

جدل أخلاقي - العقلاني في فلسفة الحداثة الغربية

محمود حيدر^(*)

يسعى هذا البحث إلى قراءة سؤال الأخلاق، انطلاقاً من النافذة المعرفية للمنجز الفلسفى الغربى وتطوراتها بدءاً من كانط وصولاً إلى فوكو وهابرماس. يهدف الباحث من خلال مسعاه، إلى بيان العلاقة الإشكالية بين مفهومي العقلانية والأخلاقية، والسباق الذى اختل菊 بيازائهما بين التيارات الفلسفية الحداثية قرابة ثلاثة قرون متصلة . على أن المنطقة المحورية في جدليات العقلاني - الأخلاقي في الحداثة الغربية هي المال الإنحداري الذى بلغه سؤال الأخلاق . لاحظ الباحث أن ثمة عودة إلى الكانطية في صيغتها البكر، مشيراً إلى ضرورة الأخذ بالكانطية كمعيار للخير في الألف الثالث من خلال القاعدة الشهيرة: تصرف كما لو أنك تستطيع أن تجعل من مبدأ فعلك قاعدة كونية.

^(*) باحث في الفكر السياسي والفلسفى.

حين مضى إيمانويل كانت ليسأل "ما هي الأنوار؟"، كان على يقين من أنَّ مهمته تتعدي مقام التعريف. فهو لم يكن يتغى الاكتفاء، وحسب، بتصنيف ماهية الأنوار، وإنما توخَّى قراءة سيرورة التجربة كما هي في صعودها وهبوطها، وفي أنظمة القيم التي أطلقتها سحابة الفترة التي عايشها فيها.

جاء السؤال الكانطي ليفتح على ممارسة فلسفية لا تُبقي الأنوار بمنأى من فضاء النقد. جاء بالسؤال لينقد الخلاء الأخلاقي الذي تسبَّبت به العقلانية الصارمة. لذلك سيرى إلى الأنوار بما هي خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول فيها عن وجوده . والقصور، - على رأيه - ، هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان) بمعزل عن الآخرين. أمَّا الإنسان القاصر فهو المسؤول عن قصوره لأنَّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنَّما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين". ثم أطلق كانت أطروحته الشهيرة كمحاولة لاجتياز التشخيص الذي راح يأخذ بناصية الأنوار: "لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك" ، وكان ذلك بحق هو شعار عصر التنوير.

لم يتوقف كانت عند هذا الحد. فوجد أنَّ كمال الأنوار لا بد له من عقلانية مشروطة بالطاعة. كان يقول "فكُروا قدرَ ما تشاوون وفيما تشاوون، ولكن عليكم أن تطيعوا". وسيؤخذ عليه فيما بعد، بأنَّه زاوَّجَ بين حرية الفكر وطاعة الحاكم. - وهنا ليس بالضرورة كما يتبيَّن من تأويلية كانت للطاعة أن يكون الحاكم شخصاً بعينه؛ فسيتبَّئن لنا في ما بعد أنَّه يقصد القانون أو المؤسسة بوصفهما الناظم العام لحركة الأفراد وسلوكهم في الاجتماع أكثر مما يرمي إلى شخصنة المطاع - لكن هذا الإشكال المكسو بالغموض، هو الذي شاع يومئذ، حيث ستضاعفه الظروف التي حكمت ظهور الأطروحة الكانطية، لجهة أنَّ صياغتها تمتَّ في بلاط الملك فريديريك ملك بروسيا. ومع أنَّ لكانط حجَّه في قوله أنَّ تحديد الحرية لا ينافق التنوير إذا أحسِنَ استعماله، فإنَّ غاية "ناقد العقل

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

المحض " من وراء أطروحته، كانت حفظ الأنوار العقلية بالأخلاق العملية. وهو ما يسوغه في مقالته لناحية "أن الاستخدام العام لعقلنا لا بد أن يكون حرّاً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر، في حين أنَّ الإستخدام الخاص لعقلنا لا بد أن يخضع لتحديد صارم جداً دون أن يكون ذلك من المواتع المحسوسة في "طريق التنوير".^(١)

مع ذلك، ظلَّ التأويل الكانطي لحقيقة الأنوار مثار جدال على امتداد قرنين متصلين حتى يومنا هذا. لكن التطورات الفلسفية التي أعقبت ثورة كانت ستتمثل في ياشكاليات لا نهاية لها في ثنائية العقل / الأخلاق. وسيأتي زمن لاحق في الغرب تسود فيه قاعدة: "كل ما هو عقلي فهو واقعي". ومع هيغل ستبدأ رحلة جديدة تزوج الأنوار بالحداثة بوصف الأنوار روح هذه الحداثة. وكما سيظهر تاليًا فإنَّ الغالب في الحداثة الغربية المتأخرة أنَّها نظرت إلى العقل وتعاملت معه، بما هو أداة صارمة، وحيدة لصناعة أزمتها، أو ما يمكن وسمُّها بنطاقها الجيو- معرفي والحضاري.

هل يجوز القول: إنَّ انقلاباً على الكانطية تمَّ باسم العقلانية الحالصة، على يد الذين جاؤوا بعده كهيغل وماركس وفرويد ونيتشه على وجه الخصوص، ثم أولئك الذين ورثوا هؤلاء أمثال لوكاش، ودوروكهايمير، فضلاً عن هيوم، وهوسرل، وهайдغر، وباشلار، وليفي ستراوس وفووكو؟.

سوف يبدو الجواب مُستصعباً لأنَّ المذكورين كانوا على تفاوت مقيم فيما بينهم في كثير من النزوعات والاجتهادات والأفكار والنظريات. غير أنَّ مشتركاً ظلَّ يصلُّهم وهو أنَّهم أعادوا تقديس العقل المجرَّد، وأجروا ضرباً من الفصل عن الأخلاق، فضلاً عن الدين، سيكون له آثارٌ حاسمة على التاريخ اللاحق للعقل الحداثي الغربي.

على أنَّ كانت الذي نقل الإهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل؛ أي إلى نطاق التجربة الإنسانية

المباشرة، إنما كان بذلك ينزلُ الفكر من حدود المتنق المجرد، إلى حدود منطق الأحداث، وصلتها بعقل الإنسان من جهة، وبعمله من جهة أخرى. فمنذ أن أطلق شعاره الثلاثي: ماذا يمكنني أن أعلم؟ ماذا يمكنني أن أعتقد؟ ماذا يمكنني أن أفعل؟... كان يقلب أساس التقليد الفلسفـي كلـه. إذ ينتقل التفـلسفـ من مهمة ادعاء الكشف عن الحقيقة، والحقيقة المطلقة، إلى مهمة التساؤل الأساس عن معيار كلـ حقيقة، والحقيقة المطلقة ذاتها، وعن معيار العمل (الأخلاق والسياسة)، الذي يرتكز هو بدوره على حدود المعرفـة. غير أنـ كـانتـ الذي وعـى مهمـتهـ فيـ الـبـحـثـ عـنـ الشـكـلـ مـنـذـ الـأـصـلـ،ـ كانـ فيـ الـوقـتـ ذاتـهـ يـتـمنـيـ أنـ يـقـدـمـ المـضـمـونـ كـذـلـكـ.ـ فـمـنـ حـيـثـ إـنـ الـهـدـفـ التـقـلـيدـيـ لـلـفـلـسـفـةـ هوـ "ـاـكتـشـافـ الـحـقـيقـةـ"ـ،ـ وـكـأنـ لـهـ وـجـوـداـ مـسـتـقـلاـ عـنـ الـعـقـلـ وـالـإـنـسـانـ،ـ أـرـادـ كـانـطـ أـنـ يـكـشـفـ عـنـ "ـشـكـلـ"ـ الـذـيـ بـهـ يـمـكـنـ أـنـ تـمـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـعـنـ قـوـانـينـ هـذـاـ الشـكـلـ.ـ وـهـوـ فـيـ هـذـاـ كـانـ يـهـدـمـ اـدعـاءـ عـزـيزـاـ عـلـىـ الـفـلـاسـفـةـ مـنـذـ قـدـيمـ الزـمـانـ،ـ بـإـمـكـانـ بـلـوغـ حـقـيقـةـ مـفـصـولـةـ عـنـ الـفـعـلـ،ـ وـبـيـنـيـ بـدـيـلـاـ عـنـهـ فـيـمـاـ سـوـفـ يـسـمـىـ مـسـتـقـبـلاـ "ـنـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ"ـ.ـ لـقـدـ حـاـوـلـ كـانـطـ جـادـاـ أـنـ يـقـيـمـ سـلـطـةـ الـمـعـيـارـ،ـ الشـكـلـ،ـ مـقـابـلـ سـلـطـةـ الـمـطـلـقـ،ـ الـمـضـمـونـ.ـ وـبـذـلـكـ فـتـحـ طـرـيـقـ وـاسـعـاـ أـمـامـ الـعـلـمـ،ـ مـنـ جـهـةـ لـبـنـاءـ مـضـامـينـ جـزـئـيـةـ،ـ وـحـقـائـقـ نـسـيـةـ،ـ وـأـمـامـ الـفـلـسـفـةـ الـجـديـدةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ لـتـنـازـلـ عـنـ حـقـ اـمـتـلـاكـ الـمـطـلـقـ،ـ وـالـتـرـاجـعـ نـحـوـ أـصـوـلـ الـمـشـكـلـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ وـالـسـلـوكـيـةـ،ـ دـوـنـ تـورـطـ بـمـضـامـينـهـاـ الـخـاصـةـ.ـ لـذـاـ كـانـ جـهـدـ كـانـطـ يـنـصـبـ بـالـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ عـلـىـ عـمـلـيـةـ تـحرـيرـ أـوـلـىـ لـلـفـلـسـفـةـ مـنـ طـغـيـانـ الـلـاهـوتـ الـدـيـنـيـ مـنـ نـاحـيـةـ،ـ وـطـغـيـانـ الـمـطـلـقـ الـفـلـسـفـيـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ،ـ وـإـنـ كـانـ يـصـعـبـ التـميـزـ بـيـنـهـمـاـ عـنـدـمـاـ نـوـاجـهـ الـفـلـسـفـاتـ الـوـثـوقـيـةـ السـابـقـةـ عـلـىـ كـانـطـ.ـ لـقـدـ كـانـتـ إـذـاـ بـدـاـيـةـ رـحـلـةـ الـمـوـقـفـ الـنـقـدـيـ هـيـ فـيـ هـذـاـ تـحرـيرـ الـذـيـ بـدـونـهـ مـاـ كـانـ لـطـرـيـقـ النـقـدـ أـنـ يـشـرـعـ أـبـوـابـهـ أـمـامـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ لـتـحـقـيقـ مـرـحلـتـهاـ الـإـنـطـلـاقـيـةـ نـحـوـ الـعـلـمـ وـالـتـجـربـةـ.ـ⁽²⁾

فكرة "الواجب" كأخلاق عليا:

لم تكن رؤية كانط للأثار خارج الدائرة الكبرى لرؤيته الوجودية. لهذا جاء "نقد العقل الممحض" ليضيء على قضية من أعقد القضايا التي ستكون مدار السجال الفلسفي في غرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عنيها بها قضية توحيد الأخلاق بالدينين. على هذا الحِيَز تقوم الرؤية الكانتية على فكرة الواجب. وهي على ما نعرف، كانت الفكرة المحورية في أطروحته لا على الصعيد النظري فحسب، بل على الصعيد العملي أيضاً. فقد تميزت حياة كانط بالتقيد الصارم بالواجب. ويمكن تلخيص نظرته الخلائقية بأنّها دعوة إلى تأدية الواجب كغاية في ذاته، أي لا لشيء سوى كونه واجباً. والناس، - عنده - يعرفون الواجب بفطرتهم، وهو يدُّهم على ما ينبغي فعله في هذا الظرف أو ذاك. وقد عبرَ كانط عن هذا الواجب غير المشروط بقوله: "إنَّ على المرء أن يفعل للآخرين ما يريد أن يفعلوه له؛ أي أن يؤدّي الفعل الذي يتمنى أن يصير مبدأ عاماً(...)" وهكذا فإنَّ الدافع الأعلى للعمل الخلقي عند كانط هو الواجب من أجل الواجب؛ أي كغاية في ذاته، وليس الواجب الذي يسفر عن مكافأة أو ثناء أو إطراء ، وإلا انحطَّت الأخلاق عن رتبتها⁽³⁾.

بدءً من هذه القاعدة الأخلاقية الفلسفية سوف تمضي فكرة الواجب من أجل الواجب إلى مداها الأقصى. لم يكتفَ كانط بما تؤديه الفكرة من أفعالٍ أخلاقية عامة، فقد سعى إلى عقد رباط وثيق مع الدين بوصفه الفضاء الجامع للعقلاني والخلقي في آن. ثم راح يسأل عن التبرير الأعلى للواجب؛ أي هل يجوز أن يضحي المرء بكل شيء من أجل الواجب ولا يحصد، بالضرورة سوى الخيبة؟ ويجب أنَّه لا بد من أن يكون ثمة تبرير آخر لهذه التضحيات، هو ما يعده على الحياة معنى. ويجد كانط هذا التبرير في السعادة. لكن هذه السعادة هي من النوع الذي لا يتحقق تماماً إلا في حياة ثانية. عند هذه النقطة بالذات يجد كانط طريراً من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين.

فالسعادة كمكافأة على الواجب غير ممكنة بعيداً عن كائن خلقي أعلى يضمنها. هكذا يفترض الإيمان بالخير الأعلى، أي بالفضيلة والسعادة، إيماناً بوجود الله (...).

هكذا رأينا مع كانت أنّ معايير "الدين هو الأخلاق" تفترض وجود الله، وهي تعني أنّ المحتوى الوحيد للدين هو السلوك الفاضل القائم على فعل الواجب كغاية في ذاته وإطاعة صوت الضمير كما لو كان صوت الله. لكن سيأتي بعد كانت من يتقدّم بنظرة أخرى تجعل من الدين أخلاقاً من غير أن ترى ضرورة لوجود الله. من أبرز دعاء هذه النظرة المفكّر والفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ الذي عاش في القرن التاسع عشر وأحدث أثراً كبيراً حتى وقتنا هذا⁽⁴⁾.

وحتى لا نمضي في المنحى الذي رأى إلى فيورباخ كنقيض لـ"كانت" في رؤياه للدين والأخلاق لا بد من ملاحظة إنّ رؤية فيورباخ للدين، ولصلة الدين بالأخلاق، وأيهما أسبق على الآخر، قد مرّت بأحقاب متفاوتة. وهذه الأحقاب هي بمثابة مراتب يمكن رصدها في أربعة تطورات، تعكس أربعة مفاهيم في فهمه لطبيعة الدين.

الأول تمثّل في "جوهر المسيحية"، حيث قدّم تصوّراً للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بـ"جوهر الإيمان عند مارتن لوثر" الذي يُعدُّ مرحلة انتقالية بين "جوهر المسيحية" وكتابه "جوهر الدين" وـ"محاضرات في جوهر الدين" اللذين يمثلان المرحلة الثالثة في تفكيره. بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها في كتابه: (Théogony) الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن "الدين عند فيورباخ".

ما يهمنا هو المرحلة الأخيرة في تفكير فيورباخ الديني. حيث يُظهر فيها بوضوح أكثر الإرتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضّرة وضفت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان. وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين، - كما ظهرت في المراحل السابقة - طوّر فيورباخ افتراضاً شَعْرَ آنه أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للتطور الديني. ففي كتابه: "التيوجونيا"، الصادر

عام 1857م، أشار - على سبيل المثال - إلى إدراك الإنسان لمُثله العليا لاعتماده على كائنات أخرى، يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

وطبقاً لهذا الرأي، فقد ادعى الإنسان أنَّ رغباته يمكن الحصول عليها. ولذلك يجعل هذا الافتراض صحيحاً، نَظَرَ البَشَرِ إلى آلهتهم على أنَّهم المكمّلون والضامنون للرغبات البشرية. فنشأة الآلهة لا تكمن، - فيما يرى فيورباخ - ، في اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن في حافر إيجابي يقوم على افتراض أنَّ الرغبات والأمنيات البشرية تتفق وطبيعة العالم. وثمة من قارئه من رأى أنَّ فيورباخ نشر كتابه: "التيوجونيا" من أجل إيجاد توافق بين "إنسانية" "جوهر المسيحية"، و"طبيعية" "جوهر الدين". حاول فيورباخ أن يعثر في مفهوم الله على العناصر الإنسانية والطبيعية. فالإنسان بهذا المعنى حين يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة، يُسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليهما، "أي على الطبيعة". ورغم ذلك، فإنَّ فيورباخ كما يعتقد ريرдан B.M.Reardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان. ولهذا يضع فلسفته في تيار "الفكر الديني في القرن التاسع عشر" في كتابه الذي يحمل الإسم نفسه. ففيورباخ ليس مستهزئاً بالدين؛ ذلك لأنَّ الجانب الديني للحياة ليس عبثاً، وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته. وذلك لأنَّ موضوع الدين الرئيس هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدي صور الألهوت غير المتناسقة. "فالله انعكاس للإنسان على ذاته⁽⁵⁾.

سوف نجد الرأي نفسه لدى جون لويس الذي يرى أنَّ "فيورباخ كان رجلاً متدينًا إلى أبعد الحدود، ومن ثم فإنَّ ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أيَّة مادَّية سابقة. فهو لا يحقر الدين، وإنما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة"⁽⁶⁾. وفي هذه الدلالة من فهم الأطروحة الأخيرة لفيورباخ حول الدين، لا يبدو لنا على الراجح أنَّ هذا الأخير حاد كثيراً عن الكانطية، وما كانت عليه أحوالها حيال الدين.

والآن لنعد إلى كانت لسؤال عما إذا كان الفيلسوف الألماني لا هو تأكيداً كسواء من فلاسفة الألهوت المسيحي؟.

ثمة من الدارسين من لا يفضل خلع هذه الصفة على كانت؛ ذلك لأنَّ الأخير رفض المناقشات التقليدية أو الميتافيزيقية على وجود الله في كتابه: "نقد العقل المحسن" ، لكنَّه سبَّبَ في كتابه: "نقد العقل العملي": "إنَّ افتراض وجود الله ضروري للحياة المنطقية". ومن جهتنا نزعم أنَّ هذا الافتراض ليس برهاناً كانطياً؛ بمعنى كونه نتيجة مناقشة نظرية، إنَّه إفتراض عملي. فالأخلاق تستدعي الإيمان بالله في التحليل الأخير، وذلك للمزاوجة بين الفضيلة (الواجب) والسعادة. وهذا ما سُميَّ به "البرهان الخلقي" على وجود الله. وهو إفتراض لا تستقيم الأخلاق الكانتية إلا به⁽⁷⁾. وعلى أي حال، فإنَّ نظرة كانت إلى الدين على أنَّه أخلاق، لا تعني إنكار وجود الله وإحلال بدليل محله، كالإنسانية، وإعلان الأخلاق ديناً. ومع أنَّه (كانت) لم يمارس، - حسب الدارسين -، الطقوس الدينية، ولا الصلوات، ولا نما صوفياً. إلا أنَّه نظر إلى الخبرة الخلقيَّة كما لو كانت الخبرة الدينية الوحيدة. فالدين الصحيح، - وكما يبيِّنُ كانت نفسه -، هو الحياة الخلقيَّة التي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله لأنَّه الواجب. وكل شيء غير طريقة الحياة الخلقيَّة يطن الإنسان أنَّه قادر على فعله لإرضاء الله هو، - في نظر كانت -، محسن وهم ديني وعبادة زائف لله. وعندَه أنَّ المؤسسات الدينية قد تكون بعيدة جداً عن الدين الحقيقي. في حين أنَّ الكنيسة الحقيقية كيان غير منظور، يمثل الاتحاد الروحي للناس جميعاً في الفضيلة عبر الخدمة الخلقيَّة لله⁽⁸⁾.

يستفاد من ذلك، على الجملة، أنَّ الإنسان عند كانت هو كائن عاقل؛ وبما أنَّه عاقل فهو كائن أخلاقي، وبما أنَّه أخلاقي فهو كائن دين. ولهذا فإنَّ البحث في المسألة الدينية عنده لا يقوم إلا على دراسة مسبقة للأخلاق. في كتابه: "تأسيس ميتافيزيقاً الأخلاق" يبدأ كانت بطرح الضرورة القصوى لبناء فلسفة أخلاقية خالصة ومطهَّرة من كل

ما يعود إلى علم النفس و"الأثربولوجيا"؛ ولهذا السبب يعود إلى الوعي المشترك والعادي لسؤاله حول موضوع الأخلاق ، فيجد أنَّ هذا الوعي المشترك يعتبر الإرادة الخيرية الشيء الوحيد الذي هو خير ذاته أخلاقياً. وإنَّ هذه الإرادة لا يُحكم عليها من خلال نجاحاتها، بل فقط من خلال نيتها ومساعها. والذي يجعل من إرادة ما، إرادة خيرية هو أفهم (مفهوم) الواجب، فتصبح الإرادة الخيرية هي التي تفعل إقراراً للواجب وليس وفقاً له فقط. ذلك لأنَّ القيمة الأخلاقية للفعل، - إقراراً للواجب - ليست في الهدف الذي يتوصل إليه الشعار الذي يقرره. وهذا الشعار لا يتعلَّق بواقع موضوع الفعل، بل يتعلَّق فقط بمبدأ الإرادة الذي لا يخضع لأي موضوع من موضوعات الميَّل (Pendant). من هنا يصبح "الواجب ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون. وما يشكِّل الإرادة الخيرية هو أساساً خصوصها للواجب، وليس تعارضها مع الميَّل. وهنا لا يقصد كاط بالضرورة أنَّ الميَّول عند الإنسان هي كلَّها سيئة، ولكنَّه يرفض أن تشكِّل هذه الميَّول شعارات الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذي يساعد في إنجازه ميَّلٌ ما. ولكنَّه يرفض الفعل القائم فقط على الميَّل؛ لأنَّ الإرادة الخيرية هي التي تطيع الواجب مهما كان هذا الميَّل⁽⁹⁾.

لقد أخضعت مقوله الواجب عند كاظن إلى تأويلات لا حصر لها. سوى أنَّها لم تغادر النقطة المحورية التي أسَّت لكل تلك التأويلات. هذه النقطة بوصفها المشترك الداخلي للدين والأخلاق، والله، وفطرة الكائن العاقل. ثمة من قدَّم الدين على الأخلاق؛ أي بوصف الأخلاق ناتج الفضاء الديني الامتناهي، وبوصف هذا الأخير، ناتج الوحي الإلهي. وثمة منْ: وجد أنَّ علاقة الدين بالأخلاق عند كاظن هي كعلاقة الأثر بالسبب. وما قيل عن بحثه في الدين على أنه تبرير للدين المسيحي هو أمرٌ مشكوك فيه، - حسب وجهة النظر هذه - ، ذلك لأنَّ تناوله الدين المسيحي

بالذات كان من باب ما يجب أن يكون، وليس من باب ما هو قائم؛ لأنَّه دافع عما يجب أن يكون الدين المسيحي، وليس عما هو في الواقع⁽¹⁰⁾.

إلاً أنَّ هناك من المؤوَّلين من لم يفصل الدين عن الأخلاقية الكانطية التي وردت في جملة مصْفَاته، وخصوصاً في "نقد العقل العملي"، و"ميافيزيقاً الأخلاق". صحيح أنَّ كانت لم يعطِ أهمية للأديان التاريخية. وفلسفة الدين عنده ليست فلسفة هذا الدين أو ذاك، بل هي فلسفة كل دين، إلاً أنَّه تكلَّم على فلسفة الدين الطبيعي. وفي حين كان الدين الطبيعي في القرون الوسطى يعني البراهين الفلسفية أو الميافيزيقية على وجود الله، صار مع كانت يعني إفتراض وجود الله كضرورة للحياة العملية أو الخلقية. وقد تأثَّر كانت في أفكاره الدينية بأفكار عصر التنوير في أوروبا، خصوصاً بعقلانية الربوبيين. حيث إنَّ الربوبيين، - كما هو معروف - قد خفضوا الدين إلى تعاليمه الخلقيَّة، ولم يوافقوا على المحاكمات اللاهوتية بين مختلف الفرق المسيحية. ثم اشتَدَّت تلك النزعة في القرن الثامن عشر بين مَنْ سُمِّيَّ بـ"المفكِّرين الأحرار" الذين رفضوا سلطان التقاليد، وأعلنوا الاحتکام إلى العقل. واتَّخذت (هذه النزعة) شكل الدعوة إلى فصل الدين عن الميافيزيق، وجعله ديناً خلقياً. فالربوبيون عقلانيون آمنوا بالله، لكنهم أنكروا الإيمان بالوحي الديني⁽¹¹⁾.

وأياً كان رأي القائلين بالتزام أو عدم التزام كانت بال المسيحية كلاهوت، أو بموافقتها "المفكِّرين الأحرار" في إنكار الإيمان بالوحي الديني، أو عدم موافقته لهم، فإنَّ الكانطية منحت جلَّ حقولها لثنائية الدين / الأخلاق. وجعلتها ضمن إطار الموضوعات الكبرى لفلسفة الدين. والأهم من كل ذلك أنَّ السؤال الكانطي في العقل والأخلاق والدين سيؤسس لرحلة مفتوحة من الأسئلة التي أخذت بها الحداثة منذ ثلاثة قرون، ولم تنفك عنها إلى الآن. فإذا كانت الأشياء في العالم، من حيث هي كائنات لا تستقل بوجودها، تفترض علَّةً عليها تفعل وفقاً لغايات، فإنَّ الإنسان، - بحسب الكانطية - ، هو

الغاية الأخيرة للخلية. وذلك لأنَّه بدون الإنسان فإنَّ سلسلة الغايات المتوقفة بعضها على بعض لن تكون مؤسسة تأسيساً كاملاً. وفي الإنسان وحده، أو فيه وحده بوصفه ذاتاً للأخلاقية ، يمكن العثور على التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية⁽¹²⁾.

لا يتوقف الأمر على عمومية الأطروحة الكانتية. ولسوف يتجه البحث في المساجلات اللاحقة إلى سياق من القراءة ينظر إلى الدين والعقل والأخلاق على أنها ثلاثة فارقت النقد لتدخل في فضاء التأويل اللامتناهي. وثمة من رأى أنَّ مثل هذه المفارقة لو حصلت لاقامت الحد على النقد.

كان السؤال لدى عدد من أقطاب الفلسفة المعاصرة أمثال: غادامير، وهابرماس، وريكور هو أين تقع الكانتية من النقد والتأويل؟؛ وهل يمكن الإستنتاج أنَّ كانط اختار النقد بدليلاً عن التأويلية السائدة ؟ وبالتالي، هل يمكن العثور لدى كانط على ضربٍ من التأويلية الفلسفية؟ أم أنَّ النقد الذي ارتضاه عنواناً لفلسفته وشعاراً لعصر برمه، لا يمكن له أن يتلقي مع أية تأويلية ممكنة؟.

سعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور إلى بيان أنَّ كانط كان صاحب تأويلية فلسفية. وربما ذهب ريكور إلى حكم كهذا ليتمكن من استعادة كانط على النحو الذي يسدِّد ممارسته الهرمنيوطيقية لتحقيق فهم حديث للثلاثية الكانتية. لقد اتكَّأ ريكور في حكمه هذا على كتاب: "الدين في حدود عقل مجرد" الذي نشره (كانط) سنة 1993. وينطلق من أنَّه "ليس بوسعنا أن نعتبر الكتاب المشار إليه امتداداً لمنطقة النقد التي رسمتها مؤلفات كانط النقدية، بل يجدر بهذا الكتاب أن يحمل عنوان: "تأويلية فلسفية في الدين". في حين راح من يخالف ريكور في قراءته لكانط ليبيئَ أنَّ الفيلسوف الألماني ليس صاحب تأويلية فلسفية في الدين. بل إنَّه على وجه الدقة صاحب فلسفة حكم.. ثم إنَّ كتاب: "الدين في حدود عقل مجرد" ليس تأويلية للدين مثلما ذهب إلى

ذلك بول ريكور. بل هو قراءة عقلية، أي أخلاقية للدين. وهي قراءة لم تكن، حسب دنيس توارد تنشغل بالدين في تاريخيته، ولا في نصيّته التي تخصّه، وبالتالي، ليس يسعنا أن نعتبر الدين عند كانط ضرباً من الآخر الذي يتميّز عن الفلسفة، ومن ثمة يفلت من دائرة النقد. إنَّ العقل الذي يتتصبّب هنا حاكماً على الدين لا يرى سوى ما يستمدّه من نفسه من قوانين أخلاقية قبلية، ما دام العقل عند كانط، - والعقل فحسب - هو القادر على إعطاء معنى فلسفياً معقول للدين، (بل ولأية ظاهرة أخرى حتى العقل نفسه). فإنَّ مقصد كانط ليس تأويل النصوص الدينية، إنَّما هو فحسب بيان ما يمكن للعقل، الذي هو في صميمه عقل عمليٍّ أن يقوله في خصوص الدين. بل وأكثر من ذلك، فكانط حينما يتناول وقائع الدين بالمعالجة إنَّما يفعل ذلك ، وهو على وعيٍ تام بأنَّ أهمية النصوص الدينية لا تكمن في كونها استطاعت أن تقدم صياغة واضحة للقوانين الأخلاقية الكونية الذي ينبغي على كل امرئٍ أن يستمدّها من نفسه⁽¹³⁾.

جدل الانقطاع: الأخلاق في معرّلها:

لأنَّ الأخلاق أول ما يطلبه الإنسان من الأديان السماوية، فقد جاءت التصورات التقليدية لتنظر إلى الأخلاق باعتبارها مفهوماً دينياً سماوياً، وبالتالي لا يمكن الفصل بين الأخلاق والدين. لكن الحداثة، وعني الحداثة الغربية على الأخص ستشهد لمفكرين سعوا إلى تفكيك الرباط داخل تلك الثنائية. فرويد مثلاً سيجد أنَّ مستقبل الدين وهو من الأوهام، وعليه فلا مناص لإنقاذ الأخلاق من أن تصبح وهماً إلَّا أن يتم عزلها عن الدين وعن المؤسسة الكنسية.

وربما أمكن القول: إنَّ تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية، وظهور الأخلاق الدينوية أو الأرضية، من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجعة / العدد السابع.

علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية فهي أخلاق توصي بمحنة الضعيف من قبل القوي؛ لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصرامة، فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنما هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتألهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للأخلاق العلمية، لا سيما الأخلاق الداروينية⁽¹⁴⁾.

ولبيان جدل الإنقطاع والتحولات التي تقلب فيها الغرب سعرض بعض المذاهب التي تخللت سيرورة العقل الأخلاقي الغربي بعد كانت. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعيًا ومجتمعياً. منها على سبيل المثال ما ظهر في القرن الثامن عشر ما سُمي المذهب الانفعالي، ويمثله الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ديفيد هيوم (1711 - 1776) وهو يرى أن المعرفات الحقيقة هي المعرفات التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس؛ ويتربّ على هذا المذهب أنَّ القضايا الأخلاقية الحقيقة هي تلك المبرزة للأحساس والإفعالات، لا للحقائق الواقعية. وبخلص إلى "أنَّ الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس الأخلاقي لا إلى العقل وإدراكاته. ويعد المذهب الانفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنه لا يرى أنَّ للأحكام الأخلاقية منشاً واقعياً. بل يعتقد بأنَّها مجرد بيان كاشف عن أحاسيس وعواطف من يطلقها. ويمكن اعتبار المدرسة الوضعية المنطقية (تأسست في فيينا في العقد الثاني من القرن العشرين بزعامة مورتيس شليك) في بعدها الأخلاقي من أهم فروع هذا المذهب⁽¹⁵⁾.

- **المذهب الاجتماعي:** مؤسسه إميل دوركهايم (Emile Durkhiem) 1858 - 1919، ومعتقداته الأخلاقية يقوم على أربعة أحياز:
أ - لا وجود للأخلاق من دون المجتمع.

ب - المجتمع يملك شخصية مستقلة عن الأفراد.

ج - لا بد من إتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدد معادلة الحسن والقبح.

د - معرفة الأعمال الحسنة والقبيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وأدابه، وتقاليده. (...).

- **مذهب المنفعة:** تبنّاه الفيلسوف جرمي بنتام 1832 - 1848 (Jerme Bentham). وليس وجون ستيوارت ميل 1806 - 1873 (Jhon Stuart Mill) Benthams هذا المذهب سوى نسخة معدلة من الأبيقورية " فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد " ويقول جون ستيوارت مل: " اللذة هي المبتغى الأوحد ". فهما يشتركان مع أبيقور في القول ، بأنَّ السعادة هي الخير بالذات ، والسعادة ليست سوى اللذة. ولقد رأى هذان الفيلسوفان أنَّ المشكلة الأساسية في الأبيقورية، هي كونها تهتم بالفرد ومصالحه، وتغفل المنفعة العامة (...). على أنَّ الفيلسوفين يختلفان حول كون المنفعة العامة هدفاً أو وسيلة، رغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيراً أخلاقياً. "بنتام" يعتقد أنَّها وسيلة للوصول إلى السعادة الشخصية. أما ستيوارت مل فيعتقد بكونها هدفاً ومطلوباً أصلياً. (...).

- **المذهب العاطفي:** يؤمن العاطفيون عموماً بأنَّ الأفعال التي لها صفة فردية من جميع الجهات (أي ترجع آثارها ونتائجها إلى الشخص الفاعل وحده) لا تقع ضمن دائرة التقويم الأخلاقي (...). ومن أبرز ممثلي هذا المذهب: آدم سميث (Adam Smith) 1723 - 1790) الاقتصادي، وفيلسوف الأخلاق الإنكليزي المعروف، والألماني آرثر شوبنهاور (1788 - 1860) والفرنسي أوغست كونت (Augeste Compt) 1798 - 1857 (...).

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

- مذهب القوّة: يعدّ هذا المذهب، - الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردرريك نيتше (1844 - 1900)، - ردة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي. هذا التأثر بالرواقة الذي أدى إلى إتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الإستسلام للقضاء والقدر؛ ومن هنا، شعر نيتše بأنّ من يتربى على هذا المذهب، سوف يكون إنساناً خاماًًا مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية: "فكان اعتراض نيتše على المسيحية، هو أنها تدعوا إلى روحية العبودية في نفوس أتباعها"، وترئي إنساناً خاماًًا وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة ، وعلى المذهب الأخلاقي أن يرئي إنساناً فاعلاً ومؤثراً . وهو يقول عن المسيحية: "أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بآقسي حكم أصدره مدحّع حتى الآن، وأرى فيها أبغض صور التدمير، أدمّها وأعدّها لعنة عظيمة، فهي ليست سوى ذل البشرية الحالدة".

يرى نيتše أنَّ "القوّة" و "السلطة" أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظرية الأخلاقية يرى أنَّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوّة. لذا فإنَّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.(...) وأحسن خلاصة لمذهب نيتše الأخلاقي، ما يذكره هو بنفسه حين يسأل ثم يجيب: "ما هو الخير؟ . هو الذي ينمي حس السلطة؟ ما هو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ما هي السعادة؟ هي إحساس إزدياد السلطة، والانتصار على الواقع لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام، بل الحرب، لا الفضيلة، بل الذكاء. العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان ، فما هو الأكثر ضرراً من الفساد؟ هو العطف على المرضى؛ أي المسيحية". لكن الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هайдغر (Martin Heidegger) سوف يتجاوز القراءة المدرسية التقليدية لنيشه حين ينظر إليه على أنه آخر الميتافيزيقيين في العالم الغربي. إذ

يتكتَّف في فكره السؤال الميتافيزيقي وينجز فيه. وجواب نيتشه عن هذا السؤال (الميتافيزيقي) هو التالي: إنَّ إرادة الاقتدار هي الطابع الأساس لكل "كائن" بينما يشكل "العود الأبدي لذات النفس" التعُّن الأعلى للكيونة.

ويوضح هайдغر أنَّ ما يقصده نيتشه بـ"إرادة الإقتدار" أنَّها ليست إلاً تفسيراً لكلمة الإرادة التي تتضمَّن الحركة نحو... التوجه نحو شيء ما... الإرادة هي سلوك يتوجه نحو... إنَّ ذلك كله، - يضيف هайдغر - ليس بعد إرادة ولكنه متضمن فيها. فالإرادة هي أن تكون سيداً على ذاتك، إنَّها الخضوع لقيادتنا الخاصة، وهي القرار بأن تخضع لأحكامنا أو التي هي بذاتها تنفيذ(...). على أنَّ التعريف الجوهرى للإرادة بحسب تأويلية هайдغر لنيتشه - هو أنَّها "ماهية الكائن" وهي تطلع نحو اقتدار أكثر ، نحو التعزيز والسمو: "الإرادة هي أن تكون أقوى" وهي تميز بكونها خلاقة كما يكتب نيتشه. والإقتدار هو معنى آخر لـ"الإرادة". ويمثل نيتشه غالباً بين "الاقتدار" وـ"القوة" دون أن يعطي لهذا المفهوم الأخير أيَّ تحديد. أما لماذا حكم هайдغر على نيتشه بأنه آخر ميتافيزيقي الحداثة الغربية؟ فإننا نجد جوابه عندما يمضي في قراءة المفاهيم الأساسية التي وضعها نيتشه، وخصوصاً "إرادة الاقتدار" بوصفها فناً من ناحية، وبوصفها معرفة من ناحية ثانية. يرى هайдغر أنَّ كلمة "الاقتدار" تتضمَّن المعانى الثابتة لــ"القوة" كما ظهرت في اليونان القديمة. ويقارن بين مفهوم "الاقتدار" والمفهوم الأرسطي لــ"Actus" والــ"Potentia"، لا كما وصل من خلال العصر الوسيط، ولكن كما يظهر في كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو. وبين هайдغر، أنَّ ثمة علاقة تربط بين "الكيونة بالقوة" وـ"الكيونة بالفعل" الأرسطيين، ومفهوم الكيونة عند نيتشه. ذلك رغم أنَّ نيتشه لم يكن يعي هذه الصلة. وهذا الفهم للإقتدار يضع "إرادة الاقتدار" في المسار الأساس للفكر الفلسفى الغربى ، وبالتالي فإنَّ عمل نيتشه ، على قلب القيم من خلالها . يندرج ضمن هذه الميتافيزيقا⁽¹⁶⁾ .

هذا المعنى الميتافيزيقي لـ "فيلسوف العدم" سوف يعيده إلى فضاء الوجود عبر ما يسميه بـ "الإنسان الأعلى" الذي يولد من "العود الأبدي لذات النفس". والمعروف أن هذه الأخيرة هي إحدى الأطروحات المركزية التي تشكل أساس فلسفة نيتше، والتي تمنح الكائن كيونته الخلقية من حيث كونها القبول الأعلى للحياة وللكائن.

المفارقة أنَّ قراءة هайдغر لنيتشه بوصفه فيلسوفاً ميتافيزيقياً ظلت في حجرة ضيقَة، بينما سادت القراءة التقليدية التي اختزلت الفيلسوف بوصفه، - فحسب - عدواً للأخلاق والدين.

- **مذهب العقلانية المفتوحة:** مع الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 - 1994) الذي احتلَّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين، ويعدَّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المفتوحة وفلسفة العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدة. وسيكون للأخلاق معنى آخر خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثة وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيغلي. يتخد بوبر من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المفتوح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك يكون الوسط العلمي ما يرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والإقتراحات، شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها حسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي (...). كذلك يرى بوبر في حرية التعبير وتنوع الأفكار والاتجاهات في الديمقراطية الليبرالية شيئاً لعملية الجدال النقدي بين التفسيرات والفرضيات المختلفة في الفيزياء. وتجري عملية تحقيق الأصلح والأفضل في المجتمع بطريقة شبيهة بتلك التي يجري فيها التقرُّب من الحقيقة في العلم. فكما أننا لا نملك، - حسب بوبر - ، أي وسيلة مباشرة للإقتراب من الحقيقة العلمية، حيث يتم ذلك عن طريق كشف الخطأ ودحضه في التجارب، كذلك لا يملك المجتمع من وسيلة لتحسين حياة أفراده إلاً بواسطة تخفيف آلامهم وتسهيل الصعوبات التي تواجههم. وعندَه إنَّ

تحقيق السعادة ليس أمراً ممكناً، بل الممكن هو كشف مصادر الآلام والآسي ومحاربتها قدر الإمكان. إذ " بدلاً من طلب السعادة الفصوى لأكبر عدد من الأفراد يتعين علينا، بتواضع أكثر، أن نطلب للجميع أقل قدر ممكن من العذاب، وأن يتحمل العذاب الذي لا يمكن تجنبه، - كالمجاعة في حال نقصان المواد الغذائية - بالتساوي. وفي هذا شبه بالنظرة إلى المنهج العلمي التي عرضتها في " منطق الاكتشاف العلمي". إنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالباً سلبياً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة".

عند هذه النقطة من تعريف بوير للأخلاق الواقعية سوف تنطلق العقلانية النقدية إلى أبعد مدى لها. وستمارس نقداً صارماً للأفلاطونية، مروراً بالكانطية والهيغيلية والماركسية ساعية إلى تأسيس عقلانية عملية لا تكون فيها الأخلاق إلا عضواً في منظومة مجتمعية يتنظمها العالم المفتوح على كل ما هو جدير بالبقاء والديمومة. يقول بوير عن أفلاطون: إنَّه في تصوره للدولة لا يرى مكاناً للعدالة إلا في مجتمع تراتبي صارم يحدد لكلٍّ فرد موقعه الواضح في البنية الهرمية. فيكون الحفاظ على العدالة وبالتالي على السلم الاجتماعي قد تحقق بوساطة نظام حديدي قائم على الطاعة المطلقة. إختار أفلاطون الدولة التوتاليتارية الجذرية على حساب الروح الفردية والديمقراطية، وهو الخيار الذي أودى بأستاذه الكبير سقراط إلى الموت.

بعد قرون فلسفية طويلة ستعود الأطروحة الأفلاطونية عبر هيغل، الذي وجد فيه بوير تضحيَّة متجلدة بكيان الأفراد وخياراتهم الذاتية على مذبح الكلمات التاريخية والاحتمالية الموضوعية. إذ ينطلق الفيلسوف الألماني من مبدأ المساواة بين ما هو عقلاني وبين ما هو قائم تاريخياً، وتصبح الأشكال المجتمعية تجليات ضرورية ذات نسب متفاوتة في النضج، لتحقيق العقل الكلي لدن ذاته. وتصبح آلام الأفراد وعدابات البشر الثمن الذي لا بد من دفعه لكي تتحقق الفكرة المطلقة ذاتها عبر الصراعات المجتمعية

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحورة / العدد السابع.

والقومية، وهذا هو جوهر الديالكتيك الهيغلي (...). على هذا النحو لا يحجم بوبر عن ربط فلسفة الهوية الهيغلي بالملكية المطلقة لفريدرريك وليام، حاكم بروسيا والمعارض لكل تquinin دستوري لسلطته. وخلف هذا الإدغام الظاهري ، تترئس مصالح الملكية المطلقة لفريدرريك وليام. إنَّ فلسفة الهوية تفيد في تبرير النظام القائم. ونتيجتها هي وضعية أخلاقية وقانونية ؛ أي العقيدة القائلة بأنَّ ما هو قائم هو صالح، لأنَّه لا توجد معايير إلَّا المعايير السائدة. إنَّها عقيدة: "السلطة دائمًا على حق" ... إنَّ توتاليتارية هيغل الجذرية تعتمد على أفلاطون بقدر اعتمادها على فريدرريك وليام الثالث، ملك بروسيا في الحقبة المهمة خلال الثورة الفرنسية وبعدها. ومضمونها أنَّ الدولة هي كل شيء والفرد لا شيء ؛ فهو مدين للدولة بكل شيء، في وجوده المادي كما الروحي. يكتب هيغل: "إنَّ الكلي موجود في الدولة. والدولة هي الفكرة الإلهية كما هي متحققة على الأرض... علينا إذن أن نعبد الدولة كتجلي لإله على الأرض، وأن نعتبر أنَّه إذا كان فقه الطبيعة صعباً، فإنَّ فقه جوهر الدولة أكثر صعوبة بدرجة لا متناهية... إنَّ الدولة هي مسيرة الله في العالم... يجب فهم الدولة ككائن حي... والدولة الكاملة تتمنع، في جوهرها، بالوعي والفكر. الدولة تعي ما تريد ... الدولة متحققة ؛ الواقع المتحقق هو حتمي. ما هو متحقق هو حتمي أبداً... الدولة قائمة لذاتها... إنَّ الدولة هي الحياة الأخلاقية القائمة، المتحققة فعلاً ". هذه المقاطع كافية لتبيان أفلاطونية هيغل وإصراره على المرجعية الأخلاقية المطلقة للدولة، وهو يضرب عرض الحائط بكل أخلاق فردية وكل ضمير شخصي.

وهكذا تقوم مقوله المجتمع المفتح البويرية على رفض مفهوم التغيير الجذرى كما فهمه أفلاطون وماركس؛ أي التغيير المطلق من الصفر حيث يعاد بناء المجتمع على أساس جديدة مختلفة كلياً عما سبق. إنَّ التقليد والمؤسسات السائدة ذات قيمة حياتية براغماتية لأنَّه من دونها لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بأدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم؛

وبالتالي ينهاز صرح النشاط الاجتماعي كله. فمهما بلغت مساوى النظام القائم فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً، تدرج الحياة الاجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، وذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تغامر بنشر الفوضى والدمار، مستخدمة مفاهيم أخلاقية مجردة كالعدالة (أفلاطون) والمساواة (الماركسية).

سوف تتمتد "البوبيرية" إلى نسيج "العقل الأخلاقي الغربي" بظواهره وأحيائه الأوروبية والأميركية. وفي خلال المرحلة المعرفية الفلسفية التي وصفت بـ "ما بعد الحداثة" أو "الحداثة البعدية" سوف يتبيّن لنا كم للتنظير البوبيري من مفعولية ثقافية وأيديولوجية على صعيد ممارسة وتشكيل أنظمة القيم الجديدة في العقل الغربي. ولو نحن قسنا القضية "الما بعد حداثة"، وفق المعيار البوبيري لمفهوم المجتمع المفتوح لوجدنا أنه يحوي عناصر نظرية وأخلاقية براغماتية، تركّبت على نحو أشد صرامة. لذا فإنَّ تجربة بوبير في فقه الظاهرات الاجتماعية إنما تنطلق من موقف سياسي وأخلاقي واضح في دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية واعتصامه ضمن دائرة القيم الفردية، ومع ذلك فهو بمجرد أن يمضي في مواجهة محيطات الواقع التاريخي حتى يعود إلى الاعتراف بالدور الحاسم للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة، وتحديداً بدور وهمة الدولة في ضبط الروح العام للمجتمع المفتوح. وهو في ذلك يوحّي بشيء من التناقض والتباين في موقفه الفلسفي. الأمر الذي سوف نقع على تمثّلاته الجلية فيما بعد؛ أي في الكيفية التي إتبعها العقل الغربي، والعقل الأميركي على وجه الخصوص فيما يمكن وصفه بأخلاقيات الهيمنة.

- **المذهب الحفري (الأركيولوجي):** في مرحلة متاخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي سيكون لتأويل الأخلاق بعد مختلف. علمًا أنَّ عمليات التأويل التي سنأتي عليها بعد قليل لم تغادر مؤثرات ما سبقها. إحدى أبرز محطات هذه الرحلة كانت مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعلَّ كتابه: "تاريخ الجنسانية" المؤلف من

ثلاثة أطوار، سيعدهُ النقاد الوعاء الذي يحوي في طياته فلسنته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أية أخلاق تلك التي تقرب إليها فوكو في "تاريخ الجنسانية"؟ هناك من قدم الإجابة بعأ لقراءته للقصد "الفوكوي" وجد أولاً أنَّ الأخلاق ضمن هذا الحقل ت يريد أن تتجاوز كل الأديبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق، (La Morale) وبين الإтика (L'éthique). وهذا الفصل يميّز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والتواهي التي تتنصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها. إذ يبقى السلوك هو أقرب إلى أصحابه ومنفذه، من كل ما يمكن أن يضاف إليه قسراً أو طوعاً من الأوامر والتواهي. فالأركيولوجي لا يهمه منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، ولكنه يتوجه إلى سلوك الأفراد الفعلي تجاه ذاتهم أولاً. وهو ما يسميه فوكو بتقنيات ممارسة الذات، يجعلها تكون بالنسبة للخارج كثيبة موجة في خضم العالم، كما يقول دولوز، بحيث تكون هي الداخل في الخارج، وهي الخارج في الداخل. وسيبدو تأويل فوكو لافتًا لتلك "المارسة الذاتية" ، سيظهر لنا أنَّ نظريته تلك ناتجة عن اختبار ومعاينة أكثر مما هي معرفة ذهنية مجردة.

فحين سئل فوكو من قبل شارحيه الأميركيين عن فلسنته في السلطة والمثقف، دريفوس ورابينوف، ماذا سيكتب بعد الانتهاء من شرح تاريخ الجنسانية؟ أجاب الفيلسوف فوراً: سأهتم بذاتي.. وبالطبع فليس معنى ذلك أنَّ فوكو أجمل الاهتمام بذاته إلى ما بعد الانتهاء من مشاريعه الفلسفية الكبرى، كما أجمل الكتابة في إтика الذات. فلقد كان الانشغال الذاتي - بالذات هو عنوان الهم الفوكوي الفلسي ، والفردي الخاص به في آن، منذ البداية. وهو منذ "تاريخ الجنون" و"مولد العيادة" وصولاً إلى "الكلمات والأشياء" و"المراقبة والمعاقبة" كان محور تفكيره هو التحفيز العميق الشامل عما يقع

على الذات من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولاً في النتيجة إلى إكتشاف النقلة المختلفة التي تشكلها الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه، وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة وسط خضمها.⁽¹⁹⁾

في مناقشته لحداثة التنوير التي جرت تحت السؤال نفسه الذي طرحته كانط "ما الأنوار؟" يعود فوكو ليمارس عملية أركيولوجية موجودة أصلاً في قلب الإشكال الكانطي. كما لو أنه يريد أن يعمّقه أو يؤوّله على طريقته. وهذا هو يقول : يبدو لي أنا لم نعرف قبل اليوم فيلسوفاً مثل كانط في نصه هذا، -المقصود نص كانط في "الأنوار"-، حيث ربط بإحكام ومن الداخل معنى تأليفه بالمعرفة، وجمع التفكير حول التاريخ بتحليل خصوصي للخطبة الفريدة التي يكتب فيها وعنها: يبدو لي التفكير بالراهن، -والكلام لفوكو - بوصفه اختلافاً في التاريخ وسيباً لمهمة فلسفية خصوصية، بمثابة العامل الجديد في هذا النص. وضمن هذا المنظور يرى فوكو أنه وجد نقطة انطلاق نحو ما يسميه موقف الحداثة. ويتساءل فوكو بالاستناد إلى نص كانط عمّا إذا كان ممكناً تصور الحداثة على أنها موقف أكثر من كونها مرحلة من التاريخ (...). ويقول: إننا نتحدث غالباً عن الحداثة بوصفها سمة عهد، أو مجموعة من الصفات المميزة لعهد ما، وتنبثقها على هذه الصورة في روزنامة تكون فيها مسبوقة بما قبل الحداثة، شبه الساذجة أو البدائية، ومتبوعة بـ"ما بعد حداثة" مريبة وملتبسة.. وأعرف إننا نتساءل عندها إذا كانت الحداثة تشكل تتمة "الأنوار" أو تطورها، أو أنها قطيعة أو إنحراف بالنسبة إلى المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر.

غير أنَّ الاستفهام الأكثر مرارة لدى فوكو هو ذاك الذي لا حظناه في نهاية مقالته حين يصرّح: "لا أعرف إذا كنَا سنصبح راشدين ذات يوم. أشياء عدّة في تجربتنا تؤكد لنا أنَّ حدث "الأنوار" التاريخي لم يجعل منا راشدين، وإننا لم نصبح كذلك بعد"⁽²⁰⁾.

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحف / العدد السابع.

هل نقدر أن ندرك مرارة الإستفهام الفوكي هذا، على أنه ضرب من مقاربة أخلاقية لتهافت الحداثة الغربية بعد نحو ثلاثة قرون على "الأنوار"؟ غالباً الظن أنَّ المسألة بالنسبة إلى فوكو مضت في مسارها الحفرى / المعرفي على نحو لا ينأى عن سؤال الأخلاق بوصفه سؤالاً فلسفياً بامتياز.

جداليات الأخلاق التواصيلية:

تميَّز السجال الفلسفى في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. فلقد صار من المؤكَّد بالنسبة للنخب ومؤسسات الفكر والمجتمع المدني أنَّ مجتمعاً لا يستطيع أن يرضي رغبة الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عقلانياً. إنه فقط أحد الأنظمة المتخَّيرة بحسب توصيف أرسطو، والذي يمكن أن يسقط ، عاجلاً أم آجلاً، عندما تجد الفئة المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

جرى هذا القول مجرى نقد الحداثة التي اتخذت من العقلانية المجردة سبيلاً واحد لها لتثبتُ أقدامها وتسود. وسيأتي في الغرب من يستعيد ثالوث الإستفهام الكانطي وينوِّله على طريقة، بوصفه ثالوثاً لا يخص عقلانية الغرب فحسب، بل يمتد إلى العقل الإنساني في شموله الكوني: ماذا يمكن لنا أن نعرف ؟، وماذا نعمل كي نحقق المعرفة، أي كيف نعرف ؟، وما الذي يمكننا أن نرجوه كي نعرف ؟، ... وهنا تواصل الحلقات الثلاث في السعي نحو أي مشروع يرنو لتأسيس عقلاني تواصلي: النظري، والعملي، والعملي النظري؛ فتنتقل بذلك من حيز الفهم والتحليل الواصف، إلى البحث في ذات الحدث المعرفي؛ أي تفكيك العقل من الداخل.

على هذا الوجه، سنرى كيف أنَّ الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس⁽²¹⁾ ركَّز ضمن طموحه في تأسيس نظرية معيارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره

النقي للمعرف، وللمجتمع وهي: نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الاجتماعي، ونظرية المجتمع التي تجمع بين الإهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام. ومن أجل صياغة كل هذه المفاسيل النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الإنفتاحات النظرية والفكيرية التي سمحت له ببلورة أسئلته، وبتعميق تحليلاته للكشف عن الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المرئية للحداثة. فقد الإستلاب والتشيؤ كما عند أدورنو ولوكاش من خلال نقد العقلانية الأداتية أدى إلى ملامسة ما أسماه بـ"الإستعمار الداخلي" للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل⁽²²⁾. وبالرغم من كل ذلك، فإن هابرماس لم يرد أن يتخد من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل إنّه يلحّ على موضعية فكره في سياق تطورها وتحولها، ولكن بشرط الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصصية دون القفز إلى مرحلة ما يسمى بما بعد الحداثة، أو التشبّث بالمواقف المضادة للحداثة. لأنّ همّه المركزي تمثّل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري، من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات، وأشكال التواصل.

كيف صيغت الأخلاق التواصصية بالترابط الحميم مع العقلانية لكي تتم إعادة تشكيل الحداثة بعيداً عن التشويء والإستلاب؟

سنلاحظ بداية أن احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس؛ وذلك باحترام معايير محددة تسترشد بما يسميه بـ"أخلاق التواصل"؛ لأنّها تقدّم وجهة نظر نقدية لمختلف وجهات النظر المعرفية للسياسة(...)، ففي هذه الحالة تتدخل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الأهمية، فقط، -للمنطلقات المنهجية، أو للمنطق المحرّك للموقف المعرفي، بل تهتم كذلك بالصيغة الإيديولوجية. أي إنّ هذه الأخلاق تعرف لكل مجال بقدرته على التبرير والتفسير داخل

حدود مجاله الخاص ، بدون أن تسمح له باذاعات التعميم انطلاقاً من المقدّمات والنتائج والأحكام التي تنتجهها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة (...) فالأخلاق التواصلية -، عند هابرمانس -، هي التي تخلق إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة، وللتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والشرعية الديمocrاطية، والتساؤل الدائم عن شروط الإتفاق بين ما هو ضروري عملياً. وما هو ممكن موضوعياً.⁽²²⁾

إنَّ ما يمكن النظر إليه بوصفه استراتيجية أخلاقية هو لأجل إعادة تصويب حركية العقل؛ حيث ظهرت هذه الحركة في المراحل المتقدمة لصعود الحداثة كما لو أنها سخرت للإشتالب المحسض. ربما بدا المجهود النظري الذي بذله هابرمانس منذ النصف الثاني للقرن العشرين وكأنه محاولة فلسفية تتوجّي إقامة الحدّ على ظاهرة اختزال العقل التي امتلأت بها الأحيان المختلفة للحداثة الغربية. إنَّ محاولة هابرمانس وسوها من المحاولات المتأخرة في الفلسفة الغربية سعت إلى الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالى للعقل. وذلك اعتماداً على قاعدة صلاحية الخطاب. لا سيما وأنَّ العقلانية الغربية تعطي أولوية إستثنائية للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة. وألجل ذلك فهي تدمج أكثر من وساطة، وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق الشاطئ الأداتي أو الإستراتيجي.

في هذا المدلول يبدو العقل التواصلي ضرباً من كانطية متجلدة، ولكن بلغة ما بعد حداثية. فالعقل التواصلي هو روح العقل العملي لجهة تلازمه التكويني مع الأخلاق. ذلك أنَّ الفلسفة الألمانية فيما بعد الحداثة إنبرت إلى توكييد العقل التواصلي " كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية، سواء في تعبيرها الأنواري، أو في تمظهراتها النقدية. صحيح أنَّ فكر الأنوار يؤكد على عنصر النقد في دعوته العقلانية، لكن تطورات

المجتمعات الصناعية وتطبيقات العقلانية، التي لا تكف عن التجدد والتبدل، جعل الفكر الأنواري يستند طاقاته المفاهيمية من جهة، فيما تحول بشكل من الأشكال إلى خطاب يضفي المشروعية على المجتمع الحديث من جهة أخرى.⁽²³⁾

إن العقلانية التواصلية التي ستجد في القيمة الأخلاقية أساساً لها، هي المقابل الفلسفي للعقلانية الأداتية، مع أن الأخيرة ستفلح بالسيطرة على عالم ما بعد الحداثة في الغرب. لكن العقلانية الأداتية التي أنتجت عالماً موجهاً من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب كما يقول أدورنو، ستكون موضع نقد لا هوادة فيه فيما كان العالم يتوجه بخطى حثيثة نحو نهاية القرن العشرين.

العقل الأخلاقي الغربي منقوداً:

سوف ينمو لدى الأنجلوسيـا الفكرية والفلسفـية في الغـرب الراهن ما يمكن اعتباره فلسفة أخلاقـية نـقدية. من مبادئها أنـ الفلسفـة وهي تقتـرح قوـاعد عـامة لـالسلوك ، أو تقدم نـظريـات عنـ العالم، فلا بدـ منـ أنـ يكونـ لهاـ وجـهة دـينـية. فيـحتاجـ الدينـ لـعقلـانيةـ الفلـسـفةـ. وـمنـ جـهـتهاـ لاـ تـتجـاهـلـ الفلـسـفةـ مشـكلـاتـ الـدـينـ. ولـقـدـ كـانـتـ إـهـتمـامـاتـ كـانـطـ التـأـسـيسـيـةـ فيـ السـؤـالـيـنـ الأـشـهـرـيـنـ مـاـذـاـ أـعـرـفـ؟ـ، وـمـاـذـاـ عـلـيـ أـنـ أـسـلـكـ؟ـ، ذاتـ قـيمـةـ دـينـيةـ لـأـنـ تـقلـ عـنـ قـيمـتهاـ الـفـلـسـفـيـةـ. فـتـسـأـلـ عـنـ كـيـفـيـةـ إـرـتـبـاطـ إـلـاـنسـانـ بـحـاجـاتـهـ؟ـ، وـعـنـ الـذـيـ يـوـجـدـ فـيـ الـأـشـيـاءـ وـيـتـحـقـقـ فـيـ أـفـكـارـنـاـ؟ـ.

لكنـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ بـحـسـبـ المـفـكـرـ الـأـمـيرـكـيـ جـونـ بـانـيسـ هيـ أـكـثـرـ مـنـ قـوـاعـدـ السـلـوكـ فـيـ مـجـتمـعـ ماـ. لأنـ هـذـهـ قـوـاعـدـ يـمـكـنـ أـنـ تـخـتـلـفـ كـلـيـاـ باـخـتـلـافـ الـجـمـاعـاتـ. فـالـأـخـلـاقـيـةـ تـقـضـيـ باـحـتـرـامـ نـظـامـ الـكـوـنـ الـذـيـ فـرـضـهـ "ـالـلـوـغـوـسـ"ـ، الـفـيـضـ الـمـقـدـسـ الـذـيـ يـحـافـظـ عـلـىـ بـنـيـانـ الـكـوـنـ وـنـظـامـهـ. وـبـمـاـ أـنـهـ مـاـ مـنـ شـيـءـ يـمـكـنـ أـنـ يـوـجـدـ خـارـجـ "ـالـلـوـغـوـسـ"ـ فـنـحـنـ أـيـضـاـ جـزـءـ مـنـهـ، حـتـىـ أـنـ يـجـبـ أـنـ نـحـترـمـ دـسـتـورـهـ الـذـيـ هوـ واحدـ لـكـافـةـ أـشـكـالـ الـحـيـاةـ وـحتـىـ لـلـأـشـيـاءـ غـيرـ الـحـيـةـ.⁽²⁴⁾

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

منذ كانط إلى الكلام اللاحق على الحداثة البدوية، أو ما سمي " ما بعد الحداثة " مرأة ثلاثة قرون أو نحوها. في هذه الأثناء لم ينفك سؤال الإنسان عن كونه السؤال الفلسفى الذى تدور حوله أسئلة الوجود كلها. لكن هذا السؤال سوف يستدعي سؤال الأخلاق كسؤال متعلق به تعلقاً سنتياً. بل هو عين الأول، وتجلى له تماماً كما هو شأن العقل كمائز للإنسان، وإن ذهب فلاسفة محدثون إلى تقديم العقل على الأخلاق تقديماً لم يدركوا أنهم بهذا إنما يتزععون من الكائن البشري ما هو من تكوين ذاته وطبيعته.

لقد بدا واضحاً في الرؤى الجديدة لسؤال العقل / الأخلاق في الغرب أن مقوله: " كل ما هو عقلي هو واقعٍ " ليست إلا واحدة من القواعد التي أسست للإسلام. وهي بهذا جعلت الإنسان حيواناً سياسياً بامتياز، إذ دفعت به إلى الحد الذي لا يرى نفسه إلا في مرآة سلطانها. والذين وضعوا هذه المقوله في سياق الزمان الواقعي كانوا على يقين بأنّهم إنما فعلوا ذلك ليبيّنوا أنَّ الأطروحة الأخلاقية التي حملتها الفلسفة الألمانية على أجنحة اللاهوت الديني، إنَّ هي إلا سراب لا يلوى على شيء. كان التنظير الذي أراد أن يُسقط الأخلاق من عالياتها الأرضي ، يستهدف أصلاً كل ما له صلة بالدين والميتافيزيقاً . قالوا: إنَّ الأخلاق والدين هما شكل من أشكال الإيديولوجيا الهائمة خارج دائرة الواقع، وإنَّ الكائن هو نتاج التاريخ، وإن انتظم الأمر في نطاق الديالكتيك الذي يبيّن أنَّ الوعي ليس هو الذي يحدُّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي ..

هذا هو الأمر الذي جعل الكلاسيكيات الفلسفية للماركسية تصبَّ نقداً لا هوادة فيه على الفلسفة الألمانية. فلم تر فيها إلا إيديولوجيا وإغتراب كونها خاضعة من حيث تكوينها وتطورها لهيمنة التصورات التي وفرّها لها اللاهوت الديني.

لقد أرادت المادية الديالكتيكية أن تدفع عن الإنسان الإسلام الذي أطلقته حركة الحداثة وتقنياتها، فإذا بها تدفعه نحو إسلام من نوع آخر منذ تلك اللحظة التي

أمسكت فيها بناصية الحركة التاريخية بداعٍ من نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين بأكمله.

ولم يكن إفتتاح الألفية الثالثة ليجيء بما يبدّل من روح التساوي الحاد في مقوله العقلي / الواقعي. فقد أظهر المشهد العام كل ما يمتَّ بصلة إلى النهايات وال بدايات في آن. كان ثمة نهاية مدوّية للسجال الإيديولوجي في حداثة الغرب المتأخرة. ليتدئ ضرباً جديداً من "الماوج الإيديولوجي" تولّت الليبرالية "المابعد حداثية" رسم أحدهاته وأجناسه وفصوله عبر الآليات الهائلة لثورة الإتصال، وما توصلّ إليه الذكاء الخارق للزمن التكنو-إلكتروني المعولم.

لقد أخذ السجال في العقلاني والأخلاقي مناحي أوّلَّ تواصلية مما سبق. فالنظام الإجمالي للقيم (القوانين - الدولة - مبدأ السيادة - المجتمع المدني - الفرد الخ) هو الذي سيعينَ إتجاهات السلوك العام. وعبّطت مقولتنا الخير والشر من علانيتها النظري البحث إلى حقل الإختبار الإنساني الحي والسيّال. وهكذا فيزياء الإجتياح الهائل للعقلانية الصرامة، كان ثمة ما يُظهر الحاجة إلى أخلاقية حقانية وعقلانية في آن ، تعيد التوازن إلى النظام المهزوز في المجتمع البشري. لقد كانت روح كانط حاضرة في السجال المتأخر خصوصاً لجهة إحياء البعد الأخلاقي لعالم الحداثة البعدية وبث الروح فيها. كان الحضور واجباً وبديهياً أيضاً حين بلغت العقلانية، - وهي تقدّم مجتمعاتها، ذروة الشغف اللامث نحو السيطرة. وكذلك حين تركت الإنسان هائماً على وجهه في صحراء الغربية والسام. فعلى هذا النحو لم يكن إعلان موت الإنسان إلا المنجز المأساوي الأشد إستغرقاً في التشاؤم والعدمية.

في كتابه: "سؤال الأخلاق" - والذي يعد بحق علامة فارقة سيشار إليها في فلسفة الأخلاق - ينقد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الحداثة الغربية، ويبيّن نقطة إشكالية مهمة في الحدود الفاصلة والجامعة بين العقل والأخلاق، وأيهما أخص بالنسبة

للإنسان. يبدأ بالرد على القائلين بأنّ "ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بسواب لا خطأ معه"، فيرى أنّ هذه الدعوة "لا تصدق إلاً على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة. فمعلوم، - كما يقول - ، أنّ البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلاً بعد محاولات متالية، تخطئ فيها أكثر مما تصيب. وحتى إذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية. وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور؛ بل ما المانع من أن نسمّي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلًا؟! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلاً في الدرجة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية، - كما هي في تصور هذا البعض - ، هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتُميّزه عن البهيمية؛ فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون، على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما؛ وبهذا، يقع هؤلاء هم أنفسهم في الخطأ من حيث أرادوا الصواب، آتين مرة أخرى على - غفلة منهم - بنقيس مقصودهم، فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم ينزلونه رتبة دونها.

وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح والصلاح في المال، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرار متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلاً مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم "الأخلاقية"؛ فالأخلاقية هي وحدتها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًا عن أفق البهيمية؛ فلا مراء في أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليها كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ويمضي طه عبد الرحمن في الشرط الأول من رحلته النقدية في كتاب سؤال الأخلاق، مظهراً للإلتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية والمحدين. حيث ظنَ هؤلاء أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأنَّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وبعد الرحمن يخالف أصحاب هذا الظن، بملحوظة أنَّ العقلانية تقوم على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من "الأخلاقية"، وهذه يشتراك فيها الإنسان مع البهيمة. وهناك العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه؛ وخطأ المحدثين أنَّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان؛ ولا يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأنَّ العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: "العقلانية النظرية" التي لا أخلاق فيها و"العقلانية العملية" التي تبني على الأخلاق؛ ذلك لأنَّ الأولى، - أي العقلانية النظرية -، إنَّ أمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرد بها الإنسان كما تبيَّن. أما الثانية - أي العقلانية العملية -، فإنَّه، إنْ جاز أن يتفرد بها الإنسان ، فلا يجوز أن تكون الأولى أصلاً لها، ولا حتى أن تكون في رتبتها كما يُظنَّ؛ والصواب أنَّ الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليس العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا، ينبغي أن تتجلِّي الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغللاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنَّه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرَّد وفعل سلوكى مجسَّد.⁽²⁵⁾

حداثة المابعد: اللاديني لا أخلاقي:

لم يغادر النقاش الفلسفى الذى شهدته الحداثة الغربية المتأخرة ثالوث العقل، - الدين، - الأخلاق. ذلك على الرغم مما أقت به الثورة التكنولوجية من حُجَّب لا حصر لها على فضاءات النقاش. قد يكون العكس تماماً هو الذى حدث بالفعل؛ أي أنَّ هذه الثورة بتظاهراتها المختلفة شديدة التنوع، وصولاً إلى الثورة الرقمية

والمعلوماتية كتجليٌّ أخير لها، سوف تضاعف الحاجة لاستحضار سؤال الأخلاق والدين، ناهيك عن سؤال العقل. وإذا كان لنا أن نلاحظ مناحي وإتجاهات حركة الفلسفه في الغرب، - الآن، فسنجد إلى أي مدى يظهر الديني كعامل مؤثر في الظواهر ذات المنشأ الفلسفي. كان العالم الروسي نيكولا برديائيف يقول: "إنَّ للقيظات الفلسفية دائمًا مصدرًا دينيًّا، وظلَّ يميل إلى الإعتقاد، حتى في ذروة شیوع النزعات الفلسفية الإلحادية، أنَّ الفلسفة الحديثة عامة، والفلسفة الألمانية خاصة هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط ، وذلك بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها. فلقد نفذت المسيحية، - بحسب برديائيف - ، إلى ماهية الفكر نفسه من فجر العصور الحديثة.⁽²⁶⁾

لا بل حتى أولئك الذين يوصفون بالتيار الفلسفي المادي أكدوا على ضرورة الدين باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني، وإنَّه يجب على الفلسفة نفسها أن تدخل حظيرة الدين، وأن تجعله محوراً لها.

الأهم من ذلك أنَّ الإستعادة، الحديثة لمفهوم الأخلاق بما هو نأى عن الشر ونزع إلى الخير، بل للأخلاق الكانطية المسيحية تعيناً، إنَّما هي استعادة من باب الوجوب. ثمة في الغرب اليوم، بل ومنذ بضعة عقود إرهاصات ذات حرارة مرتفعة تدعوا إلى مراجعة شاملة للعقلانية كمفهوم وكمفهوم وكمفهوم وكمفهوم وكنمط حياة في آن.

في رؤياه النقدية لأنَّ الأخلاق الحديثة الغربية سيلاحظ طه عبد الرحمن، - في كتابه الذي أتينا عليه قبل قليل - مَدِيات التهافت التي عصفت بالحداثة، فوُجِد أنَّ الحضارة الغربية الحديثة التي هي حضارة "اللوغوس" أو حضارة العقل، هي حضارة ذات وجهين: عقلي وقولي، وذات شَقَّين: معرفي وتقني، وكيف أنَّ هذين الوجهين وذينك الشَّقَّين، وإنْ قصدَا تلبية حاجات الإنسان المختلفة والممتزأدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدر ما يهددان إنسانيته ؛ فالوجه العقلي من هذه الحضارة يقطع عنه أسباب الترقى في مراتب الأخلاق، والوجه القولي يضيق نطاقها، ويجمد حركتها، وينقص من شأنها.

والشق المعرفي يخرجها من الممارسة العلمية، ويفصلها عن المعاني الروحية. والشق التقني يعمل على إستبعادها والإستحواذ عليها كما يحرص على أن يستبدل بها غيرها؛ وما ذاك إلا لأن هذه الحضارة حضارة ناقصة عقلاً، وظالمة قولًا، ومتآمرة معرفة، ومتسلطة تقنية. وفي السياق نفسه يستطرد عبد الرحمن ليظهر أن حاجة المفكر المسلم إلى أن يتأنّ في الممارسة الأخلاقية هي أشد منها في أي وقت مضى، وهو يضع لهذه الحاجة اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن الآفات التي تحملها حضارة "اللوغوس" إلى الإنسان، وهي، - كما ذكر - ، أربعة أساسية: "النقص" و"الظلم" و"التازم" و"التسلط" ، والتي تؤدي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما يبأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآلاته، لا يمكن أن يخرج منها أهلها بمجرد تصحيحات وتعديلات يدخلونها على هذا الجانب أو ذاك من هذه الحضارة المتکاثرة؛ نظراً إلى أن هذه التقويمات المحدودة ليست في قوة هذه الآفات الشاملة، حتى تقدر على محو آثارها وسوءاتها الأخلاقية ؛ ولا أدل على ذلك من أنهم لا يكادون يفرغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتواها من حيث لا يشعرون، فيقومون إلى إصلاحها، فيجدون مرة أخرى من الإفساد ما وجدوا من ذي قبل، وهكذا من غير انقطاع؛ وهذا يعني أنَّ أخلاق السطح لا تنفع في الخروج من آفات العمق، بل لا بد في ذلك من طلب أخلاق العمق. وهذه، على خلاف الأخرى، تدعونا إلى الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ"اللوغوس" ، وإنما يكون فيها لـ"الإيتوس" (أي الخلق)، بحيث تتحلّد فيها حقيقة الإنسان ، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله؛ فلا مناص إذاً من أن نهيئ الإنسان لحضارة "الإيتوس" ، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الأجل.

والاعتبار الثاني: أنَّ العالم - بلا شك - ، مقبل على تحولٍ أخلاقي عميق في ظل ما يشهده من تحولات متلاحقة في جميع مناحي الفردية وميادين الحياة المجتمعية؛

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجعة / العدد السابع.

وإذا كان لا بد لهذه التحولات المختلفة من أن تُفرز قيماً ومبادئ، ومعايير أخلاقية جديدة، فلا يبعد أن يلجم سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي، وإن كان هذا النظام الأخلاقي الجديد قد لا يرى النور إلا بعد الفراغ من وضع سلسلة من أنظمة عالمية متعددة أخرى: إقتصادية وسياسية وعسكرية وإعلامية وثقافية؛ ومروء هذا التأخير إلى سيادة تصور للأخلاق يجعلها تابعة للاحقة لهذه الأنظمة الأخرى، لا متبوعة وسابقة عليها.

والاعتبار الثالث: إنَّ هناك غياباً كلياً للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، ولا يجعله يواجه التحدي الأخلاقي المقبل؛ وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلاً تضعضاً في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون ، على ما يبدو في الأفق القريب، إلاً ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعانى الروحية لثبتت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة.⁽²⁷⁾

ما لا يُشك فيه أنَّ الاعتبارات التي وضعها طه عبد الرحمن، وهو يتقصى مسار التحولات في العقل الأخلاقي الغربي تفضي إلى ضرب من التواصل والتأثير على البنية الأخلاقية للمجتمعات العربية والإسلامية، وتلك مسألة سيكون لها مجال مخصوص من النقاش. مع هذا فإنَّ ما يتولأ بهثنا هذا في تحولات الفكر الأخلاقي الغربي قد يؤدي مساحة لا يأس بها من المهمة اللاحقة.

عقلانية التنوير: أثر بعد عين:

لقد مضى زمن مدید بدا أنَّ اللحظة لم تَحنْ لكي يختلي العقل الغربي بنفسه ويتأمِّل. ثمة مَنْ يزعم، - وفي زعمه اقتراب من حقيقة المشهد في الغرب-، أنَّ الحداثة وهي تنجز آخر تقنياتها لا تتفك تستغرق في غفلتها التي أدت بها إليها عقلانيتها ذات

البعد الواحد. لم تعد العقلانية، - كما حملت في نصوص التنوير الغربي - صالحة على ما يظهر - للإحاطة بما صار يعرف اليوم بـ "ما بعد الحداثة". كذلك فإن العقلانية التي نذرت نفسها لاستنقاذ التاريخ من بدايتها، وأوهامه، وفوضاه، دخلت في ما ينافي قيمتها الأصلية. حتى السؤال الذي أنتجه ليعثر لها على طريقة فضلى لسيادة العقل، ما فتن أن انقلب عليها. صار سؤالاً استجوابياً في ما يقدمه المشهد العالمي من تغيب لأحكام العقل وقوانينه. كأنما إنقلبت هي أيضاً، على نفسها، فاستحال "وطئماً" للخداع والإيهام، بعدها كانت أنجزت فلسفتها "العظمى" في "تأليه" الإنسان.

إستهللت العقلانية بيانها في ما أملته عليها حاجتها إلى الوثوب والترقي. فكان عليها أن تتوصل الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وأن تؤكد وجوب أن يغادر العالم فضاء الوعي الإيديولوجي بما هو، - على ما روت - فضاء مكتظ بالأوهام، إلى رحاب الوعي العقلاني. غير أنَّ السيرورة التي حكمت العالم على امتداد ثلاثة قرون انتهت إلى منعطفات تراجيدية، وكانت الحربان العالميتان الأولى والثانية في النصف الأول من القرن العشرين، والحروب المتفرقَة الكبرى والصغرى في نصفه الثاني، بمثابة علامات حاسمة في التحول النهائي في إتجاه الألأعقلانية الجائرة.

أما عالمة التحول الكبرى فهي تلك التي انتهت إليها العقود الخمسة من الحرب الباردة. ما رتبته إنهيار منظومة تاريخية كاملة من ثوابت الفهم، وأنظمة القيم، وعلاقات القوة، في العالم كله. ربما كانت الحرب الباردة تحصيلاً هادئاً للعقلانية، عندما أرادت أن تستريح من تمجيدها للعنف. إلا أنها ما كانت لتتجنح إلى مثل هذه المسالمة الماكراة، لو لا أن انضبط العالم بتوازن مثير للهلع.. وإنما استأنف الغرب السياسي هذيانه العنيف، ومشى بخيلاً نادر خلف العقل الهيغلي، مطمئناً لفلسفة القوة، بوصفها علة التاريخ، وسبب اشتغال العقل وسلواده. سنلاحظ أنَّ هذه الفلسفة، (فلسفة هيغل) "تميل إلى تشبيه مدار التاريخ، أي مدار الروح، بمدار الشمس. كانت تقول بأنَّه إذا كان نور

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجحة / العدد السابع.

الشمس يسير من الشرق إلى الغرب ، فإنَّ ضوء العقل يتحرك في الوجهة نفسها، ذلك أنَّ آسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ .

جرى هذا التنظير الفلسفى مجرى اليقين فى غربة الغرب السياسى. أسس "روحياً" لحملات القوة، وسُوَّغ لمقوله إستعمار الشرق، فجعلها تاريخاً ممتدًا لم تنته أحقبته بعد. لقد اعتبرت عقلانية التأثير أنها هي نفسها التاريخ، وهي نفسها البديل للزمان للأعقلاني الذى استولد جهالة القرون الوسطى تحت تأثير المؤسسة المسيحية. ومعها أصبح زمان الإنسان أدنى إلى صحراء تيه لجهة كونه مجرد ما يدونه الإنسان عن تفوقه وقوته وفعاليته وجبروته. أي كل ما يكتبه ، أو يروي تقدمه. ولذلك فليس من قبيل التجريد أن يستنتاج ايديولوجيو العقلانية الغربية، - الأميركية - تعيناً، أنَّ فن تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق. لقد انبرى هؤلاء إلى إستدعاء هذه المقوله ورفعها إلى مستوى متعال؛ فكان من نتيجة ذلك أنَّ آلت بهم إلى ذروة للأعقلانية، بينما هم يدخلون الألف الثالث على حسان التهديد التوسي، وإحتكار السيطرة المطلقة على العالم. إنَّ الخط الذى انتهت إليه العقلانية الحديثة من خلال، - مطابقة العقل الكوني الإنساني بين الواقع والمعقول؛ أي إضفاء العقلانية على المعقول بدلاً من عقلنته - قد دفعت به إلى أن يقبل كشيء معقول عدداً من مظاهر الإستلاطم الانساني. لم يعد العقل مجسداً في الأفعال والأنظمة وال العلاقات البشرية، أو أن يسعى إلى البحث عمما يحرر من الإستلاطم، بل أصبح يرِّ أنواع الإستلاطم الموجود. وبذا بوضوح أنَّ ضغط الواقع القائم في المجتمع الإنساني المعاصر قد دفع إلى أن يتراجع خطوات إلى الوراء عمما كان قد أعلن عنه كغاية له في لحظة انطلاقه، وفي مراحل تطوره الأساسية. لم تعد غاية العقل هي الكشف عن جوانب اللامعقول في الواقع، بل غدت هي البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها اعتبار ذلك الواقع مطابقاً للمعقول. لم تعد الغاية هي التجاوز والتأثير والتغيير،

بل أصبحت هي التبرير بعينه. وبدل أن يكون العقل الإنساني موجهاً للواقع المعاصر له، أصبح خاضعاً لهذا الواقع...⁽²⁸⁾.

"عقلنة" لا عقلانية الهيمنة:

تعبر اللاعقلانية عن نفسها، دائمًا، بوسائل عقلانية. ذلك أنَّ عقلنة ما هو غير معقول؛ أي منح المشروعية لسيطرة رأس المال والشركات وامتداداتها يستلزم تأليف لغة ذرائعة قصدها إضفاء رداء المعقولية على الذي يحدث. لقد إنحدرت العقلانية هنا صفة جديدة كل الجدة. أصبحت بمثابة إيديولوجية توسيع الربط بين الإجراءات والوسائل المتوفرة وبين ما هو مرسوم من أهداف واستراتيجيات. لعلَّ دولة ما بعد الحداثة (تحتل أميركا نموذجها الصارخ اليوم) هي أكثر النماذج اهتمامًا إلى هذا التحويل الإيديولوجي للعقلانية. عند انتهاء الحرب الباردة أخذت الليبرالية قسطها الوفير من الراحة لكي تؤدي إنتصارها. زعم منظروها أنها نهاية التاريخ وخاتمة السعادة. وقد تسمى لهم بواسطة شبكة هائلة من الاتصالات البصرية والسمعية - أن يتوجوا المقدمات الأولى لمعارف ما بعد الحداثة. إستطاعت "العقلانية الأمريكية" أن "تفلس" للأعقلون الدولي"، و"تفهم" لا توازنيته. وتؤدي الاستهلاك، فتمنحه صفة النظام المقتدر، الأيل إلى إنتاج حقائق معرفية تؤسس للديمقراطية الجديدة وحقوق الإنسان. كان على "عقلانية" ما بعد الحرب الباردة أن تقطع صلتها بالموروث المفاهيمي لحداثة التنوير. لقد حسمت مقالتها المدعاة بتقريرها أن تداعيات المشهد العالمي "لا يعكس فقط نهاية الحرب الباردة، أو نهاية حقيقة خاصة بعد الحرب، بل نهاية للتاريخ بالذات؛ أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعيم الديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائي للسلطة على البشرية جموعاً. وفي ما يوحى إظهار عقلانيتها إعترفت الليبرالية بأنَّ انتصارها جرى في مجال الأفكار وهو لم تزل بمعظمها هناك، فلم يكتمل في العالم الواقعي. كأنَّما تريد بهذا أن

تؤسس لـ "الما بعد" ولـ "ما ينبغي" أن تكون برامجها الميدانية في العالم. لكي تسود الليبرالية سيادة كاملة، مطلقة، تملك خلالها الزمان والكونية معاً وبلا منازع.⁽²⁹⁾ هل تشعر الليبرالية ، في زمن "الما بعد العالمي" ، أنها بلغت حدود "الجنون" حين جابت نظام القيم، وجعلت العالم كينونة متزوعة الأخلاق؟.. ثم هل تجد نفسها واقعة في ما يشبه الخواء المفتوح على الامتناهي؟!!.

لقد تنبأت الوجودية إلى هذا بصورة مبكرة. فأجابت فيما يشبه الفانتازيا الفلسفية حين وجدت أنَّ الألْعَقْلَانِيَّة غالباً ما ترتدى رداء العقل لكي تعيد اكتشاف ذاتها، ثم لظهور حسنها عارية أمام الملا. ربما هي تدرك أنَّها مضطربة إلى الهروب من العقل تحت وطأة المصلحة والدوام وغريرة البقاء. لكن سيدو أنَّ لعبة الهرب من العقل إلى الجنون كأنها عودة إلى العقل بمخيلة أخرى. إنَّ هذه السيرورة التي ستؤول حتماً إلى مآل كهذا، لا بد أن تنتج معرفة على صورتها. معرفة تسعى إلى ملء الخواء، ولو بآيديولوجيات كاذبة. بحيث تكون المحصلة شيوخ قناعات واعتقادات كلية، غايتها عقلنة السائد السياسي ونمط حياة المتفوق، وغايتها تأسيس المزيد من القدرة على اتساح العالم عبر تحويل التبرير الإيديولوجي إلى مقدس يدخل في ثنايا الوجдан العام للبشرية. بهذا يصير كل ما ومن يساهم في تشكيل وترسيخ هذه الغايات معترفاً به، وعضوًا في المشروع العقلاني وكل ما ومن يعرقله يصير لا عقلانياً أو كائناً لا تاريخياً.

كان مؤلماً للفيلسوف الفرنسي جان فنسوا ليوتار أن يقف أمام صورة العالم فيجده على هذا النحو من الخواء والوحشية فإذا هو يقول: "لقد منحنا القرنان التاسع عشر والعشرون من الإرهاب قدر ما نتحمل. لقد دفعنا ثمناً باهظاً للحنين للكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة، يمكننا أن نسمع دمداً الرغبة في العودة إلى الإرهاب،

في تحقيق الوهم للإمساك بالواقع. والإجابة هي: لشن حرباً على الكلية Totality لكن شهوداً على ما يستعصي على التقديم، لنشاط الاختلافات، ونقد شرف الإسم⁽³⁰⁾.

كذلك سوف يأتي من الفلاسفة الفرنسيين المابعد حداثيين من يعيد التأكيد على أنَّ العقلانية، وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مُضمر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعروفة بسلطان العقل والداعية له، أو المتقدة لبعض إنتاجه باسم إنتاجات أخرى أنت أو لم تأت بعد. والطريق الذي يقترحه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا والمدعو بالتفكير، إنما هو إستراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافت فيه كل الخطط حسب رأيه، وقيل كل ما يقال، وفُعلَ ما يمكن أن يفعَل. فالخطاب المطلق قد أُنجز وانتهى سلطانه. وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. ودریدا ليس يائساً من إستراتيجية للتفكير في حقلٍ بات كلُّ شيء فيه خرباً وأنقاضاً، بالرغم من كون التفكير واقعاً بين الإحراج الفلسفى (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية). لكن له حيلته ومحاربته. فهو في الوقت الذي يقول فيه أمر الكلام فإنه يدحض، ولو صامتاً، كلام الأمر ذاك. كان يقول مثلاً إنَّ هذا هو الحق (وهو ليس الحق تماماً)، وإنَّ هذا هو الخير، (وليس الخير تماماً). وراء الأوامر المنطقية يقف صفات مترافقَ من الأفكار الخلفية الصامدة الأخرى غير الملفوظة التي تقيم مملكة المختلف حتى في لحظة الإقرار بكل المزدوجات الفلسفية المعهودة. فتحت قبة الخطاب المطلق يتلهي التاريخ. لكن لعبة التفكير قادرة على إستعادة البحث فيما وراء ذاكرة الرموز والدلائل. إنها ليست الطريق المؤدية إلى اللاشعور الذاتي للتاريخ، ولكنها تصنع زمان اللاشعور التاريخيَّ هذا بعد تحققاته الشعورية ذاتها وليس قبلها. فهي ليست قراءة الحاضر لما وراء الماضي، وإنما قراءة ما وراء الماضي في الحاضر ذاته⁽³¹⁾.

تنوير المابعد: الإنسان مغلولاً.

أظهرت تحولات نهاية القرن العشرين ما ينبع بهزّة كبرى أصابت عالم الإنسان. فجعلته على غير سويته، وبذلك أحواله على الجملة. وبدا كما لو أنَّ خلاصه يوجب قيمة أخلاقية جديدة. غير أنَّ هذه التحولات لم يقابلها بعد ، "قوة توازن" تعيد للعالم صوابه، وتفتح للإنسان باباً للتفاؤل. حتى ليبدو الحال، كما لو كان عالم الإنسان يجري بشفف نادر نحو الكارثة. أو كأنَّه سائر، تحدوه الرغبة ليصنع جحيمه بنفسه.

كل شيء، - على ما يبدو -، يلح فضاء التفاؤل الحائر في الغرب الثقافي. وليس ثمة ما يوقف السباق إلى الهاوية سوى ما تبقى، مما يحكى عن حقوق الإنسان. لكن الأمر سيقى غير موقف على هذا المحدد الأخلاقي، فالعقل الذي روهن عليه لكي يتنظم أزمنة التنوير، "ويؤنسن" إنسانها، غداً عقلاً محتملاً بشهوة المصلحة والإستحواذ. ولقد ثبت من تجربة العقل على إمتداد تسعه عقود فائته كم كانت نتائجها كارثية على الإنسان. خصوصاً حين جعل العقل الوسيلة الأشد فظاعة، لإستلاب الكائن البشري. وقبل بضعة عقود كان للمفكِّر المعروف هيربرت ماركوز رؤية ثاقبة في تشكيل صورة مستقبلية للمجتمع الصناعي الغربي. لقد كشف عن مقوله الإنسان ذي البعد الواحد الذي خلقه المجتمع ذو البعد الواحد. فالإنسان في هذا المجتمع فقد حقَّه في الحياة بمجرد أن سُلِّم للمجتمع مقابلـه أمره. فتوهَّم بأنَّه يعيش الحرية فيما هو يغرق في إستلاب سقيق لا قاع له. رأى ماركوز يومها أنَّ "المجتمع المستلب" يلبِّي حاجات وهمية لإنسانه من خلال الدعاية الكاذبة ووسائل الإتصال الجماهيرية الخادعة. وفي اعتقاده أنه إذا كان المجتمع يحرص، - بهذا المعنى - على تلبية هذه الحاجات المصطنعة أفلبس ذلك لأنَّها شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب؟، بل أيضاً لأنَّها خير وسيلة لخلق الإنسان المسلوب، القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد المتكيَّف معه؟، وما الإنسان ذو البعد الواحد في هذا المعنى، إلَّا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإذا كان

(هذا الإنسان) يتوهם بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية " حاجاته" ، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهם بأنه حر لمجرد أن منحت له حرية اختيار سيارته (...) إن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية؛ أي فكره بالذات. الفكر أصلاً هو عدو للذوق لمجتمع السيطرة؛ لأنّه يمثل قوة العقل التقديمة، السالبة، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون، لا باتجاه ما هو كائن. وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة إيديولوجية. إن المجتمع ذا بعد الواحد قد أحاط الإيديولوجيا بالإزدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية، بل هو امتصها وأبطل مفعولها. مع أنّ هذا لا يعني بالطبع أنه لم تعد هناك إيديولوجيا. كل ما هنالك أنّ المدينة التقنية أصبحت هي الإيديولوجيا. وأبرز وجهاتها من هذه الزاوية المذهب العاملني في الفيزياء، والمذهب السلوكي في العلوم الاجتماعية. والسمة المشتركة الأساسية لهذه المذهبين هي الالتزام بالواقع المعطى أو القائم، ونبذ المفاهيم الشمولية أو النقدية التي تهدّى بالكشف عن بعد آخر لذلك الواقع.

لم يسفر منطق التحولات الذي استغرقه الرحلة الطويلة للحداثة الغربية ، إلا عن إدخال الإنسان في لجة اللايقين. أما كارثة التحرّر التي تحدّث عنها ماركوز فهي تلك التي دفعت العالم إلى فضاء اللاعقلانية بوسائل عقلانية. وهنا تكمن على نحو خاص قوة المجتمع ذي البعد الواحد؛ أي الطابع العقلاوي للأعقلانية. لقد ذهب مدير هذا النوع من المجتمع إلى تسويق ما عرف بـ"الفكر الإيجابي"؛ أي الفكر الذي يمهّد لسيطرة القبول والإذعان وعدم الاحتياج. إنّ الأكثر مداعاة للهلع في هذه السيرورة، هو أنّ الفكر الإيجابي ناجم من إمتثالية صارخة للأمر الواقع.

كأنما القبول القسري "لإيجابية" سينتحول إلى إيمان بها، وإلى اعتقاد بقيمتها العليا، وبحسب ماركوز فإنّ "القبول بالفكرة الإيجابية هو قبول قسري ويبيّن ذلك بالقول

أنه قسري لا بحكم الإرهاب، وإنما بفعل سلطة المجتمع التكنولوجي وفعاليته الساحقة المغفلة. في حين أنَّ الفكر الإيجابي يؤثر من هذه الزاوية المحددة على الوعي العام، وبالتالي، على الوعي النبدي. كذلك فإنَّ ابتلاء الإيجابي للسلبي يتمثل في التجربة اليومية العاجزة عن التمييز بين الظاهر العقلاني والواقع اللاعقلاني.⁽³²⁾

لقد ذهبت العقلانية في "أدلة" نفسها حتى الرمق الأخير. لكنها لم تستيقظ من لوعي الإستحوذ بعد. لقد أدخلت نفسها والعالم في كونية بلا أخلاق، فبدا المشهد الإجمالي على صورة عالم بلا عقل. ذلك أن عقلانية ما بعد الحداثة، هي الآن في ذروة الخروج على العقل، ومع ذلك فهي لم تغادره حتى في اللحظة التي يشطح فيها نحو الجنون..

هكذا منحت عقلانية الغرب الحداثة "العقل" قابلية صريحة للإستخدام والطاعة. فالعقل، على ما نعرف، يملك قابلية أن يتخد من ذاته موضوعاً. مثلما يملك القدرة على التخارج نحو العالم وإتخاذ معطياته موضوعاً للكلام والفعل. ولهذا فإنَّ جميع الأسئلة تثار خارج العقل وداخله بوساطة العقل. لكن السؤال عن محل الأخلاق في فضاء العقل، سوف يظل الأهم في الفضاء اللامتناهي لعالم الإنسان. وخصوصاً في أثناء الارتحال المتواصل لحداثة الغرب المقبلة.

منذ بضع سنوات، وفيما كان سؤال الأخلاق يجري مجرى السجال الحار في تحولات ما بعد الحداثة، راح من الغربيين من يدعوا إلى تجديد الكانطية. هذا هو عالم الاجتماع الفرنسي سيرج لا توش⁽³³⁾ الذي يرى ضرورة وجود "قانون للسلوك الحسن" يكون مؤسساً على أخلاق كونية. ثم يبين أنه لغياب الضوء الكاشف المحدد يتبنى كمعيار للخير بما يظنه المعيار الأدنى في القاعدة الأخلاقية الكانطية: تصرف كما لو أنك تستطيع أن تجعل من مبدأ فعلك قاعدة كونية...

الهوامش:

- 1 إيمانويل كانط - ما هي الأنوار؟ تقديم جميل قاسم ، ترجمة شربل داغر ، دار الأنوار ، بيروت ، 2003.
- 2 مطاع صدقي ، نقد العقل الغربي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت 1990 ، ص 115 - 116.
- 3 أديب صعب ، المقدمة في فلسفة الدين ، دار النهار ، بيروت ، الطبعة القانية 1995 - ص 236.
- 4 المصدر نفسه ، ص 237.
- B.M.Reardon: Religion thought, in Nineteenth Century -5 Cambridge Unipress 1966. p.83.
- 6 أحمد عبد الحليم عطية ، جوهر الدين عند فيورباخ ، الفكر العربي المعاصر ، العدد 75 - آذار (مارس) نيسان (أبريل) 1999 .74
- 7 المصدر نفسه ، ص 239
- 8 المصدر نفسه ، ص 239
- 9 إلهام منصور ، في المسألة الدينية / الأخلاقية عند كانط - " مجلة الفكر العربي المعاصر" العدد (58 - 59) تشرين ثاني - كانون أول 1988 .
- 10 إلهام منصور ، المصدر نفسه.
- 11 أديب صعب ، مصدر سبق ذكره ، ص 239
- 12 عبد الرحمن بدوي ، إيمانويل كانط ، فلسفة القانون والسياسة ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979 - ص 440
- 13 أم الزين بن شيخة المسكيني ، كانط والتأويلية ، "الفكر العربي المعاصر" العدد 121 - 122 ، خريف 2001 ، شتاء 2002.
- 14 أحد قراملكي ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة حيدر نجف وحسن العربي ، مراجعة عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، بيروت ، طبعة 1 ، 2002 ، ص (209).

جدل الأخلاقي - العقلاني

المحجّة / العدد السابع

- 15- مجتبى، مصباح ، فلسفة الأخلاق ، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية ، ترجمة محمد حسن زراقط ، "معهد الرسول الأعظم العالمي" ، بيروت ط(1) ، 2000 ، ص 48.
- 76, 68, 54
- 16- هайдغر قارئاً نيتشه ، "مجلة العرب والفكر العالمي" العدد الرابع ، خريف 1988
- 17- كارل بوب ، مدخل العقلانية النقدية ، سلسلة قضايا لبنيانة (١). المؤتمر الدائم للحوار اللبناني ، بيروت 1992 ، ص 167.
- 18- المصدر نفسه ، ص 179 - 182
- 19- مطاع صفدي ، إتيكا فن الوجود ، الفكر العربي المعاصر ، العدد السابع ، صيف 1989.
- 20- راجع "ما هي الأنوار؟" ، مصدر سبقت الإشارة إليه ص (71).
- Habermas (J): La technique et la Science Comme Ideologi , op. - 21 cit, pp 88-89
- 22- محمد نور الدين أفاء ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرمانس ، دار أفريقيا الشرق ، الرباط ، الطبعة الثانية ، ص 167.
- 23- المصدر نفسه ، ص 209
- 24- جون بانيس ، أساس التعامل الأخلاقي للقرن الحادى والعشرين ، ترجمة أحمد رمـو ، دار علاء الدين ، دمشق ، 2002 ، ص 73.
- 25- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد لأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الرباط ، ط 1 2001 ، ص 13 - 14.
- N. Berdyaev: The Russian Revolution, the Uni, of Michigan - 26 press, 1961 pp. 11-12.
- 27- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سبق ذكره ، ص 145.
- 28- محمود حيدر ، في أحوال ما بعد الحداثة ، العقلانية الغربية لم تعد ذات أثر ، "مجلة فكر" العدد 78 - 79 ، تموز ، كانون ثاني 2002.
- 29- المصدر نفسه.
- 30- جان فرنسو ليونار ، الوضع ما بعد الحداثي ، دار شرقيات للنشر ، القاهرة ، ترجمة أحمد حسان ، ص 109.

- 31 مطاع صدقي ، مصدر سبقت الإشارة إليه.
- 32 هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، راجع مقدمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ،
.65 - 12 - 13 .1988 ط.3، ص.12 - 13 - 14 .
- 33 les nouveaux maitres du monde. le monde diplomatique Manieres de
voir. 28 november 1995.