ليس الدين والإيمان، بل العلم والعقل، هما اللذان يقومان بدفع عجلة ذلك التقدم إلى الأمام. إرادة الإنسان، لا إرادة الرب، هي المعين المعترف به لأسباب تحسين العالم وتحرير البشرية الصاعد.

الجزء السادس

تحول الحقبة الحديثة

نحن الآن قريبون من المراحل الأخيرة لحكايتنا. لا يبقى سوى إمعان النظر في المسار الذي قطعه العقل الحديث في رحلة تطوره من منطلق أسس ومقدمات النظرة العالمية التي تمت معاينتها للتو. لعل المفارقة الأخطر فيما يخص طابع الحقبة الحديثة، هي تلك التي تمثلت بالطريقة العجيبة التي من خلالها نجح تقدمها عبر القرون التي أعقبت الثورة العلمية والنهضة في تمكين الإنسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية، النفوذ، التوسع، سعة المعرفة، بعد النظر، والنجاح الملموس، ولكنه أسهم، في الوقت نفسه، - بمكر في البداية ونقدياً بُعَد ذلك - في تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة: الميتافيزيقية والكوزمولوجية، المعرفية، النفسية، وحتى البيولوجية أخيراً. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة، تضافر لا انفصام له بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بدا تاركاً بصمته الواضحة على تطور العصر الحديث، وما مهمتنا هنا سوى محاولة فهم طبيعة ذلك الجدل (الديالكتيك) المرهف والحساس.

صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد

ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدم الفكري نفسه، تلك الظاهرة العجيبة، كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش كونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكن فيها الإنسان من تحرير

نفسه من وهم مركزية الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضاً انزياحاً كونياً غير مسبوق في أساسيته وعمقه. لم يعد الكون متمركزاً على الإنسان؛ لم يعد موقع الأخير ثابتاً ولا مطلقاً. وكل خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعاداً جديدة للإنجاز الكوبرنيكي، موفِّرة مزيداً من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع.

مع كل من **غاليليو، وديكارت، ونيوتن**، تم صياغة العلم الجديد، وتحديد معالم كوزمولوجيا جديدة، وفتح آفاق جديدة أمام الإنسان تمكن ذكاءه القوي من العمل بمستوى جديد من الحرية والفاعلية. غير أن العالم الجديد بات، في الوقت نفسه، متحرراً من وهم جميع تلك الخصائص الشخصية والروحية التي كانت، عبر عشرات القرون، قد دأبت على تزويد البشر بما ظل يراودهم من شعور بنوع من المعنى الكوني. فالكون الجديد ليس إلا آلة، آلية قوة ومادة مكتفية ذاتياً، خالية من الأهداف أو الأغراض، مجردة من الذكاء أو الوعي، ذات طبيعة غريبة كلياً وجذرياً عن طبيعة الإنسان. سبق لعالم ما قبل الحداثة أن كان زاخراً بفيض من المقولات الروحية، الأسطورية، الإيمانية، وغيرها من المواصفات المنطوية على معنى إنسانياً، إلا أن الوعي الحديث بات يرى جميع هذه الأمور إسقاطات إنسانية (انتروبومورفية) مجردة. إن العقل والمادة، النفس والعالم، واقعان منفصلان. وهكذا فإن التحرر العلمي من العقيدة اللاهوتية والخرافة الأرواحية جاء مصحوباً بإحساس جديد بغربة الإنسان عن عالم لم يعد يتجاوب مع القيم الإنسانية، كما لم يعد يوفر أي سياق خلاصي يمكن من خلاله فهم القضايا الأكبر للوجود الإنساني. وبالمثل فإن التحرر المنهجي، بفضل تحليل العلم الكمي للعالم، من التشويهات الذاتية جاء مترافقاً مع الاختزال الوجودي الانطولوجي لجملة الخصائص -العاطفية، الجمالية، الأخلاقية، الحسية، الخيالية، القصدية- البادية الأكثر تأسيساً للتجربة الإنسانية. هذه الخسائر والأرباح، هذه الإيجابيات والسلبيات كانت واضحة، غير أن المفارقة بدت محتومة إذا أراد الإنسان أن يبقى وفياً لصرامته الفكرية. ربما نجح العلم في إماطة

اللثام عن عالم بارد، موضوعي، غير أن هذا هو العالم الحقيقي على أي حال. ومهما بلغ الحنين الماضوي (النوستالجيا) إلى الرحم الكوني الموقر وإن بات الآن مدحوضاً وثابت البطلان، فإن المرء لا يستطيع العودة إلى الوراء.

مع دارون اكتسبت هذه العواقب مزيداً من التأكيد والتضخيم. أي افتراضات لاهوتية ذات علاقة بإدارة العالم الإلهية ومكانة الإنسان الروحية الخاصة تعرضت لاعتراضات بالغة الشراسة مدعومة بالنظريات والشواهد الجديدة: ليس الإنسان إلا حيواناً على مستوى رفيع من النجاح. ليس الإنسان مخلوق الرب النبيل ذا المصير السماوي، بل إحدى تجارب الطبيعة بمصير ملتبس. أما الوعي، وهو الذي ظُن يوماً حاكماً ومخترقاً للكون، فقد فُهم الآن أنه خارج مصادفة من رحم مسيرة تطور المادة، إنه موجود منذ فترة زمنية وجيزة نسبياً، وأنه ميزة لجزء محدود وغير ذي شأن من الكون، لجزء بشري ليس ثمة أي ضمان لأن يكون مصيره التطوري النهائي مختلفاً في شيء عن مصائر آلاف من الأجناس التي باتت الآن منقرضة.

وبعد أن كفَّ العالم عن أن يكون مخلوقاً سماوياً، بدا نوع من النبل الروحي المحدد هاجراً إياه، وهو إفقار ما لبث أن طاول الإنسان، تاج هذا العالم من قبل، بالضرورة. وفيما كان اللاهوت المسيحي قانعاً بأن التاريخ الطبيعي موجود كرمى لعين تاريخ البشر، وبأن الإنسانية لا تستوطن أساساً إلا كوناً مصمماً لتوفير فرص تفتحها، فإن الفهم الجديد للتطور قام بنسف الزعمين كليهما بوصفهما اثنين من الأوهام المترتبة على القول بمركزية الإنسان. كل الأشياء متدفقة. ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أساس لقيمه العزيزة والمدلَّلة خارج نفسه. فشخصية الإنسان، عقله وإرادته، آتية من تحت، لا من فوق. جملة تركيبات وبُنى ليس الدين وحسب، بل والمجتمع، والثقافة، والعقل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبياً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي. وهكذا فإن دارون كان أيضاً محرِّراً ومقلِّصاً. بات الإنسان قادراً على إدراك حقيقة كونه حامل لواء مسيرة التطور وفي طليعتها، كونه أكثر إنجازات الطبيعة تعقيداً وإثارة للدهشة والذهول؛ غير أنه ليس، في الوقت نفسه، سوى حيوان دونما أي غاية «أسمى». فالكون لا يوفر أي ضمانة لنجاح الجنس البشري

اللامحـدود، في حين يقدم برهانـاً مؤكداً على زوال الفرد عند الموت المادي. وبالفعل فإن الإحساس الحديث المتنامي، على المستوى الكلي طويل الأمد، بكون الحياة طارئة، زاد رسوخاً جراء قيام فيزياء القرن التاسع عشر بصياغة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي صور الكون كتلة متحركة تلقائياً حركة لا عودة عنها من النظام إلى الفوضـى نحو حالة نهائية من العطالة القصـوى، أو «الموت الحراري». حقائق تاريخ الإنسان الرئيسة حتى اليوم ليست إلا ظروفاً بيو-فيزيائية وبقائية فجة داعمة ومؤيدة مصادفـة، دون أي معنى أو سياق أكبر بوضوح، ودون أي أمن كوني موفَّر من قبل أي خطة إلهية صادرة عن السماء.

علـى نحوٍ مسرحي مثير قـام فرويد بدفع جملة هذه التطـورات إلى السطح، حين نجح في تطبيق المنظور الداروني بقدرٍ أكبر من الشمول على النفس الإنسانية، موفراً أدلـة مقنعة على وجـود قوى لاواعية (لاشعوريـة) دائبة على تحديد سلـوك الإنسان وإدراكـه الواعـي. وبهذا العمل بـدا فرويد محرراً للعقل الحديث مـن لاوعيه الساذج (أو من البقاء غافلاً كلياً، بالأحرى، عن لاوعية)، مُكسِباً إياه عمقاً جديداً من الفهم الذاتي، من ناحية، غير أنه تصدى أيضاً، من ناحية ثانية، لذلك العقل برؤية مظلمة، معطِّلـة لطابعـه الحقيقـي. فالتحليـل النفسي شكل من جهـة أولى ما يشبـه التجلي بالنسبـة إلى عقـل أوائل القـرن العشرين، حين سلـط الضوء على الأعمـاق الآثارية (الأركيولوجية) للنفس، كشف النقاب عن مدى قابلية الأحلام، الخيالات، والأعراض المرضية النفسية، للفهم، أماط اللثام عن الايتيولوجيا الجنسية للعصاب، أظهر مدى أهمية التجربة الطفولية في رسم شروط الحياة الراشدة، اكتشف عقدة أوديب، أزاح الحجـاب عن الأهمية النفسية للميثولوجيا والنزعـة الرمزية، أقر بالمكوِّنات الهيكلية النفسيـة للأنا، الأنـا العليا، والأنا الدنيـا، ألقى الضوء على آليـات المقاومة، الكبت، والإسقـاط، وقام بطـرح حشد من الرؤى الثاقبـة الأخرى معرّياً طابـع العقل وآلياته الداخليـة. على هذا الصعيد كان فرويد يمثل تتويجـاً عبقرياً للمشروع النهضوي، إذ أخضع حتى لاوعي الإنسان للمعاينة والتمحيص العقلانيين.

غـير أن **فرويـد** أقدم، من الجهـة الأخرى، علـى تقويض مشـروع التنوير بقضه

وقضيضه وعلى نحوٍ جذري، إذ أظهر إنّ خلف العقل العقلاني ثمة خزانٌ هائلٌ زاخرٌ بقوى لا عقلانية بعيدة عن متناول التحليل العقلاني أو التوظيف الواعي، وأن أنا الإنسان الواعي بالمقارنة إن هو إلا ظاهرة ثانوية هزيلة سريعة العطب. وهكذا فإن **فرويد** دفع العملية التراكمية الحديثة لطرد الإنسان من المكانة الكونية الممتازة التي كانت صورته الذاتية العقلانية الحديثة قد دأبت على الاحتفاظ بها بعد وراثتها عن النظرة العالمية المسيحية، خطوة إلى الأمام. لم يعد الإنسان قادراً على التشكيك بأن حشداً من الغرائز البيولوجية القوية – من الغرائز اللاأخلاقية، العدوانية، الإباحية، «متعددة ألوان الشذوذ» – هي العوامل المحركة الأقوى لا بالنسبة إلى جسده وحسب، بل وبالنسبة إلى روحه ونفسه أيضاً، وبأن الوجدان الأخلاقي، والشعور الديني ليسا، في مواجهة هذه الفضائل الإنسانية المتغطرسة للعقلانية، كما هو واضح، أكثر من اثنتين من صيغ ردود الأفعال والأوهام الخارجة من رحم فهم الذات المتحضر. ونظراً لوجود مثل هذه المحدِّدات اللاواعية، فإن من المحتمل بقوة أن يكون إحساس الإنسان بحريته الشخصية إحساساً زائفاً. فالفرد الواعي نفسياً بات يدرك أنه، مثل سائر منتسبي الحضارة الحديثة بلا استثناء، محكوم قَدَرياً بأنماط داخلية عميقة من الانفصام، الكبت، العُصاب، والاغتراب.

ومع فرويد، اكتسب الصراع الداروني مع الطبيعة أبعاداً جديدة، إذ بات الإنسان محكوماً بأن يعيش في صراع أبدي مع طبيعته الخاصة. لم يقف الأمر عند الكشف عن حقيقة أن الرب لم يكن إلا إسقاطاً طفولياً بدائياً، بل تجاوزه إلى تسليط الضوء على واقع إنزال الأنا الإنسانية الواعية نفسها مع تاج فضائلها المتمثل بالعقل – قاعدة الإنسان الأخيرة التي تفصله عن الطبيعة – عن العرش، واقع رؤيتها لا شيء أسمى من تطور جديد وهش للأنا الدنيا الأبدية. فالمنبع الحقيقي لجملة الدوافع البشرية إن هو إلا مرجل يغلي من الغرائز الحيوانية، اللاعقلانية – وما لبثت الأحداث التاريخية المعاصرة أن سارعت إلى تقديم البراهين المزعجة المؤيدة لمثل هذه الأطروحة بالذات. لا ألوهية الإنسان فقط، بل وإنسانيته أيضاً صارت موضوع نقاش. فمع قيام العقل العلمي بتحرير الإنسان الحديث من أوهامه، بدا الأخير متعرضاً لقدرٍ متزايد من

ابتـلاع الطبيعة له، مـن الحرمان من كراماته القديمة، ومن افتضاح كونه مخلوقاً ذا غرائز دنيئة.

كانت مساهمة **ماركس** قد أوحت سلفاً بفضيحة مشابهة، إذ نجح في إماطة اللثام عن اللاوعي الاجتماعي، مقابل نجاح فرويد في كشف النقاب عن اللاوعي الشخصي. بات من الممكن، على نحوٍ مقنع، إدراك أن جملة القيم الفلسفية، الدينية، والأخلاقية لكل عصر تتحدد بفعل عوامل اقتصادية وسياسية متغيرة، في حين أن التحكم بوسائل الإنتاج يبقى بين أيدي منتسبي الطبقة الأقوى. فالبنية الفوقية للعقيدة الإنسانية كلها يمكن النظـر إليها بوصفها مرآة عاكسة للصراع الأكثر عمقاً على النفوذ المادي. من شأن الحضارة الغربية النخبوية أن ترى نفسها، بالرغم من كل ما لديها من إنجازات ثقافيـة، في لوحـة ماركس القاتمـة، جهة إمبرياليـة برجوازية ظالمـة خادعة لذاتها. وفيمـا بين ماركس وفرويد، ومن خلفهما دارون، باتـت الإنتلجنسيا (الطبقة المثقفة) الحديثة ترى، على نحوٍ متزايد، جملة قيم الإنسان الثقافية، دوافعه النفسية، وتجليات إدراكـه الواعـي ظواهر نسبية تاريخيـة مستمدة أو نابعة من سلسلـة دوافع سياسية، واقتصاديـة، وغريزيـة ذات نوعية طبيعية كلياً. فمبادئ وتوجيهـات الثورة العلمية – التماس تفسيرات مادية، لاشخصية، وعلمانية لجميع الظواهر – كانت قد اهتدت إلى تطبيقات جديدة ومضيئة على البعديـن النفسي والاجتماعي للتجربة الإنسانية. ومع ذلك فإن تقدير الإنسان الحديث المتفائل لذاته من التنوير خضع، خلال تلك العملية، لقـدرٍ متكرر من التناقض والتضاؤل تحت تأثير آفاقـه الفكرية الخاصة الدائبة على التقدم والاتساع.

وهذه الآفاق بالذات شهدت قدراً جذرياً من الاتساع في ظل قوة الاكتشافات العلمية التـي دأبـت، حاذية حـذو آراء دارون، وماركـس، وفرويد، على تطبيـق أنموذج تغيير تاريخي وتطوري على قائمة متزايدة الطول من الظواهر. وهذا الأنموذج كان قد انبثق للمـرة الأولى في النهضة والتنوير حـين تضافر فضول الإنسان الأوروبي المتحرر حديثاً مـن قيوده مـع نوع جديد وتأكيدي من الإحساس بتقدمـه الديناميكي. ومن هذين نشأ اهتمام أكبر بالماضي الكلاسيكي والقديم الذي كان قد مكّنه من تطوير وتعزيز معايير سليمـة للبحث والتحقيـق التاريخي. من **فـالا وماكيافيلـي** إلى **فولتـير وغيبون**، من

فيكو وهيردر إلى رانكه، تصاعد الاهتمام بالتاريخ، مثله مثل وعي التغيير التاريخي والتسليم بمبادئ التطور التي تتيح فرصة فهم التغيير التاريخي. كذلك كان المستكشفون الكوكبيون قد وسعوا معارف الأوروبيين الجغرافية، ومعها مدى انكشافهم على ثقافات أخرى وتواريخ مغايرة. ومع النمو المتواصل للمعلومات عن هذه الميادين بات واضحاً بالتدريج أن تاريخ البشر ممتد زماناً إلى ما هو أبعد مما كان مفترضاً، أن ثقافات أخرى ذات شأن كثيرة ماضية وحاضرة كانت ولا تزال موجودة، أن هذه الثقافات كانت لها وجهات نظر عن العالم شديدة الاختلاف عن وجهة النظر الغربية، وأن ليس ثمة ما هو مطلق، عصي على الذاكرة، أو آمن فيما يخص مكانة الإنسان الغربي الحديث أو قيمه الحالية. فبالنسبة إلى ثقافة طال إدمانها على تصور جامد نسبياً، مختزل، وقائم على المركزية الأوروبية لتاريخ البشر - بل تاريخ الكون، في الحقيقة (كما في قيام المطران أوشر الشهير بتحديد عام الخلق في سفر التكوين بسنة 4004 ق.م) - كانت وجهات النظر الجديدة مضللة ومربكة على صعيدي المدى والطابع. إلا أن أعمالاً لاحقة قام بها علماء آثار ما لبثت أن دفعت التاريخ إلى ما هو أبعد، كاشفة عن المزيد والمزيد من الحضارات القديمة التي كانت مجمل عمليات صعودها وسقوطها قبل ولادة اليونان وروما. تبين أن عمليات لا تنتهي من التطور والتنوع، من الانحلال والتحول، هي قانون التاريخ، وأن مسيرة التاريخ طويلة على نحوٍ مربك.

حين جرى تطبيق المنظور التطوري والتاريخي على الطبيعة، كما **فعل هاتون وليل** في الجيولوجيا، ولامارك وداروين في البيولوجيا، تعرضت المسافات الزمنية التي كانت خلالها الحياة العضوية والأرض موجودتين للتمدد والاتساع وصولاً إلى آلاف ملايين السنين، مقارنة بما كان مجمل تاريخ البشر قد جرى خلال فترة زمنية مذهلة بقصرها. غير أن هذا لم يكن سوى البداية، لأن علماء الفلك، متسلحون بأدوات تكنولوجية متزايدة التقدم باطراد، ما لبثوا أن طبقوا مبادئ مشابهة من أجل فهم الكون نفسه، وصولاً إلى اكتشاف مدى اتساعه الزماني والمكاني غير المسبوق. ومع حلول القرن العشرين كانت الكوزمولوجيا الناتجة قد طرحت فرضية أن المنظومة الشمسية ليست إلا جزءاً متناهي الصغر من مجرة عملاقة مشتملة على مئة مليار من النجوم الأخرى، الشبيهة بالشمس، مع احتواء الكون القابل للرصد على مئة مليار

مجـرة شبيهـة بدرب اللبانة. وهذه المجـرات المنفردة ليست، بدورهـا، إلا أعضاء في مجمعات كوكبية أوسع، وهي نفسها أجزاء من مجمعات وعناقيد مجراتية عملاقة، مع بقاء الفضاء السماوي عصياً على القياس إلا باعتماد مسافات بين المجرات محسوبة بمئـات ملايين السنوات الضوئية. وجميع هـذه النجوم والمجرات منخرطة فرضياً في عمليـات تشكل وتحلل طويلة جداً مع افتراض ميلاد الكون نفسه في انفجار بدئي غير قابل للتصور بله التفسير قبل عشرة أو عشرين ملياراً من السنوات.

ومثـل هـذه الأبعاد الكونيـة الكلية فرضت على وعـي الإنسان إحساسـاً بالتواضع المزعـج إزاء ضآلته النسبية زماناً ومكاناً، مقزمـة المشروع الإنساني كله، ناهيك عن الإتيان على ذكر الحيوات البشرية الفردية، إلى أبعاد مذهلة بصغارها. وبعد التعرض لطغيان هذه الضخامات الهائلة، صارت الامتدادات السابقة، التي سبق **لكولومبوس**، **غاليليـو**، وحتى دارون أن حققوها، تبدو حميمة نسبياً. وهكذا فإن الجهود المتضافرة لأعـداد كبيرة مـن المستكشفـين، الجغرافيـين، المؤرخـين، الانتروبولوجيـين، علماء الآثار، علماء الإحاثة (الباليونتولوجيـين)، الجيولوجيين، البيولوجيين، الفيزيائيين، وعلمـاء الفلـك تساهم في توسيع معرفـة الإنسان وتقليص مكانتـه الكونية. فالجذور البعيـدة للجنس البشري بين الثدييـات والبدائيين، ولكن القريبة نسبياً، مقارنة بعمر الأرض، الحجم العملاق للأرض والمنظومة الشمسية، ولكن ضآلتها المفرطة مقارنة بحجم المجـرة؛ الاتساع الهائل للسماوات التي تكون فيها المجرات الأقرب إلى الأرض مفرطـة البعد مسافات يتعذر تصورها إلى درجـة أن الضوء المرئي على الأرض سبق لـه أن انطلـق من منبعه منذ ما يزيد على مئة ألف سنة، حـين كان جد الإنسان الأول (الهوموسابيان) لا يزال في العصر الحجري القديم - أمام مثل هذه الآفاق كان لدى الأشخاصـ العاقلين أسباب وجيهة لتأمـل اللاأهمية الجلية لوجود البشر في المخطط الأوسع والأكبر للأمور.

هـذا ولم يكن التضاؤل الجذري للحياة البشرية على صعيدي الزمان والمكان، هذا التضـاؤل النـاتج عن تقدم العلم وحده عامل تهديد صـورة الإنسان الحديث الذاتية، بل كان ثمة أيضاً عنصر قيام العلم بتجريد شخصيته الجوهرية من قيمتها النوعية.

فنظراً لاستخدام النزعة الاختزالية بنجاح لتحليل الطبيعة، ومن الطبيعة البشرية أيضاً، فإن الإنسان نفسه تعرض للاختزال. ومع تنامي العلم تطوراً وحذلقة، بدا محتملاً، بل حتى محتوماً، أن قوانين الفيزياء هي، بمعنى من المعاني، أساس كل شيء. فظواهر الكيمياء قابلة للاختزال إلى مبادئ فيزيائية، وقوانين البيولوجيا إلى أخرى كيميائية وفيزيائية، وقوانين سلوك الإنسان وإدراكه إلى قوانين البيولوجيا والكيمياء الحيوية، حسب رأي بعض العلماء. ومن هنا فإن الوعي نفسه ما لبث أن صار مجرد ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة، مجرد إفراز من إفرازات الدماغ، مجرد وظيفة من وظائف الدورة الكهربائية - الكيميائية الملبية للحاجات البيولوجية. والبرنامج الديكارتي القائم على التحليل الميكانيكي بدأ من هنا يتغلب حتى على التقسيم بين رس **كوغيتانس** (الذات المفكرة) **ورس اكستنسا** (العالم المادي)، كما جادل كل من لا **متري، بافلوف، واطسون، سكنر** وآخرون زاعمين أن الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هي النظر إليه كما لو كان آلة، تماماً كما هو الحال مع فهم الكون بمجمله. ربما ليس سلوك الإنسان وعمل العقل سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة، مصحوبين بعوامل وراثية هي نفسها متزايدة التعرض لأشكال التلاعب العلمي. يبقى الإنسان وهو الخاضع لسلطان الحتميات الإحصائية موضوعاً مناسباً لدائرة نفوذ نظرية الاحتمالات. فمستقبل الإنسان، جوهره بالذات، يبدو طارئاً وعادياً دون أي غرابة أو ألغاز مثل أي مشكلة هندسية. وعلى الرغم من أنها لم تكن، بالمعنى الدقيق للعبارة، إلا فرضية تنظيمية، فإن الأطروحة الرئيسة أو المقدمة الكبرى واسعة الانتشار التي ترى أن جميع تعقيدات الوجود البشري، ونظيره العالمي من ثم، من شأنها أن تتفسر، آخر المطاف، من منطلق مبادئ العلوم الطبيعية على نحوٍ متزايد، وإنْ بصورة لاواعية، ارتدت، هي نفسها، ثوب مبدأ علم راسخ الثبات، مع ذيول ومضاعفات ميتافيزيقية عميقة.

وكلما ضاعف الإنسان الحديث من سعيه للسيطرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئها، من أجل أن يحرر نفسه من قبضة الطبيعة، من أجل أن ينأى بنفسه عن ضرورة الطبيعة، ومن أجل أن يرتفع إلى ما فوق هذه الطبيعة، زاد علمه من كمال

إذ ابتـه ميتافيزيقيـاً في بوتقـة الطبيعة، وصـولاً، من ثم، إلى الذوبـان في شخصيتها الميكانيكيـة واللاشخصية أيضاً. إذا كان الإنسـان يعيش في كون موضوعي، وإذا كان وجوده متجذراً كلياً وذائباً في هذا الكون، فإنه، إذًا، موضوعي أو لاشخصي من حيث الجوهـر، وما تجربته الشخصية سوى خيال أو وهم نفسي. وفي مثل هذا الضوء، نرى أن الإنسـان يغدو ما هو أكثر قليلاً من إستراتيجية وراثية لاستمرار جنسه، ومع تقدم القـرن العشرين زاد نجاح تلك الإستراتيجية لبساً عاماً بعد عام. وهكذا فإن مفارقة التقـدم الفكري للإنسان الحديث تتمثل بأن عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة مـن المبادئ الحتمية -الديكارتية، النيوتنية، الداروئيـة، الماركسية، الفرويدية- التي دأبـت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانيـة والإرادية الخاصة، مع العمل في الوقت نفسـه على استئصال الإحساس بأنـه أي شيء أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

النقـد الذاتـي للعقـل الحديـث

جاءت هـذه التطورات المتناقضة المـلأى بالمفارقات متوازية مـع التقدم المتزامن للفلسفـة الحديثـة، العاكفة على تحليـل طبيعة معرفة البشرية ومداهـا بقدرٍ متزايد من الصرامـة، والحصافة، والرؤيا. فنظرية معرفة الإنسـان الحديث النقدية دأبت بعناد على الكشف عن الحدود المقلقة، التي ليست معرفته قادرة على ادعاء اختراقها وتجاوزهـا، في الوقـت الذي كان فيه هـذا الإنسان الحديث عاكفـاً على تحقيق توسع هائل في معرفته الفعلية للعالم.

من لـوك إلى هيـوم

مـع نتيجة نيوتـن التركيبية، انطلق التنوير من ثقة غـير مسبوقة بالعقل البشري، ونجـاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعـي أثّر في جهود الفلسفة على صعيدين: صعيد رؤية أساسـ المعرفة الإنسانية في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادي، أولاً؛ وصعيـد توجيه اهتمـام الفلسفـة إلى نوع من تحليـل العقل المؤهل لتحقيـق مثل هذا النجاح المعرفي، ثانياً.

كان **جون لوك**، معاصر **نيوتن ووريث بيكون**، أول من حدد المزاج المناسب أو اللحن المتناغم مع التنوير، عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي: مبدأ ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس (**نيهيل إست إن انتلكتو كود نون آنتيا فويرت إن سنسو**). مقبلاً على الفلسفة بحفز من قراءة ديكارت، ولكن متأثراً أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من **نيوتن**، **وبويل**، والجمعية الملكية، ومتأثراً في الوقت نفسه بتجريبية غاسندي الذرية، لم يكن **لوك** قادراً على تبني الإيمان العقلاني الديكارتي بالأفكار الفطرية. ففي تحليل لوك لا بد لكل المعارف عن العالم من أن تكون مستندة، آخر المطاف، إلى التجربة الحسية. عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة أو «الأفكار» (محددة على أنها مضامين ذهنية) وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، عبر التأمل بعد الإحساس، يستطيع العقل أن يتوصل إلى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية وتأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللذان يتدفق منهما جميع ما لدينا، أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء، تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلقٍ سلبي لتجربته، وهو يتلقى انطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية. تبدأ المعرفة بالإحساس.

جاء الطلب التجريبي البريطاني القاضي بجعل التجربة الحسية المصدر النهائي للمعرفة عن العالم متضارباً مع التوجه العقلاني السائد في القارة (الأوروبية)، الذي لخصه ديكارت وأنطقه **سبيتوزا ولايبنتز** بلهجتين مختلفتين، الذي يرى أن العقل، وحده قادر، عبر تعرفه على حقائق واضحة، مميزة، وبدهية، على بلوغ معرفة يقينية. أما بنظر التجريبيين، فإن مثل هذه العقلانية المفتقرة إلى الأساس التجريبي أشبه، كما سبق **لبيكون** أن قال، بقيام العنكبوت بإنتاج شباكه من مادته الخاصة. فالضرورة المميزة للتنوير (وسرعان ما نقلها **فولتير** من إنجلترا إلى القارة [الأوروبية] والموسوعيين الفرنسيين) ترى أن العقل بحاجة إلى التجربة الحسية ليتمكن من

معرفة أي شيء عن العالم باستثناء تلفيقاته الخاصة. لعل أفضل معايير الحقيقة من الآن وصاعداً هو أساسها الوراثي -في التجربة الحسية- لا مجرد صحتها العقلانية المتجذرة الواضحة، التي من شأنها أن تكون زائفة. وفي الفكر التجريبي اللاحق، تزايد حصر النزعة العقلانية في إطار دعاواها المشروعة: في غياب الدليل الحسي لا يستطيع العقل امتلاك معرفة العالم، إلا أنه يستطيع فقط أن يخمن، وأن يحدد منطلقات، أو يجري عمليات رياضية ومنطقية. وبالمثل، فإن الإيمان العقلاني بأن العلم قادر على تحصيل معرفة يقينية عن حقائق عامة عن العالم أخلى مكانه على نحوٍ متزايد لموقف أقل اتصافاً بالإطلاق، ما أوحى بأن العلم عاجز عن الكشف عن البنية الحقيقية للأشياء، ولا يمكنه أن يلقي الضوء، بالاستناد إلى فرضيات مرتكزة على المظاهر، إلا على حقائق محتملة.

نزعة الشك الوليدة في الموقف التجريبي كانت جلية من البداية في الصعوبات التي واجهها **لوك** مع نظريته المعرفية. أقر **لوك** بعدم وجود أي ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانية عن الأشياء مشابهة حقاً للأشياء الخارجية التي يُفترض أنها تمثلها. كما لم يكن قادراً على اختزال جميع الأفكار المعقدة، مثل فكرة الجوهر أو الكُنْه، إلى أفكار بسيطة أو إحساسات. ثمة في عملية المعرفة الإنسانية ثلاثة عوامل: العقل، الموضوع المادي، والملاحظة أو الفكرة التي تمثل ذلك الموضوع في العقل. فالإنسان لا يعرف الموضوع إلا بالواسطة، عبر الفكرة. وخارج إدراك الإنسان ليس ثمة إلا عالم من الجواهر المتحركة؛ وفيض الانطباعات المختلفة عن العالم الخارجي التي يمارسها الإنسان في عملية المعرفة لا يمكن إثبات انتمائها إلى العالم بحد ذاته على نحوٍ مطلق.

غير أن **لوك** حاول أن يصوغ حلاً جزئياً لمثل هذه المشكلات عبر المبادرة إلى التمييز (حاذياً حذو غاليليو وديكارت) بين خصائص أولية وأخرى ثانوية - بين تلك الخصائص الكامنة في جميع الأشياء المادية الممتدة بوصفها قابلة للقياس موضوعياً، مثل الوزن والشكل والحركة من جهة، وبين نظيرتها التي لا تكون كامنة إلا في التجربة الإنسانية الذاتية مع تلك الأشياء، مثل المذاق والرائحة واللون من جهة ثانية. ففيما

تقوم الخصائص الأولية بإنتاج أفكار تشبه الشيء حقاً في العقل، تتولى الخصائص الثانوية إنتاج أفكار ليست ببساطة إلا نتاجات أداة الذات التصورية. ومن خلال التركيز على الخصائص الأولية القابلة للقياس. يستطيع العلم تحصيل معرفة يُعوَّل عليها عن العالم المادي.

أما بعد لوك فقد جاء القس **بيركلي** الذي أشار إلى أن من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصائص التي يسجلها العقل البشري، الأولية منها والثانوية، معاشة، - آخر المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمة أي إمكانية للتوصل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثل موضوعاً خارجياً أو تشبهه، إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانية إلى خاتمته بصرامة. بالفعل، لن يكون ثمة أي استنتاج حاسم فيما يخص حتى وجود عالم أشياء مادية خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أي وسيلة قابلة للتسويغ يستطيع المرء استخدامها ليتمكن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية، وليس، من ثم أي فكرة في العقل يمكن عدها «شبيهة» بشيء مادي بما يجعل الأخير «ممثلاً» لدى العقل. وبما أن المرء غير قادر بالمطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشيء الفعلي فإن مفهوم التمثيل كله بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضد الدقة التمثيلية للمواصفات أو الخصائص الثانوية، لأن نمطي الخصائص كليهما يجب عدهما، في النهاية، من تجارب العقل.

لذلك لم يكن الدفاع عن مبدأ التمثيل لدى **لوك** ممكناً. أما في تحليل بيركلي فإن التجربة الإنسانية كلها ظاهرية، محصورة بالتجليات في العقل. ليس إدراك الإنسان للطبيعة إلا تجربته الذهنية مع الطبيعة، ومن ثم فإن من الضروري الحكم على جميع البيانات الحسية، في النهاية، على أنها «أشياء للعقل» وليست صوراً ممثلة لجواهر مادية. فيما كان **لوك**، إذًا، قد اختزل جميع المضامين الذهنية إلى أساس نهائي في الإحساس، جاء بيركلي الآن وخطا خطوة إضافية إذ اختزل البيانات الحسية كلها إلى مضامين ذهنية.

إن التمييز اللوكي (نسبة إلى **لوك**) بين خصائص تخص العقل من ناحية،

وخصائص تنتمي إلى المادة من جهة ثانية، غير قابل للصمود، وبهذا التفريق حاول **بيركلي**، أحد قساوسة الكنيسة، أن يتغلب على النزوع المعاصر نحو «المادية الإلحادية» التي كان يرى أنها كانت قد برزت، دون مسوغ، مع العلم الحديث. إلا أن التجربة ليست كلها، آخر المطاف، كما أشار بيركلي، أكثر من مجرد تجربة - فجميع التمثيلات الذهنية لجواهر مادية مفترضة إن هي إلا أفكار في العقل، في النهاية - ومن ثم فإن وجود عالم مادي خارجي بالنسبة إلى العقل افتراض غير مبرر. فكل ما يمكن أن يُعرف أنه موجود يقيناً هو العقل وأفكاره، بما فيها الأفكار التي تبدو ممثلة لعالم مادي. ومن وجهة النظر الفلسفية الصارمة فإن «الوجود» لا يعني «الوجود المادي»؛ لعل «الوجود» يعني «الإدراك بالعقل» (اسه إست بيرسيبي - esse est percipi).

ومع ذلك فإن **بيركلي** كان يرى أن العقل الفردي لا يحسم تجربته مع العالم ذاتياً، كما لو كان الأخير وهماً في متناول نزوة آنية لأي شخص. فالسبب الكامن وراء وجود الموضوعية، وراء كون أفراد مختلفين يستمرون في إدراك عالم واحد، ووراء انطواء ذلك العالم على نظام يُعوَّل عليه، هو أن العالم ونظامه يعتمدان على عقل يتعالى على العقول الفردية وهو عقل كوني - عقل الرب تحديداً. ذلك العقل الكوني ينتج أفكاراً حسية في العقول الفردية وفق قواعد معينة، مراعاتها المطردة لا تلبث أن تفضي، تدريجياً، إلى تمكين الإنسان من الإحاطة بـ «قوانين الطبيعة». إنه الوضع الذي يفتح الطريق أمام إمكانية العلم. فالعلم لا يتأثر سلباً جراء الاعتراف بالأساس المادي للبيانات الحسية، لأنه يستطيع أن يواصل تحليله للأشياء أيضاً مع المعرفة النقدية بأنها أشياء تخص العقل - لا جواهر مادية خارجية بل مجموعات متكررة من الخصائص الحسية. لا يتعين على الفيلسوف أن يقلق بشأن المشكلات التي أثارها تمثيل **لوك** للواقع المادي الخارجي، ذلك التمثيل المراوغ للتوثيق المحدد، لأن العالم المادي ليس موجوداً بهذا الوصف. إن الأفكار في العقل هي الحقيقة النهائية. حاول **بيركلي**، إذاً، أن يحافظ على التوجه التجريبي، وأن يحل مشكلة التمثيل عند **لوك**، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بنوع من الأساس المادي لكل من التجربة الإنسانية والعلم الطبيعي.

وبعد **بيركلي**، بدوره، جاء **ديفد هيوم** الذي دفع النقد التجريبي المعرفي إلى

مداه الأقصى، موظفاً رؤية **بيركلي** مع العمل على توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديث - أكثر عكساً لتلك النزعة العلمانية القائمة على الشك متزايدة الظهور من **مونتاني** إلى **بايل** والتنوير. وبوصفه تجريباً أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية، اتفق **هيوم** مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظرية التمثيل عند **لوك**؛ غير أنه اعترض على حل بيركلي المثالي. إن التجربة الإنسانية هي بالفعل مع ما هو ظاهري فقط، مع الانطباعات الحسية. إلا أنه لم يكن هناك أي سبيل للتأكد يقينياً مما هو خلف الانطباعات الحسية، على الصعيدين الروحي وغير الروحي. ومثل بيركلي لم يستطع **هيوم** قبول قيام بيركلي بمماهاة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية، المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب.

للشروع في تحليله، ميز **هيوم** بين الانطباعات الحسية والأفكار: فالانطباعات الحسية هي أساس أي معرفة، وتأتي بقوة وحيوية تجعلانها فريدة. أما الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يستطيع المرء أن يعيش عبر الحواس انطباع اللون الأزرق، وعلى أساس هذا الانطباع يمكنه أن يكون فكرة عن ذلك اللون الذي يمكّن من تذكر الأخير. ثمة سؤال يطرح نفسه: ما الذي يُحْدِث الانطباع الحسي. إذا كان لكل فكرة صائبة أساس في انطباع مناظر، فإلى أي انطباع يستطيع العقل أن يشير أساساً لفكرته عن السببية؟ ليس ثمة أي انطباع من هذا القبيل، يقول **هيوم**: إذا كان العقل يحلل دون تصور مسبق، فإن عليه أن يعترف بأن كل معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائي متواصل من الإحساسات المتفردة، وبأن العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجر العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمداً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظية، والسببية بحد ذاتها ليست إحدى تلك إلا الانطباعات البسيطة. لعل الأصح هو أن العقل يقوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكار -وليست تلك إلا واحدة ومن عادات الخيال البشري- بافتراض علاقة سببية غير ذات أساس في أي انطباع حسي. فكل ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

ومـن هنا فإن الأساس المفترض مسبقاً لكل المعرفة الإنسانية، للعلاقة السببية، لا تؤكـده التجربة الإنسانيـة المباشرة في أي وقت. بدلاً من ذلك، تراود العقل انطباعات معينـة تشي بأنهـا نتاجات جواهر موضوعيـة موجودة باستمرار وعلـى نحوٍ مستقل، فقـط انطباعـات موحية. وبالمثـل فإن العقل قد يـدرك أن حدثـاً، (آ)، متبوع تكراراً بحـدث آخـر، (ب)، فيستنتج أن (آ) هو سبـب (ب). إلا أن كل ما هو معروف هو أن (آ) و(ب) لوحظـا بانتظام في ترابط وثيق. أما النواة السببية نفسها فلم تُدرك على الإطلاق، كما لا يمكن الزعم بأنها موجودة خارج العقل الإنساني وعاداته الداخلية. لا بد من رؤية السبب على أنه الحدوث المجرد لنوع من الترابط المتكرر بين أحداث معينة في العقـل. إنـه تشيء توقع نفسي، تؤيـده التجربة ظاهرياً غير أنـه غير مؤكد حقيقة بالمطلق. حتى فكرتا المكان والزمان ليستا، في النهاية، حقيقتين مستقلتين، كما افترض نيوتـن، بـل هما ببساطة نتيجـة اختبار تعايش أو تعاقب أشياء جزئيـة خاصة. ومن التجارب المتكررة التي هي من هذا النوع، يتم تجريد مفهومي الزمان والمكان من قبل العقل، غير أن الزمان والمكان ليسا، في الحقيقة، إلا طريقتين لاختبار الأشياء. جميع المفاهيـم العامة تنشأ بهـذه الطريقة، مع انتقال العقل من تجربـة انطباعات جزئية إلى فكـرة علاقـة بين تلك الانطباعات، فكـرة لا يلبث العقل، بعد ذلـك، أن يفصلها ويشيئهـا. غير أن المفهوم العام، الفكـرة، ليست إلا نتيجة عادة المزاوجة والربط لدى العقـل. أساساً، لا يختبر العقـل إلا الجزئيات، وأي علاقة بين تلك الجزئيات يحبكها العقـل في نسيج من تجربته هو. وقابليـة العالم للفهم تعكس عادات درج عليها العقل، لا طبيعة الواقع.

تمثل جزء مـن مقصد **هيـوم** بدحض المزاعـم الميتافيزيقية للعقلانيـة الفلسفية ومنطقهـا الاستنتاجي. برأي **هيوم** ثمة طرحان ممكنان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والآخر إلى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على الإحساس ذو علاقـة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس».) هي على الدوام عابرة (كان مـن شأنهـا أن تكـون مختلفة، وإن لم تكن كذلـك فعلاً). أمـا أي طرح مستند إلى العقـل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، منتمياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعـات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية

– بمعنى أن إنكارها يفضي إلى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكتف ذاتياً دون تبعية إلزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر إظهار ما هو مضمر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغواً. فالعقل وحده لا يستطيع تأكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء.

يضاف، لا يقف الأمر عند افتقار العقل الخالص إلى رؤية مباشرة مخترقة للقضايا الميتافيزيقية، بل يتجاوزه إلى عجز العقل عن الحكم على طبيعة الأشياء عبر استنطاق التجربة. فأحدنا لا يستطيع معرفة ما فوق الإحساس من خلال تحليل الإحساس، لأن المبدأ الوحيد الذي يستطيع المرء أن يقيم عليه مثل هذا الحكم – مبدأ السببية – لا يرتكز، آخر المطاف، إلا على ملاحظة أحداث جزئية ملموسة في تعاقب زمني. ففي غياب عنصُرَيْ التوقيت والملموسية، تغدو السببية بلا معنى. ومن هنا فإن جميع الخطابات الميتافيزيقية، التي تحاول إطلاق بيانات معينة حول كل الواقع الممكن خارج نطاق التجربة الزمانية الملموسة، تكون باطلة من أساسها. لم تكن الميتافيزيقا، بالنسبة إلى هيوم، إلا صيغة راقية من صيغ الميثولوجيا، غير ذات علاقة بالعالم الواقعي.

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسويغ. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (آ) ليست ضمانة لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبنٍ لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية، إلا نوعاً من القناعة النفسية المتجذرة، بعيداً

عن أن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي، ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي. بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق، يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، ويقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق عازماً على تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسويغ منطقياً، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية.

مع **هيوم** جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من **أرسطو وتوما الإكويني** إلى **أوكم**، **وبيكون**، **ولوك**، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات، وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز **أفلاطون** الأساسي بين «معرفة» (الواقع) من جهة و«رؤية» المظاهر □أو تكوين «رأي» حولها]، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان **أفلاطون** يرى الانطباعات الحسية نسخاً باهتة عن الأفكار، عَدَّ **هيوم** الأفكار نسخاً باهتة عن الانطباعات الحسية. وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي من مواقع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة، كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للقلب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية، لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري، معيار الحقيقة – وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية عُدت حقيقية بالنسبة إلى العقل، وبقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

كان **لوك** قد بقي محافظاً على إيمان معين بقدرة عقل الإنسان على التقاط، وإن على نحوٍ منقوص، الخطوط العامة للعالم الخارجي عن طريق عمليات الجمع والمزاوجة التي يقوم بها. أما بالنسبة إلى هيوم فإن الأمر لم يقف عند كون العقل البشري أقل من كامل، بل تجاوزه إلى بقاء هذا العقل عاجزاً كلياً عن ادعاء الوصول إلى نظام العالم، الذي لا يمكن الزعم بوجوده خارج العقل أو بعيداً عنه. وذلك النظام ليس كامناً في الطبيعة، بل هو نتاج نزعات العقل المولع بالربط. إذا كان العقل خالياً من أي شيء مستمد في النهاية من الأحاسيس، وإذا كانت جميع الأفكار الصحيحة المعقدة مستندة إلى أفكار بسيطة مستمدة من الانطباعات الحسية، فإن من الضروري، إذًا، إعادة النظر نقدياً بالسبب نفسه، وبالمعرفة اليقينية عن العالم بالتالي، لأن السبب لم يُدرك في أي من الأوقات. من المتعذر استخلاصه من أي انطباع مباشر بسيط. حتى تجربة أي جوهر موجود على الدوام ليست إلا قناعة مترتبة على تكرر عدد كبير من الانطباعات على نحوٍ منتظم، متمخضة عن وهم أو خيال كيان دائم.

متابعاً هذا التحليل النفسي للتجربة الإنسانية أكثر فأكثر، توصل هيوم إلى استنتاج يقول: إن العقل نفسه ليس إلا حزمة من الإدراكات الحسية المبعثرة، دون أي ادعاءات مقنعة لوحدة جوهرية، لوجود مستمر، أو لاتساق داخلي، بله لمعرفة موضوعية. فما من نظام واتساق، بما في ذلك ما يتسبب ببروز فكرة النفس البشرية، إلا وقد فُهم على أنه خيال من اصطناع العقل. إن البشر بحاجة إلى مثل هذه الخيالات والأوهام ليعيشوا، ولكن الفيلسوف بقي عاجزاً عن إثبات صحتها. مع بيركلي، لم يكن ثمة أي أساس مادي ضروري للتجربة، على الرغم من محافظة العقل على قدرٍ معين من القدرة الروحية المستقلة المستمدة من عقل الرب، والعالم الذي يعيشه العقل يستمد نظامه من المنبع نفسه. أما مع نزعة الشك الأكثر علمانية لدى هيوم فمن غير الممكن القول بضرورة أي شيء – بما في ذلك الرب، والنظام، والسببية، والموجودات الجوهرية، والهوية الشخصية، والمعرفة الحقيقية. جميع الأمور والأشياء طارئة وعابرة؛ إن هي إلا مصادفات. لا يعرف الإنسان إلا الظواهر، والانطباعات العشوائية الغارقة في بحر من الفوضى؛ أما النظام الذي يراه فيما بين تلك الانطباعات والظواهر فمتخيَّل، لأسباب ذات علاقة بالعادة النفسية والحاجة الغريزية، ومُسقَط بعد ذلك. تلك هي

الطريقــة التي اعتمدها هيوم لإنطاق خطاب الفلسفة الأنموذجي الأصلي القائم على الشــك، وهو خطاب ما لبث بدوره أن حفز إيمانويل كانط على تطوير وصياغة الموقف الفلسفي المركزي للعصر الحديث.

كانـط

بــدا التحدي الفكري الذي انتصب في وجه إيمانويــل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مستحيلاً: تحدياً قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة مؤكــدة وصحيحــة للعالم وزعم الفلسفة بــأن التجربة عاجزة كليــاً عن التمخض عن مثــل هــذه المعرفة، من جهة؛ كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الإنسان حر أخلاقياً ومعنوياً وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضروريــة، حتمية. وفي زحمة جملــة هذه الادعاءات والمزاعــم المتداخلة والمتصارعة، مــا لبثت أزمة فكرية بالغة العمــق أن نشأت وبرزت على السطح. والحل الذي اقترحه **كانط** لتلك الأزمة لم يكن أقل تعقيداً، وعبقرية، ووزناً بما انطوى عليه من أهمية.

كان **كانـط** شديــد القرب من العلــم النيوتني وانتصاراته إلى درجــة جعلته واثقاً مــن قدرة الإنســان على امتلاك المعرفــة اليقينية. غير أنه ظل مــع ذلك يشعر بمدى قــوة تحليل **هيــوم** القاســي والصارم للعقــل البشــري. كان هو أيضاً قــد بات معدوم الثقــة بالمعطيات المطلقة حــول طبيعة العالم، التي لم تكن تدعــي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقــا التأمليــة العقلانيــة الخالصة، والتــي كانت قد وقعــت بشأنها في صراع لانهائــي وغير قابل للحــل على ما بدا. وحسب كلام **كانط**، فــإن الاطلاع على كتابات ليبنتــز كان قد أيقظه من «غفلته الدوغمائية»، تلك الغفلة المتبقية من تدريبه الطويل في مدرســة **وولف** العقلانية الألمانية المهيمنــة، مدرسة مُمَنْهِج ليبنتز الأكاديمي. بات الآن يقــر بــأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهراتــي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقيــة ذات علاقــة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربتــه غير ذات أساس. وقد بــين **كانــط** أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصــادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية – من الرب، وخلود الروح، أو لانهائية الكون – كان يجد نفسه،

بالضرورة، أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافلاً بالادعاءات والتشوشات، خالياً كلياً من أي تقدم تراكمي. لا بد للعقل من توافر الأدلة التجريبية كي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما من القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذًا، بعيدة عن متناول العقل البشري.

إلا أن تفكيك **هيوم** للسببية بدا هو الآخر قاطعاً الطريق على ادعاءات العلم الطبيعي بامتلاك حقائق عامة ضرورية عن العالم، لاستناد العلم النيوتني إلى الحقيقة المفترضة للمبدأ السببي الذي بات الآن ملتبساً. إذا كانت معارف الإنسان كلها مأخوذة بالضرورة من رصد حوادث جزئية، فإن من المستحيل تعميم هذه الأخيرة على نحوٍ مشروع بوصفها قوانين يقينية، لأن ما يتم إدراكه حسياً هو حشد من الأحداث المنفصلة، دون الوصول، على الإطلاق، إلى ما بينها من ترابط سببي. غير أن **كانط** بقي، مع ذلك، مقتنعاً، دون أدنى شك، بأن نيوتن كان، بالإفادة من سلسلة من التجارب، قد نجح في الإمساك بالمعرفة الحقيقية القائمة على اليقين والشمول المطلقين. مَنْ منهما كان على صواب، **هيوم** أم **نيوتن**؟ إذ تمكن **نيوتن** من تحصيل معرفة يقينية، ولكن **هيوم** ما لبث أن أثبت استحالة مثل هذه المعرفة، فكيف يكون **نيوتن** قد نجح؟ كيف تكون المعرفة اليقينية ممكنة في كون ظاهراتي؟ إنه عبء نقد العقل المحض لكانط، ومن شأن حله للمسألة أن يلبي مطالب **هيوم** و**نيوتن** كليهما، مستلزمات نزعة الشك والعلم على حدٍّ سواء – وصولاً، بالتالي، إلى حل ثنائية نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة الأساسية المشدودة بين النزعتين التجريبية والعقلانية.

طالما دأبت آيات وضوح وحتمية الحقائق الرياضية الصارمة على طمأنة العقلانيين – وعلى رأسهم **ديكارت**، **سبينوزا**، و**لايبنتز** – إلى أن لعقل الإنسان، في عالم الشك الحديث، أقله، أساساً صلباً واحداً للحصول على المعرفة اليقينية. ولطالما كان كانط نفسه مقتنعاً بأن العلم الطبيعي يقترب من حيث الدقة من مستوى المثل الأعلى للرياضيات. وبالفعل فإن كانط نفسه كان، بالانطلاق من هذه القناعة، قد أسهم مساهمة ذات شأن في كوزمولوجيا **نيوتن**، مبيناً أن الشمس والكواكب تعزز

وتتولى، بموجب سلسلة من القوى الفيزيائية القابلة للقياس والحتمية الصارمة، جملة الحركات التي حددها كوبرنيك وكبلر. من المؤكد أن كانط لم يلبث، في سعيه إلى مد نمط المحاكمة الرياضية إلى الميتافيزيقا، أن بات مقتنعاً بعجز العقل المحض في مثل هذه الأمور. غير أن الحقيقة الرياضية بدت واضحة النجاح في إطار حدود التجربة الحسية، كما في العلم الطبيعي.

غير أن العلم الطبيعي بقي، لتركزه على العالم الخارجي عبر الحواس، مكشوفاً أمام نقد **هيوم** القائل بأن من شأن المعرفة أن تكون، عندئذ، عرضية أو طارئة، ومن شأن ضرورتها الظاهرية أن تكون نفسية فقط. وحسب محاكمة هيوم، التي تعين على **كانط** أن يسلم بها، فإن من غير الممكن أن تكون القوانين اليقينية للهندسة الإقليدية مستمدة من الملاحظة التجريبية. ومع ذلك فإن العلم النيوتني قائم بوضوح على أساس الهندسة الإقليدية. إذا قيل: إن قوانين الرياضيات والمنطق خارجة من صلب العقل الإنساني، فكيف يمكن الزعم بأنها تخص العالم يقيناً؟ ثمة عقلانيون مثل ديكارت مالوا ببساطة إلى افتراض نوع من التطابق بين العقل والعالم، غير أن **هيوم** سارع إلى إخضاع ذلك الافتراض لنقد مدمر. ومهما يكن فإن تطابق العقل – العالم جرى افتراضه المسبق بوضوح، بل وتسويغه على ما يبدو، في الإنجاز النيوتني، الأمر الذي كان **كانط** متأكداً منه.

كان من شأن حل **كانط** غير الاعتيادي الخارق أن يطرح أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفاً من قبل أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً. إنه، بالأحرى، يبادر، بفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون آتية عبر مقولات العقل

البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية ويقينيته مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بحد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية، لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

كيف توصل **كانط** إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ انطلق من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للتحصيل من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتي المكان والزمان تبقيان. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلان قبْليان من أشكال حساسية الإنسان»: إنهما يشرطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشرطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذًا، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتعذر معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل، غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذًا: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعا مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولأن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها مهيكلة قَبْلياً في العقل وليست مستمدة من التجربة – ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمتثل، بالضرورة، لشكل المكان القبلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل – ليتحقق

ممـا هو حقيقـي بعد كل التجارب الممكنـة - كما في محاولة إثبات مـا إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان. أما فيما يخص العالم الظاهراتي الذي يتعايش الإنسان معه، فإن الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكوِّنان أساسيان من مكوِّنات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

يضـاف، إن المزيـد مـن التحليـل يكشف عـن أن طابـع العقل وتركيبـه يُخضعان الأحداث التي يدركها في الزمان والمكان لمبادئ قبلية أخرى - تحديداً، لمقولات الفهم، مثـل قانون السببية. وهـذه المقولات تقوم، بدورهـا، بإضفاء ضرورتهـا على المعرفة العلمية. لا مجال للتحقق مما إذا كانت جميع الأحداث مترابطة سببياً في العالم الذي هـو خارج العقل، غـير أن من الممكن القول بثقة ويقين، لأن العـالم الذي يتعايش معه الإنسان محدد حتماً باستعدادات عقله، إن الأحداث في عالم المظاهر مترابطة سببياً، مـا يمكّن العلم من السـير قدماً. إن العقل لا يستخلص الأسباب والنتائج من عمليات الرصد والملاحظة، غير أنه يكون من البداية عاكفاً على ممارسة ملاحظاته في سياق تكـون فيه الأسباب والنتائـج حقائق مفترضة مسبقاً: فالسببيـة في المعرفة الإنسانية ليست مستمدة من التجربة، بل مجلوبة إلى التجربة.

مـا يصـح على الأسبـاب والنتائج يصـح أيضاً علـى مقولات الفهـم الأخرى مثل الجوهـر، والكميـة، والعلاقة. وفي غيـاب مثل هذه الأطـر المرجعيـة الأساسية، مثل هـذه المبادئ التفسيريـة القَبْلية، من شأن العقل البشـري أن يبقى عاجزاً عن إدراك عالمه. كان مـن شأن التجربة الإنسانية أن تكون فوضى مستحيلة، تنوعاً عديم الشكل كليـاً ومشتتاً، لـولا قيام شعور الإنسان وفهمه، من منطلـق طبيعتهما بالذات، بتحويل تلـك الفوضى ذات الوجـوه المتعددة، إلى إدراك حسي موحد، بوضعها في إطار زماني ومـكاني، وبإخضاعها لجملـة المبادئ الناظمـة المتمثلة بمقـولات السببية، الجوهر، وغيرهما. ليست التجربة إلا تركيبة من صنع العقل مفروضة على الإحساس.

إن الأشـكال والمقـولات القبليـة تفيـد بوصفهـا شروطـاً مطلقة للتجربـة. ليست مقـروءة خارج التجربة، بل في قلبها. إنها قبلية، ولكنها قابلة للتطبيق تجريبياً فقط لا

ميتافيزيقياً. فالعالم الوحيد الذي يعرفه الإنسان هو عالم الظواهر، عالم «المظاهر والاستعراضات»، وذلك العالم ليس موجوداً إلا بمقدار ما يسهم الإنسان في إنشائه وهيكلته. لا نستطيع معرفة الأشياء إلا نسبة إلى أنفسنا. المعروفة محصورة بالتأثيرات الحسية للأشياء فينا، وهذه الظواهر أو المظاهر تبدو وكأنها مهضومة سلفاً. وخلافاً للافتراض المألوف، لا يبادر العقل البتة إلى اختبار ما هو «هناك في الخارج» بمعزل عن العقل، متمثلاً بنوع واضح، غير مشوش من عكس «الواقع» الموضوعي. لعل «الواقع» بالنسبة إلى الإنسان هو واقع من صنعه هو، والعالم بذاته يجب أن يبقى شيئاً يستطيع المرء أن يفكر فيه فقط، دون أن يعرفه مطلقاً.

أما النظام الذي يراه الإنسان في عالمه فليس، إذًا، إلا نظاماً كامناً لا في ذلك العالم بل في عقله: لعل العقل يجبر العالم على الامتثال لتنظيمه. ما من تجربة حسية إلا وتمت إسالتها عبر مصفاة البنى القبلية الإنسانية. والإنسان يستطيع بلوغ معرفة العالم يقيناً، لا لأنه يمتلك قوة اختراق العالم بحد ذاته واستيعابه، بل لأن العالم الذي يدركه ويفهمه هو عالم مشبع سلفاً بمبادئ تنظيمه الذهني الخاص. وهذا التنظيم هو المطلق، لا ذلك العائد إلى العالم نفسه، الذي يبقى، في النهاية، بعيداً عن متناول المعرفة البشرية. غير أن كانط أصر، من منطلق كون تنظيم الإنسان الذهني مطلقاً، على القول بأن الإنسان قادر على أن يعرف، بيقين أصيل وصادق – أي أن يعرف العالم الوحيد الذي يستطيع اختباره، عالم الظواهر.

لا يتلقى الإنسان معارفه كلها، إذًا، من التجارب، غير أن معارفه هذه تقوم، بمعنى من المعاني، باقتحام تجاربه في أثناء عملية المعرفة. وعلى الرغم من أن كانط انتقد **لايبنتز** والعقلانيين على إيمانهم بقدرة العقل وحده دون أي تجربة حسية على حساب الكون، (لأن المعرفة، برأي كانط، تتطلب الوقوف على الجزئيات)، فإنه انتقد أيضاً **لوك** والتجريبيين على إيمانهم بقدرة الانطباعات الحسية وحدها، في غياب مفاهيم الفهم القبلية، على الإفضاء، بالمطلق، إلى المعرفة، (لأن الجزئيات تبقى عديمة المعنى في غياب المفاهيم العامة التي تتم ترجمتها من خلالها). كان **لوك** على صواب في إنكار وجود أي أفكار كامنة بمعنى تمثيلات ذهنية للواقع المادي، ولكنه على خطأ

في إنكار المعرفة الشكلية الكامنة. فكما أن الفكر دون إحساس فارغ، فإن الإحساس دون فكر أعمى. فقط بالتضافر يستطيع الفهم والإحساس أن يوفرا معرفة صحيحة موضوعياً عن الأشياء.

بنظر كانط، كان تقسيم الأطروحات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هي ضرورية ولكنها حشو أو لغو) من جهة، وتلك المستندة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولة منطوية على الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كلتيهما. ففي غياب مثل هذا التضافر من شأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ لا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس. لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

كان تحليل **هيوم** قد أثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم، لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب الظاهراتية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً **لكانط** أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين. إلا أن كانط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن محبوكة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات **نيوتن وغاليليو** لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تفضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحصيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحوٍ مدروس ودقيق على هذه الطبيعة. من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة، وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط

بالاختبارات يستطيع أن يتأكد من عدم وجود استثناءات، ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توافر فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالَم، لرصده واختباره على نحوٍ مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

معرفة الإنسان ليست، إذًا، مطابقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضفي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كانط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كانط الكوبرنيكية»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصد، وقد نجح كانط بالمثل في تفسير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد[58].

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبة إلى **هيوم**) والعلم النيوتني، نجح **كانط** في تسليط الضوء على حقيقة أن عمليات الرصد البشرية للعالم لم يسبق لها، بالمطلق، أن كانت محايدة، أن كانت بريئة من أحكام نظرية مفروضة قبلياً. فالمثل الأعلى البيكوني لتجريبية متحررة من «التوقعات» إن هو إلا ضرب من ضروب الاستحالة. لا جدوى منه في العلم، كما ليس ممكناً تجريبياً، لعدم وجود أي رصد تجريبي وأي اختبار إنساني، نقي، محض، محايد، دون أي افتراضات لاشعورية أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلمية، من غير الممكن القول إن العالم موجود ناجزاً وحده بأشكال وصيغ قابلة للفهم، يستطيع الإنسان تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقة وشحذ حواسه بالتجربة. لعل الأصح هو أن العالم الذي يدركه الإنسان ويحاكمه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبياً؛ إنه مبدع، دائب على البناء والهيكلة. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارعة بعد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جسور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل

المعرفـة ممكنة، أقدم العقل، بالضـرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربـة، فلم تكـن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفـه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعـرف، بالمطلق. لا التجريبية المحضة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذًا، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضـت مهمـة الفيلسوف، إذًا، لعمليـة إعادة تحديد جذريـة. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزماً بالمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده. فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهريـة بالنسبة إلى التجربة البشريـة، وعلى إغناء التجربة كلهـا بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذًا، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.

لم تكـن النتائج المعرفيـة لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف، ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي، بالموضوع ذاته. بدا وكأن العـارف والمعروف قد توحدا في نوع مـن السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبـق **للأكويني وأرسطو** أن قالا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقـي، أو بأي حقيقـة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشـري. ليس ثمة أي تسويغ إلهـي لجملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقـل الفاعل (**لومن إنتلكتوس آجنتس Lumen intellectus agentis**) عنـد تومـا الإكوينـي. لا يستطيع الإنسان أن يقـرر مـا إذا كانت لمعرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية مـا، أم هي حقيقة إنسانية مجـردة. فقط الضـرورة الذاتية لمثل هذه المعرفـة هي المؤكدة. وبالنسبـة إلى العقل الحديث، تبقى الحصيلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوعٍ

مـن الذاتيـة الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتـع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالي، أو مخترقة للعالم بوصفه عالماً. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كمـا تـتراءى له، لا كمـا هي بذاتها. استعادياً بقيت النتائج طويلـة الأمد لكل من الثورتـين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محرِّرة ومختزِلة في الوقت نفسـه. الثورتان، كلتاهما، أيقظتا الإنسـان وشدَّتا انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بـروح المغامرة، غير أنهما، كلتيهما، دأبتا، في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً - الأولى مـن مركز الكـون، والثانية من المعرفـة الحقيقية لذلك الكـون. وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي بات متضافراً مع الاغتراب المعرفي.

بمعنى من المعاني، يمكن أن يقال: إن **كانط** قام بقلب الثورة الكوبرنيكية، إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظـام العـالم. إلا أن ادعاء الإنسـان مركزية كونه المعرفي لم يكن سـوى الوجه الآخر لإقـراره بحقيقة أنـه لم يعد قادراً على الاضطـلاع بمهمة إقامـة أي احتكاك مباشر بـين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهري. صحيح أن كانط نجح في «أنسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثـل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني -برنامجي العلم الحديث الأصليين- أن كان متمتعـاً بـه، أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم مـن إسناد المعرفة إلى مطلق جديد -عقـل الإنسان- وعلى الرغم، من إضفاء صفـات النبل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى وجهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتيـاً ومفككة أساساً بالتـالي - نسبة إلى جملة اليقينيات الفكريـة العائدة لأحقاب أخـرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسـان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه **هو**، لا الكون **المعروف**.

ومـع ذلك فإن **كانـط** رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقـل البشري، إقراراً كان مـن شأنـه، ويا للمفارقة! أن يميـط اللثام عن حقيقة أكبر أمـام الإنسان. كان للثورة وجهـان، وجه مرتكز على العلـم، وآخر على الدين: كان يحلـم بإنقاذ كلٍّ من المعرفة اليقينيـة والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتـن وإيمانه بالرب. فمن جهة، حاول

كانـط، عبر تسليط الضوء علـى ضرورة جملة أشكال ومقـولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى، من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعـرف إلا الظواهـر، دون الأشياء ذاتهـا، إلى الإفساح في المجـال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

برأي **كانط**، لم تكن محاولة الفلاسفة وفقهاء اللاهوت الرامية إلى عَقْلَنَة الدين، إلى توفير أساس عقلي محض لجملة العقائد الإيمانية، قد نجحت إلا في إنتاج كرنفال فضائحـي من الصراعات: الفتاوى، والمواعظ، وموجـات الشك. وإصرار كانط على حصـر سلطة العقـل بالعالم الظاهري، جاء محـرِّراً للدين من تطفـل العقل المتعثر والسمج. يضاف إلى ذلك أن العلم لن يعاود الدخول في أي صراع مع الدين بعد مثل هـذا التقييـد والحصر. وبما أن الحتمية السببية لصورة عـالم العلم الميكانيكية من شأنهـا أن تنكر حريـة إرادة النفس أو الروح، بالرغم مـن أن مثل هذه الحرية يجب افتراضهـا سلفاً في أي نشاط أخلاقي أصيل، فـإن كانط رأى أن تقييده لصلاحيات العلم بما هو ظاهري، إقراره بجهل الإنسان فيما يخص الأشياء بذاتها، قد أفسح في المجـال أمام إمكانية الإيمان. بوسع العلم ادعـاء معرفة معينة للمظاهر، غير أنه لم يعـد قادراً على التباهي المتغطرس بمعرفة الحقيقة كلها، وهذا بالتحديد أتاح لكانط فرصـة التوفيق بـين الحتمية العلمية من جهة والإيمـان الديني مع الأخلاق من جهة ثانيـة. فالعلم وحـده عاجز عن الإقدام، علـى نحوٍ مشروع، على إلغـاء إمكانية كون حقائق الدين صحيحة أيضاً.

كان **كانـط** يـرى، إذًا، أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصـدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لـذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي، وإن لم يكن قابلاً للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكـثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الـرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفـة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفـة قوانين الطبيعة من قبل نيوتـن. إلا أن المـرء يستطيع، مـع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكـن هناك أي رب، أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها

صحيحة للأسباب آنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومع القفزات المتقدمة التي حققتها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قادراً على إقامة صَرْح الدين على أي أساس كوزمولوجي أو ميتافيزيقي، بل لعله يستطيع، بدلاً من ذلك، أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات – وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن **كانط**، مستلهماً روح روسو ولوثر قبله، من تحديد اتجاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان مما هو خارجي وموضوعي لابتكار رده الديني على الحياة. إن التجربة الشخصية الداخلية، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

حسب تعبير **كانط**، يستطيع الإنسان أن يرى نفسه من وجهتي نظر مختلفتين، بل حتى متناقضتين – علمياً، بوصفه «ظاهرة»، موضوعاً خاضعاً لقوانين الطبيعة؛ وأخلاقياً، بوصفه شيئاً بحد ذاته، «نومناً» (حقيقة مطلقة) يمكن التفكير بها (لا معرفتها) على أنها حرة، خالدة، وخاضعة للرب. هنا بالذات وجدت التأثيرات الهيومية والنيوتنية في تطور كانط الفلسفي نفسها أمام تحدي المُثُل الأخلاقية الإنسانية الكونية الشاملة لدى روسو، الذي كان قد دأب على تأكيد أولوية الشعور على العقل في التجربة الدينية، والذي كانت مؤلفاته قد مارست تأثيراً ذا شأن على كانط، معزِّزة الجذور الأعمق لإحساس كانط بالواجب الأخلاقي الممتدة إلى طفولته الإيمانية والتقووية الصارمة. إن تجربة الواجب الداخلية الدافعة إلى الفضيلة الأخلاقية القائمة على نكران الذات أتاحت لكانط فرصة التعالي على عيوب ونواقص صورة العقل الحديث للعالم، وهي أعباء ثقيلة في غياب مثل هذه التجربة، هذا العقل الذي كان قد اختزل العالم القابل لأن يُعرف إلى عالم قائم على المظهر والضرورة الميكانيكية. استطاع **كانط**، إذًا، أن ينقذ الدين من الحتمية العلمية، تماماً كما سبق له أن كان قد أنقذ العلم من قبضة نزعة الشك المتطرفة.

غير أنه لم ينجح في إنقاذ هذين: الدين والعلم إلا مقابل ثمن تفكيكهما، وحصر المعرفة البشرية بالظواهر واليقينيات الذاتية. من الواضح أن كانط كان، في العمق، مؤمناً بأن القوانين المحركة للكواكب والنجوم هي، آخر المطاف، على علاقة تناغمية أساسية ما مع جملة الضرورات الأخلاقية المتفاعلة في داخله: «ثمة شيئان يملأان

القلب بقدرٍ مطرد من التجدد ودائم التزايد من الرهبة والإعجاب: السماوات المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.» غير أن كانط كان يعرف أيضاً أنه عاجز عن إثبات تلك العلاقة، وفي حصره لمعرفة الإنسان بالظواهر ظل الصدع الديكارتي بين العقل البشري والكون المادي مستمراً بصيغة جديدة معمقة.

في المسار اللاحق للفكر الغربي، قضى قَدَر **كانط** بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحان مقابل كفة تأكيداته الإيجابية، فيما يخص كلاً من الدين والعلم على حدٍّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ، لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبي أم من العقل المحض، وأخذ يبدو متزايد الافتقار إلى المعقولية والملاءمة الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوتنية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

كان نقد **كانط** الثاقب والفاعل قد نجح عملياً في سحب البساط من تحت ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها، مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي – النسبيات المعمقة المستحدثة ليس فقط من قبل **آينشتاين**، **بوهر**، **وهايزنبرغ**، بل ومن جانب **دارون**، **ماركس**، **وفرويد**؛ من جانب **نيتشه**، **دِلْثي**، **فيبر**، **هايدغر**، **وفيتغنشتاين**؛ من جانب **ساسور**، **لفي شتراوس**، **وفوكو**؛ من جانب **غودل**، **بوبر**، **كوين**، **كون**، مع جيش كامل غيرهم، أيضاً – تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولاً إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركّبة ومهيكلة، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حدٍّ كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة، طبقات مختلفة، لغات متباينة، أشخاص مختلفين،

سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة **كانط** الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أياً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشَّف مسارُ الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمثاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بادر **فيخته**، **شلنغ**، و**هيغل** إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إنّ هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الانطولوجية) للكون -أي أن معرفة الإنسان لا تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة- وإلى بناء نظام ماورائي (ميتافيزيقي) بعقل كلّي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العليا» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان **كانط** قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني، صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً.

إلا أن تأملات الميتافيزيقيين المثاليين، بين أكثرية المفكرين ذوي النزعات العلمية، بقيت عاجزة عن تحقيق قبول فلسفي واسع، خصوصاً بعد القرن التاسع عشر، لأنها لم تكن قابلة للاختبار تجريبياً، كما لم تبد بنظر كثيرين ممثلة لمزاج المعرفة العلمية أو التجربة الحديثة لكون مادي موضوعي ومتميز وجودياً (انطولوجياً). فالمادية، وهي الصفحة الميتافيزيقية المعاكسة للمثالية، بدت أفضل عكساً لنوعية الدليل العلمي المعاصر. ومع ذلك فإن المادية، هي الأخرى، قامت على افتراض جوهر نهائي غير

قابل للاختبار -المادة بدلاً من الروح- وأخفقت بوضوح في تسويغ الفينومينولوجيا الذاتية للوعي الإنساني، وشعور الإنسان بأنه كيان إرادي شخصي مختلف، من حيث الطابع، عن العالم الخارجي الموضوعي اللاواعي. غير أن المادية، أو أقله الطبيعية - الحالة المنطلقة من القول بأن جميع الظواهر قابلة في النهاية للتفسير بأسباب طبيعية .، لأنها بدت الأكثر تطابقاً مع الرواية العلمية لقصة العالم، نجحت في التأسيس لإطار مفهومي أو نظري أكثر إقناعاً من نظيره الذي أسَّسَتْه المثالية. ومع ذلك فإن أشياء كثيرة في مثل هذا التصور بقيت غير مقبولة كلياً لدى الوعي الحديث، سواء بسبب شكوك حول تمام ويقينية المعرفة الإنسانية، بسبب نقاط غامضة في الأدلة العلمية نفسها، أم بسبب عوامل دينية أو نفسية متضاربة مختلفة.

كان الخيار الميتافيزيقي الآخر المتوافر، إذًا، شكلاً من أشكال الثنائية العاكسة للموقفين الديكارتي والكانطي، شكلاً بدا أفضل تمثيلاً لتجربة الفصل الحديثة المشتركة بين العالم الموضوعي المادي من جهة والوعي الإنساني الذاتي من الجهة المقابلة. غير أن طبيعة الموقف الديكارتي - الكانطي بدت، مع العزوف المتزايد للعقل الحديث عن المطالبة بأي بعد متعالٍ، مانعة، أو أقله، شديدة الإرباك، لأي تصور ميتافيزيقي متماسك. وبالنظر إلى انقطاع التجربة الحديثة (ثنائية الإنسان والعالم، العقل والمادة) من جهة والضياع المعرفي الناجم عن ذلك الانقطاع (كيف يستطيع الإنسان افتراض معرفة ما هو منفصل تماماً ومختلف جذرياً عن وعيه الخاص؟) من جهة ثانية، فقدت الميتافيزيقا بريقها التقليدي في المشروع الفلسفي. بوسع المرء معاينة العالم بوصفه عالِماً، أو التجربة الإنسانية بوصفه محللاً استبطانياً؛ أو باستطاعته تجنب الثنائية عن طريق التسليم بأن عالَم الإنسان غامض وطارئ على نحوٍ إشكالي يستعصي حله، والمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى الدعوة إلى تحويله الوجودي أو الذرائعي (العملي - البراغماتي) من خلال فعل صادر عن الإرادة. إلا أن نظاماً كونياً قابلاً للفهم عقلانياً بالنسبة إلى المراقب التأملي بات الآن مستبعداً عموماً.

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدُماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما لبثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه، إلى تقليص أهمية عِلَّة وجودها التقليدية. ففي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن

البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشييئه المجرِّد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى، عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين: فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآتياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها، كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب منه: إن فكر الإنسان محدَّد، ومهيكل، ومشوَّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ، ثقافة، طبقة اجتماعية، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

من الآن، وصاعداً، باتت الفلسفة عاكفة على الاهتمام إلى حدٍّ كبير بتفسير جملة المشكلات المعرفية، عبر تحليل اللغة، من خلال فلسفة العلوم، أو عن طريق التحليلات الظواهراتية (الفينومينولوجية) والوجودية للتجربة الإنسانية. وعلى الرغم من التضارب الحاصل على صعيد الأهداف والأطروحات فيما بين مدارس القرن العشرين الفلسفية المختلفة، ثمة توافق عام حول نقطة واحدة حاسمة: استحالة إدراك أي نظام كوني موضوعي بالعقل الإنساني. ونقطة التوافق تلك تمت مقاربتها من مواقع مختلفة اتخذها فلاسفة متباينون تباين بيرتراند راسل، ومارتن هايدغر، ولدفيغ فيتغنشتاين: لأن العلم التجريبي وحده قادر على التمخض عن معارف قابلة للإثبات، أقله قابلة للتوثيق مؤقتاً، ومثل هذه المعارف لا تخص إلا العالم الطبيعي الطارئ العائد للتجربة الحسية، أطروحات ميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة ومتعذرة الاختبار ذات علاقة بالعالم ككل غير ذات معنى حقيقي (الوضعية المنطقية). ولأن

التجربة الإنسانية -المحدودة، المشروطة، الإشكالية، الفردية- هي كل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، فإن الذاتية الإنسانية وطبيعة الكائن الإنساني بالذات تتوليان، بالضرورة، اختراق أي محاولات رامية إلى امتلاك تصور عالمي موضوعي بعيد عن الانحياز، إنكارها أو إبطال مصداقيتها (الوجودية والظاهراتية [الفينومينولوجيا]). ولأن معنى أي عبارة لا يمكن الاهتداء إليه في استعمال وسياق معينين، ونظراً لأن التجربة الإنسانية مهيكلة أساساً باللغة، وإنْ لم يكن افتراض علاقة مباشرة ما بين اللغة وبين أي تركيبة مستقلة أعمق في العالم ممكناً، فإن على الفلسفة ألاّ تهتم إلا بنوع من الإيضاح للغة في استعمالاتها الملموسة العديدة دون أي التزام بأي إدراك جزئي مجرد للواقع (التحليل اللغوي).

على أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدرة عقل الإنسان على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غرار ما كان مفهوماً تقليدياً، لما يشبه الهجر وتم التخلي عنه إلى حدٍّ كبير. مع استثناءات قليلة، جرت إعادة توجيه المشروع الفلسفي وإقحامه في عمليات تحليل مشكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجة، جميعاً دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطلعة بدور ما قابل للحياة، إضافةً إلى بقائها إحدى وصيفات الكوزمولوجيا العلمية، فإن من شأن هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلِّفة للمعرفة الإنسانية - أي بمواصلة عمل كانط مع مقاربة تكون أكثر نسبية من جهة وأعلى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها: أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافية، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجية). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخذ مأخذ الجد.

ومع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفة التقنية - الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلي بالسمات الأكاديمية البحثية، ومع

تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فَقَدَ جزءاً كبيراً من خطورته وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العادي الذكي، ففقد، من ثم، جزءاً كبيراً من نفوذه الثقافي السابق. بات علم الدلالات (السيمانْتِكْس) أوثق صلة بالوضوح الفلسفي من جملة التأملات الكلية - الكونية السابقة، غير أن علم دلالات الألفاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية. مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قد تم التخلي عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق» كلي الشمول أو متعالٍ أو أصلي في الكون يمكن لعقل الإنسان أن يدعي، على نحوٍ مشروع، امتلاك معرفته.

أزمة العلم الحديث

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللايقين الجارف. فالعلم حقَّقَ عصراً ذهبياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عادية في سائر فروعه الرئيسة مع تنظيم مؤسَّسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العملية المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجي بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحوٍ مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحقيق تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تقهقرهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر - بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكداً دون أدنى شك. فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد **كانط**، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعلية العلم المعرفية المتفوقة والدقة الموضوعية الصارمة لِبُناه التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة إلى تحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، في القرون الوسطى، أن اضطرا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً. فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم

هـو الذي يقدم صورة العالم الأكـثر واقعية وجدارة بالثقـة – وإن بقيت تلك الصورة محـدودة بالمعرفة «التقنيـة» للظواهر الطبيعية، وبالرغم مـن مضاعفاتها التمزيقية وجودياً. غير أن تطوريـن في مسار القـرن العشرين ما لبثا أن أحدثـا تغييراً جذرياً في مكانـة العلم على الصعيديـن المعرفي والثقافي، أحدهما نظـري ومن داخل العلم، والثاني ذرائعي (براغماتي) ومن الخارج.

تمثل التطـور الأول بتعرض الكوزمولوجيـا الديكارتية – النيوتنيـة الكلاسيكية، تدريجيـاً في البداية ومسرحياً مثيراً بعد ذلـك، للانهيار تحت وطأة التأثير التراكمي لسلسلة من التغييرات المذهلة في الفيزياء. فبدءاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشـر مع اشتغال **ماكسـول** بالمجالات الكهرمغنطيسية، تجربـة **متشلسون – مورلي**، واكتشـاف **بكـرل** للنشاط الإشعاعي، ثـم، في أوائل القرن العشريـن، مع قيام بلانك بعـزل ظواهر الكـم ونظريتـي أينشتاين الخاصة والعامـة في النسبيـة، وصولاً، آخر المطـاف، في عشرينيات القرن العشريـن، إلى قيام **بوهر**، **وهاينزنـبرغ**، وزملائهما، بصياغـة ميكانيـك الكـم، تعرضت يقينيـات العلم الحديـث الكلاسيكـي الراسخة والمقيمـة منذ أمد طويل للتقويض الجذري، للقلـب رأساً على عقب. ومع انتهاء العقد الثالـث من القرن العشريـن كانت سائر الفرضيات الرئيسـة للتصور العلمي السابق قـد دُحضت: فرضية أن الذرات وحدات بنـاء، صلبة غير قابلة للتحطيم في الطبيعة، أن المـكان والزمان مطلقان مستقـلان أحدهما عن الآخر، أن هناك سببية ميكانيكية خلـف كل الظواهر، وأن الرصـد الموضوعي للطبيعة أمر ممكن. جاء مثل هذا التحول الجـذري في صورة العالم العلمية صاعقـاً، وبالنسبة إلى علماء الفيزياء تحديداً أكثر من غيرهم. ففي مواجهة التناقضات الظاهرة في ظواهر ما دون الذرة كتب آينشتاين يقـول: «جميع محاولاتي الرامية إلى تكييف الأسـاس النظري للفيزياء بما يتوافق مع هـذه المعرفة أخفقت تماماً. بدا وكأن الأرض قد سُحبت من تحت أقدامنا فبقينا دون أي أسـاس ثابت نستطيع أن نقيم بناءنـا فوقه». وكذلك أدرك هايزنبرغ في أن «أسس الفيزياء بدأت تتحرك.... [و] أن هذه الحركة ما لبثت أن أثارت الإحساس القائل بأن من شأن العلم أن يبقى بلا أساس».

جاء تحدي الافتراضات العلمية السابقة عميقاً ومتعدد الوجوه: تم اكتشاف حقيقة

أن الـذرات النيوتنيـة الصلبة كانت فارغة إلى حدٍّ كبـير. لم تعد المادة الصلبة تشكل المضمـون الأساسي للطبيعة. المادة والطاقة قابلتان للتبادل. بات المكان ثلاثي الأبعاد والزمـان أحـادي البعد وجهـين نسبيين لمتصل مـكان - زمان رباعـي الأبعاد. الزمن متدفق بوتائـر مختلفة بالنسبة إلى مراقبين متحركين بسرعات متباينة. إنه متباطئ حـين يكون قريباً من أشياء ثقيلـة، وقد يتوقف كلياً في ظروف معينة. قوانين الهندسة الإقليديـة لم تعـد توافر التركيبـة الحتمية الشاملة للطبيعـة. فالكواكب لا تتحرك في مداراتهـا لأنهـا منجذبة إلى الشمس بقوة جذب تفعل عن بعـد، بل لأن الفضاء الذي تتحرك فيه منحن. ظواهر ما دون الذرة تكشفت عن طبيعة شديدة الغموض بوصفها جزيئـات مـن ناحيـة وموجات من ناحيـة ثانية. من غـير الممكن قياس موقع وزخم أي جـزيء بدقـة في وقت واحد. نجـح مبدأ اللايقـين في تقويض الحتميـة النيوتنية الصارمـة كلياً وفي الحلول محلها. فالرصد والتفسـير العلميان لا يمكنهما أن يتقدما دون أن يؤثـرا في طبيعـة الشـيء المرصود. فكـرة المادة أو الجوهـر تفككت إلى حشد من الاحتمالات و«نزعات الوجود». الارتباطات اللامكانية بين الجزيئات متناقضة مع السببيـة الميكانيكية. ثمة علاقات شكلية وعمليـات ديناميكية حلت محل أشياء صلبة منفصلـة. فعـالَم فيزياء القرن العشرين المادي ليس آلـة عظيمة، حسب تعبير السير جيمس جينز بمقدار ما هو فكرة عظيمة.

أمـا العواقـب المترتبة علـى هذا التطور الخـارق للعادة فلم تكن هـي الأخرى أقل غموضـاً وضبابية. فالشعـور الحديث المتواصل بالتقدم الفكـري، هذا التقدم القائم على نبذ جهل الأحقاب الماضية وتصوراته الخاطئة مع احتضان ثمار نتائج تكنولوجية ملموسـة جديـدة، خاب مـن جديد ووَجَد نفسـه في طريق مسدود. حتـى نيوتن جرى تصويبـه وتحسينه من قبل العقـل الحديث المتمادي في التطور والدائب على مضاعفة مستوى إتقان أدائه. يضاف إلى ذلك أن الثورة المتصلة - النسبية تمثل، بنظر كثيرين ممن كانوا يرون الكون العلمي القائم على أساس الحتمية الميكانيكية والمادية متناقضاً مـع القيمة الإنسانية، تدشينـاً غير متوقع ومرحباً به لإمكانيـات فكرية جديدة. ربما أخلت ماديـة المادة الجامدة السابقة مكانها لواقع أكـثر انطواء على قابلية التمخض عن تفسير روحي ما. باتت حرية إرادة الإنسان تبدو حاصلة على نوع من موطئ القدم

إذا كانت جزيئات ما دون الذرة غير محسومة. ومبدأ التكامل الذي يحكم الموجات والجزيئات يشي بتطبيق أوسع نطاقاً في تكامل بين اثنتين من طرق المعرفة الحصرية التي تلغي إحداهما الأخرى، مثل الدين والعلم. بات وعي الإنسان، أو ملاحظته وتفسيره، في الحد الأدنى، متمتعاً بدور أكثر مركزية في المخطط الأوسع للأمور مع الفهم الجديد لتأثير الذات في الموضوع الملاحظ أو المرصود. فالترابط العميق بين الظواهر يشجع على تفكير جديد أكثر كاملية عن العالم، مع ما ينطوي عليه ذلك من سلسلة طويلة من المضاعفات والمعاني الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية. أعداد متزايدة من العلماء راحت تسائل افتراض العلم الحديث الطاغي، وإن اللاشعوري في الغالب، أن الجهد الفكري المبذول لاختزال كل الواقع إلى أصغر المكوِّنات القابلة للقياس للعالم المادي لم يكن ليتأخر كثيراً في الكشف عما هو الأكثر أساسية في الكون. بات البرنامج الاختزالي، وهو السائد منذ ديكارت، يبدو، بنظر كثيرين، انتقائياً قائماً على قِصَر النظر، ومرشحاً لأن يغفل عن الأكثر أهمية في طبيعة الأشياء.

إلا أن مثل هذه الاستنتاجات لم تكن عامة ولا حتى واسعة الانتشار بين صفوف الفيزيائيين الممارسين. ربما بدت الفيزياء الحديثة قابلة لنوع من التفسير الروحي، غير أنها لم تفرضه بالضرورة. كما أن القطاع الأوسع من الكتلة السكانية لم يكن على علاقة حميمة مع جملة التغييرات المفهومية الملغزة التي تمخضت عنها الفيزياء الحديثة. يضاف إلى ذلك أن الثورة في الفيزياء لم تفض، على امتداد عقود غير قليلة من الزمن، عن أي تحولات نظرية مشابهة في جملة العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى، على الرغم من أن برامجها النظرية شيدت، إلى حدٍّ كبير، على أساس المبادئ الميكانيكية للفيزياء الكلاسيكية. غير أن كثيرين ظلوا، مع ذلك، يشعرون بأن النظرة العالمية المادية القديمة باتت تواجه تحدياً قوياً لا مهرب منه، وبأن النماذج العلمية الجديدة عن الواقع باتت توافر فرصاً ممكنة لتحقيق نوع من التوافق الأساسي العميق مع تطلعات الإنسان الإنسانية.

غير أن هذه الإمكانيات الغامضة ما لبثت أن جوبهت بعوامل أخرى، أكثر إثارة للقلق. بداية، لم يعد ثمة الآن أي تصور متجانس للعالم، شبيه بما جاء في برينسيبيا نيوتن،

قادر نظرياً على إذابة التنوع المعقد للمعطيات الجديدة. أخفق الفيزيائيون في التوصل إلى أي إجماع حول كيفية تفسير الأدلة الموجودة فيما يخص تحديد الطبيعة النهائية للواقع. فأشكال التناقض، والتمزق والتعارض على الصعيد المفهومي كلية الحضور وشديدة العصيان على الحل[59]. ثمة لاعقلانية غير قابلة للاختزال، معروفة سلفاً في النفس الإنسانية، انبثقت الآن في العالم المادي نفسه. تمت إضافة عدم قابلية الفهم إلى عدم التجانس، لأن التصورات المستمدة من الفيزياء الجديدة لم تكن صعبة الفهم بالنسبة إلى الشخص العادي وحده، بل وشكلت عقبات يتعذر تجاوزها ظاهرياً بالنسبة إلى بداهة الإنسان عموماً: ثمة فضاء منحن، نهائي ولكنه بلا حدود؛ متصل مكانًا وزمانًا ذو أربعة أبعاد؛ وخصائص حصرية يمتلكها الكيان دون الذري نفسه؛ ثمة أشياء ليست أشياء في الحقيقة بالمطلق ولكنها عمليات أو أنماط علاقات؛ وظواهر لا تتخذ أشكالاً حاسمة إلى أن تتم ملاحظتها؛ وجزيئات بدت متبادلة التأثير عن بعد دون وجود أي رابط سببي معروف؛ ووجود تقلبات طاقة أساسية في فراغ كلي.

وعلى الرغم من كل هذا الانفتاح الظاهري للفهم العلمي على نحوٍ من التصور أقل مادية وأقل ميكانيكية لم يكن ثمة أي تغير حقيقي في المأزق الحديث الأساسي: مازال الكون اتساعاً موضوعياً ليس الإنسان فيه بقدرته الخاصة على الوعي إلا تفصيلاً عَرَضياً، ومتعذر التفسير، عشوائي الإنتاج، مع عدم وجود أي جواب مقنع عن السؤال المعلق حول السياق الوجودي (الانطولوجي) الذي سبق أو سند «الضربة الكبرى» (البيغ بانغ) لميلاد الكون. كذلك لم يصدق كبار الفيزيائيين أن المعادلات الكمية قادرة على وصف العالم الفعلي. بقيت المعرفة العلمية محصورة بالتجريدات، بالرموز الرياضية، بـ «الأشباح». ومثل هذه المعرفة لم تكن عن العالم نفسه، العالم الذي بات الآن أكثر من أي وقتٍ مضى يبدو خارج نطاق معرفة الإنسان.

وهكذا فإن التناقضات والمجاهيل الفكرية للفيزياء الجديدة لم يفد، من نواحٍ معينة، إلا في تسليط الضوء على الإحساس بتنامي نسبية الإنسان وغربته منذ الثورة الكوبرنيكية. بات الإنسان الحديث مجبراً على مسألة إيمانه الإغريقي الكلاسيكي الموروث بأن العالم منظم بطريقة مفهومة بوضوح. وحسب عبارة الفيزيائي بي دبليو بريدغمان، فإن «من شأن بنية الطبيعة أن تتكشف مع الزمن عن أنها بنية لا تستطيع

عمليـات فكرنـا أن تتجاوب معها بقدرٍ من الكفاية تمكّننا مـن التفكير بها بالمطلق... فالعالم يخبو ويروغ منا... نحن، إذًا، أمام شيء عصي على الوصف حقاً. لقد وصلنا إلى نهايـة رؤيـة رواد العلم العظماء، أعني رؤية أننا نعيش في عالم متعاطف من حيث كونـه قابلاً للإدراك بعقولنـا»[60]. خاتمة الفلسفة باتت خاتمة العلـم أيضاً: من شأن الواقع ألا يكون قابلاً للتركيب بأي طريقة يستطيع عقل الإنسان أن يدركها موضوعياً. لـذا فإن أشكال التنافر والغموض مع نسبية غير آمنة زادت من تعقيد المأزق الحديث السابق لاغتراب الإنسان في كون موضوعي.

حـين قامت نظريـة النسبيـة وميكانيـكا الكم بدحض اليقين المطلـق للأنموذج الإرشـادي النيوتنـي، أظهـر العِلْم، على نحـوٍ لم يكن **كانـط**، وهو النيوتنـي المؤمن، منتظـراً منه بالمطلـق أن يتوقعه، صوابية شك **كانط** فيما يخصـ قدرة عقل الإنسان على اكتساب معرفة يقينية عن العالم بذاته. فكانط هذا كان، جراء يقينه حول صحة العِلْـم النيوتني، قـد جادل قائلاً بأن مقولات المعرفة الإنسانيـة المتفقة مع ذلك العِلْم ذاتهـا مطلقة، وهي وحدها الموفرة لأي أساس للإنجـاز النيوتني، جنباً إلى جنب مع كفـاءة الإنسـان المعرفية عموماً. غـير أن مفتاح يقين **كانط** الأخير مـا لبث أن تعطل مـع انبثاق فيزياء القرن العشريـن. أوليات **كانط** الأساسية: المـكان، الزمان، المادة، السببيـة، لم تعد قابلـة للتطبيق على جميع الظواهر. فالمعرفـة العلمية التي كانت قد بـدت بعد نيوتـن شاملة ومطلقة باتت، بعـد **آينشتاين، بوهر، وهايزنـبرغ**، تتطلب أن يُنظـر إليهـا على أنها محـدودة ومؤقتة. وكذلك فـإن ميكانيكا الكَـمّ كشفت بطريقة غـير متوقعة عن الصحـة الجذرية لأطروحة **كانط** القائلـة: إن الطبيعة التي تصفها الفيزياء ليست الطبيعة ذاتها، بل علاقة الإنسان بالطبيعة – أي الطبيعة كما تتكشف لشكل مسألة الإنسان.

مـا كان مضمـراً في نقد **كانـط**، ولكنه مطموس جـراء اليقين الظاهـري لفيزياء نيوتـن، أصبح الآن مكشوفاً: فـلأن الاستقراء لا يستطيع قط إضفاء صفة اليقين على القوانـين العامة، ولأن المعرفـة العلمية هي نتاج تركيبات تفسيريـة بشرية هي نفسها

نسبيــة، متغــيرة، ومستخدمة على نحوٍ إبداعــي، ولأن فعل الرصــد يتمخض، أخيراً، بمعنــى من المعاني، عن الواقع الموضوعي الذي يحاول العلم شرحه، فإن حقائق العلم ليســت مطلقة ولا هــي موضوعية دون لبس. فغداة كل من فلسفــة القرن الثامن عشر وعلم القرن العشرين، بات العقل الحديث متحرراً من المطلقات، ولكنه محروم أيضاً من أي أرض صلبة يستند إليها.

هــذه النتيجــة الإشكالية مــا لبثت أن تعــززت بالمقاربة النقدية الجديــدة لفلسفة العلــم وتاريخه، المقاربــة المتأثرة، في المقام الأول، بمؤلفــات كارل بوبر وتوماس كون. فبالانطلاق من رؤى هيوم وكانط، لاحظ بوبر أن من المتعذر على العلم أن يتمخض عن أي معرفــة يقينيــة، بل وحتى محتملة، فالإنسان يلاحظ الكــون بوصفه غريباً، مطلقاً تخمينــات خيالية عن بنيته وآليات عملــه. وهو لا يستطيع مقاربة العالم دون مثل هذه التخمينــات في الخلفية، لأن كل واقع ملاحظ يفترض وجود بؤرة تفسيرية. وفي العلم، لا بد لهذه التخمينات من أن تُختبر باستمرار وعلى نحوٍ منهجي؛ غير أن أي نظرية لا يمكن النظر إليها، مهما بلغ عدد المرات التي اجتازت فيها الاختبارات بنجاح، إلا على أنهــا تخمــين غير مؤكد مئة بالمئة. من شأن أي اختبار جديد أن يدحضها في أي وقت. ما من حقيقة علمية محصنة ضد مثل هذا الاحتمال. حتى الحقائق الأساسية نسبية، قابلــة دائمــاً لأن تكون خاضعة لنوع مــن إعادة التفسير الجذريــة في إطار جديد. لن يستطيــع الإنسان أبداً ادعاء معرفة الجواهــر الحقيقية للأشياء. فقبل اللامحدودية الافتراضيــة لظواهر العالم يبقى جهل البشر نفسه لانهائياً. لعل أكثر الإستراتيجيات اتصافاً بالحكمة هي إستراتيجية التعلم من الأخطاء الذاتية المحتومة.

وفي حــين أن **بوبــر** حافظ على عقلانيــة العلم عبر إعلاء شــأن التزامه الأساسي بالاختبــار الصــارم للنظريات، عبر صيانــة حياديته التي لا تعــرف معنى الخوف في البحــث عن الحقيقة، فإن تحليــل كون لتاريخ العلم بقي ميــالاً إلى اختزال حتى ذلك التدبــير الأمني. وافق كون على حاجة المعرفــة العلمية كلها إلى بُنى تفسيرية مستندة إلى نمــاذج إرشاديــة أساسية أو أمثلــة مفهومية تمكن الباحثين مــن عزل المعطيات، وتطوير النظريات، وحل المشكلات. غير أنه أشار أيضاً، مورداً عدداً كبيراً من الأمثلة

المستمدة من تاريخ العلم، إلى أن الممارسة الفعلية للعلماء نادراً ما جاءت متطابقة مع نقد بوبر الذاتي المنهجي المثالي عن طريق الدحض المجرب لنظريات موجودة. بدلاً من ذلك، درج العلم على السير قدماً عبر السعي إلى تأكيد نماذج سائدة - جامعاً حقائق في ضوء تلك النظرية مجرياً اختبارات على أساسها، موسعاً دائرة قابلية تطبيقها، مضاعفاً تطوير بنيتها، محاولاً إيضاح مشكلات متخلفة. وبعيداً عن إخضاع الأنموذج الإرشادي نفسه للاختبار الدائم، بقي العلم الطبيعي حريصاً على تجنب التناقض معه من خلال إدمان إعادة تفسير معطيات متضاربة بما يجعلها مؤيدة للأنموذج، أو عبر إغفال مثل هذه المعطيات المحرجة كلياً. وإلى مدى لا يقره العلماء بوعي أبداً، فإن طبيعة الممارسة العلمية تجعل أنموذجها الإرشادي الحاكم ذاتي التصويب. يضطلع الأنموذج الإرشادي بدور العَدَسة التي تصفّي أي ملاحظة، ويتم الحفاظ عليه بوصفه حصناً مرجعياً بموجب العرف السائد. تقوم التربية العلمية، عبر المعلمين والنصوص، بالحفاظ على الأنموذج الإرشادي الموروث، والمصادقة على صوابيته، نازعة نحو إنتاج نوع من الثبات في القناعة والجمود النظري مثل أي تعليم للاهوت منهجي.

وقد رأى **كون** أيضاً أن العلمية التي تتحقق الثورة من خلالها، بعد تمخض التراكم التدريجي للمعطيات المتضاربة، آخر المطاف، عن أزمة أنموذج إرشادي وصولاً إلى اكتساب تركيبة خيالية جديدة مباركة علمية، تكون بعيدة عن أن تكون عقلانية. وتكون معتمدة بالقدر نفسه على العادات الراسخة لدى أهل العلم، على جملة عوامل جمالية، سايكولوجية، وسوسيولوجية، وعلى وجود مجازات جذرية وتشابيه شعبية معاصرة، وعلى قفزات خيالية غير متوقعة و«نقلات جشتالتية»، بل وحتى على العلماء الطاعنين في السن والمحتضرين، كما على جملة الاختبارات والخطابات غير ذات العلاقة. فالنماذج الإرشادية المنافسة نادراً ما تكون على مستوى أصيل في الحقيقة؛ إنها مستندة انتقائياً إلى أنماط متباينة من التفسير وإلى حُزَم معطيات مختلفة من ثم. فكل أنموذج إرشادي يبتكر جشتالته الخاص، على نحوٍ شامل إلى درجة يبدو معها العلماء العاملون في أطر نماذج إرشادية مختلفة، كما لو كانوا موجودين

في عوالم مختلفة. هذا وليس ثمة أي معيار مشترك، مثل قابلية حل المشكلات أو التجانس النظري أو مقاومة الزيف، يمكن لجميع العلماء أن يتوافقوا عليه بوصفه مقياساً للمقارنة. ما هي مشكلة مهمة بالنسبة إلى مجموعة من العلماء ليست كذلك بالنسبة إلى أخرى. وتاريخ العلم ليس، إذًا، مساراً تقدمياً عقلانياً واحداً مندفعاً نحو معرفة أكثر دقة وكمالاً للحقيقة الموضوعية، بل هو حشد من الانقلابات الجذرية في الرؤى تلعب فيه زحمة من العوامل اللاعقلانية واللاتجريبية أدواراً حاسمة. وفيما كان بوبر قد حاول تدوير زوايا نزعة الشك عند هيوم عن طريق تسليط الضوء على عقلانية اختيار التخمين المجرب بالحد الأقصى من الصرامة، فإن تحليل كون أسهم في استعادة نزعة الشك تلك[61].

ومع جملة هذه الانتقادات الفلسفية والتاريخية ومع اندلاع الثورة في علم الفيزياء، باتت نظرة أكثر تردداً وتجريبية منتشرة انتشاراً واسعاً في أوساط المثقفين وأهل الفكر. صحيح أن العلم بقي فاعلاً وقوياً بوضوح في معرفته، إلا أن المعرفة العلمية صارت الآن تُعد مسألة نسبية، بعدد من المعاني. فالمعرفة التي يوفرها العلم إنْ هي إلا نسبية بنظر المراقب، من منظور سياقه المادي، من منطلق أنموذجه الإرشادي العلمي السائد وعلى أساس باقة افتراضاته النظرية الخاصة. إنها نسبية من منطلق منظومة معتقدات ثقافته السائدة، من منظور سياقه الاجتماعي ونزعاته وميوله السايكولوجية، وعلى أساس فعل مراقبته هو بالذات. ومن شأن المبادئ الأولى للعلم أن تنقلب رأساً على عقب في أي منعطف لدى ظهور أدلة جديدة. يضاف إلى ذلك أن سائر بُنى النماذج الإرشادية التقليدية لعلوم أخرى، بما فيها نظرية التطور عند دارون، باتت، مع حلول العقود الأخيرة من القرن العشرين، عرضة لقدرٍ متزايد من الضغط الصادر عن حشد من المعطيات المتضاربة والنظريات البديلة. وقبل كل شيء فإن قلعة يقين النظرة الديكارتية – النيوتنية إلى العالم، وهي خلاصة المعرفة الإنسانية وصيغتها منذ قرون ولا تزال ذات نفوذ كاسح في الروح الثقافية، كانت قد تعرضت للانهيار. أما نظام ما بعد نيوتن العالمي فلم يكن لا في متناول الفهم بالبداهة ولا متجانساً داخلياً – بل يكاد يصعب عده نظاماً بالمطلق.

وعلى الرغم من هذا كله كان من شأن مكانة العلم المعرفية أن تبقى محافظة على أولويتها المطلقة بالنسبة إلى العقل الحديث. صحيح أن الحقيقة العلمية ربما متزايدة الاتصاف بالباطنية ومؤقتة فقط، إلا أنها حقيقة قابلة للاختبار، حقيقة متعرضة باستمرار للتحسين وللصياغة الأكثر دقة، إضافةً إلى أن نتائجها العملية بصيغة تقدم تكنولوجي -في الصناعة، الزراعة، الطب، إنتاج الطاقة، الاتصالات والنقل- وفرَتْ أدلة علنية ملموسة مؤكدة لصحة ادعاءات العلم بامتلاك القدرة على تقديم معرفة سليمة عن العالم. غير أن المفارقة هي أن هذه الأدلة الملموسة بالذات ما لبثت أن أثبتت أنها حاسمة بالنسبة إلى نوع من التطور النقيض؛ فالفعل الحديث لم يضطر إلى إعادة تقويم ثقته العميقة والصادقة السابقة بالعلم إلا عندما كفَّت النتائج العملية للمعرفة العلمية عن أن تكون قابلة لأن توضع في خانة إيجابية حصرياً.

في ماضٍ بعيد يعود إلى القرن التاسع عشر، كان إيمرسون قد حذر من احتمال عدم كون إنجازات الإنسان التقنية في مصلحته دونما لبس قائلاً: «الأشياء في السرج المشدود على ظهر البشرية». ومع بداية القرن [العشرين]، تماماً حين كانت التكنولوجيا دائبة على إفراز معجزات جديدة مثل السيارة والتطبيق الواسع للطاقة الكهربائية، راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُر شؤم ممهدة لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب. ومع حلول منتصف القرن العشرين كان عالَم العِلْم الحديث الشجاع قد بدأ يتحول إلى موضوع نقد واسع وفاعل حلت التكنولوجيا محل الإنسان وجردته من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطَع الغيار الاصطناعية بدلاً من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمَّطة على نحوٍ غير جمالي، حيث نجحت الوسائل في التهام الغايات، وعُدت سائر المشكلات بحوثاً تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية. فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاظمة ذاتياً باتت تنتزع الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض. صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري، والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة المثقلة

بالمتاعب والأزمات. صروح البُنى والقيم التقليدية تهاوت. ومع تدفق سيل لانهائي من الابتكارات التكنولوجيـة، باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوِّخة على نحو غـير مسبوق. آيات العملقة والفوضى، والضجيج المفرط، والسرعة وزحمة التعقيدات باتـت طاغيـة على بيئة الإنسان. راح العالم الذي يعيش فيه الإنسان ينقلب إلى دنيا لا شخصية مثل كَوْن عِلْمه. ومع تفاهة الحياة الحديثة الطاغية، خوائها، وماديتها، باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئة تصنعها التكنولوجيا، ملفوفة، على ما يبـدو، بقدرٍ متزايد من الشك. وبالنسبة إلى كثيريـن أصبحت قضية حرية الإنسان، قضيـة قـدرة البشرية على الاحتفـاظ بالسيادة، على الاحتفـاظ بخلقها هي، مشكلة بالغة الحدة.

غـير أن ما يضاعـف وطأة جملة هذه الانتقـادات الإنسانية هـي الإشارات الأكثر إزعاجـاً الصادرة عن عواقب العلم الوخيمـة. فالتلويث الخطير لمياه الكوكب، هوائه، وترابـه، التأثـيرات المتشعبة المؤذيـة لحياة الحيـوان والنبات، انقراض العديد من الأجناس، الإجهاز على غابـات الكرة الأرضية، تآكل التربـة، نضوب المياه الجوفية، التراكـم الهائـل للنفايات السامـة، التفاقم الظاهـر للتأثير الدفيئـي، نضوب طبقة الأوزون في الجـو، الاختـلال الشديد في مجمل المنظومة البيئيـة الكوكبية – هذه كلها برزت وطَفَتْ على السطح بوصفها مشكلات شديدة الخطورة متزايدة القوة والتعقيد. حتـى من أي منظور إنساني متوسط الأمد، صـار النضوب المتسارع للموارد الطبيعية غـير القابلة للتعويض ظاهرة باعثة على الرعـب والجزع. إن التعويـل على استيراد مـوارد حيويـة أضفى هشاشة جديدة على الحياة السياسيـة والاقتصادية فوق كوكب الأرض. ثمة علل وضغوط جديدة على النسيج الاجتماعي ظلت تظهر، مرتبطة، على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، بتقدم حضارة علمية – التخلف المدني والاكتظاظ السكاني، زوال الجـذور الثقافية والاجتماعية، الكـدح الميكانيكي المدوِّخ، الحـوادث الصناعية ذات العواقـب الكارثية المتزايدة، فواجع حـوادث السير والطيران، أمراض السرطان والقلـب، الإدمان على الكحول وأنواع المخدرات المختلفة، البرامج التلفزيونية المخدِّرة والمفقرة ثقافياً، المستويات المتصاعدة من الجريمة، العنف، والأمراض النفسية. حتى أكثر نجاحات العلم انطواء على النعم، جاءت للمفارقة، جارة خلفها مشكلات جديدة وملحة، كما حين تضافرت المعونات الطبية للتخفيف من غائلة المرض وخفض معدلات

الوفـاة مع قفـزات تكنولوجية في مجالي إنتـاج الغذاء ونقلـه، لتتمخض مجتمعة عن زيادة حدة خطر الانفجار السكاني الكوكبي. وفي أمثلة أخرى، أفضى تقدم العلم إلى مـآزق شيطانية (فاوستية) جديدة، كتلك المتعلقة بالاستخدامات غير القابلة للتكهن بمصائرها للهندسة الجينية (الوراثية). وعلى نحوٍ أعم، نرى أن التعقيد الذي لم يتم قياسـه علمياً لسائر المتغيرات ذات العلاقة – سـواء في البيئات الكوكبية والمحلية، في الأنظمة الاجتماعية، أم في جسم الإنسان – أدى إلى جعل التوظيف التكنولوجي لتلك المتغيرات غير قابل للتنبؤ وسرطانياً خبيثاً في الغالب.

جميـع هـذه التطورات كانـت قد وصلـت إلى قمة مبكـرة ومشؤومـة متوقعة حين تآمـر العلم الطبيعـي والتاريخ السياسي، وتواطـآ على إنتاج القنبلـة الذرية. وما بدا منطويـاً على قـدرٍ كبير من المفارقة الساخـرة، وإن كانت مأساوية هـو أن الاكتشاف الآينشتايـني لتكافؤ الكتلة والطاقة، ذلك الاكتشـاف الذي وفر إمكانية تحويل جزيء من المادة إلى كمية هائلة من الطاقة – وهو اكتشاف حققه داعية سلام مخلص يعكس ذروة معينـة من ذرى العبقريـة والإبداع الفكريين الإنسانيـين – أدى للمرة الأولى في التاريـخ إلى التعجيل بأفق الزوال الذاتـي للبشرية. ومع إلقاء القنبلتين الذريتين على مدينتـي هيروشيما وناغازاكي، لم يعد الإيمان بحيادية العلم الأخلاقية المتجذرة، بله طاقاته غير المحدودة على صعيد التقدم الحميد، قابلاً للدفاع عنه. وخلال الانشقاق الكوكبـي المطول والحاد في الحرب الباردة التـي أعقبت ذلك، رأينا أعداد الصواريخ النووية ذوات القدرات التدميرية غير المسبوقة تتكاثر وتتكاثر دون رحمة حتى توافرت إمكانية تدمير كوكب الأرض كله عدداً من المرات. الحضارة نفسها باتت في خطر جراء عبقريتها الخاصة. فالعلم الذي كان قد أدى على نحوٍ درامي إلى تقليص مخاطر بقاء الإنسان وأعبائه نَفْسُه بات يشكل التهديد الأكبر لهذا البقاء.

إن التعاقـب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مظللاً بإحساس جديد بحدود هذا العمل، بمخاطره، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه. وجد العقل العلمـي الحديث نفسه هدفاً للهجوم من جبهات كثيرة دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفيـة، وجبهـة المشكلات النظريـة الذاتية المنبثقـة في عددٍ متنامٍ مـن المجالات، وجبهـة الضـرورة السايكولوجية الملحـة المتزايدة لرأب الصـدع الحاصل في النظرة

الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية، وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض. وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة وسائر المؤسسات والهيئات السياسية، العسكرية، والهيكلية - التعاونية يكذِّب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة. مفهوم «العمل النقي أو الطاهر» بالذات بات الآن عرضة لنقد الكثيرين ووهماً من ألفه إلى يائه. أما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم، على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني، لاتاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجاً معرفياً (ابستمولوجياً) بل وخادماً، بوعي أو دونه، أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متيحاً في الغالب فُرَص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية. فالاستغلال العدائي الجشع للبيئة الطبيعية، التلوث الناجم عن التسلح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبية - ذلك كله لا ينطوي إلا على إدانة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنساني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتماً إلى تدمير الذات.

لو أقدمنا على اختبار جميع الفرضيات العلمية بصرامة وحياد لوجدنا أن «النظرة العالمية العلمية» نفسها، وهي الفرضية الأم للحقبة الحديثة، متعرضة للدحض والتكذيب الحاسمين جراء عواقبها الوخيمة ونتائجها المعكوسة في العالم التجريبي. فالمشروع العلمي الذي كان في مراحله المبكرة قد طرح مأزقاً ثقافياً -مأزقاً فلسفياً، دينياً، اجتماعياً، سايكولوجياً- بات الآن يستحضر حالة طوارئ بيولوجية. إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مآزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجردين قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكُفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل.

صحيح أن العلم لا يزال ينطوي على قيمة، بل وقد بقي يحظى بالاحترام من نواحٍ كثيرة. غير أنه أضاع صورته النقية غير الملطخة بوصفه عامل تحرير البشرية. أضاع أيضاً ادعاءاته الراسخة منذ زمنٍ طويل بامتلاك المصداقية المعرفية المطلقة. فمع توقف منتجاتها عن أن تكون حميدة حصرياً، مع التجلي الواضح لخطأ فهمها الاختزالي للبيئة الطبيعية، مع هشاشتها الظاهرة أمام خطر الانحياز السياسي والاقتصادي،

لم تعد جدارة المعرفة العلمية السابقة غير المشروطة بالثقة قابلة للتأكيد. وعلى أساس جملة هذه العوامل العديدة المتداخلة، بدا شيء يكاد أن يكون شبيهاً بنزعة الشك المعرفية (الإبستمولوجية) الجذرية لدى هيوم - متزاوجاً مع شعور كانطي مصطبغ بالصبغة النسبية ببُنى معرفية أولية - مبرراً على الملأ. فبعد نقد الفلسفة الحديثة المعرفي (الابستمولوجي) الحاد، ليس الأساس الرئيس الباقي لصلاحية العقل إلى الدعم التجريبي الذي يوفره العلم. النقد الفلسفي وحده لم يكن عملياً إلا ممارسة مجردة، دون تأثير محدد في الثقافة الأوسع أو في العلم، وكان من شأنه أن يبقى كذلك لو أن المشروع العلمي نفسه استمر على المستوى نفسه من الإيجابية البعيدة عن اللبس في تقدمه العملي والمعرفي. أما وقد ظهر مدى هول إشكالية عواقب العلم الملموسة، فإن ركيزة العقل الأخيرة باتت مهزوزة ومترنحة.

ثمة مراقبون عقلاء كثيرون، لا فلاسفة محترفون فقط، اضطروا إلى إعادة تقويم حالة المعرفة الإنسانية. قد يظن الإنسان أنه يعرف الأشياء، معرفة علمية أو غير علمية، غير أن من الواضح أن ليس هناك أي ضمان لهذا: فهو لا يمتلك أي وسيلة عقلانية أولية للوصول إلى الحقائق الكلية؛ والنظرة العالمية العلمية الموثوقة من قَبْل باتت موضوع مسألة أساسية، لأن ذلك الإطار المفهومي النظري دائب بوضوح على التمخض، ومفاقمة جملة مشكلات بالنسبة إلى الإنسانية على مستوى كوكب الأرض. صحيح أن المعرفة العلمية مذهلة الفاعلية، إلا أن ثمار تلك الفاعلية تشي بأن من شأن المعرفة الكثيرة المستمدة من زاوية نظر محدودة أن تكون شيئاً منطوياً على قدرٍ كبير جداً من الخطر.

الرومنطيقية ومصيرها

الثقافتان

من التربة المركبة والمعقدة للنهضة كان قد انبثق تياران ثقافيان متمايزان، مزاجان أو موقفان عامّان من الوجود الإنساني، شكّلا سمتين مميزتين للعقل الغربي. خرج أحدهما من رحم الثورة العلمية والتنوير وأكد العقلانية، العلم التجريبي، والعلمانية

القائمة على الشك. أما الثاني فكان طرفَه المكمِّل الذي تقاسم معه الجذور المشتركة المنغرزة في النهضة والثقافة الإغريقية - الرومانية (كما في حركة الإصلاح الديني أيضاً)، وإن بقي ميالاً إلى التعبير فقط عن تلك الجوانب من التجربة الإنسانية، التي دأبت روح التنوير العقلانية الطاغية على كبتها. وهذا الجانب من الوعي الغربي الذي تجلى بوضوح عند روسو أولاً، ولدى كل من غوته، شلر، هيردر، والمدرسة الرومنطيقية الألمانية بعد ذلك، انتصب بقامته الكاملة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن أن يكون قوة ذات شأن في الثقافة والوعي الغربيين - من **بليك، ووردزوورث، كولريج، هولدرلن، شلنغ، شلايرماخر**، الأخوين **شلغل، مدام دو شتايل، شلي، كيتس، بايرون، هوغو، بوشكين، كارلايل، إيمرسون، ثورو، ويتمان**، وغيرهم في صيغه المختلفة إلى خلفائهم، من أنصار الثقافة المضادة الكثيرين وخصومها، في الحقبة الحالية.

من المؤكد أن المزاج الرومنطيقي يتقاسم أشياء كثيرة مع نقيضه التنويري، ومن الممكن القول: إن تفاعلهما المعقد يؤسس للحساسية والوعي الحديثين.. كلاهما ميالان لأن يكونا «إنسانيين» في تقويمهما الرفيع لطاقات الإنسان واهتمامها بموقف الإنسان من الكون. كلاهما ينظران إلى هذا العالم والطبيعة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية وبؤرة تركز المسعى الإنساني. كلاهما شديدا الاهتمام بظواهر الوعي الإنساني وطبيعة بُناه الخفية. كلاهما يجدان في الثقافة الكلاسيكية منبعاً غنياً للرؤى والقيم. كلاهما بروميثوسيان حتى العظم - في تمردهما على البُنى التقليدية القمعية، في تمجيدهما لعبقرية الإنسان الفردية، وفي نضالهما الدؤوب في سبيل حرية الإنسان، وتحققه، واستكشافه الجريء لما هو جديد.

غير أن فروقاً عميقة كانت موجودة بين وجهي كل من هذه العموميات. فخلافاً لروح التنوير كانت النظرة الرومنطيقية تتصور العالم عضوية أحادية لا بوصفه آلة ذرية، تجل استعصاء الإلهام على الوصف بدلاً من تنوير العقل، وتؤكد المسيرة الملحمية المتمادية لحياة الإنسان بدلاً من قابلية التنبؤ الهادئ بالتجريدات الثابتة. وفي حين أن تقويم مزاج التنوير العالي للإنسان كان قائماً على ذكائه العقلاني الفريد وقدرة

هـذا الذكاء على استيعاب قوانين الطبيعة وتسخيرهـا، فإن حرص الرومنطيقي على تقويم الإنسـان كان بالأحرى بسبب تطلعاته الخيالية والروحيـة، وأعماقه العاطفية، وإبداعـه الفني، وقدرته على التعبير والخلق الذاتيـين الفرديين. فالعبقرية التي دأب المـزاج التنويري علـى الاحتفال بها هي عبقريـة **نيوتـن، فرانكلـن، أو آينشتاين**، في حـين أن نظيرتها لدى المزاج الرومنطيقي هي عبقرية **غوته، بتهوفن**، أو نيتشه. على الجانبين كليهما كان عقل الإنسان الحديث وإرادته المستقلان يحتلان مركز الصدارة بمـا يفضـي إلى تقديس البطل، تاريـخ العظماء ومآثرهم. وبالفعل فـإن الأنا الغربية اكتسبـت مضموناً وحافـزاً على جبهات كثيرة في وقتٍ واحد، سـواء في عمليات تأكيد الذات التنينية للثورة الفرنسية ونابليون، في الوعي الذاتي الجديد لدى روسو وبايرون، في الاكتشافـات العلمية المتقدمة عند **لافوازييه ولابلاس**، في الثقة النسوية الجنينية لـدى **ماري والستونكرافت وجورج سانـد**، أم في الغنى ذي الجوانب المتعددة للتجربة والإبـداع الإنسانيين اللذين حققهما غوته. إلا أن طبيعة تلك الذات المستقلة وأهدافها كانت شديدة التمايز بالنسبـة إلى المزاجين، التنويري والرومنطيقي. فيوتوبيا بيكون لم تكن هي نفسها يوتوبيا بليك.

في حين أن عقل التنويـر العلمي يرى الطبيعة موضوعاً للرصد والاختبار، للتفسير النظـري والتوظيـف التكنولوجي، فإن الرومنطيقـي ينظر إليها، بالمقابـل، على أنها حاضنـة نابضـة بالحياة للروح، منبع صـاف للأسرار والوحي. لاشـك أن العالِم كان أيضـاً راغباً في التوغل في الطبيعة وكشف أسرارها؛ إلا أن منهجَ ذلك التوغل وهدفه، طبيعـةَ ذلك الاستلهـام، كانت مختلفة عـن نظيرتها لدى الرومنطيقـي. بدلاً من أن تكـون موضـوع تحليل حصيف عـن بُعْد شكلـت الطبيعـة بالنسبـة إلى الرومنطيقي الحاضنـة التي دأبت النفس الإنسانية على ولوجها والتوحد معها في نوع من الانتصار علـى الثنائية الوجودية، كما أن الإلهام الـذي كان يسعى إليه لم يكن قانوناً ميكانيكياً بل جوهراً روحياً. وفيما كان العالم يبحث عن الحقيقة القابلة للاختبار والفاعلية على نحـوٍ ملموس، عكف الرومنطيقي علـى امتلاك حقيقة مشرقـة وسامية من الداخل. وهكـذا فإن ووردزوورث كان يـرى الطبيعة زاخرة بالمعنى والجمال الروحيين، في حين كان شيلـر يعـدّ آليات العِلْـم الموضوعية بدائل هزيلـة لآلهة الإغريـق، التي كانت قد

نفخت الروح في الطبيعة بالنسبة إلى القدماء. المزاجان الحديثان كلاهما، العلمي والرومنطيقي، نظرا إلى التجربة الإنسانية الحالية والعالم الطبيعي التماساً للتحقق، غير أن ما كان الرومنطيقي يسعى إليه ويهتدي إلى مغزاه في ذينك المجالين كان يعكس كَوْناً مختلفاً جذرياً عن نظيره لدى العالم.

وما لا يقل جدارة بالملاحظة عن ذلك هو الاختلاف بين الموقفين من ظواهر وعي الإنسان. فالمعاينة التنويرية – العلمية للعقل تجريبية ومعرفية مرتكزة تدريجياً على إدراك المعنى، تطوير المعرفة، والدراسات السلوكية الكمية. أما اهتمام الرومنطيقيين بوعي الإنسان، بدءاً **باعترافات روسو** – الذيل الرومنطيقي الحديث والرد على اعترافات أوغسطين الكاثوليكية القديمة – فقد استمد زخمه، على النقيض من ذلك، من إحساس متجدد الحدة بوعي الذات مع نوع من التركيز على الطبيعة المعقدة والمركبة للذات البشرية، وبقي متحرراً نسبياً من قيود النظرة العلمية. العاطفة والخيال، بدلاً من العقل والإدراك، منطويان على الحد الأقصى من الأهمية. والاهتمام الجديد منصب ليس فقط على الجليل والنبيل، بل منصب على ما هو منحط ومظلم في النفس البشرية، على الشر، الموت، الشيطاني، واللاعقلاني. وهذه الموضوعات المغفلة عموماً في النزعة المتفائلة الشفافة للعِلْم العقلاني، باتت الآن مصدر إلهام إبداعات **بليك ونوفاليس، شوبنهاور وكيركغارد، هوثورن وملفيل، بو وبودلير، دوستويفسكي ونيتشه**. فمع النزعة الرومنطيقية زادت العين الحديثة من تركزها، أكثر فأكثر، على الداخل طلباً لاقتناص ظلال الوجود. تمثلت ضرورات الاستبطان الرومنطيقي ومتطلباته باستكشاف ألغاز الأعماق الداخلية، جملة الأمزجة والدوافع، الحب والرغبة، الخوف والذعر، حشد الصراعات والتناقضات الداخلية، الذكريات والأحلام، باختبار حالات وعي متطرفة غير قابلة للإيصال، بالاستغراق الباطني في النشوة الغطاسية، بسبر أعماق النفس البشرية، برفع اللاوعي إلى مستوى الوعي، بمعرفة اللانهائي. خلافاً لسعي العالِم إلى قوانين عامة محددة لواقع موضوع واحد، يدأب الرومنطيقي على تمجيد زحمة الوقائع غير المحدودة الضاغطة على وعيه الذاتي، مع تقديس الفرادة المعقدة لكل ما يتم عرضه على نَفْسه من شيء، حدث، وتجربة.

فالحقيقة المكتشفة عبر وجهات نظر متباينة أعلى مرتبة من المثال الأحادي

الثابت لدى العِلْم التجريبي. وبالنسبة إلى الرومنطيقي يبقى الواقع متواصل الأصداء الرمزيـة، ومتعـدد القيم، ومـن ثم، حشـداً معقداً مـن المعاني، بل وحتـى النقائض المتبدلـة باطـراد ذات المستويات المتعددة. أما بالنسبة إلى العقـل التنويري – العلمي فليـس الواقع، على النقيض مـن ذلك، إلا مقولة ملموسة وحرفية، أحادية المعنى. وفي مواجهـة هذه النظرة يبادر الرومنطيقـي إلى إبراز حقيقة أن الواقع الذي يستخلصه العقـل العلمـي ويدركه بالذات لم يكن في العمق إلا واقعاً رمزيـاً، وإن كانت رموزاً من نوعيـة محددة حصرياً – ميكانيكية، مادية، موضوعيـة – ويفسرها العلماء على أنها فردية في صوابيتها. ومن وجهة نظر الرومنطيقي ليست النظرة العلمية التقليدية إلى الواقـع، من حيث الجوهـر، إلا «توحيدية» غيورة في ثوب جديـد، رافضة لفكرة وجود آلهـة أخرى. وما حرفيـة العقل العلمي الحديث إلا صيغة من صيـغ الوثنية – القائمة على قِصَر نظر عبادة شيء مبهم بوصفه الحقيقة الوحيدة، بدلاً من النظر إلى ذلك الشيء على أنه لغز، وعاء مملوء بحقائق أكثر عمقاً.

بقـي البحث عن نظام ومعنى موحِّدين أمراً مركزيـاً بالنسبة إلى الرومنطيقيين، غير أن حدود المعرفة الإنسانية تعرضت، في تلك المهمة، لقدرٍ جذري من التوسيع إلى مـا وراء تلـك المفروضة من التنويـر، كما جرى عد طيف أوسع مـن الملكات الإنسانية ضروريـاً لتحقيق المعرفة الأصيلة. ما لبث الخيال والشعور أن التحقا بركب الإحساس والعقـل من أجـل الوصول إلى فهم أعمق للعـالم. ففي دراساتـه المورفولوجية، حاول غوته اختبار الصيغة الأنموذجية الأصلية أو جوهر كل نبات وحيوان عن طريق إشباع التصور الموضوعي بمحتوى خياله الخاص. وأعلن شلنغ أن «التفلسف حول الطبيعة إن هو إلا خلق للطبيعة»، لأن المعنى الحقيقي للطبيعة لا يمكن إنتاجه إلا في إطار «الخيال الفكري» للإنسان. أما المؤرخان فيكو وهيردر فقد عمدا إلى أخذ أنماط معرفة أخرى، مثل النمط الميثولوجي (الأسطوري) الذي كان قد سبق له أن أغنى وعي أحقاب أخرى، مأخذ الجد، من منطلق الإيمان بأن مهمة المؤرخ هي المبادرة إلى تقمص روح العصور الأخـرى عبر التحلي بـ «حس تاريخي» اندماجـي عاطفياً، ليتمكن مـن أن يفهم من الداخـل عن طريق الخيال المتعاطف. استطاع **هيغل** أن يتحرى معنى عقلانياً وروحياً

طاغياً في أكوام معطيات التاريخ من خلال نوع من «منطق الحماسة». وقد كتب كولرج يقول: إن «التفكير العميق لا يبلغه إلا إنسان متمتع بشعور عميق»، وإن «الطاقة الموحِّدة للخيال» لدى الفنان تضفي على العقل البشري قابلية التقاط الأمور بكليتها، قابلية خلق وتشكيل وحدات كاملة متجانسة من عناصر متفارقة. أما ووردزوورث فقد رأى أن الحلم الملغز للطفل الطبيعي متمتع برؤيا نافذة إلى صلب الواقع، أكثر عمقاً من النظرة البليدة غير المنبهرة لدى الراشد التقليدي. وقد أقر بليك بكون «الخيال» الوعاء المقدس للانهائي، محرر العقل البشري المقيد، الوسيلة التي من خلالها يتم التعبير عن الحقائق الأزلية وصولاً إلى الوعي. وبالفعل فإن الخيال كان بالنسبة إلى رومنطيقيين كثير الوجود كله، بمعنى من المعاني، الأساس الحقيقي للكينونة، وسيلة سائر الحقائق. وعند كليهما يقوم الخيال بإغناء الوعي وتشكيل العالم.

ومثل الخيال، عُدَّت الإرادة، هي الأخرى، عنصراً ضرورياً من عناصر تحصيل المعرفة الإنسانية، قوة متقدمة على المعرفة دافعة بحرية كلاً من الإنسان والكون قدماً نحو مستويات جديدة من الابتكار والوعي. وهنا فإن نيتشه هو الذي نجح، عبر مزاوجة فريدة الجبروت بين الحماسة الروحية الرومنطيقية العملاقة وأعلى درجات توتر نزعة الشك التنويرية، في إطلاق الموقف الرومنطيقي الأنموذجي الأصلي فيما يخص علاقة الإرادة بالحقيقة والمعرفة: لا يستطيع الذكاء العقلاني بلوغ الحقيقة الموضوعية؛ كما لا يمكن لأي منظور أن يكون مستقلاً عن نوع من أنواع التفسير. «في مواجهة الوضعية التي تتوقف عن الظواهر قائلة: «ليس ثمة إلا الوقائع»، يهمني أن أقول: لا، الحقائق، بالتحديد، هي غير الموجودة، ثمة فقط تفسيرات». لم يكن هذا صحيحاً نسبة إلى قضايا الأخلاق وحدها، بل هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى الفيزياء التي لم تكن إلا نظرة وضرورة محددتين مناسبتين لحاجات ورغبات محددة. ما من طريقة من طرق رؤية العالم إلا وهي نتاج دوافع خفية. وكل فلسفة لا تميط اللثام عن منظومة فكرية موضوعية، بل تقوم بعرض اعتراف طوعي محدد. ما من نظرة إنسانية إلا وتتأثر وتتحدد بفعل جملة من الغرائز اللاشعورية، الدوافع السايكولوجية، التشويهات اللغوية، والأهواء الثقافية. وفي مواجهة التراث الغربي العريق القائم على

تأكيد الصوابية الفريدة لمنظومة مفاهيم ومعتقدات واحدة -سواء أكانت دينية، علمية، أم فلسفية- عاكسة وحدها الحقيقة، بادر نيتشه إلى إطلاق نزعة منظورية جذرية: ثمة تعددية في وجهات النظر التي يمكن اعتمادها لتفسير العالم، وليس هناك أي معيار مستقل مرجعي يمكن التعويل عليه لإقرار صوابية نظام بعينه أكثر من أنظمة أخرى.

غير أن العالم يبقى شديد اللامحدودية، يستطيع أي فعل بطولي عازم على تأكيد الحياة وإبراز تحققها المظفر أن يشكله: فأسمى الحقائق تولد، حسب نبوءة نيتشه، في داخل الإنسان من خلال قوة الإرادة الخالقة للذات. وكل المساعي التي يبذلها الإنسان في سبيل تحصيل المعرفة وامتلاك النفوذ والسلطة من شأنها أن تتحقق في كائن جديد يجسد المعنى الحي للكون. إلا أن على الإنسان، إذا ما أراد أن يحقق مثل هذا الميلاد، أن يتجاوز نفسه تجاوزاً جذرياً يؤدي إلى الإجهاز على ذاته الحالية المحدودة: «العظيم في الإنسان هو أنه جسر وليس هدفاً.... ليس الإنسان إلا شيئاً يجب التغلب عليه». تتوافر للإنسان طريق مفضية إلى حشد من الصباحات والآفاق الجديدة الغارقة في أعماق ما بعد أمداء العصر الحالي. وميلاد هذا الكائن الجديد ليس وهماً عالم - آخرياً مُفْقِراً للحياة، يؤمن به المرء عبر إحدى العقائد الكنسية، بل هو واقع حي، ملموس يبتكره الإنسان، هنا والآن، من خلال عملية التغلب على الذات البطولية للفرد العظيم. وقد تعين على مثل هذا الفرد أن يقلب الحياة إلى تحفة فنية، يبادر من خلالها إلى صياغة شخصيته، احتضان قَدَره، وإعادة خلق ذاته شخصية بطولية من شخصيات الملحمة العالمية. تعين عليه أن يعيد اختراع نفسه من جديد، أن يتصور نفسه في قلب الوجود. تعين عليه أن يوجد بإرادته دراما خيالية يستطيع ولوجها والعيش فيها، فارضاً نظاماً إنقاذياً على فوضى كون لا معنى له بلا رب. وعندئذ يستطيع الإنسان أن يرقص في التدفق الأبدي، متحرراً من جميع الأسس وكل القيود، بعيداً عن سائر الضوابط والمنغِّصات الميتافيزيقية. ليست الحقيقة شيئاً يثبته المرء أو يدحضه؛ إنها شيء يتم خلقه. ففي نيتشه، كما في الرومنطيقية عموماً، أصبح الفيلسوف شاعراً: أيُّ تصور للعالم لا يتم الحكم عليه من منطلق العقلانية المجردة

أو التأكيد الواقعي، بل على أنه تعبير عن الشجاعة، الجمال، وقوة الخيال.

يطرح الوعي الرومنطيقي، إذًا، معايير وقيماً جديدة للمعرفة الإنسانية. فعبر قدرة الخيال والإرادة على خلق الذات يستطيع الكائن البشري أن يجسد حقائق غير مولودة، أن يخترق مستويات غير مرئية ولكنها واقعية كلياً من الوجود، أن يدرك تكشف الطبيعة والتاريخ والكون (الكوزموس) - أن يشارك، بالفعل في علمية الخلق بالذات. ثمة نظرية معرفة (ابستمولوجيا) جديدة أُعلن أنها ممكنة من جهة وضرورية من جهة ثانية. وهكذا فإن حدود المعرفة المرسومة من قِبَل كل من لوك، هيوم، والجانب الوضعي من **كانط** تم تحديها بجرأة من قبل مثاليي ورومنطيقيي ما بعد التنوير.

كذلك كان للمزاجين موقفان متباينان من ركيزتي الثقافة الغربية التقليديتين: الكلاسيكية الإغريقية الرومانية من ناحية والديانة اليهودية - المسيحية من ناحية ثانية. فمع تطور عقل التنوير العلمي خلال الحقبة الحديثة، دأب هذا العقل على زيادة توظيف فكر الحقبة الكلاسيكية فقط بمقدار ما كان هذا الفكر يوفر محطات انطلاق مفيدة للقيام بالمزيد من المعاينة وبناء النظريات، لأن جملة المشروعات الميتافيزيقية والعلمية القديمة فيما عدا ذلك كانت تُعد عموماً ناقصة وذات أهمية تاريخية في المقام الأول. أما بالنسبة إلى الرومنطيقي فإن الثقافة الكلاسيكية كانت، على النقيض من ذلك، لا تزال دنيا نابضة بالحياة زاخرة بالصور والشخصيات الأولمبية، دنيا إبداعاتها الفنية من هوميروس وآيسخيلوس وصاعداً مازالت نماذج جليلة، دنيا رؤاها الخيالية والروحية مازالت حبلى بمعانٍ قابلة لأن تُكتشف مجدداً. وجهتا النظر كلتاهما دأبتا على تشجيع استعادة الماضي الكلاسيكي، ولكن لدافعين مختلفين - أحدهما بدافع التوصل إلى معرفة تاريخية دقيقة، والآخر في سبيل إعادة الروح إلى الماضي، نفخ الروح فيه، لتمكينه من أن يعيش من جديد في الروح المبدعة للإنسان الحديث.

تلك هي الخطوط التي في ضوئها اختلف موقفاهما من التراث والتقاليد عموماً. ففيما أصر العقل العلمي العقلاني على رؤية التراث من منطلقات أكثر اتصافاً بالشك، لا قيمة له إلا بمقدار ما يوفر نوعاً من الاستمرارية والهيكلية لنمو المعرفة،

نجـح العقـل الرومنطيقي، برغم أنه ليس أقل تمرداً في طبعـه، بل هو أكثر ثورية إلى حـدٍّ غير بسيط في الغالـب، في الاهتداء إلى شيء أكثر غرابة وأقوى إثارة للفضول في الـتراث - إذ وجده خزاناً للحكمة الجماعية، لرؤى أحد الشعوب المراكمة، قوة نابضة بالحيـاة دائبة علـى التغير لها استقلاليتها وديناميتهـا التطورية الخاصة. ومثل هذه الحكمـة لم تكن مجـرد معرفة تجريبية وتقنيـة للعقل العلمي، بل تعبـيراً عن حقائق أعمـق، خافية على البداهة (الحس العام) والتجربـة الميكانيكية. وهكذا فإن تقويماً جديـداً طفا علـى السطح ليس فقـط للماضي الإغريقـي - الروماني، بـل وللعصور الوسطـى المتناغمـة روحياً، لهندسة العمـارة القوطيـة والآداب الشعبية، لما هو قديم وبدائـي، ولما هو مشرقي وغريـب، لتقاليد باطنية من جميع الألـوان والمشارب، لروح الشعـب (الفولكسجايست) لـدى الأقوام الجرمانية وغير الجرمانيـة، لمنابع الثقافة الديونيسوسيـة. ثمة إدراك جديـد للنهضة انبثق الآن، أعقبـه في سنوات لاحقة وعي جديـد بعصر النزعة الرومنطيقية نفسها. أما العقـل العلمي فلم يكن، على النقيض من ذلك، يهتم بمثل هذه الأمور من منطلق التقمص العاطفي أو الاستلهام، بل بسبب مـا تنطوي عليه من أهميـة تاريخية وانتروبولوجية. وفي الرؤيـة العلمية للتنوير تحتل الحضـارة الحديثـة وقيمها، دون أي جدال، مكانة أعلى مـن سائر سابقاتها، في حين تتبنـى الرومنطيقية موقفاً منطوياً على قدرٍ عميق من الشك إزاء الحداثة وتعبيراتها الكثيرة. ومع مرور الزمن تحول الشك إلى عداء، وراح الرومنطيقيون يشككون جذرياً بمـدى صوابية إيمـان الغرب بتقدمـه الخاص، وبتفـوق حضارته المتأصـل، وبتحقق الإنسان العقلاني الحتمي.

قضيـة الدين تطرح الإشكالات ذاتها. فمع أن التيارين، كليهما، خارجان من رحم الإصلاح الديني، يتقاسمان تبني النزعـة الفردية وحرية الاعتقاد الشخصية، يدأب كل منهمـا على تطوير وتأكيد جوانب مختلفة من موروث هذا الإصلاح. فروح التنوير تمردت على قيود الجهل والخرافة المفروضة من عقائد اللاهوت الجامدة والإيمان بما وراء الطبيعة، طلباً لمعرفة تجريبية وعقلانية مباشرة واحتضاناً محرراً لما هو علماني. تعرضـ الدين إما للرفضـ المطلق أو لنوعٍ من الحصر في إطـار الربوبية العقلانية أو القانـون الطبيعي للأخلاق. غير أن موقف الرومنطيقـي من الدين كان أكثر تعقيداً.

تمـرده كان أيضاً ضد تراتبيـات الدين التقليدي ومؤسساته، ضـد العقائد المفروضة بالقوة، وضـد الضوابط والقيود الأخلاقوية، وضد الشعائـر والطقوس الفارغة. ومع ذلك فإن الدين نفسه بقي عنصراً مركزياً وثابتاً في عمق الروح الرومنطيقية، متخذاً شـكل النزعة المثالية المتسامية، والنزعة الأفلاطونيـة الجديدة، والنزعة الغنوسطية (العرفانيـة)، تعددية الآلهة، الديـن الباطني، عبادة الطبيعـة، الصوفية المسيحية، الصوفيـة الهندوسية - البوذية، الوثنية الجديـدة، السويدنبرغية، تقديس النظرية، الباطنية، الشامانية، عبادة الإلهة الأم، التقديس الإنساني للتطور، أو توفيقية ما بين بعضـ هذه العقائـد. وهنا بقي «المقدس» مقولة ذات شـأن في حين أنه كان قد اختفى منـذ زمنٍ طويل بالنسبـة إلى العِلْم. في الرومنطيقية تمت إعـادة اكتشاف الرب - لا رب الأرثوذكسية أو الألوهية بل الصوفية، الشرك، والعمليات الكونية الكامنة؛ لا الأب الشرعـي الأحادي، بل قداسة أغرب، وأكثر تعدديـة، وأوسع احتضاناً، وأرسخ حياداً، بـل وحتى أقرب إلى الأنوثة جنسـاً، من أن توصف؛ لا خالق غائب، بل قوة إبداع خفية كامنة في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية.

يضـاف، أن الفن نفسه -الموسيقى، الأدب، المسرح، الرسم- بات الآن يرتدي ثوباً شبـه ديني بالنسبـة إلى الوعي الرومنطيقي. وفي عالَم جـرده العِلْم من الروح وجعله ميكانيكيـاً، اكتسب التماس الجمال مـن أجل الجمال بالذات أهمية سايكولوجية غير عاديـة. فالفن يوفر جِسْر اتصال فريد بـين الطبيعي والروحي، وبالنسبة إلى كثيرين من المثقفين الحديثين المحبطين بالدين الأصولي المتزمت، صار الفن متنفساً ومخرجاً روحيـاً رئيسيـاً. ومشكلـة نعمة السماء المتركـزة على لغز الإلهام والوحـي، تبدو الآن هاجسـاً بالغ الحيوية بالنسبة إلى الرسامين، الملحّنين، والكتاب أكثر من اللاهوتيين. جرى رفع المشروع الفني إلى مراتب الاضطلاع بأدوار روحية، سواء أكان بوصفه تجلياً شعريـاً أم بصيغة انبهار جمال، إلهاماً سماوياً أم تجلياً لحقائق أزلية، بوصفه مسعى إبداعيـاً، نهجـاً خيالياً، امتثـالاً لآلهة الشعر، ضـرورة وجودية، أو تعاليـاً محرِّراً من عـالَم العذاب والمعاناة. حتى أكثر الحديثين علمانية ظلوا قادرين على تقديس الخيال الفني، تمجيد الموروث الإنساني من الفن والثقافة. وأساتذة الإبداع السابقون تحولوا

إلى قديسين وأنبياء للثقافة، أما النقاد والمعلقون فصاروا كبار قساوستها. في ربوع الفن ظلت النفس الحديثة المحبطة قادرة على الاهتداء إلى أساس للمعاني والقيم، إطارٍ يتسع لتطلعاتها الروحية، عالَمٍ منفتح على الجذور والأحاجي.

كذلك دأبت الثقافة الفنية والأدبية على تزويد العقل الحديث بصورة عن العالم تكاد أن تكون بديلة من نظيرتها العلمية، وإن كانت صورة أكثر تعقيداً ومتقلبة. فالقوة الثقافية للرواية، مثلاً، على صعيد تشكيل التجربة الإنسانية وصياغتها – من رابليه، سيرفانتس وفيلدنغ، مروراً **بهوغو، ستاندال، فلوبير، ملفيل، دوستويسفسكي، وتولستوي**، وصولاً إلى **مان، هيسّه، لورنس، وولف، جويس، بروست وكافكا** – شكلت خصماً دائماً ويتعذر التغلب عليه أكثر الأحيان لقوة التصور العلمي السائد للعالم. فاقدة الإيمان بجملة الحَبْكات اللاهوتية والميثولوجية العائدة إلى الأحقاب الغابرة بادرت الثقافة المطلعة للغرب الحديث إلى السعي لإشباع جوعه الغريزي إلى تناغم الكون، إلى النظام الوجودي، إلى سلسلة الحبكات القصصية للروايات الخيالية. ومن خلال قدرة الفنان على توفير إطار ومغزى للتجربة، في البوتقة الصوفية للتجلي الجمالي، بات من الممكن صنع واقع جديد – «إيجاد منافس» بتعبير **هنري جيمس**. وهنا في الرواية، كما في المسرح والشعر والفنون الأخرى، جرى التعبير عن نوع من الهاجس إزاء ظواهر الوعي كوعي، كما إزاء جملة التفاصيل النوعية للعالم الخارجي، بما يمكّن الواقعية الفنية من «مسح الساحة كلها» (حسب تعبير جيمس مرة أخرى). هنا في ميادين الفن والأدب الفسيحة تمت، بقدرٍ ثاقب من الصرامة والتمايز الدقيق، متابعة تلك الفينومينولوجيا الرحبة للتجربة الإنسانية التي كانت أيضاً داخلة في الفلسفة الرسمية نفسها من خلال **وليم جيمس وبيرغسون، هوسرل وهايدرغر**. فبدلاً من إجراء تحليلات تجريبية لعالم مشيَّأ، ركزت هذه المدرسة اهتمامها على «الوجود» ذاته، على العالم المعاش للتجربة الإنسانية، على غموضه الذي لا يتوقف، عفويته واستقلاليته، أبعادِه غير القابلة للاحتواء، تعقيدِه المتزايد عمقاً باطراد.

وبهذا المعنى فإن الحافز الرومنطيقي تابع حركة العقل الحديث الشاملة باتجاه الواقعية ووسَّعَها. تمثل الهدف برسم حدود جميع جوانب الوجود، وليس المقبولة وجودياً والمبرهنة إجماعياً فقط. ومع قيام النزعة الرومنطيقية بتوسيع مداها وتحويل تركيزها

في غمرة الفترة الحديثة، فإنها حرصت على عكس الطابع الصحيح للحياة الحديثة كما هو في واقعيته المعاشة، دون التقيد بما هو مثالي أو أرستقراطي، أو بموضوعات تقليدية مستمدة من مراجع كلاسيكية، ميثولوجية، أو إنجيلية. تمثلت الرسالة بتحول ما هو مبتذل واعتيادي إلى فن، برؤية ما هو شاعري وصوفي في أكثر تفاصيل التجربة العادية ملموسية، حتى فيما هو منحط وبشع. كان الهدف هو تسليط الضوء على «بطولة الحياة الحديثة» (بولدير)، كما على بطولتها المضادة في الوقت نفسه. عبر التعبير بقدرٍ مطرد التزايد من الدقة عن النوعية الملونة للتجربة الإنسانية، قام الرومنطيقي أيضاً بإيصال اضطرابها، وترددها، وذاتيتها. ومن خلال توغله الأعمق فالأعمق في صلب الإدراك والإبداع الإنسانيين، بدأ الفنان الحديث ينتقل إلى ما وراء النظرة التقليدية القائمة على المحاكاة والتقليد إلى الفن، ونظرية واقع «المتفرج» الكامنة في أساسها. وفنان كهذا راح يسعى لأن يكون ليس فقط شخصاً يعيد إنتاج الأشكال، أو حتى يكتشفها، بل يبدعها هو. ليس المطلوب هو نسخ الواقع، بل اختراعه.

غير أن جملة هذه التصورات المتعاظمة جذرياً للواقع لم تكن سهلة الإذابة في بوتقة واحدة مع الوجه الأكثر موضوعية للعقل الحديث. غريباً أيضاً على المزاج العلمي كان انفتاح الرومنطيقي المميز على الأبعاد المتعالية للتجربة، وعدائه الموصوف لاختزالية العلم العقلانية المزعومة وادعاءات الاتصاف باليقين الموضوعي. ومع مرور الوقت، ما لبثت ما سبق لها أن كانت ثنائية وسيطية بين العقل والإيمان، أعقبتها ثنائية حديثة مبكرة بين العلم العلماني والدين المسيحي، أن أصبحت هوة أعمق وأشمل بين العقلانية العلمية من جهة والثقافة الإنسانوية الرومنطيقية ذات الوجوه المتعددة من الجهة الثانية، مع اشتمال الأخيرة الآن على زحمة متنوعة من وجهات النظر الدينية والفلسفية المتباينة المتحالفة تحالفاً فضفاضاً مع هذه المدرسة الفنية والأدبية.

النظرة العالمية المنشطرة

لأن المزاجين كانا، كليهما، معبِّرين بعمق وعلى نحوٍ متزامن عن مواقف غربية مع بقائهما في الوقت نفسه متضاربين غير قابلين للتوفيق فيما بينهما، فإن النتيجة تمثلت بنوع من التمزق والتشعب المعقد والمركب في النظرة الغربية. فمع تأثر النفس

الحديثة الشديد بالوعي الرومنطيقي بل وحتى تماهيها معه بمعنى من المعاني، ولكن مع بقاء ادعاء العلم بامتلاك الحقيقة بالغ القوة في الوقت نفسه، عاش الإنسان الحديث، عملياً، انشطاراً يتعذر رَتْقُه بين عقله وروحه. بات الفرد نفسه قادراً على استساغة وتذوق كل من **بليك ولوك**، ولكن ليس بطريقة متماسكة. قلما كانت نظرة بيتس الباطنية قابلة للذوبان في بوتقة واحدة مع التاريخ، الذي يجري تلقينه في الجامعات الحديثة. وأنطولوجيا ريلكه المثالية «إننا أسراب نحل غير المرئي» ما كانت سهلة الاستيعاب في جعبة فرضيات العلم التقليدي. وثمة وعي مفرط الحداثة والنفوذ **كوعي تي اس إليوت** كان أقرب إلى دانتي منه إلى دارون.

كان من شأن جيش جرار من الشعراء الرومنطيقيين، من متصوفة الأديان، ومن الفلاسفة المثاليين، ومن مدمني المخدرات من فرسان الثقافة المضادة، أن يعلنوا (بل ويصفوا بالتفصيل في الغالب) وجود حقائق أخرى وراء ما هو مادي، ويجادلوا دفاعاً عن انطولوجيا للوعي الإنساني مختلفة جذرياً وبحدة عن انطولوجيا النزعة التجريبية التقليدية. أما حين وصل الأمر إلى محطة تحديد كوزمولوجيا أساسية، فإن العقل العلمي العلماني بقي مستمراً في حسم مركز ثقل النظرة العالمية الحديثة (مركز ثقل الفلتآنشونغ). فإلهامات الرومنطيقي ورؤاه لم تستطع، في غياب التصويب الإجماعي، أن تتغلب على تضاربها الواضح مع حقائق الملاحظة العلمية المقبولة من الجميع، أساس العقيدة الحديثة. لم يكن الحالم مزوداً بوَرْدة عَطِرة، وردة ملموسة ومعلنة، تمكّنه من استعراض حقيقة حلمه أمام الجميع.

وهكذا فإن العلم ظل، فيما بقيت الرومنطيقية بأكثر معانيها عمومية مستمرة في إلهامها ثقافة الغرب «الداخلية» – فنه وأدبه، ونظرته الدينية والميتافيزيقية، مُثُله الأخلاقية – يملي الكوزمولوجيا «الخارجية»: ألفباء الطبيعة، مكانة الإنسان في الكون، وحدود معرفته الفعلية. ونظراً لخضوع العالم الموضوعي لحكم العلم، فإن الإدراك الرومنطيقي بقي محصوراً، بالضرورة، فيما هو ذاتي. فتأملات الرومنطيقيين حول الحياة، موسيقاهم وشعرهم وابتهالاتهم الدينية، وكلها زاخرة بالسحر وبالغة التطور

والإتقان والحذلقة على الصعيد الثقافي، تعين عليها، آخر المطاف، أن تبقى محصورة بجزء فقط من الكون الحديث. صحيح أن للهموم الروحية، والخيالية، والعاطفية، والجمالية أمكنتها، إلا أنها لا تستطيع أن تدعي أدواراً أنطولوجية كاملة في عالم باتت معاييره موضوعية وبليدة جذرياً. فالتمزق بين الإيمان والعقل في الحقبة الوسيطية ونظيره بين الدين والعِلْم في الحقبة الحديثة المبكرة ما لبث أن أصبحا تمزقاً بين الموضوع والذات، بين الداخلي والخارجي، بين الإنسان والعالم، بين الإنسانيات (العلوم الإنسانية) والعِلْم (العلوم الطبيعية). ثمة صيغة جديدة من صيغ كون الحقيقة المزدوجة باتت مترسخة.

ونتيجة لهذه الازدواجية شهدت تجربة الإنسان الحديث مع العالم الطبيعي وعلاقته به نوعاً من الانقلاب المشحون بالمفارقات مع سير الفترة الحديثة قُدُماً، إذ بدا التياران الرومنطيقي والعلمي عاكسين، أحدهما الآخر على نحوٍ مقلوب. بدايةً، ثمة استغراق تدريجي للإنسان في الطبيعة بدا واضحاً على الجبهتين. فعلى الجبهة الرومنطيقية، كما في **روسو**، **غوته**، أو **ووردزوورث**، ثمة كان نوع من الاندفاع الحماسي نحو التوحد الواعي مع الطبيعة، على الصعيدين الشاعري والغريزي كليهما. أما على الجبهة العلمية فإن استغراق الإنسان في الطبيعة قد تحقق في قيام العِلْم بوصف الإنسان من منطلقات طبيعية متزايدة أولاً، وكلية مطلقة بعد ذلك. غير أن اتحاد الإنسان مع الطبيعة كان هنا، – على النقيض من التطلعات التناغمية لدى الرومنطيقيين، قد جرى إقحامه في سياق نوع من الصراع الداروني – الفرودي مع طبيعة وحشية لاواعية – من الصراع في سبيل البقاء، وفي سبيل تماسك الأنا، وفي سبيل الحضارة. ففي النظرة العلمية بدا عداء الإنسان للطبيعة – ومنه وجوب استغلال الطبيعة خارجياً وكَبْتُها داخلياً – النتيجة الحتمية لتطور الإنسان بيولوجياً وانبثاقه من باقي الطبيعة.

غير أن الشعور الرومنطيقي المبكر بالتناغم مع الطبيعة ما لبث أن شهد، على المدى الأطول، نوعاً من التحول المميز واللافت حين تقدمت الحقبة الحديثة في السن، شاخت. فعند هذا المنعطف بات المزاج الرومنطيقي متأثراً تأثراً مركباً ومعقداً جراء تطوراته الداخلية، جراء جملة المفاعيل الممزِّقة للحضارة الصناعية الحديثة والتاريخ

الحديث، وجراء نظرة العلم إلى الطبيعة بوصفها مقولة موضوعية، بريئة من مركزية الإنسان، وعشوائية. فجاءت النتيجة المفرطة في حتميتها متمثلة بتجربة مع الطبيعة تكاد أن تكون معاكسة للمثل الأعلى الرومنطيقي الأصلي: بات الإنسان الحديث متزايد الإحساس باغترابه عن رحم الطبيعة، وبسقوطه من الوجود الأحادي، وبسجنه داخل كون عبثي قائم على الصدفة والضرورة. فبعد أن كَفَّ عن أن يكون طفل الطبيعة المجيد روحياً لدى الرومنطيقي الأول، صار إنسان الفترة الحديثة المتأخرة ساكناً، ذا حساسيات شديدة التنافر والتضارب لمددٍ غير محدودة خالية من المعنى. وبدلاً من أنغام رؤية **ووردزوورث** باتت أصداء رؤية فروست تتردد على النحو الآتي:

الفضاء يوجعنا نحن الحديثين: لقد سئمنا الفضاء.
تأملنا له يجعلنا متناهين في الصغر
مثل جائحة عابرة من المكروبات
نراها زاحفة على قطعة الزجاج
غشاء شيخوخة أتفه الكواكب هذا.

على النقيض من ذلك، ولأسباب مختلفة، كان المزاج المتحالف مع العلم والتنمية التكنولوجية قد دأب على كيل المديح لانفصال الإنسان عن الطبيعة وانعتاقه من أسرها. فتحرر الإنسان من قيود الطبيعة، قدرته على التحكم ببيئته، وقابليته العقلية على رصد الطبيعة وفهمها دون أي إسقاطات إنسانية، كانت جميعاً قيماً يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل العلمي. غير أن المفارقة هي أن هذه الإستراتيجية أوصلت العلم إلى وعي أكثر عمقاً لوحدة الإنسان الداخلية مع الطبيعة: لتبعيته الإلزامية للبيئة الطبيعية وانخراطه المناخي في هذه البيئة، لترابطه المعرفي (الابستمولوجي) المتشابك مع الطبيعة، التي لم يستطع يوماً أن يشيِّئها مئة بالمئة، ولجملة الأخطار الكامنة في المحاولة الحديثة الرامية إلى مثل هذا الفصل والتشيء. ومن هنا فإن العلم بدأ يتقدم نحو موقع ليس مختلفاً تماماً عن الموقع الرومنطيقي الأصلي في تقويمه لاندماج الإنسان بالطبيعة – وإن كان بلا أبعاد روحية أو متعالية عموماً، ودون الوصول علمياً إلى أي حل لجملة المشكلات النظرية والعملية التي لا يزال الشرخ

العميق بين الإنسان والعالم ينوء تحت وطأتها.

في الوقت نفسه، كانت المقاربة الرومنطيقية قد استسلمت للاغتراب الذي فرضه ذلك الشرخ. فالطبيعة مازالت موضوعية وبعيدة عن مركزية الإنسان، ووعي النفس الحديثة الحاد لتلك الغربة الكونية قلما انخدشت بذلك التقارب العلمي الوليد والجزئي. صحيح أن كلاً من العالِم والفنان خَبُرا معاً وفي وقتٍ واحد، في زحمة القرن العشرين، انهيار وتفكك السلسلة القديمة لمقولات الزمان، المكان، السببية، والجوهر؛ غير أن آيات التمزقات الأعمق بين الكون العلمي والتطلع الإنساني بقيت دون حل. فالتجربة الحديثة مازالت مثقلة بقدرٍ عميق من اللاتجانس، وبجملة ثنائيات المزاجين الرومنطيقي والعلمي العاكسة لانفراط عقد النظرة العالمية الغربية، الذي يبدو غير قابل للجسر فيما بين الوعي البشري واللاوعي الكوني، بين الإنسان الواعي والكون اللاواعي. بمعنى من المعاني بقيت الثقافتان، الحساسيتان، حاضرتين بنسب متباينة في كل فرد عاكف على التأمل من أفراد الغرب الحديث. ومع تعرض مجمل طابع وملابسات النظرة العالمية العلمية للانكشاف الكامل، فإن ذلك الشرخ الداخلي قد عيش بوصفه شرخاً في النفس البشرية الحساسة الملقاة في عالم غريب عن المعنى الإنساني. ليس الإنسان إلا حيواناً منقسماً، حيواناً ذا وعي ذاتي غير قابل للتفسير في كون غارق في بحر اللامبالاة.

محاولات تركيبية: من غوته وهيغل إلى يونغ

ثمة أناس حاولوا احتواء الشرخ عن طريق الجسر بين الضرورات العلمية والإنسانية على صعيدي المنهج والنظرية. تولى غوته قيادة حركة فلسفة طبيعية (naturPhilosophie) حاولت الجمع بين الملاحظة التجريبية والحدس الروحي في بوتقة علم طبيعي أكثر كشفاً وجلاء من علم نيوتن، علم قادر على التقاط الأشكال العضوية الأنموذجية الأصلية للطبيعة. فليس باستطاعة العالِم، بنظر غوته، الوصول إلى حقائق الطبيعة الأعمق عن طريق الابتعاد عن الطبيعة واستخدام تجريدات ميتة لا حياة فيها من أجل فهمها، عبر تسجيل العالَم الخارجي مثل أي آلة. من المؤكد أن مثل هذه الإستراتيجية من شأنها، وعلى نحوٍ مضمون، أن تجعل من الواقع المرصود

وهماً في جانب منه، صورة جرى استئصال أعماقها بمصفاة لا واعية. فقط بالمبادرة إلى الجمع بين الملاحظة أو الرصد من جهة والحدس الخيالي من الجهة المقابلة في تفاعل حميم، يستطيع الإنسان اختراق مظاهر الطبيعة واكتشاف جوهرها. وعندئذ يغدو الشكل الأنموذجي الأصلي لكل ظاهرة واضحاً؛ عندئذ تغدو رؤية ما هو كلي فيما هو جزئي وإعادة جمعهما من الأمور الممكنة.

حاول غوته تسويغ هذه المقاربة بموقف فلسفي شديد الاختلاف عن موقف معاصره الأكبر سناً، كانط، إذ رأى، بالرغم من إقراره، مثل كانط، بالدور البناء لعقل الإنسان في المعرفة، أن علاقة الإنسان الحقيقية بالطبيعة متمثلة بالتغلب على الثنائية الكانطية. فبنظر غوته ما من شيء إلا ومخترق من جانب الطبيعة، بما في ذلك عقل الإنسان وخياله. ومن هنا فإن حقيقة الطبيعة ليست موجودة بوصفها شيئاً مستقلاً وموضوعياً، بل يتم الكشف عنها في فعل المعرفة الإنسانية بالذات. فروح الإنسان لا تفرض نظامها على الطبيعة، كما سبق **لكانط** أن رأى. لعل الأصح هو أن روح الطبيعة تقوم بطرح نظامها هي من خلال الإنسان، الذي هو أداة البوح الذاتي لدى الطبيعة. ليست الطبيعة مختلفة عن الروح بل هي نفسها روح، غير قابلة للفصل ليس عن الإنسان وحسب بل وعن الرب. وهذا الرب يحتضنها بمودة، بما يمكّن عمليات الطبيعة من التعبير عن روح الرب وقوته. هكذا نجح غوته في الجمع بين الشاعر والعالِم في تحليل للطبيعة عكس تدينه الحسي المميز.

وبمزاج مشابه، ما لبثت التأملات الميتافيزيقية للمثاليين الألمان بعد **كانط** أن تكللت بمأثرة جورج دبليو اف هيغل الفلسفية غير العادية. بالاستناد إلى الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، إلى التصوف المسيحي، وإلى الرومنطيقية الألمانية وصولاً إلى بناء نظامه الشامل، بادر هيغل إلى طرح تصور للواقع قائم على الربط بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين البشري والإلهي، وبين الزمن والأبدية. وفي أساس فكر **هيغل** كمن فهمه للجدل (للديالكتيك)، الذي بموجبه تتكشف الأشياء كلها في عملية تطورية مستمرة لا بد لكل حالة وجود فيها من أن تتمخض عن نقيضتها. ثم لا يلبث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة ثالثة يندمج فيها النقيضان

– اللذان يُهزمان ويتحققان في الوقت نفسه – في تركيبة أغنى وأسمى، تركيبة سرعان ما تتحول بدورها إلى القاعدة التي تسند عملية تناقض وتركيب جدلية (ديالكتيكية) أخرى[62]. وقد أكد هيغل أن من شأن كل جانب من جوانب الواقع –فكر الإنسان، التاريخ، الطبيعة، الحقيقة الإلهية نفسها– أن يتم جعله قابلاً للفهم من خلال إحاطة الفلسفة بهذه العملية الأساسية، عملية الجدل (الديالكتيك).

تمثل دافع **هيغل** الطاغي والأول بإدراك جميع أبعاد الوجود بوصفها موحدة جدلياً (ديالكتيكياً) في كيان كلي واحد. ففكر الإنسان كله والواقع بمجمله مشبعان، حسب ما يرى هيغل، بالتناقض الذي وَحْدَه يوفر إمكانية تطوير حالات أعلى من الوعي ومستويات أسمى من الوجود. كل من مراحل الوجود ينطوي في داخله على تناقض ذاتي، وهذا التناقض هو الذي يضطلع بدور المحرك الدافع إلى مرحلة أعلى وأكمل. ومن خلال عملية جدلية (ديالكتيكية) متواصلة من التناقض والتركيب، يبقى العالم على الدوام في غمرة عملية استكمال لذاته. وفي حين أن الجوهر المحدد للنقائض بقي، على امتداد الجزء الأكبر من تاريخ الفلسفة الغربية منذ أرسطو وصاعداً، متمثلاً بكونها متعارضة منطقياً وإقصائية تبادلياً، فإن هذه النقائض إن هي، بالنسبة إلى هيغل إلا عناصر ضرورية منطقياً ومتحاضنة تبادلياً في إطار حقيقة أكبر. فتبقى الحقيقة، إذًا، متناقضة جذرياً.

ومع ذلك فإن عقل الإنسان في أعلى مستويات تطوره ظل، برأي هيغل، كامل القدرة على إدراك مثل هذه الحقيقة. وخلافاً لنظرة كانط الأكثر مداورة، امتلك هيغل إيماناً عميقاً بالعقل البشري، مقتنعاً باستناد هذا العقل، آخر المطاف، إلى العقل الإلهي نفسه. وفي حين أن كانط كان قد جادل قائلاً بعدم قدرة العقل على اختراق حجاب الظواهر وصولاً إلى الحقيقة النهائية، لأن عقل الإنسان المحدود كان بالضرورة يقع في التناقض كلما حاول ذلك، فإن هيغل رأى عقل الإنسان، من حيث الأساس، تعبيراً عن روح كلية أو عقل (جايست) كوني، يمكن من خلال قوته، كما في الحب، أن يتم التعالي على سائر النقائض وصولاً إلى صيرورات أو تركيبات أسمى.

رأى **هيغل** أيضاً أن ثورة كانط الفلسفية لم تقم برسم الحدود النهائية أو الأسس الضرورية للمعرفة الإنسانية، بل لعلها كانت سلسلة طويلة من مثل هذه الثورات المفهومية النظرية التي دأب الإنسان بوصفه فاعلاً على الاعتراف من خلالها تكراراً بأن ما كان قد ظُن أنه كيان بحد ذاته لم يكتسب مضمونه إلا من خلال الشكل الذي أضفاه عليه الفاعل. فتاريخ العقل البشري ظل على الدوام يكرر هذه الدراما الملحمية المتمثلة بصيرورة الفاعل واعياً لذاته والتدمير اللاحق لشكل الوعي غير المنتقد من قبل. وتراكيب المعرفة الإنسانية ليست ثابتة وأزلية، كما افترض كانط، بل هي مرحلة محددة تاريخياً تتطور في جدل (ديالكتيك) مستمر إلى أن يصل الوعي إلى معرفة ذاته معرفة مطلقة. فما بدا في أي لحظة ثابتاً ومؤكداً كان يتم التغلب عليه باطراد من خلال العقل المتطور، بما كان يفضي إلى توفير إمكانيات جديدة ومساحة أوسع من الحرية. وكل مرحلة من مراحل الفلسفة بدءاً بقدماء ما قبل سقراط، وكل صيغة من صيغ الفكر في التاريخ الإنساني كانت نظرة غير مكتملة من جهة ولكنها مع ذلك خطوة ضرورية في هذه العملية التطورية الفكرية العظيمة من جهة ثانية. والنظرة العالمية لكل حقبة كانت حقيقة مشروعة بالنسبة إلى ذاتها من ناحية مع بقائها في الوقت نفسه، من ناحية ثانية، مرحلة غير مكتملة من مراحل عملية تكشف الحقيقة المطلقة الذاتية الكبرى.

هذه العملية الجدلية (الديالكتيكية) ذاتها طبعت أيضاً فهم هيغل الميتافيزيقي والديني. رأى هيغل الوجود الأولي للعالم، العقل أو الروح الكلي، متكشفاً عبر خلقه، واصلاً إلى تحققه النهائي في روح الإنسان. فالمطلق، حسب فهم هيغل، يطرح نفسه في إطار الحالة المباشرة لوعيه الداخلي الخاص أولاً، ثم ينفي هذا الوضع الأولي عن طريق التعبير عن ذاته في زحمة جزئيات عالم المكان والزمان المحدود، وأخيراً يتمكن عن طريق «نفي النفي» من استعادة نفسه بجوهره اللانهائي. وبذلك يتغلب العقل على اغترابه عن العالم، وهو عالم سبق للعقل نفسه أن أسسه. وهكذا فإن حركة المعرفة تتطور من وعي الموضوع مستقلاً عن الذات، إلى معرفة مطلقة بات فيها العارف والمعروف واحداً.

غير أن المطلق لم يكن قادراً على التحقق الذاتي إلا من خلال عملية نفي وإنكار ذات

جدلية (ديالكتيكية) معينة. وفيما كان الكامن والعلماني مرفوضين عند **أفلاطون** مقابل قبول المتعالي والروحي، فإن هذا العالم هو، بالنسبة إلى **هيغل**، الشرط المؤكد لتحقق المطلق الذاتي. ليست الطبيعة والتاريخ، برأي **هيغل**، إلا عمليتين دائبتين على التقدم نحو المطلق: فالروح الكلية تعبر عن ذاتها في المكان بلغة الطبيعة، وفي الزمان بلغة التاريخ. إن سائر عمليات الطبيعة والتاريخ بمجمله، بما في ذلك مسيرة تطور الإنسان على الأصعدة الفكرية، الثقافية، والدينية، تؤلف خطة سعي المطلق إلى التجلي الذاتي. تماماً كما لم يستطع الإنسان بلوغ نشوة الانتصار المصاحبة لإعادة اكتشاف قدسيته وإلهيته الخاصة إلا عبر عيش الاغتراب عن الرب، لم يكن التعبير عن الطبيعة اللانهائية للرب إلا من خلال عملية صيرورة الرب محدوداً، في الطبيعة والإنسان. وهذا هو الذي دفع **هيغل** إلى أن يعلن أن جوهر التصور الفلسفي معبر عنه في التجلي المسيحي المتمثل بتجسد الرب في الإنسان، ذروة الحقيقة الدينية.

ليس العالم إلا تاريخ تكشُّف الإله وتجليه، إلا عملية صيرورة متواصلة ومطردة، إلا ملحمة كبرى وهائلة، يقوم فيها الكون بالكشف عن نفسه وصولاً إلى حريته. وما من صراع وتطور إلا ويتم حله في بلوغ غاية – (نهاية: telos) العالم، هدفه وغرضه. وفي هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار تكمن جميع الإمكانيات والاحتمالات بصيغ متزايدة التعقيد باطراد، وكل ما هو مضمر في الحالة الأصلية للوجود يغدو مكشوفاً تدريجياً. أما محور ذلك الانكشاف، حامل مجد الرب، فهو الإنسان – فكره، ثقافته، تاريخُه. ومن هنا فإن استيعاب التاريخ حل، بنظر **هيغل**، محل اللاهوت: ليس الرب خلق الخلق، بل هو عملية الخلق نفسها. وليس الإنسان المتفرج السلبي على الواقع، بل خالقه الفاعل، وتاريخه بؤرة تحققه. فالجوهر الكلي المخترق والمؤسس لجميع الأشياء يصل أخيراً إلى وعي ذاته في الإنسان. وفي ذروة تطوره الطويل يصل الإنسان إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، ويقر بتوحده مع الروح السماوية التي تحققت فيه.

حين جرى طرح هذا كله أوائل القرن التاسع عشر، وعبر عدد من العقود اللاحقة، ثمة كثيرون عدّوا تركيبة هيغل الفكرية العظيمة التصور الفلسفي الأكثر إقناعاً، بل النهائي، في تاريخ العقل الغربي، ذروة تطور الفلسفة الطويل منذ الإغريق. ما من وجه من وجوه الوجود والثقافة الإنسانيين إلا واهتدى إلى مكان له في هذا التصور

للعـالم، إلا وبات محتضنـاً في كليته الشاملة. بدا نفوذ هيغل كبيراً، في ألمانيا أولاً، وفي البلـدان الناطقة بالإنجليزية بعد ذلك، مشجعـاً إحياءً لجملة الدراسات الكلاسيكية والتاريخيـة من وجهة نظر مثالية، موفراً مـلاذاً ميتافيزيقياً للمثقفين ذوي النزعات الروحيـة في صراعهم مـع القوى المادية العلمانية. ثمة انتبـاه جديد إلى التاريخ وإلى تطور الأفكار تحقق جراء ذلك، حيث بات التاريخ يُرى متحركاً، آخر المطاف، لا بفعل عوامل سياسية واقتصادية -أي مادية- صرفة، وإن لعبت جميعاً دوراً، بل بفعل الوعي نفسه، بالأحرى، بفعل الروح أو العقل، وبفعل التكشف الذاتي للفكر وقوة الأفكار.

غير أن **هيغل** استثار أيضاً فيضاً من الانتقادات. فالإقفالات المطلقة لنظامه بدت، بنظر البعض، مقيِّدة لاحتمالات الكون غير القابلة للتكهن، كما للاستقلالية الشخصية للفـرد الإنسـاني. وإصـراره على الحتميـة العقلانية للـروح المطلقة والتغلـب النهائي علـى جميع التناقضـات بدا وكأنه قطـع للطريق على سمتي الاحتماليـة واللاعقلانية الإشكاليتين للحياة، وإغفال لواقعية التجربة الإنسانية العاطفية والوجودية الملموستين. وتأكيداته الميتافيزيقية المجردة بدت هادفة إلى تجنب الحقيقة الغامضة للموت، وإلى التغافـل عن تجربة الإنسان وتعذر فهمه. أما المنتقدون الدينيون فاعترضوا على القول بـأن الإيمـان بالرب ليس حلاً وحده لمشكلـة فلسفية، وبأن الأمر يتطلـب قفزة إيمانية حرة وجريئة في زحمة الجهل واللايقين الغارق في الظلام. وثمة آخرون فسروا فلسفته تسويغاً ميتافيزيقياً للأمر الواقع، وانتقدوها، من ثم، بوصفها خيانة لاندفاعة البشرية باتجـاه تحقيق التحسن على الصعيديـن السياسي والمادي. ومنتقدون لاحقون لاحظوا أن نظرتـه التمجيدية إلى الثقافة الغربية في سياق تاريـخ العالم، وإلى قيام الحضارة العقلانيـة بفرض نفسها على الاحتمالات الطبيعية، مـن شأنهما أن يُفسِّرا على أنهما تبرير لغريزة الإنسان الحديـث المتغطرسة المندفعة نحو الهيمنة والاستغلال. وبالفعل فـإن مفاهيم هيغليـة أساسية مثل تلك المتعلقة بطبيعة الرب، الـروح، العقل، التاريخ، والحرية بدت منفتحة على تفسيرات متناقضة مئة بالمئة.

كثـيراً ما بدت أحـكام هيغل التاريخيـة استباقيـة، مقاصده السياسيـة والدينية غامضة، لغته وأسلوبه مربكان. يضاف إلى ذلك أن آراءه العلمية بقيت غير أرثوذكسية

(أصولية) وإن مطَّلعة. وعلى أي حال فإن مثالية هيغل لم تكن سهلة التجانس مع النظرة الطبيعية التي يؤيدها العِلْم إلى العالم. فبعد دارون لم يعد التطور متطلباً، على ما بدا، أي روح شاملة، كما أن النظرة العلمية التقليدية إلى الأدلة لم تقترح روحاً كهذه. كذلك لم توفر الأحداث التاريخية اللاحقة، أخيراً، أي أساس للثقة بالتكلل الروحي الحتمي للإنسان الغربي عبر التاريخ.

كان **هيغل** قد تكلم بالثقة الأوتوقراطية لإنسان كان قد عاش رؤية حقيقية صحتها المطلقة متعالية على نزعة الشك ومستلزمات الاختبارات التجريبية التفصيلية التي يمكن للأنظمة الأخرى أن تتطلبها. وبنظر منتقديه، بدت فلسفة هيغل خيالية، بلا أساس. صحيح أن العقل الحديث أخذ أشياء كثيرة من هيغل، ولاسيما التقاطه للجدل (الديالكتيك) وإقراره بطغيان التطور وجبروت التاريخ؛ إلا أن الصيرورة أو التركيبية الهيغلية، بكليتها، لم تحظ بدعم العقل الحديث. بدا كما لو أن الهيغلية ما لبثت، في أثناء تحقيقها لنظريتها، أن تعرضت للغرق في بحر ردود الأفعال التي أسهمت، هي نفسها، في إطلاقها - بحر اللاعقلانية والوجودية (شوبنهاور وكيركغارد)، بحر المادية التاريخية (ماركس وإنجلز)، بحر الذرائعية (البراغماتية) التعددية (جيمس وديوي)، بحر الوضعية المنطقية (رسل وكارناب)، وبحر التحليل اللغوي (مور وفيتغنشتاين)، وجميعها حركات متزايدة القدرة على عكس المزاج العام للتجربة الحديثة. ومع انحسار نفوذ هيغل انسحب من الساحة الفكرية الحديثة المفهوم الميتافيزيقي الأخير القوي ثقافياً، القائم على ادعاء وجود نظام كوني في متناول وعي الإنسان.

وفي القرن العشرين حاول علماء ذوو ميول ميتافيزيقية مثل هنري بيرغسون، الفرد نورث وايتهد، وبيير تايلهارد دو شاردان التوفيق بين صورة التطور العلمية ومفاهيم فلسفية ودينية لواقع روحي عميق من منطلقات شبيهة بمنطلقات هيغل. إلا أن مصائرهم كانت، هي الأخرى، مشابهة، لأن مثل هذه التأملات جاءت مفتقرة إلى ما يكفي من الأساس التجريبي الواضح بنظر البعض برغم أن آخرين كثيرين عدّوها تحديات عبقرية وشاملة للرؤية العلمية التقليدية. ونظراً لطبيعة الحالة، بدا أن ليس ثمة أي وسيلة حاسمة لإثبات صحة مفاهيم معينة مثل الطاقة الروحية الإبداعية

الخلاقة الفاعلة في العملية التطورية لدى بيرغسون، الرب المتطور الدائب على تبادل التبعيــة مع الطبيعة وعمليات صيرورتها عند وايتهــد، و«سفر تكوين الكون» الذي من شأن تطور الإنسان والعالم أن يتحققا فيه عند بلوغ «محطة ختامية» (محطة أوميغا) جامعــة بين المسيح والوعــي لدى **تايلهارد**. ومع أن كلاً من نظريــات العملية التطورية الغنيــة روحياً لقيت قــدراً واسعاً من الاستجابة الشعبيــة وراحت تفعل فعلها في الفكر الحديث اللاحق على نحوٍ مضمر وماكر، فإن التوجه الثقافي المعلن والصريح، ولاسيما في الأوساط الأكاديمية، بقي مغايراً.

كذلــك شكل تقهقر النظــرات الميتافيزيقيــة التأملية دليلاً علــى تقهقر النظرات التاريخيــة التأمليــة، والمشروعــات الملحميــة الشبيهــة بمشروعــي **أوزفالــد شبنغلــر وآرنولــد توينبــي**، ولو مع وجود بعض المعجبين، ما لبثت أن تعرضت، مع مرور الزمن، للاهــتراء والتآكل كما كان قد حصل لمشروع هيغل مــن قبل. فالتاريخ الأكاديمي بات عازماً على فك ارتباطه مع المهمة المتمثلة بفهم أنماط كبرى خاضعة واتساقات شاملة في التاريــخ. والبرنامج الهيغلي القائم علــى اكتشاف «معنى» التاريخ و«هدف» التطور الثقافي بات الآن يُعد برنامجاً مستحيلاً ومضلِّلاً. وقد رأى أساتذة التاريخ المحترفون، بدلاً من ذلك، أن من الأنسب والأكفأ حصر اهتمامهم بدراسات اختصاصية محددة بدقــة وعنايــة، بمشكلات منهجيــة (ميثودولوجية) مستمدة من العلــوم الاجتماعية، بتحليلات إحصائية لعوامل قابلة للقياس مثل المستويات السكانية وأرقام الدخل. من الأفضــل لاهتمام المؤرخ أن يتوجه نحــو التفاصيل الملموسة لحيــوات الناس، ولاسيما نحــو سياقــات هذه الحيــوات الاقتصاديــة والاجتماعية - «التاريخ مــن تحت» - بدلاً مــن الانشغال بالصورة المثالية لسلسلة من المبــادئ الكلية عبر التركيز على العظماء وصولاً إلى اصطناع تاريخ العــالم بل تزويره. وامتثالاً لتوجيهات التنوير أقر المؤرخون الأكاديميون بالحاجــة إلى فصل التاريخ كلياً عن سائر السياقات اللاهوتية (الدينية - الثيولوجيــة)، الأسطورية (الميثولوجية)، والماورائية (الميتافيزيقية) التي طالما كان متجذراً في تربتها. ليس التاريخ، مثله مثل الطبيعة، إلا ظاهرة اسمانية تجب معاينتها تجريبياً دون أي تصورات روحية أو روحانية مسبقة.

غير أن النزعة الرومنطيقية كان من شأنها، مع انتقال الحقبة الحديثة إلى مراحلها اللاحقة، أن تشتبك من جديد مع العقل الحديث من ميدان مختلف تماماً. فأفول نجم **هيغل** وجملة النظرات الميتافيزيقية والتاريخية الشاملة كان متولداً من بيئة فكرية خاضعة لطغيان نفوذ علم الفيزياء في تحديد مصير الفهم الثقافي للواقع. غير أن شروع العلم نفسه بالانكشاف، على الصعيدين المعرفي والعملي (البراغماتي)، بوصفه صيغة نسبية وقابلة للخطأ من صيغ المعرفة، وبعد أن كانت الفلسفة والدين قد فقدا أهميتهما الثقافية السابقة، دفع أفواجاً من الأفراد المتبصرين المتأملين إلى البدء بالتحول نحو الداخل، نحو نوع من معاينة الوعي ذاته بوصفه مصدراً محتملاً من مصادر المعنى والهوية في عالم بات، فيما عدا ذلك، خالياً من القيم. وهذا التركيز الجديد على الآليات الداخلية للنفس عكس أيضاً اهتماماً متزايد الحذلقة بالبُنى اللاواعية في داخل عقل الذات الدائبة على تحديد مصير الطبيعة الظاهرة للموضوع – مواصلة للمشروع الكانطي على مستوى أشمل. وهكذا فإن التحليل النفسي (علم نفس الأعماق – سايكولوجيا الأعماق) لدى فرويد ويونغ، وكلاهما شديدا التأثر بالتيار الرومنطيقي الألماني المتدفق من غوته إلى نيتشه، أثبت أنه العلم الأكثر ثباتاً وجذرية بين سائر تجليات العلم المتأثرة بالرومنطيقية (إذا استثنينا دين النظرية التطورية الحديثة المركب والمعقد للتطور العضوي في الطبيعة والتاريخ، للحقيقة بوصفها عملية صيرورة مطردة).

من خلال اهتمامه بالدوافع والقوى الأولية للاوعي – بالخيال، والعاطفة، والذاكرة، والأسطورة، والأحلام؛ بالاستبطان، والأمراض النفسية، والدوافع الخفية، وبما هو ضبابي وغامض – نجح التحليل النفسي في إيصال تصورات النزعة الرومنطيقية المسبقة إلى مستوى جديد من التحليل المنهجي والأهمية الثقافية. فمع **فرويد** الذي تحول إلى علم الطب بعد سماع قصيدة غوته مَوّال للطبيعة، وهو طالب، الذي بقي حياتَه كلَّها مهووساً بالحدب على تجميع الآثار الدينية والميثولوجية القديمة، كثيراً ما بقي التأثير الرومنطيقي مخبوءاً أو معكوساً تحت تأثير الافتراضات التنويرية – العقلانية الطاغية على رؤيته العلمية. أما مع يونغ فإن الموروث الرومنطيقي ما لبث أن أصبح أكثر وضوحاً وصراحة مع السير قدماً على طريق إكساب اكتشافات فرويد

مزيداً من الاتساع والعمق. ففي أثناء تحليل طيف واسع من الظواهر السايكولوجية والثقافية، اهتدى **يونغ** إلى أن يؤكد وجود لاوعي جماعي مشترك بين جميع البشر ومركب وفقاً لمبادئ أنموذجية أصلية قوية. ومع أن كون التجربة الإنسانية مشروطة محلياً بحشد من العوامل البيولوجية، الثقافية والتاريخية الملموسة بدا واضحاً، فإن إذابة جميع هذه الأمور في بوتقة مستوى أعمق بدت سلسلة مؤكدة من أنماط التجربة أو صيغها، من الصيغ الأنموذجية الأصلية الناظمة باطراد لجملة عناصر التجربة الإنسانية في تشكيلات نمطية والمفضية نوعاً من الاستمرارية الديناميكية على السايكولوجيا البشرية الجماعية. وهذه النماذج الأصلية دامت بوصفها صيغاً رمزية قَبْلية مع مبادرتها إلى ارتداء ثوب اللحظة في كل حياة فردية وكل حقبة ثقافية، مخترقة كل التجارب، وكل المعارف، وكل النظرات العالمية.

تمخض اكتشاف اللاوعي الجماعي ونماذجه الأصلية عن إحداث توسيع جذري لدائرة السايكولوجيا على صعيدي الاهتمام والرؤيا. فالتجربة الدينية، والإبداع الفني، والنظم الباطنية، والخيالات الميثولوجية باتت خاضعة للتحليل من منطلقات بعيدة عن الاختزال شديدة التذكير بالصحوة الأفلاطونية الجديدة والنهضة الرومنطيقية. ثمة بُعْد جديد لفهم هيغل للجدل (الديالكتيك) التاريخي ما لبث أن تجلى وبرز مع - نفاذ يونغ إلى أعماق نزوع النفس الجماعية إلى عَنْقَدة تناقضات أنموذجية أصلية في التاريخ قبل الانتقال إلى صيرورة على مستوى أعلى. هناك فيض من العوامل التي تعرضت من قَبْل للإهمال والتجاهل من جانب العلم والسايكولوجيا تم الاعتراف بها بوصفها عوامل ذات شأن بالنسبة إلى مشروع الطب النفسي، وجرت صياغتها نظريةً نابضة بالحياة: إبداعية واستمرارية اللاوعي الجماعي، الحقيقة والقوة السايكولوجيتين لأشكال وصيغ رمزية منتجة عفوياً ولشخصيات ميثولوجية مستقلة، طبيعة الظل أو الشبح وقوته، المركزية السايكولوجية للبحث عن المعاني، أهمية العناصر الغائية والمنضبطة ذاتياً في عمليات النفس، ظاهرة حالات التزامن. قدمت سايكولوجيا فرويد ويونغ، إذًا، حلاً وسطاً مثمراً، أرضية مشتركة خصبة، بين العلم والإنسانيات - حلاً قائماً على الإحساس بأبعاد التجربة الإنسانية الكثيرة، على الاهتمام بالفن والدين والحقائق الداخلية، بشروط كيفية وظواهر ذات شأن ذاتياً؛

مع بقائه مع ذلك حريصاً على الصرامة التجريبية، على المعرفة العقلانية، على العرفان العملي الفاعل علاجياً في إطار من البحث العلمي الجماعي.

غير أن تأثير التحليل النفسي (علم نفس الأعماق) الفلسفي الأوسع بقي في البداية، تحديداً لتجذره أساساً في تربة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) العلمية الأشمل، محدوداً. وهذه المحدودية لم تنشأ من هشاشة التحليل النفسي إزاء النقد جراء عدم كفاية صفته «العلمية» مقارنة، مثلاً، بسايكولوجيا السلوك أو ميكانيكا الإحصاء (فمما يقال أحياناً: إن الانطباعات السريرية لا تستطيع أن تشكل أدلة موضوعية، بريئة من التلوث، بالنسبة إلى نظريات التحليل النفسي). ومثل هذه الانتقادات كانت تصدر بين الحين والآخر عن علماء أكثر محافظة، إلا أنها لم تكن ذات تأثير مهم في قبول التحليل النفسي ثقافياً، لأن أكثرية الذين اطلعوا على رؤاها ما لبثوا أن اكتشفوا حقيقة انطواء تلك الرؤى على قدرٍ معين من البداهة الذاتية الداخلية والمنطق المقنع، متحلية أغلب الأحيان بطابع نوع من الإضاءة. غير أن ما كان أكثر تقييداً لتأثير التحليل النفسي تمثل بطبيعة دراسته بالذات: فنظراً لثنائية العقل الحديث الموزع بين الذات والموضوع الأساسية، تعين على رؤى التحليل النفسي أن يتم الحكم عليها نسبة فقط إلى النفس، نسبة إلى الجانب الذاتي للأمور، لا نسبة إلى العالم كعالم. وحتى إذا بدت صحيحة «موضوعياً»، فإنها كانت صحيحة موضوعياً فقط نسبة إلى واقع ذاتي. لم تقم، كما لم يكن بوسعها أن تقوم، بتغيير السياق الكوني الذي في إطاره سعى الإنسان إلى التماسك السايكولوجي.

وهذا التقييد تعزز أكثر جراء النقد المعرفي (الإبستمولوجي) الحديث لمجمل المعرفة الإنسانية. وعلى الرغم من كونه أكثر مرونة من فرويد ميتافيزيقياً، فإن يونغ كان أكثر تشدداً معرفياً (إبستمولوجياً)، وقد دأب خلال الجزء الأكبر من حياته على تكرار جملة الحدود والقيود المعرفية (الإبستمولوجية) الأساسية المفروضة على نظرياته الخاصة (وإن حرص أيضاً على تذكير علماء أكثر تقليدية بأن وضعهم المعرفي (الإبستمولوجي) لم يكن مختلفاً). وبانطلاقه الفلسفي من المدرسة النقدية الكانطية بدلاً من مادية فرويد الأكثر تقليدية في عقلانيتها، تعين على يونغ أن يقر بأن من شأن

سايكولوجيته ألا تنطوي على مضاعفات ميتافيزيقية ضرورية. صحيح أن قيام يونغ بإضفاء صفة الظاهرة التجريبية على الواقع السايكولوجي كان في حد ذاته خطوة كبرى على طريق تجاوز كانط، لأنه كان بذلك يعطي مضموناً لتجربة «داخلية» كما كان قد سبق لكانط أن فعل بالنسبة إلى التجربة «الخارجية»: إذ إن التجربة الإنسانية كلها، لا الانطباعات الحسية فقط، كان لا بد من شملها وصولاً إلى نزعة تجريبية شاملة حقاً؛ غير أن **يونغ**، وبروح كانطية، أعلن أن مثل هذه الانطباعات، مهما كانت المعطيات المتوفرة من خلال المعاينات العلاجية النفسية، لم تكن قادرة، بالمطلق، على توفير تسويغ حقيقي لأطروحات ذات علاقة بالكون أو الواقع بوصفه كوناً أو واقعاً. لم يكن من شأن اكتشافات السايكولوجيا أن تكشف شيئاً بيقين عن التأسيس الفعلي للكون، بصرف النظر عن المدى الذاتي لإقناع الأدلة المؤكدة لوجود بُعد ميثولوجي، روح عالمية (أنيما موندي)، أو إله أعلى. فكل ما يستطيع العقل البشري إنتاجه لا يمكن عده إلا نتاج عقل بشري وتركيباته الداخلية، دون أي ارتباطات موضوعية أو كونية ضرورية. والقيمة المعرفية (الإبستمولوجية) للتحليل النفسي كامنة بالأحرى في قدرتها على الكشف عن تلك العوامل البنيوية اللاواعية، عن النماذج الأصلية، المتحكمة، على ما يبدو، بسائر الوظائف الذهنية ومجمل المناحي الإنسانية في العالم.

وهكذا فإن ساحة يونغ ومفاهيمه بدت متطلبة تفسيراً سايكولوجياً حصرياً لاكتشافاته. صحيح أنها تجريبية، إلا أنها تجريبية سايكولوجياً فقط. ربما كان التحليل النفسي قد نجح في الكشف عن عالم أعمق بالنسبة إلى الإنسان الحديث، غير أن الكون الموضوعي كما هو معروف في العلوم الطبيعية بقي غامضاً ومبهماً، دون أي أبعاد متعالية. صحيح أن عدداً كبيراً من أوجه الشبه المدهشة موجودة بين النماذج الأصلية اليونغية ونظيرتها الأفلاطونية، غير أن الأولى نفسية فقط، وهنا مكمن الفرق الأساسي بين اليوناني الكلاسيكي والرومنطيقي الحديث: ثمة بين الاثنين كل من ديكارت، ونيوتن، ولوك، وكانط. ومع تفرع العقل الحديث وتوزعه بين داخلية رومنطيقية وتحليلية نفسية من ناحية والكوزمولوجيا الطبيعية للعلوم الطبيعية من الناحية الأخرى، بدا وكأن ليس هناك أي احتمال لأي مزاوجة حقيقية بين الذات والموضوع، بين النفس والعالم. ومع ذلك فإن الإسهامات العلاجية والفكرية للمدرسة

الفرويدية – اليونغية في رصيد ثقافة القرن العشرين كانت كثيرة، وظلت تكتسب مزيداً من الأهمية والخطورة عقداً بعد عقد.

وبالفعل فإن النَّفْس الحديثة بدت بحاجة إلى خدمات التحليل النفسي بقدرٍ متعاظم من الإلحاح، مع صيرورة إحساس عميق بالاغتراب الروحي وغيره من أعراض الكَرْب الاجتماعي والسايكولوجي أكثر انتشاراً. فبعد أن كَفَّتْ جملة وجهات النظر الدينية التقليدية عن تقديم أي عزاء فاعل، بات التحليل النفسي ذاته، جنباً إلى جنب مع إفرازاته العديدة مرتدياً ثوب دين معين – عقيدة جديدة بالنسبة إلى الإنسان الحديث، طريقة من طرائق شفاء الروح الجالبة للإنعاش وتجديد الولادة، تجليات رؤية مفاجئة وهداية روحية (مع أوجه أخرى دينية أيضاً، إضافةً إلى تخليد ذكرى أنبياء السايكولوجيا المؤسسين وتجلياتهم التدشينية، وتطوير العقائد الجامدة، والنخب الكهنوتية، والطقوس، والانشقاقات، والهرطقات، والإصلاحات الدينية، وانتشار الطوائف البروتسنتية والغنوسطية). ومع ذلك فإن خلاص النفس الثقافية لم يبد متحققاً على نطاق واسع – كما لو أن أدوات سايكولوجيا الأعماق كانت تُوظف في سياق موبوء بعلة أكثر شمولاً مما يستطيع أي طب نفسي ذاتي أن يحلم بشفائها.

نزعتا الوجود والعدم

مع سير القرن العشرين قدماً وجد الوعي الحديث نفسه أسير عملية توسع وتقلص متزامنة شديدة التناقض. ثمة تطور فكري وسايكولوجي غير اعتيادي جاء مصحوباً بنوع من الإحساس القاتل بالتفسخ والاعتلال. ثمة اتساع للآفاق وانفتاح على الآخرين غير مسبوقين جاءا متزامنين مع اغتراب خاص لم يكن أقل تطرفاً. إن كماً مذهلاً من المعلومات كان قد أضحى متوافراً عن سائر جوانب الحياة – عن العالم المعاصر، عن الماضي التاريخي، عن الثقافات الأخرى، وعن أنماط حياتية أخرى، وعن عالم مادون الذرة، وعن الماكروكوزم، وعن العقل والنفس البشريين – غير أن ذلك كله ترافق أيضاً بقدرٍ أقل من التنظيم، بمستوى أدنى من الترابط والشمول، وبدرجة أضعف من اليقين. إن الحافز العظيم الطاغي المحدِّد لمواصفات الإنسان الغربي منذ النهضة – حافز التماس الاستقلال، وتقرير المصير، والفردية – كان قد نجح، بالفعل، في تحقيق

تلك المُثُل العليا على أرض الواقع في العديد من الحيوات؛ غير أنه كان في الوقت نفسه قد تمخض أيضاً عن عالم باتت فيه عفويةُ الفرد وحريتُه متعرضتين لقدرٍ متزايد من الخنق، ليس فقط على المستوى النظري بأنشوطة نزعة عِلْموية اختزالية، بل وعلى الصعيد العملي بفعل الجماعية والامتثالية الطاغيتين وكليتي الحضور للمجتمعات الجماهيرية. فمشروعات الحقبة الحديثة السياسية الثورية الكبرى، التي بشرت بالتحرر الشخصي والاجتماعي، كانت قد أفضت، تدريجياً، إلى أوضاع بات فيها مصير الفرد الحديث مطّردًا، تزايد الخضوع لهيمنة سلسلة من البُنى الفوقية البيروقراطية التجارية منها والسياسية. تماماً كما كان الإنسان قد أصبح نقطة بلا معنى في الكون الحديث، كان الأشخاص الأفراد قد غدوا رموزاً غير ذات شأن في دول حديثة، دمى تحركها الملايين وتتحكم فيها. نوعية الحياة الحديثة، وصارت تبدو متزايدة الالتباس والتناقض باطراد. بات التمكين المدهش في مواجهة إحساس واسع الانتشار بالعجز، الباعث على القلق. وباتت الحساسية الأخلاقية والجمالية العميقة في مواجهة قدرٍ مرعب من القسوة والفساد. وبات ثمن التقدم التكنولوجي المتسارع مطرد التنامي. وفي خلفية كل متعة وكل إنجاز كانت تكمن هشاشة البشرية غير المسبوقة. ففي ظل إدارة الغرب وحَفْزه كان الإنسان الحديث قد انفجر منطلقاً إلى الأمام وإلى الخارج، بقدرٍ هائل من القوة النابذة، ومن التعقيد، ومن التنوع، ومن السرعة. غير أنه بدا مع ذلك دائباً على إقحام نفسه في نوع من الكابوس الأرضي والصحراء الروحية، في نوع من التضييق القاسي، وفي ما بدا مأزقاً غير قابل للحل.

ما من ظاهرة تجلت فيها الحالة الحديثة الإشكالية بقدرٍ أكبر من الدقة والوضوح كما فعلت في الظاهرة الوجودية، حالة وفلسفة عبرت عنهما كتابات هايدغر، سارتر، وكامو، بين آخرين، ولكنها عاكسة، آخر المطاف، أزمة روحية طاغية في الثقافة الحديثة. فالجزع والاغتراب إزاء حياة القرن العشرين بلغا حدودهما القصوى مع مبادرة الوجودي إلى مقاربة هموم الوجود الإنساني الأعمق والأكثر عُرْياً – هموم المعاناة والموت، هموم الوحدة والهلع، هواجس الشعور بالذنب، وبالتناقض، وبالخواء الروحي واللاأمان (الأنطولوجي) الوجودي، هاجس تفاهة العقل الإنساني، وهاجس المعضلة المأساوية للشرط الإنساني. إن الإنسان محكوم بأن يكون حراً. إنه أمام

ضرورة الاختيار وشاعرٌ هو إذن بالثقل المستمر لعبء الخطأ. يعيش في جهل مقيم بمستقبله، مرمياً في وجود نهائي، محصوراً بالعدم في كل من طرفي البداية والنهاية. أما لانهائية الطموح الإنساني فقد هُزم أمام محدودية الإمكانية الإنسانية. ليس لدى الإنسان أي جوهر محدد: فالأمر لا يعدو كونه نوعاً من إكساب وجوده وجوداً غارقاً في بحر من الأخلاق، الخطر، الخوف، السأم، التناقض، واللايقين. ما من مطلق متعالٍ ضامن لتحقق حياة الإنسان أو التاريخ. ليس ثمة أي مخطط أبدي أو غاية إلهية. الأشياء موجودة لأنها موجودة ببساطة، لا لأي سبب «أسمى» أو «أعمق». الكون أعمى وأصم إزاء هموم الإنسان، خالٍ من أي معنى أو هدف. الإنسان مهجور، متروك وحده. الأمور كلها عَرَضية، احتمالات. لا بد للمرء، إذا أراد أن يكون صادقاً، من أن يقر بواقع خلوِّ الحياة الصارخ من أي معنى ومن أن يبادر، بحرية، إلى اختيار التصدي لهذا الواقع. وحده النضال ينطوي على معنى.

أما التماس الرومنطيقي لنشوة الروح، وللذوبان في الطبيعة، ولتحقيق الذات والمجتمع، مدعوماً فيما مضى بنزعة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التفاؤلية التقدمية، فكان قد اصطدم بوقائع القرن العشرين السوداء المشؤومة، وبات كثيرون في سائر مجالات الثقافة يشعرون بوطأة الورطة الوجودية. حتى اللاهوتيون (فقهاء الشرائع الدينية) -وربما اللاهوتيون على نحوٍ خاص- بدوا حساسين إزاء الروح الوجودية. ففي عالم طحنته حربان عالميتان، النزعةُ الشمولية، المحرقةُ (الهولوكوست)، والقنبلة الذرية، بدا الإيمان برب حكيم كلي القدرة ممسك بزمام التاريخ لمصلحة الجميع فاقداً كل أساس يمكن الدفاع عنه. وبالنظر إلى الأبعاد المأساوية غير المسبوقة للأحداث التاريخية المعاصرة، بالنظر إلى سقوط الكتاب المقدس عن عرش كونه أساساً راسخاً للإيمان، بالنظر إلى عدم توافر أي خطاب فلسفي مقنع يؤكد وجود الرب، وبالنظر، قبل كل شيء، إلى أزمة الإيمان الديني شبه الكونية الشاملة في عصر علماني، فقدْ بات متعذراً، بالنسبة إلى عدد كبير من اللاهوتيين، أن يتحدثوا عن الرب بأي قدرٍ من الانطواء على معنى بالنسبة إلى الوعي الحديث: من هنا انبثق اللاهوت المتناقض ذاتياً ولكن الفريد في تمثيله، لاهوت.

تزايد وصف الروايات المعاصرة لأفراد أسرى بيئة إشكالية محيِّرة، أفراد دائبين عبثاً على صياغة معنى وقيمة في سياق خالٍ من أي مغزى. وفي مواجهة موضوعية العالم الحديث اللاشخصية التي لا تعرف معنى الرحمة - العالم الحديث الذي لا يعدو كونه إما مجتمعاً جماهيرياً مؤلـلاً أو كَوْناً (كوزموساً) بلا روح - بدا رد الرومنطيقي الوحيد الباقي متمثلاً باليأس أو التحدي القائم على الانتحار، إعدام الذات. فالاندفاع الحماسي الرومنطيقي السابق نحو الذوبان في بوتقة اللانهائي راح ينقلب على ذاته، ينعكس، يتحول إلى إجبار على إنكار ذلك الاندفاع ونفيه. راحت روح النزعة الرومنطيقية المتحررة من الوهم من التعبير عن نفسها بلغة التمزق، والتفكك، ومحاكاة الذات التهكمية، بحقائقها الممكنة الوحيدة المتمثلة بالسخرية والمفارقات السوداء. بعضهم رأى أن الثقافة كلها، من ألفها إلى يائها، مريضة نفسياً، معقدة، في ضياعها، وأن أولئك الذين يعدون مجانين ربما كانوا، في الحقيقة، أقرب إلى السلامة العقلية الحقيقية. بدأ التمرد على الواقع التقليدي يتخذ صيغاً جديدة أكثر تطرفاً. فالردود الحديثة السابقة المنطلقة من المواقع الواقعية والطبيعية ما لبثت أن أخلت أمكنتها لنظيرتها العبثية والسوريالية، لتفكك سائر الأسس الراسخة والقواعد المعتمدة والمقولات الثابتة. بات السعي إلى الحرية أكثر تطرفاً يوماً بعد يوم، وثمنها متمثلاً بتدمير كل معيار أو استقرار. وكما قامت العلوم الفيزيائية بتفكيك جملة اليقينيات والبُنى الراسخة منذ القدم، فإن الفن تقاطع مع العلم في زحمة احتضار نسبية القرن العشرين المعرفية (الإبستمولوجية).

مع بداية القرن العشرين، كانت شريعة الغرب الفنية التقليدية، المتجذرة في صيغ اليونان الكلاسيكية والنهضة ومُثُلهما العليا، قد بدأت تتحلل وتتشظى. وفي حين أن طبيعة الإنسان وهويته المنعكستين في روايات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانتا تعكسان إحساساً بالذات الإنسانية المرسومة بوضوح وبخطوط ثابتة على أرضيات متجانسة فسيحة ورحبة قائمة على منطق السرد الخطيِّ والتسلسل التاريخي، فإن رواية القرن العشرين المميزة باتت مستندة، على نحوٍ لافت، إلى نوعٍ من المساءلة الدائمة لمنطلقاتها الخاصة، إلى نوعٍ من التعطيل الملحاح للسرد والاتساق

التاريخي، إلى نوعٍ من خلط الآفاق، إلى نوع من الريبة الذاتية المركبة والمعقدة التي تبقي الشخصيات، والمؤلف، والقارئ في حالة انتظار وتوتر غير قابلين للاختزال. فالواقع والهوية ليسا، كما سبق لهيوم أن أدرك في وقتٍ مبكر قبل قرنين من الزمان، قابلين للتأكيد اليقيني إنسانياً ولاهما مطلقان وجودياً (أنطولوجياً). ليسا إلا اثنين من العادات الوهمية المنتمية إلى التيسير السايكولوجي والذرائعي (البراغماتي)، ولم يعودا قابلين للافتراض والتسليم بثقة في ظل وعي العقل الغربي المعاصر المتميز بقدرٍ بالغ الحدة من الاستبطان، والحذر، والنسبية. وبالنسبة إلى كثيرين فإنهما ليسا، أيضاً، إلا سجنين زائفين تتعين رؤية ما خلفهما وتجاوزهما تعالياً: فحيثما يكون اللايقين تكون الحرية.

تأملاً حيناً، ونبوءة آخر، اهتدت سمة التنافر والتمزق، والحرية الجذرية واللايقين الجذري للقرن العشرين إلى التعبير الكامل والدقيق عن ذاتها في فنونه. الحياة الملموسة بكل ما فيها من تدفق وفوضى حلَّت محل التقاليد الشكلية العائدة إلى أحقاب سابقة. بات الرائع في الفن يتم البحث عنه عبر ما هو جزافي، عفوي، وتصادفي. في الرسم أو الشعر، وفي الموسيقى أو المسرح، ثمة لاشكلية ولا محدودية تتحكمان بالتعبير الفني. عدم الاتساق والتجاور المزعج يشكلان المنطق الجمالي الجديد. الشاذ بات معيارياً: المتضارب، الممزق، المنمط، التافه، المبهمَ الغني بالإيحاءات. الاهتمام بما هو تقليدي وذاتي، متضافراً مع الرغبة الجامحة في التحرر من التقاليد والتوقعات، كثيراً ما يجعل الفن غير قابل للفهم إلا من قبل حفنة من غريبي الأطوار – أو غامضاً متعذر التمحيص بما يلغي التواصل كلياً. ما من فنان إلا وقد أصبح نبي طريقته ونزعته الجديدتين، دائباً بكل جرأة على انتهاك القانون القديم وصياغة عهد جديد، إنجيل جديد.

باتت مهمة الفن متمثلة بـ «جعل العالم غريباً». بزلزلة الوعي المتبلد، بصياغة واقع جديد عبر تمزيق القديم وتجزئته. في الفن كما في الممارسات الاجتماعية، لا بد للتمرد على أي مجتمع زاخر بالقيود وبائس روحياً من اعتماد أسلوب الاستهزاء الجدي بل وحتى المنهجي بجملة القيم والافتراضات التقليدية. لعل التجديف والشتم أفضل تعبيراً عن المقدس الذي جعلته قرون التقليد الورع باهتاً وخاوياً. لعل الغرائز

والإحساسات الأولية هي الأقدر على تفجير الينابيع الأصلية لروح الإبداع. ففي بيكاسو كما في القرن الذي يعكسه انبثقت تركيبة ديونيسوسية جامعة لصيغ طليقة من الشبق، العدوان، التمزيق، الموت، والولادة. وبالتناوب فإن الثورة الفنية أخذت شكل محاكاة العالم الحديث بعُقَمه المعدني مع قيام المعتدلين بتقليد الوضعية العلمية في سعيهم إلى فن بلا تعبير - إلى موضوعية لاشخصية مجردة من التفسير، دائبة على تقديم صورة واضحة لجملة من الملامح، والأشكال، والألحان الخالية من الذاتية أو المعنى. وبنظر عدد كبير من الفنانين لا بد من التبرؤ ليس فقط من قابلية الفهم والمعنى، بل ومن الجمال نفسه لأن من شأن الأخير، هو الآخر، أن يكون طاغية مستبداً، تقليداً لا بد من تحطيمه.

لا يقف الأمر عند مجرد صيرورة جملة الصيغ والمعادلات القديمة مستهلكة وبالية، أو عند مجرد التماس الفنانين لما هو جديد بأي ثمن. لعله يتجاوز ذلك إلى حقيقة أن طبيعة التجربة الإنسانية المعاصرة تتطلب انهيار البُنى والأطروحات القديمة، وإيجاد أخرى جديدة، أو نبذ أي شكل أو معنى قابل للفهم دون استثناء. كان الفنانون قد أصبحوا واقعيي واقع جديد - واقعيي حشد مطرد التعاظم من الوقائع - دون أي سوابق، مما أدى إلى جعل مسؤولياتهم الفنية متناقضة جذرياً مع مسؤوليات أسلافهم: بات التغيير الجذري، في الفن كما في المجتمع، موضوع القرن الطاغي، ضرورته المهيمنة وواقعه الحتمي الذي لا مهرب منه.

غير أن ثمناً ما لبث أن دُفع. كان إزرا باوند قد قرر «ليكن جديداً» إلا أنه ما لبث أن تأمل فأعلن «لا أستطيع جعله متسقاً». سرعان ما انزلق التغيير الجذري والتجديد المتواصل إلى فوضى خالية من الجماليات، إلى غموض متعذر الفهم واغتراب عقيم. باتت تجربة الحداثة المتأخرة منطوية على خطر الانحدار إلى مهاوي أنانة عديمة المعنى. نتائج الجدة الملحاحة جاءت إبداعية ولكن نادرة الدوام. عدم الاتساق صادق ولكنه غير مقنع. الذاتية ربما مبهرة ولكنها غير ذات علاقة أكثر الأحيان. الرفع الملحاح للمجرَّد إلى ما فوق المشخَّص لم يبد عاكساً ما هو أكثر من عجز الفنان الحديث المتنامي عن الانتماء إلى الطبيعة. وفي غياب أي صيغ

جماليــة معتمدة أو أي أنماط رؤية مؤيــدة ثقافياً، صارت الفنون في القرن العشرين متميــزة بنوعية معينة مــن العَرَضية غير الحميدة، بوعي ذاتــي صارخ فيما يخص جوهرها وأسلوبها سريعَيْ الزوال.

أمــا مــا كان مطرداً أو تراكمياً في فــن القرن العشرين فقد بــدا متزايد التقشف والزهــد، دائباً علــى التماس جوهر لا شائبــة فيه، ولا يعرف المساومــة للفن، جوهر يفضــي تدريجياً إلى استئصــال أي عنصر فني، من شأنه أن يُعــد هامشياً أو طارئاً - استئصــال عناصــر التمثيل، السرد، الشخصية، الموسيقــى، الإيقاع، الاستمرارية الهيكلية، العلاقة الموضوعية، الشكل، المضمون، المعنى، الغرض - متحركاً حتماً نحو محطة أخيرة، لم يبق فيها سوى لوحة صماء، خشبة مسرح فارغة، صمت. والارتداد إلى أشكال ومعايير ماضية سحيقة أو غريبة، بدا وكأنه المخرج الوحيد، غير أن هذه أيضــاً أثبتت أنها مناورات قصيرة العمر، عاجزة عن مد أي جذور عميقة في النفس الحديثــة المسكونــة بالقلق. ومثــل معشر الفلاسفــة وفرسان اللاهــوت، لم يبق لدى الفنانين سوى الانشغــال القائم على تأمل الذات وشبه الباعث على الشلل بعملياتهم الإبداعية وإجراءاتهم الخاصة - كما بتدميرهم للنتائج على نحوٍ متكرر. أما الإيمان الحداثي المبكر بالفنان الذي كان سيداً في عالم بلا معنى دونه فقد أخلى مكانه لكُفر ما بعد الحداثة بتعالي الفنان.

إن الكاتب المعاصر .... مضطر للبدء من الصفر: فالواقع غير موجود، الزمن غير موجــود، الشخصية غير موجودة. الآن لا أحد يعــرف الحبكة أو العقدة، ليس ثمة أي ضمانــة بشأن صدق الرواية المعتمدة. الوقت مختزل إلى حضور وإلى مضمون سلسلة مــن لحظات الانقطــاع. لم يعد الزمن غائبــاً، فليس ثمة أي مصــير، هناك الصدفة فقــط. ليس الواقع، بــكل بساطة، سوى تجربتنا، وليســت الموضوعية، بطبيعة الحال، ســوى وهم. بعــد مرورها عبر مرحلة وعي ذاتي متردد، صــارت الشخصية... مجرد بؤرة لتجربتنا. وفي ضوء جملة هذه الإعدامات، يجب ألا نفاجأ حين نكتشف أن الأدب، هــو الآخر، غير موجود - وكيف له أن يكــون موجوداً؟ ليس ثمة إلا قراءة وكتابة... إلا

طرق صيانة سأم مدروس في مواجهة الهاوية[63].

تمخض العجز الكامن للفرد في الحياة الحديثة عن دفع العديد من الفنانين والمثقفين إلى الانسحاب من العالم، إلى هجر الساحة العامة. تناقص عدد الشاعرين بالقدرة على الاشتباك مع قضايا واقعة خلف تلك المواجهة للذات وصراعها الخاص التماساً لمضمون ما، بله الانخراط في رؤى أخلاقية كونية شاملة لم تعد مقبولة على ما يبدو. بات النشاط الإنساني - الفني، الفكري، الأخلاقي، مضطراً للاهتداء إلى ركيزته في فراغ بلا معايير. بدا أن المعنى ليس أكثر من تركيبة عشوائية، الحقيقية مجرد تقليد معتمد، الواقع غير قابل للاكتشاف. وراح الزاعمون يزعمون أن الإنسان لم يكن إلا رغبة جنسية عابثة.

تحت الصخب المصطنع للتجربة اليومية التي كثيراً ما تكون محمومة وشديدة الاندفاع، ثمة لحن رؤيوي بدأ يخترق جوانب كثيرة من الحياة الثقافية، ومع تقدم القرن العشرين بات ممكناً، بقدرٍ متسارع من التكرر والحدة، سماع قرع نواقيس خطر الانحطاط والسقوط، وخطر التفكك والانهيار، المنبعث من جل المشروعات الفكرية والثقافية الكبرى في الغرب: نهاية اللاهوت، نهاية الفلسفة، نهاية العِلْم، نهاية الأدب، نهاية الفن، نهاية الثقافة نفسها. تماماً كما سبق لوجه العقل الحديث العلمي - التنويري أن وجد نفسه متعرضاً للتقويض جراء تقدمه الفكري الخاص، وللتحدي الجذري بفعل إفرازاته التكنولوجية والسياسية في العالم، وجد الوجه الرومنطيقي أيضاً، في معرض رده على ظروف مشابهة ولكن بوعي مختلف وأكثر اتصافاً بالنبوءة في الغالب، نفسه فريسة الخيبة من الداخل والخذلان من الخارج، محكوماً، ظاهرياً، بالتعلق بتطلعات متعالية في سياق كوني وتاريخي خالٍ من المعاني المتعالية.

وهكذا فإن الإنسان الغربي بادر إلى تفعيل نوع غير عادي من الجدل (الديالكتيك) في مسار الحقبة الحديثة - منتقلاً من ثقة تكاد أن تكون بلا حدود بقواه الخاصة، بطاقته الروحية، بقدرته على امتلاك المعرفة اليقينية، بسيادته على الطبيعة،

وبمصيره التقدمي، إلى ما بدا، في الكثير من الأحيان، شرطاً مناقضاً مئة بالمئة: إحساساً موهناً باللاجدوى الميتافيزيقية والتفاهة الشخصية، بضياع الإيمان الروحي، بلا يقينية المعرفة، بعلاقة مدمِّرة تبادلياً مع الطبيعة، وبقلق بالغ الحدة والكثافة على مستقبل الإنسان. خلال القرون الأربعة من وجود الإنسان الحديث، كان بيكون وديكارت قد أصبحا كافكا وبيكيت.

ثمة شيء كان ينتهي بالفعل. كان العقل الغربي، إذًا، رداً منه على جملة هذه التطورات الكثيرة معقدة التشابك، قد اتبع مساراً ما لبث، مع حلول أواخر القرن العشرين، أن تمخض عن تفكيك جزء كبير من أسس النظرة العالمية الحديثة ومرتكزاتها، تاركاً العقل المعاصر متزايد الحرمان من اليقينيات الراسخة، مع بقائه، في الوقت نفسه، جدّي الانفتاح على نحوٍ لم يكن قد عهده من قبل. أما الوعي الفكري الدائب الآن على عكس هذا الوضع غير المسبوق والتعبير عنه، على عكس المحصلة المحسومة جداً لقيام العقل الحديث بالتطوير غير العادي لقدرٍ متزايد من الحذلقة وتدمير الذات والتعبير عنها، فليس إلا عقل ما بعد الحداثة.

عقل ما بعد الحداثة

يبدو أن كل انعطاف مصيري وحاسم في تاريخ الفكر الغربي جاء بفعل نوع من التضحية الأنموذجية الأصلية. ففي كل حالة كانت ثمة محاكمة وشهادة مجلجلتان رمزياً يعانيهما النبي المركزي، كما لو كان المطلوب متمثلاً بتكريس ولادة رؤية ثقافية جديدة جذرياً: لنتذكر محاكمة سقراط وإعدامه عند ميلاد العقل الإغريقي الكلاسيكي، محاكمة يسوع وصلبه عند ميلاد المسيحية، ومحاكمة غاليليو وإدانته عند ميلاد العلم الحديث. وبكل المعايير فإن النبي المركزي لعقل ما بعد الحداثة هو فريدريك نيتشه، بنظرته الجذرية، وبوعيه النقدي السيادي، وبتوقعه المتناقض تناقضاً بالغ الحدة للعدمية الناشئة في الثقافة الغربية. ونحن نرى وجه شبه غريباً، وربما أهلاً لأن يوصف بما بعد الحداثة، لأطروحة التضحية والشهادة الأنموذجيتين

الأصليتين هذه، مع المحاكمة والسجن الداخليين غير العاديين - مع المحنة الفكرية الحادة، ومع العزلة السايكولوجية المتطرفة، ومع الجنون الشَّالِّ آخر المطاف - التي كانت، لدى ميلاد ما بعد الحداثة، من نصيب نيتشه الذي وقَّعَ رسائله الأخيرة بكلمة «مصلوب». الذي قضى نحبه مع بزوغ فجر القرن العشرين.

تبقى حالة ما بعد الحداثة الفكرية، مثلها مثل نيتشه، شديدة التعقيد والغموض - لعل هذا هو جوهرها الحقيقي. وما يعرف بما بعد الحداثة متباين تبايناً واضحاً وملحوظاً تبعاً للسياق، إلا أن من شأن عقل ما بعد الحداثة، بشكله الأعم والأوسع انتشاراً، أن يُعد طقم مواقف صيغت في زحمة شديدة التنوع من التيارات الفكرية والثقافية؛ وهذه التيارات تتدرج من الذرائعية (البراغماتية)، والوجودية، والماركسية، والتحليل النفسي إلى الحركات النسوية، والتأويلية، والتفكيكية، وفلسفة علوم ما بعد التجريبية، إذا اكتفينا بالإتيان على ذكر أبرزها. ومن دوامة الحوافز والنزعات عالية التطور والمتضاربة في الغالب هذه، انبثقت حفنة مبادئ عملية مشتركة على نطاق واسع. ثمة نوع من التقدير لمرونة الواقع والمعرفة ولتغيرهما المطرد، نوع من التشديد على أولوية التجربة الملموسة على المبادئ المجردة الثابتة، ونوع من الاقتناع بعدم جواز تمكين أي منظومة فكرية قَبْلية واحدة من التحكم بالاعتقاد أو الاستقصاء. ثمة إقرار بأن المعرفة الإنسانية تتحدد ذاتياً بفعل حشد من العوامل؛ بأن الجواهر الموضوعية، أو الأشياء بحد ذاتها، ليست متاحة ولا هي قابلة للافتراض؛ وبأن قيمة جميع الحقائق والفرضيات يجب إخضاعها المستمر للاختبار المباشر. والبحث النقدي عن الحقيقة ملزَم بأن يبقى واسع الصدر مع الغموض والتعددية، كما لا بد لحصيلته من أن تكون بالضرورة معرفة متصفة بالنسبية واحتمال الخطأ بدلاً من أن تكون معرفة مطلقة أو يقينية.

ومن هنا فإن على التماس المعرفة أن يظل دائباً على المراجعة الذاتية على نحوٍ لانهائي. لا بد للمرء من أن يجرب الجديد، ويختبر ويستكشف، ويعاين في ضوء نتائج ذاتية وأخرى موضوعية، ويتعلم من أخطائه، ولا يسلّم بأي شيء، يتعامل مع جميع

الأمـور علـى أنها موقتـة، ولا يفترض وجود أي حقائـق مطلقة. فالواقـع ليس معطى صلبـاً، مستقلاً ذاتياً، بـل عملية تكشُّف سائلة، متدفقة، «كونـاً منفتحاً»، دائم التأثر والتقولـب نتيجة أفكار المرء ومعتقداته. إنه إمكانية أكثر منه حقيقة. لا يستطيع المرء أن يراقـب الواقـع بوصفه متفرجاً منفصـلاً أمام شيء ثابت؛ بـل ولعله، على الدوام وبالضـرورة، منخـرط في الواقع ودائب على تغييره من جهة كما على التغيُّر بفعل هذا الواقـع في الوقت نفسه من جهـة ثانية. ومع أنه عنيد واستفزازي من نواحٍ كثيرة، فإن الواقـع منحوت أو مصاغ بمعنى من المعاني عـن طريق عقل الإنسان وإرادته الغارقين سلفـاً في بحر ذلك الشيء، الـذي يرومان فهمه والتأثير فيه. فالـذات الإنسانية أداة مجسّدة لا تفعل ولا تحكم إلا في سياق يتعذر تشييؤه، وجعله موضوعياً مئة بالمئة، أداة ذات توجهـات ودوافـع يستحيل الاستيعاب أو التحكم الكاملـين بها. ما من مرة تكون فيهـا الـذات العارفة منفصلة عن الجسـد أو عن العالم، الذي يشـكل خلفية أي فعل معرفي وشرطه.

أمـا الاستعداد الإنساني الفطري لصياغة المفاهيم والرموز فإن من المسلم به أنه عنصر أساسي وضروري من عناصر فهم الإنسان، وترقبه، وإبداعه للواقع، إذ العقل ليس عاكساً سلبياً لعالم خارجي ما مع نظامه الداخلي، بل هو عنصر فاعل ومبدع في عملية الإدراك والمعرفة. وبمعنى من المعاني فإن العقل لا يكتفي بمجرد إدراك الواقع، بـل هو يعكف على بنائه وهيكلته. وكثرة من هـذه البُنى والتركيبات ممكنة، إلا أن أياً منهـا ليس مطلقاً. قد تكون المعرفة الإنسانية ملزمـة بالتوافق مع بعض البنى الذاتية الداخليـة المتجذرة، غير أن في هذه البنى قدراً من الغموض الذي يوفر، بالتضافر مع قدرٍ من العقلانية النقدية الاستنسابية – قدرٍ من الإقرار باستحالة الاستغناء عن كل مـن التمحيص الملموس والنقاش الصـارم، من النقد، ومن الصياغة النظرية، ولكن مع التسليم، في الوقت نفسه، بأن أياً من الإجراءين لا يستطيع ادعاء أي أساس مطلق: ليـس ثمة أي «حقيقة» تجريبية تكون مبرأة سلفـاً من الشحنة النظرية، وليس ثمة أي خطـاب منطقي أو مبدأ شكلي يكـون مؤكداً يقيناً قَبْلياً. ليـس الفهم الإنساني كله إلا تفسيراً، وما من تفسير يكون نهائياً.

يبقى شيوع مفهوم «الأنموذج الأصلي» (الباراديغم) الكوني (نسبة إلى **توماس كون**) في الخطاب الراهن شديد التمييز لفكر ما بعد الحداثة، عاكساً نوعاً من الوعي النقدي لطبيعة العقل التفسيرية أساساً. ومثل هذا الوعي قد ترك بصمته ليس فقط على مقاربة ما بعد الحداثة لنظرات عالمية ثقافية سابقة وتاريخ جملة النظريات العلمية المتغيرة، بل وقد أثر أيضاً في الفهم الذاتي لما بعد الحداثة نفسه، مشجعاً على موقف أكثر تعاطفاً مع وجهات نظر مكبوتة أو غير أرثوذكسية ونظرة أكثر نقدية ذاتية مع أخرى معتمدة راهناً. وقد جاء التقدم المتواصل في الانتروبولوجيا، السوسيولوجيا، التاريخ، واللسانيات ليؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، جالباً معه قدراً متزايداً من التسليم بطابع «المركزية الأوروبية» للفكر الغربي، وبالانحياز المعرفي المترتب على عوامل معينة مثل الطبقة، والعنصر، والعرق. ولعل ما كان استثنائي الاختراق في الأعوام الأخيرة هو تحليل الجنس بوصفه عاملاً حاسماً في تقرير، وتحديد، ما يدخل في خانة الحقيقة. وثمة صيغ متنوعة من التحليل السايكولوجي، ثقافية وفردية على حدٍّ سواء، أسهمت أيضاً في إماطة اللثام عن المحدِّدات اللاواعية للتجربة والمعرفة الإنسانيتين.

ليس تأمل جميع هذه التطورات وتأييدها إلا نوعاً من المنظورية الجذرية الكامنة في عمق أعماق وعي ما بعد الحداثة: وهي منظورية متجذرة في جملة نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) التي سبق أن طوّرها كل من هيوم، وكانط، وهيغل (في تاريخانيته)، ونيتشه، ثم تمت صياغتها في الذرائعية (البراغماتية)، علم التفسير، وما بعد البنيوية. وفي هذا الفهم لا يمكن القول بتوفر العالم على أي ملامح من حيث المبدأ قبل التفسير. فالعالم ليس موجوداً بوصفه شيئاً بحد ذاته، مستقلاً عن التفسير؛ لعله لا يصبح موجوداً إلا بالتفسيرات ومن خلالها. وذات المعرفة متجذرة سلفاً في موضوع المعرفة: يستحيل على عقل الإنسان أن يقف خارج العالم، عاكفاً على محاكمته من وجهة نظر خارجية. فما من موضوع من موضوعات المعرفة إلا وهو جزء من سياق لم يُفسَّر بعد، وليس خلف ذلك السياق إلا سلسلة سياقات أخرى تنتظر التفسير. والمعرفة الإنسانية من ألفها إلى يائها ليست إلا معرفة توسطتها زحمة إشارات ورموز عائدة لمصدر غير مؤكد، شكلتها سلسلة من الاستعدادات والتوجهات

النافذة تاريخياً وثقافياً، وأثرت فيها مصالح وهواجس إنسانية لاواعية (لاشعورية) في الغالب. ذلك هو السبب الكامن وراء بقاء طبيعة الحقيقة والواقع، في العلوم كما في كل من الفلسفة، والدين، أو الفن غامضين وضبابيين جذرياً. يستحيل على الذات أن تحلم بالتعالي على حشد استعدادات وتوجهات ذاتيته. لعل أقصى ما يستطيع المرء أن يفعله هو تحقيق نوع من دمج الآفاق، ونوع من التوفيق غير المكتمل أبداً بين الذات والموضوع. وبقدرٍ أقل من التفاؤل، لا بد للمرء من أن يقر بالأنانة التي لا يمكن التغلب عليها في الوعي الإنساني على خلفية الاستغلاق الجذري للعالم.

أما الوجه الآخر لانفتاح عقل ما بعد الحداثة وغموضه فهو، إذًا، وجه الافتقار إلى أي أساس صلب لأي نظرة عالمية. فالوقائع جميعاً، الداخلية منها والخارجية، باتت متشعبة، متعددة الأبعاد، قابلة للطَّرْق، وغير مقيدة على نحوٍ يتعذر قياسه – جالبة جرعة حافزة للشجاعة والإبداع، ولكن مع قدر يكاد أن يكون قاتلاً من القلق في مواجهة نسبية لا تنتهي مع محدودية وجودية. إن الصراعات المحتدمة بين الاختيارات الذاتية والموضوعية، قدراً حاداً من الوعي بضيق الأفق الثقافي والنسبية التاريخية للمعرفة كلها، إحساساً طاغياً بالارتياب والضياع الجذريين، ونوعاً من التعددية القريبة من اللاتجانس المزعج، تسهم جميعاً في شرط ما بعد الحداثة. حتى مجرد الكلام عن الذات والموضوع بوصفهما كيانين متمايزين قابلين للتفريق، إن هو إلا افتراض ما هو أكثر مما يمكن أن يُعرف. ومع صعود عقل ما بعد الحداثة، انحدر التماس الإنسان للمعنى في الكون إلى مشروع تأويلي وتفسيري طليق، يكاد أن يكون سائباً وباعثاً على الضياع: فإنسان ما بعد الحداثة موجود في كون مغزاه كلي الانفتاح من ناحية وعديم الأساس المسوِّغ من ناحية ثانية.

من العوامل الكثيرة التي تضافرت للتمخض عن هذا الوضع الفكري، كان تحليل اللغة هو الذي أفرز أكثر التيارات المعرفية (الإبستمولوجية) جذريةً في ريبيتها في عقل ما بعد الحداثة، وهذه التيارات بالذات هي التي ما لبثت أن باتت تُعرف، بقدرٍ مفرط من الإتقان والوعي الذاتي، على أنها منتمية إلى «ما بعد الحداثة». وثمة مراجع

عديدة، مرة أخرى، أسهمت في هذا التطور – وثمة تحليل نيتشه لعلاقة اللغة الإشكالية بالواقع؛ وثمة علم دلالات (سيميولوجيا) سي اس بيرس القائم على القول بأن الفكر الإنساني كله يحدث في إشارات ورموز؛ وثمة لسانيات فيرديناند **دي سوسور** القائم على افتراض علاقة عشوائية بين الكلمة والشيء، بين الدال والمدلول؛ وثمة تحليل **فيتغنشتاين** لهيكلة التجربة الإنسانية اللغوية؛ وثمة نقد هايدغر اللغوي – الوجودي للميتافيزيقا؛ وثمة فرضية إدوارد سابير وبي ال وورف اللغوية التي تقول: إن اللغة تشكل إدراك الواقع بمقدار ما يقوم الواقع بتشكيل اللغة؛ ثمة بحوث ميشيل فوكو الأنسابية (نسبة إلى علم الأنساب والسلالات) المخترقة لبنية المعرفة الاجتماعية؛ وثمة تفكيكية جاك دريدا التي تتحدى محاولة تأسيس معنى آمن في أي نص. أما زبدة هذه التأثيرات المتعددة، ولاسيما في العالم الأكاديمي المعاصر، فقد تمثلت بالإشاعة الديناميكية لنظرة إلى الخطاب والمعرفة الإنسانيين دائبة بإصرار على إضفاء الصفة النسبية على المزاعم الإنسانية القائلة بوجود حقيقة مطلقة أو دائمة، كما على تأييد نوع من إعادة النظر الجدية والعميقة بطابع التحليل الفكري وأهدافه.

من الأساسي بالنسبة إلى وجهة النظر هذه أطروحة أن الفكر الإنساني كله ليس، آخر المطاف، إلا من إفراز صيغ حياة ثقافية – لغوية خاصة وضبطها. فالمعرفة الإنسانية هي النتاج الطارئ تاريخياً لسلسلة ممارسات لغوية واجتماعية لدى جماعات تفسير محلية خاصة، بلا علاقة مؤكدة «متزايدة الحميمية باطراد» مع واقع لاتاريخي مستقل. ولأن التجربة الإنسانية مسبقة الهيكلة لغوياً، وإن بقيت الهياكل اللغوية المتنوعة غير متوافرة على أي ارتباط واضح مع أي واقع مستقل، فإن العقل الإنساني لا يستطيع، بالمطلق، أن يصل إلى أي واقع، سوى ذلك الذي يتحدد بشكل الحياة المحلي. إن اللغة «قفص» (فيتغنشتاين). أضف إلى ذلك أن من الممكن إثبات أن المعنى اللغوي نفسه شديد الاضطراب والتقلب، لأن السياقات التي تحدد المعاني ليست ثابتة على الإطلاق، ولأن تحت سطح كل نص متماسك ظاهرياً يمكن تحري سلسلة من المعاني المتنافرة التي يتعذر التوفيق بينها. ما من تفسير لنص معين يستطيع ادعاء المرجعية الحاسمة، لأن ذلك الذي يجري تفسيره يشتمل حتماً على

تناقضات خفية مقوِّضة لتماسكه. ومن هنا فإن المعاني جميعها تبقى،آخر المطاف، متعذرة الحسم، وليس ثمة أي معنى «صحيح» أو «حقيقي». لا يمكن قول: إن هناك واقعاً أولياً كامناً في العمق يؤمِّن الأساس اللازم لمحاولات الإنسان الرامية إلى تمثيل الحقيقة. فالنصوص لا تعيد إلا إلى نصوص أخرى، في نكوص لانهائي، دون أي مرتكز آمن في شيء ما من خارج اللغة. يتعذر على المرء الإفلات من أسر «لعبة الدلالات». من شأن تعددية الحقائق الإنسانية غير القابلة للتوفيق أن تفضح وتهزم الفرضية المتناقضة، التي تقول بأن العقل الإنساني قادر على التقدم المطرد وصولاً إلى مكان أقرب فأقرب من الإمساك بالواقع. لا شيء مؤكداً يمكن قوله عن طبيعة الحقيقة، سوى أنها، ربما، «ما سيسمح لنا نظراؤنا بالتهرب منه عن طريق الكلام» كما قال ريتشارد رورتي[64].

لقد وصل الذكاء النقدي الديكارتي هنا، بمعنى من المعاني، إلى المحطة الأخيرة والقصوى من تطوره، إذ يرتاب من كل شيء ويتعامل بنزعة شك مبدئية مع كل معنى ممكن. ففي غياب الأساس السماوي والإلهي لتصديق الكلمة لا تمتلك اللغة أي صلة مميزة مع الحقيقة. مصير الوعي الإنساني مصير بَدَوي بالضرورة، ترحال في صحراء الخطأ من منطلق وعي الذات. وتاريخ فكر الإنسان إن هو إلا تاريخ مشروعات مجازية خاصة، مفردات تفسيرية غامضة لا أساس لها سوى ما هو مشبع سلفاً جراء مقولاتها المجازية والتأويلية الخاصة. يستطيع فلاسفة ما بعد الحداثة أن يقاربوا ويباعدوا، وأن يحللوا ويناقشوا باقات وجهات النظر الكثيرة، التي سبق للبشر أن عَبَّروا عنها، منظومات الرموز المتنوعة، مختلف أساليب ربط الأشياء بعضها ببعض، غير أنهم لا يستطيعون أن يدّعوا امتلاك أي نقطة أرخميدسية من خارج التاريخ، تمكّنهم من الحكم على ما إذا كانت وجهة نظر معينة تمثل «الحقيقة» فعلاً. فالقيمة العليا لأي وجهة نظر تكمن، نظراً لعدم وجود أي أسس مضمونة وغير قابلة للشك للمعرفة الإنسانية، في قدرتها على أن تكون مفيدة أو بنّاءة، محرِّرة أو مبدعة، مؤقتاً – رغم التسليم بأن هذه التقويمات، بحد ذاتها، ليست، آخر المطاف، قابلة للتسويغ بأي شيء يتجاوز الذوق الشخصي والثقافي، لأن التسويغ نفسه إن هو إلا ممارسة

اجتماعية أخرى دون أي أساس يتجاوز هذه الممارسة الاجتماعية.

تمثلت أبـرز الحصائل الفلسفية الناتجة عن هذه التيـارات المتفاعلة والمتداخلة لفكـر مـا بعد الحداثة بالهجمـة النقدية المتشعبة ذات الأوجـه الكثيرة على التراث الفلسفـي الغربي مـن الأفلاطونية وصاعـداً. فمجمل مشروع ذلك الـتراث القائم على الإمسـاك بالواقع الأساسي وإنطاقه بات هدفاً للانتقاد بوصفه ممارسة عابثة في مجـال التلهي بألعاب لغوية، جهداً دؤوباً ولكـن محكوماً بالإخفاق، لتجاوز أوهام متقنـة من صنعه هو نفسه. وبعبارة أدق، فإن مثل هـذا المشروع تمت إدانته بوصفه مشروعاً باعثـاً على الاغتراب أساساً وتراتبياً هرمياً على نحوٍ قمعي - إجراء ملكياً علـى الصعيد الفكـري لم يتمخض إلا عن نـوع من الإفقار الوجـودي والثقافي، ولم يفض، آخر المطاف، إلا إلى الهيمنة البيروقراطية على الطبيعة والتسلط الاجتماعي - السياسـي على الآخرين. إن التزام الفكر الغربي الطاغي بفرض شكل من أشكال المنطق الشمـولي -اللاهوتي، العلمي، الاقتصادي- على جميع مناحي الحياة متهم لا بالتضليـل الذاتي وحسب، بـل وبالتدمير. مدفوعاً بهذه مع غيرها من العوالم ذات العلاقة، دأب فكر ما بعد الحداثة النقدي على تشجيع نوع من الرفض الصارم لمجمل «الشريعة» الفكرية الغربية بوصفها محددة ومميزة منذ القدم من قبل نخبة ذكورية، بيضاء، وأوروبية شبه حصرية.

جملة الحقائق المعتمدة ذات العلاقة بـ «الإنسان»، «العقل»، «الحضارة»، و«التقدم» متهمـة بالإفلاس علـى الصعيدين الفكـري والأخلاقي. جبال مـن الخطايا اقتُرفت تحـت عباءة القيم الغربية وباسمهـا. ثمة عيون متحررة من الوهم باتت مرتكزة على تاريـخ الغرب الطويل الزاخـر بعمليات التوسع والاستغلال الخالية من الرحمة - هذا التاريـخ المشحون بجشع نخب الغـرب منذ الأزمان القديمة إلى اليـوم، بازدهار هذا الغـرب المنهجي على حسـاب الآخرين، وباستعماره وإمبرياليتـه، وباستعباده وإبادته للجنـس البشـري، وبمعاداتـه للساميـة، وباضطهاده للنسـاء، للملونـين، للأقليات، للجنسيين المثليين، للطبقات الكادحة، وللفقراء، وبتدميره للمجتمعات الأصلية المحلية في طـول العالم وعرضه، وببلادته المتعجرفـة إزاء الموروثات والقيم الثقافية الأخرى،

وباعتدائه الفظ والوحشي على أنماط الحياة الأخرى، وبإتلافه الأعمى شبه الشامل لمجمل كوكب الأرض.

وفي هذا السياق المتغير جذرياً، زادت الأوساط الأكاديمية من اهتمامها بالتفكيك النقدي لجملة الفرضيات التقليدية عبر سلسلة متقاطعة من أنماط التحليل – السوسيولوجية والسياسية، التاريخية والسايكولوجية، اللغوية والأدبية. ونصوص كل مقولة يجري تحليلها بقدرٍ رفيع من الحساسية إزاء الإستراتيجيات البلاغية والوظائف السياسية التي تضطلع بها. أما المزاج الفكري الكامن في العمق فهو مزاج تفكيك البنى الراسخة، وتفنيد الادعاءات، وتفجير المعتقدات، وإزاحة الأقنعة عن المظاهر – «علم تفسير الشك» بلغة ماركس، ونيتشه، وفرويد. فما بعد الحداثة ليس، بمعنى من المعاني، إلا «حركة لاناموسية دائبة على الاضطلاع بعملية تحطيم واسعة في الفكر الغربي... بعمليات تفكيك، تشتيت، إخفاء، نشر، إزالة أوهام، انقطاع، تباين، تبعثر، إلخ.... مثل هذه العبارات تشي بنوع من الانشغال المعرفي (الإبستمولوجي) المهووس بالشظايا والنتف، مع التزام إيديولوجي مقابل بقضايا الأقليات في السياسة، والجنس، واللغة. وما التفكير الصحيح، والإحساس الصحيح، والتصرف الصحيح، والقراءة الصحيحة وفقاً لعرفان التحطيم إلا رفض استبداد المقولات الكلية وطغيانها؛ فما من عملية شمول في أي مسعى إنساني إلا وهي منطوية على خطر الإفضاء إلى النزعة الشمولية»[65]. أما ادعاء أي صيغة من صيغ العلم الكلي –الفلسفي، الديني، العلمي– فلا بد من هَجْره ونبذه. فالنظريات الكبرى والنظريات الكونية الشاملة لا يمكن أن تدوم دون التمخض عن التزوير التجريبي والنزعة التسلطية الفكرية. ليس تأكيد الحقائق العامة إلا فَرْضاً لنوع من العقيدة (الدوغما) الزائفة، المنحولة على فوضى الظواهر. من شأن احترام الصدفة والانقطاع أن يحصر المعرفة بما هو محلي محدد. وأي نظرة شاملة، متماسكة مزعومة ليست، إلا وهماً مفيداً مؤقتاً حاجباً للفوضى في أفضل الأحوال، ووهماً كابوسياً حاجباً لعلاقات القوة، والعنف، والإخضاع، في أسوئها.

حقيقة الأمر هي، إذًا، أن لا وجود لأي «نظرة بعد حداثية إلى العالم» كما لا

إمكانيـة لوجـود مثل هذه النظـرة. فالأنموذج الأصلي (الباراديغـم) لما بعد الحداثة يبقـى، بطبيعته، عامل تقويض أساسي لجميع النماذج الأصلية (الباراديغمات)، لأن عموده الفقري هو وعي الواقع على أنه متعدد، محلي، ومؤقت في وقتٍ واحد، ودون أي أساس قابل للعرض. والوضع الذي تعرَّف عليه جون ديوي مطلع القرن قائلاً: «اليأس مـن أي نظـرة أو مقاربة متماسكة هو السمـة الفكرية الرئيسـة للعصر الحالي»، قد تكرس بوصفـه جوهر رؤية ما بعد الحداثة، كما في تعريف جـان - فرانسوا ليوتار لما بعد الحداثة بوصفه «كُفْراً بقصص الغيب»، [شكاً في حكايات الماوراء].

ومن المفارقـات أننا نلمس هنا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظرتـه الخاصة. مع فارق وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد مـن وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التـي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءهـا، في حـين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانـت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدرٍ أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم علـى إضفاء النسبيـة على الذات ليس بالتحديـد، إلا إقراراً بـأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته، موقفاً فوق المساءلة والشك، كمـا لا يستطيـع، بالاستناد إلى مبادئه الخاصة، أن يسـوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضـع نفسه في مواجهتها. فمثل هـذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه، قصـة غيب قد تكـون أكثر مكراً ودهاءً مـن نظيراتها، غير أنها ليسـت، في النهاية، أقـل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاته ذاتها، لا بـد لتأكيد النسبية التاريخية والعبوديـة الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكـثر مـن منظور محلي ومؤقت آخر مجـرد، بالضرورة، من أي قيمـة كونية شاملة، مـن خارج التاريخ. جميـع الأشياء يمكن أن تتغير غداً. ومـن المضمر، إذًا، أن مطلق مـا بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبـدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً، بفعـل منطقه هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. إنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل

ما بعد الحداثة.

إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى اعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مع نوع من الريبة الممزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائباً، أحياناً على الانحدار إلى مهاوي الانعزال الكَلْبي والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح أن السمات الأبرز لوضع ما بعد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديته، تعقيده، وغموضه - هي بالتحديد المميزات الضرورية للانبثاق المحتمل لأي صيغة جديدة جذرياً من صيغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزها تعالياً عليها في الوقت نفسه. ففي سياسة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) المعاصرة، ما من منظور -ديني، علمي، أو فلسفي- يحتكر اليد العليا، القول الفصل، الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدرٍ يكاد أن يكون غير مسبوق من المرونة والتلاقح الفكريين، كما يتجلى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعوة، بل وممارسة، «حوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولدى النظر إلى المشهد الفكري المعاصر ككل، فإن من شبه المتعذر المبالغة في الانسيابية والتعددية المفرطتين لهذا المشهد. لا يقف الأمر عند كون عقل ما بعد الحداثة نفسه دوامة تنوّع متمادية، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقةٍ أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصرة وفوضاها. ومع إثارة الشكوك حول هذا الحشد الهائل من الافتراضات المعتمدة سابقاً، لا يبقى، إذا بقي، إلا القليل من القيود القَبْلية على ما هو ممكن، وأعداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنا فإن على أي تعميمات بشأن عقل ما بعد الحداثة أن تبقى مشروطة بنوع من التسليم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديث، للعقل العلمي، للرومنطيقية والتنوير، لتوفيقية النهضة، للبروتستنتية،

الكاثوليكية، واليهودية – ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكوني، تستمر اليوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصر من التراث الثقافي الغربي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكي – فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) – ظلت دائبة على الانبثاق من جديد لتضطلع بأدوار جديدة في المشهد الفكري الراهن. يضاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه، مثل الغنوسطية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة وقديمة سابقة على الحضارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحية العائدة لأوروبيي العصر الحجري الحديث ولسكان أمريكا الأصليين، ما لبثت التحقت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها – كما لو كانت جميعاً متزاحمة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأَوْجية.

وبطبيعة الحال فإن الدور الثقافي والفكري للدين تأثر كثيراً وعلى نحوٍ عاصف جراء التطورات العلمانية والتعددية في العصر الحديث، غير أن الوعي الديني نفسه، برغم استمرار تدهور نفوذ الدين المؤسسي في أكثر المجالات، يبدو عاكفاً على استعادة حيويته جراء جملة الظروف الفكرية الضبابية السائدة في حقبة ما بعد الحداثة. كذلك شهد الدين المعاصر انتعاشاً بفضل تعدديته الخاصة، إذ اهتدى إلى أشكال تعبير جديدة ومنابع إلهام، واستنارة متجددة متدفقة من الصوفية الشرقية، واستكشاف الذات التحذيري إلى لاهوت التحرير والروحانية البيئية – النسوية. وعلى الرغم من أن صعود النزعة الفردية العلمانية وتدهور الإيمان الديني التقليدي ربما أديا إلى التعجيل بانتشار التفسخ والضياع الروحيين، فإن من الواضح، بالنسبة إلى كثيرين، أن هذين التطورين نفسيهما تمخضا، في النهاية، عن تشجيع صيغ جديدة من التوجه الديني وقدرٍ أكبر من الاستقلال الروحي. ثمة أفراد باتوا، بأعداد متنامية، يشعرون بأنهم ليسوا ملزمين وحسب، بل وأحرار على صعيد صياغة علاقتهم بالشروط النهائية للوجود الإنساني، بالاستناد إلى رصيد بالغ الغنى من الموارد والكنوز الروحية. فانهيار ما بعد الحداثة للمعنى جوبه، إذًا، بوعي ناشئ بمسؤولية الفرد الذاتية وقدرته على التجديد المبدع

والتحويل الذاتي لرده الوجودي والروحي على الحياة. وفي أعقاب إيحاءات مضمرة في كتابات نيتشه، راح الناس يتمثلون فكرة «موت الرب» ويعيدون فهمها وبوصفها تطوراً دينياً إيجابياً، وبوصفها فرصة سانحة لانبثاق تجربة أصدق مع الغيبي المقدس، معنى أكبر للألوهة. وعلى المستوى الفكري لم يعد الدين مفهوماً فهماً مختزلاً بوصفه إيماناً محدداً سايكولوجياً أو ثقافياً بوقائع غير موجودة، أو مزاحاً جانباً على أنه صدفة بيولوجية، بل بات يُعتَرَف به بوصفه نشاطاً إنسانياً أساسياً، يوظفه كل مجتمع وفرد رمزياً في تفسير الطبيعة النهائية للوجود والانخراط فيها.

يستمر العلم أيضاً، رغم توقفه عن التمتع بالمستوى نفسه من السيادة والتي درج على امتلاكها خلال الحقبة الحديثة، في الحفاظ على الولاء للنفوذ العملي (البراغماتي) الاستثنائي في تصوراته والصرامة النافذة في منهجه. ولأن ادعاءات المعرفة السابقة للعلم الحديث صارت نسبية بنظر فلسفة العلوم من جهة، والنتائج الملموسة للتقدم العلمي والتكنولوجي من جهة ثانية، فإن ذلك الولاء لم يعد بريئاً من النقد، غير أن العلم نفسه كاد يصبح، في ظل هذه الظروف، حراً في استكشاف مقاربات أقل تقييداً لفهم العالم. صحيح أن الأشخاص الذين يتبنون «نظرة عالمية علمية» مزعومة موحدة وواضحة ذاتياً من النمط الحديث، يُعدون مخفقين في التصدي لتحدي العصر الفكري الأكبر – بما يبقيهم في حقبة ما بعد الحداثة، عرضة لتلقي الحكم نفسه الذي كان المتدين الصادق يتلقاه في الحقبة الحديثة. ومن المعترف به في جل الاختصاصات المعاصرة: أن القدر الهائل الذي يتصف به الواقع من تعقيد، ومَكْر، وتعددية تكافؤ يتعالى على إدراك أي مقاربة فكرية منفردة، وأن الانفتاح الملتزم على تفاعل عدد كبير من وجهات النظر قادر وحده على مواجهة جملة التحديات غير الاعتيادية لحقبة ما بعد الحداثة. إلا أن العلم المعاصر صار هو نفسه متزايد الوعي والنقد الذاتيين متضائل النزوع إلى علمية ساذجة، ومتعاظم الإدراك لحدوده المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية. وكذلك فإن العلم الحديث ليس واحداً، بعد أن تمخض عن سلسلة من التفسيرات المتباينة جذرياً للعالم، كثرة منها مختلفة بحدة عما كانته الرؤية العلمية التقليدية فيما مضى.

وقـد تمثل ما كان مشتركاً بين وجهات النظر الجديدة هذه، بضرورة إعادة النظر بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، وصولاً إلى صياغتها من جديد، ضرورة نابعة من الاعتراف المتنامي بأن تصور العلـم الحديث الميكانيكي والذاتي للطبيعة لم يكن محدوداً فقط، بل وخاطئاً أيضاً من أساسه. ثمة مداخلات نظرية رئيسة مثل «إيكولوجيا العقل» عند بيتسـون، ونظرية نظام التوريط عند بوهـم، ونظرية التعليل التشكيلي عند شلدريك، وفرضيـة غايا لدى لَفْلوك، ونظرية البنى المبـددة والنظام بالتذبذب عند بريغوغين، ونظريـة الفوضى عنـد لورنز وفايغنبـاوم، ونظرية اللامركزية عند بـل، أشارت إلى إمكانيات جديدة لتصور علمي للعالم أقل اختزالاً. فتوصية إيفلين فوكس كلر المنهجية القائلة بقابلية العالِم للتماهي العاطفي مع الموضوع الذي يسعى إلى فهمه يعكس إعادة مشابهـة لتوجيه العقل العلمي. يضاف إلى ذلك أن أعـداداً كبيرة من هذه التطورات في إطـار المجتمع العلمي جـرى تعزيزها، بل وحفزها في الغالـب بسبب تجدد واتساع الاهتمام بمختلف التصورات القديمة والصوفية للطبيعة، تلك التصورات التي يتزايد التسلي بحذلقتها المثيرة.

ثمـة تطور حاسم آخـر مشجِّع لهذه التوجهات الإدماجية في أجواء ما بعد الحداثة الفكرية، تمثل بتجديد التفكير المعرفي (الإبستمولوجي) بطبيعة الخيال الذي تم على جبهات كثـيرة – جبهات فلسفة العلـوم، السوسيولوجيـا، الانتروبولوجيا، الدراسات الدينية – بحفز ربما، في المقام الأول، من كتابات يونغ والرؤى المعرفية (الإبستمولوجية) لسايكولوجيـا الأعماق أو التحليـل النفسي بعد يونغ. لم يعد الخيـال يُنظر إليه نظرة تبسيطية على أنـه نقيض للإدراك والعقل؛ بل وصار يُنظر إلى هذين الإدراك والعقل علـى أنهما يغتنيان دائماً بالخيال. ومع هذا الوعي لدور الوساطة الأساسي للخيال في التجربة الإنسانية تحقق أيضاً قدر متزايد من التقويم لنفوذ الوعي وتعقيده، جنباً إلى جنب مع رؤية جديـدة مخترقة لطبيعة النمط والمعنى الأنموذجيين الأصليين. فإقرار فيلسـوف ما بعـد الحداثة بالطبيعـة المجازية المتجـذرة للبيانات الفلسفيـة والعلمية (فيرآبنـد، باربور، رورتـي) جرى تأكيده مـن ناحية وصياغته بقـدرٍ أكبر من الدقة مـن ناحيـة ثانية، مع بصيرة عالم نفـس ما بعد الحداثة النافـذة إلى أعمق المقولات الأنموذجيـة الأصلية للاوعـي أو اللاشعور، تلك المقولات التي تحـدد وتشكل التجربة

والمعرفة الإنسانيتين (يونغ، هيلمان). أما مشكلة الكليات الفلسفية القديمة التي كان قد سبق لمفهوم «أوجه التشابه العائلية» لدى فيتغنشتاين أن ألقى الضوء عليها جزئياً – أطروحته التي تقول: إن ما يبدو مشاعاً محدداً مشتركاً بين سائر الأحداث المغطاة بكلمة عامة واحدة غالباً ما يشكل في الحقيقة طيفاً كاملاً من أوجه الشبه والعلاقات اللانهائية المتداخلة. فقد تم إكسابها قدراً جديداً من قابلية الفهم عن طريق فهم سايكولوجيا الأعماق للنماذج الأصلية. وبهذا التصور يتم النظر إلى النماذج الأصلية على أنها أنماط أو مبادئ دائمة مبهمة ومتعددة – التكافؤ أساساً، ديناميكية، قابلة للطرق والقولبة، وعرضة لسلسلة متنوعة من التشكيلات الثقافية والفردية، ولكنها منطوية في الوقت نفسه على قدرٍ رسمي كامن ومميز من التجانس والكلية.

ويتمثل موقف فكري استثنائي التميز والتحدي انبثق من رحم زحمة تطورات الحداثة وما بعد الحداثة بالموقف الذي يبدأ، بعد التسليم بنوع من الاستقلال الجوهري في الكائن البشري من ناحية، وبنوعٍ من المرونة الجذرية في طبيعة الواقع، بتأكيد أن الواقع نفسه ينزع إلى التكشف استجابة للإطار الرمزي الخاص، ومجموعة الافتراضات المحددة، المستخدمين من قبل كل فرد وكل مجتمع. فرصيد المعطيات المتوافر لعقل الإنسان شديد التعقيد والتنوع المتأصلين بما يمكنه من توفير قدرٍ مقبول من التأييد لعدد غير قليل من التصورات المتباينة لطبيعة الواقع النهائية. لا بد للإنسان، إذاً، من أن يختار من بين جملة من البدائل القابلة لأن تكون صحيحة، وأي بديل يقع عليه الاختيار سيؤثر، بدوره، في كل من طبيعة الواقع والذات التي تقوم بالاختيار. وبهذه النظرة، فإن العالم يميل إلى تصديق، والانفتاح تبعاً لطابع الرؤية المتوجهة نحوه على مستوى أساسي، رغم وجود عدد غير قليل من البنى المحدِّدة في العالم والعقل التي تقاوم فكر الإنسان ونشاطه أو تلزمهما بطرقٍ مختلفة. فالعالم الذي يحاول الإنسان معرفته وإعادة تشكيله مستنبط إسقاطياً، بمعنى من المعاني، عبر إطار المرجعية التي تمت مقاربته من خلالها.

ومثل هذا الوضع يؤكد المسؤولية الكبيرة الكامنة في الحالة الإنسانية، جنباً إلى جنب مع الطاقة الهائلة. فنظراً لإمكانية إيراد الأدلة وتفسيرها بما يؤيد حشداً يكاد

أن يكـون غير محدود مـن النظرات العالمية، يبقى التحـدي الإنساني متمثلاً باعتماد تلـك النظـرة العالمية أو مجموعة وجهات النظر تلك، التـي تتمخض عن أكثر النتائج قيمـة وتعزيـزاً للحياة. و«مأزق الإنسان» هنـا يُعَد مغامرة الإنسـان: تحدي أن يكون، **بالقوة**، كياناً يحدد ذاته جذرياً – لا في سياق العلبة المغلقة للوجودي العلماني، القائم على الافتراض اللاشعوري لحدود ميتافيزيقية قبلية محددة، بل في كون منفتح حقاً. ولأن الفهـم الإنسـاني ليس ملزمـاً دون لبس، عـن طريق المعطيـات، بتفضيل موقف ميتافيزيقـي معين على آخر، فـإن عنصر خيار إنساني متعـذر الاختزال يطرأ. ومن هنا فإن عوامل أخرى، أكثر انفتاحاً مثل الإرادة، والخيال، والإيمان، والأمل، والتقمص العاطفي، تقتحم المعادلة المعرفية، إضافةً إلى الصرامة الفكرية والسياق الاجتماعي – الثقـافي. وكلمـا زاد الفرد أو المجتمع تعقيداً على صعيد الوعـي وتقييداً على صعيد الإيديولوجيـا، تعاظـم عمـق انخراطهمـا في عمليـة إيجـاد الواقـع. ولهـذا التأكيد لاستقلاليـة التحديد الذاتـي والحرية المعرفية لـدى الإنسان خلفية تعـود، أقله، إلى النهضـة وخطاب (أوراتيو) **بيكو**، وتتجلى بصيغ مختلفة في أفكار **إيمرسون ونيتشه، وليم جيمس ورودولف شتاينر**، بين آخرين، ولكنها اكتسبت دعماً جديداً ومزيداً من الأبعـاد جـراء طيف واسع من التطورات الفكرية المعاصرة، مـن الفلسفة والعلوم إلى السوسيولوجيا والدين.

وعلـى نحوٍ أعـم، فإن الحَرْفيـة الكونية الشاملـة، سواء في الفلسفـة، والدين، أم العلم، تلك الحَرْفية الميالة إلى تمييز العقل الحديث، تعرضت لقدرٍ متزايد من النقد والرفـض، وانبثق مكانها تقويم أكـبر للطبيعة متعدد الأبعاد للواقـع، لتعددية جوانب الروح الإنسانية، ولتعددية تكافؤات المعرفة والتجربة الإنسانيتين وطبيعتهما المتوسطة رمزيـاً. ومـع ذلك التقويم تحقـق أيضاً إحساس متنامٍ بأن انحلال مـا بعد الحداثة لافتراضـات ومقولات قديمة من شأنه أن يتيـح فرصة انبثاق آفاق جديدة كلياً لعملية إعـادة توحيد مفهومية (نظرية) ووجودية، مع إمكانية توفر مفردات تفسيرية أغنى، واتساقـات سرديـة أعمق وأكـثر رسوخاً. ففي ظـل التأثير المركب لجملـة التغييرات اللافتة والمراجعات الذاتية التي تمت في جُل الاختصاصات الفكرية المعاصرة، تعرض

الشرخ الحديث العميق بين العلم والدين لقدرٍ مطرد التزايد من التقويض. وغداة مثل هذه التطورات ما لبث المشروع الأصلي للمدرسة الرومنطيقية – مشروع التوفيق بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين الوعي (الشعور) واللاوعي (اللاشعور)، بين العقل والقلب (العاطفة – النفس) – أن عاد إلى الظهور بزخمٍ متجدد.

من الممكن، إذًا، تحري دافعين متناقضين في الوضع الفكري المعاصر، دافع يصر على نوعٍ من التفكيك ونَزْع الأقنعة الجذريين –لكل من المعارف، والمعتقدات، ووجهات النظر العالمية– وآخر يدفع نحو نوع من التكامل والتوافق الجذريين. بأشكال واضحة وجلية، يتناقض الدافعان ويتحركان أحدهما ضد الآخر، غير أنهما يبدوان، في العمق وعلى نحوٍ أكثر حصافة، قابلين أيضاً للعمل معاً، على أنهما اتجاهان مستقطبان، ولكنْ متكاملان. وما من موقع يكون فيه هذا التوتر والتفاعل الديناميكيين بين التفكيكي والتجميعي أكثر بروزاً مسرحياً، مما هو في جملة الكتابات مطردة التزايد التي تنتجها نساء ذوات منطلقات نسوية. عكفت كارولاين ميرتشانت، ايفلين فوكس كلر، وغيرهما من أساتذة تاريخ العلوم على تحليل جملة الإستراتيجيات والصور المجازية المنحازة جنسياً (الذكورية) المؤيدة لنوع أبوي من تصور الطبيعة – بوصفها أنثى سلبية بلا عقل، هدفاً للاختراق، التحكم، الهيمنة، والاستغلال – في النمط الحديث من الفهم العلمي. وكذلك فإن باولا ترايتشلر، فرانسين واتمان فرانك، سوزان وولف، وأساتذة لسانيات أخريات دأبن، بكثير من التدقيق، على استكشاف شبكة العلاقات المعقدة بين اللغة، والجنس، والمجتمع، مسلِّطات الأضواء على الطرق المتعددة، التي اعتُمدت لإقصاء النساء أو إذلالهن من خلال الرموز المضمرة في الأعراف والتقاليد اللغوية. ثمة رؤى جديدة وقوية انبثقت من كتابات روزميري رويتر، ماري دالي، بياتريس بروتو، جوان تشيمبرلين انغلرزمان، وإيلي باغلز في الدراسات الدينية؛ من أعمال ماريا غيمبوتاش في علم الآثار؛ ومن أعمال كارول غيلّيغان في السايكولوجيا الأخلاقية والتنموية؛ ومن كتابات جان بيكر ميلر ونانسي تشودورو في التحليل النفسي؛ ومن كتابات ستيفاني دي فوغد وبارباره إكمان في نظرية المعرفة

(الإبستمولوجيا)؛ ومن مؤلفات جيش الباحثين ذوي الاتجاهات النسوية في التاريخ، الإنتروبولوجيا، السوسيولوجيا، القضاء، الاقتصاد، البيئة، الأخلاق، علم الجمال، نظرية الأدب، النقد الثقافي.

إجمالاً ربما نجح المنظور والحافز النسويان في إبراز أكثر التحليلات فاعلية، حصافة، ونقدية جذرياً لجملة الافتراضات الفكرية والثقافية التقليدية في ميدان البحوث الأكاديمية المعاصرة. ما من اختصاص أكاديمي أو ميدان تجربة إنسانية تُرك دون ملامسة من جانب إعادة المعاينة النسوية لكيفية إبداع المعاني والحفاظ عليها، كيفية تفسير الأدلة انتقائياً وقولبة النظريات بدورانية متبادلة التعزيز، كيفية قيام إستراتيجيات بلاغية معينة وأساليب سلوكية محددة بإدامة الهيمنة الذكورية، كيفية بقاء أصوات النساء غير مسموعة عبر قرون هيمنة الذكور على الصعيدين الاجتماعي والفكري، مدى عمق العواقب الإشكالية المترتبة على الافتراضات الذكورية بشأن الواقع، المعرفة، الطبيعة، المجتمع، السماء (المقدس). ومثل هذه التحليلات ساعدت بدورها في عملية إلقاء الضوء على أنماط وبُنى موازية من الهيمنة التي ظلت تطبع تجربة سلسلة أخرى من الشعوب وأنماط الحياة المضطهدَة. وبالنظر إلى السياق الذي انبثق منه، فإن الدافع الفكري النسوي بقي ملزماً بتأكيد ذاته بروح نقدية قوية كثيراً ما كانت اعتراضية واستقطابية من حيث الطابع؛ غير أن مقولات عميقة الجذور سبق لها أن تعايشت مع سلسلة من التناقضات والثنائيات التقليدية – بين الذكر والأنثى، بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الجسد والروح، بين الذات والآخر – ما لبثت أن تعرضت، نتيجة لذلك النقد تحديداً، للتفكيك وإعادة التركيب والفهم، مع تمكين العقل المعاصر من النظر في وجهات النظر البديلة الأقل ثنائية، التي لم يكن تصورها ممكناً في إطار القوالب التفسيرية السابقة. من نواحٍ معينة تبقى المضامين، الفكرية منها والاجتماعية، للتحليلات النسوية شديدة العمق وبالغة الأهمية إلى درجة أن العقل المعاصر لم يبدأ إلا مؤخراً بإدراك خطورتها.

على جبهات كثيرة، إذًا، بدأ إصرار عقل ما بعد الحداثة على تعددية الحقيقة وتغليبها على جملة البُنى والأسس الغابرة يتيح سلسلة طويلة من إمكانيات مقاربة

المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً ما يتم قطع الطريق على الفوائد العملية للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم من التوافق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الانبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بما يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات الفكرية. «في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر» (غيرترود شتاين، 1874 - 1946). ثمة فوضى تفسيرات قيِّمة، ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديغم) ثقافي أحادي. إلا أن التشظي وعدم التجانس ليسا خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسلطة ومتحكمة، دائبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

وفي مواجهة وضع فكري متمايز وإشكالي كهذا، ثمة أفراد عاقلون يبادرون إلى الاضطلاع بمهمة تطوير باقة مرنة من المنطلقات ووجهات النظر التي لن تختزل أو تكبت تعقيد الوقائع الإنسانية وتعدديتها، وإن بقيت قادرة في الوقت نفسه على التوسط، الاستيعاب، والإيضاح. فالتحدي الجدلي (الديالكتيكي) الذي بات كثيرون يشعرون به هو اجتراح رؤية ثقافية متميزة بقدرٍ معين من العمق والشمول الأصيلين، رؤية من شأنها، وإن لم تفرض أي حدود أو قيود قبلية على الطيف المحتمل من التفسيرات المشروعة، أن تصوغ، بطريقةٍ ما، نوعاً من التماسك الحقيقي والمثمر من نتف التشظي الحالي، وأن توفر في الوقت نفسه أرضاً خصبة مناسبة لتوليد سلسلة من الآفاق والاحتمالات الجديدة غير المتوقعة في المستقبل. ولكن مثل هذه المهمة الفكرية تبدو، نظراً لطبيعة الوضع الحالي، مدهشة في هولها وضخامتها - أشبه

بالاضطـرار لشد طرفي قوس أوديسوس العظيـم، وإطلاق سهم يخترق عدداً يكاد أن يكون مستحيلاً من الأهداف.

أمـا المسألـة الفكرية التي تقض مضاجع العصر، فهي مـا إذا كانت حالة التردد والضيـاع الميتافيزيقيـين والمعرفيين العميقين حالـة ستستمر لانهائيـاً، آخذة، ربما، أشـكالاً أكـثر نجاحـاً، أو أشد إربـاكاً وبعثاً على الحـيرة جذرياً، مع مـرور السنوات والعقود؛ ما إذا كانت حالة المقدمة الأنتروبية لنوع من أنوع الخاتمة الرؤيوية الكارثية للتاريـخ؛ أو ما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كليـاً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بحشد من المبـادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسيّر العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

على عتبـة الألفيـة الجديـدة

الصقر المحلق أعلى فأعلى

في دوامة متعاظمة لا يستطيع سماع البازْدَران؛

الأشياء متداعية؛ المركز لا يستطيع الصمود؛

وحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم...

ثمة وحي في الأفق القريب، دون شك.

وليم بتلرييتس (1865 – 1939)

(المجيء الثاني)

مـع اقتراب القـرن العشرين مـن نهايته، ثمة إحساس واسع الانتشـار بالإلحاح يتجلـى ملموساً علـى مستويات عديدة، كما لو أن دهراً بـات موشكاً على الرحيل. إنه زمـن توقعات مكثفـة، سعي دؤوب، أمل، ولايقين. كثيرون يشعـرون بأن القوى المقرِّرة العظيمـة لواقعنا هـي العملية الملغزة للتاريخ نفسه، الذي يبـدو في قرننا مقذوفاً نحو دَوّامـة تفكك هائلة لسائـر البُنى والأسس، نحـو انتصار التدفـق الهيرقليطي. قبيل

رحيله، كتب توينبي يقول:

> مؤخراً بات إنسان اليوم واعياً لحقيقة أن التاريخ بقي دائباً على التسارع – وهذا بوتيرة متعاظمة. والجيل الحالي أصبح واقفاً على هذه الزيادة في التسارع خلال فترة حياته هو؛ وما لبث تقدم معرفة الإنسان بماضيه أن أماط اللثام، استعادياً، عن حقيقة أن التسارع بدأ قبل نحو 30.000 سنة ... وأنه حقق سلسلة متعاقبة من «القفزات الكبرى إلى الأمام» مع اختراع الزراعة، ومع بزوغ فجر الحضارة، ومع التسخير المتدرج –في غضون القرنين الأخيرين– لقوى مادية تنّينية مستمدة من طبيعة متبلدة. واقتراب الأوج الذي تكهن به الأنبياء حَدْسياً بات محسوساً ومثيراً للجزع بوصفه حدثاً وشيكاً. واقتراب النهاية اليوم ليس قضية إيمان؛ إنه معطى من معطيات الرصد والتجربة[66].

ثمة تصعيد قوي للنبرة يمكن تلمسها في التسلسل الملحمي المثير لأحكام صادرة عن بعض كبار مفكري الغرب وحالميه، بشأن الانقلاب الوشيك لدولاب الأزمان. فنيتشه الذي عنده «أصبح العدم واعياً للمرة الأولى» و(كامو)، الذي تنبأ بالكارثة التي كانت ستحل بالحضارة الأوروبية في القرن العشرين، أدرك في داخله الأزمة التاريخية التي كانت ستتفجر أخيراً مع صيرورة العقل واعياً لحقيقة قيامه بتدمير العالم الميتافيزيقي، حقيقة «موت الرب»:

> ما الذي كنا نفعله حين حررنا الأرض من قيود شَمْسِها؟ إلى أين متجهة هي الآن؟ إلى أين متجهون نحن؟ هل نحن دائبون على الابتعاد عن سائر الشموس؟ ألسنا دائمي الاقتحام المتهور؟ نكوصاً، انحرافاً، تقدماً، في جميع الاتجاهات؟ هل ثمة، بَعْدُ، أي فوق أو تحت؟ ألسنا هائمين على وجوهنا كما لو كنا في عدم لانهائي؟ ألا نحس بنَفَس الفضاء الفارغ؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ أليس الليل متمادياً في الإطباق علينا؟[67]

وكذلك فإن السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر، الذي رأى العواقب الحتمية المترتبة على تحرر العقل الحديث من الانبهار بالعالم، رأى الفراغ المتثائب للنسبية المترتب على

قيـام الحداثة بإذابة جملة النظـرات العالمية التقليدية، ورأى أن العقل الحديث الذي كان التنويـر قـد وضع عليه كل رهاناته، وعقد كل آماله بحرية الإنسان وتقدمه، الذي لم يستطـع، مع ذلك، من منطلقاته الذاتية، أن يسوِّغ قيماً كونية شاملة مؤهلة لتوجيه الحياة الإنسانية، كان في الحقيقة قد صنع قَفَصاً فولاذياً من العقلانية البيروقراطية التي طغت على كل جوانب الوجود الحديث:

مـا من أحد يعرف هوية الـذي سيعيش في القفص مستقبـلاً، أو ما إذا كان أنبياء جدد كلياً سيظهرون في نهاية هذا التطور الهائل، أو ما إذا كانت أفـكار ومُثُل عليا قديمة ستشهد بعثاً عظيماً، قيامة كبرى، أو، في حال تعذر هـذا وذاك، سيكـون ثمة تحجّر ممكَنَن، مزخرفاً بنـوعٍ من الغرور المتشنج. فعـن المراحل الأخيرة مـن هذا التطور الثقـافي، قد يصح تمامـاً أن يقال: «اختصاصيـون بلا روح؛ شهوانيون بلا قلب؛ هـذا البُطْلان والكلام الفارغ يتوهم أنه قد أنجز حضارة غير مسبوقة»[68].

أمـا هايدغر فقد أطلق في نهاية حياته عبارة: «رَبٌ ما فقط يستطيع إنقاذنا». وقد كتـب يونغ، في نهاية حياتـه أيضاً، مشبهاً عصرنا ببداية الحقبـة المسيحية قبل ألفي سنة، يقول:

مـزاج مفعم بالتدمـير والتجديد الكونيـين... بات يطبـع عصرنا. وهو مـزاج يتجلى في كل المجالات، سياسياً، اجتماعيـاً وفلسفياً. إننا نعيش فيما أطلـق عليه الإغريـق اسـم كايروس -اللحظـة المناسبة- لنـوع من «تحول الآلهـة»، تحول جملة المبادئ والرموز الأساسيـة. ولعل خصوصية عصرنا، وهـي ليست مـن اختيارنا الواعـي بالتأكيد، هي ميزة التعبـير عن الإنسان اللاواعـي الدائب على التغير في داخلنا. وسوف يتعين على الأجيال القادمة أن تأخذ هذا التحـول الانعطافي الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانية متجهة نحـو تدمير ذاتها من خلال جبروت طاقاتهـا التكنولوجية والعلمية الخاصـة... إن الرهان هو بهـذه الضخامة وأشياء بالغـة الخطورة تتوقف علـى التأسيس السايكولوجي للإنسان الحديث.... هل يدرك الفرد أنه، هو بالذات، بيضة القبان؟[69]