازدهار في الأدب . والحقّ الأساسيّ في التملّك لا يعني الحصول على الرفاهية . والحرّيّة الدينيّة لا تضمن التديّن . الحقوق الأساسيّة وحدها لا تصنع دولة » :

J. Isensee, " Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat ", in : A. Paus (Hrsg.), *Werte - Rechte - Normen*, Graz u. a. 1979, 131-169, (153).

الأمر عينه يصحّ بالنسبة إلى التضامن . إنّه أصلاً قيمة ، ولكنّه أيضًا قيمة لخدمة مآرب أخرى ، وليس قيمة ذاتيّة . إذ يمكن أن يكونَ التضامن في خدمة مافيا ، وبالتالي لا يؤمّن بحدّ ذاته علاقات عادلة بين الناس . القيمة الأساسيّة الثالثة ، العدل ، لا تنشئ أيضًا هي نفسها القيم التي يجب تحقيقها ، بل تفترضها ، ولكنّها تضع النظام الذي يمكّن جميع المشتركين بأن يشتركوا بالنسبة عينها في هذه القيم وفي تحقيقها .

إنّ الوثائق البابويّة ، كما سبق وقلنا ، تذكر مع هذه القيم الأساسيّة الثلاثة كلّ مرّة قيمة رابعة : الحقيقة (يوحنّا الثالث والعشرون) ، أو السلام [٤٢] (يوحنّا بولس الثاني) . من ناحية ثانية تُعتبَر المساواة أيضًا قيمة أخرى ، كما في ثالوث الثورة الفرنسيّة : الحرّيّة ، والمساواة ، والأخوّة [٤٣] . (لقد

---

[٤٢] يعتبَر السلام عمومًا بأنّه غياب النزاع والحرب ، المرتكز على نظام عادل في الجماعة . وبهذه الصفة هو شرطٌ هامّ لازدهار الشخص والجماعة ، وهو بالتالي قيمة لخدمة هدف آخر ، وليس قيمة ذاتيّة . بحسب محمود زقزوق (جامعة الأزهر ، القاهرة) ، السلام ، في نظر الإسلام ، هو هدف الإنسان الأسمى . هنا يعني السلام توجّهَ الإنسان إلى الله . « والكلمة العربيّة ' السلام ' تعني ، بحسب زقزوق ، في الوقت نفسه أيضًا الخير والسلامة والنجاة » . « إنّه يعني الخيرَ والسلامةَ للإنسان الذي يبحث عنه . ومن هذه الناحية يكون السلام شيئًا يجب على كلّ إنسان أن يصنعَه لنفسه ، وذلك بتوجّهه إلى الله » (محمود حمدي زقزوق ، « السلام في التصوّر الإسلاميّ . مفهوم السلام في العالم وضرورته » ، في : **سلامٌ للبشر: المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية-لبنان ، ١٩٩٧ ، ص ٦٧-٩٤ ، هنا: ٦٧) .

[٤٣] لقد تبنّى الدستور الألمانيّ مقدّمات أساسيّة مماثلة ، أعني - مع كرامة الإنسان - الحرّيّة والمساواة والعدل والتضامن . ولكنّ هذه ليست ، بحسب ما يُثبته إيزنزي (J. Isensee) ، مصطلحات دقيقة من الناحية القانونيّة . « إنّها مقتضبة ، وبالتالي شعبيّة . إنّها عاطفيّة وبالتالي أخّاذة . إنّها غير محدّدة ، وبذلك غير قابلة للتطبيق . إنّ تعدّد معانيها يفسح في المجال لانتظارات

تمّ التطرّق ، في ما قيل أعلاه عن القاعدة الذهبيّة و« الأمر المطلَق » ، إلى الأهميّة البالغة التي يرتديها معيار المساواة من أجل نظام عادل) . هذه القيم يمكن أن تُضافَ إليها قيمٌ أخرى ، مثل الفضائل المتنوّعة ، كالأمانة ، والصدق ، والثقة ، والاجتهاد ، والصبر ، والنظام ، والانضباط . كلّ هذه قيمٌ مهمّة لتحقيق معنى الحياة والهدف الأخير ، ولكنّها قيمٌ في خدمة أهداف أخرى ، وليست قيمًا ذاتيّة ، وهي لا تحصل على مكانتها الحقيقيّة كقيم إلاّ من الغاية التي ترمي إليها .

٥- انفتاحٌ للانقياد لروح الله

العرض الحاضر كان موضوعه غايات الحياة الإنسانيّة وأهدافها السامية التي تُعتبَر معايير قيم أساسيّة للتصرّف . ونظرًا لهذه الأهداف وبناءً على طبيعة الإنسان والعالم الواقعيّة ، تُستقصى وتُستخلَص القيم الأخرى البالغة

كثيرة تُعلّق عليها » . في هذه العموميّات يعترف كلّ المواطنين بهذه القيم بطيبة خاطر . ولكنّها تستطيع ، في أيدي المتزمّتين وأصحاب الأحلام ، أن تستعيدَ في كلّ وقت تأثيرَها الثوريّ والهدّام (J. Isensee، المرجع المذكور ، [حاشية ٤١] ، ص ١٤٢) . وكذلك كرامة الإنسان المذكورة أيضًا هي مصطلحٌ مثقّل بالمعاني ، ولكنّها مصطلحٌ غامض . فهي لا توضح هدفًا يجب الوصول إليه باعتباره صفة من صفات للإنسان لا بدّ - وبقدر ما يتضمّن المصطلح هدفًا يتميّز به - حمايتها . إلى جانب ضمان حقوق الحياة الأوّليّة ، تتجسّد كرامة الإنسان في الواقع في مقتضيات الحريّة والمساواة . إنّ جدول حقوق الإنسان كثيرًا ما يرتكز على كرامة الإنسان . راجع :

W. Huber, Art. " Menschenrechte/Menschenwürde ", in : *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin 1922, 577-602.

غير أنّ كرامة الإنسان لا تقدّم معيارًا يتضمّن ما تقوم عليه حقوق الحياة أو ما تقتضيه الحريّة والمساواة . إنّها تطالب فقط ، باعتبارها معيارًا سلبيًّا ، بأنّه لا يجوز أن يُلحَق ضررٌ بهذه المطالب بشكل اعتباطيّ .

الأهميّة لتصرّف الإنسان . فالأسرة مثلاً هي قيمة جوهريّة لخير الفرد والمجتمع ، إذ إنّ الإنسان لا يستطيع أن يلبّيَ دعوتَه الشخصيّة ويقومَ بواجباته في المجتمع بشكلٍ فعّال إلاّ بشرط حياة عائليّة سليمة بين سائر أعضاء المجتمع .

ومهما يكن من أمر فالهدف الأخير والأسمى للإنسان والخليقة لا يمكن أن يكونَ إلاّ واحدًا . وهذا الهدف الأسمى هو ، بحسب اللاهوت المسيحيّ ، تمجيد الله وتحقيق تصميمه في الخلق والخلاص . والأهداف الأخرى الفرعيّة ، أعني استثمار الأرض وتنمية الشخص وتعزيز الخير العامّ ، يجب أن توضعَ في خدمة هذا الهدف الأسمى ، ومنه تحصل على تحديدها الدقيق . وهكذا فإنّ تنمية الشخص يمكن من الوجهة النظريّة أن تتمّ في اتّجاهات كثيرة ، ولكنّ مقتضيات الخير العامّ والدعوة الشخصيّة من قِبَل الله للإنسان لتحقيق مآربه هي التي توجّهها وتحدّدها في الواقع .

وأخيرًا يجب الإصرار على أنّ الطبيعة **الواقعيّة** والوجهَ **الواقعيّ** للهدف **الأخير والأسمى** للتاريخ البشريّ وللخليقة ، لا يعرفهما حتّى الناس المؤمنون ، بل الله وحده . فالناس قبل مئة سنة لم يكونوا قادرين على أن يروا مسبّقًا التطوّرَ الذي شهده عالمنا إلى اليوم ، ونحن من جهتنا لا نعرف التطوّر الذي سيشهده العالم في المئة سنة أو حتى الألف سنة القادمة . إنّ العالم يشبه بناءً يتمّ تشييده ، ولا يعرف تصميمَه النهائيّ إلاّ صاحبُه . ومن ثمَّ يتوجّب على البشريّة أن تنفتحَ على هدي روح الله . فالله هو الذي يهدي الناس ، رجالاً ونساء ، وبشكل جديد ، ليختاروا الطريقَ الذي يجب أن يسلكوه بحسب قصده ، عندما يصل تبصّر العقل إلى حدوده [٤٤] .

---

[٤٤] إنّ معنى الحياة ، في هذه النظرة ، ليس محدّدًا تحديدًا ثابتًا ، بل هو واجبٌ دائم ودعوةٌ مستمرّة يقومان في النهاية على تتميم مشيئة الله . فإذا فهمنا الحياة على هذا النحو ، يمكن القول : « إنّ للحياة دومًا معنى ؛ حتّى إذا لم نكن نعرف وجهةَ مصيرها ، وإذا كنّا نشعر بأنّ مسيرة تطوّرها

في هذا الصدد ، من المهمّ أن تؤخـذَ بالاعتبـار ، في إيجـاد القـرارات الأخلاقيّة ، العلاقة بالجماعة . هذه العلاقة هي دومًا جزءٌ حاسم بالنسـبة إلى الأخلاق [٤٥] . جليّ أنّ فهمَ الجماعة الإجماليّ لهدف البشريّة والخليقـة الأخير هو أشمل ممّا يستطيع الفرد أن يصلَ إليـه مـن معرفـة . صحيـحٌ أنّ الجماعةَ أيضًا لم تُعطَ الإدراكَ الكاملَ لتصـاميم ا لله ، وأنّ فهمهـا بحاجـة مستمرّة لأن يُكمّلَ ويُصحَّح ؛ بيد أنّ مفهومَ الجماعة لتحديـد الإنسـان يفـوق عادةً مفهومَ الفرد . وبالتالي على أعضاء الجماعة أن يصلـوا ، في تواصـل مشترَك ، إلى مفهوم أفضل لتحديدهم وإلى ما ينتـج مـن ذلـك مـن مقتضيـات أخلاقيّة . ولهذا السبب فإنّ المعرفة الأخلاقيّة هي مرتبطة ارتباطًـا أساسـيًّا بالجماعة وبتقاليدها .

هذا يتوافق مع قول المجمع الفاتيكانيّ الثاني إنّ روح ا لله يعمل بنوع خاصّ في الجماعة . وهو يعبّر عـن اعتقـاده بأنّـه أُعطـي **لشعب ا لله** أن يسـيرَ بهدي ا لله . « بدافع مـن الإيمـان ، يعمـل شـعب ا لله ، وفي عقيدتـه أنّ روحَ

هي نفسها عرضة للمصادفات وقاسية وظالمة ، وبأنّنا بسبب ذلـك لا نسـتطيع قبولها وجوديًّا . كلّ حياة قد أرادتها يد خالق عليا وهي مسؤولة عنها » :

W. Holzhausen, *Woran soll ich mich halten? Auf der Suche nach verbindlichen Werten*, Mainz 1997, 174.

[٤٥] هنا يمكن أن يكمنَ مطلب الطابع الجمـاعيّ الـذي هـو مطلـب حـقّ . وهـو يؤكّـد الـدور الضروريّ لائتلاف الجماعة في إيجاد القواعـد الأخلاقيّـة ، وذلـك ضـدّ محـاولات إيجـاد القواعـد بالارتكاز إمّا على عقل الفرد الصرف (كـانط ، رولـز *Rawls*) ، وإمّـا علـى الخطـاب العقلانـيّ للفريق الاجتماعيّ (الخطاب الأخلاقيّ) . بالنسبة إلى النظريّة ، راجع :

Ch. Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992 ; Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Theorie und Gesellschaft; 26), Frankfurt/M. u. a. ³1994 ; A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995.

الربّ مالئَ الكون يقوده في ما يسعى إليه ، يعمـل علـى استشـفاف الأحـداث والمقتضيات والرغبات التي يشترك فيهـا معـه أبنـاء عصرنـا هـذا ، فيتبيّـن العلامات الحقيقيّة لحضور ا لله أو لتصميمه » [٤٦] . إنّ روح ا لله يوجّه ويوضح ويُحيي الجهودَ التي تسعى من خلالهـا الأسـرة البشـريّة إلى جعـل حياتهـا أكثر إنسانيّة ، وإلى إكمال الخليقة والإعداد للزمن الآتي .

يرى المجمع أنّ روحَ ا لله لا يمنح هديّـه هـذا للمسيحيّين فقـط . إنّ نعمـةَ ا لله تعمل في قلوب جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة : « فبمـا أنّ دعـوةَ الإنسان الأخيرة هي في الحقيقة واحدة ، أي دعوة إلهيّة ، فمـن الواجـب علينا أن نكونَ على يقين من أنّ الـروحَ القـدس يمكّـن الجميـع ، بطريقـة يعرفها ا لله ، من الاشتراك في هذا السرّ الفصحـيّ » [٤٧] . ويكمـن السـرّ الفصحيّ في أنّ الربّ يسوع بآلامه وصليبه قد فتح للناس طريقًا يمكّنهـم من أن يتمّموا وصيّة المحبّة الجديدة ، ويسيروا بذلك – كما فعـل هـو نفسـه – نحو القيامة . إنّ روحَ ا لله يهب جميعَ الناس النعمةَ ليحيوا بحسب الدعـوة التي يدعوهم إليها ا لله ، ويُسهموا في تحقيق عمل ا لله ، والوصول أخيرًا إلى الشركة معه .

---

[٤٦] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ١١ .

[٤٧] المرجع المذكور (حاشية ٢٠) ، رقم ٢٢ .

أسئلة ومداخلات

في إشكاليّة مصطلح القيمة

شنايدر : تعقيبًا على المحاضرة القيّمة ، تذكيرٌ تاريخيّ بالسؤال عن كيفيّة إدراج « القيم الأساسيّة » في برنامج الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ في ألمانية : إنّ سبب ذلك كان أن تمّ الاتّفاق داخل الحزب على عدم الاكتفاء بالتحليل الاجتماعيّ الذي كان شائعًا إلى الآن في برنامج الحزب – مع مطلب الحقيقة العلميّة – ، وما يترتّب على ذلك من نتائج محدّدة – مع مطلب الحقيقة العمليّة . وفضلاً عن ذلك فقد أرادوا أيضًا الانفتاح على المواطنين الذين لا يقبلون النظرة الاشتراكيّة ، النظرة المدعوّة علميّة . وبالتالي فقد تبنّوا شعار « القيم الأساسيّة » في برنامج الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ ، لأنّهم تورّعوا عن ادّعاء شعار « الحقيقة » بمعنى حقيقة مكتسَبة علميًّا ، لدعم إرادتهم السياسيّة الخاصّة ، و لم يريدوا بالتالي إلزامَ أتباعهم بنظريّة اجتماعيّة معيَّنة معتبَرة علميّة . إنّ انفتاح الحزب على طبقات جديدة من المجتمع كان ينبغي له ألاّ يصطدمَ بحواجز عقائديّة .

وبذلك ، وبالعلاقة بمصطلح « القيم الأساسيّة » ، طُرِح السؤال الجوهريّ عن العلاقة بين « القيم » و« الحقيقة » . فيمكن بدون شكّ داخل مجموعة من القيم المختلفة تأكيد وضع مختلف لكلٍّ من تلك القيم بالنسبة إلى مسألة الحقيقة . وهكذا ثَمَّة فضائل مثل « الصدق » ، أو « الأمانة » أو « الاجتهاد » تعود لها من هذه الناحية مكانة مختلفة عمّا لقيم الحرّيّة أو العدل الأساسيّة التي تحدّثنا عنها .

بالنسبة إلى مثل « التضامن » : هل نحن هنا بإزاء قيمة موضوعة لخدمة مآرب أخرى ؟ عندما يقول البابا يوحنّا بولس الثاني إنّه يمكن أن نترجم

بهذا المصطلح ما كان يعنيه أيضًا مصطلح « الصداقة » *(amicitia)* التقليديّ ، فبهذا نتطرّق إلى التصوّر الذي يربطه أرسطو بمصطلح *philia* – وهو أجمل ما يمكن أن تصل إليه حياة الإنسان ، وهو ليس مجرّد أداة . وعلى كلّ حال فهو يُقرّ بأنّه لا بدّ هنا من اعتبار بعض التراتبيّة في الدرجات : فالصداقة من أجل منفعة متبادلة (ما يقود مثلاً الناس إلى إنشاء إرث مشترَك) هي غير الصداقة من أجل فرح الصداقة (أي أن يُسرَّ الناس بأن يكونوا بعضهم مع بعض) ، أو من أجل واجب أخلاقيّ (في وعد متبادَل بأن يرى الواحد في خير الآخر أو في خلاصه خيره الخاصّ أو خلاصه الخاصّ) . في هذا السياق يمكن الوصول بقدر كبير إلى أسئلة يرتدي وضعها بالنسبة إلى الحقيقة أهمّيّة بالغة للعيش المشترَك بين الناس ، ويجب حتمًا أن تُطرَح عندما يتعلّق الموضوع باعتقادات أساسيّة مشترَكة من شأنها أن تربطَ الناسَ بعضَهم ببعض في مجتمعاتنا . وبهذا يتعلّق أيضًا السؤال عمّا هو جديد في محاضرة البروفسّور شبستري .

التقارب بين أقوال القرآن وأقوال الكتاب المقدّس

تسخيري : إلى شكري لمطالعة البروفسّور بشكه الممتعة أضيف اقتناعي بأنّ مسلمًا متضلّعًا من مبادئ إيمانه الخاصّة ، بصرف النظر عن بعض الألفاظ ، يمكنه أيضًا من وجهة نظره الإسلامية أن يوافقَ على المطالعة بكاملها . في هذا أرى دليلاً جديدًا على أنّ مصدرَ الديانتين السماويّتين هو واحد .

لقد أشاد المؤلّف في مساهمته بحمد الله – كما تفعل أيضًا السورة الأولى من القرآن بقولها : « الحمد لله ربّ العالمين » (القرآن ١:٢) . وتكلّم ، كما تعبّر عن ذلك أيضًا آيات كثيرة من القرآن ، عن استثمار المجال الحياتيّ واستصلاحه ، وكذلك عن الإيمان بالله الذي يُفهَم على أنّه – وخصوصًا في الصلاة والعبادة – توجّه المؤمنين إلى الله ، بحسب القول

التالي : « يا أيّها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربّكَ كدْحًا فملاقيه » (القرآن ٨٤:٦) .

تكلّمت المحاضرة على معرفة عظمة الله على غرار ما يرد أيضًا في مواضع كثيرة من القرآن . فيقول مثلاً حديثٌ قدسيّ : « لقد خلقتُ المخلوقات ليعرفوني » ، وفي موضع من القرآن : وما خلقتُ المخلوقات إلاّ ليعبدوني (راجع السورة ٥١:٥٦) . والقولان الكتابيّان اللذان ذُكِرا في المحاضرة : « أحبب قريبَكَ كنفسكَ » ، و« كلّ ما تريده أن يفعلَ الناس لكم ، افعلوه أنتم أيضًا لهم » ، قريبان جدًّا من الرسالة القرآنيّة .

قواسم مشتَرَكة مفرّحة مع الأقوال القرآنيّة

بشكه : تعقيبًا على مداخلة آية الله تسخيري الأخيرة ، لا يسعني إلاّ أن أعربَ عن فرحي بأنّ القرآنَ ينطوي على المطالب نفسها . من المفيد أن تُدرَسَ النصوص القرآنيّة على نحوٍ مماثل ، وبنوع خاصّ في ما يتعلّق « بالقاعدة الذهبيّة » التي لها بعد شامل بالنسبة إلى العيش المشتَرَك بين الناس .

في نسبيّة ما يدعى القيم الأساسيّة

بالنسبة إلى موقف البروفسّور شنايدر ، تمكن الإشارة إلى أنّ النقاشَ حول القيم الأساسيّة قد بدأ بدون شكّ بمناسبة برنامج الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ (سنة ١٩٥٩) ، ولكنّ هذا المطلبَ قد تبنّاه أيضًا في ما بعد الاتّحاد الديمقراطيّ المسيحيّ ؛ وأخيرًا فإنّ موضوع القيم ، كما بيّنتُ ذلك في محاضرتي ، قد عالجته أيضًا التصريحات البابويّة في السنوات الأخيرة .

في ما يتعلّق بالقيم الثلاث – العدل ، والتضامن ، والحرّيّة – ، إنّها تتّسم ببعض النسبيّة ، ولذلك لا أعدّها قيمًا عليا . فالبعض فيها قابلٌ طبعًا للنقاش ، كما عندما يُعتبَر مثلاً التضامن من جهة قيمةً في خدمة مآرب

أخرى ، ويُترجَم في الوقت عينه هذا المصطلح « بالصداقة » . ولكن ألا يعني التضامن بالحريّ عملاً مشترَكًا بين جماعة ومساعدات متبادلة في فريق كبير ، حيث لا تقتصر المسألة على علاقة بين شخصين أو ثلاثة كما في الصداقة ؟ في الحقيقة يمكن أن يعنيَ التضامن اتّفاقًا ضدّ آخرين – كما كان يحدث مثلاً في الماضي تضامنٌ بين الكاثوليك في النزاع مع البروتستانت ، وبالعكس – ، وهذا يبيّن إلى أيّ مدى نحن هنا بإزاء مصطلح نسبيّ لا يصير بوضوح قيمة إلاّ إذا وُضع في خدمة هدف أسمى .

القيم والحقيقة

وبذلك تطرّقنا إلى السؤال عن العلاقة بين القيم والحقيقة (التي تمكن معرفتها علميًّا) . يجب الانطلاق من أنّ الموضوع ، في معايير قيم التصرّف الأخلاقيّ ، يتعلّق أيضًا بنظرة محدَّدة للعالم ، وبالارتباط بهذه النظرة ، يتعلّق أيضًا على قدر كبير بالحقيقة . كما عندما يؤمن المسيحيّون والمسلمون مثلاً بأنّ الله خلق العالم وبأنّ له في هذا الأمر أيضًا تصميمًا محدَّدًا . هذه هي الحقيقة في نظرهم . وبهذا الأسلوب تصير مشيئة الله معيار قيمة أعلى لتصرّفهم . بموجب ذلك تحدَّد العلاقة بين القيم والحقيقة .

أهمّيّة القدوة لتطبيق القيم

خليجي : لقد أشار البروفسّور بشكه إلى أنّه في المسيحيّة يجب تطبيق القيم المعطاة سابقًا في تصرّفات مناسبة ، وأنّ القيمَ تظهر من جهتها في تصرّفات الناس هذه . بهذه الطريقة تحدث علاقة متبادَلة بين القيم المعنيّة والتصرّفات .

أمّا الإسلام فصحيحٌ أنّه يُلزِم الناسَ أيضًا بأن يطبّقوا القيم في الواقع ، ولكنّه في الوقت عينه يقدّم لهم في وجه النبيّ قدوة لذلك ، نظرًا لكون

الناس يجدون صعوبات كثيرة ليمارسوا فعليًّا الأعمال المثاليّة والقيم . وهذا يكمن على الأخصّ في التباين بين قصد الله من جهة وما يمتلكه الناس من مفهوم ونظريّات للأوضاع المرتبطة بالقيم من جهة أخرى . ولكي يستطيعَ المسلمون القيامَ قدر الإمكان بدون إشكاليّات بالواجبات المطلوبة منهم في ممارسة حياتهم ، يعتبر القرآن الكريم نبيّ الإسلام تجسيدًا لهذه القيم . وبما أنّ الإسلام يرى في جميع الأنبياء مختارين من قبل الله وخاضعين له ، أتوجّه بالسؤال إلى محاورينا المسيحيّين ، إن كان يمكن أيضًا اعتبار عيسى من وجهة النظر المسيحيّة تجسيدًا للقيم ، إذ إنّ المسيحيّين لا يعترفون بعيسى لا كنبيّ ولا كإله بل كشخص بين الاثنين .

الأخلاق « الموجَّهة نحو الهدف » والسؤال عن « المبادئ »

فانوني : لقد قامت المحاضرة كلّها في نطاق الهدف ، فكانت كلّها موجَّهة نحو ما سيكون في النهاية – نحو الهدف الأخير للعالم وللخليقة كلّها وللإنسان . وقيل إنّ ما له علاقة بالهدف الأسمى هو قيمة عليا . فأتساءل لماذا لا نتكلّم اليوم بعد على « المبادئ » . وقد كان لهذا التعبير دورٌ حاسم في اللاهوت الأدبيّ ، فهل أصبح في النقاش اليوم صعبًا إلى حدّ أنّه يفضَّل اجتنابه .

بشكه : عندما قال الدكتور خليجي إنّ الشريعة القرآنيّة تقدّم أمثلة ينبغي للإنسان أن يتصرّفَ بموجبها ، وأشار في ذلك إلى أنّ النبيّ هو قدوة خاصّة للتصرّف بالنسبة إلى المسلم ، فهذا يحمل طبعًا المسيحيّ إلى التفكير عفويًّا بيسوع الذي ظهر لنا قدوةً لتصرّفنا . « لقد جعلتُ لكم من نفسي قدوة لكي تصنعوا كما صنعتُ بكم » (يوحنّا ١٣:١٥) ، هذا ما

قاله يسوع لتلاميذه بعد أن غسل أرجلهم . بحسب العقيدة المسيحيّة ، إنّ يسوع ، كلمة الله المتجسّد ، هو في الوقت عينه إنسانٌ حقيقيّ وإلهٌ حقيقيّ ؛ وبصفة كونه إنسانًا حقيقيًّا ، يمكن أيضًا أن يكون قدوةً لتلاميذه . ولكن بحسب أيّة معايير وبحسب أيّة توجّهات أو مبادئ تصرّف يسوع ؟ إنّ مثاله يقود في نهاية الأمر إلى مقتضيات ملكوت الله ، إلى مشيئة الله باعتبارها السلطة الأسمى والأخيرة للإنسان – إلى معيار المحبّة النهائيّ . السؤال نفسه يمكن أيضًا توجيهه إلى محمّد : بحسب أيّة معايير ، وما هو المعيار الأخير الذي تصرّف بموجبه ؟

جليّ أنّ لجماعة الإيمان ، بالنسبة إلى كلٍّ منّا مسيحيّين ومسلمين ، أهمّيّة بالغة بالنظر إلى ما نبذله من جهد في إيجاد المعايير الصحيحة لتصرّفنا وفي تطبيقها . وإن كان للقيم التي تكلّمت عليها في المحاضرة إطارٌ توجيهيّ عامّ مشترَك ، فيجب علينا مع ذلك أن نبحثَ باستمرار عن طرق جديدة لتطبيق هذه القيم ، كما على سبيل المثال في مسألة التقنيات الجينيّة أو عند وضع نظام اقتصاديّ معاصر . في هذا الأمر نحن بحاجة إلى مساعدة جماعتينا المؤمنتين ، ولكن يجب علينا في الوقت عينه أن نبحثَ عن طرق تؤدّي ، مع كلّ التباين في وجهات النظر والأحكام في القيم ، إلى لقاء جديد للتفاهم والتصرّف بين جماعتينا الدينيّتين .

إذا لم ترد كلمة « المبادئ » في محاضرتي ، فهذا أمرٌ غير مقصود . يجب بدون شكّ أن نعتبرَ « القاعدة الذهبيّة » ، التي تكلّمتُ عليها ، مبدأً للتصرّف الأخلاقيّ ، وربّما يمكن أيضًا اكتشاف مبادئ أخرى في عرضي .

ألا يتعرّض الاتّفاق على القيم للخطر ؟

خوري : لقد ورد في بدء المحاضرة الحديث عن « اتّفاق على القيم » ، فيتبادر إلى ذهني السؤال الأساسيّ هل يمكن بعدُ أن يكونَ ثَمَّة أيّ معنى

للنقاش في موضوع القيم في مجتمع تعدّديّ ، يحلّ فيه أكثر فأكثر ، محلّ البحث عن اتّفاق على القيم ، البحثُ عن مجرّد مقارنة مصالح . وبتعبير آخر هل لا يزال الكلام على القيم له وقعُه في مجتمعنا ؟

بشكه : إنّ أيّ مجتمع بحاجة إلى حدّ أدنى من القيم ، ليكونَ له أساسٌ مشترَك للشرائع والقواعد الضروريّة . لذلك من الضروريّ أن يكونَ ثَمَّة اتّفاقٌ يصعب اليوم أكثر فأكثر الحصول عليه ، بل يتعرّض في الواقع لخطر أن يُفقَد تمامًا . فإذا تمّ اعترافٌ مشترَك بالعدل والحرّيّة والتضامن كقيم أساسيّة للمجتمع ، فبذلك يكون قد حصل شيء مهمّ ، ولكن لا يزال السؤال دون جواب على الأقلّ في جزء منه ، كيف نملأ مضمونَ هذه المفاهيم .

في العلاقة بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة العلميّة

شبستري : إنّ السؤالَ الذي طرحه البروفسّور شنايدر عن العلاقة بين الحقيقة الدينيّة وحقيقة القيم العلميّة لم يلقَ إلى الآن جوابًا . هل يمكن أن نوافقَ على رأي الإنسان المؤمن عندما يقول إنّ الحقيقة التي يتمسّك بها في الإيمان لا يجوز أن تكونَ موضوعَ خطاب علميّ ؟ أو إنّه يتوجّب على المؤمن مع ذلك أن يدخلَ من جديد في حوار جدّيّ مع الحقائق العلميّة ، بالنسبة إلى الحقيقة الدينيّة التي يعتقد بها في ضميره ؟ هذا السؤال يبدو لي أنّه لا يزال دون جواب .

التمييز بين الخير والشرّ مرتبطٌ بمسألة الحقيقة

بشكه : يبدو لي أنّ إشارة البروفسّور شبستري إلى هذه المسألة هي محقّة . فعندما تكون المسألة في الأخلاق أوّلاً مسألة الخير والشرّ ، فهذا

لا يمكن بالتأكيد أن يعنيَ عدم الالتفات إلى السؤال عمّا هو صحيح أو خطأ . الخير يجب في كلّ الأحوال أن يتّفقَ مع الحقيقة ويتوجّهَ إليها . فعندما نحن المسيحيّين على سبيل المثال نؤمن بأنّه لا يمكن أن نؤدّيَ المجدَ الذي ينبغي لله من دون أن نخدمَ الخليقة التي صنعها ، وأن نلتقي العالم ونحافظ عليه في احترام خالقه ، فهذا التصرّف الأخلاقيّ يتوافق مع الحقيقة . ومن جهة أخرى فإنّ موقفًا هدّامًا تجاه العالم هو موقفٌ مناقضٌ للحقيقة.

غابرييل : في ما يتعلّق بالسؤال المطروح هنا ، يبدو لي من المفيد التفكير بأرسطو وبالتمييز الذي يجعله بين الحقائق العلميّة المحض ، من نوع الرياضيّات مثلاً ، والحقائق الأخلاقيّة التي لا يمكن اكتشافها ، بناءً على الحرّيّة الإنسانيّة ، إلاّ بدرجة من اليقين أقلّ بكثير ، مع أنّ هذا في نهاية الأمر لا يزيل على الإطلاق طابَعَ الحقيقة الذي تتّسم به .

معالم الحرّيّة قائمة دومًا في مصطلح الحرّيّة

لوف : في ما يتعلّق بتطبيق مصطلح الحرّيّة ، قيل في المحاضرة إنّه لا يستطيع أحدٌ أن يدّعيَ بأنّ له الحرّيّة في أن يفعلَ ما يحلو له بدون أيّ حدود ؛ بل يجب بالحريّ وضع معالم محدَّدة للحرّيّة تنتج من الإجابة عن السؤال لأيّ شيء ينبغي أن يحصلَ الإنسان على الحرّيّة ؟ وبهذا يرتبط في رأيي السؤال هل وإلى أيّ مدى هذه الأمور قائمة دومًا في مصطلح الحرّيّة نفسه ، ولا يؤتى بها فقط من الخارج : هذه المعالم ناتجة من أنّ الحرّيّة ترى نفسها مرتبطة بسائر الناس الذي لا بدّ من احترامهم والذين يجب البحث معهم على صيغ ناجحة للعيش المشترَك ؛ ومن أنّ الحرّيّة ترى نفسها مرتبطة أيضًا بما يحيط بالكيان الإنساني من أوضاع طبيعيّة محدَّدة ، وما تتضمّنه تلك الأوضاع من الشروط الضروريّة التي تسمح لي بأن أعيشَ

ككائن حرّ ، أو من أوضاع اقتصاديّة تمكّنني من أن أتحرّك ككائن حرّ .

ضمانات الحرّيّة ضروريّة نظرًا للتجارب السلبيّة

أعتقد أنّ المعضلةَ التي تكمن في التساؤل عن أيّة حرّيّة يجب باستمرار حمايتها أو تمكن المطالبة باحترامها ، تظهر إلى حدّ بعيد في عاقبة سلبيّة : فهي تُطرَح بنوع خاصّ في الظروف التي يتعرّض فيها الناس للإذلال والإهانة ويُستعمَلون كأدوات . في التجربة السلبيّة لهذا التهديد للإنسان في إنسانيّته ، تواجهنا ضرورة المطالبة بضمانات للحرّيّة الإنسانيّة .

« الحرّيّة الوجوديّة » و« الحرّيّات الواقعيّة »

بشكه : في مجال الحرّيّة البشريّة المعقّد ، ثَمَّة أوّلاً حرّيّة أساسيّة وجوديّة يتمتّع بها الإنسان . فهذه لا يمكن أن تُنزَع منه حتّى في الظروف التي تُقتَصَر فيها حرّيّاته الواقعيّة إلى أقصى حدّ ممكن ، كما في السجن أو في أوضاع سياسيّة كلّيّانيّة . بيد أنّ هذه الحرّيّة الوجوديّة تتحقّق وتزدهر في ميادين واقعيّة ، بحيث يتكلّمون بحقّ على حرّيّات واقعيّة ، مثل حرّيّة الكلام ، وحرّيّة التعليم والتعلّم ، وحرّيّة التحرّك وما شابهها . وهذه الحرّيّات الواقعيّة – بخلاف الحرّيّة الوجوديّة – تخضع دومًا لبعض الحدود : نفكّر مثلاً بإساءة استعمال حرّيّة الكلام باللجوء إلى الافتراء ، أو بإمكانيّة استغلال حرّيّة البحث بهدف التلاعب الجينيّ أو من أجل اختبارات على الأجنّة .

لا شكّ في أنّه لا بدّ من الحفاظ قدر الإمكان على هذه الحرّيّات الواقعيّة وحمايتها من المخاطر التي تتعرّض لها حاليًّا أو تهدّدها في المستقبَل . هنا تكمن أيضًا أهمّيّة حقوق الإنسان ، التي تريد أن تضمنَ ممارسةَ مختلف الحرّيّات الواقعيّة ، وأن تسهرَ أيضًا على الحدود التي لا يجوز – بغية الحفاظ على حقوق الآخر – تجاوزُها من خلال ممارسةٍ لا حدود لها لحقوق حرّيّة

الفرد . أمّا المعيار العامّ لتطبيق تدابير حماية للحفاظ على حقوق الحرّيّة فيبدو لي أنّه الخير العامّ – الذي يطلب أكبرَ قدر ممكن من الحرّيّة لصالح إبداعيّة الإنسان التي يحتاج إليها بإلحاح الخير العامّ ، ولكنّه يشير في الوقت عينه إلى حدود حقوق الحرّيّة حيثما تعرّض إساءة استعمالها الخيرَ العامّ للخطر .

كيف التصرّف مع الآراء المختلفة في البلد الواحد ؟

رشادي : لقد أشار البروفسّور بشكه بحقّ إلى أنّ المجتمعات البشريّة ، في تفكيرها وتصوّراتها ، تتحرّك أساسًا في نطاق « التكاثر » . هذه التعدّدية تأتي من التفسيرات المتنوّعة لمختلف القيم ولما ترتكز عليه . فالعدل مثلاً هو بلا ريب قيمةٌ معترَفٌ بها بوجه عامّ . ومع ذلك فبالنسبة إلى تحديد مصطلحه وأسسه وتطبيقه العمليّ ، يمكن أن تكونَ ثَمَّة آراء مختلفة . وبتعبير آخر فما دمنا نتحرّك على صعيد الأفكار النظريّة ، يعترف الجميع أساسًا بمثال العدل ، ولكن حالما نأتي إلى صعيد الممارسة والتطبيق والعلاقات القائمة ، تبدأ المشكلات ، فتظهر الآراء المختلفة بالنظر إلى تحديد مصطلح العدل ، ويحاول كلّ واحد أن يحقّق في نطاق مفهومه الخاصّ هذه القيمةَ الأساسيّة للمجتمع البشريّ .

وهكذا في المفهوم الماركسيّ يعني العدل المساواة ، في حين يرى غيرهم المساواة خلاف الظلم . من هذا ينتج في نظري سؤالان : أوّلاً كيف تواجه الحكومات والجماعات الدينيّة بنوع عامّ معضلةَ التعدّد نظرًا إلى الآراء الشديدة الاختلاف عن العدل في بلد واحد ، لا يتمتّع فيه أيٌّ من هذه الآراء بأكثريّة واضحة في هذا الموضوع ؟ وثانيًا كيف تجابه المسيحيّة بنوع خاصّ هذه الظاهرة ؟

قيمة العدل – كيف نملأ مضمونَها ؟

بشكه : أدرك معضلة كيفيّة ملء مضمون قيمة العدل ؛ وبالتالي فمن هذه الناحية أيضًا أتكلّم على أمر نسبيّ . وفي هذا السياق يمكن الرجوع ، مع هوبس (Hobbes) وسبينوزا (Spinoza) وكلسن (Kelsen) ، إلى نظريّة « الحقّ الوضعيّ » ، والقول إنّ قاعدة العدل هي الشرائع التي تصدرها الدولة عمليًّا . ولكن ما يناقض هذا الرأي هو أنّ الشرائعَ الملزمة يجب أن تقاسَ بمقياس العدل ، وأنّه لا بدّ من الاستناد إلى العدل حيث لا وجود لقانون وضعيّ . يرى غيرهم معيارَ العدل في المنفعة الاجتماعيّة . ولكن في هذه الحال ما هو وضع الناس الذين بسبب إعاقةٍ ما لا يستطيعون مسبّقًا خدمة المنفعة الاجتماعيّة . ويقول غيرهم أيضًا ، استنادًا إلى نظريّة الوحي الإلهيّ ، إنّ ما هو عادل إنّما هو ما أوحى به الله وما هو منصوصٌ عليه في كتب مقدّسة معيَّنة . التقليد الكاثوليكيّ يعتنق في معظمه نظريّة الحقّ الطبيعيّ : العادل هو ما ينتج من مقتضيات طبيعة الإنسان ، من ميوله الطبيعيّة *(inclinationes naturales)* – ما هو مثلاً في خدمة الحفاظ على الحياة وتنميتها ، والحقّ في الأسرة ، والحقّ في العمل مع الغير في المجتمع ، والحقّ ، باعتبار الإنسان خليقة الله ، في الاعتراف بالله وكذلك في عبادته في جماعة من المؤمنين . ولكن مع كلّ هذا ، تبقى أيضًا ، في إطار هذه النظريّة المدعوّة نظريّة الحقّ الطبيعي ، إشكاليّة تكمن بنوع خاصّ في السؤال الأساسيّ كيف يجب أن تفسَّرَ طبيعة الإنسان تفسيرًا ملائمًا ، وما هي بالتالي المعايير لتحديد كلّ ما هو عادل .

النقاش في القيم الأساسيّة وبرنامج غودسبرغ

بيخلر : أوّلاً أرى مشكلة في تركيز النقاش إذا جاز التعبير على القيم الأساسيّة « لبرنامج غودسبرغ » . ألم يكن من الأفضل بكثير الإشارة

لهذا الغرض إلى رسالة البابا لاون الثالث عشر العامّة « في الشؤون الحديثة » ، أو إلى رسالة البابا بيوس الحادي عشر « في السنة الأربعين » ، وبذلك إلى الحوافز التي كانت حاسمة بالنسبة إلى تطوّر التعليم الكاثوليكيّ الاجتماعيّ ، والتي هي في مجملها أكثر أصالة .

أمّا في ما يتعلّق بنوع خاصّ بمفهوم التضامن ، فقد ظهر تحديد هذا المفهوم قبل برنامج غودسبرغ بزمن طويل في تعليم الكنيسة الكاثوليكيّ الذي ذكرناه . ويمكن خصوصًا التفكير بالعالِم الأخلاقيّ الاجتماعيّ هاينريخ بيش اليسوعيّ (Heinrich Pesch SJ) وكتابه حول « الليبراليّة والاشتراكيّة وتعليم المسيحيّة الاجتماعيّ » (Freiburg ²1898-1901) .

وفضلاً عن ذلك فإنّ مصطلحَ التضامن له أيضًا في السياق الاشتراكيّ خلفيّة ومطلب يتضمّنان بعدًا جماعيًّا شاملاً ، عندما نفكّر مثلاً بجورج سوريل Georges Sorel (١٨٤٧–١٩٢٢) ، وبتلاميذه ، بما فيهم ستالين ! ، الذين ، بالمقارنة مع التعليم المسيحيّ الاجتماعيّ ، كان لهم مفهومٌ مختلفٌ جدًّا لهذا المصطلح . إنّ الاعترافَ بمطلب ليبراليّ مميَّز لبرنامج غودسبرغ لا يبدو لي على كلّ حال مناسبًا بهذه السهولة .

بشكه : عندما أشرت إلى أنّ لفظة « القيم الأساسيّة » حديثة العهد ، وبأنّها استعملت بالضبط للمرّة الأولى في البرنامج المذكور للحزب الاجتماعيّ الديمقراطيّ سنة ١٩٥٩ ، فإنّ هذا لا يطبَّق مطلقًا على القيم التي ذُكِرت فيه بالتفصيل ، كالتضامن والحرّيّة . هذه بالطبع قد عولجت طويلاً في وثائق أساسيّة أخرى ، كما في التصريحات البابويّة التعليميّة المذكورة . علاوةً على ذلك فقد نوّهتُ في محاضرتي بالاستعمال المتنوّع لبعض المصطلحات التي تمّ التطرّق إليها ، وهذا يصحّ بدون شكّ بالتحديد بالنسبة إلى مصطلح « التضامن » . وأستطيع من هذه الناحية أن أستشهدَ بما قاله

البروفسّور بيخْلِر .

يجب التساؤل عن مضمون الألفاظ التي يمكن الاتّفاق عليها

فانوني : إن كان الزميلان تسخيري ورشادي في مداخلتهما قد أكّدا اتّفاقًا مبدئيًّا كبيرًا في التصوّرات الإسلاميّة والمسيحيّة للقيم ، فقد سمعتُ من جديد وحالاً بعد ذلك كلامًا من قِبَل السيّد رشادي يدلّ على أنّ هذا نسبيّ نوعًا ما . أجد أنّ هذا أيضًا صحيح ، إذ إنّ المسألة في هذه الناحية ليست مسألة ألفاظ بقدر ما هي مسألة المضامين المرتبطة بتلك الألفاظ في نظر المتحاورين . ومن ثَمَّ يجب ، في مسألة الاتّفاقات الممكنة في مفهوم القيم المسيحيّ والإسلاميّ ، ألاّ نستسهلَ الأمر، بل نعي المعضلة التي تكمن في أنّه صحيحٌ أنّه يمكن أن يكونَ ثَمَّة ، في نصوص إيماننا الأصليّة ، في الكتاب المقدّس والقرآن ، اتفاقٌ حقيقيّ في هذه الناحية أو تلك ، بيد أنّ هذا الواقعَ لا يجوز أن يدفعَنا إلى الاعتقاد بهذه السهولة بأنّ هذا الاتّفاقَ الأصليّ ، كما يرد التعبير عنه في النصوص الكتابيّة والقرآنيّة ، قد بقي على ما كان عليه اليوم أيضًا في المفهوم الحاليّ لجماعتينا الدينيّتين . فاللغات الأصليّة لوثائق إيماننا قد ربطت بدون شكّ مثلاً بتعبيري العدل والحرّيّة مضامين أخرى مختلفة عن تلك التي نربطها في لغتنا اليوم ، التي سارت في تعرّجات تصوّرات القانون الرومانيّ ، وطرق تفكير العصر الوسيط وعصر الأنوار وكثير غيرها من المحطّات المتوسّطة . فينبغي ألاّ ننخدعَ باستعمال ألفاظ مماثلة فنخلصَ إلى القول باتّفاقات ، من دون أن نتفحّصَ بوجه نقديّ ما يعنيه مضمون هذه التعابير .

هل يمكن التراجع عن حماية حقوق محدَّدة ؟

خوري : لي سؤال أيضًا للسيّد لوف : هل يمكن أن يؤدّيَ الدفاع

عن المستضعفين وعن الناس المحرومين من حقوقهم في الحرّيّة إلى التراجع ، ولو جزئيًّا ، عن حماية الذين وصلوا إلى التمتّع بحقوقهم في الحرّيّة ؟ كما هي الحالة عندما ترى دولة أنّه يتوجّب عليها ، استنادًا إلى اختيارها الوقوفَ إلى جانب الفقراء ، إجراءُ نوع من « تقنين » بشأن حماية الحقوق التي اكتسبتها بحقّ فئات محدَّدة من السكّان . وبتعبير آخر هل يستطيع مجتمعٌ ما ، استنادًا إلى مثل هذا الاختيار ، أن يحدّ من جديد من حقوق الحرّيّة التي اكتسبها بحقّ بعض الأفراد . وإن كان ذلك ممكنًا ففي أيّة أوضاع ؟

أسس القيم في الشرع الإسلاميّ وفي الفقه الإسلاميّ

السيّد محمّد خامنئي

أحد العناصر الجوهريّة للوجود العادل والإنسانيّ للناس معًا في المجتمع البشريّ يكمن في مدى تأثير قيم محدَّدة على المجتمع كما على حقوق الناس وواجباتهم . لتوضيح هذا الأمر ، يجدر بنا أن نلقيَ الضوء أوّلاً على معنى مصطلحات « القيم » و« الحقوق والواجبات » .

١ – القيم

إنّ فائدة الصفات وطرق التصرّف الإنسانيّة وما لها من تأثيرات اجتماعيّة هي مختلفة الأنواع . فإنّها إمّا من النوع المتوسّط وإمّا من النوع البارز . وتطلَق صفة « القيّم » على تصرّف اجتماعيّ أو على دور أو إنجاز اجتماعيّ معروف ، يرتدي أهمّيّة خاصّة – لنقل : له قيمة – ويستحقّ بالتالي اعتبارًا خاصًّا .

موضوع القيم القانونيّة والاجتماعيّة والروحيّة هو مماثلٌ لموضوع القيم في عالم الاقتصاد ، أي التي يُعترَف بها للأمور المادّيّة وتُمنَح قوّة تبادل ومنافسة .

في الاقتصاد ، المعيار لمعرفة ما إذا كان يمثّل شيءٌ ما قيمةً وإلى أيّ مدى ، يكمن في أنّ هذا الشيء يزيل ضيقًا أو نقصًا محدَّدًا ، أو إنّه شيء نادر . وكذلك في مجالات الحقوق ، والأخلاق والشأن الاجتماعيّ ، تخضع القيم لمعايير محدَّدة ، إذ لا يمكن أن يُعتبَرَ كلّ شيء ذا قيمة . من المهمّ

جدًّا العمل على توضيح معايير القيم هذه ، التي هي مهمّة لمجالات الحقوق والأخلاق والمجتمع .

ثَمَّة قيمٌ طبيعيّة تنجم عن كيان الأشياء وهي بالتالي مطلقة وصالحة وثابتة ، ويمكن من ثَمَّ أن تشملَ صلاحيّتها كلّ زمان ومكان . ولكن ثَمَّة أيضًا قيمٌ ترجع إلى بعض التقاليد وإلى آراء معيَّنة تنطوي على تفكير عاديّ بالربح . إنّها من النوع النسبيّ والعابر ، ولا تُنصِف حقًّا الواقع وهي بذلك « قيمٌ مزيَّفة » .

القيم الطبيعيّة تُعرَف بالغريزة . ولأنّها ، كما يفسّر ذلك علم الكلام الإسلاميّ ، قيّمة من « طبيعتها » ، فالكائن البشريّ يعرفها في صفتها الإيجابيّة بشكل مباشر وإن جاز التعبير بشكل عفويّ . وهذا هو السبب الذي من أجله يقدّر ويكرّم كلّ الذين يساعدون سائر الناس ، ويحسنون ويضحّون ، ويضعون ذواتهم في خدمة المجتمع . وعلى النحو عينه فإنّ جميع فلاسفة العالم الكبار يعتبرون العدلَ والعلمَ والحكمةَ وما شابهها فضائل .

في الفلسفة ، أي في « الحكمة العمليّة » ، التي تهدف إلى التطهير الذاتيّ ، يُعتبَر بالتحديد « قيمة » كلّ عمل يُعترَف بأنّه صالحٌ وكامل . ومن البديهيّ بأنّ هذا يصحّ بالنسبة إلى ما هو صالحٌ وكامل في الواقع وبحسب كيانه وطبيعته الحقيقيّة ، ولكن لا يصحّ بالنسبة إلى ما يعتبره ويتصوّره الناس العقلاء صالحًا وكاملاً على أساس قيم متّفق عليها . التصوّف يرى « الكمال » و« الجمال » و« الصلاح والحقّ » في حسن التصرّف البشريّ الذي يتوجّه نحو الصفات الإلهيّة ؛ وأحيانًا أيضًا في « التقرّب إلى الله » ، أو في « الاتّحاد بالله » ، أو في « الذوبان في الله » .

في حين يفسّر التصوّف مصطلحَ « القيمة » بطريقة أخرى ، يدرك علم الاجتماع أهمّيّته بمعنى آخر . فإنّه ، إلى جانب القيم الطبيعيّة والجوهريّة (التي هي صالحة بشكل أصيل وعموميّ) ، يعرف أيضًا قيمًا نشأت عمّا

يُجمع عليه العقل أو عن التقليد والعادة (وهي نسبيّة ومرتبطة بالمكان والزمان والمجتمع) . وفضلاً عن ذلك يمكن أيضًا أن تخضعَ في نهاية الأمر لدافع أو لمعيار وحيد ، أعني « للخير العامّ » ، أو « لفائدة المجتمع » ، اللذين ينبعان كلّيًّا من طبيعة الإنسان – ما يُشير من جديد إلى أنّ القيمَ النسبيّة نفسها يمكن أن ترتكزَ على قيم عموميّة وطبيعيّة .

الفلاسفة المسلمون وربّما أيضًا الفلاسفة قبل الإسلام قد اعتبروا الخير الواقعيّ ، وبالتالي الخير الحقيقيّ قيمة . فما هو في الحقيقة صالحٌ هو صالحٌ على نحوٍ مطلق وثابت ودائم ، ولا يمكن لأيّة تصوّرات أو آراء تقليديّة ، أو مشروطة بالزمان والمكان والوضع والفئة والتكتّل الاجتماعيّ أن ترجعَ عنه أو أن تزيلَه . وهذا يعني ، انطلاقًا من هذا الموقف أيضًا ، أنّ الخيرَ لا يمكن اعتباره مجرّدَ قيمة يضعها أناس عقلاء وبناءً على اتّفاق بشريّ ، بل هو شيء يمثّل قيمة بناءً على طبيعته عينها .

بتعبير آخر : ترتكز القيم دومًا على الطبيعة البشريّة ، على « الكيان الإنسانيّ » للإنسان . وبما أنّ الإنسان – كما سنشرح ذلك في ما يلي – هو جزءٌ من العالم الواقعيّ الكلّيّ ، وينتمي ، كما يقول الفلاسفة ، إلى « النظام الأحسن » ، فيجب أيضًا على ما يُعترَف به أنّه قيمة أن يتوافقَ مع وقائع العالم ونواميسه ، أو أن يُستقى من نظامها .

« القيمة » في الشرع الإسلاميّ

قبل أن نعالجَ هذا الموضوع ، يترتّب علينا أوّلاً أن نتطرّقَ إلى ما يعنيه الإسلام أو الشرع الإسلاميّ « بالدين » . خلافًا لما يقوله في هذا الأمر علم الاجتماع والتاريخ، يتكوّن الدين في مفهوم الإسلام من العناصر التالية :

(أ) من النظرة إلى العالم ومن عقائد الإيمان ، (ب) من القوانين ، (ج) من الإرشادات الأخلاقيّة ، التي أوحيت للنبيّ والتي تتوافق مع الفطرة ،

أي مع طبيعة الإنسان التي أعطيت له بالخلق ، ومع نواميس الكون والسنّة الإلهيّة .

بناءً على هذا التوافق بين الوصايا أو القوانين الإسلاميّة ونواميس الخليقة ، يعتبر الإسلامَ نفسَه أيضًا « دين الفطرة » ، أي الدين الذي يتوافق مع الخليقة .

في القرآن تفسّر الآية ٣٠ من السورة ٣٠ الدينَ على أنّه « فطرة الله » ، أي خليقة الله ، لتوضحَ أنّ الشرائع الإلهيّة يجب عدم مقارنتها مع الشرائع الصادرة عن الناس ؛ وأنّها ليست مبنيّة على اعتقادات كثيرًا ما تكون خاطئة حول ما هو خير الإنسان (وأحيانًا لا تؤول إلى الخير بل إلى الضرر) . الشرائع الإلهيّة تتطابق بالحريّ – بقدر ما تختصّ بالإنسان وبحياته – مع نظام العالم ونواميسه .

الشرع الإسلاميّ يتكلّم بالتالي على « القيمة الأصيلة الحقيقيّة » ، وعلى القيم الفعليّة ، التي يتكلّم عليها الفلاسفة والمتصوّفون أيضًا . وفي ما يختصّ بمعايير القيم في الشرع الإسلاميّ ، فيمكن أن تُعتبَرَ على أنّها تلك التي تتوافق مع طبيعة نظام العالم الأكبر ؛ وبتعبير آخر : تلك التي تطال « الخير » في « النظام الأحسن » .

ومن ثَمَّ فهي ليست « موضوعة » ، ولا هي قائمة في نظريّات أو في تقديرات عقلانيّة ، ولا هي من النوع النسبيّ ، بل تنسجم مع الحقائق في عالم الخليقة . في هذه النظرة ليس من باب المصادفات أن يسمّي الفقهاء المسلمون طاقةَ الإنسان في التعرّف مباشرةً على الحقائق « العقلَ الباطن » : هذه القدرة الحيّة على التمييز ، الموهوبة لكلّ الناس ، التي تستطيع أن تميّزَ الشرّ من الخير . ربّما يتعلّق الموضوع هنا بما يدعوه علم النفس « الضمير » .

ما يعترف به العقل إذا جاز التعبير بشكل عفويّ على أنّه صالحٌ وحقّ ، وما يؤهّله لأن يميّزَ الخيرَ من الشرّ ، يجب إرجاعه إلى علاقته الطبيعيّة

بنظام الخليقة – الذي ينتمي إليه باعتباره « جزءًا من الكون » . وبالتالي ليس له أيّ شيء مشترَك مع العوائد الإنسانيّة أو مع الأعراف أو التقديرات والقرارات العقلانيّة أو المشروطة بالأوضاع المختلفة . الخبراء بالشرع المسلمون ينعتون وصايا العقل بأنّها « مستقلّات عقليّة » ، أي وصايا مستقلّة يضعها العقل . وهكذا فالعقل في معرفته وأحكامه المستقلّة هو أحد المصادر التي يستخدمها الفقه الإسلاميّ .

في الشرع الإسلاميّ والفقه ، ثَمَّة قاعدة تقول إنّ « كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل ، وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع » . وتقول أيضًا إنّ « الواجبات الشرعيّة ألطافٌ في الواجبات العقليّة » ، أي إنّ « الأحكامَ الشرعيّة » التي أوحيت في الدين إنّما أُعطيت لمساندة العقل .

كلّ هذا يُثبِت أنّ مقياسَ الشريعة المنزَلة ومقياس القيم التي تنطوي عليها أو ينطوي عليها الإسلام هو نفسه المقياس الذي به يقيس العقل باسم الطبيعة أو باسم الحقيقة المعطاة . وهذا يعني أيضًا أنّ مقياسَ الشريعة المنزَلة هو موضوعيًّا في انسجام مع نواميس نظام العالم وبالتالي مطلَقٌ ولا يتغيّر .

وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر قاعدة تقول : « حلالُ محمّد (ص) حلالٌ إلى يوم القيامة ، وحرامُ محمّد (ص) حرامٌ إلى يوم القيامة » .

وثَمَّة قولٌ آخر للنبيّ يقول فيه : « العقل ما عُبِد به الرحمن ، واكتُسِب به الجِنان » . العقل هو تلك القوّة التي تدعو إلى عبادة الله وطاعته ، والتي تقود إلى الجنّة .

فكما أنّ الإنسانَ يستطيع الوصولَ إلى الجنّة من خلال اتّباع الدين الذي أعطاه إيّاه الله ، يستطيع ذلك أيضًا إذا انقاد لعقله والتزم بنظام الخليقة الإلهيّ . وهذا يدلّ مرّةً أخرى على التوافق بين العقل والدين كما على المساواة بين القيم في الشرع الإسلاميّ وقيم العقل أو الحقيقة المعطاة .

٢- الحقوق والواجبات

الحقوق والواجبات يجب تحديدها معًا ، إذ إنّها تنتمي بعضها إلى بعض . وهذا يعني أنّه لا يمكن تفسير الواحدة دون الأخرى .

« الحق » يعني المطالبة بشيء أو السماح بشيء ، يجب التمكين منه . فحقّ الواحد يجب إذًا أن يعتبرَه الآخرون ؛ إنّه « يتوجّب » عليهم عدم انتهاكه .

بتعبير آخر: حيث هناك حقّ ، هناك أيضًا واجبٌ مقابل هذا الحقّ ، أعني واجب احترام هذا الحقّ . وحيث هناك واجب ، هناك أيضًا بالنسبة إليه حقّ . الحقوق والواجبات ، أن يكون الإنسان صاحب حقّ أو أن يلتزم بواجب ، هذه الأمور هي جزءٌ من الحياة الإنسانيّة ، من الحياة في المجتمع .

بحسب علمنا ، الإمام عليّ (عليه السلام) - إمام الشيعة الأوّل وخليفة النبيّ (ص) - هو أوّل من أشار إلى العلاقة الوثيقة بين الحقوق والواجبات . ففي خطبة له يقول : « الحقّ أوسع الأشياء في التواصف ، وأضيقها في التناصف ، لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه ، ولا يجري عليه إلاّ جرى له . ولو كان لأحدٍ أن يجريَ له ولا يجري عليه ، لكان ذلك خالصًا لله سبحانه دون خلقه ، لقدرته على عباده ، ولعدله في كلّ ما جرت عليه صروف قضائه » (نهج البلاغة ، خطبة ٢٠٩ ، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩٢) .

ثَمّة ناحية مهمّة في ما يتعلّق بموضوع « الحقوق والواجبات » ، وهي السؤال عن مصدرها ومنبعها . فهل يتمّ الوصول إلى الحقوق من خلال اتّفاقات أو من خلال قوانين يضعها المشترع ، أم يجب - على غرار القيم - أن تكون متأصّلة في نظام العالم وفي الخليقة ؟

نقرأ في القرآن الكريم في الآيتين ٨ و٩ من السورة ٧ ، سورة

« الأعراف » : « والوزنُ يومئذ الحقّ . فمن ثقلت موازينُه فأولئك هم المفلحون . ومن خفّت موازينه ، فأولئك الذين خسروا أنفسَهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » .

وبتعبير آخر : في يوم القيامة يكون الثقل على « ميزان العدل » وحده ، على الحقّ والحقيقة . فمن كانت كفّة ميزانه ثقيلة يكون مصيره الخير ، وأمّا من كانت كفّة ميزانه خفيفة ، لأنّه اقترف الإثم سَفِه نفسه ، فيلحقه الضرر . وهذا ما تعلنه آيات قرآنيّة أخرى كالآية ٧٢ من السورة السادسة ، سورة « الأنعام » .

من وجهة النظر القرآنيّة ، « الحقّ » يعني الواقعَ وبالتالي الحقيقة . فما هو حقيقيّ هو « حقّ » - ويوصَف في الفلسفة بأنّه « نفس الأمر » ، وتُقصَد به وقائع أو حقائق الكون والعالمين ، وبالتالي « الحقائق الواقعيّة » . وعلى هذا الواقع ، على هذه الحقيقة ، التي هي المقياس لتقويم ما يفعله الإنسان أو يجتنبه ، تُبنى الحقوق والواجبات .

في القرآن الكريم يوصَف الله أحيانًا بأنّه « الحق » ، ويُشار بذلك إلى وجوده المطلق ، إلى أنّه هو الكائن الحقيقيّ .

وأحيانًا يُطلَق مصطلح « الحقّ » أيضًا على خلائقه ، على خلائق بدرجات متفاوتة في كمال الكيان أو عدم كماله .

ومن جهة أخرى يعتبر القرآن بنوع عامّ كلّ ما هو موجود على أنّه « حقّ » ، لأنّه واقعيّ وحقيقيّ ، وبذلك هو « حقّ » .

وفضلاً عن ذلك تُنعَت أيضًا الاتّفاقات المبرَمة ، والتشريعات أو الأنظمة الأرضيّة ، التي تصدر عن العرف وتكون بهذه الطريقة ملزِمة بأنّها « حقّ » - غير أنّ ذلك غير دقيق .

على كلّ حال فالحقوق - وكذلك الواجبات التي تنشأ عنها - تصدر دومًا عن نواميس طبيعيّة وحقائق في الخليقة . وبالتالي يصحّ القول : إنّ

منبعَ كلّ الحقوق والواجبات هو الله العليّ نفسه . إنّه العلّة الأولى أو نقطة الانطلاق لكلّ الحقائق وبذلك لكلّ الحقوق .

وكذلك عندما ننطلق بحقّ ، في رأينا ، من وجود فئتين من الحقوق – أوّلاً الحقوق الطبيعيّة الموافقة للخلق وثانيًا الحقوق التي يصدرها الناس – ، فالقوانين التي يضعها الناس تقوم مع ذلك على الحقّ الطبيعيّ . وسبب ذلك هو أنّ التشريع الإنسانيّ يقوم على حقّ الإنسان بالاختيار والتقرير ؛ وهذا يعني أنّ الإنسان ملتزمٌ بأن يقبلَ ما يحدّده التشريع الإنسانيّ .

بيد أنّ هذا الحقّ في احترام حرّيّة الإنسان في الإرادة والتقرير يرتكز على حقوق الإنسان الطبيعيّة والأوّليّة ، و لم يصدر مثلاً عن الإنسان (وإلاّ كانت صدقيّة تشريعه كلّه موضوعَ تساؤل) .

إنّ حقوقَ الإنسان الطبيعيّة – مثل الحق بالحرّيّة والاستقلال ، وحقّ احترام إرادته الحرّة وتقريره الحرّ – ترتكز على كيانه الإنسانيّ . فقد وُلد فيها ، وسواء اعترف بها المجتمع أو التقليد أو الأعراف أو الأديان أم لم يعترفوا بها ، فذلك لا تأثير له في الموضوع . إنّها غير قابلة للنقل ولا يمكن على الإطلاق شراؤها أو بيعها . وفي الواقع فإنّ بعضًا منها ، بناءً على حياتنا في المجتمع ، تحدّه أحيانًا بعض الشيء حرّيّات الآخرين وحقوقهم .

٣– معايير أو أسس القيم في الشرع الإسلاميّ

بعد أن اتّضح لنا ما يعنيه الإسلام « بالقيم » ، وكيف يجب فهم العلاقة بين الحقوق والواجبات ، نأتي الآن إلى معايير أو أسس القيم في الشرع الإسلاميّ . في رأينا أنّ « خلافة الإنسان الإلهيّة » ترتدي في هذا الشأن أهمّيّة بالغة .

إنّ « الخلافة » على الأرض التي منحها الله العليّ للإنسان ، والتي

يعبّر عنها القرآن في الآية ٣٠ من السورة الثانية ، هي موضوعٌ أولاه الشرع الإسلاميّ أهمّيّة بالغة . ويمكن اعتبارها المبدأ الأوّل والأهمّ في ما يتعلّق بمعايير القيم في الشرع الإسلاميّ ، فانطلاقًا منها تكوّنت كلّ حقوق الإنسان وواجباته .

ثَمَّة بالتحديد ثلاث وظائف للخلافة ، يمكن أن تُلحَقَ بها مختلف حقوق الإنسان وواجباته . وهي :

- خلافة الإنسان بالنسبة إلى الأرض ،
- خلافة الإنسان في المجتمع الإنسانيّ والقوميّ أي المدنيّ ،
- وأخيرًا خلافته في العائلة .

٣–١– خلافة الإنسان بالنسبة إلى الأرض

من واجبات الإنسان المتعلّقة بهذا الأمر استصلاح الأرض وصيانة وحماية المجال الحياتيّ أو البيئة التي يعيش فيها الإنسان والحيوان وينمو فيها النبات – هذا ما يصفه القرآن « بالاستعمار » (راجع السورة ١١:٦١) .

من هذا ينتج واجب الإنسان باجتناب كلّ ما يعرّض للخطر مجالَه الحياتيّ أو بيئتَه . وكذلك عُهِد إليه بأن يتجنّبَ أو يمنعَ اللجوءَ بشكل غير معقول وغير مبرَّر إلى قتل الكائنات الحيّة أو إلى إبادتها – سواء أكانت حيوانات أم نباتات أم أيّة كائنات حيّة .

بيد أنّ هذه الواجبات تتزافق مع حقوق الإنسان باستعمال عطايا الله على الأرض وفي الأرض والبحار وفي الماء والهواء . بالنسبة إلى هذه الحقوق والوجبات يتساوى الناس في ما يحقّ لهم ويتوجّب عليهم ، ولا يحقّ لأحد أن يعوقَ أو يحتكرَ لنفسه استعمال عطايا الله هذه .

٣-٢- خلافة الإنسان في المجتمع

يتوجّب على الإنسان ، بصفة كونه خليفةَ الله على الأرض ، أن يُنشئَ نظامًا منسجمًا مع القوانين الإنسانيّة الطبيعيّة وموجّهًا نحو القيم ، ويتوافق مع مبادئ العدل والحرّيّة ويحترم حقوقَ الإنسان . وهكذا يُساعد المجتمعَ على البلوغ ، بحماية مثل هذا النظام ، إلى هدف الخليقة الخاصّ- وهو العمل المستمرّ على الاكتمال روحيًّا وفكريًّا وعلميًّا وأخلاقيًّا .

يتكلّم القرآن بوضوح وبإلحاح على أنّ الله قد خلق الإنسانَ والكونَ ، وحدّدَ لهما معنى . وقد أعدّ العالَم مع كلّ إمكانيّاته وعطاياه ، ومنها أيضًا وبنوع خاصّ الدين - تلك الوصايا التي تقود الإنسان إلى حياة أفضل وإلى اكتماله -، ليتمكّنَ الإنسان من البلوغ فعليًّا إلى الغاية التي خلقه لأجلها .

هذا النظام الموجَّه نحو القيم هو أساس مجتمع سليم ؛ مجتمع تحكمه وتقوده سلطة ترتكز على الله ، سلطة دينيّة بالمعنى الإسلاميّ ، إذ تختار قائدًا وسيّدًا لها من يتميّز بتلك الصفات التي دعا إليها الله والدين والشريعة ، والتي توصي بها على أنّها صالحة ومفيدة للمجتمع البشريّ . إنّ القيادة والسيادة اللتين تُسنَدان إلى حاكم حكيم ، وضليع في المبادئ والقوانين الإسلاميّة ، ويتمتّع بصفات بارزة وبروح إسلاميّة عالية ، ويكون متنبّهًا ويقظًا وذكيًّا وخبيرًا بأسرار إدارة شؤون البلد بشكل جيّد ، هذا ما يدعى « الولاية » . وهذه « الولاية » هي نتيجة منطقيّة للولاية التي تمثّلها سيادة الله الطبيعيّة على خلائقه .

مصطلح « الولاية » يعني الحظوة ، والسيادة ، والسلطة ، ولكنّه يقتضي أيضًا ناحية المحبّة . فكلاهما - السلطة والمحبّة - متضمَّنان فيه .

وفضلاً عن ذلك فإنّ وجودَ العنصرين - السلطة والمحبّة - في « الولاية » قد أدّى إلى أنّ البعض قد اقتصروا خطأً في هذا المصطلح على ناحية القوّة ، وآخرون على ناحية المحبّة أو الجودة .

الإنسان ، بناءً على واجبه بالاعتناء بنظام يقوم في نطاق « الديمُقراطيّة » كما في نطاق « القداسة » ، له أيضًا حقوق . وهذه الحقوق - بصرف النظر عن حقوقه الإنسانيّة الطبيعيّة - تتضمّن بنوع خاصّ الحقّ في الأمن ، وفي دخل كافٍ ، وفي الصحّة وفي إمكانيّات تطوّر روحيّ . وهذه الحقوق سنتكلّم عليها في ما يلي .

٣-٣- خلافة الإنسان في الأسرة

على كلّ إنسان أيضًا ، بصرف النظر عن وظائفه الأخرى ، أن يقومَ في أسرته ، باعتبارها أصغر وحدة في المجتمع ، بوظيفة أو بدور ، تنتج منه واجبات وحقوق معيَّنة .

من وجهة النظر الإسلاميّة ، تمثّل كلّ أسرة ، مهما كانت صغيرة ، وحدة مع مهامّ إداريّة واقتصاديّة وسياسيّة ، من الضروريّ أن تؤمَّنَ مؤسّسة مناسبة للقيام بها : وهذه هي مؤسّسة الأسرة .

في الإسلام تعود دومًا للرجل المسؤوليّة الرئيسيّة في « مؤسّسة الأسرة » . وهذا يعني أنّه هو المسؤول الرئيسيّ عن مصالح الأسرة المادّيّة والاقتصاديّة ، لتأمينها والدفاع عنها ، للتثقيف والتربية ، ولتعزيزها وتطويرها على الصعيد الاجتماعيّ والروحيّ والأخلاقيّ .

دور الرجل هذا ينتج من خلافة الإنسان الإلهيّة . فالله قد حبا الرجل مؤهّلات جسديّة ونفسيّة وعصبيّة وروحيّة ، تمكّنه من تتميم واجباته في الأسرة وممارسة ما له من حقوق فيها .

يعود للمرأة أيضًا في الأسرة دورٌ مهمّ وحاسم . فهي - بالنظر إلى ضمان أهداف الخليقة الطبيعيّة - محور الأسرة الخاصّ ، وهي المسؤولة عن الإدارة داخل الأسرة . من واجبها أن تربّيَ الأولاد وتعنى بإنشاء مناخ من السلام والصداقة في الأسرة ، وأن تلبّيَ حقوق زوجها وأولادها ،

بقدر ما يعود لها ذلك .

ومن ثَمَّ هناك ثلاثة أعمدة تحمل الأسرة في الإسلام . وهي بحسب ترتيبها : الله ، ثمّ الرجل ، وثالثًا المرأة . فإذا أردنا تفسير مصطلح « الأسرة » على الشكل المناسب ، يجب اعتبار هذه الأعمدة الثلاثة .

من البديهيّ أنّه يتوجّب على الرجل والمرأة ، من أجل حياة سليمة وناجحة ، أن يكونا دومًا على وعي ، لدى القيام بواجباتهما ، بمهمّة كلٍّ منهما « كخليفة لله » .

كلّ واجب إنسانيّ يصدر عن خلافة الإنسان الإلهيّة على الأرض يعني للإنسان مهمّة ، وله في حياته وظيفة محدَّدة . وكلّ من هذه الأدوار مرتبط بقيمة ، وهذا واقع يلفت بنوع خاصّ اهتمامَ علم الاجتماع .

من لا يعمل في هذا التكامل بين الحقوق والواجبات ، بين المهامّ والأدوار والقيم ، على تتميم واجباته والقيام بالدور الذي يُنسَب له ، يُخطئ ضدّ النظام وضدّ المجرى الطبيعيّ للعالم . إنّه يُذنِب ضدّ وصايا الله (المنسجمة مع الخليقة والملزِمة قانونيًّا) ، ويصير في نهاية الأمر واحدًا من الذين حادوا عن موكب مخلوقات الله العظيم في التاريخ ، ويتخلّف عن الرّكب – فلا يتقدّم في مسيرة تطوّره أو يؤول إلى الانحطاط والهلاك .

لفهم العلاقة بين قيمة هذه الوظيفة الإلهيّة أي الخلافة الإلهيّة من جهة وشرائع الإنسان وحقوقه وواجباته من جهة أخرى ، لا بدّ من التفكير بأنّ كلّ إنسان يتمتّع بمجموعة من المواهب زُوِّدت بها شخصيّته الفرديّة والاجتماعيّة . فثمّة أوّلاً حياته ، كيانه الحيّ ، والكرامة الإنسانيّة الخاصّة بهذه الحياة ، التي تتضمّن أيضًا استقلاليّته وحرّيّته وصورته في المجتمع ، التي تختصّ بأسرته وبممتلكاته وبأمواله وبكثير غيرها .

النظرات غير الدينيّة إلى العالم تتحدّث أيضًا عمّا يعود للإنسان من حقوق أساسيّة طبيعيّة ، تتحدّث عن « حقوق الإنسان » – عن أنّ للإنسان

الحقّ في الحرّيّة والملكيّة والإقامة والسكن والأسرة إلخ ، وعن واجب احترام كرامته الخاصّة ، كرامته الإنسانيّة . ولكنّ الذين يضعون هذه « الشرعة » لا يُثبتون أصلَ هذه الحقوق ولا يقدّمون الدليلَ على أصالتها وحرمتها . ولكن ما دام لم يبرهَن عن أنّ الإنسان هو على سبيل المثال خليفة الله على الأرض ، وأنّ له كرامة منحه إيّاها الله ، لا يمكن أيضًا إقامة الدليل على كرامته الطبيعيّة أي المتأصّلة في كيانه ، ولا يمكن بالتالي إقامة الدليل على حقوقه الإنسانيّة الأساسيّة . وهذا يعني أنّ كلّ إنسان يستطيع أن يعترضَ على هذا ويأتيَ بحجج مناقضة – ما يطرح أيضًا للمناقشة الفرقَ بين الإنسان والكائنات أو المخلوقات الأخرى .

أمّا في الإسلام – وربّما أيضًا في الديانات السماويّات الأخرى – ، فالحقوق الإنسانيّة الأساسيّة المتأصّلة في كيان الإنسان قائمةٌ على قاعدة ثابتة . والإنسان ، بصفة كونه خليفة الله ، يتمتّع في الخليقة كلّها بقيمته الخاصّة . ومن ثَمَّ يمكنه أن يطالبَ بحقّ بأن تُحترَمَ وتُعتبَرَ حياته وملكيّته وشرفه وكلّ الحقوق التي يولد فيها والتي يكتسبها .

وهذا ما أدّى إلى أن نشأت في الشرع الإسلاميّ ثلاث فئات من الحقوق : « الحقوق الطبيعيّة » ، و« الحقوق العموميّة » ، و« الحقوق الخصوصيّة » ، وإلى أنّ هذه الفئات الثلاث قُبلت في حقل « حقوق المجتمع وتكاليفه » الواسع .

من الفئة الأولى ، أي من **الحقوق الطبيعيّة** تنبثق حقوق الإنسان وحقوقه السياسيّة . إنّ احترامَ إرادته وقراره وحقّه في التصرّف والاقتراع يفتح له السبيل إلى كلّ الحقوق الاجتماعيّة من الدرجة الأولى كحقّ المساواة في الحقوق والعدالة الاجتماعيّة والحرّيّات المتأصّلة في الشريعة وفي العرف .

صحيحٌ أنّ لكلّ إنسان الحقّ في التحقيق الذاتيّ ، ومع ذلك يستطيع في إطار المجتمع أن يسلّمَ جزءًا من هذا الحقّ للحكومة أو للمسؤولين عن

المجتمع لتحقيق نظام سياسيّ و« حكومة » كما يقال عمومًا . فمن نظرة الحقّ الأساسيّ تتكوّن (١) حكومة من أناس ، (٢) يجتمعون في بلد معيَّن وينظّمون أنفسَهم ، (٣) وتنبثق من إرادتهم الجماعيّة حكومة البلد .

كلّ عناصر النظام المدنيّة الشرعيّة في عصرنا كمجلس الشعب ورئيس الحكومة ومجلس الوزراء والمسؤولين في السلطة التنفيذيّة ، وجهاز القضاء ، والسلطات الأخرى – مثلاً في إدارة الخزينة وميزانيّة الدولة والممتلكات العامّة إلخ – كلّها تنطلق من مبدإ « التحديد الذاتيّ » ، من حقّ الإنسان في التحديد الذاتيّ الذي أوكِل إليه في اختيار إرادته الحرّ في مختلف نواحي الحكم .

الفئة الثانية المختصّة **بالحقوق العموميّة** (التي تصدر عن « الحقوق الطبيعيّة » للإنسان العائش في الجماعة) ، تشمل قانون الدستور وقانون الإدارة والقانون الجنائيّ والقانون الدوليّ وسائر ميادين القوانين . ومن هذا ينتج أنّه ، من خلال الحفاظ على بعض الحقوق – كحقّ الفرد في التحديد الذاتيّ وحقّه في الامتناع عن الخضوع لنظام غير شرعيّ – تحفَظ حياته وملكيّته وكرامته بواسطة القانون ، أعني « القانون الجنائيّ » . بتعبير آخر « الحقّ العامّ » ينطلق من الحقوق الطبيعيّة المعطاة بالخلق ، ويؤدّي إلى حقوق أخرى تختصّ بحماية حياة الفرد وملكيّته وكرامته وحرّيّاته .

ثَمَّة في الإسلام أيضًا – كما في الأديان الإبراهيميّة الأخرى – لمعاقبة الإجرام ضدّ الجسد والحياة ، قانون « القصاص والدِية » . وفي انتهاك الملكيّة والشرف يطبّق قانون « الحدود » . وبالنسبة إلى الجرائم الأخرى يطبّق القانون الجنائيّ العامّ – ويدعى في الفقه « قانون التعزيرات » .

للعودة مرّةً أخرى إلى كرامة الإنسان وقيمته التي لا بدّ من احترامها ، فهما لا ترتكزان فقط على « خلافته الإلهيّة » ، بل إنّ كلّ « حياة وكيان » – مهما كان هذا الكائن الحيّ – يُعتبَر قيمة في الإسلام . ويتكلّم الفقهاء في هذا الصدد عن « النفس المحرّمة » ، بمعنى الاحترام الواجب لحياة كلّ

كائن حيّ .

وفي هذا عينه يكمن السبب الذي من أجله لا يحترم الإسلام فقط حياةَ الإنسان وكيانَه ، بل أيضًا حياة كلّ الكائنات الحيّة وكيانها . وهذا يتضمّن أيضًا حماية المحيط الحياتيّ ، أي حماية البيئة وحماية عالم الحيوانات وكلّ النباتات . فهي أيضًا لها حياة وكيان ، ولذلك يتوجّب على الإنسان الاعتناء بصيانتها . ولا يحقّ للإنسان أن يستعملَ الكائنات الحيّة الأخرى إلاّ في حال الدفاع عن نفسه أو للحفاظ على حياته الخاصّة . ويصف القرآن الكريم عالَمَ الحيوان والنبات – عطايا الطبيعة هذه – بصراحة على أنّها « نعمة » (راجع ١٦:٤٣-١٣) . وبالتالي فإنّ قتل الحيوانات بدون سبب هو « حرام » . وحتّى في الحروب لا يجوز قطع الأشجار أو تلويث المياه .

ثمّ يجب – في ما يتعلّق بكرامة الإنسان – أن نذكرَ المحاسنَ والمزايا والامتيازات التي يمكن الإنسان أن **يكتسبَها** . وبما أنّ هذه تسير به في طريق تطوّره أو اكتماله ، فهو يحصل من خلالها في المجتمع الإسلاميّ على تفوّق نسبيّ على الآخرين . هذه الامتيازات هي كلّها من النوع العقليّ الروحيّ : يحتلّ المقامَ الأوّلَ الإيمانُ با لله واتّباعُ الإسلام أي اتّباع « دين ا لله » (وبهذا تُقصَد أيضًا ، كما يتبيّن من القرآن ، الأديان الإبراهيميّة الأخرى) – وهذه ميزة عقليّة روحيّة يستطيع كلّ إنسان أن يحصلَ عليها وتساعده في الحصول على مزيد من الكرامة والاعتبار .

وكذلك فإنّ اجتنابَ المآثم من أيّ نوع كانت ، واحترامَ الشريعة والعلم والتثقّف وأعمال الإحسان ، والالتزام الاجتماعيّ ، كلّ هذه متى تّمت في تقوى ا لله ، تضاعف أيضًا كرامتَه وقيمتَه .

وأخيرًا إنّ الأحكامَ القانونيّة من فئة الحقّ الثالثة تتعلّق بالاتّفاقات والعقود التي تختصّ بالأشخاص . فتُجمَع تحت عنوان « **الحقوق الخصوصيّة** » أو « **الحقّ المدنيّ** » . هذا الحقّ الخاصّ هو مختصّ بالتالي بالعقود والاتّفاقات ،

بأمور تتعلّق بقضايا شخصيّة وبهويّة الأشخاص ، وكذلك بالأنظمة القانونيّة في شؤون الزواج والطلاق ؛ ويتضمّن علاوةً على ذلك بعض الأحكام التي تختصّ بالذرّيّة والإرث .

الحقّ الخاصّ مستقى من فئتي الحقّ المذكورتين أعلاه . وبالتالي فإذا لم تستطع أنظمة القانون في العالم أن تبديَ أيّ سبب معقول لكرامة الإنسان ولحقّه في القرار وحريّة الاختيار – مع أنّ هذا السبب نجده في الإسلام – يصير على كلّ حال حقّها الخاصّ كلّه موضوعَ تساؤل .

الأسباب أو الدوافع الحاسمة لتشكيل الحقّ والقانون تمكن مقارنتها مع أهداف الحق ": « فالهدف » هو ما يصبو الإنسان إلى تحقيقه ، ما يرجوه كنتيجة . وبعملنا في هذا الاتّجاه نصل أخيرًا إلى الهدف . ولكن قبل أن نتحرّكَ في هذا العمل ، نملك تصوّرًا لما نريد الحصولَ عليه ، تصوّرًا يدفعنا لبلوغ هذا الهدف .

الفرق بين الدافع والهدف يكمن إذًا في أنّ الأوّلَ يسبق الثاني . وهذا يعني أنّ السببَ أو الدافع يسبقان دومًا القانون . أمّا الهدف أو النتيجة فيكمن في سنّ القانون والموافقة عليه وتطبيقه .

بذلك نستطيع أحيانًا أن نصفَ الدافعَ إلى قانون ما على أنّه « هدف » ؛ أو أيضًا ، بحسب قول الفقهاء ، « حكمة الحكم » .

كما ذكرنا سابقًا ، يضع الشرع الإسلاميّ في مقدّمة تفكيره تطوّرَ الإنسان أو اكتماله . وهذا يعني أنّ القوانين والحقوق والواجبات يجب أن تكونَ من النوع الذي يضمن مجالاً حيويًّا مناسبًا ومجتمعًا سليمًا وصالحًا . ولكن للحصول على مجال حيويّ سليم والتمكّن من مساعدة المجتمع في الوصول إلى الطمأنينة والأمان والسلامة الجسديّة والروحيّة ، لا بدّ من « نظام عامّ » موافق . وهذا النظام هو بالتالي – بالمعنى الواسع – الدافع والمعيار لما يناسب من القوانين والحقوق والواجبات وكذلك لهدفها .

٤– النظام العامّ

الحياة المشتركة الناجحة والأمن والطمأنينة لا يمكن تحقيقها في أيّ مجتمع إلاّ في حماية نظام موافق . والنظام من جهته لا يمكن الحفاظ عليه في بلدٍ ما إلاّ في إطار نظام حكم (نظام دولة) محدَّد . وبما أنّ الممارسة الشرعيّة للحكم في الإسلام تقوم على الوصايا الإلهيّة ، وعلى القيم الإنسانيّة الحقيقيّة الصادرة عن الخلق عينه وعلى حرّيّة اختيار الشعب ، فإنّ الدفاعَ عن هذا الحكم وصيانتَه يتحقّقان في الحقيقة عن طريق حماية القيم الحقيقيّة المعطاة من الله والتي تعود إلى الإنسان بصفة كونه خليقة ، وليس فقط عن طريق حكومة معيَّنة والحفاظ على سلطة سياسيّة .

من أجل حماية نظام الدولة الإسلاميّ الموجَّه نحو القيم ، تنشأ مؤسّسات الخدمة العامّة . هذه المؤسّسات التي هي – كما يعني ذلك اسمها – في خدمة عموم الشعب والتي يجب أن ترعاه مصالحها ، يمكن بوجه عامّ إيجازها تحت مصطلح « السلطات » . ويدخل في جهاز إدارتها الوزارات والدوائر الحكوميّة والوظائف وما شابه ذلك .

كلّ وظيفة تنتمي إلى جهاز الحكومة أو الإدارة عليها أن تقومَ ، مع حقوقها المحدَّدة في قانون الإدارة ، بواجبات مقابلة . وهذا يعني أنّ هذه الخدمات عليها ، كلٌّ في حيّز اختصاصها ، أن تستجيبَ لمختلف مقتضيات المجتمع أو الشعب ، وتعنى هكذا، بالتعاون مع وظائف الإدارة الأخرى ، بخير المجتمع ونظامه . إنّ كيان الإدارة أو الحكومة وكذلك التشريع – من جهته – والقضاء تكوّن معًا كلّ « جهاز الدولة » .

إنّ كيانَ الدولة الإسلاميّ – بما فيه كلّ المؤسّسات المنتمية إليه – تُلقى على عاتقه واجبات ، هي أهداف النظام الإسلاميّ كما هي أيضًا الأسس أو الدوافع للحقوق والمهامّ والقوانين الصالحة للبلد .

٤-١- الحفاظ على النظام العامّ

إضافةً إلى كون مهمّة الحكم الإسلاميّ صيانة « النظام الإسلاميّ » ، فالنظام العامّ هو ، بحسب الإسلام ، مطلبٌ أساسيّ وهدفٌ أساسيّ للقانون والتشريع .

إنّ تدميرَ النظام العامّ (ويدعى في القرآن « فسادًا » أو « فتنة ») يقول فيه القرآن إنّه « محاربة » الله (راجع السورة ٦:٣٣) ، ويحدّد له أقصى العقوبات في هذا العالم وفي الآخرة .

« الفساد » بأيّ مجال كان يُعتبَر تدميرًا لسلامة جسم المجتمع . وكذلك « الفتنة » فيقصَد بها إحداث الاضطراب والشغب والبلبلة في المجتمع . وهذا يعني ، في نظر الإسلام ، جرمًا مضرًّا ومستنكَرًا هو « أشدّ من القتل » (السورة ٢:١٩١) .

النظام العامّ يمكن اعتباره سلامةَ المجتمع أي قدرةَ جسم المجتمع على مقاومة « العوامل المسبّبة للأمراض » من أيّ نوع كانت . وبتعبير آخر : النظام العامّ هو ضمانة لأمن المجتمع .

٤-٢- ممارسة العدل

العدل هو من أهداف الشرع الإسلاميّ ومطالبه الرئيسيّة ، التي يجب على الدولة أن تعنى بتحقيقها بمساندة المجتمع .

بحسب القرآن الكريم وبموجب ما تقدّمه الفلسفة الإسلاميّة من براهين ، الكون مبنيّ على مبدإ العدل ، الذي يرمي إلى أن يكونَ كلّ شيء في المكان الذي يحقّ له . إنّ مبدأ العدل هذا هو في ذاته قانون ، وقانونٌ لنظام العالم وللخليقة قد كان من قبل أن تعملَ السلطة التشريعيّة على سنّ القوانين بالتفصيل . الله هو الذي أثبت العدلَ ووضعه بمثابة قانون للخليقة . إنّه بعمق صفة إلهيّة ، واسمٌ من أسماء الله ، لذلك يقال : « الله عدل » .

في القانون والتشريع ، وفي الشرع كلّه المختصّ بالفرد كما بالمجتمع ، فالعدل ، باعتباره ضمانة للتنبّه للنظام المعطى من قِبَل الله في ما يتعلّق بحقوق الإنسان ، يتّسم بطابع إلزاميّ مطلق ، ويُعَدّ واجبًا إلزاميًّا .

يفيد مبدأ العدل أنّه من الواجب إعطاء كلّ ذي حقّ حقَّه . وبما أنّ العدلَ هو على هذا النحو مبدأ من مبادئ الطبيعة والخليقة يسبق كلَّ تشريع بالتفصيل ، فيجب إلحاقه بأهداف التشريع ودوافعه . ومتى سُنّت القوانين ، فإنّها تتّسم بطابع إلزاميّ . وهذا يعني أنّ التشريعَ يُلزِم الإنسان والمجتمع والحكومة باحترام وضمان حقوق الجميع وحقوق كلّ واحد . فيجب بالتالي الاعتراف لكلّ واحد بالحقّ الذي يعود له . إنّ اتّباعَ هذا الواجب يُلزِم بالدرجة الأولى الدولة أو الحكومة . وبتعبير آخر : إنّ معطيَ شريعة الدين - أي الله العليّ - هو الذي جعل أوّلاً العدلَ أساس الحقوق والواجبات . وبعد ذلك يتوجّب على الحكومة الإسلاميّة أن تعنى بالحفاظ عليه وتطبيقه .

وهكذا يمكن القول أيضًا إنّ العدل هو الذي يرجّح كفّةَ الميزان ، وإنّ الحقّ والواجب هما كفّتا الميزان . فعندما يتمّم كلّ واحد مهامّه وواجباته ، لن يتخلّى أحدٌ عن حقّه ، ولكن إذا ديست الحقوق وحُرِم الناسُ منها ، فهذا يعود إلى أنّ الحكومة أو المجتمع لا يقومان بواجبهما الكامن في احترام حقوق الآخرين.

الدولة بحاجة إلى القيام بمهامّها ، سواء تعلّق الأمر بالحقّ العامّ أو بالحقّ المدنيّ ، والاعتناء بتتميم موافق للقوانين . في هذا النطاق يعنى القضاء من جهة بحلّ النزاعات ، أي إنّه يتدخّل عندما تُنتهَك حقوق الأشخاص المدنيّين ، ويعمل من جهة أخرى عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن حقوق عامّة الشعب أو المجتمع . في هذه الحالة يستعان بممثّل للشعب .

٤-٣- الأخلاق الحسنة

الأخلاق أيضًا تُعَدّ من الدعائم والمطالب الهامّة في الشرع الإسلاميّ . فقد ورد في قول للنبيّ أنّ أحد أسباب دعوته النبويّة يكمن في مهمّته تعزيز الأخلاق وتتميمها : «بُعثتُ لأتَمّمَ مكارمَ الأخلاق » . والقرآن يصف النبيّ بأنّه تميّز بأخلاق حسنة . ويُعدّ على نحو ما « هامة » الأخلاق الحسنة (سورة القلم ٦٨:٤) .

للأخلاق دورٌ كبير في الشرع الإسلاميّ ، وترد كلمة الأخلاق في كلّ ميادينه . حتّى في حالة الحرب مع عدوّ أو في حالة معاقبة فاعلي الشرّ أو المجرمين ، عليها أن تقولَ كلمة الحقّ . في الإسلام يتعيّن على الشعب ، كما يتعيّن على القادة والحكّام ، أن يتصرّفوا بحسب الأخلاق وأن يُجلّوا الأخلاق . وهكذا في قانون القصاص وفي حقوق المدّعي الشرعيّ ، يدعو القرآن إلى التسامح والرأفة (السورة ٤٢:٤٠ ؛ السورة ٢:١٧٨) .

في العالم الغربيّ تُفصَل عادةً الأخلاق عن الحقّ . ففي حين يعنى هناك بواسطة تدابير قانونيّة بتتميم الحقّ والقانون ، لا يجرى على مثال ذلك في ما يتعلّق بالأخلاق .

أمّا الشرع الإسلاميّ فهو غير ذلك . فإنّه حريصٌ على ممارسة الأخلاق ، ويستدرك أيضًا في هذا المعنى تدابير قانونيّة لضمان مصالح أخلاقيّة خطيرة معيّنة . ولكنّ الآخرة هي التي ستظهر فيها عواقب التصرّف الأخلاقيّ أو غير الأخلاقيّ . ومهما يكن من أمر فالحقّ والقانون يُعَدّان « حارسَي » الأخلاق .

٤-٤- سعادة الإنسان وتطوّره الروحيّ

ثَمَّة فرقٌ بين مفهوم السعادة في الإسلام - نظريًّا وعمليًّا - ، ومفهومها لدى عامّة الناس العاديّين . فما يعدّه الناس بنوع الإجمال سعادة يتعلّق في

معظم الأحيان بالخيرات المادّيّة والأرضيّة . أمّا الإسلام فيرى في السعادة أكثر من ذلك . إنّ سعادةَ الإنسان ، في نظره ، لا تقتصر على العالم الأرضيّ والمادّيّ ، بل تكمن السعادة الحقيقيّة بالحريّ بالنسبة إلى الإنسان في هنائه ووجوده في الجنّة بعد الموت .

فضلاً عن ذلك فأن يكونَ للإنسان زوجٌ صالح أو زوجةٌ صالحة ، وأولادٌ في حالة جيّدة ، وبيت فسيح ، ومطيّة سريعة وأمينة ، وأن ينعمَ بوجه عامّ باليسر والرخاء ، كلّ هذا يعدّه الإسلام مدعاةَ فرح بالنسبة إلى وجود الإنسان على الأرض . ولكنّ أثمنَ وأهمّ من هذا إنّما هو ، في رأي الإسلام ، أن يكونَ للإنسان إيمانٌ حقيقيّ وعقيدة مستقيمة تتوافق مع حقيقة الخلق (ما نعبّر عنه في فلسفتنا بمصطلح « الحكمة النظريّة ») .

وكذلك فإنّ نيّة سليمة وتصرّفًا إسلاميًّا صالحًا منسجمًا مع نواميس الخليقة ومع الفضائل السامية التي لا تدع سبيلاً لأيّ إثم - وهذا ما ندعوه في فلسفتنا « الحكمة العمليّة » التي تتعلّق « بما يجب فعله وبما يجب اجتنابه » ، - وبالتالي فإنّ تصرّفًا يتوافق مع مشيئة الله وينال به الإنسان رضى الله ويصون من هلاك جهنّم : كلّ هذا يعني سعادة كبيرة ، سعادة هي أعظم بكثير من السعادة المادّيّة الأرضيّة .

كلّ وصايا الإسلام قد أُعطيت لتفيدَ تطوّر الإنسان الروحيّ والأخلاقيّ . ولكن يعود للمجتمع دور « المدرسة » التي يعمّق فيها أعضاء المجتمع يومًا بعد يوم علمَهم ، ويمكنهم أن يتقدّموا في كمالهم الروحيّ الأخلاقيّ .

وهكذا يقول حديثٌ ما معناه أنّ كلّ من مرّ على سعادته ، ولم تختلف أيّامه عن أيّامه السابقة ، فهذا دليلٌ على أنّ هذه لا تجلب معها أيّ تطوّر دائم .

من وجهة النظر الإسلاميّة ، على القوانين أيضًا التي يُصدِرها المسلمون أن تكفلَ استقامةَ الإسلام وتمهّدَ للمجتمع طريق اكتماله وسعادته . والهدف

هو بالتالي أن يكونَ الجيلُ اللاحق أكثر تطوّرًا وكمالاً من الجيل الذي سبقه ، وذلك – من بين أمور أخرى – بأن يستفيدَ الإنسان في هذا المعنى من تجاربه الخاصّة ، ولكن أيضًا من تجارب الآخرين ، ولا سيّما من الذين سبقوه . ويوصي القرآن بأن ينظرَ الإنسان إلى هذا الهدف على الأرض ويستطلعَ ما آلت إليه أحوال الشعوب ومصائرها ، ويستخلصَ من تاريخها العبرةَ لنفسه .

٤–٥– مطلب مهمّ : سلامة الأسرة

مع أنّ أعضاء الأسرة هم في الوقت عينه أعضاءٌ في المجتمع ، وأنّ تقدّمهم الروحيّ وسعادتهم يُعَدّان من أهداف الشرع الإسلاميّ ومطالبه الأساسيّة ، فكلّ أسرة – باعتبارها مجموعة صغيرة مستقلّة في المجتمع الكبير – لها على نحوٍ ما مبادئها وتصوّراتها الخاصّة .

من هذا ينتج أنّ تأثير البرامج الدينيّة والاجتماعيّة على المجتمع وعلى أعضائه هو مستقلّ إلى حدّ بعيد عن المبادئ والتصوّرات التي ينمو فيها أطفال اليوم – الذين سوف يكونون غدًا أعضاء كاملين في المجتمع – في بيت والديهم ويتربّون ويتثقّفون بموجبها .

فيجدر من ثَمَّ إيلاء الأسرة انتباهًا خاصًّا من قِبَل التشريع الإسلاميّ ، الذي يعمل جاهدًا لإعداد وإصدار ونشر كلّ الواجبات والمحرّمات (أي ما يجب فعله واجتنابه) والمستحبّات والمكروهات (أي ما يحسن فعله واجتنابه دون أن يكون إلزاميًّا) بالنظر إلى خير الأسرة واستقرارها وتقريب القيم الحقيقيّة إلى فهم المجتمع .

إنّ حجر الأساس لتربية الولد وتطوّره الروحيّ والنفسيّ يبدأ في حضن الأمّ وتحت رعايتها . إنّ أوّل ما يؤثّر على الطفل بيت والديه وتصرّف أعضاء الأسرة الآخرين والبيئة المحيطة به عن قرب . فيتوجّب من ثَمّ على

الدولة والمجتمع أن يعنيا بوضع أنظمة وتوجيه إرشادات مناسبة لتربية الطفل – مع النظر إلى مقتضيات مجتمع الغد . وهذه الناحية المهمّة لا تولى مع الأسف الانتباه الكافي خارجًا عن الإسلام والديانات السماويّة .

لقد ذهب بعض علماء الحقوق الأوروبيّون إلى أنّ القانون والتشريع يجب ألاّ يهتمّا بالآداب والأخلاق بقدر ما يهتمّان بالدرجة الأولى بفعّاليّة الحكومة والإدارة . في هذا يظهر بشكل غير مباشر ما يشوب الحكومات والدول العلمانيّة وغير الموجَّهة نحو القيم من نقص في الاهتمام بالآداب والمبادئ الإنسانيّة وخير البشريّة الحقيقيّ . ربّما يكون هذا الرأي تعبيرًا متسرّعًا يعتمد على دراسات غير دقيقة حول مبادئ القانون في مختلف أجزاء العالم .

مهما يكن من هذا الأمر ، فلا بدّ لنا في هذا الشأن من أن نلفت الانتباه إلى ناحية مهمّة وخطيرة . لنفرض أنّ ما قلناه عن هذا الموضوع هو خطأ ، فيجب مع ذلك ألاّ نُنكِر تأثيرَ الدولة والحكومات على وضع القوانين وعلى إقرارها وتنفيذها . إنّ مبادئ القيم تجد أيضًا صدى في القوانين والشرائع ، وبالتالي يؤكّد الإسلام أنّ من واجب الحكومة أن تعترفَ أوّلاً بهذه القيم وتهتمّ بها وتعنى بأن تلقى في التشريع ما ينبغي لها من الانتباه ، وتعمل على أن يدافَعَ عنها وتمارَس بوجه عامّ .

على كلّ حال فمن دون حكومة تسترشد بحكمِ وَضعَ الله أُسُسَه ، وتُدرِك ذاتَها ملتزمة بتصوّراته للقيم ، لا ننتظر أن يهتمّ المشترع – أيًّا كان هذا المشترع – اهتمامًا فعليًّا بهذه القيم الحقيقيّة وبحقوق الإنسان الطبيعيّة .

الفقهاء في العالم الإسلاميّ مقتنعون بأنّه ، بناءً على وجود أحكام تشريعيّة موجَّهة نحو القيم في الإسلام (لا ضمانة لتنفيذها من دون مساندة مناسبة من قِبَل الدولة) ، من الضروريّ أن يتمَّ « إصلاح » الحكومات نفسها أوّلاً . وهذا يعني أنّه يجب الاعتناء بإنشاء حكومات تكون هي

نفسها مقتنعة بمعايير القيم وبمبادئ القيم الحقيقيّة والمنسجمة مع الخلق ، والنضال في سبيلها . إذ إنّ الاقتصار على الكلام على القيم كالعدل والأخلاق والحرّيّة وخير البشريّة وحقوق الإنسان لا يكفي .

إنّ معضلة شعوب اليوم لا تكمن في أنّها غير ملمّة بمثل هذه المصطلحات . ولا في أنّها تنقصها قوانين . فكما يظهر ، فالحرّيّة وحقوق الإنسان قد قبلتها كلّ الدول الأعضاء في منظّمة الأمم المتّحدة . المشكلة هي أنّ سياسيّي العالم العلمانيّ وغير الدينيّ غير مقتنعين اقتناعًا عميقًا بهذه الحقوق والقيم ، وأنّه لا يُعنى بأن تأتيَ حكومات تلتزم النضالَ في سبيل هذه القيم والحقوق . من دون موافقة وتعاون الحكومات والمسؤولين في الدولة ، وأكثر من ذلك ، من دون اقتناع هؤلاء اقتناعًا حقيقيًّا بالقيم الإنسانيّة السامية ، لن يتحقّقَ نظامٌ عادلٌ للعيش المشترَك السلاميّ والناجح بين الناس .

أسئلة ومداخلات

يجب التمييز في مفهوم القيم والواجبات

بيخلر : انطلاقًا ممّا كان لهذا العرض الشامل والمفيد من وقع حسن ، أودّ أن أعودَ إلى علاقة التوتّر التي تحدّث عنها آية الله خامنئي بين الحقوق والواجبات ، وأسأل إن لم تكن العلاقة بين الأمرين قد عُرضت بشكل جامد جدًّا . وبالتحديد أرى أنّ الموضوع يتعلّق بالسؤال هل وإلى أيّ مدى يمكن ، انطلاقًا من جدول طرق التصرّف الملزمة المطابق لكيان الإنسان ، المطالبة بحقوق معيّنة . فعندما قيل مثلاً : أحبب الربّ إلهكَ فوق كلّ شيء ! ، فهذا يعني بالنسبة إلينا واجبًا ساميًا ، ولكنّه لا يوضح أيّ حقّ يمكن أن يطالبَنا به شخصٌ آخر . ألا تنطبق مثل هذه النظرة على القرآن أيضًا ، أم إنّ مفهوم الحقّ في الإسلام هو على هذا القدر من الاتّساع بحيث يندرج فيه على نحوٍ ما البعد الماورائيّ ؟

لوف : ليس لنا مع الأسف الوقت الكافي لتقديم البراهين الكثيرة التي في رأيي يمكن إبداؤها ضدّ عدد من المواقف التي تبنّتها المحاضرة . ولكنّني أودّ أن أعرضَ هنا بعض الحجج التي يستخدمها اللاهوت المسيحيّ في النقاش مثلاً حول تقليد الحقّ الطبيعيّ وأبرهنَ على صحّة هذا المثل أو ذاك .

الخطر في وصف ما حدث تاريخيًّا كأنّه « من جوهر الخليقة »

يتعلّق الموضوع أوّلاً بمسألة التمييز الكافي بين ما يمكن وصفه على أنّه « من جوهر الخليقة » ، أي ما هو محدَّد ومقصود في نظام الخليقة ، وما

حدث تاريخيًّا . من الواضح أنّ ثَمَّة خطرًا في هذا الصدد في أن يُعدَّ خطأً ما حدث في التاريخ كأنّه مقصودٌ منذ الخلق . فعندما يقال مثلاً ، كما ورد في محاضرة آية الله خامنئي ، إنّ « الله قد حبا الرجل مؤهّلات جسديّة ونفسيّة وعصبيّة وروحيّة خاصّة » ، وإنّه عُهِد إليه في الاعتناء بالأسرة ، ويُساوى هذا مع مكانته في الأسرة التي حُدّدت له منذ الخلق ، يتبادر على الفور إلى ذهني السؤال التالي : هل وإلى أيّ مدى لسنا هنا أمام نموذج معيَّن للعلاقة بين الرجل والمرأة وأمام تصوّر للمجتمع مرتبط إلى حدّ بعيد بالتاريخ ، بالنسبة إلى الواجب الاجتماعيّ والاقتصاديّ برعاية الأسرة ، لا يتوافق في مجالات كثيرة مع تصوّرات أخرى ، مثلاً مع تصوّر شراكة في العلاقة بين الرجل والمرأة ومع تصوّر مسؤوليّة **مشتركة** تلقى على عاتقهما من أجل خير الأسرة ؟ فإذا وصفنا التصوّر الذي ذكرناه أوّلاً على أنّه نظام الخليقة الوحيد المناسب الذي أراده الله ، ينجم عن هذا أنّه يجب وصف التصوّرين الآخرين المذكورين بأنّهما مناقضان للخليقة ومناقضان للطبيعة . أليست المسألة هنا بشكل جوهريّ مسألة تصوّرات مرتبطة بالتاريخ ، وخاضعة في ذاتها وبحسب الطبيعة أيضًا لتحوّل تاريخيّ ؟

الوحدة في المبادئ يجب ألاّ تحجبَ المواقف المتناقضة في الواقع

في النقاش المسيحيّ يُشار دومًا بإلحاح إلى أنّ نظام الخليقة أو نظام الطبيعة يبقى نسبيًّا غير محدَّد ، وإلى أنّ المصطلحات المستعملة في هذا الصدد بحاجة كبيرة إلى الشرح . فعندما تحدّثت المحاضرة مثلاً عن واجب الإنسان باجتناب القتل غير المبرَّر ، يتبادر حتمًا إلى الذهن السؤال ما هو المقصود بالقتل غير المبرَّر ؟ فعقوبة الإعدام على سبيل المثال ، في رأيي – وقد أصبح هذا رأيًا منتشرًا جدًّا في المسيحيّة اليوم – تدخل في نطاق القتل غير المبرَّر .

وهذا يعني أنّ إصدارَ حكم بالإعدام هو انتهاكٌ لكرامة الإنسان . إنّ القاعدة العامّة التي تقضي برفض « القتل غير المبرَّر » تنطوي على خطر تجاهل مشكلة واقعيّة قائمة في هذا الصدد ، مثل مشكلة عقوبة الإعدام ؛ وبالتالي فالإشكاليّة التي ينطوي عليها شعار « القتل غير المبرَّر » تبقى على وجه العموم بدون حلّ . وهكذا يمكن أن يبدوَ أنّ ثَمَّة اتّفاقًا على المبادئ العامّة ، ولكن تبقى في الواقع تناقضات خطيرة ، وما هو أخطر من ذلك هو أنّ تلك التناقضات يحجبها بالضبط اتفاقٌ مبدئيّ يبقى اتّفاقًا مجرَّدًا . هذه هي المشكلة التي أردتُ الإشارة إليها .

حقوق الإنسان في الدول « العلمانيّة » كثيرًا ما تلقى ضمانة أفضل

ملاحظة ثالثة : في نهاية المحاضرة قيل إنّ المسؤولين عن سياسة المجتمع في الدول « العلمانيّة » – ويبقى في هذا المقام السؤال مفتوحًا هل يمكن أساسًا استعمال هذا المصطلَح – غير مقتنعين بعمق بكرامة الإنسان وبحقوقه ، وبأنّ الحفاظَ على حقوق الإنسان في هذه الدول غير مضمون ويبقى مشكوكًا فيه . أرى ، بخلاف ذلك ، أنّ الأداة القانونيّة لضمان حقوق الإنسان وما يرافقها إذا اقتضى الأمر من الإفساح في المجال للشكاوى هما ، في مسألة وضع حقوق الإنسان في « الدول العلمانيّة » ، لنبقى على هذا التعبير ، مثل النمسة وألمانية ، نموذجيّان بالمقارنة مع بعض الدول الأخرى . والأحكام العامّة ، كما أعطيت هنا أخيرًا ، تبدو لي مشكوكًا في أمرها .

تصوّرات الحقّ الطبيعيّ هي أيضًا مرتبطة بظروف التاريخ

غابرييل : أودّ في مداخلتي الإشارة إلى أنّ تصوّرات « الحقّ الطبيعي »

هي أيضًا مرتبطة بطريقة معيّنة بظروف التاريخ ، وإلى التساؤل هل وإلى أيّ مدى يمكن اكتشاف مثل هذه التصوّرات إن جاز التعبير خارج الظروف التاريخيّة . هذا أوّلاً تعقيبًا على ما قاله البروفسّور لوف .

في مثل العلاقة بين الرجل والمرأة

لأعطي مثلاً واقعيًّا على ما أقصده ، أودّ – بالضبط في خلفيّة الرأي الذي ساد زمانًا طويلاً في التقليد الكاثوليكيّ – أن أعودَ مرّةً أخرى إلى مسألة « الخلافة الإلهيّة » التي ينبغي أن تُنسَب للرجل في الأسرة . في هذا الأمر أرى أنّ الموضوع يتعلّق في الدرجة الأولى بالسؤال إن كانت الأولويّة يجب أن تعطى للمساواة بين الرجل والمرأة في الكيان الإنسانيّ أم للفرق بينهما . فإذا انطلقنا من الأقوال الكتابيّة في الفصل الأوّل من سفر التكوين ، نقرأ هناك في الآية ٢٧ : « وخلق الله الإنسان على صورته ؛ على صورة الله خلقه . ذكرًا وأنثى خلقهما » . هنا تحتلّ المساواة بين الرجل والمرأة المرتبة الأولى – « ذكرًا وأنثى خلقهما » – . والتباين لا يأتي إلاّ في المرتبة الثانية ، ويبدو في ذاته مرتبطًا بظروف التاريخ . لا شكّ أن الرأي الذي عرضه آية الله خامنئي كان أيضًا الرأيَ السائد على مدى قرون عند الكاثوليك أيضًا ، وقد تبنّته الكنيسة هو نفسَه في وثائقها الرسميّة حتّى الخمسينات من القرن العشرين .

ضرورة نماذج جديدة في ترتيب المهامّ

في هذا الصدد أُشيرَ أيضًا إلى أسلوب آخر في تقديم الحجج ، لا بدّ في رأيي من وضعه موضع تساؤل نقديّ . فهو لا ينطلق من التقليل من قيمة المرأة بل يرى فيها مثالاً وحصنًا للإنسانيّة والرعاية . هذا أيضًا يؤدّي إلى مشكلات . أعتقد أنّ مجالاً ينفتح هنا بالنسبة إلى المسيحيّة كما بالنسبة

إلى الإسلام ، يغدو فيه البحث عن نماذج جديدة لترتيب المهامّ أمرًا ضروريًّا ، وأنّه لا يمكن في هذا الأمر الاستناد إلى تصوّرات تراتبيّة ترتكز على نظرة قديمة للكون أو « للحقّ الطبيعيّ » .

كلّ الواجبات تقابلها حقوقٌ معيَّنة

تسخيري : يقع طبعًا على آية الله خامنئي بالدرجة الأولى أن يجيبَ عن الأسئلة الموجَّهة إليه . ومع ذلك أودّ في ما يلي أن أتطرّقَ إلى بعض الأسئلة التي وُجِّهت إليه .

(١) لا نستطيع أن نتصوّرَ أيّة واجبات لا تقابلها حقوق . وهذا الواقع ليس موضوع اتّفاق متبادَل ، بل موضوع الضمير . فالذي يقف بإزائنا وتتوجّب علينا محبّته له الحقّ في أن نحبّه . هذا حقّ يمتلكه المؤمن بإزاء الآخر. وهكذا للرجال المؤمنين والنساء المؤمنات بحسب التعليم الإسلاميّ حقوقٌ معيَّنة في علاقتهم بعضهم ببعض . في هذا السياق يقول عليّ (عليه السلام) ، إمام الشيعة الأوّل : « الناس صنفان : إمّا أخٌ لك في الدين ، وإمّا نظيرٌ لك في الخلق . ولكليهما الحقّ في أن تحبّهما » .

الانتباه لنظام خاصّ بالأسرة

(٢) يعتبر البروفسّور لوف أن توزيعَ الحقوق والواجبات الخاصّ في الأسرة هو نتيجة تطوّر تاريخيّ ، أمّا الإسلام فيرى أنّه تجب الإشارة إلى أنّ الأسرة بحاجة إلى تشكيلات خاصّة وإلى نظام خاصّ ، ينتج منها في ما بعد توزيعٌ مناسبٌ للواجبات يتوافق مع الخلق . ومن ثَمَّ فالنساء والرجال يمارسون واجباتهم المختصّة بكلّ منهم بحسب مكانة كلّ منهم في الأسرة ، إلاّ أنّ هذا لا يؤدّي على الإطلاق إلى أيّة أوّليّة أو أفضليّة اجتماعيّة أو إلى كرامة أكثر أو أقلّ ، بل فقط إلى توزيع خاصّ للواجبات بين الاثنين .

وبذلك عالجتُ بعضًا من سؤال السيّدة البروفسّورة غابرييل . من وجهة نظر كرامة الإنسان لا وجود لأيّ فرق بين الرجل والمرأة . الإنسان هو الإنسان سواء أكان رجلاً أم امرأة . وكذلك فإنّ توزيعَ الواجبات بين الاثنين لا ينجم عنه أيّ فرق بالنسبة إلى الكرامة الإنسانيّة . هكذا يقول القرآن في الآية ٧١ من السورة ٩ : « والمؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياء بعض » . وهذا يقتضي أن يكونَ للنساء نصيبٌ مماثلٌ لنصيب الرجال في كلّ مجالات المجتمع السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة . ومن ثَمَّ فإنّ مسؤوليّةَ المرأة لا تنحصر في حقل الأسرة ، كما لا يجوز اعتبار هذا الحقل العائليّ مقصىً من الميادين الأخرى . إنّ حقل الأسرة التي هي حجر الأساس في المجتمع البشريّ ، هو بالضبط الحقل الذي تحميه تدابير طبيعيّة وقانونيّة أكثر من حقول المجتمع الأخرى . إنّي مقتنعٌ بأنّ كلّ ما يتعلّق بالحفاظ على أسس القيم العائليّة وتعزيزها يمثّل قطاعًا خاصًّا للتعاون بين المسيحيّين والمسلمين ، وهذا ما تبيّن في إطار « المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية » (القاهرة سنة ١٩٩٤) .

في مسألة عقوبة الإعدام

(٣) وأخيرًا في موضوع المطالبة بالتخلّي عن القتل بلا سبب . فمن يحدّد سبب القتل ، ومن يقرّر إن كان يجوز قتل إنسان في هذه الحالة ولا يجوز في تلك ؟ إنّ حقّ التقرير هذا في رأينا يعود فقط لخالق الإنسان . ربّما يُعتقَد اليوم بأنّه يجب الامتناع عمومًا عن الإعدام ، مع أنّ كلّ الديانات السماويّة تجيز عقوبة الإعدام . وقد قيل في القرآن : « ولكم في القصاص حياة » (سورة ٢:١٧٩) . وفي الواقع فإنّ حياةَ المجتمع متعلّقة في بعض الحالات بإمكانيّة إعدام المجرمين ، وخصوصًا عندما لا تمكن حماية حياة الناس في المجتمع من دون هذا التدبير . في هذه الحالة لا يمكن أن يكونَ هذا

القانون قانونًا موقّتًا ، بل هو وصيّة من وصايا الدين صالحة على وجه العموم في هذا العالم .

هل تُحترَم حقوق الإنسان في المجتمعات العلمانيّة ؟ بالنسبة إلى هذه النقطة الثانية التي تمّ الحديث عنها هنا ، أودّ أن أقول إنّنا في هذا المؤتمر نتكلّم على مجتمع دينيّ ، وأقترح أن نصيغ هذا السؤال على النحو التالي : في أيّ مجتمع تُحترَم حقوق الإنسان بوجه أفضل – في مجتمع يشعر فيه الأفراد بأنّهم مسؤولون أمام القانون وأيضًا أمام الله ، أم في مجتمع يشعر فيه الأفراد بأنّهم مسؤولون فقط أمام القوانين ؟ في الحالة الثانية لا يخاف الإنسان إلاّ من الإعدام ، أمّا من يتّقي إلهَه فيخاف أيضًا من أن يعانيَ أردأ العذابات في الآخرة . فمَن من هذين الاثنين يحترس أكثر من ارتكاب المآثم ؟ من الطبيعيّ أنّ الشعور بالمسؤوليّة في مجتمع دينيّ هو أكثر تطوّرًا منه في مجتمع علمانيّ .

النظر إلى القواسم المشتركة وإلى التباينات

شنايدر : لقد استفدتُ كثيرًا ممّا جاء في عرض آية الله خامنئي . ولفتت انتباهي الطريقة التي وصف بها دور النبيّ كإنسان قد صار قدوة بنضجه المميَّز في الفضيلة . هذا التصوّر يذكّر بأسلوب حياة الغيوريين في المسيحيّة الأولى ، ويمكن أن نجدَه أيضًا في تقليدنا الغربيّ – وفي الواقع في خطّه الفلسفيّ .

في عناصر أخرى وردت في المحاضرة أرى أيضًا تباينات . وهكذا بالنسبة إلى مسألة عبادة الله التي تحدّث عنها البروفسّور بيخْلِر ، التي يعتبرها كلّ مؤمن واجبًا ضميريًّا ، والتي يحميها في مجتمعاتنا حقّ الحرّيّة الدينيّة . ولكن لا وجود في هذا الموضوع لأيّ واجب قانونيّ بإتمام نوع معيَّن من عبادة الله من خلال نظام تضعه الدولة .

ثَمَّة ناحية أخرى جديرة بالنقاش تكمن في نظري في الرأي القائل إنّ الاقتصادَ يختصّ فقط بالخيرات المادّيّة ، في حين أنّ ثَمَّة في مجتمعنا الإعلاميّ مثلاً خيرات علميّة معيَّنة قد صارت خيرات اقتصاديّة ، وهي ليست في جوهرها من طبيعة مادّيّة .

هل نعيش في أفضل العوالم ؟

ومع ذلك فمن أجل تحديد صحيح للعلاقة بين الحقوق والواجبات ، ثَمَّة في نظري خصوصًا سؤالٌ آخر بالغ الأهمّيّة ، وهو هل وإلى أيّ مدى نحن عائشون في أفضل الأنظمة التي يمكن التفكير بها ؟ أنا نفسي نشأت في تقليد يتورّع فيه الناس عن القول إنّنا نعيش في أفضل العوالم . هذا التعليم ارتبط في تاريخنا الفكريّ بنوع خاصّ بفيلسوف عقلانيّ من عصر الأنوار في القرن الثامن عشر ، يُعتبَر أحد آباء الثورة الفرنسيّة الروحيّين ، أعني فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) ، وبروايته *Candide* . أمّا في تقليدنا المسيحيّ فثمَّة مبدأ يقول إنّ الواقعَ المخلوق الذي نعيش فيه هو « كائنٌ غير كائن » (*ens non-ens*) ، ونظرًا إلى المبدإ الآخر الذي يقول إنّ « الكائن والحقّ والخير تتطابق » (*ens et verum et bonum convertuntur*) ، لا وجود في هذا العالم لا للحقيقة وحدها ولا للخير وحده .

خليقة مكسورة في جودتها

ذُكِر في المحاضرة أيضًا أنّ الخيرَ كثيرًا – إن لم يكن حصرًا – ما يفعله الناس بنوع خاصّ خوفًا من العقاب على هذه الأرض أو من العقاب الأبديّ . هذا لا يعني بالتأكيد أنّه لا ينبغي أن نشكرَ الخالق على خليقته . ولكن يجب في الوقت عينه أن نكونَ دومًا غير مرتاحين ، لأنّ هذا العالم الذي نواجهه ليس فقط عالمًا سليمًا بل هو أيضًا عالم مكسورٌ في كثير من

نواحيه ، وهذا ما نختبره بألم كبير في صراعات القيم والأدوار المتعدّدة التي علينا أن نمرّ بها .

فعندما قيل في المحاضرة إنّ كلّ واجب يعني دورًا ، وإنّ كلّ واحد منّا عليه أن يقومَ بأدوار كثيرة ، يمكن بالتالي أن يقعَ كلّ منّا في صعوبات متعدّدة . الرفض بأشكاله المتعدّدة ، الشقاق الذي يمرّ عبر العالم ، ولا يعطي على الإطلاق التأثير بأنّنا نعيش في أحسن الأنظمة – كلّ هذا ، إذا نظرنا إليه من منظور تقليدنا المسيحيّ ، مرتبطٌ بكون الخطيئة ليست لها عواقب فقط على الذين يخطأون ، بل إنّ الكونَ كلّه قد سقط على نحوٍ ما من النظام الكلّيّ الجودة والكامل الحقيقة . من هذا تنتج للإنسان الفرد هذه الأسئلة الملحّة ، كيف وصل الأمر إلى أنّه يتوجّب عليه أن يتمّمَ هذا الواجب أو ذاك وأن يؤدّيَ الدورَ أو الأدوار المرتبطة به . في كثرة الواجبات التي تنسبها الحياة عادة للإنسان ، يمكن كلّ واحد أن يقعَ في صعوبات ، لا تؤول حتمًا على الدوام إلى نهاية حسنة . من هذه النظرة المختلفة إلى الأمور في ما يتعلّق بتقدير الوجود الأساسيّ العامّ لعالمنا يتعلّق ، في رأيي ، كثيرٌ بالنسبة إلى ما قيل بالتفصيل عن العلاقة بين الحقوق والواجبات .

اعتبار أوضاع الإكراه القائمة في المجتمع الحديث

بوتس : إلى جانب الأفكار التي تمّ التعبير عنها حيال رأي يميل إلى أن يعتبرَ أنّ أفضل كلّ الأنظمة الممكنة هي التي تحقّقت في عالمنا ، أرغب أيضًا، في مثل الأسرة ، أن أشيرَ مرّةً أخرى إلى العواقب التي تنجم عن أوضاع الإكراه القائمة في المجتمع الحديث بالنسبة إلى التحديد الواقعيّ للعلاقة بين الحقوق والواجبات .

قيم مسيحيّة كثيرة متأصّلة في حقوق الإنسان

في ما يتعلّق بوضع حقوق الإنسان في الدول المدعوّة « دولاً علمانيّة » ، بالمقارنة مع وضعها في الدول التي تستند إلى أساس دينيّ – مهما كان هذا الدين – ، يمكن في ضوء إحصاءات متعلّقة بالموضوع أن ينتابَنا بالحريّ التأثير بأنّ السياسيّين غير المقتنعين اقتناعًا عميقًا بهذه الحقوق والقيم ، إنّما هم السياسيّون العائشون في العالم الدينيّ وليسوا السياسيّين العائشين في « البلدان العلمانيّة » . فضلاً عن ذلك نحن كلّنا اليوم مقتنعون الاقتناع الكامل بأنّ الفكرة الأساسيّة لحقوق الإنسان وكذلك جزءًا كبيرًا من هذه الحقوق بالتفصيل قد صدرت عن التقليد المسيحيّ ، وأنّه لم تتأصّل قطّ تأصّلاً عميقًا قيمٌ مسيحيّة بهذا العدد كما تتأصّل اليوم في حقوق الإنسان . ولا يغيّر في هذا الأمر شيئًا أن تكونَ حقوق الإنسان في مجملها قد تمّ تطبيقها أوّلاً ضدّ الكنيسة وضدّ مؤسّسة المسيحيّة .

مصطلح الحقّ الطبيعيّ موضوع جدل في داخل المسيحيّة أيضًا

فانوني : ملاحظة ترمي إلى إكمال مسألة المجادلات حول الحقّ الطبيعيّ : عندما تظهر هذه المسألة في نواحي مختلفة أنّها مسألة مفتوحة في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، يجب من الجانب المسيحيّ ألاّ نخدعَ أنفسَنا بأنّ الإشكاليّة المرتبطة بهذا الأمر ليست أيضًا موضوع نقاش داخل المسيحيّة . وهذا يصحّ على الأخصّ بالنسبة إلى تعبير « نظام الطبيعة أو نظام الخليقة » ، الذي يعدّه كثيرٌ من المسيحيّين أمرًا مطروحًا للمناقشة .

عدم توازن في التبادل بين الحقوق والواجبات

في ما يختصّ بالعلاقة بين الحقوق والواجبات ، يجب عدم المبالغة في

تأويلها . لا بدّ في كلّ حالة من إيلاء أهميّة للتبادل في هذه العلاقة . ورد في محاضرة آية الله خامنئي قولٌ مهمّ بأنّ ثَمّة أيضًا واجبًا يقضي باحترام حقوق الآخرين . ومن جهة أخرى لا يمكن ربط حقوق إنسان ما ربطًا أساسيًّا بإتمامه لواجباته . في التبادل الذي يميّز العلاقة بين الحقوق والواجبات ، يجب عدم التغافل عن بعض عدم التوازن الذي يمنعنا ، في نطاق ما قلناه منذ لحظة ، من أن نجعلَ الواحدة مرتبطة بالأخرى ، لأنّ كرامة الإنسان متوقّفة على ذلك .

كرامة مماثلة في اختلاف الأدوار

رشادي : يجب ألاّ نفصلَ دور المرأة الطبيعيّ عن دورها في التطوّر التاريخيّ ، على غرار ما يصحّ بالنسبة إلى الرجل . وهذا لا ينطوي على أيّة إهانة لأيّ من الاثنين .

في ما يختصّ بدور المرأة بالتحديد ، فهو يُستدَلّ عليه خصوصًا من خلال نواحي الحبل وولادة الأولاد وتربيتهم . هذه المهامّ تُعَدّ بدون شكّ من أهمّ المهامّ التي عهد بها الله للإنسان . فإذا لم تكن محدَّدة على هذا النحو ، لما كان للبشريّة أيّ تاريخ . ومن يقلّل من شأن هذه المهامّ يهين البشريّة . أوافق آية الله خامنئي قولَه إنّ كيان الإنسان رجلاً وامرأة يكمن أساسًا في تنوّع الوظائف التي تسم إنسانيّة الإنسان بالقدر عينه . فإذا نُسب في التقليد الإسلاميّ إلى الرجل دورُ القائد والمدبّر ، وإلى المرأة دور الأمّ والمربّية ، فالمرأة تقوم أيضًا طبيعيًّا بدوري القيادة والتدبير . فهي التي يدين لها بحياته وبتربيته .

النساء رائدات في الحركات النبويّة

في تاريخ الأنبياء تؤدّي النساء إلى جانب الأنبياء دورًا حاسمًا ، ويمكن

اعتبارهنّ على نحوٍ ما رائدات الحركات النبويّة : هكذا تقف سارة وهاجر إلى جانب إبراهيم ، وإلى جانب موسى زوجته وأخته . أن يكون يسوع وُلِد من دون رجل ، أرى أساسَ ذلك في أنّه لم يوجد في ذلك الزمان رجلٌ كان أهلاً لأن يكونَ والدَ نبيّ الله ، فيما وُجدت امرأة ، هي مريم ، كانت أهلاً لتكونَ أمّ النبيّ . وأخيرًا وقفت إلى جانب نبيّ الإسلام زوجته خديجة ، التي كانت أيضًا أوّل مسلمة ، وابنته فاطمة . وكذلك أوّل شهيدة لدعوة النبيّ كانت امرأة اسمها سميّا .

إذا كانت مهمّة المرأة الأولى تكمن في تربية الأولاد ، فيجب ألاّ يُعتبَرَ هذا واجبًا ، بل الحريّ مهمّة إلهيّة ، هي أرفع من كلّ دور شرعيّ أو قانونيّ . أمّا دور الرجل فيكمن في نطاق قواه الجسديّة والطبيعيّة الأكبر ، بحيث يمكن تشبيه العلاقة بين الرجل والمرأة بالعلاقة بين الحديد والزجاج في البناء . صحيحٌ أنّ الحديدَ أكثر صلابةً ومقاومة ، ولكنّ هذا ليس سببًا لاعتباره أثمن من الزجاج . أرى أنّه من الخطإ مبدئيًّا الحديث عن تفوّق الرجال على النساء ، حتّى لو وجدت مثل تلك التعابير في الماضي . ولكن من الخطإ أيضًا ، في نطاق بعض الحركات النسائيّة اليوم ، الحديث عن تفوّق النساء على الرجال . لماذا يجب أن يكونَ حتمًا أحد الجنسين ، سواء أكان الرجل أم المرأة ، متفوّقًا على الآخر ؟ الرجل والمرأة هما متعادلان ، ولا يمكن إعطاء الأفضليّة لأيّ منهما من دون أن يُلحِق هذا ضررًا بالبشريّة .

القيم والقواعد الأخلاقيّة
الأسس المشتركة للأحكام القانونيّة

عادل تيودور خوري – غوتفريد فانوني (Gottfried Vanoni)

ترمي هذه المساهمة إلى إظهار المضامين المشتَرَكة للوصايا الإلهيّة في الكتاب المقدّس والقرآن . فنلقي أوّلاً نظرة على المطالب الإلهيّة كما تبدو معطاة في القرآن (القسم الأوّل) . تتبع ذلك مقارنة مع الكتاب المقدّس ، نؤكّد فيها القواسم المشتركة (القسم الثاني) . وأخيرًا نحاول ، من خلال التشديد على الوصايا الأخلاقيّة الاجتماعيّة ، مدّ جسور بين المسيحيّة والإسلام (القسم الثالث) .

١– وصايا الله في القرآن [عادل تودور خوري]

يصف القرآن « المؤمنين والمؤمنات » بأنّهم الذين « يأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكَر » (٩:٧١) . ويمتدح في آيات كثيرة الناس الذين يؤمنون ويعملون الصالحات ، ويعدهم بأجر أكيد عند ربّهم . فالله سوف يحييهم حياة طيّبة (١٦:٩٧) ، ويُنزِلهم خيرًا في هذه الدنيا (١٦:٣٠ ؛ ٣٠:٤٤–٤٥) ، أكثر ممّا يستحقّون (٤٢:٢٣) . وكذلك الذين يعملون الصالحات سيجزيهم الله خيرًا في الآخرة (١٣:٢٩ ؛ ٩٨:٧–٨ ؛ ٤:٤٠ ، ١٢٤) . ويمنح الذين « أحسنوا الحسنى وزيادة » (١٠:٢٦) . فالله يحبّ المحسنين (٢:١٩٥) .

بموازاة هذه النصوص ومرارًا في السياق عينه يؤكّد القرآن أنّ الله

يرذل الشرّ ، إذ « لا يستوي الخبيث والطيّب » (٥:١٠٠) . و« من يعمل سوءًا يُجزَ به » (٤:١٢٣ ؛ راجع : ٣٠:١٠ ؛ ٢٨:٨٤ ؛ ١٠:٢٧ وغيرها) .

١–١– العلاقات با لله

يأمر القرآن الإنسانَ بأن يؤمنَ با لله وحده ، ويعبدَه وحده . فالطاعة لله وإتمام الواجبات الدينيّة ، ولا سيّما إقامة الصلاة ، هي أفضل تعبير عن الإيمان الذي لا نفاق فيه . ومن يفقه هذا ويسعى إلى تنمية إيمانه تنمية كاملة يقيم الدليل على أنّه من الذين « تواصوا بالحقّ » (١٠٣:٣) ، ويؤتى الحكمةَ ، « ومن يؤتى الحكمةَ فقد أُوتيَ خيرًا كثيرًا » (٢:٢٦٩) .

ومن كان مؤمنًا با لله ينفتح له في تواضعه سبيل التعمّق في إيمانه (راجع ٣٢:١٥) ، بخلاف المتكبّر الذي في اكتفائه بذاته لا يقبل الإيمانَ ويتحوّل عن عبادة ا لله (٤٠:٣٥ ؛ ٤:١٧٢–١٧٣) . فـا لله « لا يحبّ المستكبرين » (١٦:٢٣) ، و« لا يحبّ كلَّ مختال فخور » (٣١:١٨؛ ٤:٣٦) . والمتكبّرون سيلقي بهم ا لله في جهنّم جزاء تجبّرهم (١٦:٢٧ ؛ ٤٠:٧٦ ؛ ٣٩:٦٠–٧٢ ؛ ٤:١٧٢–١٧٣) .

ويدين القرآن أيضًا نكرانَ جميل الناس الذين يدعون ا لله وقت الشدّة ، وعندما يزول الخطر ينسون نعمة ا لله عليهم (٤١:٥١ ؛ ١٧:٦٧، ٨٣ ؛ ١٦:٥٣–٥٥ ؛ ٣٠:٣٣–٣٤ ؛ ١١:٩ ؛ ٣٩:٨،٤٩ ؛ ١٠:١٢) . أمّا الشاكرون فيقول عنهم : « وسيجزي ا لله الشاكرين » (٣:١٤٤) . إنّ قبول الإنسان لمصيره من يد ا لله بشكر يقتضي موقف الصبر والثبات ، الذي يوصي به القرآن : « يا أيّها الذين آمنوا ، اصبروا وصابروا ، ورابطوا ، واتّقوا ا لله لعلّكم تُفلِحون » (٣:٢٠٠ ؛ راجع ٣:١٠٣ ؛ ٢:٤٥، ١٥٣) .

« إنّ ا لله مع الصابرين » (٢:١٥٣،٢٤٩ ؛ ٨:٤٦) . والأنبياء كانوا كلّهم أمثلة في الصبر المطلوب (٢١:٨٥) . ومحمّد نفسه يشجّع دومًا على الصبر (٧٣:١٠ ؛ ٧٦:٢٤ ؛ ٥٠:٣٩ ؛ ٢٠:١٣٠ ؛ ١٦:١٢٧ ؛ ٤٠:٥٥) . والمؤمنون الذين يصبرون يؤتَون أجرهم عند ا لله (٤١:٣٥ ؛ ٢٨:٥٤،٨٠؛ ٢٩:٥٨–٥٩؛ ٢:١٥٥–١٥٧؛ ٣:١٧؛ ٢:٣٤–٣٥) .

١–٢– احترام اسم ا لله

يشجب القرآن الأيمان التي يؤدّيها الإنسان استهتارًا باسم ا لله (٢:٢٢٤)، وكذلك من يلجأ إلى القسَم دسًّا ومكرًا وما شابه (١٦:٩٢،٩٤) ، فعليه أن يتوقّعَ العذابَ جزاءً (١٦:٩٤) . ولكن إذا تسرّع الإنسان وأقسم طيشًا فيعامَل بحلم (٢:٢٢٥) ، إنّما عليه أن يكفّرَ عن ذنبه فيُطعِمَ عشرة مساكين أو يصومَ ثلاثة أيّام (٥:٨٩ ؛ راجع ٢:٦٦) .

ولكنّ القرآن يطلب أساسًا من الناس أن يوفوا نذورَهم (٢٢:٢٩) ويوفوا بالوعود التي قطعوها بالقسَم : « وأوفوا بعهد ا لله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم ا لله عليكم كفيلاً . إنّ ا لله يعلم ما تفعلون » (١٦:٩١ ؛ راجع ٥:٨٩) .

١–٣– العلاقات بالناس

يدين القرآن الشرّ في العالم والناسَ الذين يُفسِدون في الأرض بدلاً من العمل لإحلال السلام والنظام (٢٦:١٥٢ ؛ ٢:٢٧ ؛ ٥:٣٣) . فا لله لا يحبّ مثل هؤلاء (٥:٦٤) . فهم يعيشون في الأرض فسادًا بدلاً من التفكير بصنائع ا لله (راجع ٧:٥٦،٧٤،٨٥ ؛ ٤٧:٢٢) .

بخلاف ذلك يوصي القرآن باللطف والأخوّة اللذين يظهران في مختلف ميادين الحياة الشخصيّة . « بعضُكم من بعض » (٤:٢٥) ، فالذين كانوا

أعداء قد ألّف الله بين قلوبهم ، بل أصبحوا بالإيمان إخوانًا (٣:١٠٣) . « إنّما المؤمنون إخوة » (٤٩:١٠) ، « والمؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياء بعض » (٩:٧١) . لذلك يأمرهم القرآن : « تعاونوا على البرّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتّقوا الله ، إنّ الله شديد العقاب » (٥:٢) .

ويعبّر القرآن عن الأخوّة بما يلي : « لا تنسوا الفضلَ بينكم » (٢:٢٣٧) ، « وقولوا للناس حسنًا » (٢:٨٣) ، و« قولٌ معروفٌ ومغفرة خيرٌ من صدقة يتبعها أذى » (٢:٢٦٣) .

وكذلك يجب أن تتميّزَ علاقات المؤمنين في ما بينهم بالمغفرة . وإن كان من الجائز معاقبة الشرّ بالشرّ ، إلاّ أنّ الصبرَ والعفوَ عن السوء هما أفضل (١٦:١٢٦ ؛ ٤:١٤٩) . ومن كان مستعدًّا لأن يعفو ويصفح ينال أيضًا المغفرة من الله : « وليعفوا وليصفحوا ، ألا تحبّون أن يغفرَ الله لكم ، والله غفورٌ رحيم » (٢٤:٢٢ ؛ راجع : ٦٤:١٤) .

إنّ العزم المؤمن الذي يظهر في الصبر والمغفرة (٤٢:٤٣) ينال أجرًا عند الله. التقيّ لا يكتفي بأن يكظمَ غيظَه ويعفوَ عن الناس (٣:١٣٤) ، بل يفعل أكثر من ذلك ، فيكافئ الشرّ بالخير : « ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة ، ادفعْ بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم » (٤١:٣٤ ؛ راجع ٢٣:٩٦ ؛ ٢٨:٥٤ ؛ ١٣:٢٢) .

وتقتضي الأخوّة اجتناب السخرية (٤٩:١١) ، وتحريم الحسد (١١٣:٥) . بل يتوجّب على المؤمن أن يدعوَ إلى « الإصلاح بين الناس » (٤:١١٤) ، وإحلال السلام بينهم بالوسائل المناسبة : « وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلِحوا بينهما . فإنْ بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتِلوا التي تبغي حتى تفيءَ إلى أمر الله . فإنْ فاءت فأصلِحوا بينهما بالعدل واقسِطوا ، إنّ الله يحبّ المقسطين » (٤٩:٩) .

وتظهر أخيرًا الأخوّة والتضامن بين المؤمنين في العناية بالضعفاء ، ومساعدة الفقراء والأيتام وإطعامهم (١٠٧:١:١-٢ ؛ راجع ٧٤:٤٤ ؛ ٩٠:١٢-١٧ ؛ ٨٩:١٧-١٩) ، واستضافة المسافرين والإنفاق لهم (٢:٢١٥ ؛ ٩:٦٠) .

« ليس البِرَّ أن تولّوا وجوهَكم قِبَل المشرق والمغرب . ولكنّ البِرَّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين ، وآتى المالَ ، على حبّه ، ذوي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابنَ السبيل ، والسائلين ، وفي الرقاب ، وأقام الصلاةَ وآتى الزّكاة » (٢:١٧٧) .

١-٤- العلاقات بالوالدين

يوصي القرآن المؤمنين ، مع وعدهم بأن يكونَ لهم أجرٌ عند الله (٤٦:١٦) ، بأن يعاملوا والديهم بالحسنى ، وذلك مقابل ما تلقّوا منهم من عناية وتربية في صِغَرهم . ويصف القرآن بكلّ واقعيّة موقفَ الأولاد البالغين من والديهم : « وقضى ربُّكَ ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه ، وبالوالدين إحسانًا . إمّا يَبلُغَنَّ عندكَ الكِبَرَ أحدُهما أو كلاهما ، فلا تقلْ لهما أُفّ ، ولا تنهَرْهما ، وقلْ لهما قولاً كريمًا . واخفِضْ لهما جناحَ الذُلّ من الرحمة ، وقل : ربّ ارحمْهما كما ربّياني صغيرًا » (١٧:٢٣-٢٤) .

ولكن ، على الرغم من واجب إكرام الوالدين ، فلا يجوز للإنسان أن يطيعهما إذا حاولا إبعادَه عن الإيمان (٢٩:٨ ؛ ٣١:١٥) ؛ أمّا إذا دعوا ولدهما إلى الإيمان ، فيجب عليه ألاّ يصدّهما (٤٦:١٧) .

ويُلزِم القرآن الأولاد بأن يعتنوا بوالديهم وأقاربهم ، إذا كانوا في عوَز (٢:١٧٧، ٢١٥) .

١–٥– احترام الحياة

يأمر القرآن باحترام الحياة احترامًا مطلقًا . وينصّ المبدأ الأساسيّ على ما يلي : « مَن قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنّما قتل الناسَ جميعًا . ومن أحياها فكأنّما أحيا الناسَ جميعًا » (٥:٣٢) .

ومن ثَمَّ يحرّم القرآن بشدّة القتل (٤:٢٩، ٩٢) ، ويحذّر الوالدين من أن يقتلوا أولادَهم خوفًا من الفقر ، فا لله سوف يعتني بهم وبأولادهم (٦:١٥١) . أمّا القاتل المتعمّد فغضب ا لله عليه ولعنته ، وله عذاب جهنّم (٤:٩٣) .

وفضلاً عن ذلك ، فمثل هذا القاتل معرّضٌ للقصاص من قِبَل ذوي القتيل ، الذين يجوز لهم أن يثأروا له بقتل القاتل : « يا أيّها الذين آمنوا ، كُتِب عليكم القصاص في القتلى : الحرّ بالحرّ ، والعبدُ بالعبد ، والأنثى بالأنثى » (٢:١٧٨) .

في مثل هذه الحالات فقط يجوز الثأر والقتل (١٧:٣٣ ؛ ٦:١٥١ ؛ ٥:٣٢) . ولكنّ القرآن يحذّر من الإسراف في القتل : « ومن قُتِل مظلومًا فقد جعلنا لوليّه سلطانًا ، فلا يُسرف في القتل » (١٧:٣٣) . بخلاف ذلك ، يجب أن يكون الإنسان مستعدًّا لأن يقبلَ التخفيفَ الذي منحه ا لله من شريعة العين بالعين والسنّ بالسنّ ، بالتخلّي عن حقّه في الثأر والاكتفاء بدِية ماليّة (٢:١٨٧) .

أمّا إذا وقع القتل خطأً ، فلا يجوز أن يعاقَبَ القاتل بالقتل . إنّما عليه التكفير عن ذنبه ، إمّا بدفع دِية تُسلَّم إلى أهله ، أو بتحرير رقبة مؤمنة أو بصيام شهرين متتابعين . إنّ إزالة الثأر بالقتل في هذه الحالة يصفها القرآن بأنّها تخفيفٌ لشريعة العين بالعين والسنّ بالسنّ ، ودليل حكمة من قِبَل ا لله : « وكان ا لله عليمًا حكيمًا» (٤:٩٢) .

ومع القتل يحرّم القرآن أيضًا أعمالَ العنف : فا لله « ينهى عن

الفحشاء والمُنكَر والبغي » (١٦:٩٠ ؛ راجع ٧:٣٣ ؛ ٤٠:٣٥ ؛ ١٠:٢٣) .

١–٦– الأمور الجنسيّة والأسرة

يتّخذ القرآن موقفًا إيجابيًّا من الحبّ البشريّ ومن الأمور الجنسيّة ، فيعتبرها عطايا من ا لله : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودّة ورحمة » (٣٠:٢١) .

يقول القرآن إنّ النساء « حرثٌ » للرجال (٢:٢٢٣) . فالرجلُ للمرأة والمرأةُ للرجل ، وكلّ منهما لباسٌ للآخر (٢:١٨٧) ، فالواحد بحاجة إلى الآخر ، والواحد يناسب الآخر . ولا يُحرَّم الوصال إلاّ في حالة الحيض (٢:٢٢٢) ، وزمنَ التوبة والصوم نهارًا فقط (٢:١٨٧) ، وزمنَ الحجّ إلى مكّة (٢:١٩٧) طوال فترة التحريم . والزواج هو الوضع الذي يجوز فيه الجماع (٢٤:٣٣ ؛ ٧٠:٣١) . فلا بدّ إذًا للعازب من الامتناع « إلى أن يُغنيَه ا لله » أي حتّى الزواج (٢٤:٣٣) .

إنّما يحلّ للرجال وحدهم أن يعاشروا إماءَهم (٧٠:٢٩–٣٠ ؛ ٢٣:٥–٦) . وهذا التشريع مطابقٌ للأحكام القديمة التي تعترف بحقّ الرجل على ما يملك من إماء . في ما سوى ذلك فالقرآن يأمر بالعفّة الرجال (٧٠:٢٩؛ ٢٣:٥؛ ٢٤:٣٠) والنساء (٢٤:٦٠) .

ومن جهة أخرى يدين القرآن اللواطَ ويحكم على الجرائم الجنسيّة بعقوبات صارمة (٤:١٦ ؛ راجع ٧:٨٠–٨٤ : قصّة لوط) . ويدين الدعارة : « ولا تُكرِهوا فتياتكم على البغاء ، إن أردن تحصّنًا ، لتبتغوا عرَضَ الحياة الدنيا » (٢٤:٣٣) . وكذلك يدين القرآن الزنى (٦:١٥١ ؛ ١٦:٩٠؛ ٧:٢٨،٣٣) . وجزاء كلّ من الزاني والزانية ، سواءٌ أكانا متزوّجين أم عازبين ، هو مئة جلدة بحكم القرآن . وعلاوةً على ذلك فلا يجوز لمن ارتكب هذه الفحشاء أن يتزوّج من طرف مؤمن تقيّ (٢٤:٢–٣) .

غير أنّ إنزالَ العقاب في حالة الخيانة الزوجيّة لا يجوز إلاّ إذا ثبت الجرم بأقوال أربعة شهود عَدْل أو باعتراف المذنب (٤:١٥ ؛ ٤:٢٤) . أمّا إذا كان الرجل نفسُه هو الذي يتّهم امرأته بالخيانة ، فلا حاجة له إلى أربعة شهود لإثبات ادّعائه . إنّما عليه ان يكرّرَ اتّهامَه بأربع شهادات با لله ، وأن يستنزلَ على نفسه لعنةَ ا لله في المرّة الخامسة إن كان من الكاذبين (٢٤:٦-٧) . كما يحقّ للزوجة أيضًا أن تدرأ عنها تهمةَ زوجها أمام القاضي بأن تؤكّدَ براءتَها بأربع شهادات با لله ، وأن تستنزلَ على نفسها لعنةَ ا لله في المرّة الخامسة إن كان زوجها من الصادقين (٢٤:٨-٩) . وإذا ثبتت الخيانة (باعتراف المذنب مثلاً) ، فالقتل هو الجزاء . هذا ما سنّه النبيّ محمّد نفسه . أمّا إذا اقتصر اتّهامُ الزوجة على شهادة أربعة شهود فقط ، فحكم القرآن هو أن يُمسِكوا مثلَ هؤلاء النساء « في البيوت حتى يتوفّاهنّ الموت أو يجعلَ ا لله لهنّ سبيلاً » (٤:١٥) ، بأن يثبتَ ، في ما بعد ، مثلاً أنّ الشهادةَ كانت كاذبة .

١-٧- العدل والملكيّة

يأمر القرآن صراحة بالعدل ، ويعتبره الفضيلةَ الخاصّةَ بالمسلمين : « يا أيّها الذين آمنوا ، كونوا قوّامين لله ، شهداءَ بالقسط ، ولا يَجرِمنّكم شَنْآنُ قوم على ألاّ تعدلوا . اعدلوا هو أقربُ إلى التقوى . واتّقوا ا لله إنّ ا لله خبيرٌ بما تعملون » (٥:٨ ؛ راجع ٧:٢٩ ؛ ٤٩:٩) .

ويقوم العدل بإعطاء كلّ ذي حقّ حقَّه . ولذا لا يجوز للمؤمنين أن يأكلوا أموالَهم بينهم بالباطل ، ليأكلوا « فريقًا من أموال الناس بالإثم » (٢:١٨٨ ؛ راجع ٤:٢٩) . وكذلك يشجب القرآن الغشَّ والتدليسَ في التجارة ويوصي قائلاً : « أوفوا الكيلَ والميزان بالقسط » (٦:١٥٢ ؛ راجع ٥٥:٨-٩؛ ٨٣:١-٣؛ ٢٦:١٨١-١٨٣؛ ١٧:٣٥؛ ١١:٨٥؛ ٧:٨٥) .

وكذلك يجب الامتناع عن استيفاء الفوائد الذي يعتبره القرآن ربًى ويحرّمه : « يا أيّها الذين آمنوا ، اتّقوا ا لله ، وذروا ما بقي من الربى ، إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحربٍ من ا لله ورسوله » (٢:٢٧٨-٢٧٩ ؛ راجع : ٣٠:٣٩ ؛ ٢:٢٧٥-٢٧٦ ؛ ٣:١٣٠ ؛ ٤:١٦١) .

والأمانات يجب أن تؤدّى إلى أصحابها في الوقت المتّفق عليه (٧٠:٣٢؛ ٢٣:٨ ؛ ٢:٢٨٣ ؛ ٨:٢٧ ؛ ٤:٥٨) . ومن عاهد فعليه أن يفيَ بعهده ويقومَ بواجبه (٢:١٧٧) .

ويقتضي العدل أيضًا بأن يعطى ذوو القربى حقَّهم ، وكذلك الفقراء والمسافرون (٣٠:٣٨) . فيجب عدم الاستفادة من حالتهم لغشّهم في حقّهم . كذلك ينبغي على المسلمين أن يعدلوا حتّى في معاملة الكفّار المسالمين (٦٠:٨) .

وأخيرًا يجب أن يحكمَ الناسُ بالعدل (٤:٥٨) ، ولو تعلّق الأمر بذوي القربى (٦:١٥٢) .

كما يقتضي العدل أيضًا ألاّ يسلبوا أحدًا من الناس ما يملك (راجع ٢٦:١٨٣ ؛ ١١:٨٥ ؛ ٧:٨٥) . ومن يسرق ، سواء أكان رجلاً أم امرأة ، يعاقَب بعقاب شديد : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما جزاء بما كسبا ، نَكالاً من ا لله » (٥:٣٨) . وأمّا « من تاب من بعد ظلمه ، وأصلح ، فإنّ ا لله يتوب عليه » (٥:٣٩) ، فينجو من العقاب . إنّ القانون الجنائيّ الإسلاميّ يطبّق تهديد القرآن على السارقين والذين يرتكبون أعمال العنف . فيجب « أن يُقتَلوا أو يُصلَبوا أو تقطَّعَ أيديهم وأرجلُهم من خلافٍ أو يُنفوا من الأرض » (٥:٣٣) ، « إلاّ الذين تابوا من قبل » إصدار الحكم عليهم (٥:٣٤) .

والقرآن لا يدين فقط السرقة والظلم ، بل يدين أيضًا حبّ المال المفرط . فالمال قد أعطاه ا لله للناس ليبلوَهم « أيّهم أحسنُ عملاً » (١٨:٧) ،

لكنّ الأغنياء يتّكلون على أموالهم (راجع ٣:١٠٤) ، فيصيرون مترَفين ويكفرون بمرسلي ا لله (٣٤:٣٤-٣٧) . ولذا يوصي القرآن المؤمنين بأن يُنفِقوا في سبيل ا لله وأن يبتعدوا عن البخل (٣٨:٤٧) ، فإنّ ا لله لا يحبّ « الذين يبخلون ويأمرون الناسَ بالبخل » (٣٧:٤) . وأمّا الذين « لا يجدون في صدورهم حاجة ويؤثرون على أنفسهم ، فهؤلاء هم المفلِحون » (٥٩:٩) .

١-٨- رعاية الحقيقة

يأمر القرآن المؤمنين بأن يقولوا « قولاً سديدًا » ، كي ينالوا هم أيضًا مغفرة من ا لله ونعمة (٣٣:٧٠-٧١) . فعليهم أن يجتنبوا « قولَ الزور » (٢٢:٣٠) ، ولا يشهدوا بالزور (٢٥:٧٢) . ويحذّر المؤمنون أيضًا من الإخلال بوعدهم ومن الامتناع عن الجهاد مع النبيّ في سبيل ا لله : « يا أيّها الذين آمنوا ، لِمَ تقولون ما لا تفعلون ؟ كَبُرَ مقتًا عند ا لله أن تقولوا ما لا تفعلون . إنّ ا لله يحبّ الذين يقاتلون في سبيله صفًّا كأنّهم بنيان مرصوص » (٦١:٢-٤) . كذلك يدين القرآن الرياء (راجع مثلاً ٢:٢٦٤ ؛ ٤:٣٨ ؛ ٨:٤٧) ، ونفاق « الذين يفرحون بما أُتوا ، ويحبّون أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا . فلا تحسبنّهم بمفازة من العذاب ، ولهم عذابٌ أليم » (٣:١٨٨) .

أمّا في ما يتعلّق بالشهادة ، فيعلّق القرآن أهمّيّة كبرى على أن تطابقَ الحقيقة ، لكي ينالَ كلّ واحد حقّه ، « ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » (٤:١٣٥) .

وينتقد القرآن بشدة الاغتيابَ والظنّ ، « إنّ بعضَ الظنّ إثم » (٤٩:١٢) . ويعطي المؤمنين النصيحة المجدية التالية : « يا أيّها الذين آمنوا ، إن جاءكم فاسقٌ بنبإ ، فتبيّنوا أن تصيبوا قومًا بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم

نادمين » (٤٩:٦) . ولو كانت هذه النصيحة متأثّرة بظروف الحرب آنذاك ، إلاّ أنّ أهمّيّتها تبقى ثابتة .

وأخيرًا يدين القرآن النميمة (٢٤:١٩) ، إلاّ إذا كان الإنسان يدافع عن نفسه ضدّ ظلم (٤:١٤٨) .

وأخطر من ذلك الافتراء في المحكمة : « ومن يكسبْ خطيئة أو إثمًا ، ثمّ يَرمِ به بريئًا ، فقد احتمل بهتانًا وإثمًا مبينًا » (٤:١١٢) .

« إنّ الذين يرمون المحصَنات الغافلات المؤمنات لُعِنوا في الدنيا وفي الآخرة » (٢٤:٢٣) ، ولهم في الآخرة « عذابٌ عظيم » (٢٤:٢٣) ، وقصاصٌ في هذه الدنيا : « والذين يرمون المحصَنات ثُمّ لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا ، وأولئك هم الفاسقون » (٢٤:٤) .

٢- وصايا ا لله في الكتاب المقدّس
[غوتفريد فانوني]

إنّ ما يطلبه ا لله من المؤمنات والمؤمنين يتكرّر مرارًا في الكتاب المقدّس . ولكنّ « التوراة » (أو الجزء الأوّل من الكتاب المقدّس العبريّ - ويدعى في التقليد المسيحيّ « الأسفار الخمسة » ، أو « كتب موسى الخمسة ») تتكلّم بنوع خاصّ على واجبات المؤمنين . نجد خصوصًا مجموعتين من النصوص التشريعيّة مندرجة في الروايات حول أصل البشريّة (تكوين ١-١١) ، ونشأة إسرائيل (تكوين ١٢ حتّى تثنية ٣٤) : (أ) التشريع الذي أُعطي على جبل سيناء (خروج ٢٠ حتّى عدد ٣٦) ؛ (ب) التشريع الذي أعطي على جبل حوريب (تثنية ٥-٣٠) . وكلتا المجموعتين تتقدّمهما صياغة « للكلمات العشر » ، أي لوصايا ا لله العشر (خروج ٢٠:٢-

١٨ ؛ تثنية ٥:٦-٢٢) . ويتبيّن من سياق كلٍّ منهما أنّ الوصايا العشر هي وحدها التي كلّم بها الله شعبَه ؛ أمّا مطالب الله الأخرى فقد أعطاها موسى للإسرائيليّين عن طلب منهم (راجع : خروج ١٨: ٢٠ وما يتبع ؛ تثنية ٥:٢٣-٢٧) .

٢-٠- موضوع الوصايا العشر : الحفاظ على العلاقة بالله

ومن ثَمّ يجب اعتبار الوصايا العشر الفريضةَ الأساسيّة التي يُطلَب من شعب الله تتميمها ؛ والوصايا الأخرى هي تجسيدٌ في واقع الحياة لإرادة الله وتطبيقٌ لها . ويجب أيضًا اعتبار أقوال الأنبياء – وبالنسبة إلى المسيحيّة أقوال يسوع الناصريّ – تجسيدًا لهذه الإرادة الإلهيّة وتطبيقًا لها . فعندما كان يسوع ، بحسب شهادة الإنجيليّين ، يناقش مع مواطنيه اليهود حول صلاحيّة الوصايا الإلهيّة وفرائضها ، كان يظهر أنّه « إسرائيليّ أصيل لا غشّ فيه » (راجع يوحنّا ١:٤٧) . « فبما أنّ الأزمنة وأوضاعها تتبدّل ، وبما أنّ الشريعة المعبّر عنها في النصوص تعكس ظروف الزمن الذي نشأت فيه ، فقد كانت الشريعة داخل اليهوديّة موضوع نقاش لا ينقطع وتطوّر دائم حتى يومنا هذا » [١] . في هذا الأمر تنطلق اليهوديّة من أنّ الفرائضَ

[١] راجع :

J. J. Petuchowski, Art. " Gesetz ", in : J. J. Petuchowski - *C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Hintergründe - Klärungen - Perspektiven* (Herder-Taschenbuch; 4281 Spektrum), Freiburg u. a. 1994, 127-131, (130).

بالنسبة إلى تفسير التوراة في زمن الهيكل الثاني ، راجع أيضًا :

G. Stemberger, in : Ch. Dohmen - G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 1,2), Stuttgart u. a. 1996, 24-74.

هناك مراجع أخرى عند :

H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar* 1. Düsseldorf 1994, 217.222.225.

الإلهيّة تدلّ المؤمنين على طريق يمكن سلوكه . ولذلك كان تعبير « هالاخا » (= السير ، الطريق) في اليهوديّة الرابّينيّة مرادفًا « لوصيّة الله » [٢] . إنّ ضرورةَ تطبيق الإيمان هو في قلب شهادة التوراة : « احفظوا فرائضي وأحكامي . فمن حفظها يحيا بها . أنا الربّ » (أحبار ١٨:٥) .

سنعالج في هذا الفصل – انطلاقًا من الوصايا العشر – بشكل رئيسيّ نصوصًا من التوراة العبريّة (وبالتالي من العهد القديم المسيحيّ) . وفي هذا الأمر ننطلق من مبدإ « وحدة الكتاب المقدّس » المستند إلى تقليد مسيحيّ واسع الانتشار . الاعتقاد بأنّ مطالبَ الله التي تحافظ على صلاحيّتها هي وحدها تلك التي يذكرها العهد الجديد بصراحة هو سوء فهم خطير . بالنسبة إلى العهد الجديد : « إنّ الوصايا – بما فيها وصايا الله العشر – هي مشترَطة بشكل بديهيّ . إنّ صلاحيّة الوصايا الأخلاقيّة بالنسبة إلى الحياة اليوميّة لم تطرَح للمناقشة في أيّ موضع من العهد الجديد » [٣] . ولنا في حوار يسوع مع الشابّ الغنيّ أفصح مثال على المواضع الكثيرة من العهد الجديد التي تُذكَر فيها وصايا الله بطريقة تؤكّدها : « وإذا واحدٌ قد دنا إلى يسوع وقال : يا معلّم ، أيّ عمل صالح أعمل لأحرزَ الحياةَ الأبديّة ؟ فقال

بالنسبة إلى إشكاليّة « الثابت والمتغيّر في مشيئة الله » حتى في العهد القديم نفسه ، راجع خصوصًا :

N. Lohfink, " Kennt das Alte Testament einen Unterschied von "Gebot" und "Gesetz"? ", in : *Jahrbuch für biblische Theologie* 4 (1989) 63-89.

بالنسبة إلى الاستقصاء الجذريّ لمشيئة الله الكتابيّة في أقوال يسوع ، راجع :

G. Lohfink, " Worin besteht die Radikalität der Bergpredikt ? " in : Lohfink, *Wem gilt die Bergpredikt ?. Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg u. a. 1988, 65-98.

[٢] يمكن التذكير هنا بتطبيق مماثل « للشرعة » و« الشريعة » في القرآن .

[٣] راجع :

H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog - Gottes Gebote ?* (Stuttgarter Bibelstudien ; 67), Stuttgart 1973, 11.

له : لِم تسألني عمّا هو صالح ؟ إنّما الصالح واحد . فإن أردتَ أن تدخلَ الحياة فاحفظ الوصايا . فقال له : أيّ وصايا . فقال يسوع : لا تقتلْ ، لا تزنِ ، لا تسرقْ ، لا تشهدْ بالزور . أكرم أباكَ وأمّك ، وأخيرًا : أحببْ قريبكَ كنفسك » (متّى ١٩:١٦-١٩) [٤] .

ثمّ إنّ ما يتميّز به الإيمان الكتابيّ هو أن الموعظةَ تسبق دومًا كلمةَ الله التي تتضمّن مطلبًا ، وهذا ما يوجزه مارتن لوتر في كلمتين يراهما مرتبطتين إحداهما بالأخرى ارتباطًا وثيقًا « الشريعة والإنجيل » : « ليس من سفر في الكتاب المقدّس لا يحتوي على الاثنين ، فالله قد وضعهما دومًا جنبًا إلى جنب : الشريعة والإنجيل [...] ، فأيّ سفر تقع عليه ، سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد ، اقرأه مع الانتباه إلى مثل هذا الفرق : حيث هناك مواعظ ، فالسفر عينه هو سفر إنجيل ، وحيث هناك أوامر ، فهذا سفر شريعة » [٥] .

مدخل الوصايا العشر هو أيضًا إنجيل : « أنا الربُّ إلهك الذي أخرجكَ من أرض مصر ، من دار العبوديّة » (خروج ٢٠:٢ ؛ تثنية ٥:٦) . والوصايا اللاحقة تجب قراءتها بالعلاقة بالمدخل . إنّ « دارَ العبوديّة » المصريّة هي صورة مناقضة للوجود المحرَّر ، الذي يعيش فيه المؤمنون . وبهذه الحرّيّة يُخاطَبون . عليهم أن يُقِرّوا بأنّهم يدينون لله بالحرّيّة ؛ وعليهم أن يفعلوا كلّ ما بوسعهم لئلاّ يخسروا هذه الحرّيّة . ومن ثَمَّ فالعلاقة بالله لا ترد

[٤] نجد عند بولس قبولاً مماثلاً للوصايا العشر : روما ١٣:٩ . – وثَمَّة مواضع أخرى (وكلّ مرّة بالعلاقة بالآية المقابلة من سفر الخروج ٢٠) : لوقا ٢٣:٥٦ (٨) ؛ أفسس ٦:٢-٣ (١٢) ؛ متّى ٥:٢١ (١٣) ؛ روما ٢:٢١-٢٢ (١٤-١٥) ؛ متّى ٥:٢٧-٢٨ (١٧) .

[٥] ورد في :

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10, 1. Abteilung. 2. Hälfte, Weimar 1925, 159 (Evangelium am 3. Advent-sonntag, Matth. 11,2-10).

هنا كعلاقة سلطة بل كعلاقة حرّيّة [٦] . ووضع معظم الوصايا العشر في صيغة نواهي (« لا... ») إنّما هو مرتبطٌ بهذا الحفاظ على الحرّيّة . فتعيَّن الحدود التي لا يجوز تخطّيها ، إذا أراد الإنسان ألاّ يفقدَ الحرّيّةَ التي وهبه إيّاها الله . وصيّتا حفظ يوم السبت وإكرام الوالدين هما وحدهما يردان بصيغة الأمر (احفظْ [...] ، أكرمْ [...]) . ولكنّ هاتين الوصيّتين أيضًا تقتصران على الإشارة إلى مشيئة الله . أمّا التفاصيل فنجدها في المجموعات التشريعيّة الحكميّة اللاحقة ، وفي كرازة الأنبياء ، وفي ما تقتضيه « مخافة الله » في تقاليد الكتاب المقدّس الحكميّة ، وخصوصًا في القسم الثالث من التوراة العبريّة (« كتب الحكمة » : المزامير ، أيّوب ، سفر الجامعة ، يشوع بن سيراخ الخ) [٧] . هنا كما هنالك يدور كلّ شيء حول المبدإ القائل إنّ العلاقة بالله تؤثّر في العيش المشترَك بين الناس . ويدلّ على ذلك قولٌ مستقى من الأنبياء : « ليس في الأرض حقّ ولا رحمةٌ ولا معرفةٌ لله ، بل قد فاضت اللعنة والكذب والقتل والسرقة والزنى ، والدماء تلامس الدماء » (هوشع ٤:١-٢) . وقولٌ مستقى من كتب الحكمة : « ها إنّ مخافةَ الربّ هي الحكمة ، واجتنابَ الشرّ هو الفطنة » (أيّوب ٢٨:٢٨) .

إنّ تطبيقَ مشيئة الله الكتابيّة هذا هو ما ينبغي الآن أن نتعمّقَ به

[٦] راجع بالنسبة إلى الفصل كلّه :

F. Crüsemann, *Bewahrung der Wahrheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser-Traktate ; 78), München 1983.

راجع أيضًا في الوصايا العشر: H. Schüngel-Straumann (الحاشية ٣) ، وأيضًا :

H. Schmidt - H. Delkurt - A. Graupner, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung ; 281), Darmstadt 1993.

[٧] راجع في هذا الموضوع :

G. Vanoni, " Volkssprichwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16 ", in : *Biblische Notizen* 35 (1986) 73-108 ; Vanoni, " Was verursacht Reichtum ? " und weiterte Fragen zu Spr 15,16 - mit Hilfe der BHt-Software zu beantworten versucht, in : *Biblische Notizen* 85 (1996) 70-88.

بالمقارنة مع القرآن .

٢–١– العلاقات با لله

الوصيّة الأولى من الوصايا العشر تؤكّد حصريّةَ الإله الكتابيّ : « لا يكنْ لكَ آلهةٌ أخرى تجاهي . لا تصنعْ لكَ منحوتًا ولا صورةَ شيء ممّا في السماء من فوق ، ولا ممّا في الأرض من أسفل ، ولا ممّا في المياه من تحت الأرض . لا تسجدْ لها ولا تعبدْها ، لأنّي أنا الربُّ إلهُكَ إلهٌ غيور [...] » (خروج ٢٠:٣–٥ ؛ تثنية ٥:٧–٩) . كلّ علاقة بإله آخر تُعَدّ نبذًا للإله المحرّر . وقد كان تاريخيًّا لهذه الوصيّة تأثيرٌ بحيث إنّ إسرائيلَ حيثما قام باختبارات جديدة وحقيقيّة لله ، كان عليه أن يفسّرَها على أنّها اختبارٌ للإله الواحد . إنّ مطالبتَه بالحصريّة (وبحسب التعبير الكتابيّ « غيرته ») أدّت إلى نقاش إيجابيّ مع أديان أخرى . لم يتعيّن على إسرائيل أن يُقصيَ كلّ ما هو غير إسرائيليّ . وقد وجدت هذه الوصيّة في هذا النقاش دومًا صيغًا جديدة .

في ما يتعلّق بالوصايا العشر ، وُضِعت العلاقة با لله أوّلاً في وصيّة رئيسيّة بصيغة أمر : « اسمعْ يا إسرائيل : إنّ الربّ إلهَنا هو ربّ واحد . فأحبب الربّ إلهكَ بكلّ قلبكَ وكلّ نفسكَ وكلّ قوّتكَ » (تثنية ٦:٤–٥) . ولمّا انتقل الشعب من البادية إلى الحَضَر ، اكتسبت الوصيّة الرئيسيّة لونًا خاصًّا : « إنّ الربَّ إلهكَ مُدخِلكَ أرضًا طيّبة [...] ؛ فتأكل وتشبع وتبارك الربَّ إلهكَ لأجل الأرض الطيّبة التي أعطاكَ إيّاها . تنبّهْ لئلاّ تنسى الربَّ إلهكَ ، غير حافظٍ لوصاياه وفرائضه التي أنا آمرك بها اليوم ، مخافةَ أنّكَ إذا أكلتَ وشبعتَ وبنيتَ بيوتًا جميلة وسكنتَها [...] ، يشمخ قلبُكَ فتنسى الربَّ إلهكَ [...] » (تثنية ٨:٧، ١٠–١٢، ١٤) .

في تعابير الوصيّة الرئيسيّة هذه يرنّ كثيرٌ ممّا يقوله أيضًا القرآن بالنسبة إلى

العلاقة بـا لله : العبادة ، والصلاة ، والشكر ... بالنسبة إلى أشكال الصلاة الكثيرة يقدّم الكتاب المقدّس مادّة غنيّة ، وخصوصًا في المزامير . الإيمان بمعنى الثقة با لله عبّر عنه بنوع خاصّ الأدب الحكميّ : « توكّلْ على الربّ بكلّ قلبكَ ، ولا تعتمدْ على فطنتكَ ؛ اعرفْه في كلّ طرقكَ ، فهو يقوّم سبلَكَ . لا تكنْ حكيمًا في عيني نفسكَ ، اتّقِ الربَّ وجانب الشرّ » (أمثال ٣:٥–٧) .

الوصيّة الثالثة من الوصايا العشر هي الأكثر تفصيلاً : « اذكرْ يومَ السبت لتقدّسَه . في ستّة أيّام تعملُ وتصنعُ أعمالَك كلّها . واليومُ السابعُ سبتٌ للربّ إلهكَ ، فلا تصنعْ فيه عملاً [...] » (خروج ٢٠:٨–١١ ؛ راجع : تثنية ٥:١٢–١٥) . إنّ أصل لفظة « السبت » يعني « استراح » . والأساس الأصليّ ليوم الراحة هو أساسٌ لاهوتيّ . وهذا ما تدلّ عليه الأحكام الإضافيّة القديمة : « [...] حتّى في أوان الحَرث والحصاد تستريح » (خروج ٣٤:٢١) . فبالتخلّي عن العمل والكسب يومًا في الأسبوع يتعلّم المؤمنون أنّهم يؤمنون بإله يعتني بهم : « إيّاكَ ترقب عيون الجميع ، وأنتَ تعطيهم الطعامَ في حينه » (مزمور ١٤٥:١٥ ؛ راجع متّى ٦:٢٦) . وتُعطى في ما بعد أسباب اجتماعيّة : « لكي يستريحَ خادمُكَ وخادمتُكَ مثلكَ » (تثنية ٥:١٤) . ينبغي أن يمارسَ البيتُ كلّه يومًا في الأسبوع الحرّيّةَ التي وُهِبت لهم بخروجهم من مصر .

٢–٢– احترام اسم ا لله

الوصيّة الثانية من الوصايا العشر تحمي من الإساءة إلى اسم ا لله : « لا تلفظْ اسمَ الربّ إلهك باطلاً ، لأنّ ا لله لا يبرّئ الذي يلفظُ اسمَه باطلاً » (خروج ٢٠:٧ ؛ راجع تثنية ٥:١١) . فالصياغة العامّة للوصيّة ترمي إلى إقصاء كلّ ما يمكن أن يُسيءَ إلى اسم ا لله : القسَم ، السحر ، السباب ، التجديف ، النبوءات

الكاذبة ، النـذور الكاذبـة . في التقـاليد الحكميّـة يظهـر ارتيـابٌ متزايد تجـاه القسَـم وحلف اليمين : « لا تعوّدْ فمكَ على حلف اليمين ، ولا تألفْ التلفّظَ باسـم القدّوس . فإنّه كما أنّ العبدَ الذي لا يزال مراقَبًا لا يخلو من آثـار الضـرب ، كذلك من يحلف ويتلفّظ باسم الله في كلّ حين لا يُزكّى » (بن سيراخ ٢٣:٩-١٠) . ويوصي يسوع قائلاً : « لا تحلفوا البتّة » (متّى ٥:٣٤) . وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى إيفاء النذور (راجع : الجامعة ٥:٣) .

٢-٣- العلاقات بالناس

إنّ العلاقات بالناس تتضمّنها في قلب التوراة الوصيّة الأساسيّة : « أحبـب قريبَك حبَّكَ لنفسكَ : أنا الربّ » (أحبـار ١٩:١٨) . والقريب يعني حرفيًّا أوّلاً « الجار » ، ولكنّ الوصيّة لا تحصر المحبّة بالمحيط القريب ؛ بل تقصد فقط أن تمنعَ أن يقومَ الإنسان بالخطوة الثانية قبل الخطوة الأولى ، ويهربَ إلى محبّة « البعيد » . إنّ وصيّة محبة القريب تـرد في إطـار فرائـض تتعلّـق بالفقراء والغرباء : « لا تعدْ إلى فضلات كرمـكَ ، ولُقـاطَ كرمـكَ لا تلقُـطْ ، بل اتركْ ذلك للمسكين والنزيل [...] . وليكنْ عندكم الـنزيل المقيـم في ما بينكم كابن بلدكم ، تحبّه حبَّكَ لنفسكَ ، لأنّكم كنتم نزلاء في أرض مصر : أنا الربّ إلهكم » (أحبار ١٩:١٠،٣٤) . وتبيّـن أحكـامٌ أخـرى الخطوطَ الواقعيّة التي يجب أن تتّخذَها محبّة القريـب : « لا تظلـمْ قريبـكَ ولا تسلبْه ، ولا تُبِتْ أجرةَ الأجير عنـدكَ إلى الغـد . لا تلعن الأصـمّ ، وأمـام الأعمى لا تضعْ معثرة [...] . لا تجوروا في الحكم ، ولا تحابِ وجهَ الفقير ولا تُكرِمْ وجهَ العظيم ، بل بالعدل تحكم لقريبكَ . ولا تسْعَ بالنميمة بين شعبكَ ، ولا تطالبْ بدم قريبكَ [...] . لا تُبغِض أخاكَ في قلبـكَ ، بـل عـاتبْ قريبـكَ عتابًا ، فلا تحملَ خطيئةً بسببه . لا تنتقم ولا تحقدْ علـى أبنـاء شـعبكَ » (أحبار ١٩:١٣-١٨) . الجملـة الأخيرة تـدلّ على أنّ محبّـة القريـب تتضمّـن

أيضًا المغفرة بين الناس . والسفر الأوّل من الكتاب المقدّس ينطـوي علـى عـدّة روايـات تُسـوَّى فيهـا النزاعـات ، ويقـدّم بالتـالي أمثلـة عـن حـلّ الصراعات ، ولا سيّما رواية يعقوب وعيسو (تكوين ٢٧-٣٣) ، وقصّة يوسف (تكوين ٣٧-٤٥) [٨] .

ومحبّة الأعداء لا ترد لأوّل مرّة في العهد الجديد (متّى ٥:٤٤ ؛ لوقـا ٦:٣٥) . فنقرأ في العهد القديـم : « إذا لقيـتَ ثـورَ عـدوّكَ أو حمـارَه ضـالاً ، فردّه إليه . وإذا رأيتَ حمارَ مبغضكَ ساقطًا تحت حمله ، فكفّ عن تجنّبه ، بـل أنهضْه معه » (خروج ٢٣:٤-٥) . أو : « إنْ جـاع عـدوّكَ فأطعمـه خبزًا ، وإنْ عطش فاسقه ماءً ، فإنّك تركم على هامته جمرًا ، والربّ يجـازيكَ » (أمثال ٢٥:٢١-٢٢) .

٢-٤- العلاقات بالوالدين

الوصيّة الرابعة من الوصايا العشر تنظّم تطبيقَ الحرّيّة التي منحهـا الله على الذين كانوا يومئذ أضعفَ الأعضـاء في سلسلة الأجيـال : « أكـرمْ أبـاكَ وأمّكَ لكي يطولَ عمرُكَ في الأرض التي يُعطيكَ إيّاها الربّ إلهـكَ » (خـروج ٢٠:١٢ ؛ راجع : تثنية ٥:١٦) . فالحرّيّة يجـب أن تظهـرَ في معاملـة الوالديـن الذين تقدّموا في السنّ وصاروا ضعفاء وعاجزين عن العمل . الحياة مـن

---

[٨] راجع في هذا الموضوع :

A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Biblische Beiträge ; 15), Fribourg 1981.

في موضوع السـلام ، راجـع : غوتفريـد فـانوني ، « جـذور السـلام في الكتـاب المقـدّس والتقليد المسيحي » ، في : أندراوس بشيّه وعـادل تيـودور خـوري ، **سـلامٌ للبشـر : المسـيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسـلام في الحوار والتعاون » رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٧ ، ص ١١٣-١٤٨ .

« زراعة الأرض » أصبحت مرتبطة بالتصرّف بين الوالدين والأولاد (البالغين) . وإنّ فعلَ « أكرمَ » يتضمّن أيضًا بعدًا ماديًّا . إنّ معاملةَ الوالدين باحترام تقتضي عناية مناسبة بهم وفي النهاية دفنًا لائقًا .

في حين تخاطب الوصايا العشر الأولادَ البالغين ، ولذلك لا تتكلّم على الطاعة للوالدين ، يرد في تقاليد كتابيّة أخرى حديثٌ عامّ للناس في سنّ الطفولة : « اسمعْ يا بنيَّ تأديبَ أبيكَ ، ولا تنبذْ تعليمَ أمّكَ » (أمثال ١:٨) . ولكنّ الطاعة لا تُطلَب أبدًا بدون نقد : « ما سمعناه وعرفناه وما أخبرنا به آباؤنا ، لا نكتمه عن بنيهم بل نخبر به الجيلَ الآتي » ، حتّى « لا يكونوا مثل آبائهم ، الجيل العاصي التمرّد » (مزمور ٧٨:٣-٤،٨) .

٢-٥- احترام الحياة

كما أنّ القرآنَ ، بعد رواية قابيل وهابيل ، يعبّر عن مبدإ احترام الحياة الرائع (سورة ٥:٣٢) ، هكذا فإنّ سفرَ الحكمة ، وهو من أسفار العهد القديم الأخيرة ، لدى تعليقه على الفصل الأوّل من الكتاب المقدّس (والذي يتضمّن أيضًا رواية قايين وهابيل) ، يصل إلى المبدإ التالي : « لأنّ الله لم يصنع الموتَ ، ولا يُسرّ بهلاك الأحياء » (١:١٣) . ليست المسألة أنّ الإنسانَ المخلوقَ لا يموت ؛ بل المقصود هو بوضوح « أن يموتَ الإنسان باكرًا جدًّا بتعرّضه لعنف يمارَس ضدّه » [٩] . وفضلاً عن ذلك ففي الفصول الأولى من الكتاب المقدّس ، يرد الحديث عن الموت المتأتّي عن العنف . والعنف البشريّ هو سبب الطوفان : « فقال الله لنوح : قد حان أجَل كلّ بشر أمامي ، فقد امتلأت الأرض عنفًا بسببهم » (تكوين ٦:١٣) .

[٩] راجع :
H. Engel, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar : Altes Testament ; 16), Stuttgart 1998, 58.

وفي نهاية الطوفان يتّضح للمرّة الوحيدة مبدأ الوحي الكتابيّ بأنّ إرادة الله ستصدر أوّلاً على جبل الله ؛ ويعلن الله العقابَ الشديد : « أمّا دماؤكم ، أي نفوسكم ، فأطلبها ، من يد كلّ وحش أطلبها ، ومن يد الإنسان : من يد كلّ إنسان أطلب نفسَ أخيه » (تكوين ٩:٥) .

الوصيّة الخامسة تحرّم القتلَ الاعتباطيّ غيرَ المشروع : « لا تقتلْ » (خروج ٢٠:١٣ ؛ تثنية ٥:١٧) . واللفظة العبريّة لفعل « قتلَ » تُستعمَل للحكم على نابوت بالقتل (١ ملوك ٢١:١٩) . إنّ العهد القديم ، من خلال التهديد بعقوبة الموت ، يصون قيمًا هي على جانب كبير من الرفعة . أمّا حالات الإعدام بدون محاكمة (١ ملوك ١٢:١٨) فلا تبرهن عن شيء . على غرار القرآن ، يُفسِح الكتاب المقدّس أيضًا في المجال للتخلّي عن عقوبة الموت : « وإن فُرِضت عليه دِية ، فليُعطِ فداءَ نفسه كلّ ما فُرِض عليه » (خروج ٢١:٣٠) . يجب عدم التقليل من أهمّيّة مبدإ الاختيار المطبَّق هنا . إذ أيّ من الفريقين المعنيَّين لا مصلحة له بتسوية النزاع بشكل ودّيّ ؟ إنّ تنفيذَ عقوبة الموت قد يُنشِئ عداوة بين الجيران أو يعمّقها .

٢-٦- الأمور الجنسيّة والعائلة

المسألة البارزة في الوصيّتين السادسة والتاسعة هي مسألة الزواج أكثر ممّا هي مسألة الأمور الجنسيّة : « لا تَزْنِ ، [...] لا تشتهِ امرأةَ قريبكَ » (تثنية ٥:١٨،٢١ ؛ راجع : خروج ٢٠:١٤) . الوصيّة السادسة تحمي أساسًا الزواج (فالخيانة الزوجيّة هي خيانة حقّ) . والوصيّة التاسعة لا تعني خطايا بالفكر ، بل امتلاك نساء غريبات باستعمال حقّ ما (مثلاً في أوقات الحرب) . ويتمّ تأمين خير الزواج السامي من خلال التهديد بعقوبة الموت (راجع : تثنية ٢٢:٢٢) . وفي السياق عينه يرد وعد المرأة بحمايتها من الاغتياب والاغتصاب .

على غرار القرآن تمامًا ، يرى الكتاب المقدّس بدون تحفّظ في الحبّ الزوجيّ وفي الأمور الجنسيّة أشياء حسنة . ويعبّر نشيد الأناشيد أجملَ تعبير عن تقديره للحبّ الجنسيّ . ولكنّ الفرحَ بالأمور الجنسيّة نجد أيضًا كلامًا عليه ضمن كتب الشريعة – وأحيانًا في مواضع غير متوقّعة : « إذا اتّخذ رجلٌ امرأةً حديثةَ عهدٍ به ، فلا يخرجْ في الجيش [...] ، بل ليتفرّغْ لبيته سنة واحدة ، يَسُرّ امرأتَه التي اتّخذها » (تثنية ٢٤:٥) .

ويرفض الكتاب المقدّس الممارسات اللواطيّة والبغاء (فقط الطقسيّ ؟) (تثنية ٢٢:٥ ؛ ٢٣:١٨) . قد يكون السبب الرئيسيّ لهذا الرفض علاقة هذه الأمور بالممارسات الوثنيّة . وهكذا فالبغاء هو عند الأنبياء صورة لعبادة الأصنام (راجع : هوشع ١:٢) .

٢-٧- العدل والملكيّة

الوصيّتان السابعة والعاشرة تحميان الملكيّة : « لا تسرقْ ، [...] لا تشتهِ بيتَ قريبكَ ، ولا حقلَه ، ولا خادمَه ولا خادمتَه ، ولا ثورَه ولا حمارَه ، ولا شيئًا ممّا لقريبكَ » (تثنية ٥:١٩،٢١ ؛ راجع : خروج ٢٠:١٥،١٧) . هنا أيضًا ليست المسألة في الوصيّة العاشرة مسألة الخطايا بالفكر وحسب ، بل مسألة الألاعيب التي يلجأ إليها الإنسان من خلال القانون لامتلاك مقتنى القريب . الوصيّة السابعة تحرّم كلّ نوع من أنواع السرقة ، حتى سرقة الناس .

هاتان الوصيّتان بالضبط يجب أيضًا قراءتُهما انطلاقًا من مدخل الوصايا العشر . فالكتاب المقدّس يرى علاقة وثيقة بين الحرّيّة والمقتنى . فازدياد المقتنيات بشكل متواصل يمكن أن يعرّضَ حرّيّةَ القريب للخطر . بقدر ما يخالَف في شعب الله مبدأ المساواة ، وبقدر ما يتّسع الفرق بين

الفقر والغنى ، بقدر ذلك تضع التوراة آليّات لإعادة التوازن [١٠] . في التشريع الأوّل لا يرد الكلام على الفقراء إلاّ في ما ندر : « إذا أقرضتَ فضّة لأحد من شعبي ، لفقير عندكَ ، فلا تكن له كالمرابي ، ولا تفرضوا عليه ربى » (خروج ٢٢:٢٤) . «ستّ سنين تزرع أرضَكَ وتجمع غلّتها ، وفي السابعة أرحْها واتركْها أرضَ سُبات ، فيأكلَ منها فقراءُ شعبكَ [...] » (خروج ٢٣:١٠-١١) .

ويكرّس سفر تثنية الاشتراع المؤسّسات القديمة لصالح الفقراء : « فالعُشْر » الذي كان أصلاً رسمًا لإعالة الكهنة (راجع : تثنية ١٤:٢٧) صار رسمًا لإعالة جميع المعوزين : « في آخر كلّ ثلاث سنين ، تُخرِج كلّ أعشار غلّتكَ في تلك السنة وتضعها في مدنك ، فيأتي اللاويّ ، إذ ليس له نصيبٌ وميراثٌ معكَ ، والنزيل واليتيم والأرملة الذين في مدنكَ ، فيأكلون ويشبعون ، لكي يباركَكَ الربّ إلهكَ في جميع ما تعمل من أعمال يديك » (تثنية ١٤:٢٨-٢٩) . والسنة السبتيّة القديمة (راجع : خروج ٢٣:١٠-١١) صارت سنة الإبراء ، أي الإعفاء من الديون : « وهذا معنى الإبراء : كلّ صاحب دين فليُبرئ قريبَه ممّا أقرضه ، فلا يطالب قريبَه ولا أخاه ، لأنّه قد نودي بإبراء للربّ » (تثنية ١٥:٢ ؛ الأمر عينه في أحبار ٢٥:١٠-١٥) . ونجد الموضوع نفسَه في العهد الجديد : من الملفت للنظر أنّ وصيّة محبّة الأعداء تصل عند لوقا إلى ذروتها في موضوع القرض والإعفاء من الدين (لوقا ٦:٣٤-٣٨) . ويسمو فوق كلّ شيء المبدأ الذي أعطاه الله : « فالأرض هي لي ، وإنّما أنتم نزلاء وضيوفٌ عندي » (أحبار ٢٥:٢٣) .

إنّ مطلبَ العدالة الاجتماعيّة يتكرّر مرارًا في الكتاب المقدّس . وفي

---

[١٠] راجع في هذا الموضوع :

G. Vanoni, " Verschuldung und Schuldenerlaß. Die biblische Tradition und die christliche Praxis ", in : *Ordensnachrichten* 34 (1995) Heft 5, 17-32.

هذا لا يُعتبَر العدل بمعنى « لكلّ واحد ما يحقّ له » ، ولا بمعنى « لكلّ واحد بالتعادل مع غيره » . بل يعني العدل تصرّفًا مناسبًا للجماعة على كلّ الأصعدة . وهذا يبدأ بالمكاييل والموازين الصحيحة : « للربّ قبّان القِسْط وكفّتاه ، كلّ معايير الكيس عملُه » (أمثال ١٦:١١) . ويذهب إلى معاملة الغرباء معاملة عادلة : «والنزيل فلا تظلمْه ولا تضايقْه ، فإنّكم كنتم نزلاءَ في أرض مصر » (خروج ٢٢:٢٠) . « لا تستغلَّ أجيرًا مسكينًا أو فقيرًا من إخوتكَ أو من النزلاء الذين في أرضكَ ، في مدنكَ » (تثنية ٢٤:١٤) [11] .

٢–٨– رعاية الحقيقة

يطلب الكتاب المقدّس من المؤمنين الصدقَ في كلّ علاقاتهم . وهكذا يصف مزمورٌ صورةَ الإنسان غير الصادق : « لِمَ تفتخر بالشرّ يا جبّارَ العار ، والنهارَ كلّه تُضمِر الدمار ؟ لسانكَ كالموسى المسنونة ، أيّها العامل بالخداع . الشرّ أحبّ إليكَ من الخير ، والكذب من التكلّم بالصدق » (مزمور ٥٢:٣–٥) . الوصيّة الثامنة من الوصايا العشر تحرّم تزويرَ الحقّ أمام المحكمة : « لا تشهدْ على قريبكَ شهادةَ زور » (خروج ٢٠:١٦ ؛ تثنية ٥:٢٠) . في إسرائيل القديم ، الشاهد هو في وقت عينه المدّعي . هذا الدور المزدوج يجعل القضاءَ عرضة للتعسّف . ولذلك يُطلَب في حالة عقوبة الإعدام وجود شاهدين (راجع تثنية ١٧:٦) . ما يدلّ على أنّ هذا الخطر كان معروفًا . كثيرٌ من أقوال الأنبياء تبيّن كيف تُحرَم العائلات حقّها بسبب الرشوة والأيمان الكاذبة (راجع أشعيا ٥:٢٣) . إنّ الوصايا العشر تحظّر أن يُحرَم القريب أساسَ حرّيته نتيجة التلاعب بالقانون .

---

[11] راجع :

G. Vanoni, " Justice and Peace Embrace " (Ps 11:85). Stimuli towards an SVD Focus Taken from the Old Testament, in : *Verbum SVD* 39 (1998) 145-159.

في الوصيّة الثامنة يتّضح بنوع خاصّ أنّ مطالبَ الله في الوصايا العشر ليست قانونًا وشريعة ، بل تعبّر عن أخلاقيّة الرجال والنساء الذين حرّرهم الله [12] . والأخلاق تفوق القانون . الأخلاق تقوم في نطاق العلامة التالية : « لا يُفعَل هكذا في إسرائيل » (٢ صموئيل ١٣:١٢) . إنّ أخلاقيّة الوصايا العشر تسدّ كلّ الثغرات التي تُفسِح في المجال للتفسير الذي يقلّل إلى أقصى حدّ ممكن من المطالب . ولقد أصاب يسوع معنى أخلاقيّة العهد القديم بقوله : « إنْ لم يزدْ برّكم على برّ الكتبة والفرّيسيّين فلن تدخلوا ملكوتَ السماوات » (متّى ٥:٢٠) .

إنّ مجموعات العهد القديم التشريعيّة تتخلّلها مثل هذه الأخلاقيّة الرفيعة . ومجموعة الوصايا التالية تحافظ على تقليد قديم : « لا تنقلْ خبرًا كاذبًا ، ولا تضعْ يدَكَ مع الشرّير لشهادة زور . لا تتبع الكثيرين إلى فعل الشرّ ، ولا تحرّفْ وأنتَ تشهد في الدعاوى . ولا تحابِ المسكينَ في دعواه . [...] [13] . لا تحرّفْ حقّ المسكين في دعواه . لا تأخذْ رشوة ، فإنّ الرشوة تُعمي البُصَراء وتُفسِد أقوالَ الأبرار . ابتعدْ عن القضيّة الكاذبة ، والبريء والبارّ لا تقتلْهما ، فإنّي لا أبرّئ الشرّير » (خروج ٢٣:١–٧). إنّ مبادئ هذه الأخلاقيّة هي المساواة والمعاملة بالمثل والجود . ومبادئ مثل هذه الأخلاقيّة لا حاجة لها لأيّ فرض من قِبَل سلطة شرعيّة ، قد تُنشِئ تفرقة تتضمّنها مؤسّسات . إنّ ضمير المتكلّم الذي يستعمله الله في الجملة الأخيرة يكفي . الربّ إله إسرائيل هو البديل للسلطة : « لا أبرّئ

---

[12] راجع :

W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs* (Studien zum Alten Testament ; 15), München 1966.

[13] الآيتان ٤–٥ ذُكرتا آنفًا في الفصل ٢–٣ .

الشرّير »[١٤] .

ومن صفات هذا الإله الثقة والأمانة ؛ إنّه « كثير الرحمة والوفاء » (خروج ٣٤:٦) . ومن الأصل عينه تشتقّ الألفاظ التي تعني « الحقيقة » . ومن ثَمّ فالحقيقة بالمعنى الكتابيّ هي أوسع من عكس « الكذب » .

٣– محاولة إقامة جسور
[عادل تيودور خوري – غوتفريد فانوني]

إنّ المرورَ عبر المطالب الإلهيّة في القرآن الكريم والكتاب المقدّس كان القصد منه الإعداد للإجابة عن السؤال عن الأسس المشتركة . ربّما تبيّنت أيضًا فروقات – وإن كان فقط في طرق التفسير . الحوار حول أسس مشتركة ممكنة يجب ألاّ يُسبَّق هنا . بل تكفي محاولة إقامة جسور حول السؤال الذي يطرحه الناس نساءً ورجالاً ، عندما يريدون أن يعيشوا بمقتضى إيمانهم : « ما هي مشيئة ا لله ؟ ماذا يتوجّب عليّ أن أفعل ؟ » . يبدو لنا أن الديانات الإبراهيميّة الثلاث تسير في جوابها في اتّجاه واحد .

٣–١– الوصايا الكثيرة ومشيئة ا لله الواحدة

لقد أثار التقليد اليهوديّ باكرًا السؤال التالي : ما هي الوصيّة الأهمّ في الوصايا الإلهيّة ، التي يصل عددها إلى ٦١٣ في التوراة العبريّة . إنّ أقصرَ جواب قد أعطاه بولس الرسول في صيغة جديدة : « من أحبَّ القريبَ

[١٤] راجع في هذا الموضوع :

G. Vanoni, *" Du bist doch unser Vater " (Jes 63, 16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien ; 159), Stuttgart 1995, 63-65.

قد أتمّ الناموس » (رومة ١٣:٨) . والتلمود البابليّ[١٥] يبحث عن الجواب في التوراة العبريّة ، ويصل ، في تقليص (أو أفضل : في تركيز) تدريجيّ ، إلى جملة واحدة ، وهي إمّا : « أطلبوني فتحيَوا » (عاموس ٤:٥) ، وإمّا : « [...] أمّا البارّ فبأمانته يحيا » (حبقوق ٤:٢) . ونجد مرحلة موقّتة على طريق التقليص هذا في ثلاثة مطالب يوجزها النبيّ ميخا في النصّ التالي : « قد بيّن لك أيّها الإنسان ما هو صالح وما يطلب منك الربّ : إنّما هو أن تُجريَ الحكمَ وتحبَّ الرحمةَ ، وتسيرَ بتواضع مع إلهكَ » (ميخا ٨:٦) . وثَمّة إحدى عشرة وصية يذكرها داود سنعود إليها لاحقًا .

وتعكس الأناجيل النقاش الذي كان محتدمًا بين اليهود في زمن يسوع . ويمكن يسوع أن يتّفقَ مع مواطنيه على وصيّة المحبّة في بعديها : « وإذا واحدٌ من علماء الشريعة يقوم ويقول له ليختبرَه : يا معلّم ، ماذا عليّ أن أعملَ لأرثَ الحياةَ الأبديّة ؟ فقال له : ماذا كُتِب في الشريعة ؟ كيف تقرأ ؟ فأجاب وقال : أحبب الربّ إلهكَ بكلّ قلبكَ وكلّ نفسكَ وكلّ قدرتكَ وكلّ ذهنكَ ، وقريبكَ مثل نفسكَ . فقال له : بالصواب أجبتَ . افعلْ هذا فتحيا » (لوقا ٢٥:١٠–٢٨ ؛ راجع : متى ٣٤:٢٢–٤٠ ؛ مرقس ٢٨:١٢–٣٤) .

وفي مواضع أخرى يُبرز يسوع جملة واحدة من التوراة العبريّة : « إنّكم [...] تُهمِلون أخطرَ ما في الشريعة : العدلَ والرحمةَ والأمانة » (متّى ٢٣:٢٣) . والجملة الوحيدة من العهد القديم التي يستشهد بها يسوع في الإنجيل مرّتين على النحو عينه هي التالية : « إنّي أريد الرحمةَ لا الذبيحة »

[١٥] راجع :

Traktat Makkot, Fol. 23b-24a. Übersetzung bei L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud, Neunter Bund*, Berlin 1934, 233-235. *Der Babylonische Talmud*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer (Goldmann Religion ; 7902), München ³1963, 258-262.

(متّى ٩:١٣؛ ١٢:٧) . وترتكز هذه الجملة على قول إلهيّ عند النبيّ هوشع : « فإنّما أريد الرحمةَ لا الذبيحة ، معرفةَ الله أكثرَ من المحرقات » (هوشع ٦:٦) . في هذه التقاليد يغلب ما يدعى اللوح الثاني من الوصايا العشر : العلاقات بين الناس أهمّ من العلاقات بالله .

٣-٢- أفضليّة الرحمة

في الاتّجاه عينه يسير قول ديّان العالَمين في مثل يسوع : « تعالوا يا مباركي أبي ، رثوا الملكَ المعدَّ لكم منذ إنشاء العالم . إنّي جعتُ فأطعمتموني ، وعطشتُ فسقيتموني ، كنت غريبًا فآويتموني ، وعريانًا فكسوتموني ، ومريضًا فعدتموني ، وكنتُ محبوسًا فأتيتم إليَّ » . وعندما يسأله الصدّيقون متى تصرّفوا بهذه الطريقة ، يجيبهم الملك : « الحق أقول لكم ، انّكم كلّما فعلتم ذلك بأحد إخوتي هؤلاء الصغار فبي فعلتموه » . ويجيب المنبوذين : «كلّما لم تفعلوا ذلك بأحد إخوتي هؤلاء الصغار فبي لم تفعلوه » (متّى ٢٥:٣٤،٤٠،٤٥) . يجب التنبّه إلى الأمر الأهمّ في المثل ، وهو أنّ الذين تصرّفوا حسنًا لم يعرفوا لمن فعلوا ذلك . والأعمال الستّة التي ذكرها الديّان أُضيفَ إليها في التقليد المسيحيّ ، استنادًا إلى سفر طوبيّا [١٦] ، دفنُ الموتى ، فصارت « أفعال الرحمة الجسديّة السبعة » [١٧] .

وفي الاتّجاه عينه يسير مزمور داود الذي ذكرناه من قبلُ لدى السعي ، في التلمود البابليّ ، إلى تركيز المشيئة الإلهيّة على أحد عشر مطلبًا : « يا ربّ ،

[١٦] طوبيّا ١:١٦-١٧ . نجد أيضًا في خطاب أيّوب الذي دافع فيه عن نفسه مجموعة مماثلة من أعمال محبّة القريب : أيّوب ٢٩:١٢-١٧ ؛ ٣١:١٦-٢٠،٣١-٣٢ .

[١٧] راجع :

R. Völkl, Art. " Werke der Barmherzigkeit ", in : *Lexikon für Theologie und Kirche* ², Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 1052-1054.

من يُقيم في خيمتكَ ، ومن يسكن في جبل قدسكَ ؟ (١) السالك طريقَ الكمال ، (٢) وفاعل البرّ ؛ (٣) والمتكلّم من قلبه بالحقّ ، (٤) من بلسانه لا يغتاب ؛ (٥) وبصاحبه لا يصنع شرًّا ، (٦) وبقريبه لا يُنزل عارًا ؛ (٧) الرذيل حقيرٌ في عينيه ، (٨) ومن يتّقون الربّ يُكرمهم ؛ (٩) وإن أقسم ، مضرًّا بنفسه ، لم يُخلِفْ ؛ (١٠) لا يُقرض بالربى فضّته ، (١١) ولا يقبل على البريء الرشوة . فمن عمل بذلكَ لا يتزعزع إلى الأبد » (مزمور ١٥:١-٥) . من يرغب في الدخول إلى الهيكل لا يُسأل بالتالي إلاّ عن وصايا اللوح الثاني ، وليس عن وصايا اللوح الأوّل .

ويشار أخيرًا إلى قول إلهيّ صدر في الزمن الذي عقب السبيَ إلى بابل وكان زمنًا صعبًا على الصعيد الاجتماعيّ والاقتصاديّ : « أهكذا يكون الصوم الذي فضّلته ، اليوم الذي فيه يعذّب الإنسانُ نفسَه ؟ أإذا حنى رأسَه كالقصب ، وافترش المسحَ والرماد ، تسمّي ذلك صومًا ، ويومًا مرضيًّا للربّ ؟ أليس الصومُ الذي فضّلتُه هو هذا : حلُّ قيود الشرّ ، وفكُّ رُبُط النير ، وإطلاق المسحوقين أحرارًا ، وتحطيم كلّ نير ؟ أليس هو أن تكسرَ للجائع خبزَك ، وأن تُدخِلَ البائسين المطرودين بيتَك ؟ وإذا رأيتَ العريان أن تكسوَه ، وأن لا تتوارى عمّن هو لحمُك ؟» (أشعيا ٥٨:٥-٧) [١٨] .

[١٨] يمكن ذكر وجهات نظر أخرى ، تسند هذه النزعة . ففي مجموعة الشرائع الطويلة الواردة في سفر تثنية الاشتراع (تثنية ١٢-٢٦) ، ثَمَّة شريعة واحدة تتكلّم على تبرير الإنسان أمام الله ، وهي شريعة اجتماعيّة وليست دينيّة طقسيّة : « بل ادفعْ له أجرتَه في يومه ، ولا تَغِبْ عليها الشمس ، لأنّه مسكينٌ وإليها يطمح ، لئلاّ يصرخَ عليكَ إلى الربّ ، فتكون عليكَ خطيئة » (تثنية ٢٤:١٣) . راجع في هذا الموضوع :

G. Braulik, " Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora ", in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982) 127-160.

٣–٣– قواسم مشتَرَكة في أعمال الرحمة

يبدو لنا أنّ ثَمَّة في التقليد الإسلاميّ أيضًا نصوصًا تهدف إلى الاتّجاه عينه ، كالنصّ الذي ذُكِر في نهاية الفصل ١–٣ : « ليسَ البرَّ أن تولّوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ، ولكنّ البرَّ من آمن با لله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين ، وآتى المالَ على حبّه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابنَ السبيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاةَ وآتى الزكاةَ ، والموفون بعهودهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضرّاء وحين اليأس ، أولئك الذين صدقوا » (البقرة ١٧٧) .

كذلك نجد نصوصًا قريبة من مثل يسوع عن ديّان العالمين . فيصف القرآن النموذجَ المعاكسَ للصدّيق الوارد في المثل ، أعني « الذي يدُعُّ اليتيم ، ولا يحضّ على طعام المسكين » (١٠٧:٢-٣) . وثَمَّة مقاطع قرآنيّة أقرب إلى المثل : « وما أدراك ما العَقَبة ؟ فكّ رقَبة ، أو إطعامٌ في يوم ذي مسغَبَة يتيمًا ذا مقرَبة ، أو مسكينًا ذا مترَبة ، ثمّ كان من الذين آمنوا وتواصَوا بالمرحمة ، أولئك أصحاب الميمنة [في يوم الدين] » (٩٠:١٢-١٨) . وعن المتّقين في جنّة الفردوس يقول : « [...] وفي أموالهم حقّ للسائل والمحروم » (٥١:١٥،١٩) .

ويجدر أن نذكرَ هنا أيضًا الحديث التاليَ لمحمّد : « عودوا المرضى ،

نشير مرّةً أخرى إلى الفصل المركزيّ (أحبار ١٩) بالنسبة إلى التوراة (من ناحية الموقف أيضًا) ، الذي ذُكِرت منه عدة مقاطع في الفصل ٢–٣ . وأخيرًا نذكّر بأنّ تعبير « تقوى ا لله » في التقاليد الكتابيّة الحكميّة لا يعني جانبَ الدين الذي يتوجّه إلى ا لله (هذا يتضمّنه تعبير : التوكّل على الربّ/ا لله ؛ راجع : مزمور ٢٢:٥ ؛ ٣٧:٣ ؛ أمثال ٣:٥ ؛ ١٦:٢٠) ، بل الجانب الذي يتوجّه إلى الناس : إنّه التصرّف الاجتماعيّ الذي يوافق ا لله ؛ راجع آنفًا نهاية الفصل ٢–٠ ، مع الحاشية ٧ .

أطعموا الجائعين ، وأعتقوا المسجونين » [١٩] ؛ أو الحديث الآخر : « لا يؤمن بي حقًّا من يخلد إلى النوم وجارُه جائع ، وهو يعلم ذلك » [٢٠] . كما يجدر التنويه بنوع خاصّ بحديث آخر شبيه بمثل يسوع عن الدينونة : « إنّ ا لله العليّ يقول يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضتُ فلم تَعُدني . قال : يا ربّ ، كيف أعودك وأنتَ ربّ العالمين ؟ قال : أما علمتَ أنّ عبدي فلانًا مرض ، فلم تَعُدْه . أما علمتَ أنّك لو عُدتَه لوجدتني عنده ؟ يا ابن آدم ، استطعمتُك ، فلم تُطعمني . قال : يا ربّ ، وكيف أُطعمُك وأنت ربّ العالمين ؟ قال : أما علمتَ أنّه استطعمَكَ عبدي فلان فلم تُطعمه ؛ أما علمتَ أنّك لو أطعمتَه لوجدتَ ذلك عندي ؟ يا ابن آدم ، استسقيتُكَ فلم تسقني . قال : يا ربّ ، كيف أسقيك وأنتَ ربّ العالمين ؟ قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه ، أما علمتَ أنّك لو سقيتَه لوجدتَ ذلك عندي ؟ » [٢١] .

في الإسلام كما في التقليد الكتابيّ لا تبقى أفعال الرحمة على صعيد العمل الخارجيّ . بل ترتبط بداخل الإنسان أسوةً با لله . وإحدى صفات ا لله الحسنة رحمتُه ، التي تؤثّر في المؤمنين والمؤمنات . إنّ رحمةَ ا لله مرتبطة ارتباطًا وثيقًا في الكتاب المقدّس باستعداده للمغفرة ، وتظهر مرارًا مع استعداده للمساعدة في التضامن ، كما عندما أوحى ا لله بنفسه على سيناء

[١٩] عن أبي موسى (في **صحيح البخاري**) ، ذُكِر في :
So Sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, ausgewählt und übersetzt von A. Th. Khoury (GTB Siebenstern ; 785), Gütersloh 1988, 345.

[٢٠] من مجموعة صحيح البخاري ، في : خالد محمّد خالد ، **كما تحدّث الرّسول** ، الجزء الثاني ، القاهرة ، طبعة ثانية ١٩٧٣ ، ص ٢١١ .

[٢١] عن أبي هريرة (في **صحيح مسلم**) ، ورد في : *So Sprach der Prophet* (حاشية ١٩) ، ص ٣٤٣ .

قائلاً : « الربّ الربّ ! إله رحيمٌ ورؤوف ، طويل الأناة ، كثير الرحمة والوفاء » (خروج ٣٤:٦) . أن تكونَ نعمة الله ورحمته توافقان استعدادَه للمغفرة ، هذا ما تبيّنه حكمة يشوع بن سيراخ التي استقى منها يسوع الناصريّ الكثيرَ من معرفته لله : « إنّ الربّ رؤوفٌ رحيم ، يغفر الخطايا ويخلّص في يوم الضيق » (سيراخ ٢:١١) [٢٢] . ويطلب يسوع : « كونوا رحماء كما أنّ أباكم رحيم » (لوقا ٦:٣٦ ؛ راجع : متّى ٦:١٤-١٥) . السياق الذي ترد فيه أمثال يسوع يدلّ على أنّ يسوع يخاطب بنوع خاصّ الأثرياء : « [...] أحسنوا وأقرضوا غير راجين شيئًا [...] . لا تدينوا فلا تُدانوا . لا تحكموا على أحد فلا يُحكَمَ عليكم . اغفروا يُغفَر لكم . أعطوا تعطوا » (لوقا ٦:٣٥، ٣٧-٣٨) . وكذلك يخاطب القرآن الأثرياء بقوله : « وليعفوا وليصفحوا . ألا تحبّون أن يغفرَ الله لكم ؟ والله غفورٌ رحيم » (سورة ٢٤:٢٢) .

عن السؤال إن كان يكفي أن يغفرَ الإنسان لأخيه سبع مرّات في اليوم ، أجاب يسوع : « لا أقول لكَ إلى سبع مرّات ، بل إلى سبعين مرّة سبع مرّات » (متّى ١٨:٢٢) . ويقول حديث : « جاء رجلٌ إلى النبيّ (ص) ، فقال : يا رسولَ الله كم أعفو عن الخادم ؟ فصمت رسول الله ثمّ قال : كلّ يوم سبعين مرّة » [٢٣] .

٣-٤- وحدة الناس في الله

في بحثنا عن الأسس المشتَرَكة للأحكام القانونيّة ، يجب أخيرًا أن

[٢٢] المرجع المذكور (حاشية ١٤) ، ص ٦٩-٧٧ .

[٢٣] الترمذي ، كتاب البرّ والصلة ، ٣١ ، حديث رقم ١٩٤٩ ؛ الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ٢ ، ١٩٦ .

نسألَ على أيّ شيء ترتكز تلك القواسم المشتَرَكة ؟ المؤمنون والمؤمنات من كلتا الجماعتين الدينيّتين ، الذين يتحاورون هنا بعضهم مع بعض ، يمكنهم في الإيمان أن يعرفوا أنّ الله هو خالق جميع الناس . الكتاب المقدّس لا يهتمّ فقط – بخلاف تقاليد شعوب كثيرة – بتاريخ شعب واحد مختار ، بل بتاريخ العالم والبشريّة (تكوين ١-١١) . ويرى في الإيمان بالخالق أساسَ تصرّف البشر في ما بينهم في التضامن : « أليس لجميعنا أبٌ واحد ؟ أليس إلهٌ واحدٌ خلقنا ؟ فلِمَ يغدرُ الواحد بأخيه [...] ؟ » (ملاخي ٢:١٠) [٢٤] . ويسوع لا يتكلّم بأسلوب آخر : « أحبّوا أعداءَكم ، وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم ، لكي تكونوا أبناءَ أبيكم الذي في السماوات : فإنّه يُطلِع شمسَه على الأشرار والصالحين ، ويُمطِر على الأبرار والظالمين » (متّى ٥:٤٤-٤٥) . ما يدعو إلى التفكير بأقوال مماثلة من القرآن : « يا أيّها الناس ، اتّقوا ربّكم ، الذي خلقكم من نفسٍ واحدة ، وخلق منها زوجَها ، وبثّ منهما رجالاً كثيرًا ونساءً » (سورة ٤:١) . « يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ، إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم » (سورة ٤٩:١٣) .

[٢٤] بالنسبة إلى نصوص كتابيّة أخرى تتعلّق بالخلق وتتضمّن أمورًا اجتماعيّة ، راجع : G. Vanoni، المرجع المذكور (حاشية ١٤) ص ٤٩-٥٣ . – بالنسبة إلى وحدة الرأي المبهجة بين الفكر الإسلاميّ والفكر المسيحيّ في قضايا السلام ، راجع : محمود زقزوق ، « السلام في التصوّر الإسلاميّ . مفهوم السلام في العالم وضرورته » ، في : أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري ، **سلامٌ للبشر : المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٧ ، ص ٦٧-٩٥ .

أسئلة ومداخلات

يجب أن تعقبَ الحوارَ أيضًا أعمالٌ مشترَكة

تسخيري : مع الشكر على المساهمتين القيّمتين ، أودّ أن أبديَ الرغبةَ في أن ينتشرَ بين علماء ديانتينا هذا الجهد لإيجاد قواسم مشترَكة بين الأديان السماويّة . بهذه الطريقة تتضاعف معرفتنا لمصدر الأديان السماويّة المشترَك . ويزيد التعاون في مختلف الميادين . بهذا المعنى نقرأ في القرآن الكريم : « قل : يا أهل الكتاب ، تعالوَا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألاّ نعبدَ إلاّ الله ولا نُشرِكَ به شيئًا » (سورة ٣:٦٤) . وأودّ ، بالنسبة إلى ما قيل ، أن أوضحَ بالتفصيل أربع نقاط :

وصايا مطلقة ووصايا مرتبطة بزمن معيَّن

(١) إنّ الوصايا التي أمر النبيّ الناسَ بها هي من نوعين : فهناك وصايا نقلها إلى الناس على أنّها أُنزِلت إليه مباشرةً من قِبَل الله ، وهناك وصايا أصدرها النبيّ بصفة كونه رئيسَ الدولة الإسلاميّة ، وهي وصايا تنسجم مع مقتضيات عصره ، وليس لها في نظرنا صلاحيّة مطلقة بل لها طابع قوانين حكوميّة .

سؤالي هو بالتالي هل ثَمَّة أيضًا تمييزٌ من هذا النوع في الوصايا التي تحدّث عنها المحاضران . مهما يكن من أمر فإنّي أرى خصوصًا في الوصايا العشر وصايا يجب عدم عَدّ صلاحيّتها مقتصرة على الماضي ، بل يجب اعتبارها صالحة للحاضر أيضًا – وعلى نحوٍ ما لليوم أكثر منه للماضي . ومن ثَمَّ ففي حين لا يمكن من جهة أن نتصوّرَ أنّه سياتي زمنٌ لن يحتاجَ فيه الناس بعد لهذه الوصايا ، من الواضح أنّ ثَمَّة أيضًا وصايا من الماضي

لم تعدْ مناسبة لعصرنا أو للمستقبل .

لا حرّيّة للإنسان في أن يخضعَ أم لا لسلطة الله

(٢) قيل إنّ علاقةَ الإنسان بالله لا تُبنى على السلطة ، بل تقوم في نطاق الحرّيّة . يبدو لي أنّ هذه النظرةَ تنطلق من تناقض بين السلطة والحرّيّة . ولكن كيف يمكن أن تُبنى علاقة الإنسان بالله على حرّيّة الإنسان ؟ فالله هو خالق الإنسان ، وهو الذي يقوده ويهديه . ولذلك لا يمكن أن تقومَ علاقات الإنسان بالله في نطاق الحرّيّة. بهذا المعنى يخاطب الله أيضًا الإنسانَ عندما يأمره قائلاً : اسلكْ بحسب هذه الوصايا . وإن خالفتَها تُعاقَب (راجع القرآن ٧:٥٩) . هذه وصيّة سلطة ليس الإنسان حرًّا إزاءَها . وفضلاً عن ذلك فالإنسان بقدر ما يخضع لله يكون حرًّا من القيود الأخرى . ولذا قيل إنّ الأنبياء قد أتوا ليضعوا عن الناس الأغلالَ التي كانت تقيّدهم (راجع القرآن ١٥٦:٧) . في هذه النظرة تتأصّل حرّيّة الإنسان في جوهر خضوعه لسلطة الله .

الإسلام وعقوبة الإعدام

(٣) قيل في المحاضرة إنّ القرآنَ الكريم يطلبُ من الناس التخلّيَ عن عقوبة الإعدام . ثَمّة ميدانان يجب التمييز بينهما بالنسبة إلى هذا الموضوع : ثَمَّة ميدان الحقوق الفرديّة ، التي يُطلَب فيها من أسرة إنسان قُتِل أن لا تتمسّكَ بحقّها في القصاص . ولكن ثَمَّة أيضًا حالات يتمرّد فيها فردٌ على أمن المجتمع وسيادته ، وفي هذه الحالات لا يجوز للإمام نفسه أن يتخلّى عن قتل المعنيّ . قيل في القرآن : « إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسولَه ويسعون في الأرض فسادًا أن يُقتّلوا » (سورة ٥:٣٣) . هذا أمر الله ، ولا يمكن الامتناع عن تنفيذه .

الحبّ الجسديّ في الإطار الشرعيّ للزواج

(٤) في الإسلام ثَمَّة أيضًا كلامٌ على الحبّ يعتبره شيئًا جميلاً وساميًا ، سواء أكان هذا الحبّ جسديًّا أم لا . ولكنّ كلّ حبّ يقوم خارجَ الإطار الشرعيّ للزواج محظَّرٌ بحزم شديد . وهكذا فرقص النساء أمام رجال ليسوا من المحرّمين عليهنّ [أي من الذين لا يحرَّم عليهنّ الزواج بهم] هو ممنوع ، كما يُمنَع على الرجل أن ينظر إلى امرأة ليست محرّمة عليه . ولا يجوز للنساء إبراز مفاتنهنّ أمام الرجال ، وللرجال أن ينظروا إلى النساء اللواتي لسن محرّمات عليهم . وأساسًا كلّ ما يسبّب للإنسان الحرامَ هو محظَّر . فالحبّ الجسديّ هو بالتالي مسموح ولكن فقط ضمن إطار العلاقات الزوجيّة .

وبوجه العموم فإنّ المحاضرة قد قوّت الرغبةَ في أن يُعربَ البروفسّور خوري عن فكرته بوضوح أكثر من خلال تفاصيل من العهد القديم والعهد الجديد والقرآن ، إفساحًا في المجال للقرّاء لإجراء مقارنة أكثر شمولاً .

عدم التخلّي عن عقوبة الإعدام في كلّ الحالات

بشكه : ورد في المحاضرة أيضًا حديثٌ عن الوصيّة الخامسة من الوصايا العشر التي تحرّم القتلَ الاعتباطيّ وغير الشرعيّ . أنتهز الفرصةَ لأعودَ مرّةً أخرى إلى مداخلة البروفسّور لوف للمطالبة بإزالة عقوبة الإعدام باسم حقوق الإنسان . بديهيّ أنّه من المستحبّ كثيرًا التخلّي عن إصدار حكم بالإعدام . ولكنّ الشرطَ لذلك يجب في كلّ حال أن يكونَ إمكانيّة حماية الخير العامّ حماية كافية بطريقة أخرى . وهذا شرطٌ لا يتوفّر بسهولة في كلّ مكان ، فلا يتوفّر مثلاً في المجتمعات التي لا يمكن القبض فيها على المجرمين ، ولا سيّما الذين يكرّرون الجرائم ، وإبقاؤهم تحت الرقابة المشدَّدة لحماية حقّ سائر الناس في الأمن حمايةً كافية . وبالتالي فما دام من غير

الممكن في كلّ مكان إقامة أمكنة اعتقال آمنة يعنى برعايتها عناية كافية ، يبدو أنّ ثَمَّة ضرورة مبرَّرة لعقوبة الإعدام من أجل الخير العامّ .

توزيع العمل في الأسرة

بالنسبة إلى توزيع العمل في الأسرة بين الرجل والمرأة ، أودّ أيضًا أن أبديَ ملاحظة متّصلة بمناقشة محاضرة آية ا لله تسخيري . يبدو لي من المستحَبّ التمييز بين أمرين .

لا شكّ أن المرأةَ كثيرًا ما ظُلِمت في الماضي : عندما لم يكن يُعترَف لها بالأجر المماثل للعمل المماثل ، وعندما لم يكن يُفسَح لها في المجال لتلقّي تربية مماثلة إلخ . أمّا أن يكونَ هناك بعض توزيع للعمل في الأسرة ، وخصوصًا بالنسبة إلى العناية بالأولاد وتربيتهم ، فهذا واضحٌ في نظري . وقد أشار بحقّ آية ا لله تسخيري في هذه المسألة عينها إلى آراء مشتَرَكة بين ممثّلي الفاتيكان والبلدان التي تتضمّن أكثريّة من المسلمين في « المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية » (القاهرة سنة ١٩٩٤) [راجع آنفًا ص ٢٢٨] . مهما يكن من أمر فيجب عدم قبول الأوضاع التي لا يمكن فيها للنساء لأسباب اقتصاديّة الاعتناء بأولادهنّ بشكلٍ كافٍ ؛ كما عندما يُرغَمن على وضع أطفالهنّ باكرًا جدًّا في دور حضانة . والحلول الاستثنائيّة يجب أيضًا في هذا السياق أن لا تصيرَ مع الزمن حلولاً دائمة .

يجب تأوين مشيئة ا لله دومًا من جديد

فانوني : بصفة كوني اختصاصيًّا في اللاهوت الكتابيّ ، لديّ وسيلتان للعمل : وسيلة مرتبطة بالنصّ ، وأخرى مرتبطة بالتاريخ . فالناحية التاريخيّة تتعلّق بنشأة كتبنا المقدّسة كما تتعلّق أيضًا بتاريخ تفسيرها ، وبنوع خاصّ في التقليد اليهوديّ والمسيحيّ . في هذه النظرة ليس من السهل ،

في ضوء تساؤلات طُرحت في ما بعد على النصوص الكتابيّة ، أن نُثبتَ ما هو فيها صالحٌ لكلّ العصور وما هو مرتبطٌ بعصر معيَّن . فنادرًا ما يتكلّم الكتاب المقدَّس على إعلانات لمشيئة الله تصلح للأبد ، وفي مثل هذه الحالات غالبًا ما يتمّ هذا في لغة تقويّة مختلفة عن لغة القضاء أو لغة اللاهوت الأدبيّ . هكذا يمتدح أحدٌ في صلاته أحكامَ الله الأزليّة ، لأنّه كان له فيها اختبارات جيّدة ؛ ويجب في هذه الحالات عدم اعتبار قول معيَّن يتكلّم على مشيئة الله كأنّه أمرٌ قاطع ثابت ، بل يجب – حتّى في العهد القديم – دومًا تأوينه .

فعندما يُخالَف مثلاً مبدأ المساواة ، باتّساع متواصل للفرق بين الفقير والغنيّ ، تُوضع كلّ مرّة شريعة محدَّدة لمواجهة هذا الأمر . وذلك بحسب الأوضاع التاريخيّة التي تكون سائدة آنذاك . وهكذا ففي زمن ما قبل السبي ، إذ كان لا يزال ملوكٌ يحكمون إسرائيل ، تُقدَّم حججٌ مختلفة عن الزمن الذي عقب ذلك ، إذ كان البلد تحت حكم الفرس ، ومختلفة أيضًا عن العصر الرومانيّ . وبالتالي لم يتمسّكوا قطّ تمسّكًا مطلقًا بتحريم الفائدة ، بل رأوا فيه بالحريّ وسيلة للمساعدة في الحفاظ على المبدإ الدائم الصلاحيّة ، مبدإ مساواة الجميع أمام الله ، وتطبيقه كلّ مرّة بشكل جديد بحسب الأوضاع المتغيّرة على الدوام . ومن ثَمَّ فمن أجل مبدإ ثابت أُصدِرت باستمرار شرائع جديدة ، أو صيغت الشرائع القديمة صياغةً جديدة .

التوراة هي أيضًا مجموعة من روايات للإرشاد

فضلاً عن ذلك فالتوراة ليست فقط مجموعة من الشرائع ، بل تتضمّن أيضًا كثيرًا من الروايات التي هي في ذاتها إرشادات ، لأنّها تروي ما يجب الاقتداء به ، أو في الحالات السلبيّة ما يجب عدم الاقتداء به . وهكذا مثلاً يجب عدم الاقتداء بما يقود إلى العبوديّة .

الوصايا أُعطيت للمحرَّرين لحماية حرّيّتهم

فإذا انطلقنا ، كما حاولت المحاضرة ، من الوصايا العشر ، يتّضح ظرفٌ آخر مهمّ لفهم شريعة الله في الكتاب المقدّس : فالشرائع أُعطيت أوّلاً في سيناء ؛ وهذا يعني أنّها لم تُعطَ للإسرائيليّين المستعبَدين في مصر ، بل للمحرَّرين ، ومن ثَمَّ فالحرّيّة التي وهبها الله هي شرطٌ للوصايا – حتّى لا يعودَ الناس المحرَّرون إلى فقدان حرّيّتهم من جديد . فالوصايا أُعطيت لهم لحماية حرّيّتهم . وبالتالي ففي السياق الكتابيّ يجب ، في ما يتعلّق بالوصايا ، عدم الاقتصار على اعتبار الله إلهَ الخلق – فهذه الوصايا لا تبيّن فقط ما يتأتّى عن الخلق – ، بل أيضًا إله التحرير ، الإله الذي يخلّص شعبه من العبوديّة .

ما يعطى أهمّيّة يمكن أيضًا أن يرتبطَ بقبول كلمة الله

إنّ تصرّف الله المحرّر ليس له فقط الأوّليّة على وصاياه التي يضعها لحماية الحرّيّة التي وهبها للناس (هذا ما يعنيه لوتر بقوله إنّ الإنجيل يتقدّم على الشريعة) ؛ لفهم الوصايا فهمًا صحيحًا كما يفهمها التقليد الكتابيّ ، يجب الأخذ بالاعتبار أنّ التوراة في الليتُرجيّا اليهوديّة هي أهمّ ما يُقرأ ، على غرار الأناجيل الأربعة في التقليد المسيحيّ . فيمكن بالتالي أن ترتبطَ أفضليّة محدَّدة وأهمّيّة محدَّدة بقبول كلمة الله في جماعة معيَّنة من أناس مؤمنين يعترفون ويسبّحون .

هنا أيضًا من المناسب إلقاء نظرة تفسيريّة على الوصيّة الخامسة (خروج ٢٠:١٣) . في النصّ العبرانيّ نقرأ : « لو تِرْصَح » (« لا تقتل ») . فلا يُستعمَل فعل « مُوْت » ، الذي هو خاصّ بالتعبير عن عقوبة الإعدام (خروج ٢١:١٢) . كثيرٌ من المفسّرين يستنتجون من هذه الملاحظة أنّ عقوبة الإعدام (وكذلك القتل في الحرب) غير مقصودة هنا . جوابًا عن هذا

نقول إنّ اللفظة المستعملة في الوصايا العشر مستعمَلة أيضًا بشكل استثنائيّ لعقوبة الموت (عدد ٣٥:٣٠) . ويجب التذكير بأنّه لا يجوز من ناحية فلسفة اللغة استنادًا فقط إلى عدم ذكر موضوع ما ، استنتاج السماح به . فإذا لم تُقصَد حقًّا عقوبة الإعدام في وصيّة النهي عن القتل ، فهذا لا يعني أنّها مسموحة . يجب لتوضيح هذه المسألة اللجوء إلى نصوص كتابيّة أخرى . إذّاك يتبيّن أنّ عقوبة الإعدام ينبغي أن تحميَ قيمًا هي على جانب خاصّ من الخطورة .

لذلك نصوغ سؤالنا على النحو التالي : أليس لنا ، لحماية الخيور السامية ، طرقٌ أفضل من التهديد بعقوبة الإعدام ؟ وهذا التساؤل نجده أيضًا في تاريخ التفسير في العالم الإسلاميّ ، بالنسبة مثلاً إلى قطع اليد ، أليست هناك طرقٌ أجدى لحماية الممتلكات من التعدّي عليها .

هل الحرّيّة أساس الإكرام الواجب للوالدين ؟

رشادي : في إطار المقارنة الجديرة بالثناء بين مواقف اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام ، كما عرضها المحاضران في مساهمتهما المشتَرَكة ، لي سؤالٌ للبروفسّور فانوني : لقد قال إنّ ضرورةَ الاحترام الواجب للوالدين ترتكز على اعتراف الإنسان بالحرّيّة التي وهبه إيّاها الله . فما هي العلاقة بين الشريعة الأساسيّة القائلة بواجب احترام الإنسان لوالديه من جهة ، والاعتراف بالحرّيّة التي وهبها الله للإنسان من جهة أخرى ؟

هل يعني المبدأ القائل « لكلّ واحد ما يحقّ له » و« التصرّف بحسب ما يناسب الجماعة » الأمرَ نفسَه ؟

شبستري : قيل في المحاضرة إنّ العدلَ في القرآن الكريم يعني أن يُعطَى كلّ واحد ما يحقّ له ، في حين قيل بالنسبة إلى الكتاب المقدّس إنّ مطلبَ

العدالة الاجتماعيّة يتكرّر فيه على الدوام ، وإنّ العدلَ في المفهوم الكتابيّ يعني تصرّفًا بحسب ما يناسب الجماعة على كلّ الأصعدة . فسؤالي الأوّل هو التالي : هل وجدتم بالنسبة إلى تحديد العدل آراء مختلفة في القرآن والكتاب، أم إنّ التحديدَين يعنيان في النهاية الأمرَ نفسَه ؟

ألا يجب تحديد العدل من جديد ؟

سؤالي الثاني يذهب إلى أبعد من ذلك : مهما تكن التحديدات التي يمكن أن نجدَها في الكتاب والقرآن – فهل يمكن بهذه التحديدات أن نتوصّلَ اليوم ، في المجتمع الصناعيّ الحديث أو في عصر ما بعد الحداثة ، إلى إيجاد حلّ لما يحتاج إلى تنظيم أو لما تدهور جزئيًّا ، أو يجب أن نعمدَ اليوم إلى تحديد جديد للعدل ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، كيف يمكننا في هذه الحالة أن نبني جسرًا بين إيماننا الدينيّ وهذا المفهوم الجديد للعدل ؟

تطابقات كثيرة بين الكتاب والقرآن

خوري : منذ ظهور المجلّد الأوّل لتفسيري للقرآن سنة ١٩٩٠ ، أسعى في عمل الشرح هذا [1] إلى التنبّه للموازاة بين التعابير القرآنيّة من جهة والنصوص أو الأقوال الكتابيّة للأدب اليهوديّ والمسيحيّ من جهة أخرى . أشكر لآية الله تسخيري إشارتَه إلى هذا الطلب .

الله يريد حرّيّةَ الإنسان

بالنسبة إلى التوتّر الذي سأل عنه آية الله تسخيري في عرضنا بين

---

[1] راجع :

A. Th. Khoury, *Der Koran. Arabisch - Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, 12 Bde., Gütersloh 1990-2001.

سلطة الله وحرّيّة الإنسان ، أعتقد أنّ الله يريد أن يتبعَ الإنسان وصاياه الإلهيّة ، ولكنّه في هذا الأمر يحمل على محمل الجدّ الحرّيّةَ التي وهبه إيّاها الله نفسه .

الله المحرّر – دافع أساسيّ

يجدر في الواقع إبراز دافع « الله المحرّر » بالذات ، إذ إنّ الإيمانَ بالله المتسامي يمكن أن يحرّرَ الإنسانَ من ضغوط هذا العالم ، وخصوصًا من التصوّر بأنّ الإنسان يمكنه التصرّف بأيّة حقيقة من الحقائق . بالنسبة إليّ ، لا وجود إلاّ لحقيقة واحدة ، وهي الله . ولا وجود لإله دون هذا الإله الواحد ، الذي هو نفسه الحقيقة الأزليّة . وما نسعى إلى معرفته عنه يبقى كلّه غير كامل . من التصوّف الإسلاميّ أتانا هذا القول الرائع : طريق الإنسان **إلى** الله لا نهاية له ، وحينئذ فقط تبدأ اللانهاية الخاصّة – الطريق **في** الله . ما يمكن أن نعرفَه عن الله ليست حقائق أزليّة جاهزة ، بل حقائق يثبت صدقها في سياق تاريخيّ .

عادلٌ هو ما يحقّ للإنسان في وضعه التاريخيّ

وأخيرًا إذا حدّدنا العدلَ بأنّه الموقف الذي يعطي كلّ واحد ما يحقّ له ، يمكن في هذا التحديد ، كما عرضناه في المحاضرة ، أن نرى أيضًا جسرًا لما نبّه إليه البروفسّور شبستري في مداخلته ، أعني أن نعمدَ ، اعتبارًا للسياق الاجتماعيّ المتغيّر باستمرار ، إلى تحديد العدل تحديدًا دومًا جديدًا . في هذه الحالة يمكن في الواقع اعتبار العدل الموقفَ الذي يعطي الإنسان كفرد وكعضو في أسرة وكجماعة وكمجتمع عامّ ، الحقّ الذي يعود له في مختلف الحالات الاجتماعيّة .

التصرّف « المناسب للجماعة » على كلّ الأصعدة

فانوني : أوافق تمامًا على ما قاله البروفسّور خوري . وعلى كلّ حال ففي المعنى الكتابيّ يتعلّق موضوع العدل بالتصرّف المناسب للجماعة على كلّ الأصعدة . تمكن الإشارة على سبيل المثال إلى الفصل ٣٨ من سفر التكوين ، الذي يروي قصّة تامار كنّة يهوذا . فبحسب الشرع السائد آنذاك ، المرأة التي يموت زوجها ولم يترك لها ولدًا ، يحقّ لها أن تأخذ زوجًا من قرابته . وهذا الحقّ قد رُفِض لتامار . فبعد سنوات من الانتظار للحصول على حقّها بلا جدوى ، عمدت إلى تصرّف غير اعتياديّ . فتلبّست وضعَ بغيّ وحبلت من حميها . في هذه الحالة ، نظرًا إلى المفهوم الكتابيّ للعدل ، الذي يعتبر الحقّ السائد بإقامة نسل للمرأة أرفعَ شأنًا من تصرّفها الخاطئ كبغيّ ، لم يُحكَم عليها بالموت . وفي نهاية الأمر قيل عنها : « [...] إنّها على حقّ » (تكوين ٣٨:٢٦) . هذا مثلٌ عن العدل الكتابيّ .

العدل يمنح الخلاص

فضلاً عن ذلك فاللفظة العبريّة للعدل « صِدِق » مرتبطة أيضًا دومًا بالخلاص . و« عدل الله » يعني دومًا في الوقت عينه « منح الخلاص » . ليست المسألة مسألة مماحكة ، ولا بالدرجة الأولى بأن يحصلَ كلّ واحد على حقّه ، أو حتّى أن تتمّ المساواة بين الجميع . بل إنّ الكتابَ المقدّس وربّما القرآن أيضًا يدفعان إلى وضع مفهوم العدل وممارسته كلّ مرّة تحت نظر كلام الله الذي – كما بيّنت ذلك قصّة تامار – يعرف « الخيرات السامية » ويبيّن ذلك في السعي إلى ما هو عادل .

وصيّة إكرام الوالدين تساعد على تأمين الحرّيّة

إنّ العلاقةَ بين إكرام الوالدين والحرّيّة – بالنسبة إلى مداخلة الزميل

رشادي – قد اضطررتُ في عرضي إلى اختصار الحديث عنها . الواقع هو أنّ عدم اعتنائي بوالديّ يشكّل خطرًا كبيرًا على حرّيّتي ، إذ يمكن أن يحدثَ لي أمرٌ مماثل . من لا يهتمّ الاهتمام الضروريّ بوالديه يخون بذلك الحرّيّةَ التي وهبه إيّاها الله . ولذلك ترتكز وصيّة إكرام الوالدين على الدافع التالي : « [...] لكي تطولَ أيّامُكَ في الأرض التي يعطيكَ الربّ إلهكَ إيّاها » (خروج ٢٠:١٢) .

حيث السلطة المنظّمة ، يمكن التخلّي عن عقوبة الإعدام

بوتس : بقدر ما نكتشف في حواراتنا ما هو مشترَك بيننا ، بهذا القدر يتضاعف الاهتمام أيضًا بتبايناتنا وبالسؤال عن سببها . انطلاقًا من هذه التجربة ، أودّ العودةَ مرّةً أخرى إلى مسألة عقوبة الإعدام والوصيّة الخامسة . في موقف البروفسّور بشكه قيل أوّلاً إنّه حيث تكون هناك سلطة منظَّمة ، يسهل التخلّي عن عقوبة الإعدام . إنّ تاريخ القانون في أوروبة يوضح أنّ قضيّة عقوبة الإعدام تظهر حيث تحتكر الدولة القانون الجنائيّ ، ويُنعَت القانون الجنائيّ (وتكون عقوبة الإعدام أحد أسباب ذلك) بأنّه موجَّه ضدّ الإجرام .

يبدو أنّ آية الله تسخيري يلجأ في تحليله إلى طريقة مختلفة ، عندما يقول إنّه يمكن التخلّي عن عقوبة الإعدام في المجال الفرديّ ، غير أنّ الدولة لا تستطيع ذلك . بيد أنّي ، في نطاق تحليل الزميل بشكه ، أعتقد أنّ الدولةَ المعاصرة ، بسبب ما يتوفّر لديها من إمكانيات كثيرة لفرض النظام في المجتمع ، يمكنها التخلّي عن إنزال عقوبة الإعدام أكثر من مجتمع لم يتوصّل إلى بنية الدولة ، وهو في وضع بدائيّ لا يسمح له بالحفاظ على النظام .

مكافحة عقوبة الإعدام والسجن المؤبّد

لوف : أفهم أيضًا أنّه في المجتمعات البسيطة بسبب أوضاع معيَّنة يصعب التخلّي عن عقوبة الإعدام . ولا يبدو لي أنّه يمكن القبول بالوضع الحاضر في دول متطوّرة مثل الولايات المتّحدة الأميركيّة . وسؤالي هو بالتحديد إنْ كان يتوجّب على الكنيسة أن تُفسِحَ في المجال لتعليم عامّ حول عقوبة الإعدام استنادًا إلى وجود ظاهرات معيّنة تجعل هذه العقوبة ضروريّة . أم إنّه يتعيّن بالحريّ على الكنيسة أن ترى واجبها في الجهاد من أجل إزالة تامّة لعقوبة الإعدام ، بدل أن تدافعَ عنها ، على أن يكونَ ثَمَّة مجالٌ لاستثناءات ممكنة .

ثَمَّة قضيّة مماثلة في ما يتعلّق بالحكم بالسجن المؤبّد : في قرار أصدرته المحكمة الاتّحاديّة الألمانيّة العليا رُفِض فيه السجن المؤبّد ، استنادًا إلى أنّه يجب إعطاء فرصة للإنسان ليتصرّفَ بحياته بوجهٍ مسؤول ، وإلاّ لا يُعترَف للإنسان بأنّه كائنٌ مسؤولٌ عن نفسه وله كرامته . في هذا القرار أرى روحًا مسيحيّة أكثر ممّا في بعض تصريحات المراجع الكنسيّة العليا المتعلّقة بالموضوع – هذه مسيحيّة عمليّة في وجه علمانيّ .

عملٌ مشترَك ضدّ اللواط ؟

رضائي : بقدر ما يتقدّم هذا الحوار ، بالقدر عينه ينتابنا الشعور بتوافق أكثر عمقًا ، بحيث يمكننا أن نرجو أيضًا الحصول بشكل متزايد على نتائج مشترَكة . وهكذا فإنّ البروفسّور فانوني قد أوضح كثيرًا من المصطلحات التي تنطوي عليها الوصايا العشر ، والتي تنطبق أيضًا على المفهوم الإسلاميّ . يمكن أن ينتجَ من هذا عملٌ مشترَك بين الإسلام والمسيحيّة في ما يتعلّق مثلاً بقضيّة اللواط . وهكذا فإنّ الكنيسة الروسيّة الأرثوذكسيّة قد اتّخذت موقفًا حازمًا في هذا الموضوع . فهل ثَمَّة في

الكنيسة الكاثوليكيّة تدابير مماثلة كفيلة بالعمل ضدّ هذه الحالة السيّئة في المجتمع ؟

لقد قال البروفسّور لوف إنّ حقوق الإنسان متجذّرة في تعاليم المسيحيّة والكنيسة ، فلماذا لا تتضمّن حقوق الإنسان أيّة إشارة إلى أعمال غير أخلاقيّة من هذا النوع تحدث اليوم في كلّ مكان ؟

الشهادة للحقيقة أمام الآخرين

تسخيري : سأكتفي بالإشارة إلى بعض النواحي الفرديّة التي وردت في المحاضرة المشتَرَكة :

يتوجّب على كلّ مسلم ، من وجهة نظر إيمانه ، أن يشهدَ للحقيقة أمام الآخرين . يقول حديث : « على الحاضرين أن ينقلوا للغائبين الحقيقة » ، أي إنّ عليهم أن يعرفوا واجبهم بالتبشير بالحقيقة .

تأثيرات أدبيّة أيضًا في القضايا الاقتصاديّة

لا شكّ أن الاقتصاد يتركّز على القيم المادّيّة . ولكنّ القيم المعنويّة والروحيّة في المجتمع يمكن أيضًا أن تؤثّرَ في الشؤون الاقتصاديّة . هكذا مثلاً يمكن للكفالات والاعتمادات المصرفيّة ، التي قد ترتكز أيضًا على الدوافع المعنويّة أن تؤدّيَ دورًا كبيرًا في الحياة الاقتصاديّة .

الصلاة مناجاةٌ مع الله

الإسلام أيضًا يرى في الصلاة مناجاة الإنسان الشخصيّة مع إلهه . ثَمَّة كتبٌ كثيرة حول هذه المناجاة الشخصيّة مع الله ، كما أنّ أقوالاً كثيرة نُقِلت عن الإمام عليّ ، تتكلّم على هذه العلاقة المباشرة بين المصلّي وإلهه.

حقوق الإنسان في الدول العلمانيّة والدول الدينيّة

لقد تمّ باستمرار التشديد على أنّ حقوق الإنسان محترَمة في الدول العلمانيّة أكثر منها في الدول الدينيّة حيث غالبًا ما تتعرّض للقهر . ولكن حيث تُراعى الشريعة الإسلاميّة بالفعل ، يمكن التحقّق من أنّ الدول المعنيّة تتفوّق في هذا الموضوع على الدول الأخرى . في الإسلام تراعى منذ القديم أسس حقوق الإنسان أكثر ممّا حدث في شرعة حقوق الإنسان .

مرّةً أخرى في قضيّة عقوبة الإعدام

وأخيرًا في ما يتعلّق بعقوبة الإعدام ، قيل في النقاش إنّ الحكومة بنوع الإجمال وكذلك في هذا الموضوع يمكنها التخلّي بسهولة أكثر عن مثل هذا القصاص وإظهار تسامح أكبر . هذا الموقف مقبولٌ بالنسبة إلى الجنايات المدنيّة ، ولكن ليس في ما يتعلّق بالجرائم التي تُرتكَب ضدّ أمن الشعب أو الدولة وسيادتهما . في هذه الحالات يجب التصرّف بكلّ حزم . والقوانين الدوليّة تتمسّك بمبدإ عقوبة الإعدام ، في حال جريمة قتل أكيدة . إنّ عقوبة الإعدام لا تناقض شرعةَ حقوق الإنسان .

القيم المسيحيّة في الدولة الاجتماعيّة –
وجهات نظر من ناحية تاريخ التطوّر ومطالب حاليّة

ريخارد بوتس (Richard Potz) – غرهارد لوف (Gerhard Luf)

أوّلاً – الرحمة والتضامن .
تجسيد المبادئ المسيحيّة في مؤسّسات ،
وتاريخ القانون الاجتماعيّ الأوروبيّ
[ريخارد بوتس]

١– الأخلاقيّة الاجتماعيّة المسيحيّة بين المطلب والواقع

نظرًا لتجارب الظلم الكثيرة في العالم ، تتكرّر في تاريخ المسيحيّة الدعوة إلى تفكير نقديّ في أخلاقيّة اجتماعيّة تتّسم بالتضامن وتعتبَر من صلب البشارة المسيحيّة . وكان دومًا موضوعَ نقاش السؤالُ هل يجوز الانتساب في برنامج إصلاح اجتماعيّ إلى يسوع ، أم إنّ قوله « مملكتي ليست من هذا العالم » (يوحنّا ١٨ :٣٦) يجب فهمه بمعنى التخلّي عن كلّ محاولة تهدف إلى القيام باسم المسيحيّة بتغييرات اجتماعيّة ؟ فعندما نؤكّد كمسيحيّين – وهذا ما أراه حتمًا – مسؤوليّة المسيحيّة المبدئيّة في الالتزام الاجتماعيّ ، فهذا يقتضي مشاركة المسيحيّين والكنائس في مسيرة تكوين الرأي والتواصل الاجتماعيّة في نقاش عقلانيّ . علاوةً على ذلك يُطرَح السؤال عن شرعيّة النقد الاجتماعيّ النبويّ كما مارسته في تاريخ الكنيسة تجمّعات قامت على هامش « التيّار الرئيسيّ » المسيحيّ أو بوجه منفصل عنه ، منذ الخلايا في

شمال أفريقية في أواخر العصر القديم ، مرورًا بحركات الفقراء في العصر الوسيط ، وحركات الإصلاح الجذريّة ، حتّى لاهوت التحرّر في عصرنا الحاضر . وقد وضعت هذه التجمّعات قواعد لتخيّلات مستقبليّة كانت موجَّهة خصوصًا ضدّ المؤسّسة الكنسيّة ، التي تقتصر على إمكانيّات التأثير التي تقدّمها لها وسائل الاتّصال التي يسمح بها النظام السياسيّ . وهكذا صارت أوروبّة أمّ الثورات بالضبط من خلال الطابع المسيحيّ الذي اتّسمت به .

إنّ الدخولَ في عمل وسائل الاتّصال يعني في دولة القانون الديمقراطيّة الاندماجَ في خطاب عقلانيّ مع تجمّعات أخرى من المجتمع العلمانيّ التعدّديّ . وقد أدّى ذلك في كثير من الحالات إلى تكليف الكنائس ما يتجاوز طاقتها . وقد نجم عن هذا التكليف أنّ الكنائس بدت غير قادرة على الحوار ، وتعرّضت ، نظرًا لضغوط مجتمع الصناعة والإعلام الحديث ، لخطر فقدان رسالتها التي تكمن في أن تكونَ « مؤسّسةَ حرّيّة الإيمان الناقدة » (يوحنّا بابتيست ميتس J. B. Metz) . ومع ذكرها ، الذي يبقى دومًا غير فاعل ، للحقيقة التي تبشّر بها ، اقتصرت مدة طويلة ، باعتبارها **مؤسّسات الخضوع غير الناقد في الإيمان** ، على مطالبة الدولة بالقيام بواجباتها في تكوين تشريعها . لكن لا بدّ من تذكير الجماعات الدينيّة بحقّها وواجبها ، انسجامًا مع مفهومها لذاتها ، بالمشاركة في الحوار العلنيّ في المجتمع التعدّديّ ، فتعبّر عن رأيها في القضايا الاجتماعيّة ، وتُسهم بذلك في إقامة تلك الأخلاقيّة التي تحتاج إليها دولة القانون الديمقراطيّة ، من دون أن تعملَ ذلك عينه وتحصل عليه بشكل سلطويّ . ومن البديهيّ أنّه يستحيل ذلك ، إذا أنكرت التجمّعات الاجتماعيّة الأخرى على الجماعات الدينيّة صلاحيّتها في التعبير عن رأيها في القضايا الاجتماعيّة السياسيّة ، وإذا ساد الشعور بأنّ **نقدَها الاجتماعيّ النبويّ** هو تحدٍّ يسبّب إزعاجًا كبيرًا .

ويتأتّى عن ذلك بنوع خاصّ نتائج في علاقة الكنائس بالأحزاب التي تشعر استنادًا إلى مبادئها بواجب الالتزام بتصوّرات دينيّة . فقد اعتبرت الكنائس مدّةً طويلة أنّ دورَ هذه الأحزاب لا يكمن في أن يكونوا شركاء في الحوار الاجتماعيّ بل أن يتلقّوا التوجيهات . بخلاف ذلك تميل الأحزاب أحيانًا إلى طلب مساندة الكنائس في المواقف التي تنتج من النقاشات السياسيّة الراهنة والمرتبطة مثلاً باستراتيجيّة الانتخابات . نفكّر على سبيل المثال بحقّ الهجرة واللجوء الذي يشكّل قضيّة الساعة في النمسة وفي أوروبّة كلّها . هنا تكمن مهمّة المسيحيّين والكنائس ، وغالبًا ما تكون مهمّة صعبة ، بأن لا ترفض الحوارَ العقلانيّ مع القوى الاجتماعيّة الأخرى ، وفي الوقت عينه أن تتجاوزَ ذلك بنقد اجتماعيّ نبويّ فتصيرَ مؤسّسةَ حرّيّة الإيمان الناقدة . لا يمكن إعفاء الكنائس من هذه المسؤوليّة ، وذلك ليس لأسباب لاهوتيّة فحسب ، بل أيضًا بناءً على اندماج المسيحيّة في التاريخ الأليم لما تحقّق وما لم يتحقّق من العدالة الاجتماعيّة في أوروبّة حتى الزمن الراهن .

٢– أفعال الرحمة قلب الرسالة المسيحيّة

الرحمة ، كتعبير عن التضامن الأخويّ ، هي بلا منازع من صلب الرسالة المسيحيّة . من بين النصوص المتعلّقة بالموضوع لا نجد نصًّا يهزّ الضمائرَ باستمرار ، ويدفع إلى عمل المحبّة الاجتماعيّ ، مثل وصف دينونة العالم في متّى ٢٥:٣١–٤٦ .

مضمون هذا النصّ هو مشهد الدينونة المعروف الذي يُحصي فيه ديّان العالمين أفعالَ الرحمة التي صنعها البعض إليه فكان مصيرهم الخلاص ، والتي لم يصنعها البعض الآخر فكان مصيرهم الهلاك . أفعال الرحمة تصوّر موقفًا تجاه ستّ حالات ، كلّ اثنتين منها مرتبطتان إحداهما بالأخرى : إنّها حالات

الجائعين والعطشانين ، والغرباء والمديونين ، والمرضى والمسجونين .

كلّ أفعال الرحمة تُكرَّر في سؤال الصدّيقين وفي دفاع الهالكين ، ممّا يزيد المشهدَ كلّه إلحاحًا . وفي الجملة الختاميّة ، يبني ديّان العالمين في نهاية الأمر قرارَه على كون ما صنعتموه أم لم تصنعوه إلى إخوتي هؤلاء الصغار إنّما صنعتموه أم لم تصنعوه إليّ . الناحية المفاجئة والحاسمة بالنسبة إلى الواقفين أمام المحكمة هي أنّهم في أضعف الناس التقوا الربّ نفسَه ، الذي يتماهى مع الألم البشريّ في كلّ مداه .

إنّ النصّ الذي يورده متّى قبل البدء برواية آلام المسيح هو آخر تعليم موسّع ليسوع ، وله بذلك وزنٌ خاصّ . إنّه بالتحديد رسالة الإنجيل المسيحيّ المركزيّة ، وخلاصة تعليم الإنجيل كلّه . في الكنيسة الإثيوبيّة يُحتَفل بالليتُرجيّا على حجر يتضمّن من جهة وصايا موسى العشر باعتبارها شريعة العهد الأوّل ، ومن جهة أخرى نصّ متّى باعتباره شريعة العهد الثاني .

إنّ تراثات دينيّة كثيرة تكرز بالدينونة ، وحوارات الدينونة تميّز أيضًا اليهوديّة ، وهي معهودة في الإسلام . وحالات العوز المصوَّرة هي لأسباب مختلفة متشابهة دومًا في جوهرها : الجوع والمرض والغربة . هنا يتميّز تصوّر الدينونة في متّى من الروايات المماثلة بذكر المسجونين ، ما قد يعكس حالات الاضطهاد التي تعرّضت لها المسيحيّة الأولى .

في ما يتعلّق بأصل هذا النصّ ، لا تشير مقارنة اللغة بأنّه يعود إلى متّى نفسه . وبالتالي فهو إمّا تقليد شفويّ يعود إلى يسوع نفسه ، وإمّا – وهذا يُرجّح أكثر اليوم – تقليدٌ من الجماعة المسيحيّة اليهوديّة الأولى . لا مجال لأن نتطرّق هنا لهذه المسألة ولمعضلات التفسير الأخرى .

ثَمّة معضلةٌ أساسيّة تُطرح لدى تفسير النصّ هي ملفتة للانتباه في ما نحن بصدده ، أعني السؤال من هم المقصودون بالتحديد بالإخوة الصغار . ثَمَّة

تفاسير كثيرة لهذا النصّ [١] :

هناك تفسيرٌ شموليّ يرى أنّ المقصودين هنا هم كلّ الناس المعوزين على وجه الأرض . هذا تفسيرٌ قديم ، ولكنّه لم ينتشر إلاّ في بداية القرن التاسع عشر . وقد قامت بإزائه تفاسير حصريّة تنطلق من السياق التاريخيّ .

يمكن أن نُبرِزَ بنوع خاصّ ثلاثة تفسيرات ظهرت في القرن العشرين : فالبعض يرى في الإخوة الصغار فقراء إسرائيل ، ما يجعل متّى ٢٥:٣١–٤٦ من بعد أوشفتس (Auschwitz) إعلان إفلاس المسيحيّة .

في لاهوت التحرّر الذي انتشر في الزمن الحاضر في أميركة الجنوبيّة وأفريقية وآسية ، يُعطى النصّ أهمّيّة من ناحية لاهوت الكنيسة : فالكنيسة هي حيث هم الصغار ، وبالتالي فالإيمان يعني تبنّي موقف الفقراء وشعوب العالم الثالث .

وثَمَّة أخيرًا تفسيرٌ مرتبطٌ بأصول اللاهوت ظهر في القرن العشرين ، يرى أنّ هذا النصّ يعبّر عن دخول الله في التاريخ وبالتالي عن إمكانيّة التقائه في واقع الحياة : « أن يُهانَ الله ويعذَّب ويُحرَق ويُخنَقَ بالغاز ، هذه صخرة الإيمان المسيحيّ ، الذي يكمن رجاؤه في أنّ الله يعلن عن هويّته » [٢] .

ولم يزل هذا النصّ « في كلّ عصور التاريخ الكنسيّ **نصًّا أساسيًّا للخدمة** » [٣] ، يقتضي على الدوام جوابًا عن مختلف التحدّيات التاريخيّة . ومن ثَمَّ يجب الانتباه إلى تنوّع التفكير اللاهوتيّ هذا في تفسير متّى ٢٥:٣١–

---

١ راجع :

U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar ; 1), Teilband 3 : Mt 18-25, Zürich u. a. 1997, 521 ff.

٢ D. Sölle, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965, 204 .

٣ U. Luz ، المرجع المذكور (حاشية ١) ، ص ٥٢٢ .

٤٦ ، باعتباره نصًّا أساسيًّا في الأناجيل ، عندما نريد البحثَ في تاريخ تأثيره بالنسبة إلى تنظيم قضايا المحبّة الاجتماعيّة .

ثمّ إنّ اعتبارَ الفقر وضعًا مثاليًّا وتأكيدَ فضيلة الرحمة في الرسالة المسيحيّة قد أعطيا الفقرَ وحالات العوز الأخرى المصوَّرة في مشهد الدينونة دورًا في تاريخ الخلاص . إنّ تحديدَ الفقر والمرض والغربة قد كان له في كلّ المجتمعات أيضًا « دورٌ في ائتلاف اجتماعيّ » [٤] ، بقدر ما يسمح لفئات المجتمع الرئيسيّة من جهة بأن تتميّز من الفقراء والمرضى والغرباء ، ومن جهة أخرى بأن تُظهرَ تجاههما صلاحيّة اجتماعيّة . إنّ المسيحيّة ، باعتبارها حالات العوز أوضاعًا مثاليّة ، ضاعفت إمكانيّة الائتلاف هذه ، وبناءً على مطلبها الشموليّ ، كرّست واجبَ تجاوز الولاءات الضيّقة لتضمَّ في نهاية الأمر البشريّة كلّها .

ولكنّ اعتبارَ العوز وضعًا مثاليًّا قد أنشأ علاقة توتّر شملت الذين يتبنّون الفقر الاختياريّ كما شملت أيضًا الذين هم موضوع ممارسة فضيلة الرحمة من قِبَل الآخرين . ونجم عن علاقة التوتّر هذه ، كما سنبيّن ذلك ، حتّى منذ العصر الوسيط الأوروبيّ ، ثنائيّة أخلاقيّة الفضيلة وأخلاقيّة البنى . إنّ تاريخ أوروبّة هو **أيضًا** تاريخ المحاولات التي ترمي إلى إقامة العدل من خلال البنى . لا تتطابق فقط مع أسطورة سيسوفوس الأوروبيّة ، بل هي متأصّلة أيضًا بعمق في تراث أوروبّة المسيحيّ ، تلك المحاولة المستمرّة « لإزالة النواقص البنيويّة إزالة تامّة ، والوصول بذلك إلى حلّ معضلة تعلُّق الإنسان بالأوضاع البنيويّة وبالشرّ البنيويّ » [٥] .

---

[٤] راجع :

U. Lindgren, Art. " Armut und Armenfürsorge. I. Soziologie ", in : *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1999, Sp. 984.

[٥] راجع :

بما أنّ من مميّزات الثقافة الغربيّة ، كما هو معروف ، تحديدَ المعضلات الأخلاقيّة كمسائل حقّ ، لم تلبث مسألة البحث عن تطبيق المسلّمات الأخلاقيّة الاجتماعيّة أن صارت معضلة إنشاء مؤسّسات للرحمة والتضامن منظّمة تنظيمًا قانونيًّا .

٣– تاريخ إنشاء مؤسّسات الرحمة

من المؤكّد أنّه ليس من باب المصادفات أن تكونَ أولى المسائل المهمّة التي واجهت المسيحيّة الأولى في تنظيمها مسألة نشاطها في ميدان المحبّة الاجتماعيّة . يُخبرنا سفر أعمال الرسل أنّ خلافًا نشأ بين فريقين من الجماعة الأولى في أورشليم بالنسبة إلى الاهتمام بالأرامل ، وانتهى بإنشاء مؤسّسة مناسبة للقيام بهذه الخدمة (أعمال ٦:١–٧) . ويرد أيضًا في رسائل بولس الرسول الرعائيّة ذكر وظائف متنوّعة للعناية بالمعوزين ، ممّا يبيّن إلى أيّ مدى كان قيام البنى في الكنيسة الأولى مرتبطًا بمهامّ الرعاية الاجتماعيّة . وقد نُظّمت الرعاية – بحسب التعبير الحديث – بشكل « مساعدات بيتيّة » بناء على سجلّات للفقراء يقوم الشمامسة بإدارتها .

ومنذ بدء انتشار المسيحيّة في الإمبراطوريّة ، صار الاعتناء بفئات الأشخاص الذين يذكرهم متّى ٢٥:٣٥ وما يتبع ، من أولى واجبات الحاكم. وتظهر أهمّيّة هذا النصّ أيضًا عند أبرز اللاهوتيّين الشرقيّين في النصف الثاني من القرن الرابع ، غريغوريوس النزينزيّ وباسيليوس الكبير ويوحنّا الذهبيّ الفم . وقد فرض يوحنّا الذهبيّ الفم إدخالَ العشر من قبل

M. Honecker, Art. " Sozialethik ", in : *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart ³1987,Bd. 2, Sp. 3202.

الأغنياء لصالح الفقراء عن يد السلطة العامّة [٦] . أمّا باسيليوس الكبير فقد أنشأ في قيصريّة دار الغرباء الشهيرة والنموذجيّة لعصره ، والتي كانت تهتمّ بكلّ أنواع الاحتياجات . هذا التخصيص الباكر أدّى إلى مختلف المؤسّسات من مآوي للغرباء ودور للفقراء ودور للمرضى ومآوي للعجزة ، وقد انعكس ذلك في قانون يوستنيانس [٧] .

وفي الغرب تأسّست « دور الغرباء » بحسب النموذج البيزنطيّ بين القرن الرابع والقرن السابع ، وخصوصًا بعد السفر إلى الشرق ، ويتّضح النموذج البيزنطيّ من مجرّد تسمية مؤسّسات خدمة المحبّة بأسماء يونانيّة . وصار إنشاء دور للغرباء إلى جانب المطرانيّات لخدمة المعوزين من مختلف الأنواع قاعدة معتمَدة . ومع انحطاط المدن في العصر الوسيط الأوّل انتقلت العناية بالفقراء بالمعنى الواسع إلى الأديرة . وبناءً على قانون البندكتيّين (فصل ٥٣) ، فُرِض أيضًا أن تُقامَ في إطار الأديرة مؤسّسات للاعتناء بالفقراء . ومع إصلاح الأديرة في زمن الكارولنجيّين سنة ٨١٧/٨١٦ ، فرض الإمبراطور لويس التقيّ ليس فقط الحفاظ على القانون البندكتيّ في كلّ أديرة الإمبراطوريّة الغربيّة ، بل أمر أيضًا بصراحة بإنشاء مستشفيات في الأديرة . وبذلك أصبحت المحبّة الاجتماعيّة عمل مؤسّسات بشروط خاصّة بالغرب ، انعكست أيضًا في المصطلحات : ففي القرن التاسع حلّ مصطلح « المستشفى » محلّ « دار الغرباء » . « إنّ مستشفيات الأديرة قد أسهمت إسهامًا أساسيًّا في التخفيف عن الفقر على الأرض ، ومن

---

[٦] راجع :

Johannes Chrysostomos, *64. Homilie*, in : Bibliothek der Kirchenväter ², Bd. 26, München 1916, 306-321.

[٧] راجع :

Codex Justinianus I, 3 : « De Episcopis et clericis et orphanotrophis et brethotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio eorum... ".

خلال منح قروض بدون فائدة وبذور وأدوات للعمل ، منعت الانزلاقَ إلى الفقر على أثر الكوارث الطبيعيّة أو الآفات » [٨] .

في بداية الحقبة الأخيرة من العصر الوسيط ، لم تعد المستشفيات محصورة في الأديرة ، وتكوّنت خصوصًا في المدن بنى جديدة . ولم يكن هذا مجرّد استجابة لأوضاع اجتماعيّة وديمغرافيّة جديدة ، بل حدث بالتوازي مع بدء مرحلة جديدة هامّة من تاريخ أوروبّة .

يجدر الانتباه إلى أنّ نصّ إنجيل متّى دخل أكثر فأكثر في وعي الناس في مختلف ميادين الحياة . وصار موضوع « الإخوة الصغار » مقطعًا كتابيًّا أساسيًّا بالنسبة إلى مؤسّسات المحبّة الاجتماعيّة ، كما تدلّ على ذلك كتابات التأسيس في مستشفيات العصور الوسطى ، وكان له أيضًا دورٌ هامّ في ازدهار الفنّ الأوروبيّ في العصر الوسيط . ومنذ نهاية القرن الثاني عشر كان له الأفضليّة في تصوير الدينونة الأخيرة . ومن ناحية الرسم الإيقونوغرافيّ من الملفت للانتباه أنّ فنّ العصور الوسطى القوطيّ قد انتقل ، في تصويره للمسيح ، من التركيز على ظهوره بشكل إلهيّ إلى التركيز أكثر فأكثر على ظهوره بشكل إنسانيّ . « فيه يستطيع الناس أن يروا يسوع الإنسان (والأخ) ، ممّا يفسح في المجال للتماهي معه ومع آلامه » [٩] ، وهذا التطوّر ليس له ما يوازيه في المسيحيّة البيزنطيّة . يمكن أن نرى في تصوير تأنّس الله والمسيح المتألّم في المسيحيّة الغربيّة انعطافًا نحو الفرد مرتكزًا على الدين . وفي الوقت عينه انتشرت في التيّار المدرسيّ الأوّل نظرة شخصانيّة للمرض والألم ، أثّرت في تنظيم شامل للاهتمام بالمعوزين في

---

[٨] راجع :

M.-L. Windemuth, *Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter*, Stuttgart 1995, 44.

[٩] المرجع السابق ، ص ٦٩ .

مجتمع العصر الوسيط [١٠] .

وأخيرًا فقد أثار أيضًا اهتمامَ فنّاني العصر الوسيط في الغرب الربط بين العدل والرحمة ، كما ينوّه به نصّ متّى [١١] . ومع هذا الاتّجاه كثيرًا ما ظهر منذ الحقبة الأولى من العصر الوسيط في أوروبّة الغربيّة تصوير دينونة العالم كمثل للنصوص الحقوقيّة . ومع التركيز على ظهور المسيح كديّان للعالمين بشكل إنسانيّ ، ازداد التقارب في النظرة إلى الدينونة بين بعدها الإلهيّ وبعدها الزمنيّ [١٢] . وهذه الطريقة أيضًا قرّبت إلى أذهان الناس في العصر الوسيط الأوروبيّ فكرةَ تطبيق نصّ الإنجيل تطبيقًا عمليًّا من خلال مؤسّسات قانونيّة .

بهذا يشير أيضًا تاريخ إنشاء مؤسّسات الرحمة ومحبّة القريب إلى عمليّة وضع القوانين المتعدّدة الجوانب ، التي شهدها المجتمع الغربيّ منذ القرن الثاني عشر . إنّ هذه العمليّة ، على غرار ما حدث أيضًا في ميادين الحياة الأخرى ، قد شملت أوّلاً مؤسّسات المحبّة الاجتماعيّة الكنسيّة ، كما يبيّن ذلك العدد المتزايد للقوانين الكنسيّة خصوصًا منذ القرن الثاني عشر . كلّ الجماعات الروحيّة كان عليها أن تتبعَ قانونًا مختصًّا بالأديار يعطيهم ، من خلال إرشادات دقيقة للمدراء ، نظامًا قانونيًّا وقدرًا كبيرًا من الإدارة الذاتيّة .

وامتدّت في ما بعد عمليّة وضع القوانين إلى المؤسّسات المدنيّة . وهذا

---

[١٠] راجع :

H. Schipperges, Art. " Krankheit ", in : *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5. Stuttgart u. a. 1999, Sp. 1473.

[١١] راجع في هذا الموضوع :

W. Pleister - W. Schild, *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*, Köln 1988, 76 ff.

[١٢] المرجع السابق ، ص ٧١ .

يعني أنّه قد صحّ أيضًا بالنسبة إلى تنظيم المحبّة الاجتماعيّة المبدأ العامّ في تاريخ القانون الأوروبيّ أنّ الإدارة الذاتيّة للمدن في العصر الوسيط كانت النموذجَ الرائد للبنى الأوروبيّة الحديثة . ومع نموّ سكّان المدن السريع وخصوصًا في القرن الثالث عشر ، نشأت مؤسّسات المحبّة الاجتماعيّة في المدن التي كان من اهتماماتها الاعتناء بالذين لا مأوى لهم والجائعين والمرضى والأيتام والعجزة والمعوّقين والفقراء . ومع ذلك فالعناية الطبّيّة كانت متأخّرة لعدم توافر تدريب شبيه بالتدريب البيزنطيّ والإسلاميّ .

وفي النهاية اكتسبت أهمّيّة خاصّة المؤسّسات الاستشفائيّة المدنيّة التي انتقلت إدارتها إلى مجالس المدن . ولكنّ أجهزة المدن احتفظت فقط بالإشراف الأعلى وبمراقبة الحسابات ، مع استقلال كبير في الإدارة الداخليّة والتمثيل في الخارج . وفي أواخر العصر الوسيط تكوّن مصطلح « العناية بالفقراء » الذي صار مصطلحًا خاصًّا مرادفًا لما كان يعنيه نشاط الإدارة ولا سيّما في ما يختصّ بالاهتمام بالفقراء في العصور الوسطى .

صحيحٌ أنّ إشاعةَ المحبّة الاجتماعيّة في المجتمع المدنيّ منذ القرن الرابع عشر لم تكن تعني بعدُ علمنتَها ، بمعنى إفلاتها من النفوذ الدينيّ . ولكنّها قامت منذ ذلك الوقت على فكرة مصالح مشتَرَكة ، وكانت بذلك تعبيرًا عن فكر جديد تركّز حول المسؤوليّة المتضامنة التي تقع على عاتق الجميع تجاه الجميع . من وجهة نظر تاريخ القانون ، يُطرَح السؤال هل استطاع المعوزون أن يكون لهم أيضًا بأيّ شكل من الأشكال نصيبٌ في بنى المشاركة التي تميّزت بها المدن في العصر الوسيط . في هذا الشأن تمكن الإشارة فقط إلى أنّ هذا في الوقت الحاضر من المواضيع غير القابلة للنقاش في تاريخ أوروبّة الاجتماعيّ ، بقدر ما « أنّ الفقراء الحقيقيّين ، أي الطبقات المحتقرة دينيًّا واجتماعيًّا والمكوّنة من العمّال المرتبطين بغيرهم والمتألّمين نتيجةً لتغيير اجتماعيّ أو لعجزهم عن العمل ، أو لعدم إيجادهم أيّ عمل ولافتقادهم

قد يُساء في هذا المجال بالضبط فهم عمليّة العلمنة الحديثة إساءة خطيرة إذا اقتُصرت على ظاهرة ترافقها ، أعني إمكانيّة الابتعاد عن المسيحيّة . العلمنة كانت أيضًا بنوع خاصّ عمليّة ، قام الناس فيها « بمحاولة تطبيق عالميّ للطابع العقلانيّ الضروريّ » [١٥] الذي تتّسم به مضامين المسيحيّة الأخلاقيّة القائمة في ظلّ أوضاع تاريخيّة معيَّنة . إنّ حقوق الإنسان والحرّيّة والتضامن قد نشأت من هذا الاستمرار للأفكار المسيحيّة ، التي أثّرت في عمليّة العلمنة باعتبارها أساسًا معترَفًا به بوجه عامّ لعيش الناس معًا في ظلّ الأوضاع التاريخيّة للمجتمع الذي أنجبها . إلى أيّ مدى أيضًا قامت أيضًا الثورة البورجوازيّة (ضدّ رأي كثيرًا ما يعلَن عنه) في ظلّ هذا التقليد ، هذا ما يتبيّن مثلاً من خلال المادة ٢١ من الدستور الفرنسيّ لسنة ١٧٩٣ (الذي على كلّ حال لم يتمّ الالتزام به) . ففيه نقرأ – مع التنويه بلغته الملوّنة دينيًّا – : « المساندة العامّة هي دَينٌ مقدّس . للمواطنين غير المحظوظين دَينٌ على المجتمع في الإعالة ، وذلك بأن يخلقَ لهم عملاً ، أو يؤمّنَ للعاجزين عن العمل سبلَ عيشهم » [١٦] .

وأخيرًا صار مصطلح « التضامن » مصطلحًا أساسيًّا . فقد نشأ كصفة لنوع محدَّد من علاقات الدَّين في القانون الرومانيّ ، ثمّ حصل على مضمونه بنوع خاصّ في القرن التاسع عشر ، وصار يعني منذ ذلك الزمن « الإرادة [أو الإرادات] المرتكزة على شروط مشتَرَكة ليعمل الإنسان ما

---

[١٥] راجع :

G. L. Müller, " Jesus Christus und die anthropologische Wende der Neuzeit ", in : G. Mertens *u. a.* (Hrsg.), *Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend* (Festschrift Wilhelm Korff zum 65. Geburtstag), Paderborn u. a. 1992, 108 f.

[١٦] راجع في هذا الشأن :

Th. Ramm, *Zum freiheitlichen sozialen Rechtsstaat. Ausgewählte Schriften* (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte ; 112), Frankfurt /M. 1999, 124.

إلى العناية ، يمكن أيضًا ، في بداية العصر الوسيط الأوّل ، أن يتماهوا مع الفقراء الذين طوّبهم العهد الجديد ، وأن يكونَ لهم بالتالي دورٌ في الكنيسة والمجتمع في العصر الوسيط » [١٣] . إنّ الشبهَ مع المسألة الراهنة المتعلّقة بالتمثيل السياسيّ للعاطلين عن العمل من قِبَل النقابات واضحٌ هنا كلّ الوضوح .

مهما يكن الجواب عن هذا السؤال ، يبقى من الثابت أنّ المطالبَ الروحيّة والاجتماعيّة السياسيّة التي عبّرت عنها منذ القرن الثاني عشر مختلف فئات حركات الفقراء لم تعد عرضة للنسيان . وهكذا فقد أثّر التصوّر الفرنسيسكانيّ للفقر ونقده لاغتناء الكنيسة في كلّ حركات الإصلاح في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، واستمرّ تأثيره أيضًا في الإصلاح البروتستانتيّ .

إنّ المصلحين ، في إطار رفضهم التبريرَ بالأعمال ، قد وضعوا الفقر في سياق سقوط العالم في الخطيئة . ولكنّ هذا الارتباط بالوضع الخاطئ ، أي بالشرّ في العالم ، قد فتح النظرة بعد ذلك على الظلم البنيويّ . غير أنّ هذا يجب ألاّ يعني تراخيًا تقويًّا في العمل ، إذ « إنّ النظرةَ إلى وضع العالم الخاطئ وإلى ' الشرّ البنيويّ ' يجب الاّ تؤدّيَ حتمًا إلى عدم تنفيذ الإصلاحات » [١٤] . ومن ثَمَّ لا تناقض في أنّ الممارسة الرأسماليّة الليبراليّة في القرن التاسع عشر – بمعنى نظريّة ماكس فيبر (Max Weber) الشهيرة حول الأصل البروتستانتيّ للرأسماليّة – وكذلك الممارسة الاجتماعيّة السياسيّة المعاكسة قد تمكّنتا معًا من الاستناد إلى البروتستانتيّة .

في عمليّة العلمنة الحديثة شهدت الأخلاق الاجتماعيّة أيضًا تحوّلاً .

---

[١٣] راجع :

J. Schlageter, Art. " Armut und Armenfürsorge. II. Theologie ", in : *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I, Stuttgart u. a. 1999, Sp. 986.

[١٤] M. Honecker ، المرجع المذكور (حاشية ٥) ، خصوصًا ص ٣٢٠٣ .

يدين به لغيره » [١٧] .

وعلى غرار معظم المواضيع والمصطلحات الأساسيّة في تاريخ أوروبّة الفكريّ ، فالتضامن هو أيضًا مصطلحٌ له جـذورٌ مسيحيّة ، وقـد أعـاده تعليم المسيحيّة الاجتماعيّ في القرن التاسع عشر على نحوٍ ما إلى منزلـه . لقد صار التضامن في نهاية الأمر – خصوصًا بتأثير الأحـزاب المسيحيّة – شريعة بنيويّة لدولة القانون الاجتماعيّة ، ولعالم مسؤول [١٨] .

٤ – الأخلاق الاجتماعيّة المسيحيّة ومهامّ الدولة الاجتماعيّة الحديثة

لا يزال اليوم تأثير الأخلاق الاجتماعيّة الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في تشريع الدول الاجتماعي الحديث لا يقـدَّر حـقّ قـدره . ففـي القـرن العشـرين أوضح التعليم الاجتماعيّ الكـاثوليكيّ أكـثر فـأكثر ضـرورة إنشـاء بنـى قانونيّة تتوافق مع التضامن والعدالة الاجتماعيّة . وهذا مـا يـدلّ عليـه الالتفـات النهائيّ إلى أخلاقيّة للبنـى ، تقتضـي تحقيـق التضـامن والعدالـة الاجتماعيّـة مـن خلال ضمان مطالب الناس المحقّة في الحياة الاجتماعيّة. « تتضمّن العدالـة الاجتماعيّة أن يشاركَ الناس مشـاركة ناشـطة ومنتجـة في الحيـاة الاجتماعيّـة ، وأن يقعَ على عاتق المجتمع الإفساح في المجال أمام الفـرد لهـذه المشـاركة » [١٩] .

[١٧] راجع :

W. Korff - A. Baumgartner, *Kommentar zu : Solidarität - die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika* Sollicitudo rei Socialis *Papst Johannes Pauls II.*, Freiburg u. a. 1988, 129.

[١٨] راجع :

A. Baumgartner - W. Korff, " Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt ", in : *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 237-250.

[١٩] راجع :

إنّ شبكةَ التأمين الاجتماعيّ تقوم من ثَمَّ على نشاط كلّ الناس العاملين ، و لم تعد بعدُ نوعًا من إعادة توزيع مبنيّة على أخلاقيّة استراتيجيّة أنانيّة .

وبما أنّ أفضلَ نظام اجتماعيّ سيبقى حتمًا مقتصرًا على الخطوط العريضة، من الضروريّ – إكمالاً للإنجازات الاجتماعيّة العامّة – إدخـال إنجـازات عناية فرديّة خاصّة في بعض الحالات . إنّ هؤلاء المعنيّين ينطلقون أيضًا في هذه الحالة من المطالبة بحقّ . إنّهم يترقّبون تنفيذًا منظّمًا مطابقًا لدولة القـانون ، لا يعطيهم الشعور بأنّهم يتلقّون حسنات . بهذا تتغلّب نهائيًّـا كرامـة الإنسـان عند من يتلقّى الحسنة على حكم من يمنح الحسنة من خلال عمل اجتماعيّ .

أن يتوجّبَ تحقيق العدل بنوع خاصّ من خلال البنـى ، هـذه تجربـة تاريخيّة قامت بها أوروبّة ، وقد كانت متأصّلة فيها منذ العصر الوسيط ، ولكن لم يُتَحْ لها أن تظهرَ في مواقـف مسيحيّة فرديّـة مرتبطـة بـالأخلاق الاجتماعيّة والقانونيّة إلاّ في دولة القانون في القرن العشرين .

ومع ذلك تبقى الرحمة ومحبّـة القريـب ، باعتبارهمـا موقفـين شـخصيّين ، موضع مساءلة . يمكن تعزيزهما من خـلال أوضـاع بنيويّـة ، غـير أنّهمـا تتجاوزان تلك الأوضاع ، لأنّ الشريعة ، في المفهوم المسيحيّ ، يجـب أن تتجاوزها دومًا وصيّة المحبّة .

إنّ ما يمكن أن تقدّمَه الكنائس لدولة القانون الاجتماعيّة يمكـن بالتـالي أن يقتصرَ من جهة على وضع خدماتها في تصرّف الدولة ، في إطـار النظـام الاجتماعيّ ، بصفة كونها صاحبة رعاية اجتماعيّة ، ومن جهة أخـرى ، ودومًا في نطاق نقدها الاجتماعيّ النبويّ لصالح الإخـوة الصغـار ، علـى إظهار النواقص في النظام وتسويتها في الحالات الفرديّة .

Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle : Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft (Economic Justice for All. Catholic Social Teaching and the U.S. Economy), zit. nach *Die Neue Ordnung*, Sonderausgabe, Bonn 1987.

ثانيًا – « القيم » المسيحيّة في دولة القانون الاجتماعيّة الحديثة [غرهارد لوف]

إنّ الأحزاب الحديثة التي تشعر بأنّها ملتزمة ، في سياستها وبالتالي في سياستها القانونيّة أيضًا ، بالمطالب المسيحيّة ، تعتمد باستمرار ، في برامجها وفي بياناتها السياسيّة الأساسيّة ، على « القيم المسيحيّة » كعلى مبادئ توجيهيّة . فإذا وضعنا جانبًا التساؤل عن مصطلح القيم الذي يُستعمَل هنا ، تُعَدّ قيمًا في ذاتها قبل أيّ أمر آخر كرامةُ الشخص وحرّيّتُه من جهة ، ومبدأ التضامن من جهة أخرى ، إلى جانب الاعتراف بالزواج والأسرة كأساس للدولة واللجوء إلى فكرتي التكامل والتعدّد . الحرّيّة والتضامن لا يشكّلان في هذه النظرة وجودَ واحدٍ منهما إلى جانب الآخر بشكل منفصل ، بل يجب – بحسب التصوّر المسيحيّ – أن يعملا في شكل يؤمّن إمكانيّة تضامن الأشخاص [٢٠] بمثابة معيار يكوّن قاعدة للقانون والسياسة .

إنّ طرح الموضوع بهذا الشكل يجابه واقعًا مفاده أنّ الدولة الحديثة هي دولة علمانيّة ، تدين في نشأتها بقدر قاطع « لمسيرة العلمنة » . المقصود من هذه العبارة ، بحسب بوكنفوردي (Böckenförde) الذي كثيرًا ما يُذكر اسمه في هذا الشأن ، « فصل النظام السياسيّ في ذاته عن تحديده وتكوينه الروحيّ الدينيّ ، وصبغه ' بالطابع الدنيويّ ' في نطاق الخروج من عالم وحدة دينيّة سياسيّة معطاة سابقًا إلى استهداف وتبرير يتضمّنان تصوّرًا دنيويًّا (' سياسيًّا ') ، وفي نهاية الأمر فصل النظام السياسيّ

[٢٠] راجع :

J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 43.

عن الدين المسيحيّ وعن أيّ دين معيَّن يُعتَبر أساس هذا النظام وخميرَته » [٢١] . فيحظَّر على هذه الدولة من ناحية القانون الدستوريّ ، في ضوء حيادٍ عقائديّ ، أن تتماهى مباشرة مع عقيدة دينيّة محدَّدة أو مع نظرة للعالم معيَّنة . بل يقوم واجبها بالحريّ في أن تضمنَ بصراحة حيّزًا ملائمًا تنمو فيه مختلف المواقف التي تتبنّاها الأديان والاعتقادات ، وذلك في ظلّ شروط دستوريّة خاصّة تحدّدها في جوهرها مؤسّسات وحقوق أساسيّة وحقوق للمشاركة في العمل السياسيّ مبنيّة على دولة القانون . الدين المسيحيّ أيضًا يُعتبَر في هذه النظرة ظاهرة منفصلة عن الدولة ، ومتأصّلة في دائرة المجتمع ويستطيع من هذه الزاوية فقط أن يؤثّرَ في بناء السياسة . ولا يغيّر هذا الأمر بشيء في كون القانون الحديث قد اتّسم تاريخيًّا بشكل حاسم بطابع الدوافع المسيحيّة ، وأنّه قد نشأ على « الأرض الثقافيّة للمسيحيّة » [٢٢] ، ويدين بنوع خاصّ للنقاش المتوتّر بين الكنيسة والدولة في غضون التطوّر « الغربيّ » .

نظرًا إلى هذه الحالة يتبادر إلى الذهن سؤالان أساسيّان : السؤال الأوّل يتعلّق بمكانة المطالب المسيحيّة كقاعدة لبناء القانون والدولة . والسؤال الثاني يرتبط بالأهمّيّة التي تعود لصفة العلمانيّة في علاقاتها بهذه المطالب . لا يمكن فصل هذين السؤالين أحدهما عن الآخر ، بل يجب ،

[٢١] راجع :

E.-W. Böckenförde, " Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation " , in : Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Surhkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 163), Frankfurt/M. 1976, 42 f.

[٢٢] راجع :

J. Isensee, " Die katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung ", in : J. Hengtschläger *u. a.* (Hrsg.), *Für Staat und Recht. Festschrift für Herbert Schambeck*, Berlin 1994, 221.

كما سنبيّن ذلك ، أن يبقيا حتمًا مرتبطين أحدهما بالآخر وأن يتحرّكا في طرح للموضوع معقّد وخاضع للمنقاشة . سنحاول في ما يلي رسمَ بعض ملامح طرح هذا الموضوع .

١– مكانة المطالب المسيحيّة كقاعدة لبناء القانون والدولة

في ما يتعلّق بالسؤال الأوّل ، أي بمكانة المطالب المسيحيّة كقاعدة لبناء القانون والدولة ، لا بدّ أوّلاً – وفي هذا ثَمَّة اتّفاقٌ في النقاش العلميّ اليوم – من تجنّب موقفين متطرّفين . يقوم الموقف الأوّل في إرادة تسييس الرسالة المسيحيّة بشكل مباشر ، ويقوم الثاني في اعتبارها أمرًا روحيًّا مجرّدًا ومنفصلاً عن العالم بطريقة تُبقيها غير مبالية تجاه إنشاء المؤسّسات الاجتماعيّة الواقعيّة . إنّ تصوّرَ التسييس المباشر للرسالة المسيحيّة هو انتهاكٌ لمبدإ أساسيّ من مبادئ الرسالة المسيحيّة ، وهو طابعها المعاديّ الموقّت . لا وجود في الإنجيل لصيغة تعرض صورة لأيّة دولة مثاليّة ولا لأيّ عدل مكتمل على هذه الأرض . ومن يحاول هذا يسبّق بشكل غير مشروع الاكتمالَ الخارجيّ لملكوت الله في العالم . إنّ الرسالة المسيحيّة ، في اتّجاهها المعاديّ نحو مجيء ملكوت الله ، تتجاوز كلّ الحقائق الأرضيّة وتنسب إليها مرتبة موقّتة محدودة . الحرّيّة المسيحيّة لا يمكن في أيّ نظام قانونيّ أن تصيرَ حقيقة مكتملة ، مهما كانت ناجحة طريقة تشكيل هذه الحقيقة . الأمر عينه يصحّ بالنسبة إلى وصيّة المحبّة المسيحيّة ، إذ إنّ هذه الوصيّة أيضًا تتجاوز كلّ بنى التضامن الاجتماعيّ التي تنطوي عليها المحبة أو الأنظمة القانونيّة .

من ناحية أخرى فإنّ الطابع الموقّت والمعاديّ الذي تتّسم به المؤسّسات القانونيّة لا يعني أنّ الإنسان يمكنه تشكيلها على هواه . مثل هذا العمل

هو تعبيرٌ عن إعراض عن العالم يناقض روح المسيحيّة . فالمسيحيّة لا يمكنها على الإطلاق أن تتخلّى عن مسؤوليّتها تجاه العالم ، ومطلوبٌ منها بالتالي الإسهامُ في تشكيل البنى القانونيّة السياسيّة . ولكن كيف تتجلّى مسؤوليّة المسيحيّة هذه تجاه العالم بالنسبة إلى شكل المؤسّسات القانونيّة ؟ ما هي المعالم البارزة والنموذجيّة التي خلّفتها في سياق التطوّر التاريخيّ ؟ وفي أيّ شيء تظهر اليوم في دولة القانون والدولة الاجتماعيّة ؟

بالنسبة إلى التوتّر الذي لا يمكن تجنّبه بين المسؤوليّة عن العالم والطابع الموقّت المعاديّ ، من غير المناسب أن نعمدَ إلى وضع جدول ثابت للقيم والقوانين المستوحاة من المسيحيّة . يمكن الاقتصار على الإشارة إلى المكوّنات البنيويّة للعلاقة المسيحيّة بالعالم وببعض المبادئ التي تُعَدّ قواعد للعمل ولتجسيدها في شكل قوانين . من وجهة النظر البنيويّة يجب الانتباه إلى أنّ المسيحيّة ، باعتبارها رسالة دينيّة ، لا تُصدِر هي نفسها البنى السياسيّة القانونيّة ، بل تجدها دومًا قائمة قبلها في شكلها التاريخيّ ، وترى نفسها مطالبة بمناقشتها في ضوء موقف حواريّ نقديّ . هذا لا يعني قبولَ الأمور القائمة بدون نقد ، بل يضع المسيحيّة أمام مطلب العمل على تغييرها ، وبالتالي التأثير فيها والإسهام في تشكيلها . هذا النقاش الحواريّ النقديّ قد اتّخذ طبعًا على مدى التاريخ أشكالاً كثيرة التنوّع ، وتمّ بكثافة مختلفة وكثيرًا ما خانه ممثّلو المسيحيّة الرسميّة وأساؤوا استعمالَه استجابةً لمطالب السلطة السياسيّة . ومع ذلك فمن المؤكّد في هذا الموضوع أنّ ثَمّة مطالب من هذا النوع قد تَمَّت صياغتُها انطلاقًا من الإيمان المسيحيّ وطبعت بوجه حاسم التفكيرَ القانونيّ ، ولا تزال اليوم جزءًا من مضمون الثقافة القانونيّة الإنسانيّة الذي لا يمكن التنازل عنه .

في هذا الأمر انطلقت دوافع حاسمة من فكرة الحرّيّة المسيحيّة ، التي على أساسها تمّ بناء المبادئ القانونيّة لدولة القانون والدستور ، وكذلك

مبادئ كرامة كلّ إنسان ، والحرّيّة الفرديّة ، والمساواة أمام القانون . أن يكونَ هذا قد حدث في شكل قانونيّ بارز يعود تاريخيًّا بوجه أساسيّ إلى الطريقة المميّزة التي تمّ فيها تطوّر المسيحيّة « الغربيّة » . والملفت في هذا التطوّر هو التمييز بين الدائرة الروحيّة والدائرة الدنيويّة ، بين الكنيسة والدولة ، بين الضمير الفرديّ والمطلب التشريعيّ . وقد نتج من هذا أن الحرّيّة الفرديّة لم تُعطَ الأهميّة في منظور أدبيّ دينيّ فحسب ، بل اعتُبرت أيضًا في البعد القانونيّ حقًّا أساسيًّا تمّ التعبير عنه بوجه مميّز في صورة قانونيّة : صورة الحقّ الشخصيّ [٢٣] .

إنّ صورة الحقّ الشخصيّ ، كما تتميّز بها مثلاً حقوق الإنسان ، وكما يظهر أساسها في الاعتراف بالحرّيّة الفرديّة ، هي في هذه النظرة نتيجة هامّة للطابع الذي وسمت به المسيحيّة الحقّ . في هذا التأكيد للحقّ لا يتجلّى أيّ تناقض مع وصيّة المحبّة المسيحيّة ، كما يفترض ذلك البعض في ضوء جدليّة مجرّدة بين المحبّة والشريعة . إذ إنّه أمرٌ يُستنتَج من منظور الحرّيّة المسيحيّة ، حيث يمثّل وصيّةً أساسيّةً من وصايا المحبّة المسيحيّة الدفاعُ عن حقّ الإنسان ، من أجل إعطاء المقهورين والمظلومين حقوقهم ، وذلك بالضبط انطلاقًا من التضامن مع الألم في العالم .

لا غرو أنّ الحرّيّة والمساواة القانونيّة تُعتبَران عمومًا من مكاسب النظرية الحديثة ، نظريّة الحقّ والدولة التي ظهرت في عصر الأنوار [٢٤] .

---

[٢٣] بالنسبة إلى تكوين التصوّر الحقوقي للحقّ الشخصيّ في التفكير الحقوقيّ في العصور الوسطى ، راجع :

Ch. Taylor, " Die Beschwörung der Civil Society ", in : K. Michalski (Hrsg.), *Europa und die Civil Society*. Castelgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart 1991, 62 f.

[٢٤] راجع :

St. Hammer, " Säkularität als Menschenrecht ? ", in : A.-Th. Khoury - G. Vanoni (Hrsg.), *" Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet ". Festschrift für Andreas*

ولكن يجب في هذا الموضوع ألاّ ننسى أنّ هذه المبادئ مرتبطة ارتباطًا أساسيًّا بأفكار مسيحيّة ، وتظهر هكذا مبادئ مسيحيّة في وجه علمانيّ . وقد حدث هذا بالضبط أيضًا ضدّ بعض أصحاب النفوذ القائمين في المسيحيّة – ولا سيّما ممثّليها الكنسيّين – الذين طُمِرت هذه المطالب المسيحيّة الأصليّة مدة طويلة في تفكيرهم وتصرّفهم ، وقد أعيدت من جديد على هذا النحو إلى أذهانهم .

٢– أهمّيّة العلمنة بالنسبة إلى مكانة المبادئ المسيحيّة في وضع قواعد الدولة والقانون

هذا يقودنا إلى النقطة الثانية المتشابكة مع الأولى : أعني الأهمّيّة التي ترتديها العلمنة بالنسبة إلى مكانة المبادئ المسيحيّة في وضع قواعد الدولة والقانون . ثَمّة مفهومٌ علمانيّ لمصطلح العلمنة منتشرٌ على مدى واسع ، له أيضًا دورٌ في إطار الحوار بين المسلمين والمسيحيّين ، ويشكّل باستمرار سببًا لاختلافات عميقة في الرأي . في هذا النوع من العلمانيّة لا تعني العلمنة شيئًا آخر سوى الإزالة الجذريّة للشأن الدينيّ من الميدان الاجتماعيّ ومن ميدان الدولة العامّ ، وبذلك اختزاله إلى كمّيّة باقية تنحصر في مجال الحياة الخاصّة ، وتصير أيضًا أكثر فأكثر أقلّ أهمّيّة ، ما يعني على نحوٍ ما تقلّص الشأن الدينيّ إلى الميدان الخاصّ . وفضلاً عن ذلك يقرّب مصطلح العلمنة من ظواهر أخرى كالإلحاد ، والماديّة، والعدَميّة ، والأنانيّة الفرديّة وما شابهها .

Bsteh zum 65. Geburtstag (Religionswissenschaftliche Studien ; 47), Würzburg u. a. 1998, 136-151, (144),

الذي يؤكّد أنّه في موضوع المساواة في الحرّيّة السياسيّة هذا ، « لا يتعلّق الأمر بضمير دينيّ قد أصبح علمانيًّا في وقت متأخّر ، وبالتالي بمجرّد تفرّع من حرّيّة الإنسان المسيحيّ » .

مثل هذا المفهوم للمصطلح قد يبدو لأوّل وهلة مقبولاً . وفي الواقع فالتطوّر الاجتماعيّ الجديد بالضبط يبيّن إلى أيّ حدّ تقلّص تأثير التوجيهات الدينيّة – على الأقلّ الجماعات الدينيّة التقليديّة ، وتفجّرت أزمات في التوجيهات ، وإلى أيّ مدى دخلت الدولة المعاصرة في فراغ معنويّ ، لا يمكن سدّه إلا بوجه غير كافٍ بوساطة أخلاقيّة علمانيّة مجرّدة . وعلاوةً على ذلك فإنّ معرفتنا التي ازدادت وضوحًا « لجدليّة التنوير » قد ضاعفت إحساسنا بمخاطر الحرّيّة ، بالنسبة إلى تحدّيات الحضارة التقنيّة العلميّة لتحويلها إلى أشكال دومًا جديدة لاستغلال الإنسان وبالتالي لسلبه حرّيّته .

إنّ مثل هذا المفهوم العلمانيّ للمصطلح يبقى أيضًا متحيّزًا وغير مناسب . « فالظواهر الأساسيّة للعلمنة ، بحسب قول بوكنفوردي [٢٥] ، لا يمكن على الإطلاق تحديدها من بعد داخل نطاق مفهوم الكنيسة اليوم لذاتها ولعلاقتها بالعالم بشكل سلبيّ فقط ، كشكل من أشكال انهيار الوحدة المسيحيّة الكنسيّة ، بل أيضًا كعوامل تحرير إيجابيّ ينطوي عليه مضمون الوحي المسيحيّ » . لا بدّ إذًا من التنبّه إلى أنّ العلمنة ، وإن صحّ أنّها تكوّنت في معارضة للكنيسة الرسميّة ، غير أنّها في هذا الأمر لم تتوجّهْ بوجه عامّ ضدّ المسيحيّة ، بل – بخلاف ذلك – تدين لدوافع مسيحيّة حقيقيّة ، وفيها تظهر أيضًا هذه الدوافع . إنّ فكرة الحرّيّة المسيحيّة عينَها ، في ظلّ هذه الحوافز المسيحيّة ، هي التي ، انطلاقًا من ذاتها وبالتالي احترامًا لحرّيّة ضمير الفرد ولقدرته على أن يواجهَ بمسؤوليّة العالَمَ الذي يحيط به والذي يعيش فيه ، تقتضي بنوع خاصّ فكّ الارتباط بين الدائرة الدينيّة والدائرة السياسيّة القانونيّة ، وتنبّه بذلك إلى ضرورة وضع مسافة نقديّة

---

٢٥ راجع :

E.-W. Böckenförde, *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, Bd. 3 : *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg u. a. 1990, 168.

بين الدولة والدين . في هذه النظرة تعمل العلمنة عملاً تحريريًّا ، إذ تُفسِح في المجال للممثّلين الدينيّين ليحافظوا على مسافة نقديّة تجاه الدولة والسياسة ، ويتخلّصوا بذلك من مساعي الإدراك السياسيّ المتسرّع ، الذي ناء بثقله في الماضي بشكل باهظ على التصرّف المستند إلى الدين . صحيحٌ أنّه بهذه الطريقة يمكن أن يتقلّص تأثيرهم السياسيّ المباشر ، ولكنّ ذلك بالضبط يعطيهم فرصة ليحافظوا ، في مسافة نقديّة تجاه السياسة الرسميّة ، على سلامة الرسالة الدينيّة حفاظًا تامًّا ، ويُبقوها حيّة إزاء التشويهات السياسيّة .

٣– تحديد المهامّ في المنظور المعاصر

ما هي المهامّ التي لا بدّ من إنجازها في هذه الحالة في المنظور المعاصر ؟ لقد أشرنا من قبل إلى أنّ هذا النقاش مع القانون والدولة في الحضارة الحديثة يجب أن يحدث بطريقة حواريّة نقديّة . مثل هذا الأسلوب الحواريّ النقديّ في النقاش يختزن بعدًا إيجابيًّا وتصحيحيًّا . إنّه **إيجابيّ** ، بقدر ما يعبّر عن علاقة إيجابيّة بالمؤسّسات القانونيّة الحديثة ، مثل حقوق الإنسان ، ودولة القانون والمجتمع ، والديمقراطيّة ، وتوزيع السلطات . وهذا ليس بمعنى تكيّف خارجيّ موجَّه إلى العمل وحسب ، بل انطلاقًا من الوعي بأنّه يمكن أن نجدَ في هذه المؤسّسات رغبات أساسيّة تتضمّنها الرسالة المسيحيّة من حرّيّة وتضامن ، بدون أن يُفضيَ ذلك إلى التماهي الكلّيّ معها . فعندما يدافع الإنسان في منظور دينيّ عن « تسامي الشخص البشريّ » ، فهذا لا يعني بالعلاقة بهذه المؤسّسات أنّه يريد أن يرتفعَ بها دينيًّا بطريقة روحانيّة . بخلاف ذلك، يجب الاعتراف بها في خصوصيّتها ، إذ تعطي من المنظور الدينيّ نظرة معمَّقة إلى قيمتها الإنسانيّة ، وبذلك يقدّم إسهامٌ هامّ للحفاظ على أسس شرعيّتها .

في هذا السياق ترتدي اليوم أهمّيّة أساسيّة ، انطلاقًا من فكرة « تسامي الشخص » الدينيّة ، مهمّة الدفاع في كلّ المجالات عن كرامة الإنسان . صحيحٌ أنّ هذه الكرامة هي أساس كلّ تفكير حول حقوق الإنسان ، ويُعترَف بها اليوم عالميًّا ، في القانون الدوليّ كما في الوثائق الدوليّة لحماية حقوق الإنسان ، بأنّها المبدأ الأساسيّ للحقّ . ولكنّها في الوقت عينه ، بالرغم من كلّ ما يرد على الألسنة من تصريحات مشبعة بالروح الإنسانيّة وصلت إلى التضخّم ، كثيرًا ما تُهدَّد ، إذ تظهر في مختلف الميادين النزعات إلى استغلال الإنسان واستعماله كوسيلة واعتبار قيمته المطلقة أمرًا نسبيًّا مرتبطًا بتقدير منفعته الاجتماعيّة . من هذه الناحية ثَمّة ميدان عمل واسع – ونقتصر على ذكر مثل واحد – في مجال التقنية الحديثة للحياة . فهنا بالضبط يظهر بإلحاح شديد كم يسهل على مزيج من قدرة تقنيّة عالية وفضول في البحث لا حدود له ومصالح اقتصاديّة كبيرة أن يثيرَ الشكوك حول كرامة الشخص البشريّ التي لا يجوز التلاعب بها . إنّ التزامَ فئات مسيحيّة التزامًا شديدًا في نطاق هذا العمل هو من أفضل مظاهر الدفاع عن كرامة الإنسان . يجب التأكيد مرّةً أخرى أنّ المسألة في هذا الالتزام ليست مسألة اتّباع أهداف دينيّة مباشرة ، بل الدفاع عن مبادئ علمانيّة للحقّ ، يقام لها ، من المنظور الدينيّ ، وزنٌ خاصّ من منطلق المشاعر الإنسانيّة .

هذه الاعتبارات تقود إلى الناحية الثانية من الحوار الدينيّ مع القانون الحديث ، أعني الناحية **النقديّة الإصلاحيّة** . هذه الناحية تأخذ بالاعتبار أنّ المؤسّسات المذكورة والإيجابيّة في ذاتها تخضع أيضًا لميل دائم إلى رفض العدل وتقليصه ، إلى تفضيل الإساءة إلى الحرّيّة ، إلى أن تُستخدَم كأداة لاستغلال الإنسان وتحويله إلى وسيلة . في هذا تظهر جدليّة باطنة للحرّيّة في أشكال تحقيقها التاريخيّة ، لتنقلبَ من ضمان الحرّيّة إلى تهديدها . هنا تكمن مهمّة المسيحيّة الأساسيّة ، باعتبارها مرجعًا للحرّيّة النقديّة ، في أن

تجابهَ دومًا من جديد هذه المظاهر التي تهدّد إنسانيّة الإنسان . في هذا تُظهِر تضامنَها مع المتألّمين المرتكز على رسالة الإنجيل . ولأنّ المسيحيّة ، في نطاق حدث العلمنة ، قد وضعت مسافة واضحة بينها وبين الدولة ، فإنّ هذا بالضبط يمنحها مجالاً أكبر لممارسة هذه الوظيفة النقديّة ، وبذلك يمنحها أيضًا فرصة لصدقيّة أكبر .

إنّ مواقع تطبيق هذا النقد المثمر من وجهة النظر المسيحيّة متعدّدة الأشكال ولا يمكن حصرها . في ما يتعلّق بجدليّة منح الحرّيّة ، فإنّ حقوق الإنسان تقدّم من هذه الناحية أمثلة محسوسة نموذجيّة [٢٦] . ففيها يظهر بوضوح خاصّ خطر استعمال للحرّيّة يلتزم ، في تضييق فردانيّ ليبراليّ ، تفكيرًا أنانيًّا ، يغيب عنه بُعد المسؤوليّة الاجتماعيّ . وليس من النادر أن يؤدّيَ هذا إلى انحطاط حقوق الإنسان ، خلافًا لمبدإ المساواة الذي تقوم عليه ، إلى نقطة انطلاق لقيام امتيازات جديدة لصالح بعض الفئات المحظوظة اجتماعيًّا . ضدّ هذا التشويه للحرّيّة يوجَّه – بحقّ – النقد الشديد الذي يعبّر عنه باستمرار الجانب الإسلاميّ أيضًا . وفضلاً عن ذلك يجب الانتباه إلى أنّ هذه الصورة المشوّهة للحرّيّة التي يجب انتقادها كثيرًا ما تساوى بطريقة مثيرة للتساؤل وبوجه غير مشروع مع الحرّيّة عينها . ولكن بهذا يبقى أيضًا في الوقت نفسه أمرًا غيرَ مكترَث به مطلبُها بأن تكونَ قاعدة للتصرّف ، وكذلك أيضًا – كنتيجة لهذا المطلب – أهمّيّتُها الأساسيّة التي لا يمكن التنازل عنها بالنسبة إلى سير دولة القانون والدستور .

---

[٢٦] راجع في هذا الموضوع : غيرهارد لوف ، « السلام وحقوق الإنسان في منظار الكنائس » ، في : أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري ، **سلامٌ للبشر : المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٧ ، ص١٧٥–١٩٥ .

انطلاقًا من مفهوم الحرّيّة المسيحيّ الذي ينطوي على قدرة الأشخاص على التضامن ، يجب عدم النظر إلى حقوق الإنسان كأنّها حقوق مرتبطة بحياة الإنسان الخاصّة ، وتقتصر على تلبية هواه الفرديّ ، بل كحقوق حرّيّة لها في مسؤوليّتها بُعدٌ اجتماعيّ . فإذا لم يحترم قانون الدولة هذا المطلب أو ازدرته ممارسة القانون على الصعيد القوميّ الخاصّ أو على الصعيد الدوليّ ، حينئذ يعود للنقد ، بحافز من الدين وبدافع من الاختيار التفضيليّ للمتألّمين ، أن يعملَ على تغيير الأوضاع . يجب التأكيد مرّةً أخرى أنّ ذلك لا يعني نشر نسخة عن حقوق الإنسان ملوّنة بلون دينيّ خاصّ ، بل التذكير النقديّ بكامل تصوّر الحرّيّة الموجود – وقد كان من قبل مطمورًا – في كل دولة محلّيّة .

هذا الالتزام بحقوق الإنسان لا يمكن تحقيقه بوساطة جهاز تسنده السلطة ، بل في ظلّ أوضاع هذا المجتمع المتعدّد بالذات [٢٧] . وللقيام في هذا الموضوع بعمل مثمر ، من الضروريّ في كثير من الأحيان السعي إلى طرق مجدية للتعاون مع فئات تتبع الهدف نفسَه . لا وجود مسبّقًا لما يضمن هذا النجاح ، ولكن ثَمَّة رجاء ثابت بأنّ الالتزام الذي يعتمد على الدين يمكن اليوم أيضًا أن يُحدِثَ أثرًا دائمًا على الصعيد القانونيّ السياسيّ .

[٢٧] راجع :

K. Lehmann, " Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute ", in : H. Marré (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 11, Aschendorff 1977, 24.

أسئلة ومداخلات

تصوّرات واقعيّة تشمل كلّ الميادين

تسخيري : مع الشكر على هذه المساهمة العلميّة التي ألقيت علينا ، أودّ أوّلاً أن أقولَ إنّ هذه المساهمة هي في رأيي موجّهة بشكل جوهريّ إلى تاريخ المسيحيّة – وفي هذا السياق ينبغي أيضًا مناقشة مضمونها . أمّا من وجهة نظر الإسلام فيجب الانطلاق أساسًا من أنّ مختلفَ الميادين ، سواء أكانت التربية أم مفهوم الحقّ ، أم المجتمع أم الاقتصاد أم كثير غيرها ، لا يمكن اعتبارها منفصلة بعضها عن بعض ، إذ إنّ الإسلامَ يتضمّن تصوّرات واقعيّة جاهزة بالنسبة إلى كلّ نواحي الواقع وأبعاده . ففي كلّ هذه المجالات يتعلّق الأمر بالإنسان الواحد في مختلف احتياجاته الماديّة والفكريّة والروحيّة .

التوحيد الإلهيّ ووحدة المجتمع

في مجال الإيمان يعترف الإسلام بالتوحيد الإلهيّ وبالحياة الأخرى ، وانطلاقًا من هذا فقد عمّق آراء الإنسان ومواقفه العامّة في حياته الفرديّة كما في علاقاته ومصالحه الاجتماعيّة . فنظرًا لتصوّراته وتصاميمه المتعلّقة بهذا الموضوع ، التي تشمل كلّ ميادين الواقع ، لا مكان في إطار العقيدة الإسلاميّة لوجهات نظر العلمنة . خلافًا للقول بعدم وجود أيّ تناقض بين العلمنة والمسيحيّة ، نقول إنّ ثَمَّة تناقضًا جذريًّا بين الإسلام والعلمنة .

حرّيّة الإنسان في إطار القوانين الإسلاميّة

هذا لا يعني أنّه لا مكان في نظامنا الإسلاميّ للقيم الحديثة . كلّ القيم التي تحدّثت عنها المحاضرة ، مثل المسؤوليّة السياسيّة ، والحرّيّة الشخصيّة ،

والكرامة الإنسانيّة ، والأسرة ، والحرّيّة في المجتمع والاقتصاد ، تُعتبَر في الإسلام وتُعالَج في إطار عقلانيّ . وهكذا مثلاً فالنظام السياسيّ في جمهوريّة إيران الإسلاميّة ، التي تقوم ضمن نطاق الدين ، متعلّقٌ بانتخاب الشعب – انتخاب القادة وكذلك انتخاب كلّ النوّاب في مجلس الشعب الإيرانيّ . وبتعبير آخر إنّ كلّ نظام الدولة هو نظامٌ ديمقراطيّ . فيه تجد حرّيّة الإنسان في إطار القوانين الإسلاميّة الاعتبارَ الوجب لها .

العلمانيّة دخلت في حرب ضدّ العالم الدينيّ

من ناحية ثانية فإنّ العلمنة قد دخلت مع الأسف في العالم الإسلاميّ بقدر أكبر ممّا يمكن أن يسمحَ به العالم الغربيّ ، بل أعلنت في عالم الإسلام حربًا على التطوّرات الدينيّة . حتّى حيث انطلقت التطوّرات الدينيّة من قرارات ديمقراطيّة ، فقد حاربتها العلمنة في ما بعد . وهكذا بيّنت الجزائر كيف يمكن أن يختارَ الشعب النظامَ الإسلاميّ ، ثمّ تتمّ إزاحة هذا النظام من جديد عن طريق انقلاب اعترفت به الدول الغربيّة . وقد حدث أيضًا أمرٌ مماثل في تركيا وأذربيجان وتونس . مهما يكن من أمر فأعتقد أنّ العلمنة هي تجديفٌ على الله ومناقضة للدين ، وفضلاً عن ذلك فإنّها لم تتصرّف تصرّفًا غير منحاز .

المفهوم السائد في المجتمع والتجمّعات التي تتكوّن حديثًا

شنايدر : في مساهمة الزميلين بوتس ولوف ، عُرِض عنصر النقد البنيويّ للمجتمع كأنّه رغبة جماعات مسيحيّة هامشيّة . في هذا يتبادر إلى ذهني السؤال ما هي الحال اليوم بوجه عامّ في مجتمعنا التعدّديّ ، عندما ننطلق أوّلاً من الكنائس الكبرى القائمة ، ونرى إلى جانبها الجماعات المسيحيّة الهامشيّة ، ثمّ فئة ثالثة تكوّن شبه كنيسة إن جاز التعبير من

مشكّكين وإنسانويّين ، وعددهم غير ضئيل . في ألمانية نلاحظ بين السياسيّين ورجال القانون الميلَ إلى عدم الاعتراف بالجماعات التي لا تنتمي إلى إحدى هذه الفئات وبحقّها في الوجود والعمل والازدهار إلاّ بقدر ما تكون مستعدّة لأن تنسجمَ مع مفهوم المجتمع السائد والاندماج فيه .

في زمن ثقافيّ آخر قيل للمسيحيّين : « لا تتشبّهوا بهذا العالم » (رومة ٢:١٢) . ومنذ ذلك الزمن مرّت بعض حقبات من الثقافة المسيحيّة الغربيّة . في الفترة الحاضرة من التاريخ ، ألا يتعيّن على دولة كتلك التي رسم ملامحَها المحاضران أن تجيبَ أيضًا عن السؤال كيف نتعامل مع جماعات من الناس لهم اعتقاداتٌ دينيّة أخرى ، وهل من الصواب أن يُطلبَ منهم أن يندمجوا ، ليس بالتأكيد مباشرةً في الغرب المسيحيّ – بالمعنى القديم لهذا المصطلَح – بل بما يقابله من حيث وظيفته ، وأن يُنتظَرَ منهم بهذه الطريقة أن يتوافقوا مع دين مدنيّ حديث ؟

تناقض بين القيم الحديثة

رشادي : من بين الأسئلة التي تتبادر إلى ذهني على أثر المحاضرة ، أودّ أن أطرحَ الأسئلة التالية :

(١) السؤال الأوّل يتعلّق بالتناقض الفاضح الذي يسود بين القيم الحديثة عينها . أشير مثلاً إلى القيمتين اللتين تمّ التشديد عليهما بنوع خاصّ في المحاضرة : « العلمنة » و « الديمقراطيّة » . لأيّ منهما تعود الأوّليّة ؟ فإذا قرّر مجتمعٌ ما مثلاً في إطار نظام ديمقراطيّ إقامةَ حكومة دينيّة – وما حدث في إيران (ولكن في بلدان أخرى أيضًا) هو مثلٌ واقعيّ على ذلك – ، هل الأوّليّة في هذه الحالة هي للديمقراطيّة أي لقرار الشعب ، أم يتمّ الانطلاق من أنّ العلمنة هي التي يجب أن تكون لها دومًا السيادة ولا يجوز أن يحلّ محلّها أيّ شيء آخر ؟

لا يمكن أن يتحرّرَ أيّ فرد أو مجتمع أو حكومة من الإيديولوجيا

(٢) لقد طالبت المحاضرة بضرورة تحرُّر الحكومة من الإيديولوجيا ومن النظرات إلى العالم ، فأتساءل هل من الممكن أساسًا أن يتحرّرَ منها في الواقع أيّ فرد أو مجتمع أو حكومة . هذا غير ممكن في نظري . يمكن طبعًا أن تظهرَ نظرةٌ للعالم بدل أخرى ، وتبدو في الظاهر حرّة من الإيديولوجيا . ولكن أليست هذه النظرات كالليبراليّة أو العلمنة هي ذاتها نوعًا من الإيديولوجيا ؟ أليس من المحظّر على نحوٍ ما في نظر كثير من الناس أن تظهرَ في المجتمع نظراتٌ أخرى غير العلمانيّة ؟ ومن ثَمَّ يبدو أنّ الطلبَ بأن تبقى الحكومة حرّة من الإيديولوجيا هو افتراضٌ نظريّ محض . فإنّ تصرّف كلّ إنسان وكلّ مجتمع هو مرتبطٌ بطريقة أو بأخرى بإيديولوجيا .

كيف يمكن أن تتوافقَ التعدّديّة مع المسيحيّة ؟

(٣) يتبادر إلى ذهني أيضًا السؤال هل وإلى أيّ مدى – بغضّ النظر عن إمكانيّة مناقشة هذا الأمر مناقشة نظريّة محضة – يمكن التوفيق حقيقة بين « التعدّديّة » و« الإيمان المسيحيّ » . ربّما يمكن القبول بالتعدّديّة من وجهة نظر الدين ، عندما نرى فيها موقفَ تسامح ، ولكنّ القبولَ بتعدّد يرتكز على مجموعة من مبادئ معيَّنة في ما يتعلّق بنظريّة المعرفة – وخصوصًا على مبدإ الشكّ أيضًا – كيف يمكن أن يتوافقَ مع المسيحيّة ؟ فالدين مقتنعٌ بأنّه على الطريق القويم وبما ينجم عن ذلك من « حقّانيّة » : ومن ثَمّ يرتكز الدين من كلّ الوجوه على اقتناع تعليميّ لا يمكن أن يتوافقَ في ذاته مع مبدإ تعدّد إيديولوجيّ بالمعنى الحصريّ للكلمة .

« القيم الحديثة » أبناء روحيّون للمسيحيّة وفي الوقت عينه خصومها

(٤) إنّ القيم الحديثة قد نشأت أساسًا ، بحسب تفسير البروفسّور لوف ، بتأثير من القيم والتعاليم المسيحيّة . ومن ناحية ثانية ليس لدينا أدنى شكّ بأنّ المسيحيّة هي دينٌ سماويّ . بهذا المعنى نقبل أيضًا الدين المسيحيّ ونرى في شخص يسوع المسيح نبيًّا على غرار نبيّ الإسلام . ولكن في هذه الحالة كيف تمكّنت بعض هذه القيم الحديثة ، مثل الليبراليّة والتعدّديّة والعلمانيّة ، أن تتكوّنَ وهي تقاوم الدين وبذلك تقاوم أيضًا المسيحيّة ؟ وبتعبير آخر كيف يمكن أن تكونَ القيم الحديثة قد صدرت عن المسيحيّة ، عندما نرى أنّها قد قامت في مناقضة المسيحيّة ومناقضة ممارساتها الدينيّة ، وأسهمت إسهامًا حاسمًا في تقليص الدين ؟

العلمانيّة حركة مناهضة للمسيحيّة

(٥) إنّ تبريرَ العلمانيّة القائم على فهمها في نطاق الليبراليّة والتسامح ، والقول إنّها تتوافق مع التقوى والتديّن ، والذهاب حتّى إلى القول إنّ المسيحيّة هي أساس العلمانيّة ، هذه كلّها في نظري أمورٌ مشكوكٌ فيها . في الواقع فإنّ العلمانيّة هي حركة مناهضة للمسيحيّة ، وقد عملت منذ بدايتها على انتزاع السلطة من الكنيسة . إنّ إلقَاء نظرة خاطفة على دور العلمانيّة الحقيقيّ ، باعتبار المبادئ المسيحيّة الأساس الروحيّ للعلمانيّة ، يفضي في رأيي إلى تحريف التاريخ .

وسؤالي الآخر إلى المسيحيّين الحاضرين هو التالي : إذا لم يُرغَموا على قبول دولة علمانيّة ، ألا يفضّلون بالحريّ اختيارَ إقامة دولة مسيحيّة ؟

المجال لتزدهرَ بحرّيّة .

بحسب ملاحظة البروفسّور شنايدر الهامّة ، هناك نقصٌ في هذا المضمار عينه يشوب الإرادة السياسيّة في ألمانية . لا بدّ من أن تناقَشَ مناقشة جدّيّة المعضلةُ التي ارتسمت حديثًا معالمها عند القانونيّين المتخصّصين في الدستور الألمانيّ ، والتي تفضي إلى اختزال كلّ مجالات انفتاح الدولة أو إلى تراجعها . إن سياسة تتراجع بهذه الطريقة ، إذ لا تأخذ بالاعتبار إلاّ التقاليدَ المسيحيّة أو الكنائس القائمة بشكل قانونيّ من جهة ، ومن جهة أخرى شبه كنيسة ، كما قال ، مكوّنة من مشكّكين وإنسانويّين غير مؤمنين ، مثل هذه السياسة تطعن في الظهر جماعة دينيّة كالإسلام ، وكذلك كثيرًا من الحركات الدينيّة الجديدة – وذلك بالضبط لأنّها على صعيد المؤسّسات لا تفصل بين الدولة والكنيسة أو الدين .

الدولة العلمانيّة مرتبطة حتمًا بالديمقراطيّة

في الخلاصة أودّ أن أشيرَ إلى أنّ الدولة العلمانيّة المرتبطة حتمًا بالديمقراطيّة ليست الدولة المذهبيّة ، بل الدولة المبنيّة على حرّيّة الدين وحرّيّة الضمير . بخلاف ذلك ما يُنعَت « بالعلمنة » ويطبَّق على شكل دولة معيَّن يجعلها « دولة علمانيّة » ، يسم مظاهر محدّدة للدولة البورجوازيّة في القرن التاسع عشر ، لم يعد له اليوم أيّ دور . حتّى في دولة مثل فرنسة ، تتّسم بطابع علمانيّ يتميّز بالفصل بين الدولة والكنيسة ، فازدهار الدين ممكنٌ كلّ الإمكان ، بغضّ النظر عن المجتمع الأميركيّ الذي هو مجتمعٌ مشبَعٌ بالدين إلى حدّ بعيد .

العلمنة تُفسح في المجال لازدهار مختلف الأديان

لوف : أودّ أن أؤيّدَ ما قاله أخيرًا الزميل بوتس ، إذ يبدو لي أنّ له

التمييز بين العلمنة المناهضة للدين و« علمانيّة الدولة »

بوتس : بالنسبة أوّلاً إلى موضوع العلمانيّة الأساسيّ كما أثاره آية الله تسخيري . لقد رأى فيها ظاهرة تاريخيّة ، نشأت في العصر الحديث وعملت ، في ظلّ أوضاع تاريخيّة معيّنة في الدولة الحديثة ، على كبت المسيحيّة وإزاحتها وحصرها في مجال الحياة الخاصّة . ولكن إذا أردنا الإحاطة بالبعد التاريخيّ إحاطة كاملة ، يجب الرجوع أبعد من ذلك إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر : إلى زمن عمدت فيه السياسة البابويّة ، وخصوصًا في أثناء صراع التنصيب في العصر الوسيط الأوّل ، إلى الفصل بين الدولة والكنيسة ، اعتمادًا على أساس مسيحيّ ، وذلك بمساندة السلطة التي صارت سلطة زمنيّة [1] . ثمّ ظهر في عصر الإصلاح مصطلح « علمانيّة الدولة » ، إن لم يكن في هذا الشكل ففي موضوعه كهدف ترمي إليه الجماعات المصلحة . ومن ثَمَّ فإنّي مقتنع في الواقع بأنّ فكرة علمنة الدولة بنوع خاصّ وعلمنة مؤسّساتها هي متأصّلة في الفكر المسيحيّ .

نواقص في الفصل بين الكنيسة والدولة

أمّا الدولة العلمانيّة كما وصفها آية الله تسخيري في اتّجاهها المعادي للدين وللكنائس فهي في الواقع إحدى ظواهر العصر الحديث . ولكن لا يمكن التساوي بين هذه الدولة ودولة القانون العلمانيّة ، التي لا تمتنع فقط عن محاربة الجماعات الدينيّة ، بل بالعكس تنشئ أوضاعًا تُفسح لها في

[1] راجع في هذا الموضوع أيضًا : ريخارد بوتس ، « العولمة وسيادة الدولة في السعي إلى عدل ' بلا حدود ' » ، في : أندراوس بشتِه – السيّد عبد المجيد ميردامادي ، **العدل في العلاقات بين الدّول وبين الأديان في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة** ، سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ، رقم ١٧ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ٢٠٠٢ ، ص ١٩٧–٢٣٠ ، هنا : ص ٢١٦–٢١٩.

في الحوار الذي نقيمه أهمّيّة كبرى : إنّ فكرةَ المجتمع « العلمانيّة » التي تهدف بشكل معادٍ للدين إلى إزاحة المسيحيّة من الشأن العامّ السياسيّ والاجتماعيّ هي شيء ، وهي كما قيل ، قد صارت من مخلّفات الماضي . أمّا مصطلح « العلمنة » فيعني شيئًا آخر : فهو يقرّ للنشاط الدينيّ ، ولحياة الأديان بمجال عمل مهمّ بل أساسيّ في إطار الشأن العامّ الاجتماعيّ ، ولكن من دون أن يعترفَ لدين معيَّن ، كالدين المسيحيّ مثلاً ، بالحقّ في القيام بعمل سياسيّ مباشر بواسطة برامجه .

هذا لا يمكن أن يتمّ ، لا سيّما وأنّنا نواجه واقعًا ينتشر أكثر فأكثر على مدى العالم ، وهو أنّ أناسًا من مختلف الأديان والاعتقادات يعيشون في مجتمعنا . فمجتمعنا لا يضمّ فقط أناسًا مؤمنين بل أيضًا غير مؤمنين ، ليس فقط أناسًا يدينون بمذهب دينيّ محدَّد بل أيضًا أناسًا لاأدريّين وملحدين . فإذا التزمتُ ، انطلاقًا من المنظور المسيحيّ ، حرّيّةَ الإنسان حتّى بالنسبة إلى الحقيقة الدينيّة ، إذّاك يتوجّب عليّ أن أحترمَ أيضًا هذه المواقفَ الأخرى . وذلك ليس فقط لأسباب عمليّة تفرض عليّ أن أعيشَ معهم ، بل لأنّه يتوجّب عليّ أن أعترفَ بأنّ مسألة اختيار الإيمان أو رفضه ، واختيار هذا الوجه الواقعيّ من الإيمان أو ذاك هي مسألة حرّيّة . فالموضوع ، بحسب العقيدة المسيحيّة ، هو موضوع علاقة أساسيّة بين الحقيقة والحرّيّة : يجب أن تُعرفَ الحقيقة بطريقة منسجمة مع الحرّيّة . ومن ثَمَّ لا يمكن اللجوء إلى أيّ إكراه (من قبل الدولة) في هذا الشأن .

التفاهم على قيم مشترَكة

فما هو مشترَكٌ في آراء متعدّدة لا يمكن البحث عنه مباشرة في برنامج مسيحيّ ، لأنّ هذا حتمًا مرتبطٌ بمحاولة ردّ المؤمنين من الأديان الأخرى أو الذين يعتنقون أفكارًا أخرى إلى المسيحيّة ، بل يجب التفاهم مع الذين

يعتنقون أفكارًا أخرى حول قيم مشترَكة يمكن العيش في ظلّها . من هذه « القيم المشترَكة » – إذا لم ننظر إليها من وجهة نظر الأخلاق بل من وجهة نظر البنى القانونيّة الملزمة – نذكر على سبيل المثال البنى التي تنطوي عليها دولة الدستور ، وحقوقَ الإنسان . كلّ اتّجاه من الاتّجاهات الإيديولوجيّة المتنوّعة يمكن أن يقدّمَ إسهامَه للوصول إلى وحدة مجدية لتصوّرات القيم ، إذ يمكن مثلاً الوصول إلى حقوق الإنسان من جهات متنوّعة جدًّا – وخصوصًا ، في رأيي ، من الجانب المسيحيّ أيضًا . ومع ذلك يبدو من الضروريّ التفاهم مع الذين يعتنقون أفكارًا أخرى حول هذه القواسم المشترَكة ، والوصول إلى اتّفاق مناسب في الشأن السياسيّ والاجتماعيّ .

غير متحرّر من الإيديولوجيات ، ولكن حياديّ من ناحية الاعتقادات

ولذا يُفهَم لماذا أعتقد أنّ الدولة صحيحٌ أنّها يجب أن تكونَ حياديّة على نحو ما بإزاء الاعتقادات ، ولكنّها لا تستطيع أن تكون متحرّرة من الإيديولوجيا : وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يقومَ واجبها في إزاحة كلّ التجمّعات الإيديولوجيّة ، بل تقوم وظيفتها كدولة في أن تكونَ **حياديّة** بقدر ما يترتّب عليها بخلاف ذلك أن تقدّمَ لهذه التجمّعات مجالاً مناسبًا للازدهار في الشأن العامّ الاجتماعيّ . فالموضوع بالتالي يتعلّق بالإفساح في المجال للجميع ليزدهروا في الحقل العامّ الاجتماعيّ بفرص متكافئة ، من دون تمييز منحاز لأحد ، ولكن أيضًا من دون ممارسة كبتٍ على أحد .

لا أستطيع أيضًا أن أتصوّرَ أنّه يمكن تنظيم ديمقراطيّة في ظلّ مساواة في الحرّيّة وتعدّد في الاعتقادات ، من دون ربط الديمقراطيّة بالعلمنة . في غير ذلك ألا يُرغَم أحدٌ لا يتبع ديانة معيَّنة على القيام بواجبات دينيّة

تناقض حقّه في الحرّيّة ؟ وهذا يُفضي أيضًا في رأيي إلى مناقضة المسيحيّة .

نظرة كاملة ولكن متميّزة إلى الإنسان

إنّ برنامجَ العلمنة في رأيي لا يمكن أن يعنيَ أنّ المسيحيّة لا تهتمّ بالإنسان في كامل كيانه . بل أعتقد بالحريّ أنّ المسيحيّة في منظور العلمنة تأخذ فقط في الاعتبار أبعادًا مختلفة من كيانه الإنسانيّ ؛ وأنّ الموضوع في المسيحيّة يتعلّق بنظرة شموليّة ولكنّها تهتمّ بالتمييز . ومن بين هذه التمييزات هناك أيضًا تمييزٌ شديدٌ بالذات بين الدين والسياسة ، وقد كان هذا التمييز ، كما قال ذلك من قبل الزميل بوتس ، رغبة دينيّة من الباباوات خصوصًا في زمن صراع التنصيب .

... بالنسبة إلى مختلف أبعاد المسؤوليّة

سبب ضرورة هذه التمييزات هو أنّ ثَمَّة على نحوٍ ما أبعادًا مختلفة في المسؤوليّة – من زاويتنا هنا : ثَمَّة خصوصًا مسؤوليّة في الميدان الأخلاقيّ ومسؤوليّة في الميدان السياسيّ القانونيّ . حتّى عندما تكون كلتا المسؤوليّتين في علاقة ضروريّة إحداهما بالأخرى – فالموضوع يتعلّق دومًا بتبرير أخلاقيّ للمؤسّسات السياسيّة – ، لا بدّ مع ذلك من التمييز بين الأخلاق والقانون لإحياء مبدإ هو ، بحسب المفهوم المسيحيّ ، من حقوق الإنسان في كامل كيانه : مبدإ حرّيّته . فعندما تتكلّم المسيحيّة على كرامة الإنسان وتقصد بذلك مباشرةً حرّيّةَ الإنسان المسؤولة ، ينتج في النظرة المسيحيّة من هذا الاعتراف بكرامة الإنسان من أجل الحرّيّة ضرورة تمييز في درجات معيَّنة من المعنى ، كما يمكن نعتها ، مثلاً بالنسبة إلى الدين والسياسة – للحفاظ على مثل هذه الحرّيّة بالذات والنظر إلى الإنسان في كامل كيانه .

تطبيق القيم المسيحيّة أحيانًا أيضًا ضدّ المسيحيّة القائمة

لا شكّ أنّه قد قامت في التاريخ – وهذه ملاحظتي الختاميّة – تيّارات تحرّريّة معيَّنة ومساعٍ علمانيّة أرادت محاربة المسيحيّة . ومع ذلك فقد قامت من جهة أخرى مساعٍ كثيرة من التحرّريّة بمعناها السليم لم تكن في أساسها على الإطلاق معادية للمسيحيّة ، بل قاومت بعض الآراء السائدة . وهكذا من مأساة المسيحيّة ، بحسب قول فالتر كاسبر (Walter Kasper) ، أنّ بعض القيم المسيحيّة في العصر الحديث قد اضطُرّت إلى أن تُطبَّقَ ضدّ المسيحيّة القائمة [٢] . ليست المسألة هنا مسألة تحريف التاريخ بل مسألة تطوّر في المعرفة ، إذ اتّضح لنا اليوم أكثر إلى أيّ حدّ بقيت الدوافع المسيحيّة إلى يومنا في نقاش عليّ ، وصارت في هذا الأمر فعّالة . في هذا المعنى تعني « العلمنة » أيضًا أنّ هذه الدوافع المسيحيّة قد تمّ « رفعها » بالمعنى الهيغليّ ، وتمّ بالتالي اندماجها على نحوٍ ما في تصوّرنا للسياسة الحديثة ، ولكن بشرط أن يتوجّبَ التفكير في هذا التصوّر بشكل ينسجم في انفتاح متعدّد مع الذين هم من آراء مختلفة .

لا مكان للعلمانيّة في الإسلام

خليجي : للتوسّع في أفكار آية الله تسخيري ، أودّ أن أنطلقَ من أن لا مكان في الإسلام للعلمانيّة ، وأرى سبب ذلك في أنّ هذه الحياة الدنيا وحياة الآخرة متلازمتان . في ضوء التوحيد الإلهيّ الذي يعترف به الإسلام ، يتوجّه الانتباه كلّه إلى المصدر الواحد للخلق ، إلى مصدر جميع الكائنات ، إلى

---

[٢] راجع :

W. Kasper, " Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt ", in : H. Weber - D. Mieth (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17-41, (24).

هذه الدنيا وإلى حياة الآخرة اللتين يعتبرهما الإسلام متلازمتين – في هذه الدنيا يرى بداية حياة الآخرة ، وفي حياة الآخرة يرى نتيجةَ الحياة الدنيا .

انسحاب من السياسة للتمكّن من ممارسة النقد ؟

إنّ أفكار الأساتذة فانوني وخوري وبشْتِه تبدو ، في نظري ، في تناقض صريح مع ما قاله أخيرًا البروفسّور لوف ؛ إذ قالوا إنّ المسيحيّة تسير نحو الله ، ما يتوافق أيضًا تمامًا مع الوصيّة الأولى من الوصايا العشر . فإذا حاولت أن أوجزَ ما قاله البروفسّور لوف ، فقد رأى من جهته أنّ المسيحيّة قد انسحبت عن وعي من حدث السياسة ومن مجال القضايا الاجتماعيّة المتوتّر ، لتتمكّنَ من اتّخاذ موقف نقديّ ، وتدافعَ عن الحرّيّة . ولكنّ الحرّيّة هي فقط **إحدى** نتائج الالتفات إلى الله ، إلى جانبها تصدر عن التوجّه إلى الله مئات النتائج الأخرى كالسعادة والمحبّة وما شابه ذلك .

إنّ جوهرَ المحاضرة التي سمعناها أخيرًا يبدو لي أنّه بعد القرن الثالث عشر المسيحيّ ظهر إلهٌ آخر : وهو الحرّيّة، التي يتوجّب علينا أن نعبدَها باعتبارها إلهًا جديدًا . صحيحٌ أنّه من لا يؤمن بالحرّيّة لا يؤمن أيضًا بالله . هذا هو رأي الإسلام كما هو رأي المسيحيّة . ولكنّ عرضَ البروفسّور لوف يتكلّم عن مسيحيّة خوف وانكفاء ، إذ يقول إنّ المسيحيّة قد انسحبت ، بسبب هجمات كثيرة ، من مسرح السلطة والحدث السياسيّ حتى تستطيع ، كما قيل ، أن تمارسَ النقد .

مجابهة طرق حديثة خاطئة بواسطة نظام شامل

ومع ذلك يتبادر إلى الذهن السؤال هل يمكن أن نردّ بالنقد على الانحرافات التي ظهرت في تلك الهجمات على المسيحيّة . لا يستطيع النقد أن يُسهمَ بأيّ شيء في هذا الأمر ، ونحن نعتقد أنّ نظامًا شاملاً مناسبًا

يستطيع وحده أن يقمعَ في نهاية الأمر هذه الانحرافات ، نظامًا يشمل كلّ ميادين الحياة في المجتمع ، بحيث إنّ من يحيد عن الطريق المستقيم لا يجد بعد أيّة إمكانية للانحراف . هذا لا يعني بالطبع أنّنا نريد بهذه الطريقة أن نطبّقَ شيئًا بالإكراه . ما نُنشئه إنّما هي بالحريّ شروطٌ تُفسِح في المجال لقيام إصلاح وللعمل على سلامة الأوضاع . لا ضرورة للإكراه إلاّ إذا كان أحدٌ مريضًا ، بحيث يتوجّب علينا نقله إلى المستشفى .

من هو بالحقيقة أكثر خوفًا ؟

بوتس : يمكننا ، في نطاق حوار نقيمه بانفتاح ، أن نسألَ بصراحة من هو بالتحديد أكثر خوفًا – من يحتاج إلى السياسة لتطبيق مطالبه الدينيّة ، أم من يتخلّى عن السياسة ؟

العلاقات بين الحقّ والتكليف

أبو القاسم قُرجي

بسم الله الرحمن الرحيم .

يمكن ، في رأيي ، الاستغناء عن مناقشة مجمل الموضوع المطروح عليّ ، إذا نظرنا إلى مختلف العناصر التي ينطوي عليها . فبحسب مفهوم « العلوم العقليّة » ، تُعَدّ العلاقة بين عنصري « الحقّ » و« التكليف » ، أي الواجب ، أو بالعكس بين التكليف والحقّ من الأمور التي يكفي الكلام عنها ببساطة لمعرفة ما ينتج منها . سأحاول أوّلاً أن أحدّدَ مضمونَ المصطلحَين المذكورين في العنوان للتطرّق بعد ذلك إلى الطابع الملزِم « للأحكام الوضعيّة » .

١ – في مفهوم مصطلح « الحقّ »

إنّ لفظة « حقّ » ، بوجه عامّ وبحسب مصادر قواميس اللغة العربيّة ، لها معان مختلفة ، ولكنّ معنًى واحدًا يناسب المسألة التي نحن بصددها . في هذا المعنى تستعمل لفظة « الحقّ » إمّا كاسم ، وتعني في هذه الحالة « الواقع » ، وإمّا كصفة ، وتعني في هذه الحالة « واقعيّ » .

في المعنى المتداوَل يعني الحقّ ، بحسب رأي الأكثريّة الساحقة من الفقهاء الدينيّين ، السيادةَ وقدرةَ التصرّف التي تُعطى لشخص على شيء معيَّن أو على شخص آخر ، أو التي تعود له بناءً على اتّفاقيّة تتيح لهذا الشخص في ما بعد المطالبةَ بالتملّك أو بالانتفاع . وهكذا يستطيع مثلاً كلّ شخص أن يمتلكَ الأشياء الأوّليّة المسموح بها ، كماء النهر ، أو النباتات التي تنمو في

البرّيّة ، أو يستعملها ، ودومًا بشرط أن يتجنّب في هذا الأمر استعمالاً مسرفًا . يمكن أيضًا أن يحدثَ أنّ « وليّ الدم » [وهو الذي يحقّ له الانتقام من عمل قتْل] ، كالأب مثلاً ، يُبدي إذا اقتضى الأمر حقّه في القصاص لقتل « المولّى عليه » ، أي ابنه مثلاً ، فيقتصّ من القاتل بشكل مباشر أو غير مباشر . وكذلك يمكن لأحد له في هذا الموضوع حقّ التقرير وحده ، الذي يُدعى « الخيار » ، أن يفسخَ عقدًا ما .

إنّ موضوع الحقّ هو إمّا شيء وإمّا شخص وإمّا اتّفاق ، والعمل الذي يقوم به صاحب حقّ معيَّن بالنسبة إلى هذا الموضوع يُنعَت بأنّه « متعلّق » . أمّا أساس حقّ معيَّن فيمكن أن يكونَ شريعة متأصّلة في الطبيعة أو في كيان الإنسان الأصليّ نفسه ، ترتكز على سجيّة معيّنة يملكها الإنسان ، كما في الحقوق التي تعود للمرأة أو للرجل . ولكن يمكن أيضًا أن يكون أساسه قرارًا يتّخذه الإنسان بإرادته الحرّة ، كما على سبيل المثال لدى أشخاص اضطلعوا بدراسة جامعيّة . وما دام الدين أو الشريعة لا يعترفان بمثل هذه الحقوق أو يقرّان بصلاحيّتها ، لا يستطيع صاحب الحقّ أن يستعملَها ، ولا وجود عند من يقابله لواجب الاستجابة إلى مطلب الحقّ هذا .

وإن كانت ثَمّة قواسم مشترَكة في الحقّ بين ما يدعى « الأحكام الترخيصيّة » ، أي الاختيارات القانونيّة بالنسبة إلى ما هو مسموح به أو محبَّذ أو مستحسَن من جهة ، والإمكانيّات المعطاة على أساس الشريعة والحقّ للقيام بعمل أو إهماله من جهة أخرى ، والإمكانيّة التي يملكها صاحب « خيار » أن يُبطِلَ من ذاته عقدًا أو يثبّته ، كما يجوز لكلّ شخص « مكلَّف » بموجب الشرع الدينيّ أن يقرّرَ إن كان يريد تناولَ الأطعمة أو المشروبات المسوح بها أم لا ، ثَمّة أيضًا فروقات بينها :

ففي « الأحكام الترخيصيّة » ، المشترع الدينيّ هو وحده يستطيع أن يُبطِلَ بنفسه تثبيتَ ما هو مسموح به أو مستحسن أو مكروه . هو وحده

له الصلاحيّة ليعلنَ إن كان المكلَّف قادرًا على القيام بعمل أو إهماله ، بحيث لا يستطيع المكلَّف من ذاته إبطالَ هذه القدرة .

أمّا في الحقوق العامّة فالأمر غير ذلك : فصاحب حقّ ليس فقط قادرًا على القيام بعمل أو على إهماله ، بل يستطيع أيضًا التخلّيَ عن هذه القدرة ، لذلك قيل أيضًا : « لكلّ ذي حقّ أن يُسقِطَ حقّه » .

بذلك أعطى المشترع الإلهيّ صاحبَ الحقّ في التشريع الصلاحيّة في أن يتصرّفَ بطريقتين : من جهة أن يقومَ بعملٍ أو أن يهملَه ، ومن جهة ثانية أن يتمسّكَ بهذه الصلاحيّة أو أن يُبطِلَها . أمّا بالنسبة إلى الفرائض الترخيصيّة ، فليس للمكلَّفين سوى صلاحيّة واحدة : أن يقوموا بعملٍ أو أن يهملوه . أمّا إبطال هذه الصلاحيّة فهو خاضعٌ فقط لحكم المشترع الدينيّ ؛ أمّا المكلَّف ، أعني الشخص القائم في ظلّ الشرع الدينيّ ، فليس له حقّ التصرّف في هذا الشأن .

بين مصطلَح الحقّ ومصطلح « المِلْك » ، الذي يعني قدرةَ التصرّف ، تظهر بعض القواسم المشترَكة وبعض التباينات : فالمصطلحان متّفقان على أنّ « مالكَ » شيء وكذلك صاحبَ حقّ على شيء – ففي الحالة الأولى يقع الشيء في ملكيّة إنسان ، أمّا في الحالة الثانية فهو فقط موضوع حقّ الإنسان عليه – يستطيعان من ناحية واحدة أو من نواحي متعدّدة ممارسةَ حقّهما عليه أم لا .

في ما يتعلّق بالفرق بين « المِلْك » والحقّ ، أُشيرَ من قبل إلى أنّ « المِلْك » يعني قدرة كاملة على التصرّف بشيء ، فيما الحقّ ، بالمقارنة مع ذلك ، لا يعني سوى قدرة تصرّف محدودة ، وبالتالي يعني « المِلْك » حقًّا شاملاً في الملكيّة ، أمّا الحقّ فيعني حقًّا محدودًا .

ما قيل من قبل قد يُفضي إلى أنّ المالكَ يمكنه بالنسبة إلى ملكيّته أن يُقدِمَ فقط على التصرّف الجائز ، أي أن لا يقومَ إلاّ بالأعمال التي يسمح

بها الدين بالنسبة إلى ملكيّته . إنّ وجودَ آراء متباينة في هذه المسألة يعود إلى تفسير غير مُجمَع عليه للحديث النبويّ الذي يقول : « إنّ الناسَ مسلّطون على أموالهم » .

بخلاف ذلك ليس لصاحب حقّ محدَّد كاملُ التصرّف بشيء ما ، بل تصرّفٌ معيَّن . ولكنّ صاحب « الخيار » يستطيع في كلّ الحالات أن يُبطِلَ الاختيار الذي تمّ الاتّفاق عليه .

المِلْك والحقّ يختلفان أيضًا ، بحسب رأي بعض الفقهاء الدينيّين الكبار ، في أنّ الحقّ المرتبطَ بحقّ معيَّن يقتصر على تصرّف واحد من بين عدّة تصرّفات ممكنة ، فصاحب حقّ في « القصاص » مثلاً لا يستطيع أن يقتصّ إلاّ من المجرم المعنيّ ، ولا يحقّ له أن يتجاوزَ ذلك . أمّا موضوع المِلْك فيمكن أن يكونَ شيئًا أو أعمالاً متنوّعة .

وبالتالي فكلا المصطلَحين يشيران ، في رأيي ، إلى درجات مختلفة من الشدّة : فالحقّ يعبّر دون شكّ في كلّ حالة عن الحقّ على شيء معيَّن ، ولكنّه ، في رأي علماء المنطق ، يمكن أن يخضعَ لحدود بالنسبة إلى شدّته ، أي إنّه يمكن أن يكونَ ضعيفًا أو قويًّا ؛ أمّا المِلْك فيختزن كمصطلح شدّة كبيرة ؛ إنّه يُشير إلى وضع من الأمور يهمّ بلا ريب مصطلح الحقّ ، ولكن تُطلَق عليه صفة المِلْك بسبب شدّته المختلفة . ومن ثَمَّ فالحقّ والمِلْك يجب ألاّ يُنظَرَ إليهما كمصطلحَين منفصلين أحدهما عن الآخر – فالأوّل هو المصطلَح العامّ والثاني هو الخاصّ .

ختامًا يجب التذكير أيضًا بأنّ لفظة « حقوق » هي جمع « حقّ » ، وبأنّ التكليفَ يصدر كما هو معروف عن الحقّ ، وليس الحقّ عن التكليف . من هنا يمكن أن نلاحظَ أنّ أنواعَ الحقّ المختلفة التي تُعرَض للنقاش وتُدرَّس في كلّيّات الحقوق مبنيّة على الفرائض والواجبات وليس على الحقوق ، وبالتالي يجب تغيير اسم « كليّة الحقوق » إلى « كليّة القوانين » ، إذ إن تعليمَها

عن الحقوق هو في الحقيقة جزءٌ من تعليمها عن القوانين الدينيّة . لا نستطيع أن نسمّيَ هذه الكليّة « كليّة الحقوق » إلاّ إذا تضمّنت لفظة « حقوق » وصف القوانين وتفسيرها .

٢– أنواع الحقّ المختلفة

ملاحظة تمهيديّة : ثمّة أنواعٌ عديدة من تقسيم الحقوق . بعض فئات الحقوق الإسلاميّة تتطابق مع تقسيمات الحقّ المدنيّ المعتادة ، كتقسيمها مثلاً إلى حقوق متعلّقة بأشياء موضوعيّة وحقوق تنجم عن اتّفاقات وعقود معيّنة (مثلاً قبول ديون تجاه آخر) ، وحقوق مختصّة بالاقتصاد والمال وحقوق غير مختصّة بالمال ؛ ثَمَّة حقّ الكفالة وحقّ التخلّي عن الحصّة ، وحقّ التقرير من جانب واحد ، وحقّ الانتفاع ، وحقّ الشُّفعة الذي يمتلكه الشريك ، وكثيرٌ غيرها . ثَمَّة فئاتٌ أخرى من الحقّ المدنيّ تتعلّق بنوع خاصّ بالعُرف : القانون المدنيّ ، القانون الجنائيّ ، القانون العامّ والقانون الخاصّ ، والقانون الدوليّ وما شابه ذلك . ولكن ثَمَّة حقوقٌ معيَّنة تمثّل حقوقًا مختصّة بالإسلام ، كحقّ الله ، وحقّ الناس ، وحقّ الفقراء على ضريبة الزكاة ، وحقّ سلالة النبيّ المتعلّق بضريبة « الخُمْس » ، أي حصّة « السادة » ، وحقّ الرعيّة ، وما سوى ذلك .

إنّ عددًا كبيرًا من الحقوق التي ذُكرت أخيرًا والمختصّة بالإسلام قد نُقِلت في مجموعات الحديث الشيعيّة ، مثلاً في مقال حول الحقوق للإمام الفاضل سَجاد . وإن كانت بعض الحقوق تُنسَب مثلاً إلى الحقوق المدنيّة ، فهذا لا يعني أنّها ناقصة في « الحقوق الإسلاميّة » أو بخلاف ذلك . فمعظم هذه الحقوق هي بالحريّ مشتَركة بين القانون الدينيّ والقانون العامّ . المقصود بالاختصاص هنا هو فقط أنّ التعابير المعنيّة تأتي بالأفضليّة من

أحد نظامي الحقّ هذين : فما هو متأصّل في الحقّ الإسلاميّ نجده ، ربّما في تسميات أخرى ، أيضًا في التشريع العامّ ، كما أنّ القانون المدنيّ يسمّى في الإسلام « أحكام العقود والإيقاعات » ، والقانون الجنائيّ الإسلاميّ تُطلَق عليه ألفاظ « حدود » و« تعزيرات » و« قِصاص » و« دِية » .

وكذلك فإنّ مصطلحات « القانون العامّ » و« القانون الخاصّ » و« القانون الدوليّ » يقابلها « حقّ الوالي » و« حقّ الناس » و« حقّ الرعيّة » ، والأحكام المتعلّقة بأهل الكتاب ، « أحكام أهل الذمّة » ، و« حقّ الذمّيّ » و« أحكام أهل الحرب » إلخ .

الأمر عينه ينطبق من ناحية ثانية على « حقّ الله » و« حقّ الناس » وعلى حقوق أخرى في الإسلام . هذه أيضًا نجدها من جديد في تسميات أخرى في القانون العامّ ، باستثناء حقّ سلالة النبيّ مثلاً (حصّة الإمام أي المتعلّقة بضريبة الخُمْس وحصّة السادة) : فهذه تُعَدّ من « حقوق الإسلام » ، ولا سيّما الشيعة .

ثَمّة في الإسلام بوجه رئيسيّ نوعان من الحقوق : حقوق الله وحقوق الناس .

المقصود بحقوق الله الحقوق التي مصدرها الوجود وكمالات الوجود – كالمعرفة والقوّة والقوى الخارجيّة والباطنة – والتي يمنحها الله لخلائقه مع فيض من المواهب الحسنة المنظورة والخفيّة ، والتي هي مُلزِمة للإنسان من خلال قدرة العقل وبناءً على إثباتها عن طريق التقاليد الدينيّة . نظرًا لهذه المواهب التي هي على هذا القدر من الغنى ، من الطبيعيّ أنّ من يحصل على تلك المواهب يتوجّب عليه أن يشكرَ الله ويحمدَه ويطيعَه ويمتنعَ عن عصيان أوامره .

حقوق الناس تمثّلها من ناحية أخرى تلك الحقوق التي تُعرَف عن طريق العقل ، ويُثبتها الدين ، والتي يمتلكها كلّ فرد بإزاء الآخرين :

وهكذا فلكلّ فرد الحقّ في أن لا يُتكلَّم عليه بالسوء ، بأن لا يُشهَّر بأخطائه بدون سبب ، وبأن لا يُفترى عليه ، بأن تُحترَمَ الوعود التي تُعطى له ، وأن لا تُنتهَكَ الاتّفاقات التي تُعقَد معه . من المفهوم أنّ حقوقَ الفرد هذه تُلزِم الآخرين بالقيام بواجباتهم تجاهه وعدم منعها عنه .

إلى ذلك تُضاف فئة ثالثة من الحقوق ليست بوجه مباشر حقوقَ الله تجاه الإنسان ولا حقوقَ الإنسان الفرد تجاه الآخرين : إنّها تشمل « الحقوق والمهامّ العامّة » . نحن هنا بصدد حقوق المجتمع تجاه كلّ واحد من أعضائه . فللمجتمع الحقّ في أن يطلبَ من كلّ فرد أن يتبعَ تعليمًا إلزاميًّا محدّدًا ، وأن يسدّدَ الضرائب المفروضة ، وأن يقومَ بالخدمة العسكريّة وبأمور أخرى كثيرة .

ومع ذلك فهذا النوع من الحقوق مرتبطٌ بحقّ الله ، إذ إنّه هو صاحب حقوق المجتمع ، فيما المجتمع هو في ذاته شيء مجرَّد ولا وجود له بشكل واقعيّ . ما هو موجود إنّما هم الناس الأفراد ، الذين من مجموعهم يتكوّن مصطلح المجتمع بحكم العقل . والله ، لكونه صاحبَ حقوق المجتمع ، يطلب حقوقَ المجتمع من الأفراد بشكل مباشر أو غير مباشر ، عندما يقال في تقليدنا :

« طلبُ العلم فريضةٌ على كلّ مسلم » (حديث في سنن ابن ماجة ، مدخل ، فصل ١٧ ، رقم ٢٢٤) .

« وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة » (القرآن ٨:٦٠) .

« وأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاة » (القرآن ٢:١١٠ ؛ ٤:٧٧ ؛ ٢٢:٧٨ إلخ .) .

« لا سنّة أفضل من التحقيق » .

ولكنّ حقوقَ المجتمع مرتبطة أيضًا بحقوق الناس : مع أنّ المجتمعَ نفسَه هو مجرّدٌ وليس واقعيًّا ، فبما أنّ قيامَه مشروطٌ بوجود الأشخاص الواقعيّ ، فلا بدّ ، في حقوق المجتمع ، من النظر إلى حقوق جميع أعضائه ومن أن

تُبيَّنَ في ذاتها أيضًا في الوجه المناسب .

٣- في معنى مصطلح « التكليف »

التكليف هو المصطلح الثاني الذي يرد في موضوع محاضرتي ، والذي أودّ معالجته في ما يلي .

يعني التكليف ، بحسب ما تعنيه اللفظة ، أن يكلّفَ إنسانٌ بعمل يتطلّب جهدًا . ففي المعنى المألوف يتعلّق الموضوع بنوع من الفرائض التي يدعوها الفقهاء « أحكامًا تكليفيّة » - لتمييزها من نوع آخر من الفرائض تدعى « أحكامًا وضعيّة » .

تجب الإشارة هنا ، إكمالاً للموضوع ، إلى أنّ الفقهَ هو العلم الذي يتطرّق إلى النواحي القانونيّة التي يتضمّنها الدين ويعالجها في مواضيع مختلفة . « فالأحكام الشرعيّة » ، كما يمكن أن تدعى باختصار أحكام الشرع الدينيّة هذه ، يمكن تفسيرها بطرق متعدّدة ، والتمييز بين « الأحكام التكليفيّة » و« الأحكام الوضعيّة » هو أحد هذه التقسيمات .

٣-١- المقصود بالفئة الأولى ، الأحكام التكليفيّة ، إنّما هو الأحكام التي تفرض أعمالاً معيَّنة على الذين تتعلّق بهم هذه الأحكام ، أو في أحوال النهي ، تنهاهم عن أعمال معيّنة أو تبيحها لهم :

ففي الأفعال التي يُفرَض القيام بها باعتبارها ضروريّة ، نتكلّم على « وجوب » ؛ وفي الأفعال التي يُحظَّر القيام بها نتكلّم على « حرمة » ؛ وأخيرًا في الأفعال غير المفروضة والحرّة ، نتكلّم على « إباحة » بالمعنى العامّ .

« الإباحة » تُدعى بنوع خاصّ « استحبابًا » ، إذا كان يُفضَّل القيام بفعل على إهماله ، وتدعى « كراهة » ، إذا كان يُفضَّل في حالة أخرى

إهمالها . أمّا إذا لم يكن ثَمَّة فرقٌ بين فعل شيء أو إهماله ، نتكلّم على « الإباحة » بالمعنى الحصريّ أو المطلق .

ففي حال « الوجوب » و« الحرمة » ، نتكلّم على « أحكام تكليفيّة إلزاميّة » ، وهذا يعني من جهة فرائض ملزِمة ، كتلك المتعلّقة مثلاً بالصلاة ، وبإعالة المرأة والأولاد ، أي « النفقة » ، ومن جهة ثانية بنواهي ، كالنهي مثلاً عن الكذب والافتراء .

أمّا في حالات أفعال الاستحباب والإباحة والكراهة ، نتكلّم على « أحكام تكليفيّة ترخيصيّة » : هذه الأنظمة تتضمّن أوامر ، كمساعدة الفقراء مثلاً ، فهذا « استحباب » ، أو فرائض كالامتناع مثلاً عن أكل لحم الحصان أو الحمار ، فهذه « كراهة » ، أو إباحة في ما يتعلّق مثلاً بشرب معظم المشروبات .

المهمّ في موضوعنا إنّما هو خصوصًا الأحكام التكليفيّة الإلزاميّة : الوجوب والحرمة ، الأوامر والنواهي . فهذه الفرائض تدخل ، بموجب طبيعتها ، في علاقة بالحقوق . ولكنّ الاستحباب والكراهة ينسجمان أيضًا مع نوع من الحقوق تطبيقُها غير ملزِم .

٣-٢- إذا التفتنا الآن إلى الفئة الثانية ، أي « الأحكام الوضعيّة » ، نحن هنا بصدد نوع آخر من الفرائض يهتمّ بها علم الفقه اهتمامًا رئيسيًّا . في هذه الفئة من الأحكام لا يتعلّق الموضوع حتمًا بالقيام بفعل أو بإهماله من خلال أمور ملزِمة ، بل مثلاً بتفاصيل تتعلّق بتعهّد واجب ، بإبرام عقد أو بشروط مرتبطة بقبول تأسيس ، بالموافقة على كفالة تأجيريّة وما شابه ذلك . يمكن أن يتعلّقَ الأمر بأشخاص آخرين أو بمسائل موضوعيّة ، كالزواج مثلاً بين رجل وامرأة ، بسنّ الرشد ، وبالسلامة الفكريّة كشرط مسبق ليتوجّبَ على الإنسان تتميم الفرائض والأحكام الدينيّة والقانون .

الأحكام الوضعيّة تتضمّن الأحكام التي وضعها مشترع الإسلام المقدّس لمختلف شؤون الحياة ، باستثناء الأحكام التكليفيّة الخمسة . يتعلّق الأمر في هذا الموضوع بالشروط الضروريّة لتصيرَ التفاصيل في الواقع تفاصيل ملزِمة ، والشروط شروطًا ، والعوائق عوائق ، ويكون الزواج قائمًا بين رجل وامرأة . ولكن تُعرَض أيضًا الأسباب التي تفسّر قيامَ واجبات أو ضمانات في حالة معيّنة ، وما هي الشروط التي يجب أن يحقّقها الكفيل ليستطيعَ الاضطلاعَ بكفالة ، أو ما هي الشروط الخاصّة المرتبطة بذلك ، كالطهارة الطقسيّة وما شابه ذلك . هذه الأحكام غير محصورة في عدد محدَّد . بالطبع لا تكفي معرفة كلّ هذه الأحكام المختلفة ليستطيعَ الإنسان أن يتكلّمَ في الفقه . فهذا لا يمكن إلاّ إذا كان الإنسان أيضًا على علم بالأسس الخاصّة لمختلف الأحكام .

صحيحٌ أنّ الأحكامَ الوضعيّة هي غير الأحكام التكليفيّة . ومع ذلك فثمّة دومًا حكمٌ معيّن من الأحكام التكليفيّة يقابل الأحكام الوضعيّة ، بحيث لا يمكن النظر إليها كأنّها منفصلة بعضها عن بعض . وهكذا يُعَدّ مثلاً حقّ الملكيّة من الأحكام الوضعيّة : إنّه دومًا مرتبطٌ بسماح استعمال الملك من قبل المالك وبالنهي عن استعماله من قبل من لا يملكه ، وكذلك في حالة الزواج بين رجل وامرأة ، « فالإباحة » ، أي السماح بالمطالبة بهذا الارتباط القائم تتضمّن « وجوب النفقة » ، أي واجبَ العناية من قِبَل الرجل ، و« وجوبَ التمكين » ، أي واجب المرأة بالإفساح في المجال لأمور محدَّدة كالعلاقات الجنسيّة خصوصًا – هذا كلّه معًا هو أيضًا جزءٌ من « الأحكام التكليفيّة » .

الداعي إلى هذه الإشارة هو التالي : عندما نقول إنّ الحقوقَ يقابلها دومًا تكاليف ، أي واجبات ، وإنّ هناك ارتباطًا بين الأمرين ، فهذا لا يصحّ فقط بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة ، بل أيضًا بالنسبة إلى الأحكام

الوضعيّة . في الأولى يظهر هذا الارتباط بشكل مباشر ، وفي الثانية بشكل غير مباشر . هذا هو أيضًا السبب الذي من أجله ينسب بعض الفقهاء مصطلح « الأحكام » فقط إلى الأحكام التكليفيّة ، ويريدون أن تعالَجَ الأحكام الوضعيّة التي تصدر عن الأحكام التكليفيّة في ذاتها .

حول الفئات المعالَجة إلى الآن ، كما ينجم عن أعمال الفقهاء وعن الكتب التي تبحث في الأسس الدينيّة عينها ، وُضعت أيضًا ، في ما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة ، تقسيمات كثيرة نذكر بعضًا منها في ما يلي .

فيميَّز مثلاً بين الأحكام التأسيسيّة والأحكام الإمضائيّة :

الأحكام التأسيسيّة تتضمّن الأحكامَ التي وضعها مشترع الإسلام الإلهيّ نفسه ، كفرائض عبادة الله مثلاً المتعلّقة بالصلاة اليوميّة وبالطهارة الطقسيّة وما سوى ذلك . ولكنّها تتضمّن أيضًا بعض التوجيهات المتعلّقة بالأكل والشرب ، بصيد السمك والصيد وذبح الحيوانات ، وكذلك بقانون الإرث والإدارة والقضاء وما شابه ذلك .

الأحكام الإمضائيّة من جهتها تتضمّن الأحكامَ التي لم يضعها المشترع الدينيّ ، بل تعود إلى مصادرَ أخرى : فهي تستند إلى العقل ، أو إلى العلماء أو إلى الشرائع الدينيّة المنقولة – بما في ذلك أيضًا شرائع فئات شعبيّة أو شعوب أخرى – وقبلها كما هي مشترع الإسلام الإلهيّ . كأمثلة عن أحكامٍ من هذا النوع وضعها العقل نذكر واجبَ الشكر على عطايا الله ، وواجبَ الطاعة لله وللنبيّ وكذلك لوليّ الأمر ، الحاكم المؤهّل لذلك من قبل الشرع الدينيّ . من هذه أيضًا تحديدات بالنسبة إلى الإثبات الملزِم بأنّ الخبرَ يجب أن يكونَ مطابقًا للوقائع ، في أيّة حالة يجب اعتبار العقود صالحة أم غير صالحة ، وأحكام بالنسبة إلى قانون العقد من جانب واحد ، أي « قاعدة ضمان اليد » ، وأنظمة حول عقود تتضمّن وعودًا ، أي « قاعدة اليد » ، وأنظمة بالنسبة إلى النقائص الخفيّة وكثير غيرها ، ممّا يعني في الممارسة فقط قبول ما اعتادته شعوب وفئات شعبيّة في تقاليدها ؛ أو الاعتراف بما لا يمكن تقريره إلاّ من خلال الاقتراع ، بقدر ما تكون قوانين دينيّة سابقة قد قبلت هذا المبدأ .

« الأحكام الواقعيّة » تنقسم بدورها إلى أحكام سابقة وأحكام لاحقة . الأحكام الواقعيّة السابقة هي ، كما قيل ، الأحكام غير المرتبطة بحالات فرعيّة – التي تقوم فيها مثلاً خسارة أو صعوبة معيَّنة لشخص فرد ، أو حيث يرتكب أحدٌ خطأً أو يُهمِل واجبًا عن غير قصد ، أو حيث يقبل أحدٌ شرطًا معيَّنًا مرتبطًا بعقد ، أو في حالات معيَّنة تنشأ من قَسَم أو من نذر دينيّ إلى ما سوى ذلك – مرسومة لموضوع معيَّن : معظم الأحكام الدينيّة هي من هذا النوع . أمّا الأحكام الواقعيّة اللاحقة فهي التي توضع في حال أوضاع للأمور معيّنة مرتبطة ارتباطًا واقعيًّا بالحالات الفرعيّة المذكورة من قبْل .

والأحكام الظاهريّة تنقسم ، كما قيل سابقًا ، إلى فئتين : الأحكام الظاهريّة التي تنبثق من « أحكام أمارة » ، بالنسبة إلى ما يتعلّق مثلاً « بالأخبار » (تقاليد وروايات) و« الإجماعات » (آراء للفقهاء متّفق عليها) ؛ والأحكام التي تنبثق من مبادئ ثابتة عمليًّا : كما من المبدإ القائل إنّ كلّ شخص يجب اعتباره بريئًا ما دام لم يثبتْ عليه ذنب ، وإنّه لا يجوز إلزام أيّ إنسان بشريعة دينيّة ما دام لا وجود لسبب مناسب لذلك ، أي « أصل البراءة » ، ومبدإ إلزام توجيه يأتي من موقع مؤهّل شرعيًّا لذلك ، ما دام هذا التوجيه لا ينبغي رفضه بالتأكيد ، أي « أصل الاشتغال » ، ومبدإ « الاستصحاب » المذكور أعلاه .

٤– العلاقات بين الحقّ والتكليف ، بين الحقوق والواجبات

قلنا من قبل إنّ الحقّ يعني الصلاحيّة والقدرة التي يملكها أحدٌ في ما يتعلّق بشيء أو بشخص أو باتّفاق ، بحيث يستطيع من هذه الناحية أن يتصرّفَ بحرّيّة أي إنّه يملك حقّ الاستعمال . في هذا الصدد ينبغي الأخذ بالاعتبار أنّ « الحقّ » يعني شبكة علاقات بين عدّة أشياء : أوّلاً علاقة بين مالك الحقّ ، وهو « ذو الحقّ » ، أو « من له الحقّ » ، ومن يتوجّب عليه تنفيذ صاحب الحق ، ويدعى « المكلّف » أو « من عليه الحقّ » .

ثَمَّة تقسيمٌ آخر يستدرك التمييزَ بين « الأحكام المولويّة » و« الأحكام الإرشاديّة » : المقصود بالأولى الأحكام التي فرضها المشترع الإلهيّ نفسه على المؤمنين ، وبالنسبة إلى مهامّ عبيد الله ، التي تمثّل معظمَ الأحكام التي تنطوي عليها كتب الفقه ؛ أمّا الثانية فيُقصَد بها الفرائض التي يدعو بها المشترع الإلهيّ عبيده إلى التصرّف بصواب بحكم عقلهم وبمقتضى احتياجات الطبيعة الإنسانيّة : وهي مثلاً الفرائض المتعلّقة بالطاعة الواجبة لله ونبيّه والحكام الدينيّين ، أولي الأمر ، والنهي عن الخطايا والمآثم ، وكذلك الأحكام التي تتعلّق بالأخلاق والتربية والمجتمع وما شابه ذلك .

وأخيرًا ينبغي أن نذكرَ هنا التقسيم إلى « أحكام واقعيّة » و« أحكام ظاهريّة » : فالأحكام الواقعيّة هي الفرائض التي أصدرها المشترع الإلهيّ بما يتعلّق بشؤون واقعيّة – سواء أكان الذين يتوجّب عليهم تنفيذ هذه الفرائض على علم بها أم لا ، سواء أعرفوا موضوعَ هذه الفرائض أم لا . يمكن في هذا الأمر التفكير بالأحكام الدينيّة المتعلّقة بتناول المشروبات الكحوليّة أو بالتجارة أو بقانون الإيجار وما سوى ذلك . من ضمن هذه الأحكام الواقعيّة تقع أوّلاً الفرائض الأوّليّة (المحدّدة لمختلف المواضيع ، شرط أن لا ترتبط بها مواضيع فرعيّة : الفرائض المتعلّقة بالأضرار ، والوعود ، والقسم وما سوى ذلك) ؛ إنّها تمثّل معظمَ الفرائض . وكذلك تدخل أيضًا ضمن الأحكام الواقعيّة الفرائض الثانويّة التي صدرت بالنسبة إلى مضامين تتعلّق بها شؤون فرعيّة ، كالأحكام التي وُضعت مثلاً للتعويض في حالة معيَّنة عن خسارة محدَّدة لإنسان معيَّن أو لتجنيبه صعوبة محدَّدة .

بخلاف ذلك ثَمَّة « الأحكام الظاهريّة » ، ويقصَد بها الواجبات التي توضع في حال عدم وجود أيّة معرفة للفريضة الحقيقيّة أو لموضوع الفرائض الواقعيّة أو للاثنين معًا : مثل « أحكام الأمارة » ، عندما لا يشهد لصحّة قول إلاّ شخصٌ واحد ، أو بالنسبة إلى إجماع الفقهاء ، أو بالنسبة إلى مبدإ « البراءة » ، أي تبرئة الذمّة من الدَّين ، أو بالنسبة إلى القيام بتوجيه سابق ، عندما تستمرّ صلاحيّته ، أي « أصل الاستصحاب » .

يُضاف إلى ذلك موضوع الحقّ ، أي ما يستطيع « صاحب حقّ » أن يتصرّفَ به ، وبنوع الإجمال كلّ ما يعترف به بحقّ العمل أو الاستثمار ، وأخيرًا « متعلّق الحقّ » ، أي الفعل نفسه الذي يعود لصاحب الحقّ أو الاستثمار الذي يمكنه المطالبة به .

لنأخذْ مثلاً الحقّ الذي يملكه إنسان في فسخ عقد من جانب واحد . فهذا يقتضي علاقة بين صاحب الحقّ ، وهو « ذو الخيار » ، أي الذي له الحقّ في فسخ عقد و« من عليه الحقّ » ، أي الذي هو في الأساس ضدّ تطبيق هذا الحقّ . موضوع الحقّ هو عقد التجارة المتعلّق بهذا الموضوع مع بنوده الإضافيّة ، مثلاً ما دام شركاء العقد لم يختلفوا ، فلا يزالون بإمكانهم امتلاك حقوق معيَّنة بالنسبة إلى العقد الموضوعيّ ، أو إذا كان موضوع التجارة يتعلّق بحيوان بالنسبة إلى أخطاء أو أضرار محتمَلة ، أو في حال جاءت الصفات الواقعيّة لما هو موضوع التجارة مختلفة عن الوصف السابق أو عن الشروط المتّفق عليها من قبل ، أو عندما يتوجّب على أحد أن يدفعَ مالاً ومع ذلك يرفض الوفاء بدينه ، إلى ما سوى ذلك .

بطريقة مماثلة يجب اعتبار الحقّ في القصاص : في هذه الحالة صاحبُ الحقّ هو « وليّ الدم » ، مثلاً الأب ؛ والذي يتوجّب عليه التعويض هو « المكلّف » ، أو « من عليه الحقّ » ، الذي قتل الإنسانَ القريب من « الوليّ » ، مثلاً ابنه . فعناصر الموضوع هم القاتل والقتل وحقّ الفعل الناجم عن الحقّ ، أي « متعلّق الحقّ » وهو هنا « القصاص » .

وينطبق الأمر نفسه على أنواع الحقّ الأخرى .

بالنسبة إلى موضوع ندوتنا ، من هذه العناصر الأربعة التي نستطيع أن نصفها بأنّها أبعاد الحقّ الأربعة ، لا يهمّنا إلاّ عنصران فقط : صاحب الحقّ أو « من له الحقّ » على آخر ، و« من عليه الحقّ » تجاه آخر .

سواء تعلّق الأمر بحقّ الله أو بحقّ الناس ، بالحقّ الخاصّ أو بالحقّ

العامّ ، وسواء صدرت الحقوق عن القانون المدنيّ أو عن طبيعة الإنسان ، سواء تعلّق الأمر بشؤون يستطيع الإنسان نفسه أن يقرّرَ فيها أو لا ، سواء أكانت هذه الحقوق من وضع المشترع نفسه أم من غيره (كما في حال شروط أُضيفت إلى العقد) – كلّ هذه الحقوق تُجيز لصاحب الحقّ أن يطالبَ بالحصول على حقّه من المكلَّف ، بشرط أن تكونَ هذه الحقوق قد ثبّتها الدين والمشترعون . ومتى أعطت الشريعة صاحبَ الحقّ هذه الشرعيّة ، فمن عليه احترام هذا الحقّ يترتّب عليه واجب الاستجابة إلى هذه المطالبة بتنفيذ الحقّ . ولكن في حال امتنع من يتوجّب عليه تطبيق الحقّ عن تنفيذه ، يستطيع صاحب الحقّ تقديمَ شكوى لدى المراجع المختصّة – ومن يقع عليه الواجب المعنيّ يترتّب عليه طبعًا قبول قرار تلك المراجع . فإذا لم يتمّ الاتّفاق ، يستطيع دومًا صاحب الحقّ أن يفسخَ العقد . ومع ذلك فعلى من يتوجّب عليه تطبيق الحقّ أن يعتبرَ من أهمّ واجباته تجاه صاحب الحقّ المعنيّ أن يصحّحَ أمره ولا يتصرّف بما يخالف الاعتراف بالدَّين والشكر .

ما يُدعى اليوم حقوقًا ، وما يُدرَس في هذا الموضوع في كلّيّات الحقوق وتُنشَر عنه كتب – هو في الحقيقة وصفٌ وتفسيرٌ للأحكام والقوانين السائدة داخل البلاد وخارجها . ربّما في إطار القانون المدنيّ ونتيجة القياس ، لدى وضع تحديدات جديدة بناءً على براهين أقوى ، لدى تقدير المصالح ومناقشة الشعور بالحقّ وما سوى ذلك ، يُذكَّر بمصطلح « الحقوق » بالمعنى الدقيق للكلمة ، أي بمعنى هذه الإمكانيّات المبنيّة على الواجبات وأحكام الحقّ. ولكن يجب أن تقوم دراسة الحقوق وعلم الحقوق على معرفة **أصل** الواجبات وأحكام الحقّ ، وليس فقط على معرفة تلك الواجبات والأحكام . إنّ علم الحقوق الدينيّ يقول بالنسبة إلى معرفة الواجبات والتحديدات إنّه « العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة » . إنّ معرفة هذه المضامين تشكّل نظامَ الفقه وليس نظامَ الحقوق بمعنى القوانين المحض .

وبهذا فالفقه هو علم الفرائض وما يقابلها من واجبات وضعها الدين ، فيما علم الحقوق المدنيّة يعني معرفةَ القوانين التي تتعلّق بمواضيع واقعيّة والتي نشأت عن العرف ، ونتائج القياس ، والحفاظ على المصالح إلى ما سوى ذلك . فضلاً عن ذلك فالفقه هو علم الفرائض الدينيّة المرتكزة على أساس الكتاب وسنّة النبيّ ، فيما علم القانون المدنيّ هو علم يهتمّ بالواجبات والفرائض التي تصدر عن القوانين المدنيّة داخل البلاد وخارجها ، وتستمدّ قياسَها من قانون العرف ونتائج القياس الأخرى وما سوى ذلك .

بموجز الكلام : بين الحقّ والتكليف ثَمَّة بالنسبة إلى أهمّيّة هذين المصطلحين أمورٌ متطابقة يمكن التثبّت منها عقلانيًّا ، ولكن أيضًا تباينات واضحة . فالحقّ يعني ، بالنسبة إلى صاحب الحقّ ، القدرةَ على القيام بعمل يتمّ على حساب المكلّف بذلك . من جهة أخرى يعني التكليف مهمّة على من تقع عليه المطالبة بحقّ أن ينفّذَها لصالح صاحب الحقّ .

جليّ أنّ المصطلحين هما من نوع مختلف ، ومع ذلك فهما يقومان على وحدة تتجاوز اختلافهما وتربط بينهما : فما دامت الحقوق مبنيّة على شرائع إلهيّة وإنسانيّة ، فهذه الحقوق هي في الوقت عينه نقطة انطلاق لتكاليف أو واجبات . وبهذا تقوم إذًا بين التكاليف والحقوق علاقة متبادلة .

الوحدة بين الحقوق والواجبات تشكّل القوانين . هذا يصحّ بالنسبة إلى الحقّ الخاصّ وأكثر من ذلك بالنسبة إلى الحقّ العامّ ؛ ففي حال الحقّ العامّ كلّ شيء يقع في أيدي الناس : القوانين والواجبات يضعها علماء ، فيما المشترع الإلهيّ قد أسمع كلمتَه فقط في إطار الأحكام العامّة – العدل ، والأخلاق ، والمساواة وما سوى ذلك .

فإذا صادفنا في القضايا التي يعالجها علم الشرع الدينيّ والقانون المدنيّ مضامين مشترَكة ومختلفة في رأي علماء المنطق ، فالنواحي المشترَكة هي عديدة . فانطلاقًا من نظرة الفقه والشريعة الدينيّة ، تكمن الفروقات خصوصًا

في مسائل إقامة الصلاة وغيرها ، فيما انطلاقًا من نظرة علم القانون العامّ وغيره ، تكمن في القوانين والأحكام الدوليّة المتنوّعة ، المتعلّقة بالإيداع الملزم قانونيًّا لأوضاع معيّنة ، أي « الثَّبْت » . ومع ذلك يمكن أن تُنسَبَ إلى القانون الدينيّ والمدنيّ أهميّة دومًا أكبر بالنسبة إلى مصطلحيهما ، بحيث يكون مجال المواضيع التي يسود فيها الاتّفاق دومًا أوسع .

العلاقة بين الحقوق والواجبات في الفقه تقوم بالتالي في أنّه ، عندما يستطيع أحدٌ ، بناءً على أحكام وقوانين صالحة ، أن يُثبتَ صلاحيّة محدَّدة تجاه آخر ، أو عندما يملك تجاهه مطلبًا قانونيًّا ، فهذا الوضع يقتضي أن يحترمَ الآخرُ هذا الحقّ ويقومَ بواجبه الدينيّ والاجتماعيّ .

فهكذا أعطى الله خلائقَه موهبةَ الوجود ، وكمالات وجودها ، ومواهب أخرى صالحة لا تُحصى ولا تُعَدّ . ألا يأمرنا العقل بأن نشكرَ الله على بركاته ولا نهملَ الإشادةَ بحمده ولا الطاعة الواجبة له ؟ وهو نفسه في القرآن الكريم قد أثبت فريضة العقل هذه وأشار إليها مجدّدًا :

« اذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفروني » (القرآن ٢:١٥٢) ؛

« يا أيّها الناس ، اعبدوا ربَّكم الذي خلقكم » (القرآن ٢:٢١) ؛

«أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم » (القرآن ٤:٥٩) .

إنّ الوالدين قد ضحّوا من أجلنا ولم يهملوا شيئًا لنبقى في السلامة وننضج . ألا يأمرنا العقل وبالتالي الشرع الدينيّ بأن نعاملَهم معاملة حسنة ونلبّيَ حقوقهم ونسمعَ لهم ونمحضَهم الحبّ وكلّ مساعدة ، ولا نهملَ في هذا الصدد شيئًا إلاّ ونفعله ؟ وإذا كان لأحد فريقَي العقد أو لكليهما حقّ فسخ العقد ، بناءً على الفريضة الدينيّة أو طبقًا للقوانين أو للشروط القائمة المتّفَق عليها – ألا يأمرنا العقل والشريعة ، في حال طالب أحد فريقَي العقد بهذا الحقّ ، أن يخضعَ الآخر لما يطلبه القانون ويقومَ بالواجب الذي يقتضيه هذا الحقّ ؟

الأمر عينه ينطبق أيضًا على حقوق المعلّم والصديق والجار ، وذلك في كلّ الحالات التي ، بحكم ما يأمر به العقل والشرع الدينيّ والقوانين القائمة وما سوى ذلك ، يُعلَن فيها ضدّ شخص آخر حقّ أو مطلب قانونيّ – سواء أكان حقًّا ثابتًا وضعيًّا أم مؤسَّسًا على الطبيعة أو على السجيّة .

إذا اعتبرنا ما قيل عن مفهوم الحقّ والتكليف ، تسهل معرفة العلاقة بين الأمرين ، ويسهل تركيز الواجبات على أساس الحقوق ، ويسهل الوصول إلى واجبات المكلَّف ، كما يسهل من جهة أخرى ، استنادًا إلى الواجبات التي تقع على عاتق أحد ، الوصول إلى حقوق الآخر أو الآخرين . فالواجب مشروطٌ بالحقّ ، وهو يتوجّه بحسب نوع الحقوق . ومن ثَمَّ يجب الانطلاق من علاقة سببيّة متبادَلة لا يمكن أن تنفصمَ بين الحقوق والتكاليف ، بين الحقوق والواجبات ، وإنّ عدم إمكانيّة الفصل هذه بين الواجب والحقّ تفترض من جهتها أنّ من يعلن واجبًا يفعل ذلك على أساس أنظمة عقليّة .

إذا كانت الواجبات الدينيّة الشرعيّة مختصّة بعبادة الله ، فهي تُستخلَص من حقوق المعبود الواحد ؛ أمّا إذا لم تختصّ بعبادة الله فيمكن أن تنشأ من حقوق الناس . أمّا قوانين الحكومة والواجبات المرتبطة بها فيمكن من جهتها أن تأتي من صلاحيّات هذه الحكومة أو تستند إلى حقوق يمتلكها أشخاصٌ معيَّنون تجاه آخرين . ممّا قيل تصدر أيضًا العلاقة بين « المشروط له » و« المشروط عليه » – بين من يطالب بأمر معيَّن ومن يتوجّب عليه تحقيق هذا الطلب ، كما بين فريقَي عقد في ما يتعلّق بالحقوق والواجبات .

هناك تفسيرات أخرى لا يمكن ذكرها في إطار الوقت الموضوع في تصرّفنا .

أسئلة ومداخلات

إلى أيّ مدى ما أوحى به الله هو مصدر لتعليمات مُلزِمة من الناحية القانونيّة؟

هامر : إنّ محاضرة البروفسّور قُرجي قد أوضحت لي معضلة أساسيّة تواجهنا نحن أتباعَ ديانتَي الوحي : إلى أيّ مدى يمكن تفسير ما أوحى به الله في الواقع ككتب شريعة ، كمصادر لتوجيهات ملزمة قانونيًّا ؟ إنّ الأمورَ التي أوحى بها الله نفسه تكاد لا تتضمّن مواقف صريحة من هذه المسألة . ولذلك تظهر تباينات أساسيّة في تصوّر الإسلام والمسيحيّة اليوم للمفهوم السابق الذي به نقرأ النصوص . هذا يشير أيضًا في رأيي إلى أنّ هذا المفهوم السابق غير مستقلّ عن الحالة التاريخيّة التي نعبّر فيها بذلك عن ذاتنا ، بل يتضمّن منظورًا مرتبطًا كلّ مرّة بزمن ما ومتعلّقًا بتاريخ ما .

إنّ مفهومَ الوحي كأساس قويّ للتشريع قد عبّر عنه ، بحسب شعوري ، البروفسّور قُرجي عندما تكلّم مثلاً على حقوق الله واستخلص منها ، على كلّ حال في اتّجاه معيَّن ، مباشرةً حقوق المجتمع تجاه الإنسان الفرد ، وجعل على نحوٍ ما مطابقة تامّة بين هذين العنصرين : فالله ، بصفة كونه صاحب حقوقٍ المجتمع وحاكم المجتمع ، هو أيضًا صاحب حقوق المجتمع تجاه كلّ أعضائه ، وطبقًا لذلك يمكن أيضًا تطبيق هذه الحقوق . ثم ذكر كمثل أنّ السعي إلى الحكمة وإقامة الصلاة وفقًا لأقوال محدَّدة من القرآن ومن النقل [راجع الموضع المذكور في السورة ٢:١١٠ وفي الحديث عند ابن ماجة ، آنفًا ص ٣٢٩] هما من واجبات كلّ مسلم .

وبهذا يرتبط السؤال ما هي الشروط الحاسمة لفهم هذه الأقوال بحيث يتعلّق الموضوع في هذا الأمر بحقوق المجتمع تجاه الفرد ؟ نظرًا للتعدّد الذي

ينتشر اليوم أكثر فأكثر في المجتمعات – حتّى في البلدان الإسلاميّة – وما يُحدثه ذلك من تغيّر في الأوضاع التاريخيّة بوجه عامّ ، يبدو لي مهمًّا جدًّا إيجاد معايير تحدّد إلى أيّ مدى يجب فهم مطالب الله من الإنسان ، التي يجب تحقيقها في التاريخ بشكل دومًا جديد ، فهمًا يوجب نقلها إلى مؤسّسات وبالتالي إلى معطيات يضمنها القانون – ، وإلى أيّ مدى يجب أن تؤمَّنَ من خلال ذلك لكلّ إنسان حرّيّة الضمير الشخصيّة وحرّيّة القرار الفرديّة ، بأن لا تكونَ حتمًا كلّ الأحكام أو الفرائض الموجودة في نصّ موحى مترجمة مباشرةً في أوامر أو نواهي قانونيّة تطبَّق بعد ذلك أيضًا بالإكراه من خلال مرجع سياسيّ في المجتمع .

الفرائض الإلهيّة هي شرائع لا تتغيّر

تسخيري : في النظرة الإسلاميّة يرجع حقّ الحكم لله وحده ، لأنّ الله هو خالق الإنسان والإنسان ملك الله . فيمكن الكلام على فرائض إلهيّة عندما يثبت بجلاء أنّ الله هو الذي أصدرها . ففي هذه الحال ، نحن بصدد شرائع أبديّة لا تتغيّر .

حرّيّة القرار فقط في إطار العقيدة الإسلاميّة

فرائض الله تشمل أيضًا المجالَ الذي يمارس فيه الناس الحكم ، بقدر ما يكون حكم الناس مرتكزًا على أساس فريضة الله ومنسجمًا معها . والله قد منح الناس حرّيّة القرار ، أي « الاختيار » ، ليتّخذوا قراراتهم نظرًا لما هو خيرٌ وما هو شرّ . ما أقرّه الله للإنسان بهذه الطريقة يتضمّن حقوقَ الشعب الديمقراطيّة ، قضاء الدولة ومجالات أخرى كثيرة . ولكن بما أنّ العقيدة والشريعة في الإسلام متلازمتان ، فلا يجوز للمسلمين ترك الشريعة لقرار الشعب فقط . وبالتالي لا مكان للعلمنة في الفكر الإسلاميّ .

تعدّد داخل نطاق التعاليم والشريعة الإسلاميّة

فإذا وافق الإسلام على مبدإ التعدّد ، فهذا لا يعني أنّه يقبل شريكًا في ممارسة الحكم . لا يمكن التفكير بحكومة إسلاميّة إلاّ داخل نطاق التعاليم الإلهيّة والشريعة الإسلاميّة . ولذلك لا يهمّ أن يوجدَ في ظلّ حكم هذه الحكومة الإسلاميّة مسلمون أو مسيحيّون أو لادينيّون . مثل هذا التعدّد مسموحٌ به في ظلّ حكم الدين ، ولكنّه غير مسموح أن تقومَ حكومة لا تكون داخلَ نطاق التعاليم والشريعة الإسلاميّة .

ثَمّة حقوقٌ لا يمكن الإنسان التخلّي عنها

قال الدكتور قُرجي إنّه يمكن لصاحب حقّ ما عمومًا « إسقاطه » أي التخلّي عنه ، ولكن يجب التفكير بأنّ ثَمّة حقوقًا لا يمكن على الإطلاق التخلّي عنها . وهكذا لا يستطيع مثلاً الإمام ، متى عُيِّنَ لقيادة الجماعة ، التخلّي عن استعمال الحقوق التي يملكها بصفة كونه إمامًا معصومًا . أو هل يمكن الإنسان القبول بأن يُدنَّسَ شرفه وأن يمارَسَ عليه القهر ؟ وبالتالي فثَمّة حقوقٌ لا يمكن التخلّي عنها .

الله خالقٌ ومشترع

قُرجي : في مفهوم المسلمين ، الله العليّ هو ليس فقط خالقَ العالم والإنسان وكلّ المواهب الصالحة ، بل هو أيضًا المشترع . والشرائع التي أعطاها الله تُقسَم إلى ثلاثة فئات . فثمّة أوّلاً الأحكام الفرديّة ، أي « أحكام الاختصاص » ، كالصلاة والصوم . إنها أحكام لا تترتّب على تنفيذها أيّة نتيجة بالنسبة إلى الآخرين ، وهي بشكل رئيسيّ أحكامٌ تتعلّق بعبادة الله ، وأعمالٌ يقوم بها المؤمنون وتنتج من خضوعهم لله . وأساس هذه الأحكام القرآن والسنّة ، أي الأعمال والأقوال والقرارات التي صدرت

لا يفهم بسهولة تفسيرات الدكتور قُرجي المتعلّقة بهذا الموضوع . ملاحظة صغيرة في هذا الصدد : ما يوصف في الأدب الحديث بأنّه حقّ وواجب يختلف عمّا نعتبره في الفقه حقًّا وواجبًا . ما يمكن أن يُعَدَّ في لغتنا المتداولة « تكليفًا » يمكن في الأدب القانونيّ والسياسيّ الحديث فهمه على أنّه حقّ . فتتكلّم مثلاً على حقّ إبطال اتّفاق ، أو على حقّ الإنسان ، بحسب التعبير الحديث ، أن ينتخِبَ ويُنتَخَب – فهذا أيضًا يمكن فهمه بمعنى واجب . وبتعبير آخر يمكن أن يوصفَ « حُكم » مُلزِم أصدره إنسان بأنّه في الوقت عينه « حقّ » .

يستطيع ا لله أن يرسلَ شرائع تصلح لكلّ الأزمنة

يبدو اليوم كأنّ زمنَ الفرائض الإلهيّة قد انتهى ، وأنّ ما كان صالحًا في يوم من الأيّام لم يعد اليوم بعد صالحًا ، بل هو جزءٌ من الماضي . ولكن ألم يعلن ا لله فرائضَ وقيمًا تفيد الناس لكلّ الأزمنة ، وتعنى بتنظيم ملائم للمجتمع ؟

يمكن طبعًا أن لا نتقبّلَ بطريقة مناسبة الشرائعَ والفرائضَ التي أرسلها ا لله إلينا ، فنصل بالطبع إلى الفكرة القائلة إنّ مدّةَ صلاحيّتها كانت محدودة في الزمن ، وإنّه يجب اليوم اختيار طرق أخرى للحياة الإنسانيّة . فالمشكلة في هذه الحالة هي مشكلتنا نحن وليست مشكلة ا لله . ألا يقدر ا لله أن يرسلَ فرائضَ يستطيع الإنسان بواسطتها تنظيمَ حياته تنظيمًا ملائمًا ؟ لقد ذكرتُ هذه النقطة للأصدقاء الذين يرون أنّ الدينَ لا يمكن اليوم أن يسود بعد . ولكنّ هذا النقص يمكن أن ينعكسَ على ا لله نفسه وعلى الدين الإلهيّ .

هل يمكن أن ننتقدَ قوانينَ أصدرتها حكومةٌ شرعيّة ؟

شبستري : القوانين التي تصدرها دولة يجب عند اللزوم اعتبارها في

عن نبيّ الإسلام وعن أئمّة الشيعة .

ثمّ هناك الأحكام العموميّة ، أو « أحكام العموم » ، التي لا تتوجّه إلى فرد محدَّد ، بل تختصّ بحكم جميع الناس وبالقضاء في إطار جماعتهم . هنا أيضًا القرآن والسنّة هما أساس هذه الأحكام ، ومنها تصدر أيضًا المعايير التي وضعها المشرع الإلهيّ لتطبيقها ، ولا سيّما معايير العدل والأخلاق . الأمر الحاسم في كلّ هذا إنّما هو بالطبع الخير العامّ ، أي ما هو نافعٌ أو مضرٌّ للمجتمع . فإذا كانت الصفاتُ التي حدّدها ا لله للحاكم مطابقةً لواقع هذا الحاكم ، حينئذٍ يصحّ القول : كلّ حكم يعلنه هو حكم ا لله .

وثَمَّة أخيرًا الأحكام التي هي من نوع فرديّ وجماعيّ ، والمثل التقليديّ على ذلك هو الزواج ، الذي ينطوي على أحكام توضح العلاقة بين الرجل والمرأة ، وتستدعي اعترافَ الجميع .

في كلّ هذا يصحّ أنّ ا لله ، بحسب رأي المسلمين ، هو في نهاية الأمر المشترع ، وأنّ كلّ الشرائع والأحكام تأتي منه . وبالتالي فمن المفروض علينا الطاعة لأوامره ، كما جاء في القرآن : « يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم » (القرآن ٤:٥٩) . كلّ ما تقرّره حكومة إسلاميّة ، أعني حكومة قائمة بحسب الأنظمة التي يحدّدها المشترع الإلهيّ ، هو شريعة إلهيّة .

بالنسبة إلى السؤال هل يجوز لصاحب حقّ معيَّن أن يتخلّى عن حقّه : إذا كان الحقّ فريضة إلهيّة بمعنى الأحكام الفرديّة المذكورة أعلاه ، لا يجوز التخلّص من مثل هذه الفريضة . ولكن يجب التمييز بين الفريضة والحقّ .

التكليف يمكن أن يعنيَ الواجبَ والحقّ

رشادي : من لم يكن معتادًا على الشرع الإسلاميّ وعلى الفقه ، قد

الوقت عينه قوانين إلهيّة ، وفرائض يمكنها أن تدّعيَ لنفسها سلطة ا لله . أودّ توجيهَ السؤال إلى البروفسّور قُرجي هل يمكن انتقاد قوانين أصدرتها حكومة نُصّبت بطريقة شرعيّة وتسعى إلى العدل – حتّى في حال أُقِرّت وإذا اقتضى الأمر دخلت أيضًا في حيّز التنفيذ ؟

مشيئة ا لله والمفهوم الإنسانيّ السابق

فضلاً عن ذلك يبدو لي – ولا أريد في هذا الأمر أن أتّخذَ موقفًا مع رأي معيَّن أو ضدّه – أنّ الصعوبةَ الرئيسيّة في النقاش الدائر هنا هي مسألة التفسير المبدئيّة : فيقول البعض إنّنا عندما نريد أن نفهمَ ما هي مشيئة ا لله وما هي شريعة ا لله ، ففي هذا الأمر يؤدّي أيضًا دورًا مفهومنا السابق ، إذ إنّنا نحن البشر مشاركون على نحوٍ ما في اللعبة . أمّا غيرهم فيؤكّدون أنّهم ، من دون لعبة تفسيريّة من هذا النوع ومن دون أوضاع فهمهم الخاصّة ، قادرون بيقين لا حصرَ فيه على معرفة شريعة ا لله . ففي هذه الحالة الأخيرة ، يستطيع مؤمنٌ أن يعلنَ بدون أيّ شكّ أنّ تعبيرًا معيَّنًا عن مشيئة ا لله يجب فهمه بهذه الطريقة أو بأخرى .

كلّ فعل دينيّ ، من وجهة النظر المسيحيّة ، له أيضًا بُعدٌ اجتماعيّ

شنايدر : بالنسبة إلى رأي البروفسّور قُرجي بأنّه إن صلّى أحدٌ أو لم يصلِّ ، فذلك لا تأثيرَ له في أشخاص آخرين ، وبالنسبة إلى السؤال الذي طرحه الزميل هامر إلى أيّ حدّ يمكن ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، اعتبار ما أنزله ا لله مصدرًا مباشرًا للتوجيهات الملزمة شرعًا في المجال الاجتماعيّ والمطالبة بفرضها ، أشير أيضًا بالإيجاز إلى أمرين : بحسب المفهوم المسيحيّ ، من يصلّي في هذا المكان وفي هذا الوقت بالذات ، صحيحٌ أنّه لا يؤثّر في

الحالة القويمة لأشخاص آخرين ، ومع ذلك فكلّ فعل دينيّ إيجابيّ له أيضًا بدون شكّ بُعدٌ اجتماعيّ يؤثّر في نهاية الأمر في تكوين البشريّة كلّها . وبخلاف ذلك فإنّ كلّ خطيئة صامتة بالفكر يمكن أن يكونَ لها أيضًا بُعدُ ذنبٍ اجتماعيّ وبالتالي بُعدُ إثمٍ ضدّ المجتمع البشريّ ، لأنّ الناسَ متضامنون بعضهم مع بعض . جليّ أنّ وراء هذا يقوم عالَمان فكريّان مختلفان .

ما الذي يجب فهمه في عبارة « شريعة ا لله » ؟

ثانيًا لا شكّ أنّ ا لله هو أيضًا مشترع ، وفرائضه هي بالنسبة إلى الناس أقوال موجبة وتُلزِمهم بالتالي كشرائع . ومع ذلك يجب أن نسألَ ما الذي ينبغي في هذا الصدد أن نفهمَه بالتحديد « بالشريعة » . في التراث اللاتينيّ غير المسيحيّ هناك قاعدة قديمة تقول : « الشريعة الحقيقيّة إنّما هي العقل القويم » *(est enim vera lex recta ratio)* . الشريعة الحقيقيّة تكمن في توجيهات العقل البشريّ القويمة ، إنّها اندماج في المنظور الصحيح ، وليست مجرّد جملة مدوّنة في كتاب الشرائع . إن توما الأكوينيّ ، عندما يتكلّم على الشريعة التي وضعها ا لله في الواقع ، يصفها بأنّها مشاركة العقل البشريّ في التصميم الإلهيّ لإدارة العالم *(participatio legis aeternae in rationali creatura)* [1] . هنا أيضًا يجب ، في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، إدراك التباينات الكبيرة في الرأي والعمل على التوفيق بينها .

الخير – فريضة العقل و/أم فريضة ا لله ؟

في ما يختصّ أخيرًا بالعلاقة بين الشريعة والعقل ، فقد أشار البروفسّور

---

[1] راجع: توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأول ، مسألة ٩١ ، فصل ٢ (راجع محاضرتي آنفًا ص ٦٠ مع الحاشية ٢٢) .

شبستري في محاضرته إلى مدرستين في علم الكلام [راجع آنفًا ص ١٤١ وما يتبع] ، وذكّرني بالجدل الذي جرى عندنا في العصور الوسطى : هل ما ينبغي فعله يجب أن يحدثَ لأنّه خيرٌ ولأنّه تمكن معرفته كخير ولأنّ الله السيّد والكلّيَ الحكمة قد أثبته وأمر به – أم إنّه يجب فعله فقط لأنّ الله يريده هكذا بدون أن نتمكّنَ نحن من أن نفقهه بالتحديد . مهما يكن من أمر فالبروفسّور قُرجي ، في القسم الأخير من محاضرته ، قد أشار مرارًا وبإلحاح إلى أنّ العقلَ هو الذي يأمرنا بأن نفعلَ هذا وذاك ، وبنوع خاصّ أن نشكر الله خالق كلّ المواهب الصالحة ومعطيها ، ونعبده ونطيعه ونطيع رسولَه ، ونطيع أيضًا أولي الأمر الشرعيّين . هنا تظهر المعضلة مرّةً أخرى : إلى أيّ مدى ما يُفرَض علينا يمكن تأكيده أيضًا بحكم عقلنا أو إنّه يجب تأكيده حصرًا بطريقة الخضوع لمشيئة الله .

الحقّ يمكن أن يعنيَ أيضًا الواجب

قُرجي : بالنسبة إلى الأسئلة التي طرحها عليّ السيّد رشادي : يمكن طبعًا أن ينطويَ الحقّ أيضًا على واجب . وهكذا فلكلّ إنسان الحقّ في أن ينتخبَ نائبًا لمجلس الشعب ، أو أن يُنتخَبَ هو نفسُه لهذه المهمّة ؛ هذا الحقّ يمكن بالتالي أن يصيرَ واجبًا بالنسبة إلى إنسان في حال كان هو نفسه مرشّحًا لذلك .

يجب الخضوع للحكّام في الأوضاع الملائمة

وبالنسبة إلى الأسئلة الأخرى : إنّ قولي إنّه يتوجّب على كلّ أعضاء مجتمعٍ ما أن يطيعوا الحكّامَ الذين يتولّون زمامَ الحكم هو قولٌ مشروط – فهو يصحّ بشرط أن يُتمّ الحكّام كلّ الشروط الضروريّة لهذا الأمر ، كالحكمة والعدل وما شابه ذلك . فإذا تمّت هذه الشروط توجّب على

كلّ أعضاء المجتمع أن يطيعوا الذين يمارسون السلطة .

يمكن أيضًا انتقاد الحكّام

هل يحقّ للناس انتقاد الحكّام ؟ من البديهيّ أنّه يحقّ لهم التعبير بشكل موافق عن آرائهم وممارسة النقد .

الأهمّيّة الاجتماعيّة للعبادات الدينيّة المعيَّنة

ألا يمكن أن تؤثّرَ العبادة الدينيّة على الآخرين ؟ ثَمَّة أنواعٌ مختلفة من العبادات الدينيّة ، كالصلاة والصوم ، وهي مجرّد عبادات دينيّة ولا تتضمّن شيئًا آخر . ولكن ثَمَّة عبادات دينيّة ، كصلاة الجمعة ، تتضمّن أيضًا عنصرًا اجتماعيًّا – عنصرًا سياسيًّا وعنصرًا اقتصاديًّا .

العقل – أحد أسس الأحكام الإلهيّة

بالنسبة إلى السؤال عن العلاقة بين الشريعة والعقل : إنّهما بدون شكّ مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا . في الإسلام الشيعيّ يحتلّ العقل مكانة خاصّة ، إذ إنّ الأحكامَ ، كما هو معروف ، ترتكز على أربعة أسس : القرآن ، والسنّة ، والإجماع (أي اتّفاق علماء الدين) ، وكذلك العقل . والعقل ، في رأيي ، يحتلّ المرتبة الأولى ، إذ إنّ الخضوعَ لله لا يصير ملزمًا إلاّ باللجوء إلى العقل . فالعقل هو الذي يطلب منّا اتّباعَ الإيمان والدين ، إذ به نعرف الأنبياء والكتابَ والله . وبنوع خاصّ يعود أيضًا للعقل الدور الأهمّ في قضايا الحكم وممارسة السلطة .

العلاقة بين الحقّ والتكليف والعدل في النظرة الإسلاميّة

محمّد علي تسخيري

من أجل فهم أفضل للعلاقة بين الحقّ والتكليف والعدل، سنلقي أوّلاً نظرة على معنى هذه المصطلحات؛ ثمّ يتعيّن علينا أن نسألَ كيف تكوّنت الصلة القائمة بينها، وكيف يجب فهم تركيبتها المعقّدة، ونلتفت أخيرًا إلى إمكانيّات حلّ المعضلات الناجمة عن ذلك.

مصطلح الحقّ يعني (في ما يعني) الثبات، والله تعالى أيضًا يدعى الحقّ المطلق. وكذلك يدعى حقًّا أيّ إبلاغ أو خبر حقيقيّ.

الوجود كلّه، كما يعبّر عن ذلك القرآن الكريم بوضوح، مبنيّ على الحقّ. إنّه قائمٌ ضمن نطاق الحقّ ويعكس رحمة الله الثابتة. من هذا المعنى الأصليّ للّفظة يمكن استخلاص مفهوم للمصطلح قادر على إلقاء الضوء على الجهود لإقامة نظام للعلاقات الاجتماعيّة.

وهكذا يتّضح أنّ حقّ المجتمع يُظهِر ناحيتين:

- إنّه يمثّل أمرًا يصدر عن حالة واقعيّة تخدم نظامَ الأشياء المطابقَ للخلق ومصالحَه الحقيقيّة،
- وإنّه يملك صلاحيّة ترتكز على الشرع الدينيّ ويدعمها عقل الإنسان، أي طبيعته الأصليّة.

١- مصدر الحقوق

يشهد الأدب الإسلاميّ أنّ كلّ الحقوق تصدر عن طبيعة الإنسان الأصليّة ، عن فطرته ، ولكنّ هذا أيضًا ما يؤكّده تفكير الإنسان حول كيانه الخاصّ . بهذه الطريقة نحصل ، بالنسبة إلى اشتقاق مصطلح « العدل » ، على أساس ثابت : « العدل » تمكن معرفته بأنّه أمرٌ إيجابيّ يمكن إدراكه إدراكًا تامًّا كمطابق للعقل .

فإذا بحثنا عن تفسير لمصدر الحقوق هذا ، نجده في نظريّة الفطرة ، في عقيدة الأصل الروحيّ للإنسان - وهي نظريّة تبنّتها الأديان عمومًا ، وتؤكّد أنّ الإنسان هو خليقة مميَّزة تمتلك من كيانها بالذات قوىً منحها الله تعالى نفسه للطبيعة البشريّة . ومتى وُجدت الشروط المناسبة ، يمكن لهذه القوى التي منحها الله أن تؤدّي إلى الكمال المرغوب . هذا يعني خصوصًا مجال عقلانيّة الإنسان النظريّة والعمليّة ، وكذلك الدافعَ المبنيّ على كيانه وغريزته الأصليّين ، الذي يثير سعي الإنسان إلى الكمال ويدفعه إلى الحفاظ على جوهر الإيمان الدينيّ وما سوى ذلك .

لا مجال هنا للتطرّق إلى تفاصيل المواضيع المرتبطة بهذا الأمر . تكفي الإشارة إليها لنقولَ إنّ ضميرَ الإنسان أي جوهره الباطن يدرك إدراكًا فعليًّا جزءًا من حقوق الإنسان ويصل إليها من دون أن يكونَ بحاجة لذلك إلى وسيط .

هذا يصحّ مثلاً لنتمكّنَ من الحصول على حقّ الإنسان في الحرّيّة وعلى حقّه في الحياة وفي أن تتوفّرَ له الأشياء التي يحتاج إليها لحياته .

بهذه الطريقة نستطيع أن نعرفَ أنّ ثَمَّة مجموعة من الأسباب توجب قيامَ الحقوق والواجبات ضمن نطاق العدل .

٢- الحقوق والواجبات والعدل الدينيّ

يؤكّد الأدب الإسلاميّ أنّ العلّة الأولى الروحيّة للإنسان ، أي فطرته ، هي التي تميل بعقل الإنسان إلى واقع غير محدود يقوم في أفق سامٍ - في أفق الدين ، الذي يستمدّ وجوده من معرفة الله غير المتناهية وقدرته المطلقة وصلاحه الشامل .

بالتعمّق في أفكار نظريّة يُدفَع الإنسان إلى اتّجاه يفضي به إلى الإيمان بالله تعالى . في هذا يقوم إيمانه المرتكز على أسس عقلانيّة ، وهو إيمان يذكّر الإنسان ، كما يذكّر تفكيره المرتبط بالممارسة ، إلى الضرورة الدفينة لكائن مطلق ، ويذكّره بأنّه يمكنه اللجوء إلى هذا الإله لطلب مساعدته وعبادته ، وبأنّه يجب الإيمان به بالطريقة التي تنبغي له لكونه سيّد كلّ الكائنات .

في هذه الحالة يرى الإنسان نفسَه بإزاء مجموعة من الحقوق والواجبات المتعدّدة المرتبطة بجملتها بذلك « النظام الصغير » الذي نكتشفه قائمًا في فطرتنا الروحيّة ، ونستطيع أن نختبرَه كما هو في باطننا .

ما أن نطأ أرضَ العالم الدينيّ حتى نكتشفَ أنّ الكتبَ الدينيّة تتطرّق إلى مواضيع كثيرة متعلّقة بما نحن بصدده . لمعالجة بعض هذه المواضيع في الوقت القصير المحدَّد لنا ، سنشير هنا على سبيل المثال إلى ما يلي :

(١) أوّلاً تجب الإشارة هنا إلى التوسيع في مجال الحقوق ، حتّى وضع نظام موافق يضمن مسيرة التطوّر الطبيعيّة للإنسان الفرد وللمجتمع بهدف الوصول إلى الكمال . هذا يرتكز على علم الله غير المتناهي ويحدث لصالح الناس ؛ إنّه يقوم في نطاق حقوق ملزِمة إلى حدّ بعيد ومتأصّلة في شريعة دينيّة ، تتعلّق بالفرد ، والمجتمع ، والتربية ، والاقتصاد ، والسياسة وغيرها من الأمور . في هذا الأمر تتّخذ الواجبات التي وضعها الله والتصوّر الدقيق

لنوع العلاقات بين الحقّ والتكليف أشكالاً واقعيّة جدًّا .

(٢) تؤكّد المصادر الدينيّة أنّ النظامَ الدينيّ للحقّ يرتكز على أساس عدل شامل ، وأنّ نظامَ الخلق ومجالَ الحقّ الدينيّ يسير أحدهما بموازاة الآخر ويطابق أحدهما الآخر .

هكذا نقرأ في سورة الرحمن ٥٥:٧-٩ : « والسماءَ رفعها ، ووضع الميزان [أي العدل والنظام] ، ألاّ تطغَوا في الميزان ، وأقيموا الوزنَ بالقسط ، ولا تُخسِروا الميزان » . وتقول الآية ٤٩ من السورة ٥٤ ، سورة القمر : « إنّا كلَّ شيء خلقناه بقَدَر » . وكذلك يقول القرآن : « شهد الله أن لا إلهَ إلاّ هو ، والملائكة وأولو العلم ، قائمًا بالقسط . لا إلهَ إلاّ هو العزيز الحكيم » (سورة ٣ آل عمران آية ١٨) . وأخيرًا تُثبت الآية ٩٠ من السورة ١٦ : « إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان [...] » .

(٣) كما يمكن استخلاصه من المصطلحات الدينيّة الأساسيّة ، لا تُذكَر نواحٍ تفصيليّة في العلاقة بين الحقوق والواجبات . فيقول القرآن مثلاً عن النساء : « ولهنَّ مثل الذي عليهنَّ بالمعروف [...] » (سورة البقرة ٢:٢٢٨). وفي السورة عينها يقول عن تحريم الرّبا : « [...] وإنْ تُبتُمْ فلكم رؤوسُ أموالكم ، لا تَظلِمون ولا تُظلَمون » .

ونُقِل عن النبيّ في ما يتعلّق برفض الظلم ورفض إلحاق الضرر بالآخرين القول التالي : « لا ضَرر ولا ضِرار » - عدم إلحاق ضرر بالآخر ، وعدم إلحاق ضرر الواحد بالآخر (سنن ابن ماجة) .

في هذا الصدد يؤكّد مبدأ من مبادئ الفقه : « كما يعامَل الإنسان كذلك عليه أن يعاملَ الآخرين » .

(٤) ولكن ثمّة أيضًا حقوقٌ مدوّنة في القانون ، تأتي من مصادر تعترف بها الشريعة الدينيّة ، نذكر منها على سبيل المثال :

• العقود المختصّة بالأعمال التجاريّة ، بشؤون الإيجارات والمضاربة

- العقود التي يقدّم فيها أحد الفريقين رأس المال والآخر العمل المقابل ؛

• الإيقاعات أي الأمور المتعلّقة بقرار فرديّ ، كما على سبيل المثال بالنسبة إلى إثبات « الإرادة الأخيرة » أو الطلاق ؛

• الأعمال الممنوعة قانونيًّا ، كالقيام بأعمال إجراميّة ؛

• التعليمات الموجَّهة إلى مدبّر معيَّن بموجب القانون الدينيّ للحفاظ على الصالح العامّ ؛

• قانون العُرف في إطار ما هو مسموح به دينيًّا .

ربّما يمكن أن نذكرَ أيضًا مصادر أخرى كالقوانين المتعلّقة بالثروات التي جُمعت بدون أيّ جهد ، أو بالنسبة إلى إثبات مسؤوليّة مهندس معماريّ عن بناء أقيم على أساسات رديئة ، بحيث سقط على رؤوس المالكين (وهذه مادة تستحقّ نقاشًا موسّعًا) .

صحيحٌ أنّ الحقوقَ الفرعيّة لا تصدر مباشرةً عن الشريعة ، ولكنّ الشريعة تقبلها لأنّها مبنيّة على مبادئ أصيلة .

(٥) لقد حلّل الفقهاء المسلمون بتوسّع مجموعة هذه المسائل ليظهروا بوضوح الحدود بين الحقوق والواجبات . في ما نحن بصدده هنا لا وجود في رأيي لأيّة ضرورة لمتابعة النقاش في هذا الأمر . فقد عالجها الفقه الدينيّ بما فيه الكفاية ، حيث قُدّمت مختلف الحجج عن طريق المعايير المناسبة كالإسقاط والنقل والانتقال .

في الخلاصة تثبت في هذا الفصل النقاط التالية :

١- بين الحقّ والتكليف والعدل ثَمّة مجموعة من العلاقات يدركها الإنسان في باطنه ، في عمق نفسه .

٢- إنّ باطنَ الإنسان يقوده إلى الدين ، وبهذا إلى عالمٍ أسمى .

٣- هذه العلاقات بين الحقّ والتكليف ، يعطيها الدين وجهًا واقعيًّا في الحياة الإنسانيّة بناء على علم الله وكمال قدرته والرحمة التي تظهر

للإنسان .

٤- نظام الحقّ الديني يقام ضمن نطاق العدل ، ويهدف إلى الخير الإنسانيّ والعلاقات المستحبّة في المجتمع .

٣- الأساس الخفيّ لتعقّد المعضلة والطريق إلى حلّها

بحسب ما قيل ، يبدو أنّ الإيمانَ مع نظريّة الفطرة لا يضع فقط الشروطَ المناسبة لحوار حول مجموعة المسائل المتعلّقة بالحقوق والواجبات والعدل ، حول إنسانيّة الإنسان والأخلاق والإحساس الجماليّ إلى ما سوى ذلك . علاوةً على ذلك يقدّم الإيمان أيضًا الشروط التي تسمح للإنسان بالوصول إلى معرفة أكيدة .

إذا لم ننتبه لما تمّ عرضُه ، يفقد في نظري كلّ تعبير عن الأمور التي تحدّثنا عنها هنا معناه . فالأمر يتعلّق بتلك الحقيقة العظمى والهامّة التي تحاربها المدارس المادّيّة محاربة شديدة . ومن ثَمَّ فالأدب الإسلاميّ له أسبابٌ وجيهة للتنويه بمسألة الفطرة .

في الواقع يحظى الدين مع الفطرة بإجماع رأي كبير : ففطرة الإنسان هي حقيقةٌ أصليّة – والدين هو تصوّرٌ يخدم اكتمالَ الإنسان .

في الآية ٣٠ من السورة ٣٠ ، سورة الروم ، يقول الله تعالى : « فأقمْ وجهَك [أنت وكلّ أتباعك] للدين حنيفًا ، فطرةَ الله التي فطر الناسَ عليها ، لا تبديلَ لخلق الله ، ذلك الدين القيّم [...] » .

هذه الآية المقدّسة تتضمّن ، بحسب الشهيد الإمام السيّد محمّد باقر الصدر ، في كتابه « اقتصادنا » ، الأقوال التالية :

(١) الدين – مع كلّ ما ينطوي عليه من حقوق وواجبات وتصوّرات عن العدل – هو أمرٌ من كيان الإنسان الأصليّ المخلوق . البشريّة كلّها

مخلوقة على هذا الأساس . ولا مجال ليدخلَ أيّ تبديل على خلق الله .

(٢) هذا الدين ، الذي خُلِقت البشريّة على أساسه ، هو دين الهداية الصافي الذي لا تبديلَ فيه . أمّا الدين الذي لوّثه الشرك والإيمان بآلهة وهميّة ونسبيّة فلا يقدر أن يحرّرَ البشريّة من مشكلاتها . وهكذا يقول النبيّ يوسف للمسجونين معه : « ما تعبدون من دونه إلاّ أسماءً سمّيتموها أنتم وآباؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان » (سورة يوسف ١٢: ٤٠) .

(٣) إنّ الدين المحرَّرَ من كلّ تلوّث قد خُلِق للبشريّة على مثل هذا الأساس . إنّه فائق ، بسبب نوعيّة كيانه المستقرّ والمناسب داخلَ إطار عامّ لتنظيم الحياة وطريقة الحياة .

ثَمَّة معضلة اجتماعيّة هامّة نصطدم بها دومًا في تاريخ البشريّة ، وهي الصراع بين مصالح الفرد (حيث يشعر الإنسان ، بناءً على نزعة الحفاظ على الذات ، بحقّه في تنفيذ مصالحه) ، والمصالح الجماعيّة التي يعبّر عنها النظام الاجتماعيّ وتُفرَض على الإنسان من باب العدل باعتبارها مهامّه وواجباته . لم يستطع العلم أن يحلّ التناقضات بين المصالح الفرديّة والاجتماعيّة ، فالعلم الإنسانيّ لا يواجه أبدًا ميلَ الإنسان إلى السير في طريق تحقيق مصالحه الخاصّة . والمادّيّة التاريخيّة لم تستطعْ أيضًا ، بسبب القوانين التاريخيّة التي تبنّتها ، أن تعرضَ أيّ جوابٍ صالح لحلّ هذه المعضلة .

الدين هو الذي يعود له أن يُزيلَ هذه التوتّرات والصراعات ، ويُنتِجَ عدلاً من الارتباط بين المصالح الطبيعيّة وطرق الحلّ الصحيحة . ولذلك قيل في القرآن : « ومن عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن ، فأولئك يدخلون الجنّة يُرزَقون فيها بغير حساب » (سورة غافر ٤٠: ٤٠) . وفي موضع آخر : « من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها [...] » (سورة فُصّلت ٤١: ٤٦) .

بهذه الطريقة ينشأ ارتباطٌ رائع بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع ،

بين الحقوق والواجبات ، ويمكن التغلّب على الصراع . يقول الإمام الصدر في الكتاب الذي ذكرناه أعلاه :

ومن ثَمّ ففطرة الإنسان تُظهر ناحيتين : فمن جهة تكمن خصوصيّتها في أنّها تبلّغ الإنسانَ الدوافعَ المتعلّقة بكيانه الخاصّ ، والتي تصير نقطةَ انطلاق لأعظم القضايا الاجتماعيّة في حياة الإنسانيّة (فلنفكّر هنا فقط في معضلة التناقض بين هذه الدوافع ومصالح المجتمع البشريّ الحقيقيّة) - ومن جهة أخرى تعطي هذه الفطرة الناسَ من خلال نزعة طبيعيّة إلى الدين القدرةَ على حلّ هذه المعضلة .

أسئلة ومداخلات

هل القانون العامّ أيضًا مردّه إلى المصادر الدينيّة؟

شبستري : مع شكري للمحاضر أودّ أن أطرحَ سؤالاً يختصّ بالعلاقة بين الحقوق والواجبات - موضوع محاضرته ومحاضرة البروفسّور قُرجي السابقة .

لقد رأى البروفسّور قُرجي أنّ القانونَ العامّ قد تمّ وضعه بواسطة العقل وتبادل الآراء . ففيه رأى مهمّة عقليّة للناس الذين يعملون في هذا المجال العامّ ، وعليهم أن يقرّروا كيف يجب أن يكونَ بالتحديد شكل هذا القانون العامّ بما يختصّ مثلاً بالنظام السياسيّ . وقد أضاف طبعًا أنّه يتوجّب على الجميع ، عندما تحكم حكومةٌ شرعيّة بالعدل ، أن يلتزموا بقوانينها . ولكن عندما يقول آية ا لله تسخيري إنّ كلّ شيء يجب إرجاعه إلى الدين ، فهل يصحّ هذا أيضًا بالنسبة إلى القانون العامّ ، وهل يعني المحاضر بذلك أنّ كلّ شيء يجب أيضًا استخلاصه من المصادر الدينيّة ؟

إنّ الدستورَ الإيرانيّ الحاليّ ، الذي قبله السكّان ، يتكلّم على حقوق الشعب ، وعلى الأنظمة الدينيّة ، وعلى توزيع السلطات بين القضاء والتشريع وما سوى ذلك . فهل تُستخلَص تحديدات الدستور هذه أيضًا من المصادر الدينيّة ؟ عن أيّ طريق يمكن الوصول إلى هذا الأمر ، وما هو في ذلك دور العقل والخطاب العامّ ، وما هو خصوصًا دور القرآن ؟

تفسير الحقّ ومعناه

بيخلِر : أودّ أوّلاً أن أطرحَ سؤالاً عن معنى لفظة الحقّ : فقد فهمها البروفسّور قُرجي بمعنى « التصديق » ، وآية ا لله تسخيري فهمها

في محاضرته بمعنى « الثبات » . هل تفضي هاتان الكلمتان في مفهوم اللغة الفارسيّة إلى الأمر نفسه ، أم لا بدّ في هذا أيضًا من اعتبار معاني مختلفة مثلاً بمعنى أنّ « الثبات » ينطوي على إعلاء « للتصديق » ؟

مطلب الحقّ الطبيعيّ وظروف التاريخ

هناك سؤالٌ ثان يتبادر إلى ذهني بالنسبة إلى تركيز الحقّ والعدل على أساس الحقّ الطبيعيّ بشكل على نحوٍ ما قاطع ومستغرَب . فعندما ورد في المحاضرة أنّ كلّ حقوق الإنسان تصدر عن فطرته – ألا نصل ، في مجال التوتّر بين مطلب الصلاحيّة المستندة إلى العقل وإلى الحقّ الطبيعيّ وبين الارتباط التاريخيّ بالأوضاع الاجتماعيّة المتبدّلة باستمرار ، إلى مشكلات خطيرة وإلى صراعات (تكون في بعض الأحيان أيضًا موضوع تساؤل) ؟

تحريم الفائدة ، إيراد رأس المال ، وتمويل الميزانيّة العامّة

وأخيرًا إلى سؤال أكثر تخصيصًا متعلّق بعلم الاقتصاد عن تحريم الفائدة وله مع ذلك أيضًا ، في نظري ، أهمّيّة أساسيّة . لقد أُفسح له المجال في النقاشات السابقة ، وتحدّثنا عنه بوجه عامّ في العلاقة بإدارة لميزانيّة الدولة عادلة وموجّهة نحو الواجبات . المشكلة معروفة على نحوٍ مماثل في التقليد المسيحيّ تحت شعار التحريم القانونيّ للرّبا (الذي أسيء تفسيره بطرق مختلفة) . لقد أشار المحاضر في هذا الأمر إلى قول القرآن : « يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله وذَروا ما بقي من الربا ، إن كنتم مؤمنين [...] . وإن تُبتُم فلكم رؤوسُ أموالكم [...] » (القرآن ٢:٢٧٨-٢٧٩) [راجع آنفًا ص ٣٥٤] .

هل يعني هذا أنّ رأسَ المال يحافظ فعليًّا على قيمته عبر الزمن ، أي

إنّها تبقى على ما هي عليه ؟ ولكن في هذه الحالة يصعب بلا شكّ من وجهة النظر الاقتصاديّة أن لا نتكلّمَ على المطالبة الشرعيّة بإيراد رأس المال – وهذا ما يمكن أيضًا تسميته « فائدة » ، وهذا ، كما هو معروف ، غير ممنوع في التحريم القانونيّ للربا . وراء هذا يكمن المطلب الشرعيّ بإيراد رأس المال المرتكز على تبادل فعليّ للعمل ، أي بالفائدة . هذا أيضًا رأي توما الأكوينيّ .

بالنسبة إلى الوضع الراهن في إيران ، يعني هذا التحريم للربا بنوع عامّ شكلاً آخر لتكوين الأرصدة والأموال ولتنظيمها وكذلك لهيكليّاتها . هذه الظاهرة يُطلَق عليها اليوم دوليًّا مصطلح « البنك الإسلاميّ » . هذا يعني ، وبوجه أساسيّ ، أنّ الميزانيّة العامّة تتنازل عن بعض الوسائل وتتخلّى عنها عن قصد ، ولكن عليها طبعًا في ما بعد أن تعمدَ لتمويلها إلى إمكانيّات أخرى : وهذا يعني مثلاً أنّها ملزَمة ، عوض تمويل الميزانيّة العامّة على أساس الوسائل التقليديّة (الأرصدة) ، أن تضعَ طريقةً لاستثمار المال تنظّمها الدولة (من خلال المصرف المركزيّ) ، مع مكافأة ملائمة للتمويلات . وهذا يعني نتيجة فعليّة جدًّا هي في نهاية الأمر ، بالنسبة إليّ ، مرتبطة بمسألة العدالة الاجتماعيّة التي يجب – ومن جديد على أساس ما يطلبه الله والقرآن – التوافق معها .

في السؤال عن عدالة الشريعة عينها

غابرييل : إنّ مسألةَ الشريعة التي أودّ العودةَ إليها في مداخلتي تبدو لي بالغةَ الأهمّيّة في نقاشنا . كما فهمتُ آية الله تسخيري ، الإنسان ، بحسب التصوّر الإسلاميّ ، هو كائنٌ عاقل يتّجه إلى الله وإلى اتّباع الشرائع المعطاة في القرآن . إنّ اتّباعَ الشريعة هو أيضًا في التراث الغربيّ المسيحيّ مسألة مهمّة . ولكن ما يكوّن مشكلة أساسيّة في التقليد القديم عينه ،

الذي يمثّل في نظره اتّباعُ الشريعة الشكلَ الأوّلَ للعدل ، هو السؤال عن عدالة الشريعة عينها . ففي التراث المسيحيّ ، « الشريعة الطبيعيّة » هي صورةُ الشريعة الإلهيّة المتأصّلة في العقل الإنسانيّ . ولكنّ السؤالَ هو عن الدور الذي يعود للإنسان في تفسير هذه « الشريعة الطبيعيّة » ، وعن مجال التصرّف المعطى له في هذا الموضوع . ويُطرَح السؤال بحدّة في العصر الحديث عن عدالة الشريعة عينها . فالمسألة ليست من ثَمَّ مسألة اتّباع الإنسان للشريعة ، بل هل الشريعة نفسها هي عادلة ، وأيّ بنى أو مؤسّسات نحن بحاجة إليها لبناء مجتمع عادل .

ما هو رأي الإسلام في بُعْد العدل هذا الذي يظهر في المؤسّسات ؟ ألا يصعب في الإسلام استخلاص نظام اجتماعيّ عادل مباشرةً من وصيّة القرآن ، كما يصعب ذلك من الوصايا المسيحيّة ؟ فإنّ الوصيّة القائلة « كونوا رحماء كما أنّ أباكم السماويّ رحيم » (راجع لوقا ٦:٣٦ وما يوازيها) ، أي وصيّة القيام بأعمال الرحمة لا تعفينا من المهمّة التي كثيرًا ما تكون صعبة ، والتي تدعونا إلى أن نتفحّص أيّ بنى تتوافق في الواقع في كلّ مجتمع مع الواجب الذي يلقيه ا لله على عاتقنا .

العقل الإنسانيّ بمثابة جسر بين ا لله والإنسان

تسخيري: أودّ الإجابةَ عن أسئلة البروفسّورين شبستري وغابرييل بالإشارة إلى أنّ العقلَ ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، هو جسرٌ بين ا لله والإنسان ، وهو يحرّر الإنسانَ من سجنه . وهذا الجسر قائمٌ على دعامتين : على التفكير العقليّ والحجج العقليّة من جهة ، وعلى إرشاد الإنسان إلى الخضوع لله من جهة أخرى . ولكن هل يبقى الإنسان حيث يصل إلى ا لله واقفًا عند اقتناعه العقليّ با لله ، أي الإيمان ، أم يشمل ذلك أيضًا ميادين أخرى من الإنسان ، كشعوره العاطفيّ وسعي إرادته ؟ عن هذا

السؤال يجيب ا لله في القرآن : يا أيّها المسلمون ، لماذا صرتم كاليهود ؟ يا أيّها الذين يؤمنون با لله الواحد ، هذا الإيمان يجب أن يشملَ كلّ مشاعركم وعواطفكم . ويجب أن تكونَ قلوبكم ليّنة أمام ا لله (راجع السورة ٣٣:٦٩-٧١) . هذا يعني أنّ قلبَ الشعب اليهوديّ قد تمرّد بابتعاده عن موسى ، بحيث لم تعد عواطفه ومشاعره منسجمة مع إيمانه . وهكذا يقود العقل إلى الإيمان ، والإيمان يمتلك كلّ كيان الإنسان ويرشد كلّ تصرّفه . فالعقل هو إذًا حقًّا جسرٌ بين الإنسان وإلهه .

ضعف الإنسان يجعل الأحكام التفصيليّة أمرًا ضروريًّا

ولكنّ عقلَ الإنسان يعتريه ضعفٌ كبير بسبب نقص في المعرفة . « وما أُوتيتم من العلم إلاّ قليلاً » (القرآن ١٧:٨٥) . هذا النقص يشوب معرفته لترابطات هذا العالم ولعلاقته الخاصّة بالطبيعة وبالناس الآخرين . أمّا ا لله فهو العارف المطلق ، والدين الذي أنزله ا لله هو الذي يستطيع أن يهديَ عقلَ الإنسان . ولكونه مصدرَ الخليقة يعرف أيضًا الطريقَ الذي يقود الإنسانَ إلى اكتماله . ولذلك نحن بحاجة إلى الأنبياء الذين ، على أساس المعرفة الإلهيّة ، يدلّوننا على الدين التفصيليّ ، ويعلّموننا ما يختصّ بكلّ واجباتنا وحقوقنا بالتفصيل .

وصايا ا لله تدلّ على وظيفة العقل التي لا غنى عنها

فإذا كان العقل قد قادنا إلى ا لله ، أليس من الأفضل – بحسب قول بعض ممثّلي العلمنة – أن ينظّمَ العقلُ بمحملَ ديانتنا وينسّقها التنسيقَ الملائم ؟ رأيي هو التالي : صحيحٌ أنّ العقلَ قد قادنا إلى ا لله ، ولكنّه ، بالرغم من التدابير الحكيمة الإلهيّة الكثيرة ، لم يصلْ إلاّ بطريقة ناقصة جدًّا إلى لقاء

عالم الله هذا . فهل يعني ذلك أنّه يجب في هذه الحالة تنحية العقل تنحية كاملة ؟ كلاّ ، لأنّ الدين ، بحسب الاعتقاد الإسلاميّ ، ينسب بالضبط إلى العقل مهمّة أساسيّة في تنظيم العلاقات الاجتماعيّة . إذ إنّه بالضبط في الانعطاف إلى وصايا الله ، يتاح لنا أن ندركَ مدى قدرة العقل على التطبيق .

الأسس الدينيّة التي لا تتغيّر

يجب أن نأخذَ بالاعتبار في هذا الأمر أنّ الإسلامَ قد أعطى إرشادات حاسمة بالنسبة إلى كلّ العلاقات الفرديّة والاجتماعيّة التي تلائم كلّ احتياجات الإنسان الثابتة . كمثل عن ذلك أذكر الوصايا العشر التي عُرِضت علينا مجدَّدًا من قبل ، والتي تشير بكلّ إلحاح إلى أيّ مدى يحتاج الإنسان إلى مبادئ وأحكام ثابتة حيث يخضع لله .

... وتطبيقها من خلال حكومة دينيّة

ولكن مقابل ذلك ثَمَّة أمورٌ تتغيّر وتتبدّل . وما تقتضيه من أحكام يصفها الإسلام بأنّها « أحكام الإباحة » ، ويعزو إلى قائد المسلمين ووليّ الأمر مهمّة أن يقرّرَ بحرّيّة ، على أساس توجيهات السياسة العامّة التي أعطاها الإسلام للقائد وللحكومة ، ما هي الأنظمة والقوانين التي يجب إصدارها لخير الجماعة ، نظرًا إلى « المصالح » التي يقتضيها الزمن . فالاسترشاد بالدين هو من ثَمَّ في خطوة أولى أساس التحديدات القانونيّة ، ثمَّ على هذا الأساس ، مع اعتبار مقتضيات كلّ مجتمع وخيره ، يُصدِر الحاكم المسلم القوانين المناسبة ويعنى بتطبيقها .

مصطلحات عامّة وتطبيقها في الواقع من خلال العقل

أودّ في هذا الصدد أن أذكرَ أيضًا أنّ الإسلامَ يكوّن أحيانًا مصطلحًا عامًّا ، غير أنّه يترك تطبيقَه في واقع الحياة لعقل الإنسان . فالإسراف مثلاً ممنوعٌ في الإسلام ، وهو مصطلحٌ يُفسِح في المجال لاختيارات مختلفة : فما هو إسرافٌ مثلاً في مجتمع فقير – كالسكن في منزل جميل جدًّا – ليس كذلك في محيط غنيّ . ولذلك فإنّ التطبيقَ الواقعيّ لمثل هذه المصطلحات العامّة متروكٌ للعقل وللسياسيّين المسؤولين .

يقول القرآن الكريم إنّ أخذ الربا يستدعي حربًا من قِبَل الله (راجع السورة ٢:٢٧٨-٢٧٩) . ومن ثَمَّ يتبادر إلى الذهن السؤال هل يعني هذا بالضرورة أنّ رأسَ المال يجب أن يتعطّل . ليست هذه هي الحال على الإطلاق ، إذ عندنا في الإسلام أكثر من عشرين نوعًا من الاتّفاقيّات أو العقود تعني أنّنا – بدلاً من الفوائد المباشرة – نستثمر رأسَ المال كإسهام في العمل ؛ وهذا يعني أنّنا نأتي برأس المال إلى سوق العمل ، وهناك يؤتي ثمارَه . أحد البدائل للفائدة التي تمّ العمل بها بناءً على اتّفاقات إسلاميّة إنّما هو « البنك الإسلاميّ » الذي أدّى إلى نظام مصرفيّ إسلاميّ متطوّر تطوّرًا ديناميكيًّا . وإن لم يسِرْ كلّ شيء سيرًا مثاليًّا ، فإنّنا مع ذلك نسعى دومًا إلى تحسين الوضع .

القيادة الدينيّة تفتح إمكانيّات متعدّدة على أساس دينيّ

إنّ الإسلام بالتالي يحرّم تصرّفات محدَّدة كالميسر والربا والعقود غير الأخلاقيّة ، فينفتح في هذا المجال تحت شعار « المباحات » في الوقت عينه حقلٌ واسع من الإمكانيّات يحدّده قائد الأمّة الإسلاميّة بمؤازرة خبراء في شؤون المال والمجتمع وخطاب عامّ يقوم في هذا الموضوع كما عن طريق

الإرشادات الإسلاميّة . يقول أحد هذه الإرشادات : تصرّف بحيث لا يكون المال متداولاً فقط بين أيدي الأغنياء (راجع القرآن ٥٩:٧) . فالمال هو الشريان الرئيسيّ للمجتمع كلّه . ويقال أيضًا : يجب أن تكونَ التجارة مربحة وأن تجلبَ منافع (راجع القرآن ٢:١٦) . هذه العلاقات لا يعرفها العقل إلاّ جزئيًّا ، لأنّه غير كامل ويُخطئ في بعض الأحيان .

ثَمَّة أمثلة أخرى عن أحكام لا يستطيع العقل أن يدركَها ، وهي التي تمنع في الإسلام لبسَ الخواتم الذهبيّة من قِبَل الرجال أو أكلَ لحم الخنزير . فا لله مشترع الإسلام يعلم العلاقةَ بين لحم الخنزير والجسم الإنسانيّ . أمّا قائد الأمّة الإسلاميّة مثلاً ففي مجال العلاقات بين السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة ، فله الحرّيّة الكاملة في أن يتّخذَ القرارات المناسبة مع اعتبار الخير العامّ .

« الحقّ » و« الثبات »

لقد أراد البروفسّور بيخْلِر أن يعرفَ أكثرَ عن العلاقة بين « الحقّ » و« الثبات » ، التي تحدّثتُ عنها في محاضرتي . فأرى أنّ الاثنين مرتبطان حتمًا أحدهما بالآخر. ا لله هو الحقّ ، لأنّه هو الحقيقة الثابتة التي لا تتغيّر . فعندما يقول القرآن : « قل هو ا لله أحد ، ا لله الصمَد » (سورة ١١٢:١-٢) ، فلفظة « صَمَد » تعبّر عن أنّه الثبات والغنى الذي ليس فيه حاجة إلى شيء تجاه كلّ التغييرات .

إعادة كلّ الحقوق إلى طبيعة الإنسان وخالقها

فضلاً عن ذلك إنّي ، بغضّ النظر عن جميع الذين يتّهمونني بالتزمّت العَقائديّ ، مقتنعٌ بأنّ كلّ الأمور الملزِمة التي يعلنها المشترع يجب أن تعودَ إلى شيء أساسيّ ، أصليّ و« ذاتيّ » . فثَمَّة في الإسلام حقوقٌ ترجع

مباشرةً إلى الفطرة . فكلّ ما أُصدِره هو متعلّق فيّ ، هو على نحوٍ ما امتدادٌ لشخصي الذاتيّ . وهكذا أيضًا يجب أن لا نعتبرَ الشريعة سببًا بل نتيجة . مصدر الشريعة الوحيد هو ، بالنسبة إلى الأحكام غير المتغيّرة ، الدين ؛ أمّا في الأحكام المتغيّرة ، فبالدين ترتبط الأسباب الاجتماعيّة وضرورات الدولة . في كلّ حالة يجب على الشريعة التي تقوم ضمن نطاق العدل أن تعودَ إلى ا لله ، لأنّه هو الحاكم وهو المشترع .

هل يجب توسيع سلطة المسؤولين على كلّ القرارات الفرديّة ؟

خوري : في القانون الإسلاميّ ، إذا فهمتُه جيّدًا ، ثَمَّة نزعةٌ إلى المطالبة بسلطة ا لله أيضًا بالنسبة إلى قوانين الدولة . ويستندون في هذا إلى القول القرآنيّ الذي ذكره البروفسّور قُرجي : « يا أيّها الذين آمنوا ، أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم [...] » (سورة ٤:٥٩) . لقد فهمتُ دومًا هذه الآيةَ بمعنى أنّ ا لله يقف بالتأكيد وراء سلطة النظام القائم ، ولكن ليس بمعنى أنّه يجب لهذا السبب أن يؤيّدَ أيضًا تأييدًا مطلقًا مضامين كلّ قراراتها ؛ فيجب بالتالي أن تكونَ ثَمَّة سلطةٌ ينبغي احترامها ، ولكنّ الطريقة التي تمارس بها صلاحيّتها بالتفصيل وتُصدِر استنادًا إليها القوانين والأحكام الواقعيّة ، لا تستوجب الاحترامَ عينه . هذا التمييز يبدو لي أمرًا ضروريًّا .

هل تبقى القوانين الصادرة سابقًا نظرًا للأحوال المتغيّرة قوانين لا تُمَسّ ؟

سؤالٌ آخر يتعلّق بإمكانيّة أن يصلَ المسؤولون في مجتمعٍ ما إلى الاقتناع بأنّ القرارات التي اتّخذتها أجيالٌ سابقة والقوانين التي أصدرتها لم تعدْ

ملائمة للأوضاع الراهنة ؛ فإنّ تغييرَ ظروف الحياة يقتضي تغييرَ الأحكام القانونيّة لنظام المجتمع . هل للمسؤولين حقّ في أن يفعلوا ذلك ، أم تمنعهم عن ذلك سلطة ا لله التي تمّ الاعتراف بها للقوانين السابقة ؟ هذه المعضلة هي موضوع الساعة بالنسبة إلى المسلمين في أوروبّة ، لأنّهم يعيشون هنا في أوضاع حياتيّة لم تعدْ هي ذاتها التي كانوا يعيشون فيها في بلدانهم الأصليّة ، في إيران أم في تركية . هل لأولي الأمر في مجتمعاتكم إمكانيّة تصميم شيء جديد ؟

وثالثًا سؤالٌ أساسيّ بالنسبة إلينا جميعًا : ما هي الطرق التي تؤدّي إلى تكوين رأي اجتماعيّ ؟ هل النظرات المتعلّقة بهذا الأمر تأتي من « فوق » ، أي من المسؤولين السياسيّين ، أم ثَمَّة إمكانيّة أن يكوّنَ أولو الأمر في المجتمع رأيَهم أيضًا بمؤازرة تجمّعات أخرى في المجتمع ؟

أما من ميول رديئة أيضًا في طبيعة الإنسان ؟

رشادي : للإنسان فطرة ، كما أكّد ذلك آية ا لله تسخيري ، وهذه الفطرة تقوده إلى الخير والبهاء . ولكنّ سؤالاً يتبادر إلى ذهني : أما من عنصر آخر أيضًا في الكائن الإنسانيّ يمكن أن يقودَه إلى أعمال توجَّه ضدّ فطرته التي يولد فيها ؟ فإنّنا نشهد أنّ الإنسانَ يميل أحيانًا إلى السيّئات وإلى الخطيئة . أليس ثَمَّة أناسٌ صالحون **وأناس أشرار** ؟ ألا يتصرّف الإنسان في بعض الأحيان تصرّفًا حسنًا وفي أحيان أخرى تصرّفًا سيّئًا ؟ هل ثَمَّة خارج الفطرة مصدرٌ آخر لعمله ، أم إنّ الفطرة الواحدة هي التي يصدر عنها الأمران ؟ أم إنّ في الإنسان مسبقًا فطرتين ؟ وأيّهما ستنتصر في النهاية ؟

شنايدر : أشكر للمحاضر المحترم ما تفضّل به ، وأستطيع أن أوافق من كلّ قلبي على الكثير ممّا قاله . بالنسبة إلينا نحن أيضًا ، عبادة ا لله

هي في كلّ لحظة وفي كلّ مكان ممكنة وواجبة . ونذهب إلى أماكن محدّدة للعبادة ، لأنّنا هناك نذكّر بها ونُقوّى لممارستها . ومع ذلك فالعبادة لا تتوقّف في الحياة . أودّ في ما يلي أن أحاولَ تطبيقَ بعض ما قيل في المحاضرة على الأفكار التي قدّمتها شخصيًّا .

عناصر نجدها أيضًا في تراث اليونان

فقد انطلقت في محاضرتي من قول ياسبرس : « أوروبّة ، إنّما هي الكتاب المقدّس وحضارة العصور القديمة » (راجع آنفًا ص ٤٤ و ٤٩) ، ووجدت من جديد في عرض آية ا لله تسخيري الكثيرَ من التراث اليونانيّ . فالفطرة مثلاً ذكّرتني بأنّ النفسَ (psychè) ، بالنسبة إلى الفلاسفة اليونانيّين الكبار، هي مركز إحساس الإنسان بالتسامي ، وبأنّهم رأوا في العقل (noûs) القدرةَ على الإدراك الروحيّ للحقوق والواجبات ، الذي يتجاوز العلاقات الطبيعيّة .

ثمّ هناك أيضًا التعليم القائل إنّ العالَم لا تسوده الفوضى ، بل هو منظَّم ، ومن نظام الأشياء هذا يمكن استقاء معايير للعدل . هذا النظام هو أيضًا ، بالنسبة إلى اليونان ، موجَّهٌ من قِبَل ا لله . إنّها مشيئته أن يُدرَكَ هذا ويُطبَّقَ في فكر الإنسان وعمله . الأنظمة الإنسانيّة وحدها تبقى مختلفة عن هذا التكوين الذي أراده ا لله للأشياء . إنّها عادةً على أحسن تقدير الثانية في الترتيب إن جاز التعبير في تتميم المشيئة الإلهيّة – ليس فقط لأنّ عقلَنا ضعيف ، بل أيضًا لأنّ بصائرنا مشبعة بشكل يقارب الضرورة الطبيعيّة بالمنازعات البشريّة على السلطة . ولذلك ثَمَّة أيضًا عند اليونانيّين التعليم حتّى عن الاستنساب ، أي عن « فضيلة الابتعاد عن الشريعة » ، في حال كان ثَمَّة اقتناعٌ بأنّ شريعةً معيَّنة لا تتوافق مع العدل الحقيقيّ ؛ في هذه الحالة لا يحقّ فقط عدم التصرّف بموجب الشريعة ، بل يتوجّب أيضًا ذلك .

الكتاب المقدّس يدعو باستمرار إلى أرض جديدة

والكتاب المقدّس ؟ إنّه يقول إنّ الله يقود شعبَه على طريقه إلى الهدف . ثَمَّة دومًا شيء جديد ، دوافع ونوازع ديناميكيّة جديدة ، تدعو الناسَ إلى الخروج من العلاقات التي عاشوا فيها إلى الآن . فإذا أردنا أن نحملَ على محمل الجدّ مثل هذه النداءات وأقوال الأنبياء ، لا يمكن إلاّ أن نتساءلَ ماذا يعني هذا بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش بالتأكيد في عالَم مكوَّن على مثال العالم القديم ، ولكن في بعض الأحوال في وضع مختلف تمامًا عن الوضع الذي عاشت فيه الأجيال قبلنا .

عدم تعادل في العلاقة بين الحقوق والواجبات

في ملاحظة أخيرة أودّ العودة إلى أنّ العلاقةَ بين الحقوق والواجبات في دائرتنا الحضاريّة تبدو مختلفة : فمن جهة ينطلق الوعي المؤمن والأخلاقيّ من أنّ كلّ حقّ يقابله واجب وبالعكس . ومع ذلك ففي نظامنا القانونيّ العامّ نصطدم أيضًا بشيء من عدم التعادل . ثَمَّة واجبات إنسانيّة هي الأساس الخفيّ أو المعلَن للحقوق ؛ هكذا فالحقّ في الحرّيّة الدينيّة قد وُضِع عندنا ليستطيعَ الناسُ أن يقوموا بواجبهم السامي في عبادة الله . وبالرغم من ذلك لا وجود في قانوننا العامّ لأيّ جدول للواجبات الأساسيّة يُعادل ويقابل في كلّ النواحي جدولَ الحقوق الأساسيّة . هل يمكن أن يكونَ في الإسلام مفهوم لهذه التباينات ؟

هل يمكن أن يغيّرَ الله شريعتَه ؟

قانوني : سؤالٌ موجز : هل يمكن أن يغيّرَ الله شريعتَه ؟ إذا كان ذلك غير ممكن ، فلماذا ؟ وسؤال فرعيّ : عندما نعتقد أن الله لا يمكن أن يغيّرَ شريعتَه ، فلماذا إذن خلق العقلَ بحيث لا نفهم أبدًا كلّ شرائعه ،

ولماذا أنشأ العالَمَ بحيث لا يكون جميع الناس مسلمين ؟

حاكميّة الأصل هي عند الله

تسخيري : أوّلاً بالنسبة إلى سؤال البروفسّور خوري . في الإسلام حاكميّة الأصل هي عند الله ، وهذه تشمل الحاكميّة المتعلّقة بالمجتمع والحاكميّة المتعلّقة بالفرد ، « حاكميّة العموم » و« حاكميّة الشمول » . إنّ الله قد وضع شرائعَ ثابتة للاحتياجات الثابتة ، سواءٌ أكانت من النوع الفرديّ أم من النوع الاجتماعيّ .

شروط لأهليّة الحاكم الاجتماعيّة

إنّ الإسلام ، بالنسبة إلى أهليّة الحاكم الاجتماعيّة ، قد حدّد ثلاثة شروط عامّة : (١) يجب أن يكونَ فقيهًا ، (٢) يجب أن يكون مسلمًا ممارسًا ومختصًّا بتطبيق القوانين الإسلاميّة ، (٣) يجب أن يكونَ مديرًا ، صاحب اختصاص في الإدارة . ومع ذلك ثَمَّةَ إلى جانب ذلك ميادين متغيّرة ، يُسمَح فيها للحاكم المسلم ، مع مراعاة وصايا الله ومقتضيات الزمن أن يُصدِرَ هو نفسه حكمًا ؛ عندما يتعلّق الأمر مثلاً بنوع العلاقة بين السلطات التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة في البلد أو بمسائلَ فرديّة كتشكيل علَم البلد المعينّ وما سوى ذلك .

السؤال الآخر للبروفسّور خوري كان التالي : بأيّ طريق يصل الناس إلى تكوين رأي اجتماعيّ ؟ من وجهة نظر الإسلام ، هذا الطريق هو اعتبار العقيدة والكتابات الإسلاميّة وكذلك استخدام العقل .

الفطرة وضرورة الهدي الدينيّ

لفهم مصطلح « الفطرة » ، يجب الانطلاق من أنّ اكتمالَ الإنسان

هو هدف طريقه ، وا لله تعالى قد وضع في الوجـود الإنسـانيّ تصـوّرات ودوافع عقليّة وعمليّة ، ليقودَ الناسَ إلى الاكتمال – فحبّ الذات بهدف المحافظة على الذات ، والجنس من أجل أن يستمرّ طريق البشريّة ، وحبّ الاكتمال هو من الأمور التي نجدها في حياة كلّ إنسـان . ثَمَّـة إذًا دوافـع وأهداف في الحياة الإنسانيّة ، وهي تخضع لسـيطرة العقـل . وهـو يحتـاج لهذا أيضًا إلى دليل آخر – هو الدين . فعلى أساسه يستخدم العقـلُ هـذه الإمكانيّات ، فيرفض بعضها ويعزّز ويقوّي غيرَها .

ميول ملتبسة تقتضي التوجيهَ إلى الخير

إنّ الميولَ نحو الشرّ هي من الأمور التي يجب على الإنسـان أن يرفضَهـا في حياته . وهكذا فالغيظ غير الملجَم والغضب غـير المسـيطَر عليـه يوجّهـان ضدّ العقل عندما يكونان في غير موضعهما ؛ أمّـا في الدفـاع عـن النفـس فيمكن أن يؤدّيا دورًا إيجابيًّا بالغ الأهمّيّة . ومن ثَمَّ فالفطرة ليست فقـط مصدرَ خير ، بل تحتاج إلى استخدام العقل ، لتوجيه المساعي الكامنة فيها نحو أهداف صالحة . فالجنس الذي يمارَس مثلاً علـى أسـاس الديـن يعـني شيئًا طبيعيًّا وسليمًا على طريـق الإنسـان نحـو اكتمالـه ، فيمـا اسـتعماله بـدون رادع يكبح جماحَه وبدون مبادئ يعرّض نظامَ المجتمع للخطر .

فإذا تحرّك دافع الإنسان في اتّجاه السعي إلى السلطة – وهذا بالنسـبة إلى سؤال البروفسّور شنايدر المتعلّق أيضًا بمفهوم الفطرة – ، في هذه الحالة نحن بصدد إساءة استعمال لهذا الدافع بما يناقض فرائـضَ الديـن . وإن كـانت شرعة حقوق الإنسان لا تشير مباشرةً إلى الفطرة ، بيـد أنّهـا تنـادي مـن البداية إلى النهاية بأخلاقيّة الإنسان .

قبول الدولة الدينيّة من قِبَل أناس متديّنين

كيف يظهر الوضع من هذه الناحية في مجتمع علمـانيّ ؟ يـرى مونتسـكيو (Montesquieu) أنّ الدولةَ بمعنى المجتمع المدنيّ (civil society) لا يمكـن أن تنسجمَ مع دولة دينيّة ، إذ لا يمكن أن يكونَ لنا في مجتمع واحد نظامـان سياسيّان ودولتان مختلفتان في أسسهما . أشير إلى أنّ الديـن لا يعـترف بدولـة ليبراليّة ، بل فقط بحكومته الخاصّة . وهـو يقـدّم في دولـة دينيّـة للحـاكم ولحكمه التوجيهات وعنـاصرَ النظـام الملائمـة . يقـول الديـن إنّ المجتمـعَ الـذي يتكوّن من أناس خلقهم ا لله يجب أن يعطيَ حياتَهم الشكلَ الذي أمر بـه الدين وا لله . ومن ثَمَّ فهناك تناقضٌ بين دولة علمانيّة ودولة دينيّـة . وإذا أردنا أن نكونَ أناسًا متديّنين ، فعلينا أن نقبلَ بالدولة الدينيّة .

شرائع ا لله هي لخير الإنسان

بالنسبة إلى سؤال البروفسّـور فـانوني : إذا أصـدر ا لله شـريعة فـلا يفعـل ذلك لصالحه الخاصّ ، بل لصالح الإنسان . إنّ ا لله ، بحسـب مقتضيـات لطفـه ورحمته ، بعلن شرائع تتوجّه إلى خير الناس ومصلحتهم . ومن ثَمَّ لا تتوجّه أيّة فريضة من فرائض ا لله ضدّ مصالح النـاس . فهـو يمكنـه أن يصـدرَ أوامـرَ ويمكنه أيضًا أن يغيّرَها .

العقل – لكي يعرفَ الإنسان أوامرَ ا لله

لماذا لم يخلقنا ا لله تعالى نحن البشر بحيث نستطيع أن نفهمَ أوامـرَه بحسـب مقاصده ؟ أعتقد أنّه خلق الإنسانَ بـالضبط علـى مـا هـو عليـه ، وزوّده ببركة العقل ، ليستطيعَ الإنسـان أن يفهـمَ أوامـرَه الإلهيّـة . ولمـاذا إذن لم يصـرْ جميع الناس مسلمين ؟ – هذا السؤال يقتضي عرضًا مسهَبًا لقضايا الديـن الاجتماعيّة والتاريخيّة يتجاوز إطار هذا الحوار .

في العلاقة بين الحقوق والواجبات

اسطفان هامر (Stefan Hammer)

١ – مدخل

في مفهوم الحقّ الحديث والسائد في الحضارة الأوروبّيّة الأطلسيّة ، يمثّل مصطلح الحقّ الشخصيّ (الفرديّ) نقطةَ الانطلاق لتحديد موقع الإنسان في المجتمع . أن يكونَ الإنسان صاحبَ حقوق قبل أيّ واجبات وبغضّ النظر عن تتميمها ، هذه هي الطريقة الخاصّة التي يتمّ فيها التعبير عن الاعتراف بكرامة الإنسان كشخص في نظام القانون . هذه العلاقة بين كرامة الإنسان والحقوق المطلقة توضحها أيضًا في بعض الأحيان الأنظمة القانونيّة الوضعيّة نفسها في أقوال مركزيّة . وهكذا نجد مثلاً في الفقرة ١٦ من القانون المدنيّ العامّ النمساويّ الذي يعود إلى سنة ١٨١١ التحديدَ التالي : « كلّ إنسان له بالولادة حقوقٌ واضحة من خلال العقل عينه ، ويجب بالتالي اعتباره كشخص » . وقد اكتسب شهرة خاصّة القولُ الذي وُضع في مستهلّ الدستور الألمانيّ الجديد بعد الحرب العالميّة الثاني حول حقوق الإنسان : « لا يجوز المسّ بكرامة الإنسان . وإنّ احترامَها وصونَها هما واجب كلّ سلطة في الدولة » . هذا التحديد يقوم في الوقت عينه في رأس الفصل حول الحقوق الأساسيّة التي يجب فهم صياغتها كتحقيق في الواقع لكرامة الإنسان .

إنّ « عدمَ التعادل » بين الحقوق والواجبات [١] ، الناجم عن أولويّة الحقّ الشخصيّ الأساسيّة ، هو علامة مميّزة لكلّ الدساتير « الغربيّة » الحديثة . وهذا الأمر يتعرّض للنقد باستمرار في الزمن الحديث ، وذلك ليس فقط من قِبَل آراء غير غربيّة كثيرًا ما تكون مبنيّة على أساس دينيّ بالنسبة إلى كيان الجماعة الإنسانيّة ، بل أيضًا من خلال شكّ يُثار داخل التقليد العلمانيّ الغربيّ تجاه سلامة تصوّر للمجتمع مبنيّ فقط على فردانيّة ليبراليّة . بالارتباط بهذه الأفكار النقديّة ، يتّضح معنى مشروع إعلان واجبات الإنسان الذي عرضه سنة ١٩٩٧ فريقٌ من كبار الشخصيّات من كلّ أنحاء العالم [٢] . لقد قصد صاحبو هذا المشروع أن يضعوا ، إلى جانب الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الذي أقرّته الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة سنة ١٩٤٨ ، وبدرجة متساوية ، إعلانًا عامًّا لواجبات الإنسان ، ويكوّنوا بذلك أساسًا للتعادل بين الحقوق والمسؤوليّات . إذ إنّ الممارسة من طرف واحد للحرّيّات التي يضمنها القانون من دون مسؤوليّة تجاه الناس الأكثر ضعفًا وتجاه المجتمع بأكمله يمكن ، وبنوع خاصّ نظرًا لعولمة الليبراليّة الاقتصاديّة ، أن تؤدّيَ أيضًا على مستوى العالم إلى مزيد من التناقضات الثقافيّة ، يجري فيها تصادمٌ لا مهادنة فيه بين مطالب محقّة

---

[١] راجع :

H. Hofmann, " Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension ", in : *Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension* / V. Götz u. H. Hofmann. *Verwaltungsverfahren zwischen Verwaltungseffizienz und Rechtsschutzauftrag* / R. Wahl u. J. Pietzcker. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtlehrer in Konstanz vom 6.-9. October 1982 (Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer ; 41), Berlin u. a. 1983, 42 (54, 84).

[٢] المدعوّ *InterAction Council* . راجع :

H. Schmidt (Hrsg.), *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag* (Serie Piper ; 2664), München 1997.

لأخلاقيّة واجبات موجّهة نحو الجماعة ومتّسمة خصوصًا بطابع آسيويّ وبين إيديولوجيات أنانيّة تهدف إلى « تحقيق الذات » من دون مبالاة بالآخرين . فاتّقاءً لمثل هذا الصراع بين الثقافات ، يجب تكوين أخلاقيّة عالميّة ترتكز على المسؤوليّة ، ومساندتها من خلال « إعلان المسؤوليّات » المقترح [٣] .

لا شكّ أنّ التطبيقَ الجذريّ للحرّيّة الشخصيّة بدون اعتبار حرّيّة الآخرين يقضي أيضًا قضاءً كاملاً على الحرّيّة كمبدإ للعيش المشترك بين الناس . ولذلك فممّا لا يقبل الجدل أنّ مصطلَحًا للحقّ الشخصيّ يرتبط فقط بالفرد المنعزل ، ويتعامى عن أيّة علاقة بالجماعة ، لا يمكن أن يشكّلَ أساسًا سليمًا لبناء نظام اجتماعيّ أو للحفاظ عليه . ولكن بهذا لم يتأكّد بعد إلى أيّ مدى يمكن القول إنّ مفهومًا فردانيًّا مختزَلاً للحقوق الشخصيّة وإساءة استعمالها بشكل أنانيّ يعودان إلى أن حقوقًا أساسيّة محدَّدة تعطى مكانة مطلقة ، وبذلك أولويّة بنيويّة على كلّ الواجبات . يجب بالحريّ التساؤل إن لم تكن إيديولوجيا فردانيّة كثيرًا ما تسم اليوم نظريّة حقوق الإنسان كما تسم ممارستها هي التي بالضبط تخطئ معنى مطلقيّة الحقوق كتعبير عن كرامة الإنسان . وبالتالي لا يمكن أن نحكمَ إلى أيّ حدّ وبأيّة طريقة يمكن لإعلاء شأن الواجبات الأساسيّة تجاه الحقوق الأساسيّة أن يمنعَ انحرافها الفردانيّ وإساءةَ استعمالها الأنانيّة ، إلاّ إذا اتّضح أين تكمن أهمّيّة الأفضليّة المطلقة للحقوق الأساسيّة واتّساعُها . لهذه المسألة جوانب فرعيّة متعدّدة سنعرضها بإيجاز في ما يلي .

---

[٣] راجع في هذا الموضوع الكتاب المذكور في الحاشية ٢ :

H. Schmidt, " Zum Geleit ", in : Schmidt (Hrsg.), 7-17.

٢- أسباب أولويّة الحقوق

أ) الاستقلاليّة الأخلاقيّة

إنّ أولويّة الحقوق وعدم تعادلها تجاه الواجبات هما في الأساس ميراثٌ من العلمنة ومن التنوير الأوروبيّ ، وقد دخلا في أنظمة الدساتير من النمط الغربيّ في نطاق الثورات الأهليّة . فإزاء مطالب الدولة المستبدّة بأن تطبّق بالإكراه العلنيّ نماذجَ نظام دينيّة أخلاقيّة موحّدة كانت قد فقدت إلزاميّتها العامّة في المجتمع ، وجب أن تُصانَ بنوع خاصّ حريّة الضمير عند الناس . وبالضبط أيضًا انطلاقًا من نظرة مطلب دينيّ يتوجّه إلى جميع الناس ، اتّضح أنّ واجبات الضمير الأخلاقيّة لا تمكن إقامتها بالإكراه العلنيّ ، فهذا يُفضي إلى تمييز ضمير المقتدرين وإلحاق ظلم بضمير الخاضعين للسلطة . وبالتالي فإنّ أولويّة الحقوق العامّة التي تخدم الحماية المماثلة لاستقلاليّة أخلاقيّة جميع الناس الباطنة تلتقي أيضًا في هذه النظرة مع مطلب الأديان الخاصّ الذي يتوجّه إلى مسؤوليّة جميع الناس الأخلاقيّة ، التي تحتاج إلى الحماية الخارجيّة بالذات من خلال ضمانات عامّة للحرّيّة . لقد استفاض غرهارد لوف وريخارد بوتس في عرض وجهة النظر في هذا الموضوع [٤] .

ومن ثَمَّ فإنّ الفصلَ بين الحقّ والأخلاق وما يرتبط به من قطع للحقوق الأساسيّة وحقوق الإنسان عن الواجبات الأخلاقيّة ليس المقصود منه تبرير عمل الإنسان الأنانيّ ، بل بالحريّ تمكينه من إدراك مسؤوليّته الأخلاقيّة بحرّيّة . وقد عبّر عن ذلك بقوّة العالِم القانونيّ الألمانيّ سافنيي (Savigny) في بداية القرن التاسع عشر بقوله : « الحقّ هو في خدمة

[٤] راجع : « القيم المسيحيّة في الدولة الاجتماعيّة – وجهات نظر من ناحية تاريخ التطوّر ومطالب حاليّة » ، في إطار هذا المؤتمر ، آنفًا ص ٢٨٣–٣٠٨ .

الأخلاق ، ولكن ليس في أنّه ينفّذ أمرها ، بل في أنّه يؤمّن الازدهارَ الحرّ لقدرتها الكامنة في كلّ إرادة فرديّة [٥] . « وبالتالي فإنّ قوننة مباشرة للواجبات الأخلاقيّة أو الدينيّة تؤدّي إلى جعل الحقّ أمرًا أخلاقيًّا ، ممّا يقوّض دعائمَ أخلاقيّة التصرّف الفرديّ .

ب) التبادل وطابع الإلزاميّة الذي يسم حقوق الإنسان

مع هذا التحديد للعلاقة بين الحقّ والأخلاق ، ثَمّة في الوقت عينه اقتناع بأنّ التصرّفَ الأخلاقيّ بحسب الواجب لا يمكن أن يُرغمَ عليه الإنسان بقوّة القانون . ومن ثَمَّ فلا شكّ أنّ الحقوقَ يمكن أن يُساءَ استعمالُها بالمعنى الأخلاقيّ . فمن جوهر مطلب أخلاقيّ موجَّه إلى الإنسان الحرّ أنّ الإنسانَ ، وبالضبط لأنّه حرّ ، يمكنه أن يُخطئَ هذا المطلب . غير أنّ هذا لا يمكن أن يكونَ السبب الحقيقيّ للمطالبة بمعادلة الواجبات للحقوق . إنّ أساسَ هذه المطالبة يكمن بالحريّ في الإشارة إلى العواقب الوخيمة التي يمكن أن تنتجَ ، بالنسبة إلى سائر الناس ، ولا سيّما المستضعفين اجتماعيًّا ، كما بالنسبة إلى الجماعة بمجملها ، من تمسّك بالحقوق الخاصّة لا يكترث بالآخرين . ولذلك يجب الإقرار مجدّدًا بمكانة أعلى لمبدإ المسؤوليّة في الاقتصاد والمجتمع مقابل ما ساد إلى الآن من سيطرة للحرّيّة الفرديّة .

فبقدر ما يصحّ التشخيص بأنّ مجالات الحرّيّة كما هي قائمة اليوم مثلاً في حقل الاقتصاد أو تقنية الإعلام ، ولا سيّما على الصعيد العالميّ ، من شأنها أن يُساءَ استعمالُها بطريقة مضرّة جدًّا اجتماعيًّا ، بالقدر عينه يجب التساؤل هل يأتي هذا من أنّ الحقوقَ المتعلّقةَ بالموضوع لا تقابلها

[٥] راجع :
F. C. Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, Bd. 1, Berlin 1840, 332.

بشكل كافٍ واجبات . يجب هنا أن نتذكّـرَ أنّ مبـدأ كرامـة الإنسـان ، كما يقوم عليه مصطلح الحقّ الشخصيّ ، يتضمّـن ناحيـة العموميّـة والتبـادل . فعندما تتأصّل مطلقيّة حقوق الإنسـان في مطلقيّـة كرامـة الإنسـان ، باعتبارهـا مبدأً هو قاعدة للعمل ، يجب حينئذ أن تكونَ هذه الكرامة عموميّة ، أي أن تعودَ لكلّ إنسان بناءً فقط على كونه إنساناً . وبالتـالي لا يمكـن فهـم حقوق الإنسان بحسب مصطلحها عينه إلاّ كحقوق تعـود للذيـن تُطلَـب لهم حتمًا بالطريقة عينها التي تعود للذين يطالبون بها لأنفسـهم . وبهـذا فإنّها ، بناءً فقط على طابعها العموميّ والتبادليّ ، تتضمّـن ناحيـة مـن الواجـب القانونيّ ، كامن في مصطلحها عينه ، ولا ينبغـي الحصـول عليـه انطلاقًـا من مبدإ واجب مستقلّ وسائر في الاتّجاه المعاكس [٦] . ومـن ثَـمّ فـإنّ حقـوقَ الإنسان هي الصيغة القانونيّة التي يتعيّن على الناس الذين يطالبون بالحريّـة لأنفسهم أن يعترفوا فيها بعضهم ببعض بالتبادل بأنّهم أشخاصٌ أحرار .

إنّ طابعَ الواجب الكامن في حقوق الإنسان ، والذي ينجم عـن تبادلها ، لا بدّ من الكشف عنه لمجابهة تضييق واقعيّ على حقوق الإنسان ، يـدور به اليوم الفرد حول نفسه ، ومقاومته مقاومة مناسبة نظريًّا وفعليًّا [٧] . فإذا كان ثَمَّة في بعض الظروف الواقعيّة خطر في أن تهدّد المطالبة الحصريّة بالحرّيّـة الشخصيّة حرّيّة الآخرين ، فهذا لا يعني سوى أنّ الاعترافَ المتبادل بالتسـاوي

[٦] راجع في هذا المعنى أيضًا :

W. Benedek, " Eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten ? ", in : B. Simma - C. Schulte (Hrsg.), *Völker- und Europarecht in der aktuellen Diskussion*. Akten des 23. Österreichischen Völkerrechtstags, Abtei Frauenwörth, Frauenchiemsee, 19. bis 21. Juni 1998, Wien 1999, 103 (108).

[٧] راجع في المعنى عينه :

Th. Hoppe, " Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine 'Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten ' ", in : *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 293-298, (296).

في الحرّيّة لم يتحقّق تحقيقًا كـاملاً بشـكل قـانونيّ . إنّ مـا يولّـد عـدم المسـاواة ليس النقص في الواجبات الخاصّة ، بل بخلاف ذلـك النقـص في المطـالب القانونيّة التي يمكن تحقيقها ، والتي توضَع في تصرّف المظلومـين اجتماعيًّـا واقتصاديًّا . ومن هنا تتّضح بنـوع خـاصّ المطالبـة بإنشـاء مؤسّسـات لضمـان الحقوق الأساسيّة وحقوق الإنسان الاجتماعيّة .

أن لا تنتجَ من كلّ الحقوق ، كحقّ التملّـك مثلاً ، واجبـات مـن حيـث المصطلح بالذات ، كواجب الاستعمال الاجتماعيّ للملكيّة ، ليس برهانًا علـى أنّ مثلَ تلك الواجبات يجب افتراضها بشكل مستقلّ إلى جـانب الحقـوق [٨] . بل هو بالحريّ برهانٌ على أنّ الناسَ الذين ، بناءً على حالتهم الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة الضعيفة ، يمكن أن يضرَّهم مثل هذا الاستعمال الرديء من الناحية الاجتماعيّة لحقّ التملّك أو لحقوق أخرى ، يجـب أن توفَّـرَ لهـم حقـوقٌ أساسيّة خاصّة لحمايتهم من هذه المساوئ . فالحقّ الفرديّ في التملّـك لا يقابله فقط الواجب الذي يمكـن اسـتنتاجه مـن تعميـم المصطلـح والـذي يقضي باحترام ملكيّة الآخرين ، بـل أيضًـا الواجـب الـذي يقضـي بعـدم الإساءة إلى الآخرين في كلّ مواقف الحقّ الأخرى التي تصـدر عـن كرامتهـم الإنسانيّة ، ولا سيّما تلك التي يمكن أن يهدّدَها تهديـدًا خاصًّـا اسـتعمال حقّ التملّك استعمالاً غير محصور . ومن ثَمّ لا يكفي تعميم موقف الحـقّ الأساسيّ الممارس واقعيًّا لإقامة المعادلة ؛ بل إنّ تعميمَ مبدإ الحرّيّـة الـذي يشكّل القاعدةَ التي تحمل كلّ الحقوق الأساسيّة هو الـذي يجعـل بـالحريّ اللجوءَ إلى واجبات خاصّة لمعادلة الحقوق أمرًا يمكن الاستغناء عنه . فـإذا كان يجب أن تؤمّن لكلّ إنسان بطريقة متساوية الحرّيّة باعتبارها « الحـقّ

[٨] هذا البرهان يتوسّع فيه H. Küng في الكتاب المذكور في الحاشية ٢ :

H. Schmidt (Hrsg.), 90 f.

الوحيد والأصليّ الذي يعود لكلّ إنسان بحكم إنسانيّته » ، بحسب تعبير كانط ، فمن الضروريّ التمييز القانونيّ في مختلف أنواع مطالب الحقّ ، من أجل مقاومة مختلف المظالم التي يمكن أن تتعرّضَ لها الحرّيّة في العيش المشترَك بين الناس [٩] . وهكذا فمن أولى وظائف حقوق الإنسان أيضًا إدراك الأنواع الخاصّة لعدم المساواة والارتهانات بين الناس ، والعمل على توقيف مفعولها بحيث تبقى حريّتهم مؤمّنة في علاقتهم المتبادلة .

ج) إمكانيّة اللجوء إلى الإكراه

من الناحية التي تمّ الآن شرحُها يتّضح في الوقت عينه لماذا من المضرّ حتى أن نريدَ الوصول إلى تقليص الحقوق الشخصيّة الضروريّ لمصلحة المجتمع فقط عن طريق واجبات مستقلّة لا يمكن من جهتها أن تُستخلصَ من حقوق . فالحقوق تتميّز بأنّه يمكن تطبيقها بالقوّة ، بدون أن يكونَ صاحب الحقّ بحاجة في هذا إلى النظرة الأخلاقيّة لما هو واجب . في هذا تكمن فائدةٌ أخرى حاسمة للفصل بين الحقّ والأخلاق لصالح الحفاظ على كرامة الإنسان : إنّه من السيّء لحماية كرامة الإنسان أن تتهرّبَ على الصعيد المبدئيّ في ميادين واسعة من اتّخاذ شكل حقوق متسلّحة بالقوّة ، وتبقى بدل ذلك منذ البداية مرتبطة بالأخلاق الفرديّة للذين يمكن أن ينتهكوا كرامة الناس الآخرين [١٠] . في العلاقة مثلاً بالواجب الاجتماعيّ للحقوق الأساسيّة الليبراليّة ، من أجل التمسّك بالإشارة العامّة للواجبات الأخلاقيّة الاجتماعيّة ، قيل بإزالة تدريجيّة لأبعاد معيّنة من الحماية التي يؤمّنها القانون والمؤسّسات لكرامة الإنسان ، والعمل بذلك على تثبيت

[٩] راجع : I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AB 45 ff. .

[١٠] راجع أيضًا في هذا الموضوع Th. Hoppe ، المرجع المذكور (حاشية ٧) ، ٢٩٦ .

غير مباشر للتخفيض الفرديّ للحقّ الشخصيّ ، الذي يتعلّق الأمر بإزالته . وقد تبيّن هذا بالنتيجة خدمة سيّئة للدافع الخاصّ الكامن وراء رغبة تقوية الواجبات .

إنّ الإلحاحَ على حماية كرامة الإنسان بأكبر قدر من القوانين لا يعني على الإطلاق إرادة إزالة ناحية الواجب – بل بالعكس : فهو يظهر بوضوح أكثر بالضبط من خلال تجذّره في حقوق متسلّحة بالقوّة . فبخلاف الواجبات الأخلاقيّة المستقلّة ، التي لا تقابلها أيّة حقوق مرغِمة ويمكن بالتالي تحقيقها انطلاقًا من رؤية حرّة فقط ، فالواجبات التي تنجم عن حقوق غريبة هي أكثر شدّة ، إذ إنّها تستطيع أن تُرغِمَ الفردَ على تصرّف خارجيّ معيَّن بدون دافعه الباطن ، حتى ضدّ اقتناعه الحاليّ . إنّ الطابعَ المهمل كما يقال للواجب والمتساهل ، الذي تتّسم به الحقوق الأساسيّة الشخصيّة ، يبيّن هنا بأجلى بيان قوّته الملزِمة ، لا سيّما وأنّها ، بناءً على تبادل الحقوق الأساسيّة ، تختصّ أيضًا بوجه دائم بكلّ صاحب حقوق أساسيّة .

ولكنّ هذه القوّة ، بالضبط بسبب التبادل العامّ ، الكامن في مصطلح حقّ الحرّيّة ذاته ، لا تناقض في شيء الحرّيّة القانونيّة ، بل تطبيقها . هذا ما عبّر عنه كانط بكلّ وضوح : « عندما يكون استعمالٌ ما للحرّيّة هو نفسه عائقًا بحسب ما تحدّده الشرائع العامّة (أعني ظالمًا) ، فالقوّة التي تقاومه ، فتمنع ما يعوق الحرّيّة ، هي منسجمة مع الحرّيّة التي تقتضيها الشرائع العامّة ، أعني أنّها عادلة » . فإذا أردنا أن نبرّرَ حقّ اللجوء إلى القوّة عند الواحد ، بأن نضعَ مقابل هذا الحقّ الواجبَ المستقلّ الأخلاقيّ الذي يُلزم الآخر باحترام حرّيّة الأوّل ، يصير الاحترام العامّ المتبادَل للحرّيّة من جديد مرتبطًا بالدافع الأخلاقيّ لكلّ فرد، ويُثار الشكّ من جديد حول إمكانيّة تأمينه بقوّة القانون . وقد أوضح ذلك كانط أيضًا بشدّة : « فعندما يقال إنّ

لمؤمنٍ الحقّ بأن يطلبَ ممّن استدان منه أن يدفعَ الدَّينَ الذي عليه ، فهذا لا يعني أنّه يستطيع أن يأملَ أنّ عقلَه سيقوده إلى هذا العمل ، بل إنّ القوّة التي تفرض على كلّ واحد أن يفعلَ هذا يمكن أن تنسجمَ مع حرّيّة كلّ واحد ، وبالتالي أيضًا مع حرّيّته الخاصّة ، بحسب قانون خارجيّ عام ّ: فالحقّ وإمكانيّة استعمال القوة هما إذن أمرٌ واحد [١١] .

٣- الحرّيّة واللجوء إلى القوّة في الدولة الديمقراطيّة

أ) الحريّة أساسٌ للاستقلال السياسيّ وحاجزٌ أمامه

إذا أردنا أن ننفّذَ مباشرةً الحقَّ في وجهه العموميّ باعتباره صلاحيّة خاصّة ومتبادلة لاستعمال القوّة ، فهذا يؤدّي بصراحة إلى إرباك . إذ لا وجود لأيّ معيار عامّ مُلزِم للتمييز بين القوّة الشخصيّة التي تنتهك حقّ الآخر ، والقوّة الشخصيّة الأخرى التي بها يُعيد الإنسان حقّه الخاصّ مع الحفاظ على حقّ الآخر . الانتهاك المتبادَل للحرّيّة والتأمين المتبادل للحرّيّة لا يمكن التمييز بينهما ويمكن أن يتحوّل باستمرار الواحد إلى الآخر . وهذا لا ينجم فقط عن الإمكانيّة العامّة بأن يُساء استعمال حقّ القوّة الشخصيّ لأسباب غير أخلاقيّة ، بل هو أيضًا نتيجة تصادم الآراء الأخلاقيّة حول استعماله الصحيح . في هذه النقطة أيضًا لا تفيد بالتالي تقوية المسؤوليّة الأخلاقيّة الاجتماعيّة . بل تتبيّن بالحريّ في هذا الموقع ضرورة توحيد قوّة الفرد الشخصيّة في قوّة مشتَركة عامّة ، وبالتالي ضرورة الانتقال من الوضع الطبيعيّ إلى الوضع المدنيّ ، الذي يكوّن موضوعًا رئيسيًّا في الفلسفة

[١١] I. Kant, AB 35 f. (الكتاب المذكور في الحاشية ٩) .

السياسيّة في العصر الحديث [١٢] .

المهمّة الرئيسيّة لمثل هذا البناء تقوم في تبيان الأوضاع التي يمكن فيها لحقّ القوّة العامّ الذي تتمتّع به الدولة أن يكونَ هو نفسه حقّ القوّة الموحّد المتبادَل الذي يعود لمواطنيها . وإلاّ لم يعد من الممكن استخلاص قوّة الدولة من حقّ حرّيّة المواطنين . ومن ثَمَّ يمكن أن يكونَ الخضوع المشترَك للقوّة العامّة ناحية من الحرّيّة تعبّر عنها صورة ما يُدعى بالعقد الاجتماعيّ .

لدى النظر الدقيق إلى المسألة ، يبدو أنّ الإرباكَ الذي تبيّن من قبل بين الحرّيّة والضغط لم يُحلَّ ، بل يستمرّ في شكل آخر : فحقّ اللجوء الأصليّ إلى القوّة تجاه شخص احترامًا للحرّيّة الشخصيّة في علاقة التبادل العامّة لا يمكن تحقيقه مباشرةً ، وقد تحوّل من جهة إلى حقّ ضغط لإقامة حماية عامّة لحقوق الجميع . فإذا لم يكن حقّ الضغط هذا لبناء جماعة حقًّا ضدّ الجميع ، صارت حماية الحرّيّة من جديد بحاجة إلى موافقة دافع عقليّ لكلّ فرد [١٣] . إنّ فكرة العقد الاجتماعيّ لا يجوز بالضبط اعتبارها حرّيّة قانونيّة في أن يرفضَ المرء أيضًا على هواه الحماية المشترَكة للحقوق المطلقة . ولكن من جهة أخرى يجب أن تُبنى الجمعنة على اتّحاد يتّخذ شكل عقد ، أي على حرّيّة الإرادة ، وإلاّ فإنّ الضغطَ العليّ لن يصحّ كممارسة جماعيّة لحقّ اللجوء إلى القوّة الخاصّ بكلّ فرد . ولكنّ اللجوء إلى القوّة لإرغام حرّيّة الإرادة يبدو أمرًا متناقضًا في ذاته .

إنّ الإرباكَ بين الحرّيّة واللجوء إلى القوّة الذي اتّضح عن طريق البناء النظريّ لوضع أساس للدولة على مثال العقد الاجتماعيّ يصل إلى الممارسة

[١٢] راجع أيضًا في هذا الموضوع :

A. Somek, " Die Moralisierung der Menschenrechte ", in : C. Demmerling - T. Rentsch (Hrsg.), *Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, Berlin 1995, 48 (51 ff.).

[١٣] راجع : I. Kant, AB 73 f., AB 8 (الكتاب المذكور في الحاشية ٩) .

السياسيّة للدولة الديمقراطيّة ، حيث لا يمكن أيضًا إيجاد حلّ له ، بل يجب احتماله كتوتّر بين مطلب حقوق الإنسان الذي لا يمكن التصرّف به سياسيًّا من جهة والاستقلال الديمقراطيّ للجماعة السياسيّة من جهة أخرى . هذا يصحّ أوّلاً بالنسبة إلى مؤسّسات « ديمقراطيّة الحقّ الأساسيّ » هذه عينها : إنّ المشترعَ الديمقراطيّ يقف من جهة في ظلّ الفائدة التي يمنحها الدستور للحقوق الأساسيّة ، التي يمكن أيضًا إرغامها من قِبَل صاحب الحقّ الأساسيّ عن طريق الشكوى إلى المحكمة الدستوريّة . في هذا الشكل يحافَظ في دولة الدستور الديمقراطيّة على حقّ كلّ واحد في اللجوء إلى القوّة ضدّ الجميع لبناء مجتمع للحماية الجماعيّة للحرّيّة ، ويوضع هذا الحقّ بشكل دائم . من جهة أخرى تجد ناحية التربية الذاتيّة في الدولة الديمقراطيّة التي تتضمّنها فكرة العقد الاجتماعيّ متابعتها في شكل تربية الإرادة السياسيّة الحرّة من خلال تكوين النظام العامّ ، الذي يُعتبَر ضروريًّا بشكل واقعيّ لحماية حرّيّة الجميع . كلتا الناحيتين لا تقفان جنبًا إلى جنب بدون علاقة بينهما ، لكن من ناحية المؤسَّسة لا يمكن المجيء بهما للضمان .

ب) من أجل أخلاقيّة مسؤوليّة سياسيّة

إنّ موقع التقاطع هذا بين حقوق الإنسان التي لا يمكن التصرّف بها والاستقلال السياسيّ ، هو المكان الذي يتّخذ فيه معنى الكلامُ على المسؤوليّات التي لا تظهر في حقوق اللجوء إلى الضغط . يتعلّق الأمر هنا بمسؤوليّة المواطن السياسيّة في مشاركته في التحديد الديمقراطيّ لما يمكن أن يصحّ كتنظيم من خلال المؤسّسات لصلاحيّات الدولة في اللجوء إلى القوّة لتأمين حرّيّة الجميع . هذه المسؤوليّة يحملها بصفة كونه مشاركًا في التشريع تجاه سائر المواطنين ، من دون أن يتمكّنَ هؤلاء من تطبيقها ضدّه بالإكراه . فالموضوع يتعلّق هنا كلّ مرّة بنواحي حماية الحرّيّة من خلال

مؤسّسات حماية تستند إلى الحقوق الأساسيّة . صحيحٌ أنّ نقطةَ العلاقة الوحيدة هنا أيضًا هي كرامة الإنسان التي يتمتّع بها الجميع في تبادلها باعتبارها حاملة « الحقّ الأصليّ في الحرّيّة » الذي هو حقّ للجميع ، ومع ذلك فالمسؤوليّة السياسيّة في هذا الأمر لا يمكن إرغامها بقوّة القانون [١٤] . وإلاّ لا يمكن للمؤسّسات التي تملكها الدولة لتأمين الحرّيّة أن تكون بعد هي نفسها نتيجة لحرّيّة جميع المواطنين الموحّدة . حتّى بالنسبة إلى الحقوق السياسيّة لا يجوز أن يكون من ثَمَّ أيّة منافع علنيّة لاستعمالها « الصحيح » . إنّ مسؤوليّة المشترع الديمقراطيّ يجب بالتالي أن تتغذّى من المصادر الأخلاقيّة التي ينبغي في نهاية الأمر أن يحملَها المواطنون ويُدرجوها في المسيرة السياسيّة . في هذا يصحّ القول المأثور لأستاذ القانون العامّ بوكنفرده (Böckenförde): « إنّ الدولة الحرّة والعلمانيّة تعيش من أوضاع لا يمكنها هي نفسها أن تضمنَها . هذه هي المجازفة الكبرى ، التي تخوضها ، من أجل الحرّيّة [١٥] ».

من بين المصادر التي تتغذّى منها مثل هذه الأخلاق المدنيّة السياسيّة ، تؤدّي الأديان دورًا بارزًا . فهي مدعوّة إلى أن تُدخل في الرأي العامّ الديمقراطيّ مفهومًا عميقًا لكرامة الإنسان وتميّزَ الأوضاع التي لا ينعم فيها الناس بحماية قانونيّة كافية في وضعهم الوجوديّ [١٦] . لذلك فإنّ تعزيزَ

---

[١٤] راجع : H. Hofmann ، المرجع المذكور (حاشية ١) ، ٨٧ وما يتبع .

[١٥] راجع :

E.-W. Böckenförde, " Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation " , in : Böckenförde (Hrsg.), *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, 42 (60).

[١٦] راجع : غرهارد لوف ، مداخلة في النقاش ، في : أندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي (إدارة) ، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة** ، سلسلة « المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون » رقم ١٧ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ٢٠٠٢ ، ص ١٩٠ .

المسؤوليّة السياسيّة تجاه مثل هؤلاء المظلومين هو أمرٌ مهمّ ، لأنّه ، خصوصًا في الأوضاع الراهنة للتشابك العالميّ ، في معظم الأحيان لا يمكن تحديد أيّة مسؤوليّة تقع على عاتق أشخاص معيَّنين ، يسيئون استعمالَ حقوقهم بطريقة غير مسؤولة . إنّ معادلة الحقوق الفرديّة بواجبات تصرّف فرديّة ، بغضّ النظر عن إشكاليّتها الاعتياديّة ، كثيرًا ما تقع في الفراغ . فالمسألة هي بالحريّ مسألة مظالم كثيرًا ما يتمّ تجاهلها في محيط تسيطر عليه الفعّاليّة التقنيّة الاقتصاديّة . ومن ثَمَّ فمن الضروريّ جدًّا ، على صعيد المسؤوليّة المدنيّة السياسيّة ، تحسيس الناس بالأوضاع القانونيّة والمؤسّسات الكفيلة بحماية كرامة الإنسان . وبالتالي فإنّ إعلانًا عامًّا للمسؤوليّات يجب أن لا يرتبطَ أوّلاً بالعمل على إدراج الأخلاق في ممارسة الحقوق الفرديّة ، بل على إدراج الأخلاق في المسيرة السياسيّة لتنظيمها . إنّ أخلاقيّة الأديان تتضمّن في هذا أيضًا تراثًا غنيًّا .

أسئلة ومداخلات

شرعة حقوق الإنسان في نطاق الحقوق الفرديّة

تسخيري : تعليقًا على المساهمة القيّمة والجزيلة الفائدة ، أودّ من جديد أن أدليَ ببعض الملاحظات :

(١) من دواعي الأسف أنّ شرعةَ حقوق الإنسان قد وُضعت أوّلاً كشرعة للحقوق الفرديّة ، ولم يتمّ توسيعها إلاّ في ما بعد ضمن نطاق اتّفاقيّة جنيف الرابعة لتشملَ نواحيَ اجتماعيّة مثلَ تحريم الاستعمار .

اللجوء إلى القوّة في حال الضرورة لفرض الواجبات الأدبيّة

(٢) بالنسبة إلى القول إنّه لا يمكن إرغام أحد بواسطة القانون على تتميم واجباته الأدبيّة ، « تكاليفه » و« وظائفه » : أرى دورَ القانون في أنّه وُضِع لخدمة الناس كتوجيه منظَّم عند المطالبة بحقوقهم . فإذا رفض أحدٌ أن يُتمَّ واجبَه الأدبيّ وما يترتّب عليه ، حينئذٍ على القانون أن يُرغِمَه على ذلك . هكذا ينبغي اجتناب انتهاك حقوق الآخرين .

لا حرّيّة إزاء الأوامر الإلهيّة

(٣) في ما يتعلّق بالسؤال إن كان الإنسان يمكنه استعمال حرّيّته ما دامت لا تنتهك حرّيّةَ الآخرين ، أعتقد ، وإن كنت قد أُتّهَم باتّخاذ موقف أصوليّ في هذا الأمر ، أنّ الله تعالى يعرف أكثر من الإنسان ما هو لمصلحة الإنسان . وبالتالي فمتى وُجِدت وصيّة إلهيّة – وهي دومًا متوافقة مع مبادئ العقل والفطرة – فليس للإنسان أيّة حرّيّة بإزاء هذه الوصيّة . وإنّ

فطرة الإنسان هذه هي التي بالضبط تقول له عندما يأمرك الله العالِم والقدير والصالح والرحيم ، عليك أن تتصرّفَ بحسب وصيّته . وبذلك لا يمكن للإنسان أن يناديَ بحرّيّة مطلقة .

... ولا سيّما في حقوق مرتبطة بالعدل

(٤) بالنسبة إلى الاعتراف بحقوق مرتبطة بالعدل ، بإحقاق الحقّ ، لا يكتفي الإسلام بالوسائل الأدبيّة ، بل يتّخذ ، إذا اقتضى الأمر ، تدابير قانونيّة ومُلزِمة . هذا يتعلّق مثلاً بدفع الزكاة ، التي هي في المجتمع الإسلاميّ قانونٌ اقتصاديّ ، أو بدفع الخمس [وهي ضريبة مرتبطة بإنتاج خيرات الأرض] ، وذلك ايضًا لصالح المجتمع الإسلاميّ . إنّ للقانون الاقتصاديّ الذي تحدّثنا عنه أيضًا ناحية أدبيّة ، عندما نقرأ : أيّها النبيّ ، هذه الحقوق الاقتصاديّة (والمقصود هو الضريبة الإسلاميّة) عليك أن تأخذها من الناس ، وعليك أن تُفهِمَهم أنّ هذه الضريبة تهدف إلى تطهير أموالهم وتزكيتها . ومتى حصلتَ على هذه الضريبة فصلّ عليهم ، إنّ صلواتك هي سَكَنٌ لهم (راجع القرآن ٩:١٠٣) .

أولويّة الحقوق الاجتماعيّة على الحقوق الفرديّة

(٥) تحدّث المحاضر عن إرباك أودّ الآن التطرّقَ إليه . في الحقل الاجتماعيّ لا نعرف أيّ إرباك . الإرباكات موجودة في القضايا الفلسفيّة والنظريّة . فيُطرَح من ثَمَّ السؤال هل نكتشف إرباكًا في القضايا الاقتصاديّة ، بحيث نصل إلى دائرة مفرغة في مجال التوتّر القائم بين « الحرّيّة » و « الواجبات» .

حاولت في مساهمتي أن أبيّنَ أنّ الحقوقَ العامّة الاجتماعيّة لها الأولويّة على الحقوق الفرديّة . صحيحٌ أنّ كلّ الحقوق هي صالحة في كيانها وأصلها ، ويجب بالتالي التصرّف بموجبها . ومع ذلك فثمّة حقوقٌ هي صالحة في

أصلها وكيانها ، ما دام لا وجود لأيّ شروط تقيّدها ، في حين أنّ ثمّة حقوقًا أخرى هي صالحة في أصلها وكيانها ، وعلاوةً على ذلك هي صالحة دومًا ، أي بدون قيد ولا شرط . هل ثَمَّةَ تناقضٌ بين نوعين من الصلاح ؟ ثَمَّة قيمٌ مطلقة وهي دومًا صالحة ، وبالتالي لا يمكن التضحية بها ، كالعدل مثلاً . وثَمَّة قيمٌ هي بدون شكّ صالحة في كيانها ، ولكن في الاصطدام مع قيمة مطلقة يمكن اعتبارها من درجة ثانية .

هكذا لا يمكن في أيّة ظروف أن يكونَ شيء صالحٌ كالعدل أمرًا رديئًا . فإن حدث يومًا تصادمٌ بين الإخلاص والحقيقة من جهة وواجب العدل من جهة أخرى ، فتعود الأولويّة لواجب العدل على واجب الحقيقة . إذ إنّ للحقيقة الاجتماعيّة أو العامّة الأولويّة على الحقوق الفرديّة . هذا بالطبع يشترط دومًا أن تكونَ الحقوق العامّة مبنيّة على العدالة الاجتماعيّة ، وهذا لا يتحقّق في الأوضاع الاستبداديّة .

في داء الإفراط وفي التفريط المرتبط به

رشادي : أشكر للسيّد البروفسّور هامر هذه المساهمة المدعمَة بالحجج العلميّة . أودّ فقط الإشارةَ إلى نقطة واحدة : ثَمَّة وبالٌ عانى منه الإنسان دومًا ، ولكنّه اكتسب مع عصر النهضة نفوذًا كبيرًا ، وهو « الإفراط » « والتفريط » ، وهو نمط تفكير أحاديّ يميل إلى المواقف المتطرّفة . هذا ما يظهر في بعض المدارس التي ترى في الحقوق الأمرَ الأساسيّ ، وتتعرّض في ذلك إلى خطر نسيان الواجبات . بخلاف ذلك ثَمَّةَ مدارس أخرى لا تهتمّ إلاّ بالواجبات ، « بالتكاليف » ، وتُغفِل في ذلك الحقوق . الأمر عينه يحدث بالنسبة إلى النقاش حول العلاقة بين الفرد والمجتمع ، حيث يكمن دومًا خطر إعلاء شأن أحد الأمرين على حساب الآخر الذي يُحَطّ من قيمته .

المعضلة تظهر أيضًا في صدد تقدير النصيب الذي يعود للدين أو للعقل في

نظام المجتمع . فيقول البعض إنّ نظامَ المجتمع لا يمكن أن يتمّ إلاّ على أساس الكتب الدينيّة والتوجيهات التي تُستخلَص منها ، وإنّ العقلَ ليس له في هذا أيّة أهميّة ، بيد أنّ غيرَهم يؤكّد عكس ذلك . يحدث شيءٌ مماثل أيضًا بالنسبة إلى حرّيّة الإنسان ، التي يغالي البعض في تقديرها بحيث لا تحصل سائر القيم على نصيبها كاملاً . تواجهنا باستمرار هذه المفارقة أنّ الإنسانَ يصعب عليه أن يجدَ طريقًا وسطًا يحقّق التعادلَ بين القليل والكثير في حياته : وبالتالي لا تدوم طويلاً حياة أحد هذين الموقفين . هذا يصحّ بالنسبة إلى ماركس الذي راح يؤكّد أنّ كلّ شيء يدور حول القضيّة الاقتصاديّة ، وكذلك بالنسبة إلى فرويد الذي يشدّد على الناحية الجنسيّة في الحياة الإنسانيّة كأن لا وجود لأيّة ناحية أخرى . هذا يعود بشكل قاطع إلى التركيز على جانب واحد هو جانب العقل وإلى النظر إلى هذا الموضوع نظرة أحاديّة .

وكذلك بالنسبة إلى حقوق الإنسان

وكذلك فإنّ مسألةَ حقوق الإنسان هي أيضًا في عدّة نواحي موصومة بهذا النقص أو معرَّضة لهذا الخطر الكامن في المغالاة في التقدير أو الحطّ من التقدير ، فيقال مثلاً إنّ حقوقَ الإنسان تصلح للعالم كلّه ، فالخطر يكمن هنا في التغافل عن أنّ كلّ ثقافة وكلّ شعب وكلّ مجتمع يحدّدون حقوق الإنسان بطريقة مختلفة .

أقول هذا فقط تكملةً لأقوال البروفسّور هامر المدعمة علميًّا بالحجج ولانتقاده لمختلف وجهات النظر . إذ إنّي مقتنعٌ بأنّ مسألةَ المغالاة في تقدير نواحي معيَّنة من الواقع وما يتبع ذلك من الحطّ من تقدير نواحي أخرى لا تسبّب فقط مشكلات ضخمة في العلم وفي علم المعرفة وحسب ، بل أيضًا في حياة الفرد والمجتمع اليوميّة .

اعتبار الواجبات أيضًا وبشكل مناسب إلى جانب الحقوق

بشكه : من الواضح أنّ المحاضرة قد بيّنت بنوع خاصّ أنّ المسألة في العلاقات الاجتماعيّة هي أوّلاً مسألة تنظيم الحياة انطلاقًا من الحقوق . ولكن ألا يقلّص ذلك تقديرَ ناحية الواجبات ؟ استنادًا إلى نقطة انطلاق المحاضرة ، يمكن أن نتساءلَ هل للإنسان في الواقع حقوقٌ قبل كلّ الواجبات أم إنّ الحقوقَ والواجبات توجد في الوقت عينه ؟ فالإنسان منذ مولده يقع على عاتقه واجبٌ تجاه الله ؛ ومتى تزوّج يلتزم بواجبات أساسيّة تجاه شريكه وتجاه أولاده . والمجتمع عينه لا يحتوي بنوع الإجمال على تحديدات للحقوق فحسب ، بل أيضًا على مختلف أنواع الواجبات ، كواجب دفع الضرائب ، وواجب التنبّه لقوانين السير ، وعدم ارتكاب جريمة الهرب لدى التسبّب بحادث سير إلى ما سوى ذلك . هذه كلّها واجباتٌ تنظّمها أيضًا القوانين . ألا يحمل ميل تطبيق كلّ شيء في حقوق مدوَّنة في ذاته خطرَ نوع من دكتاتوريّة ، إذ يُفضي بشكل متزايد إلى إدخال آليّات مراقبة مناسبة لتطبيق كلّ هذه الحقوق في الواقع ؟ بالنسبة إلى أخلاقيّة وسائل الإعلام مثلاً ، فإنّ حرّيّةَ الصحافة تعطي الإعلاميّين الحقّ في أخبار صحافيّة حرّة . ولكن ما هي الواجبات المرتبطة بهذه الحقوق ؟ وإنْ كانت ثَمّة بعض الحقوق في الحفاظ على دائرة الحياة الخاصّة ، فمع ذلك من غير المستحَبّ صياغة كلّ شيء بنوع عامّ في قوانين حيث يتعلّق الأمر بقانون أخلاقيّة الإعلاميّين . فمثل هذه الطريقة في التصرّف تؤدّي إلى مزيد من الأنظمة والأحكام المفصّلة . بالنسبة إلى مختلف نواحي المسؤوليّة في حقل الإعلام ، يجب بالحريّ في الغالب إعطاء دور أكبر لأخلاقيّة الإعلام .

أخلاقيّة المسؤوليّة هي فريضة الساعة

في ما يتعلّق « بالإعلان العالميّ لحقوق الإنسان » ، فهو يعتبر ذاتَه

المسؤوليّة المتضامنة . أمّا الأهداف التي تتجاوز هذا الأمرَ فتبدو لي كلّها موضوع تساؤل ، ما دامت لم تأخذ بعد بالاعتبار بشكل كافٍ هدفَ القانون بالضبط ، وهو التأمين الشامل لمسؤوليّة الإنسان الخاصّة .

خلافًا لما قاله البروفسّور رشادي ، للعودة إلى مداخلته ، لا أعتبر وبالاً على الإنسانيّة أنّها تعيش اليوم في عالم تنتشر فيه ، بالنسبة إلى كيان الإنسان وتحديده ، آراء يبدو من الصعب أو من المستحيل أن تتّفقَ بعضها مع بعض . ألا يمكن أيضًا أن نرى من الناحية الدينيّة في مثل هذا الوضع اختبارًا بأنّ الله قد زوّد الإنسان بالحرّيّة وبذلك أيضًا بالقدرة على التفكير ، ومن خلال هذا التدبير الأساسيّ تظهر دومًا في التاريخ مراحل يكون فيها للناس آراءٌ متباينة حول نوعيّة السلوك الصحيح في الحياة . هذا في رأيي لا ينال من الدين ولا من صلاحيّة شريعة الله التي تحدّثنا عنها البارحة ، بل يدعو مرّةً أخرى إلى مزيد من التفكير في أسس هذه الصلاحيّة ونوعيّتها من زاوية حريّة الإنسان .

الإنسان « خليفة الله »

فأعتقد أنّنا نجد في ديانتَي الوحي مقاربات يمكن تأوينها بشكل خاصّ في مثل هذه الأوضاع . في ما يتعلّق بالإسلام ، أرى أنّنا نستطيع في مداولاتنا أن نكتشفَ في المفهوم القرآنيّ للإنسان « خليفة الله » مقاربات لهذا الأمر : فنرى أيضًا بالضبط في مثل هذه الحالات التاريخيّة التي ينشأ فيها انقسام ، دعوة خاصّة إلى مسؤوليّة الإنسان الشخصيّة . فالمسألة في مثل هذه الأوقات من التاريخ هي بشدّة مسألة إيجاد نظام مشترَك يمكن أن يتضمّنَ مواقف متباينة بحيث لا يمارَس العنف على الحرّيّة التي أرادها الله للإنسان من جهة ، ويُفسَح في المجال من جهة أخرى لكلّ الناس بطريقة متساوية ليصلوا إلى معرفة شريعة الله معرفة ترتكز على دوافع شخصيّة .

« إعلانًا للمسؤوليّة مع نداء أخلاقيّ » ، وبذلك فهو ليس ، ولا يريد أن يكونَ ، في ذاته مجموعة أحكام قانونيّة . بعض هذه النداءات الأخلاقيّة يمكن أحيانًا أن تتحوّلَ أيضًا إلى أحكام قانونيّة ، وهذا ليس بالأمر غير الاعتياديّ ، بقدر ما أنّ واجبات كثيرة في المجتمع تتّسم ببساطة بطابع الواجبات المنظَّمة قانونيًّا . إنّ ضرورةَ مثل أخلاقيّة المسؤوليّة هذه قد أكّدها وجود كثيرين من الذين كانوا يومئذ رجال دولة وسياسيّين من بين مساندِيها.

هدف القانون : تأمين المسؤوليّة الشخصيّة

هامر : تبيّن المداخلات أنّ الرأيَ المتباين في بعض المسائل بالنسبة إلى الموضوع الذي عالجته المحاضرة يمرّ عبر ممثّلي فرقاء الحوار .

أوّلاً بالنسبة إلى اعتراض البروفسّور بشكه : إنّ رغبتي في تأمين عاديّ للحرّيّة من قِبَل القانون لم يكن القصدُ منه الدفاعَ عن قوننة كلّ ميادين الحياة والمسؤوليّة . بل بالعكس أردتُ أن أبيّنَ البعدَ الذي لا يمكن التخلّي عنه للمسؤوليّة المدنيّة الأخلاقيّة السياسيّة بالنسبة إلى جوهر النظام القانونيّ الذي يؤمّن الحرّيّةَ في ديمقراطيّة ما . لم أردْ أيضًا أن يُفهَمَ عرضي بشكل واقعيّ على نحو ما قانونيّ تقنيّ ، أعني كما لو كان يجب ، من منظور المؤسّسات الحقوقيّة ، أن ينحلّ النظام القانونيّ كلّه في الحقوق الشخصيّة . في هذه الحالة لا يعود في الواقع أيّ مكان شرعيّ لشيء كالخير العامّ . المهمّ بالنسبة إليّ هو بالحريّ أن أُدرجَ بُعدَ التفسير في ما يتعلّق بالسؤال ممّا يمكن أن يكتسبَ نظامٌ قانونيّ عامّ قوّتَه الملزِمة .

في هذه المسألة أرى أنّ كلّ تحديدات الخير العامّ يجب أيضًا أن يكونَ مردّها قانونيًّا في نهاية الأمر الرغبة في تأمين الحرّيّة عامّة لجميع الذين يعيشون في جماعة قانون من هذا النوع . أجل يجب فهم الحرّيّة في هذا الأمر فهمًا شاملاً ، بحيث يمكن أيضًا أن تُستخلَصَ من مصطلح الحرّيّة هذا نواحي

الدعوة إلى الأمر بالحقّ والنهي عن المنكَر

في هذا الصدد أفكّر أيضًا بقولين وردا في القرآن : أوّلاً بالآية التي ذكرها آية ا لله تسخيري (القرآن ١٦ : ٩٠) : « إنّ ا لله يأمر بالعدل والإحسان [...] وينهى عن الفحشاء والمنكَر [...] » (راجع آنفًا ص ٣٥٤) . ولكن ثَمَّة أيضًا في القرآن موضع يقول فيه ا لله للناس إنّ عليهم أنفسهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكَر ، فنقرأ في الآية ١٠٤ من السورة ٣ : « ولتكن منكم أمّة (من المؤمنين) يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكَر [...] » . هذه مقاربة مختلفة قد تؤكّد وتساند مسؤوليّة الإنسان الخاصّة في حالات لا يتبيّن فيها بوضوح كيف يجب فهم شريعة ا لله وتحقيقها . إنّ حالات من هذا النوع يمكن أن تحدوَ بالإنسان إلى أن يتعلّمَ كيف يفهم فهمًا جديدًا صلاحيّة شريعة ا لله ، إذ يرى نفسَه مدعوًّا إلى أن يطبّقَ بطريقة مسؤولة في حالة تاريخيّة معيَّنة المطلبَ الأساسيّ الذي يطلبه الدين من الإنسان ، ومن هذه الناحية أيضًا أن يحدّدَ هو نفسه بطريقة مرتبطة بالأوضاع التاريخيّة ما يجب أن يُعتبَرَ عادلاً في ظرف محدَّد وفي مكان معيَّن .

عدم الاعتراف بأيّ احتكار لفرد ، بل الاعتراف أساسًا بحقّ كلّ واحد

هذا المطلب يمكن أيضًا أن نراه موجَّهًا في نطاق ديانات الوحي إلى كلّ إنسان ، وفي الإسلام كما أشرنا إلى ذلك ، من خلال تصوّر « خلافة ا لله » ، التي يعزوها ا لله لكلّ إنسان بطريقة أساسيّة بالنسبة إليه . ولكن ينتج من هذا أنّ السعيَ الذي تقوم به جماعة سياسيّة لتحديد ما هو عادلٌ لا يجوز أن يبدو بحيث يمكن أن يطالبَ بعض الناس بهذا التحديد لأنفسهم بشكل احتكاريّ إن جاز التعبير ، بل يجب الاعتراف بهذه المسؤوليّة بشكل أساسيّ لكلّ إنسان . من هذه الناحية من المفيد أيضًا العمل على تعزيز

أخلاقيّة عامّة بطريقة علنيّة فعّالة . ومع ذلك فمن الأمور الهدّامة ، في رأيي ، لمسؤوليّة كلّ إنسان ، التي هي بذاتها مطلبٌ دينيّ ، أن نحاولَ تطبيقَ مثل هذه الأخلاقيّة بقوّة القانون .

شرعة حقوق الإنسان ردّة فعل على العصر الوسيط

خليجي : لنتمكّنَ من فهم المواقف العلميّة فهمًا صحيحًا ، علينا أن ننظرَ إليها في الإطار التاريخيّ الذي نشأت فيه . إنّ شرعةَ حقوق الإنسان هي ردّة فعل على أوضاع السلطة التي كانت سائدة في العصر الوسيط ، حيث كان مركز الثقل قائمًا على الواجب ، أو « التكليف » ، والمهامّ ، أو « الوظائف » . فتُبرز حقوقَ الإنسان ، في حين يُعترَف أساسًا في النقاش بأنّه لا يجوز إغفال الواجبات في هذا الأمر . فحيثما يطالَب باعتبار الواجبات أيضًا إلى جانب الحقوق ، ينشأ القلق والخوف بالعودة من جديد إلى العصر الوسيط .

من جهة أخرى فالذين يطالبون بالحقوق الفرديّة هم بالضبط الذين يميلون إلى انتهاك حقوق الآخرين . نلاحظ اليوم هذه النزعة على مستوى العالم كلّه . والقوى التي تعتبر ذاتها قوى عالميّة هي التي بنوع خاصّ تنتهك بطريقة أنانيّة حقوقَ الآخرين ، أو تفسّر هذه الحقوق لصالحها ، وبهذا تطبّق حقوقَها الخاصّة .

الأديان من أجل التعادل بين الحقوق والواجبات

أمّا الأديان فلها علاقة متوازنة بحقوق الإنسان وواجباته . وهكذا تشدّد من جهة على أنّ شرفَ المؤمن هو حقّ له ، وأنّه لا يحقّ له لا أن يُذلَّ نفسَه ولا أن يدعَ الآخرين يُذلّونه ، ولكنّها تؤكّد من جهة أخرى واجبات المؤمن أوّلاً تجاه ا لله ثمّ تجاه سائر الناس . ومن ثَمَّ فعلينا في النقاش حول

التعادل بين الحقوق والواجبات أن نستلهمَ الأديان . وإذا اعتقدت بعض الأوساط ، في محاولتها إقامة تعادل بين الحقوق والواجبات ، أنّها ليست بحاجة إلى مساعدة الدين ، فإنّها تسقط في النقيض الآخر . لم يقدّم المحاضر أيّ حلّ لهذه المشكلة . فأودّ سماع رأيه في هذا الموضوع .

تأمين مجال حرّ فرديّ لتتميم الواجبات الأدبيّة

شبستري : المسألة ، في ما أراد البروفسّور هامر قولَه ، ليست ، في رأيي ، إن كان يجب الاعتراف بالأولويّة للحقوق أم للواجبات . لقد انطلق بالحريّ ، كما أرى ، من أنّ للناس واجبات هي طبعًا من النوع الأدبيّ ؛ وأنّه من هذا يُطرَح السؤال إن كانت هذه الأمور الأدبيّة تؤمَّن في المجتمع بطريقة أفضل بأن يوضَعَ لها نظامٌ خاصّ « بواجبات الإنسان » ، أم بأن يُبنى على حقوق الإنسان نظامٌ ملائم يعطي الناسَ إمكانيّة ممارسة واجباتهم . فيجب في تحديد حقوق الإنسان هذه أن يوضَّحَ بأنّنا لسنا هنا بصدد مجرّد حقوق ، بل بصدد حقوق ترتبط بها أيضًا واجبات . وبذلك لا تغدو المسألةُ مسألةَ إعطاء الأولويّة لحقوق الإنسان على حساب الواجبات ، بحيث يجب التساؤل أين تقع في هذا الأمر الأديان وأين تقع الآداب . بل يجب بالحريّ أن تقدّم مثل هذه النظرة للأشياء حلاًّ لتجذير واجبات الإنسان في أنظمتنا الاجتماعيّة بشكل أفضل ، ليس بأن نجعلَ منها بنوع عامّ قوانين ، بل بأن نحافظَ على طبيعتها الأدبيّة ، إذ نضمنها قانونيًّا .

هل يمكن أيضًا إصدار قوانين لواجبات شخصيّة ؟

ملاحظة ثانية تتعلّق بأنّنا في موضوع حقوق الإنسان نتحدّث عن حقوق أُعطيت للإنسان بصفة كونه إنسانًا . ولكن بخلاف ذلك ثَمّة أيضًا حقوق تتعلّق بالدرجة الأولى بالمجتمع الإنسانيّ ، كالحقوق البرلمانيّة مثلاً وغيرها .

مقابل ذلك ثَمّة أيضًا واجباتٌ إنسانيّة تتعلّق بالدرجة الأولى بواجبات هي جزءٌ من الإنسان بصفة كونه إنسانًا – وواجبات أخرى تتعلّق مثلاً بواجبه دفع الضرائب أو تلازمه كمشارك في حركة السير . فالسؤال هو هل يمكن إصدار قوانين خاصّة بتلك الواجبات المتعلّقة بالإنسان بصفة كونه إنسانًا ، المتعلّقة به شخصيًّا في مجال مسؤوليّته الشخصيّة ؟

« حقوق الشخص » – « حقوق الفرد »

قُرجي : أودّ أن أعربَ للبروفسّور هامر عن تقديري لمحاضرته الجزيلة الفائدة ، وأدليَ في هذا الموضوع بملاحظة ليست خاصّة لا بالإسلام ولا بالمسيحيّة : فعندما تحدّثَ عن « حقوق الشخص » ، أعتقد أنّه لا يمكن الكلام على حقوق الشخص هذه بطريقة مجدية إلاّ بالعلاقة با لله . فحقوق الشخص مع الصفات العائدة له تتحدّث عن الصفات التي ننسبها إلى ا لله. من هذه الحقوق يجب ، في رأيي ، أن نميّزَ « حقوق الفرد » ، بقدر ما يجب أن نرى في « الفرد » على نحو ما مثالاً واقعيًّا ، « مصداقًا » ، للكلّ ، وفي حال الإنسان كمثال واقعيّ يصحّ بالنسبة إلى إنسان فرد كما يصحّ بالنسبة إلى كلّ الناس .

فما الذي يجب أن نفهمَه « بحقوق الشخص » بتمييزها من « حقوق الفرد » ؟ أعتقد أنّه في الحالة الأولى يتعلّق الأمر بحقوق شخص يختصّ بها وحده دون أيّ شخص آخر . أمّا حقوق الفرد فهي ليست مبدئيًّا حقوق شخص واحد ، بل هي حقوق كلّ فرد من أفراد مجموعة ما .

الحديث عن أولويّة الحقوق بالنسبة إلى الواجبات أو بالعكس عن أولويّة الواجبات بالنسبة إلى الحقوق لا معنى له في رأيي . فالواحدة مرتبطة بالأخرى : فإذا كانت ثَمّة أهمّيّة كبرى لحقٍّ ما ، فالواجب الذي يقابله له أيضًا أهمّيّة كبرى ، وإذا كان لحقٍّ ما أهمّيّة قليلة ، فللواجب المقابل

له أيضًا الأهمّيّة عينها . يجب بالحريّ الكلام على تعادل أو توازن بين الحقوق والواجبات ، يلائم بأفضل الطرق العلاقةَ بين هذين الأمرين .

« حقوق الإنسان » واجباتٌ متأصّلة في الحقّ

كما أنّ الحقوقَ التي تُدرَّس في كلّيّة حقوق هي بالتحديد واجبات ، كذلك هي حال حقوق الإنسان . فالموضوع لا يتعلّق من ثَمَّ في هذا الأمر بحقوق بل بواجبات ، ولكنّها تحمل فقط اسمَ « حقوق » ، كما هي الحال في الشرع الإسلاميّ . الفرق الوحيد بين حقوق الإنسان والشرع الإسلاميّ هو أنّ الأخير يقوم على الأسس الأربعة التالية : القرآن والسنّة والقياس والإجماع ، فيما حقوق الإنسان مبنيّة على التقليد ، وعلى الاستنتاج المنطقيّ ، وعلى الحدس بالنسبة إلى ما هو الحلّ الأفضل لمسألة معيَّنة . وبالتالي ففي حقوق الإنسان نحن بصدد واجبات متأصّلة في الحقّ . في رأيي أنّ لفظة « حقوق » في مصطلح « حقوق الإنسان » غير مناسبة .

الأديان مدعوّة إلى مساندة الإنسان في استخدام حرّيّته

غابرييل : مع شكري للبروفسّور هامر على عرضه المستفيض ، أسأل إن كان يجب أن نحملَ على محمل الجدّ بقدر أكبر ، من وجهة نظرنا إلى المجتمع ، قول بوكنفرده (Böckenförde) إنّ الدولة الحرّة العلمانيّة تعيش من أوضاع لا يمكنها هي نفسها أن تضمنَها » [راجع آنفًا ص ٣٨٧] . فيكون السؤال ما هي الشروط الشخصيّة التي يجب أن تتوفّرَ في الإنسان في مثل هذا النظام الحرّ للوصول إلى خطاب تقليديّ عن الفضيلة . ليس من الصعب أن نرى أنّ الأديانَ تؤدّي دورًا مهمًّا في التربية الشخصيّة على الحرّيّة .

فضلاً عن ذلك فإنّ هذا النقاش بسبب ذلك يأتي إلينا بالحريّ من المجال اللغويّ الأميركيّ ، في حين أنّ مخاوفَ الاحتكاك هي هنا أكبر في

الميدان الأوروبيّ ، لأنّ الواجبات الدينيّة لم تكن عندنا مدة زمن طويل تُعلَن فقط بطريقة عامّة ، بل كانت أيضًا تُفرَض بالقوّة . في المجال اللغويّ الأميركيّ يقف الإنسان من هذه الناحية تجاه الدين نفسيًّا بشكل طبيعيّ أكثر .

قنبري : أشكر للبروفسّور هامر محاضرتَه التي عالجت مادّة معقّدة . وتصير أكثر تعقيدًا عندما نعهد بحماية الحقوق الفرديّة إلى مختلف الدول . يؤكّد ماك إنتير (MacIntyre) في هذا الصدد : « إنّ حقوقَ الإنسان تبدو بلا معنى حيث يتمّ الانطلاق من مذهب المنفعة ومن دولة ليبراليّة » . فبقدر ما تعطى الأولويّة للمنفعة أو للمصالح الخاصّة ، يفقد دور الدولة أهمّيّتَه بالنسبة إلى حماية حقوق الإنسان . يمكن هنا بالضبط ، في رأيي ، أن يواجهَنا إرباك . فإذا أردنا أن نمارسَ هنا « الدين » أو « الواجبات » ، نحتاج إلى أساس نظريّ آخر ، لنتمكّنَ من البحث بطريقة مناسبة في واجب الدولة إدراكَ مسؤوليّتها في هذا الشأن . هنا أرى في الواقع المشكلة .

إعلانات حقوق الإنسان – ضدّ جرائم عصرنا

لوف : أوّلاً بالنسبة إلى مداخلة خليجي ، أودّ الإشارة إلى أنّ إعلانَ حقوق الإنسان الذي صدر سنة ١٩٤٨ لم يكن موجَّهًا ضدّ العصر الوسيط بل ضدّ بربريّة الاشتراكيّة القوميّة النازيّة ، ضدّ الطريقة اللاإنسانيّة التي عومل بها الناس في عصرنا في أوشفيتس (Auschwitz) وفي أماكن أخرى .

التمييز بين الواجبات الأدبيّة والواجبات القانونيّة

إنّ المسألة في القضايا المعالَجة هنا هي مسألة تحديد العلاقة بين القانون والآداب . فإذا انطلقنا من واجب الإنسان بأن يكتملَ في منظور دينيّ وإنسانيّ شامل ، يُطرَح السؤال كيف يجب أن يتمّ هذا . هل يحدث

الاكتمال بناءً على تصرّف حرّ أم يجب هنا ممارسة القوّة ؟ هذا هو السؤال الأساسيّ . وبالتالي إلى أيّ مدى تجوز في هذا الصدد ممارسة القوّة ، ومتى تكون هذه القوّة مهدِّدة للحريّة ؟ لقد أدّت المشكلة عندنا إلى التمييز بوضوح بين الواجبات الأدبيّة والواجبات القانونيّة . ففي حين أنّ هناك واجبات أدبيّة معيَّنة هي مهمّة للسلوك في الحياة الشخصيّة بحيث يجب أن يتحمّلَ الإنسان مسؤوليّتها بحرّيّة ، ثَمَّة واجباتٌ أدبيّة أخرى تختصّ بحقوق الآخرين بشكل أوّليّ بحيث يجب في حال انتهاكها أن تهدّدَها قوّة القانون .

يمكن أن نعطيَ مثلاً على ذلك « واجبَ الإسعاف » : فهو يحدّد بأنّي ، عندما أمتنع عن إسعاف إنسان جُرِح جرحًا خطيرًا في حادث سير ، لا أنتهك واجبًا أدبيًّا فحسب بل أيضًا فريضة قانونيّة . ومن ثَمَّ ينبغي أن لا نرى القانونَ والآدابَ منفصلة ، بل يجب بالحريّ أن تُميَّز الخلفيّة الأدبيّة بالنسبة إلى ما يتوجّب عليّ فعله انطلاقًا من مسؤوليّتي الخاصّة لاكتمالي الأدبيّ ، وبالنسبة إلى ما يجوز للقانون أن يُرغمَني عليه .

ثَمَّة حالة تمّ فيها التمييز بين القانون والآداب ، وقد تحدّثنا عنها أيضًا في نطاق مداولاتنا [راجع آنفًا ص ١٣٨، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٧٩] ، وهي التعامل مع اللواط . هنا يبدو من المناسب التمييز بطريقة مماثلة . فالناحية الأولى هي الحكم الأدبيّ على القضيّة والتعامل الواقعيّ معها ، كما ينتجان من آراء دينيّة محدَّدة ومن جهات أخرى . ولكن هل يجب اللجوء إلى مساعدة القانون في هذا الأمر الذي هو في الأساس مسألة سلوك شخصيّ في الحياة ، مهما يكن تقويم هذا العمل من الناحية الأدبيّة ؟ جوابنا هو التالي : هذا الأمر هو موضوعٌ أدبيّ عند البالغين ، ويجب ألاّ يعالَجَ كمسألة قانونيّة وبالتالي ألاّ يعاقَبَ عليه .

بذلك يمكن تتميم الواجبات الأدبيّة والعيش بمقتضاها

هامر : قيل الكثير في هذا النقاش ، وأستطيع أن أعتمدَ عليه في هذه المداخلة الختاميّة . لقد همّني عامّة أن يعطى الإنسان في الوضع الحاليّ إمكانيّة تتميم واجباته الأدبيّة والعيش بمقتضاها ، ولا سيّما تلك التي تصله من الدين الذي ينتمي إليه . هذا الاهتمام يجب ، خصوصًا في ظلّ أوضاع مجتمع تعدّديّ ، أن ينعكسَ في مؤسّسات ، ويعبَّرَ عنه في شكل حقوق أساسيّة . لا وجود لأيّ شكل مؤسَّساتيّ آخر لتحقيق هذه الرغبة في مجتمع واقعيّ . هذا ما أقصده عندما أنطلق من أطروحة أولويّة حقوق الإنسان . هذا لا يقصي على الإطلاق أن يتّخذَ الإعداد الواقعيّ لنظام القانون وجهَ حقوق وواجبات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا على نحوٍ ما غير منفصل .

... وخصوصًا في ظلّ أوضاع مجتمع تعدّديّ

على هذا الأساس أثبتُ ، بالنسبة إلى مداخلة البروفسّور بشكه ، أنّ الموضوع لا يتعلّق على الإطلاق بأن يتمكّنَ نظام القانون بمجمله من أن يعملَ فقط منعزلاً على نحو ما عن الحقّ الشخصيّ وعن أيّ عنصر آخر . الموضوع هو بالحريّ أن نفسّرَ انطلاقًا من أيّة مطالبَ يمكن تبرير إلزاميّة نظام قانون ولا سيّما في ظلّ أوضاع مجتمع تعدّديّ . يبدو لي مفيدًا للوصول إلى الهدف أن نحدّدَ ما هو ضروريّ لتؤمَّنَ بشكل كافٍ لكلّ فرد إمكانيّة تتميم واجباته الأدبيّة .

صعيد التبرير جوهريّ لاستخدام الحق

ثمّ ما هي – بمعنى سؤال البروفسّور قنبري – القاعدة التي يرتكز عليها شرط تبرير الحقوق الأساسيّة تبريرًا كافيًا من الناحية الأدبيّة أو الأخلاقيّة ؟ بهذا تطرّقنا أوّل الأمر إلى النقاش الأميركيّ . ومع ذلك يتعلّق الموضوع

في هذا الأمر بالسؤال عن أخلاقيّة سياسيّة لا تستطيع الدولة ، بسبب الحرّيّة ، أن تضمنَها ؛ وعليها ، بتعبير آخر ، من أجل الحرّيّة، أن تخوضَ هذه المغامرة – فالبديل يكمن دومًا في فرض الواجبات الأدبيّة من قِبَل الدولة . وفضلاً عن ذلك فإنّنا نتّخذ دفعًا أساسيًّا من هذه الفكرة بقدر ما تنبّهنا إلى أنّ المسألةَ ليست فقط مسألة ضمان مجالات فرديّة حرّة ، يستطيع فيها كلّ فرد أن يدركَ مسؤوليّتَه الشخصيّة أمام الله ، بل أيضًا تأمين مجالات حرّة لتلك المصادر التي يجب أن تتغذّى منها الأخلاقيّة السياسيّة ، ومنها يجب أن يظهرَ أوّلاً تحديدٌ مسؤولٌ للحقوق والواجبات في المجتمع .

الدولة العلمانيّة تعيش من شروط لا تستطيع هي نفسها توفيرَها

هذا هو خطر الدولة العلمانيّة . فهي لا تستطيع أن تضمنَ أنّ جميع المواطنين الذين يشاركون في تكوين المسيرة السياسيّة ، والذين هم على نحو ما مشترعون مشاركون ، سوف يفعلون ذلك في الواقع بدافع الاهتمام بحرّيّة الآخرين . هذه المعضلة تظهر باستمرار ، ولا بدّ من مناقشتها على الدوام . وبالتالي فالسيّد قنبري على حقّ عندما يقول إنّنا لن نصلَ إلى أيّ مصطلح لحقوق الإنسان يكون قاعدة للتصرّف ، عندما ننطلق فقط من المصالح المادّيّة . ففي هذا التضييق من غير الممكن أن نبرّرَ لماذا يجب أن تكونَ مصلحة كلّ واحد مساوية في القيمة لمصلحتي الخاصّة ، إذا لم أبرّرْ هذه القيمة من خلال قيمة سابقة تكمن في شخص كلّ واحد – وهذه هي كرامة الإنسان بالذات . وبالتالي فمن مصلحة المجتمع العلمانيّ الديمقراطيّ أن يحافظَ على المصادر الأخلاقيّة ، وأن تندرجَ هذه وتتّخذَ شكلاً واقعيًّا في أخلاقيّة جميع المواطنين وفي دافعهم الأدبيّ ، حتى داخل نطاق نشاطهم السياسيّ .

العنصر الأخلاقيّ في تكوين العقيدة الاقتصاديّة والتعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ

ي. هانس بيخْلِر (J. Hanns Pichler)
إنغبورغ غابرييل (Ingeborg Gabriel)

سنحاول في ما يلي تسليطَ الضوء على موضوع بحثنا من ناحيتين : أوّلاً من ناحية النقد العقائديّ عن طريق مضامين جوهريّة أو تساؤلات في إطار « التيّار الرئيسيّ » للنماذج الفكريّة في علم الاقتصاد في ملامحها البارزة ، ثمّ بشكل خاصّ من وجهة نظر « التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ » .

١
[ي. هانس بيخْلِر]

مع نظرة إلى الأخلاق والاقتصاد ، نبادر أوّلاً إلى طرح السؤال الأساسيّ – ونصيغ ذلك بشكل مثير – إن كان أو يمكن أن يكون ثَمّة نوعٌ من « أخلاق صلة وصل » (مثلاً ما يدعى « أخلاق اقتصاد ») ؛ على الرغم من وجود مجموعة لا يُستهان بها من الأعمال والمعالجات الحديثة والمتعلّقة بهذه المسألة ، يبقى هذا مبدئيًّا موضوعَ تساؤل [١] .

---

[١] راجع في هذا الموضوع :

W. Weddingen, *Wirtschaftsethik. System humanitären Wirtschaftsmoral*, Berlin 1951 ; J. Messner, *Ethik. Kompendium der Gesamtethik*, Innsbruck u. a. 1955 ; *O. Schilling, Katholische Wirtschaftsethik. Nach der Richtlinien der Enzyklika Quadragesimo Anno des Papstes Pius XI.*, München 1933 ; O. von Nell-

فإذا رجعنا إلى النصوص والكتابات القديمة المدعوة « كلاسّيكيّة » ، لا نجد مثل هذا التمييز لا في « الأخلاق إلى نيقوماخس » لأرسطو [٢] ، ولا في الأجزاء المهمّة المتعلّقة بالموضوع من « الخلاصة اللاهوتيّة » لتوما الأكوينيّ التي طبعت عصرَها [٣] .

فإذا كانت الأخلاق تبدو موضوعَ توصية وتحبيذ ، فيبدو كلّ مطلب أخلاقيّ – وخصوصًا في مفهوم فلسفيّ شامل – صالحًا لكلّ ميادين العمل الإنسانيّ ؛ وبذلك أيضًا للعمل الاقتصاديّ بالذات . فمثل هذا العمل يتبع

Breuning, Art. " Wirtschaftsethik ", in : *Staatslexikon. Recht. Wirtschaft, Gesellschaft* (hrsg. von der Görres-Gesellschaft), Bd. 8, Freiburg [6]1963, Sp. 772-781, (780) ; P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus* (Vorträge und Aufsätze / Walter-Eucken-Institut ; 87), Tübingen [4]1991 ; P. Koslowski, *Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf Ökonomie bezogenen Ethik*, Tübingen 1988 ; G. Enderle *u. a.* (Hrsg.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Freiburg u. a. 1993.

[٢] راجع بنوع خاصّ *Ethika Eudemeia* (بين ٣٤٧ و٣٣٥ قبل المسيح) : « عندما يسعى الإنسان إلى الخيرات الطبيعيّة [...] كالصحّة والثروة والفرح [...] بالطريقة التي تعزّز قدر الإمكان اعتبار الله ، فهذه هي القاعدة الفضلى » ؛ وكذلك « الأخلاق إلى نيقوماخس » (بين ٣٣٥ و٣٢٣ قبل المسيح) ، حيث ، إلى جانب « توزيع » عادل في إطار « مجتمع منظّم » ، ثَمّة شكلٌ أساسيّ آخر للعدل ، وهو « الذي يعنى بأن تكونَ العلاقات المتّفَق عليها بين إنسان وإنسان عادلة » . المقطعان مذكوران في :

H. Flashar *u. a.*, *Aristoteles und seine "Politik". Vademecum zu einem Klassiker der Antiken Wissenschaftsdenkens*, Düsseldorf 1992, 16 bzw. 97.

[٣] « الخلاصة اللاهوتيّة » ، وخصوصًا « القسم الثاني من الجزء الثاني » ، حيث نجد « أخلاقيّة » توما الأكوينيّ في شكل « تعليم عن الفضيلة » : استنادًا إلى أرسطو ، « الفضيلة هي التي في كلّ شيء تجعل صاحبَها صالحًا ، وتجعل عملَه صالحًا . ومن ثَـمَّ حيثما يكون عمل الإنسان [...] صالحًا ، يجب حتمًا أن يصدرَ عن فضيلة [...] » . هذا المقطوع مذكور في :

P. Koslowski, " Ethische Ökonomie und theologische Deutung der Gesamtwirlichkeit in der " Summa theologiae " des Thomas von Aquin ", in : *N. Lobkowicz, Thomas von Aquin - Leben, Werk und Wirkung* (Klassiker der Nationalökonomie), Düsseldorf 1991, 43 f. ; vgl. auch A. F. Utz, " Die Ethik von Thomas von Aquin ", in : *ibid.*, 23-32.

المبادئ الأخلاقيّة أو يتوجّه بموجبها ، وهو بالتالي « أخلاقيّ » أم لا . إنّ نوعًا من « معرض بضائع » لأخلاقيّات خاصّة ، يمكن الإنسان أن يختارَ منها على هواه كلّ مرّة إذا اقتضى الأمر طريقة تصرّفه ، يبدو في نهاية الأمر موضوع تساؤل ، إن لم نقل خاطئًا .

وهكذا فإنّ مفهوم الأخلاق أو العمل المرتكز على الأخلاق يقتضي ، في « خلاصة » توما الأكوينيّ التي ذكرناها من قبل ، ولا سيّما في نواحيها الاجتماعيّة الاقتصاديّة الهامّة ، مطلب صلاحيّة فائقًا يعود له بموجب كيانه ، لا يفرض أيّ تمييز خاصّ ينطوي على حدّ أو تحديد بمعنى « موجَّه نحو الاختصاص » ولا يسمح به .

ثمّ إذا تابعنا تفكيرَنا والتفتنا إلى النظرة إلى الاقتصاد المتّسمة جوهريًّا بالطابع الغربيّ في شكل « التيّار الرئيسيّ » الكلاسّيكيّ لهذه المادّة ، تمكن الإشارة إلى المسلّمات الأربع المشهورة « لاقتصاد محض » ، كما صاغه ناسو سينيور [٤] (Nassau W. Senior) بضع سنوات بعد كتاب آدم سميث (Adam Smith) « ثروة الأمم » (*Wealth of Nations*) ، أعني :

أوّلاً « مبدأ المصلحة الشخصيّة » كتعبير عن التصرّف الإنسانيّ « الطبيعيّ » بمعنى « نظام طبيعيّ » (ordre naturel) للعمل الاقتصاديّ العقلانيّ ، قائم على نحوٍ ما على علم الإنسان ، وبذلك لا تنبغي مساءلته من ناحية علم الاقتصاد (ويتضمّن في الوقت عينه مسلّمة توسيعه إلى الحدّ الأقصى بحسب ما يدعى « مبدأ الطابع الاقتصاديّ ») .

ثانيًا « مبدأ التضاؤل » مع ما يتجلّى فيه من جديد من تقدير عقلانيّ لما

---

[٤] راجع في هذا الموضوع :

N. W. Senior, " An Introductory Lecture on Political Economy " (1827), weiters " An Outline of the Science of Political Economy " (1836), sowie insbesondere " Four Introductory Lectures on Political Economy " (1852) ; alle in : N. W. Senior, *Selected Writings*, Kelley Reprint, New York 1965.

يمكن منحه من وسائل أو موارد دومًا « ضئيلة » (بسبب التزايد السكّانيّ وما يرافقه من تزايد الاحتياجات) بالنسبة إلى الأهداف التي يجب تحقيقها .

ثالثًا « مبدأ توزيع العمل » كمعيار عقلانيّ كلاسّيكيّ ، مع مصطلح « للعمل » يُنظَر إليه في النهاية بمجمله من خلال وظيفته – ويجرّد بذلك من بعده الإنسانيّ .

رابعًا وأخيرًا ، وبالحريّ بشكل إكماليّ ، « مبدأ الإنتاج » مع مداخيل تميل إلى الانخفاض – مع تكنولوجيا تبقى على حالها .

هنا يتجلّى المضمون المتّسم كلّيًّا بالعلمنة العقلانيّة للاقتصاد في ثوبه « الكلاسّيكيّ » باعتباره – بالمقارنة مع علوم أخرى – ثمرة متأخّرة لتنوير « علم اجتماع » مرتبط في تراثه الروحيّ بالقانون الطبيعيّ الفردانيّ الغربيّ [٥] .

إنّ أهميّته على صعيد علم الاجتماع كما على صعيد السياسة نجد صياغتها من ناحية « فلسفة الأخلاق » عند فرنسيس هتشيسن (Francis Hutcheson) في أفكار أعطاها أخيرًا عنوانًا معبّرًا حول تمييز يجب تبريره من الناحية الأدبيّة الأخلاقيّة بين الخير والشرّ ، نجدها في بعد اجتماعيّ خاصّ (بين الخير والشرّ الأدبيّين " Moral Good and Evil ") [٦] ؛ وهي

[٥] راجع في هذا الموضوع من وجهة النظر النقد الاجتماعيّ والنقد العقائديّ :

O. Spann, *Wirtschaft und Gesellschaft. Eine dogmenkritische Untersuchung* (1907), *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Graz ²1974, 1-270 ; O. Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage* (1911), *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Graz 1967-69 (27/28) ; W. Heinrich, *Wirtschaft und Persönlichkeit. Die Führungsaufgaben des Unternehmers und seiner Mitarbeiter in der freien Welt* (Reihe Wort und Antwort ; 16) Salzburg 1957.

[٦] راجع في هذا الموضوع :

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, London 1725, sowie : *Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations upon the Moral Sense*, London - Dublin 1728 ; weiters insbesondere, *A System of Moral Philosophy. In three books*. Published from the original manuscript by his son F. Hutcheson, Gladgow 1755.

إذن أفكار حول ما يجب من وجهة النظر الاجتماعيّة اعتباره « أدبيًّا » خيرًا أو شرًّا . بهذا صار صاحب تأثير وتوجيه ، مع دافيد هيوم (David Hume) المعلّم المباشر لآدم سميث (Adam Smith) خصوصًا بالنسبة إلى أعماله الرئيسيّة اللاحقة ، ابتداءً من كتابه المتعلّق بنوع خاصّ بالموضوع (١٧٥٩) *Theory of Moral Sentiments* [٧] حتّى كتابه الذي يبرّر النظام *Wealth of Nations* (١٧٧٦) [٨] .

على غرار برنار دي ماندفيل (Bernard de Mandeville) في كتابه الشهير والسخريّ على طريقة الأنوار *Fable of the Bees* (في بداية القرن الثامن عشر) [٩] ، يتعلّق الموضوع عند هتشيسن بتفسير عقلانيّ لما

[٧] في اللغة الألمانيّة *Theorie der moralischen Gefühle* ؛ مع بعض المقاطع من النصّ الأصليّ لتوضيح وجهة النظر العلمانيّة الفردانيّة التي يمثّلها : « [...] لا شكّ أنّ الإنسان هو ، من طبيعته ، موجَّه أوّلاً وبشكل رئيسيّ نحو الاعتناء بذاته » . « مهما نفترض أنّ الإنسان هو أنانيّ ، ثمّة بعض المبادئ في طبيعته تهمّه في ثروة الآخرين [...] وإن لم يستقِ شيئًا منها [...] » . أقوال مذكورة بحسب :

H. C. Recktenwald, *Über Adam Smiths* " The Theory of Moral Sentiments ". *Ein Leseführer. Vademecum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft* (Die Handelsblatt-Bibliothek " Klassiker der Nationalökonomie "), Düsseldorf 1986, 12.

[٨] العنوان الكامل للنصّ الأصليّ :

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.

[٩] عنوان الطبعة الأصليّة :

The Grumbling Hive, or Knaves turned Honest, London 1705.

وعنوان جديد في نسخة موسّعة (١٧١٤) :

The Fable of the Bees. Or, Private Vices, Publick Benefits.

قال عنه فون هايك (F. A. von Hayek) : لقد أحرز « نجاحًا مثيرًا للشكّ » (succès de scandale) . « كاتبٌ ربّما يمكن أن يُقرأ في الخفية ، للتلذّذ بمفارقة [...] ، ولكن لا يجوز أن يُصابَ المرء بعدوى أفكاره . ومع ذلك فقد قرأه الجميع تقريبًا [...] » . وعلى النحو عينه

هو اجتماعيًّا مفيد (خير) أو غير مفيد (شرّ) ، وهذا يعني :

• أنّه يتوافق مع النظام الطبيعيّ (ordre naturel .بمفهوم التنوير الليبراليّ) أن ندعَ تصرّفَ الفرد المحدَّد بالمصلحة الخاصّة ينمو بأكبر قدر من الحرّيّة ، ليتمكّنَ من أن يُفضيَ إلى « أكبر قدر من السعادة » ، إلى أفضل إرضاء – بمعنى الازدهار الاجتماعيّ – للجميع أو أن يُسهمَ فيه .

• أنّ مثل هذا التصرّف الذي يتكلّم عن سعادة من خلال ازدهار مفيد للجميع – محدَّد خصوصًا من الناحية المادّيّة بكثرة الخيرات – يجب من ثَمَّ اعتباره أيضًا « صالحًا » من الناحية الأدبيّة وإيجابيًّا من الناحية الأخلاقيّة ، وتبريره بالتالي من الناحية الاجتماعيّة .

• وأنّه أخيرًا يمكن أيضًا التمييز بين « الخير » و« الشرّ » بالاستناد فقط إلى العقل ؛ وإذن– إذا شئنا – من دون الله ، من دون تحذير القواعد الأخلاقيّة ومواقف القيم الموجَّهة إليها في رباط يعلو التصرّف الإنسانيّ بحدّ ذاته .بمعنى « ارتباط » مرتكز على أساس دينيّ [١٠] .

يؤكّد ركتنفالد (H. C. Recktenwald) إنحياز مندفيل الفكريّ السبّاق وقرابته الخاصّة بنوع خاصّ بآدم سميث ، منوّهًا بأنّ « حكاية النحل » ، كما يمكن البرهان على ذلك من عصرها ، لم تقتصر على « لفت انتباه الكثيرين » (من أمثال هيوم وسميث وهردر وكانط وديدرو وروسّو) ، بل أثّرت حتّى « في عصرنا [...] على الخطاب حول الأخلاق والاقتصاد » ، لتربطَ « النظرات القديمة والجديدة بعضها ببعض [...] وتفسّر النظام الطبيعيّ والتطوّر في العيش المشترَك بين الناس [...] » . هذه الأقوال مذكورة بحسب :

F. A. von Hayek, *Dr. Bernard Mandeville*. " Die Bienen-Fabel - eine moderne Würdigung ", von M. Perlmann, " Bernard de Mandevilles Leben ", von F. B. Kaye. Mit einem kritischen Editorial : Mandevilles Politische Ökonomie und Ethik, von H. C. Recktenwald. *Vademecum zu einem Klassischen Literaten der Ökonomie und Ethik* (Die Handelsblatt-Bibliothek " Klassiker der Nationalökonomie "), Düsseldorf 1990, 16 (Recktenwald), 31 ff., im bes. 36 (von Hayek).

[١٠] راجع في هذا الموضوع :

ثمّ إنّ آدم سميث ، بشكل اقتصاديّ واقعيّ وأكثر مباشرة ، ولكن في الوقت عينه مع مضمون فلسفيّ أخلاقيّ اجتماعيّ ، يصوغ على نحو ثاقب بالمعنى عينه في كتابه الرئيسيّ الذي ذُكر من قبل ، أنّه لا يتعلّق « بأريحيّة موجّهة بقصد نحو الخير العامّ أن ننتظرَ عشاءنا من اللحّام أو من صانع الجعة أو من الخبّاز » ، بل فقط « من نظرهم إلى مصلحتهم الخاصّة » [١١] ؛ فعملهم مبنيّ فقط على المصلحة الخاصّة – التي يمكن تبريرها اقتصاديًّا وفي النهاية أيضًا اجتماعيًّا – ، على منفعتهم المحدَّدة بأكملها .بمعنى فردانيّ جذريّ بالمصلحة الخاصّة .

بهذا يحتلّ العنصر « الأخلاقيّ » مكانة أخرى حاسمة ، « مدنّسة » إن جاز التعبير ؛ وعلى كلّ حال فهذا يختلف تمامًا عمّا نشاهده مثلاً عند توما الأكوينيّ ، أو أرسطو أو غيرهما من أتباع التقليد المثاليّ في تاريخ الفكر الاجتماعيّ من النمط الأوروبيّ الغربيّ .

في هذا قام ويقوم (إلى جانب المضامين والنظريّات بالمعنى الحصريّ التي تبرّر النظام) « الجديد » الذي يصنع في نهاية الأمر العصرَ كما صار .بما لا يمكن إنكاره قادرًا على صنع التاريخ ، تحت راية الابتعاد المتّسم بالفردانيّة عن الجماعة والذي يرافقه الابتعاد عن التضامن ، مع مطلب يبرّر ذاته على نحو ما لتصرّف صالح مبرَّر من الناحية الفلسفيّة الأخلاقيّة ،

O. Spann, *Kategorienlehre* (1924), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Graz ³1969 (zu den " Weisen der Rückverbundenheit " im bes. S. 213 ff.), sowie O. Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (1947), *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Graz ²1970 ; ferner auch E. H. Prat (Hrsg.), *Ökonomie, Ethik und Menschenbild* (Veröffentlichungen der Katholischen Hochschulgemeinde), Wien 1993.

[١١] راجع الكتاب المذكور (الحاشية ٨) :

Wealth of Nations, I, ii ; zit. nach : *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Liberty Classics), II/Vol. I, ed. by R. H. Campbell - A. S. Skinner, reprint, Indianapolis 1981, 26 f.

وبهذا أيضًا وفي الوقت عينه من الناحية الاجتماعيّة من أجل « منفعة » الجميع .

هذا التراث الكلاسّيكيّ العميق « لفلسفة أخلاقيّة » مع المبادئ التي تنجم عنها من تقدير إنسانيّ للقيم أو طرق تصرّف إنسانيّة ، لم يكن « للكلاسّيكيّة الجديدة » في نظرتها المركّزة على الاقتصاد الفرديّ والنفعيّ ، أن تضيفَ إليه إلاّ شيئًا قليلاً ، إن لم نقل لا شيء ، أو حتّى أن تقاومَه . إنّ ما دعي « مقدّر الأسعار » المنظّم والعالم بكلّ شيء باعتباره ضمانة للأسواق الكاملة الذي نجده عند ليون فلراس (Léon Walras) – كتعبير ، كما عند ناسو سينيور (Nassau Senior) ، لعمل « اقتصاد سياسيّ محض » [١٢] يرتكز على اقتصاد السوق – لا يعرف ، في طابعه الذي يدّعي الكمال ، ولا حاجة له أن يعرف ، مبادئ أخلاقيّة مناسبة لعمل اقتصاديّ محدّد على هذا النحو ؛ وفي طابعه هذا الذي يدّعي الكمال ، يُعتبَر هو نفسه أيضًا عادلاً من الناحية الأخلاقيّة ، من دون أيّ ملحق يتخطّى البعد الاقتصاديّ أو أيّة تحديدات من أيّ نوع كانت – مثلاً دينيّة – لتبرير الرتبة التي تعود له .

نتيجة لذلك تندرج في هذه المجموعة – وخصوصًا أيضًا من الناحية الأخلاقيّة – النظرة الخاصّة الكلاسّيكيّة المجرّدة إلى « العمل » باعتباره العنصر الأساسيّ دومًا للتعبير الإنسانيّ عن الحياة وبذلك لأيّ « مجال ثقافيّ » بالمعنى الواسع .

---

[١٢] راجع خصوصًا :

L. Walras, *Éléments d'économie pure. Ou théorie de la richesse sociale*, 2 Bde., Lausanne u. a. 1874-77, sowie L. Walras, *Théorie mathématique de la richesse sociale. Quatre mémoires*, Paris 1877 ; annotierte englische Übersetzung von W. Jaffé, *Elements of Pure Economics. Or the Theory of Social Wealth*, Homewood II. 1954.

إنّ مصطلح « العمل » لم يحصل في أيّة دائرة ثقافيّة أخرى غير الغرب المسيحيّ – وقد تكلّم عليها مثلاً توينبي (A. Toynbee) [١٣] – على « طابع أخلاقيّ » من هذا النوع [١٤] . في مطلب المسيحيّة الأولى القديمة (مجمع نيقية ، سنة ٣٢٥) كانت « الصلاة » تحتلّ المرتبة الأولى قبل « العمل » ، ولم يكن من الممكن لأيّ مؤمن أن يعكسَ هذا الترتيب على هواه ، ولكن في ما بعد فُقِد أكثر فأكثر مثل هذا الترتيب مع الميل العلمانيّ الفردانيّ المتزايد التي تميّز به التنوير ، إلى أن تمّت إعادة تحديد العمل بشكل مجرّد وظيفيّ ، وقد نُزع عنه مضمونه الإنسانيّ وبعده التضامنيّ ليغدو « عاملاً » مفيدًا في النظرة الاقتصاديّة الكلاسّيكيّة .

ولذا لم يكن من باب المصادفات أن وجّه كارل ماركس انتقادَه إلى « نقطة الضعف » هذه في البراهين الكلاسّيكيّة [١٥] . وهو أيضًا الذي اعترض بطريقته القاطعة والنقديّة على « تغرّب » مصطلح العمل الكلاسيكيّ

---

[١٣] راجع موقف توينبي الذي يحاول أن يميّز في سياق التاريخ ٢١ دائرة ثقافيّة مميّزة كان لها أثرها في التاريخ :

A. J. Toynbee, *A Study of History*, 10 Bde., London 1934-54 ; dt. : *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1 : *Aufstieg und Verfall der Kulturen*, gekürzte Fassung (1950), Stuttgart ^{4}1954 ; A. J. Toynbee, *The World and the West*, London 1953 (dt. : *Die Welt und der Westen*, Stuttgart 1953).

[١٤] راجع في هذا الموضوع خصوصًا :

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 20 (1905), sowie M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1920-21 ; A. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft. Geistgeschichtliche Hintergründe unserer Lebensform*, Stuttgart 1959 ; W. Heinrich (الحاشية ٥) ; weiters auch L. Ziegler, *Zwischen Mensch und Wirtschaft*, Darmstadt 1927.

[١٥] راجع في هذا الموضوع :

Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1858 ; sowie vor allem : *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*; insbes. 1. Buch : *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Hamburg 1867.

الوظيفيّ ، مؤكّدًا أنّ « العمل » بالنسبة إلى الإنسان ليس مجرّد شيء « يُبقي في الوجود » ، بل هو بمعنى جوهريّ « ما يبرّر الوجود » ؛ فهو مرتبط ارتباطًا غير منفصل بكيان الإنسان ووجوده ، ولا يمكن أن يُقطعَ ببساطة عمّا هو إنسانيّ ، ولا يمكن أن « يُغرَّب » بشكل اعتباطيّ . ولقد أشار البابا يوحنا بولس الثاني في رسالته العامّة « مزاولة العمل » *Laborem exercens* (١٩٨١) إلى هذه الناحية الوجوديّة في مصطلح « العمل » ، انطلاقًا من نظرة مسيحيّة وبذلك دينيّة ترفع من قيمته ، حيث يتكلّم – مع مضمون إنسانيّ مميّز – على قيمة العمل التي لا يجوز التنازل عنها ، إذ إنّه التعبير الحيّ للمشاركة الدائمة في تحقيق عمل الخلق نفسه ، الذي نحن مجعولون لأجله ومدعوّون إليه .

في نمط النظرة « الكلاسّيكيّة » الضيّق والجامد ، يظهر بالتالي نقص ، لا يبدو أنّ الاقتصاد في المفهوم التقليديّ « لتيّاره الرئيسيّ » قد استطاع منذ ذلك الزمن التغلّبَ عليه : مع مصطلح للعمل ، يُبعَد فيه بل يغرَّب جذريًّا شيء لا يمكن التخلّي عنه بشكل اعتباطيّ ، شيء مرتبط بالإنسان نفسه ؛ فيُختزَل إلى أمر يمكن التصرّف به ، إلى « بضاعة » معروضة على السوق وخاضعة لقوانين العرض والطلب ، وقابلة أيضًا للتجارة كغيرها من البضائع .

ولكن لم يكن ماركس وحده هو الذي وضع بطريقته إصبعه على هذا الجرح (« الرأسماليّ ») – الذي يتبيّن الآن أيضًا أنّه مؤلم – والذي لا يزال ينزف . إنّ تطوّر نموذج التفكير المتّسم بطابع اقتصاد السوق يشهد بشدّة عن طريق تاريخ العقائد إلى أيّ مدى اهتمّ الناس باستمرار منذ العصر الكلاسّيكيّ ، بل يجب أن يهتمّوا علانية ، بالتوفيق بين جمود مسلّماتهم الخاصّة وواقع المقتضيات الاجتماعيّة – بالمعنى الخاصّ الأصليّ « للاقتصاد السياسيّ » – ، وبتعبير آخر : لجعل « اقتصاد السوق » بحدّ ذاته ، مع ما يتضمّنه من قساوات ومساحات انزلاق ونقائص ، محمولاً من

الناحية الإنسانيّة الاجتماعيّة من خلال أنواع « آليّات الحماية » المعهودة .

ومن هنا خصوصًا الرغبة في « اقتصاد اجتماعيّ للسوق » يصحّح على نحوٍ ما النظام [١٦] ؛ وبالتالي فثمّة – إلى جانب عقائد « الاشتراكيّات » المختلفة – الطلب الباكر مثلاً « للمدارس التاريخيّة » بوضع سياسة اجتماعيّة في ظلّ أوضاع نظام اقتصاد السوق [١٧] ؛ وبالتالي محاولات التعليم

---

١٦ مع الأعمال أو المحاولات الأساسيّة المتعلّقة بهذا الموضوع التي تقوم بها « ليبراليّة النظام » وما سمّي « مدرسة فرايبورغ » (Freiburger Schule) ؛ راجع في هذا الموضوع :

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft u. a. (ab 1948), sowie *" Magna Charta der Sozialen Marktwirtschaft ". Wortlaut der Vorträge auf dem Bundestag des Freiwirtschaftsbundes* (Nov. 1951), Heidelberg 1952 ; weiters W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, hrsg. v. W. Eucken - P. Hensel (Hand- und Lehrbücher aus dem Gebiet der Sozialwissenschaften), Bern u. a. 1952 ; E.-W. Dürr, *Wesen und Ziele der Ordoliberalismus*, Winterthur 1954 ; W. Röpke, *Maß und Mitte*, Erlenbach-Zürich 1950, sowie W. Röpke, *Ein Jahrzehnt sozialer Marktwirtschaft in Deutschland und seine Lehren. Aktionsprogramm der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft* (Schriftenreihe der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft ; 1), Köln 1958 ; ferner A. Müller-Armack, *Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft*, Münster 1950, sowie A. Müller-Armack, *Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft, Institut für Wirtschaftspolitik*, Untersuchungen 4, Universität Köln (1954) ; B. Molitor, Art. " Soziale Marktwirtschaft ", in : *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Bd. 3 (1958) ; H.-J. Seraphim, " Kritische Bemerkungen zur Begriffs- und Wesensbestimmung der Sozialen Marktwirtschaft ", in : E. von Beckerath (Hrsg.), *Wirtschaftsfragen der freien Welt. Zum 60. Geburtstag von Bundeswirtschaftsminister Ludwig Erhard*, Frankfurt/M. 1957; einschlägig auch A. Rüstow - W. Frickhöffer, " Das christliche Gewissen und die neoliberale Marktwirtschaft ", in : *Junge Wirtschaft* 8/ Nr. 2 (1960) ; F. Roming, *Wirtschaft der Mitte. Eine Einführung in die " Wirtschaftspolitik " von Walter Heinrich* (Stifterbibliothek ; 72), München 1955; *W. Weddigen*, Grundzüge der Sozialpolitik und Wohlfartspflege, Stuttgart 1957 ; schließlich aus Sicht aktueller gesellschaftspolitischer Herausforderungen : A. Klose, *Sinnfindung in sozialer Verantwortung*, Klagenfurt 1998.

١٧ في شكل المدرسة « القديمة » (مع ممثّلها الرئيسيّ روشر *W. Roscher*) ثمّ بنوع خاصّ في المدرسة «الحديثة » (مع شمولّر G. Schmoller وغيره) اللتين وجّهتا انتقادهما أوّلاً لجمود

الاجتماعيّ « المسيحيّ » (ولا سيّما الكاثوليكيّ) في سعيه إلى أن يعيدَ إلى وسط الاهتمام عن كامل وعيٍ أوّلاً الإنسانَ مع كرامته التي لا يجوز التنازل عنها ولا يجوز « التصرّف بها » بشكل اعتباطيّ لتستعمَل كأداة ، وبالتالي أيضًا كرامة عمله كمشاركة في نهاية الأمر في عمل الله الخالق [١٨] .

هذه المحاولات تسعى هكذا من جديد بقوّة – بالرغم من مضامين للاقتصاد لا تزال متّسمة بالطابع الكلاسّيكيّ – إلى أن توجّه الأنظار على الأقلّ في مجالات جزئيّة ، في ما وراء « تقنيات اجتماعيّة » شكليّة

وتضييق البراهين الكلاسّيكيّة التي لا تأخذ بالاعتبار بوجه كافٍ الظواهر الاجتماعيّة الاقتصاديّة الكثيرة المرتبطة بالأوضاع التاريخيّة والطبيعيّة ؛ وهذا بنوع خاصّ في المحاولات الأولى :

شمولر (وهو مؤسّس " الجمعيّة السياسيّة الاجتماعيّة " ، وهي الاتّحاد الرائد في منطقة اللغة الألمانيّة) :

G. Schmoller, *Über einige Grundfrage der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre*, Leipzig 1898 ; R. van der Borght, *Grundzüge der Sozialpolitik, Hand- und Lehrbuch der Staatswissenchaft*. In selbständigen Bänden, Abt. 1, *Volkswirtschaftslehre* ; 15, Leipzig, 1904 ; O. von Zwiedineck-Südenhorst, *Sozialpolitik* (B. G. Teubners Handbücher für Handel und Gewerbe) Leipzig u. a. 1911 ; W. Voss, *Sozialpolitik als Wissenschaft*, Jena 1925 ; F. A. Westphalen, *Die theoretischen Grundlagen der Sozialpolitik* (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre ; 9), Jena 1931 ; W. Heinrich, *Die soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung*, Jena 1934 ; W. Heinrich, *Das Ständewesen. Mit besondere Berücksichtigung der Selbstverwaltung der Wirtschaft* (1932), Jena ²1934.

[١٨] سيشار في ما بعد بشكل مستفيض إلى الكتابات التي لها أهميّة مباشرة ؛ نكتفي هنا ، انطلاقًا من نظرة تأوينيّة متعلّقة بالموضوع ، بذكر المراجع التالية :

G. Henckel-Donnersmarck, " Markt und Globalisierung in der katholischen Soziallehre ", in : *Conturen*. Im Rahmen von Vip - Probleme von heute aus Wirtschaft, Politik, Kultur. Das Magazin zur Zeit, vip 14, IV/98 ;

هنا يزيد المؤلّف على قواعد التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ (وهي اعتبار الشخص ، والتضامن والتكافل) مبادئ إضافيّة هي الخير العامّ وبالنظر إلى البلدان النامية مبدأ الخيار من أجل الفقراء . راجع أيضًا :

A. Klose, *Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung*, Graz u. a. 1993 ; A. Klose, *Kleine katholische Soziallehre*, Klagenfurt 1992.

ومجرّدة ، نحو « أخلاقيّة اجتماعيّة » تكون أوّلاً على قدر الإنسان ؛ وهي تشير أيضًا إلى ضرورة تحوّل إلى وجه إنسانيّ للحقائق الاقتصاديّة ومواقف القيم وطرق التصرّف في ظلّ تفكير جديد أو مجدَّد مناسب حول البعد الأخلاقيّ والحفاظ عليه في مجال العمل الاجتماعيّ الاقتصاديّ عامّة .

عن طريق الركائز الأساسيّة والمسلّمات التي تسم النظام التي يتضمّنها « التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ » ، الموجَّه نحو **الشخصيّة** وبالتالي نحو كرامة الإنسان المتّسمة بالطابع الفرديّ ، التي لا يجوز فقدانها ، ثمّ نحو **التضامن** ومبدإ **الاستطراد** ، تتمّ أيضًا محاولة الأخذ بالاعتبار بطريقة مميّزة مثل هذا المطلب لتكوين عيش مشترَك اجتماعيّ يكون على قدر الإنسان ، وهذا ما سيتم التوسّع فيه في ما يلي .

٢
[إنغبورغ غابرييل]

١ – نشأة التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ وهدفه : النقاش مع الإيديولوجيات الاجتماعيّة في الحضارة الحديثة

تُعنى المسيحيّة ، التي تستقي تفسيرها الذاتيّ من تقليد اليهوديّة النبويّ ، بخلاص الإنسان ، الذي وعد به الله وسوف يتمّه . على أثر نقد الأنبياء الاجتماعيّ في العهد القديم ، توجّه المسيحيّة أيضًا باستمرار نقدًا للأوضاع الاجتماعيّة التي لا تسمح بتنمية الحياة الإنسانيّة في بعدها الجسديّ والروحيّ ، وتناقض بذلك كرامة الإنسان والعدالة الاجتماعيّة . في العصر الحديث تبنّت الفلسفات العلمانيّة مطلبَ النقد الاجتماعيّ هذا ، وسارت في الوقت عينه في اتّجاهين : ١) فانقطعت عن أساسها الدينيّ ؛ ٢) وانتقلت من السؤال عن

العدل **داخل** النظام الاجتماعيّ إلى السؤال عن عدالة النظام الاجتماعيّ بمجمله [١٩] . هذه المحاولة الجديدة تجد ملامحها الفاعلة في التاريخ حتّى الآن في الأنظمة العقائديّة الحديثة التي تتضمّنها الليبراليّة السياسيّة و الاقتصاديّة [٢٠] والماركسيّة أو الاشتراكيّة ، باعتبار تلك الأنظمة حركة مناقضة لها . ومن ثَمّ يصير تحقيق العدل نتيجة تطبيق المبادئ الفلسفيّة الاجتماعيّة على الواقع السياسيّ . منذ نهاية القرن الثامن عشر، عصر الثورتين الأميركيّة والفرنسيّة ، يظهر تاريخ أوروبّة كصراع حول أفضل طريقة لتكوين المجتمع والدولة . هذا يصحّ بالنسبة إلى الصراع بين الفكر السياسيّ والاقتصاديّ المحافظ والليبراليّة باعتبارها حركة سياسيّة قامت بها البورجوازيّة الصاعدة ، كما يصحّ بالنسبة إلى الصراع اللافت بين الليبراليّة والماركسيّة الذي قسم منذ قرن أوروبّة إلى كتلتين .

ماذا كان وما هو الآن موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من هذا الصراع ؟ إنّ الكنائس ، التي عاشت منذ القرن الرابع في اتّحاد وثيق مع الدولة ، واجهتها من خلال مطلب الليبراليّة السياسيّة كما واجهت الدولة في الوقت عينه تحدّيات الحرّيّات الدينيّة والمدنيّة . صحيحٌ أنّ محاولات تمّت باستمرار في الكنيسة الكاثوليكيّة في القرن التاسع عشر للتوفيق بين الفكر الليبراليّ الجديد

---

[١٩] راجع :

W. Korff, " Grundzüge einer künftigen Sozialethik ", in : W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken ?. Perspektiven der Ethik*, München 1985, 95-118.

يرى المؤلّف في توسيع المسألة الأخلاقيّة لتشملَ الحكم على الأنظمة الاجتماعيّة العلامة الخاصّة بالعصر الحديث .

[٢٠] أفهم هنا بالليبراليّة تلك التيّارات الفكريّة التاريخيّة ، التي ، انطلاقًا من فردانيّة منهجيّة ، تضع في وسط تفكيرها استقلال الفرد ، بالارتباط بالتصوّر الذي يقضي بأنّ اللعبة الحرّة للقوى الفرديّة في كلّ ميادين الوجود تؤدّي إلى أفضل النظام وأكثره عدلاً . إنّ فلسفة جون لوك (John Locke) هي أساس الليبراليّة السياسيّة ، وفلسفة آدم سميث (Adam Smith) أساس الليبراليّة الاقتصاديّة .

والتقليد المسيحيّ الكاثوليكيّ ؛ ومع ذلك فقد رفضت السلطة التعليميّة البابويّة ، من الناحية المبدئيّة ، الليبراليّة ، ولا سيّما مطالبتها بحقوق الحرّيّة ، وعبّرت عن هذا الرفض الأحكام الكثيرة التي أصدرتها في تعاليمها [٢١] . هذه المعارضة أدّت إلى عزل الكنيسة الكاثوليكيّة ذاتَها فكريًّا وسياسيًّا إلى حدٍّ بعيد ، ما أساء إليها وإلى المجتمع ، و لم يتمّ التغلّب على هذا العزل نهائيًّا إلاّ في النصف الثاني من القرن العشرين من خلال المجمع الفاتيكانيّ الثاني .

إنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ كان أوّلَ خطوة أساسيّة عمدت إليها الكنيسة الكاثوليكيّة لتخرجَ من العزلة التي اختارتها لنفسها [٢٢] . الوثيقة الأولى البابويّة ، والتي هي بذلك وثيقة كنسيّة شاملة ، كانت الرسالة العامّة « الشؤون الحديثة » *(Rerum Novarum)* للبابا لاون الثالث عشر التي صدرت سنة ١٨٩١ . وقد كان هدفها ، كما كان هدف الرسائل اللاحقة حتّى الرسالة العامّة الأخيرة « السنة المئة » *(Centesimus Annus)* ، التي أصدرها البابا يوحنّا بولس الثاني بمناسبة اليوبيل المئويّ الأوّل لرسالة « الشؤون الحديثة » ، النقاش النقديّ للأفكار

---

[٢١] راجع :

H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band VI/1, 4. Teil : *Die katholische Reaktion gegen den Liberalismus*, Freiburg 1985, 507 ff.

[٢٢] هكذا أفهم في ما يلي وثائق السلطة التعليميّة في الكنيسة الكاثوليكيّة (المجمع العامّ ، البابا ، سينودس الأساقفة ، الأساقفة) . هذه الوثائق التعليميّة تعالج من الناحية التاريخيّة والإقليميّة مختلف الاختبارات التي قامت بها حركات القاعدة الكاثوليكيّة . وقد تكوّن أساسها في ارتباط وثيق مع المحاولات الفلسفيّة الاجتماعيّة واللاهوتيّة الاجتماعيّة في المجال الكاثوليكيّ .

راجع الترجمة الألمانيّة لوثائق المجمع والبابا وسينودس الأساقفة لسنة ١٩٧١ في القضايا الاجتماعيّة في :

Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente hrsg. von Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Bornheim [8]1992.

الأساسيّة التي يتضمّنها المذهب الليبراليّ والماركسيّ . بذلك تمثّل قبولاً واعيًا لتحدّي الحضارة الحديثة بالنسبة إلى تكوين الاقتصاد . أمّا نقطة انطلاقها فكانت التوماويّة الجديدة [٢٣] باعتبارها تفسيرًا جديدًا للمنهج الفلسفيّ اللاهوتيّ الذي وضعه لاهوتيّ العصور الوسطى الكبير توما الأكوينيّ وجمع فيه بين فلسفة أرسطو والإيمان المسيحيّ . على هذا الأساس النظريّ قامت في أثناء المئة سنة الماضية مجموعة من الوثائق التعليميّة . وهي ترمي في الأساس إلى هدفين : الأوّل نقد اجتماعيّ ملائم لأوضاع العصر مع نقد مبدئيّ للمسلّمات الفلسفيّة ، والثاني نقد للإيديولوجيات .

١) هدف النقد الاجتماعيّ : إنّ نقدَ المساوئ الاجتماعيّة للعصر يتضمّن أيضًا اتّهامًا للظلم القائم ونداءً لإزالة هذا الظلم من خلال الإصلاحات الاجتماعيّة . وهكذا تدين الرسالة « الشؤون الحديثة » بؤسَ العمّال والاستغلال الذي يخضعون له في زمن « تجمّعت فيه الثروة بين أيدي قلّة من الناس ، بينما الكثرة في عوز » (رقم ١ ، راجع أيضًا رقم ٢) . وتنتقد الرسالة « السنة الأربعون » في ظلّ الأزمة الاقتصاديّة التي حدثت سنة ١٩٢٩ مجتمعًا تتوزّع فيه الممتلكات توزيعًا غير عادل ، بحيث ينقسم إلى طبقتين (رقم ٣) . وتأسف الرسالة « أمّ ومعلّمة » للضرر الذي يقع على الزراعة وعلى المناطق النامية (رقم ١٢٣ وما يتبع) . ويكوّن موضوعًا مركزيًّا آخر للنقد الاجتماعيّ التوزيعُ غير العادل للثروة بين البلدان الصناعيّة والبلدان النامية (وكذلك أيضًا وبنوع خاصّ الرسالتان العامّتان « ترقّي الشعوب » *Populorum Progressio* ١٩٦٧ ، و« الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ » *Sollicitudo rei socialis* ١٩٨٧ ، ووثيقة سينودس

[٢٣] في موضوع التوماويّة الجديدة راجع الكتاب الأساسيّ التالي :

E. Coreth *u. a.* (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2 : *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz u. a. 1988.

الأساقفة العالميّ « في العدل في العالم » ١٩٧١) .

٢) هدف النقد الإيديولوجيّ : إنّ اعتبارات النقد الإيديولوجيّ تبدأ من الناحية المبدئيّة . فالإيديولوجيات الاجتماعيّة الحديثة تبني شرعيّتها الأدبيّة على رغبة إنسانيّة أساسيّة ، تشكّل أيضًا قوّةَ جاذبيّتها : أعني تحقيقَ مجتمع عادل ، بل المجتمع الكامل العادل للجميع في المستقبل . هذا الهدف هو مشترَك بينها ، وإن كانت ثَمَّةَ بينها تباينات واسعة سواء بالنسبة إلى فلسفة التاريخ التي تتضمّنها أو بالنسبة إلى المبادئ الأساسيّة الأنتروبولوجيّة التي يقوم عليها تصوّر كلّ منها للمجتمع والدولة ، وبذلك ايضًا بالنسبة إلى التدابير التي تحتاج إليها لتطبيقها في الواقع السياسيّ . وفي هذا الأمر لا يعتبر التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ ذاته نظامًا عقائديًّا خاصًّا مغلقًا . فلا يريد أن يكونَ ما يدعى « طريقًا ثالثًا » ، بل إصلاحًا نقديًّا للمبادئ الأساسيّة للإيديولوجيات الاجتماعيّة الحديثة [٢٤] . إنّ صعوبةَ مثل هذا

[٢٤] إنّ السؤال هل إنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ يقدّم أو يجب أن يقدّمَ نوعًا من بديل لليبراليّة والماركسيّة هو من أكثر الأسئلة التي كانت موضوع نقاش في تاريخ الفكر المسيحيّ الاجتماعيّ : هل هناك أو يجب أن يكونَ هناك نظامٌ سياسيّ أو حتى نظامٌ اقتصاديّ مسيحيّ خاصّ ؟ في مقالة شهيرة أجاب غروندلاخ (G. Gundlach) عن هذا السؤال بالنفي . ويجدر اليوم أيضًا ذكر ما قاله : « بقدر ما يهدف الإصلاح الاجتماعيّ المسيحيّ بمعنى ديناميكيّ إلى الإنسانيّة ، وبالتالي ، كما قلنا آنفًا ، إلى الحدث التاريخيّ ، فهو يرتبط **بالحالة التاريخيّة** [هذه العبارة مشدّد عليها في النصّ الأصليّ] [...] . بالنسبة إلينا يجب إذن تقدير كلّ حالة تاريخيّة تقديرًا إيجابيًّا وبما يكفي لربطها بالجهود الاجتماعيّة المسيحيّة [...] . لا يمكننا تطوير العالم الأفضل إلاّ عضويًّا انطلاقًا من الموجود ، من عناصره الجيّدة . هذا ما نعنيه عندما نتكلّم ، بصفة كوننا مصلحين اجتماعيّين مسيحيّين ، على « **التكيّف** » مع الأوضاع القائمة في ما نبذله من جهود للإصلاح » :

G. Grundlach, " Die christliche Sozialreform in ihrem Gegensatz zu liberalistischen und sozialistischen Lösungversuchen der sozialen Frage ", in : *Die katholisch-soziale Tagung in Wien*, Wien 1929, 32-47, (35 f.).

النقد الاجتماعيّ تكمن في أنّ النقائصَ والحدود التي تعتري هذه المناهج العقائديّة لا تظهر إلاّ متأخّرة في صورتها التاريخيّة الفعّالة . إنّ اللورد كينيس (Lord M. Keynes) ، عالم الاقتصاد القوميّ الأهمّ في هذا القرن ، أجاب أحد زملائه الذي كان يدافع عن نموذج التوازن الذي تتضمّنه النظريّة الاقتصاديّة الكلاسّيكيّة الحديثة ، بحجّة أنّ التوازنَ الاقتصاديّ سوف يقوم في كلّ الأحوال على المدى البعيد ، فقال له : « ولكن على المدى البعيد سنكون قد متنا جميعًا » . هذا يصحّ أيضًا – وبمعنى أوسع من الذي يقصده القول الشهير – بالنسبة إلى الإيديولوجيات الحديثة : إنّ تجربةَ مضمون الحقيقة الذي تحتوي عليه الإيديولوجيات في الواقع التاريخيّ لا تتطلّب فقط وقتًا طويلاً بل تترتّب عليها أيضًا ، كما بيّن لنا ذلك القرنان الأخيران ، عواقب هي على قدر كبير من اللاإنسانيّة . إنّ عالم الاجتماع برغر (P. L. Berger) يبدأ كتابه *Pyramids of Sacrifice* [٢٥] حول عواقب نظريّات التطوّر الليبراليّة والاشتراكيّة بالمقارنة التالية : على مثال كهنة الثقافات الهنديّة القديمة المختصّين بتقديم الذبائح ، يعتبر أيضًا أتباع

إنّ الرسالة العامّة « الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ » ترفض بصراحة فكرة « طريق ثالث » ، أي نظام اقتصاديّ مسيحيّ : « ليس تعليم الكنيسة الاجتماعيّ ' **طريقًا ثالثًا** ' **بين الرأسماليّة الليبراليّة والشيوعيّة الماركسيّة** ، ولا هو بديلٌ ممكن لحلول مناقضة أقلّ جذريّة : إنّه بالحريّ أمرٌ **قائمٌ بذاته** . كما أنّه ليس بإيديولوجيا بل هو **الصياغة** الدقيقة للتعبير عن نتائج تفكير متنبّه للحقائق المعقّدة المتّصلة بالوجود الإنسانيّ في المجتمع وعلى الصعيد الدوليّ ، وذلك في ضوء الإيمان والتقليد الكنسيّ . وغايته الرئيسة هي أن **يفسّرَ** مثل هذه الوقائع ، فيفحص إن كانت متّفقة أم لا مع توجيهات تعليم الإنجيل في شأن الإنسان ودعوته ، التي هي في الوقت عينه دعوة أرضيّة ومتسامية ، وذلك بغية توجيه سلوك المسيحيّين » (رقم ٤١) .

[٢٥] راجع :

P. L. Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Harmondsworth u. a. 1977.

الإيديولوجيات الحديثة تقديمَ الناس ذبائح عملاً مبرّرًا ، وذلك ليس استرضاءً للآلهة ، بل استنادًا إلى الاعتقاد الخاطئ بأنّ مثل هذه الضحايا هي مفيدة وضروريّة للإفساح في المجال أمام أجيال المستقبل لحياة جيّدة ، بل للحياة الجيّدة .

لقد بيّن سقوط الأنظمة الماركسيّة أنّ آمالَ الماركسيّة بتحقيق مجتمع جديد كانت أوهامًا سقط ضحيّتها الملايين من الناس في القرن الحاليّ . والليبراليّة الاقتصاديّة أيضًا ، استنادًا إلى مصادرها عينها ، يُنعِشها أمل إنسانيّ كبير : وهو أن يؤدّيَ التطوّر الاقتصاديّ على أساس مبادئ الاقتصاد القوميّ الكلاسّيكيّ ، كما وصفها القسم الأوّل من المحاضرة ، إلى تأمين الرفاهية للجميع . ومع ذلك فإنّ الأملَ بعدل أكثر من خلال سوق عالميّ ، هذا الأمل الذي ، على غرار كلّ الإيديولوجيات ، يحصّن بإرجاء تحقيقه إلى المستقبل ، قد تبيّن منذ زمن طويل أنّه قائمٌ على الوهم والخيال . بل إنّ الهوّةَ بين الفقراء والأغنياء ، كما تدلّ على ذلك حالة العالم الحاضرة ، قد اتّسعت كثيرًا ، بحيث يصعب أكثر فأكثر تبرير الافتراض بأنّ الأمور على المدى البعيد سوف تستقرّ من ذاتها ويسود العدل .

٢– بعض نواحي نقد التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ لمبادئ فلسفة الليبراليّة الاجتماعيّة

أودّ في ما يلي أن أعمّقَ ، من وجهة نظر التعليم الكاثوليكيّ الاجتماعيّ ، بعض نواحي النقد الذي ورد في القسم الأوّل من هذا المقال ضدّ نظريّات الاقتصاد القوميّ الكلاسّيكيّ .

٢–١– الفردانيّة المنهجيّة مقابل الروح الجماعيّة

إنّ نقطة انطلاق فلسفة الليبراليّة الاجتماعيّة هي الفرد الذي يجتمع مع أفراد آخرين لحماية نفسه وتحقيق أهدافه بطريقة أفضل . إنّ الاتّفاقيّة المعقودة لهذا الأمر تبرّر وتشرّع المجتمع والدولة [٢٦] . أمّا بالنسبة إلى التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ ، الذي يتبع في هذا الموضوع الفلسفة الكلاسّيكيّة ، ولا سيّما الأرسطوطاليّة ، فالإنسان من طبيعته مرتبطٌ بأناس آخرين ، إنّه كائنٌ اجتماعيّ أو سياسيّ . فهو كفرد لا يستطيع أن يبقى على قيد الحياة ، وأقلّ من ذلك لا يستطيع أن ينموَ نموًّا كاملاً في إنسانيّته ، أعني أن يحيا حياة جيّدة ولائقة حقًّا بالإنسان . إنّه مرتبط دائمًا بارتباطات اجتماعيّة كثيرة . والحياة الاجتماعيّة ، بما فيها من قيم وقواعد ، هي المادّة التي يمكن ويجب تكوينها أخلاقيًّا . يقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني في دستوره الراعويّ « الكنيسة في عالم اليوم » (سنة ١٩٦٩) : « إنّ الأفراد ، والأسر ، والمجمّعات المختلفة ، التي تتألّف منها الجماعة المدنيّة ، يُدركون أنّهم عاجزون وحدهم عن إقامة حياة كاملة الإنسانيّة » (رقم ٧٤) . فالفرد يحتاج إلى تعاون الجماعة ، إنّه بحاجة إلى من يكمّله . ثَمَّة علاقة تبادل لا يمكن التخلّي عنها بين الشخص والمجتمع : « هناك ترابطٌ بين نموّ الشخص البشريّ وتطوّر المجتمع نفسه » (رقم ٢٥) . ولكن إذا كان العيش معًا في المجتمع هو الشرط ليتمكّن الفرد من تحقيق ذاته ، ينتج من هذا أنّ العيشَ المشترك ليس حتمًا شيئًا يواجه الفرد ، بل هو موقع حياته الذي يجب أن يكوّنه بالاشتراك مع الآخرين ، معيدًا تنظيم القيم والقواعد الاجتماعيّة القائمة من قَبْل بحسب قيم الإنجيل والتقاليد الفلسفيّة التي يتضمّنها التعليم

[٢٦] بالنسبة إلى عقد الاتّفاقيّة هذا ، راجع التصوّر الممتاز عند :

W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1996.

الاجتماعيّ الكاثوليكيّ .

ومن ثَمَّ فإنّ مبدأ الشخص هو في هذا الأمر المبدأ الأسمى . على الإنسان أن يكونَ « مبدأ كلّ المؤسّسات الاجتماعيّة ، وبالتالي الاقتصاديّة ، وموضوعَها وغايتها » (« أمّ ومعلّمة » رقم ٢١٩ ، « الكنيسة في عالم اليوم » رقم ٢٥) . وبالتالي فالمعيار الأوّل لتحقيق الهدف بالنسبة إلى النظام الاقتصاديّ إنّما هي احتياجات الإنسان الفرد الماديّة والروحيّة ، التي يشكّل تحقيقها أمرًا أساسيًّا للحفاظ على كرامته . وفي هذا الموضوع فالاعتناء بأعضاء المجتمع الأكثر ضعفًا هو عملٌ إنسانيّ مميَّز . إنّ « الاختيارَ التفضيليّ للفقراء » هو تجسيدٌ في واقع الحياة لمبدإ الشخص . وهذا يقتضي في كلّ ميادين الحياة الاجتماعيّة ، بما في ذلك حقل الاقتصاد ، البحثَ في ما إذا كانت التدابير السياسيّة تحسّن حالةَ الذين – لأيّ سبب كان – تتعرّض كرامتهم للخطر [٢٧] .

٢–٢– مبدأ المنفعة الخاصّة مقابل مبدإ الخير العامّ

بحسب الاقتصاد الكلاسّيكيّ وإيديولوجيا الليبراليّة الاقتصاديّة ، الناس هم أوّلاً وقبل أيّ أمر آخر ، أكثر العناصر نفعًا [٢٨] . هذا يتوافق جزئيًّا على

[٢٧] هذا المصطلح يأتي من لاهوت التحرّر ، بيد أنّه قد دخل في هذه الأثناء في التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ ؛ وهكذا استطاع المدخل الذي كتبه دور (D. Dorr) والذي هو أفضل ما تجدر قراءته في هذا الموضوع ، أن يضعَ كلّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ في نطاق هذا المصطلح الأساسيّ . راجع :

D. Dorr, *Option for the Poor. A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, Maryknoll, New York 1993.

[٢٨] راجع في هذا الموضوع :

I. Gabriel, " Eigeninteresse und Moral. Der geschichtliche und kulturellreligiöse Begriffshorizont als Anfrage an die christliche Ethik ", in : W. Schmitz - R. Weiler (Hrsg.), *Interesse und Moral. Gegenpole oder*

كلّ حال مع ملاحظة واقعيّة تتحوّل مع ذلك خفيةً إلى قول أخلاقيّ : **ففي حين** يحسب الناس مصالحَهم الخاصّة ويتبعونها ، يتصرّفون في الوقت عينه تصرّفًا أخلاقيًّا صحيحًا ، إذ إنّهم – وهذا هو المبدأ الثاني – لا يحقّقون بذلك مصالحَهم الخاصّة وحسب ، بل في الوقت عينه الخيرَ العامّ . وهكذا فالمعضلة الأخلاقيّة الاجتماعيّة الصعبة التي تكمن في التوفيق بين الصالح الخاصّ والصالح العامّ ، يقدّم لها حلّ بسيط : إنّ اتّباعَ صالح الفرد الخاصّ يؤدّي بذاته – كما عُرِض من قَبْل في القسم الأوّل – إلى الصالح العامّ . إنّ الرسالة العامّة « الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ » ترى في ذلك نوعًا من « تفاؤل آليّ ساذج » (رقم ٢٧، فقرة ٢) . أمّا مصدر هذه الفكرة فهو الاعتقاد العلمانيّ بعناية إلهيّة تقود كل شيء في العالم – بمعزل عن العمل الإنسانيّ – إلى الأفضل . مثل هذه النظرة إلى العالم والتاريخ تقدّم اعتبارات أخلاقيّة أخرى كقولها إنّه من الواضح أنّ العملَ على تكوين النظام الاجتماعيّ أمرٌ غير ضروريّ . وهكذا يصير العالم آلة كبرى تتحرّك من تلقاء نفسها .

صحيحٌ أنّنا ، عندما نعمل وننتج ونبذل جهدَنا بتواصل ، فإنّنا لا ننمّي فقط صالحَنا بل أيضًا صالحَ الآخرين وبذلك صالحَ المجتمع كلّه . هذه الملاحظة عينها قد لفتت انتباه آدم سميث باعتباره عالِمًا في اللاهوت الأدبيّ : إنّ سعيَ الفرد إلى مصلحته الخاصّة ، الذي يُعتبَر تقليديًّا أمرًا منحرفًا ، **يمكن** أن تكونَ له نتائج مفيدة للاعتناء الماديّ بالمجتمع . ولكن من الواضح أنّ هذا لا يصحّ في كلّ الحالات . ومن ثَمَّ فإنّ مصلحة الفرد الخاصّة المفترَضة كواقع يجب أن ينظّمَها مبدأ أعلى ، هو ما يدعى مبدأ الخير العامّ ، وذلك في خدمة خير الجميع [٢٩] . والخير العامّ يعني في هذا

Bundesgenossen ? (Beiträge zur Politischen Wissenschaft ; 80), Berlin 1994, 105-122.

٢٩ يعبّر إتسيوني (A. Etzioni) عن هذا على النحو التالي : إنّ نموذج الـ « أنا » يجب إكماله

الأمر « مجموعة أوضاع الحياة الاجتماعيّة التي يستطيع الأفراد والأسر والجماعات أن يبلغوا بها كمالَهم على أتمّ وجه وأيسره » (« الكنيسة في عالم اليوم » رقم ٧٤ ، راجع رقم ٢٦) [٣٠] . وهدفه هو « صيانة واجبات الشخص البشريّ وحقوقه وتسهيل تحقيقها » (بيوس الثاني عشر ، رسالة العنصرة لسنة ١٩٤١) [٣١] . وبهذا يتعلّق الأمر بهدف أخلاقيّ بالنسبة إلى العدل ، الذي يتحقّق دومًا بشكل أكثر أو أقلّ كمالاً في الوقائع الاجتماعيّة [٣٢] . إنّ الخيرَ العامّ ، باعتباره قيمة ، هو في خدمة ازدهار الفرد أو الجماعات التي هي بحاجة إلى مساعدة اجتماعيّة لتسلكَ في الحياة بما يوافق كرامتَها . هذا يتضمّن في الوقت عينه نقدًا أساسيًّا للتصوّرات الليبراليّة التي تنطلق من مساواة شكليّة بين الناس ، وبهذا لا تعير أيّ اهتمام للاختلاف الماديّ والروحيّ بين الناس ، بالنسبة إلى ممتلكاتهم ومؤهّلاتهم ، كما لا تعير أيّ اهتمام للفروقات التي ظهرت تاريخيًّا بين الجماعات والثقافات . ولكن بما أنّه لا وجود لمساواة بين الناس بالنسبة إلى الحالة التي ينطلقون منها ، فثَمَّة حاجة إلى مرجع أعلى يحدّ من هذه التباينات الماديّة من أجل صيانة العدالة الاجتماعيّة . هذا المرجع هو أوّلاً الدولة ،

بنموذج « أنا ونحن » في :

A. Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York 1990, X.

٣٠ تحدّد الرسالة « أمّ ومعلّمة » الخير العامّ بأنّه « مجمل الشروط الاجتماعيّة التي تتيح للشخص الإنسانيّ أن يبلغَ تحقيقَ ذاته بطريقة أفضل وأكثر سهولة » (رقم ٦٥) .

٣١ راجع النصّ في الكتاب المذكور (الحاشية ٢٢) :

Texte zur Katholischen Soziallehre, 129.

٣٢ في المعنى عينه يحدّد مِسْبَر الخير العامّ انطلاقًا من غايته بأنّه « العدل الذي يتمّ تحقيقه في كلّ جوانبه » ، في :

J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik. Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin [8]1984, 211.

التي يتعيّن عليها وضع نظام للحقوق ونظام اجتماعيّ داخل الدولة .

إنّ اتّباعَ أهداف الخير العامّ ، وبالتالي أهداف العدل ، هو من ثَمَّ مهمّة السياسة (راجع « مزاولة العمل » ، رقم ٢٠ ، فقرة ٥) . فعليها أن تسعى إلى إقامة نظام اجتماعيّ تتمّ فيه تلبية الحاجات الأساسيّة لكلّ أعضاء المجتمع . بهذه الطريقة ينتظم في الوقت عينه الاقتصاد في علاقة المجتمع الكبرى بمجملها . إنّ الإشكاليّة الخاصّة بالنسبة إلى تحقيق الخير العامّ تقوم في الوقت الراهن في أنّ الدولةَ القوميّة تفقد بشكل متزايد مجالَ العمل السياسيّ : نحن على طريق الانتقال من الاقتصاد القوميّ إلى الاقتصاد العالميّ . وبهذا تتحوّل مهامّ الخير العامّ الأساسيّة من المستوى القوميّ إلى المستوى العالميّ . ولكن كيف يمكن « للحقوق والواجبات التي تتعلّق بالجنس البشريّ كلّه » (« الكنيسة في عالم اليوم » رقم ٢٦) أن تتأصّلَ اليوم في المؤسّسات ؟ كيف يمكن أن يكونَ شكل تلك السلطة السياسيّة العالميّة التي « تهدف إلى تحقيق خير البشريّة جمعاء » و« ترتكز على اتّفاق حرّ بين جميع الشعوب ، وغير مفروض بالقوّة » ؟ (« السلام على الأرض » ، رقم ١٣٨) . وبتعبير آخر كيف يمكن ، في عصر « اكتسبت فيه المسألة الاجتماعيّة حجمًا عالميًّا ، تحقيق مقتضى العدل على هذا الصعيد » ؟ (الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ ، رقم ١٠) . إنّ الانتشارَ الراهن للافتراض الساذج بأنّ اتّباعَ المصلحة الخاصّة يؤدّي آليًّا إلى الخير العامّ يمكن تفسيره بأنّه لم تُعطَ إلى الآن أيّة أجوبة مرضية عن هذه الأسئلة ، أيّ إنّه تنقصنا محاولات قابلة للتحقيق سياسيًّا لإنشاء نظام للحقوق ونظام اجتماعيّ شامل ، يمكنه أن يضعَ حدودًا من الناحية السياسيّة لاقتصاد خاضع للعولمة [٣٣] .

[٣٣] نجد اقتراحات لمثل سياسة النظام العالميّ هذه في :

The Report of the Commission on Global Governance. Our Global Neighbourhood, Oxford University Press 1995 (dt. : *Nachbarn in einer Welt. Der*

٢-٣- التنافس مقابل التضامن

من بين الافتراضات الأساسيّة لليبراليّة الاقتصاديّة أيضًا أنّ التنافسَ (الأكثر ما يمكن كمالاً) بين المنتجين على سوق غير منتظم يؤدّي إلى أفضل إنتاج للخيرات . هذا الاعتقاد بالتنافس من جانب واحد [٣٤] تتوافق معه القيم الاجتماعيّة ، التي من شأنها أن تمكّنَ الفرد من تصرّف تنافسيّ ، ومن ثَمَّ قيم الفعّاليّة في خدمة المنافسة التي لها الأولويّة على قيم التضامن . ومع ذلك فالتنافس الاقتصاديّ المنظَّم (وفي الديمقراطيّة أيضًا التنافس السياسيّ على السلطة) ، الذي هو أمرٌ مختلف أساسًا عن صراع يقوم به الكلّ ضدّ الكلّ ولا يرتكز على أيّة قاعدة ، يحتاج لعمله إلى مواقف قيم فرديّة واجتماعيّة كثيرة . إنّ قولَ بوكنفرده (E.-W. Böckenförde) إنّ الدولة الحديثة تشترط قيمًا لا تستطيع هي نفسها أن تُنشِئها (ما دُعي بمفارقة بوكنفرده) [٣٥] ، يمكن عن طريق المقايسة تطبيقه على الاقتصاد : فهو أيضًا يشترط قيمًا لا يستطيع هو نفسه أن يُنشئها ، ولكنّه بحاجة على المدى الطويل إلى قيامها . لقد بيّن ماكس فيبر (Max Weber) في دراساته عن « أخلاقيّة الاقتصاد في الأديان العالميّة » [٣٦] ، أنّ أنظمة القيم في الأديان

Bericht der Kommission für Wertordnungspolitik, hrsg. von der Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn 1995) ; ebenso : Bericht der Gruppe von Lissabon, *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*, München 1997.

[٣٤] راجع الكتاب المذكور (حاشية ٣٣) :

Bericht der Gruppe von Lissabon, *Grenzen des Wettbewerbs*, 16 :

« التنافس لم يعد بعد وسيلة نحو الهدف ، بل صار عقيدة شاملة لإيديولوجيا » .

[٣٥] راجع :

E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Kirche* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek ; 15), Freiburg 1982, 5-120, (49).

[٣٦] راجع :

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1988.

العالميّة قد وسمت بطابع أساسيّ شكلَ الاقتصاد في مختلف المجالات الثقافيّة . وهكذا توسّع في أطروحته الأساسيّة التي ترى أن شكلاً بروتستانتيًّا خاصًّا ، وبالتحديد الكلفينيّة ، يمثّل **عاملاً** أساسيًّا في نشأة النمط الاقتصاديّ الرأسماليّ .

وبالتالي فإنّ تقشّفًا أصليًّا مرتكزًا على الدين قد نمّى تكوينَ قيم فعّاليّة فرديّة ، كالانضباط والتوفير والدقّة والإتقان ، وأفضى بذلك إلى عقلنة نظام الحياة ، التي يشترطها الاقتصاد الحديث عند قواه العاملة . هذه القيم تكمن أيضًا ، بحسب فيبر ، في المجتمعات الصناعيّة العلمانيّة ، حيث مع ذلك يتبادر إلى الذهن السؤال عمّا إذا كانت تستطيع البقاء طويلاً على قيد الحياة بدون قاعدتها الدينيّة . مقابل قيم الفعّاليّة هذه التي يختصّ بها الفرد ، ظهرت من وراء ذلك وبشكل متزايد قيم تضامن ، كالثقة [٣٧] أو التعاون ، ومعنى العدل ، وأخيرًا المحبّة ، وتمّ اشتراطها بشكل بديهيّ كأساس للعيش المشترَك بين الناس . فلكي نتمكّنَ من أن نُدرِجَ بشكل بنّاء في الحياة الاجتماعيّة تصرّفًا موجَّهًا نحو التنافس ، نحن بحاجة إلى موارد كافية من قيم التضامن . وهي تشكّل في الوقت عينه الشرطَ الضروريّ لكي لا تُفضيَ قيم الفعّاليّة إلى إنهاك الشخص الإنسانيّ كما نلاحظ ذلك كثيرًا في المجتمعات الصناعيّة . إنّ تعزيزَ التضامن بين الناس باعتباره قيمة مركزيّة في عالمنا ومجتمعنا يزداد أهمّيّة بقدر ما تشترط الاتّصالات الوثيقة القائمة اليوم بين الناس والأمم قاعدة مشترَكة قويّة للقيم كأساس للثقة والتعاون . إنّ تقريرَ النظام العالميّ [٣٨] يذكر من بين مثل هذه القيم الضروريّة لعالم صار فيه جميع الناس جيرانًا صيانةَ الحياة ، والحرّيّة، والعدل ، والاحترامَ المتبادل ،

[٣٧] بالنسبة إلى أهمّيّة الثقة لسير المجتمعات المعاصرة ، راجع :

A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt 1995, 102-140.

[٣٨] راجع الكتاب المذكور (حاشية ٣٣) :

The Report of the Commission on Global Governance, 48-55.

والتضامن ، والنزاهة الأدبيّة . إنّ تقليصَ كلّ هذه القيم إلى قيم فعّاليّة في خدمة تطبيق المصالح الخاصّة في التنافس لا يؤدّي فقط إلى إقصاء المستضعفين ، بل في نهاية الأمر إلى ظهور صراع يقوم فيه الكلّ ضدّ الكلّ ، بدلاً من عيش مشترَك اجتماعيّ عادل ، يقوم في خدمته إنتاج الخيرات على الصعيد القوميّ والدوليّ .

٣– أفكار ختاميّة : ضرورة لجم الاقتصاد من قِبَل الدولة

إنّ سقوط الأنظمة الشيوعيّة وانتصار الرأسماليّة قد أدّيا إلى نبذ (مبرَّر) لعقيدة الماركسيّة ونظرتها إلى العالم ، التي قامت على ادّعاء تاريخيّ بأنّها سوف تُنشئ مجتمعًا شيوعيًّا كاملاً وعادلاً . ولكن بسبب ليبراليّة سائدة عمليًّا ونظريًّا ، فقد فقدت أيضًا (بشكل غير مبرَّر) قوّةَ إقناعها تلك النظريّات والنماذج الاجتماعيّة التي تمثّل أهدافَ العدل وسياسة اجتماعيّة ناشطة .

هذا يصحّ أوّلاً بالنسبة إلى نموذج اقتصاد السوق الاجتماعيّ ، الذي تكوّن كشكل مختلط في أوروبّة ولا سيّما في البلدان الناطقة بالألمانيّة في صراع الفكر الليبراليّ مع الفكر الماركسيّ والفكر المسيحيّ الاجتماعيّ . وبذلك يقوم اليوم نمطان من الرأسماليّة الواحد تجاه الآخر : يتكلّم ألبرت (M. Albert) عن نموذج أميركيّ ونموذج أوروبّيّ رينيّ (أي منتسب إلى منطقة نهر الرين) [٣٩] . السؤال المتنازَع عليه في هذا الصراع هو هل وبأيّ شكل يمكن ويجب أن « يُلجَم » النموذج الاقتصاديّ الليبراليّ من خلال نظام اجتماعيّ . إنّ موقف الليبراليّة الاقتصاديّة الكلاسّيكيّة ، بحسب

[٣٩] راجع : M. Albert, *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt, 1992 .

« مبدإ المصلحة الخاصّة » ، هو أنّ مثلَ هذا النظام الاجتماعيّ يؤول إلى إنتاج للموارد أقلّ فعاليّة ويقلّص على المدى الطويل رفاهية الجميع . صحيح أنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ يعترف بأولويّة السوق كأفضل سبيل معروف إلى إنتاج الخيرات [٤٠] . ولكن في السوق لا يمكن إلاّ إرضاء حاجات أولئك الناس الذين يملكون قوّة الشراء الضروريّة . ويتضرّر الذين لا يملكون دخلاً كافيًا . وبالتالي فكلّ الوثائق من « الشؤون الحديثة » إلى « السنة المئة » تطالب بتحسين الأوضاع الأولى لجميع المواطنين بالتربية وإنشاء نظام اجتماعيّ ، من خلاله تحقّق الدولة حدًّا أدنى من التوازن الاجتماعيّ . من بين التأمينات الاجتماعيّة المطلوبة نذكر الأجرَ العائليّ العادل ، والضمانَ الاجتماعيّ للشيخوخة والبطالة ، وحماية مناسبة للعمّال (راجع « السنة المئة » رقم ٣٤ ، الذي يحيل إلى « الشؤون الحديثة ») . وبالتالي على السوق أن يكونَ آلة للإنتاج ، وليس فقط آلة للتوزيع . فحتّى هذا يؤدّي حتمًا إلى مظالم ، بسبب تجهيز الأفراد المشاركين في السوق تجهيزًا غير متوازن . فلا بدّ من ثَمَّ من تدابير سياسيّة على الصعيد القوميّ كما على الصعيد الدوليّ لتحقيق هذا الحدّ الأدنى من العدالة الاجتماعيّة ، الذي لا يستطيع السوق أن ينشئه ، والذي تجب المطالبة به لأسباب إنسانيّة وسياسيّة [٤١] .

[٤٠] راجع : « السنة المئة » رقم ٣٤ : « يبدو أنّ السوقَ الحرّة ، داخل كلّ بلد كما في العلاقات بين الدول ، هي الوسيلة الأضمن لتوفير الثروات وسدّ الحاجات بوجه فعّال » .

[٤١] نورد في هذا الموضوع المقطع التالي من « السنة المئة » : « ولكنّنا لا نستطيع أن نُغفِلَ التنبيهَ إلى المخاذير والمشكلات المرتبطة بهذا النمط من التطوّر [أعني التطوّر الاقتصاديّ] . كثيرون ، بل معظم الناس ، ولا شكّ لا يملكون اليوم وسائلَ للدخول ، بطريقة فاعلة وخليقة بالإنسان ، ضمن مؤسّسة صناعيّة يكون فيها للعمل مكانة مرموقة حقًّا . فهم عاجزون عن إحراز المعارف الأساسيّة التي تمكّنهم من ترجمة إبداعهم وتطوير طاقاتهم ، وعن الدخول في شبكة التعارف والتواصل التي تدرّ

إنّ آليّةَ السوق ، كما أنّها لا تعير أيّ انتباه للتكاليف الاجتماعيّة ، كذلك لا تعتبر التكاليف البيئيّة التي تظهر من خلال نقص الموارد الطبيعيّة والإساءة إليها بسبب الإنتاج الصناعيّ وأساليب الحياة العصريّة . إنّ الحفاظَ على أسس الحياة الطبيعيّة الإنسانيّة لا يمكن بالتالي أن ينتجَ من خلال السوق ، إمّا لأنّ الموضوعَ يتعلّق بما يدعى الخيرات الحرّة (كالماء والهواء) ، وإمّا لأنّ بعض الموارد لا يمكن تجديدها (كالنفط والمعادن) ، ولا يحسب السوق لها حسابًا ، ولكن استعمالَ هذه الخيرات من دون قيد ولا رادع ينتهك العدلَ بالنسبة إلى الأجيال القادمة ، التي لن يكونَ في تصرّفها القدر الكافي من هذه الخيرات . إنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ لم يُعِرْ إلى الآن مسألةَ البيئة إلاّ القليل من الانتباه . والموضوع يتعلّق أيضًا بقضيّة مركزيّة هي قضيّة عدل الخير العامّ في بعده الزمنيّ [٤٢] . حتّى السياسة القوميّة والدولة لم تدركا إلى الآن هذه المهامّ إلاّ إدراكًا محدودًا جدًّا . فتجب المطالبة من جهة بتطوّر تقنيات من شأنها المحافظة على البيئة ، ولكن أيضًا وبنوع خاصّ بالتقليص من الاستهلاك ولا سيّما استهلاك الطاقة في البلدان الصناعيّة ، كما يجب اتّخاذ التدابير السياسيّة لتحقيق ذلك .

مقابل ذلك اقترح تقرير مجموعة لشبونة ، وهي اتّحاد من علماء مشهورين دوليًّا – كبديل وحيد للفوضى الدوليّة المهدِّدة – عقد أربع

عليهم تقديرَ الآخرين لكفاءاتهم والاستفادة منها . وخلاصة القول أنّهم [...] لن ينجوا من خطر التهميش الذريع . فيتوالى النموّ الاقتصاديّ فوق رؤوسهم على نحو ما ، هذا إذا لم يصل إلى الحدّ من المجال الضامر الذي تندرج فيه اقتصادياتهم التليدة ويؤمّن لهم رزق يومهم . وإنّ هؤلاء الناس قاصرون عن منافسة السلع الناتجة من الأساليب العصريّة والمليّة للحاجات التي كانوا يلبّونها قبلاً في إطار النّظم التقليديّة [...] . والواقع أنّ هناك تجاهلاً لكرامتهم » (رقم ٣٣) .

[٤٢] أحد المواقع القليلة الهامّة نجده في « السنة المئة » : « على الدولة أن تؤمّنَ الحمايةَ والصيانةَ للبيئة الطبيعيّة والبيئة البشريّة ، وهما من الخيرات العامّة ، التي لا يمكن صونها بمجرّد آليّة السوق » .

اتّفاقيّات لإزالة النقص في إمكانيّات القيادة السياسيّة على المستوى العالميّ : اتّفاقيّة للحاجات الأساسيّة ، من خلالها ينبغي أن يُزالَ الفقر المطلق على صعيد العالم ، واتّفاقيّة ثقافيّة من خلالها ينبغي التسامح والاتّصالات بين الثقافات ، واتّفاقيّة للديمقراطيّة تستدرك إقامة شبكة من المساعي الديمقراطيّة على مستوى العالم ، واتّفاقيّة بشأن الأرض ، من خلالها يجب تشجيع تطوّر دائم على صعيد العالم [٤٣] . مثل هذه الاتّفاقيّات يمكن أن تكونَ أوّل محاولة للجم الرأسماليّة على الصعيد الدوليّ . أمّا تحقيقها فيبدو ، نظرًا لحالة العالم الراهنة ، أنّ فرصَ نجاحه قليلة .

إنّ نموذجَ الاقتصاد الليبراليّ ، في ظلّ استعمال التقنية التي تضاعفت إمكانيّاتها في القرون الماضية تضاعفًا هائلاً ، قد أتاح إنتاجَ مجموعة كبيرة من الخيرات لم يحدث مثله في التاريخ ، ورفع بذلك مستوى الحياة لكثير من الناس . ومع ذلك فالنقائص في التوزيع العادل لتلك الخيرات هي جليّة . وهذا سواء على الصعيد القوميّ أم الدوليّ وبالنسبة إلى الأجيال القادمة . الخطر يكمن في تبرير هذه النقائص الخطيرة من الناحية الإيديولوجيّة على أنّها ظاهرة انتقاليّة ضروريّة بالقول : إذا تمّ تشجيع القوى في السوق لتعملَ بحرّيّة، فعلى المدى الطويل سوف يتحقّق العدل تلقائيًّا .

إزاء ذلك تقوم النظرة الأساسيّة القائلة إنّ اقتصادًا يهدف إلى تلبية الاحتياجات وبذلك إلى تنمية الإنسان ، أعني جميع الناس ، اليوم وفي المستقبل ، يقتضي شروطًا أخلاقيّة اجتماعيّة ، ويحتاج إلى تنظيم سياسيّ به وحده يمكن أن يقومَ عيشٌ مشتَرَك في العدل . بهذه الطريقة فقط يمكن إدراج الاقتصاد في علاقة المجتمع الواسعة وتتميم معناه الخاصّ ، وهو تقديم

[٤٣] راجع تقرير Gruppe von Lissabon, *Grenzen des Wettbewerbs*، المرجع المذكور (حاشية ٣٣) ، ١٦٩-١٩١ .

الأساس المادّيّ للإنسان ، من أجل تنميته كخليقة لله ، تمجيدًا لخالقه ، بحسب قول القديس إيريناوس ، وهو لاهوتيّ مسيحيّ من القرن الثاني : « مجدُ الله إنّما هو الإنسان الحيّ » .

أسئلة ومداخلات

كيف نتحرّر من سلطة الليبراليّة؟

رشادي : أشكر للسيّدة البروفسورة غابرييل مساهمتَها العلميّة ، التي تطرّقت فيها إلى نقائص الفكر الاقتصاديّ الليبراليّ وتناقضاته . ومقابل ذلك بيّنت التزامها بمذهب يرتكز على التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ . في حين يمثّل هذا النوع من النقد شرطًا عامًّا لكلّ تغيير وإصلاح ، يهمّني أن أعرفَ ما هو اقتراحكِ الخاصّ للطريقة المناسبة لمعالجة هذه المشكلة . فهذا الفكر الليبراليّ مع تصوّراته الخاصّة للقيم يسود اليوم النظامَ الاقتصاديّ في كلّ البلدان الغربيّة وفي كثير من البلدانْ الشرقيّة . فكيف يمكن تحرير الإنسانيّة من المخالب التي غرزتها هذه الإيديولوجيا الليبراليّة كالشيطان في عمق نفس البشريّة وفكرها ووجودها .

التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ لا ينطوي على مشروع نظام خاصّ

غابرييل : لا بدّ أولاً من توضيح : صحيحٌ أنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ قد وُصِف أحيانًا بأنّه طريق ثالث يمكن كنظام خاصّ أن يواجهَ الليبراليّة والماركسيّة . ولكنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ لا يعتبر ذاتَه مشروع نظام خاصّ ، بل ينطوي خصوصًا على نقد لمواقف الليبراليّة المتحيّزة . ويساند الاتّجاهات الفكريّة والتدابير السياسيّة التي تطالب بعدالة اجتماعيّة أكثر .

نفوذ نقديّ بنّاء

يمكن في هذا الصدد التفكير على سبيل المثال « بتقرير التنمية الإنسانيّة » *(Human Development Report)* ، الذي يصدره سنويًّا « برنامج الأمم المتّحدة للتنمية » (U.N. Development Programme) حيث عوضًا عن الدخل القوميّ الإجماليّ كمعيار وحيد للحكم على الإنجاز الاقتصاديّ لبلدٍ ما ، تُدرَج معايير أخرى ، كالصحّة مثلاً ، والتعليم ، وتوزيع الخيرات داخل المجتمع . هذا يمكن أن يكونَ خطوة صغيرة نحو تغيير تفكير لا يهتمّ إلاّ بالنموّ الاقتصاديّ ويسود في الوقت الراهن مجتمعاتنا ، لتوجيه التطوّر نحو الإنسان . ثمّ بعد ذلك نتساءل ما الذي يخدم الإنسانَ بالتحديد ، في هذه الحالة ما هو أكثر من مثير للشكّ هو إن كان نمطُ اقتصادنا يجلب تطوّرًا إنسانيًّا أكبر . ألا تكمن في حالة عالمنا الراهنة فضيحة قوامُها أنّ وفرة من الخيرات في بعض البلدان تعوق التطوّرَ الإنسانيّ ، في حين أنّ نقصًا كبيرًا في خيرات هذه الأرض يجعل في بلدان أخرى التطوّر مستحيلاً بسبب بؤس جماعات كبيرة من السكّان . في هذا ينعكس توزيع كثير التباين للسلطة . ومع ذلك يمكن من خلال مبادرات هامّة تغيير الكثير نحو الأفضل . وهكذا يقترح التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ على سبيل المثال إيداعَ جزء ممّا يُصرَف على التسلّح في صندوق عالميّ . فالموضوع بكلمة يتعلّق بلجم اقتصاد السوق سياسيًّا ، بحيث يحصل أيضًا الفقراء والمعوزون على حقوقهم .

في الموقف « الليبراليّ الحديث » ثَمَّة استدراكٌ لمهامّ الدولة

شنايدر : إنّ نظامَ القانون يمكن بالنسبة إلى مناهج اقتصاد السوق إمّا أن يؤمّنَ فقط ضمان الملكيّة أو أن يعنى علاوة على ذلك بتوزيع جديد فرعيّ ، إذ إنّ الدخلَ القوميّ ، بعد توزيعه أوّلاً بحسب آليّة السوق ، يوزّع من

جديد وفقًا لبعض التدابير كضريبة الدخل المتزايدة ، والإفساح في المجال من خلال ذلك لإنجازات اجتماعيّة . لقد استقيتُ هذا البديل من محاضرة السيّدة غابرييل . فسؤالي هو الآن : بأيّة طريقة يُنظَر في الموقف الأخير إلى التصوّر « الليبراليّ الحديث » بالمعنى الحصريّ ، الذي يقول إنّ السوقَ نفسه لا يعمل فقط عندما تضمن الدولة الملكيّة الخاصّة ، بل عندما يُعتبر كمؤسّسة تحتاج بحدّ ذاتها إلى بعض الشروط والأنظمة ، كمراقبة الاحتكار أو مراقبة تحالفات المنتجين . في هذه النظرة يكون دور الدولة أكثر شمولاً حتّى في اقتصاد سوق لا يهدف إلى إعادة التوزيع الاجتماعيّ . هذه الإشارة تبدو لي مناسبة ، إذ إنّه في بلبلة اللغة السائدة اليوم يُفهَم عادة شعار « الليبراليّة الحديثة » على أنّه نظامٌ قد تمّ تخطّيه منذ زمن طويل ، نظام هو على نحو ما نظامٌ « ليبراليّ من العصر القديم » ، وهذا النظام الذي يحفظ دورَ السلطة العامّة يبقى غيرَ معتبَر .

الإنسان الاقتصاديّ (*homo oeconomicus*) مثالٌ تربويّ

أودّ في ملاحظتي الثانية العودةَ إلى ارتباط الموضوع الذي عالجته المحاضرة بالسؤال عن صور الإنسان . أحد مؤسّسي اقتصاد السوق في ألمانية ، ألفرد مولر أرماك (Alfred Müller-Armack) قد عالج أيضًا بطريقة مثيرة للانتباه أطروحةَ ماكس فيبر الشهيرة ، التي أشارت إليها السيّدة غابرييل ، والتي ترى أنّ « أنظمة القيم التي تتضمّنها الأديان العالميّة قد وسمت بطابع أساسيّ شكلَ الاقتصاد في مختلف المجالات الثقافيّة » (راجع آنفًا ص ٤٢٩) . الأمر الحاسم هو أنّ هذا الإنسان الاقتصاديّ (*homo oeconomicus*) لم يكن تركيب منظّرين اقتصاديّين ليبراليّين ، بل كان في الأصل مثالاً تربويًّا وكان المقصود به الإنسان المهتمّ ، في عمله العقلانيّ ، بالتوجّه بموجب مشيئة الله . هذا ما يقوله أيضًا بنجامين فرنكلين

(Benjamin Franklin) كممثّل كلاسّيكيّ لهذا الموقف . وبالتالي ليس الوضع بحيث لا يمكن تحديد هذا التصوّر تحديدًا أدقّ في مصدره ، بل من الواضح أنّه يمكن التفكير به وتطبيقه عن طريق التربية . والسؤال الآن هو هل وعن أيّ طريق يمكن أن ندركَ من جديد شيئًا من هذا النوع عن الإنسان .

أسئلة عن العلاقة بين السياسة وقوى السوق

إنّ النقاشَ الراهن حول ما إذا كان من الممكن ومن المستحبّ إعادة الأولويّة للسياسة بالنسبة إلى قوى السوق يظهر اليوم مقبولاً على قدر كبير من قِبَل الأحزاب السياسيّة . ففي حين تردّد الأحزاب المحافظة بحقّ علاقة قريبة بالليبراليّة ، وبالتالي بالرأي القائل إنّ اقتصاد السوق هو أمرٌ سليمٌ بحدّ ذاته ، وأنّه بعد التغلّب على أزمات الانتقال والتكيّف العابرة ، يجب ترقّب إعادة إقامة نظام عادل للخير العامّ عن طريق آليّات السوق ، تطالب عادة الأحزاب الاشتراكيّة أو الديمقراطيّة الاجتماعيّة في هذا الصدد بإعادة أولويّة السياسة . ولكنّ هذا الأمر الأخير ، في نطاق عولمة الأسواق وفي ظلّ أولويّة أسواق المال ، من الواضح أنّه لا يمكن بعد للدول المنفردة الاعتياديّة الحجم أن تسيطرَ عليه . هذا واقعٌ ينبغي أن يكونَ على سبيل المثال حاسمًا بنوع خاصّ من أجل إدخال نقد أوروبيّ موحّد . فبهذه الطريقة يمكن أن تكونَ مقاومة المضاربات الماليّة الكبيرة أسهل ممّا عندما تكون العملات في مختلف الدول المنفردة تجابه بذاتها مثل هذه المعضلات وحدها .

إنّ الاقتناع بأنّنا لا نستطيع تحقيقَ أولويّة السياسة التي تبدو ضروريّة في ظلّ أوضاع معيَّنة إلاّ من خلال تجميع أكبر للقوى السياسيّة كان ولا يزال أحد مبرّرات أعمال الاندماج التي تتحقّق باستمرار في أيّامنا على أكثر من صعيد . المشكلة هي بصراحة أنّ نتيجة سياسة الاندماج هذه

ليست أن يُدرَجَ خيرٌ عامّ أرفع في إطار مؤسّسة ، بقدر ما أنّها تُفضي إلى اتّحادات دول جديدة تكرّر بالضبط على صعيدها ما نعهده على صعيد الدول المنفردة : فهي نفسها التي تقع الآن تحت ضغط كبير من قِبَل القوى الاقتصاديّة بحيث يُطرَح السؤال إن كانت ثَمّة في الواقع إمكانيّة أن تخرجَ من تلقاء نفسها من المستنقع ، وما هي القوى التي يمكن جمعها سياسيًّا والقادرة على أن تُدخِلَ إلى الساحة من جديد شيئًا مثل أولويّة السياسة أو الخير العامّ .

مثل إزالة الرقّ

ثَمّة حالةٌ أثبتت فيها دوافع من هذا النوع قوّةَ مفعولها السياسيّ في التاريخ ، يمكن أن نراها في إزالة الرقّ في الحضارة الغربيّة . هذا الرأي قد عبّر عنه عالِم من الولايات المتّحدة ، من خلال اتّصالات مع المنظّمة المذكورة أعلاه (InterAction Council) ، وهو منذ سنوات يبحث في مسألة الطريقة التي تتيح لنا أن نجعلَ من الدوافع الروحيّة والأدبيّة ليس فقط موسيقى ترافق ما يحدث ببساطة على صعيد السلطة في هذا العالم ، بل أن نستعملَ تلك الدوافع عينها كقوّة عمل . بحسب تقديره للأمور ، كان نصيب عمل العبيد في الاقتصاد الأوروبّيّ في بداية العصر الحديث أكبر بكثير ممّا صوّره الأدب الشائع ، وبالتالي يصير أكثر إثارة للاهتمام السؤال كيف أمكن من خلال نظرة إلى كرامة كلّ الناس الوصول إلى تغيير ذهنيّة المجتمعات التي قلبت على نحو ما تصوّرها بشأن المصالح الاقتصاديّة المباشرة . وبذلك نعود مرّة أخرى إلى أطروحة ماكس فيبر ، وإلى السؤال الذي ، نظرًا للعولمة المتزايدة ، يزداد أكثر فأكثر أهمّيّة ، وهو هل سيُفلح الناس المؤمنون والجماعات الدينيّة في أن يطبّقوا وجهات النظر هذه التي لا تتخطّى فقط الاقتصادَ بل السياسةَ أيضًا ، نظرًا إلى أنّ السياسة العاديّة هي ذاتها قد

خرقتها أولويّة الاقتصاد .

عواقب النظام الرأسماليّ الثلاثة

خليجي : في العلاقة بما توسّعتْ فيه البروفسّورة غابرييل في محاضرتها ، أودّ الإحالة إلى ماكس فيبر الذي يعرض في أحد أعماله [1] كيف يمكن ، على أساس أخلاقيّة مسيحيّة بروتستانتيّة ، الوصول إلى نظام رأسماليّ . فهو يعتقد في هذا الموضوع أنّ المسيحيّة لا تهتمّ برأس المال بقدر ما تهتمّ بالعمل . ومن خلال العمل يتكاثر رأس المال ، وبهذا نأتي إلى تجمّع رأس المال .

انطلاقًا من آراء ماكس فيبر ورجال اقتصاد غربيّين آخرين ، نستطيع الإشارةَ إلى بعض النتائج التي جلبتها الرأسماليّة معها :

(١) الهوّة بين الفقراء والأغنياء قد اتّسعت بشدّة في المجتمع .

(٢) البيئة التي هي مجال حياة الناس والحيوان قد تلوّثت بسبب النظام الرأسماليّ ، بل قُضي على جزء منها .

(٣) النظام الرأسماليّ تحوّل إلى صنم . فيقول فيلسوف فرنسيّ بحقّ : « نواجه في القرن العشرين إلهًا جديدًا يدعى ' المال ' » . وهذا الإله يسيطر اليوم على الغرب .

المساعدة أفقدت الفقراء كرامتَهم

إنّ التهديدات التي صدرت عن الرأسماليّة بالنسبة إلى المجتمع قد أثارت اهتمامَ الرأسماليّين ومنظّري منهجهم ، ودفعتهم إلى التفكير في كيفيّة تقديم المساعدة . وظهر اقتراحٌ تحدّثت عنه المحاضرة ، يقضي بالإسراع في مساعدة

---

[1] راجع :

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der " Geist " des Kapitalismus* (Klassiker der Nationalökonomie), Düsseldorf 1992 (Tübingen, 1905).

الفقراء والمعوزين . وهكذا أنشات الكنيسة الكاثوليكيّة أعمالَ مساعدة متنوّعة لأفريقية وغيرها . وقد أدّت هذه الأعمال إلى تشجيع الاستعطاء . فالناس ظلّوا على فقرهم ، ولكنّهم فضلاً عن ذلك فقد فقدوا الآن أيضًا كرامتهم الإنسانيّة وأضاعوا هويّتَهم .

اعتبار الاقتصاد وسيلة لا هدفًا

إنّ عواقبَ النظام الرأسماليّ ، كما نكتشفها الآن ، ليست فقط عواقب جزء محدَّد من هذا النظام ، بل إنّ هذا النظامَ بمجمله مع حقوقه وواجباته الخاصّة ومع مفهومه للعدل هو الذي أدّى إلى هذه المساوئ . فإذا كان لا بدّ من إحداث تغيير ، فيجب بكلّ وضوح أن يُساءلَ النظام كلّه ويغيَّر بالشكل المناسب . وهذا لا يمكن أن يتمّ إلاّ إذا استُبدِل بالهدف المادّيّ المحض – باعتباره نتيجة لنظرة ماديّة إلى العالم – هدفٌ أرفع . لا بدّ بتعبير آخر من فهم الاقتصاد فهمًا جديدًا ليس كهدف بل كوسيلة وأداة لهدف يسمو عليه . فإذا نجحنا في أن لا نرى من بعد الاقتصادَ نفسه كهدف ، بل أن نوجّهَ الحدثَ الاقتصاديّ نحو هدف أسمى ، إذّاك يصير ممكنًا إيجاد الخطوات الأولى لحلّ التوتّرات والمشكلات التي تزيد اليوم جسامة . في صدد مثل هذه المحاولة الجديدة يعود للإسلام والمسيحيّة أن يقولا معًا كلمة مهمّة .

الاقتصاد ليس هدفًا لذاته بل وسيلة لأهداف أسمى

غابرييل : ما قاله الدكتور خليجي أخيرًا هو في الواقع بالغ الأهمّيّة : أن يكونَ الاقتصاد وسيلة لأهداف أسمى ، للعدل والروح الإنسانيّة ، ولا يجوز أن يُفهمَ على أنّه هدفٌ لذاته . هذا أيضًا يقع في قلب التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ . ويبقى السؤال الصعب كيف الوصول إلى ذلك . لقد أشار بحقّ جميع المشاركين في النقاش إلى أنّ منظور القيمة هو في هذا الصدد

مهمّ جدًّا ، وأعتقد أنّه انطلاقًا من ماكس فيبر يمكن أن يكونَ لنا مدخلٌ هامّ إلى حلّ هذه المعضلة . إنّ كونَه قد بيّن كيف وإلى أيّ مدى تأثّرت أنظمة الاقتصاد في التاريخ في تكوينها وطابعها بالعوامل الدينيّة ، يرتدي وحده بالنسبة إلى تساؤلنا أهمّيّة بالغة ، ويمكن ، نظرًا للصعوبات الجسيمة التي تظهر أحيانًا ، كما تبيّنت أيضًا هنا في مختلف المواقف ، أن يكونَ لنا عنصرَ تشجيع . ألا يتوجّب في هذه الحالة على الأديان عامّة وعلى الأديان التوحيديّة خاصّةً ، نظرًا للمكانة الرفيعة التي تعترف بها للعدل ، كلّ في ميدان نفوذه الخاصّ ، ولكن علاوةً على ذلك أيضًا في مساعي مشتَرَكة ، أن تحاولَ جدّيًّا مقاومةَ تحويل الحياة إلى عمل اقتصاديّ ؟

يجب تغيير ذهنيّات الناس

يجب أن يحدثَ هذا أوّلاً بتغيير ذهنيّات الناس ، وإن أُشيرَ ليس بدون سبب إلى أنّ تغييرَ كلّ شيء في العالم أسهل من تغيير ذهنيّات الناس . ومعها أيضًا وللسبب عينه تتغيّر على المدى الطويل الأمور الأخرى . فالناس هم الذين يضعون دومًا الأنظمة .

... والاهتمام بإمكانيّة التنفيذ على الصعيد السياسيّ

المستوى الثاني هو إمكانيّة التنفيذ من الناحية السياسيّة . فإذا فكّرنا بالقرن التاسع عشر ، نرى أنّ قوى الحركة العمّاليّة التي كانت قائمة في أوروبّة ، ومن بينها أيضًا تجمّعات اجتماعيّة مسيحيّة ، هي التي بنت مع الوقت قوّة معاكسة ضدّ الليبراليّة الاقتصاديّة السائدة . فإذا سألنا من أين يمكن انتظار مثل تلك القوى في عصرنا ، فأعتقد أنّه يمكن أن تأتيَ سواء من الأديان أو أيضًا ، كما نقرأ باستمرار في الرسائل البابويّة العامّة ، من جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة ، أعني أيضًا من الفئات العلمانيّة التي

تتّسم بتوجّه إنسانيّ . يمكن أن نفكّر هنا مثلاً برئيس البنك الدوليّ في السبعينات ، روبرت ماك نمارا (Robert S. McNamara) الذي أحدث بشكل مفاجئ تحوّلاً شديدًا ، ووجّه أيضًا بشكل جديد البنك الدوليّ نحو برامج مخصّصة للفقراء . إلى الاتّجاه عينه تشير وثيقة أصدرها حديثًا الرئيس الحاليّ جيمس فولفنزون (James Wolfensohn) ، تؤكّد هذه الناحية بقوّة أكثر . يمكن أن نرى في هذا أمثلة لقوى تعارض في أيّامنا الترقّبَ بأنّ نظامًا اقتصاديًّا ليبراليًّا يؤدّي آليًّا إلى توازن بين الفقراء والأغنياء . ومهما يكن من أمر يبقى السؤال المهمّ من أين تأتي تلك القوى السياسيّة ، فلا يجوز أن نراها فقط على صعيد المجتمع المدنيّ بل أيضًا على صعيد الدول ، كما كانت الحال مثلاً سنة ١٩٩٥ في « القمّة العالميّة للتطوّر الاجتماعيّ » في كوبنهاغن . ومع ذلك فكلّ شيء يسير ببطء ، بالرغم من الجهود الكثيرة التي تُبذَل إفراديًّا .

الفقر ظاهرة تصير دومًا أكثر تعقيدًا

في الختام أيضًا إشارة صغيرة إلى القول إنّ المسافةَ بين الفقراء والأغنياء في العالَم تكبر دومًا : هذه الظاهرة تصير دومًا أكثر تعقيدًا ، بقدر ما نرى بعض الدول الفقيرة ، ولا سيّما الأشدّ فقرًا من بينها ، تتخلّف أكثر فأكثر ، في حين تبدأ بعض الدول بالوقوف في الوسط . إنّ « العالَم الثالث » قد انحلّ منذ زمن طويل إلى فئات فرعيّة كثيرة ، والصورة الإجماليّة صارت أكثر تعقيدًا .

هل من محاولات مسيحيّة لإنشاء أنظمة خاصّة ؟

شبسزي : كنتُ على علم بأنّ الكنيسة الكاثوليكيّة ، كما أكّدت ذلك البروفسّورة غابرييل في محاضرتها ، لم تحاولْ أن تُنشئ نظامًا اقتصاديًّا أو

اجتماعيًّا مسيحيًّا خاصًّا. ومع ذلك ما يهمّني في هذا الشأن هو السؤال إن كان بعض المسيحيّين الأفراد قد حاولوا ذلك ، ورُفضت هذه المحاولة من قِبَل الجانب الرسميّ . هل قام اللاهوت المسيحيّ بمثل هذه المحاولة أم لا ، وإن لم يَقم بذلك ، فلأيّ سبب ؟

مثل هذه المحاولات غير واقعيّة وتناقض التطوّرَ التاريخيّ

غابرييل : لقد وُجدت مثل هذه المحاولات ، وكان لها حتّى نفوذ كبير . ففي الصراع مع الحضارة الحديثة ، ظهرت في الحقل الاقتصاديّ المطالبة الأساسيّة بالرجوع إلى نظام اقتصاديّ سبق العصرَ الحديث – خصوصًا في اتّجاه نظام اقتصاديّ من العصور الوسطى ، حيث كان لمسألة الملكيّة ومسألة الفائدة دورٌ كبيرٌ جدًا . هذه التيّارات ، التي نشأت في بداية القرن التاسع عشر ونقلتها فرقٌ منفردة أيضًا إلى القرن العشرين ، أرادت ، انطلاقًا من مصطلح للمجتمع منتشر جدًّا ، الرجوعَ إلى حقّ للملكيّة غير فردانيّ كان قائمًا قبل النهضة . هذه المحاولات لإنشاء نظام اقتصاديّ على أساس مسيحيّ كنموذج بديل كانت غير واقعيّة ، لا سيّما وأنّ النظامَ الاقتصاديّ العصريّ يخضع لقوانين خاصّة لا يمكن الرجوع إلى ما وراءها . وفضلاً عن ذلك فهو يقوم بتحسينات ماديّة – ثَمَّة اليوم على صعيد العالم فقرٌ أقلّ بكثير ممّا كان بالمقارنة مع ما كان قبل مئة عام – جاءت في صالح الكثيرين من الناس . ولكن لا شكّ في أنّه لا وجود لتوزيع عادل . هذا يحتاج إلى الإرادة السياسيّة وإلى مؤسّسات ملائمة .

مهمّة التكيّف مع كلّ زمن

في ندوة أُقيمت سنة ١٩٢٩ ، قام اليسوعيّ والعالِم الاجتماعيّ غوستاف غوندلاخ (Gustav Gundlach) – كما ذكرتُ ذلك آنفًا

[راجع ص ٤٢١ ، حاشية ٢٤] – ضدّ التيّارات الـتي تريـد إقامـةَ نظـام اقتصاديّ مسيحيّ خاصّ ، وقال ما معناه : لا نستسـلم للوهـم بإمكـان إنشـاء نظام اقتصاديّ مسيحيّ خاصّ . بالنسبة إلينا كلّ زمن هو صالحٌ بما يكفي للشروع في الحاضر والقيام بإصلاحات من شأنها المساعدة على تحقيـق عدالة اجتماعيّة أكبر . هذا الاعتقاد لم يثبت أخيرًا ، كما أشرنا ، إلاّ بعد صراع دام مئة سنة .

إعفاء البلدان الفقيرة من الديون ؟

خوري : هل يمكن اعتبار المطالبة بإعفاء البلدان الفقيرة مـن الديـون أمرًا يرتكز على العدل في العلاقـات بين الـدول ؟ بما أنّ هـذه المسـألة ليسـت مسألة أخلاق فحسب بـل مسألة اقتصـاد أيضًـا ، أودّ سمـاعَ رأي البروفسّـور بيخْلِر في هذا الموضوع .

مسألة الديون والإعفاء من الديون في اعتبارات مختلفة

بيخْلِر : منذ ثلاثة عقود أهتـمّ عـن قريـب بإشـكاليّة الديـن الـدوليّ ومسألة العدل المرتبطة به . من الناحية العمليّة المحـض ، هـذا بالنسـبة إلى الاقتصاد العالميّ أمرٌ يجب النظر إليه في مجموع الأمور . أمّا أن يكونَ هذا الأمر جديرًا بالاهتمام ، فيدلّ على ذلك اهتمـام السلطة التعليميّـة في الكنيسـة به ، وأنّ البابا يوحنّا بولس الثاني يرى في أشكال اقتصاد السوق الأكـثر تطرّفًا عنصرًا من « بنى الخطيئة » .

لفهم أفضل تجب الإشارة هنا إلى أنّه عندما نتكلّم علـى « دَيـن » ، فالمقصود عادة هو دومًا الدَين الخارجيّ للبلدان المعنيّة (بخلاف الدَّيـن الداخلـيّ الذي يشكّل الجزءَ الأكبر من مجموع الدَّين في اقتصاد الشعوب) . ففـي البلدان النامية يمكن بنوع الإجمال الكلام ، بالنسبة إلى دينهـا الخـارجيّ ،

على دين تجاه الرساميل الدوليّة يبقى عمومًا في إطار حجـم يمكـن نسـبيًّا احتماله ؛ ما يكوّن مشكلة حقيقيّة في هـذا الموضـوع ، إنّمـا هـي بعـض حالات خاصّة من الدَّين . ومن ثَمَّ ليس معقولاً مـن الناحيـة الاقتصاديّـة المطالبة بما يدعى الإعفاء العامّ من الديون بدون تمييز ، نوعًا ما عَبْر كـلّ البلدان ، كما نسمع مرارًا ؛ فهذا يجب إيجاد حلّ له بشـكل مسـؤول في كلّ حالة بمفردها . وفي كثير من الأحوال لا يشمل هذا الوضع فقط المنظّمات الدوليّة أو المصالح الثنائيّة بل البلدان المعنيّة بناءً على قرارات تتّخذها هـي نفسها كلّ مرّة في هذا الصدد . أمّا تحميـل الآخريـن الدَّيـن علـى وجـه واحـد فعملٌ يناقض العدل .

حجم الديون بالنسبة إلى الاقتصاد العالميّ

أمّا بشأن النِّسَب التي يجب اعتبارها لفهم إشكاليّة الدَين : فإذا كان الدخل القوميّ العالميّ يبلغ حـوالى ٣٠ بليـون (ألـف مليـون) دولار أمـيركيّ ، فحجمُ التجارة العالميّة يشكّل حوالى ربع هذا المبلغ . من هذا المبلغ الـذي يقارب السبعة بليارات ، تبلغ حصّة الدَّين الـدوليّ علـى البلـدان النامية حـوالى بليار ونصف . وهـذا يبقـى ضمـن إطـار مجمـوع النِّسَـب المذكـورة مـن الاقتصاد العالميّ . يمكن أيضًا أن نعكسَ هذا ونقول : من الضروريّ على نحوٍ ما المطالبة بهذا الحجم من التمويـل ، بحيـث يشـارك الجميـع معًـا في الديناميّة الاقتصاديّة العالميّة المموّلة أيضًا بهذا الأمر .

خدمة الديون

أمّا في ما يتعلّق « بالتسديد » ، فالأمر ، في الإطار الذي تحدّثنـا عنـه ، لا يتعلّق مباشرة بتسديد الديون ذاتها ، بل يتعلّق بالدرجة الأولى ، في نطاق البراهين الاقتصاديّة ، بخدمة الديون ، ومن ثمَّ بتنظيمها بحيث تبقـى قابلـة

للخدمة ، أي في إطار الاستئهال للقروض الاقتصاديّة التي يجب الحفاظ عليها . إذا اتّخذنا هذه المعايير الاقتصاديّة نرى أنّ هذا ينطبق على تسعين بالمئة من البلدان النامية . فلبّ المسألة هو التنظيم المسؤول للدَّين من الناحية الاقتصاديّة السياسيّة ، للاهتمام أيضًا بالشروط والبنى الموافقة . والجماعة الدوليّة هي اليوم مسلّحة لهذا الأمر ، وإنْ لم يكن بشكل مثاليّ ، ولكن أساسًا أفضل ممّا كانت عليه الحال منذ عقدين أو ثلاثة .

ففي ما يتعلّق بالسؤال المطروح ، يمكن القول في الخلاصة إنّ الموضوع في هذا الأمر يشبه ما يحدث على المستوى الاقتصاديّ الفرديّ : كلّ مؤسّسة مزدهرة تحصل من مصرفها على إطار من الاعتماد الملائم المتّفق عليه ، يتّسع بحسب نموّ المؤسّسة . وبذلك فأهليّتها لنيل القروض ليست مرتبطة بتسديد القرض الذي حصلت عليه ، بل بالحريّ بأنّ خدمة الدين تُضمَن بشكل موافق في الإطار المعطى لأهليّة الاعتماد وتبقى كذلك .

أسس القيم في نظام الاقتصاد الإسلاميّ

أكبر قنبري

مقدّمة

تساؤلات حول موضوع العدل وتبريره من خلال الدين ، وحول العلاقة بين الدين والعدل

إذا أردنا أن نبحثَ في حقيقة العدل ، هذا المثال الإنسانيّ القديم ، نصادف مشكلات كثيرة وارتباطات معقّدة ، وخصوصًا عندما يتعلّق الأمر بعلاقته بالدين عمومًا وبدين معيَّن كالإسلام والمسيحيّة ، وعندما يجب التفكير في أن نضعَ في الدين دعامة العدل وأساسه .

فهل العدل هو قياس الدين أم إنّ الدين هو قياس العدل ؟ هل يمكن أن يُستخلَصَ من الدين مفهومٌ خاصّ للعدل ؟ أين موقع العدل في بناء اللاهوت ، أين موقعه في بنية الدين الأدبيّة والتشريعيّة ؟ هل « العدل » مصطلحٌ مرتبطٌ بالتاريخ ؟ هل تتطوّر في نظرة تاريخيّة للعدل علاقته بالدين تطوّرًا ديناميكيًّا ؟ هل يحدَّد العدل بحيث يتضمّن هذا التحديد ناحيةَ العدل الأخلاقيّة والاقتصاديّة والقانونيّة والجزائيّة ، ولكن أيضًا أهمّيّةَ العدل الحاسمة لتنظيم العلاقات بين الدول وكذلك العلاقات بين العائلات ، وفي سياق التعاليم الإلهيّة ؟ ما هو مفهوم العدل الذي يتكلّم عليه الدين ؟ هل تمّ تحديد هذا العدل في النصوص الدينيّة تحديدًا كاملاً ومن كلّ نواحيه ؟ هل يتعلّق الموضوع في هذا الأمر بوصف الإنسان أم بوصف نشاطاته وطرق مسلكه ؟ هل تبدّل معنى « العدل » في تاريخ الثقافة الإنسانيّة أم تغيّرت

الصور والنماذج المتعلّقة بهذا الموضوع ؟ هل يقبل الدين في كلّ الأحوال العدالةَ الاجتماعيّة بالمعنى المعاصر ؟ هل نريد العدلَ مطلوبًا لذاته أم مطلوبًا لغيره ؟ هل يهمّنا في جوهره عينه أم يتعلّق الموضوع بالحريّ بإيجاد مخارج وبمسائل المنهجيّة ؟ ما الأفضل ، أن يقترفَ الإنسان الإثمَ أم أن يقعَ ضحيّته ؟

ما هو الموقف الذي يتّخذه الدين عندما يجد الإنسان نفسه ، في ما يتعلّق بقضيّة العدل ، إزاء مواقف متناقضة ، ولا يسعه إلاّ أن يختارَ واحدًا منها ؟ هل يضع العدل ، في مفهوم الدين ، أساسًا للتمييز بين « الحرّيّة » و« الاعتباط » ، وهل يعتبر الحرّيّةَ التي تناقض العدلَ أمرًا لا يمكن أن ينسجمَ في الحقيقة مع فكرة الحرّيّة الأساسيّة ؟ وبتعبير آخر : هل يصف الدين « حرّيّة غير عادلة » بأنّها متنافية الأجزاء ؟ هل يرى الدين تناقضًا بين « الواجبات الناجمة عن العدل » و« الأريحيّة » المبنيّة على المحبّة والصداقة ؟ وإذا كان ثَمّة من تناقض ، فما الذي يجب فعله في رأيه ؟ ما هو التصوّر الذي يقترحه الدين على من يريد أن يعيشَ بعدل في مجتمع غير عادل ؟ وبتعبير آخر : ما هو مجال التحرّك الذي يتركه الدين للمواطن العاديّ ، بالنسبة إلى اتّباع شرائع غير عادلة في ما يتعلّق بالمجتمع ؟ إذا كان وضع نظام عادل وتحقيق العدالة الاجتماعيّة يجب أن يكونا بالنسبة إلى الدين مثالاً ورغبة ، فما هي العوائق النظريّة والعمليّة التي يراها على هذا الطريق ؟ هل الدين مقتنعٌ بإمكانيّة تحقيق نظام عادل وعدالة اجتماعيّة تحقيقًا كاملاً في هذا العالم ؟ هل يمكن أن يوصَفَ الدين نفسه بأنّه « عادل » أو « غير عادل » ، وإن أمكن ذلك ، فبأيّة طريقة ؟ هل يمكن أن يكونَ العدل أساسًا للفقه ، للشرع الدينيّ الذي يضعه علماء الدين ؟ وإن أمكن ذلك ، فبأيّة طريقة ؟

علاوةً على ذلك تظهر أسئلة أخرى مرتبطة بمصطلح العدل نفسه ، بدون أن تكونَ لها علاقة بالدين . وفي هذا الأمر أفكّر بأسئلة جديدة

كالتالية : هل يمكن أن يناقضَ العدل قيمًا أساسيّة أخرى ، كقيم الحرّيّة مثلاً ، والمصالح الشخصيّة ، والحبّ والصداقة ، والمساواة والتطوّر ؟ ماذا عن تبدّل طبيعته في الحضارة الحديثة وفي الانتقال من الأخلاق إلى القانون ؟ ما الذي يجب أن نحفظَه من نشأة أنظمة اجتماعيّة تدّعي لنفسها مطلبًا كلّيّانيًّا ، وحكومات تقوم على مبدإ الأكثريّة ، وتستند إلى فكرة عدالة التوزيع ؟ هل يمكن بناء نظريّة العدالة الاجتماعيّة على مصطلح الجماعة وبموجب هذه النظريّة التمييز أيضًا بين « الجماعة » و« المجتمع » ؟ وأخيرًا ما الذي يحمله معه المعنى السياسيّ والأدبيّ والاجتماعيّ واللاهوتيّ والإيديولوجيّ « للعدل » ، أو مفهوم للعدل ينطوي على الرفض أو على التأكيد ؟

كلّ هذا يقترن بالتحاليل التاريخيّة التي تناول من خلالها بالبحث مفكّرو اليونان القدامى مصطلحَ العدل ، كما يقترن بنقلها إلى الحقل الإسلاميّ ، وبتبدّل المصطلحات القائم في صددها وبنتائج هذا النقل ، ولكن أيضًا بمصطلحات العدل وبمعانيه العصريّة التي تمّ إحداثها أو التي ينبغي إحداثها .

١ – الأخلاق والاقتصاد

انطلق علم الاقتصاد من الافتراض بأنّ التوجيهات الأخلاقيّة ، في مجتمع كبير ، ليست هي التي تنظّم تصرّفَ الفرد في المجتمع ، ويمكنها أن تنشئ نظامًا معيَّنًا ، بل بالحريّ يمكن تبنّي نظام سابق محدَّد عندما ننطلق ، بالنسبة إلى تصرّف الفرد في المجتمع ، من تصرّف مبنيّ على منفعة الفرد الشخصيّة . إنّ مهمّةَ علم الاقتصاد تكمن الآن في وصف نوع نشأة هذا النظام البنيويّة وسيره . وبالتالي فكلّ محاولة تريد وضع الفرائض الأخلاقيّة أساسًا للتصرّف الإنسانيّ ، بهدف البلوغ عن هذا الطريق إلى إصلاح علم الاقتصاد ، لا تمثّل في الحقيقة أيّ تصحيح ، بل هي رفضٌ أساسيّ

لعلم الاقتصاد .

أوّلاً : السعي إلى المنفعة الخاصّة الشخصيّة ليس بحدّ ذاته عملاً يخالف الأحكامَ الأخلاقيّة ، وإن كنّا في ذلك نتبع كانط [١] .

ثانيًا : ما أكّدناه أعلاه بأنّ علمَ الاقتصاد حياديّ من الناحية الأخلاقيّة ينطوي من وجهة نظر علم المعرفة والمنهجيّة على مشكلات أساسيّة . فإنّ عالَم العلوم ، وكذلك أيضًا علمَ الاقتصاد ، هو عالَمٌ من النظريّات ، والنظريّات تُرسَم في إطار نماذج توضع إمّا بالمقارنة أو بالاستقراء . وكلتا الطريقتين مبنيّتان على فرضيّة تُفترَض سابقًا بناءً على معارف محدَّدة . ولكن هل نلتقي عالَمَ الاقتصاد والتطوّرات الاقتصاديّة بروح غير مُغرِضة أم بآراء سابقة متحيّزة ؟ بموجب « نظريّة الضوء الكاشف » *(theory of searchlight)* في فلسفة العلم ، المشاهدات تتبع افتراضات محدَّدة قائمة قبلها . النظريّات تميل بالمشاهدات في طرق معيَّنة ، المشاهدات تفترض النظريّات [٢] . بتعبير آخر ، بحسب هذه النظريّة ، كلّ المشاهدات « مثقلة بنظريّة » *(theory-loaden)* . ومن ثَمَّ فالعالَم الذي نشاهده يتوافق مع نظريّاتنا الخاصّة وتفسيراتنا النظريّة . إنّ « نظريّة الضوء الكاشف » هذه

---

[١] الذين لا يتبعون كانط يقولون : الإنسان من طبيعته ينقاد إلى محبّة ذاته . محبّة الذات هذه تؤدّي إلى حماية ذاته . في هذه النظرة يصير بلوغ المنافع والابتعاد عن المساوئ أمرًا ضروريًّا . ما دام الإنسان يكتسب منافع ويبتعد عن المساوئ ، من دون أن يضرّ في ذلك بالغير ، فهذا لا يخالف الأخلاق .

[٢] راجع :

Alan F. Chalmers, *What is this Thing called Science ? An Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods*, Übersetzung von Said Zibakalarn, S. 51 [dt. : *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*, hrsg. u. übers. von N. Bergemann, 5. Aufl. Berlin 2001], sowie Karl R. Popper, *The Bucket and the Searchlight. Two Theories of Knowledge*, abgedruckt in : *Elm tschist ? Falsafeh tschist ? (Was ist Wissenschaft, Was ist Philosophie ?)*, Abdol-Karim Sorusch, Serat-Kulturinstitut, 2. Auflage 1368 (1989).

تعارضها في العلم النظريّة المدعوّة « نظريّة الوعاء » *(theory of bucket)* التي تنطلق من أنّ النظريّات تتبع المشاهدات .

أفلا تقوم النظريّات في الاقتصاد على طرق مقارنة ، وهذا الإنسان المحدَّد بالعقل والذي يفكّر علميًّا ألا يعود مجرّد افتراض محض ؟ وهذا يعني ألا يقوم مقابل الإنسان المكوّن بحسب نمط ديكارت (Descartes) إنسانٌ آخر مكوّن بحسب نمط بافلوف (Pavlov) ؟ صحيحٌ أنّ القيمَ الأساسيّة والأهدافَ الاقتصاديّة المعروفة تتعارض مع الأوضاع المعطاة في الواقع ، ومع ذلك لا يمكن من هذا التعارض أن نستخلصَ أنّه علينا نحن أيضًا أن ننسى مصطلحات القيم المخفيّة في الألفاظ . فلننظر مثلاً في اقتصاد الرفاهية إلى نظريّة باريتو (Pareto) في الوضع الأمثل ، ومفادها أنّ حالة المجتمع تتحسّن ، بحسب باريتو ، عندما (وفقط عندما) لا يستطيع أحدٌ أن يحصلَ على منفعة أكبر بدون أن يؤولَ هذا إلى إلحاق ضرر بمنفعة آخر . مثل هذا الوضع الأمثل يُعَدّ نتيجة ضئيلة جدًّا ، وبالتأكيد لا يمكن اعتباره بشكل آليّ ضمانة لنتائج باهرة . فيمكن أن يتبيّنَ في حالة معيّنة « وضع باريتو الأمثل » ، وإن كان بعض الناس يعيشون في الفقر الكلّيّ ، فيما غيرهم غارقون في الترف ، ولا يمكن تحسين حالة الفقراء بدون المسّ بفيض الأغنياء . إنّ نظريّةَ باريتو هذه في « الوضع الأمثل » يمكن في الواقع أن تنطوي على طريقة تفكير جهنّميّة [٣] .

علاوةً على ذلك تُقسَم مصطلحات القيم إلى خمس فئات :

(١) تصوّرات القيم الأدبيّة : كالرديء والصالح ، والصواب والخطأ ،

---

[٣] راجع :

Amartya K. Sen, *On Ethics and Economics* [(The Royal Lectures), 1st publ. 1987, reprint : Oxford 1999], übers. von H. Fescharaki, Hrsg. Schirazeh, 1377 (1998). S. 36.

والمعروف والمنكر ، والمهمّة ، والمسؤوليّة ، والفضيلة أو الرذيلة ؛

(٢) المقولات القانونيّة : كالعدل والظلم ، والسرقة ، والملكيّة ؛

(٣) التصوّرات الدينيّة والمذهبيّة : بالتوافق مع أنواع الوصايا الخمسة التي تتعلّق بالواجب والمحرَّم والمكروه والمستحبّ والمباح ؛

(٤) مصطلحات القيم الجماليّة ، أعني المصطلحات التي تنطبق على كلّ فروع الفنّ ، وهي خصوصًا مصطلحات الجماليّات ، كالجميل والقبيح ، والبديع ، والفخيم ، والمريح ، والخانق ، والقاسي إلخ ؛

هذه الفئات الأربع من المصطلحات تؤثّر بدرجة أكثر أو أقلّ على الاقتصاد . ولكن ثَمّة أخيرًا (٥) فئة تكمن في مصطلحات القيم **الاقتصاديّة** . وهكذا يرى فالتر ستيس (Walter T. Stace) أنّ « الجديد » و« القديم » ، و« الغالي » و« الرخيص » هي مصطلحات قيم اقتصاديّة . ومع ذلك فإنّ بعض هذه القيم قد عُدَّت من بين القيم الجماليّة . وإذا أردنا أن نكونَ منصفين ، فإنّ مصطلحات القيم الاقتصاديّة تتجاوز على كلّ حال المصطلحات التي ذكرها ستيس . فالموضوع يتعلّق هنا بمصطلحات تنطوي على تقديرات (إمّا إيجابيّة وإمّا سلبيّة) .

٢– تأثير الدين على الاقتصاد

يمكن أن يؤثّرَ الدين في الاقتصاد بثلاث طرق :

أوّلاً من خلال المصطلحات : بهذا تُحوَّل المصطلحات المعنيّة في النماذج ، وتُستبدَل نماذج الاستهلاك والإنتاج والتوزيع من خلال مشروع المثال الخاصّ للإنسان الاقتصاديّ . وبما أنّ إعداد النماذج الاقتصاديّة يجري طبيعيًّا بناءً على طرق مماثلة ، ثَمّة إمكانيّة التأثير فيها من الناحية النظريّة العلميّة .

ثانيًا من خلال المؤسّسات والمنظّمات الاقتصاديّة : إنّ مفهوم الأنظمة في عصرنا يجب درسُه من وجهة نظر تأثيرها على المؤسّسات والمنظّمات . إنّ كتابات فيبر (Weber) وتوني (Tawney) بالنسبة إلى تأثير البروتستانتيّة في انتشار الرأسماليّة قد أثارت نقاشات لا تزال قائمة اليوم [٤] . فيرى ماكس فيبر أنّ « السلوكَ العقلانيّ على أساس **فكرة الدعوة** [...] قد أوحت به روح **التقشّف المسيحيّ** » ، وهو يشكّل بحدّ ذاته « أحد العناصر التي تكوّن الروح الرأسماليّة الحديثة ، وليس فقط هذه ، بل الثقافة الحديثة أيضًا » [٥] .

بالنسبة إلى القاعدة الثقافيّة للحضارة الإسلاميّة ، فقد أُجريت أيضًا أبحاثٌ بيّنت كيف أنّ العالم الإسلاميّ ، مع ثقافته الدينيّة في القرن الرابع الهجريّ (القرن الحادي عشر بعد المسيح) ، كان شاهدًا لحضارة مذهلة . إنّ التوفيق بين الدين والشأن الدنيويّ في الإسلام والمنطق الإسلاميّ لهذه الحقبة ، وكذلك أهمّيّة الاقتصاد في المدن والتجارة في ذلك العصر يستحقّ تحليلاً دقيقًا . في ما يتعلّق بتقدّم اليابان الاقتصاديّ ، ردّ بعض المحلّلين هذا التقدّم إلى تأثير ديانة كونفوشيوس ، إذ إنّ هذه الديانة ، بموجب تفسير معيَّن ، تعتبر « العمل الجماعيّ أمرًا مقدّسًا » [٦] . وقد أجرى بعض علماء الاجتماع الدينيّ دراسات حول عدد من الجماعات الدينيّة في آسية ، للتحقّق من وجود أو عدم وجود شبه بين الطريقة التي يقدّرون فيها المعنى الدينيّ

---

[٤] راجع :

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der " Geist " des Kapitalismus*, Tübingen, 1934, 202 ; Michio Morishima, *Konfuzius und Kapitalismus*, Payyam, Farwardin 1368 (1989), zitiert aus " *Tschera Japan Mowafak schod ?* " [dt. : *Warum Japan so erfolgreich ist : Westliche Technologie und Japanisches Ethos*, München 1985, 95 f.].

[٥] ماكس فيبر ، المرجوع المذكور (حاشية ٤) ، ١٨٩ .

[٦] راجع :

" *Schenachte Japan* " (*Japankunde*), Band I, übers. von Birasck, Teheran, Entescharate Charazmi, 1375 (1996), S. 275.

للعمل والطريقة التي أكّد فيها البروتستانتيّون الأوائل هذا المعنى الدينيّ للعمل [٧] .

ثالثًا من خلال القيم : بعض علماء الاقتصاد قد وصفوا العدالة الاقتصاديّة ، والحرّيّة ، وحقّ التملّك ، والأجر وحقّ العمل ، وعناصر الإنتاج ونظام الاستهلاك المثاليّ كمبادئ مهمّة وملائمة لموضوع نظام الاقتصاد . جليّ أنّ هذه المبادئ قد تمّ وضعها بطريقة مختلفة بحسب نوع الأنظمة المتنوّعة ووجهة نظرتها . لا شكّ أنّ بعض هذه المبادئ مهمّة وجديرة بالاهتمام .

قبل أن نعالج عن قرب موضوع « العدل » ومسألة علاقته بنظام للقيم ، يجب البحث أوّلاً في مصطلح « القيم » ، وبعد ذلك تتوضّح تصوّرات القيم في إطار نظام الاقتصاد الإسلاميّ .

القيم

الإنسان يقوم في حياته بنوعين من التجارب : تجارب علم وتجارب قيم . تجارب العلم تناقشها العلوم . ومع ذلك فبالنسبة إلى تفسير اختبارات القيم ، لم يستطع إلى الآن المفكّرون أن يتّفقوا إن كانت هذه تمثّل على غرار العلم حقيقة أم لا .

وهكذا فبالنسبة إلى « القيم » لا وجود لاتّفاق حول ما إذا كانت القيمة موضوعيّة أم ذاتيّة (من هنا النقاش بين الموضوعانيّين والذاتانيّين) . فيقول الموضوعانيّون : إنّ الإثباتات المرتبطة بالقيم يجب النظر إليها باعتبارها أقوالاً علميّة . إنّ النظرة الإسلاميّة تميل في هذا الموضوع عمومًا إلى نظريّة الموضوعانيّين . ولذلك وُصفت النظرة الإسلاميّة أيضًا بأنّها « نظرة واقعيّة ».

---

[٧] راجع مقالة :

Cynthia T. Morris - Irma Adelman, " The Religious Factor in Economic Development ", in : *World Development* Vol. 8 (1980) 491-501.

فإذا قبلنا ، بالنسبة إلى معايير القيم ، رأي الموضوعانيّين كأساس ، توجّب وضع خطّة الاقتصاد في إطار واقعيّ . فيجب في هذا الأمر الانطلاق من أنّ الله ينقاد في عمله لمبادئ أخلاقيّة ، أي كما أنّه لا يعمل شيئًا مخالفًا للعقل ، كذلك لا يقوم بأيّة أعمال مخالفة للأخلاق . وكذلك يجب ، بحسب النموذج الواقعيّ ، أن يُعدَّ مبدأ العدل أساسَ نظام الاقتصاد الإسلاميّ . عندما نفكّر بالطريقة التقليديّة ، نبحث عن نظريّة للعدل في العُرف وفي الاتّفاقيّات ، ومع ذلك فإنّ هذا ليس له تأثيرٌ أساسيّ في الاقتصاد .

من وجهة نظر مذهب الواقعيّة ، تتوافق الوصايا والأنظمة القانونيّة الدينيّة مع المعايير الواقعيّة ، أعني مع الحقائق القائمة فيما وراء الوصايا ، والتي تحدّد الأخلاق . هذا يعني بكلمة أنّ الأخلاق لا تُخترَع بل تُكتشَف . القيم ترتدي ، بالنسبة إلينا نحن الواقعيّين ، طابعًا موضوعيًّا .

يستطيع الدين أن يؤدّي ، بالنسبة إلى الأخلاق ، أربع وظائف :

(١) يمكن ، في تحديد المصطلحات الأخلاقيّة (الصالح، والرديء ، والصواب والخطأ ، والأمر ، والنهي ، والواجب ، والفضيلة والرذيلة) ، أن تُطبّقَ التصوّرات والإثباتات الدينيّة .

(٢) يمكن أن تؤدّيَ التصوّرات والإثباتات الدينيّة إلى أن توصَفَ الأعمال بأنّها حاملةٌ لأوامر أخلاقيّة .

(٣) ولكن يمكن أيضًا أن يحدثَ أن يساعدَ الدينُ الإنسانَ على معرفة أمثلة عن القيم الأخلاقيّة .

(٤) وأخيرًا يستطيع الدين أن يضمنَ تتميمَ الوصايا الأخلاقيّة .

في علم الكلام ، أي في العلم الذي يبحث عقليًّا في الإيمان المنزَل ، يتمّ الانطلاق في فصل « المعايير » من القبول العقليّ لما هو صالحٌ وما هو مُشين ، ومن الاقتناع بأنّ منفعةً ما تكمن في كلّ عمل ، وبأنّ هذه المنفعة يمكن أيضًا أن تقومَ فيما وراء الوصايا (وليس فقط في الوصايا عينها) .

المنفعة أو الضرر ، اللذان تقصدهما الفرائض الصادرة عن الشرع الدينيّ ، واللذان يفضيان إلى إقامة فريضة دينيّة قانونيّة ، ليسا سوى ما ندعوه « سبب الفريضة » . وهكذا تكوّن صلاحيّة فريضة أو عدم صلاحيّتها المجال المهمّ لما يصير سبب الفريضة ، أي المنفعة . إنّ المنفعة والنتائج الحسنة ، التي تستمدّ وجودها من الفرائض ، أو التي يمكن ترقّبها من الفرائض ، تصدر عن فلسفة الفريضة ، في حين أنّ الفريضة في ذاتها لا تقع في ميدان اختصاص هذه الفلسفة . فقد يحدث أن نرى وسيلة مناسبة للبلوغ إلى الهدف عينه ، ولكنّ المشترع – الله ، والنبيّ ، والأئمّة – لم يرد الوصول إلى هذا الهدف بهذه الوسيلة ، بل حدّد لها طريقًا خاصًّا : مثلاً فلسفة تأمين واحترام ممتلكات الأشخاص الشرعيّة والقانونيّة الدينيّة ، التي تؤدّي إلى نموّ وسائل الحياة في المجتمع ، أو فلسفة بعض الأنظمة المحدَّدة كنظام « التسليط » ، الذي يحقّ للناس بموجبه التصرّف بممتلكاتهم ، أو تحريم الغبن .

لقد فسّر بعض العلماء هذه المعايير بأنّها أهداف الشريعة . وهكذا رأى الشاطبي في كتابه « الموافقات » أنّ الأحكام الدينيّة قد وُضعت فقط بسبب منافعها القصيرة والطويلة الأمد ، وفي الواقع للأمرين معًا . طريقة التفكير هذه اعتنقها كلّ المعتزلة ومعظم الفقهاء اللاحقون .

بخلاف الرازي ، الذي كان يعتقد أنّ « فرائض الله وأعماله لا تهدف إلى شيء ، ولا يمكن تفسير أسبابها » ، توصّل الشاطبي ، في دراسة فرائض الشريعة الدينيّة ، إلى اليقين بأنّ فرائضَ الشريعة قد وُضعت لصالح عبيد الله ، وهذا الهدف يمرّ عبر كلّ الأحكام والتفاصيل التي تتضمّنها الشريعة الدينيّة . فيقول : « لقد بيّنت الأبحاث المفصّلة أنّ الأهدافَ الضروريّة تتكوّن من الأهداف الخمسة التالية : حماية الدين ، حماية الشخص ، الحفاظ

على المجتمع ، حماية الملكيّة ، والحفاظ على العقل » [٨] .

إنّ مصطلحَ « الواجب » أو « المهمّة » هو مبدأ الأخلاق الرئيسيّ ، ومنه تُستخلَص المصطلحات الأخلاقيّة الأخرى . كذلك في مفهوم كانط يأتي أوّلاً الواجب وبعد ذلك تأتي المصطلحات الأخرى .

المصطلحات الأخلاقيّة تُقسَم أيضًا ، بموجب تحديد معيَّن ، إلى « ضروريّة » (الواجبات ، والأوامر ، والنواهي) و« مرتبطة بالقيمة » (الجيّد والرديء ، الصحّ والخطأ) . بالنسبة إلى السؤال ما هي الأولى من بين الفئتين وما هي الثانية ، ثَمَّة آراء مختلفة . الكتّاب الذين « ينحون منحى الواجب » يعتقدون أنّ المصطلحات « الضروريّة » تعود لها الأهمّيّة الأساسيّة ، ومنها تُستخلَص المصطلحات « المرتبطة بالقيمة » . كانط أيضًا يعتقد أنّنا ندرك أوّلاً بعقلنا ما هو « ضروريّ » ، ثمّ نطبّق ذلك على مصطلحات القيمة [٩] . أمّا الكتّاب الذين ينحون منحى المنفعة وكلّ الذين ينحون منحى الهدف فيرون بخلاف ما يرى كانط . فيقولون : « نكوّن أوّلاً مصطلحات القيم ، ثمّ بعد ذلك المصطلحات الضروريّة » ، وأيضًا : « متى كان أمرٌ ما صالحًا ، حينئذ يصير ضروريًّا » [١٠] .

---

[٨] الشاطبي ، الموافقات ، الجزء الثالث : المقاصد ، ص ٨ .

[٩] يمكن أن يُقسَم مجموع الفرائض والتعاليم الدينيّة والدين عمومًا إلى ثلاث فئات رئيسيّة : ١) تعاليم الله حول الحقيقة (الوجود ، الكيان ، وعدم الوجود) ، ٢) تعاليم الله حول القيم الأخلاقيّة ، ٣) تعاليم الله حول قيم العبادة الأساسيّة . إنّ التوجيهات الأخلاقيّة هي في خدمة تنظيم أنواع علاقات الإنسان الأربع (العلاقة بالله ، وبالذات ، وبالطبيعة ، وبالآخرين) .

[١٠] كثيرًا ما يناقَش السؤال أيّة نظريّة – تلك التي تنحو منحى القيم أم التي تتّجه نحو الهدف أو المنفعة – هي أقرب إلى الدين ، وهذا ما لا نستطيع معالجتَه هنا . نذكر في هذا الموضوع فلسفة الأخلاق عند أرسطو التي تحتلّ فيها الفضيلة نقطة الارتكاز ، وفلسفة الأخلاق عند كانط التي تنحو منحى الواجب ، ومذاهب أخرى تنطلق من الهدف أو من النتيجة . من بين هذه

كلتا الفئتين لهما أتباعهما بين المسلمين . فنظريّة كانط أكثر شيوعًا عند الأشاعرة ، الذين ينحون منحى الواجب . فيقولون : ما يقوله الله يتوافق مع العدل . أمّا المعتزلة فيعتقدون ، بمعنى الذين ينحون منحى الهدف ، أنّ ما هو صالح بوضوح هو الضروريّ . وهم مقتنعون بأنّنا نحن أنفسنا نستطيع أن نعرفَ ما هو عادل ، وبأنّ الله ملتزمٌ بأن يفعلَ ما هو عادل . ولذلك يأمر الدين بما يدخل بحسب التصوّر العامّ في إطار « العدل » وما يُعتبَر « عادلاً » . هذا يعني في الواقع أنّ فرائض الشرع الدينيّ وأحكامه يجب أن تنطبق على وجهة النظر العامّة . بحسب هذا الرأي ننتقل من طريقة التفكير الأشعريّة التي تبحث فكريًّا في كلام الله إلى فكر المعتزلة العقلانيّ . ومن ثَمَّ فالنقاش حول العدل يتخطّى الدين . يمكن أيضًا التعبير عنه على النحو التالي : العدل هو جزءٌ من ميدان مسوّغات الفرائض وليس من ميدان نتائجها [١١] .

٣- هل يمكن أن يكونَ ثَمَّة « اقتصادٌ إسلاميّ » ؟

إنّ تصوّرَ نظام اقتصاديّ إسلاميّ يصطدم بشكل رئيسيّ باعتراضين هامّين ، وبناءً على هذين الاعتراضين يمكن عند اللزوم الخلوص إلى أنّه لا يمكن ، في ضوء العقل ، أن يكونَ ثَمَّة « اقتصادٌ إسلاميّ » . يمكن

الاتّجاهات كان النفوذ الأكبر في الغرب منذ القرن التاسع عشر لمنحى الربح . في العقود الأخيرة عرفت فلسفة أخلاق أرسطو بعض النهضة . حول الأخلاق المرتكزة على الفضيلة ، راجع :

Alasdair McIntyre, Artikel " Virtue Ethics ", in : *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker (ed.), Garland Publishing Inc., New York u. a. 1992, 1276-1282.

[١١] راجع : مرتضى مطهري : بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي ، انتشارات صدرا ، ص ١٤ .

توضيح هذين الاعتراضين بالاستناد إلى رأيين :

أوّلاً بالاستناد إلى الرأي القائل إنّ تصوّرَ الاقتصاد الإسلاميّ يتكوّن من مجموع فرائض الشرع الدينيّ . بيد أنّ الفرائضَ المنفردة المبعثرة (١) لا يمكن جمعها في نظام واحد ، (٢) حتّى إذا أفسحت في المجال لوضع نظام ، فإنّ الفتاوى (التي تنطلق من الشريعة الدينيّة) – التي لا تنطوي حتمًا على « أحكام ظاهريّة » ، تتوافق مع وصايا الله الحقيقيّة ، وبسبب ذلك لا ينبغي أن تؤدّيَ حتمًا إلى نظام يطبّق الأسس الواقعيّة لتلك الوصايا – تفقد في ظلّ هذه الشروط ارتباطها المنسجم . علاوةً على ذلك (٣) مثل هذا المشروع لا يمكن تحقيقه من خلال فتوى مجتهد واحد (وهو فقيهٌ مفوّضٌ بإصدار الفتاوى الدينيّة) ، وفي حال (٤) تمّ ذلك بناءً على فتاوى عدّة مجتهدين (ما فعله الشهيد محمّد باقر الصدر ، إذ استخلص قواعدَ من الشرع الدينيّ حول إبرام العقود وقانون الاقتصاد) ، فمع ذلك لا وجود لما يُجيز تبريرَ هذا النظام من ناحية الشرع الدينيّ .

جليّ أنّه يجب هنا التمييز بين أربعة أمور : أوّلاً أسس نظام الاقتصاد ، ثانيًا نظام الاقتصاد عينه ، ثالثًا قانون الاقتصاد أو بتعبير الشرع الدينيّ : تحديدات الشرع الدينيّة ، المتعلّقة بالعقود التجاريّة ، ورابعًا الاقتصاد .

من هذا التقسيم نستنتج أنّ تقليصَ الاقتصاد الإسلاميّ إلى مجموعة من فرائض الشرع الدينيّ يعني في الحقيقة أنّ أربعة حقول قد تحوّلت إلى قاسم واحد ، وفي الواقع إلى قانون الاقتصاد . بيد أنّ الاقتصاد الإسلاميّ لا يقتصر على قانون الاقتصاد . بل يمكن بالحريّ إلى جانب قانون الاقتصاد أن تناقَشَ أيضًا على الأقلّ الأسس ونظام الاقتصاد .

في إطار الفقه بشأن العقود التجاريّة ، يمكن بناء عدّة أنظمة (كنظام المصارف مثلاً) ، تتّفق بالتأكيد مع الشرع الدينيّ بالنسبة إلى العقود التجاريّة ، ولكنّها لا تنسجم مع معايير النظام الإسلاميّ وأهدافه . يمكن مثلاً أن لا

يُعيقَ أيّ شيء من ناحية الشرع الدينيّ الشراء بالتقسيط أو الإيجار في ظلّ شرط انتقال الملكيّة ، أمّا استثمارات رأس المال ، في نظرة نقديّة ، فينتج منها استيفاء فوائد .

ومن ثَمَّ ، فبالإضافة إلى الفقه الإسلاميّ وإلى القوانين الإسلاميّة يبدو ضروريًّا استنتاج مبادئ وشروط ، وإلاّ ابتعدنا ، من خلال الحفاظ الخارجيّ على القوانين الدينيّة ، عن حقيقتها الخاصّة .

ثانيًا في العلاقة بالرأي القائل إنّه لا يمكن الكلام عن نظام اقتصاد إسلاميّ إلاّ بعد أن تتوضّحَ من وجهة نظر الإسلام أسس هذا النظام ، كالحرّيّة وحقّ الملكيّة والعدل وحقوق عوامل الإنتاج ومثال الاستهلاك ، وتوضعَ في ارتباط منهجيّ لينشأ نظام اقتصاد مناسب . هذا التأكيد لبعض مضامين الدين يعني تحويلَ الدين إلى إيديولوجيا ، حيث لا يمكن أن يُدخَلَ الدين بقوّة في ثوب إيديولوجيا . هذا من جديد مبنيّ على أمر آخر يُعَدّ من الماضي ، وهو أنّ الدين يجب أن يقتصرَ على اقتراح ما هو حقًّا ضروريّ ؛ أي أنّ الدين يقترح فقط القيمَ وليس الأساليبَ والأنظمة . وهذا يعني أنّ البعض مقتنعون بأنّه متى قال الدين : كونوا عادلين ، فهذا يدلّ على أنّ العدلَ هو قيمة ، وأنّ هدفَ الدين يُدرَك في كلّ نظام يتحقّق فيه العدل – سواء أكان هذا النظام إسلاميًّا أم اشتراكيًّا أم رأسماليًّا. وبالتالي لا أهمّيّة على الإطلاق في أن يكونَ النظام دينيًّا أم علمانيًّا . إنّ رغبةَ الدين الأكثر أهمّيّة هي صيانة القيم – فكما يتمّ قبولها هكذا أيضًا يجب أن يحافَظَ عليها . لذلك ليس من الضروريّ أن يعمد الدين إلى تحديد الأساليب . فالأساليب تقوم على الحكمة العامّة – على الاختبار ، وعلى تعاليم التاريخ وعلى العقل الإنسانيّ .

بخلاف هذه النظريّة ، فإنّ البعض مقتنعون بأنّ الدينَ لا يقترح القيم فحسب بل الأساليبَ أيضًا . ويعتبرون الإمامة وسيلة لتحقيق القيم الدينيّة .

وهذا يقود إلى عدم اعتبار ولاية الفقيه مساءلة في داخل الشرع الدينيّ ، بل مسألة تهمّ علم الكلام (الذي يعالج فكريًّا الدينَ المنزَل) ، وتقرّرها الإمامة بما يوافق مبادئ الإيمان . ثمّ يُقال : متى اقترح الدين أساليب ، فيجب أن تُناقَشَ ، سواء أكان الدين ينبغي تحديده من خلال منهج **واحد** أم من خلال مناهج متعدّدة ، أي هل ثَمَّة بالتالي إمكانيّة وجود مناهج دينيّة متنوّعة أم لا ؟

أمّا غيرهم فلهم في هذا الأمر الرأي التالي :

بما أنّنا قد تركنا التخطيطَ والتشريعَ لبلوغ قيم الإسلام وأهدافه السياسيّة والاقتصاديّة لعلم الاختبار ، فلماذا يجب أن نستثنيَ من هذه القاعدة التخطيطَ لبلوغ الأهداف التي تعني النفوس ؟ هل ثَمَّة فرقٌ بين علم النفس وعلم الاجتماع عند الفرد والمجتمع من جهة وعلم الاقتصاد وعلم السياسة من جهة أخرى ، بحيث يكون للبعض حقّ التصميم لبلوغ القيم الإسلاميّة ولا يكون هذا الحقّ لغيرهم ؟ ومن ثَمَّ لا يبقى إلاّ أن تتوجّهَ كلّ الفرائض الإسلاميّة ، ومن بينها أيضًا الفرائض التي تتعلّق بعبادة الله ، بحسب العلوم الإنسانيّة ، وإن كنّا نعتبر الأمثلة والأهداف الدينيّة ، التي تقوم على مستوى أعلى من العلم الاختباريّ التحليليّ والتي بحدّ ذاتها يجب أن تُعَدَّ أرفع من المعارف الناتجة عن ذلك . في هذه الحالة يجب أن ترتكزَ كلّ الفرائض والأحكام الدينيّة فقط على المعرفة الدينيّة ، وينبغي فهمها والحصول عليها في ضوء الكتابات الدينيّة وكتابات أهل بيت النبيّ .

في هذه الحالة الأخيرة فقط يمكن أن تُزالَ من الطريق الصعوبات المذكورة ؛ فحينئذ يمكن أن نبيّنَ أنّ الوحيَ ضروريّ وأنّ الإنسانَ بحاجة مطلقة إلى النبوّة . ومع ذلك ففي الحالة الأولى ، نظرًا إلى أنّ كلّ الناس يفهمون القيم والأهداف العامّة ، ومن جهة أخرى إلى أنّه لا إمكانيّة لإقامة الدليل على صحّة أو عدم صحة تصوّرات معيَّنة للقيم والأهداف ، لا تتبيّن

ضرورة وجود أنبياء ولا تُطلَب إقامةُ دليل منطقيٍّ عل صحّة طريقهم [١٢] .

مقابل ذلك يرى البعض ، كما قيل سابقًا، أنّ الدينَ يضع فقط القيم ولا يقترح أيّة أساليب ، وإن عبّروا عن ذلك بطرق مختلفة . فهم مقتنعون بأنّ الدينَ يضع بين أيدينا الضروريّ المطلق فقط ، وليس أفضل الممكنات : « الدين هو بمثابة الهواء للحياة . أمّا التخطيط فيشبه تجهيزَ ثوب لزمن حياة الإنسان ، وليس هذا من شأن الدين ، بل من شأن العقل والعلم » [١٣] .

إنّهم يرون أنّ إيديولوجيا تتكوّن من تعليم منهجيّ ينطوي على هيكليّة كاملة ، وتكون قواعده محدّدة تحديدًا مطلقًا . الإيديولوجيا تعلّم الناسَ القيم والأهداف ، وتحدّد موقفَهم من مختلف الأحداث والقضايا وتصير مستشارة أعمالهم . أمّا الدين فلا يمكن بحسب اقتناعهم أن يصيرَ إيديولوجيا من هذا النوع . هذا ليس فقط غير ممكن بل هو أيضًا غير مستحَبّ . وتدلّ على ذلك البراهين التالية :

(١) المشترع الدينيّ (الله ، والنبيّ ، والأئمّة) لم يعرض أبدًا الدين بشكل إيديولوجيا .

(٢) الدين مملوءٌ أسرارًا ويحمل في ذاته ما هو مثير للدهشة . إنّ مفهومًا يعدّ الدين إيديولوجيا ينزع عنه طابع الإعجاب ، وحكمة الخليقة وعمقها .

(٣) الدين ليس ثوبًا يمكن تفصيله بما يوافق قياسَ جسم مجتمع معيَّن . الدين هو كالهواء ، أمّا الإيديولوجيا فهي قطعة ثياب .

(٤) الإيديولوجيات هي نظريّات مرحلة تأسيسيّة ، أمّا الدين فهو علاوةً على ذلك نظريّة الاستمرار أيضًا .

---

[١٢] راجع : آية الله عبد الله آملي : الشريعة في مرآة المعرفة (فارسيّ) ، مركز نشر فرهنغي ، ص ٢٣٩ .

[١٣] راجع : عبد الكريم سُروش : مداراة ومديريّة (فارسيّ) ، ص ٢٥٦-٢٥٩ .

(٥) الإيديولوجيات تحدّد الدين على مستوى الشرع الدينيّ ، في حين تتجاهل العمقَ الذي يبلغه المتصوّفون .

(٦) الدين هو بمثابة حبل ، ومقياس ، ولا يعطي بحدّ ذاته أيّ اتّجاه محدَّد ، فيما الإيديولوجيا توجّه الدينَ إلى اتّجاه معيَّن [١٤] .

في نطاق هذه الأدلّة ، يتمّ إحداث منهجيّة إيديولوجيّة ، عندما نُبرز على سبيل المثال في نظامنا الاقتصاديّ مضامين كالحرّيّة ، وحقّ التملّك ، والعدالة الاجتماعيّة إلى ما سوى ذلك ، ونبحث عن تحديد علاقتها داخل النظام . هذا أحد أنواع الإيديولوجيا الكثيرة . في الحقيقة يحدث أنّ الدين – إذا فهمنا « الإيديولوجيا » على أنّها رأيٌ يُقبَل بدون برهان – لا يُفسح في المجال ليتحوّلَ إلى إيديولوجيا ، بل هو على الإطلاق من نوع الإيديولوجيا [١٥] .

الآن وقد بيّنّا براهين النظريّة المنافسة ، ينبغي أن نقول إنّه يمكن في رأينا نقد هذه النظريّة . أوّلاً نعتبر العالَمَ أيضًا وليس الدينَ فقط من وجهة النظر الإيديولوجيّة . نقف دومًا تجاه أحداث العالم مع انتظاراتنا . وبالتالي فإنّ

---

[١٤] راجع : عبد الكريم سُروش : أكبر من إيديولوجيا ، ص ١٢٥-١٣٠ . – ينبغي أن نذكر أنّ الدكتور علي شريعتي ينتمي في إيران إلى الذين يؤيّدون المفهومَ الإيديولوجيّ للدين .

[١٥] عادة يسمّى رأيٌ محدَّد « فكرة » ، إذا استطعنا أن نضع له أساسًا مرضيًا ، في حين تُسمّى نظرةٌ إيديولوجيا ، إذا لم يكن بالإمكان أن يوضعَ لها أساس عقليّ ، وإذا قُبلت بدون السؤال عن الأساس . بعض العلماء الذين يتّخذون الفلسفة للبرهان عن الله ، يعتقدون بأنّ كلّ الأفكار تكوّن إيديولوجيات بحسب نوع النظرات إلى العالم . لا حاجة للتأكيد أنّ النقاش حول موضوع الإيديولوجيا يتمّ في مجال التبرير وليس في مجال التأكيدات . من قوّة الدليل يمكن الخلوص إلى صحّة التأكيد ، ولكن من ضعف البرهان لا يمكن بخلاف ذلك الخلوص إلى خطإ التأكيد . وكذلك لا يمكن من صحّة التأكيد الاستنتاج أنّ الدليل قويّ . ولكن من خطإ التأكيد يمكن استخلاص ضعف الدليل .

نظرتنا هي انتقائيّة . وكذلك نلتفت إلى الدين مع انتظارات معيَّنة ، لأنّنا نشعر في ذواتنا باحتياجات ننتظر تلبيتها من الدين وحده . بتعبير آخر : بالنسبة إلى تلبية هذه الاحتياجات ، لا يمكن أن يحلَّ شيء آخر محلّ الدين [١٦] .

فإذا التفتنا إلى الدين مع انتظاراتنا ، تتّخذ هذه الانتظارات وجهًا موافقًا لمختلف أنماطنا النفسيّة واحتياجاتنا . لذلك علينا أن نختار مكرهين . يمكن طبعًا أن يصحّحَ الناس انتظاراتهم من الدين . وعندما تكون انتظارات الدين أيضًا من النوع الاقتصاديّ ، إذّاك نبدأ بوضع منهاج .

لقد بحث محمّد باقر الصدر ، رجل الاقتصاد الإسلاميّ الشهير ومؤسّس نظريّة المنهج في إيران ، في الفقه الشيعيّ في صيغته المنهجيّة والواقعيّة . فهو يرى أنّ استنتاجَ نظام يقتضي اجتهادات صعبة . وفوق الجهود المعتادة في ما يتعلّق باتّخاذ المواقف وإصدار الفتاوى الدينيّة ، من الضروريّ في رأيه اعتبار الإسلام مجموعة من الاعتقادات والمصطلحات والثوابت ، وكذلك

---

١٦ الحاجة إلى الدين تنشأ من العناصر التالية : من الخوف أمام الموت :

Miguel de Unamuno, *Tragic sense of Life*, Dover Press, New York 1921 [reprint 1990 ; dt. : *Das tragische Lebensgefühl*, München 1925],

كما يمكن أن تنشأ أيضًا من الرغبة في التغلّب على العزلة (بول تيليخ Paul Tillich ؛ فرويد أيضًا مقتنع بأنّه بقدر ما يكون المرء منعزلاً، بقدر ذلك يكون خاضعًا للانفعال) ، أو من الرغبة في التغلّب على الظلم (ففي العالم الذي يتصوّره الدين ، يتحقّق العدل تحقيقًا كاملاً) ، أو من الشوق إلى الخلاص من الألم وإلى إعطاء معنى للحياة (أكثر علماء النفس والفلاسفة والوجوديّين مقتنعون بأنّ أهمّ سبب للاضطرابات النفسيّة يأتي من عدم رؤية أيّ معنى في الحياة ؛ يقول فكتور فرانكل (Viktor E. Frankel) ، مؤسّس العلاج بالكلام ، مدرسة حقيقة المعنى : « عندما لا نعرف لماذا نحيا ، فإنّنا لا نحيا في الحقيقة ، بل نواصل وجودَنا البيولوجيّ) . لقد وُضعت نظريّات لاستبدال الحاجة إلى الدين التي لا يمكن أن يحلّ محلّها شيء آخر ، بالتأكيد الإنسانيّ للذات مثلاً (فكتور فرانكل Viktor E. Frankl ، كارين هورني Karen Horney ، أبراهام ماسلو Abraham Maslow وغيرهم) .

من الفرائض والتوجيهات المتغيّرة .

كلّ ناحية من النواحي المذكورة من قوانين الشريعة وفرائضها تستند إلى أسس ومعايير وإلى قدر المنافع التي يجب أن ترتكزَ على اعتبار كلّ فريضة ، أو قانون أو نظام ، بالارتباط بأهداف الشريعة العامّة . وبما أنّ هذه النقاشات تقع خصوصًا في ميدان الأحكام المتعلّقة بالعقود التجاريّة وليس في ميدان الفرائض التي تتعلّق بعبادة الله (الأحكام التأسيسيّة) ، يمكن أن نترقّبَ أنّه بالإمكان ، بمؤازرة العقل والعُرْف ووسائل أخرى ، إيجاد معايير لهذه المجالات .

في مستهلّ نقاش حول طريقة معرفة محدّدة في إطار علم الأصول (وهو علم يهتمّ بالمبادئ الرئيسيّة والوسائل التي يعمل الفقه الإسلاميّ على أساسها) ، بالنسبة إلى الطريقة التي يتعيّن بموجبها في الشرع الدينيّ الإسلاميّ وضع أنظمة وتطبيقها عمليًّا ، في ما يتعلّق بتكوين ووضع نظام اقتصاد إسلاميّ ، قدّم محمّد باقر الصدر أهمّ مساهمة لتجسيد هذا الفصل في الواقع في الشرع الدينيّ الشيعيّ . « إنّ مهمّة نظام الاقتصاد تكمن في وضع طريق لتنظيم حياة المجتمع الاقتصاديّة على أساس العدل . وبالتالي فهذا النظام هو ضمانة للأهداف والقيم والتوجيهات ، التي يتعيّن بموجبها قيادة قسم من الحياة الإنسانيّة » .

إنّ هذا ، بحسب رأي الصدر ، لا يُدعَّم بالحجج فقط من خلال أسباب خارجيّة (كما هي الحال في البراهين التي تقدَّم لحاجة الإنسانيّة الحاضرة بالنسبة إلى الدين وإرسال الأنبياء) ، بل يجب تأييده أيضًا من خلال الأسباب الباطنة في الدين نفسه ، مثلاً من خلال التقاليد ، التي تدلّ على أنّ الدين يتضمّن كلّ ما يحتاج إليه الإنسان (حتّى العقوبة الماليّة لأجل جرح خفيف) ؛ فمن الطبيعيّ أن تكونَ أكثر عمقًا وحيويّة حاجةُ الإنسان إلى إيرادات جيّدة للحياة الجماعيّة وإلى معرفة تنظيم حياة الجماعة . فهو يرى في

فرائض الإسلام ، بالنظر إلى إعداد نظام ، أكثرَ من مجرّد تصوّر لأهداف عامّة وقيم أخلاقيّة ، إذ إنّ الإسلام يعرض أيضًا كثيرًا من التوجيهات العامّة وحدودًا لا يمكن التنازل عنها لتحديد مثل هذا النظام وتحقيقه ، بما في ذلك أيضًا ميدان نظام اقتصاديّ إسلاميّ ، حيث يذكر بعض قواعد نظام الاقتصاد الأساسيّة وبعض المبادئ لنظام الاقتصاد [١٧] .

للتمكّن من رسم خطوط النظام الرئيسيّة ، رأى محمّد باقر الصدر ضرورة وجود أربعة عناصر على وجه العموم : (١) معرفة اتّجاه الشريعة العامّ ، (٢) إدراك هدف النصوص الدينيّة (الكتاب والسنّة) في ما يتعلّق بالفرائض التي لا تتغيّر ، (٣) اعتبار القيم الاجتماعيّة ، وأخيرًا (٤) الأهداف التي تتمّ معرفتها من خلال « وليّ الأمر » (الفقيه المكلّف) .

٤ – العدل والنموّ والرّفاهية

أيّ من الاثنين ، « العدل » أم « النموّ » ، تعود له الأولويّة ، إذا وقع الأوّل في تناقض مع الثاني ؟

في سعينا إلى الجواب عن هذا السؤال ، ينبغي أوّلاً أن نوضحَ إن كان العدل يتعدّى كونَه مثالاً إنسانيًّا ليكونَ أيضًا مثالاً دينيًّا ، وإن كان النموّ ، الذي هو مثالٌ إنسانيّ ، هو أيضًا مثالٌ دينيّ . فإن كانا كلاهما مثالين دينيَّيْن ، كيف نفسّر تفضيلَ أحدهما على الآخر في حال وقوع الواحد في تناقض مع الآخر . وإن كان أحدهما مثالاً إنسانيًّا ، لا يبقى من الوجهة الدينيّة أيّ داعٍ للتناقض .

---

[١٧] راجع : **اقتصادنا** ، **المدرسة الإسلاميّة** ، **الإسلام يقود الحياة** ، وكذلك : مقالة محمّد باقر الصدر بعنوان : « من فقه النصّ إلى فقه النظر » .

ثمّ يجب أن نوضحَ ما هي علاقة النموّ الاقتصاديّ بالرفاهية ، وما هي علاقة الرفاهية بخير الإنسان وسعادته . هل يؤدّي النموّ آليًّا إلى الرفاهية ، وهل تضمن الرفاهية آليًّا سعادةَ الإنسانيّة ؟ هل سعادة الإنسانيّة هي دومًا ذات طبيعة دنيويّة ومادّيّة ؟ ألا يمكن أن نجدَ للعدل أساسًا في « خير الإنسان وسعادته » ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ، سنعالج أوّلاً السؤال كيف ينبغي أن نفهمَ « الخير والسعادة » ، وما هي أنواعهما . وبعد ذلك نشير إلى بعض الآراء المنتشرة في إيران .

التحديد الذي يُجمع عليه الناس بالنسبة إلى الخير والسعادة هو أنّهما يعنيان « أفضل حالة ممكنة » . « الخير » يمكن فهمه بطريقتين : خير هذه الحياة وخير الحياة الأخرى . وبالنسبة إلى خير هذه الحياة ، يُميَّز أيضًا بين الخير المادّيّ والخير غير المادّيّ .

الخير المادّيّ يعني ما يسمَّى اليوم « مستوى معيشة » مرتفعًا . إنّ مستوى الحياة يختصّ بأمور ازدياد الرفاهية .

أمّا **الخير الدنيويّ غير المادّيّ** فيقوم في التمتّع بالعدل والحرّيّة والنظام والأمان في ميدان المجتمع ، وفي موقف الطمأنينة الباطنة والرجاء والبهجة إلخ .

أمّا **سعادة الحياة الأخرى** ، فيُقصَد بها ما تصفه مصطلحات مثل « الفداء » و« السعادة الطوباويّة » و« الخلاص » ، و« التحرير » ، إلى ما سوى ذلك .

بعض المفكّرين الإيرانيّين مقتنعون الآن بأنّ هدفَ الدين ليس الخير الدنيويّ المادّيّ ؛ ذلك أوّلاً بأنّ هدفَ الدين ، بحسب رأيهم ، لا يكمن في رفع مستوى الحياة بالمعنى المعاصر إلى أعلى درجة ممكنة ، وثانيًا يدلون بالبراهين التالية : إذا كنّا نطلب العطايا والخيرات الدنيويّة في ذاتها ، وليس لنبلغَ بواسطتها إلى هدف أسمى – أو نعتبر أنّ لنا حقًّا عليها ، وننسى أنّها

وُضِعت في تصرّفنا مجّانًا –، أو كنّا غير مستعدّين لنقبلَ أنّه يجب علينا مقابل هذه العطايا أن نمارسَ أيضًا التجرّدَ عن ذواتنا ، في هذه الحالات الثلاث تصير هذه العطايا أصنامًا تستعبدنا ، وبدل أن تساعدَنا على الاكتمال ، تُفقِرنا تدريجيًّا من الناحية الروحيّة . فمن وجهة النظر الدينيّة ، أن يكونَ شيء ما مقدّسًا أو صنمًا لا يتعلّق أبدًا بشكل الشيء الخارجيّ ، بل بكيفيّة استعمالنا إيّاه وبطريقة تصوّرنا إيّاه .

فضلاً عن ذلك ، فإنّ اعتبارَ هدف الدين رفعَ مستوى الحياة إلى الأفضل هو في الحقيقة إحدى نتائج تصرّف يطبّق على الدين طريقةَ تفكير غير دينيّة وموجَّهة إلى هذا العالم . هذا يخفض مستوى الدين إلى درجة جعله وسيلة نحو غاية أو إيديولوجيا تنافس الإيديولوجيات الدنيويّة على طريق هدف تسعى إليه معًا ، أعني البلوغ إلى رفاهية الجنس البشريّ . وبالتالي يمكن بدون مبالغة القول إنّ هدفَ الدين يقتصر اليوم على أن يحقّقَ تحقيقًا كاملاً غايات دولة تسعى إلى الرفاهية . ويبدو أنّ كلّ الإيديولوجيات يسرّها أن ترى دينًا لا يهدف إلاّ إلى رفاهية الناس يفقد مبرّرَ وجوده ، ويمكن أن يشعرَ شعورًا مرًّا بهزيمته تجاه هذه الإيديولوجيات [١٨] .

يرى مفكّرٌ آخر أنّه لا الكتاب ولا السنّة الأولى ولا العلوم الإسلاميّة اللاحقة تكلّمت عن كيفيّة التطوّر وغايته . التطوّر هو هدفٌ اجتماعيّ يرمي إليه سكّان مجتمع معيَّن بناء على إرادتهم الحرّة (ممّا يتّضح ببساطة أنّ التطوّرَ في المجتمعات الحديثة قد أصبح موضوعًا لا بدّ منه) ، ويحرزون العلمَ الموافق له إمّا بأنفسهم أو يستقونه من المجتمعات المتطوّرة .

إنّ التأثيرَ الوحيد للكتاب الشريف والسنّة في تطوّر المجتمعات الإسلاميّة

[١٨] راجع : مصطفى ملكيان : اقتراح انتظار البشر من الدين (فارسيّ) ، في مجلّة " نقد ونظر " ، السنة الثانية ، العدد ٢ ، ص ٥٦ و ٥٧ .

يقوم في أن لا تتعارضَ أهداف القيم النهائيّة للتطوّر مع مبادئ القيم النهائيّة للكتاب والسنّة . وفوق القيم النهائيّة يمكن لما يسمح به ويمنعه في الواقع الشرع الإسلاميّ أن يوجّهَ جزئيًّا تشكيلَ هيكليّة التطوّر في اتّجاه محدَّد [١٩] .

لا ضرورة في الأساس لأن نشيرَ إلى أنّ التطوّرَ الذي يقع في تناقض مع العدل إنّما هو التطوّر الذي يتمّ في نطاق ازدياد في الكمّيّة فقط (ما تعبّر عنه اللفظة الإنكليزيّة *growth*)، ويدعى في المصطلحات الاقتصاديّة ازدياد الدخل القوميّ الإجماليّ . إنّ مصطلحَ التطوّر هو بالنسبة إلينا مصطلحٌ كيفيّ ويتضمّن العدل . نلاحظ هنا أحيانًا بعض الإهمال (في تمييز المصطلح) .

في الخلاصة يمكن القول : أوّلاً إنّ العدلَ ليس مثالاً إنسانيًّا وحسب ، بل هو أيضًا مثالٌ دينيّ . ثانيًا إنّ وجودَ نظام عادل هو إحدى حاجات البشريّة التي لا يمكن الاستغناء عنها ، والتي يستطيع الدين وحده أن يلبّيها . ثالثًا إنّ العدلَ يبعث أيضًا الطمأنينةَ والسلام ، في حين أنّ الرفاهية لا تؤدّي حتمًا مثلَ هذا الدور . رابعًا تشدّد النصوص الدينيّة بوضوح على العدل ، بحيث لا يبقى أيّ شكّ بأنّ المكانةَ الفضلى تعود له تجاه القيم الأخرى ، كالنموّ مثلاً : يقول القرآن : «اعدلوا هو أقرب للتقوى » (السورة ٥:٨) . من وجهة نظر نقد النصّ ، إنّ عدم ذكر اللفظة [بالنسبة إلى العدل] يدلّ على تعميم المعنى . وبالتالي فإنّ هذا النداء يعني : اعدلوا في كلّ الأمور . ويعتقد البعض أنّ العدلَ يمكن أن يكونَ بشكل مستقلّ أساسَ الشرع الدينيّ [٢٠] .

[١٩] راجع : محمّد مجتهد شبستري : ثلاثة أنواع من المعرفة في ثلاثة ميادين (فارسيّ) ، في مجلّة " نقد ونظر " ، السنة الثانية ، العدد الأوّل ، ص ٣٠٠ .

[٢٠] راجع : مجلّة " نقد ونظر " ، السنة الثانية ، العدد الأوّل .

٥- النقاش داخل الدين حول أسس القيم الاقتصاديّة

لقد تبنّى القرآن والإسلام مجموعة من أحكام القيم حول الناس ، والعالم الأرضيّ ، وعالم المستقبل ، وأنواع علاقات الناس الأربع - با لله ، وبالطبيعة ، وبالناس الآخرين ، وبالذات - وقد أثّرت هذه أيضًا في الشكل الذي اتّخذه الاقتصاد .

نذكر في ما يلي مختلف مبادئ القيم التي يتضمّنها الاقتصاد الإسلاميّ :

(١) الحياة في هذا العالم ليست الهدفَ الأخير ، إنّما هي هدفٌ موقّت على الطريق إلى حياة ما بعد الموت ، وبتعبير آخر : يرى الإسلام هذا العالَمَ في ارتباط أكبر وليس كهدف أسمى .

(٢) تكديس الثروات والصلف هما من الأمور القبيحة . صحيحٌ أن امتلاكَ الأموال ليس أمرًا ذميمًا في ذاته . ولكنّه على الأقل أيضًا ليس مستحسَنًا في شيء .

(٣) الدخل الذي يحصل عليه الإنسان بعمله ليس ملكَه لمجرّد أنّه إيراد عمله . فعلى القويمي الخلق أن يكونَ « في أموالهم حقّ معلومٌ للسائل والمحروم » (القرآن ٧٠:٢٤-٢٥؛ ٥١:١٩) .

(٤) تكديس الممتلكات والتعلّق بالممتلكات يقوّمان تقويمًا سلبيًّا .

(٥) الملكيّة الخاصّة يقوّمها القرآن مبدئيًّا تقويمًا إيجابيًّا .

(٦) يشجب القرآن تزايدَ الأموال ، ولو كان الهدف من هذا التزايد تداولها . إنّ امتلاكَ المال لا يكفي بحدّ ذاته لرفع قيمته . وقد يكون هذا هو السبب الذي دعا إلى تحريم الربا .

(٧) حياة الترف ملومة ، ويُعتبَر حياةَ ترف استهلاكُ وسائل المعيشة بقدر يفوق ما هو ضروريّ . والمقياس لمعرفة ما إذا كان الأمر يتعلّق بالترف أم لا هو المألوف العامّ .

(٨) الاستهلاك المفرط ، الإسراف ، هو أيضًا محرّمٌ على غرار التبذير (ولفظة تبذير مشتقّة من « بَذرَ » ، وتعني الإسراف) . وهذا يعني أيضًا أنّ الإسلامَ يقف ضدّ الإنتاج المفرط وضدّ الاستهلاك المفرط . يقول القرآن : « إنّ المبذّرين كانوا إخوانَ الشياطين » (السورة ١٧:٢٧ ؛ راجع أيضًا ١٧:٢٦) . وفي موضع آخر : «كلوا واشربوا ولا تُسرِفوا » (السورة ٧:٣١ ؛ وفي الإسراف راجع أيضًا القرآن : ٦:١٤١ ؛ ١٠:١٢، ٨٣ ؛ ٢٠:١٢٤ ؛ ٢١:٩ ؛ ٢٦:١٥١-١٥٢ ؛ ٤٣:٥) .

(٩) إنّ مبادئَ قيم القرآن التي تنطبق على إنتاج الأموال وتوزيعها واستعمالها تمنع كلَّ متاجرة بالمحرَّمات : كلَّ أنواع تهريب المخدّرات والمشروبات الكحوليّة وكلّ ما يحرّمه الشرع الدينيّ عمومًا ، وشراءَها وبيعها (السورة ٥:٩٠-٩١) ، ورفع الأوزان في البيع وتخفيضها في الشراء ، والربا ، وإقراض أموال بيت المال بفوائد مرتفعة ، والاعتمادات ، والفائدة المركّبة ، وأنواع الربا الأخرى ، واستغلال النساء الجنسيّ : الربح من خلال استعمال أجساد النساء أو الرجال ، مثلاً من خلال الأفلام الجنسيّة ، أو الارتقاء في السلّم الاجتماعيّ بواسطة المرأة ، والتلاعبات غير النزيهة في التجارة بهدف الاحتكار (الرفع المفاجئ لثمن البضاعة ولسعر النقد الأجنبيّ) : « لا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطل » (القرآن ٤:٢٩) .

(١٠) في حال تصادم بين القيم ، تُعطى الأفضليّة لمصالح الجماعة على مصالح الفرد . إنّ الأولويّة التي تُعطى للجماعة بالنسبة إلى الفرد تنتج من ثلاث وجهات نظر متنوّعة ، ويمكن تصوّرها في ثلاثة أشكال : من المنظور النفسيّ والكيانيّ والاجتماعيّ .

(١١) من الأمور التي لا يرضى عنها الإسلام : الحطّ من قيمة العمل ، كما يجري مثلاً من خلال تخفيض قيمة النقد (عندما كان يُزوّر قديمًا المعدن الثمين النقيّ بالعملة النقديّة ، أو عندما تخفّض اليوم القيمة الشرائيّة للمال

بسبب تأثيرات سياسيّة) ، استغلال الفقر أو استغلال المعوزين (السورة ٢:٢٨٠) ، استغلال جهل الآخرين والاستحواذ على مالهم (السورة ٧:١٩٩) ، الشراء والبيع بالإكراه (التجارة بدون اتّفاق متبادل) (السورة ٤:٢٩) ، رفض أو تقليص إمكانيّات عمل الآخرين من خلال استعمال النفوذ والقوّة ، الاقتطاع من أجور المرؤوسين ومرتّباتهم .

مبادئ القيم في الاقتصاد الإسلاميّ عند إقامة العدل

إنّ لفظتَي « عَدْل » و« قِسْط » تردان أكثر من خمسين مرّة في القرآن الكريم . بما أنّ العدلَ هو نقيض الظلم ، والظلم هو انتهاك الحقّ ، فالابتعاد عن هذا الظلم هو حقّ وعدل . أمّا لفظة « قِسْط » فتعني « النصيب » و« المشاركة » ، بحيث يُطبَّق في الإعفاء من المساهمات واعتبار حقوق الآخرين كما يُطبَّق بالنسبة إلى منع التمييز ومنع الحطّ من الكرامة [٢١] . في كلّ حالة العدل هو شريعة أزليّة من شرائع الله تصلح بالنسبة إلى نظام الخليقة كلّها . إنّه الأساس الأشدّ رسوخًا وطريقة تصرّف الله عند إعلان شرائعه وطرقه .

المبادئ التوجيهيّة التي تنحو منحى القيم

منع تكديس الأموال بدون داعٍ

« يا أيّها الذين آمنوا ، لا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطل ، إلاّ أن تكونَ تجارةً عن تراضٍ منكم » (القرآن ٤:٢٩ ؛ راجع أيضًا ٢:١٨٨ ؛ ٤:١٦٠-١٦١، وكذلك ٩:٣٤) .

[٢١] راجع : قاموس الفيروزآبادي : مفردات الراغب وأقرب الموارد .

النهي عن أن يُسحبَ من التداول النقد المتقلّب في أوضاع عاديّة

« إنّ الذين يكنزون الذهبَ والفضّةَ ولا يُنفِقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم » (القرآن ٩:٣٤) .

تحريم احتكار الممتلكات والأموال في أيدي البعض

« وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكونَ دُولةً بين الأغنياء منكم » (القرآن ٥٩:٧) . وإن كان الموضوع يتعلّق في هذه الآية بإعادة « الغنائم » إلى صاحبها الشرعيّ ، فقد تمّ تفسيرُها بأنّ السببَ المذكورَ في الكتاب والسنّة يمكن تعميمُه . وبالتالي فالخبراء متّفقون على توسيع الفريضة في الحالات التي ترد فيها أسباب الفريضة في الكتاب والسنّة . وهكذا يطبَّق محتوى هذه الآية عندما يرد أنّه لا يجوز أن يكونَ ثَمَّة أيّ احتكار للمتلكات والأموال في الدولة الإسلاميّة ، كما لا يجوز أن يتقاسمَ بعض الناس في ما بينهم الإنتاجَ وتوزيعَ الخيرات أو الاستهلاك ، في حين أنّ آخرين أيضًا يرغبون في ذلك . بعض المفسّرين استخلصوا من هذه الآية القرآنيّة أيضًا حدودَ الملكيّة الخاصّة [٢٢] .

تحريم الإسراف والتبذير

القرآن ٦:١٤١ ؛ ٧:٣١ (راجع أعلاه النقطة ٨) ؛ راجع ٢٥:٦٧ . « كلوا واشربوا ولا تُسرِفوا » (السورة ٧:٣١) .

[٢٢] سيّد قطب : في ظلال القرآن ، ٢٨-٣٧ .

تحريم الحطّ والتنقيص من قيمة الملكيّة بوجه غير عادل

راجع القرآن ٨٥:٦ ؛ ٨٥:١١ ؛ ١٨٢:٢٦-٢٧ .

تحريم إهمال حقوق تملّك الناس السفهاء وغير الراشدين والعاندين

« ولا تؤتوا السفهاء أموالَكم التي جعل ا لله لكم قيامًا ، وارزقوهم فيها ، واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفًا » (القرآن ٤:٥) .

مراعاة جانب الذين في البؤس « والعُسر والحرج »

راجع القرآن ١٧٣:٢، ١٨٥، ٢٨٠، ٢٨٦ ؛ ٣:٥، ٦ ؛ ١١٩:٦ ؛ ١٥٧:٧ ؛ ٩١:٩ ؛ ١١٥:١٦ ؛ ٧٨:٢٢ ؛ ٦١:٥٢ ؛ ١٧:٤٨ .

تحريم إلحاق الضّرر بالاخرين

راجع القرآن ٢٣١:٢، ٢٣٣، ٢٨٥ ؛ وأيضًا ١٠٧:٢ ؛ ٦:٦٥ .

أسئلة ومداخلات

رسم صورة الخبير في الاقتصاد

تسخيري : مع شكري لهذه المساهمة العلميّة القيّمة ، أودّ في نقطة أولى أن أنوّهَ بأنّ الشهيدَ آية ا لله محمّد باقر الصدر يميّز في المذهب الاقتصاديّ بين « التكوين » و« الاكتشاف » . ويطلب من عالِم الاقتصاد أن يعتبرَ في أبحاثه ثلاث مراحل :

(١) يجب اكتشاف القوانين الاقتصاديّة .

(٢) انطلاقًا من هذا لا بدّ من إعداد حلول للمعضلات .

(٣) أخيرًا ينبغي رسم القوانين الشاملة والعامّة للنظام الاقتصاديّ المعنيّ .

فمن يهتمّ بالعلوم الاقتصاديّة عليه أن يقطعَ هذه المراحل الثلاث . الخطوة الأولى يهتمّ بها العلم المحض . الخطوة الثانية هي جزء من النظرة إلى العالم ، أمّا الخطوة الثالثة فتهتمّ بالأنظمة . كلّ رجل اقتصاد عاديّ يجب أن يعالِجَ هذه الخطوات الثلاث . ولكن إذا تطرّق رجل اقتصاد مسلم أو مسيحيّ لهذا الموضوع ، فعليه أن يبدأ أوّلاً بالخطوة الثالثة . هكذا بدأ آية ا لله الصدر بصفة كونه عالِمَ اقتصاد مسلم بالخطوة الثالثة . فانطلق أوّلاً من نظام شامل وحدّد بعد ذلك الخطوطَ الرئيسيّة لهذا النظام . ثمّ انتقل إلى المرحلة الثانية ، وأخيرًا إلى الأولى . في نطاق هذا التسلسل أرى ما يلي : لا يمكننا أن نعرضَ مذهبًا اقتصاديًّا على شعب من دون أن نعرفَ أوّلاً أنّ لهذا الشعب نظرة إلى العالم . هذا يصحّ بنوع خاصّ بالنسبة إلى النظرة إلى العالم التي تشمل كلّ ميادين الحياة . بهذا أريد أن أقول إنّ كلّ قوانين الاقتصاد يجب النظر إليها على قاعدة شاملة وعلى مصالح شاملة .

الإسلام يحدّد القيمَ والطرقَ أيضًا

ثانيًا : الإسلام لا يحدّد القيمَ الفرديّة بدون أن يحدّدَ في الوقت عينه طريقة معيّنة يتمّ بموجبها تحقيق هذه القيم . وهذا يعني أنّ الإسلامَ لا يقتصر على القول مثلاً إنّ العدلَ هو قيمة ، بل يحدّد أيضًا الطريقةَ التي تطبَّق من خلالها هذه القيمة ، أعني في نطاق « التكافل » الاقتصاديّ و« التوازن » الاقتصاديّ لكلّ الطبقات الاجتماعيّة .

للعدل الأفضليّة على النموّ الاقتصاديّ

ثالثًا : النموّ الاقتصاديّ قيمة إسلاميّة على مثال القيم الأخرى أيضًا ، صالحة في جوهرها ما دام لا شيء أرفع منها رتبة يناقض هذه القيمة أو يصطدم بها . فإذا وقع النموّ الاقتصاديّ في تعارض مع العدل ، الذي هو قيمة مطلقة ، في هذه الحالة يجب أن يتراجعَ النموّ الاقتصاديّ أمام العدل . هذا المثل يمكن بالتالي أن يوضحَ المبدأ الذي ذُكِر في البداية . ومن ثَمَّ فإذا أدّى النموّ الاقتصاديّ في شعبٍ ما إلى توزيع غير عادل للخيرات ، وثقّل على طبقات الشعب المظلومة على هامش المجتمع ، فلا شكّ أنّ للعدل الأفضليّة على النموّ . وبتعبير آخر إذا ساند النموّ الاقتصاديّ نظامًا عادلاً في المجتمع فيجب الترحيب به ؛ أمّا إذا ادّى إلى تطوّر معاكس ، فعلى النموّ أن يتراجعَ لصالح العدل . وبالتالي فسؤالي إلى المحاضر ما هو رأيه في مكانة النموّ الاقتصاديّ بالنسبة إلى العدل في حال تصادُم مصالح .

الاقتصاد وليد الأخلاق

بيخلر : أن يكونَ الاقتصاد ، وبذلك أيضًا علمه ، وليدَ الأخلاق يمكن ، كما ذكرت ذلك الزميلة غابرييل ، بكلّ معنى الكلمة أن يُعتَبَرَ عمومًا أحد الأقوال الهامّة في التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ ، وفضلاً عن ذلك

في التقليد الغربيّ . في الواقع إنّ مفهومَ الاقتصاد الغربيّ كان يُنظَر إليه بوجه أساسيّ من خلال أخلاقيّة العمل الإنسانيّ – وبهذا أيضًا العمل الاقتصاديّ –، وكان بالتالي يقوم في ظلّ مطلب العدل . ولم تتمَّ باكرًا صياغة المبادئ الاقتصاديّة لمفهوم اقتصادنا الغربيّ في نصّ اقتصاديّ متعلّق بالموضوع ، بل في أخلاقيّة أرسطو ، ولا سيّما في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، الذي يعالج في ما يعالج التسعيرَ العادلَ والتبادلَ العادلَ وكذلك التضامن – وبالتالي علاقة العمل الاقتصاديّ بالجماعة .

في الوقت عينه يبدو أيضًا مهمًّا تصوّر « الصديق » و« الصداقة » *(philia)* كما أكّد ذلك الزميل شنايدر (راجع آنفًا ص ٤٧) : وبالتالي مفهوم الصديق باعتباره علاقة إيجابيّة بين الناس ، يتكلّم عليها أرسطو تمامًا بمعنى التضامن الاجتماعيّ . الأمر عينه يصحّ أيضًا بالنسبة إلى تعبير « العدل » الذي حدّد تحديدًا كاملاً مقولات العمل الاقتصاديّ في سكولاستيكيّة العصور الوسطى ، ولا سيّما عند توما الأكوينيّ . ومن ثَمَّ فهناك قانونٌ أخلاقيّ في الاقتصاد ، بحيث استطاع أوزوالد فون نلّ–بروينغ *(Oswald von Niel-Breuning)* أن يقولَ بحقّ في علم الاقتصاد إنّه « وليد الأخلاق » . إنّ اقتصادًا بدون قواعد أخلاقيّة ، وبالتالي إنّ علمَ اقتصاد غيرَ مرتبط بقيم ، هو محكومٌ عليه بالعقم . ويجب أيضًا في هذا الصدد مساءلة مسلّمة ماكس فيبر المدعوّة مسلّمة التحرّر من القيم . وبهذا أعتقد أيضًا أنّ تعليمَ الكنيسة الاجتماعيّ ، برفضه التحرّرَ من القيم ، يُعتبَر أنّه على حقّ حتّى من الناحية العلميّة ، ويمكنه أن يطالبَ في نظري أيضًا عن كامل وعي بهذا الفرق النوعيّ بالنسبة إلى علم الاقتصاد .

المذهب الاقتصاديّ المرتكز على الدين بدون بناء نظريّة خاصّة

ثَمَّة عنصرٌ نلاحظه لدى التأمّل في عرض الزميل قنبري ، ويشير إلى

بعض الوحدة في نظراتنا ، يمكن أن نراه في أنّ المذهبَ الاقتصاديّ الإسلاميّ أيضًا المرتكز على الدين ، بتأثير من وجهات نظر مختلفة – وبالتناقض إذا لزم الأمر مع مفهومه الخاصّ – مضطرّ لأن يتكيّفَ في بعض الأحيان مع الواقع . من هذه الناحية يمكن أيضًا القول إنّ فقدانَ نظريّة خاصّة به هو أمرٌ مميّز بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ . هذا ينتج في نظري من مسلّمات وضعت استنادًا إلى مسائل منهجيّة أو إلى نظريّة المعرفة : أوّلاً من الإثبات أنّه لا يمكن استخلاص نظام اقتصاديّ من الأحكام الملزمة في الشرع الإسلاميّ عينه ، وبالتالي من مفهومه لذاته ؛ ثانيًا من الإشارة إلى اتّفاق – أو حتّى إلى عدم اتّفاق – أحكام الشرع مع معطيات الواقع الاقتصاديّ ؛ وثالثًا وأخيرًا من أنّ هذه الأحكامَ الشرعيّة في ميدان الاقتصاد لا ينبغي أن تكونَ ملزمة بوجه مطلق .

هذه الإشكاليّة التي نتطرّق إليها نجدها أيضًا في مقارباتٍ نظريّة في اقتصاد السوق ، كما تعبّر عنها مختلف المساهمات التي تؤدّي في الواقع على نحوٍ ما إلى آليّات حماية ضدّ قسوة اقتصاد سوق « محض » . ومن ثَمَّ ففي تزويد اقتصاد السوق بما يرافقه من آليّات حماية اجتماعيّة أو سياسيّة اقتصاديّة ، يمكن في نهاية الأمر أن نرى قاسمًا مشترَكًا . فضلاً عن ذلك أودّ الإضافةَ إلى أنّه لا يجوز لنا ، لدى أيّ انتقاد ، أن نُنكِرَ على اقتصاد السوق ، في رغبته النظريّة الأساسيّة ، مفهومًا للعدل خاصًّا به . إلاّ أنّ هذا المفهومَ للعدل لا يُصاغ من خلال التقليد بل من خلال القوانين التي يحتوي عليها اقتصاد السوق عينه . فينبغي من ثَمَّ أن لا نُغفِلَ أنّ ثَمَّة أيضًا مطلبًا أخلاقيًّا من نوع خاصّ يرتبط بذلك .

مستوى المعيشة والرفاهية الاقتصاديّة لا يتساويان مع معنى الحياة

ثَمَّة عنصرٌ آخر ، يمكن أن ندركَ فيه قواسمَ مشترَكة ، نستطيع الكلام

عليه تعقيبًا على محاضرة الزميل قنبري . على الرغم من مفهوم غربيّ لاقتصاد السوق متّسم أحيانًا بطابع اللذّة أو العلمنة ، يمكن ، في مسألة العدل بالنسبة إلى النموّ ، أو إلى « السعادة » (سواء بالمعنى العميق العلمانيّ أو الدينيّ) ، أو إلى الرفاهية ، أن نرى اتّفاقًا واسعًا في أنّ مستوى المعيشة في كلا المفهومين بمعنى توفّر الخيرات المادّيّة لا يساوي معنى الحياة ؛ وأنّ الخيرات السامية ، التي يمكن أن نراها في مفهوم « السعادة » – السعادة مع الأصدقاء ، السعادة في العيلة ، السعادة في الزواج وفي الحياة المشترَكة بنوع عامّ ، وكذلك الأمان الشخصيّ ، والطمأنينة إلخ – في نهاية الأمر لا يمكن على الإطلاق شراؤها بالمال .

ومع ذلك فيبدو من محاضرة السيّد قنبري أنّ المذهبَ الاقتصاديّ الإسلاميّ يقع على نحو ما أسيرَ تجاذب بين ضرورتين : من جهة تأصيل نظريّته في نظام الشرع وأحكام الشرع ، وبالتالي في إعلاء للشأن الدينيّ ، ومن جهة أخرى وجوب التنازل عن مطلب نظريّة اقتصاديّة مستقلّة بناءً على خضوع لتحديد آخر للدرجات .

في مشكلة الاقتصاد الإسلاميّ

قنبري : بالنسبة أوّلاً إلى مداخلة البروفسّور بيخْلِر : أشارك الرأيَ بأنّ ثَمَّة بعض الصعوبات في نظريّة الاقتصاد الإسلاميّ ، إذ إنّها ظاهرة من ظواهر عصرنا ، وبالتحديد القرن الذي نعيش فيه . بحسب علمي ، لقد كان آية الله الصدر أوّلَ من وضع منهجًا خاصًّا . ومع ذلك لم يكن في وسعه أن يُدرجَ في نظريّته ، التي عرضها في كتابه في الثمانينات من عمره ، وجهات النظر الدينيّة واللاهوتيّة ، وإكمالَ نظريّته بهذه الطريقة .

... ليس فقط في الممارسة ، لكن أيضًا في النظريّة

إنّ نظريّة الاقتصاد الإسلاميّ هذه تجابهها ، في نظري ، بعض المشكلات بالنسبة إلى تنفيذها وتطبيقها . بيد أنّ المشكلات الـتي تواجههـا لا تقـوم فقط في الممارسة ، بل هي أيضًا من النوع النظريّ . والسؤالان المتعلّقـان بنظريّة المعرفة ، اللذان طرحتهما أنا نفسي ، يسيران في هذا الاتّجاه .

ضرورة التكيّف مع أوضاع الزمن

الصعوبات تكمن بنوع الإجمال في أنّه يتعيّن على الدين ، في مفهومه للمصطلحات ، أن يتكيّفَ مع أوضاع الزمن المعطاة : فما تعنيه لنا اليـوم هذه المصطلحات يختلف عمّا كانت تعنيه قديمًا بطريقـة تقليديّـة . ويبـدو أنّ المشكلةَ تُطرَح على القرآن مثل ما تُطرَح على الكتاب المقدّس .

تحمّل الظلم أحيانًا

بالنسبة إلى السؤال لأيّ من القيمتين ، العدل أم النموّ الاقتصـاديّ ، تعود الأفضليّة : لقد أُعطيتْ عن هذا السؤال أجوبـة مختلفـة . فـالبعض ، الذين يعترفون بالأفضليّة للنموّ ، يرون أنّه في ظروف معيَّنة ، عندما يتعلّق الأمر ببعض الدفع للتطوّر في مجال الأوضاع الاقتصاديّة ، يجب أن نكـون مستعدّين لتحمّل الظلم . وهنا يُطرَح السـؤال علـى الإسـلام كمـا علـى المسيحيّة ما هو الموقف الذي نعتبره موافقًا للديـن – عندمـا يتعلّـق الأمـر بتطوّر معيَّن للاقتصاد ، هل هو التخلّي عن دفع النموّ في سـبيل العـدل ، أم تحمّل بعض الظلم في مثل هذه الحالة .

هل من علم اقتصاد إسلاميّ ؟

رشادي : من جهتي أيضًا كلمة شكر علـى المسـاهمة الدقيقـة والعلميّـة .

لقد أشارت المحاضرة إلى أربع نقاط : إلى أسس الاقتصاد الإسـلاميّ ، إلى منهج الاقتصاد الإسلاميّ ، إلى الشرع الإسلاميّ وإلى المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ . أحد تحدّيات عصرنا هو السؤال إذا كان من الممكن الكـلام علـى علوم دينيّة أو غير دينيّة . وبالتحديد هل ثَمَّة « مذهب اقتصـاديّ إسـلاميّ » ، أو « علم اجتماع إسلاميّ » ، أو « علم نفس إسلاميّ » . فسـؤالي للمحـاضر هو إذن هل يقبل بوجود « علم اقتصاد » عامّ ، وإذا كان يقبـل بذلـك ، فبأيّ معنى .

إلى أيّ مدى يقوم الدين في تيّار الانتظارات الإنسانيّة ؟

ورد في المحاضرة أيضًا الحديث عن أنّنا نواجه الأمور بشروط معيَّنة ، وأنّ هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الدين ، إذ إنّنا نهتـمّ بـه عندمـا تواجهنـا أسئلة وانتظارات معيَّنـة ، فنتمنّـى أن يجيبَنـا الديـن عـن هـذه الأسـئلة . إلى أيّ مدى تؤثّر هذه المقاربات التي تتضمّن نظرة محـدَّدة إلى العـالم في مفهومنـا للدين ؟ هل إنّ تأثيرَها كبيرٌ أم زهيد ؟ فبحسب ما يبدو لنـا هـذا التأثـير واسعًا أم محدودًا ، يمكن أن يؤدّيَ هذا إلى الافتراض بـأنّ الديـنَ يتضمّـن أيضًا نظامًا اقتصاديًّا أو تصوّرًا سياسيًّا . بحسب الانتظارات التي يأتي بها الإنسان إلى الدين ، يمكننا أن نستنتجَ ذلك أم لا . فـإذا نظرنـا إلى الديـن مثلاً من المنظور الاشتراكيّ أو الرأسماليّ ، قد نستخلص مـن الديـن أيضًـا نظامًا اقتصاديًّا اشتراكيًّا أو رأسماليًّا . في ظلّ هذه الأوضاع يمكن مـن ثَـمَّ إذا لزم الأمر أن تُستخلَصَ أيضًا من الدين آراء متناقضة وتستند إليه .

من هنا ينتج أنّه في حال حمّل الإنسان الدين انتظارات كبـيرة – سـواء في علم النفس ، أو في علم الاجتماع ، أو في علم الاقتصاد ، أو في أيّ أمـر آخر – سيتحقّق عن هذه الطريقة في نهاية الأمر تصوّرٌ غيرُ دينيّ . أمّا إذا تعلّق الأمر بتأثير أقلّ أو نسبـيّ ، يمارسه الإنسان على الدين ، فلن يـؤدّيَ

ذلك إلى نتائج خطيرة . من هنا ينتج بالنسبة إليّ السؤال الملحّ ما هو حجم تأثير تلك الشروط والانتظارات في إدراكنا للدين وفي مفهومنا له . أنا شخصيًّا أنطلق من تأثير زهيد .

كلّ قيمة تقتضي طريقة معيّنة لتحقيقها

خليجي : قيل في المحاضرة إنّ البعض يعتقدون بأنّ الدين يحدّد القيم وليس الطرق [راجع آنفًا ص ٤٦٢ وما يتبع] . بهذا القول نواجه مشكلة منهجيّة : لا يمكن تحقيق قيمة محدَّدة بأيّة طريقة . القيم تقتضي الطرقَ ونماذجَ التحقيق المناسبة .

ما قصده السيّد قنبري هو أنّه لا يمكن أن نضعَ في القرن العشرين نظامًا اقتصاديًّا كما كان منذ ألف عام . وتحدّث آية ا لله تسخيري عن مجال حرّ للتقرير ، عن « منطقة الفرَج » ، أعني عن حقوق اختيار يستطيع الإنسان أن يدركَها عند اعتبار القيم والطرق التاريخيّة عينها . وبالتالي أعتقد أنّه لا يمكن استخدام التوجيهات القرآنيّة للاقتصاد الإسلاميّ ، إذا لم تُحَلَّ من قبلُ هذه المشكلة المنهجيّة .

عرض أساس للقيم ولكن ليس تحديد نظام معيَّن

غابرييل : لقد تبيّنت ، إذا كنت قد فهمت جيّدًا ترجمة المحاضرة الغنيّة والدقيقة ، أوجهَ شبه كبيرة مع تطوّر التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ : أي إنّ الدين يعرض أساسَ القيم ، ولكنّه – كما أثبت ذلك بصراحة المجمع الفاتيكانيّ الثاني – لا يتماهى مع أيّ نظام اقتصاديّ ، ولا يضع أيضًا أيّ نظام . فهذا يفضي إلى الإيديولوجيا التي ، باعتبارها نظامًا يتضمّن نظرة إلى الحياة منغلقة ، تناقض الدين .

آراء متنوّعة عندما ننطلق من واقع معيَّن

يبدو لي أنّ هذا الاتّجاه هو الذي تسير فيه أيضًا مختلف الفتاوى التي تعطى في مختلف الميادين – وهذه ناحية تحدّثت عنها المحاضرة أيضًا . أرى هنا أيضًا أمرًا متوازيًا، إذ يمكن في نظرنا أن تكونَ عند المسيحيّين وفق معرفتهم ويقينهم ، وبناءً على تعدّد نواحي الواقع وتنوّع وجهات النظر ، آراء مختلفة في الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة قد تفضي إلى نتائج متنوّعة . هذا يحدث عندما لا ننطلق في رؤيتنا للواقع من طبقات البيت العليا ، بل من المعطيات التي يجب تحسينها بحسب مبادئ العدل ، مثلاً بالنسبة إلى نظام الملكيّة وسياسة عادلة للعمل ومسائل أخرى كثيرة .

القيم الدينيّة توجيهات للسياسة والاقتصاد

شبسترِي : لقد عبّرتُ أيضًا عن رأيي علنًا بأنّنا لا نستطيع ، في ما يتعلّق بالسياسة أو الاقتصاد ، أن نتكلّمَ إلاّ على القيم الدينيّة التي يجب علينا أن نُدرجَها في هذه الميادين ، ولكن ليس على نظام خاصّ . وهذا يعني أنّه بإمكاننا ومن واجبنا أن نأتيَ بقيمنا الدينيّة إلى النقاشات التي تجري حول إعطاء شكل للأنظمة الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة ، علينا أن نُظهرَها عندما يدور الكلام على التوجيهات التي يجب أن تتبنّاها سياستنا واقتصادنا . ولكنّي تجنّبتُ دومًا في هذا الشأن أن أتكلّمَ على نظام اقتصاديّ إسلاميّ.

أهمّيّة مسألة الطريقة

قنبري : لقد ذكر آية ا لله تسخيري ثلاث نقاط أودّ معالجتها : لقد عرض أوّلاً أطروحةَ آية ا لله الصدر ، التي تطرّقتُ إليها أنا أيضًا في محاضرتي . يذكر آية ا لله الصدر أربعَ خطوات منهجيّة ، ضروريّة لمشروع نظام شامل :

- معرفة اتّجاه الدين (الشريعة) ،

• فهم الأهداف المعطاة في النصوص الإسلاميّة للقوانين الثابتة وغير المتغيّرة ،

• اعتبار القيم الاجتماعيّة ،

• وفهم الأهداف التي يعترف بها الذي يتولّى الحكمَ من قِبَل الله .

وقد أكّد من جهة ثانية أنّ الإسلامَ يتصوّر القيمَ وكذلك الطرقَ التي من شأنها أن تحقّقَها . لقد عرضتُ أيضًا هذه الأطروحة كنظريّة . وقد اختار آية الله تسخيري هذه النظريّة . وأطروحته بأنّ النموّ في مجال تنافس معيَّن ، كمجال الاقتصاد ، هو صالحٌ من وجهة النظر الإسلاميّة ما دام لا يقع في تصادم مع قيمة أرفعَ مثل العدل ، هذه الأطروحة هي بالنسبة إليّ أساسٌ قيّمٌ للنقاش ، وأشكره عليها .

في تطبيق طريقة الاستدلال القياسيّ أو طريقة التفكير التحليليّ

بالنسبة إلى السؤال عن طريقة علم الاقتصاد الإسلاميّ الذي طرحه السيّد رشادي : نحن نعلم أنّ طريقة التفكير التحليليّ تبدأ عمومًا ببحث الحالات الفرديّة ، ومن هنا تسعى إلى الوصول إلى مبادئ عامّة . أمّا طريقة الاستدلال القياسيّ فتبدأ بعكس ذلك من شروط عامّة يمكن استخلاصها من جوهر الإنسان العاقل . وعمليًّا بالنسبة إلى الميدان الاقتصاديّ : فإنّ طريقةَ الاستدلال القياسيّ تنطلق من تحديد عامّ للإنسان ككائن يعمل في الاقتصاد ، وتستخلص من هذا التحديد النماذجَ المناسبة – نماذج الاستعمال ، والإنتاج ، والتوزيع . بهذه الطريقة نصل على سبيل المثال إلى تصوّر للإنسان الاقتصاديّ الإسلاميّ – بخلاف نموذج ديكارت مثلاً . مثل هذا النموذج الذي نصل إليه بطريقة الاستدلال يمكن أن يكون نموذجًا لعلم الاقتصاد ، وفي هذه الحال « لعلم اقتصاد إسلاميّ » .

أمّا طريقة التفكير التحليليّ فتنطلق من البحث في طرق تصرّف المسلمين

في مجال الاستهلاك ، وتسعى إلى إعداد نظريّة عامّة على هذا الأساس . هذه الطريقة أيضًا تقود إلى علم الحياة الاقتصاديّة عند المسلمين . يمكن على سبيل المثال في هذا الشأن الإشارة إلى نظريّة « العطاء للأعمال الصالحة » ، التي منها نستطيع الوصول إلى نظريّة عامّة للتصرّف في موضوع الاستهلاك . بعض علماء الاقتصاد ، كمنّان مثل ، يعتقدون أنّه لا يمكن التمييز بين المذهب الاقتصاديّ المرتكز على القواعد والمذهب الاقتصاديّ الموضوعيّ ، أي إنّهم يعتبرون علمَ الاقتصاد الإسلاميّ جزءًا من علم المجتمع .

الكلام على تأثير « كبير » أو « زهيد » ؟

هل أعتبرُ تأثيرَ بعض الانتظارات التي تُحمَّل للدين كبيرًا أم زهيدًا ؟ في هذه المسألة يبدو لي أنّ معنى اللفظتين « كبير » و« زهيد » غيرُ واضح . على كلّ حال يجب التنبّه إلى أنّ بعضَ الناس يرون من المناسب ، بالنسبة إلى تصوّر « اقتصاد إسلاميّ » ، وضع بعض الحدود ، بقدر ما يتخطّى مثلُ هذا الرأي أنّ الإسلام لا يعرض إلاّ تصوّرات القيم الموافقة ، ويقبل أن تكونَ له أيضًا تصوّراتٌ واقعيّة في كيفيّة تطبيق هذه القيم .

تفسير نظريّ

لقد قال الدكتور خليجي : إنّني أؤكّد أنّ الإسلام يعرض القيم فقط ، وليس الطرق . لقد اتّخذتُ هذا الرأي فقط كرأي نظريّ . فإذا كان السيّد خليجي يعرف الطرق أيضًا ، فبأيّة طرق يفكّر ؟ وعندما رأت السيّدة غابرييل شبهًا بين هذه النظريّة وأقوال المجمع الفاتيكانيّ الثاني المتعلّقة بالموضوع ، أعتقد أنّ هذا ينطبق على إحدى النظريّات التي ذكرتها .

المشتركون في الندوة

المشتركون الإيرانيّون

Hojat-ol-Islam Akbar GANBARI
Head of the Research Institute of " Contemporary View "

Professor Dr. Abolghassem GORDJI
Faculty of Law, University of Tehran

Dr. Mohsen KHALIDJI
Islamic Culture & Relations Organization,Tehran,
Vice- President
Directorate of Research Studies & Education

Professor Ayatollah Seyed Mohammad KHAMENE'I
Hoze and the University, Qom - Tehran

Seyed Abdolmajid MIRDAMADI
Secretary for Inter-religious Dialogue in the Organization
for Islamic Culture & Communications, Tehran

Hojat-ol-Islam Ali Akbar Sadiqi RASHADI (RASHAD)
Head of the Institute for Islamic Culture & Thought, Tehran

Mag. Reza Ali REZA'I
Organization for Islamic Culture & Communications, Tehran
Advisor in Religious Affairs

Professor Dr. M. Mojtahed SCHABESTARI
Faculty of Theology, University of Tehran

Ayatollah Mohammad Ali TASKHIRI
Head of the Organization for Islamic
Culture & Communications, Tehran

المشتركون النمساويّون

Professor Dr. Andreas BSTEH SVD
Vorstand des Religionstheologischen Instituts
der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling

Professor MMag. Dr. Ingeborg GABRIEL
Institut für Ethik und Sozialwissenschaften
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Ass. Professor Dr. Stefan HAMMER
Institut für Staats- und Verwaltungsrecht
der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Professor Dr. Adel Th. KHOURY
Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Professor Dr. Gerhard LUF
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der
Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Professor Dkfm. Dr. Dr. h. c. J. Hanns PICHLER, M. Sc.
Lehrkanzel für politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft
und Entwicklung, Wirtschaftsuniversität Wien

Professor Dr. Karl-Heinz PESCHKE SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

Professor Dr. Richard POTZ
Institut für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen
Fakultät der Universität Wien

Professor em. Dr. Heinrich SCHNEIDER
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche
Fakultät der Universität Wien

Professor Dr. Gottfried VANONI SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

محتوى الكتاب

مقدّمة (أندراوس بشته) (٥-١٠)

الجلسة الافتتاحيّة (١١-٣٩)

أندراوس بشته (١٣-١٧)

تلاوة من القرآن الكريم (١٩)

قراءة من الكتاب المقدّس من العهد الجديد (٢٠)

عبد المجيد ميردامادي (٢١-٢٥)

غرهارد راينر (٢٦-٢٨)

راول كنويكر (٢٩-٣٠)

محمّد علي تسخيري (٣١-٣٤)

ابراهيم رحيم بور (٣٥-٣٧)

الكردينال فرانتس كونيغ (٣٨-٣٩)

الجلسات العامّة (٤١-٤٨٧)

صورة الإنسان كقياس لنظام العيش المشترك

(هاينريخ شنايدر) (٤٣-٩٥)

أسئلة ومداخلات (٩٦-١٠٤)

صورة الإنسان في الإسلام وأهمّيّتها بالنسبة إلى حياة المجتمع

(علي أكبر رشادي/رشاد) (١٠٥-١٢٣)

أسئلة ومداخلات (١٢٤-١٣٩)

تركيز القيم كمعايير للسلوك الأخلاقيّ في النظرة الإسلاميّة
(محمّد مجتهد شبستري) (١٤١-١٤٦)
أسئلة ومداخلات (١٤٧-١٦٢)
مقاييس قيم التصرّف الأخلاقيّ في النّظرة المسيحيّة
(كارل-هاينتس بشكه) (١٦٣-١٨٣)
أسئلة ومداخلات (١٨٤-١٩٧)
أسس القيم في الشرع الإسلاميّ وفي الفقه الإسلاميّ
(محمّد خامنئي) (١٩٩-٢٢٢)
أسئلة ومداخلات (٢٢٣-٢٣٤)
القيم والقواعد الأخلاقيّة : الأسس المشتَرَكة للأحكام القانونيّة
(عادل تيودور خوري - غوتفريد فانوني) (٢٣٥-٢٦٧)
أسئلة ومداخلات (٢٦٨-٢٨١)
القيم المسيحيّة في الدولة الاجتماعيّة -
وجهات نظر من ناحية تاريخ التطوّر ومطالب حاليّة
(ريخارد بوتس - غرهارد لوف) (٢٨٣-٣٠٨)
أسئلة ومداخلات (٣٠٩-٣٢١)
العلاقات بين الحقّ والتكليف
(أبو القاسم قُرجي/غُرجي) (٣٢٣-٣٤٠)
أسئلة ومداخلات (٣٤١-٣٤٩)
العلاقة بين الحقّ والتكليف والعدل في النظرة الإسلاميّة
(محمّد علي تسخيري) (٣٥١-٣٥٨)
أسئلة ومداخلات (٣٥٩-٣٧٣)

في العلاقة بين الحقوق والواجبات
(اسطفان هامر) (٣٧٥-٣٨٨)
أسئلة ومداخلات (٣٨٩-٤٠٤)
العنصر الأخلاقيّ في تكوين العقيدة الاقتصاديّة
والتعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ
(ي. هانس بيخلر) (٤٠٥-٤٣٥)
أسئلة ومداخلات (٤٣٦-٤٤٨)
أسس القيم في نظام الاقتصاد الإسلاميّ
(أكبر قنبري) (٤٤٩-٤٧٦)
أسئلة ومداخلات (٤٧٧-٤٨٧)

المشتركون في الندوة (٤٨٩-٤٩٠)

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

ظهر من هذه السلسلة

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدلُ في المسيحيّة والإسلام**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨، ١٩٢ ص.

٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب – الإسلام والعلمانيّة**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٧، طبعة ثالثة ١٩٩٩، ١٦٠ ص.

٣. أندراوس بشّته وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعَاده المُقبلة**، إعداد مشير باسيل عون ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٣٩٢ ص.

٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة**، قدّم له عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ١٢٥ ص.

٥. أندراوس بشّته وعادل تيودور خوري، **الإصغاءُ إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٢٦٨ ص.

٦. عادل تيودور خوري، **الإسلامُ في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلَم الياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلُّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمةُ الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، جونيه، لبنان، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص.

٩. بولس الخوري، **تراثٌ وحداثةٌ – قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ**، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢٣ ص.

١٠. المطران سليم بسترس، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الأوّل، ١٩٩٩، ٢٤٠ ص.

١١. المطران جورج خضر، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الثاني، ٢٠٠٠، ٢٣٨ ص.

١٢. أندراوس بشْتَه وعادل تيودور خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

١٣. أندراوس بشْتَه وعادل تيودور خوري، **الإسلام يُسائل المسيحيّة في الشؤون اللاهوتيّة والفلسفيّة**، ٢٠٠٠، ٥٣٢ ص.

١٤. المطران كيرلّس سليم بسترس والأب الدكتور مشير باسيل عون، **جوهر المسيحيّة ومفارقاتها – المسيحيّة على مشارف الألف الثالث**، ٢٠٠١، ٢٣٤ ص.

١٥. الدكتور محمّد منير سعد الدين، **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظل الدولة الإسلاميّة شهادة من التاريخ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م**، ٢٠٠١، ١٨٤ ص.

١٦. أندراوس بشْتَه وعادل تيودور خوري، **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**، ٢٠٠٢، ٥٩٢ ص.

١٧. أندراوس بشْتَه والسيّد عبد المجيد ميردامادي، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة المسيحيّة**، ٢٠٠٢، ٤٧٨ ص.

١٨. بولس الخوري، **التفسير المسيحيّ للقرآن**، ٢٠٠٢، ١٧٥ ص.

١٩. أندراوس بشْتَه وعادل تيودور خوري، **القيم – الحقوق – الواجبات: "مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترَك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة"**. ٢٠٠٢، ٤٩٦ ص.

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة حواريّة يشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونية – لبنان)

١٩ – أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري:

القيم – الحقوق – الواجبات : «مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترَك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة».

في الرقم ١٧ من هذه السلسلة نُشِرت أعمال الندوة الإيرانيّة النمساويّة الأولى التي عُقِدت في طهران في شباط سنة ١٩٩٦ حول «العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة». نقدّم هنا ترجمة عربيّة لأعمال الندوة الإيرانيّة النمساويّة الثانية التي عُقِدت في فيينّا في ١٩–٢٢ أيلول سنة ١٩٩٩، بعد أن تمّ نشرها باللغتين الألمانيّة والفارسيّة.

يظهر هذا الكتاب في السنة التي أعلنتها الأمم المتّحدة، بمبادرة من رئيس الجمهوريّة الإيرانيّة الدكتور السيّد محمّد خاتمي، سنة «الحوار بين الحضارات». وفيما يعلن البعض أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون قرن «صدام الحضارات»، نريد أن نؤكّدَ أنّ المسيحيّين والمسلمين ملزَمون بالتحاور والتعاون، وبالضبط بصفة كونهم أناسًا مؤمنين، نظرًا للتطوّرات التي طرأت على عالَمنا الذي يصير أكثر فأكثر عالَمًا واحدًا.