

الحوار الأنطولوجي في الدين والفلسفة والعلوم

د. عباس حمزة جبر⁽¹⁾

(أتعلم لم تتوالى الشرور تترى علينا؟ أنها نتاج

جهل البشر بحقيقة وجودهم ومن تنافرهم بإزاء

ما يريدون أن يكونوا عليه)

.Vercors: Les Animaux dénaturés (1952)

مقدمة عامة

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

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

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

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

العشق الميتافيزيقي:

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

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

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

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

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

(1) LEVINAS Emmanuel, *Totalite et infini*, ed. Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محيطها، وهي قوة غيبية تفرض عليها بعد الاكتشاف ضرورة الاعتكاف. أن هذا الوجود المفارق صار مع ديانة الوحي قادراً على نزع صفة القداسة عن كل ماهو أدنى منه، في طفرة وراثية هائلة أنجزها العقل الإنساني بفضل ديانة الوحي، وحين أصبح الإنسان على علاقة بذات عليا هي مصدر القياس الأول لأي رغبة في التقديس.

العقل عاشقاً

لقد صارت فكرة الآله الواحد بوتقة اتصال فضلى ما بين الرغبة والحاجة وهما في أعلى درجات الأنقاد. غير أننا يجب أن نلتفت هنا إلى الحاجة العقلية إلى الله في زمن هيمن فيه العقل العلمي على مستويات الرغبة والأحتياج. وعلينا الأقرار هنا دونما أدنى نكوص بأن العقل العلمي بمعناه الكانطي لم يستطع محو الرغبة الروحية ولم يمنع تدفقها لأنها تريد ببساطة أن ترتاد آفاقاً متجددة على الدوام مثلما أقرّ كانط نفسه بذلك. بل أن هذه الرغبة ما أنفكت ومع كل أنجاز علمي وتقني أن تثبت أنها عبارة عن ضرورة نزوع، غير أنها صارت الآن أكثر تطهراً بعد أن تجاوزت مطبات التأمل الخالص. لقد أنقذ البحث الفيزيقي النزوع الميتافيزيقي من متاهة التفكير المحض. ولقد سبق لأفلاطون أن سعى إلى مثل هذا التناغم بين الرغبة والحاجة وذلك عن طريق الإقرار بثنائية الحفاظ على الذات ولزوم تفتحها. أو بعبارة أخرى المزوجة بين الروح والأبدية. ونريد أن نؤكد هنا على ضرورة التأمل بحقيقة النزوع العشقي بأعتباره قادراً على الأنطلاق من المحسوس لأدراك أمتلاك الكينونة ودون أن يصاب مثل هذا العشق بالفساد الذي يجلبه الحب الوثني. لقد سبق لأرسطو أن أعتبر الحركة الأصيلة نزوعاً ورغبة يجدان مصدريهما في المحرك الأول، أو العلة الأولى التي هي المرغوب الأعلى الذي يبغيه الفكر، بيد أن التفسير الأرسطي لم يق من مخاطر أنسنة الله أو تأليه الإنسان. ويرى الأب هنري دولوباك في كتابه عن (مأساة الإنسانية الملحدة)⁽¹⁾، أن هذه الأشكالية الكبرى في علاقة المتناهي باللامتناهي قد أفضت إلى ثلاثة سبل ليس فيها ماهو أقل سلبية من الآخر تجاه الوجود. غير أن أخطر ما في هذه السبل هو أنها ستؤدي بأصحابها إلى لبس لبوس المثالية التي تأخذ بشغاف القلب وتلهب عقل من تبتأها. وتقوم

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

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

المعاصر التملص من قيود نوازعه الغرقى في غلاظة المحسوس؟

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

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

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

الواقع). وهذا يعني أن الأله قد تحول من كونه واجب الوجود إلى مفهوم تحاصره مفاهيم لاحصر لها. تلك هي أسس الألحادية المحدثّة، التي تحدثنا عن بناها فيما سبق. علينا هنا أن نسلم جدلاً بالسلطة اللاهوتية للعقل كما قال بها الأغريق، غير أن حصول الوحي سيجبر هذا العقل¹ وكما سنرى في المقالة اللاحقة، على أن يحزم أمره بأزاء فكرة وجود خالق يعلو عليه. وهذا يعني أن عليه القبول أو تقرير رفض مثل هذا الخالق، أي أن عليه قبول أن الله مصدر مسيرته باتجاه الحقيقة قبل وبعد الوحي، وبمعنى أن هذا الوحي جاء لأسناد وتثقيف وهدى هذه المسيرة. ومن هنا فإن لقاء العقل مع اللاهوت صار أمراً لا مفر منه. وقد لا يعود الأمر فقط إلى موقف حديث، فقد سبق للأثنين وهم يستمعون إلى خطاب القديس بولس عن التوحيد أن قبلوه أما بالرفض أو القبول. وهنا يمكن أن نفهم الوحي باعتباره قضية على العقل البت فيها تفكيراً. وهكذا ومثلما وصم الرسل الذين جاؤوا برسالة التوحيد بالخبال والجنون، فأن منافاة هذه القضية لعقولهم لاحتّم أن نجعل مايطرح من قضايا تفوق قدرة العقل الزمانية على أنه محض مثال لاجدوى منه، فتلك كانت مصائر أقوى نظريات العلم حين طرحها أصحابها على عقول لم تألفها فوصمت في وقتها باللاعقلانية، على أن فكرة الألوهية أختلطت في العقل التاريخي للإنسان بأفكار العظمة والسمو وكأن نظام الكون على هوله وتعقيده ماهو الا تمظهر من تمظهرات الوجود المتعالي. ومن هنا فلا مكان للعقل ولا أستقلال له بأزاء قضية الوحي وهي التي أحدثت هزة جد هائلة لم يفق العقل أستفاقة كاملة من شدة صدمتها. ولذا فقد وجد في التحديد الكلي الذي ينفي فكرة الوحي ملاذاً آمناً قد لا يقي على الدوام من قدرة ديانة الوحي على تعشيق مقولاتها معه، وفي لب نظامه غير أن هروبه إلى الأمام بأزاء هذه الملاحظة المستمرة لن يسعفه طويلاً وهو الباحث عن مبادئ الخير والجمال.

آلهة الفلاسفة وهوى العلماء

ما أن بلغ المخلوق البشري إنسانيته حتى أنخرط في تأمل لم ينقطع، على مر العصور، في معنى الربوبية. ويرى عالم اللاهوت الراحل بيير تيفينا أن من النادر العثور على فلسفة لم تأخذ القضايا اللاهوتية مأخذ الجد في تأملاتها وأبحاثها⁽¹⁾، أذ وجد

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

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

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

أ – إله الفلاسفة

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

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

(2) Ibid.

من نمط مشابه لما هو معروف في عصرنا هذا من صروف التدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يفهم الأغريق العقل بأعتبره كينونة مستقلة بل هو في تشارك مع الربوبية، أو لنقل إنه جوهر متصالح مع جوهر الأشياء، أو هو إله كونٍ أو طبيعةٍ حين يتسنى للفيلسوف أجترار دروب مختلف الأفكار المتعلقة بالضرورة أو المادة. من هنا تجاوز أوائل الفلاسفة الأغريق الجذر الأسطوري للوجود ويمموا وجوههم شطر أصلٍ منطقي. فبدل البحث في كيفية ولادة الأشياء من إله المحيطات وجد طاليس في الماء مبدأً أولياً للخلق، فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وبأعتبره وجوداً أنبساطياً. مثلما يلحظ صدر المتألهين صدر الدين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية⁽¹⁾. أو هو إله الفكر مثلما قال به أنكزاكور. وهكذا دُرس في باطن الوجود المرئي مبدأً منظم ومنتظم جرى تجديده بعد ذلك على يد أفلاطون والرواقين ثم أفلوطين من بعدهم حيث غدا إله مبدأ الإدراك والفكر أو هو عقلٌ بالقوة، جواني وأخلاقي جعل المدائن تفقد الهتها المتعددة المبعثرة. أما سقراط فقد وجد لئله مكانة قصوى في باطن الوعي الفردي وبأعتبره مصدر الأخلاق ذات البعد الكوني، ثم هنالك إله اللانهائي الواحد حين دفع أفلاطون لاهوت الأغريق الطبيعي إلى أن يتفجر من داخله ويتشظى. فبحسب أفلاطون لا يمكن اعتبار تطابق هوية الفكر intelligence مع الإله قمة ما يبغيه العقل، أو أن يعد مبدأً أولياً، ذلك أن الفكر أو الذكاء إنما ينتظمان من خلال اتصالهما بـ (الأول) الذي يعلو بصمديته على حادثة الكون. هنا أدرك اللاهوت الأغريقي الذروة. ثم أعاد أفلوطين إدخال الأصل اللاهوتي حين أرجع الإدراك إلى نسبٍ إلهي وبأعتبر أن إله الأحد هو المصدر المطلق لأي فهم. ولم يكن يدور في خلد أفلوطين وهو يخطو مثل هذه الخطوة التقليل من شأن الإدراك بل أراد أن يعيد موقع هذا الإدراك في علاقته مع إله الصمد. وهكذا جرى الافتراق ما بين إله وكينونة العالم.

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

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

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

حلوليته على الارتباط النهائي بين أفكار الإله - اللانهاية - الفكر - الكون Deus sive natura: أي أن الجوهر الأوحـد واللانهاـي هو فكر وأمتداد. وهنا تعلق الأمر بطبيعة غير طبيعة الأغرـيق وفيزيائهم وبمادة غير تلك التي تخيلوا ذراتها. ومع الفيزياء الرياضية والميكانيكا التي عمل عليها ديكارت نجد أنفسنا قبالة ما أطلق عليه مؤرخ الفلسفة أميل بريهه تألق المادة التي غدت معقولة ومدركة بشكل جليّ وحاسم وبأمتياز. وهذا يعني أن الإله هو الطبيعة، أو هو الأمتداد اللامتناهي للكون (جيوردانو برنو)، وهو ما يقود أيضاً إلى الاعتقاد بأن الله أصبح هو مبدأ المعقولة الكلـي.

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

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

ومن هنا فقد شدد رهط من اللاهوتيين المحدثين على الفصل ما بين الإله وكيـنونة العالم تجنباً لأي سقوط محتمل في فكرة الكمون، وبهذا فأن فكرة الإله صارت تتعالى

من جديد على صيرورة العالم وعلى الإدراك وتمظهراته وعلى الكون وتقلبته ولكن من دون أن يكون هنالك فراق تام بين الاثنين. وفي ضوء علم التأويل الحديث أصبح ممكناً قراءة الاء الالهية عبر كينونة العالم وصيرورة العقل وبما يسمح باكتشاف المزيد والمزيد من هذا النور الخالد الذي يتجاوز في وجوده كل شيء، وهو نورٌ لا يفهم الا من خلال (قرآن) هذه الالاء وعلى ضوء رسالة الوحي تحديداً. وبالمقابل ترسخت صفتا اللانهاية والوحدانية في ذهن اللاهوتيين المحدثين وهم ماضون في حواراتهم الشيقة مع الفلاسفة والعلماء⁽¹⁾.

تجدد بنا عند هذه العتبة من النقاش أن نؤكد أن اله الديانة التوحيدية سيدخل من الآن فصاعداً على الفكر الفلسفي ليس كشيء قابل للتأمل أو المعرفة، بل كأعتراف وتسليم فهو الفاعل المؤثر في شئبة الأشياء. وما أن يفتح العقل الإنساني على الحضرة الالهية حتى تتغير معالم وطرق التفكير حول معنى الوجود الإنساني بل وحول الوجود برمه. وسيدرك هذا العقل أن لا مجال للتعالي وهو بأزاء هذه الحضرة أو أن يتمثل بها (أفلاطون)، أو أن يسعى إلى خلود خارج إرادتها (أرسطو). أو أن تنفصم الأنا عن العالم بقوة مكرها وأرادة قوتها (نيتشه). ومن هنا فستعمل الفلسفة على تشظية الهوية الإدراك والأرادة واللغة والضرورة المنطقية لابل وحتى البداهة. وبعبارة أخرى فأن أكتفاء التفكير الإنساني بذاته (المدارس المادية) سيقود إلى ردب لا يمكن أتقاءه الا بالأنشغال الدؤوب باستجلاء ماهية الألوهية والاتجاه صوب دروب ترقى وتطور الحياة على هدى ذلك القبس الخالد. ولقد سبق للقديس أوغسطين، على سبيل المثال أن خلص إلى حقيقة فصام الأرادة الإنسانية وتشظيها الدائم، الذي لا يمكن اتقاءه الا برحمة من الله، ولأن سبل الأرتقاء باتجاه الحضرة الالهية وديمومتها لا يأتي إلا بمجاهدة النفس وبكسر دفة الوثنية وقيود الرغبة التي تعشش في جزئيات العالم والتخلص من العلو والفساد في الأرض⁽²⁾.

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

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

(2) انظر بهذا الخصوص إيتين جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة سعيد رأفت القاهرة 1972 الصفحات 43-65.

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

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

(1) Pieere THEVENAZ, op. cit.

(2) انظر بهذا الخصوص: دكتور عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم بيروت - لبنان 1979 الصفحات 65-78 و 173-180.

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

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

ب - هوى العلماء والبحث عن المعنى

في العام 1962 ظهر في ميونخ كتاب كارل ياسبرز الإيمان الفلسفي قبالة الوحي⁽¹⁾، الذي أراد من خلال فصوله أن يبين أن الإيمان الفلسفي قادر على الدخول في حوار مطول مع ديانة التوحيد وكذلك الأنظمة العلمية الحديثة. ولكن هل حقاً يمكن إيجاد حقل موحد يجمع العلماء والفلاسفة واللاهوتيين؟ يعتقد ياسبرز بمثل هذا الأمر شريطة التعامل مع متعدد الأفكار وتناقضاتها على أنه أمر لا مفر منه، وأن لا يمكن بحال سبك أنماط التفكير الإنساني، على تنوعه، في قالب من عقلانية ضيقة، بل يجب اعتماد صيغة تحاور دؤوب يتحول إلى تعقل جامع لأتجاهات العقول دون أي طموح للانخراط في نظام شمولي، فالشمولية تسير نحو حتفها حين تدرك استحالة أدراك أجابة قاطعة ونهائية على صفوف التساؤلات التي يطرحها الكائن البشري، أذ كيف يتسنى الحديث بصيغ مرتبطة بهذا العالم المعاش وبخطاب مستل الأجزاء من هذا العالم عن ما هو مجاوز ومفارق ومتسام؟ ترى هل حقاً يمكن الاعتقاد بوجود هذا المجاوز وبأنه يتحدث لنا دون وحي أم أنه لا بد أن يتحدث لنا بصيغة وحي قاطعة؟ أن محاولة للأجابه عن مثل هذه التساؤلات تتطلب الأقرار، بحسب ياسبرز- أبتداءً- بأن العلوم الحديثة إنما تعد قوانين ما تيسر لنا من معرفة بالطبيعة هي عماد منظومة النقد critique الذي ينفي بشكل حاد التوجه الديني في التفسير، وعلى اعتبار أن مثل هذا النمط من التفسير إنما يحيل العقل إلى أجواء أسطورية وإلى عماء فكري. بيد أن علماء محدثين من أمثال رايمون رويير (في البيولوجيا وعلم الأجنة) وديفيد بوهم (فيزياء الكون) رفضوا رفضاً قاطعاً مثل هذا التوجه حيال الدين وأصرروا على أخراج ثنائية العلم والدين من هذا المأزق لقدرة الخطابين على تحدي بعضهما البعض، بما يعني تكافؤ الحجج. وسنرى في المبحث اللاحق كيف يعتمد منهج رايمون رويير على نوع من التصادم الولود ما بين الإيمان بالله والمفاهيم العلمية المعاصرة من دون أن يقي للعلم ما يجعله مناهضاً أزلياً للتدين. ولذا توجب، بحسب رويير، بناء معمار تألهي شديد الحيوية يقدم للإنسان المعاصر بديلاً عن برودة الثقافة الحديثة، التي ورثها عن العقلانية الكلاسيكية.

ولكن كيف تسنى لعالم بيولوجيا مثل رويير أن يجعل التوافق ما بين العلم والدين

(1) أنظر بهذا الخصوص: Jean - Pierre LEYVRAZ, "Karl Jaspers: La foi philosophique devant: la revelation" in Revue de theologie et de philosophie, n. XCVIe Annee, 1964 -1, p. 25.

أمراً معقولاً؟ لم يكن شغف رويير منصباً إلا على أخضاع مايتلقاه من معارف علمية إلى نمط حاد من التأويل لأنه كان يخشى الانتماء لأي نظام فكري. فهو يعتقد أن في الرموز وأنظمة ترميز الأشياء قدرة على توحيد سياقات التفكير على تبعثرها. وهنا يذكرنا الأمر بأفكار ياسبرز عن مفهوم التشفير الذي تتعشق بموجبه الأشياء في كوننا لتنظم بعد ذلك في عناقيد وأشكال مرئية⁽¹⁾.

على أن رايمون رويير لا يحبذ القفز من دائرة العلوم إلى الفلسفة، فهو يفضل استنطاق التجارب والمقولات العلمية ثم أحالتها إلى ما يلمسه من أنظمة ترميز جامعة. وهو مدفوع لمثل هذا السياق من المنهج لأشادته الدائمة بأنتصارات العلم الحديث ولثقتة في أن البحث العلمي قادرٌ على اكتشاف الحقائق وبناء المعرفة الضرورية لأي كشف لاحق. ويعتقد رويير جازماً بأن للعلم قدرة فذة على وصف ماهو موجود، ولأنه حركة معرفية أستطاعت تدشين تفسير أو قراءة متقدمة لكلية ماهو موجود ومرئي ويتبقى على مثل هذه القراءة ربط هذا المرئي بما هو أبعد منه أفقاً. ولأن الحقيقة النظرية هي ليست الا جزءاً مستقلاً من حقيقة الكائن فأن قوانين علومنا لا بد أن تجد لها مسارب اتصال مع مصدر هداية أشد سطوعاً. ومن هنا فأن هذه المسارب علمية كانت أم فلسفية أم لاهوتية لايمكنها التقاطع النهائي لدرجة أن ينفي بعضها البعض الآخر نفيّاً نهائياً. لا بل أن هنالك نقاط اشتباك تجعل من الحقيقة العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية في باقة معرفية واحدة. ومن هنا فأن الأنظمة الفكرية المتباعدة ليست بالضرورة في حالة أنقطاع عن بعضها البعض. وهكذا سيبدو لنا نمط تفكير رايمون رويير في تعارض مع غاستون باشلار، مثلاً، والذي يقول بتضاد الحقيقة العلمية مع الحقيقة الشعرية وهو تعارض لطالما أدام ثنائية بغیضة.

المادة والأقنوم⁽²⁾

أ – الوحدة الخلاقة

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

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

(2) أخذنا من بين مختلف تعريفات "الأقنوم" مفهوم الارتقاء الأنطولوجي مثلما شرحه لالاند في قاموسه

الفلسفي. انظر: LALNDE Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed.

PUF., Paris 1990.

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

بالإجابة عن ذينك السؤالين سنضع أقدامنا في تلك الحدود المشتركة ما بين العلم والفلسفة والدين.

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

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

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

لامارك في الحياة قلباً للديالكتيك الذي يحكم المادة وزيادة في الطاقة. بمعنى أن ما لم تستطع المادة أن تنتجه سيعود إلى الحياة فضل الحصول عليه وأنجاهه. أذ لا يمكن للحجر أن يقفز قفزة الغزال ولا أن يرقص على وقع الأنغام مثلما يفعل الإنسان. ولذا توجب أجراء فحص دقيق لخواص المادة الحية البدائية، ولنشهد وجود تعقيد متصاعد الدرجات في معمار البنى. وفي الحقيقة فأن لامارك كان محقاً تماماً فيما ذهب إليه، ذلك بأن خلية ما على شدة تعقيدها (عصبونة شبكية العين مثلاً) لا يمكن أن تؤدي كامل الدور الذي تلعبه العين بكل مكوناتها. هذا هو معنى التراكم ونشوء سريرة interiorite الأعضاء الحية، الذي يتطلب دهوراً من التخليق المستمر ومن الأقل كفاءة والأدنى اكتمالاً والأشد بساطة إلى أعلى درجات النمو والأحسن تقويماً.

ولكن ومن خلال رحلتها في البحث عن مفهوم الكمال البيولوجي لم تجد اللاماركية، بصيغها المختلفة، في الوراثة الا مجرد عامل يشترط حصول الأحياء على ميزات جديدة تحت تأثير الوسط الذي تعيش فيه وبما يجعلها قادرة على دمج هذه المميزات في مخزونها الوراثي لتستطيع أكمال مشوار أرتقائها في أجيال لاحقة.

وبعد نصف قرن على ظهور اللاماركية جاء دارون ليؤكد على الدور العظيم الذي يلعبه الانتخاب الطبيعي والذي يفعل فعله في مختلف سمات الأفراد وبنيتهم التشريحية (anatomie) وسيؤدي هذا التمايز الذي تحظى به الأجيال الجديدة، وعلى مدى دهور إلى عزل كامل وتغصن متفرد لطائفة منها ليحيلها إلى نوع قائم بذاته⁽¹⁾ وبهذا الاتجاه صاغ دارون مفهومه الشهير عن بقاء الأصح والأكثر قدرة على التكيف مع البيئة المعادية. فالانتخاب الطبيعي هو المسؤول عن أبتداع أساليب التكيف، هذا إذا أردنا الحديث عن هذا الموضوع بلغة التغيرات الوراثية حصراً. ثم أن دارون قام بصياغة مفهومه للمصادفة وبأسلوب ساهم إلى حد بعيد في تفجير أنظمة التفكير التي كانت سائدة في أوربا أبان القرن التاسع عشر⁽²⁾.

ثم تأتي قناعة دارون بأن أفراد نوع معين سيحملون نمطاً فوضوياً من التغيرات الفسلجية، كأن تكون لأحدهم رقبة أطول من غيره أو منقار أكثر دقة أو لون جلد أو

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

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

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

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

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

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

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

وهكذا وبفضل ديناميات التكوّن planetisation نجحت الأجزاء الأولى لأرضنا

(1) انظر كتاب عالم البيولوجيا البروفيسور JACOB Francois, *L'évolution sans projet*, in, *Le darwinisme aujourd'hui*, ed. Du Seuil, Paris 1999. p. 146

(2) BERGSON Henri, *L'Évolution Créatrice*, ed. PUF. Paris 1983, p.p. 105 et suivantes.

(3) Ibidem

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

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

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

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

(1) انظر كتاب أستاذة الفلسفة في جامعة السوربون - باريس 4: BARTHELEMY- MADAULE

Madelaine, Bergson et Teilhard de Chardin, ed. Du Seuil, Paris 1963, p. 238.

(2) انظر بهذا الخصوص: TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phenomene Humain*, ed. Loisirs,

Paris 1990, p. 80 et suivantes.

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

نهاية الأزمان

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

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

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

يقول باتريك لوبييه في كتابه المصائرية Eschatologie: "أن الطابع اللاأرتجاعي لمفهوم التاريخ الخطي lineaire يمكن أن يمنح الفكر الإنساني بنية فريدة من نوعها. أذ سيبدو كل شيء جديداً في ظاهره، ويتجه دوماً نحو نهاية محددة ترتدي هي الأخرى أهمية حاسمة في بناء العقل الإنساني وتنظيمه. وسواء أكانت هذه النهاية سعيدة أم كتب على صاحبها الشقاء، فأنها صارت ترتبط قبل كل شيء بماهية ذلك الفعل الإنساني"⁽¹⁾. من هنا سنرى بوضوح كيف أن الرؤية الخطية لمسيرة الزمان، ووفق مقياس معين، ستستجيب إلى ذلك التحدي الذي تمثله مشكلة ماهية الزمان باعتبار أن هذا الأخير صار خاضعاً لمراقبة العقل. يقول هنري بيرغسون في مقالة شهيرة له عن الديمومة والمكان بأننا "إذا ما راقبنا أنفسنا عن كثب، فقد نستطيع أن نلتقط، في أعماق ذواتنا، وضمن ذلك المجال الذي نسميه "ديمومتنا الداخلية" ديمومة أخرى تستند اجزاؤها واحداً على الآخر بأنظام يوحى بأستمرارية تدفق هذه الأجزاء، أو أن هذه الديمومة هي الأستمرارية بعينها، أنها ديمومة نوعية الطابع أكثر من كونها كمية. ذلك بأن الأجزاء الداخلة في تركيبها، وبما أنها متغايرة نسبة إلى بعضها البعض، فانها ستختلط في نظرنا بما ندعوه بفيض الحياة الداخلية"⁽²⁾.

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

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

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

لذلك تصور اللانهاية الكونية.

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

وفي هذا السياق يصف لنا عالم الأديان مرسيا ألياد ذلك النوع من الرجاء بالقول: "أن الأسطورة والطقوس القديمة كانت ترتبط على الدوام بالرجاء، وبفكرة الزمن المقدس والالذان يفيضان إلى توالد ذكريات وحنين طاغ (لفردوس) أرضي أو هو نوع من الأبدية المعاشة، التي يعتقد البعض من الأقوام أمكانية الولوج إلى أعماقها"⁽²⁾. وأياً كان عليه الحال، فلا المفهوم الدوري للتاريخ ولا المقاربة الخطية للزمان يمكن أرجاعهما إلى منظومة عقائدية محددة، فيما يتسنى القول ودون غضاضة، أن خطية الزمان تبدو واضحة المعالم في ديانة التوحيد حيث التجسد القيامي والقدرة القيومية التي ستخضع لها نهاية الكون، وكذلك من غزارة العناصر المصائرية في

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

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

الكتب المقدسة، وبغض النظر عن تباين التفسير من فرقة إلى أخرى، وهذا يعني أن الإيمان الناشئ عن اعتناق ديانة الوحي يبقى مفعماً على الدوام برجاءٍ آخروي ويغذيه أنتظارٌ وجودي للتجسد الألهي المباشر. ووفق هذا المنوال فإن مستقبلاً بهيجاً سيكون بأنظار المخّصين بعد عودة شاملة للأموات أثر ما سوف تتعرض له بنى كوننا الحالي من أهتزاز عميق وجذري يطيح بأنظامه المعهود. أن بعث الموتى سيرتبط أذاً بنشأة أخرى واثرة كارثة عظمية، وبما يُفقد الكون أنظامه الدوري التتابعي ويسوقه نحو نقطة اللاعودة، ولكي تدرك الأشياء، حسننها وشرها، أكتمال تشكلها وتندرج في بداية جديدة. من هنا ولدت فكرة الخلاص التاريخي ومبدئها الروحي.

وإذا ما كان بالأمكن أن نجد في المبدأ الروحي عماداً لا بد منه للحياة الجماعية للبشر، فإن الإيمان بهذا المبدأ سيسوق الوعي الجمعي وينبئه إلى الأسباب الأولى لنشوئه وكذلك لمصيره ولكي يتسنى للإنسان الاعتقاد بديمومة الأشياء وتخليص الوجود من فرضية العدم، وسيساعد العامل الديني على جعل العقل الإنساني مستعداً لتقبل أكثر المتغيرات تناقضاً ثم الدفع بها لكي تتجاذب وتبلور في حقل موحد يسمح لهذا العقل بالتالي الانفتاح على غياهب الزمان. ولقد أفضت مثل هذه الترسمة العقلية، منذ ولادة المصائرية التوحيدية، إلى خلق نوع مميز من التجاذب ما بين عالمين: أحدهما حاضر وآخر مضمّر involue ومتجانس في حين لايعني التعارض القائم بينهما شيئاً بأزاء فريدة تجاذبهما وقدرة هذا التجاذب على أخصاب وأتراع المخيال الإنساني، وسيكون هذا العالم الآخر، عالم المكان الآخر المغاير الذي يمكن الولوج إليه بعد الموت، أذ يفضي برزخه إلى الحيوان الحقيقي، وبما يجعل حياتنا هذه متصاغرة قياساً بما سيأتي بعدها. لايمكن، والحال هذه نفي ما في مثل هذه الرؤية في عناصر ذات جذور طبيعية تدفع الجماعة البشرية إلى أستباق أكتمال التاريخ. يقول فايو ميرليني في مقالة له عن "نهاية التاريخ" أن "الوجود سيسبق التاريخ في اللحظة التي يبدأ بها الوعي بالانقياد إلى أتجاه محدد وحركة دؤوبة"⁽¹⁾ وهذا يعني أننا، ومنذ اللحظة التي نعتبر بها الزمن على أنه ليس بذلك التابع الحسابي للإنساني وبأنه صادر من مصدر مطلق ويسير بأتجاه محدد، فسنجده وقد أضحى قادراً على أن يمنحنا قيمة مجاوزة لتاريخنا الشخصي.

(1) ينظر في مقالة الأستاذ Fabio MERLINI, "Fin de l'histoire et naturalization de l'histoire" in

Après la fin de l'histoire, ed. Virn, Paris 1998. p.p. 25-69.

مثلما ينطبق الأمر على كلا التطورين البايولوجي والأخلاقي للإنسان.

وإذا ما اعتبرنا ذاتنا على أنها نفسانية تخضع للتبدل والتغير باتجاه تطوري، فإن الوعي بالزمن المتقادم سيحمل الإنسان تكليفاً بمهمة تتجاوز بيئته الضيقة وتجعله قبالة وجود ما أنفكت دائرته عن الاتساع. وبهذا فإن ذاتنا ستغدو مرتعنة بكسبها واكتسابها وهي ثنائية تشكل، لا غرو، عصب الذكاء الإنساني وتدفع بالعقل إلى استلها ما يتجاوز قدراته. تلك هي حقيقة الديمومة العضوية ببعدها الكوني والآخروي، وقد كان يحلو لبيرغسون وطائفة من اللذين جاؤوا بعده التأمل في كنهها والتفكير الفلسفي في معناها، أذ بدت لهم ذات بعد أساسي يشمل كل الموجودات مظهر منها وما بطن تلك التي أبدع جمالها وأكتمال هوياتها سحر التفرد وهي سائرة صوب أندماجها في النسيج الكوني Weltstoff الذي ربما مانزال ضمن بداية أطواره البيولوجية وأولى طبقاته الروحية الصاعدة.

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

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

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

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

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

(1) انظر كتاب العالم الفيزيائي S. WEINBERG, *Les trios premieres minutes de l'univers*, ed.

Du Seuil, Paris 1978, p. 176.

الا أن عتمة هذه التصورات ما قبل العلمية، وتعدد التوقعات يجعل الحدس الإنساني أشد تمسكاً برفض العدمية كمال يمكن أن يواجه الحياة أثر حادث كوني عارض بحيث يحيل ملايين السنين من التطور الخلاق إلى مجرد عبث لا معنى له. ولهذا فلا مناص من الأقرار بأن الإنسان نتاج أنضاج وذروة ما أفضت إليه ديمومة الوجود. وهذا يعني ببساطة أن الحياة ما تزال في أطوار نضجها البيولوجي وعلى أعتاب تفجر روحي قد لا يقل أهمية في تاريخ الخلق، عن عصر الانفجار التخليقي العظيم الذي نشر على الأرض أصنافاً مضاعفة من الأنواع الحية أثناء العصر الكمبري (قبل 500 مليون سنة). وما بين حيد المطياف نحو الضوء الأحمر الذي سيعلن عن قرب أنكماش الكون، وتساعد أقنوم الحياة ونضجها الأنطولوجي، فإن أهم ما يؤرق الفلاسفة في مسيرة الإنسان تحديداً، هو ذلك الاستعار في الصرعات ما بين الجماعات البشرية قبيل أنضاج المسيرة الصاعدة للحياة والإنسانية. أذ أن لون الدم الذي يرمز إلى تجدد الحياة وللموت أيضاً، هو أول الأطياف الضوئية التي تدركها قطعة حديد وهي تتعرض للتسخين. فاللون الأحمر الملكي مثلما يصفه هيجل، هو لون الوعي بالذات التي تريد السيادة وبسط النفوذ وهو لون سيبقى سائداً مادامت هنالك مادة سمراء بلون الحديد. وهذا يعني ترميزاً أن الأحمر يثير الانتباه إلى قضية محاولة الشر للتسيد والاستئثار بسواد الدنيا. أو ليس الأسود هو ذلك اللون الملعون الذي يرمز إلى الخسران الأقصى والسقوط في هاوية الكبت اللانهائي.

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

الخلاصة:

لقد بينت، وإلى حد معين، سلسلة المقالات السابقة كيف أن ثمرات الحوار ما بين العلم والدين والفلسفة يمكن أن تتمثل بذلك الارتباط المتسع والجوهري لمفاهيمنا عن الحياة والتاريخ والكون والأبدية لدرجة يمكن أن ندرك معها كيف يغترف المتناهي من الحضور الألهي في باطن الديمومة حتى يبلغ رغم تناهيه الدرجات العلى. وهنا لا بد لنا ونحن على مشارف نهاية هذا البحث المتواضع أن نعيد طرح السؤال المحرق التالي ومقترح الأجابة عنه: أنه سؤال يتعلق بحقيقة كونية cosmocite أي هوية من هويات الوجود، وهل أن مثلها وقد بلغت التعقل، كما هو حال الإنسان، صارت قادرة فعلاً على ملازمة أنقضاء الأجل دون أن تكون محكوم عليها بالأنهيار في هوة العدم؟ لقد أدركنا كيف أن البيولوجيا تشير إلى حقيقة أن ما من تكوين زمني الا وله ارتباط مهول بالمتعدد، وبحيث تمتد جذور العلاقات مكونة نسيجاً كونياً ماله من فطور ولا وجود للفراغ المطلق فيه.

وهذا يعني أن الهوية غير طارئة على الوجود ولا تعاني في غربته، بل هي عبارة عن كينونة مشاركة *etre participe* ومنظوية رغم كل ما تبدو عليه من انطواء. وإذا ما أستطعنا حقاً أن نتنقل بنقاشنا هذا إلى مستويات الوعي بالوجود والأيمان الديني والرغبة في البحث العلمي عن الحقيقة كما هي، فسنجد أن الأنخراط بفعل التفكير سيقودنا إلى سياقات توحيدٍ تخلق لاحقاً يقيناً معيارياً *normative* ينشر أجنته على عموم الموجود المعرفي ويبطال دائرة توالد المعاني، وهو ما سيسمح للباحثين عن الحقيقة وللربيين من أستلهام فعل الأيحاء الذي تنم عنه الآلاء، وبما يجعل العقل الأيماني أطول من أجل العمر وكما لو أنه ضرورة مشاركة لكل ما في الوجود من معنى. هنا سيكشف الوجود الإنساني عن الأنساق وراء زمانية أو تاريخانية المفاهيم، ويتجاوز الخصوصيات ويرتفع عنها. أن نهاية التاريخ، أي تاريخ حتى الشخصي منه، سوف لن تفضي إلى التحلل *Decomposition* بل إلى تحويل كنه الزمان إلى تحقيق وجزاء. ومن هنا فأن التطور بكل أبعاده البيولوجية والنفسية سيتجاوز فردانية المصير إلى هرمونية الجزاء. وسيتحول الزمكان إلى وعاء يلم شتات المتعدد.