

مداخل المؤلف الإنساني: حقوق الضيافة والجوار

■ يوسف أشلحي

لئن عنّ لنا أن نستدعي قولاً أثيرة لهيغل؛ «كلُّ ما هو عقليُّ هو واقعيُّ، وكل ما هو واقعي هو عقلي» - وهي القولة التي خطَّها في كتاب مبادئ فلسفة الحق¹ - فهل ما يبدو في الواقع ليس سوى انعكاسٍ لطبيعة العقل نفسه؛ فحقّ أن نحكم أن العقل على تباينٍ وتضاربٍ وطبيعة خاصّة والفهم، ولا نحكم بأن طبيعته الوحيدة، وقوانين تفكيره المتمثلة في الحدس والفهم والحسّاسية والمخيلة والإدراك وأطره - متماثلة؟ فلو صدق هذا القول لأمكن أن نجد الواقع على توافقٍ وتآلفٍ وتماثلٍ بناءً على أنه أحرص على ترجمة أورغانون العقل، الذي أسهم الفلاسفة على مرّ التاريخ في الكشف عن معماره، أم إن الفلاسفة لم يكن قولهم في مبادئ العقل وآلياته سوى ضَرْبٍ من تعيين حقيقة أخرى غير حقيقة هذا العقل؛ ومن ثمة يتعيّن علينا إعادة التساؤل جذرياً عن ماهية العقل؛ ثمة فارق عميق بين وحدة العقل من جهة والتباين الشديد الذي يؤثت المشهد الوجودي في عالم الإنسان؛ كأن للعقل عالمه الخاصّ ومنطقاً

1 - «Was vernünftig ist, das ist wirklich;und was wirklich ist, das ist vernünftig». Werke 7, 2. Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989, S 24.

يخضه، وللواقع عالمه الخاص ومنطقاً يحكمه، وبهذا نبرهن على نسبية المقولة الهيجلية. لكن الأمر غير ذلك؛ ثمة دوماً أصراً حيوية بين العقل والواقع، وحصل حضورٌ فعلي للعقل في التاريخ وتعيته ضمنه. بيد أنه بأي شكل حصل تجلي العقل في العالم؟ وعلى أي نحو حصلت ترجمة العقل واستعمالاته في الواقع؟ وهذا لبّ الإشكال؛ لماذا ظل انتصار الكثير من الفلاسفة لوحدة العقل وكليته وتماتله لدى جميع الناس واقعةً عقليةً صرفةً، بمعنى أنها اكتفت بأن تكون إشكالية عقلية حبيسة داخل هذا العقل نفسه؟ فتحن مدعوون إلى تشخيص جذري لهذه العلاقة الملتبسة بين العقل ونمط الوجود في العالم، وذلك من حيث إنه لم نفلح بعد في ترجمة المغزى الكلي للعقل، ونبرهن على مدى الاستخدام العملي لهذه القوانين والمبادئ العامة التي يقوم عليها منطق التفكير. فأمام التضارب الصادح الذي يغشى الوجود المعاش - مع أن هذا التنوع وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يأخذ مأخذ السلب في كل الأحوال - لم يكن للعقل سوى أن يشايع هذا الوضع المتضارب الذي يطبع الواقع، وهذا أمرٌ يظهر بما لا غبار عليه في استعمال العقل استعمالاً مشبعاً بهويات تحمل خصوصية معينة، بدل استعمال العقل فيما يفيد الوجود المشترك.

ربّ قائل يقول: أوليس هذا التباين والاختلاف من سُنن الطبيعة نفسها، فكيف للعقل أن يتجرّد ويتبرأ من واقعه المُتلوّن وينأى عن هموم مجتمعه وثقافته الخاصة! مع أن التفكير ليس مطلوباً منه أن يخلع انتماءه إلى هذا الشكل العملي من أشكال الحياة، إلا أنه ليس مطلوباً منه أن يؤقّم نفسه ضمن هذا الانتماء على ذلك. بل يمكن القول: إن هذا التلّون الذي يطبع الوجود المعاش، والاختلاف الذي يترجمه الإنسان نفسه - يدعونا إلى أن نكفّ عن استعمال العقل استعمالاً خاصاً؛ فنحن بأمسّ الحاجة إلى التمرّس على ضرب آخر من التفكير؛ بمعنى تفكير غرضه العبور بهذا التعدد والاختلاف الذي يغشى الواقع، والعمل على ألا ينفلت هذا التعدد إلى خلاف قائل يعوق المجرى الطبيعي للحياة، ويقوّض إمكانية التعايش بين هذه الانتماءات المختلفة نفسها.

ولأنّ جِرض التفكير الفلسفي هو حرصٌ على ما ينفع البشرية كلها، ويتيح أسباب الوجود الصحي للجميع، بصرف النظر عن الانتماءات أنى كانت

هويتها؛ فإن غرضنا - عبر هذا المقال - هو الكشف عن المنزع الإنساني الذي استكنّ في جوف التفكير الفلسفي دوماً. وقبل أن نلتفت إلى الكشف عن بعض تجليات الأفق الإنساني في بُعد المطلق في بعض من الإسهامات الفلسفية التي تنتمي إلى سياقات متباينة، لنا في بادئ الأمر تقويم بعض العوائق التي تعزى للاستعمال الماهوي للعقل، بشكلٍ يحول دون الدفع بالسلب الذي يقوِّض كلّ إمكانيةٍ مُثلى لتحقيق هذا الائتلاف (أولاً). وعلاوة على الدفاع النظري الذي حصل فلسفياً بخصوص أهمية التساكن البشري وتعايشهم، سنستعرض بعضاً من الموجهات العملية والقواعد الإتيقية التي تؤمّن إمكانية الوصول وتحقيق

التفاهم بين مختلف الذات (ثانياً)، لنقف في نهاية المطاف عند بعض الإسهامات الفلسفية التي جعلت من الضيافة والكونيّة السياسيّة مدخلاً أنسب لتحقيق التعايش (ثالثاً).

**أمام التضارب الصادح
الذي يغشى الوجود
المعاش - مع أن هذا التنوع
وهذا الاختلاف لا ينبغي
أن يأخذ مأخذ السلب
في كل الأحوال - لم يكن
للعقل سوى أن يشايع
هذا الوضع المتضارب
الذي يطبع الواقع.**

أولاً - ما جوهر الإنسان؟ أو: من الاستعمال الخلافي للعقل إلى بناء المؤتلف عقلياً

تُساق عادةً كلمة المؤتلف على نحو يتقابل مع المختلف، وعادةً ما تتناهى إلى أسماعنا عبارةً المؤتلف والمختلف، فكأنهما قائمتان على طرفي

نقيض، والحال غير ذلك؛ فقد عُهد فلسفياً أن يعقد الفارق ويثبت الفراق بين الهوية والاختلاف². ونظراً إلى أن ما يختلف عن الاختلاف الذي هو رديف الغريب، المغاير، الآخر، المباين، المخالف... هو الهوية وليس الائتلاف، فإن لنا الوقوف على التصريف الأخرى أن تشير له مفردة الائتلاف من حيث هي لا تقف على طرفي نقيض لطرف يفترض أن يكون مقابلها، وإنما هي ضربٌ من التوسط الذي يتولى مهمة التجسير والتركيب والاتصال والتأليف.

2 - أي الوضع الذي يبدو عليه الإنسان ضمن الوجود.

Martin Heidegger, Identität und Differenz, Vittorio Klostermann GmbH - Frankfurt am Main. 2006, SS 33-50.



نسلّم عادةً - من منطلقات تاريخية ثقافية وطبيعية ودينية - بموجودية الاختلاف الذي يتبدّى في صور الغريب والمغاير والآخر؛ لكن الركون إلى صور هذا الاختلاف من شأنه أن يدبّر بواسطة منطق الانفصال لا منطق الاتصال. والناظر في صروف التديير الإنساني للتاريخ، والمستحضر للضروب التي ترّجم عبرها الإنسان وجوده في العالم، ليس له إلا القول بأن ميل الإنسان إلى التحيز - ضمن انتماءات معينة موقعة بأسماء ثقافية - هو الواقع الذي يؤرّخ لحقيقة الإنسان في مجرى الوجود على الدوام. وإزاء هذا المختلف الذي يرخي بوقعه ضمن الوجود الذي يخص الإنسان في كل حين ضمن العالم؛ فإن الحاجة تبقى على أهبتها في تديير هذا التنافر الذي يعترى طبيعة الوجود البشري ضمن العالم، لكي لا يستحيل تباعداً وتغايراً ويتطبّع على الانزواء والتحيز، كلٌّ يحتمي بالانتماء الذي نحته لنفسه، وينظّم مسار حياته وفق الأفق الذي خُطّ له أن يقتفيه؛ حفظاً للسردية المقدسة التي أقنمتها جماعته.

وبالنظر إلى جلاله الأعطاب الحافّة بالمشترك البشري ضمن فضاء واحد، والأخطار التي تحدق به على نحو دائم، بشكل يعوق التعاون البناء والتواصل الذي يثمر إنماء الإنسانية قاطبة، وصون وحدة الوجود والعالم من كل نزوعات الهدم والتقويض، إنما قيامها وتفشيها وتناميها يعود رأساً لتجدّر ضرب التفكير الذي ينكفئ على نفسه ويتشربق على ذاته، أو ضرب التفكير الذي يرى في نموذج تفكيره أوجه الخلاص لمن اعتنقه، فحقّ في نظره أن يتسيّد على غيره من ضروب الوجود العملي، بل وينسخ أمرها نسخاً. فإن تعديل هذا الوضع - على عسره - يقتضي على إحداثة الفكر أن تكون على يقظة من حشر بوصلة نظرها ضمن النموذج الانزوائي (انفصال الهويات) أو النموذج التسيدي (تشميل الهوية)، بل إن مهمة التفكير تبدأ باعتراض النزوعات الانفصامية والشمولية، درءاً لما يعقبها من ضروب السلب التي تعايش على نحو يومي، وهي تتلخّف صوراً شتّى من أنحاء الإقصاء والعنف والشمولية والنفي والقتل والحرب.

ما كان استواء الفكر على نحو كليّ ونشده انه الوحدة إنما يعني طمس الفرادة ومحق التنوع، بقدر ما يعني - وهذا دأب كل فكر أصيل - القدرة على

تحقيق المؤلففة بين ما يتبدى في هيئة مخالفة متنافرة، والإمكان الدائم على مضافة العناصر والأفكار والذوات التي تنتزل منزلة التباين والتغاير³. إن الفعل التوحيدي للفكر لا يفيد ممارسة «دكتاتورية الكوجيطو، بمعنى تشمل «الأنا» وتعميم «نحن» يحملان توقيع هوية خاصة على ما عداهما وخالفهما، بقدر ما يعني الفعل التوحيدي للفكر ضرباً من الإمكان الحرّ - وليس الجبري - على رذم الهوية (Abgrund) الغائرة بين ذوات وشعوب وثقافات وأفكار يؤطرها منطلق الاختلاف، فالإمكان مفتوح في سبيل تجسير المسافة، وجعل ما لا يقبل

**إنّ الضيافة العقلية أعزّ
من أن تقصر ضيافتها على
القريب أو المعروف
والمعلوم، بل إن ضيافة
العقل تكسر الحدود
الضيقة للمعنى الاعتيادي
للضيافة؛ فضيافة العقل
لا حدود لها، فأبوابها
مُشرّعة في وجه الغريب،
المخالف، المغاير، المُباين.**

الجمع أمراً ممكناً على «مائدة العقل». إن الضيافة العقلية أعزّ من أن تقصر ضيافتها على القريب أو المعروف والمعلوم، بل إن ضيافة العقل تكسر الحدود الضيقة للمعنى الاعتيادي للضيافة؛ فضيافة العقل لا حدود لها، فأبوابها مُشرّعة في وجه الغريب، المخالف، المغاير، المُباين. إن الضيافة العقلية هي فعل ممدود في شكل من الصداقة الخالصة التي لا تفترض أيّ عداوة⁴.

ومنع غالب المعضلات التي تضرب بخناقها على الذوات التي تشترك الإقامة إنما يُعزى إلى طبيعة التصورات وأنماط التفكير والرؤى، التي

قيّضناها أن تكون بمثابة الناموس الذي يدير طبيعة العلائق التي يتعيّن أن تُحبك بين مختلف الذوات. وبناء على أن العقل مفترض فيه ألاّ يتحول إلى عقبة تُشرّع للانفصام العملي الموجود وتسوّغه؛ فإن رجاحة العقل اقتضت دوماً

3 - وقد يحصل هذا التضائيف من باب التعلّق أو من باب الاقتضاء والاستلزام، وفّق المعنى الذي استقر عليه الجرجاني في تعريفاته: «التضائيف: كون الشئين بحيث يكون تعلّق كلّ واحد منها سبباً لتعلّق الآخر به كالأبوة والبنوة»، ويضيف: «وهو كون تصوّر كلّ واحدٍ من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر». علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 62 - 63.

4 - Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, DUNCKER & HUMBLOT / BERLIN, 1979, S 14.

الانتصار للمشترك، والمرافعة عن الوحدة والتكامل والتآلف. وبعد أن وقفنا عند المآزق التي تنجم عن التدبير غير الوجيه للعقل لنا أن نبين - تالياً - كيف أن الشاغل الفلسفي لم يألُ جُهداً في الدفاع عمّا يوثق الألفة بين النفوس كافة، وهو يضع بعين الاهتمام دوماً وحدة العقل والذات ضمن عالمٍ مشترك لا يقبل التملك والانحياز.

حقاً إننا نحمل توقع ثقافية ما وانتماءً معيّن، ونُحسب عملياً على هذه الدولة أو القومية أو هذا المعتقد أو ذاك؛ لكننا قبل هذا الانتساب أبناء الأرض جميعاً، ننتسب إلى طبيعة واحدة، ولنا تكوينٌ بيولوجي متماثل، وعقلٌ واحد يتميز به كنوع فاصل عن جنس الحيوان. ومع أننا أفراد دولة ما؛ فإن الانتساب إلى الدولة لم يكن سوى اصطناعٍ بشريٍّ؛ لأننا في المقام الأول - وبالطبيعة - سُكّان العالم. وإذا كان الأمر على هذا الحال فحري بالتفكير أن يكون ولاؤُهُ لما هو مشترك ولما يجمعنا، وما نحسب أن التفكير البشري قصّر في هذا المنزح اللطيف، وإن كان القصور معانياً في الوجود المعاش، بله إنه نذر شطراً هائلاً من أفكاره في سبيل تقريب المسافة وتحقيق التوافق وترسيخ التواصل. وحسبنا أن نتعقّب بعضاً من هذه التصورات التي راهنت على الكونيّة الإنسانية كأفقٍ أخير لها، وأتت بأراءٍ عقليةٍ رصينة كان منشودها التوقيع على إتيقا للضيافة المهيأة لاحتضان المختلف.

ها هو ذا الفيلسوف - الحاكم - ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius)، الذي يُعدُّ سليل المدرسة الرواقية (121 - 180م)، يتحفنا بتقويرات عميقة وبأراءٍ بليغة في آداب الضيافة العقلية، وفي الفضل الذي يمكن أن يتأتى عن ردّ المفترق إلى الجذر المشترك الذي بإمكانه أن يخرج بالإنسان من التصريف المتحيّز إلى رحابة الكوني؛ يقول: «فتحن لا تجمعنا قرابةُ الدم والعرق فحسب، بل قرابة الإنسان إلى العقل نفسه والقبس الإلهي نفسه»⁵. ومن بين القواعد التي يمتنّ على أساسها هذا الفيلسوفُ الرواقي الوحدة الإنسانية، والأسس التي

5 - ماركوس أوريليوس، التأمّلات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص 43.

يستوثق عبْرها العروة الوثقى للبشرية، نجد الأساس العقلي المشترك والكيان العضوي الموحد؛ وإن كان من شأن الأساس الأول أن تترتب عنه وحدة الفعل وتمائل القانون ودولة جامعة⁶؛ فإن الأساس الثاني من شأنه أن يمتن روابط التعاون ويشيع القيم الخيرة⁷. ولما كان الإنسان جزءاً لا يتجزأ من «الكل»، وكان كلُّ جزءٍ وثيق الصلة بالأجزاء الأخرى التي تلمُّ شتات النوع نفسه؛ فإنه يؤمّن فضيلة الانتماء الصحي للكل؛ ما دام أن أي مس قد يلحق الجزء يمكن أن يسري على سائر مكونات الكل، ومن ثمة يُهتدى إلى الفعل الأصوب الذي يعم الجميع نفعه⁸. بل تجد هذه الفيلسوف التفت مسبقاً نحو صوغ معالم الواجب

لما كان الإنسان جزءاً لا يتجزأ من «الكل»، وكان كلُّ جزءٍ وثيق الصلة بالأجزاء الأخرى التي تلمُّ شتات النوع نفسه؛ فإنه يؤمّن فضيلة الانتماء الصحي للكل؛ ما دام أن أي مس قد يلحق الجزء يمكن أن يسري على سائر مكونات الكل، ومن ثمة يُهتدى إلى الفعل الأصوب الذي يعم الجميع نفعه.

الأخلاقي الذي عُرف به الفيلسوف إمانويل كانط، الذي يتمثل في مجموعة من القواعد العملية التي تصبو نحو خير الإنسانية جمعاء: «لا تفعل إلا ما يملي عليك العقل الحاكم والمشرّع أن تفعله لخير الإنسانية»، لكن دون أن يكون هذا الأمر قاعدةً قطعية ثابتة، بل هو أمرٌ قابلٌ للتصويب والتعديل والتحسين، شريطة أن «ينبع هذا التحول عن اقتناع بالعدل أو بالخير العام»⁹.

وهذا المنزع الفلسفي نحو إيجاد فسحة للقاء المشترك بين جميع الذوات - أياً كان انتماؤها - لم يكن غائباً أو خافت الصدى لدى متفلسفة الإسلام، بل كان مطلباً تنزّل منزلةً رفيعة ضمن الإتيقا

6 - «ما دام الجزء المفكر مشتركاً بيننا؛ فالعقل مشترك أيضاً، وهو ما يجعلنا كائنات عاقلة. ومشارك بيننا أيضاً الأمر الذي يملي علينا ما يفعل وما لا يفعل. وإذا صح ذلك فبيننا أيضاً قانون مشترك. ومن ثم فنحن مواطنون. نستظل معاً بدستور واحد، إذا صح ذلك فالعالم كله كأنه دولة واحدة وإلا فكيف يمكن للمرء أن يقول: إن الجنس البشري كله يشارك في دستور عام؟». المصدر السابق، ص 71 - 72.

7 - المصدر السابق، ص 138.

8 - المصدر السابق، ص 200.

9 - المصدر السابق، ص 74.

العملية التي رافع لأجلها هؤلاء كضرورة أخلاقية وسياسية. إن ما يوثق عروة الناس ويجمع بينهم، بحكم الفطرة وموجب العقل - لهو أكثر مما يعمق الحواجز الذهنية والفعالية التي تطبع وجودهم. ولو أحسنت الإنسانية - وفق إشارة نبهة من قبل الفيلسوف أبي نصر الفارابي - استثمار هذه المساحة المشتركة التي تأتلف بادئ الأمر لثبَّتت غداة التصريف العملي؛ لأمكن أن تترجم نفسها ضمن وجودها المتاح على نحو أثمر وأفيد: «والناس الذين فطرتهم مشتركة أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم»¹⁰. وعلى طرف نقيض من التصور الأرسطي الذي حدَّ المشترك بحدود الانتماء إلى فضاء الدولة، بوصفها فاصلاً بين المواطن والغريب؛ فإن المعلم الثاني جعل أرقى أنواع الاجتماع البشري هو ذلك الذي يغمر المعمورة كلها¹¹. فلا تأتمن نفس على استقامة أمور الحياة - بشكل يؤمن قضاء الحاجات، وتحقيق الأغراض، ضرورة كانت أو كمالية - إلا عبر تداعي كل الجهود؛ تعاوناً على جلب المنافع ودفع المضار. وإن في التثام مختلف الإيرادات في سعيها نحو تحقيق السعادة القصوى - والتي لا تقتصر على سعادة أمة بعينها - ما يجعل شكل الاجتماع والتعاون يستشري روحه وأثره في البشرية جمعاء: «والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات كثيرة في مسكن واحد»¹².

بيد أن تحقيق هذا التوافق الكوني ليس بالأمر الهين، بقدر ما هو مسار مديد ومتدرج، يقتضي أن يبدأ بالفرد، أو «النابت» بلغة الفيلسوف الأندلسي ابن باجه: «وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد واحداً أو أكثر من واحد... نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد، وبيّن أنه لحقه أمرٌ خارجٌ عن الطبع:

10 - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، ط2، دار المشرق، بيروت، 1993، ص75.

11 - فاجتماع المعمورة هو أحد أعظم الاجتماعات الإنسانية الثلاثة، الذي يتقدم على «اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ واجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن الأمة». أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص117.

12 - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المصدر السابق، ص69. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، نفسه.

فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته»¹³. لئن كانت الغاية من تدبير الإنسان هي الوصول إلى إدراك حياة أفضل؛ فإنه يتعيّن «ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة»¹⁴، تتمثل في نيل السعادة. ولا تستوي الأمور بين كافة الناس بالشكل المرتجى إلا حينما يكون فعلُ الإنسان فعلاً قائماً عن روية واختيار. فالفكر السديد يصبو دوماً نحو ما هو إنساني؛ أي إن الإنسانية تكون الأفق الوحيد للكائن المتعقل، على النقيض من الفعل البهيمي الذي تحركه دوافع انفعالية من قبيل نوازع التشهي والغضب والكره¹⁵. وعليه فإن تدبير الأواصر الإنسانية وفق التعقل المشترك من شأنه أن يمتنّ التفاعل والتكامل والتواصل،

على طرف نقيض من
التصور الأرسطي الذي حدّد
المشترك بحدود الانتماء
إلى فضاء الدولة، بوصفها
فاصلاً بين المواطن
والغريب؛ فإن المعلم
الثاني جعل أرقى أنواع
الاجتماع البشري هو ذلك
الذي يغمر المعمورة كلها.

بناءً على أن الأفق الإنساني يمثل الغاية القصوى لكل سلوك متعقل، وأنه من أسباب التفهيم وتعميق بون الفرقة بين الذوات ليعود رأساً إلى الانفعالات البهيمية بلغة ابن باجة؛ فإن للإنسان أن يعمر العالم بشكلٍ صائب، وهو الذي يكشف عن حيوانيته التي تستقر في أحشاء نفسه؟

ثانياً - وصل المختلف: إتيقا العيش المشترك

ولمّا استوت أحوال الناس في الحياة على تنوعٍ شديد، وتميّز في القدرات والمهارات، واختلاف

ظاهر في طرق النظر والعمل؛ فإن الحاجة كانت دوماً باعثةً على قواعدٍ وقيمٍ شأنها أن تؤمّن ردمّ التباين وللملحة الشتات الذي يغشى حياة الناس؛ وذلك احترازاً من أن يتحول هذا الاختلاف إلى خلاف قاتل، وأن يكون هذا التنوع مبعث فرقة قارة، بدل أن يكون حافزاً نحو الائتلاف والائتلاف. ونظراً لأن إصلاح شؤون النفوس والذوات يُعدّ ضمن الشواغل الفلسفية التي تنزلت

13 - ابن باجه الأندلسي، تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم معن زيادة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص 60.

14 - المصدر السابق، ص 50.

15 - المصدر السابق، ص 67 - 68.



منزلة رفيعة ضمن مباحث الأخلاق، وذلك بيّن في لفيّف من الفضائل والقيم العملية التي ارتسمها العقل العملي، والتمس فيها المخرج الحسن لكل الحاجات والعقبات التي تجابه التدبير البشري في اجتماعهم على أرض المعمورة. ولكي نكون على بيّنة من بعض أوجه التدبير الفلسفي لواقعة الاختلاف البشري - وقوفاً عند بعض المبادئ القيمة التي من شأنها تحقيق التوافق والألفة بين الذوات - لنا أن نستعرض - على نحو مقتضب - بعضاً من هذه القواعد الإتيقية، التي توسّم فيها الفكر الفلسفي - منذ الطور الإغريقي إلى الراهن الفلسفي - الأفق الأمثل لتدبير صحّي لنازلة التضارب والتباين والاختلاف التي تغشى الواقع الإنساني ضمن العالم.

أ - المحبة والصدقة:

ثمة - حول هذه المسألة بالذات - تراكمٌ فلسفيّ هائل، لا يسع المقام هاهنا إلا التلميح إشارة له، بالنظر إلى وفرة القول الفلسفي في هذه القضية مؤتلفة أو منفصلة من المناولة التي خصها أرسطو في كتاب الأخلاق، وصولاً إلى إسهام جاك دريدا في كتابه «سياسة الصداقة»، دون التغافل عن عناية الفلاسفة المسلمين بهذه المسألة¹⁶. ونستحضر حصراً لا مطلقاً إسهام مسكويه حول هذه المسألة في كتابه «تهذيب الأخلاق»، والرسالة التي خلفها التوحيدي حول «الصدقة والصديق». مع التمايز الذي يوجد بين المحبة والصدقة فإن بينهما أصرة وطيدة جداً، ليس في المشاعر وتبادل أحاسيس المحبة؛ وإنما في العواطف النبيلة ما يترجم نوعاً من الصداقة التي تتعدى المعنى العادي للصدقة: «إن العطف متى كان متبادلاً يجب أن يعدّ كالصدقة»¹⁷. إن وجه التباين بين المحبة والصدقة يكمن في التصريف العمومي للأولى والخصوصي للثانية، قد نصادق من نحب؛ لكن قد نحب حتى

16 - علاوة على إسهام هذين الفيلسوفين في تفريد القول في باب الصداقة، فإن موضوع الحب والمحبة استأثر بقول مستفيض وغني من العديد من مفكري الإسلام، مثل شعرائهم، وبالأخصّ

لدى المتصوف ابن عربي، ولسان الدين ابن الخطيب، وابن حزم الأندلسي وغيرهم.

17 - أرسطو، كتاب الأخلاق إلى نقيماخوس، ك8 ب2 ف4، ص225.

من لا نتصادق معهم ونتواصل معهم عن قرب؛ وبمعنى آخر عندما تكون الصداقة عبارة عن تواصل خاص. ولأن المحبة تتقاطع مع الصداقة (Φιλίας) حينما تكون الصداقة تجسيدا لنوع من المحبة الخاصة¹⁸، ومن ثمة فهي تتوسط فعل المحبة الذي يتوجه إلى الذات، وفعل المحبة الذي ينصرف نحو الغير (ἀγάπη). إن مصادقة الإنسان أو نكون «أصدقاء الناس» - بعبارة أرسطو - ليس مبعث إطفاء نزوة عارضة أو لذة عابرة، وإنما يعبر عن حاجة من «الحاجات الأشد ضرورة للحياة»¹⁹، وهي الفكرة التي التقطها الفيلسوف مسكويه وبيّن دواعي هذه الضرورة، وأن إدراك الائتلاف وتحقيق الوحدة

يمتثلان المبعث المحرك لفعل الصداقة: «تبيّن أن كل واحد يجد تمامه عند صاحبه، وأن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض؛ لأن الناس مطبوعون على النقائص، ومضطرون إلى تمامها ولا سبيل لأفرادٍ - منهم - إلى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحناه فيما مضى، فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حال تجتمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص؛ ليصيروا - بالاتفاق والائتلاف - كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له»²⁰.

مع التمايز الذي يوجد بين المحبة والصداقة فإن بينهما أصرة وطيدة جداً، ليس في المشاعر وتبادل أحاسيس المحبة؛ وإنما في العواطف النبيلة ما يترجم نوعاً من الصداقة التي تتعدى المعنى العادي للصداقة.

والنظر إلى الصداقة - بوصفها أرقى شكل توحيدي ممكن بين شتات الذوات - لا ينسحب على كل أشكال الصداقة، وخاصة الشكلىين العابرين منها، وهي صداقة اللذة وصداقة المنفعة، بل إن الصورة المثلى من الصداقة هي التي تنشأ من الفضيلة، وتسعى نحو خير الجميع: «الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم؛ لأن أولئك يريدون

18 - وهذا ما يفصح عنه مسكويه: «والصداقة نوع من المحبة، إلا أنها أخص منها، وهي المودة بعينها». تهذيب الأخلاق، ص 361.

19 - المصدر السابق، كإبافا، ص 219.

20 - مسكويه، تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص 359.

الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أختيار... أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقاً»²¹. حقاً إن إثارة الإنسان لنفسه - في شكلٍ من أشكال حبّ النفس ومصادقتها - إنما يعبر عن نزوع طبيعي؛ إلا أنّ هذا الضرب من الحبّ عنه تنجم مختلف الشرور وصور الشقاق، بالنظر إلى غلبة منفعة كل «أنا» أو «نحن». لكن صداقة الأختيار - بتعبير أرسطو²² - أو «محبّة الأختيار» - وفق تعبير مسكويه - هي الشكل الأقدر على محقّ أشكال الغيرية الضارة؛ لأنّ هذا الضرب من الصداقة يسترشد بإرادة الخير، ويكون مرأه إشاعة الخير والتماس الفضيلة، ومن حسناته العملية أيضاً تجنّب بواعث كلّ مخالفة أو منازعة، بحكم انتفاء الحواجز بين الذات والأخر ضمن توليفة الصداقة: «أخر هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص»²³. وإنّ أضع شكلٍ للصداقة لهو ذلك الضرب من الصداقة التي تتعدى حدود الذات والقلّة، لتجعل جملة ذوات العالم أفضاً ممكناً للصداقة التي تكسر حواجز الهوية والثقافة واللغة والانتماء المحصور. وبهذا الشكل لا ينبغي أن تكون الصداقة عبارة عن ضرب قاصر من العلاقة التي تتأسس على الهوى وأمراض النفوس، بقدر ما ينبغي - بحسب التوحيدي - أن ترتفع عن «نوازي الشهوة»، لتصبح سلوكاً راشداً يستتير بـ «أنوار العقول»²⁴.

مثل هذا الاعتناء الفلسفي بشأن الصداقة قديم، يشتغل على نحو شخصي حميمي، أفضه لا ينسحب على ما هو أبعد، بله ما هو أحرص على وصل الفرد والقريب والمتمائل. لكن ماذا عن البعيد، حيث التناقض والتباين فادح، أو بالأحرى صداقة الغريب، وأكثر من ذلك صداقة الشعوب؟ ومثل هذا الشاغل

21 - أرسطو، الأخلاق، ك 8 ب 3 ف 6، ص 230. وهو التمييز نفسه الذي يبسطه مسكويه حينما عدّ النوعين الأول والثاني - من الصداقة التي تقوم على اللذة والمنفعة - إنما هما سريعا الزوال، على نقيض النوع الأخير من الصداقة أو المحبة التي تصبو للخير غرضاً في ذاته، إنما هي باقية وبطيئة الانحلال. تهذيب الأخلاق، المصدر السابق، ص 360.

22 - أرسطو، الأخلاق، المصدر السابق، ك 9 ب 4 ف 1، ص 288.

23 - مسكويه، المصدر السابق، 368.

24 - أبو حيان التوحيدي، رسالة في الصداقة والصديق، تحقيق وتعليق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق 1998، ص 101.

الفلسفي يفرض نفسه راهناً، نظراً لأننا أفلحنا في تعيين شكلٍ جديدٍ من المدنية المركبة والتمتامة. وبناءً على أنها مدنية عريضة حبلت بالتنوع الذي يستعسر على كل توحيدٍ قسريٍّ؛ فإن هذا الحال يتطلب ضرباً جديداً من التفكير في الصداقة التي تستعرف بهذا الحال، على تباينه وتناقضه وتنافره، وهو التفكير الذي طفق يشغل العقول الراهنة في شكلٍ من التمرين الفكري الواعد الذي يتداعى منذ نيتشه إلى دريدا: «لن يكون أمام هؤلاء الفلاسفة - الذين هم من طينة جديدة - سوى القبول بالتناقض والمعارضة، أو التعايش بين القيم غير المتوافقة، لن يحاولوا إخفاءها أو نسيانها أو نسخها»²⁵. إن

إن الصداقة - في صيغتها الفلسفية التي تستوصي بقيم التعدد والاختلاف لعهد ما بعد الحداثة - عبارة عن ضربٍ من النداء (Appel) الجديد؛ أي دعوة للمشاركة والتآلف لكن بشكلٍ لا يذيب الفرادة، فنحن محكومون بالوحدة.

الصداقة - في صيغتها الفلسفية التي تستوصي بقيم التعدد والاختلاف لعهد ما بعد الحداثة - عبارة عن ضربٍ من النداء (Appel) الجديد؛ أي دعوة للمشاركة والتآلف لكن بشكلٍ لا يذيب الفرادة، فنحن محكومون بالوحدة، «ولأننا في المقام الأول بمثابة أصدقاء، أصدقاء الوحدة، فإننا مدعوون لأن نتقاسم ما هو غير قابل للقسمة، أعني الوحدة»²⁶. إن مثل هذا الشكل الجديد من الصداقة يضيف قيمة مضافة على صداقة من نوعٍ مختلفٍ، صداقة حريصة على وصل أصدقاء لا يمكن الوصول إليهم، أصدقاء من نوع

خاصٍ لا مثيل لهم. صداقة ليست مدينة لأحد؛ أي تشترط معاملة بالمثل ومعايير مشاطرة، بقدر ما هي صداقة ليست بحاجة إلى غطاء أبوي أو قرابة معينة؛ أي نوع من الصداقة الحرة. إن المجري التاريخي الذي ارتضته

«Ces philosophes d'un type nouveau accepteront la contradiction, l'opposition ou la coexistence de valeurs incompatibles. Ils ne chercheront ni à la dissimuler, ni à l'oublier, ni à la surmonter.» Jacques Derrida, Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger, éditions Galilée, Paris 1994. p. 52.

«Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude». Ibid, p. 53.

البشرية ناموساً لها - وبالخصوص مع التركيب المعقّد الذي تهيأت على نحوه راهناً - يقتضي منها الاشتغال على أفق آخر للصدقة، وهو الأفق الذي يدعو - بحسب دريدا -، إلى الدخول ضمن «جماعة غير قائمة على رابطة اجتماعية»، كما هو الحال بالنسبة للتصور الكلاسيكي للمجتمع الذي يفترض الانتماء إلى ثقافة لها شفرتها الخاصة، ومن ثمة يكون أفق الصدقة محكوماً بمنطق تفكير الجماعة والنحلة والتضامن والفضاء الخاص»²⁷. احترازاً من كل شأن ائتلافي للصدقة يفترض زوال كل أشكال الاختلاف والتناقض المعاش، فإن فلاسفة الاختلاف - من نيتشه إلى دريدا - يراهنون على نوع جديد من الصدقة التي لا تعتدّ بالتناسب (disproportion)²⁸، والتماثل، والمساواة والحلول؛ لأن مثل هذا القِيم أنسب أن تترجم واقعة الحب، غير أن الواقع والأفق في حاجة أيضاً لتوليد ضربٍ من القِيم التي تعكس روح الائتلاف الجديد، الذي ينجم من رحم الاختلاف، ومن صلب قِيم مغايرة التي وجّهت الأفق الكلاسيكي للصدقة.

ب - التسامح:

من المعلوم أن مطلب التسامح نشأ في سياقٍ خاص، سياق كان يغشاه التعصب الأعمى إلى انتماء مطلق، حينما يُعتقد في تصورٍ أو مذهب أو نحلة أو ملّة ما أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وتملك إجابة جاهزة لكل حاجة روحية أو مادية منشودة؛ إذ إن مثل هذا الاعتقاد كان له ما كان من هدرٍ للنفوس ومحوٍ من الحياة ما بين المنتمين إلى ملّة واحدة، فما بالنّا بمن هم على اختلاف معنا في الاعتقاد، مثل الوضع الذي طبع الحقبة الوسيطة بشكل لاف، وكان مبعثاً للتجاوز والدعوة إلى الإعلاء من قيمة التسامح، وهو المبعث الذي حث الفلاسفة أيضاً إلى إبداء قول في التسامح: «إن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المسيحي المساء فهمه، قد تسبّب في سفك الدماء، وفي إنزال الكوارث بألمانيا، وبإنجلترا، بل حتى في

Ibid., p. 54.

- 27

Ibid., p. 81.

- 28

هولندا، بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا»²⁹. ومثل هذا الوضع - الذي يجعل إمكانية العيش المشترك تحت فتيل التهديد الدائم، بحكم غلبة الاستعمال الدوغمائي للعقل - كان هو الدافع إلى الدعوة إلى إشاعة قيم التسامح، وهي القيم التي تزامنت مع انتعاش النزعة الإنسانية، وهي القيم التي هيأت الأرضية نحو إنجاز الإصلاح، وتحقيق النهضة، وتحديث المجتمع.

إن الواقع - في تجليهِ الخيّر أو المعطوب - إنما هو تعبير عن الفكرة التي تعشش في عقولنا، وترجمة للرؤية التي نشكّلها إزاء تجلي هذا الوضع. حينما ننفي من عقولنا أي إمكانية للاختلاف، ونفرغه من كل إمكانية أن يحتضن

إنّ الواقع والأفق في حاجة أيضاً لتوليد ضرب من القيم التي تعكس روح الائتلاف الجديد، الذي ينجم من رحم الاختلاف، ومن صلب قيم مغايرة التي وجّهت الأفق الكلاسيكي للصدقة.

الوجود في تعدده وفي تباينه، فنستخدمه على نحوٍ وثوقي، حينئذٍ لا نكفّ عن تهيئة العقل لقبول حقيقة واحدة مطلقة يجب أن يعتقد الكل في صلاحيتها وينصاع لها الجميع. أوليس مبعث الفرقان بين بني البشر، ومصدر النزاع والتصادم إنما مشعل فتيله الوثوق المطلق في فكرة معينة، فنحسب أنفسنا المؤتمنين عليها المكلفين بصيانتها ضدّ كلّ مخالفٍ لها، مارقٍ عليها، مكذّبٍ لها. إن التسامح يعبر عن شيمة رفيعة من شيم العقل، وفوائدها جمة حالما نحرص على أعمالها

قاعدةً لسلوكنا في وجودنا المعاش. وإن في تغييبها، وإحلال الوثوقية والتعصب بدلاً منها، والتعصب - وفق تعبير الفيلسوف فولتير - لا يعبر عن قانون طبيعي أو إنساني، بقدر ما يمكن القول بأنه سلوكٌ «عبثي وهمجي»³⁰. ولعل المجتمعات التي يتنزّل فيها الدين والمعتقدات منزلةً فاعلة هي المجتمعات التي تطرح فيها أولوية التسامح، بالنظر إلى التبعات العملية التي يمكن أن تنجم عن إيلاء الحقيقة المطلقة والصلاحية الوحيدة لهذا المعتقد دون ذاك. إن في عقل كل ذات الضمانة الكامنة لقيادة النفوس، ومن ثمة فهي ليست في حاجة لوصاية

29 - فولتير، رسالة في التسامح، ص 31.

30 - فولتير، المصدر السابق، ص 47 - 48.

معينة أو رعاية أحدٍ مصطفىً: «لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلف برعاية النفوس؛ فالله لم يكلفه بذلك؛ لأنه لا يتضح أبداً أن الله قد منح مثل هذه السلطة لأحدٍ على آخر بحيث يرغم الآخرين على اعتناق دينه»³¹.

حقاً إن التعصب لمعتقدٍ ما يُعدُّ أحدَ أسوأِ ضروبِ التعصب، مع أنواع جديدة من أشكال التعصب، التي قد تُعزى إلى دوافعٍ سياسيةٍ وعرقيةٍ وثقافيةٍ، تعوق كلَّ وصلٍ راسخٍ بين مختلف الأفراد والشعوب، وبما يؤمّن لكل الثقافات والمعتقدات إمكانية التعايش جنباً إلى جنب من دون مخافة النفي والانمحاء. إن في غرس فضيلة التسامح في العقل وزرعها في النفوس ما يصون قيمة الحياة من كل هدر وقتل وسطوة، بل فيها إشاعة السكون وبعث الطمأنينة في النفوس، ما دام إشاعة التسامح يسمح بتعدد المعتقد وتباين والانتماء. أوليس العالم - على ضآلته وتشابكه - والحياة - على فردانيتها - ما يدعوننا جميعاً إلى إشاعة قيم التسامح الكوني: «أدعوكم إلى عدِّ البشر جميعاً إخوةً لكم. ماذا؟ قد تجيبون: أيكون التركي (المسلم) شقيقي؟ والصيني شقيقي؟ واليهودي؟ أجل بلا ريب؛ أفلسنا جميعاً أبناء أبٍ واحد، ومخلوقات إليه واحد»³².

ج - الثقافة:

ونظراً لأن التعدد والتنوع أمرٌ واقع، ولأن أكواناً مختلفة عمّرت العالم وتجلّت فيه على الدوام؛ فإن أبرز تحدٍّ ينتصب في أفق الشعوب دوماً هو الكيفية التي ندير بها واقعة الاختلاف الثقافي هذه، ونعبر بها نحو برّ الأمان؟ وأمام استحالة إيجاد أفقٍ توحيدٍ للثقافات من جهة، وصعوبة أن تعيش ضمن عالم «حي بن يقظان» من جهة أخرى؛ فليس لها - ومن باب الضرورة - سوى أن تتقاسم اللقاء ضمن جغرافي وحيد مشترك بين الجميع. أمام هذا الحال فليس لها من خيار سوى أن تُدير هذا الاختلاف على نحوٍ يحفظ إمكانية بقاء تعايش جميع صنوف وأشكال الثقافات، أو القذف بهذا الاختلاف الكائن

31 - جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ص 71.

32 - فولتير، المصدر السابق، ص 163.

في أتون مجهول مفتوح على مصراعيه، حينما تعتقد ثقافة ما أنها «المختارة»، وأنها تمثل قمة العقلانية بما يكفل لها أن تتبلع كل أشكال التعبير الثقافية الأخرى التي تشاركها في الوجود.

اتقاء المخاطر التي قد تنجم عن هذا التنوع الهوياتي، والتعدّد الذي يطبع الشعوب ثقافةً وقيماً ورؤى، ثمة وعي ملحوظ بضرورة الانفتاح والتواصل والتحاور. بل كلما احتد الوضع واشتد الصراع ووقع الأذى؛ صدحت الأصوات داعيةً - على وجه الإلحاح إلى ترسيخ «الحوار بين الحضارات» أو «الثقافات». فبدل الحديث عن ثقافة وهوية حضارية تكون محوريةً ومركزيةً تحوم باقي

نظراً لأن التعدد والتنوع أمر واقع، ولأن أكواناً مختلفة عمّرت العالم وتجلّت فيه على الدوام؛ فإن أبرز تحدّ ينتصب في أفق الشعوب دوماً هو الكيفية التي ندير بها واقعة الاختلاف الثقافي هذه، ونعبر بها نحو برّ الأمان؟

الثقافات في فلکها، بات هنالك - لحاجةٍ عمليةٍ - اهتمامٌ بالغٌ بـ «التداخل الثقافي» (Interkulturalität) أو «الثقافة العابرة» (Transkulturalität)، أو «التعدد الثقافي» (Multikulturalität). يستهل المفكر الألماني المعاصر هاينز كيميرلي (Heinz Kimmerle) في كتابٍ له موسومٍ بـ «المدخل إلى فلسفة التثاقف» بسؤالٍ عميقٍ حول الحاجة إلى فلسفة التثاقف (Warum interkulturelle Philosophie؟)، وهي الحاجة التي يمكن عزؤها إلى طبيعة الصدع الذي يغشى العالم الذي نحيا في كنفه؛ كأنه عالم يخطو بعجلتين مختلفتين، بل تكادان تكونان

مضادتين؛ إحداهما عولمية والأخرى محلية، وأثرهما لا يكاد يخفى في السياسة والاقتصاد والفن والدين³³. أما الحاجة الثانية فتتمثل في درء المزاغم التي تنبث في «ميراث الفكر الكولونيالي» (ein Erbe kolonialen Denkens)، وعلى وجه أخص في الاعتقاد بأن الفلسفة هي واقعة تعكس تاريخ الفكر الغربي؛ لأن الثقافات الأخرى (Andere Kulturen) ليس بمكنتها (unfähig) الإيفاء بالجهد العقلي المطلوب في كل فلسفة. مع أننا قد نجد لدى

بعض هذه الثقافات (في تاريخ الفكرين الصيني والهندي) نصوصاً تزخر بعمقٍ فكري؛ إلا أنها لا تلبث أن تكون مجرد «حكمة» (Weisheit)³⁴. ولأنّ تكريس الوضع الاستعلائي لثقافةٍ ما، وجعلها محور كلِّ الثقافات الأخرى والنموذج المحتذى قد يذكي أسباب الفرقة، ويهيئ الظروف للمشاحنات؛ فإن من شأن إحكام الوصل بين الثقافات على أساس السواء أن يتيح للجميع إمكان العيش في العالم والتساكن فيه: «يكون التثاقف ممكناً عندما نحاول أن نجد رابطة فهمٍ وتواصلٍ بين الهويات المختلفة، و«العوالم الممكنة والواقعية»، حتى يضع في المكان المناسب شيئاً ما مشتركاً بين الناس»³⁵.

ولن يتأتى هذا اللقاء بين الناس على نحو أمثل وتهيئاً حينما تكون ثقافة معينة هي الوجه الوحيد الذي يمثّل الكونيّة؛ بل حينما تظهر هذه الكونيّة بأوجهٍ متعددة، وهو ما يتيح الفسحة لجميع الثقافات ومن ثمة الأفراد أن يؤثثوا الفضاء الكوني. ولأنّ الكونيّة تلحّفت على مدارها التاريخي رداءً ثقافياً خاصاً، بما في ذلك النسخة الأخيرة للكونيّة التي يغلب عليها الطابع الغربي؛ فإنه يقتضي شكلاً جديداً للالتلاف الكوني يكون التثاقف مدخله ومفتاحه؛ وليس هذا الأفق التثاقفي - بحسب وجهة نظر هانز كيميرلي - سوى «أكوان متعددة» (Multiuniversums) من الثقافات، بشكلٍ يتيح لها جميعاً أن تكشف عن «طابعها التعددي في جميع بناها السياسيّة والاقتصادية والفكرية والدنيّة»³⁶. وللعبور بهذا الزخم من الثقافات الذي يطبع العالم، نحو وضع يطبعه التفاهم والتساكن والتفاهم والاعتراف؛ فإن الأمر يقتضي القيام بنقدٍ جذريٍّ لفكرة «كونيّة الضيافة، من خلال القيام بعمليات تفكيك ونقد لوضعياتها المختلفة في كل الحضارات...» مع نقد القيم وتحريرها في بعدها العملي³⁷. وبموازاة هذه العملية التفكيكية والنقدية الحيثية، يقتضي أن ترفق هذه الخطورة بخطوة بنائية، يكمن شاغلها في ترسيخ أسس التواصل المتين

Ibid, S 9.

- 34

- 35 - فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة للنشر، تونس - بيروت، 2009، ص 99.

Heinz Kimmerle, Op. cit, S 68.

- 36

- 37 - فتحي التريكي، المرجع السابق، ص 133.

بين مختلف الثقافات، وهو الأمر الذي بات يُعرف بـ «التواصل الثقافي» (Interkulturelle Kommunikation)³⁸، الذي ينشد التفاهم (Verständigung) والتتأم الذوات التي تنتمي إلى سياقات ثقافية مختلفة.

ثالثاً - نحو ضيافة كونيّة بلا حدود: أو من الضيافة المشروطة (كانط) إلى الضيافة المطلقة (دريدا)

لئن كان المطلب الكوني هو الأفق الذي يشدّ التفكير الفلسفي وجّهته نحوه؛ فإن ما يشدّ الالتفات في المشروع الفلسفي الذي خلفه الفيلسوف إمانويل كانط

للعبور بهذا الزخم من الثقافات الذي يطبع العالم، نحو وضع يطبعه التفاهم والتساكن والتفاهم والاعتراف؛ فإن الأمر يقتضي القيام بنقد جذريّ لفكرة «كونيّة الضيافة، من خلال القيام بعمليات تفكيك ونقد لوضعياتها المختلفة في كل الحضارات...».

هو الحضور اللافت للهاجس الكوني في فلسفته، وعلو منزلة الإنسان من حيث عدّ هذا الأخير غايةً كلّ تفكير. ولم يكن اهتمامه بالعقل (نقد العقل الخالص)، وحديثه عن الواجب الأخلاقي الذي يعدّ الإنسان غايةً في ذاته (الدين العقل العملي)، وبنائه للدين على أساس عقلي (العقل في حدود العقل وحده) - إلا أبرز برهان على هذا المنزع الكوني والإنساني في فلسفته. مثلما جاز الحديث عن عقل كوني وأخلاق كونيّة وحكم جمالي مشترك ودين عقلي لدى كانط، فإنه أفرد مقالاً للدفاع عن المواطنة العالمية والضيافة الكونيّة؛ ونعني بذلك كتابه «نحو السلام الأبدي» (Zum ewigen Friede)

وقد كان الطموح الفلسفي - الذي شغل بال كانط في هذا الكتاب - قد تمثّل في الاهتمام إلى إفشاء روح السلم بين الأمم والشعوب والتساكن في طمأنينة، وهو الأمر الذي لا يأتي إلا من خلال معالجة رأس الإشكال الذي يقوِّض الحياة، ويشيع الفوضى، ويبعث على الدمار، والمقصود هو الحروب أساساً. وليس يُؤمل إفشاء السلام بين الجميع واثقاء قيام أي تهديد أو حرب إلا من خلال وجود

Edith Broszinsky-Schwabe, Interkulturelle Kommunikation, Missverständnisse – Verständigung, - 38 VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2011. S 20.

قانون؛ سواءً تعلّق الأمر بقانون يضمن حياة أفراد شعبٍ ما (القانون المدني)، أم قانون يؤمّن قيام علاقات صحية بين شعوب الأرض (قانون الشعوب)، أم قانون يحفظ أسباب قيام علاقات راسخة بين الناس والحكومات في إطار مواطنة كونيّة جامعة (القانون العالمي أو قانون الكونيّة السياسيّة)³⁹.

لا يستقيم أن نتحدث عن سلام ممكن، ولا عن تحقّق التجاور والتضايّف كحقٍّ - بالنسبة لكانط - إلا من خلال توفر أساس قانوني مشترك، يضمن حقّ جميع الساكنين فوق الأرض في هيئة أفرادٍ وشعوبٍ أن يجاور بعضهم بعضاً، وبهئىء الفسحة لتمكين الضيافة بين النفوس التي لها انتماءات مختلفة. ونظراً لأنّه رهان كانط على التآليف بين الأفراد والشعوب هو رهانٌ قانوني بالأساس، ويرتكز على سند حقوقي؛ فقد حصر كانط هذه الأسس القانونيّة في ثلاث قواعد؛ غير أنّه تبقى القاعدتان الأخيرتان - التي ارتأى فيهما كانط مدخلاً لتحقيق السلام - هما اللتان لهما ارتباطٌ وطيدٌ بمسألة حفظ الجوار من جهة، وبمسألة حفظ حقّ الآخر في الضيافة.

(1) اهتمت القاعدة الثانية بمسألة تدير التجاور الكائن بين مختلف الشعوب، والسبيل الممكن لتجاور الشعوب والأمم وقيام التساكن بينهم هو سبيلٌ قانوني، يتّخذ شكل نظامٍ اتحادي بين دول حرة، وبتعبير كانط: «حلف الشعوب»⁴⁰. إن الغرض من هذا الائتلاف السياسي لا ينطوي على منزعٍ مثالي يقتضي محو فكرة الدولة، بوصفها حاضنة هذه الانتماءات المختلفة ضمن دولةٍ واحدةٍ جامعة؛ وإنما غرضه تأمين إمكان قيام التجاور بين الشعوب، وكذلك إشاعة روح التعايش بشكل يوفّر الأمن ويضمن سلامة جميع الشعوب.

(2) ومثلما أن الدول في أمسّ الحاجة إلى رابطٍ قانوني يؤمّن إمكان تجاور الدول وتعايشها في جوٍّ من الطمأنينة والسكينة؛ فإن الإنسانية قاطبة كذلك هي في حاجةٍ مُلحّةٍ إلى «تشريع عالمي» يصون «حرمة الحق» للجميع في

39 - إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952، ص 39 - 40.

40 - المصدر السابق، ص 51.

الإقامة ضمن حيز فوق سطح الأرض⁴¹. وحين نقول: تأمين حق الجميع في الإقامة؛ فإن الحديث هاهنا يعني «حق الضيافة»، التي أفرد لها كانط مكانة خاصة ضمن المادة الثالثة من كتاب نحو السلام الأبدي⁴². وضيافة الأجنبي أو إكرام الغريب ليس بأمر شعوري نابع بالضرورة من المحبة، بقدر ما هو «حق»: «حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه، ما دام مسالماً»، و«حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضواً في المجتمع، بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش عليها»⁴³. وحق الضيافة

لا يستقيم أن نتحدث عن سلام ممكن، ولا عن تحقق التجاور والتضاييف كحق - بالنسبة لكانط - إلا من خلال توفر أساس قانوني مشترك، يضمن حق جميع الساكنين فوق الأرض في هيئة أفراد وشعوب أن يجاور بعضهم بعضاً.

هذا - الذي يعني الالتقاء - يستتبعه واجب الإكرام، وواجب «أن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض»؛ ومن ثمة ليس لأحد أن يدعي حق حيازة الأرض باسم الدولة أو الهوية أو العرق، بل إن كانط استهجن كل ضروب التصريف السلبي للضيافة، وذلك حينما تُترجم في شكل سلوك نهبٍ وسلْبٍ واستيلاء، ومثل «هذا المسلك غير الكريم»⁴⁴ لم تشذ عنه حتى دول أوروبا، كما عاين كانط أماراتها الأولى وقتئذ.

إلى أي حدّ يمكن أن نلتمس في مثل هذا الضرب من الضيافة المشروطة التي تحدت عنها

كانط نوعاً من العزاء، الذي يُنسى أو يزيح الاغتراب عن الغريب؟ أم إن هذا النوع من الضيافة الكلاسيكية - بلغة جاك دريدا - يبقى عاجزاً عن ردم الهوة

41 - المصدر السابق، ص 63 - 64.

42 - لا يتوانى فيلسوف التفكيكية جاك دريدا في الإقرار بالفضل الكانطي، وأسبقته على تناول مسألة الضيافة الكونية: «لقد سبق وأن تعين حق الضيافة الكونية على نحو جذري، وبلى في صيغة صورية قصوى، ضمن نص كانط نحو السلام الأبدي».

Jaques Derrida, Anne dufourmantelle invite Jaques Derrida à répondre De L'hospitalité, Callman-lévy, 1977. p. 125.

43 - كانط، مشروع للسلام الدائم، ص 60.

44 - المصدر السابق، ص 61 - 62.



بين الذات التي تمارس حدث الضيافة، والغريب الذي يحتفظ بمغابيرته باسم المهاجر، الضيف، العابر، اللاجئ، الأجنبي... ومن ثمّ يظل سلوك الضيافة قاصراً عاجزاً؟ إن اختزال حقّ الضيافة ضمن قواعد معينة أو ميثاق يجعلنا دوماً نحوم ضمن نوع من الضيافة المقيّدة المشروطة؛ أي الضيافة التقليدية التي تحفظ دوماً المسافة وتكرس الفارق، ليبقى الأجنبي محتفظاً بأجنبيته. عندما يحل المرء ضيفاً على غيره فإنه يجد وضعه محدداً بلغة البلدة التي تتولى رسم حدود ومعايير وحقوق الضيافة، ولذا يجد نفسه مجبراً على أن يطلب الضيافة باللغة التي تُفرض من قِبَل «صاحب المنزل، المضيف، الملك، السيد، السلطة، الأمة، الدولة»⁴⁵. ومن ثمة تكون اللغة - من وجهة نظر فيلسوف التفكيكية - أول عُقْبٍ يُشهر في وجه الضيف، حينما نلزمه أن يفهمنا ويتحدث بلغتنا؛ وحتى لو تأتي له أن يجيد لغة البلد المضيف، وننتشارك اللسان نفسه؛ فإن لغة الغريب تظل مشحونة بنبرة الضيافة، حريصة دوماً على أن تستحضر هموم الضيافة⁴⁶.

وأمام قصور هذا الضرب من الضيافة عن ترجمة شكلٍ راقٍ من الضيافة، يدعونا جاك دريدا إلى المرور إلى شكلٍ أسمى من الضيافة، التي تقطع مطلقاً مع الضيافة العادية التي تبلور ضمن قانون أو ميثاق، وهي الضيافة غير المشروطة (inconditionnelle) أو الضيافة المطلقة (absolué). ومثل هذا النوع المطلق من الضيافة يفرض على كل ذات أن تجعل أبوابها دائماً مشرعة مفتوحة، بل إن بلوغ هذا الشرب الأسمى من الضيافة لا يقتضي أن يهب المرء نفسه للغريب فقط، بل يكون مقصوده «الأخر المطلق، الذي يكون غير معروف ومجهول، أهيئ له المكان الذي يفسح أمامه إمكانية المجيء والحضور، وأن يطيب له المقام في المكان الذي أهبه له، دون أن نطلب منه ذلك، ولا أن نطلب منه المعاملة بالمثل (أي نفرض عليه قبول الميثاق)، بل ليس لنا أن نسأله حتى عن اسمه»⁴⁷.

Jaques Derrida, Anne dufourmantelle invite Jaques Derrida à répondre De L'hospitalité. Op. cit. - 45 p. 21.

Ibid, 21.

- 46

Ibid., p. 29.

- 47

ونظراً لأن الدولة أو الدولة - الأمة غير قادرة على تأمين هذا الشكل الجديد من الضيافة غير المشروطة، لأنها تمرست على تأدية الشكل الكلاسيكي من الضيافة - حينما تحولت مسألة ضيافة الغريب (اللاجئ، العابر، المهاجر...) إلى مجرد إشكال أمني وقانوني - فإننا بحاجة إلى بديل أو ملاذ يأوي من لا وطن لهم (Heimatlosen)، ومن لا سند قانونياً يحميهم ويعتني بهم (اللاجئين، عديمي الجنسية، المرحّلين، المشردّين...) ⁴⁸. مثلما التمس القديس أوغسطينوس في «مدينة الله» سبيل فلاح كل ذات مؤمنة، فإن جاك دريدا طرح أفقاً جديداً للضيافة الكونيّة؛ يتمثل في «مدينة - الملاذ» (ville-refuge) ⁴⁹ التي

**بعد أن أبانت تجربة
الضيافة اللصيقة بنموذج
الدولة - أو تلك التي
تختصر في القواعد التي
ترعى حدث الضيافة التي
تعبّر الدول - عن فشلها،
فإن انتشار الضيافة من
الاختناق الذي تعاني منه
ضمن تجربة الدولة لهو أمر
ممكن من خلال التعويل
على ملاذ جديد للضيافة.**

هيأت تاريخياً رصيذاً هائلاً من آداب الضيافة. بعد أن أبانت تجربة الضيافة اللصيقة بنموذج الدولة - أو تلك التي تختصر في القواعد التي ترعى حدث الضيافة التي تعبّر الدول - عن فشلها، فإن انتشار الضيافة من الاختناق الذي تعاني منه ضمن تجربة الدولة لهو أمر ممكن من خلال التعويل على ملاذٍ جديد للضيافة، يتمثل في «ضيافة المدن» (L'hospitalité des villes). وفي مثل هذا الجيل الجديد من «سيادة المدن»، أو المدينة الحرّة (ville franche) ⁵⁰ - بتعبير درّيدا - أفقاً رحباً لترجمة آداب الضيافة ترجمة عملية، وبالنظر إلى المدينة هي النواة التي تحضن كل وافد غريب

ضمن نوع من الإقامة الأصيلة. لكن من الذي يضمن ألا يتحول هذا الرهان على المدينة لغاية تحقيق شكلٍ أسْمَى من الضيافة إلى مجرد حُلْمٍ ميتافيزيقي، ويحقيق بها ما حاق بمصير الضيافة ضمن كنف الدول؟

48 - Jaques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* éditions Galilée, Paris 1997, p. 19.

Ibid, p. 41.

- 49

Ibid, PP 22-25.

- 50

خاتمة: أو في مستقبل التعايش

لم تكف البشرية منذ وجودها عن اختراع ما لا يتناهي من الأشكال التي تنتظم ضمنها؛ سواء أكان هذا الالتفاف حول رابط المعتقد - الثقافة - القرابة، أم الجماعة، أم الملة، أم المدينة، أم الإمبراطورية، ثم الدولة بوصفها الشكل الأخير الذي يفترض أي يحضن الهوية. وإذا سلّمنا بواقعة التعدد بوصفها واقعة تاريخية لا مناص منها؛ فإن الإشكال يبقى مطروحاً بشأن الاقتدار على الرابط المتين الذي يؤمن الوصل الذي لا ينفك، بين هذا التعدد الذي يطبع الجماعة البشرية، ويجعلها على كلمة السواء بشأن أهمية الوحدة والوجود المشترك الذي لا يعتد بالانتماءات النووية. بل إن المسألة ما فتئت تتعمّد حينما نتأمل كيف ينفرد حبل المؤالفة داخل أفق ثقافي متجانس، وحتى وعاء الدولة نفسها لم يفلح على نحوٍ واعدٍ في صهر التعدد الذي ينتصب داخلياً، بل يشتد الأمر حينما نعاين نزوعاً مستمراً نحو تفتيت الوعاء نفسه الذي يللم أجزاء هوية معينة، وما عسانا فاعلون أمام هذا الحرص على ترجمة الوجود ترجمة نووية، وذلك في أفق بلوغ مقام الألفة بين جميع قاطني العالم مهما كان انتماءهم؟

ونظراً لأن ما هيأته الشعوب من قواعد وأعراف وثقافات تبدو قاصرة عن تدبير واقعة الاختلاف والعبور بها نحو أفق أفضل - وذلك بحكم الحواجز العميقة التي ترسّبت في كل ثقافة، بل صارت الثقافة عينها مرادفة للقوة، وهو ما يجعل الرهان على تعايش الشعوب وتجاوز الدول ومضايقة الأفراد والجماعات عرضةً للهشاشة والتقويض - فإننا مدعوون جميعاً إلى بناء إرادة عملية مؤسسة على قواعد عقلية وقيم أخلاقية كلية تأتلف حولها جميع الذوات، مهما اختلفت وتباينت؛ ومن ثمة فإنه من الأولى بناء المشترك على أساس وحدة الخلق والعقل والوجود والعقل، لا الاحتكام إلى التباين الثقافي وكل القيم والأحكام والقناعات التي نجمت عن واقعة الاختلاف وليس أصالة الاختلاف.