الحوار الأنطولوجي
في الدين والفلسفة والعلوم

د. عباس حمزة جبر[1]

(أتعلم لم تتوالى الشرور تترى علينا؟ أنها نتاج
جهل البشر بحقيقة وجودهم ومن تنافرهم بإزاء
ما يريدون أن يكونوا عليه)
.Vercors: Les Animaux denatures (1952)

مقدمة عامة

في بحثنا عن مشكلة العدم المخلق عند الأب بيير تياردو شاردان أكدنا أمكانية الحوار بين الفلسفة والعلوم، ووجدنا من خلال أستقراء شامل أن في وسع كلا النمطين الفكريين الديني والعلماني الأنخراط في جدل خلاق شريطة الذهاب إلى أبعد مدى في أستيعاب المسلمات البحثية أو أجراء التصادم الولود فيما بينهما وعلى أختلاف مشاربهما.ولقد وجدنا، بعد طول تمعن، أن حالة التصالح بين الفكر الإنساني وتشعبات المحيط الذي يجد فيه نفسه، محكوم بثلاث لحظات: هي تلك التي تمثلها على التوالي: درجة الأدراك، وقدرته على الأحاطة بكنه الديمومة التي تحتويه، وبإمكانية صياغته لتصور مصائري. ولايخفى على المتتبع لمثل هذه الموضوعات الفكرية، أن حوار التدين والعلوم الحديثة، الذي نحن بأمس الحاجة إلى معطياته لتجاوز أزمة الإنسان الروحية الراهنة، إنما يخضع لجدل هذه اللحظات الثلاث. أذ أن الأنقطاع الذي يحصل على مراحل من التاريخ، مابين نماذج الأدراك وحقائق الديمومة أنما يخضع لطبيعة الغائية التي يخالها الإنسان وهو بصدد تفسير معنى وجوده في العالم، فيما يحول غور وتشعب سنن هذه الديمومة دون أنخراط الإنسان في نشاط متسام وفق سياقاتها، الا حين يومض العقل بأشراقات جديدة وبعد أن يدرك شيئاً عن غايات الوجود. ومن

(1) أستاذ مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة واسط، وباحث في مركز الفلسفة المثالية الألمانية - جامعة بواتييه - فرنسا.

هنا فأن هدف هذه السلسلة من المقالات أنما ينصب في أتجاه أعادة قراءة لديالكتيك العقل والديمومة، محاولين تسليط ماتيسر لنا من ضوء على تمفصلات الأمر وكيفية بناء سياقات حوار ولود ما بين لغة الوحي ولغة العلم الحديث. وهو أمرٌ ليس في مجال الأمكان فحسب بل هو قادرٌ، كما سنرى على أن يُحضّر الأرض لحقل مُوَحد وموحِد، وبما يتجاوز الفقر الروحي الذي تعيشه إنسانيتنا الراهنة.

وسينقسم هذا البحث إلى ثلاث أبواب: أولهما المعني بقياس أمكانية التقارب بين وله العلماء والهة الفلاسفة. ولذا فهو منصب على دراسة مفهوم العشق الميتافيزيقي ونقاط الأشتباك ما بين المعطيات العلمية والفلسفية الحديثة ولغة الوحي. أما الباب الثاني فقد خُصّص لدراسة الديمومة والديمومة العضوية وما أصطلحنا عليه باقنوم البيولوجيا لنرى كيف يمكن للمادة الصلبة ولقوانينها الفيزيقية أن تخضع لتيار كوني تطوري يفرض على الأذهان أعادة طرح الأسئلة الفلسفية الكبرى، وليشي بأحقية الميتافيزيقيا على الفيزياء. أما الباب الثالث فقد كرست مباحثه لدراسة نقاط الأشتباك والأفتراق مابين العلم والدين حيال مصير العالم والإنسان، ولذا فهو بحث يقرب الأخروي من الدنيوي ويحاول، على بساطة المحاولة، أجراء تزاوج مابين أساليب التشفير وفك الرموز التي تنتمي إلى حقلي التدين والبحث العلمي.

العشق الميتافيزيقي:

يؤكد الفيلسوف الفرنسي الراحل جيل دولوز، وبناءً على ما تيسر من معطيات نظرية المعرفة، أن نقاط الألتقاء ما بين الأوساط المختلفة تبدو للعيان،و للوهلة الأولى كما لو أنها تنحو منحاً ميكانيكياً في أساليب تشكلها، غير أنها وفي عمق أنطولوجيتها أنما تبدو مندفعة إلى ربط العناصر الداخلة في تركيبة الهويات المنظوية في ملكوتها، بغية القبض على قوة دافعة للخلاص من نير جغرافيتها وكأنها تبغي الأشتباك مع آفاق جديدة لاحدود لها[1]. ويتعلق الأمر هنا، في معرض حديث دولوز عن الكتلوي Molaire من الأشياء مثلما ينطبق الوصف بكل تأكيد على أنطولوجية التفاعلات الجزيئية الميكروسكوبية. وما بين تفاعلات المجهري من الأشياء والكتلوي منها يأتي نشاط الأدراك الإنساني

(1) DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Mille plateaux,* ed. du Minuit, Paris, 1980, pp. 38 et 382-433.

على أنه محاولة دؤوبة الأتجاه خارج الأقليم، في أدراك فذ لكلية الديمومة عبر ما أسماه إيمانوئيل ليفيناس (بالعشق الميتافيزيقي)[1] الذي يدفع بثنائية الرغبة والحاجة إلى التطلع إلى عمق معنى الوجود. ولقد أفضى أجتياح هذا العشق لتاريخ النفس الإنسانية إلى منحها القدرة على مغادرة أي تقولب لها على مقياس المحسوس من الأشياء. وأذا كانت الغابة قد تركت بصماتها على المعمار السايكولوجي لقاطنيها، فإن فتحات الكهوف التي لجأ إليها الإنسان وليست اغوارها هي التي الهبت عنده، ومذ كان بعدُ بدائياً، ذلك الميل إلى الآفاق الرحبة. وأذ ما أتفق علماء التطور على حقيقة أن ديمومة أي شيء تعنى أرتضاعه من أوساط متباعدة فأن بقاء ثنائية الرغبة بالمطلق والحاجة إليه ليست بأقل واقعية في عالم الإنسان من شخوص المادة التي تحيط به. ولأن (هرير)[2] الديمومة وأكتشاف مفهوم زمنها دفعاً بالكائن الإنساني، عبر نشاطات متنوعة لهتك سر الأيقاعات الكونية، فإن مواصلة التفكير في كنه هذه الديمومة سيبقى محرك أي أنفتاح على العالم وآفاقه. ويرى الفيلسوف الفرنسي ماهية M.Mahe أن العقل الإنساني وعبر مسيرته الميتافيزيقية يظهر على الدوام نزوعاً أصيلاً نحو المطلق، وبشكل أكثر تحديداً نحو اللّه، فيما تبدو جذور هذا النزوع متعددة بتعدد العلائق التي تربط المخلوق الإنساني إلى عالمه[3]، ومن الواضح أن الحاجة إلى أي شيء أنما تولد من أدراك نقصٍ كامن وفقدان أتزان. والحاجة بهذا مصدر معانات أن جرى التشبث بها، فيما يمكن أستعادة توازن النفس حين يتم تجريد موضوع الحاجة من طاقته النفسية.

أما الرغبة فهي نزوع يتفجر في أعماق الفاعل، وتبقى المعاناة الناجمة عن هذا النزوع قائمة طالما لم يدرك النزوع منتهاه. وما بين نزوع الحاجة ونزوع الرغبة تداخل لدرجة قد لايمكن التفريق فيما بينهما. ذلك أن الرغبة تغذي الشعور بالحاجة وتحث هذه النزوع للرغبة ولكنهما مع كل تداخلهما يبقيان مختلفين.

فالحاجة متعلقة بدرجة أدراك الأنا لمركزيتها في العالم. فهي وحين تتجه نحو موضوعها لا ترمي إلا إلى أستدراجه صوب سوح الأمكان التي تطالها ولكي يغدو هذا

(1) LEVINAS Emmanuel, *Totalite et irfini*, ed. Kluwer Academic, Martinus Nghoff, 1971.

(2) يعود هذا الوصف لمرور لحظات الزمان إلى هنري بيرغسون.

(3) MAHE M., *Du desir au besoin de Dieu:- raison et revelation*, in Revue Thomiste, cxe annee-tc11-N2, Avril-Juin 2000, pp. 203-237.

الموضوع، بعد ذلك في متناول الفاعل بغية أدراك حالة الأشباع أو قل... الأمتلاء. وكأن الأمر مشابه لعلاقة الطريدة والصياد. وبعكس ذلك، فإن الرغبة تتبدى عند الإنسان على هيأة نزوع يتجاوز الآفاق المرئية، فهو ولهٌ أو وجدٌ حين يتمظهر على هيأة أنخراط كلي في موضوع ولهه ولحد التضحية. ولهذا، ومع تصاعد تيار الرغبة، متجاوزاً الموجودات إلى الأفآق البعيدة لايمكن الحد من الرغبة أو أختزالها على قياسات الكينونة الزمانية. صحيح أن صاحب مثل هذا النزوع يمكن أن يتعرف على نوع من الأمتلاء والجذل الصوفي غير أن رغبة مثل هذه تبقى غير خاضعة للتخسير الذي نجده عند تلبية الحاجة. أن نزوع الرغبة الجوانية العميقة يتجاوز في شدة تياره أي حاجة. ويمكن القول دون أدنى مواربة، وأعتماداً على أستقراء حصيف للروح الإنساني، أن فكرة الآله والآلوهية تبقى أشدُ عوزاً من أي أئتلاف يستشعره الإنسان مابين الرغبة والحاجة، فهي عشق ميتافيزيقي. يؤكد أيمانوئيل ليفيناس في كتابه (الكلية واللانهائية) أن "الرغبة الميتافيزيقية عند الإنسان تتجه دوماً صوب ماهو مجاوز لكل ماهو معطى" أنها تبغي الآخر المطلق، وهذا يعني أن مثل هذا التوجه ناشئ أصلاً عن حاجة عميقة للأكتمال. ولذا فهي صدى لنقص أستشعره الكائن تجاه شيء أشد جاذبية، وبهذا فالرغبة تمثل حنيناً وجودياً لشيء يمتنع عن التحقق الفوري. أما الآخر موضوع هذا الحنين فقد صار يمثل أفقاً يتجاوز تجربة الزمان، وهذا الأفق ليس غير فضاء ذي طبيعة مغايرة لكل ما جرى الكشف عنه أو تذوق كنهه. وهنا يستمر تعطش الراغب، دونما أرتواء ودون أن يخل الحالُ بمعمار التعقل. أذ أن الرغبة الميتافيزيقية ليست كباقي الرغبات التي يمكن للحب المتولد عنها أن يرتضي بأمتلاك موضوعه. ذلك أن الرغبة الميتافيزيقية تجسد قصدية متعالية على موضوعها، الذي هو ليس الا الآخروي، أنها رغبة أسكاتولوجية تضع نفسها خارج الها هنا، فهي أشتياق لايرويها فعل عطائها بل يزيدها تأججاً.

وستحظى الرغبة ببعدها المتعالي حين يدرك صاحبها بأنه ميت لامحالة وبأن موضوع رغبته بعيداً عن الأنظار وغير خاضع لفكرة محددة، لكنه يقع ضمن أقليم المعنى الذي لايُدرك الا بالأنفعال الجواني العميق، وهو مصدر كل تقديس، أنه حقل الترنسندنتالي الذي لاموضوع له وهو القادر على أن يتجاوز حضور أي آخر لأنه منخرط في صيرورة تتعاقب فصولها، ولأن الأنا هوية مغايرة لذاتها عبر ديمومة متحركة، بل هي كائن يعني وجودهُ أدخار خصائص هويته بالكشف المتنامي عنها عبر حضور

الآخرين وبهم وبعيداً عن أقاليمهم، وبعد أن تتمثل هذه الأنا تاريخهم. وبهذا، ومثلما يقول ليفيناس "ستحتفظ الأنا بهويتها حتى وهي تعاني حالات التصحيف"[1]، ولذا فهي دائمة الكشف عن سذاجتها بصياغة الأسئلة، ولأن تفكرها يسبق على الدوام زمانها ومكانها. وهو تفكر يلهث أمامها. وسيزداد الأمر أحتداماً حين تصبح الأنا، في نهاية مطاف عبثها وجهاً لوجه أمام عالم بلا حدود معلومة لآفاقه. هنا يتوجب على الأنا ترتيب أمر أقامتها في هذا الوسط المفارق لكل جهد تقوم به، عليها أن تجهد نفسها بالتأقلم مع اللاأقليم، الذي يؤدي حضور صورته الذهنية إلى تشظية أدراك أي شيء اللهم الا أذا تسنى لهذا الأدراك بلوغ فعل التسليم بأن هنالك وجودٌ مفارق لكل ما يحفل به العالم من أشكال؛ وجودٌ قادرٌ على أن يحتضن الأنا والآخر. وعلينا الأعتراف هنا بأن تجذر مفهوم التطور في الفكر الحديث سيعين على أمتلاك رؤية شمولية لتاريخ الكون ربما يدفع بالمخيال المتعالي إلى الأقرار بأن العالم مادة وفكراً خاضعٌ لديمومة أقنومية تتغير بمقتضاها طبيعة وجوهر الكائنات.

ولم يأت هذا الأقرار في أعقاب كشوفات دارون فحسب بل أن الحكمة اليونانية، ومن بعجها تلك التي ولدت أثناء العصور الوسطى تشهد على ولادة ميل كلي لهذا الأتجاه. ومن هنا بانت طلائع الفكر الحديث في مقاربته الفلسفية لأدراك معنى الوحي ولماذا يتوجب علينا الخضوع لفعل التسليم attestation.

من هنا نشأت بذور ديالكتيك التفكر العقلاني تجاه فعل التوحيد الذي جاءت به ديانة الوحي[2]. ولقد أقنعت الخلاصة العلمية، وبعد قرون من البحث والتأمل حكماء عصرنا، بأن جزيئات عالمنا منساقة بحسب نسيج معلوماتي له القدرة على أبتداع بنى جديدة تتمتع بخواص {انبثاقية} لم تكن لتملكها أسلافها. وهذا يعني سبق نسغ المعلومات على قدراتنا الزمانية، وهو قادرٌ على أن يثقل كاهل وجودنا من دون أن تكون للعقل وسيلة ناجعة لولوج عالمه. ها نحن أذاً قبالة فكرة الغيب وبأزاء ضرورة التقديس الذي لايدرك الا بأعتماد بنية نفسية غائرة في أعماق العالم المنظور ومستعدة، من باب آخر لإقرار فعل الخضوع والتسليم، لأنها أدركت بأنها بصدد قوة خارجة عن

(1) LEVINAS E. op. cit., p. 24-25-26-27.

(2) انظر كتاب إتين جلسُون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام منشورات سعيد رأفت، القاهرة 1971، الصفحات 43-65.

محيطها، وهي قوة غيبية تفرض عليها بعد الأكتشاف ضرورة الأعتكاف. أن هذا الوجود المفارق صار مع ديانة الوحي قادراً على نزع صفة القداسة عن كل ماهو أدنى منه، في طفـرة وراثيـة هائلـة أنجزها العقل الإنسـاني بفضل ديانة الوحي، وحين أصبح الإنسـان على علاقة بذات عليا هي مصدر القياس الأول لأي رغبة في التقديس.

العقل عاشقاً

لقـد صـارت فكـرة الآله الواحد بوتقة أتصال فضلـى ما بين الرغبة والحاجة وهما فـي أعلـى درجـات الأتقاد. غير أننا يجب أن نلتفت هنا إلى الحاجة العقلية إلى الله في زمن هيمن فيه العقل العلمي على مستويات الرغبة والأحتياج. وعلينا الأقرار هنا دونما أدنـى نكـوص بـأن العقـل العلمي بمعناه الكانطي لم يسـتطع محو الرغبـة الروحية ولم يمنع تدفقها لأنها تريد ببسـاطة أن ترتاد آفاقاً متجددة على الدوام مثلما أقرّ كانط نفسـه بذلـك. بـل أن هـذه الرغبـة ما أنفكت ومـع كل أنجاز علمي وتقنـي أن تثبت أنها عبارة عـن ضـرورة نـزوع، غيـر أنها صارت الآن أكثـر تطهراً بعد أن تجـاوزت مطبات التأمل الخالص. لقد أنقذ البحث الفيزيقي النزوع الميتافيزيقي من متاهة التفكر المحض. ولقد سـبق لأفلاطـون أن سـعى إلـى مثل هذا التناغم بيـن الرغبة والحاجـة وذلك عن طريق الإقرار بثنائية الحفاظ على الذات ولزوم تفتحها. أو بعبارة أخرى المزاوجة بين الروح والأبدية. ونريد أن نؤكد هنا على ضرورة التأمل بحقيقة النزوع العشـقي بأعتباره قادراً على الأنطلاق من المحسوس لأدراك أمتلاك الكينونة ودون أن يصاب مثل هذا العشق بالفسـاد الذي يجلبه الحب الوثني. لقد سـبق لأرسـطو أن أعتبر الحركة الأصيلة نزوعاً ورغبة يجدان مصدريهما في المحرك الأول، أو العلة الأولى التي هي المرغوب الأعلى الذي يبغيه الفكر، بيد أن التفسير الأرسطي لم يق من مخاطر أنسنة اللّه أو تأليه الإنسان.

ويـرى الأب هنـري دولوباك في كتابه عن (مأسـآة الإنسـانية الملحـدة)[1]، أن هذه الأشـكالية الكبـرى فـي علاقـة المتناهـي باللامتناهي قد أفضت إلى ثلاثة سـبلٍ ليس فيها ماهو أقل سلبية من الآخر تجاه الوجود. غير أن أخطر ما في هذه السبل هو أنها ستؤدي بأصحابها إلى لبس لبوس المثالية التي تأخذ بشغاف القلب وتلهب عقل من تبنّاها. وتقوم

(1) انظر بهذا الخصوص: LUBAC Henri de, *Le drame de l,humanisme athee*, ed. CERF., Paris, 1983, pp. 323-335.

هذه الأتجاهات الثلاثة على أفكار تأليه الإنسان، وزخرف الأرض وأقنمة الوجود دونما حاجة للاله، فهي تنفي اللامتناهي جملة وتفصيلاً، ولاتعتمد الا الفرد الذي عليه الترفع والتسامي فوق أي عرف أو قانون (نيتشه) أو أن يندرج تحت لواء مثالٍ ثوري لتأمين السعادة (ماركس) أو أعتماد المثال العقلاني الفلسفي الذي ينكر الغيب. بيد أن خلود ثنائية المتناهي واللامتناهي ستستعصي على أي أحتباس للفكر في برج بابل الذي قد لايتم بناءه، أو التأقلم وسط مصير مضاد كأن يكون مفهوماً طاغياً لجمال العالم المحسوس، أو هو معرفةٌ هدفها السلطان والملك. فرغبة الإنسان وحاجته تتجاوز كل ذلك كما أقر بوذا صاحب الدين الذي لا اله له. فالطمع بملك لايبلى يتسيده الإنسان الفاني يخل بتناغم الذات الإنسانية مع السنن الكونية ويحرف وجهة المخلوق البشري ويجعله يحيد عن درب الأمتلاء الروحي ليسقط في عته المحسوسات. ولتخطي أسوار العدمية التي يقود إليها دون أدنى ريب هذا الضرب من التوجه، ليس هنالك من حلٍ الا بأجراء عملية تحول كبرى وأهتداء يدعمه الفكر والأستبصار العميق لآيات المطلق خالق عالم الصيرورة.

ولكن كيف يتسنى لمن غرق في عشق أبراج بابل البلورية ومغريات العالم المعاصر التملص من قيود نوازعه الغرقى في غلاظة المحسوس؟

لم يكن أفلاطون هو الوحيد الذي أستهجن عبادة الرغبات، أذ عمل أبيقور ذاته على تخليص النفس من الأضطراب الذي تولده الرغبات الطبيعية والتي يصعب أشباعها، حين أشار إلى ضرورة تحويل حاجة النفس إلى جذر فلسفي يقود إلى الغبطة. وفي العصر الحديث ظهرت الحاجة عند كانط كما لو أنها مبدأ على العقل أعتماده في توجهاته الفكرية. وقد ميز كانط بوضوح مابين التفكير والمعرفة. ذلك أن المعرفة تبغي المحسوس الذي يرتفع على تخومه حاجز ضبابي يجعل من الصعب التعرف على حدود واضحة للأشياء. ومن هنا فإن معرفة ماهو مجاوز للحس يبقى في نظر كانط مستحيلاً لأستحالة عمل الحدوس. وبما يعني التقدم بأتجاه تلك التخوم سيحمل معه مخاطر الضياع في متاهة الوجود أو في ما أسماه كانط بسراب الديالكتيك. بيد أن كانط يقر أيضاً بأستحالة النجاح في قمع توجهات العقل صوب الغيب، ورغبته في أجتراح دروب غير مدشنة. فهنالك لدى العقل وعلى الدوام حاجة أصيلة لتجاوز أي حدود وأعطاء رأيه في كل ما يعلو على عالم المحسوس. صحيح أن مثل هذه الحاجة قد لا تؤسس لمعرفة ملموسة، لكنها كافية للأعتماد عليها في دروب الفكر

المعتمة وهي الأساس لكل شجاعة تنظير. فالعقل بحاجة لتفسير معنى عوارض العالم مثلما هو بحاجة لأستقراء كنه تنظيمه الهورموني البديع ومثلما يريد أيضاً معرفة مآل أعمالنا على الأرض. ومن هنا نجد كيف أن كانط يلامس معنى الألوهية والكائن الأحد بأعتباره الذكاء المطلق والعقل الأسمى. وسيلبي حضور اللّه أي رغبة في أكتمال العقل لأن هذا العقل يبحث بأستمرار عن كينونة فضلى ولذا فهو بحاجة إلى فضاء الحرية بحسب كانط، وهو فضاء يشترط الجهد المعرفي لكنس الأفكار المسبقة التي تعترض مسيرة العقل والتي ستفرض سلطتها {اللاهوتية}. ولأعادة مكاشفة كل تاريخ التدين وأعادة فحص مفهوم الوحي والكشف عن تلكم الجوانب التي يمكن للعقل أخضاع نفسه وموضوعه على هدى منها. وقد ينحو القائلون بالأصل المادي للعالم أن العقل ليس بحاجة لما يفوق الطبيعة وهو بصدد أكمال مسيرته الظافرة للسيطرة على قواها بيد أن شيطان لابلاس {القادر على حساب كل شيء} رياضياً لم يعد الا وهماً من أوهام الفيزياء الكلاسيكية وهذا يعني دون أدنى موارية أن العقل سيبقى أسير أرتيابه بما يحصل عليه من نتائج بحث وتقص عن حقائق دنياه. وسيظل هذا العقل أسير ضروب متعددة من الحاجات، ولذا فإن عليه مواصلة جهده المعرفي بتخطي جميع ما أعتقده مسبقاً من مسلمات. ولأن لهذا الفضاء من حرية العقل ضرورة لأنجاز تقدم العلوم، فلا شيء يدعو العقل للتعثر بالأفكار المسبقة والمقولات الجامدة التي تفرزها بعض ممارسات التدين الذي لايخضعه صاحبه للتفكير العميق.

ذلك هو الأنقلاب العظيم الذي أنجزه فلاسفة عصر التنوير، والذي تمثل في أعطاء دينامية جديدة لعلاقة الإنسان باللّه. غير أن عناصر هذا التغيّر كانت تحمل في أحشائها أسس قطيعة، أو لنقل ثنائية تجعل عالم الأيمان في تقابل مع عالم العقل، مع أن ديكارت، وهو الأب الروحي لهذه الثنائية، كان يشدد دائماً على عدم قدرة الذكاء على ملاحقة المعنى الدفين لفعل الأيحاء الرباني. ولقد أدى هذا التقابل مابين هذين العالمين، ولأسباب عديدة وشديدة التعقيد، إلى تراجع مطرد لفكرة الأله حتى بلغ الأمر ذروته مع نيتشه الذي أعلن موته في القرن التاسع عشر. أو أن الأمر أخذ بعداً شديد الضيق حين تحول الأله على يد القائلين بالدين الطبيعي إلى مجرد حاجة تنظيم افتتاحي للعالم، أي ومثلما يقول مؤرخ الفلسفة أميل بريهة:(أن الحاجة للأله قد تراجعت إلى مجرد حاجة عقلانية أو إلى عملية خلق عقلاني لمثال لايمكن أستجلاء كنهه على أرض

الواقـع). وهـذا يعنـي أن الألـه قد تحول مـن كونه واجب الوجود إلـى مفهوم تحاصره مفاهيم لاحصر لها. تلك هي أسس الألحادية المحدثة، التي تحدثنا عن بناها فيما سبق.

علينـا هنـا أن نسـلم جـدلاً بالسـلطة اللاهوتية للعقل كمـا قال بها الأغريـق، غير أن حصـول الوحـي سـيجبر هذا العقل' وكما سـنرى في المقالة اللاحقـة، على أن يحزم أمره بـأزاء فكـرة وجـود خالـق يعلو عليه. وهذا يعنـي أن عليه القبول أو تقريـر رفض مثل هذا الخالق، أي أن عليه قبول أن اللّه مصدر مسيرته بأتجاه الحقيقة قبل وبعد الوحي، وبمعنى أن هـذا الوحـي جـاء لأسـناد وتثقيـف وهـدي هذه المسـيرة. ومن هنا فإن لقـاء العقل مع اللاهوت صار أمراً لامفر منه. وقد لايعود الأمر فقط إلى موقف حديث، فقد سبق للأثينيين وهم يستمعون إلى خطاب القديس بولس عن التوحيد أن قابلوه أما بالرفض أو القبول.

وهنـا يمكـن أن نفهـم الوحي بأعتباره قضية على العقـل البت فيها تفكيراً. وهكذا ومثلمـا وصـم الرسـل الذين جاؤوا برسـالة التوحيـد بالخبال والجنون، فـأن منافاة هذه القضيـة لعقولهـم لاتحتـم أن نجعل مايطـرح من قضايا تفوق قدرة العقـل الزمانية على أنـه محـض مثـال لاجـدوى منه، فتلك كانـت مصائر أقوى نظريات العلـم حين طرحها أصحابها على عقول لم تألفها فوصمت في وقتها باللاعقلانية، على أن فكرة الألوهية أختلطـت فـي العقـل التاريخي للإنسـان بأفكار العظمة والسـمو وكأن نظام الكون على هولـه وتعقيـده ماهـو الا تمظهـر مـن تمظهـرات الوجـود المتعالي. ومن هنـا فلا مكان للعقـل ولا أسـتقلال لـه بـأزاء قضيـة الوحي وهي التـي أحدثت هزة جـد هائلة لم يفق العقـل أسـتفاقة كاملـة من شـدة صدمتها. ولذا فقد وجد في التحديـد الكلي الذي ينفي فكرة الوحي ملاذاً آمناً قد لايقي على الدوام من قدرة ديانة الوحي على تعشيق مقولاتها معه، وفي لب نظامه غير أن هروبه إلى الأمام بأزاء هذه الملاحقة المسـتمرة لن يسـعفه طويلاً وهو الباحث عن مبادئ الخير والجمال.

آلهة الفلاسفة وهوى العلماء

مـا أن بلـغ المخلوق البشـري إنسـانيته حتـى أنخرط في تأمل لـم ينقطع، على مر العصور، في معنى الربوبية. ويرى عالم اللاهوت الراحل بيير تيفينا أن من النادر العثور علـى فلسـفة لـم تأخـذ القضايا اللاهوتية مأخـذ الجد في تأملاتها وأبحاثهـا[1]، أذ وجد

(1) انظر بهذا الخصوص: مقالة THEVENAZ Pierre ,"*Assurance de la philosophie et inquietude de la foi*" in Revue de theologie et de philosophie n.11 Lausanne, 1955, pp. 121-136.

أرسطو في اللاهوت قمة مايمكن أن تصل إليه الميتافيزيقيا، أما الرواقيون فقد عرّفوا الفلسفة بأعتبارها علم الربوبيات والإنسانيات. فيما كان لمقدم الديانة التوحيدية أثرٌ مزلزل لأسس اللاهوت بضيغته الأغريقية. غير أن ديانة الوحي لم تضع حداً للتفكير الفلسفي ولم تقترح له نهاية، وبقي الوضع في مهب أعاصير فكرية تشتد حيناً وتخفت أحياناً حتى عصرنا هذا...

ويجدر بنا القول هنا بأن الفكر التوحيدي القائم على ديانة الوحي أستطاع أن يحاصر الأنماط الوثنية في التفكير[1] وأطاح (ببعل) كل من حاول أن يجتزئ فكرة الاله وفق قياسات تفصيل تلائم المقاس الإنساني. ويتمثل هذا الأنجاز في تجاوز أي توجه ثيوصوفي (أشراقي) يهدف إلى الأتحاد بالرب، وتعدي أي أتجاه وثني حتى ذلك الذي أعتبر العقل الإنساني الهة. وتقود ديانة التوحيد، دون أدنى لبس إلى الأعتراف بإله أبراهيم وأسحق ويعقوب وليس الهة الفلاسفة أو هوى العلماء وولههم. ومن هنا فأن رسالة الوحي أدت دور المطهر من أي خلط أو تطابق يمكن أن يخطر على البال بين نموذجي الالهين، وعملت على أن لايعلو أحدهما على الآخر فيفسد الرجاء الإنساني. من هنا القطيعة الكبرى مع طموح الفلاسفة في جعل العقل أو الطبيعة مصدر الهام الفكر، أو أن يكونا في توائم ومشاركةٍ مع الله. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع تيفينا إلى التصريح بأن "الله لم يتخذ غير طريق رسالة الوحي سبيلاً لمس شغاف قلب الإنسان، مع أن مقدوره أتخاذ طريق الفلسفة"[2] ومقابل ذلك فإن ديانة الوحي لم ترفض التفكير والتفلسف بل تسعى جاهدة لإحداث تغيير في أنماط التأمل الإنساني. وعلينا أن نتفحص هنا أساليب مقاربة العقل لفكرة الربوبية بعيداً عن شروط الأيمان الديني.

أ – إله الفلاسفة

أسّس اللاهوت ومبادئه بأيد أغريقية. بيد أن أقتراب الأغريق من هذا العلم كان يأتي من مقام تفلسفهم قبل كل شيء. ولم يجد هؤلاء تعارضاً بائناً مابين الفلسفة واللاهوت، أذ ولد هذا من رحم تلك، أو أن اللاهوت كان قد أبصر النور بأعتباره فلسفة أو علماً فلسفياً في لبّه، إلى جانب علوم الفيزياء والأخلاق والمنطق. ويعلل المؤرخون أختفاء التعارض مابين العقل والأيمان عند الأغريق بحقيقة أن التدين اليوناني لم يأت

(1) ينظر بهذا الخصوص كل من أفلوطين وأكهارت على سبيل المثال للحصر.

(2) Ibid.

من نمط مشابه لما هو معروف في عصرنا هذا من صروف التدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يفهم الأغريق العقل بأعتباره كينونة مستقلة بل هو في تشارك مع الربوبية، أو لنقل إنه جوهر متصالح مع جوهر الأشياء، أو هو إله كونٍ أو طبيعةٍ حين يتسنى للفيلسوف أجتراح دروب مختلف الأفكار المتعلقة بالصيرورة أو المادة. من هنا تجاوز أوائل الفلاسفة الأغريق الجذر الأسطوري للوجود ويمموا وجوههم شطر أصلٍ منطقي. فبدل البحث في كيفية ولادة الأشياء من اله المحيطات وجد طاليس في الماء مبدأ أولياً للخلق، فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وبأعتباره وجوداً أنبساطياً. مثلما يلحظ صدر المتألهين صدر الدين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية[1]. أو هو اله الفكر مثلما قال به أنكزاكور. وهكذا دُسَّ في باطن الوجود المرئي مبدأ منظم ومنتظم جرى تجديده بعد ذلك على يد أفلاطون والرواقيين ثم أفلوطين من بعدهم حيث غدا الله مبدأ الأدراك والفكر أو هو عقلٌ بالقوة، جواني وأخلاقي جعل المدائن تفقد الهتها المتعددة المبعثرة.

أما سقراط فقد وجد للاله مكانة قصوى في باطن الوعي الفردي وبأعتباره مصدر الأخلاق ذات البعد الكوني، ثم هنالك الاله اللانهائي الواحد حين دفع أفلاطون لاهوت الأغريق الطبيعي إلى أن يتفجّر من داخله ويتشظى. فبحسب أفلاطون لايمكن أعتبار تطابق هوية الفكر intelligence مع الإله قمة مايبغيه العقل، أو أن يعد مبدأ أولياً، ذلك أن الفكر أو الذكاء أنما ينتظمان من خلال اتصالهما بـ(الأول) الذي يعلو بصمديته على حادثة الكون. هنا أدرك اللاهوت الأغريقي الذروة. ثم أعاد أفلوطين أدخال الأصل اللاهوتي حين أرجع الأدراك إلى نسبٍ الهي وبأعتبار أن الله الأحد هو المصدر المطلق لأي فهم. ولم يكن يدور في خلد أفلوطين وهو يخطو مثل هذه الخطوة التقليل من شأن الأدراك بل أراد أن يعيد موقع هذا الأدراك في علاقته مع الاله الصمد. وهكذا جرى الأفتراق ما بين الاله وكينونة العالم.

ومثلما ينطبق هذا التسلسل التطوري على الفلسفة قبل رسوخ مبدأ الوحي، فأنه يطال تطور الفكر لاحقاً، مروراً باسبينوزا حيث لم يعدو الأمر عن أن يكون أكثر من عمليات ربط وتفكيك للحدود في هذه المعادلة.

لقد عمد أسبينوزا ذاته إلى إعطاء الإله الفلسفي المفهوم الأشد ثراءً حين أكد في

(1) صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الخامس، الناشر طليعة النور، ذي القعدة 1425 ، قم، صفحة 162.

حلوليته على الأرتباط النهائي بين أفكار الإله – اللانهائية – الفكر – الكون Deus sive natura: أي أن الجوهر الأوحد واللانهائي هو فكر وأمتداد. وهنا تعلق الأمر بطبيعة غير طبيعة الأغريق وفيزيائهم وبمادة غير تلك التي تخيلوا ذراتها. ومع الفيزياء الرياضية والميكانيكا التي عمل عليها ديكارت نجد أنفسنا قبالة ماأطلق عليه مؤرخ الفلسفة أميل بريهه تألق المادة التي غدت معقولة ومدركة بشكل جليّ وحاسم وبأمتياز. وهذا يعني أن الاله هو الطبيعة، أو هو الأمتداد اللامتناهي للكون (جيوردانو برنو)، وهو ما يقود أيضاً إلى الأعتقاد بأن الله أصبح هو مبدأ المعقولية الكلي.

وبهذا فقد صار القرن التاسع عشر الأوروبي بحق عصر المذهب التأليهي الذي يقّر بوجود الله ولكنه ينكر الوحي القادم من لدنه ويتغاضى شكاكاً بالآخرة. وهنا فأن هذا المذهب يعد أساساً لما أصطلح عليه بالدين الطبيعي الذي مثل أنتصاراً لآلهة الفلاسفة. غير أن هذه الآلهة ما كانت لتكون الا الهة عقلانيين أرادوا نحت وثنٍ فكري لم يلبث أن كشف عن هلاميته بعد أن زعزعت الفيزياء الحديثة في القرن العشرين مبادئ العقلانية الكلاسية. وهي الهة تختلف أيما أختلاف عن اله الوحي لإنكار القائلين بها فكرة الغيب. وهكذا عمل فلاسفة مثل لبنتز ولوك قبل هذا على صياغة نمط من المسيحية خلواً من أي غموض أو طقوسية. ومن هنا ولدت أسس الفلسفة الوضعية، بعد ذلك بقرن على يد أوغست كونت.

إن القائل بالمذهب التأليهي Deisme يريد رباً أعلى يمكن الأعتقاد بوجوده بطريقة معقولة ومتلائمة مع معطيات نظرية المعرفة كما بدت في زمانه، ودون أدنى قبولٍ لفكرة الغيب أو الوحي. بيد أن هذا النمط من الأعتقاد أفقر ولاشك الفلسفة من فضائها الرحب الذي تمثل في مقولة الأمتداد والأفق المجهول. وبالمقابل ظلت ديانة الوحي قادرة على محاصرة مثل هذه التوجهات لأنها تمنح تعالياً على كونية الهة التأليهيين. ولأن اله الديانة التوحيدية إله (خالق) يسبق وجود العالم وعدمه وقادر على أن يوحي لتاريخ الخلق وبشكل متتابع بما يجعل من سياقات التطور خاضعة لإرادة تسبقها دون أن تعتري هذه الأرادة عقبات المادة وعوارضها، لهذا فأن الروح الخلاق يخترق صفحة المادة مثلما يقول بيرغسون في كتابه التطور الخلاق. لبعث الحياة في الأرجاء كافة.

ومن هنا فقد شدد رهط من اللاهوتيين المحدثين على الفصل مابين الاله وكينونة العالم تجنباً لأي سقوط محتمل في فكرة الكمون، وبهذا فأن فكرة الاله صارت تتعالى

مـن جديـد علـى صيرورة العالم وعلى الأدراك وتمظهراتـه وعلى الكون وتقلباته ولكن مـن دون أن يكـون هنالـك فراق تام بين الأثنين. وفي ضوء علم التأويل الحديث أصبح ممكناً قراءة الاء الالوهية عبر كينونة العالم وصيرورة العقل وبما يسمح بأكتشاف المزيد والمزيد من هذا النور الخالد الذي يتجاوز في وجوده كل شيء، وهو نورٌ لايفهم الا من خلال (قرآن) هذه الالاء وعلى ضوء رسـالة الوحي تحديداً. وبالمقابل ترسـخت صفتا اللانهائية والوحدانية في ذهن اللاهوتيين المحدثين وهم ماضون في حواراتهم الشـيقة مع الفلاسفة والعلماء[1].

تجدر بنا عند هذه العتبة من النقاش أن نؤكد أن اله الديانة التوحيدية سيدخل من الآن فصاعـداً علـى الفكر الفلسـفي ليس كشـيء قابل للتأمـل أو المعرفة، بل كأعتراف وتسليم فهو الفاعل المؤثر في شيئية الأشياء. وما أن ينفتح العقل الإنساني على الحضرة الالهية حتى تتغير معالم وطرق التفكير حول معنى الوجود الإنساني بل وحول الوجود برمتـه. وسـيدرك هذاالعقـل أن لا مجـال للتعالي وهـو بأزاء هذه الحضـرة أو أن يتمثل بهـا (أفلاطـون)، أو أن يسـعى إلـى خلـود خارج إرادتهـا (أرسـطو). أو أن تنفصم الأنا عن العالم بقوة مكرها وأرادة قوتها (نيتشـه). ومن هنا فسـتعمل الفلسـفة على تشـظية الوهيـة الأدراك والأرادة واللغـة والضـرورة المنطقية لابل وحتى البداهة. وبعبارة أخرى فـأن أكتفـاء التفكير الإنسـاني بذاته (المدارس المادية) سـيقود إلى ردبٍ لايمكن أتقاءه الا بالأنشـغال الـدؤوب باسـتجلاء ماهية الألوهية والأتجاه صـوب دروب ترقي وتطور الحياة على هدى ذلك القبس الخالد. ولقد سبق للقديس أوغسطين، على سبيل المثال أن خلُـص إلـى حقيقـة فصـام الأرادة الإنسـانية وتشـظيها الدائم، الـذي لا يمكن اتقاءه الا برحمـة مـن اللـه، ولأن سـبل الأرتقـاء باتجـاه الحضـرة الالهيـة وديمومتهـا لا يأتي إلا بمجاهـدة النفـس وبكسـر دفـة الوثنية وقيود الرغبة التي تعشـش فـي جزئيات العالم والتخلص من العلو والفساد في الأرض[2].

وحيث استطاع أفلاطون أن يفجر الإدراك وهو في قمة سموه فأن أوغسطين عمل

(1) ينظر بهذا الخصوص: C.-A. van Peursen, "*Philosophie et theologie*", in Revue de theologie et de philosophie, op. cit. pp. 106-110.

(2) انظر بهذا الخصوص إتين جلسـون: روح الفلسـفة في العصر الوسـيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة سعيد رأفت القاهرة 1972 الصفحات 43-65.

على تشظيته من أساسه. وهنا يحيلنا بيير تيفينا إلى مفهوم تشظي اللغة. ذلك أن كتب الوحي ما درجت على أعتماد صور المحسوسات إلا لأن رحمة الله أرادت أن تسع كل شيء، فالوحي عبارة عن تفجر وانبثاق للغة حيث تضرب الأمثال حفاظاً على المسافة الفاصلة ما بين الإنسان والحضرة الالهية، ولأن هذه الصور تجعل الأدراك العقلاني أكثر مطاوعة لجدل التناسق- اللاتناسق الذي يحكم عالم المادة، ولأن هذه الصور ستعبّر عن مفارقة الالهي للكوني لأن الله يدرك الأبصار ويختار منظومة شديدة التعقيد من فعل الأيحاء ولأن جميع ما يحيطنا من أشياء هي أجزاء من الرسالة[1].

إلى جانب تشظي اللغة تفرض ديانة الوحي على الفلسفة تشظياً من نوع آخر، هو ذلك الذي يطال الديالكتيك. فلقد أعتقد ديالكتيكيو القرن الحادي عشر أن بضاعتهم مكتفية بذاتها وأن بالأمكان الحديث والتفكير على وفق قواعد البيان والمنطق حصراً ودونما حاجة إلى الوحي، فيما وجد القديس أنسليم في حججه الأنطولوجية أن ما من ابن آدم بقادر على التفكير بشكل محايد، وبأن الديالكتيك لا يتمتع بصفات مطلقة. أما دون سكوت فقد جعل من أرادة الله قاعدة أي نظام وبما يعني تفكيك خلود الكينونة ونظامها الذاتي المستقل[2]. ولعل آخر هذه التشظيات هي تلك التي طالت جلاء البداهة على يد ديكارت: فأذا كان الرب خالقاً حراً يفعل بحقائق الأشياء مايريد،فهو قادرٌ أذا على أن يخدعني وبما يخفي عني حقائق ويمنع عني كرم الهداية. ومن هنا فأن ديكارت يوجب على الأدراك الإنساني أن يجد طريقة بأتقاء الله، ولذا فقد قال مقولته الشهيرة: "أن الملحد غير قادر على أن يصبح مهندساً فذاً"[3] من كل ما تقدم يمكن القول أن مستقبل الفلسفة سيبقى إنساني الطابع ومحكوماً بالحجج الأنطولوجية التي تحيل الوعي إلى سؤالٍ مطول عن حقيقة ديمومة باحثة مثلما يقول أبن عربي عن "الله الذي يظهر في الأيمان القلبي وهو الله الذي يتجلى للقلوب فتعرفه"[4].

---

(1) Pieere THEVENAZ, op. cit.

(2) انظر بهذا الخصوص: دكتور عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم بيروت -لبنان 1979 الصفحات 65-78 و173-180.

(3) GREISCH Jean, *Ontologie et temporalite,* ed. PUF. Paris, 1974, p. 145-147.

(4) انظر بهذا الخصوص: J. - L. VIEILLARD - BARON, *Bergson, la duree et la nature*, ed. PUF., Paris, 2004, pp. 22-23.

ب – هوى العلماء والبحث عن المعنى

في العام 1962 ظهر في ميونخ كتاب كارل ياسبرز الأيمان الفلسفي قبالة الوحي[1]، الـذي أراد مـن خـلال فصوله أن يبين أن الأيمان الفلسـفي قادر على الدخول في حوار مطـول مـع ديانة التوحيد وكذلك الأنظمـة العلمية الحديثة. ولكن هل حقاً يمكن أيجاد حقل موحد يجمع العلماء والفلاسفة واللاهوتيين؟ يعتقد ياسبرز بمثل هذا الأمر شريطة التعامل مع متعدد الأفكار وتناقضاتها على أنه أمرٌ لا مفر منه، وأن لا يمكن بحال سبك أنماط التفكير الإنساني، على تنوعه، في قالب من عقلانية ضيقة، بل يجب أعتماد صيغة تحاورٍ دؤوب يتحول إلى تعقل جامع لأتجاهات العقول دون أي طموح للأنخراط في نظام شمولي، فالشمولية تسير نحو حتفها حين تدرك أستحالة أدراك أجابة قاطعة ونهائية على صفوف التسـاؤلات التي يطرحها الكائن البشـري، أذ كيف يتسـنى الحديث بصيغ مرتبطـة بهـذا العالم المعاش وبخطاب مسـتل الأجـزاء من هذا العالم عن ما هو مجاوز ومفـارق ومتسـام؟ تـرى هل حقاً يمكن الأعتقاد بوجود هـذا المجاوز وبأنه يتحدث لنا دون وحي أم أنه لا بد أن يتحدث لنا بصيغة وحي قاطعة؟ أن محاولة للأجابة عن مثل هذه التسـاؤلات تتطلب الأقرار، بحسـب ياسـبرز- أبتداءٌ- بأن العلوم الحديثة أنما تعد قوانين ما تيسر لنا من معرفة بالطبيعة هي عماد منظومة النقد critique الذي ينفي بشكل حاد التوجه الديني في التفسـير، وعلى أعتبار أن مثل هذا النمط من التفسـير أنما يحيل العقل إلى أجواء أسـطورية والى عماءٍ فكري. بيد أن علماء محدثين من أمثال رايمون روبيـر (فـي البيولوجيـا وعلم الأجنة) وديفيد بوهم (فيزياء الكـون) رفضوا رفضاً قاطعاً مثـل هـذا التوجـه حيـال الدين وأصروا على أخراج ثنائية العلـم والدين من هذا المأزق لقـدرة الخطابيـن علـى تحـدي بعضهما البعض، بمـا يعني تكافؤ الحجج. وسـنرى في المبحـث اللاحـق كيـف يعتمد منهـج رايمون روبير على نوع من التصـادم الولود مابين الأيمان بالله والمفاهيم العلمية المعاصرة من دون أن يبقي للعلم مايجعله مناهضاً أزلياً للتديـن. ولـذا توجـب، بحسـب روبير، بناء معمارٍ تأليهي شـديد الحيوية يقدم للإنسـان المعاصر بديلاً عن برودة الثقافة الحديثة، التي ورثها عن العقلانية الكلاسية.

ولكن كيف تسنى لعالم بيولوجيا مثل روبير أن يجعل التوافق مابين العلم والدين

(1) أنظـر بهـذا الخصـوص: Jean - Pierre LEYVRAZ, "*Karl Jaspers: La foi philosophique devant la revelation*" in Revue de theologie et de philosophie, n. XCV11e Annee, 1964 -1, p. 25.

أمـراً معقـولاً؟ لـم يكن شـغف روبير منصباً إلا على أخضـاع مايتلقاه من معارف علمية إلى نمط حاد من التأويل لأنه كان يخشـى الأنتماء لأي نظام فكري. فهو يعتقد أن في الرموز وأنظمة ترميز الأشياء قدرة على توحيد سياقات التفكير على تبعثرها. وهنا يذكرنا الأمر بأفكار ياسـبرز عن مفهوم التشـفير الذي تتعشـق بموجبه الأشـياء في كوننا لتنتظم بعد ذلك في عناقيد وأشكال مرئية[1].

علـى أن رايمـون روبيـر لا يحبـذ القفز مـن دائرة العلوم إلى الفلسـفة، فهو يفضل أستنطاق التجارب والمقولات العلمية ثم أحالتها إلى ما يلمسه من أنظمة ترميز جامعة. وهـو مدفـوع لمثل هذا السـياق من المنهج لأشـادته الدائمة بأنتصـارات العلم الحديث ولثقتـه فـي أن البحـث العلمي قادرٌ على أكتشـاف الحقائق وبناء المعرفة الضرورية لأي كشف لاحق. ويعتقد روبير جازماً بأن للعلم قدرة فذة على وصف ماهو موجود، ولأنه حركة معرفية أستطاعت تدشين تفسير أو قراءة متقدمة لكلية ماهو موجود ومرئي ويتبقى علـى مثـل هـذه القراءة ربط هذا المرئي بما هو أبعد منه أفقاً. ولأن الحقيقة النظرية هي ليسـت الا جزءاً مسـتقلاً من حقيقة الكائن فأن قوانين علومنا لا بد أن تجد لها مسـارب أتصال مع مصدر هداية أشد سطوعاً. ومن هنا فأن هذه المسارب علمية كانت أم فلسفية أم لاهوتيـة لايمكنهـا التقاطـع النهائـي لدرجة أن ينفي بعضها البعـض الآخر نفياً نهائياً. لا بـل أن هنالـك نقاط أشـتباك تجعل من الحقيقة العلميـة والميتافيزيقية والأخلاقية في باقـة معرفيـة واحـدة. ومن هنا فأن الأنظمة الفكرية المتباعدة ليسـت بالضرورة في حالة أنقطاع عن بعضها البعض. وهكذا سـيبدو لنا نمط تفكير رايمون روبير في تعارض مع غاسـتون باشـلار، مثـلاً، والذي يقول بتضـاد الحقيقة العلمية مع الحقيقة الشـعرية وهو تعارض لطالما أدام ثنائية بغيضة.

المادة والأقنوم[2]

أ – الوحدة الخلاقة

لقد صار جلياً لدى العلماء، في حقول الفيزياء والكيمياء على وجه الخصوص، أن

(1) Jean - Pierre LEYVRAZ. Op. cit.

(2) أخذنا من بين مختلف تعريفات "الأقنوم" مفهوم الأرتقاء الأنطولوجي مثلما شرحه لالاند في قاموسه الفلسفي. انظر: LALNDE Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* ,ed. PUF., Paris 1990.

مفهوم المادة لايعني بالضرورة أننا بإزاء وجود هامدٍ واصم، أو أن المادة عبارة عن كائن منساق إلى حتمية بحسب ما نعرفه عن قوانينها. فللمادة نوع من (الأدراك الفيزياوي) لأنها موضوع تغيرات وتحولات. وقد يخرج فهمها العميق عن نطاق قابلياتنا وقدرتنا على التنبؤ بما ستؤول اليه. وبهذا السياق فأن للمادة ميلٌ أصيل للتوالد وهي قادرة ولا شك على أن تتحف الوجود ببنى غير معهودة من قبل (اليورانيوم والجزيئات العضوية). وهنا يُطرح السؤال الفلسفي التالي: ترى الا يوجد شرخٌ، على مستوى صياغة المفاهيم الفلسفية، يفصل مابين المادة والحياةخاصة بعد أن تدرك هذه الأخيرة قمة تطورها بأبداع الوعي؟ يجدر بنا أن نحدد، بهذا الصدد، فيما أذا كانت الحياة قابلة لأن تفقد معناها المقدس أن تناولنا أصولها من وجهة نظر بيولوجية بحتة؟

بالإجابة عن ذينيك السؤالين سنضع أقدامنا في تلك الحدود المشتركة مابين العلم والفلسفة والدين.

ومن ليبنتز إلى هيجل وعبر محاولات رائعة درجت الفلسفة الألمانية على تبني ما أسماه جاك مونو بـ(الأحيائية الكونية)[1] فلقد رأى شيلينغ أن تنظيم أي شيء هو في حد ذاته عبارة عن حرية غير مشروطة ومحايثة دوماً للظاهرة، بأعتبارأن هذه الظاهرة شيئاً متجسداً في الهاهنا الحسي etre-la، فيما يرى غوته أن المشكلة المركزية في البيولوجيا يمكن أن تُطرح بطريقة تمكن المفكر من الكشف عن الأرتباطات المكانية التي تجمع أجزاء البنية العضوية المستقلة... وعلى هذا فقد أقر غوته بوجود مبدأ فيضي أولي.Entelechique يرجع إليه تكوّن الصيرورات الطبيعية كافة. وهذا يعني أن الأحياء عبارة عن جواهر ديناميكية مؤتلفة في وحدة واقعية. ومن بوفون الفرنسي إلى دارون الإنجليزي غاص العلماء في التاريخ شيئاً فشيئاً بهدف تحديد لحظات بدايات الحياة، دون الذهاب إلى أبعد من ذهنية العلم المادي الحديث. أما جان بابتيست دو لامارك فقد كان أول من أستخدم لفظة {البيولوجيا} كناية عن أوجه الحياة المختلفة التي يمكن ملاحظتها بمساعدة تراكم المعارف.

وقد حدد لنا لامارك مجموعة الأصول (الطبيعية) باعتبارها الخيط الذي يدلنا على بدايات تخليق الكائن الحي، وبأعتباره وجوداً أشد تعقيداً من المادة التي خلق منها، وقادرٌ على أحراز قابليات لم يكن بقدور تلك المادة أن تحظى بها. وهنا وجد

(1) MONOD Jacques, *Le hasard et la necessite*, ed. Du Seuil, Paris 1970.

لامـارك فـي الحيـاة قلباً للديالكتيك الذي يحكم المادة وزيـادة في الطاقة. بمعنى أن ما لم تسـتطع المادة أن تنتجه سـيعود إلى الحياة فضل الحصول عليه وأنجازه.أذ لايمكن للحجر أن يقفز قفزة الغزال ولا أن يرقص على وقع الأنغام مثلما يفعل الإنسـان. ولذا توجب أجراء فحص دقيق لخواص المادة الحية البدائية، ولنشهد وجود تعقيد متصاعد الدرجـات فـي معمـار البنـى. وفي الحقيقة فأن لامارك كان محقـاً تماماً فيما ذهب اليه، ذلك بأن خلية ما على شدة تعقيدها (عصبونة شبكية العين مثلاً) لايمكن أن تؤدي كامل الدور الذي تلعبه العين بكل مكوناتها. هذا هو معنى التراكم ونشوء سريرة interiorite الأعضـاء الحيـة، الـذي يتطلـب دهوراً من التخليق المسـتمر ومن الأقـل كفاءة والأدنى أكتمالاً والأشد بساطة إلى أعلى درجات النمو والأحسن تقويماً.

ولكـن ومـن خـلال رحلتهـا فـي البحث عـن مفهوم الكمـال البيولوجـي لم تجد اللاماركية، بصيغها المختلفة، في الوراثة الا مجرد عامل يشترط حصول الأحياء على ميـزات جديـدة تحـت تأثير الوسـط الذي تعيـش فيه وبما يجعلها قـادرة على دمج هذه المميزات في مخزونها الوراثي لتستطيع أكمال مشوار أرتقائها في أجيالٍ لاحقة.

وبعـد نصـف قـرن على ظهـور اللاماركيـة جـاء دارون ليؤكد على الـدور العظيم الـذي يلعبـه الانتخـاب الطبيعـي والذي يفعل فعله في مختلف سـمات الأفـراد وبنيتهم التشـريحية (anatomie) وسـيؤدي هذا التمايز الذي تحظى به الأجيال الجديدة، وعلى مـدى دهـور إلـى عـزل كامل وتغصّـن متفرد لطائفة منهـا ليحيلها إلى نـوع قائم بذاته[1] وبهذا الأتجاه صاغ دارون مفهومه الشـهير عن بقاء الأصلح والأكثر قدرة على التكيّف مع البيئة المعادية. فالأنتخاب الطبيعي هو المسـؤول عن أبتداع أسـاليب التكيّف، هذا أذا أردنـا الحديـث عـن هـذا الموضوع بلغة التغيـرات الوراثيةحصراً. ثـم أن دارون قام بصياغة مفهومه للمصادفة وبأسـلوب سـاهم إلى حد بعيد في تفجير أنظمة التفكير التي كانت سائدة في أوربا أبان القرن التاسع عشر[2].

ثـم تأتـي قناعـة دارون بأن أفراد نوع معين سـيحملون نمطـاً فوضوياً من التغيرات الفسـلجية، كأن تكون لأحدهم رقبة أطول من غيره أو منقار أكثر دقة أو لون جلد أو

(1) انظر بهذا الصدد كتاب البروفيسور BUICAN D., *L,evolution et les theories evolutionnistes*, ed. Masson, Paris 1977.

(2) انظر لنفس المؤلف:- BUICAN D., *Darwin et le darwinisme*, ed. PUF. Paris 1987.

ريش داكن وبما يفتح المجال لحدوث الطفرة الوراثية التي لاتمثل لدى دارون أشارة إلى وجود توجه تقدمي في شجرة الحياة. أذ أن كل نوع حي من أبسط مخلوق إلى أكثرها رفعة، ومنذ أن يظهر إلى الوجود سيكون بحد ذاته هدفاً ممكناً لدرجة ما من درجات التطور ودون أن يعني الأمر أن لهذا التطور هدفاً أو غاية نهائية. وهذا يعني بعبارة أدق أن التغيرات التي ستطرأ على الأنواع هي عبارة عن سياق غير منتظم يعتمد تبدلات فوضوية تطال عملية الأنتخاب ذاتها. من هنا فأن مفهوم التطور وبحسب الدارونية سيكون مبنياً على حقيقة أنه غير خاضع للتوقع في خطوطه المستقبلية ولايملك اتجاهات واضحة المعالم، مثلما تبقى شجرة الحياة عرضة للعوارض الطارئة. وسيبدو التطور وكأنه نتاج ديمومة سرمدية يمكن فهمها فقط عبر دراسة أجزائها الصغرى. من هنا سنفهم ذلك التقاطع الهائل ما بين الدارونية والدين، وما بينها وبين مدارس فلسفية متعددة لايمكن لأصحابها قبول فكرة فهم الكل أعتماداً على ما يتبدى من أجزاءه ودون أدنى تدخل للحدوس. كما أن نظرية دارون تتعارض، في جوانب عديدة منها، مع النظرة المتفائلة التي يقول بها التقدميون، وبعكس ما قد يبدو لأول وهلة عند الأطلاع على عنوان الدارونية الكبير أي الأنتخاب الطبيعي.

ويرى الأستاذ شارل رونيه في كتابه عن الدارونية بأن "الأثار الضخمة التي نتجت عن انتشار أفكار تشارلس دارون تجاوزت بكثير تلك الحدود العلمية-البيولوجية وبخاصة بعد أن أحدثت أنقساماً لانظير له في صفوف العلماء المهتمين بغايات التطور وأتجاهاته وبالفلاسفة منهم على وجه الخصوص، ولتطغى على نمط التفكير العام أفكار دارون حيث أنقسم الناس بين مؤيد متحمس ورافض ممتعض"[1].

وعلى العموم فقد أفضى هذا الجدل بشأن التطورية إلى أتجاهين فكريين رئيسيين أولهما هو ذلك الذي يسلم بأن تاريخ الخلق يشي بوجود غاية وأتجاه محدد له فيما لايرى الأتجاه الآخر في الكائن الحي أكثر من حادثة طارئة أو عارض أصاب المنظومة الكونية. ولقد أطال دارون نفسه الحديث عن قناعته بأن المخلوقات الحية لم تأت من العدم وأراد أن يقدم شرحاً ميكانيكي الطابع لتطورها في حين أن مقولاته عن التحولية تبقى في تعارض شديد مع فكرة الخلق التي جاءت بها الديانة التوحيدية. ولقد رفض

(1) انظر المصدر السابق، الصفحة 70 وكذلك كتاب البروفيسور: CARLES Jules, *Les origines de la vie*, ed. PUF. Paris 1974, p.p. 87-105.

الكثير من كبار الفلاسفة وعلى رأسهم هنري بيرغسون ومن بعده الأب تياردو شاردان الوظيفة الميكانيكية العمياء للحياة. كما فند بيرغسون ذاته التفسير الغائي للتطور مؤكداً أن للروح حضوراً لاينقطع في باطن ديمومة الأشياء. وعل العكس من الوجهة التي أختطها لامارك وتلامذته وفي تعميق جوهري لما تصوره دارون، يضع علم الجينات الحديث فكرة التغيرات الوراثية كقاعدة للتكيف والتطور، وهي طفرات مفاجئة تطال المادة الوراثية لأسباب مهولة العدد. ومن هنا فإن هذا العلم لم ينفك عن تصفية وتهذيب مثابرين لأفكار الأنتخاب الطبيعي بمعناه الداروني ليجعله يرتدي حلة ما يطلق عليه اليوم بالأنتخاب متعدد الأقطاب. صحيح أن عصر دارون لم يكن قد أحاط بعد بالتأثير الذي تحدثه التغيرات الميكروسكوبية، وعلى مدى زمني مطول، بغية تحويل العصبونات[1] الحساسة للضوء في الرخويات البحرية إلى عين متكاملة كما هو الحال عند الثديات والطيور، بيد أن علينا التأكيد هنا على أن دارون ضرب عرض الحائط بما يعرف بالأصول الكلية للتطور epigeneses وأعتبرها مجرد أفتراضات عقيمة، في حين لايمكن اليوم الحديث عن التطور متعدد الأقطاب الا بعد الأخذ بالحسبان التأثير المتعدد لمجموعة متداخلة من الأوساط في تطور نوع حي بعينه، وهذا بالضبط ما كان يرمي إليه بيرغسون حين الحديث عن ترقي العين في كتابه (التطور الخلاق)[2]. وعلى الرغم من ضجة الداروينية وما تسببت به من أضطراب فكري هزّ وبعنف القيم الأصيلة للروح الأوربي، الا أن الفلاسفة الذين تصدوا لمشكلة أصول الحياة وأتجاهات نموها، كانوا على أتفاق من أن الكائن الحي لايمكنه البقاء والتطور الا بقدر ما يستطيع أن يصبح نقطة تقاطع لثلاثة تيارات هي المادة والطاقة والمعلومات. ولكأن كوكب الأرض، هذه الواحة الكونية الخصبة كانت بؤرة تفاعلت فيها كل القوى الكونية وبطريقة تثير الدهشة حد الأعجاز. يقول فرانسوا جاكوب بهذا الصدد "أن منظومة التطور تقوم على سياقات متداخلة وشديدة الغنى وعصية بحال على التفسير بحيث يستحيل فك رموزها"[3].

وهكذا وبفضل ديناميات التكوكب planetisation نجحت الأجزاء الأولى لأرضنا

---

(1) انظر كتاب عالم البيولوجيا البروفيسور JACOB Francois, *L,evolution sans prcjet*, in, *Le darwinisme au,jourd,hui,* ed. Du Seuil, Paris 1999. p. 146

(2) BERGSON Henri, *L,Evolution Creatrice*, ed. PUF. Paris 1983, p.p. 105 et suivantes.

(3) Ibidem

البدائية من تحقيق أعلى درجات الأنطواء على ذاتها والأرتضاع من أوساط شديدة الغنى سواء تلك التي على الأرض أو في فضائها. هنا ولدت أولى الجزيئات ما قبل الحية لتترك الميدان للجزيئات الحية المكتملة، ومطلقة العنان لكيمياء عضوية نشطة وخلاقة جعلت من الممكن للحياة أن تعشش وتتغذى من هذا الكوكب الطافح بالكنوز. ولم يكن الأمر ليمر دون دهورٍ طويلة وأطوار متعددة من الأختمار أحتاجها الوليد الكوني الجديد الذي أنبت على الأرض أنباتاً، مثلما تدلنا على ذلك مستحثات الكائنات ما قبل الحية، والتي يبدو أنها كانت متسلحة بقوى غريبة هي مكمن الأمكان، أو وجودٌ بالقوة المستقة من قوى أعلى، أو هي قوة تستمد سرها من كتم الخفاء مثلما يقول صدر الدين الشيرازي، الأمر الذي أمن لهذه المخلوقات سبل العبور من قاع التغيرات الفيزياوية – الكيمياوية إلى بر التفاعلات العضوية التي أمتطت ولا زالت تمتطي تلك التغيرات بعد أن سخرت لخدمتها تسخيراً. وهكذا شهدت الأرض سيناريوهات خلق وتخليق لم تعرفه كواكب مجموعتنا الشمسية.

من هنا سنفهم بيسر كيف أن المادة والحياة ينتميان إلى مخطط تطوري واحد في حين أن تصاعد عمليات التخليق سيجعل الحياة تتسامى على المادة وبخاصة بعد أن ظهر الأدراك العصبي عند أولى المخلوقات الحية والذي صار وسيطاً مابين البيولوجي من الأشياء وبقية أجزاء الكون.

صحيح أن معمار الخلق لا بد وأن يبقى في حال أصطدام مثلما سيواجه عراقيل ومقاومة الأجزاء العصية على التخليق والسمو، الا أن صلادة المادة وغلاظة قوانينها وتحديداتها والتي لاتستجيب لأرتقاء الحياة سيحكم عليها بالكبت والتراجع لأنها لا بد وأن تخضع لتيار الحياة الجارف. تلك هي دراما الصراع ما بين الحياة والمادة وهو صراع لا بد وأن ينتهي يوماً بأنتصار الحياة على أعظم التحديات بما فيها تحدي الموت مثلما يقول هنري بيرغسون. هنا ستنفتح أجنحة الحوار مابين العلم والفلسفة والتدين، وعند هذه النقطة تحديداً سنجد أنفسنا بحاجة إلى نمط جديد من العلوم، نمطٌ قادرٌ على خلق يقين الأجابات على تساؤلات الإنسان الأنطولوجية تلك التي تبغي معرفة الأسباب الكامنة وراء وجود الأشياء بدل عدم وجودها، ولماذا سار التطور بهذه الوجهة التي أفضت إلى الإنسان وليس غيرها. وما حقيقة الأصل المادي للتطور. ويرى العديد من العلماء المحدثين، على سبيل المثال، أنه وعند العتبة القصية التي نبعت عندها

أولى جزيئات المادة، هنالك عند تخوم الأنفجار العظيم كان الوجود في حالة تفكك شامل وتنوع مهول بقي محكوماً بالسير في أتجاه واحد دون أرتجاع وضمن مخطط تفاضلي وتنامٍ مطرد للطاقة. وهنا سيفهم الأصل المادي للعالم، بحسب الأستاذة مادلين بارتيليمي-مادول على أنه نقطة أرتباط تجمع ما بين التطوري والالوهي فائق القدرة[1]. ومن باب آخر وضمن نفس سياق مثل هذه الأستنتاجات سنجد أن تحضير أجواء الأرض الوليدة لأستقبال الحياة كانت متلازمة مع ظهور دينامية وطاقة سببية دفعت بالطحالب الميكروسكوبية إلى تكوين لحافٍ تتدثر به الأرض ضد الأشعة الكونية القاتلة ولتتحول هذه الأرض بعد ذلك إلى مفاعل لأنتاج الأوكسجين. ولعل في هذا الأنبثاق الذي أنبت من الأرض أنباتاً ما يوحي بالمزيد من عمليات التحضير مثل تكون الغلاف الجوي ومن بعده الغلاف البيولوجي الكامل، ثم سيستمر التصاعد التخليقي حتى عصر الأنسنة ومن يدري، فقد يتعدى الأمر إنسانيتنا الراهنة بأشواط. من هنا نفهم أن قبولنا بالأصول القديمة والأساسية للحياة وأول أنسابها الكامنة في جوهر المادة سيعني أننا سنضع أيدينا على آثار طاقة شعاعية في ترابط مع الطاقة الملموسة وحيث ظهرت ولأول مرة الوحدة الخلوية. وهذا يدلنا، دون ريب على حقيقة وجود وعي أبتدائي مكنّ الحياة من الأفلات من سبات المادة وأن تربو عليها في حركة أستثنائية. وهذا بالضبط مايعنيه أختيارنا لتعبير (كتم الخفاء) الذي يترجم فكرة الوجود الأفتراضي أو الوجود في عالم الذر قبل أن يتحول إلى حالة الواقع الراهن وهو حالة التفعيل actuation التي تؤدي إلى نقل القوة إلى حالة الفعل. وأذا كان الأمر قد جرى على هذا النحو في قصة التخليق فأن الحضور القبلي للروح لا بد وأن يكون ضرورياً لكنه حضور يمكن تخيله على هيأة ترسيمة scheme عامة أجمالية تمثل نسغ ما سيوجد لاحقاً. ومن هنا فأن العالمين المادي والروحي هما في حقيقة الأمر رتقاً واحداً يشمل، أو قل هو شامل منذ بدايات تكون الأرض المديات المجهرية والكتلوية. هنا وعند هاوية الزمان والمكان أخذ نسغ الحياة بالأنتشار رويداً رويداً وكأنه نبض يتيم وغريب[2] ويبدو أن هذه الحياة التي بدأت واهنة ورهيفة كانت

(1) انظر كتاب أستاذة الفلسفة في جامعة السوربون - باريس4: BARTHELEMY- MADAULE Madelaine, *Bergson et Teilhard de Chardin,* ed. Du Seuil, Paris 1963, p. 238.

(2) انظر بهذا الخصوص: TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phenomene Humain*, ed. Loisirs, Paris 1990, p. 80 et suivantes.

تملك خلافاً لضعفها الظاهر أساليب وأسباب مكنتها من أختراق ظروف الأرض. وهذا ما تشهد عليه أعلاق وطحالب تتغذى من مياه تغلي عند حافة الصدوع البركانية في أعماق المحيطات، أو تلك الفطريات التي تعيش في زمهرير القطب المتجمد، أو حتى تلك البكتريا التي بقيت حية في أعماق أنفاق مظلمة خصصت لدفن النفايات النووية، ودون أن تتلقى أدنى ضوء شمس! ولننظر إلى معمار المادة الحية في تفاصيلها المجهرية، لنعاين بنية الروبوزوم مثلاً وكيف أن تعقيد هذه البنية وأسلوب عمارتها سيسمح لهذا المركب الأساسي للمادة الوراثية في الخلية أجراء تفاعلاته العضوية في أعماق سحيقة للزمكان وكأنه عقدة طاقوية في حالة أتصال ممتد إلى ما لانهاية. ولاتعدم الأمثلة في هذا الصدد أذ يكفي أن نشير إلى حالة التفاعلات الأنزيمية التي تحدث في زمن يحسب بالفيمتوثانية. وهكذا فأن الأشياء تمر كما لو أن زمان ومكان الروبوزوم أو عصبونة الدماغ أو الأنزيم لا رابط لها مع الزمان والمكان اللذين أعتدنا عليهما، وكما لو أن الحياة التي سرت رعشتها في هذه البنى تنبثق من باطن سر قد لايتسنى لأحدث تقنيات فك رموز الشفرة الوراثية (الجينوم) من أن تميط اللثام عنه.

نهاية الأزمان

أيمكن لفكرة نهاية العالم الا أن تتسلط على الأرواح البشرية، وتغدو حاكماً يشكل أبداعات الإنسان، ذلك المخلوق الوحيد الذي يرسم تصوراً للأبدية، وتترك هذه الفكرة أثرها البيّن على كل فتح يُنجزه الإنسان، أو هي حدُ كلِ أنجازٍ. وضمن سياق كهذا فأن علم الآخرويات أو ما أصطلحنا على تسميته بالمصائرية Eschalologie، بأعتباره دراسة لتأثير الأزمان ومآل الأشياء سيندرج، ضمن الحاضر الروحي لديانة الوحي تحديداً، في سلسلة من الأستدلالات التي تعتمد أولاً وقبل كل شيء مفهوماً خطياً لمسيرة الزمان وأكتمالاً جماعياً للتاريخ.

ولقد جرت العادة في الديانات التوحيدية الثلاث على فهم البعد المطلق واللاأرتجاعي للديمومة مع أن صيرورة العالم الراهن ترتبط بالفضاء الفكري لهذه الديانات بفكرة خلقه من العدم Ex Nihilo وهذا يعني أن للوجود صيرورات أخرى غير صيرورة عالمنا الراهن. وهنا سنكون بأزاء رؤية مطلقة للتاريخ بأعتباره تتالي منتظم من أحداث قابلة للتفسير أعتباراً من مصبها النهائي، لذا فقد غدا هذا التاريخ خاضعاً

للتوقع بصيغته المستقبلية، وعلينا أن لاننسى التشديد على أصالة الموقف التوحيدي وقدرته الفذة على استقراء مآل العالم أعتباراً من حادثة كونية افتتاحية وفريدة من نوعها، وهذا حتى قبل أن يجري الحديث عن الأنفجارالعظيم وتوسع الكون وديمومته.

يقول باتريك لوبييه في كتابه المصائرية Eschatologie: "أن الطابع اللاأرتجاعي لمفهوم التاريخ الخطي lineaire يمكن أن يمنح الفكر الإنساني بنية فريدة من نوعها. أذ سيبدو كل شيء جديداً في ظاهره، ويتجه دوماً نحو نهاية محددة ترتدي هي الأخرى أهمية حاسمة في بناء العقل الإنساني وتنظيمه. وسواء أكانت هذه النهاية سعيدة أم كتب على صاحبها الشقاء، فأنها صارت ترتبط قبل كل شيء بماهية ذلك الفعل الإنساني"[1].

من هنا سنرى بوضوح كيف أن الرؤية الخطية لمسيرة الزمان، ووفق مقياس معين، ستستجيب إلى ذلك التحدي الذي تمثله مشكلة ماهية الزمان بأعتبار أن هذا الأخير صار خاضعاً لمراقبة العقل. يقول هنري بيرغسون في مقالة شهيرة له عن الديمومة والمكان بأننا "أذا ما راقبنا أنفسنا عن كثب، فقد نستطيع أن نلتقط، في أعماق ذواتنا، وضمن ذلك المجال الذي نسميه "ديمومتنا الداخلية" ديمومة أخرى تستند اجزاؤها واحداً على الآخر بأنتظام يوحي بأستمرارية تدفق هذه الأجزاء، أو أن هذه الديمومة هي الأستمرارية بعينها، أنها ديمومة نوعية الطابع أكثر من كونها كمية. ذلك بأن الأجزاء الداخلة في تركيبها، وبما أنها متغايرة نسبة إلى بعضها البعض، فانها ستختلط في نظرنا بما ندعوه بفيض الحياة الداخلية"[2].

ما بين هذا التعريف السيكولوجي للديمومة وذلك الجزء الحسابي الذي درج عليه الناس في تصورهم لها خضع مفهوم الزمان إلى ثالوثين من المفاهيم يحوي أولهما: التزامن-التتابع-الديمومة فيما يحيلنا الثالوث الآخر إلى مفاهيم الحاضر والماضي والمستقبل. ففي الأولى من هذين الثالوثين سيبدو التزامن كما لو أنه نفي للتتابع، الأمر الذي يجعل من الممكن أقتصار النظام الزماني على كونه كتلة ذات خط واحد قابل للقياس، ومن هنا ولد الزمن الفيزياوي الذي يمتلك نفس صفات بنية المكان في الهندسة الأقليدية، ذلك المكان الذي جرى أفتراض كونه بلا حدود، ولكي يمكن تبعاً

(1) ينظر بهذا الخصوص كتاب LAUBIER Patrck de, *L,Eschatologie,* ed. PUF., Paris 1998, p. 16.

(2) انظر Henri BERGSON, *Duree et espace"*in, Magazine litteraire, n. 386, Avril, annee 2000, p. 50.

لذلك تصور اللانهائية الكونية.

أما مع حالة الثالوث الآخر (الماضي- الحاضر - المستقبل) فأن تقسيم الزمن إلى ثلاث مراحل متباينة سيفرض بقوة فكرة السهم المنطلق والمتجه دوما نحو آفاق جديدة لم يتسن لأحد أرتيادها من قبل، وهي آفاق توحي لنا بتعدد خواتيم الأشياء وتباينها، وتخلق في اعماقنا رفضاً متجذراً لأي عودة إلى الماضي، ما يولد أرادة تبغي على الدوام القبض على كينونة فضلى. وسيتجاوز مثل هذا التصور لكُنْهِ الزمان أي مقاربة ميكانيكية لفكرة السببية، التي يمكن أن تعين على إدراك الحياة على أنها عود أزلي ذلك، وأعتباراً من مبدأ السببية ذاته يمكن استخلاص أن الأسباب نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها (نيتشه). أن الأعتقاد بضرورة قدوم مستقبل تظهر فيه كينونة أفضل أما أن يأتي من قناعة عميقة بأن ذات الأفعال قد لاتنجح على الدوام بالأتيان بذات النتائج لأنها ستصطدم بأمتداد يشي بضرورة تغيّر الظروف، أو أن الأمر يتعلق بوجود قوة خارقة مهيمنه لها كبرياءُ قدرتها على توجيه مصير الأشياء. وبمقابل مثل هذا التصور وعلى النقيض منه وأذا ما تمكنا من أستخلال طريقة مبتكرة للتنبؤ بالمستقبل اعتماداً على فكرة التتابع اللامتناهي للحظات الزمن فان التزامن سيؤدي بنا إلى رؤية دورية للتاريخ، ذلك بأن فكرة العود الأبدي التي ولدت عند قدماء الهنود وأخذ بها نيتشه كحجر أساس في محاصرته لفكرة اللوغوس، نريد أن نقول أن هذه الفكرة يمكن أن تفسر أيضاً على أنها رجاءٌ وجودي بأن يحيى الإنسان أحداث تاريخه ضمن أبدية لا أنقطاع لها[1].

وفي هذا السياق يصف لنا عالم الأديان مرسيا ألياد ذلك النوع من الرجاء بالقول:

"أن الأسطورة والطقوس القديمة كانت ترتبط على الدوام بالرجاء، وبفكرة الزمن المقدس واللذان يفيضان إلى توالد ذكريات وحنين طاغ (لفردوس) أرضي أوهو نوع من الأبدية المعاشة، التي يعتقد البعض من الأقوام أمكانية الولوج إلى أعماقها"[2].

وأياً كان عليه الحال، فلا المفهوم الدوري للتاريخ ولا المقاربة الخطية للزمان يمكن أرجاعهما إلى منظومة عقائدية محددة، فيما يتسنى القول ودون غضاضة، أن خطية الزمان تبدو واضحة المعالم في ديانة التوحيد حيث التجسد القيامي والقدرة القيومية التي ستخضع لها نهاية الكون، وكذلك من غزارة العناصر المصائرية في

(1) FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche,* ed. Minuit, Paris 1965

(2) ELIADE Mircea, *Traite d,histoire des religions*, ed. Payat, Paris 1949, 342.

الكتب المقدسة، وبغض النظر عن تباين التفاسير من فرقة إلى أخرى، وهذا يعني أن الأيمان الناشئ عن أعتناق ديانة الوحي يبقى مفعماً على الدوام برجاءٍ آخروي ويغذيه أنتظارٌ وجودي للتجسد الألهي المباشر. ووفق هذا المنوال فأن مستقبلاً بهيجاً سيكون بأنتظار المخلَصين بعد عودة شاملة للأموات أثر ما سوف تتعرض له بنى كوننا الحالي من أهتزاز عميق وجذري يطيح بأنتظامه المعهود. أن بعث الموتى سيرتبط أذاً بنشأة أخرى واثر كارثة عظمى، وبما يُفقد الكون أنتظامه الدوري التتابعي ويسوقه نحو نقطة اللاعودة،ولكي تدرك الأشياء، حسنها وشرها، أكتمال تشكلها وتندرج في بداية جديدة. من هنا ولدت فكرة الخلاص التاريخي ومبدئها الروحي.

وإذا ما كان بالأمكان أن نجد في المبدأ الروحي عماداً لا بد منه للحياة الجماعية للبشر، فإن الإيمان بهذا المبدأ سيسوق الوعي الجمعي وينبهه إلى الأسباب الأولى لنشوئه وكذلك لمصيره ولكي يتسنى للإنسان الأعتقاد بديمومة الأشياء وتخليص الوجود من فرضية العدم، وسيساعد العامل الديني على جعل العقل الإنساني مستعداً لتقبل أكثر المتغيرات تناقضاً ثم الدفع بها لكي تتجاذب وتتبلور في حقل موحِد يسمح لهذا العقل بالتالي الأنفتاح على غياهب الزمان. ولقد أفضت مثل هذه الترسيمة العقلية، منذ ولادة المصائرية التوحيدية، إلى خلق نوع مميز من التجاذب مابين عالمين: أحدهما حاضر وآخر مضمر involue ومتجانس في حين لايعني التعارض القائم بينهما شيئاً بأزاء فرادة تجاذبهما وقدرة هذا التجاذب على أخصاب وأتراع المخيال الإنساني، وسيكون هذا العالم الآخر، عالم المكان الآخر المغاير الذي يمكن الولوج إليه بعد الموت، أذ يفضي برزخه إلى الحيوان الحقيقي، وبما يجعل حياتنا هذه متصاغرة قياساً بما سيأتي بعدها.

لايمكن، والحال هذه نفي ما في مثل هذه الرؤية في عناصر ذات جذور طبيعية تدفع الجماعة البشرية إلى أستباق أكتمال التاريخ. يقول فابيو ميرليني في مقالة له عن "نهاية التاريخ" أن "الوجود سيسبق التاريخ في اللحظة التي يبدأ بها الوعي بالأنقياد إلى أتجاه محدد وحركة دؤوبة"[1] وهذا يعني أننا، ومنذ اللحظة التي نعتبر بها الزمن على أنه ليس بذلك التتابع الحسابي اللاإنساني وبأنه صادر من مصدر مطلق ويسير بأتجاه محدد، فسنجده وقد أضحى قادراً على أن يمنحنا قيمة مجاوزة لتاريخنا الشخصي.

(1) ينظر في مقالة الأستاذ Fabio MERLINI, "*Fin de l,hisoir et naturalization de l,histoire*" in Apres la fin de l,histoire, ed. Virn, Paris 1998. p.p. 25-69.

مثلما ينطبق الأمر على كلا التطورين البايولوجي والأخلاقي للإنسان.

وإذا ما اعتبرنا ذواتنا على أنها نفسانية تخضع للتبدل والتغير بأتجاه تطوري، فإن الوعي بالزمن المتقادم سيحمّل الإنسان تكليفاً بمهمة تتجاوز بيئته الضيقة وتجعله قبالة وجود ماأنفكت دائرته عن الأتساع. وبهذا فأن ذواتنا ستغدو مرتهنة بكسبها واكتسابها وهي ثنائية تشكل، لا غرو، عصب الذكاء الإنساني وتدفع بالعقل إلى استلهام مايتجاوز قدراته.

تلك هي حقيقة الديمومة العضوية ببعدها الكوني والآخروي، وقد كان يحلو لبيرغسون وطائفة من اللذين جاؤوا بعده التأمل في كنهها والتفكر التفلسفي في معناها، أذ بدت لهم ذات بعد أساسي يشمل كل الموجودات ماظهر منها وما بطن تلك التي أبدع جمالها وأكتمال هوياتها سحر التفرد وهي سائرة صوب أندماجها في النسيج الكوني Weltstoff الذي ربما مانزال ضمن بداية أطواره البيولوجية وأولى طبقاته الروحية الصاعدة.

وبعيداً عن سبق الروح للمادة أو العكس فأن أستقراء سياقات التطور العضوي التي لم تقتصر على كوكب الأرض سيقودنا إلى تلمس وجود ميكانيزمات متداخلة مابين كلا التطورين العضوي والروحي وهي تلك التي تدلنا إلى حقيقة أن التطور العضوي ما كان له أدراك ما وصل إليه لولا اندماج السياقين منذ لحظة ظهور النفس الواحدة (الخلية الواحدة ذات الأنقسام الذاتي). أذ يبدو الأمر كما لو أنه يتعلق بـ"تواطؤ" حدث مابينهما وتعاضد تكافلي جاء نتيجة تداخل "الواسع" مع المتناهي على إيقاعات من المصادفات والعوارض والحرية في الأختيار، وبما جعل بالأمكان خلق أجهزة عضوية كالعين قادرة على رفد التجمع العصبوني "الجملة العصبية" بما لا يحصى من المعلومات عن المحيط الأقرب، وعن ذلك الذي لاينفك عن الأتساع. من هنا يحق لنا تصور ظهور الإنسان على أنه ضرورة تكليف لأكمال وتغذية سياقات التطور وتوسيع نقاط أشتباكها ضمن خطة خلق شاملة.

وإذ لايقتصر حوار العلم والدين على قضية غائية الخلق فإنه يتعدى صوب مصير الوجود. ففي علم الكون الحديث Cosmologie يتم تقديم نهاية العالم على وفق سيناريوهات يغلب عليها الطابع الكارثي حيث ينتهي أمر الفضاء Espace إلى تحلل موجوداته وتحوله إلى مسرح فوضى عارمة. يقول عالم الفيزياء الكونية ستيفان ويمبرغ في كتابه "الدقائق الثلاث الأولى للكون" أن أتساع الفضاء الناجم عن تباعد المجرات

قد لايعطينا صورة واضحة عن الكيفية التي سيؤول إليها الكون وذلك لتعدد أحتمالات وجهات سير عالمنا الراهن. وهذا يدلنا، وعلى الرغم من براعة الصياغات الرياضية، على أن مصير كوننا سيبقى رهناً بالغيب. ومع هذا فأن هنالك أحتمالين يطغيان على تفكير العلماء: أولهما القائل بالموت الحراري والثاني الذي يرجح العودة إلى الأصول الفوضوية التي سبق وولد من رحمها كوننا الراهن في حركة أنقباض تتلو مرحلة تباعد المجرات، لتعاود هذه الأصطدام مع بعضها في ضجة كبرى جديدة ولمن سيبقى من سلالة الإنسان في هذا الكون الذي سيبلغ الـ(80) مليار سنه من عمره، فإن السماء ستتحول إلى ما يشبه وردة كالدهان (rouge comme le cuirteint) نتيجة حيد النجوم نحو درجة الأحمر من المطياف.

هناك، ستكدر النجوم وسيشعر أولائك الأحفاد بأنقلاب طبائع الأشياء[1] من هنا نفهم بيسر أن الصورة الكارثية لنهاية العالم التي يقدمها لنا العلم الحديث ليست بعيدة ولا هي نافية لما جاء في الكتب السماوية. غير أن علينا أن نعترف صراحة بأن من المستحيل وضمن أمكانياتنا المعرفية الراهنة تقديم سيناريو علموي رصين لمستقبل الإنسانية، ذلك لأن معطيات البيولوجيا الحديثة تبدو شديدة التشاؤم حيال هذا الموضوع، لاشيء بحسبها يمنع من أنطفاء جذوة الحياة على الأرض، أذ يمكن لحركة القارات أو التغيرات المناخية المرتبطة بمحور الأرض أن تقود تطور الأحياء صوب تراجع بيولوجي قد ينتهي بكارثة.

وبإزاء هذا التلاقي والأختراق في نقاط الحوار مابين الدين والعلم والفلسفة يكون لزاماً علينا البحث عن فحوى مفاتح الترميز التي تحدثنا عنها في مقالة سابقة. فصورة الكون التي تترك بصماتها بعمق في بنية الوعي الإنساني وتتجذر على هيأة خلايا من الأفكار ستبعث الحرارة في القدرة على الحدس، الذي سيستلهم تبعاً لذلك عظمة الكينونة وقدرتها على المطاولة رغم اندراجها في تصاريف الديمومة. ولقد سبق لطاقة الحدس الإنساني intuition أن سبقت عصر العلوم الحديثة في تصور حقيقة الوجود كما هو حال الفلاسفة الأغريق الذين جاؤوا قبل سقراط. صحيح أن الكثير من رؤى نهاية الأزمان قد لاتتطابق مع ما جاء به العلم الحديث من تصورات مدعمة رياضياً،

(1) انظر كتاب العالم الفيزياوي S. WEINBERG, *Les trios premieres minutes de l,univers,* ed. Du Seuil, Paris 1978, p. 176.

الا أن عتمة هذه التصورات ماقبل العلمية، وتعدد التوقعات يجعل الحدس الإنساني أشد تمسكاً برفض العدمية كمآل يمكن أن يواجه الحياة أثر حادث كوني عارض بحيث يحيل ملايين السنين من التطور الخلاق إلى مجرد عبث لامعنى له. ولهذا فلا مناص من الأقرار بأن الإنسان نتاج أنضاج وذروة ما أفضت إليه ديمومة الوجود. وهذا يعني ببساطة أن الحياة ما تزال في أطوار نضجها البيولوجي وعلى أعتاب تفجر روحي قد لايقل أهمية في تاريخ الخلق، عن عصر الأنفجار التخليقي العظيم الذي نشر على الأرض أصنافاً مضاعفة من الأنواع الحية أثناء العصر الكمبري (قبل 500 مليون سنة).

وما بين حيد المطياف نحو الضوء الأحمر الذي سيعلن عن قرب أنكماش الكون، وتصاعد أقنوم الحياة ونضجها الأنطولوجي، فأن أهم ما يؤرق الفلاسفة في مسيرة الإنسان تحديداً، هو ذلك الأستعار في الصرعات مابين الجماعات البشرية قبيل أنضاج المسيرة الصاعدة للحياة والإنسانية. أذ أن لون الدم الذي يرمز إلى تجدد الحياة وللموت أيضاً، هو أول الأطياف الضوئية التي تدركها قطعة حديد وهي تتعرض للتسخين. فاللون الأحمر الملكي مثلما يصفه هيجل، هو لون الوعي بالذات التي تريد السيادة وبسط النفوذ وهو لون سيبقى سائداً مادامت هنالك مادة سمراء بلون الحديد. وهذا يعني ترميزاً أن الأحمر يثير الأنتباه إلى قضية محاولة الشر للتسيد والأستئثار بسواد الدنيا. أو ليس الأسود هو ذلك اللون الملعون الذي يرمز إلى الخسران الأقصى والسقوط في هاوية الكبت اللانهائي.

دعونا نتتبع قطعة الحديد هذه وهي تخضع إلى تسخين متزايد، فما بين ساعة الفصل بين حمرتها وأزرقاق لونها أيذاناً بتهيؤ ذراتها للتفكك والأنتشار والأشعاع سنجد أن عتمة وصلابة المادة وسوادها لا بد وأن يهبطا إلى أسفل سافلين في حين سيرتفع إلى عليين فعل فعال. وهنالك... حين يرتفع الضغط الروحي وحرارته إزاء كل ماهو واقعي وملموس وبطاقة الأرواح المتطلعة إلى المروق سراعاً صوب أرحب الآفاق... على أعتاب تلك الأزمان ستقتسم الحياة حركتان متضادتان: أحداهما متمثلة بأفعال الذين يرومون مواصلة الرحلة بالحق والى الحق مثلمل يقول صدر المتألهين الشيرازي، أما الحركة الأخرى فمدادها أفعال من لم يبلغوا مراتب النضج الروحي فأنبروا يثيرون مكامن الشر مثل طائفة عاصية أستهوتها الرغبات فعُميت عليها القدرة الكلية المحيطة بكل شيء.

الخلاصة:

لقد بينت، والى حد معين، سلسلة المقالات السابقة كيف أن ثمرات الحوار ما بين العلم والدين والفلسفة يمكن أن تتمثل بذلك الأرتباط المتسع والجوهري لمفاهيمنا عن الحياة والتاريخ والكون والأبدية لدرجة يمكن أن ندرك معها كيف يغترف المتناهي من الحضور الألهي في باطن الديمومة حتى يبلغ رغم تناهيه الدرجات العلى. وهنا لا بد لنا ونحن على مشارف نهاية هذا البحث المتواضع أن نعيد طرح السؤال المحرق التالي ومقترح الأجابة عنه: أنه سؤال يتعلق بحقيقة كونية cosmocite أي هوية من هويات الوجود، وهل أن مثلها وقد بلغت التعقل، كما هو حال الإنسان، صارت قادرة فعلاً على ملامسة أنقضاء الأجل دون أن تكون محكوم عليها بالأنهيار في هوة العدم؟

لقد أدركنا كيف أن البيولوجيا تشير إلى حقيقة أن ما من تكوين زماني الا وله أرتباط مهول بالمتعدد، وبحيث تمتد جذور العلاقات مكونة نسيجاً كونياً ماله من فطور ولا وجود للفراغ المطلق فيه.

وهذا يعني أن الهوية غير طارئة على الوجود ولاتعاني في غربته، بل هي عبارة عن كينونة مشاركة etre participe ومنظوية رغم كل ما تبدو عليه من انطواء.

وإذا ما أستطعنا حقاً أن ننتقل بنقاشنا هذا إلى مستويات الوعي بالوجود والأيمان الديني والرغبة في البحث العلمي عن الحقيقة كما هي، فسنجد أن الأنخراط بفعل التفكير سيقودنا إلى سياقات توحيدٍ تخلق لاحقاً يقيناً معيارياً normative ينشر أجنحته على عموم الموجود المعرفي ويطال دائرة توالد المعاني، وهو ما سيسمح للباحثين عن الحقيقة وللربيين من أستلهام فعل الأيحاء الذي تنم عنه الآلاء، وبما يجعل العقل الأيماني أطول من أجل العمر وكما لو أنه ضرورة مشاركة لكل ما في الوجود من معنى.

هنا سيكف الوجود الإنساني عن الأنسياق وراء زمانية أو تاريخانية المفاهيم، ويتجاوز الخصوصيات ويترفع عنها. أن نهاية التاريخ، أي تاريخ حتى الشخصي منه، سوف لن تفضي إلى التحلل Decomposition بل إلى تحويل كنه الزمان إلى تحقيق وجزاء. ومن هنا فأن التطور بكل أبعاده البيولوجية والنفسية سيتجاوز فردانية المصير إلى هرمونية الجزاء. وسيتحول الزمكان إلى وعاء يلم شتات المتعدد.