العلم والدين

جدلية الاتصال والإنفصال وإشكالية الأنساق المعرفيَّة

الشيخ عدنان الحساني

ملخص البحث

يُعنى البحث بموضوع الثنائية بين العلم والدين، ويشير إلى أنَّ التطوّر العلمي الكبير الذي حصل في العالم الحديث لابدَّ أن يلقي بظلاله على صياغة الأطر المعرفية للحضارة المعاصرة، هذه الهيمنة العلميّة كانت السبب وراء نزوع الكثير من المثقّفين العرب والمسلمين إلى تبنّي العلمانيّة كنسق فكري. هذه الإشكاليّة ولّدت على الجانب الآخر نظرةً متطرّفة من قبل المثقّف الإسلامي أو الديني عموماً كردّ فعلٍ ومن هنا حدثت القطيعة غير المبرّرة بين العلم والدين كانساقٍ متباينةٍ تصوغ التوجّه الفكري العام للعالم. ويرى البحث أنّ الموقف الصحيح للمثقّف هو حلّ هذه القطيعة غير المبرّرة بين الطرفين والتوفيق بين النزعتين، ولتبقى منطقة العقل والعقلانيّة هي القاسم المشترك بين التوجهين. وهي منطقة العقلانيّة بمعناها الواسع التي يجب أن تبرز على أنّها منطقة الانسجام والتلاقي بين العلم والدين. إذا ما أردنا أن نزيل سوء الفهم الذي سيطرأ لا محالة بين المفاهيم الفلسفيّة والفكريّة المتداخلة. البحث يدرج أنواعاً من الأصول الفلسفيّة التي قامت عليها مختلف الحضارات الإنسانيّة. لذلك يسهب البحث في بيان هذا الأصل وشرح معناه وكيفيّة التوصّل إليه وكيفيّة توظيفه بالتالي في بناء حضاري حقيقي لا يدخل بتقاطعات غير مجديةٍ مع توجّهات حضاريّة أخرى تنافسه في ساحة الوجود الإنساني.

الكلمات المفتاحيّة: العقلانيّة, أصالة اليقين, الحداثة, ما بعد الحداثة, الشكّ المنهجي (الريبة)

عدنان الحساني

المقدمة

يشكِّل البعد العلميّ للتطوُّر العالميّ اليوم بحسب التصوُّر الثقافي الحديث الركيزة الأهمَّ في تحديد معايير النظام الإيديولوجي الأوفق للإنسانيّة، فبقدر ما تقدِّمه الحضارة أيّة حضارةٍ كانت من علومٍ إنسانيةٍ وتقنياتٍ مخبريّةٍ، تكون تلك الحضارة مهيَّأةً لاستلام استحقاقها الريادي والقيادي، بصرف النظر عن المبادئ والقواعد الأخلاقية التي تستند إليها.

اليوم بسبب هذه النزعة تحوَّلت الرؤية الثقافية لدى الكثير من المثقَّفين العرب والمسلمين للجنوح نحو العلمانية بوصفها ضرورةً ثقافيةً ملحَّةً، من أجل تكوين البنية العلمية للمثقَّف أو العالم أو السياسيّ، بوصفه متفلسفاً بقيم فصل الدين عن السياسة.

وراحت النزعات العلمويّة ذات النسق العلمانيّ تحيط نفسها بهالةٍ من القداسة، ولكن على طريقة الطقوس المادِّية، فهم يرفضون أن يكون لعالم المعنى والدين دورٌ في تركيز الأصول الأخلاقية للعلم، لأنَّ الدين بتصوُّرهم منزوع الصلاحيّة من أيِّ دورٍ يقترب أو يتقارب مع العلم.

وعلى هذا، فإنَّ خلاف المثقف الديني بوصفه معبَّأً بالمعنى مع المثقف العلموي، هو أنَّ ما يضعه الأخير من تضادٍّ بين العلم والدين، وحين ينصِّب نفسه نصيراً للعلم على حساب الدين إنّما جاء نتيجة خطأٍ في التقدير، إذ ليس ثمة تضادٌّ بين العلم والدين، إنما التعارض قائمٌ بين مسلكين مختلفين للفهم والتفسير.

من هنا، فإذا كان هناك قطيعةٌ فهي ليست بين العلم والدين، وإنّما بين النهجين العلمي بوصفه تجربةً ماديّةً، والبياني بوصفه تعبيراً عن عالم المعنى.

فالعلم يعتمد على معطيات الواقع والتحليل العقليّ، وهو ليس معنيّاً بالنصوص الدينيّة وعلاقاتها مع المعاني ذات النسق الروحي أو الميتافيزيقي، وعلى خلاف منهج العلمويّة العلمانيّة يصدق الأمر مع المنهج البياني المعنوي الذي يجد في النصِّ وما وراءه من معانٍ ودلالاتٍ روحيةٍ المصدر الرئيس لتكوين المعرفة وما يساوقها من مقاماتٍ واعتباراتٍ عقليّةٍ وعقلائيّةٍ، ولا يشكِّل ذلك مفارقةً مع العلم، لأنَّ العلم أيضاً له دورٌ محوريٌّ في تكوين البنية المعرفية وتزويد حقول المعرفة الدينيّة بالكثير من المعطيات ذات السمة التطبيقيّة أو التحليليّة على حدٍّ سواء.

لهذا فإنَّ المثقف الإسلامي معنيٌّ بحلِّ هذه القطيعة عبر عمليّة التوفيق بين النزعتين، من دون اللجوء إلى استلاب لصلاحيات منطقةٍ على حساب أخرى، فإنَّ منطقة العلم خاضعةٌ لمسلَّمات العقل والتجربة، ومنطقة الدين خاضعةٌ لمسلَّمات العقل والبيان. فهو ـ أي: المثقف الإسلامي ـ من جانبٍ يتقبَّل النتاج العلمي والسّلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه، لكنّه من جانبٍ آخر حريصٌ على التمسك بالمبادىء والقيم التي جاء بها النصّ، والمبادئ الدينيّة المتعلّقة باعتباراته الشرعيّة والأخلاقيّة ما يجعل المثقّف الديني مختلفاً تماماً عن المثقف العلموي الذي يذهب بعيداً نحو التطرُّف في إزاحة الدين عن أيّة صلاحيةٍ معرفيّةٍ.

ومن ثُمّ فإنّ المثقّف الديني يرى أنَّ العلم والدين منسجمان إلى حدٍّ الاندماج، بل إنَّ المثقّف الديني يرى أنّ النتاج العلمي لعلماء الطبيعة يشكِّل دعماً كبيراً لتأييد ما ينطق به النصّ، وما تقتضيه ظروف عالم المعنى.

من هنا نجد أنَّ الرؤية الثقافية النقدية قائمةٌ على تشخيص الإشكالية التي أراد المثقّف العلموي تركيزها من خلال إيجاد حالةٍ من القطيعة بين العلم والدين.

وبهذا نستطيع أن نعيِّن إحدى أهمِّ الوظائف التي ينبغي على المثقّف الديني أن يحملها، وهي المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي.

وبعبارةٍ أدقّ: أن يزاوج بين العلم والدين، أو الواقع الذي يتّصل به العلم والواقع الذي يحكي عنه النصّ.

كما نستطيع أن نحدّد المجال المعرفي الذي تتقاطع فيه الرؤى الكونيّة الإسلاميّة مع الرؤى الكونيّة الماديّة والغربيّة، فلا بدَّ أن نركّز دائماً على ضرورة تنقية العلوم الإنسانيّة (القانون والسياسة والاجتماع.. وإلخ) من مخلّفات الثقافة الغربيّة، ومن إلقاءات النزعة الحداثيّة والعلمانيّة، عبر إيجاد فضاءٍ من المقاربات المعرفيّة بين هذه العلوم والعلوم الدينيّة.

ولعلّ المعيار الأوَّل لاكتساب المعرفة والعلم للصلاحيات المناسبة للتداول الثقافي هو معيار الإيمان، فهذا المعيار هو الكفيل بتغطية حاجات النفوس البشرية بما يناسبها من مكتسباتٍ ثقافيةٍ وعلميّةٍ ومعرفيّةٍ، لأنَّ مقتضيات الإيمان هي الأقرب والأوفق مع مجريات

السنن التاريخية، فكلُّ نكوصٍ وتسافلٍ في المجتمع البشري سببه الثقافات الهدّامة التي لا تستند إلى الإيمان والتوحيد، وكلُّ ارتفاعٍ وتقدُّمٍ وبقاءٍ وديمومةٍ يعود إلى مدى التزام المجتمع بأسس الإيمانً والطاعة والمثاقفة التي تستند إلى تلكم الأسس.

إشكاليّات العلاقة بين العلم والإيمان

حينما نريد أن نجري مقارنةً بين هذه الرؤية وبين الرؤية المادِّية للعلاقة بين العلم والإيمان، أو العقل والإيمان، فإنّنا سنكتشف إشكالياتٍ متنوِّعةً تحكم سير العلاقة التي تربط بين العقل من جهةٍ والدين من جهةٍ أخرى، ويأتي ذلك تبعاً لإشكالية القراءات المتعدِّدة في تفسير هذه العلاقة، ويمكن تمييز هذه الإشكاليات وفق المحدِّدات التالية:

1. إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة.
2. إشكاليّة تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.
3. إشكاليّات توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغيِّر.
4. إشكاليّات تعيين الصلاحيّات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

وغيرها من الإشكاليات التي تتعقد وتتداخل وفق تنوُّع المدارس العقليّة والدينيّة المختلفة، وهي الإشكاليّة الأعقد، أقصد أنَّ التنوُّع المدرسي بحدِّ ذاته يعدُّ إشكاليّةً أساسيّةً في تحديد دائرة هذه العلاقة، فالمدرسة اليونانيّة في حاقِّ كونها مدرسةً عقليّةً فلسفيّةً فهي أيضاً مدرسةٌ دينيّةٌ ميتافيزيقيّةٌ تؤمن بما وراء الطبيعة، وربما تستند إلى شريعةٍ وقانونٍ دينيٍّ، بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بنبوَّة

أرسطو، ونلاحظ تاريخيّاً أنّه كلَّما تناسخت الشرائع تناسخت معها إشكالية العلاقة مع العقل، فنجد أنَّ العديد من المسائل ذات النسق الفلسفي العقلاني عند اليهود تبدَّلت إلى نسقٍ آخر مختلفٍ عند النصارى، وهذا يثبت أنَّ العقلانيّة التي تتحايث نسقيّاً مع الدين هي في الأغلب ما يدور مع مقتضيات العقل العملي، وما يرتبط بفلسفة الدين والأخلاق، وما يترتَّب على الارتكازات ذات النسق الانتزاعي (العقل الاعتباري).

أمّا الشؤون العقليّة النظريّة (الأوليّة) أو التوليديّة (التحليليّة) فهي نسقٌ ثابتٌ غير قابلٍ للتقريظ البنيوي للمدارس (الدينيّة وغير الدينيّة)، فلقد (قام اللاهوتيون المسيحيون بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفيّة الإغريقيّة القائلة بعقلانيّة العالم السماوية القابلة للفهم من جهةٍ، والعقيدة الدينيّة اليهوديّة القائلة بعالم الربِّ الإبداعي المتجلّي عن إرادة الربِّ السماوية والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس[1] إنساناً، أصبح التاريخي والأزلي المطلق والشخصي واحداً)[2].

فمن خلال هذا النصِّ الذي عرضه (تارناس) بوصفه أنموذجاً تاريخيّاً صارخاً لامتهان العقلانيّة بحسب تصوُّره نعلم أنَّ جميع المدارس البشرية تتفهَّم علاقة العقل بالدين إلّا أنّها غير قادرةٍ على استجلاء هذه العلاقة بالكيفيّة التي تتّصل عبرها بالواقع، فتارةً تتأطر

(1) اللوغوس لفظٌ يونانيٌّ يشير إلى الكلمة التي تعبر عن الفكر الداخلي، أو الفكر الداخلي نفسه. وقد يعبر بها عن الرمزية.

(2) انظر: ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جكتر، ص 141.

بكيفيّةٍ تركيبيّةٍ بنيويّةٍ، وأخرى بكيفيّةٍ تفكيكيّة.

وحينما نتتبع مشكلة العقلانيّة الغربيّة في منهجها التجريبي، نجد مجالين علميين تعاقبا في تكوين البنية التحتيّة لهذا المنهج، مع أنَّ كلاً من هذين المجالين احتلا مرتبةً عاليةً في التطوّر العلمي البشري، ممّا أتاح لهما تكوين أصولٍ منطقيّةٍ لكلٍّ منهما، وأقصد على وجه التحديد المنطق الفيزيائي والمنطق الرياضي، وبما أنَّ مجال الفيزياء أسبق رتبةً في التحوُّل المنطقي عند الغرب من المجال الرياضي فهو يعدُّ المرتكز الأقدم للمنهج التجريبي لديهم.

فلم تكن النظرية النسبيّة لانشتاين مجرَّد إضافةٍ علميّةٍ أثَّرت في التطوُّر التقني والفيزيائي للعالم، بل إنّها تعدّ مرجعيةً تأسيسيةً للتنظير والتعميم المنطقي في شتّى مجالات العلوم.

أكثر من ذلك، حيث إنّها تخطّت بحسب التنظير الغربي مساحة العلوم، وانتقلت إلى مساحاتٍ فلسفيّةٍ رحبةٍ من قبيل نسبيّة الأخلاق، وإحالات اللغة، ونسبية الفهم، وتعدُّد القراءات، وجرى تعميمها على مستويات تنظيرٍ مختلفةٍ من قبيل النسبيّة الذاتيّة، والنسبيّة الفرديّة، والنسبيّة التطوريّة..إلخ.

من هنا، فإنَّ المحدّد الأساس الذي تستقرُّ عنده النتائج المتولّدة عن أصول المنطق الرياضي والفيزيائي على حدٍّ سواءٍ هو عنصر الاستقراء.

نعم، ثمة محدّداتٌ أخرى دخيلةٌ في توليد هذه النتائج ترتبط بمراكز الوقائع والاحتمالات ودوالِّ الإحصاء إلّا أنّها جميعاً تتّصل بعوامل من قبيل التكرار والكمِّ، وهي عوامل استقرائيّةٌ بحتةٌ،

فكان منطلق العقلانيّة الغربية لتفريغ الحالة الميتافيزيقية للدين من حمولتها العقليّة هو هذه المفارقات التجريبيّة والنظريات القائمة على الاحتمالات والاستقراء ثُمَّ نفي الإطلاق والاتّجاه نحو النسبية.

إذن، معيار الإيمان أو القاعدة الدينية في توسيط الحدود العقلية هي المرجعية الأساس لتحديد العلاقة مع القيم العلميّة، فكلّما كانت هذه القيم منسجمةً مع نواميس الكون والطبيعة، ومع السنن التاريخيّة السوية، اكتسبت صلاحياتٍ مناسبةً في تمرير مفاعيلها الاجتماعيّة وتضاعيفها الحضارية.

العقلانيّة والعلاقة مع فلسفة الدين

الدين في منطق القرآن الكريم ليس بديلاً عن العقل في تقصي الحقائق، بل هو مرشدٌ له في المناطق غير الآهلة بعناصر القياس، ومقرٌّ له في مناطقه المحدّدة بمعاييره التامّة أو الناقصة، كما في البرهان، أو الاستقراء، وغيرها من أدوات العقل المعرفيّة.

ولعلَّ منشأ الاختلاف بين المنهج الديني والمنهج العقلاني الغربي هو في تفسير وظيفة هذه المرجعيّة (العقل). فثمَّة اتّجاهٌ يرى أنَّ العقل هو الطريق إلى الحقيقة بما هي حقيقةٌ يقينيةٌ، ثُمّ يعيِّن لنا كيفية الإمساك بالطريقة والإيديولوجيا الموحَّدة والثابتة التي تناسب طبيعة الوجود الإنساني موقعه في العالم، وتتَّصل بالأصول العامة للحياة والوجود، وهذا الاتّجاه هو الدين.

أمّا الاتّجاه الآخر فيرى أنَّ العقل ليس سوى طريقٍ إلى التكامل والتطوُّر والتكوثر الانفصالي للعلم، أي: إنّنا لسنا معنيين بالحقيقة بقدر

اهتمامنا بالوصول إلى درجة التكامل العلمي والترف المعرفي الذي يوفِّر للبشر رفاهاً اجتماعياً متقدِّماً، فما ننتظره من العقل هو قدرته على توفير فرص التكامل من حيث الاستكشاف، وهذا الاستكشاف ليس هو الغاية، وإنّما هو محطةٌ لمعرفة ما ينسجم مع تلك الحقيقة العلميّة التي ستكون بمثابة تحوُّلٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وتقنيٍّ باتّجاه التكامل والرفاه، وبما أنَّ الغاية تبرِّر الوسيلة، فإنَّ الوصول إلى هذا الترف والرفاه لا يمكن أن تكون وسيلته منبسطةً مع قيم منطقيّةٍ ذات مناشئ انتزاعٍ ميتافيزيقيٍّ، لأنَّ هذه المناشئ تقدس الحقيقة بوصفها الإبستيتيمي، وتهتمُّ بها أكثر من اهتمامها بالبنيّة التكوينيّة التي تتعامل مع المعقول بوصفه الفينومينولوجي، لذلك انتهج هذا الاتّجاه طريقة التماثل بالتجربة، بمعنى أن نعطي أحكام المثل للمثل عبر التجربة والملاحظة والاستقراء فقط، لا بالقياس والبرهنة والمشاكلة الصارمة بين الحدود ذات الأبعاد التجريديّة الصرفة.

ولعلَّ المنطلق البراغماتي الذي اعتنقه أتباع هذا الاتّجاه أتاح لهم التجرُّد عن أغلب القيم ذات الحيثيات التقييديّة إن على مستوى الفكر، أو على مستوى السلوك، ووضع بين أيديهم آفاقاً منفلتةً أخضعت كلَّ شيءٍ للقيم ذات الحيثيّات التعليلية والتجريبيّة.

فلم تكن مشكلة المعقول اللاحسّي عند المدارس الغربيّة مشكلة تقابلٍ عدميٍّ فحسب، بل راحت تبحث عن متقابلاتٍ قلقةٍ علَّها تحمل أجوبةً جدليةً تنفلت عن عقال الحقائق الخلفيّة للطبيعة والوجود، فلو بحثنا عن مفهوم محدَّدٍ عند هذه المدارس، وليكن مفهوم الواقعية على سبيل المثال، فإننا لا نجد بالمقابل منه تمثّلاً

لاواقعياً بمعناه العدمي، وإنّما نجد تمثّلات مختلفةً ومتباينةً من حيث التنظير والتأصيل المنطقي، فنحن نتحدَّث في مقابل الواقعيّة عن المثاليّة وعن الشكّيّة وعن الظاهراتيّة و...إلخ.

وإذا تحدَّثنا عن مفهوم النظام بشكله الطبيعي، فإننا لا نتحدَّث بالمقابل عن اللانظام بقدر حديثنا عن الفوضويّة أو الصدفة أو الطفرة أو الانتخاب أو...إلخ، وهذا يعني أنَّ العقل لا يملك سلطةً معرفيّةً تخوِّله التأثير كوسطٍ إثباتيٍّ للحقيقة، وإنما مجرَّد مثيرٍ نفسيٍّ يتماهى مع الظاهرة، ويتلبَّس تموُّجاتها المتحوِّلة من أجل أن تستجيب لتساؤلاته الصادرة بموجب التجوال النفسي للمستشكل.

بل ذهب بعض مفكّري الغرب إلى أكثر من ذلك، حين رفض أن يتسلَّم العقل مفتاح الحكم، فضلاً عن الإدراك والاستكشاف، وإنّما يجدر بالعقل بحسب زعمه أن يقع نتيجةً من نتائج العلم، وهو ما صرَّح به غاستون باشلار من أنّه (ليس ثمة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا، فالعقل نتيجةٌ من نتائج العلم، وهو إنشاءٌ لاحقٌ غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة)[1].

من هنا لا يمكن أن نحدّد ضابطةً موضوعيةً صريحةً ومحددةً حول مفهوم العقلانيّة عند الغرب، وأعتقد أنَّ السبب يعود إلى ذلك الأساس المعرفي الذي انتهجته هذه المدارس لاستكشاف العلاقات الموضوعيّة بين القضايا والأشياء، وهذا الأساس يعتمد التجربة، وما يدور في فلكها من أدواتٍ وعناصر ومفاهيم عموميةٍ كالملاحظة

(1) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص9.

والتكرار والظاهرة والاحتمال والإحصاء والإستقراء، ولكي نقيم هذا الأساس لا بدَّ أن نستعرض مواصفاته المعيارية.

هذا من الناحية العلميّة، أمّا من الناحية النقديّة، فإنَّ العقلانيّة الغربيّة سوَّغت لنفسها أن تنتزع من الإيديولوجيّات الدينيّة مسوغاتها القيميّة، وتمارس في حقّها أبشع عمليّات التشويه، وذلك باتباع طرائق نقديّةٍ تستند إلى افتراضاتٍ مجرَّدةٍ عن التصوُّر العقلي الخالص، فضلاً عن التصديق وعناصر الحكم المنطقي السليم (فهي اتّجهت إلى حذف القداسة من مصادر المشروعيّة ومنابع المعنى، واتّجه مبدأ هذا الحذف بصورةٍ خاصّةٍ نحو رؤية العالَم، لأنَّها النواة المركزيّة التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفيّة، والقيميّة، وغيرهما). فرؤية العالَم ليست انطباعاً شخصيّاً عن العالَم المحيط بنا فحسب، إنّما هي كيفيّة فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها، فالرؤية موصوفةٌ بالكلِّية والشمولية. والعقل الحداثي قدَّم لنا صورةً (عقلانيّةً للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالَم الصغير في العالَم الكبير، وفي رفض كلِّ ثنائيّةٍ للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي)[1].

في المقابل من ذلك، فإنَّ المنطق القرآني كما أسلفنا وضع العقل في مرتبته اللائقة من دون أن يستلزم ذلك تعطيلاً لمدركاته. في منطق القرآن يحتلُّ الوحي موقع القيادة والتوجيه لباقي

(1) ألان توران، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، المغرب، أفريقيا الشرق، ص36.

مصادر المعرفة، وخصوصاً العقل.

لماذا؟ لأنَّ هداية الوحي ترتبط بكلِّ الأبعاد الفوقيّة والتحتيّة، التشريعيّة والتكوينيّة، المبادئ والنهايات، بينما العقل هدايته بنيويّة ذات مبادئ أوَّليةٍ تتّصل بالفطرة والقياس إلى الواقع بوصفه طريقاً للحسِّ أو الخيال أو الوهم أو الإدراك العقلي.

نخلص من كلِّ ذلك إلى أنَّ الكمال الإنساني متّصلٌ بتحصيل السعادة، وللسعادة طريقٌ واحدٌ يمرُّ باليقين ليصل إلى الحقّ، ولا يمكن للمثقف الواعي أن يتخذ من الباطل سبيلاً، لأنَّ الثقافة ليست مجرَّد تراكم معلوماتٍ وخبراتٍ، بل هي نسقٌ منظوميٌّ متحرّكٌ باتّجاه التكامل مع الحقّ، والحقُّ طريقه اليقين، واليقين منشؤه الاتّصال بمبادئ الثقافة الحقّة، وهذه المبادئ هي المعايير التي حدَّدها الدين بوصفه إلهيّاً لتكون منشأً للثقافة الحقة من قبيل (العقل والوحي).

فلسفة الدين وأصالة اليقين من المنظور القرآني

حينما نريد أن نستكشف الماضي ونستحضر محتواه الداخلي لتقديمه بوصفه منجزاً حضاريّاً مفعماً بالحيوية والعطاء والتجدُّد علينا أن نعيِّن تأصيلاً ثابتاً قادراً على تحويل ذلك المضمون إلى خيارٍ استراتيجيٍّ للتعامل مع المتغيّرات الحضاريّة المتجدّدة عبر تكوينه في أنساقٍ وصياغاتٍ وأطرٍ وبرامج تتوافق تماماً مع متطلبات العصر.

لكن ما هي الأصالة التي تستحقّ أن تكون نقطة إرجاع واسترجاع وتكوين الحالة الثقافيّة مجتمعيّاً وحضاريّاً، لأنَّ الأصول هي التي تميِّز الحضارات، وتعيِّن نقاط ارتكازها الحضاريّة والثقافيّة، فثمة مدارس اتّخذت أصالة القوَّة نقطة ارتكازٍ للتنمية الحضاريّة،

ومنهـا مـا اتّخـذ أصالـة العمـل، وأخـرى أصالـة المجتمـع وهكـذا، فما هـي الأصالـة التي نسـتطيع عبرها تعيين نقطـة الارتكاز الحضـاري الذي نؤمـن بهـا بوصفنا مسـلمين؟.

إنَّ معظـم المـدارس الغربيّـة تريـد أن تستكشـف الحضـارات القديمـة من حيـث آثارهـا الماديّة والثقافيّـة، لذا فهي تحاول اسـتحضار أربعـة مفاهيـم بحسـب مـا يطلقـون عليـه بالأركيولوجيـا[1]، وهي:

1. مفهوم الحادث الذي يتعارض مع الخلق والإبداع.
2. مفهوم السلسلة الذي يتعارض مع الوحدة.
3. مفهوم الاطّراد الذي يتعارض مع الأصالة.
4. مفهوم الإمكان الذي يتعارض مع الدلالة.

مـن هنـا، فـإنَّ الأركيولوجيا تتنـاول الانقطاع والانفصـال، ولا تهتمُّ بالبدايـات والنهايات.

ولعـلَّ أغلـب هـذه المـدارس تؤمـن بالقيـم الانفصاليّـة للثقافـة والمعرفـة، والقليـل منهـا مـن يؤمـن بالقيـم الاتّصاليّـة ذات المسـوِّغ التاريخـي التراكمـي التطـوّري.

فـي مقابل ذلـك، فعلى الرغم مـن أننا من أنصار الاتّجـاه الاتّصالي إلا أنَّ لنـا أصـولاً وأسسـاً تختلـف جذريـاً عن تلـك المـدارس ونقاطها الارتكازيّـة، فمـا هي الأصالـة التي نعـود إليها كنقطة اسـترجاع حضاريٍّ بحيـث نسـتحضر معهـا الوحـدة والأصالـة والدلالـة فضـلاً عـن الخلـق والإبـداع والتطوُّر.

(1) أو (الحفريـات)، وهـي فـرع علمـي يـدرس الحضـارات القديمـة مـن حيث آثارهـا الماديـة والثقافيـة، انظـر: كتـاب موقع الثقافـة، هومي بابـا، ص85.

نعتقد أنَّ الحضارة الإسلاميّة بوصفها حضارةً قرآنيّةً فهي مرتبطةٌ تأصيلاً بالتوحيد كعقيدة، والعبادة لله تعالى كسلوكٍ، وبما أنَّ العبادة تتّصل بدالَّة اليقين بوصفه غايةً ومقاماً: (واعبد ربَّك حتى يأتيك اليقين) فالأصالة المعرفيّة عند المثقّف المسلم هي (أصالة اليقين).

فاليقين هو نقطة الارتكاز بين العقيدة والسلوك من جهة، وبين متطلبات الحضارة السياسيّة والاجتماعيّة المتجدّدة والمتطوّرة من جهةٍ أخرى.

وبذلك نكون قد أحرزنا مفهوم الوحدة والدلالة والاتّصال بعالم المعنى من جهةٍ، وبالتاريخ ومضامينه الثابتة من جهةٍ أخرى، وتلك هي مفاهيم القيم الاتّصالية والتطوريّة للمعرفة، والمثاقفة بين المجتمع وأصوله الثقافيّة.

وبذلك تكون العبادة طريقاً نحو أصالة اليقين، واليقين موضوعٌ للتوحيد، والتوحيد هو الاتّصال بالحقيقة الأولى (معرفة الله) وبالحقائق ذات المعاني المتعالية، والتي تحقّق للإنسان وصوله إلى السعادة المعنويّة.

ولكن ينبغي أن نفهم أنَّ أصالة اليقين التي نؤمن بها كنقطة ارتكازٍ معرفيٍّ وحضاريٍّ لا تتقوَّم بالعناصر الوحيانيّة فحسب، وإن كانت تلك العناصر تشكّل مضمونها ومحتواها ومحورها الأساس، إلا أنّ ثمة عنصراً آخر بنفسه اتّخذ من العنصر الوحياني معيّناً ومحدّداً أصيلاً في تحريك خاصيّة الارتكاز الثقافي والمعرفي، وهو العقل، فالعقل هو العنصر الخام الذي توفّر موادُّه الأوليّة وحدوده المبدئيّة إمكانات الإنتاج المعرفي منضمّاً مع المنجز الوحياني المتعالي،

فالوحي هو منظومة امتيازٍ معرفيٍّ تتقاطع مع العقل في مناطق معينةٍ، وتتّصل به في مناطق أخرى.

واليقين على شرط الإسلام ليس مجرَّد توجُّه الذهن وإذعانه بنتيجة البحث والاستكشاف، بل هو استحضارٌ للقيم الحقة واستبعاد للباطل، ولا يتأتّى الاندماج بالحقِّ إلا عبر التخلق به، فالغاية إذن من المعرفة هي الاندماج بالحقّ والتخلق به عبر الطاعة والعبادة والانصراف عن كلِّ القيم الهابطة التي تضرُّ بهذا المسار المعنويّ والسلوكيّ للإنسان.

أصالة اليقين والمصدر القرآني للمعرفة

لم يكن التأصيل لمقولة اليقين مجرَّد مقاربةٍ وتوليدٍ نظريّ، بل هو إنشاءٌ وجعلٌ وحيانيٌّ يجسِّد عناصر الواقع الموضوعي لحركة المجتمع القرآني، والجعل اليقيني ليس جبراً ذهنيّاً للمعرفة ونتائجها، بل هو نسقٌ ينعزل عن بعض المناطق التي يضيء عليها عقل الإنسان بوصفه محدود القياسات، ويتّصل مع العقل -يؤيده أو يهديه- في بعض المناطق ذات الأبعاد التكوينية أو ذات المناشئ الصناعيّة، من قبيل التدليل والتعليل والبرهنة، في حين أنَّ مجمل المدارس الغربية باتت ترفض الاتّصال بشيءٍ اسمه اليقين، حتّى أنَّ (بوبر) بوصفه منظراً للمنطق العلمي الحديث، يقول: (إنَّ النظريّة تكون علميّةً فقط إذا هي كانت قابلةً للتفنيد)، ويستنج من ذلك أنَّ هدف العلم لدى بوبر لا يتمثّل إذن في الوصول إلى ما هو يقينيٌّ وحقيقيٌّ بطريقةٍ نهائيةٍ، بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم، وهذا

تنكُّر واضحٌ للبديهيات، وانقلابٌ شاملٌ على كلِّ الأسس الفكريّة للإنسان السويّ.

وحينما نريد أن نستنبط ظاهرةً يقينيّةً عبر آيات الكتاب الكريم فلا يسعنا إلا أن نفتِّش عن تلك الأصول المعرفيّة التي ثبَّتها الكتاب الكريم، وهذه الأصول تتّصل بطرقٍ وآليّاتٍ متعدّدةٍ، منها الطريق الحسّي، ومنها الطريق العقلي، ومنها الطريق الوجداني (الحدس والإلهام)، ومنها الطريق القرآني الذي يعتمد البرهنة المباشرة، كما في قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً).

من هنا، فإنَّ أصالة اليقين هي منهجٌ للوصول إلى معارف القرآن الكريم والمعارف الإسلامية الأخرى، واليقين له مراتب ومستوياتٌ منها ما يحقق الاطمئنان العالي بأيَّة طريقةٍ كانت (الكشف والشهود والاستدلال المباشر والاستدلال غير المباشر المقطوع به من النصّ) ومنها مايحقِّق الظنَّ الموجب للاطمئنان (النقول والسمعيات والإجماعيات وغيرها).

والكتاب الكريم بوصفه نصّاً متعالياً قطعيَّ الصدور، فهو المصدر الأساس للمعارف الذي يحقِّق بموجبه مقتضيات اليقين والبرهنة الوحيانيّة المباشرة.

ولكن كيف لنا أن نستنطق القرآن الكريم بناءً على تلك الأصول المعرفيّة، بحيث تتكوَّن لدينا بنيةٌ معرفيةٌ متأصلةٌ باليقين، أو بما هو موجبٌ لاستقرار النفس واطمئنانها.

لا شَّك أنَّ عمليّة الاستنطاق ليست أمراً سهلاً ومتاحاً لكلِّ الناس، خصوصاً أنَّ الكتاب الكريم له مراتب وبطونٌ، وفيه المحكم

والمتشابه، وفيه الناسخ والمنسوخ، والخاصُّ والعامّ.. وإلخ.

ولكنَّ الجوَّ العامَّ الذي يتيح للإنسان الاتّصال بالحدِّ الأدنى لعمليّة الفهم يمكنه أن يعطينا عناصر الاستنطاق ذات النسق الاجتماعي المتحرِّك، فالمجتمع القرآني هو المجتمع الذي يتفاعل مع القرآن وتعاليمه من منطلق الفهم العامّ والأجواء اللغويّة الظاهرة على سطح الوعي، ولو بمعونة التنبيه والتبليغ الراشد، أي: بمعونة التعليم والتزكية، فإنَّ التعليم والتزكية توفِّر للمجتمع حالةً من الوعي المناسب للتحرُّك باتجاه الأصول المعرفية الواعية للقرآن الكريم.

العلم والدين وإمكانات التخطي لمراحل التطوُّر التاريخي

حينما نتكلَّم عن مجتمع ما بعد الحداثة وفق المنظور الغربي، فبالضرورة لا نخرج عن دائرة الاحتياجات.

الفارق بين احتياجات عصر ما بعد الحداثة عمّا قبله هو أنَّ الحضارة الغربيّة عاشت في عصر الحداثة تكوين الذات ضمن معطيات التطوُّر الاقتصادي وعلاقته بالنظم السياسيّة، أمّا عصر ما بعد الحداثة فهو عصر الانتقال إلى مرحلة الانفصال عن الذات والاتصال بالأشياء في دائرة طبيعتها الترفية، أو التوكيل عن الذات، حيث أصبح للآلة والروبوت الحضور الأوَّل في الفعاليّات الحياتيّة، ولم يبقَ للإنسان إلا الانصياع للهامش، وعليه سوف يكون النظام الاجتماعي، وبالتبع السياسي في حالة سباتٍ، فتنام تبعاً لذلك فعاليات الفطرة والاعتدال الغريزي، ويسيطر الترف على ميوله، فتتصعَّد عوامل الطغيان والعدوان على سائر الحضارات التي لا تعيش عصور السوبر

حداثة وما بعدها.

من هنا نفهم السرَّ في تركيز الإسلام على قيم النفس والذات، وتهميش قيم الأشياء والحاجات، إلا بقدر الضرورة، وذلك لأنَّ كمال النفس يعطيها حافزاً للاحترام، فتكون ثقافة الاحترام هي السائدة بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الآخرين، وتبعاً لذلك تتلاشى الميول إلى الظلم والعدوان، ومن ثمّ تكون الحاجة إلى النظام السياسي غير خاضعةٍ لتلكم الميول، ممّا يسهم في الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وبالتالي تتصاعد قيم المجتمع نحو العصمة.

طبعاً هذا من حيث النظريّة والمبدأ، أمّا من حيث الواقع العملي، فلا ريب أنَّ العالم الإسلامي وهو ينوء تحت قيم الاستضعاف من جهةٍ، وقيم الابتعاد عن الله من جهةٍ أخرى، وُضِعَ في دائرة الحرمان القيمي، ومن ثمّ فهو غير جديرٍ في هذه المراحل بإدارة نفسه فضلاً عن إدارة الحضارة الإنسانيّة ككلّ، لذا فإنَّ الفقه السياسي الإسلامي وعبر ما يتمتَّع به من مناطق فراغ تشريعيّةٍ على شرط مدرسة الإمامة يحاول أن يدير هذه المراحل وفق الظروف الاستثنائيّة المتاحة، ووفق نظريّاتٍ فقهيّةٍ غير إجماعيّة.

التفسير المعرفي لهذه المرحلة

أمّا ماهو الفارق بين نظرة الغرب إلى قيم ما يسمّونه ما بعد الحداثة، وهو بحسب أمانيِّهم سيكون ناتجاً عن معطيات وقيم علميّةٍ تقنيةٍ صرفةٍ بحيث تنعدم القيم الذاتيّة، فضلاً عن القيم الكبرويّة الكليّة، بينما بحسب نظرتنا الإسلامية وقيمنا ومعطياتنا فإنَّ مثل هذه المرحلة التي لا يمكن الانتقال إليها إلا بقدرةٍ بشريّةٍ استثنائيّةٍ متمثّلةٍ بالمعصوم،

ناتجةٌ عن تغليب الثوابت السلوكيّة، وأهمُّها ثابتة العدل، فضلاً عن قيم العلم والتطوُّر التي ستتأتّى بحسبنا عن الاتّصال بملاكات الحقيقة العلمية المطلقة، وأهمُّ فارقٍ بين النظرتين هو التالي:

تعتمد نظريّة الحداثة في تقنين قواعد العلوم على مبدأين أساسيين:

الأوَّل: النسبيّة.

الثاني: الشكّ المنهجي(الريبة).

والمبدأ الأوَّل: هو وليد نظريّة انشتاين في الفيزياء الحديثة، وهي النظريّة التي تحدِّد الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى.. النجوم.. المجرّات وتجمُّعات المجرات.

والمبدأ الثاني: هو وليد نظريّة هايزنبرغ في صياغته الجديدة لنظرية ميكانيكا الكوانتم، وهي النظريّة التي شكَّل مفاهيمها الفيزيائي الألماني (ماكس بلانك)، وتطوَّرت بعد ذلك على يد مجموعةٍ من الفيزيائيين، وهم (لويس دي برولیه، وأرفين شرودنغر، وماكس بورن)، ومن ثمَّ جاء هايزنبرغ الذي أسَّس هذا المبدأ بوصفه محدِّد خصوصية نظرية (الكوانتم)، وهي النظرية التي نشأت على أنقاض نظريّة النسبيّة وإن لم تلغها من بعض خصوصيّاتها ومبادئها التي هي إلى الآن تدرَّس في الجامعات.

وبما أنَّ النسبيّة والشكَّ ضدّ الحتميّة والإطلاق، فإنَّ جميع الخصوصيات الناتجة عن هذه القواعد العلميّة لا يمكن الركون إليها وتعميمها على السياقات التطوُّريّة للمجتمع والسياسة، نعم نتائجها التقنيّة قد تكون مضمونةً خصوصاً، وهي ترتبط بالخواصِّ الفيزيائيّة

والكيميائيّة للأشياء، ونحن قلنا إنَّ القيم المرتبطة بالأشياء لا يجوز أن تُعمَّم على قيم الإنسان، ومن أهمِّ القيم الإنسانيّة المحرَّمة التي ليس من حقِّ أحدٍ التلاعب بها هي قيمه الاجتماعيّة، وإدارته السياسيّة، لذلك نحن نرى أنَّ الديمقراطيّة بوصفها أحد مخارج النسبيّة والتعدديّة، لا تمتلك قيمةً ذات بعدٍ معنويٍّ أصيلٍ يتَّصل بالحقائق التكوينيّة للبشر، والتي لا يمكن الاتّصال بها إلا عبر تشريعاتٍ وتقنيناتٍ خاصةٍ ترتبط بملاكاتٍ علميّةٍ خاصةٍ لا يملكها إلّا المعصوم بحسب اعتقادنا.

أما النظريّة الإسلاميّة في تقنين مبادئ العلوم، فتقوم على ركيزتين:

الركيزة الأولى: البرهان العقلي أو (الإطار المعرفي).

الركيزة الثانية: الوحي أو (الإطار ما فوق المعرفي).

ولكن مع أنَّ هاتين الركيزتين- من حيث الصلاحيّات المتّصلة بملاكاتهما التّامة- قادرتان على تحريك القيم المتّصلة بالإنسان وبالأشياء معاً، حيث يمكنهما تحريك الإطار الحضاريِّ التطوُّريّ إلّا أنّهما من حيث القابليّات البشريّة منفصلتان عن واقع الأمّة إلّا بحدود بعض الملاكات الناقصة المرتبطة بالقدرة ذات الطابع اللامعصوم عن الخطأ.

ولذا فإنَّ عصر ما بعد الظهور سيكون عصر حضور الملاكات التّامة للعقل والوحي معاً، فتتحرَّر العلوم من النقص الملاكي أو النسبيّة والشكّ، وينبسط اليقين ليتحقَّق بذلك الطور ما فوق المعرفي للإنسان الذي سيتّصل بعوالمه العقليّة بصورةٍ مباشرة.

ومن ثمّ تكون العصمة العلميّة كفيلةً بتحقُّق العصمة الإداريّة

والسياسيّة، فيكون المجتمع مؤهّلاً لتقرير مصيره وإدارة حركته التاريخيّة وفق القيم اليقينيّة التي ستكون شاملةً لجميع السنن التاريخيّة والنواميس الطبيعيّة.

العلم الحديث والرؤية الكونيّة الغربيّة.. قراءةٌ نقديّةٌ

1. نظريّة المعرفة ونظريّات الفيزياء في الفكر الغربي

لا يخفى على من لديه اطلاعٌ معرفيٌّ جيِّدٌ في أروقة المدارس الغربيّة أنَّ المفاهيم التي لها علاقةٌ في تكوين النظريّة المعرفيّة متغيّرةٌ وغير ثابتةٍ، فهي تختلف في الحقل المعرفي الواحد من مفكِّرٍ إلى آخر، وما ذلك إلا لأنَّ مصادر المعرفة غير ثابتةٍ، وكذلك القيمة المعرفيّة لهذه المصادر غير مضمونة النتائج، بسبب النزعة الماديّة الحسيّة التجريبيّة التي تتميَّز بها هذه المدارس، فنجد الكثير من المفاهيم التي تتكوَّن منها نظريّةٌ معرفيّةٌ ما لا تخرج عن كونها مصادراتٍ متسلّمةً من نظريّاتٍ وقوانين طبيعيّةٍ، إمّا فيزيائيّة، أو كيميائيّة، في حين أنَّ من المفترض أن تكون نظريّة المعرفة هي القانون العامّ الذي يتسيَّد على جميع الحقول المعرفيّة، لا أنّه يستلم منها مفاهيمه العامّة، خصوصاً أنَّ أغلب القوانين الفيزيائيّة مستندةٌ إلى نظريّاتٍ، وليس إلى بديهياتٍ ذاتيّةٍ أوَّليّةٍ ثابتة، ولعلَّ أهمَّ ثلاثة مفاهيم مقتنصة من عموميّات قوانين الفيزياء هي:

1. التجربة.
2. النسبيّة.
3. التعميم.

وسنتعرَّض إلى بعض النظريات والقوانين الفيزيائية التي أثارت

الكثير من الجدل في المدارس الفكرية وهي:

1. نهاية المادّة في نظر الفكر الحداثي.. المدرسة الرأسماليّة أنموذجاً

يفترض ونحن نتعرَّض للفكر الرأسمالي ونظرته إلى التاريخ وما بعد الحداثة، أن نلاحق النظريّات الجديدة والمحدثة لهذه المدرسة، وذلك من أجل مناقشة الأشياء بحاضرها لا بماضيها التأسيسي، وفقاً للحاجة العصريّة في مواجهة الأفكار المعاشة بصورةٍ موضوعيّةٍ.

فعلى الرغم من أنَّ الرأسماليّة استطاعت أن تنتج أكبر الإمبراطوريات وأقواها في العصر الحديث إلّا أنّها غير قادرةٍ إلى الآن في إثبات وجهة نظرها من حيث تفسير القوانين التاريخيّة وتطويعها لرؤيتها الفكريّة والاقتصاديّة، وبدا هذا واضحاً عبر ما يتجلّى من رؤيةٍ تشاؤميّةٍ صارخةٍ تصدع بها كتابات الفلاسفة والمؤرّخين الرأسماليين أو الذين يتناغمون معها سياسيّاً، فهذا شبنجلر الألماني يتنبَّأ بتدهور الغرب وفق مايسمِّيه بصدام الحضارات الذي على أساسه يصار إلى بناء نظام عالميٍّ جديدٍ قد لا تجد الرأسمالية فيه موطئاً لقدمها، وهذا الكتاب على الرغم من كونه قد سبق بروز الإمبراطوريّة الأمريكيّة كقوَّةٍ عظمى إلّا أنّه بقي مرجعاً لتشاؤم الرأسمالية وخوفها من المستقبل.

بل إنَّ هذه النظرة التشاؤميّة تركّزت وأخذت بعداً علميّاً مع وصول الإمبراطوريّة الأمريكيّة إلى مرحلة الأوج في الاقتصاد والقوَّة.

(فعلى الرغم من أنَّ المجتمع الأمريكي حديث التكوين الحضاريّ، ولا يمتلك رصيداً تاريخيّاً موغلاً في القدم، فضلاً عن

انصرافه إلى النشاطات العلميّة التكنولوجيّة والعمرانيّة أكثر من النشاطات الفكريّة والفلسفيّة والتاريخيّة، فإنَّ نجاح أمريكا في صراعها القطبي مع الشيوعية، دفع المنظرين الرأسماليين الأمريكيين إلى رسم تفسيراتٍ ونظرياتٍ تتماشى وخطَّ الفلسفة السياسيّة والاقتصاديّة الأمريكيّة)[1].

وفيما نحن بصدده فإنَّ المفكرين والفلاسفة وعلماء الفيزياء المحسوبين على الرأسماليّة، هؤلاء على الرغم من أنّهم لم يتورَّطوا في تفسير أزليّة المادّة بقدر ما تورَّطت الماركسية، خصوصاً أنَّ نظريّة الديناميك الحراريّة نشأت من هذه المدارس إلّا أنّهم أيضاً غير قادرين على توفير ضماناتٍ علميّةٍ لثبات هذه النظريّة وعدم تبدُّلها، خصوصاً أنها تحوي جملةً من نقاط الضعف - من حيث ربطها بالعلاقات الاقتصاديّة- بعد التجاوز عن نقاط القوَّة التي تدعم ما يذهب إليه الإلهيون من حدوث المادَّة وعدم أزليتها، والتي أشار إليها السيد الشهيد في مناقشته للماركسية.

وأهمُّ نقاط الضعف التي قد تؤشر على هذه النظريّة - بصرف النظر عن مدى انطباق النظريّة مع الواقع الكوني- هي:

1. ربط القوانين الفيزيائيّة بقوانين الاقتصاد والمال، وهو ربطٌ غير علمي، لأنَّ القوانين الفيزيائيّة لها مطابقٌ إما ماديٌّ أو طبيعيٌّ، بينما قوانين الاقتصاد والمال هي قوانين اعتباريةٌ ليس لها ما بإزاء سوى أطراف الطلب والعرض، إي أنَّ مناشئها افتراضيّة.

(1) د.عبد الجبار ناجي، فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة، ص3-35، بتصرف.

2. إقحام اللغة الفيزيائية، وتوظيفها لبيان العلاقات الاقتصادية، وهذا التوظيف أيضاً لا يتمتَّع بقدرٍ من العلمية بعد التقصِّي من أنَّ لغة الاقتصاد محدودة المصطلحات، وذات مداليل ومحدّداتٍ منقحةٍ.

يقول أوجست سوانينبيرج: (جديرٌ بالذكر أنَّ للاقتصاد لغته الخاصة التي يجب التعامل معها كأية لغةٍ أجنبية....ولحسن الحظِّ فإنَّ عدد الكلمات الاقتصاديّة الغريبة محدودة)[1].

3. إهمال البعد التاريخي للنظريّة من حيث الأزليّة والحدوث وربطها بالبعد الاقتصادي، في حين أنَّ ارتباطها بالبعد الأوَّل أقرب من حيث الملازمة والاستنتاج من ارتباطها بالبعد الثاني.

يقول جيرمي ريفكن: وهو من أكبر منظري الرأسمالية المعاصرين في كتابه (مجتمع الصفر وهامش التكلفة): (لقد توقع علماء الاقتصاد هذه التغيرات قبل حوالي قرنٍ من الزمن، ليدخل العالم لعصر الغزارة لا الندرة، ولكنهم لا يعرفون ما نوع النظام الاقتصادي القادم. ويبدو أنّنا ندخل عصر نظامٍ اقتصاديٍّ جديدٍ من قلب النظام الرأسمالي القديم، حيث ستكونُ المنتجات المجانية في ازديادٍ مضطردٍ مع الزمن. كما أنَّ النظام الرأسمالي، الذي اعتبر الآلية ذا الكفاءة العالية في تنظيم النشاطات الاقتصاديّة، معرضةً للخطر لسببين:

الأول: هو الاختصاصات العلميّة الجديدة المتداخلة، والتي جمعت علوم البيئة، والكيمياء، والأحياء، والهندسة، والهندسة المعماريّة، وعلوم تخطيط المدن، وعلوم المعرفة التكنولوجيّة، تتحدى اليوم النظريّات الاقتصاديّة التقليديّة، وبنظرياتٍ اقتصاديةٍ

(1) أوجست سوانينبيرج، الاقتصاد الكلي، ص8.

جديـدة، مرتبطةٍ بقوانين الثرموديناميك، أي الديناميـكا الحراريّة. فالنظرية الرأسـماليّة التقليديّـة صامتـةٌ أمـام العلاقـة بيـن النشـاطات الاقتصاديّـة، والتحديّـات البيئيّـة الإيكولوجيّـة التي فرضتهـا قوانين الطاقة، فقد فشـل علمـاء الاقتصـاد التقليديين في معرفـة أنَّ قوانيـن الديناميكيّـة الحراريّة تحكـم جميـع النشـاطات الاقتصاديـة.

فالقانـون الأوَّل والثانـي فيهـا يؤكّـدان أنَّ مجمـوع الطاقـة الكونيّة ثابتـةٌ، وأنَّ مجمـوع (الانتروبيـا) في ازديادٍ مسـتمرٍّ، فالطاقـة موجودةٌ في الكـون كمـا هـي، ولكـن تتغير باسـتمرارٍ مـن طاقـةٍ متوفّرةٍ للاسـتخدام إلـى طاقـةٍ غيـر متوفـرةٍ للاسـتخدام (انتروبيـا)، وهنـا يلعـب القانـون الثانـي دوره، حيـث تتغيّـر الطاقـة مـن الطاقة الحـارّة إلى الطاقـة الباردة، ومـن طاقـة متجمعـةٍ إلـى طاقـةٍ متناثـرة، ومـن طاقـةٍ منتظمةٍ إلـى طاقةٍ فوضويـة. فمثـلاً حينمـا نحـرق الفحـم الحجـري تبقـى الطاقـة الناتجـة ثابتـة، ولكنهـا تنتشـر فـي الفضـاء فـي شـكل ثانـي أوكسـيد الكربـون، وأوكسـيد الكبريـت، وغـازاتٍ أخرى.

فمـع أنّنـا لـم نفقـد الطاقـة، ولكن تبقـى الطاقـة الناتجـة لا يمكن الاسـتفادة منهـا، ولذلـك يعـرف علمـاء الفيزيـاء الطاقـة التـي لا يمكـن الاسـتفادة منها (بالانتروباثـي). فجميع النشـاطات الاقتصاديّة تعتمد على الطاقـة الموجودة فـي الطبيعة لتسـتخدم في تحويلها لبضائـع وخدماتٍ، وفـي كلِّ خطـوةٍ من آليـة الإنتاج، والتخزيـن، والتوزيع، تسـتخدم الطاقة لتحويـل المـوارد الطبيعيـة إلى بضائع وخدماتٍ اسـتهلاكيّةٍ، فـكلُّ الطاقة التي اسـتهلكت فـي صناعة البضائـع، وفي تقديم الخدمـات، تكون على حسـاب الطاقـة الكونيّـة التـي اسـتخدمت وفقـدت، لتحـرّك النشـاطات

الاقتصاديّة إلى سلسلة القيمة المضافة.

وحتماً ستستهلك البضائع التي ننتجها، أو تتلف، أو تمرُّ بدورتها الطبيعيّة، وترافق بزيادة الانتروبي، أي زيادة الطاقة الطبيعيّة التي لا يمكن الاستفادة منها، وعلى حساب الطاقة التي يمكن استخدامها. وفي رأي المهندسين وعلماء الكيمياء، لا توجد قيمةٌ ربحيّةٌ في الطاقة للنشاطات الاقتصاديّة، بل فقدان الطاقة الموجودة في الكون، في آلية تحويل الموارد الطبيعية إلى قيمةٍ اقتصاديّة)[1].

ولم تقف الرأسماليّة عند هذا الحدّ من الاستهتار الفكري، بل إنّها وضعت رؤيةً لمرحلة ما بعد الحداثة تلتقي مع قيم العبثيّة والفوضى واللاوعي مروراً باللاواقعيّة الافتراضيّة، وليس انتهاءً بالميوعة، ثمَّ موت الإنسان، وهذه الرؤية تنسجم تماماً مع مبدأ اللامبدئية ومنتهى اللاهدفية التي جاهدت من أجلها المدارس الوضعيّة الغربيّة منذ أمدٍ بعيد.

يقول جيرمي ريفكن: (إنَّ نموذجاً أصيلاً جديداً من البشر يتوالد الآن، العيش المريح جزءٌ من حياتهم في المجال السايبري وفي عوالم افتراضية، وهم حسنو الاطّلاع على طريقة عمل اقتصاد الشبكات، وأقلّ اهتماماً بتكريس الأشياء، لكنهم أكثر اهتماماً بالحصول على تجارب ممتعةٍ ومسليّةٍ، وقادرون على التفاعل مع عوالم متوازيةٍ بصورةٍ آنيةٍ، وسريعون في تغيير شخصيتهم لتتماشى مع واقعٍ جديدٍ يوضع أمامهم، سواء كان ذلك حقيقياً أم مزيفاً، إنّهم

(1) نقلاً عن مقال بروسيومر وخسوف رأسمالية الغرب، د/خليل حسن، صحيفة إيلاف الألكترونية.

رجـال ونسـاء القرن الحادي والعشـرين، وهم نسـلٌ مختلـفٌ عن آبائهم وأجدادهـم مـن برجوازيـي العصر الصناعـي)[1].

مـن هنـا نفهـم أنَّ ما بعـد الحداثـة بالنسـبة إلـى الرأسـماليّة تمثّل حالـة انفصـالٍ تامَّـةً مـع التاريـخ بـكلِّ مـا يحمـل من قيـم، حتّـى تلك الماديّـة بمعناهـا الفيزيائـي، فضـلاً عن معناهـا الاقتصـادي، ويبقى يدور فـي فلـك التيه.

يقـول ريفكـن فـي مـوردٍ آخـر: (هـؤلاء الرجـال والنسـاء الجـدد قـد بـدأوا للتـوّ يتركون التملـك خلفهـم، إنَّ عالمهم هو بصـورةٍ متزايدةٍ الحـدث فـوق الحقيقـي، والتجربـة اللحظويـة، عالـم مـن الشـبكات وحـراس البوابـات والاتّصاليّـة (connectivity) إنَّ الوصـول بالنسـبة لهم هـو مـا يجـب الاحتسـاب لـه، وإذا كان أحدهم قـد فكَّ ارتباطـه فذلك معنـاه المـوت، إنّهـم أوَّل مـن يعيـش فـي مـا دعـاه المـؤرخ البريطاني الراحـل أرنولـد توينبـي بعصـر ما بعـد الحداثـة)[2].

فـي المقابـل مـن ذلـك فثمـة صدمـةٌ تعرضـت لهـا المدرسـة الماركسـيّة، فـإنَّ المتتبـع للتطـوّر الفكري الـذي مرَّت به البشـرية خلال نصـف القـرن المنصـرم، يتلمَّـس إلـى حـدٍّ مـا مـدى خيبـة الأمـل التي أصابـت ورثة المدرسـة الماركسـية وأنصارها حتّـى أنّهم باتـوا يعترفون بكثيـرٍ مـن التغيّـرات التـي كانـوا يعدونها ثوابـت لا تقبل التغييـر في أيِّ ظـرفٍ كان، ومـن الإشـارات علـى ذلك مـا أقرَّه أنصـار مدرسـة التاريخ الجديـد، وهـي المدرسـة القريبة مـن الماركسـيين، حيث يقولـون: (لقد

(1) جيرمي ريفكين، عصر الوصول، ص348.
(2) المصدر السابق، ص350.

تبيَّـن للمؤرخيـن الماركسـيين أنّه يمكن دراسـة الثقافـة الماديّة من دون إيجـاد وسـاطةٍ بيـن ما هـو اجتماعيٌّ وما هـو تاريخيّ، ومـن دون تقديم تفسـيرٍ مبنـيٍّ مثـلاً علـى تطـوّر المـادّة والطاقـة، وهـذا يعني أنّـه يجب أخـذ الظـروف الماديّـة التـي تتطـوّر ضمنهـا العلاقـات الاجتماعيّة بعين الاعتبـار، وتبيّـن وسـائل الإنتـاج مـن خلالهـا مـن دون إعطائهـا قيمـةً سببيّة)[1].

2. **مـا بعـد الحداثـة والنظريّـة الفيزيائيّـة الأخيـرة (عـرضٌ ومناقشـةٌ)**

تعـدُّ نظريّـة الأوتـار الفائقـة، أو مـا يسـمّونها بـ(نظريّة كلِّ شـيءٍ) مـن الصياغـات المنسـجمة مـع مرحلـة مـا بعـد الحداثة، وهي مـا زالت فـي طـور التشـكيل، ومـع ذلك فـإنَّ هـذه النظرية تحـاول تفسـير بداية الكـون والمـادَّة والطاقـة عبر الخصوصيّات النسـبية لأصغر أجـزاء الذرّة، وهـذا يعنـي محاولـة استكشـاف الحقائـق آنيّـاً ومتابعة التكثـر الكمومي الـذي يبتعـد كثيراً بالمستكشـف عـن الحقيقـة التوحيديّة، والتـي تعتمد علـى الاستكشـاف اللمّـي عبـر متابعـة الموازين الكليّـة العامّـة، وبالرغم مـن ذلـك نجد أربـاب هـذه النظريّة يدَّعـون أنهـم توصَّلوا عبـر النظريّة إلى رؤيـةٍ توحيديّـةٍ عامةٍ.

يقـول سـتيفن وينبيرغ:(التوحيد هو ما نسـعى لتحقيقـه، لأنَّ هدف الفيزيـاء الأساسـي هـو أن نصـف المزيـد والمزيـد مـن ظواهـر الكـون بطـرقٍ ومبادئ أبسـط وأبسـط).

ويقـول مايـكل غريـن: (إنَّ قدرتنـا علـى وصـف الظواهـر الهائلة

(1) التاريخ الجديد، مجموعة باحثين، إشراف جاك لاغوف، ص329.

العـدد بشـكلٍ بسـيطٍ واحـدٍ، هو خطـوةٌ خطيرةٌ جـداً فـي مفاهيمنا عن الكـون ووجوده).

ولكـن نجـد أنَّ مشـاكل هـذه النظرية أكثر مـن سـابقاتها، ويمكن تلخيـص هـذه المشـاكل على الوجـه التالي:

1. إنّهـا تفتـرض أنَّ الكـون عبـارةٌ عن غشـاءٍ متداخلٍ مـن الأوتار لـه أحـد عشـر بعـداً، ثلاثـة منهـا محسوسـة، والبقية غيـر مرئيـة، وهذه الأوتـار المتحرّكـة المترابطـة تـؤدّي بالنتيجة إلـى حركة الغشـاء الكوني العـامّ، ومـن ثـمَّ يفترضـون أننـا نحتـاج إلـى غشـاءٍ كونـيٍّ آخـر يكون مؤثـراً فـي حركة غشـاءنا فـي الكون الـذي نعيشـه، وهكذا بالنسـبة إلى الغشـاء الكونـي الجديـد، وبذلـك تصطدم هـذه النظريّة بعائق التسلسـل الباطـل، أو العـودة إلـى مربَّع مشـكلة الأزليّـة المادِّية.

2. إنَّ وجـود أبعـادٍ غير مرئيةٍ اعترافٌ ضمنـيٌّ بميتافيزيقيّة الحقائق الكونيّـة، فتخرج الفيزياء عن نسـبيتها ومادّيتهـا ونتائجها التجريبيّة.

3. اعتـراف نفـس أربـاب النظريّـة بأنّهـا تواجـه مشـكلةً مهمّـةً، فضـلاً عـن كونهـا تحتـاج لكثيـرٍ مـن الافتراضـات، فـلا يمكـن التحقق مـن وجـود الأوتـار فـي المخبر حالياً لصغرهـا الشـديد، وهـذا يضعها فـي خانـةٍ فلسـفيّةٍ لا علميّـة، فالعلـم مبنـيٌّ علـى الاسـتقراء والملاحظة والقياس.

وبمـا أنَّ أكثـر النظريـات الفيزيائية تعتمد على القواعد النسـبيّة التي أصَّلهـا انشـتاين في نسـبيّتيه العامّة والخاصّة، فإنّها سـوف لـن تلقى حالةً مـن الثبات العلمي الذي يسـتقرُّ إلـى الحقائق في ذاتهـا الواقعيّة.

نعـم، مـن حيـث آفـاق الاسـتثمار التقنـي لمثـل هـذه النظريّـات

قد يكتب لها النجاح في استكشاف العلاقات القائمة بين القوانين اللامرئيّة، كما هي الحالة مع البعد الكهرومغناطيسي، والتي أدَّت إلى اكتشافاتٍ عظيمةٍ بناءً على نظريّة النسبيّة الخاصّة، ولكن من حيث التصادق مع الواقع، فإنَّ النظريّة لا تقدم تفسيراً حقيقياً لنشوء الكون وعلاقته بالمادَّة والطاقة، والسبب في ذلك هو عدم إيمان هذه المدارس بالبعد الميتافيزيقي للأشياء، وغاية ما يؤمنون به هو الملاحظة، ونحن نعترف أنَّ علماء الفيزياء ممّن ينتمون إلى هذه المدارس يمتلكون قوَّة ملاحظةٍ منقطعة النظير، إلا أنَّ المعاني والحقائق لا يمكن الإحاطة بها من دون اليقين في حدِّه الواقعي.

أمّا الاكتفاء بمعرفة الشيء والمعنى في حدِّه الملحوظ، فإنّه لا يعطي أكثر من النتائج الظنيّة الاستقرائيّة، ومع ذلك نجد هؤلاء يرفضون فكرة الإطلاق، ويعتمدون النسبيّة بناءً على هذه الآليّة.

يحاول انشتاين أن يجعل صلاحيات القانون العلمي مستمدَّةً من قبل الملاحظ المدرك، فليست لها صلاحيّةٌ تجريديّةٌ، وإنّما بالقياس إلى الملاحظ، وذلك لأنَّ مبدأ النسبية الخاصة قائمٌ على حقيقةٍ بسيطةٍ، وهي أنّنا في أيِّ وقتٍ نناقش فيه السرعة، مثلاً سرعة الجسم واتّجاه حركته، لا بدَّ أن نحدّد بالضبط من أو ما الذي يقوم بالقياس[1].. في حين أنَّ القاعدة العلميّة الفيزيائيّة المفروض أنّها تستمدُّ صلاحيتها من العلاقات الكونية بين الأشياء، سواء وجد ملاحظٌ وقائسٌ أم لم يوجد.

ثمَّ إنَّ وجود القائس (العالم) وإن كان شرطاً لتحقّق الاتّحاد مع

(1) انظر: برايان غرين، الكون الأنيق، ص43.

المعلـوم بنـاءً علـى نظرية صدر المتألهيـن في وحدة العالـم والمعلوم إلّا أنَّ هـذا الشـرط متعلِّـقٌ بعالـم الاعتبار علـى قاعدة شـرط المحمول وإلّا فـإنَّ المعلـوم متعلِّقٌ بحقيقتـه العلميّة الثابتة في عالـم الحقائق، فالموجود حقيقـةً هـو العلـم، أما المعلـوم فبالقياس إلـى العالم، وهمـا بالقياس إلى الاعتبـار، والانتفـاع فـي ظـرف الاجتماع، وليـس هذا الظرف هو المنشـأ الواقعـي لانتـزاع الحقائـق المرتبطـة بالقوانيـن الكونيّـة، فالنظـام الكوني الأحسـن هو أحسـن بذاتـه حتّى مع عدم وجـود نظام اجتماعـيٍّ بالمرَّة، وذلـك علـى قاعدة (ليـس بالإمكان أحسـن ممّا كان).

المصادر

– آلام العقل الغربي. ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جكتر، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، 2010.

– الاقتصاد الكلي. أوجست سوانينبيرج، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، 2008.

– التاريخ الجديد. جاك لاغو، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

– الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية. هومي بابا، المركز الثقافي العربي، 2006.

– العقلانية التطبيقية. غاستون باشلار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 1984.

– المغرب، أفريقيا الشرق. ألان توران ، ترجمة عبد السلام الطويل، الدار البيضاء- المغرب 2010.

– بروسيومر وخسوف رأسمالية الغرب. خليل حسن، نقلاً عن مقال ، صحيفة إيلاف الألكترونية.

– عصر الوصول. جيرمي ريفكين، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

– فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة. عبد الجبار ناجي، مؤسسة العارف للمطبوعات، 2008، بتصرف.