

كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية

أبو يعرب المرزوقي⁽¹⁾

مقدمة

لن نطيل الكلام في عوائق الإبداع الواهية التي يكثر الكلام عليها في خطاب الأصوليتين المتصارعتين⁽²⁾ على الساحة الثقافية الخالية من الإبداع الفلسفي في ربوعنا، فكلها تبدو لي ناتجة عن خلل منطقي في الفكر العربي الحديث؛ خلل قلب المشروط فجعله شرطاً ليفسر ضُمور الإبداع. إمّا بالطغيان السياسي، وإمّا بالطغيان الديني، لكأن كل الأمم انتظرت التحرر منهما لتصبح مبدعة. وإذا كنا لا نكر أن هذين الطغيانين يمكن أن يعطلا الإبداع إذا كان موجوداً، فإننا يمكن أن نضرب أمثلة على دورهما في تحفيزه، ولذلك فهما مُحايِدان في مسألة وجوده

(1) دكتوراه في الفلسفة اليونانية والعربية، أستاذ الفلسفة اليونانية والعربية بجامعة تونس الأولى سابقاً.
البريد الإلكتروني: abouyaareb@yahoo.com

(2) أكبر أدواء الفكر العربي الحالي وأبرز معيقات الإبداع، هي تحوله إلى مجرد مجال صراع بين نخبتين متطرفتين، إحداها تنفي الدين باسم الفلسفة، والثانية تنفي الفلسفة باسم الدين، وكلتاها حصرت ما تتكلم باسمه في اسمه دون جوهره. وظل الفكر يتصور هذين المجالين مختلفين بالجوهر وليس بالشكل، فمعنى ذلك أن أصحابه لم يجربوا معنى التفكير أصلاً. فما من عالم حقيقي سعى إلى الحقيقة سعيها لم يلامس علاقة علمه المحدود بالمطلق في موضوع علمه، بحيث إنه كلما تقدم في العلم أدرك حدوده. وما من متدين صادق في تجربته الروحية لم يدرك الفرق بين مجرد التصور السطحي للدين الذي لا يميزه من الخرافة، والتصور العميق الذي يرى جوهره في طلب الحقيقة التي لا تكون خارج المعرفة الإنسانية المتدرجة، وخاصة وجهها الثاني، المتمثل في إدراك حدودها، ومن ثم في التسليم لعظمة الوجود وخالقه. فيكون العلم السبيل إلى الإيمان الصادق، ويكون الدين الدعوة إلى الفهم والعلم. وذلك هو جوهر المضمون القرآني والمعنى العميق وإسلام الوجه لرب العالمين.

وعدم وجوده، بل إننا نعدّهما معلولين لعدم الإبداع بدلاً من أن يكونا علّة له.

فالأهم لا تتمكن من التغلب على هذين الطغيانين إلا بما تحقّقه من شروط التحرر الفعلي منهما، ومن ثم من الوصول إلى مبدأ الإيمان الحقيقي: ألا معبود إلا الله، وهو معنى الكفر بالطاغوت شرطاً في الإيمان الصادق، يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]. وهذه الشروط جميعاً راجعة إلى أصلها الذي يمكن من التغلب على ثلاثة أصناف من أسباب العبودية، ويكون التحرر منها كلها ثمرة الإبداع:

الأول: الإبداع في العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الصادر عمّا في تاريخ الإنسانية الطبيعي من عوائق لإرادية، فطغيانها على الإنسان أدّى إلى عبادة الظاهرات الطبيعية وتأليهها في الميثولوجيات⁽³⁾ والأديان الطبيعية، بل هي مصدر الإيمان بالسكر والخرافة عامة.

والثاني: الإبداع في العلوم الإنسانية وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الصادر عمّا في تاريخ الإنسانية الحضاري من عوائق إرادية، فطغيانها على الإنسان أدّى إلى عبادة الشركاء؛ أعني: المستبدين بالرزق والمتحكمين في رقاب الناس، ومنها نماذج صورة الله في الميثولوجيات والأديان الطبيعية.

الثالث: الإبداع في الفنون وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الجامعة بين الطغيانين، والصادرة عمّا في النفس الإنسانية ذاتها من عطالات تحول دونها والإبداع. لذلك فهي الأهم في كل التجارب التي عرفت الإنسانية، وهي التي أدت إلى تأليه الغرائز وعبادة الهوى، ومنها التعبيرات الرمزية والوثنية، على الروحانيات في الأديان الطبيعية والميثولوجيات.

عدم الإبداع في هذه المجالات هو الذي يجعلها مرتعاً للعقبات، التي تحول دون الإنسان والتحرر من الخضوع لآلهة مزيفة من الطبيعة والتاريخ وحتى المبدعات البدائية للإنسان. ولا تحرّر منها من دون إبداع علمي وخلق وجمالي.

(3) الميثولوجيا: الخيال والخرافة، أو هو حدث أو قصة تقليدية تجسد اعتقاداً أو مجموعة من الاعتقادات لمجموعة من الناس. [المحررون]

ولمّا كان الإبداع في الفلسفة إبداعاً "ما بعدياً" مشروطاً بهذه الإبداعات، فإنه ليس إلا حصيلة هذه العدوم التي يملأ الفكر العربي الحالي فراغها، إما بالتقليد الماسخ لفضلات منها مستوردة، وإما لفضلات مما أنتجته الأمة ولم يبق منه إلا وجهه التاريخي بعد فقدانه فعالية الإبداع الحي، الذي له علامة لا تكذب: تحقيق التحرر مما يتصوره التفسير الخطأ عللاً لعدم الإبداع.

لذلك فالعلل التي نطلبها لا صلة لها بآراء من يتعلل بحال الأمة السياسية والروحية ليفسر عدم الإبداع، بدلاً من اعتبار هذه الحال نتيجة لفقدانها الإبداع وسلطان التقليد بوجهيه عند الأصولية العلمانية لماضي الغرب والأصولية الدينية لماضيها. فالعلل التي نطلبها لها صلة بأصلين يفسران فقدان النخب البصيرة، ومن ثم فقدانها القدرة على الفهم فلا ترى شروط الإبداع ومقوماته، إنهما: الأفق الوجودي الذي يصوب منظور الفكر إلى الأشياء فيمكنها من الرؤية الحافزة للإبداع، والأفق التاريخي الذي هو العين الراهنة منه في لحظة من لحظات التاريخ الروحي للأمم.

وكلا الأفقين شارط للفهم والإبداع، وعدم جعلهما أفقاً مبنياً يساعد على الفهم ومن ثم على الإبداع، هو الذي يغرق الأمة في أزمتين تتفرعان عن هذين الأصلين نراهما رؤية العين المجردة في الظرفية العربية الحالية، وفي كل الظرفيات المماثلة التي عاشتها أمم مثلنا، تردى فيها الإبداع فصارت أمة التقليد والاتباع. إمّا لماضيها، وإمّا لماضي المتغلبين عليها، ولذلك فإن هذه المحاولة مدارها توضيح معنى الأفقين وصلة الأزمتين بما اعتراهما من شوائب في لحظتنا الروحية والتاريخية الراهنة، دون الكلام في تاريخ الفلسفة العربية الذي عالجنّا أهم منعرجاته في غير موضع.⁽⁴⁾

(4) كما في:

- المرزوقي، أبو يعرب. تجليات الفلسفة العربية، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2005م.
- المرزوقي، أبو يعرب. إصلاح العقل في الفلسفة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2004م.
- المرزوقي، أبو يعرب. شروط نهضة العرب والمسلمين، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2002م.

وبذلك تكون المسائل التي سنعالجها في هذه المحاولة متمثلة في مسألتين أصليتين ومسألتين متفرعتين عنهما نبدأهما بعلاج الأفق الوجودي والأزمة التي تترتب عليه، ونثني بالأفق التاريخي والأزمة التي تترتب عليه، علنا بذلك نفهم العلل العميقة لما يعانيه الإبداع الفلسفي في لحظتنا الراهنة، دون أن نزع تقديم الحلول التي هي ثمرة اجتهاد الجماعة وجهادها، وليست تصورات شخص أياً كان نفاذه لمعاني الوجود.

أولاً: الأفق الوجودي والأزمة المترتبة عليه

البحث في مقومات الأفق الوجودي *Ontological horizon* العقيم إنما هو لتبيين مقومات كل أفق شارط، ليس للإبداع فحسب، وللوجود الصادق، فتحدد مقومات الأفق الخصب للإبداع، وفيها نبين التلازم بين الفكرين الديني والفلسفي شرطاً في "الإبداع الرحم" لما بعد الممارسات العملية والنظرية في الوجود الإنساني؛ أعني الفكرين: الديني والفلسفي. والمسألة الفرعية المترتبة على مسألة الأفق الوجودي هي مسألة الأزمة الوجودية، التي يعانيها المبدعون، والبحث في طبيعتها وكيفية فهمها وعلاجها من المنظور الوجودي.

1 - الأفق الوجودي

"سوء فهم أفق العلاقة بين الديني والفلسفي هو الذي يكبل الإبداع العربي".⁽⁵⁾ كثير من الأوهام تطنى على عقول المتعجلين ممن يقتات بتعميمات سطحية أفسدت التصورات الفلسفية والدينية عند من يعتدون أنفسهم رواد الحداثة والتصورات الدينية والفلسفية، وعند من يرون أنفسهم حماة التأصيل دون فهم من الفريقين للظاهرتين، حتى جعلوهما حدّوثة يهزأ منها كل من له علم دقيق بمصادر الفكر الغربي والعربي الحقيقية؛ أعني الفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي

(5) ليس هذا عنواناً، بل هو القضية التي نسعى إلى إثباتها. وهذه طريقة خلدونية في وضع القضية التي ستكون نتيجة البحث في شكل دعوى *thesis*، ويكون البحث سعيًا لإثباتها. وهي طريقة تحليلية تنطلق من المشروط إلى الشرط. وتعدّ أفضل طرق البرهان والبحث؛ لأن البرهان التركيبي مشروط بها، وهي من ثم متقدمة عليه في البحث والاكتشاف، مع تقدمه عليها في العرض والتعليم. لذلك سنعمد إلى استعمال هذا الضرب من العلاج، فنقدم دعوى كل مسألة من مسائلنا الأربع لنبدأها به.

بعد أن اندمجا في ما يسمى بالفلسفة الغربية الحديثة، وخاصة في فكر الحداثة وفكر ما بعدها في حالة الحداثة.⁽⁶⁾ وسأكتفي بمثالين من هذه الأوهام الخاصة بالفكر الغربي؛ لأن أفق فكرنا الحالي هو أفق غير المفهوم.

فأمّا المثال الأول فمداره على وظيفة النص في الوجود الإنساني، والمقابلة الساذجة والسطحية بين الأمم النصية والأمم غير النصية. والزعم بأن الأمم تنقسم إلى نوعين: أحدهما تكبله النصوص، ويمثّلون له بالمسلمين تحقيراً منهم، والآخر متحرر منها، ويمثّلون له بالغربيين رفعاً من شأنهم، وهذا الزعم هو الأغنية التي لا يسأم كثير من المثقفين من ترديدها، وكأنهم قد اكتشفوا المفتاح السحري لتحرير الأمة من النصوص التي يزعمونها مكابح للتقدم، ومن ثم فالحل عندهم هو التحرر من المرجعيات الرمزية، التي يستند إليها وجود الأمة الروحي والتاريخي.

وأما المثال الثاني فمداره على وظيفة الواقع الموضوعي في الفكر الإنساني، والمقابلة الساذجة والسطحية بين الواقع والرمز في الوجود الإنساني. وأصحاب هذا الوهم يعتقدون أن الإنسانية يمكن أن يستقيم لها مقام في العالم الطبيعي من غير الإيمان بعالم ما بعد طبيعي، أيّاً كان، يؤسس لفعل الإنسان، ومن غير التسليم بدور له، أيّاً كان، في عالمهم الطبيعي. وهذا الزعم الثاني هو أساس الحل البديل الذي يقترحونه، دون أن يعلموا أنهم في الحقيقة يستبدلون مرجعية رمزية بأخرى، ولا ينتقلون من الرمز إلى الواقع المزعوم.

وهذا الوهم الثاني هو الأصل الذي يرجع إليه الوهم الأول؛ الزعم بأن الغرب قد تحرر من الإيمان والميتافيزيقا، ولذلك فهو متحرر من سلطة النص - أي نص -

(6) الاندماج نفسه قد حصل في الفكر العربي الإسلامي، لكننا لن نتكلم عن ذلك في هذه المحاولة؛ لأن الأفق المحدد يُعدّ الاندماج الذي حصل في فكرنا، بل الاندماج الحاصل في الفكر الغربي، ولا يدركه الفريقان، فيتصوران الفكرين منفصلين ولا صلة لأحدهما بالآخر. فالمعلوم أن الفكر العربي الإسلامي محدّد هو الفلسفة اليونانية، وعلم الكلام الإسلامي، بوصفهما محاولات فهم الوجود بالنص، والنص بالوجود. خاصة بعد أن اندمجا في ما يسمى بالفلسفة العربية بعد الجدل الطويل، الذي كان الغزالي قلبه وابن سينا بدايته، وابن رشد غايته، من منطلق "تدين" الفكر الفلسفي، وكان الغزالي كذلك قلبه، والأشعري بدايته، وابن تيمية غايته من منطلق فلسفة الفكر الديني؛ إذ أصبح الفكر العربي متصالحاً فيه التوجهان، فكان ابن خلدون بذّره.

بشرط أن نفهم أنه النظام الرمزي الذي يُعَدُّ شعب من الشعوب مَعِين المعنى. ويمكن للقارئ الفطن أن يلاحظ أن كلا الوهمين مضاعف، وأنهما يرجعان في العمق إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما. إن هذا الموقف يقتل فكر صاحبه بما يفقده ما عنده من مخزون حضاري، وهو سمام الإبداع في كل حضارة، دون أن يعطيه ما عند غيره، فينضب بهذا الجهل المضاعف معين الإبداع لديه، ويصبح ممثلاً لنخبة تحكمها سطحية التصورات وفجاجة المقابلات الصبائية، التي تحول دون الفكر وفهم أسرار الوجود. ولا فرق -عندئذ- بين الفكر الديني الذي ينحط إلى خرافات العجائز، وهذا الفكر الأيديولوجي الذي ينحط إلى ثرثرات النوادي. إذن، فهذان الوهمان هما في الحقيقة الوهم نفسه بصيغتين مختلفتين؛ فالوهم الثاني ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة الصورة البنيوية لعلاقة الفكر بالوجود، والوهم الأول ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة التعيين التاريخي لهذه العلاقة في كل الحضارات. إن وهم المقابلة بين الأمم النصية والأمم غير النصية، مبنيٌّ على مغالطتين: مصدر أولاهما مفهوم النص ودوره في الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة، ومصدر الثانية مفهوم التكميل ودوره في منع الإبداع المتحرر من المرجعيات.

إذا كان القصد بالنص ما كان مكتوباً من النصوص، فالمقابلة بين أمم نصية وأمم غير نصية قد يبدو فيه بعض الصّحة. فبعض الشعوب لم تكتشف الكتابة وهذا لا يحتاج إلى دليل. ولكن، هل توجد أمة في التاريخ ليس لها حديث حول حدث تاريخها الحاصل والمأمول، يضيفي عليه المعنى وينقله من جيل إلى جيل؟ ذلك هو معنى النص المرجعي أو الكتاب المقدس في كل حضارة، سواء أكان محفوظاً بالكتابة أم محفوظاً في الذاكرة، وكلاهما يمثل سدنة يجعلونه ناطقاً في كل حين. والمعلوم أن بعض الأمم تُعَدُّ ذلك الحديث أساطيرها، وبعضها تسميه تراثها، وبعضها تؤمن بأنه كتابها المقدس. وليست التسمية هي الأمر المهم، بل هو التلازم بين الحدث والحديث، وكلاهما لا يتعلق بالحاصل الفعلي، بل به وبغيره مما يعبر عن خيال الأمم وآمالها. ولذلك فهو مرجع إبداعها الدائم، ومَعِينه الذي ما أن ينضب حتى تموت تلك الأمة، أو تصبح في سلطان غيرها.

فالحديث عن حدث التاريخ لا بدّ فيه من الإيمان بما وراء التاريخ، أيّاً كانت طبيعة هذه المعتقدات.⁽⁷⁾ ومن ثم فلا بدّ أن يكون فيه عند كل أمة شيء من المقدس، سواء أكان دينياً أم دنيوياً، كما في محاولة الحضارات الحديثة إضفاء قداسة رمزية على بعض أحداث تاريخها لتحفيز أجيالها إلى العطاء والإبداع، وإلا لما كان الحدث يستمد معناه من الحديث عند الأمم جميعاً، بل ولاستغنت عنه الأمم. لذلك فالقول إن بعض الأمم نصيّة وبعضها غير نصّي، هو إذن من التعميمات المتسرعة، التي مردّها إلى حصر المقصود بالنصّ في النص المكتوب أو المُنزّل.

والمغالطة الثانية مصدرها مفهوم التكيل.⁽⁸⁾ فإذا كان القصد بالتكيل عدم الاجتهاد في تأويل النص من حيث هو أساس المعنى للتعامل مع كل شيء،

(7) ليس مطلوبنا هنا التمييز بين الأديان الصحيحة والأديان غير الصحيحة، بل ما يعنينا هو بيان القاعدة الرمزية لكل فكر فلسفي، سواء كانت هذه القاعدة ديناً صحيحاً، أو أساطير، أو مبدعات رمزية ليس لها مؤلف معلوم، وصار القوم يعدونها حديث وعيهم الجمعي عن حدث فعلهم الجماعي، وفعل ما يؤمنون به من قوى غيبية أو حتى شاهدة. والمعلوم أن الأمم الحديثة صارت تعطي هذه الوظيفة المرجعية لأسطورة تاريخها السياسي والثقافي كما في ما يسمى بالبتيون الفرنسي قياساً على البتيون اليوناني. والمسلمون لهم صنفاً المرجعية؛ إذ لهم المرجعية المقدسة التي هي القرآن والسنة، ولهم المرجعية التاريخية التي من أهمها الكلام عن الخلفاء الراشدين، وبعض الصلحاء من كل أصناف النخب، كالفقهاء والمتصوفة والعلماء والأدباء الكبار ولا سيّما الشعراء، وحتى الخلفاء بعد العهد الراشدي، فيكون للمسلمين بذلك بتيون أيضاً.

(8) كثرة التسطّيح جعلت النخب تتصور التكيل سلبياً دائماً، فظنت الحرية في الإبداع الشرط الوحيد، ورفضت دور التكيل، وخاصة دور القواعد والصرامة التي يخضع لها كل إبداع معتبر. فبات الشعراء باسم هذه الحرية رافضين لكل القيود، حتى إن أغلبهم اليوم يهزأ حتى من أول شروط التعبير الشعري، وهو التمكن من اللغة، فيتصور هذا الشرط الأدنى عائقاً. بدأ الأمر بالكلام عن التحرر من الأشكال القديمة بوصفها قيوداً للإبداع، وانتهى بالتخلص من شرط الشروط في الإبداع الشعري: التمكن من أمرين ليس منهما بُدّ، ونقصد بهما التمكن من فنون اللسان إلى حد مضاهاة كبار المبدعين في الحضارة التي نتكلم على شعرائها، والتمكن من خلجات النفس الإنسانية والتجارب الروحية إلى حد مضاهاة كبار المعبرين عنهما في الحضارة الإنسانية. لكن الشعراء اليوم صاروا عندنا من ذوي المعرفة الغفلة بالنفس الإنسانية، ومن ذوي التمكن الابتدائي في اللسان العربي؛ إذ إن أغلبهم لا يحفظ بيت شعر واحد؛ وحتى شعره يقرأه مكتوباً على مناديل المقاهي. وقس عليه الروائيين والسينمائيين، ناهيك عن المفكرين الذين يمشغون بعض الأغراض الأيديولوجية، ويسمون ذلك فكراً ثورياً، يريدون به أن يحرروا الأمة ليصبح الإبداع ممكناً، بعد القضاء على عوائقه. ولا يرون أن أهم عوائقه هي هُم بثقافتهم الهزيلة، وذائقتهم الحثيلة.

وخاصة مع العالم الطبيعي الذي يظنه السطحيون أمراً قابلاً للوجود، فضلاً عن الإدراك من دون هذا المعنى، فهذا القصد من الأوهام كذلك. فما من أمة إلا وبقاؤها وعدم اضمحلال قيامها المستقل دليلٌ قاطع على أن معنى (حديثها) لا يزال عندها فاعلاً في (حديثها)، ومن ثم فهي ليست مكبلة بنص ميت، بل إن بقاءها وصمودها في التاريخ الذي هو صراع دائم بين الأمم من خلال هذه المرجعيات، التي بها يتم فهم الوجود وتأويل الأحداث، دليلٌ قاطعٌ على كون النص ما زال مَعِيناً لا ينضب.

لكن ذلك لا يعني أن الأمم لا تتفاوت في هذه الفاعلية. وذلك هو المعيار الذي يمكن استعماله لتحديد مدى حيويتها. وكل الذين يتهمهم (مزعوم العقلانيين) بالظلامية أو الإسلاموية ليسوا -كما يزعمون- ساعين إلى العيش في الماضي، بل هم يحاولون أن يستعيدوا أقصى قدر ممكن من حيوية الماضي، بجعل النص المؤسس مصدر إحياء، بما يجعل الإبداع مطلق الحرية ومطلق الطموح، فلا يكون تقليداً لنص بديل، بزعم أنه تحرر من النص، وهو في الحقيقة وقوع في حبال نص مجهول؛ مزعوم العقلانيين يقلدون نصاً ميتاً ولا يدرون أنه نص ميت مرتين؛ فهم يجهلون وجود النص الذي يكبلهم، في تصورهم، متحررين من النص الذي يظنونه مكبلاً، والنص الذي يكبلهم بلا عروق تغذيه في تربتهم الحضارية، بخلاف مَنْ يزعمونهم ظلاميين.

والفرق بين أصحاب الموقفين ليس بالنصية وعدمها، بل بطبيعة العلاقة بالنص التي لا غنى عنها، فهؤلاء يسعون إلى استرداد فعالية نص ذي عروق ضاربة في حضارتهم لقرون، ولا يزال ينبض بالحياة، بدليل قدرتهم على الصمود، بل ونجاحهم في التحرر من الاستعمار. وأولئك يحاربون معينهم ولا يستمدون من المعين المستورد إلا قشوره، فيكون ما يفعلون انتحاراً غير واعٍ؛ لأنه ليس مقصوداً ببصيرة.

ولنُشِّ بالوهم المضاعف الثاني الذي هو الصورة النبوية من الوهم الأول. فهو أيضاً مبني على مغالطتين تبدوان متقابلتين مع كونهما من طبيعة واحدة،

وخاصة من منظور الثمرة التي هي العقم المطلق: مغالطة تفسد الواقعية؛⁽⁹⁾ لأنها تخضع النظر لأعيان العمل فتقتل الحكمة النظرية أو الخيال العقلي الذي يطلب الحقيقة النظرية، فيتمكن من الذهاب بالفرضيات الرمزية إلى غايتها، ليكون مبدعاً للنظريات. ومغالطة تفسد المثالية؛ لأنها تخضع العمل لمجردات النظر فتقتل الحكمة العملية أو الخيال الإرادي الذي يطلب الحقيقة العملية، فيتمكن من الذهاب بالعمليات الفعلية إلى غايتها، ليكون مبدعاً للوقائع.

ويبدو التوجهان متقابلين لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة. فالعمل يعالج لا متناهي التعيين الفعلي، وهو إذن صراع فعلي مع لا متناهي مادة الأفعال والمثال الأعلى للفعل؛ أعني تصويره محيطاً بمادته، مطلق الإحاطة؛ إذ يزول الفارق الوجودي بين المادة والصورة.⁽¹⁰⁾ والنظر يعالج لا متناهي التحديد الرمزي لموضوعه، وهو إذن صراع رمزي مع لا متناهي تصوير الأفعال. وهدف العلاجين هو التلاقي في الغاية، فعندما يصل تحديد لا متناهي التصوير في النظر إلى الغاية نكتشف أنه قد أبدع أدوات علاج لا متناهي المادة في العمل دون أن يحصل ذلك الحصول التام لا متناعه. ومجرد الظن أنه حصل نهائياً يصبح قاتلاً للإبداع، على الأقل في الأذهان إن لم يكن في الأعيان.

(9) للمزيد في مسألة الواقع، راجع:

- المرزوقي، أبو يعرب. عطالة الإبداع عند النخب العربية، تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2007م. فقد خصص للمسألة دراسة نسقية يبين فيها مفهوم الواقع في الفكرين: الفلسفي والديني، كما تعين في الحضارات السائدة منذ سبعة آلاف سنة؛ أي في حضارات ملتقى القارات الثلاث: الوسطى آسيا وإفريقيا وأوروبا؛ التي تُعدُّ حضارتنا عصارته وزبدتها.

(10) كل الأصوليات، سواء كانت دينية أو علمانية، علتها مرض واحد اسمه [تصور أنّ هذا الفارق قد زال]، فهم يأخذون الأعيان على أنها حقت مطلق التصور مما هي عين منه. فلا يرون الفارق بين المثال وتعييناته في الحصول. فأصولية العلماني علتها أنه يتصور الحداثة الغربية -التي هي عين من العمل بما يعلمه العقل- هي عين العلم العقلي، ومن ثم فعمله يقتصر على تلك العين عندهم. أمّا أصولية الإسلامي فَعَلَتْها أنه يتصور الأصالة الإسلامية -التي هي عين من العمل بما حدده القرآن- هي عين قيم القرآن، ومن ثم فهو يقتصر على تلك العين عندهم. فيكون كلا الفريقين قد وثَّنَ مثله العليا وتصورها محايثة في أحد أعيانها، لا تعلو عليه، في حين أنها تعلو على كل تعيين مهما كان كاملاً، ومن ثم فهو يحكم على نفسه بالتقليد الدائم لهذه العين، وذلك هو معنى السلفية عندما يموت ما فيها من سلف؛ أي سبق دائم وريادة (المعنى الأصلي للسلف)، سواء طبقناه على الأصولية الدينية، أو على الأصولية العلمانية.

وهذه المغالطات الأربع عِلَّتْها هذان الوهمان، وهما عين العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والوجود)، وفي الأذهان (الرمز والواقع)؛ لأنهما جوهر فاعلية العقل الناظر والعامل، وهما لا يكونان فعلين نسبيين إنسانيين من دون الإيمان -ولو فرضياً- بأن لهما مثلاً أعلى يكونان دائماً دونه في الحصول الفعلي؛ لأنهما فيه يكونان فعلين مطلقيين هما غاية سعي الفعلين الإنسانيين في حصولهما الفعلي. وذلك هو مفهوم الله من حيث هو المثل الأعلى المطلق. وهذا أمر لا تخلو منه حضارة في أي لحظة من لحظات حياتها، وهو المقصود بالإسلام الفطري الذي هو الدين عند الله؛ أي الديني في كل دين. ولن نطيل الكلام في هذه المغالطات أكثر من هذا، لأننا درسناها جميعاً بدقة متناهية في مقال "الواقع" صنم الفكر العربي الحديث.⁽¹¹⁾

2 - أزمة النخب الوجودية

"في أن المقابلة بين الواقع الطبيعي والمرجعيات التي هي رمز ما بعد الطبيعي من علامات القصور الفكري الموصل إلى العقم الإبداعي". فقد ذهب المتقحمون على الفكر الفلسفي بزداد بدائي وهو أن المرجعيات الدينية من المبتذلات، وأنهم بعقولهم فوق هذه المرجعيات التي يتركونها للمتدينين من العامة ومن التصق بها من الصف الثاني من النخب، التي يصفونها بكونها ظلامية. وهم لا يدرون أنهم بهذا الترك الذي يتصورونه خياراً يعترفون بأمرين خضعا إليهما اضطراراً فكانوا ممثلين للظلامية الحقيقية ذات الشعبتين اللتين هما الجهل والحق، بخلاف ما يتوهمون.

الاعتراف الأول هو أنهم صاروا عبيداً لدين آخر يجهلون طبيعته، وهم غير دارين؛ لأن مجرد طلب الحقيقة مشروط بمقومي الدين؛ أي الاعتقاد في وجود نظام معلوم، ووجود قدرة عقلية تستطيع علمه. وكلا الأمرين من الإيمان؛ لأنهما شرط بداية التعقل الفلسفي وليساً نتيجة له.

الاعتراف الثاني هو أنهم صاروا عبيداً لإرادة حضارية خفية تحول دون أي إمكانية للإبداع؛ لأن استمداد المرجعية الرمزية من غير التكوينية الحضارية

(11) انظر: المرزوقي، عطالة الإبداع عند النخب العربية، مرجع سابق.

الذاتية للفكر يجعله عقيماً، لخروجه من أفقه الحر -الذي هو عين تكوينيته؛ إذ يكون المبدع والمبدع متطابقين- إلى أفق مضطر، يصبح فيه دور الإنسان مقصوراً على التلقي البهيم؛ أي التلقي الذي يصف القرآن الكريم أصحابه بـ ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]؛ لأن معايير الحذق في المحاكاة التي للعبيد تصبح عندهم بديلاً من معايير الإبداع التي للأحرار، فتكون غاية المرء في أن يغدو مثل نموذج المستلب، وليس مبدعاً لما لم يسبق إليه.

أما الزعم بأنهم ينشغلون بالعقل ولا شيء دون العقل، فمعناه أنهم يتصورون العقل شيئاً آخر غير هذا العالي على العرضي، الذي يفرضه تعين المثال في أعيانه -لصنم أو لوثن- نحو الحقيقة، في صورتها المثالية المتحررة من أعراض التعين؛ أي جوهر الدين، سواء أكان طبيعياً أم منزلاً. فلو كان زاعمو التعارض بين الفكرين الديني والفلسفي ذوي عقل جرب معنى طلب الحقيقة -التي لا تدرك إلا بفضل هذا العالي؛ ذوي عقل عانى التجارب الوجودية التي تترتب عليه- لما زعموا ما زعموا.

ويكفي دليلاً على سخف هذا الموقف المؤدي إلى العقم الإبداعي، بما هو تخل عن التجارب الروحية المؤدية إليه، أن ينظر المرء في تاريخ الفكر، هل فيه من يُعتدُّ به من كبار الفلاسفة أو العلماء مسلمين كانوا أو مسيحيين، أو حتى وثنيين من اليونان، أو من غيرهم من الشعوب التي عرفت الفكر الفلسفي والعلمي، يمكن أن يعدّ الفكر العقلي ممكناً من دون العالي الذي لا يختلف وصفه بالفلسفي أو الديني إلا من حيث الأسلوب، لاتفاقهما في كل شيء جوهري؟ أي في الأمرين اللذين يعرف بها الفكر الإنساني من حيث هو فكر إنساني:

أ - أن العقل من حيث هو ملكة حكم علمي -يدرك القوانين العلمية ويصوغها- لا يستطيع أن يعلم الظاهرات بهذا المعنى إدراكاً وصوغاً، ما لم يسلم بمبدأين قبلين ليس له عليهما دليل غير إيمانه بذاته مُنظمة للعالم، أو بنظام العالم الذاتي، أو بالتوافق المسبق بينهما، فيكون موقفه في الجوهر ومن حيث هو سائل السؤال العلمي موقفاً إيمانياً.

ب - أن العقل يتجاوز ذلك؛ لأنه لا يستطيع أن يتوقف عند الظاهرات، ولا حتى عند قوانينها العلمية، بل هو يطلب لها أصلاً متعالياً مكتفياً بذاته، ويطلب مَعْنَى للأشياء لا يَنْتُج عن تحكمه الذاتي، ويعد الأصل والمعنى متجاوزين للظاهرات والقوانين ليس في ذهنه فحسب، بل في ذاتهما، فيكون بذلك جوهره عين عدم الرضا بالمتناهي.

فإذا لم يكن ذلك هو الدين، فعن أي دين يتكلم الأميون من المتعاقلين، الذين يريدون أن يبدعوا وهم يبدؤون بإلغاء شرط كل إبداع؛ أعني التجارب الروحية الحديثة؟

تلك هي الأزمة الأولى التي صدرت عن فساد الأفق الوجودي. وقد يجد المرء بعض العذر للعامي؛ إذ يقف موقف العجائز من الدين، أما أن يتحول مَنْ يزعمون أنفسهم رواد العقلانية والحدثة إلى مؤمنين بما يسمونه عقلاً وهو عندهم لا يتعدى معتقدات دونها خرافات العامة تعصباً وتزمتاً، فتلك هي الطامة التي جعلت جيلنا يعاني عاهتين: عاهة النزول بالدين إلى الخرافة، وبالعقل إلى السخافة. لذلك كانت الساحة الثقافية مرتع أصوليتين: أصولية دينية تقلد ماضياً أهلياً لا تفقه منه شيئاً. وأصولية علمانية تقلد ماضياً أجنبياً هي دون الأولى فهماً لنموذجها، وكلتاها تسرع معصوبة العينين إلى الحرب الأهلية التي تبدأ رمزية يسيل فيها الحبر، وقد تنتهي مادية يسيل فيها الدم.

ثانياً: الأفق التاريخي والأزمة المترتبة عليه

البحث في مقومات الأفق التاريخي Historical horizon العقيم ودوره في الحيلولة دون الإبداع عند النخب العربية الحالية يستدعي التركيز على الأفق التاريخي الغربي المجهول، لأنه بات النموذج الوحيد الذي يغذي عقلية التقليد باسم التجديد؛ فتقليد ماضي الغرب صار يُعدّ تجديداً مع كونه لا يختلف عن تقليد الماضي الذاتي. والمسألة الفرعية المترتبة على مسألة الأفق التاريخي هي مسألة الأزمة التاريخية، التي يعانها الإبداع من حيث طبيعتها وكيف يمكن فهمها وعلاجها من المنظور التاريخي.

1 - الأفق التاريخي

"سوء فهم أفق التحديث هو الذي يُكَبِّلُ الحياة الروحية والفكرية العربية". يمكن بعبارة بسيطة وواضحة أن نبين ما أسلفنا في كلامنا عن الأفق الوجودي، بتحليل مقومات الأفق التاريخي، الذي صار نموذج مَن يزعم التصدي لمسألة الإبداع الفلسفي خاصة والإبداع عامة من نخبنا. ويمكن القول إن الفكر العربي يعاني اليوم عدم فهم نموذج، أو بصورة أدق؛ يعاني الفهم السطحي لأفق الإبداع الإنساني، من حيث هو إبداع في الظرفية الحالية، بصرف النظر عن النسبة إلى حضارة معينة. والمعلوم أن هذا النموذج الذي يمثل أفق الإبداع عند نخبنا، هو أفق التحديث الغربي، سواء عند قابليه أو عند رافضيه من نخبنا؛ أي الأصوليتين: العلمانية والدينية.

ونحن نزعم أن كلا الفريقين: القابل والرافض يفعل ما يفعله من دون فهم طبيعة هذا الأفق، وبصورة أدق طبيعة موقف أصحابه من علاقة الفكرين: الفلسفي والديني أحدهما من الآخر. فكلا الفريقين يزعم أن الفكر الغربي الحديث تحرر من المرجعية النصية، وأنه فصل بين الدين والفلسفة. والفرق الوحيد بين الفريقين أن العلماني يمدح ذلك، والأصلائي⁽¹²⁾ يهجوّه. لكن الممدوح والمهجو ليس له وجود في الحقيقة التاريخية وفي المبدعات الرمزية الغربية، ووجوده الوحيد هو في أذهان الفريقين؛ المادح والذام لا غير.

لذلك فأول ما ينبغي عمله لفهم معوقات الإبداع عندنا، هو تقويم فهم النخبين لهذا الأفق، وتحرير وعينا منه، تمهيداً لشروط الإبداع عامة والإبداع الفلسفي خاصة. ولما كان هذا الأفق هو النموذج السائد؛ أعني طبيعة تحديده للعلاقة بين الديني والفلسفي بمنظور إيجابي عند العلماني، وبمنظور سلبي عند الديني، فإن عملية التحرير الضرورية -دون أن تكون كافية- تتمثل في مساءلة هذين الفهمين، لبيان خصائص هذا الأفق، بتحديد معاني تكوينيته التاريخية، التي لم تنفك مرتبطة بتاريخنا الفكري منذ نشأة الفكر العربي الإسلامي بعد نزول القرآن، ونشأة الفكر

(12) اختيارنا لمصطلح أصلائي ليس بسبب الاتباع مع علماني، ولا حباً في صك المصطلحات، بل لأن مصطلح أصولي مستعمل قديماً نسبة إلى علم الأصول. فكان من الضروري -إذن- أن نطلق من مفهوم الأصل لا الأصول التي تضم وجود علم في النسبة التقليدية، ونشتق منها على وزن فعلاّن مع النسبة. (علم = علماني، أصل = أصلائي).

الغربي المسيحي الموالي للصدام بحضارتنا.⁽¹³⁾

فبرسم سريع يمكن أن نحصر مراحل التحديث الأوروبي، ومراحله التي حددت طبيعة الصلة الجديدة بين فكره الفلسفي وفكره الديني في خمس مراحل: وُسْطَهاها هي العصر الكلاسيكي أو عصر الثورة العلمية، التي مثلت بداية القطيعة الفعلية مع التاريخ المشترك بين المسلمين والأوروبيين، مع أن هذه المرحلة دينية التأصيل والدوافع عند كل كبار المؤسسين من الفلاسفة والعلماء في الطبيعيات والإنسانيات. وذلك أمر لا يجادل فيه أحد ممن له دراية بالنصوص المؤسسية؛ سواء كانت فلسفية نظرية (الطبيعيات وما بعدها)، أو فلسفية عملية (السياسيات وما بعدها). ففيها جميعاً كان التأسيس إضافياً إلى الدين بالإيجاب غالباً؛ سواء كان المقصود الدين النقلي (أي المستند إلى الكتاب)، أو الدين العقلي (أي أديان الفلاسفة).⁽¹⁴⁾

مراحل التحديث الأوروبي من منظور علاقته بحضارتنا

1- صدام منفعل بالحضارة العربية الإسلامية.	القرن الثامن - السادس عشر.
2- صدام فاعل / الإصلاح الديني.	القرن السادس عشر.
3- عصر الثورة العلمية.	القرنان السابع عشر والثامن عشر.
4. الثورة الصناعية.	القرنان التاسع عشر والعشرون.
5. العولمة.	النصف الثاني من القرن العشرين.

(13) ليس في هذا المنظور مركزية عربية إسلامية ولا خاصة رداً على المركزية الأوروبية، بل هو سعي إلى وصف ما حصل فعلاً في تاريخ العلاقة بين الحضارتين والفكرين، حتى نتحرر من المركزيتين، ومن علاقة الفعل ورد الفعل المرضية. ذلك أننا من منظور إسلامي نسلم بأن الحضارات ليست أرخبيل جزائر بل هي متواصلة دائماً، وكل منها يتصل بالأخرى بمعار التصديق والهيمنة إذا كان سوياً، حتى عندما يغلب على العلاقات الشكل الصدامي والحرب.

(14) يكفي أن نذكر أعلام هذه الثورة الرئيسيين: ديكارت، ولايبنتس، ونيوتن، فضلاً عن باسكال. فهم كانوا صريحين في تأسيس فكرهم على معتقدات دينية يعدونها أساس نسقهم الفكري ونظرياتهم العلمية. ولم يكن ذلك أمراً شاذاً، فقد كان سمة العصر، وهو من توابع الحركة الإصلاحية التي عمت الدين والعلم والفلسفة والعمران. ويمكن أن نضرب أمثلة من كل الكبار في العصر الكلاسيكي، حتى ممن يتصورهم بعضاً بأنهم ملحدون. فإلحادهم لم يكن نفيًا للدين، بل كان قولاً بالدين الكوني، الذي هو دين وحدة الوجود، كما هو الحال في فلسفة اسپينوزا مثلاً.

وقبل هذه المرحلة الوسطى أو العصر الكلاسيكي مرحلتان، حكمهما السعي الدؤوب إلى تحقيق الاستقلال عن التأثير العربي الإسلامي خلال التعلم من العرب والمسلمين. فكان التحرر الفلسفي بالعودة إلى اليونان والتحرر الديني بحسم الموقف من مسألة العلاقة الجديدة التي حددها القرآن بين الدين والدنيا، وذلك هو جوهر الإصلاح الديني في بداية القرن السادس عشر الذي لم يذهب إلى حد نفي الكنيسة، وإن أخذ بأهم إصلاحات القرآن؛ أعني جعل العلاقة بين المؤمن وربّه متحررة من سلطان الوسطاء. ويرمز إلى هذه العلاقة الجديدة التي اكتشفها القرآن وعرفها الغرب عند الصدام بالمسلمين أمران صريحان:

أولهما ذو صلة بالحياة النفسية والعاطفية السوية للأفراد، رمزاً إليها بتحرير الجنس إيجاباً، وبتحرير الرهبانية سلباً، وما يشترطه ذلك من إلغاء السلطة الروحية الوسيطة بين الإنسان وربّه؛ إذ تكون المسألة الروحية مسألة صلة مباشرة بالله بتوسط الصلة المباشرة بالكتاب والسنة.

وثانيهما ذو صلة بالحياة الاجتماعية والسياسية السوية للجماعات، رمزاً إليها إيجاباً بالسعي إلى تحقيق القيم الروحية في التاريخ الفعلي بأدوات التغيير السياسي والاجتماعي، وسلباً برفض الفصل بين غاية الحياة الجماعية أو القيم الروحية وأدائها أو الأدوات السياسية، وتلكما هما مصدرا كل التهم الموجهة لنبوّة محمد وأخلاقه.

وبعد المرحلة الوسطى أو العصر الكلاسيكي مرحلتان كذلك، قَلَبَ فيها الغربُ العلاقة بين الدين والدنيا رأساً على عقب، لكأنه يسعى حثيثاً إلى ما دعا إليه نيتشه، فانتقل الأفق من نفي الدنيا باسم الدين؛ ففيها الغالب على فكر الغرب الوسيط، إلى نفي الدين باسم الدنيا؛ ففيها الغالب على فكر ما بعد الحديث. والنفي مثل الإثبات في الحالتين لم يحقق الفصل بين الأمرين، بل أبقى على التلازم بينهما مع قلب العلاقة.

فغاية هذا السعي لن تكون ابتداع نظام جديد غير مسبوق، بل هي نكوص بالإنسانية إلى ما قبل الثورتين؛ الدينية والفلسفية، المؤسستين للكونية الخلقية الإنسانية؛ أعني إلى الخصوصية الخلقية والثقافية، مع تحقيق هذا المسعى في

العولمة التي هي كونية طبيعية اقتصادية ومحو لكل الروابط الأخرى، ذلك أن الفرق الوحيد بين غاية التطور الغربي وما قبل الكونية الدينية والفلسفية، هو انتقال السلطان الرمزي الذي كان بيد السحرة والكهان والمنجمين إلى صناع الرأي العام في مؤسسات إعلامية وثقافية واستعلامية تخطط للحرب النفسية الدائمة؛ إذ إن كل القيم تدنت إلى ما يصيب الفن، عندما يصبح أداة دعاية تجارية وتنويم أيديولوجي؛ فالعامل الرمزي صار أكثر فاعلية مما كان عليه في المجتمعات النصية؛ لأن أدوات بثه ونشره صارت بقوة لا تضاهيها قوة: كهان اليوم وسحرته ومنجموه يوجدون في "هولي وود" وفي الإعلام الممثلين لأدوات الحرب النفسية الرهيبة بيد الطاغوتين؛ الاقتصادي والثقافي العالميين.

المرحلة الوسطى معلومة للجميع، إنها مرحلة القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أعني قرن الثورة العلمية وقرن التنوير السياسي الخلفي: قرني الشروع في إخضاع الطبيعة والشرعية لمعايير العقل العلمي والفلسفي، تنظيمًا وتقويماً، مع مواصلة الإيمان بقيم الثورتين: الدينية والفلسفية اللتين أشرنا إليهما؛ أي إن الحداثة تستمد كلياتها المعرفية والقيمية التي ستتخلى عنها في ما بعد الحداثة، من هاتين الثورتين أصلاً لكل كونية.

وأما المرحلتان المتقدمتان، فهما مرحلة الصدام المنفعل بالحضارة العربية الإسلامية، ثم مرحلة الصدام الفاعل منذئذ إلى استتباب الإصلاح الديني في نهاية القرن السادس عشر (نحو ثمانية قرون تنقسم مناصفة تقريباً بين المرحلتين).

وأما المرحلتان المتأخرتان أخيراً، فهما المحققتان لهذا النكوص خلال مرحلة الثورة الصناعية في القرنين: التاسع عشر والعشرين؛ نصفه الأول، ومرحلة العولمة التي نعيشها منذئذ. ولعله من المناسب قسمة القرنين الأخيرين مناصفة بين المرحلتين؛ ذلك أن العولمة التي لم تعلن رسمياً إلا بعد نهاية الحرب الباردة بدأت - في الحقيقة - مباشرة بعد الثورة البلشفية؛ أي منذ أن أصبح الصراع الأيديولوجي عالمي النزعة فعلاً، لا بالقول في بيانات الأحزاب الشيوعية الغربية، من منطلق التبشير بعالمية الاقتصاد الرأسمالي، مرحلة مُعدّة للشيوعية.

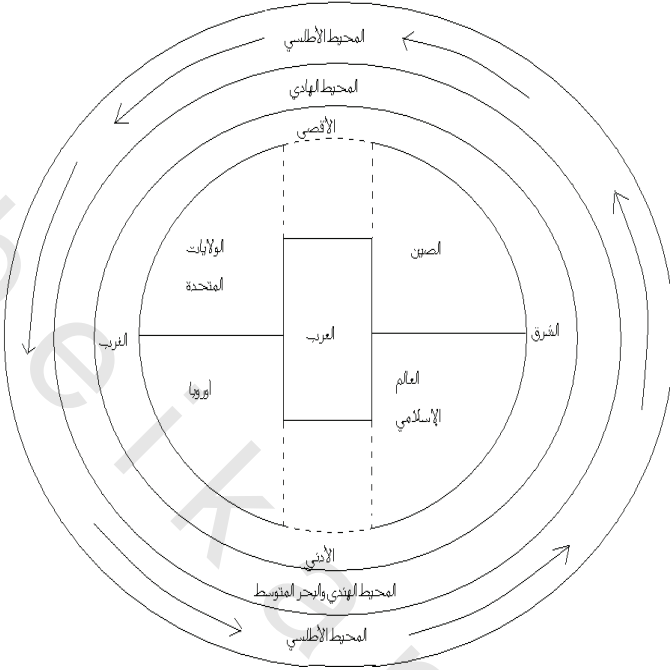
وإذن، فالمرحلة الوسطى هي سر كل المراحل، لأنها كانت الجسر الواصل

بين العهدين: القديم والوسيط مصدرًا، والحديث وما بعد الحديث مورداً، وهي -كما يعلم الجميع- لم تؤسس العصور الحديثة على القطيعة بين الفكرين؛ الديني والفلسفي، بل هي أسسته على التلازم الوثيق بينهما، على الأقل عند أهم أعلامها؛ ذلك أنها كانت نهاية المرحلتين المتقدمتين عليها، وبداية المرحلتين المتأخرتين عنها، ومن ثم فخصائصها موروثه عن المتقدمتين ومورثه للمتأخرتين.

فما كان غاية في الأوليين (= العلم والعمل على علم) بات أداة كل سلطان على العالم والعالمين في الأخيرتين. والمقصود بالحدث هو المضمون الذي تحددت معالمه في المرحلة الوسطى، لكن تكوينيتها تسحب على هذه المراحل الخمس، وكلها مراحل ذات أفق ديني إيجاباً وفلسفي سلباً، إلى حدود منتصف المرحلة الوسطى (لأنها مضاعفة: السابع عشر للثورة العلمية، والثامن عشر للتنوير)، ثم هي صارت ذات أفق ديني سلباً وفلسفي إيجاباً منذئذ؛ فيكون الثابت في كل الحالات هو التلازم بين الفكرين الفلسفي والديني بصرف النظر عن الوصف، وذلك من حيث الأهداف والأدوات وحتى الدوافع والمحركات التاريخية. ولعل أفضل ما يعبر عن ذلك هو فلسفات التاريخ التي تأسست خلال النقلة من المرحلة الوسطى إلى المرحلتين الأخيرتين؛ فكلها دينية إيجاباً (المثالي منها)، أو سلباً (المادي منها).

ومثلما كانت الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة التي صمدت أمام الحضارة الإسلامية، صموداً بالأفق الديني المعارض للنظرة الجديدة، التي تمثلها كونية مبدؤها الأساسي عقيدة جديدة حول العلاقة بين الدين والدنيا (وهو ما يفسر الحروب الصليبية وحروب الاسترداد)، فنحن اليوم الحضارة الوحيدة الصامدة بأفق ديني معارض للغلو في الميل إلى أحد حدي هذه العلاقة، الميل الذي بلغ مرحلة قلب القيم النيتشوي (وهو ما يفسر الطابع الديني الغالب على حروب التحرير العربية الإسلامية الجارية حالياً). والنوبة القادمة في التاريخ الكوني لن تبقى حكراً على الغرب، بل هي ستقسم العالمين الشرقي والغربي إلى شرق (الصين وتوابعها) وغرب (الولايات المتحدة وتوابعها) أقصيين، وشرق (العالم الإسلامي) وغرب (الغرب القديم) أدنيين. ونحن (العرب) في قلب هذه المعادلة.

تقسيمات منتظرة للعالم



لكننا إلى الآن لم نفعل شيئاً إيجابياً بحق، لكي يكون لنا فيها دور يتجاوز الصمود السلبي، بمقتضى كوننا في قلب المعادلة جغرافياً، (قلب العالم الإسلامي الذي هو قلب العالم)، وتاريخياً (التاريخ الإسلامي)، وسُلمياً (منازل البشر في العمران الإسلامي)، ووجودياً (تصورنا الشهودي للعلاقة بين الدنيا والدين نفياً لطبعية الإنسان الشرقية وتألّهيته الإنسان الغربية). وكل المقاومات التي تحرك التاريخ العالمي بعد الحرب الباردة إسلامية، وكل قياداتها عربية من الفلبين إلى الشيشان. وهذا الأفق التاريخي هو شرط الإبداع الفعلي الذي يصنع الدور في التاريخ، من حيث هو حدث، قبل الإبداع الرمزي الذي يصنع الدور في التاريخ، من حيث هو حديث.

ومن المتوقع -بحسب هذا المآل الذي يبدو أمراً لا مفر منه- أن تصبح الجغرافيا السياسية خاضعة للمنطق الآتي: الشرق والغرب الأقصيان سيلتقيان

حول مركز هو المحيط الهادي، وسينحصر أثر أمريكا عن الغرب الأدنى والشرق الأدنى اللذين سيلتقيان حول مركز هو الأبيض المتوسط والمحيط العربي والهندي، ويكون الاتصال بين المجموعتين حول المحيط الأطلسي، وبذلك تتحد المعمورة، مع ما سيعود إليها من توازن بفضل هذه الديناميكية الجديدة. وكل ذلك مشروط بمرحلة وسيطة ينبغي أن تكون فيها المبادرة للمقاومة العربية والإسلامية من أجل تحالف مع الغرب الأقصى الذي يمكن من حماية البيضة إلى تحقيق شروطها الذاتية؛ حمايتها من الغرب الأدنى ومن الشرق الأقصى المحيطين بالعالم الإسلامي.

ومع أنني لا أقول إن كل الموجود مقصود، بكل ما فيه من حدود، فإن رمز وجودنا الجغرافي هو الجزيرة العربية التي هي شبه قارة تلتقي فيها القارات الثلاث، التي صنعت مقومات التاريخ الكوني الحالي، إلى حدود القطيعة التي أشرنا إليها في المتن. وهذه الجزيرة ذاتها تعود إلى الصدارة، ليس بسبب البترول فحسب، بل لعل كثيرة ليس هنا محل الكلام عنها، وقد يكون البترول الزائل قريباً أقلها أهمية، إن دورنا في التاريخين الرمزي والفعلي، هو تربة الإبداع، إذا كنا فعلاً نريد تحقيق شروط التحرر، بدلاً من أن نطلب التحرر قبل الإبداع، لكأنه ممكن من دون السعي إليه بأسبابه التي ينبغي.

2 - أزمة النخب التاريخية

"في أن الفكر الإنساني مشدود دائماً إلى قطبين قِيَميين لا ينفصلان، وكل أزماته التاريخية علتها محاولة الاقتصار على أحدهما دون الثاني". ما حصل في الفكر الحديث ليس القطع مع الفكر الديني، بل هو قلب للأفق الفكري والوجودي يعكس الحدين الأقصيين، لكأن المرحلة الحالية هي مرحلة قلب القيم النيتشوية. وما يجري في أزمة الحضارة العربية هو بالإضافة إلى المقومات الداخلية التي تدور حول هذه المسألة كذلك، انعكاسٌ يَبِّينُ لهذه المعركة الكونية، فقد كان الفكر الفلسفي عامة في وضع الدفاع والمعارضة، والفكر الديني عامة في وضع الهجوم والحكم، ثم أصبح العكس هو المحدد بداية من ثورة العلوم الحديثة؛ أعني القرنين: السابع عشر والثامن عشر. لكن العلاقة بين الفكرين لا

انفصام لها، وهي من ثوابت الوجود الإنساني؛ كيفما قلبتها وجدت مقوماتها فاعلة في تاريخ الفكر الإنساني، سواء كان شرقياً أو غربياً. ولعل ما يجعل هذه الثابتة لا يدركها أنصاف المثقفين هو خفاؤها، الذي نتج عن كون كل الفلسفات الغربية الحديثة حققت الوحدة الجوهرية بين الفلسفي والديني في المجالات النظرية، فضلاً عن المجالات العملية، وخاصة منذ أن تصدر الفكر الجرمني الإبداع والتأسيس فيهما كليهما.

ومع ذلك فالصراع بين النخب العربية، الناطقة باسم الفكرين لا ينفك دورانه حول فصام وفصل بين الفكرين، واهمين دون وعي بكون الأمر يتصل بتغير أفق العلاقة بين الفكرين، وليس بالفصام بينهما؛ إذ ما كان موجباً صار سالباً، وما كان سالباً صار موجباً، لكن القطبين بقي فعلهما ناتجاً عن تقاطعهما، تماماً كما في المغناطيس أو في الكهرباء. ولا غرابة؛ فالفكر الفلسفي عند النخب العربية ما زال في المرحلة التي يطغى عليه فيها نقد الفكر الديني، ما يجعله مخضراً بين الأفقيين، لا يدري أيهما تعود إليه فاعلية تحديد أفق الفهم والتأويل في مجريات التاريخ الفكري والحضاري، فضلاً عن غياب المرحلة الجوهرية عند من يريد أن يحاكي مسار التطور الغربي، وينسى أن الثورة العلمية والتنويرية ليس لها وجود في زادنا الرمزي، فضلاً عن الفعلي. والمعلوم أن الفصام بين الدنيا والدين من الأمور التي سعى القرآن إلى تجاوزها.⁽¹⁵⁾

لكن ذلك لم يمنع من تحقق شروط الفصام الناتجة عن دوافع الصراع بين

(15) وهو أمر يعجب المرء أنه يوجد من يجادل فيه، وفي معنى العلمانية الإيجابية التي تنتج عنه، مع أنه لم يفت حتى هيجل، الذي لا يخفى على أحد تحامله على الإسلام، فهو يُسلم في الباب الرابع من فلسفته في التاريخ، وفي الفصل المتعلق بالمحمدية، بأن الإسلام -حتى وإن حكم عليه بالفشل لما يتهمة به من التجريد- كان يسعى إلى جعل القيم ذاتها متحققة في التاريخ والواقع، متجاوزاً الفصام بين العالمين: الديني والدنيوي، ومن ثم محققاً للقيم في العالم، وهو معنى العلمانية الحقيقية؛ أي إنها تعني العالم الذي تتحقق فيه القيم فلا يبقى مصاباً بالفصام، بين قيم العقل التي هي عينها قيم الدين والواقع الذي ليس له من معنى إنساني يتجاوز الحيوانية إلا بهذه القيم المتحققة فعلاً، لا المقصورة على المعتقد في الضمائر فحسب. والفعل المحقق لهذه القيم في التاريخ الفعلي هو ما يسميه الإسلام بالجهاد من أجل تحقيق القيم، ومنها السياسة بمعناها السامي، كما في مفهوم الاستخلاف واستعمار العالم القرآنيين، وتلك هي العبادة التي تجعل الأنبياء الذين اتصفوا به يلقبون بأولي العزم من الرسل.

ممثلي الفكرين: صراع على المنزلة والسلطة، وليس صراعاً معرفياً أو قيمياً. إن تأسيس السلطان الروحي وتواطؤه مع السلطان الزمني في الصيغة الفرعونية الهامانية، لم يتأخر نشوؤه في الحضارة العربية الإسلامية مباشرة بعد الفتنة الكبرى، التي هي حرب أهلية صريحة، حول هذه المسألة في المجال العملي السياسي،⁽¹⁶⁾ فاقضى العودة إلى هذا الفصام بين العالمين: الديني والدنيوي. وهو فصام صريح في الفكر الشيعي لما بينه وبين الفكر الكاثوليكي من شبه، لكنه ضمني في الفكر السنّي، وخاصة بسبب تأثير التصوف الذي نافس الفقه على سلطة التوسط بين الحكم والشعب، مغلباً العودة بالدين إلى الخرافة والأسطورة والسحر، ليؤسس لسلطان خفي مطلق. ولذلك فالمتوقع عند النظر إلى الأمور من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية أن يكون الفكر الشيعي في وضعية الصراع الحاد بين العلمانية وسلطة الحق الإلهي، أكثر مما يمكن أن يؤول إليه الأمر في الفكر السنّي.

وقد بقيت المبادرة التاريخية الفعلية بيد النخب التقليدية، على الأقل خلال حروب التحرير الأولى قبل الخمسينيات، وخلال محاولات تجاوز الفشل الذي آلت إليه حركات التحديث العلمانية في الوطن العربي، بعد الحرب الباردة التي كانت فيها المبادرة للقطين، وآل فيها دور النخب إلى الانضواء في استراتيجية هذا القطب أو ذلك لا تخرج عنها. ولا يهمننا من هذه الظاهرة إلا بُعدها الفكري من حيث وجهيه: التصوري والفعلية؛ أي ما يكون به التاريخ إنسانياً، ولا يبقى مقصوراً على قانون التاريخ الطبيعي.

فالمبادرة التاريخية تحتاج إلى التفسير في مستوى الفكر الذي هو مطلوبنا في هذه المحاولة دون الحط من منزلة الوجه السياسي؛ ذلك أن قرب الحزب

(16) الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية كان مدارها -كما فهمها الغزالي في فضائح الباطنية، وابن خلدون في المقدمة- حول طبيعة أساس الشرعية، ما هي؟ فالأغلبية أو السنة رأت مسألة الحكم مسألة مصالح عامة وأرجعتها إلى مسؤولية الجماعة، فاخترت الحكم المدني الذي يستمد الشرعية من الاختيار أو البيعة، (وهي تقبل عدة درجات من بيعة النخب، وتسمى بيعة أهل الحل والعقد، إلى بيعة الكل، وهي البيعة الديمقراطية). والأقلية أو الشيعة رأت مسألة الحكم مسألة عقيدة، فاخترت الحكم الديني أو الثيوقراطي الذي يستمد الشرعية من الوصية، ومن ثم حصروها في آل البيت. وهذه المسألة هي الترجمة العملية للقضية النظرية التي تتعلق بطبيعة التقاطب بين النقل والعقل، أو بين الدين والفلسفة.

الديني من الجماهير يمكن أن يفسر المسألة السياسية، لكنّه لا يكفي لتفسير المسألتين: الثقافية والفكرية؛ إذ تبدو النخب العلمانية قد فقدت فيهما المبادرة، لأنها اكتفت من الفكر الحديث بشعاراته، ربما لطول قربها من السلطان السياسي. والسؤال الأساسي هو:

هل تكون العلة في احتدام الصدام بين العلمانيين والأصلايين الدينيين، أن هؤلاء قد تداركوا أمرهم في هذين المستويين (الفكري، والثقافي) خلال إقصائهم من السلطة، فتجاوزوا ما كانوا يُعرَفون به من جهل بالحضارة الحديثة، وباتوا قادرين على منافسة الحداثيين في التمكن من قيم الفكر الحديث ومهاراته، على الأقل بمستوى الكفاءة التي كانت للحداثيين الذين كانوا يتصورونه حكراً عليهم؟

ذلك أن الفعل الرمزي لم يتجاوز عند العلمانيين مرحلة رد فعل. ولعل من أبرز علامات تدني فعل العلمانيين الرمزي لجوء أغلبهم إلى أقل أدوات النقد فاعلية؛ أعني الاستفزاز ومجاراة الحرب النفسية الأمريكية على الحضارة العربية الإسلامية. وهذا الفعل من حيث لا يعلم أصحابه، يقيهم تابعين لموضوع الفكر الذي يميز خصومهم، وهو ما يحول دونهم، وجعل فكرهم حركة تنويرية إيجابية. لذلك عددنا فكر العلمانيين فكراً دينياً بالسلب؛ إنه علم كلام متخلف لم يتجاوز الجدل الخصامي بين النحل والملل، بسبب استبدال مقومي الفكر الحديث بشعاراتهما الأيديولوجية. ومحاولة فهم هذا الموقف الديني بالسلب أرجعته هنا إلى ادعاء علوم معدومة، والاقتصار على الكلام باسمها، ومن ثم الكلام باسم الحداثة دون أداتها الأساسية؛ فبدلاً من العلم والديموقراطية، يقتصر العلمانيون على شعاراتهما، حتى إنهم بمجرد أن يعينوا في مسؤولية ما تراهم يتصرفون تصرف المستبد، فيعيدون بلادهم إلى إمارة ستالين تماماً، كالأصلايين الذي يعود بها إلى إمارة طالبان، فلا تختلف إلا الشعارات والاستبداد واحد.

وبذلك يتبين أن الأزمة الناتجة عن فساد الأفق التاريخي يحددها عرضان أساسيان، ولا شيء غيرهما، يفسران أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي الحالي:

أ - عَرَضُ خُلُقِي تميزت به النخب بصنفيها: العلماني حليف (مافيات) الحكم في الداخل والخارج، والأصلائي حليف (مافيات) المعارضة في الداخل والخارج، فجعلها تدعي كفاءات اسمية تمكنها من سلطان على كل الأدوات؛ سلطان زيفت به القيم جميعها، وكلها من دون استثناء تستمد سلطانها المزعوم علمياً، أو روحياً من قربها من سلطان الحكم، أو من سلطان المعارضة السياسية، وليس من منزلة علمها، أو خُلُقها الرمزية.⁽¹⁷⁾ والمعلوم أن النخب هي في كل المجتمعات تتساقق وأصناف القيم، أولها وأكثرها تأثيراً رمزياً قيم الذوق (وأصلها الجنس)، والثانية أكثرها تأثيراً مادياً وهي نخب قيم الرزق (وأصلها المعاش)، لكن تأثير النخبتين يتضاعف بالاستحواذ على سلطان الذوق (فيتحول الذوق إلى أداة سلطة)، وذلك هو السلطان الروحي، وعلى سلطان الرزق (فيتحول الرزق إلى أداة سلطة)، وذلك هو السلطان الزماني، ثم ينماز بعض النخب ليكون ناطقاً باسم قيم الوجود أو السلطان المطلق على أصناف القيم الأربعة الجزئية لمدار قوله على الوجود الإنساني كله؛ أي الدين والفلسفة.

(17) لست أجهل الرد السهل على وجهي المسألة: وجه التمييز بين الأيديولوجي والمعرفي، وجه التمييز بين السياسي والفكري. لكنني سأقتصر على الوجه الثاني؛ لأنه هو قصدي الأول في هذه المحاولة، ولأني بصورة أكيدة أرد الأول إلى الثاني. فالتمييز الأساسي للفكري عن السياسي ويتبعه المميز الأساسي للأيديولوجي عن المعرفي معياران؛ أولهما هو المباشرة وعدم المباشرة من حيث طبيعة الفعل، وثانيهما هو المدى القصير والمدى البعيد من حيث محددات التحليل. فالسياسي محكوم بالنجاعة العاجلة الآن وهنا، لاعتماده على المفعول المباشر والذاكرة القصيرة للأثر عند الرأي العام، المؤلف ممن يرون المفعول، سواء كانوا مستفيدين منه أو ضحاياه فيكون لرد فعلهم أثر فيه. في حين أن الفكري يهيم المدى البعيد والتأثير البطيء وغير المرئي، ومن ثم التأثير الذي قد لا يراه الرأي العام، مع أن نتائجه أكبر وأهم. ولهذه العلة فإن الفكر العربي الحالي بكل أصنافه؛ سواء كانت أصلاً علمانية أو علمانية، مقصور نظره على المباشر وقصير المدى لارتباط فكر نخبه بالسياسي والأيديولوجي. قضايا الفكر والعلم عندها ليست أموراً ذات فاعلية ذاتية، بل هي تستمد فاعليتها من الصيت الكاذب المتكئ على السلطان الوحيد، الذي يعترفون به ويستمدون منه قوتهم للسيطرة على المؤسسات التعليمية والثقافية، فيكونون أكثر استبداداً من الحكام أنفسهم؛ لذلك فسلطانهم من جنس سلطان هامان المساند لسلطان فرعون. والتفسير الوحيد لحدة الصراع بين أغلب الأصلائين والعلمانيين من المثقفين، لا علاقة له بالمسائل المعرفية أو القيمية، بل هو مقصور على التنافس على الحظوة لدى السلطان الحاكم أو المتربص بالحكم.

ب - عَرَضُ عقلي أصاب المعرفة التي تستعملها النخب لعلاج الأمور، تمثل في عدم الفراغ الفعلي للمعرفة العلمية في كل العلوم المتعلقة بمجالات القيم التي سبق أن تحدثنا عنها، وخاصة علوم السلطان المطلق؛ أعني علوم الدين والفلسفة. فالعلوم الدينية تحتاج إلى التأسيس من رأس، لأن التقليديين يمضغون تاريخاً لم يعد ذا أثر في التاريخ! والتحديثيين يمضغون شعارات ليس لهم منها إلا الأسماء! ذلك أن الفلسفة انحصرت في المواقف الأيديولوجية. أما العلوم الحديثة فهي لا تكاد ترقى إلى مستوى التقنيات البدائية؛ وذلك بسبب إفساد النخب للمؤسسات التعليمية التي استتبعها الأحزاب الحاكمة أو المعارضة، فغلبت الوظائف الأيديولوجية للمدرسة على وظيفة المحرك لكل فعاليات العمران، ونقصد بها شروط التعاون؛ أي العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، وشروط التآنس؛ أي العلوم الإنسانية وتطبيقاتها.

خاتمة

حاصل القول وزبدته أن الأفق الوجودي والأزمة الوجودية المترتبة عليه، والأفق التاريخي والأزمة التاريخية المترتبة عليها، تبين أربعته أن العقم الإبداعي عند الأمم هو الذي يفسر غياب الحريات ولا يُفسر بها، حتى وإن كانت من علاماته. ذلك أنه بخلاف ما يتصور متسرع المنظرين؛ إذ ليست الحرية السياسية والدينية، وحتى الخلقية والاجتماعية شروطاً في الإبداع، بل هي من ثمراته. وبوسع المرء أن يثبت هذه القضية النافية مفهوماً وتاريخياً.

فمفهومياً شرط الإبداع هو الحرية الميتافيزيقية التي هي عين القدرة على الإبداع، والحرية الميتافيزيقية هي قدرة الإنسان على التعالي على كيانه العضوي المحكوم بعبالة الضرورة الطبيعية. وكل ما عدا هذه الحرية هو من ثمرات فعلها ونتائج وليس من شروطه ومقدماته. وهذه الحرية الميتافيزيقية هي قدرة يملكها الإنسان بمقتضى كونه إنساناً، ولا يمكن سلبه إياها، وهي تحقق ما عداها من الحريات بما تبده من أدوات رمزية (العلوم والفنون)، ومادية (تطبيقات العلوم والفنون)، فتتحقق الحرية السياسية والدينية والخلقية والاجتماعية. وهذه الحرية الأصلية لا يمكن أن تلغيها معوقات المعاني الفرعية للحرية، حتى وإن كنا لا

ننكر أنها تعطلها، وقد تلغي قدرتها على إبداع أدوات التحرر الرمزية والمادية، التي من ثمراتها هذه الحريات.⁽¹⁸⁾

أما تاريخياً، فإن كل شواهد التاريخ تنفي التعلل بالمعوقات السياسية والاجتماعية والدينية لتفسير نضوب الإبداع في حضارتنا، وخاصة في لحظتها الراهنة. كل الشواهد التاريخية؛ سواء استمددناها من تاريخنا أو من تاريخ غيرنا من الأمم وخاصة من الغرب الحالي، تبين أنها حجج واهية تخفي العلل الحقيقية، لفقدان فكرنا القدرة على الإبداع. فالكلام عن الحريات السياسية لممارسة الفكر والحريات الدينية للجرأة على التفلسف، من أوهام العاجزين عن الإبداع، فضلاً عن إدراك شروطه. لكن هذا التعلل يبين أن الأفق الرمزي الذي يحكم فعالية الإبداع عند النخب العربية والإسلامية لم يفقد شفيفه فحسب، بل إن مقوماته قد اختلطت ففقد هويته الفاعلة، منذ أن بلغت الصدمة مع أوروبا ذروتها خلال سعي الغرب المتدرج للانتقال من الدفاع إلى الهجوم، فآل الأمر إلى افتكاكه المبادرة من المسلمين في جميع مجالات الإبداع،⁽¹⁹⁾ ولم يبق للنخب العربية بصنفيها العلماني والأصلائي إلا رد الفعل والاتباع (من استرداد الأندلس والاكتشافات إلى غاية استعمار الوطن العربي كله؛ أي من القرن الخامس عشر إلى بداية العشرين).

(18) انظر: المرزوقي، أبو يعرب، وتيزيني، الطيب. آفاق فلسفة عربية معاصرة، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2001م.

(19) لذلك فالتاريخ العربي الإسلامي لا يمكن أن يفهم إلا إذا قدمنا في تحليله وتأويله العامل الدولي على العامل الداخلي. إنه تاريخ الكونية بامتياز؛ فكتابه المؤسس كوني الدعوة وكوني العلاج؛ إذ يبدأ بحسم الأمر مع الماضي الإنساني بمنهج التصديق والهيمنة، ويشعر في حسم الأمر مع المستقبل بمنطق الاجتهاد والجهاد؛ لأن الرسالة لم تكن مقصورة على شعب بعينه، بل هي موجهة إلى العالمين، ومن ثم فهي بالأساس فتحٌ: غايته دينية، وأداته سياسية، ومجال فعله المعمور كله من الأرض. والأفق الذي حدده بمنهج التصديق والهيمنة هو الذي كان مدار صراعه مع الغرب، الذي كان قد صار مسيحياً بالمعنى القديم، ثم بدأ تقريباً في العصر الإسلامي يصبح مسيحياً بالمعنى الجديد، الذي آلت فيه قيادة الحياة الروحية والسياسية الغربية إلى شعب بدائي له بكرة الشعب العربي، وعزيمة قبول التحدي الإسلامي في أوروبا أولاً، ثم في الشرق نفسه خلال الحروب الصليبية وحروب الاسترداد؛ هم جرمان أوروبا. وفي الجملة فإنه لا توجد لحظة واحدة من التاريخ الإسلامي ليس الخارجي فيها متقدماً على الداخلي؛ إذ إن السياسة الدولية متقدمة على السياسة المحلية؛ لأن السياسي والديني بالمعنى الإسلامي يتعلقان بالإنسان من حيث هو خليفة في الأرض وليس بجنس معين.

ولما كان اطلاع هذه النخب بصفتيها على الفكر الغربي في غاية السطحية، فضلاً عن الجهل شبه الكامل بطبيعة العوامل الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي بمقتضى سيطرة هذا الأفق السطحي، بات فكرها وفعلها محكومين بالأفق الهجين الذي وصفنا، الذي ظنوه أفق الحداثة الغربية، حاصرين إياها في تقديم الإقبال على الهم الدنيوي، مدحاً عند العلماني وهجواً عند الأصلاني. هذا الأفق آل بهم إلى فرض الفصام بين المتعاليات الروحية ومحددات الوجود الدنيوي، مع أنه يتنافى مع فلسفة القرآن، التي تستند إليها المقومات الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية. ومع الوهم بأن الفكر الغربي الحديث في طبيعة مع الفكر الديني هو أمرٌ مخالفٌ لخصائصه الجوهرية،⁽²⁰⁾ عند من له اطلاع عميق ودقيق على مراحل الحديث، فإن حال النخب العربية الإسلامية الحالية يتحدد بهذا الوهم حول مميزاته، بالمقابلة السخيفة بين الشرق الروحاني والغرب المادي.

(20) سواء اعتمدنا على فكر مؤسسي الفلسفة والعلم الحديثين في العصر الكلاسيكي، أو أصحاب فلسفة التنوير، أو فلسفة المثالية الألمانية والرومانسية خاصة. كل ذلك جوهره متصل وثيق الاتصال بمسائل علم الكلام واللاهوت المسيحي؛ سواء كان كاثوليكياً أو منتسباً إلى حركة الإصلاح الديني. وما يسمى بالفلسفة المادية على الرغم من هامشيتها هو نفسه كان ذا أفق ديني، وحتى أولئك الذين قالوا بوحدة الوجود فإنهم كانوا لا عالميين؛ أي إن الحقيقة هي بالذات الجوهر الإلهي، وليس العالم الطبيعي.