المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

دراسات

جدلية الديني والكوني

بحث في الخلفيات المرجعية والمنهجية الكامنة وراء القيم الكونية ومدى اتصالها بالديني

– مقاربة تاريخية نقدية –

الحسين أخدوش | ديسمبر 2014

جدلية الديني والكوني

بحث في الخلفيات المرجعية والمنهجية الكامنة وراء القيم الكونية ومدى اتصالها بالديني: مقاربة تاريخية نقدية

سلسلة: دراسات

الحسين أخدوش | ديسمبر 2014

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2014

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحة، قطر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
www.dohainstitute.org

المحتويات

مدخل 1

القسم الأول: السياق الفكري والتاريخي لتبلور إشكالية الديني والكوني 5

1. بداية تكوّن جدلية الديني والكوني في العصر المسيحي الأول 9
2. الرّد الإسلامي على جدلية الديني والكوني 14
3. من اللحظة الأكوينية الهادئة إلى الفترة الحديثة العاصفة 18

القسم الثاني: من جدلية الديني والكوني إلى جدلية القيم الإنسانية الكونية 26

1. جدلية القيم الإنسانية الكونية أو النزاع بين الخصوصي والمشترك 31
2. جدلية القيم الكونية أو النزوع الكوني في ظل التنوّع والاختلاف 35
3. القيم الكونية أو الإنساني بين آفة الفهم الذاتي والتحيّز الأيديولوجي 39

خاتمة 43

مدخل

إنّ ارتباط الدين بالقيم الإنسانية الكونية ليس أمرًا جديدًا أو عرضًا حادثًا على مستوى النظر العقلي، كما يمكن أن يستشّف للوهلة الأولى؛ بل إنّ تعالقهما وتداخلهما يضربان بجذورهما العميقة في تاريخ الفكر النظري. يحتّم علينا مثل هذا الارتباط، متى أردنا الكشف عن طبيعته أو شكله، أن نحيط الفهم بتلك التساؤلات والإشكالات التي يطرحها حوار الديني والكوني. فكلا الجانبين قيم متداخلة ومتشابكة، تتصارع تارةً وتتحاور أخرى؛ لكن طبيعة فهم تشابكهما هذا، وكذا المسارات التي يؤدي إليها حوارهما المفترض ذاك، هو ما سيحدّد أمر تعارضهما وتنافيهما أو تعانقهما وتلاقيهما.

لذا، فقد ظلّ دومًا الصراع بين هذين المعطيين جدليّة قيمية معقّدة ومتشابكة منذ القدم، خصوصًا لمّا تأسّست قناعة فلسفية مفادها أنّ العقلي قول برهاني، ومن ثمّ فحقائقه بنائية استدلالية وكونية؛ بينما الديني قول قصصي، من ثمّ فحقائقه رمزية مرسلة وغير قابلة للإثبات العقلي. ظلّت تشتغل هذه التفرقة بوعيٍ أو من دون وعي، إلى أن نجم عنها تفريق ثانٍ مفاده أنّ الدين أديان شتّى، ومن ثمّ فهو ما يفرّق الناس ويشكّل خصوصياتهم؛ بينما العقلي واحد يجمع كلّ الناس على اختلاف خصوصياتهم، ومن ثمّ فهو ما يشكّل كونيتهم[1].

أفضى هذا التعارض بين الديني والعقلي إلى خلق المفارقة الشهيرة بين الخصوصية والكونية، والتي طالما غذّتها التصورات المتنطّعة والمتطرّفة لهذا المنظور أو ذاك. ثمّ، وهذا هو الأهمّ، نجم عن كلّ ذلك قيام ما نسمّيه "جدلية الديني والكوني" التي طالما شكّلت تاريخ الصراع بين الخصوصيات الثقافية والنزوع الكوني

[1] إنّنا نوظّف مفهوم الكوني في هذا البحث قاصدين به أحقية كلّ ثقافة على كوكبنا، كيفما كانت، أن تدّعي لنفسها نصيبها في هذه الحضارة الإنسانية العالمية دون أن تزعم الهيمنة على الثقافات الأخرى. بذلك فالكوني هو كلّ ما ساهمت الإنسانية في بنائه وتشييده على مرّ تاريخها الممتدّ إلى آلاف السنين، إنّه الفكر النظري: التقنية، العلم، الفكر، الآداب؛ انظر: جيرار كليرك، **العولمة والثقافة**، جورج كتورة (مترجم)، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، أيلول/سبتمبر 2004).

للقيم المشتركة للتجارب البشرية على اختلاف هويّاتهم الدينية. وقد أدّى هذا الصراع إلى البحث عن طبيعة هذه الجدلية قصد تجلية غموضها ولبسها، وذلك لإزالة سوء الفهم عنها ثمّ وضعها في سياق التحاور والتعايش السلمي بين الأمم والشعوب عوض النزاع والصدام المدمّرَين، مصداقًا لقوله تعالى: (يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائلَ لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير)[2].

هكذا، تكمن المسألة في الأساس في طبيعة فهمنا للعلاقات القائمة بين المعطى الديني بما هو مجموعة قيم مخصوصة والمعطى الكوني بما هو جملة قيم مشتركة، وذلك من أجل البحث عن السبيل الأمثل والمفيد لاستجلاء طبيعة هذه "الجدلية" القيمية التي طبعت تاريخ الحوار بين الكوني العقلي والديني الخصوصِي، وفهمها.

لكن قبل استشكال هذا المطلب وكذا العلاقة المفترضة بين المعطيين: الديني والكوني، نودّ بدايةً أن ندقّق النظر في المعنى الذي سنوظّف به كلا المفهومين: "الديني" و"الكوني"، حتى نقدر بعد ذلك على تحديد المقصود من استخدامنا لهما، لمّا نقيم الترابط بينهما في ما نسمّيه "جدلية الديني والكوني". فنقول: إنّ الديني Le religieux[3] معطى بشري عامّ مشترك بحيث لا ينفكّ منه أحد من الناس سواء أدرك ذلك أو لم يدركه؛ إذ نحن البشر على الحقيقة، كائنات متديّنة بالطبيعة والفطرة القائمة فينا مصداقًا لقوله تعالى: (يا أيّها الإنسان إنّك كادح إلى ربّك كدحًا فملاقيه)[4]. فكدح الإنسان هذا هو دينه تجاه القوّة الخارقة التي أوجدته والتي تسمّى تلميحًا أو تصريحًا في الدين العقلي بـ "الطبيعة" كما في الفلسفات اللادينية، بينما يكون بالنسبة إلى المؤمن بالوحي السماوي هو الله الذي لا إله إلّا هو الذي خلق كلّ شيء من لا شيء بإرادته وحكمته بما في ذلك هذا الإنسان. لذلك يدين له المؤمن به بالفضل والطاعة والعبادة والعمل الحسن الخيّر.

أمّا بخصوص الموقف الدهراني اللاديني Le secularisme، فإنّه وإن كان يستبعد الدين بمعناه السماوي القدسي المتعالي؛ إلا أنّه لا يخفي تعلّقه بمثالات أخرى معنوية واعتبارية دنيوية ودهرية، يؤلّه من خلالها إمّا هذه القيمة المعنوية أو تلك المادية. لذا فالظاهرة الدينية في معناها الشامل ليست مقتصرة فقط على تلك

---

[2] القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 13.

[3] نستعمل معنى الدين كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: (ومن يبتغِ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)، سورة آل عمران، الآية 85. ومعناه أنّ الدين المقبول من المؤمن بالرسالة السماوية هو الإسلام، وللإنسان أن يختار غيره من الأديان لكنّها غير مقبولة منه يوم الحساب، وفي هذا اعتراف ضمني بتديّن الناس بأديان أخرى غير الإسلام، لأنّ المسألة في النهاية مرتبطة بالإرادة الحرّة للفرد وعليه أن يختار.

[4] القرآن الكريم، سورة الانشقاق، الآية 6.

الأشكال الطقوسية الرمزية والشعائر الملّية التي غالبًا ما نصادفها في المجتمعات الدينية التقليدية[5]. وإنّما تمتدّ أيضًا حتى إلى أكثر التصورات العقلانية معاداةً للدين بمعناه الكلاسيكي، مثل تلك النزعات الإلحادية الجاحدة للوحي وكذا الناسوتية L'humanisme الحديثة والمعاصرة التي لا يكون تديّنها طقوسيًّا شرعانيًّا في الغالب، بل اعتباريًّا فقط وميتافيزيقيًّا يجوز نعته بالدين الطبيعي الجاحد. ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّه يجوز لنا عدّ المعطى الديني عمومًا كمثل جِلْدَة الإنسان التي لا انفكاك له منها؛ بذلك يصحّ القول إنّه لا يوجد في الوجود إنسان واحد غير متديّن.

بهذا المعنى، نعدّ المعطى الديني في طبيعته العامة ظاهرة كونية مثله مثل باقي القيم الإنسانية الكونية الكبرى (الحرية، والعدل، والمساواة، والحق...). لكن، هاهنا تكمن المفارقة الدينية في عمقها وحقيقتها؛ فبالقدر الذي يحضر المعطى الديني عند جميع الناس، فإنّه كذلك وبالقدر نفسه أيضًا يمثّل العنصر الأكثر خصوصية في حياتهم الشخصية والاجتماعية، إذ بموجبه يصبح لكلّ إنسان معتقداته الخاصة التي باسمها يعنّف الآخر أو ينفيه فيصادر حقوقه باسم الدفاع عن ذلك المعتقد. فهل يعني ذلك أنّ الديني الذي قلنا عنه إنّه كوني (من حيث كونه حاضرًا لدى الجميع) إنّما يشذّ عن القاعدة التي تقول إنّ كلّ ما هو كوني فهو مشترك، ومن ثمّ فهو معطى يجتمع الناس حوله ولا يفرّق أبدا؟

للجواب عن هذا التساؤل نحتاج بدايةً إلى توضيح المقصود بالكوني Universel، إذ الشائع بين الناس أنّ ما يتقاسمونه إنّما يشملهم كلّهم لذلك فهو مشترك بينهم. أمّا في علم المنطق، فغالبًا ما يستخدم مفهوم الكوني للدلالة على أنّ القضية المنطقية التي تشير إلى جملة من العناصر أو الأفكار هي التي يشملها الحكم نفسه، مثل قولنا: كلّ الناس فانون، بحيث يصير الحكم فيها شاملًا كلّ إنسان من دون استثناء. بينما في الاستخدام الفلسفي العام، فإنّ الكوني غالبًا ما يدلّ على فكرة معيّنة أو قيمة ما عليا منظورًا إليها بوصفها مثُلًا أعلى، مثل (الخير، والجمال، والعدل...). وقد يدلّ الكوني أيضًا على منظورية قيمية أخرى قادرة على تأطير الإنسانية في كلّيتها وشموليتها مثل: السلام، والعدالة، والحرية...[6].

---

[5] بهذا المعنى يمكن تجاوز المنظور الأنثروبولوجي الضيّق لفهم الظاهرة الدينية مثل منظور "ميرتشيا إلياده" الذي يربط المعطى الديني فقط بتجلّي المقدس وظواهريته في الحياة، مستثنيًا الأشكال الأخرى اللادينية كالدهرانية التي ترفض التجلّي المقدس في العالم لكنّها تقيم مكانه تنصيبًا جديدًا اعتباريًّا لقيمة أخرى زمنية مثل الإنسان المؤلّه عند الفيلسوف الناسوتي الفرنسي المعاصر لوك فيري. انظر: ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، سعود المولى (مترجم)، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

[6] Élisabeth Clément et autres, *La philosophie de A à Z* (Paris : Hatier, 2000), p 456.

بمعنى آخر، يدلّ الكوني على المعطى الذي يوحّد الناس ويجعل اختلافاتهم تمّحي بخصوص جملة القضايا أو القيم التي يتقاسمونها ويشتركون فيها، تجريدًا لها ورفعًا للخصوصية والمحلّية عنها، وذلك من خلال إعادة تأسيسها على أساس الفهم الكوني للإنساني بوصفه مواطنًا عالميًّا. فلمّا فُهِمَ الكوني على هذا الأساس وضع على نقيض المعطى الديني الذي يظلّ خصوصية شخصية فردية بين الإنسان وربّه. بذلك يصحّ أن يفهم الديني على أنّه كوني من حيث هو معطى يخترق الجميع ويوجد لدى كلّ واحد واحد؛ إلّا أنّه، وفي مقابل ذلك أيضًا، يصحّ أن يقال إنّ الدين هو ما يفرّق الناس نِحَلًا وشيعًا كثيرة، حتى قيل إنّ لكلّ دينه الخاص (لكم دينكم ولي ديني) كما في مجتمعاتنا الحديثة المعاصرة، حيث نجم عن انفجار القيم وتعدديتها الدعوة إلى ممارسة الحريات الدينية، ومن ثمّ فصل الديني عن الفضاء العمومي كما في التجربة التاريخية الغربية الحديثة.

هكذا يستنتج من تقابل العلاقة بين الديني والكوني تعارضهما وتباين الواحد منهما مع الآخر، على أساس أنّ الكوني بمنزلة قيم ومثل عليا توجد في مختلف الثقافات البشرية على الرغم من تعدديتها وكلّ الاختلافات القائمة بينها. لذا يظلّ الديني عقيدة وهويّة في عداد الخصوصيات الفردية والجماعية التي يسعى كلّ طرف إلى صيانتها والدفاع عنها. لكن على الرّغم من عالمية السعي أو كونية هذه الإرادة الجماعية في البحث عن صيانة الهويّة الدينية، فذلك لا ينفي التفاوت بين ما هو ديني خاص وما هو كوني مشترك على الرغم من وجود ما قد يساعد على ترسيخ المشترك ويعزّزه في الأديان المختلفة نفسها، كالتسامح الديني La tolerance religieuse على سبيل المثال: (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ)[7]، وكذا الإيمان بالإله الواحد على الرّغم من اختلاف العقائد الملّية للأديان السماوية.

لهذا فإنّ إشكالية الديني والكوني في عمقها لا تقوم فيما إذا كان الواحد منهما يقوم على نفي الآخر، أو في القول بوجود تعارض صميمي بين منطقيهما؛ بل هي على الأصحّ، تكمن في الجواب عمّا إذا كان كلّ واحد منهما يشترط الآخر؟ وكيف يشترطه؟ وعلى أيّ أسس ومبادئ يقوم هذا الاشتراط[8]؟ بمعنى آخر؛ كيف يجب

---

[7] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256. تؤكّد هذه الآية الكريمة اختيارية المسألة الدينية انطلاقًا من مبدأ حرية الاختيار الموجودة لدى الإنسان.

[8] إنّنا ونحن نؤكد هذا الاشتراط، نعي جيّدًا أنّه لا يشمل المعرفي المحض، لأنّ ذلك يخصّ العلم والمعرفة حيث يتعذّر على المنطق الغائي الذي يقوم عليه الديني أن يشمله وإلا أصبح العلم غير العلم كما نعرفه اليوم؛ بل نقصد به فقط الشرط الأخلاقي القيمي الذي ما فتئ الفيلسوف طه عبد الرحمان يدعو إليه. وسنعود إلى هذا في حينه.

أن يفهم الناس استحالة وجودهم وتعايشهم في ظلّ تعصّبهم الديني والقيمي، ومن ثمّ ضياعهم وغربة بعضهم عن البعض في الوقت الذي ينشدون فيه الإيمان والتعارف والكونية دون فقدان اختلافاتهم وتمايز هوياتهم الثقافية والدينية؟ أليس ما يحكم علاقة الديني بالكوني هو التبادل القيمي الإيجابي المشترك عوض الصراع والانغلاق الهوياتي السلبي؟ كيف يمكن أن نجعل من هذه الجدلية القائمة بين القيم الدينية والقيم الكونية وسيلة فعّالة لترسيخ الحوار بين الشعوب والثقافات قصد تقاسم الخيرات المشتركة وتجاوز الأحقاد والعصبيات والأنانيات الضيّقة؟

تُظهر هذه التساؤلات وغيرها مدى حاجتنا الملحّة اليوم إلى إبراز كيف يمكن للقيم الدينية والكونية أن تتحاور وتتعايش لتتجاور، حتى تحقّق إنسانية الإنسان وظيفتها الوجودية المتمثلة في الكمال والرشد والتقدم الإيجابي لكلّ البشرية. ولتحليل هذه الإشكالية ومناقشتها، نقترح تناولها كما يلي:

- قسم أوّل: ينصرف إلى إبراز السياقات الفكرية والتاريخية لتبلور إشكالية الديني والكوني في تنافيهما وتعارضهما وتوضيح ما آل إليه جدلهما فيما بعد.
- ثمّ قسم ثان: يعالج دور القيم الإنسانية الكونية في تعارف الناس وتأسيس تنوّعهم (جدلية القيم الإنسانية)، متسائلين في الأخير عن آفتَي: الفهم الذاتي والتحيّز الأيديولوجي، وما يترتّب عنهما من عنف وخروج عن روح الحضارة الكونية الإيجابية.

القسم الأول: السياق الفكري والتاريخي لتبلور إشكالية الديني والكوني

أشرنا في المدخل إلى قِدَم مسألة تناول الديني والكوني في تاريخ الفكر النظري والملّي[9] معًا؛ وكان قصْدُنا في ذلك التّلميح إلى الصراع القديم الذي كان قد دار بين القول الأسطوري القصصي Mythos والقول العقلي البرهاني Logos بوصفهما دينين طبيعيين معًا. فقد كان النزاع القيمي بين الطرفين حول أهلية كلّ

[9] سنستخدم هنا البعد القيمي التشريعي بمعنى "الملّة" كما تناوله الفكر الفلسفي السياسي القديم من أفلاطون إلى الفارابي حيث التوتر بين الدين والفلسفة اتّخذ بعدًا نظريًّا سياسيًّا وعمليًّا بالنظر إلى أنّ الهدف القيمي للرسالة الفلسفية الذي كان يتغيّاه الفيلسوف هو إيجاد أحسن الآراء التي توافق نظام المدينة، لكنها لا تخرج أيضًا عن مقتضيات النظر الفلسفي العقلي الصحيح وكذا نظام الكسموس الذي يجب أن يحاكيه النظام القيمي للمدينة الفاضلة. انظر أطروحة الأستاذ المرحوم: محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، وداد الحاج (مترجم)، ط 1 (بيروت: دار الفارابي، 2009).

واحد منهما في التشريع للمبادئ الموجّهة للحياة المدنية للبشر، في ظلّ المجتمعات المدنية اليونانية القديمة، في أوْجِه بالنظر لخصوصيات البدايات الأولى لتأسيس العقلي الكوني وما واجه ذلك من صعوبات ومقاومات قام بها طرف العنصر الديني الخرافي الشعبي[10].

كان بطل هذا الصراع الفيلسوف سقراط الذي كان إعدامه وتصفيته بعد تلفيق التهم السياسية والدينية له سببًا رئيسًا في ولادة الفكر العقلاني الفلسفي على يد تلميذه المخلص أفلاطون ومن بعده الفيلسوف أرسطو. لقد كانت الثقافة اليونانية في البداية تدين بديانتها الخرافية الشعبية الأسطورية، فحدث أن حاولت ثلّة من المفكرين الأوائل تأسيس نواة أولى للتفكير العقلاني حين بدؤوا في البحث الطبيعي في تفسير الظواهر الكونية: الفلكية والكوسمولوجية، وذلك عبر الخوض في ما كان ينعت بأصل العالم L'origine du monde[11]. كان ذلك كافيًا لينطلق تحرير التأمّل العقلاني من التفسيرات الدينية الخرافية، لأجل فهم الحياة والطبيعة من خلال البحث عن المبادئ الأولى للمعرفة والنظر العقليين وجعل الكثرة الأنطولوجية ترتدّ إلى وحدة العقل الميتافيزيقية. فهل مثّل هذا الصراع بين الأسطوري والعقلي الفلسفي بداية جدلية الديني والكوني؟

بالتأكيد نعم، لكن ليس إلى درجة الجدلية القيمية التي سنتحدّث عنها فيما بعد؛ إذ بقي الأمر في تلك الفترة القديمة في حدود الإشكالية التي عبّر عنها أفلاطون اختصارًا في سؤاله الشهير: ما نوع السلوك الفردي والسياسي والديني الذي ينبغي للمرء اتّباعه لكي يتحقّق النظام، فتنظّم الحياة البشرية عقلانيًّا ويحدث التوافق بين نظام الكون ونظام المدينة، ثمّ بين قوى النفس البشرية[12]؟ بمعنى آخر؛ ما هي الطريقة العقلانية الصحيحة الملائمة لتأسيس النظر والعمل في المدينة –الدولة Cité polis، بحيث إذا سار الناس وفقًا لها كانوا أحسن حالًا من واقعهم الخرافي، وكذلك صاروا عقلانيين فضلاء بعيدين عن الجهل الأسطوري؟

لقد كانت الفلسفة اليونانية بشقّيها النظري والعملي لدى قطبيها أفلاطون وأرسطو محاولة عقلانية للجواب عن هذه المشكلة؛ وذلك بالبحث عن تأسيس منطلقات جديدة للتشريع القيمي على أسس أنطولوجية عقلية ميتافيزيقية، تجعل من مبادئ العقل المنطقية (مبدأ الهويّة وعدم التناقض والثالث المرفوع) أسس تفكير نظري

---

[10] Hans Blumenberg , *La légitimité des temps modernes*, Marc Sagnol, J. Louis Schlegel & Denis Trierweiler (trans.), (Paris: éd. Gallimard, 1999), p 77.

[11] نقصد المفكّرين الذين يُنعتون بالحكماء الطبيعيين الذين يعود إليهم الفضل في أبحاثهم الطبيعية والفلكية في تأسيس نواة فكر عقلاني كوني، سرعان ما طوّره الفلاسفة اللاحقون ليتّخذ شكل الفلسفة كما سيتمّ تأسيسها مع سقراط وأفلاطون وأرسطو فيما بعد.

[12] عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 71.

كوني، ومن مبدأ التعقّل الفكري Phronésis ملكة فكرية كونية للتشريع العملي للفضيلة Arèté الأخلاقية والسياسية.

كان هذا النموذج الفكري أوّل محاولة نظرية في دين عقلي طبيعي ينشد الكونية ويغري العقول بالاعتناق دون القلوب. لكن مترتباته الميتافيزيقية والقيمية تواجهت فيما بعد مع غيبيات وشرائع الدين السماوي الجديد الذي جاء به عيسى عليه السلام وفيما بعد الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، بحيث لم يعد بإمكان تلك المبادئ التي قامت عليها الميتافيزيقا النظرية للفلسفة كدين طبيعي La religion naturelle مستنبط من العقل وحده، أن تقنع المؤمنين المسيحيين والمسلمين الذين تلقوا مبادئ أخرى شرعية من وحي الرسل المبعوثة إليهم. نشأ عن ذلك ما نسمّيه "جدلية الديني والكوني"، وذلك نسبةً إلى صراع العقلي والشرعي الذي كان قد تولّد من نقاشات أنصار كلٍّ منهما في العصور الوسطى، وما آل إليه ذلك فيما بعد عند تأسيس العصور الحديثة والمعاصرة.

ولبيان كيف حرّكت تلك الجدلية نقاشات الفكرَين: العربي اللاتيني الوسيط والغربي العلماني الحديث والمعاصر، سنتقدّم بفرضية في ذلك مع تعليل لها، فنقول:

إنّ الديني بما هو خصوصية اعتقادية ثقافية، والكوني العقلي[13] بما هو فكر علمي نظري، كلاهما يمثّلان مصدرًا لتشريع القيم الإنسانية الموجّهة للنظر والعمل معًا. فمتى كانت علاقتهما التمازج الملتبس وغير المتجانس، أفضى ذلك إلى تشويش أحدهما على الآخر فينجم عن ذلك الاضطراب والخلط، كما حصل عند الجمع بين الدين والفلسفة في النموذج النظري الكلاسيكي: الفلسفة المشائية الإسلامية والفلسفة المدرسية اللاتينية. أمّا إذا استحالت العلاقة بينهما إلى الانفصال والتعارض التام، فإنّه ينجم عن ذلك إطلاق الدهرانية العلمانية وارتداد الديني على نفسه، فيصبح الديني إمّا أصولية منغلقة مُتَحَكّم فيها قانونيًّا وسياسيًّا (الإسلام الرسمي والمسيحية

[13] إنّنا نرى الفكر العقلاني النظري (فلسفة كان أو علمًا) ظاهرة كونية بما له من معقولية نظرية تتجاوز العوامل السيكولوجية والثقافية للشعوب. لذلك فنحن لا نعير اهتمامًا للأطروحة المغلوطة التي ترتكن إلى المنظور السيكولوجي، والتي تقول بأنّ إنتاجات الفلاسفة والنظّار والعلماء قد تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن ثمّ فهي ليست كونية. فلو صحّت مثل هذه الفرضية لترتّب عليها خلط العلم بما لا ينتمي إليه من مختلف العوامل الغائية والأيديولوجية السيكولوجية؛ لهذا فالفكر العقلي النظري هو كوني بالمعنى الذي يفيد أنّ له منطقًا خاصًّا به لأنّ معقوليته تتعالى على الجوانب الذاتية والاجتماعية، لذلك فهو ما فتئ يسعى نحو تأسيس مبادئ النظر الكونية وتوسيعها عبر مختلف الإسهامات العلمية والتقنية الجادّة التي يغتني بها عبر مختلف مراحل نموّه التاريخي الذي تساهم فيه مختلف الثقافات الإنسانية: الصينية، واليهودية، واليونانية، والمسيحية، والإسلامية، والغربية الحديثة والمعاصرة.

واليهودية وبعض الأديان الطبيعية كالبوذية مثلًا)، أو أصولية منغلقة ومتطرفة وغير متحكّم فيها لا قانونيًّا ولا سياسيًّا (الجماعات الجهادية الإسلامية وبعض التيارات المسيحية واليهودية اليمينية المتطرفة جدًّا).

هذا هو الحاصل اليوم في عالمنا المعاصر، بحيث أصبح النموذج الدهراني بوجهيه: الليبرالي الرأسمالي والاشتراكي المعدّل ليبراليًّا يتوجسّان خوفًا من خروج الوحش الأصولي مرّةً أخرى عن سيطرة تحكّمهما السياسي والاقتصادي والقانوني. أمّا العلاقة المثالية لجدلية الديني والكوني، فنظنّها لا تزال أسيرة المخاض والصراع القيمي الذي أصبح يعمّ واقعنا المعولم اليوم، والذي هو في حاجةٍ ماسّة مرّة أخرى إلى بلورة ميثاق كوني جديد للقيم الإنسانية، بحيث يتجاوز المنظورية الدهرانية للمسألة الكوسموبوليتية Le cosmopolitique التي أسّست لها مقولات الفلسفات الحديثة عن مفهوم الإنسان والأخلاق وبكلّ ما يتّصل بمسألة "حقوق الإنسان".

أمّا تعليلنا هذه الفرضية، فينطلق من تاريخية "جدلية الديني والكوني" وما نجم عنها في كلّ مرحلة من مراحلها الأساسية. إذ نرى أنّ ما توصّلنا إليه اليوم من راهنية الخوض في المسألة القيمية وكذا حوار الأديان والتعايش السلمي فيما بينها من جهة، وبينها وبين باقي التيارات والمذاهب الفكرية الأخرى من جهة ثانية؛ كلّ ذلك قد تأتّى بفضل مسلسل تاريخي طويل قطعه وعي الإنسان حتى وصل إلى حاله اليوم، وذلك من خلال أشكال مختلفة من الحوار بين ما هو ديني اعتقادي خاصّ وما يتأسّس على العقلي الفلسفي العلمي الذي ألصقنا به صفة الكونية.

ليس صدفة إذًا أن يعود النقاش حول "جدلية الديني والكوني" للظهور مرةً أخرى تحديدًا في عصرنا الحالي، مادام الحسم في شأنه ظلّ دائمًا مرتهنًا بطبيعة النقاش حول طبيعة النظريات الفكرية المؤطرة له، والتي غالبًا ما تهيمن على مسرح تاريخ الفكر النظري. لذا نرى من الضروري فهم هذه الجدلية في بعدها النظري التاريخي من أجل إمكانية استشراف أفق نظري جديد لها على ضوء المستجدات الفكرية والثقافية التي أفرزتها ظاهرة الكونية والعولمة كما نعيشها اليوم بإيجابياتها وسلبياتها، وذلك قصد الوصول إلى حلّ معضلة تصادم القيم الكونية مع القيم الدينية المحلّية.

وهكذا سنتّبع خطاطة تاريخية لاستبيان تاريخية جدلية الديني والكوني منذ عصرها المسيحي الأوّل مرورًا بالعصور الوسطى ببعديها العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، لنرى فيما بعد كيف تحوّلت هذه الجدلية

على ضوء المستجدات العلمية للمرحلة الحديثة إلى انفصال الديني عن الكوني، ثمّ عودة تلاقيهما مرةً أخرى في الفترة المعاصرة على ضوء الظاهرة المعروفة بـ "العولمة" La mondialisation. وكلّ ذلك لأجل إبراز تاريخية هذه الظاهرة وعدّها مشكلة نظرية في الأساس قبل أن تكون قيمية.

1. بداية تكوّن جدلية الديني والكوني في العصر المسيحي الأول

بدأ تأسيس تعارض الديني (المسيحية)[14] مع العقلي الكوني (الفلسفة اليونانية بما هي نسق ميتافيزيقي نظري وعملي)[15] على تنافي منطقَي تقييمهما الأمور الإنسانية نظرًا وعملًا؛ بحيث قام النظر الفلسفي العقلي على مبادئ البرهان المنطقي والإقناع الفكري Le raisonement، بينما تأسّس التفكير الديني الجديد على مبدأ التسليم القلبي الوجداني La foi الذي لا دور فيه للعقل، كما في الرسالة السماوية (الوحي) التي جاء بها الرسول المبعوث عيسى عليه السلام. وقد كان منطق المعجزات التي جاء بها الدين الجديد متنافيًا كلّيةً مع منطق التفكر الفلسفي اليوناني الذي يعتمد السببية العقلية، فكان خروج تلك المعجزات عن نطاق مبادئ العقل وخرقها قوانين الطبيعة وقواعد السببية التي يؤمن بها البحث الفلسفي سببًا منطقيًّا لتعزيز تعارضهما وتنافيهما[16].

كان هذا اللقاء الأوّلي بين الديني (في شكله المسيحي) والكوني الفلسفي (في صورته البرهانية والعقلانية)

---

[14] نركّز هنا على المسيحية على أساس أنّ التاريخ النظري يؤكّد ارتباط النقاش الديني والفلسفي وجدليتهما قد بدأ مع الآباء الأوائل للمسيحية، إضافةً إلى أنّ المسيحية في بدايتها الأولى مرتبطة باليهودية ارتباطًا وثيقًا، وأنّ التوراة La Bible (الأسفار الخمسة من العهد القديم) حافلة بكثير من الأفكار عن الله والإنسان... وقد استعادتها المسيحية في العهد الجديد. انظر: إتيان جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، إمام عبد الفتاح إمام (مترجم)، ط 3 (بيروت: نشرة التنوير، 2009)، ص37.

[15] نستعمل مفهوم الدين الطبيعي العقلي قاصدين به الاستعمال الذي يوظّفه الكاتب: جلسون، المرجع نفسه، ص 83. وكذلك الفيلسوف أبو يعرب المرزوقي في مقالة له تحت عنوان: "مبادئ العقل وقيمه"، مجلة **فكر ونقد**، العدد 36، شباط/فبراير 2001، ص 41.

[16] في نظرنا، تعود الجذور التاريخية لجدلية الديني والكوني تاريخيًّا إلى الفترة الوسيطة الممتدة إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديَّين، حيث بدأ آباء الكنيسة الأوائل يستشعرون الخطورة النظرية التي يمثّلها الفكر النظري العقلاني اليوناني على عقائدهم الدينية. لكن عدم تعرّفهم على كلّ المؤلفات الفلسفية لأفلاطون وأرسطو جعل تلك الجدلية غير حادّة كما سوف تعرفها الثقافة الإسلامية فيما بعد، قبل أن تنتقل من جديد إلى الثقافة المسيحية اللاتينية في ما يسمّى بالعصور الوسطى المتأخرة: أي القرون 12 و13 و14م. إذن فجدلية الديني والكوني قامت أساسًا من خلال تلاقي الفكر الفلسفي النظري مع الدين السماوي المسيحي والإسلامي والحوار الحادّ القائم بينهما إلى حدود العصر الحديث، أي بعد الثورة الكوبرنيكية وما أحدثته من هزّات نظرية وفلسفية أدّت إلى فصل الديني عن الكوني بإطلاق فيما بعد. نعتمد في هذه الخطاطة التاريخية أطروحتين فلسفيتين: الأولى للفيلسوف الألماني Hans Blumenberg في كتابه المترجم إلى الفرنسية: La légitimité des temps modernes إصدار دار "غاليمار"، طبعة 1999. ونعتمد أطروحة الفيلسوف: عبد المجيد باعكريم، **العنف في تاريخ الفكر النظري: إشكالية العقل والإيمان نموذجًا**، (مكناس: منشورات وليلي، نيسان/أبريل 2009).

بداية تأسيس جدليتهما التي لم تصل في وقتها ذاك بعد حدّ التوتر الشديد بينهما؛ إذ اكتفت حينها باتّخاذ طابع منطقي صوري صرف، على اعتبار أنّ التراث الفلسفي آنذاك لم يكن بعد معروفًا كلّه لآباء الكنيسة الأوائل، ما عدا ما يخصّ بعض النصوص المنطقية لأرسطو وبعض محاورات أفلاطون مثل "طماوس" و"فيدون"[17]. لكن عندما تبنّى ساسة الرومان المسيحية، بدأ التوظيف السياسوي للديني لتصفية حساباتهم القديمة مع الفكر العقلاني النقدي المتمثّل في الفلسفة. كانت نتيجة ذلك أن طردت الفلسفة من آخر قلاعها في العالم الروماني، كمدرسة أثينا وغيرها من المدارس الأخرى كالإسكندرية فيما بعد، وذلك مثلًا على يد المتعصب جستيان في القرن السادس الميلادي بداعي الحفاظ على عقائد المسيحيين من هرطقيات الفلاسفة.

هكذا غدَا الانتقال من الفلسفة إلى الدين ومن أفلاطون إلى المسيح، واضحًا جليًّا في بعض الكتابات اليونانية آنذاك، حيث عاد الفكر أدراجه ليحتفي بالديني خصوصًا وأنّه هذه المرّة وحي سماوي. وقد انتشرت بمقتضى ذلك الكتابات اللاهوتية الممجّدة لله ولرسالة المسيح الخلاصية، مثل تلك التي يعزوها مفكّرو العصور الوسطى عن ثقة ويقين إلى اللاهوتي المسمّى ديونيسيوس الأريوباجي[18] Dionysius d’ Areopagite، الذي كان رجلًا من أهل أثينا اعتنق تعاليم بولس، وكانت أهمّ مؤلفاته: "في السلطة الكهنوتية السماوية"، و"السلطة الإكليروسية"، وفي "الأسماء القدسية"، و"اللاهوت الصوفي". غير أنّ هذا اللاهوتي بقي مجهولًا حقيقة، إذ لم يعرف عنه مثلًا متى ألّف كتبه تلك ولا أين، وإن كانت محتوياتها كلّها تدلّ على أنّها كُتبت بين القرنين الرابع والسابع للميلاد، لكن الثابت لدارسي هذه الفترة التاريخية أنّ لتلك الكتابات تأثيرًا عميقًا وكبيرًا في علم اللاهوت المسيحي اللاحق[19].

لقد كانت فكرتا التوحيد Le monothéisme وكذا الخلاص Le salut، كما جاءتا في الدين التوحيدي المسيحي، من أبرز المعتقدات تناقضًا مع إلهيات الفلاسفة السابقين: أفلاطون وأرسطو. وهكذا، كانتا كافيتين لنقض أيّ إمكانية للتلاقي بين اللاهوتين: الطبيعي الفلسفي والديني المسيحي. لكن حصل وعيٌ كافٍ لدى

---

[17] باعكريم، المرجع نفسه.

[18] يعدّ هذا اللاهوتي تلميذًا لبولس الرسول، وقد عاش في أواخر القرن الخامس. كان يعتقد في أنّ العلم بالله إنّما يُستمدّ من الكتب المقدّسة وصفاته. أمّا الصفة الأولى التي تذكرها الكتب المقدّسة لله في الخيرية. فالخيرية هي أوّل صفة للّه وهي مبدأ الأشياء جميعًا. وفي هذا يتّضح تشبّع هذا اللاهوتي بالروح الأفلاطونية، وقد اعتنق الكثير من آراء الأفلاطونية المحدثة. انظر: جلسون، المرجع نفسه، ص 147.

[19] ول وايرل ديورانت، "العلم والفلسفة"، في: **قصة الحضارة: عصر الإيمان، الدولة البيزنطية في أوجها ومجدها**، الباب6 الحضارة البيزنطية، الموسوعة الشاملة، ص 4370، على الرابط: http://goo.gl/6NOZA1

هؤلاء المسيحيين الأوائل بخصوص هاتين المسألتين الخلافيتين؛ فرأَوا أنّ فكرة الخلاص مثلًا تتجاوز العقل والعلم البشريَّين اللذين لا يقدران على تخليص الإنسان. فبالنسبة إلى هؤلاء لو كانت الفلسفة كافية وحدها لخلاص الإنسان لكان الله قد أرسل الفلاسفة الحكماء بدل الرسل والأنبياء؛ لذلك فطريق النجاة لا يكمن في اتّباع العقل، بل في الإيمان برسالة المسيح وليس في اتّباع منهج العقل والمنطق.

أمّا بخصوص وحدانية الإله، فقد شنّت المسيحية في بدايتها حربًا شرسة ضدّ النزعة التشبيهية Anthropomorphisme التي كانت تخلع الصفات البشرية على الإله كما في الأساطير اليونانية. وكانت الفلسفة، بوصفها دينًا عقليًّا، قبل ذلك قد حاولت تعقيل القول بالمسألة الإلهية والذهاب بها إلى حدّ افتراض الإله الصانع أو المبدأ الأوّل الذي لا يتحرّك. إلاّ أن ذلك، وكما أكّد إتيان جلسون، لم يكن يعني في حقيقته سوى القول بوجود إله أسمى من الآلهة والبشر على حدٍّ سواء. لذلك لم يذهب امباذقليس Empedocles ولا فيلولاوس Philolaus أبعد من ذلك، إذ نحن نعلم أنّ مسألة تعدّد الآلهة كانت من المعتقدات التي يؤمن بها بلوتارك Plutarch. إذن لم يرتفع الفكر اليوناني فيما يبدو عن ذلك على الإطلاق، فقد فشل في التخلّص من تعدّد الآلهة حتى في اللاهوت الطبيعي عند أفلاطون وأرسطو[20]. فالأكيد أنّ الفلسفة اليونانية حتى وهي في شكلها الطبيعي العقلاني مع أرسطو لم تتخلّص كليةً من النظرة التعددية للآلهة، إذ لم تكن المحركات السماوية للأفلاك الخارجية مثلًا سوى نوع من استبدال الفكرة الأسطورية التشبيهية بالقول بالمحركات الفلكية القريبة من تقبّل العقل والمنطق لديه.

في الواقع لم يكن الخطاب الفلسفي اليوناني بالنسبة إلى المسيحيين الأوائل سوى غرور الإنسان الضعيف بعقله أمام حقائق الإيمان التي يعجز الذهن والفهم البشريان حتى عن تصوّرها. لذلك كان ضروريًّا بالنسبة إلى هؤلاء أن يصرفوا انتباههم عن الفلسفة لمصلحة اللاهوت، حتى غدا الإيمان عندهم مرادفًا لنقيض العقل Irrationnel كما عبّر عن ذلك القديس أوغسطين لمّا قال قولته المشهورة: "أومن لأنّ ذلك غير معقول". لهذا فقد أصبح الإيمان أو التسليم القلبي بالشرائع المرسلة من السماء سابقًا على النظر العقلي، بل وشارطًا

[20] جلسون، المرجع نفسه، ص 83. وفي الصفحة الموالية يضيف هذا المؤرخ بخصوص إله أفلاطون الذي غالبًا ما يزعم الناس قربه من إله المسيحية، قائلًا: "وإذا كان الصانعDemiurge في محاورة طيماوس.. قد قيل عنه: "يشبه تقريبًا الله المسيحي"، فلا بّد لنا أن نقول في الحال إنّه ينبغي ألّا يسمح هنا بهذه التلميحات والفروق الدقيقة في التعبير: فإمّا أن يكون الله عند أفلاطون إلهًا واحدًا، أو يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأنّ الإله الذي "يشبه تقريبًا" الله المسيحي، ليس هو الله المسيحي على الإطلاق"، المرجع نفسه، ص 84.

له مادام أنّه بموجب المنطق الديني نحن البشر على الحقيقة نؤمن لكي نفهم وليس نفهم لكي نؤمن.

هكذا فالدين الموحى به من عند الله تعالى إلى الإنسان قد غدا لمن يؤمن به نعمة عظيمة منّ بها الله على الإنسان ليهتدي بِيُسر وسهولة بتسليمه القلبي به. أمّا اتّباع منهج البحث العقلي فإضافةً إلى عسره، فإنّه بالنسبة إلى المؤمن يعدّ مغامرة محفوفة بمخاطر الضلال والزيغ عن هدي الرسل المرسلين. لذلك لا مجال للبحث عن المعقولية النظرية في الأمور المتعلّقة بالديني مادامت ترتبط بالتسليم القلبي والإيمان العقائدي فقط دون شيء آخر[21].

لكن هل كان يعني هذا أنّ هنالك قطيعة تامّة منذ البداية بين الديني التوحيدي والفلسفي الكوني؟ بداية يجب أن نعترف بصعوبة الجواب عن هذا السؤال من دون إلمام تامّ بحيثيات تاريخية وفيلولوجية بخصوص النصوص الأولى للفكر المسيحي الأوّل الذي كان في سجال مع الفكر الفلسفي اليوناني. لذا سنهتدي ببعض تصوّرات المتخصّص في الفكر المسيحي الوسيط الفرنسي إتيان جلسون لتوضيح شكل العلاقة الأولى بين البعدين: الديني المسيحي والفلسفي الكوني. فقد اعترف هذا الفيلسوف بوجود اختلاف كبير بين المنظورين القيميين؛ بحيث يتميز المنظور القيمي اليوناني عن المنظور القيمي المسيحي بفروق عميقة في بنائه. فكما رأينا سابقًا، هناك تعارض بينهما في مسألة الألوهية؛ بحيث إنّ الإله المسيحي الذي هو الأوّل في نظام الوجود، يحتاج إلى رسول ونبيّ ليثبت أنّه الأوّل أكثر من حاجته إلى فيلسوف يستدلّ بالعالم الطبيعي ليبرهن على أنّه المحرّك الأوّل Le premier motor.

ثمّ هنالك اختلافات أخرى من قبيل أنّه في العالم اليوناني كان لدينا كون تشكّل أبديًّا ويتحرّك بصورة أزلية؛ بينما في العالم المسيحي لدينا كونٌ بدأ في الوجود منذ لحظة الخلق؛ أي إنّ المنظور القيمي اليوناني فيه كون Cosmos غير حادث في نظام المعقولية أو في نظام الصيرورة، في حين لدينا في المنظور القيمي المسيحي كون حادث وعارض في نظام الوجود (مخلوق). بمعنى آخر، لدينا في المنظور الأوّل (المنظور اليوناني) غائية باطنية محايثة للموجودات، بينما في المنظور الثاني (المنظور المسيحي) هنالك دوما غائية مفارقة هي غائية العناية الإلهية التي تخلق النظام نفسه مع الأشياء في وقتٍ واحد[22].

---

[21] باعكريم، المرجع نفسه، ص91.

[22] جلسون، المرجع نفسه، ص 129.

أفضى هذا الخلاف الأوّلي بين الديني والكوني في العالم المسيحي القديم إلى نوعٍ من "تلقيح" الفكر الفلسفي ذي النزوع الكوني بالطابع الخاص للديني المسيحي المحلي، من جهة أنّ مفكّري الدين الجديد لم يطّرحوا كلّيةً الفلسفة اليونانية، بل عملوا على تهذيبها وتطويعها لتخدم مقاصدهم اللاهوتية ونظرتهم التقييمية للوجود، مثلما حدث مع تطويع المنهجية الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية لخدمة أغراض اللاهوت المسيحي الجدلية. تستند حجّتنا في هذه الأطروحة إلى ذلك النقد "الجينيالوجي" الحادّ للقيم الأخلاقية الدينية والفلسفية معًا الذي أمعن الفيلسوف فريدريش نيتشه في توجيهه إلى التراثَين الفلسفي والديني المسيحي معًا، بما هما أفلاطونية دينية متنكّرة صالحة للفقراء والضعفاء فقط. وهذا ما يدلّ على تعانق النظامين القيميَّين: العقلي الكوني في بعده الأفلاطوني الأرسطي الفلسفي، والديني المسيحي اليهودي في بعده الأخلاقي والصوفي.

إنّ اللقاء الأوّل بين الديني والعقلي الكوني في عهد المسيحية الأولى قد أفضى إلى تمازج الفكرين: الديني والفلسفي، ليترتّب عليه تأسيس "جدلية الكوني والديني" بما هي علاقة قيمية وإشكالية، حرّكت الكثير من النقاشات الفكرية الحادّة والعنيفة فيما بعد، خصوصًا في إطار الفكرين الفلسفيَّين: الوسيطي العربي اللاتيني والعلماني الحديث بعد الثورة الكوبرنيكية[23]، وهذا ما نجم عنه فيما بعد تفجير هذه الجدلية لمصلحة إحداث قطيعة نظرية وقيمية فيما بين المنظورين: الديني والفلسفي العلمي.

إذن، فالفكر المسيحي الأوّل استطاع أن يؤثّر في الفكر الفلسفي اليوناني بالطريقة التي جعلته يدمج في بنيته بعض المسائل التي لم يكن يعرفها، مثل وحدانية الله ومسألة الخلق، وفكرة الخلاص[24]؛ لكن ذلك لا يعني تحوّل الفكر العقلاني اليوناني القديم كلّيةً إلى فكر مسيحي مطلق، بل ظهور بعض المفكرين الذين سيحاولون تكييف النظريات القديمة مع بعض المبادئ الأساسية للديني المسيحي الجديد. نذكر من هؤلاء على سبيل المثال: أفلوطين الذي وإن لم يكن مسيحيًّا، فإنّه سيقول بوجود الله الواحد، ثم كذلك بنظرية الفيض القريبة من مسألة الخلق كما تقول به اليهودية والمسيحية.

لكن هذا لا يعني، كما أكّد ذلك إتيان جلسون، أنّ الفكر المسيحي قد تجاوز الفكر العقلاني اليوناني؛ بل

---

[23] نسبةً إلى كوبرنيك Copernic الذي عاش بين 1473 و1543، له كتاب أساسي: **في دوران الأجرام السماوية**، ضمّنه نظريته الجديدة في الفلك القائلة بمركزية الشمس ودوران الأرض حولها، كتبه نحو سنة 1530 لكن لم يصدر إلا بعد وفاته سنة 1543. انظر: هانز ريشنباخ، **من كوبرنيقوس إلى أينشتاين**، حسين علي (مترجم)، (القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2006).

[24] Blumenberg, Ibid. p 79.

كلّ ما هنالك أنّ المبادئ التي أرسى قواعدها الفلاسفة اليونان في القديم قد استخرج منها المفكرون المسيحيون فيما بعد نتائج أخرى مخالفة لتلك التي أدّت إليها لدى هؤلاء الفلاسفة، فهذا ما جعل تلك النتائج الجديدة كما لو أنّها كانت مضمّنة في المبادئ السابقة. بمعنى آخر، لقد استطاع الفكر المسيحي أن يستخرج من مثال الخير الأسمى الأفلاطوني، وكذا من مبدأ المحرّك الذي لا يتحرك الأرسطي نتيجة لاهوتية هي إثبات وجود الله الواحد الخالق[25].

بهذه الطريقة، مهّد الفكر الفلسفي المسيحي الأوّل الطريق للفكر الكلامي الفلسفي الإسلامي الذي واصل بدوره الخوض في المشكلة نفسها التي أسّست لها "جدلية الديني والكوني"، والمتمثلة في البحث عمّا من شأنه أن يوفّق بينهما ويجمع بين منطقيهما المتباعدين. وقد كانت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ومجمل الفكر الفلسفي الديني لمدرسة الإسكندرانية بمنزلة ذلك الجسر الذي عبرت من خلاله هذه المشكلة مختلف الترجمات التي أنجزت لإرث تلك المدارس وللفلسفة اليونانية القديمة بصورة عامة، والتي نقلت إلى المشرق في مدارس الترجمة الشرقية. ورث الفكر العربي الإسلامي عبر هذه الترجمة الإشكالية نفسها المتمثلة في إيجاد نقط التقاء وتوافق بين الإيمان الديني والعقل الفلسفي، فكان على المتفلسفين المسلمين بالخصوص بحث هذه المسألة بكثير من التسامح. فكيف تلقّى الفكر الديني الفلسفي الإسلامي هذه المعضلة النظرية في البداية؟ وما الردّ الذي تقدّم به الفلاسفة المسلمون عليها؟

2. الرّد الإسلامي على جدلية الديني والكوني

نودّ في البداية أن نصرّح بالملاحظة التالية: إنّ الإسهام النظري للفكر الإسلامي في تقديم الجواب الملائم عن إشكالية "جدلية الديني والكوني" ليس فيه اجتهادٌ أو تقليد أعمى للفكر اليوناني القديم، ولا تبعية غير نقدية للفكرين الدينيين اليهودي والمسيحي القديمين. بل على خلاف ذلك، اتسمت محاولات النظّار المسلمين بإبداعية وحسّ نقدي ساهما في تقديم أجوبة نظرية وعملية للمعضلات الفكرية المترتّبة على التعارض القيمي بين الديني والكوني، على اعتبار أنّ الفكر الإسلامي كان استئنافًا للنظر في المشكلات نفسها التي واجهت الفكرين الدينيَّين: اليهودي والمسيحي، لكن على أرضية ثقافية جديدة.

فالمعروف أنّه بعد ترجمة التراث العلمي والفلسفي اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرنين الثالث

[25] جلسون، المرجع نفسه، ص130.

والرابع الهجريَّين، قامت حركة فكرية علمية كبيرة مَسَّتْ تقريبًا مختلف الميادين المعرفية والفكرية: الدينية والدنيوية. فكان من نتيجة ذلك، ظهور مشكلة التوفيق بين الديني والكوني الفلسفي في نسختها الإسلامية التي اشتغل بها فلاسفة الإسلام بالخصوص دون غيرهم، على اعتبار أنّهم كانوا أكثر النظّار حرصًا على تثبيت مشروعية الفكر الكوني العقلاني الفلسفي في بيئتهم الثقافية الدينية الإسلامية. فما هو الحلّ الذي استحالت إليه تلك الجدلية القيمية في ظلّ هذا الفكر النظري الجديد (الفلسفة الدينية الإسلامية)؟

بعد ترجمة كتب الأوائل بخاصة الفلسفية منها، ورثت الثقافة العربية الإسلامية المشكلات النظرية نفسها التي كانت تقع في صلبها إشكالية "جدلية الديني والكوني"؛ فقد تبيّن للنظّار المسلمين فيما بعد تعارض المبادئ التي تقوم عليها المنهجية الفلسفية مع مقوّمات العقيدة الإسلامية، ممّا حدا بالغيورين منهم على الفلسفة، كفكر عقلاني كوني جدير بالتعلّم، الأخذ بزمام المبادرة والبحث عن طرق أخرى جديدة يتمّ من خلالها تقريب الفلسفة من الدين وإنجاز توفيقٍ بينهما. لكن بما أنّ للدين الإسلامي بدوره طابعًا كونيًّا، فقد اشتدّ الصراع والخصومة بين أنصاره من الفقهاء الأصوليين المتكلمة والفلاسفة من جهة أخرى، حتى أنّه وصل درجة تكفير أصحاب الفلسفة بدعوى تهديد عقائد الملّة وتبديعهم ورميهم بشتى النعوت القادحة فيهم.

لقد كان الفقهاء في المرحلة الإسلامية الأولى على وعي تام بأنّ منشأ القضايا الفلسفية يعتمد العقل وحده؛ أي أنّ مصدر اجتهادات الفلاسفة هي من عند الإنسان لا غير؛ بينما ينبغي أن يكون المصدر الحقيقي للاجتهاد والتشريع هو الوحي المرسل من عند الله تعالى وسنّة نبيّه الكريم محمد عليه الصلاة والسلام. أمّا من جهة الفلاسفة، فإنّ النظر بهذا العقل ليس بدعة كما يظنّ به، بل هو من جملة الأشياء التي دعا إليها الشرع الإسلامي نفسه[26]؛ فهو بذلك لم يمنع استعمال العقل، بل حثّ عليه وشجّعه كما زعم ذلك ابن رشد[27]. لكن فهم الإسلام كما أسّس له الفقهاء عندما جعلوا محور الاجتهاد فيه كلية حول النص، قد قطع مسبقًا أيّ إمكانية أخرى للانفتاح على العقلي الكوني إلّا فيما ندر؛ فالأداة المنطقية لم تكن بالنسبة إلى هؤلاء الأصوليين مؤهّلة يومًا ما للخوض في الأمور الدينية بوصفها مجموعة حقائق، بل إنّها أداة توظّفها معرفة أخرى دخيلة

[26] يمكن الرجوع في مثل هذه الحالات إلى كتاب: ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، محمد عمارة (محقق)، ط2 (القاهرة: دار المعارف، 1983).

[27] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، محمد عابد الجابري (معدّ)، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، آذار/مارس 1998).

(الفلسفة) وهي في أحسن الأحوال لا تنفع علوم الدين في شيء[28].

بهذه الطريقة حورب منطق صاحب "مناهج الأدلة في عقائد الملّة"[29]، الذي كان يريد أن يعلي من شأن العقل بإيجاد ما يصل بين قوانينه اليقينية وأحكام الشرع؛ وحورب أيضًا صاحب "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي كان ينشد تأسيس "ملّة فاضلة" تستقي من الإسلام أصولها العقائدية وتجعلها متوافقة مع المبادئ النظرية التي في الحكمة الفلسفية، بما يضفي المعقولية على الدين والسياسة في مجتمع المدينة الفاضلة.

هكذا فشلت كلّ تلك المحاولات النظرية لتقريب الديني من الكوني بسبب أنّ خصوصية المجال التداولي الإسلامي المختلف كلّيةً عن الثقافات اليونانية واليهودية والمسيحية، لم يكن ليسمح بالانفتاح على الكوني العقلي بما هو محاولة أخرى قد توازي الديني (الإسلام)[30]. ومن ثمّ اتّخذت "جدلية الديني والكوني" على ضوء هذا المستجدّ النظري الجديد حدةً وتوترًا شديدين لم تعرفهما من ذي قبل، إذ على الرّغم من المجهودات الفكرية التي بذلها الفلاسفة المسلمون للتقريب بين الطرفين المتجادليْن، فإنّ ذلك لم يزدهما إلاّ تباعدًا وتخاصمًا.

وقد مثّلت ظاهرة "التهافت"، بما هي سجال عنيف بين الطرفين، العنوان الأبرز لهذه الجدلية؛ لذلك اتخذ النقاش في ظلّ التجربة الإسلامية طابعًا جِداليًّا صرفًا سواء لهجوم الغزالي الأشعري على الفلسفة، أو لدفاع ابن رشد الفيلسوف المُناكف عن الكوني العقلي. لم يكن بخافٍ على المتكلّمين حجم الخلاف القائم بين عقائد مِلّتهم والإلهيات التي جاءت بها الفلسفة اليونانية؛ إذ التعارض بينهما كان كبيرًا لدرجة لم يكن بالإمكان السكوت عنه. إنّ كلّ الأسئلة المحرجة التي كانت مدار "التهافت" من قبيل: هل العالم أبدي لا بداية له؟ هل هو مخلوق من عدم أم من مادة قديمة؟ ثم هل يمكن تحديد ماهيّته؟ وكيف؟ وهل السماء حيّة؟ وكيف هي حيّة؟ ثم كيف تتحرك؟ وما هي أسباب حركاتها؟ هل تَعرف نفوس السماوات الجزئي أم الكلّي فقط؟ ما هي طبيعة النفس؟ هل البعث وسائر الخوارق ممكنة؟ لبّدت كلّ هذه الموضوعات والمسائل سماء الحوار

---

[28] باعكريم، المرجع نفسه، ص 92.

[29] يناقش ابن رشد في هذا الكتاب المنهجية الكلامية على أساس أنّها طريقة جدلية لا تفيد استحصال اليقين في شيء، بل هي تصلح للدفاع عن عقائد الملّة ودون ذلك لا يمكن اعتمادها للبحث عن الحقيقة.

[30] سوف يشتدّ الصراع بين الديني والكوني العقلي في ظلّ الإسلام ليس فقط لتعارض منطقيهما، بل لأنّ الدين الجديد قد فُهم على أنّه دين كوني مرسل للعالمين، وهو بذلك مهيمن على الرسالات السماوية السابقة كافّة: اليهودية والمسيحية. لذا فقد أحسّ نظّاره من فقهاء ومتكلّمين بهذا البعد الكوني للإسلام، ممّا أجّج الصراع أكثر مع الفلسفة ومع منهجيتها العقلية في البحث والتشريع القيمي.

الذي كان من الممكن إنجاحه بين الديني الإسلامي والكوني الفلسفي، لو لم يصاحبه التعصّب سواء من جهة منطق "تهافت الفلاسفة" أو من جهة منطق "تهافت التهافت".

لكن بغضّ النظر عن القيمة الإبستمولوجية لمثل هذا النقاش حول مشروعية النظر العقلي الفلسفي في ما يتّصل بالأمور الدينية، حيث كان يبدو جليًّا أنّ منطقَي نظرهما متباينان: الإيمان في مقابل البرهان[31]؛ فإنّ المشكلة الحقيقية التي تَرتّبت عن لقائهما في الثقافة الإسلامية هي بروز التعصب والانغلاق الفقهي في وجه كلّ ما يتّصل بالعقلي الكوني، حتى أنّ "جدلية الديني والكوني" اتّخذت لأوّل مرّة في تاريخها طابعًا عنيفًا، إذ سرعان ما حُسِم الحوار بالعنف لمصلحة الفقهاء ومتكلّمي الأشعرية بالخصوص.

هكذا سقط الكوني العقلي من دائرة النقاش والبحث الفقهي السنّي الأشعري، فجرى طرد عقلانية الفلسفة من نطاق البحث النظري في العالم السنّي بالخصوص، فخرج بموجب ذلك الفكر الإسلامي عن سكة الفكر النظري الكوني الذي سيعود أدراجه من جديد إلى بيئته اللاتينية المسيحية. لكن مع إضافة عقلية جديدة هذه المرّة، تلك التي أضفاها عليها كلّ من: الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، ثم ابن رشد أخيرًا، والمتمثّلة أساسًا في تأويل أرسطو لفائدة ميتافيزيقا الأديان السماوية ومحاولة تقريبه من الدين السماوي.

لقد مثّل الديني بالنسبة إلى الكوني العقلي الفلسفي تحدّيًا نظريًّا قيميًّا حقيقيًّا، تمثّل أساسًا في البحث عن الكيفية التي يمكن بها إدخاله إلى دائرة المعقولية الفلسفية التي يرتكز إليها الكوني[32]. لذا كانت اجتهادات الفلسفة المشائية الإسلامية كلّها تمرينًا فلسفيًّا يَصُبُّ في هذا الإطار، بحيث قدّمت تصوّرات هؤلاء الفلاسفة

---

[31] حتى ابن رشد فطن لهذا الاختلاف ولذلك جاء بنظريته في الحقيقة الواحدة ذات الوجهين: العقلي الصرف والديني الشرعي الصرف. فإذا كان التفلسف واجبًا بمقتضى شريعة الإسلام، والفلسفة هي أخت الدين، فإنّ الفلسفة حقيقة والدين كذلك حقيقة. وهذا يعني في الواقع أنّ هذه الحقيقة المزدوجة مكوّنة من جانبي حقيقة واحدة (إذ الحقيقة لا يمكن أن تضادّ الحقيقة). لهذا فمتى كانت آية قرآنيّة ما صريحة بحيث تمسّ جوهر الدين، فمن الممنوع قطعًا تأويلها؛ أمّا إذا لم تمسّه، فمن الواجب على ذوي الحجة العقلية البرهانية أن يتأوّلوها، بينما من الممنوع قطعًا على ذوي الحجة الجدلية أن يفعلوا. كما أنّه من الممنوع على البرهانيين أن يذيعوا تأويلهم على الجدليين؛ لذلك لا ينبغي أن يتحدث للجمهور لا على التأويل الحقّ ولا على التأويل الباطل. انظر: مباهات تيركير، "العلاقة بين الدين والفلسفة"، علال الفاسي (مترجم)، مجلة **دعوة الحق**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (المملكة المغربية)، العدد 7، 1958.

[32] بهذا الخصوص، يصرّح الأستاذ عبد المجيد باعكريم بما يلي: "من المنظور الإبستمولوجي، شكّل الدين (يقصد الوحي السماوي) ظاهرة فكرية جديدة، كان لزامًا على النظرية الفلسفية القائمة استيعابها وإدماجها ضمن معقوليتها. ومن بين تلك المستجدات الدينية مسألة خلق العالم وعلاقة الله به، والبرهنة على وجوده، وخلود النفس الفردية بعد اندثار الجسد. وهذا هو ما دفع الفلاسفة إلى إعادة النظر في نظرية العقل والمعرفة، وبالتالي علاقة النفس بالجسد، وذلك لإعادة التلاؤم داخل المنظومة ورفع التناقض الحاصل بوفود الدين الجديد (يقصد الديانات السماوية)". انظر: باعكريم، المرجع نفسه، ص 95.

نظرية رائدة في عقلنة الإيمان الديني السماوي، كما هو الشأن في نظرية "الملّة الفاضلة" عند الفارابي، ونظرية ابن السنا في القول إنّ الصفة هي عين الموصوف في ما يخصّ الله تعالى وفصله بين الماهيّة والوجود بخصوص باقي الموجودات الأخرى، ثمّ أيضًا نظرية الحقيقة الواحدة ذات الطريقين المزدوجين عند ابن رشد.

تلك هي أهمّ الإضافات التي أضافها الفكر النظري الإسلامي على "جدلية الديني والكوني" على الرغم من خَنْقها واضطهادها على أيدي الفقهاء. بذلك أصبح الردّ الإسلامي على هذه الجدلية ذا بعدين متناقضين: بُعد كلامي فقهي رافض لها بعنف، وآخر كلامي فلسفي معدِّل من حدّتها وموفّق بين حدّيها المتخاصمين: العقل والإيمان. ونتيجة لهذا الردّ الإسلامي "الأشعري السنّي"[33] العنيف، هاجرت مرّةً أخرى "جدلية الديني والكوني" أرض الإسلام من دون حلّ نظري لها، لتعود مرّةً ثانية إلى ثقافة نشأتها الأولى في المسيحية اللاتينية، حيث وجدت نوعًا من الصلح والاستقرار مع توماس الأكويني بعد أن مهّدت له كلّ المحاولات السابقة للفلاسفة المسلمين (وكذا تلك المحاولات التوفيقية المنجزة سابقًا في المسيحية الأولى) الطريق نحو إنجاز تَوليفة تركيبية بين العقل والإيمان من جديد. فما هو هذا الشكل الجديد الذي ستؤول إليه جدلية الديني والعقلي الفلسفي في اللحظة الأكوينية؟

3. من اللحظة الأكوينية الهادئة إلى الفترة الحديثة العاصفة

تعدّ لحظة القديس توماس الأكويني مرحلة استقرار "جدلية الديني والكوني" وهدوئها بالمقارنة مع سابقتها ولاحقتها فيما بعد. فبعد أن تواجه الفكر الديني الإسلامي مع عقلانية أرسطو التي اكتشفت من خلال ترجمة ابن رشد له إلى العربية وشرحه والتعليق عليه، انتقل هذا الفكر الجديد إلى اللاتينيين عبر ما سيسمَّى فيما بعد بالرشدية اللاتينية[34] Averroïsme، حيث بدأت المواجهة مرةً أخرى بين الكنيسة وأرسطو تطفو على

---

[33] لا يتضمّن استعمالنا نعت "السنّي" هنا أيّ دلالة طائفية ضيّقة مقيتة، بل غرضنا التنبيه إلى العداء الشديد الذي جوبهت به الفلسفة من الفقهاء الأشاعرة والمالكيين تحديدًا، على اعتبار أنّ الفلسفة انتهت تقريبًا في الثقافات الإسلامية التي سادت فيها هذه التوجّهات الفقهية، بينما نصادف مثلًا نوعًا من اللين البسيط تجاهها في ظلّ الثقافات الدينية الشيعية؛ فنحن نستعمل هذا التمييز بين الثقافتين، نكون أشدّ بعدًا عن المقاربات المذهبية الدينية لموضوع "جدلية الديني والكوني" الذي يتجاوز الظاهرة الدينية في حدّ ذاتها.

[34] L'averroïsme : désigne l'ensemble des doctrines philosophiques qui se réclament d'Averroès, dans tout l'Occident chrétien, spécialement au Moyen Âge et à la Renaissance, et qui connut une grande réputation par ses commentaires d'Aristote. http://fr.wikipedia.org/wiki/Averroïsme

مسرح النظر العقلي، إلاّ أنّه سرعان ما استقرّ النقاش هذه المرّة حول ضرورة تبنّي الأرسطية بما يخدم اللاهوت الديني الكنسي من جديد؛ ففي القرن الثالث عشر الميلادي، تشكّلت قناعة لدى نظّار اللاهوت المسيحي بأهمية توحيد الديني المسيحي بالعقلي الفلسفي الأرسطي، وهذا ما أطلقنا عليه: فترة الهدوء التي ستدخل فيها "جدلية الديني والكوني"؛ فما الذي حدث في ظلّ هذه المرحلة؟

قام القديس توماس الأكويني في هذه الفترة (القرن 13 للميلاد)[35] تحديدًا بتقريب الفلسفة، بما هي منهجية منطقية كونية ضرورية، من الفكر الديني فجعلها في خدمته. وتكمن أهمية هذا التقريب، بحسب مؤرخ الفلسفة إميل برييه، في قدرته على إزالة التوتر الحادّ الذي وسم تاريخ "جدلية الديني والكوني"، حين دفع بتقارب طرفيها إلى حدّ القول بخدمة الفلسفة والعقل للدين واللاهوت. فقد أكّد الأكويني بهذا الصدد نظرية أرسطو المعرفية عندما رأى أنّ معرفتنا البشرية تبدأ دائمًا بالحسّ، معتبرًا الوجود أوّل التصورات العقلية التي تبلغها عقولنا مثلما كان يقول أرسطو. فبحسب هذا المنظور نحن على الحقيقة لا نستطيع أن ندرك شيئًا إدراكًا حسيًّا أو نتصوّره تصوّرًا عقليًّا إلاّ على أنّه موجود؛ وبعد أن ندرك الموضوع على هذا النحو (الوجود) آنذاك نستطيع أن نحدّد له طبيعته. لهذا السبب أكّد الأكويني، مثله مثل أرسطو، أنّ الوجود بما هو معطى مباشر للحسّ، فإنّه المدرك العقلي الخاص بنا والموضوع الملائم لعقلنا[36].

هكذا استطاع هذا اللاهوتي المعتدل أن يختزل كلّ التعارضات القائمة سابقًا بين المعطى اللاهوتي الديني والمعطى العقلي الفلسفي إلى تعارض منهجي واحد قائم على ما يلي: لئن كان موضوع المعرفة واحدًا (الوجود) بينما العلوم التي تبحثه متعددة، فلأنّ للموضوعات والأشياء وجوهًا مختلفة بحيث يمكن النظر إليها من زوايا نظر مختلفة: من جهة ذاتها، ومن جهة طبيعتها، ثم في علاقتها بالله بوصفها مخلوقة وموجودة لغاية محدّدة. أمّا البحث عن هذه الأشياء بواسطة العقل (بما هي خاضعة لعلاقة السببية العقلية الضرورية)، فإنّه لا يلغي بتاتًا القول الديني بكونها تندرج ضمن علاقة خالق بمخلوق. لذلك، يجب أن

---

[35] توما الأكويني، بالإيطالية Tommaso d'Aquino: راهب دومينيكاني، عاش في الفترة 1274 – 1225ميلادية. قسّيس وقديس كاثوليكي إيطالي وراهب دومينيكاني، ثم فيلسوف ولاهوتي مؤثّر في التقليد الفلسفي المدرسي. كان أحد معلّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الأنغليكاني Doctor Angelicus والعالم المحيط Doctor Universalis عادةً ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبته إلى محلّ إقامته في أكوين. كان من الشخصيات المؤثّرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أب المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع في الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إمّا ثورة ضدّ أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة.

[36] جلسون، المرجع نفسه، ص 364 – 365.

نبحث عن الطريق المؤدي إلى الجمع بين منطق طرفي هذه الجدلية: الديني الذي يرى في الخالق علّة الكون وكلّ موجوداته التي أوجدها بكلمة "كن"، والعقلي الذي يفسّر وجود تلك الموجودات بكونها خروجًا من القوة إلى الفعل في الزمان[37].

بهذه الطريقة التصالحية، أَسقط الأكويني عن "جدلية الديني والكوني" توتّرها السابق لمصلحة تضافرهما وتعزيزًا لدوريهما في حياة الناس[38]. وهكذا رفع الندّية والصراع اللذين غلبا على تاريخ نزاع الديني والكوني منذ بدايته مع الآباء الأوائل للمسيحية، مرورًا بالفلسفة الإسلامية المشائية ووصولًا إلى القرن الثالث عشر الميلادي، حيث تحقّق الصلح الهشّ والموقّت بين الطرفين نظرًا لاستناده إلى النموذج الأرسطي الذي سيتّضح عجزه عن مسايرة المستجدات النظرية والعلمية التي سيسفر عنها ظهور الثورة الكوبيرنكية فيما بعد[39].

لقد نجم عن ذلك، خصوصًا في القرنين 16 و17 الميلاديَّين، ظهور إشكاليات نظرية جديدة من قبيل ظهور صورة أخرى جديدة للعالم مخالفة لسابقتها التي كانت تقول بكون الأرض مركزًا للكون؛ فظهرت رؤية جديدة تقول بمركزية الشمس عوض الأرض، وبأنّ العالم يمثّل نظامه كونًا ماديًّا لا نهائيًّا ولا تحكمه أيّ غائية

---

[37] باعكريم، المرجع نفسه، ص 98 – 99.

[38] لا تخرج كثيرًا الطريقة التي صالح بها الأكويني بين اللاهوت والفلسفة عن المنهجية التوفيقية التأليفية التي اعتمدها من سبقه في ذلك، مثل ابن سينا وابن رشد، وإن كان هناك تباين فيما بينهم في بعض التفاصيل. إذ عمد هذا اللاهوتي على دمج المنهجية العلمية الأرسطية في المعرفة الدينية بما يسمح له بالبدء بالحسّيات، ثم بعد ذلك يمكن إتمام الطريق باللاهوت الصرف فيما يتصل بمعرفة الله. فعالم الحسّ معطى لنا ونحن نودّ أن نعرف علّة وجوده، والجواب هو أنّ الأشياء موجودة لأنّ الله موجود، وإذا عرفنا أنّ الله موجود فإنّنا كذلك نرغب في أن نعرف من هو، وما الذي يكون عليه وجوده، وعند هذا الحدّ تتوقّف الفلسفة ويبدأ اللاهوت. انظر: جلسون، المرجع نفسه، ص 362.

[39] من المعروف في تاريخ الفكر النظري الوسطوي، وتحديدًا في العصر القريب من فترة النهضة، ظهور العديد من المستجدّات والنقاشات الفكرية بخصوص تهافت النظرية الفلسفية الأرسطية ومدى صلاحيتها للعلم في ظلّ ما يُعرف في تاريخ العلم "بصراع الكليات" La querelle des universaux وقد ساهمت أبحاث بعض رجالات الفكر واللاهوت في تلك الفترة، بخاصة منهم الذين ينتمون إلى ما يسمّى بمدرسة باريس على حدّ تعبير P Duhem والذين تحرروا من المدرسية ومن سلطان أرسطو ليشتغلوا بالعلم التجريبي حتى قبل عصر النهضة. ساهم هؤلاء في تجاوز العلم الأرسطي من خلال تلك الأبحاث التي قاموا بها. وكان من بينهم J Buridan في جامعة باريس، ثم تلميذه المسمّى Albert de saxe الذي حاول أن يحدد النسبة بين سرعة الحركة ومدتها ومسافتها، ثم Nicolas Oresme الذي فطن إلى مسألة سقوط الأجسام فاهتمّ بمسائل الحركة وعلاقتها بالسرعة والزمان والمكان ممهّدًا بذلك الطريق لغاليليو فيما بعد. انظر بهذا الخصوص: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، (بيروت: دار القلم، د. ت).

أخلاقية كما كان يُعتقد في ظلّ النموذج الأرسطي الذي تبنّته المسيحية[40].

إذن لم تصمد تلك المصالحة التي عقدها الأكويني بين الديني والعقلي الكوني سوى قرنين، حتى ظهرت بوادر العاصفة والانشقاق ثم الانفصال بينهما من جديد[41]. فكان للعلم الحديث في ذلك دور كبير، حيث أظهرت مكتشفاته جسامة الخطأ الذي كان عليه النموذج الأرسطي الذي تبنّته الكنيسة، عندما جمع بين الغائيّة والسببية، معرقلًا بذلك تطوّر البحث العلمي. هكذا، فقد أصبح لزامًا على الفكر النظري الجديد أن يُضحِّي بأحد الطرفين لمصلحة الطرف الأقوى؛ فكان الديني هو هذا الطرف الضعيف الذي سينسحب من مسرح النظر العقلي بعد قرنٍ كامل من الريبة والبحث والشكّ (القرن السادس عشر ميلادية). وقد فسح هذا المستجدّ المجال لميتافيزيقا العلم الجديد التي ستتعزّز بالكثير من الاكتشافات النظرية للعلم الحديث وعلى رأسها النظرية الكوبيرنكية مع العالم الفلكي Copernic في علم الفلك ورديفتيها: الفيزيائية مع العالم الفيزيائي Galilée والفلسفية مع الفيلسوف Descartes، حيث اقتنع النظّار والعلماء فيما بعد بحتمية استبعاد الدين عن النظر العقلي لما يشكّله من عبء ثقيل عليه.

أدّت هذه المستجدات العلمية والنظرية إلى تبلور نزعة فلسفية آليّة مع كلٍّ من الفيلسوف الإنجليزي Hobbes والفرنسي Descartes اللذَين بَلْوَرا فلسفة متكاملة في الميكانيكا استوعبت بنجاح تلك المستجدّات العلمية السابقة عليهما، فعبّرا عنها بمنهجية عقلانية جديدة تأسيسًا وتبليغًا بعد تجربة الشكّ الفلسفية المثمرة والفريدة لدى ديكارت الذي خالف كلّ تجارب الشكاك[42] السابقين عليه، الذين استطاعوا أن يُخَرّبوا كلّ شيء تقريبًا

---

[40] أسقطت الكوبرنيكية النظرة الأخلاقية الدينية للكون التي كانت تحكم كل الديانات السماوية الكبرى: اليهودية، والمسيحية، والإسلام؛ وكذا المنظور الأرسطي الغائي للطبيعة والعالم ممّا عجَّل بتبنّي النموذج النظري الآلي الذي يقوم عليه العلم الحديث والذي يحتكم لمبدأ السببية العلمية عوض الغائية الدينية. انظر بهذا الخصوص الفصل الثاني من كتاب: ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة عبد الفتاح إمام، ط3 (بيروت: دار التنوير، 2009).

[41] لقد انتهت محاولة الأكويني في تهدئة جدلية الديني والنظري الكوني إلى نتيجة غير متوقّعة، حين تبيّن من تبنّيه الحقائق الدينية حتى من دون القدرة على البرهنة عليها، أنّه يستحيل فعلًا الجمع بين العقل والإيمان نظرًا لمحدودية العقل وعدم قدرته على إثبات حقائق الدين. وهكذا يكون توماس الأكويني قد مهّد من حيث لا يعلم للفصل بين الديني والكوني كما سيحدث بالفعل فيما بعد أثناء ظهور الثورة العلمية الحديثة.

[42] يتعلّق الأمر بتجربة الشكّاك في القرن السادس عشر الذين استخلصوا النتائج المترتبة عن مجهود عصر النهضة، فوضعوا المعرفة والعلم والدين موضع شكّ دون أن يستطيعوا تأسيس أيّ شيء، وهذا ما جعل شكّهم هدّامًا وغير بنّاء. ومن بين أشهر هؤلاء نجد المسمّى أجريبا الذي استعرض كلّ العلوم ليعلن الشكّ فيها، ثمّ سانشير الذي انتقد قوة الإنسان الفكرية معلنًا أنّنا لا نعلم شيئًا، ثمّ أخيرًا مونتاني

من دون أن يعرفوا كيف يبنوا شيئًا. فقد هدم شكّ هؤلاء الشكّاك نفوذ العلم الأرسطي وحتى الإيمان المسيحي، فقوّض سلطة الكتب المقدسة وكذا سلطة أرسطو والدولة معًا.

كان ذلك علامة بارزة على النشاط العنيف الذي خلّفه انفجار "جدلية الديني والكوني" في القرن السادس عشر ميلادية؛ حيث بلغ الشكّ كلّ شيء ولم يعرف كيف يبني شيئًا إلى أن غدا هذا القرن فترة فقدان الثقة بكلّ شيء. هكذا صار الإنسان في هذه الفترة (القرن السادس عشر ميلادية) محرومًا من معاييره الموروثة عن المنظومة السابقة للحكم والاختيار، فلم تكن له بعد معايير جديدة ومتينة، وأصبح يحسّ بأنّه ضلَّ السبيل في عالمٍ قلق انتفى منه اليقين وصار فيه كلّ شيء ممكنًا[43].

لقد كان شكّ الشكاك ذاك هدّامًا غير مُثْمرٍ على الرّغم من كون Michel Montaigne مثلا لم يشكّ إلا وهو مرغم باسم محاربة الخرافة والجهل والخطأ، لكنّه انتهى إلى انعدام اليقين فسلّم أمره للظّن لمجرّد أنّ الواقع الذي كان يعيش فيه كان يستدعي الشكّ والريبة. لذلك اضطرّ يائسًا إلى البحث عن مخرج لهذا المطبّ بالعودة إلى ذاته بوصفه "أنا" في الوجود. وهكذا طرح العالم الخارجي جانبًا بما أنّه موضوع شكّ، فحاول أن يخلو إلى نفسه لربّما يصادف فيها أساسًا جديدًا لليقين والمبادئ الممكنة للحكم والتمييز[44].

كان ذلك السبب المباشر الذي جعله يدرس "أناه" في أحوالها المتغيرة والمتنوعة لعلّه يجد فيها أساسًا يسند إليه معرفته، غير أنّه لم يجد سوى الفراغ. ثمّ استسلم لليأس من اليقين في آخر المطاف، معلنًا الزهد في "رسالته في اليأس" ثم الانسحاب في النهاية، ليفسح بذلك المجال لمن يقدر على تجاوز هذا الإحباط المترتّب عن انعدام اليقين. بذلك مهّد الطريق للفيلسوف ديكارت الذي سلك طريقة أخرى أفضت به في النهاية إلى شيءٍ جديد في المعرفة والعلم بدل البقاء أسير الشكّ؛ فكانت تجربته في ذلك متميزة تمامًا عن كلّ تجارب الشكّاك السابقين عليه بمن فيهم مونتاني نفسه.

لم يكن ديكارت يحتاج إلى أن يشكّ في أشياء أخرى في الحياة مثل الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية،

الذي كان يقول بأنّ "الإنسان لا يعلم شيئًا لأنّه لا شيء". انظر بهذا الخصوص: ألكسندر كوادية، **ثلاثة دروس في ديكارت**، يوسف كرم (مترجم)، ط1 (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، ص 17.

[43] المرجع نفسه، ص 11.

[44] المرجع نفسه، ص 18.

بل اكتفى بالشّك في المبادئ المزعومة أنّها أساس معارفنا النظرية مثل: الخيال والإحساس[45]، ناقلًا بذلك شكّه هذا من ميدان الحياة العادية إلى مجال الفكر الخالص. هكذا أصبح شكّ ديكارت منهجيًّا أكثر، ثمّ كونيًّا وميتافيزيقيًّا فيما بعد وأثناء لجوئه إلى فرضية الشيطان الماكر التي ساعدته كثيرًا على سحب هذا الشكّ ليشمل كلّ المعارف، حتى تلك التي تقوم منها على البسائط مثل الرياضيات. ثم فيما بعد، وفي خطوة جريئة، طبّق صاحبنا هذا النوع من الشكّ على وجوده الذاتي، ما جعله في النهاية شكًّا متطرّفًا لا نهائيًّا بلغ كلّ شيء. هكذا انتهى ديكارت إلى اكتشاف حقيقة كونه "ذاتا مفكّرة" Sujet pensant[46].

خالف ديكارت، بهذه الطريقة، كلّ الذين سبقوه في تجربة الشكّ لمّا جعله أداةً معرفية منهجية تتناول كلّ الأشياء (شكّ كوني) بما في ذلك وجوده الذاتي نفسه. إنّه لم يقف في استخدامه له ذاك لا على مستوى الواقع (البدن) ولا على مستوى الممكن (الفكر)؛ بل واصل ممارسته إلى أن تحسّس أنّ مثل هذا الشّك قد يفضي به إلى الجنون، فعند ذلك فقط توقّف عن ممارسته. لكن بما أنّه شكّ منهجي يميّز بين الواقع والممكن؛ فقد كان من اللازم أن يؤدّي بنا إلى اكتشاف شيء جديد في المعرفة، إنّه: "الأنا المفكّر"، ثمّ بعده الله الضامن للحقيقة، وأيضًا موضوعية الأفكار التي تملكها النفس وصوريتها[47].

أكثر من ذلك، فقد أفضى هذا النوع من الشكّ إلى اكتشاف المعيار الحقيقي للحكم على أفكارنا ومعارفنا دون خوفٍ من الوقوع في الخلط السابق في تجربته؛ بذلك تبيّن له بعد فحص للأفكار التي لدى "الأنا المفكّرة" أنّ مصدر أخطائنا فيها إنّما يعود إلى مفارقة محدودية ما نملكه من فهم مع اتّساع نطاق إرادتنا، تلك الإرادة التي غالبًا ما تتسرّع في الحكم حتى من دون أن يتمكّن فهمنا من الإحاطة بالموضوع أو الفكرة التي نحن بصددها. بذلك يصبح تسرّع إرادتنا وتهوّرها مع ضآلة فهمنا، سببًا في أخطائنا المعرفية التي نقع فيها[48].

يريد ديكارت من خلال تجربة تأمّلاته الميتافيزيقية هذه أن يثبت لنا أنّ الإنسان ليس على صورة الله كما يتصوّر اللاهوت وكلّ الفلسفة المسيحية المدرسية السابقة؛ بل هو "ذات مفكرة" متأتّية من اتحادٍ عجيب وغريب بين

---

[45] Descartes, *Méditations métaphysiques ; Première méditation* (Paris : Presses universitaires, 1970).

[46] Descartes, *Méditations métaphysiques : Deuxième méditation*, Ibid., p 36.

[47] Ibid., *Troisième méditation*, p 52.

[48] Ibid., *Quatrième méditation*, p 81.

جوهرين منفصلين ومتناقضين هما: النفس والبدن. لذا فإنّ فهم كيفية اتحاد هذين الجوهرين هو ما يمكن أن يجعلنا نفهم كيف يؤسّس الإنسان معرفته بـ "أناه" بوصفها "ذاتًا مفكّرة"، وبالعالم الذي يوجد فيه بوصفه "موضوعًا" للتمثّل الذهني، يخضعه بعقله لسيطرته المعرفية التي ينتجها منه بواسطة نوره الفطري فقط.

هكذا يقطع ديكارت الشكّ باليقين بأنّ المشكلة ليست دينية في الأساس، بل هي معرفية علمية محضة؛ أي إنّ المشكلة المطروحة هي: كيف أفهم ذاتي والعالم الذي أعيش فيه، ومن ثمّ ما هو المنهج العقلاني الصالح لتأسيس اليقين العلمي بذاتي وبالعالم الذي أعيش بداخله؟

لم يحصل أن وصل شكّ ديكارت يومًا ما إلى الأمور الدينية، إذ كان يعتقد أنّ هذه الأمور إنّما تقع خارج مجال العلم الذي يبحث عن تأسيسه. فقد ارتأى في مختصر كتابه "التأملات الميتافيزيقية"[49]، عند حديثه عن أصل الخطأ، أن يترك جانبًا كلّ ما يتّصل بالخطيئة واللاهوت المسيحي ليس خوفًا من الكنيسة كما يقال عادةً، بل لأنّه كان يؤمن إيمانًا جازمًا بأنّ العقل والبحث العلمي الدقيقين ينفصلان تمامًا عن اللاهوت والدين لأسباب علمية إبستيمولوجية محضة؛ فالإيمان يتوجّه إلى قدرات الإنسان الأمّي العادي، وهو بذلك لا ينطوي على منهجٍ عقلي دقيق إذ الدين في أساسه يتوجّه إلى المؤمن الذي يرتكب الخطايا، وليس إلى الذات المفكّرة الخالصة التي ترتكب الأخطاء المعرفية كما يقول.

لهذا يقع الدين خارج دائرة النظر العقلي الفلسفي، على أساس أنّ موضوعاته لا تستجيب لمعيار البداهة والوضوح الضروريَّين في المعرفة النظرية مثل العلم؛ فالقضايا الدينية ليست علمية ولا فلسفية، لذلك فهي تستوجب الاستبعاد التام من الفكر النظري الكوني[50].

هكذا دشّن ديكارت العصور الحديثة بفصلٍ نهائي ومطلق بين الديني والكوني عندما أنهى جدليتهما لمصلحة الفكر الكوني، مستخلصًا بذلك النتيجة الفلسفية المترتبة عن الثورة الكوبرنيكية القاضية بحتمية الفصل بين الدين والعلم، كما كان يدعو إلى ذلك Galilée لمّا واجه رجال الكنيسة بالقول إنّ الكتاب المقدّس لا يعلّمنا كيف تسير السماء وإنّما فقط كيف نسير نحن إليها. لذا لم يكن ديكارت يروم بحث الأمور الدينية لمّا تطرّق للبرهنة على وجود الله، بل سعى فقط إلى إقناع الكفّار والملحدين الذين حُرموا نعمة الإيمان. إنّ الغرض

---

[49] Descartes, *quatrième méditation*, Ibid., p 22.

[50] باعكريم، المرجع نفسه، ص107.

الحقيقي من "تأمّلاته الميتافيزيقية" كان هو البحث عن تأسيس العلم الحديث، وليس شيئًا آخر كما اعترف هو نفسه لصديقه Mersenne[51].

لقد ترك علماء العصور الحديثة وفلاسفتها التصوّرات الدينية جانبًا لمصلحة المعرفة العلمية التي أخذت بزمام المبادرة حين باشرت اكتشاف العالم؛ فبحثوا قوانينه الفيزيائية المادية بعيدًا عن منطق الغائية الذي كان التصوّر الميتافيزيقي السابق يعتمده في تفسيره. هكذا عرفت "جدلية الديني والكوني" نهايتها بِفَكِّ الارتباط بين التأمّل الديني للعالم (التفسيرات الميتافيزيقية الغائية) والتفسير العلمي الفيزيائي الجديد الذي تأسّس حديثًا على يد كلٍّ من: كبلير وغاليلي ثم نيوتن فيما بعد. لكن الفضل في ذلك، في نظرنا، يعود أساسًا إلى الفيلسوف ديكارت الذي ردّ سؤال خلق العالم ليتحوّل إلى سؤال التّكوين (كيف تكوّن العالم)، ثمّ جعل سؤال غايته (منطق الغائية الديني) يتحوّل إلى سؤال التسخير. وبذلك يكون قد أعاد بناء العالم وفقًا للمنطق الكوني العقلي متخلّيًا عن منطق الديني الذي لا يفي بغرض الإنسان حتى وإن كان صحيحًا[52].

لكن، وبغضّ النظر عن كلّ هذا التاريخ النظري، أين هو موقع القيم الإنسانية من "جدلية الديني والكوني" هذه؟ في واقع الأمر، إنّ تعمّدنا إبراز تاريخية هذه الجدلية من مرحلة تكوّنها إلى حدود انفجارها في العصر الحديث، ليس الغرض منه استعراض تاريخ النظر في مشكلة الدين والفكر العقلاني على مرّ حقبها التاريخية؛ لكن فقط لأجل التأكيد على أنّ مشكلة القيم الإنسانية لم تكن لتطرح يومًا ما أمام النظر العقلي إلاّ بعد انفجار تلك الجدلية وانفصال طرفيها التام والنهائي.

لقد كان الانفصال بين الطرفين شرط تحرّر العقل من النظرة الدينية الكلاسيكية التي تقيّده باعتباراتها الفقهية واللاهوتية والتشريعية الضيّقة؛ بحيث كانت تمنع على الإنسان إمكانية أن يصوغ نظرة علمية عقلانية مستقلّة وكونية ليس لذاته فقط، بل وحتى للعالم الذي يعيش فيه. ثمّ كان ذلك أيضًا شرط تحرير الإنسان من النظرة الموضوعية الطبيعية التي لا ترى فيه غير كائن طبيعي غير حرّ حتى وإن كان عاقلًا كما هو الشأن في ظلّ النموذج الأرسطي.

هكذا، كان من اللازم انتظار الثورة العلمية الحديثة[53]، بخاصة في علمَي الفلك والفيزياء، لكي يجري صوغ

---

[51] إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، جورج طرابيشي (مترجم)، ط2 (بيروت: دار الطليعة، 1993)، ص6.

[52] باعكريم، المرجع نفسه، ص 122.

[53] Blumenberg, Ibid. p 41.

فهمٍ جديد للكوني يخالف الفهم القديم القائم على النزعة التشبيهية التي ترى في الإنساني صورة مصغّرة للكوسموس بمعناه الغائي؛ ذاك التصوّر الذي نشأ في أحضان البراديغم القديم القائم على الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية والمسيحية. إنّ الكوني الجديد الذي تأسّس بعد الثورة الكوبرنيكية (والذي قطع الصلة بين العقل والدين بمعناه الكلاسيكي العام على الأقلّ لأنّه يصعب فعلًا إنكار ما إذا كان هذا الأخير ليس بدوره ذا خلفية دينية معيّنة، إذ يراه البعض دين العقل خصوصًا مع الفيلسوفين: هيوم وكانط فيما بعد) قد هيَّأ المناخ الفكري الكافي لفهمٍ جديد للإنساني بنظرة عالمية Cosmopolite وعلى أساس أنّه ذاتٌ عاقلة ومفكرة (ديكارت) لها كرامة أخلاقية إنسانية مطلقة (كانط).

لقد انبثق من هذا الفهم الكوني الجديد للإنساني، تأسيس ما نطلق عليه اليوم تسمية "القيم الإنسانية الكونية" بما هي مجموعة من المعايير الإنسانية المشتركة، صيغت في سياق الثورة الفرنسية، ثم تعزّزت بعد ذلك من خلال الفكر الأنواري الأوروبي Aufklärung، متّخذةً بعدًا حقوقيًّا كما أُعلن عن ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيما بعد، وذلك نتيجة تقويم نهائي للمسار النضالي التقدّمي الذي مرّ منه فهم الإنساني على أسس علمية كونية حديثة. فإلى أيّ حدٍّ استطاع هذا التأسيس الحديث للقيم الإنسانية الكونية أن يتجاوز الفهم الديني المنغلق بطبيعته الأيديولوجية بما يسمح له بتخطّي منطق التعصب والتمركز حول الفهم الذاتي للإنساني؟ ما هو دور القيم الكونية، كما تأسّست مع الحداثة الغربية، في تعارف الناس وتأسيس معنى وجودهم، من ثمّ تجاوز المركزيات الدينية والعرقية والثقافية لمصلحة التعددية القيمية؟ هل ما يحكم تنوّع القيم الإنسانية وتعدّديتها هو منطق التصادم أو سنّة التصادف؟

القسم الثاني: من جدلية الديني والكوني إلى جدلية القيم الإنسانية الكونية

تطرّقنا في القسم الأوّل من هذا البحث إلى أنّ الطابع التاريخي للنزاع القائم بين المعطى الديني (بما هو خطاب رمزي قصصي غير عقلاني) والمعطى الكوني (بما هو خطاب عقلاني ينزع نحو مخاطبة الإنسان بوصفه "حيوانًا عاقلًا" Soon logon echon) قد كشف عن ضرورة الفصل بين الخطابين كما تقتضيه الضرورات النظرية: العلمية (القول بالسببية الآلية وترك الغائية كلية) والفلسفية (بإضفاء المعنى العلماني على العالم وحياة الإنسان). ترتّب عن هذا النزاع في النهاية خروج الدين من دائرة المعقولية النظرية كلّية، فاستقلّت المنهجية العلمية بدراسة الحياة البشرية وفهمها بعيدًا عن التصورات الغائية السابقة.

ثم أكثر من ذلك، ظهر مفهوم جديد للإنسان أدّى إلى استبدال المنظور الفلسفي القديم للكائن البشري برمّته لمصلحة منظور عالمي جديد، دشّنه الفيلسوف الألماني E. Kant بسؤاله الشهير "ما الإنسان"؟ سنة 1793. رأى هذا الفيلسوف الجواب عن السؤال: ما الإنسان؟ إنّما يحدّه مفهومنا عن الإنساني لا على أنّه كائن عاقل وكفى كما كان يُقَال على ضوء البراديغم الأرسطي القديم[54]؛ بل أساسًا على أنّه ذات أخلاقية حرّة مطلقة غير مشروطة[55]. إذ لمّا كان الإنسان كائنًا حرًّا "يكفي ذاته بمجرد ما يُلْزِم نفسه احترام قانون الواجب بواسطة عقله الخاص"[56]، فإنّ ذاك هو ما يملي عليه أن يتصرّف في أفعاله وفقًا لحريته المطلقة التي تَسْتَمدّ أساسها من مبدأ الواجب الأخلاقي.

هكذا، فقد سرّع ظهور مفهوم الإنسان على مسرح الفكر النظري في القرن التاسع عشر (كما أكّد ذلك M. Foucault)[57] بانبثاق مشكلات نظرية ميتافيزيقية جديدة، نجمت كلّها عن هذا التأسيس المنهجي للإنساني (تأسيس علوم الإنسان)، مثل ظهور مشكلة القيم المشتركة بين أفراد النوع البشري كافة بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية؛ ثمّ برزت مشكلة نظرية تخصّ كيفية البحث عن الفهم التأويلي والمنهجي للروح الإنسانية وبعالمها الداخلي والتاريخي[58].

---

[54] حريّ بالذكر أنّ مفهوم الإنسان في ظل المنظومة النظرية القديمة (البراديغم الأرسطي) لم يكن يدلّ بتاتًا على كون الإنسان ذاتًا، بل يفهمه فقط على أنّه نوع وكَفى؛ فحتى التعريف الكلاسيكي القائل بأنّ الإنسان: "حيوان عاقل" لم يكن يفهم منه أكثر من أنّ البشر كائنات صدرت عن جنس محدّد تتفرد بالمادة لا بالصورة مادامت مشمولة بهذا الكلّي الذي هو جنسها أي الحيوانية. إذن لن يفهم قطّ من هذا أن يصبح الإنسان ذاتًا عاقلة حرة ومستقلة كما يفهم ذلك في ظل الفلسفة الحديثة التي قطعت مع هذه المنظومة الأرسطية برمّتها.

[55] توّج كانط مسار تحرير الإنسان بقولته الشهيرة التالية: "إذا كان ثمة شيء يحقّ للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين؛ فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنّه كائن حرّ، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أيّ جهة كانت مهما علَت أو بسطت هيبتها على عقولنا"، انظر: إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، فتحي المسكيني (مترجم)، ط1 (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، شباط/فبراير 2012)، ص 3.

[56] André Robinet, “La république avait neuf mois” ; in : *L’année 1793, Kant : sur la politique et la religion*, J, Ferrari (dir), (Paris : Ed vrin, 1995), p 10.

[57] يتعلق الأمر هنا بالمفهوم الأنواري حول الإنسان بما هو ذات عاقلة واعية، حرة وقادرة على مجابهة تحدّيات التقدم نحو الكمال العقلاني والأخلاقي. وهكذا بوّأت النزعة الإنسية الأنوارية مفهوم الإنساني مكانة مركزية في الفلسفة والمعرفة. بناءً على ذلك يَعدّ فوكو ولادة الإنسان كمفهوم نظري إنّما يعود إلى هذه الفترة الحديثة، حيث بدأ يكتشف نفسه من خلال الكلمات ونظام الأشياء التي ينتجها. انظر بهذا الخصوص كتابه: ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، مطاع صفدي وآخرون (مترجم)، (بيروت: مركز الإنماء العربي، 1989).

[58] يدلّ الخلاف المنهجي في الجامعة الألمانية بين نظّار العلوم الإنسانية في أواخر القرن التاسع عشر على المدى الذي وصل إليه الوعي الأكاديمي بأهمية تأويل الحياة الإنسانية ودراستها بوصفها واقعًا جديدًا أفرزه اكتشاف الإنساني في غناه وتعدّده.

مثّلت كلّ هذه المستجدات الفكرية تحفيزًا نظريًّا للبحث عن فهمٍ جديد يستجيب للطابع "الكوسموبوليتي" (العالمي) للإنساني كما أسّست له التصورات الإنسية للأنوار ضدًّا عن تلك التصورات ذات النزوع "الإثنومركزي" Ethnocentrisme التي كانت قد ألقت بظلالها على الدراسات التاريخية والثقافية منذ الاكتشافات الجغرافية الكبرى إلى حدود ظهور الحركة الإمبريالية الاستعمارية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ميلادية. إذن، لم يكن بالأمر اليسير أن تُفْهم القيم والمعايير الإنسانية على أنّها كونية لو لا أنّ تَشَبّع الإرث الأنواري بالطابع الحداثي الكوني قد سمح بذلك، وبالأخصّ كما نظّر إليه الفلاسفة الإنسيون وعلى رأسهم المفكّر والمناضل الفرنسي Condorcet[59] الذي آمن أشدّ الإيمان بوحدة مصير البشرية وقدرتها على تحقيق تقدّمها العقلي غير النهائي.

لقد مهّدت الحداثة الفلسفية الغربية الطريق نحو ظهور مركزية إنسِية مكان المركزية اللاهوتية المطرودة من على ساحة الفكر النظري العقلي، فتحوّل بذلك النقاش الفكري (الذي كان في ما مضى جدالًا بين الديني والعقلي) ليصبح في الفترتين: الحديثة والمعاصرة، حوارًا بين القيم الخاصة والقيم المشتركة؛ أو إن شئنا القول: حوارًا بين الخصوصي والمشترك، المحلي والعالمي[60]. هكذا تبدّل النقاش في المسائل المعنوية والروحية لحياة الإنسان الحديث والمعاصر معًا، حتى تلوّنت تلك القضايا بنماذج معيارية أخرى جديدة: قيمية وأخلاقية، تحتلّ فيها الإنسية المعلْمَنة والملحدة صدارة التشريع والتأسيس للقيم الأرضية، ضدًّا عن أيّ إمكانية للارتداد أو الاعتراف من جديد بالقيم الدينية المتعالية؛ محقّقةً بذلك أحد تنبّوات الفيلسوف نيتشه عن

---

[59] Marie jean Antoine Nicolas de Condorcet : né le17 septembre 1743 à Ribemont et mort le 29 mars 1794 à Bourg-la-Reine, est un philosophe, mathématicien, et homme politique français, représentant des lumières. Il est célèbre pour ses travaux pionniers sur la statistique et les probabilités, son analyse des différents modes de scrutin possibles et du «paradoxe de Condorcet», et son action politique, tant avant la révolution que sous celle-ci. Siégeant parmi les girondins, il propose ainsi des réformes du système éducatif ainsi que pénal. La convention nationale ordonne son arrestation en 1793, et on le trouve mort dans sa cellule après son incarcération. http://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_de_Condorcet

[60] لقد استبعدَت الحداثة العلمانية الدين من الحياة العامة معوّضةً إيّاه بالفنّ نظرًا لطابعه الكوني، وهكذا غدا الكوني العقلي والفنّي في تحالفٍ مقدس ضدّ اللاهوت. انظر بهذا الخصوص: جيرار ليكلرك، **العولمة الثقافية**، جورج كتوره (مترجم) (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2004)، ص 323.

إنسانية متحررة من كلّ أوهام الدين والمثالية السالبة للحياة الأرضية[61].

لكن الإحراج الذي تنطوي عليه كونية هذه "القيم الإنسانية" المعَلْمَنة، هو أنّ كلّ التحوّل الذي سيقع بعد الانتقال من "جدلية الديني والكوني" إلى "الجدلية القيمية" بين المشترك والخاصّ/العالمي والمحلي، قد جعل هذه القيم تنصّب نفسها نوعًا جديدًا من اللاهوت باسم الناسوتية الكونية الجديدة التي تقترح نفسها دينًا جديدًا للإنسانية[62] هكذا، يدفعنا هذا الإحراج الجديد إلى أن نطرح للنقاش فرضيات أخرى بصدد هذا التحوّل، نقترح منها ما يلي:

الفرضية الأولى: إذا كان انفجار جدلية الديني والكوني في سياق الحداثة الغربية لمصلحة تعزيز عقلانية العلم والفلسفة في مقابل انحصار الديني بمعناه العام (بمعنى آخر انسحاب الدين بما هو شأن خاص لفسح المجال للكوني بما هو شأن مشترك لدى البشر كافة)؛ فإنّ الفهم الحداثي الغربي للإنساني هو وحده من يملك المشروعية التاريخية والمعقولية النظرية لتأسيس ماهية تلك القيم الإنسانية التي تلصق بها صفة الكونية وتحديدها على الرغم من منشئها الغربي الصريح. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ تلك "القيم الكونية" هي في حقيقتها محض قيم غربية جرَتْ عولمتها، ومن ثمّ فهي لا تحمل من الكونية سوى ما فرضته الحضارة الغربية على العالم نتيجة نزعتها الإمبريالية التي غذّتها إرادتها السياسية للهيمنة عليه؟

الفرضية الثانية: في مقابل هذه الفرضية التي غالبًا ما يستند إليها الموقف الرافض لكونية "القيم الإنسانية" المتعارف عليها دوليًّا تحت مسمّى "حقوق الإنسان"، هناك فرضية أخرى تستند إلى الموقف الإيجابي الذي ما فتئ يؤكّد أنه حتى في أشدّ الأنظمة الأخلاقية نسبية، والتي من المفروض أنّها أكثر ذاتية، تصل بعض القيم الأخلاقية إلى مستوى الكونية بشكل لا يقاوم تمامًا مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ بحيث يعترف بها كلّ الناس بمن فيهم الأصوليون الدينيون الذين يرون أنّ لها ما يعادلها في شرائعهم الدينية على الرغم من رفضهم الواضح مرجعياتها الفلسفية العلمانية التي تتبني عليها. لذا، فما

---

[61] يركزّ نيتشه في نقده اللاهوت الديني، وكذا مختلف أشكال المثل الزهدية كيفما كانت، على أهمية الحياة التي تسعى تلك الأوهام الدينية الزهدية والمثالية إلى أن تبخسها وتحتقرها. لذلك رأى أنّ كلّ ما يعارض الحياة هو وهم وارتكاس وعدمية يجب محاربته. انظر: نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق وفصلها**، حسن قبيسي (مترجم)، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د. ت).

[62] نشير هنا أساسًا إلى الأطروحة الفلسفية التي تَقدّم بها الفيلسوف الفرنسي المعاصر Luc Ferry في دعوته الشهيرة في تأليه الإنسان تحت مسمّى "تأليه الإنسان"، وهو نفسه عنوان كتابه L'homme – Dieu: ou le sens de la vie مترجم إلى العربية تحت عنوان: لوك فيري، **الإنسان المؤلّه أو معنى الإنسان**، محمد هشام (مترجم)، (الدار البيضاء–المغرب: دار أفريقيا الشرق، 2002).

الذي يجعل هذه القيم (قيم حقوق الإنسان) تكتسي هذا البعد الكوني على الرغم من أنّ سياق تشكّلها غالبًا ما يُلصق بالتجربة الحضارية الغربية؟

إنّ تعليلنا هاتين الفرضيتين سيكون بالإجمال كالتالي: لئن كان تأسيس القيم الإنسانية الكونية يدين للغرب بالفضل على الأقلّ في شقّه العلمي الفلسفي النظري، نظرًا لما جاءت به حداثته الفكرية من تصوّرات فلسفية تحرّر الإنسان من براثن التقليد والإقطاع والرجعية اللاهوتية؛ فإنّ إلصاق صفة الكونية بتلك القيم يجب أن يُفهَم منه كونها خلاصة ما وصلت إليه الحكمة والتجربة الإنسانيتان اللتان أخذت الحضارة الغربية مشعلهما من الحضارات الأخرى منذ أن سلّمت إليها مهمة التقدّم التاريخي في بداية القرون الحديثة.

وبما أنّنا نؤكّد هذه الفكرة، فإنّنا نودّ الإشارة إلى أنّ السياق الحقيقي الذي نجمت عنه فكرة كونية هذه القيم المتعارف عليها دوليًّا، هو أساسًا سياق نظري محض له منطقه المستقلّ عن الثقافات والشعوب. إنّه سياق تشكّل مفهومَي: الذات المفكّرة، ومن بعدها مفهوم المواطن العالمي[63] الذي ساهمت الخلفيات النظرية للثورة العلمية الحديثة (الثورة الكوبرنيكية وفيزياء نيوتن لم تأتيا من محض إبداع الغرب بل هناك سياق تاريخي ونظري طويل بدأ باليونان وأغناه المسلمون ثم اللاتينيون في العصور الوسطى قبل أن يتبلور منهجيًّا في العصور الحديثة) في بروزه على طاولة الفكر النظري رغمًا عن أنف الثقافات المحلية ذات النزوع الانغلاقي.

لهذا السبب إذن، يجب أن لا يشكّل لنا تخلّفنا الفكري والنظري الحالي عقدة نقص في الاعتراف بالفضل للفكر النظري العقلاني الحديث في الإسهام المنهجي في بلورة الأسس الفلسفية لمفهوم المواطن العالمي هذا على الرغم من أنّ البعض منّا، نحن المسلمين، لا يكفّ عن القول بفضل عالمية ديننا الإسلامي على الغير وما إلى ذلك من الأقاويل. إنّ خروجنا عن نطاق الإسهام الحقيقي في الفكر النظري منذ عصور انحطاطنا

---

[63] يعود مفهوم المواطن العالمي هذا إلى الفيلسوف الحديث E. Kant الذي دعا إلى سنّ قانون سياسي كوني يحمي حقّ الغرباء حتى لا ترى الدول في حضور الغرباء على أقاليمها فعلًا عدوانيًّا. وهذا ما يعني دفاع هذا الفيلسوف عن فكرة مواطنة عالمية؛ إذ إنّ الفرد يجب أن يتمتع بحقوق بطريقة مستقلة عن انتمائه الوطني والإقليمي. يؤسّس كانط هذا الحق السياسي الكوني (الحقّ الذي ينظّم علاقات مواطن دولة معيّنة مع بقية العالم) على ملاحظة جغرافية، إذ الأرض على شكل مستدير وبالتالي فالناس ينتهون إلى التلاقي بالضرورة. وهكذا فالأرض هي ملك مشترك للنوع الإنساني، فلا أحدَ له الحق طبيعيًّا في أن يكون هنا أو هناك. لذلك، فإنّ حقّ الضيافة يجب أن يُسند إلى كلّ إنسان، لأنّ كلّ مواطن له الحق في أن يُعامل معاملة سلمية تحفظ له كرامته. هكذا فالحقّ السياسي الكوني عند كانط، هو حقّ العلاقات الحرّة والتنقّل الحرّ، مثل حقّ التجارة الحرة، وحق العدالة في المعاملة ثم حق الهجرة. إذن، يحدّد هذا الحق واجب كلّ الدول في ضيافة الغريب وفي عدم معاملته على أنّه عدوّ. انظر: إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، عثمان أمين (مترجم)، ط1 (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1952).

إلى اليوم (وأؤكد أنّنا لا نزال نقع خارج دائرة الفكر النظري: العلمي والفلسفي وحتى السياسي، على الرغم من كلّ ما يقال هنا وهناك من أشياء يكذبها واقع انحطاطنا عن الركب الحضاري) كان ثمنه كلّ هذا التخلف القيمي والمعرفي الذي نرزح تحته اليوم[64]. وإذا ما أردنا العودة إليه فما علينا سوى الانخراط الجديد فيه على أسس علمية ونظرية قبل كلّ شيء (ليس مدخلنا إلى كونية الحضارة العالمية مشكلة دينية بقدر ما هي مشكلة نظرية خالصة علينا فهمها ومعالجتها في أسرع وقت ممكن).

من هذا المنطلق، سنحاول مقاربة جدلية القيم الإنسانية الكونية ودورها في تعارف الناس وتأسيس معنى وجودهم وتنوّعه من دون الركون السلبي إلى الثنائية الشهيرة: نحن/الآخر؛ وذلك من خلال فكّ النزاع بين الخصوصي والمشترك عبر مساءلة طبيعة كونية القيم ومدى حفظها التنوّع الثقافي والديني؛ ثمّ نسائل في الأخير آفة الفهم الذاتي والتحيّز الأيديولوجي في مقاربة إشكالية القيم الكونية.

1. جدلية القيم الإنسانية الكونية أو النزاع بين الخصوصي والمشترك

يُعدّ النزاع بين الخصوصية والكونية، في ظلّ الحديث عن القيم الإنسانية، مستجدًّا فكريًّا وسياسيًّا يكاد يهيمن على الكثير من النقاشات النظرية التي تؤثّث المشهد الثقافي لعالمنا المعاصر بخاصة في ثقافتنا العربية الإسلامية. فقد درج نظّار الحداثة السياسية على أن يعدّوا قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بمنزلة معايير شاملة وكونية، يمكن أن تسود ثقافات كثيرة على اختلافها وتباينها على الرغم ممّا قد يبدو من خصوصيات تفرض على هذه الثقافة أو تلك عدم الأخذ بكونية هذه القيم كما هي. وينبع أصل هذه القناعة من الأطروحة التي تقول بأنّ كلًّا من الخصوصية والكونية ليستا على طرفي نقيض، لأنّ الأصل فيهما هو التداخل والتكامل بينهما. وفقًا لهذا المنظور، يتضمّن كلّ ما هو "خاص" شيئًا من "المشترك". ويحتوي كلّ ما هو "عام" شيئًا من "الخاص"[65].

لكن غالبًا ما لا تتّفق الآراء كلّها حول مثل هذه الأطروحة، نظرًا لمنطقها الاختزالي للخلاف الأيديولوجي القائم بين أنصار كونية القيم الإنسانية المترتّبة عن الحداثة الفلسفية والعلمية، وأنصار الخصوصية الثقافية

---

[64] في هذه المسألة الشائكة يبدو لي أنّه لا محيد لنا من الانخراط الإيجابي في البحث عن أحسن السبل للعودة إلى مسرح التاريخ النظري من جديد عن طريق العلم والفكر العقلاني وبعيدًا عن النرجسية والازدواجية الثقافية التي تنخر ثقافتنا الدينية والسياسية.

[65] محمد عابد الجابري، "تأصيل قيم الحداثة"، رقم 315، انظر الموقع الخاص بمقالات الجابري على الرابط:
http://www.aljabriabed.net/culture10.htm

الذين يرتكنون إلى القول بأهمية المحافظة على القيم الدينية والثقافية المحلية. لذا فعلى الرّغم من أنّ النظرية السالفة الذكر تؤكّد أهمية الانفتاح على القيم الإنسانية المشتركة لأجل الانخراط في الحداثة الكونية (بالنظر إلى مشروعيتها التاريخية والنظرية)، فهناك من يرفضها، بل ويجعل من رفضه هذا تمرينًا فكريًّا لا يكلّ ولا يملّ من ترديد مقولة تعارض الأطروحتين: الكونية والخصوصية، كما هي حال التيارات المحافظة ذات التوجهات الدينية واللاهوتية المحافظة، وحتى عند بعض النزوعات النقدية الموصوفة بما بعد حداثية، وذلك ردّة فعل على عقلانية الحداثة المتّهمة بتأسيس مركزيات أيديولوجية منغلقة (مركزية الذات المفكرة، مركزية الإنسان العقلاني مواطن العالم) وقاصرة على حفظ تنوّع البشرية واختلافها.

فإذا ما أخذنا مثالًا على هذا النزاع القائم بين أنصار الخصوصية ودعاة الحداثة الكونية في ثقافتنا العربية الإسلامية، نجد المقولة الدينية حاضرة دومًا وبقوة في صلبه بحيث تشكّل عصب الخلاف بين الخصمين. ولمعاينة نموذج على ذلك، نحيل إلى موقف محمد أركون الذي رأى أنّ مقاومة التحديث والانخراط في الحداثة الكونية في ثقافتنا الإسلامية، إنّما مردّها الدفاع عن وهم الهوية الدينية الخاصة التي أبدعتها أيديولوجيا الكفاح الوطني ضدّ الهيمنة والاستعمار الغربيَّين. وقد ترتّب عن ذلك تشكّل ما نسمّيه بـ "العائق الهوياتي"[66] L'obstacle identitaire الذي يحول دون تحديث المجتمعات الإسلامية، حيث نصّبت الحداثة خصمًا حضاريًّا يتعيّن محاربته ثقافيًّا وفكريًّا مثلما يحارب المستعمر سياسيًّا وعسكريًّا[67].

يمثّل هذا الموقف نموذجًا فكريًّا محليًّا للدعوة إلى الانخراط في الحداثة الكونية من دون عُقَدٍ ثقافية أو سياسية، تحول دون الاستفادة من مزاياها النظرية والقيمية. غير أنّ مبرّراتها القائمة على الريادة الثقافية والصلاحية العقلانية للحداثة لا تحول دون نقدها على لسان دعاة الخصوصية القيمية والثقافية الذين يستثمرون نقط ضعفها المنهجية المتمثلة في عدم تركيزها للنظر على وجود تفاوت واختلاف قيمي حتى من داخل الكونية نفسها. في مقابل هذه الدعوى، نجد صاحب "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي"[68] لا يتوانى عن القول بأولوية الدفاع عن التنوّع الثقافي باسم الحق في الاختلاف القيمي مع الحداثة الغربية. في السياق نفسه، رفض الأستاذ طه عبد الرحمان دعوى شمولية الحداثة الفلسفية للأزمنة والأمكنة، مثبتًا باستعمال حجّة استقلالية المجال التداولي للثقافات

---

[66] نقصد به الركون إلى حجّة الهويّة للركون للماضي والانغلاق على الذات كما الشأن عند السلفية الدينية والفكرية.

[67] Mohamed Arkoun, *Humanisme et Islam, Combats et propositions* (Paris, Vrin, 2005).

[68] طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).

البشرية، تنوّع القيم الإنسانية وتصادفها بدلًا من تصادمها وسعي بعضها إلى الهيمنة على البعض الآخر. وهكذا، غدت مقولة الخصوصية الحضارية بالنسبة إلى منظوره التداولي خلفية أيديولوجية تروم تأكيد انفتاح الثقافة الإسلامية على الحداثة الغربية من دون أن تفقد مقوّماتها الحضارية والثقافية الخاصة بها؛ وقد عزّزا بذلك الرأي الشائع حول تنافي الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمية.

تدعم هذا الرأي حججٌ كثيرة على رأسها حجّة انهيار المعايير الإبستيمولوجية والميتافيزيقية لليقينيات التي قامت عليها الحداثة العلمية والفلسفية التي تشكّل سند مقولة الكونية المزعومة؛ إذ لمّا عرَف نموذج الذاتية الذي تمحورت حوله الحداثة الغربية نوعًا من الاندحار والانحسار الفلسفيَّين منذ مطلع القرن العشرين، حيث تكشّفَت أزمة العلوم الأوروبية مع هوسرل وظهر انسداد أفق النزعة الإنسانية مع هيدغر؛ فإنّه لم يعد بإمكان "براديغم الذات" الذي تتقوّم به تلك الكونية المزعومة، أن يصمد أمام صعود نموذج نظري جديد تحتلّ اللغة قلبه ووسطه. من هذا المستجدّ النظري الذي لم ينتبه إليه المرحوم محمد أركون، يستقي الموقف السابق لطه عبد الرحمان (الناقد للكونية بما هي أيديولوجيا تحالف الفكر الفلسفي والسياسي الحديثين) قيمته الاستدلالية نظرًا لاستناده على هذا البراديغم اللغوي الجديد[69]. غير أنّ ما يتعمّد طه السكوت عنه هو أنّ نموذج اللغة هذا، ما هو في حقيقة الأمر سوى منعطف نظري لاستمرارية الفعالية العقلانية للحداثة الغربية التي ينتقدها بشدّة على الرغم من توسّله بأدواتها المنهجية (المنطق، وفلسفة اللغة) دون أن يعترف لها بكونيتها النظرية على الأقل.

في واقع الأمر، كلا الموقفين المتنازعين حول مشروعية الحداثة الغربية المزعومة أو عدم مشروعيتها أنّها كونية وما يترتب عليها من قيم كونية مشتركة أو مخصوصة غير مشتركة، كلاهما يرتكبان خطأ منهجيًّا، يتعلّق بعدم الانتباه إلى استقلالية منطق الفكر النظري عن السيكولوجيا والأيديولوجيا والشعوبية والأممية. غير أنّه وللمفارقة، فحتى لمّا اعتمد الأستاذ طه عبد الرحمان هذه الفكرة في نقده المرحومَيْن الجابري وأركون، فإنّه يعيد تكرارها من دون أن ينتبه إلى أنّه يقع في الخطأ نفسه عندما اعتمد النزعة السيكولوجية

[69] نرى النقد الأخلاقي والديني للحداثة العقلانية الغربية عند طه عبد الرحمان ثمرة استفادته من الوسائل المنهجية للبراديغم اللغوي الذي دشّنت به التيارات الفلسفية ما بعد الحداثية القرن العشرين. فهو بذلك لا يخرج عن سياق ما بعد الحداثة منهجيًّا، لكن مضمونًا هو خارج الحداثة وما بعد الحداثة معًا، وهذا ما يُفقد فكره قيمته التاريخية.

ذات اللبوس الصوفي في تقرير الكثير من مفاهيمه التي سبق أن رمى بها الفكر النظري خارج معقوليته[70]. غير أنّ هذا الخطأ يكاد يكون سمة ثقافية لصيقة بتقليدنا الفكري العربي الحالي، إذ إنّ أغلبية مثقّفينا لا يستطيعون أن يروا من المشكلة النظرية المطروحة على أنظارهم سوى تلك الواجهة التي تروق لسيكولوجيتهم النرجسية. في رأينا المتواضع، فحتى لو سلّمنا بصلاحية الحجج التي يعرضها أنصار الخصوصية الثقافية وكذا دعاة الانخراط في الكونية القيمية الحديثة في ثقافتنا العربية، فإنّ مشكلتنا النظرية لن تحلّ، بل ستبقى هي نفسها ما لم نتوجّه إلى مكمنها الحقيقي الذي هو الدين والشريعة الإسلامية، وذلك من أجل استئناف النظر فيهما بالابتداء حيث توقّف سابقًا الكلام الاعتزالي (هل القرآن مخلوق أم هو كلام الله؟).

لكن لِم العودة إلى الدين وإلى علم الكلام المعتزلي منه بالخصوص لفكّ أسرنا النظري فيما يتّصل بمشكلة: موقعنا من الكونية القيمية التي تنتصب أمامنا كجبل ضخم مرتفع؟ الجواب بسيط في ظاهره لكنه عميق ومخيف في مدلوله، وهو كما يلي: إنّ العودة إلى المشكلة الدينية الكلامية (مصدر النص الديني المؤسّس وطبيعته) السابقة في شقّها المتعلق بماهية القرآن بخاصة والنصوص الدينية عامة، كفيلة بأن تظهر لنا إلى أيّ حدّ يمكن أن نؤوّل تلك النصوص حتى تستجيب للمستجدات التاريخية والنظرية منها بالخصوص. ثمّ أيضًا، وهذا هو المهم، لأنّ الحسم والتفريق بين ما هو ديني خالص وما هو مجرّد معارف دينية من اجتهاد الفقهاء والنظّار، كلّ ذلك كفيل بأن يحرّرنا من الكثير من الرطانات الفقهية والاجتهادات النسبية التي تريد أن تتصّب نفسها دينًا خالصًا رغمًا عن أنف التاريخ ومنطق الفكر النظري الذي يتجاوز الميّت من الأفكار بطبيعته، ثم لا يبالي إلاّ بتلك التي تستجيب منها لمعقوليته النظرية الخاضعة بدورها للنسبية التاريخية.

إنّنا نقول هذا الكلام حدسًا لا استدلالًا لكوننا نعي جيّدًا صعوبة الخوض في تفاصيله النظرية والمنهجية في مثل هذا المقام. لذلك، ونحن نسعى لمقاربة إشكالية القيم الكونية بين المنظورين المتصارعين: دعاة كونيّتها وسموّها على الثقافات والشعوب، ودعاة خصوصيتها القيمية واستقلالية الثقافات بهوياتها واختلافاتها؛ فإنّنا لا نزعم امتلاك أطروحة نظرية خاصة بهذه الإشكالية. لكنّنا، وانسجامًا مع إيماننا بمعتقدنا الإسلامي العالمي وبكونية الفكر النظري من جهة أخرى، نؤكد أنّ راهنية الإيمان بالمصير المشترك للإنسانية تفرض علينا نحن المسلمين بالخصوص، من منطلق كوننا شهداء على الناس، أن نباشر إصلاحًا دينيًّا وفكريًّا حقيقيّين

---

[70] انظر نقد طه عبد الرحمان محمد أركون في آخر كتابه: **أصول الحوار في تجديد علم الكلام**؛ ونقده الجابري أيضًا في كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**.

وآنيّين، نتجاوز بهما آفتين خطيرتين تنخران ثقافتنا، هما: نزعتنا النرجسية تجاه ذواتنا، وعقدة نقصنا تجاه الحداثة والعقلانية. فإذا تقرّر لدينا يومًا ما الوعي الكافي بهذا الإصلاح الديني والفكري، عندها فقط ستكون لنا الشجاعة الكافية لكي نقرّر بنضج تامّ أنّ تعارض القيم الكونية مع القيم الخاصّة والمحلّية إنّما هو وهم وسياج يتذرّع بهما الضعفاء لعدم قدرتهم على الانخراط في الإبداع النظري والعملي والفني للحداثة الكونية.

إنّ الانخراط الفعلي الواعي في الإسهام المبدع للفكر النظري (العلم، والفلسفة) ينجم عنه حقًّا تجاوز منطق تصادم الكوني والخصوصي إلى منطق تلاقيهما وتضايفهما، وذلك بعيدًا عن الثنائيات المغلوطة: المحلّي/العالمي، الكونية/الخصوصية. فالنقاش إذنْ حول مسألة القيم الكونية، هو في عمقه حديث عن الدين والعلمانية ومدى قدرة الأديان التوحيدية بخاصة على أن تستجيب للتقدم النظري للإنسان من دون أن تفقد جدواها القيمية والمعنوية في غمرة التطوّر الهائل الذي تحقّقه البشرية في مسيرتها نحو اكتمال منزعها الكوني. يؤدّي بنا هذا الحديث عن النزوع الكوني للإنساني إلى الاستفهام حول ما إذا كان سينفي هذا المنزع الكوني ذلك التعدّد الخلّاق والاختلاف المبدع الموجود بين الثقافات البشرية على مرّ تاريخها.

2. جدلية القيم الكونية أو النزوع الكوني في ظل التنوّع والاختلاف

لئن كانت النزعة الكونية Universalisme سمة العقلانية الحديثة بما هي فلسفة تنشد الصلاحية النظرية الشاملة والمعقولية الثابتة (بالبحث عن القوانين الثابتة والكونية للفهم البشري[71]، كما هو عليه الشأن في ظلّ النزعتين الديكارتية والكانطية الحديثتين المنتميتين إلى براديغم الذات المُشَكِّل للحداثة الفلسفية)، فإنّ النزوع الكوني اليوم يكاد يشير إلى شيء مخالف تمامًا لِمَا كان عليه في ظلّ نموذج الذاتية؛ فالعولمة المعاصرة التي قد أصبحت نوعًا من القدر الإنساني الجديد الذي لا مهرب لنا منه بفعل التطوّر التكنولوجي في ميدان التواصل، جعلتنا اليوم كما لو أنّنا نعيش في قريةٍ واحدة وصغيرة؛ بحيث يستطيع أيّ فرد منّا عبر الشبكة العنكبوتية، وفي أيّ مكان من الكرة الأرضية، أن يتعارف على أيّ أشخاص آخرين في أيّ منطقة أخرى من هذا العالم من دون تكلفة وجهد كبيرين ما خلا التمكّن من اللغات الأجنبية[72].

قد يتجاهل الكثير من الناس دلالة هذا المستجدّ الكوني كما لو أنّه أمر عادي جدًّا، مثلما هي الحال في

---

[71] Clément et autres, Ibid., p 457.

[72] دفع هذا الغلوّ في الاتصال وانتشار وسائله وأساليبه التقنية الأنثروبولوجي الفرنسي C. L. Strauss إلى التشاؤم من نتائجه الكارثية على ما يسمّيه بـ "التنوّع الثقافي" عندما عدّه أساسيًّا لحفظ تنوّع البشرية وضمان استمراريتها ووجودها.

الكثير من أوجه التطورات الأخرى. لكن الحقيقة غير ذلك، إذ يصحّ أن نقول إنّنا قد انتقلنا فعلًا إلى براديغم علمي نظري جديد، تحتلّ فيه اللغة والتواصل والبرمجيات مكانة الصدارة، وهي بمنزلة المحرّكات الإبستيمولوجية والمحفّزات النظرية المخصّبة للكثير من النظريات الفكرية والسياسية وحتى الاقتصادية التي غدت اليوم توجّه القيم والسلوكيات المعاصرة أكثر فأكثر. لكن ما علاقة هذا بموضوع النزوع الكوني الذي قصدنا الحديث عنه في هذا الفصل؟ الجواب بسيط، وهو أنّ التنوّع الذي ننشده في ظلّ هذا الكوني ليس لدينا بعد ما يضمنه، إن لم يتمّ تحييد إرادة الهيمنة الاقتصادية والسياسية التي تغري الدوائر المتحكّمة في مفاصل النموذج العولمي الجديد بمزيد من التحكّم، نظرًا لفائدتيه الاقتصادية والسياسية الكبيرتين.

إنّ الانتقال إلى ما يسمّى "العولمة"[73] La mondialisation (التي هي في حقيقتها نتيجة نظرية وتاريخية مترتبة عن الحداثة التي سبق لها أن جعلت من العلم والتقنية نمط تفكيرها الساعي إلى الهيمنة والسيطرة) ينبغي أن يستثمر جيّدًا وبسرعة ممكنة في اتّجاه تعزيز التنوّع والاختلاف بين الشعوب والثقافات؛ نظرًا لأنّ هذه العولمة لم تقم في الأصل إلّا على تعزيز سيطرة منطلقاتها الأيديولوجية والقيمية وهيمنتها، الشيء الذي يستوجب تلقيحها وتخصيبها بالتنوّع والاختلاف على وجه السرعة قبل أن تفقد الشعوب الضعيفة اختلافاتها الثقافية واستقلاليتها القيمية، حين تؤوّل القوى المهيمنة اقتصاديًّا وسياسيًّا قوانين هذه العولمة لفائدة مصالحها النيوليبرالية باسم الكوني، فتَلْتهم هؤلاء الضعفاء كما تفعل السياسة الأميركية الحالية.

يدفع مثل هذا التخوّف وهواجس أخرى من جنسه بعض النظّار إلى الاعتراض على العولمة في شكلها الحالي على الأقلّ، وذلك بتبنّيهم مقولة "التنوّع الثقافي"[74] التي لا تنفي كونية الإنساني. فقد سبق أن أكّد الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر Claud Levi Strauss، بعد دراساته المتعددة لثقافات الشعوب المختلفة، أنّ وراء تنوّع ثقافات البشر واختلافها البيّن سمات سيكولوجية إنسانية واحدة موحّدة تمثّل العناصر المشتركة بين البشر، والحضارات الإنسانية لا تعمل إلّا على إعادة تركيب تلك العناصر المشتركة في توليفات أخرى.

هكذا فحتى أشدّ الثقافات تباينًا واختلافًا في المعمورة يمكن أن نلاحظ بينها تشابهات محدّدة، هي "ثوابت

---

[73] غالبًا ما تتّهم العولمة في شكلها الغربي الحالي بكونها آليّة اقتصادية وسياسية للهيمنة على العالم باسم حرية السوق الاقتصادية ومقولة حقوق الإنسان التي تخدم هيمنة الاقتصاد الرأسمالي في شكله النيوليبرالي الجديد. لكن العولمة في شكلها الثقافي أكثر إشكالية من نظيرتها الاقتصادية، لأنّها تمسّ القيم الثقافية للشعوب وتؤثّر بطريقة أكثر تعقيدًا من الأولى؛ لذلك يجب مساءلتها وبحث شكلها وخلفياتها لنقدها وتجاوزها إلى أشكال أخرى من الكونيات الأكثر انفتاحًا وسماحًا بالتعدّد والاختلاف.

[74] Strauss. C. L., *Race et histoire* (Denoël, Unesco, réédition 1987), pp 16-17.

بنيوية" Des Invariants structurales مثل النهي عن ارتكاب المحرّم، أو ما يسمّى Prohibition de l'inceste الذي تَحْضُرُه وتمنعه تقريبًا كلّ الثقافات، كثابت بنيوي يعمل على نقل الإنسان من كائن حيّ إلى فرد اجتماعي ثقافي. يقرّ هذا الأنثروبولوجي عن طريق هذا الاكتشاف الجديد أنّ جميع الثقافات الإنسانية تتشابه، ومن ثمّ ليس هناك ثقافة أسمى وأرقى وأخرى أحطّ وأدنى. بل إنّ كلّ ما هنالك هو إجابات متنوّعة ومختلفة للمشكلات الأساسية نفسها. لذلك ليس صحيحًا أنّه يوجد إنسان متوحش وآخر متحضر أو وضيع وراقٍ، بل هنالك فقط اختلافات في طريقة التفكير لا تفاضل بينها[75].

الثابت إذن، بحسب هذا الأنثروبولوجي الفذّ، أنّ الإنسانية في عمقها واحدة وكونية، بينما تنوّعها الثقافي غنيّ لا يعدّ ولا يحصى؛ فهي تتطوّر وتتنوّع في ضروبٍ شتى من مجتمعات وثقافات، وتتقاسم مع بعضها البعض البحث عن تأسيس أساليب وإستراتيجيات مشتركة قصدًا أو من دونه. تلك هي خاصية التنوّع الثقافي وقاعدته التي يدافع عنها كلود ليفي ستراوس ضدًّا عن الفهم الأحادي البعد الذي تقوم عليه العولمة في شكلها الحاضر الذي يؤدّي إلى تقهقر الإنسانية وإفقارها من غناها الثقافي المتنوّع. غير أنّه في مقابل هذه العولمة القاصرة، يقترح هذا الأنثروبولوجي البنيوي مفهوم "الحضارة العالمية" La civilisation mondiale التي هي تحالف للثقافات المتنوّعة القادرة على حفظ خصوصياتها، على أساس أنّ أيّ قيم حقيقية أو أصيلة إنّما تتضمّن في طيّاتها اختلافًا مع باقي القيم الأخرى، فهذا ما يجعل البشرية ترفض أن يذوب بعضها في البعض الآخر دون حفظ تنوّعها واختلافها[76].

إنّ الإنساني في ظلّ العولمة الحالية لم يصل بعد إلى الكونية الحقيقية الضامنة لثرائه وتنوّع ثقافته، بل على خلاف ذلك أصبح يتهدّده فقدان أصالته بفعل الآلة الاستهلاكية الضخمة التي تنصبها له أدوات هذه العولمة: الاقتصادية والتكنولوجية. لذلك فالتوجّه العولمي الحالي لا يأخذنا سوى إلى المزيد من الأحقاد العرقية والثقافية والتعصّب الديني الهوياتي المنغلق بفعل إرادة الهيمنة التي تحفّزه. أمّا أخطر ما يتهدّد الإنسان المعاصر، فهو احتمال تحوّله إلى مستهلك قادر على استهلاك أيّ شيء من أيّ نقطة في العالم ومن أيّ ثقافة من دون مراعاةٍ لاختلافه، فيكون الثمن فقدانه أصالته وتنوّع ثقافته.

هكذا، فقد أصبح النشاط الاقتصادي المعولم، وكذا الإفراط في الاتصال باستعمال التكنولوجيات المعاصرة،

---

[75] Ibid. p19.

[76] Ibid. p 77.

يهدّد الإنساني في اختلافه المولّد للإبداع والمحرز للتقدم الحقيقي الذي ينبني بحقّ على الاختلاف والتنوّع. إنّ عدم اعتبار هذا الاختلاف أو إعطائه ما يستحقّ من الاهتمام، سيجعلنا ذات يوم نعتقد خطأ في أنّ ما هو عادي بالنسبة إلينا هو كذلك بالنسبة إلى كلّ الناس؛ ومن ثم سنصل إلى اعتقاد أخطر عندما نظنّ خطأ أنّ معاييرنا الثقافية هي معايير كونية، فنزعم أنّ ما هو عادي بالنسبة إلينا هو أيضًا طبيعي ومشروع بالنسبة إلى الآخرين[77].

بيِّنٌ إذن أنّ النزوع الكوني كما جاءت به الأنثربولوجيا البنيوية، من خلال دراستها الأساطير الدينية وكذا ثقافات الشعوب البدائية المختلفة، ليس مثله كمثل العولمة التي تروّج لها الدوائر الرأسمالية الاقتصادية المعاصرة؛ بل هو على خلاف ذلك، يعارض منطقها القيمي الساعي إلى محو التنوّع والاختلاف، وذلك من خلال ما يدعوه كلود ليفي ستراوس "الحضارة الكونية" التي تؤمن باختلافات الشعوب الثقافية والقيمية بعيدًا عن الطرح العرقي أو المركزية الثقافية والإثنية. فإذا تقرّر الإمكان النظري لهذا الكوني المحافظ على التنوّع والاختلاف بين الشعوب، فإنّه يسهل تبنّيه عالميًّا بما يحقّق وحدة الإنسانية في مصيرها المشترك كما يدعو إلى ذلك الفيلسوف المعاصر Edgar Morin[78].

إنّ انتقال الفكر الإنساني من طور التفكير اللاهوتي في العصور الماضية إلى طور التفكير العلمي العقلاني في الفترة الحديثة، قد مهّد السبيل إلى تحقّق الكثير من المنجزات المعرفية التقدمية والقيمية والسلوكية، والتي غدت يومًا بعد يوم تفرض على الإنسانية ضرورة أن تتلمّس وحدة مصيرها في تعدديتها. غير أنّ تأسيس الفهم بهذه التعددية الثقافية على منطق التصادم والصراع غالبًا ما يؤدّي إلى الصراع الثقافي والنزاع السياسي المفضيَين بدورهما إلى التحارب والاقتتال. لذا قدّم الأستاذ طه عبد الرحمان بهذا الخصوص فهمًا قيّمًا لهذه التعدّدية القيمية التي يجب تجنيبها منطق الفهم الصدامي، فقد دعا إلى تأسيسها على مبدأ "التضايف" عوضًا عن مبدأ "التصادم" المفضي إلى إرادة القوة والهيمنة المفجعتين[79].

لقد أثبتت الوقائع التاريخية والسياسية أنّ جدلية القيم الإنسانية غالبًا ما تحرّكها النزاعات والمصالح الذاتية،

---

[77] Ibid. p 13.

[78] Edgar Morin & Stéphane Hessel, *Le chemin de l'espérance* (Paris, Ed de Fayar, 2001).

[79] يمكن العودة إلى المحاضر الافتتاحية التي ألقاها طه عبد الرحمان في كلية الآداب في جامعة القاضي عياض بمراكش للموسم الدراسي 2001. نشرة كلية الآداب في الجامعة عند المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش–المملكة المغربية.

كما يقوم التحيّز للفهم الذاتي والأيديولوجي بدور الوقود الذي يُسعر الصراعات الإقليمية والدينية والعنصرية العرقية والثقافية ويؤجّجها في كثير من الحالات: حالة البوسنة والهرسك، وكوسوفو، ورواندا، والصراع الطائفي المذهبي في العراق وفي لبنان وسورية. لذا سنطرح السؤال بخصوص هذه المسألة، فنقول: إلى أيّ حدٍّ يمكن للفهم الذاتي وكذا التحيّز الأيديولوجي أن يقوما بدورٍ حاسم في تدمير كونية القيم الإنسانية؟

3. القيم الكونية أو الإنساني بين آفة الفهم الذاتي والتحيّز الأيديولوجي

تحدّثنا فيما سبق عن جدلية الديني والكوني العقلاني، وقلنا إنّها قد استحالت في الفترة الحديثة إلى انفصال الدين عن العلم والفلسفة؛ فخرج هذا الدين بذلك من ساحة الفكر النظري تاركًا المجال لنموذجٍ جديد في فهم الإنسان. إنّه نموذج اللغة وعلوم الثقافة والتاريخ التي تسعى إلى فهم دلالات الإنساني في معانيه التاريخية والسلوكية والثقافية المختلفة. وقد مثّلت علوم الإنسانLes sciences humaine، في شكلها الحديث، نواة هذا النموذج النظري الجديد الذي يؤسّس دلالة الإنساني على أسس تأويلية ميتافيزيقية أنثروبولوجية، تنهض بتشكيل صورة للإنسان عن نفسه انطلاقًا من الفهم التاريخي والتأويل الذاتي (كما جاء في المدرسة الألمانية) لثقافته وتاريخه، وأيضًا من خلال ذلك الفهم الثقافي العالمي (كما هو شأن المدرسة الفرنسية) الذي انخرط فيه التقليد البنيوي وفلسفة الاختلاف ما بعد الحداثية[80].

غير أنّه، بالتوازي مع ذلك، سرعان ما تربّصت الأيديولوجيا L'idéologie (كما مارستها التاريخانية l'historicité الحديثة حين اعتقدت أنّ التاريخ نموذج نظري قادر على بناء صورة موضوعية بذاتنا الإنسانية: ثقافيًّا وقيميًّا) بهذا الفهم، خصوصًا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ حيث وقعت الدراسات الإثنولوجية والأنثروبولوجية تحت تأثير النزعة الإمبريالية الاستعمارية، فنجم عن ذلك تكريس صورة نمطية عن الثقافات والشعوب الأخرى المختلفة، كان أخطرها التمثلات العنصرية الفاشيّة والنازيّة

[80] من المعروف أنّ التقليد التاريخي الأنثروبولوجي الغربي المنبثق عن النزعة الأنوارية قد غلبت عليه نزعتان تأويليتان: الأولى تعود إلى التنوير الفرنسي ذي النزوع التفهمين الكوني بدءًا بفولتير وروسو وكوندورسي، والثانية تمثلت في النزعة الرومانسية والمثالية الألمانية، حيث غلب النزوع الذاتي والقومي في فهم الثقافة والتاريخ. وقد مهّدت كلا النزعتين بطريقة أو بأخرى لتشكّل النزعة التاريخانية فيما بعد، والكلّ يعرف النتيجة التي أوصلت إليها هذه النزعة الأيديولوجية أوروبا في القرن العشرين من حروب مدمّرة. انظر بهذا الخصوص: كارل بوبر، **بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، عبد الحميد صبره (مترجم)، ط1 (بيروت: دار الساقي، 1992).

التي اجتاحت أوروبا ما بين الحربين العالميتين[81].

إنّ صعود نجم الأيديولوجيا في هذه الفترة تحديدًا، قد عجّل بتأويل التاريخ والثقافة لفائدة أغراضٍ سياسويّة وذاتوية كان أخطرها الاستعمار الإمبريالي للشعوب والدول الضعيفة المختلفة عن النمط الغربي. لقد جرى استغلال الآلة البحثية للعلوم الإنسانية في مطلع القرن الماضي لتبرير ممارسة هذه الأيديولوجيا، وكذا تحيّز الفهم الذاتي للإنسان الغربي ولثقافته المتطوّرة ضدًّا على مصالح الشعوب غير الغربية، مباشرةً بعد التيقّن من انهيار الأسس الميتافيزيقية والفلسفية لمفهوم الإنسان بوصفه "مواطنًا عالميًّا" ذاك الذي بنت عليه الحداثة الأنوارية مفهومها للكوني[82].

هكذا غَدَت الأيديولوجيا في القرن الماضي شبحًا حقيقيًّا حلّ محلّ الديني، فأصبح يتهدّد الكوني الإنساني المشترك في كلّ وقت وحين، خصوصًا بعد نزاع المعسكرين الأيديولوجيين المتخاصمين: الرأسمالي الغربي والاشتراكي الشيوعي الشرقي، إلى أن انهار المعسكر الثاني أمام الأوّل (المعسكر الشيوعي الشرقي)، فتنفّس العالم الصعداء بعد تهديدٍ مستمرّ بينهما بحرب كونية دام لنصف قرن من الزمن. في ظلّ هذا السعار الأيديولوجي المشتعل في هذه الفترة التاريخية، لم تكن للقيم الإنسانية الكونية أيّ قيمة اعتبارية تُذكر؛ غير أنّ بروزها للعلن بدأ لتوّه مباشرةً بعد تحكّم الهيمنة الأميركية على المقدرة الاقتصادية والسياسية للعالم بعد أن انفردت بزعامة النظام العالمي بكثير من الفهم والتحيّز الذاتي لقيمها الليبرالية.

أصبحت مقولة "حقوق الإنسان" في ظلّ هذا النظام الجيوستراتيجي الجديد من الذرائع والحجج التي غالبًا ما تستخدمها الهيمنة الأميركية للتدخّل في شؤون الدول والشعوب الأخرى. بل أخطر من ذلك، غدا الفهم الأميركي لحقوق الإنسان وللقيم الكونية (الفهم القائم على الليبرالية الجديدة المعارض في كثير من الأحيان لثقافات الشعوب غير الغربية) شرًّا ووَبالًا جديدَين على كلّ من خالف طاعة البيت الأبيض ونموذجه في الحياة السياسية والاقتصادية والقيمية. هكذا، غدا الفهم الذاتي للثقافة وللقيم الإنسانية مرّةً أخرى سببًا رئيسًا في النزاع والحروب التي تخوضها الآلة العسكرية الأميركية (حرب العراق الأولى والثانية، وحرب أفغانستان وباكستان على الإرهاب)، حيث غالبًا ما تفرض سياستها في تدخّلاتها الرعناء لدى كثير من الشعوب

---

[81] بيير هنري سيمون، **الفكر والتاريخ**، عادل العوا نور الدين حاطوم (مترجم)، (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، د.ت)، ص 20، 21.

[82] Clément et autres, Ibid., p 257.

المخالفة نموذجية ثقافتها كما لو أنّها النموذج الثقافي والسياسي الاقتصادي الوحيد الممكن تحقيقه تاريخيًّا وواقعيًّا.

لكن، ولمكر التاريخ، سرعان ما كَشَف هذا الواقع التاريخي الجديد مدى خطورة الاستغلال الأيديولوجي للقيم الكونية باسم أيديولوجيا مهيْمِنة؛ وذلك بأن تزعم ثقافة ما، لها من القوّة ما يكفيها لفرض وجهة نظرها على الجميع، أنّها هي التجسيد الحيّ للكوني الإنساني، ومن ثمّ يمكن لها، باسم الدفاع عن هذا الكوني، أن تصادر حقّ قيم الشعوب الأخرى وثقافاتها في الاختلاف والتميّز. في هذا السياق، لقد رأينا جميعًا رئيس أميركا السابق جورج بوش الابن، وهو يخطب في أتباعه اليمينيين وكلّه حماس للقضاء على ما يسمّيه بـ "الإرهاب"، كيف كان يتكلّم بصريح العبارات على أنّه تلقّى تفويضًا من الربّ بالقيام بمهمّة تاريخية تتمثّل في محاربة أعداء العالم الحرّ الإرهابيين[83].

تعدّ هذه الحالة بالنسبة إلينا، بحقّ، نموذجًا تاريخيًّا جديرًا بالاعتبار والتأمّل عندما نريد أن نفهم خطورة تحيّز الفهم الذاتي للقيم الكونيّة. لهذا السبب نرى أنّ مثل هذا الفهم هو أخطر الآفات التي يمكن أن تهدّد مفهومنا البشري للقيم الإنسانية المشتركة؛ فالفهم القاصر والمتطرّف للدين هو من جملة الأشياء السلبية والخطيرة على القيم الكونية والدين نفسه، لأنّ تَطْليق دين ما أو ثقافة معيّنة (جعله مطلقًا روحًا وممارسة) وجعلهما قاعدة ضرورية وإجبارية لجميع الناس في كلّ مكان أو زمان، من شأن كلّ ذلك أن يُنَصِّب ديكتاتورية "كوسموبوليتية" شاملة أو تيوقراطية جديدة غاية في التطرّف والتحيّز الذاتي المتشدّد للدين والقيم معًا. فكم انطبق هذا على الطرفين المتحاربَين من على قمم جبال "تورابورا": طالبان بن لادن المتعصبة للدين "السلفي"، وأميركا جورج بوش الابن المتعصب للفهم اليميني الجديد للقيم الليبرالية!

أمّا في سياقنا الثقافي العربي الإسلامي، فقد ظلّت هذه المسألة (الفهم الذاتي والأيديولوجي) من الأمور التي سكت الناس عليها لأسباب دينية محضة، حتى أصبح التطرف الديني السلفي والاستغلال السياسي للدين أمرًا مقلقًا للجميع؛ بعد ذلك رأينا كيف أصبحت الأصوات تصدح من هنا وهناك للتنبيه إلى مثل خطورة هاتين الآفتين على النسيج الاجتماعي والثقافي للكثير من المجتمعات العربية والإسلامية. فنحن نرى ونسمع كيف يجري تجييش الأتباع الدينيين أو الطائفيين في الحروب الدينية والأهلية الطاحنة في بعض بلداننا

[83] إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة**، حوار مع ديفيد بارساميان، علاء الدين أبو زينة (مترجم)، (بيروت: دار الآداب، 2006)، ص 166.

الإسلامية، حتى من دون أن يعرف هؤلاء الأتباع الأسباب والأبعاد الحقيقية لتلك النزاعات التي ينخرطون فيها بحماس غير واعٍ، سوى ما ألقى فيهم الفقهاء "الفضائيون"[84] المتعصبون (نسبة إلى بعض الفضائيات المحرّضة على الطائفية والتعصّب الديني) من تعصّب طائفي ديني.

لكن، لمّا لم يبرح واقعنا الديني الثقافي والسياسي الإسلامي بعد هذه الحال المزرية؛ فمن أين لنا أن ننخرط بإيجابية وفاعلية في الحضارة الإنسانية الكونية التي ينشدها عالمنا المعاصر، والتي هي على الأرجح لن تكون مؤسّسة على استمرارية التقاليد البالية القديمة التي لا يزال مزاجنا العربي يركن إليها ولا يريد أن يتخلّى عنها على الرغم من تعارض الكثير منها مع روح الدين نفسه قبل العصر الذي نعيشه؟ نطرح هذا الاستفهام الاستنكاري، معتقدين بجزمٍ أنّ إشكالاتنا الثقافية المزمنة ستبقى قائمة ومعلَّقة إلى حين، في ظلّ تحنّط مزاجنا الثقافي المرتهن لشتّى أنواع الاغتراب الذي جعل من شعوبنا وثقافاتنا التقليدية كائناتٍ عاجزة لا تقوى على مواجهة تحدّيات عصرها. إنّ ركون عقولنا إلى التقليد الميّت والاقتيات من جثّته العفنة، لهو أكبر المصائب التي تحول بيننا وبين التحوّل نحو الحداثة والديمقراطية الكفيلتين بجعلنا ننخرط من جديد في الكونية من دون عُقد ولا فقدان لشخصيتنا الثقافية الخاصة بنا[85].

إنّ التحوّل الديمقراطي المؤجّل في وطننا العربي يكاد يكون السبب الحقيقي في جمود هذا المزاج، ولعلّ عدم استجابة القوى المحافظة (أقصد القوى المتحكّمة في مفاصل الحكم والاقتصاد التقليدي الريعي، إضافةً إلى المؤسسة الدينية اللاهوتية الفقهية الرسمية وغير الرسمية) لربيع الشباب العربي وكذا الردّة التي تحصل هنا وهناك، كلّ ذلك يمثّل نماذجَ حيّة على وجود مقاومات مزاجية شرسة للتغيير اللازم، قصد الانتقال إلى أفق الكونية وتحرير قوى الإبداع والطاقات الخلّاقة للشباب العربي المسلم التوّاق إلى العقلانية والحرية الكونيتين؛ فركون البعض منّا إلى التحيّز الأيديولوجي والفهم الذاتي في معاداته بعض قيم عالمنا المعاصر والكونية منها بالخصوص مثل الديمقراطية، لهو دليل على روح الانهزامية والخوف من نسائم تلك الحرية التي لا بدّ من أن تنتشر يومًا ما في أقطارنا العربية، شئنا ذلك أم أبيناه.

فربّما نتفهّم انغلاق الثقافات القديمة على بعضها البعض في ظلّ النموذج الكلاسيكي لجدلية الديني والكوني، نظرًا لضعف التواصل وغياب النموذج العقلاني الحديث، لكن ادّعاء البعض معقولية ذاك الانغلاق

---

[84] عبد الله الغدامي، **الفقيه الفضائي**، ط2 (الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي، 2011).

[85] حليم بركات، **الاغتراب في الثقافة العربية**، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 7.

وصلاحيته في عالم اليوم، وفي ظلّ جدلية القيم الكونية وحقوق الإنسان التي انخرطت فيها الحضارة الإنسانية العالمية المعاصرة اليوم؛ يعدّ كلّ ذلك حماقة تخلو من الذكاء والحسّ التاريخيَّين الضروريَّين لفهم راهنية تلك القيم الإنسانية الكونية المشتركة لأيّ ثقافة محلية كيفما كانت. من هذا المنطلق أرى أنّ بعض القيم الإنسانية المشتركة مثل: الحرية والعدل والديمقراطية والمساواة بين الجنسين، من أهمّ المقوّمات الضرورية للحضارة الكونية الحالية وللأديان نفسها، خصوصًا التوحيدية منها التي تزعم أنّ رسالتها عالمية مثل الإسلام، على أساس أنّ أيّ ممارسة دينية حرّة اليوم إنّما تتوقّف على ضرورة وجود مثل هذه القيم: الحرية، والمساواة، والحق، والعدل، وغيرها.

خاتمة

في الأخير وختمًا لما سبق ذكره، نودّ القول إنّ علاقة الديني بالكوني ظلّت على مرّ تاريخ الفكر النظري متوتّرة، وذلك لسببين في نظرنا على الأقلّ:

- السبب الأوّل: لأنّ منطق النظر العقلي المجرّد كان دومًا مستقلًّا عن منطق الإيمان الديني الوجداني على الرغم من محاولات الجمع بينهما في العصور الوسطى، وهذا ما أدّى إلى فصل الدين عن معقولية الفكر النظري في العصر الحديث، بعد مسلسل تاريخي طويل من البحث عن التوفيق بينهما آلَ في النهاية إلى الفشل، ومن ثمّ كان التفريق بين منطقيهما المتعارضين ضروريًّا لقيام العلم الحديث (نموذج ديكارت، وإسبينوزا، وكانط...). ويمكن التعبير عن هذا السبب بالقول التالي: إنّ استقلال منطق النظر عن منطق الإيمان والعمل معًا، قد أسّست له الحداثة الفلسفية الغربية منذ القرن السابع عشر ميلادية بدايةً مع ديكارت.
- السبب الثاني: لأنّ الاشتغال بالإيمان ليس واحدًا على مستوى المعتقد والممارسة معًا، ظلّ منطق التعاطي السيكولوجي والاجتماعي والتاريخي مع الدين يحكمه النسبي الثقافي والتحوّل التاريخي والتحكّم السياسي؛ بينما استطاع الاشتغال بالنظر العقلي المحض أن يستنبط قوانينَ كونية للفهم والمعرفة في شكل "براديغمات" قابلة للتعديل والتصحيح وحتى للإلغاء والشطْب إذًا ما ظهر خطؤها المطلق (الباراديغم الأرسطي في العلم) وعدم تماشيها مع المستجدّات العلمية الجديدة، وهذا ما لا يسمح به منطق الدين إلى اليوم.

بموجب هذين السببين، ظلّت العلاقة بين الديني والكوني جداليَة إلى أن طُرد الدين من نطاق الفكر العلمي

الفلسفي في العصر الحديث (بروز العلمنة الشاملة للمعرفة)؛ لكن ومع تقدّمنا نحو اللحظة الراهنة، مع انحصار الكثير من مقولات الحداثة الكلاسيكية (النزعة الإنسية والعقلانية الأنوارية)، عاد المعطى الديني ليطفوَ من جديد على ساحة النظر العقلي خصوصًا مع تشكّل البراديغم التاريخي اللغوي في فهم الإنساني. هكذا أصبح الديني يفرض نفسه من جديد في ظلّ انحصار المدّ الأيديولوجي وسيادة مقولة القيم الكونية وحقوق الإنسان، ونوعًا من ردّة فعل الثقافات التقليدية أيضًا على صدمة العولمة وغزو القيم الاستهلاكية النمط الغربي الأميركي في الثقافة.

دفعت هذه المستجدّات النظرية والتاريخية وغيرها إلى أن يعود الدين إلى النقاش النظري مرّةً أخرى بعد قطيعة نظرية معه لمدّة ثلاثة قرون، لكن بلباس سياسي حقوقي تصدّرته شعارات محاربة الإرهاب هذه المرّة. غير أنّ ما سيُسَجّل لعودة الديني إلى الساحة الفكرية هذه المرّة، هو مدى تحامل النزعة "النيوليبرالية" الغرب – أميركية في صيغة اليمين الجديد مع بوش الابن على الإسلام بالخصوص، وكأنّ التطرّف الديني هويّته الوحيدة هي الإسلام.

إذن، ليست العودة إلى الديني في شكلها الرّاهن سوى ثمرة سيادة تصوّرات صدامية للقيم الإنسانية، من قبيل: أطروحة "أفول الغرب" لفيلسوف التاريخ والحضارة أسولد شبنغلير، وتصوّر "صدام الحضارات" للمفكّر الأميركي صامويل هينتينغتون، ومقولة "نهاية التاريخ" أيضًا لفرانسيس فوكوياما. لقد قامت هذه التصوّرات الفلسفية المعاصرة ذات الخلفيات الصدامية للثقافات والقيم الإنسانية، بدور كبير في بلورة وعي شقيّ في فهم "ماهية" الحضارة الإنسانية الكونية الجديدة؛ وهذا ما نتج منه تنصيب قيم الرأسمالية الليبرالية ثقافة كونية نهائية للإنسان، ترى في كلّ ما من شأنه أن يخالفها منظورها القيمي عدوًّا كونيًّا يريد أن يقوّضها من أساسها مثل الإسلام. ولَعمْري كم هذا فاحش الخطأ إذ تمّ تطليق قيم ثقافة واحدة (الرأسمالية الليبرالية) وتنصيبها عالمية كما لو أنّها مشتركة للعالمين!

من هذا المنطلق نرى ضرورة تنسيب القيم الإنسانية، وذلك لارتباطها في الأساس بثقافات مختلفة، حتى تجد فيها جميع هذه الثقافات نفسها من دون إقصاء أو هيمنة. إنّ هذا الدرس لهو أحسن ما يمكن استخلاصه من تطرّف النموذج الثقافي الأميركي المعَوْلم في عصرنا الراهن، حيث ستكون نسبية الإنساني في ظلّ تعددية قيمه وثقافته شأنًا يحول دون تَغوُّل ثقافة واحدة على باقي الثقافات الأخرى.