القيم الأخلاقية التربوية في الحياء عند حمزة شحاتة

إعداد

د/ عبدالله محسن المطيري

أستاذ مشارك، تخصص الأصول الفلسفية للتربية،

قسم السياسات التربوية، كلية التربية، جامعة الملك سعود

مجلة الدراسات التربوية والانسانية. كلية التربية. جامعة دمنهور

المجلد السادس عشر، العدد الثاني (أبريل)، لسنة 2024

القيم الأخلاقية التربوية في الحياء عند حمزة شحاتة

د. عبدالله محسن المطيري

الملخص:

الحياء من المشاعر العميقة في التركيبة الشعورية للإنسان وذات التأثير الفعال في سلوكه وبالتالي فهي ضمن الأسئلة التربوية المتعلقة بكيف يمكن أن تكون التربية متسقة مع انفعالات الإنسان ومشاعره وكيف يمكن التعويل عليها لتحقيق تربية أفضل. تناقش هذه الدراسة واحدة من الأطروحات المهمة حول الحياء في التربية الأخلاقية والتي قدمها المفكر والشاعر السعودي حمزة شحاتة في أربعينيات القرن العشرين في كتابه الرجولة عماد الخلق الفاضل والتي لا تزال تثير اهتمام الباحثين. تخلص الورقة إلى أن الحياء موقف وجودي عميق واتصال وثيق بين الإنسان والعالم يجعل المسؤولية الأخلاقية هي المحرك الأساسي والموجّه الدقيق للإنسان في كل علاقاته وبالتالي يجعل من الوجود الإنساني وجودا أخلاقيا بامتياز وهذه غاية أساسية من غايات التربية.

الكلمات المفتاحية:

الحياء، حمزة شحاتة، التربية الأخلاقية، الضمير، العلاقات الإنسانية.

EDUCATIONAL AND ETHICAL VALUES IN HAMZA SHEHATA'S THEORY OF SHAME

Abdullah M Almutairi

King Saud University, College of Education
, Educational Policies Department.
Email: aalmotairi@ksu.edu.sa

Abstract:

Shame is one of the deep feelings in a person's emotional makeup and has an e/ /her behavior. Therefore, it is among the educational questions related to how education can be consistent with a person's emotions and feelings and how it can be relied upon to achieve better education. This study discusses one of the important theses about shame in moral education, which was presented by the Saudi thinker and poet Hamza Shehata in the 1940s in his book "Masculinity as the foundation of Virtuous Character," which still arouses the interest of researchers. The paper concludes that sheme/modesty is a deep existential stance and a close connection between man and the world, which makes moral responsibility the primary driver and precise guide for man in all his relationships, and thus makes human existence a moral existence par excellence, and this is a fundamental goal of education.

Keywords:

The shame, Hamza Shehata, moral education, conscience, human relations.

المقدمة:

ألقى حمزة شحاتة محاضرته المعنونة *الرجولة عماد الخلق الفاضل* في جمعية الإسعاف بمكة سنة ١٩٤٠. بقيت تلك المحاضرة حدثا شفويا حتى تم الوصول إلى نصها المكتوب في الستينات ولاحقا تمت طباعتها وتوزيعها على مستويات عدة.

بقيت المحاضرة حدثا شفويا لمدة طويلة واكتسبت ما تكتسبه عادة الأحداث الشفوية المفارقة حيث تبقى بروحها وذكراها وتغيب بتفاصيلها الدقيقة. إلا أن التدوين الكتابي أعاد المحاضرة لعالم الواقع من جديد فهذه هي أمامنا اليوم بكل تفاصيلها الصغيرة. لكننا نعلم أن الكتابة ليست إلا مرحلة واحدة من مراحل الاتصال حيث تنتظر الكلمات على الورق على أمل لحظة القراءة الموعودة. القراءة هنا بمثابة إدماج الواقع في الوجود. الوجود العيني، الفلسفي والثقافي.

يمكن قراءة محاضرة *الرجولة عمادة الخلق الفاضل* من عدة جهات فهي حدث اجتماعي مهم في بداية أربعينيات القرن الماضي في مكة وفي السعودية بشكل عام كما أنها حافلة بالتنظيرات عن الطبيعة الإنسانية وتطور المجتمع البشري بالإضافة إلى أنها نص أدبي ثري وحافل بالحداثة والمفاجآت. كل هذا ممكن ولكنني هنا سأحاول قراءة المحاضرة باعتبارها أطروحة في فلسفة الأخلاق. المحاضرة بهذا المعنى تسعى لتقديم تصوّر مختلف للأخلاق عن طريقة محاججة طويلة ومعقدة ومتشعبة. لذا فإن مهمتنا الأولى ستتمثل في إعادة صياغة أطروحة شحاتة بشكل مختلف يساعدنا على الإمساك بزمام مقدماتها الأساسية ونتائجها المرجوّة. إذن ستكون مهمتنا الأولى الإجابة على سؤال: ماذا قال أو ماذا كان حمزة شحاتة يريد أن يقول في هذه المحاضرة؟ وبتعبير آخر ما هو تصوّر حمزة شحاتة للأخلاق؟ سيكون هذا هو الجزء الوصفي والتحليلي في هذه الورقة ثم ننتقل بعده للجزء النقدي المتعلق بنقد المحاججة بشكل عام مع التركيز على أطروحة الحياء التي تمثّل لب أطروحة شحاتة في الأخلاق. كيف نفهم الحياء مع شحاتة؟ هل الحياء مركزي في الأخلاق وإذا كان كذلك فماذا يعني هذا الأمر بالنسبة للحديث عن سؤال الأخلاق بشكل العام وما القيم التربوية التي يمكن استخلاصها من أطروحة شحاتة.

كما سأسعى إلى أخذ أطروحة شحاتة خطوة إضافية من خلال إقامة حوار بينه وبين أطروحات حديثة في الأخلاق المعاصرة عن الحياء تحديدا.

الأطروحة الأخلاقية عند حمزة شحاتة:

يمكن القول أن المحاضرة تتكون من الأجزاء التالية:

أولا: **تمهيد عام** للمهمة التي يضطلع بها شحاتة ونجده فيها يتحدث عن الضرورة التي تدفعه لقول ما سيقوله في الأخلاق والمبادئ العامة التي يلتزم بها كحرية الفكر المطلقة التي ينطلق منها ووعيه بدوره كباحث وليس كواعظ. الباحث عند شحاتة يتصف بالتجريد فهو ينظر دائما للصورة الكبرى ويسعى للتعرية باعتبار أن الصراحة لا غيرها يمكن أن تحل الإشكالات التي يتطرق لها. وبالنسبة لمهمته المحددة فهي تحديد القيم والمعايير الأخلاقية في مهمة تشبه المهمة التي أحدثها فرويد عن رده الطبيعة الإنسانية للطبيعة الجنسية تحديدا. سنكون هنا في محاولة لكشف "اللاوعي" الأخلاقي أو "اللاوعي" في عالم الفضائل. يقول شحاتة "كان الحديث عن المسائل الجنسية وعلاقتها بحياة الإنسان الفكرية وأخلاقه وميوله وعقده العصبية ووجدانه؛ أول ما فوجئ به الناس مسّا لمواطن العفة والتقديس في نفوسهم وعقائدهم الفكرية حتى نالت المسألة الجنسية نصيبها من الفهم والتقدير، فإذا تناولها اليوم باحث بالتوليد والتكرار والتمحيص والاكتشاف لم يلق العنت الذي لقيه الباحث الأول" (صـ ٢٨) كما يحتوي هذا الجزء الذي يمتد إلى صـ٣٤ على تعبيرات عديدة عن توقعات شحاتة الدرامية للأثر الذي مكن أن ينتج عن قوله ما يقول. يقول شحاتة "فإذا خفت الليلة، فإنما أخشى خطرا عرفت مشابهه في نفسي، فإن كتبت لي السلامة – ولا أتوقعها– فإنما تكون أثر الحظ وخارقة من خوارقه المعروفة" (صـ٣٢). ويقول "وما أود أن تكون خاتمتي بينكم موتا، بل انتحارا. فالانتحار– هنا على الأقل– أضمن لتحقيق معنى الاختيار من الاستسلام للموت" (صـ٣٤) وهنا نعود للإرادة والاختيار ولكن ضمن حالة الضرورة العامة وكأننا هنا أمام المقولة السارترية "إن الإنسان محكوم عليه بالحرية". إذن يمكنن تكثيف التمهيد الأول بالعبارة التالية التي نقولها هنا على لسان شحاتة "انظروا، نحن هنا أمام مهمة جذرية وخطيرة. سأقول بإعادة التفكير في الأخلاق بشكل جذري. أعلم أنها مهمة خطيرة

ولكنني لا أرى لي وجودا كريما دون أن أقوم بها. تعاملوا معي كباحث صادق ربما أصاب أو أخطأ ولكنه لن يكذب عليكم".

ثانيا: مقدمة نظرية يبحث فيها ما يعتبر ضمن مبحث الميتا أخلاق حيث يبحث في أصل ونشأة الأخلاق وتطورها والنظريات التي يمكن أن تفسر الفضائل كما هي عليه اليوم. يتخذ شحاتة من البداية قرارا بحثيا ترجيحيا يعيد البحث الأخلاقي إلى الحياة الفطرية الأولى. هذه المهمة لن تتحقق بالدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة لأن الجماعات البدائية الحالية كما يقول شحاتة تختلف عن الجماعات الإنسانية في بدايتها. كما يرفض نظريات التكاتف والتعاون الاجتماعي منذ البداية لأن لديه تصور مختلف عن الحياة الأولى. من خلال البحث في الأصل التطوري للأخلاق فإن شحاتة يرفض النظريات التي تؤسس الأخلاق على أبعاد مفارقة سواء ميتافيزيقية كما في الأديان والتصورات المثالية للأخلاق كالأفلاطونية وكذلك التصورات الترانزندنتالية العقلانية كما عند إيمانويل كانت. ستكون هذه مهمة أساسية في مشروع شحاتة ولن تتضح أهميتها إلى في نهاية المحاضرة فشحاتة هنا في مهمة تحرير الأخلاق وردها إلى إجراءات حياتية لجأت لها الجماعة الإنسانية فقط من أجل البقاء. الحقيقة أن شحاتة لا يراهن على الفضائل باعتبارها "صفاة وأعمال تؤمن الجماعة الغالبة اصطلاحا بفائدتها وضرورتها، أو بأنها خير" (صـ ٤٣). والأخلاق بهذا ليست إلا "آثار الفضائل القائمة في النفوس أو أثر مزاولتها" (صـ٤٣). ما سيعوّل عليه شحاتة لاحقاً هو الإرادة الذاتية عند الإنسان التي يسميها بـ"الرجولة" انخراطا في منطق القوّة التي تحكم الطبيعة. سيعود شحاتة للمفارق لاحقا ولكن ليس باعتباره أساسا للأخلاق ولكن باعتباره شرطا ضروريا لتحقق الإرادة بالالتزام بالأخلاق. هذه الإرادة ستوسع دائرة أنانية الإنسان بحيث تشمل الآخرين. ليس هناك أمل عند شحاتة في الخروج عن الأنانية ولكن الأمل الوحيد في جعل تلك الأنانية واسعة سعة قدرة الإنسان على الخيال والحلم بعالم أوسع من عالمه الذاتي.

بهذا المعنى يتحرك شحاتة ضمن التصورات المادية النفعية للأخلاق أو تحديدا مذاهب اللذة فهو يقرر مبكرا "لا شبهة في أن الإنسان عرف النفع والأذى قبل أن تقوم في نفسه فكرته الأولى عن الخير والشر باعتبار مفهوميهما العام، فاهتداؤه إلى فكرة الخير والشر، كان بعد عقيدته في النفع

والأذى. والنفع والأذى جاءا، أو جاء الشعور بهما بعد اللذة والألم، لأنهما صادران عن أحكام جسده وحياته في نطاقهما الحيواني الضيق" (صـ ٣٨). إذن نحن أمام تتابع يبدأ من الحس الأول (لذة/ألم) ينشأ عنه شعور (نفع/ضر) وصولا إلى قيمة (خير/شر). بهذا المعنى كذلك يُخرج شحاتة الأخلاق في حقائقها الأولى عن التنوعات التاريخية والثقافية بين الشعوب المختلفة. يقول "على أن تحديد بعض الحقائق وتعريفها قد يختلف في عصر عن عصر، بل في فكر عن فكر ولكن حقائقها الأصيلة لا تختلف" (صـ٤١).

ثالثا: القضية الأساسية والسؤال الأهم/ لحظة الفارابي:

يقول شحاتة في صـ ٤٣ "والآن نبدأ" مشيرا إلى بداية البحث في القضية الأساسية. يقول "الخلق الفاضل يعرفه الناس، فلا يزيدهم فهما له أن تقيم الكلمات والتعاريف حدوده". هنا يتسق شحاتة مع مذهبه الأول في أن الأخلاق حسيّة ونفعيّة في أساساها وبالتالي فعلاقة الفرد بها علاقة مباشرة بديهية لا تحتاج تأسيسا نظريا. ولأن شحاتة يتحرك في هذه المحاضرة باعتباره مصلحا اجتماعيا أكثر من كونه دارسا تحليليا يعمل بدم بارد فإنه ليس مشغولا بالتصنيفات العقلانية التي تُبنى على مذهب المنفعة كما نجدها في المذاهب النفعية Utilitarianisms المعاصرة (Driver, 2022). الشاهد هنا أن قضية الأخلاق ليست قضية نظرية معرفية. إنها شيء آخر. يفرّق شحاتة بين موقفين أساسيين من الفضائل: الإيمان بها (معرفتها) والعمل بها. وباعتبار أنه قد أكّد على أن المشكلة لا يمكن أن تكون في المعرفة فلا بد أن تكون في العمل بالفضائل. لكنه يواجه موقفا مخالفا يستحضره عند الفيلسوف الفارابي الذي يقول بأن "الإيمان بالفضيلة خير من سلوك سبيلها على غير إيمان. وهو [أي الفارابي] يريد بالإيمان هنا المعرفة"[1] (صـ ٤٥). الفارابي هنا ممثل هذا الموقف "المعرفة أفضل من الفعل الفاضل" (صـ٤٦).

العلاقة بين الإنسان ومعرفته الداخلية عن الفضائل هي القضية الأساسية في مبحث شحاتة في الأخلاق ولذا فالمشكلة الأساسية هي مشكلة إرادة لا مشكلة معرفة ومن هنا تأتي القوّة التي يتحدث عنها كثيرا باعتبارها الرجولة. الرجولة لن تكون قوّة تجاه الآخر بقدر ما أنها قوّة في

[1] لا يوثق شحاتة هذا القول عن الفارابي والغالب أنه غير صحيح ولكن هذا الأمر ليس مهما في أطروحة شحاتة فهو ليس في معرض مناقشة الفارابي ودراسته بقدر ما استحضره كممثل للمقولة المخالفة التي تقول بأولوية المعرفة على الفعل في الأخلاق. المذاهب المشهورة التي يغلب أن الفارابي تأثر بها إما الأفلاطونية التي تقول على لسان سقراط أن المعرفة تتطلب بالضرورة العمل وأنه لا يمكن أن يفعل الإنسان الشر إلا بسبب الجهل. نجد هنا ارتباطا ضروريا بين المعرفة والفعل وليس الفصل بينهما. أما أرسطو فمذهب الفضيلة يقول على الممارسة أولا منذ الصغر حتى قبل الإدراك العميق للمعاني المتضمنة في الفضائل على أمل أن يصل الفرد لاحقا إلى تلك المعاني بعد أن أصبحت جزءا من سلوكه اليومي.

التعامل مع الذات. ولكننا قد نتسائل هنا عن المساحة المتاحة للإرادة والقوة في مواجهة الذات إذا كان الإنسان لا يستطيع إلا أن يكون أنانيا كما يقرر شحاتة. الفرق يبدو في التفريق الدقيق الذي يرسمه شحاتة بين الفضائل والرذائل. يقول شحاتة "الفضائل أنانية مهذبة والرذائل أنانية عارية" (صـ١٠٠). يبدو أن التهذيب هنا يمكن أن يحدث فارقا جوهريا خصوصا إذا أصبحت الأنانية الذاتية أنانية أوسع، أنانية ذات منظور أكبر تتدرج داخله الإنسانية كلها. أنانية القادة والمصلحين الاجتماعيين الذين اتسعت ذواتهم لتشمل الآخرين.

يرسم شحاتة خمسة خيارات أساسية في العلاقة بين المعرفة الأخلاقية والممارسة الأخلاقية. الخيار الأول هو المعرفة المصحوبة بالعمل وهذا هو "المظهر الكامل للإيمان بالفضية في اعتقادنا" (صـ٤٦). وهناك ثانيا: المعرفة بلا عمل وهذا عجز وفتور في النفس وثالثا العمل بلا معرفة وهذا اندفاع آلي لا وعي فيه وهناك رابعا ممارسة الضرورة بلا حرية أي ممارسة بعض المحاسن رغم أنها ليست في صالح الفرد والجماعة وهناك خامسا الانقياد التقليدي والاستلاب للمجتمع وهو ما يسميه شحاتة بالإيمان البهيمي. ما سيحاول شحاتة الوصول إليه في هذه المحاضرة هو النموذج الأول من خلال: أولا: تقديم تصّور عن طبيعة الأخلاق يحقق شرط المعرفة ثم ثانيا ربط هذه المعرفة بالإرادة القويّة التي ستحقق العمل والتطبيق.

رابعا: تعرية الفضائل:

من أجل تحقيق الهدف أعلاه أي مركزية الإرادة بدلا من مركزية التعاليم لا بد أن يفكك شحاتة التعاليم الأخلاقية التي يسميها الفضائل. لن يحتاج هنا إلى أكثر من أن يحكي حكايتها ويجعلها ضمن التاريخ. أي أن يحيلها من عالم المفارق إلى عالم المحايث. المهمة هنا هدفها نزع القداسة من الفضائل المتداولة اجتماعيا. يبدو أن هذا سيكون شرطا ضروريا للإصلاح الذي يسعى له حمزة. لا يمكن استعادة إرادة الفرد الحرة إذا كان محاطا بكل هذه القداسات. قد لا يكون محتاجا إلا إلى نافذة واحدة على المقدس سنتحدث عنها لاحقا في هذه الورقة. عملية نزع القداسة عن الفضائل ستتحقق من خلال حكاية الأطوار التي مرت بها الفضائل وصولا إلى يومنا هذا. استعادة تاريخانية الفضائل كفيل بنزع قداستها. حكاية الأطوار لن تستند على معلومات بيولوجية أو أنثروبولوجية بل على تأملات نظرية تستند على منطق "هكذا تبدو الأمور معقولة" أو بتعبير

شحاتة نفسه "ونحن نسوق الكلام مساق التقرير. والواقع أنا نفترض فروضا عقلية مجردة نلتمس أن تقيم لنا حدود الفهم والتصور والاقتناع، فالبحث في أصل نشأة الأنواع، أو في أصل نشأة الحياة الاجتماعية، لا يشبه في الغموض أصل نشأة الأخلاق والفضائل وتطورها وإن كان ارتباطه الوثيق بالحياة الاجتماعية، شيئا لا شك فيه" (صـ ٥١-٥٢).

تبدأ الحكاية من الطور الأول الذي يسميه بالطور البدائي وهو محكوم بمنطق القوة العارية من أجل البقاء. طور بلا فضائل محكوم بمنطق الصراع والتعويل فيه على قوّة الجسد ومن هنا اكتسبت الرجولة قيمتها الأولى باعتبارها تمثّل القدرة التي تحقق هدف البقاء مقارنة بالأنوثة التي "لها حدها الذي لا تتعداه" (صـ٥١). الإنسان هنا حيوان خالص ضعيف وسط أقوياء أحس بالحاجة إلى القوّة وأحب ما فيها من إرادة الحياة وحبها. الرجولة هنا يبدو هي قوّة الدفاع عن النفس وغلبة الآخر والصيد ولكن هناك قوّة أخرى في الاتجاه المقابل يبدو أنها لم تحضر في تصوّر شحاتة لهذه المرحلة وهي قوّة المحافظة على البقاء من خلال الإنجاب وما يرتبط به من الأنوثة والرعاية والحنان والرحمة. أعني أن الأنوثة باعتبارها علاقات الرعاية واستقبال الآخر لا يمكن لها إلا أن تكون أساسية في الطور الأول.

لكن الإنسان أدرك مبكرا أنه أضعف من الجميع وأن استعداده الغريزي لا يساعده على الاعتماد على ذاته إلا متأخرا وهذا ما جعله يدرك أهمية التجمع التعاوني بعد أن كان لا يعرف سوى التجمع الطبيعي المحدود وهنا نشأ التعاون والتعاطف الذي منشؤه كما يؤكد حمزة "الضعف والشعور به في أفراد الجماعة". نلاحظ هنا بداية ثنائية مهمة في نشأة الفضائل تنطلق من القوّة والضعف. القوّة تخلق قيمها والضعف يخلق قيمه. مع التعاطف "ضاقت معها حدود أنانيته قليلا... كان يحب نفسه وأسرته، فصار يحب الجماعة أيضا" (صـ٥٧). قد يكون من الأدق هنا واتساقا مع أطروحة شحاتة الكبرى أن نقول أن الأنانية هنا اتسعت لا بمعنى أنها أصبحت أكثر حدة ولكن بمعنى أن مفهوم الذات قد اتسع ليشمل جماعة أكبر. في هذا الطور تنشأ القوّة المعنوية بعد أن كانت القوّة حسيّة مباشرة في الطور الأول. هنا يولد الضعف القوي، ضعف الكهل الذي كان قويا وفي الذاكرة احترام وتقدير له وكذلك ضعف الطفل الذي يعد المستقبل

بقوته. هنا أصبحت للجماعة ذاكرة تتحرك التقييمات داخلها بدلا من اللحظة المباشرة في الطور الأول.

لكن المشكلة تكمن في أن التحوّل من الطور الأول إلى الطور الثاني، وهو تحوّل استبطان لا تحوّل قطيعة، لا يتحقق بذات الدرجة عند جميع الأفراد ومن هنا تنشأ الرذيلة. ذلك أن "أثر الأنانية الغريزية فيهم أوضح، وأثر (الغيرية) أضعف واختلاف العوامل النفسية ما يزال كذلك، حتى عندما يكون اتجاه الجماعة متحدا. من هنا تنشأ الرذيلة، أو تنشأ الفكرة الأولى عنها وتكون في شكلها البدائي (عيبا، أو نقصا) سببه الاضراب عن مسايرة الجماعة" (صـ ٦٩ ، الأقواس في الاقتباس في الأصل). من المهم هنا الإشارة إلى أن تقويسات شحاتة في النص أعلاه لكلمات الغيريّة والعيب والنقص ذات دلالة أساسية. فالغيريّة هنا يستعملها تجوّزا وإلا فمنظومة الفضائل عنده لا تتجاوز الأنانية وإن كان داخل الأنانية اختلافات في الدرجة تصنع الفارق. كذلك فإن تقويس العيب والنقص بهدف الكشف عن أن هذا حكم مرتبط فقط بعدم مجارات الجماعة وليس بما هو أعمق من ذلك.

أما الطور الثالث بحسب ترتيب شحاتة فهو طور التلقي والمزاولة والذي "يتحوّل فيه الشعور بالسجايا والأفكار والشرائع إلى معتقدات لا شعورية أو إلى خصائص نفسية وفكرية ثابتة" (صـ ٨١). في هذا الطور تتناسل الفضائل وتتسع الحياة الاجتماعية وتتقدم الأفكار ويتسع أفق القوّة بحيث يظهر لدينا الأبطال والزعماء الذين يرتجلون التاريخ. يبدو أنه مع المعتقدات يحدث الانفصال بين الفرد والمشاعر المباشرة. المعتقدات تحل محل الخبرة الحسية المباشرة الأولى. هذه المعتقدات ستكون مرمى نقد شحاتة الأصلي. لأنها شكل من أشكال النسيان. بهذا المعنى تكون محاضرة شحاتة شكل من أشكال التذكير الذي يحاول مقاومة أثر التاريخ وتعاقب الأطوار. هذا الطور هو طور التقليد والممارسة وهذا شكل من أشكال النسيان كذلك. التقليد انصياع لخبرة مدونة ومنقولة وليس لخبرة مباشرة معيشية. لكن التقليد يبدو عند شحاتة ضرورة من ضرورات تأسيس المجتمعات الحديثة، المجتمعات المعقدة لدرجة أن تنظيمها الاجتماعي أصبح بديلا عن التنظيم الطبيعي الأول.

أما الطور الرابع الذي يسميه طور احتكاك الجمعات فهو الطور الذي ولدت فيه كثير من المعائب والمحاسن لأن منطق المقارنة والوزن والمقابلة والمبالغة والتهويل اتسع فيه (صـ٨٩). الذي يحدث أن الجماعة الغالبة تتبنى أساليب من المعاملة تكفل لها دوام الانتصار مثل اطلاق الأسرى والعفو عن الجناة والعفو عن الشيوخ والأطفال وهذا ما رسّخ هذه الممارسات باعتبارها فضائل. وفي المقابل كانت سلوكيات الجماعة المغلوبة تؤسس للرذائل باعتبار أنها نتيجة للضعف.

كان هدف هذه الأطوار كشف الستار عن نشأة الفضائل في هذه السردية الأرضية المحايثة وما يراهن عليه شحاتة هنا ليس الإقناع العقلي الكامل فهو يعي أن هذا التحقيب يحمل معه الكثير من الخلط ولكن لأن الحديث عن الإنسان للإنسان فإن شحاتة يراهن على وجدان المستمع وضميره الفطري وحسه الداخلي (صـ٩١) الذي سيجد في هذا التحقيب إقناعا بشكل أو بآخر. يبدو أن شحاتة يراهن هنا على حدس داخلي مباشر يستطيع أن يقاوم أثر التقليد وتراكم المعتقدات. إنها عودة الإنسان إلى ذاته ليتأمل طبيعته الأخلاقية. نظرة تتسلح بالعريّ والجرأة والمباشرة.

النتيجة الأساسية التي تعبّر عن التعرية التي يبحث عنها شحاتة هي "أن الفضائل أنانية مهذبة وأن الرذائل أنانية عارية" (صـ٩٢). يبدو أن تأكيد الأنانية هنا هو سبيل التعرية. الإنسان عاريا حين يكون أنانيا. يكون حيوانا يلتهم ليعيش. الغيرية في المقابل تعلّق بشيء آخر غير الحفاظ على النوع والبقاء. لن يكون هناك سبيل للغيرية عند شحاتة ولكن كل ما يطمح له أنانية تتجاوز حدود الفرد. هذا هو الخيار الوحيد ليبقى شحاتة وفيّا لمبدأ القوة الذي انطلق منه. القوّة التي لا تتمثل في الرعاية والانجاب ولكنها في الغلبة والصيد ودفع الأعداء. هذه النتيجة مهمة جدا لليقظة من لعبة الفضائل التي نعيش فيها. لعبة تغليف المصالح الشخصية بعبارات أخلاقية رنانة هدفها الأساسي ترويج مصالح الأقوى. لإيضاح هذه الفكرة يقوم شحاتة بتحليل فضائل النجدة والكرم والشجاعة والتواضع ليكشف عن كونها ليست سوى تغطية لأنانية تقبع في داخلها. بهذا المعنى فخطاب شحاتة في أساسه خطاب للضعفاء من أجل تحصيل القوّة الأخلاقية. وهذا ما سيسعى لتحقيقه في ما بقي من المحاضرة.

الجزء البنائي: الأخلاق الحقّة

ثم ماذا؟ ماذا نفعل بعد هذا التفكيك للأخلاق ورد الإنسان لحيوانيته الأولى؟ كيف يكون هذا الأمر سبيلا للإصلاح والنهوض كما هدف شحاتة إليه؟ الحقيقة أنه لو اكتفى شحاتة بهذا الجزء من المحاضرة لكان عمله تفكيكا وهدما للمنظومات الأخلاقية دون أن يلتزم بتقديم بديل ما. يبدو أن شحاتة قد تنبأ بهذا التساؤل في محاضرته فإذا كان العنوان هو الرجولة عماد الخلق الفاضل ولم نصل حتى الآن إلا إلى هدم لكل ما نعتقده من تقييم وتقدير للفضائل فعلى ماذا يستند العنوان؟ يقول شحاتة " ومن هنا قد يسأل سائل عن سر إعجابنا بالفضائل؟ والجواب أنه ما من فضيلة تمارس إلا في أطوانها دلالة على قهر النفس، وكبح غرائزها وجهاد لمطالب هواها، فلا جرم أن يكون إعجابنا بها، إعجابا يؤدي إلى معنى شيئ نجد صعوبة في اكتسابه.." (صـ، ٩٩ ، التشديد من عندي). اعجاب شحاتة بالفضائل هو اعجاب ما تنطوي عليه من المستحيل. أي ما تنطوي عليه من التحرر من غرائزها والعمل ضدا لها. ستتطلب هذه المهمة المستحيلة دخول المفارق/المتعالي Transcendence في المشهد الأخلاقي لأول مرة في المحاضرة.

بعد كل ما قاله عن الفضائل يفاجئ المستمعين[2] بقوله "أما الفضائل التي نراها خليقة بهذه التسمية، فهي التي نزل بها القرآن ودعا إليها" (صـ ١١٤). ولكن لا تخدعنا هذه الإشارة للقرآن فالفضائل لن تكون المعلومات التي سنتحصّل عليها من القرآن. ليس الأمر بهذا الشكل. القرآن سيحل المشكلة التي أثيرت مع الفارابي في البداية. أي الانفصال بين القول والعمل. القرآن هنا هو العامل المفارق الذي سينشأ معه بعد يحرر الإنسان من غرائزه ويفتح لإرادته بعدا لم يكن مفتوحا لها من قبل. يقول شحاتة "فما تكون الفضيلة جديرة بهذه التسمية، إذا كانت إيمانا حتى تكون غلبة وانتصارا وقوّة وجهادا لإغراء الرذيلة، وكبحا لميل النفس المسعورة وحنينها الملحّ إليها" (صـ١١٧). لكن القوّة الآن ستكون في مواجهة الذات لا في مواجهة الاخر بعون من انفتاح الأفق على قيمة أعلى. الأخلاق تبدأ مع الآخرية. هنا تنقلب الأنانية الواسعة ضدا للأنانية

[2]ليست المفاجئة هنا من الاستشهاد بالقرآن بحد ذاته ولكن من دخوله للمحاضرة بدون مقدمات وفي الثلث الأخير منها.

الضيقة. يقول شحاتة في معرض جوابه على الاعتراض المفترض بأن ما يدعو له يتطلب نزع الأنانية من النفس الإنسانية "ونجيب بأن أصحاب هذه الفضائل [التي يدعو لها] كانوا من أوسع الناس أنانية وأبعدهم طمعا وأعمقهم خيالا" (صـ١٢٣). إنها الأنانية المفعمة الآن بالآخرية. بالنافذة التي انفتحت لها من خارجها.

مركزية الحياء:

لكن الإيمان الذي يتحقق مع المفارق لن يكون إيمان المعرفة والقناعة. شحاتة هنا يعود للوفاء لمذهبة الحسيّ المباشر فالإيمان يتجسّد في الحياء. الحياء خبرة حسية وجودية قبل أن تكون معرفية. الحياء تجسّد للإيمان في الجسد. وكما أن الإنسان لا يستطيع الهرب من جسده فإن الحياء يجسّد الإيمان. يرى شحاتة أن للفضائل *جماع* هو الحياء والرحمة والعدالة *وقوام* هذا الجماع الحياء. نحتاج أن نستوضح هنا عن مراد شحاتة. تحديدا مراده في تعبيري: جماع وقوام. جماع الفضائل كلها هي الفضائل الثلاث: الحياء والرحمة والعدالة. يبدو أنه هنا يقوم بعملية ردّ للفضائل إلى ثلاث. هذا يعني أن كل الفضائل يمكن ردها لهذه الفضائل الثلاث. في المقابل يقول أن قوام هذا الجماع/الأصول الثلاثة هو الحياء. فهل هذا يعني أننا هنا أمام عملية ردّ أخرى أم أن القوام يعني شيئا آخر. العنصر المشترك مثلا؟ نجده يساعدنا بعد قليل ليقول "إن كل صفة فاضلة مردها إحدى ثلاث صفاة من جماع الفضائل أولا، ومردها الحياء أخيرا" (صـ١٢٥). هذا النص يؤكد عملية الردّ التي لم تكن واضحة من النص السابق. لكنه ينبهنا كذلك أن "الصلة هنا ليست صلة الجزء بكلّه، لكنها صلة الفكر المُحسّ والوجدان الشاعر والضمير المُبصر" (صـ١٢٥) يبحث شحاتة هنا عن علاقة أخرى غير العلاقة المنطقية. ولهذا يضرب مثالا برد الجمال للرحمة وهو ما يتعذّر منطقيا لأن الرحمة شعور والجمال صورة كما يجادل ولكنه يقدم الطريقة الأخرى التي يقترحها للنظر وهي كالتالي "ولكنه متى عرف أن الصورة للجمال رمز لما وراءه من معانيه وخطراته، وأن الألفاظ إشارات مجملة إلى معان تنزل منزلة اللحم والدم ممن تجول المعاني وراء نفسه، أردك أن جمال الرحمة هو الجمال في جملته وحقيقة معناه" (صـ١٢٥). يبدو أن شحاتة يراهن هنا على شيء من المعنى الباطني للفضائل وهو ما لا

يتحصّل بالمنطق والحجاج ولكن بالحدس والشعور المباشر. يعطينا شحاتة التقسيم التالي لإيضاح الفكرة أكثر وسأعرضها هنا في جدول لمزيد من الإيضاح

الإنسان / الفضيلة	العقل	النفس	الضمير
الحياء	حرية	قوّة	ميزان
الرحمة		عدالة، جمال، حس	
العدالة	رحمة، بصر، سلطان		

من الجدول أعلاه يمكن أن نتلمس أسباب القيمة الأولية للحياء عند شحاتة. ذلك أن الحياء عنده متعلق بالجوانب الثلاث: العقل والنفس والضمير. فهو متصل بقدرة الإنسان الفكرية والشعورية وكذلك متصل بإرادة الإنسان الداخلية المتمثّلة في الضمير. الرحمة في المقابل متصلة بالنفس ويمكن أن نقول أن كل الفضائل النفسية ترجع لها سواء ما تعلّق بعدالة الشعور أو جماله أو إحساسه. وفي المقابل العدالة هي جماع الفضائل العقلية فهي تعكس الرحمة باعتبارها موازنة ومساواة وكذلك البصر فهي سعيد باتجاه الاستقصاء والإحاطة بالتفاصيل وكذلك فهي سلطان لأنها تعبّر عن وقوف الإنسان في وجه نزعاته وانحيازاته لذاته ضد الآخرين.

خطر الحياء:

بعد أن ذكر شحاتة القيمة الأساسية للحياء في منظومة الفضائل كلها بدأ في التحذير من استعمال الحياء اجتماعيا بالطريقة الخاطئة وهي الطريقة السائدة حسب وصفه. الطريقة الخاطئة ستكون أن يمارس المجتمع الإخجال shaming عندما يمارس الإنسان طبيعته. هنا يبقى شحاتة متسقا مع أطروحته الأساسية عن الفضائل باعتبارها معاني نشأت من أجل بقاء الإنسان ولكن الحياة الاجتماعية المعقدة التي فصلت الإنسان عن الطبيعة المادية المباشرة جعلت الفضائل تدخل في معادلة الصراع الإنساني الإنساني وبالتالي أصبحت تعكس الرغبات والأهواء وليس احتياجات الطبيعة. النتيجة لكل هذا أن يكون الانسان في حالة تضاد مع طبيعته وهذا ما ينتج عنه "العقد العصبية" التي يتحدث عنها شحاتة ابتداءا من صـ ١٢٨. هناك العقدة العصبية التي تنتج عن إخجال الطفل من طبيعته كاللعب والفضول وهناك العقدة العصبية

الناتجة عن استغلال الإخجال كتعبير عن الطبقية بين الأجيال فما هو ممنوع على الأطفال مباح للكبار والعقدة العصبية التي تعكس النفاق الاجتماعي حيث يكون الحياء في الظاهر لا في الباطن. يسوق شحاتة أمثلة كثيرة على كل هذا ليكشف كيف ابتعد الحياء عن قيمته الأولى باعتباره محرّكا لإرادة الإنسان الذاتية ليصبح شكلا من أشكال خضوع الذات لإرادة أخرى. الضمير هو تبني الإنسان لقيم معينة والحياء هو ما يجعلها فاعلة. الحياء هنا حالة من المواجهة الدائمة بين الإنسان وضميره. تذكار بألم التناقض والكذب. الحياء بهذا المعنى ثورة الجسد على عطالة الضمير. لكن حين يفقد المجتمع لبوصلة العدالة يتحوّل الحياء لشكل من أشكال الضعف والعجز والهوان مما يدفع من يريد أن يكون قويا خصوصا من النشء الجديد إلى التعبير عن القوّة من خلال كسر الحياء ذاته. إذن لا يكفي أن يكون الحياء تربية خارجية ولا قانونا عقابيا بل يجب أن يلغي المساحة الفاصلة بين القيمة والإرادة. الحياء هو تحقق كل هذا.

فضيلة الحياء:

الحياء الفاضل إذن هو حياء الصدق والاتساق بين الإنسان وضميره والذي يتحقق هنا في إرادة حرة يسوق عليها شحاتة كثير من الأمثلة عن حياء الإنسان من الظلم الاجتماعي المحيط به. الحياء في الأمثلة التي يسوقها شحاتة مثل " يرى اليتيم الذي يعيش بين إخوانه الآدميين، وكأنه ليس منهم، فيستحي" (صـ١٤٥). يتجاوز حياء الإنسان المرتبط بأفعاله مباشرة ليمتد إلى العالم الخارجي وما فيه من مشاكل أخلاقية. المسؤولية الأخلاقية التي يعبّر عنها شحاتة هنا تجاوزت الذات لتصبح مسؤولية أخلاقية عامة. الضمير الفردي هنا يتحوّل إلى ضمير عام.

يبقى الحياء الفاضل عقدة عصبية فهو في الأخير مواجهة مع الذات بعد الاتصال مع الخارج "مع الله". يقول شحاتة "هو موجود في دمائنا.. هو العقدة العصبية القويّة التي ما تهزمها العقد العصبية إلا إذا تحولت [أي العقد العصبية] إلى مسلك عام.. تؤازره الحياة الظاهرة، والحياة المستورة." صـ١٤٣. الحياء هنا فيه قوّة لم تعد قوّة الفرد لوحده بل هي قوّة الله معه وهنا تتحوّل الأنانية الفردية إلى أنانية ليست أنانية. أنانية تشمل الجميع. الخجل من الله مثال على الخجل

الأصلي أو العميق الذي لا يتطلّب الحضور المباشر أمام الناس في مقابل الخجل الظاهري الذي يقع أحيانا أمام الناس.[3]

يمارس شحاتة ذاته الإخجال من خلال أمثلة كثيرة تنتهي جميعها بعبارة "استح". هذه العبارات تعكس الرؤية الإصلاحية لدى شحاتة ومعها ندخل في حالة متأرجحة بين الحياء الذي يعكس خضوع الإنسان لإرادة إنسان آخر وبين الحياء الذي يعبّر عن يقظة الضمير. يركّز شحاتة على الإخجال من الكذب والنفاق ولكنه يمتد إلى مساحات أبعد يمكن ملاحظتها في حديثه عن الحياء عند الرجل وعند المرأة يقول "معنى الحياء في الرجل أنه الرجل الذي لا يقتنصه القانون، ولا تقتنصه القوّة ولكن يقتنصه ضميره ويغلبه حياؤه.. ومعناه في المرأة أنها المرأة التي تهزم الشيطان وتطرد المجرم الخطر وتجعل من جسدها حرما ولا يتدنس وفيها حياة.. مادامت لها طاقة" (صـ١٥٧). هنا مركزية للجنس عند حديثه عن المرأة لا يمكن تجاهلها.

الرجولة:

يختم شحاتة محاضرته بالحديث عن الرجولة ولا نجد فيها إضافة على ما سبق من تحليلات فهي تأكيد على قوّة الضمير والصبر في سبيل الحق. ولكننا نجد في نهاية المحاضرة عودة لسؤال الأنانية الذي يبدو مرافقا لكل تحليلات شحاتة وفي ذهن المستمع. حيث لا يبدو الإنسان الفاضل الذي يصفه أنانيا. يقول شحاتة

> إن الرجل أناني لا شك في ذلك. ولكنه في هذه الأنانية عادل فهو ما يرضى أن ينال حقه، حتى ينال كل حقه، وحتى يكون الحق مبدأ عاما لحياة الجماعة، تساهم النفس في الجهاد له بأقصى قواها، وبكل دوافعها، وليست لها من وراء هذا الجهاد لذة ولا متاع، يتجلى هذا من دعاة الإنسانية، وفي الفلاسفة وفي قادة الفكر والفنانين الموهوبين والعباقرة ورجال الثورات والعلم والطب والإصلاح وفي أولئك الفقراء الضعفاء المشردين والذين تتنكّر لهم

[3] للمزيد عن الفرق بين الخجل الظاهري والخجل الأصلي

Lu, Y (2018). The phenomenology of shame. P. 510.

الحياة حتى ما تبض بقطرة، وتنكّر لهم الناس حتى ما يعرفون الرحمة، فما أصابوا من دنياهم شيئا، فإنما يكون القليل" صـ ١٧٩.

وهنا يبدو شحاتة أقرب لنظرية العقل الاجتماعي التي ترى أن الفرد يتعاقد مع الآخرين بما يتضمن التزامه بمعايير عامة تنطلق من مبدأ المساواة بينه وبين الاخرين.

القيم الأخلاقية التربوية في الحياء:

كانت مهمة الجزء السابق من الورقة إعادة ترتيب أطروحة شحاتة لإبراز الملامح الأساسية في أطروحته عن الأخلاق. ملخص الأطروحة أن شحاتة حاول في الجزء الأول هدم المنظومة الأخلاقية المتعالية (المثالية التي تنطلق من أسس مفارقة للخبرة الإنسانية المباشرة) ليقدم تصوّرا إنسانيا أرضيا محايثا للأخلاق حيث لم تكن سوى طريقة الإنسان للحفاظ على البقاء، بقاء الفرد وبقاء النوع. مع تعقد المجتمعات بدأت الفضائل تأخذ صيغا معنوية ناتجة عن القيم الحسيّة الأولى وعنوانها الأبرز "القوّة". تطلب هذا الأمر من شحاتة تقديم تصوراته عن الأطوار التي مرّت بها الإنسانية. بعد هذا التفكيك الذي يجعل القوّة عنوان الأخلاق يفتح لنا شحاتة نافذة على السماء على مصدر مفارق سيحدث تأثيرا مهما في الأخلاق. لن يتناقض شحاتة مع أطروحته الأولى إلا جزئيا لأن الله لا يبدو مصدرا للأخلاق بقدر ما أنه عين الرقابة التي ينشأ معها الحياء. العين التي لا تنام وهذا ما يبحث عنه شحاتة ضمير لا ينام. لن يكتف شحاتة بضمير الوعي ولكنه يريد ضمير الجسد وهو الحياء تحديدا. يقول شحاتة "ليس رجلا ذا ضمير من لا يسمع صوت حيائه دائما" (صـ١٥٧). الحياء يحل المشكلة التي حددها مع الفارابي: الانفصال بين الاعتقاد والممارسة. الحيي لا يعرف هذا الانفصال.

الحياء من جديد:

الحياء مبحث أساسي في الدراسات الأخلاقية المعاصرة. بشكل عام تراوح الأبحاث بين موقفين أساسيين: أولا أن الحياء ضرورة أخلاقية وتربوية فلا يمكن أن يكون الفرد أخلاقيا دون أن يكون قادرا على الخجل. فقدان هذه القدرة يبدو مؤشرا على وجود خلل في الحس الأخلاقي الأول. ثانيا: الحياء أو الخجل قد يكون أداة خطيرة لإيذاء الآخرين وجعلهم في علاقة مضطربة مع ذواتهم. نجد هذين الموقفين عند شحاتة كما هو واضح أعلاه. يمكننا القول بشيء من

التجوّز أن التصور الفرداني الحديث للإنساني حاول التقليل من الاعتماد على الخجل كقيمة أخلاقية خشية أن يكون مدخلا للانتهاك الاجتماعي ولكن الأطروحات المعاصرة جدا حملت معها عودة للخجل والحياء باعتباره شرطا ضروريا للعلاقات الأخلاقية (Emad, 1972; Thomason, 2013; Gilbert, 1994; Lu, 2018; Filipovic, 2017). سأقدم في ما يلي تحليلات على الحياء كظاهرة قد تساعدنا على توسيع معرفتنا بالدور الأخلاقي والتربوي الذي يمكن أن يلعبه وربما يساعدنا كذلك على فهم طبيعتنا الأخلاقية والدخول مع شحاتة في حوار نقدي هذه المرة.

لماذا الحياء؟

قد لا يبدو الحياء مهما لدى أرسطو وايمانويل كانت ونيتشه ولكنه كذلك عند شحاتة. في أخلاق الفضيلة عند أرسطو لا يعد الخجل أو الحياء فضيلة من الفضائل. يكون الشعور بالعار والخجل مهمّا عند غير البالغين فقط لأنهم مدفوعين بغرائزهم الجامحة ولا بد لهم من رادع شعوري. ولكن البالغ الفاضل لا يحتاج للحياء لأنه الآن قد تملّك المعرفة والخبرة الكافية لأن يلتزم بالأخلاق بقناعته دون اللجوء لألم داخلي مصدره الخارج. اللجوء للخجل عند البالغ علامة على عدم نموّه الأخلاقي وعدم وصوله إلى مرحلة الإنسان الفاضل.[54]

كذلك نجد عند كانت أن الخجل لا يعوّل عليه أخلاقيا. ذلك أن الأخلاق الكانتية، أخلاق الواجب، يجب أن تكون نابعة من العقل العملي أولا لا من المشاعر والانفعالات مثل الخجل والشجاعة وغيرها. كما أنها تنبع من الشعور بالواجب ذاته ولا تراهن على البحث عن لذة أو الهروب من الألم كما هو الحال في المذاهب النفعية بما فيها مذهب شحاتة. هناك من الباحثين المعاصرين من حاول البحث عن مبرر للخجل داخل الأخلاق الكانتية. المهمة هنا ليست أن الخجل يمكن أن يعوّل عليه أخلاقيا ولكنها أنه من المقبول أحيانا أن يكون الخجل أو الشعور بالعار أخلاقيا ضمن المذهب الكانتي. من ضمن الواجبات الأخلاقية عند كانت احترام

[4] Nicholas, H (2015). Shame on You: The Virtuous Use of Shame in Aristotle's Nicomachean Ethics

[5] Fussi, A. (2015). Aristotle on Shame.

الإنسان للإنسانية في ذاته وفي الآخرين وهذا ما يتعارض مع الخجل الذي يتضمّن شعورا دونيّا عامّا لدى الإنسان. تجادل كريستا ثوماسنون Krista Thomason (٢٠١٣) أن الخجل يلعب دورا أساسيا في الأخلاق عند كانت لأنه ضروري لحب الشرف وأنه في الحقيقة لا يمثّل تقييما متدنيا للإنسانية في الإنسان بقدر ما يقاوم الغرور الذاتي أو اعتداد الإنسان أخلاقيا بأمر آخر غير الضمير الأخلاقي في داخله.

كذلك الأمر مع نيتشه حيث يبدو الخجل أو الحياء باعتباره محاولة الانسان للتخلص من غريزته ووجوده الحيواني. الخجل هنا أداة اجتماعية للحد من حرية الإنسان وقدراته التي لا نهاية لها. علامة الحرية بالتالي عند نيتشه أن لا يخجل الإنسان أمام نفسه. ينتقد نيتشه المسيحية وغيرها من التقاليد الأوروبية باعتبارها سلسلة لا منتهية من عمليات الإخجال للآخرين لإبقائهم في حدود الأدوار المقبولة منهم اجتماعيا. هذا بشكل عام وإن كان بعض الباحثين المعاصرين يؤكد على مواقف تفصيلية لنيتشه ضدا للخلوّ الكامل من الخجل والحياء[6].

قد نجد عن الفلاسفة السابقين استثناءات محددة لموافقهم الرافضة لاعتبار الحياء فضيلة كما عند أرسطو أو لاعتباره ينطوي على واجب أخلاقي كما عند كانت أو باعتباره خلق إرادة القوة عن نيتشه ولكن شحاتة هو من جعل الحياء أساسا أولا للحياء. السبب في تحليلي هو اتساق شحاتة مع تصوره عن الإنسان ونشأة الأخلاق فهو لا يربطها بالعقل ولا يعوّل عليه كأساس لها وهنا يغادر مذهب أرسطو وكانت كما أنه لا يجد مخرجا من الأنانية الضيقة إلا المتعالي وهو هنا يغادر نيتشه وعالم الإنسان المعتمد على ذاته بالكامل. الحياء انفعال شعوري عميق في الجسد والغريزة وهو علاقة بين الإنسان وذاته قبل أي شيء آخر. رقابة ذاتية دائمة تتحقق فيها الإرادة التي يبحث عنها شحاتة.

[6] Herbert, D (2019). *Interdisciplinary Perspectives on Shame: Methods, Theories, Norms, Cultures, and Politics*. Lexington Books.

في معنى الحياء:

مفردات ومعاني تحيط بمفردة الحياء ولا يمكن التفكير فيها بدون هذه الشبكة: الخجل، الذنب، العار، التعفف، الضمير، الحرام، الآخر، الصدق.. الخ. لا حياء بلا خجل. أحيانا يكون التفريق بين الخجل والحياء تفريقا قِيَميّا. أي أننا نتحدث عن شعور واحد ولكن الحياء يكون في المكان المناسب والخجل في المكان غير المناسب. الخجل يعيق الإنسان عن القيام بأدواره الطبيعية بينما الحياء يمنعه فقط من تجاوز القيم الأخلاقية التي يؤمن بها أو يؤلمه حين يقوم بذلك. لكن المشترك هو ذلك الشعور الذاتي الداخلي عند الإنسان بالخطأ والذنب ولكن بطابع وجودي كليّ. قد يشعر الإنسان بالذنب ولا يشعر بالخجل. في المقابل قد يشعر الإنسان بالخجل دون أن يشعر بالذنب. مثلا حين يقبض على شخص بتهمة ما وهو بريء فإنه قد يشعر بالخجل بسبب النظرة الاجتماعية التي يواجهها بسبب التهمة. الذنب مرتبط بسلوك محدد وبالآثار التي نتجت عنه. الخجل في المقابل شعور تجاه الذات بكاملها وكأن الإنسان يريد أن يهرب من ذاته. نقول في اللغة الدارجة "معد أدري وين أودي وجهي" فالخجل يحيل العالم إلى مساحة أخلاقية لا يمكن الهروب منها. الوجه له دلالة أخلاقية كبرى وبالتالي يتمركز الحياء في الوجه على مستوى التعبير اللغوي وكذلك على مستوى الأثر الانفعالي الجسدي. احمرار الوجه وتصبب العرق منه قد تكون هي العلامات الجسدية الأوضح على الخجل. الخجل يجعل من المسؤولية الأخلاقية في كل مكان وفي كل اتجاه. الخجل يملأ الوجود بالمسؤولية. ليس هناك حل ولا مهرب ولذا لا أخلاق بلا حياء وبلا خجل. بهذا المعنى يكون الحياء تحقق للذاتية بالمعنى الأخلاقي للكلمة. ذلك أنه يقوم على مركزية الذات في المسؤولية الأخلاقية. المسؤولية التي يتعذّر إحالتها على ذات أخرى. بهذا المعنى يقول شيلر أنه "لولا الخجل لما تمكن الإنسان من الحفاظ والتشريع لذاته الأكثر حميمية".

الحياء والآخر:

في العالم الأول الذي رسمه شحاته لم يكن هناك آخر. كانت هناك ذات تريد أن تحافظ على بقائها. الكائنات الأخرى كانت تحضر وتغيب انطلاقا من عالم الذات هذا. في هذا العالم

لم يكن هناك حياء حتى انفتحت نافذة على الخارجية[7]. معها أصبح الوجود الذاتيّ ضيقا ومحدودا. الله عند شحاتة كان هذا هو الخارجية. الآخرية المطلقة. ولكن ماذا عن الأفراد الذين لا يؤمنون بالله؟ هل لهم من سبيل إلى الحياء؟ هل لهم من سبيل إلى الحياء الذي يدعوا له شحاتة؟ الحياء الأول الذي نهى عنه شحاتة كان شكلا من أشكال الخوف من الآخر والخضوع لاستغلاله. الحياء الآخر "حياء حر". هذا التعبير "حياء حر" يبدو متناقضا على الأقل مع تحليلنا السابق. الحقيقة أن الحياء مسائلة للحرية ذاتها. أي أنه مراجعة لحرية الذات أن تعيش كما تشاء. الحياء هنا اعتراض على هذه الحرية. بهذا المعنى يكون الحياء "اكتشاف الحرية لذاتها على أنها قاتلة في أصل وجودها" (Levinas, 1961, 84). حرية الحياء إذن حرية استجابة لنداء الآخر، الله عند شحاتة. في المقابل فإن الخجل يخلو من هذه الاستجابة لذا فالخجل يحمل في داخله خواء من المسؤولية رغم كل الشعور بالذنب والعار. الحياء الذي يشير إليه ليفيناس حياء أول. حياء وجودي إذا صحّت العبارة. الحياء الذي نبعت منه الأخلاق. حياء الإنسان من كونه حرا وهذا يعني أنه قادر على القتل.

الحياء بهذا المعنى شكل من أشكال الشعور بالفشل وهو ما نحاول تجنبه. نقول في اللغة المحكية "فشيلة أو تفشلت" تعبيرا عن الحياء والفشل هنا يعني أن هناك مهمة سابقة. مهمة لم تتحقق ولكنها كانت موجودة على الأقل كطموح وأمل. فشل في الاستجابة الكافية لمسؤولية الذات تجاه الآخر. في المقابل فإن الخجل هو إفشال من الخارج في أصله. الخجل لم يكن استجابة لمسؤولية بقدر ما أنه مران طويل المدى على فقدان المسؤولية. فقدان الذات التي تستجيب للنداء. التربية التي انتقدها شحاتة هي تلك التي تصادر على الذات حقها في الاستجابة لأنها لا تتوجه لها ولا تخاطبها. تنشئ معها ما يشبه علاقة (I – it) عند مارتن بوبر. علاقة الحياء في المقابل هي علاقة من نوع (I – Thou) والتي تنشأ أساسا من الخطاب الأول ومن اللغة. عند شحاتة حين خاطب الله الإنسان نشأت هذه العلاقة.

[7]بالمعنى الوجودي تعني الخارجية Exteriority ما يتجاوز حدود الذات بما في ذلك قدرتها على موضعة العالم الخارجي. هذا يعني اتصالها بما لا تستطيع موضعته والاستحواذ عليه معرفيا وإداركه ذهنيا.

هنا تنشأ إشكالية واضحة عن وجود الحياء في المجتمعات التي لا تؤمن بالأديان السماوية أو عند الأفراد الذين لا يؤمنون بالأديان السماوية. الدراسات التاريخية تقول بوجود ظاهرة الحياء عند غالب إن لم تكن كلها في مراحل التاريخ المعروفة لدى الإنسان[8] كما في كتاب Peter Stearns "تاريخ موجز للخجل، ٢٠١٧". كما أننا نعرف بالملاحظة المباشرة أن غير المؤمنين في هذا العصر لا يفتقدون مباشرة للشعور بالخجل. الخجل ظاهرة اجتماعية تتحقق مع التكوين الاجتماعي وتزداد فعاليتها مع زيادة الترابط الاجتماعي كما لاحظ ستيرنز أن المجتمعات الزراعية شهدت أكبر حضور لظاهرة الخجل في أدبياتها وتعاليمها مقارنة بالمجتمعات ما قبل الزراعية والمجتمعات الصناعية.

بالنسبة لشحاتة فإن الحياء نتيجة لانكشاف الإنسان على آخر متعالي والسؤال إذن هل يمكن أن يكون هناك متعالي في علاقة غير العلاقة الدينية بالمعنى المتوافر في الأديان التوحيدية؟ هنا تختلف الفلسفات في تصورها للمتعالي. الفلسفات الميتافيزيقية التقليدي تصورت المتعالي كائنا مفارقة ذو إرادة مستقلة. في المقابل هناك فلسفات تعاملت مع المتعالي على أنه انفتاح لا متناهي. أي أنه الانفتاح الذي يقاوم انغلاق الوجود. نجد بذور الفكرة عند كانت في تصوره للميتافيزيقا باعتبارها نزوع للمجهول وعند ليفيناس باعتبار المتعالي هو ذلك الذي يفتح الوجود الذاتي ويخرج الإنسان من انغلاق الأنانية: تحديدا وجه الإنسان الآخر.

الحياء وهشاشة الوجه:

من التعبيرات العميقة في التداول اللغوي الشعبي على ضعف الحياء تعبير "قوّة الوجه". الفكرة هنا أن الوجه القوي لا يستحي وكأن الحياء ضعف وهشاشة في الوجه. هذا التعبير مفهوم جدا باعتبار أن الوجه مركز للتعبير الأخلاقي عند الإنسان. الإحالة على الوجه تمتد حتى إلى الله حين يقول الناس "في وجه الله" أو "عليك وجه الله". عبارات الحياء نفسها تلجأ للوجه فنقول "استح على وجهك". هذه العبارة تجعل الإنسان في مواجهة مع وجهه. الوجه هنا هو الدلالة

[8] Lu, Y (2018). The phenomenology of shame: a clarification in light of Max Scheler and Confucianism. P. 507.

الأخلاقية الأقوى. الوجه للآخر في العادة ولكنه في حالة الخجل يرتد إلى الذات حاملا معه الآخر. الوجه في الحياء محامٍ للآخر وحارس لحقوقه.

الوجه حالة من الاستقبال والتلقي وهذا ما يتطلّب الانفتاح الكامل على الآخر. قوّة الوجه علامة على استغنائه وانغلاقه على ذاته وقدرته على الاكتفاء لذا لا يخجل. الوجه الحييّ وجه محتاج باستمرار. هذا ربما هو الضعف الذي لم يدمجه شحاتة في العلاقات الإنسانية الأساسية. الضعف هنا ليس ضعف الرحمة والشفقة بل ضعف الانكشاف الأول عند الإنسان وعدم قدرته على إغلاق ذاته أي أنه دائما عرضة لتأثير الآخر. حتى حين يكون الخجل قاسيا على كرامة الذات إلا أنه "يبقى محافظا على الانفتاح التأسيسي على الآخر ويشهد على العجز الأول عند الفرد بأن ينغلق على ذاته."[9] هذا الانكشاف الأساسي مهم حتى في حفظ النوع الإنساني. الأم في علاقة من هذا النوع مع أطفالها أي أنها في حالة من الاستقبال والاستسلام أمام مسؤوليتها عنهم. لم يحلل شحاتة الأمومة لأن القوّة التي انطلق منها كانت قوة الصراع مع الخارج والدفاع الجسدي عن الذات والجماعة. الأمومة تكشف قوّة أخرى. قوّة الاستقبال والهشاشة تجاه الآخر. قوّة استحالة الاستغناء. هذا سرّ أساسي من أسرار بقاء الجماعة مترابطة ليس لأن كل فرد محتاج للآخر في تأمين عيشه ولكن لأن هناك مسؤولية أولى سابقة على الحسابات تجاه الآخر. مسؤولية لا يتجاوزها الفرد حتى حين يستغني.

إذا كان شحاتة رأى في الحياة قوة الضمير واتساق الإنسان مع ذاته فإننا كذلك يمكن أن ننصت لهشاشة الذات في الحياء. هشاشتها هنا لا بمعنى خسارتها لصراعها مع الاخر ولكن تحديدا في تلقيها الأول وحالة الاستقبال الأصلية التي تجد ذاتها فيها. الحيي يسبق الحياء خياره وإرادته. أنه السياق الأول الذي تولد فيه القرارات. لذا قيل قديما "ما أخذ بسيف الحياء فهو حرام" أي أن ما أخذته من الآخر مستغلا حياؤه فهو حرام. سيف الحياء هنا في يد الآخر والذات الحييّة تقف مسبوقة باستجابتها للآخر. إرادتها مسبوقة بنداء أول تمت الاستجابة له في كل حال. هنا

[9] Filipovic, Z (2017). Towards and ethics of shame. P. 101.

الاتصال الأخلاقي الأول. الوجه الحيي رقيق وشفاف لذا نرى أثر الحياء فيه بشكل مباشر على خلاف الوجه القوي الذي تحول جرأته دونه ودون نداء الأخلاق.

الحياء والحياة:

يوصف ذو الحياء بأنه حييّ وكأن الحياء أعطاه حياة أخرى. تشديد الياء في وصف "الحييّ" كأنه يشير إلى حياتين: حياة الجسد البيولوجية والحياة الأخلاقية. الحياء هو علامة الحياة الأخلاقية عند شحاتة وفي الثقافة العامة كذلك. يقول الناس: الحياء ما الوجه. ويقول الشاعر: إذا قلّ ماء الوجه قلّ حياؤه فلا خير في وجهة إذا قلّ ماؤه. الماء هنا رمز الحياة وينبهنا الشاعر في آخر الشطر الثاني أن الحياة هنا هي حياة الخير، حياة الأخلاق. هذا المعنى نجده في عبارات أخرى كثيرة مثل قولنا "الحيّ يحييك والميت يزيدك غبن" الحديث هنا ليس عن حياة الجسد من عدمها ولكنها عن حياة أخرى تتمثّل في الإحساس الأخلاقي. الحيّ بهذا المعنى تحرك بدافع من إحساس عميق بالمسؤولية. والحياء هو الالتزام الجسدي بهذه المسؤولية والشعور بالارتباك والضياع الوجودي عن عدم القيام بتلك المسؤولية. ومن اللافت للانتباه كذلك أن اسم الحَيَا في مناطق من السعودية خصوصا في الجنوب هو اسم للمطر وهو رمز الحياة بالتأكيد. الحياء بهذا المعنى حياة الأخلاق.

هذه الحياة تظهر كذلك في دلالة الحياء على الضمير الأخلاقي العام حين يخجل الإنسان من وقوع الظلم على إنسان آخر وإن لم يكن هو الذات الذي ارتكبت هذا الظلم. هنا يمنع الحياءُ الإنسانَ من الوقوف في موقف المتفرج وأن يعزل ذاته عن العالم. الحياء بهذا المعنى ارتباط بالآخرين بدون أن تكون هناك علاقة فردية خاصة. الحياء يحافظ على بقاء الضمير الأخلاقي ضميرا عاما متصلا بالخارج بلا حدود. هذا الحياء يسمى في بعض الأدبيات المعاصرة بالخجل التعاطفي الذي "ينطلق من انكشاف الإنسان على حقيقة أن لديه مسؤولية لا يمكن الوفاء بها بالكامل تجاه الآخر. أنها المسؤولية التي تبقي الواحد منّا يقظ وأسير بشكل جبري. إنه الشعور الذي يشعر به الواحد منا حين يواجه إنسانا بلا مأوى ورغم كل القيم الاجتماعية التي تدعو لعدم

مساعدة هذا الإنسان للبقاء في الشارع أو تعاطي الممنوعات إلا أن الواحد منا يشعر بالإرباك ونداء حاجة الآخر".[10]

الحياء كنبوءة:

يتعلم الإنسان من خبرات الخجل والحياء التي تمر عليه أن يتجنّبها. أي أن يعمل في المستقبل على أن لا يقع مرّة أخرى في المواقف المحرجة. بهذا المعنى يكون الحياء عمل على المستقبل وتنبؤ بما سيحدث. بهذا يكون الحياء وعي للأمام. وهذا ربما ما كان يشغل اهتمام شحاتة كثيرا باعتبار أنه مشغول بالإصلاح الاجتماعي ومحاولة الخطو بالمجتمع لمستقبل أفضل. الحياء هنا بوصلة للمستقبل محمّلة بخبرات من الماضي والحاضر. الحياء بهذا المعنى وعي زمني يحضر فيه الماضي بحمولته وخبراته في الحاضر لكي يتخذ قرارا في المستقبل. هنا يكون الحياء حكمة وبصيرة وحركة على بيّنة. خبرة الخجل خبرة حادة وأثرها عميق في الذات باعتبار أنها صراع داخل الذات ذاتها. الخجل بهذا المعنى هو استحالة إلقاء المسؤولية على الغير. استحالة الخروج من عبء اللحظة. الخجل كذلك اختطاف من الندم. الندم عيش في الماضي وفيه ارتخاء للزمن ولكن الخجل يقطع إمكانية العيش في الماضي من خلال تكثيف حالة الحاضر وجعله أبديا. مع الخجل سيكون المستقبل نسخة من الحاضر لأن الذات الخجولة لا تعرف إمكانية التغيّر والتحوّل والنفاذ.

من المهم هنا التأكيد على أن الخجل خبرة جسدية كما أنها ذهنية. بتعبير ماكس شيلر فإن الخجل عودة للخلف ناتجة عن اتصال مستويات عليا من الوعي بأعمق المراكز البيولوجية والفيزيائية.[11] لذا فهي غير داخلة في لعبة المناورات الاجتماعية التي يمكن حلها ذهنيا. أقصد هنا أن الحياء لا يمكن التخلص منه باستراتيجيات اللغة والتفاوض الاجتماعي لأنه علاقة جسدية كذلك والجسد لا يستجيب لهذا كله. لذا حين يقول حمزة شحاتة أن الخجل والحياء عقد عصبية فهو يعني ما يقول. هذه العقدة تعكس موقفا محددا تجاه العالم والآخرين. موقف مبني

[10] Larocco, S. (2018). The Other, Shame and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible. P. 6.

[11] Emad, P. (1972). Max Scheler's phenomenology of shame. *Philosophy & Phenomenological Research*, *32*(3), p, 363.

على الارتباط أولا. الارتباط بصورة الذات أمام الذات في علاقتها مع الاخرين. هنا نتذكّر تحليل جان بول سارتر للخجل باعتباره ارتداد صورة الذات عليها من عين الآخر. الآخر ينظر إليّ، يحكم عليّ، يشكّل صورة جديدة عنّي في العالم، صورة لي ولكنها في الخارج هنا ولا أستطيع التحكّم فيها. هنا الآخر يدخلني في خبرة محدودية حريّتي التي تتمثّل في عجزي عن التحكّم في صورتي هناك في العالم. لكنني في تحليل المشهد ذاته في كتاب "فلسفة الآخرية" أن موقف الخجل هنا كما يصفه سارتر مبنى على اهتمام أول بما يراه الآخر. عناية أولى تجعل من الصورة الناشئة حديثا ذات دلالة جوهرية[12]. العقدة التي يشير إليها شحاتة يمكن تفسيرها بالارتباط الأول بالآخر، بما يقول وبما يعتقد. هذا الارتباط هو ما يجعل الحياء نافعا عند شحاتة لأنه يقاوم العودة للأنانية الضيقة كما يقاوم التحايل والانفصال عن الصدق والحقيقة.

هذه السمة التنبؤية للحياء تجعل منه خجلا افتراضيا. أو أنه يقوم على حالة افتراضية من الخجل سابقة على وقع الأحداث. وهذا يعني أنه شكل من أشكال الحذر بخطر الذات كما هو الحذر من الخطر عليها. هذا يعني أن الحياء حركة في السياق الأخلاقي حين الحسابات دائما مرتبطة بأثر الذات على الآخرين وأثر الآخرين على الذات. الأكيد أن الإنسان يشعر بالخجل لأنه ليس وحيدا.

[12] عبدالله المطيري، فلسفة الآخرية (٢٠٢١) صـ٣٥٤-٣٥٦.

الخاتمة:

يكشف الحياء عن ارتباط عميق بين الإنسان والآخرين. يمتاز هذا الارتباط بأن منبعه داخلي وتعبيراته خارجية وبالتالي فهو صلة بين عالم الإنسان الداخلي والعالم الخارجي كله. تسعى التربية الأخلاقية لتحقيق هذا الارتباط ولعل التعاطي التربوي مع الحياء يكون أحد أدوار المدرسة. تستطيع المدرسة من خلال فعالياتها المتعددة تحرير الحياء من أن يكون خجلا يعبّر عن الضعف الأخلاقي بمعنى أن يخجل الإنسان فقط لأن المجتمع يريد الحد من ذاتيته بل لأن ضميره الأخلاقي لا يجيد الهرب من مسؤوليته. سيكون من المفيد تضمين المادة الدراسة قصص عن الحياء تستثير التفكير والتأمل والحوار بين الطلاب حول وجودهم الأخلاقي وعلاقته بانفعالاتهم الشخصية. المسرح المدرسي سيكون فرصة مهمة لعرض خبرة الحياء بوجهيها الداخلي الذاتي والخارج المتصل بفعل الإنسان وتأثيره وتأثره بالآخرين.

المراجع:

شحاتة، حمزة (٢٠٠٧). الرجولة عماد الخلق الفاضل. النادي الأدبي في جدة.

المطيري، عبد الله (٢٠٢١). فلسفة الآخرية: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة. دار مدارك.

Abramson, K. (2009). A Sentimentalist's Defense of Contempt, Shame, and Disdain. In *The Oxford handbook of philosophy of emotion*.

Driver, Julia, "The History of Utilitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition),

Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/utilitarianism-history/>.

Emad, P. (1972). Max Scheler's phenomenology of shame. *Philosophy & Phenomenological Research*, *32*(3).

Filipovic, Z. (2017). Towards an ethics of shame. *Angelaki*, *22*(4), 99-114.

Fussi, A. (2015). Aristotle on shame. *Ancient Philosophy*, *35*(1), 113-135.

Herbert, D (2019). Interdisciplinary Perspectives on Shame: Methods, *Theories, Norms, Cultures, and Politics*. Lexington Books.

Higgins, N. (2015). Shame on You: The Virtuous Use of Shame in the Aristotle's Nicomachean Ethics. *Expositions*, *9*(2), 1-15.

Larocco, S. (2018). The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible. *Religions*, *9*(12), 381.

Levinas, E. (1979). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (Vol. 1). Springer Science & Business Media

Lu, Y. (2018). The phenomenology of shame: a clarification in light of max Scheler and Confucianism. *Continental Philosophy Review*, *51*(4), 507-525.

Stearns, P. N. (2017). *Shame: A brief history*. University of Illinois Press.

Thomason, K. K. (2013). Shame and contempt in Kant's moral theory. *Kantian Review*, *18*(2), 221-240.