الفصل الثالث

نحن والغرب،

الحداثة ما لها وما عليها

ما أن فتح "محب" الباب حتى وجد "راجي" نفسه يخطو في فضاء تنبعث فيه من كل الجهات موسيقى كلاسيكية دانية المذاق مبهجة الوقع.

أغدقت الموسيقي على المكان جوا مختلفا هذه المرة. من أين يأتي كل هذا الجمال؟

- كأن الموسيقي تنقلك فورا إلى فضاء آخر ...
- لعلها تناسب ما سنناقشه اليوم، نحن والغرب!
 - ذلك الموضوع الأزلي!
- هيا نعد القهوة والشاي ثم نتهيأ لرحلة بل مغامرة تصعد بنا إلى قمم شاهقة ثم تهبط بنا إلى وهاد سحيقة!

ذهبا إلى المطبخ يتبادلان الأخبار ثم عادا حاملين مشروبيهما وجلس كل منهما في مقعده المعتاد.

- إني لأتساءل يا "محب" من أين يمكن أن نبدأ مناقشة هذا الموضوع الواسع. فنحن نعاني علاقة ملتبسة مع الحاضر والعالم، ونكاد لا ندري كيف نحدد بالضبط موقعنا من الغرب. فنحن ننبهر بما أنتجته الحضارة الغربية من منجزات مادية، ومن منجزات سياسية في أحيان

كثيرة، ولكننا نرتاب في تراثها الفكري وفي خياراتها الثقافية في أحيان كثيرة أخرى. ونشعر بالحيرة عندما نتساءل عما إذا كانت هناك صلة بين هذه المنجزات التي نعجب بما وذلك التراث الذي نرتاب فيه. ونتوجس من أن نتبنى تلك المنجزات خشية أن تتسرب معها على غير علم أو وعي منا أشياء أخرى نستهجنها. ولذا انحصرت علاقتنا بالحضارة الغربية عموما في التساؤل عما نأخذ وعما نترك، وانحصرت إجاباتنا في صيغ شتى يتفاوت فيها مقدار التمسك بالتراث ومقدار التمسك بالحداثة، على خلفية من القلق أو الحذر الفكري.

- هذا ماكنت أفكر فيه بالفعل قبل مجيئك!
- لأننا قد نغرق في تفاصيل جزئية هنا أو هناك، ونحن نناقش موضوعا بهذا الاتساع. مما يجعلني أتساءل هل نستطيع مناقشة هذا الموضوع بطريقة مبسطة مع الإحاطة بأهم أبعاده في الوقت نفسه؟

أجاب ''محب'' بحماسة متدفقة تشي بأنه يتحدث عن شيء مثير:

- دعنا نحاول أن نتصدى لذلك التحدي! ولنبدأ أولا بتعريف ما الذي نقصده تحديدا عندما نقول "الغرب".
- أنت هنا أمام ظاهرة تمتد لأكثر من ألفين وخمسمائة عام. لكن لماكنا نعنى بعلاقتنا بالغرب في الحاضر، فلنقلص إذن هذه الظاهرة إلى مرحلتها الأخيرة التي بدأت مع الانتقال إلى العصر الحديث.
- وهذه نقطة بداية موفقة في تصوري. لأن دخول العصر الحديث دشن المرحلة التي باتت تعرف باسم الحداثة. وقد أصبحت هذه المرحلة بمثابة واسطة العقد التي ينسب إليها ما قبلها، فيقال

ما قبل الحداثة، وينسب إليها كذلك ما بعدها، فيقال ما بعد الحداثة، كأننا نتعرف على ما قبلها وما بعدها بالقياس إليها - أي إلى الحداثة - بأكثر مما نتعرف عليهما لسمات تميزهما هما ذاتهما ...

- كأنها مرحلة تأسيسية لحضارة كاملة، بل نقطة تحول هام في تاريخ البشرية بأسره!
- ونحن نحتاج، بشكل ما، أن نبدأ تناولنا للحداثة من لحظة تأسيسية ذات دلالة ...
 - لحظة تأسيسية؟ ألا يعد ذلك نوعا من التعسف في تصنيف التاريخ؟
- قد يكون في اختيار تلك اللحظة قدر من التعسف بالطبع. ومع ذلك ربما استطعنا أن نقف فيها على تحول رمزي معبر ...
- هل تفكر إذن في محاكمة جاليليو^(۱) التي تنبئ باحتدام ذلك الصراع الناشئ بين العلم وفهمٍ ما للدين؟
- محاكمة جاليليو لحظة رمزية فاصلة بلا ريب، فقد كانت إيذانا بمولد العلم الحديث. لكن لا، ليست محاكمة جاليليو هي ما أفكر فيه يا "(راجي" ...

قاطع ''راجي'' صديقه قائلا:

- أفلا يعد إنجاز جاليليو حلقة هامة في الثورة العلمية التي بدأت مع كوبرنيكس^(۲) وتواصلت مع كبلر^(۳) فجاليليو ونيوتن^(۱) وأسفرت عن نظرة جديدة إلى مكانة الأرض في الكون؟ أفلا

⁽١) جاليليو جاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) عالم فلك وفيزياء إيطالي.

⁽٢) نيكولاوس كوبرنيكس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) عالم فلك ورياضيات بولندي.

تستحق إذن هذه النظرة الجديدة أن تكون هي المعْلَم البارز الدال على الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث؟

- قبل أن أطرح عليك يا "راجي" اللحظة التي اقترح اعتبارها تأسيسية للحداثة، دعني أقول لك إنني طالما تساءلت لماذا اكتسبت هذه النظرة الجديدة إلى الكون، المستندة في نحاية المطاف إلى نظرية علمية، كل هذه الأهمية بحيث إنحا باتت تشكل علامة على الخروج من عصر والدخول في عصر آخر؟ فما أكثر ما مر علينا من نظريات وكشوفات بدلت رؤيتنا للعالم الأكبر، أي للكون الفسيح، وكذلك للعالم الأصغر، أي للجسيمات الأولية، دون أن يكون لها مثل هذا الأثر التحويلي الفاصل.
- نعم، يكفي أن تفكر في نظرية دارون^(٥) مثلا أو في النظرية النسبية أو في فيزياء الكم أو في علوم الجينات ... كل ذلك بدل رؤيتنا للعالم تبديلا هائلا لكنه لم يشكل تدشينا لحقبة جديدة ...
- فلماذا كان للنظرة الجديدة إلى الكون، أي تبين أن الأرض ليست مركز الكون الثابت الذي تدور حول تدور حوله الشمس والكواكب، بل هي مجرد كوكب يتحرك، وأنها هي التي تدور حول الشمس لا العكس، أقول لماذا كان لهذه النظرة الجديدة كل هذا التأثير؟

(٣) يوهانيز كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) عالم فلك ورياضيات ألماني.

(٤) إسحاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) عالم فيزياء ورياضيات إنجليزي.

(٥) شارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٩) عالم تاريخ طبيعي إنجليزي.

- بالفعل! ولطالما تساءلت بدوري ألم يكن بالوسع تفسير الأمر، حتى لو تعارض مع نصوص مقدسة، تفسيرا رمزيا أو مجازيا، كما تفعل الأديان عادة، بما يوفق بين الدين وتطور الفهم العلمي؟ فلماذا لم يحدث هذا في تلك الحالة تحديدا؟ ولماذا أدت هذه النظرة الجديدة إلى ذلك الرتق الذي أخذ يتسع بين الدين والعلم؟
- الحقيقة إن هذا التساؤل سيقتضي منا الرجوع كثيرا في الزمن، نحن الذين اتفقنا توا على أن نبدأ تناول الغرب من مرحلة الحداثة!
- وهل تعتقد أننا نحتاج إلى ذلك حقا؟ ألا يكفي أن ننظر مثلا في أسباب موقف الكنيسة من جاليليو؟ وهذه لا تقتضى العودة كثيرا إلى الوراء ...
- الأسباب المباشرة تقول إن الكنيسة رأت في تلك النظرة الجديدة تقويضا لفكرتما عن الكون. لكن كي نقدر وزن هذه الأسباب المباشرة حق قدرها علينا أن نتعقب دوافعها ومنشأها ...
- كانت الفكرة الكنسية تستند إلى التصور الأرسطي البطلمي، أي إلى التصور النظري الذي صاغه أرسطو^(۱) في القرن الرابع قبل الميلاد عن الكون، ثم الذي زوده بطليموس^(۷)، بعد نحو ستة قرون، بأساس رياضي وفلكي.
- نعم يا ''راجي''. لكن ما أن نصل إلى هذه النقطة حتى نتساءل: ولماذا تم الاستناد إلى تصور أراجي''. لكن ما أن نصل إلى عليه، كتصور أفلاطون (٨) مثلا؟ وعندما تتناول

⁽٦) أرسطو (٣٨٤ ق م - ٣٢٢ ق م) فيلسوف يوناني، تلميذ لأفلاطون، وعرف عند العرب باسم المعلم الأول.

⁽٧) بطليموس (٩٠-١٦٨) عالم فلك ورياضيات، ولد بمصر وعاش في الإسكندرية.

⁽٨) أفلاطون (٢٨) ق م - ٣٤٨ ق م) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، ومارست فلسفته تأثيرا هاما على الفكر الغربي.

تصور أفلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، ستراه قائما على فكرة "المثل" التي خُلق العالم على نسقها ومنوالها، وعندئذ ستتساءل: ومن أين أتت له هذه الفكرة الغريبة وما الذي أوحى له بها؟ وعندما تتساءل عن أصل هذه الفكرة ستجد نفسك ترجع قرنين آخرين حتى تصادف فيثاغورس، في القرن السادس قبل الميلاد، وتتعرف على فكرته عن الأرقام التي تنظم ظواهر العالم وتحكمها وتفسرها. وستتبين أن العقل اليوناني قد حاول دوما أن يرى العالم كتعبير مرتب ومنظم عن مبادئ جوهرية أولية، وأنه سعى إلى اكتشاف تلك المبادئ الأولية. فهي الأرقام عند فيثاغورس (٩)، وهي مادة أولية ما عند الفلاسفة القدماء الذين عرفوا باسم فلاسفة الطبيعة (١٠)، ثم هي "المثلّ عند أفلاطون. وقد يلفت نظرك عندئذ مدى التشابه هنا بين الطبيعة في تعقل العالم وبين رؤية الحضارة المصرية القديمة. وهكذا نجد أننا نحتاج للرجوع الله الوراء كثيرا في الزمن، نحن الذين اتفقنا توا على أن نبدأ من فترة الحداثة!

- وهل كانت طريقة الحضارة الفرعونية في تعقل العالم قائمة بدورها على تلك المبادئ الأولية؟ سكت "محب" برهة كأنما يستعد لرواية قصة قديمة ثم قال:

- التماثل في هذا الجانب يفرض نفسه في تصوري. وكي نفهم حقا طريقة اليونان في تعقل العالم، أي كونها قائمة على مبادئ جوهرية أولية، أو مبادئ أساسية ناظمة، أو طبائع أصلية، أو بكلمة واحدة "مثل"، أعتقد أن علينا أن نعود إلى مصر القديمة ...

(٩) فيثاغورس (٥٧٠ ق م - ٤٩٥ ق م) فيلسوف وعالم رياضيات يوناني.

⁽١٠) فلاسفة الطبيعة هم فلاسفة يونانيون سابقون على سقراط حاولوا أن يفهموا العالم برده إلى أصل واحد، هو الماء عند طاليس، والمادرات عند ديمقريطس، وما إلى ذلك.

- من المعروف أن فيثاغورس وأفلاطون وفلاسفة يونانيين آخرين قد زاروا مصر وتعلموا فيها، فهل تقصد أن هذا هو سبب ظهور هذه الطريقة في اليونان؟
- قد يكون هذا أحد العوامل، لكني أتصور أن الأمر يتعلق بالأحرى بتأثر الحضارات ببعضها بعضا. فأنت، مع مصر القديمة، إزاء رؤية للإنسان والكون، ما برحت تعبر عن نفسها، على امتداد نحو أربعة آلاف عام، بلغة الأعداد والرموز، وكان لا بد لهذه الرؤية أن تؤثر في محيطها. وكانت هذه الرؤية تتخلل كل جانب من جوانب الفكر والممارسة في مصر القديمة، مما أنتج مجتمعا تشير فيه كل إيماءة خاصة وعامة إلى انسجامات جُسدت قصدا في كل شيء، بدءا من حجم كأس الشراب حتى تصميم المعبد وشكل الهرم. وكانت الأداة المستخدمة في ذلك هي لغة الأعداد والرموز، كما يبين بعض من درسوا مصر القديمة (*). كانت الفكرة المحورية إذن هي أن العالم تعبير عن مبادئ أساسية معينة، أطلقت عليها الحضارة المصرية القديمة اسم (النيتير "، هي التي تَخَلَق على أساسها العالم. وهي فكرة شديدة الشبه بفكرة (المئتل" التي قامت عليها فلسفة أفلاطون، بل النظرة اليونانية لتعقل العالم بوجه عام ...
- لنأخذ الأعداد والرموز واحدة واحدة. من الممكن أن يتفهم المرء الاعتماد على الأعداد لمراعاة نسب رياضية أو جمالية معينة، كالنسبة الذهبية مثلا التي تراعى في كثير من الأعمال الفنية أو الهندسية. لكن كيف تكون الأعداد وسيلة لتعقل العالم؟

R.A. Schwaller de Lubicz, Le temple de l'homme, 3 vol., editions Caractère A, Paris, انظر مثلا (*) انظر مثلا معبد الإنسان، ٣ أجزاء، دار نشر كاراكتير، ١٩٥٧، باريس).

- نحن نتصور عموما أن الأعداد لا تزودنا إلا بقياسات كمية في حين أنها تمدنا، من زاوية مدلولها الرمزي، بفهم معين للعالم. ودعنا نتناول هذا الموضوع الواسع بشكل مختصر، في حدود علاقته بما نحن بصدده الآن ...
 - اتفقنا!
- تبدأ الأعداد إذن بالواحد (١)، الذي يرمز إلى الوحدة التامة المكتفية بذاتها التي لا يوجد معها شيء، أي إلى المطلق. ثم تقرر الوحدة أن تعي ذاتها عن طريق خلق "آخر" يدركها وعندئذ يظهر العدد (٢). الواحد يصبح اثنين. وهذا الانقسام هو "الانشقاق الأولي"، مصدر الخلق. لكن العدد (٢) لا يمكن أن يكون حاصل جمع ١ + ١، إذ لا يوجد، من الناحية الميتافيزيقية، إلا واحد فقط، لأن العدد (٢) مخلوق ولذا فإنه غير موجود بذاته ...
 - هي طريقة مبتكرة حقا في النظر إلى الأعداد!
 - هذا هو المعنى الرمزي للأعداد!
 - العدد (٢) يرمز إذن إلى الثنائية الظاهرية في الخلق؟
- نعم، العدد (٢) يمثل حالة توتر بين قطبين، الموجب والسالب، الذكر والأنثى، وهلم جرا. وعندئذ تنشأ علاقة بين هاتين القوتين المتعارضتين. والعلاقة التي تقوم بينهما هي ما يرمز إليه العدد (٣). فالذكر والأنثى لا تقوم بينهما علاقة إلا عند وجود قوة ثالثة هي الحب أو الرغبة. والنحات وقطعة الصخر، مثلا، لن تقوم بينهما علاقة إلا عند وجود قوة ثالثة هي الإلهام. وقس على ذلك. لكن الثالوث المؤلف من الرجل والأنثى والرغبة لم يشكل أسرةً بعد. والثالوث المؤلف من الرجل والأنثى والرغبة لم يشكل أسرةً بعد.

- أيكون الأسرة أو التمثال، أي نتيجة هذا التفاعل بين الأطراف الثلاثة، هو ما يرمز إليه العدد (٤)؟
- نعم، في هذا المثل يرمز العدد (٤) إلى الأسرة أو التمثال، أي إلى عنصر المادة الناتجة عن علاقة الأعداد الثلاثة.
 - أنت بالفعل إزاء عالم يتخلق! أكمل ...
- لكن الأعداد الأربعة لا تبين عملية الخلق ذاتها، أي عملية صنع التمثال مثلا، التي يرمز لها العدد (٥). ولذا فإن هذا العدد يرمز إلى حيوية الكون وطابعه الخلاق أو إلى "تفعيل الإمكان".
 - وعليه، تلزم خمسة أطراف لفكرة "الخلق".
- لكن الأطراف الخمسة لا تكفي لوصف الإطار الذي يقع فيه الحدث، أو يجري فيه تفعيل الإمكان. وهذا الإطار هو الزمان والمكان، وهو ما يرمز له العدد (٦). فالمكان يتطلب ستة اتجاهات: أعلى وأسفل، وأمام وخلف، ويمين ويسار، مما يعطينا شكل المكعب، أي الشكل الكامل ذي الأضلاع الستة. ومن ثم فإن العدد (٦) هو الذي يرمز إلى تفعيل المكان.
 - لكنك قلت إنه يرمز أيضا إلى تفعيل الزمان ...
- نعم، إذ تُتخذ مضاعفاته أداة لتقسيم الزمن: فاليوم يتألف من ٢٤ ساعة، ١٢ للنهار و ١٢ لليل؛ والسنة تتألف من ١٢ شهرا يتألف كل منها من ٣٠ يوما، يُضاف إليها خمسة أيام هي الأيام التي ولدت فيها ''النيتير''. فهذا هو الدور الوظيفي للعدد (٦)، تفعيل المكان والزمان.
 - فلنكمل إذن، فما عسى أن يرمز له العدد (٧)؟

- الأطراف الستة ترمز إلى الإطار الذي يحدث فيه الخلق، أما عملية التخلق المطرد ذاتها، أو الصيرورة، أو عملية النمو، فيرمز لها العدد (٧).
 - إن الأمر مثير للفضول حقا، فما عسى أن يرمز إليه إذن العدد (Λ)?
- الأعداد حتى الرقم (٧) لا تبين النمط أو الخطة المُتحدِثة لظاهرة ما، وهذه العملية يرمز لها العدد (٨). أما تناغم عناصر هذه العملية فيشير إليه العدد (٩).

سكت "محب" برهة ليمهد لنقطة جديدة ثم قال:

- إن الأعداد تشير إذن وفقا لهذا الفهم إلى وظائف أو مبادئ لها مدلول شامل، ولذا فإنحا تتجلى في الكون وفقا لانسجام متأصل يظهر في كل شيء. وسعى حكماء مصر القديمة إلى عاكاة ذلك الانسجام في فنونهم وعمارتهم باللجوء إلى ذات الأداة التي تُخلَّق على أساسها الكون، أي إلى الأعداد، وعلى تبين ما بينها من نسب تعبر عن الانسجام الكامن. فجاءت فنونهم وعمارتهم كأنها جواب يرد على حقيقة متأصلة في الكون. وكان الغرض من الجهود الفنية والمعمارية العجيبة لمصر، المرتكزة على تَمثُّل قوى الانسجام الواقعة خارج الإدراك الحسي المباشر، هو أن تُحقق في نفس المشاهد أو المتفاعل تأثيرا سحريا يحيل إلى تلك الوحدة الأصلية. فهدف الفن هو تحويل وعي الأفراد بأكثر مما يستطيعون تحقيقه بمفردهم أو بأدواتهم الخاصة. فالفن المصري القديم لم يكن يستهدف متعة حسية بل كان يتوخى إنارة البصيرة ...
 - وهذا يجعلني أفكر في الموسيقي أيضا. أفلا يقوم التناغم الموسيقي على علاقات بين الأعداد؟
 - ويقال إن تنبه فيثاغورس لهذه العلاقة هو ما أوحى له بفلسفته كلها ...
 - هذا عن الأعداد يا "محب"، فماذا عن الرموز؟

- الوظائف التي تُعَرِّفُها الأعداد لا تعمل في عزلة. فنحن لا نختبر القطبية الثنائية أو العلاقة أو عملية النمو، مثلا، في عزلة إحداها عن الأخرى. فالعالم الذي يتبدى لنا في تجربتنا هو شبكة وظائف تعمل كلها معا في آن واحد. واللغة التي تعبر عن تفاعل هذه الوظائف، أي عن تجربتنا الفعلية بالتالي، هي لغة الرمز ...

سكت "محب" برهة ثم أضاف:

- واختار المصريون القدماء كل رمز من الطبيعة المحيطة بهم اختيارا دقيقا ليكون أفضل ما يجسد وظيفة أو مبدأ ما على كل المستويات، بدءا من أوضح التجليات المادية حتى أكثرها تجريدا. فالرمز عندهم وسيلة تصويرية تستدعي أو تستحضر مفهوما ما بكليته التامة، بما يجعله ينقل فهما توليفيا حيا، لا معلومات مجزأة. وقد يُختار الرمز من الوقائع التي تصور وظيفة معينة، مثل النول أو القوس أو السهم. ويمثل الرمز ما يعرف باسم "النيتير"، أو المبدأ الناظم، لا مفهوما مجردا. ولا يعرف الدين المصري القديم سوى تجريد واحد هو "نيتير النيتير" أو مبدأ المبادئ، أي الواحد. وكي نفهم معنى الرموز الهيروغليفية علينا أن نبحث عن صفات ووظائف الشيء المصور، وإذا كان الشيء المصور مركبا من أكثر من صورة علينا أن نُولِّف أجزاءه بمعناها الحي ...
 - دعنا نضرب یا ''محب'' مثلا علی أحد هذه الرموز ...
- خذ مثلا الطائر الذي يمثل وظيفة الطيران ولذا فإنه يرمز للروح. وعليه، ما أن ندرك الوظيفة حتى نتبين ما يشير إليه 'النيتير''، أي المبدأ الوظيفي. وعندما يُرسم رأس إنسان على جسم طائر، فإنه يشير إلى الجانب الروحي في المستوى البشري. ومن خلال اختيار اللون والموقع والحجم والإيماءة ينقل 'النيتير'' ثروة من البيانات المادية والنفسية. وتكون هذه البيانات دوما في حالة حركة. فالرمز ينقل فهما دقيقا ينير العملية الحية.

• • •

سكت "محب" بما يوحي بأنه أنهى حديثه في هذه النقطة، فقال "راجي":

- أعتقد أننا استطعنا الآن، بعد هذا الاستعراض، أن نفهم أصل فكرة فيثاغورس عن الأعداد وفكرة أفلاطون عن المثل. وأعتقد أننا نستطيع الآن أيضا أن نعبر البحر عائدين إلى اليونان لنرى كيف أسهم هذان العنصران الأوليان في تشكيل تصور الغرب للكون. فلنبدأ إذن بتصور اليونانيين الأوائل للكون، ماذا كان؟
- كان يبدو لهم من مراقبة السماء أن الكون مؤلف من كرتين لهما مركز واحد: كرة صغرى هي الأرض الثابتة، مركز الكون بأسره، وكرة خارجية كبرى، تضم النجوم، تدور غربا حول الأرض كل يوم. وظل هذا التصور البسيط سائدا بوجه عام إلى أن وصلنا إلى أفلاطون.
- والفكرة المركزية في فلسفة أفلاطون هي، كما نعرف، أن العالم المرئي تعبير عن نماذج أولية موجودة في عالم المثل. فالحصان، مثلا، الذي نراه ليس سوى صورة باهتة وناقصة ومعيبة من غوذج كامل حُلق هذا الحصان الأرضي على منواله. وهذه المثل توجد جميعا في عالم متسام. لكن كيف أثرت فكرته عن المثل على تصوره للكون؟
- قادته فكرته الأساسية عن "المُثُلُ"، هو المتأثر بفيثاغورس وبفكرته عن الأعداد، إلى التفرقة الواضحة بين العالمين الأرضي والسماوي. فالنظام الرياضي يجعل من السماء التعبير المرئي عن العقل الإلهي ...

- نعم، فالعالم الأرضي يتسم، في رأي أفلاطون، بالتغير المتصل وبالحياة والموت، أما العالم السماوي فهو نموذج لجمال خالد منتظم يطرد قرنا وراء آخر بلا تبدل أو تحول وفق نظام يوحى بالخلود ...
- بالضبط. فهو يبدو كعالم متسام منير يسوده جلال شامل على عكس العالم الأرضي المكون من مادة فجة خشنة. فالصانع، في رأي أفلاطون، خلق السماء كصورة متحركة للخلود، تدور وفق مثل رياضية محكمة ودقيقة خلقت أنماط الزمن ...
- ثم إن هذا النظام يؤثر على الحياة الأرضية. فحركة الكواكب هي مصدر الليل والنهار والصيف والشتاء، بل إن بعض الظواهر السماوية تناظرها ظواهر أرضية معينة مثل المد والجزر ...
- ولذا اعتبر أفلاطون أن السماء هي التعبير الحي عن العقل الإلهي، وهي المكان الذي يتجلى فيه هذا العقل بأتم أشكاله. وعلم الفلك هو الذي يكشف المثل الخالدة التي تحكم الكون ...
- لكن هناك سؤالا هاما يطرح نفسه هنا، فهل كانت فكرته عن هذا الانسجام تتفق مع التصور اليوناني السائد آنذاك عن الكون؟
- في الحقيقة أن هذا قد سبب لأفلاطون مشكلة كبرى! فمع تواصل مراقبة السماء تبين أن التصور الشائع آنذاك للأرض والسماء ينطوي على مشكلة مزعجة لرؤية الكون على أنه نظام رياضي منسجم. فقد لوحظ أن بعض الأجرام السماوية لا تتحرك بنفس الانتظام الخالد كسائر الأجرام، بل "ميم" في الفضاء!
 - وهذا "السرحان" في الفضاء لا يمكن أن يتسق مع فكرة الانسجام الرياضي!

- بالضبط! فقد كان التصور السائد هو أن الكون يتألف كما أشرنا توا من كرتين لهما مركز واحد: كرة صغرى هي الأرض الثابتة، مركز الكون، وكرة خارجية كبرى، تضم النجوم المتحركة، التي تدور غربا حول الأرض. ولكن الآن لوحظ أمر غريب داخل الكرة الكبرى التي يفترض أنها تدور، بما تضمه من نجوم وكواكب، غرباً حول الأرض...
 - وما هو هذا الأمر الغريب؟
- لوحظ أن الشمس تتحرك، خلال سنة، وأن القمر يتحرك، خلال شهر، شرقاً عبر كرة النجوم المحيطة بالأرض ...
- أي في اتجاه يعاكس الحركة الغربية للكرة الخارجية التي يوجدان داخلها! أرى هنا بداية تصدع فكرة الانتظام التام!
 - ولم يكن هذا هو كل شيء! فقد لوحظ أمران آخران كانا أكثر مدعاة للحيرة ...
 - وما هما؟
- لوحظ، أولا، أن الكواكب الخمسة المرئية الأخرى أي عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل تتحرك في دورات غير متسقة، فتارة يبدو أنها تسرع من وتيرتها أو تبطئها بالنسبة إلى النجوم الثابتة، وتارة أخرى يبدو أنها تقف تماما وتعكس اتجاهها. ولوحظ، ثانيا، أن هذه الكواكب تسطع بدرجات متفاوتة من البريق.
 - عدم اتساق في الحركة وتفاوت في البريق!
 - وهكذا بدا أن الكواكب تتحدى الانتظام التام لحركات السماء!

- ولا بد أن ذلك قد طرح على أفلاطون إشكالا عويصا، هو الذي يساوي بين الربوبية والانتظام الرياضي التام!
- بالفعل، لأن إثبات تأثير الربوبية في الكون يتسم، من وجهة نظره، بأهمية قصوى. فالتيقن من هذا التأثير هو وحده الذي يعطي، في نظره، للنشاط الأخلاقي والسياسي البشري أساسا متينا. وعدم انتظام حركة الكواكب بل وشرودها في الفضاء يتناقضان على نحو جلي مع النظام الرباني التام، مما يقوض الإيمان بالطابع الرباني للكون. كان هذا هو الإشكال.
 - وكيف تعامل أفلاطون مع هذا المأزق؟
- تعامل معه بالانتصار لإيمانه بانتظام الحركات السماوية على حساب الشواهد التجريبية. فأكد أن الكواكب تتحرك فعلا في مدارات ذات انتظام تام، حتى وإن لم يؤكد ذلك دليل تجريبي. ودفعه إيمانه هذا إلى حث فلاسفة المستقبل على أن ينظروا في البيانات التي تسجل حركة الكواكب ويقفوا فيها على "الحركات المنتظمة والمرتبة التي يمكن أن تفسر حركة الكواكب"، أي أن يعثروا على المثل الرياضية النموذجية الكفيلة بحل التناقض التجريبي وكشف الحركات الحقيقية. وكان ذلك تعبيرا عن إيمان أفلاطون بأهمية اكتشاف الخالد وراء الزائل. ولم تكن المشكلة هامة إلا من زاوية افتراضاته بشأن الارتباط الأصيل بين الربوبية والنظام الهندسي للكون.
 - وهذا الارتباط هو ما يضفى، إذن، على مسألة تصور الكون كل تلك الأهمية من قديم!
- إلى أن تصل أهمية هذه المسألة، بعد ذلك بقرون متطاولة، إلى إخراج ثقافة كاملة من عصر إلى عصر! لكن دعنا لا نستبق الأمور ...

- لم يترك أفلاطون، إذن، تصورا متسقا للكون في نهاية المطاف. فهل تمكن تلميذه أرسطو الذي ينسب له التصور الذي تحدى الزمن وظل سائدا حتى عصر النهضة، أي نحو عشرين قرنا، من حل حركة مشكلة الكواكب هذه؟
- كان أرسطو، كما تعرف، ذا نزعة عملية فعمد إلى توليف تصورات أسلافه. وخلص إلى أن الأرض هي المركز الثابت للكون الذي تدور حوله الأجرام السماوية، وإلى أن الكون متناه محدود تحيط به كرة تامة الاستدارة توجد بما النجوم الثابتة ...
 - ليس في هذا شيء جديد حتى الآن ...
- الجديد الذي أتى به أرسطو هو أنه أسس فكرة الانتظام الرباني للسماء لا على المثل الأفلاطونية، بل على نظريته في العناصر. فالعنصران الأثقل وزنا، التراب والماء، يتحركان، بحكم طبيعتهما الذاتية، نحو مركز الكون، أي نحو الأرض، في حين أن العنصرين الأقل وزنا، الهواء والنار، يتحركان إلى أعلى بعيدا عن المركز. أما أخف العناصر جميعا، وهو الأثير المادة التي تتألف منها السماوات، الشفافة والأنقى من النار والربانية الطابع فإن حركته الطبيعية تعد، خلافا للعناصر الأرضية، حركة دائرية، التي هي بالطبع تامة الانتظام.
 - لكن ذلك لم يحل مشكلة الكواكب الشاردة والهائمة التي لا تتفق حركتها مع هذا الانتظام.
- فيما يخص هذه المشكلة، أدرج أرسطو في تصوره للكون حلا طرحه رياضيان معاصران له، هما أودوكسوس وكاليبوس، وهو حل يحافظ على فكرة الحركة الدائرية التامة الانتظام ويقدم في الوقت نفسه تفسيرا للحركات الشاردة. فقد صمم هذان الرياضيان تصورا هندسيا معقدا أدرج

كل كوكب في كرة ضمن مجموعة كرات دوارة ومترابطة تتمركز كلها حول الأرض لكنها تدور بسرعات متفاوتة وحول محاور متباينة. وبذلك تسنى طرح حل رياضي يفسر حركة الكواكب.

تمهل "محب" لحظة في حديثه، ثم قال:

- لكن أرسطو أضاف فكرة هامة أخرى، وهي أن الحركة المنتظمة للسماوات تنتج في نهاية المطاف عن "المحرك الذي لا يتحرك". كل العمليات والتغيرات الأرضية ناتجة إذن عن الحركات السماوية، التي تنتج في نهاية المطاف عن العلة النهائية، الله ...
 - أي أنه خلص بدوره إلى أن الكمال الرياضي للسماء يؤكد أن السماء ذاتها تجسيد مرئى للربوبية.
- ولكنه نسب الخالد والمنتظم لا إلى المثل الأفلاطونية التجريدية، بل نسبه إلى الأثير، أي إلى الواقع الطبيعي الملموس ...
 - لكن كل ذلك لم يحل المشكلة الثانية المتعلقة بتفاوت بريق الكواكب ...
- نعم، وهذا الإشكال هو ما دعا الرياضيين والفلكيين اللاحقين، وقد استقروا على أن الأرض هي المركز الثابت للكون، إلى استكشاف وطرح نماذج هندسية بديلة يحاولون بها شرح مواقع الكواكب، إلى أن توجت تلك المحاولات، في القرن الثاني بعد الميلاد، بالنظام الذي اقترحه بطليموس ...
- دعني أشير هنا إلى أن هذا هو الذكر الثاني لمصر في تلك الملحمة الطويلة، فبطليموس كما هو معروف كان مصريا، أو عاش في مصر على الأقل.
 - نعم وفي الإسكندرية تحديدا أيام مجدها ...
 - وهل هو الذي حل إذن مشكلة البريق؟

- كان التحدي الأساسي الذي طرح عليه هو: كيف يمكن تفسير التفاوتات العديدة بين البنية الأساسية لتصور أرسطو للكون، الذي يقتضي أن تتحرك الكواكب في دوائر تامة الانتظام حول أرض مركزية ثابتة، من جهة، وبين ملاحظات الفلكيين الفعلية للكواكب التي تتحرك بسرعات عنتلفة وفي اتجاهات متباينة وبدرجات بريق متفاوتة، من جهة أخرى. وطرح بطليموس النظام التالي: نعم، إن الكرة الخارجية ذات النجوم الثابتة تتحرك كل يوم غربا بالنسبة للأرض. لكن داخل تلك الكرة يدور كل جرم سماوي، بما في ذلك الشمس والقمر، بسرعات أبطأ بدرجات متفاوتة، كل في دائرة كبيرة خاصة به. كان ذلك هو الشرح الذي قدمه لما كان يبدو حركة تقهقرية للشمس والقمر ...
 - هذا عن الشمس والقمر، فماذا عن حركة الكواكب؟
- قال بطليموس إنها تدور هي الأخرى لكن في دوائر أصغر حول الدوائر الكبيرة للأجرام السماوية. وبذلك يزداد أحيانا اقتراب الكواكب من الأرض مما يجعلها تبدو أكثر بريقا. وعن طريق تعديل السرعات المختلفة لدوران الدوائر الكبرى والصغرى أمكن الوصول إلى تصور تقريبي للحركات المتباينة لكل كوكب. وأدت بساطة هذا النظام القائم على دائرتين كبرى وصغرى، بالإضافة إلى تفسيره لتغير البريق، إلى الاعتراف به كنموذج فلكي صالح. ولكن عند تطبيق هذا النظام ظهرت أوجه عدم انتظام طفيفة فسرها بطليموس بأدوات هندسية إضافية تقوم على إضافة دوائر متباينة الأنواع. واستطاع نظام بطليموس القائم على هذه الدوائر المركبة أن يعطي أول تفسير منهجي لكل الحركات السماوية. كما أنه كان يسمح، عندما تُلاحظ مشاهدات جديدة متعارضة، بإضافة تعديلات هندسية جديدة، مما أعطاه قوة كفلت سيادته حتى عصر النهضة. وهكذا أصبح نظامه هو التصور الأساسي الذي ترتكز عليه رؤية الغرب الفلسفية والدينية والعلمية للقرون الخمسة عشر التالية ...

- وهذا هو إذن التصور الأرسطي البطلمي الذي شكك فيه جاليليو. لكن ما علاقة كل ذلك بالمسيحية؟
- نحن نأتي هنا لمربط الفرس! فقد استقر هذا التصور في صميم الرؤية المسيحية للكون عندما أسس عليه دانتي (۱۱) ملحمته الشعرية ''الكوميديا الإلهية''، التي أصبحت نسقا فكريا ناظما ذا أبعاد دينية وكوزمولوجية، أي تتعلق بتصور الكون. فقد أدرج دانتي نظام أرسطو وبطليموس في تصوير خيالي للكون المسيحي خالقا بذلك ميثولوجيا مسيحية تشمل الخليقة بأسرها. وقد مارس ذلك تأثيرا هائلا ومعقدا على الخيال المسيحي في القرون اللاحقة. ففي الكوميديا الإلهية، ثتوج الكرات الكوكبية الصاعدة، التي تغلف الأرض، بالسماء العليا التي يوجد بحا عرش الله، أما دوائر الجحيم، التي تعكس الكرات السماوية لكن بترتيب مقلوب، فتهبط حتى القلب الفاسد للأرض ...
- أي أن دانتي قد ربط بذلك العناصر المحددة للاهوت المسيحي بالعناصر المحددة للتصور الأرسطي المرتكز على الأرض يمثل بنية الأرسطي المرتكز على الأرض يمثل بنية رمزية تدور فيها الدراما المسيحية التي يقف فيها الإنسان بين السماء والأرض، مشدودا بين عالميه الأثيري والأرضى، أو بين طبيعتيه الروحية والبدنية ...
- وهكذا اكتسبت كل الكرات الكوكبية البطلمية دلالات مسيحية، وأخذ الملائكة، وفقا لمراتبهم المحددة، يتولون المسؤولية عن كل حركات هذه الكرات حتى بدوائرها الكبرى والصغرى. فالكوميديا الإلهية صورت التراتبية المسيحية الكاملة للوجود، التي تتراوح بين الشيطان والجحيم

⁽١١) دانتي أليغييري (١٢٦٥-١٣٢١) شاعر إيطالي مؤلف الكوميديا الإلهية.

في الأعماق المظلمة للأرض المادية، خروجا منها إلى جبل المطهر، ثم صعودا عبر السماوات بسدنتها من الملائكة، وصولا إلى الرب الأسمى في أعلى كرة سماوية ...

- وهكذا أصبح الإنسان يقف في نقطة المنتصف من هذا الكون ...
- كلُّ كان له إذن موقعه المرسوم بعناية وفقا للنظام الأرسطي البطلمي. واستقر هذا التصور في الخيال الجمعي المسيحي وأصبح التصور اليوناني للكون مشبعا الآن بدلالة دينية. وبذلك ارتبط اللاهوت ارتباطا لا ينفصم بهذا التصور للكون ...
- وكان هذا يعني، بطبيعة الحال، أن أي تغيير قد يدخل على فكرة الكون سيؤثر تأثيرا كبيرا على النظرة المسيحية للكون!
- بالفعل. فالانعكاسات الثقافية لهذا التوليف الذي قام به دانتي كانت عميقة: فأي تغير فيزيائي أساسي قد يدخله على النظام علماء الفلك المقبلون نتيجة ابتكار علمي صرف كتحرك الأرض مثلا سيهدد سلامة الرؤية المسيحية للكون!

انتقل "راجي" إلى زاوية جديدة قائلا:

- لكن هل نستطيع أن ننسب كل ذلك التأثير لعمل أدبي واحد، هو الكوميديا الإلهية، مهما كانت أهميته؟
 - كلا بالطبع. فذلك كان أحد مظاهر التبني المسيحي للفلسفة اليونانية.
 - ولكن ما الذي دفع المسيحية إلى تبنى الفلسفة اليونانية أصلا؟

- حاجة اللاهوت المسيحي إلى التوفيق بين العقل والإيمان. هذا ما ألجأه إلى الاستعانة بالفلسفة. وأهم من قام بذلك العمل لاهوتيان وفيلسوفان كبيران هما القديس أوغسطين (١٢) الذي طوع فلسفة أفلاطون لاحتياجات اللاهوت المسيحي، في القرنين الرابع والخامس، ثم القديس توما الأوكويني (١٣) الذي فعل الشيء نفسه مع أرسطو، في القرن الثالث عشر. وبذلك امتزج اللاهوت المسيحي امتزاجا لا ينفصم بالفلسفة اليونانية ...

سكت "محب" لحظة فقال صديقه:

- فلنكمل قصتنا. كان هذا إذن هو الفهم السائد حتى حل ما يعرف باسم "عصر النهضة" ...
- نعم. إذ بدأت عوامل عديدة تُبكدل المناخ الفكري السائد في أوروبا. فأخذت الاتصالات تتواتر آنذاك مع بيزنطة، التي صانت جزءا كبيرا من التراث اليوناني، فجرى التعرف على أفلاطون لا بشكل مجتزأ ومنقول كما كان الحال من قبل، بل تسنى الآن اكتشافه بشكل مباشر في مؤلفاته هو. وكان من تأثير ذلك أن تجدد الاهتمام بالأفلاطونية، ولا سيما الأفلاطونية المحدثة التي كان لها تأثير هائل على تشكل النظرة الجديدة للكون ...
- لكن أليس من الغريب أن تؤدي الأفلاطونية، أو الأفلاطونية المحدثة، هذا الدور وهي التي واجهتها مشكلة الكواكب ولم تستطع أن تحلها؟

(١٢) القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) لاهوتي روماني من أهم أباء الكنيسة ومؤلف "مدينة الله".

⁽١٣) القديس توما الأوكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) راهب دومينيكاني وعالم لاهوت إيطالي ومؤلف "خلاصة اللاهوت".

- نعم، نحن هنا إزاء مفارقة لافتة للنظر! لم تكن الأفلاطونية، أو الأفلاطونية المحدثة، هي التي قدمت الحل ماديا، ولكنها استحثت ذلك الحدس الذي قاد إلى العثور على الحل!
 - هذا أمر يحتاج إلى شرح!
- ألم يكن أفلاطون قد قال في كتابه 'الجمهورية' إن الشمس تؤدي في العالم المرئي نفس الدور الذي يؤديه مَثَل الخير في العالم المتعالي. ولو تأملنا نِعَم النور والحياة والدفء اللامحدودة التي تفيض بها الشمس، أسطع وأبدع كيان في السماء، لما وجدنا أي جسم آخر يعد ملائما بنفس القدر كي يضطلع بدور مركز الكون. ولعلك تذكر أن أفلاطون قد ضرب، في مؤلفه ذاك، مَثَل "الكهف" (١٤) الشهير، وفيه ترمز الشمس إلى نور الحقيقة ...
 - تقصد أن الأفلاطونية وجهت الانتباه إلى دور الشمس في الكون؟
 - بالضبط! لكن توجيه الانتباه هذا تلقى أكبر دفعة من الأفلاطونية المحدثة.
- هذا هو إذن الذكر الثالث لمصر! فأفلوطين (١٥) الذي أحيا الأفلاطونية وعرفت فلسفته باسم الأفلاطونية المحدثة كان مصريا صعيديا.
 - نعم، في أرجح الأقوال ...

(١٤) هو مثل يصور مجموعة من الناس يعيشون في كهف مظلم لا يملكون سوى النظر إلى جدار قائم أمامهم يرون عليه ظلالا تلقيها نار وضعت خلف بعض الأجسام. وعليه، تعد هذه الخيالات هي الواقع الوحيد بالنسبة إليهم. فإذا تخلص أحدهم من قيوده ونجح في الرجوع إلى مصدر هذه الظلال لأدرك أنها خيالات باهتة لأجسام واضحة المعالم. لكنه إن نجح في الخروج من الكهف فسينبهر أولا بضوء الشمس قبل أن يتكيف معه ويرى معه كل الأشياء بوضوح كامل.

⁽١٥) أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠) فيلسوف ولد بمصر وعاش في الإسكندرية قبل أن يستقر في روما. صنف تلميذه فرفريوس دروسه في تسعة أقسام أسماها "التاسوعيات".

- من المؤكد، على أي حال، أنه ولد في مصر في القرن الثالث بعد الميلاد وأنه درس في الإسكندرية كذلك. وأنا لا أقصد بتسجيل الإشارات إلى مصر سوى التنبيه إلى أننا كنا إزاء واقع فعال يسهم في تشكيل الرؤى العامة لعالمه. لكن فلنكمل حكايتنا ...
- بعد وفاة أفلاطون في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، أخذ فلاسفة متتابعون يطورون فكره بالتركيز على جانبيه الميتافيزيقي والديني. وفي غمار هذا التطوير، بدأ يُطْلَق على أعلى مبدأ متسام اسم ''الواحد''. وتُوجِت هذه السلسلة من الفلاسفة بأفلوطين الذي كان يرى الكون ثمرة انبعاث ربابي من الواحد الأسمى، اللامتناهي الوجود الذي يجل عن الوصف أو التصنيف. ويُنتِج الواحد - الذي يسمى أيضا الخير - من فيض كماله الخالص، ''الآخر''، أي الكون المخلوق بكل تنوعه، في سلسلة تراتبية من الدرجات التي تتحرك بعيدا عن هذا المركز إلى الأطراف القصوى للوجود الممكن. وأول أعمال الخلق هي انبعاث الذهن الرباني من الواحد. والذهن الرباني هو الحكمة المبثوثة في الكون، وهو مُستَقَر المُثلُ الأولى التي تُسبب العالم وتنظمه. ومن الذهن الرباني تنبثق روح العالم، التي تبعث الحيوية في العالم وتعد مصدراً لأرواح جميع الكائنات الحية، والتي تشكل الواقع الوسيط بين الذهن الرباني من جهة وبين عالم المادة - أي مستوى الواقع الأبعد عن الوحدة الربانية - من جهة أخرى. ولما كانت طبيعة الإنسان تتألف من روح في جسد، فإن بمقدوره أن يصل إلى أعلى العوالم الفكرية والروحية، فيتأمل بخياله المثل المتسامية، ويتجه - من خلال هذا التبصر بالنظام النهائي للأشياء - نحو التحرر الروحي ...

سكت "محب" برهة ثم أضاف:

- وهكذا أخذت تظهر نظرة جديدة للإنسان والطبيعة والله ترى أن الطبيعة مشبعة بالربوبية وتمثل تعبيرا نبيلا عن روح العالم. واعتبر الأفلاطونيون المحدثون اللاحقون أن ضوء الشمس هو ضوء الله، مثلما أن المسيح هو ضوء العالم. ولما كانت الشمس هي مصدر الضوء والحياة فإنها تمتلك خصائص ربانية ...
- تقصد أن حدس كوبرنيكس الذي جعله يفكر في أن الشمس هي مركز الكون يعزى إلى تأثره بالأفلاطونية المحدثة؟
- من الواضح أن فرضية كوبرنيكس قد تأثرت بتمجيد الشمس وتقديسها باعتبارها رمزا للذات الإلهية، تدور حولها الأرض وسائر الكواكب التي وصفها كبلر فيما بعد بأنها تتحرك ''في عبادة للشمس''. كما أن التصور الأفلاطوني المحدث للذات الإلهية العليا اللامحدودة، التي تتجلى في لامحدودية الخليقة، أوحى بالاتساع المناظر للكون، خلافا للكون الأرسطي المحدود والمتناهي. وتجدد أيضا في هذه الفترة الاهتمام بالرؤية الفيثاغورسية القديمة إلى الكون بوصفه منظماً وفقا لمئثل رياضية متسامية. وستلهم هذه الرؤية كوبرنيكس، ثم جاليليو ونيوتن من بعده، في محاولتهم لفهم الكون ...
 - كان المناخ الفكري، إذن، هو الذي هيأ الساحة لنشأة الفهم الجديد للعالم ...
- بالفعل، فعصر النهضة كان عصرا مفعما بالحيوية والتجدد. ففي غضون جيل واحد، أنتج ليوناردو دافنشي (١٦) ومايكل أنجلو (١٧) ورفاييل (١٨) أعمالهم الكبرى، واكتشف كريستوفر

⁽١٦) ليوناردو دافنشي (١٤٥٢–١٥١٩) رسام ومثال إيطالي.

⁽١٧) مايكل أنجلو (١٤٧٥–١٥٦٤) رسام ومثال إيطالي.

⁽۱۸) رفاييل (۱۵۸۳-۱۵۲۰) رسام ومعماري إيطالي.

- كولومبوس (١٩) العالم الجديد، وتمرد لوثر (٢٠) على الكنيسة الكاثوليكية، وطرح كوبرنيكس فرضية الكون المتمركز حول الشمس!
- ولا تنس أن عصر النهضة شهد أيضا اختراعات هامة أثرت تأثيرا عميقا على التطور اللاحق للمجتمعات، ومنها المطبعة ...
- وكان للمطبعة تأثير كبير على انتشار الأفكار الجديدة، التي كانت ثورية في أحيان كثيرة، انتشارا سريعا في كل أنحاء أوروبا ...
 - وكان من هذه الاختراعات أيضا البوصلة المغنطيسية ...
- وقد ساعدت هذه البوصلة على تحقق اكتشافات صححت أخطاء الجغرافيين القدماء. وكان من هؤلاء الجغرافيين القدماء بطليموس، مما شكك في سلامة تصوراته الفلكية أيضا ...

سكت "محب" لحظة ثم قال متأملا:

- نعم كان عصرا ظهر فيه وعي جديد أثر في كل جوانب الثقافة الغربية، وعي متمرد ودينامي، وعي مبدع وطموح، وعي فضولي وواثق بنفسه!
- وفي هذه الظروف ظهرت أيضا حركة الإصلاح الديني، بقيادة لوثر وكالفن^(٢١)، التي كانت رد فعل على المسار الذي مضت فيه الكنيسة الكاثوليكية. وكان السبب المباشر لظهور تلك

(٢٠) مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) راهب وعالم لاهوت ألماني، قاد حركة الإصلاح المعروفة باسم "الإصلاح البروتستانتي" (أي الاحتجاجي).

⁽۱۹) كريستوفر كولومبوس (۱۶۰۱–۱۵۰۱) ملاح إيطالي، مكتشف العالم الجديد.

⁽٢١) حون كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) عالم لاهوت فرنسي من دعاة الإصلاح الديني.

الحركة هو الاحتجاج على منح الكنيسة صكوك الغفران، تلك الفكرة الغريبة الشاذة التي ابتدعتها الكنيسة الكاثوليكية لجملة دوافع كان منها في البداية تمويل الروائع المعمارية والفنية لعصر النهضة!

- نعم كان الاحتجاج هو السبب المباشر لحركة الإصلاح الديني، إلى حد أنه أعطاها اسمها الذي عرفت به: البروتستانت، أي المحتجين. لكن هذا الاحتجاج الموجه إلى أفعال الكنيسة الكاثوليكية قد انطوى أيضا على روح معادية للثقافة اليونانية التي تغلغلت في الفكر المسيحي. إذ كان لوثر يسعى إلى أن يطهر المسيحية ويعود بها إلى أسسها النقية كما وردت في الكتاب المقدس. وكان الاحتجاج موجها أيضا ضد التمايز بين الكهنوت وعموم المؤمنين. إذ بدا أن التقوى والفقر لا يشيعان إلا في جمهور المؤمنين، أما رجال الكهنوت فمتميزون اجتماعيا واقتصاديا ومنغمسون في صراعات ديبلوماسية وعسكرية لا تنتهي ...
- أي أن حركة الإصلاح كانت رد فعل دينيا محافظا إزاء يونانية عصر النهضة، ولكنها كانت أيضا رد فعل تحرريا راديكاليا إزاء السلطة المعنوية للكنيسة الكاثوليكية ...
- نعم، وإزاء سلطة البابا والتراتبية الكنسية. إذ جاء لوثر ليعلن أن الكهنوت هو كهنوت كل المؤمنين. فالفرد يفهم الدين وفقا لضميره الخاص وعلاقته الشخصية بالله ...
- يمكننا أن نصف، إذن، حركة الإصلاح البروتستانتي بأنها كانت توليفة من الرجعية الدينية والتحرر الفردي ...
- لكن علماءنا، كوبرنيكس وجاليليو وكبلر ونيوتن، الذين سيضعون تباعا لبنات الفهم الجديد للكون، لم يتأثروا بالجانب الرجعي في حركة الإصلاح، بل لقد تأثروا جميعا، على العكس،

بالتراث اليوناني وبالفيثاغورسية والأفلاطونية المحدثة تحديدا. لكنهم تأثروا أيضا بلا ريب بالمناخ التي شجعته حركة الإصلاح البروتستاني، مناخ التحرر الفردي إزاء سلطة الكنيسة. والحقيقة أن المقاومة التي قامت لتتصدى للفهم الجديد للكون جاءت أول ما جاءت من الإصلاحيين البروتستانت ذوي النزعة الحرفية في فهم الكتاب المقدس. لأن فرضية كوبرنيكس القائمة على دوران الأرض حول الشمس تتناقض مع عدة مقاطع في الكتاب المقدس تشير إلى ثبات الأرض. والكتاب المقدس هو السلطة المطلقة لدى البروتستانت. وقد شن لوثر هجوما لاذعا على كوبرنيكس واصفا إياه بأنه ليس إلا "منجم مبتدئ" يريد قلب علم الفلك بأكمله مناقضاً بذلك الكتاب المقدس على نحو سافر. وأشار كالفن إلى عبارة وردت في إصحاح المزامير تقول "تَثَبَت المسكونة فلا تتزعزع"، وتساءل مستنكرا: "من الذي يجرؤ على أن يضع سلطة كوبرنيكس فوق سلطة الروح القدس؟"

- فلنعد إذن إلى علمائنا ونرى كيف نجحوا متأثرين بذلك الجانب من التراث اليوناني، الذي يعلي من مكانة الشمس، في حل معضلات النظام الأرسطي البطلمي. ونحن نتذكر أن الحلول التي اقترحها بطليموس وخلفاؤه تطلبت استخدام العديد من الأدوات الرياضية، مثل الدوائر الكبرى والصغرى، من أجل الحفاظ على القاعدة القديمة المتمثلة في الحركة الدائرية المنتظمة ...
- نعم، وبحلول عصر النهضة كان ذلك قد أنتج نظاما فشل برغم كل تعقيده في شرح أو تفسير مواقع الكواكب بدقة يعول عليها. واتجه حدس كوبرنيكس إلى أن علم الفلك التقليدي يستند حتما إلى خطأ جوهري. فانغماس كوبرنيكس في المناخ الفكري للأفلاطونية المحدثة لعصر النهضة وتبنيه الاقتناع الفيثاغورسي بأن الطبيعة ثفهم بعبارات رياضية بسيطة ومنسجمة ذات طابع متعال وخالد جعلاه يرى أن الخالق لا يمكن أن يكون قد فعل كل ذلك التخليط

بالسماء ذاتها. وفي غمار ذلك، اكتشف كوبرنيكس أيضا أن بعض الفلاسفة اليونانيين القدماء، من ذوي الخلفية الفيثاغورسية والأفلاطونية، كانوا قد اقترحوا تصورا جريئا يقوم على تحرك الأرض، لكنهم لم يطوروا هذه الفرضية إلى نتائجها الفلكية والرياضية الكاملة، ربما لجدة هذه الفكرة آنذاك ...

- ولا شك أنه ذلك أعطاه إحساسا بنوع من القربي الفكرية مع تقليد قديم ...
- بالفعل، وشجعه ذلك على أن يطرح الفرضية التي تقول إن الكون يتمركز حول الشمس وإن الأرض تدور حولها. ثم حاول أن يرى النتائج المترتبة رياضيا على ذلك، فخلص إلى نظام أفضل من نظام بطليموس. وتبين أن تصورنا الخادع لحركة الشمس سببه أن الأرض ذاتها تدور حول محورها. وأتضح له أننا لما كنا غير واعين بحركة الأرض فقد أسقطنا هذه الحركة على السماء ونسبناها إليها. واكتشف كوبرنيكس أن حركة الكواكب إلى الأمام والخلف بالنسبة إلى النجوم الثابتة، وتباين درجات بريقها التي استخدم الفلكيون أدوات رياضية لا حصر لها لشرحها يمكن أن تفهم الآن بوصفها نتيجة رؤية هذه الكواكب من أرض تتحرك ...
- ولطالما تساءلت یا ''محب'' إذا کان کوبرنیکس هو أول من طرح هذا التصور الجدید، فلماذا کانت محاکم التفتیش من نصیب جالیلیو؟ ولماذا حوکم جالیلیو بعد أکثر من مائة سنة علی صیاغة کوبرنیکس لنظریته؟
- لم تأت المعارضة أولا من الكنيسة الكاثوليكية، بل من حركة الإصلاح البروتستانتي كما أشرنا توا. بل كان من بين أصدقاء كوبرنيكس الذين شجعوه على نشر كتابه الذي أودعه رؤيته هذه أسقف وكاردينال كاثوليكيان. ويقال إن كوبرنيكس قد عرض نظامه الجديد على البابا نفسه فأقره على أساس أنه مجرد افتراض، وإنه أهدى إلى البابا كتابه ذاك. وظلت الجامعات

الكاثوليكية تُدرِّس كتاب كوبرنيكس ضمن مقررات الفلك حتى بعد وفاة مؤلفه. كما أُعد آنذاك تقويم جريجوري جديد يستند إلى نظامه هذا. إذ كان إفساح مجال واسع للتفكير النظري أمرا معتادا في أواخر العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة. غير أن هذا التسامح كان مصدر انتقاد بروتستانتي كبير ضد الكنيسة الكاثوليكية ...

- فلماذا حدث إذن ذلك التحول الذي عَرَّض جاليليو لمحنته الشهيرة؟
- في البداية، لم يكن هناك ما يوحي بأن ثورة لم يسبق لها مثيل قد بدأت. فقد رئي أن فرضية كوبرنيكس تتناقض مع الخبرة اليومية والحس الشائع، وأعتبرت من ثم فرضية خاطئة لا تستحق نقاشا جادا. لكن قلة من الفلكيين الضليعين بدأوا يفطنون إلى ما في حجج كوبرنيكس من وجاهة، فأخذت فرضيته تروج والمعارضة لها تتزايد. وبدأت الانعكاسات الدينية للتصور الجديد للكون تتضح للعيان شيئا فشيئا فتثير أشد الهجمات. وعندما جاء جاليليو ليؤكد ببحوثه ومشاهداته فرضية كوبرنيكس في مطلع القرن السابع عشر، كانت الكنيسة الكاثوليكية قد تحولت وتبدلت. إذ باتت تشعر عندئذ بأنه بات لزاما عليها بحس جديد يدعوها إلى ضرورة التمسك بالتصلب المذهبي تحت وطأة الهجوم البروتستاني أن تتخذ موقفا محددا ضد الفرضية التي تعتبر الشمس مركز الكون. وفي حين أن آباء الكنيسة الأقدم عهدا ربما كانوا قد نظروا في إعطاء تفسير مجازي للمقاطع المعنية من الكتاب المقدس بما يزيل تناقضها الظاهري مع العلم، فإن حرفية لوثر وأتباعه المتشددة استحثت موقفا مماثلا من جانب الكنيسة الكثوليكية ودفعتها دفعا إلى اتخاذ ذلك الموقف ...
- وماذا كانت الانعكاسات الدينية للنظرة الجديدة التي أثبتها جاليليو، لأن هذا هو بيت القصيد في تلك المواجهة؟

- بالضبط! فإذا كانت الأرض تدور حقا، فمن الصعب بعد الآن تصور أنها المركز الثابت لخليقة الله وخطته للخلاص. ولا يصبح الإنسان، من ثم، هو بؤرة الكون كله. فالتفرد المطلق والأهمية القصوى لتدخل المسيح في التاريخ البشري يفترضان ضمنا تفردا وأهمية مناظريين للأرض. وبذلك فإن معنى الفداء ذاته، ذلك الحدث الذي يتسم - وفقا للرؤية الكنسية - بأهمية مركزية لا للتاريخ البشري فحسب بل للتاريخ الكوني، يبدو مهددا بدوره!

سكت الصديقان برهة يتأملان هذه النتيجة، ثم تساءل "راجي":

- فلنعد إذن إلى قصتنا، كيف تطورت الأمور إذن من كوبرنيكس إلى جاليليو؟
- ظل كوبرنيكس على ثورية تصوره محتفظا مع ذلك بافتراض تقليدي عوق نجاح تصوره هذا. فقد ظل محتفظا بالفكرة الأرسطية البطلمية القديمة المتمثلة في دوران الكواكب في حركة دائرية منتظمة، مما جعل نظامه يبدو في نهاية المطاف معقدا شأنه شأن نظام بطليموس. لكن رغم ذلك فإن نظرية كوبرنيكس كانت تمتلك قدرا من التناسق والاتساق جذبا إليها قلة من علماء الفلك اللاحقين. ثم جاء كيبلر ليحاول حل المشاكل التي طرحها افتراض كوبرنيكس ...
 - إنها بالفعل قصة شيقة في سعي عقل الإنسان إلى حل المشاكل العلمية!

ابتسم "محب" وقال مؤكدا:

- ولم يكن دافع كيبلر يا "راجي" هو الدقة العلمية فحسب، بل الحكم الجمالي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة! فكبلر كان متأثرا بأفلاطون وبرؤيته للشمس كصورة رمزية للذات الإلهية، ومتأثرا بفيثاغورس وبإيمانه بالقوة المتعالية للأرقام والأشكال الهندسية المعبرة عن "انسجام

- السماء''. وقد عبر عن تأثره هذا بهما في رسالة بعث بها إلى جاليليو قال فيها إن ''أفلاطون وفيثاغورس هما معلمانا الحقيقيان'' ...
- أي إن الفيثاغورسية والأفلاطونية المحدثة قد شحذا بمعنى ما حدس كيبلر، مثل كوبرنيكس من قبل، ثم جاليليو هو الآخر!
- وقاد هذا الحدس كيبلر بعد عشر سنوات من الحسابات إلى استنتاج أن المدارات التي تتحرك فيها الكواكب لا بد أن يكون لها شكل رياضي آخر غير الدائرة. وكان ذلك الشكل هو القطع الناقص، أو الدائرة البيضاوية إن جاز التعبير. وهكذا اكتشف كيبلر شكلاً من الانتظام أدق، وحقق نبوءة أفلاطون المتمثلة في دوران الكواكب في مدارات واحدة منتظمة ومتناسقة رياضيا. وبذلك تخلص كبلر من كل الحسابات المعقدة المترتبة على فرضية كوبرنيكس. ثم جاء جاليليو بمشاهداته التلسكوبية ليؤكد نظرية دوران الأرض حول الشمس. وبذلك لم تعد نظرية مركزية الشمس مجرد ملاءَمة حسابية، بل أصبحت أمراً تؤكده المشاهدات الفلكية أيضا ...
 - وكان ذلك هو إنجازه الذي حوكم بسببه ...
- وكان من الممكن أن يكون رد فعل الكنيسة مختلفا وأن يفسر الأمر تفسيرا مجازيا، كما أشار حتى جاليليو نفسه ...
 - فما الذي أدى إلى محاكمته إذن؟
- أن الكنيسة باتت، تحت وطأة الهجوم البروتستانتي كما أشرنا، أكثر وعيا بخطورة أي موقف قد ينطوي على تغاضِ عن الهرطقة. إذ بدا أن نظرية تحرك الأرض ودورانها حول الشمس

تشكل تمديدا أساسيا للإطار المسيحي لتصور الكون بل وللاهوت الذي ستشكك فيه أو تقوضه النظرية الجديدة. وأدت هذه الانعكاسات الوخيمة، إلى جانب التصلب المذهبي الناشئ عن عقود من الصراع الديني والهرطقة، إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بحشد كل قواها لإدانة فرضيات جاليليو.

- وكانت النتيجة هي أن الكنيسة باتت تقف في مواجهة العلم، وكان ذلك يعني ضمنا أن الدين نفسه بات يقف في مواجهة العلم ...

• • •

اقترح ''محب' على ضيفه أن يعدا مشروبيهما ثم يعودا لاستئناف نقاشهما. في طريقهما إلى المطبخ قال ''راجي':

- هل لاحظت يا "محب" أننا لم نناقش بعد مسألة الحداثة؟ كل ما قلناه كان أشبه بجملة اعتراضية على هامش اختيار لحظة تأسيسية للحداثة! وأنت لم تقل لي حتى الآن ما هي تلك اللحظة التأسيسية التي تفكر فيها!
- نعم فأنا أفكر يا "راجي" في لحظة أخرى وإن كانت من الناحية الزمنية شديدة القرب من محاكمة جاليليو ...
 - وما هي إذن تلك اللحظة؟

- جرت محاكمة جاليليو في عام ١٦٣٣ وبعدها بأربع سنوات، أي في عام ١٦٣٧، صدر كتاب "مقال في المنهج" لديكارت (٢٢) ...
 - وهل تعتقد أن صدور هذا الكتاب كان إيذانا بدخول الغرب مرحلة الحداثة؟
- إذا كان تبلور النظرة الجديدة للكون قد حقق ما عرف باسم ''الثورة العلمية''، فإن أعمال ديكارت قد استهلت ما عرف باسم ''الثورة الفلسفية''. وصدور هذا الكتاب يعد، خاصة من المنظور الذي نمتم به في نقاشنا هذا أي منظور تقصي تجربة الوجود والتعرف على طبيعة الحضور الواعي لحظة تأسيسية فاصلة، وإن لم تكن نتيجة هذه الثورة الفلسفية إيجابية بنفس قدر الثورة العلمية ...
- ولماذا تعتبر أن صدور هذا الكتاب يعد حاسم الأهمية بما يبرر اعتباره لحظة تأسيسية لثقافة كاملة؟
 - في ذلك الكتاب وردت عبارة ديكارت الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود"!
 - ولماذا ترى في هذه العبارة كل تلك الدلالة التأسيسية؟
 - ذلك التطلع إلى اكتشاف أساس راسخ تنهض عليه المعرفة اليقينية!
- تقصد تلك الرغبة في الوصول إلى معرفة عقلية يقينية بالاعتماد على الشك المنهجي؟ أي إمكان الشك في كل شيء إلا في أنك تشك، مما يثبت أنك موجود؟

(۲۳) رينيه ديكارت (۱۵۹۱-۱۲۰) فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي.

- هو ما تقول، لكن ليس فقط. لأن المعرفة التي تجسدها تلك المقولة، المعروفة باسم "الكوجيتو" (٢٣)، هي تأسيس من نوع ما. هي إعادة صياغة، على أسس عقلانية خالصة، لتشيئ الوعي، لتجاهل الذات الحقيقة واعتبار أن شيئا أو موضوعا عينيا ما - أي الأنا هنا - هو الذات الحقيقية. هو الخلط بين الذات والموضوع، ثم تصور أن كلا منهما يتمتع بمقومات وجوده في نفسه مما أوجد انفصالا وجوديا بين الذات والموضوع في حين أنهما، كما رأينا، تحل لحقيقة واحدة. وهي مسألة ستظل تمثل التصور الرئيسي للحضارة الغربية عن الإنسان مصوغا في صياغة حديثة. وهي تفعل ذلك زاعمةً أنها تبدأ من الصفر، وأن معرفتها تقوم هنا على الوضوح والتمايز والبداهة. في حين أن هذه الرؤية التي انتهت إليها قد سببت مشكلات مزمنة ومآزق مستعصية، كما سنرى مع تقدم حورنا ...

أطرق ''راجي'' مفكرا ثم قال:

- لكن الحضارة الغربية لا تختلف عامةً في ذلك الخلط بين الذات والموضوع عن الحضارة العربية الإسلامية مثلا ...
- بالتأكيد. لكن الفرق أننا هنا إزاء محاولة لتعقل الحقائق الأولى التي لا تقبل الشك بحيث تصبح في مقام البديهيات التي لا يطالها الباطل. أنت لا تنطلق في فهم الإنسان هنا من نص مقدس يحدد له طبيعته ومكانه ودوره. أنت هنا، بمعنى ما، إزاء محاولة فرد يريد أن يكون مستقلا وأن يتخذ من وجوده ذاته أساسا لبناء كل نظامه المعرفي غير معتمد في ذلك إلا على العقل وعلى حقائق راسخة لا يمكن الشك فيها.

٢٤) تعرف هذه المقولة باسم ''الكوجيتو''، أول كلمة من نصها باللغة اللاتينية: Cogito ergo sum.

- لكن هذا الإيمان المطلق بالعقل قد جرى التشكيك فيه في مرحلة ما بعد الحداثة ...
- بل وقبل ذلك بكثير. ألم يكن هذا هو ما فعله كانط عندما استهل فلسفته بنقد "العقل الخالص"؟ أي العقل النظري المنبت الصلة بالتجربة. وتناول في نقده ذاك حدود المعرفة التي يمكن الوصول إليها بهذا العقل، وخلص إلى أن هذه المعرفة لا يمكن أن تشمل الحقائق الميتافيزيقية. ولنلاحظ هنا عابرين أن هذا التشكيك في القدرة المطلقة للعقل لم يتم على أسس ما قبل عقلانية، كالأسس الاعتقادية مثلا ...

سكت "محب" لحظة ثم استدرك قائلا:

- لكن لعلنا نقفز بذلك قفزة هائلة إلى الأمام في الزمن يا "راجي"! فدعنا نتوقف برهة عند هذه المقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" ونرى كيف يمكن أن ننظر إليها من المنظور الذي نتناوله في حوارنا هذا، منظور تجربة الوجود أو الحضور الواعي ...
- نعم، لأنني ألمح، بشكل ما، سمات مشتركة بين الطريقتين. الطريقة التي اتبعناها في حوارنا وطريقة ديكارت: البدء من الصفر، إن جاز التعبير، والرغبة في الوصول إلى معرفة يقينية ...
- نعم، لكن هل بدأ ديكارت من الصفر حقا؟ هل بدأ ديكارت حقا بتأمل طبيعة تجربة الوجود؟

استغرق ''راجي'' في التفكير برهة ثم قال:

- الذي أتذكره هو أنه بدأ بالشك في كل شيء لأنه أراد ألا يستبقي إلا الحقائق التي يستطيع أن يدركها بوضوح وأن يختبرها بشكل مباشر كحقائق لا يمكن الشك فيها ...

- نعم، ولا تنس أن ديكارت كان رياضيا كبيرا، والرياضيات تبدأ كما تعرف بمبادئ أولية بسيطة وبديهية يمكن أن تُستنبط منها تباعا حقائق أكثر تعقيدا. وأراد ديكارت أن يُخضع جميع المسائل الفلسفية لذلك المنهج الرياضي الدقيق وألا يقبل إلا الأفكار التي تَعرض نفسها على عقله بوصفها واضحة وبديهية وخالية من التناقض الداخلي. وهكذا انضم التشكك المنهجي الذي أنيطت به مهمة تصفية كل المفاهيم الخاطئة إلى بداهة التفكير العقلي النقدي الدقيق التي أنيطت بها مهمة عدم قبول إلا المفاهيم الواضحة البديهية التي لا يطالها الشك لينتجا الثورة الديكارتية في عالم الفلسفة. وكانت النتيجة الأم كما تعرف هي ذلك اليقين الذي انتهى إليه ديكارت بالوعي الذاتي الفردي
 - الذي تجسده مقولة: "أنا أفكر إذن أنا موجود"...
- نعم، إذ قال إن إدراكه للواقع الظاهري للعالم بل ولجسمه ذاته قد لا يكون إلا حلما، لكن يظل هناك أمر واحد لا يمكن الشك فيه، وهو أنه يشك. على الأقل هناك "أنا" تدرك أنما تشك. على الأقل هناك "ألذات المفكرة" التي لا يمكن الشك في وجودها. "أنا أفكر إذن أنا موجود" كل شيء آخر يمكن الشك فيه إلا وعي الذات المفكرة بنفسها. وبإدراك هذه الحقيقة اليقينية، يدرك الذهن في الوقت نفسه ما يميز المعرفة اليقينية ذاتما: كل ما يمكن إدراكه بوضوح وتمايز وبداهة. وهكذا أصبحت هذه المقولة هي المبدأ الأول، وكذلك النموذج الأول، لكل معرفة لاحقة: مبدأ أول تستنبط منه استنتاجات لاحقة، ونموذج أول لسائر التصورات العقلية البديهية ...

سكت "محب" لحظة ثم قال:

- وهذا هو ما دعاني يا ''راجي'' إلى اعتبار صدور الكتاب الذي احتوى على هذه العبارة اللحظة التأسيسية للحداثة، إن جاز لنا أن نتحدث على هذا النحو ...
- قد لا أحتاج لأن أجادلك يا "محب" بالضرورة بشأن اختيارك هذا! فقد نرى، من زاوية ما، أن الثورة العلمية هي التي دشنت الحداثة؛ ونرى، من زاوية أخرى، أن ما دشنها هو الثورة الفلسفية التي أطلقها ديكارت. غير أنني أشتَم في اختيارك هذا أمرا يتجاوز مجرد الانتقاء الصدفوي للحظة "تأسيسية" ما، حتى وإن اتفقنا على أن أي انتقاء من هذا النوع لن يخلو من قدر من التعسف ...
- بالضبط! نحن لا ننكر التعسف في اختيار اللحظة، ولكننا نختارها لأنها تنطوي كما قلنا على دلالة رمزية مهمة ...
 - وهذا هو بيت القصيد، ما هي هذه الدلالة في رأيك؟
- سنأتي لذلك فدعنا لا نستبق الأمور. أخضع ديكارت إذن كل شيء للشك، فخلص إلى يقين بوجود ذات تشك، أو ذات تفكر ...
 - بالضبط!
 - ولكن هنا بالتحديد تسلل الخطأ يا "راجي"
 - وأي خطأ تقصد؟
- إذا أَخضعت كل شيء للشك، ولم تقبل إلا بما يَعرض نفسه على ذهنك بوضوح وبداهة، فمن أين أتيت بفكرة "الأنا" في مقولة: "أنا أفكر ..."؛ فإن أنت أخضعت كل شيء للشك

إلى آخر مدى بحق، لما جاز لك أن تقول "أنا أفكر ..." وأن تأخذ هذه "الأنا" مأخذ الأمور المسلم بما ...

رد ''راجي'' من فوره:

- ولكن من الذي يفكر؟
- كل ما يمكن أن تقوله، في هذه النقطة من المسار، هو أن هناك فكراً إذن هناك وجوداً، لكن لا يمكنك بعد ذلك إن أردت الإخلاص حقا لهذا المنهج أن تقحم أي شيء إضافي. في حين أن تلك "الأنا" هي شيء إضافي مقحم، أليس كذلك؟
 - ولكن من الذي يفكر إذن؟

تمهل ''محب'' في حديثه، ثم قال:

- إن الذي يفكر هو الحضور الواعي، هو الحضور الذي يعي ذاته بذاته، الذي يفكر هو الوجود ...
 - الذي يفكر هو الوجود؟

ظل "محب" صمامتا لبرهة أخرى قبل أن يجيب:

- وهذان هما الجانبان الإيجابي والسلبي في كوجيتو ديكارت. الإيجابي هو الحدس بأن التفكير، أو الوعي، هو الوجه الآخر للوجود. أما السلبي فهو عدم فهم طبيعة الحقيقة المفكرة، الأنا المفكرة، وأخذ "شيء" على أنه الذات. الجانب السلبي هو نسبة الوعي، ثم الوجود بالتالي، إلى "أنا" مفهومة بمعناها الدارج كأنا فردية زائلة، في حين أن هذه الأنا هي مجرد شيء، أو موضوع عيني، يظهر في فضاء الذات الحقيقة، أو الأنا الحقيقية اللاشخصية أساسا، في

فضاء هذا الحضور الواعي. الجانب السلبي هو تجاهل أن هذا الحضور الواعي هو الأنا الحقيقية، ونسبته إلى أنا عينية. نعم هناك شعور بالهوية، بأن هناك مقرا ما للهوية، بأن هناك ''أنا'' إن شئت، هي مصدر التفكير. لكن بدلا من أن يؤخذ هذا الشعور بالهوية على أنه إشارة إلى الحضور الواعي، إلى الذات الحقيقية، أُخذ على أنه إحالة إلى الأنا النسبية التي هي مجرد مضمون للوعي - جدائل من الأفكار والأحاسيس البدنية والإدراكات الحسية - لا الوعي ذاته التي تظهر في فضائه كمجرد موضوع آخر. كان يمكن يا ''راجي'' أن تكون مقولة ديكارت مقبولة لو كان يقصد بالأنا هنا الوجود الواعي، الحضور الذي يحمل صفة المطلق. ولكنه كان يقصد بالأنا ذلك الكيان النسبي الزائل. وهذه الأنا هي محماد موضوع آخر ...

- هل نستطيع أن نتمهل هنا قليلا يا "محب"؟ لأنني أتصور أننا بصدد نقطة حاسمة. فدعنا نتعقب كيف تسلل مفهوم الأنا إلى الكوجيتو ...
- هل تذكر يا "راجي" قصة ذلك الحكيم الصيني التي طالما أثارت خيالك، قصة "شوانج تسو" والفراشة؟
- ذات يوم رأى ''شوانج تسو'' في حلمه أنه فراشة تطير هنا وهناك فَرِحَة بحريتها، ثم أفاق من حلمه هذا ليجد أنه ''شوانج تسو'' الراقد الآن في سريره، فقال: ''أنا الآن لا أعرف إن كنت آنذاك رجلا يحلم بأنه فراشة، أم أنني الآن فراشة تحلم بأنها رجل'' ...
- ولو أرادت الفراشة أن تصل إلى معرفة يقينية ألا تستطيع أن تشك في كل شيء إلا في أنها تشك، أي تفكر؟ ألا تستطيع عندئذ أن تقول، على غرار ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجودة"؟

- ويستطيع ''شوانج تسو'' بدوره أن يقول ''شوانج تسو يفكر إذن شوانج تسو موجود'' ...
 - لكن ما الفارق عندئذ بين قول الفراشة وقول "شوانج تسو" أو أي شخص آخر؟
 - لا أفهم قصدك يا "محب"؟
- من منظور التفكير الدارج، ألن تستخلص الفراشة عندئذ، ضمنا، أنما موجودة كفراشة، وألن يستخلص أي شخص آخر، ضمنا، أنه موجود كشخص محدد؟ لكن هل هذا استنتاج صحيح؟

ران الصمت لحظات استغرقا فيها في التفكير، ثم قال "راجي":

- هذا بالتحديد هو ما تشكك فيه قصة "شوانج تسو"! فقد يكون كل ذلك حلما!
- بالضبط! كل ما يسوغه هذا الشك الديكارتي في كل شيء هو استنتاج أن هناك وعيا إذن هناك وجودا. الوعي إذن الوجود ...

صمت "محب" لحظة ثم قال كأنه يخاطب نفسه:

- ولعل هذا المعنى ''الباطن'' في الكوجيتو هو الذي أعطى لتلك المقولة قدرتها المتجددة هذه على إثارة الفكر ...

ثم واصل حديثه بقدر من الحماس قائلا:

- لكن الكوجيتو يقفز من 'الوعي إذن الوجود' إلى أن هناك 'أنا مفكرة إذن موجودة'. وهذه نقلة غير مبررة. ومع ذلك، كان يمكن أن تستقيم الأمور لو أنه رأى أن الوجود الواعي هذا الذي انتهى إليه هو ذاته الأنا الحقيقية، لا أن الأنا شيء نسبي مختلف عنه. كوجيتو

ديكارت يقوم على المساواة 'المضمرة ضمنا' بين الوعي ومضمون الوعي، أو بين الوعي والفكر. في حين أن الفكر ما هو إلا مظهر يتخذه الوعي في لحظة ما. الفكر نشاط يدركه الوعي. مقولة ''أنا أفكر''، مثلا، فكرة يدركها الوعي، ليست هي الوعي ذاته. لأنها قد تكون هنا الآن ولا تكون هنا بعد قليل. والوعي يعي وجود الفكرة مثلما يعي غياب الفكرة. وهو موجود سواء غابت الفكرة أو حضرت، سواء حضر الفكر أم غاب. هناك فرق بين أن يحيل الفكر إلى ''وجود'' ما وبين أن ينسب هذا الفكر، وبالتالي هذا الوجود، الوجود إلى ''أنا'' عينية نسبية. فهكذا اكتسبت تلك الأنا الفردية مقومات وجودها المستقل عن الفضاء الذي تظهر فيه، عن الحضور الواعي، الأنا الحقيقية ...

صمت "محب" برهة طالت ثم أردف يقول بنبرة أهدأ:

- كل ما تستطيع الفراشة قوله هو: أنا وعي يتجلى كفراشة. وكل ما يستطيع شوانج تسو قوله هو: أنا وعي يتجلى كشوانج تسو. هذه هي طبيعة الأنا. ماهيتها هي هذا الوعي. لكنها ليست سوى المظهر المؤقت الذي يتخذه الوعي. وذلك ببساطة لأن المظهر مُدرَك، ولا بد أن يقوم وراءه شيء يدركه. وهذا الشيء النهائي هو الوعي. و "حقيقة"، أو ماهية، الأنا هي هذا الوعي، لا المظهر العارض الذي يظهر فيه في لحظة ما. فما يُدرِك الفكر ليس مصوغا من الفكر. الفكرة تروح لكنك تبقى. عندما تختفي الفكرة لا تختفي أنت. والكوجيتو قام على الخلط بين الوعي والفكر، على الخلط بين الوعي ومضمون الوعي، على الخلط بين الطبيعة الجوهرية والمظهر العارض. أنا أفكر إذن أنا "رينيه ديكارت"، أو أنا "الفراشة" أو "شوانج تشو" أو هذا "الشيء" أو ذاك - لا أنا "الوعي" - موجود. هذا هو سبب تسلل الأنا

تمهل "محب" مرة أخرى في حديثه، ثم واصل بنبرة متئدة:

- لقد أخذ ديكارت - بلا مبرر معرفي - الأنا بكل محمولاتها الدلالاية الضمنية، كفكرة بديهية فلم يستكشف طبيعتها الحقيقية: إلى ماذا يشير هذا الشعور بالهوية. فلم يقده هذا إلى التعرف على الحضور الواعي، على اللامتناهي مقر الهوية الحقيقية. بل ظل منحصرا في التصور الشائع عن الأنا ...

تدخل ''راجی'' مقاطعا:

- وكيف نستطيع أن نقطع على هذا النحو بأنه كان يقصد بالأنا، الأنا النسبية المحدودة بمعناها الشائع؟
 - تصوره الضمني للأنا سيتجلى بأوضح الأشكال في "برهانه" عن وجود الله.
 - وكيف هذا؟
- هو يستمد هذا البرهان من التفاوت بين هذه "الأنا المحدودة والزائلة" وبين تلك الفكرة الكاملة، فكرة الله، التي لا يمكن أن تكون هذه الأنا المحدودة هي مصدرها.

توقف "محب" لحظة قصيرة، ثم أضاف:

- هذا هو الخطأ الجوهري لديكارت الذي سيتسرب إلى معظم الإنتاج الفكري الغربي. وسيشكل الإخفاق الكبير للثورة الفلسفية. لا شك في أن إحساسه بالهوية مبرر تماما. ولكنه نسب هذه الهوية، بصورة لاشعورية، إلى الأنا "المحدودة الزائلة"، وليس إلى الحضور الواعي. ومع غياب الحضور الواعي عن رؤيته، غاب أيضا المطلق العياني الوحيد، فلم يتبق له إلا المطلق "كفكرة"، كفكرة تتصف بالكمال، كما يقول هو. لم يتبق له المطلق إلا كمفهوم ذهني في

نهاية المطاف ... كان هذا هو الخطأ الجوهري لديكارت الذي سينتقل منه، كمسألة بديهية تنسجم مع الحس الشائع، إلى معظم الإنتاج الفكري الغربي ...

ثم ما لبث أن قال مبتسما:

- الثورة العلمية بددت وهم الحس الشائع عن مركزية الأرض، لكن الثورة الفلسفية لم تنجح للأسف في تبديد وهم الحس الشائع عن مركزية الأنا!
- أي أن خطأ ديكارت الجوهري هو أنه أخذ الإحساس بالهوية على أنه يحيل إلى الأنا الشخصية المحدودة لا إلى الحضور الواعي اللاشخصي واللامتناه، هذا هو معنى أن الذي يفكر هو الوجود لا الأنا ...
- بالضبط! فالوعي حقيقة شفافة، كالفضاء ولذلك يسهل تجاهلها، مثلما يسهل رؤية الأشياء القائمة في الفضاء ولكن لا يسهل رؤية الفضاء نفسه الذي لا توجد الأشياء إلا به وإلا فيه. ألم يكن هذا هو ما بدأنا به حوارنا قبل عدة أيام؟

أطرق ''راجي'' لحظة ثم قال:

- أدرك الآن لماذا أردت أن تختار صدور كتاب ديكارت "مقال في المنهج" كلحظة تأسيسية للحداثة!
- ألا ترى معي يا ''راجي'' أنه يؤسس لمعرفة الإنسان الحديث لنفسه اعتمادا على جهده العقلي الخاص، لا على أي نص مقدس!

- على الرغم من أن خطوة ديكارت التالية تحديدا كانت هي التوصل إلى حتمية وجود الله، فجهده العقلي لم يكن موجها ضد أي مسلمة مقدسة، بل كان يسعى لأن يصل إليها بالاعتماد على بصيرة عقله وحدها ...
 - فلننظر إذن كيف توصل إلى ذلك ...
- بنفس طريقته العقلانية ... إذ قال ديكارت إن الذات الشاكة تعد بداهة وعياً بالمحدودية والنقص ولذا فإنحا لا يمكن أن تكون مصدر فكرة الله ...

تدخل "معب" مقاطعا وقد عاودته الحماسة:

- وهكذا نرى كيف أن طريقة فهم الإنسان لطبيعته هي التي تحدد طريقة فهمه للكون. وقد رأينا طوال حوارنا كيف أن الإحساس بالمحدودية والنقصان كان وليد تشيئ الوعي، وأن الإنسان عندما لا يبصر أن طبيعته الحقيقية هي المطلق نفسه، يأخذ في التماس هذا المطلق في المفاهيم ...

وصمت "محب" مجددا ثم أضاف:

- وهذا النوع من استخدام ''العقل'' للوصول إلى المعرفة سيتعرض، بعد نحو مائة وخمسين عاما، للدحض على يدكانط في كتابه ''نقد العقل الخالص''. لكن لعلنا نقفز بذلك قفزة هائلة إلى الأمام فدعنا نكمل يا ''راجي'' حديثنا عن ديكارت ...
- أضاف ديكارت، إذن، أن تلك الفكرة، أي فكرة الله، تبلغ من الكمال قدرا يجعل من البديهي أنها يجب أن تشتق من واقع يتجاوز الذات المفكرة المحدودة والزائلة، ومن هنا اليقين بوجود إله موضوعي كلي القدرة ...

- أي أنه استنتج من وجود ''فكرة' الله، وجود ''واقع' الله! استنتج من مجرد وجود الفكرة في ذهنه أن الشيء الذي تشير إليه هذه الفكرة موجود بالفعل في الواقع الموضوعي!
- نعم، ويحق للمرء أن يتساءل هنا هل هذا تطبيق للشك المنهجي؟ هل هذه هي الحقائق الواضحة بداهةً؟ هل هذه هي المعرفة اليقينية المنشودة؟
- ويذكرنا هذا بما ستطلق عليه ما بعد الحداثة "خرافة المُعْطَى"، حيث لا يكون تصورنا للواقع معظى بريئا بل تركيب وتفسير. لكن ما بعد الحداثة لم تر أن التركيب المطلوب تفكيكه هنا يتضمن أيضا فكرتنا المضمرة عن الأنا، التي تسللت إلى الحجة بشكل خفي. لكن دعنا أيضا لا نستبق الأمور ...
 - لنعد إذن إلى ماكنا فيه ...
- لقد أدرك ديكارت أن الأنا محدودة وزائلة، وكان محقا في ذلك. لكنه أخطأ عندما تصور أن هذه الأنا المحدودة هي حقيقته. وهذا الخطأ الأول، هو سبب الخطأ الثاني، أي منهجه في استنتاج وجود الله. أفلم نلاحظ طوال حوارنا أن هذا الشعور بالنقصان الوجودي شعور مؤلم، شعور مؤلم لأنه بالتحديد يناقض طبيعتنا الحقيقية المطلقة والتامة والكاملة واللامتناهية. وهذا الألم هو ما يدفع إلى السعي من هذه اللحظة الأولى لتجاوزه. لكننا بدلا من تجاوز عدم الاكتمال بتجاوز الانفصال الانفصال عن الوعي المقترن بالتوحد بمظهر زائل، نأخذ في التماس الاكتمال في الأشياء. وما هي هذه الأشياء؟ قد تكون هذه الأشياء فكرة، أو تجربة حسية، أو تجربة شعورية ما نتوسل بما إلى تجاوز متخيل لعدم الاكتمال هذا. ألم يكن هذا بالضبط هو ما فعله ديكارت لتجاوز عدم الاكتمال هذا؟ ألم يسع إلى تجاوز عدم الاكتمال عن طريق فكرة ما؟ ألم يقل، في نماية المطاف، ما مفاده إن نقص الأنا هذه يفترض

وجود كائن كامل، هو الله، وأن مجرد وجود هذه الفكرة - أي فكرة وجود كائن كامل - في ذهنه يعني وجود الله في الواقع؟

صمتا معا يتأملان هذه النتيجة، ثم قال ''راجي'':

- وهذا هو بداية الاصطناع والإحباط، لأنك لن تقيم عندئذ علاقة إلا مع مفهوم لا مع حقيقة واقعة!
 - بالضبط، لكن دعنا نكمل مسيرة ديكارت، ماذا كانت الخطوة التالية التي خطاها؟ أجاب "(راجي":
- قال ديكارت، بعد أن أثبت وجود الله على هذا النحو، إن الله بحكم التعريف كائن كامل ووجود هذا الإله الكامل هو وحده ما يتيح لي التعويل على العقل البشري، وهو ما يجعلني أثق بالواقع الموضوعي للعالم الخارجي. فالله، ذلك الكائن الكامل، لا يمكن أن يخدع الإنسان، ولا أن يضلل العقل الذي يُمكِّن الإنسان من استنباط الحقائق البديهية ...

سكت "راجي" برهة ثم أضاف كأنما يستذكر حقيقة هامة:

- كما انطوى الكوجيتو على رؤية تراتبية للعالم. فالإنسان العاقل يعرف أن إدراكه - الذي أسماه ديكارت المادة المفكرة - منفصل ومتمايز تماما عن العالم الخارجي - الذي أسماه المادة الممتدة. وهذا التعارض التام بين الوعي الذاتي والعالم المادي سيعرف فيما بعد باسم الثنائية الديكارتية التي تتصور أن الإدراك الباطني يتمايز كليا عن العالم الخارجي والواقع المادي ...

وأضاف "محب" كأنما يلخص ما وصلا إليه:

- وبذلك توج ديكارت العقل الإنساني سلطة عليا في مسائل المعرفة، بقدرته على تمييز الحقائق الميتافيزيقية والتوصل إلى فهم للعالم الطبيعي. فكما أن إثبات وجود الله بات يعتمد الآن على قدرة العقل، فإن معرفة العالم باتت هي أيضا من مهام العقل. وبذلك يكون ديكارت قد حرر أيضا العالم المادي من ارتباطه القديم بالاعتقاد الديني، ليتيح للعلم أن يطور فهمه لذلك العالم غير مثقل بالعقائد الدينية. وهكذا أصبح العقل البشري والعالم الطبيعي يقفان الآن بشكل مستقل منفصلين عن الله وعن أحدهما الآخر ...
- وها نحن نلمح هنا بشائر ميلاد الفرد الحديث ككيان يُعَد وعيه بذاته حقيقة أولية بصفة مطلقة. يشك في كل شيء باستثناء ذاته هو، ويضع نفسه لا إزاء السلطات التقليدية فحسب بل أيضا إزاء العالم، كذات إزاء موضوع، ككائن يفكر ويلاحظ ويقيس ويعالج، متمايز تماما عن إله موضوعي وعن الطبيعة الخارجية ...
- ولنلاحظ هنا يا "راجي" أننا نتناول كل هذه الأفكار الفلسفية من زاويتين: أولا، من زاوية تجربة الوجود، لنرى كيف تشكلت رؤية الإنسان الحديث بمنأى عن هذه الحقيقة الجوهرية؛ وثانيا، من زاوية إسهام هذه الأفكار في صياغة وتطور فكرة ذلك الإنسان الحديث عن العالم وعن موقعه فيه، لأن ذلك لن ينعكس على فهمه لذاته ولله وللعالم فحسب، بل سينعكس أيضا على سلوكه في العالم على الصعيدين الفردي والجماعي ...

• • •

كانت الموسيقى قد انتهت بدقات بيانو رقيقة متنائية فساد صمت استغرق فيه الصديقان. ثم اعتدلا ليتهيآ لتأمل يبدو أنه أصبح طقسا مستجدا على لقاءاتهما. وسرعان ما بدأ صوت "محب" خافتا كأنما ليلتقط الخيط من الصمت الذي تلاشت فيه نغمات البيانو:

الآن هو الحقيقة الوحيدة. لكن ما هي هذه الحقيقة الوحيدة؟ ما هو هذا الآن؟ ما طبيعة هذه اللحظة؟ أن يعود الوعي إلى مصدره. أن يدرك الوعي ذاته. هذه هي تمامية الوجود. لكنها تمامية فياضة. فياضة لأنها لامحدودة. وفياضة لأنها تعبير عن الحب، لأنها منفتحة على كل شيء ...

ما أطيب المكوث في حضرة المحبوب. في حضرة الآن. هذه الحضرة دائمة وهذا المكوث دائم. وهذا هو الآن الوحيد. وهذه هي الحقيقة الوحيدة. الذات في حضرة الذات. ولذا فإن الحب هو جوهر كل ما يتجلى. حتى الحزن من هذا المنظور حب. حتى الألم. يمكنك أيضا أن تسميه الجمال أو الصمت أو الحكمة أو الآن أو الهذا أو الهو أو الذات أو الكينونة أو السكينة. كل ذلك يشير لكن لا يحيط. يرمز لكن لا يستوعب. وكيف تحيط كلمة بحياة تنبض؟ وكيف يستوعب رمز وجودا يتسامى ويتجلى؟

هل هناك، في هذا الجلال، داع للكلام؟ الصمت هنا ليس غياب الكلام. والكلام هنا ليس قطعا للصمت. لأن الكلام هنا إحالة للصمت، لا إحالة لكلام آخر. ولأن الصمت هنا هو ما قبل النطق والسكوت، وما بعد النطق والسكوت. ولأن هذا الصمت العميق يحيط بكل شيء.

فكيف يكون هنا انفصال بين ذات وموضوع؟ والذات هي الموضوع والموضوع هو الذات. الذات هي مصدر الموضوع، والموضوع هو مظهر الذات، دونما انفصام أو تباعد. تلك هي تمامية الوجود.

وهذا هو السلام الذي لا يعتمد على أي شيء سواه. والشيء الوحيد الذي يجعلنا نتوهم أن هذا السلام قد تناءى أو تبخر أو تلاشى أو تبدد، وأن تمامية الوجود قد توارت، هو انصراف انتباهنا إلى شيء آخر ...

وكيف تتوارى تمامية الوجود؟ تتوارى عندما يتشيأ الوعي. عندما يتصور الإنسان أنه كيان يتمتع بمقومات وجود في ذاته. والإنسان هنا هو الذي يتغافل عن السلام. لكن السلام ذاته يظل قائما دوما. وما تصور الإنسان ذاك إلا فكرة تأخذ نفسها على أنها حقيقة نهائية في ذاتها. لا على أنها، كما هي حقا، موجة عابرة على سطح الوعي الذي لا يغيب ...

وكيف تتجلى الذات في الموضوع؟

عن طريق أنماط المعرفة الثلاثة: الإدراك الحسى والانفعال البديي الشعوري والتفكير.

لكن الإدراك الحسي ليس إحساسا ينتقل من عالم هناك إلى ذات هنا. فليس هناك انفصال. ففي تجربة الرؤية التي تحدث على مسافة صفر من الوعى، أي بدون انفصال.

وينطبق الشيء نفسه على الانفعال البدني وعلى الفكر. لكن تجلي الذات يجعل التجربة تبدو كما لو أن هناك انفصالا. فقط "يبدو" أن هناك عالما هناك وذاتا هنا. الفكرة كلها في أن هذا العالم هناك ليس موجودا بذاته بل يعتمد في وجوده على الوعي الذي لا يعتمد في وجوده على أي شيء سوى ذاته. هو الحقيقة الحالة والمتعالية معا في آن واحد. هذا هو كل ما في الأمر.

الوجود يكف عن تصور أنه شيء آخر غير ذاته ...

ومهما أشتد الاضطراب بالتالي تظل أنت خارجه تراه بعين السلام ...

• • •

كان "(راجي" يطالع بريده الإلكتروني، عندما فوجئ برسالة من "محب" تقول:

عزيزي (راجي)

إننا لم نتمكن، في لقائنا الماضي، على طوله، إلا من تناول اللحظة التأسيسية في الحداثة، الذي اقتضى منا الرجوع إلى ماض أبعد كثيرا. ولذا فكرت في أن أرفق برسالتي هذه سردا لقصة الحداثة وما بعدها، كي نعكف في لقاءاتنا المقبلة - وقد انتهينا من الجانب السردي (*) - على تقييم ذلك المسار، وعلى مناقشة انعكاسات كل ذلك على واقعنا الذي نعنى به.

أنت تدرك طبعا أن من المستحيل الإحاطة بتلك القصة الملحمية في رسالة لها حدودها من حيث التفصيل والشمول، مهما أردت لها أن تسهب وتستفيض. لكني أعتمد في سد نواقصها على سعة معرفتك قبل سعة صدرك، وعلى اعتبارها مدخلا للمناقشة لا أكثر ولا أقل. لكني أرجو أن تسمح لنا، على إيجازها هذا، بتكوين فكرة مترابطة ومتجانسة عما نقصده عندما نقول: الغرب ...

فتح ''راجي'' النص المرفق برسالة صديقه، وبدأ يقرأ:

• • •

(*) اعتمد الجانب السردي لتطور الفكر الغربي، لا الجانب التقييمي، اعتمادا أساسيا على كتاب ريتشارد تارناس "شغف العقل الغربي، Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind, Understanding the) فهم الأفكار التي شكلت رؤيتنا للعالم" (Ideas That Have Shaped Our World View, Ballantine Books, New York, Reprint Edition, 1993)، ضمن جملة كتب ومراجع أخرى عديدة معروفة. وإني أوصيك بقراءة ذلك الكتاب الذي أنفق مؤلفه في إعداده عشر سنوات، إن لم تكن فعلت. فقرأته مصدر متعة عقلية لا تنفد.

الآن وقد تحدثنا عن اللحظة التأسيسية التي دشنت الحداثة، كأنها الدقات الثلاث التي تؤذن - في عالم المسرح - ببداية العرض الدرامي، دعنا نحاول أن نسوق تعريفا للحداثة يساعدنا على فهم طبيعتها.

ولعلك تود أن تقاطعني هنا وتقول: أليس الأجدر بنا أن نستعرض أولا مسار الحداثة اللاحق ثم نخلص بعد ذلك إلى تعريف ملائم يصدق عليها؟ ألا يمثل البدء بتعريف ما محاولة لرؤية الواقع بطريقة تُدرجه عنوة في إطار نظري محدد سلفا؟ ألا يشكل أي تعريف قَبْلي انحيازا مسبقا لرؤية معينة؟ ألا يُحتمل أن يؤدي ذلك إلى استبعاد تفاصيل أو أحداث هامة إن تبين أنها تهدد تماسك الرؤية المبنية على التعريف المنتقى؟

وهذا اعتراض وجيه ولا شك. لكنك ستتفق معي على أنه ينطبق على كل رواية للتاريخ. أليست كل واحدة منها محاولة لتعقله وتفسيره؟ وألا يمثل ذلك، في نهاية المطاف، إعادة صياغة للتاريخ بشكل ما؟ لكننا نستطيع أن نطمئن، مع ذلك، إلى أن تلك الروايات ليست ضروبا من السرد العشوائي، وإلى أن وزن أي منها سيقاس، شأنها شأن كل محاولة علمية، بقدرتها على اجتياز اختبارات التناول النقدي الذي يجردها من التحيز الشعوري واللاشعوري، سواء كان ذا اساس فردي أو جمعي، إن وجد، أو يساعدها على الوعي بهذا التحيز على الأقل، ويساعدها أيضا على أن تكون تكاملية بأقصى قدر مستطاع، إن هي قصرت في ذلك. وهذا هو على أي حال منطق تطور المعرفة.

وعليه، رأيت أن تكون رسالتي هذه سردا تلخيصيا ينعش ذاكرتينا بالمعالم الرئيسية لذلك التاريخ الملحمي بحق. وأقصد بالمعالم الرئيسية لا الأحداث الهامة بقدر ما أقصد الأفكار التي شكلت الرؤية الثقافية العامة في الغرب. وإذا لاحظتَ أنني ربما أسهبت بقدر ما في تقصى هذه الفكرة أو تلك فتأكد أنه لم يدفعني

إلى ذلك سوى الحرص على إبراز منطق التطور وهو يمضي صاعدا من مرحلة إلى أخرى، كيلا تبدو تلك الأفكار مجرد تحولات متجاورة أو متلاحقة بلا رابط.

وبهذا تعد الرسالة، نعم، سردا تأويليا لكنه قد يكون مدخلا مفيدا لمناقشاتنا اللاحقة لكيفية انعكاس كل ذلك على واقعنا، الماضي والحاضر، لأن هذا هو الموضوع الذي يهمنا هنا.

فلندخل إذن رأسا إلى لب الموضوع.

 \bullet

يمكننا أن نقول، مُبَسِّطين بعض ما طُرح للحداثة من تعاريف، إن الحداثة هي محصلة تطورات تاريخية أفضت إلى "تمايز العلم عن الدين عن الضمير الفردي (أي عن الأخلاق/الإبداع/الفن)". فما معنى ذلك بالضبط؟

معناه ببساطة أن تلك المجالات – أي مجالات العلم والدين والضمير الفردي – لم تكن متمايزة قبل ذلك، بل كانت مندمجة في بعضها بعضا. ألم نر أن جاليليو لم يكن حرا في أن يستخلص من مراقبته للسماء نتائج تتعارض مع ما يقوله فهم ديني سائد يرى أن الشمس هي التي تدور حول الأرض؟ لكن مع تمايز العلم عن الدين، بات من حق العلماء أن ينظروا بلا خوف إلى السماء، أو إلى أي ظاهرة أخرى، ويسجلوا ما تدل عليه مشاهداتهم دون أن يخشوا اتهامهم بالهرطقة والتجديف. أي أن العلم أصبح حرا في تقصى حقائقه غير مهدد أو مثقل في مهمته بهيمنة فهم ديني بعينه.

وبالمثل، أصبح بوسع الفنان أن يبدع ما شاءت له موهبته أن يبدع، وأصبح بوسع الإنسان أن يتقصى في حياته ما يرى أنه سبيل السلوك الأفضل من وجهة نظره، سواء اتفق ذلك مع الفهم الديني السائد أو لم

يتفق. ولكن دعنا نرجئ تناول هذا الجانب الأخير من الحداثة مؤقتا، أقصد تمايز الضمير الفردي عن الدين، ودعنا نركز أولا على تمايز العلم عن الدين.

أخذ هذا التمايز يتحقق إذن بشكل تدريجي مع اكتشاف كل مجال للحدود الخاصة به، حتى وصلنا إلى نقطة توازن شبه مثالية مع ظهور فلسفة كانط^(۱). ثم بدأ هذا التمايز يتحول - في الوعي الثقافي العام - إلى تباعد فتفكك ثم إلى هيمنة مجال آخر، هو العلم هذه المرة، على مجالي الدين والضمير الفردي. إذ سيسعى العلم، في صورة النظرة العلمية المادية، إلى إنكار أي وجود مستقل بذاته لمجالي الدين والضمير، أو الوعي الفردي، باختزاله كل الحقائق، آخر الأمر، إلى وقائع مادية.

وفي رد فعل قد يكون متوقعا إزاء جمود ذلك التفسير المادي، سيحاول أخيراً مجال الضمير الفردي أن يقاوم اختزاله إلى مجرد عمليات مادية صرف. وسيلجأ في ذلك إلى شطط مقابل فيسعى بدوره إلى بسط هيمنته متخذا الصور المتطرفة لما بعد الحداثة التي تقول إن العلم ذاته ما هو، في نماية المطاف، إلا تفسير! وكما يحدث عادة، ينتهي الأمر بالحد من غلواء التطرف ومحاولة استعادة التوازن من جديد، وإن على مستوى أرقى وأعمق.

أعرف أن ذلك المخطط عرض استباقي لتطور طويل. فلنتمهل إذن في مسيرتنا ونبدأ أولا بتقصي كيف أخذ العلم يتمايز عن الدين.

لقد انتهى بنا حديثنا عند ديكارت. وتَذكر أن ديكارت كان يُعَوِّل، في الوصول إلى المعرفة اليقينية، على العقل وحده وكان بذلك يعبر عن الاتجاه العقلاني في الفلسفة الغربية آنذاك. ولكن ظهر أيضا في ذلك

⁽۱) إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف ألماني.

الوقت اتجاه فلسفي آخر يرى أن التجربة وحدها، لا التفكير العقلاني المجرد، هو ما يمدنا بالمعرفة اليقينية، ولذا عُرف هذا الاتجاه باسم الاتجاه التجريبي.

فبينما كان جاليليو يتابع بحوثه العلمية في إيطاليا، كان فرانسيس بيكون (٢) يدعو في انجلترا إلى تطبيق منهج جديد لاكتساب المعرفة. وكان هذا المنهج هو المنهج التجريبي الذي يقوم أساسا على المراقبة الدقيقة للطبيعة وعلى إجراء تجارب متنوعة تتيح للذهن البشري أن يستجلي تدريجيا قوانين يتعقل بحاظواهر الطبيعة. والأساس الذي تُستمد منه هذه المعرفة هو العالم الطبيعي وما يزود به الحواس من معلومات. فإذا أراد الباحث الوصول إلى معرفة صحيحه عليه أن ينطلق لا من تعاريف مجردة، كالعلل النهائية الأرسطية (٢) أو المثل الأفلاطونية، ثم يستخلص منها استنتاجات تجبر الظاهرة على الدخول عنوة في نظام مرتب سلفا، بل عليه أن ينطلق من وقائع العالم المادي القائم أمامنا. فالباحث لا يستطيع أن يعول على المعرفة الأرسطية والمدرسية التي تعتمد اعتمادا مفرطا على مبدأ الاستنتاج – أي التي تنطلق من الكليات لا من الجزئيات – لأن المقدمات التي يتم الاستنتاج منها (المثل الأفلاطونية مثلا) قد تكون مجرد تخريجات ذهنية لا أساس لها في الطبيعة. وكل ما يستطيع العقل الخالص (أي العقل النظري الجرد) أن يفعله، في هذه الحالة، هو أن ينسج حول ذاته شبكة يصنعها بنفسه من تصورات تجريدية لا تملك في ذاتها أي صلاحية موضوعية.

وها نحن نلاحظ كيف بدأ العلم يستقل بذاته عن الدين ويعين حدوده معتمدا على الأداتين الخاصتين به - العقل والملاحظة التجريبية - متنائيا بنفسه عن أي منطلقات ميتافيزيقية.

⁽٢) فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فيلسوف إنجليزي، مؤلف "المنهج الجديد".

⁽٣) العلة النهائية لدى أرسطو هي الغاية أو المقصد من وجود شيء ما. فالماء، مثلا، قد وجد لكي يروي النبات والحيوان والإنسان.

ولكن دعنا نؤكد هنا أن العلم لم يكن مدفوعا برغبة متأصلة في التمرد على الدين. فعلى الرغم من الموقف الذي اتخذته الكنيسة من جاليليو وتصوره الجديد عن الكون – وقد رأينا ملابساته – لا ينبغي أن يفوتنا أن الكنيسة هي التي وفرت القالب الذي تطور داخله هذا الذهن الغربي والذي انطلقت منه الثورة العلمية. فخلال العصور الوسطى كانت الأديرة هي الملجأ الوحيد الذي حافظ على الثقافة الإغريقية. وكانت الكنيسة ما برحت تشجع، منذ الألفية الأولى، المشروع المدرسي الواسع للبحث والتعليم الذي لم يكن للذهن الغربي الحديث أن يبزغ بدونه. وكان دافع الكنيسة في ذلك هو إقرارها بأن الفهم العلمي يلعب دورا إيجابيا في تقدير خلق الله البديع. فالبحث العلمي كان له دافع ديني هام يقوم على فكرة أن العالم واقع منظم يعبر عن حكمة خالق قدير.

ولنلاحظ أيضا أن صناع الثورة العلمية أنفسهم ظلوا يعملون ويفكرون من هذا المنطلق، وظلوا يتحدثون عن أعمالهم بعبارات تشير صراحة إلى إيمانهم الديني هذا. وكانوا يرون أن كشفهم للنظام الحقيقي للكون إسهام تأسيسي في مهمة مقدسة هي استنارة البصيرة بالمعمار الرباني للعالم. وأبلغُ ما يصف ذلك عبارة نيوتن المعبرة التي قال فيها: ''يا إلهي! إنني أفكر أفكارك بعدما تفكر أنت فيها''. وأكد نيوتن أيضا أن ذلك النظام الكوني يقتضي تدخلا دوريا من الله يحفظ له انتظامه. وعبر كوبرنيكس عن نفس الموقف عندما قال إن علم الفلك ''علم إلهي أكثر من كونه علما بشريا''، لأن النظام الشمسي يكشف حقا عن عظمة ودقة الكون الذي خلقة الله. وتحدث كبلر عن بحوثه العلمية قائلا: ''إني أحرس باكتشافي باب معبد الله الذي يقوم كوبرنيكس بالخدمة فيه أمام المذبح السامي''. كما أكد جاليليو بدوره أن اكتشافاته لم تكن ممكنة إلا لأن الله قد أنار بصيرته. فأخيرا أصبح الذهن البشري قادرا على استعادة المعرفة الربانية التي تتجلى في الجمال الرياضي والدقة المعقدة والنظام البديع الذي يحكم السماء والأرض.

ولم يكن الأمر مختلفا على صعيد الفلسفة، فقد كان ديكارت يعتقد أن الله قد دله، عن طريق حلم أو رؤيا، على طريق المعرفة اليقينية، فحَلُص بنور عقله إلى ضرورة وجود الله.

غير أن التصور الجديد للكون لئن ظل قائما على فكرة الخلق البديع كان يتعارض تعارضا واضحا مع المفاهيم المسيحية عن الكون. وكان هذا التعارض يُحَل آنذاك عن طريق الإيمان وحده لا عن طريق الدليل العلمي. قد تكون الأرض والبشرية المركز الميتافيزيقي لخليقة الله، لكن تلك المكانة لا يتسنى الآن دعمها بفهم علمي. فالفهم العلمي يدل على أن الأرض والشمس مجرد جرمين بين عدد لا يحصى من الأجرام تتحرك في فراغ محايد لا حدود له. وهكذا ظهرت فكرة الكون المزدوج الحقيقة. فبدأ يُنظر إلى العقل والإيمان على أنهما ينتميان إلى عالمين محتلفين، مع تعذر تحقيق التكامل الحقيقي بين الواقع الديني والواقع العلمي.

وفي هذه المرحلة، كانت الرؤية الحديثة للعالم تعد من الناحية الأساسية إذن توليفا بين الحديث المستكشف والقديم المنتمي إلى العصور الوسطى، أي توفيق بين إله خالق مسيحي وكون حديث ميكانيكي، بين العقل البشري كمبدأ روحي ذاتي والعالم كواقع مادي موضوعي.

ومن العوامل التي أسهمت في إعلاء مكانة العلم آنذاك أن الحاجة قد نشأت، مع الصراعات الدينية التي أعقبت ظهور حركة الإصلاح الديني، ومع انتهاء هذه المواجهات الدينية دون منتصر، إلى نظام فكري من نوع آخر يكون أقل عرضة للجدال على الصعيد الذاتي وأكثر عقلانية على الصعيد الموضوعي. وكان العلم يوفر إطارا نظريا يقبله الجميع ويتخطى بشكل سلمي جميع الحواجز السياسية والدينية. فهو يسمو فوق الصراعات ولا ينشد سوى الحقيقة الموضوعية.

وهكذا أخذ العلم يفرض هيمنته على الحضارة ويلقى تجاوبا من الحس الشائع للناس بحكم أنه يتسم بواقع ملموس يمكن أن يعاينه كل شخص وأن يختبره بنفسه. وأخذت الحقائق التي يمكن التحقق منها

والنظريات الخاضعة للتجربة والتي يتم تدارسها بين أنداد متساويين تحل محل التفسيرات الجامدة التي تفرضها مراتبية كنسية مصمتة هي التي تقرر الحقيقة. وبذلك طرح العلم نفسه بوصفه منقذ العقل الحديث. فلم تعد هناك أي سلطة تقليدية تحدد بشكل عقائدي جامد الرؤية الثقافية، ولم تعد هناك حاجة إلى مثل هذه السلطة، لأن كل فرد أصبح يملك هو نفسه وسائل الوصول إلى المعرفة اليقينية، بالاعتماد على عقله وعلى ملاحظته للعالم التجريبي.

ولكن لئن كان الدين قد ظل سائدا، حتى في أوساط الفلاسفة، فإنه قد بدأ يتحول فعلا بتأثير طبيعة الذهن العلمي الناشئ. فأخذ بعض الفلاسفة يفضلون على المسيحية الكتابية التقليدية ما يعرف باسم 'الربوبية' أو التأليه الطبيعي أو الدين العقلاني، أي ذلك الدين الذي يقر بأن المعمار الكوني الذي وصفه نيوتن يتطلب حقا معماريا كونيا. لكن صفات ذلك الرب ينبغي أن تستمد لا من شطحات النصوص المقدسة، بل من الدراسة التجريبية لخليقته. وهكذا بدأ يشيع هذا التصور عن رب لاشخصي يتحكم في خليقة منظمة.

ولا تنس هنا أن ديكارت كان قد أثبت وجود الله، لا استنادا إلى النصوص المقدسة، لا استنادا إلى الإيمان، بل إلى العقل.

ومع استقرار التصور الجديد عن العالم بدأت الثقة تتزايد بقدرة العلم التجريبي على معرفة الواقع الطبيعي. ودفع ذلك الفلاسفة إلى التساؤل بالتالي عن دور العقل في المعرفة. وكان ديكارت قد قال، كما تذكر، إن هناك حقائق فطرية نعرفها بذكائنا الذي نولد به، ومنها الحقائق الرياضية مثلا. لكن أهم هذه الحقائق الفطرية كلها هي فكرة الله.

ولما كانت هذه نقطة جوهرية تتعلق بمدى صلاحية التعويل على العقل وحده، كان لا بد أن يظهر فيلسوف آخر يواصل، من الجانب الآخر، تطوير المنهج التجريبي الذي يستمد معارفه لا من العقل بل من الحواس التي تنقل لنا واقع العالم المادي. وكان هذا الفيلسوف هو جون لوك⁽³⁾.

• • •

أنكر جون لوك وجود أي أفكار فطرية في العقل وطرح الفكرة الأساسية للمنهج التجريبي التي تقول: "لا يوجد شيء في الذهن لم يوجد من قبل في الحواس".

فالذهن يبدأ كصفحة بيضاء لم تدون عليها أي أفكار فطرية. ولما كانت الحواس هي المصدر النهائي الذي يزودنا بمعرفة العالم فلا مجال هناك لأن يشتمل الذهن على أي أفكار فطرية غير مستمدة من التجربة. غير أن التجريبين لم ينكروا دور العقل تماما. لقد قالوا فقط إنه يستقبل ما يتلقاه من انطباعات حسية، ومن هذه الانطباعات يُكون المفاهيم التي يدرك بما الواقع. فالذهن يملك لا أفكارا فطرية بل قوى فطرية. والذهن بغير دليل حسي لا يمكن أن يعرف العالم، يمكنه فقط أن يتصور وأن يجري عمليات رياضية أو منطقية. كما أن العلم لا يستطيع أن يعرف البنية الحقيقية للأشياء، لكنه يستطيع، على أساس فرضيات تتعلق بالظواهر، اكتشاف حقائق محتملة. فليس هناك ما يضمن أن تشبه أفكار الإنسان الأشياء الخارجية التي يُفترض أن تمثلها. ففي كل معرفة إنسانية هناك ثلاثة عوامل: الذهن، والشيء المادي، والإدراك الحسي أو الفكرة التي يتمثل الذهن بواسطتها هذا الشيء. والإنسان لا يعرف مباشرة إلا الفكرة الموجودة في ذهنه، لكنه لا يعرف الشيء ذاته. هو يعرف الشيء بواسطة الفكرة.

⁽٤) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) فيلسوف إنجليزي.

وحاول لوك أن يحل هذه المسألة – أي معرفة إلى أي مدى تعبر الفكرة تعبيرا حقيقيا عن الشيء الواقعي – بالتمييز، على غرار جاليليو وديكارت من قبل، بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، أي بين الصفات الكامنة في كل الأشياء المادية القابلة للقياس الموضوعي – مثل الوزن والشكل والحركة – والصفات الكامنة فقط في التجربة الإنسانية الذاتية لتلك الأشياء – مثل اللون والرائحة والمذاق. ففي حين تُنتج الصفات الأولية أفكارا في الذهن تشبه بشكل حقيقي الأشياء الخارجية، فإن الصفات الثانوية تتج أفكارا هي ببساطة انعكاسات للجهاز الحسي للفرد المُدرك. وعن طريق التركيز على الصفات الأولية القابلة للقياس، يستطيع العلم اكتساب معرفة حقيقية بالعالم المادي.

لكن ما الموقف إذن من الأفكار المركبة، كفكرة الماهية مثلا، وهي أفكار لا يمكن اختزالها إلى انطباعات حسية بسيطة؟

وكان لا بد أن يظهر، كما تتوقع، فيلسوف آخر يمضى بتلك الفكرة إلى منتهاها. وكان هذا فيلسوف إنجليزي آخر هو جورج بركلي^(٥).

قال بركلي إن كل الصفات - أولية كانت أو ثانوية - التي يسجلها الذهن ليست في نهاية الأمر سوى أفكار في الذهن، ولا يمكن الاستدلال بشكل قاطع على ما إذا كانت تلك الصفات تمثل "بحق" أشياء خارجية. فكلها تجارب ذهنية في نهاية المطاف. بل ومضى بركلي إلى مدى أبعد فقال إنه لا يمكن حتى الجزم بوجود عالم مادي خارج الذهن الذي يُنتج تلك الأفكار. فلا توجد أي وسيلة للتمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية. ولذا لا توجد فكرة في الذهن يمكن أن تشبه شيئا ماديا بحيث يمكن أن نقول إنها تصورها للذهن. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يخرج خارج الذهن ليقارن الفكرة بالشيء الفعلي، فإن فكرة "التصوير" ذاتها تصبح بلا أساس. وعليه، يصبح وجود عالم مادي خارج الذهن فرضية لا مبرر

⁽٥) جورج بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) أسقف وفيلسوف إنجليزي.

لها. فكل ما يمكن أن نعرفه بشكل يقيني هو الذهن وأفكاره، بما فيها الأفكار التي يبدو أنها تمثل عالما ماديا. فمن وجهة نظر فلسفية محضة، أن يوجد الشيء لا يعني أنه جوهر مادي، بل يعني أنه مدرك في الذهن.

أما سبب وجود ما يبدو أنه واقع موضوعي يدركه أفراد شتى بصفة مستمرة فمرده أن العالم ونظامه يعتمدان على ذهن يتجاوز هذه الأذهان الفردية، على ذهن كلي هو ذهن الله مصدر الأفكار الحسية المبثوثة في الأذهان الفردية المختلفة. فالله هو الذي يضمن أن تظل الأشياء موجودة حتى عندما لا تدركها أذهان الناس. وهو ما يتيح لذهنين مختلفين أن يدركا نفس الفكرة، أي ما يتيح إدراك الانتظام الملحوظ في العالم الذي تعبر عنه قوانين الطبيعة، أي ما يتيح إمكانية وجود العلم وتطوره.

ولعلك ستلاحظ هنا أن بركلي، وهو رجل دين، لم يثبت أولا وجود الله تمهيدا للانتقال بعد ذلك إلى بيان كيف يدرك ذهن الله الأشياء. وستلاحظ أنه لجأ في نهاية المطاف إلى نفس الحجة الأنطولوجية (٢) التي ساقها ديكارت والتي سيفندها كانط فيما بعد في نقده للعقل الخالص، بإشارته إلى أن مجرد وجود ''فكرة'' الله لا يعني وجود ''واقع'' الله. لقد استخدم بركلي الله هنا – دون إثبات وجوده أولا – كلازمة منطقية تسوغ استمرار وجود العالم الخارجي غير المادي حتى لو لم يدركه الذهن الفردي. وعليه، بدت حجته حجة دائرية، كما يقولون في علم المنطق، أي أن مقدمتها تحيل إلى نتيجتها ونتيجتها تحيل إلى مقدمتها، هكذا في حركة دائرية، فلا تستقيم إحداهما إلا في وجود الأخرى. فوجود العالم غير المادي يتطلب وجود ذهن كلي يدركه (هو ذهن الله). ووجود هذا الذهن الكلي (أي وجود الله) مطلوب لإثبات أن العالم غير مادي.

⁽٦) الحجة الأنطولوجية أو الحجة الوجودية هي الحجة الأساسية على وجود الله، وهي تبدأ بتعريف ما هو الله، ثم تنتهي بضرورة وجوده انطلاقا من هذا التعريف ذاته.

وكان لا بد بالطبع أن يظهر فيلسوف تجريبي آخر ليتبني، من جهة، الفكرة الجوهرية في تصور بركلي وهي أننا لا نعرف العالم الواقعي بل نعرف أفكارنا عنه، وليرفض من جهة أخرى – انسجاما مع روح التشكك التجريبية القائلة بأن ما يوجد في الذهن لا بد أن يكون قد وجد أولا في الحوس، والله لا يوجد أولا في الحواس – الحل المثالي الذي طرحه بركلي القائم على تطابق الأشياء الخارجية مع الأفكار الداخلية، تعويلا على ذهن الله في نهاية المطاف. وكان هذا الفيلسوف هو ديفيد هيوم (٧)، ثالث الثلاثة التجريبيين البريطانيين.

كان على ديفيد هيوم أن يتصدى إذن لحل مشكلة العلاقة بين الأشياء الخارجية والأفكار. وقد فعل هيوم ذلك بالتفرقة بين الانطباعات الحسية والأفكار. فقال إن الإنسان يختبر من خلال حواسه انطباعا باللون الأزرق مثلا، وعلى أساس هذا "الانطباع الحسي" تظهر في ذهنه "فكرة" اللون الأزرق. ثم يقوم الذهن بتجميع الأفكار البسيطة معا لتكوين الأفكار المركبة. ففكرة البحر الأزرق مؤلفة من فكرتي البحر واللون الأزرق، ولما كان لهذه الفكرة المركبة ما يناظرها في العالم الخارجي عُدت فكرة صحيحة. لكن فكرة الحصان الأخضر فإنما تعد فكرة غير صحيحة إذا لا يناظرها شيء بهذه الصفة في العالم الخارجي.

لكن إذا كانت كل فكرة سليمة تنتج عن انطباع حسي مناظر، فعن أي انطباع حسي تنتج فكرة السببية أو العلية وليس هناك ما يناظرها في الواقع الخارجي؟ فالذهن يلاحظ، عند تأمل المسألة، أن الحدث ألف يتلوه بشكل متكرر الحدث باء، وعن طريق العادة يقيم الذهن علاقة بينهما. لكن هذه العلاقة هي مجرد عادة ذهنية لا تعزى إلى أي انطباع حسي لشيء - هو العلة - يوجد خارج الذهن الإنساني. أي أن الذهن يفترض علاقة سببية لا أساس لها في أي انطباع حسى!

⁽۷) دیفید هیوم (۱۷۱۱–۱۷۷۸) فیلسوف بریطانی.

كما أن فكرتي المكان والزمان لا يُعزيان بدورهما لانطباع حسي وليس لهما واقع مستقل، بل هما ببساطة نتيجة تجاور الأشياء وتتابعها. ومن خلال تكرر التجارب يشتق الذهن فكرة المكان والزمان، فهما مجرد وسيلتين لتجربة الأشياء.

وكان هيوم يمهد بتلك الملاحظات لتفنيد الدعاوى الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستدلالي. فقال إن الأحكام نوعان، واحد قائم على الحس الخالص (السماء زرقاء مثلا) وهذا حكم ظرفي عرضي، والثاني قائم على العقل الخالص (مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة مثلا). وحقائق العقل الخالص لئن كانت صحيحة دوما لأن إنكارها يفضي إلى تناقض ذاتي (فلا تستطيع أن تقول مثلا أن مجموع زوايا المثلث هو ١٦٠ درجة)، فإنها تكون صحيحة فقط ما دامت توجد داخل نظام مغلق لا يحيل لزوما إلى العالم الخارجي. فهي صحيحة فقط بحكم الاتساق المنطقي القائم داخل هذا النظام المغلق. غير أن هذه المزاعم ليست لها بالضرورة صلة بطبيعة الأشياء. ومن ثم فإن كل الحجج الميتافيزيقية، التي تقوم على مبدأ السببية، الذي هو مجرد عادة ذهنية، ليست لها صلة بالعالم الواقعي.

بهذا الموقف نجح هيوم في تقويض الميتافيزيقا التي تقوم على فكرة السببية. ولكن هيوم لم يقوض بذلك الميتافيزيقا وحدها، بل وقوض - في غمار ذلك - العلم التجريبي ذاته! لأن الاستدلال، الذي يشكل الأساس المنطقي للعلم، فقد بذلك صلاحيته. فالعلم ينطلق من الجزئيات إلى طرح قانون عام يعبر عن يقين راسخ. لكنك مهما لاحظت تتابعا معينا للأحداث فلن يكون بمقدورك أن تتيقن أبدا من أن تسلسل الأحداث هذا يعد تسلسلا سببيا وأنه سيكرر نفسه في المشاهدات اللاحقة. فالضرورة السببية الظاهرية - وهي أساس أي قانون علمي - هي مجرد عادة ذهنية لا تعزى إلا إلى خيال ذهني ذاتي مفتقر إلى أي أساس موضوعي. يمكنك أن ترى انتظام الأحداث، لكن لا يمكنك أن "ترى" ضرورتها، التي هي مجرد شعور ذاتي ناجم عن تجربة الانتظام الظاهري. في هذا السياق يصبح العلم ممكنا. لكنه علم هي مجرد شعور ذاتي ناجم عن تجربة الانتظام الظاهري. في هذا السياق يصبح العلم ممكنا. لكنه علم

بالظواهر المسجلة في الذهن فقط. إذ لا يجوز استخدام التفكير السببي في الانتقال من المحسوس إلى غير المسوس.

ولعلك تبتسم الآن لتلك المفارقة! فها هو هيوم الذي بدأ بتطبيق المنهج التجربي ليدرس مدى صلاحية المعرفة التي يحصلها الإنسان ويستند إلى ذلك في تقويض مزاعم الميتافيزيقا، ينتهى به الأمر إلى التشكك في اليقين الموضوعي للعلم التجريبي ذاته! فإذا كانت كل المعرفة العلمية قائمة على المنهج التجريبي، ولكن لا يمكن منطقيا تبرير عملية الاستدلال، فإن الإنسان لا يصبح بمقدوره من ثم أن يمتلك أي معرفة يقينية! وهكذا أخذت سحب التشكك والارتياب تتكاثف في سماء الدين والعلم سواء بسواء. ثم اقترن بكل ذلك مأزق أخر يتعلق بمدى حرية الإنسان. فلو كان الإنسان كائنا طبيعيا، والطبيعة تخضع لقوانين حتمية كما يقول العلم، فكيف يكون الإنسان كائنا حرا؟ وإن لم يكن كائنا حرا فما مدى مسؤوليته عن أفعاله؟ وهو سؤال يتعلق، كما ترى، بجوهر معتقدات المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء ...

• • •

عند هذه النقطة وصلنا إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم ''مأزق حركة التنوير''.

فكل تلك المحاولات الفلسفية كانت جزءا مما يعرف باسم "حركة التنوير". وهي حركة فكرية بدأت في القرن السابع عشر في انجلترا مع لوك والمؤمنين بالربوبية أو التأليه الطبيعي. وسرعان ما انتشرت في كل

أنحاء أوروبا لتصبح فرنسا مركزا رئيسيا لها بفضل جهود فلاسفة مثل فولتير (^) وديدرو (^{٩)} وغيرهما من (١٠٠).

ولم يكن عصر التنوير - أو عصر العقل كما يُدعى أحيانا - حركة منسجمة، بل كان أشبه برابطة فضفاضة تجمع بين مفكرين رأوا أن الثورة العلمية قد حققت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر إنجازات مبهرة بفضل إعمال العقل في فهم الطبيعة، فلجأوا إلى استخدام هذا العقل ذاته في النظر إلى كل شيء. فكل شيء يجب أن يُعرض الآن على محكمة العقل، الذي يُعد الحكم والمدعي والمحامي الوحيد. وعليه، ناهضت حركة التنوير التفكير الميتافيزيقي والدين الكتابي لأنهما خارج نطاق العقل. كما حاولت إصلاح المؤسسات السياسية الاجتماعية كي تنسجم مع مبادئ العقل، ودافعت عن التسامح مع العقائد وطرق العيش المختلفة.

وأدى إيمان حركة التنوير بالعقل - أي اعتقادها بأن العقل يمكنه، على الأقل من حيث المبدأ، تفسير كل شيء في الطبيعة - إلى شيوع ما يعرف باسم "النزعة الطبيعية"، أي النظر إلى الطبيعة بوصفها نظاما مكتفيا بذاته ومفسرا لذاته. فكل شيء في الطبيعة يمكن أن يفسر بقوانين رياضية تُكتشف عن طريق قوة العقل. وقد عززت الاكتشافات العديدة التي حدثت آنذاك تلك النزعة الطبيعية لدى حركة التنوير.

⁽٨) فرانسوا-ماري آروييه (١٦٩٤-١٧٧٨)، المعروف باسمه الأدبي فولتير، كاتب وفيلسوف فرنسي.

⁽٩) ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) فيلسوف وكاتب وناقد فرنسي.

⁽١٠) الموسوعيون هم مجموعة من الكتاب الفرنسيين عرفوا باسم "الفلاسفة" اشتركوا بين عامي ١٧٥١ و ١٧٧٢، تحت توجيه ديدرو ودالمبير، في وضع مصنف عرف باسم "الموسوعة أو قاموس منهجي للعلوم والفنون والمهن"، وذلك من أجل النهوض بالعلوم والعقلانية والتسامح. وتعد الموسوعة من ثمار حركة التنوير الفرنسية.

ومع أن الحركة كانت معادية للتأليه الديني، فإن كثيرا من أعضائها، مثل فولتير وديدرو، كانوا يؤمنون بالربوبية أو التأليه الطبيعي ويرون أن الدين الكتابي ما هو إلا محض خيالات.

وعلى عكس حركة التنوير في فرنسا التي كانت أكثر معادة للدين بحكم معادتها للكهنوت المتحالف مع الإقطاع والمتميز اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، كان التنوير الألماني ذا دافع ديني عميق. إذ كانت ألمانيا منقسمة آنذاك إلى عدد من الإمارات الصغيرة التي تحكمها ملكيات بروتستانتية مطلقة ذات بنى سياسية إقطاعية لا تشجع التغيير وترى أن النظام القائم يجسد الوضع الديني والسياسي الأمثل.

ولذا لم يكن التنوير الألماني الذي استهدف، بدوره، إصلاح المؤسسات الاجتماعية السياسية والنهوض بالبشرية والعلاقات الإنسانية وفقا لمبادئ العقل، معاديا للدين. وعليه، لم يكن معاديا للميتافيزيقا تماما لأنه لم يكن مرتابا كلية في التأليه الديني والتأليه الطبيعي.

لكن ذلك لم يغير من وطأة مأزق حركة التنوير الناشئ، كما تتذكر، عن الارتياب في الأحكام الميتافيزيقية والدينية، من جهة، وعن التشكك في اليقين العلمي القائم على فكرة السببية من جهة أخرى. وكان ذلك التوتر تعبيرا عن سعي كل من العقل والإيمان، أو العلم والدين، إلى اكتشاف أدوارهما وإلى تمايز أحدهما عن الآخر.

وتصدى لذلك المأزق أمران: "حالة ثقافية" ثم إنجاز فلسفي ضخم. وأقصد بالحالة الثقافية الحركة الرومانسية لأنها كانت حالة مزاجية معادية لحركة التنوير أقرب منها إلى الحركة الفلسفية المنظمة. وقد تجلت تلك الحالة المزاجية في الأدب والفن والسلوك.

فأهم ما يميز الرومانسية هو تمجيدها للعاطفة والشعور على حساب العقل. فهي ترى أن الإعلاء من شأن العقل، على يد التنوير، أدى إلى إهمال طبيعة الإنسان الحقيقية، أي مشاعره، وإلى تعميق جوعه

الروحي الذي يتجاوز الصيغ المجردة. فالرومانسية تفضل الملموس على المجرد، والمتنوع على النمطي، واللامتناهي على المتناهي، والطبيعة على الثقافة والتقاليد والاصطناع، والحرية على القواعد والقيود، والشخص المتفرد أو العبقري أو البطل على الإنسان العادي. كما رأى الرومانسيون أن الحضارة قد أبعدت الإنسان عن حالته الطبيعية القائمة على البساطة والإخلاص والمساواة والطيبة والفهم الحقيقي.

وإلى جانب انتقاد الرومانسيين للجدب العقلاني، أخذوا ينتقدون أيضا الجمود الكنسي. ومالوا إلى تصور أن الدين حقيقة متأصلة في وضع الإنسان. ولم يقروا أن تكون العقيدة المسيحية هي شكل التدين الصحيح والحقيقي الوحيد. ورأوا أن الإنسان يعبد الله بشكل أفضل بالرجوع إلى الطبيعة لأن بما سموا يستطيع الجميع أن يفهموه ويعيشوه. والإله الذي يُستدل عليه عقليا غير مرض، لأن حب الله والوعي الأخلاقي أمران يتعلقان أساسا بالمشاعر لا بالعقل. وإله الرومانسيين ليس علة أولى أو إلها لاشخصيا كإله أصحاب التأليه الطبيعي، بل هو إله حب وجمال تعرفه روح الإنسان من الداخل. فربوبية القلب هذه هي طبيعة الدين الحقيقي. وأسهم كل ذلك بطبيعة الحال في الابتعاد عن الكنيسة المنظمة وعن العقيدة المسيحية التقليدية.

غير أن الرومانسية بإعلائها للعاطفة على حساب العقل انتهى بها الأمر، في كثير من الأحيان، إلى تمجيد كل ما هو غير عقلاني. ولذا لم تنجح في تقديم حل لأزمة حركة التنوير، لأنك لن تستطيع أن تحل مآزق العقل بإنكار العقل.

وكان أبرز ممثلي الرومانسية في فرنسا جون جاك روسو^(۱۱)، وفي ألمانيا جوته^(۱۲) ونوفاليس^(۱۳) وشليجل^(۱۱). وكان للحركة الرومانسية الألمانية، شأنها شأن التنوير الألماني، دافع ديني قوي مستلهم من مذهب التقوى الذي ظهر في نهاية القرن السابع عشر كرد فعل على الجمود البروتستانتي.

⁽۱۱) جون جاك روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) كاتب وفيلسوف سويسري.

كانت الرومانسية إذن هي تلك الحالة الثقافية العامة التي حاولت التصدي لأزمة التنوير على صعيدي العقل والإيمان، أو العلم والدين. أما الإنجاز الفلسفي الذي حاول أن يحل مأزق التنوير فقد جاء من ألمانيا على يد إيمانويل كانط، على خلفية تلك الحالة المزاجية الرومانسية.

• • •

إذ كان لا بد، في هذا الجهد البروميثيوثي (١٥) المتتابع الحلقات، أن يظهر فيلسوف آخر يتصدى لتحدٍ هو أقرب إلى المهمة المستحيلة. إذ كان عليه أن يوفق، أولا، بين زعم العلم بأنه وسيلة اكتساب المعرفة اليقينية؛ اليقينية والحقيقية وزعم الفلسفة بأن التجربة الفعلية لا تستطيع أن تنتج أبدا هذا النوع من المعرفة اليقينية؛ وأن يوفق، ثانيا، بين زعم الدين بأن الإنسان حرّ أخلاقيا وزعم العلم بأن الطبيعة، ومن ثم الإنسان باعتباره كائنا طبيعيا، تخضع تماما لقوانين حتمية تنتفي معها حرية الإرادة. ثم أن يثبت ما يترتب على حرية الإرادة (التي تفرض ضرورة السلوك الأخلاقي) من خلود الروح (الذي يعد شرطا ضروريا للثواب والعقاب على ذلك السلوك) ومن وجود الله (الحقيقة الخالقة لذلك النظام).

وسينجز إيمانويل كانط، وهو يتصدى لهذا التحدي، ما يمكن اعتباره، على نحو ما سيأتي تفصيله في موضعه، الموقف الفلسفي المركزي للحداثة، أو نقطة التوازن - المؤقتة - التي تحدثنا عنها بين مجالات

⁽١٢) يوهان وولفجانج جوته (١٧٤٩-١٨٣٢) كاتب وفنان ألماني.

⁽١٣) نوفاليس هو الاسم المستعار لجورج فريدريك فون هاردنبرج (١٧٧٢) شاعر وفيلسوف ألماني.

⁽١٤) أوجست فيلهلم شليجل (١٧٢٦-١٨٤٥) شاعر وناقد ألماني.

⁽١٥) نسبة إلى بروميثيوس وهو بطل من أبطال الأساطير اليونانية اتحم بسرقة الناركي يستخدمها الإنسان مما سمح بالتقدم. وأصبح بروميثيوس رمزا لسعى الإنسان الدؤوب في سبيل المعرفة العلمية.

العلم والدين والضمير الفردي. ونقطة التوازن هذه تجعل من كانط آخر فلاسفة الحداثة أو أول فلاسفة ما بعد الحداثة، ولعله جمع الصفتين معا. فكيف قام كانط إذن بتلك المهمة؟

سلم كانط، مع التجريبيين، بأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهري، وأن أي أحكام ميتافيزيقية عن طبيعة الكون لا يستمدها الإنسان من تجربته تُعد أحكاما لا أساس لها. وأي محاولة لإثبات وجود أشياء تتجاوز نطاق التجربة الحسية، مثل وجود الله أو خلود الروح أو حرية الإرادة، تتخبط في التناقض أو تسدر في الوهم. وهذا ما يفسر أن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا تاريخا للتنازع والالتباس ولم يسفر عن أي تراكم معرفي. فكل حكم ميتافيزيقي يمكن أن يُطرح في مقابله حكم ميتافيزيقي مضاد يكون معقولا بنفس القدر. ومن ثم فإن العقل مقضي عليه بأن يجادل ضد نفسه وأن يناقض نفسه إذا ما تجاوز حدود التجربة الممكنة. معقولية أو بداهة الأفكار ليستا إذن وسيلة يعول عليها، كما يقول ديكارت. فعندما نترك ميدان التجربة، تكون أحكامنا مفتقرة إلى الطابع العلمي، لأن كل حجة يمكن أن تطرح إزاءها حجة مضادة صالحة بنفس القدر. ولما كانت أفكار مثل وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة لا تندرج ضمن المعطيات التجريبية، فإن مثل هذه الأحكام الميتافيزيقية تتجاوز نطاق ما يمكن للعقل الإنساني أن يعرفه.

لكن حديث هيوم عن السببية يقوض مزاعم العلم الطبيعي، هي الأخرى، في التوصل إلى حقائق صحيحة عن العالم. ذلك أن العلم النيوتني، علم ذلك العصر، يستند إلى الوجود المفترض لمبدأ السببية، وهو مبدأ فقد الآن جدارته. فقد خلص هيوم إلى أن كل المعرفة الإنسانية تُستمد بالضرورة من مشاهدات لأحداث محددة، ولكن ليس من المشروع تعميم ما تقوله هذه المشاهدات في صورة قوانين، لأننا لا ندرك بحواسنا إلا أحداثا متمايزة عن بعضها، لا الارتباط السببي فيما بينها.

لكن كانط كان مقتنعا بلا أدى شك بأن نيوتن قد توصل، عن طريق التجربة، إلى معرفة حقيقية تتسم بيقين وعمومية مطلقين. فمن الذي كان إذن على صواب، هيوم الداعي إلى التشكك أم نيوتن صاحب القوانين المؤكدة؟ وكيف أمكن لنيوتن أن ينجح إذا كان هيوم قد أثبت استحالة هذه المعرفة اليقينية؟ وكيف تكون المعرفة اليقينية ممكنة في عالم لا نتعامل فيه إلا مع الظواهر؟ كانت هذه الأسئلة من المسائل التي عالجها كانط في كتابه "نقد العقل الخالص"، الذي طرح فيه حلا لذلك الانفصام المعرفي الأساسي بين التجريبية والعقلانية.

يدلنا وضوح الحقائق الرياضية وبداهتها على أن الذهن البشري لديه على الأقل أساس متين واحد (هو الرياضيات) للوصول إلى المعرفة اليقينية. ولذا كان كانط مقتنعا بأن العلوم الطبيعية تكتسب طابعها العلمي بقدر اقترابها من نموذج الحقائق الرياضية، وهي حقائق تستخلص بواسطة العقل الخالص. لكن إذا قلنا إن القوانين الرياضية والمنطقية تنتج من داخل الذهن البشري، فكيف يمكننا أن نقول إنحا تناظر بيقين وقائع العالم الخارجي؟ لقد افترض العقلانيون، ومنهم ديكارت مثلا، وجود تناظر بين الذهن والعالم، لكن هيوم أخضع هذا الافتراض إلى نقد داحض. ومع ذلك، فإن إنجاز نيوتن يفترض بشكل واضح وجود هذا التناظر بين الذهن والعالم!

والحل العبقري الذي اقترحه كانط لتلك المسألة هو أن العلوم الطبيعية تؤكد فعلا وجود هذا التناظر بين الذهن والعالم، لكن ليس بالمعنى الساذج المفترض سابقا، بل بالمعنى النقدي المتمثل في أن العالم الذي يشرحه العلم هو عالم منظم بالفعل عن طريق الجهاز المعرفي للذهن البشري. فطبيعة الذهن البشري تجعله لا يتلقى سلبيا البيانات الحسية، بل يقوم بتنظيمها. وبالتالي فإن الإنسان يعرف الواقع الموضوعي بقدر تطابق تلك المعرفة مع البنى الأساسية للذهن. فالعالم منظم بالفعل وفقا للعمليات الخاصة بالذهن. وكل المعرفة الإنسانية تمر من خلال مقولات الذهن البشري. فالمشاهدات التجريبية وحدها لا تعطى الإنسان

قوانين معينة بل إن تلك القوانين تعكس قوانين تنظيم الذهن البشري. ففي واقعة المعرفة الإنسانية، لا تتطابق الأفكار الذهنية مع الأشياء بل إن الأشياء هي التي تتطابق مع مقولات موجودة مسبقا في الذهن.

كيف وصل كانط إلى هذه النتيجة؟ لقد لاحظ أولا أننا إذا استبعدنا الأحكام الرياضية من كل المضمون المعرفي الذي يمكن أن يشتق من التجربة، ستتبقى مع ذلك فكرتا الزمان والمكان. واستنتج من هذا أن أي حدث يختبر عن طريق الحواس يقع تلقائيا في إطار من العلاقات المكانية الزمانية. فالمكان والزمان شكلان قَبْليان للإدراك البشري يُكيِّهان أي شيء يُدرَك من خلال الحواس. والمبادئ الرياضية تصف بدقة العالم التجرببي لأنحا تفترض بالضرورة سياقا مكانيا زمانيا هو أساس كل تجربة حسية وكل مشاهدة تجريبية. فالمكان والزمان ليسا مستمدين من التجربة بل مفترضين في التجربة. هما لا يُشاهدان في حد ذاقما، ولكنهما يشكلان السياق الذي تشاهد فيه كل الأحداث. هما لا يوجدان في الطبيعة بصورة مستقلة عن الذهن، لكن العالم لا يمكن أن يعرف عن طريق الذهن بدونهما. ولذا فإنهما ليسا صفتين للعالم في حد ذاته، بل يسهم بهما فعل المشاهدة البشرية. فأساسهما المعرفي كامن في ذهن الإنسان لا في طبيعة الأشياء. ولما كانت الافتراضات العلمية تستند إلى حدس مباشر بالعلاقات المكانية الزمانية، فإنها تعد "قَبْلية"، أي موجودة في الذهن بشكل سابق، لا مستمدة من التجربة.

كما يبين التحليل أن الأحداث التي تُدرَك حسيا في الزمان والمكان تخضع لمبادئ قَبْلية أخرى، مثل مبدأ السببية. ولئن كان من المتعذر التأكد من أن جميع الأحداث مترابطة سببيا في العالم الخارجي المستقل عن الذهن فبالوسع القول بكل يقين - لأن العالم الذي يختبره الإنسان محدد باستعداداته الذهنية - إن الأحداث في عالم الظواهر مترابطة سببيا. وبذلك يمكن أن يتقدم العلم. إن الذهن لا يشتق السبب

والنتيجة من المشاهدات، بل يختبر مشاهداته بالفعل في سياق يعد فيه السبب والنتيجة واقعين مفترضين: فالسببية في الإدراك الإنساني لا تُشتق من التجربة بل تُجلب إلى التجربة.

وكما هو الحال مع السببية، هناك أيضا مقولات أخرى ضرورية للفهم، مثل الماهية والكمية والعلاقة، تعد هي الأخرى مبادئ تأويلية قَبْلية لا يمكن للذهن البشري بدونها أن يفهم العالم. فالتجربة تركيب ذهني مفروض على الإدراك الحسى.

ولكن تلك المقولات القبلية، صالحة على الصعيد التجريبي فقط لا على الصعيد الميتافيزيقي. فالعالم الوحيد الذي يعرفه الإنسان هو عالم الظواهر التجريبي، وهذا العالم موجود بقدر ما يسهم الإنسان في تركيبه. وعليه، يظل العالم شيئا يمكنك التفكير فيه لكن لا يمكنك أن تعرفه في ذاته أبداً.

وهكذا انتقد كانط العقلانيين الذين اعتقدوا أنه يمكن فهم الكون بالعقل وحده دون إسهام التجربة الحسية، لأنه كان يرى أن المعرفة تتطلب الإلمام بالجزئيات المستمدة من التجربة. وانتقد أيضا التجريبين الذين اعتقدوا أن الانطباعات الحسية وحدها، بدون مفاهيم ذهنية قَبْلية، يمكن أن تؤدي إلى معرفة، لأن الجزئيات لا معنى لها بدون مفاهيم عامة تفسرها.

لقد كان لوك مصيبا إذن في إنكار الأفكار الفطرية في الذهن لكنه كان مخطئا في إنكار القوى الفطرية للذهن. نعم، إن الفكر دون انطباعات حسية يكون فارغا، لكن الانطباعات الحسية دون فكر تكون عمياء. وبدونهما معا تصبح المعرفة مستحيلة.

المعرفة اليقينية ممكنة إذن في الكون الظاهري لأن الذهن البشري يخلع عليه نظامه المطلق. وعليه، جرى تشبيه هذا الحل الذي توصل إليه كانط بالثورة التي أحدثها كوبرنيكس في علم الفلك: فإذا كان

كوبرنيكس قد فسر "حركة" السماء من خلال "حركة" المراقب (بحكم وجوده على أرض تتحرك)، فإن كانط قد فسر "النظام" المدرك حسيا في العالم من خلال "النظام" الفعلي القائم في ذهن المراقب. وعليه، فإن الإنسان لا يعرف العالم في ذاته - لا يعرف "الشيء في ذاته" - بل يعرف العالم كما يظهر له. ولئن كانت ثورة كوبرنيكس قد أزاحت الإنسان من مركز الكون فإن ثورة كانط قد أزاحت الإنسان من المعرفة الحقيقية بالكون في ذاته، مما أضاف إلى الاغتراب الكوني اغترابا معرفيا. قد يقال، من زاوية ما، إن كانط قد وضع الإنسان، على العكس، في مركز كونه بحكم الدور المركزي الذي يؤديه ذهنه في صياغة نظام العالم. نعم هذا صحيح، لكنه وَضَع الإنسان لا في مركز الكون بل في مركز كونه هو، دون أن يستطيع أن يقرر ما إذا كانت لهذه المعرفة علاقة أساسية بواقع كلي أو ما إذا كان هذا الواقع هو مجرد واقع إنساني.

أثبت كانط إذن أن العقل الخالص ينظم بمقولاته القبلية التجربة الحسية، بما يفسر إمكانية ممارسة العلم. لكن العقل الخالص ليست له أي صلاحية معرفية في غياب التجربة الحسية. وعليه، فإن العقل الخالص لا يستطيع أن يتناول، دعك من أن يثبت، أي حقائق ميتافيزيقية من قبيل وجود الله أو خلود الروح أو حرية الإرادة. وما ساقه الفلاسفة واللاهوتيون من براهين على تلك الحقائق استنادا إلى العقل الخالص يفتقر تماما لأي صلاحية معرفية. ذلك أنهم حاولوا استخدام العقل الخالص في مجال لا يختص به، فلم تسفر جهودهم عن معرفة فعلية تراكمية بل عن لبس وسفسطة وتشكك.

ويقول كانط في ذلك: "لا ربب في أن هناك الكثيرين الذين لم يتمكنوا، مثلي، من تبين تقدم هذا العلم [الميتافيزيقا] ولو قيد أنملة، على الرغم من أن أشياء جميلة قد نشرت عن هذا الموضوع من وقت طويل. لا جدال في أننا قد نقع على محاولة لصقل تعريف ما، أو لتزويد برهانٍ أعرج بعكازين جديدين، أو لرتق

لِحَاف الميتافيزيقا المرقع أو إكسابه هيئة جديدة؛ لكن ذلك ليس ما يحتاج إليه العالم. لقد سئمنا التأكيدات الميتافيزيقية. إننا نريد معايير محددة يمكن أن نميز بها نزوات الجدل ... من الحقيقة".

كل ما يستطيع العقل الخالص أن يعرفه هو المواضيع التجريبية والله ليس موضوعا تجريبيا، إذن العقل الخالص ". الخالص لا يستطيع معرفة الله. كان ذلك هو الاستنتاج الحاسم الذي خلص إليه "نقد العقل الخالص". مبادئ الإيمان لا يمكن أن تُؤسس إذن على العقل الخالص. وكان في ذلك نماية الميتافيزيقا التقليدية.

وقد يتساءل البعض هنا هل أراد كانط بنقده هذا للعقل الخالص أن ينكر وجود الله، وهو الذي نشأ في كنف "مذهب التقوى" الذي يشجع العلاقة الداخلية العاطفية بالله لا مجرد العلاقة الخارجية الشكلية والطقسية معه. كلا بالطبع. لم ينكر كانط وجود الله، لقد أنكر صلاحية العقل الخالص في أن يفصل في المسائل الميتافيزيقية.

ولكن - ونحن هنا إزاء نقطة مفصلية - لئن كان العقل الخالص لا يستطيع إثبات وجود الله أو خلود الروح أو حرية الإرادة، فإنه لا يستطيع أيضا أن ينفي وجودها. وبذلك يكون كانط قد حرر مسائل مثل وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة من الخضوع للعقل الخالص!

لكن إذا كان العقل الخالص لا يستطيع الفصل في هذه القضايا، فكيف يمكن لنا تناولها؟ أراد كانط أن يقول إن العقل الخالص عندما يقف عند حدود صلاحيته، يمكن لأداة أخرى من أدوات المعرفة أن تتقدم عندئذ وتتصدى لتلك القضايا. فما هي هذه الأداة؟

هذه الأداة هي العقل العملي، ويقصد به العقل الأخلاقي أو السلوكي. فمسائل وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة ضرورية لإمكان السلوك الأخلاقي. وضرورتها العملية هذه هي التي تفرض ضرورة الإيمان بها كحقيقة. وعليه، تصبح التجربة الشخصية الداخلية، لا البرهان الموضوعي أو الإيمان العقائدي،

هي الأساس الحقيقي للمعنى الديني. فالإنسان لئن كان لا يستطيع أن يعرف أن الله موجود، فإن عليه مع ذلك أن "يؤمن" بأنه موجود كي يتصرف على نحو أخلاقي. وعليه، يكون الإيمان بالله مبررا من الناحيتين الأخلاقية والعملية، حتى وإن لم يتسن إثباته. فوجود الله أمر يتعلق بالإيمان لا بالمعرفة.

فلئن كان العقل الخالص لا يستطيع أن يثبت وجود الله، فإن العقل العملي لا يمكن أن يعمل إلا بافتراض وجوده. وبذلك أصبح الإيمان مؤسسا لا على العقل الخالص بل على العقل العملي. وكان هذا هو موضوع كتاب كانط الكبير الثاني "نقد العقل العملي".

وأدى حصر سلطة العقل في العالم الظاهري إلى تحرير الدين بالتالي من تدخل العقل، لأن الحقائق الميتافيزيقية تخرج عن نطاق صلاحيته. وأدى إثبات وجود الله عن طريق الإيمان لا المعرفة إلى حماية العلم من تدخل الدين لتطويع تصوراته عن الكون مع الفهم الديني. وبذلك تسنى القضاء على الصراع بين العلم الدين. وفي غمار ذلك تسنى أيضا إنقاذ العلم من التشكك في قيمة ما يكتسبه من معرفة.

وعليه، يكون كانط قد حقق التمايز بين العلم والدين، بل وحل فوق ذلك مسألة حرية الإرادة. وبذلك نكون قد وصلنا في مسيرتنا إلى نقطة التوازن في التمايز بين العلم والدين والضمير.

ولكن مثلما أدى إثبات ديكارت لوجود الله بالاستناد على العقل الخالص إلى التقليل من وزن النص المقدس في تقرير هذه المسألة، أو قل إنه جعل لهذا الإثبات أساسا فلسفيا لا أساسا دينيا؛ فإن إثبات كانط لوجود الله، بالاستناد إلى العقل العملي، قد أدى إلى التقليل من وزن النص المقدس في تقرير السلوك الأخلاقي، أو قل إنه جعل لهذا السلوك أساسا فلسفيا لا أساسا دينيا. وكان هذا مظهر لتمايز مجال الضمير عن مجال الدين.

عند نقطة التوازن هذه أخذ العقل الحديث يواصل الانفكاك من قالبه القديم ويصوغ رؤيته الحديثة للعالم. وأخذ يتضح في هذه المرحلة الارتباط القوي بين الرؤية المسيحية الكتابية للعالم التي تجسدها الكنيسة والبنى الاجتماعية والسياسية القائمة في أوروبا الإقطاعية. وكان ذلك يصدق بوجه خاص على فرنسا. وكلما تزايدت المظالم التي يرتكبها الإقطاع تزايد عدم تصديق ما تقوله الكنيسة. وهكذا عمدت حركة التنوير في فرنسا إلى الكفاح ضد جمود الكنيسة الفكري وضد البنية السياسية الاستبدادية في آن واحد. وأخذ التدين يبدو معاديا للنزعة الإنسانية، مما دفع إلى التمايز التدريجي بين الدولة والكنيسة.

وأسفرت محصلة تلك التحولات كلها عن بزوغ الجوانب الإيجابية للحداثة مثل الديمقراطية التمثيلية، وقيم الحرية والمساواة والإخاء والعدالة، والحقوق السياسية والمدنية، وإلغاء الرق. وتمايز في هذا السياق أيضا الضمير الفردي عن هيمنة الدين. ويمكن أن نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول إن الفرد أخذ يتمايز عن المجموع.

ودعنا نشير إشارة عابرة هنا إلى أن الثنائية التي أسسها ديكارت بين الذات والموضوع، بين الإنسان كما والعالم الخارجي، ظلت قائمة مع كانط. لكن العالم الخارجي أصبح الآن واقعا ينظمه ذهن الإنسان كما يظهر له، دون أن يطمح إلى معرفته هو في ذاته. وأصبح هذا الانفصام بين الذات والموضوع يُعرف اعتبارا من الآن بالثنائية لا الديكارتية فحسب، بل بالثنائية الديكارتية الكانطية. والمشكلة مع أي تصور ثنائي للعالم هو أنه يضعك إزاء مبدئين مختلفين تماما من حيث الجوهر دون أن يبين لك كيف يمكن أن يرتبط أحدهما بالآخر، دعك من أن يؤثر فيه.

• • •

وكانت هذه هي بالتحديد النقطة التي سيتواصل من عندها خيط الحكاية.

ساعد المناخ الرومانسي السائد في ألمانيا على أن تتطور الفلسفة الألمانية في اتجاه مثالي^(*). ونجد أنفسنا هنا إزاء ثلاث محطات رئيسية، تقود كل منها إلى التي تليها، هي: يوهان فيخته (١٦) وفريدريك شلينج (١٧)، ثم الأكثر اكتمالا وتركيبا جورج هيجل (١٨).

ولكني أرجو قبل أن نتناول هذه الفلسفة المثالية الحافلة بمصطلحات قد تشي بقدر من الغموض مثل "الأنا المطلقة"، و "الروح المطلق"، و "الذات المطلقة" و "روح العالم"، و "الفكرة المطلقة"، و "المعرفة المطلقة"، وما إلى ذلك، أن نتذكر أن الجدال الذي أثارته هذه الفلسفة لم يكن مقتصرا على حلقات ضيقة من المشغولين بالقضايا التجريدية، بل كان يصوغ الواقع الثقافي في ألمانيا بشكل ملموس ومؤثر. ألم يُتهم هيجل مثلا – على صعوبة كتاباته – بأنه وفر تبريرا فكريا للحكم المطلق للملكية البروسية؟ وألم يُستدع شلينج، بعد وفاة هيجل بعشر سنوات، ليشغل مقعده في جامعة برلين وليُعهد إليه بمحاولة احتواء نفوذ سلفه المتزايد في صفوف جيل جديد من الطلاب والشباب الذين أخذ عدد منهم يفسرون فلسفة هيجل تفسيرا ماديا وباتوا يُعرفون باسم الهيجليين الشباب أو الهيجليين اليساريين؟

وليس أدل على الأهمية الفكرية العامة للجدال الفلسفي الدائر آنذاك من نص جميل كتبه فريدريك إنجاز (١٩) - الذي كان أحد هؤلاء الشباب في ذلك الحين - عن المحاضرة الأولى التي ألقاها شلينج

^(*) الفلسفة المثالية هي التي ترى، بوجه عام، أن الواقع المادي يصدر عن واقع ذي طابع فكري أو ذهني؛ أو أن الفكر هو الذي يقرر أو يحدد طريقة فهمنا للواقع المادي.

⁽١٦) يوهان فيخته (١٧٦٢–١٨١٤) فيلسوف ألماني.

⁽۱۷) فريدريك شلينج (۱۷۷٥-۱۸۵۶) فيلسوف ألماني.

⁽۱۸) جورج هيجل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) فيلسوف ألماني.

⁽١٩) فريدريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) من مؤسسي الماركسية مع كارل ماركس. فيلسوف ومنظر سياسي ألماني.

في جامعة برلين. يقول إنجلز: "لو سألت أي شخص في برلين اليوم عن الميدان الذي تُخاض فيه المعركة الدائرة للاستحواذ على الرأي العام في مجالي السياسة والدين، أي على ألمانيا ذاتها، وعما إذا كانت لديه أية فكرة عن النفوذ الذي يمارسه الذهن على العالم، لأجابك إن ساحة هذه المعركة هي الجامعة، وعلى وجه الخصوص قاعة المحاضرات رقم ٦ التي يلقى شلينج فيها محاضراته ...".

أي أن هذه الفلسفة المثالية، الموغلة في التجريد، كانت مع ذلك شديد التأثير في محيطها المباشر، ومن ورائه في تاريخ الفلم الماركسية التي ورثتها وصاغتها في قالب مادي - في تاريخ العالم بأسره.

ولكن لنواصل حكايتنا ...

 \bullet \bullet

كانت ثنائية كانط، ثنائية الذهن والعالم، هي المشكلة التي تصدت المثالية الألمانية لتجاوزها. فهذه الثنائية تطرح ضمناً السؤال التالي: كيف يمكن للإنسان أن يكون حر الإرادة وهو جزء من الطبيعة التي تخضع لقوانين حتمية؟

ويلاحظ هنا أن العقل العملي، مصدر الأفعال الأخلاقية، يستوجب أن يكون الإنسان حر الإرادة. ويلاحظ هنا أن العقل العملي، هذا السؤال بطريقة تثبت أن الإنسان حر الإرادة أمرا جوهريا لإنقاذ العقل العملي، الأداة التي بات يستند إليها الآن في إثبات وجود الله، بعد إزاحة العقل الخالص.

وستحاول المثالية الألمانية حل هذه الثنائية بطرح فكرة "مطلق" يوحد في ذاته، بشكل ما، بين الذهن والعالم.

فكرة 'المطلق' هذه ستشكل، إذن، عنصرا أساسيا في فلسفة كل من فيخته وشلينج وهيجل. وإذا شئنا التبسيط، ومُنحنا قدرا من سعة الصدر، لقلنا إن الفوارق الرئيسية بين فلسفاقم ستتعلق برؤية كل منهم لهذا المطلق. ففكرة أن الوعي لا يرتكز على أي شيء خارجه ستصبح هي السمة المميزة للمثالية الألمانية.

وستستعين المثالية الألمانية في عبور تلك الفجوة الفاصلة بين الذات والموضوع بمفهوم للمطلق مستمد من فلسفة سبينوزا «ده كانت قد صيغت قبل أكثر من مائة عام من اللحظة التي نتناولها هنا.

يقول سبينوزا إن مجموع الوجود بأسره، المجموع الذي يضم كل الوجود فلا يوجد أي شيء خارجه، يصبح بهذه الصفة لامتناهيا. وهذا اللامتناهي يسميه سبينوزا الجوهر أو الله. لكن سبينوزا لا يرى الله كإله متعال، أي كإله موجود بمعزل عن العالم، لأن لاتناهي الله يفترض ألا يوجد أي شيء خارجه، لأن أي شيء يوجد خارجه سيشكل حدا له، مما يجعل الله بالتالي محدودا متناهيا وليس لامتناهيا. وعليه، فإن كل ما يوجد إنما يوجد داخل الله بالضرورة. وكثيرا ما أشير إلى أن فلسفة سبينوزا ضرب من مذهب "وحدة الوجود"، التي ترى أن الله كامن في الطبيعة.

لكن فلاسفة المثالية الألمانية الثلاثة - فيخته وشلينج وهيجل - مع استعانتهم بفلسفة سبينوزا، كانوا يرون أنها غير مقنعة تماما. فهي تفضي إلى تصور حتمي للكون، وإلى تصور جبري لحياة الإنسان، وهم كانوا يحاولون إثبات أن الإنسان حر الإرادة.

فكيف سعوا إذن إلى تجاوز ثنائية كانط؟

⁽۲۰) باروخ سبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧) فيلسوف هولندي.

يرى فيخته أن ثمة ''أنا مطلقة'' هي التي خلقت الواقع بأسره، الذي أُطلق عليه اسم ''اللاأنا''. وتضم هذه ''اللاأنا''، بالتالي، الطبيعة و ''الأناوات'' الفردية المختلفة. غير أن ''الأنا المطلقة'' لا تخلق الواقع فحسب، بل هي تضم كل الواقع داخلها أيضا.

كل تجربتنا عن العالم نستمدها إذن من نشاط ''الأنا المطلقة''. فالعالم الذي يراه الذكاء العادي واقعا خارجيا هو في الحقيقة عالم داخلي من إنتاج الأنا.

ولو تساءلنا لماذا تخلق الأنا المطلقة لدينا انطباعا بوجود عالم موضوعي، لأجابنا فيخته بأن العالم يوجد بالنسبة إلينا كمجال للفعل. فمن خلال الفعل، يمكن للذات أن تختبر الموضوع وتكتسب المعرفة. غير أن غاية الفعل هو الفعل الأخلاقي. فالعالم موجود لنصوغه وفق مثل أخلاقية. وما الحياة سوى سعي دؤوب لإسقاط التمييز بين الذات والموضوع بما يجعل العالم الموضوعي تعبيرا عن مُثلُ الذات. فنحن نغير الواقعي ليصبح متفقا مع الفكري.

لكني لو تصورت أنني فقط جزء من الطبيعة الخارجية، أي أنني أخضع لتأثيرها عليّ، لانتهى بي الأمر إلى الجبرية. الفلسفة والعلم قد يقولان لي إنني مسير. والفلسفة تقول لي أيضا إن العالم من خلق أنا مطلقة، أي أنه غير موضوعي بل قائم فقط في ذهن كلي. وعلى المرء أن يتعامل مع هاتين الحقيقتين المتعارضتين – أي وعيه بأن العالم موجود في ذهن كلي، من جهة، وإحساسه بأن العالم موجود كواقع موضوعي، من جهة أخرى – بالإنصات لدوافعه ومشاعره العميقة الأقوى من كل الحجج الفلسفية. وتلك المشاعر تقول لي إنني أتصرف كما لو كان العالم واقعا موضوعيا وإنني حر لا مسير.

أي أن فيخته عندما واجه المأزق المتمثل في التعارض بين ما تقوله له الفلسفة، من جهة، أي أن العالم الموضوعي غير قائم إلا في ذهن كلي وأن الإنسان مسير مجبر، وبين ما يضطر لأن يتصرف بمقتضاه على الصعيد العملي، من جهة أخرى، وهو افتراضه وجود عالم واقعي خارج الذهن وإيمانه بحريته التامة، طرح

ما قالته الفلسفة واستبقى ما تقوله له دوافعه ومشاعره. ولكنه لم يبين كيف تنجو هذه الدوافع والمشاعر من أسر الحتمية. وبذلك لا نكون قد مضينا بعيدا في حل ثنائية كانط!

فماذا فعل شلينج؟

جاء شلينج ليتساءل: لماذا ينبغي لنا أن نطلق على شيء يتجاوز كلاً من الذات والموضوع اسم "الأنا" وهو لفظ لا يحمل سوى دلالة ذاتية. أفلا يعزى ذلك إلى اقتصار فيخته على تناول المطلق من زاوية واحدة، هي زاوية الذات، في حين أننا يمكننا أن نتناوله من زاوية ثانية أيضا هي زاوية الموضوع، بما أنه يشمل الاثنين معا؟

ورأى شلينج، في المقابل، أن الطبيعة كائن عضوي حي وسلسلة وجود كبرى تتوج بوعي الإنسان بذاته. الطبيعة ليست مادة ميتة، بل عملية دينامية لا تكف فيها الأشياء عن الصيرورة وصولا إلى الوعي البشري حيث تتمكن الطبيعة أخيرا من أن تتأمل نفسها وأن تحقق وحدتما في التفكير. أي أن غاية الطبيعة (أو الموضوع) هي الذاتية نفسها، فمن خلالها نتمكن من معرفة أنفسنا. وعليه، فإن الذات التي تبدو مقابلة لعالم الموضوعات تُعد هي أعلى تعبير عن الطبيعة (أو عن الموضوعية) نفسها.

وعليه، فسواء انطلقنا من زاوية الذات - كما فعل فيخته - أو من زاوية الموضوع، وصلنا إلى "نقطة اللااختلاف" بين الذات والموضوع. وبذلك نكون قد تجاوزنا ثنائية كانط. فالطبيعة هي الروح المرئية والروح هي الطبيعة غير المرئية. في الطبيعة تتأمل الروح ذاتها وتصل إلى الوعي الذاتي في الروح. وأطلق شلينج على ذلك اسم "فلسفة التماثل"، حيث تتقاسم الذات والموضوع هوية واحدة. فلا يمكن التغلب على ثنائية الذاتي والموضوعي، والفكري والواقعي، والبشر والطبيعة، إلا إذا تقاسما هوية مشتركة، هي المطلق.

ولك أن تتساءل هناكيف يمكن للوعي البشري وهو نسبي بطبيعته، حتى في أرقى صوره: في الفلسفة، أن يمثل إدراك ''المطلق'' لذاته؟

تلك، على أي حال، هي حدود فكرة المطلق عند شلينج. وفكرة إدراك المطلق لذاته في الوعي البشري فكرة سينقلها عنه هيجل بعد تطعيمها بفكرة الجدل. لكن دعنا لا نستبق الأمور ...

ويرى شلينج أن أوضح تجربة يتجلى فيها تجاوز كل تمييز بين الذات والموضوع هي تجربة الإبداع الفني. فالفنان يأخذ المادة الموجودة في الطبيعة – التي تمثل ما هو موضوعي – ويعيد تشكيلها وفقا لمثله الفنية. وبذلك يعيد العمل الفني تشكيل الموضوع ليكون تعبيرا عن الذات، وبذلك "ثم وضع، الذات نفسها أو مثلها الفنية (أي تحول نفسها – أو مثلكها – إلى موضوع). ولاحظ كيف يحدث، عندما ننتقل من فضاء المفاهيم التجريدية عن الذات والموضوع، إلى مجال ملموس مثل الإبداع الفني انزلاق من الذات التي هي تعبير عن المطلق بشكل ما إلى ذات الفنان النسبية تماما!

فما طبيعة ''الإدراك' الذي يجسده هذا النوع من الخلق الفني؟ ألن يظل أيضا إدراكا نسبيا؟ إن الثنائية ما زالت تطل علينا هنا أيضا، مثلما فعلت مع فيخته.

لقد طرح فيخته وشلينج مفاهيم مجردة عن المطلق، مفاهيم اضطرا إلى تجاهلها أو إزاحتها جانبا، عندما انتقلا من فضاء الحدس الفلسفي إلى حيز التعامل مع قضايا عملية مثل قضية الحرية والضرورة، التي تعبر عن ثنائية كانط المستعصية على الحل.

ثم جاء هيجل فأخذ من فيخته فكرة المطلق المحتوي على كل الواقع، وأخذ من شلينج فكرة أن الطبيعة تعي ذاتها في الوعي الإنساني. لكن هيجل جاء بمفهوم جديد سينعكس على جوانب فلسفته كلها. وهذا المفهوم هو الجدل (أو الديالكتيك).

والمقصود بالجدل - بشكل مبسط - هو أن أي شيء يستدعي نقيضه. ويؤدي تناقضهما إلى نشؤ تركيب جديد. ثم يستدعي هذا التركيب نقيضه وهلم جرا. ورأي هيجل أن الجدل هو الآلية التي يمكن أن يُفسَّر بها التطور.

ويرى هيجل أن المطلق ليس فكرة مبهمة تشمل الذات والموضوع الذي هو مجرد مجال للفعل، كما قال فيخته، وليس كذلك، كما قال شلينج، نقطة اللااختلاف التي يغيب عندها التمييز بين الذات والموضوع، والتي شبهها هيجل بأنها مثل "الليل الذي تصير فيه كل الأبقار سوداء"، أي التي يتعذر فيها التمييز بين أي شيء وأي شيء آخر.

المطلق بالنسبة لهيجل ليس شيئا يتجاوز الوجود، بل هو "الكل"، أي اللامتناهي الذي يشمل كل شيء. المطلق هو كل الوجود، على أن نفهم الوجود كنظام يتخلق باستمرار يرتبط فيه كل جزء ارتباطا عضويا لا ينفصم بكل جزء آخر. وهذا الكل هو أيضا أساس أو مصدر الوجود، لأن أي شيء متناه يستمد وجوده من مكانه في هذا النظام الكامل. فالوجود بالنسبة لهيجل هو وجود الكل أو المطلق، أما الأشياء المتناهية فتستمد وجودها من مكانها في هذا الكل، الذي لا يفتأ يتطور.

أما لماذا وُجد الوجود؟ هنا استوحى هيجل فكرة شلينج القائلة بأن الطبيعة تعي ذاتها من خلال الوعي الإنساني، وبالتحديد من خلال الفلسفة التي تمثل الفكر المطلق، أي الفكر الذي يفكر في نفسه. وُجد الوجود، إذن، كي يعي ذاته. فالعالم هو سلسلة وجود كبرى تتوج بتحقق الوعي الذاتي في البشر. وهذا هو المعنى الحقيقي لتجاوز ثنائية الذات والموضوع. ففي وعينا الذاتي، تصبح الذات موضوعا لنفسها، ويصبح الموضوع أيضا هو الذات. وبذلك تكون الطبيعة، أو الموضوعية، قد حققت ذاتيتها من خلالنا. ويتحقق هذا الوعى الذاتي بأرفع معانيه في الفن والدين والفلسفة.

لكن ما هو هذا الوجود؟ يقول هيجل إننا كلما فكرنا في مفهوم الوجود، ظهر لنا - بطريقة جدلية يستدعي الشيء فيها نقيضه - أنه عدمٌ خاو. وكلما فكرنا في العدم ظهر لنا أنه وجودٌ خاو. وهذا التذبذب بين الوجود والعدم هو ما يسميه هيجل الصيرورة. وبتلك الصيرورة تظهر الموجودات المتناهية وتبدأ المسيرة ليتحقق وعى الطبيعة بذاتها في البشر.

وما أكثر ما استخدم هيجل كلمة "المطلق"، فهناك الفكرة المطلقة والروح المطلقة والحقيقة المطلقة، غير أنه لم يدرك المطلق إلا على أنه مجموع التجليات. لكن مجموع التجليات لا يصنع مطلقا. مجموع التجليات يصنع مفهوما، ولكنه لا يصنع واقعا. في حين أننا نفهم المطلق عادة على أنه "واقع" لا يحده حد وليس مجرد فكرة أو مفهوم. فالمجموع ذاته ما هو إلا مفهوم آخر ولا يعد واقعا. في حين أن مجموع التجليات، مهما اتسع، فهو مفهوم يحده الوعي الذي يظهر فيه. هذا المجموع ليس سوى فكرة لا واقع لها، شأنها شأن مجموع أي أشياء. وحتى لو افترضنا أن الفكرة المطلقة هي مثلا قانون عام يتجسد تباعا من خلاله تجليات هذه الفكرة وتطوراتها، فإن ذلك القانون يظل أيضا مفهوما غير موجود على حدة في الوقع. فالقانون ليس واقعا. وهيجل يقصر المطلق على مجموع التجليات، ولا يرى أنه موجود في كل لحظة كجوهر وكتجلٍ في آن واحد. عند هيجل تقتصر علاقة النسبي بالمطلق على مكانه في مجموع التجليات. تلك هي علاقته الوحيدة بالمطلق. وليس أن جوهره هو ذلك المطلق المتعالي نفسه. أما ذلك التجليات. تلك هي علاقته الوحيدة بالمطلق. وليس أن جوهره هو ذلك المطلق المتعالي نفسه. أما ذلك فلسفة هيجل التي تقدم النصف الظاهر من الصورة الأهم إن جاز استخدام هذا الوصف، فلا يظهر في فلسفة هيجل التي تقدم النصف الظاهر من الصورة على أنه هو كل الصورة.

وتبدأ الرواية كلها لدى هيجل بجدل الوجود ونقيضه اللاوجود (أو العدم) ثم الصيرورة. ولدى هيجل يعد الوجود خواء في الوجود خواء في الخود خواء في الأقل من حيث الإمكان؟ وكيف يتحول الوجود إلى نقيضه، إلى اللاوجود؟ وهل

اللاوجود شيء آخر سوى أنه فكرة أو مفهوم؟ وكيف يسهم اللاوجود أو العدم في تركيبٍ مؤلف من العنصرين السالفين هو الصيرورة؟ فبأي وسيلة بمكن أن يسهم شيء غير موجود – أي العدم – في تركيب شيء أرقى منه؟ ألا تُذكِّر تلك التخريجات بذلك النوع من الميتافيزيقا الذي حذر منه كانط؟. ألا يعد ذلك محاولة للتفسير الرجوعي لشيء واقعي قائم باختراع ثنائيات متخيلة يكون هو محصلتها: فالحصان مثلا – وهو حيوان سريع – لا بد أن يكون إذن، وفقا لهذا النوع من الجدل، تركيبا من حصان بطيء ثم من حصان طائر بما ينتج حصاننا السريع. ومن الواضح بالطبع في هذا المثل أن الحصان البطيء والحصان الطائر هما مجرد مفهومين ذهنيين لكنهما يستخدمان هنا لتبرير وجود موضوع واقعي محدد، والحصان الطائر هما مجرد مفهومين ذهنيين لكنهما يستخدمان هنا لتبرير وجود موضوع واقعي محدد، لجأت إليه لأنك تريد تطبيق تصور ما، هو أن التطور يحدث انطلاقا من التناقض، فتأخذ تنقب عن المتعارضات بقدر غير قليل من التعسف. نقطة البدء ذاتها، في جدل هيجل، غير مبررة. إذ كيف يمكن القول بأن شيئا غير موجود بحكم التعريف – هو العدم – يسهم في تركيب شيء أرقى منه هو الصيرورة؟ أو كيف يتحول الوجود إلى عدم ثم ينتج عن ذلك الصيرورة؟

ويشرح هيجل كيف تتجلى الفكرة المطلقة، أو الروح المطلقة، أو الله، متجسدة في الطبيعة والتاريخ وفي كل صور تطورهما وتحولهما اعتمادا على قوانين الجدل. لكنه يتحدث كما لو أن هذه هي كل الصورة. فحتى المطلق يبدو لا كحقيقة متسامية متعالية مفارقة توجد في كل لحظة، بل كمجرد مجموع كل التجليات. الشيء، أي شيء، من وجهة نظر هيجل، لا تكون ماهيته هي المطلق كجوهر متسام، من ناحية، ثم المظهر كتجلٍ من ناحية أخرى؛ كلا، الشيء تتمثل ماهيته في أنه غير ذاته، بحكم أن ما يحدد ماهيته تلك هو موقعه من الكل المتجلي. أي إن هيجل أخذ مثلا يشرح بناء الفيلم ومنطق تطور أحداثه، لكنه تغافل عن الشاشة التي يعرض عليها التي هي شرط ظهوره، كما لو كان الفيلم هو كل الحقيقة، كما لو كان يظهر بذاته. أو أنه أخذ يتتبع مسار الزمن من ماض وحاضر ومستقبل دون أن يدرك أن كل ذلك يدور على خلفية الحاضر السرمدي الذي لا يدخل تيار الزمن المتتالي أصلا.

كل لحظة تُدرك لديه في علاقتها بمسار الزمني المتتالي فقط. وهذا جزء هام من الصورة، جزء من الحكاية. ولكنه ليس الجزء الأهم. فتلك اللحظة تنبثق، إن جاز التعبير، من الحاضر السرمدي غير المنتمي لتيار الزمن. ولذلك فإن الإنسان الفعلي ليس له مكان في نظامه إلا كجزء منسوب للكل. إلا ككائن اجتماعي وتاريخي. وهذا بالطبع جزء هام من حكاية الإنسان، ولكنه ليس الجزء الأهم بما لا يقاس. الجزء المتعلق بجوهره كمطلق في ذاته لا في تجليه وحده. وتجاهل هذا الجانب له أثر مدمر على فلسفته كلها.

وهكذا يتخذ هيجل مما يحدث في الظاهر أساسا لاستنتاج حقائق عن نوايا الباطن، أي عن نوايا المطلق الذي هو مجرد قانون عام أو مفهوم. وحيث إننا لا نعنى - في هذا المقام - برؤية هيجل للتاريخ إلا من حيث تعبيرها عن رؤيته للمطلق وعن تجليه في التاريخ، فإننا لن نتناول رؤيته هذه إلا بشكل عابر تماما انطلاقا من مثل وحيد لكنه بالغ الدلالة على ما نريد أن نقوله هنا.

يرى هيجل أن التاريخ يعبر عن التحقق التدريجي للحرية. وتبدأ مسيرة هذا التاريخ مع اكتشاف الإنسان، بقدر وعيه بنفسه، أنه حر وأنه هو الذي يقرر مصيره بنفسه. وعليه، تكون مسيرة التاريخ هي تاريخ الوعي بالحرية، أو تاريخ تقدم الحرية. لكن هل نجح هذا التصور في حل إشكالية الضرورة والحرية التي خلفتها فلسفة كانط؟

دعنا نرى كيف رأى هيجل مسار تقدم الحرية هذا في التاريخ من الناحية العملية. يقول هيجل: "في عالم الشرق القديم، لم يكن الناس يعرفون بعد أن الروح - أي الإنسان بصفته إنسانا - حرة. ولأنهم لم يكونوا أحرارا. لقد كانوا يعرفون أن شخصا واحدا فقط هو الحر، ولكن لهذا السبب ذاته، لم تكن هذه الحرية سوى تعسف ووحشية وعاطفة مشوشة. ومن ثم كان هذا الشخص الوحيد مجرد طاغية، لا رجلا حرا. وقد ظهر الوعى بالحرية لأول مرة بين الإغريق، وبفضل هذا الوعى

أصبح الإغريق أحرارا. لكنهم، شأنهم شأن الرومان، كانوا يعرفون أن بعض الأشخاص فقط هم الأحرار، لا الإنسان بصفته إنسانا. وكانت الشعوب الجرمانية هي التي وصلت أولا، من خلال المسيحية، إلى الوعي بأن كل إنسان حر بحكم أنه كائن إنساني ... [وهكذا كان] تاريخ العالم هو تاريخ تقدم الوعي بالحرية".

الفقرة السابقة توضح أننا نتعامل مثلا مع قضية الحرية من زاوية مظهر الأمور الذي نأخذه على أنه كل شيء فنستنتج منه كل الحقيقة ولذا يغيب عنا الشيء الأساسي، الحرية الوجودية. فحتى لو بدا أن الحرية التي يكتسبها الفرد بحكم كونه كائنا إنسانيا أصلا تتخطى المجال السياسي الضيق لتنبثق عن اعتبار روحي ما، فإن المردود الفعلي لها هو الحرية الاجتماعية أو السياسية التي تتحقق في لحظة تاريخية معينة. ألا تقاس الحرية هنا منسوبة إلى أوضاع تاريخية كانت الحرية فيها مقتصرة على فئات بعينها؟ الحرية ليست كما يقول هيجل هي فهم الضرورة، أي ضرورة الأشياء، فتلك قد تكون حرية نسبية لشيء في مواجهة أشياء أخرى. لكن الحرية الحقيقية هي فهم طبيعة من يعي الأشياء، هذا الحضور الواعي.

ولذا تغيب الحرية الحقيقية، أي الحرية الوجودية، التي هي إمكان قائم في كل لحظة، بصرف النظر عن الأوضاع التاريخية القائمة. فأنت لا تستطيع أن تتحدث عن روح العالم دون الحديث عن المطلق المتجاوز للزمن والحال في كل لحظة من الزمن، وليس فقط المطلق باعتباره المجموع. لماذا لم ير هيجل هذه الحرية الوجودية الحقيقية؟ لم يرها لأن مفهومه عن المطلق لا يتسع لها. ومفهومه عن المطلق هذا هو نقطة البداية وحجر الزاوية في فلسفته كلها.

ولعلك تتساءل الآن وهل حلت الفلسفة المثالية الألمانية، بكل جهودها الخارقة هذه، مأزق حركة التنوير؟ وإلى أين وصلنا الآن بعد أن بلغنا - مع كانط - نقطة التوازن بين مجالات العلم والدين وقضايا الضمير الفردي، في تمايز يعبر عن جوهر الحداثة؟ وهو تساؤل في محله تماما ولا شك.

ولكن هل تأذن لي في أن نرجئ هذه المسألة قليلا وأن نتناول أولا فلسفتين أخريين أثرتا تأثيرا جما في تشكيل العقل الغربي، وأعني بحما الماركسية والوجودية. ولعلك تذكر أننا قلنا إن كانط قد صاغ الموقف الفلسفي المركزي الحديث في أوروبا، وربما تصبح هذه الفكرة أكثر وضوحا بعد أن نستعرض هاتين الفلسفين. وربما أتيحت لنا آنذاك الفرصة أيضا لعرض موقف تجربة الوجود أو اللاثنائية من تلك القضايا، قبل أن نغلق باب الحداثة، ونفتح باب ما بعد الحداثة.

• • •

بعد هيجل، جاء إذن 'الهيجليون الشباب' الذين جنح القطاع الأوسع منهم إلى تفسير فلسفة هيجل تفسيرا ماديا ونقد ما بحا من عناصر ميتافيزيقية. فبعد أن كان هيجل يتصور أن الفكرة المطلقة 'تغترب' في الطبيعة، أي تحول نفسها إلى الطبيعة ثم تعود إلى نفسها لاحقا في الذهن، أي في الفكر والتاريخ، جاء لودفيج فويرباخ (٢١) ليقول إن الطبيعة توجد بصورة مستقلة عن كل فكر وفلسفة. وإنحا هي الأساس فلا يوجد أي شيء خارج الطبيعة والإنسان. وما الكائنات الأعلى التي خلقتها أوهامنا الدينية إلا انعكاس لماهيتنا نحن. ولو كان هيجل قد فهم حقا ما تعنيه فلسفته لتبين أنه حول الإنسان في الواقع إلى الله. فالله مفهوم ذهني أُسقطت عليه تصورات الإنسان عن الطبيعة وعن الصفات البشرية.

وبذلك وضعت فلسفة فويرباخ "المادية على العرش مرة أخرى" كما يقول إنجلز. وصاحب ذلك شعور بالتحرر من أفكار هيجل التجريدية الغامضة، وبدأ يتضح أن فلسفة هيجل تتألف من عنصرين متمايزين هما النظام المثالي والمنهج الجدلي. والمنهج الجدلي يقول إن كل شيء يتطور وإنه لا يصبح واقعا إلا بقدر ضرورته التي ما أن يفقدها حتى يتطور إلى شيء أرقى تكيفاً. لكن هذا المنهج القائم إذن على التغير المتصل اصطدم مع ضرورات النظام الفلسفى الذي اقتضت التقاليد الفلسفية أن يصل إلى غايته في

⁽٢١) لودفيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٧) فيلسوف ألماني.

نقطة ما. فقيل إن إدراك الفكرة المطلقة وصل إلى غايته في فلسفة هيجل التي أصبحت تمثل الحقيقة المطلقة، في تناقض مع المنهج الجدلي ذاته. وهكذا انسحق، كما يقول إنجلز، "الجانب الثوري [أي الجدل] تحت وطأة النمو المفرط للجانب المحافظ [أي النظام المثالي]".

ولما كان ما ينطبق على الفهم الفلسفي - لدى هيجل - يصدق أيضا على الممارسة التاريخية، كان من الطبيعي تصور أن تكون البشرية التي وصلت، في فلسفة هيجل، إلى نقطة إدراك الفكرة المطلقة، قد وصلت أيضا إلى تجسيد تلك الفكرة في الواقع التاريخي. وهكذا يخلص "نظام" هيجل إلى أن الفكرة المطلقة تتحقق في الملكية البروسية. أي أن ضرورات النظام الفلسفي هي التي فرضت كبح الجانب الثوري الذي يمثله المنهج الجدلي.

والآن بعد أن نقد فويرباخ في "جوهر المسيحية" نظام هيجل المثالي، أصبح الطريق ممهدا أمام ماركس (٢٢) ليبلور الفلسفة الخاصة به: المادية كنظام والجدل كمنهج، مما يعطينا المادية الجدلية. وبهذه الفلسفة قدم ماركس رؤية شاملة للطبيعة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد والسياسة جميعا.

ترى الماركسية إذن أن النزول على ضرورات النظام كان من العوامل التي أضعفت فلسفة هيجل. لكن من المفارقات أن الأمر قد انتهى بماركس نفسه إلى وضع نظام آخر. وكان لا بد لهذا النظام، حتى وإن صيغ في قالب مادي، أن ينتهي - ككل نظام - في نقطة معينة، وأن يستوجب بدوره نهاية للفلسفة ونهاية للتاريخ. كل ما في الأمر أن نهاية التاريخ بعد أن كانت هي الإدراك النظري للفكرة المطلقة الذي تجسده فلسفة هيجل أو التَحقُق التاريخي لهذه الفكرة الذي تجسده الملكية البروسية، أصبحت هي صياغة الفلسفة الماركسية التي ستجسد التعبير النظري عن الحركة العمالية، وأصبحت كذلك هي التَحقُق التاريخي للنظرية الذي سيجسده المجتمع الشيوعي.

⁽٢٢) كارل ماركس (١٨١٨ –١٨٨٣) فيلسوف واقتصادي ومؤرخ وسياسي ألماني، مؤسس الماركسية مع فريدريك إنجلز.

لكن تلك الخطوة - أي تحديد نهاية للتاريخ - انطوت، لدى ماركس، على انزلاق خطير. إذ لما كانت نهاية التاريخ لا تتحقق عنده في الحاضر - كما كان الحال مع هيجل - بل في مستقبل منشود، كان لا بد للنظام الفلسفي أن يفرض على المنهج، أي على الجدل، مهمة جديدة، هي أن يجعل الانتقال إلى تلك النهاية المرتقبة أمرا حتميا، وإلا فقد هذا النظام خاتمته المنطقية.

وهكذا بات مطلوبا من المنهج، من الجدل، أن يؤدي مهمة هو غير مهياً لها وفقا للفهم التقليدي. فالمنهج الجدلي – ولن نتناوله هو ذاته بالنقاش هنا – يقول إن أي قضية تقوم إزاءها قضية مناقضة ويؤدي التناقض بينهما إلى الوصول إلى تركيب جديد يستدعي بدوره نقيضه وهلم جرا. لكن لما كانت هناك دوما أكثر من طريقة واحدة لحل التناقض، ولما كان التركيب الجديد يمكن أن يتخذ، إذن، أشكالا متعددة لا شكلا بعينه معروفا سلفا، كان هيجل يُشَيِّه مهمة الفلسفة بمهمة "بومة مينرفا التي تفرد جناحيها وتطير بعد هبوط الغسق". فمبومة مينرفا، رمز الحكمة لدى الرومان ورمز الفلسفة في هذا المثال، تطلق صيحاتها معلقة على وقائع النهار بعد أن يأفل طاويا صحائفه. أما الدور الذي أسندته نحاية التاريخ الماركسية – الماثلة في المستقبل – إلى الجدل فكان يتشبه بدور "زرقاء اليمامة" التي تنبئ بالآتي من رحم أفق بعيد هي وحدها التي تراه. الفارق أن زرقاء اليمامة كانت ترى بالفعل، بفضل حدة بصرها، ما لا يراه الآخرون. أما ما كان يقوله الجدل، في مهمته الماركسية ذات الطابع الحتمي، فكان بورب إلى الأمنية.

دعنا نضرب هنا مثلا على أن القضية والقضية المضادة لها يمكن أن تُطرح لهما طائفة من التركيبات المحتملة. واسمح لي أن استبق قليلا هنا نقاشنا عن الرؤية الماركسية للاقتصاد الرأسمالي وأن نتناول طرفي التناقض في ذلك الاقتصاد اللذين يحتدم التوتر بينهما إلى درجة تستدعي تركيبا جديدا: تزايد الثروة والإنتاجية من ناحية، وتزايد البؤس والأزمات من ناحية أخرى، مما يعبر عن تناقض بين قوى إنتاج يُكبح

نموها وعلاقات إنتاج قائمة على المكية الخاصة تديم هذا الوضع المتأزم. نحن إذن إزاء تناقض "فني" إن جاز التعبير، لا إزاء تناقض يتعلق، مثلا، بالاستغلال الكامن في بنية نمط الإنتاج الرأسمالي، وهي نقطة سنعود إليها حالا.

يقول ماركس في ختام الجزء الأول من كتابه الأشهر "رأس المال": "يصبح احتكار رأس المال قيدا على غط الإنتاج الذي ازدهر إلى جانبه وفي إطاره. وتصل مَركزة وسائل الإنتاج والطابع الاجتماعي لقوة العمل إلى نقطة يصبحان عندها غير متوافقين مع قشرتهما الرأسمالية".

ويكون حل هذا التناقض، أو التركيب، هو الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج التي ستمسح بالقضاء على البؤس عن طريق عدالة توزيع العائد وبالقضاء على الأزمات عن طريق التخطيط المركزي. هذا هو التصور الماركسي الذي يقدم باعتباره التركيب الحتمي الوحيد.

يكمل ماركس: "[عند هذه النقطة] تتحطم هذه القشرة تحطيما. وتدق الأجراس الجنائزية مُشيعة الملكية الرأسمالية الخاصة".

لكن التركيب الذي قد يحل هذا التناقض – الأشبه بالتناقض "الفني" الذي تصحبه آثار اجتماعية جانبية هي بؤس العمال – يمكن أن يكون أيضا تكيف الرأسمالية بما يكفل تقليل البؤس والحد من الأزمات والأخذ بقدر من التخطيط يتسق مع متطلبات الفعالية الاقتصادية لنظام السوق. وهو ما حدث في الواقع. ويمكن أن يكون التركيب أيضا شكلا من الفاشية أو النازية بميلهما إلى فرض أشكال شتى من تدخل الدولة في الاقتصاد. وهو ما حدث في الواقع أيضا.

حصر التركيب في نتيجة حتمية واحدة لا يقوم، إذن، إلا على التفضيل الذاتي للفيلسوف. وهكذا اقتضت نهاية التاريخ، الماثلة في المستقبل، مسارا منشودا يقود إليها حتماً. واقتضى ذلك بدوره القول بأن

التاريخ يتقدم، إذن، وفق قوانين لا فكاك منها. وترتب على ذلك النظر إلى اعتقاد ذاتي على أنه قانون حتمي لتطور الواقع المادي.

وقد وضع هذا الانزلاق الأولي الماركسية – النظرية ذاتما ثم الممارسات المستلهمة منها – أمام مآزق لن تتجلى كل أبعادها إلا تدريجيا، مع تَكشُّف التداعيات الفكرية لهذه الانزلاق، ثم مع انتقال الفكرة من عالم التأمل النظري إلى عالم الممارسة الفعلية. فتلك الخطوة الفلسفية الأولية هي التي ستفسر، كما سنرى، مسار الماركسية ومآلها.

عند هذه النقطة الأولى، أُدخل في النظام، إذن، عنصر "مثالي" يناظر الفكرة التي رأى الفيلسوف الماركسي أنها "يجب" أن تحل التناقض التاريخي القائم أمامه بالطريقة التي يرتضيها هو. لكن هذا العنصر المثالي دخل المشهد مرتديا بالطبع قناعا ماديا، يتمثل في التصور الذي يقول إن ما تحقق في ماض محدد لا بد أن يَطَّرد تحققه بنفس النسق في كل المستقبل، وإنه يمثل تتمة منطقية لا اختيارا تحيزيا من الفيلسوف الماركسي، حتى إن تفهمنا دوافعه في هذا التحيز.

وهكذا نستطيع، منذ هذه النقطة الأولى، أن نتبين في الماركسية جانبين متمايزين: الجانب التحليلي الواقعي، والجانب النبوئي المثالي. غير أن هذين الجانبين، الواقعي والمثالي، لن يتجاورا أو يتعايشا في سلام، بل ستتداخل أدوارهما ليشكلا توليفة غير متجانسة ستصاحب الماركسية في كل رحلتها وستشكل مصدرا لمآزق متجددة.

فما دام الحديث يتناول قضايا الماضي الذي انتقى منه الفيلسوف قوانينه أو الحاضر الماثل للعيان، طغى التحليل الواقعي وأصبحنا إزاء حديث قد ينتمي عامة إلى علم الاقتصاد أو علم الاجتماع حتى وإن شابه أحيانا طابع اختزالي متفاوت الوضوح في تفسير كل شيء برده إلى أسبابه المادية أساسا. لكن يظل هذا الحديث دائرا، على كل حال، في نطاق العلم، ويمكنه من ثم أن يقدم إسهاما قيما في التراكم المعرفي.

وما قد ينطوي عليه من قصور، شأنه في ذلك شأن كل محاولة علمية، يمكن تجاوزه بمنطق البحث العلمي وتقدم المعرفة ذاته، أي بالتناول النقدي.

لكن ما أن يتخطى الحديث حيز الحاضر ليستطلع الماضي بامتداده الواسع أو ليستشرف المستقبل بمداه غير المنظور، حتى يتقدم الجانب المثالي المتواري ليتصدر المشهد متنكرا - بطبيعة الحال - في هيئة مادية. وما وسيلة هذا التنكر؟ وسيلته هي ادعاء أن التفسير المادي الذي انطبق في ماض بعينه ينطبق على كل الماضي بشكل تعميمي، ويسري على كل المستقبل بشكل حتمي. وعندئذ يتحول الحديث الماركسي من التحليل العلمي إلى التبشير بنبوءة ذاتية. غير أن هذا التنكر لا ينجح بطبيعة الحال في إخفاء الطابع المثالي للنبوءة التي تُوكِل إلى التاريخ مهمة أن يحقق "الفكرة المطلقة" المعبرة عن "الحقيقة المطلقة" التي يراها الفيلسوف.

دعنا نأخذ مثلا على ذلك. يقول إنجلز، في مؤلفه ''فويرباخ - جذور الفلسفة الاشتراكية'':

''منذ إقامة الصناعات الواسعة النطاق ... لم يعد سراً على أحد في إنجلترا أن الصراع السياسي يدور هناك حول ... سيادة تتنازعها طبقتان: أرستقراطية أصحاب الأراضي، والبورجوازية (الطبقة الوسطى). وفي فرنسا ... لوحظت الحقيقة نفسها ... ويتحدث المؤرخون ... عن ذلك في كل مكان بوصفه المفتاح الذي يتيح فهم التاريخ الفرنسي اعتبارا من العصور الوسطى. ومنذ عام ١٨٣٠، أصبح يُعترف في كلا البلدين بالطبقة العاملة، البروليتاريا، كمنافس ثالث على السلطة ... لقد بلغت الظروف درجة من البساطة [والوضوح] بحيث يجب على المرء أن يغلق عينيه عمداً كيلا يرى في ... صراع مصالح [هذه الطبقات الثلاث الكبرى] القوة المحركة للتاريخ الحديث''.

ويشرح إنجلز كيف وصلنا إلى هذه النقطة فيتساءل، في كتابه "لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية": "لكن كيف ظهرت هذه الطبقات إلى الوجود؟". ويجيب: "إذا كان ممكنا من الوهلة

الأولى أن نعزو [حيازة] الممتلكات العقارية الكبرى، الإقطاعية سابقا، [وبالتالي نشوء طبقة أصحاب الأراضي] ... إلى أسباب سياسية وإلى الاستملاك بالقوة، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك فيما يخص [نشوء] البورجوازية والبروليتاريا. فهنا نرى كيف يُعزى نشوء وتطور طبقتين كبيرتين، بشكل واضح وملموس، إلى أسباب اقتصادية خالصة. وكان من الواضح بنفس القدر في الصراع بين أصحاب الأراضي والبورجوازية، كما في الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا، أن المسألة تتعلق، أولا وقبل كل شيء، بالمصالح الاقتصادية، التي لم تكن السلطة السياسية إلا أداة لتحقيقها. فالبورجوازية والبروليتاريا نشأتا كلتاهما نتيجة تحول الظروف الاقتصادية، وبصورة أدق، نتيجة تحول نمط الإنتاج. فقد أدى الانتقال، من طوائف الحرفيين إلى الصناعة [الأولية] أولا، ثم ... إلى الصناعة الواسعة النطاق بعد ذلك، بفضل [الاعتماد على] طاقة البخار والطاقة الميكانيكية، إلى تطور هاتين الطبقتين. وفي مرحلة معينة، أصبحت القوى الإنتاجية الجديدة التي أطلقتها البورجوازية - وفي المقام الأول تقسيم العمل وتجميع ... العمال المتفرقين في مصنع عام واحد - و [كذلك] ظروف ومقتضيات التبادل، التي نمت من خلال هذه القوى الإنتاجية، غير متوافقة مع نظام الإنتاج القائم ... أي مع امتيازات الطوائف الحرفية ومع العديد من الامتيازات الشخصية والمحلية الأخرى ... [السائدة في] النظام الإقطاعي للمجتمع. فتمردت القوى الإنتاجية التي تمثلها البورجوازية ضد نظام الإنتاج الذي يمثله أصحاب الأراضي الإقطاعيون ورؤساء الطوائف الحرفية. والنتيجة معروفة، لقد حُطمت الأغلال الإقطاعية، بالتدريج في إنجلترا، وبضربة واحدة في فرنسا [خلال الثورة الفرنسية]. وفي ألمانيا، لم تنته العملية بعد. لكن مثلما دخلت الصناعة [الأولية]، عند مرحلة معينة من تطورها، في صراع مع نظام الإنتاج الإقطاعي، تدخل الصناعة الواسعة النطاق الآن بالفعل في صراع مع نظام الإنتاج البورجوازي الذي نشأ مكانه. فالصناعة التي يقيدها هذا النظام، بالحدود الضيقة لنمط الإنتاج الرأسمالي، تُحوِّل بصورة متزايدة، من ناحية، جماهير غفيرة من الناس إلى بروليتاريا، وتُنتج، من ناحية أخرى، كمية متزايدة باطراد من المنتجات التي لا يتسنى بيعها. الإنتاج المفرط والبؤس الجماهيري، كل منهما سبب للآخر - هذ هو التناقض العبثي الذي يدعو بالضرورة إلى تحرير القوى الإنتاجية عن طريق تغيير نمط الإنتاج".

لنلاحظ أولا هنا أن التناقض العبثي الذي يواجه نمط الإنتاج الرأسمالي لا يتعلق، كما لاحظنا من قبل، بكونه قائما على استغلال متأصل، وهو أمر سنعود إليه حالا، لكنه أشبه بالتناقض "الفني" إن جاز التعبير. فقوى الإنتاج تعجز عن التطور والانطلاق بحكم القيود التي تفرضها علاقات الإنتاج القائمة على الملكية الخاصة.

نعم، كانت أحداث التاريخ الأوروبي تسوغ هذه القراءة، حتى ذلك الحين. لكن هناك فرقا بين أن ترصد الفلسفة هنا سبب التحولات التاريخية ومنطق تطورها حتى نقطة معينة، وتصور أن ذات السبب والمنطق – اللذين انطبقا نعم في الماضي – سيتجليان حتما في المستقبل. تصور أن التاريخ لا يمكن أن يسلك مسارات مستجدة تشكل انقطاعا في منطق تطور سابق لأن التاريخ يتعلق أساسا باختيارات البشر، كما حدث بالفعل وربما تحت كإمكانية أن يُحل التناقض بشكل إصلاحي مثلا، أو أن تتطور الرأسمالية، كما حدث بالفعل وربما تحت تأثير الماركسية ذاتها، في اتجاهات تنجيها من التناقض المطروح آنذاك، أو أن يمضي الاقتصاد في اتجاه جديد غير معروف قد يبتكره الناس في تفاعلهم مع واقعهم المادي.

وربما تكون البيئة الفكرية التي نشأت فيها الماركسية قد شجعت - إضافة إلى فكرة نهاية التاريخ التي فرضتها ضرورات النظام الفلسفي - على مضيها في اتجاه الحتمية هذا. إذ كان العلم يتصور آنذاك - قبل اكتشاف مبدأ اللايقينية - أنه يكشف قوانين عن ظواهر طبيعية "حتمية" الحدوث دوما. وهكذا ارتبط التصور السائد عن العلم بفكرة أنه يكتشف ما هو حتمي، وأصبح الكشف عن سبب تطور معين حدث في الماضى قانونا "لا فكاك منه" ينبئ باطراد حتمى لا بد أن يتكرر في المستقبل.

وهكذا يمكن القول إن الماركسية تظل مادية تاريخية، نعم، بقدر ما تتناول التاريخ الأوروبي تحديدا من العصور الوسطى إلى أواخر القرن التاسع عشر، كاشفة عن أسباب تحوله. لكن ما أن نتجاوز هذا النطاق، ما أن ننتقل من الحديث عن تطور تاريخي حدث فعلا إلى الحديث عن مستقبل غير منظور، ما أن نتحدث عن شكل بعينه لحل التناقض، حتى يتحول الحديث إلى تكهنات مثالية أو نبوءات طوباوية خالصة، وحتى تتحول الماركسية إلى مثالية جدلية، وذلك وفقا لمفهوم خاص للجدل، مفهوم نبوئي.

ودعنا نأخذ مثلا على ذلك من كتاب إنجلز الذي يحمل عنوانا دالاً ''الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ":

"تستولى البروليتاريا على السلطة العامة، وبموجب هذه السلطة تُحوِّل وسائل الإنتاج الاجتماعية ... إلى ملكية عامة. وبذلك تُحرِّر وسائل الإنتاج من صفتها الرأسمالية السابقة وتُعطي لطابعها الاجتماعي حريةً كاملةً كي يفرض نفسه. واعتبارا من الآن يصبح الإنتاج الاجتماعي، وفقا لخطة موضوعة سلفا، أمرا ممكنا. وتنمية الإنتاج [على هذا النحو] تجعل من الوجود السابق للطبقات الاجتماعية المختلفة أمرا عفا عليه الزمن. وبقدر اختفاء فوضى الإنتاج الاجتماعي، تغفو السلطة السياسية للدولة. ويصبح الناس ... سادة الطبيعة وسادة أنفسهم، يصبحون أحرارا ... هذا هو ارتقاء الإنسان من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية".

فبمجرد استيلاء البروليتاريا على السلطة العامة تتحرر، كما يقول إنجلز، وسائل الإنتاج من صفتها الرأسمالية، بحكم القضاء على الملكية الخاصة. ويعني ذلك إطلاق قوى الإنتاج من عقالها لتنمو متحررة من أغلال علاقات الإنتاج الرأسمالية. وربما كان في ذلك نهاية لدور البورجوازية كطبقة. وربما كان اختفاء البورجوازية كطبقة يعنى أيضا اختفاء البروليتاريا كطبقة، فهى الآن كل المجتمع.

غير أن هذا التحليل - حتى لو تغافلنا عن إفراطه في التبسيط وافترضنا صحته - ينطوي على فكرتين ضمنيتين تشكلان هنا جوهر المثالية والطوباوية. الفكرة الأولى هي طبيعة الاستغلال، والثانية هي قضية الحرية.

بالنسبة لقضية الاستغلال، أفضى تحليل ماركس لنمط الإنتاج الرأسمالي إلى اكتشاف ما أسماه "فائض القيمة". فعملية الإنتاج تنطوي على عنصر موضوعي تماما يعبر عن استغلال الرأسمالي للعامل. إذ يبيع العامل قوة عمله للرأسمالي ويحصل مقابلها - من عائد بيع السلعة التي أنتجها - على جزء يقيم أوده، أي على جزء يسمح له بإعادة إنتاج قوة عمله. أما الجزء الآخر فيستولي عليه الرأسمالي. هذا هو جوهر الاستغلال الذي يجعل من القضاء على نمط الإنتاج الرأسمالي لا ضرورة اقتصادية فحسب، بل ضرورة أخلاقية أيضا.

لكن لما كانت أي عملية إنتاجية، فردية كانت أو جماعية، رأسمالية كانت أو غير رأسمالية، لا بد أن تنطوي على إنتاج فائض قيمة، وإلا فقدت العملية أحد مقومات استمرارها على الأقل، فإن السؤال الهام لا يصبح إذن: ما هو شكل الملكية في هذه العملية الإنتاجية، بل يصبح من الذي يتحكم في فائض القيمة. جوهر الاستغلال لا يتمثل، إذن، في إنتاج فائض القيمة في حد ذاته، بل في اقتطاع فائض القيمة والتحكم فيه.

في حالة الملكية العامة، يتحكم في فائض القيمة من يملك السلطة السياسية. وعليه، فإن استيلاء الطبقة العاملة على وسائل الإنتاج يقضي، نعم، على الاستغلال الرأسمالي، أي على تحكم الرأسمالي في فائض القيمة. لكن الاستغلال قد يتخذ شكلا جديدا هو تحكم الحكام الجدد في فائض القيمة. أي أن الاستغلال الرأسمالي قد يتحول إلى استغلال اقتصادي من نوع جديد.

لكن الفيلسوف الماركسي ينظر إلى المجتمع الخالي من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فيستنتج من غياب الاستغلال الرأسمالي غياب أي استغلال اقتصادي. ثم يرتب على ذلك استنتاجا آخر وهو أن الطبقات لم يعد لها دور تؤديه كطبقات وبالتالي ستختفي. ولما لم يعد هناك وجود لمجتمع طبقي فإن الدولة ذاتها، التي ينظر إليها هذا الفيلسوف على أنها جهاز لسيطرة طبقة على أخرى، ستفقد وظيفتها وتغفو سلطتها السياسية.

ذلك هو العنصر المثالي لأنه لا يقوم إلا في ذهن الفيلسوف الماركسي. لأنه لا يستطيع أن يرى أن من يتحكم في فائض القيمة، في مجتمع اشتراكي، يمكن أن يستغل الطبقة العاملة. فهو يرى أن الحزب الثوري هو الممثل الطبيعي للطبقة العاملة ولا يمكنه أن يتصور أي انفصال بينهما. غير أن هذه الطبقة التي يتحدث عنها الفيلسوف الماركسي ليست هي العمال الفعليين، بل هي طبقة تتخيلها النخبة على مقاس رؤاها. هي الواقعة المثالية التي أسند إليها الحزب مهمة تاريخية.

وهكذا تصان حرية الحزب في التحكم في فائض القيمة دون أن يفكر أحد في التساؤل عن مقدار الحرية السياسية المتاحة للعمال الفعليين لمراقبة حكامهم. وبذلك يقترن إخفاء الاستغلال وإنكاره بمصادرة الحرية ذاتما من خلال مفهوم "التعبير عن المصلحة". وسنعود لقضية الحرية حالا، لكن دعنا نتعقب أولا منشأ مفهوم تعبير الحزب الثوري عن الطبقة العاملة.

فعندما نصل إلى هذه النقطة، يطل علينا مرة أخرى نفس العنصر المثالي النبوئي ليطرح على المفكر أو الممارس الماركسي مأزقا يتعلق بتعيين الحدود بين الحتمية التاريخية وتدخل الإرادة في صنع التاريخ. فإذا كان تطور المجتمع سيحدث إذن حتما بحكم قوانين التاريخ الجدلية، فما هو الدور المسند إلى الإرادة في تحقيق التحول المنتظر؟ (*)

يقول ماركس في "رأس المال": "عندما يكتشف مجتمع قانون حركته الطبيعي ... [يتبين أنه] لا يستطيع لا تخطي المراحل الطبيعية لتطوره، أو إلغاءها من العالم بجرة قلم. لكن هناك أمرا هاما يستطيع أن يفعله؛ فهو يستطيع اختصار آلام المخاض أو تخفيفها".

وعلى الرغم من أن المخاض يفترض أن يكون الجنين قد أتم اكتماله، أي أن تكون قوى الإنتاج قد بلغت نقطة تطورها الحرجة التي لا بد من تخطيها بالضرورة، فإن مهمة تسهيل ميلاد التحول الجديد هذه كانت، في الواقع العملي، غامضة مبهمة. وإذا كانت النظرية لم ترسم حدود تلك المهمة بشكل واضح فقد تولت رسمها، في نهاية المطاف، التجربة الفعلية للحركات السياسية التي استلهمت الماركسية.

وهكذا أخذت فكرة التحول الحتمي قبط - في واقع الممارسة العلمية - من مكانة الحقيقة العلمية التي ستتحقق بذاتها تقريبا إلى مكانة النبوءة ذات الدلالة شبه الدينية التي تُعزي وتواسي، تصبر وتشجع، تشد الأزر وتحفز الهمم، وتعطي إحساسا بحمل رسالة خلاص كفيلة بتحسين أحوال العالم. وهكذا أخذ ما عومل على أنه "حقيقة علمية" يعني، في الواقع العملي، ميزان علاقات القوة بين البروليتاريا والبورجوازية، بصرف النظر عن مدى تطور قوى الإنتاج أو تأزم التناقض بينها وبين علاقات الإنتاج. فما أن تتيح علاقات القوة هذه الإطاحة بنظام قديم لن يتردد أحد في الإقدام على تلك الخطوة. أما تطور قوى الإنتاج فيمكن أن يتحقق فيما بعد.

_

^(*) يناقش كارل بوبر هذه المسألة بتوسع في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" (Enemies, Princeton University Press, Princeton, 2013)، وقد استعنت بعرضه لها في رسالتي هذه.

ولكن كي يتحقق هذ التحول الحتمي يتعين أن تكتسب الطبقة العاملة وعيا بوضعها الطبقي وبالرسالة التاريخية المنوطة بها، أي أن تكتسب - بكلمة واحدة - وعيا ماركسيا. ولما كانت الطبقة العاملة تخضع في المجتمع الرأسمالي، كما ترى الماركسية، لأيديولوجية بورجوازية تزيف وعيها، فعلى طليعتها الثورية المنظمة في حزب ثوري أن تُبَصِّرها بمصالحها وأن تحدد لها مهامها العاجلة والآجلة. هذا هو أصل دور الحزب.

الطبقة العاملة لن تعرف، إذن، مصالحها بمفردها إن هي تركت لذاتها. لن تدرك حريتها إلا إن هي أنصتت لصوت الحزب الذي سيدلها على سبيل تحقيق إرادة التاريخ. أي أن الطبقة العاملة لا تكتسب – من هذا المنظور – أي أهمية إلا بقدر تبنيها لرؤية الحزب المثالية التي تحدثنا عنها توا. وأي رؤى أخرى قد يعن لأفرادها أن يتبنوها تعد خاطئة بالضرورة.

واقترن تزايد الأهمية المسندة لدور الحزب بتضاؤل الأهمية المسندة للحرية. لماذا؟

لما كان الاستغلال يعد عنصرا أصيلا في نمط الإنتاج الرأسمالي، وكان القضاء عليه يتطلب بالتالي تجريد البورجوازية من ملكيتها، فإن الأمر سيحتاج على الأرجح إلى القيام بثورة، بل وربما بثورة عنيفة. فالطبقة العاملة لن تتصدى هنا للرأسماليين وحدهم، لن تواجه قوة اقتصادية أو دعائية فحسب، بل ستواجه أيضا قوة عسكرية منظمة. أي أن هذه الثورة تتطلب، فيما تتطلبه، الاستيلاء على جهاز الدولة، أي باختصار الاستعداد على الأقل لممارسة قدر من العنف أكبر مما تستطيع هذه القوة المسلحة إظهاره في صراع الوجود هذا. ويستتبع هذا تمجيد العنف الثوري المرتقب وإذكاء الصراع الطبقي، الوسيلة المثلى لاكتساب وعى طبقى حقيقى.

لكنك لن تستطيع أن تحتفظ بهذا التصور وأن تعلي في الوقت نفسه من شأن الحرية السياسية. لأن ذلك سيعني تأكيدها واحترامها لكل المواطنين لا للطبقة العاملة وحدها. ولكن ما حاجتك أنت لهذا النوع من الحرية؟ أنت لا تسعى إلى إصلاح الرأسمالية بل إلى القضاء عليها ليزول معها الاستغلال المتأصل فيها.

ولذا فأنت لا تستخدم الحريات التي يتيحها المجتمع الرأسمالي إلا من أجل الانقضاض عليه وعليها، لا من أجل القضاء على الاستغلال بل لممارسته في شكل جديد، بعد مصادرة الحرية، الوسيلة الوحيدة للتحكم في الحكام، أي الوسيلة الوحيدة لمقاومة الاستغلال أو لتقييده أو للنظر في شروط القضاء عليه. ودعك هنا من قصور الفكرة الكامنة في هذه النظرة التي تختزل الإنسان إلى مجرد كائن اقتصادي اجتماعي عليه أن يكتفي بإيكال أمر تدبير مأكله ومشربه إلى أوصياء يعرفون مصلحته خيرا منه، ويحددون رؤيته وسلوكه بشأن كل قضايا الحياة والوجود.

فالماركسية ترى أن حقوق الإنسان وحرياته تستند إلى مفهوم مجرد عن إنسان قائم هكذا في المطلق. في حين أن الحرية القائمة فعلا في المجتمع الرأسمالي ليست إلا حرية شكلية. لأنها لا تعني في الواقع إلا حرية الرأسمالي في أن يبيع قوة عمله الرأسمالي في أن يقتطع من العامل أقصى قدر من فائض القيمة، وإلا حرية العامل في أن يبيع قوة عمله بأعلى سعر. أما الحرية الحقيقية فتعني فهم الضرورة، أي فهم الطبقة العاملة لوضعها الطبقي ووعيها برسالتها الخلاصية.

وهكذا تراجع الاهتمام بالحرية السياسية، أداة المحكومين للتحكم في الحكام. وانعكس ذلك على الحياة الداخلية لتلك الأحزاب. وستكون هذه الحرية غائبة تماما في المجتمع الاشتراكي. وما الداعي إلى مراقبة استخدام الحكام لفائض القيمة وهم يعرفون مصلحتي خيرا مني. لا استغلال إذن في مجتمع من هذا النوع.

وأدى مفهوم الحرية السابق، القائم على تعبيري عن مصلحتك كما أراها أنا، وعلى تجريدك من حريتك لأنني أعرفها خيرا منك، وعلى تحديدي أنا لطرق سعيك في سبيل تحقيق مصلحتك كما أراها، إلى استئصال كل وجود حقيقى للحرية داخل هذا النوع من الأحزاب وداخل المجتمعات التي أقامتها على

نسقها. فما الداعي لهذه الحرية أصلا، والحزب يعبر عن مصلحتي خيرا مني. مما يُذَكِّر بطريقة التفكير السحري، حيث يكفي أن تفكر في فكرة حتى تتحقق آثارها في الواقع.

ومن خلال هذه الوصاية المعرفية تحولت النبوءة الماركسية إلى نوع من الاعتقاد شبه الديني واقترنت، مثلها مثل سائر أنواع الاعتقاد، بلوازمها التكفيرية، فأصبح كل من يخرج عليها متهماً بالردة أو التحريفية أو الانتهازية أو الخيانة الطبقية.

وكيف يمكن تصور الخروج على ما يقوله الحزب وهو المسؤول عن توعية الطبقة العاملة بوضعها ومهامها، أي بقول الحقيقة عن التاريخ في نهاية المطاف؟ وكان لا بد أن تكتسب هذه الحقيقة طابعا شبه مقدس بحكم المهمة المنوطة بها، وهي تهيئة الجماهير لمعركة مصيرية. ولذا تعين أن يعبر عن هذه الحقيقة المطلقة مركز واحد فقط. فليس هناك، بحكم التعريف، أكثر من حقيقة مطلقة واحدة. وهكذا عمد هذا النوع من الأحزاب إلى التعامل مع ظهور أي مراكز جديدة تحاول أن تقدم رؤية مختلفة للحقيقة وفقا للقانون التالي: إن كان الحزب المعني في السلطة فمصير هذه المراكز هو التصفية المادية أو المعنوية، وإن كان خارج السلطة فمصيرها هو الفصل أو الانشقاق.

وهكذا أصبحت فكرة الملكية العامة ستارا لإخفاء الاستغلال بل ولإنكار وجوده. وأصبحت فكرة "التعبير عن المصلحة" وسيلة لمصادرة الحرية.

وهكذا بدا أن كل متطلبات الحكم الشمولي قد استكملت بمحاولة اكتساب رضا المحكومين أنفسهم، بطيب خاطر، عن الاستغلال والاستبداد، في استنساخ عجيب لنفس وسائل الهيمنة الأيديولوجية البورجوازية: إقناع المحكومين بأن النظام القائم هو النموذج الأمثل للعدالة والحرية.

وربما تقع في مؤلفات ماركس وإنجلز على ما يشير إلى أن إحساسهما بالظلم كان مرهفا، وأن تطلعهما إلى القضاء على الاستغلال كان أصيلا، وأن نفورهما من الجمود العقائدي كان شديدا. لكن ذلك كان هو، على أي حال، مآل الماركسية الناشئ عن تفاعل العناصر المكونة لها مع الواقع الفعلي. مما يبين أن خطأ فلسفيا ربما بدا بريئا على المستوى النظري – مثل تحديد نهاية للتاريخ ماثلة في المستقبل – قد يكون له، عبر سلسلة التداعيات المترتبة عليه، آثار مأساوية في الواقع العملى.

فما الذي تبقى الآن من الماركسية؟

الماركسية خليط من علم واعتقاد. ففيها جانب يتعلق بجهد علمي يسعى لرصد الواقع التاريخي وتحليل الوضع الاقتصادي، وهذا جانب يمكن أن يشكل جزءا من تاريخ العلم بقدر تحرره من الجمود العقائدي والميل التعميمي والاختزالي ليشكل أداة مفيدة تسهم في فهم واقع المجتمع من كل جوانبه. ولعلك تتذكر في هذا الصدد مدى العنت الذي واجهه الماركسيون العرب وهم يحاولون أن يطبقوا تلك المقولة التي جاءت في "البيان الشيوعي": "إن تاريخ كل المجتمعات ... هو تاريخ للصراعات الطبقية"، وهم يستعرضون قرونا وراء قرون من تاريخهم المديد فلا يرون للصراع الطبقي دورا مؤثرا في التاريخ دعك من أن يكون محركا له.

وفيها جانب آخر يتعلق بنبوءة مثالية. وكان هذا العنصر هو الذي حول الماركسية إلى نظرية سياسية شمولية تتخفى تحت رداء الحقيقة العلمية. كان هذا العنصر المثالي، الناتج كما رأينا عن ضرورة بناء نظام فلسفي له نهاية في تاريخ غير منظور، هو الذي حول الماركسية من نظرية تتوخى القضاء على الاستغلال وتحقيق العدالة والمساواة، والانتقال من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية، إلى تأسيس شكل جديد من الاستبداد والاستغلال والظلم.

لكن هل يعني ذلك التسليم بأن الاستبداد والاستغلال والظلم أمور لا منجاة منها؟ كلا بالطبع لأن الماركسية يتبقى منها أيضا أنها أحيت آمالا عريضة في إقامة عالم أفضل، وأنها عززت - في بداياتها على الأخص - النزعة الإنسانية المعادية للظلم، وأنها كانت وعاء لتضافر جهود قطاعات واسعة من الناس في سبيل بناء شكل من المجتمع أكثر عدلا.

يتبقى من الماركسية إذن ذلك التساؤل الذي ينتظر الإجابة: هل بالوسع القضاء على الاستغلال وتحقيق الحرية والمساواة والأخوة بين البشر جميعا بلا تمييز؟ هل من سبيل لتحقيق هذا الهدف؟

ويتبقى منها أنما أثرت تأثيرا طاغيا في تشكيل العقل الغربي وتاريخ العالم، من منتصف القرن التاسع عشر حتى قسم كبير من القرن العشرين. فقد جاء حين من الدهر فرضت فيه الماركسية حضورا فكريا مؤثرا بحيث كادت أن تشكل الأفق النظري الذي لا تستطيع أن تستطلع ما وراءه. وبدا لفترة من الزمن أنه لم يعد بالوسع التفكير في مجالات الفلسفة والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع والفن والقيم الأخلاقية إلا انظلاقا من المفاهيم الماركسية، أو انظلاقا من نقد تلك المفاهيم. فكان لها بذلك أثر ثقافي هائل يتعذر الإحاطة بنطاقه.

ويتبقى من دروسها دعوةً إلى ضرورة تحرير الإرادة من فكرة الحتمية. لقد تنبأت الماركسية بأن الاشتراكية ستتحقق أولا في البلدان الصناعية الأكثر تقدما، وفي إنجلترا تحديدا حيث يصل التناقض إلى أقصى مستويات توتره. لكن ذلك لم يحدث، بل حدث العكس. فقد تحقق الانتقال في واحد من أكثر البلدان الصناعية تأخرا، بل في بلد زراعي أساسا، هو روسيا. غير أن المسألة الهامة ليست تحقق النبوءة أم لا، بل طبيعة تلك النبوءة. فنبوءة من هذا النوع، تتعلق بانعقاد إرادة قطاع مؤثر من الناس على تأسيس شكل جديد من الاجتماع، لئن استحال أن تكون بالطبع منبتة الصلة بالظروف المادية القائمة في الوقع، فمن المستحيل أيضا تصور أنها نتيجة تلقائية لتلك الظروف. نبوءة من هذا النوع ليست إذن

نبوءة علمية بل نبوءة اعتقادية. فقد تنعقد إرادة قطاع مؤثر من الناس، في لحظة تاريخية مواتية، على تحقيق تغيير اجتماعي معين. فيحدث هذا بصرف النظر عن مدى ارتباطه بضرورة تاريخية متخيلة. ولن يماري أحد في أن النازية مثلا كانت نموذجا لذلك. المشكلة لا تتعلق بتحقق أو عدم تحقق النبوءة، بل في تصور أن التاريخ يمكن أن يسير في مسارات محددة سلفا بصورة حتمية.

وعليه، فإن النبوءة حتى لو كانت قد تحققت لما كان ذلك ليعني أن نبوءة علمية قد تحققت، بل أن نبوءة ما – حتى لو اعتقادية – قد نجحت في استجماع إرادة قطاع مؤثر بما وأن ظروفا تاريخية بعينها قد سمحت بتحقيقها. ومن ثم، فإن الثورة الاشتراكية الروسية نجحت في أن تقيم دولتها لا بسبب الحتمية الماركسية بل رغما عنها. لقد نجحت لا بسبب ما فيها من عنصر علمي بل بسبب ما فيها من عنصر طوباوي. إن تحرير التحول الاجتماعي من الحتمية يعني، إذن، تحرير إرادة الناس في تأسيس أشكال جديدة من الاجتماع.

أعرف أنني قد أطلت عليك في تناول الماركسية، ولكن ذلك ليس لأهميتها التاريخية فحسب، بل لأنها ترتبط بكيفية تناول قضايا الاستغلال والحرية والعدالة والمساواة والتضامن والأخوة، وهو أمر يطرح نفسه بإلحاح خاص في مجتمعاتنا التي تحاول أن تؤسس في هذه الفترة شكلا لاجتماع قائم على اختيارها الحر. وتلك أمور سنعالجها بالتأكيد في حواراتنا المقبلة.

• • •

ولننتقل الآن إلى الوجودية.

لكن دعنا نبدأ أولا باستكشاف المناخ الفكري الذي نشأت فيه.

تتذكر أننا قلنا إن الحداثة اقترنت بالتمايز بين الدين والعلم ومجال الضمير الفردي (أو الأخلاق والإبداع). وقد تُرجم هذا التمايز - على صعيد المجتمع - إلى تطور بالغ الأهمية، هو تمايز الفرد عن المجموع، أو تمايز "الأنا" عن "النحن".

وقد تجلى هذا التمايز، ضمن ما تجلى فيه، في الحركة الرومانسية التي أُعلت، كما رأينا، من شأن كل ما هو فردي وخاص ومحلي بالقياس إلى كل ما هو جماعي وعام وعالمي شامل.

وسيظل هذا التمايز بين الفرد والمجموع خيطا مستمرا في تطور الفكر الغربي يعبر عن توتر مستمر في علاقة الفرد بالتفسيرات التي تُعطى، في اللحظات المتعاقبة، لرؤى المجالين الآخرين، مجالي الدين والعلم (أو مجالي الميتافيزيقا والعقل، إن شئنا التوسع).

وسيتجلى هذا التمايز بصورة واضحة في الوجودية التي كان أول ممثليها هو الفيلسوف الدانماركي سورين كيركجارد (٢٢). كان كيركجارد معاصرا لماركس وإنجلز لكنه وجه انتقاده لهيجل في اتجاه آخر تماما. فهو يرى – وسيتبعه في هذا الفلاسفة الوجوديون – أن الفلسفة يجب أن تبدأ من واقع الإنسان الفرد. ولذا يفرق كيركجارد بين التفكير الذاتي والتفكير الموضوعي فيقول: "طريقة التفكير الموضوعية تجعل الذات أمرا عرضيا، وبذلك تُحوِّل الوجود إلى شيء لا أهمية له، إلى شيء زائل. فبعيدا عن الذات، تؤدي طريقة التفكير الموضوعية إلى معرفة موضوعية ... تصبح [معها] الذات ... أمرا لا أهمية له، [وبذلك] تصبح الحقيقة بدورها أمرا لا أهمية له ... إن طريقة التفكير الموضوعية تؤدي إلى التفكير المجرد ... وتقود دوما بعيدا عن الذات، التي يكون وجودها أو عدم وجودها ... أمرا لا أهمية له ...

⁽۲۳) سورين كيركجارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فيلسوف دانماركي.

وغياب الذات هذا عن المعرفة الموضوعية، أو عن الحقيقة الموضوعية، يجعله يقول: "ما الجدوى، بالنسبة لي، أن أكتشف ما يسمى بالحقيقة الموضوعية، أن أتعمق في بحث النظم الفلسفية بحيث أتمكن، إن سئلت، من طرح أحكام نقدية بشأنها، ومن الإشارة إلى المغالطات في كل نظام منها؛ وما الجدوى، بالنسبة لي، أن أكون قادرا على صياغة نظرية عن الدولة، ... وعلى بناء عالم لا أعيش فيه بل ... أحتفظ به كي يراه الآخرون". فالأمر الحاسم بالنسبة للفيلسوف الوجودي هو، كما يقول كيركجارد: "العثور على حقيقة تكون صحيحة بالنسبة لي، العثور على الفكرة التي أكون مستعدا لأن أعيش وأموت من أجلها".

إن الفيلسوف الوجودي لا ينكر صلاحية التفكير العقلاني، بل يشكك في قدرة هذ التفكير على إيصالنا إلى الرؤية التي "نعيش ونموت من أجلها". ولذا قال كيركجارد عن عقلانية هيجل الجدلية: "محاولة أن تعيش حياتك عن طريق هذه الفلسفة المجردة تشبه محاولة أن تعثر على طريقك في الدانمارك عن طريق خريطة يظهر عليها هذا البلد في حجم رأس دبوس".

ومن نفس المنطلق وجه كيركجارد نقدا ساخرا مريرا لطريقة هيجل في تفسير التاريخ اعتمادا على الجدل التاريخي فقال: "كان هناك فلاسفة حاولوا، قبل هيجل، تفسير ... التاريخ. ولم تكن السماء تملك، وهي تراقب هذه المحاولات، إلا أن تبتسم. لم تكن السماء تضحك ضحكا صريحا لأن هذه المحاولات كان بما صدق إنساني نزيه. أما هيجل - فإني أحتاج هنا إلى [استعارة] لغة هوميروس (٢٤)! إذ كيف أخذت السماء تضج بالضحك! فها هو ذاك الأستاذ الصغير البغيض، الذي أبصر ببساطة ضرورة كل

_

⁽٢٤) هوميروس شاعر ملحمي يوناني قديم عاش في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، وينسب إليه أول مؤلفان في الأدب الغربي: الإلياذة والأوديسا.

ما هو موجود، يروي الآن القصة بأكملها على صندوقه الموسيقي: فلتصيخي السمع يا آلهة الأوليمب (٢٥)! ''.

وسيشكل الانطلاق من واقع التجربة الذاتية الفردية السمة الأساسية المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين.

وسيحدث في غضون هذه الفترة - أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - تطور علمي خطير، هو اكتشاف داروين لنظرية التطور. وستكون لهذا التطور تداعيات هامة على تشكيل البيئة الفكرية التي ستكون الوجودية رد فعل عليها.

فقد أدت نظرية التطور إلى اكتشاف أصل الأنواع الحية والإنسان من منظور العلم التجريبي وإلى تفسيره حصرا بأسباب طبيعية. وناقض الاكتشاف العلمي لتغير الأنواع رواية الكتاب المقدس عن الخليقة الثابتة التي يشغل الإنسان قمتها ومركزها في آن واحد. فقد جاءت نظرية التطور لتقول إن الإنسان لم يأت من الله بل من أشكال أدنى من الثدييات، وإن عقل الإنسان ليس هبة من الله بل ثمرة تطور طبيعي طويل، وإن الكائنات الطبيعة لا تُجسد مقصدا إلهيا مقدورا، بل صراعا عشوائيا من أجل البقاء.

وهكذا أخذت الثقة تضعف بقصة الخلق المروية في سفر التكوين، وأصبح النص المقدس ذاته محل شك مؤرق. وأخذ هذا الشك يلقى بظلاله على ما رواه الكتاب المقدس من معجزات.

وكانت آخر محاولة للتوفيق بين العلم والدين قد اتخذت، كما تتذكر، شكل التأليه الطبيعي بدلا من التأليه الديني، أي الإيمان بأن الكون قد خلقه لا إله الكتاب المقدس الذي يتدخل في التاريخ، بل إله لاشخصي خلق الكون ثم تركه يسير بعد ذلك وفق نظام أبدي خالد. وقد أخذت هذه المحاولة التوفيقية

_

⁽٢٥) جبل الأوليمب هو أعلى جبال اليونان ومقر آلهة الأساطير اليونانية.

الأخيرة تتراجع الآن في وجه نظرية التطور. فقد بات الشك يحدق بالاعتقاد حتى في أن الكون قد خلقه ذكاء رباني، ويحدق كذلك بالتدخل الرباني في التاريخ الإنساني. فقد أصبح بالإمكان تفسير كل شيء ضمن نطاق الواقع التجريبي دون اللجوء إلى أي واقع متعال. وأصبح الكون في رأي الذهن الحديث ظاهرة لادينية تماما.

ومع تقوض دعائم الحل التوفيقي بين العلم الحديث والتصور المسيحي التقليدي على يد نظرية التطور، تزايد شعور الإنسان باستقلاله الفكري والنفسي والطبيعي، وتضاءل وزن أي اعتقاد ديني يمكنه أن يثبط الحق الطبيعي للإنسان في التعبير عن نفسه وعن استقلاله الوجودي.

وهكذا أخذ العلم يحل محل الدين بوصفه السلطة الفكرية التي تحدد الرؤية الثقافية للعالم. وأخذ العقل ينفصل تماما عن الإيمان. بل إن اللاهوت الحديث ذاته طفق يأخذ بشكل متزايد موقفا ذاتيا يتعلق فقط بالعلاقة الشخصية بين الله والإنسان. وأصبح الإيمان يستند لا إلى دليل بديهي مستمد من خلق العالم ولا إلى سلطة النص الديني، بل أصبح يُلتمس من "قفزة الإيمان" الذاتية. لقد ظلت المسيحية تُحترم وتُتبع، نعم، ولكن ذلك لمبادئها الأخلاقية، أما مزاعمها الميتافيزيقية والدينية فقد باتت موضع شك متزايد.

وسعى البعض، في محاولة توفيقية أخيرة، إلى القول بأن العلم نفسه يمكن أن يحتوي على معنى ديني أو يمكن أن يتيح فهما دينيا للكون. فالنمط الرياضي للكون، وجمال الطبيعة وتنوعها ودقتها، والتطور الطويل لتَحَلُّق جناح الطائر أو عين الإنسان مثلا، أمور تتطلب كلها ذكاء ربانيا غائياً. لكن آخرين باتوا ينطقون الآن باسم الثقافة السائدة – أجابوهم بأن سيناريو التطور بأكمله يمكن تفسيره بوصفه نتيجة مباشرة للصدفة والضرورة ولفعل قوانين الطبيعة. أما القراءة الدينية للتطور فقد تكون تصويرا شعريا

شائقا، لكن ما بين أيدينا من أدلة لا يجعلنا في حاجة إليه. فالله أصبح، من وجهة النظر العلمية الحديثة تلك، "فرضية غير ضرورية" (٢٦).

غير أن نظرية داروين قد أفضت إلى تزايد اغتراب الإنسان الحديث. فلئن كانت نظرية نيوتن قد عدلت من تصور البعد المكاني للكون وأزالت الأرض من مركز الخليقة لتصبح مجرد كوكب آخر يدور في فضاء لا آخر له، فإن نظرية داروين جاءت لتعدل من تصور البعد الزماني للحياة هو الآخر، ولتزيل الإنسان بدوره من مركز الخليقة ليصبح مجرد كائن عضوي آخر.

وهكذا أخذت العلاقة الفلسفية بين العقيدة المسيحية والتصور الحديث للواقع – التي كانت قد بدأت تضعف على يد ديكارت وكانط – تتزايد ضعفا مع تنامي وزن العلم في تفسير العالم. وبدأ المجال الذي أفسحه كانط للإيمان الديني يشبه فراغا لا قرار له مع فقدانه لأي سند خارجي من العقل الخالص أو من التصور الذي يرسمه العلم التجريبي للكون. وهكذا أخذ مجال الإيمان، مع الإقرار – في أعقاب كانط – بأن الله لا يمكن الإيمان به إلا لأسباب أخلاقية، يبدو على نحو متزايد مفتقرا إلى صدق داخلي وإلى التلاؤم مع ذهن الإنسان الحديث.

وفي هذا المناخ الفكري الذي ساده الاغتراب وافتقاد المعنى اتخذ الفلاسفة الوجوديون أحد موقفين. الأول هو ما بات يعرف باسم "قفزة الإيمان" التي تلتمس اليقين لا في برهان عقلي، بل في منظور أخلاقي أو حدس ذاتي أو حس جمالي. وكان من الفلاسفة الوجوديين الذين اتخذوا هذا الموقف جابرييل

⁽٢٦) عبارة وردت على لسان عالم الفلك والرياضيات الفرنسي لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧) - الذي يُعرف باسم نيوتن فرنسا - عندما سأله نابليون عن سبب غياب الله من نظريته عن النظام الشمسي التي صقل بحا نظرية نيوتن. إذ كان نيوتن يعتقد أن النظام الشمسي ينطوي على قدر من عدم الانتظام يتطلب تدخلا من الله من حين لآخر لضمان استقراره. أما نظرية لابلاس فقد أثبتت أن عدم الانتظام هذا يعزى إلى تغيرات دورية وأن النظام الشمسي مستقر بذاته دون حاجة إلى تدخل إلهي، وعليه، أصبح "الله فرضية غير ضرورية" في نظريته.

مارسيل (۲۷) - وهو الذي سك مصطلح "الوجودية" - وكارل جاسبرز (۲۸)، علاوة بالطبع على كيركجارد الذي يقول في هذا المعنى: "قد تغيم علي الرؤية كأني قابع في قاع البحر حيث يصل عمق الماء إلى سبعين ألف متر وأظل مع ذلك محتفظا بإيماني"، فالحل بالنسبة له هو"القفز بين يدي الإله المفتوحتين". ويركز الفيلسوف الوجودي هنا لا على تصور نظري مجرد لعقيدته بل على علاقته الحية الملموسة بما يمنحه له هذا التصور من معنى.

وأما الموقف الثاني فهو محاولة إيجاد معنى للحياة في مواجهة العبثية والعدمية الناشئتين، كما يقول فريدريك نيتشه (٢٩)، عن موت الإله، أي عن مواجهة كون لا يحتاج تفسيره إلى الله. وكان من أبرز ممثلي هذا الاتجاه، علاوة على نيتشه، جون بول سارتر وسيمون دي بوفوار وألبير كامو وموريس ميرلو بونتي ومارتن هيدجر (٣٠).

فالإنسان الآن يواجه تساؤلا عن سبب وجوده، وعن مدى ضرورته. أفلم يكن من المحتمل ألا يكون موجودا أصلا؟ وما جدوى وجوده أساسا إذا كان سينتهي بموت لا يعقبه سوى العدم؟

ومع فقدان التفسيرات التقليدية لقدرتها على بث السلوى، قُضي على الإنسان بأن يكابد القلق واليأس. لكن ليس أمام الإنسان إلا تحمل تبعات هذا الموقف. كان كامو يرى أننا نتوق لمعنى ينقله لنا كون رؤوم،

⁽۲۷) جابرييل مارسيل (۱۸۸۹–۱۹۷۳) فيلسوف وكاتب وناقد فرنسي.

⁽۲۸) كارل جاسبرز (۱۸۸۳-۱۹۶۹) طبيب نفسي وفيلسوف ألماني.

⁽۲۹) فريدريك نيتشه (۱۸٤٤-۱۹۰۰) فيلسوف وشاعر ألماني.

⁽۳۰) جون بول سارتر (۱۹۰۵–۱۹۸۰) فیلسوف وکاتب مسرحي وروائي فرنسي، وسیمون دي بوفوار (۱۹۰۸–۱۹۸۱) فیلسوفة وروائية فرنسي، وموریس میرلو بونتي (۱۹۰۸–۱۹۲۱) فیلسوف فرنسي، وموریس میرلو بونتي (۱۹۰۸–۱۹۲۱) فیلسوف فرنسی، ومارتن هیدجر (۱۸۸۹–۱۹۷۲) فیلسوف ألماني.

لكننا لا نكتشف إلا سماء خاوية. فما الذي على الإنسان أن يفعله إزاء "عبث" هذا الوضع؟ كان هذا هو السؤال الجوهري للوجودية.

يجيب كامو، مثلا، عن هذا السؤال مستلهما أسطورة سيزيف، التي يمكن أن ننظر إليها على أنها تجسيد نموذجي للوضع العبثي. فسيزيف هو تلك الشخصية الإغريقية الأسطورية التي حُكم عليها بأن ترفع صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، ولكن ما أن تقترب الصخرة من القمة حتى تأخذ في التدحرج من جديد. ويتكرر ذلك بلا نهاية. ويرى كامو أن سيزيف، أو الإنسان، عليه أن ينصرف بدأب ومثابرة إلى أداء واجبه، بل عليه أن يكون سعيدا لأنه يرتقي بذلك فوق مصيره، لا عن استسلام بليد بل عن اختيار عمدي.

إزاء هذا الوضع العبثي ينبغي أن يتحلى الإنسان بالصدق والشجاعة وألا يركن إلى التفسيرات الساذجة القائمة على الإنكار والادعاء. ينبغي أن ينبذ قيم القطيع والعامة وأن يستخلص الاستنتاجات التي تفرض نفسها. ولا بد من قبول اليأس والقلق بصدق وتحمل تبعات ذلك الموقف. فالإنسان، كما يقول سارتر، "حكم عليه بأن يكون حرا"، وهو المسؤول الأول عن مصيره.

ولذا يحاول الفيلسوف الوجودي أن يضفي على الحياة معنى من عنده، أن يكون فردا يخلق حريته من خلال ممارسة مسؤوليته عن حياته. فإذا كان الكون لا معنى له، فإنك أنت الذي تخلق له المعنى، وأنت مسؤول عن ذلك مسؤولية تامة. فالإنسان يصنع القيم الخاصة به لأن الكون يخلو من نظام أخلاقي يمكن للإنسان أن يسترشد به. "وفي كل اختيار أُكوِّن صورة عن نوع الشخص الذي أريد أن أكُونه، وأن يكونه كل شخص ذي حس أخلاقي"، كما يقول سارتر.

ولذلك كان من المقولات الأساسية للوجودية عبارة سارتر الشهيرة: "الوجود يسبق الماهية". أي أنك لا تأتي إلى الحياة حاملا معك طبيعتك، أو ماهيتك، بل هي شيء تصنعه أنت بعد أن تأتي إلى الوجود. وذلك خلافا للموقف الفلسفي التقليدي الذي يقول إن ماهية الإنسان، أي الطبيعة البشرية، تسبق وجود الإنسان، فينظر إلى الإنسان على أنه يأتي إلى الوجود حاملا معه طبيعته ككائن عقلاني أو ككائن أناني مثلا. أما الفيلسوف الوجودي فيرى على العكس أن طبيعة الإنسان أو ماهيته هي أمر يصنعه هو بنفسه. فالإنسان يوجد أولا ثم يصنع نفسه بعد ذلك، فهو فاعل مسؤول عن أفعاله واختياراته.

وهكذا أخذ مجال "الضمير الفردي" يواصل تمايزه واستقلاله عن كل من الدين والعلم. فليس ما يقولانه كافيا بل يجب أن تجد المعنى في وجودك كفرد. وستشكل الوجودية - التي تعد حركة فكرية، أي أدبية وفنية، بقدر ما هي حركة فلسفية - في ظل هذا المناخ الفكري، خطوة صوب تزايد وزن مجال الضمير الذي ستتنامى أهميته بدرجة أكبر عند الوصول إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

• • •

عند هذه النقطة، دعنا نتوقف قليلا لتقييم هذا الشوط الأخير من الرحلة.

قلنا إن فلسفة كانط كانت قد حددت الموقف الفلسفي المركزي في الفكر الأوروبي الحديث بحكم أنها قدمت حلا لأزمة التنوير.

وكانت أزمة التنوير، كما تتذكر، أزمة تتعلق بالعلم والدين. فكان هناك إعجاب بما كشفه العلم، من جهة، وتشكك فيما قام عليه وقلق من انعكاساته على الدين، من جهة أخرى. فكانت هناك أولا مشكلة بين العقلانيين، بالمعنى الضيق للكملة^(٣١)، والتجريبيين. فالعقليون كانوا يقولون بأن العقل يستطيع الوصول إلى الحقيقة دون الاعتماد على التجربة الحسية التي قد تكون خادعة بل بالاعتماد على ما يتضمنه العقل من أفكار فطرية. ولعلك تذكر هنا أن ديكارت قد أثبت وجود "واقع" الله من وجود

⁽٣١) توضع العقلانية، بالمعنى الضيق أو الفني، في مواجهة التجريبية. وتوضع، بالمعنى الواسع العام، في مواجهة اللاعقلانية.

"فكرة" الله في ذهنه. أما التجريبيون فكانوا يقولون لا يوجد في الذهن إلا ما وجد أولا في الحواس، والله لا يوجد في الحواس. لكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا أن السببية بدورها، وهي أساس كل قانون علمي، لا تنقلها الحواس بل هي مجرد إسقاط ذهني على التجربة. وأدى ذلك إلى التشكيك من ثم في اليقين العلمي. وطرح ذلك مشكلة تتعلق بالأخلاق هي الأخرى. فلو كان العلم صحيحا، أي لو كان قائما على مبدأ السببية، لكان الكون حتميا. ولما كان الإنسان جزءا من الطبيعة فإن أفعاله تكون حتمية بدورها. فكيف يمكن اعتباره عندئذ مسؤولا عن تصرفاته وهو ليس حر الإرادة؟ وما الموقف من ضرورة السلوك الأخلاقي؟ وما الموقف من الرؤية الدينية التي تقوم على حرية إرادة الإنسان وخلود روحه كي يحاسب في الآخرة وعلى وجود إله يضمن هذا الترتيب. وأثّر العلم على الدين من زاوية ثانية أيضا. فالرواية التي قدمها للعالم، وتمكن من إثباتها، تتعارض مع الرواية الدينية. أي أن أزمة التنوير انطوت إذن على مشكلة تتعلق بالعلم ومشكلة تتعلق بالأخلاق (أو الضمير) ومشكلة تتعلق بالدين. كانت مشكلة تتعلق بتمايز تلك المجالات الثلاثة.

وكانت هذه الأزمة تعبر عن التشكك في العقل، بالمعنى الواسع للكملة، الذي أفضى إلى ذلك الوضع. وجاءت الرومانسية كحالة مزاجية معادية للعقل ومعادية لفهمه للأخلاق والدين. لكنها لم تنجح في طرح حل فكري للأزمة. الرد الفكري جاء على يد كانط الذي حدد مجال العقل الخالص ومجال العقل العملي فحل مشكلة العلاقة بين العلم والدين والأخلاق، وحقق التمايز بين المجالات الثلاثة.

فقد قال كانط إننا: ''ندرك الأشياء [التي نجربها] بفضل ما أسبغناه قبليا عليها [من بنى عقلية، أو من مقولات ذهنية مسبقة]''. أما الأشياء التي لا تدخل نطاق التجربة، أي ''الأشياء في ذاتها''، فإننا لا نستطيع أن نملك أي معرفة قبلية عنها. فملكتنا الإدراكية القبلية لا تستطيع أن تتخطى أبدا حدود التجربة الممكنة لأنها لا تصل إلا إلى الظواهر وحدها، تاركة الأشياء في ذاتها خارج حدود إدراكنا.

وبذلك يكون العلم مقتصرا على عالم الظواهر. وبذلك تكون السببية، مثلا، أو الزمان والمكان، وغيرها من مقولات قَبْلية أمورا مقبولة.

غير أن ذلك كان يعني ضمنا أن المعرفة القبيلية بالأشياء في ذاتما، التي تتجاوز نطاق التجربة الإنسانية الممكنة، أمر مستحيل. وكان رفض المعرفة بالأشياء في ذاتما هذا أمرا ضروريا للتوفيق بين العلم والدين. فلو أننا تمسكنا بالاعتقاد في الله والحرية والخلود لأسباب أخلاقية خالصة فقط، مع علمنا مثلا بأنما "قد" تكون وقائع زائفة، فإن موقفنا ذلك لن يكون مبررا أو مقبولا. ولذا يقول كانط كان: "لا بد لي من أن أنكر المعرفة [بالأشياء التي لا تدخل في نطاق تجربتنا] حتى أفسح مجالا للإيمان [بما]". ذلك أن قصر المعرفة على الظواهر وإسناد الله والروح إلى عالم ممتنع على المعرفة، عالم الأشياء في ذاتما، لئن كان يعني استحالة تأكيد الدعاوى القائلة بوجود الله وحرية الإرادة وخلود الروح، فإنه يضمن استحالة نفيها أيضا. عندئذ، وعندئذ فقط، يكون الإيمان بما لأسباب أخلاقية مبررا ومقبولا. كما أن حتمية العلم الخديث لم تعد تمدد بذلك الحرية التي تستوجبها الأخلاق، لأن العلم وحتميته لا ينطبقان إلا على الظواهر. ولذا يمكننا أن نفترض وجود حرية الإرادة في عالم الذات والروح، عالم الأشياء في ذاتما. إننا لا نستطيع أن نعرف لا بكالت أو النظري - أننا أحرار، لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتما. الأشياء في ذاتما. لكننا نستطيع أن نعرف ذلك بالاعتماد على العقل العملي. وبذلك تمايزت المجالات الأشياء في ذاتما. لكننا نستطيع أن نعرف ذلك بالاعتماد على العقل العملي. وبذلك تمايزت المجالات التلاثة العلم والدين ومجال الضمير الفردي (الأخلاق أو الإبداع).

غير أننا لو نظرنا إلى هذا التمايز من وجهة نظر تجربة الوجود، أو الرؤية اللاثنائية، لما وجدناه مرضيا من عدة نواح. ولنبدأ بمسألة "الشيء في ذاته"، لأنها كانت في آن واحد العنصر الحاسم في فلسفة كانط، ولأنها كانت أيضا المسألة الرئيسية التي رفضتها المثالية الألمانية وتصدت لتقديم تصورات بديلة لها.

الخطأ الجوهري الذي يُرتكب عند بحث مسألة الشيء في ذاته هو الانطلاق مما نتصور أنه وعينا (أي ذهننا بأفكاره وجسمنا بإدراكاته الحسية وأحاسيسه البدنية) بوصفه شيئا مستقلا ثم التساؤل عن علاقته بالأشياء الخارجية، سواء ارتضينا أن نأخذها بظاهرها فقط أو تصورنا أنها مجرد ظاهر "لأشياء في ذاتما" مستعصية على المعرفة. ولكننا نغفل هنا أهم شيء على الإطلاق وهو أن ما نأخذه عادة على أنه وعينا، ما هو إلا شيء آخر يظهر لوعينا الحقيقي النهائي. الخطأ الجوهري هو أننا نأخذ ذهننا وجسمنا على أنهما ذاتنا التي يقوم إزاءها واقع موضوعي خارجي، في حين أنهما ليسا إلا شيئا آخر يظهر لوعينا الحقيقي. وذاتنا الوحيدة هي الوعي الذي يظهر فيه جسمنا وذهننا كأشياء، كموضوعات.

نعم، ليس هذا هو تصورنا المألوف عن أنفسنا. فنحن نأخذ ذهننا وجسمنا على أنهما ذاتنا الحقيقية في حين أنهما مجرد شيء آخر يظهر للوعي، الذي يشكل - هو - ذاتنا الحقيقية.

ونعم، هذا تغيير جذري في المنظور. ولعلك تتذكر أن كانط نفسه قد شبه ما قام به في مجال الفلسفة بالثورة التي أحدثها كوبرنيكس في علم الفلك. وقال كانط في ذلك: "حتى الآن كان يفترض أن على إدراكنا أن يتفق مع الأشياء؛ لكن ... دعنا نجرب ... ما إذا كنا [نستطيع أن] نمضي بمشكلات الميتافيزيقا إلى مدى أبعد إن افترضنا أن الأشياء هي التي يجب أن تتفق مع إدراكنا".

وبالمثل، دعنا نجرب ما إذا كنا نستطيع أن نمضي بمشكلات الميتافيزيقا، وبالثورة الكوبرنيكية هذه، إلى مدى أبعد وأبعد إن افترضنا أن من نتصور أنه يدرك الأشياء (ذهننا من خلال الأفكار وجسمنا من خلال الإدراكات الحسية والأحاسيس البدنية) يعد هو ذاته موضوعا لإدراك الوعي النهائي، وأن مقولاته أو (الأفكار والإدراكات الحسية والأحاسيس البدنية) ما هي إلا أنماط معرفة الوعي لذاته. هذا هو تغيير المنظور الحقيقي المطلوب. وهو تغيير يمكن أن نختبر صحته كل لحظة في تجربتنا المباشرة لوجودنا ذاته.

ولا تنس أن كل تطور هام في تاريخ العلم خاصة والفكر عامة قد اقترن بتغيير جذري في طريقة رؤيتنا للواقع. وهو تغيير قد يتعارض مع ما يقوله الحس الشائع. ألا يخبرك الحس الشائع أن الأرض منبسطة وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس؟ وألا يتعارض مع الحس الشائع قول أينشتاين (٢٢) إن الجاذبية ناشئة عن "انحناء المكان" من جراء ثقل الأجسام؟ وألا يتعارض مع الحس الشائع نسبية أينشتاين التي تقول إن الزمن ليس واقعا محايدا بل هو يسرع ويبطئ؟

الحس الشائع كان يتعارض، في كل هذه الأمثلة، مع حقيقة الواقع، بما يجعلنا نحكم عليه، بعد أن تتضح لنا الصورة، بأنه كان سادرا في الأوهام. فأنت لن ترفض الحقيقة أو تعاندها لمجرد أنما تتعارض مع الحس الشائع.

والواقع أننا نحتاج، كي نستكمل ثورة كانط، أن نجري تغييرا آخر في المنظور، أن ندرج ما يشبه المقولة القبيلية الإضافية. فنحن نحتبر الواقع من خلال المقولات القبلية التي يسقطها ذهننا على الواقع مثل الزمان والمكان والسببية. لكن ثمة مقولة أخرى أساسية يسقطها ذهننا على الواقع عادة وتشكل تجربتنا للواقع بطريقة مميزة تماما. وهذه المقولة هي "الأنا الفردية". وتظل هذه المقولة القبلية الأساسية تمارس دورها إلى أن يتم التخلص من تأثيرها.

نعم، يمكننا أن نعتبر أن 'الأنا الفردية' تكاد تعد، بحكم أنها أعمق صور التشكل، 'مقولة قبلية' من نوع ما تنظم تجربتنا للواقع، شأنها شأن الزمان والمكان. وتغيير المنظور المطلوب هو ألا نرى العالم من منظور 'المقولات القبلية' أو ألا نأخذ ما تنقله لنا المقولات القبلية على أنها الحقيقة النهائية أو الكلمة الأخيرة. وأنت لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا نظرت إلى الأنا الفردية ذاتها على أنها موضوع للوعي لا مصدر للوعى. وإلا إذا نظرت للزمان على أنه لا يتصف بحقيقة في ذاته، بل هو مجرد سلسلة مشاهد

⁽٣٢) ألبرت أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥) عالم فيزياء نظرية، حاصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٢١.

تترى على خلفية الحاضر السرمدي، أو المطلق، الذي لا يدخل أبداً في نطاق الزمن المعروف لنا (الزمن المتنالي). الخروج من حيز النسبي يتعلق بمهمة عملية تماما وتجريبية تماما هي وضع المقولات النسبية في نطاقها الصحيح والرؤية عبرها ومن خلالها، لا اعتبارها حقائق نحائية لا مهرب منها. هذا هو المنفذ للخروج من النسبي إلى المطلق. هذا هو ما يسمح لك بأن تعيش في المطلق والنسبي في آو واحد. هذا هو منفذ الخروج من المأزق الإنساني. هذا هو باب النسبي لمعرفة المطلق. هذا هو معنى الوحدة مع الله. هذا هو معنى أن طبيعتك هي المطلق عندما تمنح تلك الحقيقة كل إخلاصك.

وهذا التغير في المنظور له انعكاساته بالطبع على كل شيء بدءا من العلاقة بالله كما رأينا، مرورا بطبيعة التجربة الدينية أو الروحية، ومفهوم الحرية، ومعنى الأخلاق، وانتهاء بنوع المجتمع الذي يقيمه الناس. أي أنك، إن أردت، بصدد انطولوجيا وابستمولوجيا " تطبيقيتين، أي ليست لهما أي قيمة خارج تطبيقهما الفعلي في كل لحظة. وهما بذلك لا يمكن حصرهما في صيغ جامدة. هما فقط تعبير عن تحقق آني متجدد. لأنه لو تجمد في لحظة ما لكان معنى ذلك أن وقوعاً قد حدث في أسر المقولات القبالية المعتادة. وككل انطولوجيا وابستمولوجيا فإن لهما أيضا انعكاساتهما - الضمنية أو الصريحة - على الأخلاق والسياسة.

نعم، أنت إزاء ثورة. وهي إن شئت الثورة الوحيدة الحقيقية: رؤية العالم والتصرف فيه لا من منطلق المقولات الذهنية القبلية للأنا الفردية، بل من منطلق يتجاوز هذه المقولات، من منطلق المطلق. فالوعي يستطيع أن يبصر عبر المقولات القبلية، يبصر نسبيتها وقيمتها الظاهرية وخلوها من أي ماهية حقيقية. ولهذا السبب فإن هذه الميتافيزيقا "تجريبية" وتُعرف آثارها التطبيقية في الواقع. كما أنها "آنية" تماما لا يمكن حبسها في مفاهيم لأنها تَحقُق متجدد لنوع معين من الرؤية لا مجرد تراكم معلوماتي. وهي ليست

⁽٣٣) الأنطولوجيا هي فرع الفلسفة المعنى بدراسة الوجود، والابستمولوجيا هي فرع الفلسفة المعنى بطبيعة ونطاق المعرفة.

أفكارا تعتنق أو تعلن أو تردد أو تعنعن، ليست لحظة تُثَبَّت ثم بُحُتر ذهنيا، بل هي قول متجدد منبثق عن مصدر يُحيِّد آثار النسبي.

لماذا هي الثورة الوحيدة الحقيقية؟ لأن كل الثورات (أو التحولات) الأخرى تظل تأخذ ما هو وهمي على أنه حقيقي. تظل تأخذ الأنا الفردية لا على أنها موضوع آخر بل على أنها الذات، مع إدراك أن النسبي ما هو إلا تجل للمطلق في زمان ومكان ظاهريين.

وهي الثورة الوحيدة الحقيقية لأن كل التحولات الأخرى تظل تأخذ الزمان على أنه حقيقة واقعة لا مجرد مشاهد تترى على شاشة الحاضر السرمدي، الزمن الوحيد المنتمي للمطلق. وأنت بذلك ترى النسبي من منظور المطلق.

ويعني كل ذلك، بعد أن تتحقق منه في عيانية التجربة، أنك ما كنت بمستطيع أن ترى النسبي بعين المطلق ما لم يكن هذا المطلق يشكل جوهرك وهويتك الحقيقة وإلا كيف كنت ستستطيع الوصول إليه، أو التعرف عليه؟

وهذا التغيير في المنظور مصدر للدهشة المتجددة إزاء معجزة الوجود، ولمعايشة المطلق والنسبي في آن واحد عن وعي، فتستشعر جمال الكون الكامن والمفارق في كل حين، وتعاين وحدتك الجوهرية مع كل الموجودات.

هذا التغيير في المنظور هو ما نتحدث عنه منذ بداية حوارنا.

وعندما تتحدث عندئذ عن الحرية أو السعادة فأنت لا تتحدث عن حرية أو سعادة تنتميان للنسبي بل تنتميان للمطلق. وستعرف أن "النقصان الوجودي" هو بالتحديد نقصان لأنه انتزع منك بعدك المطلق الذي ما برحت تلتمسه في كل الظواهر الزائلة عساها أن تمنحك لمحة منه، والذي ما برحت

تتوسل إليه بكثير مما صغته من أساطير أو من نظم فلسفية أو من مساع أناوية تفهم بما الدين. وستعرف أن هذا النقصان الوجودي كان هو وسيلة المطلق ليقودك إلى "الاكتمال الوجودي" بتعرفك على بعدك المطلق الذي ما كان بالطبع ليغادرك إلا في الظاهر فقط. ولذا فإن معنى الحرية والسعادة هنا لهما مذاق العودة للمستقر الدائم. مذاق عدم الاحتياج لأي شيء إضافي، وذلك لغياب أي نقص يصبو إلى اكتمال. فالاكتمال قد تحقق بالفعل.

ولا شك أن هذا أمر ستكون له انعكاساته على الدين والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسية والفن والأخلاق.

وعليه، إذا عدنا إلى ثورة كانط استطعنا أن نقول: ليس المرئي (أي الشمس) هو المتحرك بل الرائي (كما أوضح كوبرنيكس)، وليس المرئي (أي العالم) هو الذي ينعكس في ذهن الرائي بل ذهن الرائي هو الذي ينظم تجربة المرئي (كما أوضح كانط)، وليس الرائي (الأنا الفردية المتخذة مقرا للهوية) سوى مرئي آخر للرائي النهائي (كما يدلنا تغيير المنظور الذي تشير إليه تجربة الوجود).

أي أن "عدم التنبه" لحركة الأرض هو الذي جعلنا نسقط هذه الحركة على السماء. و "عدم التنبه" للبنى الذهنية القبلية هو الذي جعلنا نسقط هذه المقولات على الواقع. و "عدم التنبه" للمقولة القبلية الأساسية هو الذي جعلنا نسقط مقر الهوية على الأنا.

الثورة هنا تعني الانتباه لماكان موجودا ولكنه غير مدرك، أو غير مدرك على حقيقته.

حركة الرائي هي التي تسمح إذن بفهم حركة المرئي (كما أوضح كوبرنيكس)، وذهن الرائي هو الذي يسمح بفهم تجربة المرئي (كما أوضح كانط)، ومصدر الرؤية ليس الرائي نفسه بل الوعي الذي يظهر فيه الرائي، فالرائي الظاهري ما هو إلا مرئي آخر (كما يدلنا تغيير المنظور الذي تشير إليه تجربة الوجود).

أي أن تغيير المنظور المقترح يعني بكلمة واحدة: أن الرائي ذاته ما هو إلا مرئي آخر.

ومن حقك أن تتساءل لماذا لم يركانط، أو لماذا لا نرى عادة، هذه المقولة القبلية، التي نزعم أنما تظل مقولة قبلية أساسية إلى أن يكتشف دورها؟ الواقع أننا لا نفعل سوى أن نراها في كل شيء ونأخذها مأخذ الأمر المسلم به الذي لا يحتاج إلى ذكر أو نقاش. ألم تتسلل تلك المقولة القبلية الأساسية، مثلا، إلى فكرة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"؛ ولذا فإن السؤال الأجدر بأن يُسأل هو، بالأحرى، لماذا لم يركانط، ولا نرى نحن، عبرها، عبر هذا الوهم المتخايل المراوغ. لماذا نعتقد في وجود الأنا بقدر من القوة جعلها تؤخذ مأخذ الأمر المسلم به. والجواب هو أن هذه هي وظيفتها المحددة: ألا تُرى. هي هذا الحجاب الشفيف الذي يكشف ويستر في آن واحد. هذا الحجاب هو توهم وجود "أنا فردية" تعد مقرا للهوية. هناك بالطبع هذا الذهن والجسم الفردي الذي نراه. وبالتحديد لأننا نراه وندركه فهو من ثم مجرد موضوع آخر من الموضوعات التي يدركها الوعي، مقر الهوية الحقيقي. كل المشكلة تتمثل، كما رأينا في حوارنا، في أننا نأخذ هذا الموضوع الآخر للوعي، هذا الشيء، هذا الموضوع، على أنه ذات، على أنه ذات، على أنه ذاتنا الحقيقية. وليس المطلوب سوى تعديل المنظور. ونعم هذا التعديل قد لا يجاري الحس الشائع. لكن ذاتنا الحقيقية. وليس المطلوب سوى تعديل المنظور. ونعم هذا التعديل قد لا يجاري الحس الشائع. لكن

ونحن لا نستخدم هنا تعبير "المقولة القبيلية" إلا على سبيل التبسط في الوصف. وهي في هذا تشبه، من المنظور الذي نقترحه هنا، سائر أخواتها من المقولات القبلية. فهي غير موجودة إلا ضمن صلاحية وظيفية في الظاهر لا أكثر، دون الاتصاف بحقيقة جوهرية في ذاتها. فمثلما نخلع مثلا، في طريقة تفكيرنا المعتادة، على الزمن العادي صفة مادية جوهرية ليست فيه، نخلع على الذهن والجسم صفة مادية ليست فيهما، هي "الأنا الفردية" كمقر للهوية. وتغيير المنظور هو ما يجعلنا نرى عبر هذا الوهم. وعليه، تكون نقطة البدء الأساسية في أي معرفة هي الرؤية من خلال المقولات القبيلية التي تشكل تجربتنا للواقع.

ودعنا نسوق هنا ملاحظة أخيرة بالغة الأهمية عن المقولة القَبْلية الأساسية. وهي أننا - إن لم ندرك وجود تلك المقولة وندرك كيف تصوغ رؤيتنا لتجربة العالم - فإنها ستظل تشكل "نمط أدائنا" في الحياة، نمط الأداء الذي أطلقناه عليه من قبل اسم "نمط تأكيد الأنا". فالحياة، الفردية والجماعية، لا تكون عندئذ إلا محاولة دؤوبة لتحقيق مشروع الأنا هذه، أي تأكيدها لنفسها.

وينطلق معظم الناس في تناول كل القضايا متغافلين عن ذلك التغيير الجوهري المطلوب في المنظور، مما يسبب كل ما يزخر به تاريخ الفكر من معضلات فكرية ناشئة عن خطأ المنظور.

إذ ما أن نُقرر هذه الحقيقة - أي أن هويتنا الحقيقة هي الوعي لا الأنا الفردية - حتى يصبح الباقي سهلا. فنحن سندرك عندئذ أن طبيعتنا الحقيقية هي الوعي الذي لا يمكن أن نعرفه كموضوع ولكن الذي نعرفه كأعمق نقطة في وجودنا. وهذا هو "الشيء في ذاته" الوحيد. وهو أمر عرفناه لا بتكهن نظري بل على أساس تجريبي مباشر في وجودنا نفسه. ولما كان هو أعمق نقطة في وجودنا فإنه يصبح الشيء الذي يثبت ذاته بذاته. ليس هناك أي حاجة لإثباته لأنه أساس كل شيء ولأن كل شيء بأي بعده. وعندئذ يصبح التساؤل ليس ما هو الشيء في ذاته، بل على العكس: ما هي طبيعة الأشياء التي تظهر لنا؟ ما هي حقيقتها؟ وعندئذ نطلق مما يخبرنا به جسمنا وذهننا فنتبين أنهما لا ينفصلان عن الوعي على أي نحو كان، وأننا لا نستطيع أن نقول هنا انتهى الوعي وهنا بدأت الفكرة أو الشعور الوعي على أي نحو كان، وأننا لا نستطيع أن نقول هنا انتهى الوعي وهنا بدأت الفكرة أو الشعور البدنية والأفكار ما هي إلا أنماط يتعرف بها الوعي في الفرد الظاهري على الوعي في العالم الظاهري. هي البدنية والأفكار ما هي إلا أنماط يتعرف بها الوعي في الفرد الظاهري على الوعي في العالم الظاهري. هي أنماط لمعرفة الوعي لذاته. هي أنماط يتجلى بها الشيء في ذاته – أو الوعي – على هيئة كل الأشياء التي تظهر لنا. وعندئذ نرى أن جوهر وجودنا هو جوهر وجود كل شيء آخر. وعندئذ نرى أننا جوهر واحد بشكل حقيقي مع كل الكون.

وهذا التغير في المنظور يشرح أمورا كان لا يمكن تفسيرها من قبل. أفلا يقاس مدى جدارة أي فكرة جديدة تتعارض مع الحس الشائع بقدرتها، في نهاية المطاف، على حل المشكلات المعرفية التي تتصدى لها؟ ونحن لا نطلب أكثر من ذلك لدى التعامل مع التغيير الجذري في المنظور الذي نقترحه في حوارنا، والذي أطلقنا عليه اسم تجربة الوجود والذي يعرف أيضا باسم اللاثنائية. أي أن نختبر هذا المنظور المقترح في الواقع ونتبين ما إذا كان بوسعه حقا أن يحل لنا مشكلاتنا المعرفية، بل الوجودية، المزمنة.

وأول هذه المشكلات هي مسالة وجود الله، أو المطلق. استبعد كانط، كما تذكر، قدرة العقل الخالص، أو العقل الناطبع مسألة الله، وأثبت وجود الله أو العقل النظري، على إبداء الرأي في أمور تتجاوز تجربتنا ومنها بالطبع مسألة الله، وأثبت وجود الله معتمدا على العقل العملي الذي لا يستطيع أن يمارس دوره إلا بافتراض حرية الإرادة وخلود الروح ووجود الله.

وهذا الحل يطرح مشكلتين. أولا، أننا ما زلنا إزاء إيمان أو اعتقاد، لا إزاء معرفة. أي أن العلاقة المركزية للإنسان – علاقته بالله – تقوم لا على حقيقة معرفية بل على مجرد صلة بمفهوم ذهني يطرح كضرورة أخلاقية منطقية، وعلى استحالة معرفية (لاستحالة معرفة ما يتجاوز نطاق التجربة)، وعلى تسليم باستنتاج مستمد من مجال آخر تماما هو مجال الأخلاق. وثانيا، حتى لو سلمت لكانط بتلك النتيجة، فسيُطرح ذلك على الفور تساؤلا عن الإيمان بماذا تحديدا؟ حتى لو آمنت بحرية الإرادة وخلود الروح ووجود الله، فبأي دين أؤمن؟ ويُظهر هذا السؤال البديهي أن مثل هذه القضايا لا تحل باستنتاجات غير مباشرة مستمدة من مجال آخر تماما هو مجال الأخلاق. وهكذا نقفز دفعة واحدة خارج نطاق المنطق مباشرة مستمدة من مجال آخر تماما هو مجال الأخلاق. وهكذا نقفز دفعة واحدة خارج نطاق المنطق وهكذا نصبح إزاء اعتقاد لا سبيل إلى التيقن منه على أساس جدارته هو ذاته. إذن عدنا إلى "تفزة الإيمان" مرة أخرى.

أما من وجهة نظر تجربة الوجود فإن العلاقة بالمطلق، أو الله، أمر يتعلق بالمعرفة المباشرة لا بالاعتقاد. وأقصد بالمعرفة المباشرة المعرفة بواقع ملموس لا بفكرة ذهنية. نعم إن الله، كما يقول كانط عن حق، ليس موضوعا للتجربة الحسية. نعم إن الله، كما يقول كانط عن حق، يمكننا أن نفكر فيه لكن لا يمكننا أن نعرفه كموضوع حسي. ولكن الله هو موضوع تجربتنا الوجودية، وهي تجربة لا نعرف فيها الله كموضوع خارجي بل كأعمق نقطة في وجودنا. نعرفه باعتباره "الشيء في ذاته الوحيد" الذي يشكل جوهرنا وجوهر كل ما نراه. وعليه، فبرغم أنه ليس شيئا ظاهريا لتجربة حسية فإننا نعرفه في تجربتنا المباشرة للوجود.

أما بالنسبة لمسألة بأي دين نؤمن؟ فالجواب هو أن من يعرف لا يحتاج للاعتقاد. أن من يعرف سيرى في كل شيء إشارة إلى المطلق الواحد. وأن من يعرف سيميز داخل كل دين بين ما يشير إلى المطلق الواحد وبين ما تراكم من رؤى ثنائية وليدة احتياجات إلى الاعتقاد. وأن من يعرف سيرى في كل تلك الإشارات التي تنطق بألسنة متعددة مظهرا للتنوع الذي يتجلى به الواحد. وأن من يعرف سيميز بين الوصف والموصوف. سيميز، كما يقولون، بين القمر والسبابة التي تشير إلى القمر.

وبعض من يعرفون قد يرون أن بعض الإشارات تترك في أعماقهم صدى أكثر وقعا فيرتبطون بها ارتباطا أوثق. وبعض من يعرفون قد يختارون، إن شاءوا، أن يرتبطوا ببعض الدعاوى الاعتقادية. لكن ذلك لن يمنعهم من رؤية الوحدة الواحدة المتجلية في تنوع ثري.

المشكلة الثانية مع كانط تتعلق بالركيزة التي أرسى عليها إيمانه بالله، وهي العقل العملي. فالعقل العملي لا يمكن تصور أن يمارس دوره إلا مفترضا وجود الله وحرية الإرادة وخلود الروح. لكن هذه المقومات الضمنية للسلوك الأخلاقي، أي التي لا يقوم أي سلوك أخلاقي إلا بافتراضها، التي حتى وإن لم يكن بوسعنا إثباتما إلا إنه "يجب" علينا أن "نؤمن" بما - كما يقول كانط - وإلا لم يكن هناك سبيل لأي

سلوك أخلاقي، هذه المقومات الضمنية تعني إذن أن هذا السلوك الأخلاقي الموصى به، حتى لو كان شيئا جليلا وهاما في انتظار ما هو أفضل، يقوم على فكرة أن السلوك له مردود مصلحي أو نفعي ما. فالفكرة الضمنية هي: لو لم تكن هناك حرية إرادة فكيف أكون مسؤولا عن أعمالي؟ وإن لم يكن الله موجودا فمن الذي سيحاسبني على أعمالي؟ ولو لم يكن هناك خلود للروح فكيف سيتم الجزاء؟ فالأمر قائم على الثواب والعقاب في نهاية المطاف. وهذا الأساس النفعي للسلوك "الأخلاقي"، حتى وإن لم يكن يقوم على منفعة مباشرة، يقوض كل معنى حقيقي للأخلاق التي هي تصرف تلقائي بدافع من تصور وحدة الماهية مع الآخرين بل مع الوجود كله.

إن أخلاق العقل العملي ليست أخلاقا حقيقية. فهي تقوم على قانون أخلاقي يقول مثلا: "اسلك في الحياة بالطريقة التي تود لها أن تصير قانونا عاما" أو "إفعل ما تحب أن يفعله الآخرون لك أو للعالم بشكل عام". ولن ندخل هنا في نقاش "فني" عن طبيعة "ما تحب" أن يفعله الآخرون وعما إذا كان ما تحبه يعد معيارا موضوعيا للخير. لكننا نوجه الانتباه فحسب إلى أن هذا القانون الأخلاقي يفترض دوما مردودا نفعيا للسلوك، وذلك ليس بالتأكيد هو منطق التصرف الوحيد. فالسلوك الأخلاقي حقا هو سلاسة سلوكية تلقائية تنبع من إدراكك لوحدة جوهرك مع الوجود. فالأخلاق الحقة لا تنبع من تأكيد الأنا بل تبدأ من نسيان الأنا.

والنتيجة التي يمكن أن ننتهي إليها في هذه النقطة هي أنك لا تستطيع أن تعرف الله بعين الحس، كما قال التجريبيون. ولا تستطيع أن تعرفه بعين العقل الخالص، كما بين كانط. بل ولا تستطيع حتى أن تعرف بعين العقل العملي، كما تفند ذلك تجربة الوجود. فالوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تعرف بها الله هي عين الوجود الواعي، أو عين الحضور.

وثالث المشكلات مع كانط تتعلق بفكرة علاقة الفرد بالكون. فلو كانت هذه العلاقة لا تقوم إلا مع الأشياء كما تظهر لنا مع امتناع الشيء في ذاته على المعرفة، لأصبحنا نحيا في عالم غريب عنا غربة وجودية لا سبيل إلى تخطيها. وأدى هذا الاغتراب، كما رأينا، إلى ردي فعل مصطنعين: الرومانسية ثم الوجودية.

كانت الرومانسية رد فعل على هيمنة العقل. دعنا نقول إنها كانت رد فعل على رؤية طرحها عن الواقع عقل مغترب عن المطلق. رؤية حتمية ميكانيكية لا تترك مجالا للحرية ولا للمعنى أو الشعور. وكانت رد فعل على شكلية دين لم يعد بوسعه منح اليقين. لكن عداءها لرؤية العقل هذه انتهى بما لا إلى تجاوز هذا العقل المادي، بل إلى الارتداد في أحيان كثيرة إلى رؤى ما قبل عقلانية.

وتجربة الوجود - أي الفرضية التي نقول إنما أفضل قدرة على حل المشكلات المعرفية للإنسان - تحل المشكلة التي طرحتها الرومانسية. فتجربة الوجود تقول لك إنك الكون كله مهما ترامت أطرافه في المكان أو الزمان. نعم، إن النظام الشمسي جزء شديد الضآلة في مجرة عملاقة تحتوي على مليارات أخرى من النجوم كل منها مماثل للشمس. ونعم، إن الكون الذي يمكن مراقبته يحتوي على مئات المليارات من المجرات الأخرى كل منها تماثل درب التبانة. ونعم، إن المسافات تقاس بسنوات ضوئية والمسافات بين مجموعات المجرات تحسب بمئات الملايين من السنوات الضوئية. ونعم، إن الكون نفسه نشأ من انفجار عظيم حدث منذ نحو خمسة عشر مليار سنة. لكنك - مع كل هذا - في وحدة مع الكون لأن كل الكون ما هو، بمعنى ما، إلا جسد الوعي. وأنت، من حيث جوهرك، هو المطلق كما تعرفه في أعمق نقطة في وجودك فلا تحتاج لأن تعتقد فيه، لأنك أنت هو. وليس هناك داع من ثم لأي انتقاص من شأن العقل لأنه هو الذي يقود الرومانسي إلى التحقق من وحدته الحقيقية مع الوجود، لا إلى التماس تلك الوحدة من خلال مفهوم لاعقلاني مصطنع عن التوحد بروح العالم. وليس هناك داع من ثم إلى

تمجيد الشعور، وسيلة الرومانسي لتحقيق تلك الوحدة، لأن الرومانسي سيدرك أنه الحقيقة الباطنة لكل ما يظهر لوعيه من أشياء. ولن يكون هناك داع من ثم إلى وضع العقل في مواجهة الشعور، بل سيتحقق تكامل تلقائي بينهما فيعزز كل منهما الآخر.

وبحل مشكلة الاغتراب، تحل أيضا المشكلة الجوهرية للفلسفة الوجودية، بكل ما اقترن بها من تصورات عن افتقاد المعنى والعبث والقلق والملل والشك في كون لاشخصي يواجهه الإنسان وحيدا. فبعد إخفاق النصوص الكتابية في توفير يقين يُطمئن إليه، وغياب أي حجج فلسفية مقنعة على وجود الله، أصبح أمام المفكر الوجودي إما أن يلجأ إلى "قفزة الإيمان" دون أي سند معرفي أو أن يعطي هو المعنى لحياته بالتحايل على اليأس.

ومفهوم الحرية الحقيقية لا يتحقق إلا بالتحرر من وهم الأنا المنفصلة القائمة إزاء العالم. سارتر قال: حكم على الإنسان بأن يكون حرا. نعم. لكنه لن يكون حرا ما دام يفهم أن الحرية هي أن يفعل ما يشاء، هي مجرد حرية الاختيار. إنه لن يكون حرا إلا بقدر تحرره من وهم أن أناه الفردية هي ذاته الحقيقية القائمة إزاء العالم. فذاته الحقيقية هي الوعي الذي تظهر فيه أناه الفردية هذه. هذه الأنا الفردية ليست طبيعته الحقيقية بل هي مجرد تجل لها. الأنا الفردية هي جزء من العالم الموضوعي القائم إزاء الوعي النهائي. لكن أنت هنا لست إزاء واقعين، الوعي من جهة والمادة من جهة أخرى. بل إزاء واقع واحد هو الوعي يتجلى على هيئة ظاهر يعبر عن أنماط معرفته لنفسه. هل يقضي هذا على حرية الإرادة؟ نعم. إذا كنت تقصد الأنا الفردية لأنما ليست سوى كيان موهوم. أما أنت من حيث إن المطلق هو طبيعتك الحقيقية فأنت حر حرية مطلقة. في هذه الحرية لا يوجد نقصان يسعى إلى تعويض أناوي في رغبة أو وهم. ولا يوجد نقصان يتجلى كاغتراب يسعى إلى اكتمال بتوحد رمزي مع الطبيعة، أو كاغتراب يفتقد المعنى ولا يوجد نقصان عليه. ما معنى فعلك عندئذ؟ هو تعبير عن

الحكمة والحب. وكما أشار أحد الحكماء، فإن الحكمة تقول لك أنك لاشيء، والحب يقول لك أنك كل شيء.

ولا مجال للجوء إلى الاصطناع - كما فعلت الوجودية - في إسقاط معنى ذاتي على كون لا معنى له، اصطناع لأن المسألة ستكون اختيارا ذاتيا صدفويا شبه عشوائي. هل ذلك هو ما دعا الوجوديين إلى التركيز على الصدق والإصالة؟ فهل كان ذلك لإخفاء الاصطناع (حتى وإن كان وليد يأس لا تملك إلا أن تتعاطف معه) المتمثل في إسقاط معنى ذاتي على عالم لا معنى له؟ هل كان هذا تسليما بأن من الأفضل لك أن تعيش الحياة كتجربة إيجابية بما تسقطه عليها أنت من دلالات إيجابية، بدلا من أن تعيشها كتجربة سلبية إن اكتفيت بما لها من معنى أو من اللامعنى. هل هذا هو المعنى الأعمق لكلمة سارتر "حكم على الإنسان بأن يكون حرا"، حيث يكون للحرية هنا طعم مر لأنه غير أصيل لأنه طعم الاصطناع. وهل هذا هو ما جعل كامو يقول: "إن المشكلة الفلسفية الوحيدة الحقيقية هي الانتحار"، برغم أن الانتحار كان موقفا لا يؤيده، لكنه يظل يطل، برأسه، على الأرجح، تعبيرا عن اليأس من الحياة في كون عبثى.

ونصل الآن إلى مشكلة كانط الأخيرة، تلك المتعلقة بالعلم. وأقصد بها أن مقولات الذهن هي التي تنظم تجربتنا للواقع، ومن أمثلة هذه المقولات الزمان والمكان والسببية. وفلسفة كانط تنطوي، كما تذكر، على ثنائية صريحة بين الذهن والعالم. ثنائية يُعَمِّق منها امتناع الأشياء في ذاتما على المعرفة. هذه الثنائية يغيب عنها أن الذهن هو الأداة التي أراد بها الوعي أن يدرك تجليه في الظاهر، وأن الحواس هي الأداة التي أراد بما أن يختبر الظاهر حسيا، وأن الانفعالات البدنية هي الأداة التي أراد أن يختبر بها العالم شعوريا. أنت هنا إزاء أنماط معرفة الوعي لذاته. ومن ثم فإن كانط قد أصاب جزئيا عندما قال إن الذهن يضفي مقولاته على التجربة - مما يسمح بإمكانية العلم - لكنه أخطأ من زاويتين أولا عندما أغفل أن جوهر

الذهن هو جوهر الواقع الذي يدركه. ثم عندما أغفل ثانيا أن تلك المقولات الذهنية نسبية لا مطلقة (٣٤)، لأنها تخضع هي ذاتها لتطور المعرفة ثم لأنها تخضع لبنى شعورية ولاشعورية شتى، فردية وجماعية، فالجهاز الإدراكي ينتمي هو ذاته إلى الواقع الظاهري.

• • •

وينقلنا هذا إلى محاولات المثالية الألمانية لتجاوز ثنائية كانط، وما اقتضه من التوفيق بين الضرورة والحرية.

دعنا نشير هنا إلى أن مسألة التوفيق بين الضرورة ولحرية لا تصبح مسألة مؤرقة إلا من منظور أي فلسفة ثنائية. مما يبين أن فلسفتي فيخته وشلينج كانتا، بصرف النظر عن أي مفاهيم مجردة عن مطلق يوحد بين الذات والعالم، فلسفتين ثنائيتين عندما انتقلتا إلى التعامل الملموس مع قضايا الحرية. وقضية الحرية

(٤٤) مقولتا كانط القبليتان المتعلقتان بالزمان والمكان ترتبطان بالهندسة الإقليدية وفيزياء نيوتن، وتُطرحان على أنحما شرطان ضروريان وثابتان لكل التجارب وعلى أنحما صالحتان على الدوام. لكن عند تطبيق الهندسة اللاإقليدية أو فيزياء أينشتاين تفقد هاتان المقولتان طابعهما شبه المطلق هذا. وقد ظهرت عدة بحوث تستبقي مقولات كانط لأهميتها المعرفية مع إضفاء طابع نسبي عليها (انظر مثلا، Michael (نظر مثلا، وقد ظهرت عدة بحوث تستبقي مقولات كانط لأهميتها المعرفية مع إضفاء طابع نسبي عليها (انظر مثلا، Friedman, Einstein, Kant and the Relativized a prion, The Western Ontario Series in Philosophy of Science, Vol. 74, ما من وجهة نظر تجربة الوجود، وهو الأمر الذي يعنينا هنا في المقام الأول، فإن الزمان والمكان ليست لهما صفة مطهرين نسبين – حتى وإن كانا قبليين – لتجربة الواقع، بل تدعو على العكس إلى ضرورة الرؤية عبرهما، كي نلمح الزمان السرمدي، وهو الزمان المغرين النسبي المفهومنا عن الزمان والمكان بخضع للتراكم المعرفي الناشئ عن العلم شأنه في ذلك شأن كل مظهر نسبي. أما جوهر الزمان والمكان وجوهر كل شيء ظاهري آخر، أي الشيء في ذاته – أو الوعي – فهو وحده المطلق المستعصي على المعرفة، لأنه ليس موضوعا للتجربة الحسية. ويصدق الشيء نفسه على "السبيية". فمن وجهة نظر تجربة الوجود، الماكان الزمان السرمدي هو الزمن الحقيقي الوحيد، فإن الوعي ينتج الواقع بشكل متجدد في كل لحظة. وبالتالي، فإن ما يبدو لنا كسبب ليس موجودا في الواقع الظاهري، بل هو ناتج عن الربط الذهني بين وقائع ظاهرية. السببية ليست خاصية مطلقة يتصف بما الواقع، بل هي مجرد وصف للعلاقات بين الأشياء كما تظهر لنا.

والضرورة لا تصبح مشكلة إلا إذا تصورتَ إن هناك، في نهاية المطاف، مبدأين للوجود وللمشيئة: الله والإنسان.

لكن المثالية الألمانية قد عادت، على يدي فيخته وشلينج، إلى ميتافيزيقا ما قبل كانط، أي إلى تقرير حقائق ميتافيزيقية لا تستطيع أن تنسبها إلى أي تجربة فعلية. فأنت هنا إزاء تخريجات ذهنية قد يكون فيها ملمح لامع هنا أو حقيقة جزئية هناك، لكنها لا تزودك، في ضوء الشروط التي باتت مطلوبة لتأسيس كل معرفة صحيحة، بأي وسيلة تتيح لك التأكد من صحة تلك التخريجات أو لتقييمها أو حتى لتأصيلها إزاء معيار تجريبي أو موضوعي ما. ومن ثم فإن الحلول التي طرحاها كانت أقرب إلى الحلول الذهنية للإشكال الذي أثارته ثنائية كانط، ولكنها ظلت قاصرة عن حل ذلك الإشكال.

ولم ينجح كل ما استحدثته من مفاهيم موغلة في التجريد عن المطلق في تجاوز هذه الثنائية التي ظلت تشير بشكل مؤرق إلى وجود واقعين منفصلين وإلى وجود مشيئتين منفصلتين. في حين أن تجربة الوجود تدلنا على أن هناك واقعا واحدا وجوهرا واحدا. هو "يتبدى" فقط كشيء آخر غير ذاته. وهناك بالتالي مصدر واحد للمشيئة.

فأي حل يُطرح لهذه الثنائية لا يرى بشكل واضح ملموس أن "أنا" الإنسان الفردي الواقعي ليست هي التي تواجه الواقع الموضوعي، بل هي جزء من هذا الواقع الذي تعد ذاته النهائية هي الوعي المدرك لتلك الأنا، لا يعد حلا عمليا. إذ يجب التأكيد هنا على أنك لست هنا إزاء واقعين مختلفين اختلافا جوهريا. بل إزاء جوهر واحد يُعرف بوصفه الحقيقة النهائية المدركة ويتجلى بوصفه الواقع الظاهري المدرك. والحقيقة، أن هذا هو الاختبار الذي لم تنجح المثالية الألمانية في تخطيه. فالمسألة الجوهرية هي العلاقة بين المطلق، أو الروح أو الفكرة أو الله، وبين "الأنا" أو الذات الفردية. هذا هو بين القصيد.

وإذا جئنا إلى هيجل وجدنا أن الطبيعة هنا تدرك ذاتما في الوعي البشري، النسبي تماما -الدولة، الفلسفة، إلى - لا أن الوعي البشري يدرك طبيعته كمطلق لا يحده أي حد نسبي. ووجدنا أن الإنسان لا يُعَرَّف لديه وجوديا أساسا ثم اجتماعيا في المقام الثاني - وذلك بحكم طبائع الأمور لا بحكم أي اختيار تعسفي - بل هو يعرف نفسه اجتماعيا فقط. وهذا هو المأخذ الحقيقي والجوهري على فلسفة هيجل من زاوية المنظور الذي نعني به هنا: أنما افتقدت الشيء الأساسي. فالحرية لا تتجلى فقط في غاية التاريخ، بل هي متاحة في كل لحظة على صعيد تجربة هي متاحة في كل لحظة على صعيد تجربة الوجود، لا رهنا بتطور تاريخي. الحرية لا تتجلى في غاية التاريخ. غاية يستنتجها الفيلسوف بفكره ثم يحاول أن يسقطها على تفسيره للحاضر (هيجل) أو رؤيته للمستقبل (ماركس). وهذه النظرة التاريخية فقط لفكرة الحرية تنزع عنها صفتها الوجودية الأصيلة. فالحرية ليست مجرد مفهوم تاريخي بل هي أساسا مفهوم وجودي.

لقد طرح هيجل فلسفته كأمر مفروغ منه تأخذه أو ترفضه كأنه تقريبا مسألة اعتقادية لا سبيل إلى إثباتها. ولذا كان التحول من الهيجلية إلى الماركسية سهلا بدرجة لا تصدق. فما أن جاء فويرباخ وطرح تصورا ماديا بديلا لفكرة هيجل المطلقة الموغلة في التجريد حتى بدا تصوره أكثر منطقية ومعقولية.

وما أن نصل إلى ماركس حتى نجد أنفسنا إزاء نفس التصور الهيجلي للإنسان من حيث الجوهر. فالإنسان هنا هو أيضا كائن اجتماعي تاريخي أساسا.

غير أن الأمر لم يتوقف، مع الماركسية، على مجرد التوصيف النظري لماهية الإنسان. ولا شك أنك تتذكر عبارة ماركس الشهيرة التي تقول: "لقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم، في حين أن الأمر الهام هو تغييره". وهكذا انطلق الفلاسفة يغيرون العالم، دون الالتفات إلى أنهم يحملون في وعيهم ذات القالب القديم الذي يشكل كل ما يصب فيه على صورته، مما جعل ما حققوه من تغيير مجرد مظهر

جديد تجلى به نمط الأداء القديم ذاته. فالعالم الجديد الذي أقاموه لم يكن إلا صورة أخرى من العالم القديم. صورة جديدة ربما، ولكن عينك ستتبين فيها، بمجرد نظرة عابرة، جوهر العالم القديم ذاته. إذ كيف ستغير العالم بدون أن تغير نفسك؟

وما الحاجة إلى أن تغير نفسك وماركس يقول: "ليس وعي الإنسان هو ما يحدد وجوده، بل إن وجوده الاجتماعي" الاجتماعي هو ما يحدد وعيه". وهكذا يكفي أن تدرك كيف ينعكس وجودك "الاجتماعي" في فهمك للعالم. أما وجودك ذاته كإنسان في مواجهة الكون، أما وجودك ذاته الذي تدرك من خلاله كل شيء آخر، فلا محل له في هذا التصور. فأنت مجرد "أنا" اجتماعية كل ما تستطيع أن تفعله هي أن تعى رسالتها الاجتماعية.

إن كل الدعاوى التي تتوخى تحقيق تحول جذري عميق وحقيقي ستظل طوباوية إن هي لم تزود الإنسان بأساس تحويلي راسخ ومجرب لتغيير نمط تشغيله أو نمط أدائه، نمط تأكيد الأنا، إن لم تجعله يرى عبر الوهم الذي تخلقه "المقولة القبلية الأساسية"، الأنا، ذلك الشيء المعتبر ذاتا. فلو بقيت رسالة هذه الدعاوى تعتمد على مُثُل فكرية أو قيم أخلاقية أو أفكار دينية، دون تغيير نمط الأداء القاعدي هذا، ستظل تكرر ما حدث دوما بأشكال جديدة. ولن يكون كل ذلك سوى وعد بإحباط قادم.

إن مملكة الحرية ليست قائمة، كما قال ماركس، في مستقبل بعيد ستحل فيه محل مملكة الضرورة، ويصبح عندها الإنسان "سيد بيئته الاجتماعية". إن مملكة الحرية الحقيقية هي القائمة في وعي الإنسان لا في وقعه الاجتماعي (دون أن يعني هذا على الإطلاق عدم الاهتمام بواقعه الاجتماعي). ألا يذكرنا ذلك بما قاله المسيح؟ أقول المسيح لا الكنيسة. لأن الكنيسة ترى أن مملكة الحرية، أو مملكة الله، لا تقوم إلا في السماء. إن مملكة الحرية هي القائمة في وعي الإنسان بعد تخلصه من وهم الأنا الفردية كمصدر للهوية (المقولة القبلية الأساسية)، فتكون عندئذ ذاته الحقيقية الوحيدة – الوعي المطلق – هي مملكة الله،

بالمعنى الحرفي للكلمة. ومملكة الحرية هي الآن لا في المستقبل، قريبا كان أو بعيدا. فمملكة الحرية لا تعيش في الزمن. وعندما يحيا الإنسان في مملكة الحرية يصنع حرية حقيقية من اللحظة الأولى. فلا فرق نوعياً هنا بين الخطوة الأولى والخطوة الأخيرة. وتلك الحرية هي التغيير الحقيقي الوحيد. وإدراك ذلك هو الثورة الحقيقية الوحيدة.

• • •

لقد قلنا، كما تذكر، إن الحداثة كانت تعني تمايز العلم عن الدين عن الضمير الفردي، أي كانت تعني سعي كل مجال من المجالات الثلاثة إلى الاستقلال بنفسه عن تدخل المجالين الآخرين.

لقد تمايز العلم عن الدين، أي عن الاعتقاد، وكان هذا أمرا إيجابيا. واقترنت بذلك إنجازات كبرى تنتسب إلى الحداثة، مثل حرية التفكير والاعتقاد والتعبير.

لكن لئن كان الفكر قد تمايز عن المطلق الاعتقادي فإنه، في خضم هذا، تمايز أيضا عن المطلق العياني الذي يستدل عليه بتجربة الوجود ذاتما، وكان هذا أمرا سلبيا. وهكذا انتهى العلم والفلسفة، أو الفكر بوجه عام، إلى نظرة مادية خالصة للواقع. واقترنت بذلك آفات كبرى تنتسب إلى الحداثة، مثل سيادة التفسيرات المادية الاختزالية التي أفضت إلى تسطح العالم وفقدانه لسحره، ثم إلى هيمنة مجال العلم، في نماية المطاف، على كل مجال داخلي، وذلك بتجريده من أي وجود واقعي على الإطلاق. فمن وجهة النظر المادية هذه لا يوجد واقع إلا ما يكشفه العلم، ولا حقيقة إلا ما ينتجها العلم. وهكذا تم اختزال الأنا، الفردية والجماعية، إلى عمليات موضوعية خارجية تجريبية. أما ما لا يمكن رؤيته بالحواس وزوائدها من ميكروسكوبات وتليسكوبات، فقد وصف بأنه ظواهر ثانوية مشتقة من وقائع مادية، أو بأنه ظواهر همية تماما.

ومثلما تمايز العلم عن الاعتقاد، تمايز الضمير بدوره عن الاعتقاد. وكان ذلك أمرا إيجابيا له انعكاساته على كل من المستوى الفردي والجماعي. فعلى المستوى الفردي اكتسبت الأنا الفردية حريتها في مجالي الأخلاق والإبداع، وانتزعت أيضا حرية الفكر والاعتقاد والتعبير. أما على المستوى الجماعي فقد اقترنت بذلك إنجازات كبرى تنتسب إلى الحداثة مثل تمجيد قيم الحرية والمساواة والعدالة، وتأسيس الديمقراطيات التمثيلية؛ وسيادة القانون؛ وحقوق الإنسان؛ وإلغاء الرق؛ وتحرير المرأة؛ وانتزاع الحريات السياسية والمدنية. ولكن لعن كان الضمير قد تمايز عن المطلق الاعتقادي وانعكاساته على الهوية والأخلاق والإبداع فإنه، في خضم هذا، تمايز أيضا عن المطلق العياني وانعكاساته على هذه الجوانب، وكان ذلك أمرا سلبيا. وهكذا انتهى مجال الضمير الفردي إلى استبقاء الأنا، الفردية والجماعية، كمصدر للهوية. واقترنت بذلك أفات كبرى تنتسب إلى الحداثة، كان منها على المستوى الفردي الاغتراب والنفعية والعدمية والتمجيد التعويضي للمتعة واللذة والاستهلاك، وكان منها على المستوى الجماعي كل مظاهر الأناوية الجماعية من

يمكننا أن نقول إذن أن هذا التمايز لم يستكمل، أو أنه ضل وجهته بعد أن قطع شوطا من الطريق، أو أن مقولاته الأساسية لم يكن بمقدورها أن تمضي به إلى أبعد من ذلك، ولعل ذلك هو التقييم الأصوب.

عنصرية واستعمار واستغلال واستبداد وشمولية.

كان للحداثة إذن إنجازاتها وإخفاقاتها. إنجازاتها المرتبطة بالجانب الإيجابي في التمايز؛ وإخفاقاتها المرتبطة بالجانب المنقوص من التمايز.

أدى، إذن، هذا التمايز المنقوص - الذي يناظر غياب المطلق العياني وتفشي المادية - إلى انتشار النفعية والعدمية والاغتراب والتمجيد التعويضي للمتعة، وهي ظواهر تتجلى على الصعيد الفردي في المقام الأول. كما أدى على الصعيد الجماعي إلى أن تنقلب أحيانا الديمقراطية إلى عنصرية والمساواة إلى استغلال والأخوة إلى استعمار.

ولهذه الظواهر كلها أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية شتى يجب أخذها في الاعتبار بالصورة الواجبة في أي رؤية تكاملية. لكن الزاوية التي نريد أن نركز عليها هنا هي ارتباط كل هذه الانقلابات ارتباطا متأصلا بنمط تأكيد الأنا عندما يمارس تأثيره على الصعيد الجماعي.

الأنا الفردية تكاد تكون، كما قلنا، مقولة أساسية قبلية تصوغ بجربة معظم الناس للواقع. وقد رأينا أن وظيفتها هي حجب هوية الإنسان الحقيقية - أي الوعي - وتخيل أنحا، ذلك الكيان الموهوم، هي مقر الهوية. يعني هذا من اللحظة الأولى إذن، من وجهة نظر تجربة الوجود، أن موضوعا يُنَصِّب نفسه "ذاتا". لكن هذا التنصيب الذاتي لن يغير من الأمر شيئا. إذ سنظل إزاء "موضوع"، أو شيء، "يتخيل" أنه هو "الذات". يصاحب هذا الوهم الأولي عدة نتائج تلقائية: فأنت هنا إزاء شيء قائم إزاء الكون بأسره، شيء زائل وضئيل، يعيش في الزمن الخطي المتتالي ولذا يصاحبه من اللحظة الأولى شعور متأصل بالنقصان الوجودي وافتقاد الأمان. ولما كان هذا الشعور مؤلما مؤرقا فقد انطلق معه، من ذات اللحظة الأولى، سعي تعويضي محموم لتسكين الألم والتماس الأمان، بتكرار كل ما له بالنسبة إلى الأنا الفردية من دلالات إيجابية وتجنب كل ما له بالنسبة إليها من دلالات سلبية. ولما كان هذا السعي يحدث في مواجهة الكون بأسره فإنه يكون سعيا صراعياً بين ما هو قائم وما هو منشود في كل لحظة. والزمن المتتالي هو بالنسبة للأنا الزمن الوحيد. ولما كان الزمن الحقيقي، الزمن السرمدي الذي لا يدخل والزمن أصلا، غائبا عنها تماما، فإن الأنا إذ تتخيل أنحا تعيش في الماضي أو المستقبل إنما تعيش في الماضي عالم من الأفكار والدلالات. هذا هو فأكيد الأنا، نمط أداء معظم الناس.

وجهة نظر هذه الأنا للعالم هي إذن متحيزة لاختياراتها الصدفوية والانتقائية من اللحظة الأولى. فماذا سيكون شكل الاجتماع البشري لأناوات من هذا النوع؟ سيكون ببساطة هو الارتباط بدوائر متباينة الاتساع تكفل تحقيق الأنا لتحيزاتها التي أضفت عليها، بدافع من مصلحتها، دلالات إيجابية، والنفور من كل ما أضفت عليه دلالات سلبية. وهكذا تتشكل دوائر ارتباطاتها الرمزية الانتقائية من أسرية وعنصرية وجنسانية وطبقية وقومية. ويصبح ارتباطها بها حميما وحيويا. وتأخذ الأنا تحيا في عالم من الدلالات الرمزية التي تدور حول تأكيدها لنفسها. هذا هو سبب تحول الديمقراطية أحيانا إلى عنصرية بحاه "الآخر". فالديمقراطية تُعَرِّفك، نعم، على إرادات الناس، لكنها لن تمضي إلى ما هو أبعد عما تنشده هذه الإرادات. فإن كانت الأنا الفردية تنظر دوما إلى العالم من منظورها الذاتي المصلحي الذي يمجد رؤيتها الخاصة على ما عداها، فإنحا لن تفعل على المستوى الجماعي إلا ذلك نفسه.

• • •

هذه التذكرة بنمط تأكيد الأنا، التي أرجو ألا تكون قد طالت، هي في تصوري مدخل مناسب يمكن أن يسهل تناولنا لما بعد الحداثة ". لأن فكر ما بعد الحداثة قام أساسا على محاولة تعقب وتفكيك هذه الأشكال المتعددة، الفردية والجماعية، لتحيزات الأنا الصدفوية والانتقائية. لكن ما بعد الحداثة لم تر إلا أن هذا السعي للهيمنة هو وليد أوضاع طبقية أو عنصرية أو جنسانية أو اقتصادية، دون أن تلمح أن وراء كل ذلك "نمط تأكيد الأنا" متجليا على كل هذه الأصعدة.

(*) يمكنك أن تطالع عرضا ممتعا لما بعد الحداثة - استعنت به في رسالتي هذه - في كتابي المفكر الأمريكي كن ويلبر (*) Brief History of Everything, Shambala Publications, Massachusettes, Second Edition, 2001) The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion, Random House, New York, شيء)، و 1999 (زواج الحس والروح: تحقيق التكامل بين العلم والدين)

وهكذا أخذ مفكر ما بعد الحداثة ينظر في رؤى هذه الأناوات عن العالم أو التاريخ أو "الآخر"، أيا كان هذا الآخر: شعبا أو حضارة أو جنسا أو دينا، ويكتشف أنها تنطوي على تحيزات تخفي سعيها للهيمنة، فأصبحت مهمته هي "تفكيك" تلك التحيزات.

ولنسق هنا مثلا توضيحيا شهيرا، هو نقد إدوارد سعيد (٢٥) للاستشراق الذي بين من خلاله كيف شوهت 'الرواية الكبرى' الغربية المجتمعات الشرقية. وأوضح فيه كيف رأي الإمبريالي نفسه ممثلا لرؤية عقلانية منظمة ومسالمة تحترم القانون، وكيف نظر إلى الشرقي على أنه يمثل كل ما هو عكس ذلك، وكيف كان الإمبريالي على ثقة من أن تصوره عن هذا 'الآخر'، وأن 'روايته الكبرى' عن الاستشراق، هما الأجدر بالسيادة.

ومع توالي هذا النوع من البحوث الكاشفة للتحيزات الكامنة في الرؤى الفكرية، التحيز مثلا للرجل على حساب المرأة أو للمنظور الأوروبي على حساب المنظورات العالمية الأخرى، بدا أن ثمة استنتاجا يفرض نفسه يقول: من المستحيل التوصل إلى حقيقة شاملة أو مطلقة، فالحقيقة هي دوما نسبية ومبنية على تحيزات تبطن نزوعا تسلطيا.

هكذا رأت ما بعد الحداثة طبائع الأمور. وهي كانت محقة هنا بقدر ما. بقدر وصفها لتأثير نمط تأكيد الأنا على الرؤى المعرفية. لكن الأمر الأهم الذي تغافلت عنه هو بطبيعة الحال أن نمط تأكيد الأنا ذاته، على تفشيه الكامل هذا، ليس إلا مقولة قبلية موهومة يرى الناس من خلالها الواقع. التحيزات الصدفوية الانتقائية النسبية لا تتعلق بحدود المعرفة أو بطبيعة الحقيقة، بل ترتبط بنمط تأكيد الأنا عندما يمارس تأثيره في المجال المعرفي.

⁽٣٥) إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣) كاتب ومفكر فلسطيني، كان أستاذا جامعيا للغة الإنجليزية والأدب المقارن بجامعة كولومبيا.

ونستطيع أن نميز هنا بين اتجاهين في ما بعد الحداثة. الأول، كان يرى في كشف تلك التحيزات، عن طريق التفسير ومراعاة المنظورات والسياقات المختلفة أو "التفكيك"، إسهاما معرفيا هاما. والثاني، وصل بأهمية "التفكيك" إلى نتيجة متطرفة تقول إن الحقيقة دوما نسبية وأن الحقيقة العامة مستحيلة وأن المعرفة ما هي إلا تفسير في نهاية المطاف. وهكذا بدلا من تحديد موقع المكون الموضوعي في كل معرفة وصلنا مع هذا التطرف إلى إنكار وجود أي مكون موضوعي على الإطلاق!

تنطوي ما بعد الحداثة إذن بدورها، شأنها في ذلك شأن الحداثة، على جانب إيجابي يتعلق بأهمية مراعاة السياقات والمنظورات في كل معرفة، وعلى جانب سلبي تطرف في هذه النتيجة فلم ير في المعرفة إلا مجرد "تركيب" يخفي نزعة للهيمنة، دون أي مكون موضوعي. فدعنا الآن نرى، عن كثب، كيف تخلق هذا التطور الفكري الهام.

بعد أن تمايزت مجالات العلم والدين والضمير وخرج مجالا العلم والضمير من سيطرة الدين، أخذت سطوة العلم، مع تقدم الحداثة، تتزايد شيئا فشيئا. إذ بدا أن كل شيء يمكن تفسيره، في نهاية المطاف، بقوانين طبيعية: فالبيولوجيا تفسر بالكيمياء والكيمياء تفسر بالفيزياء. وهكذا أصبح الإدراك نفسه مجرد ظاهرة فوقية من إنتاج المادة. وصار العلم مادية علمية وأصبحت هذه المادية العلمية هي وجهة النظر الرسمية للحداثة، فأعلنت أن الوجود هو مادة فقط. فالمادة، أو المادة/الطاقة، سواء في المخ المادي أو في نظم العمليات المادية، هي التي تفسر كل الواقع المادي، دون أن يتبقى منه شيء.

وأصبح ما يعتبر، في رأي العلم، واقعيا أو حقيقيا هو أي شيء يمكن وصفه بلغة تجريبية حسية. وكل هذه الأشياء يمكننا أن نراها بحواسنا أو بامتداداتها من ميكروسكوبات وتليسكوبات. الجزيئيات واقعية، والأجسام العضوية واقعية، والمخ واقعي، والكواكب واقعية، والمجرات واقعية، والنظم الإيكولوجية واقعية. لأنها كلها كيانات موضوعية تجريبية حسية خارجية. وأي شيء ينتمي إلى العالم الداخلي تفسره، في آخر

الأمر، تلك الوقائع الخارجية. ولكن لما كنت لا تستطيع أن ترى الحب والعدالة والأخلاق، فضلا عن الله، بعين الحس، أصبح كل ذلك من وجهة نظر المادية العلمية غير واقعي.

وأدى هذا الاختزال العلمي إلى محو كل المعاني القيمية من الوجود ذاته. لأن العالم الخارجي ليس سوى عالم الكم في حين أن العالم الداخلي هو عالم القيمة. الخارجي هو الامتداد والداخلي هو الغرض والمعنى. وعليه أصبح الواقع بلا طعم ولا لون ولا رائحة ولا قيمة ولا معنى، وأصبح الإنسان ذا بعد واحد، وأصبح العالم مسطحا.

وهكذا رأي مجال الضمير، الذي يناظر بوجه عام الأبعاد الجوانية للإنسان، أنه ليس له أي مكان في هذه الرؤية المادية الخالصة. وكان لا بد أن ينشأ رد فعل إزاء انزلاق الحداثة المؤسف هذا إلى "تسطيح العالم"، وإزاء تهميش العلم لأشكال المعرفة الأخرى. فأخذت الأصوات التي أغفلتها الحداثة تعلو داعية إلى تجنب هيمنة العقلانية الصورية هذه.

وفي خضم هذا التحول حدث تطوران بالغا الأهمية، أحدهما في مجال العلوم الطبيعية والآخر في مجال العلوم الإنسانية.

فكان هناك أولا التحول الدرامي الذي أحدثته فيزياء القرن العشرين في تصورنا للعالم. فقد تبين أن المذرات مكونة إلى حد كبير من فضاء فارغ، وأن المادة والطاقة تحل إحداهما محل الأخرى، وأن المكان الثلاثي الأبعاد والزمان الأحادي البعد قد أصبحا جانبين نسبيين من تتابع مكاني—زماني رباعي الأبعاد، وأن الزمان يتدفق بسرعات مختلفة، وأن الزمان يتباطأ بالقرب من الأشياء الثقيلة، وأنه يتوقف تماما في ظل ظروف معينة، وأن الكواكب تتحرك في مدارتها لا بسبب الجاذبية بل لأن المكان ذاته الذي تتحرك فيه منحن، وأن الظواهر دون الذرية تظهر كجسيمات وكأمواج على حد سواء، وأن موقع وعزم الجسيمات لا يمكن قياسهما بدقة في وقت واحد.

وهكذا قوض مبدأ "اللايقينية" النزعة الحتمية النيوتنية الصارمة. فالمعرفة العلمية لا يمكن أن تحدث دون أن تؤثر على طبيعة الشيء المراقب ذاته.

واتضح للعيان مدى ارتباط المعرفة العلمية بالبنى التفسيرية واتضح للعيان أيضا أن هذه البنى التفسيرية نسبية: نسبية بالنسبة للمراقب، ولافتراضاته النظرية، ولسياقه المادي، ولنموذجه المعرفي السائد، ولنظام معتقداته الثقافي المهيمن، ولسياقه الاجتماعي، ولاستعدادته النفسية، بل ولعملية المراقبة ذاتها.

أما التطور الثاني فقد حدث في مجال علم النفس. إذ بَيَّن علم النفس أن سلوك الإنسان وإدراكه تؤثر فيهما قوى لاشعورية لا يتسنى النفاذ إليها إلا بتحليل نفسي متعمق، وأن تجارب مرحلة الطفولة تسهم في تشكيل حياة الشخص الراشد. وأوضح الأهمية النفسية للأساطير والرموز، وتقصى تفسير الأحلام، وكشف آليات المقاومة والكبت والإسقاط. وهكذا تبين أن هناك، فيما وراء الذهن، مستودعا هائل الفعالية لقوى لاشعورية خفية.

كما أظهرت البحوث في مجال العلوم الإنسانية الأخرى أن كل تجربة بشرية توجهها إلى حد كبير مبادئ لاشعورية تتباين مع تباين الثقافات والعصور والطبقات واللغات والأشخاص. وهكذا بدا أنه لا مفر من الإقرار بأن الفكر البشري تحدده وتنظمه وتوجهه طائفة من العوامل المتداخلة مثل العادات، والتاريخ، والثقافة، والطبقة الاجتماعية، والبيولوجيا، واللغة، والخيال، والعاطفة، واللاشعور الشخصي، واللاشعور الجمعي.

لقد اختزلت الحداثة كل المعرفة الاستبطانية والتفسيرية إلى عالم مسطح براني وتجريبي بالمعنى الحسي. وحاولت أن تمحو غنى التفسير من رؤيتنا للعالم. فجاءت ما بعد الحداثة لإدراج التفسير في بنية المعرفة لتجنب تسطيح العالم. فأخذت ما بعد الحداثة تركز، بدءا من نيتشه حتى هيدجر ودريدا(٣٦)، على إبراز

_

⁽٣٦) جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) فيلسوف فرنسي.

أهمية التفسير. ولعل هذا يوضح قول دريدا الشهير "لا يوجد شيء خارج النص"، أي لا يوجد شيء خارج التفسير!

كانت ما بعد الحداثة إذن رد فعل على السحق المادي للداخل، على سحق الضمير الفردي والأنا تحت وطأة التفسير المادي. فانتفضت الأنا لتقول: كل شيء ما هو إلا تفسير. وكانت ما بعد الحداثة تعبر أساسا عن تمرد مجال الضمير، أو الأنا، على الرؤية الاختزالية للعلم.

وتتشاطر معظم مناهج ما بعد الحداثة ثلاثة افتراضات أساسية هامة هي: أولا، أن الواقع ليس "مُعْطَى"، لكنه من بعض الجوانب الهامة تركيب وبناء وتفسير. وأطلقت ما بعد الحداثة على الاعتقاد بأن الواقع معطى، أي على الاعتقاد بأن فكرتنا عنه هي انعكاس حقيقي بسيط وبديهي لطبيعته، اسم "خرافة المعطى"، فالواقع هو إذن تركيب وبناء. وثانيا، أن المعنى يعتمد على السياق، والسياقات لا نهاية لها، فالواقع إذن سياقي. وثالثا، أن المعرفة يجب بالتالي ألا تُفضِّل أو تحبذ بلا موجب أي منظور بعينه، فالواقع إذن لامنظوري، أي يجب ألا تسجنه داخل منظور بعينه بل يجب أن تراعي في تفسيره أكبر قدر من المنظورات.

كانت هذه اكتشافات هامة لكن الجناح المتطرف في حركة ما بعد الحداثة، نفخ فيها بشكل مغالى فيه. فلم يكتف بالتأكيد على أهمية التفسير وعلى أنه جانب هام من الواقع بل زعم أن الواقع ما هو إلا تفسير. وعلى غرار مادية الحداثة التي اختزلت الواقع إلى جوانبه الموضوعية البرانية، اختزلت ما بعد الحداثة المتطرفة الواقع كله إلى جوانبه الذاتية الجوانية. فجعلت الجانب التفسيري، الذي لا تُنكر أهميته، هو الجانب الوحيد. أي أن الاتجاه المتطرف في ما بعد الحداثة انتهى بنا إلى عالم مسطح من شكل آخر، وإلى إنكار العمق بشكل عام فرفض إجراء أي ترتيب ذي طابع جمالي أو قيمي. وانتقلنا من ضرورة

مراعاة جميع المنظورات إلى فكرة أنه لا يوجد أي منظور أفضل من غيره. وهذه بالطبع مغالطة منطقية لأنهم يعتقدون ضمنا أن منظورهم هذا أفضل من غيره.

وبذلك ضاعت الحقيقة الموضوعية في تفسيرات تعسفية للواقع والتاريخ، وهي تفسيرات تدعي ما بعد الحداثة أنما فُرضت فرضا عن طريق السلطة أو هيمنة أحد الجنسين أو السيطرة العرقية أو ما إلى ذلك من عوامل. وغاب عن تلك الاتجاهات ما بعد الحداثية أن كل حقيقة تملك، بالإضافة إلى المكون الموضوعي، مكونا تفسيريا، وهذا لا يلغي المكون الموضوعي بل يحدد موقعه فقط. أي أن الآفة الرئيسية لما بعد الحداثة كانت هي الانزلاق إلى إنكار أي نوع كان من الفروق الكيفية.

ولئن كانت ما بعد الحداثة قد ساهمت في إفساح المجال لمن لا صوت لهم ليقولوا كلمتهم بإعطاء المشروعية لمنظورهم، فإن عدم رؤية أي فروق كيفية، والإحجام عن ذلك قصدا، لأنه سيعبر عن هيمنة من نوع ما، جعل كل الأصوات تعلن عن منظوراتها الخاصة دون أن تُراعي قيم الآخرين، وأصبح كل حرا في الاتجاه الذي يمضي فيه، فمضى كل في اتجاه مختلف. ولم يؤد هذا إلى تحرير الأصوات المتعددة، بل أدى إلى انعزالها في عالم مفتت.

لم يكن مفكر ما بعد الحداثة وهو يكشف عن كل تلك التحيزات الخفية يفعل سوى إبانة تجليات لنمط تأكيد الأنا على المستوى الفردي أو الجماعي، غير منطلق في ذلك إلا من وجهة نظر أناوية أخرى، دون أن يلتفت إلى المقولة القبلية الأساسية، مقولة الأنا الفردية المنتحلة للهوية الذاتية.

فكل هذا الانتقاء والتحيز والرغبة في الهيمنة والتسلط ليس سوى مظاهر لتجلي نمط تأكيد الأنا عندما يمارس تأثيره على المستويين الفردي والجماعي. وهكذا نرى هنا جانبا إيجابيا في التمايز: تمايز رواية الأنا الجوانية عن رواية العلم أو الدين البرانية، أي تمايز رواية الأنا عن الروايات الجمعية الكبرى؛ وكذلك جانبا منقوصا في التمايز: فقد تمايزت الأنا عن المقولات القبلية النفسية والتاريخية والجنسانية والطبقية والقومية

ولكنها لم تتمايز عن المقولة القبلية الأساسية - مصدر هذا التحيز النسبي - المتخذة مقرا للهوية الحقيقية.

وهكذا نرى كيف ولدت الحداثة، ولادة مضنية، من رحم ما قبل الحداثة، ثم كيف تكرر الأمر نفسه مع ما بعد الحداثة.

• • •

كانت للحداثة، إذن، إيجابياتها التي ارتبطت بتمايز العلم والضمير عن الاعتقاد. وكانت لها سلبياتها التي ارتبطت بكون هذا التمايز عن المطلق الاعتقادي قد انطوى أيضا على التمايز عن المطلق العياني الذي تدل عليه تجربة الوجود.

كما كان لما بعد الحداثة إيجابياتها التي ارتبطت بتمايز المجال الباطني عن سطوة التسطيح المادي للعالم، وكان لها أيضا سلبياتها التي ارتبطت بعدم التمايز عن المقولة القبلية الأساسية القائمة على وجود أنا فردية متخذة مقرا للهوية بدلا من المطلق العياني، الوعى النهائي.

أي أن تمايز العلم عن الاعتقاد أدى لا إلى تمايز العقل عن المطلق الاعتقادي فحسب - وهو تطور الجابي - بل اقترن أيضا بانعزال العقل (أو تغافله) عن المطلق العياني - وهو تطور سلبي. وأدى ذلك إلى سيادة النزعة المادية النفعية، إلى تحول العالم إلى مادة استعمالية. ويعكس ذلك غياب الرؤية العرفانية (أي معرفة المطلق في التجربة الفردية المباشرة).

كما أن تمايز الضمير عن الاعتقاد أدى لا إلى تمايز الفرد عن المجموع فحسب - وهو تطور إيجابي - بل اقترن أيضا بانعزال الفرد (أو تغافله) عن وحدة الهوية الجوهرية التي تربطه بالمجموع - وهو تطور سلبي. وأدى ذلك إلى سيادة النزعة الفردية وتغليب المنفعة الأناوية، إلى تحول الآخر - الذي تتقلص حدوده

وتتسع حسب حاجة الأنا - إلى مادة انتفاعية. ويعكس ذلك غياب الرؤية الكلانية (أي وحدة هوية الكل).

مشكلة الحداثة وما بعد الحداثة - أي مشكلة الوعي الغربي السائد - تكمن إذن في غياب الرؤية العرفانية الكلانية.

وكان لا بد أن ينعكس ذلك على تأسيس المجتمع، وعلى حدود تحقق الفكرة الديمقراطية ذاتها. ومن ثم لم يكن بَحَسُّد قيم العدالة أو المساواة أو الإخاء أو الحرية يعبر عن مقدار الإيمان بالطابع الكلاني (أي الذي ينطبق على الكل كافة) لهذه القيم بقدر ما كان يعبر عن محصلة صراعات فئوية محتدمة (طبقية وعرقية وجنسانية وطائفية وقومية).

وهكذا أصبحت قيم كالحرية أو المساواة أو الإخاء، مثلا، لا قيما كلانية تنطبق على جميع البشر بحكم الوحدة الجوهرية لهوية الوجود، بل قيم تنطبق حصرا داخل دوائر ترسمها الانتماءات الأناوية المختلفة وعلاقات القوة بينها. ويتجلى ذلك مثلا في تبني الديمقراطية داخليا وتبني الهيمنة خارجيا، بتأييد من معظم مواطني تلك الديمقراطيات. بل إن الديمقراطية الداخلية نفسها تقوم ليس فقط على علاقات القوة بين أصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي والإعلامي والخاضعين له، وإنما تقوم أساسا على تراضي الجميع الضمني على أن تلك هي قواعد اللعبة الطبيعية التي يحرص الكل على الفوز فيها إن أتيحت الفرصة.

وفي مجتمع يؤسس نفسه على أساس أناوي (ذي مسحة عقلانية في حالة الغرب) لا تصبح هناك حاجة حتى لتبرير تحول العالم والآخر إلى مادة انتفاعية (٣٧). ولا يكون من الغريب عندئذ أن يؤخذ الخضوع لمنطق المنفعة الأناوية مأخذ الأمر المسلم به باعتباره من طبائع الأمور. ولا يكون من الغريب عندئذ أن

⁽٣٧) المجتمع الذي يؤسس نفسه على أساس أناوي ذي طابع اعتقادي يحول الاعتقاد، هو الآخر بدوره، إلى مادة انتفاعية.

تكون علاقات القوة هي ما يحكم ظهور أو تواري الاستغلال أو الاستعمار أو الاستبداد، في بيئة صراعية لا رحمة فيها.

وهناك مسألة أخرى لا تقل أهية وهي: تأسيس المجتمع من أجل أي هدف؟ ما الغاية من تأسيس المجتمع؟ ما هي العوامل العميقة التي يسعى هذا المجتمع إلى تحقيقها من خلال ما يتبناه من قيم؟ وتستوقف النظر هنا وحدة القيم بين المضطهد والمضطهد. فمن يقف في موقف المقاوم للاستغلال أو الاستعمار أو الاستبداد، لا يكون استظهاره، عادة، بقيم العدالة والمساواة والحرية رفضا لوقائع الاستغلال أو الاستعمار أو الاستبداد في حد ذاتما بمعناها المطلق، بل رفضا لها بقدر تعارضها مع أهدافه إن لم تكن علاقات القوة في مصلحته. ألا نرى أن المضطهد يشارك المضطهد نفس رؤيته الأساسية للعالم، لكنه ينظر إليها فقط من زاوية مختلفة تعكس عجزه عن تحقيق تلك الرؤية نفسها؟ وألا برى أن المضطهد يضطهد بدوره، عادة، من هو أضعف منه؟ وألا نرى أن حدود تجلي بنيته الأناوية لا يُعتبنها سوى المجال المتاح أمامها؟ وألا نرى أن تحول العالم والآخر لمادة انتفاعية لا يقف عند حدود طبقية أو قومية أو جنسانية أو طائفية أو حزبية إلا بقدر مواجهة مقاومة مضادة قائمة على نفس المبس؟ فهل نستطيع عندئذ أن نقول إن المضطهد يختلف جوهريا عمن يضطهده؟ ألا يشتركان كلاهما في تبني نفس القيمة النهائية الموجهة لهذا النوع من الاجتماع، وهي أن العالم والآخر مادة انتفاعية، في تبني نفس القيمة النهائية الموجهة لهذا النوع من الاجتماع، وهي أن العالم والآخر مادة انتفاعية، في المطاف.

لسنا بحاجة، فيما أرجو، لأن نؤكد أننا لا نتغافل عما ينطوي عليه العالم الواقعي من مظاهر الاختلال المتعددة بين الناس. لقد خطونا فقط خطوة إضافية لنرى كيف يؤدي إغفال الكلانية، لا بوصفها شعارا يرفع أو قيمة تعتنق بل بوصفها النتيجة التلقائية للتصرف في ضوء تجربة الوجود، إلى الوقوع في شراك نمط

تأكيد الأنا. ولا مناص عندئذ من أن يتجلى هذا النمط على كل الأصعدة حسب المعطيات المتاحة أمامه في الواقع.

كان تحرر العقل من الاعتقاد وتحرر الفرد من الهيمنة الاعتقادية للمجموع هما، إذن، المذاق الحلو في ثمرة الحداثة وما بعد الحداثة. أما المذاق المر في هذه الثمرة فكان انعزال العقل عن المطلق العياني التجريبي وانعزال الفرد عن وحدة هويته الجوهرية مع المجموع. المذاق المر في هذه الثمرة هو غياب الرؤية العرفانية.

إذا كنا قد بدأنا مناقشتنا للحداثة بالتساؤل عما تكون اللحظة التأسيسية لها، أهي محاكمة جاليليو التي ترمز للثورة العلمية أم صدور كتاب ديكارت مقال في المنهج الذي يرمز للثورة الفلسفية، فإننا نستطيع أن نتبين الآن أن كلتيهما كانت، بمعنى ما، لحظة شكلت ركيزة تأسيسية جوهرية لحداثة الغرب. فالثورة العلمية قد حققت تمايز العقل عن الاعتقاد، أي حققت للغرب تمايزه عن المطلق الاعتقادي. أما الثورة الفلسفية فلم تنجح في أن تكشف له المطلق العياني التجريبي، أن تكشف له طبيعة الحضور الواعي، فانتهى الأمر إلى سيادة الرؤية المادية للعالم. أي أنها قد استبدلت، في نماية المطاف، بالمطلق الاعتقادي مطلقا ماديا. التمايز عن المطلق الاعتقادي وعدم اكتشاف المطلق العياني، هذه هي حصيلة الثورتين العلمية والفلسفية للغرب، الحصيلة التي ما زالت تحكم مسيرته بوجه عام.

هذه هي باختصار قصة الغرب خلال الأعوام الثلاثمائة الأخيرة، من وجهة نظر تاريخ الفكر ومن وجهة نظر تجربة الوجود.

• • •

فأين هو الغرب الآن؟ وكيف ينظر إلى مشكلاته ويستشرف حلولها؟

ليس هناك، كما رأينا من العرض السابق، كتلة مصمتة اسمها الغرب هكذا تعميما. فداخل كل مجتمع تتعايش، أو تتجاور أو تتصارع، نظم قيمية مختلفة، وهذه يتباين وزنها من مجتمع لآخر. وإذا أخذنا، مثلا، المجتمع الأمريكي نموذجا لوجدنا، كما تشير بعض التقديرات (٢٨)، أن عدد من يؤمنون بالقيم التقليدية لما قبل الحداثة يبلغ نحو ٢٥ في المائة من السكان، وأن عدد من يؤمنون بقيم الحداثة يبلغ نحو ٤٠ في المائة من السكان، وأن عدد من يؤمنون بقيم ما بعد الحداثة يبلغ نحو ٢٠ في المائة من السكان. وينبغى ملاحظة أن نسبة من يؤمنون بنظم قيمية معينة لا يتناسب بالضرورة مع مقدار ما يمارسونه من نفوذ (٢٩٠)، فذلك أمر يتباين حسب مقدار الحيوية الذي تتمتع به كل واحدة من الفئات. ولن يخفى عليك بالطبع أن هذه التصنيفات تقريبية وإرشادية وأنها ليست جامدة أو ثابتة، بل قد تتغير بحسب ما قد تمر به المجتمعات المختلفة من تحولات فيميل مركز الثقل داخلها من فئة مؤثرة لصالح فئة أخرى. ويعني انتماء الفرد لفئة معينة أن قيمها هي التي تغلب على رؤيته للعالم دون أن ينفي ذلك بالضرورة إمكان استعارته بعض القيم، في بعض المجالات، من الفئات الأخرى.

لكن هل يوجد في الغرب، إلى جانب هذه الفئات التي وقفنا على قيمها الثقافية، أي اتحاهات فعالة أخرى تحاول أن تعالج مثالب الحداثة وما بعد الحداثة؟ أو تحاول - من وجهة نظر تجربة الوجود - أن تعالج الصدوع الناشئة عن هذين الأمرين الحاسمين: غياب المطلق المختبر على الصعيد الوجودي، وفهم

انظر مثلا كتاب المفكر الأمريكي المعاصر كِن ويلبر (١٩٤٩).... (١٩٤٩) Ken Wilber, A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics and Spirituality, Shambhala Publications, Boston, USA, 2002 (نظرية لكل شيء: رؤية تكاملية لمجال الأعمال التجارية والسياسة والروحانية، دار نشر شامبالا، بوسطن، الولايات المتحدة، ٢٠٠٢).

تشير التقديرات، فيما يخص سكان العالم ككل، إلى أن عدد من يؤمنون بالقيم التقليدية لما قبل الحداثة يبلغ نحو ٤٠ في المائة وأنهم يمارسون نحو ٣٠ في المائة من النفوذ؛ وأن عدد من يؤمنون بقيم الحداثة يبلغ نحو ٣٠ في المائة وأنهم يمارسون نحو ٥٠ في المائة من النفوذ؛ وأن عدد من يؤمنون بقيم ما بعد الحداثة يبلغ نحو ١٠ في المائة وأنهم يمارسون نحو ١٥ في المائة من النفوذ؛ وأن عدد من يؤمنون بالنهج الفكرية التالية لما بعد الحداثة يبلغ نحو ١ في المائة وأنهم يمارسون نحو ٥ في المائة من النفوذ (المصدر السابق).

العالم انطلاقا من المقولة الأساسية المتوهمة، أي من نمط تأكيد الأنا، وهما في الحقيقة مظهران لحقيقة واحدة هي عدم معرفتنا بطبيعتنا الحقيقية. حقيقة تتجلى مظاهرها في تفشي الرؤية المادية للعالم وفقدان المعنى والضياع والاكتئاب والوحدة والنفعية والتعلق بالمتع الزائلة تعويضا للنقصان الوجودي، وكذلك في هيمنة قيم الاستهلاك والاستغلال والسعي المحموم وراء أقصى ربح والسيطرة والحروب وتشكيل الرأي العام واختلاق الاحتياجات الوهمية وتجزؤ نظم المعرفة وتحيزها والإغراق في النسبية وتسطح العالم وفقدانه للعمق.

تضيف التقديرات التي أوردناها عن المجتمع الأمريكي، الذي سقناه مثلا، أن عدد من يؤمنون بالنُهُج الفكرية التالية لما بعد الحداثة (٤٠) - وهي نهج تصبو إلى تحقيق التكامل والشمول أساسا - يبلغ نحو ٢ في المائة من السكان. وتوحي بعض التقديرات بأن هذه الفئة تمارس نفوذا يفوق نسبتها العددية. وينطبق الأمر نفسه، بدرجات متفاوتة، على المجتمعات الأوروبية.

ومن الواضح أن النسبة العددية لتلك الفئة ما زالت بالغة الضآلة وأن مقدار ما تمارسه من نفوذ - في تفاعل مع النظم القيمية الأخرى - لا يسهمان حتى الآن في تغيير الصورة العامة للغرب. علاوة على أن هذه الاتجاهات تشكل خليطا متنوعا يمس معظم جوانب المجتمع دون أن تجمعها بالضرورة رؤية شاملة. فمنها ما هو أكاديمي ومنها ما هو فني، ومنها ما هو علمي ومنها ما هو روحي، ومنها ما يعنى بقضايا الاقتصاد والبيئة ومنها ما يعنى بقضايا الإنسان النفسية والاجتماعية. ولكل منها إسهاماته التي تتفاوت أصالة وعمقا.

(٤٠) استخدمنا هنا تعبير "النهج الفكرية لما بعد الحداثة" لأن الأمر يتعلق بمرحلة في إطار التشكل. وهناك بالطبع تسميات يطلقها كل اتجاه على نفسه، لكننا لم نلجأ إليها لأن الوزن العام لكل اتجاه منها لم يتضح بعد.

_

فهناك مثلا المدرسة التكاملية (١٤) التي تسعى إلى الجمع بين العناصر الإيجابية في كل من ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة، إلى جانب مراعاة الأركان الأربعة التي تتألف منها كل ظاهرة، أي: الداخلي الفردي (النفسي) والداخلي الجماعي (الثقافي)، ثم الخارجي الفردي (المادي/البيولوجي) والخارجي الفردي (الاجتماعي)، وهي جوانب تتبادل كلها التأثير في بعضها بعضا. وذلك فضلا، عن الاهتمام بمسارات ومستويات التطور في كل ركن، بما يعطي تصورات وتطبيقات تكاملية بأقصى قدر مستطاع.

وهناك مثلا الاتجاهات التي تطرح معالجة الأزمات الاقتصادية والبيئية بشكل يركز على البعد الإنساني والأخلاقي أساسا. فتستجيب لتطلع الناس لأن يكون عملهم لا وسيلة لكسب الرزق فحسب، بل أيضا وسيلة لتحقيق غرض مجد له نفع عام، أو تحاول ألا تتخذ من الربح معيارا وحيدا لهدف النشاط الاقتصادي. فتؤكد مثلا أن الناس يمكنها أن تحقق مصلحتها الذاتية بشكل أفضل عندما تدرجها في رؤية تراعى مصالح المجموع أو مقتضيات حماية الكوكب أو فوائد الأجيال المقبلة.

وهناك مثلا الجماعات التي تحاول أن تلتمس معنى لوجودها في الخبرات الروحية التصوفية أو تحاول أن تقرأ الدين قراءة أكثر ارتباطا بجوهر التجربة الإنسانية.

وهناك، مثلا، الاتجاهات التي تدرس في مجال علوم النفس حالات الوعي غير المعتادة أو المألوفة، أو تحاول الاقتراب من فهم الموت، أو تبحث العلاقات بين النفس والجسم.

وهناك مثلا أصوات تدعو، في مجال العلم، إلى التفرقة بين العلم كمنهج للبحث والتجريب وتقصي الحقيقة، من جهة، وبين العلم كرؤية مادية للعالم تقوم على افتراضات ميتافيزيقية تؤخذ مأخذ المسلمات. وتقول إن من هذه المسلمات مثلا اعتبار أن الواقع ليس سوى مادة وأن الذهن ليس سوى نشاط المخ.

⁽٤١) انظر كتب كن ويلبر السالفة الذكر.

وتقول إنه لا يمكن تناول فيزياء الكم بدون أخذ أذهان المراقبين في الحسبان. غير أن أذهانهم هذه لا يمكن اختزالها إلى الفيزياء، لأن الفيزياء تفترض مسبقا أذهان الفيزيائيين. وتريد هذه الأصوات الجديدة إخضاع مثل تلك المسلمات إلى أسئلة تُبحث بالمنهج العلمي ذاته.

وهناك مثلا الاتجاهات التي تشكك في وجود الديمقراطية ذاتها وتتساءل عما إذا كان الشعب هو الذي يحكم فعلا في وجود ما يسمى "الطبقة السياسية" وعمالقة الاقتصاد الذين يشكلون الرأي العام. وتتساءل عما إذا كان بالوسع تحرير الديمقراطية من تأثير دوائر المصالح باستكشاف سبل جديدة لممارستها وتعميقها.

فهل تنجح مثل هذه الاتجاهات الآتية من شتى مناحي الحياة، كما يحدث مع كل تحول ثقافي هام، في بلورة وجهة جديدة؟

دعنا نترقب ...

أو - وهذا هو الأجدر -

دعنا نشارك ...

• • •