

مواجه العقل الغربي

أفرط الغرب بتقديس عقله لتنتهي حدائته إلى الخيبة الكبرى

ريشارد تارناس

فيلسوف سويسري معاصر من أصل ألماني

ملخص إجمالي

كلما ضاعف الإنسان المعاصر من جهده للسيطرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئها، من أجل أن يحرر نفسه من قبضة الطبيعة، كلما تضاعفت معرفته من خطر تذويبه ميتافيزيقياً في بوتقة الطبيعة، وصولاً، إلى تذويبه في شخصيتها الميكانيكية والأشخصية أيضاً. وهكذا تتمثل مفارقة التقدم الفكري للإنسان المعاصر بظاهرة لافتة، وهي أن عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتمية (الديكارتية، النيوتنية، الدارونية، الماركسية، الفرويدية) التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانية والإرادية الخاصة، مع العمل في الوقت نفسه على نزع إحساسه بأنه أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من ضمن حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

هذا النص للفيلسوف السويسري ريتشارد تارناس هو أحد فصول كتابه المعروف الذي صدر في بداية تسعينيات القرن العشرين المنصرم وقد وضعه تحت عنوان "آلام العقل الغربي" وفيه يبين المآلات الانحدارية التي عصفت بالتفكير الغربي وجعلته في حال ألم وجودي بسبب تحول التقنية إلى قوة كلية تسيطر على روح الغرب وعقله.

* * *

مفردات مفتاحية: مواجه العقل - وثنية الفلسفة - نقد العقل لذاته - المعرفة العقلية - المعرفة الحسية - انهيار الحداثة.

- المصدر: فصل من كتاب "آلام العقل الغربي" للمفكر والفيلسوف السويسري ريتشارد تارناس

Richard tarnas the passion of the western mind, copyright, 1991

- تعريب: دالي نصر - مراجعة فريق التحرير.

تمهيد

مع وضوح نتائج علوم إسحق نيوتن التركيبية، انطلق التنوير وهو على ثقة غير مسبقة بالعقل البشري. ولقد أثر نجاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعي بصورة بيّنة في جهود الفلسفة لما جرى ذلك على صعيدين: أولاً، على صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانية في عقل الانسان وتشابكه مع العالم المادي، وثانياً، على صعيد توجيه اهتمام الفلسفة الى نوع من تحليل العقل المؤهل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفي.

وكما هو معلوم فإن جون لوك كان معاصراً لنيوتن ووريثاً لبيكون. وهو أول من رسم المزاج المناسب للتناغم مع التنوير، وذلك عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي القائل أن ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس. كان مقبلاً على الفلسفة بدءاً من ديكارت، إلا أنه تأثر أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من نيوتن، وبوبل، والجمعية الملكية، وفي الوقت نفسه كان معجباً بتجريبية غاسندي الذرية. لم يكن لوك قادراً على تبني الايمان العقلاني الديكارتي عن طريق المبادئ الفطرية. لعل إحجامه في هذا المورد يؤكد قوله ان لا مناص لجميع المعارف عن العالم من أن تكون مستندة في المطاف الأخير، إلى التجربة الحسية، وذلك عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، إذ عبر التأمل بعد الاحساس، يستطيع العقل أن يتوصل الى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية تأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة للذات يتدفق منهما جميع ما لدينا. أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء. تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلق سلبي لتجربته. وهو يتلقى الانطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية حيث تبدأ المعرفة بالاحساس^[1].

غير ان نزعة الشكّ الوليدة في الموقف التجريبي كانت جليّة منذ البداية عبر الصعوبات التي واجهها لوك مع نظريته المعرفية. أقرّ لوك بعدم وجود أي ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانية عن الأشياء مشابهة حقاً للأشياء الخارجية التي يفترض أنها تمثلها. كما لم يكن قادراً على اختزال جميع الأفكار المعقدة، مثل فكرة الجوهر أو الكنه، إلى أفكار بسيطة أو إحساسات. ثمة في عملية المعرفة الإنسانية ثلاثة عوامل: العقل، الموضوع المادي، والملاحظة أو الفكرة التي تمثل ذلك الموضوع في العقل. فالإنسان لا يعرف الموضوع إلا بالواسطة، أي عبر الفكرة، وأما خارج إدراك الإنسان فليس ثمة إلا عالم من الجواهر المتحركة؛ وفيض من الانطباعات المختلفة عن العالم الخارجي

[1]- آي بي كوهن - نورة في العلم - جامعة هارفرد - كامبريدج - 1985 ص 237.

التي يمارسها الإنسان في عملية المعرفة والتي لا يمكن إثبات انتمائها إلى العالم بحد ذاته على نحو مطلق.

ثم جاء القس بيركلي بعد لوك ليبين أن من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصائص التي يسجلها العقل البشري، الأولية منها والثانوية، معاشة، - آخر المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمة أي إمكانية للتوصل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثل موضوعاً خارجياً أو تشبهه، بخاصة إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانية إلى خاتمتها بصرامة. وبالفعل، لن يكون ثمة أي استنتاج حاسم في ما يخص حتى وجود عالم أشياء مادية خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أي وسيلة قابلة للتسويق يستطيع المرء استخدامها ليتكّن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية، وليس، من ثم أي فكرة في العقل يمكن عدّها «شبيهة» بشيء مادي بما يجعل الأخير «ممثلاً» لدى العقل. وبما أن المرء غير قادر بالمطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشيء الفعلي، فإن مفهوم التمثيل كلّه سيكون بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضدّ الدقة التمثيلية للمواصفات أو الخصائص الثانوية، لأنّ نمطي الخصائص كليهما يجب عدّهما، في النهاية، من تجارب العقل^[1].

العقل المنقلب على العقل

من بعد بيركلي، جاء ديفيد هيوم ليدفع النقد التجريبي المعرفي إلى مداه الأقصى. ولهذه الغاية سيوظّف رؤية بيركلي مع العمل على توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديث - وهذه الرؤية كانت أكثر تعبيراً عن تلك النزعة العلمانية القائمة على الشكّ متزايدة الظهور من مونتاني إلى بايل والتنوير. وبوصفه تجريبياً فقد أسند المعرفة الإنسانية كلّها إلى التجربة الحسية. اتفق هيوم مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظرية التمثيل عند لوك؛ غير أنّه اعترض على حلّ بيركلي المثالي. إنّ التجربة الإنسانية هي بالفعل مع ما هو ظاهري فقط، مع الانطباعات الحسية. إلّا أنّه لم يكن هناك أيّ سبيل للتأكد يقينياً ممّا هو خلف الانطباعات الحسية، على الصعيدين الروحي وغير الروحي. ومثل بيركلي لم يستطع هيوم قبول قيام بيركلي بمماهاة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية. المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب. وفي سياق تحليله راح يميّز بين الانطباعات الحسية والأفكار: فالانطباعات الحسية - عنده - هي أساس أيّ معرفة، وتأتي بقوة وحيوية تجعلها فريدة. أمّا الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يقول هيوم: إذا كان العقل يحلّل من دون تصوّر مسبق، فعليه أن يعترف بأنّ كلّ معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائي متواصل من الإحساسات المتفرّدة، وبأنّ العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجرّ العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمداً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل

[1]- هيوستن سميث - ما بعد عقل ما بعد الحداثة - ويتن - إيلينيوي 1989 - ص 8.

لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظية، والسببية بحد ذاتها ليست إحدى تلك إلا الانطباعات البسيطة. لعلّ الأصحّ هو أنّ العقل يقوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكار - وليست تلك إلا واحدة ومن عادات الخيال البشري - بافتراض علاقة سببية غير ذات أساس في أيّ انطباع حسيّ. فكلّ ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

جزء من مقصد هيوم سيظهر بوضوح عبر دحض المزاعم الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستنتاجي. حسب هيوم ثمة طرhan ممكنان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والآخر إلى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على إحساس ذو علاقة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس») هي على الدوام عابرة (كان من شأنها أن تكون مختلفة، وإن لم تكن كذلك فعلاً). أما أي طرح مستند إلى العقل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، متممياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية - بمعنى أن إنكارها يفضي إلى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكثف ذاتياً دون تبعية الزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر اظهار ما هو مضمّر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغواً. فالعقل وحده لا يستطيع - أكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء^[1].

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسويق. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (أ) ليست ضماناً لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبين لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية. إلا نوعاً من القناعة النفسية المجردة، بعيداً عن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي. ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي.

[1]- Hume David - A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon. 1967. P. 267.

بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق. يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، وبقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق بعزم نحو تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. وحجته في ذلك هي التالية: «إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسويق منطقياً، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية».

بوساطة هيوم جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من أرسطو وتوما الإكويني إلى الأوكامي، وبيكون، ولوك، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات، وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز أفلاطون الأساسي بين «معرفة» الواقع من جهة و«رؤية» المظاهر أو تكوين «رأي» حولها من جهة أخرى، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان أفلاطون يرى الإنطباعات الحسية، وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي - من موافع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة - كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للانقلاب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية. لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري. معيار الحقيقة - وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية ينظر إليها على أنها حقيقية بالنسبة إلى العقل؛ وعليه، بقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

لقد ظهر التحدي الفكري أمام إيمانويل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مستحيلاً: مثل هذا التحدي قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة مؤكدة وصحيحة للعالم. وزعم الفلاسفة بأن التجربة عاجزة كلياً عن التمخض عن مثل هذه المعرفة، من جهة، كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الإنسان حر أخلاقياً ومعنوياً، وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضرورية، حتمية. وفي زحمة جملة هذه الادعاءات والمزاعم المتداخلة والمتصارعة، ما لبثت أزمة فكرية بالغة العمق أن نشأت وبرزت على السطح. وأما الحل الذي اقترحه كانط لتلك الأزمة فلم يكن أقل تعقيداً وعبقرياً ووزناً بما انطوى عليه من أهمية^[1].

كان كانط شديد القرب من العلم النيوتني وانتصاراته إلى حد جعلته واثقاً من قدرة الإنسان على امتلاك المعرفة اليقينية. غير أنه مع ذلك ظل يشعر بمدى قوة تحليل هيوم القاسي والصارم للعقل

[1] - kant, immanuel critique of practical reason. Translated bu L. W. Beck. New York: Bobbs- Merril, 1956, p. 220.

البشري. بات كانط من جهته هو أيضاً معدوم الثقة بالمعطيات المطلقة حول طبيعة العالم، تلك المعطيات التي لم تكن تدعي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقا التأملية العقلانية الخالصة، والتي كانت قد وقعت بشأنها في صراع لا نهائي وغير قابل للحل على ما بدا. يقر كانط بأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهراتي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقية ذات علاقة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربته غير ذات أساس. وقد بين أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية- من الرب، وخلود الروح، أو لا نهائية الكون - كان يجحد نفسه، بالضرورة، ويقع أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافلاً بالادعاءات والتشوشات، خالياً كلياً من أي تقدم تراكمي. لا مناص للعقل من أن تتوافر له الأدلة التجريبية لكي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما من القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة إلا أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذًا، بعيدة عن متناول العقل البشري^[1].

التطابق العقلي مع العالم

كان على كانط أن يقول أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفصره العلم هو عالم منظم سلفاً من جانب أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس - برأي كانط - من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً، بل أنه، يبادر وبفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها. وبالتالي فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة، إلا بمقدار ما يكون ذلك الواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل. لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون متأتية عبر مقولات العقل البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية وقيمتها مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. بل يمكن القول أيضاً، أن المعرفة العلمية وقيمتها ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بحد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

السؤال هنا هو التالي: كيف توصل كانط إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ لقد انطلق

[1]- kant, Immanuel, Ipid, P. 175.

من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للحصول من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتي المكان والزمان بقيان^[1]. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلان قبليان» من أشكال حساسية الإنسان: إنهما يشترطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشترطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذاً، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتعذر معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل. غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذاً: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعاً مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولأن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها «مهيكلّة قبلياً» في العقل وليست مستمدة من التجربة - ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمثل، بالضرورة، لشكل المكان القبلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل - ليتحقق مما هو حقيقي بعد كل التجارب الممكنة - كما في محاولة إثبات ما إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكونان أساسيان من مكونات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

بنظر كانط كان تقسيم الأطروحات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هي ضرورية ولكنها حشو أو لغو) من جهة، وتلك المستندة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولة منطوية على الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كليهما. ففي غياب مثل هذا التضافر من شأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ ولا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس، لذا لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

جاء تحليل هيوم ليثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم. ذلك لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب

[1] - Kant, Immanuel religion within the limits of reason alone, 2nd ed. Translated by T.M Greene and H.H.Hudson. la Salle, III: open court. 1960, p. 220.

الظاهرية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً لكانط أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين. إلا أن كانط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن كانت محبوبة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات نيوتن وغاليليو لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تفضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحصيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحو مدروس ودقيق على هذه الطبيعة.

من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة. وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط بالاختبارات يستطيع أن يتيقن من عدم وجود استثناءات. ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توافر فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالم، لرصده واختباره على نحو مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

أشرفية العقل على الكون

معرفة الإنسان ليست، إذاً، مطابقة بقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضفي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كانط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كانط الكوبرنيكية»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصد. وقد نجح كانط بالمثل في تفسير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد^[1].

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبة إلى هيوم) والعلم النيوتني، نجح كانط في تسليط الضوء على حقيقة أن عمليات الرصد البشرية للعالم لم يسبق لها، بالمطلق، أن كانت محايدة، إن كانت بريئة من أحكام نظرية مفروضة قبلياً. فالمثل الأعلى البيكوني لتجريبية متحررة من «التوقعات» إن هو إلا ضرب من ضروب الاستحالة. لا جدوى منه في العلم، كما ليس ممكناً تجريبياً، لعدم وجود أي رصد تجريبي وأي اختبار إنساني، نقى، محضر، محايد، دون أي افتراضات لاشعورية أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلمية، من غير الممكن القول إن العالم موجود ناجزاً وحده بأشكال وصيغ قابلة للفهم، يستطيع الإنسان

[1]- Kant, I, Ipid. P. 204.

تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقة وشحذ حواسه بالتجربة. لعل الأصح هو أن العالم الذي يدركه الإنسان ويحاكمه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبياً؛ إنه مبدع، دائب على البناء والهيكلية. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارة بعد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جسور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل المعرفة ممكنة. أقدم العقل، بالضرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربة، فلم تكن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعرف بالمطلق، لا التجريبية المحضنة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذًا، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضت مهمة الفيلسوف إذاً لعملية إعادة تحديد جذرية. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزماً بالمبادرة، بدلاً من ذلك إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده، فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، فإنه قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهرية بالنسبة إلى التجربة البشرية، وعلى إغناء التجربة كلها بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذًا، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.

لم تكن النتائج المعرفية لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف. ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي. بالموضوع ذاته. بدا وكأن العارف والمعروف قد توحدوا في نوع من السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبق للأكويني وأرسطو أن قالوا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ قبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقي، أو بأي حقيقة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشري. ليس ثمة أي تسويع الهي لحملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقل الفاعل (لومن إنتلكتوس آجنتس Lumen intellectus agentis) عند توما الإكويني^[1]. لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما إذا كانت لمعرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية ما، أم هي حقيقة إنسانية مجردة. فقط الضرورة الذاتية لمثل هذه المعرفة هي المؤكدة. وبالنسبة إلى العقل الحديث؛ تبقى الحصلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوع من الذاتية الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالى، أو مخترقة للعالم بوصفه عالمًا. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كما تتراءى له، لا كما هي بذاتها. استعادياً بقيت النتائج

[1]- aquinas thomas. summa theological. translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. Newyork. Benziger 1947, P. 48.

طويلة الأمد لكل من الثورتين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محررة ومختزلة في الوقت نفسه. الثورتان: كلتاهما، أيقظتا الإنسان وشدت انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بروح المغامرة، غير أنهما، كليهما، دأبتا في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً - الأولى من مركز الكون، والثانية من المعرفة الحقيقية لذلك الكون. وهكذا بات الاغتراب الكوزمولوجي متضافراً مع الاغتراب المعرفي.

بتعبير آخر، يمكن القول: إن كانط قام بقلب الثورة الكوبرنيكية: إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم. إلا أن ادعاء الإنسان مركزية كونه المعرفي لم يكن سوى الوجه الآخر لإقراره بحقيقة أنه لم يعد قادراً على الاضطلاع بمهمة إقامة أي احتكاك مباشر بين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهري. صحيح أن كانط نجح في «أنسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني - برنامجي العلم الحديث الأصليين - أن كان متمتعاً به أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم من إسناد المعرفة إلى مطلق جديد - عقل الإنسان - وعلى الرغم من إضفاء صفات النبل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى جهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتياً ومفككة أساساً. وذلك بسبب جملة اليقينيات الفكرية العائدة لأحقاب أخرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه هو، لا الكون المعروف. ومع ذلك فإن كانط رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقل البشري، إقراراً كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميظ اللثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كل من المعرفة اليقينية والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى. من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفصاح في المجال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

رأى كانط أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي. وإن لم يكن قابلاً للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفة قوانين الطبيعة من قبل نيوتن. إلا أن المرء يستطيع، مع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكن هناك أي رب؛ أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها صحيحة للأسباب آنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومع القفزات المتقدمة التي حققها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قادراً على إقامة صرح

الدين على أي أسامس كوزمولوجي أو ميتافيزيقي: بل لعله يستطيع، بدلا من ذلك. أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات - وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن كانط؛ مستلهماً روح روسو ولوثر قبله. من تحديد اتجاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان مما هو خارجي وموضوعي لابتكار رده الديني على الحياة. إن التجربة الشخصية الداخلية، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

في المسار اللاحق للفكر الغربي، قضى قَدَر كانط بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحان مقابل كفة تأكيدات الإيجابية، فيما يخص كلاً من الدين والعلم على حدّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ. لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبي أم من العقل المحض، وأخذ يبدو متزايد الافتقار إلى المعقولية والملاءمة الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوكتونية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

لقد نجح نقد كانط الثاقب والفاعل عملياً في سحب الذرائع حيال ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها. مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي - النسبيات المعقدة المستحدثة ليس فقط من قبل آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ، بل ومن جانب دارون، ماركسس، وفرويد؛ من جانب نيتشه، دلشي، فيبر، هايدغر، وفيتغنشتاين؛ من جانب ساسور، لفي شتراوس، وفوكو؛ من جانب غودل، بوبر، كوين، كون، مع جيش كامل غيرهم، أيضاً - تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولاً إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركبة ومهيكلية، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حدّ كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة. طبقات مختلفة. لغات متباينة. أشخاص مختلفين، سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة كانط الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أيّاً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشّف مسارُ الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمثاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر

القرن الثامن عشر واول القرن التاسع عشر، بادر فيخته، شلنغ، وهيجل إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إن هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الأنطولوجية) للكون - أي أن معرفة الإنسان لا تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة - وإلى بناء نظام ماورائي (ميتافيزيقي) بعقل كلي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العليا» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان كانط قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني؛ صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً^[1].

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما البت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه. إلى تقليص أهمية علّة وجودها التقليدية. فقي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشبيّه المجرد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى. عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين؛ فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها. كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب منه: إن فكرة الإنسان محدّد، ومهيكل، ومشوّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ ثقافة، طبقة اجتماعية، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

على أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدرة عقل الإنسان

[1] - عندما يتحدث الكاتب عن غروب شمس الميتافيزيقا فإنما يقصد الفضاء الفلسفي المابعد حديث الذي آل إليه العقل الغربي، حيث بات كل همٍّ من هموم الوجود داخلياً في التشخيصات التفصيلية لوجوده، من دون الإلتفات إلى مبادئ الكلية. وهذه إحدى أخطر النتائج الفلسفية التي تمخضت عن ثورة كانط المعرفية. «المحرر».

على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غرار ما كان مفهوماً تقليدياً، لما يشبه الهجر وتم التخلي عنه إلى حد كبير. مع استثناءات قليلة، جرت إعادة توجيه المشروع الفلسفي وإقحامه في عمليات تحليل مشكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجّة، جميعاً دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطّعة بدور ما قابل للحياة، إضافة إلى بقائها إحدى وصيقات الكوزمولوجيا العلمية، فإن من شأن هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلفة للمعرفة الإنسانية - أي بمواصلة عمل كانط مع مقارنة تكون أكثر نسبية من جهة وأعلى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها: أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافية، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجية). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخذ مأخذ الجد.

ومع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفة التقنية - الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلي بالسلمات الأكاديمية البحثية، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فقد جزءاً كبيراً من خطورته وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العادي الذكي، ففقد، من ثم، جزءاً كبيراً من نفوذه الثقافي السابق، بات علم الدلالات (السيمانتكس) أوثق صلة بالوضوح الفلسفي من جملة التأملات الكلية - الكونية السابقة، غير أن علم دلالات الألفاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية، مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قد تم التخليّ عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق كلي الشمول أو متعالٍ أو أصلي في الكون يمكن لعقل الإنسان أن يدعي، على نحو مشروع، امتلاك معرفته.

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللّايقين الجارف. فالعلم حقّق عصراً ذهبياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عادية في سائر فروع الرئاسة مع تنظيم مؤسسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العملية المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجي بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحو مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تقهقرهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر - بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكداً دون أدنى شك، فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد كانط، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعلية العلم المعرفية المتفوقة والدقة الموضوعية الصارمة لبُناء التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة التحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، وفي القرون الوسطى، أن

اضطرا إلى أن يفعلوا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً، فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم هو الذي يقدم صورة العالم الأكثر واقعية وجدارة بالثقة - وإن بقيت تلك الصورة محدودة بالمعرفة «التقنية» للظواهر الطبيعية، وبالرغم من مضاعفاتها التمييزية وجودياً.

بأساء عقل ما بعد الحداثة

العجيب أننا نلمس هنا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظريته الخاصة. مع مائزٍ وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد من وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءها، في حين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدر أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم على إضفاء النسبية على الذات ليس بالتحديد، إلا إقراراً بأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته. موقفاً فوق المساءلة والشك. كما لا يستطيع، بالاستناد إلى مبادئه الخاصة، أن يسوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضع نفسه في مواجهتها. فمثل هذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه. قصة غيب قد تكون أكثر مكرراً ودعاءً من نظيراتها، غير أنها ليست، في النهاية، أقل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاتها ذاتها، لا بد لتأكيد النسبية التاريخية والعبودية الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكثر من منظور محلي ومؤقت آخر مجرد، بالضرورة، من أي قيمة كونية شاملة، من خارج التاريخ. جميع الأشياء يمكن أن تتغير غداً. ومن المضمّر، إذاً، أن مطلق ما بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً. يفعل منطق هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. أنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل ما بعد الحداثة.

إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى اعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مع نوع من الريبة الممزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائماً، أحياناً على الانحدار إلى مهاوي الانعزال الكلبى والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح أن السمات الأبرز لوضع ما بعد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديته، تعقيده، وغموضه - هي بالتحديد امميزات الضرورية للإنبثاق المحتمل لأي صيغة جديدة جذرياً من صيغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزها تعالياً عليها في الوقت نفسه. ففي سياسة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) المعاصرة، ما من منظور - ديني، علمي، أو فلسفي - يحتكر القول الفصل. الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدر يكاد أن يكون غير مسبوق من المرونة والتلاقح الفكريين. كما يتجلى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعوة، بل وممارسة، «حوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولدى النظر إلى المشهد الفكري المعاصر ككل، فإن من شبه المتعذر المبالغة في الانسيابية والتعددية المفرطتين لهذا المشهد. لا يقف الأمر عند كون عقل ما بعد الحداثة نفسه دوامة تنوّع متمادية، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقة أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصرة وفوضاها. ومع إثارة الشكوك حول هذا الحشد الهائل من الافتراضات المعتمدة سابقاً. لا يبقى، إذا بقي، إلا القليل من القيود القبلية على ما هو ممكن، وأعداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنا فإن على أي تعميمات بشأن عقل ما بعد الحداثة أن تبقى مشروطة بنوع من التسليم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديث. للعقل العلمي للرومنطيقية والتنوير، لتوفيقية النهضة. للبروتستنتية، الكاثوليكية، واليهودية - ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكوني. تستمر اليوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصر من التراث الثقافي الغربي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكي - فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) - ظلت دأبة على الانبثاق من جديد لتضطاع بأدوار جديدة في المشهد الفكري الراهن.

يضاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه. مثل الغنوسية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة وقديمة سابقة على الحضارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحية العائدة لأوروبيي العصر الحجري الحديث ولسكان أميركا الأصليين، ما لبثت التحقت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها - كما لو كانت جميعاً متزامنة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأوجية.

على جبهات كثيرة، إذًا، بدأ إصرار عقل ما بعد الحداثة على تعددية الحقيقة وتغليبها على جملة البُنى والأسس الغابرة يتيح سلسلة طويلة من إمكانيات مقاربة المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً ما يتم قطع الطريق على الفوائد العملية للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم من التوافق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الإنبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بما يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات الفكرية. في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر» (غيرتروود

شتاين، 1874-1946). ثمة فوضى تفسيرات قيمة. ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديغم) ثقافي أحادي. إلا أن التشطي وعدم التجانس ليس خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسلسلة ومتحكمة، دائبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

أما المسألة الفكرية التي تقض مضاجع العصر، فهي معرفة ما إذا كانت حالة التردد والضياغ الميتافيزيقيين والمعرفيين العميقين حالة ستستمر على نحو لا نهائي. أو ما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كلياً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بحشد من المبادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسي العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أي بي كوهن - نورة في العلم - جامعة هارفرد - كامبريدج - 1985.
2. هيوستن سميث - ما بعد عقل ما بعد الحداثة - ويتن - إيلينيوي 1989.
3. Hume David - A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon. 1967.
4. kant, immanuel critique of practical reason. Translated bu L. W. Beck. New York: Bobbs- Merril, 1956.
5. kant, Immanuel religion within the limits of reason alone, 2nd ed. Translated by T.M Greene and H.H.Hudson. la Salle, III: open court. 1960.
6. aquinas thomas. summa theological. translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. Newyork. Benziger 1947.