وحدة البحث
في علوم الانسان للدراسات
الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE
L'HOMME ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
SOCIALES ET HUMAINES

49

جامعة وهران 2

سؤال الكَرامَة

قراءات فلسفية ونفسية

أ.د بوعرفة عبد القادر أ.د بوزيد بومدين أ.د بوحفص مباركي



للطباعة والنشر والتوزيع

سؤال الكَرامَة

قراءات فلسفية ونفسية

أ.د بوعرفة عبد القادر أ.د بوزيد بومدين أ.د بوحفص مباركي

للطباعة والنشر والتوزيع

جميع لحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله او إستنساخه
بأي شكل من الأشكال دو ن إذن خطي مسبق من الوحدة.

©المكتبـــة الوطنيـــة الجزائريـــة 2026.
ردمـــك: 4 - 61 - 031 - 9969 - 978
حقـــوق الطبـــع محفوظـــة للوحدة.

الفهرس

مقدمة السلسلة 5

الكَرامَة: السؤال والأبعاد
أ.د بوعرفة عبد القادر 7

سؤالُ الكَرامة في الفكر الإسلامي - ابن رشد أنموذجًا
أ.د بوعرفة عبد القادر.....11

الكَرامَةالدّلالات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتطوُّرها في الفكر الإسلامي
أ.د بومدين بوزيد 51

مفهوم الكرامة في التيارات النفسية المعاصرة بين إشكاليات ضبط الأبعاد وسياقات الاستعمال
أ.د بوحفص مباركي 87

مقدمة سلسة كُتب الوحدة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدُّكْتُورَالِيِّ، والنّشاط العلمي إِلَى إِصْدارِ "**سَلسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**"، وأيضًا أعمال المُلْتَقَيات والنَّدوات العلْمية. حَيْثُ يَهْدِفُ المَشروعُ إِلَى تَعْزيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكَاديميَّةِ، والْوُلوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْليلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةَ التَّرْكيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتَجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْويلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ الباحثينَ إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوارِ المعرفي الَّذِي يُمَكِّنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ في حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى التَّمَوْضعِ مَغارِبيًّا وَعَالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِه. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتِزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا، وَثانِيها أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ، فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

الكَرامَة: السؤال والأبعاد

أشيرُ قبل الولوج في موضوع الكتاب إلى ضرورة التنبيه والإشادة، بأن هذه الدراسات قد قُدِّمت في المعهد الأوروبي للدراسات الإبستيمولوجية (IESE أو IPSE)، وأن قرار نشرها ضمن وحدة البحث لم يكن بدافع المنفعة ولا تحصيل العوائد، بل انبثق عن قناعة معرفية خالصة، قوامها إتاحة الفكر وتداول المعرفة خارج منطق السوق ورهانات الربح، حيث توزع هذه الأعمال بالمجان بوصفها فعلًا ثقافيًّا وأخلاقيًّا في آنٍ واحدٍ.

وأُثني في هذا السياق على العمل الذي أنجزه المعهد، لما انطوى عليه من وعي ابستيمولوجي عميق، وحُسن تدبير للحوار والتواصل، وبعد نظرٍ يتجاوز اللحظة إلى أفق المعنى، وسلامة مقصدٍ تتأسس على عقلانية مسؤولة، ونُبل غاياتٍ تجعل من المعرفة قيمةً في ذاتها، لا وسيلةً لغيرها، وتجعل من البحث فعلًا إنسانيًّا يسكنه السؤال ويهديه القصد.

يُعد البحثُ في موضوع الكرامة وتجلياتها في زَمن تردي الإنسان أمرًا معقولاً، فالشَّيء لا نعرف قيمته إلا حين نفتقده، ولعل الكفاح المُستميت من أجل نشر ثقافة حقوق الإنسان هو ذاته محاولة لتأصيل الكرامة الإنسانية المهدورة والمُغتالة بفعل الظّلم، الاستبداد، الاستعباد، والتَّمييز على أساس اللّون، العرق، الدّين، اللّسان...

يُوسِّع هذا الكتابُ أفقَ التفكير في سؤال الكرامة بوصفه سؤالًا تأسيسيًا لا يندرج ضمن إشكالٍ أخلاقيٍّ جزئي، ولا يُختزل في مطلبٍ قانونيٍّ أو حقوقيٍّ طارئ، بل يتجاوز ذلك إلى كونه سؤالًا أنطولوجيًا يمسّ معنى الوجود الإنساني ذاته، ويكشف عن طبيعة العلاقة التي يقيمها الإنسان مع نفسه، ومع غيره، ومع العالم. ويُعاد طرح هذا السؤال في سياقٍ تاريخيٍّ وفلسفيٍّ يتسم بتردّي الإنسان، حيث تتآكل القيم، وتُستباح الآدمية، ويغدو الإنسان موضوعًا للهيمنة بدل أن يكون ذاتًا للمعنى والفعل، في زمنٍ يتكثف فيه الاحتباس الحضاري بوصفه حالةً من الانسداد الوجودي، لا مجرد تعثّرٍ تقنيٍّ أو اقتصادي.

ويُفترض في هذا الأفق أن الكرامة لا تُدرَك إلا حين تُنتهك، ولا تُستعاد إلا حين تُطرح بوصفها سؤالًا مُلحًّا لا يقبل التسويف. فالانشغال الكوني بنشر ثقافة حقوق الإنسان، مهما بدا قانونيًا أو مؤسساتيًا، إنما هو في عمقه محاولةٌ متأخرة لتأصيل كرامةٍ إنسانيةٍ أُهدرت واغتيلت بفعل الظلم المنهجي، والاستبداد السياسي، والاستعباد الاقتصادي، والتمييز القائم على اللون والعرق والدين واللسان، فضلًا عن أشكال الاستحمار الحضاري التي حوّلت الإنسان إلى كائنٍ قابلٍ للتدجين، منزوع القدرة على السؤال، ومفصول عن شروط وعيه التاريخي.

ويؤسِّس الكتابُ مقاربته على أطروحةٍ مفادُها أن البشريةَ، رغم اختلافاتها الظاهرة، ذات منشأٍ واحد، وأن الإنسانية، رغم تعدد قراءاتها، ذات جوهرٍ واحد، وأن الآدمية، مهما تشظّت في النصوص والتجارب، تظل وحدةً معنوية لا تقوم إلا بالاعتراف المتبادل. ومن هنا، لا تُفهم الكرامة باعتبارها منحةً خارجية أو اعترافًا مؤسساتيًا، بل بوصفها بُعدًا قيميًا أصيلًا في كينونة الإنسان، سابقًا على الدولة، ومتقدمًا على القانون، ومتعاليًا على كل أشكال التشييء.

وهذا ما أراد عبد القادر بوعرفة أن يُقدمه ضمن دراسته الموسومة: «سؤالُ الكَرامة في الفكر الإسلامي ابن رشد أنموذجًا» والتي تمركزت حول حوار متنوع مع التراث الفلسفي، لا على سبيل الاستعادة الوصفية، بل من أجل مساءلة الأجوبة الكبرى التي صاغها العقل الإنساني حول القيمة والغاية والمعنى. فقد انشغل الفلاسفةُ بسؤال الكرامة انطلاقًا من موقعها في نسق القيم، وباعتبارها لصيقةً بالأنا، سواء كانت ذاتًا عارفة أو موضوعًا للمعرفة.

ويحتل ابن رشد موقعًا مركزيًا في هذا النقاش، إذ حاول تأصيل الكرامة من خلال مبدأ وحدة الغاية الإنسانية، مؤكدًا أن الإنسان لا يتحقق إلا بقدر ما ينفتح على العيش المشترك، ويتجاوز أنانيته الغريزية نحو أفق العقل والفضيلة. ويُعاد هنا طرح السؤال النقدي: هل يمكن لهذا التأصيل العقلي أن يصمد في زمن طغيان السلطوية ووحدانية التسلط، أم أن الكرامة تظل مشروعًا مؤجَّلًا داخل تاريخ القهر؟

ويتجه أ.د بوزيد بومدين عبر دراسته الموسومة: «الكَرامَة: الدّلالات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتطوُّرها في الفكر الإسلامي» نحو دراسة التحوّل الحديث لمفهوم

الكرامة، حيث جرى إدماجه في الدساتير والمواثيق الأممية ضمن خطاب الحقوق الإنسانية، دون أن يعني ذلك بالضرورة تحققها في الواقع المعاش. ويُبرز أن الإعلاء من قيمة الإنسان لم يكن حكرًا على الحداثة الغربية، بل تشترك فيه الإنسانية عبر تاريخها الديني والثقافي، وإن اختلفت صيغ التعبير والتأويل. ويُعاد، في هذا السياق، فتح ملف "التكريم" في الديانات، بوصفه مرتبطًا بسردية الخلق، وبسؤال الغاية من الوجود، وبالعلاقة الجدلية بين الحرية والمسؤولية، وبين العمل الدنيوي والمصير الأخروي. ويستدعي الكتابُ قراءة الطاهر بن عاشور التي ربطت بين التكريم الخِلقي والتفضيل العقلي، معتبرًا أن استعمال العقل هو شرط تحقق الكرامة، وأن الوظيفة الوجودية للإنسان تتمثل في تعمير الكون مع الحفاظ على آدميته من السقوط في العنف والابتذال.

وتتجه دراسة أد. بوحفص مباركي الموسومة: «مفهوم الكرامة في التيارات النفسية المعاصرة بين إشكاليات ضبط الأبعاد وسياقات الاستعمال.» نحو تفكيك سؤالَ الكرامة في قلب العلوم الإنسانية، ولاسيما علم النفس، حيث أثار هذا المفهوم جدلًا واسعًا على مستوى الدلالة والتوظيف والمنهج. ويكشف عن تباين المقاربات النفسية بين تيارات أنكرت الكرامة بوصفها مفهومًا غير قابل للقياس، كالتيار السلوكي، وأخرى تعاملت معها جزئيًا ضمن بنى اللاوعي، كالتحليل النفسي، في مقابل التيار الإنساني الذي جعل من الكرامة محورًا لفهم الدافعية، وتحقيق الذات، والمعنى الوجودي للحياة. ويُبرز كيف تحوّلت الكرامة، داخل هذا التيار، إلى مفهومٍ إجرائيٍّ حاضر في الدراسات النظرية والميدانية والتجريبية.

ويُوسِّع الكتابُ دائرة التحليل لتشمل تجليات الكرامة في مواقف الرعاية الصحية، حيث يُختبر الإنسان في هشاشته القصوى، وفي مواقف العمل والإنتاج، حيث يتأرجح بين كونه قيمةً في ذاته أو موردًا قابلًا للاستهلاك، وفي مواقف الإدارة والتسيير، حيث تتحدد الكرامة عبر أنماط القيادة، واتخاذ القرار، وتدبير الموارد البشرية. ويُبرز أن الكرامة ليست قيمةً مجردة، بل ممارسةٌ يومية تتجسد في السياسات، والإجراءات، والعلاقات المهنية، والثقافات التنظيمية.

ويختتم دراسته بتشخيص التحديات المنهجية والمعرفية التي تعيق تطوير الدراسات المتعلقة بالكرامة، وفي مقدمتها إشكالية ضبط الأبعاد والمتغيرات، وضعف

أدوات القياس القيمي المعتمدة على التقييم الذاتي، وما تثيره من أسئلة حول المصداقية العلمية. ويقترح، في المقابل، آفاقًا بحثيةً واعدة تُعيد الاعتبار للكرامة بوصفها مفهومًا مركزيًا في علم النفس، وفي الدراسات البيئية المعاصرة التي بدأت تنظر إلى العلاقة بين الإنسان والبيئة من منظور كراميٍّ يرفض التشييء، ويؤسِّس لأخلاقيات العيش المشترك بين الإنسان والطبيعة.

لا يكتفي هذا الكتاب بتقديم قراءة تأصيلية لسؤال الكرامة في مسارات الفكر المختلفة، بل يقدم دعوةً معرفيةً وعمليةً لإعادة النظر في أُسُس تفاعلنا مع الذات والآخر والعالم. إنه يؤكد أن معركة الكرامة هي في جوهرها معركة وعي ضد كل أشكال الاغتراب والتشييء. ولا سيما في زمن الأزمات الوجودية المتلاحقة، يظل استرداد الكرامة الإنسانية هو المدخل الحقيقي لتجاوز حالة الانسداد الحضاري، والانتقال من منطق الهيمنة والسلطة إلى أفق العدالة والمشاركة والاعتراف المتبادل.

إن هذا العمل بمحاوره المتنوعة يشكل إضافة نوعية للمكتبة الفلسفية والإنسانية، مقدمًا خارطة طريق فكرية نحو تأسيس وجود إنساني أكثر أصالةً وقيمةً.

أ.د/ بوعرفة عبد القادر

سؤالُ الكَرامة في الفكر الإسلامي
ابن رشد أنموذجًا

The Question of Dignity in Islamic Thought
The Contribution of "Ibn Rushd" As a Paradigm

أد. عبد القادر بوعرفة[1]

الملخص:

يُعد البحثُ في موضوع الكرامة وتجلياتها في زَمن تردي الإنسان أمرًا معقولاً، فالشَّيء لا نعرف قيمته إلا حين نفتقده، ولعل الكفاح المُستميت من أجل نشر ثقافة حقوق الإنسان هو ذاته محاولة لتأصيل الكرامة الإنسانية المهدورة والمُغتالة بفعل الظّلم، الاستبداد، الاستعباد، والتَّمييز على أساس اللّون، العرق، الدّين، اللّسان.... وأيضا بفعل الاستحمار الحضاري الذي تُمارسه القوى العظمى في زمن احتباس حضاري قاتم.

إن البشريةَ ذات منشأ واحد وإن تنوعت واختلفت، والإنسانية ذات جوهر واحد وإن أُولت وأُدلجت، والآدمية واحدة وإن تَشَظَّت في متون النّصوص وأتون أفعال العباد.

تطرق كثير من الفلاسفة لموضوع الكرامة الإنسانية، نظرا لما للموضوع من حضور قوي في مجال القيم أولا، وثانيا لعلاقته المباشرة بالأنا، سواء كَونها ذاتا دارسةً أو موضوعا للدراسة، وفي هذا السياق، حاول ابن رشد أن يناقش الكرامة من خلال مبدأ وحدة الغاية الإنسانية، والذي يعتقد أنه يؤسس للإنسان الفاضل المُحب للعيش المشترك وفق ما نسميه اليوم بالمشترك الإنساني. فهل يستطيع الإنسان التَّأصيل لكرامته في زمن الاحتباس الحضاري والثَّقافي؟؟ وهل استطاع ابن رشد أن يُؤصل المفهوم في زمن طغيان وحداني التسلط؟؟؟

(1) أستاذ التعليم العال (بروفيسور) بجامعة وهران2، مدير وحدة البحث URSH، ومؤلف عدة كتب من أهمها: العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل (لبنان)، موسوعة المذاهب والفرق (لبنان)، التجربة الجمالية في الفن الإسلامي (ألمانيا)، الفكر السّياسي عند ابن رشد (الأردن)، الحضارة ومكر التاريخ (الجزائر).

Abstract:

In a time of human values decline, the search for dignity and its many manifestations seems to be reasonable for the simple reason that, the true value of things is known only when we lack them. The desperate struggle to spread human rights' culture, may in itself, be an attempt to establish human dignity, which was wasted by acts of injustice, tyranny, enslavement, and distinction based on colours, races, religions, languages and so forth.., and by the act of "civilisation oppression" harshly imposed by the dominating powers of our world, in a time of dark "stagnation of civilizations".

It is worth noting that, even though human beings are diverse and different in many aspects of life, they are of the same origin. Humanity has the same essence, although it is widely misinterpreted and ideologically misused, as it is the case, in many texts and many human deeds.

Many philosophers have dealt with the concept of human dignity, given that, this concept had firstly, a strong presence in the field of values, and secondly, had a direct relationship with "the self/ego", whether it is (the ego) a subject or an object of study. In this context, Ibn Rushd tried to discuss dignity through the principle of the unity of human finality, which he believed, establishes for the "virtuous" human being who loves to "live together" according to what we today call the humanity common.

Can we be rooting our dignity in a time of "stagnation of civilizations"?? Was Ibn Rushd able to establish the concept at a time of tyranny and the oneness of authority?

1. الفضاء الإشكالي: الإنسان أُشكل على الإنسان.

تطرق ابن رشد في بعضه كتبه السّياسية، وخاصة كتابه «الضروري في السّياسة» إلى سؤال الكرامة الإنسانية، وتمثلاته النظرية والعملية، حيث طرحَ مفهوم «الغاية الإنسانية»، باعتباره يُمثل بؤرة «المشترك الإنساني» بين جميع البشر

دون استثناء، ويقتضي الإيمان بالمفهومين السابقين معاً ضرورة اعتبار الكرامة الإنسانية من أهم الحقوق المدنية التي يجب توفيرها للمواطن، بغض النّظر عن خصوصياته الثّقافية والدّينية والعرقية، والكرامة عند ابن رشد هي حق وواجب في الوقت نفسه، فهي حق من باب أن اللهَ كرم بني آدم جميعهم، فلا يجوز لأي آدمي أن يُهينَ ما كرمه الله، وكل من يُعْرِضُ عن هذا التكريم الإلهي يُعتبر مُخالفاً للحّق الإلهي، وعلى كل إنسان أيضا أن لا يُفَرط في كرامته. وهي واجب لأن اللهَ أمر الإنسان بتكريم مَن كَرمه في كتابه، فَفِعلها واجب، وصاحبها مأجور على فعلها، وتاركها آثم لأنه مشارك في ظلم أخيه الإنسان.

وقد ذهب ابن رشد عند حديثه عن سؤال الكرامة إلى طرح عدة قضايا كالمرأة، العبودية، المواطنة، والأخوة الآدمية. حيث اعتبر أن جميع الخَلق مشتركون في الإنسانية، وأن الفُروقَ الفردية والاجتماعية ما هي إلا أعراض، وأن الأصلَ والجوهرَ يكمن في الوحدة الخَلْقية والتُّرابية.

ونلاحظ في المقام نفسه، أن محي الدين بن عربي ينطلق من فكرة «الأخوة الإنسانية» و«المحبة الإلهية» باعتبارهما الفَرْقَدُ الهادي لجميع خلق الله، فكلنا أخوة إما برابطة الدّين أو رابطة الآدمية الكبرى، حيث انطلق من عبارة علي بن أبي طالب كرم الله وجه: «النّاس صنفان: إمّا أخ لك في الدّين، أو نظير لك في الخلق.»[1]

وعليه، ما مفهوم الكرامة وما أبعاده؟ وكيف تم توظيفه في الفضاء الأندلسي مع ابن رشد؟ وكيف نستطيع اليوم إعادة استئنافه من جديد في ظل التّدافع الحضاري؟

2. مفهوم الكرامة: سحر التّسمية وأتون الغواية

تُعدُّ لفظةُ الكرامة من الألفاظ النّاعمة، ومن المصطلحات المحببة للإنسان، وأيضاً، من المفاهيم العَبقة بالتأويل والتَّرميز. ولكل ذلك، كان لها في كل زمان من يُعيد بعثها، ويُعيد توظيفها ضمن مجالات جديدة، نظرا لما يطرأ على الإنسان من تغيّرات وتحولات في معاشه وتفكيره، وفي اجتماعه وأُنسه، وفي تشعب علاقاته مع الغير، وتأزم أحواله الخاصة والعامة مع تسارع وتيرة عَولمة الأرض، وتحويلها إلى مجرد قرية كونية صغيرة. إن هذا الوضع المتنوع والمتّعدد جعل المفهوم يرتبط بعدة

(1) أنظر: محمد عبد الفتاح مصطفى، **الخطاب الدّيني**، المنهل، الأردن، 2017، ص: 386.

مفاهيم مُحايثة له، وقد بيّن جاف مَالباس Jeff Malpas ذلك في قوله: «ترتبط الكرامة بالعديد من المفاهيم الأخرى، وتتداخل مع العديد من السُّبل، لكي تكون قابلة لأي عرض بسيط يجب أن يُنظر إليها على أنها جزء من شبكة من المفاهيم التي لا يمكن فصلها عنها بسهولة.»[1]

إن مصطلحَ «الكرامة» ظهر في الفكر الإسلامي منذ نشأته، وخاصة النّص القرآني الذي أَصل له ضمن سياق أخلاقي وميتافزيقي، - سنتطرق له لاحقا-، بيد أنه أخذ أبعاداً جديدةً في الفكر الحديث والمعاصر، مما جعله أكثر شيوعاً واستعمالاً، خاصة في المجال السّياسي، الأخلاقي، القانوني، الديني...

اسْتُخْدِم المصطلح في الغرب أول مرة في أبجديات أدباء وفلاسفة القرن الثالث عشر، وكان يشير في الغالب إلى البعد الأخلاقي والسّياسي للفعل الإنساني، بمعنى أن الكرامةَ تأتي في سياق تحذيري (Warning)، ذا صبغة استهجانية. أي أنها توظفه لنقد سلوك إنسان ما؛ تجرأ على اضطهاد فرد أو جماعة بشرية مختلفة عنه، وخاصة إذا كانت مُستضعفة، ويفرض رد الاعتبار (Consideration) للمُهان.

يُستعمل مصطلح «الكرامة» وفي الوقت المعاصر على نطاق واسع، ولكنه يَدُل عموما على الاحترام (Respect)، حيث يشير إلى كل فعل لا يحترم الكائن الحي على العموم، بدءا بالإنسان وانتهاءً بالحيوان، في هذا السّياق، يعتقد أنصار البيئة والحيوان أن التجاربَ على الحيوان انتهاك صارخ لكرامته ككائن حي.

يشعر كل إنسان في لحظة ظلم أو قهر أن إنسانيته جُرحت، وأن كرامته انتهكت، فيسعى جاهدا لاسترجاعها أو تَمثلها، مما يجعل مفهوم الكرامة يرتبط بالذاتي أكثر من الموضوعي، وبذلك يستعصي إدراك ماهية الكرامة وجوهرها، نظرا لتباين النّاس واختلافهم في تعريفها.

وبناءً على ما سبق، سنحاول أول الأمر ضبط المفهوم ضبطا إجرائيا لا غير، فالمفهوم مَرن ومُتعدد، وتجلياته وتمثلاته تفوق الحروف المشكلة له أصلاً. وسنتبع الخطوات الجينيالوجية الآتية:

(1) Jeff Malpas, Norelle Lickiss, **Perspectives on Human Dignity: A Conversation**, Springer Science & Business Media, Netherlands, 2007, pp.1, 2.

أ- التأثيل اللغوي (البحث الإيثمولوجي)

يقودنا البحث في أصل الكلمة إلى استخدام الحفر الجينيالوجي، سواء في اللّسان العربي أو المنطوق اللاّتيني، وعليه سنقسمه إلى فرعين:

1. اللغة العربية:

إن الكَرامة مصدر مُشتقٌ من فعل ثلاثي أصله كَرم، يكرم، مُكرم. وهو عموما اسم للإكرام، أي إيصال الشيء النفيس إلى المكَرم بناءً على مكانته. وبذلك، تشعر كل ذات بقيمة فُضلى، وتعتقد في ذاتها النَّفَاسَة، ويكون كل فعل أو قول يحط منها إذلالاً واستخفافاً بها، يستوجب الرد وفق طبيعة كل ذات.

يعتقد المسلمون أن للكلمة قدسية خاصة، فالله جعلها من صفاته: «كَرَم والكَريم: من صفات الله وأسمائه، وهو الكثير الخير الجواد المعطي الذي لا ينفد عطاؤه، وهو الكريم المطلق. والكريم: الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل.»[1] ثم جعلها الله سبحان وتعالى صفة لخلقه كافة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70]

وبالرغم من هذا المعنى العام، إلا أن للكلمة في اللغة العربية عدة دلالات نذكر منها ما يأتي:

- **احترام الذّات:** احترام المرء ذاته، وهو شعور بالشّرف والقيمة الشخصيّة يجعله يتأثّر ويتألّم إذا ما انتقص قَدْره. جاء في لسان العرب: «الكرم نقيض اللؤم، يكون في الرجل بنفسه.»[2]

ويمكن أن نلتمس هذا المعنى في قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21]

- **العزة**: الكرامة ترتبط وظيفيا بمفهوم العزة، والذي غالبا ما يكون حين تلتقي الأنا مع نظائرها، فتكون العزّة إما برفض الإهانة والإذلال، أو تكون بالعُجب والاقتدار. وقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، دار صادر، بيروت، 2003، ص: 55.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، ص: 55.

الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: 8]

- **النفيس**: تعني الكرامة الشيء الغالي والنفيس، والإنسان من حيث هو آدمي يعتقد أنه الأغلى والأنفس. وقد جاء في ذلك قول النبي - صلَّى اللهُ علَيه وسلَّم –:« إنَّ اللهَ يقولُ: إذا أخَذتُ كريمَتَي عَبدي. لم يَكُنْ له جزاءٌ عِندي إلَّا الجنَّةُ.»[1] وقال شُراح الحديث، يُقصد بها العين لأنها الأعز، وقال بعضهم الروح.
- **التّبجيل**: أي البحث عن المكانة التي تليق بالإنسان من حيث هو كذلك، فكل تقصير في حقه يعتبره انتقاصاً لمكانته وفق منظور يتناسب ونظر الشخص. قال الشاعر:

وأرى كريمك لا كريمة دونه ** وأرى بلادك منقع الأجواد[2]

وقال صخر شاعر بنو سليم:

أَبَى الْفَخْرَ أَنِّي قَدْ أَصَابُوا كريمتي ** وَأَنْ لَيْسَ إِهْدَاءُ الْخَنَى مِنْ شِمَالِيَا[3]

وعموما، للكرامة عدة دلالات في اللّسان العربي، اقتصرنا على ما له علاقة بموضوع بحثنا، وما يُقربنا من فهم القَّول الرشدي في مسألة الكرامة.

2. اللغة الأجنبية

يُماثل مصطلح «الكرامة» في القاموس الإنجليزي مصطلح «Dignity» وفي الفرنسية «Dignité». حيث يعود الأصل إلى الكلمة اللاتينية «Dignitas»، والتي كانت تدل على معنى «الجدارة»[4]* نجدها بقوة في أدبيات الرومان، وخاصة كتابات شيشرون Marcus Tullius Cicero (106/ 43 ق.م)،حيث دلت على قوة تأثير الذي يكتسبه المواطن (يقصد الذكر بالتّحديد) طوال مسيرته، بما في ذلك السّمعة، المكانة الاجتماعية، القيمة الأخلاقية، وعطفا على الاستحقاق الذي يفرض الاحترام والمُعاملة المناسبة. يقول شيشرون في هذا المجال: «إذا كنا نرغب في التفكير في تميز

(1) رواه الترمذي في صحيحه (رقم الحديث: 2403).

(2) ابن قتيبة، الدِّينَوري، **المعاني الكبير في أبيات المعاني**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط1، 1405 هـ - 1984 م، ص: 538.

(3) المصدر نفسه، ص: 538.

(4) Fitness, suitability, worthiness, rank, status, position, standing, esteem, importance, honor.

طبيعتنا وكرامتها، فسوف ندرك كم هو عار أن نغرق في الفخامة وأن نعيش أسلوب حياة لطيفاً وناعماً، ولكن كم هو شرف أن نعيش باقتصاد صارم بضبط النفس ورصينة.»[1]

ويعود أصل الربط بين كلمتي الكرامة والجدارة إلى الثقافة اللاتينية القديمة، التي ترى أن كرامةَ الإنسان تكمن في المكانة التي يحصل عليها بأعماله، فكلما كان جديراً بالمكانة التي يريدها جاز في حقه التكريم، وحق له أيضا أن يفتخر بنفسه، وأن يعتّز بمقامه. ولعل أسطورة هيرقل (Hercules) لخير دليل عن «الجدارة» التي يجب على الإنسان أن ينتزعها بقوة الفعل.

ارتبطت الكرامة في العصور الوسطى والحديثة بمفهوم الشّرف (Honor)، وخاصة لدى طبقة الفرسان، حيث كان الشرف يُمثل أكبر شيء مقدس لدى الإنسان، وخاصة الفارس، ولا يغسل ضَياع الشرف أو القدح فيه إلا الدم، وهذا ما نجده في كثير من الملاحم الشعبية الأوربية، خاصة ملحمة ريتشارد قلب الأسد.

أصبحت الكرامة مع بداية البرجوازية الغربية تُختزل في مفهوم المكانة (Status) وخاصة وضع العائلة الاجتماعي، ولعبت الطبقية دورا بارزا في شيوع مصطلح الكرامة، نظرا للممارسات اللاأخلاقية تجاه الأفراد الأقل رتبةً داخل المجتمع الأوروبي، أو الجماعات والأفراد خارج بلازما المجتمع الأوروبي، حيث بدأ التمييز العنصري، مما ولد لدى الأنتلجنسيا المتنورة في الغرب هاجس إعادة أَخْلَقة مفهوم «الكرامة» وربطه بالبعد الإنساني.

إن أغلب القواميس المعاصرة تربط «الكرامة» بفكرة «الاحترام والتقدير»، خاصة بعد أن شهد العالم حربين عالميتين مدمرتين، وعرفت البشرية أشكالا مُهينة في علاقاتها العامة، كالاستعمار، العبودية، التمييز العرقي،.... ونجد أغلب القواميس تُكرر التعريف نفسه: «الكرامة هي الاحترام الذي نكنه لشخص ما أو شيء ما.»[2]

---

(1) see: Sulmasy, Daniel, **Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics.**
https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter18.html.

(2) Michael, Rosen, **Dignity: Its History and Meaning**, Harvard University Press,USA, 2012, p.130.

وعبر ما سبق، يُمكن القول أن أغلب الأمم تُعَرف الكرامة لغةً أنها كل ما يُفيد الاحترام والتقدير، بدءاً من تقدير الذّات لذاتها، خاصة حين تفشل في معاملة نفسها بالقدر الكافي الذي يُحدده الضمير والوعي الإنساني، فارتكاب المجازر في حق الأبرياء يعود سلبا على صاحبه، فغالبا ما يشعر الفاعل والمفعول به بإنسانيته المجْرُوحة وبكرامته المخدوشة. وانتهاءً بتقدير الإنسان للإنسان باعتباره أخاً له في الإنسانية الكبرى، وأي احتقار للآخر هو هَدْرٌ للكرامة الإنسانية، ومَرُوق عن المبدأ الأخلاقي العام، الذي يُمثله النص الآتي: «قدر النّاس كما تُحب أن يُقدروك.»

ب- التأثيل الاصطلاحي

إن لفظة «الكرامة» وجدت لنفسها حضوراً متميزاً في القانون ونظريات الحقوق، خاصة ما يشهده العالم من قهر الإنسان للإنسان، وعليه، نصت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي: «يولد جميع النّاس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء.»[1]

وردت الكرامة في أغلب المعاجم القانونية على أنها مبدأ أخلاقي وقانوني يفرض احترام الشخص احتراما معنويا وسياسيا، يقول الكاتب الأمريكي دانيال سولماسي Daniel P. Sulmasy: «هذا هو بالضبط هيكل كل من تلك المناقشات حول الكرامة.... الكرامة لا تعني أكثر من احترام الاستقلالية والعدالة الإنسانية.»[2]

ويقودنا الضبط الاصطلاحي إلى علمين:

1- **العلوم السِّياسية**: انحصرت الكرامة كمفهوم سياسي في التعريفات الإجرائية[3]، فالكرامة لا تخرج عن كونها حقا يضمنه النظام السياسي للمواطن بغض النظر عن الفوارق والاختلافات، فهي حق المواطن في العيش المشترك دون تمييز، ظلم، استبداد، بناءً على ما يقره ميثاق حقوق الإنسان والمواطنة.

(1) See: Sulmasy, Daniel & Other, **Human Dignity and Bioethics**, Council on Bioethics (U.S.), p.471.

(2) Sulmasy, Daniel. P; **Human dignity and Human Worth** (Perspectives on Human Dignity: A Conversation,) Springer Science & Business Media, Netherlands, 2007, p.10,

(3) See: Werner Bonefeld& Kosmas Psychopedis, **Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism**, Taylor & Francis, 2017, USA, p.4.

2. **العلوم القانونية**: أغلبها يشير إلى مسألتين رئيستين، الأولى احترام الذات (Self-respect)، والثاني احترام الآخر(Other-respect)، بمعنى أن المعجم القانوني يُكرس مبدأ احترام الإنسان بحيث لا تُنتهك كرامته إلا بعد ثبوت الإدانة في حقه تجاه الغير(Others)، وأيضا احترام الآخرباعتباره كائناً حراً عاقلا من حقه الدّفاع عن كرامته.[1]

ج- التأثيل الفلسفي

يعتقد دانيال سولماسي أن «الكرامة» كمصطلح لم يعرف رواجاً فلسفيا إلا في العصور المتأخرة، وخاصة مع القرن الثامن عشر وما يليه، حيث يقول: «لم تكن الكرامة مفهوماً مهماً لجميع فلاسفة الأخلاق الغربيين. على سبيل المثال، لم تكن الكرامة كلمة مهمة لأفلاطون أو أرسطو. كان الفلاسفة الغربيون الأوائل الذين كانت الكرامة بالنسبة لهم مصطلحا فلسفياً مهماً هم الرّواقيون الرّومان. استخدم شِيشرون وسينيكا، على وجه الخصوص، الكلمة لتعيين مفاهيم مهمة في فلسفاتهم الأخلاقية.»[2]

بيد أن هذا الحكم غير صحيح، قد نقول أنه لم تُكتب له سعة الانتشار مما هو عليه اليوم، ولكن تحدث عنه الفلاسفة القدماء، ومنحوا له حيزاً من كتاباتهم، وحاولوا قدر الإمكان توجيه السّاسة والسّياسة إلى تحقيق مبدأ الكَرامة باعتباره حقاً طبيعياً قبل أن يكون حقاً سياسياً. وهذا يقودنا إلى تأكيد حضور «الكَرامة» في الخطاب الفلسفي منذ تجلياته الأولى، حيث تباين الفلاسفة في تعريف ماهيتها، والوقوف عند جوهرها، وسنصطفي بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر، ونبدأ بالمدرسة السُّفسَطائية التي كانت «الكرامة» هي الشِّعار الأكثر تداولا في أَدبياتهم السِّجالية اليومية، حيث تَتجلى إنسانية الإنسان في مدى احترامه كإنسان جدير بإنسانيته، مادام النّاس جميعا متساوين في الطبيعة ويتنفسون الهواء نفسه على حد تعبير جورجياس (480 Gorgias/375 ق.م).

(1) See: Robin, S. Dillon, **Dignity, Character, and Self-respect**, Psychology Press, London & New-York, 1995, p.23.

(2) Sulmasy, Daniel & Other, **Human Dignity and Bioethics**, Council on Bioethics (U.S.), p.470.

انطلق السّفسطائي الأخير سقراط Socrates (470/ 399 ق.م) من مسلمة فلسفية بسيطة للغاية، الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالقدر الذي تكون كرامته مساوية له، فكلما جُرد الإنسان من هذا الشعور الطبيعي واستبدل بشعور الذّل والدّونية فقد مُسوِغات وجوده.

نجد أفلاطون Plato (427/ 347 ق.م) قد تحدث في كتابه "الجمهورية" بشكل إنساني عن كرامة الإنسان وجدارته، فالكرامة هي من تجليات الفضيلة (Virtue)، ويَعْترف أفلاطون أن الكرامةَ هي الخير الأسمى المتعالي بالكرامة قياسا والجوهر: «الخير بحد ذاته ليس جوهرًا ولكنه لا يزال يسمو على الجوهر في الكرامة وتجاوز القوة.»[1] وذلك، لأن الكرامةَ تتطلب الحكمة (Sagacity) باعتبارها نَظَرا في المكنون الإنساني، وتستدعي العدالة (Justice) في القول والفعل لأن الطبيعةَ والخالق كَرَّم الإنسان، وَتَتجلى في الشَّجاعة (Courage) لأن فعل التّكريم يحتاج إلى قوة كبح غريزة الميجالو-ثيموس والتي هي أساس الإذلال والاستعباد والأنانية المُفرطة، وأخيراً الكرامة تتطلب العفة (Chastity)، من منطلق أنها تدفع النّفس الغضبية والشّهوانية للتّرفع عن لذة التّكبر واحتقار الآخر. وفي هذا السّياق، يعتقد أفلاطون أن الكرامة مرتبطة بمثالية (سماوية) الروح لا بأرضيتها: «الآن يجب أن نفكر في الجزء الأكثر سيادة على أرواحنا على أنه هبة الإله لنا، والتي تُمنح لتكون روحنا المُوَجهة. هذا، بالطبع، هو نوع الروح الذي-كما نحافظ عليه- يكمن في الجزء العلوي من أجسادنا. إنها ترفعنا عن الأرض نحو ما يشبهنا في السّماء، وكأننا نباتات نبتت ليس من الأرض بل من السماء.»[2]

إن النفس العاقلة حسب أفلاطون هي التي تعترف بكرامة كل إنسان بالرغم من الفروق الفردية، والتّباين في المعدن الإنساني (الذهبي، الفضي، النحاسي، الحديدي). وعليه، ستكون الكرامة عنده مجدا يأتي نتيجة عقل مستقيم وجاد، وليس نتيجة اقتدار يُمليه الحال. وبما أن الكرامةَ قيمة فضلى، فهي تحتاج لتجسيدها إلى قوة الدولة الفاضلة.

(1) Plato, **Republic**, trans: Paul Shorey, Cambridge, Harvard UP–London, 1969, p.509.
(2) Plato, **Timaeus**, trans: D.J. Zeyl, in Plato Complete Works, Indianapolis–Cambridge: Hackett, 1997, p. 90.

وقد شكل موضوع المرأة والعبيد جدلاً في الجزء الخامس من «الجمهورية» حيث اعترف أفلاطون بأن جميع النّاس يخضعون لمبدأ عام، يتمثل في «الغاية الإنسانية» التي بموجبها ولدوا أحراراً مُتساوين في الطبيعة ومُختلفين في النظر والفعل، وعليه، جعل النّساء في مدينته الفاضلة ينافسن الرجال في كل المهام والوظائف إلا وظيفة الحكم، فهي لا تليق بهم لنقص في طبيعتهن الأنثوية، يبدو هذا الرأي في ذلك الوقت منعطفاً ثورياً في مجتمع أثيني كان لا يعترف بالمرأة كنوع إنساني، ويصنفها مع العبيد.

كما نلاحظ أن أفلاطون رفض العبودية الاجتماعية باعتبارها هدراً للكرامة البشرية، وحين قسم سكان المدينة الفاضلة نجد أن العبيد ذوو مرتبة معدنية لا مرتبة اجتماعية.

نرى في المقابل، بأن أرسطو Aristotle(384/ 322 ق.م) جاء تفكيره عكس عقيدة معلمه أفلاطون، فهو يعتبر الكرامة أمرا لا يستحقه الكل، بل هو جدارة يستحقها الإنسان النبيل فقط. وكان يؤمن بأن الأرض هي مركز الكون وأن الإنسانَ اليوناني هو مركزها، مما يجعل أمم الجوار مجرد همج ولو بلغوا من الحضارة ما بلغوا.

وذهب إلى اعتبار أن المرأةَ مجرد ماكينة إنجاب، وهي أقل كرامة من الرجل، وطالب المجتمع أن يمنحها الصفة التي خُلقت لها حسب رأيه. وإضافة إلى ذلك، اعتبر أرسطو العبودية مسألةً حضارية، وأن العَبُوديةَ أمرٌ ضَرُوريٌّ لقيام الدّولة، وقد اشتهر عنه قوله: "ما دامت المغازل تُحركها الأيدي فنحن بحاجة للعبيد."

يبدو أن أرسطو يريد أن يُقدم مفهوماً انتقائياً للكرامة، فهي جدارة يَفْتَكها الإنسان ولا تُمنح له، وأن السَّيدَ سيدٌ والعبدَ عَبدٌ، والوضيعَ وضيعٌ، وفي هذا الصدد يقول مُعَرفا ومُفَرقا في الأخلاق الأوديمية: «الكرامة هي وسط بين الفظاظة والخنوع. من يحيا حياته بازدراء لا مراعاة للآخرين فهو فظ. الشخص ذو الكرامة يتنازل في بعض الأمور وليس في أخرى، وفقط بالنسبة لأولئك الذين يستحقون الاحترام.»[1] وقد نُقل عنه قولاً مأثوراً: «الكرامة ليست امتلاك المفاخر، بل استحقاقها.» ونفهم من القَولين أن الكرامةَ ليست للكل بل هي لفئة خاصة، تمتلك مواصفات ومؤهلات أهمها القدرة والاقتدار.

(1) Aristotle, **The Eudemian Ethics**, trans: Anthony Kenny, OUP Oxford, 2011, p.50.

لم يخرج مفهوم الكرامة في العصر الوسيط عن معنى «التَّقدير» (Regard)، وهو مستوحى من الكتب المقدسة، والتي تؤمن أغلبها بأن اللهَ حين خلق آدم قدره تقديراً، وكرمه تكريماً، وعليه الكرامة هي الاعتراف بالإنسان ككائن مُفضل من قبل الذّات الإلهية، ونجد فلاسفة عصر الوسيط (اليهودية، النصرانية، الإسلامية) يشكلون امتداداً واحداً، حيث أغلبهم يردها إلى الطبيعة[1] (الفطرة) لا نفرق بينهم إلا على مستوى الإنسان المقصود بالتكريم، حيث تحضر دوما ثنائية المؤمن والكافر.

شكل مصطلح «الكرامة» في بداية عصر النهضة نوعاً من الانتقائية السّياسية بالخصوص، حيث نجد توماس هوبس (1588/ 1679م Thomas Hobbes) يُخرجه من الحيز الطبيعي والمثالي إلى الحيز الإيديولوجي، فالكرامة هي الصفة التي يكتسبها المواطن بقوة ولائه للدولة أو الكومنولث المشكل لها، وعليه، فهي تَسقط عنه بمجرد تغيير ولائه لها، ولا توجد غير الدولة التي بإمكانها أن تُحقق كرامة المواطن. ويعتقد توماس هوبز أن الكرامةَ ليست قيمة مطلقة، بل هي قيمة تُحددها قيمة الإنسان من بين الأشياء الأخرى؛ بناءً على قوة استخدامه لقوته وسلطته، وعليه، تصبح الكرامة القيمة التي يتمتع بها المرء تجاه الكومنولث بغض النظر عما إذا كان المرء يستحق ذلك بالفعل بناءً على التميز الحقيقي وليس على طبيعته كإنسان.[2]

إن هذه المفاهيم الضيقة لم تتسع مساحتها إلا مع فلسفة إيمانويل كانط (1724/ 1804م Immanuel Kant)، والتي لحد اللحظة يُعَدُّ المعْلَمَ الرَئيس لجميع أشكال التنظير المعاصر للكرامة، فكانط نقل «الكرامة» من المجال السياسي إلى المجال الأخلاقي، واعتبرها قيمة أكسيولوجية لا تتأثر بالسياسة وتحولاتها، وعليه فالكرامة عنده لا ثمن لها؛ لأنها أكبر من كل قيمة: «إن الاحترام الذي أكنه تجاه أي شخص، أو الالتزام الذي قد يطلبه مني شخص آخر، هو الاعتراف بالكرامة في شخص الآخرين والاعتراف بها؛ كقيمة أعلى من كل ثمن، وعدم قبول أي مُعادل، في مقابل تبادل موضوع تقديري.»[3]

(1) See: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, **Perspectives on Human Dignity: A Conversation**, p.94.

(2) See: Bayertz, Kurt, **Sanctity of Life and Human Dignity**, Springer Science & Business Media, London, 1996, p.97.

(3) Kant, Immanuel, **The Metaphysics of Ethics**, trans. J.W. Semple, ed. With Introduction by Rev. Henry Calderwood (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886) (3rd edition).p.309.

يتجه مفهوم الكرامة مع كانط إلى كونه «معادلة إنسانية» ذات حتمية قطعية يُمليها الواجب (Duty)، وهي شرط متكرر لكل فعل إنساني، حيث يجب معاملة كل شخص على أنه غاية في حد ذاته، وليس وسيلةً أو كائناً سلبياً. إنه يجعلها ضمن «الصّيغة العامة»، التي تفرض أن يكونَ الفعل صحيحًا أخلاقياً فقط إذا أصبح قانونًا عالميًا. وقياسا على ما سبق، يذهب كانط إلى اعتبار أنَّ الاعترافَ بكرامة الآخر إلزام والتزام: «تصرف بحيث تكون الإنسانية دوما، سواء في شخصك أو في شخص الآخرين تُستخدم كغاية في حد ذاتها، وليس مجرد وسيلة.»[1]

تحظر فكرةَ اعتبار الإنسان كغاية في حد ذاته وفق المنظور الكانطي أي إجراء ضده دون إرادته وموافقته، وخاصة اليوم؛ وكمثال الطب وعلم الأحياء. حيث برزت الكثير من الأزمات المتعلقة بكرامة المريض، إذ يجب وضع قيود على مفهوم الكرامة الإنسانية في أخلاقيات علم الأحياء، إما من خلال ميثاق حقوق الإنسان ومبادئه، أو اعتبار الكرامة جدارة طبيعية لا جدارة سياسية. ومع ذلك، لم يتغلب الضمير الإنساني على مشكلة العلاقة بين الكرامة المصونة (الجوهرية) والمنتهكة (المشروطة). ولربما تكمن أهميتها في الاعتراف أن المناقشات حول الحدود المفاهيمية لكرامة الإنسان لا زالت ثانوية لتطبيقها في أخلاقيات علم الأحياء.[2]

يقودنا التأصيل الفلسفي إلى القول أن الكرامةَ هي نفسها الإنسانية المتجلية في السلوك، ولا يوجد أفضل تعريف لها سوى القول أن الكرامةَ هي نفسها الإنسانية، وقد سبقنا كانط إلى تحديده في قوله: «الإنسانية نفسها كرامة. لأنه لا يمكن توظيف أي شخص من قبل الآخرين ولا بنفسه، كمجرد أداة، ولكن يجب اعتباره دائمًا غاية.»[3]

ومن خلال التأصيل المفاهيمي للكرامة، نستنتج أيضا، أن الكرامةَ ليست نوعاً واحداً ثابتاً، وإنما هي أنواع، وتنوعها يعود إلى عدة عوامل، أهمها السلوك البشري (الفعل)، والتّصور النظري، وعلى العموم يُمكن تقسيمها إلى أربعة أنواع:

- **الكرامة السُّلوكية**: وهي المظهر الخارجي للكرامة، تتجلى من خلال الفعل،

(1) Kant, Immanuel, **The Metaphysics of Ethics**, p.45.

(2) Sulmasy, Daniel & Other, **Human Dignity and Bioethics**, Council on Bioethics (U.S.), 2008, p.486.

(3) Kant, Immanuel, **The Metaphysics of Ethics,** p. 309.

وتتجه نحو المظهر، وغالبا ما تكون كرامة خادعة، نتيجة للعرف، القانون، الدين، المجتمع، الأخلاق،.... وهي لا تعبر عن حقيقة الكرامة، بل تُعبر عن بعض جوانبها. مثال: إكرام الضيف، إكرام المتفوق، احترام الكبير،....

- **الكرامة الجوهرية**: وهي الكرامة المتأصلة في طبع الإنسان، قد لا تظهر للعيان، ولكنها تعبر عن حقيقة الكرامة. وتتأسس على القيمة التي يمتلكها الناس لمجرد أنهم بشر، وليس بسبب أي مكانة اجتماعية أو القدرة على إثارة الإعجاب أو أي مجموعة معينة من المواهب أو المهارات أو القوى. وفي هذا السياق نستأنس بمقولة: «الكرامة الخارجية هي سلوكية في الأساس، في حين أن الكرامة الجوهرية هي نظرية. يمكن أن تظهر الكرامة الخارجية ظاهرياً، بينما تظل الكرامة الجوهرية غير مرئية.»[1]
- **الكَرامة المشروطة**: هي التي يحاول بعض البشر فرضها بقوة المنصب أو الحال، وهي لا تعبر عن ماهية الكرامة لأنها مرتبطة بشروط الحال والوضع. وقد أشار إليها الفارابي في كتابة «السياسة المدنية» حين تحدث عن المدينة الكرامية، وصفات رئيسها الكرامي.
- **الكَرامة المُكتسبة**: تتماشى مع الطريقة التي يستخدمها النّاس لوصف القيمة العملية التي تفضي إلى التفوق البشري، أو قيمة الحالة التي يُعبر بها الفرد عن التَّميز البشري. أي، هي الكرامة التي تُشير إلى حالة الازدهار والجودة بناءً على الكرامة المتأصلة في الإنسان، بمعنى آخر؛ هي تعبير عنها. مثالها: المواطنة وحقوق الإنسان.

إن الفضاءَ المفَاهِيمي المتَنوعِ والمخْتَلِف، المتَجَانِس والمتَابَين، يَجعل من الكَرامة مَفْهُوماً مرناً وطيعاً، ويصعب تحديده تحديداً دقيقاً، حيث تبقى الكرامة مسألة ذاتية مُؤطرة بالعقل الجمعي واللاّشُعور السّياسي، ولا يربطها بالمنطق العام إلا فكرة قيامُها الأَساس على فكرة الاحترام والتقدير.

وقد عبر محمد عابد الجابري عن هذه الحقيقة في المخيال العربي في قوله: «ذلك أنَّ دلالة هذه الكلمة ترتفع في المخيال العربي إلى أسمى درجة لتحمل معنى الشرف فوصف الشيء بكونه كريما لا يعني فقط أنه يبذل ويعطي بل يعني أيضا أنه شريف

(1) Stetson, Brad, **Human Dignity and Contemporary Liberalism**, Greenwood Publishing Group, USA, 1998, p.17.

وذو قيمة غالية من ذلك العبارات التالية: «الأحجار الكريمة»، كرم النفس، «كرم المحتد»، «مكارم الأخلاق» إلخ.»[1]

3. الكرامة في الإسلام: أفق البداية وضَّيق النّهاية.

يَعلم الجميع علماً مُؤكداً، أن الكرامةَ عند العرب قبل الإسلام كانت تقترن بالشّرف، وأن أي مساس بشرف الفرد أو القبيلة كان يُعدُّ تعديا يُوجب الحربَ والثَّأرَ، وقد بيّن كثير من المؤرخين أن أغلب أيام العرب في الجاهلية (الحروب) كان سببها «الشّرف»، فحرب البَسوس أشعل فتيلها شعور بالمهانة والاحتقار من قبل جساس بن مرة الذي قَتَلَ كُليب بن ربيعة بن وائل ناقة البسوس، والتي كان قد أجارها، فاعتقد أن كليباً أهانه واحتقره فما كان إلا أن قتله ليرد لنفسه الهيبة والكرامة المجروحة.[2]*

لم يتغير الوضع في الإسلام كثيرا، ظلت الكرامة مرتبطة بالشرف والأنفة، الإباء والعزّة،... وزاد الإسلام أن أعطاها قيمة أخلاقية وأخرى ميتافزيقية، فالقيمة الخُلقية تكمن في أن اللهَ ربطها بالخير والحق، فهي خير من حيث أن التكريمَ يُكسب فَاعله فضائل عديدةً، على رأسها المحبة، التقدير، الاحترام، وتُجنبه رذائلَ عدّة على رأسها: الاحتقار، الإذلال، الاستغلال، وإهانة الإنسان في عرضه أو نفسه أو أهله. وهي حق، لأن الله فرض على جميع الخلق أن يُكرموا المخلوق الذي خلقه تكريماً يليق به.

أما القيمة الميتافيزيقية، فتكمن في أن الله كرم الإنسان قبل الخلق، وجعله مُكرماً في السّماء قبل الأرض، وقد شهد على تكريمه جميع الملائكة، ولم يعترض عليها إلا إبليس، الذي طعن في كرامة آدم، واعتبر أن السّجود له إهانةً له، لكونه أرقى في الخلق من آدم، فكيف يسجد النور إلى الطين؟؟

---

(1) الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص:511.

(2) الأبيات التي أوعزت صدر جساس، هي التي أنشدتها خالته البسوس وهي ترفع صوتها ليسمعها:

يا أبا سعد لا تغرر بنفسك وارتحل ** فإني في قوم عن الجار أموات
ودونك أذوادي إليك فإنني ** محاذرة أن يغدروا ببنياتي
لعمرك لو أصبحت في دار منقذ * لما ضم سعد وهو جار لأبياتي
ولكنني أصبحت في دار معشر متى * يعد فيها الذئب يعدو وعلى شاتي

فلما سمعها جساس بن مرة قال لها: اسكتي لا تراعي إني سأقتل جملاً أعظم من هذه الناقة، سأقتل غلاماً، وهو فحل إبل كليب لم ير في زمانه مثله، وإنما أراد جساس بمقالته كليباً. وقتله بالفعل، لتقوم حرب دامت أربعين سنة. (المولى بك محمد أحمد جاد وآخرون، **أيام العرب في الجاهلية**، المكتبة العصرية، بيروت، ص.145)

إن منطقَ إبليس لازال إلى اليوم وسَيَظل هو الواقع والأساس لكل ما هو ضد الكرامة، فالنزعات العرقية المتعالية، والإيديولوجيات المُتسامية، تعمل اليوم بالمنطق نفسه الذي أسسه إبليس.

يقودنا سؤال الكرامة في الإسلام إلى تفسير بعض ما حدث في تاريخه، على أنه صراع كرامات أكثر مما هو صراع عَقائد وغَنائم، فالرسول تم رفض رسالته والطعن في نبوته من قبل شيوخ وزعماء البيوتات العربية، وكانت علة الرفض قد بُنيت على تصور سلبي لمفهوم الكرامة كما أورده القرآن الكريم:{وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ.}[1]

كما شهدت لحظة وفاة الرسول، استمرارا لصراع «البُيوتَات»، خاصة بين مجُمع الأنصار (الأوس والخزرج)، ثم بين الأنصار وقريش، لم تكن المسألة دينية كما يعتقد الكثير، بل كانت صراع عصبيات وكرامات، حيث كل عَصَبية إلا وتُحاول أن تُؤَسس لنفسها كَرامةً، إنها نَفْسُهَا اللّحظة التي رفض فيها إبليس السجود لآدام... هذا ما يعكسه سلوك أبي سفيان الذي قال بعد أن بايع القوم أبا بكر: ما بال هذا الأمر في أقل قريش قلة، وأذلها ذلة؟ ألم تجدوا غير ذيل تيم لتملكوه علينا.[2]

وقد عمد أبو سفيان إلى إعلان المعارضة الصريحة لخلافة أبي بكر، وذهب إلى العباس بن عبد المطلب وابن أخيه علي بن أبي طالب، وهو يقول: إنّي لأرى عُجاجة لا يطفئها إلاّ دم يا آل عبد مناف، فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقلّ حيّ من قريش؟ ثمّ قال لعلي: ابسط يدك أبايعك فوالله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً، وتمثّل بشعر المتلمس:

ولن يقيمَ على خسفٍ يُراد بهِ ** إلاّ الأذلان عيرُ الحي والوتدُ
هذا على الخسفِ مربوطٌ برمّتهِ ** وذا يُشجّ فلا يبكي له أحدُ

وأنشد أيضاً :

بني هاشمٍ لا تطمعوا الناسَ فيكُمُ * ولا سيما تيم بن مرّة أو عدي
فما الأمر إلاّ فيكُمُ وإليكُمُ * وليس لها إلاّ أبو حسنٍ علي
أبا حسنٍ فأشدد بها كفَّ حازمٍ * فإنّك بالأمر الذي يُرتجى علي

(1) سورة الزخرف، الآية: 31.
(2) النيسابوري، الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، دار المعرفة بيروت، لبنان، ص: 78.

وفي المشهد نفسه، اتخذَ كل من علي بن أبي طالب والزبير بن العوام موقفاً من بيعة أبي بكر، وحين استنكر النَّاس عليهم ذلك، قالا: ما غضبنا إلا لأنا أُخرنا عن المشورة، وإنا نرى أن أبا بكر أحق النّاس بها، إنه لصاحب الغار، وإنا لنعرف شرفه وخبره، ولقد أمره أن يصلي بالناس وهو حي.[1]

إن موقفهما من بيعة أبي بكر حسب قولهما نابع من شعورهما بالإقصاء من المشورة، وهنا يبدو وكأنهما شعرا بالإهانة، وأن كَرامتهما لم تُصن، ومكانتهما لم تُحترم.

وفي الجانب الآخر، اعتقد الأنصار أنّ كرامتهم أُهينت حين ذهب الأمر من يدهم، فقد قال رجل من الأنصار لعمر بن الخطاب: قتلتم سعدًا والله. (يقصد قتلتم سعد بن عبادة سيد الأنصار باختياركم لأبي بكر بدله)، فقال عمر بن الخطاب: قتل الله سعدًا.[2]

يُبين المشهد بوضوح، أن أبا سفيان وغيره من كبار قريش والأنصار، يرون مسألة الخلافة هي مسألة كرامة، فتولي رجل من تيم وهي أضعف بطون قريش يدل على مهانة واحتقار للعصبيات الأكثر قوة وعدة، إنها مسألة حسابية، حيث يعتقد الأعلى قدرا في الجاهلية والأكثر عصبية أنه أهين في كرامته حين يحكمه رجل وضيع، وهذا الموقف ذاته حضر في كثير من مواقف كبار الصحابة مع بعض الصحابة الذين لا عصبية لهم، وكانوا ذات يوم إما من صنف العبيد أو الموالي، وخاصة ما وقع لبلال بن رباح مع أبي ذر الغفاري ومع أبي سفيان نفسه.

كل الصّراعات التي حدثت، إلاَّ ونجد عنصر الكرامة له دور كبير في إشعال فتيلها، قُتل عثمان بن عفان بحجة أنه أهان المسلمين بتغليب بَيتَ بني أمية.... وثار العباسيون على الأمويين بغية استرجاع الحق المغتصب والكرامة المهانة، وساعدهم في ذلك الفرس الذي هم ذاتهم يشعرون بثقل الكرامة المجروحة منذ لحظة سقوط إيوان كسرى تحت سنابل خيل العرب... وقس على ذلك ما يَأتي وسيأتي.

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 5، دار الفكر، لبنان، ط1، 1986، ص: 250.

(2) صحيح البخاري، باب فضائل الصحابة، الجزء: (4)، رقم الحديث: (6830) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما... فذكر الحديث في مبايعة الصحابة أبا بكر رضي الله عنه، وفيه: " .. فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ - يعني عمر -: قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، قَالَ عُمَرُ: وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ، خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا القَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ: أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلًا مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لاَ نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ " .

منذ أحداث سقيفة بن ساعدة والعالم الإسلامي تتحكم فيه عصبيات، تختلف باختلاف صور نظام الحكم، فمن القبيلة إلى الحزب، لم يتغير شيء على مستوى الممارسات، لا زال الاستعلاءُ قائماً، والاحتقار مُمَارساً، وحَقُ الإنسانِ في العيشِ المشتركِ مَفْقُوداً، ولا زال المسلم يبحث عن الكرامة في تَلاَبيب الغد، والذي قد لا يحمل جديداً، بل قد نشهد أزمنة أكثر عصفاً بحقوق الإنسان، ومتطلبات جودة الحياة.

إن اختيار ابن رشد كأنموذج للدراسة لا يخرج عن سؤال الكرامة في ظل حكم البُيوتَات وتَغلب وتَقلب العصبيات، وسنرى كيف حاول إعادة رسم مفهوم الكرامة بناءً على الزمان والمكان، ومقتضيات الحال والمقام.

4. ابن رشد: العودة إلى الأصل والفضيلة

أبو الوليد أحمد بن محمد المشهور بابن رشد (الحفيد) (1126/ 1198م)، والذي يسميه الغرب (Averroes). وجملة القول، أن ابن رشد مفكرٌ متشعبُ الحقول، مُتَعَددُ الأُصول، لا يُمكن فهمه من خلال لحظة تاريخية فحسب، بل يجب عند محاولة دراسته استعمال منهج التَّحقيب التَّاريخي لشخصه، ونقصد أن ابن رشد نفسه مُتَعَددٌ في واحد، دون أن يفقد ذلك «الوَاحد» شخصيته، ولا أن يكون تابعاً لبرديغمات بشرية، وضعها من أجل أن يُفكر من خلالها لا أن تُفكر له، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إليه من خلال ما يأتي:

- الشاب: ابن رشد الفقيه (1146 إلى 1166م)
- الكهل: ابن رشد الشارح والملخص (1166 إلى 1186م)
- الشيخ: ابن رشد الفيلسوف (1186 إلى 1198م)

كل مرحلة من المراحل سابقة الذّكر، إلا ولها خصوصيات ومميزات، فابن رشد الفقيه هو الشّاب المتحمس، المحافظ، حيث حضر الفقه والدّين بقوة،..... بينما ابن رشد الشّارح والملخص تتزامن مع كهولته، فقد رَقَّ الحَماس، واتسع الفهم، وحضر التّحليل والتّفسير، وخرج من شرنقة الفقه ومتونه إلى الفلسفة وعلم الكلام، حيث نجده يتأثر تأثرا كبيرا بالمعلم الأول أرسطو، فيتجه صوب شرح كتبه وتلخيصها، وأشهرها «شرح كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وتلخيص كتاب «الخطابة».

أما المرحلة الأخيرة، فهي مرحلة بداية ابن رشد الشّيخ والتي يحضر فيها ابن رشد ناقداً ومفكراً، حيث عمد إلى نقد كثير من القضايا الدينية، وخاصة نقده لعلم الكلام والتصوف، وأيضا نقده لأرسطو وأفلاطون، وطرح كثير من القضايا الجديدة على الساحة الأندلسية بالخصوص، وعلى الساحة الإسلامية على العموم.

إن موضوع الكرامة عند ابن رشد سنتعرف عليه من خلال التقسيم السابق، حيث نجد المفهوم اتخذ على الأقل بُعدين، وكل بعد استوحى معانيه من الحقل الذي درسه فيه، وعليه ندرس موضوع الكرامة، وفق ما يأتي:

1. الكرامة والبعد الفقهي

يبدو أن موقفَ ابن رشد الحفيد لا يختلف عن موقف ابن رشد الجد، والذي فسر المقام المحمود بمنزلة الكرامة: «وأجمع أهل العلم على أن المقام المحمود، الذي وعده الله به في كتابه: هو شفاعته لأمته، فتنال شفاعته المحسنين منهم في وضعين، أحدهما: الإراحة من الموقف، والثاني: الزيادة في الكرامة، والترفيع في المنزلة والدرجة.»[1] وهنا الكرامة عند ابن رشد تتجه صوب مفهوم المكانة والقوامة، فالمكانة نجدها في مقامين، مقام دنيوي لقول النبي: «أنزلوا النّاس منازلهم.»[2] وقوله «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»[3]، وأما الأخروية لقوله تعالى: {أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا}[4].

أما الكرامة كقوامة، فنلاحظ ابن رشد يميل فقهيا إلى القول أن قوامةَ رجل أفضل من قوامة المرأة، وقوامة البالغ أفضل من القاصر، وقوامة العاقل أفضل من قوامة المجنون والغافل، وقوامة السّيد أفضل من قوامة العبد....

ذهب ابن رشد الفقيه إلى القول أن المرأةَ أقل كرامة من الرجل بناءً على عدة براهين فقهية، أبرزها أن الأنبياء كلهم ذكوراً، وأن المرأةَ مُنعت من تولي القضاء والحكم، والبرهان الأبرز هو ما قدمه في فتواه حول الدّية، حين يرى: «بل دية

(1) ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد القرطبي، **فتاوى الإمام ابن رشد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2020، ص: 367.
(2) رواه أبو داود في مسنده (روي عن عائشة). أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (8/ 246)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (4/ 379)، والبيهقي في (الشعب) (7/ 462).
(3) حديث متفق عليه (روي عن أبي هريرة). أخرجه البخاري (3383)، ومسلم (2378)
(4) الإسراء، الآية: 79.

المرأة نصف دية الرجل، فواجب التّمسك بهذا الأصل حتى يأتي دليل من السَّماع الثابت.»[1] وقوله أيضا: «واتفقوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل في القتل.»[2]

وهذا التّصنيف الفقهي لا زال لحد السّاعة قائماً في المتون الفقهية واللاّشعور الجمعي، فالمرأة كرامتها أقل من كرامة الرجل بناءً على الفروق الجسدية ونقصان العقل والدِّية.

بيد أن ابن رشد سيقف موقفاً مغايراً في كهولته وشيخوخته لأفكار ابن رشد الشَّاب، حيث سنراه يتخذ موقفاً يتسم بالجرأة والتَّجديد، ويعتقد بضرورة إعادة النَّظر في مفهوم المرأة والقوامة ذاتها.

2. الكرامة من المنظور الفلسفي

نلاحظ أن ابن رشد «الفيلسوف» سيتناول موضوع الكرامة من زاويتين متناقضتين، الكرامة كقيمة إنسانية وأخلاقية محمودة، والكرامة كقيمة سياسية مذمومة. ذلك أن ابن رشد حين تعامل مع النّص الأرسطي تعامل معه معرفياً أكثر مما تعامل معه سياسياً واجتماعياً، بيد أنه حين تعامل مع النّص الأفلاطوني تعامل معه بالوتيرتين معا، وعليه نشأ عنده موقف ثنائي من سؤال الكرامة، وهو على النَّحو الآتي:

1. الكرامة مطلب إنساني

تحرر ابن رشد من الوهج الأرسطي حين دخل مرحلة «الشّيخ»، وهذا يظهر في تعليقاته ومواقفه المخَالفة لبعض آراء المعلم الأول، وكُنا سابقا، تحدثنا عن أرسطو وكيف نظر إلى الكرامة، وكيف أيضا أخرج المرأة والعبيد، وحصرها في «الذكر»، مبرزا رأيه أن الكرامةَ استحقاق وليست طبيعة في الإنسان. ونظرا لأن المرأة والعبد غير قادرين على استحقاقها سواء بالفعل أو المكانة الاجتماعية، فهما حتما خارج مجالها.

ينطلق ابن رشد أول الأمر من مفهوم الكرامة ذاته، وهو نفسه كان قد حدده كفقيه من قبل، أن الكرامةَ مفهوم إنساني، وأن النَّاس مُتساوون فيه، بناءً على ما

(1) ابن رشد (الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995، ص: 1702.
(2) المصدر نفسه، ص: 1701.

يسميه «الغاية الإنسانية»، وإن تلك الغاية لا تخضع لمعيار اجتماعي أو فردي بل تخضع لمعيار فطري، حيث إن الذّاتَ الإلهية كرمت الإنسان جنساً ونوعاً تكريماً خاصاً، وهذا التكريم لا يزول ولا ينقص بأعراض الدنيا، وعليه يصبح كل إنسان مُكرماً.

ويُعرج ابن رشد في هذا السّياق، إلى مسألة شائكة في جل المجتمعات الإنسانية، وهي قضية المرأة والعبد، فهل المرأة لها ما للرجل؟ وما وضع العبد؟؟

كان ابن رشد «الشاب» انساق وراء أرسطو في مسألة أن المرأةَ كائن ناقص، وقد أورد عدة أمثلة في الطب، اعتقد أنها تبرهن على أفضلية الرجل على المرأة، وخاصة برهان تكون الجنين، والذي رده إلى الرجل[1].... بيد أن ابن رشد «الشيخ» سَيُعِيد تَرشيد موقفه من المرأة بالذّات، فهو كما يقول: «الذكر والأنثى، هما من نوع واحد هو هو.» أي أن هُويَّتهما هُوية واحدةً بغض النظر عن الاختلاف، يقول مُعلقا: «قلت: إن النّساءَ من جهة أنهن والرجال نوع واحد في «الغاية الإنسانية»، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجلَ أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النّساء.»[2]

وهذا النص يؤكد أن الكرامةَ تكون للجنس لا للنوع أو الفصيلة، والمرأة من خلال هذا النص تصبح كرامتها هي ذاتها كرامة الرجل انطلاقا من وحدة الجنس والنوع أيضا، بل أحيانا تكون كرامتها أرفع قدرا إذا ما ارتبط الأمر بالأمومة، وهنا يحضر ابن رشد الفقيه من جديد ليربط بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الفقهي، فالمرأة «الأم» لها كرامة خاصة في الإسلام بالخصوص، وأن النبي أكدّ على تلك المكانة الرفيعة في كثير من الأحاديث.

(1) ابن رشد، أبو الوليد، الكليات في الطب، تحقيق: سعيد شيبان & عمار طالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1989، ص: 69.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروري في السّياسة**، تعريب أحمد شحلان من العبرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص: 124.

إن «الغاية الإنسانية» تجعل المرأةَ مساويةً للرجل ومماثلةً له في الطبع، وبالتالي يمكن للمرأة أن تحتلَ المنصبَ نفسه الذي يحتله الرجل، حتى ولو تعلق الأمر بما هو ممتنع عند أفلاطون وبعض الفقهاء، ويقصد بذلك أن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفةً وهذا محال في فلسفة أفلاطون، بل يذهب إلى القول أنه بإمكانها تولي الرياسة وتدبير المدينة. والشّق الثاني يدخل في منطق المحال بالنسبة لأفلاطون وفقهاء الإسلام[1]، ولنتأمل قول ابن رشد:» فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغيرها.»[2]

ويستطرد ابن رشد في تحليل نظرته من خلال مثال تاريخي يتمثل في أن المرأةَ تصبح مقاتلة وقائدة عند أهل البراري والثغور أي الحدود. ويرد ذلك إلى أن المرأةَ تملك من الاستعداد الذّهني ما يملكه الرجل، وعليه يمكن للمرأة من هذا المنطلق أن تكون حَاكمة وحكيمة: «ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن كحكيمات أو صاحبات رياسة.»[3]

إن الاختلافَ الموجود بين النّساء والرجال لا يُفهم على أساس التّفوق، بل ينبغي أن يفهم على أساس العناية، ونعني بذلك أن الرجالَ ينبغي عند توزيع الأعمال أن لا يمنحن النّساء الأعمالَ الأكثر مشقةً وكداً، بل يمنحنهن الأعمال الأكثر حذقاً ومهارةً، ولكن إذا وُجدت من بين النّساء من تمتلك المؤهلات الطبيعية فينبغي أن تُمنح العملَ الذي يُناسب استعدادها ولو كان يخالف ما تعارف عليه المجتمع، ونستدل على ذلك من خلال مقولة ابن رشد: «..وكان طبع النّساء والرجال طبعا واحدا في النّوع، وكان الطبع الواحد في النّوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البيّن إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يُكلفنَ من الأعمال بأقلها مشقة.»[4]

تخضع المرأة للمقياس عينه الذي يخضع له الرجل في تحديد معدنه، وبالتالي يمكن أن يكون معدنها ذهبياً فتُرتب ضمن فئة الفلاسفة، أو معدنها فضياً فترتب ضمن فئة التجار والمحاربين، أو نحاسياً فترتب ضمن فئة العبيد.

(1) بوعرفة، عبد القادر، **المدينة والسياسة**، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص: 235.
(2) الضروري في السّياسة، ص: 124.
(3) المصدر نفسه، ص: 125.
(4) الضروري في السياسة، ص: 124.

كما أن المرأةَ قوةٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ، حيث ثبت في كثير من الأمكنة والأزمنة، قدرة بعض النّساء على تدبير البيوتات والقبيلة خاصة في الأمم الجبلية.[1]

وختام القول، فإن موضوعَ الأنثى والذكر ضمن سؤال الكرامة لا زال لحد الساعة يُطرح ضمن إشكالات وفضاءات جديدة، بينما أعتقد شخصياً أن المثقفَ العربي المعاصر لم يستطع إلى حد بعيد أن يُقدم مخرجاً فلسفياً كما قدمه ابن رشد منذ أكثر من قرون: «يُعتبر موقف ابن رشد من مسألة المرأة في غاية الوضوح والجرأة، ولم يستطع المثقف المعاصر أن يحذو حذوه في فهم الغاية الإنسانية التي تجعل المرأة والرجل شريكين في العلم العملي، وخاصة في تدبير المدينة. لقد تفرد ابن رشد في الدفاع عن قضية المرأة، وأن أطروحاته عنها تعتبر لحد الساعة مواكبة لمتطلبات التحضر. لقد وافق أفلاطون في كون المرأة والرجل توضع على عاتقهما المهام التَّربوية والسّياسية نفسها.»[2]

أما مسألة العبودية عند ابن رشد، فهي مسألة اجتماعية لا طبيعية، فالعبد ليس عبداً من حيث هو هو، بل هو عبد لأن ظرفاً ما فرض عليه العبودية، وعليه، فهو إنسان يصدق عليه ما يصدق على كل الجنس البشري، فكرامته ينبغي أن تكون فوق منطق العبودية ذاته، لكن دون إلغائها، باعتبارها ضرورة اجتماعية واقتصادية.

بيد أن ابن رشد الفقيه لا يختلف كثيرا عن ابن رشد الفيلسوف، فمسألة العبودية تبقى عنده أسيرة المنظومة الفقهية، فالعبودية في رأي ابن رشد ضرورية لقيام الدولة، وهو ذاته رأي معلمه أرسطو، ولكن الخلاف بينه وبين أرسطو يكمن في كون العبد لا يكون عبداً بالعادة والعرف، بل يكون عبداً بالمعدن، وهنا يتجه صوب نظرية أفلاطون التي قسَّمت النَّاس إلى أربعة أصناف: الذَّهبي، الفضي، والنُّحاسي، الحديدي، فمن كان معدنه حديدياً كانت نفسه شهوانية، فجاز أن يكون إما خادماً للأرض (فلاحاً) أو خادما للناس (عبداً). وإذا تزوج وأنجب، فإن أبناءَه يُصنفون حسب معدنهم لا حسب العادة.

(1) بوعرفة، عبد القادر، **المدينة والسياسة**، دار الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2013، ص: 220.
(2) المصدر نفسه، ص: 277.

ولعل هذا المخرج الوحيد الذي وجده ابن رشد للخروج من مأزق سؤال الكرامة الإنسانية ومقولة «الغاية الإنسانية»، وهو يرى في ذلك أن العبودية لم تعد مقتصرة على فئة، بل الكل يجب أن يُرتب حسب معدنه، وينطبق الأمر على أبناء السَّادة والأعيان، إذن هي حتمية طبيعية. واستند أيضا إلى حديث نبوي: «اعمل؛ فكل مُيَّسَرُ لما خلق له.»[1]

يرى ابن رشد الفقيه، أن العبدَ تابع لسيده، وهو فاقد للحرية باعتبار أنه صار عبدا بما اقْتَضَاهُ حال العبودية (العادة، الأسر) وكرامته بالضرورة تكون مقرونةً بكرامة سيده، فهو أقل منه بناءً على معطى الحرية، ودليلنا في ذلك أن ابن رشد رأى أن العبدَ ناقص الأهلية: «وعمدة (القول) من أوجب فيه الدّية ولكن ناقصة عن دية الحر: أنه مُكلف ناقص، فوجب أن يكون الحكم ناقصا عن الحر لكن واحدا بالنوع.»[2]

وفي مسألة القتل، لا يجب قتل السّيد إن قتل العبد، ولكن إن حدث العكس قُتل العبد لقتله الحر: "لا خلاف بينهم في أن العبدَ يُقتَل بالحر، وكذلك الأنقص بالأعلى."[3]

إن الإفتاء بعدم مقاضاة السيد عند قتل العبد بالخطأ هو ضد المبادئ الإنسانية، ويتنافى مع ما سيقوله ابن رشد الفيلسوف لاحقاً. وهذه الفتوى في حد ذاتها ضد الكرامة وإنسانية الإنسان، لأن النص القرآني نص على النفس بالنفس ولم يفرق، وإن احتج فريق بقوله تعالى: {الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ}[4] لكن الآية جاءت في سياق خاص، ومرتبطٌ ببني إسرائيل، أما الحال فيقتضي قوله تعالى: {مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا.}[5]

2. الكرامة المذمومة

ربط ابن رشد هذا المفهوم بالسّياسة والبُنى الاجتماعية المتوارثة، حيث حرفوا الكرامة عن بُعدها الإنساني، ووضعوها في سياق سياسي واجتماعي، وهو امتداد لما

(1) حديث رواه الشيخان، ويُعد من الصحاح، روي عن على بن أبي طالب (ر).
(2) ابن رشد (الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج 1، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995، ص: 1683.
(3) المصدر نفسه، ص: 1655.
(4) سورة البقرة، الآية: 178.
(5) سورة المائدة، الآية: 32.

ذكرته سابقا فيما وقع بعد وفاة الرسول، حيث ارتبط مفهوم الكرامة ليس بالمقام المحمود بل بالمقام الرئاسي والسّياسي، حينها اعتقد ابن رشد أن الكرامة فقدت ماهيتها الإنسانية.

ويجدر الذكر أن أبا نصر الفارابي سبق ابن رشد في نحت مفهوم «المدينة الكرامية» والذي استوحاه من التسمية الأفلاطونية (الأولغارشية).[1] وكانت المدن الأكثر انتشارا في عهد الفارابي ذات صبغة كرامية، على سبيل المثال دولة بني حمدان.[2]

إن المدينةَ الكرامية يكون اجتماعها كما يورده أبو نصر: «واجتماع الكرامة، هو الذي يتعاونون على أن يحصلوا وأن يكرموا بالقول والفعل، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى، أو أن يُكَرم بعضهم بعضا، وكرامة بعضهم على بعض إما على التساوي، وإما على التفاضل.»[3] ويكون رئيسهم بضرورة الحال من:

1. يستطيع تحديد مواطن الكرامة: التغلب والانتصار، اللذات، الحسب، النسب.
2. يكون الرئيس من كان أكثرهم كرامةً من حيث التَّفاضل، وفاقهم في الصفات المُكرم بها حتى يمتنع عنهم التساوي معه فيها.

يعتقد ابن رشد الموقف نفسه، فالمدينة الكرامية هي مدينة المجد والشرف وحكم العُصبة، وتتصف بالصفات ذاتها التي وصفها بها الفارابي في كتابه السِّياسة المدنية. وينفرد ابن رشد بتحديد معلمها التاريخي حين يصرح أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من أسس هذا النَّوع من المدن في تاريخ المسلمين، وبالتالي كان أول رئيس جاهل بالمفهوم الفلسفي حوّل المجتمع عن مدينته الفاضلة، وأدخله في نظام غير فاضل، ولنتأمل ابن رشد مصرحا ومنتقداً حكم معاوية: «وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السّياسة الفاضلة إلى السّياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزّمن القديم، لأنهم حاكوا السّياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية.»[4]

---

(1) Vu: Platon , **La République** , Tr: Robert Baccou, Garnier –Flammarion , Paris, 1981.
(2) أنظر: بوعرفة، عبد القادر، **السياسية المدنية**، دار رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2005.
(3) الفارابي، أبو نصر، **كتاب السّياسة المدنية**، سراس للنشر، تونس، دون ط، 1994، ص: 80.
(4) **الضروري في السّياسة**، ص: 184.

تنطلق نظرية ابن رشد في تحليل فساد المدن من المعطى الطبي، ففسادها شبيه بفساد الأجسام الطبيعية، غير أن فساد المدينة الفاضلة لا يكون من حيث الجوهر، بل فسادها يكون بالضرورة والحتمية الإنسانية.[1]

حاول ابن رشد استناداً إلى المتن الأفلاطوني تحليل ظاهرة التّحول من منظور اجتماعي، فالسَّادة عندما أهملوا اختيار النظائر في النكاح على ما هو عليه الناس من المعادن، يحدث أن يلدوا أبناءً ليسوا من معدنهم فيتولوا أمور السياسة وهم ليسوا لها، لأن معادنهم الحقيقية تنزل منازل الصناع أو الحراس، وأول علامة من علامات التّحول كرههم للموسيقى وحبهم للرياضة الفروسية و..، عندئذ يتقوى فيهم الجزء الغضبي والشهواني، ويحدث أن يختلطوا بالسّادة [لكونهم أبناء لهم] فيجذب كل قرين قرينه إلى التشبه به.[2] لتظهر آخر الأمر الأمور الآتية:

1. امتلاك الأموال: نتيجة فساد المنظومة التربوية، وغياب معايير اختيار النظراء، يلد السادة أطفالا أغلبهم من الصنف الحديدي والنّحاسي [لعل ابن رشد يشير إلى أبناء الجواري]، فينكبون على جمع الأموال واكتنازها، بينما يظل من كان صنفه ذهبيا في البحث عن الفضائل، إلا أن وجود طرفين متناقضين في السلطة يفرض ضرورة التوسط في نظام الحكم، فلا هو فاضل ولا هو غير ذلك: «فإذا تمادى الجذب بين الفريقين، اختاروا أمرا وسطا بين السّياسة الفاضلة والسياسة التي يجمعون فيها الأموال.» [3]

   وتلك الوسطية تعني عند ابن رشد تحول السياسة إلى خليط بين الخير والشر:» فهذه السِّياسة يخالطها الخير والشر.»[4] فهي وسط بين سياسة اليسار، أي سياسة القلة، وسياسة الفضلاء.
2. ظهور العبودية: يرى ابن رشد أن المدينةَ الكرامية بفعل الفساد الذي دب في أوصالها، يتحول الحفظة إلى عبيد ومرتزقه، ويتحول جُماع الأموال إلى سادة قاهرين يعشقون التَّروض والكرامة. وتلك الصِّفة قد ندركها من خلال ما قام به أمراء الدَّولة الأموية خاصة تشجيع الشعراء، وبذل العطايا لهم مقابل مدحهم وتكريمهم.

(1) المصدر نفسه، ص: 180.
(2) **الضروري في السياسة**، ص: 181.
(3) المصدر والمكان نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص: 181.

3. التباين بين مرحلة الشَّباب والكهولة: يتبنى ابن رشد الرأي الأفلاطوني الذي يصف المتحول بصفتين متباينتين، ففي شبابه يكون كارها للمال وجمعه[1]، محبا للحرب والرياضة غير أنّه في شيخوخته يميل إلى جمع المال، ويتحول طبعه إلى كرامي، وتضمحل في طباعه صفات الفضيلة.
4. توالد قوى الشر: يعتقد أن قوى الشّر تتوالد، نتيجة عدم التكافؤ الاجتماعي، وأنَّهم ينبتون داخل البيوتات كما ينمو نبات الشَّوك، وتنتشر بأفعالهم الشرور ويعظم الخطب، وتكثر الخصومات، وتنمو الأحقاد التي تجعل الكرامي يقتل خصومه إن شعر بالإهانة والإساءة.[2]
5. امتهان الرجل أكثر من مهنة: من المعلوم أن نظام المدينة الفاضلة لا يسمح بأكثر من مهنة واحدة، غير أن المدينة الكرامية يصبح أهلها يمتهنون أكثر من مهنة، وينظرون إلى من يقتصر على واحدة أنه أحمق وناقص العقل، ويمدحون ويكرمون من يخوض في كثير من الأمور.[3]
6. الحكم في الأندلس كرامي: وآخر ما يصل إليه ابن رشد، هو إسقاط تلك الصفات الكرامية على أنظمة حكم المدن الأندلسية التي يُعاصرها ابن رشد:»ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر [الأندلس].» [4]

5. الكرامة بين النّص والفعل.

إن فهم الواقع أمر ضروري، وتحيين الأسئلة يزيد من إدراك موضوع التأمل، بيد أن الوقوف عند تحليل الموضوع يُعدُّ نقصاً في اكتمال المشروع، حيث يجب أن يرتبط أي موضوع للتأمل بثلاثة أزمنة: ماض، حاضر، مستقبل، وحين تحضر الأزمنة الثلاثة تُعطي لنا صورة أكثر وضوحاً من الرؤية الأحادية. وعليه، يجب طرح سؤال «الكرامة والغد الإنساني» ضمن سياق مستقبلي ونقدي، إن هذا المطلب يفرضه تاريخ المعرفة، فالإنسان يفر إلى الماضي لينسج عالمه السحري الجميل، ويُهمل الحاضر حين لا يستطيع التأقلم معه، وينفر من المستقبل باعتباره يمثل المجهول: «المَاضي يحمل قدرا كبيرا من التَّفاؤل، ويختزن كما هائلاً من الأجوبة...

(1) المصدر نفسه، ص: 182.
(2) المصدر نفسه، ص: 183.
(3) الضروري في السّياسة، ص: 184.
(4) المصدر نفسه، ص: 184.

لذا نحن نفر إليه... أما المستقبل يدفع إلى التشاؤم والخوف... الغالب عليه هو السؤال.»[1]

يحتاج المتأمل إلى زمن رابع،[2] لا هو بالماضي العتيق، ولا الحاضر العميق، ولا المستقبل الشَّريد... ونقصد الزمن الذي يجمع الأزمنة الثلاث في زمن واحد، إنه زمن تجلي الموضوع في كل صوره الممكنة.

إن موضوع الكرامة طرحناه في زمنين، الماضي من خلال المفاهيم والتعريفات، والحاضر من خلال التحليل والإسقاط، ويجب علينا الآن أن نطرحه ضمن مجال المستقبل، فلقد مر على نص ابن رشد أكثر من ثمانية قرون، ولا زال النص والفعل كما هو، بمعنى لا زلنا ننتج نصوصاً عن الكرامة الإنسانية، ونبدع المفاهيم التي تؤسس لغد أفضل من يومنا، بيد أن الفعل ظل تقريباً واحداً، يتشابه مع أفعال الماضي، حيث لا زال «وَحداني التسلط» يسلب الإنسان كرامته، ويقمعه قمعاً، ويهينه بشتى وسائل الاستبداد والظلم.

ونحن نقف على العتبات الأولى للقرن الحادي والعشرين، لا زلنا نَرْزَحُ تحت سلطة الفعل المتعالي عن النص، لا زال الفعل البشري فعلا مُتَمَلصاً من كل القيم الأخلاقية والدينية والإنسانية، إنه فعل يتماهى مع اللحظة الإبليسية، ويتمنطق بالمنطق ذاته، فأنانية الأنا تعالت أكثر مما كانت عليه، وأصبح الإنسان يحتقر الإنسان بناءً على لونه، عرقه، مذهبه، دينه، بل وتعدى الأمر إلى الجغرافيا.

لكن بالرغم من إكراهات «وحداني التسلط» سيظل النص وفياً لإنسانية الإنسان، وسنجد دوما في بعض النصوص القدرة على التفكير من خلالها في واقعنا لنؤسس لمستقبلنا. لم يكن الرجوع إلى ابن رشد لأنه استطاع أن يُقدم حلولاً لعصره، بل العودة إليه، هي محاولة التفكير من خلال نصه في واقعنا ومستقبلنا، إن النَّصَ الرشدي ما هو إلا نص يتكلم بلغة حاضرنا، فَنُعَبر من خلاله عن مواقفنا نحن لا ابن رشد.

إن الكرامةَ موضوع يثير في النفس هواجس دفينة، ولقد بلغت في وقتنا مبلغا

(1) بوعرفة، عبد القادر، **العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل**، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2016، ص:9.
(2) المصدر نفسه، ص: 10.

صعباً، فالإنسان المعاصر يشعر بكرامته المفقودة حين تحول بفعل السياسات اللاَّإنسانية إلى مجرد إنسان ذي بعد واحد على حسب رأي هربرت ماركيوز Herbert Marcuse (1898/ 1979)، وهذا البعد اتجه صوب البعد الاستهلاكي، حيث لم يعد للإنسان فضاءات ليثبت فيها وجوده. ذلك أن النزعة الرأسمالية المتنامية بسرعة تُفقده كل يوم دوراً من أدوار الوجود، وسيجد يوما ذاته بدون دور، لأن التقنية ستقوم ذات يوم بجميع أدواره.

حينما نشاهد نشرات الأخبار، ندرك بصدق كم أن النَّصَ يَتيم وغريب عن الواقع، الملايين من البشر مُهجرون ويعيشون في أسوأ الأحوال وأَسْوَدِها، ووجوه الأطفال في المخيمات مُوحلة من وقاحة فعل السَّاسة والقادة العسكريين، وآلاف القتلى في السُّجون والأرياف، وتحولت المدن بفعل الحروب إلى مدن أشباح.

كيف يجيب «النَّص الإنساني» بينما «الفعل البشري» يَسْحَلُ آلاف البشر، لأنهم خُلقوا بلون مخالف عن لون غيرهم، أو أنهم اعتقدوا عقيدة مخالفة لهم، فأين نصوص الكرامة إذن من أفعال المشانق والحرق والتنكيل في القرن الحادي والعشرين.

وسنحاول قدر الإمكان توجيه الفعل نحو مقاصد النص، من خلال ما يأتي:

1. المشترك الإنساني ورمزية احترام الإنسان

سنبدأ من عبارة قالها عمر بن الخطاب (ر) قديما «متى استعبدتم النَّاس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا.»[1] جعلت من فحواها ومعناها هيئة الأمم المتحدة قاعدة حقوقية: «لكلِّ إنسان حقُّ التمتُّع بجميع الحقوق والحرّيات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أيّ نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدِّين، أو الرأي سياسيًّا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أيّ وضع آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييزُ علي أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعًا تحت الوصاية أو غير متمتّع بالحكم الذاتي أم خاضعًا لأيّ قيد آخر على سيادته.»[2]

(1) أخرج القصة ابن عبد الحكم في " فتوح مصر وأخبارها " ص: 290، وأوردها محمد بن يوسف الكاندهلوي في " حياة الصحابة " (2 / 88) باب: عدل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

(2) Edward H. Lawson & others, **Encyclopedia of Human Rights**, Taylor & Francis, 1996, p.60.

إن مفهوم «المشترك الإنساني» يؤسس لمجتمع عالمي قائم على مفهوم «العيش المشترك»، والذي يفرض التجانس على الأقل من المنظور الإنساني، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال تأسيسه على جملة من متطلبات الكرامة الإنسانية، والتي يجب أن تكون كميثاق عالمي، وتلك المتطلبات هي على النَّحو الآتي:

- **الحرية**: يجب الإيمان بحرية الإنسان إيماناً غير مشروط بأي حال من الأَحْوَال، ولا يجب سلب حرية أي إنسان بأي مسوغ كان، لأن سلبها هو نفي لكرامته أصلا.
- **الاختلاف**: الإيمان بالاختلاف بين البَشر على أنه المبدأ الذي يهب الإنسان الحق في الوجود كما هو، وعلى الصفة التي هو عليها، فيصبح اللَّون، المعتقد، الثقافة، الرأي، والجغرافيا مجرد تجليات للوجود وليست هي الوجود في ذاته، فأصل مصائب البشرية هو عدم الاعتراف بالاختلاف كجوهر وجودي، والنظر إليه كأمر شاذ من زاوية ذاتية فقط، فالمختلف ليس بالضرورة هو المعاكس.
- **الاحترام**: بُنيت الكرامة أساسا على عنصر الاحترام، حيث إن أغلب التعريفات تجعل الاحترام هو العنصر الرئيس في ماهية الكرامة، ذلك أنه حتى في حالة العبودية أو فقدان الحرية يجب أن يُعامل الإنسان باحترام، وهذا ما نراه ينعدم في الفعل البشري، فما فعلته الجماعات المتطرفة بالمخالفين ينم عن عدم احترام الإنسان كإنسان، وعندما نتحدث عن الجماعات المتطرفة لا نقصد بها فصيلا بعينه، بل كل جماعة تقوم على فكرة التمَيز والتَّفوق ستكون لا محالة متعدية على كرامة الآخر، وهو ما نلاحظه في أعمال العنف ضد الأقليات في العالم.
- **التقاضي**: قبول التَّقاضي لرفع كل أشكال النّزاع، بدل اللّجوء إلى القوة والعنف، وكل وسائل الإكراه.
- **المواطنة**: وضع المواطنة كأساس للحكم الراشد، بحيث يكون كل من يَشملهم حكم المواطنة متساوين أمام القانون والعدالة الاجتماعية، وتُعتبر المواطنة من أهم الأشكال القانونية حفظاً لكرامة المواطن، لأنها تتأسس أصلا على الاختلاف، وتقر داخل الدّولة بالفروقات والتّمايز بين المواطنين، لا يوجد حكم راشد يقوم على رابطة الدم، الجغرافيا، المذهب، الدين.... بل

يقوم على أساس التّنوع.

إن ميثاقَ «العيش المشترك» كما يُقدمه فلاسفة ما بعد الحداثة بالخصوص، يتماشى مع ميثاق حقوق الإنسان العالمي، والذي لحد الساعة لا زال مجرد نص إنساني، يحتاج إلى فعل إنساني حتى يتحقق ويتجسد.

2. الكرامة وجدلية الجنس والنوع

يبدو أن العالمَ لن يتخلص من ثنائية المرأة والرجل (الذكر والأنثى)، فالمسألة ستتخذ أشكالا جديدة في كل عصر، فالاختلاف على مستوى الجندر قائم لا محالة، وأي محاولة لفكه تبدو محاولة فاشلة. بيد أن هذه الثنائية يجب أن تُحل ضمن فضاء «المحبة الإنسانية» و«وحدة الغاية الإنسانية»، الأولى تفرض أن الأنثى والذكر تجليان لصورة واحدة هي آدم، فآدم الرمز ليس ذكرا أو أنثى بل هو صورة كما يقول محي الدين بن عربي، فعبارة: «خلق آدم على صورته» توحي أن الإنسان صُورة عن الله ذاته، لا نعنى الصورة اللّحمية بل نعني الصورة الروحية، وهنا يتحول معنى الإنسان إلى الأنثى والذكر معاً، فالله في القرآن الكريم جعل فعل الإسكان بالجنة أو الهبوط منها بأمر (أنتما)، فأنتما تعنى الاشتراك في الأمر والغاية معا، ولو اختص أحدهما بغير ذلك لكان الخطاب أخذ شكل المفرد لا المُثنى، يقول ابن عربي: «ظهرت بصورتِه (أي حواء) فحنّ إليها حنين الشّيء إلى نفسه، وحنّت إليه حنين الشّيء إلى وطنه، فحبّبت إليه النّساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النّوريين على عظم قدرهم ومنزلهم وعلوّ نشأتهم الطّبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة، والصُّورة أعظم مناسبة وأجلّها وأكملها.»[1]

إن هذا التَّجلي «المزدوج» لله في خلقه هو تجلى رحمة ومحبة، فكلاهما نفخة من روح الله، وبما أنهما كذلك فهم واحد في إثنين، بناءً على وحدة مصدر، أي النفخة الربانية: {ونفخنا فيه من روحنا}، وهذا التجلي الرباني فعل مقصود، الغاية منه وصول المخلوق إلى درجة الاكتمال الإنساني، أي «النفس المطمئنة»، والتي تدرك تمام الإدراك أن الرجل والمرأة نوع واحد، ولا اختلاف بينهم: «إنَّ الإنسانيةَ كَما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال والنساء درجة من حيث الإنسانية.»[2]

(1) ابن عربي، محي الدين، **فصوص الحكم**، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946، ص: 216.
(2) ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، مج 5، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص:127.

أما الأمر الثاني، فيجب أن نطرح ثنائية المرأة والرجل من خلال وحدة الغاية الإنسانية، وهذا ما طرحناه سابقا في نظرية ابن رشد عن الكرامة، فالغاية الإنسانية تجعل من المرأة كائناً مساوياً للرجل من حيث الوجود، الحق، المصير، وقد يحدث الاختلاف بينهم كما قال ابن رشد على مستوى الوظائف والمهام.

في هذا المقام الفكري، يقول أ. فريدرخ نيوفونر: «وأظن أن رأي ابن رشد الثاقب هذا هام جدا بالنسبة إلى كل مشروع تحرير أو إصلاح نسائي، لا يوجد فرق عام بين الرجال والنساء، وإذا ما احتاج النساء إلى أن يحررن فسيتحررن، ولا تقف الطبيعة عائقا أمام تحرير النساء.»[1]

إن كرامة المرأة هي كرامة الرجل: «فما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم.»[2]، ذلك أن إكرام المرأة كصورة للأنثى هو إكرام لها في ثلاث صور: صورة الأم التي كانت سببا في وجود الرجل، فحمله في رحمها أكبر رمز لاحتواء الأنثى الذكر، وأقصد احتواء محبة وعناية، وقد صور الله هذا الموقف في هاجر أم إسماعيل، وهي بين الصفا والمروة تهرول بحثاً عن العناية. وصورة الثانية، هي إكرام للبنت، والتي هي أحن على الرجل من بنيه، وقد صور القرآن تلك اللحمة في موقف ابنتي لوط عليه السلام. والصورة الثالثة، تتجلى في صورة الزوجة، والتي هي مأوى وسكن، وتوأم الروح، وقد تجلت بصورة رائعة في ثنائية آدم وحواء.

ونقول آخر الأمر، ونحن نعيش مرحلة المجتمع الأبوسي، أو ما يُعرف بالمجتمع الذكوري، أن نستوصي بالنساء خيرا، فإنما هن عوان عندكم، إن لكم عليهن حقا، ولهن عليكم حقا.[3] ومن أَجل الحقوق التي على الرجال للنساء إكرامهن إكراماً يليق بذاتهن الرقيقة، فهن الشَّقائق والتَّوائم.

3. العامل ورمزية العبد المعاصر

لم تبق ظاهرة العبودية والنخاسة كما كانت عليه، حيث اختفت تجارة العبيد

---

(1) فريدرخ، نيوفونر، **منزلة المرأة عند ابن رشد**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد خاص بابن رشد، العدد 19، 1998، ص: 34.

(2) حديث رواه ابن عساكر (**عن علي بن أبي طالب**) ونصه: " **خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي، ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم**". وذكره جلال الدين السيوطي في "**الجامع الصغير**" رقم: [4102]

(3) حديث مقتطف من خطبة الوداع، رواه ابن ماجة عن (عمرو بن الأحوص). أخرجه البخاري (5186)، ومسلم (1468) باختلاف يسير.

إلا من بعض المناطق المحصورة جدا، لكن في المقابل نحن نميل إلى الطرح الماركسي، الذي بَيَّن كرنولوجيا كيف تم تطور الريع السخري عبر تاريخ البشر، فمن العبد (Slave) إلى القن(Serf)، ثم من القن إلى العامل (Worker)، وعليه، العامل ما هو إلا تطور لمفهوم الريع السخري، وهو ينوب اليوم مناب الخادم، ولكن يمتلك نوعاً من الاستقلالية الاجتماعية والقانونية، وإن كان فاقدها من حيث البعد الاقتصادي.

يطرح اليوم مفهوم العمل والعامل بقوة، ذلك أن الرأسماليةَ حولت العمل إلى قيمة إنتاجية فقط، وأصبح المُنتج الأول أي العامل شبه عبد لرب العمل، والفرق بينه وبين العبيد أن العبيدَ كانوا يوسمون بالنّار والحديد على ظهورهم، لوضع ميسم العبودية، بينما اليوم يلجأ رب العمل إلى وسم العامل وسما ورقيا، أي وضع بطاقة تُثبت كونه أجيرا لديه... إن وضع العمال في العالم يثير كثيرا من الأسئلة في مجال الكرامة بالخصوص، ذلك أن العامل تحول إلى مجرد ماكينة إنتاج، ولا يُنظر إليه كإنسان، ففائض القيمة الذي طرحه ماركس سابقا، لا زال يؤطر العملية الاقتصادية، ولازال العامل تُنتهك حقوقه وإنسانيته، ويُطعن في كرامته. وعليه، فإنه ينبغي إعادة الاعتبار إلى العامل بوصفه إنساناً قبل أن يكون مُنتجاً، وأن يُعاد رسم سلم الأجور بناءً على مقتضى الأحوال الاجتماعية والاقتصادية.

4. كرامة الطفل (البراءَة المُغتالة)

استطعنا في عالمنا المعاصر بفضل وسائل الإعلام المُتطور، أن نكتشفَ كم يعاني بعض أطفال العالم من سوء المعاملة، الاستغلال، والإذلال....، التي أدت إلى انتهاك كرامتهم، وضياع حقهم في عيش حياة كريمة، ويتجلى ذلك الانتهاك من خلال ما يأتي:

- **التربية والتَّعليم**: حرمان الطفل من التعليم يُعد تعديا على حقه وكرامته، لأن التعليم من صميم شخصية الإنسان، وحق من حقوقه الأساس.[1]
- **العمل**: إرغام الأطفال على العمل دون سن البلوغ، يُعتبر استغلالا وإذلالا لهم، سواء كان الدافع إليه فقر الأسرة، أو أصحاب الورشات والمصانع، التي تلجأ إلى توظيف الأطفال في مهن شاقة وخطيرة جدا.[2]

(1) Nicole S. Simon & Gary Evans, (Poverty and Child Development) **Underprivileged School Children and the Assault on Dignity**, Routledge, UK , 2014, p.52.

(2) Jab. C, **Grace to Do It with Dignity**, Xlibris Corporation, USA, 2011, p.14.

- **الاستغلال بجميع صوره**: خاصة الاستغلال الجنسي الذي بدأ يجد له في العالم بعض الرواج، وخاصة في بعض الدول السياحية.
- **عسكرة الأطفال**: من أكبر جرائم العصر في حق الطفولة، عسكرتهم وحملهم على حمل السلاح، والزج بهم في الحروب، إنه فعل مدان شرعاً وقانوناً، ويتنافى مع جميع الشرائع الدولية، وينتهك الكرامة الإنسانية انتهاكاً ليس له نظير.[1]

5. البيئة والعالم الخارجي

يُوفر العالم الخارجي للإنسان المجال الحيوي للحياة، مما يجب على الإنسان المحافظة عليها من جميع الانتهاكات التي يشهدها، خاصة البيئة وعالم الحيوانات، فمثلما للإنسان كرامة فكذلك للبيئة والحيَوان كرامة لا تقل قدسية عن كرامته.

إن الاستغلالَ المُفرط للموارد الطَّبيعية والحيوانية يُهدد مَصير الإنسان، وهُوَ استغلال يتجاوز كل القيم المتعارف عليها، مما يجعل كرامة الإنسان على المحك.

إن الاحتباسَ الحراري إشارة واضحة للجميع أن التّحولات الطارئة على الأرض هي نتيجة حتمية لانتهاك كرامة الأرض ومجالها، وأن الإنسانَ مُطالب اليوم أكثر من الغد للتصالح مع أمه الأرض[2] تصالحا يُعيد لها كرامتها كأم احتضنت وجوده العيني، ووجد فيها كل متطلبات وجوده.

(1) Kendra E. Dupuy, Krijn Peters, **War and Children: A Reference Handbook**, ABC-CLIO, UK, 2010, p.163.

(2) See: Thich Nhat Hanh, **Love Letter to the Earth**, Parallax Press, USA, 2013.

خاتمة البحث

إن الكَّرامةَ شعور إنساني، يبدأ من احترام الذات لذاتها، ثم احترام الآخرين، انتهاءً بكل ما يُحيط بها من كائنات بغض النظر عن جنسها أو نوعها. بيد أن الغريب في الأمر، أن الإنسان يُطالب غيره باحترام كرامته وفي المقابل هو لا يحترم كرامة الآخرين، والأصل في هذا السلوك، أن الأنانية طبيعة إنسانية، تنشأ كما قال أفلاطون من تصادم قوتين في الذّات البشرية، قوة الثيمس المُتعالي (Megalothymia) التي تنزع الاعتراف من الآخر بالقوة، وقوة الثيمس المُسَاوي (Isothymia) التي تُطالب الاعتراف بالنّدية والكرامة المتبادلة.

حاول كانط أن يفسرها وفق منظور طبيعة البشر المتناقضة بين طموح المساواة وبين رغبة التفوق وحب الذَات، فينشأ التعارض بين رغبات البشر، مما يجعل الكرامة مسألة رغبة في أغلب الأحيان، يقول كانط: «من حب الذَّات هذا ينجم نزوع المرء إلى أن يؤمِّن لنفسه قيمة ما في رأي سواه؛ وأغلب الظن أنه لا يريد في الأصل إلا المساواة، فلا يتيح تفوقًا عليه لأحد، بينما هو يخشى دومًا أن يطمح آخرون إلى هذا التفوق؛ ومنه تنتج شيئًا فشيئًا الرغبة الجائرة في الفوز به للنفس على حساب الآخرين. وفوقهما، أي على الغيرة والمنافسة، يمكن أن تنزرع أكبر الرذائل، ما بَطُنَ منها وما ظهر، من صنوف العداء ضد جميع الذين نعتبرهم بنظرنا غرباء.»[1]

إن الدروس الذي نستقيها من تاريخ الأفكار، ومن الأنموذج ابن رشد، نذكرها على النحو التي:

- الكرامة مبدأ وقانون إلهي، سنه الله بناءً على طبيعة البشر التي تجنح نحو السوء (النفس الأمارة) حين يغيب العقل، وتجنح نحو المصالحة حين يحضر النقد (النفس اللّوامة)، وتكون في أفضل أوقاتها حين يحضر الإيمان (النفس المُطمئنة). ويبدو أن هذه الأحوال الثلاث هي التي تجعل الكرامة تحضر وتغيب في أفعال العباد، وتتبدل وتتغير بفعل الحاجة والمنفعة.
- إن إنسانية الإنسان ترفض كل أشكال الإذلال والاحتقار والإهانة، وإن الإنسانَ المحب لإنسانيته لا يحتقر ولا يُهين أخاه الإنسان، قال النبي:

(1) Kant, Emmanuel, **La religion dans les limites de la simple raison**, Paris, Vrin, 1968, p. 71.

«المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. التّقوى هاهنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقرَ أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه.»[1] ونجده في خطبة حجة الوداع قد عمم هذه القاعدة على كل عباد الله (النّاس) دون تمييز.

- إن الكرامةَ فعل مزدوج القيمة، فكلما كرمنا الآخر كرمنا أنفسنا، وكلما احتقرناه كان احتقارا أيضا لأنفسنا، بناءً على وحدة الآدمية وأصل الخلق والمنشأ. وتتطلب الكرامة أن يكون فعل الإنسان فعلاً إنسانياً بعيداً عن النزعة الآدمية التي تَوَحلّت بفعل الأنانية (نزعة قابيل)، حيث يقول ابن عربي: «لا كرامة بالنَّسَب لتساوي الكل في البشرية المنتسبة إلى ذكر وأنثى، والامتياز بين الشعوب والقبائل إنما يكون لأجل التَّعارف بالانتساب لا للتفاخر فإنه من الرذائل، والكرامة لا تكون إلا بالاجتناب عن الرذائل الذي هو أصل التقوى. ثم كلما كانت التقوى أزيد رتبة كان صاحبها أكرم عند الله وأجلّ قدراً».[2]
- إن الكرامةَ تتعارض مع كل ما يبتعد عن المحبة الإنسانية أو المحبة الإلهية، فحب الإله يفرض حب من كَرَّمه الإله، وحب ذاتك يفرض عليك حب الآخر بغض النظر عن الحالة التي هو عليها، فالأسير مثلا يبقى أسيرا، ولكن لا يجوز لك أن تُهين كرامته أو أن تعامله بسوء، وكل القوانين ترفض معاملة الأسير معاملة سيئة، وهذا ما نص عليه الفقه الإسلامي، وما نصت عليه اتفاقية جنيف.
- تثير مسألة فائدة استخدام مفهوم الكرامة اليوم في الممارسة الطبية جدلاً كبيراً للغاية، حيث يعتقد البعض أن مفهوم الكرامة عديم الفائدة لأنه يستعيد بشكل غامض مفاهيم أكثر دقة، مثل الاستقلالية واحترام الشخص، أو ينحصر في مجرد شعارات براقة لا تضيف شيئًا للموضوع، كالحق في الموت، الحق في تحويل نفسه إلى موضوع التجارب، أو أن يفعل الإنسان ما يريد بجسده، حرقاً أو دفناً، أو تبرعاً به لفائدة من يحتاج إلى أعضاء.

(1) صحيح البخاري ومسلم، وأورده النووي في شرحه على مسلم.
(2) ابن عربي، محي الدين، **تفسير القرآن الكريم**، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016، ص: 261.

لكن بالرغم من ذلك، فالكرامة في مجال العلم وخاصة البيوطيقا، أقل ضرراً من فقدان الكرامة في المجال السياسي، فالقمع والاستبداد هو أكثر ما يَهدر الكرامة البشرية، لأنه يصادر حق الإنسان في ممارسة حقه في العيش المشرك، بناءً على متطلبات «جودة الحياة» التي أصبحت اليوم مَطلباً حضارياً. وتأتي الحروب كثاني عامل يهدر كرامة الإنسان، فسلب الحياة، الإذلال، الاحتقار، التشريد، الاغتصاب، وتحويل أسرى الحروب إلى ما يشبه العبيد وفئران التجارب يُعد عملاً ضد الإنسانية كلها، وقد صدق الله حين كتب على الناس جميعا، هذا القانون الإنساني: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا.﴾ [المائدة: 32]

*****

المصادر والمراجع

- ابن رشد (الجد)، محمد القرطبي، فتاوى الإمام ابن رشد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2020.
- ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995.
- ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السّياسة، تعريب أحمد شحلان من العبرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
- ابن رشد، أبو الوليد، الكليات في الطب، تحقيق: سعيد شيبان & عمار طالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1989.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مج 5، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011.
- ابن عربي، محي الدين، تفسير القرآن الكريم، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946.
- ابن قتيبة، الدِّينَوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط1، 1984.
- ابن كثير، البداية والنهاية، ج 5، دار الفكر، لبنان، ط1، 1986.

- ابن منظور، لسان العرب، ج 13، دار صادر، بيروت، 2003.
- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب السّياسة المدنية، سراس للنشر، تونس، دون ط، 1994.
- النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج 3، دار المعرفة بيروت، لبنان.
- بوعرفة، عبد القادر، السياسية المدنية، دار رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2005.
- بوعرفة، عبد القادر، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2016.
- بوعرفة، عبد القادر، المدينة والسياسة، دار الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2013.
- فريدرخ، نيوفونر، منزلة المرأة عند ابن رشد، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد خاص بابن رشد، العدد 19، 1998.
- محمد عبد الفتاح مصطفى، الخطاب الدّيني، المنهل، الأردن، 2017.

Reference

- Aristotle, The Eudemian Ethics, trans: Anthony Kenny, OUP Oxford, 2011.
- Bayertz, Kurt, Sanctity of Life and Human Dignity, Springer Science & Business Media, London, 1996.
-Edward H. Lawson & others, Encyclopedia of Human Rights, Taylor & Francis, USA, 1996.
- Jab. C, Grace to Do It with Dignity, Xlibris Corporation, USA, 2011.
- Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Springer Science & Business Media, Netherlands, 2007.
-Julia, Hall & Others, Underprivileged School Children and the Assault

on Dignity, Routledge, UK , 2014.
- Kant, Emmanuel, La religion dans les limites de la simple raison, Paris, Vrin, 1968.
- Kant, Immanuel, The Metaphysics of Ethics, trans. J.W. Semple, ed. With Introduction by Rev. Henry Calderwood (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886) (3rd edition).
- Kendra E. Dupuy, Krijn Peters, War and Children: A Reference Handbook, ABC-CLIO, UK, 2010.
- Michael, Rosen, Dignity: Its History and Meaning, Harvard University Press,USA, 2012.
-Nicole S. Simon & Gary Evans, (Poverty and Child Development) Underprivileged School Children and the Assault on Dignity, Routledge, UK .
- Plato , La République , Tr: Robert Baccou, Garnier –Flammarion , Paris, 1981.
- Plato, Timaeus, trans: D.J. Zeyl, in Plato Complete Works, Indianapolis–Cambridge: Hackett, 1997.
- Robin, S. Dillon, Dignity, Character, and Self-respect, Psychology Press, London & New-York, 1995.
-Stetson, Brad, Human Dignity and Contemporary Liberalism, Greenwood Publishing Group, USA, 1998.
-Sulmasy, Daniel. P; Human dignity and Human Worth (Perspectives on Human Dignity: A Conversation,) Springer Science & Business Media, Netherlands, 2007.
- Sulmasy, Daniel & Other, Human Dignity and Bioethics, Council on Bioethics (U.S), 2008.
- Thich Nhat Hanh, Love Letter to the Earth, Parallax Press, USA, 2013.
- Werner Bonefeld& Kosmas Psychopedis, Human Dignity: Social

Autonomy and the Critique of Capitalism, Taylor & Francis, USA, 2017.
*- S. Web.
- Sulmasy, Daniel, Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics, https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter18.html

الكَرامَة
الدّلالات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتطوُّرها في الفكر الإسلامي

Dignity:

Its Ethical and Social Connotations and Their Development

in Islamic Thought

أ.د/بومدين بوزيد

الملخّص

ارتبط مفهوم «الكَرامة» اليوم في الدّساتير والّلوائح الأممية بالحقوق الإنسانية، وتَشترك البشريّة في تاريخها الدّيني والثّقافي في الإعلاء من قِيمة «الإنسان» حَسب طبيعة الأنظمة الاجتماعية والسيّاسيّة السّائدة، وقد نجد خِلافاً بين الدّيانات في مفهوم «التّكريم» الذي خصّه الله بالإنسان، ويرتبط ذلك بسَرديّة خلْق آدم عليه السلام والغاية من وجوده، أي أنّ السّؤال عن «وجُوديّة وماهية الأنسان» هو مَناط ما يحقّقه من علاقته بالله وبالآخر وبالطبيعة، كما أنّ السّؤال عن «المصير» يرتبط بعمله الدنيوي من أجل الآخرة، وإذا كانت النّهضة والتنوير في الغرب أعادت قراءة أعمال فلاسفة الإغريق من خلال «اعْرف نفسَك بنفسك» ومن خلال «قضايا اللذة والألم» و»الفلسفة الفرديّة» و»رؤية طاليس والطبيعيين للحياة»، هذا الميراث بتنوّعه كان مَرناً في تأويله وإعادة إحيائه وفق النّظريات الجديدة المتعلّقة بالحقّ الطّبيعي وبحقوق الإنسان، وقد تنبّه إصلاحيو الإسلام إلى ثَراء الإسلام والثّقافة العربية في مضامينه التي تدْعو إلى «القِيم الإنسَانية» والاهتمام بالإنسان كإنسان قبل حقوقه، فقد اعتبر المفَسّر الطّاهر بن عاشور (ت 1973) أنّ «آية التّكريم» تشمل التكريم الخِلْقي و»التّفضيل» الذي يكون باستعمال العقل، ومن هنا فالغاية الوجودية للإنسان هو «التّكريم والتّفضيل»، أي أن الوظيفة الوجُوديّة المنوط بها تعمير الكون شَرط الحِفاظ على «آدمية الإنسان».

Abstract:

The concept of “dignity” today, as articulated in constitutions and international charters, is closely linked to human rights. Throughout

humanity's religious and cultural history, there has been a shared emphasis on the value of the human being, though interpreted differently according to prevailing social and political systems. However, religions diverge in their understanding of the divine honor granted by God to humankind—a notion tied to the narrative of Adam's creation and the purpose of his existence. In this sense, the question of "human existence and essence" is rooted in how a person relates to God, others, and nature, while the question of "destiny" is bound to one's earthly deeds in preparation for the Hereafter.

The Western Renaissance and Enlightenment reinterpreted the works of Greek philosophers, drawing from exhortations such as "Know yourself by yourself," and exploring themes of pleasure and pain, individual philosophy, and the naturalists' vision of life represented by Thales and others. This diverse legacy proved adaptable, allowing for flexible reinterpretation in light of emerging theories on natural law and human rights.

Similarly, Islamic reformers recognized the richness of Islam and Arab culture in promoting humanistic values, advocating concern for the human being as such, even prior to the articulation of his rights. The Qur'ānic exegete Al-Tahir Ibn 'Ashur (d. 1973), for instance, interpreted the "Verse of Honor" (Āyat al-Takrīm) as encompassing both innate dignity and the preferential distinction achieved through the use of reason. Hence, the existential purpose of the human being lies in "honor and distinction," that is, in fulfilling his ontological role of inhabiting and cultivating the world while safeguarding the essence of humaneness.

**

مقدمة

مفهوم "الكرامة" في الثقافة العربية يرتبط بقيم اجتماعية ثُلاثية (الكَرم (الضّيافة) والصِّدق والوفاء)، وقد كان الشّعر والأمثال العربيّة والسّرد الحكائي مجالاً لهذه القِيم التي ارتبطت أيضاً بالطّبيعة الأصليّة لحياة العربي في حُبّه للحريّة والانعتاق، والالتزام بقيم "الشَّرف" القبليّة والذّود عنه، ولذلك كان تأثير الرّسول عليه السلام من خِلال وفائِه والتزامه بهذه القِيَم، قال "إنّما بُعثت لأتمّم مَكارِم الأخلاق" وأشادَ ببعض ما كان قبل الإسلام مثل اتفاقية "حِلْف الفُضول" ما قبل الإسلام في إنهاء الحروب بين القبائل العربية.

إن هذا الميراث الثّقافي والدّيني اعتمده الأصُوليّون في وضع قواعد للاجتهاد منها "المقاصِد" التي تتعلّق بكرامة الإنسان ومصالحه وأعلاها "خماسية الحياة" (حفظ الدّين والعقل والمال والنّفس والعِرض) وعبارة "دين الأبدان قبل دين الأديان" وغيرها، كما كان للخِلاف الكلامي-العقدي بين الأشاعرة والمعتزلة له علاقة بقضايا الكَرامة والحريّة رغم أن أرض الخِلاف مسالة تنزيه الله والإمامة (السّلطة)، وثار الفيلسوف ابن رشد (ت 1198م) على هذا الخِلاف الذي رآه جانَبَ آيات التّكريم والاعتبار في القرآن الكريم، كما نجد بعض المتصوفة أوّلوا ذلك من "أجْل الإنسان" في منظومتهم المعرفيّة فيما عرف "بأنسنة الله وتأليه الإنسان"، واستخدموا مفهوم "الكَرامة" الشّبيهة بالمعجزة، أي خرق العادة والأسباب، طبعاً بمعانٍ مختلفة، ولو أن في جوهرها تعني تفضيل الإنسان بكرامة يَستحقها مقابل عبادته وإخلاصه.

الكَرامَة: الدّلالات والسِّياق التّاريخي والثّقافي

الكَرامة من مصدر كَرُم، أي احترام المرءِ لذاتِه، وهو شُعورٌ بالشّرف والقِيمة الشّخصيّة يجعله يتأثّر ويتألّم إذا ما انتقص قَدْره، ونقول: حُبّاً وكرامةً أي بكلِّ سرورٍ وطِيب خَاطِرٍ، ونقول أيضاً: له عليَّ كرامةٌ أي عِزَّةٌ، كما تعني: الجُود والسّخاء، والنُّبل والصَّفح، وكرمُ الجواهر ما كان نفيساً منها، كما يكون لفظ "كَرُمَ" ضدّ لُؤم، ونقول: كرَّم الرّجلَ أي فضَّله وعظَّمه، وعبارة "كرّم الله وجهه" أي: شرّفه ونزّهه، و"أكرم مَثواه" أي أنزله منزلاً رفيعاً، كما تتعدّد معاني الكَرم في لجود والخير وإعطاء شيءٍ عن طِيب نفس، ومنها شَجرة الكَرْم: أي العِنب، وتطلق أيضاً على "التّين"، ومنها "الأكرم" و"الكريم" و"الإكرام" اسم من أسماء الله تعالى، كما يكون بمعنى العطاء في التقوى وفعل الخيرات قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ**

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ **[الحجرات: 13]**

- كَرَم الجوهر: كان نفيساً، ثميناً.
- كَرَمُ الرّجل: كان جَواداً كريماً.
- كرَم الشيخ: عزُّونبلٌ.
- كرَم علينا: أعطى عن طِيب خاطروجَاد علينا.
- كرَم السّحاب: جادَ بالمطر الغزير.
- كرَمت الأرض: زكَا نباتها.[1]

من خلال مُعجمية «الكَرَم» اللغوية نلحظ أنّ الدلالات تلتقي في معاني «السّخاء والجُود» وبفضل ذلك ينال العربي اسم «الكريم» التي تحيل على النُّبل والشّهامة والعزّة، إنّه «العَطاء» بالمعنى المادّي والروحي، فسلوك المرء تجاه الآخرين إذا تميّز بالتسامح والعفو ونُصرة المظلوم يحمل دلالة «عَطاء-سَخاء»، من هنا كانت القِيم العربيّة قبل الإسلام من خلال المعجميّة اللغوية والشِّعريّة والنَّثرية (الحِكم والأمثال والقِصص) رأسُ سِنامها «الصّدق والكَرمُ والوفَاء» ولا يكون ذلك إلا من إنسان حُرٍّ (الحريّة)، واقتران «الكَرم» بـ«الحُريّة» نقرأها في هذا الحَدث التّاريخي المهمّ أثناء فتح مكّة المكرّمة فقد قام رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى بَابِ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، صَدَقَ وَعْدَهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ... إلى أن قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، مَا تُرَوْنَ أَنِّي فَاعِلٌ فِيكُمْ؟ قَالُوا: خَيْرًا، أَخٌ كَرِيمٌ، وَابْنُ أَخٍ كَرِيمٍ، قَالَ: اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلَقَاء»،[2] ولذلك هو يشبه النبي يوسف الذي قال عنه «كريم بن كريم بن كريم بن كريم» أي يوسف بن إسحاق بن يعقوب بن إبراهيم، هكذا وسم الأنبياء بالكَرم التي لا تعني هنا السّخاء فقط ولكن العزّة والأنفة وتقدير الذّات.

منح الحريّة والعفو لأعدائه السّابقين من قريش هنا عطاءٌ وسخاءٌ، وفي كلام الذين ينتظرونه اعتراف للرّسول ولعائلته أنهم كُرماء، حوار إنساني فيه الاعتراف بفضيلة «الكرامة» كقيمة تتجاوز الانتقام وهي رمز للحريّة قال الشّاعر االمتنبّي (ت 354هـ/965م):

(1) يمكن العودة إلى معاجم وقواميس اللغة، منها «لسان العرب» مادة: كرم.
(2) رواه البيهقي والنسائي، وترد القصة في بعض كتب السيرة والتاريخ مثل الطبري، ولكن تضعيفه من طرف الألباني يبقى علامة استفهام؟.

عِشْ عزيزاً أو مُت وأنت كَريمٌ بين طَعْنِ القَنا وخَفْقِ البُنُودِ

الكرامة: العزّة، النُّبل، العُلوّ

يُحيل لفظ الكرامة على ألفاظ أخرى تحمل مضامين الحريّة وتقدير الذّات والمكانة ومنها:

1. العِزّة

معناها القُوّة والشدّة والغَلبة والرّفعة والامتناع، تقول العرب: من عزَّ بزَّ، أي من غلب سَلبَ، ومنه قوله تعالى:﴿أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: 23]

وبمعنى الشدّة والقوّة ومنه عزَّ يَعِزّ، وقيل العزة: التّأبي عن حَمل المذلّة، وقيل الترّفع عما تُلحقه غَضاضة، وجاء في القرآن الكريم ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة المنافقون: 8]، فقد ربط الحكماء المسلمين العِزّة بطاعة الله، وأنّها هي الإباء والشّهامَة، قال عبد الحميد بن باديس (ت 1940): "الجاهل يمكن أن تعلّمه، والجافي يمكن أن تهذّبه، ولكن الذّليل الذي نشأ على الذُّلّ يَعسُر أو يتعذّر أن تَغرس في نفسه الذّليلة المهينة عِزةً وإباءً وشهامة تُلحِقه بالرّجال"[1]، ومن الحكم العربية الشّهيرة: "وإذا طلبت العزّة فاطْلبها في الطّاعة، وإذا طَلبت الغنى فاطْلبه في القَناعة"، وقال بن القيّم الجوزيّة (ت 751هـ/1350م) "وَكُلُّ خُلُقٍ مَحْمُودٍ مُكْتَنَفٌ بِخُلُقَيْنِ ذَمِيمَيْنِ. وهو وسَطٌ بَيْنَهُما. وطَرَفاهُ خُلُقانِ ذَمِيمانِ، كالجُودِ: الَّذِي يَكْتَنِفُهُ خُلُقا البُخْلِ والتَّبْذِيرِ. والتَّواضُعِ: الَّذِي يَكْتَنِفُهُ خُلُقا الذُّلِّ والمَهانَةِ. والكِبْرِ والعُلُوِّ"[2]

والعزّة مدحها الله في مواطِن وذمّها في مواطِن أخرى، ففي الذّم: " بَل الذين كَفروا في عزّة وشِقاق"، العزّة والإباء والكرامة من أبرز الخِلال التي نادى بها الإسلام، ومن صُورها: الاعتزاز بالله تبارك وتعالى، وبالانتساب للإسلام، وبرسول الله.

2. النُّبل:

الذّكاء والنّجابة، والنّبيلة هي الفضيلة، وقِيل نَبيل أي عَاقل، حاذِق، ونبيل الرّأي أي جيّده، ويتميّز صاحبه بحُسن التّعامل مع النّاس، قيل لمعاوية: ما المروءة؟

(1) ابن باديس، الآثار، إعداد وتصنيف: عمار طالبي، الشركة الجزائرية لعبد القادر بوداود (الجزائر)، المجلد 2، ص 64.

(2) عبد الرحمان بن محمد القمّاش، الحاوي في تفسير القرآن الكريم.

فقال: إصلاح المعيشة، واحتمال الجريرة، قيل له فما النُّبل؟ قال: مؤاخَاة الأكفّاء، ومداجاة الأعداء".

3. العلوُّ:

عليّ وعَلِيَ، وتَعلَّى، نقول العَليُّ الرّفيع، أي السّموُّ والارتفاع، وعلوُّ الهِمّة أي توجيه القلب وقصده بجميع قواه الرّوحانية إلى جانب الحقّ، الحصول على الكمال له أو لغيره.

وقسَّم أبو إسماعيل (ت481هـ/1089م) الهروي علوّ الهمّة إلى:

1. هِمّة تَصون القلب عن وحشة الرّغبة في الفاني، وتَحمله على الرّغبة في الباقي، وتُصفية من كدر التّواني.
2. هِمّة تُورث أنَفَة من المبالاة بالعِلل، والنّزول على العَمل، والثّقة بالأمَل.
3. هِمّة تتصاعد عن الأحوال والمعاملات، وتزري بالأعراض والدّرجات، وتنحو عن النّعوت نحو الذّات.[1]

ومن مظاهر عُلُوُّ الهِمَّة:

- عُلو الهِمّة في طلب العلم، قال تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقِسط" (سورة: آل عمران 18)، وقوله: "إنّما يخشى الله من عباده العلماء" (سورة: فاطر 28)، وقوله: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات" (سورة: المجادلة 11).
- عُلو الهِمّة في الدّعوة إلى الله، "بلغوا عنّي ولو آية"، قال ابن حزم: "لا تَبذل نفسَك إلا فيما هو أعلى منها، وليس ذلك إلا في ذاتِ الله عزوجل في دعاء إلى حقّ، وفي حماية الحريم، وفي دفع هوان لم يوجبه عليك خالقك تعالى، وفي نصر مظلوم، وباذل نفسه في عرض دنيا، كبائع الياقوت بالحصى".
- عُلوّ الهِمّة في الجهاد، الحديث: «من خير معاش النّاس لهم، رجل ممسك عِنان فرسه في سبيل الله، يَطير على متنه، كلّما سمع هَيعة أو فزعة طار عليه يبتغي القتل والموت مظانّه» [2]
- علوّ الهمة في العبادة: الجدّ والاجتهاد في عبادة الله سبحانه وتعالى، قال

(1) الهروي، عبدالله الأنصاري، منازل السائرين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط 1989، ص 86.
(2) رواه أبو هريرة، صحيح مسلم رقم (1889)، وابن ماجة رقم (4600).

الحسن: «من نافسك في دينك فنافسه، ومن نافسك في دنياه فألقها في نحره».

الكرامة عطاء إلهي لأوليائه

أما «الكرامة» في المصطلح الصُّوفي يُقصد به الأحداث غير العادية والأفعال التي يُظهرها الله على يد أوليائه من الصّالحين وهي هنا بنفس المعنى السّابق «عطاء وسخاءٌ إلهي» يكون به الولاية نال التكريم الأعلى، وليس لها ارتباط بمعنى النّبوّة، ويفترض أن الكَرامة لا تَظهر إلا على يدِ النّاس الذين رضي الله عنهم ونالوا ولايته، ورأى بعض العلماء أنّ الحديث عن الكرامة يكون بمعنى اتباع منهج الله بإخلاص وترك الرّذائل والأعمال السّيئة والتّصرف بخُلق حَسن بحزم وثبات وتربية النّفس وطلب العلم والسّعي للحصول على الرّشد والعقل السّليم، في حين بعضهم يُؤوِّل «الكَرامة» بدلالة ترتبط بالإرادة والنيّة أي أنّها «القُوّة والقُدرة المحتمَلة التي مُنحِت للإنسان عند خَلْقه، والتي تَظهر بشكل متنوّع في الأعمال والمواقف»[1] قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾ [سورة النساء: 70]، فهو يبذل طَاقة خارقة للعادة وفي هذه الحالة تَلعب التّجارب النّفسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والتّربوية والشّخصيّة دوراً ملحوظاً، من هنا يمكن الاستنتاج أنّ الكَرامة ليست ظاهرة دينيّة بحتة، وذلك لأنّ كلَّ إنسان مُؤمن أو غير مؤمن يمكن أن يَظهر عليه آثار الكرامة.

هنا الفَرق معروف بين الكرامة والمعجزة، وبين الولاية والنّبوة، الكرامة لا تهدف إلى إثبات بيان ديني أو نبوّة، كالمعجزة التي هي فعلٌ تحدّي أمام الناس، الكرامة فعل سرّي أو ينبغي أن لا يُباح به للحفاظ على التّواضع الذي هو سمة الصّالحين والسّالكين

الكرامة: المعنى الفلسفي والقانوني

ولمفهوم الكرامة أبعاد فلسفية ودينية وحقوقية، فالكرامة ترتبط بجوهر الإنسان من حيث كونه إنساناً وهي في اللغتين الفرنسيّة والإنجليزية بالمعنى الواحد واللفظ الواحد (Dignity, Dignite)، وهي إلزاميّة الاحترام بين البشر بدون شروط مسبقة

(1) معجم الحوار، مفاهيم أساسية من المسيحية والإسلام، تنسيق: جورج تامر، طبعة جيب، دار هيردر (فيربورغ)، ط سنة 2016، ص 355.

تخضع للجنس أو الدّين أو الثقافة.

في العصر اليوناني ارتبطت الكرامة بالتّمييزبين الأسياد والعبيد، وكانت ديمقراطية أثينا قائمة على الأوليغارشية، أي تحقيق الكرامة لمن لهم الحريّة فقط، ومن بين الفلاسفة الذين تحدّثُوا عن العلاقات الإنسانية زينون الإيلي (Zénon d'Elée) (ت 430 ق.م) الذي يرى أنّ نِزاعات البَشر مُنطلقها الانفعالات، فإذا كان الإنسان مدفوعاً بانفعال عنصري (عِرقي) فهو لا محالة مُفرّقٌ بين عُنصره والعناصر أو السّلالات الأخرى، وإذا كان محكوماً بانفعال قَبَلِي فهو مُفرّقٌ ومُعادٍ للقبائِل الأخرى، وإذا كان مَشحوناً بانفعالٍ خُصوصي فهو عدوُّ الآخرين مُطْلِقاً عليهم نِيران فرديّته وأنانيّته، وقِس على ذلك، ومن هنا قوله: «إنَّ الحَكِيم هُو القَادِر على كَبْحِ انفعالاتِه، والعقل هو الحاكِم الوحيد القادِر على لجْم الانفعالات، العقل هو السّائق الوحيد القادر على قيادة سيّارة جَسَدنا الذي يَعجُّ ويَضجّ بوحُوش الانفعالات وهدايَتها وتوجيهها سَواء السبيل، بهذه الحكمة كان زينون الإيلي يوصي بمحبّة الآخر الدّاني والقاصِي، والآخر في قاموسِه ليس الجغرافي –المحلّي ولا السّياسي أو اللّغوي ولا (العِرقي) أو الطّبقي **إنه الآخر الأخلاقي –العَقلي أينما كان ومَهما كان»، من هن يكون تحقيق الكرامة بالسيطرة على الانفعالات ومحبّة الآخرين.**

كذلك من اللافت بالنسبة إلى الأصل الثاني التاريخي المتعلّق بالعصور الوسطى أو المرحلة الدّينية، أن دوائر المعارف العالمية عندما تتحدّث عن موضوع الكرامة الإنسانية تقفز مباشرة إلى المرحلة التي تسمّى بالحضارة اليهودية المسيحية -Judeo chretienne-، فهذه الدّوائر لا تتحدث ولا تذكر كلمة عن العصور الوسطى الإسلامية، ذات المرجعيّة الدينية حيث إن القرآن الكريم قد أعلى من شأن الإنسان، كقيمة عليا مقدّسة في مسألة التكريم الإلهي للإنسان.

مفهوم الكرامة لم يبق في سياقاته الثقافية الاجتماعية والدّينية السّابقة بل أعطي له المعنى السياسي والحقوقي خِلال عصر النّهضة الغربيّة فصِيغ المفهوم حول ثلاثة مُثلٍ عليا:

- الحقّ في الرّأي المخَالِف.
- واحترام التّنوع الثّقافي والدّيني.
- والحقّ في النّماء وإثراء الحياة.

وارتبط مفهوم الكرامة بالمعنى القانوني لحقوق الإنسان، وقوانين حُقوق الإنسان تَعتبر الكرامة شيئاً متأصِلاً في الإنسان، وترتبط الكرامة بمفهوم المساواة وبحقّ كل إنسان في الاحترام.

أمّا الكرامة بالمعنى الفلسفي فنجدها عند إيمانويل كانط (1724-1804) في كتابه: «**نقد العقل العملي**» الذي تطرّق إلى الحديث عن القِيم المطلقة، حيث تحتل كرامة الإنسان الأولى من هذه القِيم، ورأى أن الكرامة هي سِمة وجوهر الكائن الإنساني، وهي وعي وعقل، وممارسة أخلاقية، لأن الإنسان، تعريفاً: «**كَائن أخلاقي يتمتّع بالعقل**».

الكرامة هي الغاية في ذاتها ولا ترتبط بمنفعة أو غاية، إنّ المرء يُحدّد مصيره بحريّة، والقُدرة على الوصول إلى الأخلاق تفترض وجود نِعمة العقل، ويترتب على هذا أنّ الإنسان وحده بل كل البشر باعتبارهم كائنات عاقلة يستحقّون كرامة لا يمكن المساس بها، فالإنسان بحكم امتلاكه للعقل ومستقل في أفعاله يملك كرامة لا يمكن المساس بها، وبسببها ينال حقوق الإنسان، ويمكن أن نجد ذلك في المعتقدات المسيحية السّابقة فالإنسان هو صُورة الله الحيّ، والكرامة هنا متعلّقة بالله ومحبته، وهي مرتبطة بالبشر كأفراد خاطبهم الله في علاقة حِوارية إلى مستقبل ما بعد الموت.

هكذا الإنسان عند كانط قيمة مُطلقة، بذاته، وفي ذاته، ولذاته، إنه غاية في ذاته، End in hemself، وليس لأحدٍ الحقّ في جعل أخيه الإنسان وسيلة، لتحقيق منفعة، أو مصلحة، أو غاية معيشية تذكر، إنها كرامة قائمة على احترام الجوهر الإنساني، فالإنسان يحتل عند كانْتْ أعلى مراتب الوجود على حد تعبير المتصوّفة، إنه وجود الوجود! ومقياس الأشياء، وهذا ما يخالف تماماً ميول الناس في تشيئ الإنسان أو جعله رقماً، أو ذرّة تافهة في تضاعيف الكون.

كما ارتبط في العالم الإسلامي مع عبد الرحمان الكواكبي بمصرع «الاستبداد» وكشف «طبائع الاستبداد» وبالعودة إلى السّلف واعتماد العقل في التأويل عند محمد عبده، وبالحريّة والتحرّر من الاستعمار كمقصد من مقاصد الشّريعة عند الأفغاني وعلال الفاسي وابن باديس، وفي القرن الواحد العشرين تميّزت المسيرات

والاحتجاجات في العالم العربي منذ 2011 بشعارات الكرامة، وسميّت بعض المسيرات بها، كما ظهرت أحزاب وحركات معارضة تحمل الاسم ذاته.

وفي عصرنا تذكر اللوائح حقوق الإنسان المعاصرة الكرامة، فلقد جاء في المادة الأولى للإعلان العالمي لحقوق الإنسان (كانون الأول 1948)، بعد الديباجة ما يلي: ولد جميع الناس أحراراً، و(هنا نفتح القوس لنذكر قولة الخليفة عمر بن الخطاب المشهورة: متى استعبدتم النّاس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟ متساوين في: الكرامة، والحقوق، وقد وهُبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح المحبة والاخاء .

الواقع لم تشهد مرحلة من مراحل التاريخ القديم، أو الحديث كما تشهد مرحلتنا المعاصرة من: القول، والدفاع، والنضال والدعوة المستمرة، وتجييش وسائل الإعلام في موضوع: حقوق الإنسان، وقد أصبح هذا الموضوع متألقاً في هذه المرحلة، رغم أن الكثير من بلدان العالم، ومؤسساتها المختلفة، تنتهك الكرامة الإنسانية، والكثير من بلدان ومؤسسات المجتمعات المعاصرة وسياسات الدول القوية تجيّر هذه الحقوق كلها لمصلحة الحاجات الأمنية والمصالح المباشرة الدنيوية والمادية. لقد أشارت منظمة اليونيسكو التابعة للأمم المتحدة في عامي 1995 و2005 إلى دعوة الشعوب والأمم والمجتمعات والدول إلى احترام هذه الحقوق، وبث ثقافة حقوق الإنسان في مجالات التربية والتعليم والثقافة والإعلام.

الكرامة: رمزيّة الحريّة والمعنى الإنساني عند العربي

لاحظنا من خلال «مُعجمية» الألفاظ التي تدلّ على الكَرامة في الثقافة العربية أنّها القيم التي كان يتميّز بها العربي، والإسلام ألبسها الإيمان بالله واستثمرها في انتصاره، وثمّنها «خياركم في الجاهليّة خياركم في الإسلام» كما اعتبَر الرّسول عليه السّلام بعض صَنيع العرب قبل الإسلام من جوْهر الدّين والإنسانية، فقد تحدّث عن «حِلْف الفُضول» وهو حِلف بين القبائل العربية للسّلم وردّ المظالم، وقال: «لقد شَهِدتُ في دارِ عبدِ الله بنِ جُدْعانَ حِلفًا ما أحبُّ أنَّ لي بهِ حُمْرَ النَّعَمِ، ولو أُدْعى بهِ في الإسلامِ لأَجبتُ»[1]، ومما وصلنا من الشّعر الذي هو ديوان العرب وتاريخها

(1) رواه كعب بن مالك، صحيح مسلم (2769).

يتحدث عن «قيمة الكرامة» منها، قول عُبيد الأبرص (ت 25ق.هـ/598م)[1]:

لعَمْرُك إنني لأعِفُّ نفسي ** واسترُ بالتكَرمِّ من خَصاصِ
وأُكرِمُ والدي وأصونُ عِرضي ** وأكره أن أُعدُّ من الحراص

(الحرص = شديد البخل)

ولا تليق بالكريم الغيبة والنّميمة، والصّبر على الجوع، خوفا من حياة الذّل والهَوان فالموت عنده أهون من ذلك، والحديث عن الإيثار يقودنا للحديث عن الكَرم الذي كان لزاماً على الجاهلي أن يلتزم به حتى لا يكون لعنة لذمّ النّازل وقد أشار إلى ذلك الشّاعر عمرو بن الأهتم الملقّب بالمكحل (شاعر مخضرم)في قوله:

وكلُ كريمٍ يتقي الذّم بالقِرى ** وللخير بين الصّالحين طريقُ

وقد أشار إليه حاتم الطائي (ت 46ق.هـ/605م) في إطار حديثه لزوجته ماوية حيث يقول لها:

أيا ابنة عبد الله، وابنة مالكٍ،
ويا ابنة ِ ذي البُرْدينِ والفرَسِ الوردِ
إذا ما صنعت الزاد، فالتمسي لهُ
أكيلاً، فإني لست آكلهُ وحدي
أخا طارقاً، أو جار بيتٍ، فإنني
أخافُ مَذَمّاتِ الأحاديثِ من بعدي
وإنّي لعَبْدُ الضّيفِ، ما دام ثاوياً
وما فيّ، إلاّ تلكَ، من شيمة ِ العَبدِ

ولقد أملى الخُلق القويم على العربي أن يكون جواداً ليصُون عِرضه يقول حاتم الطّائي:

ذَريني يكن مالي لعِرضي جُنّةٌ ** يَقِ المالُ عِرضي قبل أن تتبدّدا

وقد ضَرب عروة بن الورد (ت 15 ق.م/607) أروع الأمثلة في الإيثار والكَرم والمشاركة الوجدانية وإذابَة الفوارق في مجتمع ما قبل الإسلام حتى أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت 86هـ/705م) قال: «ما يَسرّني أن أحداً من العرب ولدني ممن لم يلدني إلا عروة بن الورد لقوله:

(1) أبو عبدالله الزوزني، شرح المعلقات العشر، دار مكتبة الحياة (بيروت)، ط: 1983، ص 330

إني امرؤٌ عافي إنائيَ شركةٌ ** وأنت امرؤُ عافي إنائك واحدُ
أ تهزأُ مني أن سَمِنت وقد ترى ** بجسمي شحوبَ الحقِّ والحقُّ جاهدٌ
أُقسِّم جسمي في جسومٍ كثيرةٍ ** وأحسو قِراحَ الماءَ والماءُ باردُ

وكان العيْب عندهم أن يَبيت الغنيُّ بطنا وجاراته خِماص، فالكَرم مفخرة والبخل لؤم وهو أقسى ما يُهجى به المرء لذلك رأوا في هجاء الأعشى (ت 629م) لعلقمة بن علاثة الكلابي وقومه بأنهم ينامون ملآى البطون وجاراتهم ساغبات يتضوّرون جوعاً، وقد رأوا في هجائه سبّةَ شديدةَ جعلت علقمة يبكي حين سمع قول الأعشى:

تبيتون في المشتى ملاءً ** وجاراتكم غَرثى يبتن خمائصا بطونكم

فقال: أ نحنُ نفعل ذلك ؟!!!، أي نحن لا نفعل ذلك وفي ذلك تأكيدٌ منه على التزامه بالعادات العربية الأصيلة التي تَربُّوا عليها.

ويرتبط بالكرم الوفاء وعدم الغدر، فقد آمن العربي بالوفاء وتربّى عليه، فالتمسُّك بالكلمة مُقدّس عند العربي في ظلِّ مجتمع تلقى القُوة بظلالها عليه، فلا مجال للغدر في قاموسهم ومن تُسوّل له نفسه فعل ذلك يُرفع له لواء في سوق عكاظ للتشهير به وتأديبه على مرأى ومسمع من القوم ليكون عظة وعبرة، وفي ذلك قال الحادرة لصاحبته سمية مفتخرا بهذه السجيّة :

أسُميُ ويحكِ هل سمعتِ ** رُفع اللّواء لنا بها في مجمع بغدرةٍ
إنّا نعفُّ فلا نُريب حليفنا ** ونكفُّ شحَّ نفوسِنا في المطمع

وخير مثال نسوقه في هذا المجال ما فعله السّموأل (ت نحو 560 ق.م) الذي أودعه امرؤ القيس دِرعاً، فجاءه الحارث بن ظالم وقيل الحارث بن شمر الغساني لأخذها، فتحصّن منه، فأخذ (الحارث) ابناً له وكان في الصيّد وهدّده بقتله أو يُسلِّم الدّرع، فأبى، فضرب الحارث وسط الغلام فقضى عليه، وبذلك سطر السموأل أروع مثال في الوفاء وحقّ له أن يفتخر بذلك حيث قال:

وفيتُ بذمةِ الكندي إني ** إذا ما خان أقوامٌ وفيتُ
وأوصى عاديا يوما بألّا ** تُهدَّمُ يا سموألُ ما بنيتُ
بنى لي عاديا حصنا حصينا ** وعينا كلما شئت استقيتُ

لذا استحق أن يُضرب به المثل فيقال: أوفى من السّموأل، لأنه ضحّى بفلذة كبده ولم يضعف أمام التّهديد والوعيد، والتزم (عدي بن زيد) بالوفاء مع الأصدقاء، وإن خانوا فقال :

وما بدأتُ خليلا لي أخا ثقة ** بريبةٍ ولا ربِّ الحلِّ والحرمِ
يأبى لي الله خونَ الأصفياءِ وإن ** خانوا وداري لأني حاجزي كرَمي

وقد رسمت قصيدة المثقّب العبدي (ت 36 ق.م/587م) جانباً من المُثل الأخلاقيّة من حيث الوفاء بالعهد والتمسّك بالكلمة والابتعاد عن الرياء والنّفاق وإكرام الضّيف، يقول فيها :

لا تقولنَّ إذا لم تُرد ** أن تتم الوعد في شيء نعم
حسنٌ قول نعم بعد لا ** وقبيحٌ قولُ لا بعد نعم

كما تعتبر دالية عبيد بن الأبرص (ت 25 ق.م/598م) التي ضمّنها كثيراً من الحِكم والوصايا، تعتبر من مجوهرات العرب لما حوت من قيم أخلاقيّة وحسن قول.

كما تميّز شِعر الصّعاليك بالدّفاع عن كرامة الفرد في القبيلة والحرب من أجل حُقوقه، وهم أوّل المقموعين ولذلك واجهوا القَمع بالعُنف، واستبدلوا التّمرّد بالخنوع، والرّفض بالقبول، والثورة بالاستسلام، شِعْرهم صَرخة الهامشيّين الذين تمرّدوا على أعراف الجماعة الظّالمة وحَلموا بالعدل الاجتماعي.

التّمرّد المتفجّر في شِعر الصّعاليك يُؤكّد حُضور الأنا الذي له اعتزاز بإنسانيته وحاجته للكرامة إزاء الآخرين، ويَضع الصُّعلوك في مواجَهة القَبيلة بالمعنى الاجتماعي، وقصيدته في مُواجَهة شِعر القبيلة بالمعنى الفنّي، فقصيدة الصُّعلوك قامت على معاني التّضحية بالنّفس في سبيل المبدأ، وفيها مَشاعِر الوفَاء رغم المطاردات والحروب والتّنقل في الفيافي، فهو يرفض المهَانة ويبحث عن الكرامة، فلامية الشّنفرى (ت نحو 70ق.هـ/525م) التي تُسمّى «لاميَة العرب»، يستبدل فيها الحيوانات بالبشر، (ذئب قويّ، ونِمرٌ أمْلس أو أفعى مَلساء، وضَبع ذات عُرف طويل).

يبيت بمَغْنى الوحْش حتى ألِفْنَه ** ويصبحُ لا يحمى لها، الدّهر مرتعاً.

هنا تشابه في معاناة القمع بين الحيوان والإنسان، ويتشابهان في مُواجهة الخوف، وعروة بن الورد –حسب صاحب الأغاني- كان يجمع المريض والكبير والضّعيف في

عشيرته أيام الشِّدّة، إذا أصابت النّاس سنة قاسِية، ويتخذ لهم مساكن يأويهم، ويجعل للضّعفاء نصيباً في الغنيمة،[1] سيرة عروة نموذج للإيثار النبيل، قال:

أفرّق جسمي في جُسومٍ كثيرةٍ وأحسُوا قِراحِ الماء والماءُ باردٌ

إنها معاني القِيم الإنسانية للصعلوك، أيهْلكُ مُعتَمٌّ وزيد ولم أُقمِ على ندب يوماً ولى نفس مُخطر؟[2]

ومن الشِّعر العربي عن «عِزّة النَّفس» قصيدة للشّاعر الجاهلي عنترة بن شداد العبسي وهي من عيون القصائد التي قيلت في عزة النفس:[3]

حَكِّم سُيوفَكَ في رِقابِ العُذَّلِ ** وَإِذا نَزَلتَ بِدارِ ذُلٍّ فَارحَلِ
وَإِذا بُليتَ بِظالِمٍ كُن ظالِمًا ** وَإِذا لَقيتَ ذَوي الجَهالَةِ فَاجهَلِ
وَإِذا الجَبانُ نَهاكَ يَومَ كَريهَةٍ ** خَوفًا عَلَيكَ مِنَ اِزدِحامِ الجَحفَلِ
فَاِعصِ مَقالَتَهُ وَلا تَحفِل بِه ** وَاِقدِم إِذا حَقَّ اللِقا في الأَوَّلِ
وَاِختَر لِنَفسِكَ مَنزِلًا تَعلو بِهِ ** أَو مُت كَريمًا تَحتَ ظُلِّ القَسطَلِ
فَالمَوتُ لا يُنجيكَ مِن آفاتِهِ ** حِصنٌ وَلَو شَيَّدتَهُ بِالجَندَلِ
مَوتُ الفَتى في عِزَّةٍ خَيرٌ لَهُ ** مِن أَن يَبيتَ أَسيرَ طَرفٍ أَكحَلِ

ويقول أيضاً:

إِذا كُنتَ تَرضى أَن تَعيشَ بِذِلَّةٍ ** فَلا تَستَعِدَّنَّ الحُسامَ اليَمانِيا
وَلا تَستَطيلَنَّ الرِماحَ لِغارَةٍ ** وَلا تَستَجيدَنَّ العِتاقَ المَذاكِيا

الكَرامة في القرآن الكريم

يستشهد معظم المفسرين والدّارسين بالآية القرآنية ﴿**وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا**﴾ [سورة الأسراء، الآية 7]، التكريم هنا بمعنى أن جميع بني آدم بَرَّهم وفاجِرَهم ذَوِي كَرَمٍ أيْ شَرَفٍ ومَحاسنَ جَمَّةٍ لا يُحِيطُ بِها نِطاقُ الحَصْرِ، وغالباً ما يرى بعض المفسرين أن «التكريم» هنا إلى العقل أو النُّطق، أو تناول طعامهم

(1) عروة بن الورد، الديوان، تحقيق ودراسة: أسماء أبوبكر محمد، الدار العلمية للكتب (بيروت)، 1989، ص 61.
(2) جابر عصفور، غواية التراث، كتاب العربي، وزارة الإعلام (الكويت)، ط 1، سنة 2005، ص 49.
(3) أبو عبدالله الزوزني، شرح المعلقات، ص 225.

بأيديهم لا بأفواههم كالحيوانات أو تعديل القامةِ وامتدادِها، او بحسن الصُّورة، أو المطاعم واللّذات، أو بالتّسَلُّط على الآخرين وتسخير الله لهم، وقيل أنّ الله خلق آدم بيديه، أو تدبير المعاش والمعاد، أو استعمال الخطّ (الكتابة)، والمفسّر الذي حصر كل ذلك في معنى واحد هو «العقل» لا غير ابن عطيّة، وما ذكر بعد التكريم من الرّزق وغيرها فهو من باب «التفضيل» وهنا الفرق بين «التّكريم» و«التفضيل»، وسجود الملائكة لآدم هو من باب التّكريم، وقد كان التأويل والخلاف بين الزمخشري وآخرين من علماء السُّنَّة في مسألة أفضلية آدم على الملائكة

وأبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعالى عَنْهُ لا يَقُولُ بِهِ عَلى أنَّهُ يَدُلُّ عَلى أنَّهم فُضِّلُوا عَلى الكَثِيرِ ولَمْ يُفَضَّلُوا عَلى مُقابِلِهِ وهو يَحْتَمِلُ المُساواةَ وتَفْضِيلَ المُقابِلِ فَلَيْسَ نَصًّا في مَذْهَبِ الزَّمَخْشَرِيِّ.

هَذا ثُمَّ إنَّ مَسْألَةَ التَّفْضِيلِ مُخْتَلَفٌ فِيها بَيْنَ أهْلِ السُّنَّةِ، فَمِنهم مَن ذَهَبَ إلى تَفْضِيلِ المَلائِكَةِ وهو مَذْهَبُ ابْنِ عَبّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعالى عَنْهُما واخْتِيارُ الزَّجّاجِ عَلى ما رَواهُ الواحِدِيُّ في البَسِيطِ، ومِنهم مَن فَصَّلَ فَقالَ: إنَّ الرُّسُلَ مِنَ البَشَرِ أفْضَلُ مُطْلَقًا ثُمَّ الرُّسُلُ مِنَ المَلائِكَةِ عَلى مَن سِواهم مِنَ البَشَرِ والمَلائِكَةِ ثُمَّ عُمُومُ المَلائِكَةِ عَلى عُمُومِ البَشَرِ وهَذا ما عَلَيْهِ أصْحابُ الإمامِ أبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وكَثِيرٌ مِنَ الشّافِعِيَّةِ والأشْعَرِيَّةِ، ومِنهم مَن عَمَّمَ تَفْضِيلَ الكُمَّلِ مِن نَوْعِ الإنْسانِ نَبِيًّا كانَ أوْ ولِيًّا، ومِنهم مَن فَضَّلَ الكُرُوبِيِّينَ مِنَ المَلائِكَةِ مُطْلَقًا ثُمَّ الرُّسُلَ مِنَ البَشَرِ ثُمَّ الكُمَّلَ مِنهم ثُمَّ عُمُومَ المَلائِكَةِ عَلى عُمُومِ البَشَرِ.

والأقْرَبُ في ذَلِكَ أنْ يُقالَ: إنَّهُ تَعالى فَضَّلَ الإنْسانَ عَلى سائِرِ الحَيَواناتِ بِأُمُورٍ خِلْقِيَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ ذاتِيَّةٍ مِثْلَ العَقْلِ والنُّطْقِ والخَطِّ والصُّورَةِ الحَسَنَةِ والقامَةِ المَدِيدَةِ ثُمَّ إنَّهُ عَزَّ وجَلَّ عَرَّضَهُ بِواسِطَةِ العَقْلِ والفَهْمِ لِاكْتِسابِ العَقائِدِ الحَقَّةِ والأخْلاقِ الفاضِلَةِ فالأوَّلُ هو التَّكْرِيمُ والثّانِي هو التَّفْضِيلُ فَكَأنَّهُ قِيلَ: فَضَّلْناهم بِالتَّعْرِيضِ لِاكْتِسابِ ما فِيهِ النَّجاةُ والزُّلْفى بِواسِطَةِ ما كَرَّمْناهم بِهِ مِن مَبادِئِ ذَلِكَ فَعَلَيْهِمْ أنْ يَشْكُرُوا ويَصْرِفُوا ما خُلِقَ لَهم لِما خُلِقَ لَهُ فَيُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعالى ولا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ويَرْفُضُوا ما هم عَلَيْهِ مِن عِبادَةِ غَيْرِهِ عَزَّ وجَلَّ، ويُقالُ نَحْوُ هَذا عَلى ما سَبَقَ أيْضًا بِقَلِيلِ تَغْيِيرٍ.[1] هكذا أغلب المفسّرين يرون أنّ مِنَّة التّكريم من المِنن التي خصّ الله بها بني آدم من

(1) الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، (د.ت)، ج 7، ص 250.

بين سائر المخلوقات الأرضيّة، وقد استدلّ بها المعتزلة في إثبات الفِعل للإنسان، أي أنّه هو من يختار أفعاله وليس مُجبراً على فعله، ومن هنا فكرامته عند المعتزلة تقتضي حرّيته، والعكس صحيح، وكان لذلك أثرا في رؤيتهم السياسية مثل الإباضية التي تلتقي معهم في الرؤية العقديّة.

ففي الإسلام كلٌّ مُكرَّمٌ منذ ولادته، وهي الخاصية الجوهرية التي تميّز الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى والتي لا يمكن أن تسلب منه أو تنقل لأي أحد آخر، وهذه الخاصية عطاء من الله.

الله رزق الإنسان القدرة على تحليل العالم والعلم والعمل والحرية، وبمسؤولية في آن واحد وذلك في سياق تاريخي محدد، كرامة الإنسان هي نتيجة إرادة إلهية للخلق، ولا يوجد هناك كائن آخر نفخ فيه من روحه، وهو الخليفة في الأرض، فهو المخلوق الأكثر تشريفاً، وحظي الإنسان منذ ولادته بالكرامة ولكن نوعية أخلاقه ومسؤوليته هي التي تجعله صالحاً أو طالحاً.

إذن كرامة الإنسان عطيّة إلهية أما خصائص الإنسان الأخرى فهي مكتسبة، وما يفهم من ذلك أن كلّ فرد بمجرد إنه إنسان فهو يتمتع بحقوق جوهرية ويستحق الاحترام الغير المشروط.[1]

الكرامة في الخطاب الأخلاقي والصّوفي والفلسفي

حاول أن يبحث ذلك المفكر محمد أركون في علم الأخلاق الإسلامي إذ ترتبط الكرامة بالعلم، قوله تعالى:﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 5]، والعلم هنا درجته الضمير، الحكمة – العلم أساس الحكمة – الحذر عند الفلاسفة، والوعي بذلك ويسمّيه أبو علي مسكويه: «الاستشعار» والأخلاق عنده تُبنى على قرارات داخلية يكون صاحبها متحرراً من كل قيود الرّذيلة والتّحكم على نفسه والسّيطرة عليها، والأخلاق تكتسب اكتساباً وبعد معاناة شاقّة وصبر طويل وهنا نصل إلى مرتبة الإنسان أو السعيد الكامل، قال مسكويه: «فمن اتفق له في الصبا أن يربّي على أداب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعوّدها، ثم ينظر في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم

(1) معجم الحوار، مفاهيم أساسية من المسيحية والإسلام، تنسيق: جورج تامر (نفس الإحالة) ص: 335.

ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صِدق القول وصحّة البرهان فلا يسكن إلا إليها، ثم يتدرج إلى أقصى مرتبة الإنسان، فهو السعيد الكامل»[1]، السّعادة مرتبط عند مسكويه بالخير المطلق، والتوصل إلى الكمال الأقصى وعمل الفضيلة تسيطر عليه فكرة العدل والعدالة، وهو هنا تابع لأفلاطون، ويرى أركون أن مسكويه العربي الوحيد الذي نصّ على أولوية العدالة، ضمن الخط الأفلاطوني.[2]

موضوع «الكرامة» كمعنى يُحيل على «الآدمية» و«حُريّة الإنسان» في بعض مباحث الفقهاء ونصوص المتصوفة والفلاسفة العرب اهتم بذلك أيضاً بعض روّاد عصر النّهضة العربيّة كحاجَة تّاريخيّة ومعرقيّة أمام التطور الغربي وحالة التخلّف في بلدانهم، وإذا كان بعض المفكرين المعاصرين يرى غِياب مَبحث «الإنسان» في الثّقافة العربية - الإسلامية[3]، فهل معنى هذا نعدم نصوصاً تتناوله ككائن وكقيمة وعلاقات اجتماعية - حضارية ؟ .

حاول بعضهم تلمّس ذلك في الفكر الإعتزالي، وبعضهم قرأ نصوصاً لمؤرخين وفلاسِفة قراءة جديدة حفرية لاكتشاف المنْزع الإنساني من خلال مثلا ما كتبه «أبو علي مسكويه «أو إعادة تأصيل فقهي لحقوق الإنسان من خلال اجتهادات فقهائنا القدماء[4]. ويحدث الخلاف في معالجة مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهناك من يرى الغرب هو الذي - في عصر الأنوار - استطاع تحقيق المساواة والدفاع عن حقوق الإنسان، وهناك من يرى الاكتفاء بتراثنا على اعتبار القرآن الكريم والسّنة الشّريفة واجتهادات الفقهاء كافية بالعودة إليها لتأسيس ذلك، وهناك من يرى أنّ التاريخية لا تجعلنا نقفز فوق إنجازات الغرب الحضارية في هذا المجال، وما علينا نحن إلاّ أن نجتهد في تبيئة ذلك والمساهمة في تطوير حقوق الإنسان والدفاع عنها، وهذه هي المهمّة الأساسية أي الإبداع والمساهمة في المعرفة السياسية والأخلاقية المتعلقة بحقوق الإنسان وليس التبيىء فقط، أو ربط ما أنجزه العقل الغربي بابتسار آيات قرآنية أو اجتهادات فقهيّة كلامية وادّعاء ذلك بالخصوصية.

---

(1) أبو علي مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، طبعة الحسنية المصرية، طبعة قديمة، ص 65.

(2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هشام صالح، دار الساقي (لندن)، ط1، 1997، ص 389.

(3) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت ط1982، ص 299

(4) أطروحة المفكر «محمد أركون» التي يكررها في معظم مؤلفاته ولقاءته، وخصص لها مؤلفا حول «الأنسنة في خطاب أبي علي مسكويه».

ولتكن عودتنا إلى تراثنا من أجل الاستئناس والتأكيد على أن هذه النصوص كان من الممكن أن تستمر معنا وتسمع لنا بالإبداع في هذا المجال أو ذاك.

كرامة الإنسان ك»برهان» فلسفي و»تجلٍّ» إلهي

يتميّز النّص الأندلسي باستيعابه للفكر العربي الإسلامي المشرقي والفلسفة اليونانية، كما أثّرت فيه التعدّدية الثّقافية من مسيحية ويهودية، وكذا التأثير الطبيعي الجمالي لعب دوره في رُوح العلماء والأدباء، لذلك تبرز اليوم أهمية دراسة هذه الحِقبة التي شكّلت رصيدًا مَعرفياً علمياً لخطاب النّهضة الأوربية سواء على المستويات العلمية أوعلى مستوى الوعي بالنّزعة الإنسانية، وفي الغالب يقع الاهتمام بالتراث الرّشدي الذي تواصل أوربياً ولكن من خلال مفاهيمه الميتافيزيقية أو من خلال فكرته الإبداعية في القول بالسّببية، ولكن ربط آرائه الفلسفيّة أو غيره من الأندلسيين بالنّزعة الإنسانية التي تشكّلت كقوانين ومؤسسات في فرنسا بالخصوص مع (ثورة 1792م) مازالت الكتابة العربية المعاصرة تحتاج للإضافة والدّراسة.

أما ما بقي من تأثير في الوعي العربي - الإسلامي فيعود إلى عامل هجرة الأندلسيين نحو مدن شمال إفريقيا أو نحو بلدان المشرق العربي فهو محدود، لأن المرحلة التاريخيّة لم تكن مسعفة لاستمرار العقلانية الرشدية -الخلدونية وظاهرية ابن حزم الفقهية، ولكن ما بقي واستمر هو التّصوف الأندلسي الغني بعمق الخيال وبمفهوم «**الإنسان الكامل**» .

لذلك سنحاول متابعة حضور التفكير حول «**كرامة الإنسان** «في الخطاب الأندلسي؟، نحن فقط سنحاول تلمس «مركزية الإنسان «عبر نصّين «**النّص الرّشدي** «و» **النّص الحاتمي (محي الدين بن عربي)**»، بهذا الجمع بين فيلسوف ومتصوف لا نندمج في المنطق الذي يُصرّ على الفرق المنهجي والتصوري وبالتّالي يغفل مناحٍ أخرى للالتقاء.

ما يجمع بينهما - أي النّص الرّشدي والنّص الحاتمي – هاجس القيمة الآدمية وحرية الإنسان كقيمة وسلوك، كدليل فلسفي لحلّ الإشكالات الكلامية وكمقصد تكون من أجله الأحكام الفقهية، وكتجلٍ إلهي تتحقّق فيه الألوهية.

سنلاقي بينهما هنا برغم تباينهما في اللقاء الشخصي الأول، وما يجمعهما هنا «**النزعة الإنسانية** «التي لم تتبلور كنسق فكري وقانوني في الثّقافة العربية – الإسلامية ولكن تَمثّلها المسلمون من خلال روح الإسلام الدّاعي إلى حرّية الإنسان والمساواة ورفض العبودية والاستبداد.

كان «ابن عربي» لا يزال شاباً حين لقي الشيخ «ابن رشد «، وجرى حوار بينهما سجّل جزءاً منه في كتابه «الفتوحات المكية «، ختمه بقوله: «إنه غير مراد لما نحن عليه فما اجتمعت به حتى درج... بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره»[1].

أ - الإنسان....والنص الاعتباري

يُفرّق أبوالوليد «**ابن رشد** «(ت 495هـ) منهجياً ومعرفياً بين العلماء الخاصّة والجمهور، وعلى هذا الأساس يتمّ تقسيم الخطاب القرآني بين ما يجوز تأويله وما لا يجوز، «النص القرآني «يبقى سرًا في تأويله إلا لأهل الخاصّة حتى لا تقع الفتنة، فتنة الفَهم وفتنة التّكفير، إنّ «ابن رشد» يذهب نحو تأويل ينسجم مع سياق الآية القرآنية خضوعا لقواعد شرحها وفصلها في كتابه «مناهج الأدلة».

«الفتنة «تكون أولاً في طرق الفهم والشّرح والتعليم وفي استخدام أدلّة غير برهانية»... هذا كلّه من التشغيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلا عن العامة، ولو كلّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب التكليف مالا يطاق، وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم ففي حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور»،[2]وحين يدلّل على وجود الله لا يذهب إلى النص أو إلى التخريجات الفلسفية الكلامية التي يصفها بالعقيمة، وإنما يتوجّه نحو «**الإنسان** «ويرى أنها هي الطريقة الشرعية التي اعتمدها الكتاب الكريم والصحابة، وينتقد الطرق والأدلة السّابقة التي دائماً يصفها بالعقم وأنها سبب الخلاف والفتنة، وقد وجدها - أي **الأدلة البرهانية** التي يرتضيها - تنحصر في طريقتين:

1. طريقة الوقوف على «**العناية بالإنسان** «وخلق جميع الموجودات من أجله،

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: د.محمود قاسم، الهيئة المصرية للكتاب (القاهرة)،ط1975ج1ص371.

(2) أبو الوليد بن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلوالمصرية (القاهرة)ط3(دت) ص 138.

ويسمّيه «**دليلُ العِناية**».

2. طريقة ما يظهر من اختراع جواهِر الأشياء والموجودات، مثل: اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسّية والعقل ويسمّيه «**دليل الاختراع** «.

كلُّ شيء في الكون - حسب ابن رشد - مُوافِق لحياة الإنسان وضروري له، الغاية من خَلْق الكون خدمة الإنسان، هنا يلتقي طبعاً مع المتصوفة في رؤيتهم لمعنى الخَلْق، فالإنسان - حسب المتصوفة - انطوى فيه العَالم الأكبر، هُو صُورة الكون والله معاً، وهكذا يكون «**الخَلْق المستمر**»، وهو أيضًا ما تدلّ عليه «المنهجيّة الرّشديّة» في معرفة الله والتدليل عليه، يقول: «الطّريق التي سلكها الشّرع في تعليم الجمهور **طريق العناية**، وهي طريقة دالّة على وجود الله تعالى... وهو وجود على اتفاق الأشياء (المنفعة) للإنسان»[1].

من هنا ندرك مدى أهمية النّص الرّشدي في ربطه بين القضايا الميتافيزيقية والقضايا الإنسانية من «**منفعة**» كغاية و«**جمال** «من خلال مصطلح «**الاتفاق**»، علاقة وجود الله وسبب خلق الكون مرتبطة بالإنسان الذي لا يدرك السّعادة إلا باستيعابه لهذا المعنى واستغلاله للمنفعة والجمال، وبهذا يكون التوازن في الطّبيعة والمجتمع، إذن تحقيق «المنفعة» و«القيم الجماليّة» هو تحقيق للتوازن الإنساني والطبيعي، وأكثر من ذلك هو تحقيق «الغاية» من وجود الإنسان في الأرض، وبدلا من أن يتيه النّاظر في أدلة ميتافيزيقية وكلاميّة وسفسطائية ليدلّل بها على وجود الله فهو يعيش هذا الوجود من خلال علاقته المادية المباشرة بالطبيعة والمجتمع، بمعنى يراها في كل شيء فيه «الاتفاق «الذي يحقّق «الغاية» من الوجود المتمثّلة في «المنفعة» والتّمتع بـ«الجمال»، ألا يلتقي معنى هذا بعبارة المتصوفة الشهيرة: «**الكَون كلُّه مِحرابُ الله**».؟

كل الأدلة «النصوص» المنبّهة على وجود الله تنحصر في هذين الجنسين من الدليلين، وفي مواضع أخرى يُلحقُ ابن رشد الدّليل الثّاني بالدّليل الأوّل، أي أنّ كلَّ النّصوص التي تتحدّث عن الكَون والاعتبار ووجود الله وقدرته متعلِّقة بـ« **العِناية** «المرتبط طبعاً بالإنسان، يقول: «إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل

(1) المصدر نفسه، ص150. واعتمدنا كذلك ما ورد في «فصل المقال»، طبعة الجزائر، تحقيق: بوعمران الشيخ وجلول البدوي، مؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع ط1982.

ما، وقدر ما، ووضع ما، موافق في جميع ذلك منفعة للمنفعة الموجودة في الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق»[1].

وهذا خلاف ما نجده في نصوص الكلاميين، ففيها لا يحتلّ الإنسان مركزًا أساسيًا وحين يُتحدث عنه في مباحث القدر والقضاء فهو ملحق من أجل إثبات صفات الله والبحث في قدمها أو حدوثها وكذلك هو ملحق في باب مشكلة الإمامة من أجل قضايا البيعة والطّاعة.

هكذا محاور النص الكلامي الأساسية هي: **[الله الكون الإمام]**، أمّا الإنسان فهو فرعٌ تابع لهذه المحاور، يبحث فيه من أجل إرادة الله أو نفيها، وحتى مسألة الطّاعة والخُروج هي من أجل الإمام الذي هو يُمثّل الله «خليفة الله في الأرض»، وبالتّالي فالنّص الرّشدي هو خروج عن هذا الترتيب والحصْر.

موضوعات الحكمة (الفلسفة) عنده لا تلغي الإنسان أو تبقيه فرعاً بل هو مركز الكون وبه يقع التّوازن وبالتّوازن «**الاتفاق**» تتحققّ إنسانية الإنسان وكرامته وسعادته بفضل استغلاله للطّبيعة ومنافع المال والاقتصاد والجماليات، وظُلم الإنسان أو الحطّ من قيمته وهَدر حقوقه هو خرق للتوازن الطبيعي - الاجتماعي ولتعاليم القرآن الكريم.

هكذا بالنّسبة لـ» ابن رشد «الأصل في الأشياء «**القَصديّة** «التي تتحدّد حسب رغبات الإنسان وحاجاته التي لا تتعارض مع مبدأ «**الاتفاق**» الذي يحفظ التوازن، وهذا الأصل هو الذي أصّل له فقهياً وبنى عليه اجتهاداته الفقهية أبو إسحاق الشّاطبي (ت790هـ/1388م).

يستمرّ في شرح «**دليل العِناية**» فيقول: «معرفة وضع الشّرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسّعادة الإنسانية والشّقاء الإنساني وبالأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السّعادة، وهي الخيرات والحسنات... ومعرفة السّعادة الإنسانية والشقاء

(1) المصدر نفسه، ص 195

الإنساني تستدعي معرفة ماهي النفس؟ وما جوهرها ؟، وهل لها سعادة أخروية وشفاء أخروي أم لا ؟.[1]

يربط بين النّظر «الاعتبار» المبني على معرفة مغزى العناية والسّعادة الإنسانية التي تتطلّب معرفة النفس، إذن مدخل معرفة الله هو فهم «**دليل العناية**» ولا يكن فهم هذا الدّليل إلا بتحديد غاية الإنسان ورغباته المادّية والرّوحية والجماليّة أي معرفة السّعادة الإنسانية التي تقتضي «**معرفة بالنفس**»، هكذا إذا تابعنا ما يقول ابن رشد هنا أو في مواضع أخرى من كتبه فإننا نجد أن المدخل الأساسي والمركزي للمعرفة هو «**معرفة الإنسان بما هو إنسان**»، بالكشف عن شروط توافقه مع الطبيعة وعن منازعه الإنسانية كحريّة القول والاعتبار وحقّه في المنافع المادية والجمالية وهو ما يشكّل كرامته.

النص القرآني الكريم بالنسبة له مبني على دليله الاعتباري الذي يعتبره قطعيًا في مقابل الأدلة الظّنية الفقهيّة والقياسيّة الكلاميّة العقيمة، وهذا الدليل مبني على أصلين:

1= **العالم** بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات.

2= إنّ كلّ ما يوجد **مُوافِقاً** في جميع أجزائه بفعل واحد ومُسدداً نحو غاية واحدة فهو **مصنوع ضرورة**.

ينتج عن هذين الأصلين بالطبع **أن العالم مصنوع وأن له صانعاً**، الخلاصة من ذلك أن «**دلالة العِناية**» تدلُّ على الأمرين معاً، وهو أشرف الدّلائل[2] الدّالة على وجود الصّانع، وبالتّالي لابدّ للحفاظ على الطّبيعة والتوازن فيها، يقول: «...إذا نظر الإنسان إلى مافيه (أي الكون) من الشّمس والقَمر وسائر الكواكب، التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها، وسائر الكائنات والنبات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا»[3].

(1) المصدر نفسه، ص 195.

(2) المصدر نفسه، ص 200.

(3) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1ص50.

هناك ربط أساسي في تفكير «ابن رشد» بين استخدامه لمفهوم «**الأسباب**» في فهم الطّبيعة والمجتمع، ومفهوم «**العِناية**» في تأكيده على ألوهية الله والرّد على الكلاميين وحلّ كثير من الإشكالات التي كانت إلى زمنه مازالت جدالاً يتسبب في تمزيق الأمّة و«تشويش» معتقدها المؤدّي إلى القتل والفتنة، وكذلك مفهوم «**القصد**» والوقوف عند «**ظاهر النصوص**» وإبطال التّأويل غير المبني على قواعد تسمح بذلك، أو التّصريح به لغير أهله من الخاصة «أصحاب البرهان»، وبناء الأحكام الفقهيّة على أساس قصديتها في حفظ الدّين والإنسان، أي في الأساس «حِفظ الإنسان وكرامته» لأن الدّين غايته «الإنسان» أي «التكريم الآدمي».

«الأسباب» و«العِناية» و«القصد» مفاهيم مركزية في الخطاب الرّشدي تتكامل لحلّ الإشكالات المفهوميّة والتّأويلية في الثّقافة العربية - الإسلامية من أجل «الإنسان» الذي ينبغي في نظر ابن رشد أن يتحرّر من «تشويش المؤوّلين والكلاميين» وأن يستفيد من خير الطبيعة ويتمتع بجمالها، فهي في الأساس مخلوقة له وهكذا يكون «التّوازن» وتتحقّق الغاية والقصد، كما يتحرّر من «فقه فرعي» غارق في الأقيسة الفاسدة ومُهمِل لـ«**القصْد**» الذي جاءت به الشّريعة، ويتحرّر من «قدرية الأشعريين والمعتزلة والجبرية» بفهم أن أفعالنا المنسوبة إلينا يتمّ فعلها بإرادتنا موافقة مع الأفعال التي من خارج لها وهي المعبّر عنها بـ«**قَدر الله**»، هي أسباب سُخِّرت لنا تتسبّب في أن نريد أحد المتقابلين، إذن فعلنا حسب ابن رشد ينتج في الأصل عن «**إرادة شَوقية**» تحدث عن تخيّل ما أو تصديق بشيء يتوافق مع الأسباب الخارجية، ومعرفة هذه الأسباب الخارجية - التي تتميز بالانسجام والترتيب والتوازن - ضرورية لتكتسب النّفس الإنسانية - حسب إبن رشد - الفضائل العملية والفضائل النظرية، ولن يحصل هذا الاكتساب بـ« **المعرفة** «النّظرية فقط بل لابدّ من فعل «**الخير**» كسلوك إنساني، كبعد يعطي هوّيته الآدمية ومعنى الكرامة، وإذا ما تحقّق ذلك تكون «**السّعادة الإنسانية** «التي نظّر لها العلماء والفلاسفة المسلمون وهي حلم الأديان والبشرية.

آراء ابن رشد التي تعرّضنا لها هي في جوهرها تطوير بمنهجية مختلفة وبرؤية أكثر عمق لقضايا «السّعادة» و«الحيلة في دَفع الأحزان» و«الخير» ومعاني «الكرامة» التي تناولها فلاسفة الإسلام قبله، لقد كان ابن رشد في هذه المسائل برؤيته «الإنسانيّة» إن صَحّ التعبير استمراراً لـ« **الثقافة الحزمية الظّاهرية** «وللثقافة الأندلسية

المتفتحة على الثقافات والأديان الأخرى، هكذا الحضارة الأندلسيّة لا تُشكِّل فقط عامِل تأثير في التاريخ الأوربي على المستوى العِلمي التجريبي ولكن أيضاً على مستوى القِيم الإنسانية والجمالية.

لنتناول أندلسياً آخر عاش في جوّ هذا التّعدد والتّنوع الثقافي، لم يكن من أهل البرهان خالصاً أو من الكلاميين خالصاً أو فقيهاً يقف عند ظواهر النُّصوص رغم ظاهريته المذهبيّة، كان كلّ ذلك يصعب حشره ضمن زُمرة معيّنة من الفلاسفة أو الكلاميين أو الفقهاء، وحتى يصعب أحيانا حَشره ضمن ديانة واحدة، كانت رؤيته أكبر وخياله أغنى ولغته أعمق رمزاً ومعنى، حلّق به خياله في معنى «**الإنسان**» فلم يعد ينظر شيئاً إلا هو، في الله والوجود، وانطلق منه في التدليل على الله، صار وجوده ضرورياً لله وللطبيعة، لا يكون التّوازن إلا به ولامعنى للدّين والأشياء والحياة والموت بدونه، سوف سنقرأ فَصّاً من فصوصه فيه تأويل وتخريج حول «**المرأة**» لنرى تكريمها من الله، لم نعهده سابقاً بهذا الا تساع الخيالي والتّأويلي.

كرامة المرأة... والنّص الكشفي

«**النّص الصُّوفي**» هو أحد النصوص الّتي تبقى حيّة بقدرتها المجازية – الإبداعية الّتي تسمح بتعدّد الفهم، ولأنّها أكثر ارتباطا بالذّات الإنسانية، فهي نصوص تبرز **قيمة الإنسان بتأليهه، وتأنيس الله في نفس الوقت**، الإنسان هو سبب وجود الكون، وبانتهائه ينتهي العالم، وألوهيّة الله لا تتحقّق إلاّ بالإنسان فبه عُرف وعُبد، وبسببه كانت المحبّة، هي الأصل والرابط بين الخالق والمخلوق.

إن اعتبار «**التّصوف**» عرفانا غنوصيًا يكرس اللاعقلانية والرُّؤية السحرية – كما يرى ذلك الباحث المغربي «محمد عابد الجابري» أو غيره ممن يتفقون معه في هذا الحكم – يحرموننا من اكتشاف خفاء هذه النصوص ومن طاقتها التأويلية الّتي لم تنفذ ومن توظيفها في إشاعة ثقافة السّلم والمحبّة، هذا فضلاً عن متعتها الجماليّة.

الصوفي الإسلامي لم يكن يزهد في المرأة ولم يكن يحط من شأنها، كان يراها تجلياً إلهياً، فيها تتحقّق الصّفات الإلهية (**الخلق، التكوين، الفناء، الانفعال... الخ**) ومحبّة المرأة معناه محبّة من مَنحه الله بعض صِفاته الإلهيّة، أنثوية الكائنات ليست صِفة أدنى من الذّكورية، بل عنها تصدر الكَثرة والتعدّد، فالوحدة (الواحدية)

هي الّتي تنتج عنها الكَثرة الّتي هي تنويعات للواحد.

حسب هذه النصوص «**الأنثوية**» صفة إلهية، فالحديث عن الله يتمّ من خلال ألفاظ مُؤنثة (**الذّات، القُدرة الإلهيّة، علَّة الوجود**)، ألا يجعلنا هذا الفهم ننصف العربي القديم الّذي اعتبر الإله أنثى ؟

هذه المعاني الأنثوية للصّفات الإلهيّة حَلَّقت **بمحي الدين بن عربي (560هـ - 638هـ)** في مكاشفاته الصُّوفيّة إلى حدّ تعميم «الأنثوية» ومطالبة المريد «التّلميذ» الّذي يريد أن يترقَّى في المقامات والأحوال للوصول إلى درجة الوليّ – أن يتأنَّث، يقول :»فلا ينبغي للمريد أن يأخذ رِفقاً من النّساء حتّى يرجع في نفسه امرأة فإذا تأنَّث والتَحق بالعالم الأسفل ورأى تعشّق العالم الأعلى، وشَهِد نفسه في كل حال ووقت وارد منكوحاً دائماً ولا يُبصر لنفسه في كشفه الصُّورة وحَاله»[1].

الميْل إلى «التّأنيث» المتأنّي من نَرجسيّة الصُّوفي في حبّه لذاته، هذا الحُبُّ للذّات كان في البدء إلهياً، أي أن الله عَشق ذاته فخلق (الإنسان) ليرى نفسه [**خلق آدم على صورته**] فالسّجود هنا لآدم من طرف الملائكة هو في حقيقته سجود لله المتجلّي في كائن جسدي، هكذا العبادة في جوهرها هي عبادة الصُّورة لأصلها (**الإنسان صُورة الله**)، سبب الخلق حسب هذا التعبير عِشق للذّات تولَّدت عنه الكَثرة الّتي أهملت أصل وجودها.

فرسالة التّصوف هي كرسالة الأنبياء، في نشر المحبّة وإرجاع الكثرة إلى الواحِد مع بقاء التنوّع والتعدّد. هل هذا الفهم نفسّر به لماذا عجز بعضهم عن الزواج بسبب هذه النّرجسية أو بسبب العزوف مادام يستطيع أن يتأنث؟، مازال التصوف والمتصوفة لم يُتناول نفسياً بأدوات التحليل الجديدة، وإن كانت الكتابة الغربية تناولت مثل هذه المظاهر عندها، الّتي ترتبط كذلك بالثّقافة المسيحية.

الموت عند مبدعي هذه النصوص هو عودة هذه الصُّورة (الإنسان) إلى أصلها، هو اشتياق إلهي لجزء منه، ونفس هذه العلاقة نجدها بين الرّجل والمرأة التي هي علاقة أصل بفرعه، فحنين الرجل إلى المرأة هو حنينه إلى فرعه، واللقاء الجسدي

(1) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار النهضة العربية ،بيروت، ط 2، 1985 .هناك طبعات عديدة لهذا الكتاب، ولكن أكثرها تشوها ومسخاً هي طبعة الجزائر، المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية، وللأسف رغم التنبيه، أعيد طبعه المرات العديدة.

هو «**الموت**»، ولكنّها الموت التي تعني الحياة، هو التقاء الذات مع ذاتها، هنا يزول الفرق بين ما يسمّى الأنثى والذّكر، فالرجل يصير أنثى والمرأة تصير ذكراً، هذا شكل من أشكال الاتّحاد التي يتحدّث عنها المتصوفة والفلاسفة المسلمون، فالإتّحاد بالله أو بالوجود أو اتّحاد التذكير بالتأنيث إلى حدّ الإلغاء، هو في جوهره اتحاد الأصل الّذي ينتشر عنه «**الحُبّ**» فيملأ الكون، معاني هذه الفلسفة القديمة الّتي أصبغ عليها المتصوفة المسلمون خصوصيتهم الّتي المحافظة على جوهر الإيمان والتّوحيد لم يفهمها بعض الفقهاء، فكان مصير بعض القائلين بهذا المعنى القتل بتهمة التكفير.

من النّصوص الممتعة الّتي نقرأ فيها تأويلات لا تعرف حداً ولا تخضع لقاعدة من قواعد الأصوليين والفقهاء والمفسّرين، نص «**ابن عربي الأندلسي**» الوارد في كتابه «**فصوص الحكم**» وهو مجموعة فصوص يتابع فيها كلمة «**الله**» وتجليّاتها في الوجود، والفَصُّ الأخير «**فَصُّ حِكمة فرديّة في كَلمة محمديّة**» هو الّذي يعنينا هنا.[1]

هذا الفَصُّ يعتمد الحديث النبوي التالي موضوعاً لتأكيد الرّؤية المعرفيّة العرفانيّة ل»ابن عربي» «**حُبّب إليَّ من دنيَاكُم ثلاثٌ: النّساءُ والطّيبُ وجُعِل قُرَّة عيني في الصَّلاة**»[2]، هذا الحديث يعطيه معانٍ مختلفة وغير معهودة، ويحلّق في مقاماته الصوفية ليعطيه مضامين تتّفق مع رؤيته ويكسِّر خِطابا فقهيّاً كلاسيكياً تعوّد على قاعدة «الرّجل يعدل امرأتين»، ابن عربي في موضع آخر يقول :»كنت أبغَضُ النّاس للنّساء، مدّة ثمانية عشر سنة، والآن أنا أشدّ الناس حبًا لهن، وما ذلك إلا لانكشاف هذا السّر»، ترى ما هو هذا السر ؟.

السّر الانقلابي الّذي اكتشفه صاحب «الكبريت الأحمر» يكمن في المعادلة التالية (3 =1 أو 1= 3) التي فهم بها هذا الحديث أو الّتي اكتشفها من خلال تأمله لهذا الحديث، إذن يفسّر المحبّة والوجود بهذه المعادلة، إنّ «**الثلاثة**» هي الأصل، هي الفرد الّذي يبتدئ به العدد وبه تكون الكثرة.

إنّ «التّثليث» مفهوم أساسي في خطابه، يؤسّس عليه رؤيته الأنطولوجية والمعرفيّة، وهو المفهوم الّذي تجتمع فيه تأثيرات أفلاطونية – مسيحية وإسلاميّة

(1) المصدر نفسه، ص.199

(2) رواه أنس بن مالك، وأخرجه النّسائي (3939)، وأحمد (14069).

أيضا، يقول: «كان (أي محمد) نبيّاً وآدم بين الماء والطين، ثم بنشأته العنصرية كان خاتم النبيين، وأوّل الأفراد الثّلاثة وما زاد على هذه الأوليّة من الأفراد فإنّها عنها».

هذا الفصُّ كلّه ثلاثي:

آدم (روحه الحقيقية محمد) الطّين الماء.

النّساء الطيّب الصّلاة.

الحقّ الرّجل المرأة.

ذات خالقه رجل ذات منكوحة (امرأة).

الله العالم آدم.

فاعل منفعل منفعل عن الحبّ بلا واسطة.

الصلاة = القيام ركوع سجود.

العلاقة الّتي تحكم هذه الثلاثيّات – الّتي هي أفرادٌ في حقيقتها – (وحدة الوجود)، هي علاقة محبّة وشوق وتكامل (الحُب – المحِب - المحبوب)، يقول «ابن عربي»:

تَثلّث محبوبي وقد كان واحداً ** كما صيّروا الأقنام بالذّات أقنما

أصل النّشأة ثلاثة الّتي هي الواحد، فالمعادلة الصّوفية (3=1) أو (1=3) هي صحيحة من حيث فرديّة العدد «3» وثلاثية العدد «1» وهكذا يتسلّل الخلق ليدور في فلك «**التّثليث**» التّوحيدي الّذي يستدعي التأنيث كصفة تحمل معاني الألوهية من خلْقٍ وتكوين وقدرة... الخ.

المرأة في خِطاب الأكبري ليست فرعاً تابعاً أو مخلوقاً ناقصاً، إنها كائن إيجابي (معنى الآدمية -الكرامة) فهي دليل الله، هي زُوج، شَفّعت وجُود الحقّ، كما كانت المرأة شَفّعت بوجودها الرّجلَ فصيّرته زَوجاً، فظهرت ثلاثة «**حقٌّ ورجلٌ وامرأةٌ**»، فحنّ الرجل إلى ربّه –الّذي هو أصله- حنين المرأة إليه، فحبّب إليه ربّه النّساء كما أحب الله من هو على صورته. والوصل الّذي يحدث هنا هو «**النكاح**»، الّذي يعتبر فِعل فناء وليس فعلاً غريزياً عادياً بل مليء بالمحبّة، والفناء موت في المحبوب، والاغتسال منه ليس لأنّه «جنابة» أو «نجاسة» كما نجد ذلك في «القاموس الفقهي» بل لأنّ الله يَغار من عبده، فبالاغتسال يَعود إليه ويفنى فيه أيضاً حين يَعمَّ الماء جميع جسده، فهو يخرج من فَناء إلى فَناء (فناء النّكاح وفناء في الله) وهو فناء بمعنى الحياة، فبالنكاح (الجِماع) يكون الخَلق (المولود) باجتماع المني والبويضة،

بالاغتسال يَنشط الجسم وتصحّ الصلاة التي هي أيضاً (نكاح-فَناء)، فالماء أصل الحياة، والخَلْق المستمر هو ما يقول به الشيخ ابن عربي: «فلم يكن في صُورة النّشأة العنصرية أعظم وصْلة من النكاح، ولهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، فإنّ الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يتلذذ بغيره، فطهّره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك»[1].

المرأة في الحديث مُقدّمة على الصّلاة، لأن معرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه، فمعرفة المرأة معناه معرفة نفسه، لأن المرأة جزء منه **[إن عرف نفسه عرف ربه]**، المعرفة بدؤها محبّة وكمالها عشق وغايتها الفناء.

العلاقات كلها مبنيّة على «الشّوق» ولن يطفئ نار الشّوق إلا الوصل، فوصْل العبد بالله لا يتمّ إلا بالموت (الفناء)، سواء أكان بالتأمل أو الاتّحاد به، وهذا فناء فيه (موت) يتمّ بالتدرج في مقامات تتطلّب مجاهدات ومكاشفات، أو بالموت الطبيعي:

يَحنُّ حبيبي إلى رُؤيتِي ** وإنّي إليه أشَدُّ حَنينا
وتهفُو النُّفوس ويأبى القَضا ** فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

أما شوْق المرأة إلى الرّجلِ فهو شوقٌ إلى الوطن الأصلي الّذي هي منه – حسب القصّة الدينية – وشوْق الرّجل إليها هو شوق إلى جزء منه يُوصِله بالله لأنها محلّ الانفعال وموضع السّر الرّباني ولن يتمّ ذلك إلاّ بإدراك هذا المعنى مع وصِال جسدي (فناء) – حين يستمرّ في الشّرح – يوضّح أن الشوق أصل النشأة الّتي كانت بنفخة، والنّفخة معناها الاشتعال (النّار)، الحرارة، فالشّوق هو «حرارة المحبّة» ولن يُطفِئها إلا الّلقاء، «وقد كلّم الله موسى في صورة نار».

يقول ابن عربي: «ظهرت بصورتِه (أي حواء) فحنّ إليها حنين الشّيء إلى نفسه، وحنّت إليه حنين الشّيء إلى وطنه، فحبّبت إليه النّساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النّوريين على عظم قدرهم ومنزلهم وعلوّ نشأتهم الطّبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة، والصُّورة أعظم مناسبة وأجلّها وأكملها».[2]

شوق الله شوق / الرجل (شوق) المرأة

(1) المصدر نفسه، ص 198
(2) الكاشاني، كمال عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: د. كمال أبراهيم جعفر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1981، ص 203

حتّى تدبير العالم يتمُّ من علٍ، والأمر الإلهي هو (نكاح) في عالم الصُّور العنصرية، إنّه نكاح الفرديّة الأولى، العلاقة بين السّماء والأرض علاقة انفعال، وكذلك العلاقة بين المرأة والرجل علاقة انفعال، المرأة محلُّ الانفعال والطبيعة كذلك محل انفعال إنهما أي الطبيعة والمرأة «**النّفس الرحماني**» ترى هل هناك قداسة وتكريم أكثر من هذا؟.

في «الفتوحات»، يقول :»إن المرأة من الرّجل بمنزلة الطّبيعة من الأمر الإلهي، لأن المرأة محلّ وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محلُّ ظهور أعيان الأجسام فيها تكوّنت، وعنها ظَهرت فأمرٌ بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمرٍ لا تكون، فالكون متوقف على الأمرين، ولا تقلْ إن الله قادر على إيجاد شيء من غير أن ينفعل أمر آخر... فمن عرف مرتبته الطبيعية عرف مرتبة المرأة، ومن عرف الأمر الإلهي فقد عرف مرتبة الرجل، وإن الموجودات ممّا سوى الله متوقف وجودها على هاتين الحقيقتين، غير أن هذه الحقيقة تخفى وتُدقّ بحيث يجهلها أبناؤها من العقول فلا تثبتها في العالم البسيط وتثبتها في العالم المركب وذلك لجهلها بمرتبتها كما جُهلت هنا مرتبة المرأة».

السماء الرجل

العلاقة هنا
علاقة

الأرض المرأة

الأصل في الأشياء «**التأنيث**»، والحديث يبدأ بالتأنيث وينهي به (الصّلاة) ويتوسط المؤنثين (مذك) الّذي يُساوي الطيّب، ك»هُوَ» في وجوده، ذكره بعد «النّساء» لما في النّساء من روائح التكوين [فإنّه أطيب الطيّب عِناق الحَبيب]، الطيّب هنا «آدم» بين الذّات الموجود عنها وبين حوّاء الموجودة عنه.

النساء الطيب الصلاة.

الله آدم حواء.

و «**الله**» ذات «صفة مؤنثة، ومهما تضيف إليها من الصّفات، فإنّ هذه الصّفات مؤنثة، فالتأنيث دائماً يتقدّم عند القائلين بمبدأ العلّة، فالعلّة مؤنّثة»، معنى أنّ الذّات بمعانيها الأنثوية هي الأصل، الدّائرة الكونية تبتدئ بها وتكتمل عندها.

الّلذة هي الوصل بين الكائنات، هي المحبّة فالكون هو نتيجة لذّة (تلذُّذ الله برؤية صُورته)، الّلذة تعمّ الكون كما لذة «الجِماع» (العملية الجنسية) تعم الجسم والنفس، فيكون الغُسل «الطّهارة» الّتي تَعمُّ البدن كلّه حتّى تصح الصّلاة، ولا نستطيع الفصل فيها بين ما هو شهواني وروحاني، الكل واحد، ولا تتحقّق هذه «**اللّذة**» الواحدة المتنوعة إلا مع المرأة، هكذا لم يكن بعض متصوفة الإسلام زاهدين في المرأة أو يحطوا من كرامتها أو من «**العلاقة الجنسيّة**» بل يرونها في جوهرها علاقة رُوحيّة.

ومن أراد شهود الله عند ابن عربي فإنّه يتحقّق في ثلاثة:

1. شُهوده في منفعل (المرأة)، تنفعل بفاعِلٍ الّذي هو الرّجل.
2. شهوده في نفسه (الرجل) من حيث صدور المرأة عنه فالقصّة تقول (خُلقت المرأة من ضِلع آدم)، هذا الشّهود هو في فاعِل.
3. شهوده في نفسه، ولكن من غير استحضار صورة المرأة المخلوقة عنه، وهذا شهود في منفعل عن الحقِّ بلا واسطة.

إذن عندنا حسب ابن عربي العلاقة التّالية:

شهود في = منفعل (المرأة) + فاعل (رجل بتصور واسطة) + (منفعل بلا واسطة).

«أ «– شاهد = (الله = المرأة) أو العكس.

«ب» – شاهد = (نفسه = الشاهد + صورة = الله)

«ج» – شاهد = (نفسه = الله)، وهنا يصير واحداً وينتفي العنصر الثالث، ولكن في الغالب الشّهود ثلاثي، وأكمل شهود هو «شهود للحقّ في المرأة الّذي هو أتمّ وأكمل».

لماذا؟ لأنّه «يشاهد الحق (الله) من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيثُ هو منفعل خاصّة».

وهكذا يجد صحاب الكبريت الأحمر تبريراً أعمق لحبّ الرسول للنساء والتّزوج

بهنّ بهذا العدد، وهذا المستوى أفضل من التبريرات التي يكتبها بعض المفكرين الإسلاميين اليوم، هذا النّص يُحرّر «الجنس» من النّظرة الفقهية التبسيطية التي ترى فيه فعلاً عضوياً لذّياً فقط، وتُكثر من التحريمات حوله واعتباره نجاسة «**جنابة**»، إنه هنا فعل إيجابي تتوحّد فيه اللّذة الشهوانية باللّذة الرّوحانية فيكون الفناء من أجل الحياة ومعاودة الخَلْق.

لنتابع ما يقوله تلميذه وشارحه «الكاشاني» حين يشرح لنا مصطلح «**النّكاح السّاري في جميع الذراري**»: «هو التّوجّه الحيّ المشار إليه في قوله: «**كُنت كنزاً مخفياً**». يشير إلى سبق الخفاء والغيبة، والإطلاق على الظُّهور والتعين سبقاً أزلاً ذاتياً، «**فأحببت أن أعرف**» يشير إلى ميل أصلي وحبّ ذاتي هو الوَصلة بين الخفاء والظهور المشار إليه «**بأن أعرف**». فتلك الوصْلة هي أصل النكاح السّاري في جميع الذراري، فإن الوحدة المقتضية لحبّ ظهور شؤون الأحدية الّتي تسري في جميع مراتب التعينات المترتبة وتفاصيل كلياتها بحيث لا يخلو منها الشيء، وهي الحافظة لشمل الكثرة في جميع الصور عن الشتات والتّفرقة فاقتران تلك الوحدة بالكثرة هو وصلة النكاح. أولا في المرتبة الحضرة الواحدية بأحدية الذات في صور التعينات وبأحدية جميع الأسماء ثم بأحدية الوجود الإضافي في جميع المراتب والأكوان بحسبها حتّى في حصول النتيجة من حدود القياس والتعليم والتعلّم والغذاء والمتغذي والذكر والأنثى بهذا الحب المقتضى للمحبية والمحبوبية بل العلم المقتضى للعالمية والمعلومية هو أول سريان الوحدة في الكثرة وظهور «التّثليث» الموجب للاتّحاد بالتّأثير، والفاعليّة والمفعوليّة وذلك هو النّكاح السَّاري في جميع الذراري»[1].

هكذا لفظ «**النكاح**» في «القاموس الصّوفي» لا يحمل معنىً واحداً تحوم حوله الممنوعات والعقوبات، بل يحمل انزياحات عدّة يتمّ بها تفسير الوجود وربط العلاقة مع الله، إن اللّغة الصوفية حاولت تحرير لغة احتواها التصور الفقهي الديني من «العيْب» والممنوعات الأخلاقية وتنساب على يديه في حريّة كاملة لتأخذ دلالات تبطن الوجود وتحتويه، إنها لغة التّطهير لما لحق «العربية» من تعقيدات أثرت على حريتها وقدرتها على الاستجابة إلى التّحرر سواء من «سلفيتها» أو من سلاسل النحويين والفقهاء.

(1) الكاشاني، ص 204، والفتوحات، المجلد الثالث، ص 87.

ماذا صنع ابن عربي بما يتداوله الفقهاء والمحدّثون من نصوص تَحرم المرأة من الحكم وتعتبرها ناقصة عقل ودين، ولا تشهد في المحكمة إلا إذا كانت معها صاحبتها؟. لم يرفضها –رغم هشاشة رواية بعضها- وإنما حاول تأويلها بما ينسجم مع فكرته التي شرحناها سابقاً، وهذا ممّا يجعل من آلية التأويل قراءة متنوعة تحرّرنا من سلطة النص ومن هيمنة ما هو شائع، ونستطيع بفضل مثل هذه القراءات – الّتي تحتاج إلى قراءات – الاستجابة للرّاهنية.

لنتابع ما يقوله في كتابه «**الفتوحات المكية**» في فصل يسميه «في معرفة جمع النساء والرجال في بعض المواطن الإلهية وهو من الحضرة العاصميّة» يبدأ بالتالي: «إنّ الإنسانية كما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة لم يكن للرجال والنساء درجة من حيث الإنسانية». يعتمد في جميع فقرات هذا الفصل الحديث الشّريف «**النّساء شقائق الرّجال**» المناقض للأحاديث الأخرى الّتي تجعلها دون ذلك، ويحاول جهده تأويلها، ففي نظرة تنقص من قيمة المرأة في ظاهرها فقط.

يعطي لهذه الأقوال المأثورة تأويلا باطنياً يتناسب مع رؤيته الصوفية للتأنيث الذي يراه الأصل وإيجابي، عكس ما هو معروف في «خطاب الفقهاء والمفسّرين»، هكذا يناقش الّذين يريدون أن يجعلوا من درجة المرأة أدنى بقوله: ألا تنظر إلى حكمة الله تعالى فيما زاد للمرأة على الرّجل في الاسم، فقال في الرجل :»**المرء**» وقال في الأنثى «**المرأة**» فزادها «**ها**» في الوقف «**تاء**» في الوصل على اسم المرء للرجل، فلها على الرجل درجة في هذا المقام ليس للمرأة في مقابلة قوله «**و للرجال عليهن درجة**» فسدّ تلك الثلمة بهذه الزيادة في المرأة، وكذلك «**ألف**» حبلى و»**همزة**» حمراء... ولو لم يكن شرف التّأنيث إلا إطلاق الذات على الله وإطلاق الصّفة وكلاهما لفظ التأنيث لكان جبراً لقلب المرأة الّذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر.

التأويلات نفسها سوف نجدها عند أمير حرب تأثر بـ ابن عربي إلى حدّ أن جاور قبره بـ «دمشق» أثناء منفاه الاختياري، فعاش تأملات باطنية ضمّنها في كتابه «المواقف»، لقد كان هذا الأمير مثالاً للتسامح مع الأسيرات الفرنسيات ومع الّذين يختلفون معه عقيدة، ولعب دوراً في حماية المسيحيين السوريين بالشام من الموت، كان في الغالب يأخذ برأي والدته في شؤون إمارته عسكرياً وسياسياً، إنه «**الأمير عبد**

القادر الجزائري».[1]

تكوينه الصوفي – الذي وصل إلى درجة العمق بـ«دمشق»- هو عامل هذا التسامح الإنساني، يقول: «لم أعرف سرّ هذه القوّة لـ «عائشة» و«حفصة» حتّى خاطبهما الحق بهذا الخطاب المبين [يقصد السّورة القرآنية «التّحريم» الّتي نزلت لإنذار عائشة وحفصة من مغبة التآمر على الرسول (ص)]، لعظيم قوتهما فسألت الله تعالى كشفه، فكشفه وما كشف الشيخ(رضي) هذا السر؟».

معنى هذا أنّه رغم الكشف الّذي وجدناه عند ابن عربي فإنّه لم يستطع الوصول إلى سِرّ هذا التخصيص بهذا الخطاب الموجّه لزوجات الرسول، رغم ما يبدو من ظاهر الأمر بالنسبة للقارئ العادي وحتّى الفقهاء أن ذلك إنذار ومعروف ما في الإنذار من التقليل أحياناً من شأن المنذور.

يستدرك الأمير انتقاده لشيخه – كون همته تعلّقت بتأويلاته الّتي سبقه فيها – فاستطاع الوصول إلى كشف سِرّ قوّة المرأة.

يقول: «ولما وقفت على كلام الشيخ هذا تعلّقت همتي بكشفه؟ فكشفه الحق- تعالى- لي مناما فأخبرني أن هذه القوّة الحاصلة للمرأتين إنما كانت للمشابهة بحضرة الانفعال وهي الحضرة الإمكانية وزاد على ذلك بكونهما مظهرين كاملين للحقيقة الفعلية الوجودية لكمالهما الإنساني فجمعا بين حضرتي الفعل والانفعال، فجنس المرأة لما كان محلا للتكوين كان أقرب إلى المكَوِّن، وإن حضرة الانفعال لها شرفٌ عظيم، وفضلٌ عظيم، وقَدرٌ جسيم من حيث أنّ حضرة الفِعل والوجوب والتّأثير إنما ظهرت بها، وتعيّنت بسببها، فلو كانت هذه الحضرة غير قابلة للانفعال والتّأثير ما حصل تأثيرٌ أصلا ولا كان لحضرة الفعل والوجوب ظهورٌ، ألا ترى العِلم المطلق وهو المستحيل حيث ما كان قابلاً للانفعال والتّأثر ما حصل فيه تأثير ولا كان لحضرة الفِعل والوجوب بها ظهور؟... أما حديث: «حُبّب إليّ من دنياكم ثلاث: النّساء والطّيب وجَعَل قرّة عيني في الصّلاة» فيعني حبّبهن الله إليّ بكشف هذا السِّر الّذي فيهن وما قال أحببت فيكون حبّه لهنّ كسائر النّاس من أهل الحبّ الطبيعي والميل الشّهواني».

أردنا تقديم انزياحا لمعنى من بين الانزياحات المتنوعة المختلفة قصد كشف غِنى

(1) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في التصوف والمواعظ، ج1، دار اليقظة (بيروت)، ط1966، ص، 280.

«نَصِّ الكشف» في تأويله للوجود وللنّص الدّيني، وتبيان التحرّر من هيمنة اللغة الفقهية المدرسية المسيّجة بالحدود الأصُولية المذهبيّة واللغوية، ولم نرد إبطال معنى آخر وإثبات عكسه من أجل جدالية عقيمة تتعامل مع النص التّراثي تعامل المنتقى لأشياء في معرض، أو توظيف ذلك في معركة نضالية المنتصر فيها دائماً «سُلطة النص».

نصّان رغم تباين رؤيتهما المنهجية يلتقيان في الإعلاء من كرامة الإنسان (آدميته)، يجعلان من الدّين غايته «الإنسان» بالدّرجة الأولى، بل وجود الله والكون متعلّقان به ولا معنى للأشياء إلا به، ترى كيف نعيد تشكيل هذه «**النّزعة الإنسانية**» من خلال الميراث القيمي ومنه «**الكرامة**» وإعادة قراءته ضمن أفق ما بعد الحداثة؟ وكيف يستمرّ معنا كقيم اجتماعية تحقّق التعايش والحوار والتسامح؟ وننجز بها العدالة الغائبة؟

***

قائمة المصادر والمراجع

1. الآلوسي، محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. ج 7. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
2. ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. تحقيق وتقديم محمود قاسم. ج 1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
3. ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.
4. ابن باديس، عبد الحميد. الآثار. إعداد وتصنيف عمار طالبي. ج 2. الجزائر: الشركة الجزائرية لعبد القادر بوداود، د.ت.
5. ابن رشد، أبو الوليد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم وتحقيق محمود قاسم. ط 3. القاهرة: مكتبة الأنجلو–المصرية، د.ت.
6. ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق بوعمران الشيخ وجلول البدوي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.
7. أركون، محمد. نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي.

ترجمة هشام صالح. ط 1. لندن: دار الساقي، 1997.
8. الأمير عبد القادر الجزائري. المواقف في التصوف والمواعظ. ج 1. بيروت: دار اليقظة العربية، 1966.
9. البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى.
10. الترمذي، محمد بن عيسى. السنن.
11. حنفي، حسن. دراسات إسلامية. بيروت: دار التنوير، 1982.
12. عصفور، جابر. غواية التراث. ط 1. الكويت: وزارة الإعلام، سلسلة كتاب العربي، 2005.
13. عروة بن الورد. الديوان. تحقيق ودراسة أسماء أبو بكر محمد. بيروت: الدار العلمية للكتب، 1989.
14. القمّاش، عبد الرحمن بن محمد. الحاوي في تفسير القرآن الكريم. (بيانات النشر غير متوفرة).
15. الكاشاني، عبد الرزاق. اصطلاحات الصوفية. تحقيق كمال إبراهيم جعفر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.
16. مسكويه، أبو علي. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. القاهرة: المطبعة الحسنية المصرية، د.ت.
17. الهروي، عبد الله الأنصاري. منازل السائرين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
18. الزوزني، أبو عبد الله. شرح المعلقات العشر. بيروت: مكتبة الحياة، 1983.
19. تامر، جورج (منسق). معجم الحوار: مفاهيم أساسية من المسيحية والإسلام. طبعة جيب. فرايبورغ: دار هيردر، 2016.

مفهوم الكرامة في التيارات النفسية المعاصرة
بين إشكاليات ضبط الأبعاد وسياقات الاستعمال.

The concept of dignity in contemporary psychological schools of thought: definitions, dimensions and meanings in different cultural settings

أ.د/ بوحفص مباركي[1]

الملخص:

أثار ولا يزال يثير مفهوم الكرامة جدلا واسعا في كافة التخصصات العلمية التي لها علاقة بالكائنات الحية، سواء على مستوى المصطلح أو على مستوى التوظيف، ومنها علم النفس الذي تناول هذا المفهوم كبقية المفاهيم النفسية الأخرى من زوايا مختلفة حسب المدارس والتيارات الفكرية التي شهدها علم النفس منذ نشأته أواخر القرن التاسع عشر.

تتناول هذه الورقة البحثية مختلف جوانب مفهوم الكرامة في الدراسات النفسية المعاصرة، من تحديد للدلالة اللغوية للمفهوم وتعريفه في إطار علم النفس وتحديد مؤشراته في الأدبيات النفسية، وهذا عبر التيارات الفكرية السائدة في علم النفس المعاصر، سواء تلك التيارات التي أنكرت وجود مفهوم الكرامة كليا كالتيار الفكري السلوكي في علم النفس، أو جزئيا كالتحليل النفسي، أو التيار الفكري الإنساني في علم النفس بمختلف مدارسه الذي أعطى لمفهوم الكرامة الإنسانية حيزا واسعا على مستوى الدراسات النظرية والدراسات الميدانية والتجريبية.

أبرزنا مختلف أبعاد مفهوم الكرامة في ثلاث مواقف أساسية من مواقف النشاط البشري التي نالت حصة الأسد في الدراسات النفسية داخل التيار الفكري الإنساني لعلم النفس، وهي مواقف الرعاية الصحية معتمدين أساسا على نموذج علم النفس الإنساني، ومواقف العمل والنشاط الإنتاجي معتمدين نموذج علم

(1) أستاذ العليم العالي المميز بجامعة وهران 2، خريج جامعة برمنجاهام-بريطانيا (PhD, 1978)، مدير مختبر الأرغونوميا والوقاية من الأخطار، له العديد من المؤلفات باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.
للاطلاع على بعضها: https://orcid.org/0000-0002-0980-6751

النفس التنظيم، ومواقف الإدارة والتسيير البشري انطلاقا من نموذج الإدارة الإنسانية التي أولت بدورها حيزا هاما لمفهوم الكرامة. وهذا دون أن تهمل هذه الورقة البحثية إسهامات مفهوم الكرامة في تطوير علوم الإدارة والتسيير وفي توطين علم النفس في الثقافات المحلية، كون مفهوم الكرامة مفهوما محوريا عمليات تسيير الموارد البشرية في محيطها الثقافي، مما جعلنا نناقش عمليات توطين مفاهيم وطرق وأدوات القياس في علم النفس من منظور عبر ثقافي.

نختم الورقة بالإشارة إلى بعض التحديات التي تواجه مفهوم الكرامة في الدراسات النفسية، كعملية ضبط الأبعاد والمتغيرات، التي بدونها لا يمكن لعمليات دراسة وقياس مفهوم الكرامة وغيره من المفاهيم النفسية أن تتطور، لأن الضعف الملاحظ في الدراسات القيمية في علم النفس هو الجانب المنهجي الذي يعتمد فيه القياس أساسا على التقييم الذاتي، الذي عادة ما يثير شكوكا حول مصداقية نتائج الدراسات.

وختمنا الدراسة بآفاق التطور في مختلف مواطن الضعف المشار إليها، متوقعين آفاقا واعدة لمفهوم الكرامة في علم النفس وفي الدراسات البيئية التي أصبحت تولي اهتماما متزايدا لأبعاد مفهوم الكرامة الإنسانية في علاقته بالبيئة والمحيط الفيزيقي.

Abstract:

The concept of dignity has and still arousing a wide debate in all scientific disciplines, particularly in human and social sciences, like psychology, that has dealt with the concept of dignity from different angles, according to schools of thought and psychological currents that have been developed, since the emergence of psychology as independent discipline in the late nineteenth century.

The present paper deals with the various aspects of **the concept of dignity** in contemporary psychological studies. We presented its linguistic significance, its definition and its indicators according to the prevailing contemporary psychological currents of thought. We evoked those currents that deny the existence of the concept of dignity completely, like

the Behaviorism school, or partly as psychoanalysis school, or the human intellectual current in psychology with its various schools, which gave the **concept of human dignity** a wide space concern, either at the theoretical level, or at the field and experimental studies levels. Emphasizing the various dimensions of the concept of dignity in three situations of human activity, which have devoted an important place to the concept of dignity, namely, (1) the health care situations, based mainly on the model of humanistic psychology, (2) the work and production activities situations, taking work and organizational psychological studies as a model, and the (3) the human administration and management studies, based on the human management school model.

This paper raised, two main contributions of the **concept of dignity,** (1) the development of management as a science and field day to day a practice, (2) the indigenization and adaptation of psychological concepts and methods to local cultures, as **dignity** is a central concept from cross-cultural psychology perspectives.

We concluded, by mentioning some challenges facing the **concept of dignity in psychology**, such as, the methodological aspects of measurement in psychological studies, which relay mainly on self-reports and subjective measurements, rather than objective tools, a situation that usually raises doubts about the reliability of study results.

The paper concludes by some future perspectives of the concept of dignity, expecting promising prospects for the **concept of dignity in psychology** and in the environmental studies, which have become increasingly concerned with the dimensions of the concept of human dignity in its relationship to the physical environment.

تمهيد:

عادة ما يستخدم **مصطلح الكرامة** في النقاشات الأخلاقية والقانونية والسياسية للدلالة على أن للكائن حق فطري في أن يتم تقييمه ويتلقى معاملة أخلاقية. ومفهوم الكرامة هو امتداد للمفاهيم التي انتشرت في أوربا «عصر التنوير» للحقوق الأصيلة للبشر غير القابلة للتصرف.

إن احترام **الكرامة البشرية** والحياة الإنسانية من الحقوق الأساسية التي تنص عليها المواثيق الدولية كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) الذي تنص ديباجته على أن حقوق الإنسان العالمية تقوم على «الاعتراف بالكرامة المتأصلة والحقوق المتساوية وغير القابلة للتصرف لجميع أفراد الأسرة البشرية».

كما ينص إعلان برنامج عمل فيينا Vienna Declaration and Program of Action(OHCHR, 2018): على أن جميع حقوق الإنسان تكتسي الصبغة العالمية، وهي غير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة (...) ومن واجب الدول حماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بغض النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية.

غالبًا ما يستخدم مفهوم الكرامة بطرق مختلفة، ففي السياسة، يستخدم مثلا لانتقاد معاملة المجموعات والشعوب المضطهدة والضعيفة، ويمتد هذا الاستخدام إلى مجالات أخرى لتشمل الثقافات والثقافات الفرعية والمعتقدات والمُثل الدينية، والحيوانات المستخدمة في الغذاء أو البحث والنباتات. لمفهوم الكرامة أيضًا معانٍ وصفية تتعلق بقيمة الإنسان، على الرغم من عدم وجود تعريف دقيق أو متفق عليه لهذه القيمة. وعموما، للمصطلح وظائف ومعاني مختلفة اعتمادًا على كيفية استخدامه وعلى السياق الذي نستخدمه فيه.

تناولت العلوم الاجتماعية والإنسانية والشرعية مفهوم الكرامة كل من زاوية طرحه، وفي كثير من الأحيان يصعب رسم الحدود بين هذه التخصصات بين ما هو فلسفي وما هو نفسي وما هو قانوني أو سياسي.... وهكذا، غير أننا في هذه الورقة نركز على الطرح النفسي محاولين تجنب الخوض في تخصصات أخرى قدر الإمكان، لأن موضوع هذه الورقة هو مفهوم الكرامة في علم النفس بمختلف تشعباته

وتخصصاته الفرعية، تاركين باقي الجوانب لأهل الاختصاص في العلوم الأخرى.

أولا: مدخل مفاهيمي

1. الدلالة اللغوية لمفهوم الكرامة

ورد في «لسان العرب» لابن منظور (1232-1311) (ص: 3861) في تناوله للمصدر «**كرم**» ما يلي:(**كَرامة:** (اسم. مصدر كرُمَ. والكريم: هو الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل. وكرامة الإنسان اصطلاحا تعني: احترام المرء ذاته، وهو شعور بالشّرف والقيمة الشخصيّة يجعله يتأثّر ويتألّم إذا ما انتقص قَدْره. والكريم صفة من صفات الله وأسمائه، وهو الكثير الخير، الجواد المعطي الذي لا ينفذ عطاؤه، وهو الكريم المطلق.

نحن هنا أمام مصطلح ذا شأن كبير في اللغة العربية، كونه يعبر عن مفهوم مرتبط بصفة من صفات الله وأسمائه، وبالتالي فإضفائه كقيمة على خلق الله يعطي له (مفهوم الكرامة) أهمية بالغة. حتى أن العرب تجنبوا كسر المصطلح، «قال سيبويه: لا يكسر كرام، استغنوا عن تكسيره بالواو والنون، وإنه لكريم من كرائم قومه على غير قياس» (ابن منظور، ص: 3861).

وهذا بالفعل ما ورد في النص القرآني في العديد من المواقع، وفي سياقات ودلالات مختلفة: كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ [الذاريات: 24] و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [سورة الانفطار: 6] وأيضًا: ﴿ فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾ [الفجر: 15]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70] وغيرها من الصيغ والمواقع. فالكرامة قيمة وصفة إلهية أضفاها الله على الإنسان، مما يعني أن هذا الكائن ذو شأن عظيم.

أما في بعض اللغات السائدة في عصرنا الحالي، فإن ترجمة مصطلح الكرامة من الأصل اللاتيني Dignitas يقابلها باللغة الإنجليزية مصطلح Dignity وبالفرنسية مصطلح Dignité، (Reference.com).

2. تعريف مفهوم الكرامة في علم النفس

يشير مصطلح الكرامة في الاستخدام العادي إلى الاحترام والمكانة، وغالبًا ما يستخدم للإشارة إلى أن شخصًا ما لا يتلقى درجة مناسبة من الاحترام، أو حتى أنه يفشل في معاملة نفسه باحترام الذات المناسب.

هناك أيضًا تاريخ طويل من الاستخدام الفلسفي لهذا المصطلح (يمكن مراجعة «إيمانوال كانط» ورد في (Mary J. Gregor) وكذا "بيرسن" Pirson, 2017). ومع ذلك، نادرًا ما يتم تعريفه تعريفا واضحا، سواء في علوم السياسة والقانون أو العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو ما انعكس في الإعلانات والمواثيق الدولية حتى الآن، حيث بقي مفهوم الكرامة غير محدد التعريف مثلما أبرز «مايرس» وآخرون Myres et al. (1980).

إضافة إلى أن هناك العديد من المصطلحات المتداخلة مع مصطلح الكرامة وفي بعض الأحيان المرادفة له مثل: المكانة، احترام الذات، الاحترام، اللياقة، العظمة، الاتزان، النعمة، الفضيلة، الحشمة، الجود، الجودة، الشرف، الأخلاق، الآداب، الجلالة، الجدارة، الثقافة، الشهرة.

وهو ما جعل الباحث في علم النفس يقوم بعملية تحديد للمفهوم بطريقة إجرائية قبل القيام بأي بحث ميداني أو تجريبي، على خلاف التخصصات العلمية الأخرى التي لها مناهجها الخاصة في تناول الظواهر البشرية.

الكرامة في علم النفس مفهوم مركب من عدة أبعاد، تختلف هذه الأبعاد حسب الموقف الذي يتناول فيه الباحث قيمة الكرامة كقيمة موقفية ثقافية، يختلف محتواها تبعا للأبعاد والعناصر التي تكونها، والتي تختلف من تخصص نفسي لآخر، وحسب الفرد أو الشخص «المفحوص». فعناصر قيمة الكرامة لدى الشخص الذي يتمتع بكامل صحته الجسدية والعقلية غير عناصرها لدى المريض أو المحتضر، وغير الفرد الذي هو في طور التنشئة الاجتماعية ولم تكتمل مكونات شخصيته بعد. لذلك نجد اختلافا في التناول النفسي لقيمة الكرامة بين المواقف والمواقع البشرية. فقد تناولها النفسانيون في مواقف الصحة والرعاية النفسية، ومواقف العمل والتنظيم، ومواقف التربية والتعليم، ومواقف التفاعل الاجتماعي أثناء السلم وأثناء الحرب، أثناء الأزمات وأثناء الرخاء. وبالتالي يختلف محتوى مفهوم الكرامة

وأي مفهوم قيمي آخر حسب أولويات الموقف طبقا لسلم أو هرم «أبراهام مازلو» (1908–1970) Maslow (1943) للحاجات البشرية، من حاجات فسيولوجية، وحاجات للأمن والسلام، وحاجات اجتماعية، وحاجات احترام الذات، وحاجات تحقيق الذات.

ثانيا: أبعاد مفهوم الكرامة في علم النفس:

1. ماهية المفاهيم في علم النفس؟

المفاهيم هي عبارة عن تمثلات مجردة ومتعددة الأوجه للواقع، يمكن إدراكها من خلال نظرة الفرد إلى الظواهر المحيطة به، وهي تلك الأفكار أو الفئات من الأفكار المركبة التي تدعم بناء الإطار النظري للظاهرة وتدعم اكتساب المعرفة كما يقول «رودجرز» Rodgers (1989).

لذلك يؤكد باحثون على غرار "ماكينا" McKenna (1997) أنه إذا لم يتم تمييز المفهوم بوضوح، فإن وظيفته في سياق معين قد تكون موضع تساؤل. من أجل تحقيق الوضوح وفهم المفهوم، يجب إجراء تحليل المفهوم.

وتحليل المفهوم من القضايا الثابتة في العلوم الاجتماعية عموما وعلم النفس تحديدا. حيث تتيح عملية تحليل المفهوم استكشاف معناه، سواء أكان هذا المعنى من الملاحظات الميدانية أو من نتائج البحث التطبيقي أو النظري، فعملية التحليل ما هي في واقع الأمر إلا عملية كشف عن مختلف المتغيرات والعناصر التي تشكل المفهوم المجرد، وتقربه خطوة أو عدة خطوات من صورته الإجرائية. وتضمن استخدام المفهوم بالشكل المناسب وحتى لا يساء تفسيره بمصطلحات أخرى مماثلة أو استخدامه بشكل غير مناسب كما يقول «ويلس» و«ماك إوين» Wills (2002) and McEwen.

تزخر أدبيات تحليل المفهوم بالعديد من التناولات approaches على سبيل المثال لا الحصر: «روجرز» Rodgers (1989) «تشين» و«كرامر» Chinn and Kramer (1991) «والكر Walker» و«إفن Avant.» (1995)

ومن بين أبرز نماذج "Models" تحليل المفهوم نموذج "والكر" و"إفنت" Walker and Avant (1995) الذي يتكون من ثمان مراحل هي: (1) تحديد المفهوم (2)

تحديد أهداف أو أغراض التحليل (3) تحديد جميع استخدامات المفهوم التي يمكنك اكتشافها (4) تحديد سمات التعريف (5) بناءً حالة نموذجية (6) رسم خط الحدود بين المفهوم موضوع التحليل وبين القضايا المرتبطة والمخالفة والمبتكرة وغير الشرعية (7) تحديد الحالات السابقة وما انجر عنها من عواقب (8) تحديد المراجعية التجريبية للنموذج المفاهيمي موضوع التحليل.

الكرامة مفهوم ثقافي غير متجانس، يخضع للواقع الثقافي لكل مجتمع حسب «هوارد» Howard (1992, 83) " التي ترى أن الكرامة الإنسانية هي تلك المفاهيم الثقافية الخاصة للقيمة الأخلاقية الداخلية للإنسان في علاقاته السياسية الحقيقية مع المجتمع.

لا يخلو أي تعريف لمفهوم الكرامة من التأكيد على أنه قيمة ذاتية أو قيمة داخلية Gewirth 1992). والاعتراف بكرامة شخص ما، هو اعتراف بقيمته كإنسان مستقل عن وضعه أو دوره في المجتمع (Schacter,1983)، فالكرامة من هذا المنطلق، هي جزء معنويا من هوية الفرد وليست جزءا ماديا من كيانه أو ممتلكاته.

لذلك نجد بعض الباحثين يعتبرون الكرامة مرادفة "لنبل الشخصية أو الأسلوب أو اللغة" و"المنصب أو المرتبة الاجتماعية العالية". غير أن علماء النفس Berube 1994)) أثناء تناولهم للكرامة كقيمة إنسانية عادة ما يلجأون إلى استعمال مصطلح "تقدير الذات" الذي سوف يتكرر معنا في مواقع كثيرة من هذا الفصل.

وقد تتغير محتويات مفهوم الكرامة حسب السياق وحسب الموقف الذي يكون الإنسان فيه (الرعاية الصحية، العمل والنشاطات الإنتاجية، التربية والتعليم، الخدمات)، وسوف نعطي بعض الأمثلة عن أبعاد (محتويات) مفهوم الكرامة فيما يلي:

2. مؤشرات (متغيرات) الكرامة في الأدبيات النفسية

أثناء تطويرهما لاختبار نفسي لقياس "كرامة الإنسان وعلاقتها بصحة اللاجئين الفلسطينيين" أحصت " الخطيب وأرمينيان" Khatib and Armenian) 2010) إجرائيا أربع مؤشرات لمفهوم الكرامة، وقع عليها الإجماع في أدبيات علم النفس هي:

1. الاستقلالية autonomy، وتشمل متغيرات مثل: الاستقلال independence (عدم الاعتماد على الغير)، والسيطرة control، والقدرة

على اتخاذ القرارات الشخصية ability to make one's own decisions، والقدرة الوظيفية functional capacity. وهي مؤشرات شائعة لدى الكثير من المرضى الذين يشعرون أن كرامتهم تتعرض للتهديد حينما يكونون أكثر اعتمادًا على الآخرين من حيث دقة إدراك المواقف والقدرة الوظيفية كما يقول «تشوتشينوف» وآخرون (Chochinov et al. 1982).

2. **الاستحقاق (الجدارة)** worthiness، وهو مؤشر كما ذكر «هادوك» وآخرون (Haddock et al (1996. يتضمن: القدرة على الشعور بالأهمية والقيمة فيما يتعلق بالآخرين، القدرة على إيصال ذلك للآخرين، والقدرة على تلقي المعاملة على هذا النحو من قبل الآخرين.
3. **احترام الذات** self-respect، والذي يجمع بين احترام الذات واحترام الآخرين. يشمل احترام الذات أن تكون مسؤولاً وموثوقًا، وهي سمة تجعل الشخص يحترمه الآخرون. يعرّف «ميريس» (Mairis 1994) **خصائص الكرامة** على أنها الحفاظ على احترام الذات وتقدير الذات وتقدير المعايير الفردية.
4. **تقدير الذات** self-esteem: ظهر هذا المؤشر في أعمال «تشوتشينوف» وآخرون (Chochinov et al. 1982). حيث يرون إلى أن **الكرامة** تشير إلى الصفات الموجودة داخل الفرد والتي قد تستند إلى الخصائص الشخصية أو الصفات أو الاتجاهات المكتسبة نحو العالم الخارجي، بما في ذلك استمرارية الذات، والحفاظ على الدور، والإرث، والحفاظ على الكبرياء، والأمل، والروح القتالية، وغيرها من الصفات التي تحافظ على تقدير الذات.

3. تقدير الذات مكون محوري لمفهوم الكرامة:

يعتبر مفهوم تقدير الذات من أهم **مكونات مفهوم الكرامة في علم النفس**، ويقصد به، التقييم الذاتي لقيمة ومكانة الفرد. يشمل كل ما يعتقده الإنسان حول نفسه (على سبيل المثال: «أنا غير محبوب»، «أنا أستحق»)، فضلا عن الحالات العاطفية، مثل الانتصار، واليأس، والفخر، والعار (Hewitt, 2009) . ويجمع العديد من المختصين في هذا المجال (Smith and Mackie 2007) على أن مفهوم تقدير الذات هو مفهومنا حول دواتنا أي أحكامنا الذاتية حول أنفسنا سواء كانت أحكاما سلبية أم إيجابية.

يعتبر مفهوم تقدير الذات مفهوما **نفسيا محوريا من مفاهيم الكرامة الإنسانية**، فهو بناء نفسي جذاب في الدراسات النفسية، يمكننا من خلاله أن نتوقع العديد من النتائج السلوكية مثل: التحصيل الدراسي، (Marsh, 1990) والسعادة (Baumeister, et al. 2003) والرضا في الزواج والعلاقات، والسلوك الإجرامي (Orth and Robbins 2014).

كما يمكن لمفهوم تقدير الذات أن يتعدى هذه النتائج السلوكية ويعكس بعض السمات الشخصية، على سبيل المثال، «أعتقد أنني كاتب جيد وأشعر بالسعادة حيال ذلك» أو «أعتقد أنني شخص سيء، وأشعر بالسوء تجاه نفسي بشكل عام».

وعليه، فإن علماء النفس عادة ما يعتبرون أن تقدير أو احترام الذات هو سمة من سمات الشخصية الدائمة (سمة احترام الذات)، رغم وجود اختلافات طبيعية قصيرة المدى بين الأفراد (كحالات تقدير الذات الظرفية).

تتوفر الأدبيات النفسية على مرادفات عديدة لمفهوم احترام الذات، كتقييم/ تقدير الذات، النظرة إلى الذات، ونزاهة الذات (Corsini 1999) .

يضع «أبراهام مازلو» (Maslow 1943) (السيكولوجي الشهير) قيم احترام الذات self-respect وتقدير الذات self-esteem في أعلى سلم الحاجات الإنسانية، أثناء صياغته لنظرية الدوافع، حيث قسم الحاجات الإنسانية على شكل هرم من خمس مستويات. في قاعدته كأدنى مستوى نجد الحاجات الفسيولوجية للبشر من مأكل ومشرب وملبس، تليها في المرتبة الثاني الحاجات إلى الأمن كالأمن الوظيفي والأمن الأسري وضمان مستقبل الأبناء وغيرها، أما المرتبة الثالثة في سلم الحاجات فيسميها «مازلو» الحاجات الاجتماعية، يحتاج الإنسان في هذه المرحلة أن يكوّن له جماعة فيشكل الصداقات والرغبة في مساعدة الآخرين والرغبة في مساعدة الناس لشخصه. وقد أوضحت الدراسات النفسية في مجال العمل، أن جو العمل الذي لا يستطيع إشباع هذه الحاجات يؤدي إلى اختلال التوازن النفسي لدى العاملين، مما يترتب عنه نقص الإنتاج وارتفاع معدلات الغياب وترك العمل.

في المستوى الرابع من هرم «مازلو» نجد حاجات التقدير، حيث يحتاج الإنسان في هذه المرحلة إلى كسب احترام الناس والتقدير ويرغب في الظهور والتميز في العمل.

لذلك حسب هذا الطرح نجد أن المسيرين والمدراء الذين يركزون على حاجات التقدير كمحرك لدوافع العاملين تتحقق أهداف مشاريعهم على عكس من يقلل من إمكانيات الفرد في المؤسسة.

أما في أعلى هرم الحاجات الإنسانية، المستوى الخامس، فنجد الحاجة إلى تحقيق الذات. يسعى الإنسان في هذه المرحلة إلى تحقيق الصورة التي يتخيلها لنفسه، حيث يواجه التحديات دون خوف من الفشل في تحقيق النجاح والإبداع والتطوير في مختلف مجالات حياته.

وفي هذا الصدد يؤكد «مازلو» أن الحاجة إلى تحقيق الذات والحاجة إلى التقدير يشترك فيهما جميع الناس في المجتمع (مع بعض الاستثناءات المرضية)، فالكل لديهم حاجة أو رغبة في الحصول على تقييم مستقر وثابت ومرتفع لأنفسهم، واحترام ذواتهم، والاحترام من الآخرين. ويضيف «مازلو» أن هذه القيم قد تم التأكيد عليها من قبل سيكولوجيين آخرين، مثل «ألفريد أدلر» 1870–1937)) Alfred Adler وأتباعه، لكن تم تجاهلها نسبيًا من قبل «سيجموند فرويد» (1856–1939) Freud والمحللين النفسيين. 1943) Maslow).

رغم أننا نجد **مؤشرات مفهوم الكرامة** متمركزة في المستويين الرابع والخامس من سلم «مازلو» للحاجات، فإن المستويات الدنيا من هذا الهرم لا تخلو من بعض المؤشرات لمفهوم الكرامة، ككسب صداقات أو العيش في مجموعة بشرية لا تنتقص من جانب أو آخر من جوانب الكرامة الإنسانية حسب المفهوم الثقافي للفرد أو الجماعة التي ينتمي إليها.

والشيء نفسه ينطبق على حاجات المستويين الأول والثاني، فتحقيق حاجات الأمن أو الحاجات الفسيولوجية لا يمكن أن يكون على حساب بعض **جوانب الكرامة الإنسانية**، وهذا يتوقف على مفهوم الكرامة لدى المجموعة البشرية التي ينتمي إليها الفرد.

لا ينكر علماء النفس الخصوصيات الثقافية للقيم الإنسانية كمفاهيم نفسية، غير أن بعضهم ك»مازلو» يعتبرها اختلافات سطحية، مستندا في ذلك على التجربة المشتركة لعلماء الأنثروبولوجيا والتي مفادها أن الناس في مختلف المجتمعات

متشابهون أكثر بكثير مما نعتقد من اتصالنا الأول بهم، وكلما عرفناهم بشكل أفضل نجد المزيد والمزيد من هذا الشائع بينهم، ثم ندرك بعد ذلك أن أكثر الاختلافات التي كنا نعتقد أنها اختلافات جوهرية هي في الواقع سطحية وليست أساسية، على سبيل المثال لا الحصر، الاختلافات في أسلوب تصفيف الشعر، الملابس، الأذواق في الطعام، إلخ.

ثالثا: مفهوم الكرامة في التيارات الفكرية لعلم النفس:

1. **مفهوم الكرامة بين الإنكار والوجود:** لطالما شكل **مفهوم الكرامة** الإنسانية اهتمام العلماء والباحثين في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففي علم النفس الحديث، سيطرت ثلاثة توجهات على المشهد:

أ. **الطرح السلوكي لمفهوم الكرامة** الإنسانية الذي يتبنى في تحليله مبدأ النقص في السلوك البشري، مما يجعل من أتباعه ينكرون الكثير من القيم الإنسانية، ومنها قيمة الكرامة. ومن أقطاب التيار السلوكي في علم النفس نذكر: "سكينر" (1904–1990) B. F. Skinner «واطسن» (1878–1958) John B. Watson، ثورندايك» (1874–1949) Edward Thorndike و»بافلوف» (1849 –1936) Ivan Pavlov.

ب. **والطرح الإنساني لمفهوم الكرامة**: الذي برز من خلاله «ويليام جيمس» (William James (McDermott, 1977 1842 -1910))، "كارل روجرز" Carl Rogers (1995)، "إريك فروم" Erich Fromm (2000)، "أبراهام ماسلو" Abraham Maslow (1954)، و"مارتن سيليجمان" Martin Seligman (2000)

ج. **طرح مدرسة التحليل النفسي لمفهوم الكرامة**: تتبنى مدرسة التحليل النفسي شبه إنكار لقيمة الكرامة البشرية، حيث تربط أي قيمة بشرية بمكنونات النفس البشرية، التي عادة ما تنطلق من اللاشعور الذي يخرج ويبرز للعلن على شكل سلوك لا شعوري. ولن نذهب أكثر من هذا، مع طرح تيار مدرسة التحليل النفسي، الذي انتهى ولم يبقى له أي تأثير على الساحة النفسية المعاصرة. وسأفصل أكثر في طرح التيار السلوكي كونه قدم حججا **لإنكار مفهوم الكرامة**، بينما سأسهب أكثر في طرح التيار الإنساني لمفهوم الكرامة، كونه التيار البارز في علم النفس الذي **أعطى**

لمفهوم الكرامة الإنسانية حيزا واسعا على مستوى التنظير وعلى مستوى البحوث التطبيقية والميدانية، مست تقريبا جميع مناحي الحياة والنشاط البشري، كما أنه تقاطع مع باقي العلوم وخاصة العلوم الاجتماعية في تناولها لمفهوم الكرامة.

2. التيار الفكري السلوكي في علم النفس ومفهوم الكرامة:

لقد سيطر التيار السلوكي في علم النفس The Behaviorism school of thought in psychology خلال الخمسينات من القرن العشرين بفضل رواده "جون واطسون" Watson و"بافلوف" Pavlov و"سكينر" Skinner.

حيث يرى أقطابها أنه يمكن تفسير أي سلوك بشري أو حيواني بالأسباب البيئية وليس بالقوى الداخلية.

تركز السلوكية على السلوك الذي يمكن ملاحظته. حيث تزخر أدبيات هذه المدرسة بنظريات عديدة على غرار نظرية الاشتراط الكلاسيكية ونظرية الاشتراط الفعال.

كان ولا يزال للمدرسة السلوكية في علم النفس تأثيرها الكبير على مسار علم النفس الحديث، ولا تزال العديد من الأفكار والتقنيات التي ظهرت من هذه المدرسة الفكرية مستخدمة على نطاق واسع، فكثيرًا ما يتم استخدام التدريب السلوكي والاقتصاديات الرمزية وعلاج النفور والتقنيات الأخرى في برامج العلاج النفسي وتعديل السلوك.

وفقًا للمدرسة السلوكية، يمكن دراسة السلوك بطريقة منهجية عن طريق الملاحظة بغض النظر عن الحالات العقلية الداخلية. فوفقًا لهذا المنظور، يجب فقط النظر في السلوك الذي يمكن ملاحظته - أما موضوعات الإدراك والعواطف والحالات المزاجية فهي خاضعة للأحكام الذاتية ولا تخضع للمنهج العلمي (Abramson, 2013) وبالتالي فهي خارج نطاق علم النفس.

من مسلمات الطرح السلوكي الصارم أنه يمكن تدريب أي شخص على أداء أي مهمة، في حدود قدراته البدنية، بغض النظر عن الخلفية الوراثية، والسمات الشخصية، أو الأفكار الداخلية. وهي في نظرهم مسألة لا تتطلب سوى التكييف

الصحيح. وهذا ما أوضحه «جون واطسون» مؤسس هذه المدرسة سنة 1913 (Malone, 2014) في مقولته الشهيرة " "أعطني دزينة من الأطفال الرضع الأصحاء، ذوي التكوين الجيد، وفي عالمي المحدد سأربيهم، وسأضمن لك أن آخذ أي شخص بشكل عشوائي وأدربه ليصبح أي نوع من المتخصصين، قد أختار أن أصنع منه طبيبا، أو محاميا أو فنانا، أو رئيس شركة تجارية، نعم، أو حتى شخصا متسولا أو لصا، بغض النظر عن مواهبه، وميوله، وقدراته، وسلالة أسلافه ".

جردت المدرسة الطايلورية للتسيير (Taylor, 1914) مدعومة بتطبيق مفهوم "الإدارة العلمية" على سلاسل الإنتاج "الفوردية" Fordism الإنسان من أهم قيمة يملكها، **ألا وهي قيمة الكرامة**. حيث برزت عملية التجريد هذه كما يقول «نيك هاسلام» (Haslam, N., 2006). في شكلين، تمثل الشكل الأول في "التجريد الآلي من الإنسانية" "mechanistic dehumanization" الذي ينتهك مبدأ الكرامة الإنسانية، دون قيد أو شرط، وعلى مستوى عالمي، عبر الشركات المتعددة الجنسية العابرة للقارات من خلال معاملة الناس مثل الآلات. أما الشكل الثاني فيسميه "هاسلام" "التجريد الحيواني من الإنسانية" "animalistic dehumanization" . عبر تشجيع الاستهلاك المفرط للسلع والخدمات (بدوافع اقتصادية بحتة)، دون مراعاة لحاجات الأفراد والمجتمعات الأساسية، ولحاجات البيئة ومحيط العيش والحياة.

تجلى **انتهاك شرط الكرامة** البشرية في حرمان الإنسان ومنعه من تطوير نفسه والسمو بشخصيته، حيث كان ذلك جد جلي في مقولة «جون فورد» صاحب مصانع فورد للسيارات: «لماذا حينما أطلب يدين للعمل، يأتيان بدماغ مرافق لهما؟» (Hamel, 2000) "Why is it that every time I ask for a pair of hands, they come with a brain attached?"، وهو ما قصده "هاسلام" بعبارة "التجريد الآلي من الإنسانية"، وقد فصل "خورانا" (Khurana, A. 2009) في شرح إرث الإدارة العلمية، موضحا بإن تقليدها واضح للعيان في العديد من المجالات، كإدارة وبحوث العمليات operations management and operations research، وأنظمة المعلومات information systems، وكذلك في الإدارة الاستراتيجية strategic management، والسلوك التنظيمي organizational behavior، والتسويق. Marketing.

كما تجلى نزع الصفة البشرية عن الإنسان وتعويضها بصفة حيوانية من نوع

خاص، حينما يُنظر إلى الناس على أنهم رأس مال بشري أو موارد بشرية، يمكن أن يؤدي تدريبهم وتحسين المعرفة التقنية لديهم إلى زيادة الفعالية والكفاءة التنظيمية (Hersey and Blanchard, 1993). فعلماء تسيير الموارد البشرية، تماهيا مع طرح "سكينر" Skinner أحد رواد المدرسة السلوكية في علم النفس على سبيل المثال، يبحثون حاليًا عن أفضل طريقة لتدريب الموارد البشرية وتطويرها، بالتقنيات نفسها التي تستعمل مع الحيوانات، كالكلاب التي تحتاج إلى تدريب، قناعة منهم بأن البشر «موارد» وليس «بشرا» يحتاجون إلى التدريب، بدلاً من تطوير شخصياتهم كبشر يختلفون عن الحيوانات. ومن الواضح أن هذا المنظور يتعارض مع المثل الفلسفية والدينية، **وينتزع من البشر كرامتهم الإنسانية** التي أضفتها عليهم الشرائع السماوية وعززتها القوانين والمواثيق الدولية في العصر الحديث.

3. التيار الفكري الإنساني في علم النفس ومفهوم الكرامة:

The Humanistic school of thought in psychology

وعلى النقيض من طرح المدرسة السلوكية، ظهر طرح آخر في الفكر النفسي المعاصر خلال خمسينيات القرن الماضي سمي بالطرح الإنساني Humanistic وجاء في الواقع كرد فعل لمدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية في آن واحد، التي هيمنتا على علم النفس خلال النصف الأول من القرن، والتي ركزاتا بشكل أساسي على السلوك البشري غير الطبيعي، كالدوافع اللاواعية التي تدفع السلوك لدى التحليل النفسي، أو عمليات التكييف التي تنتج السلوك (السلوك المصطنع) لدى المدرسة السلوكية.

شعر المفكرون الإنسانيون أن كلاً من التحليل النفسي والسلوكية كانا متشائمين للغاية، إما بالتركيز على المشاعر الأكثر مأساوية أو عدم مراعاة دور الاختيار الشخصي. والبديل في نظر أما التيار الفكري الإنساني في علم النفس يكمن في التركيز على إمكانات كل فرد، ويشدد على أهمية النمو وتحقيق الذات. والاعتقاد الأساسي لدى أتباع هذا التيار هو أن الناس بطبعهم صالحون وأن المشاكل العقلية والاجتماعية تنتج عن الانحرافات عن هذا الاتجاه الطبيعي. فالأشخاص يمتلكون وكالة شخصية (إرادة حرة) وأن لديهم دوافع لاستخدام هذه الإرادة الحرة لمتابعة الأشياء التي ستساعدهم على تحقيق إمكاناتهم الكاملة كبشر.

ركز علم النفس الإنساني بدلاً من ذلك على الإرادة الحرة للفرد، وعلى نموه الشخصي، وعلى مفهوم تحقيق الذات، وهي مفاهيم أساسية تعكس متغيرات الكرامة الإنسانية. وبفضل هذا الطرح ساهم تيار علم النفس الإنساني في مساعدة الناس وتمكينهم من تحقيق إمكاناتهم الذاتية كبشر في مختلف مناحي الحياة وميادين النشاط البشري.

تأثر التيار الإنساني في علم النفس في بداية نشأته بأعمال عدد قليل من المنظرين النفسانيين الرئيسين، وعلى رأسهم «أبراهام ماسلو» و«كارل روجرز». وعلى بعض المفكرين الإنسانيين البارزين الآخرين مثل «رولو ماي» و«إريك فروم».في عام 1943، وصف «أبراهام ماسلو» التسلسل الهرمي للحاجات في «نظرية الدافع البشري» المنشور في مجلة Psychological Review.

وفي وقت لاحق خلال أواخر الخمسينيات، عقد «أبراهام ماسلو» وعلماء نفس آخرين ندوات عديدة لمناقشة مسألة إنشاء وتطوير هيئة مهنية لتكريس التناول (المنهج) الإنساني في علم النفس، كبديل للمنهج الآلي السلوكي الذي كان سائدا إلى غاية منتصف القرن العشرين.

واتفقوا على أن موضوعات مثل تحقيق الذات، والإبداع، والفردية، والمواضيع ذات الصلة تشكل موضوعات مركزية لهذا النهج الجديد. في عام 1951، نشر «كارل روجرز» 1902) Carl Rogers-1987) كتابًا بعنوان «العلاج المتمحور حول العميل»، والذي وصف فيه المنهج الإنساني للعلاج المتمركز حول العميل. في عام 1961، تم إنشاء مجلة علم النفس الإنساني Journal of Humanistic Psychology، وتشكيل الجمعية الأمريكية لعلم النفس الإنساني American Association for Humanistic Psychology، وبحلول عام 1971، أصبح علم النفس الإنساني قسمًا من أقسام الجمعية الأمريكية لعلم النفس APA. في عام 1962، نشر «ماسلو» كتابه «نحو علم نفس الكينونة» Toward a Psychology of Being، الذي وصف فيه علم النفس الإنساني بأنه «القوة الثالثة» في علم النفس، حيث كانت القوى الأولى والثانية هي السلوكية والتحليل النفسي على التوالي.

ما يزال علم النفس الإنساني يتمتع بشعبية كبيرة اليوم، وذا تأثير كبير على مجالات علم النفس الأخرى، بما في ذلك علم النفس الإيجابي positive psychology، الذي

يهدف -كفرع من فروع علم النفس- إلى مساعدة الأشخاص على العيش في سعادة وفي رضا على أسلوب حياتهم.

كان للتيار الإنساني تأثير هائل على مسار علم النفس، حيث ساهم في إيجاد طرق جديدة للتفكير في الصحة العقلية. وقدم مناهج جديدًة لفهم السلوك والدوافع البشرية وأدى إلى تطوير تقنيات وأساليب جديدة للعلاج النفسي. ومن إسهاماته نذكر:

- من المصطلحات التي أسهم بها هذا التيار **في تناول مفهوم الكرامة الإنسانية في علم النفس** نذكر: (1) العلاج الذي يركز على العميل Client-centered therapy بدل التركيز على طريقة أو تقنية العلاج، (2) مفهوم الإرادة الحرة Free will، 3) التسلسل الهرمي للحاجات الإنسانية Hierarchy of needs، 4)) تحقيق الذات Self-actualization 5) مفهوم الذات6) Self-concept) الاحترام/ الاعتبار الإيجابي غير المشروط Unconditional positive regard.
- عبر تركيزه على تطوير الذات وتحقيق الذات، أولى التيار الإنساني في علم النفس أهمية كبيرة لمفهوم **الكرامة** الإنسانية، كون العلاج النفسي أصبح يركز على العميل من خلال بعض النصائح والإرشادات التي توجه له مباشرة، على سبيل المثال:
  * اكتشف نقاط القوة الخاصة بك Discover your own strengths
  * تطوير رؤية لما تريد تحقيقه Develop a vision for what you want to achieve
  * أعطي أهمية لمعتقداتك وقيمك Consider your own beliefs and values
  * تابع الخبرات التي تجلب لك السعادة وتطور مهاراتك Pursue experiences that bring you joy and develop your skills
  * تعلم أن تقبل نفسك والآخرين Learn to accept yourself and others
  * ركز على الاستمتاع بالتجارب بدلاً من مجرد تحقيق الأهداف Focus on enjoying experiences rather than just achieving goals
  * استمر في تعلم أشياء جديدة Keep learning new things
  * تابع الأشياء التي أنت متحمس لها Pursue things that you are passionate about

* حافظ على نظرة متفائلة Maintain an optimistic outlook

من أبرز نقاط القوة في التيار الإنساني لعلم النفس تأكيده على دور **قيمة الكرامة الإنسانية**، مما منح الأفراد الإرادة والتحكم في صحتهم العقلية والنفسية، آخذين في الاعتبار تأثير البيئة الخارجية، بدل أن كانت صحتهم العقلية والنفسية خارج إرادتهم في طرح التحليل النفسي (التركيز فقط على أفكارنا ورغباتنا الداخلية) أو الطرح السلوكي(دور المحيط فحسب). الشيء الذي أزاح وصمة العار stigma المرتبطة بالعلاج النفسي وجعله أكثر قبولًا لدى الأفراد الطبيعيين والأصحاء لاستكشاف قدراتهم وإمكاناتهم وتطوير ذواتهم من خلال العلاج النفسي بمختلف صيغه.

ورغم ما للتيار الإنساني في علم النفس من تأثير على مختلف مجالات الحياة كالعلاج والتعليم والرعاية الصحية والعمل البشري وقطاعات الإنتاج والخدمات والبيئة وغيرها من المجالات، فإنه يواجه انتقادات على مستوى المنهج، حيث يوصف بالمنهج الذاتي، الذي يعطي أهمية للتجربة الفردية على حساب النتائج الموضوعية للتجربة المخبرية التي يؤكد عليها الطرح السلوكي. وبالتالي، فإعطاء أهمية للتجربة الفردية يجعل من الصعب تقييم البحث والتصميم التجريبي لقياس المفاهيم التي يصعب قياسها ومنها **مفهوم الكرامة والمتغيرات المكونة له** كاحترام الذات وتحقيق الذات وغيرها.

4. مفهوم الكرامة بين المشروط واللامشروط

كمبدأ عام، ينطبق على جميع الأشياء التي لها قيمة في حد ذاتها (أي قيمة متأصلة)، فإن **لكرامة** الإنسان دلالة خاصة.

بالنسبة لمدرسة إدارة العلاقات الإنسانية في علم النفس والتيار الإنساني في علم النفس بصفة عامة، تعتبر **الكرامة أساسًا حاسمًا**، كوننا نبني عليها كافة تصرفاتنا اللاحقة للإجابة عن سؤال من نحن؟

هل نحن مجرد أدوات ووسائل إنتاج، كما ترى مدرسة الإدارة العلمية ل»فريدريك تايلور»(1856–1915) F.W.Taylor، أومصطلحات مثل «الموارد البشرية» أو«رأس المال البشري»، أم نحن بشر ذوو قيمة وقيمة متأصلة (أو أصيلة حسب المصطلح القانوني)؟

أثارت مسألة كرامة الإنسان بين الجوانب المشروطة وغير المشروطة نقاشا فلسفيا واسعا (Hodson, 2001)، بين القائلين بأن الناس لديهم **كرامة متأصلة** وغير مشروطة نتيجة لكونهم بشر، وبين القائلين بأن الناس يكتسبون الكرامة من خلال أفعالهم وبالتالي **فالكرامة مشروطة بهذه الأفعال**. غير أن هذا الطرح الأخير جعل الكرامة الإنسانية عرضة للانتهاك والخرق، مما جعل العديد من مدارس علم النفس (مدرسة العلاقات الإنسانية، مدرسة علم النفس الإنساني أو الطرح الإنساني لعلم النفس) تنادي **بالتدخل لحماية الكرامة الإنسانية** في مختلف مناحي الحياة، ومختلف مراحل العمر، من الجنين في بطن أمه إلى المسن في دار الرعاية إلى المحتضر على فراش الموت.

ونتج عن هذين الطرحين طرح ثالث حاول التوفيق بينهما، يقترح أن **مفهوم الكرامة الإنسانية** يمكن فهمه على أنه قبول وحماية للقيمة المتأصلة للكرامة كخط أساس أو حد أدنى، وفي الوقت نفسه التحرك إلى الأعلى نحو القاسم المشترك بين الطرحين المتمثل في التطلعً لتأطير النشاط البشري إلى الأحسن. وبالتالي، يتم الربط بين مبدأ **حماية الكرامة الإنسانية** ومبدأ **تطوير الكرامة الإنسانية** في الممارسات التنظيمية لإدارة العلاقات الإنسانية، كما يذهب (Waldron, 2013).

رابعا: أبعاد مفهوم الكرامة في الدراسات النفسية المعاصرة:

1. أبعاد مفهوم الكرامة في مواقف الرعاية الصحية (علم النفس الإنساني نموذجا):

تطرقت العديد من الأبحاث والدراسات **لموضوع الكرامة الإنسانية** في مواقف الرعاية الصحية، كالعناية المركزة للمرضى ورعاية المسنين وغيرها من الحالات المشابهة. ففي مثل هذه المواقف عادة ما يضطر المكلفون بالرعاية الصحية من تجاوز المساحة الشخصية للمريض أو المسن وانتهاك الأعراف الاجتماعية المتعلقة بالخصوصية الشخصية من لمس ونظر وغيرها، وبالتالي فإن المختصين النفسانيين يتوقعون تعرض الأفراد المعتمدين على الرعاية **لخطر انتهاك كرامتهم الشخصية**، خاصةً إذا ما كانوا أيضًا معاقين معرفيًا ويفتقرون إلى القدرة على اتخاذ القرار، كما يؤكد (Ostaszkiewicz (2020, 2018).

اهتم علماء النفس بدراسة مختلف **أبعاد قيمة الكرامة** الإنسانية في مواقف الرعاية المركزة أو التلطيفية palliative care. كقياس أبعاد قيمة الكرامة لدى المرضي الذين اقتربوا من نهاية الحياة، حيث تمكنوا من جرد الفئات الرئيسة لأبعاد الكرامة، وموضوعاتها الأساسية والفرعية (Chochinov, et al. 2008) وقسموها إلى ثلاث فئات من الأبعاد الرئيسة:

1. فئة أبعاد المخاوف المتعلقة بالمرض، التي قسمت إلى موضوعين: (أ) مستوى الاستقلالية لدى المريض (مستوى الوعي المعرفي/حدة الإدراك والقدرة الوظيفية)، (ب) أعراض المحنة «المصيبة» على المستوى الجسدي والنفسي (عدم اليقين الطبي، قلق الموت).
2. فئة أبعاد متغير **الحفاظ على الكرامة**، التي بدورها تنقسم إلى موضوعين: **(أ)** آفاق الحفاظ على الكرامة (استمرارية الذات، الحفاظ على الدور، التكاثر/ التوارث، المحافظة على الكبرياء، الأمل، الاستقلالية والتحكم في الوضع، تقبل الوضع، الصمود/ روح المقاومة). **(ب)** ممارسات حفظ الكرامة (العيش للحظة، الحفاظ على الحياة الطبيعية، اللجوء لطلب الراحة الروحية).
3. فئة أبعاد المتغيرات الاجتماعية **للكرامة** وتضم الموضوعات التالية: حدود خصوصية المريض، الدعم الاجتماعي الذي يتلقاه المريض أو المحتضر، طول مدة الرعاية، مستوى العبء على الآخرين، مخاوف ما بعد...

وقد طور علماء النفس طرقا وأدوات لقياس مستوى أبعاد (متغيرات) **مفهوم الكرامة** في مختلف حالات الرعاية الصحية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

* قياس مستويات **قلق أبعاد الكرامة** في العناية المركزة (Chochinov, et al. 2008).
* **الكرامة والمتغيرات النفسية والاجتماعية** لدى مرضى السرطان المتقدمين وغير المتقدمين باستخدام قائمة جرد أبعاد كرامة المريض (Grassi, et al., 2016)).

أثناء دراستهما لمفهوم الكرامة لدى «مرضى ما قبل عمليات الجراحة» استعمل «ماتيتي» و«شارمان» (Matiti and Sharman (1999 ثلاثة أبعاد (أو مكونات) في تصميم استبيانهما، تمثلت في «الخصوصية» و«التواصل» و«صورة الجسد».

أوضحت نتائج الدراسة أن الحفاظ على **كرامة المريض** تقتضي من طاقم الرعاية الصحية سؤال المريض عن الكيفية التي يرغب بها في الحفاظ على كرامته، وشرح الإجراءات وإظهار العناية الواجبة في الممارسة العملية مع التركيز على هذه الأبعاد الثلاثة.

في **تحليلها لمفهوم الكرامة** حددت "مايريس» (1994) Mairis ثلاثة أبعاد (أو مكونات) تشكل **مفهوم الكرامة** هي الحفاظ على احترام الذات وتقدير الذات وتقدير المعايير الفردية.

وهي الأبعاد التي تتفق فيها «مايريس» مع الأبعاد التي وردت في أعمال كل من «تشوشينوف» (2002) Chochinov و»هادوك» (1996) Haddock وكل من «ولش» و»كوانكو» Walsh and Kowanko 2002 حول الخصائص التي يمكن أن تؤثر على إحساس المريض بالكرامة بما في ذلك، استمرارية الذات، والحفاظ على الدور، والحفاظ على الكبرياء والاستقلالية / السيطرة.

هذه عموما **أبعاد مفهوم الكرامة الإنسانية** في مواقف الرعاية الصحية التي تناولها علم النفس الإنساني. ولا يفوتنا أن نؤكد على أن **مفهوم الكرامة الإنسانية** خلق ولا يزال يخلق الجدل حول بعض المسائل الخلافية بين الدين والقانون والساسة، كمسألة الموت الرحيم ومسألة الإجهاض وغيرها من المسائل التي لم تفصل فيها الكثير من المجتمعات إلى يومنا هذا.

2. أبعاد مفهوم الكرامة في مواقف العمل والنشاط الإنتاجي (علم النفس العمل والتنظيم نموذجا):

أرتبط **مفهوم الكرامة البشرية** منذ العصور القديمة بالعمل، سواء كان العمل بعائد مادي كالعمل المأجور والأعمال الحرة، أو بدون عائد مادي كالأعمال التطوعية والعمل الخيري.

وقد استرعت العلاقة بين **العمل والكرامة الإنسانية** اهتمام العلماء والباحثين على مر العصور والأزمنة ومن مختلف زوايا التناول (فلسفية، سياسية، قانونية، دينية، اجتماعية ونفسية).

وما يهمنا في هذه الورقة، هو كيف تناول علماء النفس العمل والتنظيم موضوع **الكرامة في مواقف العمل** والنشاط البشري المرتبط به، من زاوية تنظيم العمل وتأطيره وظروف أداءه وتحفيز العمال على العمل بجد دون المساس بسلامتهم الجسدية والنفسية أو المس **بكرامتهم كبشر**، على مدار مسارهم المهني والوظيفي.

اهتم المختصون في دراسة تنظيم العمل وعلى رأسهم علماء علم النفس العمل والتنظيم **بإشكالية كرامة الأفراد** على مدار حياتهم المهنية، انطلاقا من عمليات انتقاء واختيار وتوظيف العمال (Dufur & Feinberg, 2007) إلى غاية نهاية الخدمة (Wood & Karau, 2009)، كما تمت دراسة مسائل أخرى ذات علاقة مباشرة **بالكرامة الإنسانية** كظروف العمال المهاجرين (Estrada & Hondagneu-Sotelo, 2011; Purser, 2009) ومسائل تسيير الهوية المهنية في المنظمات الصحية والخدماتية، التي تحتوي في الكثير من الأحيان على مهام تحط من بعض **جوانب الكرامة الإنسانية** كالتعامل مع القاذورات والبقايا البشرية وغيرها. (Chiappetta-Swanson, 2005).

تعتبر أدبيات سيكولوجية المكانة الاجتماعية للفرد (Blader 2017) أن المكانة متغير أساسي من **متغيرات مفهوم الكرامة** الشخصية للأفراد في محيطهم المهني والاجتماعي عموما، الذي يعكسه التسلسل الهرمي من حيث موقعهم الرسمي، أو سلطتهم، أو تأثيرهم، وما إلى ذلك. وهنا بالذات يرتبط متغير المكانة ارتباطا عضويا بمتغير الاحترام بوجهيه (احترام الذات واحترام الآخرين).

ومهما كان مواقف الإنسان في عمله، أجمع الباحثون على عنصرين أساسيين **لمفهوم الكرامة في العمل** هما: (1) الشعور الذاتي لدى العامل بقيمته ووضعه الاجتماعي الذي اكتسبه بفضل العمل، (2) والشعور بمعاملة الآخرين له باحترام وتقدير.

في مناقشتها للأسباب التي تجعل الإنسان يعمل والأسس التي تجعله يختار عملا دون آخر أبرزت «شيولا» (Ciulla 2000) الدور المركزي الذي يلعبه العمل في الحياة المعاصرة، حيث أصبح مرتبطا **بهوية الفرد وكرامته** وتقدير الذات لديه. وأن القيم (الأسباب) التي تجعل الناس يختارون وظيفة أو عملا دون غيره هي: العمل الهادف meaningful work، والترفيه leisure، والمال money، والأمن security. هذه القيم

الأربع هي التي **تؤطر مفهوم الكرامة** لدى الأشخاص، وتعطي نوعا من الديناميكية لحدود هذا المفهوم، الذي يختلف من شخص لآخر، وتجعل قيمة المال مثلا تطغى على بقية القيم الأخرى، أو قيمة العمل الهادف تطغى على قيمة المال أو الأمن أو الترفيه، في رسم **حدود الكرامة** لدى شخص معين تجعله يختلف عن شخص آخر، وبالتالي تجعله يؤدي بعض الأعمال أو المهام التي يراها غيره مهينة له وتحط من مستوى كرامته، بينما يراها هو لا **تخدش كرامته** في شيء.

يتفق العديد من الباحثين (Buzzanell, 2000 Folbre, 2008; Williams, 2000) أن هذه القيم الأربع هي التي تحدد الخيارات والمسارات المهنية للأشخاص. وللوظائف درجات متفاوتة من كل بعد، تختلف باختلاف نوع العمل وكيفية القيام به، ومستوى الاستقرار والأمن الذي يوفره الخ.، وهذا ضمن السياقات الاجتماعية والاقتصادية التي يكون فيها الفرد. وكلها عوامل تحدد الأطر المهنية **لمفهوم الكرامة** في العمل كما يذهب (Meisenbach 2008).

على الرغم من التزام معظم دول العالم بحقوق العمال، من خلال توقيعها للاتفاقيات الدولية في إطار المنظمة العالمية للشغل، وتركيزها على مختلف جوانب كرامة العمال في مواقع العمل، إلا أن العديد من العمال، خاصة في البلدان السائرة في طريق النمو، لا يزلون يعانون من **انتهاكات صارخة لكرامتهم** أثناء أداء مهامهم في مواقع العمل.

وهو ما أظهرته ولازالت تظهره المؤتمرات والندوات الدولية، والدراسات العلمية المتعلقة بعالم الشغل، مثل بحوث ودراسات علم النفس العمل والتنظيم، والصحة المهنية ،والأمن والسلامة النفسية والجسدية في مواقع العمل. ومن أبرز مظاهر انتهاك الكرامة الإنسانية في مثل هذه الحالات، ظروف العمل الشاقة واللاإنسانية، حوادث العمل المؤدية للإعاقة الدائمة أو الموت، تدني الأجور وبعض مظاهر العبودية، وغيرها من مظاهر **انتهاك كرامة الطبقة الشغيلة** في المجتمع التي أوضحتها العديد من إصدارات المنظمة العالمية للشغل (ILO 2020).

3. أبعاد مفهوم الكرامة في مواقف الإدارة والتسيير (الإدارة الإنسانية نموذجا):

تعتبر مدرسة الإدارة الإنسانية Humanistic management في الفكر التنظيمي الحديث من المدارس النفسية التي أولت اهتماما كبيرا لمفهوم الكرامة الإنسانية،

حيث قامت على ركيزتين أساسيتين هما: (1) مفهوم جودة الحياة، (2) و**مفهوم عتبة الكرامة**. وهذا المرتكز الأخير، هو ما يميز الإدارة الإنسانية عن الإدارة الاقتصادية التقليدية.

في تحليله لمفهوم الكرامة يستنتج «مايكل بيرسون» Pirson (2017) ثلاثة أبعاد للكرامة، البعد العام الذي يضم كل ما لا يقدر بثمن، والكرامة الإنسانية كقيمة عالمية متأصلة لدى البشر، والكرامة الإنسانية كقيمة مشروطة ومكتسبة. وفي هذا البعد الثالث بالذات، نلاحظ محاولة «مايكل بيرسون» تبرير نكران بعض جوانب الكرامة الإنسانية وليس كلها كما هو الحال في طرح التيار السلوكي في علم النفس.

تضم الكرامة كأحد أركان الإدارة الإنسانية كل ما لا يقدر بثمن وله قيمة متأصلة في ذاته ولا يكون جزءًا من منطق التبادل، **كالكرامة الشخصية** للإنسان، **وكرامة البيئة وكرامة الجماليات**، وبالتالي فهو مفهوم مركب من عدد من القيم، تمتد إلى ما وراء كرامة الإنسان ليشمل كل الأشياء الحية أو غير الحية التي ليس لها ثمن، ولكنها مع ذلك ذات قيمة، مثل هدر الموارد الطبيعية، وتلويث المحيط، وانقراض العديد من الكائنات الحية، وغيرها من الأمثلة التي تعبر عن مجال تدخل إدارة العلاقات الإنسانية كفكر تنظيمي حديث سيطر على دراسات علم النفس التنظيم والعديد من التخصصات ذات الصلة. ومفهوم الكرامة هو الذي حسم الاختلاف بين المنظور الإنساني والمنظور الاقتصادي في تسيير وتنظيم الأفراد والجماعات، هذا الأخير الذي **لا يولي لقيمة الكرامة أي اهتمام**.

وهو ما يعود بنا إلى الأب الروحي **لمفهوم الكرامة** في الفكر الإنساني الحديث إيمانويل كانط (1724-1804) الذي يرى أنه «في مملكة الغايات لكل شيء إما ثمن أو كرامة، ما له ثمن يمكن استبداله بشيء آخر يعادله في السعر؛ وفي المقابل ما هو فوق كل سعر وليس له مقابل له كرامة» (Kant, 1998 in: Pirson, 2017)وبالتالي **الكرامة كقيمة إنسانية ليس لها ثمن لأنها غاية في حد ذاتها**.

في السياق نفسه ينظر«والدرون» و«دان كوهين» Waldron&Dan-Cohen(2012) للكرامة على أنها قدرة capacity الفرد على التحمل النبيل مثل التحكم في الذات وضبط النفس وإبراز الذات أمام الآخر في صورة لا يستهان بها، وأن الشخص ليس حقيرا أو مثيرا للشفقة أو منهكا من المتاعب والضغوط أو خنوعا بشكل مفرط في الشدائد.

في هذه الحالة، يُنظر إلى الكرامة على أنها فضيلة أو قيمة ذاتية مصدرها داخلي تتطلب مستوى معين من التطور الذاتي للشخصية، هذا التطور الذي تلعب فيه التنشئة الاجتماعية دورا بارزا، سواء كان مصدرها دنوي أو ديني. فكل الأديان السماوية تعطي مكانة خاصة **للكرامة** البشرية. والفكر التربوي قديمه وحديثة لدى المسلمين ولدى غيرهم من الأمم والحضارات يعتبر **تعليم النشء من أبجديات الكرامة** الإنسانية. ف» فرانسيس بيكون» (1561-1626) على سبيل المثال يعتبر النشاط التعليمي التربوي مصدرا للكرامة الإنسانية (Rosen, 2012).

على المنوال نفسه، فإن الأنشطة الأخرى، على سبيل المثال، اكتساب المعرفة والحكمة، أو إشراك الآخرين بالحب أو الثقة أو التسامح، تسمى أنشطة «مكرمة» للإنسان. وفي هذا الصدد، تحدد «مارثا نوسباوم» العناصر المركزية للكرامة في السلامة الجسدية والنفسية والأخلاقية (Nussbaum, 2011).

خامسا: إسهامات مفهوم الكرامة في تطوير علوم الإدارة والتسيير وتوطين علم النفس في الثقافات المحلية:

1. دور مفهوم الكرامة في تطوير علوم الإدارة والتسيير:

في حين كان **مفهوم الكرامة** يشكل موضوعا مركزيا في بعض العلوم الإنسانية كالفلسفية والقانون والدساتير والسياسة، تميزت علوم الإدارة والتسيير بشبه إهمال كلي له إلى غاية منتصف خمسينات القرن العشرين، وذلك في ظل سيطرة المدرسة «الطايلورية» للتسيير وتعميم طريقة سلاسل الإنتاج «الفوردية» Fordism في الصناعة. بعد ذلك، كما يقول «دومينيك ميلي» (Mele, D. 2009) بدأ العديد من المفكرين الإداريين المؤثرين يعتمدون على المنظور الإنساني في تناولهم لطرق وأساليب التسيير الحديثة، وينظرون بشكل حدسي إلى البشر على أنهم **يتمتعون بالكرامة**، حيث يذكر أعمال "ماري باركر فوليت" (Schilling, 2000 راجع)، "تشيستر بارنارد" Chester Barnard، راجع: (Mele, D. 2009). "إلتون مايو" (Mayo, E. 1933)، و"فريدريك هيرزبرج" (Herzberg, F. 1976). كما يسلط الضوء على عمل الآخرين، مثل حركة العلاقات الإنسانية، التي تهتم بإضفاء الطابع الإنساني على العمل وبناءً منظمات أكثر إنسانية.

ألهمت هذه الأعمال العديد من الباحثين في علم الإدارة والتسيير، مما أدى إلى فهم أفضل لأدوار **احترام الذات والاستقلالية والعمل الهادف**، فضلاً عن العدالة والرفاهية (Cameron, 2003). ومع ذلك، يبقى هذا الاتجاه حديثا، وهو سائد في الغالب، في مجالات السلوك التنظيمي وأخلاقيات العمل.

ولم يتجذر هذا الاتجاه بعد في الممارسات اليومية لتسيير الموارد البشرية في المنظمات، مما دفع " نورمان بوي" (Bowie, 1998) أحد خبراء أخلاقيات العمل، للإقرار بأن علوم الإدارة التقليدية أهملت ولا زالت تهمل العديد من جوانب أخلاقيات العمل.

وهو ما تجمع عليه العديد من دراسات علوم الادارة والتسيير، كون أساليب الإدارة التقليدية لا تزال مهيمنة في قطاعات عديدة من النشاط البشري.

يمكن لمفهوم الكرامة، على الرغم من أي جوانب سلبية في التناول أو غموض مفاهيمي محتمل، أن يعزز النقاش ويساهم في تطوير علوم إدارة وتسيير البشر من خلال ثلاث زوايا:

1. الانطلاق من حجة قاعدية أساسية حول القيمة الجوهرية لجميع البشر.
2. الاعتراف بالأنشطة والسلوكيات ذات القيمة الجوهرية لدى البشر والخارجة عن النطاق البرجماتي المصلحي، وأبرز مثال على ذلك الأنشطة التطوعية والخيرية.
3. التطلع إلى تحقيق القواسم المشتركة لبلوغ أهداف التنمية البشرية الذي تسعى علوم التسيير إلى تحقيقه.

بالنسبة للزاوية الأولى، يبدو من الواضح إلى حد ما أن البحوث الإدارية يمكن أن تضيف رؤى إضافية إلى الممارسات التنظيمية الأفضل من خلال التركيز على كيفية **حماية كرامة** الإنسان. ومنظور الكرامة لديه القدرة على توسيع علم الإدارة من خلال تسليط الضوء على عدد من مجالات البحث التي تتجاوز البشر كموارد بشرية ورأس مال بشري، ذات صلة فقط بالسعي لتحقيق الأداء والربح. إلى تطوير مجالات أخرى، كتطوير وتنمية الشخصية، وكافة مجالات التنمية البشرية الأخرى.

بالنسبة للزاوية الثانية، يمكن لمفهوم الكرامة أن يساهم في توسيع آفاق نظريات التسيير بشكل كبير، فلطالما اشتكى بعض علماء التسيير والتنظيم من

أن دراسة الأنشطة البشرية ذات القيمة الجوهرية، مثل الثقة أو التسامح أو الحب أو تنمية الشخصية، تقع خارج دائرة متغيرات ومعايير البحث التقليدية لديهم. فإذا ما أدخلت هذه المفاهيم في دائرة البحث والاهتمام من قبل علماء التسيير، بحجة حقيقية وواقعية على أنها تساهم بشكل واضح في تحسين الأداء وزيادة الأرباح، وهو ما يريده المسيرون وأصحاب الأعمال، وبالتالي **يمكن للكرامة البشرية** بمختلف مكوناتها أن تسهم في تحقيق الربح والأداء معا. وهو ما قصده "هيكس" (Hicks, 2011): **بالدور الأساسي للكرامة في حل النزاعات**.

ومن هذه الزاوية، يمكن **لمفهوم الكرامة أن يساعد** على اكتشاف آليات جديدة للتواصل الاجتماعي بين مختلف الفرقاء، هذه الآليات التي تتجاوز منطق السوق المبني على الربح والخسارة، إلى منطق الهدية، الذي يفلت من المنظور الاقتصادي الضيق، ويصل بالمتفاوضين إلى جعل **منطق الكرامة البشرية محكا** أساسيا في فك النزاعات بين الفرقاء في المنازعات التنظيمية والسياسة والاجتماعية.

وهي الفكرة التي ناقشها «فلديتا»Faldetta (2011) في بحثه "منطق الهدية والمجان في العلاقات التجارية" The logic of gift and gratuitousness in business relationships، وأستعرضها باحثون آخرون في السلوك التنظيمي على غرار: "بافيرا" و"أنجليش" و"غيلين" Baviera, English & Guillén) 2016). في مقالهم»منطق الهدية: سلوك ملهم للمنظمات تعدى حدود الواجب والتبادل» The 'Logic of Gift': Inspiring Behavior in Organizations beyond the Limits of Duty and Exchange.

وفي هذا الصدد، ترى "إليزابيث أندرسون" Anderson (1995 أننا لا نستطيع فهم الأحكام القيمية التي تحدث في المنظمات من خلال تقييم اقتصادي للتكلفة والعائد فحسب، ولكن من خلال قبول إدخال تعدد القيم في عملية المفاوضات وعمليات صنع القرار الجماعية، وتسلط الضوء على كيفية تقييم "الأشياء التي لا تقدر بثمن" مثل حماية البيئة، والمساواة في الحقوق، **والكرامة الإنسانية**، وما إلى ذلك، باعتبارها ذات قيمة جوهرية، ولكنها تفتقر إلى السعر.

وعلى الصعيد السياسي تجسد مفهوم الكرامة في التاريخ المعاصر في القضاء على نظام "الأبرتايد" في جنوب إفريقيا من خلال الميكانيزمات التي أرسها مفكرون

وسياسيون، أبرزهم "نيلسون منديلا" الذي جسد قيم السلام والكرامة الإنسانية في خطبه وممارساته حتى قطع بجنوب إفريقيا إلى بر الأمان، وأصبح "منديلا" أيقونة للكرامة الإنسانية على المستوى العالمي.

أما فيما يتعلق بالزاوية الثالثة أو الفائدة الثالثة التي من خلالها **يعزز مفهوم الكرامة النقاش** ويساهم في تطوير مختلف علوم إدارة وتسيير البشر، فهي تتمثل في أن **مفهوم الكرامة** يستطيع أن يساهم في إرساء البنية الأساسية لأهداف تنظيمية مختلفة عما كان -ولا زال- يمارسه متخذو القرار، لأن الكرامة كما يقول "والدرون" Waldron وآخرون 2002) Kahn & Juster) يمكن اعتبارها **القاسم المشترك** الأعلى للتنمية البشرية بمختلف أبعادها. ومن هذا المنطلق يمكن **للكرامة** أن تلهم الممارسات التنظيمية وتتجاوز بها مستوى تكوين الثروة، لتصل بها إلى خلق الرفاهية وهو الركن الثاني للإدارة الإنسانية.

شكل هاجس "خلق الرفاه المشترك" طموحا أساسيا وهدفا أسمى للعلماء على مر العصور، وهو طموح قديم جدا وليس جديدًا، غير أنه تعرض للتهميش خلال الـ 200 عاما الماضية فيما يتعلق بالسياق الاقتصادي. من أرسطو إلى النفعيين، أعتبر الرفاه طموحا مركزيا للوجود البشري. وكما يقول "روبرت كان" و"توماس جاستر" "إن المعيار الأساسي الذي يمكن من خلاله الحكم على الحكومة هو نوعية الحياة التي يعيشها مواطنوها" 2002) Kahn & Juster).

من مسلمات علم النفس الإيجابي positive psychologyy رغبة البشر -دون استثناء- في العيش بصحة جيدة وازدهار مستمر. وهي من أسمى أهدف الرفاهية ونوعية الحياة، وهي مفاهيم تبنتها العديد حكومات العالم على مستوى خطاباتها السياسية ودساتيرها. وقد سبق لأرسطو الذي شكل العديد من الأسس للفكر الغربي –قبل ذلك بكثير- أن أعطى آفاقا لإمكانية تطبيقها من أجل بلوغ الرفاهية التنظيمية organizational well-being. وطور نظريتة للحياة ومفهوم السعادة "اليودايمونيا" Eudaimonia (وليس Hedon= المتعة)، لأن مفهوم السعادة عند أرسطو يشير إلى الحياة الهادفة والكريمة التي تعيش في وئام مع المجتمع والبيئة، كما يقول "كلاوس ديركسمير" 2011) Dierksmeier).

لقد أرتبط مفهوم السعادة بالثروة المادية خلال مراحل التنمية الاقتصادية

إلى غاية منتصف القرن العشرين، وبعد ذلك بدأت –ولا تزال سارية- عملية الانفصال التدريجي بين الرفاهية والثروة (Easterlin, 2001).

ولتكريس هذا المفهوم الجديد للرفاهية والسعادة في الحياة، قررت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) في عام 2011 أن لا تعتمد فقط على الناتج المحلي الخام للدخل القومي (GDP) في قياسها للتطور ومستوى الرفاهية، بل أدخلت متغيرات أخرى كنوعية الحياة والعيش الكريمة والسلم والبيئة، الخ.

وهذا ما جعل العديد من المفكرين والسياسيون يعودون للتفكير في مفاهيم وغايات أخرى، وليس فقط في القضاء على الفقر –ولو أنه هدف نبيل- لكن كما يقول "روبرت إف كينيدي" (Kennedy, R. F. 1968): "حتى لو عملنا على محو الفقر المادي، فهناك مهمة أخرى أكبر، وهي مواجهة فقر الرضا - الهدف **والكرامة** - الذي يصيبنا جميعًا. حيث، ولفترة طويلة من الزمن تخلينا عن التميز الشخصي وقيم المجتمع وركزنا على مجرد تراكم الأشياء المادية."

وهنا نلاحظ التقاطع بين التيار النفسي الإنساني وبقية العلوم الإنسانية الأخرى بما فيها السياسة والتسيير والاقتصاد، حيث يتبنى التيار النفسي الإنساني بمختلف مدارسه **الكرامة كمفهوم**، يمثل كل الأشياء التي لها قيمة جوهرية. ويتبنى التطلع إلى مستويات أعلى من الرفاهية في الحياة، من خلال تنظيم النشاطات البشرية في المدرسة وفي المؤسسة الإنتاجية أو الخدماتية أو غيرها. وهو الشكل من التنظيم الذي **يحمي الكرامة** ويعزز الرفاهية، بدل التركيز على الأداء الاقتصادي والإنتاج السريع بهدف خلق الثروة وحسب.

2. حركة توطين علم النفس وإشكالية الكرامة الإنسانية:

إن **مفهوم الكرامة** من المفاهيم المتشبعة ثقافيا كما يقول علماء النفس (Mebarki, 2012)، وبالتالي يجب تناوله حسب المحيط الثقافي وحسب ثقافة المجتمع المعني بالدراسة، لأنه مفهوم يتغير من ثقافة لأخرى، وحتى داخل الثقافة الواحدة يختلف من ثقافة فرعية لأخرى، فعلى سبيل المثال عند مجتمع الطوارق في الصحراء، يعتبر نزع اللثام عند الرجال انتقاصا من كرامة الرجل، وفي السياق نفسه نجد الأكل في الشوارع انتقاصا من كرامة الإنسان في بعض التجمعات البشرية في الصحراء.

ولأن علم النفس الحديث بنظرياته ومناهجه وطرقه ووسائل القياس فيه نشأ وترعرع في الثقافة الغربية، وبالتالي يجمع علماء النفس على ضرورة تكييف وتوطين أدوات هذا العلم مع متغيرات الثقافات الأخرى. على هذا الأساس، نادي العديد من النفسانيين بتوطين مفاهيم علم النفس وأدواته وطرق القياس، وهذا منذ منتصف القرن العشرين. حيث طرح الطبيب النفسي الجزائري من أصول أفريقية «فرانتس فانون» (1925-1962) Frantz Fanon نظريته الشهيرة في علاج الأمراض النفسية الخاصة بالأهالي الخاضعين للاستعمار التي سماها «سيكولوجية القهر» The psychology of oppression، حيث شرحها بإسهاب في كتابه (المعذبون في الأرض Fanon, 1961)) الذي قدم له الفيلسوف الفرنسي «جون بول سارتر»، وشرح «فانون» بإسهاب نفسية كل من المستعمر والمستعمر (بفتح الميم)، هذا الأخير الذي يعاني من الضغط والآثار النفسية السلبية لظاهرة القهر والاستعمار، وعلى رأسها هدر **الكرامة** البشرية وانعدام الحرية. ولعلاج هذا الوضع الشاذ يقترح «العنف كوسيلة لإنهاء الاستعمار وتضميد الجراح». حيث يمكن للعنف أن يوحد المظلومين ويمنح صراعهم الداخلي وسيلة لحل فعال من أجل استرجاع كرامتهم البشرية.

كان لنظرية «سيكولوجية القهر» صدى كبيرا، خلال العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين، حيث بررت أساليب الحركات التحررية في العالم الثالث آن ذلك لاسترجاع كرامتها والتحرر من نير الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصري. كما كان لها صدى لدى علماء النفس عبر الثقافي Cross-cultural Psychology من أصول إفريقية في الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا، ونشطاء الحقوق المدنية في أمريكا وفي جنوب إفريقيا أيام التمييز العنصري «الأبرتايد»، ولو بطرق مختلفة.

استمرت حركة توطين علم النفس في مختلف الثقافات (في إفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية، ولدى الأقليات)، كون المفاهيم المسيطرة في علم النفس الحديث هي بالدرجة الأولى مفاهيم الثقافة الغربية «ثقافة الرجل الأبيض» النابعة من الثقافة أو التقليد اليهودي المسيحي. وبدون عمليات توطين للمفاهيم لا يمكن لعلم النفس أن يتطور. ففي العالم العربي الإسلامي استمر توطين العديد من المفاهيم والروائز والاختبارات النفسية على يد علماء النفس العرب والمسلمين، حيث كتب البروفيسور في العلاج النفسي السلوكي «مالك بدري» 1980) ,Badri) كتابه «معضلة علماء النفس المسلمين». واستمرت العديد من المساهمات في هذا المجال على سبيل

المثال لا الحصر: الخليفة (2008، 2017) و(Mebarki, 2012) و(Khan, 2015) و(Badri, 2013, 2014) . ولا يزال الطريق في هذا المجال طويلا، حيث حدد كل من مباركي ومقداد (2015) ثلاث مراحل لعملية التوطين هي على التوالي: (1) مرحلة تناول علم النفس، (2) مرحلة هضمه و(3) مرحلة إعادة إنتاجه. وهذه المرحلة الأخيرة هي مرحلة الساعة، وقد تطول في بعض جوانبها، ومنها الجانب المفاهيمي ذا الأبعاد الثقافية المتشعبة **كمفهوم الكرامة** الإنسانية على سبيل المثال.

خاتمة البحث

تواجه مفهوم الكرامة في الدراسات النفسية تحديات كثيرة، انطلاقا من ضبط أبعاده كمتغير مركب من عدة أبعاد أو مؤشرات، تختلف باختلاف الموقف وباختلاف سياق الاستعمال. فمؤشر الاستقلالية أو مؤشر الاستحقاق (الجدارة) أو مؤشر احترام الذات أو مؤشر تقدير الذات، كلها مؤشرات (أبعاد) محورية ومكونات أساسية لمفهوم الكرامة الإنسانية.

ما زال المختصون في علم النفس منكبين على تحديد نماذجها النظرية وضبط مختلف أبعادها إجرائيا، وفي مختلف السياقات ومواقف السلوك البشري.

رغم أننا نلاحظ أن مؤشر «تقدير الذات» يعتبر مكونا محوريا في الدراسات النفسية لمفهوم الكرامة، إلا أن مستواه في سلم الأولويات لايزال غير واضح في الدراسات عبر الثقافية، لأن ترتيبه كمفهوم لدى الأفراد أو الجماعات يجعل الباحث أو أي متدخل آخر (السياسي، الاقتصادي، الأنثروبولوجي، وغيرهم)، يأخذها في الحسبان أثناء اتخاذه أي قراريمس من قريب أو من بعيد **بكرامة الأفراد والجماعات** في محيط جيو-ثقافي معين.

أصبح **العمل البشري مرتبطا بهوية الفرد وكرامته وتقدير الذات لديه**، وأصبحت «قيم العمل» هي المؤطر الأساسي **لمفهوم الكرامة** لدى الأشخاص العاملين. حيث يجمع علماء النفس على أربع قيم أساسية تجعل الناس يختارون وظيفة أو عملا دون غيره هي: العمل الهادف، والترفيه، والمال، والأمن.

غير أن هذه القيم أصبحت محل تساؤل، من حيث محتواها ومن حيث ترتيبها في سلم الأولويات لدى الأفراد والجماعات، وبدأت قيمة المال تتدحرج إلى المرتبة الثانية أو الثالثة في الأولويات بعد قيمة «العمل الهادف» أو «قيمة الترفيه».

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل ستتراجع قيمة المال كقيمة وهدف من وراء العمل إلى مراتب أدنى خلال العقود القادمة؟ وهل ستبرز إلى الوجود قيم وأهداف أخرى من وراء العمل؟ مما يجعل محتوى **بيت الكرامة (النفسي) يتغير ويغير معه مفهوم الكرامة**.

تعاني الدراسات النفسية المعاصرة من مشكل ضبط وترجمة المصطلحات

في علم النفس، وتغير استخداماتها في مختلف اللغات وعبر مختلف الثقافات. لأن المصطلحات السائدة في الدراسات النفسية الراهنة هي بامتياز مصطلحات أنجلوسكسونية، وكون المصطلح في علم النفس والكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى يخضع للبيئة ولسيمائيات اللغة محل الترجمة أو الاستعمال، فإن استعارته من لغة إلى أخرى ومن بيئة إلى أخرى يتطلب تكييفا وتوطينا في اللغة والبيئة محل الدراسة. **ومصطلح الكرامة لا يشذ عن هذه القاعدة**، مما يجعلنا نتوقع أن يخضع مفهوم الكرامة مستقبلا إلى عمليات ضبط وتكييف في مختلف اللغات وعبر الثقافات.

نتوقع أن تستمر الدراسات النفسية ذات العلاقة البيئية، وتندمج العديد من التخصصات البيئية مع بعضها البعض، لكشف أخطار المحيط البيئي التي سببها ويزال يسببها البشر لمختلف مكونات الكرة الأرضية، سواء داخل الأرض أو على سطحها أو ضمن فضاءها الخارجي.

ولأن كل المكونات جعلها الخالق في خدمة كافة كائنات الأرض، وعلى رأسها الإنسان، الذي هو الفاعل والمفعول به، فيما يقع للمحيط البيئي من تغيرات يجمع المختصون أنها سوف تؤثر سلبا على **الحياة الكريمة** لكافة الكائنات. مما يجعلنا نتوقع أن يكون **المفهوم الواسع للكرامة محورا هاما من محاور الدراسات النفسية البيئية**. ونرى موضوعات جديدة تبرز إلى الواجهة مثل **كرامة البيئة وكرامة الجماليات**، لتمتد إلى **ما وراء كرامة الإنسان** ولتشمل كل الأشياء الحية أو غير الحية التي ليس لها ثمن، ولكنها مع ذلك ذات قيمة، مثل هدر الموارد الطبيعية، وتلويث المحيط، وانقراض العديد من الكائنات الحية، وغيرها.

المراجع باللغة العربية:

- ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الخزرجي المصري: لسان العرب. دار المعارف (ص: 3861)
- الخليفة، عمر هارون (2008) توطين علم النفس في العالم العربي. دار الفكر: عمان.
- الخليفة، عمر هارون (2017) توطين العلوم النفسانية. مجلة نفسانيات العدد: 54، صيف وخريف 2017.

- مباركي، بوحفص ومقداد محمد (2015) علم النفس في الجزائر: النشأة والمسار وآفاق التطور. مجلة دراسات نفسية. المجلد 6، العدد 12.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Anderson, E. (1995). Value in ethics and economics. Harvard University Press.
- Badri, M. B. (2014). Cognitive systematic desensitization: An innovative therapeutic technique with special reference to Muslim patients. American Journal of Islamic Social Sciences, 31(4), 112-.
- Badri, M. B. (2013). Abū Zayd al-Balkhī's sustenance of the soul: The cognitive behaviour therapy of a ninth century physician. London: International Institute of Islamic Thought.
- Badri, M. B. (1980) The Dilemma of Muslim Psychologists, M. W. H. London Publishers, 1980. 131pp + xi.
- Baumeister, R. F.; Campbell, J. D.; Krueger, J. I.; Vohs, K. D. (2003). "Does High Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles?". Psychological Science in the Public Interest. 4 (1): 1–44. doi:10.11111006.01431-1529/. ISSN 15291006-. PMID 26151640
- Baviera, T., English, W., & Guillén, M. (2016). The 'Logic of Gift': Inspiring Behavior in Organizations beyond the Limits of Duty and Exchange. Business Ethics Quarterly, 26(02), 159180-.
- Berube, M.S.(1994). American heritage dictionary (3rded.).New York: Laurel.
- Blader, S. L. and S. Yu (2017). Are status and respect different or two sides of the same coin? Academy of Management Annals. ANNALS-20150150-.R4.
- Bowie, N. E. (1998). " A Kantian theory of capitalism. ." Business Ethics Quarterly(Ruffin Series): 3760-.

- Buzzanell, P. M. (2000). The promise and practice of the new career and social contract. In P. M. Buzzanell (Ed.), Rethinking organizational and managerial communication from feminist perspectives (pp. 209–235). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Cameron, K. (2003). Organizational Virtuousness and Performance. Positive Organizational Scholarship. K. S. Cameron, Dutton, J.E., and Quinn, R.E. San Francisco, Berrett-Koehler.
- Chiappetta-Swanson, C. (2005). Dignity and dirty work: Nurses' experiences in managing genetic termination for fetal anomaly. Qualitative Sociology, 28, 93–116. doi:10.1007/s111330-2632-005-.
- Chinn and Kramer 1991) cited by Haddock(1996,p. 926) Haddock, J., (1996). Towards further clarification of the concept 'dignity'. J. Adv. Nurs. 24(5),924–931.
- Corsini, Raymond Joseph (1999). The Macquarie Dictionary. Compare The Dictionary of Psychology by Raymond Joseph Corsini. Psychology Press, 1999. ISBN 1028--58391-X. Online via Google Book Search.
- Chochinov, H. M., T. Hassard, S. Mc Clement, T. Hack, L. J. Kristjanson, M.Harlos, S.Sinclair and A. Murray (2008). The Patient Dignity Inventory: A Novel Way Of Measuring Dignity-Related Distress in Palliative Care. Journal of Pain and Symptom Management. Vol.36 No.6 December 2008.
- Chochinov, H.M., T. Hack, S. McClement, et al. 1982. "Dignity in the Terminally Ill: A Developing Empirical Model." Social Science and Medicine 54: 433443-.
- Dierksmeier, C. (2011). Reorienting Management Education: From Homo Oeconomicus to Human Dignity. Business Schools Under Fire. H. M. Network. New York, NY, Palgrave McMillan.
- Dufur, M. J., & Feinberg, S. L. (2007). Artii cially restricted labor markets

and worker dignity in professional football. Journal of Contemporary Ethnography, 36, 505-.536doi: 10.11770891241606294120/

- Easterlin, R. (2001). "Income and Happiness: towards a unified theory." Economic Journal 111(July): 465484-.
- Estrada,E.,&Hondagneu-Sotelo,P.(2011).Intersectionaldignities:Latino immigrant street vendor youth in Los Angeles. Journal of Cont emporary Ethnography, 40, 102–131. doi:10.11770891241610387926/
- Faldetta, G. (2011). The logic of gift and gratuitousness in business relationships. Journal of Business Ethics, 100(1), 6777-.
- Fanon, Frantz)1961(Les Damnés de la Terre. Publisher François Maspero, pages: 251, ISBN: 07-5083-8021-
- Folbre, N. (2008). Reforming care. Politics & Society, 36, 373–387. doi:10.1177329208320567 0032/
- Fromm, E. (2000). Art of loving. , Continuum International Publishing Group. Fromm, E. (2001). The sane society. , Psychology Press.
- Gewirth, A. (1992). In M. Meyer & W.A. Parent (Eds.), The constitution of rights: Human dignity and American values. Ithaca: Cornell University Press.
- Grassi, L., Anna Costantini, Rosangela Caruso, Serena Brunetti, Paolo Marchetti, Silvana Sabato, Maria Giulia Nanni (2016), Dignity and psychosocial-related variables in advanced and non-advanced cancer patients by using the Patient Dignity Inventory – Italian version (PDI-IT). Journal of Pain and Symptom Management: (2016), doi:
- 10.1016/j.jpainsymman.2016.09.009.
- Haddock J. 1996. "Towards Further Clarification of the Concept 'Dignity.'" Journal of Advanced Nursing 24: 924931-.
- Hamel, G. (2000). Reinvent your company. Fortune. 141: 98118-.
- Haslam, N. (2006). "Dehumanization: An integrative review."

Personality and Social Psychology Review 10(3): 252264-.

- Hersey, P. and K. H. Blanchard (1993). Management of organizational behavior: Utilizing human resources. , Prentice-Hall, Inc. Wexley, K. N. and G. P. Latham (2001). Developing and Training Human Resources In Organizations.
- Herzberg, F. (1976). The managerial choice: to be efficient and to be human. Homewood, Dow Jones-Irwin.
- Hewitt, John P. (2009). Oxford Handbook of Positive Psychology. Oxford University Press. pp. 217–224. ISBN 9783-518724-19-0-
- Hicks, D. (2011). Dignity - Its essential role in resolving conflict, Yale University Press.
- Hodson, R. (2001). Dignity at work, Cambridge University Press. Meyer, M. J. and W. A. Parent (1992). The constitution of rights: human dignity and American values., Cornell University Press.
- Howard, Rhoda. 1992. "Dignity, Community, and Human Rights." in Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Request for Consensus, edited by A. A. An-Na'im. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ILO (2020). ILO publications.

https://www.ilo.org/global/publications/lang--en/index.htm

- Kahn, R. L., & Juster, F. T. (2002). Well–Being: Concepts and Measures. Journal of social issues, 58(4), 627644-.
- Kant Immanuel (1998). Groundwork of the Metaphysics of Morals. Edited and translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, page 42 [4:434]. Cited by: Pirson, M. (2017). Dignity and Well-Being as Cornerstones of Humanistic Management. Humanistic Management Association, Research Paper Series No. 17-9. Gabelli School of Business, Fordham University Research Paper

No. 2916454. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2916454

- Khan, Rahmattullah Khan Abdul Wahab (2015) An interview with Professor Malik Badri about his contributions to the Islamisation of psychology. Intellectual Discourse, 23:1 (2015) 159172-. ISSN 0128-4878 (Print); ISSN 22895639- (Online).
- Khurana, A. (2009). Scientific Management: A Management Idea to Reach a Mass Audience Global India Publications Pvt Ltd.
- Kennedy, R. F. (1968) http://www.jfklibrary.org/Research/Research-Aids/Ready-Reference/RFK-Speeches/Remarks-of-Robert-F-Kennedy-at-the-University-of-Kansas-March-181968-.aspx
- Khatib, R. and H. Armenian (2010). Developing an Instrument for Measuring Human Dignity and Its Relationship to Health in Palestinian Refugees. World Medical & Health Policy, Vol. 2 [2010], Iss. 2, Art. 3.
- Mairis, E.D. 1994. "Concept Clarification in Professional Practice—Dignity." Journal of Advanced Nursing 19: 947953-.
- Marsh, H.W. (1990). "Causal ordering of academic self-concept and academic achievement: A multiwave, longitudinal path analysis". Journal of Educational Psychology. 82 (4): 646–656. doi:10.1037-0022/0663.82.4.646
- Malone J. C. Did John B. Watson Really "Found" Behaviorism? Behav. Anal. 2014; 37 (1) :112-. doi:10.1007/s406143-0004-014-
- Maslow, A. H. (1954). Motivation and Personality. New York, Harper & Brothers.
- Maslow A. H. (1943) A Theory of Human Motivation. Originally Published in Psychological Review, 50, 370396-. In: Classics in the History of Psychology. An internet resource developed by Christopher D. Green. York University, Toronto, Ontario. ISSN 14923713-.

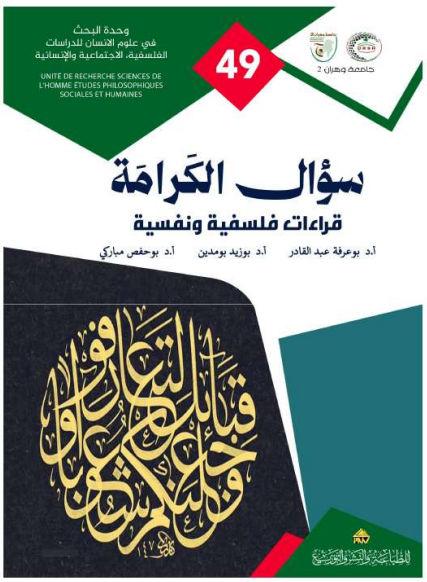
- Matiti, M., Sharman, J., (1999). Dignity: a study of pre-operative patients. Nurs. Stand. 14 (1335–32 ,(15-.
- Mayo, E. (1933). The human problems of an industrial civilization. New York, Macmillan.
- McDermott, J. J. (1977). The Writings of William James, Chicago University Press. In economics, the notion of human dignity—regardless of wealth or utility concerns—has gained increasing visibility due to the works of Amartya Sen52 and Martha Nussbaum. 53.
- McKenna, H., (1997). Nursing Theories and Models. Routledge, London.
- Mebarki, Bouhafs (2012). Promoting psychology in Algeria: Difficulties of a culturally-embedded discipline. International Journal of Psychology. Vol. 47.
- Meisenbach, R. J. (2008). Working with tensions: Materiality, discourse, and (dis)empowerment in occupational identity negotiation among higher education fund-raisers. Management Communication Quarterly, 22, 258–287. doi:10.11770893318908323150/.
- Mele, D. (2009). Current Trends of Humanism in Business. Humanism in Business: Perspectives on the Development of a Responsible Business Society. H. Spitzeck, M. Pirson, W. Amann, S. Khan and E. von Kimakowitz. Cambridge, U.K., Cambridge University Press: 170184-.
- Myres S. McDougal, Harold D. Lasswell, and Lung-chu Chen, Human Rights and World Public Order: The Basic Policies of an International Law of Human Dignity (New Haven: Yale UP, 1980), note, at 376.
- Nussbaum, M. (2011). Creating Capabilities- The Human Development Approach. New York, Belknap .
- OHCHR (2018) - Vienna Declaration and Programme of Action". www.ohchr.org. Retrieved 29 March 2018.

- Orth U.; Robbins R.W. (2014). "The development of self-esteem". Current Directions in Psychological Science. 23 (5): 381387-. doi:10.1177096372141454741 4/. S2CID 38796272.
- Ostaszkiewicz J.(2018). A conceptual model of the risk of elder abuse posed by incontinence and care dependence. International Journal of Older People Nursing. 2018;13(2):e12182.
- Ostaszkiewicz, J., TrishaDunning, AlisonHutchinsonRN, AdrianWagg, StellaMayGwini, VirginiaDickson-Swift (2020) The development andvalidation ofinstrumentsto measuredignity-protectivecontinencecarefor care-dependentolderpeopleinresidentia lagedcare facilities:Astudyprotocol. Neurourology and Urodynamics. 2020;18. wileyonlinelibrary.com/journal/nau. DOI:10.1002/ nau.24343.
- Pirson, M. (2017). Dignity and Well-Being as Cornerstones of Humanistic Management. Humanistic Management Association, Research Paper Series No. 179-. Gabelli School of Business, Fordham University Research Paper No. 2916454. https://papers.ssrn.com/ sol3/papers.cfm?abstract_id=2916454
- Purser, G. (2009). The dignity of job-seeking me n: Boundary work among immigrant day laborers. Journal of Contemporary Ethnography, 38, 117–139. doi:10.1177089124160731 1867/
- Rodgers, B.L., (1989).Concepts, analysis and the development of nursing knowledge: the evolutionary cycle. J. Adv. Nurs. 14, 330–335.
- Rogers, C. (1995). On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Mariner Books.
- Rosen, C. (2012). Dignity: Its History and Meaning, Harvard University Press. Bacon, F. (1828). Of the Proficiency and Advancement of Learning: Divine and Human. JF Dove.

- Schacter,O.(1983).Editorial comment: Human dignity as a normative concept. American Journal of International Law, 77, 848–854.
- Schilling, M. A. (2000). "Decades ahead of her time: advancing stakeholder theory through the ideas of Mary Parker Follett." Journal of Management History 6(5): 224242-.
- Seligman, M. and M. Csikszentmihalyi (2000). "Positive psychology: An introduction. " American Psychologist 55(1): 514-.
- Taylor, F. W. (1914). The principles of scientific management. , Harper.
- United Nations (1948) Universal Declaration of Human Rights (UDHR). https://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf
- Waldron, J., & Dan-Cohen, M. (2012). Dignity, rank, and rights. Oxford University Press. Page 82.
- Waldron, J. (2013). Citizenship and Dignity. Understanding Human Dignity. C. McCrudden, Oxford University Press.
- Walker, L. O., Avant, K. C., (1995). Strategies for Theory Construction in Nursing, third ed. Appleton and Lange, Connecticut.
- Walsh, K., Kowanko, I., (2002). Nurses' and patients' perceptions of dignity. Int. J. Nurs. Pract. 8(3), 143–154.
- Williams, J. (2000). Unbending g ender: Why family and work conflict and what to do about it. Oxford, England: Oxford University Press.
- Wills, E., Mc Ewen, M., (2002). Concept development: clarifying meaning of terms. In: Mc Ewen, M., Wills,E. (Eds.), Theoretical Bases for Nursing. Lippincott Williams and Wilkins, Philadelphia.
- Wood, M. S., & Karau, S. J. (2009). Preserving employee dignity during the termination interview: An empirical examination. Journal of Business Ethics, 86, 519–534. doi:10.1007/s105515-9862-008-

سؤال الكَرامَة

قراءات فلسفية ونفسية



ارتبط مفهوم "الكَرامة" اليوم في الدّساتير واللّوائح الأممية بالحقوق الإنسانية، وتَشترك البشريّة في تاريخها الدّيني والثّقافي في الإعلاء من قِيمة "الإنسان" حَسب طبيعة الأنظمة الاجتماعية والسيّاسيّة السّائدة، وقد نجد خِلافاً بين الدّيانات في مفهوم "التّكريم" الذي خصّه الله بالإنسان، ويرتبط ذلك بسَرديّة خلْق آدم عليه السلام والغاية من وجوده، أي أنّ السّؤال عن "وجُوديّة وماهية الأنسان" هو مَناط ما يحقّقه من علاقته بالله وبالآخر وبالطبيعة، كما أنّ السّؤال عن "المصير" يرتبط بعمله الدنيوي من أجل الآخرة، وإذا كانت النّهضة والتنوير في الغرب أعادت قراءة أعمال فلاسفة الإغريق من خلال "اعْرف نفسَك بنفسك" ومن خلال "قضايا اللذة والألم" و"الفلسفة الفرديّة" و"رؤية طاليس والطبيعيين للحياة"، هذا الميراث بتنوّعه كان مَرناً في تأويله وإعادة إحيائه وفق النّظريات الجديدة المتعلّقة بالحقّ الطّبيعي وبحقوق الإنسان، وقد تنبّه إصلاحيو الإسلام إلى ثَراء الإسلام والثّقافة العربية في مضامينه التي تدْعو إلى "القِيم الإنسَانية" والاهتمام بالإنسان كإنسان قبل حقوقه، فقد اعتبر المفَسّر الطّاهر بن عاشور (ت 1973) أنّ "آية التّكريم" تشمل التكريم الخِلْقي و"التّفضيل" الذي يكون باستعمال العقل، ومن هنا فالغاية الوجودية للإنسان هو "التّكريم والتّفضيل"، أي أن الوظيفة الوجُوديّة المنوط بها تعمير الكون شَرط الحِفاظ على "آدمية الإنسان".

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2026
9 789969 031614
دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr