

القلق البشري

جاك لافين

ترجمه من الفرنسية

د. باسم صابر ميخائيل

القلق البشري

جـاك لافيــن

ترجمه عن الفرنسية

د. باسم صابر ميخائيل



عنوان الكتاب:
القلق البشري
اسم المؤلف:

جاك لافين
اسم المترجم:
د. باسم صابر ميخائيل
التصنيف العمري:
E
الترقم الدولي:
ISBN 978-9948-702-13-9
رقم إذن الطباعة:
MC-02-01-2777143

"لا يدري الإنسان أي مقام يليق به. يبدو تائهاً، هائماً، وقد انحدر من موضعه الحق دون أن يهتدي إليه مجدداً. يبحث عنه في كل صوب بقلق مضنٍ، ولكن عبثاً، إذ تحيط به ظلمات لا منفذ لها".

باسكال

إلــى زوجتي

مقدمة

1 – المنهجية

هنالك طريقتان لدراسة إشكالية الإنسان المندمج في سيرورة الحياة: تقتفي الأولى أثر المبادئ التي تُشكل جوهر هذه الحياة وتكشف عن القوانين الخفية التي تسيرها، بينما تروي الثانية تسلسل الأحداث التي يمر بها الإنسان في درب الوجود مستعيداً تشكيل معالمه. ومع ذلك، تظل كل واحدة منهما ناقصة إذا استُخدمت بمعزل عن الأخرى، ففي حين أن التأمل النظري الذي لا يتعدى حدود التجربة الذاتية الفردية قد يفضي إلى إشراق فكري وإلهام عميق، فإنه لا يُفضي إلى معرفة حقيقية واضحة يمكن التفاعل معها أو توحيدها في إطار موضوعي. ومن الجهة الأخرى، إذا اقتصرنا على البحث عن المبادئ الكونية والتعريفات الدقيقة وصياغة الأنساق المنطقية وقعنا في فخ تخطيط مجرد للعالم والإنسان عاجز عن التقاط حركة الوجود في تجلياته الحية والمتحركة.

لقد سعينا إلى توحيد الطريقتين واضعين في الحسبان دواماً أن حياة الإنسان تتنقل عبر الزمن، كقصة لا نستطع فهم مغزاها إلا من خلال مفاهيم كونية. ومن هذا المنطلق، يتبين أن المخطط الذي يوجه تطور دراستنا يهدف إلى عكس شيء من ديناميكية الزمن البشري، إذ يركز على اللحظات المفصلية المحددة لاتجاهات جديدة: لحظات تؤسس لمرحلة جديدة، أو تُبشر بنصر قادم، أو توحد الماضي بالمستقبل، أو تُلزم الإنسان باختيار مصيري. ورغم أن تحليلاتنا تتبع المنهج الموضوعي، إلا أنها تبقى في جوهرها محكومة بمنطق ذاتي يمنح كل فرد في كل منعطف مساحة لتجربة حياته الشخصية، ويفسح المجال للوجود الملموس بكل تحدياته، إذ هي لا تقتصر على إبراز القوانين المجردة، بل تتجاوز ذلك لتكشف عن مهمة يتعين إنجازها، وآلية لا بد من توظيفها، وحب يجب أن يُعاش، وحقيقة ينبغي أن يُستلهم مغزاها.

حين نتناول الفن أو العلم أو المجتمع، لا يقتصر هدفنا على استكشاف محتوى معرفي محدد، بل نتجاوز ذلك إلى رصد سيرورة الحياة البشرية في تدفقها المستمر، في الفكر والوجدان، وهي تنطلق نحو المطلق الذي تتطلع إليه، وهو لا يتحقق إلا حين تُبذل الذات بحرية.

غير أن هذا المنطق الذاتي يبقى علمياً في جوهره، وذلك لأنه يفضي إلى كونية يمكن أن تفرض نفسها على الجميع. وإن كان انطلاقه من الإنسان، فإنه لا يظل محصوراً فيه، بل يعكس انبثاق حركة تتجاوز الذات وتوجهها نحو غايتها ربطاً بالوسائل التي تكشف عنها، ليبرز المطلق الذي رغم سموه يظل أقرب إلى الإنسان من وعيه بذاته.

وقد طرحت المسيحية، عبر عقيدتها في الخلاص الشخصي، إشكالية جديدة للفلسفة تنطوي على معنى التحول الإنساني، ففي حين يعمل الإنسان عبر سلسلة من الأفعال الزمنية لتحقيق خلاص أبدي، لم يعد الزمن مجرد انعكاس للأبدية كما تصوره الفلاسفة الإغريق، بل بات له قيمة ذاتية، فالزمن هو دعوة من الله، وفي إطار الزمن يكمن خيار الإنسان في قبول أو رفض محبة الله.

ومن هنا، كان من الطبيعي أن يدرس المفكر المسيحي حياة الإنسان كقصة تتشكل من تطور واختيار وتحول، فالإنسان موجود في الزمن لا ليذوب فيه أو يطارده عبثاً، بل ليبني من خلاله كيانه وأبديته.

لم يكن لدى أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين تصور عن الزمن كأداة للخلاص الأبدي، ذاك الخلاص الذي لا يتحقق إلا رويداً رويداً من خلال اختيارات متجددة داخل حياة متغيرة، إذ لا يمكن للزمن أن يصبح أبدياً إلا عبر تحول دائم يقود إلى

اكتمال الكيان.

وفي فلسفة أفلاطون، الزمن ليس إلا انعكاساً للأبدية، حيث يصنع الصانع الإلهي العالم على صورة الأفكار الإلهية، ويجعل الزمن شاهداً متحركاً على ثبات النموذج الأزلي. لكن رغم ذلك، يرى أفلاطون أن الزمن من غير الممكن أن يكون أداة للتحول، بل مجرد مقياس لثبات الأبدية، لذلك كان اقتراب الإنسان من السعادة، بالنسبة له، لا يتحقق إلا بالتحرر من التحول والتقلب.

أما أرسطو، فقد فهم الزمن كأداة لقياس الحركة مشيراً إلى أن "الزمن هو عدد الحركة وفقاً للأسبقية والتأخر"، فلو لم تكن هنالك حركة لما كان هناك زمن. لكنه رأى أن الزمن الأبدي ممكن فقط في وجود حركة أبدية، مثل حركة الأجرام السماوية التي تدور دون انقطاع فتصون انتظام الكون. ورغم ذلك، فإن الإنسان في هذا التصور لا يستخدم الزمن لبناء ذاته، بل يجد في الفكر أداة بوسعه تجاوز الزمن بها للوصول إلى حالة أبدية تنقذه من أغلال التقلب والتحول.

أما أفلوطين، فقد أنكر الزمن تماماً مُعتبراً إياه وهماً محضاً، ففي نظره، الأبدية ليست سوى حركة دائمة لرغبة تتحقق موضوعاتها دائماً، بينما يبدأ الزمن عندما تنفصل الروح عن الخير. إن هذا الزمن لا يحمل قصة ولا مغزى، بل إن العودة إلى الذات لا تتحقق إلا بمحو الزمن والذاكرة والوعي باعتبارها تجليات وهمية للروح الحقيقية.

أما الفكر المسيحي، فيختلف في نظرته عن الزمن، حيث يراه مساراً يقود الإنسان صوب الله، فلم يعد الزمن مجرد مقياس خارجي، بل أصبح طريقة للوجود، وأصبح التحول لا يمثل الفوضى، بل أصبح مساراً نحو تحقيق الكيان. وفي هذا السياق، يتصور العالم في الفكر المسيحي على أنه مخلوق ينمو ويبلغ غايته قبل أن يندثر. فالعالم له قصة تبدأ من لحظة الولادة، ثم تنضج مع مرور الوقت، وتنتهي عندما تتحقق غايتها النهائية. وفي قلب هذه القصة يظهر الإنسان الذي لا يستطيع الإفلات من مجراها، بل هو مطالبٌ باستيعاب ماضٍ لم يصنعه، والعمل على تحقيق مستقبلٍ لا يعلم عنه شيئاً بعد. لكن هذا العالم لا يأخذ معناه إلا من خلال الحياة البشرية ذاتها التي تشكل قصة ممتدة، فالإنسان، في سعيه إلى ملكوت الله، يستوعب ماضيه، ويسعى لتحقيق مستقبله ليجد فيه ثمرة حبه لله.

إن هذه الرؤية الجديدة للكون، والمستوحاة من نور الوحي، ألقت بظلالها العميقة على البحث الفلسفي، فأنشأت منهجاً فريداً كان القديس أوغسطينوس أول من صاغه بعبقرية لا مثيل لها. وقد وصفه بليز باسكال "بترتيب القلب"، وهو ما يمكن ترجمته في لغة الفلسفة إلى "ديناميكية الرغبة"، حيث يتجلى ذلك المنهج في محبة تتدفق نحو الآخرين. وهذا ما يتجسد في أعمال أوغسطينوس بكل تفاصيلها، إذ لا يكون الوجود الإنساني إلا قصة تُكتب مع كل لحظة، ويقع على عاتق كل فرد أن يستوعبها، ويكملها عبر الحب. ومن هنا، فإن البحث في مؤلفات أوغسطينوس عن منظومة فكرية مغلقة أو تعريفات قاطعة أو شبكة مترابطة من الأطروحات المحكمة لا يعدو كونه جهداً غير مجدٍ، فلو حصر نفسه في إطار ترتيب عقلي صرف، لكان فقد جوهر غايته. تنبثق فلسفته من كل لحظة ولا تبدأ من نقطة محددة، إذ إنه، في مجرى الزمن المتدفق، يظل يكشف لنا عن حضور الله، وعن نداءه ومعونته وتجلياته.

وفي فلسفة أوغسطينوس، لا نكتشف بداية مطلقة، بل يسير فكره دوماً عبر استئناف متكرر. وأياً كان الموضوع الذي يعالجه، فإنه يعيد النظر من خلاله في فلسفته بأكملها، وهو أمر طبيعي بالنظر إلى الإنسان ككائن دائم التغير، فالتاريخ البشري ليس مجرد تتابع زمني بارد، بل هو كينونة حية في حالة صيرورة مستمرة. ومن هذا المنطلق، يتعذر اختزال الأحداث التي تجرفها الحياة إلى مجرد وقائع يمكن تسجيلها أو وصفها، بل يجب أن نردها إلى أصلها الإلهي، ولا بد من دمجها في جوهر الكيان الإنساني، ففي تيار الزمن والتغير، تتجلى لنا الغاية الثابتة الأبدية، مما يستدعي منا أن نعي حركة التحول التي تكتنف حياتنا، مع الرجوع المستمر إلى مركز ثابت يمنح وجودنا معناه ومساره.

غير أن الأوغسطينية لا تنطلق من نقطة محددة، ولا تبلغ خاتمة نهائية، إذ إن تحليل أوغسطينوس للأفكار لا يهدف إلى إقامة نسق فكري مغلق من الحقائق الثابتة، بل إلى دعوة الإنسان لحب حياة اختارت الله كخير أوحد. ولذلك، فإن مواصلة فلسفته مرهونة بنا، إذ يجب علينا أن نقبل السير في المسار الذي يكشفه لنا، ونراه متجلياً في كل شيء، فلسفته لا تسعى إلى إرضاء العقل فحسب، بل تستميل الإرادة أيضاً. إنه يعتمد على الكينونة، لكنه يسعى من خلالها إلى الحياة المتغيرة، ويعود دوماً إلى الرغبة، لا ليقصي العقل، بل باعتبارها القوة الدافعة للفعل، وللحب، وللمستقبل.

وقد أشار جيلسون[1] عدة مرات إلى أنه لا جدوى من مقارنة الأوغسطينية بالتوماوية[2] بهدف إثبات تفوق إحداهما على الأخرى أو البحث عن تطابق بينهما، فمثل هذا السعي لا يؤدي إلا إلى تشويه كليهما. فكل منهما تمثل تعبيراً مختلفاً ومتكاملاً عن حقيقة واحدة. والمفارقة أن ما يُعد نقصاً في منهجٍ ما يُعتبر ميزة في الآخر، فالتوماوية تمتاز بوضوحها مقارنة بالأوغسطينية، إلا أن أوغسطينوس لم يكن يسعى إلى الوضوح بقدر ما كان يحاول أن يعكس تعقيد الحياة الواقعية. أما التوماوية، فهي أقل حياةً من الأوغسطينية، لكن القديس توما الأكويني لم يكن معنياً بالبعد الدرامي، بل كان يهتم بسبر أغوارها في إطار منهجي دقيق. رغم ذلك، تبقى هذه الفوارق سطحية، إذ إنها تنبهنا إلى اختلاف المنظورين دون أن تكشف عن جوهر التباين العميق بينهما.

ولا شك أن هذا التباين يثير تساؤلاً جوهرياً: لماذا لم تستطع الفلسفة المسيحية أن تعبر عن ذاتها كاملة في نسق فكري واحد؟ لماذا ظل تأثير الأوغسطينية ممتداً، رغم اكتمال النظام التوماوي؟ وهل في عصرنا الذي يعج بالقلق، قد يكون أحد هذين النهجين أكثر ملاءمة لفهم الإنسان والسعي إلى خلاصه؟

لقد حاول البعض تصنيف الأوغسطينية ضمن فلسفات الوجود، والتوماوية ضمن فلسفات الماهية، ورغم أن في ذلك قدراً من الصحة، إلا أن تأويله يتطلب حذراً. فإن زُعم أن الأوغسطينية تستند فحسب إلى التجربة الذاتية والتأمل الداخلي، فإنها ستُختزل إلى فلسفة ذاتية محضة لا تتجاوز نطاق الظواهر، مما قد يبرر اتهامها بأنها فلسفة تقوم على العاطفة قادرة على التأثير، لكنها تعوزها القدرة على البرهنة والتعليم. ومن الجهة الأخرى، إذا قيل إن التوماوية تنشغل في المقام الأول بالأفكار والروابط المنطقية، فإنها ستُختزل إلى منظومة عقلية صرفة، يغدو شغلها الشاغل إرضاء الذهن أكثر من ارتباطها بحقائق الأشياء، مما يبرر اتهامها بالتجريد والجفاف. غير أن الحقيقة أن كلا الفلسفتين تتعاملان مع الماهية والوجود، وتتنقلان بينهما باستمرار، وهو ما يجعل منهما فلسفتين أصيلتين، غير أن اتجاه كل منهما مختلف، فالتوماوية تنطلق من الوجود نحو الماهية، في حين أن الأوغسطينية تبدأ من الماهيات متتبعة نشأة الأشياء وتطورها في الوجود، فنهج الأولى يسير من المحسوس المتغير صوب العقلي الثابت، بينما تنطلق الثانية من الفكرة لتلامس الواقع المتحول. وهنا تتجلى بصمات كل من أفلاطون وأرسطو، لكن بعد أن صُححت على ضوء المسيحية.

إن جوهر الفلسفة المسيحية لا يتجسد في الفكرة المجردة كما في أفكار أفلاطون، ولا في الصورة الذهنية كما لدى أرسطو، بل في الكينونة ذاتها، في الله. لذلك، حينما يبدأ أوغسطينوس بفكرة ضرورية، ينطلق من الله ليعود إليه مع اكتمال الصيرورة. وحين ينتقل توما الأكويني من الوجود الملموس إلى المفهوم، فإنه يبتعد مؤقتاً عن الواقع ليحدّد معالمه، ثم يعود إليه من منبعه، فالمفهوم يعين حدود الواقع، لكن المصدر الأسمى للوجود، الفعل الخالص، هو الذي يضفي عليه حقيقته.

ورغم أن كلاً من أوغسطينوس وتوما الأكويني يعرفان الله بوصفه "الكائن"، فإن تصورهما لهذا الكائن يختلف جذرياً، فالأوغسطيني يرى الله كماهية، في حين يرى توما الأكويني الله كفعل. ومن هنا تأتي ميتافيزيقا كلٍ منهما بعمقٍ متباين، فالكينونة عند أوغسطينوس هي الله كما ورد في الكتاب المقدس، ولكنها تُحلل بروح أفلاطونية باعتبارها فكرة. ولذلك، يعرف أوغسطينوس الله بجوهره الثابت وإمكانية معرفته العقلية، بوصفه الجوهر الخالص. أما عند توما الأكويني، فالوجود

ليس فكرة، بل هو فعل، والله لا يُعرف بثباته وعدم تغيره، بل بكونه الكائن الحي، لا بعقليته، بل بكينونته نفسها، فجوهر الله هو وجوده، وهو ما يجعل هذا الوجود الأشد وضوحاً وإشراقاً للعقل.

وهكذا، نجد أنفسنا أمام استنتاجات تخالف التمييز الأولي بين الفلسفتين، فقد وصفنا الأوغسطينية بأنها فلسفة الوجود، والتوماوية بأنها فلسفة الماهية، لكننا نكتشف أن أوغسطينوس قد أسس ميتافيزيقا للكينونة. غير أن المفارقة تكمن في أن الأوغسطينية لم تتمكن من بناء ميتافيزيقا وجودية متكاملة، لكنها فتحت السبيل لاكتشاف الكينونة عبر صيرورة الحياة. وهذا هو جوهر رسالتها الحقيقية، وهي رسالة لم تستطع أي فلسفة أخرى أن تحل محلها أو تتجاوزها.

وفي معالجته لمشكلة العمل، واجه بلوندل[3] معارضة متكررة من اللاهوتيين والفلاسفة المخلصين للتقليد التوماوي، والذين رأوا فيه إما عجزاً عن استيعاب فلسفة توما الأكويني بعمق، أو ما هو أخطر من ذلك، تحريفاً جوهرياً لمبادئها الأساسية. ربما كان من الإنصاف الإقرار بأن بلوندل لم يكن منكباً على دراسة النصوص التوماوية بدقة، ولم يسع إلى البقاء ضمن إطارها الصارم. إلا أن ذلك لا يعني أنه لم يكن مدركاً لجوهرها العميق. بل على النقيض من ذلك، فإن تصادمه المتكرر مع التقليد التوماوي له جذور في اختياراته الفلسفية الأولى التي دفعته إلى سلوك مسار مغاير لما سلكه الأكويني.

يكمن هذا التوتر في اختلاف جوهري في المنهجية بين الفيلسوفين، فقد اعتمد توما الأكويني، استناداً إلى تحليله العقلي، على معطيات موضوعية ليؤسس فلسفته على بنية متماسكة، بينما انتهج بلوندل طريقاً مختلفاً، حيث انطلق من التجربة الذاتية والفاعلية العملية للحياة البشرية ساعياً لإعادة بناء العلاقة بين الفكر والواقع بطريقة تتجاوز الإطار العقلي المحض. لم يكن سعي بلوندل للابتعاد عن توما الأكويني مجرد رغبة في الخروج عن تقاليد الفكر المدرسي، بل رأى أن الإشكالية الفلسفية الكبرى في عصره لم تعد تقتصر على بناء نظام عقلي محكم، بل باتت تتطلب إيجاد صلة حية بين الفكر والعمل، بين التأمل والممارسة.

لم يكن ذلك التباين المنهجي مجرد اختلاف شكلي، بل عكس تصورين متمايزين لطبيعة الحقيقة وعلاقة الإنسان بها، فتوما الأكويني، بوصفه امتداداً للميراث الأرسطي، نظر إلى الحقيقة على أنها تطابق بين الذهن والواقع، ورأى أن العقل الإنساني، بفضل بنيته الطبيعية، قادر على إدراك العالم الموضوعي والوصول إلى المبادئ الكلية. أما بلوندل، فقد رفض أن تُختزل الحقيقة في هذا التطابق العقلي، ورأى أن الإنسان لا يواجه الحقيقة من خلال الفكر المجرد فحسب، بل يعيشها على مستوى الفعل، حيث يصبح إدراكها مرتبطاً بتجربته العملية وسعيه المستمر لتحقيقها.

في نظر بلوندل، لم تكن الحقيقة معطى جاهزاً، بل كانت مساراً ينكشف تدريجياً من خلال انخراط الإنسان الوجودي في رحلة البحث عن المعنى. ومن هذا المنطلق، لم يرَ الفلسفة مجرد تأمل نظري، بل حركة متجددة تنبض بالحياة ذاتها. وهذا ما جعله يعيد النظر في العلاقة التقليدية بين الطبيعة والنعمة، بحيث لم يعد يكتفي بالمفهوم التوماوي الذي يرى أن النعمة تكمل الطبيعة من غير أن تمس استقلاليتها، بل اعتقد أن الطبيعة البشرية تنطوي على توق داخلي يجعلها غير مكتفية بذاتها، بل تسعى دوماً لتجاوز محدوديتها.

وقد أثار هذا المنحى في التفكير مخاوف اللاهوتيين التوماويين الذين اعتبروا فلسفة بلوندل تهديداً للتمييز التقليدي بين الطبيعة والنعمة، ورأوا فيها خطراً يتمثل في طمس الحدود الفاصلة بينهما. غير أن بلوندل لم يكن يسعى لإلغاء هذا التمييز، بل رغب في أن يبرهن على أن الطبيعة البشرية ليست كياناً مغلقاً ينحصر في حدوده الذاتية، بل هي تمتلك في أعماقها دافعاً جوهرياً يدفعها باستمرار صوب التفتح على المطلق والسعي نحو الكمال.

وبذلك، تبرز فلسفة بلوندل كدعوة إلى تجديد الفكر المسيحي، حيث يسعى إلى تجاوز الثنائيات التقليدية التي طالما حكمت الفلسفة اللاهوتية، كالثنائية بين الفكر والعمل، وبين الطبيعة والنعمة، وبين العقل والإيمان. غير أن هذا الطموح لم

يكن بلا ثمن، فقد أدى إلى سوء فهم من قبل أنصار التقليد التوماوي الذين اعتبروا فكره خروجاً عن المسار اللاهوتي القويم. ورغم ذلك، تبقى فلسفة بلوندل تجربة فكرية فريدة تستحق التأمل العميق، لأنها تطرح أسئلة جوهرية حول معنى الحقيقة ودور الإنسان في بلورتها والسير نحوها.

2 – راهنية هذه المنهجية

إنَّ المنهج الذي استعرضنا جذوره عبر التاريخ ينسجم بشكلٍ خاص مع متطلبات عصرنا الحالي، فمنذ نهاية الحرب الأخيرة، أصبح الخطاب موجهاً نحو الإنسان الملموس، وتحولت المناقشات إلى الحديث عن الإنسان الجديد، ذلك الكائن الذي صنعه التاريخ، والذين سيعكف بدوره على صياغة التاريخ. إنه الإنسان الذي ينهشه الجوع والفقر، والذي يرزح وعيه تحت وطأة التعاسة، المجرد من الحياة الداخلية، والمحروم من الحرية المادية. وبينما تبتكر الإنسانية العلوم التي تمنحها القوة والرفاهية، وتكدس الثروات التي تكفل لها الأمن والحرية، فإنها في الوقت ذاته تزرع بذور الحروب وتضاعف أعداد البائسين أضعافاً مضاعفة. ينتاب الجميع شعور فحواه أننا في مواجهة مجتمع يتطلب إعادة بناء، وحضارة في حاجة إلى تحول، وعلم يجب أن يُعاد توجيهه لخدمة الإنسان. وبناء على ذلك، فإن الحديث عن الإنسان يحمل في جوهره سؤالاً يتعلق بالمستقبل: كيف السبيل إلى بناء نظامٍ جديد؟ إن الجهود تُوجه بالكامل نحو الغد، ولم يعد هنالك مجال إلا للعقائد التي تعد بمستقبل يمحو ملامح الحاضر. إن المرء الذي ينتمي إلى العامة إما أن يكون يائساً غارقاً في ظلمات الواقع، وإما أن يكون صاحب رؤى تتطلع صوب المستقبل. لكنه لم يعد ذلك الكائن المستسلم.

إن إعادة بناء الحضارة أصبحت ضرورة تفرضها أنقاض تلك الحضارة التي تهدمت، فقد تساقطت حولنا مؤسسات كثيرة إلى حدٍّ أصبحنا نشعر أحياناً أننا مطالبون بإبداع عالمٍ جديد من العدم، وكأن كل شيء قد استُهلك حتى آخر رمق، وتهالك حتى لم يعد يحمل في طياته أي معنى إنساني. لكن، أي فكر سيُوجه مساعينا في هذه المهمة الجليلة؟ هنالك من يتمسكون بيأسٍ بماضٍ يحتضر، وكأنهم يرون فيه جوهر العظمة الإنسانية. وهنالك من يسعون إلى تدمير كل شيء، وكأنهم يحفرون حفرةً عميقة ليقيموا فيها مدينة المستقبل. وهنالك من لا يرون في هذه الحياة سوى الموت والعدم واليأس. فأي طريق سنسلك؟ هل نحو العبث، أم نحو فردوسٍ أرضي ينعم بالسعادة والسلام؟ هل سندع أنفسنا ننقاد بلا وعي صوب مستقبلٍ مشوش الملامح تغذيه رغبات ضبابية؟ أم ينبغي أن نغمر أنفسنا في أحضان الثورة الجامحة علّنا نمنع بهذا التجرد المطلق تكرار حاضرٍ يثير فينا السخط؟

الكل متفق على ضرورة إنقاذ الإنسان. ذلك الإنسان الذي يعاني الجوع والعطش، الذي يحيا دون مأوى أو دفء، والذي يعاني من البرد والجوع كما يعانيهما أطفاله. ولكن، كيف يمكن إنقاذ الإنسان إذا لم يكتشف في أعماقه تلك الروح التي تحتاج إلى الخلاص؟ وكيف بالإمكان نجدته إذا لم يدرك أن في الإنسان الجائع نفساً يحبها الله؟ إن الأبدية وحدها قادرة على إنقاذ الزمن، والمطلق وحده يستطيع أن يمنح المصير معنى.

ومن هنا، فإن منهج الإيمان بباطن الأشياء يفرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى. لقد أُعلنت نهاية العديد من أشكال التفكير وأساليب الفعل. ويموج العالم، في أبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بتحولاتٍ متسارعة. ولم يعد الماضي يملك المعايير التي تساعدنا في قراءة المستقبل. يبدأ كل شيء من جديد، وكل شيء في حاجة إلى البناء، حتى إن المستقبل ذاته صار يبدو وكأنه الحقيقة الوحيدة. ولذلك، فإن التحدي الأكبر يكمن في قدرتنا على تتبع، وسط هذه التحولات، علامات الأصل والغاية المتعالية للإنسان، والبحث عن معنى الحياة في مسار الفعل والفكر البشري. وبما أن أمامنا الكثير لنشيده ونبتكره من أجل خلاص الإنسان وتطوره، فإننا سندرك حينها ما الذي يبقى دائماً في حاجة إلى الإنجاز، ونعي مقدار الحب اللازم لتحقيقه. وسنكون قادرين، مهما كانت الظروف التي تفرضها الحروب والثورات وتغيرات العصور، على استعادة تلك الروح التي تمكننا من مواصلة مسيرة التاريخ البشري نحو الأبدية.

كيف لنا أن نزعم أن لحياتنا معنًى، وأنها تشكل في جوهرها تاريخاً؟ إن التاريخ لا يكتب إلا عندما تصبح الأحداث جزءاً من الماضي. ولكي نؤرخ لحياتنا، يجب أن نكون، في لحظة واحدة، شهوداً على مبدأ وجودنا وقد بلغنا نهايته. حين نعي أنفسنا، نكتشف أننا قد أُلقي بنا في خضم الحياة دون أن نعرف إلى أين ستمضي بنا. أرى أننا عالقون بين ماضٍ ضاع في الزمان ومستقبلٍ غامضٍ لا نستطيع التنبؤ به، ولهذا فإن وعينا بذواتنا يولد في قلب القلق، فالماضي لا يمنحنا إلا خيبات الأمل، والمستقبل يثقل كواهلنا بالهم والاضطراب.

مع ذلك، فإن هذا القلق الكامن في صميم وجودنا هو النداء الأول الذي ينبعث مما وراء العالم، وهو النقطة التي تنبثق منها كل فلسفة تتوجه إلى الواقع الملموس لكونه موضوعها الأول. وفي غمار هذا القلق، وفي لحظة زمنية معينة، وفي مرحلة من مراحل التحول الوجودي، يظهر السؤال عن مصيرنا. إن القلق هو ما يرفعنا فوق حدود الزمن والمصير، ويحفزنا على التساؤل عن معناه. إنه العلامة الأولى على حضور الأبدية والمطلق في أعماقنا، حتى داخل هذا النطاق الزمني والنسبي.

الفصل الأول

القلق الإنساني

لقد أولى الفلاسفة الذين انشغلوا بدراسة الوجود الملموس للإنسان اهتماماً بالغاً بمشكلة القلق، ذلك الشعور الذي ينبع من طبيعة حياتنا التي تتحقق في الزمن، حيث ينتج عنها، على الدوام، ماضٍ ومستقبل: ماضٍ يظل خسراناً، ومستقبلُ يعد افتقاداً. إن هذا الإحساس المزدوج بالغياب يولّد القلق. بيد أن هذا القلق لا يُعتبر أصلاً ولا غاية، بل هو مرحلة من مراحل صيرورتنا، فنحن في الزمن، ولكننا نعيشه كما لو لم ندخله بعد، فالأطفال ينسجون ماضيهم دون اكتراث لما يفقدونه، ويسيرون نحو مستقبل لا يرغبون فيه. وبسبب قدرتهم على التنقل بسهولة بين الأشياء، يعيشون كل لحظة وكأنها الوحيدة التي تعاش. إن الطفولة لا تعرف القلق؛ فهي غارقة تماماً في بناء الإنسان الذي سيحملها. ولكن شيئاً فشيئاً، يتسلل إلى النفس شعور بالعزلة، حيث يتوارى كل ما امتلكناه بمجرد أن حصلنا عليه. كل شيء مرَّ، ولم يكن إلا عابراً، وكل شيء لا يُعاش إلا مرة واحدة، والرغبة التي تدفعنا إلى السعي دائماً تتجاوز ما نحن عليه. إننا نعيش في غياب، لكن أفعالنا ذاتها تسهم في تشكيله.

عندما يتسلل القلق إلى وعي الإنسان، تكون حياته قد بدأت بالفعل. ومع ذلك، يبدو القلق بالنسبة له نقطة انطلاق، بداية لحياته الروحية المستقلة. يدخل العالم إلى كينونتنا عبر أجسادنا وحواسنا وشهواتنا وأفكارنا، ويبدو وكأن هذا العالم هو الذي يخرجنا إلى الوجود ويمنحنا النمو، وكأن السلام لا يتحقق إلا بالخضوع له والانقياد إليه، فيتراءى لنا أن مصيرنا ليس سوى امتدادٍ لمصير الأشياء. ولكن، ومع استيعاب الإنسان لبيئته، تتبلور ذاته، دون أن يدرك ذلك، متهيئة لاستقلالها المقبل. وفجأة، يكتشف الإنسان حريته: إنه سيد نفسه. لكن، في الوقت ذاته، يظل العالم متجذراً فيه، يقاومه ويمزقه. هو حر بالفعل، لكنه في الوقت ذاته لا يمتلك حياته، ولا تنبع حياته من ذاته. ومع ذلك، عليه أن يجعل هذه الحياة، التي يخضع لها، ملكه. فلا أحد يسلك سبيل الفعل إلا وهو يضع لنفسه غايةً تحتويه بالكامل. ولا شك أن إدراك هذه الحقيقة هو ما يبعث القلق في الإنسان.

الإنسان وحيد في مواجهة العالم، فالأشياء تمضي، وإن ظن أنه يهيمن على التغيرات، فإنه لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا في عالمٍ زائل. ولذلك، لا يستطيع أن يسلم نفسه للأشياء، ولا أن يلجأ إلى ذاته، إذ أينما وُجد، يصطدم بعدم الرضا. إنه لا يستطيع العيش دون الأشياء، لكنه حين يكون في العالم، يضيع.

حين يدرك الإنسان الزمن، يعترف بنقصه، ويقر بعجز العالم عن إشباعه، لكنه في الوقت ذاته يكتشف استحالة الانفصال عنه أو تحقيق ذاته بدونه. هو سيد نفسه بالفعل، لكن أفعاله تفلت منه. العالم لا يكفيه، ومع ذلك، هو ينتمي إليه. إنه يتجاوز العالم، ومع ذلك لا يستطيع العيش إلا فيه. لقد انفصل عن الحاضر ليجد نفسه أسيراً للزمن: مستقبلُ لن يمتلكه إلا ليخسره. إنه حاضرُ في حياته، غير أنها تنفلت منه. وباكتشافه للزمن، يفتح الإنسان بينه وبين ذاته مسافةً، كما يفتح مسافةً بين العالم الذي يملكه والعالم الذي يتوق إليه، ويعي أن هذه المسافة لا يمكن أن تُردم، لا بالعالم ولا بالإنسان.

إن القلق يتشكل عبر وعي هذه القطيعة. إنه شعور بأننا، في أعماقنا، نرفض العالم الوحيد الذي هو ملكنا، الموضع الوحيد الذي هو لنا. إنه شعور بالعزلة، بأننا منفصلون دائماً عن عالمٍ يومي لا نكف عن الخضوع لمطالبه وإغراءاته وجراحه. إنه يعني أن نرافق حياتنا لننكرها، أن نكون على قمة الزمن دون أن يكون بمقدورنا إلا السقوط فيه.

وهنا يفرض السؤال نفسه على الإنسان: ما مصيري؟

لو تأملنا الزمن في حد ذاته، لوجدنا أن تطور العالم والإنسان يبدو بلا معنى، فالصيرورة لا تقود إلى غاية، والزمن ليس سوى مسرحٍ للموت والصدفة. لا تحمل حياة الإنسان وجهة واضحة. بوسعنا أن نقبل الوجود كما هو، أن نخضع له، أن نتحمل وطأته، أن نسعى إلى نسيانه، لكننا نُصاب بالعجز أمام فهمه أو توجيهه. قد يكون الإنسان مستقلاً، لكنه يظل كياناً فارغاً، وما يكتسبه في المادة والزمن، يستهلكه ويفنيه. ولذلك، إن كان للصيرورة من معنى، وإن كان الزمن يقيس تقدماً، فلن يكون لا العالم وحده، ولا الإنسان وحده، هو الذي يمنحنا مفتاح هذا المعنى. لن يكون للصيرورة معنى إلا إن كانت فرصةً لنمو روحي: ما يسلبنا إياه الزمن يدعونا لتجاوز ذواتنا، وما يقدمه لنا يحثنا على تحقيقها.

لن يكون للزمن معنى إلا إذا كنا في ذروته، لا لنغرق فيه، بل لنبذر فيه الأبدية، وننبت فيه حياة روحية وننميها، لنجتمع فيه بالمطلق ونسلم ذواتنا له. ولا شك أن هذا العطاء، وهذا التسليم، هو ما يهيئنا له القلق.

يبزغ القلق في الإنسان في أوج نضجه، فإنه الشرط الأساسي لظهور الإنسان الروحي. إنها اللحظة التي يتوقف فيها الإنسان عن أن يكون مجرد موضوعٍ للانفعال، ليصبح فاعلاً، اللحظة التي ينتزع فيها ذاته من قبضة حتمية الأشياء ليقبل مسؤولية حياته. إنها اللحظة التي، باكتشافه للزمن، يواجه فيها الإنسان نقصه للمرة الأولى. أن يخرج من الحاضر ليعي الزمن هي بلا شك مغادرةٌ للوعي الغافل، ولكنها أيضاً إدراكٌ لبؤسنا. ويا له من بؤسٍ محمود! فهو يعلمنا أن نبحث عما هو أكثر من الأرض! يكشف لنا الزمن ذواتنا، لكنه في الوقت نفسه يدعونا للبحث فيما وراءه. إذ يبدو الزمن وحده وكأنه مسيرة نحو العدم، يولّد الخيبة، لكنه، غير أن هذا الإحساس بالخيبة يدفعنا لتجاوزه، لنبحث في مكانٍ آخر عن معنى الزمن ذاته.

لقد غادر العالم أرواحنا، والفراغ الذي تركه وراءه يرعبنا. أصبحنا ملكاً لأنفسنا، ومع ذلك، لا شيء ملكٌ لنا، لا العالم ولا الزمن، وهذه هي العلامة الأولى، في أعماق وعينا، على حضور كيانٍ يتعالى علينا. إنها اللحظة الأولى التي نعي فيها أننا لا نستطيع أن نجد في الأشياء، ولا في أنفسنا، الكائن الذي نبحث عنه. إنها الذعر الأول أمام عالمٍ هجَرَنا، وأمام أرواحنا غير المكتملة. إنها الصمت الأول حيث ينصت الإنسان إلى الله الذي يناديه. ولكن، ليس الجميع مستعداً للإصغاء إلى ذلك النداء.

1 –الهروب

ليس الجميع يختبر القلق، ومن بين من يعرفونه، هنالك الكثيرون الذين يفرون منه هروباً. حين تأمل باسكال بؤس الإنسان بعيداً عن الله، صادف فكرة "التسلية" كملاذ يلجأ إليه الإنسان ليؤجل مواجهة محنته الأبدية إلى الغد. أما هايدجر، فقد وصف ضياع الأنا عند انغماسها في "الهم"، ذلك النمط من الوجود الذي يدفع الإنسان إلى التخلي عن ذاته، عن مسؤولية فكره وأفعاله، ليمتزج في الجميع، في "الكل" الذي ليس سوى "لا أحد".

ويبرز هذا الموقف بوضوح في الأحاديث اليومية المكررة، حيث يردد الناس كلماتٍ لا يكلف أحدهم نفسه عناء التفكير في معانيها، كما هو الحال في الحوارات حول الطقس التي لا هدف لها سوى خلق رابط هش من التعاطف.

منذ ميلادنا، ونحن غارقون في العالم، مهمومون بالآخرين. جزء من كياننا يُفرض علينا من الخارج، وحين يستحوذ ذلك الجزء علينا، ينهار جوهرنا. الأزياء، العادات، القواعد الاجتماعية، كل تلك الأمور تريحنا من عناء التفكير، فهي صُنعت من قبل الجميع ولأجل الجميع. قد تمنحنا هذه المؤسسات حرية معينة، إذ إنها توفر حلولاً لمشاكلنا اليومية مع الآخرين، مما يسمح للعقل بالانصراف إلى التأمل في الجوهري. لكنها في الوقت ذاته قد تهلكنا، إذ تقدم لنا سبلاً للعيش على هامش ذواتنا، بعيداً عن القلق، مكتفين بقوالب السلوك المهذب وكلمات المجاملة التي لا يُطلب منا سوى استعادتها. وهكذا، تعفينا من التفكير في معنى الحياة ذاته.

حتى الفكر، إن أصبح مجرد أداة للظهور والتسلية وقتل الصمت، يؤدي إلى تآكل الذات، بل يصبح أشد خطورة كلما ازدادت رصانته. تزدهر في المدن الكبرى، والأوساط المتحضرة، فئة يمكن تسميتها "بمجتمع الطفيليات الفكرية"، حيث يُثقلهم العمل، وتُرعبهم الوحدة، فلا يفكرون، بل يثرثرون عن الفضائل، وعن قضايا الحرية والضمير والفكر، ومع ذلك، لا يعملون، لا يحبون، لا يمتلكون ضميراً، لا يعيشون. كيف لهم أن يعيشوا؟ لقد استبدلوا الحياة بالكتب، غير أنهم لم يبحثوا فيها عن نور، بل عن ملاذ يحجب عنهم مواجهة ذواتهم. هم لا يرون في الأدب إلا الحرف، ويعتبرون الحياة العادية ضئيلة، لأنها بلا بطولة، مع أن الحياة الحقيقية وحدها، بعيداً عن النصوص، هي التي تبعث الروح في الكلمات.

في الصالونات الأدبية، حيث الهوس بالكتاب الأخير أو النظرية الأحدث، نكتشف مجتمعاً مهذباً، لكنه معدوم الجوهر، فضولياً، لا من موقع الباحث، بل من موقع من يهاب أن يبدو خارج السياق. لديهم قناعة بأن الفكر لا يكون إلا في ساحات الشهرة، بين محافل النخبة، وفي أسفار لا تنتهي، وكأن الحياة الداخلية ليست سوى حاصل ما سمع ورأى. يفرون من الوحدة، فلا يتبقى لهم وقت ولا طاقة للعمل أو الحب، بعد أن استنزفتهم محاكاة الفكر والحب. لا مجال لديهم للتأمل، إذ عليهم أن يتألقوا دوماً. كل شيء سطحي، منسلخ عن الجذور، وباسم الفكر، يختبرون فراغ الوجود.

إنهم يرددون شعارات الثقافة والعبقرية والفن مدّعين أنهم المدافعون عن الفكر، بينما هم أكثر من يسيء إليه. يفرغونه من معناه، ويشوهون الحياة. يُزدرى العمل اليومي لديهم، وكأن الفكر ترف لا يليق إلا بالنخبة، في جلسات الشاي فحسب. هنا، الشكل والمظهر هما المسيطران، كما في ألعاب الأطفال، حيث يتقمصون أدوار المفكرين والفنانين والعلماء عبر محاكاة مظاهرهم الخارجية. وهم يعتقدون أن إلغاء ربطة العنق قد يعيد إليهم الفكر، تماماً كما ظنوا أن حضور الفكر كان وراء غيابها.

هم يؤدون المسرحية بوعي، يولون اهتماماً بالغاً للديكور، لكن حين يكتمل، أي دور سيمثلون؟ كيف يستعيدون روحاً طردوها كأنها ملل لا يطاق؟

من اللافت خفة تعاملهم مع إنكار الله أو إثباته، فلا عجب في ذلك، إذ لم يعد الله حاضراً بينهم، لأن الإنسان ذاته غائب، وقلبه موصد. صار الله عندهم مجرد كلمة مستهلكة، يُرفض وجودها أو يُعاد تدويرها حسب الحاجة، ثم يُنتقل إلى حديث آخر، وكأن شيئاً لم يكن.

في هذا العالم، استُبدلت الحيرة بالحركة، والتأمل بالسفر، والنقصان بالإشباع الزائف. هنا، لا يوجد قلق، لكن أيضاً، لا يوجد إنسان.

حتى الفلسفة لم تسلم من هذا الهروب، فقد اختبأت داخل الأنظمة المغلقة، وأصبحت الملاذ الأكثر أماناً من الذات، لأنها تزينت بمظهر الحقيقة المطلقة. سماها جيلسون "الفلسفة المدرسية"، فيما أطلق عليها كيركجارد "فلسفة الأساتذة"، حيث استُبدلت الفلسفة الحقيقية بتراكيب منطقية، وأُضحي بالحقيقة في سبيل المهارة. أصبحت الدروس أشبه بمصارعة فكرية استعراضاً للبراعة لا سعياً وراء الحقيقة.

لا يُنظر إلى الحقيقة باعتبارها كشفاً مستمراً يقودنا إليه عقل حيّ، بل تتحول إلى نظام جاهز من المفاهيم، وكأن هنالك عالماً من الأفكار مستقلاً عن الأشياء، وفلسفة بلا فلاسفة، وأفكاراً بلا واقع. يُضحى بالحياة في سبيل الوضوح، دون أدنى عناء. كل شيء مفسَّر، ولا مجال لأي دهشة. في يد الأستاذ كتاب المعلم، وفيه جميع الإجابات. يستعين بالذكاء ليحصّن ذاته ضد أي اضطراب، ويختزل الكون في نظامه الصغير.

لكن الوجود ذاته، والفعل في الكينونة، هو ما يثير القلق، هو ما يجعلنا نعيد التفكير في أفكارنا، ونغنيها بعلاقات جديدة. وهنا، لا توجد مفاهيم جاهزة يُفرض على الواقع أن يخضع لها، بل ثمة وجود غامض، غير متوقع، تحاول الكينونة أن تسبر

أغواره. غير أن بعضهم يختار الفرار من هذا التحدي، والبعض الآخر لا يختار أصلاً، إذ لا حياة لهم إلا في الهروب، كما هو حال العامة.

يعرّف جوزيف فولييه العامة أو الجماهير بأنها "مجموعة عضوية من الأفراد، لا تعمل ولا تكتسب قيمتها إلا بثقل الجميع"، فالإنسان، في هذا السياق، لا يوجد إلا من خلال الجماعة، وروحه ليست له، بل للجميع.

إن الشخص الذي ينتمي إلى العامة هو كائن مصاغ ضمن قوالب صارمة تسيره آليات لا تمنحه سوى حيز ضئيل من المبادرة، فعمله، في أغلب الأحيان، لا يتطلب أكثر من قدر محدود من الانتباه، يكفي بالكاد لجعل التفكير مستحيلاً. لا يملك شيئاً ولا يدير شيئاً، فحياته لا تختلف عن حياة آلة تحركها الضرورة، حيث تمضي في انتظام رتيب، وتكرار لا يعرف التبدل. وإن كان من طبقة الكادحين، فإن حريته لا تتعدى تنظيم بؤسه. وحين يعود إلى منزله بعد يوم شاق، لا يجد سوى مسكن ضيق في شارع موحش بلا خضرة ولا نور، حيث الحياة الأسرية تكاد تكون مستحيلة. كل ما حوله يدفعه إلى الهروب، والوسائل متاحة بوفرة. إن العقلية نفسها التي حَبَكت عمله في قالبٍ ثابت هي التي تُنتِج له مشاعر وأفكاراً مُعلبة، تدفقاً من المنتجات الذهنية المفرغة التي تُضَخُّ عبر الصحف، والإذاعة، والسينما.

يرضى إنسان المدينة الكبرى بهذه الحياة التي لا تكاد تستحق أن تُسمى حياة، بل يذهب إلى حد عشقها، إذ صُمم كل شيء حوله بحيث لا يفكر فحسب، بحيث يظل في انشغال دائم خارج ذاته. كل شيء يدعوه إلى الفرار: الإذاعة في كل بيت، والسينما في كل حي. فكيف له أن يقاوم؟ لا شيء يربطه بعمله، وكل شيء يدفعه خارج منزله. مستنزف الفكر، ممتلئ برغبة جامحة في التواجد بمكان آخر، يغدو فريسة سهلة لإعلانات تبيعه بضع ساعات من الأحلام لقاء ثمن زهيد.

ليس بالضرورة أن تكون العامة جاهلة؛ ففي بلدان كثيرة، التعليم مجاني وإجباري. لكن التعليم، وإن كان وسيلة للتفكير، فإنه لا يبتكر الفكر ذاته. الجميع يعرفون القراءة، لكن ماذا يقرؤون؟ إن التعليم الشامل يفترض مسبقاً عقلاً مفكراً، غير أن المدارس، حتى هذه اللحظة، لم تخدم سوى تعزيز تجانس المشاعر والآراء بين العامة، لا تنمية الفرد المستقل. لقد أضفت على المتواضعين ثقلاً إضافياً، ومنحت المغرورين قوة مضاعفة، بدلاً من أن ترفع شأن النخبة. ولما كانت الثقافة موجهة للجميع، جرى تبسيطها، حتى بات الواقع ذاته مجرد نسخة مصغرة. وما من عجب في ذلك، إذ يراد لها أن تنتشر. لكن الخطر يكمن في أن يُستبدل العلم والتفكير بعالم سطحي يختزل الواقع في مفاهيم مفرغة لرجل الشارع.

اليوم، أصبحت الجماهير تمتلك سلطة عظيمة، وأصبحت همومها تشكل المناخ العام، حتى أن احتياجاتها تتحول إلى مطالب اجتماعية، وما لا يهمها يصبح بلا أهمية، وما لا يوجد لها لا يكون له وجود. وهكذا، نرى أن قضايا فكرية وأخلاقية كثيرة قد اختفت من الذاكرة العامة، فلم تعد تثير سوى اهتمام القلة، فإذا تحدثت إلى رجل العامة عن مصيره، لن يبدي اهتماماً، إذ يرى في ذلك أمراً غريباً عن عالمه، لا يحمل أي معنى أو مبرر.

إن هذه المدرسة الإجبارية التي كان من المفترض أن تنير العقول هي ذاتها التي تحيد الإنسان عن التأمل، في حين أن التصنيع يجبره على العمل الآلي، فتقذفه المدينة الكبرى إلى حياة خالية من الفكر. في الوقت ذاته، تقصي العقلانية فكرة الإله، وبالتالي تسحب معها كل أفق أخلاقي وروحي. يُسلب الإنسان عزلته الداخلية الوحيدة، ويفقد الحيز الذي كان من الممكن أن يحمي شخصيته من عالم لا يعرف سوى سحقها، وكل ذلك تحت شعار أنوار العقل. والمفارقة الكبرى أن هذه الجريمة الفكرية لم يرتكبها سوى المثقف ذاته! فقد أراد أن يخلق إنساناً حراً، فإذا به ينتج آلةً، عبداً لا يدرك عبوديته. ولا يكاد ذلك الإنسان يمتلك فرصة للخروج من دائرته المغلقة، إذ يعجز عن تجاوز اللحظة الراهنة، ويكتفي بالاستفهام: من أين أتى؟ وإلى أين يمضي؟

لقد طمس عالمنا الآلي فسحة التأمل، وألغت السرعة الزمن. لم يعد هنالك أي فاصل أو فراغ يسمح للمبادرة أو الإبداع أو الجوهر الإنساني بأن يتنفس. أصبحت المسافة بين الرغبة وتحقيقها شبه معدومة، حتى بات الخارج يملأ كياننا، يحتوينا

ويقودنا. لم يعد هنالك ما يدفعنا إلى البقاء داخل أنفسنا، أو انتظار لحظة التفكير في رغباتنا وتجاوزها. لم يعد لدينا وقت خاص لذواتنا، وقت نعرف فيه القلق والأمل.

لكي ينشأ القلق في الروح، لا بد أن يبقى الماضي والمستقبل حاضرين في تجربة الحاضر. عندما نتأمل الماضي، نعي أن ما يبقى من هذه الحياة الحسية هو الروح وحدها؛ وعندما نلتفت إلى المستقبل، نعلم أنه علينا أن نصنع ذواتنا، أن نبحث عن غايتنا فيما يتجاوز العالم المادي. لكن إنسان اليوم يعيش فقط من حاضر إلى آخر، وجوده محصور في اللحظة الآنية، ينسى الماضي لأنه في نظره لا وجود له، والمستقبل أيضاً لا يكون سوى سراب بعيد، فلا ماضٍ يمكن التأمل فيه إذا لم يكن مثالياً، ولا مستقبل يمكن تحقيقه إذا لم يكن كذلك. وعندما تُفقد الأرض والمنزل والعائلة والتقاليد والدين، تتلاشى الاستمرارية والولاء. ما يبقى من الماضي لا يتجاوز ذكرى غابرة، شهادة وفاة لما كان، وحكم بالإعدام على ما سيكون. في نهاية المطاف، يُمحى كل شيء حتى من الذاكرة، ولو كان الثمن هو حياة الإنسان ذاته.

إن رجل العامة عاجز عن التنبؤ بالمستقبل، إذ بالكاد يستطيع تأمين حاضره. يسلم بكل ارتياح للدولة مسؤولية أمنه، وحين يُعفى من عبء التفكير في الغد، يتوارى الغد كلياً من إدراكه. إنه الإنسان المغترب في أقصى حالاته، صورة بائسة لإنسانية منسية، غارقة في أنانيتها.

كثيراً ما يُقال اليوم إن الجماهير في صعود، وليس ذلك بلا سبب، فها هي الجماهير، لأول مرة في التاريخ، تمتلك هذا القدر من التماسك والقوة، تدرك نفوذها وتنظم نفسها في اتحادات ضخمة. ولا شك أن الساسة، والصحفيون، والناشرون يدركون ذلك جيداً، ويسعون إلى استمالتها بكل السبل، فمن أراد الشهرة والسلطة، فليتبع الجماهير، لا ليقودها؛ وليدعها تدفعه، بدلاً من أن يوجهها. وبهذا الثمن فقط، ترضى الجماهير بأن ترفع أحدهم إلى السلطة وتبقيه فيها. وهنا يكمن الخطر.

ورغم وعي الجماهير بقوتها، تظل عاجزة عن تحديد مداها أو إدراك غاياتها. تطالب بالمزيد من الحرية والعدالة، لكنها لا ترى سوى ما تمليه عليها غرائزها وحاجاتها وسخطها. ولا شك أن هذه المطالب، مهما تواضعت، تتطلب إطاراً مثالياً يزينها، وهنا تظهر النزعة البشرية. ولكن إذا لم يُغذّ هذا المثال، فإنه يذوب سريعاً في تيار الحياة الغريزية.

لذلك، فإن تفسير صعود الجماهير كخلاص للبشرية لا يعدو أن يكون ترسيخاً للابتذال، فالجماهير لا تأتي لإنقاذ العالم، بل هي تستجدي الخلاص، تبحث عمن يعيد إليها إنسانيتها التي فقدتها طويلاً حتى كادت تنساها، ووحدها النخبة قادرة على إتمام هذا العمل الإنقاذي.

بيد أن هذه النخبة لا تأتي من العدم؛ بل لا بد أن تُمنح رؤية للحياة وفلسفة للوجود والخير، فلسفة قادرة على انتشال الإنسان من تسليته، من استهتاره، لتسلمه إلى ذاته وإلى القلق. وعندها فقط، يصبح تحرير الجماهير ممكناً، حتى على المستوى المادي.

2 – الإنسان كغاية

وسط تأملات المفكرين في ماهية الإنسان وأشواقه الوجودية، لم يُجمع الرأي على اعتبار ذلك الترقب نداءً لإله متعالٍ، بل رأى فريق منهم أن الإله ليس سوى فكرة تشكلت على حساب الإنسان ذاته، وأن استعادة قيمته الحقيقية لا تكون إلا بإعلان "موت الله". وقد تحول هذا الإلحاد الإنساني الذي تناوله الأب دي لوباك[4] بعمق، إلى عقيدة تبشيرية تَبناها كثيرُ من أبناء عصرنا، ورسختها النجاحات السياسية للشيوعية التي جعلت من إنكار الله ركيزة لرؤيتها التحررية. ولذلك، ارتأينا أن نُفرد لهذا الموضوع صفحات، إذ ينهل في جوهره من ذات المنبع الذي ننطلق منه، فهو يسعى، مثلما نفعل نحن، إلى

إثارة القلق في الروح البشرية ليفتحها على الحقيقة، ويروي عطشها إلى المطلق الساكن في أعماقها، ويمنح الحياة معناها الأسمى عبر تحرير الإنسان.

غير أن هذا الإلحاد لا يدعو إلى الارتماء في أحضان اللذة، بل يحث على العمل وتجاوز الذات. إنه يثور على أولئك الغارقين في الرضا واللامبالاة، ويبث القلق في قلب الإنسان، إذ يفطن إلى أن استبعاد الله لا يتم دون الإحساس بفراغ هائل يبتلع الوجود. لهذا، حين أعلن نيتشه "موت الله"، لم يغفل عن التحذير من أن حياة الإنسان ستغدو لا تُطاق ما لم يؤلِّه ذاته، فالإلحاد الحديث يزعم لنفسه طابعاً إيجابياً، لا يرى في الحياة مساراً نحو العدم، بل تاريخاً من الصعود والتقدم والتحرر.

أما الإنسان المسيحي، فيعيش في قلق دائم بسبب ابتعاده عن الله، ويُشكل سعيه نحوه جوهر تاريخه الحقيقي. وعلى النقيض، يرى الإلحاد الحديث في انحسار الإيمان معياراً للتقدم، حيث تغدو حرية الإنسان رهينة بالتخلي عن الآخرة والسر الإلهي الذي يُقيد عظمته ويحرمه من أمله في مستقبل أرضي، فهو لا يهدف إلى مجرد إنكار الله أو نسيانه، بل إلى استبداله: بالإنسان الأعلى، بالمدينة الفاضلة، بالعرق، بالدولة. كان الله متعالياً، فأصبح مستتراً في الوجود البشري، وما قيل عنه لم يكن سوى انعكاس لأحلام الإنسان وإسقاطاته. وحين تخلى الإنسان عن أفضل ما لديه لصناعة إله، لم يجد مفراً من إقصاء ذلك الإله ليستعيد ذاته المفقودة.

وبينما نحاول نحن تفسير تاريخ الإنسان من خلال توجّهه نحو الله، يبرز تأويل آخر يجعله غايته المطلقة وصانعه الأوحد. ولم يعد هذا الصراع محصوراً في تناقض بين أنساق فكرية، بل تحول إلى معركة وجودية تتطلّب من كلا الطرفين تضحية مطلقة. لم يعد الأمر سجالاً فلسفياً، بل أصبح رهاناً وجودياً، حيث تُفرَض على الإنسان لحظةً بعد أخرى ضرورة الاختيار: إما أن يختار الله أو يرفضه، فالقلق الإنساني في جوهره هو غياب المطلق، ولا يُسدّ هذا الغياب إلا بالمطلق ذاته، فإن أنكر الإنسان الله، لم يجد أمامه سوى تأليه ذاته.

ولا تُواجَه هذه العقيدة بحجة عقلية واحدة تُثبت وجود الله، إذ إنّها لا تنطلق من براهين منطقية محضة، بل من مسار داخلي يختلف عن الاستدلال المجرّد. فكيف يُقنَع بوجود الله من يرى في ذاته غنىً عنه؟ أو من يرفض الاعتراف به خشية أن يفقد استقلاله وكرامته؟ لا بُد إذن من إعادة النظر في مسار الإنسان بأسره، وكشف الفراغ العميق الذي ينهش روحه، ذلك الفراغ الذي لا يمكن أن يملأه إلا الله، وإظهار كيف يقود رفض الله إلى تآكل الإنسان ذاته وانهيار شخصيته.

لقد وجد الإلحاد طريقه إلى الانتشار في القرن الماضي بكل بساطة، وذلك لأن العالم بدأ يفقد الإحساس بالله دون وعي، فقد حوّلت أنانية المالِكين الله إلى مجرد حارسٍ لمجتمع متصلب، وعلم متقادم، واقتصاد ظالم، حتى بدا لعدد من المفكرين أن استبدال الله بات ضرورة لتحقيق تحرّر الإنسان. ولم يكن لهذا الإلحاد أن يترسخ إلا عبر الثورات التي غالباً ما تزامنت مع تراجع الروح المسيحية، وهو تراجعٌ تُمثله علامتان بارزتان: التمسك الأناني بالامتيازات دون أن تسنده فضائل العلم والشجاعة، والعجز عن إدماج الحاجات الجديدة التي يفرضها العالم المتغير ضمن رؤية مسيحية للحياة. وعندما تثور البشرية ضد من يريدون إبقاءها أسيرة الماضي، فإنها تستقبل بترحاب أولئك الذين يمنحونها الأمل في الحرية.

استغل الإلحاد الإنساني هذه الظروف، فسخر الاكتشافات العلمية والتحولات البشرية لترسيخ مثله الأعلى، مثلما حدث في عصر النهضة، والثورة، والقرن التاسع عشر. أما في عصرنا، فقد بلغ ذروته، إذ يشهد العالم تحولاً جذرياً: اكتشاف التاريخ، تقدم العلوم الوضعية، الثورة التقنية، نشوء الرأسمالية الصناعية، التحولات السياسية المتسارعة. كل ذلك أغرق الإنسان في مزيج من القلق والأمل؛ فهو يعاني اغتراباً عميقاً وسط عالم سريع التحول لا يملك السيطرة عليه، وفي ذات الوقت، يحلم بحرية أوسع، ويراهن على ذكاء الإنسان وقدرة الآلة والتقدّم. إنه في حاجة إلى رؤية شاملة للحياة، رؤية تمنحه الطمأنينة، وتُؤكد آماله، وتقدم له مثالية جديدة للإنسان تستوعب دروس التاريخ ومعطيات العلم وتطلّعاته.

لكن، في هذه اللحظة المفصلية، يخيم الصمت على المؤمنين، وكأنهم أُرغِموا على الاختيار بين الله والعلم، بين المسيح والتاريخ. وبدا أن أبرز وجوه الفكر المسيحي قد شرعوا يشككون في العقل، فإما انغمسوا في التقليدية، أو خشوا الحرية فمالوا إلى الملكية. وأما القلة الذين يعيشون بصدق في قلب العصر، فيكادون يُخفون مسيحيتهم، وكأنهم يريدون التكفير عن إيمانهم بالتماهي مع حضارةٍ كان ينبغي عليهم أن يكونوا روادها. وفي خضم هذا الفراغ، وجد الإلحاد فرصته الذهبية، فاستغل قلق الإنسان الحديث ليطرح نفسه مخلصاً وحيداً. أصبح في صدارة المشهد، المدافع الأول عن تطور القوانين، الناقد الأشد لظلم النظام الاقتصادي، والمفسر للتاريخ بوصفه رحلة نضوج البشرية. وهكذا، نجح في مخاطبة قلق العقل، وإشباع سخاء القلب حتى ترسخ كعقيدةٍ لا تكتفي بنفي الإيمان، بل تقدم نفسها بديلاً عنه.

لا شك أن هذا البعد الإيجابي هو ما جذب العقول إلى الإلحاد في بداياته، إذ ساهمت نظريات التطور لداروين وسبنسر، ومفهوم اللاوعي لدى فرويد، والنقد التاريخي كما طرحه شتراوس وهرناك، وفلسفات التاريخ عند شيلينغ، وماركس، وهيغل، إضافة إلى قانون الحالات الثلاث لدى كونت، في تعميق فهمنا للطبيعة البشرية. غير أن ذلك التقدم ذاته، حين يُحصر في رؤية تجعل من الإنسان غايته القصوى، ينقلب عليه، مسلباً إياه جوهره.

لا يُشنّ الهجوم على الله غالباً بصورة مباشرة، بل يتم استبعاده شيئاً فشيئاً، وكأننا نتابع قصة غيابه، حيث يُفرغ الوجود من حضوره، ويضمحل الغموض الذي كان يشير إليه بشكل تدريجي. كان الله فيما مضى هو التفسير الشامل لكل شيء، يملأ بحضوره أركان الوجود، أما اليوم، فلم يعد له موضع يمكن أن يُستدل عليه. تبحث عنه، فلا تجد أمامك سوى الطبيعة، والتطور، والتسامي، والرغبة، والإنسان ذاته. تطمئن نفسك بأن المطلق واللانهائي لا يمكن طمسهما، ولعلك مصيب، إلا أن هذا المطلق لم يعد سوى انعكاس للإنسان الأعلى، للإنسانية، للمستقبل، حتى غدا صورة ساخرة من ذاته. أصبح الإلهي مجرد خاصية للفعل الإنساني، وتلاشت كل مظاهر التعالي، حتى باتت مجرد انبثاقات من الوعي البشري. هذه هي خلاصة فلسفات كونت، وفويرباخ، وشيلينغ، وهيغل، غير أن هيغل، على وجه الخصوص، بلغ بهذه الفكرة أقصى درجات العمق والدقة، إذ لم يرفض شيئاً بل امتص كل شيء في جدليته الشاملة: الحضارات، المسيحية، التاريخ ذاته. ولهذا، فإن تحليل رؤيته ضرورة لا يمكن إغفالها، خاصة وأن الهيغلية تتناول القضايا الأساسية لموضوعنا: حضور اللامحدود في داخلنا، القلق كأصل للاستقلالية، التاريخ الإنساني بوصفه صيرورة مستمرة نحو الحرية والمصير، والزمن باعتباره المدى الذي تنتزع فيه الروح أبديتها من واقع فانٍ ومتبدل.

ورغم أن هذه الأفكار تدفع نحو الإيمان بمطلق متعالٍ لا يكتمل الإنسان إلا به، إلا أن هيغل يقلب المعادلة، إذ يرى أن الإنسان لا ينضج إلا بمقدار ما يكف الله عن كونه كياناً مستقلاً عنه. لقد فطن هيغل إلى تلك الحقيقة التي كشفتها المسيحية عن شقاء الإنسان عند ابتعاده عن الله، بل جعل منها محوراً لنظامه الفلسفي. بيد أن جدليته، والتي يبدو أنها تسعى لربط الإنسان باللامحدود، تنتهي إلى إلغاء الله، إذ تذيب اللامحدود في المحدود، والأبدي في الزمني، والفردي في الكلي، والوجود في الفكرة المجردة. ولهذا، كلما بدا أن فلسفته تفتح طريقاً، وجب الحذر حتى لا نضلّ في عالم منزوع الجوهر، بلا وجهة، بلا إله.

تُجسد الهيغلية نموذجاً مثالياً للعلمنة، إذ تعود فكرة التقدم عبر التاريخ إلى المسيحية ذاتها، فقد كان الإغريق ينظرون إلى الزمن كظل للأبدية، بينما دعت بعض الميتافيزيقيات الشرقية إلى الهروب منه كلياً. أما هيغل، فقد استعار من المسيحية ما يشاء، ثم عمد إلى تفريغه من طابعه الديني عبر عقلنته. والمثير في رؤيته أنها تسعى للاحتفاظ ليس بالتصور المسيحي للإنسان وأخلاقياته فحسب، بل حتى بعناصر من لاهوتها كالثالوث، والتجسد، والفداء، ولكن دون أي إقرار بتعاليها، فالدين، في نظره، مجرد مرحلة في رحلة تطور الروح، وستأتي الفلسفة لتحل محله.

ومن بين تلامذته، كان هنالك من حاول استثمار فلسفته في الدفاع عن الإيمان وتعميقه، غير أن الذين منحوا الهيغلية شهرتها هم من استخلصوا منها ميتافيزيقا الإلحاد، وهو أمر طبيعي، لأن الله، وإن بدا حاضراً في كل زاوية من فلسفة

هيغل، ورغم الدور المركزي الذي تحتله المسيحية في بنائها – إذ تجعل المطلق في مواجهة الوعي – فإن جدلية الروح تنتهي إلى ابتلاع الإلهي داخل الإنساني، فلا يتبقى في النهاية سوى الإنسان وحده.

إن هدفنا من تحليل فلسفة هيغل ليس إلا محاولة لرسم معالم تأويل مسيحي للنزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر وتجلياتها في عصرنا الراهن. نرغب في إظهار كيف انتهت رؤى فكرية عظيمة إلى الفشل، لأنها أنكرت الروح الذي كان يبعث فيها الحياة.

ووسط الفلاسفة الذين تناولوا مفهوم القلق، يحتل هيغل موقعاً استثنائياً، إذ يعد ربما الوحيد الذي جعل منه موضوعاً لدراسة منهجية، والفيلسوف الأوحد الذي حاول تحديد لحظة تجسده في التاريخ. غير أن رؤيته للحياة كحركة تاريخية، وتعريفه للقلق كمرحلة من مراحل هذا التاريخ تضعه على خطٍ متوازٍ مع الفلسفة المسيحية، فهو يقرر بوضوح أن القلق ينشأ من تعارض حياة الإنسان الفانية مع إدراكه للامحدود، وأن الزمن هو الإطار الذي تتحقق فيه الأبدية، وهي أفكار يسهل إرجاع أصولها إلى المسيحية. لكن كما استندت ثورة 1789 إلى العقلانية لنشر مفهوم عن الإنسان مستمد من المسيحية ولكنه فارغ من جوهرها، كذلك استثمر هيغل المثالية في استيعاب المسيحية دون الاعتراف بتعاليها.

فإذا كان لا بد من الإبقاء على فكرة اللامحدود، ولكن دون الإله الذي يمنحها جوهرها الأبدي، وإذا كنا قد تخلينا عن السماء، فلن يتبقى أمامنا سوى عالم الأفكار والرموز. وعلى مستوى الوجود، فإن الإلحاد المنطقي الوحيد هو ذاك الذي تبناه نيتشه وهايدغر، حيث لا يقتصر الأمر على رفض فكرة الله، بل يتجاوز ذلك إلى إنكار الزمن ذاته واعتباره عبثاً لا طائل منه.

أما هيغل، فقد عمد إلى اختزال الواقع كله في الفكرة المجردة، وجعل منها ساحة لصراع بين عنصرين متضادين: الجوهر والوعي الذي يدركه، فالجوهر، في رؤيته، ليس سوى نفي للوجود المباشر، ومن خلال هذا النفي يظهر الوجود ذاته كمجرد انعكاس، حيث يصبح الجوهر هو في الوقت نفسه العلة والوجود المتجاوز. ووفقاً لفلسفته، فإن الكينونة لا تتحقق إلا عبر علة وجودها، وما يمنح الشيء جوهره هو ذاته علته. وكما يقول هيغل: "بفضل التطابق بين العلة والمعلول، لا يوجد شيء في الظاهرة إلا وهو موجود في الجوهر، والعكس صحيح..".

وبهذا، تتجلى فلسفته كمسعى لاحتواء كل شيء في منظومة فكرية شاملة، لكنها، في محاولتها دمج الإلهي في التاريخي، تنتهي بجعل الإنسان مركز الكون، وتجعل من القلق الإنساني بحثاً لا عن الله، بل عن ذاته.

حينما سعى هيغل إلى تحديد مفهوم الزمن، وجد نفسه مدفوعاً إلى استخلاص نتيجة حتمية: لا بد من اختزال الميتافيزيقا إلى التاريخ، ثم اختزال التاريخ إلى جدلية صارمة. غير أن هذا المسعى ذاته كان كفيلاً بإضاعة معنى التاريخ وإفراغ الإنسان من قيمته، فحينما رُفع التاريخ إلى مرتبة الميتافيزيقا، وأُسبغت على الإنسان قداسة الإله، لم يكن ذلك إلا تمهيداً لمحو الميتافيزيقا وإلغاء كينونة الله ذاتها.

ومن أجل إدراج الزمن في صلب الجوهر، اضطر هيغل إلى أن يضفي على التاريخ صفات الأبدية، والضرورة، والشمولية. لكنه بذلك جرده مما كان يمنحه معناه الميتافيزيقي الحقيقي، وهو اتجاهه، فإذا كان التاريخ ذاته هو الميتافيزيقا، فلا شيء خارج عنه ليهديه أو يوجهه.

لقد انصب جهد هيغل الفلسفي بأسره على محاولة تقريب الإنسان المحدود من الله اللامحدود، ولم يكن ذلك ممكناً إلا من خلال المفهوم، فالإله الوحيد القائم هو ذاك الذي يتجلى داخلنا، أما خارجه، فلا يعدو كونه جوهراً خالصاً، مجرد مثال مُفرغ من الحياة. ولكن المفهوم لا يبلغ كماله المطلق إلا حين يجتاز الزمن بكليته، وبهذا يصبح الله هو نهاية التاريخ، بل

يغدو التاريخ ذاته، بكل ما سبقه. وبهذه الجدلية، فإن الله إذ يتجسد في حياتنا، يكون قد كفَّ عن الوجود. لقد مات الله، لكي تصبح الإنسانية إلهاً.

فلنتأمل الآن تأويل الهيغلية لنشأة القلق الذي يعصف بوعي الإنسان. سنرى مرة أخرى كيف أن فلسفة هيغل تستمد روحها من الوجود ذاته دون أن تعترف به، بل تسعى إلى تدميره منهجياً.

وبغية تحويل الواقع إلى نسق من المفاهيم، ولإخضاع الصيرورة إلى فعل ذهني محض، ابتدع هيغل جدلية تجعل من الحياة ذاتها تناقضاً داخلياً، فإذا لم تكن الصيرورة مجرد حركة، بل تعارضاً متبادلاً بين الأفكار، فإن التناقض وحده، حين يغدو نظاماً متكاملاً، هو ما يتيح تفسير الواقع. وإزاء موقف متناقض، فإن إنكار أحد طرفيه لاستثناء الآخر لا يؤدي إلا إلى محو الصيرورة. وهكذا، فإن ما يُنكر في فلسفة هيغل يندمج فيما يُؤكد ليصبح جزءاً من حقيقته. فالصيرورة ليست مجرد معطى، بل هي بناءٌ من الأفكار، حيث تتجسد لتوحيد مفهومين مجردين ونقيضين: الكينونة والعدم. ووحدها الصيرورة توجد، ولكن ليس كفعل، بل كمنطق يفسر ذاته، وتتشكل حركتها وفق جدلية الأطروحة والنقيض والتركيب: حيث تمثل الأطروحة المثالية التي تجحد الواقع، ويأتي النقيض لينفي تلك المثالية، أما التركيب، فيُزاوج بين الضدين في كيان يجمعهما معاً.

فلنبحث الآن، عبر هذه المفاهيم، في ولادة القلق داخل الوعي. لقد وجد هيغل في الرواقية والشك تعبيراً تاريخياً عن طبيعة الحرية، فالرواقية تكشف عن الجوهر المجرد للحرية، فيما يُجسد الشك واقعها الملموس. الأولى تحصر الوعي في عزلة صارمة، والثاني يعيده إلى معترك الحياة. وهكذا:

لم تسعَ الرواقية إلا إلى هدف واحد: الحفاظ على استقلالية الأنا وصفائها في كل موضع. ولكي يبلغ الحكيم هذه الغاية، كان عليه أن يسمو على ملذات الحياة، أن يتحرر من شهواتها ونوازعها. وقد نجح في ذلك، لكن نجاحه تحقق من خلال انقطاعه عن الحياة ذاتها. إذ كان لا بد له، في سبيل بلوغ الحكمة، أن يفرغ إرادته من مضمونها، ويجرد الحرية من قراراتها وأحكامها واختياراتها. وهكذا، تظل الحرية قائمة، ولكن بوصفها حرية خاوية، خالية من الفعل، فارغة من المعنى.

أما الشك، على النقيض، فإنه لا يعزل الحرية عن الحياة، بل يربطهما معاً بعلاقة جدلية متوترة، "فالشك هو التحقيق الواقعي لما تكون الرواقية مجرد مفهوم نظري له؛ إنه التجربة الفعلية لحرية الفكر، لكنها حرية سلبية، ومن ثم ينبغي لها أن تعلن عن ذاتها على هذا النحو"، ففي الرواقية، يكتشف الإنسان حريته، لكنه لا يختبرها في معترك الحياة. كان لا بد له في بادئ الأمر أن ينفصل عن العالم الذي كان أسيراً له، لا يعي ذاته في خضمه. ولكن بعد أن يكتشف نفسه، يجد ذاته مرة أخرى في العالم. وهكذا، في تجربة الشك، يختبر الإنسان الحرية، لكنه يدرك في ذات الوقت خواء الوجود. فكل ما كان يظنه يقيناً، كل ما حسب أنه يستطيع التمسك به، يتلاشى أمامه، ويكتشف أن الحياة نفسها ليست سوى سراب. ومن هنا، ينشأ الوعي التعيس.

إن الوعي التعيس هو ذلك التركيب بين الرواقية التي تمثل مثالية الحرية، وبين الشك الذي يمثل اختبارها الواقعي. "تصبح الذات عندئذ ألم الوعي بالحياة التي تكون في آن واحد داخلها وخارجها". وكما أن الانتقال من الحياة إلى الوعي يجد تجليه التاريخي في الرواقية، والانتقال من الوعي إلى اختبار الحياة يجد تمثيله في الشك، فإن الوعي التعيس يتجسد في التاريخ من خلال الشعب اليهودي والعالم المسيحي. فالشعب اليهودي هو التجسيد الحي للوعي الذي أُقصي عن الحياة. ولهذا، لا يستطيع أن يوفق بين توق روحه اللامحدود وبين الواقع المحدود الذي يحيط به. وهكذا، يتجسد الفراغ ذاته في تجربته التاريخية ليغدو الله بالنسبة إليه لانهائياً، لكنه لانهائي منفصل عنه، لا يستطيع خلاصه، بل يؤكد غربته فقط.

ها هو الإنسان الذي طالما سعى في دروب الفكر بحثاً عن الحقيقة يجد نفسه أمام لحظة حاسمة في مسار وعيه، حيث يتجلى له أن وجود الله ليس إلا حلقة عابرة في سلسلة الجدل، محكوم عليها بالتجاوز، فالروح لا تدرك ذاتها إلا بالفصل

عن نفسها، ثم العودة إليها عبر وعي أعمق. وهكذا، تتبدى المسيحية في هذا المسار بوصفها لحظة مصيرية، حيث يحاول المحدود أن يحتضن اللامحدود، ويسعى الإلهي إلى التوحد بالبشري في صميم الروح الإنسانية.

3 – الله، جوهر حياة البشر

لقد ألفنا هذه الفكرة واعتدناها حتى باتت مألوفة حد الغفلة، وكأنها لم تعد بحاجة إلى إثبات أو تفسير. ولكن، أي مآل آل إليه الإنسان حين رفع نفسه إلى مرتبة الإله، ونفى عن العالم أي وجود يسمو عليه؟ لقد أصبح مجرد كيان بلا جوهر، ذرة ضائعة في تيارات متبدلة تتقاذفها تقلبات المصالح والأهواء. صار الإنسان رقماً في معادلات الاقتصاد، وموضوعاً لنظريات البيولوجيا، وعُنصراً في حركة التاريخ، لا ذاتاً قائمة بذاتها، ولا غاية في ذاتها، بل مجرد أداة تُستخدم لتحقيق غايات أخرى، قد تكون مشروعات سياسية، أو أوهام أيديولوجية، أو حتى مجرد نزوات عابرة. وهكذا، حين فقد الإنسان المعنى الأسمى لحياته، فقد ذاته، فانطمس في دوامة من التغير والتحول، لا قرار لها ولا ثبات.

غير أن حضور الله في حياة الإنسان لم يكن يوماً أمراً جلياً يُدرك ببساطة، فهو، كما وصفه التاريخ، إله مستتر، وحضوره سر يتطلب جهداً لاكتشافه. وحين نقول اليوم إن الله حاضر في كل شيء، يبدو ذلك القول غريباً، كأنه صدى من زمن غابر، بينما الحقيقة أن فقدان الإحساس بوجود الله لم يكن إلا انعكاساً لاغتراب الإنسان عن ذاته، فالناس يعيشون في خضم الحياة المادية، منشغلين بمطامعها، متشبثين بأهدابها، وكأنها الغاية النهائية، فلا يجدون متسعاً في عقولهم لطرح السؤال الأعظم: ماذا يعني أن تكون الحياة بغير الله؟

إننا نصلي، لكن الصلاة ليست سوى استراحة عابرة بين انشغالاتنا، وليست جوهر الحياة. لا نعي فداحة ما نفقده حين يغيب الله عن حياتنا التي نظن أننا نحبها، فنراها تزداد خواء، ونزداد معها ضياعاً. ومن دون الله، يصبح الإنسان تائهاً في عالم بلا مرجعية، حيث ينساق وراء كل فكرة تُزين له التحرر، لكنه لا يدري أنه، في رفضه لله، يهدم الأساس الذي يقوم عليه وجوده ذاته، فيتحدث عن النور، والفرح، والانعتاق، غير واعٍ بأنه إنما يطفئ النور الذي كان يهديه، ويكتم الصوت الذي كان يناديه، فيتحول انعتاقه إلى سقوط في الفراغ.

إن مهمة الفكر ليست أن ينكر هذا القلق، بل أن يكشف بصمات الله في أعماقه، أن يُري الإنسان كيف يمكن أن يحب الحياة حباً صادقاً لا يتحقق إلا بحب الله، وكيف أن سعيه المحموم إلى فهم الكون، وتشييد المعابد والمختبرات والمكتبات، ليس إلا محاولة يائسة للإمساك بما يتفلت من بين أصابعه بلا انقطاع. ومع ذلك، يبقى الله سراً، ومن طبيعة السر ألا يُكشف إلا لمن يسعى إليه بحرية، لمن يطرق الباب فيُفتح له، لمن يسأل فيُجاب، ولمن يبحث فيجد.

الإنسان كائن خاضع للشغف، لكنه لا يكتشف حريته الحقيقية إلا حين يحدد غايته بذاته، وحين يختار هذه الغاية، لا بد أن يصوغها في صورة مثل أعلى يسمو به عن ذاته، فجوهر الحرية ليس في التحرر من كل شيء، بل في الارتباط بما يمنح الحياة معنى. والإنسان، مهما حاول أن يحصر وجوده في الملموس والمحسوس، لا يستطيع أن يتجاهل النداء الذي يتردد في داخله، نداءً يدفعه إلى البحث عن المطلق، عن الغاية التي لا تحدها حدود، فهو لا يكتفي بالعلم، أو الفن، أو السياسة، بل يسعى من خلالها جميعاً إلى راحة لن يجدها إلا في المطلق، في الحق الذي لا يتغير، والخير الذي لا ينضب.

غير أن المطلق ليس مفهوماً مجرداً، بل اختيارُ حيّ يتجلى في كل فعل، في كل لحظة يقرر فيها الإنسان أن يتجاوز ذاته، أن يسمو على أهوائه، أن يضحي بشيء من ذاته في سبيل معنى أعظم. وهنا يكون الله هو الغاية، لا بوصفه فكرة تُضاف إلى الحياة، بل بوصفه المحور الذي تدور حوله الحياة كلها، المحرك الذي يمنحها اتجاهاً ومعنى.

إن التاريخ بأسره يقود إلى هذا الاختيار، فهو ليس مجرد تتابع للأحداث، بل صراع بين رؤية تجعل الإنسان محور كل شيء، وأخرى ترى أن الإنسان، في سعيه إلى ذاته، لا يجد نفسه إلا حين يتجاوزها. والنتيجة إما سقوطٌ في العدم، حيث لا شيء

يسمو على الإنسان، وإما خلاصٌ، حيث يكتشف الإنسان أنه، في النهاية، لم يكن يبحث إلا عن الله.

الفصل الثاني

الشعور والرغبة الحسية

منذ اللحظات الأولى للوجود، يندفع الإنسان بفطرته نحو اللذة فاراً من الألم، غير قادر على التمييز بين حاجاته الفعلية ورغباته العارضة، ولا واعياً بالفصل بين ما يمتلكه وما يحقق له المتعة، أو بين آلامه وما ينفر منه. إنه كيان يستكشف ذاته عبر إحساساته وحدها تائه في ظلمات الإدراك البدائي، وغارق في دوامة الفوضى. ومع ذلك، فمن قلب ذلك التيه سينبثق الوعي، ومن ركام هذه الانطباعات الأولى ستتشكل فكرة الذات، ومن خضم الفوضى سيتبلور مفهوم العالم الخارجي. ولكن، كيف يتسنى لنا فك طلاسم هذا اللغز العميق؟

قد يبدو، للوهلة الأولى، أن هذا السؤال لا طائل منه، وكأن أصل الفكرة، ما إن تولد يصبح بلا أهمية. غير أن التاريخ ينبئنا بأن الفكر الذي يتنكر لجذوره يعرض الإنسان لفقدان المعنى، ويجعل وجوده في العالم لغزاً عصياً على الفهم. حينئذٍ، ينشطر الإنسان بين جسدٍ وروح، وكأن بينهما هوة سحيقة لا جسر لها. وإذا ما أُعلِن الفكر وحده مصدراً للحقيقة، غدت الحياة الحسية طيفاً هامشياً، لا قيمة لها إلا كعقبة يجب تجاوزها، أو محنة ينبغي اجتيازها. عندها يصبح الجسد قيداً، والحياة الحسية مجرد صدفة عبثية، فتفقد الحياة الطبيعية مغزاها، ويغدو الإدراك الحسي بلا جدوى.

لهذا لم يكن غريباً أن يُغرق الشك ديكارت في كل ما هو حسي، إذ رأى في الجسد آلة صمّاء لا حياة فيها، وجعل الفكر قائماً بذاته مستغنياً عن أي دعم حسي. ولم يثبت وجود العالم الخارجي إلا من خلال برهان إلهي، إذ رأى أن الله الذي أودع فينا فكرته لا يمكن أن يكون خادعاً. ومع ذلك، لم يستطع ديكارت حل التناقض الذي زرعه في تصوره للإنسان، فجعل منه كياناً منقسماً: فكر مستقل بذاته، وجسد خاضع للآلية المحضة، وكأنهما لا يلتقيان إلا في اضطرار الحياة اليومية.

وحين حاول الفلاسفة من بعده تجاوز ذلك التناقض، وقعوا في الفخ ذاته، إذ انطلقوا من مسلماته، فلم يبقَ لهم سوى خيارين: إما اختزال كل شيء في الروح، أو في المادة، وكلاهما حبس الإنسان في دائرة الذاتية المغلقة، فالمثالية والمادية على حد سواء تنكران الواقع الموضوعي، إذ لا يرى العقل سوى أفكاره، ولا يدرك الحس إلا مدركاته الخاصة. وهكذا، وإن حافظت كل منهما على وحدة الإنسان، فقدت القدرة على منحه واقعاً خارج ذاته.

إلا أن الحقيقة تفرض ذاتها في كيان إنساني تتجلى أفكاره في إحساساته، وتتشكل إحساساته عبر وعيه، فلا بد أن يشهد الفكر ميلاده من رحم الجسد، إذ إن لم يتجسد فيه، غدت الحياة الروحية ذاتها ضرباً من العقم. وإذا كانت الروح هي التي تصوغ الجسد، فلا بد أن يكون حضورها فيه ملموساً، بحيث يمكن، عبر تطور الحياة الجسدية، ملاحظة تشكل الحياة الروحية.

إن الحس المشترك يقبل دون تردد أن الإحساس يفتح للإنسان نافذة على عالم مستقل عن ذاته، فهو يتعامل مع المحسوس كمعطى أولي دون أن يشغل نفسه بتساؤلات فلسفية عن كيفية العبور من الإحساس الذاتي إلى إدراك الموضوعي، فهو يكتفي بما تمنحه الحواس، متقبلاً الشيء المحسوس كما هو، دون مساءلة عن أبعاده الأعمق. غير أن ذلك القبول البسيط يجعل من المحسوس غاية في ذاته، ولا سبيل إلى إدراك حقيقته إلا بالنظر في كيفية نشأته وتطوره، فلا يكتمل فهمه إلا حين يُنظر إليه كلحظة في مسار دائم الحركة.

فضلاً عن ذلك، إذا كان الإنسان هو من يصنع ذاته، فأين يبدأ هذا التشكل؟ مع لحظة الوعي الأولى؟ أم عند ممارسة الحرية؟ إن كان للإنسان حياة واحدة وتاريخ واحد، فهو مسؤول عن تطوّره بأكمله. ومن هنا، يبقى استيقاظ الوعي لغزاً

لا يُفك إلا إذا عثرنا، في بدايات الحياة، على إرهاصات فكر ينظم مواده، وأدوات تُبنى، ورغبات تمهد الطريق لطموحات الإنسان الكبرى. وإذا كانت الحياة الإنسانية مساراً متصلاً، فإن كل لحظة فيها تتكئ على ماضٍ يفسرها، وتتطلع إلى مستقبل يتشكل منها. وهذا هو المسار الذي ننشده، لا في محاولة لتصنيف قدرات الإنسان، ولا لتقديم تفسير منهجي لطبيعته، بل لتتبع كيفية تلاحقها وتكاملها حتى تبلغ وعي الإنسان بذاته واندماجه في الكون، فالإنسان ليس ثنائية منفصلة من جسد وروح، بل هو كيان تتداخل أبعاده في وحدة متكاملة. الجسد وحده مصيره الفناء، والروح وحدها لا تولد، وهكذا فإن التحدي الأكبر الذي يواجه الإنسان في تطوره هو كيفية التوفيق بين هذين البعدين ليحقق اتحادهما في وعيه، ويدرك من خلالهما حقيقة وجوده.

لكن الإنسان، وإن كان خاضعاً لقوانين الزمان والمكان شأنه شأن المادة، فإنه لا يلبث أن يطمح إلى ما يتجاوزهما. فأي قيمة للمادة إن لم تكن سوى جسر يعبر به إلى ما هو أبعد؟ وكم من البشر يستشعرون في أرواحهم عبئاً؟ ولذلك، لا يكفي مجرد تأكيد هذه الحقيقة، بل لا بد من اختبارها في الواقع. ينبغي إثبات أن المادة ليست حاجزاً يعترض سبيل الروح، بل هي الزمن الذي ينضجها، والتطور الذي يصقلها، والمسرح الذي يحتضن رحلتها. فليس من الكفاية أن نقر بأن المعرفة تنبع من الإحساس، بل لا بد من فهم الكيفية التي يتشابك بها نمو الوعي مع تطور الحس، إذ تتجلى بين التنظيم اللاواعي للحياة وتنظيمها الواعي رابطة لا تنفصم.

وحين يولد الذكاء، فإنه لا يظهر فجأة، بل يكون قد أُعلن عنه منذ البدء، يتهيأ للحظة تجليه. والطفل، إذ يبتهج بفهمه للأشياء، لا يتملكّه العجب منها، إذ كان دائماً في مسار يقوده نحو إدراكها.

1 – الحاجة والانعكاس

حين يرى الطفل النور، لا يكون مجرد كتلة مبعثرة من الأحاسيس، بل كائن حي نابض بالحياة يحمل في كيانه جذور الحركات الأولية، فهو لا يكتفي بامتصاص الغذاء وهضمه وطرح فضلاته، بل يحرك أطرافه، ويفتح عينيه، ويصرخ معبراً عن حاجاته. تتجلى إحساساته في شكل لذة أو ألم، لكنها ليست مصدر حاجته، ولا هي غاية حركته، فالحاجة تنبثق من نقص يعتري الجسد يدفعه إلى استدعاء العالم الخارجي ليسدّ هذا العوز، بينما تسعى الحركة إلى التكيف مع ذلك العالم.

قبل أن يعي الإنسان ذاته أو يعي الأشياء من حوله، يندفع بفطرته نحو امتلاك ما ليس منه، نحو البحث عن الآخر. ومنذ لحظة مولده، يدرك في شعوره بنقصه الداخلي ضرورة وجود موضوع خارجي، عالم مستقل عنه لا غنى له عنه، فالوجود بالنسبة إليه لا يتحقق إلا من خلال استعانته بكائن آخر.

غير أن الحاجة ليست مجرد إحساس عابر، بل هي استباق للإحساس، إذ لا تنشأ مباشرة من الوسط المحيط، مثلما يحدث في رد الفعل الدفاعي إزاء التهيج، ولا يجوز الخلط بينها وبين الإحساس الذي يصاحبها، فحين نشعر بالحاجة، لا نسعى إلى إلغائها كما لو كانت ألماً، ولا إلى إطالة أمدها كما لو كانت لذة. وإذا كانت الحاجة تربطنا بموضوع معين، فإن ذلك الموضوع ليس هو الذي يخلقها، بل هي التي تتجه إليه قبل أن تلتقيه. ومع ذلك، فهي التي تختاره. وقد وصف القديس توما الأكويني حاجات الجسد بأنها "شهوة طبيعية"، إذ تتوجه نحو موضوع ملموس يحقق طبيعة معينة. وهذا الأمر ذو أهمية كبرى، لأن الشيء الذي يندمج في كياننا يمنحنا شعوراً باللذة، غير أن اللذة ليست هي الشيء ذاته، وليس الإحساس هو ما يدفعنا إلى إشباع حاجاتنا، بل إن الإشباع هو الذي يقودنا إلى الإحساس باللذة. وهكذا، إذ تتجاوز الحاجة الإحساس، فإنها تدفع الإنسان نحو ما هو خارج عن ذاته، مما يفتح أمامنا آفاقاً لفهم تطور حياتنا الذهنية في مراحلها اللاحقة.

إن أولى علاقاتنا بالأشياء لا تتجلى في صورة معرفة، بل في صورة رغبة، ففي حاجاتنا، نتطلع إلى شيء نفتقده، وهذا التطلع هو ما يجعلنا ندرك في المحسوس مؤشراً على وجود واقع منفصل عنا، واقع لا ينحصر في حدود الإحساس الذي

نشعر به نحوه. ومن هنا، إذا كانت الأشياء مرتبة مسبقاً في داخلنا، فإننا لن نغرق في فوضى بيئية، بل سنستقبل العالم وفقاً لنظام تحدده اهتماماتنا وترتيب تطلعاتنا. ولا شك أن مدى هذا التطلع يقاس بعمر تطورنا. وأخيراً، فإن العاطفة الحسية التي قد تبدو في ظاهرها العنصر الأول في الحياة الذهنية، ليست في حقيقتها سوى انعكاس نفسي لنشاط يتكشف ويتكامل خارج نطاقها. ففي بدايات الوجود، لا تحمل اللذة أو الألم أي دلالة، وكأن العاطفة الحسية وقتئذ لا وظيفة لها إلا أن ترفع الحياة النباتية الخالصة إلى مستوى النفس والوعي.

لكن الاحتياجات وحدها لا تكفي، فلا بد من صلة تربطنا بالوسط الخارجي القادر على تلبيتها، وهذه الصلة توفرها خاصية التهيج والتحفيز في الجسد. فكما هو حال كل كائن حي، نحن قابلون للتهيج، أي قادرون على الاستجابة للمحفزات الفيزيائية والكيميائية التي تحيط بنا. غير أن هذا التهيج ليس هو الإحساس ذاته، إذ لا ينبغي الخلط بين القدرة على التهيج والقدرة على الإحساس، وإلا وقعنا في خطأ اختزال السلوك النفسي إلى مجرد استجابات نباتية. ومع مرور الزمن، يتضح لنا أن التهيج سيكون المادة الخام لإحساساتنا، لكنه لا يستطيع وحده أن يولدها إلا بعد أن يخضع لتحولات جوهرية، فلا ينبغي البحث عن التعبير الأول عن النشاط النفسي في التهيج ذاته، لأن الإحساس في مراحله الأولى ليس عنصراً متميزاً قائماً بذاته، بل حتى حين يكون موجوداً، كما في حالتي اللذة والألم، فإنه لا يؤدي دوراً فاعلاً في توجيه سلوكنا الأولي.

وعلاوة على الظواهر التي تربط الجسد بالوسط الخارجي، تبرز مسألة التكيف، فحين يواجه الكائن الحي محفزاً معيناً، فإنه يستجيب له بسلسلة من الحركات التي تمكنه من التكيف مع بيئته، سواء للاستيعاب أو الدفاع. لكن التكيف ليس دائماً دالاً على وجود نفس: فالتكيف مع الحرارة أو مقاومة المرض لا يستلزم بالضرورة وعياً. إن النفس لا تتجلى إلا حين يستجيب الجسد لمحفز ما عبر حركة تكيفية مدروسة، حيث تبدو فجوة واضحة بين التهيج والحركة، وكأن ثمة نية تتدخل، وكأن التهيج يمنحنا وعياً ببيئتنا لكنه يترك لنا مهمة ابتكار الوسائل لاستغلالها.

وأبسط هذه الحركات هو الانعكاس، حيث ينتقل التهيج عبر النخاع الشوكي ليطلق استجابة حركية فورية دون أن يمر بالدماغ كما تفعل الإحساسات، فالانعكاس لا يتطلب تفسيراً أو تأملاً، بل إنه يحدث تلقائياً، إذ يصبح الفعل المدروس ممكناً حين يسبقنا المحفز إلى الإثارة، فالرضيع، بمجرد أن يلامس ثدي أمه، يبدأ في المص. إنه فعل تلقائي يمضي في مساره المحتوم دون تدخل من الوعي.

أما تاريخ المنعكسات، فهو في جوهره تاريخ الكائن الذي يتعلم استخدامها، إذ تعتمد ممارستها على تجربة فردية يمكن من خلالها تسجيل تقدم مستمر. غير أن ذلك التاريخ، بصفته تطوراً، يتجاوز كونه مجرد آلية منعكسية، فهو يحمل في طياته حياةً نفسيةً تتولى توجيهه واحتواءه، مما يجعل التقدم الذي يكمن في صميم هذه الآلية انعكاساً للحياة العقلية ذاتها.

أما فيما يتعلق بتكيف المنعكسات، فمن المثير للاهتمام ملاحظة أنها، رغم كونها آليات فسيولوجية موروثة تبدو ثابتة وغير قابلة للتغيير، إلا أنها في واقع الأمر تحتاج إلى قدر من الممارسة حتى تبلغ كمالها الحقيقي، كما أنها تخضع لتطور تدريجي يتماشى مع مقتضيات الواقع الخارجي، فالمنعكس، وإن كان يبدو في ظاهره استجابة فطرية تلقائية، فإنه يتطلب تكراراً وتجربة ليحقق تكيفاً أمثل مع البيئة المحيطة به.

وفي هذا السياق، يوضح جان بياجيه[5] أن عملية الاستيعاب التي ترافق تكيف المنعكس تتخذ ثلاث صور رئيسية: أولاً، التكرار التراكمي، حيث يؤدي التكرار المستمر للمنعكس إلى ترسيخه وتعزيزه ضمن البنية العصبية للكائن الحي؛ ثانياً، تعميم النشاط، حيث يتم إدماج عناصر جديدة ضمن الأداء ذاته، مما يوسع من نطاق التفاعل مع العالم الخارجي؛ ثالثاً، الإدراك الحركي الذي يسمح للطفل بفهم بيئته من خلال أفعاله. ومن خلال هذه المراحل الثلاث، يتضح أن الحياة النباتية قد تم تجاوزها بالفعل، وأن ملامح الاستيعاب النفسي بدأت تتشكل، حتى وإن لم يكن النشاط الذهني الخالص قد وُجد

بعد، فإن البنية الفسيولوجية تتهيأ للارتقاء نحو مستويات أكثر تعقيداً. وهكذا، وإن لم تكن الروح قد أبدعت قدراتها الخاصة بعد، فقد دفعت الحياة العضوية إلى تجاوز ذاتها، تمهيداً لنشوء الوعي.

وبوجه عام، يمكن القول إن المنعكس يتعزز ويترسخ بفعل تشغيله ذاته، مما يشكل تعبيراً مباشراً عن آلية الاستيعاب. ويظهر هذا الاستيعاب في بادئ الأمر من خلال الحاجة المتزايدة إلى التكرار، وهي سمة جوهرية في ممارسة المنعكس، قبل أن يتحول إلى إدراك حسي حركي يمكن الطفل من التكيف مع الأشياء المختلفة التي تلامس شفتيه. وليس التكرار في ذاته مجرد عادة فارغة، بل هو سلوك ذو دلالة عميقة، إذ يحمل في طياته تاريخاً، ويضيف تعقيداً إلى الاستجابات الأولية التي كانت حتى تلك اللحظة محكومة بالحالة البيولوجية للكائن في لحظة زمنية معينة.

غير أن هذه الحاجة الملحة إلى التكرار لا تمثل سوى جانب من عملية أكثر شمولاً يمكن وصفها بأنها استيعاب، فالمنعكسات، بحكم طبيعتها الفطرية، تعيد إنتاج نفسها باستمرار، مما يتيح لها إدماج كل عنصر قادر على القيام بوظيفة المحفّز. ومن هذا المنظور، يمكن التمييز بين ظاهرتين بالغتي الأهمية:

أولاهما، ما يمكن تسميته **بالاستيعاب التعميمي**، حيث يتم إدراج أشياء أكثر تنوعاً في إطار المنعكس ذاته. فعندما يكون الطفل جائعاً، لكنه لم يبلغ حد الصراخ أو الاستياء، فإن مجرد ملامسة جسم عَرَضي لشفتيه يكفي لتحفيز سلوك الامتصاص، وهو سلوك له أهمية كبرى في تطورات الطفل المستقبلية، إذ يعاد إنتاجه في سياقات متعددة. ومن خلال المصادفات التي تقوده إلى التفاعل مع أشياء متعددة، يبدأ الرضيع منذ أسبوعه الثاني في مص أصابعه، ثم أيادي الآخرين التي تقترب منه، ثم وسادته، أو غطائه، أو حتى ملابسه، مستوعباً كل هذه العناصر ضمن نشاط المنعكس.

أما الظاهرة الثانية، فهي ما يمكن تسميته **بالاستيعاب الإدراكي** الذي يظهر أيضاً منذ الأسبوعين الأولين من حياة الرضيع، وقد يبدو هذا الشكل من الاستيعاب متناقضاً مع الاستيعاب التعميمي، لكنه في الحقيقة ليس سوى امتداد له وتطور منطقي عنه، ففي حين يتسم الاستيعاب التعميمي بعدم التمييز بين المحفزات، فإن الأمر يختلف بمجرد أن يشتد جوع الطفل، إذ يبدأ في البحث النشط عن الغذاء، ويصبح قادراً على تمييز الحلمة عن غيرها من الأشياء التي تلامس شفتيه. ويعكس هذا البحث وتمييز العناصر بداية تشكل تمايز داخل المخطط العام للرضاعة، مما يؤذن بولادة إدراك عملي حركي يمكن اعتباره أولى خطوات الاستيعاب الإدراكي، حيث لا يكتفي الطفل بالتفاعل العشوائي مع محيطه، بل يبدأ في انتقاء وتحليل ما يلبي حاجاته البيولوجية بشكل أدق.

وهكذا، تتكشف أمامنا رحلة معقدة من التكيف والتطور، حيث تتحول المنعكسات الأولية من مجرد استجابات فطرية إلى أدوات ديناميكية قابلة لإعادة التشكيل والتكيف، مما يمهد الطريق أمام نشوء الإدراك والوعي، ويكشف كيف أن الحياة في سعيها الدؤوب نحو التطور تحمل في ذاتها بذور تجاوزها المستمر نحو أفق أرحب من الفهم والتفاعل.

2 – العاطفة

إن اللذة والألم، كما سبق وأشرنا، لا يُضفيان أي دقة إضافية أو قوة حقيقية على الحركات الأولى للطفل، فقد أمكن تحليل الدائرة المنعكسة دون الحاجة إلى اعتبار العاطفة عنصراً أساسياً فيها. فعندما يسبق الألم ردود الفعل الدفاعية لدى المولود الجديد، وعندما ترافق المتعة إشباع احتياجاته، فإننا نواجه انقساماً جوهرياً: إذ يحدث على المستوى النفسي انعكاسُ لنشاط لم يكن في أصله نفسياً. وهكذا، تصبح العاطفة جسراً يصل بين الآلية والوعي، غير أنها، إذ تقع بين هذين القطبين، تسبق ظهور فائدتها الحقيقية.

ومع ذلك، فإن تكوين ذواتنا لن يكتمل دون العاطفة. صحيح أن الوعي بالذات لا يمكن أن يتحقق دون مساعدة العقل، لكن العقل لا يمنحنا ذواتنا، بل يضعنا فقط في مواجهة حقيقتها. إنه يجعلنا ندركها، لكنه لا يهبنا إياها، فالعقل بطبيعته

متجه دوماً نحو الخارج، ينير دربنا لا لنلتفت إلى أنفسنا، بل لنتصل بعالم خارجي لا يطلب منا سوى أن ننسى ذواتنا فيه. أما العاطفة، فهي التي تجعل هذا العالم معنِياً بنا، وتجعلنا بدورنا معنيين به، فنراه ليس كياناً محايداً فحسب، بل جزءاً من قصتنا، ونبضاً في قلوبنا، ومصدراً للفرح أو الألم.

إن حرمان الإنسان من حياته العاطفية سيُبقِيه عالقاً في ظلمات بدائيته الأولى غير قادر على عبور العتبة صوب الوعي، فوجودنا، وهو في طور التشكل، لا يتحقق إلا إذا شعرنا بنقصه، وأدركناه بوصفه انتظاراً لذواتنا وسعياً نحو اكتمالها. غير أن الفكر لا يُمنح لنا قبل الوجود، بل هو ثمرة تنمو في مجرى الكينونة ذاتها. ففي دفء حساسيتنا يتجلى اللقاء الأول بالحياة، حيث نعي أنفسنا ونكتشف العالم، لا ككيانين منفصلين، بل في لحظة واحدة تتداخل فيها المعرفة بالعاطفة، والفكر بالوجود.

3 – اللذة والألم

إن اللذة والألم ينبثقان من جوهر الحساسية ذاتها، فكلاهما وليد الشوق والاشتهاء، وكلاهما يتجلى في وجودنا لأننا كائنات تطلب، تتوق، وتتعطش، فاللذة هي انبثاق الشهوة المحققة، في حين أن الألم هو ظل الرغبة التي لم تجد سبيلها إلى التحقق. ومع ذلك، فهما ليسا نابعين من منبع واحد، ولا يؤديان الوظائف ذاتها. فاللذة تتأصل في داخلنا، تنبع من حاجاتنا العميقة، بينما الألم يأتي من الخارج، يقتحم كياننا قسراً، مفروضاً علينا فرضاً. فالألم يجعلنا ننكفئ على ذواتنا، محاولين الانكماش داخل حدودنا الضيقة، بينما تذيبنا اللذة في امتداد الكون، فنشعر كما لو كنا جزءاً لا يتجزأ من مدّه اللامحدود.

تتصل اللذة بنزعات جوهرية منقوشة في بنيتنا العضوية، وهي، وفقاً لموريس بلوندل، ثلاث: الغريزة الغذائية، الغريزة الجنسية، والغريزة الاجتماعية. ولدى الحيوان، تخدم هذه النزعات حياته النباتية، إذ تضمن استمراره وبقاءه. أما عند الإنسان، فإنها تشكل نقطة الانطلاق لاهتمامات عقله الناشئ، فهي، وإن ابتدأت كوظائف عضوية، ما تلبث أن تتسامى لتلبي حاجة أعمق، حاجة تتجاوز الملموس متجهة صوب المطلق الذي لا حدود له. وكما يرى القديس توما الأكويني، فإن الشهوة الحسية لا تملك موضوعاً خاصاً بها، بل تستمده من الشهوة الطبيعية أو العقلية، فالحيوان لا يعرف سوى ما يطلبه جسده، بينما الإنسان يسير خلف رغبته العميقة، لكنه لا يلبث أن يكسوها بطابع مثالي يليق بوعيه المتسامي.

غير أن اللذة لا تُولد عفوياً، بل تحتاج إلى استدعاء مسبق، إلى توق وشوق يمهدان لها الطريق. فلا يمكن للذة أن تتحقق إلا إذا سبقتها الحاجة التي تتعلق بها، إذ لا يستطعم الإنسان الأكل إن لم يكن جائعاً، ولا يستمتع بالماء إلا إذا ظمئ. وقد يُخيل للإنسان أنه يطلب اللذة لذاتها، لكنه يظل مرتهناً لطبيعة تكوينه، إذ لا ينعم بها إلا بعد أن يحفّز حاجته إليها. قد يراوغ الإنسان الطبيعة، لكنه لا يستطيع محو قوانينها، فاللذة ليست سوى الوجه الحسي لعلاقة أعمق تربطنا بالواقع، تُخضعنا لنزعاتنا الجوهرية، وتمنحنا إحساساً بالاندماج في الوجود. إنها تخلق لنا معرفة عاطفية بالأشياء، حيث نشعر عبرها بأننا ممتدون في العالم، وذاتنا تتسرب في الموجودات، تلتقي بها، تتماهى معها، وتسعى إلى امتلاكها. فاللذة هي الذات التي تعي نفسها من خلال موضوعها، ذلك الموضوع الذي رغبت فيه، فامتلكته، وبه اغتنت حياتها. وهكذا تتجلى في اللذة نزعة الاندماج، حيث يعلن "الأنا" إرادته في الامتلاك، والمشاركة، والسيطرة.

أما الألم، فعلى عكس اللذة، يهجم على كياننا فجأة، دون سابق إنذار. إنه لا ينتظر أن نهيّئ له مقاماً، بل يقتحم وجودنا بعنف، ويجبرنا على مواجهته مقاومةً يائسة، ففي اللذة، نغادر حدودنا وننساب في امتداد العالم، أما الألم، فيجبرنا على الانغلاق على ذاتنا، إذ لا يعرض نفسه كشيء يمكن احتواؤه، بل كقوة غريبة عنا تقطع علينا الطريق، وتكشف لنا عن هشاشتنا، عن قصورنا، وعن الحدود التي لم نكن نراها في أنفسنا من قبل. وكما يقول أحدهم: "اللذة تذيبنا في الكون، بينما الألم يعيدنا إلى عزلتنا ومعاناتنا".

وعلى الرغم من أن اللذة والألم حالتان ذاتيتان، فإنهما لا يخلقان وعياً بذاتهما، لأن الوعي لا يكون إلا بإدراك موضوع محدد. ومع ذلك، فإن غيابهما يجعل الوعي مستحيلاً، إذ بفضلهما نتحرر من حياد اللامبالاة، فنرتبط بالعالم أو ننفصل عنه. ويُقال إن العاطفة أنانية، وهذا يبدو للوهلة الأولى صحيحاً، إذ إن الألم هو "الأنا" الذي يقاوم، واللذة هي "الأنا" الذي يتمدد. لكنهما، في الواقع، لا يسجناننا داخل ذواتنا، بل يجعلاننا في حالة تفاعل دائم مع العالم، حيث نكون عرضة للتأثر به، ومفتوحين لاستقبال رسائله، سواء أكانت قبولاً أم رفضاً، امتزاجاً أم انقطاعاً، فمشاعرنا ليست مجرد حالات عابرة، بل هي نداءات خفية يطلقها الوجود تضعنا أمام ذواتنا، وأمام العالم، وأمام علاقتنا بهما معاً.

وهكذا، فإن جدلية اللذة والألم هي المحرك الخفي الذي يدفعنا إلى الإبداع، وهي التي تمكننا من بناء وعينا التدريجي بالعالم الذي يتجسد فينا. ويقدم موريس بلوندل في كتابه "الفكر" مثالاً عميق الدلالة على ذلك، إذ يبين كيف يمكن إيقاظ وعي فتاة صماء-بكماء-عمياء، وذلك عبر اكتشاف أول ارتباط غريزي لها (مثل تعلق ماري هورتي بقطعة من العاج، أو ميل ليودفين لاشانس إلى الحليب الدافئ)، ثم وضع العراقيل أمام ذلك التعلق، ومعارضته. وهكذا، بفضل اللذة والألم، يدرك الإنسان العالم، إما كحقل قابل للاستيعاب، أو ككيان متفلت لا يمكن احتواؤه.

فاللذة وحدها قد تذيبنا في فيض الأشياء، وتجعلنا عرضة للذوبان في العالم حتى نكاد نفقد أنفسنا فيه، بينما الألم قد يحبسنا داخل قوقعة ذاتنا، في دوامة من الإحباط وخيبة الأمل المتكررة. ولولا امتزاج اللذة بالألم، لما شعرنا بالقلق، ولما عرفنا معنى الإبداع، ولما تذوقنا طعم الفرح الحقيقي، ذلك الفرح الذي لا ينبثق إلا من تجربة المعاناة، ولا يكتمل إلا حين نعي بعمق أن اللذة وحدها لا تكفي، وأن الألم وحده لا يحتمل، وأن الحياة ليست سوى رقصة أبدية بين الاثنين، حيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ولا تتحقق إنسانيتنا إلا بهما معاً.

4 –الغريزة

ليست العاطفة مجرد عملية تؤدي إلى نتيجة محددة، بل هي حالة متجذرة في الكيان الإنساني، تغذي في ذاتها نزعات متأصلة نحو الفعل، تلك النزعات التي تحمل في جوهرها روح العاطفة، وأبرزها الغرائز، فالمنعكسات تبدو وكأنها بعيدة كل البعد عن العاطفة، في حين أن الغريزة، على النقيض، تنبع من كائن اجتاز عتبات الألم واللذة. إنها قوة خفية، حتمية داخلية تدفع الإنسان إلى الاستجابة لحالات عاطفية كالرغبة والخوف بحثاً عن إشباع معين. وتختلف الغريزة عن الحاجة المحضة التي تبقى عاجزة عن امتلاك أدوات الفعل، إذ إن الغريزة هي أداتها. كما تفترق عن العلم بكونها لاواعية، وعن الوعي الإرادي في كونها تلقائية، لكنها تظل الرافد الأول لحياتنا الواعية، والمغذي الأعمق لإرادتنا بما تمدها به من دوافع أولى.

لكن، هل يمتلك الإنسان بالفعل غريزة؟ هذا السؤال طالما أثار الجدل بين علماء النفس الذين انقسموا بين مؤيد ورافض. ويرجع هذا الالتباس إلى الطبيعة المزدوجة لمفهوم الغريزة ذاته، فقد ظهر المصطلح في البداية لتفسير بعض الظواهر الحياتية لدى الحيوان، مثل عمل النحل والنمل وسواهما. وقد عرَّف وليام جيمس[6] الغريزة بأنها "نشاط يحقق أهدافاً دون إدراكها، بفضل تنسيق أفعال لا تثمر عن التعلم". وإن كان هذا التعريف يتوافق مع التصور السائد لمفهوم الغريزة باعتبارها معرفة فطرية متجذرة في بنية الكائن، فإنه لا ينطبق على الإنسان بالوضوح ذاته. فالغريزة، كما تتجلى في الحيوان، لا توجد لدى الإنسان بنفس الصفاء والوضوح. وكلما ارتقى الكائن في سلم الوعي، تضاءلت غرائزه عند ولادته، واضطر إلى الاستعانة بالتعلم ليضمن بقاءه.

أما الإنسان، فتكاد طبيعته تخلو من غريزة فعلية بالمعنى الحرفي. ومع ذلك، لا يتوقف الحديث عن "الغريزة الجنسية"، "الغريزة الوالدية"، "غريزة الدفاع"، و"غريزة العدوان"، ويرجع ذلك إلى أن بعض الأنشطة النفسية البشرية تشترك في جوهرها مع الغرائز الحيوانية. في الواقع، يمتلك الإنسان اندفاعات عمياء، محتدمة بالعاطفة، تحدد بعض استجاباته المحددة. ولا يمكن

تشبيه هذه الظواهر بالميول التي قد تثمر عن سلوكيات آلية أو مدروسة، كما لا تشابه العواطف التي تظل مجرد حالات، ولا تقارن بالأفعال الواعية الخاضعة للإرادة الحرة.

وكما هو الحال عند الحيوان، تنبعث هذه الاندفاعات من أعماق الإنسان، وتظل لاواعية، تلقائية، مُطلقة سلسلة من الحركات التي تضمن توجيهها. غير أن هذه الاندفاعات، بخلاف الغرائز الحيوانية، لا تحمل طابع المعرفة العضوية الفطرية، إذ سرعان ما تطفو إلى سطح الوعي لتؤثر على مسيرة تطورنا الروحي، إما تعزيزاً وإما عرقلة. فالإنسان لا يمتلك غريزة تتجسد في فعل حركي محض، إذ إن أي فعل من هذا النوع، ما لم يكن منعكساً صرفاً أو ناتجاً عن العادة، فإنه لا بد أن يكون واعياً. فالغريزة في جوهرها هي تلك الحركات الداخلية التي، رغم بقائها في ظلال اللاوعي، تؤثر على مسار حياتنا التأملية كما لو كانت قوة قاهرة، تدفعنا في اتجاه معين دون إدراكنا له.

وعبر الغريزة، ينفتح الإنسان على الحياة، إذ إنها تدفعه إلى منح بعض الأمور قيمة خاصة. وبهذا المعنى، يتبنى التحليل النفسي الفرويدي مفهوم الغريزة، حيث يصفها فرويد بأنها "كمية من الطاقة تندفع في اتجاه محدد"، مضيفاً أن "مصدرها إثارة جسدية، وغايتها إزالة هذه الإثارة". وهكذا، تقف الغريزة عند الحدود الفاصلة بين الجسدي والنفسي، إذ تستهدف تحقيق غايات بيولوجية، وتتعلق بعناصر خارجية، لكنها في ذات الوقت تنسج تاريخاً نفسياً داخل الإنسان، وهذا التاريخ، رغم بقائه في اللاوعي، يترك بصماته العميقة على حياة الوعي.

إذن للغريزة تاريخها، فعلى خلاف المنعكسات التي تستجيب للحظة الآنية، تعمل الغريزة، كما يرى برادين، لمصلحة الوظائف التي تنضج بمرور الزمن، ولهذا فإنها لا تضمحل عند بلوغ الإنسان، بل تلازمه حتى النهاية مرسومة في تطورات حياته الكبرى. ومن خلال هذا التاريخ، تتجلى مسيرة الحياة الواعية والأخلاقية، فتزدهر أو تتحطم، إذ إن تعطيل تطور اللاوعي يحول دون بلوغ نضج الحياة الأخلاقية. فقد يمتلك الإنسان تصوراً نظرياً عن الحياة ويتمسك به فكرياً، لكنه قد لا ينجح في تطبيقه إلا إذا تحور لا واعياً أو اختزل.

وذلك لأن الإنسان لا يستطيع استيعاب المفهوم الأخلاقي إلا إذا انصهر في ذاته. فحينما تظل العاطفة الجنسية، على سبيل المثال، حبيسة الطفولة أو المراهقة، تصبح الحياة الزوجية والعائلية والاجتماعية شبه مستحيلة، مهما سعى الإنسان إلى تحقيقها بنوايا حسنة.

فالإنسان يرى العالم من خلال بنيات لاوعيه الغريزية، ووفقاً لنضوج هذا اللاوعي، يكون أكثر أو أقل قدرة على تحقيق ذاته. إن تاريخ اللاوعي معقد ومتفرد لكل فرد، وقد كشف فرويد أسراره الكبرى، وأوجد منهجاً يتيح تتبع حركته حتى في أدق تجلياته الفردية. وإذ نسعى إلى استيعاب هذه الاكتشافات، فغايتنا ليست تحليل كل آلية على حدة، بل تتبع مسيرة تطور الذات في سعيها نحو مصيرها. ما يعنينا هنا هو الروابط التي تتشكل بين الغريزة والوعي.

تتطور الحياة الواعية تحت تأثير الفرح والألم، الحب والكراهية. فالطفل يولد محباً لطعامه ومن يقدمونه له، أي والديه، وهما بدورهما، إن كانا طبيعيين، يكونان مستعدين فطرياً للاعتراف بالمولود ككائن له عليهم حقوق مطلقة. غير أن ذلك القبول المطلق الذي يعيشه الطفل لا يلبث أن يتعرض للاضطراب، إذ إن الأنانية المطلقة التي تغمره في بداياته تتلاشى بشكل تدريجي تحت تأثير غريزة جديدة تتأصل في أعماقه، فتنزع به نحو العطاء. إنها البعد الديناميكي من لاوعيه، والذي يتجلى من خلال الغريزة الجنسية، ثم يرتقي إلى الغريزة الوالدية التي تغدو أساس كل حب حقيقي.

وهكذا، تتغلغل الحياة العاطفية في كيان الإنسان عبر صراع متجدد يحدد مسارات وجوده، ويصوغ تاريخ وعيه ولاوعيه في آن واحد.

5 –الحواس

إن الحياة العاطفية تستدعي وعياً متكاملاً بكل أبعاده، غير أن الإنسان يظل أسيراً لحساسيته عاجزاً عن إدراك ما يستقبله إدراكاً كاملاً، فالإحساس العاطفي متجذر في صميم ديناميكية الحياة، حيث يمنحها زخمها، يكشف انتصاراتها، ويربطها، كما لو كان حباً جسدياً، بالخير الكامن فيها. ومع ذلك، فهو قاصر عن منحنا وعياً حقيقياً بذواتنا، إذ يعجز عن خلق مفهوم الموضوع أو الفضاء داخل وعينا.

لقد جُبلنا على أن وعينا بأنفسنا لا يتحقق سوى من خلال وعيٍ بآخر غيرنا، إذ لا سبيل لنا إلى إدراك ذواتنا إلا من خلال آخر يسكن فينا دون أن يكون نحن، فالكينونة وحدها لا تكفي، بل لا تكتمل معرفتنا بذاتنا إلا عبر اكتشاف نقائصنا، ولا يكتمل وعينا بها إلا حين نبتكر سبلاً للخروج من محدودية ذواتنا إلى آفاق تتجاوزنا. فأن نعي وجودنا دون أن ننفتح على الخارج هو بمثابة أن نتعلم إدانتنا، ولذلك، فإن تطور ذكائنا يظل وثيق الصلة بتطور احتياجاتنا.

بيد أن العاطفة الحساسة، بطبيعتها الغامرة، تحجب عنا إدراك الموضوع الذي نستحوذ عليه، فهي تساير إشباع الحاجة، وتلتصق بالشيء الذي يدخل فينا، لكنها تعجز عن فصل وجود الآخر عن وجودنا الخاص. ولكي نتمكن من إدراك ذواتنا، يجب أن نستوعب الأشياء في داخلنا دون أن تنصهر في حساسيتنا، دون أن تتحول إلى أفراحنا أو آلامنا. ومع ذلك، فإن عقولنا تظل أسيرة أجسادنا، ولا سبيل لولوج شيء إلى كياننا إلا عبر التماس الجسدي. فكيف لهذه التماسات أن تصل إلينا دون أن تثير فينا اللذة أو الألم؟ لا مخرج لنا من ذواتنا إلا إذا نجحنا في تحويل مشاعرنا إلى تمثيلات، وهو ما تحققه حواسنا.

يشير برادينيس إلى أن اللغة الشعبية تستعمل ذات اللفظ للإشارة إلى الحساسية العامة والحساسية الحسية، إذ يشتركان في منشأ واحد هو التهيج والتحفيز، فكلاهما يترك أثراً فينا، غير أن العاطفة تتلاشى في الحواس لتحل محلها التمثيلات التي تثيرها. "إن المدركات الحسية الأكثر كمالاً، أي الأكثر تمثيلية، هي التي تمنحنا عن الموضوع، كموضوع، أفكاراً واضحة جلية، أقل تداخلاً مع العناصر الذاتية، وهي بلا شك السمع والبصر. ومع ذلك، فهاتان الحاستان غير قادرتين على منحنا لذة أو ألماً جسدياً. فاللذة غريبة عن طبيعتهما، ولا تغدو ممكنة إلا عند تحولها الجمالي، أما الألم، فإنه يظل مجهولاً لهما حتى في أشد درجاته، إذ إن الألم هنا مرتبط بإصابات لا تنتمي إلى ممارسة الحواس بل تخص الحساسية العامة أكثر من الحساسية الحسية".

وعلى النقيض، عندما يبلغ الألم أو اللذة الجسدية ذروتهما، تميل العاطفة إلى طمس التمثيل، فينكمش الإدراك إلى مجرد انطباعات جسدية موضعية غير دقيقة، وتفقد صورة الموضوع الذي يسببها وضوحها، بل قد تختفي كلياً. أما في حاسة اللمس، فتتجلى هاتان الحسيتان في صورة متداخلة، ويمكننا أن نحدد، تقريباً، العتبة التي يتحول عندها اللمس من كونه عاطفياً إلى كونه تمثيلياً. فكل الحواس، في جوهرها، ليست سوى أشكالٍ من اللمس، غير أنه كلما اشتد تأثير الإحساس فينا، تقلص وعينا، وكلما كان الإحساس تمثيلياً، ضعف أثره علينا. فإذا ما لامسنا جسماً بخفة، فإنه لا يؤثر فينا مطلقاً، إذ يحل التمثيل محل التهيج، فنرى الشيء لا عبر الألم أو اللذة، بل ككيان خارجي مستقل عنا، نستشعره دون أن نحسّه. وهكذا، حين تنشأ الأحاسيس في حواسنا، فإننا نسقط الأشياء غريزياً في الفضاء.

ومن خلال هذه الحالات الذاتية، ننفتح على واقع خارجي، فالصفات التي نختبرها داخلنا تقودنا إلى تأكيد وجود أشياء خارجية ليست جزءاً من كياننا. وما نشعر بـه في الإحساس ليس سوى تغيرات تطال حواسنا وأعصابنا: الأخضر، الأحمر الذي أراه؛ المالحة، الحامضة التي أتذوقها؛ الاهتزازات التي أسمعها، كلها ليست سوى ذاتي، هي حياتي الداخلية. ليس بوسعي أن أنقل محتواها، ولا أستطيع أن أفصل بين الإحساس وجوهر حياتي، فأنا هو ما أشعر به، فالصوت ليس الجرس، والأخضر ليس الورقة، بل هما حياة أذني وعيني. وهكذا، يصبح الموضوع ذاتاً. وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله إن فعل الإحساس لا يكتمل إلا في العضو، وإن الحاس والمحسوس يشتركان في ذات الموضوع. فالإحساس، كإحساس، ليس إلا ذاتياً. ومع ذلك، فإن هذا العالم الحسي يبدو لنا واضحاً كوضوح وجودنا، غير أننا، حين نشعر، نكوّن داخلنا صورة

لشيء آخر غيرنا، ونسعى إلى واقع خارجي لا ينتمي إلينا. وهكذا يتجاوز الإحساس ذاته، وهنا تكمن المفارقة: إذ إن تفسير طبيعة الانطباع الحسي يقتضي مفهوماً غير حسي، وهو مفهوم الموضوع الخارجي. ومع ذلك، فإن علم النفس البشري للحواس لا يمكن فهمه إلا بالإشارة إلى هذا الموضوع الذي تعجز الحواس عن إنتاجه أو استيعابه.

ولا يُولد الإدراك إلا في لحظة الاختلال، فالموضوع الذي نبحث عنه ونرغب فيه ونستحثه هو أكثر من مجرد الموضوع الممنوح في الإدراك الحسي. بوسعنا أن ننتقل من موضوع إلى آخر، أن نجوب الأرض في كل اتجاه، أن نغير مشاعرنا وأذواقنا إلى ما لا نهاية، أن نستبدل بيئاتنا وألواننا وأشكالنا، أن نستمع إلى أصوات وضوضاء متباينة، أن نشتم روائح متنوعة، ومع ذلك، لن نتمكن على الإطلاق من سد الفجوة بين الإحساس وامتلاك الموضوع، فالإحساس لا يكتفي بذاته، بل يقوم فينا كحركة دائمة نحو الآخر، ولا وجود له إلا ليعبر عن نقصه.

لكن هنالك ما هو أعمق من ذلك، فالإحساس، في جوهره، ليس مجرد تجربة ذاتية، بل هو محاولة لملامسة ذواتنا بكل كيانها، اختبارُ لعدم الرضا الكامن فينا. ومع ذلك، لم يكن تاريخ الإنسان ليبدأ أصلاً لولا وجود حضور خفي في داخله، حضور يتجاوز الكون ونفسه بلا حدود. فإن كان للإنسان تاريخ، فذلك لأنه رغم وجوده في صيرورة مستمرة، تحركه قوة تتجاوزه، قوة تغذي ديناميكيته، وهي خارج الزمن. هناك لانهائية تفصل الإنسان عن ذاته، وبفضل هذا الحضور الخفي، يستطيع أن يجعل من الصيرورة مستقبلاً، وأن يجسد المثالية في العلم، والجمال في الفن، والخير في الأخلاق.

الفصل الثالث

ابتكار الرمز والحياة الواعية

إن اكتساب المعرفة دربُ وعرُ لا يدرك صعوبته إلا من خاض غماره، ولذلك كان للباحثين عنها مقام رفيع يحفهم التقدير ويكللهم الشرف. غير أن ما يغيب عن الأذهان هو أن فهم العالم لا يتحقق إلا بإعادة خلقه من جديد.

لقد نقش الذين سبقونا أحلامهم واكتشافاتهم ونظرياتهم في صميم الطبيعة، حتى خُيل إلينا أننا، من خلالهم، نستخرج الكلمات عينها التي يوشك الكون على النطق بها. لكن الكون أبكم، ونحن من وهبناه لغةً؛ فليس الواقع من يبوح بأسراره، بل نحن من ننتزعها منه انتزاعاً.

قلما نعي أن الإنسان لم يبلغ الأشياء، ولا الآخرين، ولا حتى ذاته، إلا عبر وسيط: أدوات وصيغ ولغات وعلوم وفنون وأنظمة. هنالك عالمٌ يفصلنا عن العالم، وكأننا لا ندركه ولا نمتلكه إلا حينما نغادره ونخرج من ذواتنا. وهذا العالم الذي نُحاول أن نلمّ به ليس إلا ثمرة صنع الإنسان، وكأنه ما كان ليستوعب الوجود إلا بإضافة شيء منه إليه.

ومنذ أن وطئت قدما الإنسان الأرض، أبدع الأداة: مزيجاً من الفكرة والمادة، من الابتكار والطبيعة، وبذلك راح يخضع الكون لنظرته مستعيناً بما اخترع، عابراً إلى الحقيقة عبر ما أبدعته يداه. وقد منح هايدغر للأداة مكانة سامية، إذ رأى أن العالم لا يكشف عن مكنونه إلا حينما يُعاد تشكيله على يد الإنسان. فالنظر إلى الطبيعة لا يكون إلا من خلال بصمتنا التي تترك أثرها فيها، نكتشفها إذ نحولها، نصوغها إذ نعيد ابتكارها. فهل الحضارة إلا دليل على ذلك؟ أليست هي ذلك الفاصل بين عالمٍ من الأشياء الملموسة التي تبدو مستقلة عن الإنسان، وبين حقيقةٍ تفضي إلى أنها لم تكن لتوجد إلا بفضله؟

لكن ما سر هذا العالم المضاف؟ لماذا حَجَب الإنسان نفسه بطبقاتٍ من الآلات والرموز والأنظمة، وكأنها جدران بين عقله والواقع؟ أما كان الأجدر أن يكون كل شيء صمتاً نقياً، كما نحلم أحياناً، فتبدو الأمور في صفائها المطلق؟ تلك المسافة هي حيث أودعت كلماتي، وحيث تجمعت كتاباتي وأفعالي، ومنها تنساب إلى كياني تطلعات العصور المتراكمة. بُعدٌ يفصل بيني وبين فرحي، وكلما سعيت إلى ردمه، ازددت شعوراً بالاضمحلال، كأنما جهودي في القبض على النور لا تزيده إلا احتجاباً. كل ما ابتكره في هذا العالم ليس إلا تقرّباً لا يبلغ الغاية، ورشة عمل لا تكتمل، ضباباً يحجبني عن المرفأ، جداراً يحول دون المسكن، فراغاً يتسع كلما أوهمتُ نفسي بالامتلاء.

أما كانت إبداعاتنا كلها إلا حجاباً يواري هشاشتنا؟ هذه الفكرة التي تتأجج بداخلي اليوم، سأجدها باهتة غداً، إذ أسعى إلى تثبيتها في كلمة، فلا تعود تحمل نبض مشاعري ولا وهج جوهرها الأول، بل تصير مجرّد قيدٍ يثقلني، ولا يورثني إلا الإرهاق والملل.

ورغم ذلك، فإن هذا العالم الذي صنعناه بالغ الصغر، حتى ليعجب المرء كيف أن الإنسان، وقد ابتكره، لم يستطع تجاوزه. فما جوهره؟ ليس سوى لغة، واختزالُ لها. لقد كانت اللغة هي الأداة الأولى، وبفضلها شقّ الإنسان طريقه إلى التقنية والفن والمجتمع، فمن خلالها قسّم الكون، وحلّ شفراته، وصاغه وفق رؤاه.

لكن ما الكلمة؟ ليست سوى خطوطٍ ورسوم ناقصة. ومع ذلك، أزِلها، فلن يبقى للحضارة أثر. وهنا تكمن المفارقة العظمى: لا يستطيع الإنسان النفاذ مباشرةً إلى الوجود، ولا الانسجام معه في تعاطفٍ صوفيٍ كما حلم بيرغسون[7]، بل عليه أن يسلك الطريق المتعرج، أن يمر عبر اللغة، وكأنه مدفوع إلى امتحان الضياع مراراً. وكم من مرةٍ أضلته لغته، وأربكته، وحادت به عن غايته؟

يا له من قدرٍ عجيب! لا يتقدم الإنسان إلا حين يخلق الحواجز، وهو غير متيقن من أنه سيتمكن يوماً من اجتيازها.

لماذا إذاً احتاج إلى ملء المسافة بينه وبين العالم، بين فعله وإدراكه لذاته؟ لماذا لم يكتفِ بالتفاعل المباشر مع الحسيّ والملموس؟ أليس في ذلك ما يغنيه عن الوقوع في شباك الخيال؟ ولكن، إذن، ماذا كان بإمكانه أن يضفي على عالم التجربة؟ القصد والنية.

إن النية هي الرغبة في تجاوز المحسوس من خلال المحسوس، عبور الزمن عبر الزمن، الإمساك بجوهر الوجود من خلال العرضي والعابر. وذلك لأن الإنسان، وإن كان ينتظر كل شيء، فإنه لا ينتظر الزمن وحده، بل يبحث عن اتجاهه، ولا المحسوس وحده، بل ما يكمن خلفه.

ليس للإنسان شيء، وعليه أن يكتسب كل شيء. غير أن استقبال الأشياء والانفعال بها لا يكفيه، بل هو في حاجة إلى أن يفهمها وفق نوايا تنبع من أعماقه. إن حكاية الإنسان ليست مجرد تراكمٍ للموجودات والانفعالات، بل هي محاولات متكررة لبلوغ ما وراء الزمن والمكان.

وهو، في سعيه، حرٌ، فلا يناله شيء إلا إذا تقبل الوجود المهدى إليه، وأع في صبرٍ وجهادٍ شروط نضجه. ولذلك، كان لا بد له من ابتكار أداة تُجسد تطلعاته دون أن تقيده، بل تمنحه فسحة البحث وحرية الاختيار.

تلك الأداة هي الرمز، العلامة، اللغة.

لكن هذه الأداة، وإن كانت شكلاً من أشكال المادة والزمن والمكان، فهي تحمل روح الإنسان. فالكلمة ليست مجرد أداة للتجريد، أو وسيلة لاستحضار الغائب، بل هي سر السيادة على المصير.

الإنسان كيانٌ في صيرورة، يتقدم حينما يمنح الزمن ما لم يكن فيه، ويحتاج إلى أداةٍ تتيح له تجاوز المحسوس، وترجمة روحه في شكلٍ مادي.

ذلك هو دور الـلغة، فهي التي تروحن الزمني، وتجسد الروحي، بها أخلق عالمي، فيعيد خلق ذاتي. غير أنها، وإن ولدت من الأشياء، ليست سوى اختراعٍ صنعته بيدي. فكيف لي أن أثق بها، وأجعلها مرشدي في الطريق؟ كيف لا تكون مجرد انعكاسٍ لذاتي؟

ذلك هو التناقض العميق للغة: أن تكون ذاتيةً بامتياز، وغريبةً عني في آنٍ واحد.

كيف للإنسان أن يستخرج من ذاته ما كان، عند اكتشافه، يبدو كأنه لم يكن يوماً كامناً فيه، بل يتجلى له كنورٍ متدفق من مصدرٍ يسمو عليه؟ لقد أدرك، حين اهتدى إلى اللغة، أنها ليست مجرد انعكاسٍ لروحه، بل جسرٌ يمتد بينه وبين قوى خفية تتجاوز حدود إدراكه، ولهذا ارتبطت اللغة بالسحر منذ الأزل. أن تُطلق على شيء اسماً، يعني أن تنتشله من العدم، أن تستدعيه إلى الوجود، أن تبسط سلطانك عليه.

وهكذا، يبقى السؤال: هل اللغة من صنع الإنسان، أم أنها، في جوهرها، صدى للكون؟

يرى بياجيه أن هذا التصور ينبع من نظرة الطفل الأنانية إلى العالم، لكنها ليست الأنانية المعتادة التي تعني الانشغال بالذات، بل هي أنانية قائمة على غياب الوعي بالذات المستقلة، فالطفل لا يدرك ذاته ككيان منفصل، بل يذيبها في محيطه، فيمنح العالم مفرداته وأفكاره ومشاعره مقتنعاً بأن الآخرين يشاركونه إدراكه ورؤيته وكأنها الحقيقة المطلقة التي لا تحتمل جدلاً. وإذ لا يعِي أن اللغة تنبع من مبادرته، ولا أن فكره يتشكل بإرادته، فإنه يتعامل مع الكلمة كوجود مستقل، لا كأداة من صنعه.

وربما يملك الطفل بعض الحق في ذلك، فما أيسر أن نرى الأشياء انعكاسات لنا كما في المرآة! لكن هذه الواقعية المطلقة ليست دليلاً على الفكر الموضوعي، بل على العجز عن التمييز بين الذات والعالم الذي يعيد تشكيله وفق مقاييسه. فهو إذ يعي الوجود، فإنه لا يعي وعيه به، يعيش خارج ذاته، يعج محيطه بالكائنات، لكنه لا يدركها إدراكاً مجرداً، بل يعيد ترتيبها على مقاسه، وفق رغباته وأحلامه. ما يشغله ليس كشف الحقيقة، بل حياكة عالم يمنحه الشعور بالانتماء، ولذلك فهو لا يسعى إلى تفسير الظواهر بقدر ما ينهمك في خلق كون يتماهى معه، حيث تكتسب الجمادات مشاعر، وتتحلى الكائنات بالنوايا، وتُصاغ لكل حدث تفسيرات لا تطلب دليلاً ولا برهاناً.

إن عالمه ليس محاولة للفهم، بل نقطة ارتكاز ينطلق منها نحو الحياة. ومن هنا، فإن هذا العالم المتخيل ليس سوى مرحلة ضرورية في تطور الإنسان، إذ لا سبيل إلى النضج الفكري دون العبور بهذه العوالم المفعمة بالإسقاطات الذاتية، فالإنسان، كي يميز بين ذاته والعالم، كان عليه أولاً أن يذيب ذاته فيه.

ولكن مع المراهقة، تنشأ رغبة الهدم، إنكار الماضي، والتطلع إلى فكر مستقل، كما فعل ديكارت حين شكك في كل شيء. غير أن هذا النفي لا ينبثق من العدم، فلا يمكن إنكار ما لم يكن موجوداً من قبل. وهنا تتجلى الفكرة الهيغلية: كل نفي يلد واقعاً جديداً يضم ما سبقه ويتجاوزه. فحين يرفض المراهق أنسنة الطفل للطبيعة، فإنه لا يمحوها، بل يستعيد ذاته مما كان قد بعثره في الأشياء. وكما أشار باشلار[8]، لا يتحقق العلم إلا عبر تحليل ما أسقطه الإنسان لاشعورياً على العالم؛ فتنقية الواقع لا تعني استبعاد الذات، بل إدراكها والوعي بحدودها.

كان الطفـل قد وهب العالم روحه، أما المراهق، فيستردها. تتلاشى الأوهام التي شيدها، فلا تعود القطط تتحدث، ولا الدمى تذرف الدموع، ولا الجنيات ترقص في زوايا غرفته. تغمر الأمواج قلاعه الرملية تاركة إياه في مواجهة اللانهاية. إنه الآن وحيد أمام العالم، مُلقى على أعتاب الحرية، مسؤول عن اختياراته، فقد انقضت مرحلة العفوية الطفولية، وصار عليه أن ينحت للوجود معناه بنفسه.

هو ذات العالم الذي يتأمله الطفل والراشد، عالم الإدراك ذاته، لكن الاختلاف يكمن في زاوية النظر. فالطفل يفرض رؤيته على الواقع، بينما الإنسان يرضخ لرؤية الحقيقة. الأول يخلق عالماً يتمحور حوله، بينما الثاني ينذر نفسه لعالم تكون الحقيقة مركزه. الأول لا يرى سوى ذاته في الأشياء، أما الآخر، فيبحث عن ذاته خارجها، في أفق يتجاوز حدود وعيه الفردي.

1 –العلامة أو الإشارة

لولا العلامات، لظلت الحياة النفسية ضرباً من المحال، إذ إنها السبيل الذي يحرر الإنسان من أسر الحتميات الفيزيائية، والطريق الذي يعبر به إلى أعماق ذاته، فهي في آنٍ واحدٍ رمزٌ للاستقلال ورافدٌ للإثراء.

تتجلى العلامة في أبسط صورها ككيانٍ يحل محل شيء آخر مستحضراً إياه ومجسداً له. وهي، بطبيعتها، أكثر بساطةً من الشيء الذي تمثله، وأكثر مرونةً في التعامل. لكن ما تخسره العلامة من ثبات الأصل وثرائه، تكسبه في المقابل شفافيةً وحيوية، إذ تختصر العمليات المعقدة في صيغٍ رياضيةٍ يسيرةٍ، تسمح للفكر بالتحرر والتقدم، حتى وإن كان ذلك على حساب بعض التفاصيل التي تُغفل عمداً في سبيل بلوغ الفهم.

ومن المثير للاهتمام أن العديد من المفكرين المعاصرين يخلطون بين العلامة والرمز، غير أن التفريق بينهما، وفقاً لرؤية ويليام أوربان[9]، ضرورة لا غنى عنها لاستيعاب جوهر الرمزية، وفهم لغة الشعر والفلسفة والعلم على حدٍّ سواء، فالرمز يستند إلى علامة ذات دلالةٍ محددة، ومن خلال معناها المعلوم، يطمح إلى الإيحاء بفكرةٍ عصيةٍ على الإدراك لفرط تجريدها. أما العلامة، فلا تتجاوز في دلالتها إحالةً مباشرةً إلى الشيء الذي تمثله، في حين أن الرمز يلفت الانتباه إلى ذاته، وطريقة تجليه، فيفتح بذلك آفاقاً أرحب تمتد إلى ما وراء مدلولاته الاعتيادية.

بفضل العلامة والرمز، يكتسب الإنسان ما هو ضروري لحياته، سواء الجسدية أو الروحية. فحين نأكل، نحن لا نحصل على الغذاء إلا بتدميره، أما العلامة، فتمكننا من استحضار العالم دون المساس به. فإذا لامست النار يدي، شعرت بحرارتها، غير أن هذا الإدراك لا يتحقق إلا بعد فوات الأوان، حين يكون الاحتراق قد وقع بالفعل. أما مع العلامة، فإن الأشياء تعلن عن ذاتها قبل أن تطالني، فتتيح لي التفاعل معها بوعيٍ مسبق. وفي المقابل، يمنحنا الرمز قدرةً على إدراك عوالم لا تطالها الحواس، فيفتح لنا أبواب العوالم الروحية.

بيننا وبين الأشياء عالمُ آخر، أطلق عليه القديس توما الأكويني اسم "العالم المقصود" أو "النيَّوي"، وهو عالم المعاني، ولا يكاد وجوده يتجاوز وجود العلامة التي تعّر عنه، فهو لا يستمد كينونته إلا من الشيء الذي يحيل إليه، ومن الذات التي تفسره. ومع ذلك، فإنه الوسيط الذي يتفاعل من خلاله العالم معنا، ونتفاعل نحن معه، فبواسطته نرتقي في المعرفة دون أن يمس الواقع المادي للأشياء بتغييرٍ، أو تتبدل طبيعة كياننا. ومع ذلك، لولا هذا العالم الرمزي، لما أمكن لنا تحقيق ذواتنا.

وفي هذا السياق، يتجلى المفهوم كأصفى أشكال العلامات، حيث يبلغ الحد الذي تصبح فيه العلامة محض شفافية. فكلما ازدادت العلامة بساطةً ورشاقةً، ازدادت ملاءمتها للعقل. وهكذا، يبرز المفهوم في أرقى تجليات العلامة، بصفته كياناً كليّاً غير مادي. غير أننا لا نرتقي إلى هذا الصفاء التجريدي دفعةً واحدةً، بل عبر مراحل، من خلال تمثيلاتٍ تتزايد تجريداً وتبسيطاً حتى يتمكن الفكر من تطويق الواقع وفهمه. فالإدراك، عبر استيعابه للصفات الحسية، يتيح لنا الشعور بالشيء في تعقيده، بينما تختزل الصورة في مخططٍ تمثيلي، ثم تأتي الفكرة لتجسّد الكلية. لكن، هل يعني ذلك أن الغاية القصوى للحياة تكمن في الانغلاق داخل التجريد، واستبدال المحسوس بالمجرد؟

إن الإنسان يجد استقلاله في المجرد، لكنه لا يبلغ به الامتلاء. ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن العلامة ليست الكينونة ذاتها، بل مجرد وسيلةٍ للاستحواذ عليها، تماماً كما أن الجوهر ليس الوجود، بل طريقُ لفهمه. وإذا كنا في حاجةٍ إلى الكليّات، فذلك لنتمكن من إدراك الكائن الفردي المحسوس الذي تتوق إليه رغباتنا، فالقديس توما يرى أن "النيَّوي" ليس مجرد أداة دلالية، بل هو توقٌ إلى الغاية، ليس تمثيلاً فحسب، بل هو في جوهره ديناميكية تتجسد في كيانٍ واحدٍ وحياةٍ واحدة.

وعند تأمل تطور الفكر، ينبغي ألا نغفل الحركة التي تحفزه وتكمله، بحيث تتجلى العلاقة بين العقل والرغبة كنسقٍ مترابط؛ فالحب هو عقلُ يسعى، والعقل هو حبُ يجد. لا شك أن الرؤية والرغبة عمليتان منفصلتان، لكلُ منهما وجهتها، لكن لا بد أن تستلهم إحداهما الأخرى عند تحققها، لأن الحياة في أصلها واحدة، وفي غايتها متحدة.

وإذا أخذنا في الاعتبار هذا التفاعل العميق بين ملكات المعرفة والرغبة، أمكننا إدراك مدى أهمية الوظيفة الدلالية في حياتنا الفكرية. فبين العلامات، ثمة علاماتُ إراديةُ مصطنعةُ نشأت مع الوعي، وأخرى طبيعية، انبثقت بادئ الأمر من الحياة النفسية اللاواعية. وهذه العلامات الطبيعية تتجلى في صورتين: الخاصية الحسية، والصورة الذهنية.

2 –الصفة (الخاصية) والصورة

إن الصفة ليست سوى علامة تشير إلى أمر ما، ولو كان هذا الأمر قريباً منا لكان له تأثير مباشر علينا، إما بإشباع رغباتنا أو بإلحاق الأذى بنا. وقد تباينت الآراء حول مفهوم الخاصية، بين من رآها خاصية ذاتية في الشيء نفسه، ومن عدها أثراً يتركه في النفس. والحقيقة أنها مزيج من الأمرين، إذ إنها تؤدي دور العلامة دائماً. وكما هي العلامة، تتميز الخاصية بالبساطة مقارنةً بالشيء الذي تدل عليه. فاللون الأخضر، على سبيل المثال، يُجسد لي جوهر الخس، بينما في داخلي لا يكون سوى إحالة نفسية إلى حقيقة فيزيائية. ورغم كونها ذاتية، إلا أنها لا تكتسب معناها إلا بكونها إحالة إلى شيء ما، قد يكون بعيداً عنا، وننتظر منه تحقيق رغبة ما بعد انقضاء زمن أو اجتياز مسافة. ومن خلال تغيرات شدة الخاصية، نشعر بمدى ارتباطنا بالفضاء المحيط.

إن الحياة، في سعيها الدؤوب نحو البقاء والنمو، تبتكر وسائلها للوصول إلى العالم الخارجي، فتلتقط إشاراته وتفسرها. سواء أكان ذلك عبر التماس الفيزيائي، أو الأثر الفيزيولوجي، أو التفاعل النفسي، فإنها تستخلص المعاني من محيطها. فالخاصية ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة تفترض دائماً وجود مفسر لها، ففي الحيوان، تتجلى هذه القدرة عبر الغريزة الحسية وملكة "التقدير"، أما عند الإنسان، فتظهر في ذكائه ورغباته.

وفي اللحظة التي نشعر فيها، لا نكتفي بالإحساس، بل نبتكر الصور أيضاً. وقد لاحظ أرسطو أن الكائن الذي يمتلك القدرة على التخيل لا بد أن يكون له نصيب من الحياة الحسية، لأن الحاسة، حين تكون في حالة فعلية، تُحفز المخيلة. وهكذا، فإن التخيل هو استحضار للإحساس، لكنه ليس مجرد إعادة إنتاج له. فالصورة، على خلاف الإحساس، أكثر بساطةً وسرعةً في الحركة.

وعلى عكس الخاصية، لا تحتاج الصورة إلى كائن حاضر بالفعل كي تتحقق، بل إنها، في الواقع، تنكر وجود العالم الفعلي، فالخيال يبرز فراغاً في الواقع، إذ يمكنني أن أتصور مدينة باريس لأن رؤيتها المباشرة مستحيلة عليَّ في الوقت الحالي. فالصورة، إذ تحاكي الإحساس، فإنها، في الوقت ذاته، تُقصيه.

يقول القديس توما الأكويني: "الخيال حركة ناتجة عن الإحساس في حالته الفعلية، وهذه الحركة لا يمكن أن توجد دون الإحساس. ومن ثم، فالكائنات التي لا تمتلك قدرة الإحساس لا تمتلك قدرة التخيل. وإذا كان هنالك تحركُ ناتج عن الإحساس في حالته الفعلية، فإنه لا يمكن أن يكون مماثلاً للإحساس ذاته. غير أن الخيال هو القدرة الوحيدة التي تُنتج أفعالاً تشبه أفعال الإحساس. ولذلك، يمكننا القول إن الخيال هو حركة نابعة من الإحساس، ومشابهة له".

أما لويس لافيل[(10)]، فيؤكد أن "الذات كائنٌ يدرك ويتخيل في آنٍ واحد. لكن لا يمكن الخلط بين وجود الصورة ووجود الإدراك، بل على العكس، يبدو أن أحدهما يستبعد الآخر. إذ يستحيل أن يكون الشيء مدرَكاً ومتخيلاً في الوقت ذاته، بل لا بد أن يُقصى من حاضر الإدراك ليُمنح إلى حاضر الصورة".

لكي أخلق صورة لشجرةٍ أمامي، ينبغي أن أُنحي الشيء الذي أدركه للتو. ولهذا، فالمخيلة لا ترتبط بالحاضر ولا بالفضاء، وإنما تعمل فقط حين تُقصي العالم الواقعي. ولهذا السبب، ترتبط المخيلة دائماً بالماضي والمستقبل، إذ تجعل ما لم يعد موجوداً أو ما لم يوجد بعد حاضراً أمامنا. وهكذا، تدعم الإدراك الذي ينهي ماضياً ليبدأ مستقبلاً، فالتخيل يمد الإدراك بالأمل عبر تقديم تصورٍ أولي لحالة المستقبل، كما يُعيد إحياء ماضٍ قادنا إلى الحاضر. غير أن التخيل ليس مجرد استرجاع للماضي أو استباق للمستقبل، بل هو انتزاعُ للشيء من زمنه وإلقاؤه في لحظة أزلية، حيث يكون حاضراً خارج حدود الزمن.

ومن خلال الصورة، يتحرر الإنسان من أسر الواقع المباشر، فإذا كان الإدراك مستحيلاً دون قدر من الاستقلال عن الحاضر، فإن الفهم لا يتم دون المخيلة، فالخيال ليس محض اختراع، بل حين يثبت وجوده، يُبرز نقصاً في الواقع. فالتخيل هو نفي لشيء من العالم، وطرح لفكرة أمام الفكر، وهو في ذات الوقت محاولة لملء هذا الفراغ بفرضية تتيح للفكر الأمل في العثور، في قلب هذا العالم غير الواقعي، على المعنى العميق للعالم الواقعي.

إن أعظم الإنجازات البشرية لم تتحقق دون تدخل الخيال، ولم تزدهر العلوم والفنون والفلسفات إلا بفضله، فالصورة ليست فكراً بحد ذاتها، لكنها مادة مهيأة لاحتضان الفكر. وقد قال سارتر: "الصورة لا تعلِّم شيئاً"، فالفهم يتم عبر الصورة، لكنه لا ينبع منها مباشرة.

لقد رأينا أن لا شيء هو ملكٌ لنا بحق إلا ما نحمله في وجداننا. فبفضل حساسيتنا، ننخرط في عمق الوجود، وهي التي تجعل "الأنا" حاضراً فينا. كما تمنح العاطفة الفكر نبض الحياة، وتُبقيه شاباً متجدداً.

تتسلل العاطفة إلى حياة الفكر عبر الصورة، إما لتدفئه أو لتشحنه بطاقة متدفقة. ومن خلال الصورة، نحاول إضفاء حضورٍ ملموس على الفكرة. فالرغبة تفتش عن الملموس الذي تشعر به لكنها لا تتعرف عليه، بينما يسعى الذكاء إلى إدراك موضوع يتجاوز حدود الفرد المحسوس.

إذاً فالصورة مزيج من المحسوس والكوني، تتجاوز الإحساس لكنها ليست فكراً، بل هي تمثيل ينبثق عن الإرادة، ويخدم فكراً يتوق إلى الكلي، وفي داخله شوقُ لا يجد إشباعه إلا في المحسوس.

إن الصورة تُحررنا من قيود الواقع المباشر، لكنها تبسط الشيء الذي تمثله، فتجرده ليغدو كلياً. فهي تقدم الشيء في كتلته، دون تفاصيله الدقيقة، بل تمنحنا بديلاً عنه. وفيها من الغموض والعمومية والانسيابية ما يجعلها عصية على التحديد. وما إن نحاول تحليلها حتى تتلاشى.

وذلك لأن الصورة ليست إدراكاً، وليست فكراً، بل هي حركة بينهما. إنها تحاكي الحدس الذي يتميز به الإحساس في خدمة الفكر، كما تحاكي كونية الفكر في خدمة الإدراك. فالصورة فكرُ يتجسد في هيئة ملموسة، وإحساسُ يسمو ليبلغ مرتبة الكلي.

3 –الكلمة، والمفهوم، والصورة

إن للكيفية الحسية والصورة طابعاً قصدياً واضحاً، إذ تعيدان تمثيل العالم المادي في وعينا كما لو كانتا رموزاً نابضةً بالحياة. ومع ذلك، ورغم ما تملكانه من قوة، تظل الحساسية والخيال عاجزين عن الكشف عن القيمة الدلالية لموضوعهما، إذ لا يستطيعان انتشالنا من أسر الضرورة الكونية أو إخراجنا من إطار النظام التجريبي المحض. فالإحساس هو العالم الذي يتغلغل فينا، يرن صداه في أعماقنا، لكنه في الوقت ذاته، العالم الذي يأسر إرادتنا ويدمجنا في تياره الجارف. إن العالم ليس مجرد كيان خارجنا، بل هو كيانُ يسكننا، غير أنه، في ذات اللحظة، يفرض سلطانه علينا، وأي فكرٍ يتطلع إلى التأثير فيه لا يستطيع ذلك ما لم يحتضنه في ذاته ويجعله جزءاً من كيانه الداخلي. فنحن أجسادُ تنبض بالأرواح، وبواسطة الإحساس، يتماهى العالم مع وجودنا المادي.

يقول القديس توما الأكويني: "لا شيء يدخل إلى العقل إلا عبر الحواس"، ويضيف: "لا فكر دون صورة". ومع ذلك، فإننا لم نكن لندرك أي صورة أو إحساس لولا أن العقل، من خلالهما، قادر على تجاوزهما ليدرك موضوعاً متميزاً عن ذاته، فالإحساس يفتح أمامنا أبواب العالم من حيث تأثيره فينا، لكن الفكر وحده هو الذي يكشفه لنا بوصفه آخر قائماً بذاته. إن الوعي ينبثق من تفاعل حركتين متداخلتين: الأولى تنطلق من المادة، والثانية من الروح، أي من الإحساس والمفهوم. فلا يُفهم أي مفهوم إلا من خلال إحساسٍ أو صورةٍ تكسوه، ولا تأخذ أي صورة أو إحساس ملامحهما الواضحة إلا إذا تسلل المفهوم إلى فوضى انطباعاتنا الحسية ليصوغ منها فكرةً جليةً عن موضوع معين. إن المفهوم هو الذي يمنحنا القدرة على إدراك الآخر بوصفه آخر، إذ لا وعي بلا تمييز، ومن ثم، فإن الحياة الإنسانية الحقة، التي هي وعي دون أدنى شك، تبدأ مع بزوغ الفكرة. بيد أنه لا فكرة بلا علامة تعبّر عنها، ولا موضوع بلا اسم يشير إليه، ولا فكر خارج إطار اللغة.

إذا جُرد الإنسان من العلامة، فإنه يقترب من مرتبة الحيوان. لقد بدأت الحضارة مع اللغة، فالفكر في جوهره، حين يُنظر إليه في حالته الخالصة، يتطلع إلى الصمت، إلى الرؤية العميقة، لا إلى الكلام. ومع ذلك، فإن رحلته لا تبدأ إلا بابتكار العلامة، وليس ذلك مجرد إضافةٍ ثانوية، بل هو ضرورةُ أصيلةُ في بنية التفكير، إذ لا سبيل للإنسان إلى التفكير في ذاته إلا بأن يخاطب نفسه، ومن هنا ينشأ التساؤل: ما المعنى العميق لهذا الفعل في مسيرتنا البشرية؟ وما هي آثاره؟ إذا انكفأتُ على نفسي في صمتٍ مطبق، غُصتُ في حالةٍ قريبةٍ من النوم، وإذا نطقتُ، كان لزاماً عليَّ أن أحكم وأستدل، وأن أؤسس لكل ذلك، على أمل أن أتحرر يوماً من أسر اللغة، من وطأة المعرفة، ومن قيود العاطفة، حتى أبلغ اللحظة التي ألوذ فيها بالصمت، لا لعجزٍ عن التعبير، بل لأن كل شيء قد تكشّف أمامي.

إن معضلة الفكر الإنساني، المحصور داخل العلامة، هي ذاتها معضلة الإنسان المقيد بالزمن، لكنه في الوقت ذاته مدعوُ إلى تجاوزه. إنها معاناة الكائن المحدود الذي يحمل داخله توقاً لا يُحد، ويسعى إلى الانعتاق دون أن يجد السبيل الكامل إليه. فأنا أنتمي إلى كل شيء، ومع ذلك، تظل تطلعاتي تتجاوز دوماً إنجازاتي. أمضي في الحياة، غير أنني أظل دائماً في حالة انتظار. وإذا حاولتُ أن أقفز إلى المطلق دفعة واحدة، لم أجد في النهاية إلا التلاشي. فالمطلق عصيُ على الإدراك، والمحدود واهن لا يستقر، وكلاهما يدفعني نحو الآخر. إذ لا يكتسب الزمن والمحسوس معناهما إلا من خلال الأبدي وغير القابل للانقسام، ومع ذلك، لا يُدرَك الروحي إلا عبر الزمن والمحسوس. ومن هنا تنبع مفارقة الوجود التي تستلزم التعلق والتخلي في آنٍ واحد. يجب أن نؤمن بأن الحياة هي كل شيء، لكنها لا شيء في ذات الوقت. فهي كل شيء لأنها الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها لبلوغ المعنى، وهي لا شيء لأننا، من خلالها، نتعلم كيف نتجاوزها. وهكذا، تكون اللغة أشبه بعتبةٍ للصمت لا يمكننا تجاوزها. فبدون الكلمات، نقبع في ظلامٍ دامس، وإذا استسلمنا لسطوتها، بتنا أسرى لها، ومع ذلك، لا فكاك لنا من سلطانها. إن مهمتنا في هذه الأرض أن نمضي قدماً، لا أن نفرّ، أن نُضفي على هذه الحياة الزائلة بُعداً لما يتجاوزها، ذلك الماورائي الذي لن تمنحنا الحياة إياه على الإطلاق، لكنه وحده يمنحها حقيقتها ومعناها. وما وراء الحياة يتجلى في اللغة ذاتها، فهي التي تمنحنا القدرة على الإشارة إليه والتلميح إلى وجوده.

صحيحُ أن الكلمات أدواتُ اصطناعية، مجرد اتفاقاتٍ بشرية، لكن هذه الاصطناعية ذاتها هي التي تعكس السمة المتعالية للطبيعة الإنسانية. "فاصطناعية اللغة، بدلاً من أن تعيق وظيفتها كوسيط، تبدو على العكس شرطها الأساسي". إن اللغة انبثقت من حريتنا، لا لتقيدها، بل لتحفظها. فالإرادة الإنسانية وحدها، تلك التي تتجاوز الملموس الذي تفرضه علينا الحواس، هي القادرة على خلق علامةٍ تعبّر عن الروح.

إن العلامات الاصطناعية تمثل جوهر الإدراك الإنساني وأساس تحرره، فهي أداته التي بفضلها يعانق الوعي ويدرك الأشياء وذاته معاً، فيغدو قادراً على التأثير في الطبيعة وتنظيمها، بل ومسؤولاً عن فكره ومصيره. فمن خلال ابتكار الإنسان للكلمة، يخلق الوسيلة التي تمكنه من سبر أغوار ذاته وتعميق فهمه لها. والعجيب أن تكون هذه العلامة من صنعه، إذ إنها تمنحه امتلاك الفكر الحقيقي، فليس ثمة فكر أصيل إلا ذلك الذي يسعى إليه الإنسان بإرادته، ويتحمل مسؤوليته، راغباً فيه قبل أن يحيط به علماً. فما كل اسم يربطه الطفل بالأشياء إلا لغز يتطلع إلى كشفه في مستقبل الأيام.

في بدايات الحياة، تنقاد الكائنات بدافع الضرورات المادية، وأولى الحاجات التي تحرك الإنسان هي طلب الطعام، غير أن هذا الطعام لا يُنال بيسر، بل يستلزم جهداً وسعياً وتحولاً من حال إلى حال، ومن هنا تبدأ التجربة التي تجعل الوعي ضرورة وإمكاناً في آنٍ واحد. ضرورةً، لأن المادة تستدعي تجاوزها بغية الاستفادة منها، وإمكاناً، لأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا حين يقف أمام موضوع يغايره، فالحياة تسبق الفكر، تستحثه وتستدعيه، إذ لا سبيل للبقاء دون تفكير، كما أن الفكر بدوره يستدعي الحياة، إذ لا يمكن أن نفكر دون أن نسعى لعيش ما نفكر فيه.

غير أن الوعي لا يتحقق إلا عبر العلامة، فلا سبيل لإدراك أي موضوع دون أن نحيطه باسم أو رمز، كما أنه لا سبيل إلى وعي الذات بغير تمييز بين الأنا والموضوع المنشود. إنها حركة واحدة نكتشف عبرها ذواتنا ونفصل حاجاتنا عنها، ونحدد الفارق بين ما نرغبه وما ندركه. وهكذا، تتجلى المبادرة الشخصية في لحظة ابتكار العلامة، فهي المدخل إلى الوعي، ولحظة العبور نحو الفكر المتأمل. فالإنسان لا يرتقي إلى حياة الإدراك إلا إذا أراد ذلك، فهو مبتكر الوسيلة التي تحقق له ذلك الارتقاء.

وعلى الصعيد العملي، تمتلك العلامة قيمة اقتصادية بالغة، إذ تختزل الزمن وتوفر للإنسان لمحة مكثفة عن عالمه، فتسهل عليه الوعي بمحيطه، وتعينه على التفريق بين ما ينفعه وما يضره. فلو كان عليه أن يكتسب معرفة كاملة بكل شيء قبل التعامل معه، لانزلقت منه الأشياء أو اصطدم بها دون وعي. وهنا تكمن أهمية العلامة، فهي تتيح للإنسان التركيز على موضوع بعينه قبل أن يحيط به علماً تاماً، مما يجعله قادراً على الانتقال من مجرد الإحساس العشوائي إلى الوعي المنظم

والعاقل، فالوعي هو تمييز وتركيز، ولا وعي لمن تستلبه أحاسيسه، أو ينقاد للصدفة، أو يمضي في الحياة كآلة بلا إرادة، بل الوعي هو أن يكون الإنسان سيد أفكاره وأفعاله ممسكاً بمصيره، موجهاً خطاه نحو غايته، فاليقظة تبدأ حين يبرز شيء من فوضى الوجود، شيء يتجلى في وضوحه وسط العالم المبهم، والعلامة تمنح هذا الشيء كياناً محدداً يجعل إدراكه أيسر، ووجوده أوضح.

إن بقاء الإنسان مرهون بقدرته على التمييز بين ما يسد حاجاته قبل أن يحيط به علماً، ذلك أن الفكر لا يصقل أدواته إلا عبر التركيز على نقطة محددة، فليس هنالك سبيل إلى تطوير الأفكار إلا بالتدرج. إن العلامة إعلان عن مشروع، والكلمة تخطيط، والجملة تفصيل بين المعروف والمجهول. فالمسند هو ما ندركه عن موضوع ما زال يكتنفه الغموض، وإذا حاولنا الإحاطة بكل شيء دفعة واحدة، أو استغرقنا في تأمل الكل دون تمييز، فإننا لن نفكر في شيء، ولن نبلغ أي غاية، فالعلامة تفرض نقطة انطلاق، تجذب الفكر نحو كائن محدد، لكنها لا تمنحه إلا معرفة جزئية، إذ توهمه بامتلاك الحقيقة، بينما لا تمنحه إلا وعداً بالسعي نحوها. غير أن العلامة ليست غاية في ذاتها، بل منطلق لحركة، وهذه الحركة هي جوهر الفكر.

ولكن في الأمر ما هو أعمق، فإطلاق الاسم على الشيء يعني فصله عن التجربة الحسية المباشرة، ورفعه إلى مقام الكونية، حيث لا يعود الإنسان مقيداً بمحسوساته، بل يتحرر منها ليؤكد تفوقه على بقية الكائنات. إن التسمية تفتح باباً نحو عالم يتجاوز الحواس، عالم مستقل عن إدراكنا، ثابت في كل زمان، متاح لكل إنسان. لكن الكونية لا تقوم إلا على الضرورة، ولا تترسخ الحقيقة إلا حين تُفرض كقانون يعترف الجميع بوجوبه. إن كل كلمة تحمل في جوهرها طابع المطلق، إذ إن التعبير عن الذات يقتضي تبرير ما يُقال أمام العالم بأسره، فكل حكم هو موقف، وكل موقف هو سعي إلى تجاوز الأحكام المضادة، إنه حوار مع البشر والأشياء والأحداث. ولأن الحقيقة لا تغدو يقيناً إلا حين لا يعود هناك مجال لنقضها، فإن كل عبارة ننطق بها تلزمنا بالسعي إلى إقناع الآخرين بها، بل إقناع أنفسنا في بادئ الأمر. فالحكم خاضع لقانون التناقض بين الصواب والخطأ، وهكذا، فإن العلامة، التي بدأت كأداة لإدراك الرغبات وتحقيقها تنتهي إلى أن تصبح وسيلة لطلب الحقيقة، التي هي أسمى الغايات. فبفضل اللغة، لا تتحقق السيطرة على اللحظة الراهنة إلا في إطار السعي نحو المطلق، ولا يُمتلك العابر والزائل إلا في سياق التطلع إلى نظام خالد يظل وحده قادراً على منح الحياة معناها وحقيقتها.

إن العلامات الاصطناعية تمثل جوهر الإدراك الإنساني وأساس تحرره، فهي أداته التي بفضلها يعانق الوعي ويدرك الأشياء وذاته معاً، فيغدو قادراً على التأثير في الطبيعة وتنظيمها، بل ومسؤولاً عن فكره ومصيره. فمن خلال ابتكاره للكلمة، يخلق الإنسان الوسيلة التي تمكنه من سبر أغوار ذاته وتعميق فهمه لها. والعجيب أن تكون هذه العلامة من صنعه، إذ إنها تمنحه امتلاك الفكر الحقيقي، فليس ثمة فكر أصيل إلا ذاك الذي يسعى إليه الإنسان بإرادته، ويتحمل مسؤوليته، راغباً فيه قبل أن يحيط به علماً. فما كل اسم يربطه الطفل بالأشياء إلا لغز يتطلع إلى كشفه في مستقبل الأيام.

في بدايات الحياة، تنقاد الكائنات بدافع الضرورات المادية، وأولى الحاجات التي تحرك الإنسان هي طلب الطعام، غير أن هذا الطعام لا يُنال بيسر، بل يستلزم جهداً وسعياً وتحولاً من حال إلى حال، ومن هنا تبدأ التجربة التي تجعل الوعي ضرورة وإمكاناً في آنٍ واحد. ضرورةً، لأن المادة تستدعي تجاوزها بغية الاستفادة منها، وإمكاناً، لأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا حين يقف أمام موضوع يغايره. فالحياة تسبق الفكر، تستحثه وتستدعيه، إذ لا سبيل للبقاء دون تفكير، كما أن الفكر بدوره يستدعي الحياة، إذ لا يمكن أن نفكر دون أن نسعى لعيش ما نفكر فيه.

غير أن الوعي لا يتحقق إلا عبر العلامة، فلا سبيل لإدراك أي موضوع دون أن نحيطه باسم أو رمز، كما أنه لا سبيل إلى وعي الذات بغير تمييز بين الأنا والموضوع المنشود. إنها حركة واحدة نكتشف عبرها ذواتنا ونفصل حاجاتنا عنها، ونحدد الفارق بين ما نرغبه وما ندركه. وهكذا، تتجلى المبادرة الشخصية في لحظة اختراع العلامة، فهي المدخل إلى الوعي، ولحظة

العبور نحو الفكر المتأمل. فالإنسان لا يرتقي إلى حياة الإدراك إلا إذا أراد ذلك، فهو مبتكر الوسيلة التي تحقق له هذا الارتقاء.

وعلى المستوى العملي، تمتلك العلامة قيمة اقتصادية بالغة، إذ تختزل الزمن وتوفر للإنسان لمحة مكثفة عن عالمه، فتسهل عليه إدراك محيطه، وتعينه على التفريق بين ما ينفعه وما يضره. فلو كان عليه أن يكتسب معرفة كاملة بكل شيء قبل التعامل معه، لانزلقت منه الأشياء أو اصطدم بها دون وعي. وهنا تكمن أهمية العلامة، فهي تتيح للإنسان التركيز على موضوع بعينه قبل أن يحيط به علماً تاماً، مما يجعله قادراً على الانتقال من مجرد الإحساس العشوائي إلى الوعي المنظم والعاقل. فالوعي هو تمييز وتركيز، ولا وعي لمن تستلبه أحاسيسه، أو ينقاد للصدفة، أو يمضي في الحياة كآلة بلا إرادة، بل الوعي هو أن يكون الإنسان سيد أفكاره وأفعاله، ممسكاً بمصيره، موجّهاً خطاه نحو غايته. فاليقظة تبدأ حين يبرز شيء من فوضى الوجود، شيء يتجلى في وضوحه وسط العالم المبهم، والعلامة تمنح هذا الشيء كياناً محدداً يجعل إدراكه أيسر، ووجوده أوضح.

إن بقاء الإنسان مرهون بقدرته على التمييز بين ما يسد حاجاته قبل أن يحيط به علماً، ذلك أن الفكر لا يصقل أدواته إلا عبر التركيز على نقطة محددة، فليس ثمة سبيل إلى تطوير الأفكار إلا بالتدرج. إن العلامة إعلان عن مشروع، والكلمة تخطيط، والجملة تفصيل بين المعروف والمجهول. فالمسند هو ما ندركه عن موضوع ما زال يكتنفه الغموض، وإذا حاولنا الإحاطة بكل شيء دفعة واحدة، أو استغرقنا في تأمل الكل دون تمييز، فإننا لن نفكر في شيء، ولن نبلغ أي غاية. فالعلامة تفرض نقطة انطلاق، تجذب الفكر نحو كائن محدد، لكنها لا تمنحه إلا معرفة جزئية، إذ توهمه بامتلاك الحقيقة، بينما لا تمنحه إلا وعداً بالسعي نحوها. لكن العلامة ليست غاية في ذاتها، بل منطلق لحركة، وهذه الحركة هي جوهر الفكر.

إن في الأمر ما هو أعمق مما يبدو للوهلة الأولى، إذ إن إطلاق الاسم على الشيء لا يعني مجرد الإشارة إليه، بل هو فعل جوهري ينتشله من تجربتنا الحسية المباشرة ويرتقي به إلى مقام الكونية. وبهذا الفعل، يتحرر الإنسان من قيد المحسوسات متجاوزاً حدود الإدراك الآني إلى فضاء من التجريد، حيث تصبح الأشياء كيانات ثابتة في الوجود، متاحة لكل العقول، متحررة من أسر اللحظة العابرة. إن التسمية هي مفتاح العبور إلى عالم يتجاوز الحواس، عالم مستقل عن إدراكنا، قائم بذاته، لا يحده زمان ولا مكان.

ولكن، لا تقوم الكونية إلا على الضرورة، ولا ترسخ الحقيقة إلا حين تُفرض كقانون يُذعن له الجميع، إذ إن كل كلمة تحمل في جوهرها طابع المطلق، وذلك لأن التعبير عن الذات يقتضي تبرير ما يُقال أمام العالم بأسره. فكل حكم نصدره هو موقف نتبناه، وكل موقف هو صراع لتجاوز الأحكام المضادة، حوارٌ ممتدُ بين البشر والأشياء والأحداث. ولأن الحقيقة لا تغدو يقيناً إلا حين تستعصي على النقض، فإن كل عبارة ننطق بها تلزمنا بالسعي إلى إقناع الآخرين بها، بل إقناع أنفسنا أولاً، فالحكم خاضع لقانون التناقض بين الصواب والخطأ، وهكذا، فإن العلامة، التي بدأت كأداة لإدراك الرغبات وتحقيقها، تنتهي إلى أن تصبح وسيلة لطلب الحقيقة التي هي أسمى الغايات. فاللغة، إذ تربط الإنسان بالمطلق، تجعله قادراً على امتلاك العابر والزائل عبر سعيه نحو نظام خالد، وحده يمنح الحياة معناها العميق.

ولكن، كيف السبيل إلى إدخال الضرورة إلى عالم يتغير باستمرار؟ لا سبيل إلى الإدراك إلا عبر الكلي، وهذه الكلية تقتضي الوحدة والضرورة معاً؛ فهي التي تصل بين الصفة والجوهر، بين العلة والمعلول، بين الفرد والنوع، بين النوع والجنس، وبين الصيرورة وغايتها، حتى يبدو الكون لنا كياناً متماسكاً مرتكزاً على جوهر ثابت. ولا شك أن اللغة، بوعدها الضمني بوجود ذلك النسق، تمنح الأشياء أسماء تجعلها كيانات منفصلة، محددة، وكأنها تكشف لنا عن ماهيتها الأزلية. ومن خلال هذه الأسماء، نقيم صلات بين الصفات والموضوعات، بين الأسباب والنتائج، مما يمنحنا وهماً بنظام كوني متكامل.

غير أن الواقع يعاند هذا التصور، إذ لا نملك سوى إدراكٍ محدود لجوانب الأشياء، فيما تفرض التجربة علينا زوايا نظر متغيرة، ونظامنا المعرفي عن الكون ليس إلا ترتيباً مؤقتاً سرعان ما يتبدد بفعل الإبداع الإنساني والتغير المستمر للموجودات. ومع ذلك، فإن كل ما يحيط بنا مطبوع بطابع الوحدة، فالأجزاء تندمج في الكل، والمتعدد ينحصر في الواحد. والفهم ليس مجرد انعكاس سلبي، بل هو فعل إبداعي مستمر، حيث الأشياء تتبدد، لكن وحدة الذات الإنسانية تبقى متماسكة تصارع الفوضى وتحلم بالنظام والنور الآتي.

لكن من أين نستمد هذه القدرة على بناء وحدة معقولة للكائنات؟ فرغم أن الإنسان يسمو على سائر المخلوقات، يظل مع ذلك مدفوعاً بحاجته التي تجذبه خارج ذاته، ساعياً إلى الأبد خلف حقيقة وسعادة لا يدرك منهما إلا الافتقاد. لا ريب أن الحاجة إلى إبداع عالم جديد تنبع من أعماقنا، غير أن الفكر لا يستطيع تشكيل هذا العالم إلا بالخضوع لقانون متعالٍ، مثالي، لا يصدر عنا ولا عن الأشياء. فبمجرد أن نطلق اسماً على شيء، نضفي عليه طابع الكونية والضرورة، لأننا بطبيعتنا متجهون صوب المطلق، صوب الكيان الأسمى، باعتباره الحقيقة العليا، والوحدة الكبرى، والخير الأعظم.

نحن في صيرورة دائمة، نولد بوعي صافٍ، والعالم منبسط أمامنا كصفحة بيضاء لم يُخطَّ عليها بعد. وكما أشار هيدغر، نحن كائن–في–العالم، نتعلم تطلعاتنا من خلال تناقضات ما يقدمه لنا الوجود. فما الذي يحويه هذا العالم؟ إنه الطبيعة الفسيحة، وإرث التاريخ المتراكم، من فنون وعلوم وسياسة، ومن عوالم روحية نشأت داخل اللغة ذاتها. والإنسان، مدفوع بقوة لا تُقاوم للانخراط في هذا المشهد الواسع، لا يكتفي باستكشافه فحسب، بل يسعى ليدع بصمته عليه، ليكمله، إذ في ذلك وحده تتحقق حياته، فهو غذاؤه وسبيله إلى الاكتمال. سواء أكان ذلك عبر المعرفة أم الفعل، لا غنى للإنسان عن العطاء، إذ ليس الماضي إرثاً نُسلم به، بل المستقبل صفحة تنتظر أن نخطَّ عليها مبادرات تكمن في أعماقنا، وتكشف لنا عن إمكانياتها اللامحدودة.

لكن، ما إن نشرع في المسير على دربٍ اخترناه لصالح البشرية حتى يتكشف لنا، منذ الخطوة الأولى، أنه غير مكتمل، يخذل بعض آمالنا، ويترك في أعماقنا شعوراً بالنقص. ومع ذلك، يظل في داخلنا ذلك الأمل المتقد، الرغبة في إصلاح ما اعوجّ، في بلوغ المزيد، في مقاربة الكمال، ولو بقدر يسير. إننا لا نقف في مواجهة العالم كمتفرجين محايدين، كما لو كنا أرواحاً هائمة تراقب المشهد بلا عاطفة، بلا توقٍ إلى السعادة. بل إن كل فردٍ فينا يسعى إلى إثبات وجوده، إلى إضفاء معنى على حياته يتجاوز تفاصيلها العابرة. فلا وجود لعالمٍ منفصل عن الإنسان، إذ حين نتساءل عن مصائرنا، ننفتح على المعرفة، والفن، والعلاقات الاجتماعية، والعائلة، ونجد أنفسنا غارقين في أسئلة ترتبط بجوهر وجودنا. ولا يلزمنا استجلاء المصير النهائي قبل أن نطرح التساؤلات الأخرى، إذ إن كل إجابة على سؤال عابر قد تحمل في طياتها حلاً مؤقتاً للسؤال الأعظم الذي يراودنا جميعاً.

بيد أن الوعي الحر، وحده لا يكفي لامتلاك أنفسنا بسلام وسعادة، بل على العكس، كما رأينا، فإن الحرية تلد القلق، ولهذا، يرى الإنسان نفسه خاضعاً، بغير وعي منه، لكلياتٍ مثالية، تبدو وكأنها من صنعه، لكنها تتجاوزه، إذ كل ما يعايشه يكتسب معناه هناك، في ذلك الأفق المتجاوز.

ورغم أن هذه الكليات غير شخصية في جوهرها، فإنها تتغلغل في نسيج حياتنا ذاتها، فبدافع شخصي ندرس العلم، أو الفن، أو السياسة، ونحكم عليها، فنجد العلم ناقصاً، والفن جامداً في تقاليده، والمجتمع متآكلاً في فساده. وللتخفيف من ضيقنا، نسعى لدفع أحدها إلى الأمام، نكرّس أنفسنا لحقيقةٍ عليا، لا لنُسلم بها، بل لنصححها، ونُحسنها، ونكملها، وباختصار، لنُنجز عملاً. وهكذا، يتجلى لنا المستقبل كعملٍ يتوجب إنجازه، كجهدٍ لا بد من بذله لتحقيق اكتمال الإنسانية.

أليس هذا وحده كافياً لمنح حياتنا معنى؟ فلماذا إذن نُصرُ على اللجوء إلى المطلق، على ابتكار ما وراء لنودع فيه تطلعاتنا؟ أليس كافياً أن نطلب من العلم كشف أسرار الطبيعة، ومن الفن أن يوقظ فينا الشعور بالجمال، ومن المجتمع أن يحررنا من همومنا المادية ويُغني لحظات فراغنا؟ أليس هذا برنامجاً متكاملاً لحياة واحدة، بل لعدة حيوات؟ سيظل هنالك دوماً ما نحلم به، ما نبتكره، ما نستكشفه، وما لن نكمله، سيكمله التاريخ. كل شيء ينتمي إلى الأرض.

وحتى لو وجدت هذه الحاجة إلى المطلق، فإن الإنسان، في واقع الأمر، لا يكف عن البحث عن تجسيدها في الزمن والمكان. إننا نلهث خلف المحدود بلا نهاية. لسنا بطبيعتنا كائناتٍ ميتافيزيقية، بل ننشغل بمشكلات الاقتصاد، والتقنية، والتربية، وعلم النفس، ونغوص في التأمل في الإنسان، في سياسته، في عاداته، في تاريخه، في أخلاقه. أما مشكلة الكينونة في ذاتها فتكاد تكون بلا معنى بالنسبة لأغلب البشر، إذ لا تلبي مطلباً حقيقياً لديهم.

إن كل إنسان منشغلٌ بمهنته المحددة، وكلما تقدمت الحضارة وتعقدت العلوم، ازدادت الحاجة إلى التخصص، مما يحرم الأفراد من رؤية الكل في تعقيده وتشابكه، فالقضايا الكونية الكبرى التي تواجه الإنسان طوال حياته، لا يُتاح له أن يتأملها إلا بعقلٍ ضامر، لكنه مع ذلك، يُمسك بتفاصيل مهنته ومعارفه الجزئية بإحكام، ولهذا لا يشعر بالنقص، بل ينعم بثقةٍ لا تتزعزع. لكنه، للحفاظ على ذلك الشعور، يجد نفسه مدفوعاً إلى اختزال العالم إلى مستوى فهمه المحدود.

ورغم هذا التشظي، تبقى الحاجة إلى الوحدة ملحّةً في كل عقلٍ مفكر. الجميع يتطلعون إلى تركيب نهائي، إلى نسقٍ شامل. لكن لم يعد البحث عن وحدة الفكر والحياة يتخذ شكل الميتافيزيقا، بل لم يعد يُطرح أصلاً. وإن طُرح، فلن يعي كثيرون عن أي شيءٍ نتحدث، أهو مجرد لعب بالكلمات؟ تجريدات خاوية؟ ما جدواها أمام مشاغل الواقع الملموسة، أمام ما يمكن قياسه وتجريبه؟

لاحظ أوغست كونت[11] أن عصر الميتافيزيقا، رغم خلوّه من العلم، فقد منح الإنسان عالَماً فكرياً مرتباً ومنسجماً. أما الوضعية، وإن كانت، من وجهة نظره، الوحيدة القادرة على تحقيق الحقيقة والرفاهية، فقد بدت مهددة، بسبب تفرع العلوم، بإغراق العقل في التفاصيل الجزئية. ولهذا، حاول كونت ابتكار علمٍ يجمع بين الإيجابية والمبدأ التوحيدي الذي كانت تؤمنه الميتافيزيقا، فكان ذلك العلم هو علم الاجتماع الذي جعله معياراً وغاية لكل العلوم الأخرى. لكن، إذا كانت الميتافيزيقا قد استُبعدت من مجال المعرفة، فإن الحاجة التي زعمت أنها تلبيها ما تزال متأصلة في جوهر الفكر ذاته. لم يكن الأمر يتعلق برفضها فحسب، بل باستبدالها. وهذا ما شكل الشغل الشاغل للفكر الوضعي بعد كونت. أما اليوم، فلم نعد نفكر حتى في الاستبدال، بل نستحدث تخصصاتٍ جديدةً بلا توقف تحاول محاكاة المطلق الذي كانت تدّعيه الميتافيزيقا.

إن المرء، في كل عصر، يمنح قيمةً مطلقة للنشاط الذي ينتقيه، وكل علمٍ يسعى إلى فرض سلطته على سواه، فالإنسان سيحتاج دائماً إلى نقطة ارتكاز، إلى مركزٍ تدور حوله معرفته، إلى نظامٍ يمنح الفوضى ترتيباً ومعنى.

ومن خلال العلامة أو الرمز وعينا بوجودنا وبوجود الآخرين، وفي الوقت ذاته، اجتاحنا نظام رمزي صنعته البشرية عبر العصور: الإيماءات، الكلمات، الأرقام، الأعمال الفنية، وتدفعنا الحياة إلى فك شفرات هذا الخطاب، أو على الأقل، إلى القبول به واتخاذ موقف حياله، ولا أحد ينجو من ذلك.

يفكر الإنسان ليتغلب على قلقه، ويعمل للخروج من إحساسه بعدم الاكتفاء. يبحث عن ذاته، فيجد الكون. يمنح ذاته ليحوز العالم، فيبدع العلم، والفن، والمجتمع، ويحول الوجود، إذ يحمل في داخله المطلق كحملٍ ثقيل، ويسعى دون كلل إلى وضعه في موضعٍ يليق به، لكن لا مكان في الكون يتسع لثقل الرغبة الإنسانية.

إن التخلي عن الأرض والتوجه إلى الله هو اكتشافُ لمعنى الأرض. أما التعلق بالأرض بعد أن تصبح قبراً لله، فهو تقليصُ للإنسان، وتبديدٌ له، وضياع.

الفصل الرابع

العلم

يسعى الإنسان إلى إحكام نظام عقله واستمداد قوة لفِعله في رحلته نحو تحرر مزدوج: من غموض العالم ومن قيود الضرورة المادية، والعلم الإيجابي يمنحه مفتاح هذا التحرر، فيكون بذلك مصدر القوة الفكرية الأهم في العالم المعاصر.

لم يكن العلم، كما نعرفه اليوم، جزءاً أصيلاً من النسيج الثقافي للبشرية، بل هو ثمرة حديثة نضجت بعد قرون من التراكمات. بدت أسماء مثل ألبرت الكبير، وفرانسيس بيكون، وروجر بيكون، وغاليليو، وكوبرنيكوس، وديكارت، ونيوتن، بمثابة نقاط متفرقة، أنوار متلألئة في ظلام العصور القديمة. في القرن الثامن عشر، لم يكن إنشاء مختبر فيزياء سوى ترفٍ أرستقراطي، كتسلية هاوٍ يُنشئ غرفة تصوير مظلمة. كانت التجربة العلمية ضرباً من الترف العقلي، والتاريخ الطبيعي موضوعاً للنقاشات الأدبية وحافزاً للخيال، ولم يكن العلم قد ترسخ بعد كمجال معرفي مستقل. ولذلك، أمكن آنذاك تشييد فلسفات وتأملات إنسانية دون أن يفرض السؤال العلمي نفسه على الفكر.

غير أن القرن التاسع عشر شهد بزوغ العلم بوصفه قوة يتعذر إنكارها، إذ خطت الكيمياء والفيزياء والميكانيكا خطوات جبارة حتى أصبح تجاهلها مستحيلاً. واليوم، لم يعد العالم يُبنى إلا على أسس تجريبية، وصار العلم يخترق كل زوايا الحياة، من التعليم إلى التكنولوجيا والسياسة. وعندما نتساءل عن حقيقة الكون وأسرار الحياة، فإن العلم هو الذي يحتل الصدارة زاعماً امتلاك الإجابة.

قبل منتصف القرن التاسع عشر، كانت المناهج العلمية شبه غائبة في المدارس والجامعات، إلا أن العلم غزا هذين المجالين بقوة نظرياته وسعة تطبيقاته حتى تبوأ مكانة لا تُنازع. وسرعان ما اشتد طموحه متجاوزاً الفيزياء والكيمياء ليشمل الإنسان ذاته، فانبثقت علوم النفس والاجتماع والقانون العلمي محاولةً إخضاع السلوك البشري لمنهجه الصارم. وبينما عجزت الفلسفات والمذاهب الأخلاقية عن تحقيق إجماع فكري، منح العلم للعقل يقيناً لا جدال فيه، حتى صار نموذجاً يُحتذى في كل أشكال المعرفة.

لكن العلم ليس مجرد بناء نظري، بل هو أيضاً أداة للسلطة والسيطرة على الطبيعة. وحيث باتت الفائدة معيار القيمة في عصرنا، أصبح وجود العلماء والعلم أمراً مسلماً به. وبينما لا يُتقن المنهج العلمي سوى قلة، فإن الجميع ينعمون بثماره من الهاتف إلى الراديو، ومن الكهرباء إلى الفضاء. ولم يلبث أن تبنته التيارات الاجتماعية والسياسية مُستغلةً إياه في صياغة العقائد الكبرى، وتحويله إلى دين العصر الجديد. فاستخدمته الشيوعية والرأسمالية كلٌ وفق رؤيته بحثاً عن حلم جديد يستمد شرعيته من إنجازاته.

وهكذا، لم يعد من الممكن تجاوز مسألة المعرفة العلمية وقيمتها، فقد غدا العلم متغلغلاً في تفاصيل حياتنا اليومية، حاضراً في السياسات كما في أبسط الأجهزة. ولم يعد بالإمكان الحديث عن المادة أو الطاقة أو الذرة إلا عبر نظريات علمية محكمة. لقد خرج العلم من نخبة المتخصصين ليصبح جزءاً من الفكر العام حتى قيل إنه بصدد تشكيل إنسان جديد، إنسانٍ علمي في جوهره. وهنا تبرز الأسئلة الكبرى: إذا كان العلم قد وُلد من قلق الإنسان، فإلى أي مدى يستطيع تهدئته؟ وإذا كان ثمرة العقل البشري، فأي فراغ يسعى إلى ملئه؟ وهل يحمل في ذاته الجواب النهائي، والوعد بإشباع المطلق؟ أيكفي العلم الإنسان، ويكفي الإنسان العلم؟

هنالك في داخل كلٍّ منا نزعة ترى في العلم كمالاً لا نقص فيه، ونزعة أخرى تؤمن، في لحظة ما، بأن الفن هو كل شيء، أو أن السياسة وحدها هي مفتاح المصير. يكشف لنا التاريخ أن هذا الإنسان الذي يتردد بين المطلقات، قد وُجد بالفعل،

بل لا يزال يُعيد إنتاج ذاته. فالإنسان لا ينفك يطلب المطلق، ولهذا، عند كل مسار بحث جديد، يظن أنه بلغ الحقيقة النهائية، فيسعى إلى طمس بقية الطرق. لكنه، إن ظل وفياً لروحه الباحثة، فسرعان ما سيدرك أن الأفق أبعد مما تخيل، وأن كل معرفة، مهما بلغت، ليست سوى خطوة في دربٍ لا نهاية له.

لكن يظل هنالك إغراء لا يفارق الإنسان: وهم الاعتقاد بأن ما حققه في العالم هو الغاية الأخيرة. وغالباً ما يستسلم لهذا الوهم، فيخدع ذاته بأن النسبية قد تُمنحه وهم المطلق، وقد بلغ المذهب العلموي هذا الوهم مداه، حينما حاول أن يجعل من العلم بديلاً عن كل المطلقات الأخرى، دون أن يعي أن المعرفة، مهما عظمت، ليست سوى جزء من رحلة لا تنتهي.

1 – العلموية

وعبر التاريخ، كانت الفلسفة أول من رفض العلم، إذ تمسّك المدرسيون المتأخرون بتجاهل الاكتشافات العظيمة التي بزغت في عصر النهضة معتبرين إياها خروجاً على تعاليم أرسطو، كما نبذوا إسهام الرياضيات بحجة أنها تتنافى مع الحس السليم. ورغم أن علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكونوا براغماتيين أو ماديين في جوهرهم، إلا أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تطوير نظرياتهم في معزل عن الفكر السائد في زمانهم، ذلك الفكر الذي تشابك مع الميتافيزيقا وظل موحداً في طبيعته. ومع ذلك، بدأ يتشكل آنذاك فكر جديد يتسع للعلم ويعبر عنه: نزعة عبادة الطبيعة المطلقة التي تبناها الإنسانيون، حيث أضحى الإنسان غاية في ذاته.

وفي القرن الماضي، ترسخت هذه النزعة الصوفية التي جعلت من الإنسان شبه إله تزامناً مع تزايد قوة العلم الذي انطلق متحرراً من قيود الفلسفة. وعند نقطة معينة، بلغ العلم من القوة مبلغاً جعله يظن أنه قادر على الحلول محل الميتافيزيقا، غير أنه وجد نفسه في مواجهة تحدٍّ ثقيل: أن يحتوي المطلق الذي كان قد ألغى موقعه الطبيعي. وهكذا ولدت "العلموية"، وهي نزعة تقوم على فرضية جوهرية: "العلم هو كل شيء". ومنذ ذلك الحين، أُلقي على عاتق العلم عبء الاكتفاء بذاته في تفسير جميع جوانب الوجود. فالحياة، بمستوياتها كافة، سواء الفردية أو الاجتماعية أو الدولية، بل والحضارة الإنسانية بأسرها، بات عليها أن تستمد مبادئها وأسسها ووسائل تقدمها من العلم التجريبي وحده.

بيد أن العلموية لم تتوقف عند القرن التاسع عشر، بل انتقلت إلى أمم أخرى. فبعد أن ازدهرت في فرنسا، أصبح العالم الأنجلوساكسوني، مستعيناً بدائرة فيينا، مفسرها شبه الرسمي في عصرنا الراهن. وعلى الرغم من أن العلموية المعاصرة بدت أكثر اعتدالاً وتقشفاً، فإن جوهرها ظل ثابتاً: القضاء على الفلسفة وتوحيد المعرفة تحت مظلة العلم. ومن رحم هذه الفكرة، انبثقت تيارات فكرية عديدة: الوضعية المنطقية لكارناب، والعملياتية لبريدجمان، والسلوكية لواتسون، والبراغماتية لديوي.

ووفقاً لهؤلاء المفكرين، لم تعد الفلسفة سوى نظرية للعلوم ومنطق للفيزياء، أما الأخلاق والميتافيزيقا والدين فقد أُفرغت من المعنى أو أُعيدت إلى مستوى المشاعر الذاتية، إذ أن معيار الدلالة الوحيد هو التحقق، ولا يتحقق المعنى إلا بالإحالة إلى واقع محسوس. وهنا يُطرح السؤال: ماذا يبقى من الفلسفة إذا كانت التجربة هي وحدها التي تمنح الفكر معناه؟ إنها لا تعود سوى نحوٍ للغة العلمية، تقتصر وظيفتها على تحديد قواعد تركيب القضايا وتحولات هذه القواعد، دون أن تعبأ بمضامينها. وهكذا تغدو الفلسفة شكلية محضة، قائمة على اتفاقات اعتباطية؛ فإن كانت استنتاجاتها ضرورية، فإن قواعدها ليست سوى عقود اختيارية. وهكذا نحصل على منطق بلا أنطولوجيا (علم الوجود)، وخطاب بلا أفكار. وهذا ما سعت إليه هذه النزعة: "الفلسفة ليست نظرية، بل نشاط. إن العمل الفلسفي يتمثل في الأساس في الإيضاح، وغايتها ليست إنتاج قضايا فلسفية، بل جعل القضايا واضحة".

غير أن الرموز ليست مجرد هياكل فارغة؛ فهي تستمد مضمونها من العلوم الإيجابية. وهنا يبرز تساؤلان: الأول عن علاقة الرمز بموضوعه، والثاني عن علاقته بمفسِّره. فمن الناحية الأولى، نجد أن الفيزياء – النموذج الأبرز للعلوم – ذات طابع

عملي بحت؛ فالحساب نشاط ذهني، والتجربة سلسلة من العمليات المادية، ومفهوم المجال الكهربائي يُعرَّف بمجموعة من الأفعال المحددة. وإذا كان لأي مفهوم أن يمتلك معنى، فيجب أن يكون قابلاً للترجمة إلى عمليات عملية. وإذا كان اليقين هو الهدف، فلا بد أن تتحول أفكارنا إلى عمليات فيزيائية قابلة للتنفيذ. ولهذا، حتى الرياضيات لا يُتحقق منها إلا عبر الملاحظة، وإذا كان علم الأعداد علم الممكن، فلا يمكن الزعم بأنه يمثل المستقبل؛ فالتجربة هي التي تمنح الأشياء وجودها في نهاية المطاف. وباعتماد هذا المعيار الصارم، سيتم إقصاء العديد من القضايا التي تنتمي إلى الميتافيزيقا والأخلاق والدين، إذ ستُعتبر بلا معنى.

أما السؤال الثاني فيتعلق بتفسير الرمز ذاته: كيف لعلامةٍ واهنة الوجود أن تحفز الإنسان على تمثل عمليات محددة أو تنفيذها؟ لا يمكن هنا اللجوء إلى العقل أو الوعي، لأن الفكرة، باعتبارها غير قابلة للتحقق، لا وجود لها ضمن الإطار العلموي. وهكذا، تختزل العلامة إلى مجرد منبه.

في الولايات المتحدة، يُعتبر كتاب "حول الدلالة" مرجعاً أساسياً، حيث يربط بين القيمة اللغوية وبين الإثارة العصبية، وهو في ذلك يستند إلى التفسير السلوكي للمعرفة الذي وضعه واتسون. فإذا أرادت السيكولوجيا أن تكون علماً، وجب عليها اختزال موضوعها إلى حقائق موضوعية قابلة للقياس، وذلك عبر مساواة الدلالة باستجابة الكائن الحي للمحفزات البيئية. فالتفكير ليس سوى حديث، والحديث ليس إلا حركة فيزيائية لعضو مادي. وهكذا، يصبح تفسير المعرفة مجرد تسجيلٍ لما يمكن ملاحظته من سلوك خارجي، ثم تأويله وفقاً لقوانين الكيمياء والفيزياء.

ولكن، ما مصير العلامة إذن؟ إنها ليست كياناً طبيعياً مستقلاً، بل تختزل إلى استبدال، أي فعل مادي يحدث تأثيراً معيناً، وفي الوقت ذاته يستثير تأثيراً آخر لعمل مادي مغاير لم يحدث بعد. هذا هو المنعكس الشرطي عند بافلوف[12]؛ فعند نطقي بعبارة "عود ثقاب"، يتولد داخلي توقعُ بسماع طقطقة ورؤية لهب والشعور بالحرارة. إذن فالعلامة ليست سوى إثارة عصبية تستدعي استجابة أخرى كانت قد ارتبطت بها سابقاً.

إذا كان المفهوم يتجسد في سلسلة من العمليات، وإذا كان التفكير مجرد استجابة عضوية، فإن الحقيقة تغدو شأناً عملياً محضاً، ومعيارها الوحيد هو النجاح. وهذا هو جوهر نظرية جون ديوي[13]؛ فالفكرة ليست سوى مخطط للعمل، وقيمتها تتحدد تبعاً للهدف الذي نخضعه لها ووفقاً لاهتماماتنا. إنها أداة، وقيمتها لا تكمن في ذاتها، بل في النتيجة التي تفضي إليها. فالفكر يعيقه ما يعوق الفعل، والتفكير ليس سوى الفعل المنتظر، والفعل ذاته هو محصلة المنفعة. وما يربط بين الفكر الداخلي والعالم الخارجي هو ما يتحقق على أرض الواقع. وهكذا، يصبح الحلم والبناء، والتأمل والعيش، وجهين لعملة واحدة؛ أحدهما في الداخل، والآخر في الخارج. فنحن نوضح أفكار العقل عبر الأشياء والعمليات في هذا العالم. وهكذا، تكون الممارسة هي مبدأ الفكر ونهايته. "إن الأفكار أو التصورات ليست سوى تحديدات للعمليات التي يجب تنفيذها أو التي سبق تنفيذها... وليست غاية التفكير أن يعكس خصائص الأشياء أو يعيد إنتاجها، بل أن يحكم عليها باعتبارها إمكانيات لما قد تصبح عليه من خلال عملية معينة".

واستناداً إلى هذه المبادئ، يبدو من الطبيعي أن نصل إلى إدراك إمكانية المعرفة وحدودها، فنجدها نسبية لأنها تتوقف كلياً على اختيارنا للعملية التي تقودنا إليها، واحتمالية لأنها تُستمد من تجربة لا تضفي عليها سوى وجود متغير وعشوائي. وهكذا انتهى جميع المفكرين الذين أوجزنا عقائدهم إلى هذه النتيجة الحتمية. لقد تجلت أمامنا حتمية الفكر، لكن القوانين التي تحكم عمل الذهن ليست سوى قواعد متفق عليها، أشبه بقوانين لعبة الشطرنج، لا تمتّ بصلة إلى طبيعة الأشياء.

وبعد ظهور نظرية النسبية لآينشتاين، وميكانيكا الكم لبلانك، ومبدأ اللايقين لهيزنبرغ، أصبح من الجائز الإشارة إلى الطابع النسبي لتعريفاتنا الفيزيائية، وإلى احتمالية معرفتنا العلمية. بدا هذا التصحيح ضرورياً لمواجهة النزعة المطلقة التي هيمنت على فكر العلماء في القرن التاسع عشر. غير أن الأمر لم يقتصر على مجرد تسجيل ذلك التقدم العلمي، بل سعى فلاسفة العلم

إلى تحويل هذه الرؤية إلى نهج شامل يبتلع الحياة بأسرها. فقد رأوا أنه ما دام الأساس الذي كان يشرعن للعلم قد أُزيل، وجب إحلال قاعدة جديدة مكانه، قاعدة تجعل العلم منيعاً أمام الاختراق. وهكذا، استُبدلت الحتمية المطلقة بنسبية مطلقة، وهو أمر خطير على مستقبل الإنسان الروحي، ويدعونا إلى وقفة تأمل.

يُقال إن النسبية يجب أن تصبح المعيار المطلق الذي تستند إليه أفكارنا وأفعالنا، وأنها وحدها القادرة على منح الحقيقة والخير للإنسانية. صحيح أن حدود المعرفة العلمية أُقرت، ولكن أُضيف أيضاً أنه لا يوجد ما يتجاوزها، ولا شيء قائم خارجها. فإذا كان للعلم حدود، فإنه يستطيع دفعها إلى ما لا نهاية، بفضل رغبة الإنسان اللامحدودة، وقدرته الفكرية الخلاقة، وإمكاناته اللامتناهية في التجربة والمادة. ولم يعد هنالك ما يعرقل المسيرة البشرية، لا معايير أخلاقية، ولا منطقية، ولا ميتافيزيقية، فالعلم الجديد، في زعمه، قادر على التوفيق بين المتناقضات، بل إنه يستمد جوهره من ذاته، أي مما هو غير متوافق بطبيعته. إنه الحقيقة المطلقة، لكنه في ذات الوقت حقيقة زائلة ومتغيرة، حياة مستمرة تتجدد عبر فنائها. وكل أمل في نظام ثابت ليس سوى وهم، لأن كل شيء في حركة دائمة، إلا أن هذه الحركة نفسها تخلق العالم وتعيد تشكيله.

الحقيقة المطلقة مجرد وهم، لكنها المحفز الذي يدفعنا نحو تحقيق الواقع. أما الواقع ذاته، إذا ما نظرنا إليه بوصفه موضوعاً محدداً، فهو وهم آخر، لكن الإقرار بذلك هو، بشكل متناقض، السبيل إلى اكتشاف جوهر الواقع الحقيقي: تطورٌ لا متناهٍ.

إن الذين صاغوا هذا العلم الجديد لم يفصحوا عن كل العواقب الأخلاقية والفكرية لمذهبهم. إنهم رجال عقلانيون، جادّون، لا يعبأون كثيراً بالمجازات اللغوية. كل ما فعلوه هو التأكيد على أن القيم الروحية القديمة لا تحتوي إلا على مضمون عاطفي. غير أن هذه العبارات لم تُلغِ من الإنسان لا عاطفته، ولا حاجته إلى السمو والسعادة والمطلق. بل إن العلم اليوم أصبح، في نظر العامة، موضوع عبادة، بفضل الدور الذي لعبه المعلم، ورجل الدولة، والناشر، والصحفي حين قدمه على هذا النحو، فجعلوا منه إله الطموحات الصوفية، ومثال العمل الدنيوي. وهكذا، فإن أولئك الذين رفضوا كل معرفة تستند إلى العاطفة، باتوا يعترفون الآن، بغير قصد، بأن قوتهم العالمية تكمن في هذه العاطفة ذاتها التي أنكروها من قبل. لقد أزاحوا الألغاز القديمة ليحل محلها لغز جديد، هو العلم، لكنه لغز خالٍ من الغموض، مجرد من كل سر. وما هو أكثر مأساوية، أنه عندما لا يكون العلم نشاطاً فكرياً خالصاً (وهو لا يكون كذلك إلا لقلة من الناس)، فإنه لا يقدم للإنسان سوى حرية بلا ضابط، وراحة بلا تهذيب، وواقع مادي بلا مثل عليا.

ولكن، إذا ما طرحنا السؤال الجوهري عن معنى الوجود الإنساني، فلا مفر من أن يفرض العلم ذاته كموضوع رئيسي لهذا البحث. فالتفسير العلمي الذي يُقدَّم لنا يحدد لنا الاتجاه الذي ينبغي أن نسلكه. فهل يستطيع العلم، الذي يجمع بين كونه نظرية وتقنية، أن يملأ حاجتنا إلى الحقيقة والسعادة؟ وهل يكفي لإثبات ضرورة الحل الروحي أن نؤكد أن هنالك فلسفة قادرة وحدها على توجيهنا نحو حقائق ضرورية ومعايير أبدية؟ وهل يكون كافياً أن نبرهن على وجود نظام متعالٍ دون أن نبين كيف يؤثر هذا النظام في تطور العلم ذاته؟

إذا اكتفينا بذلك، فإننا سنكرّس، دون قصد، الانفصال المؤسف الذي وقع بين الفلسفة والعلم منذ القرن الرابع عشر. ومن ناحية أخرى، سنكون قد تخلينا عن غايتنا الأصلية، وهي البحث في تطور الكينونة البشرية وأنشطتها المختلفة، لاكتشاف الجوهر الذي يكمن وراءها. لذلك، فإن الإشارة إلى قصور العلم لا تعني مطلقاً التقليل من شأنه أو تصنيفه ضمن اهتمامات أدنى. بل إن أي فلسفة تحاول فهم الإنسان، والمجتمع، والطبيعة، لا يمكن أن تكون مكتملة إذا تجاهلت التفكير العلمي.

2 –العلم وما وراء الطبيعة

إن الإنسان، وقد فقد قدرته على الاعتماد الكلي على غرائزه، لم يعد يجد في وظائف جسده ما يكفي لتلبية احتياجاته، فاضطر إلى الاستعانة بالفكر ليحقق إشباع رغباته ويؤمّن استمرارية حياته. وكما قيل: "إذا كانت أعضاؤنا هي أدوات طبيعية، فإن أدواتنا هي أعضاء صناعية". وهكذا، فإن الآلة، رغم استمرارها في أداء وظيفتها، تظل مجرد أداة، في حين أن أدوات الإنسان تتجاوز نطاق التعامل المباشر، فهي امتداد لفكره وإرادته. ورغم أن مؤسسات الفكر التقليدية لا تجيد التعامل مع تقنيات العلوم، فإنها تظل بعيدة عن الفلسفة، بينما تسعى الفلسفة إلى دمج المفاهيم العلمية داخل أطر معرفية أكثر شمولاً. بيد أن هذا التعميم غالباً ما يتجاوز حدود العلم التقليدية، مما يجعل الفلسفة تبدو غريبة عن العلماء. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف بأن اكتساب المعرفة العلمية لا يتحقق إلا عبر الفلسفة، بل إن العلم ذاته يحتاج إلى التأمل في ذاته، وإلا فإنه يخاطر بالوقوع في التشتت والانحراف.

وعليه، فإن العلم ليس سوى امتداد للجسد الإنساني، غير أن التقنية لا تكون ممكنة إلا في ظل وجود معرفة خاصة بطبيعة الأشياء وحركتها في الفضاء. منذ فجر التاريخ، استرعى انتباه الإنسان مفهوم الحركة، فابتكر أدواته الأولى كمحولات للحركة، مثل العجلة، قبل أن يتوصل إلى محولات القوة كالرافعة. وفي البداية، كان الإنسان ذاته مصدر القوة مدفوعاً بحس غريزي يستمده من مراقبته للحركة. وهكذا، يمكن اعتبار استغلال هذه الحركة بداية لعلم الحركة أو الديناميكا الحركية، ومرحلة تمهيدية لولادة العلم.

لقد نشأ العلم مترافقاً مع التقنية، لكنه ظل يسير إلى جوارها، إذ لم تكن المعرفة تُطلب لذاتها، بل لأغراض عملية تلبيةً لاحتياجات الجسد، والتنقل عبر الفضاء، واستصلاح الأرض، وبناء المساكن. ومن هذا المنطلق، نجد أن الضرورة هي أم الاختراع، ومن ثم أم الفكر. غير أن العقل الذي أبدع التقنية لم يقف عند حدود الآلة، بل تجاوز ذلك إلى سعيه لتنظيم المادة وفق نظام متكامل يتعدى حدود التجربة المباشرة، إذ إن الآلة ليست مجرد وسيلة بل هي تعبير عن الفكر والرغبة معاً.

وجد الإنسان نفسه خاضعاً لقوى الطبيعة، غير أنه في وعيه بهذا الخضوع اكتشف تفوقه على العالم وقدرته على تطويعه لصالحه. وهكذا، بدأ في إعادة تشكيل العالم لهدف يتجاوز التقنية ذاتها، وذلك لأن التقنية ليست تفسيراً للإنسان، بل الإنسان هو الذي يمنحها معناها. فالمسألة ليست في الآلة بذاتها، بل في كونها نتاجاً فكرياً، ثمرة من ثمار العقل الإنساني.

ومن خلال العودة إلى التاريخ بحثاً عن أول تعبير منهجي للفكر العقلاني، نكتشف أن الآلة كانت إحدى أولى تجلياته. وقد ذهب البعض إلى اعتبارها القيمة الوحيدة الجديرة بالحفاظ عليها من العصور القديمة، إذ رأوا فيها المظهر الأول للنهج الإيجابي والأساس الوحيد للتقدم الإنساني. غير أن التقنية ليست المعرفة الأولى، بل هي بناء لاحق: ففي الطبيعة، يمثل الشيء التقني تركيباً مستحدثاً، أما في العقل، فهو تصور قبلي ابتدعه الإنسان وألقى به في العالم الخارجي. وإذا كان للآلة أن تكون أولى حلقات المعرفة، فإن ذلك يستلزم أن يكون قد شيدها عقل غير واعٍ، ثم اكتشفها الذكاء كشيء طبيعي، لكن حتى أبسط الأدوات تفترض وعياً قادراً على التمييز والفهم.

وفي جذور كل معرفة، نكتشف الحدس الحسي، فمن خلاله ندرك الصفات، والأبعاد، والعدد، والحركة. ومع ذلك، فإن إدراك أي من هذه الأمور لا يكون ممكناً دون أن يقودنا الإحساس إلى مفهوم الكائن. وهكذا، فإن إدراك الكائن يستدعي الميتافيزيقا: البحث عن الجوهر وسط الصفات المتغيرة، وعن الأسباب الكامنة وراء الظواهر. ومن دون هذه الميتافيزيقا التلقائية، لم يكن للتقنية أن توجد، فهي الأساس الأول للوعي الإنساني ذاته.

إلا أن الفكر الإنساني البدائي كان رؤية كلية تدمج كل شيء في مستوى واحد، إذ كانت الأفكار واضحة في فحواها، لكنها غامضة في تحديدها الدقيق. فعندما كان الإنسان يعي الضرورات المادية، تعامل مع عناصر الطبيعة بوعي غير متبلور، حيث خلط بين المادي والروحي، وربط جوهر الأشياء بالظواهر الحسية التي تعبر عنها، بل نسب لكل موجود إرادة ونيّة. ولذلك، كان تفسيره للأسباب تفسيراً غيبياً، وبدت طرقه أشبه بالسحر، حيث سعى إلى التفاعل مع روح الكون

كما يتفاعل مع البشر. وفي خضم هذا العالم الفكري البدائي، كانت هنالك دوماً فكرة عن إله متعالٍ، وإن لم تكن واضحة المعالم، حيث تداخل الدين مع كل مجالات الحياة، فكان علماً، وفناً، وأخلاقاً، وسياسة. حتى أن رسومات الكهوف البدائية كانت بمثابة صلوات للصيد، وبدت التقنية جزءاً لا يتجزأ من الدين، مرتبطة بطقوسه.

إن اختراع الأدوات لم يكن ليتحقق دون عقل قادر على التفكير في الله، وذلك لأن صنع الأداة يستند إلى إيمان بأن الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لن تخذل الإنسان. وبالتالي، لا يمكن التفكير في الحتمية دون الإشارة ضمناً إلى سبب أولي غير مسبب. ومع ذلك، كان الإنسان البدائي لا يزال بعيداً عن إدراك مفهوم المتعالي المطلق، إذ لم يكن قادراً على التمييز الواضح بين الإله وبين تدخله في العلل الثانوية. وهكذا، فقد عُرف الإنسان البدائي بواقعيته، لكنها واقعية ساذجة، حيث راح يفسر العالم بصفات ذاتية مثل الألوان والروائح والانطباعات الحسية. ومع ذلك، فقد احتوى فكره على ميتافيزيقا تقوم على الإيمان بأن ما هو غير مرئي هو الأساس لما هو مرئي، وإن كانت هذه الميتافيزيقا مغموسة في شخصنة الكائنات والطبيعة.

إن التقنية في نشأتها وتطورها تستند إلى مبدأين متلازمين ينبثقان من جوهر الوعي ذاته: شغف لا يرتوي بالسعادة والحرية، وسعي دائم صوب الكائن الكلي. بيد أن قسط الحرية اليسير الذي يحرزه الإنسان عبر ابتكاره للأدوات لا يلبث أن يوقظ في أعماقه توقاً أشد إلى استقلال أوسع. وسرعان ما يدرك أن الحس الفطري أو التجريب المحض لا يكفي لاجتياز ظاهر الأشياء نحو خفاياها الغامضة. وبين الغاية التي ينشدها والوسائل التي يملكها، يمتد فضاء مجهول لا ينفك يسعى إلى تضييقه، وهو الطبيعة. ولذلك، فإن التقنية الحديثة يستحيل فهمها إلا من خلال العلم الإيجابي، إذ لم يكن لهذا العلم أن يتجلى لو لم يشرع الإنسان أولاً في البحث عن الكائن من أجل ذاته. فإذا كان الإنسان يتحرر عبر سيادته على الكون، فإن هذه السيادة لا تكتمل إلا إذا كرَّس ذاته لمُثُل الحقيقة العليا، فحريته الجسدية مرهونة باغترابه عن ذاته. وإن كانت علوم الفلك والكيمياء قد سبقتا نشأة الفيزياء والكيمياء الحديثة، فإننا ما كنا لنحظى بهذه التقنيات المذهلة اليوم لو لم يتجرد أسلافنا عن مصالحهم المباشرة وينغمسوا في أبحاث غير أنانية، إذ تطلب العلم الحديث مقدمات فكرية كبرى نهضت بها الميتافيزيقا اليونانية.

لقد انبثقت الميتافيزيقا من رحم الأرواحية، والتي تفترض وجود وعي قادر على التأمل في الوجود. أما العلم الإيجابي، فقد استمد كيانه من الميتافيزيقا، التي وضعت فارقاً حاسماً بين الذات والموضوع، وابتغت الحقيقة في استكشاف هذا الموضوع. وقد اتشح العلم البدائي بملامح إنسانية، إذ كان مهيمناً عليه بمسألة المصير، والنوايا البشرية، والطموحات الفردية، مما ينسجم مع الطبيعة الجوهرية للإنسان الذي يعشق ذاته. وهكذا، يشرع الإنسان في إعادة تشكيل العالم وفق رؤيته وتوقعاته، دون أن يعي بعدُ أن امتلاكه لذاته لن يتحقق حقاً إلا إذا نسيها ليمنحها للآخر كما هو؛ فذلك الآخر ليس إلا الكائن الكلي الذي ينشده في ذاته. وبالتدرج في الارتقاء صوب تنقية مفهومه للوجود، يكتشف الإنسان مقتضيات الذات، ومبادئ الحقيقة، والمعايير التي تمكن عقله من الإحاطة بالواقع، إذ إنه يعيد إنتاج القوانين الحاكمة لتطور هذا الواقع.
وهكذا، حين تضع الميتافيزيقا الجوهر موضع البحث، فإنها تقدم للعلم موضوعه الأساسي: الكشف عن الضروري في صلب العارض، بعد أن تفصل الشيء عن شوائب الروح التي أضفت عليه ألوانها.

هنالك جدل تاريخي يلازم الفكر الإنساني. بيد أن تقدمه، خلافاً لما زعمه كونت، لا يكمن في القضاء المبرم على ماضيه كما تتبدد الأضواء، ولا في تبديد الأوهام بالانغماس في أعماقها. لا شك أن كل تجل جديد للفكر في التاريخ ظنَّ أنه لا يقوم إلا بهدم ما سبقه: إذ اجتهدت الميتافيزيقا في تجاوز الأرواحية، بينما حاول العلم الإيجابي نفي الميتافيزيقا. غير أن الفلسفة اليونانية، وإن جردت الوعي البشري من تمثلاته الطفولية، لم تحسم بعدُ إشكالية مصير الإنسان، إذ وجدته كياناً غير عقلاني. وإذا كانت العلوم الحديثة قد بددت الاعتقاد بواقعية الجوهر الذي طرحته الفلسفات القديمة، فإنها لم تفلح في

التحرر من معضلة الوجود والوعي الذي يتأمله، فهذه القضايا تظل سابقة عليها. وهكذا، يتبدى وهم النهاية، كما يتجلى وهم الجوهر الموضوعي والشيء ذاته، إلى جانب وهم الواقع، والتجربة، والعدد.

ينطلق الإنسان في بداياته من حاجته إلى التقنية، لكنه سرعان ما يصطدم بحدود معرفته، فيجد نفسه مدفوعاً إلى إنشاء علم خاص به. وللوهلة الأولى، يتصور أن هذا العلم لا يمكن أن ينبثق إلا من علم الكونيات، أي أن جذوره تضرب عميقاً في تربة الميتافيزيقا التي تبتغي فهم الوجود الكلي. وهذا ما ينبغي أن نتأمله الآن.

في زمننا المعاصر، نشهد انفصالاً حاداً بين الميتافيزيقا والعلوم التجريبية. تحاول الأولى البقاء عبر عزلتها التامة عن الحقل العلمي، لكنها بذلك تستثني نفسها من دائرة الفكر الحي. أما العلوم، فتسعى إلى الاكتفاء الذاتي، بل تطمح إلى الحلول محل المطلق ذاته، لكنها لا تحقق ذلك إلا عبر تمويه عجزها وإغفال الديون التي تدين بها لغيرها متوسلة بتضخيم نطاق اكتشافاتها. وهكذا، فإن الميتافيزيقا، رغم أنها تفرض سلطتها على العلم، تستمد حياتها منه في الوقت ذاته. ففي غالب الأحيان، تفرض العلوم مفهوم "ما وراء" دون انقطاع، سواء في المنهج الذي تتبناه أو في الكائن الذي تستقصيه. ولذلك، إذا استحال علينا تعريف الفلسفة والعلم في قوالب جامدة، فإن من الضروري للغاية أن نكتشف الصلات الوثيقة التي تربط بينهما.

عند أرسطو، نجد وحدة متماسكة لا انفصام فيها بين الإدراك الحسي، والفيزياء، والميتافيزيقا، مما يضفي على فلسفته صلابة متماسكة، ويمنح أتباعه إحساساً بالطمأنينة في الانتقال بسلاسة من مظاهر الحواس إلى جوهر الوجود القابل للعقلنة، فأيا كانت نقطة الانطلاق، سواء من المادة أم الروح، من الأرض أم من السماء، نجد المبادئ الجوهرية ذاتها قائمة في كل موضع. فالحواس تمدنا بالمظاهر، وهذه المظاهر تجد سندها في نظرية للطبيعة تتكئ عليها الميتافيزيقا لتبرير مبادئها الأساسية.

أما اليوم، فقد اقتصرنا على الفصل القاطع بين صنفين من المعرفة. وهذا الفصل، وإن لم يكن خاطئاً بشكل تام، فإنه يجعلنا أمام فلسفة لا تصل مطلقاً إلى الأشياء، وعلم لا يلامس جوهر الوجود. نعي بوضوح أن استعادة وحدة المعرفة، كما كانت في نظام أرسطو، لم تعد متاحة، إذ إن المعطيات الحسية، لكونها ذاتية جزئيّاً، لا تقدم لنا الموضوع إلا في صورة رمزية تقريبية؛ والطبيعة لا تكشف أسرارها إلا من خلال البنى الفكرية التي نصوغها. وهكذا، فإن الواقع يتشابك مع النشاط الذي يسعى إلى فهمه، مما يجعل عالم التجربة المباشرة مبايناً لعالم العلم. ومع ذلك، فإن الحنين إلى وحدة المعرفة يظل متأصلاً في العقل البشري. وفي محاولة لإشباع هذه الحاجة، يعمد البعض إلى إحياء الميتافيزيقا القديمة وإسقاطها على الواقع المعاصر، ولكن النتيجة لا تكون سوى امتلاك مبدأ وحدة بلا موضوع موحد؛ إذ نحاول إذابة الفلسفة في العلم، فلا نحصد إلا وحدة نظرية، دون تحقيق وحدة وجودية.

لكن في فلسفة أرسطو، لا نكتشف مثل هذا القصور، فمفاهيمه المجردة في ميتافيزيقيته تجد نظائرها في الواقع الملموس؛ وعلمه يندمج بسلاسة في فلسفته، لأنه صيغ من أجلها وبواسطتها. وحين يتناول الجوهر، يقدم أمثلة حية من الطبيعة: العناصر الأساسية، والتركيبات الكونية، والنجوم، والكائنات الحية. فالفلك، في نظامه، ليس علماً منفصلاً، بل هو الجسر الذي يربط المحرك الأول غير المتحرك بعالم الطبيعة. غير أن هذا الاتساق العظيم قد تعرض للانهيار، فالفيلسوف يأسف لذلك، إذ تحرر من عبء تفسير جزئيات الكون وتقلبات التجربة ليتفرغ تماماً لتأمل الحكمة. والعالم، من جانبه، يرحب بهذا الانفصال كأنه قد تحرر من عبء غير ضروري. وهكذا، يظن كلاهما أن أرسطو "قد انتهى". غير أن نهاية أرسطو ليست كما يتصورونها، بل إن جوهر فلسفته يكمن في نزعة الميتافيزيقا نحو تجاوز ذاتها في العلم، والعلم في الميتافيزيقا.

ولكن لا يمكن لعلم الوجود أن يستعيد مجده الغابر بمجرد إضافة عنصر مستعار من العلوم التجريبية إليه، فقد كانت الميتافيزيقا منذ الأزل رؤية خاصة للواقع تختلف عن الرؤية العلمية، إذ تستمد نورها من مصدر غير مادي. ومع ذلك، لا

يمكنها أن تعي تماماً طرائق معرفتها وحدود استنتاجاتها قبل أن تتبلور أساليب العلم وتتضح معالمه. وعليه، فإن الميتافيزيقا وحدها تتحمل عبء أن تكون معرفة كونية، حيث تمتد أبحاثها من أعماق الحياة الإلهية إلى أدق تفاصيل الوجود المادي. وهنا تتفاقم الصعوبات.

ذلك أن الميتافيزيقا لا تصل مباشرة إلى المطلق ولا إلى الفردي، فهي لا تتصور المطلق إلا ضمن حدود النسبي، ولا تفسر النسبي إلا من خلال عدسة المطلق. فكما أننا لا نستطيع فهم الوجود كفعل دون أن نختبر العمل، كذلك ليس بوسعنا تفسير الحركة دون تقسيمها إلى لحظات من الثبات. وذلك لأن موضوع الميتافيزيقا ليس مجرد "وجود" في ذاته، بل هو نقطة التقاء بين المحدود واللامحدود، بين الكائنات والكينونة، فالتغير والفعل، الجوهر والوجود، الكم والكيف، كلها تمثل تجليات لهذه العلاقة العميقة.

وإذا انفصلت هذه المفاهيم عن أقطابها الأنطولوجية، فإنها تغدو مجرد تجريدات فارغة، فالجوهر، على سبيل المثال، مستمد من كائن ملموس، ولا يكتسب معناه إلا في سياق وجود محدد؛ وبالمثل، فإن الوجود ذاته يستحيل تصوره إلا من خلال ارتباطه بوجود مطلق.

وهكذا، فإن المعاني الميتافيزيقية تتغير بتغير رؤيتنا للمطلق وعالم الأشياء، فهي ليست مجموعة من الحقائق الثابتة، وإنما توجه للعقل يخضع للتصحيح والتوضيح المستمرين. وبالرغم من أن فيها جانباً نهائياً، إلا أنها لا تكف عن تعميق ذاتها وإثراء مفاهيمها. فإذا تُركت لشأنها، فإنها قد تقع في فخ اختزال الواقع إلى مفاهيمها المحدودة، وقد تحاول فرض تطابق بين المفاهيم حيث لا يوجد سوى تقارب واحتمال. وإذا لم تذكرها المواقف العرضية بأهميتها، فإنها قد تُغفلها، وتختزلها ضمن إطار الضرورات المجردة التي استخلصتها. وإذا لم تعِ الطبيعة المتجاوزة للوجود المطلق، فقد تستبدله بلا وعي بالنظام الداخلي للعالم باعتباره كافياً بذاته.

ولكن بهذه الطريقة، يُستبعد الواقع وتُطمس قيمة الوجود الفردي، فالكون ليس مجرد تجريدات فكرية، بل هو دينامية مستمرة تفرض على الميتافيزيقا النظر إلى المطلق ليس ككيان ثابت، بل كمنبع للحياة، واتجاه ومعيار يُرشد الفكر والوجود معاً. إن المطلق ليس كائناً موجوداً بيننا كما لو كان شيئاً محدداً، بل هو زخم حيوي، ومبدأ يوحد، وينظم البحث والسعي صوب الحقيقة.

ولذلك، في كل مفهوم ميتافيزيقي، يكمن بعدُ مثالي، فهو إنجاز سابق لأوانه وتوقع لما هو قادم. ولا شك أن إنكار هذا البعد المستقبلي يعني إغفال طبيعة الوجود بكل تعقيداته وتجاوزاته.

كانت هذه العقبات مما لم يستطع أرسطو تلافيه، إذ لم يكن لديه علم أكثر تطوراً يمكنه من فهم الكون الملموس والوجود المطلق على نحو أكمل، فقد رأى في المادة مبدأ الوجود الفردي، واعتبرها عنصراً غير عقلاني يجب التخلص منه. أما العالم، فقد صوّره على أنه مكون من أشكال ثابتة وأبدية لا تستمد علتها من الله، بل من الطبيعة ذاتها باعتبارها قانوناً يحكم الأشياء. فالمحرك الأول في فلسفته يحرك الكائنات من الخارج، ولكنه لا يسكن في أعماقها. وفي نظره، الطبيعة أزلية كالمادة، بل إن "الفعل المطلق" ليس أعلى درجات الواقع، وإنما مجرد نقطة انطلاق لسلسلة الأشكال؛ فالإله الحقيقي، في تصور أرسطو، هو ذلك النظام الكوني للجواهر ذاتها.

وقد كانت المسيحية أول من طرح تصحيحاً للفكر الأرسطي، إذ وجد أن رؤيته الميتافيزيقية، رغم قوتها العلمية، تتعارض مع المبادئ الأساسية للوحي. فالعقيدة المسيحية، من خلال مفهوم الخلق، اشترطت وجوداً متعالياً يعلو فوق كل شيء، ولكنه في الوقت ذاته على اتصال مباشر بكل كائن. كما أن تركيزها على الخلاص الشخصي منح الفرد وعمله العرضي قيمة أبدية، وأضفى على حركة الكون بُعداً تاريخياً، حيث أصبحت الطبيعة مسرحاً لعودة المخلوق إلى خالقه. لقد تناقض هذا التوجه المسيحي جذرياً مع الحتمية، والشكلية، والسكونية في فلسفة أرسطو، ما استدعى إعادة تأويل فلسفته وتعديلها.

كمنت عبقرية القديس توما الأكويني في قدرته على قيادة هذه المعركة الفكرية، حيث أعطى الأولوية للوجود على الشكل، وجعل الحرية والسخاء والعمل في مركز الفلسفة. غير أنه، رغم نجاحه في توجيه الفكر الفلسفي نحو ديناميكية جديدة، كان هذا التقدم الفكري دائماً ما يواجه عراقيل بسبب تصور علم الطبيعة للكون كنظام فكري ثابت، ما أدى إلى إحلال مخططات جامدة محل الحركات الحية التي تُضفي الروح على العالم.

فرغم تجاوز الميتافيزيقا الأرسطية، ظل علمه حائلاً دون اكتمال هذا التطور الفلسفي. ولم يدرك تلاميذ القديس توما أن فلسفته بدت انتصاراً وانفتاحاً جديداً، بل رأوا فيها مجرد نظام مغلق ينبغي الحفاظ عليه. وبذلك، بدلاً من أن يحتضنوا روح الاكتشاف، تعاملوا مع العلم الحديث كتهديد يجب التصدي له، ما دفع العلم الحديث إلى اتخاذ موقف دفاعي، وكأنه مضطر لمعارضة الميتافيزيقا وإحلال نفسه محلها.

فهل كان بالإمكان تفادي هذا الانقسام لو أن الفلسفة لم ترفض العلم، بل حاولت استيعابه ضمن إطارها؟ لقد كان العلم يعترض على تصلب الميتافيزيقا لا على جوهرها، إذ لم يكن الصراع بينهما سوى انعكاسٍ للنقد المستمر الذي يفرضه الواقع على الفكر الفلسفي ليجبره على تجاوز حدوده وتوسيع آفاقه.

نسعى، من خلال هذه الدراسة إلى استجلاء بعض المفاهيم المشتركة بين العلم والفلسفة، كالجودة والكمية والجوهر والسبب، والوقوف على الكيفية التي يمكن بها للبحث العلمي أن يفرض على الفلسفة إعادة النظر في مفاهيمها، وتنقيتها من شوائب التكرار والجمود. ذلك أن تطور العلم كشف، بوضوح لا لبس فيه، عن أهمية العابر والطارئ والفردي في تشكّل الواقع، وعن الدور الجوهري للفعل في هندسته وبنائه. وهكذا، حرر العلم الفكر من القوالب الصارمة التي فرضها عليه أرسطو ليعيده إلى أحضان ديناميكية الكون اللامحدودة.

لا جدال في أن العلم لم يأتِ بميتافيزيقا جديدة، ولم تكن استنتاجاته تمهيداً لفلسفة مستحدثة، لكنه بدا وكأنه ينتظم، بوعي داخلي، في معركة ضد الميتافيزيقا، فحين يتحدث العلم عن الطاقة والقوة والمادة والحركة، فإنه ينكر —ضمناً– المعاني الأنطولوجية التي ظلت هذه المفاهيم تحملها عبر العصور. لكن المفارقة تكمن في أن ما ينكره العلم هو ذاته ما يفرضه عليه العقل الذي يبدعه، هو نفسه ما يتطلع إليه ويبحث عنه: الوجود، والطبيعة، والواقع.

إن العلم، بطبيعته، يلاحق الأوهام، ينهار كلما اصطدم بمادة زائفة، يستبعد الأسباب الظاهرية، يذيب الأجسام البسيطة، ويوحد الأصناف في منظومات أعمق. ومع ذلك، فإن التحليل العلمي، في نهاية المطاف، لا يؤدي إلى إلغاء الفكر الفلسفي، بل يفتح الأفق أمام أنطولوجيا أكثر صفاءً، وأشد وفاءً للحقيقة. هنالك قوة مزدوجة تحرك العلم دون أن تفسرها معادلاته، إنها قوة الفكر التي تشيده، والتجربة التي تثبته. الفكر يفسر الكون، لا من خلال ثباته، بل عبر تجاوزاته وانتهاكاته للحدود، بينما يبدو الكون نفسه وكأنه يسير صوب غاية غامضة لا يكشف عنها بوضوح. وهكذا، فإن الانسجام الظاهري الذي تتسم به نظريات العلم لا يعكس كمالها، بل يفضح نقصها؛ إذ لا تمنحنا هذه النظريات أساس الأشياء، ولا تحفظ وحدتها إلا من خلال فكر يخترق المادة بحثاً عن غاية أسمى تتجاوزها.

3– المادة العلمية

إن الفيزياء والكيمياء في عصرنا الحديث تقفان على الضدّ من الجوهرية، وهذا ما يثير قلق الفيلسوف، إذ أن جزءاً من الواقع يبدو عصياً على احتضان هذا المفهوم. بل إن أسس الواقعية نفسها تبدو مهددة أمام هذا التحدي. ولم يكن هذا الإقصاء للجوهرية فعلاً مفاجئاً أو قطيعة مفاجئة، بل جاء ثمرة لانتصارات متوالية، إذ لم يكن بوسع العلم أن ينكر مفهوم الجوهر دفعة واحدة دون أن يواجه مقاومة الحس العام الذي اعتاده، ولم يتمكن من التخلص منه إلا عبر سلسلة من البدائل التي كانت تذكره به بدرجات متفاوتة: الوزن، الطاقة، الجسيم، الإشعاع، والعدد.

لقد ولد العلم من رحم الفلسفة، وكأنه كان محاطاً بها إحاطة الكائن بأصله. غير أنه، مع اكتشافه لفرادته وأصالته، لم يعد يلجأ إلى واقع متعالٍ إلا لتغطية الفراغات التي عجزت نظرياته عن سدها. كلما اعترضه مأزق بدت استحالته غير قابلة للتجاوز، عاد إلى الجوهر ليجد فيه مخرجاً مؤقتاً. ومع ذلك، فإن اللحظة التي بدا فيها العلم وكأنه قد حقق استقلاله التام، كانت أيضاً اللحظة التي تجلت فيها تبعيته بأوضح صورها. فحينما ظن أنه قد حل مفهوم الجوهر، طالب الجوهر بتركيب أكثر غنىً وعمقاً على المستوى الأنطولوجي. فالمعرفة العلمية، في جوهرها، ليست سوى تجميع لكل ما لا يُمكن اختزاله في مفهوم الجوهر، وهذا بالضبط ما عجز الحس العام عن إدراكه. ولذلك، فإن كل نقد يوجهه العلم لمفهوم الجوهر، لا ينقضه تماماً، بل يمنحه فرصةً جديدة للتوسع والتجدد في أفق الفلسفة. إذ إن ما هو علوي لا يكشف لنا الكثير عن السفلي، لكن السفلي يعلمنا الكثير عن العلوي، لأنه يظهره ويوضّحه، فمعرفة النفس، على سبيل المثال، لا تسهم كثيراً في فهم الجسد، لكن معرفة الجسد تثري فهمنا للنفس من خلال إظهار تعقيد وظائفها وديناميكياتها الفعلية.

ومع ذلك، فإن الإنسان، بطبعه، يميل إلى جعل روحه امتداداً لجسده، كما يسعى إلى امتصاص الميتافيزيقا في الفيزياء. لكن، أليس ذلك مجرد وهم؟ إن الفكر الذي ينتج العلم ذاته يشهد على هذا الوهم، فالكائن العلمي ليس إلا نتيجة التزام الذات وخياراتها الحرة، وهو مزيج من الفرضيات التي تبتكرها والتصورات التي تتبناها. خذ مثلاً الإلكترون: إنه نقطة تقاطع يذوب فيها الحد الفاصل بين الفرضية والواقع، بين التقنية والظاهرة، إلى الحد الذي يجعل من المتعذر الجزم بما إذا كان قد تم إنتاجه أم منحه، إن كان مجرد تأثير أم سبب، إن كان عنصراً من الواقع أم لحظة من نظرية. إننا هنا أمام حالة تتجاوز المفاهيم الجامدة؛ حالة تمثل فعل كائن ديناميكي يتجاوز حدود النظام الداخلي، ويسيطر عليه دون أن يعادله تماماً.

غير أن هذه المثالية، في نهاية المطاف، ليست سوى انعكاس لعقل يتغذى من واقع خفي، واقع يفوق الكون والعلم والوعي، فمفهوم الجوهر، رغم كونه تمثيلياً، ينكشف لنا ككيانٍ متمايز وثابت، وكأنه مكتمل وصالح للتطبيق على جميع الكائنات. لكن بينما تسعى اللغة والتجربة اليومية إلى تضييق أفق تفكيرنا في هذا الاتجاه الواحد، فإن الفلسفة، حين تتبنى هذه النظرة، تحكم على ذاتها باستبعاد غنى الوجود وديناميكيته من تأملاتها.

وفي مفهوم الجوهر المخلوق، يتداخل عنصران: الشيء والحركة. وبفعل الحركة، يصبح الكائن مرتبطاً ببنية الكون بأسره، فلا يمكنه الحفاظ على انسجامه واستقراره الأنطولوجي إلا من خلال علاقته بالكل. وإذا كانت العلوم المعاصرة تجد صعوبة في تعريف الجوهر، فقد يكون ذلك لأن ذلك الجوهر، في أدنى درجات سلم الكائنات، يميل إلى التماهي مع الفعل الذي يربطه بالكون في مجمله. وعلى الرغم من أن النظريات العلمية قد أزاحت مفهوم الجوهر من صيغتها التقليدية، إلا أنها، في المقابل، كشفت لنا عن فعله، ومن خلال ذلك أعادت إلينا قيمته الوجودية.

على النقيض، مالت فلسفة أرسطو إلى استبعاد العنصر الديناميكي الكامن في الجوهر. ذلك أن اكتشاف الجوهر، في نظره، يعني العثور على ما يمنح الشكل هويته، لكنه في الوقت ذاته هو النوع والنهاية، فالنوع، وفقاً لأرسطو، فكرة أزلية وثابتة، والنهاية هي تجسيد لهذه الفكرة كنموذج أعلى. لكن عندما تُمنح النهاية مباشرة، يتم إلغاء التاريخ التطوري الذي يقود إليها، وتختلط نقطة البداية مع نقطة الوصول. فضلاً عن ذلك، حينما يُختزل الجوهر في الفكرة، فإن المادة، وما ينتج عنها من تحولات، بما في ذلك ولادتها وموتها، لا تضيف شيئاً إلى الكيان الجوهري. ومع ذلك، فإن هذه التحولات هي جوهر الوجود الفردي ذاته، ذلك الوجود الذي يظل هامشياً في منظومة أرسطو، حيث تُعتبر المادة غير قابلة للفهم، مثلما أشرنا سابقاً.

ومن هذا المنطلق، حتى وإن كان أرسطو قد منح الجوهر طابعاً فردياً، فإنه لم يجعله كياناً ملموساً متحولاً، بل جوهراً خالصاً منزهاً عن الحركة. لكن ما كشفه العلم، ولم يدركه أرسطو، هو أن الجوهر لا يُفهم في عزلة، بل في تفاعله مع الكون، وهو ما يجعل الفلسفة نفسها مستفيدة من نضال العلم ضد هذه الرؤية الجامدة.

لم يكن الصراع الذي خاضته الفيزياء والكيمياء الحديثة مقتصراً على نقض مفهوم الجوهر الأرسطي فحسب، بل امتد ليشمل الهجوم على المنهج الذي ادعى المنهج الأرسطي توفيره. ففي فلسفة أرسطو، لا يُدرك الجوهر إدراكاً مباشراً، بل من خلال الجودة التي تُعرَف بأنها "ما به يُقال إن الشيء هو ذاته". أما الكمية، باعتبارها منتمية إلى عالم المادة، فلا يمكن أن تكشف عن الجوهر إلا إذا تماهت مع الشكل متحولةً إلى نوعية، كما هو الحال في الفلسفة المدرسية. ومما يلفت النظر أن كل نوعية في التصور الأرسطي لها قيمة موضوعية متساوية، فالحرارة والبرودة التي ندركها لا تقل واقعية عن خصائص الروح. ومن ثم، كان الاعتقاد السائد أن تأهيل الجوهر، أي إسناد الصفات إليه، يكفي ليُكشف عن حقيقته، ما جعل اللغة، من خلال بنية الموضوع والمحمول، تبدو أداة مثالية شاملة للمعرفة العلمية.

غير أن الواقع بدا أكثر تعقيداً من أن يُختزل إلى مثل هذا التبسيط، فالنوعية، على المستوى التجريبي الخالص، لا تقدم لنا إلا صورة مشوهة وناقصة عن الواقع، إذ تأتي ممتزجة بانفعالاتنا واتجاهاتنا الذاتية. ومع ذلك، فإن القدرة على تحويل هذه النوعيات إلى محمولات لغوية أوهمت بأن بالإمكان قراءة صفات كاشفة للجوهر من خلالها. وهكذا، تسربت اليقينيات الميتافيزيقية إلى حقل التجربة لترسخ وهماً بأن ما نختبره حسياً يحمل قيمة مطلقة.

إلا أن العلوم ستتحرر من هذه الواقعية الزائفة، وستنقلب على المقولات التي كرسها أرسطو لتحيي ما كان قد همشه وأهمله. فهي لم تعد تبحث عن الشكل، بل عن المادة؛ لم تعد تركز على الجودة، بل على الكمية؛ لم تعد ترى الأشياء بوصفها كينونات ثابتة، بل بوصفها حركات دائمة؛ لم تعد تستند إلى الكلمات، بل إلى الأعداد؛ ولم تعد تسعى خلف الجوهر، بل خلف العلاقة بين الظواهر.

يقوم مفهوم الجوهر على ثلاثة مستويات متداخلة: أولها ما يمنحه الحس العام، حيث يتجلى في الأشكال الهندسية التي تبدو عليها الأجسام الصلبة، وثانيها ذو طبيعة ميتافيزيقية، حيث يُعرف الجوهر بأنه كينونة الوجود، أما ثالثها فهو "نتاج التجربة"، كما يقول باشلار. تتفاعل هذه المستويات الثلاثة، فيدخل كل منها في صراع مع الآخر ليصقله ويعيد تشكيله. فالجوهر الميتافيزيقي، المتجذر في الحس العام، يدفعنا إلى تجاوز المظاهر للوصول إلى الحقيقة، بينما في العلم، يُصبح وسيلة لفهم تجليات الواقع وربطها بنسق معرفي متماسك. أما الجوهر في مستواه العلمي، فإنه يتعارض مع التصورات السطحية التي يكرسها الحس العام، لكنه يعجز عن الاتساق بذاته، إذ ينتهي تحليله عند تفسير الحركة، كما هو الحال في الفيزياء والكيمياء الحديثة، فالأشياء تتحول إلى أفعال، والمادة تنصهر في الطاقة، وهو ما تثبته التجارب على الإشعاع.

ولكن، رغم هذا التحول، فإن الحركة ذاتها تفلت من قبضة العلم، إذ يعجز عن الإمساك بها إلا من خلال استبدالها بأرقام ومعادلات رياضية. ولهذا، لا يكتشف الكائن العلمي تماسكه إلا عبر تدخل عقلي كلي يشرف على الوجود بأسره. ولعل هذا هو السبب في أن العلم، رغم تقدمه الهائل، لا يستطيع أن يملأ الفجوة التي تنشأ عن ديناميكية الكائن، بل يظل يلاحقها دون أن يدرك كنهها. وهذا ما سنحاول استجلاءه عبر تتبع المسار الذي قطعه مفهوم الجوهر في تاريخ الفكر العلمي.

لقد بدأت الكيمياء الحديثة يوم أصبح بالإمكان تعريف الأجسام بوزنها، وتحديد مكونات المركبات عبر نتائج التحليل والتركيب التي تقاس بدقة في الميزان. فبالنسبة إلى لافوازييه[14]، لم يكن الجوهر سوى المادة، والمادة لم تكن تُعرف إلا بالوزن. أما نيوتن، فقد جعل الكتلة الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة، بوصفها الثابت الذي تقوم عليه ميكانيكا الكون. غير أن التطبيق العملي كشف عن التداخل بين الوزن والكتلة، وجعل التوجه نحو الجاذبية يبدو وكأنه بحث في جوهر الطبيعة ذاتها. وهكذا، شهدنا تحولاً من مقولات النوعية إلى مقولات الكمية، ومن مفهوم الشكل إلى مفهوم المادة، في مسار أدى إلى تحقيق إنجازات علمية كبرى، لكنه أفضى في نهاية المطاف إلى أزمة في الأنطولوجيا المادية ذاتها، ما دفع العلم إلى مراجعة أسسه الفلسفية من جديد.

لطالما احتفظ الكيميائيون بفكرة التنوع الجوهري في الطبيعة النوعية، إلا أنهم نقلوها إلى مستوى آخر، متجاوزين المركب إلى العنصر ذاته. وكأنما صار الشكل مقصوراً على العنصر وحده، في حين أن التقنية التي تكشف عن أثره باتت كميةً خالصة. لقد قيل وقتئذ: "إن الجوهر العنصري لا يكون عنصراً إلا إذا زاد وزن هذه المادة في جميع التفاعلات الكيميائية التي تشارك فيها". وهكذا، صار الميزان، رمز القياس، هو المعيار الوحيد لوجود المادة النقية.

لكن مع ذلك، كان ثمة قلق يلوح في الأفق: "هل تظل تركيبة المركبات الكيميائية ثابتة على الدوام؟" إن لم تكن كذلك، فكيف لنا أن نضمن الوصول إلى العنصر؟ أكان هنالك أكثر من نوع واحد من الكبريت؟ أكثر من نحاس واحد؟ حمل السؤال تداعيات جسيمة، إذ لو اعترفنا بأن أي ظاهرة كيميائية لا تستمر حتى نهايتها، فلن يكون ثمة جوهر نقي على الإطلاق، وسيكون كل تكوّن لمادة معينة متبوعاً بتشكل كل المواد الأخرى الممكنة. إن نسب المواد المختلفة التي تتكون يحددها ظرف التفاعل، فلا نحصل في نهاية الأمر إلا على مزيج متغير البنية. لم يعد الميزان، إذن، يقيس عنصراً خالصاً، بل خليطاً غير متجانس. غلبت التنوعات على النظام، والطارئ على الضروري. وفي تلك اللحظة، جاء بروست[15] ليضع قانون النسب المحددة، معلناً: "حينما يتحد جسمان بنسب ثابتة دوماً، بصرف النظر عن الظروف، فإننا نكون أمام أجسام نقية". وهكذا، عاد كل شيء ليخضع لقاعدة كمية تُعيد الكيمياء إلى جوهرها الأولي.

ورغم امتلاك العلماء وسيلةً تجريبية لاكتشاف العناصر الأساسية، إلا أن الغموض كان لا يزال يحيط بسر تنوع خصائصها. لطالما أشارت النوعيات إلى وجود تعدد وتنظيم على مستوى الجوهر العنصري، لكنها عجزت عن تقديم الأساس النظري لأي منهما؛ إذ لم يكن هنالك معيارٌ صارمٌ قادر على الفصل بين العَرَضي والجوهري، بين السطحي والعميق. ولم يكن هناك مفر من التخلي عن البحث في الكيفيات، واستبدالها بالكمّيات، في محاولة لاختراق أعماق المادة ذاتها.

وقد لاحظ دالتون[16] أن العناصر حينما تتحد لتكوين عدة مركبات، فإن كتل أحدها، حينما تتحد مع نفس الكتلة من الآخر، تأتي بنسب بسيطة محددة. وقد أعطى لهذه القاعدة تفسيراً مدهشاً: المادة مكونة من ذرات. ففي جزيء ثاني أكسيد الكربون، على سبيل المثال، توجد ذرة واحدة من الكربون ترتبط بذرتين من الأكسجين. وبذلك، سعى دالتون إلى الكشف عن العلاقة العميقة بين التفاعلات الكيميائية وجوهر المواد الأساسية ليجد أن الوصول إلى الذرة كان يتم عبر دراسة الكتلة. وبعد ذلك، جاء أفوجادرو[17] ليبرهن أنه بالإمكان، عبر قياس حجم الغازات، حساب أوزان الذرات، وهو ما عزز الاعتقاد بأن الكتلة تحمل في طياتها الخاصية الجوهرية القادرة على كشف هوية كل عنصر وتمييزه عن غيره. بدا الأمر وكأنه انتصارٌ للرؤية النيوتنية للمادة باعتبارها مقداراً معيناً من الجوهر المحسوب. وكان ذلك على وجه التحديد هو النهج الذي سيسير عليه مندليف حينما وضع جدوله الدوري الشهير.

وقد لاحظ مندليف أن خصائص العناصر، لا سيما تكافؤها، تخضع لانتظام دوري محدد، فأعاد ترتيبها وفقاً لتدرج أوزانها الذرية، مع مراعاة التشابه بين العناصر ذات التكافؤات المتماثلة ليتجلى أمامه نظام متناسق يترجم إلى جدول. وهكذا، لم تعد كل مادة كياناً مستقلاً، بل غدت لحظةً ضمن مسار، لا تُفهم إلا ضمن سياق العائلة التي تنتمي إليها. صارت المادة كالإيقاع الزمني، تتبع نظاماً داخلياً دقيقاً، متجاوزة بذلك الرؤية الساكنة التي طرحها لافوازيه من قبل. ومع ذلك، ظل مندليف متمسكاً بفكرة أن تنوع المواد الأساسية ينبع من اختلاف الكتل الذرية، قائلاً: "خصائص العناصر البسيطة، مثل أشكالها وخصائص مركباتها، تتبع نظاماً دورياً تحكمه أوزانها الذرية".

لكن ما لبث أن تبين أن جدول مندليف بدا أكثر توافقاً مع الواقع مما كان يُعتقد، إذ وُجد أن كل عنصر جديد يقع في إحدى الخانات الفارغة التي تركها مؤلفه، وكأنما كان ينتظر اكتشافه. إلا أن بعض المواد لم تتبع قانون الوزن الذري بحذافيره، مما اضطر العلماء إلى كسر هذا الترتيب أحياناً للحفاظ على النظام الدوري. وهكذا، شيئاً فشيئاً، بدأ الرقم الذري يحل

محل الوزن الذري كمعيار أساسي لتصبح هذه الأعداد التقليدية، والتي كانت تبدو عشوائية في السابق، هي المتغير الحاسم. وقد جاءت اكتشافات المواد النظيرية لتعزز ذلك الاتجاه، إذ تبين أنه بالإمكان الحصول على ذرات من نفس العنصر بأوزان متباينة، لكنها تظل متماثلة كيميائياً، فعلى سبيل المثال، يحتوي الكلور على ثلاث نظائر بكتل 35 و37 و39، ولو كان الوزن هو الخاصية الجوهرية، لوجب اعتبارها ثلاثة عناصر مختلفة، وهو ما كان سيؤدي إلى فوضى علمية. ومن هنا، أصبح واضحاً أن البحث عن الجوهر لا يمكن أن يظل مرهوناً بالكتلة، بل يتطلب نظاماً أعمق يكون فيه العدد الذري هو الدليل القاطع على هوية العنصر. وهكذا، تم التخلي عن الوزن الذري باعتباره مجرد سمة عرضية ليصبح الرقم الذري هو الأساس، وهو النظام ذاته الذي سيتبناه علم الإلكترونيات لاحقاً ليكشف عن بنية المادة بأكثر صورها أصالةً وعمقاً.

وكما يشير باشلار، كان من المستحيل إدراك بنية الذرات دون القدرة على شحنها كهربائياً. فقد قادتنا اكتشافات الأشعة السينية، والإشعاعية، والتجارب على التفريغ الكهربائي في الغازات إلى تصور الإلكترون. بدأ الأمر مع فارادي[18]، حيث أظهرت تجاربه في التحليل الكهربائي أن التيار لا يقسم المادة إلى مكوناتها، بل إن ذرات هذه المكونات بدت قائمة بالفعل في المحلول بحالة حرة. لقد كانت الجسيمات المشحونة تتحرك نحو الأقطاب لأن شحنتها الكهربائية كانت متأصلة فيها، وليس لأنها تكتسبها أثناء التفاعل. غير أن تجارب فارادي لم تشمل سوى بعض المواد، كالأحماض والقواعد والأملاح، حتى جاء لورنتز[19] ليعمم هذه الفكرة على كل المواد معلناً أن الكهرباء ليست سوى خاصية من خصائص المادة بأسرها.

ثم جاء اكتشاف الأشعة الكاثودية ليؤكد أن الشحنة السالبة الأولية تستطيع أن توجد مستقلة عن الذرة، إذ أثبتت تجارب كروكس[20] في الأنابيب المفرغة أن هنالك حالة جديدة من المادة تتكون من جسيمات دقيقة تحمل هذه الشحنة الأساسية. وهكذا، لم تعد الكهرباء مجرد ظاهرة عابرة، بل أصبحت مفهوماً جوهرياً، وتبلورت فكرة الذرة الكهربائية التي أطلق عليها اسم "الإلكترون". وبهذا الاكتشاف، اكتسب الإلكترون دوراً أساسياً في تفسير كل من تماسك المادة وتنوعها، إذ لم تعد الصفات الكيميائية مجرد ظواهر سطحية، بل باتت تُفهم من خلال انتظامات خفية تقودها قوانين رياضية صارمة.

لم يكن الرقم الذري بعد ذلك مجرد قيمة حسابية، بل صار عدد الإلكترونات التي تحتويها ذرة العنصر، لكن هذا الأمر قاد إلى تساؤل جوهري: كيف يمكن تفسير التنوع في العناصر، رغم أن الإلكترون واحد في كل مكان؟ هنا برزت الحركة كمفتاح للفهم، فالمادة ليست سوى شكل من توطين الطاقة، أي أن خصائص العناصر لا تتحدد فقط بمكونات الذرة، بل أيضاً بالطريقة التي تتحرك بها الإلكترونات حول النواة. وهكذا، نشأت فكرة الطبقات الإلكترونية التي تفسر انتظام العناصر في الجدول الدوري وتحدد تكافؤها. بيد أن هذه الطبقات ليست مجرد دوائر ثابتة، بل هي أيضاً مستويات للطاقة، لا تُعرف إلا من خلال قيم احتمالية يُحددها النظام الكمي وفقاً للأرقام الكمومية الأربعة التي وضعها بولي. إن الإلكترون، إذ يدور حول نفسه، ويرسم مداراته حول النواة، يخلق منظومة تتحدد بأبعادها وأشكالها واتجاهاتها، لكن هذه المنظومة لا تُفهم إلا ضمن نظام حسابي يعتمد على الاحتمالات.

وهكذا، يجد العقل نفسه أمام واقع جديد: بين السبب والنتيجة، هنالك هامش من الاحتمال والصدفة، وكأن الطبيعة نفسها تخفي جزءاً من سرها وراء حجاب من الاحتمالات المتغيرة. ولم يعد للمادة ذلك المعنى التقليدي الذي ارتبط بالقوة والصلابة، بل تبددت فكرة الركيزة التي ترسخت منذ أرسطو، والتي استمرت عبر مفاهيم نيوتن عن النقطة المادية ولافوازيه عن الكتلة. لم تعد المادة شيئاً ثابتاً، بل باتت مفهوماً يتغير عبر الزمن، يتخذ أشكالاً متجددة وفقاً لترتيب ديناميكي، حيث لا يوجد جوهر ثابت، بل تاريخ للكائن المادي، حيث يتطور ويتشكل بفعل الأحداث، ويترابط مع الكون من خلال حركة غير منقطعة.

ومع ذلك، لا يمكن القول إن العلم قد تخلى تماماً عن مفهوم المادة، إذ لا يزال في حاجة إلى نقطة مرجعية، إلى أساس ينطلق منه ليحدد التحولات. لكنه لم يعد يبحث عن مادة ثابتة بقدر ما يبحث عن القوانين التي تحكم حركتها. وهكذا، لم تعد المادة هي التي تتحول إلى فعل، بل صار الفعل هو الذي يتحول إلى جوهر. فالفهم لا يخلق الوجود، لكنه يكشف عنه، والوجود بدوره يوجه التطور.

أما فيما يخص الصفة أو الخاصية، فقد شهدت مسيرة العلم إقصاءً تدريجياً للحواس في تفسير الظواهر، إذ لم يعد اللون أو الطعم أو الرائحة معياراً، بل تحولت الخاصية إلى مجرد إشارة ضمن تجربة تم بناؤها بالكامل وفق أسس رياضية. ومع ذلك، فإن الخاصية بمفهومها العميق، ككاشف عن الشكل الجوهري، لم تندثر، بل أصبحت أكثر وضوحاً. فقد كان الاعتقاد السائد أن الكم سيبتلع الكيف، وأن الأرقام ستحل محل المادة والصفات، لكن اليوم نرى أن العدد ليس مجرد مقدار، بل هو لغة، ونظام، وبنية. وهكذا، لم يعد العلم يقف عند حدود المادة، بل صار يعبرها ليصل إلى ما وراءها، حيث الحركة هي الحقيقة الوحيدة، والزمن ليس مجرد سياق، بل هو ذاته جزء من جوهر الأشياء.

4 –حدود العلم

لا يمكننا، في واقع الأمر، أن نشكل تصوراً دقيقاً عن الأطروحات الأنطولوجية التي يفرزها العلم، دون أن نتأمل في ذات الوقت منهجه العلمي. فمن الواضح أن ليس كل الكيانات التي يبتدعها العلم قابلة لأن تُرحل إلى ساحة الفلسفة. ويبدو ذلك جلياً في نهج العالِم ذاته، إذ نراه يتخلى عن الكائنات التي يكتشفها بسهولة مدهشة، وكأنها محطات عابرة في مسيرته. ولا شك أن هذه الملاحظة تتسق مع الفكرة الجوهرية التي بدأنا بطرحها في هذا السياق: يسير العلم وفق نوع من التفكير يستحيل الاكتفاء به، إذ يستند إلى موضوع لا يبلغ غايته في حدود التحقيق الفعلي. إن العلم، في جوهره، تجربة غير مكتملة، لا تكتسب إمكانيتها إلا من خلال قدرة العقل البشري على تجاوز التحولات وترشيدها، وهذا التجاوز ليس إلا صلةً بنظام أعلى، حيث يصبح الكائن مشروطاً بالتحقق، مشروعاً يتوجب تجسيده، إذ إنه في ذاته، انعكاسُ لأمر متعالٍ.

ومن خلال ترشيد التحول، يدرك العلم أنه لا يقدر على احتوائه دون الاستناد إلى معيار يتجاوزه، معيار ينتمي إلى ميتافيزيقا ضمنية. وهنا تتبدى الهوة الفاصلة بين النظرية والتجربة، إذ يعتمد كلاهما على مجهول يعجز عن كشف النقاب عنه. فالتجربة قد تتحقق منها فرضية، لكن ذلك لا يمنحنا الحق في الجزم بأن النظرية تطابق الواقع. أما من منظور النظرية، فنحن نبني وكأننا نملك العناصر، بينما لا نفعل سوى تصورها، غير أننا نسقط هذا التصور في إطار عقلاني يتجاوز حدود الظاهرة. إن صياغة القوانين، وبناء النظريات، والتنقيب عن المادة، ليست سوى محاولات للقبض على الوحدة والضرورة والديمومة، وهي مفاهيم يتعذر تصورها إلا عبر الإفلات من قيود الزمان والمكان. وهكذا، نجد أنفسنا في تواصل مع نظام يظل مجهولاً لنا، لكنه في الوقت ذاته الشرط الضروري لإمكان أي معرفة.

وأما من جهة التجربة، فليس بإمكاننا التوقف عند الظاهرة الخالصة أو الحدس المباشر، فالتجربة العلمية ليست مجرد تسجيل للمعطيات، بل هي بناء دقيق يحسب، ويصوغ الأدوات، ويجعلها تحقق نفسها ضمن سياق النظرية. إن المختبر لا يكتفي برصد الظواهر، بل يعمل على اختبار المشاريع، ومع ذلك، فإن القبول أو الرفض النهائي يظل خاضعاً للتركيبة الديناميكية للكون، تلك التركيبة التي تظل عصيّة على الفهم. وعندما تثبت تجربة ما صحة نظرية معينة، فإن ذلك لا يعني أنها تمثل الواقع تمثيلاً مطابقاً. فالنظريات ليست سوى محاولات لبناء علاقات حول كائن مجهول، والتجربة تجمع شذرات من أثر سبب مستتر. ورغم أن كلاً من النظرية والتجربة يستند إلى الآخر، فإن أيا منهما لا يشكل غاية في ذاته.

وباختصار، نرى أنفسنا أمام طبيعة يظل جوهرها غامضاً، حيث تظل فرضياتنا إزاءها مجرد بدائل مؤقتة، فمفاهيم العلم ليست سوى مفاهيم رمزية تنتهي بنا عند تخوم اللغز، والتقدم في الفيزياء النظرية ليس إلا تلاقحاً بين سلسلتين من الرموز، إحداهما نشأت من التصورات الأولية، ثم أخذت تتوسع وتتطور باستقلالية: الصورة والعدد. فالعدد يسعى إلى كشف

النظام والوظيفة والمقياس والاحتمال، لكنه يحتاج إلى شيء يُعَدّ ويُنتظم، إلى متغيرات تُربط فيما بينها. أما الصورة، فهي تسعى إلى تعيين هذه الكيانات. وفي نهاية المطاف، يلتهم العدد الصورة، لكنه يظل غير ذي معنى إلا من خلال ما ألغاه. ومن الصورة، لا يبقى لنا إلا الحركة المطبوعة في الذهن، وهذه الحركة تتحول إلى جوهر التعبير الرياضي الذي يترجمها إلى معادلات. وهكذا، لا نحصل مطلقاً على الشيء ذاته، بل مجرد إشارة إليه، توجيه صوبه، وكأن العلم بأسره ليس سوى خيط يقودنا نحو اللانهائي، حيث يظل السر قائماً، والمجهول ممتداً بلا نهاية.

لم يكن العلم منذ نشأته واعياً بحدوده، بل لطالما نظر إلى موضوع بحثه كواقع خارجي قابل للإحاطة الكاملة، كأنه كتاب مغلق تنتظر صفحاته أن تُقلَب واحدة تلو الأخرى حتى تكتمل قراءته. لقد انساق في ذلك وراء مطلبٍ جوهري للعقل، ذلك العقل الذي يتوق إلى امتلاك كائن مكتمل، إلى استيعاب الحقيقة كما هي في ذاتها. ولذلك، لم يتردد في الاعتقاد بأن الصور التي صاغها ما هي إلا انعكاسات دقيقة للأشياء ذاتها. غير أنه، حين وجد نفسه مضطراً إلى تراكب صور متناقضة لمجاراة تعقيد التجربة، أُجبر على الإقرار بأن حدسه لم يكن سوى تمثيل رمزي بحت.

في القرن التاسع عشر، اعتبر العلم أن الكتلة تمثل النموذج الأعلى للإشباع، إذ كانت تُعد الخاصية الجوهرية للمادة. وعندما أسس نيوتن الميكانيكا على مفهوم النقطة المادية، تصور أنه يقدم تفسيراً نهائياً لقوى المادة، وكأنه يرسم حدود الحقيقة الفيزيائية. ومع اكتشاف الإلكترون، بدا الأمر وكأننا أمام التجسيد المثالي لتلك النقطة المادية التي أُعتقد أنها ستمكن، من خلال قوانين الحتمية الصارمة للميكانيكا الكلاسيكية، من إعادة بناء العالم كله بوصفه آلة ضخمة تعمل وفق نظام صارم، على شاكلة رؤية لابلاس[21] والنموذج الذري لبور[22]. غير أن إضافة موجة الاحتمال إلى الجسيم أدت إلى زعزعة هذه الصورة، إذ كشفت الميكانيكا الموجية عن البعد الرمزي للنقطة المادية ذاتها، فالإلكترون، بعد أن ارتبط بالموجة، فقد فرديته وأصبح كينونةً مائعةً في الفضاء، لم يعد شيئاً محدداً، بل مجرد احتمال لمسار، فكرة عائمة في نسيج الوجود.

إن تصور المادة بوصفها كتلة صلبة تحتل حجماً ثابتاً وشكلاً دائماً قد تلاشى أمام رؤية أكثر عمقاً، حيث ترى العالم كنسق تكويني يتجاوز أبعاد الفضاء الثلاثي إلى فضاءات أكثر تعقيداً. فالزمكان في النسبية لم يعد مجرد امتداد في بعدي الزمان والمكان، بل صار مخططاً رياضياً صرفاً، لا وجود له خارج المفاهيم التي تصوغه. وهكذا، قُيدت الصورة القديمة للكون بوصفه آلة ميكانيكية صارمة لتحل محلها صورة أخرى: كونٌ قائم على الطاقة المجزأة، حيث تُصبح الدورية مجرد احتمال، وليس قانوناً صارماً، بل إن بعض المفاهيم الأساسية، كطبقات الإلكترونات أو الدوران، يتعذر فهمها إلا عبر حسابات رياضية مجردة تُجبرنا على التخلي عن الكائن المادي ذاته والاحتفاظ فقط بالحركة الفكرية التي تؤول إليه. ونتيجة لذلك، فإن كل نظرية ليست سوى زاوية نظر لفكرةٍ تغوص في بحر المجهول، وما من اختراق جديد لتناغمات العالم الفيزيائي إلا ويُذكرنا بأن أدوات تفسيرنا تتجاوز حدسنا ذاته. وكما يقول جان جيتون[23]، فإن تطور العلم يحمل في طياته انشقاقاً مستمراً، لكنه أيضاً يُوسع أفق الفهم في كل خطوة يخطوها إلى الأمام.

وإذا كان هذا الكون الفيزيائي مجرد انعكاس متحلل لواقع أسمى، فإن المعرفة المستمدة منه ليست سوى كشفٍ غير مكتمل، لا يكشف عن الحقيقة بقدر ما يكشف عن حدود إدراكنا لها. ولكن في المقابل، لا يمكن للعقل أن يُنظم معرفته بهذا العالم دون أن يستند إلى بعض الحقائق العليا، تلك التي تسمح له بالهيمنة عليه من خلال تجاوزه. فمن جهة، تدفعنا ديناميكية الكون الخاضعة لقوانين إحصائية إلى استنتاج تسلسل الكائنات وصولاً إلى الإنسان. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان، على الرغم من انبثاقه من هذا الكون، يتميز عنه تميزاً مطلقاً، إذ إنه الكائن الوحيد القادر على صنع العلم ذاته.

إن العلم ليس كوزمولوجيا (علم الكونيات)، لكنه يقدم لنا لمحات عميقة عن طبيعة الكون ككل، فهو يصف الترتيب مع الاعتراف بوجود الكسور والانقطاعات. ورغم أن الفلسفة لطالما رأت في الكائنات درجاتٍ في سلم الصعود، إلا أن العلم لا يسعى إلى إنكار ذلك، بل يحاول إظهار كيف أن كل مستوى أعلى يستمد شروط وجوده من مستوى أدنى منه،

فالعقل ينبثق من الإحساس والغريزة، والحياة تتجلى من المادة، والمادة ذاتها تنبثق من طاقة مجزأة. غير أن هذه السلسلة لا تخلو من الانفصالات والانعطافات، حيث يظهر الأعلى دائماً بوصفه طفرةً جديدةً، مجهولاً، وكسراً في النسق. ومن هذا المنطلق، يحاول العلم جاهداً إعادة بناء الاستمرارية بين المادة التي هي في البداية، والعقل الذي يتربع على القمة، عبر تصور الحياة كمادة مطورة، والعقل كحساسية مكررة. إنه يسعى إلى كشف كل شيء عبر تحليل الآليات، لكنه في الوقت ذاته يدرك أن المادة، والحياة، والإنسان ليسوا مجرد حلقات ميكانيكية، بل مراحل في نظام غائي معقد، لا يمكن استعادته بالكامل ضمن مقدماته.

إن الفكرة الأرسطية القائلة بأن التطور ما هو إلا عملية حتمية، كما أن الحلم العلمي بإرجاع النتيجة بالكامل إلى أسبابها الأولى، يواجهان استحالة جوهرية، فالعلم يرى في ذلك انشقاقاً، بينما يرى فيه العقل دعوةً للارتقاء إلى مستوى آخر، مستوى القيم، الغايات، والجوهر. وكما يرى جيتون، هنالك تطوران متمايزان: أحدهما منطقي وأزلي يسير من الغاية إلى الوسائل، والآخر تاريخي وزماني، حيث يتحرك من الوسائل إلى الغاية. يكشف لنا العلم تاريخ التحول، لكنه لا يمنحه معنى، فالمعنى لا ينبثق من آلية المادة، بل من قدرة الإنسان على التواصل مع الأبدية.

لا تخبرنا العلوم أن المادة أوجدت الحياة، وأن الحياة أوجدت العقل، لكنها تعلمنا أن الكون، والأرض، والكائنات الحية، والبشر، قد تكوّنوا في سياق زمني معين، وبأن نشؤهم لم يكن محتوماً، بل كان نتيجةً لاحتمالات ضئيلة وصدف متراكمة. ولا شك أن الصدفة، رغم أنها عنصر محوري في تطور العالم، إلا أنها لا تلغي الغاية، بل تجعل من عملية الطبيعة سرديةً قائمةً على الاستفادة من كل لحظة عارضة.

وفقاً لأحدث الفرضيات، فإن نشوء نظامنا الكوكبي لم يكن إلا وليد حادث عابر: لقاء غير متوقع بين نجمين. وبالمثل، فإن ظهور الحياة تطلب سلسلةً من الشروط المستبعدة الحدوث، وكأن وجودنا ذاته معلق على خيط من الاحتمالات الضئيلة. وكما لاحظ جيتون، "لقد كان الأمر وكأن العناصر التي لم تكن تملك أي فرصة للانسجام قد التقت، ثم ظل ذلك التناغم قائماً بفضل ما يمثله من فائدة للإنسان". إن عالم الظواهر، على الرغم من كونه ساحةً لقوانين العلم، يظل مكتظاً بتداخلات غامضة، قد يتجنب العلم الخوض فيها، لكنها تظل عصيةً على التفسير إن لم تكن الطبيعة ذاتها قد وجهتها صوب الإنسان بوصفه غايتها الكبرى.

وهكذا، لا يقدّم العلم حلاً لمسألة المصير، بل يعيدنا إليها مجدداً، إذ إن المعنى الحقيقي للكون لا ينبثق من ذاته، بل يستمده من غاية الإنسان نفسها. ولا يمكن لهذه الغاية أن تتكشف إلا من خلال العودة إلى الذات. فإذا كانت الحياة الإنسانية مجرد امتداد لقوانين المادة وأسرارها، فإنها في الوقت ذاته تمثل انطلاقة مطلقة، إنها بداية الوعي والحرية. ومن خلال تقنياتها، منحت العلوم هذه الحرية أبعاداً جديدة، حتى خُيل أن تلك التقنيات تكفي لإعادة فرض سطوة المعرفة العلمية كحقيقة مطلقة. لكن إذا بدا العلم قاصراً عن بلوغ اكتماله المعرفي، فذلك لأنه، في جوهره، لا يهدف إلى مجرد تفسير العالم، بل يسعى إلى تحويله، لا إلى مجرد عرض الحقائق، بل إلى بناء القوة القادرة على تغييرها.

غير أن هذا الغزو التقني للعالم لم يحل معضلة الوعي والحرية، بل كشف عن حاجتهما المتزايدة. فالعالم، كما هو معطى للإنسان، يدفعه للتساؤل عن ذاته: إذا كان العالم قد مُنح للإنسان، فما الذي مُنح للإنسان نفسه ليتميز عن غيره؟ إنه حر، ولكن ليس بحكم الصدفة، بل بفعل دافع مكنه من تجاوز حدود المادة، وهو اليوم يبحث عن أمل يتناسب مع تطلعاته. وإذا لم يجد سوى المادة التي يعمل بها، فإنه يصبح أسيراً لحتمياتها، وتتحول سيطرته عليها إلى شراكة في عبوديته الخاصة. إنه حر لأنه يسمو على العالم الذي يتحرك فيه، ولكن إذا لم يجد في حياته سوى أدواته وأعماله، فإنه يفقد ذاته في النظام الذي هو من ابتكاره. إنه يمنح المادة عقله، فتستلبه هي في المقابل، فالعلم، بدلاً من أن يفسر الوعي، يفترضه؛ لا يمنحه غايته، بل يستمد وجوده من حركته الديناميكية.

إن الإدراك، الإحساس، الألوان، الأصوات، المتعة والألم، كلها تسبق العلم وتبقى بعده. إنها ليست مجرد معطيات تحليلية، بل هي نسيج الحياة ذاتها، فالعلم يدرس الوقائع الماضية، لكنه لا يملك أن يمنح الإنسان أفقاً يتجاوزها. والإنسان، إذ يسعى إلى منح حياته معنى، لا يعتمد على معارف علمية جامدة، بل يستند إلى رؤى ونظريات يعكس فيها آماله ويجتهد في تجسيدها على أرض الواقع. إننا نحيا بفضل قلق إنساني يجعل من الوجود موضعاً لبعض القيم الأبدية التي نحاول تحويلها إلى واقع ملموس، وهذا هو جوهر الفن، والمجتمع، والثقافة.

لا شك أن العلم يسعى إلى فهم الإنسان كما يفهم باقي عناصر الطبيعة محاولاً إخضاعه لسلطة التقنية كما فعل مع المادة، ومعاملاً وعيه كموضوع خاضع للقوانين. غير أن البعض يتوهم أن المشكلات الإنسانية تُحل بمجرد تحقيق المزيد من الصحة، والترفيه، والأمن، أو أن الحب يُفسر علمياً عبر دراسة الغريزة، والسياسة عبر تحليل الجماهير وتقنيات السلطة. لكن سيبقى هنالك دوماً بُعدُ متجاوز: ذلك الوعي الداخلي، وذلك الحب العميق، وذلك الكيان الشخصي الذي لا تخضع معانيه لأي معادلة علمية، فبدون هذا الجوهر الغامض، سيبقى كل إنجاز تقني بلا هدف، وكل معرفة بلا غاية.

إن هنالك جزءاً من الإنسان يتفاعل مع الفرح والألم، ويشعر بالرغبة والإحباط، في تماهٍ تام مع إيقاع الكون. ومن هذا المنطلق، لم يعد كافياً تحليل الوقائع وتصنيفها؛ فالحياة تُضفي على الأشياء قيمة، وتُلزمنا بمعانٍ تتجاوز حدودها. إن الوجود بأكمله يبحث عن طريق ونهاية، وتعبر مشاعر الحب والكره التي تنبض في الكائنات عن توقٍ عميق لما هو متعالٍ. وهكذا، تنشأ هرمية بين الأشياء، لا وفقاً لمعايير علمية بحتة، بل انطلاقاً من تفضيلاتنا الذاتية، التي لا تُختزل في مجرد تكرار متع سابقة، بل ترتكز على حلمٍ مثالي يواجه فوضى العالم. وذلك لأن حتى حينما نمتلك الأشياء، فإن ما نحب فيها ليس إلا لمحة من الأبدية واللانهائي، تجل عابر لما هو متعالٍ يتعذر القبض عليه.

إن التفضيل هو المقارنة، لكنه ليس مقارنة بين الأشياء فحسب، بل بين الإنسان وذاته، بين واقعه وتطلعاته، بين كينونته ومُثُله التي تتجاوز حدود العالم. إنه ينظر إلى ما هو موجود، لكنه يقيسه بناءً على ما يجب أن يكون، ويشعر بالاستياء حين لا يعثر على ضالته. إن هذا الاستياء هو المحرك نحو الخلق والابتكار، نحو بناء عالم آخر يحاول فيه الإنسان أن يضفي على وجوده بُعداً حقيقياً لماهية المثال الأعلى. وهذا هو جوهر الفن، حيث تتجسد في الأشياء تلك الرؤى العميقة التي لا يمكن للعلم وحده أن يفسرها أو يستنفدها.

الفصل الخامس

الفن

لقد تبين لنا أن العلم لا يولِي الحياةَ الداخلية اهتماماً يُذكر، بل على العكس، يعمل على تفكيكها وتحليلها حتى تبدو كما لو أنها غير موجودة، فيختزل الواقع إلى مُخطط جامد يخلو من نبض الإحساس. أما الفن، فهو النقيض الحي لهذا المسار؛ إذ يمنح للحياة الداخلية عمقاً وتوهجاً فاتحاً أمام الإنسان أبواب المعاناة والفرح التي تتجاوز حدود التفكير العقلي البارد. فبينما يسعى العلم إلى تبسيط الواقع ضمن معادلات عقلية محضة، يأتي الفن ليعيد لهذا الواقع حيويته، فيجعله تجربة حيّة تمتد إلى المشاعر في أعمق مستوياتها.

إن العالِم المثالي، في سعيه نحو الموضوعية، يحاول تجريد الأشياء من كل أثر ذاتي، بينما يعمل الفنان على إضفاء روحه على كل ما يحيط به جاعلاً من أحاسيسه انعكاساً لما يدور في الكون. فالفنان لا يرى المشهد الطبيعي مجرد مشهد جامد، بل يراه مغلفاً بجو خاص يحمل صدى عاطفته. فالألوان والأصوات، الأحمر والأخضر والأصفر، لا تستمد قيمتها من وجودها فحسب، بل من قدرتها على التفاعل مع وجدانه. والمكان، بضوئه وظلاله، بغباره ورائحته، يحتفظ بآثار من عاشوا فيه، ويبقى نابضاً بالحياة من خلال صدى وجودهم. في أعمال بالزاك[24]، تغدو الواجهات كأنها وجوه تنطق بالحكايات، وفي أوصاف سيغريد أوندست[25]، لا تكون المناظر مجرد مشاهد، بل علامات تروي لحظات ميلاد ومرض وموت، أو رجاء وفرح قادم.

ولعل هذه الصلة العاطفية العميقة تفسر الدور الجوهري الذي لعبه الفن في تاريخ البشرية منذ أقدم العصور، فقد يتمكن الإنسان من الاستغناء عن العلم، لكنه لا يستطيع العيش دون حب، والحب لا يعيش إلا في قلوب حساسة تتأثر وتؤثر. فكل ما يهتز في أجسادنا من مشاعر يصبح ذا أهمية بالغة لدينا، ولهذا يُحوِّل الفن كل فكرة إلى إحساس، وكل إحساس إلى تجربة حية. ولهذا يبدو لنا الفن وكأنه أكثر الأشياء ألفةً.

وفي كل عمل فني، نرى الإنسان حاضراً بروحه ومشاعره. سواء في قصيدة عن البحر، أو لوحة لمنظر طبيعي، أو حتى في صورة لحياة صامتة، نرى أنفسنا منعكسة في رؤية الفنان. ولذلك، لا عجب أن يتمنى البعض لو كان الفن هو الكمال المطلق للوجود، لأنه يحقق لنا حضوراً ذاتياً لا توفره لنا الحياة إلا لتذكرنا بحقيقتها العابرة. فالفن وحده يحوّل الزمن إلى لحظات ممتلئة بالحياة، حيث لا ملل، ولا رتابة، ولا انتظار بلا جدوى.

لكن الحياة تُجبر الإنسان على التبعثر في التفاصيل، وتحرمه من التوحد مع أحلامه دفعةً واحدةً، فتمنحه لحظات فرح على فترات متباعدة، بينما هو يتوق إلى لحظة تُمكنه من احتضان الحياة بكاملها، فالروتين يُخدر وعيه دون أن يمنحه راحة، والجديد يثيره دون إشباعه. أما الفن، فهو من يمنح هذه اللحظات المفقودة معناها، فيحول الانتظار إلى تجربة حية، ويغمره بالسلام كما لو أنه اجتاز قلقاً طويلاً ليصل إلى قمة الوعي.

وبذلك، يتلاشى الزمن، أو على الأقل، ذلك الجزء منه الذي يثقل كاهل الإنسان برتابته. فالرواية والمسرحية لا تحتفظان إلا بما هو جوهري، والفن يجعلنا أكثر حياة، يُبعدنا عن الفوضى التي تُرهقنا، ويصوغ اللحظات على نحو يجعلها تكتسب سحرها الخاص. ولهذا، يرغب كثيرون في أن يكون الفن كلَّ شيء، أن يكون الراحة الوحيدة التي تهدئ قلق الإنسان الدائم.

لقد نشأ ذلك القلق منذ أن أدرك الإنسان أن روحه أوسع من العالم الذي يعيش فيه، فخشي أن يُضيع لحظات الحقيقة المطلقة وسط زخم الحياة الزائلة. نحلم بأن نحيا كل إحساس، وأن تمتد روحنا في فضاء غير محدود، أن نجعل الزمن سلسلة

من اللحظات المتألقة التي تحمل طيف الأبدية. وبأجسادنا، نحن موجودون لأنفسنا، لكن عقولنا تسعى إلى تجاوز هذه الحدود. لو استطعنا بلوغ ذلك دون أن نفقد هويتنا، لكنا قد وجدنا ذواتنا في أسمى حالاتها. وهذا هو الطموح الغامض الذي يسعى الفن إلى بلوغه. إنه يمنح الفكر حالة من النشوة، حيث لا ينفصل الروحي عن المادي، بل يتحدان في تجربة واحدة. وهنا يكمن سحره العميق، فالعلم قد يثير العقل، لكنه لا يُشعل العاطفة، والحياة قد تحركنا، لكنها تخيب آمالنا. أما الفن، فهو الذي يغمرنا ويشبعنا، يجعلنا أكثر حضوراً، وأكثر امتلاءً بالحياة.

ومن هنا تنشأ الرغبة في استبدال الحياة بالفن، والبحث عن أفراحه الفورية بدلاً من المعنى الغامض البعيد الذي يمنح للحياة عمقها. وفي جوهر الاندفاع الفني يكمن ذلك الأمل المستحيل، بأن يكون العمل الفني شغفاً خالصاً، أن يكون الذات والموضوع معاً، أن تتمدد الروح إلى ما لا نهاية. ولذلك، نجد الشعر يستخرج من اللغة تأثيرات يتجاوز بها حدودها، بينما تسعى الرواية والمسرحية إلى تحويل الحياة إلى مجرد إطار يتلاشى داخله صداها. والنحت والرسم يحاولان اختزال المادة إلى انعكاس لما تحمله الذات من مشاعر. تهدف كل هذه المساعي إلى عبور المسافة التي تفصل الإنسان عن أقصى حدود كينونته. لكن للفن حدوده، فهو لا يستطيع تجاوز الكلمات والأشكال دون أن يفقد جوهره، ولا يمكنه أن يكون شيئاً مستقلاً عن الحياة ذاتها.

لقد بدأ الفن متداخلاً مع الدين، ومستمداً عناصره الأولى من أدوات وُجدت لأغراض نفعية. ولهذا، حين يُراد له أن يكون مطلقاً، يُضطر إلى الخضوع لمراحل من التغير والتطور. قد لا يكون ذلك التغير واضحاً على الفور، لكنه يتسلل بلا وعي، فنرفع من قيمة الفن حين نُضفي عليه من كل شيء. وقد يتوهم المراهق، في حماسته الجمالية، أن الفن هو معبوده الأوحد، لكنه في الحقيقة يعبد من خلاله العمل، والحب، والمجد الذي يحلم به، والرجل الناضج الذي يتمنى أن يكونه. فهو لا يملك حياة حقيقية سوى تلك التي يتخيلها، ولذلك، يبدو له الكون الفني وكأنه يحمل قيمة مطلقة، لأنه يتيح له تحقيق ذاته في عالم الأحلام، حيث يحصل على الأهمية التي قد يبخل عليه الواقع بها.

عندما يُتخذ الفن كمطلق بقرار ناضج، فإنه يفرض علينا التخلي عن كثير من معطيات الطبيعة والفكر. وعندئذ، يصبح لزاماً علينا نسيان الشيء في صورته التي منحته مجده، والفكرة في تمثيلها الذي أكسبها قوتها. وهكذا، يصبح الفن الصافي هو ذلك الذي تجرد من كل فكرة وكل موضوع، وإلا فإنه يظل مرتبطاً بالمنفعة أو التوجيه، مما قد يُفسد جوهره. لا يمكن أن يحتوي إلا على أشكال الجمال التي ليست سوى إحساس متجمد خاضع لقوانين التناسب والتناغم. ولعل ذلك ما يجعل عبادة الفن تتقاطع بشكل غريب مع عبادة الذات، إذ فطن السرياليون إلى أن الحياة الغريزية المطلقة وحدها قد تكون مصدر الإلهام الحقيقي. لكن هذه العبادة (الولع) لا تلبث أن تلتهم نفسها في محاولتها الاكتفاء بذاتها، وكذلك الفن؛ فلا وجود لفن نقي بوجه تام، إذ يتغذى على الحياة التي تحيط به، والتي لم تُخلق له وحده.

فهل يعني ذلك أن الفن ليس سوى فعل عابر كان من الممكن ألا يكون؟ يرى البعض أن عظمته تكمن في هذه المجانية، بينما يجد فيها آخرون سبباً لعدم الاكتراث به. ومع ذلك، يبرهن التاريخ على أنه لا حضارة جديرة بهذا الاسم اكتملت دون الفن، إذ يغدو ضرورة لكل شعب تجاوز مرحلة البربرية، بل هو الفعل الذي يمنح الحضارة روحها، حتى إن غيابه عن تاريخ الإنسانية يخلق فراغاً هائلاً، ويجعلنا نشعر وكأن الروح البشرية قد فقدت أساسها. لطالما استعارت الفكرة الدينية حرارة اللغة الشعرية للتعبير عن حماستها، ولم تكن الفلسفة لتتخذ شكلها المألوف لولا الأدب الذي عزز شدة ووضوح الوعي أمام الحياة. وينطبق الأمر ذاته على الوجود الفردي، حيث يربي الفن الحساسية، ويشحذ الفكر، ويُغني التجربة الإنسانية. وحتى إذا كان مجرد مرحلة في تطور الوعي، فإنه مرحلة يستحيل تجاوزها، تماماً كما لا يمكننا تجاوز التفكير بالأحاسيس والصور.

وبذلك، يصبح الفن ليس مطلقاً قائماً بذاته، وإنما جزءاً من مجمل أعمال الروح، كالعلم الذي يحلل العالم، والمجتمع الذي يربط بين الأفراد. إنه شكل آخر من أشكال بحث الحياة عن غايتها. إنه الإنسان يشكل ذاته، يُنضج في داخله جوانب

ظلت في طي المجهول. يمنحنا العلم أدوات السيطرة على العالم، فيما يمنحنا الفن القدرة على استبطانه. بالعلم نكتشف المنطق الذي يحكم الكون، وبالفن نمنحه روحاً، ونوسع من أفقه في داخلنا. إذا كان العلم قد حررنا، فإن الفن هو الذي يربي هذه الحرية، ليس بكونه غاية نهائية، بل كحالة من الاستعداد، وكنافذة تفتح أمامنا آفاقاً جديدة. وفي جوهره، الفن هو دقة الانتظار، انتظارُ لعالم مثالي يتجلى لنا حتى في أدق تفاصيل المادة.

وعلى الرغم من ذلك، يظل للفن حدوده. إنه ليس كل شيء، غير أنه حاوٍ لكل شيء. فهل يتطلب هذا منا أن نحمله ما ليس من اختصاصه، كالفكر أو الإيمان أو الأخلاق؟ إن فعلنا ذلك، فقد نشوه جوهره بدلاً من أن نضيئه. يجب أن نعيش الفن في حركته، أن نتابع نشأته، ونواكب تطوره داخلنا حتى النقطة التي يقودنا فيها إلى ما يتجاوزه، إلى حيث يصبح هو ذاته غير ضروري. وعندها فقط سنعي قيمته، لا كغاية، بل كوسيلة تكشف عن مصير يتجاوزه ويساهم في تحقيقه دون أن يُكمله.

يقع الفن بين القاع والقمة، بين الحياة اليومية التي يحررنا منها دون أن يقطع صلتنا بها، وبين الحقيقة العليا التي يمنحنا شعوراً بها دون أن يسميها. إنه عبورُ بينهما، بلغة أكثر تقنية، إنه رمز. ومن هذا المنظور، بوسعنا أن نتناول الآن الأساليب المختلفة للفن، لنرى كيف يتكامل مع الحياة البشرية، ويساهم في دفعها إلى الأمام.

1 –الابتكار والرمزية

يقدم لنا الفن مشهداً فريداً لخلق يتسم بالمفارقة؛ فهو في الوقت ذاته محاكاة وإبداع. فلوحة ما قد تمثل منظراً طبيعياً أو وجهاً بشرياً، ورواية قد تعكس جزءاً من الحياة، والموسيقى قد تعبر عن مشاعر وأحاسيس. ومع ذلك، لا تقتصر هذه الأعمال على مجرد ألوان أو أحداث أو مشاعر، ففي بعض الأحيان، يمنحنا الفن عالماً مغايراً تماماً عن واقعنا اليومي، حتى يبدو وكأنه محض خيال. وفي أحيان أخرى، يحاكي بدقة الحياة وحركتها، فنظن أنه لا يفعل أكثر من إعادة إنتاجها. وعندئذ، قد يُتهم الفنانون بأنهم مجرد مقلدين للطبيعة غير قادرين على النفاذ إلى جوهرها.

لكن، لو كان الفن مجرد هروب أو انعكاس سطحي للواقع، لما استطاع أن يكتسب تلك العظمة التي رافقته عبر العصور. سواء كان خلقاً محضاً أو محاكاة، فإنه يظل نوعاً من الخيال. ولو كان كذلك فحسب، لصح القول بأنه مجرد وهم منغمس فيه أصحاب العقول الحالمة. "يا لها من مفارقة أن ينبهر الناس بلوحة لمجرد أنها تحاكي أشياء لا تلفت انتباههم أو تثير إعجابهم عند رؤيتها في الواقع!" هكذا قد يُنظر إلى كل عمل فني بمنطق ذلك الحكم.

إلا أن المحاكاة في الفن، على النقيض من ذلك، هي في حد ذاتها عملية إبداعية، فالفنان لا يكتفي برؤية الأشياء كما تبدو في الحياة اليومية، بل يسعى إلى بلوغ أقصى درجات الضوء، والجوهر، والوعي الذي لا تمنحنا إياه التجربة العادية. إنه يبحث عن العلاقة بين العالم الخارجي والذات الداخلية، وهي علاقة لا تبوح بها الطبيعة في صورتها الخام. ولا يفعل ذلك عبر مفاهيم جافة أو مجردة، بل من خلال تجسيد حسي ملموس، يعيد من خلاله تشكيل الواقع بحيث يكشف عن جوهر أعمق.

إن المادة الوحيدة القادرة على التعبير عن هذه الرؤية هي ذاتها المادة التي يستخدمها الفن في محاكاة العالم: اللون والصوت والكلمات والأحداث. لكنها في حالتها العادية تظل مرتبطة بالمنفعة، ولا تدعونا إلى تجاوز سطحيتها. أما الوظيفة الجمالية، فهي انتزاع هذه الظواهر من معانيها المباشرة، وإعادة تشكيلها بحيث تصبح وسائل لإشراق رؤية أسمى. وهذا هو جوهر الرمزية في الفن، حيث لا يكون التمثيل الحسي غاية في ذاته، بل وسيلة لتحرير العقل، وإيصال الشعور إلى أفق يتجاوز التجربة العادية دون أن يفقد صلته بها.

وبهذا المعنى، يصبح الفن أكثر من مجرد زخرفة للحياة أو انعكاس لها، بل هو القوة التي تتيح للإنسان أن يختبر وجوده في أبعاده الأعمق، وأن يحول تجربته إلى لحظة وعي مكثف، حيث يمتزج الإحساس بالفكر، والواقع بالحلم، والطبيعة بالروح.

ومع ذلك، فإن التحول الذي يفرضه الفن على حواسنا يجعل النشاطات الفنية تبدو في البداية كنوع من الهروب من الواقع، أكثر منها محاولة لفهمه بعمق. يبدو الفنان وكأنه كائن يقف على هامش الإنسانية، يتوقف عن العيش كما يتوقف عن الرؤية والوجود. وذلك لأن كسر المعاني السائدة للكائنات، والتي تفرضها العادات والروتين والتكيف، ليس بالأمر الهين، فالماضي يُلقي بثقله على وعينا، مما يجعلنا نميل إلى تفسير إدراكاتنا وفقاً لما تمليه علينا تجارب الخير والشر التي مررنا بها. كما أن تحويل الحياة إلى مشهدٍ حيث تكون كل تفاصيلها واعية ومهمة، كما تفعل الروايات، ليس بالأمر اليسير، ففي مجرى الحياة، غالباً ما تحجب مشاغل المستقبل الحاضر، فتمنعنا من استيعابه بالكامل. وحتى في اللحظات الدرامية أو لحظات الفرح العميق، تتسلل فترات من الرتابة تفصلنا عن اكتمال التجربة ومنطقها. وعندئذ فقط، وبعد مرور الزمن، بوسعنا إعادة بناء مرارة اللحظة أو حلاوتها وضرورتها من خلال الذكريات. إن ذلك الصفاء الذي تمنحه الذكرى لا يظهر إلا لأن الماضي، بانفصاله عن الحدث الفعلي، يتيح لنا رؤيته بشكل أوضح.

غير أن هذا الابتعاد عن الحياة لا يعني الانفصال عن جوهرها، بل على العكس، يقربنا منها ويمنح أفعالنا اليومية بُعداً أعمق. هنالك تشابه بين العمل الفني والبحث عن الحقيقة، غير أن الفرق بينهما يكمن في أن الحياة تحول التأملات إلى أفعال مستمدة من الماضي نوراً تسلطه على المستقبل، بينما الفن يحوّل كل فعل إلى موضوع للتأمل مقلصاً الأشياء والأحداث إلى رموز لعالم تلتقي فيه الأبدية بالحاضر. لم يعد الكائن هدفاً في حد ذاته، بل صار لغة تسعى لربطنا بالمطلق. ومن هذا المنظور، يصبح الفن خلقاً، بيد أنه ليس محض حلم ضائع، ولا مجرد تجميع لعناصر موجودة كما هي في الواقع، بل هو ولادة لكائنات جديدة تهدف إلى النفاذ إلى جوهر ما هو موجود بالفعل. وإذا بلغ المثالية، فهو لا يفعل ذلك إلا بتحريرنا من القيود التي تفصلنا عن الحقيقة الكاملة، فالفن في جوهره، تطهيرُ للعقل، يفتح له مسارات التعبير عن تطلعاته.

ولإيضاح هذه النقطة، بوسعنا الاستعانة بالرسم كمثال، فالرسم يعبر عن الرمزية في الفن بأدواته ذاتها، وهي نفس الأدوات التي تستخدمها الطبيعة في إثارة انتباهنا. وكما أوضح موريس برادنيس بدقة، فإننا نستوعب الموسيقى بسهولة لأن الصوت، وهو مادتها، يأتي كتنقية طبيعية للضوضاء العشوائية. وبالمثل، فإن اللون، مادة الرسم، هو عنصر تكتشفه العين جاهزاً في الأشياء. وإذا كان هنالك فن يعتمد على التقليد، فالرسم هو الأقرب إليه، حيث يُعرف العمل الجيد غالباً بإخلاصه في إعادة إنتاج ما رأيناه مسبقاً. لكن، إذا كانت العناصر نفسها في التمثيل هي التي تصبح رمزية في الرسم، فما الفرق بين اللوحة الفنية والصورة الفوتوغرافية؟

إن التمييز بين العمل الفني والنسخ البصري الصرف يكمن في اللمسة الفريدة التي تميز اللوحة الحقيقية. فالفن لا يوجد دون أن يغير بطريقة ما إدراكنا العادي للأشياء. ولذلك، فإن الحاجة إلى تدمير الانطباع الشائع، رغم أنها قد تفزع محبي الفن التقليدي، ليست مجرد بحث عن الغرابة أو التجديد لمجرد الاختلاف، بل تمثل محاولة أعمق للوصول إلى جوهر الأشياء. وكما بين موريس دينيس وأندريه لوط، فإن التشويه في الرسم ليس تشويهاً عشوائياً، بل هو وسيلة لتقديم ما يعادل الشعور الذي أثارته المشاهد فينا. فكما أن الاستعارة في الشعر تحول الأشياء وتُثير الدهشة، كذلك يفعل الرسم، حيث يترجم الفنان الفكرة إلى صورة حسية تستمد قوتها من الروح.

في نهاية المطاف، ليس الموضوع في اللوحة هو الأهم، سواء كان مشهداً طبيعياً أو شخصية بشرية، بل الأهم هو الطريقة التي يعيد بها الفنان تشكيل الإحساس المرتبط به. وحتى الرسم الديني، رغم نبالة موضوعه، لا يحقق عمقه الروحي إلا إذا تجاوز التعبير الحرفي للمشهد، لينقل التناغم والفكرة التي تحمله. إن الفن ليس مجرد استنساخٍ للعالم المرئي، بل هو محاولة لترجمة الشعور والفكرة الكامنة فيه. ولا شك أن هذه الترجمة التي تبدأ كحالة ذاتية تكاد تتلاشى يجد الرسم وسيلة لتثبيتها عبر اللون والشكل.

ومع التطور التقني، انفصل الإنسان عن الشيء وأصبح اللون عنصراً قائماً بذاته، لكنه في الفن لا يُعاد إنتاجه كإعادة تشكيل للواقع، بل يُستخدم لتحريرنا من قيود العادة والمصلحة التي تجعل الأشياء مجرد أدوات نفعية. ومع ذلك، فإن اللون، بصفته جزءاً من الشيء، لا ينفصل بشكل كلي عنه، بل يظل مرتبطاً بالمادة التي ينبثق منها. وبهذا، يحقق الفن توازنه بين إعادة تشكيل العالم وإعادة ابتكاره، ليصبح جسراً بين الواقع والحقيقة الأعمق التي يسعى الإنسان دوماً إلى إدراكها.

لا نقف طويلاً عند اللون، ولا نسمح لأنفسنا بأن نغرق في متعته العابرة، بل نجعله وسيلة لبلوغ غاية أسمى، فحين نراه، نعي أننا بلغنا ما سعينا إليه، وكأن اللوحة لا تبلغ غايتها إلا حين تتوارى خلف قناع اللامبالاة. وعندما تصبح مجرد متعة بصرية تتحول إلى لغة قادرة على إعادة تشكيل الكون حولنا. لا يرضى الفنان بأن يكون اللون خاضعاً لقوانينه المعتادة، بل يسعى إلى تطويعه وفقاً لرؤيته محاولاً بناء عالم جديد تتجاوز فيه الألوان حدود الإدراك التقليدي، لتصل إلى مستوى أعمق من الفهم، غير مشروط برغباتنا الفطرية.

لقد سعى الفنانون، على مر العصور إلى تجاوز حدود اللون بحثاً عن تعبير يتخطى ما تمنحه الطبيعة، وقد حاولوا تطويع عناصر الضوء والشكل، فجاءت أعمال البيزنطيين والتكعيبيين في قوالب هندسية، بينما سعى الانطباعيون إلى إخضاع اللون لقوانين البصريات، أما المدرسة الهولندية فقد عمدت إلى استكشاف التدرجات الضوئية. وعلى النقيض، لم يسعُ غوغين وماتيس[26] إلى شيء سوى إطلاق العنان للألوان ليخلقوا من خلالها بديلاً للضوء والحجم، وكأنهم يعيدون تشكيل العالم بنظرة جديدة.

وفي جوهر الفن التشكيلي يكمن رمز مزدوج، فاللون لا يُجسد الجو وحسب، بل يشير إلى عالم آخر، ليس بالضرورة أن يكون انعكاساً مباشراً لهذا الواقع. ومن خلال تفاعل الألوان، ينشأ تمثيل لجوهر روحي، شعوراً كان أو فكرة. وهكذا، لا تغدو اللوحة مجرد كيان مادي، ولا انعكاساً صافياً لذات الفنان، بل مزيجاً من الاثنين معاً. فهي ليست مجرد كشف لحميمية بدت خفية، ولا تجسيداً لمعانٍ ميتافيزيقية سامية، بل هي، في جوهرها، عملية غزو، حيث تخترق الروحُ العينَ فتُضيء عالم الرؤية بإحساس يتجاوز حدود الإدراك الحسي.

إن الرسم، بصفته فناً، هو تجربة مادية في ظاهرها، لكنها تحمل شهادة حية على توق الروح وطموحاتها. ففي خضم انشغالاتنا الحياتية، وسط زخم الحاجات اليومية، تفقد مشاعرنا نقاءها، ويبهت ذلك القلق النبيل الذي كان يميز لقاءاتنا الأولى مع الطبيعة والبشر. وهنا يأتي الرسم ليعيد إلينا بريق نظرتنا، فيحرر فكرنا من سطوة المنفعة، ويمنحنا لحظة صفاء تنتمي بالكامل إلى الروح.

لكن، هل يمنحنا الفن عالماً واضح المعالم، محدد الأطر؟ لا، بل هو نافذة تُفتح على مثال أسمى، حيث تكتشف الروح اتساع أفقها، فالعالم يبقى كما هو، لكن العين التي تخترقه تصبح قادرة على قراءته برؤية جديدة، تستشعر من خلاله دعوة تدفعها إلى تجاوزه. غير أن الفن لا يُقدم لنا ما وراء هذا العالم، بل يقودنا فقط إلى العتبة التي بوسعنا من خلالها رؤيته، والسعي وراءه. وإذا ما شعرنا بالفرح أمام اللوحة، فليس ذلك لامتلاك شيء ملموس، بل لأنها تقدم لنا وعداً بحياة أرحب، أنقى، حيث تذوب الذات في المطلق. يمنحنا الفن هذا الوعد عبر كيان حساس يتحول بدوره إلى رمز حي له.

إن فالفن هو فعل ابتكار، لكن ما يبتكره ليس مجرد صور، بل هو تحول في جوهر الأشياء. وهذا التحول لا يعني التخلي عنها، بل إعادة تشكيلها ورفعها إلى مستوى أسمى، فالكاتدرائية، على سبيل المثال، ليست مجرد سقف يحمي، بل هي رمز لمعنى روحي أعمق؛ والسهم لا يُختزل في كونه برجاً، بل يصبح تجسيداً لفكر سامٍ؛ والنوافذ ليست مجرد فتحات للضوء، بل خطوطُ تُوجه الفكر صوب مداه الأبعد. وفي كل هذه الأشكال، يتحقق بلوغ المثال الأعلى، تماماً كما هو الحال في الفن.

لكن، هل هذا المثال مجرد وهم؟ هل هو كيان غير واقعي؟ لا، ليس كذلك. فهو ليس شيئاً محدداً، غير أنه أيضاً ليس مجرد إسقاط ذاتي لنا، بل هو نداء خفي يقودنا، يجذبنا، ويدفعنا إلى البحث الدائم عنه. في هذا البحث تكمن جوهرية الفن، وفي هذا السعي يتجلى سره الأعظم.

2 –المثال في الفن

يتجلى المثال بدايةً كخاصية تنبثق من رغبتنا، مما يمنحها القدرة على الامتداد إلى ما وراء عالمنا الحسي. بيد أنه لا يدفعنا إلى الفرار من الواقع، بل يحثّنا على توسيعه ليشمل آفاق تطلعاتنا. إنه مرآة تكشف لنا نقائص عالمنا، فتستثير فينا السعي لسدها. نطارده بوصفه كمالاً لا نبلغه إلا من خلال متطلباته، مما يدفعنا إلى هجر الروتين والتحرر من المكتسبات المألوفة. وفي نهاية المطاف، يبقى المثال جزءاً لا يتجزأ من واقعنا، يمنح الأشياء سحرها وجاذبيتها، ويشكل دافعاً ومحكاً لأفعالنا، وإن ظل مجهولاً بالنسبة إلينا. فنحن لا نملك إدراكه، بل نوقن فقط بأنه يسمو فوق الكون وفوق ذواتنا متجلياً فينا كإحساس بالفقد والبعد، يدفعنا دواماً نحو التقدم. وإن بدا لنا أحياناً أنه يتجسد في هدف محدد تمنحه لنا الحياة، فإنه ما إن نبلغ ذلك الهدف، يتوارى إلى أفق أبعد، نحو اللانهاية.

من الشائع القول إن الفن هو الموطن الحقيقي للمثال، إذ ينشأ من رحم الخيال ولا يعرف قيود الواقع التي تكبل تحقيق الأحلام الجميلة. لكنه ليس مجرد نجاح وهمي لفكرة نبيلة، بل هو، منذ نشأته، بدا صوتاً يبعث الحياة في الأسطورة، مثلما فعل هوميروس والمأساة الإغريقية ليمنح المجد للأبطال. ثم تطور ليجسد شخصيات مثل ماكبث وهرپاغون، حيث يصبح المثال ذاته قابلاً للتجسد في صور متعددة، حتى وإن بدت قاتلة أو طامعة. يتخذ المثال أشكالاً شتى في الفكر الإنساني؛ فهو الغاية التي ننشدها، والمثل الأعلى الذي نطمح إليه، والمعيار الأخلاقي الذي نلتزم به، والقضية التي نفني أنفسنا من أجلها، سواء أكانت العائلة، الوطن، أو الإنسانية. غير أن أياً من هذه الأبعاد ليس جوهر الفن، إذ إنها تتجسد من خلال أفعال مباشرة تؤثر على الواقع، بينما يبقى الفن دائماً في دائرة التمثيل. وإذا كان العالم يسعى إلى الكمال، فإن الفن قادر على استلهام مادته من الفشل والابتذال، بقدر ما يستلهمها من النقاء والعظمة الروحية.

يتميز المثال الفني عن المثال في العمل من خلال الطريقة التي يوظف بها الخيال، ففي حين يستخدمه العمل كدافع للحركة والإنجاز، يبقى الخيال لدى الفنان ساحة صراع. فالفن لا يسعى، كما يفعل العمل، إلى مد الواقع بأفكار تُكمله في المستقبل، بل يعمل على ردم الهوة التي تفصل دائماً بين كياننا وكماله، وبين الشيء وجوهره. إنه استجابة لحاجة عميقة إلى الوعي والتجلي، ليس في مجال الفكر الخالص، بل في ميدان التجربة الحياتية الحية، فالمثال الفني يطمح إلى تحقيق وحدة بين الجسد والروح، حيث يمزج بين ما هو غامض وما هو مشرق في الوعي الإنساني، وبين ما هو ثقيل وما هو ملهم في القلب ليقدمه إلى العقل والقلب كمادة للتأمل والتذوق. إنه، قبل كل شيء، سعي إلى التعبير في أرقى صوره، حيث يصبح هذا التعبير هو ذاته الإسقاط الحسي لحضور روحي تُغربه الحياة عن وعينا.

لا شك أننا كائنات من جسد وروح، وبين هذين القطبين يتولد صراع دائم. لا ندرك تمام الإدراك كيف نوازن بينهما؛ أحياناً نغرق في تلبية مطالب الجسد حتى نستسلم له، وأحياناً أخرى نرفضه في محاولة لإعلاء شأن الروح. وفي كلتا الحالتين، نرى أنفسنا إما أسرى النزعات الحسية، أو غارقين في عالم التجريد، حيث الملل والخيبة يتربصان بنا. إن معضلة الإنسان ليست في الإيمان بتفوق الروح، بل في قدرته على تجسيد ذلك التفوق في حياته، فالجسد الذي كثيراً ما يُنظر إليه كعائق أمام الروح هو في الواقع أداتها وركيزتها. نحن في حالة انقسام دائم؛ إذ نبحث عن معنى الحياة من خلال الفكر، بيد أنه في ذات الوقت يفصلنا عن ذواتنا وعن الآخرين، بينما تربطنا العواطف والآلام والضعف بالواقع الإنساني. يحبسنا الألم داخل ذواتنا، وتبددنا المتعة ثم تعيدنا إليها بندم أو إحساس بالنقص. إن جزءاً كبيراً من قلقنا يكمن في أننا لا نشعر بالحياة إلا في اللحظة التي نكاد فيها نغفل عن جوهر وجودنا، فالفكر يقودنا إلى الفهم، لكنه يفتقر إلى تلك الحرارة التي تربطه بتجربتنا الحياتية، في حين أن العاطفة تشعل فينا نيران الإحساس، لكنها تعيدنا إلى ضعفنا الإنساني. وإن انغمسنا في

التجربة الحسية وحدها، طاردناها بشغف يجعل كل ما نحصل عليه يبدو غير كافٍ. وإن اكتفينا بالفكر، وجدنا في الجسد عبئاً يثقل يقيننا النظري بالشك.

إن الفن هو محاولة للتوفيق بين هذين العالمين، لكنه لا ينجح إلا حينما يتمكن من ابتكار عالم جديد يدمج بين الفكر والعاطفة. يسعى الفن إلى منح عواطفنا سماً فكرياً، كما يمنح أفكارنا قوة الإحساس. ويتجلى ذلك في أن العمل الفني، رغم كونه فردياً وملموساً، يحمل رسالة ذات بُعد عالمي، فهو يقدم للإنسان معجزة حقيقية: كيف يمكن لشيء مادي ومحدود أن يحتوي في داخله غذاءً لا ينضب لرغبة الروح في المطلق؟ إنه كيان يحمل الزمن والمكان في ذاته، لا نمل من تأمله وكأنه دائم التجدد، رغم بقائه على حاله، أشبه بأبدية صغيرة داخل اللحظة العابرة، حيث يلتقي فيه الكوني بالفردي: فهو لا يتحول إلى مجرد فكرة مجردة، كما أنه لا ينغمس في تفصيلات زائلة. إنه يتجاوز الزمان والمكان دون أن ينفصل عنهما.

وفي حين يسعى العلم إلى تجريد الواقع إلى مفاهيم، يبقى الفن وفياً للمظهر، غير أنه يحوله إلى باب للعبور صوب الجوهر. وهذه المفارقة تمنحه قوته، إذ يجمع بين سطحية المظهر وعمق البُعد الثالث الذي يمنح الوجود دلالته. إن الفكرة في الفن ليست مجرد تصور نظري، بل هي حركة متوهجة داخل الخيال لا تخضع لنزواته، بل تحثه على بناء نظام رمزي يسمح بتجاوز الواقع عبر تحول روحاني، ففي قلب العمل الفني، تتحول الكائنات إلى لغة، والأفكار إلى نبض حي، واللحظات إلى حالة شعورية تتجاوز الزمن. وهكذا، يعيدنا الفن إلى ذواتنا، ويفتح أمامنا باب الجوهر في قلب حساسيتنا ليجعلنا نلامس المطلق من خلال ما هو عابر، ونبلغ اللانهائي عبر جمال التفاصيل الصغيرة.

تطلعنا الرواية على الكثير، لكننا قد نعتقد أنها تقتصر على وصف عمل ما أو إعادة تصوير للحياة. غير أن ما تفعله في الحقيقة هو ابتكار وهم الواقعية عبر تطوير فكرة أن الوجود لا يعكسها إلا كإشارة عابرة، دون أن يتضمنها في مجرى تطوره. وحين تكون الرواية مجرد تقرير دقيق عن الواقع الفوري، فإنها تفقد قوتها وتفشل في إثارة مشاعرنا. في الواقع، يبدو الأدب بأسره كاذباً إذا ما سعينا إلى ترجمته الحرفية للواقع الخارجي، فهو كاذب لأنه يبرز تفاصيل حميمة تتجاوز إدراك العقل العادي، ولأنه ينتقي من الحياة ما تقدمه لنا دون ترتيب أو تمييز من حيث الأهمية، فالأدب ليس الحياة ذاتها، وليس أفضل منها، بل هو فكرة عنها يتم نقلها من خلال عناصر مستعارة منها.

قد نتصور أن الرواية تسعى إلى تحقيق الواقعية، غير أن هذه الواقعية ليست سوى وسيلة ونتيجة لاتجاه داخلي، فالرواية العظيمة تحمل في طياتها مفهوماً ميتافيزيقياً ضمنياً، وفكرة عن الوجود، وحكماً على الإنسان. وهكذا كان حال ستندال، وبلزاك، ودوستويفسكي، وبروست، ومورياك وغيرهم. إن الروح هي الجوهر، حتى وإن لم تتجلى إلا من خلال الصور، وهذه الصور تجمع الحقائق والأشخاص والأفعال، وتعيد ترتيبها لتشكل مغامرة روحية. تبحث الفكرة عن شكل تتجسد فيه، وتندمج به. "فالأب جوريو"[(27)]، على سبيل المثال، ليست مجرد سرد، بل هي مفهوم متجسد، تمنحنا وهم الواقع عبر تكامل عناصره. وهذه هي القوة التي بها يبتكر الأدب، وكما قال إيميل شارتييه[(28)]: "ما هو خيال في الرواية، ليس السرد في حد ذاته، بل الربط التحليلي الذي يجعل الأفعال تتطور كأفكار".

تتكون الرواية من شخصيات توضع ضمن بيئة معينة، وتدفعها إلى الفعل، مستخدمة في ذلك الوصف والحوار والسرد. ومع ذلك، فهي تتجاوز الواقع الظاهر، وبهذا تحقق العمق، فالشخصيات التي نلتقيها في الحياة تظل غامضة، وذلك لأن وعينا بها يتشوش بسبب انشغالنا بمشاريعنا الخاصة أو رغباتنا، فنراها كوسائل لتحقيق أهدافنا أو كعوائق أمامها. أما الروائي، فينفذ إلى داخل الشخصية، يلتقط أعراضها وحركاتها من الحياة، ثم يضيف إليها أحد الأبعاد العميقة للروح، تلك التي تشكل جوهرها الحقيقي.

نظل غارقون في بيئتنا إلى حد أننا لا ندرك تأثيراتها علينا، فالبيئة تبدو غير مرئية بالنسبة إلينا، إما لأنها تبدو لنا تافهة، فنشتكي من أنها لا تحفزنا، أو لأنها مألوفة للغاية، فنظن أننا نسيطر عليها. وإذا حاولنا وصفها، سنجد أنفسنا محبطين

بسبب شفافيتها أو ابتذالها. وذلك لأن البيئة ليست مثيرة للاهتمام بحد ذاتها، بل بقدر ما تثيره في الفرد من أفكار يعتقد أنه يبتكرها بذاته.

وفي رحلة "البحث عن المطلق"، يبدأ بلزاك بوصف دقيق لشخصية فلمنكية مستمداً تفاصيلها من واقع اجتماعي عميق. يظهر ذلك بوضوح في صورة تدخين الغليون، حيث تتجلى فيها معاني الصبر والوعي وحب الراحة. ثم يتدرج في رسم معمار المدينة والمنزل ليجعل منهما امتداداً لشخصياته، بحيث يعكسان سماتها الداخلية. وهكذا يصبح المكان والمسكن عنصرين يعلنان عن تطورات الأحداث، ويدعمانها، ويكشفان عن معانيها العميقة. فالرواية بأكملها تتحرك ضمن إطار هذه الأفكار الأولية، حيث يتجسد الوعي الفلمنكي في شخصية العالِم كلايس، بينما يمثل الصبر جهده المستمر الذي يضحي من أجله بحبه وماله وعائلته، فيما تتحول راحة البال إلى نزعة مادية يسعى العقل إلى تصنيعها. فالبحث عن المادة المطلقة، والتي بوسعها ابتكار كل شيء، يتحول إلى هوس علمي يعكس توتراً داخلياً بين الطموح والواقع. ورغم أن شخصية الكيميائي تبدو استثنائية، فإن بيئته تمنحها مصداقية، إذ يتفاعل كل عنصر مع الآخر، بحيث تخلق أكثر التفاصيل سكوناً تناسقاً خفياً بين الأفكار والمشاعر، فلا شيء يأتي من العدم.

يتسلل المشهد الطبيعي إلى الأدب بنفس الطريقة، فكما كتب بلزاك في بداية "أورسول ميروييه[29]": "تحمل المناظر الطبيعية أفكاراً". تتجلى هذه الفكرة بوضوح في أعمال جوزيف كونراد البحرية، حيث لا يكون البحر مجرد خلفية للأحداث، بل عنصراً متفاعلاً مع الشخصيات، يؤثر في تكوينها النفسي والجسدي. وبهذا المعنى، يمكننا التحدث عن إحساس بحري أو فلاحي أو مدني بالوجود. ومع ذلك، لا نلاحظ غالباً هذه العلاقة بشكل واعٍ، لكن الرواية تكشفها لنا، وتظهر كيف أن أفكارنا مترابطة مع كل ما يحيط بنا، من طبيعة وتاريخ ومؤسسات اجتماعية.

تلجأ الرواية إلى الحوار لمحاكاة الحياة، لكن النتائج التي تحققها تختلف عن تلك التي نحصل عليها في الواقع. ففي حياتنا اليومية، غالباً ما تعبر أفعالنا عن مشاعرنا أكثر من كلماتنا، وإن تكلمنا، فإن وجودنا الفعلي، بتعبيراته الصامتة، يكون أكثر بلاغة من أحاديثنا. وعلى الرغم من ذلك، تفرض الرواية على نفسها قيد اللغة وحدها، لكنها تحول ذلك القيد إلى قوة، حيث تدفع الخطاب ليتجاوز ذاته، ويعبر عن أبعاد أعمق من تلك التي تظهر على السطح.

في الرواية، يبدو الحوار دائماً نتيجة لحالة نفسية، ويتجلى هذا بوضوح في أعمال دوستويفسكي، حيث تبدو شخصياته وكأنها تعيش فقط لتتحاور. لكن حواراته ليست مجرد محاكاة للواقع، بل وسيلة لجعل الأفكار درامية، ولربط كل شيء بالمطلق. ففي لحظات معينة، نشعر بأننا نسمع تأملات الكاتب ذاته حول قضايا كبرى، كوجود الله أو طبيعة المجتمع، لكن سرعان ما تعود الشخصية إلى حركتها الإنسانية اليومية، فتجلس، تقدم الشاي، تتلعثم، تشك، أو تسرد قصة غريبة. إن هذا التداخل المستمر بين التجريد والتفاصيل الملموسة يمنح حواراته كثافة استثنائية. وفي كثير من الأحيان، يبدو أن الشخصيات تستمع إلى نفسها من الداخل، كأنها تعيش محادثاتها من الخارج، وعندما تصل إلى فكرة قوية، تبدو الفكرة وكأنها تطاردها، فتندفع الكلمات محاولةً إعادة تشكيل الروح المتألمة التي ولدتها، وحملتها، ثم شكت بها.

وهكذا تتحول الرواية إلى ساحة تتشابك فيها الأفكار والمشاعر، حيث يلتقي الواقع بالخيال ليمنحا العالم بعده الروحي العميق مقدمين للإنسان رؤية متكاملة عن ذاته وحياته.

إن منطق الخطاب في الرواية لا يخضع لسلطان العقل، بل يتبع مسارات العاطفة غير المتوقعة، تلك التي تلون أفكارنا وكافة أفعالنا. فالكلام في الرواية لا يُستخدم فقط للإشارة إلى الأشياء والأفكار، بل يُتخذ وسيلةً للعبور إلى ما وراءه، إلى العمق الروحي الذي يعج بالتعقيد.

أما السرد، فهو نسيج الكلمات الذي ينظم الزيارات، ويربط الوصف بالحدث، ويوحد الإنسان بالفكرة، ومع ذلك فهو في جوهره صورة للزمن. فعندما نتحدث عن الرواية، فإننا نتحدث عن قصة، عن تسلسل يُحرك فضولنا ويقودنا عبر مسارات الحبكة التي تطرح معضلة ثم تبدأ في تفكيكها شيئاً فشيئاً لتصل إلى الحل في النهاية: هل سيتم اكتشاف راسكولنيكوف أم أنه سيسلم ذاته؟ لكن الزمن في الرواية ليس مجرد وعاء للأحداث، بل يحمل طابعاً أكثر حميمية، إذ يبتكر دراما داخلية لا تقل تعقيداً عن نظيرتها الظاهرة. والتقويم في هذا السياق لا يظل أداة حسابية باردة، بل يتحول إلى رمز، رمز لحالة روحية ما. ولهذا، يستخدم الروائي الزمن بطريقة غير تقليدية، تماماً كما يخضع الرسام اللون لقواعد الهندسة، فالماضي في الرواية ليس مجرد حاضرٍ مضى، والمستقبل ليس مجرد حاضرٍ لم يأتِ بعد، بل إن كليهما صورة مجازية للحاضر الحي الذي تمت معايشته. وهكذا يبدو بالزاك بارعاً متكهناً بالأحداث، لأنه استطاع أن يصوغ في مشاهد واضحة ما لم يكن عصره سوى مسودة غير مكتملة له. أما بروست، فيغوص في الزمن لا بوصفه مؤرخاً، بل ليستحضر ما مات ويعيد إليه اندفاعه وحيويته، ليلتقط شباب اللحظة وغناها.

وبهذه الأدوات الثلاث –الوصف، والخطاب، والسرد–تسعى الرواية إلى إعادة تشكيل التجربة الإنسانية، فإذا نجحت في ذلك، فإن سحرها يصبح شاملاً محولاً إياها إلى أحد أكثر أشكال التعبير الفني اكتمالاً، فلا شيء يثير اهتمام الإنسان أكثر من البحث في جوهر ذاته ومصيره. لكن حين تتناول العلوم الإنسان، فإنها تختزله إلى مجموعة من العناصر والمركبات، مفككةً وجوده في مصطلحات جافة تفتقد إلى نبض الشعور. وحين تتناول الفلسفة مصير الإنسان، فإنها تفعل ذلك بتجاهل الأفعال الفردية التي تكوّن نسيج حياته الحقيقي. أما الرواية، فإنها تشرح الحياة من خلال الحياة ذاتها، حيث تكون هي الوسيلة، وهي الفكرة في آنٍ معاً. ولهذا، أصبحت الرواية أكثر الفنون الأدبية ممارسةً وتقديراً، لأنها ببساطة تجعل الحياة تتحدث إلينا، فتصل إلى خصوصيتنا الفردية، لكنها في الوقت ذاته ترفعنا إلى مستوى المطلق والأبدي باحثةً في عمق الوجود الإنساني بكل تعقيداته.

ومع ذلك، لا تُقدم الرواية حكمة صريحة أو تعاليم مباشرة. قد نجد فيها رؤية فكرية متماسكة، كما هو الحال في أعمال كامو وسارتر وجيد، لكننا نصل إليها عبر التجربة الأدبية، وليس عبر المواعظ أو الأطروحات النظرية. فالعقيدة في الرواية تبقى ضمنية، مخفية، لا تعرض نفسها ولا تُدافع عنها علناً. موریاك ليس لاهوتياً ولا محامياً عن الإيمان، بل هو كاتب يعكس صراع الإنسان مع ذاته ومع العالم الذي يخذله. ينبع هذا الصراع من الرغبة البشرية التي لا تعرف الاكتفاء، تلك الرغبة التي تتموضع في الفكر، وتعيد تشكيله على الدوام. وهكذا، تتجلى في الرواية المأساة الإنسانية، حيث الإخفاقات، والنجاحات، والانهيارات، والتسويات، والتفاهة، واليأس، والأمل، وذلك لأن الإنسان كائن واعٍ بالسعادة، لكنه يُساءلها، ويطاردها، ويفقدها في بعض الأحيان، ثم يعثر عليها من جديد، بين الإدانة والخلاص.

3 –حدود الفن

كما سبق أن أوضحنا في حديثنا عن العلم، فإن وضع حدود لأي نشاط لا يعني اختزاله إلى مجرد وظيفة هامشية، بل هو تأكيد على دوره الحيوي الذي يتعذر الاستغناء عنه. وإذا كان الفن، في بعض جوانبه، يبدو ناقصاً أو يقتبس من مجالات أخرى، فإن ذلك لا يُنقص من قيمته، بل إن الإسهام الإيجابي هو الذي يكشف لنا عن هذا النقص. وخلال دراستنا للنشاط الفني، قادتنا تحليلاتنا إلى الاعتراف بأن في صميم كل اكتمالٍ يكمن نوع من العجز، والآن سنُعيد النظر في هذه الثغرات.

كما هو الحال في العلم، يستمد الفن قوته الإبداعية من تطلعاتٍ لا يستطيع بلوغها بشكل كامل، لكنه يواصل البحث عنها مُحدداً معالمها في سعيه الدؤوب لسد تلك الفجوات. ولأنه لا يحقق بشكل تام ما يعدنا به، فإنه يظل الأكثر صدقاً والأكثر نفعاً، ويبقى دائماً جزءاً لا يتجزأ من الفكر والحياة الروحية. إنه وسيط، نقبل عليه حيناً، ثم نغادره. وبهذا، ينتمي

إلى الحسّ الذي يشكل حياتنا بأسرها، والذي لا نستطيع الاكتفاء به وحده. بالنسبة للعقل المكتمل، يُشكل الفن دعماً وانبعاثاً جديداً؛ أما بالنسبة للوعي الغامض، فهو توقع وتطلع.

لقد رأينا أن الفن، سواء في الرسم أو الرواية، يساعدنا على التحرر من أسر النفعية والرتابة اليومية. لكنه لا يعزلنا عنها كلياً، بل يُحول الأشياء العادية إلى رموز. ولكن، أليس الرمز، في جوهره، انفتاحاً على معانٍ غير مكتملة؟ أليس في داخله إيحاء بفراغٍ ينتظر أن يُملأ؟

هنالك طريقتان لمعرفة العالم: الأولى ذاتية وحسية ترتبط بالتجربة الفردية، بينما الثانية موضوعية تغوص في المطلق والعلمي. الأولى تُغرقنا في التحولات، والثانية تُقصي التفاصيل المتغيرة لصالح ما هو عام وثابت. أما الفن، فيحاول الجمع بين الاثنين ساعياً للوصول إلى عالم المثال وعالم التجربة في آنٍ واحد، لكنه يظل دائماً لصيقاً بالحياة البشرية لا يهتم بتحديد الحقائق المطلقة، بل يبتكر فضاءات للتأويل، ولذلك يبقى محاطاً بالغموض، فهو لا يعرض فكرته بوضوح كامل، بل يُلمح إليها، وهذا هو جوهر الرمزية. إذ يستخدم بعض التشابهات ليعبر عن قضايا ميتافيزيقية وأخلاقية وسياسية عبر أشياء أكثر ألفة ووضوحاً. وبهذه الطريقة، يعيد تشكيل الحياة اليومية، لا ليحصرها في حدودها الواقعية، بل ليجعلها جسوراً نحو معانٍ أعمق. ومن هذا المنطلق، تنبثق الإحساسات المتناقضة التي يثيرها الفن فينا، بين الراحة والتسامي، وبين القلق والانتظار والدعاء.

لقد أشرنا بالفعل إلى أن الفن يسعى إلى احتواء المعرفة والحياة، وأنه يربط بين الكائنات وحميميتنا. وهذا، بلا شك، أحد أسباب جاذبيته الفريدة. فقلة هم البشر الذين لا يتأثرون بأي شكلٍ من أشكال الفن، حتى وإن كان ذلك عبر أبسط الأشكال كالأغاني الشعبية أو المسرح الكوميدي.

يذهب هيغل إلى أن الفن، شأنه شأن أي مفهوم، له تطوره الجدلي وعصره الذهبي، وهو يرى أن ذلك العصر يتجلى في انتصار الكوميديا اليونانية. إذ كانت الروح البشرية في بداياتها خاضعةً لمعايير أخلاقية خارجية، ومع الزمن، بدأ الإنسان يدمج هذه المعايير في داخله مُشكلاً وعياً جديداً. غير أنه، في بادئ الأمر، لم يكن يعرف ذاته على نحوٍ كامل، بل عاش في صراع مع قوى الطبيعة، وعندما انتصر في ذلك الصراع، التفت إلى داخله محاولاً استعادة ذاته وإبرازها إلى النور. في البدء، عبر عن ذلك من خلال أشكال بعيدة ومجردة: نحت الآلهة في الحجر، وجعل شعبه يُنشد ملاحمَ تمجّد الأبطال. لكنه، مع الوقت، لم يَعُد يُصدق في عظمة هذه الشخصيات الأسطورية، إذ لم يكتشف نفسه فيها. وهكذا، وُلدت الكوميديا كوسيلة لإدراك تناقضاته بين طموحاته وضعفه، حيث صار الإنسان قادراً على الضحك على نفسه، فقيراً وبائساً ربما، لكنه في بيته متصالحاً مع ذاته.

هذه هي ذروة الفن، حيث يكتفي بذاته ويُكملنا معه مانحاً إيانا الشعور بالرضا من خلال امتلاكنا الصادق لذواتنا. في هذه اللحظة، يسود "الوعي السعيد"، حيث لا غموض خارجي يُقلقنا. لكنه وعي هش، لأن ما يعرفه هو أيضاً مصدر قلقه اللامتناهي: إدراكه لعدم استقراره، وانفتاحه على اللامحدود. ما توصل إليه هيغل في تأمله للفن ضمن سياقاتٍ تاريخية، بوسعنا لمسه في جميع أشكال الفنون وعبر كل العصور. فالفن، على رغم عظمته، لا يكفي. بل إنه في جوهره يولد في الحواس قلقاً لا يستطيع العقل وحده تهدئته.

وأخيراً، يتجلى الفن أيضاً في علاقته بالمجتمع، فهو ينبثق منه، لكنه في الوقت ذاته يسهم في تشكيله. فالرقص، في جوهره، ظاهرة جماعية، والموسيقى والفنون الجميلة جميعها أنماطُ من التواصل تُحفز الوجدان الجمعي، وتُعزز روابط الإنسانية. أما العمارة، فهي تُجسد نفسها في المباني الكبرى حيث تجتمع الجماعات للتشاور أو الصلاة. ومع مرور الزمن، تتماسك الإبداعات الفنية ضمن نسيج ثقافي يشكل انسجاماً فكرياً وروحياً عابراً للأزمنة. فالفن، عمودياً، يستمد إلهامه من مصدر يتجاوز الفرد وأعماله، وأفقياً، ينشأ داخل العلاقات الاجتماعية، ويكتمل بها.

وكما أن للعلم حدوده، فإن للفن أيضاً حدوده. ومع ذلك، فكلاهما موجه صوب مثلٍ أعلى، وهو في جوهره، المثل الأعلى للمجتمع: حب الآخر. فهل يكفي أن نغمر أنفسنا في هذا الحب لنكتشف أخيراً معنى حياتنا؟ استناداً إلى تأملاتنا السابقة، يبدو أن الإجابة ليست بهذه البساطة. فالعلم لم يمنحنا المعنى المطلق، والفن لم يملأ فراغات المعرفة العلمية. إن في داخلنا دافعاً يحثنا على البحث في مجالاتٍ متعددة، ولكن، لا واحد منها قادر على إرواء عطشنا بالكامل. ومع ذلك، فإن كلاً منها يُقدم لنا جانباً من الحقيقة، ويُضيف بُعداً جديداً لفهم قلقنا الأساسي موجهاً إيانا نحو استكشاف أعمق لمكاننا في الوجود.

الفصل السادس

المجتمع

تتشابك الحياة الاجتماعية مع كياننا الفردي بعمقٍ يقودنا، في لحظات التأمل، إلى أن نُغوى بوهم الاستغناء عنها، فنحلم بعزلة نقية، حيث تنسلخ ذواتنا من صخب العالم، وتتحرر من شوائب الهموم والشهوات في انسجامٍ خالصٍ مع الطبيعة. غير أن هذه العزلة، مهما بدت مثالية، تظل محكومةً بروابط غير مرئية تصلنا بالآخرين، فتغدو في مفارقةٍ عجيبة امتداداً للمجتمع وليست قطيعةً معه. فالإنسان، في جوهره، كائنٌ اجتماعي، سواء أكان مدفوعاً بالحاجة أم الكرم، بالمصلحة أم العطاء. ومن ثم، فإن السعي إلى العزلة ليس مجرد توقٍ إلى الانفراد بالذات، بل هو في كثير من الأحيان هروبٌ من تعقيدات المجتمع الذي يدفعنا في بعض الأحيان إلى تشويه الآخرين ليكتمل وعينا بأنفسنا.

إننا لا نرفض الحضارة لأنها توفر لنا الراحة والأمان، بل لأننا ندرك أنها تجعل منهما امتيازاتٍ يستأثر بها البعض، فيما يبقى آخرون محرومين منها، فتغدو بذلك بؤرةً للتفاوت والتناحر. فالفرد، مهما بلغ من استقلالية، لا يستطيع الإفلات من تداخلاته العميقة مع مجتمعه، إذ إن لغته التي يعبر بها عن ذاته ليست من اختراعه، وأدواته التي يصوغ بها عالمه ليست من ابتكاره. لذلك، يرى البعض أن المجتمع ليس مجرد محيطٍ يؤثر في الفرد، بل هو الذي يصوغه ويمنحه هويته، حتى إن ما نتصوره ذاتاً مستقلة ليس إلا صدىً للضغوط التي يمارسها علينا الآخرون. إن أفكارنا تتراكم عبر أجيالٍ متعاقبة، وسلوكياتنا تخضع لآليات لا نتحكم بشكل كامل في خيوطها، ومع ذلك، نظل نحلم بالتمرد على هذا الواقع طمعاً في استعادة ذواتنا وإثبات تفردنا.

غير أن المفارقة تكمن في أن حاجتنا إلى التميز لا تتحقق إلا عبر المجتمع نفسه، فإثبات الذات لا يكتمل إلا من خلال اعتراف الآخرين بنا. إن التقدير والاحترام والإعجاب ليست مجرد مشاعر عابرة، بل هي احتياجاتٌ جوهريةٌ تستوطن النفس البشرية. وما يوجعنا في العداء ليس مجرد الخصومة، بل العزلة التي يُلقي بها علينا، إذ تحرمنا من يقين لطالما سعينا إليه عبر الآخر. ولذلك، تصبح الشهرة والتكريم والمجد قيماً تستحوذ على تفكيرنا، حتى إننا نسعى إليها أحياناً قبل أن نحقق أفعالاً تستحقها، كأننا نطلب من الآخرين أن يهبونا معنى وجودنا، فالفكرة لا تبلغ قيمتها إلا عندما تكتشف صداها في عقول الآخرين، والتفكير لا يُشبع ذاته إلا حين يعترف به المجتمع ويمنحه شرعيته.

لكننا لا نلجأ إلى المجتمع بحثاً عن التصديق أو الدعم العاطفي فحسب، بل لأنه يشكل امتداداً لنا، يثري كياننا ويمنحه بعداً أوسع. فالحياة الاجتماعية ليست مجرد إطارٍ خارجي يحدّنا، بل فضاءٌ رحبٌ نحقق فيه ذواتنا عبر المؤسسات والطبقات والانتماءات. ومن خلال هذه الروابط، يتسع الوعي الفردي ليصبح وعياً جماعياً، فتذوب الذات في "نحن" أرحب، حيث تكتشف الامتداد الذي يمنحها بُعداً جديداً، ويحررها من ضيق الأفق الشخصي. ولهذا، لا يسعى الإنسان دائماً للتمرد على هذه الروابط، بل كثيراً ما يتماهى معها، وذلك لأنها تمنحه إحساساً بالتماسك والانتماء إلى قيمٍ تتجاوز حدود اللحظة والمكان، فتربطه بالماضي والمستقبل، بالمُثل العليا والكونية.

وإذ يمنح المجتمع أفعال الإنسان معناها، فإنه يُضفي على الأفكار بُعداً لا تبلغه وهي في عزلةٍ فردية. فكل فكرةٍ نعبر عنها هي، في جوهرها، إجابةٌ على سؤالٍ لم نطرحه وحدنا، وكل قلقٍ يسكننا ليس إلا انعكاساً لحوارٍ مستمر بين الفرد والمجموع. إن الإنسان بطبعه يسعى إلى امتلاك شيءٍ مشترك، لكن هذا الامتلاك لا يتحقق إلا عبر التعاون الجماعي، حيث تتلاقى الجهود الفردية في مشروعٍ أوسع يخدم الصالح العام. ولطالما أثبت التاريخ أن القيم الكبرى، تلك التي تلتف حولها الشعوب دون تناقض، لا يمكن امتلاكها فردياً، بل تتطلب عملاً مشتركاً يخلق انسجاماً بين الذات والآخرين.

ولهذا السبب، حتى الأيديولوجيات التي تنادي بتحرر الفرد لا تبلغ تأثيرها إلا حين تصوغ رؤيتها ضمن أفقٍ شاملٍ يمتد إلى الإنسانية بأسرها. فعندما تعانق هذه الأيديولوجيات بُعداً كونياً ومستقبلياً، تكتسب طابعاً مطلقاً، لأنها تتجاوز حدود التجربة الشخصية إلى آفاقٍ أرحب. ومع أن تحقيقها على أرض الواقع يكشف دوماً عن قصورها، فإن قيمتها الحقيقية تكمن في تجسيدها لطموحات الإنسان المستمرة للمعرفة والتحرر. فقد رأينا كيف جاءت الليبرالية، ثم تلتها الشيوعية والاشتراكية، وكلها حملت مشاريع كبرى تسعى إلى منح الحياة معنًى يتجاوز الأفراد ليشمل الجماعة برمتها.

وعلى المنوال ذاته، تتجلى الطبقات الاجتماعية والأمم كتعبيراتٍ عن طموحاتٍ تتجاوز حدودها الضيقة. فالطبقة الاجتماعية تستمد هويتها من ممارساتٍ ترى فيها جوهر إنسانيتها، مثلما فعلت البورجوازية حين رفعت ثقافتها إلى مستوى الهوية، وكما فعل العمال حين جعلوا من العمل عقيدةً سامية. أما الأمة، فترى وحدتها حين تمنح نفسها رسالةً في خدمة الإنسانية معتبرةً ذاتها رائدةً لهذا المسار. غير أن ذلك الامتداد قد ينحرف، فتصبح الأمة أو الطبقة كياناً منغلقاً على ذاته، يرى في مصالحه الذاتية الحقيقة المطلقة، ويسعى إلى فرض رؤيته على الجميع.

وهكذا، نعي أن المجتمع ليس مجرد إطارٍ نتحرك فيه، بل هو النسيج الذي تتشكل فيه تطلعاتنا وأحلامنا، فلا يكتمل وجود الفرد إلا عبره. غير أنه، في المقابل، يفرض علينا قيوده، مما يضعنا في صراعٍ دائم بين الرغبة في الانتماء والسعي إلى التحرر. إنه ذلك التوازن الدقيق بين حاجتنا للآخرين وإرادتنا في اكتشاف جوهرنا الفريد، وهو ما يجعل من جدلية الفرد والمجتمع مسرحاً لصراعٍ أبدي، لا يسعه إلا أن يستمر.

إن المجتمع، في جوهره، يمنحنا ذلك الشعور بالاكتفاء، وكأنه يدمج في كينونته النجاحات الجزئية التي أحرزها الإنسان في مجالات التقنية والعلم والفن ليجعل منها منظومة متكاملة تُكسب حياتنا معنى وشمولية. وهكذا، فإن تأثير الطبقة ومكانة الأمة يظهران كوسيلتين لتجاوز محدودية الأفعال الفردية، ولملء الفراغ الذي تتركه محاولات الإنسان المتعثرة في بلوغ الكمال. وحين نسأل إلى أين تمضي الحياة، نرى المجتمع هو المرآة التي تعكس لنا الإجابة أكثر من أي شيء آخر. فهو يتجلى أمامنا كمعيار يُقاس به التقدم، وكبناء متين تتوج به الإنجازات، وكطريقة للوجود ذاته. وليس غريباً أن أرسطو شيد تصوره للأخلاق على أساس المدينة، تماماً كما أن الطرق الصوفية، بمختلف تجلياتها، قد اتخذت من الجماعة ركناً أساسياً في سعيها للسمو الروحي. فالمجتمع مشروع مستمر لا يعرف الاكتمال، بل هو في حالة من التشكل الدائم، إنه صنع أيدينا، غير أن إحساسنا العميق تجاهه يجعلنا نظن أننا، بإعادة تشكيله، نبتكر البيئة المثلى التي ستمنحنا اكتمالنا المأمول.

لقد رأينا المجتمع يتجسد كوسيلة وغاية في آنٍ معاً. كان هو المصدر الذي نهلنا منه كل شيء، لكنه لم يكن مجرد متلقٍ، بل فضاءً تُمارس فيه أسمى درجات العطاء، حيث لا تقتصر الحياة فيه على الأخذ، بل تتخطاه إلى التجاوز المستمر في العطاء ذاته. ومع ذلك، ليس المجتمع مجرد إطار متناغم يُرتب الأدوار وينظم الحياة، بل هو أيضاً ساحة للصراعات والتناقضات، إذ بينما يسعى إلى خلق النظام والانسجام، فإنه لا يكاد يوجد دون تنافر ولا يزدهر إلا عبر التقلبات، فهو يولد التنوع لكنه في الوقت ذاته يستحضر الخلاف، يسعى للوحدة لكنه لا يفلت من شبح النزاعات. فكلما وزع الأدوار بين أفراده، منح كلا منهم فرصة لحياة أفضل، لكنه في المقابل أرسى تقسيماً بين الجماعات، بحيث صار لكل مجموعة منظورها المختلف للعالم، وفقاً لمصالحها وتطلعاتها المتباينة. ولكي يحافظ على هذا التوازن، لا بد أن يُقيم سلطة تنظم العلاقة بين مكوناته، لكنها في ذات الوقت تُرسخ التراتبية، فتُفرق بين المتسيد والخاضع، وهنا تتبدى مغريات الاستغلال والتمييز، وتتولد المرارة والتمرد. ولنا في التاريخ شواهد على أن وحدة الأمم لم تتحقق إلا بحد السيف، وأن التنظيمات الدولية لم تكتسب قوتها إلا بعد أن مرت بمحن الحروب والكوارث. فالحضارة البشرية، في واقع الأمر، تقدم لنا مشهداً بالغ الغرابة والمرارة؛ إذ تبدو عاجزة عن تحقيق تقدم دون أن تتخلله انفجارات من العواطف العدائية، وكأنها تدخل بين الحين والآخر في نوبات من الجنون.

لقد ألقى البعض باللائمة في هذا على أنانية الإنسان، غير أن المشكلة أعمق من ذلك، فحتى لو تلاشت هذه الأنانية، فإن بنية المجتمع نفسها توفر ألف فرصة لظهورها من جديد، لأنه يظل — في جوهره — بيئة طبيعية للتناقضات والاصطدامات والتوترات المستمرة. إنه عملية دائمة التغير، لا يكتمل، بل يفسح المجال دائماً أمام تأويلات جديدة، حيث تندثر فيه أشياء وتولد أخرى، لكن المشكلة أن الناس نادراً ما يتفقون على ما ينبغي أن يُحفظ أو يُلغى، أو على أي الطرق يجب أن تُسلك صوب المستقبل. وإذا ساروا في الاتجاه ذاته، فإن خطواتهم لا تتناغم، فلكل منهم إيقاعه الخاص. إن العمر، المصالح، الوظيفة، والطبقة، كلها عوامل تُعيد تشكيل نظرتنا إلى التطور الاجتماعي، وتجعل من المستحيل أن يتوحد البشر حول تصور واحد للحياة.

ولعل هذا ما يفسر الدافع وراء شكوى الجميع من المجتمع. فالأكثر حظاً يشعرون دائماً بتهديد يلاحق امتيازاتهم، كأنهم مضطرون للدفاع عن مكتسباتهم في مواجهة أولئك الذين لا يملكون شيئاً، بينما يدرك الفقراء أنهم محكومون بحضور أولئك المتخمين بنعم الحياة. الجميع يعي أن المجتمع كيان مؤقت، لكنه مع ذلك يحلم بأن يُلبسه ثوب الدوام، وأن يُضفي عليه شكلاً مثالياً يخلده، فيبحث له عن لحظة زمنية تُعلق فيها فوضى التطور ليحل محلها ثبات أبدي. غير أن هذه الرغبة، وإن بدت مشروعة، فهي حاملة في طياتها الوهم ذاته الذي طالما وقع فيه الإنسان، ذلك الوهم الذي يدفعه إلى السعي عبثاً لإخضاع التاريخ لمقاييسه الخاصة، وكأنه يطمع في رؤية الزمن يكتمل أمام عينيه. إذ نادراً ما نعمل من أجل مستقبل قد يهدم ما نبنيه، بل نحاول أن نُمسك بالحاضر ظانين أننا نستطيع إخضاعه لسيطرتنا المطلقة. ومع ذلك، يظل الحاضر مفهوماً متغيراً يراه الشيوخ بعين تختلف عن رؤية الشباب، إذ يعتبره الشيوخ انحرافاً عن القيم الأصيلة، فيما ينظر إليه الشباب على أنه عائق أمام التغيير الذي ينشدونه.

والواقع أن الشباب أسرع إلى الثورة، وذلك لأنهم يرفضون العالم الذي وجدوا أنفسهم فيه، إذ لديهم أمل ممتد في المستقبل، فهم يثقون بأن أمامهم متسعاً من العمر ليصنعوا عالماً أفضل. أما الشيوخ، وقد أنهكتهم تجارب الحياة، فكيف لهم أن يهدموا نظاماً هو خلاصة أحلامهم الغابرة، دون أن ينقضوا بذلك على ذواتهم؟ ولهذا، يتمسك الشيوخ بالماضي خوفاً من التضحية بما يرونه ثابتاً ودائماً، بينما يسعى الشباب إلى محو كل شيء وبناء كل شيء من جديد رفضاً منهم لأي تسوية قد تُبقي على شيء من الظلم أو القصور. وهكذا، يظل الصراع بين الأجيال مؤلماً، فالشاب لا يعرف إلى أين يمضي، فيما يبدو أن الكبار قد توقفوا عن المسير تماماً. غير أن المصالح قد تقلب هذه المعادلة رأساً على عقب؛ إذ قد نجد السياسي، مهما كان عمره، يميل إلى مسايرة المتطرفين، والفقير، حتى لو تقدم به السن، يظل حاملاً بين ضلوعه أملاً في ثورة تغير مصيره، فيما الشاب الغني، وقد نشأ في بيئة مريحة، قد يتبنى فكراً محافظاً كمن لا يرى أمامه سوى الحاضر ليواصل فيه حياته.

وهكذا، يظل المجتمع هو الحاضن لأحلامنا، والسياق الذي تتحقق فيه تطلعات الإنسانية عبر الزمن. لكنه، في الوقت ذاته، لا يكف عن أن يكون ساحةً للصراعات التي تمزق أرواحنا، وتشوش عقولنا، وتُقسي قلوبنا. ومع ذلك، فإننا لا نكف عن الحلم بإعادة بنائه ليمنحنا السلام والنور الذي نفتقده. غير أن الحقيقة الكبرى التي لا مهرب منها هي أن المجتمع لا يفعل سوى أن يُوسع ذلك القلق الكامن في جوهر وجودنا، ذلك القلق الذي يفتح أعيننا على ما وراء الواقع الملموس، ويجعلنا في بحث دائم عن إجابة لا تأتي.

إنه نداء دقيق التشكل يجمع البشر ويوحد قواهم، لكنه لا يُقدم لهم الإجابة المطلقة، فإذا منحنا وهم الامتلاء، فإنه لا يلبث أن يعيدنا إلى ذواتنا محملين بآلام الآخرين: وحدتهم في زحام الجماعة، وتعاستهم تحت مظلة الحرية. وفي النهاية، يبقى المجتمع هو ذلك الكيان الذي يحوي جميع التناقضات، وهو الماضي الذي ينسج خيوط المستقبل، وهو الامتداد الذي يمنح وعينا اتساعاً، ويثري إنسانيتنا، لكنه يظل في النهاية مجرد مركب نحتمي به، لا غاية نهائية نرنو إليها.

إذا غاب ما يسمو على الفرد والمجتمع، انحسرت الثقافة إلى مجرد ظل لتاريخ البشر وتفاعلاتهم، وتحولت السياسة والقانون والاقتصاد إلى كيانات مستقلة متعالية تتجرد من روحها الجامعة فتفضي إمّا إلى استبداد خانق أو إلى فوضى أنانية منفلتة. إن جوهر المجتمع يقوم على اختلال ضروري، ويذكرنا دوماً بعجزنا عن الاكتفاء بأنفسنا، إذ لا سبيل إلى تجاوزه إلا بعبور ما يتجاوز الاجتماعي ذاته.

وسيظل الزمن يبعثر في دروبنا الطبقات والأجيال، الجماعات والعقليات، والهياكل الاجتماعية، فهي سنّة النمو ومسالكه، ما دمنا قادرين على اجتيازها دون أن نقبع في أغلالها. فنحن لا نبلغ اكتمالنا إلا بتفاعلنا مع الآخرين، بحاجة إلى أن نأخذ ونعطي، أن نمنح ونستقبل، إذ في ذلك التبادل تكمن قوتنا. غير أن هذا التعاون، على ما فيه من غنى، ينبثق من هوة سحيقة لا يردمها جهد ولا يُسد فُتقها تماماً، ليظل يدفعنا، مراراً وتكراراً، إلى التطلع لما هو أبعد منا ومنهم، إلى أفق يتجاوز حدود الكينونة ذاتها.

1 –المجتمع والقلق

المجتمع كائن غامض، يجمع بين الأمل وخيبة الرجاء، إذ يطمح الإنسان من خلاله إلى التحرر من قيود العزلة والعبودية والظلام، لكنه لا يمنح ذلك التحرر إلا لفئة قليلة مفصولة عن الآخرين بحواجز تفصلهم عن الأغلبية، فتتعمق العزلة بدلاً من أن تُمحى. وإذا كان المجتمع يولد التضامن، فإنه يعجز عن الحفاظ عليه إلا بالصراع؛ فهو إذ يهب الحرية للبعض، يسلبها من آخرين. وهكذا، فإن المجتمع، الذي يُنسب إليه الفضل في ارتقاء النخبة، هو ذاته المسؤول عن إفقار الأكثرية. فهو ضرورة لا غنى عنها لنمونا وتطورنا، لكنه في الوقت ذاته، يقف على الدوام مهدداً لحريتنا. إنه مصنوع من أجلنا، غير أنه، حين يأتي وقت تنظيمه، يخوننا عبر مؤسساته التي شيدت لإنقاذنا.

إن الرأسمالية التي اقترنت بعصر الآلة أوجدت وفرة لم يعرفها العالم من قبل، لكنها في الوقت ذاته خلقت البطالة وساهمت في نشوء طبقة البروليتاريا. والنقابات، على الرغم من دورها في حماية العمال، عزلتهم نفسياً عن الشركات التي أفنوا أعمارهم في خدمتها. يتكرر القول بأن الصراع بين الفرد والمجتمع مجرد وهم، وهذا الأمر صحيح إلى حد ما، إذ لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فالأفراح والمآسي الفردية تنعكس على المجتمع، كما أن الأزمات الاجتماعية تجد صداها في أعماق الإنسان، فالمجتمع هو انعكاس للإنسانية يتجسد في كل فرد، ويمنح الكرامة للإنسان. فلا وجود لمجتمع بلا أفراد، ولا وجود لفرد خارج المجتمع. ومع ذلك، فإن التاريخ يعكس مشهداً مغايراً، حيث يظهر المجتمع وكأنه عاجز عن التوفيق بين الفرد والجماعة، وكأنه لا يستطيع خدمة الاثنين معاً.

ما أحرزته البشرية من حرية وثقافة ظل حكراً على قلة من المحظوظين، وما إن حاول المجتمع توسيع ذلك الامتياز ليشمل الجميع حتى اضطر إلى تقليص القيم التي زعم أنه يروجها. ففي العصور القديمة، لم تكن الإنسانية إلا امتيازاً محصوراً في نطاق المدينة، حيث لم يُمنح حق المواطنة إلا للقلة، بينما حُرِمَ العبيد والغرباء –أي الأغلبية– من أدنى الحقوق. وما تحقق من إنجازات حضارية كان دائماً لمصلحة القلة، وعلى حساب الشعب، عبر أعمال مضنية وأعباء غير إنسانية.

لطالما وُجدت طبقة منسية تعيش على هامش المجتمع: جموع العبيد، المحرومين، الفقراء. وعندما رفعت ثورة 1789 شعار الحرية للجميع، لم تفعل سوى تكريس حقوق القلة، بينما أُلقي بالضعفاء إلى براثن القوة، فكأنما لا يمكن للبشرية أن تتقدم في طريق الحرية والإنسانية إلا عبر قلة مختارة، تمتلك الاستقلال المادي والثقافة، بينما تترك الأغلبية في العوز والحرمان. والمفارقة أن المجتمع، رغم خلقه لنخبة يُفترض أنها لصالح الجميع، فإنه يكرس في الوقت ذاته ضعف الأكثرية.

ومن هنا، يصبح من السهل على الفرد المميز أن يقتنع بأن العالم بأسره قائم لخدمته بدلاً من أن يدرك أن ما يتمتع به ينبغي أن يكون حقاً مشتركاً بين الجميع. وهكذا، تتجذر الامتيازات في النفوس، ويصبح التفاوت أمراً بديهياً. غير أن المشكلة

تكمن في التبرير، إذ يحتاج النخبة إلى حجج تشرعن تفوقهم، فلا يجدون سوى اللجوء إلى عوامل خارجية مثل القوة، المال، والنسب، فتصبح صفة "الإنسانية" لا حقاً طبيعياً، بل أمراً عرضياً تمنحه الظروف وتسلبه.

غير أن النخبة التي تقبل بأن تحرم شطراً من المجتمع من حقوقه الإنسانية تحمل في داخلها بذور زوالها. فمن جهة، يجد أفرادها أنفسهم مجبرين على دمج عناصر تناقض قيم الإنسانية في ثقافتهم، فيبررون العبودية وازدراء الطبقات الدنيا، ما يؤدي بشكل تدريجي إلى ضمور أرواحهم، وانغلاق قلوبهم وعقولهم عن الحياة. ومن جهة أخرى، حين تصبح القوة المعيار الوحيد لمنح الإنسان قيمته، تغدو النخبة نفسها أسيرة ذلك المنطق، إذ ترى نفسها مضطرة لحماية امتيازاتها، فتولي اهتماماً أكبر بالمظاهر والممتلكات، على حساب الثقافة والإنتاج والخدمة. وعند هذه اللحظة، لا تعود النخبة سوى ظلاً لما كانت عليه، تفقد جوهرها، وتتحول إلى مجرد طبقة تحاول الاحتفاظ بمكانتها بأي ثمن.

وعلى الجانب الآخر، حين يسعى المجتمع إلى استعادة كرامة الجماهير، فإنه ينجح فقط عبر التضحية بحقوق الفرد الأساسية، فبدلاً من مضاعفة الملكية، يقلصها، وبدلاً من تعزيز الاستقلال، يستبدله بدولة شمولية تتولى كل شيء. وحين يسعى لتحقيق المساواة، فإنه يفعل ذلك عبر خفض المستوى العام، لا عبر الارتقاء بالجميع. وهكذا، يُمتص الفرد في الجماعة، ويذوب في كيان ضخم يفقد فيه هويته، حتى وإن كان يعيش في ظل الأمان والرفاهية والتضامن. إنه انتصار للجماعية، بيد أنه نهاية للحياة الفردية، وإلغاء للذات، حيث يغدو المجتمع مجرد أداة لتنفيذ رؤية سياسية أو مشروع اجتماعي، لا أكثر.

وعلى نفس المنوال، حين يسعى المجتمع إلى تعميم الثقافة، فإنه لا يتجنب إفقارها. فبينما تُهاجَم الصحف الشعبية والمجلات التافهة، لا يُبذل جهد حقيقي للعثور على بدائل ترفع من مستوى الوعي والمعرفة. وهكذا، يبقى السؤال معلقاً: هل يستطيع المجتمع أن يحقق العدالة دون أن يسلب الحرية؟ وهل باستطاعته أن يمنح الجميع نصيباً من الكرامة دون أن يفرغها من جوهرها؟ يبدو أن التوفيق بين الفرد والجماعة، بين الحرية والمساواة، يظل التحدي الأعظم في مسيرة الإنسان عبر التاريخ.

إن المجتمع يبدو عاجزاً عن إنقاذ حقوق الإنسان دون أن ينزعها من الأغلبية، كما أنه غير قادر على انتشال الأكثرية من الحاجة دون أن يجعل الإنسانية ذاتها أمراً مستحيلاً. إنه كيان متأرجح بين نزعتين متناقضتين؛ إحداهما تسعى لامتصاص كل شيء في الجماعي، والأخرى تنحاز إلى الفردي، وكأنه محكوم بقدرٍ أبدي من التخبط بين خيبات أمله، عاجزاً عن تحرير ذاته من تجاوزاته دون السقوط في عبودية أخرى. وعندما تتحول هاتان النزعتان إلى عقيدة مطلقة يولدان صراعاً أزلياً لا نهاية له؛ فحين ينتصر أحدهما، يولد الآخر كأمل ورؤية.

تدعي عقيدة "الخير العام" أنها تجسد المصالحة بين هذه التناقضات مؤكدة أن الخير العام ليس مجرد مجموع المصالح الفردية، بل يتجاوزها ليرتقي بالمجتمع بأسره. لكنها، في نهاية الأمر، تخضع لتعريف السلطة لهذا الخير، وتتشكل ملامحها وفق تصوراتها حول الفرد. فإذا تبنينا منظور أرسطو القائل بتفوق النوع على الفرد، أو رؤية هيغل التي ترى في الدولة التجسيد الأسمى للوعي، فسنجد أنفسنا نطالب، باسم المجتمع، بإقصاء الفرد أو فئة معينة من الأفراد. وحين يُعتبر الكل هو الأساس، لا يعود وجود العبيد مستهجناً، بل يغدو ضرورة يفرضها انسجام المنظومة، فالدولة الشمولية لا تتميز بمنح السلطة لشخص واحد أو بإحكام قبضتها على الأمن والتعليم والاقتصاد فحسب، بل في اعتقادها المطلق بأن لا حدود لما يمكنها فرضه على الفرد باسم الخير العام.

ولعل الشيوعية، رغم استبدادها، قد تفوقت على الرأسمالية في أنها جعلت اقتصادها موجهاً نحو الخير العام بدلاً من أن يكون مجرد أداة لتحقيق الربح. لكن، أي خير هذا حين يلتهم المجرى الاجتماعي الإنسان ذاته؟ ماذا ينبغي لنا أن نفعل؟ هل نرضخ لليأس بينما نشهد النظام والسلام والسعادة وهماً بعيد المنال؟ هل نغض الطرف عن الفقر وكأن بقاءه قدر

محتوم، أم نؤمن بأن الحق والاقتصاد والسياسة قد يمنحوننا يوماً ما الأخوة والمساواة، وهما الأساسان الحقيقيان للكرامة الإنسانية؟

يولد الإنسان وهو يحمل في قلبه توقاً إلى الحرية والمحبة ساعياً إلى الاستقلال والأمان آملاً أن يجد في أوقات فراغه لحظات تأمل ترفع روحه وتخلده. إنه يبحث عن الآخرين ليملأ فراغ وحدته، تلك الوحدة التي تثقل كاهله وتجعله يرزح تحت وطأة وجوده. يحتاج إلى أن يمنح نفسه لعائلة، لوطن، لإخوة، غير أن ارتقاءه لا يتحقق إلا إذا امتلك القدرة على العطاء الصادق. لكن، كيف بوسعه أن يهب ذاته للآخرين دون أن يفقد هويته؟ كيف لا يكون عطاؤه مجرد تتويج لأنانية مقنّعة؟ إن هذا هو جوهر المعضلة الاجتماعية؛ صراع مستمر بين الفرد والمجتمع، حيث يتعذر العثور على التوازن الدقيق بينهما.

ربما توهمنا يوماً أن المجتمع سيمنحنا ما عجزت العلوم والفنون عن الجود به: الراحة، الكمال، والخلاص من شقاء الوعي التعيس. لكنه، بدلاً من ذلك، قادنا إلى معضلة هي في ذاتها مبدأ حركته، واعتراف صامت بنقصه. إنه في آنٍ واحد، يمنحنا أنفسنا ويربطنا بالآخرين، يعزلنا دون أن يمس بكرامتنا، غير أنه في الوقت ذاته يدفعنا إلى البحث عن أفق أوسع يتجاوز حدوده. ليس في ذلك استسلام، بل هو نهج وخطة، إذ لا يجوز لنا التعويل على المجتمع في كل شيء، فهو ذاته، عند لحظة بعينها، يدفعنا دفعاً إلى التطلع نحو آفاق أسمى.

نحن كائنات متجذرة في التاريخ، نشكله ويشكلنا. ننتمي إلى طبقة، إلى أمة، إلى عرق ومهنة، ومن خلال كل ذلك، نستطيع الحفاظ على إنسانيتنا ونبرر احترامنا لأنفسنا. لكن في الوقت ذاته، نحن محكومون بتوقٍ داخلي إلى الأبدية، يدفعنا إلى تجاوز الفوارق التي، رغم أنها تميز البشر، فإنها تحول دون وحدتهم. غير أننا لا نخرج مطلقاً من دائرة هذه التناقضات، فهي في جوهرها سر تطورنا. إننا نتحرك أفقياً عبر الزمن، لكننا نسعى أيضاً إلى صعود عمودي نحو معنى أسمى للحياة. ولذلك، عندما نحاول فرض المساواة بشكل قسري، فإننا في الواقع نحكم على التاريخ بالجمود، وندفع المجتمعات صوب استبداد خفي باسم العدالة.

سيظل القلق الاجتماعي قائماً، كما سيبقى الصراع بين الفرد والمجتمع معضلة لا مفر منها. فالتاريخ، في سعيه المستمر نحو التوازن، حمل في طياته بذور الفوضى والهيمنة والصراع. ومع ذلك، فإن ذلك الصراع ذاته هو الذي يمنع المجتمع من التحجر، ويدفعه إلى البحث عن العدالة والنور. فإذا ما حاول الإنسان اختزال وجوده في حدود المجتمع، حُكم عليه بالضياع في ظلمات الأرض. أما إذا فطن إلى أن مسيرته الاجتماعية ليست سوى انعكاس لمسيرة أعمق صوب المطلق، فإنه بذلك يمنح حياته معنى، ويحول التاريخ ذاته إلى ساحة ارتقاء لا إلى فخ أبدي من الصراع والتناقض.

2 – التاريخ كحد اجتماعي

لا يستطيع المجتمع تحرير ذاته بقواه الذاتية، فرغم تضافر عناصره وتماسكها، يظل قاصراً عن الاكتفاء بذاته أو تحقيق الاكتمال لأفراده. إنه كيان متجذر في التاريخ، ومع تعاقب الأزمنة، يفلت من قبضتنا ليقودنا صوب أفق يتجاوزنا. إننا نحيا في حاضر ورثناه عن ماضٍ لا سبيل إلى تغييره، وقد يرى البعض في زمننا عبثاً، لكنه يظل واقعاً ينبغي علينا قبوله بكافة أبعاده. قد نشكو من امتزاج الزوان بالقمح، غير أن الفصل بينهما يكاد يكون مستحيلاً، فالتاريخ نفسه هو الذي صاغ النظام الذي نعيش في كنفه، وأي محاولة لتنقيته قد تعرضه لخطر التلاشي.

وحين تجبرنا الأحداث على التحرك، نسعى إلى تغيير بيئتنا، غير أننا في واقع الأمر ننخرط في تيار واسع لا يملك زمامه إلا المستقبل، ذلك المستقبل الذي يظل بعيداً عن متناول إرادتنا. فنجد أنفسنا بين عبء ماضٍ لا يُمحى وغموض مستقبل يتوارى عن إدراكنا، فيفضل أغلب الناس أن يعيشوا أسرى اللحظة، متجنبين الفكر في الزمنين معاً.

لكن التاريخ في جوهره يدعونا إلى سبر أغواره، فنراه أحياناً إرثاً عظيماً يثقل كواهلنا بمسؤولياته، وأحياناً أخرى نرى فيه دعوة للمساهمة في التقدم، رغم أن معناه يظل مبهماً. فلا مهرب لنا من التاريخ، فهو نسيج مصائرنا، غير أن خطيئتنا الكبرى تكمن في حبسه داخل لحظته الراهنة، فنحوله إلى وعاء جامد لا يتجاوز زمنه. وفي عصرنا هذا، كثر الحديث عن التاريخ ومعناه، وهذه خطوة جوهرية لا ريب، ولكننا غالباً ما نغفل حدوده، إذ نظن أنه يكفي أن ننقاد إليه ونسرع في ركابه ليكون خلاص البشرية من بؤسها الاجتماعي والاقتصادي أمراً محتوماً. نتصور التاريخ كحركة ذاتية مغلقة لا بد أن تفضي حتماً إلى تحرر الإنسان، بيد أننا حين نعي حدوده الحقيقية، نصل إلى جوهر وظيفته ومعناه العميق.

إن نظام العالم لا يعرف نقطة نهاية؛ فكلما بلغ طوراً من الاكتمال، وُلد طور جديد يضاف إليه. فالكون لم يُصنع وفق مشيئتنا، وخطته تتكشف خارج نطاق الأسباب التي أدت إليها. الماضي مفعم بالدروس التي تتجلى في المؤسسات التي أنشأها التاريخ، فهي رغم سعيها إلى ضبط الزمن تبقى أسيرة تفاعلاته، إذ تسعى إلى تنظيم الحاضر دون أن تضع في حسبانها تأثير المستقبل عليها. وما إن تفقد هذه المؤسسات بريقها المقدس حتى تصبح عرضة للشك والانتقاد، فحقوق الملكية وحرية العمل التي كانت شعارات ثوار 1789 لم تتوقع المجتمع الذي أفرزته الرأسمالية الكبرى، ولم تكن تهدف إلى استغلال العمال أو خلق احتكارات طاغية. لقد بدت تلك المبادئ رد فعل ضد هيمنة النظام الإقطاعي وقيود النقابات، لكنها أخطأت في حساب المستقبل، لأنها لم تعي حجم التحولات التي ستطرأ عليه.

إذن، ليس دور التاريخ أن يستشرف كل الاحتمالات المستقبلية، بل أن يبقى وفياً للمثال الأبدي الذي يربطنا بالزمن دون أن يعزلنا عن خصوصيتنا. فالتاريخ لا يكمن في الأحداث وحدها، بل في الاستعداد الفكري والروحي الذي يتجاوب مع روح الزمان. غير أن هذا التفرد لا يتحقق إلا إذا ثبتنا أقدامنا في الزمن، فيما نبقى متمسكين بالنداء الذي يسكن أعماقنا، ذاك النداء الذي ينبثق من الزمن، بيد أنه في جوهره يتخطاه ويستجوبه.

نحن لا ننشد في التاريخ مجرد سلسلة من الأحداث، بل نبحث عن اكتمال إنسانيتنا في ظلاله. وحين نغوص في مجراه، لا يتأخر عن إظهار حدوده. ولذلك، من العبث أن نطمح إلى تعويض هذا النقص بتراكم متواصل للأحداث المستقبلية، وكأن الزمن وحده كفيل بإتمام ما لم يكتمل. فحدود التاريخ ليست كامنة في المستقبل وحده، بل تمتد إلى الحاضر منذ الأزل، وهي التي ترشدنا إلى السمو فوق الزمن نحو مصدر أسمى يتجاوزه. ومن خلال ذلك المصدر، ندرك قيمة إنجازات التاريخ، ونفهم قانون تطوره وإخفاقاته، ونستلهم البصيرة التي تقود خطانا في مسيرتنا.

هنالك حدُ آخر للتاريخ يتمثل في المستقبل ذاته، فالبشر ليسوا سادة خطة الكون، بل هم جزء من نسيج قوة تتجاوز الزمن، قوة تتخفى في زخم الإنتاج والتنظيم، حيث تتحول غاياتنا إلى أدوات تخدم هذه الإرادة العليا. يعيد الماضي نفسه كمصدر للتبصر، فنرى فيه التفاعل الأزلي بين النظام والفوضى، بين التقدم والتوترات التي تهزه. فالمجتمع لا ينتظر أن يصبح البشر كاملين ليبني ذاته، بل يحتضن الفشل مثلما يحتضن التعاطف والتعاون. فعندما حمل الغرب علومه وتقنياته إلى الشرق، لم يكن هدفه إلا الاستغلال، وكان هذا النظام يبدو طبيعياً آنذاك، لكنه اليوم مرفوض في ضمير الإنسانية. ومع ذلك، فإن العالم يقترب من الوحدة، رغم أن التاريخ لم يكن يوماً سوى نتاج صدف وإرادات خاصة أفضت إلى تحولات كبرى، بعضها كان وليد مشاعر عابرة لا أكثر.

فما موقف الإنسان من كل ذلك؟ إنه يدرك أن نظاماً يتشكل، لكنه قد لا يكون النظام الذي يطمح إليه، فالأحداث تستحثه على العمل، لكنها في الوقت ذاته تدعوه إلى الرضوخ لمسار غامض لا يعلم إلى أين يقوده. غير أن هذا القبول لا يعني الاستسلام، بل هو استمرار لإرادة أعمق، إرادة تتجاوز الإدراك المباشر وتفتح المجال أمام بلوغ تطلعات دفينة، وإن بقيت غائمة في أفقها.

في نهاية المطاف، لا مفر لنا من التساؤل عن العناية الإلهية في عالم تحكمه الجهالة والانفعالات. فكيف لنا أن ننتظر انسجام هذا العالم مع مثالياتنا؟ إننا نحيا في زمن التحولات، حيث يعجز العقل عن التنبؤ بالمستقبل رغم أنه يستشعر قربه. تُختبر المؤسسات، وتتهاوى اليقينيات حول الحتميات الاقتصادية، وتتشكل مشاريع لإرساء نظام جديد، فيما يتحول علم الظواهر الاجتماعية ودراسات التاريخ إلى أدوات للبحث عن إجابة. غير أن الحقيقة تظل متوارية خلف حجاب الزمن تنادينا إلى أن نرى التاريخ في أبعاده الحقيقية، لا كمجرد ماضٍ منصرم، بل كدليل يرشدنا إلى موقعنا في مسيرة لا نملك وحدنا خيوطها، بل تتداخل فيها قوى تتجاوز وعينا لتمنح الزمن معناه الأسمى.

وفي ظل هذا الترقب، وكأنما استجابة له، يتصارع نظامان على الهيمنة العالمية: الرأسمالية والشيوعية. لا تقتصر هاتان العقيدتان على الجانب الاقتصادي فحسب، بل تعكسان فلسفة حياة متكاملة تسعى كل منهما إلى فرضها وترسيخها، فكل نظام يحمل روحاً يدافع عنها وينشرها، وعندما يتخلى عن بعض القيم التي لا تتماشى مع مبادئه، فذلك إما لأنه قد أخضعها أو أضعفها إلى درجة لم تعد تشكل تهديداً له، بل بات ينظر إليها كوسيلة لتحقيق أهدافه. وبناءً على ذلك، فإن المسألة لا تقتصر على الاختيار بين نظامين اقتصاديين للإنتاج والتبادل، بل تتعدى ذلك إلى صراع أعمق يتعلق بتصورات الحياة والمجتمع.

من هذا المنظور، يظهر كلا النظامين على أنهما غير عقلانيين، كما أوضح جان مارشال[30]. ففي الرأسمالية، تخضع عملية الإنتاج لآلية السوق التي يوجهها رواد الأعمال، حيث يبدو الأمر وكأنه استفتاء للمستهلكين، لكنه في الواقع استفتاء محدود، إذ لا يُعبر إلا عن احتياجات من يملكون القدرة على الدفع. وعلى النقيض من ذلك، تسعى الشيوعية إلى إلغاء السوق بشكل تام واستبداله بالتخطيط المركزي، حيث تتولى الدولة والحزب تحديد ما يحتاجه السكان. قد يكون ذلك النموذج فعالاً إلى حد ما في البلدان الأقل تطوراً أو في أوقات الأزمات، عندما تقتصر الأولويات على توفير الاحتياجات الأساسية كالغذاء والمأوى والملبس. لكن في مجتمع مزدهر، حيث يصبح تحقيق الرفاه أمراً ممكناً وتتنوع الأذواق والرغبات، تبرز تساؤلات معقدة: من الذي سيحدد الاحتياجات الفردية؟ من سيقرر الأسعار والأجور في غياب السوق؟ وفي ظل هذه الظروف، يصبح كل شيء خاضعاً لقرارات تعسفية. وهنا يكمن التناقض الجوهري في التخطيط المركزي الشامل، إذ إنه بينما يسعى إلى إعادة بناء الاقتصاد على أسس عقلانية، فإنه في الواقع يفتقر إلى أي منطق اقتصادي حقيقي.

من الناحية الاقتصادية، يصعب على العقل تحديد أي النظامين، الشيوعية أم الرأسمالية، هو الأفضل. يدرك أنصارهما ذلك التحدي، مما يدفعهم إلى الصراع الفلسفي والتبرير المستمر. فكل منهما يدعي أنه يمثل التصور الأمثل للإنسان. ورغم وصفهما بالمادية، إلا أنهما يتجليان في شكل من أشكال الصوفية: صوفية الحرية في الرأسمالية، وصوفية الاتحاد والمساواة في الشيوعية. يستعير كلا النظامين بُعداً روحياً؛ فالرأسمالية تقدس الحرية لكنها تربطها بمفهوم مادي خالص: الربح كمصدر للقوة، بينما ترى الشيوعية أن التطور المادي والتقدم التكنولوجي والاقتصادي سيحققان ازدهار الإنسان الروحي.

إلا أن خطأهما لا يكمن في تبني مادية سطحية تهدف إلى المتعة الحسية فحسب، بل في وهم الاعتقاد بأن الزمن وحده كافٍ لتحقيق الكمال، وبأن مرور الوقت سيملأ فراغاً لا يمكن ملؤه إلا بما هو أبدي. غير أن ذلك التصور يحرف معنى التطور. تسعى الرأسمالية إلى نفي التاريخ، وتحويل المستقبل إلى مجرد امتداد لمشاريعها واستمرارية لنجاحها. أما الشيوعية، فتندفع بشراهة صوب مستقبل مثالي، حيث تصوره كجنة مرتقبة، وتعتقد أن مسيرتها التاريخية محتومة عبر منهج جدلي تطوري لا مفر منه.

لكن الرأسمالية، في عجلة من أمرها للاستمتاع بالحاضر، تؤجله باستمرار. في الواقع، هي مضطرة لتحويله باستمرار في محاولة للحفاظ على ممتلكاتها وقوتها وتوسيعها. ولا شك أنها تعتمد فقط على المصلحة الفردية ولا تفكر إلا في الحاضر حيث تتصور أنها قد وصلت إلى آخر مراحل تطورها. ومع ذلك، هي من تصنع التاريخ، ومن خلاله، تغير باستمرار

ملامحها. لكنها لا تعرف ذلك ولا تريد أن تعرفه. ليس لديها، مثل الشيوعية، فلسفة للتطور، فهي لا تسعى إلا للبقاء. تبرر عيوبها بفرضية أنها ناجمة عن القوانين الثابتة للطبيعة. لكنها لا تتردد، عندما تتعرض مصالحها للخطر، في تدمير ما بنته.

وهكذا، بالنسبة للعمالة والإنتاج، لا يزال الحديث عن المنافسة، على الرغم من أنها تكاد تكون قد اختفت، فقد تحالف رجال الأعمال لحماية أنفسهم من خطر الإفلاس، وهو ما كان يقبله الرأسماليون الأوائل كقانون ضروري للأعمال؛ وقد تم تنظيم الشركات في احتكارات تتحكم في الأسعار وتقسم الأسواق. اتحد العمال أنفسهم لفرض أجورهم بعيداً عن قيود العرض والطلب، وفي حين كان تدخل الدولة في الاقتصاد محظوراً في بادئ الأمر، باتت كل مجموعة تسعى الآن لتوجيه الدولة لخدمة مصالحها. وهكذا، انتقلنا من الرأسمالية الليبرالية التي أفرزت استغلال العمال وكثرة حالات الإفلاس إلى رأسمالية تتحكم فيها تكتلات متنافسة تؤدي إلى تفشي البطالة في فترات الازدهار، وإلى التضخم خلال فترات الندرة.

لا تهدف الرأسمالية إلى خدمة المصلحة العامة، فهي تفتقر إلى النظرة المستقبلية والرؤية الشاملة. تتطور بالطبع، ولكن لأن أنانيتها تنتج الظلم والمشاكل التي تخلق لها صعوبات تهدد أمنها. إذا أصبحت أكثر لطفاً مع الزمن، فليس لأن رغبتها في أن تكون أكثر إنسانية، ولكن لأن بقاءها يتطلب منها تقديم تنازلات للضغوط الاجتماعية والسياسية. إضافة إلى ذلك، تسعى الرأسمالية إلى الابتكار ليس لدفع عجلة التطور، بل لتأجيله وإبطائه، فهي تبدأ بمقاومة الحركات النقابية، وعندما تجد نفسها مضطرة للاعتراف بها، لا تتورع عن إخضاعها لمنطق الصراع وتوجهاتها الأنانية. وكل هذا ينبع من إنكارها لذلك المطلق الذي أشرنا إليه سابقاً، ذلك الذي يكشف حدود الزمن ويحدد المصدر الحقيقي للقيمة والتوجه.

لقد شهدت جميع العصور وجود رجال انغمسوا في التجارة والصناعة؛ رجال كانت الإنتاجات وتبادل السلع المادية هي حياتهم. لكنهم لم يكونوا هم من يهيمنون: لم يكونوا هم من يهيمنون على المجتمع ويشكلون المناخ الأخلاقي فيه. أما اليوم، ففي ظل مجموعة من الظروف التاريخية، فقد أخذ الماليون المركز الأول. وهذا هو الخطر حقاً. لقد تحولت قاعدة التجارة إلى المبدأ الحاكم لكل شيء، مما جعل مصير رجال الأعمال هو ذاته مصير المجتمع بأسره.

تكمن خطورة الرأسمالية ليس في عيوبها العملية بقدر ما تكمن في طموحها للسيطرة على جميع جوانب الحياة البشرية، فقد أوجدت نمطاً رأسمالياً للعيش، والاستمتاع، ودراسة الحقوق، وممارسة الطب، وتطوير العلوم، وحتى تشكيل السياسات. المعضلة ليست في السعي وراء الربح داخل مجال الأعمال، بل في تحويل كل شيء إلى مشروع تجاري، مما يؤدي إلى تشويه المجالات التي اعتادت أن تزدهر بحرية بعيداً عن منطق السوق. إن خطأ الرأسمالية يكمن في رؤيتها الزمن من منظور اللحظة الراهنة فقط، واعتقادها بأن الحياة تُقاس بما نملك لا بما نكون. إنها ترفض ذلك المطلق الذي يمنح الإنسان القدرة على التجرد، وهو التجرد الضروري لتحقيق العدالة، ويمنح الروح قوة السخاء التي من دونها تظل أسيرة للأنانية، وعاجزة عن مواجهة بؤس البشر ومعاناتهم، أو مقاومة إغراءات الراحة والسلطة.

حينما يطارد الإنسان المادة سعياً للهيمنة عليها والتحرر منها، يجد نفسه في نهاية المطاف أسيراً لمعادلة لم يعد قادراً على استعادتها. بات مفهوم الإنتاجية كأنه عقيدة جامدة تفرض ذاتها على كل شيء، بينما تبقى سائر القيم في الظل. وكما يهرب رجل الأعمال، بعد يوم شاق، إلى ناديه أو مقهاه، كذلك وجدت الإنسانية نفسها وقد نالت حرية لم تستثمرها إلا في الهروب. فقد أمضت عصوراً منشغلة بتحويل الطبيعة حتى فقدت القدرة على التأمل فيما يتجاوزها. صارت متخصصة إلى حد أن تفكيرها في غير مجالها أشبه بطفل يخوض فيما يجهل. وبينما وسعت الرأسمالية نطاق الثقافة، أفسدت الذائقة.

لقد أعادت الرأسمالية تشكيل العالم: صنعت الآلات، شيدت المصانع، ازدحمت المدن، بل حتى الترفيه صار وليدها. غيرت وجه الأرض، وجعلتها صاخبة، مكتظة، متداخلة. أفرزت أشكالاً جديدة من الاجتماع البشري، وفرضت ضرورة تنظيمها وتنسيقها. ومع ذلك، لم تستوعب هذه الضرورة على الإطلاق. فما دامت مدنها تعج بالأكواخ، ومصانعها تغص بالعمال

المأجورين، فإن الأمر لا يعنيها. لكنها، رغم إرادتها، كانت هي من خلق هذه الأزمات الاجتماعية. لم تكن تقصد ذلك، إذ لم تكن غايتها سوى الربح، ولم يكن البؤس ضمن حساباتها. ومع ذلك، فإن ضيق أفقها جعلها غير مكترثة للآلام التي أفرزتها، وغير مؤهلة لحلها.

يرى الرأسمالي الإنسان كائناً منفصلاً، مجرداً، محكوماً بحريته الذاتية، نبيلاً بفضل ملكيته، عادلاً بطبعه. وكل ما يتعارض مع هذه الصورة يُقصى باعتباره طارئاً غير عقلاني، هامشياً في نسيج المجتمع. كثيراً ما انتُقدت الرأسمالية لاختراعها الشركة المساهمة التي فصلت رأس المال عن العمل وجعلت صاحب العمل مجرد ممثل لمؤسسة قانونية. غير أن السؤال الأهم: هل هنالك بديل قانوني آخر ضمن نظام قائم على الحرية والملكية الفردية يمكنه جمع رأس المال اللازم لصناعة كبرى؟ هنا يكمن جوهر ضعف الرأسمالية، ليس في بنيتها القانونية، بل في عجزها عن مواجهة تداعيات إنجازاتها التقنية. لم تدرك أن الشركة المساهمة ليست مجرد وسيلة لتحقيق الربح، بل كيان يتجاوز حسابات رأس المال، فالرأسمالي يرى الشركة ملكية خاصة، شأنها شأن منزله وحديقته وسيارته، ولا يعترف للموظف بأي صلة عضوية بها، بل يعتبره مجرد أداة وظيفية. وحتى حين يمنحه الأمان الوظيفي، فالأمر لا يعدو كونه تنازلاً قسرياً أمام القوة، لا اعترافاً بحق طبيعي. إنه سيد المال، وكل شيء في عينيه ملكية.

إن طبيعة الشركة الحديثة تكشف بوضوح كيف خانت الرأسمالية الإنسان، وكيف زادت المنافسة المنفلتة والربح غير المحدود من تعميق الفوارق الاجتماعية. لقد تساءلنا عن موقفنا إزاء عصرنا، ورأينا أن التاريخ يضعنا بين حدين: ماضٍ نرثه، ومستقبل نتجه نحوه، وكلاهما يحيل إلى مطلق يضفي على الزمن معنى وغاية. بيد أن الرأسمالية ترفض ذلك المطلق، أو تستبدله بحاضر زمني ممتد إلى ما لا نهاية، فتتنكر للتاريخ خشية أن يُظهر لها مآلها المحتوم. لكنها، رغم إنكارها، كيان تاريخي يتخبط في تناقضات متلاحقة، ومحكومة بالقلق والتقلب.

أما الشيوعية، فهي تتلقف هذا القلق مدعية أنها تقدم له العلاج. تظهر كأمل للجماهير، ووعد بالخلاص في عالم من الصراعات والعزلة. وفي زمن تتساءل فيه الإنسانية عن مصيرها ومصدر شقائها المزمن، تقدم الشيوعية إجابة مغرية: توجه الأبصار إلى المستقبل، حيث تتحقق كل الأحلام المؤجلة. هناك، البشر متساوون، أحرار، محبون لبعضهم البعض، وقد بلغوا من النضج حداً يجعلهم في غنى عن القوانين والحكومات. وللوصول إلى ذلك المستقبل، تطرح الشيوعية فلسفة تاريخية ترى في الحاضر مجرد معبر إلى "الأيام القادمة التي ستغني". ولكن، رغم ذلك، فإن منهجها الجدلي التاريخي ليس سوى تأويل للرأسمالية، حيث يمنحها بُعداً تبريرياً يفضي إلى مستقبل تتلاشى فيه الملكية، وتتصالح البشرية مع ذاتها ومع الآخرين.

غير أن ما يثير التأمل في هذه النظرية هو عدم التناسب بين الوسائل والغايات، وبين التصور الذي ترسمه للماضي، والمستقبل الذي تعد به. كما أن الرأسمالية، وهي تدعي تجاهل المستقبل، كانت في الحقيقة تكتب تاريخاً، كذلك الشيوعية، وهي تزعم أنها تمتلك قوانين التاريخ ونهايته، تنفي إمكانية تحقق التاريخ ذاته عند بلوغ غايته المزعومة. وهكذا، يخطئ كلا النظامين حين يظنان أنهما قادران على تجاوز الأبدية، بينما هما في الواقع لا يفعلان سوى استبدالها بزمن ممتد إلى غير حد، زمن يطارد ذاته في حلقة لا تنتهي.

في فكر الشيوعية، لا حضور لإله قائم في وجدان الإنسان، بل هنالك فقط مستقبل ينتظره، حيث يصير الإنسان بذاته إلهاً. إنه صانع ذاته، وكل ما يعيقه ليس سوى عائق مؤقت يؤجل هذا التحول المحتوم. صحيح أن للحاضر حدوده، لكنه ليس ذلك الحد الذي يفتح أفقاً لما بعده، بل هو دعوة إلى التقدم، وإلى عمل تحريري يُصنع من خلاله التاريخ. فالتاريخ، في هذا المنظور، ليس سوى ملك للبشرية، ولا شيء يعلوه أو يتجاوزه. إنه يختزن اللحظة التي يعبر فيها الإنسان الأرضي إلى عالم يسوده الحب والحرية. وبما أنه لا يؤمن بإله في الحاضر، يسكّن الشيوعي قلقه بالاعتقاد أنه سيد المستقبل، ذلك المستقبل الذي سيتأله فيه. لكن، هل بوسعه حقاً الإفلات من أي قانون طبيعي متعالٍ؟ وهل المستقبل، كما يتصور، خاضع تماماً لإرادته؟

إن الشيوعية ترفض فكرة الوطن، ومع ذلك، فإنها تروج لها داخل الاتحاد السوفياتي. وإذا انتشرت في آسيا، فإنها تفعل ذلك بوصفها نصيراً للقوميات الشرقية. تعلن عن إلغاء الأسرة، لكنها تعيدها من خلال قوانين مخصصة. تبشر بالمساواة، وتتنبأ باختفاء السلطة، لكنها في ذات الوقت تؤسس لدولة قوية، ولطبقية هرمية محكمة، مع تفاوتات هائلة في الأجور. وهكذا، رغم إعلانها عن ثورة جذرية على التاريخ، تجد نفسها مضطرة لإنكار بعض مبادئها لصالح معايير ثابتة عبر الزمن. وفضلاً عن ذلك، فإن ما تقوم به لا يوحي على الإطلاق بأنها ستبلغ الفردوس الموعود، بل على العكس، يبدو أنها تبني الجدار الذي سيحول بين البشر وتحقيق ذلك الوعد.

ثم إن الشيوعية، كلما انتشرت في دولة، لم يكن ذلك بسبب وصول الرأسمالية إلى لحظة تلاشيها الذاتي، حيث تصير الطبقة المالكة أقلية ضئيلة، فيما يتحول العمال إلى أغلبية مسحوقة. بل إنها وجدت موطئ قدم لها في روسيا، وهي أمة زراعية تعاني من نظام إقطاعي بائد. وإذا تمددت في أوروبا، فذلك يعود إلى بؤس خلفته الحرب، وليس إلى انهيار تلقائي للرأسمالية. أما في الولايات المتحدة، ورغم ازدهار الرأسمالية إلى أقصى حدودها، فمن غير المرجح أن تحقق الشيوعية اختراقاً كبيراً في الوقت الراهن. والمفارقة أن الاتحاد السوفياتي، وهو الذي يزعم التحرر من الرأسمالية، اضطر إلى إعادة إنتاج فئاتها ونظمها، فكرّس المنافسة وسعى إلى الترشيد من خلال الاحتكار. وهكذا، لم يتحقق أي شيء مما تنبأت به النظريات الشيوعية.

وفوق ذلك، في حين تمجد الشيوعية العمل باعتباره مصدراً لإنسانية الإنسان وتحرره، فإنها في الواقع تتعامل معه بمنطق العائد والمردودية دون أي اعتبار لقيمة الحياة البشرية، فهي تنشئ معسكرات العمل القسري، وبينما يسعى النظام الرأسمالي إلى تحسين ظروف العمل الميكانيكي، تهمل الشيوعية هذه الضرورات. وينطبق الأمر ذاته على الحرية التي تُرفع كشعار في الخطاب، لكنها في الواقع تُخنق داخل دولة قوية يسيطر عليها حزب واحد يحتكر كل شيء: الاقتصاد، والفكر، والترفيه. فبينما تمجد العقيدة الحب، يستخدم الحزب الكراهية، والصراع، والخداع، والعنف. وبينما تحتفي النظرية بالفرد، لا يعد الإنسان في الواقع إلا وسيلة لفكرة سياسية لا تعترف باستقلاليته.

يحتج دعاة الشيوعية بأن هذا كله ليس إلا مرحلة انتقالية، تنقية ضرورية تمهد للتحرر النهائي. لكن، أليس من الصعب استخلاص الحرية من رحم العبودية، والحب من صلب الكراهية، والديمقراطية من قلب الديكتاتورية، وإلغاء الدولة من بيروقراطية متنامية؟ يعلمنا التاريخ عكس ذلك. ولن تتحقق الثورة التي يتطلعون إليها إلا حين تبلغ الدولة درجة من الوفرة تجعل كل فرد مكتفياً بحاجاته. لكن السؤال يظل معلقاً: ما حدود هذه الحاجات في ظل إنسان جعل امتلاك الأرض حقاً مطلقاً؟ ومن يضمن أن تطلع البشر إلى القوة والمجد والسيطرة سيتلاشى بمجرد زوال الطبقات والثروة؟ إن الرأسمالية لم تخترع الطبيعة البشرية، بل كانت انعكاساً لها، وفي كل إنسان يقبع طاغية يسعى لأن يكون وحده المتسيد، حيث يفرض إرادته على الآخرين خشية أن ينازعوه سلطته أو يسلبوه وهم كماله الذي لا يقوم إلا على استعباد غيره وصمتهم.

ولكن حتى في ظل نظام بلا ملكية، كيف ستتم تسوية الفوارق التي تنشأ من اختلاف المعارف، والانفعالات، والبيئات؟ وكيف سيتم القضاء على فقر الإنسان الداخلي، ذلك الفقر الذي يجعل الحب هشاً، معرضاً دائماً للخيبة والانهيار، وقابلاً لأن يتحول إلى كراهية أشد تنبع من عمق الخيبة والرعب من الفراغ الذي يعاود الظهور كل مرة؟ إن الإنسان لن يتجاوز نقصه الجذري عبر الأخوة القسرية أو عبر استبدال الحب الحقيقي بوهم التضامن المفروض.

وهكذا، فالاشتراكية، رغم شعاراتها الطنانة، تجد نفسها تعمل ضد ذاتها. وإذا كان لها تاريخ، فهو تاريخ استحالة بلوغ غايتها القصوى. قد تبرر وجودها بأنها تعد العدة للأجيال القادمة، لكن يظل التساؤل قائماً: كيف يمكن لإنسانية مستقبلية أن تنشأ من خلال التنكر لإنسانية الحاضر؟ وما هو ذلك الإنسان الجديد الذي لا يقدر لأسلافه قيمة؟ ومن أين له أن يتعلم معنى الكرامة؟ وأين سيجد احترامها؟

لا مهرب لنا من حدود التاريخ، فهذه الحدود في جوهرها ليست سوى بوابة صوب اللانهائي، نحو الأزلي. ولهذا، فإن رفض الإقرار بهذه الحقيقة هو ما يدفع الرأسمالية إلى الغرق في أنانية شرهة لا تشبع، ويدفع الشيوعية إلى حلم جماعي لا يجد سبيله إلى التحقق إلا عبر سحق الأفراد. وإذا كان لا بد من الاختيار بينهما في الواقع العملي، فإننا سنختار الرأسمالية، لأنها على الأقل تتيح هامشاً من الحرية. لكننا لن نختارها إلا لنحاول تجاوزها، فالمبدأ الذي تبرر به وجودها يفرض علينا السعي لتجاوز روحها. إذ حين نختار الحرية، لا يكون هدفنا امتلاك القوة، بل بلوغ ذلك الانفصال الذي يجعل الحاضر أكثر شفافية للقيم المتسامية، وذلك التنازل الذي يمنحنا القدرة على الحب، ذاك الحب الذي يستطيع، وحده، أن يبدل مجرى الزمن.

لكن حياتنا قصيرة، وأعمالنا محدودة، ومعرفتنا تتقلص كلما تنوعت التقنيات. تمر السنوات، فلا يتحقق من آمالنا سوى النزر اليسير؛ تتعاظم العقبات، وتغدو أكثر صلابة، ويواصل الشر فينا وفي الآخرين تكرار نفسه بلا انقطاع. نحن وحيدون، عاجزون، فيما تتلاشى جهود إخوتنا كلما سعوا للتطور والتشكل. ومع تقدم العمر، ينكمش الأفق، ويصبح المستقبل أكثر ضيقاً وأقل احتمالاً، ويتحول تعب الأمل إلى خيبة دقيقة تثبط العزيمة وتقلل من شأن الفعل. غير أن هذا الإغراء ليس سوى دعوة لا تُستجاب إلا بالتحرر من ذواتنا والاندماج في مشيئة الحكمة الأزلية. وهكذا، مهما كان مآل مساعينا وأفعالنا، فإنها تحمل معنى، وتُخلد جزءاً من الزمن.

وفي هذا السياق، ليس بوسعنا الجزم بأننا سننجح في تغيير العالم، أو القضاء على الشيوعية، أو تجاوز الرأسمالية. فقد لا تكون مآسي عصرنا عبثاً محضاً، بل ربما تحمل الشيوعية في جوهرها دوراً إنقاذياً، كما قد يكون للرأسمالية وظيفة في تحرير الإنسان: فالأولى تعمل على تنظيم البؤس الإنساني ليكون شاهداً صارخاً على قسوة القلوب، بينما تتيح الثانية عبر دعمها المادي والتقني فرصة لنضوج البشرية روحياً. ولعل حين تضمحل الرأسمالية يُعاد إحياء جوهرها من جديد، إذ إنها انعكاس للطبيعة البشرية الساقطة التي لم نتوقف يوماً عن تجسيدها.

ولكن، بالنسبة لنا، يظل الواجب ثابتاً لا يتغير: أن نناضل من أجل الخير ضد الشر، من أجل العدل ضد الظلم، من أجل الحقيقة ضد الزيف، وأن نعود دائماً إلى المصدر الأبدي، مهما أخفقنا، ومهما بدت المهام الملقاة على عاتقنا شبه مستحيلة.

لقد سعينا، من خلال بعض التأملات، إلى الكشف عن استجابة المجتمع لهذا القلق الوجودي، فهو الإطار الذي يجمع الفن والعلم وحكمة الشعوب ليصوغ منها حضارة وتقدماً، وهو أيضاً الضامن للحرية والمشاركة التي يشعر الإنسان، في صميم ذاته، بحاجته الملحة إليها. ومع ذلك، لهذا المجتمع حدوده، إذ إنه عاجز، بقواه الذاتية وحدها، عن منحنا الاستقلال الذي وعدنا به عبر تضخيم طاقاتنا؛ وعاجز عن بلوغ تلك الصداقة المطلقة التي كان قد بشر بها، وهو يقدم للبشرية ما يجب أن تحبه. لقد حاول البعض تفسير نجاحاتنا وإخفاقاتنا الاجتماعية استناداً إلى درجة التطور التقني والاقتصادي في البيئة التي تنشط فيها هذه المشاريع، لكن ذلك لا يعدو كونه اختزالاً للوسيلة في الغاية. وإذ كانت الوسيلة هي الأكثر وضوحاً وبروزاً، وكان الأدنى دائماً يحظى بمكانة كبرى في هذا العالم، فقد انتهى الأمر بنا إلى الظن بأن تحسين المادة يكفي لظهور الروح، وأن جمع البشر وتأمين احتياجاتهم يكفي ليكونوا أحراراً محبين لبعضهم البعض.

لكن، وكما تجلى لنا في ميادين العلم والفن، فإن الإنسان، في كل ما يفعله، ينقاد لدافع يأتي من خارج ذاته، ولا يمكنه الاكتفاء بما ينتجه. ولذلك، فإن الاشتغال بالمادة وتنظيم المجتمعات لا يمكن أن يتم إلا عبر مدد مستمر من عنصر خفي، لكنه يسمو على كل ما نبنيه. ولهذا، حين نسعى إلى حصر أنفسنا في أعمالنا، فإننا لا نختار إلا الجفاف والاستعباد. في الواقع، كل الأنشطة البشرية ليست سوى مادة لحياة روحية قد تحجبها عنا في بعض الأحيان، لكنها تظل في حاجة إليها كي تُولد وتنمو، وتعود إليها عند بلوغ مداها. وهكذا، فإن الحياة الاجتماعية تتضمن طموحاً نحو أخوة تجمع بين أفراد مستقلين، وتوحد الأرواح في حب مشترك للحق والخير الأبديين. غير أن هذا الطموح يرافقه صراع مستمر بين الأفراد

والمجتمعات، وخيبة أمل دائمة حيال تاريخ لا يتقدم إلا عبر الهدم. لذلك، لا سبيل لإنقاذ المجتمع إلا عبر إحياء حياة روحية فيه تتغذى من المطلق.

وهكذا، فإن الإنسان الذي دخل هذا المجتمع طامحاً إلى تحقيق إمكانياته، يكتشف فيه، وقد تضاعفت حدته وتركزت معالمه، ذاك القلق الوجودي الذي جعله دوماً رحالة لا يستقر. لم يعد صوته مجرد صدى لفرد، بل صار نداء جماعة بأسرها. ولم يعد تعبيره عن ضعفه وجهله، بل أصبح صرخة إنسانية ناضجة، رغم علمها وثرائها، لا تزال تتخبط في فقرها وتعاستها. فإن كنت قد نلت هبة الفكر، فقد نال غيرك هبة العمل؛ وإن حظيت بنعمة التعليم، فقد وُهب غيرك موهبة البناء؛ وإن كُتب لك النجاح، فقد كُتب لغيرك أن يحمل عبء المعاناة. وهكذا، من خلال بعضنا البعض، نكمل نقصنا ونتجاوز حدودنا. ومع ذلك، يظل ذلك القلق الجذري للإنسان حاضراً، عصياً على الزوال، إذ لا شيء في الزمن قادر على إخماده أو تبديده.

الفصل السابع
الحياة الروحية

إن الحياة الروحية تثير في أعماقنا شعوراً مهيباً من الرهبة والخوف، إذ لا شيء أكثر يأساً وأشد فراغاً من ذلك الصمت الداخلي الذي يجتاح أرواحنا، وتلك اللحظات القاحلة التي تفتقر إلى الحب، بلا فكر يُحركها، ولا فعل يُحييها، لحظات تبقى عالقة على عتبة التأمل، جامدة عند حدود الانتظار. لذلك، تراودنا بين الحين والآخر رؤى عن حياة مغايرة، حياة لا تستنزفها الانشغالات اليومية التي، وإن بدت ذات أهمية، تظل مجرد مهام عابرة، أفكار تحتاج إلى ترتيب، وضوضاء تتصارع مع مؤامرات الواقع، لكنها عاجزة عن أن تمنحنا ذلك العمق الذي يجعلنا ندرك هشاشة كياننا الأبدي.

لا شك أن كل مرحلة من مسيرتنا توقظ فينا شوقاً جامحاً نحو المطلق، غير أنها، في آنٍ واحد، تلقي بنا في مواجهة صارخة مع عجزنا، فكل إنجاز نبلغه، مهما بلغ أوجه، يلد في جوهر نجاحه معضلة لا سبيل إلى حلها. فالعلم، وإن منحنا قوة، لا يزال يطلق طاقة عمياء يعجز عن كبحها، والفن، رغم تحليقه في سماء الجمال، يستثير في الروح توقاً لا يدري كيف يروي ظمأه، أما المجتمع، فلا يزال يتأرجح بين الفرد والجماعة باحثاً عن مركز ثابت لم يجده بعد. وهكذا، لم يكن الإنسان الكامل أبداً ثمرة نهائية لنشاط البشر، بل كان الكائن القلق، والفكر المشرذم، والفراغ الذي تحفره في دواخلنا عجلة الحياة المتسارعة.

فإلى أين نمضي، وقد تهاوت الأرض من تحت أقدامنا؟ إذا كان المطلق يكمن في نهاية كل درب، فإن ظلام الملل واليأس يخيم على أرواحنا لحظة التوقف عن المسير. وعندئذ، تصبح فكرة الله، والتي تبدو لنا مخرجاً، في حد ذاتها غير محتملة؛ إذ للوصول إليه علينا أن نعبر إلى ما هو غير موجود بعد، إلى منطقة لم تُخلق بعد. وهكذا، نلوذ بالبؤس الذي اعتدناه، بأوجاعنا وشغفنا وظلماتنا، حيث نلمس دفء الحياة، ونحيا، بدلاً من أن نواجه ذلك اللانهائي الذي يتطلب موتاً عن ذواتنا لنحيا فيه. ولهذا، نرتد عند أول مواجهة مع الحياة الروحية، وكأنها دعوة إلى عبور هوة سحيقة تبتلع كل ما نعرف.

ربما تشير أعمالنا إلى ما وراءها، لكنها، مهما كانت تظل قاصرة. ومع ذلك، ليس بوسعنا الانفصال عنها دون أن نسقط في ظلام العزلة، دون أن نفقد القدرة على العودة إلى ذواتنا السابقة. فما الذي يبقى لنا إذن؟ أن نعيد بناء العلوم، أن نبدع في الفنون، أن نربي الأجيال، أن ننخرط في صراعات البشر ومجتمعاتهم؟

بلا شك، هنالك الله. لكن لا وقت لدينا للتأمل المطول، يجب أن نقر بوجوده سريعاً، ثم نمضي في حياتنا. فهذه المسألة ليست وليدة اللحظة، بل هي قديمة قدم الزمن، وقد تراكمت أمامنا مهام أخرى لا تحتمل التأجيل.

لا أحد منا يستطيع أن ينجو من الإحساس، أو التفكير، أو الفعل. ولكن، أي عقل ذلك الذي يسكننا، إن كان الوصول إليه مستحيلاً؟ أهنالك حقاً حقيقة، إن لم تكن تجسدت في حكماء انعزلوا، متجردين من كل شيء مستنيرين بنور إلهي؟ دعونا نكتفِ بعقولنا، وإرادتنا، وأرضنا، وبأفكارنا عن الغائب. أما ما وراء ذلك، فلا شيء يعنينا.

لكن الأفكار وحدها ليست الروح التي تحركها وتجمع شتاتها، فجوهر النظام ليس في مقترحات الحياة، بل في ذلك الرابط الخفي الذي يمنحها وحدة وانسجاماً. وبالمثل، فإن الروح في العمل لا تنحصر في شيء ملموس، بل تملأ الوجود كله. ليست هي ما نقوم به، لكنها النبض الذي بدون حضوره لا يحدث شيء.

ليس من السهل على الإنسان أن يفكر بعقل صافٍ، حيث تتناغم أفكاره مع مشاعره. فالتفكير ليس مجرد استنتاج نظري، كما أن الحب ليس مجرد دافع لإنهاء فكرة ما. كما أن إدراك العدالة والحقيقة يختلف عن الإحساس بعمقهما وتأثيرهما في

النفس. هنالك فرق بين التحليل العقلي، والشعور بالفرح أو الألم لوجود الحقيقة أو غيابها، فالعقل، والإرادة، والإحساس، ليست مجرد عناصر منفصلة، بل تتكامل داخل الحياة التي تنيرها الحقيقة وتشعلها نيران الحب.

في أعماقنا، هناك موضع سري لا يُدرك، وهو جوهر ذاتنا الحقيقية، حيث يتشكل مصيرنا في كل لحظة. في ذلك المكان الخفي، ينادينا المطلق، فنجد أنفسنا أمام خيارين: الاستجابة لندائه أو إغلاق الباب دونه. إنه فضاء خالٍ لا يحتوي إلا على ضوء غير مرئي قادر على تحويل العدم إلى وجود. لا شيء يحدث هناك سوى فعل الاختيار، ولا اكتمال إلا من خلال حب غير محدود. وهناك، حيث الله ليس حاضراً بوضوح، لكنه يبدو في دعوته وجاذبيته، كأنه يملأ الغياب بحضوره.

إن الروح تبدأ من ذلك النقص، من هذه الظلمة التي تبدو قليلة، لكنها الحياة بأسرها.

وعلى العكس من الحياة الحسية والعقلية التي تفرض ذاتها علينا، فإن الحياة الروحية تظل خفية، نستطيع أن نتجنبها، أن نتهرب منها. وذلك لأن عظمتها تكمن في أنها ليست ملكاً لنا إن لم نخترها بحرية، إن لم نسعَ إليها بكد، بالزهد، وبالتخلي. إن الاستماع لصوت الروح ليس سهلاً، فهي لا تظهر لنا في البداية كخيرٍ واضح، بل تتسلل عبر التناقضات، كفراغ في أفكارنا، كخيبة في أعمالنا. ولذلك، لا تُفرض الروح علينا، بل تظل متوارية، علينا أن نطلبها، أن نستحقها بألم. ولهذا أيضاً يسهل علينا أن نكتم صوتها، أن نسد الشقوق التي تزعج وعينا، وتجذبنا إلى حيث لا نريد.

كل ما نقوم به من أعمال ينطلق من أعماقنا، من تلك الوحدة الداخلية التي تمثل نور ورحمة الله في داخلنا. وكل دروب الحياة تؤدي إلى هذا الجوهر، لأنه السبيل الوحيد إلى الأبدية. وفي النهاية، المطلوب منا ليس مجرد تغيير سطحي، بل تحول جذري في رؤيتنا للأشياء، حيث لا يمكن امتلاك الشيء حقاً إلا بعد التخلي عنه، وحيث لا يكون الترحيب إلا بما هو مطلق وكامل: الله. ومع ذلك، لا داعي للعجلة. فحضور المطلق يكشف لنا نقائصنا، ويقودنا إلى القرار الحاسم، حيث يكون اللانهائي هو الغاية والمصير.

1–العجز البشري

تتجلى المعضلة الكبرى للإنسان الغارق في نهر الحياة في سؤال جوهري: هل يستطيع، بأعماله، أن يبلغ الراحة والسلام في كماله؟ هل بوسعه تحقيق الانسجام بين فكره وكيانه، والامتلاك المطلق لوجوده؟ ليس هنالك سوى طريق واحد لامتلاك الذات، وهو أن يحيا الإنسان في كيانه المحسوس متذوقاً سعادته فيه. بيد أن الإنسان، في صميم تناقضه، يهوى ما لم يصبح عليه بعد، فهو كائن لا يكتمل إلا من خلال سعيه الدائم خارج ذاته. إن وعيه بذاته ليس سوى لمحة خاطفة، إشراقة تكشف ذلك التوتر الكامن بين الإنسان الذي يطمح إليه، والإنسان الذي هو عليه في واقعه.

لا يدرك الإنسان ذاته إلا عبر العالم الخارجي، وعندما يستفيق إلى وجوده، يكتشف أنه كائن موهوب بما تمنحه له حواسه، وغرائزه، وعقله، وإرادته، وهي جميعها تدفعه نحو النمو. إنه يحقق ذاته في عمله، وفي نظراته، وفي يديه، وفي مشاعره التي تتأرجح بين الحب والكراهية، وفي إبداعه الفكري والبنائي. ومع ذلك، لا يزال عاجزاً عن بلوغ إشباع حقيقي لوجوده، وذلك لأن الوحدة التي ينشدها ليست سوى اتحاد مع شيء أعظم وأسمى، فالعلوم، والفنون، والمجتمع، على علو شأنها، لم تستطع تفسير نجاحاتها، ولم تستنفد قدرة الإنسان على الفهم والرغبة. إن الإنسان، في عالم يبدو مغلقاً، وفي أفعال تبدو داخلية، يظل متأثراً بحضور مطلق. ولا شك أن هذا المطلق ليس كياناً مادياً، بل هو نور داخلي يرتفع بنا فوق الأشياء لنحكم عليها، وفوق ذواتنا لنرسم مثالاً لا نبلغ إدراكه الكامل. إننا لا نرى هذا التجاوز في أي موضع، لكنه الكامن خلف كل اكتشاف.

في جوهر أفعالنا، يكمن في داخلنا ما هو أعمق مما نبدو عليه. وهذا العمق هو الذي يمنحنا القدرة على التأثير في العالم وعلى أنفسنا، فالحياة الواعية لا يمكن أن تستيقظ إلا إذا ارتبطت بشيء يتجاوز حدود الفكر والإرادة. ولكن كيف يمكن

لها أن تدرك ما هو خارج ذاتها إن لم تستطع الوصول إلى المطلق عبر التجارب الحسية العابرة؟ لاكتشاف النظام وسط التعدد والتغير، لا بد من الرجوع إلى مبدأ يمنح هذه الفوضى وحدتها. ولكي ندرك ما هو نسبي ومتغير، لا بد لنا من الاعتماد على معيار يتجاوز حدود الزمن والتحولات. فهل يمكن للوعي أن يتقدم إن لم يحمل في داخله حافزاً يدفعه إلى ما هو أبعد من ذاته؟

إن الإنسان بطبيعته يسعى دائماً إلى إدراك الحقيقة الكلية، ولهذا لا يكتفي أبداً بما يعثر عليه، ولا يجد الشبع في عالمه المادي. إنه يبتكر أدوات تسهل حياته، يسعى للسيطرة على بيئته، ويبدع أعمالاً فنية متجددة، يطورها ويغيرها باستمرار، كما يعيد تشكيل علاقاته الاجتماعية وفق رؤى جديدة. إنه يبحث عن سعادة لا يجدها في عالمه المحدود، ولذلك يسعى دائماً إلى تغييره. إن وجودنا في هذا العالم أشبه بوجود من يشعر أنه خارج عنه، فنحن لا نكتفي بمعرفة الأشياء، بل نمتلكها ونحولها، لأننا في أعماقنا نتوق إلى ما هو أوسع من هذا الواقع المحدود. وعبر العصور، لا تترك الحضارات خلفها سوى دليل واحد: أن الإنسان كان دائماً منشغلاً بالسؤال عن الأبدية.

وفي الوقت الذي يوسع فيه الإنسان أفق أعماله متأثراً بالمطلق، يبدأ في إدراك عجز يتجلى من خلال أعظم نجاحاته. عجز، هو في جوهره غياب، لكنه أيضاً دعوة؛ نقص نابع من حركة حياته ذاتها التي تظل أمينة لآمالها ونظامها الداخلي. وكلما تعلق الإنسان بالواقع، وكلما توغل فيما هو ثابت وسط العابر والزائل، انكشف له نقص لا يسده أي واقع مادي. في بادئ الأمر، يسلم نفسه كلياً لأعماله، لفتنة الكون، لسحر الظواهر، لأحلام الهيمنة والتحرر عبر التقنية والمعرفة. لكنه لا يكتشف ذاته حقاً إلا حين يسلمها للمطلق الذي لولاه ما استطاع أن يفكر أو يريد. وهكذا، يبحث بما هو أعظم مما فيه، ويحب بما هو أوسع مما في ذاته، ويرى في الآخرين أكثر مما هم عليه، فلا يحصد في النهاية سوى فراغ ممتلئ. ليس فراغ العدم، بل فراغ الحضور، مساحة يعترف فيها الإنسان بالمطلق، ويحتضنها بحب. وعندئذ، يجد الكمال معناه، ويمنح لكل علم قلق، ولكل حب عاجز، صورته المثالية وقوته. وكأن كل هذه الأعمال لم تُنفذ، وكل هذه الرحلات لم تبدأ، إلا لتقودنا، في منتصف المسير، إلى الاعتراف بالعجز، فتدفعنا إلى البحث عن النور والدعم خارج حدود ذواتنا، وخارج هذا العالم.

لقد بدأنا رحلتنا سعياً للوحدة مع ذواتنا، وكان يُظن أن هذه الوحدة تتحقق بإشباع الاحتياجات الأولية. لكن شيئاً فشيئاً، من معرفة إلى أخرى، ومن فعل إلى فعل، تتبدل دوافعنا الأولى، وتتشكل رغبات جديدة تدفعنا صوب آفاق غير متوقعة. ومع كل خطوة، لا نبلغ الغاية التي ظننا أننا نسعى إليها، بل نكتشف أننا لا نستطيع سد الفجوة بيننا وبين ذواتنا إلا من خلال اللامحدود.

سواء تعلق الأمر بجسده أو عقله، بأحلامه كفنان، أو بحياته الاجتماعية حيث يحب ويشتري ويمرح، أو بعالم العلم حيث يكتشف ويبتكر، فإن الإنسان دائماً ما يطمح إلى مثال أعلى: تحفة فنية متكاملة، دولة بلا عيوب، اقتصاد عادل، وصداقات دائمة وصادقة. ومع ذلك، مهما بلغت نجاحاته، فإنها تظل دوماً دون مستوى تطلعاته. وهذه التطلعات، رغم أنه لا يستطيع أن يعبر عنها بشكل تام، تعاوده مجدداً كلما حاول إشباعها، إذ لا يلبث أن يشعر بالقلق يعاوده من جديد. هنالك فجوة قائمة بين آمالنا العميقة، الغارقة في العتمة، وبين مكاسبنا المحدودة التي تخيبنا في بعض الأحيان. وكما أن قدراتنا المعرفية والعاطفية تمتد بلا حدود، فإن موضوعاتها تبقى مادية زائلة، سرعان ما تستهلك وتنقضي. إنها المسافة بين ما يرغب الإنسان في أن يكونه، وبين ما هو عليه الآن، بين وجوده والتجسيد التام لجوهره. ومع ذلك، فإن هذه الفجوة ذاتها هي التي تُبرز في أذهاننا فكرة الكمال.

وقبل أن تتجلى لنا صورة الكمال، نعيش إحساسه في داخلنا أولاً. فبتمسكنا بالأشياء المحدودة، نتلمس ملامح اللامحدود، لا كمجرد فكرة، بل كغاية يتوجب إدراكها، وكإحساس بغياب يتراءى لنا في فراغ هذا العالم المحدود. إن هذا الشعور بالقصور هو الذي يدفعنا إلى البحث عن ذلك المجهول الذي يفيض على كل معرفة، عن المثال الذي يُعطي للأشياء

قيمتها، ولحياتنا معناها. كل ما نعرفه ونحبه نقيسه دوماً بمعيار غير مرئي وغير مُدرك، فنعيش كما لو أننا في مقارنة دائمة، حيث نملك فيها أدوات القياس، لكننا لا نمسك بالمثل الأعلى الذي نقارن به. ولذلك، يسبق إدراك الفراغ معرفة الكمال، ويسبق القلق اكتشاف الله: ففي هذا العالم، لا شيء مكتمل، لا شيء مثالي، لا راحة دائمة، ولا سلام مطلق. ومع ذلك، فإن هذا التململ ذاته هو الذي يهيئ الإنسان للبحث، للقبول، ولحب الكائن الوحيد القادر على منح الوجود معناه، وإضفاء القيمة على الأشياء، ووهب الإنسان الطمأنينة التي ينشدها.

ولأن الله قد أودع في قلب الإنسان توقاً إليه، فإننا لا نجد مستقرّنا في هذا العالم. الأرض تدعونا، لكنها في الوقت ذاته ترفض أن تكون لنا بشكل كامل، فهي تمنحنا بعضاً منها، لكنها تدفعنا في ذات الوقت إلى البحث عن شيء أعظم. كل ما يكتسبه الإنسان من خلال المعرفة والحب، إنما يُعده لاستقبال الكائن الوحيد الذي بدونه يصبح كل شيء عبثاً، فهو يهيئه أولاً للنضج الروحي الذي بدونه لا يكون قادراً على إدراك غايته العليا، ثم يهيئ له في داخله مكاناً للحضور الإلهي، الحضور الوحيد القادر على إرشاده وتغذية وجوده. ومع ذلك، فإن الله لا يفرض نفسه على أحد، فلو فعل، لكان ذلك مناقضاً للطفه الذي لا يرضى بصداقة مفروضة، ومناقضاً لطبيعتنا العاقلة التي لا تحب إلا حين تكون حرة في عطائها. على الإنسان أن يختار اللامحدود وسط هذا العالم المحدود، ففي كل لحظة هنالك بديل، وهنالك قرار ينبغي اتخاذه. ومهما كانت تصوراتنا عن الألوهية، فإننا لا نستطيع بلوغ النضج الروحي دون أن نواجه هذا الاختيار الجوهري بين حياة تنفتح على العطاء، وأخرى تنغلق على الذات. وفي ظل هذا الاختيار، يكمن المعنى العميق لتاريخ الإنسان. قد يعجز الإنسان عن الوصول إلى برهان عقلي قاطع على وجود كائن أعلى، وقد يضل في فهم طبيعة هذا الكائن، بل قد يعيش حياته دون أن يصيغ فكرة واضحة عن التجاوز المطلق للكون، ولكن لا مهرب له من هذا الاختيار الأساسي: إما أن يحيا منفتحاً على العطاء، أو أن يظل منغلقاً على ذاته.

2 –البديل: مع الله أم ضده.

الإنسان كائنٌ يحمل في داخله توقاً أبدياً إلى اللامحدود، فجذوره ممتدة إلى الله، وهذا التوق يمنحه تفوقاً على سائر المخلوقات، لكنه في ذات الوقت يجعله الأكثر عجزاً وفقراً. فبين طموحاته وتحقيقها تمتد مسافة شاسعة، ورغم ذلك، يظل مأخوذاً بوهم الكمال مُسقطاً على الأشياء محدوديته ومتخيلاً أنها تجسيد لذلك اللامحدود الذي يبحث عنه، فيبقي الأمل مشتعلاً في قلبه. غير أن هنالك لحظة لا مفرّ منها، وهي حاضرة في صميم كيانه، حيث يتعين عليه أن يقرر أين سيضع حدود لامحدوده، لأن الإنسان لا يستطيع الهروب من المطلق الذي يسكن أعماقه، كقوةٍ دافعةٍ ونورٍ هادٍ، فإنه عبر ذلك المطلق، يظن أنه قادرُ على نفي وجوده متخيلاً أن العالم مستقل بذاته، بينما هو في الحقيقة يستمد وجوده من ذلك الجوهر الإلهي الذي يمنح كل شيء معناه، والذي به يبدع الإنسان كيانه الخاص.

لكن، كما رأينا، فإن الأبدية ليست في داخلنا لكي تُفرض علينا، بل لتفتح أمامنا أفق الاختيار، حيث نبلغ خلاصنا عبر هبةٍ حرة وسخية من ذواتنا، فنرتقي من خلال الفقد إلى نقاء الوجود. فهناك دوماً بديل يُطرح أمامنا: إما أن نغتصب هذا العطية الإلهية لصالح أنانيتنا، وإما أن نقبلها في خضوعٍ لصالح إلهٍ خفي يختبر قلوبنا في عمقها الأصيل. إن كل ما نراه ونلمسه، كل إنجازاتنا وأعمالنا، تبدو لنا وكأنها غايةٌ قائمة بذاتها، في حين أنها ليست سوى انعكاسٍ لمحدوديتنا، وهي تتلاشى بمجرد أن نقارنها بما لا يُرى ولا يُدرك. حتى فكرة الله، رغم عظمتها، تبدو كما لو أنها تحمل في طياتها صمت العدم. نحن نحيا ونتحرك، ولكننا نهاب التأمل في هذه الحقيقة المطلقة، حتى المؤمن نفسه يتردد أحياناً في نطق اسم الله، إذ يشعر بثقل المسؤولية التي يحملها هذا الاسم على روحه، فهو أقرب إلى قلبه من شقيقه، لكن العالم ورغباته يغطيان حضوره، فيبدو كأن الإله يذوب في ضباب اللاواقعية.

فما هو نصيب الله في فكرنا وإرادتنا، وما الذي سنخسره إن استبعدناه؟ في المعرفة، هو القبول بالغموض، وفي الإرادة، هو الاستجابة لصوت الواجب. في كلتا الحالتين، نجد أنفسنا أمام تضحيةٍ وخضوعٍ وحرمان. ولكن، ماذا يمكن أن نضيف إلى

يقين تجاربنا العلمية، أو إلى سحر إبداعنا الفني، حين ننشغل بحقيقةٍ غير مرئية، لا نهائية، تفلت منا كلما ظننا أننا قبضنا عليها؟ ماذا يمكن أن تضيف العدالة إلى فتوحاتنا الأرضية إن لم تكن سوى مزيدٍ من التباطؤ أمام عجلة التاريخ؟ وهل يمكن للاعتدال إلا أن يُقلل من عفويتنا إذا لم يكن دافعاً للارتقاء؟ في كل الأحوال، نشعر بأننا أعجز مما ينبغي، وأننا لا نملك السيطرة الكاملة على ما هو كائن، فالعالم يخضع للقوة قبل أن يخضع للصلاح، والشهوة والغرور قد يكونان أداتين ناجعتين لمن يسعى إلى مجدٍ ذاتي، لكن التخلي عن الذات هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يعبر منه الله إلى حياتنا.

لا يمكننا الاقتراب من الله دون أن نقبل التضحية. ألا نذكر كلمات القديس أوغسطينوس الشهيرة: "لقد شيد حبّان مدينتين: حب الذات حتى ازدراء الله، فكانت مدينة الأرض؛ وحبّ الله حتى ازدراء الذات، فكانت مدينة الله. الأولى تفخر بذاتها، بينما الثانية تفتخر بالرب. الأولى تسعى إلى مجدها بين البشر، بينما الثانية تضع مجدها في الله، إذ تشهد عليه ضمائر أبنائها"، فالمدينة التي تتباهى بانتصاراتها على الأمم التي تُخضعها، تُسلم نفسها إلى أنانيتها، بينما الأخرى تجمع أبناءها في وحدة المحبة، حيث يكون الجميع خداماً بعضهم لبعض، حكاماً عادلين، ورعايا مخلصين.

لا بد أن يعكس عملنا شيئاً من هذا المصير الحتمي الذي هو الموت، إذ لا معنى للأبدية ما لم تتجسد في تحدي الفناء. وحده ما هو جوهري يبقى، بينما كل ما سواه زائل: الحقيقة، والعدالة، والحب، والقيمة الأبدية للإنسان. ولكن، ألا يحمل هذا التأمل في الموت نوعاً من الازدراء الساخر لكل شغفٍ وتعلق؟ ألا يُفضي بنا إلى قسوةٍ روحيةٍ جافة تخلو من الحب والإيمان؟ كلا، فالموت ليس نفياً للوجود، بل بوابةٌ إلى حياةٍ أكمل وأصدق، كما أن المرء لا يستطيع العبور إلى الأبدية إلا من خلال الموت الجسدي، كذلك لا يمكنه أن يبلغ عمق ذاته دون أن يتجرد من نفسه أولاً. يستحيل على الإنسان أن يصل إلى أقصى أبعاد وجوده دون أن يقبل بأن يُحرَم من ذاته، فهذه معركةٌ داخليةٌ عسيرة، أسوأ ما فيها هو أن يتجنبها الإنسان بدلاً من خوضها.

إن جوهر هذه الرحلة هو تعلم فن التضحية الكاملة بالنفس. ومع ذلك، لا يمكن للمرء إلا أن يكره هذا الفناء الذاتي في الوقت ذاته الذي يسعى فيه لقبوله، لأنه وحده يفتح الطريق أمام نمو الروح، فالإدراك العميق لحتمية الزوال هو ما يحررنا من سطوة الزمن، ويمنحنا معنىً للحياة، إذ أن هذا التعلق بما هو أسمى يوقظ فينا الحماس البطولي، ذلك الاستعداد للتضحية من أجل مثلٍ أعلى. إنها هبة الذات التي تولد ولاءً لا يتزعزع، وتفانياً لا يعرف حدوداً.

نحن لا نريد الشر، لكننا في النهاية لا نرغب إلا في الشر حين لا نرغب إلا في أنفسنا. فالحياة الأرضية، حين تتوهم أنها أبدية، تصبح إساءةً إلى جوهرها، إذ تتحول الملكية إلى استبداد، والسلطة إلى طغيان، والحب إلى قيدٍ خانق. وهكذا، يقودنا القلق البشري إلى هذا المفترق الحاسم: ليس بوسعنا أن نكتشف معنىً لوجودنا ما لم نتخلّ عن ذاتنا أولاً. إنه خيارٌ صعب، لكنه الخيار الوحيد الذي يُفضي إلى الخلاص، وهو اختيارٌ يتجدد باستمرار، إذ ينبغي علينا دوماً أن نقاوم إغراءات الحياة لصالح التخلي عن الذات. ولكن، من المفارقة العجيبة أن الفرح الحقيقي يكمن على وجه التحديد في الجانب الذي يبدو فيه كل شيء مفقوداً، لأن الله، الذي هو الكل، ينتظرنا هناك ليكمل كل شيء.

وعند هذا الحد، يبدأ الرجاء العظيم في أن يرسخ داخلنا، إذ نكون قد هزمنا قلقنا الوجودي، فلم نعد أسرى هذا العالم، بل تحررنا من أغلاله. فعندما اعتقدنا أن العالم هو كل شيء، كانت خيبات الأمل نصيبنا، ولكن عندما تخلينا عن كل شيء من أجل الله، أُعيد إلينا كل شيء، ولكن بعد أن تحرّر من عبثيته. لم نُبدد حياتنا، بل وجدناها، ولم نقع في اليأس، بل غمرتنا السكينة، إذ اكتشفنا حباً غير محدود، كان منذ البداية هو المعنى الوحيد لكل شيء.

3 – القلق وما هو خارق للطبيعة

هل يمكن للقلق الإنساني أن يتبدد دون تجاوز حدود الطبيعة؟ يجيب المفكر المسيحي على هذا التساؤل بإيمان راسخ بأن الجواب هو النفي؛ فالنهاية لا تكمن في حدود الطبيعة وحدها، بل تتجاوزها إلى عالم الماورائيات، إلى رؤية الله ذاته. وأمام

هذه السعادة العلوية، تبدو السعادة التي يتصورها الفلاسفة ضرباً من ضروب البؤس. ومع مرور الزمن، يتجذر في الوعي أن السعادة الحقة ليست مجرد حالة طبيعية، بل هي أمر يتجاوز الطبيعة، فتغدو جزءاً لا يتجزأ من ماهية الإنسان ذاته. وإذا لم تبلغ الحياة غايتها في الصداقة مع الله، فإنها تغدو بلا معنى. ولهذا السبب، يشعر المفكر المسيحي بأن البحث الفلسفي المحض عن مصير الإنسان يواجه صعوبة جوهرية، إذ إن هذا البحث لا ينفصل عن إيمانه، حيث يتناغم قلبه مع وحدته الداخلية مستشعراً استمرارية وجوده عبر الزمن.

وعبر التاريخ، حاول الفلاسفة واللاهوتيون إدماج الرغبة في الماورائيات ضمن حدود الطبيعة، ربما خشيةً من طمس بهاء النعمة الإلهية، أو تجنباً لتصوير طبيعة بشرية غير متأثرة بهذا العطاء السماوي. ومع ذلك، لم يرَ هؤلاء أن ما استخلصوه من تقوى قلوبهم قد يؤدي إلى نفي العطاء الإلهي العفوي الذي هو في صميم إيمانهم وموضع امتنانهم. بل يرون في غياب الرغبة العميقة في الحب الإلهي الأبدي مساساً بجوهر الإيمان. ولا عجب في ذلك، فالفكر البشري لم يقدم تصوراً للنهاية الطبيعية سوى ذلك الذي نجده عند فلاسفة العصور القديمة، والذين لم يستنفدوا إمكانيات العقل البشري بالكامل.

لم تدم الفلسفة الوثنية طويلاً في الغرب، إذ جاءت المسيحية لتكمل مسيرتها وتسد ثغراتها الجوهرية قبل أن تتمكن الفلسفة ذاتها من تجاوز نقائصها. فقد كان الفيلسوف اليوناني، رغم عظمته الفكرية، يملك تصوراً غير واضح عن الإلهي؛ لم يكن يدرك مفهوم الخلق، ولا القيمة الأبدية للزمن، كما افتقر إلى رؤية دينية مكتملة، مما جعل فهمه اللاهوتي ناقصاً ومشوهاً. وبالمثل، لم يكن تصوره للهدف البشري خالياً من القصور العقائدي. لذلك، رأى المفكر المسيحي في الحكمة الهيلينية نموذجاً متقدماً للسعادة البشرية، لكنه في الوقت ذاته أدرك أنها تظل قاصرة وغير مكتملة، فإيمانه يؤكد له أن البشرية، رغم سقوطها وضعفها، قد مُنحت بفضل العطية الإلهية إمكانية الارتقاء إلى ما لا نهاية. وعليه، فإن البحث عن نهاية طبيعية خالصة يبدو ضرباً من ضروب الوهم الفكري، إذ يتعذر فصل الطبيعة عن بعدها الروحي العميق.

لكن تطور اللاهوت دفع الفكر الديني إلى افتراض مفهوم "الطبيعة الخالصة". فإذا كانت النعمة هبة مجانية، فلا بد أنها لم تُمنح للطبيعة البشرية بالضرورة، مما يقتضي وجود إمكانية للارتقاء فوق الطبيعة دون حرمان الإنسان من السعادة والإيمان. إن هذا الافتراض منطقي ومشروع تماماً من منظور الإيمان، غير أنه يطرح إشكاليات عند محاولة تحليل مفهوم الطبيعة الخالصة بوصفها حداً قائماً بذاته. ولسبر أغوار هذا المفهوم، لا بد من تمثيله في الواقع، ولكن في عالم مشبع بالنعمة، لا يمكن للطبيعة أن توجد بمعزل عن هذه النعمة، ولذلك يصبح اللجوء إلى التجريد أمراً ضرورياً. ولكن عند تجريد الطبيعة من الماورائيات، لا يبقى منها سوى كيان باهت، مصطنع، فقير إلى حد بعيد، إذ تصبح الطبيعة مجردة من النعمة، مجردة من واقعها الكامل.

لكن هذا الفصل بين الطبيعة وما وراءها، بين الفلسفة واللاهوت، لم يخلُ من إشكالات، فكل من هذين المجالين ينتهي إلى رؤية خاصة للوجود: الفلسفة تقدم النهاية الطبيعية، وهي أساس الديانة الطبيعية، في حين يقدم الوحي الإلهي الرؤية المباركة التي تتجاوز الفهم البشري المحدود. غير أن مفهوم "الطبيعة الخالصة" الذي يتبناه بعض اللاهوتيين يبدو غريباً عن الإنسان، وكأنه افتراض لطبيعة بشرية غير محتاجة إلى النعمة. ورغم اختلاف النوايا، فإن الطرق متشابهة؛ إذ يسعى البعض إلى تصور إنسان طبيعي يقترب من حدود المسيحية، بينما يحاول آخرون رسم صورة لإنسان مكتفٍ بذاته قادر على الاستغناء عن النعمة. وهكذا، يجد العقلاني واللاهوتي نفسيهما، على الرغم من اختلاف منطلقاتهما، عند نقطة تقاطع غير متوقعة: حيث يسعى العقلاني إلى إقصاء الغموض، بينما يسعى اللاهوتي إلى إظهار عظمة العطاء الإلهي عبر بناء فلسفة تبدو مستقلة وكافية بذاتها.

قد يرى البعض أن هذا الاتجاه يتسق مع تقاليد القديس توما الأكويني، والذي ميز بوضوح بين الفلسفة واللاهوت. لكنهم قد يغفلون أن هدفه لم يكن الفصل بين المجالين، بل تجنب الخلط بينهما. كان القديس توما لاهوتياً في المقام الأول، يستخدم الفلسفة أداةً في خدمته، ولم يكن معنياً ببناء فلسفة خالصة. ولو كان قد سعى إلى ذلك، لكانت نتائجه مغايرة

تماماً لما يُنسب إليه أحياناً، فهو واقعي في نظرية المعرفة، كما هو في فهمه للوجود والتجربة الفعلية. أما الفلسفة الخالصة، أي الحكمة المكتملة بذاتها، فلا يمكن أن توجد إلا في نطاق الخيال.

إذا لم تكن هنالك طبيعة خالصة، فلا يمكن أن توجد فلسفة خالصة أيضاً. فكما أن الأولى مجرد فرضية لم تتحقق ولن تتحقق على الإطلاق، فإن الثانية ليست حتى ذكرى، بل مجرد حلم. هذا لا يعني أن الفلسفة لا يمكن أن تُستمد من فكر القديس توما، بل من الممكن استخراج فلسفة متسقة من عمله، لكنها تظل فلسفة متجذرة في رؤيته اللاهوتية، وهذه الرؤية تنتهي إلى الإيمان، إذ إن غاية الإنسان لا تتحقق إلا في الآخر الإلهي الذي يتجاوز كل تصوراتنا ويشكل كمال وجودنا.

قد نرى توازياً لهذه الفكرة لدى سبينوزا[31]، وإن كان بطابع أكثر صرامة، حيث يطرح تجاوز التناقضات الطبيعية التي تَقبلها المسيحية ضمن رؤيتها للخلاص. فبالنسبة لمؤلف "الأخلاق"، فإن الخلود والسعادة الأبدية ليسا مسألة فردية، بل هما سعي للتحرر من الزمان والمكان، والانصهار في الجوهر الأزلي، حيث تزول فرديتنا، ونرتقي إلى عالم المفاهيم النقية بعيداً عن الزمن والفساد، إلى حيث خلود الفكر المطلق.

إذا ارتضينا أن نكون، وسبرنا أغوار الخطيئة والحياة والمصير الشخصي، فإن الأبدية والإله يغدوان سراباً مستحيل المنال. وهكذا، يجد الإنسان ذاته في اغتراب يائس محاصراً في قَدر لا فكاك منه حتى يستسلم أخيراً لما يُعرف بموت الوجود. أو لعله، مدفوعاً بتحول داخلي غامض، يعلق آماله على وهم التقدم الاجتماعي اللانهائي.

أما الفيلسوف الرواقي، فيفتش عن إرادة متحررة، لامبالاة سامية تفضي به إلى حتمية كونية تجرفه في مد المادة السرمدي. بينما الوجودي الحديث، يغرق في يأس أشد وطأة، إذ يحمل في قلبه رفضاً مأساوياً للوجود المطلق، ذلك الوجود الذي لم يكن للعصور الغابرة أن تدركه بهذه الحدة. وهناك من يقبل بالشر والزمان على السواء متشبثاً بالأمل في أن يشفيه الزمن من آلام الشر، فينشد بلوغ مصيره متجنباً هوة اليأس. تلك هي فلسفة الأنوار التي تحلم بإعادة اكتشاف الطبيعة في جوهرها الخير عبر رحلة التاريخ، فيما تُلقي المادية الاجتماعية بعبء تحرير الإنسان من شقائه على أكتاف المستقبل.

وبلا ريب، فإن العقل قادر على سبر أغوار الإنسان في جوهره، وإدراك الله في وجوده مستنداً إلى ذلك في بناء منظومته الأخلاقية وعلمه اللاهوتي. ومع ذلك، تبقى العلاقة بين الخالق والمخلوق محاطة بالغموض، عصية على الإدراك. فإذا كان الله هو الكائن المطلق، فكيف لنا أن نتصور أنه أوجد تحولاً لم يكن في حاجة إليه، تحولاً لا يفضي إلا إلى الخيبة؟ وإذا كان الله، الذي لا يريد إلا ذاته، لا يسعه إلا أن يجذب كل شيء نحوه، فكيف يمكن له في الوقت ذاته أن يمنح ذاته لعقل محدود يعتمد عليه في وجوده، لكنه عاجز عن الإحاطة به؟

وإزاء هذه التناقضات، ينزع العقل إلى رفضها مستبدلاً كمال الواقع بوحدة عقلية مصطنعة، جافة، لكنها تضمن له يقيناً يخلو من المفاجآت. فإذا كان الله هو الحقيقة المطلقة، بات العالم محض وهم؛ وإن كان العالم هو الحقيقة، أصبح الله مجرد سراب. أما الإغريق، فقد تفادوا هذا الإشكال حينما نسبوا التغير إلى مبدأ مستقل عن الإله، فنجوا بذلك من مأساوية الوجود الإنساني، ففي تصورهم، لم يكن للزمن أن يحفر أثره في أعماق الإنسان ليزرع فيه القلق، على عكس الوجودية الحديثة التي وجدت نفسها أسيرة عالم مخيب، حيث يبرز العدم بوضوح متجسداً في وعي الإنسان بفراغه الداخلي.

وهكذا، إذ قصر الوجودي نظره على حدود الأرض، بات متردداً، وحائراً: أيُعقل أن يُنسب إلى الله كونٌ لم يعد يحوي سوى البغضاء والتفاهة والأوهام؟

أما المفكر المسيحي، فإنه محصن ضد هذه الإغراءات الفكرية. فهو لا يخشى التناقضات التي تفرزها الطبيعة، لأنه يعلم أين ستُحل هذه الألغاز. ورغم علمه بذلك، فإن عقله يصبح أكثر طواعية وأقل ميلاً لتشويه الواقع في كل مرة يعرض عليه

عنصر لا يمكن تبريره إلا في رحابة المجهول.

في مستوى الطبيعة

القلق لا ينتهي بالراحة، بل بالأمل

وفي ختام هذه الدراسة، يتجلى لنا بوضوح أن الإنسان، حتى إن تغلب على خيبة الأمل، يظل أسير الانتظار، إذ إنه في قلب الطبيعة ذاتها يشكل هذا الانتظار الشرط الأساسي لسعادته، فكل أنشطته تعكس نقصاً جوهرياً، لكنه ليس نقصاً يفضي إلى الفراغ، بل هو نقطة انطلاق، باب مفتوح يهيئه لاستقبال خالقه.

إن في الطبيعة عطية خفية، ومهمة الفلسفة الحقيقية هي السعي إلى اكتشافها. لكن الطبيعة ليست مهيأة للسكون، بل تدفع الإنسان دائماً صوب الحركة والبحث المستمر. فإذا استسلمت لحالة من الرضا والاكتمال، فإنها لا تزدهر بل تنغلق وتتراجع.

ولو كان الوصول إلى رؤية الله هو الغاية الطبيعية للإنسان، لما أمكنه بلوغها إلا بأن يصبح مساوياً لله، وهذا ضرب من ضروب المستحيل، بل هو إنكار لحقيقة الإله ذاته. فليس هنالك قياس يمكن أن يربط بين الإنسان والله، وإن حاولنا خلق مثل هذه النسبة، وقعنا في مغالطة خطيرة: إذ نظلم الإله بتحديده في إطار محدود، ونفسد طبيعة الإنسان بجعله يتوهم قدرة على الإحاطة بمصدره الأعلى، بينما يظل عقله قاصراً عن ذلك.

ولهذا، ليس بإمكان الإنسان أن يبلغ السعادة في حالته الراهنة. قد يسعى البعض إلى التهرب من هذه المفارقة بالحديث عن سعادة ناقصة، لكن حين يحاول الإنسان الاحتفاظ بالسعادة دون الكمال، فإنه يفرغها من جوهرها، ويجردها من أعظم ما يمنحها البهاء والفرح: قدرته على التلقي والاستقبال. إن إدراك المسافة اللامتناهية بين الإنسان وخالقه هو الذي يوقظ الحس الديني، ففي عجزنا عن الإحاطة بالله، وفي اعترافنا الدائم بهذا العجز، نكون أكثر إخلاصاً لحقيقتنا ومصيرنا. ليست غايتنا، في مستوى العقل، هي السكون، بل الحركة؛ ليس الاكتمال، بل الوعي بالحياة، والانفتاح، والانتظار. وهذا ليس نقصاً أو سلبية، بل هو منبع أعظم حب يمكن أن نحمله للبشر، وأعمق فهم يمكن أن نبلغه للكون، إذ إنه انعكاس لحبنا الصادق أمام سر الله.

إن الله ليس مجرد مبدأ أعلى نذكره لنطمئن أو لنحقق اكتفاءنا الذاتي، بل هو الأصل الذي منه نستمد كل شيء، ومن المحال أن نحصل على شيء إلا عبره. ومن هذا المنطلق، فإن التمرد الحقيقي لا يكون بمقاومته، بل في التوقف عن انتظاره، في أن ينقطع الإنسان عن إدراك أن كل شيء منه وإليه. أما الطريق الصحيح، فهو بلوغ الأمل بالتواضع، فالإنسان ليس سوى أمل، موضوعه الخير المطلق الذي لا نهاية له.

وهكذا، يصبح انتظارنا عبئاً، لكنه ليس عبئاً ثقيلاً، بل نداءً إلهياً يستحث أرواحنا. فمن استجاب له، اكتشف غايته الحقيقية التي تتجاوز حدود الطبيعة، ومن أعرض عنه، فقد اختار عدميته على وجوده محكوماً بأن يحيا إلى الأبد في ظلال الموت: "وأما كل الذين قبلوه، فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاد الله" [يوحنا 1: 12].

(1) مؤرخ وفيلسوف فرنسي شهير، يُدعى إتيين جيلسون (Étienne Gilson)، وُلد عام 1884 وتوفي عام 1978. يُعد جيلسون من أبرز المفكرين في الفلسفة المسيحية والفلسفة المدرسية، خاصة فيما يتعلق بفلسفة أفلاطون وأرسطو. كما كان له تأثير كبير في تطور الفكر الفلسفي المسيحي في العصر الحديث، وركز في أعماله على الجمع بين الفلسفة الكلاسيكية وفلسفة القرون الوسطى (المترجم).

(2) التوماوية هي الفلسفة التي طورها القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas)، وهو فيلسوف وعالم لاهوتي من العصور الوسطى. تأسست التوماوية على الدمج بين الفكر الفلسفي لأرسطو والتعاليم المسيحية، وتهدف إلى تقديم تفسير عقلاني ومتكامل للإيمان المسيحي باستخدام أدوات الفلسفة المنطقية والعقلية.

(3) ماري-جان بلوندل (Maurice Blondel) هو فيلسوف فرنسي ولد في عام 1861 وتوفي في 1949. يعد من أبرز الفلاسفة المسيحيين في القرن العشرين، ويعتبر مؤسساً لما يُعرف بالفلسفة الوجودية المسيحية. بلوندل كان مهتماً بشكل خاص بالعلاقة بين الفكر والعمل، وبين التأمل والممارسة، وهو ما جعله يبرز في مجاله. تُعتبر فلسفته رداً على التحديات التي واجهت الفلسفة المسيحية في العصر الحديث، وخاصة مع التصور العقلاني المجرد الذي ساد في فترة ما بعد العصور الوسطى. كان بلوندل ناقداً لهذا التصور، ورأى أن الحقيقة لا يمكن أن تُختزل إلى مجرد تطابق بين الفكر والواقع كما كان يراه الفلاسفة التوماويون، بل هي مسار مستمر يتشكل عبر التجربة الإنسانية.

(4) هنري دي لوباك (1896-1991) كان كاهناً يسوعياً وفيلسوفاً لاهوتياً فرنسياً، من رواد حركة التجديد اللاهوتي الكاثوليكي. انتقد الإلحاد الإنساني ورأى أنه يؤدي إلى فقدان الإنسان لمعناه الحقيقي. ساهمت أفكاره في الإعداد لمجمع الفاتيكان الثاني، وكان له تأثير عميق على الفكر اللاهوتي الحديث.

(5) جان بياجيه (Jean Piaget) عالم نفس وفيلسوف سويسري (1896-1980)، يُعدّ أحد أبرز المفكرين في مجال علم النفس التنموي. اشتهر بنظريته حول التطور المعرفي لدى الأطفال، التي تفسر كيفية اكتساب الإنسان للمعرفة عبر مراحل متتابعة من النمو.

(6) وليام جيمس 1842-1910 فيلسوف وعالم نفس أمريكي، وأحد مؤسسي البراغماتية وعلم النفس الحديث. اشتهر بمفهوم تيار الوعي، ونظريته في العاطفة جيمس-لانغ. أسهم في دراسة التجربة الدينية، والاعتقاد، والوظيفة النفسية، وأثرى الفكر بمؤلفات مثل مبادئ علم النفس والبراغماتية.

(7) هنري بيرغسون (Henri Bergson) فيلسوف فرنسي (1859-1941) اشتهر بأفكاره حول الزمن، والوعي، والإبداع، والحدس. يعدّ من أبرز الفلاسفة في القرن العشرين، وكان لفكره تأثيرٌ كبير على مجالات الفلسفة، وعلم النفس، والأدب.

(8) غاستون باشلار (1884-1962) فيلسوف وعالم فرنسي، اشتهر بإسهاماته العميقة في فلسفة العلم والخيال، حيث جمع بين التحليل العلمي والتأمل الفلسفي والشعري.

(9) ويليام م. أوربان (1863-1952) فيلسوف أمريكي مختص في فلسفة اللغة والرمزية، ركّز على التمييز بين العلامة والرمز، حيث رأى أن العلامة تشير مباشرة إلى الشيء، بينما يتجاوز الرمز ذلك ليحمل أبعاداً تأويلية وثقافية أعمق. أسهمت أفكاره في تطور علم الدلالة والفلسفة اللغوية.

(10) لويس لافيل (1883-1951) (Louis Lavelle) كان فيلسوفاً فرنسياً بارزاً، يُعَدّ من روّاد الفلسفة الروحانية في القرن العشرين. ركّز في أعماله على مفهوم الوجود والمشاركة، حيث رأى أن الإنسان يحقق ذاته من خلال انخراطه في الكينونة الكونية. من أشهر مؤلفاته: "الميتافيزيقا والحرية ووجود الذات".

(11) أوغست كونت (1798-1857) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، يُعرف بتأسيس الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع الحديث. رأى أن المعرفة الإنسانية تمر بثلاث مراحل: اللاهوتية، الميتافيزيقية، والوضعية، حيث يجب أن تستند الدراسات الاجتماعية إلى المنهج العلمي بدلاً من التأمل الفلسفي المجرد.

(12) إيفان بتروفيتش بافلوف (1849-1936) عالم فسيولوجيا روسي، اشتهر بتجاربه حول المنعكسات الشرطية، حيث أسس مفهوم الارتباط الشرطي من خلال دراساته على الكلاب. حصل على جائزة نوبل في الطب (1904) تقديراً لأبحاثه حول الجهاز الهضمي، لكن تأثيره الأكبر كان في علم النفس السلوكي.

(13) جون ديوي (1859-1952) فيلسوف وعالم نفس أمريكي، وأحد رواد البراغماتية والتربية التقدمية. ركّز على التعلم من خلال التجربة وربط الفلسفة بالممارسة العملية، حيث رأى أن الأفكار أدوات تُستخدم لحل المشكلات، وليس مجرد انعكاس للواقع.

(14) أنطوان لافوازييه (1743-1794) هو عالم كيمياء فرنسي يُلقب "بأبو الكيمياء الحديثة"، وضع قانون حفظ المادة، واكتشف دور الأكسجين في الاحتراق، وأسهم في تطوير التصنيف الحديث للعناصر. أُعدم خلال الثورة الفرنسية رغم إسهاماته العلمية العظيمة.

(15) جوزيف بروست (1754-1826) كان كيميائياً فرنسياً لعب دوراً محورياً في تأسيس الكيمياء الحديثة من خلال وضعه "قانون النسب المحددة". هذا القانون، الذي يُعرف أحياناً بقانون بروست، ينص على أن أي مركب كيميائي يتكون دائماً من

نفس العناصر وبنفس النسب الوزنية، بغض النظر عن مصدره أو طريقة تحضيره.

(16) جون دالتون (1766-1844) كان عالم كيمياء وفيزياء إنجليزياً، اشتهر بتطوير النظرية الذرية الحديثة التي تنص على أن المادة تتكون من ذرات غير قابلة للتجزئة، ولكل عنصر نوع معين من الذرات يختلف عن غيره. كما وضع قانون النسب المتضاعفة، موضحاً أن العناصر تتحد في نسب عددية بسيطة لتكوين المركبات، مما أسس لفهمنا الحديث للبنية الذرية والتفاعلات الكيميائية.

(17) أمديو أفوجادرو (1776-1856) كان عالم فيزياء وكيمياء إيطالياً، اشتهر بصياغة قانون أفوجادرو الذي ينص على أن الحجوم المتساوية من الغازات، عند نفس الضغط ودرجة الحرارة، تحتوي على نفس العدد من الجزيئات.

(18) مايكل فارادي (1791-1867) عالم فيزياء وكيمياء بريطانياً، يُعد من أبرز رواد الكهرومغناطيسية والكيمياء الكهربائية. اكتشف الحث الكهرومغناطيسي، وهو الأساس لعمل المولدات والمحركات الكهربائية، وقدم مفاهيم المجال الكهرومغناطيسي والخطوط القوة، مما مهد لنظرية ماكسويل لاحقاً. كما أسس قوانين التحليل الكهربائي، التي توضح العلاقة بين الكهرباء والتفاعلات الكيميائية، وساهم في تطوير المحولات الكهربائية. كان لأبحاثه دور حاسم في الثورة الصناعية والتكنولوجيا الحديثة.

(19) هندريك أنتون لورنتز (1853-1928) عالم فيزياء هولندي، اشتهر بأعماله في الكهرومغناطيسية والنظرية النسبية. قدم تحويلات لورنتز، التي تفسر كيف تتغير القياسات الفيزيائية مثل الطول والزمن عند السرعات العالية، مما مهد لنظرية أينشتاين النسبية الخاصة. كما وضع نموذجاً للإلكترونات يشرح تأثير زيمن، وهو انقسام الخطوط الطيفية تحت تأثير المجال المغناطيسي. حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1902 مع زيمان لمساهماتهما في فهم العلاقة بين الضوء والمغناطيسية.

(20) ويليام كروكس (1832-1919) كان عالم كيمياء وفيزياء بريطانياً، اشتهر باكتشاف الأشعة الكاثودية، التي مهدت لاكتشاف الإلكترون لاحقاً. ابتكر أنبوب كروكس، وهو أنبوب مفرغ من الهواء يُستخدم لدراسة سلوك الجسيمات المشحونة، مما ساهم في تطوير التلفزيون وتقنيات الأشعة السينية. كما اكتشف عنصر الثاليوم وساهم في دراسة الظواهر الضوئية والكهربائية. كان لأعماله تأثير كبير على تطور الفيزياء الذرية والإلكترونيات.

(21) بيير-سيمون لابلاس (Pierre-Simon Laplace) عالم رياضيات وفيزياء فرنسي الجنسية (1749-1827)، وهو أحد أبرز العلماء الذين ساهموا في تطوير الميكانيكا السماوية والاحتمالات. اشتهر بتفسيره الحتمي للكون، حيث صاغ رؤيته عن عالم يمكن التنبؤ به بالكامل من خلال قوانينه الرياضية.

(22) نيلز بور (Niels Bohr) كان عالم فيزياء دنماركي (1885-1962) وأحد أبرز مؤسسي ميكانيكا الكم. اشتهر بنموذجه الذري الذي قدم عام 1913، حيث اقترح أن الإلكترونات تدور حول النواة في مدارات محددة، ولا يمكنها التواجد بين هذه المدارات، لكنها تقفز بينها عند امتصاص أو إصدار طاقة على شكل فوتونات.

(23) جان جيتون (Jean Guitton) فيلسوفاً وكاتباً فرنسياً (1901-1999)، ومعروفاً بأعماله التي تجمع بين الفلسفة والعلم والإيمان. كان عضواً في الأكاديمية الفرنسية، ويتميز بأسلوبه العميق في مناقشة العلاقة بين العقل والإيمان، والعلم والميتافيزيقا.

(24) أونوريه دي بلزاك (1799-1850) كاتب وروائي فرنسي، يُعد من أعمدة الواقعية في الأدب. اشتهر بسلسلة رواياته الكوميديا الإنسانية، التي رسمت صورة دقيقة للمجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر، متناولاً شخصياته بتفاصيل ثرية وتحليل نفسي عميق.

(25) سيغريد أوندست (Sigrid Undset)، وهي كاتبة نرويجية (1882-1949) حازت على جائزة نوبل في الأدب عام 1928. اشتهرت برواياتها التاريخية، وأبرزها "كريستين لافرنسداتر" التي جسدت الحياة في العصور الوسطى بإحساس عميق بالواقعية والتحليل النفسي.

(26) كان بول غوغين رائداً فيما بعد الانطباعية، استخدم الألوان الزاهية والمساحات المسطحة للتعبير عن الروحانية والرمزية، متأثراً بالفن البدائي وثقافات تاهيتي. أما هنري ماتيس، فكان قائد الحركة الوحشية، اعتمد على الألوان الجريئة والتناقضات القوية، ساعياً إلى خلق إحساس بالبهجة والانسجام دون التقيد بالواقع. كلاهما أحدث ثورة في استخدام اللون، لكن بأسلوبين مختلفين: غوغين كان رمزياً وروحياً، وماتيس كان تعبيرياً واحتفالياً.

(27) رواية الأب جوريو (Le Père Goriot) للكاتب الفرنسي بلزاك تسلط الضوء على الصراع بين الطموح العاطفي والاجتماعي في باريس القرن التاسع عشر. تروي قصة جوريو، الأب الذي يضحي بكل شيء من أجل ابنتيه الجاحدتين، إلى جانب الشاب راستينياك الذي يواجه قسوة المجتمع البرجوازي. الرواية تجسد قسوة العالم المادي وتكشف زيف العلاقات الاجتماعية.

(28) فيلسوف وكاتب فرنسي، اشتهر بأسلوبه الواضح وأفكاره النقدية حول الفلسفة والسياسة والفن. ركّز في مقالاته وتأملاته على قوة الفكر الفردي، مؤكداً أهمية الاستقلال العقلي في مواجهة الأيديولوجيات السائدة.

(29) رواية كتبها أونوريه دي بلزاك عام 1841، وهي جزء من سلسلته "الكوميديا الإنسانية". تدور القصة حول الشابة اليتيمة أورسول، التي تتربى تحت رعاية عمها الدكتور مينور، وتواجه الطمع والحسد من أقاربها الذين يرغبون في الاستيلاء على ثروته. الرواية تسلط الضوء على الصراع بين الخير والشر، والروحانية مقابل الجشع المادي، بأسلوب بلزاك الواقعي العميق.

(30) جان مارشال مفكر اقتصادي نقد النظم الاقتصادية الكبرى، مشيراً إلى تناقضاتها الداخلية. ركز على إشكالية التخطيط المركزي في الشيوعية وآليات السوق في الرأسمالية، معتبراً أن كليهما يفتقر إلى العقلانية الاقتصادية الحقيقية.

(31) باروخ سبينوزا (1632-1677) فيلسوف هولندي من رواد العقلانية، اشتهر بمذهبه في الواحدية حيث رأى أن الله والطبيعة شيء واحد. قدم في كتابه "الأخلاق" رؤية فلسفية حتمية، رافضاً الإرادة الحرة التقليدية، وكان لفكره تأثير عميق على الفلسفة الحديثة.