الحداثة بين الغرب والشرق

كلّ ثنائيّة خاطئة، وكذلك كلّ رؤية منشقة تفضّل الجوهر على التجربة، مثلها مثل تلك التي تفضّل الذرائعية الخالصة. إنّ العيش يتعقلن بإمكانية أن نقيم داخل التناقض. إنّ ما نسميه روحاً لا يتعدى كونه، بطريقة ما، جسداً مُشاهداً من الانبهار وما نسمّيه جسداً لا يتعدّى كونه روحاً مشاهدة من أفق السبّاح المتموّج والناقص.

إذا فهمنا، وبخاصّة إذا اختبرنا، مختلف شرفات النهر، ترى هل نستطيع أن نفترض، وبشكل فريد أنّ الإنسان هو مركز الكون؟ إنّ الإنسان الحديث هو نتيجة الصيغ المتتالية لمركزية الإنسان. هناك مركزية إنسان في العالم الكلاسيكي تنطلق من أنّ الإنسان هو مقياس الأشياء كلّها تظهر في أنسيّة عصر النهضة صيغة ثانية لمركزية الإنسان يؤكّد فيها مباشرة أنّ الإنسان هو مركز العالم بل والوجود أيضاً: الحلقة المركزية لسلسلة الوجود الكبيرة. أخيراً، هناك بيان ثالث هو طبعاً أحدث، سيحتل الإنسان بناء عليه مكانه الممتاز بسبب تفوّقه التقني والحضاري تجاه أشكال أخرى للوجود. ومع ذلك وبالتوازي فإنّ تعاليم العالم الحديث تقودنا إلى طرح أنّه من الممكن محاربة مركزية الذات الإنسانية وتجاوزها. يرتكز البرهان ذو الحدّين على كيف ننقد فكرة مركزية الإنسان دون الوقوع فيما يمكن أن نسميه

بجليدية مادّية الكون. إنّ خطر نقد فكرة مركزية الإنسان يرتكز على الدفاع عن رؤية كونية لا يكون فيها الإنسان إلا حجراً بين الأحجار الأخرى، وهو ما سيحمل معه أخلاقاً جليدية حيث لن يكون هناك عملياً مكان للصراع ولا للرحمة، طالما أنّ الحياة البشرية فيها ستكون شكلاً بين أشكال أخرى في كون هو عملياً غير قابل للتبدّل، كما تدعو بعض معتقدات الفلسفات الشرقية إلى التفكير، على الأقل بالنسبة إلى عقلنا الغربي. ربّما ما يجب علينا أن نجربه هو طريق وسط: من ناحية نحاول أن نبتعد عن النتائج التدميرية لمركزية الذات المسلّم بها من قبل الأنسيّات الغربية التي قادت إلى الاعتقاد بأنّه يجب على الإنسان أن يكون المسيطر والمستغلّ للوجود. يجب الابتعاد نهائياً عن فكرة فرانسيس باكون التي تعدّ الإنسان هو المسيطر على الطبيعة. ومع ذلك علينا أيضاً ألا نتفادى الوقوع في الرؤية المعاكسة، في هذا النوع من المادية الشمولية أو الحلولية الطبيعية، التي تعدّ الإنسان مسنناً بين مسننات الترس. من الممكن أن يمرّ َ هذا الطريق عبر استعادة بعض دروس عصر النهضة، الذي كان يطالب بالإنسان كحلقة وسيطة بين مختلف أشكال الحياة حتى لو تكلمنا بدءاً من وعي الإنسان، فإن باستطاعتنا أن نخفّف من حالات الإفراط التي قدّمها هذا الوعي ذاته، خاصّة حالات الإفراط ذات الطبيعة التكنولوجية. وبالتالي فإنّ الصورة التي يجب أن تناقش في المستقبل ليست صورة الإنسان كمقياس، كمركز أو كمسيطر على الأشياء كلّها، حسب أشكال المركزية الثلاثة للإنسان، المشار إليها سابقاً، بل صورة الكائن البشريّ الذي يبحث عن التوسط بين الكائنات ويعمل كوسيط بين مختلف مستويات الوجود. من هذه الناحية ربّما ليس من الحماقة أن نستعيد ومن وجهة نظر معاصرة: فكرة السلسلة العظيمة للوجود. صحيح أنّ بعض الصور المجازية سوف تبدو لنا مبعدة، مثل تلك التي يربط فيها شكسبير عواطف البشر بعواطف النجوم والذرات، لكن حتى لو بدا خارج زمانه من حيث هو مجاز قد تسمح لنا صورة الإنسان، ليس كجزء منفصل عن الطبيعة، بل كطرف وسيط في حضنها، أن نتقدّم باتجاه علاقة جديدة مع الطبيعة والكون. إنّنا حين نرفض إغواء أن نرى أنفسنا كمركز، يوجب علينا أن نكوّ ِن فكرة عن عالم مبني من أطراف لا نهاية لها. ثمّ إنّ من الواضح أنّنا نتقدّم من وجهة نظر العلم باتجاه آفاق يصبح فيها من غير الممكن الدفاع عن التمييز بين الكائن البشري وبقيّة الطبيعة. وبالتالي سيكون من الضروري أن نبدأ بالتفكير انطلاقاً من الأرضية العلمية بتلمّس أخلاق للوجود غير الإنساني. إنّ رؤية الروح البشرية منتزعة تماماً ممّا يمكننا أن نسمّه بالروح الحيوانية أو روح الطبيعية أو ممّا سمّي في عصر النهضة بروح العالم، واحدة من حالات النقص في العقلانية الحديثة. لأنّ ما يسمى في نهاية الأمر بـ"علم النفس" لم يتمكّن في النهاية من أن يثبت موقع الروح البشرية في مواجهة الطبيعة الجامدة، بل إنّ الإنسان امتلك فرصته كي ينتبه إلى معنى أن يخصي حركة الطبيعة والعالم. وبالتالي يمكن أن

يكون من المناسب أن نقرب من جديد بين مفهومنا لـ"الروح" و"النفس"، وأن نستعيد، ليس بالمعنى الذي صار قديماً، بل من وجهة نظر حديثة، إدراك شيء من مذهب الروحية، ذلك أننا إذا ما قبلنا أن كل شيء طرف وأن أقصى ما نستطيع أن نسمح به لأنفسنا هو وظيفة الوسيط، فمن الواضح أنّه سيكون من المناسب أن نستعيد أيضاً بعض الصور، مثل روح العالم، روح الأشياء، وبالطبع روح العالم الحيواني. لن يكون مفاجئاً أن يقودنا طريق العلم إلى أن نصوغ فكرة جديدة عن الروحانية. عندها سيظهر عالمٌ لن يُفرض فيه المونولوج البشري ولا حتى الحوار بين الإنسان وغير الإنسان، بل بالأحرى فكرة تعدد الأصوات. ربما كانت نقطة التوازن الدقيقة هي تلك التي تقودنا إلى عدم التنازل عن تعدد الأشياء، لكنها لا تقودنا في آن معاً إلى وحدتها. إنّ المشاهِد الرمزية المختلفة التي أدخلنا فيها الأدب، خاصة الأدب الأسطوري والديني، يمكن أن تسمح لنا بأن نلمح ما يتكوّن منه هذا اللعب والتذبذب بين الوحدة والتعدّد. إنّ أعمق رمزية للعمودية تقودنا إلى التقاط الوحدة وخطرها. إنّ محور الزوال، وبهر الشمس في أوجها يدعواننا إلى هذا الشعور بوحدة الكون، بالوحدة المتعالية، وكذلك إلى خطر الجمود وانعدام الحركة، تماماً كما تُدخلنا الليل العميق، الذي سبره بعض الصوفيين بسهولة في تلك الفجوة الداخلية من الفراغ الذي يقود الغوص فيه إلى ملامسة الخطر والفناء. نستطيع أن نقول شيئاً مشابهاً عن الأفقية المطلقة. إنّ مشاهد الأفقية الرمزية العظيمة التي أدركها الفنانون كما الصوفيون والزهّاد تدخلنا أيضاً في ذلك الإحساس من الوحدة وفي الأخطار التي تنتج عنها. إنّ مشاهد الصحراء أو البحر الهادئ، الأفقيّة تماماً تقود تماماً إلى السحر ذاته، إلى هذا الحلم. يبدو أنّ الصحراء تُقدّم إلينا هذا اللانهائي الذي ينتهي بأن يضيّق على قدرتنا على الحركة والتمييز. ومن جهة أخرى فإنّ البحر الهادئ – كما حلّل بعض عظماء كتّاب الأدب البحري في القرن التاسع عشر، جوزيف كونراد أو إدغار ألان بّو بين آخرين – يُحصرنا أيضاً في هذا الإحساس من الاتساع الذي نشعر أمامه بأنّنا مشدودون، مسحورون وعزّل. ونلمح إلى حدّ ما ملامح الوحدة العجيبة والخطيرة في آن معاً. على العكس من التعدّد، الذي يرتبط أكثر بالملتوي، بالشمس التي ترتفع، وبالشمس الغاربة في المساء، حين تسمح لنا المسافة التي تمتد بين الأبيض والأسود، بين البهر والظلمة، أن ندرك درجات ألوان الطيف، الذي تتغذى منه الحياة حتماً. في بداية القسم الثاني من فاوست، حين يريد غوته أن يُنقذ بطله من دائرة عدم الرضى العبثية التي علق فيها في القسم الأوّل تأتي يقظة فاوست تجاه ماسيشكل تجربته الناضجة والحاسمة مرافقة بسيمفونية ملوّنة وحقيقيّة. كأن فاوستو، هذا الذي سيتنازل عن النهب الأحادي للكليّة، يتغذّى على وجه لا يحفى معناه، من الملوّن، من المختلف، من التفاصيل، مضيفاً إلى شخصيّته حبّ التحول وحب الجدل بين ما هو وحيد وما هو متعدّد، الذي كان يملكه غوته

نفسه. على الرغم من صحة أنّ الإنسان قد يبقى عالقاً ومذهولاً في سحر الوحدة، فإنّ الصحيح أيضاً أن عليه، كي يبقى على قيد الحياة ويُقاوم هذا السحر، أن يترك نفسه يُغذى بتعدّدية الملتوي. هناك شيء من كيمياء العصور الوسطى في هذه النظرة للوجود التي تُمثل دائماً كل الكائنات الممكنة في حياتنا، كل الأيّام في أيّامنا، كلّ، العوالم في ذرّة واحدة من وجودنا. ربّما كان هذا هو السبب في زيف الجدل المنبعث في العالم الحديث حول ما إذا كان على الفنّ – قدرتنا على البحث عمّا هو جوهري، لكن أيضاً قدرتنا على التمثيل – أن يتوجّه بأكبر قدر ممكن إلى التجريد أو إلى الإحساس. إنّه جدل عقيم، ذلك لأنّ هذا الميل باتجاه التحول وهذه النظرة القائلة بأنّ الكثرة هي واحد، تنطوي على تطور متزامن لاندفاعاتنا الموجّهة نحو الإحساس والغنى اللوني في ما هو حسي مثل الانبهار من المجرّد. إنّ الحياة حركة تبحثُ عن أن تبقى مفتونة باللاحركة. ومع ذلك فإنّ هذا البقاء مشدوداً إلى اللاحركة لا يحوّلنا إلى غرقى وتائهين، وهو ما نحن فيه في الواقع، بل ينتهي ببساطة إلى فنائنا. إنّ ميلنا لأن نعيش الأحاسيس يتضمّن دائماً نوعاً من التسلّق باتجاه إحساس أنقى وأعظم هو التجريد. ومع ذلك فإنّ عيشنا سجناء التجريد سوف يمنعنا من القدرة على أن نشعر بما يكفي كي نعبّر أو نحوّل إلى كلمات بل حتى أن نتلقى هذه الحالة من التجريد في داخلنا. هذا يعني مجازياً كما لو أننا نضع قدمينا على جانبي الحدّ: من جانب هناك البحث المتواصل عمّا هو نقي ومنقى ومطهّر ومجرّد. عمّا يتحرك في العمودية التامّة لشمس الزوال أو في أفقيّة الصحراء التامّة، لكن في الوقت ذاته بالتالي عن الحاجة للهرب إلى هذا السحر كي نتمتّع من جديد بعدم كمال الحياة. وهو ما سيوجّهنا بدوره من جديد نحو هذه التنقية للمشاعر مغرقاً أيّانا في نوع من التذبذب المتواصل. في هذه المعرفة، المتعددّة والواحدة في آن معاً، نتعرّف كذلك على تراكم التجربة والخبرة. الحياة هي اجتماع الحالتين.. وبالتالي من المحال تمييز التفكير – أي "النظرية" بالمعنى الدقيق للكلمة – عن الفعل. نحن فعل خالص ما دمنا تفكيراً (تأملاً) خالصاً. لابدّ أن تتلاشى في هذا التحقق الحدود المجازية التي رحنا نشيدها بين المشارق والمغارب. الوحدة، اجتماع التجربة والخبرة، لن تكون سوى تشكيل ما يُطرح كوحدة بين التفكير والفعل، بين النظرية والتطبيق. ليكن ماثلاً أمامنا أنّ هناك شيء مشترك بين مختلف مدارس الفكر اليونانية. بمعزلٍ عن موقف كلّ منها ومذهبه، هو هذه الوحدة بين التفكير والممارسة في الحياة: القناعة بأنّ كلّ تفكير كل نظرية كانت تشكل جزءاً من البحث عن عيش أفضل. وبهذا الشكل فالفلسفة مرتبطة بـ"حياة الرغد" التي يتحدّث عنها أرسطو، وإن تكلم عنها قبله السابقون على سقراط ووضّحها أفلاطون من خلال نظرته الخاصة لـPaideia دون أن ننسى تبلورات هذا المثل عند مختلف المدارس الكلبية والرواقية وفي حديقة أبيقور. لم يتم في أيّ من هذه القضايا، على

الرغم من كلّ اختلافاتنا البارزة، تمييز بين المستويين عمليّاً كانت فكرة "اعرف نفسك" هي دائماً "تصالح مع نفسك" وهذه المصالحة تنطوي بالطبع بشكل أوّلي على مستوى الفعل والتجربة. مقابل هذه الوحدة نجد أنّ أكثر العيوب حضوراً في الثقافة الحديثة هو الفصل بين المستويين هذا التمييز المتوالي يمضي فارضاً نفسه بشكل أساسي منذ عصر النهضة، وربما حثّت عليه العقلانية الديكارتية ثمّ التنوير، وينتهي بأن يصبّ في تشكيل ثقافة، وأكثر من ذلك فلسفة جامعية – كما عرف شوبّنهاور كيف يرى بكثير من السخرية والذكاء – بعيدة تماماً عن الحياة البشرية بل عن حياة أساتذة الفلسفة الذين كانوا يبشرون بها. ومع ذلك فإنّ الاستبدال الحديث للفيلسوف، الذي ما تزال آثاره ماثلة عند بعض شخصيات عصر النهضة، مثل جيوردانو برونو، بشخصية مدرّس الفلسفة، خاصة الفصل بين المستويين يبدو أنّه حصيلة إرث يأتي من بعيد وله جذر في بعض تفسيرات الميراث الفلسفي القديم، لا سيما الأفلاطوني منه. إنّ التصور بأنّ عالم الأفكار، سواء الذي حضّ عليه أفلاطون نفسه أو الذي حضّت عليه بعض التفسيرات الأحادية الجانب في الفكر الأفلاطوني، يتبع طريقاً مختلفاً عن طريق الأحاسيس – وبأنّ عالم الأفكار المترجمة إلى مفاهيم وحدها القابلة لبناء معرفة حقيقية – كفل إمكانية الفصل اللاحق. إنّ الميل الحاد إلى الثنائية الخاصّة بالتراث الغربي قد جعلتنا نجهل في كثير من الأحيان مساهمات ميراثات أخرى كان باستطاعتها أن تشجّع التقاء أكبر بين المسارين. وهكذا مثلاً فإنّ الطرح الذي يقدّمه الصوفي الزاهد ابن عربي، والذي أراد هنري كوربان وآخرون تسميته بـ"التخيّل الخلّاق" يقدّم إمكانية طريق ثالثة للتوسط بين المعرفة التي تقدّمها الأفكار والمعرفة الحسية. من الواضح أنّ مشكلة ما هو جمالي، أو بما في ذلك كلمة "جمال" تحمل في مشهد الثقافة الحديثة موضوعَ الفصل بين المجالين والحاجة إلى العثور على جسر يربط بينهما، كما كان يلمح العجوز كانت[٥]. ومع ذلك يصبح من الضروري، بشكل عام، كسر هذه النزعة إلى الثنائية وتجاوز الفصل بين النظرية والتطبيق أو الفكرة الرمزية لواحدة من الامكانيّتين المحضرتين – المرتكزة إلى التأمل (التفكير) والمرتكزة إلى الفعل – لتقديم هذه الوحدة بين التجربة والخبرة، الحساسية والمعرفة، التي تُختصر جزئياً في عبارة "معرفة الشعور" والتي تتضمن دائماً بكلّ وضوح معرفة مفتوحة يتغذّى فيها التجريبي والمثالي، عالم الواقع وعالم الرغبة، الواحد من الآخر. إنّ عصرنا يجسّد بشكل حيّ نتائج الفصل، وإن شكل لاحق. يمكن تلخيص نهاية القرن التاسع عشر بصورة عملاق أعرج. لقد قدّمت لنا الحضارة الحديثة تراكماً علمياً وتقنياً لم يخطر ببال أحدٍ في القرون السابقة. لكننا لو رسمنا حصيلة للقرن الأخير لأمكننا نصل إلى النتيجة القائلة بأنّ هذا التطور روحي مساو. من هنا كان باستطاعة تطوّرنا أن يكون عملاقاً، لكنه مساو لعملاق غير متساوي الساقين، ومحكوم بالعرج. لكنّ المسؤولية ليست

مسؤولية حقل العلم أو التقنية، كما يقترح الكثير من الاختصاصيين القادمين من العلوم الإنسانية بطريقة ساذجة أو مصلحية كفاية، بل مسؤولية القصور ذاته الذي اعترى الثقافة التقليدية ذات الطبيعة الفكرية سواء قصورها في التفكير بتطور العلم والتقنية، أو في التفكير بحاجات عصرنا ومجتمعنا عموماً. وهكذا نجد بالفعل أننا أمام تطور تقني وعلمي مرافق بالتخصص الفائق الذي ينزع إلى ذرائعية كبيرة من وجهة النظر الفكرية، ونجد في الطرف الآخر كما لو أنّ الأمر يتعلّق بالجرف الثاني من الهاوية، تطوّرات روحيّة زائفة، ليست بمرتبطة نقدياً بتراث الغرب الفكري العظيم. ربّما كانت إحدى مسؤوليات الثقافة الحديثة، الرئيسية هي سهولة قبول الفصل بين النظرية والتطبيق وبين ثقافة تتحرّك فقط في المجال الفكري، راحت تفقد شيئاً فشيئاً كل علاقة لها بالحياة اليومية. المصدر: مجلة المعرفة/ العدد 485 لسنة 2004م