الحضارة والهمجيّة:
الاستنباط العقلي من العلاقة بينهما

سري نسيبة*

1. شهدت البلدان العربية في العقد الأخير تقلبات سياسية ومجتمعية حادّة أودت بها كان يشبه حالاً من الاستقرار، وطفت على السطح مظاهر عنفية مختلفة تنذر جميعها باندثار عهد قديم واستبداله بمستقبل غير واضح المعالم حتى اللحظة، ويثير هذا الوضع دونما شك القلق لدى المواطنين، ليس فقط بسبب ما يحصل، وإنما أيضاً بسبب جهل ما سوف تؤول إليه الأمور. ولأنّ الإنسان بطبعه يستكين للعادة والاستقرار، وينظم أفكاره وحياته على أنّ غده سوف يشكل استمراراً لحاضره، فإنّ قلقلة الحاضر المعاش وانهيار الأمن والأمان تدعوه إلى مراجعة ذاته والتشكك في مكوناتها، ومن ذلك مقارنة حاله بحال الآخر، أو مع حالٍ آخر في تاريخه هو، معتبراً أنّ حاله هذا استثناء أو اعوجاج لم يكن ليحصل لو لم يتغلغل فيه أثر معد من الخارج، أو مرض كامن فيه منذ تكوّنه. فيكثر الحديث اليوم عن عدو خارجي أو دين معوج يجب تقويمه أو التحرر كليّاً منه، أو نظم سياسية بائدة أو خصائص جينية في تكوين العربي، وليست موجودة في غيره، تحوله عن التمدن والحضارة بمكوناته الذاتية، ويحتاج بسببها إلى إطار تنظيمي سماوي (دين) لتنظيم معاشه بشكل حضري (ابن خلدون). والجامع لهذا كله هو التحول الجاري من حال الأمن إلى حال الاقتتال وتشبيه الأخير بالهمجيّة وانهيار أركان الحضارة (وممّا يخطر على البال فيما قد يخطر في هذا السياق ـ إلى جانب مسالخ البشر والتمثيل بالجثث – تدمير الأبنية الأثرية في تدمر وغيرها).

وبما أنّ هنالك مداخل مجدية عديدة لتحليل الوضع المشار إليه، بما في ذلك البعد البشري العام، وما لا يخص العرب وحالهم اليوم، فما سوف أتناوله في مداخلتي هذه وأحاول تسليط الضوء عليه هو ذلك البعد المتعلق بمفاهيم الحضارة والهمجيّة بشكل عام، متحرّياً من خلال ذلك أن أخلص إلى حجر أساس لمنظومة أخلاقية تكون هي المرجع والمعيار الرئيس الذي يمكننا اعتماده حين نميز بينهما. إذ ممّا لا شك فيه أنّ تمييزنا هذا هو تمييز قيمي وليس وصفياً فقط، وأنّنا عندما نقدم على استعماله فإنّما نعبّرعن دلالات أخلاقية منها الإيجابي ومنها السلبي. وقد نختلف حديّاً فيما بيننا بخصوص هذه الدلالات كرفض البعض منا مثلاً التفريق بين الأفعال الوحشية التي يرتكبها أعضاء داعش وتلك التي يرتكبها جيش نظامي، فقد نصف الأولى بأنّها همجيّة وتمثل الشر بأوضح معانيه، ثم نرفض رفضاً باتاً أن تكون هنالك مقاربة ما بينها وبين حرب نظامية، أو بينها وبين سيطرة قسرية يمارسها نظام على شعبه أو على شعب آخر، بل قد يصف بعضنا الأخيرة بأنّها خير في ظروف معينة، كما قد توصف بعض الحروب أنّها خير، أو أنّها عادلة، وباختصار فإنّنا نختلف حول ما هو خير وما هو شر، وحول ما إذا كانت هذه صفات طبيعية أو وضعية أصلاً، وقد نختلف ونتشكك في الأمرعند قيام دولة تدّعي الحضارة بشن حرب همجية على أخرى، وتشكل مجموعة هذه الأسئلة سبباً مشروعاً لاستيضاح هذه المفاهيم، لعل ذلك يساهم ولو مساهمة متواضعة في تمكيننا من اجتياز هذه المرحلة المتخبطة من تاريخنا العربي، حيث تتضارب القيم ويختلط الغثّ بالسمين، وكما قد تشكل محاولتنا هذه مدخلاً جديداً لاستنباط مبدأ عقلي لمنظومة أخلاقية عامّة نحن أحوج ما نكون إليها كبوصلة تساعدنا في التفكير السليم.

ولا تأتي هذه المداخلة بسبب نقص في النظريات الأخلاقية عموماً ـ كيف نميز الخير من الشر أو نقيم الحجج لإسناد هذه النظرية أو تلك – فالنظريات حدسية كانت أو عقلية أو طبيعية أو غيرها متوفرة في الأدبيات ذات العلاقة، وإنّما تحفز التفكير فيها، ولربما بشكل

* مفكر وأكاديمي من فلسطين.

جديد، الأحداث الكريهة التي يشاهدها المواطن العربي في أيامنا هذه، إذ إنّ هذه الأحداث تفرض علينا واقعاً معاشاً بعيداً عن التنظير، من شأنه فتح آفاق جديدة للتفكير في المواضيع ذات العلاقة، لعلنا نتمكن من أخذ العبرة من هذه الأحداث، ونتخذها مدخلاً جديداً للبحث عن أسس واقعية ومعاشة تعيد توضيح تلك القيم الأخلاقية لأنفسنا خاصة، وإنّنا أحوج ما نكون لذلك في وقت رديء نتلمس الانبثاق عنه إلى فجر عربي جديد.

وأفضل ما أستهل به مداخلتي هذه عن الحضارة والهمجيّة في ظلّ الأفعال الهمجيّة التي نشهد، التنبيه إلى التمييز اللغوي الأساسي والبسيط بين الاسم والنعت أو الصفة، وفي سياقنا هذا بين الحضارة والحضاري أو بين الهمج و(الوحش) والهمجي أو(الوحشي). ويساعدنا التنبه إلى هذا التمييز على أن نتقبل بسهولة القول إنّ نعت الشيء باسمه (مثلاً أنّ هذا الإنسان إنسانيّ) لا يضفي عليه بالضرورة كافة الأوصاف التي ننسبها إلى الاسم، فهو ليس بالضرورة إنسانياً لكونه إنساناً، بل قد يكون همجياً، وعندما ننعته بالهمجيّة فإنّنا نفعل ذلك تحديداً لكونه إنساناً وليس من الهمج، بل لن يكون هنالك معنى لقولنا إنّ الهمج همجي إن لم نقصد التكرار اللغوي (والهمج في لسان العرب هو الذباب المسعور أو أيضاً أراذلة الناس). ومن هنا فمن الضرورة بمكان توضيح هذه المفاهيم لأنفسنا، وذلك في محاولة لتحديد ما نجده مكروهاً أو مستحسناً في كلٍّ منهما.

وقد يختلط علينا الأمر بداية أو نختلف في تحديد معنى الحضارة، فهل هي مجرد حال الاجتماع البشري الذي ينتقل إليه الناس من البداوة عند الاستقرار في مكان ما (ابن خلدون) أم هي تتطلب وجود نمط ثقافي أو اقتصادي أو نظام معاملات بشرية معيّن؟ فهل الحضارات التي نتكلم عنها (مثلاً اليونانية أو الإسلامية أو الهندية) هي مجرد منتوجها العلمي والثقافي والفكري في ظلّ حكم سياسي أو اقتصادي أيّاً كان شكله وكيفما اتفقت علاقاته مع المنظومات السياسية الأخرى؟ وهل هي وصف لمسالك الأفراد وأفعالهم داخل حضارة ما أو خارجها كما هي وصف للمجموعات؟ وهل هي أساساً حال واحدة أو مطلقة لا تتغير، أم هي صفة تختلف معاييرها ويختلف شكلها من زمن إلى آخر، أكان موضوعها فرداً أم جماعة؟ ثم لو ذهبنا أبعد من ذلك وتكهّنا بخصائص كائنات ملائكية، فهل يا ترى نقدم على القول إنّ لديها حضارتها؟ أو لو كان هناك عالم من الكائنات الآلية تتفاعل فيما بينها ومع العالم الخارجي فقط ميكانيكياً لتصريف أمورها، فهل يا ترى نصطلح على وصف حالها ذلك بـ«حضارة»؟ وقد يساعدنا طرح هذه الأسئلة وغيرها على الخلوص إلى الرأي الشائع أنّ الحضارة إنّما تصف أحوالاً معيشية بشرية مجتمعية، حتى لو كانت هذه بدائية لا يعدو منتوجها سوى بعض الآلات اليدوية الأساسية على أيدي بعض أفرادها، وإنّ ما يجعلنا نعتبرها كذلك هي تلك العلامات (كالرسوم في الكهوف) التي تظهر بدء اهتمام أفرادها بما يتعدى السعي لتحقيق احتياجاتهم البدائية، أي قد نستكين في النهاية إلى القول إنّ الحضارة هي مجرد الحال (الخلدوني) الذي يتصف به الاجتماع البشري كيفما اتفق شكله وكيفما اختلفت أطواره الحضارية (أكانت علاماته رسوم الكهوف أو تلك التي لمايكل أنجلو)، وللقبول بأنّ وجودها هذا (كما نعتبره الحال في أنظمة سياسية عبر التاريخ) لا ينفي أو يستثني الحروب والقتل والتمثيل بالجثث والقهر والعبودية وغيرها من تلك الأحوال والصفات التي نعتبرها من موقعنا الزماني أنّها همجية وغير إنسانية، مميزين ضمنياً في قولنا هذا بين الحضارة من جهة (الاسم) وما نعتبرها أفعالاً غير حضارية من جهة أخرى (النعت) رافقت تاريخ تلك الحضارات. لكنّ قبولنا بهذا التمييز يفضي إلى القول إنّ مصطلحَي الاجتماع البشري والحضارة مترادفان، بحيث يصبح الثاني مجرد تسمية أخرى للمجتمع المدني لتمييزه عمّا قيل أو يفترض أنّه حال طبيعي (ما قبل المدني، إن صح التعبير) للحياة البشرية، والذي توافق المفكرون على وصفه بالهمجيّة. لكنّ المفكرين، وخاصة في القرن الثامن عشر، الذين استعانوا بهذا التمييز لطرح نظرياتهم في العقد الاجتماعي لم يتعمقوا كثيراً في وصف ذلك الحال الطبيعي، سوى الإشارة إلى كونه حالاً يخلو من أسباب السلم والأمن، وتسوده العدوانية بأشرس أنواعها، فهو حال من الحرب والاعتداء يخلو من الاتفاقات العقلانية بين أفرادها، ويعوزه كثير من تلك السمات التي يتصف بها البشر كاللغة والتصرفات اللبقة والتمييزات الأخلاقية والاهتمام بالأمور الجمالية والشعرية والفكرية والمقدرات الصناعية التي يفتخر الإنسان المدني بتملكها. ولكنهم لم يسلطوا الضوء على أيّة من هاته الصفات بعينها، كذلك الأمر الذي يدفع الإنسان المدني للتقزز أو النفور منها، ويدعوه بالتالي إلى أن ينأى بتصرفاته ومسلكه عنها، فاكتفوا في الغالب بالإشارة إلى ما اعتبروه عنصراً جوهرياً مفقوداً لدى الحيوان كالعقل واللغة، مشيرين إلى أنّ

هذا النقص تنعكس آثاره في تلك التصرفات العدوانية والشرسة بين الحيوانات المفترسة التي يجري اليوم وصفها بالتصرفات الهمجيّة، خاصة عندما يتصف بعض بني البشر بها.

وعليه فليس الحديث غريباً عن همجيّة الإنسان، والهمجيّة التي اقترنت قديماً بالحضارات، والتي نقرنها اليوم بتصرفات جيش أو جماعات أو أفراد، فكأنّ الفصل تاريخياً بين الإنسان المدني والحيوان الهمجي لم يوجب عند حدوثه استبدالاً كليّاً أو دفعة لصفات بأخرى، بل بقيت بعض صفات طور متقدم ملتصقة بطور مدني أجدّ منه، ليس كسمة يتقوم بها، بل كأعراض سلبية لازمته، بعضها أو الآخر، لأيّ سبب كان من الأسباب التي واجهته، أو بقيت وتبقى ملتصقة به كمخلفات مرحلة سابقة لم تلفظ بعد، أو استجدت وتستجد أعراضها كإفرازات لصراعات سياسية أو غرائزية غيرها، ولكنها تظلّ في جميع الأحوال «الاستثناء الذي يثبت القانون»، أي الذي يثبت أنّ المجتمع مدني، وإنّما تشوبه سمات ومعاملات غير حضارية (أي همجية) ما زالت تتطلب الاستئصال أو التهذيب كي يستكمل النوع البشري تطوره الحضري أو يحافظ على المستوى الذي توصل إليه بالقدر الممكن. والعبرة في كلّ ذلك التمييز بين صفات محمودة وأخرى منبوذة، بما يشمل ذلك الفصل بين ما هو خير وما هو شر في المعاملات البشرية.

بيد أنّ هذا يدعونا إلى النظر في معنى الهمجيّة أو الوحشيّة، والذي نستلّ منه تلك السمة الأساسية أو السمات التي نصفها بأنّها أوصاف لا حضارية ولا إنسانية، أي يعتبرها المدني نقيضاً لحاله أو وضعه ويعتبرها شراً، فننظر هنا فيما إذا كانت الهمجيّة فعلاً حالاً طبيعياً للإنسان يسبق حاله المدني، أم إن كانت سمة لحال افتراضي عام كما يقول الكثيرون من الفلاسفة، فهم لا يدّعون بالضرورة أنّ البشر وجد فعلاً في حال كهذا، ولكنهم يؤكدون أنّ الاجتماع البشري إن لم يوجد أو انهار فسوف يستبدل بالعداوة أي بوضع (حال طبيعي) يسعى فيه كل إنسان للذود عن نفسه وتحقيق مطالبه بما أوتي من قوة، الأمر الذي سوف يقود إلى تفشي كافة تلك الأفعال العدوانية التي تتصف بالهمجيّة والوحشيّة، والتي لا يمكن تقييدها إلا بعقد ضمني أو غيره، يتفق من خلاله الأفراد على مرجع (سلطة كانت أم قانوناً) يضمن سلامة كل منهم (توماس هوبس)، أو يشرع ممتلكاتهم التي تملكوها بأعمالهم (جون لوك)، بحيث تستبدل حال العداوة بينهم بحال الأمن والسلام (المجتمع المدني أو السياسي). فالوضع الطبيعي كما يراه هؤلاء هو «قانون الغاب» أو العداوة المستمرة بين الأفراد.

وعندما نأتي تأسيساً على ذلك إلى تعريف الأفعال الوحشيّة والهمجيّة (أي غير الحضارية) التي يتمّ ارتكابها في إطار حضارة أيّ مجتمع مدني، أو بين مجموعة بشرية وغيرها، والتي يُطلب استئصالها للدفع والارتقاء بالتطور الحضاري فيها إلى درجة أفضل، فنحن نذهب مباشرة إلى هذا المعنى العام للاسم (الهمجيّة) ونسقطه دون تمييز بينه وبين النعت (همجي)، ونفترض أنّ السمة الأبرز في ذلك الوضع الذي يتكلم عنه الفلاسفة هي العداوة بين الأفراد التي تتجسّد في الاقتتالات الوحشيّة والهمجيّة فيما بينهم، باعتبار أنّ الوحوش البريّة والهمج يتقاتلون فيما بينهم بضراوة، ولا يتعاونون بالأغلب في نيل مطالبهم الحسيّة (الغذاء والجنس).

بيد أنّ من المتفق عليه في يومنا هذا وأصبحنا ندركه أنّ التعاون بين كثير من أنواع تلك الحيوانات لمعاشها ونيل قوتها أمر لا ريب فيه ولا يميز النوع البشري عنهم، بل إنّ كثيراً منها لا تفتك ببني نوعها كما نفعل نحن، كما لا تتميز أيضاً من جهة الكيف بأدمغتها، فكلنا يحتسب لأمره وإن كان بطرق ومستويات ولأهداف متفاوتة، وفي النهاية فإن كان هنالك ما نلحظ أنّه من أكثر السمات السلبية بروزاً لديها، وتنفرنا من أن نكون متصفين بها، فهي تلك اللامبالاة المطلقة التي تظهرها تلك الحيوانات للأضرار والآلام والأوجاع التي تتعرض لها ضحاياها- ما تفترسه لإطعام نفسها أو ما تتقاتل معه للسطوة والاستئثار بسلطة أو غلبة أو أنثى فيما بينها، ونحن إذ لا نجد من المناسب أن نصف أفعالها تلك بالخير أو الشر أو أن نميز بين مذنب وبريء فيما بينها لما ندركه من غياب المقدرة لديها لمقاومة ما تدعوها إليه طبائعها لفعله عند الافتراس والاعتداء، فإنّنا نشعر تلقائياً أنّ هذه السمة ـ اللامبالاة المطلقة للأضرار التي تلحق بضحاياها- هي تحديداً ما تمثل لدينا الهمجيّة في أوضح معانيها، إذا ما صادفناها في أعمال البشر فيما بينهم، وتكون تجسيداً في هذه الحال لما نعتبره شراً في حال الإنسان الذي يتمتع بالقدرة على تجنب التسبب بالإلم، وإن لم تك كذلك في عالم الحيوان. فنستنتج أنّ خلاصة ما يمكننا فعلاً اعتباره همجيا ووصفه

بالشر إن وسمنا الأفعال البشرية به هو مجرد تلك اللامبالاة وعدم الاكتراث للآلام والأضرار التي نتسبب بها تجاه الآخرين في سعينا لتحقيق مطامعنا واحتياجاتنا، وخاصة عندما تكون تلك الأضرار والآلام ماثلة أمام أعيننا، وإن لم تك المقصد بذاته لها.

الهمجيّة هي ذاتها مهما اختلفت أشكالها ويجب ألا ننخدع بمظاهرها الخارجية ، بل يجب أن نسترشد دائماً بعنصر التعريف الأساس لنحدد فيما إذا كان عملٌ ما همجياً أم لا، والعنصر هذا هو بكلّ بساطة عدم الاكتراث لآلام الغير في سعينا لتحقيق مطمع لنا، فهذا هو الأساس الذي يتصف به الهمج ويحدونا للتميز كبشر

وقد يعترض أحدهم هنا بالقول إنّ استنتاجنا هذا (اللامبالاة للأضرار التي نسببها للغير الذي يعترض طريقنا) عام جداً إذا ما قسناه بالمثال الذي أوردناه، والذي يقتصر على الإيذاء أو الألم الجسدي الذي يسببه وحش مفترس عند فتكه بالآخر، ولا يتعداه ليشمل أضراراً أخرى جسدية كانت أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية أوغيرها، مباشرة أو غير ذلك، فهذه الأخيرة جميعاً قد تعتبر أموراً يمكن أن يكون بعضها مكروهاً أو حتى مخالفاً لقانون أو آخر، ولكننا بالعموم لا نطلق صفة الهمجيّة عليها، وكذلك الأمر أيضاً في احتلال أرض الغير أو الاستئثار بثروات البلاد لطبقة أو إثنية معينة أو الاستغلال بأشكاله المختلفة، أو حتى الاقتتال عن بعد من خلال التحكم الإلكتروني بوسائل الفتك من قبل دول رسمية، فهذه جميعاً وإن كانت تتسبب بإيلام الغير والإضرار بهم فهي ليست همجيّة بالمعنى الذي استنبطناه، خلافاً للقتل والتمثيل بالجثث، كالذي شهدناه في رواندا، والذي نشهده اليوم في بعض الدول ومنها الدول العربية، فهذا ما قد نقول إنّه يميز الهمجيّة والوحشيّة، ومن أمثلته أيضاً الأعمال الإرهابية كالتفجير في الأماكن العامة إمّا بالقنابل الموقوتة أو مباشرة بالأسلحة اليدوية.

ومن حقنا فعلاً هنا أن نتساءل عمّا إذا كان معيار الهمجيّة (كما أوردناه) هو عدم الاكتراث لإيذاء الغير بالمطلق، في معرض سعينا لتحقيق أطماعنا واحتياجاتنا أيّاً كان شكل هذا الايذاء، أو إذا كان محكوماً بحيثيات الإيذاء الجسدي (كأن يكون فتكاً مباشراً). ولكن من غير الواضح فيما إذا كان الاعتراض المذكور يحوي منطقاً قائماً بذاته، أي إن كان هنالك مقياس موضوعي يستند إليه، وقد يقال في هذا السياق إنّ ما يدعم الاعتراض المذكورهو ما تتعارف عليه الناس أو المتعارف عليه، فالناس في يومنا هذا يميزون بين تفجير قنبلة في مسجد أو مقهى من جهة، وبين مدير يقهر موظفاً لديه أو يتجبر عليه من جهة ثانية، كما يميزون مثلاً بين التمييز ضدّ امرأة في عملها أو سلبها مالاً أو حقاً من حقوقها كإنسان وبين اغتصابها، فأحدهما لديهم مكروه، ولكنهم يعتبرون الآخر عملاً همجياً. لكنّ الرجوع إلى ما هو متعارف عليه لدى الناس لإسناد الاعتراض يجعل التمييز نسبياً أي مرهوناً بأي أناس نتكلم عنهم، وفي أيّة حقبة أوبيئة «ثقافية» أو وضع سياسي معين، ويصبح الأمر بالتالي أمراً وضعياً فيما يعتبره أو يقيسه الفاعل في إطار بيئته أو وضعه، ناهيك عن كون كافة هاته المداخلات في معرض تعريف الفعل الهمجي آتية الآن ليس من ذلك الحال الهمجي الذي نود استنباط السمة المميزة منه، بل من نقيضه كما يزعم، أي من ناحية مفهومنا لما هو إنساني، وهذا في الوقت الذي نحاول فيه أن نفهم «الهمجي» في إطاره هو، أي بدون دور. فإذا ما تدخل المعترض فأضاف إننا بدون شك نحتاج إلى شبك المفهومين مع بعضهما بعضاً، لأنّه لا خيار لنا سوى ذلك، والعبرة هنا هي في استعمال الإنسان عقله للتمييز بين ما هو خير وما هو شر، وتحكيم نزعته إلى الخير على غيرها من قوى النفس لتحقيق أغراضه، فيمكن الرد إنّنا بالعكس قادرون باستعمال العقل على استنباط السمة الهمجيّة المميزة كمبدأ عام، كما فعلنا ذلك سابقاً، وأمّا الارتكاز إلى العقل للتمييز بين أنواع الضرر وأيّ منها مشروع فلن يكون مسعفاً للمعترض الذي يود التمييز أساساً بين أنواع الضرر ـ مثلاً بين إيلام الآخر جسدياً أو نفسياً فقط- فهو هنا يفترض التمايز الأخلاقي بينها بالعقل مسبقاً، في حين أنّ هذا هو المطلب الذي يريد إثباته، وليس لديه في مستهل حجته الاعتراضية التي يشير فيها إلى العقل في الواقع إلا معناه (أي العقل) كأسلوب في التفكير والتخطيط للفعل الذي يتسبب في إيقاع الألم أو الضرر، أي يبقى الأمر مرهوناً في الحالة هذه بالحسابات المنهجية التي يستعملها العقل، والمتصلة بتحقيق الهدف أو المطمع الذي يقرره لنفسه، وهذا هو لبّ الإشكال، أي أن يستعمل العقل كوسيلة فقط، فتنظيم الدولة الإسلامية مثلاً يستطيع تبرير أفعاله لنفسه بمنطق «إدارة التوحش»، أي من خلال التأسيس على أنّ المنظومات السياسية/ المجتمعية التي تنشأ على أرضية «الحالة

الطبيعية» للبشر (كما أورد ذلك الفلاسفة) لا يمكن استبدالها بأخرى تختلف جذرياً إلا بالاستئصال، أي بإعادة حالة الرعب إليها، ومن ثمّ إدارتها إلى حين، تمهيداً لبناء منظومة بديلة عنها هي المنظومة الخلافية، فيكون الهدف هو هذا الأخير والوسيلة هي الإرهاب. وكذلك فالدولة التي تهاجم أخرى للسيطرة عليها قد تفعل ذلك بمنتهى العقلنة، والإنسان الذي يسرق مال غيره، أو يغتصب امرأة أو يقتلها، أو يفجر مقهى أو مبنى مدنياً بكامله، إذ ليس من سمات العقل تحديد قيمة أخلاقية بعينها (ولو كانت هذه من سماته لما اختلف الخلق على توصيف الأفعال قيمياً)، بل سمته الرئيسة البرمجة الميكانيكية لتحقيق مطمع مقصود أو هدف منشود، فلا يسعف المعترض إذن أن يستعين بالعقل على هذا المستوى الأولي للتمييز أخلاقياً بين نوع من الضرر وغيره، وهذا الأمر هو الذي يشدنا إلى النظر في إمكانية الاستعانة بالعقل لاستنباط معادلة أو مبدأ عن طريق التدقيق في معنى الهمجيّة، يمكننا بعده من تحديد قيم إنسانية معينة يمكن الاتفاق عليها، فإذا ما دققنا النظر في ما نستهجنه وننفر منه بالأساس فسوف نجد أنّ المعنى الأبرز للهمجيّة أو الوحشيّة لدى الحيوانات المفترسة هو اللامبالاة المطلقة للألم الذي يسببه أحدها للآخر، وهذا إذن هو ما يمكننا اعتماده أوليّاً كدليل عقلي للأمر الذي ينفرنا من الفعل الهمجي، أخذاً بالاعتبار أنّ ذلك الفعل يقع في عالم لا يمكن التمييز فيه بين مذنب وبريء، أو بين محق ومعتدٍ، أو بصورة أعمّ بين ما هو خير أو شر، فاعتماد قيمة بذاتها أو مبدأ آخر في ذلك العالم أمر مردود على أصله، ولن تسعفنا أيّ منها في تحديد معنى الهمجيّة أساساً إلا إذا أتينا عليها لاحقاً، وبعد أن نكون قد استوفينا التحقق من الحد الفاصل للفعل الهمجي. فتكون اللامبالاة المطلقة للألم أو الضرر أو الأذى الذي يتسبب للغير في معرض تحقيق غرض أو حاجة أو مطمع هو جوهر الفعل الهمجي، ومن ثمّ نلحق هذا التعريف بصفات أخرى تشكل بمجموعها ما نراه موجباً لنا للتميز عن الحيوانات الأخرى ككائنات من نوع أسمى أو أرقى أو أفضل.

فإذا كان إيلام الآخر هو الشرط والمقياس، أو بعبارة أخرى المبدأ المنشود الذي يمكننا تأسيس منظومتنا الأخلاقية عليه التي تميزنا كبشر، فقد يمكننا بعدئذ تصنيف هذه الآلام ـ أكانت في صالح الغير كالجراحة وما شابه أو كانت لصالح فاعلها، وإذا ما كانت مقهرة كالدفاع عن النفس أو اعتدائية، وبأيّ درجة هي– كما يمكننا عندئذ إيجاد الأنظمة والوسائل للتعامل معها سعياً للعدل، وما ينتج عن ذلك من أمن واستقرار. ولكن سيلزمنا أيضاً من كل هذا أن نتوقف عن التمييز موضوعياً بين فني يجلس هادئاً في مكتب للإلكترونيات في بلد ما يتحكم بوسائل فتك في بلد آخر، وبين رجل يفتك بخنجره رجلاً آخر ثم يمثل بجسده، حتى ولو بدا المشهد لنا مختلفاً لكل منهما، أو بين جندي احتلال تابع لدولة رسمية يطلق الرصاص على متظاهر وفدائي يفجر لغماً في مستوطنة، أو بين فقير رث الثياب يسرق درهماً من غيره وغني متأنق يسرق بالكلام الجميل أبناء شعبه. فالهمجيّة هي ذاتها مهما اختلفت أشكالها ويجب ألا ننخدع بمظاهرها الخارجية ، بل يجب أن نسترشد دائماً بعنصر التعريف الأساس لنحدد فيما إذا كان عملٌ ما همجياً أم لا، والعنصر هذا هو بكلّ بساطة عدم الاكتراث لآلام الغير في سعينا لتحقيق مطمع لنا، فهذا هو الأساس الذي يتصف به الهمج ويحدونا للتميز كبشر.

2. بما أننا فصلنا بين الحضارة والقيم الأخلاقية بحيث لم تعد هذه النقيض أو الضد للهمجيّة، واستنبطنا مع ذلك الصفة المميزة للأخيرة، وهي عدم الاكتراث بإيذاء أو إيقاع الألم في الآخر، بحيث أصبح واضحاً لنا جوهر ذلك الشيء الذي نصفه بالهمجيّة ونعتبره أمراً سلبياً، فيبقى السؤال الآن فيما إذا كان ممكناً أن نعود فنضع الأسس لمنظومة أخلاقية متكاملة، يمكننا بموجبها أن نصنف ونميز الأفعال الحضارية بالمعنى الأخلاقي وفقاً لشعورنا هذا، والمقصود هنا أن نرى فيما إذا كان ممكناً أن يشكل هذا الشعور الحسي أو النفور الطبيعي للفعل الهمجي أساساً ومعياراً نستدل به على هذه القيم بدلاً من افتراض وجودها أو معرفتنا بها بدءاً، فيكون منهجنا لتحديد تلك القيم في مجتمع حضاري أو فاضل قائماً بشكل مصرح به على النفي بدلاً من الإيجاب، وذلك بعكس المعهود في هذا السياق، والمقصود بالمنهج الإيجابي، وهو المعهود، افتراض هذا الوجود أو المعرفة بدءاً، مثلاً بالقول إنّ هذه القيم (المستحسن والمكروه، أو الخير والشر) موجودة موضوعياً ويمكن أن نميز بينها بالعقل، أو أنّها طبيعية ويمكننا أن نميز بينها بالإدراك الحسي، وفي الحالتين فالفكرة هنا هي أنّه يمكننا بدءاً استنباط أو إدراك، ومن ثمّ وصف هذا الخير الموجود للاسترشاد به في أعمالنا، أو قد نذهب إلى الادعاء في الاتجاه الإيجابي ذاته أنّ القيم الأخلاقية وضعية، وهي مجرّد ما يتم تهذيبه بالعقل لما تفرزه طبيعتنا الأنانية وفق ضرورات التعاون البشري، أو أخيراً بالقول إنّ التمييز فيما بينها يعود إلى مصدره الإلهي أو الديني.

والجامع لما أسميناه بالاتجاه الإيجابي المعهود هو الانطلاق في تحديد منظومتنا الأخلاقية من قيمة إيجابية كيفما اتفقنا عليها، طبعاً أو عقلاً أو وضعاً، وهذا مشروع مضنٍ جاهد في طرح جوانبه والدفاع عنها بنجاحات متفاوتة أفواج متتالية من المفكرين، بدءاً بالفلاسفة الإغريقيين، ولكن دون التوصل إلى نتيجة جامعة، ومع الاستمرار في ما نشهده من اختلافات في وجهات النظر حول ما هو همجي أو شر، وما هو حضري بنظر من يدعي أنّنا يمكننا أن نميز بدءاً بين هذه الأمور بالعقل أو الإدراك، أي أن نميز بينها كما نفعل مع المرئيات، ومع الاختلاف بشكل أعمّ حول القيم الأخلاقية التي كثيراً ما تصل بنا إلى طريق مسدودة، حاول كثير من المفكرين البحث عن ركن أو معيار يمكن استخلاص القيم المرجوة منه، أي إلى مبدأ أوليّ عام يمكن بالعودة إليه تحديد القيمة الأخلاقية لأفعال بعينها، بل وبناء منظومة أخلاقية بأكملها، تماماً كما قد نفعل إن كنا نتبع ملة فنعود إلى نص أو تعليم إلهي إن اختلفنا بخصوص فعل بعينه إذا ما كان خيراً أو شراً، فيكون اجتهادنا الفقهي مؤسساً على أصول راسخة. ويحوجنا جميع ذلك إذا ما انتهجنا العقل أو الحدس إلى إيجاد مقياس أساس نعود إليه يكون معياراً عاماً إذا ما كنا نتكلم عن البشر عامة، ولكي يلعب حجر الأساس هذا الدور المنشود فلا مناص من أن يكون مبدأ شبيهاً بما يُسمّى بالضرورات العقلية، أي تلك التي يمكننا منها أن نستخلص قيماً أخلاقية عينية تترتب منطقياً عليها، وقد اجتهد المفكرون على اختلاف مذاهبهم في هذا الأمر، فنجد أمثلة على ذلك الطبيب الرازي الذي يؤسس منظومته على مبدأ اللذة والألم من المنظور الذاتي، فيقول إنّ المبدأ الذي يجب أن نسترشد به في حياتنا هو ألا نسعى لتحقيق لذة أو مطمع في هذه الحياة يسبب لنا ألماً يزيد كماً ونوعاً في هذه الحياة أو في الآخرة عن اللذة أو المطمع الذي نسعى إلى تحقيقه، وطرح الرازي مبدأه هذا في (سيرة الفيلسوف) وأيضاً في كتابه (الطب الروحاني)، وكما هو بيّن فقد طرحه كمعيار عقلي يمكننا بالاستناد إليه بالتالي تصنيف أفعالنا بشكل يضفي عليها قيمتها الأخلاقية ويميز فيما بينها واحداً واحداً. ثم هنالك أيضاً ما يشابه مبدأ الرازي، وهو المقصد الفقهي القائل بتقديم درء المضار على تحقيق المنافع، فهذا أيضاً مبدأ عقلي الفكرة منه استخلاص النتائج المنطقية التي تترتب عليه بالنسبة إلى واحد واحد من أفعالنا، ثم هنالك أيضاً المبدأ الذي انتقاه الفيلسوف الألماني «كانت» وهو أن أفعل عند اختياري للفعل ما أؤمن بأنّ أيّاً كان لو كان بمكاني عليه أن يختاره، وهذه جميعها، وإن اختلفت عن بعضها بعضاً، فإنّها تتماثل بكونها مطروحة كمبادئ عقلية يستند التمييز قيمياً بين الأفعال ـ مثلاً بين ما هو حضاري وما هو همجي– على أساسها، وتماثلها مع الضرورات العقلية يشير إلى أنّ العمل بموجبها كيفما تمّ التوصل إليها، وخلافاً للعمل نفسه حتى ولو كان بموجب الغريزة هو الذي يجعله أخلاقياً بالحقيقة، وذلك بسبب كونه اختياراً واعياً للفاعل، وليس مجرد فعل غريزي أوجبته الطبيعة، مثلاً كدفاع الهرّة عن أطفالها. وإن كانت هذه المبادئ مصاغة شكلاً بالإيجاب (أي وفقاً لما سمّيناه بالاتجاه الإيجابي)، وتختلف بالظاهر عن الاستنباط بالسلب الذي اعتمدناه لكي نحدد مبدأنا، إلا أنّ من الملفت أنّه قد تمّ استخلاصها جميعاً من الغرائز الطبيعية السلبية، أي ممّا نفترض أنّ غرائزنا الطبيعية سوف تملي علينا القيام بعمله، فيشير لنا هذا المبدأ العقلي إلى ضرورة التحرز منه. فالمبدأ الذي جاء به «كانت» مثلاً يفترض أنّني قد أميل بغريزتي لاختيار فعل أستسيغه لنفسي يختلف عمّا قد يستسيغه الآخرون كلٌّ لنفسه، ولكي أقرر ما يجب أن أفعل والحالة هذه (فعل ما هو حسن) فيجب عليّ أن أتخيل ما الذي يجب أن يفعله أيّ انسان آخر لو كان مكاني، وهذا الذي أعتقد أنّه يجب أن يفعله لن يكون ما يستسيغه لنفسه، فمبدأ «كانت» إذن يستند إلى التحرز ممّا هو أناني بالغريزة. والمقصد الفقهي كذلك يحذر من التهافت وراء ما يبدو جميلاً أو مستحسناً غاضين النظر عن الضرر المحيط بنا، أي يفترض أنّنا قد ننجر بغرائزنا وراء منفعة دونما اعتبار للأضرار التي قد تترتب على ذلك، ومبدأ الرازي يحذر كذلك من التهافت وراء مسرّة قد تعقبها مضرّة، فبالرغم من أنّ كافة هذه المبادئ جاءت بصيغ إيجابية فهي قائمة ضمنياً على النفي أو السلب، أي وفقاً للمنهج الذي انتقيناه، وتختلف كذلك عن المعيار الذي توصلنا إليه سابقاً، والذي يسلط الضوء على الألم أو الضرر المسبب للآخر، فالاختلاف بيّن في ارتكاز مبدأ الرازي إلى معيار ألم الذات وليس ألم الآخر، وإن اتخذناه حجر أساس لبناء منظومتنا قد نجد أنفسنا في عالم لا يعير أحدنا فيه اهتماماً للآخر، فالمضرّة التي يعينها (كالسوفسطائيين) هي بالأساس مضرّة النفس، وهي وإن اتخذت الثواب والعقاب في الآخرة بعين الاعتبار، فتبقى النفس هي محور المضرّة الممكنة. كما يختلف معيارنا أيضاً عن المقصد الفقهي، وهذا الأخير، وإن كان يشمل الغير كما يشمل النفس وقد يشمل الألم فيما يشمله من مضار، فهو يفعل ذلك كمعادلة حسابية عامة دون تحديد لعدم إيلام الغير تخصيصاً أو بدءاً. ويختلف عن المقياس الذي انتقاه «كانت» لكون الأخير واعزاً لأن أستوحي من عالم عقلي أخلاقي ما يجب عليّ فعله، وهذا قد يترك الأمر مفتوحاً لوجهات النظر (كيف نتفق على ذلك الأمر الذي عليّ أن أفعله؟). ثم يختلف عنها جميعاً لأنّ استخلاصه من الغرائز الطبيعية السلبية يأتي

واضحاً ومباشراً، أي من ذلك الأمر الذي أنفر بطبيعتي منه، وما يمكن بالتالي اعتباره شراً أو صفة همجية أميل غريزياً للتنصل من مثلها، ويحفزني ككائن واع أن أتقزز من أن أفعلها. وقد يكون الحس النفوري هذا أوثق أساساً لبناء منظومة القيم من المدخل الذي يطرح مبدأ عقلياً يحدد لي واجباً أخلاقياً يحثني على الإيمان به، ومن ثمّ العمل بموجبه بدءاً. وفي المجمل يمكننا من خلال الارتكاز إلى ذلك الحس النفوري أن نعرف جوهر تلك الصفة الحيوانية الهمجية التي نسعى غريزياً كبشر إلى أن نتحرز من الاتصاف بها، وأن نستنبط منها بالعقل معياراً نؤسس به لما يمكن أن يشكل لنا منظومة أخلاقية إنسانية بأنّها تكمن في عدم اكتراث أحدهم لما يسببه من ألم لآخر في معرض سعيه لتحقيق منفعة أو مصلحة أو مطمع لنفسه. وإذا كنا نستطيع أن نستنبط بالعقل من تجربتنا الحسية هذا المعيار فيمكننا أن نلحظ مباشرة أنّه إن كانت بعض فصائل الحيوانات مضطرة بطبيعتها بألا تكترث لألم ضحاياها التي تفتك بها من أجل افتراسها أو السطوة عليها، فإنّ عدم الاكتراث هذا هو بالتحديد عمل همجي يمكن للإنسان من خلال مقارنة نفسه مع الحيوان التحرز من مثله باستعمال عقله (أي من إدراكه للقدرة الموجودة لديه لأن يتجنبه)، ويكون بعدم تحرزه منه بعد هذا الإدراك والبحث عن بدائل همجياً. ونستطيع من هنا، وباستعمال المعيار المستنبط المشار إليه كالمعيار الأساس والعقل لمعاينة الأفعال واحداً واحداً، بناء المنظومة الأخلاقية المتوخاة، والتمييز بين ما نرتئيه خيراً وما هو شر في كلّ أفعالنا.

وإجمالا فالمقصود بما أسميناه الاكتراث للآخر ليس هو تلك الغريزة الطبيعية (الإيجابية) الموجودة لدى الإنسان كما للحيوان لحماية وعناية ذوي القربى والدم (مثلاً كالعصبية لدى ابن خلدون)، أو التي توجد لدى اللبؤة مثلاً لتعتني بأطفالها، بل تلك الغريزة الـ«نفورية» تجاه الأفعال الدموية التي ترتكبها الحيوانات الفتاكة ببعضها بعضاً للسطوة أو الافتراس، والتي يتميز ارتكابها بعدم الاكتراث بالألم والضرر الذي تسببه للآخر. والأخذ بهذا المبدأ كمنطلق عقلي لتحديد ما يمكن أن يميزنا عن الحيوانات الأخرى، وما يمكن بالتالي أن نستشفّ منه ما هو حضري وأخلاقي بالنسبة إلينا كنقيض لما هو همجي وشرّاني هو أكثر وثوقاً من أي مبدأ آخر قد ننتقيه لبناء منظومتنا الأخلاقية، أولاً لأنّنا نستمدّه من التجربة الحسية والغرائزية بدلاً من أي فضاء غيبي، وثانياً لأنّه لا يختص (كقرابة الدم مثلاً) بأفراد بعينهم دون غيرهم.

ولا وجه غرابة في تعريف الإيجاب (الخير) بالسلب (الشر) في سياق القيم الأخلاقية، خلافاً لما هو عليه الحال في سياق المنطق ـ حيث نعرف ما هو غير صادق بالصادق مثلاً- إذ إنّ الضرورات المنطقية تستوجب الإثبات أولاً، فقانون عدم التناقض يستوجب قانون الإثبات (إن كان شيء هو كذا فهو كذا)، وأمّا القيم الأخلاقية فنحن نستشفها بالمعاينة والتجربة، وبالأغلب من خلال رفض نقائضها، وليس غريباً والحالة هذه أن تكون ثمانٍ من الوصايا العشر المذكورة في التوراة تعليمات بما يجب عليّ ألا أفعله، واثنتان منها فقط بما يجب عليّ أن أقوم بفعله، وليس غريباً أيضاً أن نجد أنّنا أقلّ ثقة بمعرفة أو تعريف ماهية قيمة أخلاقية إيجابية ما (كالعدالة مثلاً) من ثقتنا بمعرفة أو تعريف ما هو ظلم أو ليس عدلاً. فما يستفزنا ويحفزنا بالأغلب هو حسّنا النفوري واستياؤنا بل استهجاننا لظلم يتمّ ارتكابه أمام أعيننا ويستنهضنا ذلك للمطالبة بـ«العدالة»، تحديداً في رفع ذلك الظلم المشاهد. أي أنّ الأخذ بالمنهج السلبي القائم على حسّنا الغريزي لتأسيس منظومة أخلاقية ليس منهجاً غريباً على عاداتنا البشرية، إلى جانب كونه مدخلاً عقلياً لتصميم تلك المنظومة. وأخيراً فإنّنا نتكلم هنا إذن ليس عن علاقات غرائزية تجمع فيما بيننا، بل عن قانون مستنبط من غرائزنا يمكننا صقله كمبدأ أخلاقي عام يشكل أساساً لمنظومة أخلاقية إنسانية ينتظم منها تجمع بشري لا تشوبه الهمجيّة.

ونستخلص من كلّ ما سبق أنّ هنالك التباساً شائعاً لمفاهيم الحضارة والهمجيّة، كالإشادة أو الاستهجان بعادات ما، وأنّه يمكننا رفع هذا الالتباس أولاً بالاتفاق على أنّ الحضارة أو الحضارات هي مجرد أطوار مختلفة للتجمعات البشرية المتعاونة، والتي قد يتصف بعضها أو كلها بأفعال همجية، وبالاتفاق ثانياً على أنّه إن أردنا استخلاص الأمر الجوهري فيما نعتبره همجياً فسنجد أنّ ذلك هو عدم الاكتراث للآخر في معرض السعي للاستحواذ على ما نريده لأنفسنا، والعبرة العقلية في جميع ذلك ليس بالمشهد الماثل أمامنا، وقد يقززنا (مصدر المبدأ)، بل في المعنى، أي المبدأ نفسه.

3. نأتي الآن إلى ما هو أعقد، وذلك بمعاينة ما هو ماثل أمامنا من مشاهد سياسية واقعية يمكننا تحكيمها للمبدأ الذي انتهينا إليه: وأوّل القول تجنب إيلام الآخر من فعل أنوي القيام به، ولكن فلنقلْ إنّ المبدأ قد تمّ تجاوزه في الوضع الماثل أمامنا، وإنّني أنا الضحية التي تعاني من ألم تسبب به الآخر، ولنقلْ أيضاً إنّ هذا الآخر هو المنظومة السياسية التي تحكمني، والتي من خلال حكمها لي، بل تحكمها في معاشي، تنهب ممّا أعتبره (حقاً) لي أو ما أطمع به لنفسي، فهل لي والحالة هذه أن أقوم بفعل لتغيير أو قلب المعادلة، ممّا سينتج عنه التسبب في إيلام ذلك الآخر؟

المقصود بما أسميناه الاكتراث للآخر ليس هو تلك الغريزة الطبيعية (الإيجابية) الموجودة لدى الإنسان كما للحيوان لحماية والعناية بذوي القربى والدم ، بل تلك الغريزة الـ«نفورية» تجاه الأفعال الدموية التي ترتكبها الحيوانات الفتاكة ببعضها بعضاً للسطوة أو الافتراس، والتي يتميز ارتكابها بعدم الاكتراث بالألم والضرر الذي تسببه للآخر

وللتوضيح فإنني، وإن كنت ما أزال مقيّداً فقط بالمبدأ الأولي الذي اعتمدته ولم أستخلص منه بعد أيّ مبدأ أو أي معنى أخلاقي غيره، لن يمكنني الاستعانة بمبدأ كذلك الذي يشرع لي استعادة ملك أو حق أو أرض تمّ اغتصابها، وهو ما أعتبره حقاً مشروعاً لي، فلن يمكنني مثلاً الاستعانة بما يمليه الحق (ليست لدي إجابة بعدُ عن السؤال فيما إذا كان لي حق أصلاً)، بل كلّ ما أمتلكه للبتّ في أمري هو إن كان مبدئي يسمح لي بل يوجب عليّ الاحتراز من التسببّ في الألم لغيري عند قيامي برفع الألم الذي يسببه غيري لي ـ الأمر الذي أجد نفسي متحفزاً للقيام به. فيطرح السؤال عندئذ فيما إذا كنّا قادرين على القيام بفعلنا دون إلحاق الألم بالآخر، وفيما إذا كان وقوع الألم حتمياً مانعاً للفعل، أو إن كان كلّ الألم كبعضه، بحيث يجاز ما هو أقله، أو ما هو ضروري فقط، ولكي أجيب عن هذه الأسئلة فما أحتاجه وفقاً لمبدئي فقط هو النظر فيما يوجبه الاكتراث، أي التدقيق في المعنى المقصود بهذه الحال، ولكي يتوافق المعنى مع الأصل فيجب أن يكون المقصود هو التحرز ما أمكن، أي أن أعمل عقلي في أن أختار طريقاً لا تسبب الألم، وأن أستقصي كافة الوسائل الممكنة لكي أتجنب إيقاع الضرر ما أمكن، ولكنني وبعد ذلك أكون قد استوفيت الشرط المطلوب، وما يتبع ذلك بحسب الضرورة يكون مجازاً، ومن هذا المجاز أن أختار أقلّ الضرر إن كان لا مناص من هذا البعض، فالأكثر والأكثر حتى تمامه إن كان لا مناص من ذلك. وهذ الحال الأخيرة قد تتمثل بوضع جذري حين تكون حياتي معرضة للخطر، ولا توجد وسيلة أخرى لأن أحقق ما أريد من الدفاع عنها غير القضاء على الآخر. وللإجمال فلن يوجد لديّ معيار أخلاقي لتحديد الفعل الشرّاني على هذا المستوى الأول سوى المعيار المذكور، ولن تكون لدي أيّة معايير أخرى، كالاستشهاد بحق لي أدعيه، أو باستعمال وسيلة قتالية بدل أخرى، أو بالادعاء أنّ أهدافي عسكرية وليست مدنية، أو أنّ اعتدائي دفاعي أو وقائي، إذ لا يمكن أن تشكل أيّة من هذه الادعاءات و الحجج مسوّغاً مقبولاً قبل استيفاء الشرط الأساسي الذي استنبطناه للفعل المعني.

وليس غريباً أن نجد في الأدبيات الغربية بخصوص ما يُسمّى بـ«الحرب العادلة» أن يكون القرار بخوضها خياراً أخيراً، بعد أن تكون الجهة التي تفكر في القيام بها قد استوفت تجربة كافة الوسائل الأخرى قبل الإقدام عليها، فهي الخيار الأخير. ومع ذلك فيجب أن تستوفي شروطاً أخرى عند وقوعها، منها إيقاع أقلّ الضرر الممكن وخاصة بالمدنيين. وبالرغم من مقاربة هذه الشروط للمعيار الذي استنبطناه للفعل الحضاري إلا أنّ إقحام «العدالة» كهدف لمثل هذه الحرب في تلك الأدبيات (وهذا شرط أساسي لتلك الحروب)، هو أمر إضافي، بل قلْ طفيلي، حيث يفترض مقياساً مستقلاً ومشكوكاً فيه للقيم الأخلاقية ـ والأصل المسيحي في الغرب لهذا في العصور الوسطى أن تكون الحرب في سبيل إعلاء كلمة الله– ويتمّ إسقاط هذا الوصف على الحروب لتمييز العادلة منها، وتكمن المشكلة هنا في أمرين بالنسبة إلينا: أولهما أنّ مسعانا هو وضع أساس لتعريف العدالة كقيمة أساسية من قيم المنظومة المتوخاة من خلال المعيار الذي انتقيناه، في حين أنّ نظرية الحرب العادلة تصادر هذا الأمر في تعريفها للقيمة المعنية في المقدمات، وثانيهما أنّ التاريخ يشهد على تنوع بل تناقض ما يعرفه الناس كهدف عادل ـ خذ مثلاً ما يحدث في العالم العربي هذه الأيام من اعتداءات يدّعي أطرافها بأنّها عادلة. وهذا يقودنا للقول إنّ الأسلم هو عدم استيراد قيم من الخارج عند تعريفنا للمقياس الأساس الذي نعتمده لتحديد ما هو حضاري أو إنساني

أو أخلاقي، وأن نتمسّك بالمعيار الذي استنبطناه بدءاً، وأن نبقى متمسكين به، تفادياً للخلط الذي سوف يحدث إذا ما بدأنا بإسقاط قيم من الخارج.

ويمكننا باستعمال هذا المعيار أن نستوفي وبسهولة تقييم الكثير من الاعتداءات، ومنها على سبيل المثال أفعال تنظيم الدولة الإسلامية، إذ من الواضح أنّ المطمع في أسلمة المجتمع من خلال قلبه رأساً على عقب (اعتماد النظرية االهوبسية لإعادة التوحش تمهيداً لبناء مجتمع جديد) يتناقض حديّاً مع ما سلمنا به كالمعيار الأساس لما هو أخلاقي أو حضاري أو إنساني، هذا المعيار الذي يتطلب تنقية نفوسنا من صفات التوحش أو الهمجيّة، ويتناقض مع هذا المعيار أيضاً لأنّ الأسلمة المرجوة كهدف لا تتأتى بالضرورة أو فقط من خلال الإرهاب، فليس ثابتاً أنّ المنهج الهمجي المتّبع سوف يؤدي بالضرورة إلى الأسلمة المرجوة، وليس ثابتاً أيضاً أنّ الإرهاب قد تمّ اللجوء إليه بعد التأكد من عدم جدوى أيّة وسيلة أخرى، وبالتالي ودون التطرق للهدف نفسه يمكننا البتّ في أنّ الأفعال الداعشية همجيّة، وأنّ التنظيم اختار تلك الطريق التي افترضها أكثر وقعاً، دون اكتراث للألم الذي يسببه، أي منطق العنف، وذلك لمجرد كونه أكثر وقعاً باعتقاده. ونحن إذ نصف التصرف الداعشي بالهمجي فعلينا تذكر أنّنا نفعل ذلك ليس بسبب المناظر المقززة التي نشاهد، بل تأسيساً على المبدأ الذي حددناه، وهذا هو المبدأ نفسه الذي يمكننا من محاكمة أفعال الدول التي تلجأ لاستعمال القوة دون أن يكون استعمالها ضرورياً، أكان في ساحات دول أخرى أو في ساحاتها ضد أبناء شعبها، أو ضد من يقعون تحت سيطرتها العسكرية.

واستذكاراً للمشاهد المؤثرة التي استهلّ فيها الربيع العربي، فما كان وجهها الحضاري/ الإنساني متألقاً إلا بسبب لاعنفيتها، أي لعدم لجوئها للعنف، وما كانت الحكومات التي لجأت إلى العنف لقهر الجماهير همجيّة إلا بسبب لجوئها لذلك العنف دون اضطرار، وأمّا إذا كانت الضرورة التي استدعتها لاستعمال العنف هي للحفاظ على ذاتها، بعد أن تكون قد استنفدت كافة الوسائل الممكنة لتحقيق ذلك دون إيقاع الأذى بالجماهير، فلا يمكننا عندئذ وسمها بالهمجيّة، بغض النظر عن طبيعة تلك الحكومات، مع الأخذ بالاعتبار أنّ النظام الذي لا يضمن بقاءه إلا من خلال قمع جمهوره يكون بالتالي همجيّاً كأيّ تنظيم إرهابي.

ونشأة إسرائيل هي الأخرى كذلك، فهي لم تكن لتستطيع أن تقوم ككيان إلا عن طريق الاستحواذ على أرض الغير (أي الذي كان يقطنها) وإيقاع الألم بهم، وحسب معيارنا فليست أحقية الأرض ما استوجب همجيّة فعلها، بل الألم الذي سببه ذلك الفعل لغيرهم في معرض سعيهم لتحقيق غرضهم، ولا لجوء قياداتها لحماية اليهود من الاعتداء عليهم في أوروبا والحفاظ على أنفسهم شكل مسوّغاً للاعتداء على شعب غيرهم، فالألم المسوّغ يكون فقط للدفاع عن أنفسهم من الذي سبب لهم الألم، وليس من غيره. وإسرائيل الآن تستمر في منهجها الهمجي لأنّ سطوتها على أرض الغير وسكانها هي استمرار في إيقاع الألم بهم، ولا يلغي ذلك إلا رفع هذا الألم، إمّا من خلال إنهاء الاحتلال، أو تقاسم سبل العيش مع الذين يقطنون الأرض، إلى جانب رفع الألم عن الذين تمّ تهجيرهم منها.

وما ينطبق على إسرائيل ينطبق على الشعب الفلسطيني، أي إنّ أفعالهم للحفاظ على كينونتهم كي لا تتصف بالهمجيّة يجب أن تلتزم بالمعيار ذاته، أي أن يكون العنف المسبب للألم هو الوسيلة الوحيدة المتبقية بعد استنفاد كافة السبل، وأن يكون استعماله مضمون النجاح، وألا يستعمل ما هو زائد على الضروري. وأمّا الهدف فهو ضمن المنطق الذي نتحدث به منوط فقط بإزالة أسباب الألم، وليس بحلول أو بأطماع بعينها، فالأساس ليس شكل الحل (أو الانتقام أو القضاء على الآخر)، بل الحفاظ على الكينونة الفلسطينية وإزالة الألم عنها.

وعوداً على ذي بدء، فالهمجيّة ليست منحصرة في مكان ما أو في قوم ما، بل هي متفشية في أرجاء العالم وحضاراته المختلفة، وعلى مستوى الحكومات، كما على مستوى الأفراد أو المجموعات الصغيرة، وقد يحزننا هذا الأمر، إذ يزيل غشاوة البراءة عن أعيننا، فليس الشاهد ناطحات السحاب والأثاث الجميل والثياب الأنيقة والكلام المعسول أو المنتوجات الأدبية والفنية والموسيقية والعلمية، أو

نظام الحكم إن كان ديموقراطياً أو خلافة أو عسكرياً أو ملكياً، بل الشاهد أن نتجنب إيذاء الآخر قدر المستطاع في سعينا لتحقيق مطلبنا. وما نفعله سوى ذلك يضعنا فعلاً في خانة الوحوش الفتاكة.

نحن إذ نصف التصرف الداعشي بالهمجي فنحن نفعل ذلك ليس بسبب المناظر المقززة التي نشاهد، بل تأسيساً على المبدأ الذي حددناه، وهذا هو المبدأ نفسه الذي يمكننا من محاكمة أفعال الدول التي تلجأ لاستعمال القوة دون أن يكون استعمالها ضرورياً، أكان في ساحات دول أخرى أو في ساحاتها ضد أبناء شعبها

4. فيما سبق جاء ذكر الفيلسوف الألماني «كانت» الذي تحرّى في سعيه لتحديد مبدأ أخلاقي عام أن يستبعد طبائع الناس، فهي كافة مسببة حسب رأيه وليست من صاحبته سيداً لها، فانتهى به الأمر إلى المبدأ القائل إنّه يجب عليّ أن أفعل ما أعتقد أنّه واجب لأيّ كان لو كان مكاني أن يقوم بفعله. يكون الإنسان حسب رأيه عندئذ سيداً لنفسه، وليس عبداً لطبائعه، ويكون عمله آنذاك اختياراً واعياً له هو ما يميزه كعمل أخلاقي، ولا يكون العمل فيما عدا ذلك خيراً بأيّ معنى حقيقي.

ويختلف المبدأ الذي استقيناه من عالم الهمج عن مبدأ «كانت» الذي استقاه من العقل، وإن كان المنهج المتبع متشابهاً في الحالتين، بمعنى استبعاد وجهات النظر فيما يعتبره الناس بالسليقة أو العادة خيراً أو شراً، والنظر فيما إذا كان ممكناً مع ذلك أن نخرج بحجر أساس لمنظومة أخلاقية تجمعنا في بوتقة أخلاقية واحدة. ولو أتينا الآن للمفاضلة بين المبدأين فسوف نجد أنّ أقربهما لما يمكن تسميته بـ«العقل التاريخي» هو المبدأ الذي خلصنا إليه، وما أعنيه بهذه التسمية هو ما وجدناه عبر التاريخ ذلك التصرف الحيواني الذي تحرّينا أن نميز أنفسنا عنه كوننا بشراً، والذي ما زلنا نعتبره مقياساً لما لا نستسيغ التشبّه به، وبالرغم من أنّنا لا نستسيغ التشبه بكثير من أفعال الحيوانات الأخرى، فأشدّ المكاره التي نلحظها لديها هي الفتك كما سبق دونما اعتبار للضحية، وهذه الحال العدوانيّة التي يسعى فيها كلّ فرد لنفسه هي ما استرعى اهتمام فلاسفة العقد الاجتماعي أساساً، وبالتالي فإنّ استنباطنا لمبدأ أخلاقي يمكننا الاسترشاد به من تلك الحال أقرب إلى فهمنا وتاريخنا الذهني من مبدأ يتطلب تجريداً من عالم فعلي إلى عالم غير حسّي (والمفارقة هنا أنّ هذا التجريد أمر حاول «كانت» تجنبه بأكثر ما يستطيع).

والذي قادنا إلى هذا الاستنتاج هو موضوعنا عن الحضارة والهمجيّة، والاعتقاد السائد أنّ الإرهاب والعنف الداعشي والقصف بالطائرات دونما تمييز بين عسكري ومدني هو الذي يتصف حصراً بالهمجيّة، لكنّ الذي خلصنا إليه هو أنّنا إذا ما دققنا النظر فسوف نجد أنّ ما يمكن اعتباره همجيّاً في نهاية الأمر وراء اعتقادنا ذلك هو فقط تلك اللامبالاة التي يتّصف بها الكائن في معرض نيله ما يطمع به، وإذا كانت الحيوانات الأخرى لا يمكنها تجنب ذلك، فالبشر بالأغلب يستطيعون، وفقط عندما يفعلون ذلك نستطيع القول إنّهم حققوا إنسانيتهم، وأصبحت أفعالهم بالحق حضارية (الآن بالمعنى القيمي الإيجابي، وليس كوصف فقط)، ولكننا نستلّ هذا القول ليس ممّا نعتقد أنّه ينبغي أن يكون عليه الأمر في المطلق العقلي (الواجب العقلي)، وإنّما من خلال تمحيص تفاعلاتنا التاريخية مع الكائنات الحيوانية الأخرى من حولنا، ومسعانا الفعلي لعدم التشبه بها، فمبدؤنا وإن كان عقليّاً بواسطة الاستنباط، فإنّه يبقى حسيّاً/ تجريبيّاً.