

## بين الشرق والغرب نحو نموذج فلسفي عالمي.. تعديدي وإنساني

■ صلاح سالم

ثمة ضرورة أخلاقية لصوغ نموذج فلسفي عالمي، تعديدي وإنساني، قادر على مجابهة الظواهر السلبية المتزايدة؛ كالتطرف والعنف والنزعات الشعبوية والانقسامات الأهلية، ناهيك عن التصحر المناخي ونمو الفجوة الاستقطابية بين الثراء والفقراء.. إلخ، حصاراً لمخاطرها وتخفيضاً لحدة ضغوطها وشدة وطأتها على المصير البشري. هذا النموذج لا بدّ وأن يدور في فلك مفهوم «الخير العام الكوني»، يرسم الطريق إليه، يشرح معالمه، يفرض أولوياته، وهو ما لن يكون ممكناً إلا إذا اقتنع الجميع بأن زيادة الخير العام مصلحة للبشرية كلها، وأن العالم يمكن أن يسعنا جميعاً مهما كانت اختلافاتنا: يسع المؤمن والملحد، الأبيض والأسود، الغني والفقير، طالما ساد التعاطف الذي يسمح بالتفهم، وتوارت الأناية التي تحفز القسوة المطلقة.

لا يحرم مفهوم الخير العام - كمبدأ أخلاقيّ - أيّ شخص من التطلع إلى تحقيق ذاته وزيادة رفاهيته، على أن يضع هذه المصلحة في سياق الصالح العام؛ فلا تصبح أولوية مطلقة لديه ولو سار إليها

■ كاتب ومفكر من مصر.



على جثث الآخرين، حتى يكون ممكناً الحديث عن مجتمع واحد. ولا يحرم أمة أو دولة من السعي على طريق التقدم والوفرة، طالما أن ذلك ليس على حساب أمة أو شعب آخر، حتى يكون الحديث ممكناً عن عالم واحد. هذا المبدأ الأخلاقي (الخير العام الكوني) يتجذر في شعور عميق بالمسؤولية عن المصير المشترك للبشرية، والذي ينبع بدوره من القوة الروحية المتنامية للنزعة الإنسانية، والتي ألهمت ذوي العقول الراجحة في جميع الأمم إحساساً بضرورة تجاوز مسؤوليتهم حدود أممهم إلى المجتمع البشري قاطبة. إنه الشعور الذي نما في ضمير البشرية بظهور الديانات العالمية وحلولها محل نظائرها المحلية، ثم تبلور في الأنساق الفلسفية الكبرى خصوصاً في العصر المحوري، قبل أن يعبر عن نفسه صراحة في الفكر الإنساني الحديث، وإن كان أثره السياسي المباشر لم يتجذر بما يكفي لقيام مجتمع عالمي، ومن ثمّ يتوجب الشروع في تعليم هذا الشعور للناس، أي غرسه في سلوك الأفراد والجماعات وبنى الثقافات؛ حتى لا يظل قسراً على المستيرين والخواص وحدهم.

وقد لا يكون سهلاً بلوغ المثال الأعلى لمجتمع عالمي يقوم على أساس مبدأ الخير العام، بحكم أسباب كثيرة، ولكن على الجماعات البشرية كلها أن تسعى صوب هذا الهدف؛ كي تصيب ولو قدرماً منه، أو تتمكن - على الأقل - من وقف الحركة في الاتجاه العكسي له؛ لأننا إذا تركنا النزعة الفردية الضيقة تصل إلى ذروتها المطلقة نكون - بشكل أو بآخر - أمام أنانية جديدة، ليس تلك الأنانية البدائية قليلة الحيلة، بل أخرى حديثة مسلحة بكل عوامل القوة والدهاء، قادرة على النيل من الآخرين بل تدميرهم. وإذا تركنا الفكرة القومية تعمل بلا حدود، وتتعلم بلا رادع؛ فإن المثال النازي المقيت لن يظل خلف ظهورنا، ولا النموذج الفاشي سيبقى مجرد جزء من ماضيها العيس؛ بل سوف نواجهها على طريق المستقبل، غداً وبعد غد، فالهمجية الجمعية لا حدود لها يمكن أن تقف عندها، خصوصاً مع التطور الهائل في إنتاج شتى أدوات الدمار والموت.

بوضوح نقول: إننا أحوج ما نكون إلى إعادة بناء مثل التنوير العليا، والتي بلغت نقطة ذروتها في النزعة النقدية وأخلاقيات العقل العملي لدى الفيلسوف

كانط، وخصوصاً في مفهومه عن «الواجب الأخلاقي» الذي يتوجب تحويله إلى نص شبه مقدس عن «الواجب الإنساني المشترك»، نقرأه صباحاً ومساءً، حتى يستقر في وعينا وأرواحنا وضمائنا. باختصار نحتاج إلى ضمير إنساني جديد لا يخاطب فقط عالماً غيبياً، ولا يخطب ودّ زمن مقدّس عند لحظة بدءٍ تليدة؛ بل يخاطب واقعنا هنا وعلى هذه الأرض، وزمننا هذا (المدنس)؛ إيماناً بقدرتنا على أن نجعله أقل دنساً وربما أكثر طهارة، عندما نقيم سلام العالم وأمن الدول على قاعدة الديمقراطية والمشاركة والحوار داخل هذه الدول.

قد لا يكون سهلاً بلوغ  
المثال الأعلى لمجتمع  
عالمي يقوم على أساس  
مبدأ الخير العام، بحكم  
أسباب كثيرة، ولكن على  
الجماعات البشرية كلها أن  
تسعى صوب هذا الهدف؛  
كي تصيب ولو قدراً منه،  
أو تتمكن من وقف الحركة  
في الاتجاه العكسي له.

ينبع إيماننا بهذا الضمير من إيمان أصلي بوجود أخلاقية إنسانية ضرورية عابرة للأديان والثقافات، ليست حتمية على غرار قوانين العلم الطبيعي، ولا تنتظم في قواعد مفضّلة لدى كل المجتمعات؛ ولكنها تبقى متجانسة، تجسد سعي الإنسانية إلى الحق والخير، ابتعاداً عن الشر والظلم. يتجلّى هذا الضمير بألوان مختلفة في الثقافات المتباينة؛ حيث يميل بعضها إلى تغليب المكون الديني في الأخلاق، بينما تميل الأخرى إلى تغليب المكون العقلي فيها، ولذا يمكن أن تختلف فيما بينها حول وسائل بلوغ الخير العام، ولكنها

تتفق على ضرورته، كما يمكن أن تختلف في وسائل إدراك الخير وحصار الشر، ولكنها تتفق حول تعريف ماهية الخير وكيونة الشر؛ ذلك أن القتل والسرقة والزنا والخيانة موبقات تلفظها النفس السوية ولو وقع في أسرها بعض البشر، أما نقائضها كالمحبة والتسامح والوفاء فهي فضائل معتدّ بها حتى لو قصر عنها بعض البشر، ومن ثم تبقى القيم الجوهرية مشتركة بين جميع الثقافات، كامنّة في الطبيعة الإنسانية ذاتها، كما تقول فلسفة التنوير، خصوصاً لدى روسو في تصوّره الإيجابي عن الإنسان وقابليته إلى الكمال الروحي والأخلاقي، بحيث يصبح أكثر الأبواب اتساعاً على عالم الفضيلة أن يكون المرء إنساناً حقاً، فإن لم يستطع صار وعداً مهما كانت أديانه أو معتقداته.



هذا التوافق الفطري بين البشر حول مفهوم الفضيلة أو الخير العام يفسره شوبنهاور بحقيقة أن العالم - بوصفه تمثلاً؛ أي: واقعة خارجية تتطلب المعرفة - إنما يتجذر في مبادئ كلية ينطوي عليها العقل البشري بشكل يقيني وعلى نحو قبليّ، فليده «أن العالم - كتمثل - إنما يتألف من نصفين جوهريين ضروريين ومتلازمين. النصف الأول هو الموضوع، وهو ما يخضع لصورتي المكان والزمان اللذين تنشأ من خلالهما الكثرة. أما النصف الآخر - وهو الذات - فلا يقع في إطار المكان والزمان؛ لكونه يمثل كلاً مجملاً لا يتجزأ في كل موجود. ولأن الصور الكلية لكل الموضوعات يمكن التماسها ومعرفتها على أتمّ نحو من خلال تأمل الذات ابتداءً ودون أن تكون هناك حتى معرفة بالموضوع ذاته، حيث تسكن هذه الصورة قبلياً في الوعي، يصبح مبدأ العلة الكافية هو التعبير العام عن تلك الصور الخاصة بالموضوع الذي نكون على وعي به بطريقة قبليّة، ولذلك فإن كل ما نعرفه بطريقة قبليّة خالصة ليس شيئاً آخر سوى مضمون هذا المبدأ وما يترتب عليه»<sup>1</sup>.

بحسب هذا الفهم يمكن القول بأن السلوك الأخلاقي يمثل قيمة إنسانية، قبل أن تكون دينية، وأن موارد التسامي الإنساني قد تجمع بين أناس لا ينتمون إلى دين اسمي واحد بل تتعدد أديانهم، فيما تتماثل صفاتهم. كما يمكن لهذه الموارد أن تفرق بين أناس ينتمون لدين اسمي واحد كاليهودية أو المسيحية أو الإسلام، عندما يملكها بعضهم ويفتقدها بعضهم الآخر، ما يعني أن الأخلاق ليست قسراً على أرباب دين بذاته، بل معلماً على كل إنسان قادر على التسامي إلى مستوى طبيعته الجوهرية، مستخدماً في ذلك إيمانه الروحي ولو بدين وضعي، وقدرته على الشعور بالحب تجاه الآخرين، ولو لم يكونوا من بني وطنه أو دينه.

ففي عالم الشرق الأقصى - حيث الكونفوشيوسية هي الفلسفة الأخلاقية الأبرز - ثمة تأكيد على خيرية الطبيعة الإنسانية، يقول كونفوشيوس: «إن

1 - انظر: آرتور شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، المجلد الأول، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، عدد 1075، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص 58 - 59.

الطبيعة الإنسانية مستقيمة، فإذا افتقد الإنسان هذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السعادة، وإن سبيلنا إلى الأفعال الخيرة هو تمسكنا بالقانون الأخلاقي الذي يحقق صلاح الفرد والمجتمع»<sup>2</sup>. وهكذا يتبين أن نظام كونفوشيوس الأخلاقي يقوم على الفهم الكامل للطبيعة الإنسانية، من حيث كونها طبيعة عاقلة واجتماعية، وعلى أساس مفهوميين:

«أولهما: هو (التاو)، أي الطريق القويم المؤدي إلى غاية سامية. فإن لم ترتكز الأخلاق على التاو مضت في عكس الطبيعة الإنسانية، ولكنها إذا اعتصمت بالتاو أصلحت ذاتها بذاتها، وتقدّمت الفضيلة، وغمرت السعادة كافة الجنس البشري.

**يقول كونفوشيوس:**  
«إن الطبيعة الإنسانية مستقيمة، فإذا افتقد الإنسان هذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السعادة، وإن سبيلنا إلى الأفعال الخيرة هو تمسكنا بالقانون الأخلاقي الذي يحقق صلاح الفرد والمجتمع».

والثاني: هو الـ(جين) ويعني الأخلاق الكاملة، التي يبلغها الإنسان في نهاية سيره على طريق التاو، وعندها فإنه يقدّم التعب المضني على النافع اللذيذ، ولا يلتفت عند أداء الواجب إلى ما يستفيدة منه، فالشرط الضروري لنظام الخير أن يكون الإنسان بشراً سويّاً متعاوناً مع الآخرين»<sup>3</sup>.

هذا الجين ليس ببعيد عن الإنسان، بل هو قريب منه، وحاضر بالنسبة لكل من يفتش عنه لكي يتفهمه ويدركه، فهو في النهاية يؤلف ذات

الإنسان. والطريق العملي لتحقيق الواجب هو معرفة هذه الذات الإنسانية ومراقبتها، والإذعان لصوتها الداخلي بعيداً عن الهوى والغرض.

وفي سياق الفكر الصيني نفسه يكمل (لاوتسو) عمل كونفوشيوس، مؤكداً «أن المرء ما لم يحيا وفقاً لقوانين الكون الداخلية التي يسميها (الثوابت)؛

2 - كونفوشيوس، كتابا الطقوس، فصل 22، والمنتخبات. استشهد به: د. صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس: رائد الفكر الإنساني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص 74.

3 - صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، المرجع السابق، ص 80.



فإنه ينتهي بكارثة، ووفقاً لهذا الحكيم الصوفي تُدعى معرفة الثواب بالاستنارة. ومن يعرف الثابت يتحرر، ومن يتحرر يخلُ من الهوى والتحيز، ومن يخلُ من الهوى والتحيز يتسع إدراكه، ومن يتسع إدراكه يصبح رحب الأفق، ومن يصبح رحب الأفق يكن مع الحقيقة، ومن يكن مع الحقيقة يستمر إلى الأبد، ولا يعرف الفشل على امتداد عمره. أما الجهل بالثابت والتصرف على نحو يفتقر للبصيرة فهو سير إلى الكارثة»<sup>4</sup>.

وعلى رغم سبق الثقافة الآسيوية إلى ملامسة مفهوم الواجب الأخلاقي؛ فإن هذا المفهوم سيبلغ تمام سموقه العقلي ويتحول إلى نظرية كاملة لدى فيلسوف التنوير الأكبر إيمانويل كانط حيث تصبغ الأخلاق لديه عقلية وقبلية، مبرهنًا على ذلك بالبراهين الثلاثة التالية<sup>5</sup>:

**أولها:** إن كل المعاني (التصورات) الأخلاقية مصدرها أو مقرها في العقل، ولا يمكن أن تُستخلص من أية معرفة تجريبية ومن ثمَّ عَرَضِيَّة.

**وثانيها:** إن القبلية المطلقة للتصورات أو (المعاني) الأخلاقية هي وحدها القادرة على تأمين مكانة هذه التصورات وضمأن وظيفتها بوصفها مبادئ عالية؛ لأن كل تجريبي يضاف إليها من شأنه أن ينال من تأثيرها الحق ومن القيمة المطلقة للأفعال.

**والثالث:** إن الأخلاق ينبغي أن تقبل التطبيق على كل موجود عاقل بوجه عام. ومن أجل هذا لا بد لها أن تعالج بمعزل عن علم الإنسان بوصفها فلسفة محضة، وكل القوانين الأخلاقية يجب أن تستنبط من التصور الكلي لكائن عاقل بوجه عام.

4 - جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م، ص 326.

5 - Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, tr. Francaise par Delbos, pp. 120-121, Paris, Delgrave.

استشهد به د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1975، ص 24 - 25.

ورغم أن كثيرين قد أخذوا على كانط نزعتة الصورية / الشكلية التي أغرقت في التشدد، وفي ازدياد الحساسية والوجدان الإنسانيين، فمن غير الممكن إنكار أهمية تلك النقلة التي أحدثتها في مسيرة الوعي الأخلاقي، والتي تعبّر عنها القواعد الثلاث التالية<sup>6</sup>:

**الأولى هي:** «افعل دائماً بحيث تكون قاعدة فعلك صالحة عقلياً لأن تكون قاعدة كلية». وبواسطة هذا المبدأ الصوري (الشكلي/ المنطقي) الخالص يمكن أن نحدد ما إذا كان هذا الفعل أو ذلك جائزاً أخلاقياً.

**والثانية هي:** «افعل دائماً بحيث تعامل الإنسانية - في شخصك وفي شخص الآخرين - على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة»؛ إذ لما كانت الإرادة الخيرة هي الخير حقاً، فإن الشخص الإنساني يصبح ذا قيمة مطلقة لا يمكن أن تكون في خدمة أية منفعة مادية.

**أما الثالثة فهي:** «افعل دائماً بوصفك ذاتاً مستقلة، واستقلالها ليس فقط عن سائر الإرادات، بل وأيضاً عن موضوعات الإرادة؛ وذلك لأن الإرادة الخيرة تقوم في إرادة القانون، وليس في مجرد تنفيذه».

**على رغم سبق الثقافة الآسيوية إلى ملامسة مفهوم الواجب الأخلاقي؛ فإن هذا المفهوم سيبلغ تمام سموقه العقلي ويتحول إلى نظرية كاملة لدى فيلسوف التنوير الأكبر إيمانويل كانط حيث تصبّح الأخلاق لديه عقلية وقبلية.**

ولدى الإمام محمد عبده، الأصل الرابع من الأصول الخمسة للإسلام هو الاعتبار بسنن الله في الخلق، ويعني لديه: «ألا يُعوّل بعد الأنبياء في الدعوة إلى الحق على غير الدليل، وألا ينظر إلى العجائب والغرائب وخوارق العادات، بل إلى سُنّة الله فيمن مضى ومن حضر من البشر وفي آثار سيرهم فيهم. فمما جاء في الكتاب العزيز مقررّاً لهذه الأصل: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنٌّ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: 137]. ﴿ أَوْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [الروم: 9]. في هذا يصرح

6 - د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 27 - 28.



الكتاب بأن لله في الأمم والأقوان سنناً لا تتبدل. ومن ثم يستخلص الإمام فهماً دقيقاً، يقول: «ما ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام؛ حتى يرد إليها أعماله ويبنى عليها سيرته وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه. فمهما بحث الناظر وفكر وكشف وقرر وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه»<sup>7</sup>.

بحسب هذا الفهم يعكس مبدأ الخير العام الكوني جلّ خبرات المجتمعات العريقة والحضارات الكبرى، حيث تختلط في صياغته الأصول الدينية مع الأفكار الفلسفية مع معطيات الحس المشترك، ما يعني أنه ذو جذور متعددة، وعليه أن يكون وفاقاً لجذوره، فلا يعمل من أجل جماعة سياسية واحدة بل من أجل إنسانية مشتركة، تنطوي على نظم سياسية متعددة. ومن ثم يصبح ممكناً للثقافات القائمة على الدين أن تدلي بدلوها كما هي الثقافات المتمركزة حول العقل، وأن يتم الإصغاء إلى الديانات الطبيعية الآسيوية مثلما يتم الإصغاء للديانات التوحيدية في الشرق الأوسط والغرب الأورو - أمريكي، بوصفها جميعاً مكونات أساسية في بناء المشترك الإنساني. كما يصبح ضرورياً احترام التيارات الأساسية، العريضة والأكثر اعتدالاً داخل الأديان جميعاً؛ لكونها تملك قدرة كبيرة على البقاء، وطاقة لا نهائية على التجدد، وتفويضاً واسعاً في تمثّل معتقدها. أما التفريط في تلك المثل والقيم فيمنح للأصوليين في كل دين مبرراً أخلاقياً لممارسة العنف، وقدرة عملية على تجنيد أصوليين آخرين، بذريعة التصدي لأولئك «الفجار» الذين يتكبرون للأخلاق السماوية، أو يتحدون المشيئة الإلهية. ولعل إحدى أبرز القضايا التي تعكس هذا الأفق تتمثل في الأخلاق الوضعية المتطرفة التي تسعى إلى هدم الأخلاق الكلاسيكية، وتأسيس أخلاق ما بعد الطبيعة.

7 - الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 131 - 132.



يتجذّر هذا المنزع في طور من العلمنة الفائقة «الوجودية»، لا يكتفي بإزاحة الدين من المجال العام؛ بل يسعى - من دون إعلان عن ذلك، وأحياناً من دون وعي به - إلى نفيه من الوجدان الفردي والوجود الاجتماعي، والدفع به إلى أكثر المواقع هامشية، فلا ينحيه فقط عن التدخل في بنى الاقتصاد والسياسة والمعرفة على المنوال الذي تنادي به العلمنة السياسية، بل تحرّمه أيضاً من دوره في صوغ نُظم القيم السائدة، التي طالما عبّرت عن نفسها اجتماعياً في قوانين الزواج والطلاق، وأنماط العيش المختلفة، على نحو يفكك العلاقة بين الإنسان والمقدس، ويُفقد الفضائل الأخلاقية مطلقيتها، ويكسبها طابعاً نسبياً مفرطاً، فيصير الخير ما يراه الفرد خيراً والشر ما يراه شراً.

**يصبح ضرورياً احترام التيارات الأساسية، العريضة والأكثر اعتدالاً داخل الأديان جميعاً؛ لكونها تملك قدرة كبيرة على البقاء، وطاقات لا نهائية على التجدد، وتفويضاً واسعاً في تمثيل معتنقيها.**

يتناقض هذا الحق ليس فقط مع الرؤية الروحية للوجود، بل وأيضاً مع مبدأ الخير العام الكوني، بسعيه إلى كسر الفطرة الإنسانية. فرغم أن الاعتداء الجنسي العابر للنوع يبقى فعلاً محرماً في كل الأديان، يسمى مرتكبه «زانياً»، وجريمة مؤثمة في كل النظم القانونية، يسمى فاعلها «مغتصباً»؛ فإنه يظل مجرد كسر لـ «لمبدأ ديني أو قانون وضعي». أما الأميال الأخرى فتمثل

كسراً للطبيعة الإنسانية يُفضي إلى إفساد حركة الكون، لدافعين أساسيين:

**الأول** كونه تهديماً لحال العمران وتعطيلاً لمسيرة النمو البشري التي ترعاها العلاقة الجنسية الطبيعية، العابرة للنوع، وما يترتب عليها من تناسل ونماء للنوع البشري ذاته.

**والثاني** كونه تهديماً للأسرة التقليدية، كنواة أثبت التاريخ أنها الأقدر على رعاية الأطفال وتنمية ذواتهم الفردية، والأكثر فعالية في ذرع جذور الانتماء للجماعات الأكبر، بدءاً من القبيلة ووصولاً إلى الدولة الوطنية الحديثة.



وقد يرى بعضهم أن ثمة تناقضاً بين مبدأ الخير الكوني العام وما يمليه من التزامات، بوصفه قيدياً على الإرادة الإنسانية، وبين النظريات الليبرالية التي ترى أن الخير العام هو مجرد حاصل لخيارات الذوات الفردية الحرة. غير أننا ندعي بأن مثل هذا التصور ليس إلا نتاجاً لفهم ظاهري مسطح؛ لأن تحديد معايير كلية وسقوف عليا للخير والشر هي أمور لا تنال من إرادة الفرد ولا من حريته في ارتكاب الأفعال الشريرة؛ حيث الفارق كبير بين وضع معايير عامة وكلية للخير، يمكن للأفراد أن يستلهموها، وبين جبر هؤلاء الأفراد على السير نحوها، وذلك على منوال القانون، الذي يمثل قواعد عامة مجردة تحدّد الخطأ والصواب، وهو مطلب أساسي لكل مجتمع متمدين، وبين قسر الناس على أن يكونوا مواطنين صالحين يراعون تلك القواعد القانونية، من دون إنكار لحق المجتمعات في عقاب الخارجين عليها.

بل إن فلسفة التنوير في ذروتها النقدية تدعم فهمنا هذا، والمتنورون الحقيقيون لا يعزّ عليهم إدراك مغزاه، ولو أننا أعمَلنا القاعدة الأساسية للسلوك الأخلاقي لدى كانط - وهي أن نتصرف تجاه العالم بالشكل الذي نأمل أن يتصرف به العالم تجاهنا، وأن نسلك وكأن الآخرين جميعاً سوف يشاركوننا غداً في السلوك الذي نقوم به اليوم، ثم ننظر لنرى هل تُحقق هذه المشاركة خير العالم أم لا؟ - لأدركنا خطورة إعمال مبدأ الحق المطلق في الاختلاف، ولنا هنا أن نتصور حالة تحوّل فيها الجميع إلى شواذ، لا يتزاوجون عبوراً على النوع بل داخله، فهل يصبح عالمنا أفضل مما نحن فيه الآن؟ الذي لا شكّ فيه أن عالماً كهذا لا مصير له سوى الفناء بعد جيلين أو ثلاثة، ومن ثم يمكننا الادعاء بأن رفض الشواذ وحصارهم بل وعقابهم على سفورهم لا يمثل مجرد وجهة نظر يمكن لمدعي ليبرالية أو استنارة أن يرفضها؛ بل هو فريضة يملئها علينا الشعور بالمسؤولية عن المصير الإنساني، الذي تتضامن في صونه الأديان السماوية، ومُثل التنوير العليا، والحس الإنساني السليم. أما محاولة تقنين ذلك الحق فليس إلا إهداراً سافراً لمبدأ الخير الكوني، يسمح للثقب الأسود في الطبيعة الإنسانية بأن يتمدد حتى يلتهم المصير البشري كله.

هذا الحق المطلق في الاختلاف هو نفسه الذي رفعت سيفه فلسفة ما بعد الحداثة، عندما رعت تيارات تفكيكية على مستويات عدة، وأبدت حذراً شديداً إزاء الأنساق الفكرية الشاملة، وليس فقط المغلقة، بوصفها سرديات للهيمنة، وبالذات عندما شككت في وجود حقائق صلبة منفصلة عن الذات العارفة، التي باتت محورية في إدراك (الحقيقة)؛ إذ لم تعد الأخيرة سوى تأويلات ذهنية محضة للواقع المحيط بالإنسان / الذات، فليست هناك نظرية معرفية شاملة أو فكرة كلية عن حقيقة بذاتها؛ بل ثمة حقائق متعدّدة تصدر عن الميول

**قد يرى بعضهم أن ثمة تناقضاً بين مبدأ الخير الكوني العام وما يمليه من التزامات، بوصفه قيدياً، وبين النظريات الليبرالية التي ترى أن الخير العام هو مجرد حاصل لخيارات الذوات الفردية الحرة.**

الشخصية والاستعدادات الذاتية. وإذا كانت النزعة النسبية في الحداثة قد أكّدت أن صورة العالم الخارجية (الحقيقة) هي التي تنعكس في الإنسان لتشكل مذاهب الفكرية وميوله الفلسفية، ولو من خلال العقل الذي يترجم العالم الواقعي إلى سلسلة من الحدوث التجريبية يمكن تأملها عبر العقل النظري بمبادئه الكلية وقواعده النظرية، كما تصور كانط في مفهومه عن المثالية التجريبية / النزعة النقدية، فقد ادعت ما بعد الحداثة أن صورة العالم ليست إلا

انعكاساً لهذه المذاهب والميول الإنسانية، فالمتاح إذن حقائق متعددة، وليس صوراً مختلفة لحقيقة واحدة. ومن ثمّ لا مفر من تفكيك الأنساق الفكرية الكبرى المستقرة في فلسفة الحداثة بوصفها وليدة محيط ثقافي وتاريخي معيّن، وليس العقل البشري في كليته أو العالم الطبيعي في شموله. بل إن هذا التفكيك نفسه يجب ألا يستند إلى مبدأ مطلق، وإلا كان ثمة تناقض بين غياب المبدأ المطلق في عملية التركيب، وحضوره في عملية التفكيك.

وهنا يعطينا ليوتار مثلين متناقضين في الاتجاه ومتفقين في الدلالة على تلك النزعة التفكيكية:

**المثال الأول** عن الدين، الذي تمحور حول القصة الأعظم في تاريخ الفكر البشري، أي قصة (الإله)، الخالق للكون، العليم بأحوال البشر، القادر



على رعايتهم من ناحية، والتحكم بأقدارهم من ناحية أخرى. ومن هذه الزاوية تبدو ما بعد الحداثة قريناً لكل النزعات الشكية واللاأدرية إزاء الإله، إن لم تكن قرينة الدعوة إلى موت الإله، والتي كانت الحداثة نفسها قد ادعت، خصوصاً على لسان نيتشه وفرويد ودوركهيم، في ظل الحداثة الفائقة، التي كانت تنبأت بنهاية الدين في الثلث الأخير للقرن التاسع عشر.

وأما المثال الثاني فهو عن الإلحاد نفسه، والذي يعدّه ليوتار سردية كبيرة معارضة للأولى، احتلت مساحات متزايدة في الزمن الحديث، وأطلقت آراء عامة كلية مناقضة لقصة الإلهية بنوع من التعميم يحتاج هو أيضاً إلى التفكير، بالقدر الذي تحتاجه قصة الإله. ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة وكأنها ردة عن النزعة المادية في الحداثة، أو الميول الإلحادية في التنوير.

وعلى هذا لا تصرح ما بعد الحداثة برفض الإلهية، أو بمعاداة الإلحاد، بل تسعى إلى التشكيك في الأسس الجوهرية التي تجعل من كليهما - الإلحاد والإيمان - سردية كبرى وإطاراً ناظماً، ولذا نرفض نزعتها التفكيكية التي لا تقدم حلاً حقيقياً للمأزق الإنسانية المختلفة، ولا تكرس لمبدأ الخير العام، وفي الوقت نفسه ندعو إلى تجديد الحداثة، بل إعادة صياغتها لتصبح أكثر تعددية وتعبيراً عن جُلِّ الثقافات الحية والفاعلة. ومن ثم تكمن أهمية الإسهامات التي قدّمها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في نقدها وليس في القطع معها؛ ذلك أن التسامح لدى هابرماس هو أساس الثقافة الديمقراطية، ولكنه يتشكّل من مسار ذي اتجاهين دائماً، فلا ينبغي أن يتسامح المؤمنون فقط إزاء اعتقادات الآخرين وقناعاتهم، بل من واجب العلمانيين والملحدين أن يثمنوا قناعات المتدينين، حتى لا تصبح العلمنة سلطة عليا تحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه؛ بمعنى ألا تتحول إلى أيديولوجيا شمولية مغلقة تطرح نفسها على الجميع في صورة أمرٍ فكري أو سياسي أو أخلاقي، فعندها سوف تتوقف عن محاولة الفهم، وتتحوّل إلى ما يشبه سلطة الفقهاء المسلمين المتشددّين الآن، أو سلطة الإكليروس المسيحي في العصور الوسطى، وتصبح محض تصورٍ سلفي عن أصل ما، وإن اختلفت منابع الأصولية العلمانية - كسلفية

تنسب إلى أصل مرجعي حديث - عن الأصولية الدينية كسلفية تنسب إلى أصل مرجعي قديم.

وعلى هذا يتبدى مفهوم هابرماس الأثير عن «المجتمع ما بعد العلماني» طريقاً ثالثاً يتجاوز التطرف الديني والعلماني معاً، يرفض هيمنة الديني أو اللاديني، ويدعو إلى تفاعل الجميع على أرضه، سواء أكانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، الأمر الذي يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعدي يقبل الدين مشاركاً في صنع التشريع بطريقة علمانية، حيث يمكن للمتدين أن يعيش في إطار العلمانية، فيما العلماني لا يستطيع العيش تحت مظلة الديني،

**يتبدى مفهوم هابرماس الأثير عن «المجتمع ما بعد العلماني» طريقاً ثالثاً يتجاوز التطرف الديني والعلماني معاً، يرفض هيمنة الديني أو اللاديني، ويدعو إلى تفاعل الجميع على أرضه، سواء أكانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، الأمر الذي يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره.**

ما يجعل في قبول الدستور العلماني منفعة للمواطن المتدين، إذا ما أراد العيش في إطار أشمل من هويته الضيقة، ينعم فيه بالدولة القانونية والهوية الكونيّة.

انطلاقاً من هذا الفهم نقترح تغييراً في قاعدة النموذج الفلسفي للحدثة؛ كي تتمكن من استيعاب جماع الثقافات، سواء تلك التي تتمحور حول العقل أو التي تدور في فلك الدين. بوضوح نقول: إن النموذج الفلسفي للحدثة قد نهض على قاعدة مكونات ثلاثة أساسية هي: العقل والإرادة والطبيعة. العقل كفعالية معرفية قادرة على الفهم الموضوعي للعالم والتوظيف العملي للطبيعة بدلاً

من هالة القداسة التي أحاطت بها في الفكر التقليدي، الميثولوجي أو الديني. والإرادة بوصفها انعكاساً للذات الإنسانية الحرة، القادرة على الاختيار، وعلى الخلاص الذاتي بعيداً عن سيطرة الكهنوت الديني؛ أي على طلب الحرية، وتحمل مسؤوليتها. والطبيعة بوصفها مجالاً لفاعلية العقل والإرادة الإنسانيين، أو لممارسة المعرفة والحرية معاً، حيث يجري تقييم مدى استقامة المسيرة البشرية على طريق التقدم والترقي بالقدرة على فك شفراتها وحسن توظيفها في خدمة الإنسان.



وفي هذا السياق نظرت الحداثة إلى وجود الإله والثقة في حضوره بوصفه انتقاصاً من ثقته بالمكونات الثلاثة التي عدتها مؤسسة لها، فأرادت التأكيد عليها، ومن ثمّ وضعته في موضع الميتافيزيقا التي لا بد من التمرد عليها بذريعة مفهوم الحتمية العلمية. ولأن العلم الحديث كان بالضرورة نقيضاً للميتافيزيقا، فقد تبدت الحداثة وكأنها في أفضل الأحوال محايدة إزاء الله، أما تياراتها المتطرفة فكانت بالقطع معادية له. ففي سياق التنوير المادي والعلمانية الوجودية بلغ رفض الإلهية حدّاً متطرفاً لدى نقاد الدين الكبار من ماركس وفورباخ، مروراً بفرود ودوركهيم، وصولاً إلى الادعاء بموت الله لدى نيتشه. أما في سياق التنوير الروحي والعلمانية السياسية، فكان الشاغل الأساسي هو القدرة على تعقل الكون وكشف أسرار الطبيعة، بالاستقلال عن الله. وهكذا فإن أقصى ما قدمته الحداثة للدين يتمثل في عدم التعصب ضده، وأقصى ما قدمته له (الله) هو عدم إنكار وجوده صراحة، وقد كان الهدف من هذا الموقف معرفياً بالأساس، وهو الخلاص من كل أثر للميتافيزيقا في العلم، فإن لم تكن هناك قدرة على نفي تلك الميتافيزيقا فمن الممكن إزاحتها ولو إلى أعلى، فتتعالى على العقل من دون أن تصطدم به، ويتمّ الخلاص منها (عملياً)، لتتساب مسيرة العلم، ولم يكن الهدف بالقطع إيمانياً، يسعى إلى استحضار الله إلى عالمنا، والشعور العميق بعنائه لنا.

وهكذا بدا أن اعتراف الحداثة بالموقف الإلحادي أكثر أصالة من اعترافها بالموقف الإيماني؛ لأن العقل صار قادراً على العمل بالاستقلال عن الله، فيما صار رهينة للعقل، وهو الأمر الذي فتح الباب على توترات عميقة سواء أكانت نفسية في قلب الثقافة الحديثة والمجتمعات العلمانية؛ إذ أحال التكنولوجيا والمادة والسوق إلى آلهة جديدة تعدّ البشر أحلام خلاص استهلاكية وتفرض عليهم ميتافيزيقا دنيوية، وتدمجهم في طقوس تعبدية شبه مقدسة. أو كانت ثقافية وحضارية لدى المجتمعات والثقافات ذات المكوّن الروحي أو الجذر الديني، عندما سعت المجتمعات الحديثة والعلمانية إلى الهيمنة عليها بل وازدراؤها أحياناً، باسم فلسفات مادية / وضعية / براغماتية صرفة، متسلطة وإقصائية.

بوضوح أكبر نقول: إن الجذر الأساسي، القادر على تحقيق التصالح والانسجام بين المكونات الثلاثة لنموذج الحداثة الفلسفي، إنما يتمثل في مفهوم «الإلهوية» نفسه، الذي أهملته الحداثة، شرط أن نفهم الإلهوية كمصدر سامٍ للروحانية، كمبدأ أخلاقي فعّال في صوغ رؤية روحية للوجود، يتجاوز مجرد اعتناق دين اسميٍّ ما (يهودية، مسيحية، إسلام، هندوسية، بوذية.. إلخ)، إلى كونه أساساً قوياً لشعور عامٍّ بالتراحم الإنساني، مارست الحداثة في مواجهته

- للأسف - إما نوعاً من الإنكار الصريح أو من الرفض المبطن. مزية الجذر التأليهي تكمن في قوة حضوره التاريخي داخل الضمير البشري، ومن ثمَّ قدرته على تهذيب الحدود المتطرفة التي يمكن أن تذهب إليها المكونات الثلاثة المؤسسة للحداثة، على النحو الذي يثير أزماتها، ويفرض مهمة البحث عن أطر وذهنية وبنيات فكرية تتجاوزها أو تمثل المابعد بالنسبة إليها. بل إنني أزعّم أنه قادر على استخراج أفضل الصيغ من تلك المكونات الثلاثة عبر تخصيصها بما يضيف إليها من عناصر قد تبدو للنظر المتعجل أنها مضادة لمفهوم الحداثة ومكوناته الثلاثة.

**نظرت الحداثة إلى وجود الإله والثقة في حضوره بوصفه انتقاصاً من ثقته بالمكونات الثلاثة التي عدتها مؤسسة لها، فأرادت التأكيد عليها، ومن ثمَّ وضعت في موضع الميتافيزيقا التي لا بد من التمرد عليها بذريعة مفهوم الحتمية العلمية.**

فعلى صعيد الإرادة - مثلاً - قد يرى الفهم المادي المتصلب للحداثة أن الحضور الإلهي يمثل قيئاً على الحضور الإنساني بالضرورة، ككائن حرّ وفعّال يعيش على الأرض ولا ينتظر الملكوت السماوي، يملك السيطرة الكاملة على مصيره. ولكن هذا الفهم يبقى أحادياً في الحقيقة؛ إذ يقصر نفسه على طريق واحد لتوكيد الإنسان يتمثل في الأسطورة البروميثية، المؤسسة للخيال الميثولوجي اليوناني، والقارة بدورها في الخيال الثقافي الغربي، والتي تكاد تكون المصدر الأساسي لإلهام تيار الإلحاد الغربي، الذي طالما استدعى العبقورية اليونانية في مواجهة العبودية المسيحية، منذ عصر النهضة، الذي لم يكن في جوهره غير عملية إحياء واسعة للأدب اليوناني على حساب التراث المسيحي، وصولاً إلى



نيتشه الذي أعلن بوضوح أن التراث اليهودي / المسيحي ليس تراثاً للعبودية، بعد أن كان هيجل نفسه قد صرح بإعجابه بأرسطو أكثر من المسيح.

هكذا وُلدت النزعة الإنسانية في الفكر الغربي ونمت على حساب الإله، ولم ترَ إمكانيةً لصوغ إنسان حرٍّ من دون مرور بطريق الإلحاد، أو تغييب الحضور الإلهي. وظنني أن ذلك الفهم قد انطلق من وعيٍ فرديٍّ لم يخبر التجربة الروحية أو يعايشها من داخلها، ومن شعورٍ تاريخيٍّ عام انتفض محقاً ضد الكهانة الدينية ومحاكم التفتيش الكاثوليكية. وبفعل نزعة التمرکز حول الذات الكامنة في تجربة الحداثة الأوروبية كان من السهل تعميم التجربة المسيحية بوصفها التجربة الدينية عموماً، فلم يتمكن هذا الشعور التاريخي من تصور إيمانٍ روحيٍّ حيٍّ، قادرٍ على تحرير الإنسان وجودياً، نظنه قائماً وممكناً في الزهد البروتستانتي والتصوف الإسلامي النقي، والنيرفانا البوذية، والجين الكونفوشيوسي، حيث الانشغال الإيجابي بالعالم من دون تورط في ماديته الصرفة، الأمر الذي قد يفتح الباب على بناء نزعة إنسانية إيمانية، عجز الملحدون عن تقديرها حق قدرها، تربط عالمنا الدنيوي / العادي، بالحضور الإلهي، القادر على أن يهبنا قبساً من الشعور بالرعاية والعناية في مواجهة الضغوط التي نعانيها، وما يبثه ذلك الشعور من طمأنينة نفسية، ورغبة في التسامي على نوازع الشر والظلم، وإن كان هذا العجز لدى الملحدين هو ما أسهم فيه عموم المتدينين بنصيب كبير على مرّ التاريخ، لسوء تمثّلهم هذا الحضور، عندما حاولوا امتلاكه، والحديث باسمه، فجعلوه مدخلاً للاستبداد والقهر، بدلاً عن كونه رعاية للعالم وتحريراً للإنسان.