الدين والأسطورة والعلم
مستويات مختلفة للفهم والتأويل

الدكتور صلاح فليفل الجابري[1]

تمهيد

يدخل هذا البحث ضمن مباحث فلسفة الدين، وأعني بفلسفة الدين البحث العقلي غير المقيد بالمسلمات الدينية ذاتها على نحو قبلي، كما هو الحال المعهود في علم الكلام، بحث لا يتحرك نحو هدف مرسوم مسبقا من أجل إعادة إنتاجه بطريقة تدفع شبهات الخصم أو تبكته، وإنما يجهد عبر المقارنات والنقد إلى تأويل يشبع فضول العقل ويحل إشكالات ملحة في الواقع الراهن، من دون مداهنة مصلحة قائمة، أو مهادنة سلطة قامعة، وهذا تماما عكس حركة البحث في علم الكلام التقليدي الموروث. فلا يفترض في فلسفة الدين ((الانطلاق من أي ادعاءات مسبقة أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة))[2].

ولذلك لا ندعي في هذا البحث إثبات صدق أفكار دينية، وإن كنا نقيس القدرة الإجرائية في الواقع لبعض الأنظمة الدينية، ومدى حاجة الحياة الإنسانية إلى حضور الدين كحل لإشكالات واقعية عجزت العلوم عن حلها، ولكن ذلك بعيد جدا عن معيارية الصواب والخطأ، وعن الجدل العقيم الذي يستخدم وسائل المنطق الجدلي لمجرد إفحام الخصم، ولا للبرهنة على الواقع.

ومما يضيء جوانب النقاش في البحث أن نميز بين المعنى العام للدين، والمعنى الخاص، وأعني بالمعنى العام هو كون الدين ((مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: (1) بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، (2)

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب – جامعة بغداد.

(2) باجيني، جوليان، الفلسفة، موضوعات مفتاحية، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2010، ص 193.

بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، (3) بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله))[1].

يعلق لالاند على هذا التعريف الذي ينقله بأنه، أي التعريف، يتجاهل العنصر الأصلي والخصوصي للدين في وعي الإنسان المتدين، فذلك العنصر ليس موضوعا، ليس فكرة أو قوة قد يمتلكها الإنسان لأنه كان قد كونها أو قد استحوذ عليها، بل هو ذات كائن حي ومريد وخفي لا تدركه الأدوات الطبيعية لفكرنا ولفعلنا، ولا يكشف عن ذاته إلا بالشهادة التي يصرح بها عن ذاته وعن تعاليه الشأني، بالرسالة المنزلة أو المأمور بها في المعتقدات والممارسات التي تضع في متناولنا مكنونيته بالذات، أي عدم قابليته للبلوغ إلا بذاته[2].

تلك الصفة المميزة للدين لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية، وهنا يقترب لالاند من التجربة الصوفية، التي تصور الدين في بعده الروحي العميق كما وصفه ولتر ستيس نقلا عن وايتهيد: ((إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه، شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول، ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم، شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه))[3].

أما المعنى الخاص للدين، والموظف كثيرا في هذا البحث، فهو الدين التوحيدي، وتحديدا الدين الإسلامي، باعتباره يخرج من الفردية والذاتانية المحض إلى مستوى النظام الاجتماعي الذي يؤطر الحياة ويحدد اتجاهات الجماعة ويتحكم بسلوكها. ولكن هذا الخروج من الإطار الذاتي إلى النظام الاجتماعي، لا يعني الأيديولوجيا التسلطية، وإنما أعني به سحب الروحاني وقيمه الشفافة إلى الاجتماعي والطبيعي للتخفيف من

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 1204.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 1205.

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967، ص 12.

ثقلـه المـادي وإمداده بمحفزات داعمة للسـلوك الجماعي ولتحقيق المصلحة الجماعية كجزء لا يتجز من المصلحة الذاتية، أي دمج الذاتي في الاجتماعي.

الأسطورة:

مـن الخطـأ وصـف الأسـطورة بأنهـا تصـور خيالي وحسـب، لأن الخيـال مفهوم محايـد تجـاه الأبعـاد الموضوعيـة للواقـع. وبالرغم من اشـتمال الأسـطورة على تعليل خاطـئ للواقـع، إلا أنهـا تنطوي على بعد عقلانـي؛ إذْ إنها خبرة تعبر عن تماهي مجالي الواقـع والأنـا فـي صيغـة الأنا والأنـت[1]، وقد تكون الأسـطورة نشـاطاً عقلياً لالتماس تعليـلٍ مناسـبٍ لواقـع يقلـق الأنا، لكن المؤسْـطِر (صانع الأسـطورة) لا يعـي التخارج أو الاختـلاف، فيتعامـل مـع تماثـل أو تطابـق. وبمـا إن المجال المعلوماتـي للذهن هو حصيلة البيئة الثقافية والعملية التي يعيش في ظلها، لذلك فإن تعليله سينحصر في هذا الإطار، ويصطبغ بلون الثقافة والاعتقادات والممارسات السائدة. فضلا عن ذلك هناك رأي يذهـب إلـى ((أن السـحر علـى الرغم من أنه لا يرتكز علـى معرفة علمية مثبتة إلا أنه عقلاني تماما بحيث يمارس تأثيرا ضابطا على العاطفة ويشـبع الحاجة إلى التفاؤل والانسـجام))[2]. والنظـرة العقلانيـة هذه يبدو أنها ملتفة إلى الأثر السـيكولوجي لا إلى الكشف الموضوعي للواقع في حد ذاته. فالسحر لا يكشف عن واقع بقدر ما هو إيحاء سيكولوجي لذوات قلقة.

إن السـمة السـائدة في التصور الأسـطوري انه تفكير يلتمس أسباباً متخيَّلة للوقائع تنسـج من الحكايات والتصورات الشـعبية السـائدة بأسلوب سـردي، أي من ممارسات ملتصقـة بالأنـا، وإضفائهـا على الـ(هـو) بصفته الـ(أنت)، ولذلك نرى السـرد الخيالي طاغيـاً علـى كل محاولـة تفسـير ذات طابع أسـطوري. ويتضح هذا الأمر في الشـعوب البدائية الراهنة، التي لم تكتسب الفكر العلمي الحديث، ولا التفكير الديني المنظَّم.

إن غيـاب الفكـر العلمـي (لغتـه وآلياته التفسـيرية)، يدفع الذهن إلـى التماس بنية

(1) لمعرفة الخلط الذي يمارسه الفكر الأسطوري بين (الأنا) و(الأنت)، راجع: فرانكفورت، وآخرون، مـا قبـل الفلسـفة، ترجمـة جبـرا إبراهيم جبرا، مراجعة الدكتور محمود الأمين، منشـورات دار مكتبة الحياة (فرع بغداد)، 1960، ص 14 فما بعدها.

(2) تـروادك، برتـران، علـم النفس الثقافـي، ترجمة حكمة خوري، وجوزف بو رزق، دار الفارابي، ط 1، 2009، ص 116.

تفسيرية للواقع والحياة من الثقافة والممارسات السائدة، ولذلك تأتي تفسيرات الشعوب البدائية للواقع على شكل سرد أسطوري. وينطبق هذا الأمر على الشعوب الدينية التي تفقد طريقة التفكير العلمي، فتشكل المرجعية الدينية المحضة البنية الذهنية التي تستمد منها كل محاولة تفسير للواقع مادتها وآلياتها المناسبة؛ مما يؤدي إلى إحلال الدين في موقع غير موقعه الجوهري، وإلى الخلط بين التفكير العلمي الذي يتطلبه الواقع، والتفكير الديني الذي يعني بجوانب أخرى أساسية من الواقع، فتغيب فرصة التمييز بين مجالين لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر ويمارس وظيفته بالموضوعية ذاتها، على الرغم من أن التجربة التاريخية زودتنا بأمثلة عن استقامة الحياة واستمرارها بطريقة إنسانية فريدة مع غياب التفكير العلمي وسيادة التفكير الديني، كما في تجربة الإسلام الأولى في المدينة، ولكن هذه حالة استثنائية مرتبطة بسياق تاريخي يبررها، بل ويمنحها قيمة عليا. وزودتنا أيضا بأمثلة عن تعايش نوعي بين التفكير العلمي والتفكير الديني في التجربة الحضارية الإسلامية التي تلت القرن الأول الهجري، ويمكن للفكر العلمي أن يحل الكثير من المعضلات الأيديولوجية بين المسلمين أنفسهم (كمذاهب)، وبين المسلمين والآخر.

وتتضح المشكلة أكثر عندما نطرح السؤال الآتي: كيف نستطيع أن نميز بين الفكر الأسطوري، والفكر الديني؟ وهل هناك معيار يمكن أن يستخدمه المرء في هذا التمييز، لكي نقول هذا من الدين وذلك من الأسطورة؟

من الصعب جدا التماس هذا الفارق بطريقة موضوعية إذا جزأنا الحقائق الدينية، وفصلناها عن سياقها؛ إذْ يحدث، بسبب ذلك، تداخل وتشابك بين الصيغة الأسطورية والصيغة الدينية، أو بتعبير أدق، بين الواقعة المصوَّرة أسطورياً والواقعة المصوَّرة دينياً، ولكن البِنية الفكرية للدين يمكن تمييزها بسهولة عن التفكير الأسطوري. قارن بين الأمثلة الآتية:

إنسان يميته الله سبحانه وتعالى مائة سنة ثم يحييه، فيجد طعامه لا زال ساخناً وجاهزاً للأكل، وينظر لحماره الرميم يتشكل شيئا فشيئا، بقدرة الله، فيستوي حماراً حياً قائما! نحن مطالبون بالتصديق بهذه القصة، ليس لأسباب علمية تعليلية، بل لقرينة خارجية وهي موثوقية مصدر القصة.

المثال الآخر هو قصة البقرة الصفراء الفاقع لونها، التي أمر الله بني إسرائيل أن

يذبحوها، ليضربوا المقتول بعظامها فيحيا! ويمكن أن نزيد الأمثلة بالكثير من القصص الخارقة كتلك المتصلة بقدرة إحياء الموتى والشفاء أو الإبراء عند نبي الله عيسى عليه السلام، أو قصة النبي سليمان، وغيرها.

المثال الثالث: تصوير سبب سقوط المطر عند البابليين: إنها وساطة من الطير العملاقي ((إمدوغود))، إذْ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء، والتهم ((ثور السماء)) الذي كان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة[1].

وكان من الممكن أن نختار الكثير من أساطير خلق الكون في بلاد ما بين النهرين، للمقارنة والتحليل، ويمكن مراجعة هذه الأساطير في كتاب ما قبل الفلسفة، ص187 فما بعدها، وفي مؤلفات خزعل الماجدي، ألواح وأناجيل بابل وسومر.

من الصعب جداً فهم هذه القصص بمعزل عن سياقها ومصدرها، إذ تفقد معناها إذا وضعت خارج سياقها الأصلي. فالقصص الواردة في القرآن الكريم، كما في المثالين السابقين، لا يمكن فصلهما عن سياق النص، وعن القصد الإلهي من حكايتهما؛ فهما لم يذكرا لغايات عقلية، وإنما لبيان القدرة الإلهية، وعند مقارنتهما مع عالم القوانين الطبيعية يشكلان اشتاءين، أي لا يطردان أبداً، وإن موضع الاستشهاد القرآني يشير إلى أنهما لا يقصد منهما الاطراد وإلا بطل القصد من إيرادهما في سياق المعجزة، لأن الأحداث المطردة ليست إعجازية وإنما هي متكررة. فهما إذن، وفقا للسياق الإعجازي، لا يستهدفان تفسيراً سببياً، أو أجوبة عقلانية، وإنما يراد منهما بيان ظاهرة، أو حدث، أو قدرة إعجازية، وفي هذه الحدود تتوقف وظيفتهما. ولم يردا في سياق سببي أو تعليلي، وإنما واجب التسليم بهما يأتي من كونهما ذُكِرا من قبل مصدر موثوق في الأساس، فلم يذكر النص مبررات عقلية لهما، لأن التصديق بمثل هذه الأمثلة يُسْتَمد من النص الكلي، ومن السياق الديني الذي تنتمي له تلك الأمثلة، فالتصديق واقع بالبينة الكلية منذ البداية، إذن البحث في عقلنتهما أمر ساقط من الأساس.

ولعل نقطة الاشتراك بين هذه الأمثلة القرآنية ومثالي الأسطورة السابقين هي هذا الغياب للتبرير العقلاني، فكلاهما يطالبان المؤمن بالاعتراف بهما، وإزاء المتشكك لا يبرران أنفسهما. أما الفارق فهو إن الأساطير يراد منها الاطراد والتتابع، وهذا عكس القصة القرآنية التي لا يراد منها الاطراد، بل إن عدم اطرادها هو مسوغ إيرادها في هذا

(1) ينظر: فرانكفورت وأخرون، ما قبل الفلسفة، ص 17.

الصدد بصفتها الإعجازية. وقد طفح الفكر الديني، بسبب تعميم الخارقية، بسيل هادر من الأساطير والخرافات، لأنه لم يتعامل مع هذه القصص الخارقة بصفتها استثناءات إعجازية، بل وسمت فكره بطابعها الغيبي، فتنكب طريق الفكر العقلاني في معظم الأحيان.

وفهم الأساطير يتحقق في ضوء سياقها التاريخي والواقعي، فالسياق التاريخي يكسبها مسوغا ما، في حين يكسبها السياق الواقعي غايتها أو ارتباطها بقصد ما. فالأسطورة التي تفسر سقوط المطر لم يكن القصد منها تسلية السامعين، فهي ترتبط بمعنى، فالقدماء يسردون حوادث هم جزء منها قد تهدد حياتهم نفسها؛ فكانوا يشعرون شعوراً مباشراً بالصراع بين قوتين، الواحدة تعادي الحصاد الذي يعتمدون عليه، والأخرى رهيبة ولكنها كريمة: فجاءتهم الزوبعة الرعدية في اللحظة الأخيرة وأنقذتهم، بأن هزمت المحل وقضت عليه.

ومن الضروري التمييز بين الأسطورة المرتبطة بقصد ما، وبين الأسطورة كخيال وهمي، فنحن عندما نقول: أسطورة، لا نعني الأقاصيص التي تُحْكى للتسلية الوهمية، إنما الأسطورة الحقيقية هي آلية كشف تأملي يمنحه صاحبه ثقة كبيرة، وليس مجرد عبث من الوهم، فضلا عن ذلك يؤمن باطرادها[1].

فالتصوير الشعري الذي في الأسطورة، ليس مجرد سرد لقصة رمزية، إنما هو ثوب اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد؛ فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها.

وخير مثال على ارتباط الأسطورة بسياق تاريخي خاص، لا يمكن فهمها بمعزل عنه، هو الناحية اللاعقلانية التي تتجلى في الإلقاء الخطابي؛ ففي أرض بابل مثلا، كان البابليون يعيدون في كل احتفال برأس السنة تمثيل انتصار مَرْدوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا. فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولي ((ملحمة الخليقة)). ومن الواضح أن البابليين لم ينظروا إلى قصتهم عن الخليقة كما ننظر نحن إلى نظرية لابلاس، مثلا، كتقرير يرضى به العقل عن صيرورة الدنيا؛ لأنّ الإنسان القديم لم يفكر في جواب معين. لقد انكشف له جواب معين في أثناء علاقة متبادلة بينه وبين الطبيعة.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 18.

لكي نميِّز هذه القصص اللاعقلانية عن تفسير عقلاني علمي، تأمل حقيقة الجاذبية كصيغة تفسيرية للظواهر الكونية، ((كل كتلتين في الكون يجذب أحدهما الآخر بقوة تتناسب طرداً مع حاصل ضرب كتلتيهما، وعكسيا مع مربع المسافة بينهما)) هل يحتاج فهم هذا القانون، إلى سياق تاريخي، أو سردي، يرتبط به ويستمد منه معناه ووجوده؟ كلا، إنه بذاته يشكل بنية معقولة ترضي العقل، بقطع النظر عن أي سياقات سابقة أو لاحقة، سردية، أو تاريخية، أو حتى تجريبية، إنه بذاته معقول، بقطع النظر عن ارتباطه حتى بالتجربة التي يفسرها ويضفي عليها المعنى. وهذا غير موجود في الأساطير والقصص الإعجازية.

لذلك يتبدّى اللامعنى بمجرد عزل القصة القرآنية الخارقة عن سياقها، وقصديتها الكامنة فيها، ومحاولة معالجتها كبِنية مكتفية بذاتها. هي إذن في معناها وقصديتها مرتبطة بسياقها، وعند عزلها عن سياقها وقصدها لا تبقى قصة قرآنية، بل سرد أسطوري، وفي هذه الحالة سنتخيَّل اطرادها، وإذا تخيلنا ذلك فقدت قصديتها في كونها شيء إعجازي، وأصبحت ضرباً من الشعر الخيالي كأي أسطورة أخرى، ولذلك فالقصة القرآنية هي قرآنية متى ما كانت مرتبطة بسياقها وغايتها، وهي تفقد هذا المعنى عند فصلها، ونسيان أصلها، ثم التعامل معها كسرد شعري فقط. ولذلك نحن لا نتفق مع الذين يفكِّكون بين القصة القرآنية وبين سياقها القرآني لأجل مطابقتها مع الأسطورة؛ لأنها بعد التفكيك لا تبقى قصة قرآنية، وتكون قد فقدت وظيفتها القرآنية، وقصديتها الملتصقة بالسياق، والمناسبة.

الأسطورة الحقيقية بالمثل لا يمكن فصلها عن سياقها، كما لاحظنا ذلك قبل قليل، وإن فصلها عن السياق يخل بالمعنى والقصد، ويرفع الثقة بها، وتتحول إلى مجرد خيال شعري فحسب، إلى مجرد ضرب من الوهم. فالمعنى والقصد والثقة والاطراد سمات للأسطورة لا تنفصل عن السياق الواقعي والتاريخي التي وردت فيه. ومن هنا يمكن أن نفهم الأسطورة بصفتها بديلاً عن العلم في تاريخ ما قبل العلم. أما الأسطورة بصفتها قصصا خيالية وهمية محكية فلا يمكن أن نفهم منها ذلك المعنى في علاقتها بالعلم.

1- الأسطورة والعلم

واضح لنا جداً من السياق التاريخي للفكر العلمي، بأنه كلما تطور العلم انسحبت الأسطورة من الميدان الذي يعنيه ويختص به، وتدرج هذا الانسحاب على شكل انحسار

ثم تلاشي، لكن هذا حصل في الميدان الطبيعي الذي انحسر فيه الخيال وتمنطق الفكر بصرامة، وبقيت مجالات واسعة تجول فيها الأسطورة بحرية ونشاط مثل الأدب والفكر الديني.

لكن العلم إذ يلغي الأسطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسطورة، قُدِّمت، في الأساس، ممثلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لم يطرح اللهُ الدينَ والتشريع بديلاً عن الطبيعة وقوانينها، إنما التشريع، بحكم كونه تشريعاً يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، يعد الطبيعة أو الواقع العام طرفاً ثانياً في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولم يَضَعْ نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه.

كان نموذج التعليل القديم مبنيّاً على رؤية تجزيئية للأشياء؛ بسبب فقدان الوعي بالاتصال السببي المباشر، لذلك احتل التعليل الغيبي (الأرواح أو الآلهة) مركز الصدارة، بصفته نموذجاً تعليلياً لحركة وسلوك الأشياء في الكون، وانتج هذا اللون من التعليل الأسطورة. إذْ لمّا كانت الأرواح هي المسؤول المباشر عن الانتصار والهزيمة والكوارث الطبيعية، فيجب الاتصال بها لمعرفة النتائج قبل وقوعها والاحتراز منها. وللأرواح والآلهة وسطاء هم الكهنة كما إن للعلم بقوانين العلم الحديث وسطاء هم العلماء المتخصصون. والسؤال هو إذا كان من الممكن استشارة الآلهة عن طريق الوسطاء حول وقوع الكوارث أو نتائجها، فهل يمكن منعها عن طريق آلية الاتصال الوساطي؟ هل يمكن التحكُّم بالظواهر الطبيعية من خلال الاعتقاد بتلك العلل؟ إنّ فرضية عليّة الآلهة المباشرة تفترض عدم تصوّر إمكانية منعها، فضلاً عن التحكم بها، وهذا ما يميّزها عن فرضية العلل الطبيعية (القريبة) التي تميز العلم الحديث[1].

بعد اكتشاف قوانين الأجرام السماوية التي تحدّدها قوى الجذب، وعلاقة ذلك بشكل الحركة التي ترسمها الكتل، أي بعد وضع قوانين ميكانيكا الطبيعة الأرضية والسماوية، لم تعد الآلهة أو الأرواح هي التي تمسك النجوم وتحافظ على بقائها، وهذا ما أدّى إلى تغيّر نماذج التعليل القديمة المبنية على رؤية تجزيئية للعالم تضع لكلّ جزء إلهاً مسؤولاً عن حركته وديمومته. وبوضع نيوتن للميكانيكا تغيّرت الرؤية وأخذ العلم يقطع خطوات واسعة نحو الفهم البنيوي للعالم. وعبّرت عن هذا الفهم الجديد شَبَكة القوانين الميكانيكية التي ربطت العالم الأرضي بالعالم السماوي.

(1) ينظر: الجابري، دكتور صلاح، خارقية الإنسان، دار صفحات، دمشق، طبعة ثانية، 2004، ص 82.

الدين والعلم

إن المنهج العلمي الذي يتعارض مع الدين هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سواء كانت طبيعية، أو إنسانية، أو دينية، على أنها منبثقة عن سبب أو مجموعة أسباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بنيت عليه رؤية الحداثة، وهي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحداثية بوصفها عملية التفكير التي تسعى إلى التماس أسباب مادية متنوعة (قريبة أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالمنا الإسلامي، وقعت في خطأ أدلجة العلم وإدخاله ضمن إطار ضيق، هو الإطار المادي من دون الارتكاز إلى رؤية فلسفية. ولذلك تحولت إلى مجرد تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هذا التفسير الأيديولوجي شيء مجانب للصواب تماماً، وتضليل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تتقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومن دون مسبقات أيديولوجية، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالَم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبعد المادي وحده، أو بالبعد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها. وقد نشأ هذا اللبس الفكري من وهم التماهي بين المادي والواقعي. وعلى الرغم من اتساع رقعة الميدان العلمي إلا أن هناك حدود يقف عندها، ومستويات للواقع لا تكشف نفسها إلا عبر مباحث أخرى مثل الدين والميتافيزيقا والفلسفة عامة.

والحقيقة أن التوحيد بين تعريف المادي وتعريف الواقعي ينطوي على خطأ فلسفي كبير، ذلك أن كل واحد منهما يختلف عن الآخر في أصل التعريف. فالواقعية الفلسفية تعني أن الفكرة التي في الذهن ليست نتاجا للعقل فحسب، بل تمتلك وجودا خارج الذهن، وإن إدراك الذهن لها هو من قبيل الانعكاس الموضوعي للشيء في الذهن. أما مسألة ما إذا كانت هذه الفكرة تشير إلى شيء مادي أو لا مادي فهو أمر آخر مختلف عن المسألة الأولى. وهذا يشير إلى أن المفهوم الفلسفي للواقعية أوسع من البعد المادي ولا يمكن فلسفيا، حصر التعريف بما هو مادي، بل إن التعريف نفسه لم يحد الواقع بالمادة ولا بمقاييسها، فالواقع دائرة أوسع من المادة. وإذا ثبت أن هناك موضوعات لا تخضع لمقاييس المادة وشروطها، فإن الواقع سيتخذ معنى أوسع من معناه المادي الضيق، كما يحدث في الفيزياء الذرية والنووية الحديثة. إذْ أثبتت هذه الفيزياء أن موضوعات الواقع اتخذت أشكالاً وتعريفات متنوعة، ولم تعد مقتصرة على تعريف المادة الضيق، المحدود بالإدراك الحسي المباشر. وهذا دليل على تعدد موضوعات الواقع، التي لم تعد المادة ومفهومها الفلسفي سوى واحد من تلك الموضوعات وشكل من أشكال الواقع. ولم يستطع الماديون الكلاسيكيون الخروج من مأزق التناقض هذا إلا بالتوحيد بين مفهوم الواقع ومفهوم المادة، فادعوا أن المادة نفسها تتخذ أشكالاً مختلفة في الواقع، وأنها ليس مما يدرك مباشرة بالحس فحسب، ولا ذلك المقيد بشروط مكانية وزمانية محددة، تجيز القياس في كل الأحوال والظروف فقط، بل إن المعنى الفلسفي للمادية هو أن أي فكرة ذهنية يجب أن يكون لها مقابل موضوعي في العالم الخارجي سواء أدرك هذا الموضوع بالحس مباشرة أو بطريق غير مباشر أو لم يدرك نهائيا. وهم بذلك أعطوا المادية مفهوما شاملا يدخل في إطاره البعد الروحي أو الميتافيزيقي، فإن الميتافيزيقي يعترف بهذا التعريف للواقعية وليس للمادية، لكنه يدخل في إطار الواقعية أكثر من معناها المادي الضيّق، فإن الله، والنفس، والخلود حقائق واقعية موضوعية غير متعلقة بالوعي تعلقا ذاتيا قط.

كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر، بتأثير النظرية المادية الميكانيكية والوضعية التجريبية، أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن تساؤلات الإنسان العلمية والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة، ويتطور العلم المادي، كيما يتم تفسير كل شيء في الوجود تفسيرا ماديا على فرض تكافؤ

المـادي والعلمـي. وفـي هذه المرحلـة لا مجال لوجود البحـث الميتافيزيقي وما يتعلق بـه مـن ظواهـر أو أحداث تقع خارج حـدود الطريقة العلمية. وقد أثبت العلم في القرن العشـرين عكس هذا التصور فلا الفسـيولوجيا أجابت على مشـكلات العقل وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصور المادي، والمثال الجيد الذي يستشهد به هنا هو الفيزياء الكمية.

وفـي الوقـت الراهـن ((مـا من رجـل علم واحد ينـازع.. ليس في إثبـات الأفكار وأنماطها وفي شرعيتها فحسب بل وفي ((المعارف)) وأنماط ((المعرفة)) غير العلمية، فلقد أعترف العلم نفسه بأن له حدودا))[1].

وبذلك تراجع الاعتقاد الذي سـاد خلال القرن التاسـع عشـر، والنصف الأول من القرن العشـرين أحيانا، الذي يذهب إلى أن النهج العلمي سـيمتد بسـرعة إلى مجموع النشاط الدماغي للإنسان، وأن التقنيات العلمية قادرة على أن ترضي مجموعة احتياجات الإنسان الفيزيائية والعقلية، ويتضمن أن المجهول سوف يصبح معروفا بسرعة كبيرة[2].

والقضيـة الأكبـر التـي نراهـن عليهـا، ليس الاعتـراف بحـدود العلم فقـط، وإنما الاعتراف بأن الطريقة العلمية – التجريبية يمكن أن تسـتخدم في إثبات أحداث حقيقية لكنها مسـتعصية على التفسـير العلمي، بل تتعارض مع ما هو مسـتقر من حقائق علمية. إن وهـم التطابـق والتماهـي بين التفسـير العلمي والتفسـير المادي لـم يعد له وجود في الفكـر العلمـي الجديـد، إن لم يكن عائقا معرفيـا أمام التطور العلمي. وبالرغم من تلك التطورات في المنهج العلمي، فإن الرؤى الأيديولوجية الغربية تصر على الطابع المادي الضيـق للعلـم، وتتجاهـل حدوده الطبيعيـة عندما تناقش الظواهـر الكونية الأخرى، ولا تأخـذ بنظـر الاعتبار الطابع الواقعي الأوسـع للعلم الذي يتجـاوز البعد المادي. والعلم بذاته حيادي تجاه الطابعين فلا يثبت أحدهما على حساب الآخر.

والحقيقة لا نسـتطيع حصر الفكر الديني الإسـلامي في أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشـاملة، ولا الروحية الشـاملة. فبالرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الاشعري، ونظَّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل

(1) فوراسـتيه، جـان، معاييـر الفكـر العلمـي، ترجمة فايز كم نقش، سلسـلة زدني علمـا، بيروت، ط 2، 1984، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 132–133.

كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمسلمات الدينية، أعني بذلك الشيعة والمعتزلة.

نقد دينَنة العلم الغربي

إن التفكير العلمي مطلب ضروري لفهم الواقع كما هو في ذاته، ومحاولة تغييره بما يتلاءم مع مصلحة الإنسانية وأهدافها العليا، وهو يعنى ببعد من أبعاد الواقع وليس بالواقع على الإطلاق، فهناك جوانب متعددة من واقع الحياة لم يستطع العلم أن ينتهي إلى حلّ مرض لمشكلاتها. فلا أحد يستطيع إنكار حقيقة التقدم التكنولوجي المذهل الذي حققه العلم الحديث في شوطه القصير، ومع ذلك فإن آمال البشرية بالحرية والعدالة والعيش بسلام ما زالت أحلاماً يقصر العلم عن تحقيقها. ويكفينا بياناً الوضع الراهن للعالم، فإذا أردت أن تدرك هذه الحقيقة فما عليك إلا أن تضع التقدم العلمي وطريقة التفكير العلمية في ذهنك، ثم تنظر وتتأمل الطريقة التي يدار بها العالم، لذلك لا يمكن أن يقال بأن العلم وحده قادر على خلق إنسانية صالحة (حقيقية). قد تقول إن سبب ذلك هو سوء استخدام الإنسان للطريقة العلمية في التفكير، وهذا صحيح، وربما دقيق، لكن القائل نفسه ليس لديه من الضمانات الكافية التي تحول دون وقوعه في هذا الازدواج المعياري الذي هو مصدر عذابات الإنسانية وويلاتها، وسينتهي بك التسلسل لا محالة إلى المراهنة على نوعية القيم التي تحملها، وها نحن نعود مرة أخرى إلى الدين، كقاعدة سلوكية، لا يستقيم سلوك الفرد دون أن يتخذ منه أساسا في توجيه غايات السلوك العمل، بما فيه العمل العلمي ذاته. وربما هذا ما تهدف إليه فلسفة الدين الإسلامي في الحياة، أن تؤسس الحياة الاجتماعية على معايير تضمن عدالة العلاقات التي تحكم الإنسان بالآخر، وبإزاء ذلك سيتخذ التفكير العلمي دوره الحقيقي ومجاله الصحيح الذي يؤدي إلى إنتاج يتزامن مع ضمان استقرار الإنسانية وحمايتها من تدهورها الذاتي المحتوم في غياب تلك المعايير التي يضمنها الدين.

إن المفارقة حادة، في الغرب اليوم، بين التقدم العلمي وتدني المعايير الأخلاقية والإنسانية. وهذا مؤشر على إن العلم عندما ينتج تكنولوجيا حربية فهو لا يضمن،

بحكم أهدافه وآلياته، حماية الإنسانية من الخطر الذي يهدد وجودها[1]. ولن يستطيع العلم أن يقدم هذا الضمان، فإذا كان بإمكانه أن يصنع قنبلة نووية فليس بإمكانه أن يخلق إنسانا. وأثبت العصر الحديث إن العلم يمكن أن يحوِّل مجتمعا بأكمله إلى مجتمع آلي، وربما دموي؛ لأنه لا يمتلك آليات حماية ذاتية ويفقد الضامن إلى تلك الحماية.

وقد ابتلي الفكر الغربي بنزعة وضعية علموية ألَّهت العلم. اقتصرت منهجيا على مجرد تحليل المفاهيم العلمية تحليلا منطقيا من دون تجاوز ذلك إلى بناء رؤية فلسفية استراتيجية ذات أثر في تغيير الوعي الاجتماعي. وكان موقف الوضعية المحدثة يقضي بتجريد القيم والعلوم المعيارية من قيمتها العلمية، وتضعها خارجه. وهذا ما أدى إلى أن يفقد العمل العلمي هدفه الإنساني؛ لأنه جرد الوعي من آليات التوجيه وأخضع المجتمع إلى سطوة التقنية العلمية التي همشت الإنسان وحولته إلى شيء مهيمن عليه كالطبيعة الصماء. ويأتي هذا من أن الوضعية استندت إلى مفهوم للعقل يخرجه من طابعه الميتافيزيقي ذلك الذي ينفذ إلى حقيقة الأشياء، وحصرته بمفهوم الأداة التي تحقق المصالح الذاتية للإنسان، ولذلك أطلق عليه هوركهايمر "العقل الذاتي"[2]، الذي يرتبط بالفهم في مقابل العقل الموضوعي المتجاوز للظواهر نحو الغايات النهائية للعالم ومصير الإنسان. فالعقل الأداتي والذي ترتبط به العقلانية التقنية أو الأداتية هو تلك الأداة التي تحصر نشاطها في حدود تحقيق المصالح العملية للإنسان. وهذا الفهم الأداتي للعالم هو عينه الذي تبنته البراجماتية أيضا[3].

وعلى الرغم من النقد الموجَّه إلى هذا الموقف من لدن مدرسة فرانكفورت ولا سيما هلبرت ماركيوز إلا أن المضمون الفلسفي لهذه المدرسة لا يمدها بحل للتناقض المسؤول عن هذه الرؤية. يشخص ماركيوز ذلك بقوله: "... والمنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدم من ثم المفاهيم الخالصة

(1) ينظر: فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1983، ص 25.

(2) ينظر: بومنير، كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص 32.

(3) كريب، إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد غلوم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى، 1999، ص 317.

وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة"[1].

والحقيقة أن هذا المفهوم الأداتي أو الذاتي للعقل يتماهي مع دافع حب الذات الغريزي في الإنسان، فهو إذن، في رأينا، غريزة حب الذات فحسب، باعتباره يوفر شروط المحافظة على الذات الفردية، وتحقيق أهدافها الخاصة. ومن هنا فإن الإنسان سيفتقر حتما للدافع الاجتماعي الذي يعنى بتحقيق المصالح الاجتماعية، فإذا اختزل الإنسان بهذا العقل الأداتي، وبمصالحه الذاتية، فما الدافع نحو تحقيق المصلحة الاجتماعية؟

أما التبعة الأبستمولوجية لهذا الفهم في رأي مدرسة فرانكفورت فهي أن "العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير، خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام وبذلك ينخرط العقل في سيرورة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة ويخضع العقل للفاعلية، والمعرفة هنا ذات جوهر تقني ولا تسعى لخلق مفاهيم وصور لتوفير السعادة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين"[2].

يبدو أن مدرسة فرانكفورت التفتت إلى هذا النقص وحاولت أن تعيد العلوم المعيارية والإنسانية إلى دائرة العلم بعيدا عن المعيار الوضعي، لكنها في رأينا لا تمتلك أساسا فلسفيا واقعيا لحل الإشكال.

يقترب هابرماس، في شرحه لموقف ماركيوز النقدي، من الحل؛ عندما يعرض موقف ماركيوز من الطبيعة بصفته البديل عن التصور الوضعي، يقول: ((وبدلا من أن نعالج الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن، نستطيع أن نعالجها بوصفها نقيض تفاعل ممكن. وبدلا من الطبيعة المنهوبة نستطيع أن نبحث عنها أخويا. وعلى مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتها ذاتية ما ونتواصل مع الطبيعة، بدلا من أن نعالجها فقط تحت قطع التواصل. ومن ثم قوة جذب ذات خصوصية، لكي نقول بالحد الأدنى، احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتهنة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون تواصل الناس فيما بينهم حرا من السيطرة. قبل كل شيء عندما يمكن أن يتواصل الناس بصورة لا قسرية، ويتعرف

(1) ماركيوز، هلبرت، الإنسان ذو البعد الواحد، 1967، ص 172.

(2) أفاية، نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط 1، الدار البيضاء، دار أفريقيا للنشر، 1998، ص 31.

كل واحد ذاته في الآخر. عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى...))[1].

سأحلل هذا النص ونرى إن كان ينطوي على تناقضات تعجز عن حل الإشكالية: قوله: "الطبيعة بوصفها نقيض تفاعل ممكن": يقصد أنها طرف في تفاعل ثنائي تشكل الذوات البشرية أو الإنسان طرفه الثاني. وهو يرى أن هذه الفكرة التفاعلية يمكن أن تنقل الإنسان من مستوى الصراع لنهب ثروات الطبيعة إلى مستوى الانسجام الأخوي في استثمار الطبيعة. والحقيقة أن هذه النظرة التفاعلية الثنائية في حد ذاتها لا تحل الإشكال ما دام الإنسان لازال يفهم ككتلة مادية وعنصر من عناصر الطبيعة وليس فيه جزء يرتقي على الطبيعة، أو من طبيعة أعلى نوعيا، فما دام الإنسان ينظر إليه محصورا في طابعه المادي والذرائعي، فما الذي يمنع التفاعل مع الطبيعة من أن يتحول إلى صراع ومن ثم نهب لها؟ فإذا كان الإنسان جزءا من الطبيعة فإن أهدافه لا تتعدى هذه الطبيعة المادية، أي لا تتعدى حدود ذاته ورغباته وشهواته في دنياه، فما الذي يمنعه من أن يستخدم كل قواه وسطوته في انتزاع ما يمكن انتزاعه من الآخرين، ومن ثم السيطرة على الطبيعة والناس الآخرين الأضعف منه معا. ولذلك ستبقى سطوة العقل الأداتي التقني على الطبيعة والإنسان قائمة.

وقد تخيل صاحب النص واهما بأن منح الطبيعة الصماء ذاتية ما يسوغ تفاعل الإنسان معها مثلما يتفاعل مع الناس الآخرين، وبذلك يكون التفاعل بين ندّين، وليس بين فاعل ومنفعل، ومن هنا فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة أخوية كعلاقة الإنسان بالإنسان. وهذا في رأينا، لا يحل الإشكال أبدا، بل يعقده، فهو يريد من الطبيعة أن تكون ذاتا مشابهة للإنسان ليمكن التواصل، وهو هروب من حمل ذات الإنسان على مستوى أعلى من الطبيعة، إلى رفع الطبيعة إلى مستوى ذات الإنسان، ولكن كلا هذين المستويين هما ماديان فقط وينتميان إلى مستوى واحد. فضلا عن أن هذا الحل فيه عودة إلى الرؤية الأسطورية التي تماثل بين الإنسان والطبيعة، فكلاهما ذوات حية، ومن هنا نشأت الرؤية السحرية والأسطورية التي منحت الأشياء الجامدة حياة وشعورا وتأثيرا سحريا على الإنسان وعلى مصيره، ولا أدري إن كان هابرماس وماركيوز كانا منتبهين إلى هذه النتيجة. ثم يفترض أن حرية التواصل بين الذوات البشرية، والتعارف

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ص 51-52.

الذي ينشأ عن ذلك فيما بين الذوات، يحرر التواصل مع الطبيعة من السيطرة والهيمنة. وهذا في رأينا عكس للمعادلة، لأن سيطرة الإنسان على الإنسان نشأت، وفقا للفلسفة الغربية، من الانهماك في السيطرة على الطبيعة، ولما كانت فلسفة الحياة لدى الذوات المتواصلة تنظر إلى الإنسان في بعده المادي الطبيعي فقط، انتقلت السيطرة من الطبيعة إلى الإنسان، فكيف يمكن عكس الأصل فرع والفرع أصل، لكي ننتقل من حرية التفاعل البشري إلى حرية التفاعل مع الطبيعة من دون فلسفة تنظم علاقة الإنسان بالإنسان أولا وعلاقته بالطبيعة ثانيا!؟

نعم تكون علاقة الإنسان بالإنسان مقدمة لحل علاقته بالطبيعة ولكن ليس وفقا للفلسفة الغربية، وإنما وفقا لفلسفة تمنح الإنسان إمكانية تجاوز تناقضه الداخلي، وتمده بفهم وإرادة عمل من شأنها أن تنظم طرف العلاقة الاجتماعية المسؤول عن استثمار الطبيعة وهو الإنسان. يكمن الحل الواقعي في تسويغ البعد الإلهي الواقعي الذي يمد التواصل الاجتماعي بمضمون وفهم وتوجيه من شأنه أن يقلب معنى العلاقة التواصلية فيما بين الذوات من جهة، وفيما بينها وبين الطبيعة، من جهة ثانية. إن مسؤولية التواصل بين الإنسان والله تقع على عاتق الجزء الإلهي في الإنسان. وعلى الرغم من أن هذا البعد واقعي في تكوين الإنسان والعلاقة واقعية تكوينية سواء كان الإنسان واعيا بتلك العلاقة أو غير واع بها، قابلا لها وقاصدا أو جاحدا، فإن هذا لا يغير من الواقع العيني للعلاقة ولا يلغيه. ولكن، بالطبع، أن اعتراف الإنسان بهذه العلاقة وإدراكه لها وإيمانه بها، هو الذي سيغير أطراف العلاقة الاجتماعية، وهذا هو الشرط الأساسي في تأثير هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بالأطراف الأخرى، وتزويده لها بالمعنى والطاقة، وهو الذي يحدد نوع العلاقة الاجتماعية بين الذوات بأنها علاقة أخوة، وأن علاقتهم بالطبيعة ليست علاقة صراعية ونهب لخيراتها، وإنما هي علاقة أمين بأمانة مؤتمن عليها، وليست علاقة مالك بملكية وإنما علاقة استثمارية إذا أخذنا المعنى الاقتصادي بعين الاعتبار. ومن دون هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بين الذوات وبينهم وبين الطبيعة لا مجال لأي حل ينتزع من الإنسان واقعيته الإلهية، فهذه الواقعية الإلهية هي التي تحل مشكلة السيطرة والهيمنة التي يبحث لها ماركيوز وهابرماس عن حل، وليس منح الطبيعة صفة الذات الحية، والحقيقة أن الاعتراف بالبعد الروحي للإنسان أسهل من الاعتراف بذاتية حية للطبيعة الصماء، وأسهل من السقوط في نزعة أسطورية.

ويبدو أن ماركيوز شخص الأيديولوجيا الموجهة للتكنولوجيا نحو السيطرة والقمع والتحكم لتحقيق مآربها وديمومة هيمنتها الرأسمالية، وبالتالي فإنه كان يطمح إلى بديل فكري آخر يوجه التكنولوجيا والعلم نحو غايات أخرى، ويجعل منهما أداة تحرر للإنسان. ولكن أي أيديولوجيا تلك المؤهلة لتحرير الإنسان من سطوة الآلة؟

ولكن كما ذكرنا من قبل أن بقاء ماركيوز ضمن الرؤية الفلسفية المادية يجعل مهمة إيجاد فلسفة تجعل من التكنولوجيا والعلم أداة تحرر للإنسان مسألة في غاية الصعوبة، وسوف تصطدم بما اصطدمت به النزعة الوضعية.

إذن على الرغم من أن ماركيوز وهابرماس أدركا أن العقلانية التكنولوجية المستمدة من العلم الحديث تشكل أداة قمعية للإنسان، إلا إنهما لم يضعا أيديهما على السبب الحقيقي وراء انسحاب هذا التحكم والقمع من الطبيعة إلى الإنسان، وعلى الرغم من أنهما أدركا بأن وراء هذا القمع والسيطرة أيديولوجية موجهة، إلا أنهما لم يستطيعا أن يكتشفا النظرية الواقعية المحررة للإنسان.

لذلك فالبناء النفسي للإنسان الذي يخص بعده الأخلاقي مسألة جوهرية وقاعدة تحتية لازمة لكل عملية نهوض حضاري إنساني. وهذا البناء هو الهدف الجوهري من الدين الذي يعبر عن مشروع إنساني لا يرتبط بشعب دون آخر، ولا بعرق دون آخر. وقد عبَّرت فلسفة الدين الإسلامي عن هذه الرسالة الإنسانية؛ إذ تؤكد بأن منفعة أي علم أو ممارسة أو سلوك متعلقة بقاعدة سلوكية تؤمِّن العدالة والمنفعة الجماعية، التي تضمن للإنسانية خلاصها من خطر الحرب المدمِّرة والرعب النووي، ومن قلقها وحيرتها الدائمة تجاه الحياة وأهدافها.

العلم ليس الميدان الوحيد الذي يعبِّر عن حاجة إنسانية جوهرية، فالدين يعبر أيضاً عن حاجة جوهرية، لا يمكن الاستغناء عنها والتقليل من خطرها، بل إننا نرى أن الدين أكثر جوهرية وضرورة من كل النشاطات البشرية الأخرى؛ لأنه القاعدة التي تبنى عليها سائر نشاطات الإنسان الأخرى، فإذا صلحت هذه القاعدة كان البناء العلوي سليماً ومضمون البقاء، وهذا الضمان هو الذي يخلق الطمأنينة والاستقرار النفسي، بدل الخوف والقلق والرعب الدائم من مستقبل الحياة. ونحن نذهب إلى أبعد من ذلك، إلى القول بأن إهمال الدين وتركه في يد حفنة من الجهلة والفقهاء المتزمتين هو الذي أفقده قيمته، وحوله إلى مجرد وسيلة لتحقيق مآرب سياسية من خلال أساليب التكفير التي

تسوِّغ الإرهاب، وعلى الرغم من أن الدين قدم وسائل علاج عدوانية الإنسان ووحشيته، ومع ذلك نشاهد أحداثاً تدميرية، ربما تفوق خطر القنبلة النووية تحصد أرواح آلاف الأبرياء، باسم الدين.

فإذا كنا ننعى على العلم بأنه لم يقدم آليات حفظ الكيان الإنساني، في الوقت الذي قدَّم فيه خدمات خيالية للإنسانية، فماذا نقول عن الدين، هل هو أيضا لم يقدم آليات تحصين الفرد من النكوص إلى وحشيته؟

من هنا يمكننا أن نفهم مبلغ الحاجة إلى الدين؛ فعندما يتأزَّم الوضع الإنساني، بسبب التقنية، أو الجهل، أو السياسة والعسكر، فالمنقذ الوحيد للإنسانية من ظلامها وليلها هو هذا البعد النوراني للدين، الجوهر الحقيقي الذي تصبح كل المعاني الأخرى مجرد أعراض، لا تكتسب معناها الحقيقي إلا إزائه، وحين التوحد به.

من هنا يحق لنا أن نحكم بخطأ أوجست كونت، الذي نظر إلى الدين بصفته مرحلة تجاوزها تطور الفكر البشري، مثلما تجاوز الفكر الميتافيزيقي، إلى الفكر العلمي أو الوضعي، الذي هو سمة العصر الحديث وحاجته الجوهرية والوحيدة التي تكفل له التقدم المادي والاستقرار النفسي الدائم. وللأسف فإن العديد من مثقفي عالمنا العربي ما زالوا يرددون هذه العبارة الخاطئة أو الكاذبة تماما. وتحقيقا لمآرب سياسية، راحوا يلتمسون تبريرا لذلك بربط الدين بالأسطورة. وذلك، في رأينا، يعبر عن خلط لمستويات مختلفة للفهم.

والحقيقة أننا يجب أن نميز بين الدين والفكر الديني، فالفكر الديني ينطوي على نزعة التعامل مع الدين كأيديولوجيا، وهذا ما يجعله في حالة صدام وصراع مع ألوان الفكر الحر الأخرى كالفكر العلمي والفلسفي؛ فعلى الرغم من ضرورة الدين، وخصوصية وظيفته التي لا يمكن أن يشغلها أي ميدان علمي أو فلسفي آخر، فهو له ميدانه الخاص أيضا، ولا يمكن أن يكون بديلاً عن العلم أو الفلسفة. والدين الحق هو في توافق وانسجام تام مع العلم الموضوعي والفكر الفلسفي الحر، ولذلك فالدين كقاعدة أخلاقية وروحية تحتية شيء والفكر الديني، كأيديولوجيا شمولية ترفض ألوان التفكير الأخرى، وتريد أن تحل محلها، شيء آخر. ويمكن للإنسان أن يجمع أصناف التفكير الثلاث في شخصه من دون تضارب: فأنا مع ظواهر الطبيعة وفهمها أسلك سلوك العالِم، وفي تأملاتي بالحياة والإنسان والكون والبرهان فأنا فيلسوف، وفي علاقاتي مع

الآخرين ومع المجتمع، من الناحية الحقوقية والسلوكية، فأنا أخلاقي متديِّن. ولكن عندما أدرس المجتمع، في علاقاته الداخلية، وبنيته، والقوانين المتحكمة في السلوك الاجتماعي، فيجب أن أكون عالِماً أيضاً.

2- الأسطورة والدين

إن الأسطورة بوصفها نموذجا من نماذج التعليل تنطوي على رؤية تجزيئية للعالم، ذلك لأنها وسيلة تعليلية لذهن يدرك الأشياء كوحدات منعزلة يسعى إلى تفسيرها من دون وعي بارتباطاتها بالأحداث الأخرى. وهذا ما جعله يضع لكل حادث تفسيره الخاص القائم على إيجاد علاقة رئيسية مباشرة بقوى يصورها بشكل قصصي سردي.

إن الدراسات التي تعني بالأسطورة جعلت لها ميدانا يبحث في خصائصها ووظائفها وظروف نشأتها، عن طريق إضافة اللاحقة Logy إلى المصطلح Myth الذي يعني الأسطورة لينتج مصطلح علم الأساطير. ولكون الأسطورة تجزّئ الأحداث ولا تبرز ارتباطاتها الخطية، فلا يمكن أن نعدها تعليلا علميا تنتج عنه بنية معرفية مترابطة حول العالم.

أما الدين، وأعني الإسلام بالتحديد، فهو ينطوي على رؤية شاملة للكون والحياة، تنطلق من أصول ولها نتائج لازمة عنها. وإن الدين، إذ يجعل من الله العلة الأولى للعالم، لا يلغي العالم أو الواقع (العلل الجزئية)، وإنما يعني إن جهد الإنسان في طريقه إلى الله يمر من خلال العالم، ولذلك فإن العالم أو الطبيعة وسط حقيقي (تكويني) يتحتم على الإنسان العناية به وفهمه بدقة وموضوعية، وتفترض الموضوعية الوعي بالعلاقات الخطية التي تربط الأشياء والأحداث في العالم، وهذا يعني إثبات ضرورة العلوم الطبيعية، ولذلك فإن الإيمان بالله لا يعني، بأي حال من الأحوال، إلغاء العالم أو إنكاره، وليست هناك علاقة إلزامية بين الإقرار بالله وبين إلغاء العالم، كما إن الدراسة العلمية الموضوعية الخطية للعالم لا تستلزم إنكار الله وشريعته. والحقيقة أن الوجود الإلهي، في التصور الإسلامي، يمثل دافعاً تحولياً يركِّز علاقة الإنسان بالأرض، بمنحها المشروعية اللازمة التي تعيد ثقة الإنسان بنفسه، وتستثمر طاقاته في تعمير الأرض واستثمار الطبيعة، ما دام هذا الاستثمار سيكافأ مرتين: الأولى على الأرض، بجنية ثمار عمله وتوفير سعادته، والأخرى في العالم الآخر الذي يؤمن بحتميته.

إن الله لم يطرح نفسه (وفق التصور الإسلامي) كبديل عن الطبيعة والحياة، بل

جعل من ذاته هدفا للإنسان، يتم العبور إليه من خلال الحياة في الطبيعة، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملك: 15]. وتلاحظ إنه جعل النشور في نهاية الآية الكريمة، أي بصفته نتيجة، أو نهاية، ترتبط نوعياً بالأوليات، أي السعي والأكل. والنشور، بصفته نتيجة، لا يلغي المقدمات، أي الطبيعة، وإنما يستلزم استثمارها والأكل منها. فالدين لا يلغي الطبيعة من قاموسه الفكري. ولذلك فإن العلم إذ يلغي الأسطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسطورة، قُدِّمت، في الأساس، بديلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لم يطرح اللهُ الدينَ والتشريع بديلاً عن الطبيعة وقوانينها، بل إن التشريع بحكم كونه تشريعا يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، فهو يؤكد الطبيعة أو الواقع العام كطرف ثان في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولم يضع نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه.

إن موضوع العلم ليس الله، بل ذلك الوسط الذي جعله الله طريقاً إليه، وأمر الإنسان بسلوكه والتفكير فيه، وتعقله، (والآيات التي تحث على التفكير والتعقل والتدبر غنية عن البيان)، ووفق هذه الصورة، فإن العلم الموضوعي يساهم في تعقل الكون المؤدي إلى الله في النهاية، على الرغم من إن العلم عندما يدرس الطبيعة لا يستهدف سوى قوانينها وسبل السيطرة عليها، وعند هذا الحد يقف موضوعه، ولا يضع العلم في حسابه هدفا ميتافيزيقيا، (سلبا أو إيجابا)، أو يستهدف ما هو خارج الطبيعة؛ فليس من اختصاصه هذا الموضوع، ومثل هذه الأهداف الميتافيزيقية – إن وجدت – تعيق العمل العلمي، وتشل حركته التطورية، مما يؤدي إلى نتائج مصطنعة، غير موضوعية. ويصدق هذا على أي تدخل أيديولوجي في العمل العلمي.

الجذور الشكية والأسطورية لموقف الحداثة الغربية من الدين

الحداثة لا تعني، بالضرورة، القطيعة مع التاريخ الأصلي للأمّة وتبني أصلاً تاريخياً مغايراً؛ بذريعة أنه حقق تقدماً ملموساً هائلاً في مجال الحياة المادية! وليس بالضرورة، أيضا، أن تكون الحداثة خلقاً عبقرياً لأمة دون أخرى، بل إن كل أمّة قادرة في الحقيقة أن تعيد بناء ذاتها، بالأسلوب الذي ينسجم مع خصوصيتها وأصولها، وهي بالتالي قادرة على النهوض بقواها الخاصة إذا أحدثت تنظيماً داخلياً يعيد بناء الجهاز النفسي الجمعي لها، وتخلق توافقاً ذاتياً يشكل عامل استقطاب لطاقاتها. ولا يحدث ذلك الأمر إلا حينما

يشعر كل فرد في تلك الأمة إنه ينال كامل حقوقه المدنية، ويشعر أنه يعيش في كنف نظام يعبِّر عن وجدانه، ويترجم ضميره، ويستوعب ظروفه، ومتطلبات حياته، ويحترم طموحاتها ويوفر سبل تحقيقها.

لكننا بحاجة إلى نوع من القطيعة مع جوانب مظلمة من تاريخنا السياسي والعقائدي، تمثل في تلك الممارسة السياسية التي اتخذت من الدين مبرراً لتحقيق طموحاتها، فقدمت فكراً تبريرياً، وتكفيرياً في آن واحد، قدمت الصراع مبدءاً في السلوك الاجتماعي، والديني. نحن بحاجة إلى قطيعة مع الدين التبريري، وإحياء للدين في بعده الروحي، والإنساني، إعادة حضور السماحة الدينية إلى الوجدان الاجتماعي، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا فهمنا الدين خارج إطار الصراعات السياسية التي تتلبس بلباس الدين، وسحبنا البساط من تحت تلك الصراعات، وعريناها من أساسها الديني الوهمي الذي تستند إليه، وتستمد منه مشروعيتها، حينئذ فقط يمكن للمتدين أن يعي ذاته، وتستبين له الخدعة، التي خلطت الدين بالممارسات السلطوية الزمانية، وفهمت الدين انطلاقا من تلك الممارسات، فتنكبت عن مسار الفهم الموضوعي الذي يجب أن ينطلق من الدين في تقويم الممارسة.

وليس الفهم الأيديولوجي للدين هو الخطر الوحيد الذي يهدد الإنسان، والدين نفسه، بل إن الفهم الأيديولوجي للعلمانية أعظم خطورة، وأشد فتكاً بالإنسانية، فالعلمانية إذا حملت بصفتها أيديولوجيا، فإنها ستسحق الإنسان، وتمارس خطاً معاكساً لاتجاهاته الفطرية، فالأيديولوجية العلمانية نظرية إلحادية تتصادم مع فطرة الإنسان، وهي مرفوضة في المجتمعات المؤمنة بالأساس، ولا يمكن فرضها بالقوة، إلا بممارسة الاستبداد القهري، وهذا هو عين السقوط في مستنقع الدكتاتورية.

أما العلمانية بمعنى مجتمع المؤسسات، والقانون، وحقوق الإنسان، فهذه ليست علمانية بالمعنى الدقيق، بل هي التديُّن عينه، أي الدين الخالص من شوائب إسقاطات الصراعات السياسية، هي التديُّن الذي لا إكراه فيه، الذي يستنهض في الإنسان طاقات العمل والإنتاج في مسار التحرُّك نحو الله. وينعكس هذا الزخم الأخلاقي الخالص على مؤسسات الدولة التي تستمد قيم الممارسة من الدين الخالص، فتسعى إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية، ويسعى الفرد الذي محض الدين الروحي إلى إنكار الذات من أجل رضا الله المترجمة على شكل مصلحة اجتماعية. فمجتمع المدينة لم يكن مجتمعا

مثاليا في سلوكه بسبب وجود الرسول ﷺ بينهم فقط، أو لأن الرسول ﷺ كان يمارس سلطة قاهرة ضد من يتجاوز القانون، كلا، بل إن تربية النزوع الذاتي نحو الفعل، وتكامل الضمير الفردي والجماعي هو الذي ألزم الفرد ذاتيا على إطاعة القانون، في السر والعلن على حد سواء، وهذا هو الهدف الحقيقي للدين. وليس من غايات الدين قتل الناس لشبهة، أو لمحض ادعاء، أو استعلاء في الأرض، أو طمعاً في مركز أو تزاحماً على سلطة، أو خلافة، أو غيرها، فهذا إن وجد، فهو من صنع التربية التاريخية الخاطئة، والتقليد الأعمى لسلوك القدماء من الساسة والنزوع نحو الهيمنة.

ومؤسسات الدولة أفضل وسيلة للحد من السلطة العليا، فلا وجود لسلطة أخلاقية بشكل قبلي، فهذه مسألة مثالية، يمكن أن تحل محلها اليوم المؤسسات البرلمانية التي تراقب حركة السلطة العليا من خلال الدستور. وقد شكَّل المسلمون، بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ، شبه برلمان، وإن كان من دون إذن أو تنظيم، يراقب عمل الحاكم، والشاهد على ذلك اختبار الخليفة عمر ابن الخطاب، للمسلمين، طارحاً عليهم، افتراضا، أن يغيِّر أو يبدِّل شريعة الله، وسنّة رسوله، فأجابوه، ننصحك، وإلا نقوّمك بسيوفنا!! فعلم الخليفة بأن وراءه وعي جماعي حقيقي، ومراقبة دقيقة. وقد ظهرت نتائج هذه المراقبة الشعبية في أثناء خلافة عثمان؛ إذْ انفجر الموقف بطريقة لم يتمكن أحد من السيطرة عليه، فانتهى إلى قتل الخليفة، وتغيير مسار السلطة. أقول مسألة المراقبة البرلمانية الشعبية مسألة عفوية، وتلقائية، لكنها يمكن أن تُنَظَّم وتُقَنَّن من خلال مبدأ التمثيل لتكون أكثر تأثيراً، ومُلْزَمَة بمجموعة قوانين (دستور)، فيطمئن المواطن بوجود من يحمي حقوقه، ويمنع تجاوز السلطة، أو أية قوة أخرى في الدولة، على حريته وكرامته.

لكن المؤسف أن العلمانيين في بلادنا يترجمون علمانية غربية ميّتة تماماً، وغير مستنبتة أو مبيَّأة، بل أقول بوضوح هم يترجمون علمانية رجعية متحجّرة تلغي الآخر، ولا تعترف بدوره في حركة التاريخ، ولا بدوره على الصعيد الاجتماعي، إن لم تعدّه عاملاً معوّقاً وسلبياً في التركيبة الاجتماعية العالمية. وأعتقد أن الموقف الانفعالي، والتسرّع الحجاجي فوّت عليهم فرصة الكشف عن النقاط المضيئة في النهضة الأوربية، بدءاً من مخاضات عصر التنوير، ومواقف الحداثة التي بنيت على معطيات عصر التنوير، والموقف النقدي للحداثة وما بعد الحداثة منه. وبدلاً من ذلك ترجموا لنا علمانية

نمت في أحضان الاستشراق، وتغذت من أفكاره العنصرية، ومن مركزيته الجغرافية والأيديولوجية، وتعاليه على الآخر، علمانية انطلقت من صراع اجتماعي مع الكنيسة، قاده رجال العلم والفكر، ومن تطبيقات خاصة بالمدنية الغربية وبتركيباتها الاجتماعية، وسياساتها الذرائعية تجاه العالم الآخر، لا بوصفها تطبيقات خاصة بالغرب، بل بوصفها شعارات عامة، وتبريرات لمواقف سلبية، وردّات فعل، وصراعات داخلية ولدّها التخلف الذي تعاني منه الأمة منذ قرون. إن حالة الإحباط هذه ولَّدت لديهم شعوراً بعدم التوافق الذاتي، فعملت الإزاحة، إحدى حيل الدفاع النفسي، على نقل موضوع التوتّر والقلق وتحميله لأفكار وموضوعات أخرى، فكان الدين ضحيّة هذا الصراع؛ إذْ عُلّقت به أسباب ذلك التوتر، ولذلك تعرَّض لعدوانية علمانية أو أيديولوجية شرسة، بأساليب وآليات مستعارة.

هذا الموقف السلبي من الدين، الموروث من تراث غربي عميق الجذور، يمتد إلى ما قبل مرحلة حكم القساوسة، هو الذي رسم ملامح الصدام بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وفوَّت على الكثيرين إدراك التوسط الحتمي بين الحضارات ودوراتها الزمنية. فمن أين نبع موقف الفكر الغربي (الحداثة) من الدين؟ وما هي الجذور التي ساهمت في خلق هذا الموقف؟ ولماذا تم تعميمه على الحضارة الإسلامية، وتنكر الإنسان الغربي لذلك التوسط السببي الحتمي للحضارة الإسلامية في نقل العقل الأوربي إلى مصاف الحداثة الراهنة؟؟ لماذا مارست الثقافة الغربية سلطتها لإبعاد الوسيط السببي، وهل يمكن للنتائج أن تحدث من دون أسبابها؟!

ويعزى ذلك، في رأينا، إلى سببين جوهريين، الأول هو أثر الثقافة الدينية اليونانية على الفهم الغربي للدين وفي توجيه العقل الديني، وهي ثقافة أسطورية خلطت بين المفاهيم، بين قوانين الطبيعة المتعددة وبين الواقعية الإلهية.

والسبب الثاني، هو أثر ثقافة السلطة (الكنيسة) في تشويه الدين المسيحي، وخلق حواجز نفسية ومادية بين الفكر التسلطي والفكر الحر، بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، فانتهى إلى الصدام الدموي. وبعد انتصار الحقيقة بمساندة عامل خارجي، هو العقل العلمي الإسلامي وتأثيره في بلورة المنهج العلمي في أجواء الثقافة الدينية، تنكَّر العقل الأوربي لمصدر انطلاقه ولمصدر تعديل منهجه العلمي، ولم يلتفت إلى

الأجواء المحيطة بالعلم الإسلامي[1]، ولم يلتفت أيضا إلى الدوافع الموضوعية للعلم التي كان في مقدمتها الدين الذي جعل العلم صفة ضرورية للمؤمن، وجعل من العمل صنواً للعبادة، وهذا عكس ما كان يحدث في أوربا العصور الوسطى.

ولا أود أن أتجاوز ما أشرت إليه قبل قليل من رجعيّة العلمانية الأيديولوجية التي يدعو لها بعض الكتاب اليوم. بل كنت أعني ما أقول؛ في الحقيقة واحدة من الدعوات العلمانية الأوربية التي تمسّك بها بعضنا اليوم هي تلك الدعوة المعادية للدين والتي تعبّئ المجتمع لمحاربته ونبذه، وهي في حقيقتها دعوة أوربية، أو غربية ارتبطت بالإرث الأسطوري للغرب، ذلك الإرث المنحدر من هوميروس وهزيود اللّذيْن صوّرا الإنسان مستلباً من قبل الآلهة، فاقداً لإرادته، تتحكم في مصيره مجموعة من الآلهة التي هي في حقيقتها رمز القوة والبطش، خالية من الرحمة والعدالة؛ فكان الأدب الغربي يصوّر الإنسان دوماً بصفته مكافحاً ضد الآلهة (الدين)، من أجل أن ينال حريته.

ولا ضير في ذلك الكفاح فهو حق مشروع للإنسان، ما دامت تلك الآلهة القاهرة المستبدّة ما هي إلا ظواهر الطبيعة، أو بالأحرى قوانينها. إنّ ذلك الإله الطاغية هو إما الزلزال، أو الفيضان، أو الرعد، والبرق، أو الجدب، والفقر؛ فكان من الطبيعي أن يصارع الإنسان هذه القوى الطبيعية، لكي يحقق ذاته. ذلك الصراع إذن ليس صراعاً مع الله، كما نعرفه في الإسلام، أو الأديان السماوية، وإنما هو صراع مع قوى الطبيعة، في حين حث اللهُ، في الإسلام، الإنسانَ على تحقيق ذاته ونيل حريته، بل طلب منه السيطرة على الطبيعة وقهرها، واستثمارها، بعد أن نبّهه إلى أن كل ما فيها مسخّر له، لتحقيق أهدافه العليا.

والمشكلة الحقيقية هنا هي أن المزاج الغربي تأثّر بذلك الإرث الأسطوري، واكتنزه في لا وعيه، ومن الطبيعي إنّ اللاشعور المعرفي لأمّة ما هو لا شعور رمزي، يعبّر عن إرثها الثقافي، ففكرة الإنسان الإله، أو الإله الإنسان فكرة تمتلك جذراً عميقاً في الكيان النفسي للأمّة الأوربية، فليس غريباً أن يستنزل هذا الإنسان إله المسيحية إلى الأرض يتمشّى بين الناس ويأكل الطعام مثلهم، بل ليس غريبا أن تتجذّر فكرة الصراع مع الإله في نفسية ذلك الإنسان، ومن ثم تتحول مستقبلاً إلى عداء وعدوانية عصابية

(1) ينظر: الجابري، د. صلاح، الاستشراق: قراءة نقدية، دار الأوائل، دمشق، ط 2، 2009، ص 231 فما بعدها.

ضد الدين في أي شكل من أشكاله.

إذن هـذه العدوانيـة العصابيـة تسـتند إلى فكر رجعي، إلى إرث أسـطوري، وليس إلـى حقيقـة موضوعيـة، بمعنـى آخر أنها تسـتند إلى خطأ فلسـفي، ووهـم فكري، وهو حسبان تلك الآلهة معبّرة عن الله الحقيقي، وليس عن قوى الطبيعة المادية. وقد فشلت المسـيحية فـي تغييـر تلك الفكرة بسـبب خطأ منهجية رجالهـا وتوجّهاتهم، بل إنّ ذلك الوهم الفلسـفي هو الذي أثّر على المسـيحية وتلاعب بأسسِـها، ورأينا كيف صوّر ذلك الوهم الله في صورة المسيح الإنسان، أو المسيح الإله.

ومـن الطبيعـي، أيضا، أن يتبنّى الإنسـان الذي يحـاول أن يقصي الدين ويلغيه عن مسرح الحياة، فكراً فلسفياً يسهم في ذلك الإقصاء، ومن ثم الإلغاء، ولذلك نجد اليوم، فـي الفكـر الغربي، ولا سـيما علمانية العرب المسـتعارة، إحياء للنزعات السوفسـطائية والشكيّة واللاأدرية؛ لأنها نزعات تنسجم مع مزاج الإنسان الأوربي المتمرد على الدين، والمأسور لسلطان ملذاته ومباهج الحياة المادية.

المبدأ الفلسـفي عندهم هو التغيّر، والاعتراف بالحقيقة يحيل إلى الثبات، ولذلك فالتغير يقصي الحقيقة منطقياً وزمنياً، فالمبدأ القائم هو التغيّر والشـك الدائم. والحقيقة أن الفلسـفات الغربيـة اليـوم تعيـد الخلاف الفلسـفي التاريخي بين دعـاة مذهب اليقين ودعـاة مذهـب الشـك. فالمذهـب الأول يعترف بوجود حقيقة، وإن الإنسـانُ قادرٌ على اكتشـافها، فـي حيـن ينفي الثانـي إمكانية التوصل إلى أية حقيقة ثابتـة عن الوجود. وقد وجـد المذهـب الشـكّي أنصـاراً له فـي الفكر القديـم والحديث من السوفسـطائيين إلى بيـرون، وقراطيلـوس، ثـم هيـوم والمدارس الوضعيـة، والتحليلية فـي العصر الحديث، ولكن العلم والفكر الفلسـفي لم يشـقا طريقهما عبر التاريخ، إلا بعد نبذ السوفسـطائية، والنزعة الشكيّة، وتبنّي فكراً يؤمن بقيمة الحقيقة، ويبحث عن مقاييس موضوعية ودقيقة لها.

ونحن نؤمن أن للتغيّر قيمة كبيرة، لكنه ليس مطلقاً، لأنّ مطلقية التغيّر في مفهومه السوفسطائي، والعلماني اليوم، مبدأ سلبي يقصي الحقيقة ويفضي إلى استحالة المعرفة؛ ولما كان كل شيء في تغيُّر مطلق، فلا يمكن أن نطلق حكماً صادقاً ثابتاً على أي شيء، حدث أو موقف، وإذا امتنع الحكم امتنعت المعرفة؛ لأن المعرفة حصيلة أحكام مترابطة، وإذن فالحل في رأي السوفسطائيين، وفلسفات الغرب اليوم، هو أنّ الإنسان مقياس كل

شيء، مقياس وجود ما يوجد ولا وجود ما لا يوجد، وهكذا يصبح للحقيقة مفهوم نسبي ذرائعي، الحقيقة هي ما تقرره مصلحة الفرد، أو مصلحة الدولة، تلك المصلحة المحصورة والمقيّدة بمبدأ الأنانية، والمجردة من حكم القيمة والأخلاقية الإنسانية. والحقيقة أن مبدأ الغيرية مستحيل إنجازه تماماً في ظل الفردية الليبرالية – الرأسمالية.

ولما كانت الحقيقة متعلِّقة بالفعل البشري الفردي، ومصالحه الذاتية، وذوقه ومزاجه المجرد من الأبعاد الروحية، أو الشروط القيمية، فإنّ حقائق من قبيل الله، والروح، والجوهر، والماهية مفاهيم لا معنى لها، بل لا وجود لها، لأنها تتعارض تماماً مع المفهوم النسبي للحياة، فضلاً عن تعارضها مع ذرائعية الفكر الأوربي.

والحقيقة أن الفكر الغربي، في صراعه مع الدين، انتهى إلى عكس ما كان يناضل من أجله، فهو حارب الدين تحت شعار تحرير الإنسان من استلاب الدين، لكنه في الحقيقة وقع أسيراً لطبيعة حتمية، لم يستطع أن يبرهن، في ضوء قوانينها، على حريته المزعومة، في حين حرّر المنظور الإلهي الإنسان من أسر حتمية قوانين الطبيعة، وجعل من ذاته وعاءً لمجموعة من القيم حرّرته من حتمية الطبيعة، وجعلته مهيمناً عليها وموجِّهاً لها، بإرادة قادرة على إعادة صياغتها من جديد. فالمنظور المادي هو استلاب حقيقي للإنسان؛ لأنه يساويه بالأشياء الصمّاء، أو على أكثر تقدير يساويه بالغريزة. فإذا كان المنظور الإلهي يُخضِع الإنسان لحتمية إلهية، فإنّ المنظور المادي يُخضِعه لحتمية طبيعية، وواضح فلسفياً إنّ الحتمية الطبيعية تجرّد الإنسان من عنصر الإرادة، وتجعله كالآلة الصمّاء خاضع لقوانين عمل الطبيعة، في حين هذا الاستلاب يختفي في المنظور الإلهي، فالإنسان كإرادة يصبح مقابلاً لقوانين الطبيعة، فإرادته ليست مستمدّة منها، ولذلك فهو قادر على إخضاعها وقهرها.