محكم

الفلسفة الوضعية والدين

الطيب بوعزة

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

انشغل التفكير الفلسفي - في مختلف لحظات صيرورته وتطوره - بمسألة الدين، قصد ضبط محدداته وتأويل مفاهيمه ودراسة رمزية طقوسه... بيد أنه من الملحوظ أن أشكال وأنماط تأويل هذا التفكير تباينت بتباين شروط اللحظة الثقافية التي مورس فيها؛ فتعددت تبعا لتلك الشروط كيفيات المقاربة، وكذا نواتجها؛ وهكذا نلحظ في السياق الأوربي أنه:

إذا كانت اللحظة اليونانية شهدت على مستوى الكَيْفِ المنهجي تجاوزا لآلية السرد التي كانت أداة الخطاب في الميثولوجيا الدينية الإغريقية، فقدمت الفلسفةُ الاستدلالَ العقلي كآلية بديلة عن الحكي، ونادت مع أنكساغور وكزينوفان وسقراط وأنتيسطين وأفلاطون وأرسطو... بوجوب نقد القيم التي ألصقت بمفهوم الألوهية عند هوميروس وهيزيود...

وإذا كانت القرون الوسطى قد سادها منذ بدايتها نمط التعالق التوفيقي الذي تبدى منذ أولى إرهاصات تبلور الفكر الوسطوي مع فيلون وأفلوطين، ليتمظهر لاحقا بوضوح مع تنظيرات بونافونتورا، وإكهارت...

فإنه مع تأسيس الحداثة، وميلاد نمط المجتمع الصناعي، أقام الفكر الفلسفي علاقة نقدية "جديدة" مع الميراث الثقافي الديني، تتجاوز النقد الجزئي لصفات الألوهية التي ركز عليها الفكر الفلسفي الإغريقي في تناوله لصورة الإله في السرد الميثولوجي، كما تتجاوز نمط العلاقة التوفيقية التي ركز عليها الفكر الوسطوي، حيث تطور الوضع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ليتخذ "ظاهريا" شكل القطيعة؛ فلم ينحصر في مراجعة فيلولوجية أو معرفية للمفاهيم الدينية، بل تخطى ذلك إلى محاولة تمديد الموقف النقدي إلى الإيمان الديني عامة.

وإنه لدال أن يكون توقيت ظهور مصطلح "فلسفة الدين" هو هذا القرن نفسه الذي يؤشر على نقلة جديدة في النظر إلى المسألة الدينية، مغايرة للنظرة اللاهوتية التي سادت من قبل.

وإذا كان القرن الثامن عشر اقتصر – في عمومه - على نقد الدين في طبعته اللاهوتية الكنسية، ونادى بدلا عنه بـ(الديزم)[1]، كطريقة لتحرير مفهوم الألوهية والإيمان بها من أشكال التأطير الديني التقليدي، فإن القرن التاسع عشر سيذهب – مع فيورباخ، والجدل الماركسي، والفكر الوضعي الكونتي، والجينيالوجيا النيتشوية... - إلى محاولة نفي فكرة الألوهية من أساسها، بالتأسيس لبدائل تصورية تحاول التخلص من التفسير الديني للوجود وإقامة تفسير فلسفي/علمي بديلا عنه.

[1]- **الديزم** حسب **معجم لالاند**، هو: "الإيمان بالله، مع عدم التسليم بالمذاهب والعبادات الخاصة بدين معين"
André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F. Paris 2006, p213

في هذا السياق، كان فيورباخ يبلور نقدا جذريا لمفهوم "الإله"، بالإشارة الى أنه خلق بشري، فقلب بذلك العلاقة الميتافيزيقية، جاعلا الأنثروبولوجي أصلا للماورائي. وخلال هذا البراديغم التجاوزي الذي هيمن على التفكير الفلسفي في مسألة الإيمان، كانت الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت تنادي بقوانين المراحل الثلاث، محددة الإيمان الديني – في نمطه اللاهوتي – بكونه مرحلة قابلة للتجاوز والتخطي. وفي ذات السياق التجاوزي قرأ نيتشه صيرورة تاريخ الفكر بوصفها انتقالا يؤذن بحدوث قطيعة جذرية، حيث أعلن "موت الإله". وقبله كان الفكر الماركسي بمنظوره المادي الجدلي قد قرأ نمط الفكر الديني كنتاج لتراتب النظام الطبقي، ومن ثم استشرف إمكان تجاوزه بالتأسيس للمجتمع اللا طبقي (المرحلة الشيوعية).

لكن استشراف التجاوز هذا، ومحاولة النفي الجذري لنمط الإيمان الديني الذي شاع في فلسفات القرن التاسع عشر- مع ماركس وكونت ونيتشه- لم تخلص إلى إرساء بديل في التأويل الكلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى وعدمية الدلالة. وإذا كان فكر القرن التاسع عشر قد تنبأ بزوال نمط الإيمان الديني، فإن ما تلاه من تطورات فلسفية وثقافية لم تؤكد تلك النبوءات، حيث شهد القرن العشرون استعادة قوية لنمط الإيمان الديني عامة واللاهوتي خاصة، حتى أن مالرو سيعلن استشرافا مستقبليا مناقضا للاستشراف الوضعي والنيتشوي الذي ساد في القرن التاسع عشر، إذْ أن هذا الاستشراف الأخير، إنْ كان قد نظر إلى اللحظة التالية له بوصفها نهاية للدين، فإن استشراف مالرو كان مؤكدا لضرورة حضوره بدعوى "إن القرن الواحد والعشرين إما أن يكون قرنا دينيا أو لا يكون"...

لذا، فالفرضية الأساس لبحثنا هذا يمكن تجزئتها إلى افتراضين جزئيين اثنين:

الأول، هو أن الرؤية الدينية شرط لتأسيس معنى الوجود، وانتفاؤها إيقاعٌ للفكر والحضارة في العدمية.

أما الافتراض الثاني، فهو أن العقد الديني يحايث أطر التفكير البشري، وألا سبيل إلى نفيه. ولذا، فالفلسفات الملحدة هي في حقيقتها محاولة لإخفاء الاعتقاد الديني وليس اقتلاعا فعليا له. ومن ثم، فهي في ذاتها عند تأسيسها لتمثلاتها الفلسفية تخضع بوعي أو لاوعي لنفس البنية المفاهيمية المتمظهرة في مختلف الأنساق الدينية.

ولاختبار هذين الافتراضين، سنخصص هذه المداخلة لبحث الفلسفة الوضعية التي كانت نموذجا من النماذج الفلسفية المؤسسة لنقد اللاهوت في الفكر المعاصر. ورغم أن الفلسفة الوضعية من مخلفات بداية القرن التاسع عشر، فهي لا تزال تحتفظ براهنيتها على مستوى الثقافة الشائعة المهووسة بالنموذج العلمي، على الرغم من تطور العلم، وانفلاته من المنظور الكلاسيكي واختلال ميتودلوجيته التجريبية القائمة على مفاهيم الحتمية والرؤية الميكانيكية للكون.

فما هو موقف أوجست كونت من الدين؟

وما هي القواعد المنهجية التي بنى عليها موقفه ذاك؟

أ– العلم من منظور أوجست كونت:

تقتضي منا معالجة المسألة الدينية في فكر كونت الابتداء أولا بتحليل رؤيته إلى دلالة العلم وميتودلوجيته، ذلك لأن معالجة إشكالية الدين تستند عنده على رؤيته لطبيعة المنهج والفكر العلميين. ومفهوم العلم عند كونت يندرج في نسقه الفلسفي ضمن تصور معرفي عام، يتمثل في قراءة تطورية معيارية لصيرورة الفكر البشري، حيث يحتل العلم في نظره موقع التتويج في السياق العام لهذا التطور، ويتحدد باعتباره مؤشرا على نضج البشرية، واكتمال نموها العقلي، وذلك بفعل تطورها وانتقالها من المرحلة اللاهوتية، حيث كان التفكير يفسر ظواهر الطبيعة بعوامل ما ورائية مفارقة للمعطى الطبيعي، إلى المرحلة الميتافيزيقية، حيث صار التفكير في لحظة مراهقته يفسر ظواهر الطبيعة تفسيرا ماهويا فلسفيا، ليس بإرجاعها إلى علل مفارقة، بل إلى علل محايثة، وانتهاء بالمرحلة الوضعية التي يصل فيها العقل البشري إلى مستوى نضجه حسب كونت، فيتخلى عن الأسئلة الميتافيزيقية، ويدرك استحالتها، فيفكر في المعطى الطبيعي، ليس بمفهوم العلة المحايثة المجردة، ولا بمفهوم العلة المفارقة، بل بمفهوم علائقي يدرس العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر دراسة علمية، تخلص به إلى بناء قوانين منسوجة في لغة علمية، مخلفا خلفه تلك اللغة الأفلاطونية الميتافيزيقية المشغولة بالماهيات والجواهر.

إذن، فالعلم عند كونت يتسم بخاصية منهجية تقطع مع الأساليب التي انتهجها الفكر الإنساني من قبل، فإذا كانت الفلسفة تدرس الظواهر متقصدة الكشف عن ماهياتها، وإذا كان وجود العلم في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية يرتهن بالحد الكلي الماهوي، فإن العلم عند كونت، وكذا في الفكر العلمي الكلاسيكي، في نموذجه الجاليلي/ النيوتوني، يرتهن بالضبط بتجاهل هذا المطلب "الميتافيزيقي" مطلب الحد الماهوي، والاقتصار على ملاحظة الظواهر وتفسيرها، لا من خلال تعليلها بردها إلى علل أولى، وإنما برد بعضها إلى بعض؛ أي باكتشاف العلاقات الناظمة بينها.

يقول نيوتن: "لقد فسرت لحد الآن الظواهر الفلكية، وحركات المد والجزر بقوة الجاذبية. ولكنني لم أحدد علة الجاذبية ذاتها". باستناد نيوتن على قانون الجاذبية لتفسير ظواهر الكون، دون تفسير ماهية الجاذبية نفسها، كان يعبر بوضوح عن ذلك التحول المعرفي الذي ظهر في إبستيمولوجيا العلم؛ أي انتقال مطلب الفعل المعرفي العلمي من النفاذ إلى"الماهية" إلى ضبط "العلاقة"، وهو ما سيؤكد عليه النزوع الوضعي المؤكد على أن استبعاد "الماهية" لا يعني استبعاد إمكانية المعرفة والعلم، بل إن هذه الإمكانية ترتهن أصلا بهذا الاستبعاد؛ لأنه

بذلك يتم حفظ طاقة العقل من الاستنفاد والاستهلاك في دهاليز "الشيء في ذاته" – باللغة الكانطية- أي دهاليز الميتافيزيقا. ومن ثم يكون المنهج النيوتوني إرهاصا بالموقف والنهج الوضعي الذي سيلتمع لاحقا في القرن التاسع عشر؛ أي ذلك النزوع إلى وصف ظواهر الكون بوصل بعضها ببعض، لا تفسيرها بردها إلى أصول وعلل كلية. وهذا ما نجد لايبنز في القرن الثامن عشر ينتبه إليه، فيصف النظرية النيوتونية بكونها تقوم على "فرضية كسولة"؛ لأنها - يقول لايبنز- هادمة "لفلسفتنا التي تبحث عن العلل المعقولة والحكمة الإلهية التي تصدرها".

من تحديد العلل الأولى إلى تحديد القوانين، ومن بحث ماهيات الأشياء إلى وصفها والكشف عن علاقاتها، ترتسم نقلة إبستمولوجية كبيرة، في تحديد مفهوم العلم ووظيفته. وكان لهذا التصور أثره على المعارف التي تنزع نحو المطلق والماورائيات، سواء في صيغها الفلسفية أو الدينية. وفي هذا السياق، يدرس كونت مسألة علاقة العلم بالفلسفة، مؤكدا على وجوب تجاوز الفلسفة كخطاب ميتافيزيقي له نهج تأملي، مادام سياق التطور الطبيعي للفكر البشري يحتم هذا التجاوز، ويؤكد ضرورته. وتجاوز الفلسفة في المرحلة الوضعية، ليس فقط تجاوزا لمفهوم الفلسفة كمعرفة شمولية كلية، تنزع نحو المطلق وتتشوف إلى الماوراء؛ بل أيضا تجاوز أسلوبها المنهجي التأملي، واستهجان نمطها في الاستفهام والتساؤل النازع نحو المطلب الماهوي بدل الاكتفاء بالوصف العلائقي.

فالسؤال الذي يسود اللحظة الوضعية هو سؤال الكيف، لا سؤال "لماذا". وتغييب هذا التساؤل الأخير لا يتأسس في الفلسفة الوضعية، وكذا عند دعاة الاتجاه العلموي، على تحديد لمفهوم العلم فقط، بل يتأسس أيضا على تحديد لطبيعة العقل البشري، إذ يرى النزوع الوضعي العلموي - مستثمرا النقد الكانطي للقدرة الابستمولوجية في متن "نقد العقل الخالص" - أن الملكة العقلية قاصرة عن بلوغ معرفة حقيقية عبر الاشتغال بهذا النوع من الاستفهامات الميتافيزيقية.

والتصور الوضعي للإمكان الإبستيمولوجي للعقل، نجد له في واقع الفلسفة جذورا وإرهاصات أسست له ومهدت لتمظهره وانتشاره منذ النقد الكانطي. كما أن نقد المنهج التأملي والمناداة بالمنهج التجريبي كبديل ميتودولوجي كان حاضرا قبل وضعية كونت، مع فرنسيس بيكون وجون لوك ودفيد هيوم. لكن ميزة كونت هو أنه صاغ ذلك في شكل نسق فلسفي يسعى إلى تمديد المنهج العلمي التجريبي لتناول الظاهرة الإنسانية، وعدم إبقائه في مجال تناول الظاهرة الفيزيائية، حيث يرى كونت أن البشرية أفادت من استبعاد المنهج الفلسفي، واستقلال الحقول العلمية (الرياضيات الفيزياء...) عن إطار الفلسفة، وتخطي أسلوبها في التفكير المتسم بالتجريد والقياس الصوري المشدود إلى طلب الماهيات. ولكن اكتمال المرحلة الوضعية يتطلب تمديد المنهج العلمي، ليشمل المجال الإنساني أيضا، ومن هنا فضرورة السوسيولوجيا التي أسماها كونت أولا بالفيزياء الاجتماعية هي ضرورة تاريخية في صيرورة الوعي، إذ بها يكتمل للبشرية الانتقال إلى المرحلة الوضعية.

ومع تأسيس علم الاجتماع، لن يتبقى للفلسفة موضوع يسوغ وجودها سوى التنسيق بين مختلف التخصصات العلمية، ذلك لأن العلوم في لحظتها الوضعية تستشعر نقصا يتمثل في جذرية انفصال بعضها عن بعض، بفعل الإغراق في التخصص، الأمر الذي يستوجب حضور الفلسفة، لكن ليس بطابعها وميسمها المنهجي الشمولي التقليدي وانشغالاتها الميتافيزيقية، بل حضورها يكون محدودا بمهمة جديدة ومتواضعة، وهي التنسيق بين مختلف التخصصات العلمية، ومن ثم لن يكون في المرحلة الوضعية وجود للفلسفة، هكذا بإطلاق، بل فقط وجود ل "فلسفة العلوم"!

بهذه المقاربة حدد كونت اللحظات المفصلية لتاريخ الوعي، منتهيا في الختام إلى نفي أسلوب التفكير الفلسفي مختزلا ما تبقى له في مجرد قراءة لاحقة للعلم، تتغيى التركيب بين تخصصاته. وفي نفيه للتفكير الفلسفي بنهجه التأملي ومطلبه الماهوي، ينفي كونت أيضا المعرفة الدينية، باعتبارها "لاهوتا" متجاوزا؛ جاعلا من هذا النمط المعرفي مجرد دال على حالة عقلية واطئة في سلم تطور الوعي، حيث لابد أن يترقى من التفكير الديني اللاهوتي إلى التفكير الفلسفي الميتافيزيقي، ليخلص إلى التفكير الوضعي العلمي. ويعتقد أن هذه الصيرورة ليست مجرد إشارة إلى وجود ثلاثة أنماط للتفكير، بل هي علامة على وجود قانون حتمي ينظم تطور الوعي والاجتماع.

ب– قانون الحالات الثلاث وسؤال الدين:

ليس من المستغرب أن تندرج الفلسفة الوضعية لأوجست كونت ضمن الفلسفات العلموية التي لها نزوع نحو تقدير العلم إلى درجة التوثين؛ فقد جاءت في زمن الصناعة وهيمنة النموذج العلمي. وضمن هذا المناخ المعجب بالعلم والمنبهر بمنتجاته، بلور كونت موقفه الفلسفي الوضعي حتى خلص إلى تقديم رؤية فلسفية للتاريخ الإنساني تقوم على وجود قانون تطوري "حتمي" يتمثل في ما سماه بقانون المراحل الثلاث (اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية) الذي يصفه في الدرس الأول من "دروس في الفلسفة الوضعية" قائلا: "أعتقد أنني اكتشفت قانونا عظيما ورئيسا، تخضع له معارفنا على نحو حتمي."[2]

وإذا نحن نظرنا إلى اللحظة التاريخية التي بلور فيها كونت موقفه هذا، يمكن القول إن ثمة هاجسا معرفيا حكم كثيرا من المواقف الفلسفية للمسألة الدينية، وجعلها تتقارب في رؤيتها للاعتقاد الديني من منظور إمكان تجاوز لاهوتيته، وتعويضه بأشكال بديلة كعبادة الطبيعة أو الإنسانية، مع الثقة في العلم وتقدم العقل البشري. إن زمن كونت هو زمن فيورباخ القائل بأن الإله مصنوع إنساني متجاوز، وزمن كوندرسيه الواثق من صيرورة العقل، باعتبارها تسير دوما في اتجاه متقدم، وزمن رينان الذي كان يعتقد بأن العلم قادر على كشف كل ألغاز

[2]- Auguste Comte,Cours de philosophie positive, Première leçon, t. 1, Hermann, 1975, p21

الوجود! ولا ينبغي الاندهاش من أن تتزامن وتتناغم المواقف الفلسفية على هذا النحو، بل أن تتلاقى في النتائج مع أنها سلكت مداخل منهجية غير متماثلة؛ فذلك يدل على سيادة وهيمنة إطار معرفي(إبستيمي) ذي نزوع علموي. ففي عام 1842 الذي يؤشر في تاريخ الفلسفة الوضعية على انتهاء أوجست كونت من كتابه "دروس في الفلسفة الوضعية" صدر أيضا كتاب فيورباخ "ماهية المسيحية". ويدل هذا التلاقي الزمني والمعرفي في تحديد الموقف من الاعتقاد الديني واللاهوتي على سيادة هذا الهاجس النقدي وهيمنته. فليس الأمر مجرد صدفة أو اعتباط أن ينتهي المشروع الفلسفي الكونتي إلى اعتبار الدين – بمدلوله اللاهوتي- لحظة متجاوزة وحالة عقلية ينبغي تخطيها إلى المرحلة العلمية الوضعية التي لا يليق بها إلا ديانة الإنسانية؛ وينتهي فيورباخ في تحليله لأصل الدين إلى نفس الموقف وهو القول بأن فكرة الألوهية صناعة بشرية، وأن الإنسان ينبغي أن يستبدل بالديانة اللاهوتية عبادة النوع الإنساني؟

تنبه إيميل ساسي إلى هذا التلاقي، بل التماثل في الموقف النقدي والفلسفي، حيث يشير هنري لوباك في كتابه "مأساة الإنسية الملحدة" إلى أنه في سنة 1850 سيكتب ساسي ملفتا الانتباه إلى هذا التصادف، قائلا:"إن فيورباخ في برلين وأوجست كونت في باريس، سيقترحان على أوربا المسيحية أن تعبد إلها جديدا هو النوع الإنساني."[3]

وعلى الرغم من أن المنهجين اللذين قاربا بهما كل من كونت وفيورباخ المسألة الدينية كانا منهجين متباينين، فإن خلوصهما إلى ذات النتيجة يؤكد أن فكرة تجاوز الدين اللاهوتي لم تكن مجرد أفكار، بل صارت هاجسا لدى الأنتلجنسيا الأوربية في القرن التاسع عشر. وفكرة التجاوز هذه، سيبلورها كونت من خلال قانونه عن الحالات الثلاث، وهو القانون الذي صاغه في لحظة جد مبكرة من حياته، واستبقاه حتى آخر تآليفه، حيث كانت أول صياغة له في أبريل عام 1822، وكان أوجست كونت وقتها في سن الرابعة والعشرين. وإنه لأمر ملفت للتفكير أن يكون أهم مفهوم منهجي محدد للرؤية إلى المسألة الدينية وصيرورة تحولات الوعي خلال التاريخ، تبلور لدى كونت في أول شبابه، ورغم التعديلات في بعض التفاصيل، بل ورغم كونه كاد يقول في بعض نصوصه اللاحقة بوجود حالة رابعة، فإن هذا القانون الثلاثي استمر دون مراجعة نقدية فعلية تخفف من حديته وتقطيعه المفتعل لتاريخ الوعي والاجتماع الإنسانيين!! حتى أنه وصفه في كتابه " نسق السياسة الوضعية" بكونه "القانون الأساس للتطور العقلي"[4]، بل ظل دائما يعبر عنه بوصفه "القانون الأكبر" ويصف موضعته ضمن نسقه الفكري بأنه العمود الفقري لفلسفته.

[3]- Emile Saisset ,les écoles philosophiques en France ,revue des deux mondes, out 1850,p 681 ,cité in Henri De Lubac,le drame de l'humanisme athée, ed SPES, 1963. p111

[4]- Auguste Comte, Système de politique positive. Paris, Anthropos, 1969, vol 3. p28

قد نقف مثلما يقف بعض الكتاب والمؤرخين لفلسفة كونت أمام هذا القانون الثلاثي متسائلين عن مقدار جدته وفرادته المزعومة، وهل هو بالفعل إبداع من كونت أم أنه فكرة كانت مبلورة قبل أن يلتقطها مؤسس الفلسفة الوضعية. ورغم أن هذه الوقفة في تقديري لا تتناسب مع منهجنا في هذا البحث، حيث إننا لسنا في مقام التاريخ لفلسفة كونت، فإننا نلتقط من هذا الجدل الدائر بين الباحثين ملحوظة مهمة نبسطها فيما يلي:

بالنسبة لقانون الحالات الثلاث، يمكن أن نجد له قبل كونت إرهاصات في كتابات أستاذه سان سيمون، كما يمكن أن نجد له إرهاصات ومكونات مبثوثة في نصوص مفكرين وفلاسفة آخرين؛ ففي كتابه "النسق الصناعي" نجد بوردان Burdin يقول بصريح العبارة أثناء تحديده لتطور الفكر الإنساني أن بين مرحلة الأفكار الدينية اللاهوتية والأفكار الوضعية ثمة حالة فكرية "وسيطة"[5]. كما أن تورجو Turgot في تمهيد كتابه "خطاب حول تقدم الوعي الإنساني" تحدث بوضوح عن وجود ثلاث حالات[6] يمر عبرها تطور الوعي البشري في سياق تأسيسه للعلوم الطبيعية.

لذا من حق بعض المؤرخين أن يتخذوا مما سبق، ليس فقط دليلا على وجود إرهاص بقانون الحالات الثلاث الكونتي، بل وجود هذا القانون ذاته، كما يمكن لقسم ثان من الباحثين أن يقلل من شأن ما سبق مؤكدا على أن هذه الحالات الثلاث، المتحدث عنها في نصوص وتآليف مفكرين وفلاسفة قبل كونت، لم تكن تطرح بوصفها قانونا عاما يحكم تاريخ الوعي الإنساني وطبيعة صيرورته كما هو الحال عند مؤسس الفلسفة الوضعية.

بإمكان لهؤلاء أن يذهبوا هذا المذهب في التأويل، ويمكن لأولئك أن يتجهوا في منحى مغاير بقصد نزع الريادة عن كونت، لكنني لا أذهب مع هؤلاء ولا مع أولئك، لأن الأهم في تقديري ليس إثبات الريادة ولا نفيها، إنما ثمة أمر أهم من ذلك وهو وجود هذا القانون وانتشاره في الوعي الفلسفي العلموي في تلك اللحظة التاريخية، واتخاذه منظورا نقديا تجاه الدين. فسواء كان هذا القانون موجودا في مستواه كإرهاص أو كان موجودا في تعبيره الواضح المتبلور؛ فالذي يهمنا هو أنه كان موجودا، وهو ما نسعى من خلاله إلى الإشارة إلى أن الوعي الأوربي في هذه اللحظة كان محكوما بهاجس التجاوز لأنماط الفكر الدينية اللاهوتية والفلسفية الميتافيزيقية من أجل احتذاء النموذج العلمي التجريبي.

لقد كان الفكر في لحظة كونت محكوما بهاجس جعل العلم – بمدلوله الميتودولوجي التجريبي- نمطا منهجيا مهيمنا على جميع حقول المعرفة. إنها هيمنة منهجية تسعى إلى تمديد ذاتها، لتشمل مختلف المجالات ومنها مجال الدراسات والمباحث الإنسانية ومن ضمنها مبحث المعرفة الدينية؛ لأن الثقافة الأوربية وقتئذ كانت

[5]- Henri de Lubac, op cité. p116
[6]- ibidem.

منتشية بفكرة كونها انتقلت إلى عصر جديد، عصر العلم، وأن هذه النقلة قد اكتملت في حقول العلوم الطبيعية، لكنها بحاجة إلى الاستكمال بنقلها إلى حقل الدراسات الإنسانية. وفي سياق ذلك، تمت مقاربة الدين من منظور تطوري، بوصفه تمظهرا لمستوى فكري ابتدائي، سيتم تجاوزه بتمديد المنهج العلمي ليدرس الظاهرة الثقافية والاجتماعية، كما درس من قبل الظاهرة الفيزيائية، فأزال عن الوعي البشري الرؤى والتصورات الأسطورية والسحرية التي كانت سائدة سابقا.

ومن هنا يأتي تأسيس كونت للسوسيولوجيا، لأنه بها يتم في نظره تحقيق وعي علمي بالوجود الإنساني.

وتأسيسا على هذا القانون المنهجي، طور كونت قراءة اختزالية للمسألة الدينية، تنتهي إلى إرجاعها إلى كونها نتاج نمط في التفكير. وأن تطور الوعي سيؤدي إلى تجاوز أسلوب التفكير الديني اللاهوتي.

إنها قراءة تزدوج في تأسيسها وإسنادها رؤيتان: رؤية إبستيمولوجية وأخرى تاريخية.

فعندما يقسم كونت لحظات الصيرورة التاريخية إلى ثلاث مراحل، يحرص على تحديد طرائق التفكير وأساليب فهم الوجود في كل مرحلة. ولذا، فالاصطلاح المستعمل في المتن الكونتي يتوسل حينا لفظ "المرحلة"، وحينا آخر لفظ "الحالة". واللفظ الأول دال على لحظة تاريخية. أما لفظ "الحالة"، فإشارة إلى نمط أو أسلوب في التفكير.

في المرحلة أو الحالة اللاهوتية كان الوعي البشري، حسب كونت، لا يزال في لحظة طفولته، لذا كان له اعتقاد بأن الطبيعة تسيرها كائنات مفارقة. ويرى كونت أن هذه الحالة هي "نقطة الانطلاق الضرورية للوعي البشري"[7]؛ لأنه بحكم طفولته وضعف إمكاناته المنهجية، ونقص تراكم المعرفة والخبرة، لابد أن يبدأ على هذا النحو. لكن بفعل صيرورة التاريخ ينتقل الوعي حتميا إلى المرحلة الميتافيزيقية الفلسفية، وفيها لن تفسر الطبيعة بعوامل مفارقة، بل بعناصر محايثة هي الماهيات والجواهر.

لكن هذه المرحلة حسب كونت ليست "سوى تعديل بسيط"[8] لنمط الوعي اللاهوتي، وليست تغييرا عميقا في أسلوب التفكير. فرغم أن الوعي البشري، خلال اللحظة الميتافيزيقية، انتهج منهج العقل/ اللوغوس بدل الخيال الذي كان آلية التفكير المهيمنة في المرحلة اللاهوتية، فإنه لم يثمر تغييرا نوعيا في رؤية الإنسان وأسلوب مقاربته للوجود. لذا، فهذه المرحلة الميتافيزيقية هي أيضا لحظة واطئة في سلم التطور الثقافي الإنساني، حيث ستنتقل البشرية إلى اللحظة الثالثة التي هي: المرحلة الوضعية التي يصل فيها الوعي البشري إلى لحظة نضوجه، وعلامة هذا النضج هو كون الوعي سيأخذ في تفسير الطبيعة وظواهرها تفسيرا علميا يتأسس على

[7]- Auguste Comte, Cours de philosophie positive, op cité. p21
[8]- ibidem.

ملاحظة العلاقات الناظمة بين الظواهر. وفي هذه اللحظة الوضعية، يقول كونت: "سيدرك الوعي البشري استحالة الوصول إلى تصورات مطلقة، لذا سيقلع عن البحث عن أصل ومصير الكون، وسيتخلى عن البحث عن العلل المحايثة للظواهر، ليتجه إلى اكتشاف العلاقات والقوانين الرابطة بين الظواهر، وذلك بواسطة الملاحظة المنظمة."[9] هذا باختصار هو قانون الحالات الثلاث كما عبر عنه كونت، فهل يتطابق حقا مع لحظات تطور تاريخ الإنسان؟ وما مدى صدقية تصوره القائل بأن الاعتقاد الديني هو لحظة قابلة للتجاوز في الصيرورة التاريخية للفكر الإنساني؟

قبل الإجابة على هذا الاستفهام، لابد من الإشارة إلى أن المتن الكونتي ليس متجانسا في الموقف من المسألة الدينية. فإذا كان قانون الحالات الثلاث يوحي بوجود فكرة تجاوز الدين، واعتبار هذا التجاوز قانونا محايثا للصيرورة التاريخية لتطور الوعي فإن كونت في نصوص أخرى، مثل كتابه "نسق السياسة الوضعية"... يذهب إلى حد القول بأن الضرورة التاريخية تدفع الإنسان إلى أن يكون أكثر تدينا، وذلك ضدا على تلك القراءات الإلحادية التي كان كونت ينعتها بالسطحية، بل يصل كونت إلى حد التوكيد على أن يصير الإنسان أكثر تدينا هو "القانون الواحد والوحيد" لصيرورة التاريخ![10] ولكن رغم هذا الموقف النقدي للتفكير الإلحادي القائل بالقطع والتجاوز مع نمط التفكر الديني، فإننا إذا عدنا إلى متن "دروس في الفلسفة الوضعية"، وحصرنا نظرنا ضمن إطاره المعرفي المتأسس على فكرة قانون الحالات الثلاث، سنجد أن الاعتقاد الديني – بمدلوله اللاهوتي – يقدم ضمن منطق التطور والتجاوز.

فهل ثمة بالفعل انتظام في تبلور أنماط التفكير وحالات الثقافة على هذا النحو الذي يوحي به قانون الحالات الثلاث؟

ج– نقد الرؤية الكونتية:

بالنظر إلى سياقات المتن الكونتي، نلاحظ أن أوجست كونت خلال حديثه عن قانون الحالات الثلاث يعلل وجود ظاهرة الاعتقاد الديني تعليلا يجعله مشروطا بمرحلة، وينفي عنه كونه حاجة ملازمة للوعي والوجدان الإنسانيين.

لكن الملاحظة تؤكد أن الكائن البشري كائن متسائل، يستفهم عن سبب وجوده وكينونته وسبب وجود هذا الكون من حوله، وهي استفهامات تتمظهر في وعي الإنسان، وتهجس بداخل وجدانه كيفما كان مستواه المعرفي. فأسئلة أصل الوجود الكبرى، مثلما يطرحها الفيلسوف يطرحها الطفل الصغير أيضا. لذا فقراءة

[9]- Auguste Comte, op cité. p22

[10]- Auguste Comte, Système de politique positive, op cité, vol 2. p19

كونت أمر لا يطابق واقع الاعتقاد الديني، سواء في مستواه النفسي أو في تجسيده التاريخي؛ لذا فقوله في كتابه "دروس في الفلسفة الوضعية" بأن الوعي البشري في المرحلة الوضعية، سيقلع عن التفكير في سؤال أصل ومصير الكون، فيه استسهال كبير لعمق وقوة هذا السؤال الأنطولوجي.

ثم إن أنماط الرؤى الدينية والفلسفية والعلمية، تبدو أبعادا أنطولوجية في كينونة الإنسان ونفسيته فضلا عن تجربته الثقافية، ولا تبدو في سياق التاريخ، رغم عمق تحولاته وتسارع إيقاع صيرورته كلحظات تطور للوعي البشري، بل هي أبعاد تكون "ماهية" هذا الوعي وطبيعته. وفي هذا نلتقي مع هنري لوباك في نقده لقانون الحالات الثلاثة. فالنزوع الديني ليس نقصا في فهم الطبيعة حتى يتم تخطيه بتحصيل الفهم العلمي الوضعي، بل السؤال الديني، بطبيعته الغيبية الماورائية، غير قابل للنفي ولا للإثبات من مدخل إبستيمولوجي علمي. ذلك لأن السؤال الديني يجاوز الأطر المعرفية التي تشتغل بها المعالجة العلمية التجريبية، حيث إن استفهام العلم كيفي جزئي، بينما السؤال الديني هو سؤال تعليلي غائي كلي.

ثم إن هذا الفارق الجوهري في طبيعة السؤال الذي يشتغل به العلم؛ أي سؤال الكيف، يفضح كل مسلك لإلغاء الدين بدعوى الاكتفاء بالجواب العلمي؛ لأن الإجابة العلمية لا تسد حاجة الفهم الأنطولوجي؛ أي الحاجة إلى فهم لم وجد الوجود ابتداء؟، بل إن منتهى ما تصل إليه الإجابة العلمية هو سد الحاجة إلى فهم كيفية تعالق مكونات الوجود وانتظامها، لا تعليل سبب وجود هذه المكونات ابتداء. ومن ثم فالقول بالاكتفاء بالإجابة العلمية واستبعاد الدين مدخل نحو إيقاع الثقافة في مزلق أزمة المعنى، بل عدميته.

ثم ثانياً: إن قانون الحالات الثلاث لا يطابق واقع الاستقراء التاريخي؛ فالبشرية لم تنتقل من المرحلة الدينية إلى الفلسفية ثم العلمية، فحتى لو استحضرنا التاريخ الأوربي الذي اعتمده كونت دليلا على نظريته، سنلاحظ أنه لم يحسن تحليل الصيرورة التاريخية، عندما بدأ باللحظة الفيودالية في القرون الوسطى، إذ كان عليه أن يبتدئ بما قبلها، حيث إن المرحلة الفلسفية / الميتافيزيقية (مع اليونان) جاءت بعدها ألف سنة من القرون الوسطى كانت دينية! فكيف نقول بالانتقال المرحلي الحتمي داخل تاريخ الإنسانية؟

كما أن المرحلة الوضعية بنهجها العلمي التي يزعم كونت أنها جاءت لاحقة لكل ما سبق هي أيضا فكرة تفتقر إلى التماسك والتدليل، بل مشكوك فيها؛ لأن التفكير بمدلوله العلمي لم يولد مع ظهور المنهج التجريبي في القرن السابع عشر ولا ولد مع ميلاد المنهج الرياضي من قبل، بل ثمة دراسات معاصرة على قدر كبير من الوجاهة الإبستمولوجية تؤكد أن قواعد التفكير العلمي، حتى بمدلوله التجريبي، موجودة حتى عند الإنسان البدائي، إذ لم يكن يفتقر إلى القدرة على التفكير العلمي ولا الاشتغال بمنهجيته، بقدر ما كان يفتقر إلى التراكم المعرفي. وهذا واضح في أعمال موسكوفيسي، وخاصة في تحليله لتقنية إشعال النار عند الإنسان البدائي.

هذا ما يؤكد أن التفكير العلمي والديني والفلسفي ليس أنماط تفكير مشدودة إلى صيرورة لحظات تطورية كل لاحق منها يلغي سابقه، بل الأمر أعمق من هذا. ولذا يمكن لنا أن نذهب إلى القول بأن سياق تبلور أنماط التفكير ليس أمر صيرورة تاريخية تتسم بالقطائع ومحكومة بآلية التجاوز، بل الأمر أشبه ما يكون بهيمنة لنمط في التفكير في لحظة أو عصر من العصور، حيث قد يهيمن التفكير الديني في عصر ما، وقد يهيمن التفكير العلمي في عصر آخر، لكن دون أن يعني أن هيمنة هذا النمط يؤدي إلى زوال الأنماط الأخرى وانتفائها من الوجود.

ثم رابعاً، إن التاريخ في سياق تطوره، لم يؤكد نبوءة أوجست كونت فالمرحلة الوضعية التي أعلن عن ميلادها واكتمال نموها بتأسيسه للسوسيولوجيا في القرن التاسع عشر، لم تستطع إنهاء الاحتياج إلى الاعتقاد الديني.

خامساً: خلال مراجعتنا للسيرة الفكرية لأوجست كونت، لاحظنا أنه يبرر سبب انفصاله في البداية عن أستاذه سان سيمون بسبب ما رآه من نزوع ديني عنده، حيث لاحظ أن السانسيمونية أخذت تنقلب إلى نوع من الديانة[11]؛ لكن المفارقة هو أن كونت نفسه سيرجع في آخر حياته، ليؤسس دينا بنفس طقسه المعهود في الديانات اللاهوتية. وهذا ما يؤكد قوة الدين ومحايثته لرؤية الكائن الإنساني إلى ذاته والوجود.

د- مفارقات الفكر الكونتي:

لقد استشعر كونت هذه القوة التي يمتلكها نمط الوعي الديني، فاضطر في نهاية حياته إلى أن يبحث للمرحلة الوضعية عن ديانة، ورغم كونه صاغ ديانة وضعية سماها "ديانة الإنسانية"، فإن اصطلاحه عليها بلفظ الدين ومفاهيمه، يؤكد قوة التجربة الدينية واستمراريتها. وتلك إحدى مفارقات كل فلسفة إلحادية تتطلع إلى إلغاء الدين من حياة الإنسان. وهنا يصح أن نكرر مقولة موريس بلوندل "ليس هناك ملحدون بمعنى الكلمة"، ونرى بناء عليها، أن عودة كونت في آخر تطوره الفكري إلى البحث عن ديانة تليق بالمرحلة العلمية الوضعية دليل على كون الدين حاجة ملازمة لكينونة الإنسان، وليست لحظة في صيرورة تطوره التاريخي محكومة بمنطق التجاوز.

إن قوة الاعتقاد الديني، واستعصاء انتزاعه من أطر التفكير البشري، وكذا من أنساقه الثقافية، أمر يتمظهر بوضوح حتى في تلك المحاولات الفلسفية التي تسعى إلى تجاوزه. فعند تحليل البنية المفاهيمية للفلسفات الملحدة، نلاحظ أنها لم تتجاوز الدين، بل كل ما فعلته هو أنها استبدلت دينا بآخر. والنظر في مآل الفلسفة

[11]- Henri De Lubac,op cité. p186

الكونتية دال بجلاء على مأزق الوعي اللاديني، حيث لم يقدم أوجست كونت فلسفته الوضعية بوصفها نسقا معرفيا فحسب، بل أيضا بوصفها "دينا جديدا"! حتى أنه كتب في رسالته إلى دو تولوز في 22 أبريل 1851 "إنني مقتنع أنه قبل حلول عام 1860 سأعظ في كنيسة نوتردام مقدما الوضعية بوصفها وحدها فقط الديانة الحقيقية والكاملة."[12]

والواقع أن كونت، رغم قانونه الثلاثي المحكوم في تقطيعه للتاريخ بمنطق التجاوز، لم يكن يقدم نفسه بوصفه ملحدا، بل ك"لا أدري"، حيث كان ينظر إلى سؤال وجود الله بوصفه سؤالا يجاوز الإمكان العقلي، ومن ثم لم يكن يرتاح إلى مسلك الجزم في الإجابة عليه، سواء بالإيجاب أو النفي، بل في رسالة إلى جون ستيورات مل، يقول كونت بكل وضوح أنه يرفض أن يسمى ملحدا[13]؛ لذا نجده يكرر أنه فيما يخص الإمكان المعرفي للعقل البشري يجب الوقوف عند سؤال الكيف وتجاهل سؤال لماذا؟

كما أن كونت، رغم موقفه الناقد للدين، لم يخف إعجابه بقوة الشعور الديني، وبقوة فكرة "وجود الله". ولهذا نلاحظ أنه حتى عندما كان يدعو إلى استبعاد فكرة "الإله" فإنه كان يحرص على القول بضرورة الإسراع في تعويض هذه الفكرة وإلا ستعود حيث كان حريصا على تكرار تلك المقولة "لا يتذمر إلا ما نستبدله"؛ وبهذا كان يبرر حرصه على إنشاء ديانة جديدة يعوض بها الديانة اللاهوتية.

لكن هذا التأسيس لديانة وضعية جديدة، لم يكن مجرد حرص على استبعاد الديانة اللاهوتية، بل كان نابعا عند كونت من تصور عن طبيعة الكائن الإنساني، حيث كان يشير أحيانا إلى أن النزوع نحو التقديس والتعبد احتياج أساس في كينونة الإنسان لابد من إشباعه. لذا نجده يشتغل على البنية المفاهيمية للدين، ليس لتجاوزها، وإنما فقط لاستبدال محتوياتها الدلالية!

فبدل فكرة الإله، يقترح كونت فكرة الإنسانية التي يسميها حينا ب"الكائن الأعظم" وحينا آخر ب"الكائن الأعلى"[14]، وبدل "عباد الله" يقترح كونت "خدام الإنسانية". ثم يتوج كل ذلك بقديم ديانته بوصفها الديانة الأخيرة الخاتمة التي ستهيمن على البشرية جمعاء!

ولنا أن نتساءل: مم يتكون هذا الكائن المعبود الأعظم الذي هو الإنسانية؟

إنه حسب كونت يتكون من مجموع أفراد البشرية الذين وجدوا في الماضي والحاضر، والذين سيوجدون في المستقبل أيضا[15]، لكنه يستبعد من هذا الكائن – ربما حتى يليق بأن يعبد ! – كل المجرمين، مثل نيرون

[12]- Henri De Lubac,op cité. p122
[13]- Henri De Lubac,op cité. p133
[14]- Auguste Comte, Système de politique positive.op cité,vol 1. p329
[15]- Auguste Comte,op cité,vol 4. p30

وبونابرت وروبسبير... كما يستبعد التافهين الذين كانوا عالة على الغير، ويستبقي فقط الذين أسهموا في بناء إنجازات الإنسانية.[16]

وبتحليلنا للغة الكونتية نرى أنه يعبر عن دينه الجديد بنفس أسلوب المبشرين، حيث يقول: " إنني وهبت حياتي للعمل على الاستمداد من العلم الواقعي الأسس الضرورية للفلسفة المقدسة التي يجب أن أبني عليها الديانة الحقة."[17]، بل لقد كان ينظر إلى مشروعه الفكري بوصفه ثورة معرفية كبرى تستبدل كنيسة باريس بكنيسة روما؛ أي تنقل مركز الدين من الكاثوليكية في روما إلى الوضعية وديانة الإنسانية في باريس.

وقد جانب "**كونت**" الصواب، عندما استبدل فكرة الإله بفكرة الإنسانية التي يلبسها ثوب الإله الأعظم أو الإله الأعلى. وبدل «عباد الله» يقترح كونت «خدام الإنسانية»، ثم يتوج كل ذلك بتقديم ديانته بوصفها الديانة الخاتمة التي يمكن أن تسود وتنتشر في العالم أجمع. وقد يكون ذلك طرحا من الخيال العلمي في العلوم الإنسانية الذي لا يماثل الخيال العلمي في العلوم الطبيعية. إن كونت نفسه يلبس ثوب الكهنة والمبشرين عندما يقول: «إنني وهبت حياتي للعمل على الاستمداد من العلم الواقعي الأسس الضرورية للفلسفة المقدسة التي يجب أن أبني عليها الديانة الحقة»... بل لقد كان ينظر إلى مشروعه الفكري بوصفه ثورة معرفية كبرى تستبدل كنيسة باريس بكنيسة روما؛ أي تنقل مركز الدين من الكاثوليكية في روما إلى الوضعية وديانة الإنسانية في باريس.

وتكفي هذه التسميات ذاتها للدلالة على خضوعه الكامل للمنطق السيميوطيقي للمفاهيم الدينية؛ فاستعماله لدوال لغوية مثقلة بالإيحاء الديني كـ"الأعظم" و"الأعلى" و"المقدس"... دال على عجز الوعي اللاديني على تجاوز الدين. وما يزيد في توكيد اللا تجاوز هو أن الأتباع أيضا نظروا إلى الفلسفة الوضعية الكونتية بوصفها "دينا مقدسا" !! ويكفي للاستدلال على ذلك أن نقرأ نصوص وتعاليق أتباع كونت، حيث نلاحظ أنهم عند حديثهم عن شخصيته ومتونه الفلسفية، لا يختلفون في شيء عن حديث أتباع الديانات عن أنبيائهم وكتبهم المقدسة. فالفيلسوف ألان ينظر إلى الوضعية بوصفها "كاثوليكية جديدة".[18]

وعندما يتحدث جورج دوهيم عن كونت، يتحدث عنه بنفس النمط من التعبير الشاعري الذي يتحدث به المتدين عن نبيه ! لننصت إليه يصفه بـ"العبقري، البطل، القديس" و"أعظم الناس"، و"الأكثر طهرا"، وصاحب "المذهب المخلص"!![19]

[16]- Auguste Comte,op cité,vol 2. p77
[17]- ibidem.
[18]- Henri De Lubac,op cité. p147
[19]- ibidem.

أليس هذا دليلا جليا على أن هذه الفلسفة العلموية التي تزعم أنها جاءت لتقطع مع الدين، كانت مغرقة في التلبس به وبمفاهيمه وطقسه؟!

هـ- دلالة فشل تجاوز نمط الوعي الديني:

ما دلالة هذا العجز عن تجاوز نمط الوعي الديني من قبل الفلسفات العلموية؟

من الملاحظ أن محاولة النفي الجذري للاعتقاد الديني في التوجهات الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر (كونت، ماركس، نيتشه)، لم تخلص إلى تأسيس بديل تصوري كلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى. كما أن التحليل المفاهيمي للفلسفات التي زعمت أنها تجاوزت الدين وقطعت معه، يؤكد عجزها عن نفيه، وإلغاء أسلوبه في التفكير، ونمطه في المفهمة. والفلسفة الكونتية كما أوضحنا في السطور السابقة علامة تبين ذلك وتؤكده. فعودة كونت إلى توسل الدين واستنساخ بنيته المفاهيمية، وتكرار طقسه... هو توكيد على عمق الاحتياج إلى الدين، وعجز المنظور العلموي التجريبي عن سده وإشباعه.

لقد حاول الوعي الفلسفي في القرن التاسع عشر توسل العلم كأداة لإنتاج الحقيقة وقياسها، فنادى بضرورة تطبيق نموذجه المعرفي على مختلف ظواهر الكينونة والوجود، ومنها الوجود الإنساني أيضاً. وفي هذا السياق، قدم كونت مشروعه السوسيولوجي الذي سيجد لاحقاً ترسيمة منهجية متكاملة في كتاب «قواعد منهج علم الاجتماع» مع دوركهايم الذي سيعبر عن توجه علموي متطرف بقوله: «ينبغي التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء». وفي السياق ذاته، يمكن أن ندرج أيضاً المشروع السيكولوجي لفونت الذي اتجه إلى تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر النفسية. وكذا المشروع السيكولوجي السلوكي مع واطسون الذي سينتهي في بداية القرن العشرين إلى اختزال الكائن الإنساني إلى مجرد كيان بيولوجي لا عقل فيه ولا نفس، وقس على هذا مشروعات أخرى سكنها النزوع العلموي الوضعي، فجعلت من النموذج العلمي التجريبي أساس التفكير ومصدر الحقيقة ومنتج الدلالة والمعنى، دون الانتباه إلى وجوب الاستفهام أولا: هل العلم قادر حقاً على ممارسة هذا الدور؟ هل بإمكانه أن يستجيب للأسئلة التي تهجس في داخل العقل والوجدان الإنساني؟ وهل يستطيع أن يسد حاجة الإنسان إلى الفهم في مختلف مجالات الكينونة والحياة؟

إن تحليلنا لمأزق الفكر الوضعي الكونتي يظهر أن وظيفة العلم ليست إنتاج المعنى، وإنما دوره محدود في قراءة أجزاء الوجود ووصف علائقه. أما الجواب عن استفهام المعنى الكلي، فيحتاج إلى رؤية كلية. وهذه الكلية في الرؤية هي ما نجد فلاسفة عديدين يشيرون إلى استحالة إنجازها بالمقاييس العلمية التجريبية؛ فبرجسون بتمييزه الشهير بين حقلين: حقل المكانية، وحقل الديمومة، كان يؤكد عجز العلم عن استيعاب الكلي، جاعلاً إياه محصوراً في حقل المكانية فقط، لأنه الحقل القابل للتجزيء والرؤية الجزئية.

ثم إن أسئلة فهم الوجود في ظواهره وعلاقاته لا تنحصر في أجزاء الكينونة المادية، بل ثمة أسئلة تخص الوجود في كليته، وهي الأسئلة التي سكنت الوعي الإنساني منذ وجوده، كانشغال أنطولوجي يتجه إلى الأصل والمصير (منْ خلق الكون؟ والحياة؟ وما القصد من وجودي؟ وماذا بعد الموت؟). وليست هذه الأسئلة مجرد «لغو» قابل للتجاوز بتلك اللعبة التحليلية الكسيحة التي قامت بها في القرن العشرين، الوضعية المنطقية، مع كارناب ورايشنباخ... مرتكزة على رؤيتها الحسية للغة، بل هي أسئلة ضرورية تعبر عن حاجة تلازم الكائن الإنساني. فقد كشفت لنا الأنثربولوجيا الثقافية في أبحاثها ودرسها لأقدم ما وصل إلينا من أشكال الوعي الإنساني، عن وحدة هذه الأسئلة وعمق الانشغال بها في عمق الوعي البشري.

وإن استمرار هذه الاسئلة في زمن العلم، نراه دليلا على أن النموذج المنهجي العلمي غير قادر على الإجابة عنها، لأنه بحكم أدواته المنهجية قاصر عن تناول كلية الوجود، لذا فكل ما بإمكانه هو أن يعطينا حقائق جزئية عن ظواهر الكون والحياة، ثم يأتي دور الوعي الفلسفي والديني، بما هو وعي أبعد رؤية من الوعي العلمي، لأداء وظيفته من بعد. لكن النزعة العلموية بدل أن تستشعر حجمها الحقيقي وتتواضع وتنشغل بتفاريق وأجزاء الكينونة أخذت تتطع لتلعب دوراً فلسفياً ودينياً أكبر من أدواتها وقدرتها، حيث أخذت تصدر أحكاماً ميتافيزيقية، فأخذت تنفي وجود الخالق، وتمنح للموقف الإلحادي صفة العلمية، وتخلع على الموقف الإيماني القائل بوجود خالق للكون، صفات قدحية استهجانية. وإذا كانت الوضعية الكونتية حتى في لحظة دعايتها لقانون الحالات الثلاثة اقتصدت في النفي والجزم، فإن الوعي العلموي الشائع سيشتط في تقدير المنهج العلمي التجريبي، حيث اتخذه وسيلة للتوظيف في مقام يجاوز إمكاناته. حتى أخذ الموجود يتحدّد بما قاسه العلم، ومن ثم فكلّ ما ليس حسياً مادياً، فهو ليس خارج نطاق القياس فقط، بل غير موجود أصلاً!

وعلى هذه النزعة العلموية المادية، سيتأسس الموقف الإلحادي الذي بشيوعه سيؤدي بالوعي الفلسفي الغربي إلى الوقوع في أزمة غياب المعنى؛ أي غياب معنى الوجود والحياة، الأمر الذي سيخلص إلى العدمية والعبثية! وإن «أزمة المعنى»، في تقديري، أخطر أزمة يمكن أن تلحق حضارة ما، بل هي أخطر من أزمة الغذاء، فأزمة الطعام هي أزمة تلحق الجسد. لكن أزمة المعنى تلحق نفسية الإنسان وروحه، فتسلمه إلى الشقاء، ولو كان غارقاً في نعيم الجسد ووفرة الغذاء.

فما السبيل المنهجي إلى تأسيس المعنى؟

إن تحليلنا للفكر الفلسفي، يدفع بنا إلى الاستنتاج بأن الإحالة إلى الماوراء شرط لضمان المعنى، حيث إن نظرنا في محاولات الوعي الفلسفي والديني لبلورة دلالة الوجود، أظهر لنا أن ثمة ثابتا منهجيا في عملية التأسيس الدلالي لهذا المعنى الكلي. فقد لازم الوعي الفلسفي شرط الإحالة إلى الماوراء لإمكان الدلالة؛ إذ منذ أولى تجليات الوعي رفع الكائن الإنساني نظره إلى السماء لتفسير الأرض! حيث بدا له الوجود بفعل تغيره وعرضيته غير مكتف بذاته، ولا يمكن أن يستمد معناه من كينونته المحكومة بالصيرورة والفناء. فكان لا بد

للوعي من أن يحيل إلى الماوراء، وهذه الإحالة المتعالية (الترنسدنتالية) هي في نظرنا جوهر وأساس الوعي الديني. غير أنه ببدء انهيار أقانيم المؤسسة الدينية الغربية مع المقاربات النقدية التي أنجزها الفكر الحداثي داخل السياق الثقافي الأوربي، انهارت مع ما بعد الحداثة إمكانية الإحالة، فانهار بذلك الإمكان الأنطولوجي للمعنى وليس فقط إمكانه الابستمولوجي. ونقصد بالإمكان الأنطولوجي الاعتقاد بكينونة ماورائية نفسر بالإحالة عليها.

MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm
Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com