



الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية (١٧)
السنة الثامنة والعشرون - العدد الثامن والعشرون
١٤٢٨ هـ - ٢٠١٧ م

المنهج الفلسفي

أعمال الندوة الفلسفية الثامنة والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة القاهرة والمعهد السويدي

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٧

أعمال مؤتمر «المنهج الفلسفي» (السنة الثامنة والعشرون – العدد الثامن والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٨ م.
ص: ٢٤ × ١٧ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٢/١٢٣١٨
الترقيم الدولي: 9105 - 2536

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: أعمال مؤتمر «المنهج الفلسفي» (السنة الثامنة والعشرون –
العدد الثامن والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٧

مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥

فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٢٠

E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٥	مقدمة
٧	المحور الأول: مقدمات نظرية عن الشك واليقين، والقطعية والنقد
٩	١. ثنائية الشك واليقين في المنهج الفلسفي (د. آسيا واعر)
٢٩	٢. التأويل باعتباره منهجا فلسفيا (د. رباني الحاج)
٤٧	٣. الفلسفة والنقد (د. منوي غباش)
٦٥	٤. الشك والنقد بين المنهج الخلدوني والديكارتي (أ. هاني محمد عبد الفتاح)
٨٩	المحور الثاني: المنهج العقلي في تطبيقاته المختلفة
٩١	١. الدليل الأنطولوجي في منطق الموجهات المعاصر (أ. أيمن محمد رجب)
١١٥	٢. المنهج العقلي ونبأ فلسفة إسلامية معاصرة (د. محمد وهبه سيد عفيفي)
١٤٩	٣. المنهج التحليلي واحد أم متعدد؟ (د. مصطفى ببلولة)
	المحور الثالث: المنهج التجريبي من حيث النشأة، ومفهوم التقدم العلمي
١٧٩	ومحاولات الجمع بين الاستنباط والاستقراء
١٨١	١. نشأة المنهج التجريبي (د. بلعز كريمة)
١٩٧	٢. المنهج الفلسفي ومفهوم التقدم العلمي (أ. رشا محمد)
٢٢١	٣. المنهج التحليلي في فلسفة العلم: الماهية والتطبيق (د. أنجي حمدي)
	المحور الرابع: المنهج الشعوري الذي يشق طريقه بين صورة المنهج العقلي
٢٥٥	ومادية المنهج التجريبي
	١. الظاهريات ومحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في مشروع «التراث والتجديد»
٢٥٧	(د. جيلالي بوبكر)
٢٧٩	٢. التأويل باعتباره منهجا فلسفيا (د. بلحنافي جوهر)

٣. المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية (أ. طيارة رقية) ٢٩٥
٤. الظاهرة الإنسانية بين الفهم والتفسير (د. زيد الخير حورية) ٣١٥
٥. التصوف الإسلامي بين الإشراق والهرمينوطيقا (د. سحر سامي) ٣٢١
٦. تطبيق المنهج البنيوي «الظاهرة التراثية أنموذجا» (د. عز الدين رمول) ٣٤٣
٧. منهج الإلهام والذوق في قراءة وتأويل القرآن الكريم
- (د. عصمت محمود أحمد سليمان) ٣٨١
٨. المنهج الرمزي في تأويل النص (د. كحول سعودي) ٤٠٧
٩. هل يتعارض الاستنباط مع الاستقراء؟ (د. معراجي مليكة) ٤٢٥
١٠. مدرسة بغداد الصوفية منهج وتطبيق (د. ياسين حسين الويسي) ٤٤٩
١١. منهج الذكاء العملي (د. وردة معزي) ٤٧١
١٢. المنهج الاجتماعي (د. يخلف رفيقة) ٤٧٩

المحور الخامس: أزمة المنهج في الفكر الغربي في نقد العقل ونقد التجريبية

- ونقد السيكونفيزيقا ٥٠٧
١. أزمة خطاب المنهج (د. بلعالية دومه ميلود) ٥٠٩
٢. أزمة المنهج الفلسفي (د. مها توفيق شبيطة) ٥٢٩
- المحور السادس: كيف انتقل المنهج الفلسفي إلى الفكر العربي المعاصر؟
١. جدلية تموقع النص الديني في المادية العربية (د. مدني مدور) ٥٦٣
٢. المنهج في مشروع (التراث والتجديد) (د. مدني مدور) ٥٩٣

مقدمة

يضم هذا المجلد أعمال المؤتمر الثامن والعشرين للجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة من ٩ - ١١ / ١٢ / ٢٠١٧، ١٢ - ١٤ / ١٢ / ١٤ بالمعهد السويدي بالإسكندرية عن «المنهج الفلسفي» ويدور حول ستة محاور:

١ - مقدمات نظرية عن الشك واليقين، والقطعية والنقد. فالشك والنقد هما الخطوتان السليتان للمنهج ويظهران في كل حضارة. يطبقان في التراث القديم ويعادلان رفض التقليد وتأسيس قواعد الاجتهاد.

٢ - المنهج العقلي في تطبيقاته المختلفة في المنطق والتحليل الذي يجمع بين العقل والتجربة والبنية التي تتراوح بين العقل والموضوع، والمحاولات العقلانية الحديثة في الفكر الإسلامي.

٣ - المنهج التجريبي من حيث النشأة، ومفهوم التقدم العلمي، ومحاولات الجمع بين الاستنباط والاستقراء كما هو الحال في علم أصول الفقه.

٤ - المنهج الشعوري الذي يشق طريقه بين صورية المنهج العقلي ومادية المنهج التجريبي ابتداءً من تحصيل الذكاء العملي وتطبيقها في النص في التأويل والرمز وفي العلوم الإنسانية وينتهي المنهج بالظاهرياتي وهل طبقت في المشاريع العربية المعاصرة؟ هل هي وافد أم وموروث من الجمع بين العقل والذوق وكما هو الحال في حكمة الاشراق؟

٥ - أزمة المنهج في الفكر الغربي في نقد العقل ونقد التجربة ونقد السيكونفزيقا.

٦ - كيف انتقل المنهج الفلسفي إلى الفكر العربي المعاصر تقليداً أو اجتهاداً أو حتماً جديداً مثل اتفاق النقل الصحيح مع العقل الصريح، وفي حالة التعارض يؤول النقل لصالح العقل.

المحور الأول

**مقدمات نظرية عن الشك واليقين،
والقطعية والنقد**

ثنائية الشك واليقين في المنهج الفلسفي

د. آسيا واعر(*)

ملخص الدراسة

المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسبيل المستقيم، الذي اعتمده الفكر الفلسفي وهو يبحث إما في ذاته أو في هذا العالم الخارجي الذي يحويه، والمفعم بالقضايا والإشكالات في شتى المجالات والميادين الإنسانية والاجتماعية والثقافية؛ فكان هم العقل الإنساني في إدراك الحقائق العلمية والوصول إلى اليقين المعرفي، حقائق تأرجحت بين الإثبات والنفي، فهناك من هدم هذه الحقائق ولم يعترف بوجودها، وهناك من قال وأيقن وجودها وبين هذا وذاك راحت عقول أخرى تمسك بالحقيقة وتقبض عليها من منطلق الشك بها، ليختزل الفكر الفلسفي منذ نشأته إلى يومنا هذا في مواقف ثلاث: موقف لا يقول بوجود حقائق معرفية ويعتمد الشك مذهباً ليطيح بأي يقين معرفي، وموقف آخر يوقن بها ويبرهن على وجودها بحجج وبراهين عقلية مؤسساً لمبادئ وخطوات توصل إليها، وموقف آخر انطلق من الشك ليخرج من رحمه اليقين المعرفي، بعد حالات ومعاناة من الشك دامت أزمنة طويلة.

مقدمة

منذ أن بدأنا نتعلم أبجديات الفكر الفلسفي ونحن نعرف الفلسفة بما عرفها «فيثاغورس» على أنها «محبة الحكمة»، والحكمة هي إصابة الحق في القول والعمل.

ولقد دأب العقل الإنساني منذ أن وطأت رجلاذواته سطح المعمورة على أعمال العقل وعلى

البحث والتنقيب في ملكوت السماوات والأرض، فبحث في ذاته، وفي كينونته، كما بحث في وجوده، وفي العالم الخارجي وفي كل ما يحيط به ويتعايش ويتفاعل معه.

ولعل البحث الفعال لا يكون إلا بالاعتماد على منهج معين، لذا تعددت المناهج في الفكر الفلسفي، تعدد يمكن أن نقول عنه أنه يتوحد في الهدف والغاية والمتمثلة في إدراك الحقائق المعرفية وبلوغ اليقينيّات الكبرى فيها، مناهج متعددة يمكن أن نخترها في نقاط ثلاث، هي:

□ الشك: وهو المنهج الذي يشك في وجود حقائق قائمة بذاتها.

□ اليقين: يعترف بوجود هذه الحقائق، ويعمل على ضبط آليات الوصول إليها.

□ من الشك إلى اليقين: ينطلق من الشك ويفقد الثقة في وجود أي حقيقة أو يقين معرفي ليستخرج بعدها النهج الأنسب واللازم حتى يبلغ درجة من اليقين يطمئن إليه قلبه وعقله.

خطوات ثلاث نرى أنها كفيلة بأن نحصر فيها كل ما حواه الفكر الفلسفي منذ أزمنتها القديمة إلى وقتنا هذا. الأمر الذي دعانا إلى تحليل النقاط التالية:

الشك كمنهج للفكر الفلسفي

الشك كما ورد في المعجم الفلسفي «لجميل صليبا» هو «التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أية أمانة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل»^(١).

وكان هذا من أهم السمات التي تميز بها الفكر الفلسفي، وهو يبحث في الوجود الذاتي والوجود الخارجي، ويمكن تقدير ذلك زمانياً بفترة ما قبل الميلاد، حيث ظهرت حركة الشكوكية التي تدع العقل إلى الشك في كل ما لا يتحققه الإنسان بالتجربة، وكان بيرو (Pyrrho ق.م. ٣٧٥) من أشهر المتشككين، تبعه في ذلك كل من تيمون Timon وكرنيادس Carneades اللذان اعتمدا مذهباً فحواه «أننا وإن كنا نعرف ظواهر الأشياء، فلا نستطيع أن نعرف حقيقتها الباطنية، ولما كان الشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة لعدد من الأشخاص، فإنه من المتعذر

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٧٠٥ / محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، لبنان، ١٩٨٥م، ص ١٣٤

أن نعرف الصواب في وجهات النظر، ولما كنا لا نستطيع التأكد من طبيعة الشيء ولا إصدار الحكم الصائب عليه، فإن الأمر يقتضي الوقف والامتناع عن أي عمل ومن ثم على المرء أن يعيش في هدوء وطمأنينة، متحررا من كل وهم أو ضلال، ويمتنع عن الرغبات، حتى يتحرر من الشقاء»^(١)

إن حركة الشك التي مرّ بها الفكر الفلسفي يمكن أن نقول عنها أنها كانت إما مذهبا أو منهجا، ولا بد وأن نفرق بينهما، فالمذهب ينطلق من الشك ليعود إليه، إنها مبادئ ومسلمات يعتنقها العقل وينطلق منها ويفسر بموجبها جميع الظواهر العلمية والمعرفية، فكان من بين أبرز المذاهب في هذا المجال «مذهب اللا أدريّة» الذي يشك في كل شيء ولا يسلم بوجود حقيقة، و«المذهب الارتياحي» الذي يشك في إمكان الوصول إلى الحقيقة وقدرة الإنسان على معرفتها، ويمسك عن إبداء رأيه فلا يسلم بهذا ولا بذاك»^(٢).

أما المنهج فهو ينطلق من نقطة أو من موقف ليصل إلى نقطة مغايرة تماما لما انطلق منه، لأنه اعتمد رؤية لا من زاوية المبدأ الدغمائي ولكن من زاوية البحث عن الحقائق واليقين المعرفي، فإما أن يجد ضالته أو يستمر في البحث عنها»^(٣)

كلمة الشك اعتمدها العقل الإنساني منذ بدايات تأمله وتدبره في تلقي الحقائق أو في الوصول إليها، شك طال جميع الميادين العلمية والمعرفية وقد لخص لنا «جينيفر مايكل هيكت» هذه الحركة منذ أول نشأتها كما نوه عن أهم المحطات والميادين التي سادها^(٤)، ولعل أهم ما يشد دراستنا هذه إنما حركة الشك التي تخللت الفكر الفلسفي، والتي غالبا ما نرجع بدايتها إلى ما كان في الفكر اليوناني والذي كان مفهومه في ما يراه «محمود حمدي زقزوق»^(٥) يختلف اختلافا تاما عن المعنى الذي نفهمه منه اليوم، إذ كانت الكلمة اليونانية (اسكبتستاي) Skeptesthai التي اشتق منها مفهوم الشك تعني الفحص بعناية أو البحث أو التنقيب، الأمر

(١) مصطفى حسية، المعجم الفلسفي، ط١، دار أسامة، الأردن، ٢٠٠٩م، ص ٢٧٥.

(٢) حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن ط١، المطبعة اليوسفية، مصر، ١٩٢١م، ص ٤.

(٣) هذا ما سنراه لاحقا في عنصر من الشك إلى اليقين ص....

(٤) انظر تفصيل هذا في جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، تر: عماد شيحة، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

(٥) محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٢٣.

الذي يمكن اعتباره مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد، لتتغير الدلالة على مر العصور وأصبحت كلمة الشاك تعني ذلك الإنسان الذي يتخذ موقفا معرفيا معينا، وهو موقف يتمثل على وجه التحديد في إنكار المعرفة.

وبهذا لم تعد دلالة الشاك تعني ذلك الباحث الذي يتخذ موقفا نقديا غير مثقل بأحكام سابقة، وإنما أصبح يعني - على خلاف ذلك - أنه أحد المفكرين الذين ينكرون إمكان المعرفة سواء كان هذا الإنكار جزئيا أو كليا شاملا لكل المعارف^(١).

ومهما يكن من أمر فإن التيار التشكيكي قد أرجع إلى «بيرون» وتلميذه «تيمون»، تيار مفاده استبعاد مهام التأمل المعرفي الطالب للحقيقة من النظر الفلسفي، هذا الأخير الذي يعني بفن الحياة فحسب، لذا شككا في بلوغ الحقيقة كما شككا في آلياتها والمتمثلة في العقل والحواس، «فانعدم بذلك الشرط الاستمولوجي للمعرفة، ووجب حسب رأيهم تعليق الحكم»^(٢).

وإذا ما تأملنا نفي الاتجاه الشكائي للدلالة المعرفية للفلسفة، نجده إنما هو نفي لأحد مكوني دلالتها فقط، أي المكون المعرفي، حيث استبقى المكون الثاني والمتمثل في أنها فن ومنهج في الحياة، إذ يذهب الشكاك إلى أنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها^(٣) وهي الطمأنينة التي تجسدها حالة «الأثارا كسيا»، أي «الطمأنينة السلبية» الكاملة، التي تعلق الحكم المعرفي، وما يتصل به من شعور وفعل، تعليقا كاملا.

ويمكن الإشارة إلى أهم المحطات الشكية التي عرفها الفكر الفلسفي نذكر منها:

أ - بارمنيدس والشك في المعرفة الحسية؛

تمحورت فلسفة «بارمنديس» حول الفلسفة والعلم الطبيعي والذي ضمنها مؤلفه الذي قسمه إلى قسمين هما: في الحقيقة وفي الظن، وبهذا كانت المعرفة عنده نوعان: عقلية وهي ثابتة كاملة، وظنية وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس.

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) الطيب بو عزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، - نقد التمرکز الأوروبي - ط١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٦٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط٤، مكتبة النهضة، مصر، ١٩٧٠م، ص ٦٩.

من بين الحقائق التي اعتمدها «بارمنديس» هي «أن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجودا»، أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنه مستحيل ولا يتحقق أبدا، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول أنه موجود، يقين عقلي آمن به «بارمنديس» ثم ما لبث إلى الشك والظن في الحواس، هذه الأخيرة التي اتخذت منها السفسطائية موقفا بنت من خلاله آراءها الفلسفية وهذا في مايلي:

ب- السفسطائية وضياح الحقيقة:

السفسطائية تعني المعلم، وهي حركة عرفها الفكر اليوناني من جماعة حملت على عاتقها تعليم الشباب الأثيني فن الخطابة والجدل مع الآخر، لذا يمكن القول أن السفسطائية لم يكن أبدا همها في البحث عن الحقيقة وتقصيها وإنما اهتموا بالبحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي مقابل قدر من المال.

كان «بروتاغوراس» و«جورجياس» من أبرز رجالها؛ فأما الأول فقد كان صريحا منذ أن نشر كتابا أسماه الحقيقة وردت في رأسه عبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة»، فاتهم بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام، وأحرقت كتبه علنا. ففر هاربا، ومات غرقا أثناء فراره^(١).

ومن نفس المصدر وضع «بروتاغوراس» مقولته الشهيرة في أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد، القضية التي شرحها فيما بعد «أفلاطون» مبينا ما يرجوه «بروتاغوراس» من مقولته هذه والتي جمع فيها بين رأي «هيراقليطس» في التغير المتصل وقول «ديمقريطس» في أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فيخرج منها «أن الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان»، فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية، ولما كان الأفراد يختلفون سنا وتكويننا وشعورا، كانت الأشياء تختلف وتتغير، فكان بذلك تغير الأحاسيس وتعارضها^(٢).

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

أما «جورجياس» فلقد أوضح لنا مبدأه الشكي في مؤلفه «في اللاوجود»، حيث تتلخص أقواله في قضايا ثلاث، هي:

□ لا يوجد شيء

□ إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه

□ إذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس

فمعرفة وجود الأشياء عند «جورجياس» يجب أن يكون بين تصورنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره، وهذا باطل، لأنه في الكثير من الأحيان ما نتخذنا حواسنا، كما أنه في الكثير من الحالات ما تركب المخيلة صورا لا حقيقة لها^(١)، ومنه فلا وجود لحقائق ولا ليقين معرفي يمكن القول به أو البحث عنه.

ج- الشك بين الخلقى والابستيمي:

يتابع المنحى الشكي كل من بيرون (٣٦٥ - ٢٧٥) ق م صاحب مذهب اللاأدرية المنكر للعلم واليقين أحد أتباع «ديمقريطس»، والذي لم يصل إلينا منه شيء عدا ما كتبه وأوصله تلامذته إلينا في أنه ذهب إلى أن كل قضية فهي تحتل قولين، ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة، فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب، والامتناع عن الجدل، والوقوف عند الظواهر، فإنّ الشك لا يتناول الظواهر وهي بيئة في النفس، ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها، والشاك يقر بأنّ الشيء الفلاني يبدو له أبيض، وأنّ العسل يبدو لذوقه حلوا، وأنّ النار تحرق، ولكنه يمتنع عن الحكم بأنّ الشيء أبيض، وأنّ العسل حلو، وأنّ طبيعة النار أن تحرق، وعلى ذلك ليس هناك خير أو شر بالذات، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليه الناس، الشيء الواحد تارة يكون خيرا وتارة يكون شرا، وكل شيء فهو زائل، الخير والشر على السواء. فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء نفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية، أما إذا أقتنعوا بأنّ الأشياء زائلة والأحوال متقلبة، انتفى تصديقهم بها، وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها، ونعموا بالطمأنينة أي السعادة مهما تكن الظروف، وبهذا يمكن القول أنّ الشك عند بيرون

(١) المرجع نفسه، ص ٤٨.

قد كان شكاً خلقياً أكثر منه مطقياً، إذ كان موجهاً لقيمة الأشياء ومدى إمكانية الإنسان في تحقيق سعادته لا شكاً في قيمة المعرفة^(١).

ثم ما كان مع أرقاسيلاس (٣١٦ - ٢٤١ ق.م)، وهو واحد من رجال المدرسة الأفلاطونية والتي حوّلها بأرائه إلى الأكاديمية الجديدة حيث استطاع أن يزعزع من ثقة أهل اليقين المعرفي - «زينون الإيلي» وأتباعه وهاجم «الفكرة الحقيقية»، فأنكر أن يقع التصديق على فكرة، وهو إنما يقع على قضية، كما أنه لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية، وليس هناك علامة للحقيقة^(٢).

وجملة القول في هذا أنها مواقف وآراء لا تقول بوجود حقائق ولا تعترف بها، الأمر الذي تصدى له أصحاب ومناصري اليقين المعرفي، وهذا في ما يلي:

اليقين كمنهج للفكر الفلسفي

اليقين كما ورد في التعريفات «لمحمد الشريف الجرجاني» هو: «العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا بكذا، مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال، وقيل هو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء»^(٣).

وشمل اليقين في الفكر الفلسفي وتحديدًا في الفلسفة المدرسية ثلاث نقاط أساسية هي:

- اليقين الواقعي: أو الطبيعي وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بموضوعات التجربة.
- اليقين العلمي: هو الاعتقاد الجازم المتعلق بإدراك الحقائق السببية، والحقائق النظرية، فإذا كانت الحقائق بديهية كالأوليات مثلاً كان اليقين بها يقيناً حدسياً مباشراً، وإذا كانت نظرية كالحقائق التي يكشف عنها بالبرهان كان اليقين بها يقيناً استدلالياً غير مباشر.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، دار القلم، بيروت، (د - ت)، ص ٢٣٥.
 (٢) سنرى بأن الحجج التي قال بها أرقاسيلاس هي نفسها المعتمدة في الفكر الحديث سواء أكان في الفكر الغربي أم الإسلامي.
 (٣) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٨٠.

❑ **اليقين الأخلاقي:** وهو اقتناع المرء بأنه يستطيع أن يتخذ إزاء ما يعتقد حقيقته قرارا عمليا موافقا، وإن كان هذا الاقتناع لا يتنافى مع إمكان الخطأ.

ومعنى ذلك أنّ للقين جانبين أحدهما ذاتي Subjectif، وهو اليقين الذي لا يستطيع صاحبه أن ينقله إلى غيره، والمثال منه شعور المرء بما في نفسه^(١)؛ والآخر موضوعي Objectif وهو اليقين المستند إلى أسباب تفرض نفسها على جميع العقول، والمثال منه اليقين العلمي واليقين المنطقي^(٢).

وكان هذا منطلق العديد من الفلاسفة الذين نحوا منحى مغايرا تماما لما أتى به فلاسفة الشك، ونظروا إلى الأمور من بابه الواقعي والعقلاني، ضاربين بكل ما يعترض نهج اليقين المعرفي، فاعترفوا بوجود حقائق كما وضعوا لها أسسا ومبادئ، وهذا ما سنحلله في ما يلي:

أ- ديمقريطس:

كان ديمقريطس يناهض ما كان من السفسطائية وغيرها من هدم للحقائق المعرفية، وتذكر الكتب المنطقية أنّ ديمقريطس كان أول من أسس لنسق منطقي في اليونان القديمة، إذ كتب رسالة خاصة في المنطق أو القانون تقع في ثلاثة كتب، كما اعترف أرسطو بأنه كان أول من أقام فلسفته بواسطة التصورات والتعريفات المنطقية حيث ذهب إلى أنّ معايير الحقيقة هي:

- ❑ الإحساس الكامل المحكم، ويقصد به الإدراك الحسي الذي يمثل التحقيق العملي.
- ❑ العقل الكامل وهو الذهن المزود بالمنهج العلمي والمسترشد بمبادئ البحث الصحيحة.
- ❑ الممارسة الحسية وهي التحقق من الأفكار

خطوات قال بها وحددها بغية تجاوز ما كان من هدم وضياح للحقيقة، مبرهنا عن وجودها وعن إمكانية الوصول إليها إذا ما اعتد بالعقل وبالتجربة.

ب- سقراط:

ليرى سقراط بما كان من ممارسات سفسطائية في الحقل المعرفي الفلسفي، فتجاوز ما كان من آراء فلاسفة الشك وعمد إلى القول بوجود حقائق كما عمد إلى لفت انتباه الآخر إليها، مستخرجا إياها من مكنوناتها، فوضع بذلك منهجه القائم على التهكم - السؤال مع تصنع

(١) هذا ما سنحلله لاحقا بما كان مع أبي حامد الغزالي وريثيه ديكاوت.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٨٨.

الجهل -، والتوليد - استخراج الحق من النفس -، ففي الأولى « كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل، وكان غرض سقراط من هذه الخطوة المبدئية تخليص العقول من ما عمدت السفسطائية على نشره، وإعداد الذوات لتقبل الحقائق، لينتقل إلى الخطوة الثانية، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلون، فيصلون بذلك إليها وهم لا يشعرون، كما أنه كان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء ويندرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، وكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع، ليمتنع الخلط بينها، فكان بذلك أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوصل إليه بالاستقراء^(١).

ج- أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧) ق.م.

إنَّ المستقرئ لفلسفة أفلاطون يجد أنه هو الآخر قد دحض زمرة الشكاك بما أوتي من فكر وعلم ثاقب، وما هو متعارف عنه أنه كان أول من أتى بفلسفة جامعة ونظماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، لتشمل فلسفته النقاط التالية:

- نظرية المعرفة التي يكمل بها ما بدأه سقراط من تنفيذ مذهب السفسطائية.
- نظرية المثل التي تبحث في الحقيقة المطلقة.
- البحث في الطبيعة من حيث هي مادة تملأ المكان والزمان
- والأخلاق التي تشمل المبادئ وواجبات الإنسان من حيث أنه فرد ومن حيث أنه عضو في جماعة^(٢).

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط ٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥ م، ص ١٤٦ - ١٤٧/أ - هـ أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، ط ١، المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٩ م.

تابع أفلاطون خطى أستاذه سقراط في تنفيذ ما ذهبت إليه السفسطائية من هدم للحقائق المعرفية وعدم الاعتراف بها، وخلص إلى أن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، فالمدرجات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف، ليتابع مشواره واجتهاده في التقصي عن الحقائق ويصل بعدها إلى الحقيقة المطلقة والمتمثلة في عالم المثل الذي يضم كلياتاً ومثلاً لكل ما يحويه واقعنا المزيف.

د- أرسطو (٢٨٤ - ٣٢٢ ق.م):

أما «أرسطو» فيمكن القول أنه قد استطاع أن يضع لما كان من هدم للحقيقة ولليقين المعرفي الذي كان سائداً في عصره، وهذا حين قال بالتحليلات، أي تحليل العلم إلى عناصره، وقد جمعت مؤلفاته المنطقية ووضعت تحت عنوان شامل هو - الأورغانون - أو الآلة العقلية التي يكون بمقدورها الوصول إلى اليقين المعرفي، فكان من مباحث الأورغانون ما يلي:

- المقولات - قاطنور ياس :- ومعناها المحمولات.
- العبارة - باري أرميناس :- معناها الصوت، والمراد بها الصوت الدال وهتاسنارول أرسطو الدلالة وأنواعها، وأنواع الألفاظ، والقضية وأنواعها.
- التحليلات الأولى والثانية - أنالوطيقا :- أما التحليلات الأولى فنقصد بها القياس وأما التحليلات الثانية فيعرض فيها إلى البرهان.
- المواضع الجدلية - الطوبيقا :- يوضح فيها أرسطو معنى الجدل ويذكر فيها مواد الأقيسة الجدلية وهي المقدمات المشهورة والمسلمة كما يذكر المواضع التي تُستخدم فيها هذه الأقيسة
- نقض الأغاليط - سفسطيقا :- يبين فيها معنى الأغاليط وأنواعها، وهي الأخطاء التي ترجع إلى إيهام في اللغة، وغموض في الحدود، أو إلى عدم مراعات قواعد المنطق، وهي الأغاليط المادية، التي ترجع إلى مادة القياس وقواعد إنتاجه.
- ويمكن اعتبار أن المنطق الأرسطي بمثابة المنهج الذي أسس له بلوغ اليقين المعرفي، فأرسطو أيقن بوجود حقائق معرفية كما عمد على وضع المنهج الموصل لها.
- وتجدر الإشارة إلى أننا لسنا بصدد سرد لفلسفات الأسطون الثلاثي للفكر اليوناني، وإنما

أشرنا إلى أنه يترأس فلاسفة اليقين القائلين بوجود حقائق قائمة بذاتها في هذا الوجود وعلى العقل الإنساني أن يجتهد في البحث عنها وهذا بانتقاء أدوات وآليات عقلية ومنطقية تخول له إمكانية الوصول إليها.

من الشك إلى اليقين

لر تكن حالات الشك التي اعترضت العقل البشري هادمة في كل حالاتها لليقين المعرفي ناكرة لوجود حقائق في هذا العالم، وإنما كانت هناك حالات امتاز بها الفكر الإنساني وكان الشك فيها منطلقا لتأسيس اليقين المعرفي، وكان هذا بارزا ظاهرا في الفكر الإسلامي والفكر الغربي على التوالي وتفصيل هذا في ما يلي:

أ- أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١هـ)

كان «أبو حامد الغزالي» كالسيف المسلول على الفكر الفلسفي، ولقد تصدى له بالحجة والبرهان العقلين والمنطقيين، مبينا تهافت الفلاسفة وأباطيلهم في مسائل وقضايا عدة اعتد بها الفكر الفلسفي، ودون أن نخوض في ما ذهب إليه لأن المجال لا يتسع لذلك، يمكن القول أنه قد كان من بين الذين تفلسفوا بشكل خالص، وعاشوا الفكرة الفلسفية بكل صفاء وعمق، ونريد بهذا أن أفكارهم الفلسفية قد كانت من تجربة عايشوها فعلا وانبتقت من عمق كيانهم ووجدانهم.

إن المتأمل في ما خطه «أبو حامد الغزالي» في «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، يجد كيف أنه يصف حالته النفسية ومعاناته التي دامت عشر سنوات وهو يبحث عن الحقيقة وعن اليقين المعرفي، فأول ما كان من حالات الشك التي انتابته كانت مع بداية تدبره للقضايا الفلسفية وما إن تفحص بما كان منهم وحلّله في مؤلفه مقاصد الفلاسفة حتى رد عليهم في مؤلفه «تهافت الفلاسفة»

ابتدأ المنقذ وهو يصف كيف كان جادا في تحصيل العلوم، وهذا واضح في ما خطه من سطور قائلا: «ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد آنف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم في كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة،

وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع»^(١)

ويواصل وصف طبيعته التواقة في تقصي الحقائق: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»^(٢).

من هنا دعا الغزالي إلى تجاوز التقليد والبحث عن الحقائق من دون تلقي أو اجترار وإنما يكون منطلقاً راديكالياً، منطلقاً أقدم عليه الغزالي وهو يبحث عن النهج الأنسب الصادق في تحصيل اليقين المعرفي، وما لبث أن انتقل من محطة إلى أخرى ليتبين عجز كل محطة في جانب من جوانبها، محطات يمكن اختزالها في النقاط التالية:

الشك في الحواس:

تأمل الغزالي الحواس، فرأى أنها لا مجال للثقة بها، كيف وأقواها حاسة البصر، واعتمد الحجب التالية:

□ تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، فنحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والملاحظة، بعد ساعة تعرف أنه متحرك.

□ تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم يتبين بعدها وبالأدلة الهندسية أنه أكبر من الأرض في المقدار.

من هنا رأى الغزالي أن الحواس يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، وبالمقابل يكذبه حاكم العقل، من هنا بطلت الثقة بالمحسوسات، وانتقل إلى العقل واضعاً ثقته به إلا أنه وبعد تفكير وتدبر ما لبث أن يفقد ثقته في العقل أيضاً^(٣).

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا، كامل عياد، (د - ط)، دار الأندلس، بيروت، (د - ت)، ص ٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.

الشك في المدركات العقلية:

بعد أن أبطل العقل الثقة بالحواس، واطمأن الغزالي إليه، وجد نفسه يتساءل عما إن كان هناك من يبطل الثقة في العقل، فكما أنّ هذا الأخير أبطل ما كان من معارف من قبل الحواس وما تزودنا به من العالم الخارجي فأكد أنّ هناك من يبطل ما يزودنا به العقل من معارف وهذا ما أقر به ما يلي:

□ حالات النوم فغالبا ما يوحي لنا العقل بأنها حقيقة، ونعتقد في الأمر ثباتا واستقرارا، ولا نشك أبدا في ذلك، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع مخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فيمكن إذن وهذا ليس ببعيد أن تطرأ حالة تكون نسبتها إلى اليقظة، كنسبة يقطتنا إلى المنام. فتكون اليقظة نوما، وبهذا فقد الغزالي الثقة بما يكون من مدرك عقلي^(١).

الشك في العلوم والمعارف التي كانت سائدة في عصره:

من الآليات المعرفية الذاتية التي لم يطمئن إليها الغزالي، تابع يتقصى ما أتت به العلوم التي كانت سائدة في عصره، فصنف طالبي العلم إلى:

□ المتكلمة.

□ الباطنية.

□ الفلاسفة.

فأما علم الكلام وبعد أن تعقله، وطالع كتب المحققين فيه، رأى بأنه علما وافيا بمقصودهم غير واف بمقصوده، لأنها كانت تدور حول حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشوش أهل البدعة، ولم تكن مباحثه لتشفي غليل البحث الذي كان يثقل كاهها الغزالي، لينتقل إلى الفلسفة، فوجدتهم أصنافا، وعلومهم أقساما، كما اتهمه بالكفر والإلحاد، كما كان بين القدماء منهم وبين الأواخر والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه، ليتابع الغزالي مبرهنا بالحجة والبرهنة العقلية والمنطقية عما كان من زيف وأباطيل في الفلسفة.

ينتقل الغزالي بعدها إلى الباطنية فبدأ يبحر في فكرهم ومقالاتهم، ولم يجد فيها سوى

ضلالات وبدع لم تجد بعد من يتصدى لها ويكتشف أمرها لذا بلغت ما بلغته من انتشار وشهرة لأرائها^(١)

ليواصل الغزالي تفحص ما كان من الطريق الصوفي ليجد فيه أخيراً ضالته فكيف ذلك؟
اليقين عند الغزالي:

حالات من الشك انتابت الغزالي، شك في الحواس الظاهرة والباطنة شك أيضاً في مصداقية العلوم التي كانت سائدة في عصره، فمنها من كان غير واف بمقصوده، ومنها ما كان مفعماً بالأباطيل والبدع التي تشوه الحقيقة وتنظر إلى الأمور على غير حقيقتها، ليتأمل في المحطة الأخيرة في ما كان من قبل المتصوفة، فرأى بأنهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال، ثم يحلل الغزالي كيف ارتضى هذا المنهج ووجد ضالته فيه، فانغمس الغزالي في الحديث عن المكاشفات والمشاهدات دون أن ينزلق مع ما كان من مذهب الحلول والاتحاد، ليهتدي الغزالي إلى النهج المؤدي إلى اليقين المعرفي وهو نهج أقرب إلى الصوفية، إنه نهج حدسي كشفي، تقذف الحقائق في القلب قذفاً، منزلة لا يبلغها العوام وإنما هي للخواص من بني الذوات الإنسانية الذين صقلت أرواحهم وحفوا بمكارم الأخلاق وعلو الآداب والسلوك.

هذا ما كان في الفكر الإسلامي أما في الفكر الغربي فأنب من يمثل لنا نموذج الانتقال من الشك إلى اليقين هو الفيلسوف والرياضي الفرنسي رينيه ديكارت وتفصيل هذا في مايلي:

٢- رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) م:

يلقب ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة، وبأبي العقلانية أيضاً وإن كان هذا يدل على شيء فإنما يدل على مدى تأثيره في الفكر الفلسفي، وعلى قدرته التي استطاع بها أن يغير من منحى التفكير الذي كان سائداً لحقب من الزمن إلى وقته، إذ أتى بفلسفة جديدة مغايرة تماماً للفلسفات السابقة عنه، والتي نقصد بها الفلسفة المدرسية.

كانت الفلسفة الديكارتية في مجملها ثورة على المنطق الأرسطي وعلى العلم الطبيعي، فضلاً عن انتقاده للفلسفة المسيحية التي كانت سائدة في عصره، وترتكز الفلسفة الديكارتية على مبدأ الكوجيتو الذي قال به والذي قلب الفكر الغربي رأساً على عقب، مبدأ لم يكن

(١) المرجع نفسه، ص ص ١١٧ - ١٢٩.

ليصل إليه إلا بعد حالات رهيبة من الشك أوصلته فيما بعد إلى يقينيات كبرى ثلاث، فكيف كان ذلك؟

الشك عند ديكارت:

□ كان ديكارت أكثر ميلا للعلوم الرياضية لما وجد فيها من دقيق الفكر وصدق قضائها^(١)، بخلاف الفلسفة التي وجد فيها آراء متضاربة متناقضة في القضية الواحدة، الأمر الذي دفع به إلى الاهتمام والابداع في الحقل المعرفي الرياضي حيث كان مؤسس ومكتشف الهندسة التحليلية، ثم ما لبث أن أدخل المنهج الرياضي في فكره الفلسفي، لا شيء إلا ليضفي عليه نسبة من اليقين المعرفي، إذ كان يرى أنه ما من علم إذا ما أراد أن يبلغ درجة اليقين، فما عليه إلا أن يعتمد المنهج الرياضي.

بدأ ديكارت يشك في قيمة المعرفة منذ أن كان على مقاعد الدراسة في مدرسة لافلش، وتجدر الإشارة إلى أنه قد تزامن مذهب اللأدرية الذي كان يتزعمه ميشال دي مونتاني الذي اشتهر بالأدرية المطلق.

تمحور الشك الديكارت في نقاط ثلاث هي:

الشك في الحواس:

شك ديكارت في المعرفة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة، ورفض أن تكون هذه الحواس مصدرا للمعرفة، لأنه لاحظ أن الحواس تخدع في بعض الأحيان، فهي لا تنقل لنا بأمانة كل ما هو عليه الشيء بتمامه، ومن الحكمة ألا نثق البتة بالذي يخدعنا حتى ولو مرة واحدة، ومن الحجج التي اعتمد عليها:

□ مريض اليرقان، وهو مرض يصيب الكبد - الذي تخدعه عيناه دائما، فيرى كل شيء بلون أصفر والحقيقة غير التي أمدته به عيناه.

□ ننظر إلى الشمس فنراها في غاية الصغر، في حين أنها أكبر من الأرض بأضعاف.

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، تر: محمود محمد الحضري، المطبعة السلفية، القاهرة، ص ص ١٢ - ١٣.

الشك في الحواس الباطنة:

وهي أن نشك في المعرفة الحاصلة لنا من طريق الأحلام، لأننا كثيرا ما نؤمن بصواب ما نراه في الحلم ونعتقد أنه حقيقة، ولا شك في هذا أبدا، فإن استيقظنا تبددت تلك الحقيقة التي كنا نعتقد أنها كذلك وأيقنا أن ما رأيناه ونراه في الحلم ليس من الحقيقة في شيء، إذن يمكن أن نستنتج من هذا أن الكثير من الصور والأفكار التي ترد على أذهاننا أثناء النوم في الحلم يكذبها عالم اليقظة بالرغم من أننا نعتقد حينذاك أنها حقيقة.

ومنه إلى الشك والتساؤل عن قيمة المعرفة الحاصلة لنا عن طريق اليقظة، وفيما إذا كانت هذه المعرفة ليست خيالات وأوهام، إزاء المعرفة الحاصلة لنا من طريق الأحلام.

الشك في الوجود الذاتي والخارجي:

□ طالت حالة الشك الديكارتي لتمس وجود ذاته، وتمس الوجود الخارجي لها أيضا، وهذا عندما شك في الوسائل والأدوات المعرفية التي تبين خداعها وقصرها وعدم جدواها في عملية الإدراك^(١)، لذا أصبح الوجود وكل الوجود سواء أكان ماديا أو معنويا عبارة عن وهم وخيال كما أصبح الاعتقاد به باطل من أساسه، فما الحل؟ هل يضل ديكارت أبو العقلانية يعيش في أباطيل وأوهام أم أنه يحد من هذه الرؤية.

اليقين الديكارتي - الكوجتو - Cojito:

كان على ديكارت أن يوظف عقلانيته للحد من هذه الحالة التي كان يعيشها والتي عمدت على هدم أي أساس للحقيقة، مبادئ تصطدم مع عقلانيته المصرة على كشف الحجب عن كل ما يشوب أو يعترى الحقائق المعرفية بيقين داخلي تساءل ديكارت عن هذا المبدأ الذي يدفعه للشك في كل شيء فحدده أو افترض أنه شيطان خبيث - وهنا لا نعلم لماذا الشك الديكارتي لـ يوظف في وجود هذا المبدأ -، فلاحظ أنه يشك ويشك ويشك في كل شيء، ويدفعه إلى شك دائم ومطلق حتى أنه شك في أنه موجود، ليصطدم هذا المبدأ بأرضية صلبة وهو الوجود الذاتي لديكارت ككائن يشك، ذلك أنه لاحظ بأنه كلما أمعن النظر في الشك، ازداد يقينا بأنه موجود يشك، بأنه كائن موجود يفكر ويشك، وهذا اليقين الأولي الذي توصل إليه ديكارت، وهو

(١) تفصيل هذا في رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، تصدير مصطفى ليب، (د - ط)، المركز القومي، القاهرة، ٢٠٠٩م، التأمل الأول في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك، ص ٦٣.

يقين وجوده ككائن يشك ويفكر، وهذا حين تساءل عن ماهية الشيء الذي يشك، وهنا قال ديكارت مقولته المشهورة:

أنا أفكر إذن أنا موجود

أنا أشك إذن أنا موجود

- و بالتعبير المنطقي: أنا أشك إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود^(١).

كان هذا اليقين الأولي الذي توصل إليه ديكارت وهو يقين وجود ذاته ككائن يشك، يفكر وبالتالي موجود، وهذا ما يعرف بالكوجيتو - Cojito - الذي استطاع ديكارت من خلاله أن يحد من معانات شكه في الأمور كلها وشرع في تأسيس فكره الفلسفي على الكوجيتو ومنه استنبط يقينيات كبرى أخرى ألا وهي يقين وجود اللامتناهي - الكامل و يقين وجود العالم الخارجي، معتمدا في ذلك برهنة عقلية رياضية.

خاتمة

لن نهدف بدراستنا هذه سرد ما كان في الفكر الفلسفي من آراء ومواقف منذ أزمنته القديمة إلى يومنا هذا، وإنما كانت تنبيهها للمنهج المعتمد في تقصي الحقائق والبحث عنها، وبالرغم ما نجده من تعدد في المنهج الفلسفي، إلا أنه وبعد دراستنا هذه خلصنا إلى أنه يمكن اخزها في مناهج ثلاث، منهج الشك، منهج اليقين، ومنهج يزواج بين كليهما، على أن الأول يفلسف الحياة وينظر إليها على أنها بحث في غط العيش الإنساني، فكانت بذلك آراءه ومواقفه عملية أدت إلى عدم الاعتراف بوجود حقائق في هذا الوجود وأن البحث عنها ضرب من العبث، رأي قد كان سائدا في أزمنة ما قبل الميلاد لنجده الآن يكرر نفسه على ألسنة فلاسفة ما بعد الحداثة وهم يرفضون تكبيل العقل والحد من أعماله بالوقوف على الأنساق الكبرى الذي عرفه العقل الإنساني عبر تاريخه الطويل، وموقف آخر يقول بوجود هذه الحقائق اتقاء الفوضى الفكرية واتقاء سقوط الأنظمة التي بها وحدها يسير العالم الخارجي، جاهدين انفسهم مجتهدين في البحث عن الآليات والأدوات الدقيقة والفعال للكشف عنها وبلوغها، وموقف آخر يزواج بين هذا وذاك لينطلق وهو فاقد لأي معيار يثبت أن هناك حقائق يزخر بها هذا العالم، وكل ما

(١) المرجع نفسه، التأمل الثاني - الكوجيتو - ص ٨٣.

هنالك ما هو إلا وهم وأباطيل، لكن سرعان ما يلتمس العقل ضالته وهذا سواء أكان في المنهج الحدسي والكشف كما سبق وأن رأينا مع أبي حامد الغزالي في الفكر الإسلامي، أو في المنهج العقلي مع رينيه ديكارت في الفكر الغربي.

محاولات مست ولا تزال أفق الفكر الإنساني، مجتهدة في وضع واختيار المنهج الأنسب والفعال لبلوغ اليقين المعرفي، لتؤسس من خلاله نظريات في شتى العلوم والمعارف الإنسانية تتوارثها الأجيال فيما بينها لتدلو هي الأخرى بما تراه مناسبة لحركة الفكر الإنساني.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا، كامل عياد، (د - ط)، دار الأندلس، بيروت، (د - ت).
- ٢- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م.
- ٣- أ - هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٩م.
- ٤- الطيب بو عزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، - نقد التمرکز الأوروبي - ط١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢م.
- ٥- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٦- جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، تر: عماد شيحة، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.
- ٧- حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن ط١، المطبعة اليوسفية، مصر، ١٩٢١م.
- ٨- رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، تصدير مصطفى ليب، (د - ط)، المركز القومي، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- ٩- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، تر: محمود محمد الخضرى، المطبعة السلفية، القاهرة.
- ١٠- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط٤، مكتبة النهضة، مصر، ١٩٧٠م.
- ١١- محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، لبنان، ١٩٨٥م.
- ١٢- محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤م.
- ١٣- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط١، دار أسامة، الأردن، ٢٠٠٩م.
- ١٤- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، دار القلم، بيروت، (د - ت).

المنهج وإشكالية الموقف من التراث، الجابري وأدونيس

د. رباني الحاج (*)

في هذا البحث نعرض على نماذج لأعمال فكرية عربية، لها حضورها القوي على الساحة العربية الإسلامية في الفترة المعاصرة التي شهدت حراكا فكريا يستحق الوقوف على أعلامه الذين أثاروا مسائل فكرية ودينية وسياسية بالغة الأهمية في تأثيرها على مجتمعاتنا قديما وحديثا، فالاهتمام بالتراث ليس ترفا فكريا ولا هو مجرد حنين إلى الماضي، إنما هو بحث عن مصادر ومكان من الخلل في مسيرتنا الحضارية في اللحظة الراهنة، وهذا يتطلب جهدا واجتهادا، وليس مجرد حفظ وتكرار لما مضى، فمن بين هؤلاء الذين بذلوا جهدا على هذا الطريق المفكر المغربي محمد عابد الجابري والمفكر السوري أدونيس «على أحمد سعيد» اشتهر الأول بنقد العقل العربي، واشتهر الثاني بإشكالية الثابت والمتحول في التراث، كما اشتهر عبد الله العروي بتاريخانيته ومنهجه النقدي وكل واحد من هؤلاء كان يريد تحديث الفكر العربي، لكن لكل منهم طريقه وموقفه ومنهجه.

ونعتقد أن اختيارنا لهذه النماذج تم بناء على تغطيتها لرؤى مختلفة تعبر كل رؤية عن موقف منهجي محدد من التراث، وهذه الرؤى تشمل الموقف المنهجي من التراث في فكرنا العربي المعاصر إلى حد كبير ولو بشكل تقريبي، لأن ثراء هذا الفكر يجعل من غير الممكن الإحاطة بجميع اتجاهاته وكل مفكره في بحث محدود الحجم والمساحة.

الجابري وموقفه من التراث

شرح الجابري في قراءته للتراث العربي الإسلامي منذ مطلع الثمانينات من القرن العشرين،

(*) أستاذ الفلسفة - جامعة معسكر - الجزائر.

وذلك من خلال كتابه «نحن والتراث» الصادر سنة ١٩٨٠م، في هذا الكتاب يبين الجابري موقفه من التراث وكيفية تعامله معه، ويلح على أنه يرغب في تقديم قراءة وليس مجرد دراسة أو بحث توثيقي أو تجميع الأعمال، إنما هي تستهدف إيجاد معنى لهذا التراث.

إنها قراءة معاصرة بمعنيين «فمن جهة تحرث هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص».

ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولة، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن، إن إضفاء المعقولة على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال الاهتمام القاري، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها.

جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عتنا... وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا... قراءتنا تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»^(١).

ينطلق الجابري من استراتيجية الفصل والوصل في علاقتنا بالتراث، فتفصل عنه على مستوى الإشكاليات التي طرحها والمضامين المعرفية التي أنتجها، ونصل به على مستوى الفهم والمعقولة.

إن هذا الفصل والوصل يقتضي منا اطلاعا وفهما عميقين لمعطيات العصر الذي نعيش فيه حتى تتمكن من تحويل أشكال الفهم التي أنتجها التراث، وقراءتها على ضوء معطيات الفكر المعاصر، إنها حركة ذهاب وإياب بين التراث والعصر الحالي، بدون هذا لا يمكن نقد العقل العربي الذي يعمل الجابري على تنظيره وتأطيره داخل الثقافة العربية.

هذا الاتصال على مستوى الفهم والمعقولة، يسعى الجابري من وراءه إلى اختيار اللحظات الحاسمة في التراث، فالتراث ليس معطى خام جامد بدون حركة ولا روح، إنه بناء وإنتاج وقصد وإرادة، لذلك يرفض ما يسميه القراءات السلفية للتراث في جميع التيارات الفكرية العربية والإستشراقية، إذ يرى فيها عدم القدرة على قراءة التراث، قراءة نقدية موضوعية، واكتفاءها

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تاريخنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت،

يسقط قناعاتها الأيديولوجية على تراثنا دون مراعاة المعطيات والسياقات التاريخية، فهي قراءات لا تاريخية في نظره، سواء كان مصدرها دينيا أو ليبراليا أو يساريا ماركسيا.

إن هذا يجعلنا نفهم أن القراءة النقدية، تتطلب التخلص من إسقاط الماضي على الحاضر، ولا إسقاط الحاضر على الماضي، لأن ذلك لا يمكن من فهم التراث ولا من إيجاد حل لفهم الحاضر، هذه النزعات السلفية تأتي بتصورات جاهزة وتعمل على ربطها بالتراث وإسقاطها على الحاضر، فهي سلفية تراثية من حيث تدري أو لا تدري، إذ أن هاجسها الأساسي ليس معرفيا وإنما هو هاجس أيديولوجي، أي تبحث لأفكارها وقناعاتها عما يسندها ويبررها، فتبحث لها عن أصل يمتد إلى الماضي ويستمر في الحاضر والمستقبل وبذلك فهي تفتقد إلى الموضوعية وإلى مراعاة البعد التاريخي.

فهذه القراءات السلفية، رغم اختلافها ظاهريا من الناحية الأيديولوجية، إلا أنها تلتقي وتشارك في طريقة تفكيرها، هذه الطريقة التي يهتم بها الجابري بشكل ملفت للنظر عند قراءته للتراث، فهو ينتقل من المظاهر إلى الجواهر أو من القشور السطحية إلى البنى العميقة. فالفكر العربي الحديث والمعاصر فكر يفتقد إلى الموضوعية والتاريخية بسبب اعتماده وانطلاقه من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي الغربي، وهكذا، فتجديد الفكر يستلزم نقد العقل كطريقة تفكير.

إن هذا النقد الذي قدمه الجابري للفكر العربي الحديث والمعاصر، والذي يرى فيه افتقاد هذا الفكر للرؤية والمنهج، يتضمن بديلا يعمل على تقديمه، على مستوى الرؤية والمنهج.

يقول الجابري: «القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة «ملائمة» للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج أي منهج، المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»^(١).

يربط الجابري بين الرؤية والمنهج، فالمسألة لا تتعلق بأي منهج ندرس بل بأية طريقة نفكر، إنها مسألة الرؤية التي يصدر عنها هذا المنهج أو ذاك، إنها ليست مجرد مشكلة إجرائية

بل هي مشكلة إبستمولوجية عميقة الأثر، تتعلق ببنية العقل العربي الذي أنتج الثقافة العربية بقدر ما كان إنتاجاً لها، هذه البنية التي قامت على ركيزة أساسية هي القياس هي ما ينبغي كسره من أجل تجديد الفكر العربي وتحديث العقل العربي إنها دعوة إلى قطيعة إبستمولوجية، قطيعة على مستوى آلية التفكير وطرائق النظر والفهم.

إن ما يدعو إليه الجابري هو: «التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب «القياس» النحوي - الفقهي - الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وأجزائه عن إطارها الزماني - المعرفي - الأيديولوجي»^(١).

إن الجابري يهدف إلى تهديم وتكسير الأسس النظرية للعقل العربي والثقافة العربية، ولا يتم ذلك إلا بإعادة قراءة التراث على ضوء نتائج النظريات الإبستمولوجية الحديثة، التي تؤكد أن التطورات العلمية العميقة لا تحصل إلا عن طريق القطائع الإبستمولوجية بين المعارف في العصور المتتالية، وعلى هذا الأساس فإن أول وأهم ما يجب إعادة النظر فيه هو تراثنا الذي لا زال يركز في طريقة تفكيره على القياس بشكل يكرس قاعدة قياس الغائب على الشاهد كأمر قطعي وحتمي يقيني تتم ممارسته بطريقة ميكانيكية لا شعورية على المستويين النظري والعملي معاً، وهو ما أدى إلى الجمود والركود والوقوع في التكرار والعجز عن التجديد والتحديث ومن ثم العجز عن النهوض والانخراط الواعي في حركة التاريخ بما هي وعي بالضرورة والتغير.

إن حضور القياس بهذا الشكل جعل من التراث مصدراً لحقائق يقينية ثابتة تقع خارج المجتمع والتاريخ، فهي حقائق يقاس عليها، ولا تقاس هي بحقائق علمية أو تاريخية أو سياسية أو اقتصادية أو غيرها، فهي خارج جدل الذات والموضوع، بل خارج كل فهم عقلي، إنها حقائق تقوم على التطابق التام بين الذات والموضوع، مما يجعل أي إشكال غير مطروح على مستوى التراث وعلى مستوى طرائق التفكير التي تؤطره، إنما هناك خلل على مستوى الخروج، الانحراف على مستوى الواقع العملي ومستوى السلوك الذي يتطلب الإصلاح والعودة إلى الأصل.

(١) المرجع نفسه، ص ٢١.

من هنا يطرح الجابري إشكالية العلاقة مع التراث، بما هي إشكالية تاريخية تتعلق بعلاقتنا نحن مع هذا التراث، فالتراث لا معنى له إلا المعنى الذي نمنحه له نحن، فهي إشكالية علاقة ذات بموضوعها؟

ينبه الجابري إلى أن استخدامه لمفهوم «القطيعة الابستمولوجية» لا يعني ذلك المعنى اللغوي الدارج، أي التخلي عن التراث والانفصال عنه بشكل نهائي لا رجعة فيه، باعتباره لا يوجد فيه ما يستحق الاعتبار والاهتمام، إن هذا غير موضوعي في نظره إطلاقاً، إن المقصود بالقطيعة في هذا السياق هو التخلي عن شكل معين من أشكال فهم التراث والتعامل معه، وهو ما يسميه الجابري الفهم التراثي للتراث، أي القراءة غير النقدية وغير المنهجية للتراث، وهي قراءة يدعو إلى ضرورة القطع معها، لتحقيق قراءة موضوعية وربما قراءة «ملائمة» كما يرى الجابري أي قراءة قائمة على الفصل والوصل، الأخذ والرد، قراءة تأخذ حاجتنا نحن في عصرنا بعين الاعتبار، ومن ثم يتساءل «كيف نبني لأنفسنا فهمًا موضوعيًا لتراثنا؟»^(١).

هذا التساؤل: يعكس طبيعة القراءة والعناصر المكونة لها كما يطرحها ويتصورها الجابري، فالمشكلة هي مشكلة فهم موضوعي لتراثنا، وهذا الفهم الموضوعي ليس فهمًا رياضيًا مجرداً، إنما هو فهم من أجلنا، وهو فهم ننتجه نحن، ولا يأتينا بشكل عفوي تلقائي من التراث، فهذا التحرر من التعامل التلقائي مع تراثنا هو ما ينبغي القطع معه، من أجل تأسيس تعامل واعي وعقلاني معه، وهو ما يعني ضرورة إيجاد علاقة واعية بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، لتحقيق قراءة ملائمة وموضوعية في الوقت ذاته.

فالفصل بين الذات والموضوع، الغرض منه إعادة ترتيب العلاقة بيننا وبين تراثنا وليس القطع معه، وذلك بعد تحرير الذات من سلطة التراث كمفاهيم ورؤى وتصورات وأحكام وأنماط تفكير وحقائق راسخة ومعارف متوارثة.

وبعد تخلص التراث من سلطة الذات التي تعمل على قراءته على ضوء حاجاتها وأهدافها وأغراضها وأمالها الخاصة بها، مما يؤدي إلى محاولة تضمينه معاني ودلالات ومفاهيم بعيدة عنه كل البعد.

(١) المرجع نفسه، ص ٢١.

لتحقيق هذا الفصل بين الذات والموضوع، يجمل الجابري هذه الخطوة في العمليات التالية: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي فما المقصود بها؟

يقصد الجابري بالمعالجة البنيوية: معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتنى بالتحويلات التي يجربها عليها محور واحد. يتعلق الأمر أساساً بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحويلات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي داخل هذا الكل.

أما التحليل التاريخي، فيتعلق أساساً بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي... أي الإمكان التاريخي أي يجعلنا على بينة بما يمكن أن يتضمنه النص وما لا يمكن أن يتضمنه.

والطرح الأيديولوجي يعني أن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه^(١).

تلك هي الخطوة الأولى على صعيد قراءة التراث، خطوة الفصل بيننا وبينه من أجل قراءة موضوعية له على صعيد الفهم والمعقولة، لكن التراث ليس موضوعاً ككل الموضوعات، حتى نتعامل معه بهذا النوع من الموضوعية والتجرد، بل نحن في حاجة إلى إعادة إيجاد صلة وصل لذلك يرى الجابري أن الموضوعية لا تكفي لقراءة التراث، لابد من إقحام الذات في دراسة التراث من أجل إرجاعه إلينا على مستوى الفهم والمعقولة، معنى هذا أننا نقرأ في التراث جانباً لم يكن متاحاً للكشف والإعلان عنه في ذلك السياق وفي تلك الظروف وفي إطار الفهم السائد آنذاك، فنتجاوز فهم التصريح إلى فهم التلميح.

إن هذا الموقف المنهجي، يستند إلى رؤية توطئه وتوجهه، إن لم نقل توظيفه، وفقاً لمنظورها الخاص. ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملًا علميًا يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار.

في المستوى الأول يجب أن نحصر فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤.

ومراحله التاريخية، أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف بها التقدم^(١).

يحصّر الجابري التراث كما يتصوره ويعمل على فهمه وتوظيفه، في النصوص المدونة التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية أي «الثقافة العالمة، المدونة المكتوبة. أما الثقافة الشفوية الشعبية يقول الجابري: ليست من اختصاصنا»^(٢).

ينحاز الجابري، بوضوح إلى النزعات العقلانية، ويستغني عن النزعات التي يراها غير عقلانية، غنوصية، ظلامية لذلك يتحدث عن أعلى مرحلة وقف بها التقدم، فيرى أن هذا التقدم بلغ ذروته في المغرب والأندلس على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، في حين يرى في ابن سينا الوجه المظلم للفلسفة العربية الإسلامية بسبب انغماس فلسفته في الغنوصية والإشراق واللاعقلانية، إذا كانت مرحلة التقدم بلغت ذروتها مع ابن رشد ثم ابن خلدون، فإن مرحلة التراجع بلغت ذروتها في المشرق مع أبو حامد الغزالي، هذا الانحياز للعقلانية دفع الجابري إلى التخلي عن الجوانب الصوفية والعرفانية في التراث.

لكن الجابري في تحديده لهوية العقل العربي والثقافة العربية، يطرح سؤالاً محورياً حول هذا العقل وهذه الثقافة، هو سؤال الثابت والمتغير فيهما؟ لتحليل المعطيات التي تسمح بالإجابة عن هذا السؤال، ينطلق الجابري من نقطة استراتيجية لها أهميتها الخاصة في قراءته للتراث العربي، وهي تحديده لعصر التدوين كمرتكز لفهم هذا التراث، وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما، دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعاً من الربط. وبعبارة أخرى إن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماضي آخر منظوراً إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته (عصر التدوين) هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الأيدلوجية وأيضاً وهذا ما يهمننا بالدرجة الأولى، بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ٢ -

ما يهم الجابري إذا هو الجانب العلمي النظري من التراث أي التراث كمفاهيم ورؤى وتصورات وقواعد، لتنظيم العقل، وترتيب معطياته أي ما يعبر عن بنيته العميقة المنبثقة من جوانبه اللاشعورية، لكن ما يبدو غير واضح في هذا الطرح هو تلك العلاقة التي تربط بين المعرفي والايديولوجي عند الجابري، فهو بقراءته للتراث على ضوء المناهج والنظريات المعاصرة، يعلن أن ما يهمه في التراث هو الجوانب المعرفية، المفاهيم والتصورات، لكن في سياقات أخرى يعلن أن من يقرأ تراثنا الفلسفي من منظور معرفي لن يجد شيئا يفيد، لذلك فالاهتمام بالمضمون الايديولوجي للفكر هو ما يعطيه معناه وثرأه وتاريخيته ويسمح بقراءته، قراءة علمية وموضوعية.

كذلك القراءة الاستمولوجية للتراث جعلت الجابري، يضيق رقعة التراث، ويرى فيه جوانب الجمود والثبات أكثر من جوانب الحركة والتغير، أيضا عملية الفصل والوصل بيننا وبين التراث يبقى أمر صعب التحقق، لأن التراث ليس موضوعا نظريا، نتعامل به استمولوجيا وموضوعيا بشكل حقائق ومعارف وأفكار موجودة في العقل المجرد، إنه شعور وانتماء وهوية وثقافة وعادات وسلوك، ينتقل من جيل إلى جيل بطريقة تلقائية، فإلغاء هذا الجانب من التراث هو بمثابة البحث عن تراث آخر غير الذي هو موجود بالفعل.

هذا ويأخذ على الجابري أنه اتبع منهجا صادرا عن «إقليمية شديدة قد تتناسب مع ظرف سياسي معين، ولكنها لا يمكن أن تتناسب مع المنهج العلمي وقواعده المقررة... وخطورة هذا المنهج الذي بشر به الجابري أنه يحاول أن يجعل من مسألة التقسيم التي تجاوزتها الشعوب العربية والإسلامية، ثقافيا على الأقل، مسألة واقعية لأنها ذات أساس ثقافي وحضاري، بل وفلسفي، تماما كمسألة (السامية والآرية)!! ولذا فإن صاحب هذا المنهج ينفذ عن وعي أو غير وعي ما حلم به المستشرقون وزيادة، فإذا وصفه أحد الباحثين المعاصرين بأنه (حصان طروادة) للاستشراق، لا نعتقد أنه قد جاوز الحقيقة». ^(١)

أدونيس وموقفه من التراث

يقول أدونيس «ذهبت في الثابت والمتحول إلى القول إن البنية التأسيسية للمجتمع العربي

(١) إبراهيم العادي، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢١.

هي البنية التي غلبت عليه، في مساره التاريخي وأنها بنية دينية. وأردت أن أوضح تبعا لذلك، أن الثقافة العربية تصدر أساسا عن هذه البنية، وأنه لا يمكن فهمها في معزل عن البعد الديني... فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي نفسه ووضعه، حاضره ومستقبله. وبهذا المعنى، يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية، وعلى رؤيا دينية. وهذه الرؤيا الدينية تشمل الجسم الاجتماعي كله، اقتصاديا، وثقافيا وسياسيا وأخلاقيا وفنيا^(١).

ينطلق أدونيس من قناعة أساسية يؤكد فيها على أن الدين يلعب دورا مركزيا في الحياة العربية، فليس من الممكن تجاهل الدور الذي تلعبه الرؤية الدينية في صياغة موقف الإنسان العربي من ذاته ومن العالم ومن ثم فهم الثقافة الدينية وما تؤديه من تأثير على مجالات الحياة في المجتمع العربي أمر ضروري لفهم التراث العربي، لذلك يقول «غرضي أن أدرس الوحي الإسلامي كما تجلّى في الممارسة الحياتية وفي طرق التفكير»^(٢).

لا يهم أدونيس إن كان الوحي حقيقيا أم لا، لا يهمه أصل الوحي أو طبيعته، بل تهمة الثقافة التي أنتجها الوحي، أي الرؤى والأفكار والتصورات التي نملكها حوله، باعتبار فهمنا وتأويلنا وتفسيرنا له، ومن ثم انعكس هذا الفهم والتأويل والتفسير على موقفنا من الهوية والذات والتراث والزمن.

يرى أدونيس أن هذه الرؤيا الدينية «غيبية وحياتية في آن، فهي نظرة شاملة للفكر والعمل، للوجود والإنسان، للعالم والآخرة. وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية، بل نفيا فقد كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدين وكانت بما هي تأسيس، أصلا جامعا، صورته الوحي ومادته الأمة - النظام».

ومن هنا ثبت لدي أنه لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية في معزل عن هذه الرؤيا الدينية، وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسر بها المبنى الديني لهذا الكل^(٣).

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١ - ١٩٩١ - ص ٧١.

(٢) أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عند العرب، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت لبنان، ط ٥ - ١٩٨٦ - ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

يقوم موقف أدونيس من التراث على اعتبار الثقافة من حيث هي مفاهيم وأفكار وقناعات راسخة في الوعي هي ما يستحق الدراسة والفهم والتحليل والنقد والتغيير، أي الجوهر والماهية التي تتبعنا وتقوم عليها العناصر الأخرى، سياسية واقتصادية وغيرها، هذه الثقافة ذات بنية دينية، تخترق الزمن لتصبح معيارا لكل شيء في الفكر والفن، كما في الاقتصاد والسياسة والمجتمع، إنها هي من يحدد ويوجه ويقرر موقفنا من كل شيء.

إذا كان هذا هو التشخيص الذي قدمه أدونيس للتراث والذي يتضمن موقفه منه باعتباره تراثا ذو هوية دينية غيبية لاهوتية، فإننا نتساءل عن الرؤيا التي ينطلق منها في قراءته لهذا التراث؟ والمنهج الذي يراه قادرا على الولوج إلى مضمونه؟

يرى أدونيس أن الرؤيا الصوفية: هي الرؤيا التي تستطيع اختراق السكون والجمود، فاللغة الصوفية هي تحديدا، لغة شعرية، وإن شعرية هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها يبدو رمزا، كل شيء فيها هو ذاته وشيء آخر، فالأشياء في الرؤيا الصوفية، متباهية، متباينة، مؤتلفة مختلفة. وهي في ذلك تتناقض مع اللغة الدينية، التي ترى أن الشيء هو ذاته لا غير، بهذه اللغة تخلق التجربة الصوفية عالما داخل العالم، تتكون فيه مخلوقاته، تولد وتنمو، تذهب وتجيء، تخدم وتلتهب. في هذا العالم تتعانق الأزمنة في حاضر حي»^(١).

الرؤيا الصوفية هي الرؤيا الملائمة لاختراق الرؤيا الدينية الأرثوذكسية، لأنها رؤيا تتجاوز اللغة الحرفية إلى اللغة الرمزية، وهذه اللغة الأخيرة تنتج لنا رؤيا شاملة وعميقة عن ذاتنا وعن العالم الذي نوجد فيه، هي لغة تحررنا من قيد وقطيع الخطاب واللغة الدينية، من دون هذا التحول في اللغة لا يمكن تحول التراث من الجمود إلى الحركة، ومن الموت إلى الحياة، ومن الماضي إلى الحاضر.

لهذا تستخلص بعض الدراسات أن أدونيس يميز البعد الرأسي للميل الصوفي في التراث الديني في مواجهة ألغاز الفكر الديني والتأويلات الحرفية للكلمة. وتعتبر الصوفية، كما رآها أدونيس، رؤية قبل كل شيء، كما أنها تسخر من العقائد.

وفيما عدا ذلك، الرجل يقفز فوق الحواجز المفهومة الضيقة للعقلانية، تلك الحواجز التي أقامها المؤولون وأقرتها العقائد، فيصبح هذا متهما بالهرطقة بدرجة أو بأخرى... أما القدرة

التي يلجأ إليها أدونيس للتجديد من داخل التراث العربي فهي ما يطلق عليه التراث الغربي... اسم الخيال»^(١).

يستند أدونيس إلى الرؤيا الصوفية في قراءة التراث، فيرى أنها الأجدر بتحريك بنية التراث. من بنية ساكنة إلى بنية متحركة وفاعلة في الحياة. إضافة إلى الرؤيا الصوفية، يعتمد من الناحية المنهجية، على المنهج الظواهري أو الفينومينولوجي، في قراءته للثقافة العربية فهو يؤكد هذا قائلاً: «وأشدد هنا على الظواهرية لأنني اقتصر على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية... ويعود ذلك إلى أنني لا أقصد أن أدرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية، وإنما قصدت أن أدرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها»^(٢).

الرؤيا الصوفية والمنهج الفينومينولوجي هما العنصرين الرئيسيين اللذان يستندان إليهما أدونيس في قراءته للثقافة العربية، فمقولات الوعي والشعور والقصد والمعنى والحقيقة، لها دور هام في هذا السياق، لذلك يوجه أدونيس نقده للمفكرين العرب، خاصة الذين تبنا الماركسية كأيدولوجيا وقرأوا التراث العربي على ضوءها، قائلاً في حوار له: «أنا أعتبر الماركسية منهجاً لا حلاً، لذلك على المفكرين العرب أن يدرسوا واقعهم، وهذا ما لم يفعلوه حتى الآن. إن دراسة الواقع لا تعني دراسة الواقع الراهن وحسب، وإنما يعني كذلك دراسة الماضي»^(٣).

يرى أدونيس أن المفكرين العرب لم يدرسوا واقع مجتمعاتهم العربية، وبالتالي فهم لم يفهموها، لكن ماذا فهم أدونيس من واقع المجتمع العربي؟

يرى أن الخصائص التي ميزت الثقافة العربية هي:

١ - على الصعيد الوجودي: اللاهوتية: ويعني بها النزعة التي تغالي في الفصل بين الإنسان والله وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية.

٢ - على الصعيد الحياتي - النفسي: هي الماضوية أي التعلق بالمعلوم ورفض المجهول بل الخوف منه.

(١) هاني الخثر، أدونيس، شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، دار فليتبس للنشر، الجزائر، ط ١ - ٢٠٠٨ - ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٣) أدونيس، المرجع السابق، ص ٢٤.

٣- على صعيد التعبير واللغة، الفصل بين الكلام والمعنى، والقول بأن المعنى سابق وليس الكلام إلا صورة له أو رسماً تزيينياً. ذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي أي المعنى من الكتابة، فالقيم أصل كامل وعلى من بعده أن يصدر عنه ويتكيف معه.

٤- على المستوى الحضاري: التناقض مع الحداثة، فالعربي يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها، والحداثة الحقيقية في الإبداع لا في المنجزات بذاتها، فهو إذن يرفض الحداثة الحقيقية أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله»^(١).

هذا ما وصل إليه أدونيس في قراءته لجوهر التراث العربي الذي له ماهية ثقافية دينية. فهو إذن تراث ذو منحى ميتافيزيقي لاهوتي متناقض مع إنسانية الإنسان وحرية في الإبداع والتطور، لذلك يجب هدم هذا التراث من الداخل وفي الهدم يجب التأكيد على «أن الحقيقة ليست في الذهن، بل في التجربة، والتجربة الحقيقية الحية هي ما يؤدي عملياً إلى تغيير العالم، فالنظرية الصحيحة هي وعي بممارسة عملية تستهدف التغيير»^(٢).

إن الوعي هو وعي بالممارسة وليس وعياً ميتافيزيقياً، وليس هناك وعي خالص إنما هناك وعي من أجل التغيير، ورغم رغبته في الارتباط بالواقع العربي من أجل فهمه فهما يساعد على تحويله وتغييره على مستوى الرؤيا والمفهوم والموقف الأساسي إلا أن شاعراً مثل محمد الماغوط يقول عنه: «مشكلة أدونيس أنه يتخيل الحرب من دون أن يعيش في وحل الخندق. لا أنكر أنه شاعر مهم... لكنه ما إن غادر إلى الغرب حتى فقد أصالته، إنه معلم في الشرق وتلميذ في الغرب»^(٣).

ومع ذلك نقول رغم انتقاله إلى الغرب إلا أنه لم ينفصل يوماً عن هموم ومشكلات الثقافة العربية والواقع العربي إلى اليوم، في نقاشاته وحواراته يبدي مواقفه من هذه الثقافة وذلك الواقع باستمرار، فيصل به الأمر إلى اعتبار الجابري فقيهاً وليس فيلسوفاً. وهو يختلف معه في الرؤية والمنهج، بحيث يرى أن قراءة التراث إبستمولوجياً في إطار الثقافة الرسمية لا يؤدي إلى

(١) هاني الخير، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) أدونيس، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣.

أي تغيير أو تجديد بل يؤدي إلى تكريس الرؤى والتصورات التراثية في الحاضر، في حين نحتاج نحن إلى ثورة ثقافية تقلب المفاهيم والرؤى السائدة.

نستطيع أن نسمي أو نصف، مقارنة الجابري المنهجية ذات الطابع البنيوي الإستمولوجي بذلك الوصف الذي أعطاه المفكر المغربي عبد الله العروي للتيارات الفكرية التي قاربت التراث بمنهجيات تبدو موضوعية، والتي سهاها خارجية وضعائية، كما نسمي أو نصف مقارنة أدونيس المنهجية ذات الطابع الفينومونولوجي، بما أسماه العروي «تجريبية ساذجة»، وذلك أن كلا المقاربتين تهمل البعد التاريخي للتراث أي بعد التحول والتغير والضرورة وتركز على الثبات والجمود والتوقف عن الحركة.

العروي والمقاربة التاريخانية للتراث

يقول العروي: «لقد استبعدت عن قصد طريقتين شائعتين: أسمى الأولى تجريبية ساذجة، والثانية خارجية وضعائية، من يتولى الأولى من الدارسين، فإنه يغوص في الثقافة التي يدرسها، يصف تفاصيلها بأقصى ما يمكن من دقة، دون أن يعير أي اعتبار لأبعادها التاريخية. يعتقد اعتقاداً راسخاً أن ما يراه، ما يجربه ويصفه بحواسه، هو وحده الحق. ومن يتولى الطريقة الثانية فإنه ينسلخ عن الثقافة المدروسة ويصر على هذا الترصد المنهجي. فيصف كل شيء من الخارج، يقارن ويصنف ما يصدر عن تلك الثقافة من أعمال. يتلقاها كما تصله دون اهتمام بأصلها ومنشئها، ويحكم عليها باعتماد سلم قيمي لا يشك أبداً في عموم صلاحيتها»^(١).

يوجد عبد الله العروي انتقاداته، لهاتين المقاربتين انطلاقاً من خلفيته التاريخانية، إذ أن الأمر كله يتمحور حول رؤيتنا للتاريخ وطريقة تصورنا له، بطريقة صريحة مباشرة، أو بطريقة ضمنية مستترة، لذلك يرى العروي أن ما يتولد عن الطريقة الأولى شهادة ذاتية، وعن الثانية تحليل خارجي جامد.

كلا المنهجين ينفي التاريخ أو يراه من منظور واحد، فيعجز عن رصد الواقع، إما بدافع من الأنانية وإما بدافع من الإستعلاء»^(٢).

(١) هاني الخير، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢ -

يعيب العروى على تيارات الفكر العربي المعاصر إهمالها للرؤية التاريخية في قراءتها للتراث، فهي إما تتوهم فهمها للتراث فهما علميا فتركز على جوانبه الخارجية باسم الموضوعية وإما أنها تعتقد أن الذاتية هي الطريق إلى فهم وسبر أغوار هذا التراث واختراق التراكمات التاريخية من أجل الوصول إلى ماهيته وجوهره وأصالته، والحقيقة أن كلا الرؤيتين تهمل الجانب الجدلي والطابع الحركي للتاريخ.

فأصحاب المنهج التجريبي أو الظاهراتي، ينخدعون، فيظنون أنهم يخضعون خضوعا تاما للواقع، وهو فخ كثيرا كما يسقط فيه المترسلون العرب يعيشون في أحضان المجتمع العربي، فيرون من واجبه التعبير عفويا عن آلام وآمال الجماهير الشعبية دون الاكتراث بأي نقاش منهجي سابق يقررون أن شهاداتهم تعكس الواقع بلا قناع^(١).

يرى العروى أن أصحاب هذا المنهج يكونون على صواب لو أن مجتمعا لا يزال على الفطرة، لكن الأمر ليس كذلك، فمجتمعاتنا تعيش تحت التأثير الخارجي، ولذلك علينا أن نحلل ونكف عن الأدوات الذهنية التي نستعملها لكي نعبّر عما يجري في ضمائرنا، فما يبدو لنا واضحا يبدو لغيرنا عبارة عن رموز ينبغي تأويلها.

هذا بالنسبة لأصحاب المنهج التجريبي أو الظاهراتي، أما بالنسبة للطريقة الثانية الإثنوغرافية أو السوسيولوجية، التي تدعي أنها تدرس الأعمال الثقافية كما لو كانت وليدة الطبيعة، أي بتجرد كامل وربما مفتعل، فإنها مؤسسة على مفاهيم متداخلين إلى حد ما، مفهوم العقل الموضوعي كما صاغه هيغل، ومفهوم البنية الذهنية التي تقابل في النظرية الماركسية البنية الاقتصادية/ الاجتماعية... نكتشف عند التدقيق، حسب العروى أن المفهوم الأول لا يلائم حقا إلا الحضارات الهامدة أو الراكدة على أقل تقدير. ونكتشف كذلك أن مفهوم البنية الذهنية يطلق على أشياء مختلفة... فلا يميز ضمن ما يتولد عن النشاط الاجتماعي بين الأعمال المادية وبين الوعي النقدي الذي يغير الذهنية العامة. وبالتالي لا يكون مفهوم البنية الذهنية مفيدا منهجيا إلا في نطاق مجتمع هادئ أو بطيء التطور، فكلا المفهومين غير صالح لرصد ما يجري في المجتمع العربي الذي يجتاز مرحلة غليان عنيف^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

إن تجاهل التغيرات المتتالية والحراك المستمر للمجتمع العربي، والطفرات التي تحدث من حين لآخر، هو تجاهل تترتب عنه نتائج وخيمة، تؤدي بنا إلى الرضوخ إلى رؤية استاتيكية لا تتماشى مع حركة المجتمع في التاريخ، فنحصر هذا المجتمع في الماضي ونتغاضى عن البعد المستقبلي له، ولذلك يرى العروي أن «المنهج المفيد والمطابق هو أن يضع الدارس نفسه لا على مستوى المخلفات الهامدة، بل على مستوى الوعي المتحرر من ثقل الأعمال الموروثة والمتأهب لتأسيس ثقافة جديدة في قلب المجتمع الثائر»^(١).

هكذا يرى العروي أن رؤية فاقدة للفعل المستقبلي، لا يمكنها أن تؤدي إلى قراءة التراث قراءة مفيدة ونقدية مثمرة، فإهمال حضور المستقبل في الحاضر أيديولوجيا أي كربة وتمني، ينتج عنه رؤية استاتيكية للتاريخ، أي وفقا لهذه الرؤية الوضعية لا أمل في الأفق، وعليه فالدارس الذي يتولى المنهج التجريبي الساذج لا يركز شهاداته على هذا الأساس لأنه لا يعترف به ولا يراه، والدارس الخاضع للمنهج الإثنوغرافي أو السوسيولوجي يزن الأعمال الثقافية لا باعتبار المستقبل المرتسم في أفق المجتمع المدروس. بل بالنظر إلى حاضر مجتمعه، فيحكم عليها في ضوء عقائده ومسلّماته، لذا كانت الطريقتان غير ملائمتين في نظر عبد الله العروي»^(٢).

بالموازاة مع رفض المناهج التي تقوم على السذاجة والعموية من جهة والمناهج التي تقوم على التحليل البراني المتعالي من جهة أخرى، يختار العروي ما أسماه بنقد الأدلوجة، ويرى أن من يعتقد أن نقد الأدلوجات غير مفيد، وأنه لعبة ذهنية مجانية يستطيع أن يتسلّى بها كل مثقف، لن يقنعه أي رد مهما كان. فنكتفي بالقول إن تمحيص الدعوات الإصلاحية والإنقاذية التي يعجب بها عالمنا العربي عمل نافع لا مفر من إنجازه ولو مرة واحدة»^(٣).

وفقا لمآته الرؤية يركز عبد الله العروي في مشروعه الفكري على المفهوم، مفهوم التاريخ، مفهوم العقل، مفهوم الحرية، مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم الدولة، وراء المفهوم تختفي الرؤية والموقف من التراث، ففي المفهوم تكتشف الرؤية ويتضح الموقف. لهذا يقول العروي:

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

«كثيراً ما نعتذر عن الواقع بطغيان الأغراض والأطماع، بانتشار الجهل والفقر والخوف. ولماذا نوجه نظرنا دائماً للعامة ونعرض عن النخبة الفكرية أو القيادية؟ لماذا لا نلتفت إليها لنرى عند أفرادها غمطاً من التفكير يرفض باستمرار كل مشروع يرمي إلى تقوية المجتمع وإضعاف جهاز السلطة؟ لقد سبق لي ولغيري أن نبه على هذا الجانب وهو ما استهوى المثقفين العرب، من كل المشارب، في الماركسية الستالينية ثم في القومية «اليقومية» ثم في الإمامية السنية أو الشيعية. يوجد هذا الرفض العنيد لتحجيم الدولة حتى عند من لا يشارك في إدارتها وينقد سيرها بمرارة^(١).

هذا ما جعل عبد الله العروي، يرى أن نقد الأيديولوجيا ونقد دعوات الإصلاح والإنقاذ أمر ضروري ومهم، ولذلك علينا استعادة روح النهضة ومواقف مفكرها وما تنطوي عليه من صدق وجراءة وتفائل، على اختلاف اتجاهاتها وتأويلاتها عوض تجاهلها والعودة إلى الماضي البعيد فنحن مطالبون بالتأسيس ولس مجرد الإحياء والبعث.

في ختام هذا المقال، نستطيع أن نؤكد أن مسألة المنهج ليست مسألة جزئية إجرائية بل هي عملية استراتيجية، انطلاقاً منها يتقرر مصير علاقتنا بترائنا، وعلاقته بنا، ومن ثم مصيرنا في الحاضر والمستقبل وبالتالي فعلية قراءة التراث هي عملية حيوية ومركبة بين ما هو نظري وما هو واقعي مادي. لذلك تأخذ الأيديولوجيا (الأدلوكة) عند العروي أبعاداً مختلفة، ومتفاوتة في الاتساع والعمق والشمول. «باعتبارها نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر، بعبارة أدق إنها تلعب دور النموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه»^(٢).

هذا النموذج الذهني هو الذي يرى العروي أنه بدراسته وتحليله ونقده تختصر الطريق لفهم طرائق التفكير التي عرفت المجتمعات العربية المعاصرة وليس سبر أغوار الشعور أو معرفة تصانيف العلوم وربطها بالبنى الذهنية أو بالعقل الموضوعي بطريقة برانية متعالية. والحقيقة أننا نرى أنه أصبح من الضروري اليوم، رصد حركة الفكر والواقع أكثر من

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢) عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب جماعي مقدمات ليبرالية للنهضة، المركز الثقافي العربي، ط ١ - ٢٠٠٠ - ص ص ٢٧٧ - ٢٩٣.

رصد الروح الساكنة للتراث، وعلينا أن ندرك أن دراستنا للتراث هي في حد ذاتها إنتاج له بشكل من الأشكال، ولا معنى للحياد في صورته العلمية الخالصة، فعلينا أن نستحضر هذا الوعي النقدي التاريخي، وأن نتخذ الموقف الذي يدفع بنا إلى الأمام بدل الوقوف عائقاً أمام حركة التاريخ والتنكر لروح العصر والخروج من ثنائية جامدة طرفها الأول الواقع وطرفها الثاني الوهم والخيال.

المراجع والمصادر

- ١- إبراهيم العادي، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- ٢- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تاريخنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦- ١٩٩٣.
- ٣- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٢- ٢٠٠٣.
- ٤- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١ - ١٩٩١ - ص٧١.
- ٥- أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عن العرب، ج١ - دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٥ - ١٩٨٦.
- ٦- عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢ - ١٩٩٩.
- ٧- عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب جماعي، مقدمات ليبرالية للنهضة، المركز الثقافي العربي، ط١ - ٢٠٠٠.
- ٨- هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، دار فليتس للنشر، الجزائر، ط١ - ٢٠٠٨.

الفلسفة والنقد

د. منوبي غباش (*)

يتميز النقد بدلالة سلبية فهو يدل على النفي والرفض والاعتراض كما انه يحيل على معنى القلق والأزمة أو التأزم. يؤكد الأصل الاشتقاقي اليوناني ذلك (فعل كرينان krenen). يدل النقد على حالة الاضطراب والقلق بسبب التناقضات التي تسم وضعية ما يكون من الضروري الخروج منها وحل تناقضاتها. من خلال طرح السؤال يعبر العقل عن حيرته وتحيره وفي نفس الوقت يكشف عن إيجابيته. يعني النقد الحكم والتقييم والتقدير ومن حيث هو جزء من المنطق يدل على «فحص مبدأ أو واقعة بهدف تقرير حكم تقييمي بشأنها»^(١).

يمكن الحديث عن أنواع مختلفة من النقد بحسب الموضوع الذي يتعلق به الفحص: نقد الفن (الاستيطيقا)، النقد الاستيمولوجي، النقد التاريخي، نقد الدين، الخ. ويمكن أن يعتبر النقد الخاصية الأساسية للعقل النقدي. نسمي روحا نقدية أو عقلا نقديا ذلك الذي لا يقبل بأي قضية دون أن يتساءل أولا عن قيمتها سواء من جهة محتواها (نقد داخلي) أو من جهة مصدرها (نقد خارجي)^(٢).

يعتبر النقد علاوة على ذلك ممارسة نظرية بناءة constructive وتفكيكية deconstructive في نفس الوقت. تفكيكية باعتبارها تتمثل في كشف الأفتعة واستبعاد الأوهام، وهي بناءة من حيث إنها تؤسس لتصورات وحقائق جديدة. هذان المساران ليسا منفصلين تماما لأن الممارسة النقدية البناءة لا تكون ممكنة إلا انطلاقا من عمل نقدي سلبي مسبق. ولعل أبرز مثال على ذلك هو التجربة الفلسفية الخاصة بديكارت Descartes: الشك السلبي هو الذي قاد

(*) أستاذ مساعد (قسم الفلسفة) المعهد التحضيري للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية - جامعة تونس.

(1) Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Puf/Delta, 1996.

ترجمة الشواهد من المراجع الأجنبية في هذا البحث جميعها من عندي.

(2) Ibid.

ديكارت إلى إثبات المبدأ الأول للفلسفة (الكوجيتو). ولكن يجب التنبيه إلى أن النقد لا يبدأ من درجة صفر للمعرفة. ثمة دائما حقيقة، فكرة أو تصور يتعلق به النقد. تعرّف الفلسفة بأنها نقد. انطلاقا من هذه الفكرة يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل من الجائز تعريف الفلسفة بمهامها بأحد مناهجها أو بإحدى الإمكانات المنهجية المتاحة لها؟ من المعروف أن مفكري مدرسة فرانكفورت خلال القرن الماضي اعتبروا الفلسفة «نظرية نقدية critical theory» في مقابل «النظرية التقليدية traditional theory». أليس هذا التمييز يحيل على الفصل الذي أقامه ديكارت بين «الفلسفة الجديدة» و«الفلسفة التقليدية» السكولاستيكية التي كانت تدرس في عصره؟ هل عينا الاكتفاء بتعريف الفلسفة بوظيفتها النقدية فقط؟ إن فلسفة ما يمكنها أن تدّعي أنها نقدية بمجرد أن ترفض وتحرّر من كل أشكال الدوغمائية (الوثوقية). ولكن هل تمتنع المبادئ والمعارف المحصّلة بواسطة النقد بدورها عن النقد؟ وبعبارة أخرى هل أن المعارف المبنية على قاعدة النقد غير قابلة للنقد أم أن كل ما بني على النقد يمكن أن يخضع بدوره للنقد؟

ليس ثمة فلسفة يمكن أن تنطبق عليها صفة النقد أكثر من فلسفة كانط لا سيما وأن النقد فيها لم يكن مجرد منهج بل مذهبا (النقدية الكانطية). من المعروف أن فلسفة كانط كانت ولا زالت موضوعا لمقاربات نقدية كثيرة. وهناك من ذهب إلى القول بضرورة تركها لأنها ليست إلا تعبيرا «فلسفيا» عن حالة المعرفة العلمية في عصره وخاصة الفيزياء النيوطونية. لقد كشف التقدّم العلمي (الفيزياء النسبية، فيزياء الكوانطا) تهافت نظرية المعرفة الكانطية. لأن طرحت الفلسفة الكانطية نفسها بديلا عن الرؤيتين التقليديتين المتعارضتين أي العقلانية Rationalisme والخبرية Empirisme فإن تجاوزها على الأقل في مستوى التصور الابستمولوجي الذي تتضمنه يدل على تهافت فكرة الاطلاقية في الفكر الفلسفي. «كل فلسفة هي وليدة عصرها» كما قال هيجل Hegel. وإذا كانت الفلسفة في حدّ ذاتها لا توجد ولا وجود إلا لفلسفات تعبّر عن رؤى مختلفة للعالم، فغن ما يجمع بينها، ما يمثل وحدتها الجوهرية هو فكرة النقد. نفترض أن الفلسفة أو بالأحرى الخطاب الفلسفي لا يمكنه اليوم ادعاء القدرة على بناء رؤية للعالم أو تصور مكتمل للإنسان فهيمنة النزعة النسبوية في مجال المعارف والأفكار والقيم تمنعه من ذلك، حسبه أن يكون خطابا نقديا. من أجل تبين مكانة النقد في الفلسفة ارتأينا اتباع الخطوة التالية:

١- هيجل وماركس: من الجدل النظري إلى نقد الايديولوجيا.

٢- النقد الجينيالوجي لدى نيتشه.

٣- النظرية النقدية.

٤- راهنية النقد الفلسفي.

١) هيجل وماركس: من الجدل النظري إلى نقد الايديولوجيا

يدل الجدل على فن الحوار والنقاش كما يعني «فن تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع (ترتيب المفاهيم) من أجل فحصها ومناقشتها»^(١). يمثل الجدل عند أفلاطون في التمرين الصاعد من مفاهيم إلى مفاهيم ومن قضايا إلى قضايا أخرى وصولاً إلى المفاهيم العامة والمبادئ الأولى التي لها في نظره قيمة أنطولوجية^(٢). إن مفهومي «الجدل الصاعد» (ارتفاع العقل من مستوى الإحساسات إلى عالم الأفكار والمثل) و«الجدل النازل» (عودة الفيلسوف إلى عالم الأشياء الحسية) يدلان على أن للجدل عند أفلاطون دلالة مزدوجة معرفية وعملية. وأما عند أرسطو فموضوع الجدل Dialectique هو الاستدلالات التي تتعلق بالآراء المحتملة وهو يقابل التحليلات Analytique التي موضوعها البرهنة. الجدل عند أرسطو هو فن وسيط بين الخطابة والاستدلال. ولدى كانط Kant نجد أن الجدل هو منطق الظاهر: جدلية هي الاستدلالات الخاطئة وأما «الجدلية المتعالية» فهي تتضمن دراسة ونقد أوهام العقل الميتافيزيقية. في فصول كتاب «نقد العقل المحض» التي يخصصها لجدل العقل في ميادين المعرفة والأخلاق يحدد كانط الجدل بطريقة سلبية أي أن دوره الأساسي هو إنكار أشكال الاستعمال المبالغ فيها للعقل نفسه^(٣) (ادعاء معرفة المطلق).

قد يسمح هذا العرض السريع لمعاني الجدل عند بعض الفلاسفة بتبيين المكانة المهمة التي احتلها الجدل في الخطاب الفلسفي بصفة عامة قبل أن يبلغ ذروته مع هيجل وماركس. بالنسبة لهيجل يدل الجدل على مسار الفكر وفق قوانينه الخاصة. وهو يطلق عبارة «اللحظة الجدلية»

(1) Lalande.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، 533 b 534 - e الفليبوس، ٥٧ - ٥٨

(3) Claude Thérien, «Les Lumières et la dialectique de Hegel à Adorno et Horkheimer», Revue Philosophique de Louvain, n° 4/2003, pp. 568 - 592.

Moment dialectique على «الانتقال من حدّ إلى حدّ يناقضه والدفع الذي تثيره الحاجة إلى تجاوز ذلك التناقض».^(١) من نافلة القول أن الجدل هو الكلمة المفتاح في فلسفة هيجل إلا أنه يجب عدم الخلط بين الجدلي le dialectique والجدل la dialectique. «يمثل الجدل لحظة من اللحظات الثلاث، أحد الأبعاد الثلاثة الأساسية الدالة لكل ما له وجود ومعنى. كل شيء هو أولاً متماهٍ مع ذاته وهذه الهوية التي تجعله بالنسبة لذاته موجوداً وقابلاً لأن يقال هي لحظة الفهم Entendement (أ هي أ). ولكن هكذا هوية، مجردة في ذاتها، لا تكون هوية شيء محدد ومتميز في ذاته وبالتالي متميز واقعياً عن كل شيء آخر، إلا بقدر ما يكون الشيء لا - هوية، في اختلاف مع ذاته وبالتالي متناقض أو مطابق لنقيضه. تلك هي لحظته الجدلية (أ هي لا - أ ولتكن ب) (...) وأما اللحظة الثالثة المسماة تأملية فهي التي يعبر عنها العقل بإيجابيته عندما يمسك بعدم تحديد (تعيين)، عدم محدد كتحديد جديد، إيجابي يتغذى من النفس الذاتي الجدلي للمعارضات المطابق الواحد منها للآخر (...) وكما نرى، الجدلي، العقل السلبي يتوسّط بين الذهن والعقل الإيجابي للتأملي وبذلك يجعل من اللحظات الثلاث مساراً واحداً يمكن أن يُعَيَّن كجدل. الجدل هو المسار المحايث الذي يقود عبر الاختلاف مع الذات (التناقض الخاص بالجدلي)، ومن الهوية المجردة للذهن إلى الهوية العينية أو الكلية للعقل»^(٢). يمكن المطابقة بين الجدل والنقد أو على الأقل بينه وبين الطريقة النقدية في التفكير. يتميز الجدل بما هو طريقة نقدية، منهاج نقدي عن الدوغمائية والتجريد الإطلاقي والنزعة الصورية المحدودة وجميعها لحظاته أو مراحلها^(٣). النقد أي نقد الطريقة العامة والمقبولة في التفكير هو ما نسميه «الحس السليم» le bon sens. التفكير غير الجدلي يسميه هيجل الفهم verstand/ entendement وهو يخص الشكل الجدلي للتفكير باسم العقل vernunft/ Raison. إن عمليات الذهن نسبية وجزئية ومن هنا يتأتى عدم صلاحيتها من وجهة نظر المطلق والكلي. يقول هيجل في «علم المنطق»: «الذهن يحدّد ويثبت التعريفات، وأما العقل فهو سلبي وجدلي لأنه يُصَيِّر تحديدات الذهن عدماً، وهو إيجابي لأنه ينتج الكلي ويشتمل في داخله على الجزئي»^(٤). في نظر هيجل الفلسفة الكانطية ليست فلسفة جدلية بالرغم من أنه لا يمكن إنكار فضله في كشف التناقض

(1) Lalande, «Critique».

(2) Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000, p. 22.

(3) Jacques d'Hondt, *Hegel et le hégélianisme*, puf/ delta, collection «Que sais - je?», 1993, p. 22.

(4) Hegel, *Science de la logique*, trad. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.

الكامن في العقل. لقد اختُزلت مكانة الجدل في النقدية الكانطية إلى درس في الخطابة حول الأشكال السفسطائية للعقل (تناقضات العقل). يلوم هيغل فلسفة الأنوار وكانط على نحو خاص لكونه دافع عن السلطة التحليلية للذهن وترك السلطة التأليفية للعقل عرض هيغل نقده هذا في كتابه «الاختلاف بين النسقين الفلسفيين لفيلسوفه وشيللنغ». منذ فترة الشباب أولى هيغل النقدية الكانطية اهتماما. فقد رأى أن فلسفة كانط يمكن أن تكون مرجعا يسمح بنقد الجانِب الوضعي في الدين المسيحي من جهة، ولكنها من جهة أخرى تعوض خضوع الناس للقوانين الوضعية والخارجية بخضوعهم لقانون داخلي يقيم فصلا بين عقلهم وحساسيتهم^(١).

مما لا شك فيه أن الطابع النقدي للفلسفة الهيجلية يتجلى بصورة خاصة في تصويره للحق. فهو يرى أن مذهب الحق الطبيعي مؤسس على نزعة أخلاقية ماقبلية *apriorisme moral*. العقل الكلي من وجهة النظر هذه مشترك بين الجميع، وحق الشخص هو الحق المطلق الذي تنبني عليه كل نظرية في الحق^(٢). يطرح هيغل في مقابل هذا الحق العقلي والكلي مستندا إلى التصورات الرومانسية فكرة حق عضوي مرتبط بحياة شعب أو أمة^(٣). ذلك الحق هو تعبير عن الكلية العضوية التي تتعين في الدولة باعتبارها كلية أخلاقية. يقوم تصور هيغل للحق إذن على قطيعة مع التصور العقلاني للقرن الثامن عشر. وهي «تظهر في فكرة كون الحياة الأخلاقية المطلقة لا تكمن ولا يمكن أن تكمن إلا في الأمة»^(٤). يمكن القول انه هيغل يؤلف بين النزعة الأخلاقية الماقبلية لكانط وفيلسوفه والوقائع التاريخية (الصيرورات التاريخية للمجتمعات). لقد تم نقد التوجهين المتعارضين أي العقلانية الوثوقية والخبرية الوثوقية. لقد نقد هيغل ما سماه «منهج التفكير المطلق» أي النهج المزدوج للخبرية والعقلانية. يوجد التصور الأول للحق الطبيعي (الخبري) لدى فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر، لدى كل من لوك وهوبز واسبينوزا، وأما التصور الأخلاقي (العقلاني) فنجدته لدى كانط وفيلسوفه. «وفق طريقة ثابتة لديه يثمن هيغل كلا التصورين ويحللها من أجل تجاوزهما ودمجها في وجهة نظره الخاصة»^(٥). العقل في المنظور الهيجلي نقدي بمعنى انه يتطابق مع الواقع (ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي).

(1) Claude Thérin, «Les Lumières et la dialectique...».

(2) Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 67.

(3) Ibid. 67.

(4) Ibid. 68.

(5) Ibid., p.71.

يعني النقد الهيغلي إذن التخلي هو الفصل الميتافيزيقي بين الحياة والفكر، بين الفرد والدولة، بين الجزئي والكلي. ولكن يجب أن لا يغيب عنا النقد عنده موجه دائماً بمنطق توحيدي يمكن اعتباره متطابقاً مع التأليف. يمكن اعتبار الهيغلية لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة، فهيجل هو مؤسس منطق جديد أي الجدل الذي هو منطق الترابط الكلي، عدم القابلية للانفصال، تجاوز القطيعات، الصيرورة^(١). سيواصل ماركس في خط التفكير الجدلي ولكن انطلاقاً من قلب فلسفة هيجل لكي يعدل وضعها وتصبح مفيدة من الناحية النظرية.

إذا كان هيجل سعى إلى فهم ما يوجد فعن ما ركس حدد دور الفلسفة من وجهة نظر تغيير ما هو موجود. يقول متحدّثاً عن علاقته بهيجل: «منهج تطوري ليس المنهج الهيغلي فأنا مادي وهو مثالي. الديالكتيك الهيغلي هو الشكل الأساسي لكل ديالكتيك ولكن بعد تجريده من صورته الصوفية وهو ما يميز بالضبط منهجي»^(٢). الفلسفة عند هيجل هي عصرها مدركاً في الفكر، وهي عند ماركس نقد زمانها أو نقد الواقع التاريخي الذي هي جزء منه. يقيم ماركس الجدل الهيغلي كما قلنا إيجابياً ولكنه يبقى في نظره تعبيراً عن تأمل منفصل عن الواقع الاجتماعي والتاريخي. ولهذا فقد حاول أن يعيد تعريف الجدل كصيرورة واقعية وتاريخية. «إن توظيف الجدل المخادع الذي حصل على يد هيجل لا ينفي أنه كان الأول الذي عرض الأشكال العامة لحركته بطريقة شاملة وواعية. الجدل لديه على رأسه ولهذا يجب قلبه لاكتشاف النواة العقلانية تحت الغلاف الصوفي»^(٣).

لا يتعلق النقد الذي وجهه ماركس لهيجل بتصوره للجدل ورويته للعلاقة بين الواقعي والعقلاني أو بين المفهوم والواقع بل يتعلق بالمثالية الفلسفية بصورة عامة لا سيما وأن فلسفة هيجل كانت تمثل الصورة المكتملة للمثالية. انطلاقاً من التمييز بين «العيبي المفكر فيه» *le concret pensé* و«العيبي الواقعي» *le concret réel* يحدد الواقع عند ممثل المثالية الألمانية كنتاج للفكر. بعبارة أخرى ليس الواقعي أولياً، ليس هو الواقع بل الواقع هو نتاج الفكر الذي ينطبق على الواقع. أما في نظر ماركس فالواقع يأتي أولاً والمفاهيم تحدد انطلاقاً منه. يمكن

(1) Jacques D'hondt, Op. cit., p. 56.

(2) Postface à la 2^{eme} édition du Capital, Marx, Engels, *Werke*, XXIII, p. 27, cité par d'hondt, op. cit., p. 62.

(3) Marx, *Le capital*, L. I, «le procès de la production du capital», tra. J. P. Lefebvre, Paris, 10, p. 17 - 18.

القول أن «العيني الواقعي» يحدد «العيني المفكر فيه» الذي هو نتاج الفكر (فكرة، مفهوم). يقول ما ركس: «غُط إنتاج الحياة المادية يهيمن بصفة عامة على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد كينونتهم بل بالعكس كينونتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم»^(١). ليس النقد بالنسبة لماركس مسألة نظرية بل هو وسيلة للتغيير الاجتماعي. «عندما يقاوم حالة الأشياء لا يكون النقد رغبة الرأس بل رأس الرغبة. انه ليس مبضعا تشريحيًا بل هو سلاح. موضوعه هو عدوه الذي لا يريد تفنيده بل إلغاؤه... «وهو ليس غاية ذاته بل هو وسيلة. ما يجعله مؤثرا هو أساسا السخط indignation، مهمته هي أساسا التشهير dénonciation»^(٢).

إن منهج ماركس (المادية التاريخية) هو في نفس الوقت نقد للمثالية الفلسفية وللإيدولوجيا بصفة عامة. فلسفة هيغل، ككل فلسفة، ليست إلا أيديولوجيا وظليتها إضفاء المشروعية على وضع قائم وذلك بافتراض وجود ضرورة مزعومة تجعل الأشياء على ما هي عليه^(٣). على النقد أن يُشهر بكل اغتراب ويكشف كل أنواع الهيمنة ويناهض كل أشكال الاستغلال. بهذا المعنى يمكن القول إن فلسفة ماركس تحتوي على نظرية في النقد الجذري. كتب ماركس عام ١٨٤٤: «بالنسبة لألمانيا انتهى نقد الدين من حيث الأساس، وكل نقد يفترض نقد الدين». يشكل الدين (مجرى الدموع) نقطة انطلاق كل ممارسة نقدية جذرية والأهم انه يفضي إلى نقد كل شيء وخاصة القانون والسياسة^(٤).

٢) النقد الجينالوجي لدى نيتشه

جعل نيتشه من الفلسفة أو بالأحرى من الممارسة الفلسفية المجال الذي تتحقق فيه المحاكمة النقدية لا للنظريات والأنساق فحسب بل للحدائث برمتها. على يديه حصل قلب شامل للفلسفة سيكون منطلقا لتشكيل أنماط جديدة من التفكير هي ما اصطلح على تسميته في

(1) Marx, Œuvres philosophiques, tra. M. Rubel et L. Evard, Gallimard, 2003, p. 488.

(2) Marx, Œuvres philosophiques, «Pour une critique de la philosophie du droit».

(3) Marc Lenormand et A. Manicki, «La critique philosophique en action: Marx critique de Hegel dans l'introduction générale à l'économie politique (1857)», Tracés. Revue de sciences humaines, 13/2007.

(4) J. - R. Ladmiral, «Citrique et métacritique de Königsberg à Francfort», Encyclopédie philosophique, «les notions philosophique», puf, Paris, 1990.

الفكر الغربي بـ«فلسفة ما بعد الحداثة». لقد انبنى النقد النيتشوي للميتافيزيقا على المساءلة والتحليل الجينالوجي للمفاهيم الأساسية في الخطابات الفلسفية المثالية وكذلك للقيم التي تحملها تلك الخطابات. طريقة التفكير لدى نيتشه هي طريقة غير ميتافيزيقية أو مضادة للميتافيزيقا. يتعلق الأمر بالمنهج التراجيدي *méthode tragique* القائم على سؤال: «من؟» (who?) الذي يعوض سؤال: «ما هو؟» (what?). من؟ يعني أي قوة؟، أي إرادة قوة؟

ناهض نيتشه الميتافيزيقا، بما هي فكر ورؤية للعالم، باسم ما أهملته واستبعدته هي ذاتها أي الحياة (الجسد). لقد اهتمت الميتافيزيقا منذ أفلاطون بقيمة الحياة لا بالحياة ذاتها وبإدانتها للجسد ورغباته احتفت بالموت. ليس من الضروري هنا التأكيد على أن الميتافيزيقا بهذا المعنى تتعارض مع الحكمة الإغريقية. لقد عبّر نيتشه في كثير من نصوصه عن تقديره للفلاسفة السابقين على سقراط (طاليس Talès، أناكسمندريس Anaximandre، امبدوقلس Empédocle، هراقليطس Héraclite وغيرهم). «إن حكم هؤلاء على الحياة والكيونة بصفة عامة هو أهم من الحكم الحديث لأنهم كانوا قادرين على رؤية اكتمال الحياة كما أن إحساس المفكر عندهم لم يكن ممزقا، كما هو الحال عندنا، بين الرغبة في حياة حرة جميلة وعظيمة، وغيريزة الحقيقي التي لا تستعلم إلا من قيمة الحياة ذاتها»^(١). لقد ضحى الفلاسفة منذ أفلاطون بالحياة لفائدة الفكر. مع أفلاطون وأرسطو صار الفكر خاصية الإنسان، خصلته الأولى في حين أصبح الجسد ورغباته موضوع احتقار. ألم يقل أفلاطون إن «الفيلسوف هو التدرّب على الموت»؟ ذلك بالضبط ما تقتضيه الحقيقة: إماتة الجسد لتوفير الشروط اللازمة للتأمل. لقد وضع نيتشه كل التقليد الميتافيزيقي تحت عنوان «المثل الأعلى الزهدي» *l'idéal ascétique*. «يدل المثل الأعلى الزهدي على مركّب الحقد وسوء النية. انه يجعلهما متقاطعان، يقوي الواحد بالآخر. وهو يعبر، ثانيا، عن مجموعة الوسائل التي بواسطتها يصبح مرض الحقد وألم سوء النية قابلين للتحمّل وأكثر من ذلك منظمة ومنتشرة (...) يعبر المثل الأعلى الزهدي عن الإرادة التي تجعل القوى الارتكاسية مظفرة»^(٢).

يعني المثل الأعلى الزهدي الأمر التالي: الزهد، الروحانية، المثالية التي تنفي كل حركة

(1) Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, tra. G. Bianqui, Gallimard, Paris, 8 ème éd., 1983, p. 37.

(2) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, puf, Paris, 1962, p. 167.

حيوية. «يفكر فلاسفة المثل الأعلى الزهدي في ما هو لازم بالنسبة لهم: أن يتخلصوا من الإكراه، من الإزعاج، من الصخب، من الأعمال والالتزامات، من الهموم»^(١).

إذا اعتبرنا أن نقد نيتشه للتقليد الميتافيزيقي هو عملية تفكيك للميتافيزيقا فيجب التنبيه إلى أن التفكيك يعني الكشف عن المصادر الحقيقية للأفكار والتصورات والقيم وتبيين حقيقة كونها أوهام، مجرد مفاعيل للغة تمّ رفعها إلى مرتبة المفاهيم القبلية والحقائق الأولية. مهمة النقد عند نيتشه هي اذن مناهضة روح الحقيقة *l'esprit véridique*. إن نقد الميتافيزيقا كخطاب حول الحقيقة يفترض مسالة أساس ذلك الخطاب أي البحث في حقيقة الوعي. كيف نقد نيتشه مفهوم الوعي وهو الذي ترسخ منذ ديكارت كقاعدة فلسفية صلبة؟

يتحدد معنى الوعي عند نيتشه بالنظر إلى الجسد وذلك يعني انه يقطع مع التحديد الجوهري القديم. ليس الوعي جوهرًا ولكنه ثمرة الحاجة إلى التواصل أي انه واقعة لغوية (لم يتنبه ديكارت إلى البعد اللغوي للكوجيتو أي أن الذات لا تكون ذاتًا إلا بالخطاب الذي يحيل على وعي جمعي). ذلك أن «الإنسان لا يصبح واعيًا إلا بما يكون قابلاً للتعبير عنه وبما هو قابل للتقاسم مع الآخر أي ما هو مشترك»^(٢). إن ما اعتبره الفلاسفة ماهية الإنسان ليس إلا مكسباً (خبرة) يعبر عن حاجة حيوية. من أجل العيش لا بدّ من ملابس الآخرين والتواصل معهم ومقاسمتهم الحاجات والانتظارات. بالإضافة إلى ذلك يمكن فهم الوعي من وجه علاقة الصراع والتنازع. ينتج الوعي عن صراع بين طرفين، مهيمن ومهيمن عليه، رئيس ومرؤوس، سيّد وعبد، الخ. يقول دولوز: «عند نيتشه الوعي هو دائماً وعي التابع في علاقته بالسيّد، المرؤوس بالرئيس (...) ليس الوعي أبداً واعياً بالذات بل هو وعي أنا في علاقته بالهو غير الواعي، ليس هو وعي السيد بل وعي العبد في علاقته بالسيد الذي ليس له أن يكون واعياً»^(٣). دليل هو الوعي. انه يدل على حالة التبعية والدونية الخاصة بمن هو تابع ومرؤوس. كذلك تمت مراجعة دور الوعي في تحديد حقيقة الإنسان. الإنسان هو الجسد لا غير. ولكن يجب أن يحدّد الجسد كمجموعة قوى حيوية، كشاش متعدد لقوى فاعلة هي بالضرورة غير واعية^(٤). يقول نيتشه إن «كل ظاهرة الجسد هي، من وجهة نظر فكرية، أسمى من وعينا

(1) Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, coll. «folio», 1971, p.125 - 126.

(2) Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 214.

(3) Gilles Deleuze, op. cit., p. 44 - 45.

(4) Ibid., p. 47.

ومن عقلنا ومن طرائقنا الواعية في التفكير والإحساس والإرادة مثلما أن علم الجبر أسمى من جدول الضرب».

إن ما يجعل من فلسفة نيتشه فلسفة نقدية بصورة جذرية ليس فقط نقد القيم بل أيضا كونها تمثل بحثا معمقا في العلاقة بين المفاهيم وإرادة القوة. لا ينشئ الفكر عالما مستقلا ولا يفتح طريقا إلى عالم آخر لأنه مرتبط بالحياة بحيث لا يمكن تصور أي انفصال بينهما. من المعروف أن نيتشه ميّز بين الفكر والمعرفة وهو تمييز يختلف عن التمييز الذي قام به كانط. «يبيّن نيتشه أن العلم ينتمي إلى المثل الأعلى الزهدي ويخدمه بطريقته»^(١). ذلك يعني أن العلم عديمي. ولكن ما الذي يجعل العلم عديميا؟ «يدرك العلم بطبيعته الظواهر انطلاقا من القوى الارتكاسية ويؤوّلها من وجهة النظر تلك. الفيزياء ارتكاسية تماما مثل البيولوجيا لأنها دائما ترى الأشياء من الجانب الضئيل، من جانب ردادات الفعل». المعرفة العلمية سلبية وارتكاسية وعدمية. بدل المعرفة التي يمثل العلم الوضعي شكلها الأساسي يسعى نيتشه إلى إقامة فكر أصيل، فكر يثبت ويخدم الحياة. عوض معرفة لا تفيد الحياة لا بدّ من فكر يطورها وينمي إمكانياتها، وهكذا «تكون الحياة قوة الفكر الفاعلة». يعني التفكير ابتكار إمكانيات جديدة للحياة^(٢).

٣) النظرية النقدية

معروفة الصلة الوثيقة بين ظهور مدرسة فرانكفورت والفلسفة الماركسية، فقد انشئ معهد البحوث الاجتماعية Institut fur Sozialforschung عام ١٩٢٢ بهدف تطوير الدراسات الاجتماعية في إطار تصور لفلسفة اجتماعية تريد لنفسها أن تكون استمرار للروح النقدية والتحررية للفلسفة الماركسية^(٣). تمثل «النظرية النقدية» محور مدرسة فرانكفورت. والنظرية النقدية اسم دال على مسار نظري أصيل دشنه ماكس هوركهايمر Max Horkheimer في الثلاثينات من القرن العشرين. يُعرّف هوركهايمر «النظرية النقدية» في تعارضها مع «النظرية التقليدية» بأنها «مجموعة القضايا المتعلقة بمجال معرفي معين» وبأنها «الطابع الفكري لصيرورة تحرر تاريخية»^(٤). إذا كانت النظرية التقليدية تقيم فصلا بين الفكر والواقع، بين العلم والحياة

(1) Ibid., p.51.

(2) Ibid., p. 115.

(3) Paul - Laurent Assoun, L' École de Francfort, Puf/Delta, 1990, p.65.

(4) Ibid., p. 9.

فإن النظرية النقدية باعتبارها جوهر فلسفة اجتماعية تهدف أساسا إلى تحقيق التحرر. يعني التحرر التخلص من كل أشكال الاستغلال والهيمنة. ميز هوركهايمر منذ سنة ١٩٣٧ بين «النظرية النقدية» و«النظرية التقليدية». يقصد بالعبارة الأخيرة التقليد الفلسفي والإرث الميتافيزيقي المتمركز حول فكرة الحقيقة (مفهومة على أنها التطابق بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود) والمستند إلى الفصل بين النظري والعملي. وأما النظرية النقدية فهي الفلسفة الجديدة التي تسعى إلى تجاوز حدود الفكر النظري لتشمل ما يسمى «العلوم النقدية» كالسوسيولوجيا النقدية والتحليل النفسي والماركسية. يقول هوركهايمر: «في فترة تاريخية كالتى نحن فيها، النظرية الحقيقية تكون نقدية أكثر منها إثباتية كما أن الفعل المطابق للنظرية لا يمكن أن يكون منتجا. إن مستقبل الإنسانية اليوم مرهون بوجود الموقف النقدي الذي يحوي حقا عناصر مستعارة من النظرية التقليدية ومن كل تلك الثقافة المنحلة. أن علما يظن نفسه مستقلا ولا يرى أن من اختصاصه تعديل البراكسيس الذي يشكل جزء منه ويخدمه ويتلاءم مع الفصل بين الفكر والفعل، إنما ينحرف عن القيم الإنسانية الحقيقية. إن الخاصية المميزة لنشاط الفكر هي أن يحدد بذاته ما ينبغي فعله ولماذا يصلح لا فقط على مستوى التفاصيل بل في كليته. إن طبيعته الخاصة تدفعه إحداث التغيير في التاريخ، إلى إقامة العدالة بين الناس»^(١).

بغض النظر عن التوجهات المنهجية وتنوع الاختصاصات التي تميزت بها النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت فإنها يمكن أن توسم بميسم النقد الراديكالي: نقد العقل الهووي، نقد الاستغلال الاقتصادي، نقد الدولة التسلطية، نقد الهيمنة. وهو نقد تم دائما باسم العقل وبهدف التحرر. لقد كان على النظرية النقدية أن تواجه لامعقول التاريخ de l'histoire l'irrationnel. العقل سلاح لنقد الهيمنة وتحقيق التحرر. ولكن العقل، وهذا ما تنبعت إليه النظرية النقدية، لم يخل أبدا من نزعة نحو الهيمنة والسيطرة. لم يكن شعار الحداثة الأولى هو «معرفة الطبيعة من أجل استغلالها». يقول هوركهايمر: «لا يقوم المجتمع البورجوازي فقط على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الدقيق، على ابتكار طرائق إنتاج جديدة وبناء الآلات وعلى الحصول على مستوى معين من الوقاية، انه يقوم أيضا على وبنفس القدر على هيمنة الناس بعضهم على بعض»^(٢).

(1) Max Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique, tra. Claude Maillard et Sibylle Muller, Gallimard, Paris, 1974, p.79.

(2) Max Horkheimer, Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Paris, Payot, 1974, p. 16.

بما أن الهيمنة ظاهرة تاريخية ولا يوجد أي مجتمع محصن ضدها فإن تحقيق نقيضاها أي التحرر سيكون اتفاقيا وغير مؤكد. يحدد هوركهايمر السياسة باعتبارها هيمنة وهكذا تصور للسياسة ليس من شأنه أن يقبل دون نقد. «تسمى مجموعة الوسائل التي تقود إلى تلك الهيمنة والإجراءات التي تساعد على المحافظة عليها سياسة»^(١). يهمل النقد الذي الذي يعتبر السياسة هيمنة بعدا آخر من أبعادها هو بعد النضال من أجل التحرر. لا يجوز اختزال النظرية النقدية إلى نقد الهيمنة وبالتالي لا يصبح من الصعب القبول بفكرة كون التحرر لا يتحقق إلا بالخروج من السياسة. ليست كل تصورات وأفكار مفكري مدرسة فرانكفورت متجانسة ومتوافقة وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين السياسة والهيمنة. يفهم هوركهايمر مثلا السياسة من منظور الهيمنة في حين نجد ادورنو حريصا على الربط بين السياسة والتحرر^(٢) وذلك في إطار مساهمته مع كل من كيرشهايمر Kirchheimer ونيومان Neuman في بناء «فلسفة سياسية نقدية».

راهنية النقد الفلسفي: «أن نهج النقد هو الوحيد المفتوح دائما». لم تفقد هذا العبارة التي أطلقها كانط في نهاية القرن الثامن عشر شيئا من أهميتها اليوم. ما هو جوهرى هو أن النقد بما هو المهمة الأساسية للفلسفة لم يكتمل بعد.

لا تتمثل مهمة الفلسفة في نقد العقلانية والتجريبية أو في نقد النزعة الاطلاقية المثالية والنسبوية المادية معا، بل تتمثل في حل التناقضات في الواقع وليس معنى ذلك أن لا أهمية لحلها نظريا فقد يكون حلها نظريا بداية لحلها على المستوى العملي.

لئن كان النقد هو الموضوع الأساسي في الفلسفة المثالية (كانط وهيغل) فانه سرعان ما ارتد ضد تلك الأنساق وضد فكرة النسق في حد ذاتها. لقد عمل العقل النقدي على الخط من قيمة الفلسفة كنسق ومشروع نيتشه هو المثال الأبرز على ذلك. تحيل فكرة النسق على فكرة النهاية والاكتمال والانغلاق: إعلان اكتمال العقلانية، حسب هوركهايمر، ليس ممكنا إلا بواسطة خدعة mystification لأن ما يصنع الخاصية الإشكالية لكل مثالية، بما فيها مثالية هيغل، هو افتراض أن التاريخ بما فيه من آلام فردية مندمج في حياة الروح ويبدو مبررا باعتباره لحظة منه^(٣).

(1) Les débuts s de la philosophie bourgeoise de l'histoire, op.cit., p. 16.

(2) Abensour, p. 29.

(3) A. Renaut, Système et critique, op.cit., p. 118.

في عصر حداثه بلغت أوجها يبدو المظالم والشرور والآلام التي يعاني منه البشر بلا نهاية. ففي ظل ما يسمى بالدولة الديمقراطية تتكرر انتهاكات حقوق الإنسان إلى حد أنها أصبحت مألوفا ولا تثير حتى مجرد الاستهجان. وعلى المستوى الدولي لا قانون إلا قانون القوة العسكرية، القانون الذي يفرض الهيمنة الرأسمالية (الشركات الكبرى) على حساب مصالح الشعوب والدول. لعل ذلك هو ما يجعل النقد لازما وضروريا. ما هي الجهة التي من شأنها أن تقوم بنقد جذري للنظام الرأسمالي العالمي، للدولة البيروقراطية والعسكرية، للدين المخادع والمستعمل كأيديولوجيا للهيمنة، نقد المجتمعات المفككة، وللأخلاق المشوهة للثقافة والحياة، الخ. من دون شك يمكن للفلسفة أن تدعي احتكارها للنقد الجذري. ولكن العلوم الإنسانية بدورها يمكن أن تدعي ذلك. لقد طرح هابرماس هذا السؤال المحير: «الفلسفة، لماذا؟» في نظره الفلسفة الكبرى التي تزعم معرفة المطلق تنتمي إلى الماضي ولم يبق منها إلا روح البحث والنقد^(١). ليس ثمة اليوم شيء يمكن أن يمنح للفلسفة قيمة غير النقد. ما ملامح هذه الفلسفة النقدية: هي نقدية تجاه فلسفة الأصول إذ أنها تتخلى عن ادعاء إعطاء المبادئ الأولى وعن تأويل الوجود في كليته، وهي نقدية إزاء الطريقة التي حددت بها تقليديا العلاقة بين النظرية والممارسة، وهي نقدية إزاء الادعاء الشمولي المميز للمعرفة الميتافيزيقية والتأويل الديني للعالم (في نقدها للدين تحتفي الفلسفة النقدية بالجانب اليوتوبي الذي يحتويه التقليد الديني وبالمصلحة المحررة التي توجه المعرفة) وهي أيضا نقدية تجاه التصور النخبوي المميز للتقيد الفلسفي. تؤكد الفلسفة النقدية على ضرورة نقد عقلائي كوني بحيث لا يمكنها هي ذاتها أن تفلت منه^(٢).

لدينا الآن إجابة عن سؤال لماذا الفلسفة؟ لمر تعد الفلسفة فنا خاصا بالنخبة (ارستقراطية فكرية) بل أصبحت في متناول عدد كبير من الناس. ونحن نفترض أنها يمكن أن تكون سلاحا يساعد المقهورين والمستعبدين على الانعتاق والتحرر والمستضعفين على العمل من أجل تحسين أوضاعهم. إن ما يجعل الفلسفة راهنة ولازمة هو البون الشاسع بين المثل العليا للعدالة والمساواة والواقع المزري لجماعات كثيرة من البشر. مادامت هناك هيمنة متعددة الأشكال فإن النقد من أجل التغيير يبقى حتميا.

(1) Habermas, *Profil philosophiques et politiques*, tra.fr. Gallimard, 1974, p. 21.

(2) Ibid., p. 42 - 43

أزمة النقد:

تميز التوجه ما بعد الحداثوي بنزعة ريبية هدامة/ نقد كل شيء ورفض كل قيمة وكل معيار (أزمة النقد هي أزمة ثقة أزمة غياب الثوابت القيمية والمعيارية).

«ما بعد الحداثة هي في الآن ذاته تجل لهذه الأزمة وردة فعل تجاهها ويمكننا أن نطلق عليها أزمة ثقة. إنها تتجلى في قولنا «نعم» لمثلنا، لممارساتنا، وكذلك لهوياتنا الفردية والجماعية. عجز عن تملكها بتحمل مسؤوليتنا عنها. تتجلى هذه الأزمة أيضا في عدم قدرتنا على الايمان بإمكانية مستقبل مختلف عن الماضي، في عجزنا عن قول «نعم» للمستقبل. وهكذا يمكننا أن نصف التوجه ما بعد الحداثي كعلاقة سلبية بمستقبلنا»⁽¹⁾.

تعليقي: أن هذه الصورة القائمة للمجتمعات الأوروبية التي بدأت فيها الحركة النقدية منذ القرن الثامن عشر لا تخص أوروبا وحدها بل تنطبق على كل مجتمعات العالم الراهنة ولعلنا أكثر ما تكون انطباقا على المجتمعات العربية التي يبدو أن المشكلات التي أفرزها مسار الحداثة وبلورها الفكر ما بعد الحداثي لا تخصها إذ أنها لم تنخرط تماما في الحداثة الكونية.

نقد النقد:

قلل رتشارد رورتي من قيمة النقد. عوض «الفيلسوف الناقد» يقترح رورتي «المفكر المتهمك» أو الساخر الذي يستطيع أن يدافع عن أي شيء باستعمال الصياغة المناسبة (كومبريدي). يمكن أن يسمى الموقف التهكمي نقدا تهكميا. بدل النقد التهكمي critique ironiste يمكن إعادة توجيهه ليس بالمعنى النظري أو المنهجي بل بالمعنى الاخلاقي: توضيح العلاقة اليتيقية بممارسة النقد وهي تشمل تحديد المسؤوليات والأزمات التي تتحملها عندما نقرر خوض تجربة النقد. وهكذا يجد النقد مقصده العملي في «إثارة صيرورات التفكير» التي من شأنها أن تحرر الإنسان. الشروط اليتيقية للنقد: الإعلان الالتزام حساسية مناسبة إعادة البناء التأكيد على المستقبل التغيير الذاتي (كومبريديسي).

(1) Nicolas Kompridis, «De Kant à Foucault. Réorientation de la critique», Archives de philosophie 2003/4, p.635 - 648.

ممارسة النقد تعني الانخراط ومواصلة صيرورة الأنوار التي كان كانط قد عرفها سلبيا عندما أكد على أنها الخروج من حالة القصور. *la sortie de l'état de minorité/unmündigkeit*. تقتضي تجربة النقد الانتباه إلى مظاهر الاختلاف والتنوع التي يعبر العقل عن نفسه من خلالها. يتعلق الأمر بتوسيع مجال الفضاء العمومي للعقل. «نحن متيقظون أكثر مما كان كانط لتتنوع واختلاف الأصوات التي يتكلم العقل من خلالها وكذلك للتقابلات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية التي تسمح لبعض الأصوات بأن تكون مسموعة أكثر من غيرها» (كومبريديس). قد لا نجانب الصواب إذا قلنا أن توسيع الفضاء العمومي للعقل هو في نفس الوقت شرط ورهان العملية النقدية: يتطلب النقد البناء الانفتاح على المغايرة ولاختلاف كما يرمي إلى «إدماج الأصوات المهمشة» أو المكبوتة. أن العقل (الإنسان) لا يتكلم لغة واحدة. والعقل يمكن أن يتكلم لغة الخيال واليوتوبيا، لغة الفن والحدس

Bibliographie

- Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige/ Puf, Paris, 1962.
- Nicolas Kompridis, «De Kant à Foucault. Réorientation de la critique», *Archives de philosophie* 2003/4, p.635 - 648.
- Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Gallimard, essai folio, 1971.
- Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Gallimard, Paris, 8^e édition, 1938.
- Yves Sondag, «Nietzsche, Schopenhauer, l'ascétisme et la psychanalyse» in *Revue philosophique*, n° 3, 1971, pp.374 - 359.
- Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, tra.fr. Gallimard, Paris, 1974.
- M. Horkheimer et T. Adorno, *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974.
- M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974
- Laura Brondino, *Philosophie politique et état de la démocratie*, (ouvrage collectif), Paris, L'Harmattan, 2007
- M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974.
- Horkheimer, *Théorie critique*, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.
- Hegel, Hegel, 2003, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J. - F. Kervégan, Puf, Paris, 2000.
- Hegel, *Science de la logique*, tra. P. - J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.
- Jacques D'Hondt, *Hegel et l'hégélianisme*, Puf/Delta, 1982.
- Jacques Rivelaygue, «Habermas et le maintien de la philosophie» in *Archives de philosophie* 45, 1982, 257 - 298.
- Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974.

- Alain Boutot, Heidegger, Puf/Delta, *Que sais - je?*, 1995.
- Heidegger, *Identitt und differenz*, in *Questions I*, Gallimard
- P. - L. Assoun, *L'École de Francfort*, Puf/ Delta, *Que sais - je?*, 1990.
- Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr. Barni, GF - Flammarion, Paris, 1987.
- Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*,
- Georges Pascal, *Connaitre Kant*, Bordas, Paris, 1985.
- Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et critique: essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, Bruxelles, 1992.
- Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1965.
- Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*,
- J. - R. Ladmiral, «Critique et métacritique: de Königsberg à Francfort», *Encyclopédie philosophique, les notions philosophiques*, Paris, Puf, 1990.
- Marx, *Le capital*, L. I, «le procès de production du capital», trad. et éd. J. - P Lefebvre, Paris, 10/18,.
- Marx, *Œuvre, philosophie*, trad, M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, 2003.
- Claude Thérien, «Les Lumières et la dialectique de Hegel à Adorno et Horkheimer» in *Revue philosophique de Louvain*, n° 4/2003, pp.568 - 592.
- Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.
- Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000.
- Marc Lenormand et Antony Manicki, «La critique philosophique en action: Marx critique de Hegel dans l'introduction générale à la critique de l'économie politique (1857)», *Tracés. Revue de sciences humaines*, [en ligne], 13/2007: <http://traces.revues.org/309>
- Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, Puf/Delta, 1996.

الشك والنقد بين المنهج الخلدوني والديكارتي

هاني محمد عبد الفتاح (*)

«ولا تثقن بما يلقي إليك من ذلك وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك ذلك، ويقع لك تمحيصها بأحسن وجه».

(ابن خلدون: المقدمة)

«ينبغي أن نقصر اهتمامنا على الموضوعات التي يبدو فكرنا قادراً على اكتساب معرفتها اكتساباً يقينياً لا يدخله ريب».

(ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر)

يناقش البحث مشكلة الشك في المنهج الخلدوني والمنهج الديكارتي، كما ويعقد البحث «مقاربة» و«مقارنة» بين منهج ابن خلدون ومنهج ديكارت في التعامل مع المنتج المعرفي، بداية من الشك المنهجي حتى تأسيس مفردات المنهج على أسس منطقية وعقلية وعلمية سليمة.

وأهم المحاور التي يناقشها البحث هي:

أولاً: النظر في علوم السابقين:

ثانياً: الشك المنهجي بين ابن خلدون وديكارت:

ثالثاً: أهمية الرياضيات في بناء المنهج:

رابعاً: أسس بناء المنهج بين ابن خلدون وديكارت:

خامساً: أسباب الوقوع في الخطأ:

(*) ماجستير في الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة الفيوم.

لعلنا إذا وضعنا اسم «ابن خلدون» بجوار اسم «ديكارت»، قد يكون الأمر مثيراً للغربة على نحو ما، إذ أنه قد يتبادر إلى الذهن في أول وهلة من ذكر الاسمين الأسئلة الكثيرة، والاستفهامات المثيرة بتفهم واستيضاح فضولي عن مدى المقاربة بين «ابن خلدون» الرجل المشتهر بالتاريخ، و«ديكارت» الرجل المشتهر بالفلسفة، بيد أننا لكي نبين مدى المقاربة بين منهجي الرجلين، يجب أن لا ننزع عن «ابن خلدون» وهو رجل تاريخ في المقام الأول، ثوبه «الفلسفي النقدي»، ولا أن ننزع أيضاً عن «ديكارت» وهو رجل فلسفة في المقام الأول، ثوبه «العقلي النقدي»، وإذا فعلنا ذلك لكشفنا لنا هذه المقاربة في المتفق والمختلف بين منهج الرجلين، ولجأت لنا هذه المقاربة بنتائج من الأهمية بمكان ومكانة.

ولسنا في حاجة بتعريف أي من «ابن خلدون» (١٣٣٢ - ١٤٠٦م) أو «ديكارت» (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، فهما أشهر من أن يعرفا. فالأول يعد من أعظم المفكرين في العالم. وقد جاءت شهرته من كونه أول من درس المجتمع البشري بطريقة واقعية، وأول من درس التاريخ بطريقة نقدية خرج بها عن الطريقة الوعظية والسردية التي كانت مسيطرة على الأذهان في العصور القديمة الوسطى. كما والثاني يلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، لأن كثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، كما ويعد رائداً للتيار العقلي الفلسفي في أوائل عصور النهضة والتنوير وحتى اليوم.

ولعلنا نرى منذ البداية أن كلاً من ابن خلدون وديكارت قد عاشا في فترة من مقاربة، يعتبر الفاصل الزمني بينهما لا يزيد عن قرنين من الزمان، فالأول عاش في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، والثاني عاش في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، الأمر الذي يعطينا إشارة إلى أن الباعث من وراء بناء منهج نقدي وعقلي هو عدم تقبل المنطق السائد آنذاك، إذ كان الخطاب الديني والفكر الخرافي هو المسيطر بحكم أنها كانت عصور ظلام، فجاء منهج كل من ابن خلدون وديكارت ثورة نقدية على القديم، بمنهج علمي وعقلي متكامل.

ولعل ما تجود به الملاحظة الأولية أن كلاً من «ابن خلدون» و«ديكارت» قد درسوا العلوم الدينية. فابن خلدون قد حفظ القرآن الكريم في صباه، وجوّد بالقراءات السبع، كما أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعها، حتى أنه قد عين بمصر أستاذاً للحديث بإحدى مدارسها وكان يدرس فيها موطأ مالك، كما له رسوخ قدم في علم العقائد والفقه المالكي وغيره من العلوم الدينية.

أما ديكارت فهو خريج مدرسة لاهوتية في المقام الأول، تسمى «الآباء اليسوعيين»، تعلم فيها تربيته الروحية الكاملة، حتى أنه وضع كتابه «التأملات» ينافح به عقائد الكافرين، كما كان أستاذه ومعلمة راهبا يدعي الأب «فرانسوا فيرون» وهو رجل صالح تقي بارع في المناقشة.^(١) يقول ديكارت: «كنت أجد العلوم الدينية، واطمع كغيري في الجنة».^(٢) ويقول أيضا: «كنت أجد لاهوتنا وأتوق مثل أي سواي إلى كسب السماء»^(٣) حتى أنه قدم لكتابه «التأملات» إهداء كتب فيه إلى العمداء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس.

ومن ثم سيتضح لنا أن كلاً من ابن خلدون وديكارت قد اطلعا على الكتب الدينية السابقة لهما ولم يعجبهما أمور كثيرة، من خطأ المنهج، وخلط أمور كثيرة بطريق الخطأ تارة وبطريق الظن تارة أخرى، فضلا عن عدم بناء نسق واضح الملامح في الوصول إلى المعرفة، الأمر الذي يقسر لنا الباعث من وراء تأسيس منهج نقدي قائم على الشك لنقد المعرفة «السابقة / السالفة» القائمة على المتطق الوعظي والخطابي.

أولاً: النظر في علوم السابقين

إن ابن خلدون يعي تماماً المصير الذي آلت إليه كتابة التاريخ بصورته التقليدية، حيث يتم سرد أخبار وحكايات مفصولة عن المضمون الواقعي للأحداث، أي أخبار لا تستند على مواد من صميم التاريخ بقدر ما تستند على إملاءات لا تاريخية. يعود بعضها إلى الولوج بالأساطير والخرافة والحكايات الغريبة، وبعضها إلى تشيعات سياسية ومنهجية، أو استجابة لأغراض شخصية حتى تغدو تلك الأخبار، وكل ذلك ناشئ عن إغفال الواقع الاجتماعي المتغير.^(٤)

يقول ابن خلدون: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط ٥. ص ٥٨

(٢) ديكارت: مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي الهيئة العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٨٦.

(٣) ديكارت: حديث الطريقة، ترجمة عمر الشاروني، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٦٠

(٤) من أعمال الندوة الفلسفية الـ ٢٥ بعنوان «مناهج البحث ونظرية المعرفة»، ٢٠١٦، عدد ١٥، ط ١، مركز الكتاب للنشر، ص ٥٤.

الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاء وسميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكم النظر والبصيرة، فضلوا عن الحق، وتاهلوا في بيداء الوهم والغلط»^(١).

إن ابن خلدون يرى صراحةً أن علوم السابقين ومعارف الأقدمين وقع فيها الخلط والغلط، فلا بد إذن بالنظر فيها وعرضها على القواعد لتبين عنها من سمينها، وصحيحها من سقيمها فيقول صراحة بعد عرض بعض نماذج لأخبار ضل كثير من الباحثين قبله فيها، وخالطهم الوهم في معرفتها: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الآيات والآراء، وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر، والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعد من مناحي العامة، فلذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بالقواعد [...] حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفة واستغنى عنه»^(٢).

هذه المعارف السابقة القادمة لدينا من السابقين يجب أن تمحص وتبتلي خير الابتلاء، لأن أغلبها «بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط»^(٣).

إن ديكرت له موقف من تجاه علوم السابقين يكاد يكون هو نفسه موقف ابن خلدون، فبعد أن أوجب ديكرت الشك في كل ما هو متاح للشك، تطرق لنقد المعارف القادمة عن طريق السابقين فيقول عن «كتب القدامى»: «على كلٍ توجد بها أخطاء قليلة يتعين الحذر من الوقوع فيها بالفعل، وهي التي من الممكن أن تتسرب إلى أنفسنا بشكل كامل، بالرغم من كل المجهودات والاحتياطات» ويقول أيضاً عنها: «كلما أنساق المؤلفون - بشكل طبيعي في العمى والحماسة، كانوا ضحايا بعض الآراء [...] فما يري أحدهم برأي حتى يثبت الآخر نقيضه بحيث يتعذر علينا أن نعلم بأيها نثق»^(٤).

(١) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ١١٥، ١١٦.

(٣) السابق: ص ٢٠.

(٤) ديكرت: قواعد لتوجيه الفكر، مصدر سابق، ص ٣٤.

فكتب القدامى بها فائدة عظيمة « كما يقول ديكارت، وتحصل لنا من خلال مطالعتنا لها معرفة ما توصل إليه السابقين » بيد أن فيها أخطاء يتعين الحذر من الوقوع فيها بالفعل، وهي التي من الممكن أن تتسرب إلينا رغم كل الجهود والإحتياطات»^(١).

وكأنني بآبن خلدون وديكارت يشيرآن إلى قضية معاصرة شائكة، ألا وهي قضية التراث، والمعارف القادمة لدينا من السلف السابقين، بيد أن ابن خلدون يسميها «الأخبار» ويسميها ديكارت « كتب القدامى ».

إن كلاً من ابن خلدون وديكارت يريدان منا أن نبني أحكامنا على معارف يقينه، لا يتطرق إليها شك، بعد سلسلة من البحوث والتمحيصات والتدقيقات، يتسلح فيها الباحث الناقد بالموضوعية والروية، إذ يري ابن خلدون أن «القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان» وليس أمر مستحيلاً «وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق والكذب، يوجب برهاني لا مدخل للشك فيه»^(٢).

إن إخلاص السلف والسابقين ليس بالضرورة يدل على صدق المعارف القادمة منهم، فتقوى الإنسان وإخلاصه لا يدلان بالضرورة واللزوم على صدق ويقين معرفته واستنباطاته، يقول ديكارت «حتى وإن كان القدامى مخلصين، فإنهم لم يفرضوا علينا أبداً قبول أشياء مشكوك فيها»^(٣).

إنه يرى أننا لا نكون فلاسفة بحق مادامنا غير قادرين على إصدار حكم موثوق به، وأن نكون مجرد قراء لاستدلالات أفلاطون وأرسطو، إذ ستكون عندئذ كمن تعلم الأفاضيص لا العلوم فيقول: «لن نصير فلاسفة أبداً بمجرد قراءة كل استدلالات أفلاطون وأرسطو دون أن نكون قادرين على إصدار حكم موثوق به في ما يعرض علينا من مسائل، إذ سنظهر عندها كمن تعلم الأفاضيص لا العلوم»^(٤).

(١) ديكارت: القواعد، ص ٣٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة: مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٣) ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، سابق، ص ٣٥.

(٤) ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، سابق، ص ٣٥.

ثانياً: الشك المنهجي بين ابن خلدون وديكارت

لولا الشك ما كان اليقين، ولولا اليقين ما كانت المعارف، فالشك أول طريق المعرفة الصحيحة والواضحة، لأن الشك يضع المعارف والأخبار تحت مجهر البحث والنقد والتمحيص، فينتخب منها ما أدرك يقيناً أنه كذلك، وهذا هو المعروف بالشك المنهجي.

ولولا شك ابن خلدون في الأخبار والروايات، ما كانت مقدمته الخالدة، فهو يعلن صراحة بقوله «ولا تتقن بما يلقي إليك من ذلك وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك ذلك، ويقع لك تمحيصها بأحسن وجه»^(١).

إن ابن خلدون يعي تماماً المصير الذي آلت إليه كتابة التاريخ بصورته التقليدية، حيث يتم سرد أخبار وحكايات مفصولة عن المضمون الواقعي للأحداث، أي أخبار لا تستند على مواد من صميم التاريخ بقدر ما تستند على إملاءات لا تاريخية، يعود بعضها إلى الولع بالأساطير والخرافة والحكايات الغريبة، وبعضها إلى تشييعات سياسية ومنهجية، أو استجابة لأغراض شخصية حتى تغدو تلك الأخبار «صوراً تجردت من موادها، وصفاحاً انتضيت من أعمادها - كما يقول ابن خلدون-، وكل ذلك ناشئ عن إغفال الواقع الاجتماعي المتغير»^(٢).

هذا يعني أن ابن خلدون يجد أن من اللامنطقي التسليم بكل ما أوردته الأخبار من معارف سافقة، «مهما كانوا ذوي شأن كبير ومنزلة عالية من أحداث ونقلده من معارف وأخبار»^(٣).

نلاحظ ذلك الأمر بعينه عند ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، ومؤسس العقلانية فيها، إذ وضع منهجه بداية وانطلاقاً من الشك أيضاً، فيقول في كتابه الذي بعنوان «مقال في المنهج» أي المنهج الدرس اتخذته لنفسه لقيادته إلى المعرفة الصحيحة: «أولاً: ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما

(١) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٩٧.

(٢) من أعمال الندوة الفلسفية الـ ٢٥ بعنوان "مناهج البحث ونظرية المعرفة، ٢٠١٦، عدد ١٥، ط ١، مركز الكتاب للنشر، ص ٥٤.

(٣) فخر العاني: ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمداني، عدن، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٥.

لم تبين لي أنه كذلك»^(١) ويقول أيضاً: «ينبغي أن نقصر اهتمامنا على الموضوعات التي يبدو فكرنا قادراً على اكتساب معرفتها اكتساباً يقيناً لا يدخله ريب»^(٢).

فالشك هو الجوهر الذي ساق ديكارت في بناء منهجه، إنه يعلن صراحة أنه يجب على الإنسان أن يشك ولو مرة واحدة في حياته، بعدها أقام فلسفته على ما انتقاه وانتخبه بعد هذه المرحلة.

إن ما يعنيه كلٌّ من ابن خلدون وديكارت بالضرورة ليس وصف كل المعارف بالشك والزيف، إنما يعنيه بالأصح هو: أن لا نصف أي شيء بأنه حقيقي ما لم يكن بمقدورنا أن نثبت حقيقة، وحتى يتسنى لنا الاعتماد على دليل صادق وبرهان واضح. يقول ديكارت: «لست أقلد هؤلاء الريبين الذين لا يشكون إلا لمجرد الشك، ويتظاهرون دوماً بالتردد، بل على العكس؛ فإن هدي لم يتجه إلا إلى الظفر باليقين، والتخلص من الأرض المتحركة والرمال للعثور على الصخرة والصلصال»^(٣).

كذلك الأمر عند ابن خلدون، فإن الشك عنده ليس بشك سلبي عقيم، وليس بشك مطلق لا تلبث تنتمي إلى مواقع اللا أدريّة، أو إلى مواقع نظرة عجزية عريضة تنفي إمكانية وعي العالم المادي، بل إن شكية ابن خلدون على العكس من ذلك، هي شكية علمية تقوم على أسس وأصول، إذ يرى أنه يجب رد المعارف السابقة والأخبار إلى «الأصول وعرضها على القواعد» مع كل ذلك لا بد من «سبرها بمعيار الحكمة»^(٤).

فالفكر المتزن لا يشك أبداً في إمكانية معرفة حقيقة الوقائع وإدراك جوهر الأحداث، أنه بالعكس من ذلك تماماً، فهو يجعل من إقراره المطلق واعترافه الكامل وإيمانه العميق بإمكانية معرفة العالم الموضوعي وعوياً علاقته الضرورية منطلقاً ومؤسساً بوضع محك واضح يكن للباحث معياراً لتمييز المعقول عن اللامنطقي، معيار يسمع له بفرز الحقيقة عن الوهم. وبالفعل أن هذا المعيار، وذاك المحك يؤكد أن منهج ابن خلدون منهج ناقد يقوم الشك المنهجي الإيجابي^(٥).

(١) ديكارت: مقال في المنهج، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٢) ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة وتقديم، سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، ٢٠٠١، ص ٣٠.

(٣) ديكارت: حديث الطريقة، مصدر سابق، ص ١٤٣.

(٤) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٥) غمير العاني: ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمداني، عدن، اليمن، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٦.

ثالثاً: أهمية الرياضيات في بناء المنهج

لا شيء أوضح من الأحكام الرياضية، فهي واضحة بذاتها، صارمة في أحكامها، وأهميتها في المنهج العلمي ولذلك شغف بها كل من ابن خلدون وديكارت. وإذا كان الشك أول بداية المعرفة الصحيحة، فما بعد الشك لابد أن يقوم على أسس يقينية ثابتة واضحة، ولا شيء أوضح من الرياضيات، يقول ديكارت: «كانت تعجبني الرياضيات على الخصوص وذلك لما في براهينها من الوثاقة والوضوح»^(١).

إن الرياضيات لم تستهوي ديكارت فقط، إنما رأي ابن خلدون أيضاً فيها الميزة والوضوح المعرفي عن بقية العلوم، فيقول ابن خلدون: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكرة، لأن براهينها كلها بنية الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون: «من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا» وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار، وينقيه من الأوضار والأدران»^(٢).

وقد نجد كلام ديكارت مشابه لكلام ابن خلدون، بل يكاد يكون هو هو بصيغة أخرى، لكلام ابن خلدون في هذا الشأن فيقول: «فكرت فيما جعل مبدعي الفلسفة الأوائل لا يقبلون أي أحدٍ لدراسة الحكمة إن هو كان جاهلاً بالرياضيات، كما لو كان هذا العلم أيسر العلوم، وأكثرها ضرورة لتكوين العقول، وإعدادها لفهم علوم أخرى أرقى منها منزلة...»^(٣).

لقد أراد كل من ابن خلدون وديكارت أن يؤسسان بعد مرحلة الشك؛ المعرفة على أسس يقينية واضحة، فلم يجداً أوضح ولا أدق من الرياضيات، كما أن أهميتها لا تقف عند الاعتماد عليها في الوصول إلى معرفة واضحة وحسب، إنما أيضاً - كما يري ابن خلدون - تفيد دارسها في «إضاءة العقل، واستقامة الفكر، وتقوية القريحة، كما لأن براهينها كلها بينة الترتيب، وجلية

(١) ديكارت: مقال في المنهج، سابق، ص ١٧٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق،

(٣) ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، سابق، ص ٤٣.

الانتظام، فيدخل لصاحبه ودارسها عقل ذو بصيرة وانتظام»، فهي ضرورة لتكوين العقول، وإعدادها لفهم علوم أخرى.

حتى أن ابن خلدون يخبرنا أن كثيراً من الأخطاء والمغالطات التي وقع فيها المفسرين وأئمة النقل بالخصوص في الغلط والخلط في مسائل «إحصاء الأعداد».^(١)

وهذا عن ابن خلدون، أما عن ديكارت فقد أعجب بالرياضيات حداً بالغاً جعلها العلم الذي لا بد منه في شرح كل ما نستطيع البحث عنه بشأن النظام والأقيسة، فهي أي «الرياضيات الكلية»، لاحتوائها على كل ما يجعل العلوم الأخرى تعد أجزاء منها، والدليل على ذلك أن الرياضيات الكلية تفوق كل العلوم الأخرى نفعاً ويسراً.^(٢)

إن الرياضيات في رأي ديكارت معينة على أن تعالج قضايا معرفية بشكل في غاية من الوضوح والصفاء لأنها الأيسر والأوضح من بين كل العلوم، فيقول: «الحساب والهندسة وحدهما من بين العلوم، الخالية من الخطأ ومن عدم اليقين».^(٣) فهما - أي الحساب والهندسة - «الوحيدان اللذان يعالجان موضوعاً على غاية من الصفاء والبساطة [...] إنهما إذاً الأكثر يسراً، والأشد جلاء من بين كل العلوم».^(٤)

ومن الجدير بالذكر أن طريقة تأليف ابن خلدون لمقدمته فتشبهه من وجوه كثيرة الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم، فهو يضع عنواناً لكل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة الأفكار التي انتهى إليها كما يفعل علماء الهندسة المحدثون، إذ يجعلون نص النظرية نفسه عنواناً للفصل، ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة^(٥) الأمر الذي يفسر تأثيره بالرياضيات حتى في طريقة عرضه وتأليفه

(١) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٢) ديكارت: قواعد التوجيه الفكر، ص ٤٥، ٤٦.

(٣) ديكارت: القواعد، ص ٣٢.

(٤) نفس المصدر، ص ٣٣.

(٥) على عبد الواحد واقى: تقديم لمقدمة ابن خلدون، دار النهضة مصر، ط ٧، ٢٠١٤، ص ١٢٠.

رابعاً: أسس بناء المنهج بين ابن خلدون وديكارت

أ- أسس بناء المنهج الخلدوني:

عندما نستعرض مقدمة ابن خلدون نجد أنفسنا أمام عمل عظيم، أمام بناء فريد شامخ، وطيد البنيان، محكم الأركان، فالأفكار غزيرة منسقة، تسير في تسلسل منطقي، فبعد مقدمته وتمهيده يشرع في مقدمة في المنهج العلمي، يبني فيها ما يحتاج إليه الباحث في التاريخ على وجه الخصوص والباحث في أي علم على درجة العموم، والسبيل الذي يجب عليه أن يسلكه، حتى يقي نفسه من الزلل والحيد عن جادة الصدق وأولى هذه الأسس^(١).

ولأن علم الأخبار قد طغى عليه أسلوب «المعرفة الروائية»، وهو أسلوب يجعل من المؤرخ مجرد ناقل للأخبار دون الوقوف على مضامينها الاجتماعية والحضارية مما يسلب المؤرخ إمكانية بناء معرفة مستقلة عن مناهج الكتابة المحددة بمسطرة أخرى غير مسطرة التاريخ، ولأنه قد طغت سلطة الخبر الديني المؤسسة على منهج الإسناد، ومن ثم بدأ مشروع ابن خلدون التاريخي كما عرضته المقدمة لحظة انعطاف نقدية، تكاد تنقطع عن فضاء الخطاب التاريخي في معناه التقليدي^(٢).

في حين أن كتابة التاريخ صارت بواسطة النقد الخلودني تقوم على «تحكم النظر والبصيرة في الأخبار» وذلك عن طريق «ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد»^(٣).

ومن هنا تبدأ عمة ابن خلدون، وهي مهمة ذات طابع تأسيسي، تهدف لتأسيس مرجعية معرفية من خلال منهج وضع قواعده وحدوده. ومن أهم هذه القواعد والأسس:

١- التشكك::

لقد ورث ابن خلدون ميراثاً من الشك العقلي، خلفه له اثنان من كبار أئمة المسلمين، وهما أبو حامد الغزالي، وابن تيمية، فأما الغزالي فقد شك في قدرة العقلي على إدراك الحق وأنه - أي

(١) حسن الساعاتي: المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون، بحث مقدم المههرجان ابن خلدون، ١٩٦٢، ص ٣٩.

(٢) من أعمال الندوة الفلسفية الـ ٢٥ بعنوان " مناهج البحث ونظرية المعرفة، ٢٠١٦، عدد ١٥، ط ١، مركز الكتاب للنشر، ص ٦٧.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٣.

إدراك العقل - معرض للخطأ كالإدراك الحسي تماماً، أما ابن تيمية فقد شك في صحة الكليات العقلية العامة التي كان المناطق يجعلونها مقدمات لاقيتم المنطقية وأنها أمور نسبية يختلف الناس في تقديرها.^(١)

هذا فضلاً عما ورثه ابن خلدون في مجال علم الحديث من طرق الثبوت من صحة ما يروي حتى أنه قال: «إن العمل - أي بالحديث - إنما وجبه بما (يغلب على الظن) صدقه من أخبار رسول الله ﷺ». ^(٢)

وكان لهذا الأساس - أي التشكك - موضعاً في منهجية ابن خلدون التواقة دائماً إلى الكشف عن السبب في حدوث أية ظاهرة وعدم الاكتفاء بالإشارة إليها أو القناعة بمجرد وصفها، فتراه تنقص أسباب الكذب في الروايات والأخبار، ويشرحها ويحللها [...] وقد أجرى ابن خلدون على إثر ذلك تحقيقات على جانب كبير من الأهمية كما فيها من أصالة في التفكير، والبراعة في الاستدلال المنطقي». ^(٣)

كل ذلك يؤكد أن منهج ابن خلدون هو منهج «نقدي عقلاني منطقي» يقوم على الشك المنهجي الإيجابي، وفي هذا سمة بارزة لمنهج كاتب المقدمة، هذه السمة التي تدفع بهذا المفكر العملاق إلى مواقع الريادة في محاولة لتجاوز منهجية لقرون الوسطى المدرسية. ^(٤)

الأمر الذي يشير لنا بقوة إلى أن شكية ابن خلدون «الإيجابية النقدية العقلانية» قد سبق بها ابن خلدون وغيره من مفكري الإسلام فلاسفة ومفكري الغرب وعلى رأسهم ديكارت الذي آلى على نفسه، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم، وأن يشك في صدق جميع الآراء التي سبق أن تلقاها عن الآخرين بقوله: «يحتاج الإنسان أن يضع الأشياء حيث موضع الشك بقدر الإمكان ولو مرة واحدة في حياته». ^(٥) يقول في كتابه «القواعد»: «ينبغي في الموضوعات المقترحة دراستها، أن نبحث فيما نستنتجه في يقين لا أن نبحث فيما فكر فيه الآخرون». ^(٦)

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٩١.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص.

(٣) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ٩٢.

(٤) غير العاني: ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، ص ٤٦، ٤٧.

(٥) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص ٥٣.

(٦) ديكارت: القواعد، ص ٣٤ القاعدة الثالثة.

لقد أصر ديكارت على استخدام المعاني التي ألت إليه تحت النظر العقلي بطريقة علمية، وابن خلدون لم يكن بأقل منه إصراراً، بل يؤكد ذلك بخصوص المغالط الكثيرة عن تاريخ الدول وأحوالها، فيقول «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والأراء، علقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضَعْفَةِ النظر، والعَقْلَةِ عن القياس، ونقلوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ داهياً مختلط، وناصره مرتبكاً»^(١).

٢- التأمل والاستقراء:

لقد تأمل ابن خلدون كثيراً في أحوال المجتمعات، وتحول الحياة الاجتماعية على مر الزمن، ومكنه ذلك من استقراء قوانين كثيرة، وكثير منها على جانب كبي من الأهمية، فهو يقرر أن الباحث محتاج إلى «حسن النظر» كما وينصح كثيراً إلى تحكّم «النظر والبصيرة في الأخبار» ويضيف إلى ذلك قوله «أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه»^(٢).

ويرى أيضاً أن تتأمل واستقراء ومعرفة أحوال المجتمع وواقعه، لأننا لو استقراءنا ذلك «علمنا ما نحكم بقبوله مما أحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون» طريق الصدق والصواب^(٣).

إن هذا الأساس أو هذه القاعدة، تكاد ترى مثلها عند ديكارت في كتاب القواعد في القاعدة الخامسة إذ يقول: «تتمثل الطريقة كلها في تنظيم الأشياء التي نريد أن يتفحصها الفكر لاكتشاف بعض الحقائق وترتيبها ونحن سنتبعها بدقة إذا أرجعنا القضايا المعقدة الغامضة بصفة تدريجية إلى قضايا أبسط منها، ثم نسعى إلى الارتقاء وفق نفس التدرج إلى معرفة كل القضايا الأخرى»^(٤).

(١) ابن خلدون: المقدمة، ضبط الأستاذ خليل شحاته، مراجعة: سبيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ص ٣٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٩.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٩.

(٤) ديكارت: القواعد، ص ٤٧.

فإذا جئنا إلى تطبيق منهجية ابن خلدون في الاستقراء والتأمل والتتبع وجدنا أنه ضرب أمثلة كثيرة من الاستقراءات والتتبعات العقلية النابعة عن التأمل العقلي والنقدي العميق والمنطق العقلي المستقيم، فمثلاً نرى فيما بلغ فيه ابن خلدون مبلغ الذروة في التأمل والاستقراء عندما بين أن لا فرق في الذكاء بين البدوي والحضري، إنما الفرق في التحصيل، نجد أنه تتبع هذه الظاهرة، وانتقل فيها من البسيط إلى الغامض أو من المعلوم إلى المجهول، ومن البديهي على ما ليس بديهي فيقول: «ألا ترى أن أهل الحضرم مع أهل البدو كيف نجد الحضري متحلياً بالذكاء، فمثلاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظن أنه قد فاته في حقيقة إنسانية وعقله؟ وليس كذلك وما ذلك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية، مما لا يعرفه البدوي، فلما مثلاً الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ظن كل من قصر عن تلك الممتلكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو وقاصرة بنظرها وجلبتها عن فطرته وليس كذلك فإننا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، إنما الذي ظهر على أهل الحضرم من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم»^(١).

٣- التحقيق العقلي:

يتجلى التحقيق العقلي في مقدمة ابن خلدون في مواضع كثيرة ولعل أبرزها ما جاء في المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإمام لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها، حتى أنه قد استغرق في تلك التحقيقات في مقدمته ما يقرب من أربع وعشرين صفحة اشتملت على عدة تحقيقات على جانب كبير من الأهمية لما فيها من الأصالة في التفكير والبراعة في التدليل.^(٢)

وقد كان قانون ابن خلدون في هذه التحقيقات يلجأ إلى الاستدلال المنطقي الخالص إن كان لي الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي، وإلى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق^(٣) فيقول: «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، مميزاً بين طبيعة

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٣٣، ٤٣٤.

(٢) حسن الساعاتي: المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦.

(٣) على عبد الواحد وافي: تقديم المقدمة ابن خلدون، دار النهضة مصر، ط ٧، ٢٠١٤، ص ١٢٠.

الممكن والممتنع «بصريح عقله، ومستقيم فطرته»، فما دخل في إمكان، قبله، وما خرج عنه، رفضه»^(١).

إن هذا النص يوضح لنا بجلاء المنهج الذي اتبعه ابن خلدون لنقد التاريخ نقد عقلياً محضاً وبصرف النظر عن ناقله بل إن العقل والمشاهدة كفيلاً برفضه وقبوله.

ب- أسس بناء المنهج الديكارتي؛

وضع ديكارت منهجه العلمي/النقدي الذي وضعه بأنه الطريقة التي اتبعها واتخذها لنفسه، وحتى يستطيع أن يحكم فيها آراءه والذي عده وسيلة جديدة للتعليم أضافها إلى ما يستعين به من وسائل. ومن ثم اعتمد ديكارت على أربعة نقاط هي بمثابة ملامح المنهج الديكارتي هي (البداهة - التحليل - التركيب - الإحصاء والمراجعة).

وإذا أردنا أن نستشف منهج ديكارت النقدي، نجده وضعه في قواعد وأسس في مقولة منظمة تنظيمياً منطقياً لا يكاد يختلف عن القواعد التي اتخذها ابن خلدون أسساً لمنهجه.

١- التشكك:

إن الحذر والخشية من الوقوع في الخطأ في الأحكام دعا ديكارت لوضع المنهج كما دعا ابن خلدون من قبل، ولذا حصل ديكارت على الاجتهاد في وضع قواعد منهجه فيقول: «فقد أكون مخدوعاً، وقد لا يكون إلا قليلاً من النحاس والزجاج ذلك الذي اعتبره ذهباً وماساً فإنني لأعلم مبلغ الخطأ الذي نحن عرضة له فيما يمسننا من الأمور. ومبلغ الحذر الذي يجب أن تكون أحكام أصحابنا موضعاً له [...]، ولكنني سأجتهد أن أبين ما هي الطرق التي تبتعتها، وحتى يكون وسيلة جديدة، أضيفها إلى ما اعتدت أن أستعين به بين الوسائل»^(٢).

إن الشك عند ديكارت مشهور شهرة رديفة باسمه، فما من دارس للفلسفة إذا ذكرت له اسم ديكارت إلا وأعقب مقولته «أنا أشك، إذن أنا موجود» فالشك أصل من أصول الفلسفة الديكارتية، وأساس من أسس منهجية، حتى أنه قال في مبادئ فلسفته: «يجب على الإنسان أن يشك ولو مرة واحدة في حياته».

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٢٢٨

(٢) ديكارت: مقال في المنهج، سابق، ص ١٦٤، ١٦٥.

٢- الوضوح واليقين:

فإذا أردنا أن نلخص المنهج الديكارتى في كلمات ونقاط موجزة كانت هذه العناصر هي «الوضوح والجلء وانتقاء الشك والشبهات حتى حصول اليقين» لذا كان من الطبيعي أن يبدأ ديكارت بالتشكك في المعارف الموروثة حتى يعمل لها عملية غريبة وانتخاب وانتقاء لما هو يقيني عما هو غامض هذا الوضوح لن يسلكه ديكارت إلا بطريق التشكك والانتقاء بعد الشك، إذن فالشك عند ديكارت عملية للوصول إلى اليقين، وهذا اليقين لابد أن يكون من الوضوح بمكانة، فأول ما اشترط ديكارت في قواعد منهجه هو الوضوح والتميز فيقول: «لا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك» بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك^(١).

فيقول ابن خلدون: «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، مميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع» بصريح عقله، ومستقيم فطرته^(٢).

٣- التحليل:

وبها ينبغي أن تقسم المعضلة التي تدرس إلى أجزاء بسيطة على بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى عليها على خير الوجوه، فيقول: «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأخبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجود»^(٣).

٤- التأليف والتركيب:

ويعبر عنها بقوله «أن أسير أفكارى بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أترج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الأخرى بالطبع»^(٤).

٥- الاستقراء والتحقيق:

ويعبر عنها بقوله: «أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»^(٥).

(١) ديكارت: مقال عن المنهج، مصدر سابق، ص ١٩٠، ١٩١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٣) ديكارت: مقال عن المنهج، مصدر سابق، ص ١٩١.

(٤) السابق، ص ١٩١، ١٩٢.

(٥) السابق، ص ١٩٢.

نلاحظ أن: الملامح العامة للمنهج الديكارتي تشبه الملامح العامة لمنهج ابن خلدون في أمور منها:

أولاً: قيامهما على النظر والتمحيص والتشكك في المعارف الموروثة، وسحب الثقة من ما آل إلينا من معارف وأخبار حتى يتبين لنا صحته بعد ابتلائه وتفحصه وتمحيصه.

ثانياً: النقدية الواضحة، البناءة التي تظهر الجانب المظلم فتتركه وتحذر منه، وتظهر الجانب المضيء فتأخذه وتؤكد عليه.

ثالثاً: تأسيس المعايير على بناء المنطق والعقلانية، وبند الخرافة والشعوذة من أن تتسرب إلى حقل البحث العلمي.

رابعاً: ممارسة بعض أدوات ووسائل المنهج العلمي من استقراء وتحليل وتركيب وإجراء التحقيقات التي ترمي إلى التأكيد على قيام المنهج على تحكيم البحث الواقعي والأدوات العلمية في البحث.

خامساً: أسباب الوقوع في الخطأ

أ- أسباب الوقوع في الخطأ عند ابن خلدون:

١- عدم التزود بالعلم الكافي في المسألة المراد بحثها:

إن التزود بالعلم قاعدة عامة وأساسية للبحث في أي فرع من فروع المعرفة والباحث في نظر ابن خلدون يحتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المذلات والمغالط.

فابن خلدون حين يشير إلى ضرورة التزود بالعلم كعملية إعداد قبل الخوض في موضوع البحث نفسه، يضرب لنا المثل على ذلك بنفسه، فهو لم يتم هذا العمل الخالد إلا بعد أن تزود بالعلم، واطلع على الآثار الفكرية التي خلفها كبار المؤرخين القدامى. ولولا ذلك ما تسنه له إنشاء ما أنشأ من علم جديد، استلهم أفكاره من بين أحضان التاريخ، فجأة كتابة فذا بما ضمنه من العلوم الغربية، والحكم المحجوبة القريبة.^(١)

(١) حسن الساعاتي: بحث بعنوان "المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون" قدم لمهرجان ابن خلدون المنعقد في=

٢- التسرع في إصدار الأحكام:

فقد يلم الإنسان بالمعرفة عن الموضوع المراد بحثه، لكنه قد يتسرع في إصدار حكم دون تريث أو روية فيقع بذلك في المغالط، يقول ابن خلدون: «فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجربها لأول وهلة على ما عرف، وقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في الهوة والغلط».^(١)

٣ - الثقة الكاملة في معارف السابقين:

ومن ثم كان داعي التشكك في هذه المعارف فإن هذه المعارف يعتريها الخطأ والزلل وبالأخص في مسائل التاريخ للأسباب الآتية:

أ- التأسي بالقوم.

ب- ولوع النفس بالغرائب.

ج- سهولة التجاوز على اللسان.

د - المحاكاة.

هـ- التشيعات للآراء والمذاهب.

و - الثقة بالناقلين.

ز - الذهول عن المقاصدة.

ح - الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع.

ط - تقرب الناس لأصحاب المراتب.

ي - الجعل بطبائع الأحوال في العمران.^(٢)

إننا نلاحظ أن ابن خلدون يهتم بالأحكام المعرفية والمنهجية عامة ، وبالأخطاء في

= القاهرة ١٩٦٢، ونشر مع مقدمة ابن خلدون بتحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٤، ص ٤٠.

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٧

(٢) حسن الساعاتي: المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون، ص ٤١

الأحكام الخاصة بعلم التاريخ وعلم العمران البشري على الخاص، إلا أننا لا نعدم أن في هذه الملاحظات وهذه الأمور التي يقع الباحث فيها في الخطأ، قد تكون بمثابة قاعدة بحثية منطقية تعصم الإنسان من الوقوع في الخطأ في الأحكام المعرفية.

٤- التعميم:

اعتمد ابن خلدون اعتماداً أساسية على الاستقراء في تقريراته ومبادئه التي توصل إليها في العمران البشري. ولما كان الباحث لا يستقرئ جميع الحالات فإنه لابد من التحفظ عند التعميم في الأحكام، لأن نتائج الاستقراء الناقص ليست يقينية وإن كانت قريبة من اليقين، وقد أدرك ابن خلدون ذلك وكان محتاطاً عند صياغة قوانينه، لأنه يعلم تماماً أنها قوانين احتمالية أو ترجيحية، ولذلك استخدم كثيراً في قوانينه كلمات: «من الغالب» و«في الغالب» و«غالبان».^(١)

ب- أسباب الوقوع في الخطأ عند ديكارت:

١- التهور في إصدار الأحكام:

إن من أسباب الوقوع في الأخطاء التهور في إصدار الأحكام، والتسرع في تقدير القضايا المطروحة، ومن ثم حاول ديكارت أن يتلافى هذا الخطأ فقال: «أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر».^(٢) فالسبق إلى الحكم قبل النظر في نظر ديكارت هو أول مصادر الخطأ، ويقصد به أن يكون للمرء في بعض المسائل أحكام منذ الطفولة يأخذ بها قبل فحصها بعقله المستقل.^(٣) ويقول أيضاً: «يمثل «التسرع» والظن أخطر ما يخشاه الإنسان».^(٤)

٢- عدم الاحتياط من المعارف التي تأتينا من كتب السابقين:

«فكتب القدامى بها فائدة عظيمة» كما يقول، وتحصل لنا من خلال مطالعتنا لها معرفة ما توصل إليه السابقين «بيد أن فيها أخطاء يتعين الحذر من الوقوع فيها بالفعل، وهي التي من الممكن أن تتسرب إلينا رغم كل المجهودات والإحتياطات».^(٥)

(١) السابق، ص ٤٥.

(٢) ديكارت: المقال، ص ١٩١.

(٣) ديكارت: المقال، ص ١٩١ الهامش.

(٤) ديكارت: حديث الطريقة، مصدر سابق، ١١٢.

(٥) ديكارت: القواعد، ص ٣٤.

وقد انساق المؤلفون بشكل طبيعي في العمى والحماسة وكانوا ضحايا بعض الآراء^(١) بسبب عدم الحذر والاحتياط من هذا الخطأ.

٣- اعتماد الأحكام على الظن والتخمين:

فالعالم يقوم على الحقائق والمسلمات، وليس على الظنون والتخمينات، «فيتعين علينا أن لا نشوب البتة أحكامنا التي نحملها حول حقيقة الأشياء وبأي تخمين وليس لهذا التحذير على قدر ضئيل من الأهمية إذ أن السبب الحقيقي الذي بمقتضاه لا نجد البتة [في كثير من العلوم] أمراً ينطوي على ما يكفي من الوضوح واليقين».^(٢)

فقد وقع البعض في «إثبات أشياء غامضة، مجهولة، لم يتوصلوا إليها إلا بتخمينات محتملة، ثم اعتقدوا في صحتها تدريجياً اعتقاداً كلياً ومزجوها دون تمييز بالأشياء الحقيقية البديهية»^(٣) فما استطاعوا بعدها أن يتوصلوا إلى أحكام صادقة. لذا كان من أخطر الأخطاء التي يقع فيها الباحثون في مناهجهم الظن وعدم التيقن، يقول ديكارت «يمثل التسرع و«الظن» أخطر ما يخشاه الإنسان».^(٤)

وفي ذلك يقول ديكارت أيضاً في القاعدة الثالثة في كتابه القواعد: «ينبغي في الموضوعات المقترح درسها، أن نبحت فيما نستطيع أن نحصل عليه في وضوح وبداهة، أو ما نستطيع أن نستنتجه في يقين، لا أن نبحت فيما فكر فيه الآخرون».

٤- عدم وضوح منهجية محددة:

لقد صاغ ديكارت في كتابه «قواعد لتوجيه الفكر» قاعدة بعنوان: «الطريقة ضرورية في البحث عن الحقيقة»^(٥)، ومن ثم رأي أن من الأخطاء في، هو عدم وضع طريقة واضحة في البحث، تكون بمثابة دستور يحكم الإنسان عن الخطأ والزلل، فكثيراً من الناس «قد يملكهم فضول أعمى، وغالباً ما يزجون بعقولهم في مسالك مجهولة [...] فهم يخاطرون بأنفسهم من أجل

(١) ديكارت: القواعد، ص ٣٤.

(٢) ديكارت: القواعد، ص ٣٥.

(٣) ديكارت: القواعد، ص ٣٦.

(٤) ديكارت: حديث الطريقة، مصدر سابق، ١١٢.

(٥) ديكارت: القواعد، ص ٣٩.

العثور على ما يبحثون عنه فحسب مثلهم في ذلك مثل إنسان يتحرق للعثور على كنز، فيهييم على وجهه لعله يعثر صدقه على شيء». (١)

فهؤلاء الذين لا يتبعون منهج محدد على قدر من الوضوح والتميز، بالرغم من مصادفتهم بعض الحقائق، غير أني لا أنفي عنهم أخطائهم « فليس البحث في الحقيقة بأفضل من البحث عنها دون طريقة». (٢)، كما لا يعني ديكارت بالطريقة أو المنهج سوى «جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يراعيها بصرامة، من حمل الخطأ محمل الصواب». (٣)

٥- عدم التزود بالمعرفة الكافية بشأن الموضوع المراد بحثه:

فيقول ديكارت في كتابه «مبادئ الفلسفة» تحت فقرة بعنوان: «في أننا لا نخطئ إلا حين نحكم على شيء لم نعرف لنا معرفة كافية» يقول: «لكن الذي يجعلنا نخطئ عادة هو أننا نحكم غالباً دون أو تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما نحكم عليه». (٤) إن الجهل بالمسألة المراد بحثها، أو نقص المعلومات عنها، أو عدم وضوح الرؤية من جوانبها التي تجعلني أتصورها تصوراً تاماً يوقع الباحث في معرفة غير واضحة مما يجعله عرضة للأحكام للزلل والأحكام الفاسدة، كما يقول ديكارت أيضاً: «أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكماً فاسداً على ما لا ندركه إداركاً واضحاً». (٥)

٦- المعارف المبسرة التي اكتسبناها في مقتبل عمرنا:

لأننا كنا في فترة طفولتنا «لا نهتم إلا بما يثير فيها انطباعات حسية، فكانت تحس بالألم عندما يتأذي الجسم منه، أو اللذة عندما يقع لها شيئاً نافع للجسم [...] وإنها تبعاً كذلك يمكن أن تكون أدنى إلى الزيف منها إلى الحق». (٦) أيضاً أننا لا نستطيع نسيان هذه المعارف المبسرة بسهولة «فإننا على الرغم من ملاحظتنا أن الأحكام التي أطلقناها في طفولتنا مملوءة بالخطأ فإننا مع ذلك نجد بعض المشقة في التخلص منها تخلصاً تاماً». (٧)

(١) ديكارت: القواعد، ص ٣٩.

(٢) ديكارت: القواعد، ص ٣٩.

(٣) ديكارت: القواعد، ص ٤٠.

(٤) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ٧٦.

(٥) ديكارت: المصدر السابق، ص ٨٣.

(٦) السابق، ص ١٠٤.

(٧) السابق، ص ١٧٠.

٧- أن ذهننا يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي تحكم عليها:

فأيضاً لما كانت نفوسنا لا تستطيع أن تطيل النظر إلى شيء واحد بانتباه - دون أن يعتريه التعب والألم - فإنه ما من شيء يشق عليها أكثر مما تشق عليها الأشياء العقلية المحضة التي لا تكون حاضرة أمام الحواس «فلا غرابة في أن معظم الناس لا يدركون الأشياء إلا مشوشة تشويشاً شديداً، نظراً لأن قليلين منهم يعرفون السبيل إلى قيادة العقل قيادة صحيحة». (١)

٨- عدم تحديد المفاهيم تحديداً دقيقاً:

إننا نربط أفكارنا بالألفاظ، وينشأ الخطأ عندما لا تعبر الألفاظ عن الأفكار تعبيراً دقيقاً، «ولأننا نتذكر الكلام أكثر مما نتذكر الأشياء التي يدل عليها بالألفاظ ومن هنا كان أكثر الناس يوجهون نظرهم إلى الألفاظ أكثر من الأشياء، وهذا يؤدي غالباً إلى الموافقة على ألفاظ لا يفهمونها ولا يشغلون أنفسهم بفهمها». (٢)

وبالتالي فليس صدق الخبر أو كذبه تابعاً لصدق أو كذب المخبر به بل لمدى مطابقتها للواقع المخبر عنه، وبالمقابل، فإن عدم إمكان المطابقة هذه يكفي وحدة لرد الجنود الحكم على زيفه وبطلانه. (٣)، إنما هناك أمور قد تعتور المنهج من جوانب أخرى غامضة، قد يقع فيها الباحث في إطار التأسيس المعرفي.

ومن هنا تبدأ مهمة ابن خلدون، وهي مهمة ذات طابع تأسيسي، تهدف لتأسيس مرجعية معرفية من خلال منهج وضع قواعده وحدوده. فيعتبر حقاً العمل الخلدوني «ثورة معرفية حقيقية» في مجال التنظير العلمي لكتابة التاريخ. (٤)

تعقيب:

لسنا هنا - بالتأكيد - لنهرول مسرعين إلى الحكم أو الذهاب إلى أن ديكارت قد أخذ منهجيته من ابن خلدون، أو حتى تأثر به واستفاد منه، كلا، إن هذا الحكم سوف نتركه

(١) السابق، ص ١٠٥.

(٢) السابق، ص ١٠٦.

(٣) بلعالية دومة: التنوير المنهجي في كتابة التاريخ عند ابن خلدون، سابق، ص ٥٦.

(٤) السابق، ص ٦٠.

للتاريخ، فهو الذي أعلم بما حدث فيه وجري، فليس بين أيدينا أي مصدر لمعلومة واحدة تقول بأن ديكارت قد قرأ مقدمة ابن خلدون، أو اطلع عليها، أو حتى علم بها.. وليس هذا هو الموقف الذي نريد أن نبديه من خلاصة بحثنا هذا، وإنما الذي نريد أن نبديه هنا هي تلك المقاربة المعرفية بين منهجين اتسما بسلطة العقل والمنطق فوق سلطة الكهنوت الفقهي/ الكنسي.

إن كلا الرجلان قد عاشا في فترة زمنية كانت فارقة بالنسبة لثقافة أمة كل واحد منهما على حدة، بيد أن كل منهما قد اتخذ لنفسه منهج يقوم عناصره ومفرداته على المعرفة النقدية، ينشد كل واحد منهما المستقبل العلمي.

إن ديكارت قد أعتبر أبو الفلسفة الحديثة، وعد أنه الفيلسوف الأول بالمعنى الكامل في العصر الحديث، تلقفته العقول بعده بالقبول والاحترام، بفضل منهجه ومنطقيته، بينما على الطرف الآخر نجد أن ابن خلدون آخر فيلسوف إسلامي، انقطع بعده الوحي الفلسفي، وكأن الأمة قد تلقفت الوحي الفلسفي بالرفض والإباء، كما رفضت قريش الوحي الإلهي. ولعله كما قالت «ناجية الوريحي» أن النص الخلدوني: «من النصوص القليلة التي نجحت في الانفلات من تاريخيتها والتحقّت بهذه الأطروحات المعاصرة»^(١).

لقد صار البحث التاريخي مع ابن خلدون في وضع محوري، بفضل المضامين الجديد لمفهوم وحقيقة التاريخ، الأمر الذي منحه القدرة على تجاوز الإكراهات النصية للخطاب المعرفي التقليدي، التي ظلت تؤطر التاريخ ضمن دائرة «نظرية الخبر» باعتبارها نظرية تدوم البحث عن صحة الخبر بالاعتماد على معيار أخلاقي أكثر مما هو معرفي، ذلك المعيار هو «الثقة بالناقلين» فبقدر ما يكون ناقلو الخبر ممن يشهد لهم بالعدالة والضبط بقدر ما يكون الخبر المنقول عنهم غير صادقاً، وصدق الخبر هنا ليس صدقاً بالمعنى المنطقي، ولا بالمعنى المطابق للواقع، بل بمعنى «صحة» «نقل الخبر»^(٢).

لقد كان عصر النهضة على الجغرافية الأوروبية بداية ثقة جديدة في مقدرة الإنسان وعقله

(١) ناجية الوريحي: حفريات من الخطاب الخلدوني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٥، ص ١٥

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، بيروت، ١٩٩٦، ص ١١٦.

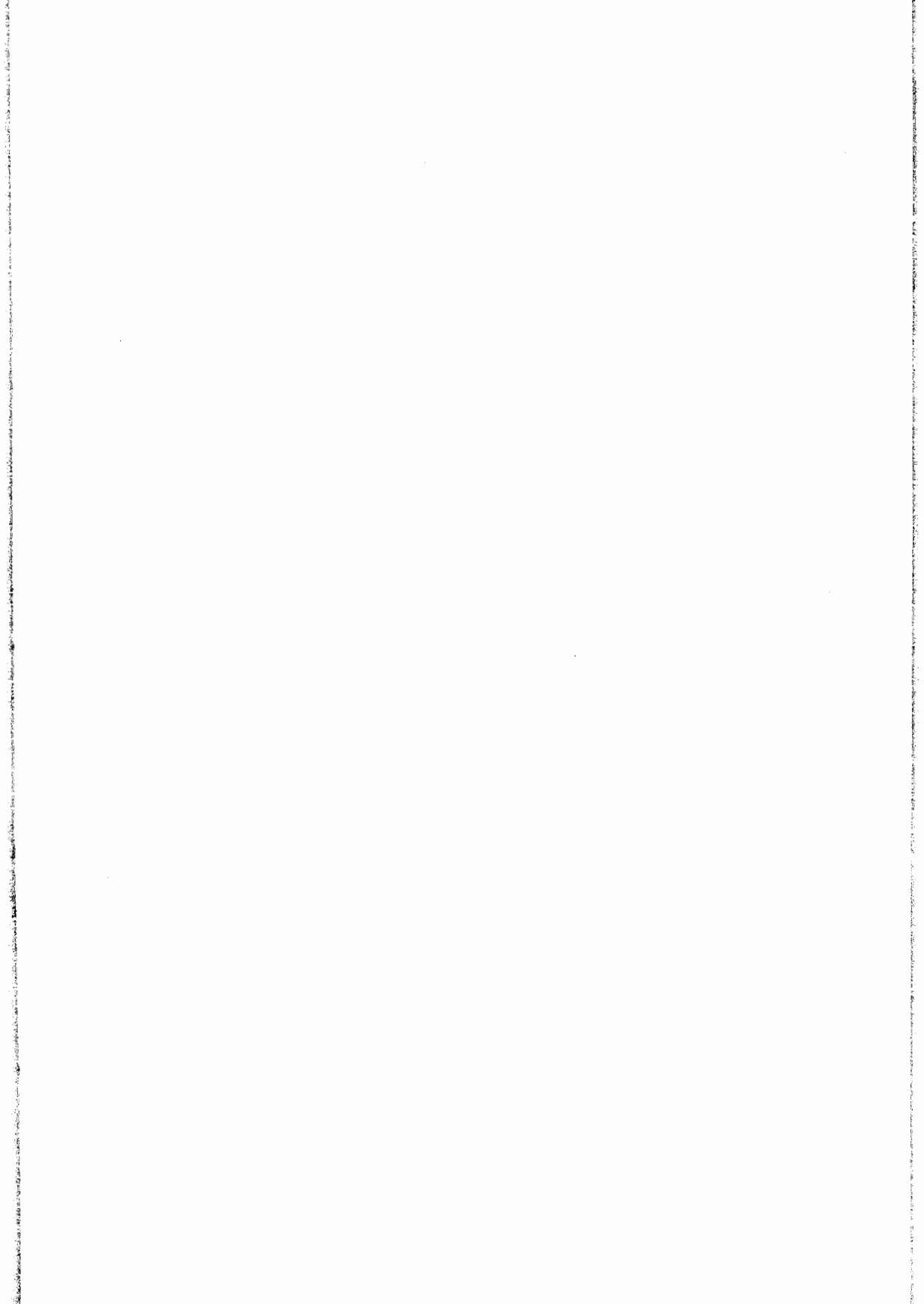
في استطاعته أن يشق طريقه نحو التقدم، على الجانب الآخر من هذا العصر في الجغرافية الإسلامية نجد أنه كان بداية لفقد الثقة في مقدرة العقل الإنساني في أن يسلك سبيله للخروج من بوتقة الأزمة المعرفية آنذاك.

لقد كانت محاولات ابن خلدون ومحاولات جادة في صميم تأسيس بناء منهج معرفي في العلوم لا يقبل من المعارف إلا ما أقام عليها البرهان القوي، والحجة الواضحة، إضافة إلى نقد المعارف السابقة/ السالفة لنا، وعدم قبولها دون نظر وتمحيص وتدقيق من إنتاجيات قد شابها الخلط والوهم، فبعدت عن المنهج العلمي الذي ينبغي أن تبني عليه المعرفة الصحيحة.

إن الفكرة لكي تحيا وتستمر وتسلك طريقها نحو النور يجب أن يتلقها الواحد تلو الواحد، والآخر تلو الآخر، فيتعهد بها بالعناية والدراية ويزيدها نورا على نورها حتى تستطيع أن تنفذ نحو التاريخ التحقق، ولقد أراد ابن خلدون أن يرفع شعلة الخطاب العقلاني مرة أخرى بعد أن خبت ناره في عصره، لكن ما لبث أن خبت شعلته لعدم وجود من يتلقفها منه. فهل لنا أن الآن أنت نتلقفها منه ونتعهد بها بالعناية والدراية والزيادة والإفادة لنضعها مع أنصبة المعايير لتنقية تراثنا وتمحيصه مما شابها من اللغط والغلط وعدم المنطقية والعقلاني، أم سندعها تسقط مرة أخرى في بيداء النسيان؟

المحور الثاني

المنهج العقلي في تطبيقاته المختلفة



الدليل الأنطولوجى في منطق الموجهات المعاصر وأصوله عند ابن سينا

Ontological Argument in Contemporary Modal logic & its Origins in Avicenna's

أيمن محمد رجب على (*)

مقدمة

يعتبر الإنسان منطقى بطبعه؛ لأنه يمارس المنطق في حياته وأن لم يكن يشعر بذلك، وإذا كانت عادة المفكرين قد جرت على تعريف الإنسان بأنه حيوان مفكر، فإن التفكير قد يكون خاصية فريدة في الإنسان، إذ أن سلوك بعض الحيوانات حين تواجه مشكلة من المشكلات قد ينطوى على شكل ما من أشكال التفكير. ولكن لاشك في أن التفكير عند الإنسان يختلف من حيث الدرجة على الأقل عن التفكير عن بقية الحيوانات، ويبدو أن هذه الدرجة تبلغ حداً كبيراً بحيث تجعل من الصعب أن يطلق لفظ «مفكر» بنفس المعنى على كل من الإنسان والحيوان، ويصبح استخدام هذه الصفة مقصوراً على الإنسان وحده، على أساس أنه الكائن الذى يتمتع بنعمة العقل أو الذكاء. والرد سيكون بالإيجاب طبعاً. لأنه من بين التعريفات المهمة للمنطق أنه علم الاستدلال المباشر وغير المباشر؛ أى كيف نستدل على شيء من شيء آخر، سواء تم ذلك بواسطة أو بدون واسطة. ولو وضعنا هذا المعنى موضع الاعتبار وحاولنا أن نحلل ما نقوم به في واقع حياتنا اليومية لتبين لنا أننا نمارس هذا النوع من التفكير المنطقى^(١).

لذلك حاول الإنسان أن يفكر في الوجود بعقله بحثاً عن علله، وكشفاً عن ماهيته، وكانت فكرة الوجود الفكرة الأولى التى نادى بها بعض الفلاسفة، وهى المصدر الأول للمعرفة الإنسانية،

(*) باحث دكتوراه المنطق وفلسفة العلوم - كلية الآداب جامعة الفيوم.

(١) محمد مهران: المدخل إلى المنطق الصورى، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة د/ت، ص ٤.

فالوجود هو الواقع الذي يفرض نفسه على الإنسان، ولا يستطيع أن يتخلص منه. فالوجود هو المبدأ الأول لكل شيء، فاما أن يكون الشيء موجود أو غير موجود. فقد كان الوجود في نظر اليونانيين الأوائل أمراً طبيعياً، بل ظلت هذه الفكرة راسخة عندهم، حتى قال أرسطو مثل غيره أن العالم قديم، أي موجود منذ الأزل وإلى الأبد. وكل شيء موجود بالطبيعة، والإنسان يولد ويموت بالطبيعة. لذا يمكن القول بأنه قد بدأت المعرفة عند اليونانيين بالسؤال الأول عن أصل الوجود والأشياء، وكان القصد من وراء هذا السؤال البحث عن الأصل المادى لها. كل شيء في الوجود مادة، فإذا انعدمت المادة، انعدم الشيء، كذلك استخدم بعض الفلاسفة المنطق الاستدلالي من أجل الاستدلال على قضية وجود الله بوجه عام، ومن هذا الاستدلال ما يتعلق بالدليل الأنطولوجي، ثم تطور العرض الأنطولوجي في العصر الحديث إلى عرض الدليل الأنطولوجي في صياغة رمزية منطقية، فمنطق الموجهات المعاصر ما هو إلا دراسة العلاقة المنطقية بين القضايا وبعضها، وتقرير هذه العلاقة أو عدم تقريرها، أيضاً تقسم الموجهات المعاصرة لما يعرف بالضروري والممكن، فيقال محتمل أن تمطر السماء غداً، إشارة إلى احتمال حدوث الشيء، ومحتمل أن يسافر البشر إلى المريخ، وليس محتملاً أن يهلك كل البشر، فنقول سقراط بشر، إذاً سقراط ليس بهالك، أما مثال الضروري مثل: أما أن تمطر السماء الآن أو لا تمطر^(١).

الأمر الذي يجيب على العديد من التساؤلات الفلسفية أهمها: ما طبيعة الدليل الأنطولوجي؟ وهل هناك جذور ميتافيزيقية لهذا الدليل؟ وما دور المسلمات المنطقية في إثبات حجية الدليل الأنطولوجي؟ وهل الدليل الأنطولوجي يجمع بين التناقض المنطقي مما يجعل منه طريقاً للإلحاد لا طريق للإيمان كما يرى جتنج في محاورته مع الفن بلاتينجا بعنوان هل الإلحاد لا عقلاني؟، لكن قام بعض الفلاسفة مثل: ابن سينا وانسلم وديكارت بالحديث عن فكرة وجود الله والأدلة عليها بوصفه العلة لكل الموجودات، وأشهر هذه الأدلة كما ذكر سابقاً الدليل الأنطولوجي، والذي تحدث عنه ابن سينا في ما يعرف بدليل الواجب والممكن، تناول كذلك هذا الدليل انسلم وظهر من خلاله كتاباته اللاهوتية في «الموعظة» و«والمناجاة»، ثم قام ديكارت بعرض الدليل بطريقة هندسية بالرغم من الانتقادات التي تعرض لها من قبل كانط لكنه دافع عن عرضه الأنطولوجي للدليل، ثم قام المناطق المعاصرين بعرض الدليل في صورة تحليلية من خلال منطق الجهات المعاصر؛ الأمر الذي يؤكد أهمية هذا الطرح الفلسفي المعاصر.

(1) Edward N. Zalta (ed) Basic Concepts in Modal Logic, Center for the Study of Language and Information, Stanford Univ P.5

لذا سيتناول البحث العناصر التالية.

أولاً: ما مفهوم الموجهات في المنطق بوجه عام؟

ثانياً: جهات القضية وعلاقتها بالدليل الأنطولوجي.

ثالثاً: الدليل الأنطولوجي من منظور المنطق متعدد الجهات.

رابعاً: الدليل الأنطولوجي من منظور بعض المناطق المعاصرين.

تعقيب.

أولاً: ما مفهوم الموجهات في المنطق بوجه عام؟

بداية مبحث الموجهات في المنطق من المباحث المهمة ومن أكثرها إثارة للنقاش والجدال في المنطق المعاصر من حيث التطرق للعديد من الإشكاليات الفلسفية ومحاولة الإجابة عنها، الأمر الذي جعلها من أهم الدراسات المنطقية في المنطق المعاصر. لذا كان لها أهميتها في تأليف القضايا المنطقية عند كل من أرسطو، والفارابي، وابن سينا والمناطق المعاصرين. فالجهة كما يرى ابن سينا لفظة تدل على معاني الواجب والممتنع والممكن، فجهة القضية ما يتصوره ذهن من نسبة الموضوع للمحمول ضمن الفاظ القضية ولا يتناقض الواقع. والبعض تناول الموجهات بالمفهوم التقليدي الأرسطي (ابن سينا) والبعض الآخر رفضها (توما الاكوييني) أو طورها (المناطق المعاصرين: كورت جودل وألفين بلانتينجا).

فمنطق الجهة هو المنطق الذي يكون مفاهيمياً كالإمكان والضرورة، وبقية الجهات تمثل عمليات منطقية داخل النسق المنطقي، والجهة بذلك هي عملية احادية تلحق بأى صيغة داخل المنطق (...)، أيضاً لا تتعارض الجهة بشكل مباشر مع مبدأ الثنائية، وهو المبدأ الذي يقوم عليه المنطق الثنائي بشكل أساسي، ويعني هذا المبدأ أن القضية لها قيمتان الصدق والكذب، ولكن محاولة تعريف الجهة من خلال المسلمات والروابط المنطقية للمنطق ثنائي القيم سوف يظهر التعارض بين مفهوم الجهة ومبدأ الثنائية الذي يتأسس من خلال النسق^(١).

(١) محمد علي المسبكاوي: رحلة العقل: دراسة في تطور المنطق وقوانين الفكر، تقديم: محمد مهران رشوان، دار الكتاب الجامعي ٢٠٠٥ ص ١١٣.

أما من حيث استخدام المناطق للجهة فمثلاً يرى البعض أن رسل لم يستخدم منطق الجهات وأنه على النقيض من سول كاريباك Kripke.S الذي استخدم منطق الجهات وتحدث عنه لذا يقول عن رسل في كتابه: التسمية والضرورة Naming and Necessity لم يكن عنده نظرية واضحة في الموجهات ومتوافقة مع الحدس المباشر direct intuitions of rigidity لكن أحد الأسباب كانت أن رسل «لم ينظر بعين الاعتبار إلى تساؤلات الموجهات»، كذلك يرى نيقولا ريشر Nicholas Rescher في مقالته بعنوان: «رسل ومنطق الموجهات» أن «رسل قد طور منطق الجهات بالرغم ما قيل عنه. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل فعلاً رسل ضد منطق الجهة؟ أو منطق الجهات؟ لنرى ما قاله في كتابه The Analysis of Matter عام ١٩٢٧ دوال القضايا Propositional functions ثلاثة أنواع: منها ما يكون صادق لقيم الحجة أو الحجج ومنها ما يكون كاذب لكل القيم ومنها ما يكون كاذب او صادق لبعض القيم، فاما الأول فهو الواجب أو الضروري وأما الثاني فهو المستحيل وأما الثالث فهو الممكن. لذا يبدو أن ريشر وكاريباك لم يكونا مدركين لهذه النظرية عند رسل خاصة لأنها واضحة في أعمال رسل: الذرية المنطقية Introduction to philosophy of Logical Atomism ومدخل إلى فلسفة الرياضيات Mathematical Philosophy. لذا رسل لديه نظرية للوجود ونظرية الموجهات (logical MDL modality) والتي عبر عنها في دوال القضايا^(١).

كذلك يرى رسل أن وصف قضية بالضرورة والإمكان والاستحالة فاسد، لأن الوصف من خصائص دالة القضية، ويرى أن الدالة تكون ضرورية أو ممكنة أو مستحيلة، وتعني الأولى أن الضرورة تفيد دوام الصدق في أي حال، وتعبّر الثانية عن صدق الدالة في بعض الأحيان أو الحالات، ولكن نفهم أيضاً إمكان كذب الدالة في بعض الحالات التي قد لا تصدق فيها، كما تعني الثالثة عدم صدق الدالة على الإطلاق أي كذبها أبداً. فأن كان لدينا دالة قضية مثل $x \text{ is } \phi$ هذه الدالة ممكنة إذا كانت x تعني سقرط مثلاً و ϕ تعني إيمان غير ممكن في حالة ϕ تعني إيمان حيوان، وفي هذه الحالة تصبح صورة القضية كما يلي $x \text{ is } \phi$ وتعني أن x حيوان خرافي ولكننا نعلم أن x استبدلت بسقراط لهذه القضية؛ أي دالة غير ممكنة^(٢).

(1) JAN DEJNOZKA(ed)(1990): THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF RUSSELL'S THEORY OF MODALITY, Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands, p1 - 2

(٢) السيد الشناوى سالم، العلاقات الدالية ودورها في تطور المنطق الرياضي، رسالة ماجستير، اشراف أ.د/ سهام النويهي، قسم الفلسفة كلية البنات للآداب والعلوم والتربية جامعة عين شمس، ٢٠٠١ ص ١٠٢

فيقوم منطق الجهات في الأساس كتصوّر لمنطق الحقائق الضرورية والمحتملة. هو ينظر الآن بشكل واسع أكثر كدراسة العديد من البنيات اللغوية وبيان شروط وظروف المعرفة The truth Conditions، والتي تتضمن بيان شروط بعض الحدود مثل: المعرفة knowledge والاعتقاد belief، والخطاب الزمني temporal discourse، وأخلاقيات ethics. لذا على مدى ثلاثة عقود أو من أوائل الثلاثينات تطوّرت اثنتان من النظريات الرياضية وهى سيمانتك رياضية للموجهات Mathematical semantics for modal logic. فالسيمانتك الجبري هو دراسة معاني التراكيب العلائقية كعمليات على المنطق الجبري البولاني والمسمى في أغلب الأحيان بنماذج كاريك Kripke models، والتي يتحدد فيها مفهوم العوالم الممكنة possible worlds^(١).

لذا منطق الجهة تناول مفاهيم مثل الواجب والممكن والضروري والجهات اللغوية والزمانية والاعتقادية وقد سعى الفلاسفة لاستخدام هذه الجهات في الدليل الأنطولوجي بداية من ابن سينا وحتى الفلاسفة والمناطق المعاصرين. والدليل على ذلك أن ابن سينا في شرحه للضرورة في البرهان يربط بينها وبين نظريته في الموجهات إذ انه يشترط لتحقيقها وجود شيء تدل عليه حدود القضايا البرهانية وهو الجهة^(٢).

من ثم يهتم منطق الجهات المعاصر بعناصر الجهات التي تبين صفات الصدق وأحوال الحقيقة. لذا، ترتبط الجهات أو الموجهات بالقضية المنطقية التي تحمل خبراً عن الواقع، سواء أكان صادقا أم كاذبا. بمعنى أن الجهة سمة أساسية للقضية المنطقية. والجهات أنواع عدة منها: الجهات المنطقية، والجهات اللسانية، والجهات التلفظية، والجهات الاعتقادية، والجهات الأخلاقية، والجهات المعرفية، والجهات الأخلاقية، والجهات المعرفية، والجهات التقويمية، والجهات الزمانية، وجهات العوالم الممكنة.

ثانياً: جهات القضية وعلاقتها بالدليل الأنطولوجي

بداية تحدث أرسطو عن المتحرك الذي لايتحرك في إشارة منه إلى إثبات وجود الله بدليل الحركة، كذلك قسم أرسطو الجهة أو القضايا الموجهة إلى قسمين: الضروري والممكن،

(1) Robert Goldblatt (2006) Mathmatical Modal Logic: A view of its Evolution ,Handbook of the History of Logic. Volume: 7 Dov M. Gabbay and John Woods (Editors),p.1

(٢) يحيى هويدى، منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ص ١٠٤

أما الضروري فهو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن، وأما الممكن فهو ما ليس بضروري، أو هو الذي يمكن أن يكون أو لا يكون. فتنقسم القضايا الموجهة من وجهه نظره إلى ثلاث قضايا: قضايا لا يتحقق فيها الجهة إطلاقاً، وسميت بالقضايا التقريرية مثل زيد إنسان، وقضايا ضرورية مثل من الضروري أن يكون زيد رجلاً، وقضايا ممكنة مثل من الممكن أن يكون زيد رجلاً^(١).

كذلك من الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا قد بحث في الموجهات وبالأخص موجهات تتعلق بعلة الوجود ليستدل على واجب الوجود، فيقوم هذا الدليل على الاستدلال بإمكان الممكنات على وجود العلة، فما دام وجود الممكن ليس من ذاته فإنه يستدعي حتماً وجوباً بذاته، نغني واجب الوجود وهو الله خالق كل شيء وبه يستمد وجوده. فهو برهان عقلي يقوم على تأمل الوجود وقسمته إلى الواجب والممكن، وأن الممكن يحتاج إلى علة ترجح وجوده من عدمه وأن الواجب هو العلة الأولى لكل وجود^(٢).

لكن يبقى ابن سينا^(٣).....

(١) مصطفى النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، جامعة الإسكندرية ٢٠٠٠ ص ٢٤٦.

(٢) إبراهيم محمد إبراهيم صقر مشكلات فلسفية، تصدير: عاطف العراقي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٧ ص ٥٨.

(٣) ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة ٣٧٠هـ - ٩٨٠م بأفشنه من قرى بخارى من أصل فارسي، وهو الملقب بالشيخ الرئيس - ولعله لقب بذلك بسبب الوزارة التي شغلها، أو لعله بسبب رئاسته على الأطباء، أو هما معاً، وبقي لقب الشيخ الرئيس إلى اليوم يشير إلى ابن سينا وحده دون غيره - وكان أبوه عبد الله يميل إلى الاسماعيلية، ويتردد عليه بعض دعائهم الذين كانوا يتذكرون في أمور فلسفية وهندسية، اضف إلى ذلك أن أباه كان يطالع «رسائل اخوان الصفا» كما كان يطالعها ويتأملها هو... ولاشك أنها كان لها أثر في إقباله على الفلسفة فيما بعد، بدأ دراسته للفلسفة بالمنطق على النائي - استاذة - ثم انتقل من ذلك إلى الهندسة والفلك، ولما رحل النائي اخذ ابن سينا بتحصيل الطبيعيات والالهيات على نفسه ثم انتقل بعد ذلك إلى الطب حتى بات فضلاء الطب يقرأون عليه الطب وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، توفي عام ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م وهو في الثامنة والخمسين من العمر ودفن في همدان. راجع: مقدمة ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، تقديم: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥، ص ١٨ - ٢١.

كتب ابن سينا المنطقية والفلسفية:

١- الشفاء (مجموعة أجزاء) منها الفن الأول من جملة العلم الرياضي أصول الهندسة، والقياس، والجدل، والشعر)...

على جهات^(١) القضايا كما وردت عند أرسطو، لكنه كعادته في كل موضوع يدرسه خاصة في المنطق إلا، وقال فيه رأيه من وجهة منطقية بحثة، وفي ما يخص جهات القضايا فإن له رأي مخالف في القضايا الممكنة، وجهات القضايا الثلاث هي: الواجب، والممكن، والممتنع، لكن ما معنى جهات القضية عند ابن سينا؟

لذا يقول ابن سينا: «أن كل قضية أما أن تكون ذات موضوع ومحمول فقط مهمة أو مخصوصة، وأما أن يكون لها حصر وتدخل اللفظة الحاصرة مثل كل أو لا شيء وبعض أو لاشيء، وأما أن تكون لها في نفسها مادة لم تصرح بها باللفظ الدال على ذلك سواء أكان صادقاً أم كاذباً وتسمى جهة، مثل أن تقول زيد يجب أن يكون كاذباً، أو يمكن أو يمتنع وإذا لحقت الجهة بالقضية سميت رباعية، ومن العبارة على الجهات أن يقال بالضرورة كذا أو ليس بالضرورة وبلامكان كذا، أو ليس بالإمكان أو يكون مطلقاً بلا شرط»^(٢).

من خلال تقسيم الموجهات يقوم ابن سينا بالاستدلال على وجود الله بدليل الممكنات - الدليل الأنطولوجي -، فيقول: «لا شك أن هناك وجوداً، وكل وجود أما أن يكون واجب الوجود وأما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وأن كان ممكناً فإن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»^(٣).

ويعتمد هذا البرهان على تقسيم الأشياء الموجودة في الكون وهي تقسيم الموجهات عند ابن سينا إلى ثلاثة أقسام:

= ٢- النجاة، وهو ملخص الشفاء. ٣- الإشارات والتنبيهات.

٤- منطق المشرقيين. ٥- عيون الحكمة.

٦- رسائل في الفلسفة والمنطق. ٧- رسالة في الحدود.

٨- كتاب العلم (جزءان) مترجم من الفارسية إلى الفرنسية.

٩- حي بن يقظان.

(١) البعض يقسم الجهات عدة تقسيمات تزيد وتنقص طبقاً للممكن، فمثلاً عبد الرحمن بدوي في كتابه المنطق الصوري والرياضي يقسم الممكن إلى ممكن، وممكن باعتبار ما سيكون، ولكن هذا التقسيم خضع لجهة الزمن؛ لأن الممكن عنده يراد به جهة الماضي والممكن باعتبار ما سيكون في إشارة للمستقبل.

(٢) ابن سينا: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص ٧٢.

(٣) (ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، تقديم: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥، ص ٢٧١).

١- واجب الوجود:

ويعني به الموجود الذي يكون وجوده ضرورياً دائماً وأبداً، فلا يخلو من وجوده زمان أو مكان، ولأن وجوده واجباً فهو موجود باستمرار ولا يمكن تصور عدمه، لأن عدمه صفة طارئة عليه، ولا يمكن أن يلغى وجوده، لما فرضنا من أن وجوده واجباً. ولا يوجد شيء في الكون «واجب الوجود» سوى الله سبحانه وتعالى، لأنه موجود منذ الأزل، ولم يسبق وجوده عدم فيقال ما العلة في وجوده؟ ولم يخل منه زمان فيقال متى وجد؟ لأنه كان ولا يزال موجوداً قبل خلق الزمان والمكان. لذا لا بد أن يكون موجوداً قبلهما.

٢- ممكن الوجود:

ويشمل هذا كل الموجودات في الكون من سماء وأرض وبحار وأشجار وملائكة وحيوانات وغيرها. وتسمى بـ«ممكن الوجود»؛ لأن وجودها ممكن؛ بمعنى أنه ليس مستحيلاً، كما أن عدمها ممكن، لأن وجودها ليس واجباً. فهي في حالة وسط بين الوجود والعدم. فأن وجد سبب لخلقها وإيجادها وجدت. وأن لم يوجد سبب لخلقها أو بقائها ظلت في العدم.

٣- ممتنع الوجود:

وهي الأمور التي يمكن أن يتعقلها العقل ولكن يستحيل وجودها في الخارج مثل جمع النقيضين أو اجتماع المثلين في زمان ومكان واحد. وهذه الأمور لا يمكنها أن تنعم بنعمة الوجود، لأن وجودها ممتنع أي مستحيل وغير ممكن. ومن هنا يتبين أن الموجودات في الواقع على قسمين: أما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، والقسم الثالث ليس من أقسام الوجود بل من الأمور المعقولة بالعقل ويستحيل وجودها في الخارج. فالممكنات بحاجة إلى علة لوجودها. إذا الكون بكل ما فيه من موجودات هو من نوع «ممكن الوجود» ويحتاج إلى علة وسبب يفيض عليه الوجود لكي يوجد. والسؤال هنا هل أن العلة لوجود الكون هي «ممكنة الوجود» أيضاً؟ فإن كانت كذلك فأنها ستحتاج بدورها إلى علة أخرى تخرجها من العدم إلى الوجود. وتتسلسل هكذا إلى أن نصل إلى «العلة الأولى» لكل المخلوقات والتي يجب أن تكون «واجبة الوجود» ولا تحتاج في وجودها إلى علة، لأن علة وجودها ذاتها. ولو تسلسلت العلل والمعلولات الممكنة الوجود إلى ما لا نهاية فسوف يؤدي ذلك إلى «التسلسل» الباطل فلسفياً، وهو ما لا يمكن.

أو يؤدي إلى «الدور» وهو باطل أيضاً. فلا خيار في هذه الحالة سوى الأقرار بأن المخلوقات الممكنة لها علل مختلفة تؤدي بالنهاية إلى «علة واجبة».

الصفات الذاتية والصفات العرضية:

الصفات الذاتية هي الصفات الضرورية للذات الموجودة، وبدونها لا يمكن لها أن تبقى موجودة. أما الصفات العرضية فهي الصفات التي تطرأ على الموجود، وبذلك تكون زائدة على الذات. وبما أن وجودها ليس أساسياً، لذلك يمكن أن تسلب منه أو تستبدل بغيرها من دون أن يؤثر ذلك على وجود الموجود. ومن خصائص الصفات الذاتية أنها لا تحتاج إلى علة لوجودها سوى الذات نفسها. أما الصفات العرضية فهي بحاجة إلى علة أخرى ذاتية تستمد وجودها منها.

لذا الدليل الأنطولوجي لدى ابن سينا يعتبر حجة ميتافيزيقية وليست فيزيقية على إثبات وجود الله، حيث أسهم إلى حد بعيد في تكوين الدليل الأنطولوجي في الفلسفة المسيحية لدى كلامن: البرت الكبير وأغسطين، وأنسلم، وتوما الاكوينى، ودانس سكوت، وقد مر هذا التأثير عند أبراهام بن داود، ويوسف بن يحيى، وموسى بن ميمون والذين تبنا الدليل الأنطولوجي باعتباره دليلاً ميتافيزيقياً على إثبات وجود الله^(١).

لكن طرح الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي برهاناً وجودياً أسماه برهان الصديقين لإثبات وجود الله. ونعبر عنه بالوجودي؛ لأنه يستند لحقيقة الوجود الموضوعية. وهو بهذه النقطة ينحاز عن البرهان الوجودي في الفلسفة الغربية بصيغته المتعددة. فالشيرازي في هذا البرهان لم ينطلق من التصور الذهني المسبق لفكرة الكامل المطلق أو اللامتناهي لإثبات الوجود الموضوعي وما يتضمنه ذلك من خلل في الانتقال من التصور للخارج، وإنما انطلق من الوجود الموضوعي الخارجي. من ثم الحجة الأنطولوجية هي حجج إستنتاجية على وجود الله انطلقت من المبادئ الغيبية والفرضيات الأخرى حول طبيعة الجوهر الإلهي. لذا كان هناك ثلاثة تطورات هامة في التاريخ الميتافيزيقي للحجة الأنطولوجية: التطور الأول: تطور من قبل القديس أنسلم في القرن الحادى عشر، التطور الثانى: تطور في أواخر القرن السابع

(١) أحمد محمد جاد عبد الرازق: الأصول السنيوية للحجة الأنطولوجية في الفلسفة المسيحية الوسيطة، حولية

الجامعة الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٥ ص ١

عشر على يد ديكارت وأكمل تطوره ليبنز Leibniz في أوائل القرن الثامن عشر، والتطور الثالث يتضمّن الحجج العديدة في القرن العشرين والتي استعمل فيها المنطق بشكل رمزي، مثل الفلاسفة المعاصرين: مالكوهر، هارتشوم، جودل، بلاتنينجا. وكان الهدف الرئيسي في هذا التطوير أن يقوم بأعادة بناء الدليل الأنطولوجي بصورة منطقية معاصرة^(١).

ومن فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بالدليل الأنطولوجي عند ابن سينا ونظيرته للموجهات المنطقية في الدليل الأنطولوجي، فالقديس أنسلم الكنتربري ١٠٣٣ - ١١٠٩م رئيس أساقفة كنتربري، ومن فلاسفة أوروبا في القرن الحادي عشر. ولد في أوستا Aosta في شمالي إيطاليا وتلقى تعليمه في مدرسة دينية. ورحل في شبابه إلى فرنسا، حيث واصل دراسته في مدرسة تابعة لدير بك في مقاطعة الزماندي، وصار فيها بعد أستاذاً في المدرسة نفسها، ثم رئيساً للدير، وكثر عدد تلاميذه، وانتهى به المطاف رئيساً لمطارنة كنتربري، وكان له دور في الصراع بين البابوية ومملكة إنجلترا. خضع أنسلم لتأثير القديس أوغسطين، لكنه أراد أن يضع إمكانياته العقلية كافة في خدمة الدين والبحث عن برهان عقلي بحث يثبت بوساطته وجود الله والحقائق الإيمانية كافة. جاءت مؤلفات أنسلم وفق الإطار اللاهوتي استناداً للعقل، وقد كتب التمهيد ومناجاة عن النفس «تلبيةً لطلب بعض الرهبان في تقديم تأمل في وجود الله وطبيعته استناداً إلى العقل دون الكتاب المقدس. قدّم أنسلم في كتاب «التمهيد» البرهان الوجودي المشهور والمرتبط بأسمه ارتباطاً وثيقاً. وقد نصّ كل من برتراند راسل وروبرت س. سولمون على أن أنسلم كان أول من قال بالدليل الوجودي. ولكن بحسب كلمات المتتبع إيتين جلسون ١٩٧٨ - ١٨٨٤ فإن أنسلم هو أول من صاغه بشكل محدد.

فقد ألف في بداية حياته كتاب «مناجاة النفس» عرض فيه ثلاثة أدلة على وجود الله، استند فيها على فكرة التدرج في الكمال في سبيل الوصول إلى الخير المطلق والموجود الأول بذاته. من ثم ارتبط بالدليل الأنطولوجي اسم القديس أنسلم فهو ما أسماه كانط «الدليل الأنطولوجي» أو الوجودي، أما أنسلم نفسه فقد أسماه الدليل الأوحّد أو دليل العظمة، وقد عرض هذا الدليل في كتابه: التمهيد. وهو يبدأ بتعريف الله على أنه «الكائن الذي يستحيل علينا أن نتصور ما هو

(1) Roert E. Maydole (ed)(2009): The Ontological Argument, The Blackwell Companion to Natural Theology, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland Blackwell Publishing Ltd. P.1

أعظم منه»، ذكره في الكتاب المقدس: «قال الأحق في قلبه: لا يوجد إله»، مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه إذن: إنه موجود في العقل، ولما كان الوجود بالفعل أكمل من الوجود في العقل، وكان الله هو الكائن الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه، فإن الله موجود، وإلا فإننا سوف نقع في تناقض أحق. لذا تتفق الفلسفة المسيحية مع الفلسفة الإسلامية في أن كلا منهما لم تبتعد عن الدين أو اللاهوت، فقد حاول فلاسفة الإسلام كالكندي وابن رشد التوفيق بين الشريعة والفلسفة^(١).

لكن ما هو تصوّر أنسلم للإلوهية؟ وما هو الدليل الأنطولوجي الذي قدّمه القديس أنسلم؟

الإجابة: يقدم أنسلم الدليل الأنطولوجي في صورة برهان الخلف، وبرهان الخلف هو استدلال على المطلوب بطريقة غير مباشرة، أي عن طريق إبطال نقيض المطلوب. وبما أن ارتفاع النقيضين محال عقلاً، فالمطلوب صحيح. لقد صاغ أنسلم البرهان الوجودي وفق طريقة الخلف أو برهان الخلف المنطقي، ويمكن صياغة هذا البرهان في نقاط:

١- إذا كان أكمل الأشياء القابل للفرض موجودا في الذهن ولم يكن موجودا في الخارج، فهذا يعني أن أكمل الأشياء المفروض غير قابل للفرض.

٢- لكن من البديهي أن أكمل الأشياء المفترض قابل للفرض بداهة فرضنا له في الذهن.

٣- إذن من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجودا في الذهن وغير موجود في الخارج.

٤- لكننا نعلم أن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن.

فالنتيجة: إذن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، أي إن الله موجود، فيثبت المطلوب إن ما يريد أنسلم أن يصل إليه من خلال هذا الدليل، وهو إثبات وجود الله الموضوعي انطلاقاً من الوجود المتعقل والتصوري، يمكن أن يتضح من خلال نقاط:

١- إن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود ذهني وغير موجود في الخارج.

(١) (مازن المطوري، الإلهيات في الفلسفة الغربية: معانية للبرهان الوجودي، مجلة الاستغراب العراق، ٢٠١٦

٢- يمكننا أن نفترض أنّ أكمل الأشياء الموجود في الذهن افتراضاً موجود في الخارج.

٣- وذلك أن الشيء الموجود ذهنًا بوصفه أكمل الأشياء إذا كان موجوداً في الخارج، عند ذلك في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده. بناءً على ذلك، فإن كان أكمل الأشياء موجود في الذهن دون الخارج، فإن ما هو أكمل منه يكون قابلاً للفرض.

٤- هذا يعني أن ما افترضناه أكمل الأشياء أمكن فرض ما هو أكمل منه، لأنه غير موجود في الخارج، الذي يفترض أنه وجود أكمل بمراتب مما في الذهن.

٥- إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض. والتالي باطل (إن أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض (فالمقدم مثله) أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن وغير موجود في الخارج). فإذا كان التالي باطلاً ثبت المطلوب. أي إن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، لأنه إن لم يكن موجوداً في الخارج فهذا يعني أنه غير قابل للفرض. وهذا خلف كونه قابلاً للفرض^(١).

من هنا يبدو لنا أنّ الدليل الأنطولوجي الذي قدّمه القديس أنسلم أقرب منه للمسلمة من الحجّة والبرهان الدّاخ. ولهذا انقسم الفلاسفة حول قوّة حجّة هذا الدليل، فتبناها بعض الرّياضيّين مثل لابينز وديكارت. وعارضه بعض الإسميين^(٢)، وإن كانت قويّة في العصور التي طرحت فيها، فإنّها لم تسلم من النّقْد من قبل اللاهوتيّين وعلماء الدّين الذين رفضوا الفلسفة وكلّ ما يأتي منها، حتّى وإن كانت هذه الفلسفة خادمة للدّين.

لذلك يقول ديكارت: «والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حيث خلّقي غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد: الحقيقة الثانية: أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل -

(١) مازن المطوري مرجع سابق ص ٧-٨.

(٢) يرى الاسميّين أن الكليات لا وجود لها وكل شيء في العقل مجرد اساء ومصطلحات، راجع: إم. بوشنكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢ ص ٢٤.

وإلى ما لا نهاية - كل الكمال. وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله تعالى، وفي هذا الصدد يقول ديكارت: وإني لأتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصور بها نفسي، أي أنني حيث أجعل نفسي موضوع تفكيري، لا أتبين فقط أنني شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أعظم مني، بل أعرف أيضاً وفي الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها، وأنه يملكها لا على نحو معين أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثم أعرف أنه هو الله»^(١).

يرى ديكارت من المحال أن نحصل على فكرة الكمال اللامتناهي من تراكم أفكار أشياء متناهية لأن المتناهيات لا يمكن أن تؤدي إلى لامتناهي، وأنه مهما بلغت معرفتي من العظم فلا تبلغ حداً لامتناهياً بالفعل؛ لأنها لا يمكن أن تصل إلى نقطة لا تكون عندها قابلة للزيادة. أيضاً لما كان الوجود الموضوعي (الصوري) للفكرة لا يمكن أن ينشأ من قبل كائن موجود بالقوة حسب، بل من قبل كائن له وجود صوري (موضوعي) وفعلي أيضاً، فإنه ينبغي أن نستنتج أن سبب فكرة الكمال اللامتناهي هو كائن كامل لامتناهي بالفعل وهو الله. فالله باعتباره الكائن الكامل اللامتناهي موجود ضرورة^(٢).

ويعبر هذا البرهان، هو أقوى البراهين وأدقها، وقد سمي بالبرهان الوجودي كذلك لأن ديكارت يحاول فيه أن ينتقل من الفكر إلى الوجود، فيستخلص وجود الله - تعالى - من فكرة الله ذاتها على نحو ما تستخلص صفات المثلث من فكرة المثلث أو تعريفه، فكما أن فكرتنا عن المثلث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساوية لقائمتين (١٨٠ درجة)، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كائناً كاملاً متناهياً تستلزم وجوده بالضرورة. ففكرة الوجود متضمنة في تعريف المثلث. وعليه فإذا كان من التناقض أن نقول أن الزوايا الداخلية للمثلث لاتساوي قائمتين، فمن التناقض كذلك أن نقول أن الله غير موجود، لأن الوجود متضمن في ماهية الله على نحو ما تكون مساواة الزوايا الداخلية للمثلث لقائمتين متضمنة في تعريف المثلث^(٣).

(١) كريم متى، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة بنغازي، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢١٠.

(٢) (محمود محمد الحظيري، مقال عن المنهج، مكتبة الاسرة القاهرة، ٢٠١٥ ص ٩١.

(٣) إيتين جيلوسن، روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، عرض وتعليق امام عبد الفتاح امام ط ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٣.

ثالثاً: الدليل الأنطولوجي من منظور المنطق متعدد الجهات

في الحقيقة، دراسة سيمانتك الموجهات المعاصرة والذي قدم في السنوات الأخيرة من قبل Dana Scott، لذا قام بدراسة معاني السيمانتك الطوبولوجي topological semantics للمنطق الشكلي والذي طوّر من قبل Tarski في الأربعينات. حيث قام بترجمة الموجهات ترجمة صورية في فراغات طوبولوجية topological spaces. لذلك سيقوم المنطق المعاصر بالتعامل مع بعض القضايا - الموجهات - من خلال قيم أخرى غير قيم (١)، (٠)^(١).

أيضاً من الاستعراض التاريخي للدراسات، والأبحاث المنطقية، حتى صدور مؤلف أن المنطق التقليدي والأرسطي «الكلاسيكي»، Principia Mathematica «رسل - هوايتهد وبرغم ما وجه له من انتقادات - من قبل الفلاسفة والمناطق - ظل هذا المنطق ثنائي إما أن تكون صادقة Proposition بمعنى أنه ينسب للقضية. Two - valued logic القيم وهاتين القيمتين، تمت صياغتهما وفق: قانون أو مبدأ الثالث، False أو كاذبة، Truth، ومن الاستقرار، للأبحاث والدراسات المنطقية، نلاحظ أن: التطورات - المنطقية والرياضية - منذ القرن التاسع عشر الميلادي إلى الراهن المعاصر - قد كشفت عن إمكانية التفكير في هذا المجال، بصورة أوسع وأشمل، بعيداً عن المنطق - ثنائي القيم وعلى ضوء هذا أصبح من العسير، بل وفي كثير من الأحيان، Two - valued logic. وفي بعض فروع العلم الأخرى -، Mathematics في العلوم ذات الصلة بالرياضيات وأحياناً العلوم الإنسانية - أن يتم التصريح، فقط بقيمتين ثنائيتين للقضية المعنية، وذلك لأنه لا يمكن البرهنة على صدق بعض القضايا أو كذبها، أو لأن نسبة أي من قيمتي. الصدق أو الكذب للقضايا - قد يقود - إلى تناقضات وعلى سبيل المثال إذا أخذنا القضية التالية: من الممكن أن أقرأ كتاباً الأسبوع المقبل»، فإن مثل هذه القضية لا يمكن القول: أنها صادقة، أو كاذبة، في الوقت الذي قررت فيه. لأنها تدخل في باب القضايا المستقبلية، وخاصة ونحن ندري أن المستقبل عند أرسطو - واضح أساس المنطق - ثنائي القيم بشكله المدرسي التقليدي - يدخل في باب المستقبل الحاد، ومن ثم، كان لابد من أن يتم تقديم حل ثالث، لمثل

(1) Tamar Ariela Lando(Spring, 2012) Probabilistic Semantics for Modal Logic, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Committee in Charge: Paolo Mancosu (Co - Chair) Barry Stroud (Co - Chair) Christos Papadimitriou, the University of California, Berkeley: (Abstract) p.3

هذه القضايا ونظائرها، فجاء المنطق - ثلاثي القيم. لذا القيم المتعددة قد تغير معنى القضية - من حيث الإمكان والوجوب والاستحالة - وتغير النظرة إلى ثوابت الصدق على أنها قيم محمولة على القضايا، حيث أن قيم الصدق هي التي تحدد معنى القضية (...). وبالنسبة للحكم والبرهان ليس معنى أنها عبارة عن عمليات معرفية عدم انطباقها على الواقع الخارجى، أنها أشياء فاسدة فالحكم والبرهان عبارة عن مجموعة خطوات تبدأ بمقدمات وتنتهى إلى نتيجة ونتيجة العلاقة بين هذه المقدمات بالصحة المنطقية logical Validity^(١).

رابعاً: الدليل الأنطولوجي من منظور بعض المناطق المعاصرين

١- كورت جودل Kurt Gödel ومبرهنته الوجودية:

بداية والد كورت جودل في برنو في جمهورية التشيك في عام ١٩٠٦، في الوقت الذي كانت التشيك فيه جزءاً من الإمبراطورية النمساوية المجرية، وفي عام ١٩٢٣ التحق بجامعة فيينا وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٢٩ تحت إشراف هانز هان (١٨٧٩ - ١٩٣٤)، ثم انضم جودل لهيئة التدريس في جامعة فيينا، وأصبح عضواً في المجموعة الشهيرة من فلاسفة الوضعية المنطقية حتى عام ١٩٣٨. وبينما كان جزء من هذه الدائرة الفلسفية، كان تفكيره متأثراً كثيراً بأعمال لينتزر. وكان هذا التأثير فيما يتعلق بالحجة الأنطولوجية. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٤٠، وانضم إلى معهد الدراسات المتقدمة في برنستون في عام ١٩٥٣ حتى وفاته في عام ١٩٧٨.

يعد كورت جودل من الفلاسفة الرياضيين ونظرية المشهورة عدم الاكتمال incompleteness Theorems. ويعد كذلك من علماء الفيزياء المشهورين، وعرف بتنظيره وآراءه الفلسفية حول الدليل الدليل الأنطولوجي في العصر الحديث. لكن السؤال كيف يمكن للرياضيات أن تختلط بما هو ميتافيزيقي؟ الإجابة: كان جودل رياضياً صوفياً، يمثل موقفاً فلسفياً أقرب إلى الأفلاطونية الحديثة، وذلك لبحوثه الرياضية المتعلقة بالدليل الأنطولوجي وعرضه من خلال المنطق الرياضى.

(١) عماد الدين إبراهيم على، فكرة الثابت المنطقي: دراسة في المنطق المعاصر، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د: أحمد الصادق إبراهيم، إسماعيل عبد العزيز إبراهيم قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الزقازيق ٢٠٠٦، ص ٢٠٩.

وفي هذا الصدد، جودل كان لديه الكثير من القواسم المشتركة مع بعض اللاهوتيين والفلاسفة في العصور الوسطى باسم علماء الرياضيات في القرن العشرين؛ لأنه كان رائدًا في نظرية الحساب وعلم الحاسوب الحديث. ومع ذلك، كان له مساهمة فلسفية فيما يتعلق بالحجة الأنطولوجية ولأنه كان له الكثير من التنظير حول تطور الدليل الأنطولوجي عرض في الوقت الحاضر من خلال المنطق الرياضي ومنطق الموجهات المعاصر بطريقة رمزية، وهذا المنطق فرع من المنطق، فالمنطق الصوري ليس إلا لغة مفيدة تناقش فكرة الله بطريقة تحليلية، بل هي أيضا لغة مفيدة لنظرية الإثبات، ودراسة ما يمكن وما لا يمكن أن يثبت في النظم الرياضية للخصم. وقضايا اكتمال الأنساق الرياضية واستقلال البديهيات من البديهيات الأخرى، وقضية اتساق الأنساق الرياضية كلها جزء من نظرية الإثبات⁽¹⁾.

مبرهنة عدم الاكتمال:

أجبرت مبرهنة عدم الاكتمال علماء الرياضيات على التشكيك في معنى افتراض أن أمرًا ما صحيح في الرياضيات. كان التغير الناتج في فهمنا للرياضيات مثيرًا بقدر التغير في إدراكنا للهندسة، الذي تبع اكتشاف الهندسة غير الإقليدية في القرن التاسع عشر. اشتمل هذان الاكتشافان الكبيران على نظم بديهية، ولا يمكن فهم كليهما على نحو صحيح دون تقدير ما يعنيه الرياضيون بكلمة «بديهي» والدور الذي تلعبه المسلمات في الرياضيات. يكمن سوء فهم طبيعة البديهيات وراء قدر كبير من الهراء الذي كُتب بشأن مبرهنة جودل على مر السنين.

وباختصار، تقول مبرهنة جودل إنه في أي نظام رياضي بديهي غني كفاية للقيام بعملية حسابية ابتدائية، ستكون هناك بعض البيانات الصحيحة ولكن لا يمكن إثباتها (من البديهيات). وبمصطلحات فنية، يتعين على نظام المسلمات أن يكون غير كامل.

في الوقت الذي أثبت فيه جودل مبرهنته، كان يسري اعتقاد شائع بأنه مع بذل الجهد الكافي، سيتمكن الرياضيون في النهاية من صياغة مسلمات لدعم جميع صور الرياضيات. تحدثت مبرهنة عدم الاكتمال هذا التوقع، وتبناها عديدون لتوضيح أن هناك حدًا للمعرفة الرياضية التي قد نتوصل إليها، ومع ذلك، يظل قليل من علماء الرياضيات الآن محتفظين بهذا

(1) Kurt Gödel's Ontological Argument, article in: [http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology\(20-9-2016\)](http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology(20-9-2016))

الاعتقاد. كان التغير في تصورنا عن الحقيقة الرياضية الذي أحدثته مبرهنة جودل تاماً للغاية، لدرجة أن معظمنا اليوم يعتبر النتيجة نفسها مجرد ملاحظة فنية بشأن حدود النظم البديهية.

وفي الحقيقة يؤسس وجود الوجود الإلهي بشكل عام في إطار المنطق الصوري على أساس بسيط، هذا الأساس يبدأ من تعريف الإله بأنه خالق الكون والوجود، ثم يتناول ضرورة وجود سبب أول للكون، فحتى إن كان الكون دوري، يبقى متطلباً لسبب أول لظهوره في صورته الدورية، مما يعني أن هناك سبباً خارجي عن الكون تسبب في خروجه للوجود، وبالتالي فأياً كان هذا السبب، يكون هو ذاته الوجود الإلهي خالق الكون، أي أن صورة هذا البرهان هي: عند الحديث عن الأسباب المتتالية للوجود، من انفجار عظيم وإفتراضات تسبقه وإلخ، لابد أن نصل لنقطة لا تتكون من شيء، لم يسببها شيء، كما أنها تفسر نفسها، بمعنى هي السبب والنتيجة معاً بجوهر واحد، هذا الجوهر هو الإله كخالق، وكما نرى مثل هذا الجوهر الأول هو ضرورة، إفتراض عدم وجوده يعني بالتالي إفتراض عدم وجودنا، لكن بما أنه من المسلم به وجود الوجود، فالجوهر الأولي ضرورة، وهو ما نضع له أسم الإله؛ لكن رغم صحة هذا البرهان منطقياً، إلا أنه يعاني من أمرين، أولهما هو أنه لا يشمل من صفات الإله سوى الخلق، فلا يشمل الإدراك أو العلم، وثانيهما هو استخدامه للمنطق الصوري، مما يجعله عرضة للاتهام المتكرر بأنه قائم على مغالطات لفظية أو منطقية، أو حتى مغالطات تصورية، بسبب أن استخدام الكلمات المنطوقة يرتبط بأذهاننا بمعاني مجردة قد لا تكون حقيقية وإنما مجرد انطباعات وهمية كانطباع تسطح الأرض، مما ينتج ذلك الجدل، رغم سهولة ضحده بأحد أساسات هذا البرهان وهو مبدأ تميز الإله عن الكون:

لكن رغم هذا لا يتوقف الجدل لقيام البرهان على كلمات لا رموز، أي على منطق صوري لا رمزي، وهو ما لاحظته المنطقي جودل، أحد أهم منطقة القرن العشرين، مما دفعه لتقديم برهان أشد قوة بمراحل عن البرهان السابق، تلك القوة التي نقلته من مستوى البرهان إلى مستوى الإثبات، فأصبح يُعرف منذ السبعينات بإثبات Godel الوجودي، وقد استمد هذه القوة من استعمال المنطق الرمزي الحديث المتعدد القيم، لكن قبل تناول تفاصيل الإثبات، يجب تناول بعض مبادئ المنطق الرمزي أولاً، هذا المنطق يميز بين الحقائق الضرورية والحقائق العرضية عبر استخدام فكرة العوالم الممكنة، حيث يمثل كل عالم ممكن أي عالم موجود أو قادر على الوجود، لذا فحين نقرأ رواية ما، حتى إن كانت أسطورية، فهي تمثل عالم ممكن،

وحين نتخيل أحداث لم تحدث بعالمنا، نقوم بتخيل عوالم ممكنة أخرى، أما عالمنا فهو عالم ضروري، لأنه موجود فعلياً، لذا ففيها كل عالم ضروري هو عالم ممكن، لا يكون كل عالم ممكن عالم ضروري. على هذا الأساس يكون من القيم الموجودة بالمنطق الرمزي قيمة ضرورية وقيمة ممكن، حيث يتم منح صفة ضروري لتلك الحقائق التي تكون حقيقية في جميع العوالم الممكنة، كـ $1+1=2$ ، أما قيمة ممكن فتمنح للحقائق العرضية التي لا تصح إلا في بعض العوالم الممكنة، كالقول بأن عدد سكان الأرض يتخطى ٦ بليون. ويتم التعبير رمزياً عن الصفات بالرمز P ، اختصاراً لـ Property، لذا فإن أعطينا عدد سكان الأرض بالرمز x ، P هي أن عددهم ٦ بليون، فستكون $P(x)$ صحيحة في بعض العوالم، وكاذبة في البعض الآخر، وستكون بلا معنى في عوالم أخرى لا تتواجد بها الأرض أساساً فتصبح $P(x)$ عديمة المعنى. وإن أخذنا صفة أخرى وهي Q مثلاً، فيمكننا القول أن P تستتبع بالضرورة Q في حالة أن وجود P في أي عالم يتطلب بالضرورة أن تكون Q موجودة، لذا فإن قلنا أن Q هي أن عدد سكان الأرض ٦ بليون، وأن $P(x)$ صحيحة في أحد العوالم، أي أن عدد سكان الأرض بذلك العالم ٦ بليون، تكون $Q(x)$ أيضاً صحيحة في هذا العالم بالضرورة.

يبدأ الإثبات بالبديهية الأولى $Ax.1$ ، وهي أن: من الممكن تمييز الصفات الحقيقية في الأشياء عن بقية الصفات، حيث تكون الصفات الحقيقية هي أي صفة موجودة في الشيء، بخلاف الصفات السلبية التي تشير لفقدان الشيء لها، ونرمز لكل صفة حقيقية بـ P . ومن تلك البديهية نحدد البديهية الثانية $Ax.2$: إن كانت P حقيقية، و P تستتبع Q ، فـ Q تكون حقيقية. ثم البديهية الثالثة $Ax.3$: إن كانت الصفات $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ صفات حقيقية، فإن الصفة التالية $I(P_1 \text{ and } P_2 \text{ and } P_3, \dots, P_n)$ حقيقية كذلك. والبديهية الرابعة: إن كانت P صفة، فإما P أو نقيضها يكون حقيقي، لا كلاهما.

من بعد البديهيات السابقة البسيطة، تأتي البديهية الخامسة وهي الأساسية بهذا الإثبات، وهي: الوجود الضروري هو صفة حقيقية. وهي تشير ببساطة إلى أحد عناصر البرهان المعتاد، وهو هذا العنصر الذي يحدد وجود عالمنا كوجود ضروري لأن عالمنا متحقق، ولهذا يكون وجوده الضروري صفة حقيقية، ومن البديهية الخامسة يستنبط Gödel التالي: إن قمنا بتحديد صفة G حيث الشيء y ممكن بأحد العوالم، فتكون $I(G(y))$ حقيقية إذا وفقط إذا كانت $P(y)$ حقيقية بذات العالم لكل الصفات الإيجابية P . وبالتعريف السابق لـ G تكون G صفة إن

امتلكها أي كيان فهذا الكيان يكون الإله، ولما كانت G ممكنة، عبر البديهية الثالثة والبديهية الخامسة نجد أن إمكان G يجعلها ضرورية.

لذا فإن أردنا أن نضع إثبات Godel في كلمات صورية بدون استخدام المنطق الرمزي فسيكون: إذا كان من الممكن أن يتواجد كيان كلي العلم - أي إلهي - فإذا بالضرورة يتواجد كيان كلي العلم. ولما كان إمكان وجود كيان كلي العلم حقيقي، فوجود كيان كلي العلم حقيقي بالضرورة. وكما سبق الذكر، ميزة هذا الإثبات أنه رمزي بشكل كامل، فهو يلغي أي جدل قد يقوم حول تعريف الكلمات أو معناها، لذا من بعد شرحه بالكلمات، تكون صورته الرمزية كالتالي:

$$\text{Ax. 1. } \{ P(\varphi) \wedge \Box \forall \chi [\varphi(\chi) \rightarrow \psi(\chi)] \} \rightarrow P(\psi)$$

$$\text{Ax. 2. } P(\neg\varphi) \leftrightarrow \neg P(\varphi)$$

$$\text{Th. 1. } P(\varphi) \rightarrow \Diamond \exists \chi [\varphi(\chi)]$$

$$\text{Df. 1. } G(\chi) \Leftrightarrow \forall \varphi [P(\varphi) \rightarrow \varphi(\chi)]$$

$$\text{Ax. 3. } P(G)$$

$$\text{Th. 2. } \Diamond \exists \chi G(\chi)$$

$$\text{Df. 2. } \varphi \text{ ess } \chi \Leftrightarrow \varphi(\chi) \wedge \forall \psi \{ \psi(\chi) \rightarrow \Box \forall \chi [\varphi(\chi) \rightarrow \psi(\chi)] \}$$

$$\text{Ax. 4. } P(\varphi) \rightarrow \Box P(\varphi)$$

$$\text{Th. 3. } G(\chi) \rightarrow G \text{ ess } \chi$$

$$\text{Df. 3. } E(\chi) \Leftrightarrow \forall \varphi [\varphi \text{ ess } \chi \rightarrow \Box \exists \chi \varphi(\chi)]$$

$$\text{Ax. 5. } P(E)$$

$$\text{Th. 4. } \Box \exists \chi G(\chi)$$

ونجد بها أن إمكان وجود كيان إلهي يمثل قضية أساسية، إن وُجد هذا الإمكان، فإن الكيان الإلهي موجود بالضرورة، مما دفع البعض بعد إصدار Godel لإثباته إلى محاولة التلاعب بذلك الإمكان، إلا أن أساس هذا الإمكان هو وجودنا ذاته، عبر البرهان الأول، فوجودنا يعني بالضرورة إمكان وجود كيان إلهي، أو بشكل أكثر دقة، وجودنا يستتبع بالضرورة وجود خالق، ووجود خالق يستتبع بالضرورة إمكان كونه كلي العلم، إذاً وجودنا يستتبع بالضرورة إمكان

وجود خالق كلي العلم، وعبر إثباتات Godel، إمكان وجود خالق كلي العلم يستتبع بالضرورة وجود خالق كلي العلم، إذاً وجودنا يستتبع بالضرورة وجود خالق كلي العلم.^(١)

٢- نورمان مالكوولم Norman Malcolm،

□ يعتبر نورمان مالكوولم فيلسوف معاصر، له الكثير من النظريات فيما يخص الحجة الأنطولوجية وذلك بتفسيره الجديد. مالكوولم يقترح بأن كتاب الموعظة لانسلم Proslogion يحتوي على اثنتين من الحجج الأنطولوجية في الحقيقة. الحجة الأولى: فكرة الكمال الاعظم أو فكرة التناهي في الكمال حيث يوصل ذلك إلى الكمال الاعظم وهو الله، والحجة الثانية: مستقاه من فكرة واجب الوجود a necessary being. وواجب الوجود هو الذي أوجد كل العوالم المر لأنه أن كان مستحيل فلا يوجد. لذا حجة مالكوولم تبدو كالتالي:

A. الله كواجب الوجود لا يوجد من هو أعظم منه.

B. لو وجود الله ممكن إذا هو موجود.

مكنة، إذن لو أنه محتمل لما وجد العالم، لذا لا بد أن يكون موجود إذا لا بد أن يتصف بوصف واجب الوجود.

C. إوان وجود الله مستحيل، فيكون غير موجود.

D. لكن وجود الله ممكن.

E. لذا، الله يجب أن يوجد الله.

تبدو هذه الحجة صحيحة، لكنّها ستبقى غير مقنعة إلى أولئك الذين لا يرغبون بالأديان، لانهم يرون أن وجود الله مستحيل. هذا سيكون مساوي إلى a، ونكران المسلمة D. مع هذا حجة مالكوولم منطقية، لأن الحجة الأنطولوجية عند انسلم وما دار فيها من نظريات لاهوتية ومنطقية ليست حجة لأجل إيمان الملحدّين بوجود الله، ولكنها تطبيق لاهوتي للذين امنوا بالله من قبل وذلك على حد عبارة كارل بارث^(٢).

(1) (<https://caputitis.wordpress.com/2011/07/13>)

(2) Malcolm, Norman, «Anselm's Ontological Argument», *Philosophical Review*, vol. 69, no. 1 (1960).P3

٣- ألفين بلانتينجا A. Plantinga

يعد بلانتينجا فيلسوف منطقي معاصر، حصل على درجة الدكتوراه في جامعة ييل، وجامعة جون اوبراين، يعمل بجامعة نوتردام قسم الفلسفة منذ عام ١٩٨٢. وهو أيضاً مؤسس ورئيس سابق لجمعية فلاسفة المسيحية. له العديد من الإسهامات والمجادلات حول الحجة الأنطولوجية في العصر الحديث. دافع كذلك عن ابستمولوجيا الأديان فيما يخص المعتقدات وفكرة الإيمان، حيث يرى أن الأديان من الممكن أن تكون ذات عقلانية حتى لو لم تستند إلى مبررات، له العديد من المؤلفات فيما يتعلق بقضايا مثل: الإيمان والإلحاد والعقلانية. اشتهر بدفاعه عن الرأي القائل بأن المعتقد الديني تأسيسي Religious belief is foundational، أي أن العقيدة الدينية لا تكون في حاجة إلى مبررات خارجية External justifications بل مبرراتها بداخلها، كذلك من المدعين لمنطق الجهات المعاصر أي؛ منطق الاحتمال والضرورة. حيث يقوم بتطبيق منطق الإمكان والضرورة على الحجة الأنطولوجية وتقديمها بشكل منقح. كذلك يؤيد فكرة العالم الممكن من خلال تحليله لفكرة الواجب والممكن. فالعوالم الممكنة هي الطرق أو الوصف المنسجم منطقياً للعالم الممكن. حيث يرى بلانتينجا من خلال فكرة العوالم الممكنة التي تقوم منطقياً على العلاقة بين الإمكان والضرورة. أن كل شئ ممكن يمكن أن يكون واقعياً، فيما يتعلق بوجهات الدليل الأنطولوجي عند انسلم تستدعي القضية الشرطية، إذا كان الله موجود فلا بد أن يكون واجب الوجود ولو كان موجود فهو موجود في كل عالم الممكنات^(١).

تعقيب

مما سبق نستنتج أن الدليل الأنطولوجي قد عني باهتمام خاص بين الفلاسفة بوجه عام وبين المناطق بوجه خاص نظراً للدور الذي يلعبه في إثبات الوجود الإلهي وكونه الدليل الذي ينطلق من الممكن صعوداً إلى الواجب.

□ إشكالية التناقض المنطقي بالجمع بين اللامتناهي واجب الوجود والمتناهي وهو الممكن لصياغة دليل الواجب والممكن، فهذا الدليل قد جمع بين الوجود الذهني

(1) (The Modal Ontological Argument: www.philosophyofreligion.info (30 - 9 - 2016).

والوجود الخارجي في أن واحد مما يعد مغالطه منطقية. فهل التناقض المنطقي سيكون طريقاً لإثبات الدليل الأنطولوجي أم لعدم الاعتراف به.

❑ نقض فكرة البدائل المتنافية (Mutually exclusive) والتي يؤمن بها أصحاب الاتجاه الإلحادي في العصر الحديث، حيث يعتبر هذا الاتجاه أن الآله والطبيعة على مستوى واحد في الفعل، إذا ثبت أحدهما انتفى الآخر. حيث يعالج بلانتينجا هذه الإشكالية ويزيل هذا اللبس، فيرى إننا يجب ندرك أن الطبيعة تقدم الآليات، أما الإله فهو السبب الأول وراء الآليات، أي أنهما من مستويين متتاليين ليس في الجمع بينهما تعارض. فيؤكد على العلاقة بين السبب والمسبب. مما يترتب عليه حل مشكلة الإلحاد الكبرى وهي المساواة بين الممكن (الطبيعة) وواجب الوجود (الله).

❑ حل مشكلة السببية وإثبات المسبب الأول في محاولة من فلاسفة اللاهوت لإثبات الغائية ونقد فكرة الآلية الحديثة وذلك من خلال طرح مقولة العوالم الممكنة عند بلانتينجا وإثبات المسبب الأول واكسيومات كورت جودل حول الدليل الأنطولوجي وإثبات ضرورة واجب الوجود.

❑ يهدف البحث إلى معرفة الله وربطه بالأنطولوجيا، فقد أشار ديكارت إليها عند ربط بين معرفة الله والأنطولوجيا، بالصعود من الأنطولوجيا لإثبات وجود الله، وذلك خلافاً لبعض الأفكار التي تبدأ بإثبات وجود الله من الأفكار الفطرية والمجردة. فقد صاغ جودل دليلاً من خلال المنطق الكيفي، وهي لغة تبدو غير مألوفة بالنسبة لمعظم علماء الرياضيات، في تلك الصياغة الفريدة تبني جودل وضع شروط كافية لوجود الله، وحول طبيعة هذا الإله وضع جودل تعريفاً يقول فيه: إن الإله الموجود هو كائن يحمل في ذاته كل الصفات الإيجابية، لكن جودل لم يتحدث عن ماهية تلك الصفات الإيجابية كثيراً، ولم يعط سوى مثالين لتلك الصفات، وهما: كونه إلهاً، وكون وجوده ضرورة، وأضاف أن كل صفة لا بد أن تكون إيجابية أو عكس ذلك. إذاً جودل بدأ بحثه بإثبات احتمالية وجود الله، وقد أثبت ذلك بالفعل، ثم انتقل إلى فرضية ضرورة وجود الله، وقد توصل إلى صحة هذه الفرضية، وهو المطلوب إثباته. وقد قام بتسميل وزميله النمساوي برونو فولتسينلوجيل باليو بإعداد أول ورقة بحثية أعلنّا فيها عن نتيجة بحثهما، للتأكيد على أن قضية وجود الله من الآن فصاعداً حقيقة مبرهنة منطقية مؤكدة.

Abstract

By:

Ayman M. Ragab

An ontological argument is a philosophical argument for the existence of God that uses ontology. Many arguments fall under the category of the ontological, and they tend to involve arguments about the state of being or existing. More specifically, ontological arguments tend to start with an a priori theory about the organization of the universe. If that organizational structure is true, the argument will provide reasons why God must exist.

It is common to label Anselm of Canterbury (1033 - 1109) the first proponent of the Ontological Argument even though Ibn Sina (980 - 1037) was actually the first one to put down in words a proof of the existence of God within a priori premise.

Seventeenth century French philosopher René Descartes deployed a similar argument. Descartes published several variations of his argument, each of which centred on the idea that God's existence is immediately inferable from a «clear and distinct» idea of a supremely perfect being. In the early eighteenth century, René Descartes (1596 - 1650) composed a number of ontological arguments, which differed from Anselm's formulation. Generally speaking, they are less formal arguments than natural intuition.

After Kant the ontological argument had been laid to rest. However, Norman Malcolm, a prominent contemporary philosopher, revived the ontological argument with his new interpretation. Malcolm suggests that Anselm's Proslogion actually contains two ontological arguments. The first argument follows the lines of a «great - making» property, which Malcolm thinks is fallacious following Kant's objection. However, he thinks the second argument is cogent. The second argument according to Malcolm follows from the idea of a necessary being. A necessary being exists in all possible worlds, so if it is possible for it to exist, then it must exist

The last philosopher is Alvin Plantinga who has written extensively on the ontological argument as well as the metaphysics of ontology. Plantinga's formulation of the argument follows from logical semantics of possible worlds. Plantinga believes that if in any possible world it is possible to instantiate a being with maximal greatness, then it would be necessarily true for that being to have

maximal greatness in every world. Thus, it would impossible for a being with maximal greatness to fail to exist. An abbreviated version of his argument might look like this:

- I. There is a possible world where a being has maximal greatness.
- II. Necessarily, a being is maximally great only if it has maximal excellence in all possible worlds.
- III. Necessarily, a being is maximally excellent in all possible worlds only if it has omniscience, omnipotence, and moral perfection.
- IV. It would be impossible for a being with maximal greatness not to exist in any possible world.
- V. Therefore, a being of maximal greatness exists in all possible worlds.

Plantinga is careful to admit that his argument will only be convincing to those who believe that premise I is acceptable, which he knows will only be acceptable to those who already believe in God. However, Plantinga thinks this argument still has some philosophical value. For even though it probably will not persuade anyone to become a theist, it demonstrates that theism is rational, which is no trivial conclusion.

Finally ,I think there can be some significant insights we can learn from this argument. Karl Barth suggested that the Anselm's ontological argument is not an attempt to persuade atheists to believe in God, but that it is a devotional exercise for those who already have faith in God.

المنهج العقلي وبناء فلسفة إسلامية معاصرة

د محمد وهبه سيد عفيضي (*)

يعد العقل أعدل حكما بين جميع الأشياء، بدونَه فقد الفكر الإنساني هويته، والفكر الإنساني كي يرتقى، لابد أن يكون المنهج العقلي هو المحرك لتقدمه ونهضته، ويسعى هذا البحث لتطبيق أسس هذا المنهج العقلي على الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر كي يصل إلى الهدف المنشود؛ وهو الفهم العقلي الصحيح للدين الإسلامي، وإعمال العقل في النص بعيدا عن كل دعوات الغلو والتعصب التي انتشرت في عالمنا العربي والإسلامي بسبب الابتعاد عن استخدام هذا المنهج القويم.

والعقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال؛ لذلك كانت سلامة العقل شرطاً في التكليف، والأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة. ولا يمكن أن يصدر حكم صحيح يخالف العقل الصريح، بل جعل الإسلام العقل إحدى الضرورات التي يجب حفظها ورعايتها؛ ولذا كثر في القرآن تحفيز العقل واستثارته.

إن البحث عن منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أصبح أمراً ضرورياً للغاية، ولكن أين نبدأ محاولتنا في البحث عن المنهج الجديد؟ إن من الضروري تحديد مجالات الفلسفة الإسلامية وهذا يتطلب معرفة واسعة للتراث الفلسفي الإسلامي التي تركها لنا أولئك المفكرون الأجلاء.

وقد مرت الفلسفة الإسلامية بمراحل متعددة منذ نشأتها، صعودا وهبوطا، مدا وجذرا، فتارة نرفعها إلى أعلى عليين، وتارة أخرى ننزلها من هذه المنزلة إلى حد تحريمها واتهام كل من يعمل بها بالزندقة والكفر، واستمر ذلك إلى وقتنا الحالى، لذا كان حتما علينا أن نطرح السؤال التالي هل تصلح الفلسفة الإسلامية - القديمة التي مازالت تدرس في جامعتنا - في مجتمع اليوم؟

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بتربية عين شمس.

وهل هي قادرة على مواجهة المشاكل الجمة التي نواجهها اليوم؟ أم أنها قابعة في برجها العاجي تدرس آراء عفى عليها الزمن لم تعد تشغل بال الإنسان العربي المسلم اليوم. فالإنسان يفكر اليوم في قضايا متعددة مثل تنامي الإرهاب والتطرف والغلو، كذلك انهيار القيم والاخلاقيات، والتأخر التعليمي في بلداننا الإسلامية، أيضا المساهمة بفاعلية في إقامة حوار مجتمعي من أجل رسم خريطة للمستقبل القريب، والبعيد، أيضا تطوير المناهج التعليمية في المؤسسات الدينية، وتجديد الخطاب الديني ليكون خطاب عقلي، لا خطاب تقليدي يرفض إعمال العقل في النص.

وموضوع هذا البحث «المنهج العقلي ودوره في بناء فلسفة إسلامية معاصرة» تستجيب لتطلعات الشعوب في هذا العصر وليست عصور سابقة، والمنهج العقلي له قواعد لا بد من الالتزام بها من أجل الوصول إلى هذه الأهداف.

حدد ديكارت قواعد المنهج العقلي في «المقال في المنهج» ويقصد ديكارت بالمنهج «قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن تؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها، دون أن تضع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد ما للنفس من علم بالتدريج»^(١).

ومن أهم القواعد في منهج ديكارت، وبمثابة القاعدة الرئيس:

القاعدة الأولى: «قاعدة اليقين»

يقول ديكارت: «ألا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك؛ بمعنى أن أتجنب بعناية، التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا أدخل في أحكامي ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك»^(٢).

فالمعرفة التي تستطيع أن تبني عليها حكما يقينيا يجب ألا تكون واضحة فحسب، بل في غاية الوضوح، ومميزاتها هي حضور ذهن متيقظ إذن فالحدس والوضوح لهما نفس المعنى^(٣).

(١) ديكارت: مقال عن المنهج، ص ١٠٩، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة محمد مصطفى حلمى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٥ - ٩٦، تحقيق الخضيرى، انظر محمود زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت، ص ٧٤، دار المعارف - القاهرة.

(٣) انظر جنيف روديس: ديكارت والعقلانية، ص ١٩، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات - باريس، ط ٤، ١٩٨٨.

وهذه القاعدة تسمى بالبدهاة أى المعرفة الواضحة التى يصل إليها العقل بنفسه بدون أحكام مسبقة، وتتسم بالبساطة والوضوح والتمييز، مثل الحقائق الرياضية، وتعتبر أيضا عن التأنى في البحث وعدم التحيز لأى موقف نميل إليه أو اعتقاد راسخ نؤمن به، وعدم التحيز يتضمن البناء الفكرى الجديد الذى لا ينطوى على ميل شخصى أو هوى ذاتى، وتشبه هذه القاعدة ما تحدث عنه «فرنسيس بيكون» عن أوهام الجنس «عقل الإنسان أشبه بمرآة مصقولة تضيف خصائصها الخاصة على الأشياء وتشوه صورتها»^(١).

هذه القاعدة من أهم القواعد عند ديكرت التى سيكون لها دورا كبير في تغيير مسار الدراسات المستقبلية للفلسفة الإسلامية المعاصرة، حيث ستجعل من العقل أساسا ومرجعا لهذه الدراسات، وتستبعد التقليد الذى اعتمدت عليه هذه الفلسفة في مسار تقدمها، يرى ديكرت أن معرفة العقل هى وحدها التى ينبغى بادئ ذى بدء، أن تكون الشغل الشاغل للحكيم وذلك وفاء للعقل وقدرته على الوصول للحقيقة بشكل منطقي بعيدا عن الغموض. وهذه القاعدة تستبعد كل كل مصدر آخر للمعرفة غيرالنور الطبعي للعقل، فوضوح الفكرة يتمثل في حضورها في الذهن المتيقظ، وتمايزها هو معرفتنا بما تحويه هذه الفكرة ذاتها^(٢).

القاعدة الثانية: «التحليل العقلي»

تسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل وتعنى تقسيم المشكلة إلى أجزاء بسيطة وذلك من أجل حلها. يقول ديكرت في ذلك: «ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء التى ينبغى توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة، إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهي إلى معرفة سائر الأشياء»^(٣).

القاعدة الثالثة: «التركيب العقلي»

تتمثل في وضع نظام في تفكيرى ابدأ به الأمور الأكثر بساطة والأقرب منا، حتى أرتقى

(١) نفس المرجع، ص ١٩.

(٢) محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفى، ص ٥٤ - ٥٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) نفس المرجع: ص ٥٥ - ٥٦، انظر محمد كمال جعفر، حسن عبد اللطيف: في الفلسفة مدخل وتاريخ، ص ١٨، ١٩، ١٩٨١، مكتبة دار العروبة الكويت.

شيئا فشيئا وعلى سبيل التدرج إلى إدراك الأمور الأكثر تعقيدا.. ويمثل ذلك تركيب الأفكار مرة أخرى بعد عملية التحليل في القاعدة السابقة، وذلك عن طريق فحصها وربطها في نسق كلي على أساس عقلي نقدي.^(١)

القاعدة الرابعة: «المراجعة»

ويقصد بها إحصاء أجزاء الموضوع الذي أبحثه حتى أعرف أنني لم أهمله.

وهذه القواعد الديكارتية هي قواعد للمنهج العقلي لبناء فلسفة إسلامية في الحاضر والمستقبل تشارك المواطن في حل مشاكله الواقعية، فالتراث الفلسفي الإسلامي يحفل بالعديد من النماذج التي أضاعت جنبات الحضارة الإنسانية أمثال، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.... وكانوا حملة لواء الفلسفة في العالم الإسلامي - رغم النقد الموجه لهم بأنهم كانوا مقلدين لا مبدعين، لكن هذا هو حال الحضارة تبدأ بالتقليد، وتنتهي بالإبداع. إلا أنهم تعرضوا لهجوم عنيف من الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وكان بمثابة إهدار دم لكل من يفكر مثلهم أو يتأثر بأرائهم، ونتيجة ذلك تخلى كثير من المفكرين عن التأويل العقلي والتزمو بحرفية النص الديني، وهدم ابن تيمية (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ) منطقهم في الرد على المنطقيين، لكن رغم ذلك أنجبت الأمة فيلسوفا عقليا كان نصيرا للعقل والإبداع «ابن رشد» الذي أخذ من قضية الحرية العقلية أساسا ومنهجيا في كتابه «تهافت التهافت» ولا يزال السجال قائما إلى اليوم بين فريقين، فريق مساند وداعم للعقل، وفريق آخر معادي لكل ما هو عقلي بحجة الدفاع عن النص، وهل يقهر الحق ينتصر الحق.

وهكذا سنجد خلال التاريخ الفلسفي والفكري من يغلق آفاق ويحكم أفواه ويسلب حريات، وسنجد كذلك من يقف في وجه هذه المحاولات بكل قوة عقلية محاولا إنقاذ الفكر العقلاني عن طريق عقل يقظ والجراءة في استخدام العقل في مختلف القضايا، فلا محرمات أمام العقل إلا ما يتجاوز قدراته.

وانتقلت الفلسفة الإسلامية من مرحلة أولى اعتمدت فيها على الترجمة لفلاسفة اليونان ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين، ورغم الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة بسبب عدم معرفتهم

(١) قواعد المنهج: ص ١١٠ - ١١١.

بالمناخ الذي وجدت فيه هذه الآراء، وكذلك أخطاء في الترجمة، لأن الترجمة تمت من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية إلا أنها كانت محاولات جريئة وبداية حقيقية لاستخدام العقل في الدولة الإسلامية، ثم انتقلت لمرحلة إبداعية مع كتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ويعد هذا الكتاب بداية حقيقة لعلم الهرمونطق أو التأويل وإعمال العقل في النص الديني، وذلك لفاعلية العقل لرؤية الحقيقة والوصول إليها، ولا يمكن أن نمنع العقل من ممارسة دوره في التفكير «وليس لقاتل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر في القياس الفقهي، وأنواعه، هو شيء تستنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة. فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقل»^(١).

ونجد أن ثمة اتفاق بين ديكرات وابن رشد في القاعدة الأولى الديكارتية والتي تتمثل في عدم إصدار أحكام مسبقة، بل يجب الدراسة المتأنية لكل الأمور فإذا ثبت صحتها عقليا قبلناها مهما كان مصدرها، يقول ابن رشد: «إذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن الفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه. وحذرنا منه، وعذرناهم»^(٢).

يؤسس ابن رشد منهجية جديدة في التعامل مع العلماء سواء في حالة الاتفاق أو الاختلاف، منهجية تعبر عن قيم العلم الحقيقية وهي الحرية الفكرية، والجرأة في استخدام العقل بدون خوف من إصاق تهم التكفير التي بدأها الغزالي في تهافته واستمرت في كل عصر لإرهاب قادة الفكر من ممارسة حقهم في التفكير العقلي الحر؛ وذلك لنشر فكر إسلامي يتعارض مع العقل ويتسم بالغلو والتطرف، ويتفق في ذلك أطراف متعددة منهم سلطة دينية تريد الإبقاء على وضع قائم وهو سيطرت الاتجاهات الماضوية الرجعية التي تنظر دائما للخلف ولا يعينها المستقبل في شيء.

ويستعرض ابن رشد في فصل المقال منهجية التحليل والتركيب فنراه يفصل بشكل مبسط لتوضيح الفكرة مع إعطاء أمثلة من الواقع لتقريب الفكرة من الذهن، ثم يصل إلى نتائج

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٥، تحقيق محمد عمار، دار المعارف، ٢، ط ١٩٦٩.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٨.

جديدة مبدعة وهذا ما عرضه ديكارت في المقال في المنهج، فهو يرى أن أخطاء الفلاسفة لا تستدعى القضاء على الفلسفة والتفكير العقلي. «وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال، إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض»^(١).

هكذا لا يجب البته منع هذه العلوم الأخطاء وقعت في أوقات ما، - وهذا هو حال العلم البشري معرض فيه الإنسان للزلل والخطأ -، بل على العكس نمنع العلوم التي تضاد العقل وتنتشر الخرافة والجهل، وتودى إلى سلبية وانسحاب من الحياة.

لكن السؤال الذي نطرحه الآن كيف يمكن أن نستفيد من هذا المنهج العقلي - الذي وضع أسسه ابن رشد وديكارت - في بناء فلسفة إسلامية معاصرة.

لقد كانت هناك عدة محاولات من مفكرينا وبعض المستشرقين لصياغة مفهوم جديد للفلسفة الإسلامية وما تتضمنه من فروع، وذلك حسب المنهج الذي يتبعه المفكر، وينعكس ذلك على القضايا التي ستهتم بها الفلسفة الإسلامية. وقد اختلف اساتذة الفلسفة من حيث محتوى هذه الفلسفة المعاصرة كل حسب اتجاهه الفكري، كذلك اختلفوا في نظرتهم وتقويمهم للفلسفة الإسلامية، وهل لها من المقومات ما يؤهلها لأن تكون فلسفة أصيلة، نابعة من روح الحضارة الإسلامية، أم أنها تقليد لغيرها من الفلسفات «الفلسفة اليونانية».

ويأتي هدفنا من هذا البحث إعادة النظر في هذا التراث من خلال منهج عقلي يضيف مزيد من الحيادية، ويبعدنا عن الأحكام المسبقة من أجل أن يكون لهذه الفلسفة مكانة كما كان من قبل.

كذلك معرفة مواطن القوة والأصالة فيها، لتطويرها والاستفادة منها في الواقع المعاش، كما نتعرف على جوانب الضعف والخلل، لتجنبها مستقبلا. خاصة وأن من أوائل من أهتم بدراسة الفلسفة الإسلامية المستشرقين، ومنهم من أنصف هذا الفكر وأقر بدوره في تاريخ

الفكر الإنساني وإسهاماته، وآخرون نظروا إليه على أنه نسخة مشوهة من الفكر اليوناني، فهو تقليد محض ولا يتسم بالأصالة في شيء.

وكان هذا حافزا للكثير من مفكرينا للاهتمام بهذا الموضوع، وعلى رأس هؤلاء الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧م) فقد وضع منهجا لعرض وتقويم الفلسفة الإسلامية، وذلك في مؤلفه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» أوضح فيه مفهوم الفلسفة الإسلامية، وأنها تشمل علم الكلام وعلم أصول الفقه، موضحا فضل مفكرى الإسلام في الفلسفة بأوسع معانيها، وفند آراء المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية، خاصة ممن اتهموا هذه الفلسفة بعدم الدقة والأصالة والعجز عن الابتكار، وبأنها ليست إلا محاكاة للفلسفة اليونانية، أو اختصار سيئا قام به مترجمون ضعفاء للفكر اليوناني. يقول الشيخ: «والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي»^(١) مثل «تيمان» الذي أكد على أن العرب لم يبدعوا فلسفة خاصة بهم، بسبب كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر، وكذلك حزب أهل السنة المتمسك بحرفية النصوص، وأنهم جعلوا من فلسفة أرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم، وتمسكهم بالأوهام والخرافات، وبذلك شوهو فلسفة أرسطو.

كذلك يرى فكتور كوزان أن الدين الإسلامي لا يمكن له أن ينتج فلسفة عقلية؛ لكن ما أنتجه هو انحلالا موعلا، واستبداد ليس له مدى. أما «ارنست رينان» فيقول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغي أن تلتبس في مذاهب المتكلمين، وينتهي إلى القول بوجود فلسفتين عند العرب، فلسفة عربية وهي ترجمة للفكر الفلسفي اليوناني، وفلسفة إسلامية هي علم الكلام ويسخر رينان من هذه الفلسفة في كتبه ويرى بأنها موضعا للطرافة.

كذلك اختلف المستشرقون على التسمية هل هي فلسفة عربية؟ أم فلسفة إسلامية؟ وانعكس هذا الاختلاف على أساتذة الفلسفة في العالم الإسلامي، فنجد عاطف العراقي يسميها بالفلسفة العربية ويلقب نفسه بأستاذ الفلسفة العربية لا الإسلامية، وآخرون وهم كثير يرون عكس ذلك مثل مدرسة «دار العلوم» وكذلك كثير من أساتذة الأزهر الشريف، وأحيانا يستخدمها البعض بنفس المعنى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «أما أهل هذا العصر

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣.

الذين يعبرون بالفلسفة العربية مرة وبالفلسفة الإسلامية أخرى لمعنى واحد... ومثلهم كمثّل الجامعة المصرية نفسها، التي كانت إلى عهد قريب تستعمل في قوانينها ومناهجها ومكاتبها العبارتين على أنها مترادفتان «مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ ص ٢٨.

هكذا تعددت المحاولات من المستشرقين لفهم هذا الفكر الإنساني قبل أن يكون إسلامي وإن كان غاب عنهم الموضوعية كثيرا في مناقشة هذا الفكر وهذا يتناقض مع قواعد المنهج العقلي، وبعد محاولات الشيخ مصطفى عبد الرازق كانت هناك محاولات لتلميذه «على سامي النشار» في كتابيه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» و«مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» وتوالت بعد ذلك الدراسات مثل «التفكير الفلسفي في الإسلام» لعبد الحليم محمود، «وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» لمحمد علي أبوريان، «وتاريخ الفلسفة العربية» لجميل صليبا، وكذلك محاولة عبد الرحمن بدوي في مؤلفاته «الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية» و«مذاهب الإسلاميين» و«دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» وغيرها والتي أكد فيها على أن الفلسفة الإسلامية تقتصر على ما يسمى بالفلسفة المشائية، ولا حاجة لنا بدراسة علم الكلام والفرق الكلامية التي تركز على النصوص الدينية وكذلك التصوف، لذلك استبعد بدوي من دراسته للفلسفة الإسلامية كل من لا ينسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى، فاستبعد إخوان الصفا والغزالي والسهروردي، وكل من لا يلتزم بالمنهج الفلسفي على الطريقة اليونانية.

ومن المحاولات المهمة في هذا القرن مشروع حسن حنفي لإعادة قراءة التراث ومحاولة تجديده بما يتفق مع روح العصر وذلك في كتبه «التراث والتجديد» و«ومن العقيدة للثورة» و«ومن النقل للإبداع» و«ومن النقل للعقل» وهي تمثل محاولة نقدية لإعادة قراءة التراث بشكل نقدي لا من خلفية غربية حديثة ولا من رؤية سلفية أشعرية بل جعل للعقل السلطة العليا للحكم على التراث العربي الإسلامي سواء في مجال البيان، أو العرفان، وأخيرا البرهان.

وقد اختلفت آراء أساتذة الفلسفة في تحديد مفهوم محدد للفلسفة الإسلامية:

١- الاتجاه الأول يرى بأن الفلسفة الإسلامية تعتمد بالكلية على الفلسفة اليونانية، ولولاها لما ظهرت في الأصل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، فالعربي المسلم ليس له قدرة على الإبداع، فهو مازال في مرحلة التقليد، ويجب استبعاد علم الكلام والتصوف من مجال

دراستها. فالفلسفة الإسلامية هي الفلسفة التقليدية التي هي نتاج فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

٢- الاتجاه الثاني وهو الاتجاه الأكثر الذي يوسع من مجال الفلسفة الإسلامية لتشمل علم الكلام، والتصوف، وأصول الفقه، وهذا يعني التوسع في هذا المصطلح، لكن هل سيضفي ذلك نوعاً من الفاعلية لهذه الفلسفة أم لا؟ ونسأل ما الذي دفع هذا الاتجاه للتوسع في مجال الدراسة؟ اعتقد أن من بين هذه الأسباب الاتهامات المتكررة لكثير من المستشرقين بأن الفكر الفلسفي الإسلامي هو تكرار مشوه للفكر اليوناني فارادوا بهذه التوسعة إثبات أن الفلسفة الإسلامية بها من الفروع التي تمثل إبداعاً خالصاً للعقل المسلم، وذلك تأثيراً بعقيدته الإسلامية، «وقد ذهب إلى ذلك كل من الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ومدكور ومحمد يوسف موسى، وعلي سامي النشار، وتوفيق الطويل، ومعظم تلامذة الشيخ إلى القول بأن في البحوث الكلامية والصوفية، فضلاً عن علم أصول الفقه، مذاهب ونظريات فلسفية لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين، وبالتالي فإنها تندرج ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية»^(١).

وعلى العكس من ذلك ذهب كل من أحمد فؤاد الأهواني، وعبد الرحمن بدوي إلى القول بأن فلاسفة الإسلام وحدهم الذين يصح أن يطلق على أبحاثهم لفظة فلسفة إسلامية.^(٢)

هكذا يتضح انقسام أعلام الفكر الإسلامي في رؤيتهم لمفهوم الفلسفة الإسلامية، والمجالات التي تشملها، لكن بعد كل هذه الدراسات التي تمت في هذا المجال نسأل هل وصلت الفلسفة الإسلامية إلى مبتغاها وحققت المرجو منه كما كانت قديماً؟ أم أنها تقف عاجزة عن مجارة الواقع بمشاكله وتحدياته، تلهت وراء دراسات تراثية والفاظ غامضة وقضايا مسلم بها - مثل «التوحيد» - في هذا العصر، هل الفلسفة الإسلامية عاجزة عن تقديم فهم جديد للدين الإسلامي يتناسب مع المستجدات التي تحدث في بلادنا؟

لا بد للفلسفة الإسلامية أن ترضى بتغير دورها في هذا القرن، خاصة مع تغير اهتمامات

(١) نفس المرجع، ص ٦١.

(٢) الأهواني: الفلسفة الإسلامية، ص ١٨، سلسلة المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، عدد ٦٩، ١٩٦٢م، انظر أيضاً عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص ٣٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ج ١.

الناس بالفلسفة مرآة العصر، وإن لم تعبر عن مشاكل العصر واهتمامات أفراده فلا فائدة منها؟ وطالما ارتضينا العقل أساسا وجوهرا في عملية التغيير فلا بد أن نبتعد في البداية عن الأحكام المسبقة، حتى يتسم البحث بالموضوعية والمنهجية.

ومن أجل رؤية موضوعية معاصرة لهذه الفلسفة فلا بد أن نحدد المصطلح، ووفقا لهذا التحديد سيكون للفلسفة الإسلامية أدورا جديدة تتفق وطبيعة العصر، لذا نجد بأن إعادة بناء العلوم شرط من شروط النهضة في كل عصر. قام بها كثير من مفكرى العالم على مر العصور مثل ديكارت في المقال في المنهج، وفرنسيس بيكون في «إعادة البناء العظيم»، والمعتزلة في مجال علم الكلام، وابن خلدون في مقدمته، ومحمد إقبال في «تجديد الفكر الدينى في الإسلام»، والمشاريع العربية المتنوعة الأهداف مثل المشروع الإصلاحى للفكر الدينى والتربوى والأخلاقى للإمام «محمد عبده»، وذكى نجيب محمود في «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى» ومشروع محمد عابد الجابرى في «تكوين العقل العربى»، وكذلك مشروع حسن حنفى لإعادة قراءة التراث، ومراد وهبة في قراءته لابن رشد لمواجهة الدوجما في المجتمع.

كان الهدف من هذه المحاولات إعادة النظر في العلوم الموروثة وإعادة بنائها بما يتفق مع نهاية مرحلة الإبداع الحضارى الأولى وبداية مرحلة ثانية، ويؤكد د. حسن حنفى أنه تبرز أهمية إعادة بناء العلوم القديمة لمواكبة النهضة الكبرى في العالم.^(١)

ولكن كل هذه المشاريع لم تحدث تغييرا حقيقيا في وعى الجمهور؛ وذلك لأنها كانت تمثل تغييرا وتحديثا في وعى النخبة المثقفة وليس في وعى الجماهير، فظل التراث بكل ما فيه يوجه حياة الناس وحياتهم. وهنا تتضح الإشكالية، هل الإصلاح يقتصر على النخبة دون الجماهير؟ وهل في هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن تغيير حقيقى، هذا التناقض يؤدى إلى انهيار مشاريع النهضة الحديثة ومن ثم ازداد الاتجاه التقليدى التراثى المحافظ وأصبح أكثر انتشارا بين ربوع الجماهير، وانحسر الاتجاه التنويرى المتمثل في المشاريع الفكرية الكبرى.

والرؤية المعاصرة للفلسفة الإسلامية تستوجب تغيير العلوم التابعة لها وفقا للمنهج العقلى، والسؤال الآن هل يدخل علم التصوف ضمن علوم الفلسفة الإسلامية؟

(١) حسن حنفى: كبوة الإصلاح، ص ١٧٠ - ١٨٥، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

نقد التصوف التقليدي

التصوف من العلوم الحادثة في الملة، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون، لأن العكوف عن العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا من الأمور التي تتنافى مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية في القرآن والسنة، يقول الله عز وجل ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ويقول عز وجل ﴿وَلَا تَنْسِكْ نِصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] كل ذلك يدل دلالة واضحة أن التصوف لم يكن يوماً طريقة صحيحة للحياة، بل هو نوع من المغالاة والتطرف التي تبعدها عن مجريات الحياة، وهي عملية انسحابية هروبية انطوائية، يبتعد بها المتصوف عن واقع الحياة، وتنتهي فاعليته العقلية، لكن ما هو مباح من التصوف وما كان الرسول يمارسه هو الورع والتبذل ومجاهدة النفس ضد الشهوات، يقول عز وجل ﴿وَاذْكُرْ أَمْرَ رَبِّكَ وَبْتَئِلْ إِلَٰهَ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [المزمل: ٨].

وهي أمور يمارسها المؤمن في عبادته لله بدون مغالاة، لذلك حذر الرسول من التشدد في الدين، وكان له حديث شريف في هذا المقام، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا حفص بن غياث ويحيى بن سعيد عن ابن جريج عن سليمان بن عتيق عن طلق بن حبيب عن الأحنف ابن قيس عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ هلك المتنتعون قالها ثلاثاً، والمتنتعون أي المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم. والتصوف به اتجاهات تشددت في العبادة حتى انسحبت بالكلية من الحياة، وهذا منافي لأوامر الله بإعمار الكون، كذلك بعض المتصوفة رأى أن العقل لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة، فانتقل من البرهان إلى العرفان بغية الوصول إلى حقائق يعجز عنها العقل الإنساني الذي خلقه الله للإنسان لوظيفة أساسية، وهي الوصول لحقيقة الوجود ومعرفة قدرة الله في الحياة الدنيا، وفهم كتب الله السماوية عن طريق أعمال العقل في النص.

ويتبين للباحث منذ تكون التصوف، البون الشاسع بين منهجهم في المعرفة، ومنهج المتكلمين والمناطقة، فبينما كان منهج هؤلاء الآخرين يستند على العقل، قدم الصوفية منهجاً جديداً، أسموه أولاً الاستنباط القرآني، أن يردد الصوفي القرآن، مستغرقاً فيه، حتى تنفتح له المعاني الإلهية، ثم ينتقل إلى معاناة العبادة، والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال

حتى تنقذ المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه، فيتذوقها فإذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس.^(١)

يتضح من ذلك أن التصوف تجربة ذاتية ترفض العقل والمنطق، لأنها معرفة تتجاوز القدرات الإنسانية، فالإمام الغزالي بعد أن وافق على المنطق الأرسطي كطريق للمعرفة وأساسا لها، رفض المعرفة العقلية بما فيها المنطق الأرسطي فرغم تمجيده للعقل إلا أنه رفضه وهاجمه، واستبدل العقل بالذوق والحدس وقرر الانسحاب من مجال الحياة العقلية، ورأى أن المعرفة الذوقية هي التي تصل بالإنسان إلى الحقيقة، ولكن أى حقيقة كان يقصد الغزالي، إنها معرفة عليا لا تتاح إلا للصوفية المختارة، ولا يمكن للعامة معرفتها وتتبعها، لأنها معرفة كشفية تصاغ بلغة لا يعرفها إلا من مارس التصوف، وهذه الحقائق هي حقائق للخاصة فكيف نؤسس عليها معرفة إنسانية تستفيد منها البشرية في حل الإشكاليات التي تواجهنا في الحياة، أم أنها معرفة للخاصة فقط ليزداد تقديسنا لهم في حياتهم وبعد مماتهم، فهي معرفة لا عقلية غير معلومة فلا يمكن أن تدرج ضمن نطاق المعرفة التي تعلو من شأن العقل، وتعتمد على المنطق كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وكيف يمكن لنا أن نقيم هذه المعرفة. وكيف لنا أن نصدق ما يقوله هؤلاء ونحن لم نمارس التصوف بل نسمع من طرف واحد تجربته بدون نقد أو تمحيص أو إثبات.

وقد دخل على التصوف كثير من الأشكال والمظاهر التي هي بعيدة كل البعد عن المفهوم الصحيح للدين فهناك من المتصوفة من قال بالحلول والاتحاد، وقد اختلط مع كثير من طرق الصوفية كثير من الدجل والشعوذة بدعوى التقرب إلى الله ورسوله، فأصبحت هذه المعرفة دعوى للتواكل وعدم السعى والكسل، والانتظار حتى تنزل على العبد المعرفة الذوقية الإلهية، وقد روج كثير من المتصوفة لنماذج إنسانية وصلت لدرجات عليا عدت في مرتبة أعلى من البشر، وهذا من الأشياء الدخيلة على العقيدة الإسلامية، وقد اتضح في مفهوم هؤلاء الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس والتقرب إلى الله.

ويؤكد د حسن حنفي على أن التصوف يعنى باختصار الهروب من العالم الخارجى العصى على التغيير إلى العالم الداخلى، وهو أوسع وأرحب. وبعد العالم الداخلى يتم الارتفاع إلى العالم العلوى ليتم النصر فيه، حقيقة أم خيالا. هكذا نشأ التصوف عندما صعبت مقاومة بنى أمية

(١) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٢٩٧، دار النهضة العربية ١٩٨٤.

الذين استولوا على الحكم، ونقلوه من المدينة إلى دمشق، وأقاموا أحوالهم ومقاماتهم، الصحو والسكر، الغيبة والحضور إلى آخر هذه الثنائيات، ثم الزهد والرضا والتوكل والشكر التي تبين درجات السلم للوصول إلى دار الفناء. وقد شجع الأمويون هذا الاتجاه لبعده عن السياسة. فإنقاذ النفس مقدم على إنقاذ العالم. والعجز عن فهم العلل أو مقاومتها يؤدي إلى الهروب منها إلى عالم متخيل يتم النصر فيه. لا يذهب الصوفي إلى الكعبة عجزاً بل تأق الكعبة إليه نصراً. والتوجه إلى الواحد القهار العادل خير من البقاء مع الحاكم القهار الظالم. وليس أمام المعارض السياسي إلا الهجرة إلى الله أو الهجرة خارج الأوطان كما فعلت الإباضية وهجرتهم إلى جنوب الخليج العربي. أما التصوف فهو تفرغ المجتمع من حركته السياسية. استبداد من طرف الحاكم وهروب من طرف المحكوم، وكلما اشتد الاستبداد اكتفى المتصوف بالدعاء لله كي ينصر المظلوم على الظالم.

كذلك لا بد للفلسفة الإسلامية أن تواجه هذا التطرف اللاديني الذي يستخدم الشعوذة والدجل والخرافات من أجل الوصول إلى الله، فقد تحدث كثير من المتصوفة عن الكرامات التي تتحقق لكثير من الصوفية، وهذه الكرامات لم تنتشر إلا بعد القرن الخامس الهجري، أما قبل ذلك فلا تكاد تظهر إلا بشكل عابر، ولعل أول من تحدث عن الكرامة القشيرية (٤٦٥هـ) يقول القشيري «لو لم يكن للولي كرامة ظاهرة عليه في الدنيا، لم يقدح عدمها في كونه ولياً، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات»^(١).

هكذا يتضح أن الكرامة لم تكن شرطاً من شروط التصوف، لكن تغير الحال بعد القرن السابع الهجري، فأصبحت الكرامات شرطاً لا غنى عنه في التصوف، وقد وجدت كتباً خاصة بالكرامات مثل «جامع كرامات الأولياء للنبهاني»، «وكرامات الأولياء» للشعراني، ويذكر العلامة ابن عثيمين فوائد هذه الكرامات، والتي منها:

«١- بيان قدرة الله.

٢- نصره الدين أو تكريم الولي.

٣- زيادة الإيمان والتثبيت للولي الذي ظهرت على يديه.

(١) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص ٣٥٥، تحقيق معروف زرّين، على بلطة جي، دار الجيل، بيروت ١٤١٠هـ.

٤- أنها من البشرى لذلك الولي.

٥- أنها معجزة للرسول الذي يمكسك الولي بدينه، لأنها كالشهادة للولي بأنه على حق.

والفرق بينها وبين المعجزة أنها تحصل للولي، والمعجزة تحصل للنبي^(١).

لكن كيف تكون كل هذه الفوائد للكرامات ولم يتحقق منها شيء في الواقع إلا بعدا عن العقل، ويزيد محقق كتاب كرامة الأولياء للنبهاني بأن هذا الكتاب أكبر موسوعة علمية تتحدث عن إثبات الكرامة لمن اصطفاهم الله تعالى وخصهم بولايته وتقيم الأدلة الكثيرة على ذلك من الكتاب والسنة، وما صح نقله من الوقائع الثابتة التي لا تحتل الشك» لكن من العجيب أن يتحدث المحقق عن موسوعة علمية في الكرامات، لكن هل الكرامات لها معايير معينة، أم أنها خارج حدود العقل^(٢).

ويؤكد «محمد إقبال» في مقدمة كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» أن المتصوفين في العصر الأخير، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية، وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامة» فالتصوف بشكله الحالي لا يمكن أن يستوعب التقدم العلمي الموجود في العالم، فالمتصوف يفكر في الاتصال بالحقيقة العليا، والعالم يفكر في اتصال الإنسان بالفضاء الخارجى من أجل فك لغز الكون، بطريقة منطقية عقلية.

وحاول «سعيد النورسى» حل هذه الإشكالية في رسائله للنور من خلال عملية تجديد التصوف التي تعتبر جزءا لا يتجزأ من عملية بناء المجتمع الإسلامى المعاصر، وإعادة صياغته من حيث تربية المسلمين تربية إسلامية صحيحة شاملة تدفعهم إلى إعادة النظر في مختلف نواحي حياتهم، والانطلاق منها نحو استئناف حياة إسلامية ربانية واقعية، وقهر عوامل التخلف والجمود والإقدام على التغيير الجذرى في الحياة من أجل المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية. إن البشرية محتاجة اليوم من ينقذها من الانحراف والسقوط الحضارى ويعالج

(١) الحافظ الحلال: كرامات الأولياء، ص ٢٨٤، المكتبة الإسلامية ط ١٠١٠٢٠٠م.

(٢) النبهاني: جامع الكرامات، ص ٦٠، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ج ١، مكتبة سانت بركات رضا، الهند، ط ١٠١٠٢٠٠١.

آلامها وواقعها السيء، ذلك الانحراف الذى أوردتها موارد الطغيان والشرور وقاد الإنسانية إلى الحياة الحيوانية المشينة التى أبعدتها عن فطرتها وكرامتها.

ومشروع النورسى يحاول أن يحل الاشكالية المتمثلة في النزعة الانسحابية من الواقع، وتغيره في نفس الوقت، فهو مشروع تجديدى ورؤية إصلاحية إيمانية تستجيب لخدمة الإنسان المسلم وتنقذه من السقوط الحضارى، وتضعه على طريق التغيير والبناء الجديد بقاعدة إيمانية صلبة.

وقد حمل بعض دعاة التصوف ما نحن نعيش فيه من دجل وشعوذة، فقد فضلوا التقليد على الاجتهاد والابتكار، فكانت النتيجة أن أرتقى الشباب في أحضان الثقافة الأوروبية المادية، لذا كان لابد من ربط التصوف بالحياة من أجل حل الأزمات التى لحقت بالمسلمين فكرا وممارسة. فالتصوف التقليدى خرج عن الضوابط الشرعية الصحيحة التى تحفظ للإنسان توازنه واستقامته، إلى مظاهر من السلبية، فالخلاص من الآثام وتطهير النفس الإنسانية من أدران الفساد لا يتم في الإسلام باعتزال الحياة الاجتماعية وإنما يكون باحترام النفس يقول النوسى: «ومحبتك لها أي إشفافك عليها، والجهد في تربيتها وتزكيتها، ومنعها عن الأهواء الرذيلة، تجعلها منقادة إليك، فلا تسيرك ولا تقيدك بأهوائها بل تسوقها أنت إلى حيث الهدى دون الهوى»^(١).

يتضح من ذلك أن التصوف الحالى بكل طريقة لا يستطيع الوقوف أمام الهجوم المشكك في الإسلام، لأنه يعتمد على تجربة ذاتية، ولا يعتمد في إدراك الحقائق على البراهين المنطقية، والحجج العقلية، والأدلة العلمية التى هى صفة هذا العصر، وما يموج فيه من تيارات وفلسفات.

هكذا يتضح أن النورسى أراد حركة تصحيحية للتصوف بشكله التقليدى، فهو معادى للعقل والمنطق يبعد الإنسان بالكلية عن الواقع، فقد لاحظ أن طريق التصوف لا تفيد في هذا العصر بمجرد الاكتفاء بسلوك الزهد في ملذات الحياة والانصراف إلى الشطحات في الزوايا والتكايا، بل أن يكون مدرسة تربوية قائمة على النقد والتمحيص والتصدى للدجل الفكرى والانحراف العقائدى. فعلى سبيل المثال وقع كثير من الصوفية في خطأ فصل الحقيقة عن

(١) سعيد النورسى: رسائل النور، الكلمات، الكلمة الثانية والثلاثين، ص ٧١.

الشریعة حیث صرحوا بأن «الشریعة قشر ظاهری وحقیقتها هی لبها ونتیجتها وغاياتها»^(١) فالصوفي هو إنسان عادی لابد أن یحافظ علی العبادات والشعائر، وظن بعض المتصوفین أنهم لم یعودوا مخاطبین بفروع الإسلام لكونهم وصلوا إلى درجة تعفیهم من تكالیفه وواجباته. ومن هذا ما حکاه ابن حزم قائلا: «وبلغنا من بنی نيسابور الیوم فی عصرنا هذا أن رجلا یکنی أبا سعید الخیر من الصوفیة مرة یلبس الصوف ومرة یلبس الحریر المحرم علی الرجال ومرة یصلی فی الیوم ومرة لا یصلی فریضة ولا نافلة»^(٢).

ومن الأشياء المذمومة عندهم إیمانهم بقدرتهم علی خرق العادات بالكرامات، من ذلك ما رواه الیافعی عن إحياء الموتی: أخبرنی بعض أهل العلم والصلاح ممن اعتقده من بلاد المغرب بإسناده. أنه توفي بعض أصحاب الشیخ الکبیر العارف بالله یوسف الدهماني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فجزع علیه أهله، فلما رأى الشیخ المذكور شدة جزعهم، جاء إلى المیت وقال له قم یاذن الله تعالى فقام وعاش بعد ذلك إلى ما شاء الله من الزمان.^(٣) کیف یمكن لهذا التصوف بهذا الشكل العقیم أن ینتج معرفة حقیقة، ما ینتجة دجل وخرافة ووهم یعیشون فیهِ وحدهم، ویوهمون به العامة محدودی الثقافة بأنهم علی الحق دوما، فهم یسعون بشكل حثيث علی زیادة الاتباع وفی ظل التنافس بین أقطاب التصوف للإكثار من عدد الأولیاء، اتجهوا إلى تعظیم فكرة الولاية للنساء. فجعلوا من «السيدة نفیسة» بالقاهرة ومن «أم سلمی» و«أم حبیب» بدمشق أولیاء ویعلق «ابن تیمیة» علی ذلك بقوله «ولكن من یتخذ نفیسة ربا ویقول: أنها تحیر الخائف، وتغیث الملهوف وإنه فی حسبها ویسجد لها ویتضرع فی دعائها، مثل ما یتضرع فی دعاء رب الأرض والسموات، یتوكل علی حی قد مات ولا یتوكل علی الحی الذی لا یموت. فلا ریب أن اشراکه بمن هو أفضل منها یكون أقوى»^(٤).

وقد زاد المنتسبین للتصوف وانتشر فی فترات الأزمات والكوارث التی مر بها العالم الإسلامی «نشأ التصوف كمقاومة سلبية للانحرافات فی الحیاة أصبح هو ذاته تقویما لهذا

(١) ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل، ج ٤، ص ١٨٨.

(٢) الیافعی: نشر المحاسن الغالیة فی فصل الصوفیة ذوی المقامات العالیة، ص ١٤.

(٣) مصطفى حلمی: ابن تیمیة والتصوف، ص ٣١٧، نقلا عن محنة الشیخ للذهبی، ص ٦٣، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزیع، ط ٢، الاسكندریة ١٩٨٢ (انظر یوسف زیدان: كرامات الصوفیة، ص ٣٤٨، مجلة الجمعية الفلسفیة، العدد الثالث، دار النمر للطباعة، یونیو ١٩٩٤).

الانحراف بانحراف آخر. ودفاعاً عنه بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع، هذه قيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير... والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية بأس من العقل ومن تحليل الواقع، وإيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، والمعرفة حيث تشح المعرفة. وما زلنا نأخذ بالعلم اللدني، ونقيم عليه حياتنا، ونطمع في الكشف وفي رفع الحجاب إلى درجة السفور. وقد تخيلنا الغاية وقد تحققت بالفعل»^(١).

فالمتصوفة مستغرقين بالكلية في عالم التمنيات والخيال بعيدين كل البعد عن الواقع الفعال، وفرق كبير بين الإحساس والواقع، وقيم الصوفية السلبية معارضة ومضادة للعقل.

نخلص من ذلك أن التصوف المؤمن بالشطحات والكرامات مضاد للعقل والتفكير العلمي والمنطق، فهو يصل لحقائق لا يمكن التحقق منها، وهو دعوة للتواكل والبعد عن الحياة يرفض على مر العصور الثورة ويكتفى بدعوة الناس للصبر والزهد وغير ذلك، لذلك فهو على وفاق تام بينه وبين السلطات على مر العصور، بل تستخدم السلطات في أوقات الأزمات لاشاعة جو من الاستكانة والصبر والطاعة وغير ذلك من قيم سلبية، لذلك فهو لا يتفق مع قواعد المنهج العقلي لأنه يعتمد على التقليد لا الإبداع.

ويتفق مع المنهج العقلي مقاومة الموروث الديني التقليدي - البعيد عن صحيح الدين - وما يفرضه من وصايا على العقل، والسؤال الذي يفرض نفسه، هل يمكن التحول من الموروث الديني والسلطوي إلى موروث عقلي كان موجوداً في الحضارة الإسلامية مثل فكر ابن رشد في كتبه «فصل المقال» و«تهافت التهافت» التي تدعو إلى إعمال العقل في النص من أجل حضارة إسلامية جديدة، ولدينا نمط من المفكرين وهو الغزالي الذي وقف ضد العقل بأفكار رجعية ظلامية تدعو بشكل واضح للقضاء على العقل، فاستخدم تهمة التخويف والتكفير لكل معارض لفكره.

لكن الفلسفة الإسلامية في وطننا العربي شأنها شأن باقي التخصصات المعرفية الأخرى توجد في وضع مأزوم جعلها لا تواكب المستجدات الحاصلة في بلداننا العربية. ومن أجل

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٧ - ١٨، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٤،

تشخيص أسباب الأزمة والبحث عن الآليات التي تسمح للفلسفة الإسلامية أن تكون فاعلة في الحاضر والمستقبل. وجب علينا أن نطرح سؤالاً محورياً ملحقاً هو: كيف نجعل من مادة الفلسفة في مدارسنا الثانوية وفي جامعاتنا فاعلاً منتجاً لدور تنويري وتغييري في عقلية العربي؟

وكيف يشعر المسلم بفاعلية هذه الفلسفة في الواقع الحياتي اليومي؟ وهل لهذه الفلسفة أن تحمل مشاكله التي يعاني منها؟ أم أن تقتصر على أحكام مسبقة من التراث الفلسفي الإسلامي؟ فهناك من يرى أنه لبناء فلسفة إسلامية معاصرة، فلا بد من تجديد ديني يقوم على العقلانية والواقعية. وثمة اتجاه آخر يرى بضرورة تنوير عقلائي علماني في مجال الذهن والثقافة مرتبط بتحديث حضاري شامل في مجال الأبنية والمؤسسات القومية والاجتماعية والاقتصادية.^(١)

وهناك من الدراسات الكثيرة التي صدرت في العالم الإسلامي، من أجل نشر الفكر العقلاني الرشدي، ويعد هذا ذكاء من مفكرينا وهو الاستشهاد برموز إسلامية خالصة من أجل نشر الفكر التنويري العقلاني العلماني في ربوع العالم الإسلامي؛ لأن النماذج الغربية دائماً ما تلقى رفضاً مسبقاً من النخبة الدينية والشعبية، بغض النظر عن إيجابية الأفكار أو سلبيتها، وهذا راجع للتراث الاستعماري لهذه الدول في الحقب السابقة، والتي جعلت رجل الشارع يتحدث دائماً عن المؤامرات الغربية، والغزو الثقافي وقد سعت هذه النخب الثقافية الإسلامية - منذ القرن العشرين - لكتابة الكتب وإقامة المؤتمرات والندوات التي تدعو لنشر الفكر الرشدي العقلاني، على سبيل المثال لا الحصر كتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح أنطون سنة ١٩٠٣ هو بداية لمحاولات حثيثة لنشر الفكر العقلاني؛ لمواجهة الفكر الظلامي في العالم الإسلامي الذي كان يسيطر عليه فقهاء ومشايخ لا يعرفون إلا الحلال والحرام، لذلك كان محمد عبده خروج على المؤلف في ظل ثقافة ترفض كل ما جديد، وتعليم ديني يرفض الحوار وإعمال العقل، ثم توالى الدراسات بعد ذلك عند الجابري ومحمد المصباحي وزكي نجيب محمود ومراد وهبة وعبد الرحمن بدوي وعاطف العراقي وغيرهم. لكن هذه الجهود جميعاً ظلت جهوداً غير مؤثرة في الواقع المجتمعي، فهي لا تتجسد في واقع موضوعي متحقق بالفعل، والسؤال الذي يفرض نفسه هل استطاعت هذه الجهود أن تخلق تياراً يتبنى نشر الفكر العقلاني في الواقع العربي؟ وهنا يتضح التناقض بين هذه الجهود الكبيرة للمفكرين التنويريين، وبين

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص ٨٩، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

حالة التخلف التي تعاني منها البلدان العربية والإسلامية على مختلف المستويات التعليمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية.^(١)

ومع حالة التخلف هذه انتشرت الاتجاهات السلبية السكونية «الصوفية» والاتجاهات الدينية المتطرفة التي ترى أن حالة التخلف التي نعاني منها سببها البعد عن الدين، وعدم تطبيق شرع الله في الأرض، ولكن أى دين وشرع يتحدثون عنه، هل هو الدين الوسطى الذى يدعو للفهم والتعقل والعمل بفاعلية والأخذ بالأسباب، أم أنه دين الطاعة العمياء والفهم الآحادى للنص، دين الجهاد - ضد من يرونه غير ملتزم بشرع الله -، ولكن هل ثمة معايير لهذا الفرز الذى يقوم به هؤلاء، أم أنه توجد أحكام مسبقة يلتزم بها من أجل الحكم على الآخرين، لذلك نجد أن كثير من التنظيمات الإرهابية تدعى أنها المتحدثثة باسم الدين والمطابقة لشرع الله وما دون ذلك فهو إما عاصى أو كافر، لقد رفضت أفكار ابن رشد وتم حرق كتبه لحديثه عن إعمال العقل في النص، وعاشت أفكار الغزالي وانتشرت إلى اليوم لأنه يعادى العقل والفكر الحر، فقد كفر فلاسفة الإسلام وشرع نفسه حكما على عقولهم، وخاف كل مثقف من البحث الحر العقلانى؛ حتى لا تطاله تهم الكفر ومن ثم إباحة الدم، وكذلك تعرض حسن العطار لهجوم شرس لأنه أراد الإصلاح الحر الحقيقى، والإمام محمد عبده الأزهرى الإصلاحى تعرض لحرب شرسة من داخل المؤسسة الأزهرية للتشكيك في وطنيته وإيمانه بالله واتهامه بالكفر، يقول عنه الشيخ محمد الجنبهى في كتابه «بلايا بوذا»: «فهل فكرت أيها التلميذ الدراسى أو الطالب العلمى ساعة من ساعات عمرك في الأسباب التى صعدت بمحمد ابن عبده الغرابلى إلى عنان السماء في الزمن الذى ما كان فيه شيئا مذكورا وقد اتخذ جناب اللورد كرومر أستاذا في الدين وفي السياسة... فهل كان ابن عبده الغرابلى في عصره من أكابر المرشدين الدينيين وكان ذلك اللورد متعطشا لأن يسلك سبيل المؤمنين فلم يجد من يرشده إلى الطريق القويم إلا ذلك الطالب الحقير الذى ضعضعه الفقر المدقع. فهلا تفكر في الأسباب التى جعلته محبوبا برؤساء الدول المتحالفة على محو الإسلام أسفا ورسما وما ذلك إلا لأنه أجهد نفسه في حل روابط المدينة الإسلامية السهاوية التى كانت تجعل المتمسكين بها على قلب رجل واحد فما زال يقبح للناس تلك الروابط حتى تم له الأمر» فالجنبهى يشكك في كل عمل قام به محمد عبده ويسفه آراه ويتهمه بالكفر والضلال، ويحارب كل فكر حر في هذه الفترة العصيبة من تاريخ

الأمة، فقد واجه العقل والتفكير العقلاني مقاومة شرسة من هؤلاء المشايخ والفقهاء، فكل مفكر حر يعد مخالف لتعاليم الدين، فعلى سبيل المثال يتهم «طه حسين» بأنه عدوا للدين، يقول: «وهل كانت الجامعة المصرية إلا من ارشادات ذلك المرشد واتفاقه مع المبشرين على انشائها وقد كانت نتيجتها أن أوجدوا بها أستاذاً أعمى يتناول مرتباً عالياً من الحكومة لأنه عدو للدين ومكذب لسيد المرسلين وفاتن لأبناء المسلمين ليكونوا على دين المبشرين الذين حاربهم المرحوم الشيخ أحمد على المليجي محاربة سليمة أخرجت ألسنتهم وذهبت بريحتهم وقد نشر لهم كتاباً معجزاً أسماه السؤال العجيب فلم يستطيعوا الرد عليه والآن قد وجدوا أنصاراً من رعايا المسلمين المنافقين يقومون مقامهم في التضليل والزحزحة عن الدين»^(١) هذه بعض من النماذج الدينية التي تحارب كل فكر حر وتدمره، من أجل فرض الوصاية على العقل العربي بمؤسسة دينية تعتمد على التقليد لا الابداع، لذلك فنقد التراث والدفاع عن القيم المعاصرة، وإعطاء الاعتبار الأول للعقل والإنسان، وفهم التاريخ فهماً موضوعياً، كلها قيم نقر بحاجة عصرنا لها، إلى فلسفة إسلامية جديدة تتحرر من كل القيود السابقة - التراث القديم - يكون همها الأول الإنسان واحتياجاته، وعلاج مشاكله.

وهذه المحاولة لبناء فلسفة تتفق مع المنهج العقلي، ستجعل من العقل أساساً وجوهراً للفهم الحقيقي للتراث والواقع، وبدون هذا المنهج ستظل هذه الفلسفة حبيسة النقل ومخالفة لواقع المجتمع.

والواقع أن الفلسفة الإسلامية في وضعها الذي وصلنا لا تقتصر على مجال واحد، بل إنها تضم عدة مجالات أبرزها: الفلسفة ذات الاستلزام الإغريقي كما تمثل لدى الكندي والفارابي وابن سينا وأمثالهم، وعلم المنطق كما ظهر عند ابن سينا والغزالي وابن رشد، وعلم الكلام أو علم التوحيد كما تمثل في ثلاث مدارس كبرى هي المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وعلم مقالات الفرق كما ورد في مؤلفات أهل السنة والشيعة والخوارج، وعلم التصوف في مظاهره المختلفة سواء كان لدى المحاسبي والمكي أو الحلاج والسهرودي وابن عربي، وعلم الأخلاق كما تجلى عند مسكويه والسبكي وابن الجوزي

وقد أكدنا على ضرورة إبعاد التصوف من مجال الفلسفة الإسلامية، لما فعله في المجتمع

(١) محمد الجنيهي: بلايا بوزا، ص ١٠ - ١١، بدون تاريخ.

الإسلامي من سلبية وانتهزمية وبعد عن الواقع المجتمعي، كذلك أيضا يجب حصر الفلسفة الإسلامية في مجالات الإصلاح المجتمعي والتربوي، والفكري، والديني، كما فعل «محمد إقبال» في تجديد التفكير الديني» فهو يرى أن الدين تجربة روحية يعيشها الإنسان، وحياة الإنسان ذات أطوار منطقية منها: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف. وفي هذه الأخيرة تكون الحياة الدينية أداة دفع وفاعلية لطموح الإنسان، ولابد للإنسان أن يسعى ويجتهد في حياته بدون معين له فله عقل يفكر، فلكي يحصل على المعرفة يجب عليه أن يعتمد على وسائله هو لا غيره. أى فاعلية عقلية للإنسان في التراث الديني.

وهذا العصر بكل ما فيه من أحداث متلاحقة، خاصة منطقتنا، فرض على الفلسفة الإسلامية أدوارا جديدة تتفق مع واقع المجتمع العربي، وهي:

١- الفهم الوسطى والصحيح للدين.

٢- مواجهة التطرف والغلو.

٣- التعايش وقبول الآخر.

٤- إصلاح التعليم الديني.

٥- تنقية التراث.

١- الفهم الوسطى والصحيح للدين:

ثمة محاولات كثيرة للفهم الصحيح للدين الإسلامي منذ عصور الإسلام الأولى، من أجل مواجهة مشكلات العصر، وكل محاولة تستخلص مفاهيم عصرية من القرآن والسنة، وتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشوف أو نظريات علمية حديثة، وإلى اتجاهات اجتماعية وسياسية وتربوية عصرية، لكن تعدد هذه التفسيرات واختلافها بل وتناقضها أحيانا، والتي يزعم كل منها أنه هو الذي يعبر عن روح النص الديني، كل هذا يؤكد لنا عدم جدوى هذا الفهم للنص الديني.^(١) ولكن كيف نصل لهذا الفهم الصحيح للدين، في ظل مناخ مكبل بحرية العقل في الاجتهاد، وتطرف فكري لكل ما يخالف المألوف،

(١) فؤاد زكريا: الصوحة الإسلامية في ميزان العقل، ص ٥، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة - باريس ١٩٨٩.

لا يسمح بالرأى والرأى الآخر، فرجل الدين يصر على رفض التجديد لعلمه المتيقن أن حدوث مثل التجديد سينزع منه سطوته الدينية، فهو أسير التقليد لمذاهب اجتهد أصحابها في فترة زمنية كانت تحتاج لمثل هذه الاجتهادات، كما أن عصرنا يحتاج لاجتهادات تتناسب مع واقعنا، ومع الظروف السياسية والاجتماعية التي تعيشها مجتمعاتنا، وقد امتد سلطان بعض رجال الدين إلى كل شيء. ما من موضوع إلا وتجد لهم رأيا فيه سواء كان دينيا أو غير ديني، بدءا بالوضوء وانتهاء بالاستنساخ والهندسة الوراثية، دون أى حرج، بل ويستخرجون من النص الديني ما يؤيد موقفهم المتشدد بعيدين كل البعد عن إعمال العقل.

لذا يأتي دور الفلسفة الإسلامية لمقاومة هذا الفهم المتشدد عن طريق تحكيم العقل، فكل فريق أو مذهب اعتقد أن معه الحق في فهم صحيح الدين، فالسلفية ترى أن الفهم الصحيح للإسلام يعني الوقوف أمام المذاهب والفرق التي دبَّت فيها البدع والأهواء وفي مقدّماتها الشيعة والصوفية وأصحاب المدرسة العقلانية والخوارج، الذين أسهموا كثيرا في تشويه صورة الإسلام الصحيحة، كما كانت في عهد النبي ﷺ وصحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعًا. والمنهج السلفي تصدّى لكثير من انحرافاتهم وبدعهم التي شوّهوا بها صورة الإسلام الصحيحة، وأزاح الشبهات التي تعلّقوا بها، وهم مع ذلك لا يزالون يُخالفون منهج الكتاب والسنة ومنهج السلف، بل ويتصدّون لهم بالعداء والتنقيص، ولكن هيهات هيهات، هكذا يرى الاتجاه السلفي بأن محاربة هذه الاتجاهات عقلية كانت أم غير عقلية، يؤدي إلى فهم صحيح للإسلام، وهم يؤكدون على رفض التأويل العقلي للنص الديني، والالتزام بحرفية النص، وهذا كان من الاختلافات بين الأشاعرة والسلفية، يقول ابن تيمية: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به»^(١).

نخلص من ذلك أن ابن تيمية يقدم الشرع على العقل مطلقا، وهذا ما انطلقت منه الدعوة السلفية للالتزام بحرفية النص، فلا اجتهد ولا إعمال للعقل في النص، ويؤكد هذا الاتجاه بأنه إذا فهم الإسلام الفهم الصحيح الذي لا يعتريه النقص ولا البدع، ولا خالطته الأهواء ولا الانحرافات، فعندها لا نحتاج الجهد الكبير الذي يأخذه من يحتاج في تربيته إلى اقتلاع ما يحمل

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مج ١، ص ١٨٠ تحقيق السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق، ط. د، القاهرة، دار الحديث، سنة ١٤٢٧.

سلفاً من مقرّرات واعتقادات وتصوّرات تُخالف المنهج الإسلامي الصحيح، وعندها تكون الأمة الإسلامية التي تريد التمكين والنصر، في حالة توهّلها لهذا الوعد الربّاني النبويّ بإقامة الدّين واستخلافهم لقيادة العالم من جديد، ونَشْر رسالة الإسلام والسّلام، والأمن والأمان.^(١)

وهناك من الاتجاهات الحداثيّة الغربيّة، التي ترى بإعمال العقل في النص على الإطلاق، - فالعقل يملك القدرة على تجديد النص - بسبب أن الدين قرين التخلف في الدول الإسلاميّة، فبالعقل وحده نقضى على الرجعية والتخلف، لكن هل التخلف يرجع للإسلام، أم فهم الإسلام. ومن الجدير بالملاحظة أن رواد الفلسفة الإسلاميّة المحدثين من أمثال الأفغانى والكواكبي ومحمد عبده وشكيب أرسلان وأمّثالهم قد واجهوا بكل شجاعة تلك الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام والمسلمين، خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي كان ملخصها أن الدين الإسلامي قرين التخلف، والدليل على ذلك تمسك المسلم بالدين الإسلامي في كل معاملاته، وكان رد هؤلاء الرواد جميعاً قوياً ومفجعاً، حيث أن تخلف المسلمين الحالي حينئذ إنما يرجع إلى مجموعة من الأسباب كلها بعيدة عن الدين الإسلامي، بل إنهم أجمعوا على أن السبب الرئيسي في تخلفهم يرجع إلى عدم فهمهم وتمسكهم بالإسلام الصحيح، الذي غطت عليه تصورات كثيرة وفاسدة عبر العصور، أما السبب الثاني فهو أن الغرب الذي احتل بلاد المسلمين لفترات طويلة قد عمل على إبعاد المسلمين عن هذا الفهم الصحيح للإسلام من خلال تحكمه في أنظمتهم الحكم والقضاء والتعليم الخ ويمكن لقارئ أن يجد نموذجاً واضحاً لتلك الأفكار في رد الأفغانى على المستشرق الفرنسي رينان.

وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلاميّة في إعادة فهم وسطى للنص الديني يرتبط بواقع اجتماعي سياسي، فالإسلام لا يأمر أبداً بالعنف، لكن من يفهم الدين ويأوله حسب المزاج الشخصي هو المخطئ. ولا بد من تنبيه المسلمين إلى الحقيقي والزائف من المشكلات الدينية التي يضيعون أوقاتهم وجهودهم فيها.

ووسطية الإسلام تقضى عدم المغالاة في أمور العبادة، لأن «الإسلام ليس دين عبادة فقط، وإنما هو نهضة دينية ومدنية معا»^(٢) كذلك يتسع الإسلام للتجديد في كل زمان، فلا يمكن أن

(١) انظر رائد السنهوري: نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً، ص ٢٠، ط ١، طوى للثقافة والنشر والإعلام - لندن، ٢٠١٠.

(٢) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٦، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

يقف التجديد؛ لأن قوما اعتقدوا أن بالتشدد والالتزام بحرفية النص وعدم الاجتهاد نصرة للإسلام، ولمقاومة النماذج التي شطحت وخرجت من الملة، ونذكر هنا عبارة ابن رشد في «فصل المقال» إن مثل هؤلاء من منع الماء عن العطشان لأن واحد وهو يشرب شرق فمات، فالموت من العطش جوهرى وحتمى، أما الموت من الشرق فهو عرضى، لذلك فالتجديد والاجتهاد حتمى على كل علماء الأمة، وهو السبيل للفهم الصحيح للدين، ومواجهة دعاوى التكفير وإباحة دماء الإنسان مهما كانت عقيدته.

٢- مواجهة الغلو والتطرف:

وردت في القرآن الكريم كلمة غلو ولكن لم ترد كلمة تطرف، فقد استعمل للتعبير عن مفهوم الغلو في الدين، ويقصد بالتطرف الوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط. أما الغلو فهو الارتفاع في الشيء ومجاورة الحد فيه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١].

فالدين الإسلامى الصحيح لم يأمر قطعا بالتطرف بل اسمه الإسلام، فهو سلام مع المؤمن والعاصى، لكن التفسيرات المتطرفة للنص هى التى صورت للأخر أنه دين تطرف وعنف، لذلك فإن للفلسفة الإسلامية اليوم الدور الرئيس في مواجهة الغلو والتطرف الذى أصبح السمة الغالبة لهذا العصر، فثمة اتجاهات دينية تعتبر الدين الإسلامى حكرا عليها، فلا افتاء إلا ما تقول والإسلام الصحيح هو إسلام هذه الجماعات، وما دون ذلك إما عاصى، أو خارج من الملة، لذلك فهى تسعى بكل قوة لمواجهة كل فكر حر يرى الدين يسر لا عسر، ولكى تضيف مزيد من القدسية تتحدث في كل حوار وجدل سواء كان للدنيا أو للأخرة بقال الله وقال الرسول لئلا تمنعك من مواصلة الحوار العقلى واخراس الأفواه، ولم يقف الأمر عند الخلاف الفكرى بل تعدى إلى ممارسات إرهابية بغية وقف كل تجديد، وإجهاض كل مشروع تجديدى، وقد اقتنعت بعض التنظيمات بهذا الفكر وزادت عليه تشددا بتشدد، فسمحت لنفسها بأن تعاقب المذنب وتقتل الكافر والمترد، ونصبت محاكم شرعية، وإقامة خلافة إسلامية للقضاء على اعداء الإسلام، ومن العجيب أن أعداء الإسلام - من وجهة نظر هذه المنظمات - الذين نفذت فيهم أحكام القتل أغلبهم من أهل الإسلام، وهذا ما نشاهده من تنظيم «داعش» في العراق وسوريا وليبيا وفي سيناء بمصر. أى تطرف هذا الذى يأمر

بالذبح والحرق والسرقه واحتلال الأرض وهتك العرض، وكل هذا بفهم خاطئ للنص الديني والأحاديث النبوية.

لذا فدور الفلسفة الإسلامية خطير، من أجل تفكيك البنية التحتية لهذه المنظمات فكريا وثقافيا، عن طريق تنقية التراث الديني مما علق به من آراء شاذة تخالف صحيح الدين.

وقد اعتمدت هذه الجماعات على نصوص دينية وأحاديث نبوية فهناك بعض النصوص بُرت من سياقها، وكتب أنزعت من البيئة الثقافية التي نبتت فيها مثل حديث الرسول ﷺ « عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى هذا الحديث أخذ من سياقه التاريخي فالمقصود بالناس مشركي مكة وليس كل البشر، وقد استثمرت هذه الجماعات بعض الفتاوى والأحكام التي صدرت من بعض مفكري الإسلام مثل ابن تيمية سيد قطب والمودودي وغيرهم من الذين أثرت كتاباتهم في عقول الجماعات المتطرفة وبرامجها ووجهاتها، وعندي أن أسير السبل للتخلص من أثر هذه الكتابات هو نقدها نقداً علمياً وتحليل أفكارها من الوجهة الشرعية، وتوضيح الملابس والأوهام والأسباب التي أدت إلى انتهاج أصحابها هذا المنحى من التشدد ذلك الذي جنح بهم عن وسطية الإسلام، والترويج في الوقت نفسه للكتابات التراثية التي جمعت بين طياتها بين صحيح المنقول وصرح المعقول مثل كتابات فلاسفة الإسلام والمفكرين المعتدلين المحدثين.

وإصلاح الخلل الذي نقع فيه الآن، يتمثل في رؤية مستقبلية للتعليم في العالم العربي خاصة الديني وما يتم تعليمه للطلاب في المدارس، والتطرف لا يرتبط بضعف الثقافة أو الذكاء، فكثير من المتطرفين أطباء ومهندسين ومن حاملي الماجستير والدكتوراة، لكن جميع المتطرفين يجتمعون على هدف واحد قوامه التعصب والتشدد في الدين، وتمزيق الدول من أجل إعادة البناء وفقاً لشرع الله من وجهة نظرهم للفلسفة الإسلامية السبق في تفكيك هذه الجماعات من خلال التركيز على مفهوم التسامح، وإبراز نصوص التسامح في القرآن، وتأويل النصوص التي يستند عليها هؤلاء، فمن الأحاديث النبوية التي تدعو لعدم التشدد قوله ﷺ «هلك المتنطعون» وقالها ثلاثاً للتأكيد على رفضه لكل أشكال الغلو والتطرف.

وفقهاء هذه الجماعات اعتمدوا على فقه الرواية لا الدراية، فالأول يعتمد على التقليد الحرفي لآراء السابقين، والآخر يقوم على الاجتهاد والتجديد، لذا كان على الفلسفة أن تركز على فقه الدراية ومن ثم إعمال العقل في النص؛ من أجل فهم جديد للنص يتفق ومتطلبات المرحلة التاريخية التي نعيشها الآن.

والسبيل إلى ذلك فتح باب الحوار بين المنهج الفلسفي العقلي والمنهج الديني في استيعاب النص وتجديده، ولنا في قادة الفكر الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين الأسوة الحسنة، فقد اجتهدوا في تثقيف المجتمع على نحو يحول بينه وبين التطرف في كل صوره، والابتعاد عن التقليد، والتبعية في شتى دروبها. فوظيفة الفلسفة هي التفسير والتبرير وقيادة ثورة التغيير، وكل ذلك نفقّر إليه في أحاديثنا ومناظراتنا وخطاباتها على قلتها، حتى بات الخطاب الفلسفي من أعداء الحرية.

ويقع على عاتق الفلسفة الإسلامية هذه المهمة الشاقة للخروج من هذه الدائرة المفرغة من التخلف والانحطاط والجهل بالتراث التنويري لقادة الفكر الإسلامي، والفلسفة تتمثل في المنهج العقلي، فهو يساعدنا على عملية نقد موضوعي للتراث، ومن ثم تفكيك البنية الثقافية لهذه الجماعات المتطرفة وتنوعية الرأي العام وإرشاده إلى ما يجب الأخذ به والعزوف عنه، وتوَهّل كذلك السلطات للقيام بحوار حقيقي أساسه العقل لعودة هولاء لصحيح الدين القويم.

٣- التعايش وقبول الآخر؛

يفرض علينا المنهج العقلي قبول الحق مهما كان مصدره، بدون آية أحكام مسبقة، لذلك فارتباط الإنسان مع الغير مسألة حتمية، «فالإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش بمفرده، ولذا فإنه يندمج مع من حوله. وبقدر ما تمتد وتتسع صلاته بأقاربه وجيران وزملاء وأصدقاء ومعارف، بقدر ما يشعر الإنسان بالطمأنينة والأمان لأنه قادر على أن يلجأ لأي منهم وقت الحاجة»^(١).

مَنْ هو «الآخر» وَمَنْ هو «اللاآخر»؟

المقصود باللاآخر هو كل مَنْ أنضوي وإياه تحت خانة واحدة هي خانة «نَحْن» - كَأَنَّ

(١) ميلاد حنا: قبول الآخر، ص ٩٠، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٨.

يكون من عائلتي أو من بلدي أو من ديني أو من مذهبي أو من لغتي أو من جنسي أو من أية جماعة ننتمي إليها معًا. أما الآخر فهو مَنْ كان خارج هذه التصنيفات: فلا هو من عائلتي، ولا من بلدي، ولا من ديني، ولا من مذهبي، ولا من لغتي، ولا من جنسي، ولا تجمعني به أية رابطة عملية. يتبع من هذا أن القبول، في معنى أوّلي أيضًا، هو قبول الآخر الحاصل سلفًا بحكم الشراكة في الانتباء، التي تكتسب عبارة «نحن» معناها في إطارها.

لكن ماذا عن قبول الآخر؟

من أجل إعطاء مفهوم القبول تحديدًا أشمل، سأتوقف عند الآخر في معناه الديني والجنسي، أي ذاك الذي ينتمي، اسميًا على الأقل، إلى دين آخر أو إلى مذهب آخر. كيف يقبل المسيحي المسلم والمسلم المسيحي؟ كيف يقبل السنّي الشيعي والشيعي السنّي؟ كيف يقبل الأرثوذكسي الكاثوليكي أو العكس؟ كيف يقبل هذان البروتستانت أو العكس؟ كيف يقبل المؤمن اللامؤمن وهذا ذاك؟ كيف الرجل المرأة أو العكس؟ طبيعي أن تكون هناك أنماط متعددة للقبول، وفق اعتبارات عقلية وعقائدية ونفسية واجتماعية وسواها. لكنها، كما أرى، تُختزل إلى نمطين رئيسيين:

الأول هو قبول الآخر كآخر، أي قبوله على الرغم من «آخريته». ومادما في نطاق الدين، فإن تبريرنا قبول الآخر يمكن أن يكون أن ديننا نفسه، الذي يعتبره هذا النمط الدين الأوحّد أو الصحيح أو الأصح، يحثنا على هذا القبول لأنه يدعونا إلى المحبة أو العطف تجاه الآخرين. إلا أن نظرتنا إلى الآخر، في ضوء هذا المفهوم للقبول، تبقى نظرة «فوقية»، إذ نعتقد، في أحسن الحالات، أننا أصبح أو أكمل منه دينًا، وأن قبولنا إيّاه هو من قبيل الشهامة أو «العفو عند المقدرة» أو وضعه «في ذمتنا» أو تحت حمايتنا!

النمط الثاني للقبول يتجاوز العقلية، وبالتالي العلاقة، الفوقية لأنه ينطلق من أن الاختلاف بين إيمان وإيمان قد يكون اختلافًا محضًا، لا يشير إلى أعلى وأدنى، أو صحيح وغير صحيح، أو أكثر صحة وأقل صحة، بل يذهب إلى أني مقتنع شخصيًا بهذا الدين الذي تسلمته من أسلافي، أو ربما تحوّلت إليه، وإلى أن ما أستطيع بلوغه عبر ديني يجب أن يستطيع الآخر بلوغه عبر دينه هو، لأننا إذا درسنا الأديان وجدناها متشابهة وظيفيًا.

علاقة القبول في هذا النمط أنصح لإرساء التفاهم أو المحبة فيها، لا على الشفقة، بل على

المساواة. هذه العلاقة الناضجة هي ثمرة تحويل الآخر إلى «لآخر» عبّر الإقرار بأن الجوهر الواحد الذي يجمعنا يتجاوز المظاهر أو الأسماء التي تفرقنا. وإذا كانت الحياة داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات لا تقتضي، في أدنى شروطها، أكثر من النمط الأول للقبول، فلا شك أن النمط الثاني يجعل هذه الحياة أكثر سلامًا وانسجامًا واستقرارًا.^(١)

ورفض الآخر فكرة وجدت من قديم الازل، منذ بداية خلق آدم عليه السلام، قال تعالى ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَلِقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ۝۷۱ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗۤ سَجْدًا ۝۷۲ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰمِعُوْنَ ۝۷۳ اِلَّاۤ اِبٰلِیْسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ ۝۷۴ قَالَ یٰۤاِبٰلِیْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیْ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْغٰلِیْنَ ۝۷۵ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْۢ بَرٍّ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِنْ طِیْنٍ ۝۷۶﴾ [ص: ۷۱ - ۷۶] فقد رفض إبليس الآخر وهو الإنسان، ويحمل إبليس من الصفات التي تبعد بالكلية عن قبول الآخر، وهي الكبرياء، والعصيان، والحسد، والكراهية، والباطل، والخداع، وفي كل العصور نجد من يدعو إلى رفض الآخر فلا بد أن يتصف بصفة من هذه الصفات، أو بكل الصفات مجتمعة مثل إبليس كما يؤكد عباس محمود العقاد، والتاريخ الإنساني يزخر بالعديد من النماذج التي دعت إلى رفض الآخر وعدم التعايش معه.

وثمة نماذج كثيرة في التاريخ الإسلامي، كان لها إسهامات في الدعوة إلى قبول الآخر من أجل إعلاء سلطة العقل، مثل الفيلسوف «ابن رشد»، ففي كتابه «فصل المقال» يرى أن تعلم أساليب القياس يمكن أن نتعلمه من السابق علينا وهو الآخر. «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام».^(٢)

كذلك لدينا من النماذج التي رفضت الآخر، وذلك بسبب معادة العقل، والتزمت بحرفية النص، وظنت خطأ أن الدين هو من دعانا إلى رفض الآخر، من هذه النماذج شيخ الإسلام «ابن تيمية» وهو من أكثر الشخصيات التي كثر الجدل حولها، ويعد إمام السلفية، بل إن منهجه قد جعلته بعض الدول دستوراً لها، ويقابل المنتقدين له مدافعون بحرارة شديدة، يقول

(١) رائد السنهوري: نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً، ص ٢٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

رائد السنهوري «أم شيخ الإسلام ملهم للجميع مؤيدهم ومعارضهم؛ فمن أراد أن يتكلم عن العنف والشدة مع المخالف بل قتاله وقتله (ينتقى) من اقوال شيخ الإسلام ما يناسب هذا المقام دون نظر إلى أقواله الأخرى، ومن أراد أن يتكلم عن جمع الصف وإزالة الوحشة من القلوب والدعوة إلى الوسطية والتعقل ومراعاة المصالح (ينتقى) من كلام شيخ الإسلام ما يشهد به دون النظر إلى أقواله الأخرى»^(١).

يقول ابن تيمية «وأما الكفار فلم يأذن الله لهم في أكل شيء ولا أحل لهم شيئاً ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه... فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالاً، وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمنين به فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا، ولهذا لم تكن أموالهم مملوكة لهم ملكاً شرعياً... والشارع لم يبيح لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان»^(٢).

ولابن تيمية آراء كثيرة تدعو إلى عدم قبول الآخر من ذلك قوله «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والاهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه»^(٣).

أي خطاب هذا الذي يدعو للكراهية، والعدواة التي لم يرد ذكرها في القرآن ولم يأمر بها رسول الله، كيف يمكن للإنسان أن يعيش في مجتمع يصنف فيه الناس حسب ديانتهم وإيمانهم، يقول السنهوري تعليقا على ما قاله شيخ الإسلام: «فيكفى أن يكون الإنسان غير مسلم ليوصف بأنه عدو لله تعالى، وأنه عدو للمؤمنين حتى لو كان جاهلاً أو غافلاً أو متردداً شاكاً، وحتى لو كان هندياً أو بوذياً أو مجوسياً يعيش في قرية نائية لا يعلم شيئاً ولا يفقه إلا ما تلقنه عن آبائه، وإلا ما يمارسه في حياته اليومية خالي الذهن عن العدواة أصلاً»^(٤).

فالبغض هو أساس التعامل مع المخالف لنا في العقيدة، فيجب على المؤمن أن يعاملهم بما

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ص ٣٤، مجلد ٧، تحرير عامر الجزار، وأنور الباز، ط ٢، القاهرة، دار الوفاء، ١٤٢١هـ.

(٢) نفس المرجع، ج ٢٨، ص ١١٨.

(٣) نفس المرجع.

(٤) السنهوري: نقد الخطاب السلفي، ص ٣٩ - ٤٠.

يستحقوه وهو خلاف الرفق واللين. وهكذا نجد ابن تيمية لم يوجد أي مجال لقبول الآخر، وعلى الفلسفة الإسلامية مهمة استخراج تلك الحقائق الناصعة من تاريخ الحضارة الإسلامية التي كان لها إسهامات كبيرة في مجال الحوار مع الآخر والتعايش السلمى في ظل مجتمع واحد يضمن حقوق المواطنة لكل من يعيش على أرضه، ليس من الدين الإسلامى فقط، بل من سائر لأديان السماوية الأخرى، التي يتعاضد أتباعها لمجرد شائعات مغرضة، أو بسبب جهل فاضح، ثم تنشرها على الناس في صورة مقارنات محددة ومن ذلك على سبيل المثال:

□ موقف الأديان السماوية الثلاثة من التعامل مع غير الممتنى إلى دين منها؟

□ موقفها من ممارسة الشعائر الدينية في العلن؟

□ موقفها من معاملة المرأة؟

□ موقفها من المذاهب الدينية المختلفة؟

□ موقفها من عادات المجتمع وتقاليده؟

□ موقفها من التعليم الدينى والاديني؟

هكذا يقع على الفلسفة الإسلامية مهمة تأصيل مفهوم التعايش وقبول الآخر، ونقد عقلى لكل الدعوات التي تخالف ذلك، ويظل الهدف هو توعية الناس على اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعها، بدلاً من التعصب الذى يؤدى إلى الصدام والمقاتلة.

وقد ذكر الإمام الطيب شيخ الأزهر في احتفال حركة الإصلاح الدينى في أوروبا التي إقامتها الكنيسة البروتستانتية؛ بمرور ٥٥٠ سنة على تأسيسها قال: إن أصول مصادرها الدينية التي نعتمد عليها في الفتوى والتشريع قديماً وحديثاً تصفُ المسيحيين بخصالٍ أربع، وخصلةٍ خامسةٍ جميلة، هذه الخصال هي: أنكم أكثر الناس حلماً حين تسود الفتن، وأسرع الناس عافيةً مما تصابون به من نوازل وأزماتٍ، وأنكم أكثر الناس استعادةً للعزم والحزم، وأنكم خير الناس لليتامى والمساكين والضعفاء.. والخامسة الحسنة الجميلة هي أنكم تُنصفون المظلوم وتحولون بين المستضعفين وبين المتسلطين عليهم ظلماً.

٤- اصلاح التعليم الديني:

من الأدوار التي يجب على الفلسفة الإسلامية القيام بها إصلاح التعليم الديني، بغية الوصول إلى مناهج دراسية تتناسب مع النسيج المجتمعي، الذي يتكون من عدة ديانات، وايدولوجيات متعددة، ونساء لهم الحق في الحصول على حقوقهم الأساسية سواء بسواء مع الرجال، لكن يجب أولاً تخلص الخطاب الفلسفي من لغته المعقدة المقعرة وتبسيط النظريات الفلسفية وغرسها في ثقافة الرأي العام، والكشف عن أهمية تفعيل المنهج العقلي في كل دراستنا وأبحاثنا.

كان الأزهر منبعاً ثرياً لموجات عدة من الإصلاح وتجديد الخطاب الديني، برزت من ثناياها أسماء لامعة في سماء العالم الإسلامي، ومن بينها رفاة الطهطاوي، وحسن العطار، والإمام محمد عبده ونجد الشيخ عبد المتعال الصعيدي يحتل مكانة بارزة حيث كتب مجموعة مقالات عن إصلاح الأزهر، لا سيما وهو ممن حملوا على عاتقهم مهمة جلية ألا وهي السعي بدأب لنشر الوسطية واستنهاض روح الإصلاح في الفكر الإسلامي عامة، وبين جنبات الأزهر بوجه خاص.

وقد حاول كثير من علماء الأزهر مقاومة الإصلاحات بشتى الطرق اعتقاداً منهم بأنها تعارض الدين، لكن الحقيقة أنها تعارض فهمهم الخاطيء والتقليدي للدين، واعتقاداً منهم أن التجديد يعني هدم الدين، ومن هؤلاء الشيخ الجنبهي في كتابه «بلايا بوزا» فقد شن حملة عنيفة ضد أفكار محمد عبده الإصلاحية، وكذلك طه حسين ونعتهم بأسوأ الأسماء والصفات.

ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذ للشيخ محمد عبده في الأمور الآتية: أن يكون مدرسة جامعة بالمعنى الصحيح يتلقى فيها الطلاب العلم الصحيح الذي يعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذوو نزاهة، وأساتذة باحثون، وعلماء متخصصون، ومرشدون مخلصون يعملون على بث الآراء الدينية الصحيحة، والمعاني الأخلاقية السليمة، ومكافحة الخرافات، والقضاء على البدع والأباطيل.

وكلف الخديو الشيخ محمد عبده أن يضع مشروعاً للإصلاح فشكل الشيخ لذلك مجلس إدارة من أكابر علماء المذاهب في الأزهر وجعل هو وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان من أعضائه. وكانت مهمة ذلك المجلس الإشراف على التعليم والتربية في الجامعة الأزهرية.

وسار الشيخ في إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة، ولم يلق معارضة من أحد

مباشرة، وإن كان قد أشير عليه من وقت إلى آخر بتأجيل بعض المشروعات بحجة التدريب والسير بهودة!

وكان أول أبواب الإصلاح التي وجه الشيخ عنايته إليها هو تحديد مدة الدراسة بالأزهر: فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال في الأزهر، دون أن يجدوا من أولى الأمر أية رقابة على أعمالهم. وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها، كما حددت أيام العطلة والمساحات. وقد كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط: فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا فضلاً عن تغيبهم أيام المساحات الرسمية.

ويعد كتاب «تاريخ الإصلاح في الأزهر» للشيخ عبد المتعال الصعيدي، من أهم الكتب التي كتبت في إصلاح التعليم بالأزهر الشريف، فقد حاول تلخيص الدين الإسلامي من الممارسات الخاطئة، والأفكار المارقة، وتجنبيه ويل كل أشكال التطرف، واعتبار الأزهر مؤسسة إسلامية حاضنة لكل المسلمين، رغم أن البعض حاول استقطاب الأزهر في معركة وهمية بين المذهبين الشيعي والسني، وتأجيج النفوس ضد بعضها في سبيل مكاسب سياسية بعيدة عن الإسلام تماماً.

وفي الكتاب اشتباكات مع بعض الذين أرادوا جرّ الأزهر إلى الوقوف في جبهة الرجعية، فعندما كتب أحد الرجعيين - كما يكتب الصعيدي - ينتقد الشيخ المراغي لأنه يريد إصلاح الأزهر في غيبة مجلسي الشيوخ والنواب، راح هذا الرجعي يضع دسيمة بين الشيخ المراغي وإصلاحاته، وبين الأحزاب السياسية، التي جنبها المراغي التدخل في حال الأزهر..

ورغم أن الصعيدي ينتصر للمراغي في هذا الموقف، والذي كان يريد فيه إخراج الأزهر من العصور القديمة، فإنه انتقده لأنه قال بعض ما أساء إلى الشيخ محمد عبده، فكتب الصعيدي ردّاً مهذباً، ينتصر فيه للشيخ الإمام محمد عبده، وفي نهاية كتابه يقول: «وكان الواجب أن يكون لنا الآن أزهر حديث كمصر الحديثة، لتتسجم مصر المدنية مع مصر الدينية، ولا تعوق إحداها الأخرى في طريق النهوض، نعم كان من الواجب أن يكون لنا أزهر حديث له قدرة على حل المشكلات الدينية الحديثة، فلا يتركها حجر عثرة في سبيل نهوض مصر، بل في سبيل نهوض العالم الإسلامي كله، كما يتركها الأزهر الآن من غير حل، لأنه لم يصل إلى الإصلاح.

لذا يأتي دور الفلسفة الإسلامية؛ لفتح قناة مع كل المؤسسات الدينية بغية تغيير شامل للمناهج التي لم تتغير منذ مئات السنين واستبدالها بمناهج دينية تبحث عن أوجه التلاقى لا الاختلاف، كما قال شيخ الأزهر، وتعمل العقل في النص ولا تلتزم بحرفية النص الديني، وتنقح الأحاديث النبوية الشريفة، خاصة أن كثير من الأحاديث التي يرددها أئمة المساجد إما أنها موضوعة أو ضعيفة، كذلك لابد من وجود مادة دراسية جديدة تدرس لكل سنوات التعليم وفي الجامعات، يكون موضوعها التسامح الديني وقبول الآخر.

الخاتمة

نخلص من ذلك أن للفلسفة الإسلامية أدورا متعددة في القرن الحالى، خاصة في ظل تنامي الإرهاب والغلو والتطرف، وفي ظل مرجعيات سلفية تحفزه على ممارساته، وتعطيه الغطاء الدينى الكامل من النص الدينى والأحاديث النبوية، لذا فالفلسفة الإسلامية لها أهمية بنشر التفكير العقلى في المجتمع، خاصة لتأويل النص الدينى، فالنص الدينى في حاجة دائمة إلى البشر لى يصبح واقعة ويطبق في مجال إنسانى ملموس، والمنهج العقلى يرفض القدسية لمفسرى النص الدينى، النص مقدس لكن من يقوم بتفسيره إنسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية. لذا على الفلسفة الإسلامية التصدى لكل ما هو غير عقلانى، مثل التصوف الذى نشر السلبية والتواكل في المجتمعات الإسلامية، كذلك للفلسفة الإسلامية الدور الرئيس في نشر قيم الحرية والتعايش مع الآخر من أجل فهم صحيح للدين، ومن ثم القضاء على كافة أشكال العنف والتطرف.

لابد لفلسفة الإسلامية أن تدعم فاعلية الإنسان في الوجود وتضع من نموذج « حى بن يقظان مثال ونموذج يحتذى به من أجل الوصول إلى المعرفة عن طريق العقل الإنسانى وحده، فهو مناط التكليف».

المنهج التحليلي واحد أم متعدد؟

د. مصطفى بلبوثة(*)

مدخل

من العسير تصور الممارسة الفلسفية خلوا من التحليل، فكل الفلاسفة، من بارمنيدس مروراً بأفلاطون وأرسطو ووصولاً إلى لينتزر وغيره، وبدرجات متفاوتة، يعمدون إلى هذا الإجراء العقلي لاستيضاح الرؤية بإرجاع المفهوم إلى مكوناته الأولية. فهو بهذا المعنى سمة أساسية من سمات التفكير الفلسفي عامة.

لكننا عندما نتحدث عن التحليل كمنهج في الفلسفة المعاصرة، فإننا نتحدث عن مدرسة وعن خطاب قد أخذ صورة المذهب، وعن منهج نقدي أصبح يسم الفلسفة المعاصرة برمتها، حيث أصبحت الفلسفة التحليلية هي «براديجم» الدرس الفلسفي في القرن العشرين. وقد يبدو الربط بين الفلسفة التحليلية والمنهج التحليلي طبيعياً، غير أن هذه المقاربة تؤول بنا إلى ضرب من المفارقة: فإذا فهمنا التحليل بأنه «لا يصبح الشيء معقولاً إلا إذا حللناه إلى عناصره المكونة له»^(١) كما يقول «مور»، فهذا يعني أن «فيتجنشتين» الثاني مثلاً سيكون خارج دائرة الفلسفة التحليلية، ولكن إذا فهمنا التحليل بصورة أوسع لكي نجد مسوِّغاً لإدراجه ضمن الفلاسفة التحليليين، فإن ذلك لا يمنع من إدراج فلاسفة ضمن هذا التيار، وهم غير معدودين مع الفلاسفة التحليليين. وهذه المفارقة هي، على وجه التحديد، الخلفية التي طرحت على أساسها إشكالية هذا البحث. فهل كل التيارات المنضوية تحت مظلة الفلسفة التحليلية تتقاسم المبادئ نفسها والتوجه نفسه، أم إنه يمكن الحديث عن تنوع وتعدد داخل هذه الفلسفة؟

(*) أستاذ فلسفة اللغة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف - الجزائر.

(١) نقلاً عن: Hans - Johann GLOCK, qu'est ce que la philosophie analytique? trad. Frédéric NEF,

وقبل أن نقارب الإشكالية المطروحة، يبدو لنا من الملائم أن نلاحظ أن هناك شبه تلازم في الاستعمال بين الفلسفة التحليلية التي سميت باسم منهجها وبين فلسفة اللغة التي سميت باسم الموضوع الذي تتمحور حوله معظم قضايا هذه الفلسفة. ولهذا، سنحاول أن نبين أننا في واقع الأمر أمام فلسفة واحدة، توسم بمنهجها تارة وبموضوعها تارة أخرى.

لقد أدخلت الفلسفة التحليلية معنى جديدا في مفهوم الفلسفة، حيث إن الموضوع الاعتيادي للفلسفة كان هو البحث في الكون بمظهره الطبيعي والروحي، في حين أن موضوعها لدى الفلاسفة التحليليين هو «ما يقال» عن الكون، أي اللغة. وتعيب الفلسفة التحليلية على الفلسفة التقليدية كونها تتحدث عن كل شيء دون أن تنتبه إلى مدى مطابقة ذلك الشيء مع ما تقوله عنه. فالفلسفة من منظور الفلاسفة التحليليين ليست سوى «لغة واصفة» لموضوعها اللّغة. ومن هذا المنظور كذلك، يمكن اعتبار هذه الفلسفة التحليلية ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها. فليس الواقع إذن هو موضوع الفلسفة التحليلية، لأن ذلك موضوع مقصور على العلم التجريبي، بل مهمتها هي «تحليل لما يقوله العلماء وما يقوله الناس في حياتهم اليومية، لا تفكير ينتهي به الفيلسوف إلى نتائج معينة يصف بها الكون»^(١). فالتحليل لا ينصب على المفاهيم بقدر ما ما ينصب على القضايا والشروط التي تكون بمقتضاها هذه القضايا صحيحة. وليس للفلسفة التحليلية موضوع خاص، بل منهج خاص. إنها بحث في المعنى والمرجع، وبالتالي فهي فلسفة لغة، إذ هي تجعل من تحليل اللغة «فلسفة أولى»، وكل مشكل فلسفي هو مشكل تحليل لغوي، بل إن قصة الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تكاد تختزل - إلى حد كبير - في مسألة البحث في المعنى، ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أن المعنى بالضبط هو ما تدور حوله الفلسفة والمنطق بحكم وظيفتهما وبطرق مختلفة.

ولم يعد الهدف من التحليل هو عزل مسميات بسيطة، بل أصبح منصبا على تحديد شروط الصدق للقضية، والمعني واللامعني يوجدان حيث الصدق والكذب أي في الجمل والأقوال الكاملة، ولهذا فليس هناك أية مبالغة في المطابقة بين الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة، وليست هذه المطابقة مجازية بل هي على وجه الحقيقة.

لقد جاء مشروع الفلسفة التحليلية في الأصل كرفض للمثالية. ففي البداية كان الأمر يتعلق باستعمال أدوات التحليل المنطقي للكشف عن العناصر البسيطة للفكر، ثم في وقت

(١) محمود زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط. ٢، ١٩٨٢، ص. ٢٣٨.

لاحق، مع ظهور الوضعية المنطقية و«رسالة» فيتجنشتين، ظهرت فكرة أن مجال المعارف القبلية هو في جوهره ذو طبيعة لغوية، وبالتالي ظهر التوجه القاضي بأن كل ما ليس قبليا كالرياضيات ولا تجريبيا هو خال من المعنى.

وفي الخمسينيات من القرن العشرين، أصبح مصطلح الفلسفة التحليلية مرتبطا بأفكار مختلفة عن أفكار الوضعية المنطقية، ولكنها احتفظت ببعض مواطن التشابه معها، حيث ظهرت فلسفة اللغة العادية مع مدرسة أوكسفورد التي استلهمت توجهها من أعمال فيتجنشتين الثاني وهي فلسفة تدافع عن تَوَجُّهٍ في التحليل الفلسفي يقضي بأنه يجب إبراز الميزات الحاضرة في اللغة العادية والتي تجاهلها الفلاسفة.

وإذا رما وصف المقاربة التي جاءت بها الفلسفة التحليلية بشأن اللغة، فلا يسعنا إلا أن نصفها بأنها مقاربة جذرية لعدة أسباب. أولا، بحكم إرادة القطيعة التي أبداها أقطاب هذا التيار، وبخاصة فريجه وراسل وكارناب، وهي إرادة تتلخص في الرغبة في وضع حد للانحراف الذي عرفته الفلسفة والذي جسده الميتافيزيقا الموروثة عن القرون السالفة. وإذا لم يكن نقد الميتافيزيقا أمرا جديدا طرأ مع الفلسفة التحليلية، فإن المنهج الذي تأسس عليه هذا النقد جديد وبصورة جذرية، إذ لم يعد منصبا على الأنساق الفلسفية من جهة مبادئها أو فرضياتها أو النتائج المترتبة عليها، أعني مضامينها، بل من جهة اللغة التي كتبت بها^(١).

ويتجلى الطابع الجذري الذي تميز به موقف مؤسسي الفلسفة التحليلية في مظهرين يجعلانها «فلسفة لغة» بامتياز. أما المظهر الأول، فيتمثل في نمط المعالجة التي خضعت لها مسألة اللغة، وهو المظهر الذي يفسر الجدة التي طرأت على المشهد الفلسفي، وبخاصة الحملة التي تعرضت لها الميتافيزيقا التقليدية التي رُفضت بسبب اللغة التي صيغت بها، لا بسبب مضمونها، واعتبرت تلك الميتافيزيقا ركاما من العبارات الخالية من المعنى. ولكن حتى يكون هناك مسوِّغ قوي وكاف لوصف هذه العبارة أو تلك من كتابات هيجل - مثلا - بأنها خالية المعنى - وهي الفلسفة التي كانت مستهدفة بشكل أساسي من قبل الفلاسفة التحليليين الأوائل - يجب أن تكون لدينا ثقة كبيرة في الوسائل المستخدمة وفي المعيار الذي نستند إليه. وفعلا، لقد استعارت الفلسفة التحليلية هذا المعيار من المنطق الجديد الذي ساعدت أزمة الرياضيات

(1) GRILLO Eric, *la philosophie du langage*, éd. Seuil, Paris, 1997, p. 5.

على تطويره، وهو المنطق الذي وضع بين أيدي المفكرين أدوات غير مسبقة مثل نظرية الأوصاف وحساب العلاقات إلخ... وهي أدوات تمكن من التحليل المنطقي لعبارات كانت مستعصية على هذا النمط من المعالجة من قبل.

وأما المظهر الثاني، فيتمثل في المكانة التي أعطيت للغة ولمسألة الدلالة. فإذا كان اللجوء إلى التحليل المنطقي هو ما يفسر ويرر تلك الجذرية التي ميزت البدايات الأولى للفلسفة التحليلية، فإن المكانة والدور اللذين استأثرت بهما اللغة ومسألة الدلالة والمعنى هما ما يبرران الحديث عن انقلاب حقيقي عندما نتكلم عن فلسفة اللغة.

وإذا كان تاريخ الفلسفة قد شهد عدة «انقلابات» على غرار القطيعة التي أحدثها ديكارت مع الوصاية المزدوجة للاهوت والقياس الأرسطي وإعادة الاعتبار للإبداع الفلسفي، أو الثورة الكوبرنيكية التي قادها كانط رافعا شعار المبادئ القبلية للمعرفة، فإنه من اللافت للنظر أنه - حتى نهاية القرن التاسع عشر - لم تكن اللغة موضوعا لأي انقلاب أو تحول جذري، وبقيت في منأى عن الانتقادات الأكثر جذرية. أما التحليل المنطقي الذي بدأت تستند إليه معالجة اللغة مع الفلسفة التحليلية، فيكشف عن صرامة وشفافية غير معهودتين.

ومن جهة أخرى، فقد أصبحت مسألة الدلالة أكثر أهمية وجوهرية من مسألة التمثيل بالنسبة إلى اللغة. فلكي نعرف كيف يقوم الفكر بالتمثيل، ينبغي أولا أن نعرف كيف تكون العلامة دالة. وبناء على هذا، فقد أصبح الاهتمام بالعلامة يشكل «الفلسفة الأولى»، وأعيدت صياغة الأسئلة التقليدية في الفلسفة، وأصبح المنطق هو الأداة المساعدة في هذا المسعى⁽¹⁾.

التصور الجيولوجي للفلسفة التحليلية

من الشائع أن الفلسفة التحليلية تنتمي إلى الفضاء الأنجلوسكسوني، ولكن يجب أن نتعامل مع هذا الوصف بشيء من التحفظ. ونستطيع أن ننظر إلى هذه المسألة من زاوية جيولوجية. فرغم أن شيوعها وبروزها كان على يد راسل ومور، فإن جذورها الأولى ألمانية. وفي هذا السياق، يقول دوميت «Dummett» «رغم أهمية راسل ومور، فلم يكن أي منهما مصدرا

(1) GRILLO Eric, la philosophie du langage, op.cit. p. 7.

للفلسفة التحليلية، ولم تكن التداولية سوى مساهمة جادة امتزجت بالتيار الرئيس للفلسفة التحليلية. إن مصادر الفلسفة التحليلية كانت كتابات بالألمانية حصريا، وكان هذا سيكون واضحا للجميع لولا طاعون النازية الذي كان سببا في هجرة عدد كبير من الفلاسفة الناطقين بالألمانية إلى أمريكا^(١).

وقد صرح راسل نفسه ووايتهيد في مقدمة «البرانكييا» بأن فريجه هو من قدم النموذج الأول للمنهج المنطقي التحليلي، وهو نفس ما أشار إليه فيتجنشتين في مقدمة «الرسالة». وابتداءً من عام ١٩١٤، فقد هيمنت ثلاث فلسفات على الفلسفة البريطانية كما يذهب إلى ذلك راسل أيضا: فلسفة «الرسالة» لفيتجنشتين، وفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة «التحقيقات» لفيتجنشتين الثاني^(٢). فقد كان لفيتجنشتين تأثير كبير في الانتقال من «تحليل كمبريدج» إلى الفلسفة اللغوية في أوكسفورد، وهو نفس التأثير الذي كان لعمله الأول (رسالة منطقية فلسفية) على الوضعية المنطقية التي كانت في غالبيتها جرمانية اللسان.

ومع ذلك فإنه من الشطط التفكير في الفلسفة التحليلية بمعزل عن راسل ومور، وليست الأصول الجرمانية أو النمساوية لفيتجنشتين وفريجه وحلقة فيينا كافية لإنكار الطابع الأنجلوسكسوني للفلسفة التحليلية، إذ يمثل هذان الفيلسوفان - لوحدهما - معلما بارزا للفلسفة التحليلية في بريطانيا. ويكفي أن راسل هو من روج لأفكار فريجه وأن فلاسفة أمثال فيتجنشتين وكارناب وتارسكي قد ارتادوا هذه المدرسة في إنجلترا وأمريكا.

وبناء على هذا، وبمقتضى هذا التصور الجيولغوي، فإنه يمكن القول على العموم، بأن الفلسفة التحليلية، في أعلى مستوياتها، تنتمي إلى الفضاء الإنجليزي - الجرمانى، إن على مستوى الأصل أو على مستوى الخصائص.

الفلسفة التحليلية بين الوحدة والتنوع

قدمت الفلسفة التحليلية خلال تاريخها، القصير نسبيا والغني والمتنوع، وجوها متعددة، ولكن هناك منهجا أساسيا يتفق عليه الفلاسفة التحليليون - بدرجات متفاوتة - يميز ممارستهم

(١) نقلا عن: Hans - Johann GLOCK, qu'est ce que la philosophie analytique? Op. cit. p. 140.

(٢) نقلا عن المرجع نفسه، ص. ١٣٨.

الفلسفية، وهو يمثل بشكل أساسي إرث مور وراسل. ويمكن إرجاع هذا المنهج إلى قناعتين أساسيتين هما:

أ- إن نقطة البداية الموثوق بها في المعرفة الفلسفية هي الحس المشترك، وهو ما يبدو لكل شخص في العادة حقيقيا بشكل بديهي.

ب- ولكن حتى يتم الانتقال مما يبدو حقيقة إلى ما هو حقيقة فعلا، هناك عمل يجب القيام به لعزل الحقيقة عما ليس كذلك. وليس الهدف من ذلك هو استجلاء معنى خفي، بل توضيح المعنى الذي يمدنا به الحس المشترك.

ويمكن أن نحصر القواسم المشتركة والمبادئ الأساسية التي تقوم عليها كل تيارات الفلسفة التحليلية في بعض النقاط. ولعل أهم ما يميز هذه الفلسفة، ما ورثته من وضعية أوغست كونت. فكل تيارات هذه الفلسفة تمجد العلم وترفض في المقابل الشعرية والميتافيزيقا واللاهوت. فالعلماء وحدهم هم من يتميزون بالجدية والدقة في التفكير. ولهذا السبب، فإنه كثيرا ما توصف هذه الفلسفة بالعلمية، إذ إن ارتباطها بمعالجة المشكلات الجزئية متين، وليس من أهدافها بناء أنساق فلسفية تروم التفسير الشمولي للكون وللحياة.

وإذا كانت الفلسفة التحليلية ذات توجه علموي، فمن البديهي أن تكون ذات نزعة تجريبية. فهذه الفلسفة، في عمومها، ترى أن معطيات الحس تشكل قاعدة موثوقا بها للمعرفة. ولهذا السبب، يمكن اعتبار الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية لأنها « جاءت دحضا للمثالية الهيكلية التي سادت التفكير الإنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر »^(١). فقد تصدى فلاسفة ومناطق من طراز برتراند راسل وجورج إدوارد مور لهذه المثالية التي أقحمها برادلي في النسيج الفكري الإنجليزي، والتي كانت تبدو نشازا بالنسبة إلى هذا التقليد في عمومها. ومن ثم فهي ليست سوى محاولة لإرجاع الفكر الإنجليزي إلى منحاه الأصيل باعتباره تقليدا فلسفيا ذا طابع تجريبي.

ويمثل اهتمام الفلاسفة التحليليين باللغة واحدا من القواسم المشتركة، باعتبارها الطريق الملكي إلى المعرفة، حيث يشكل تحليل اللغة ممارسة فلسفية بامتياز، بل وتنحصر مهمة الفلسفة

(١) رشوان محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٣.

في هذا النشاط على وجه التحديد. وهنا يجب التمييز بين التحليل اللغوي والتحليل الفلسفي أو الميتافيزيقي، فبينما ينصب التحليل الفلسفي أو الميتافيزيقي على الواقع بالاستعانة بالمنطق أو غيره ليصل إلى مكوناته النهائية كما فعل رسل وفيتغنشتين في الذرية المنطقية، فإن التحليل اللغوي ينصب على المفاهيم والقضايا في اللغة التي يستعملها الفيلسوف أو العالم أو الإنسان العادي لتوضيحها وبيان استعمالها.

وأخيراً، فإن الفلسفة التحليلية ذات نزعة نقدية، تلك النقدية التي أرسى قواعدها إيمانويل كانط، والتي تقضي بضرورة الفحص الدقيق لكل شيء قبل التسليم به. وينصب هذا الحس النقدي عند الفلاسفة التحليليين على العبارات التي نسجل بها أفكارنا عن الواقع، باعتبار هذه العبارات ذاتها وقائع ذات وجود موضوعي^(١). فكما كانت تجريبية الفلسفة التحليلية دحضا لمثالية هيغل، كانت نقديتها بمثابة عودة إلى نقدية كانط.

الفلسفة التحليلية... نحو التعدد المنهجي والمذهبي

ولكن ابتداء من ستينيات القرن العشرين، فإن ما كان يشكل نوعاً من الوحدة المنهجية والمذهبية اختفى من التيار التحليلي. فمعظم أطروحات الوضعية المنطقية رفضت، ونستطيع أن نعثر على اليوم داخل التيار التحليلي على ممثلين لتوجهات مذهبية متعددة. ولم يعد الفلاسفة التحليليون يهتمون فقط بفلسفة العلم والمنطق، بل أصبحوا يهتمون أيضاً بالسياسة وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ولم تعد الأدوات المنطقية اللغوية هي المسلك الوحيد للفلاسفة التحليليين. كما أنه يوجد داخل التيار نفسه معارضون تكونوا في إطار التقليد التحليلي أمثال «بوتنام» (Putnam) و«رورتي» (Rorty) اللذين اعتبراً أنفسهما معارضين لها، بل يجري الحديث في بعض الدوائر عن فلسفة «ما بعد تحليلية»، وتدعي هذه الفلسفة أنها تقضي جزءاً كبيراً من ميراث الفلسفة التحليلية تحت شعار العودة إلى البراغماتية الأمريكية.

وعند تتبعنا لمختلف المراحل التي مرت بها الفلسفة التحليلية والتنويعات التي لحقت بالمنهج التحليلي، فإننا نستطيع أن نحدد ثلاث مراحل كبرى تتناسب مع ثلاثة أجيال من الفلاسفة التحليليين. فقد ظهر أولاً جيل من الفلاسفة المعاصرين اعتنقوا النزعة المنطقية التي

(1) PIGUET Jean Claude, où va la philosophie et d'où vient - elle?, éd. La Baconnière, Neuchâtel, 1985, p.p. 100 - 101.

تألق نجمها بعد أعمال فريجه وفضلوا التحليل المنطقي للغة من أجل تطهيرها من الشوائب والعيوب التي تكنفها، بل ذهبوا إلى حد الاستعاضة عنها بلغة مُشكَّلة أو «لغة - حساب»، على الأقل بالنسبة إلى العلم والفلسفة العلمية، وقد كان مركز اهتمامهم هو المظهر التركيبي للغة. وهو تيار يضم كوكبة من الفلاسفة يطلق عليهم «فلاسفة اللغة المثالية»، ولا يكفي - بالنسبة إليهم - أن تكشف عن الصورة المنطقية المتضمنة في اللغة العادية، بل يجب أن يتخذ التحليل صورة بناء منطقي، أي بناء لغات اصطناعية جديدة تماماً^(١). وأبرز من مثل هذا التيار فريجه وراسل وفيتجنشتين الأول وفلاسفة الوضعية المنطقية. فقد استطاع فريجه وراسل أن يطورا المنطق الصوري ويثبتا قوته الفلسفية. وفي هذا السياق، يؤكد راسل أن كل فلسفة جيدة تبدأ بالتحليل المنطقي، وأنه منذ أن تخلى عن فلسفة كانط وهيغل، صار دائماً يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية عن طريق التحليل^(٢). ثم تلا هذا الجيل جيلٌ من الفلاسفة تقهقرت معهم النزعة المنطقية وتركزت جهودهم على وصف السياقات والظروف التي تستعمل فيها اللغة، أي على البعد التداولي للغة، ثم جاء جيل ثالث ليوجه كل اهتمامه إلى البعد الدلالي للغة.

١- التحليل عند الذرية المنطقية: (المذهب الاختزالي)

أ- برتراند راسل:

إن الشخصية البارزة في هذا التيار، هي - بلا منازع - برتراند «راسل» الذي جعل من أفكاره ضد «الهيكلية» برنامج عمل دقيق حاول تجسيده خلال مسيرته الفكرية. ومن أهم الإنجازات التي حققها من هذا البرنامج، ما جسده في كتابه «مبادئ الرياضيات» الذي ألفه رفقة «وايتهد»، والذي أبرز فيه إيمانه القوي بفكرة إمكانية اختزال الجبر والحساب إلى مجموعة من مفاهيم المنطق الصوري، وهو ما قاده إلى التمييز في منطق الرمزي بين ثلاثة أقسام: حساب القضايا، وحساب الفئات (المحمولات)، وحساب العلاقات، وهو حساب ذو فعالية كبيرة في تحليل اللغة الطبيعية وإزالة ما يكتنفها من غموض، حيث يسمح لنا التحليل المنطقي، بالكشف عن البنية الحقيقية التي تخفيها الصورة النحوية الخارجية للجملة في اللغة

(1) GLOCK Hans - Johann, qu'est ce que la philosophie analytique? op. cit. p.90

(2) Ibid. p.76

الطبيعية، ويمكننا من الانتباه إلى الاستعمال الدقيق للغة التي كثيرا ما تكون صيغها التركيبية سببا في الوقوع في الخطأ. وانطلاقا من هذا التحفظ والحذر اللذين يبديهما «راسل» تجاه اللغة الطبيعية، تركزت جهوده المنطقية حول تأسيس نظام قائم على الترميز يضمن دقة التعبير و«سلاسة» الاستدلال. وليس من شك في أن العمل الذي أنجزه «فريجه» في هذا المجال كان مادة أساسية، قد يكون «راسل» صاغ أفكاره انطلاقا منها، إذ يمكن اعتبار «فريجه» فاتحة عهد جديد في تاريخ المنطق عموما ولحظة تأسيس للمنطق الرمزي أو «اللوجستيك» خصوصا.

ومذهب الذرية المنطقية كما يسميه راسل نفسه ليس سوى نتيجة لنقد هذا الأخير للهيكلية الجديدة وتعاطيه مع المنطق الجديد لبيان وفريجه، وكذا التأثير الذي مارسه عليه أفكار فيتجنشتين الأول. والبديهية الأولى التي يقوم عليها مذهب الذرية المنطقية هي أن العالم مكوّن من «وقائع ذرية» تقابلها «قضايا أولية» في اللغة كما لو كانت هذه الأخيرة صورا لها. والذرات التي يقصدها «راسل» هي النواتج النهائية التي ينتهي إليها التحليل، ولكنها ليست ذرات فيزيائية، بل ذرات منطقية، فهو يقول: «إن السبب الذي أسمى من أجله نظريتي بالذرية المنطقية هو أن الذرات التي أريد التوصل إليها من حيث هي الخلاصة النهائية للتحليل هي ذرات منطقية وليست ذرات فيزيائية»^(١).

والمقصود بـ «الواقعة» في قاموس الذرية المنطقية هو «كل شيء يجعل قضية ما صحيحة أو خاطئة»^(٢). ومعنى هذا أن الحديث عن «واقعة» ما لا يعني الحديث عن شيء خاص موجود، فمثل هذه الأشياء الخاصة لا تجعل بذاتها قضية ما صحيحة أو خاطئة. فالمقصود بـ «الواقعة» إذن، هو ما نعبر عنه بجملة كاملة، لا بكلمة واحدة. ومعنى هذا أن العالم ليس مجموعة «أشياء» بل «وقائع». إننا نكون بصدد التعبير عن واقعة عندما ننسب خاصية ما لشيء ما أو ندخله مع شيء آخر ضمن علاقة ما، ولكن ذلك الشيء ليس واقعة في ذاته. فالعالم إذن هو مجموعة من العلاقات. ويترتب على هذا، أن ما نقوله يكون صحيحا أو خاطئا حسب تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقعة الموضوعية المتعلق بها.

وإذا كانت الأشياء مركبة، فإنها تتألف من أجزاء بينها علاقات، فكل واقعة تتألف من

(1) RUSSELL Bertrand, *Ecrits de logique philosophique*, trad. Jean - Michel ROY, éd. P.U.F., Paris, 1989. p. 338.

(2) *ibid.* p. 341

مجموعة من العلاقات بين أجزاء المركب أو بين كفيات الأشياء البسيطة، وتكون الجمل معبرة عن تلك العلاقات عندما تكون صادقة، ولا تعبر عنها عندما تكون كاذبة.

إن الكيفية التي تنتظم وفقها الأجزاء ضمن الكل تشكل «بنية» ذلك الكل. ولما كان هناك توازٍ وتماثل بين بنية اللغة وبنية الواقع، فإن معرفتنا للواقع تمر حتماً بمعرفتنا لبنية اللغة، فـ «بدراسة التركيب [النحوي للغة] نستطيع أن نوسع معرفتنا لبنية العالم بشكل كبير»^(١).

ب- لدفيج فيتجنشتين:

وعلى غرار «راسل»، يقيم «فيتجنشتين» توازياً بين ما هو منطقي وما هو فيزيائي، بحيث يأخذ هذا التوازي صورة تكون فيها الأسماء في تناسب مع الأشياء، وتكون القضايا الأولية (الذرية) في تناسب مع الوقائع البسيطة (الذرية). وبهذا فـ «اللغة هي مجموع القضايا»^(٢) و«العالم هو جميع ما هنالك... و[هو] مجموع الوقائع لا الأشياء»^(٣). وينتج عن هذا أن الفضاء المنطقي الذي تحدث فيه الوقائع موازٍ تماماً للفضاء المنطقي الذي تصاغ فيه القضايا. وهذا هو - على وجه التحديد - مضمون نظرية الشكل التصويري عند فيتجنشتين الأول التي تعتبر من أبرز مظاهر الذرية المنطقية. وقد لخص راسل هذه النظرية في تعليقه على «رسالة» «فيتجنشتين»: «إن الفكرة الأساسية في فلسفة «الرسالة» ربما تكمن في أن القضية هي تصوير للوقائع التي تثبتها. من الواضح أن الخريطة تعطينا معلومات صحيحة أو غير صحيحة، وإذا كانت المعلومة صحيحة، فذلك لأن هناك تماثلاً بين بنية الخريطة والمنطقة التي تمثلها»^(٤).

ولا يختلف هذا الذي يقوله «راسل» عن «فيتجنشتين» عما يقوله «راسل» نفسه تجاه علاقة اللغة بالواقع. فكل قضية صادقة - في منظورها - تستمد صدقها من كونها تصور واقعة معينة. وكل قضية إما أن تكون ذرية أو جزئية، فتكون القضية الذرية صادقة إذا كانت في تناسب مع واقعة أولية بسيطة، أما إذا كانت جزئية، فإن صدقها مستمد من صدق مكوناتها

(1) RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, Paris, 1961, p. 217.

(2) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص.

(4) RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, op.cit. p. 141.

الذرية والروابط التي بينها. ولهذا السبب، فإن القضايا الصحيحة التي تعبر عن وقائع هي ذات شكل تصويري، أي إنها قضايا تصور بنية العالم. والشيء المشترك بين «القضية» و«الواقعة» هو «الصورة المنطقية». فنظرية «الشكل التصويري» إذن، تجعل من الصورة المنطقية بنيةً مشتركة بين القضية وما تمثله.

إن مفهوم «الصورة المنطقية» مبني على فكرة أننا نتمثل الواقع أو نكون صورة عنه عن طريق الفكر، ولكي تستطيع الصورة أن تعكس الواقع، لا بد أن تشترك معه في البنية، أي إنه يجب أن تكون بنية القضايا التي تمثل بها الواقع هي بنية الواقع نفسه. هذا التماثل في البنية هو ما يسميه «فيتجنشتين» بـ«الصورة المنطقية»^(١). ولهذا السبب، فقد أخذ التحليل عند الذرية المنطقية طابعا اختزاليا، بحيث يجب إرجاع القضايا والوقائع المركبة إلى مكوناتها البسيطة، بحيث ينتهي التحليل إلى الكشف عما هو مشترك بينها، وهو على وجه التحديد الصورة المنطقية.

والعلاقة بين الصورة والشيء الذي تمثله هي علاقة تطابق وهوية، إذ «إنه لا بد أن يكون هناك شيء من الهوية بين الرسم والمرسوم حتى يتسنى لأحدهما أن يكون رسما للآخر بأي معنى من المعاني. والذي لا بد أن يكون مشتركا في الرسم بينه وبين الوجود الخارجي لكي يتسنى له أن يمثله بطريقته الخاصة، صوابا أو خطأ، هو صورة ذلك التمثيل»^(٢).

وينطلق «فيتجنشتين» في هذا من مسلمة تجريبية - وضعية، وهي أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كانت متعلقة بواقعة فيزيائية، ولهذا فإن مفهوم «الصورة المنطقية» مفهوم جوهرى في فلسفة «الرسالة». وبهذا المعنى، فإنه لا يمكن الحكم على معظم القضايا الفلسفية بالصحة أو بالخطأ، لأنها فارغة من المعنى، أي إنها مجردة من الصورة المنطقية بسبب احتوائها على عناصر لا يمكن تحديد دلالتها، لأنها لا تنطبق على أية واقعة.

ولكن إذا كان من الواجب أن يكون هناك شيء مشترك بين بنية الواقعة وبنية الجملة التي تشبها، فإن هذه البنية لا يمكن أن يقال عنها أي شيء عن طريق اللغة، لأنها تتجلى بنفسها ولا يخبر عنها، إذ إن الإخبار عنها يقتضي الخروج من حدود اللغة وحدود العالم. فـ«ما يعكس

(1) HADOT Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, éd. Vrin, Paris, 2005, p. 29.

(2) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص. ٦٩.

نفسه في اللغة لا تستطيع اللغة أن تمثلها، وما يعبر عن نفسه [بنفسه] في اللغة بالتجلي، لا نستطيع نحن أن نعبر عنه بواسطة تلك اللغة. فالقضايا تُظهر الصورة المنطقية للوجود الخارجي، أي إنها تعرضه»^(١). والذي لا نقول عنه أي شيء يدخل ضمن ما لا يوصف أو اللامحكي أو ضمن «الصوفي» كما يسميه «فيتجنشتين».

إن المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة، سببها سوء فهم اللغة، أي سوء فهم منطقها، وبالتالي فإن المهمة الأساسية التي يجب النهوض بها هي تبيان «منطق اللغة». ومهمة المنطق هي تأسيس الصور التي يتحدد بمقتضاها الاستدلال السليم، بغض النظر عن مضمون القضايا، أي تحديد «الصورة المنطقية» الحقيقية للجمل التقريرية، وهذا هو - على وجه التحديد - ما يسمى في قاموس الوضعية المنطقية بالتحليل المنطقي للغة.

٢- التحليل عند الوضعية المنطقية: حلقة فيينا ومذهب التحقق،

يطلق اسم الوضعية المنطقية تحديدا على ذلك التيار المنتمي إلى التجريبية المنطقية والذي يلح على ضرورة نقد الميتافيزيقا، وعلى التحليل المنطقي للغة، ويجعل من لغة العلم الطبيعي برادغيم لكل لغة لها معنى. وتعتبر حلقة فيينا التي تشكلت في بداية العشرينيات من القرن العشرين أكبر ممثل لهذا التيار. والمبدأ الذي يتأسس عليه هذا التوجه هو ما يسميه أعضاء الحلقة أنفسهم بـ «مبدأ التحقق».

وقد رفعت حلقة فيينا شعار «التصور العلمي للعالم»، وهو التصور نفسه الذي كان عند «راسل» و«فيتجنشتين» ولكنهما لم ينضويا تحت رايتها، ولا ينكر أعضاؤها أنفسهم التأثير الكبير لهذين الفيلسوفين في توجيه أفكارهم. وكان الهدف من هذا الشعار هو إقامة «علم موحد»، وهو الأمر الذي جعلها تركز جهودها على البحث عن «رمزية منقاة من حثالة اللغات التاريخية»^(٢)، وليس ثمة طريقة تسمح بتحقيق هذا الهدف أفضل من التحليل المنطقي.

ويذهب «كارناب» - الذي يعتبر القطب البارز في حلقة فيينا - إلى أن أشباه القضايا^(*)

(١) المرجع نفسه، ص. ٩٣.

(2) CARNAP Rudolf & autres, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (s/ la direction d'Antonia SOULEZ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985, p. 115.

(*) المقصود بـ «شبه القضية» في لغة الوضعية المنطقية، تلك الجمل «الخالية من المعنى»، وتكون أشباه القضايا =

تظهر في الخطاب لسبين: إما لاستعمال كلمة خالية من الدلالة في الجملة، وإما لاستعمال كلمات ذات دلالة ولكن بطريقة مخالفة لنظم اللغة وعُرفها، هذا إذا عرفنا أن كل لغة طبيعية تتألف من مخزون من الألفاظ ومجموعة من قواعد التركيب^(١). ومعنى هذا أن الألفة التي تحصل لنا مع قواعد اللغة وتراكيبيها توقعنا في فخ البداهة الزائفة التي تخفي وراءها أخطاء منطقية لا ننتبه إليها. ويقول «كارناب» مشيراً إلى مصدر الخطأ في استعمال اللغة الطبيعية «... إن تركيب اللغات الطبيعية لا يستبعد دائماً استعمال صيغ لأسماء ليس لها معنى»^(٢)، وهو ما يترتب عليه ظهور أشباه قضايا. فالجملة التالية مثلاً: ««قصر» عدد أولي» هي جملة مطابقة تماماً في تركيبها لقواعد النحو العربي، ولكنها خالية من المعنى، ومثل هذا الأمر هو الذي يجعلنا نستعمل عبارات نعتقد أنها قضايا حقيقية.

وإذا كان هذا هو شأن اللغة الطبيعية وما يترتب على قواعدها النحوية من عوائق، ومن جهة أن مفرداتها وتراكيبها عرضة للامعنى، فإنها لن تكون لغة للفلسفة، وهذا يستدعي بناء لغة منطقية رمزية تستطيع تجاوز تلك العوائق، أي بناء لغة يحكم عباراتها التركيب المنطقي لا التركيب النحوي. ولكن أدوات المنطق التقليدي ليست كافية لصياغة أحكامنا وتصوراتنا، ويبقى المنطق الرمزي أو «اللوجستي» وحده كفيلاً بتحقيق الدقة المطلوبة في التعبير عنها، بحيث يمكن أن تصاغ صياغة مضبوطة يسهل التحكم فيها بشكل آلي عن طريق الرموز. ويلاحظ «كارناب» في هذا السياق أن معظم الأخطاء المنطقية التي ترتكب في أشباه القضايا مصدرها عيوب منطقية ملازمة لاستعمال فعل الكينونة (to be, être) وخصوصاً في اللغات «الهندو - أوروبية»، وهي الأخطاء التي لا يمكن الكشف عنها بأدوات المنطق التقليدي. يقول «كارناب» في هذا الشأن: «الخطأ الأول يرجع إلى غموض فعل الكينونة^(*) (to be, être)

= جملاً خالية من المعنى إذا كانت مركبة وفق قواعد اللغة الطبيعية ونظمها ولكنها تتضمن كلمات لا معنى لها، وما لا معنى له عند الوضعين هو ما لا يقابله أي شيء في الواقع.

(1) CARNAP Rudolf & autres, Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits, op.cit. p. 156

(2) ibid. p. 163.

(*) لا يظهر فعل الكينونة في الجملة العربية إذا كانت قضية حمليّة، وإنما يرتبط الموضوع بالمحمول مباشرة في صورة جملة اسمية (مبتدأ وخبر). وقد يظهر في بعض الجمل ضمير المفرد الغائب «هو» بين الموضوع والمحمول لإفادة الحصر ورفع اللبس. فلو أخذنا صورة القضية «A is B»، «A est B» ونقلنا الرموز فيها إلى العربية لاضطررنا إلى استعمال الضمير «هو» للربط بين الموضوع والمحمول، فننقل الكتابة الرمزية إلى «اهوب».

الذي يؤدي أحيانا دور الرابطة [بين موضوع ومحمول]... وأحيانا أخرى دور المشير إلى الوجود...»^(١).

وانطلاقا من هذا التصور، يجب التمييز بين أن يكون للقضية «معنى» وبين أن نقول إنها «صحيحة». فالقضية تكون صحيحة إذا كانت تمثل واقعة فعلية، وأما أن يكون لها معنى، فذلك يعني أنها تكون قابلة لأن يُتَحَقَّقَ منها تجريبيا بوجود واقعة ممكنة. ولكن إذا لم يكن هذا التحقق ممكنا دائما على مستوى التجربة، فيمكن أن يكون للقضية معنى إذا استطعنا أن نتحقق منها منطقيا، بحيث لا يكون بناؤها في تعارض مع قوانين المنطق. فكل قضية ذات صورة منطقية هي قضية لها معنى. وللتحقق من أن للقضية صورة منطقية، يكفي التحقق مما إذا كانت كل العلامات المكونة لها ذات دلالة، وكذا التحقق مما إذا كانت لكل علامة دلالة محددة بحيث لا تكون للعلامة الواحدة دالتان مختلفتان، ولا لعلامتين مختلفتين دلالة واحدة^(٢). ولهذا السبب كان موقف الوضعية المنطقية معاديا للميتافيزيقا بحدّة، ذلك لأن معظم ما يقوله الفلاسفة - في نظر المناطقة الوضعيين - ليس قضايا حقيقية، وإنما «أشباه قضايا»، أي جمل سليمة نحوا وتركيبا، ولكنها لا تمثل أي شيء. وبعبارة أخرى، فإن قضاياها ليست بعدية تجريبية مثل قضايا العلم ولا قبلية تحليلية كالقضايا المنطقية والقضايا الرياضية، وبالتالي فهي بغير معنى. فالميتافيزيقا لا تصوغ عبارات وأقوالا عن الواقع بحيث يمكن التحقق منها تجريبيا، ولا هي تشرح دلالة الكلمات والقضايا. وعليه، فإن الفلسفة المشروعة الوحيدة حسب كارناب هي تلك التي تترد إلى العلم، ومهمتها الوحيدة هي إنتاج تحليل منطقي لغوي لهذه القضايا ذات المعنى، أي قضايا العلم.

وهكذا، يبدو أن الوضعيين المناطقة قد استحوذوا على المناهج التحليلية التي طورتها الذرية المنطقية، رغم أنهم تخلوا عن التبريرات الميتافيزيقية التي قدمها راسل وفيتجنشتين، فورثوا عن هذا الأخير المنعطف اللغوي، وورثوا عن الأول طموح إعادة بعث المذهب التجريبي عن طريق التحليل الاستنتاجي.

وقد ظهر خلال الستينيات من القرن العشرين جيل جديد من أنصار التحليل المنطقي، من بينهم رامسي، لم يكونوا يشاطرون الوضعيين المناطقة حماسهم المفرط في رفضهم للميتافيزيقا

(1) CARNAP Rudolf & autres, op. cit. p.170.

(2) HADOT Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, op. cit. p.55.

ولا تمسكهم الشديد بمبدأ التحقق، ومع ذلك كانوا يتفقون مع فيتجنشتين في مبدأ الامتدادية الذي ينص على أن صدق القضية المركبة مرهون بصدق القضايا البسيطة المؤلفة لها، ويتفقون مع راسل في تمسكه بضرورة تحليل التصورات بالاعتماد على بناءات تستند حصريا على مضامين التجربة^(١).

٣- فلسفة التحليلي العلاجي:

أ- فيتجنشتين الثاني:

يمثل ظهور هذا الاتجاه في فلسفة التحليل لحظة انعطاف تنسب رسميا إلى فيتجنشتين، بعد أن تراجع عن أفكاره التي ضمنها في «الرسالة» وأعاد الاعتبار لكل ما استبعده في فلسفته الأولى، فتخلى عن فكرة كمال المنطق الداخلي للغة، وعن فكرة أن الحساب المنطقي هو الأداة التي تحقق لنا ذلك. وأصبح يؤكد على أن معنى ما نقوله يتحدد بسياق استعمالنا للأدوات اللغوية، وهي استعمالات غاية في الكثرة والتنوع، بحيث يتعذر اختزالها في نموذج لغوي واحد^(٢).

ورغم نسبة هذا التيار إلى فيتجنشتين، فإن جورج إدوارد مور كان أول من قال بأن التحليل يجب أن يوجه إلى توضيح التصورات كما تستخدم في اللغة العادية، لأن المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة على غير المألوف وبما لا يفهمه الناس هي مصدر المشكلات الفلسفية.

وحسب فيتجنشتين، فإن التحليل العلاجي يتمثل في إعادة الاعتبار للغة العادية عند الفلاسفة واستخدامها وفق ما هو مألوف ومتواضع عليه. فعوضا عن أن تبقى اللغة العادية موضوعا لنقد الفلسفة التحليلية كما كانت عند الذرية المنطقية والوضعية المنطقية، أصبح الاهتمام لدى الفلسفة التحليلية في ثوبها الجديد مركزا على الكيفيات التي تعمل بها هذه اللغة. فإذا كان الفلاسفة التحليليون مع الذرية المنطقية والوضعية المنطقية يرون أن من عيوب اللغة الطبيعية أن تكون فيها جملٌ غير قابلة للتصنيف ضمن الثنائية «صحيح - خاطئ»، فإن الفلسفة

(1) GLOCK Hans - Johann, qu'est ce que la philosophie analytique, op.cit. p. 88.

(2) LECOURT Dominique, L'ordre et les jeux, le positivisme logique en question, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1981, p. 205.

التحليلية في صورتها الجديدة، أعطت لهذا الصنف من الجمل مشروعيتها، وذلك باهتمامها بالبعد التداولي للغة الطبيعية^(١). فبعد أن ذهب معظم المناطق إلى أن المنطق ينطبق على الجمل التقريرية فقط، وأن الصورة المنطقية للجمل مستقلة عن السياق التداولي الذي قيلت فيه، الأمر الذي يعني أنه يمكن تفسيرها بمعزل عن «الإستراتيجية» التي حددها المتكلم، أصبح هذا التصور هدفا للنقد باسم التداولية^(٢)، وهو التصور الذي عارضه «فيتجنشتين» معتبرا أن لكل نوع من الجمل (تقرير، استفهام، أمر...) استعمالا خاصا في سياق محدد، ولغرض معين.

وهكذا، فإن الذي يؤول إليه تصور «فيتجنشتين الثاني» هو أن التعبيرات لا معنى لها إلا في سياق محدد، أي إن اللفظ يأخذ معناه من «المناسبة» التي استعمل فيها، وبالتالي فإن معاني الألفاظ في اللغة العادية واضحة. ووفق هذا المنظور الجديد، فقد أعيد لها الاعتبار بإعطائها قيمتها الحقيقية من خلال إبراز ما فيها من «أفعال» و«ألعاب» وبذلك يظهر مفهوم جديد في قاموس «فيتجنشتين» هو مفهوم «ألعاب اللغة»، ليصبح «منطقها» الجديد، ذلك المفهوم الذي يعني «أن فعل الكلام في لغة معينة جزء من النشاط، أو شكل من أشكال الحياة»^(٣). والأمثلة على ذلك كثيرة، منها إصدار الأوامر أو الاستجابة للأوامر أو اختراع قصة وقراءتها الخ... ومن ثم، فهو يرى في هذه الألعاب أهمية كبيرة، من حيث هي أدوات تصلح للاستعمال، وهي أهمية تفوق بكثير ما قاله المناطق حول بنية اللغة. - ويلزم عن مفهوم «ألعاب اللغة»، أنه لا توجد دلالات في ذاتها، ثابتة ونهائية مستقلة عن الفعل اللغوي المرتبط بسياق ما، فالدلالة تتحدد باعتبارها نشاطا. ومعنى هذا التصور الذي يؤكد عليه «فيتجنشتين الثاني»، هو أن اللغة لا تستطيع أن تكشف عن دلالات خارجة عنها، وإنما هي التي تولد الدلالات المختلفة حسب الأنساق اللغوية، وحسب «الألعاب» التي تنتظم من خلالها باعتبارها نشاطا إنسانيا. وحسب

(1) RECANATI François, La pensée d'Austin et son originalité par rapport à la philosophie analytique antérieure, in Théorie des actes du langage: éthique et droit, publié sous la direction de Paul AMSELEK, éd. P.U.F., Paris, 1986, p. 23

(٢) إن الطابع التداولي للغة يتعلق بخصائص استعمالها مثل الدوافع النفسية للمتكلم واستجابة المتلقي... وهو بهذا مقابل للطابع التركيبي المتمثل في الخصائص الشكلية للبناءات اللغوية، والطابع الدلالي المتمثل في علاقة الوحدات اللسانية بالعالم.

انظر: Jean DUBOIS & autres, Dictionnaire de linguistique, éd. Librairie Larousse, Paris, (1973. p. 388

(٣) نقلا عن: Pierre HADOT, Wittgenstein et les limites du langage, op.cit. p.73

تصور «فيتجنشتين» الجديد للغة، فإنها ليست نظاما مكتفيا ذاتيا، كما كان يزعم في «الرسالة»، بل هي نشاط وممارسة مندمجة في أشكال الحياة. فلا التحليل المنطقي ولا البناء المنطقي ولا بناء لغات اصطناعية كفيل بحل مشكلات اللغة؛ كل ما نحتاج إليه هو وصف لممارساتنا اللغوية التي هي عبارة عن سلسلة من ألعاب اللغة توجد ضمن سياق معين.

ويؤكد فيتجنشتين أن التمييز بين أفعال اللغة ليس ممكنا إلا بالنسبة إلى مرجعية اللغة في عمومها، وأنه لا يمكن فهم لغة ما إلا بمعرفة عادات متكلميها وأفعالهم وممارساتهم، وبالتالي فإن الرجوع إلى الحياة اليومية لمن يتكلمون هذه اللغة أو تلك ووضعها في الحسبان هو الذي يسمح بمعرفتها^(١).

إن الخطأ الذي يرتكبه الفلاسفة - حسب الأفكار الموجهة لكتاب «أبحاث فلسفية» - هو أنهم يبحثون - بلا طائل - عن تناسب موهوم بين الأشياء وبين حدود تنتمي إلى «ألعاب اللغة»، والتي ليست تعيينات لأشياء. وأكثر الغموض في «ألعاب اللغة» يكون عندما نتكلم عن التجربة الداخلية، وذلك لأن هذه التجربة غير قابلة للوصف أو التعبير عنها. فعندما أشكو ألمي، فأنا لا أصف أية حالة داخلية، وإنما أؤدي «لعبة» من «ألعاب اللغة»، أي إنني أتخذ وضعاً ليس له معنى إلا في سياق اجتماعي، من أجل أن أجلب تعاطف الناس مثلاً، أو من أجل أن يفهموني أو ما شابه ذلك.

وليس خفياً بعد هذا، أنه طرأ تغير في فكر فيتجنشتين لا يمكن إنكاره؛ فقد تخلى عن فكرة البحث عن المكونات النهائية للمركبات، ولم يعد ينظر إلى التحليل باعتباره تفكيكا وتبسيطا يسمح بالوقوف على العناصر النهائية الثابتة، بل أصبح وصفا ينصب على السياقات التي ينتج فيها الكلام والخطاب^(٢).

ب- التحليل المفهومي عند مدرسة أوكسفورد (أو فلسفة اللغة العادية):

إن النقد الذي وجهه فيتجنشتين الثاني إلى النزعة المنطقية التي كان من روادها في شبابه، والاهتمام الذي أولاه لسياق العبارة، وتأكيد على البعد التداولي للغة باعتبار الكلمات «أدوات»، كل ذلك كان له أثر كبير على الفلسفة البريطانية بشكل خاص، وتحديدًا على

(1) ROSSI Jean - Gérard, la philosophie analytique, éd. L'Harmattan, Paris, 2002, p.60.

(2) Ibid. p. 61.

جيل جديد من الفلاسفة الذين يمكن تسميتهم بالجيل الثاني من الفلاسفة التحليليين. وأدى إلى ظهور تيار يطلق عليه «فلسفة اللغة العادية» أو «فلسفة أوكسفورد» (بسبب أن كبار ممثلي هذا التيار قد برزوا بقوة في أوكسفورد أمثال ستراوسن وأوستين). هؤلاء الفلاسفة أنفسهم كانوا يفضلون تسمية «التحليل المفهومي». فهم يذهبون إلى أن الدلالة اللغوية لا تتعلق فقط بالجمل الإخبارية أو التقريرية التي يمكن الحكم عليها بالصحة أو بالخطأ، أي تلك التي يمكن تأييدها أو تفنيدها، بل تتعلق أيضا بالجمل الاستفهامية والأدائية إلخ... وهذا يتعارض تماما مع مذهب التحقق الذي تأسست عليه أفكار حلقة فيينا. فبعد أن اعتاد كثير من الفلاسفة على وصف اللغة الطبيعية بالعجز، يذهب فلاسفة هذا التيار إلى أنها تحتوي على ثروة هائلة من التصورات الدقيقة التي لها منطقها الخاص^(١)، وهي ليست حسابا يتبع قواعد محددة، حيث إن قواعدها متعددة ومتشابكة وقابلة للتغير. فالتصور المرجعي للدلالة غير صحيح، ولا تحيل كل الكلمات إلى أشياء دائما، فمعنى الكلمة ليس معطى جاهزا، بل يكمن في استعمالها.

ولم يكن هؤلاء الفلاسفة يرون أن حل المشكلات الفلسفية يكون بالاستعاضة عن اللغات الطبيعية بلغة اصطناعية، بل بتوضيحها وحسب، لأن المشكلات - حسب فلاسفة التحليل المفهومي (ستراوسن مثلا) لا تأتي من اللغة العادية من حيث هي كذلك، بل من التشويهاات وسوء الفهم داخل النظريات الفلسفية. فحل المشكلات إذن، يكمن في شرح العبارات.

ويعتبر جيلبرت رايل وستراوسن وأوستين الأقطاب البارزة في هذا التيار. ورغم أن الفكرة المركزية التي استلهموا منها توجههم واحدة، فقد طور كل واحد منهم تصورا مختلفا عن الآخر، يكشف عن أصالة وتميز في الطرح والتحليل.

ب-١- رايل والتحليل المفهومي:

يبدو أن رايل يشاطر الفلاسفة التحليليين من الجيل الأول في تصورهم لضرورة التمييز بين الصورة النحوية والصورة المنطقية في الجملة، ولكنه لا يتبنى مسلكهم في التفسير القائم على معطيات المنطق الصوري، لأنه ليس من المناطق، ولأن المنهج الذي سيستخدمه لتحرير اللغة من كل غموض ولبس ليس منهج التحليل المنطقي. فقد أدخل منهجا في التحليل اللغوي مبرزا

(١) بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ٢، ١٩٨٥. ص. ٢٥٠.

أن ثمة تنوعاً في الأصناف والفئات غالباً ما تخفيه التمييزات النحوية السطحية، ويقدم لنا هذا المنهج باعتباره «تحليلاً مفهوماً» لا تحليلاً منطقياً^(١).

والمسلمة التي يقوم عليها هذا المنهج هي أن الخطأ واللبس اللذين يكتنفان الفلسفة ناجمان عن «الخطأ في التصنيف». ويحصل «الخطأ في التصنيف» دائماً نتيجة لترتيب (تصنيف) حد أو مفهوم ضمن «صنف» لا يناسبه. والمشكل الذي يطرح هنا هو طبيعة هذه الأصناف وتحديداتها. فعلى «التحليل المفهومي» أن يبرز الاختلاف في «الصنف» بين المفاهيم، ولتحقيق ذلك، يجب استقصاء العلاقات القائمة بين القضايا التي تدخل فيها تلك المفاهيم كعناصر.

إن الأهمية التي يكتسبها موقف راييل تتمثل في أنه يعتبر القضية هي المحل الذي تتجلى فيه مسألة المعنى واللامعنى، من حيث إنها تعطي دلالة للمفاهيم. ورغم أن راييل لا يتجاهل كلياً فكرة السياق، فإنه لا ينساق وراء اعتبار السياقات الموسعة التي ميزت منهج فيتجنشتين آنذاك والتي عرضت التحليل الفلسفي وبالتالي الفلسفة برمتها إلى مزلق خطيرة تهدد وجودها.

وإذا كان المنطق الصوري لا يتناول القضايا إلا من جهة الشكل معزولاً عن المحتوى، فإن ما يسميه راييل، على خلاف ذلك، بالصورة المنطقية للقضية هو شيء مخصوص ومحدد بالمحتوى. فإذا كانت قضيتان تشتركان في البنية المنطقية (من وجهة نظر المنطق الصوري) فلن يكون لهما الصورة المنطقية نفسها (من وجهة نظر راييل) إذا لم تكن التصورات المكونة لها من «الصنف» نفسه^(٢).

ولكن كيف يتم تحديد «الأصناف»؟ إن منهج راييل في ذلك يتمثل في الاستقصاء الأميريقي للمعطيات اللغوية، حيث إن الدور الذي يؤديه هذا التصور أو ذاك في هذه القضية أو تلك هو الذي سيسمح بالعزل التدريجي لهذه «الأصناف»^(٣). ولتوضيح ذلك سنلجأ إلى تلخيص مثال ذكره راييل في كتابه «مفهوم الذهن» (The concept of mind)، مع شيء من التصرف: لنفرض أن شخصاً أجنبياً زار الجامعة «س»، وأرنا «المكتبة الجامعية المركزية» و«مقر إدارة الجامعة» و«مدرجات الجامعة»، ثم يسأل: وأين الجامعة؟ يجب في هذه الحالة أن نشرح له أن الجامعة هي ما تنتظم تحته كل المرافق التي رآها. ومصدر الخطأ عنده هنا هو أنه يتحدث عن

(1) ROSSI Jean - Gérard, la philosophie analytique, op. cit. p. 68.

(2) ibid. p.69.

(3) Ibidem.

الجامعة كما يتحدث عن «المكتبة الجامعية المركزية» أو «مقر إدارة الجامعة» أو «مدرجات الجامعة»، أي كما لو كانت «الجامعة» عنصراً ضمن صنف أو «فئة» تنتمي إليها أيضاً «المكتبة الجامعية المركزية» أو «مدرجات الجامعة»، وهي «فئة البناءات». فالخطأ الذي يقع فيه هذا الأجنبي هو أنه يدرج الجامعة كمؤسسة والبناءات تحت الفئة نفسها. والطريقة التي يستخدمها رايل هي أن ندرج التصورات المشار إليها في المثال ضمن قضايا عديدة ومتنوعة، وأخذ هذه القضايا بعين الاعتبار هو ما يسمح لنا بأن نكشف عن الفرق الجوهرية «للفئة المنطقية» (أو «الصنف المنطقي») بين «الجامعة» و«البناءة الجامعية»^(١).

هذا هو المنهج الذي اعتمد عليه رايل، وهو منهج قائم على التحليل المفهومي، يهدف إلى إزالة اللبس وتفادي الوقوع في خطأ التصنيف في استعمال تصوراتنا الذهنية.

ب٢- ستراوسن:

لقد ارتكز ستراوسن في تصوره للمنهج التحليلي على نقده لمنهج راسل المؤسس على التحليل المنطقي الصارم، وعمل على تأسيس منطق يقترب أكثر من منطق اللغة العادية ومن طرقنا الاعتيادية في التفكير، وهو بذلك يرفض ذلك المنطق الصوري الموجه حصرياً لحل المشكلات الرياضية. وقد تمحور نقده لراسل حول بعض النقاط أهمها:

□ أن راسل لم يكن يميز - في نظرية الأوصاف - بين الاستلزام والافتراض الضمني، فالمثال الشهير الذي استخدمه راسل «الملك الحالي لفرنسا أصلع» هو جملة تتضمن افتراض وجود «ملك فرنسا» ولكنها لا تستلزمه، وبالتالي فإن منطق التضمنين يختلف عن منطق الاستلزام.

□ أن راسل لم يميز بين الدلالة والإشارة، فهو يعتقد أن دلالة حد ما تتحدد بما يشير إليه (المرجع)^(٢).

وباختصار فإن ستراوسن، قد حَظَّ راسل في كونه حصراً وظيفية اللغة في تصوير الواقع وفي حصره معيار المعنى في ثنائية «الصدق/الكذب»، وطور منطقاً يختلف عن منطق راسل، منطقاً قائماً على المنطوقات بدلاً من المنطق المؤسس على القضايا، أي إنه كان يرمي إلى ربط الخطاب

(1) Ibid. p. 70.

(2) Ibid. p.p. 73 - 74.

بسياقه. ويترتب على هذا أن مفهومه للدلالة مختلف عن مفهوم راسل، حيث إن القواعد التي تحكم استعمال الحدود والقضايا هي التي تحدد دلالتها، وبالتالي فليست هناك حاجة لمراجعة اللغة والنظر إليها بعين الريبة، بل يجب الانكباب على وصف اشتغالها، أي وصف الظروف التي تستعمل فيها.

ب٣- أوستين:

تعتبر نظرية أفعال الكلام أهم مظاهر اعتراض مدرسة أوكسفورد على أفكار الذرية المنطقية والوضعية المنطقية، أو على ما يسميه أوستين بـ«المغالطة الوصفية». ففي مرحلة أولى، ميز أوستين بين المنطوقات أو الأقوال التقريرية التي تتميز بخاصيتين أساسيتين هما: أن تكون صحيحة أو خاطئة وأن تكون ذات قيمة وصفية، وبين المنطوقات أو الأقوال الأدائية (الإنجازية)، وهي الجمل التي إذا ما نطق بها المتكلم، فإنه يؤدي الفعل الذي يعبر عنه، أو يريد أن يحدثه في المتلقي^(١). ومثل هذه الجمل لا يُحكم عليها بالصدق أو بالكذب، ومع ذلك، فإن لها معنى. إنها اقوال يحكم عليها بالنجاح أو بالفشل، ولا تكون ناجحة إلا إذا توفرت مجموعة من الشروط، وبالخصوص الاجتماعية منها، فكل «قول أدائي يكون محكوما عليه بالفشل، إذا نطق به شخص لا يملك «سلطة» النطق به»^(٢). ومن ثم، فكل بحث عن المعنى في الخطاب لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين خصائص الخطاب وطبيعة من ينطق به، وكذا الهيئة التي تُخَوَّل له ذلك، هو بحث مآله الفشل. ويسمي أوستين هذه الشروط بـ«الظروف الملائمة»، فأنت لا تستطيع أن تعلن الحرب على دولة إذا لم تكن رئيسا لدولتك. أما الحالات التي لا يكون فيها المنطوق ملائما للأداء فيسميها بـ«المخالفات» أو «الخلل» أو «سوء الاستعمال».

ولكن اتضح فيما بعد لأوستين أن هذا التمييز ليس حاسما يمكن رد كل الجمل التقريرية نفسها إلى جمل أدائية كذلك، فعندما أقول: «الجو مضطرب»، فهذه جملة تقريرية، ولكن يمكن إرجاعها إلى: «أنا أصرح وأقول بأن الجو مضطرب»، ومعنى هذا أن كل جملة تقريرية هي في الحقيقة جملة أدائية مقنّعة^(٣). وقد أدرك أوستين هذه الصعوبة في التمييز بين النوعين من

(1) JACOB Pierre, *L'empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*, éd. Minuit, Paris, 1980, p. 227

(2) BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire*, éd. Fayard, Paris, 1982, p. 109.

(3) JACOB Pierre, *op. cit.* p. 228.

الأقوال، فتخلي عن هذا التصنيف ليلجأ إلى تحليل أكثر عمقا ودقة، وهو ما قاده إلى صياغة نظرية أكثر شمولية، حيث يكشف عن وجود عدة طرق مختلفة تصب كلها في فكرة أداء الفعل، فميز بين الأفعال التعبيرية والأفعال الغرضية والأفعال التأثيرية.

□ الأفعال التعبيرية: يذهب أوستين إلى أن هناك مجموعة من الطرق التي يكون وفقها القول أداء لفعل، حيث إن القول هو بالضرورة فعل نطق أصوات (الفعل الصوتي)، وهو أيضا فعل نطق ألفاظ (تنتمي إلى لسان ما ووفق تركيب نحوي معين)، ويسمى هذا بالفعل الصرفي التركيبي أو الوحدة الصرفية التركيبية، وأخيرا فإن القول هو أداء للفعل الصرفي التركيبي بمعنى محدد ويسمى هذا بالوحدة الدلالية. فالفعل التعبيري إذن، هو محصلة الفعل الصوتي والفعل الصرفي التركيبي والفعل الدلالي. والنطق بسلسلة من الأصوات وفق ما هو متداول في لسان ما يؤول إلى أداء الفعل الصرفي التركيبي ومن ثم إلى أداء الفعل الدلالي، وبهذا يتم إنجاز الفعل التعبيري.

□ الأفعال الغرضية: قد يكون معنى المنطوق واضحا، ولكن قد لا يُدرك الغرض منه، أي لا يُعرف قصد الناطق به. فحين أقول مثلا: «السيارة قادمة بسرعة»، فقد لا يكون واضحا ما إذا كان ذلك تحذيرا أم مجرد تقرير. وبالتالي، يجب التمييز بين نطق الجملة بمعنى معين، وبين نطقها بقوة (أو بغرض)، ولكن أداء الفعل الغرضي يقتضي أداء الفعل التعبيري بالضرورة، أي عن أساس الفعل التعبيري هو المعنى، بينما أساس الفعل الغرضي هو القوة. ففي المثال السابق، معنى العبارة واضح تماما، ولكن الغرض منها ليس كذلك، ولهذا فإن الفعل الغرضي يتحدد بقصد المتكلم.

□ الأفعال التأثيرية: وهي إحدى وظائف اللغة، والمقصود بها تلك الأقوال التي إذا نطقنا بها، أحدثنا تأثيرا في المتلقي، سواء على المستوى النفسي أو على المستوى أو على المستوى الفكري. ولكن رغم هذا التمييز، فقد هناك تداخل بين هذه الأنواع من الأفعال، إذ يمكن أن يكون الفعل التعبيري فعلا غرضيا أو فعلا تأثيريا حسب السياق. فالعبارة التالية «ليس معي نقود» هي فعل تعبيري يفيد التقرير والوصف، ولكن قد يفهم منها أن قائلها يقصد «لا تفكر في أن تطلب مني نقودا» فهو تنبيه وقد يفهم منها أنه يريد أن يستعطف المتلقي ليمنحه بعض المال.

وهكذا فإن أوستين، حسب هذا التصور، لا يدعو إلى تحليل منطقي للغة يتجاهل ملاسبات التواصل والظروف المحيطة بالمتخاطبين وأحوالهم ومقاصدهم، فاللغة العادية في حاجة إلى أن نفهمها فقط، وليست في حاجة إلى تصحيحها أو إزالة عيوب مفترضة فيها.

وقد عمل جون سيرل على تطوير نظرية أوستين في نظرية المنطوقات الأدائية واضطلع بكل مظاهرها التداولية. فقد استبعد فكرة أن تكون هناك دلالة سابقة على فعل الخطاب، حيث إن دلالة القول تتحدد بمجموعة من القواعد تـعـيـن شروط استعمالها، فالكلام هو دائماً أداء أفعال وفق قواعد. وأهم ما يميز فعل الكلام عن أي نشاط إنساني آخر، هو أنه يتم وفق اتفاقية معينة.

وإذا كان لسيرل الفضل في توسيع نظرية أوستين وتطورها، فلم تكن أهمية تحليلاته مقصورة على المستوى النظري فحسب، بل تجاوزتها إلى المستوى الملموس الذي سمح له بتطبيق تصوراتهِ. وفي هذا السياق، فإن الدراسة التي خصصها لفعل «الوعد» في كتابه «أفعال الكلام» تعتبر مثالا واضحا للمنهج التحليلي في صورته الثانية.

٤- كواين وفلسفة المنطق؛

لقد شكل علم الدلالة عنصراً أساسياً للأبحاث المنطقية بالنسبة على الفلسفة التحليلية في تاريخها القريب، وكان له تأثير كبير على الفلاسفة التحليليين من الجيل الثالث، حيث كان لكواين دور بارز في تطوير فلسفة المنطق. فهو يذهب إلى أن الترميز الكوني يشكل أفضل وسيلة لتفادي اللبس والغموض في اللغة العادية. وبهذا المعنى، يبدو كما لو أنه استمرار للخط الذي رسمه الجيل الأول من الفلاسفة التحليليين. ولا يمكن بأي حال إنكار أن كواين يدين بالكثير للوضعية المنطقية. إنه يرفض أن تكون المعرفة مؤسسة على أفكار فطرية، بل هي قائمة على معطيات التجربة التي تعتبر اللغة وعاء لاستيعابها. ولهذا، فهو لم يخرج عن خط التجريبية المنطقية من حيث معاداته للميتافيزيقا، وتمسكه بالنزعة العلمية. غير أنه يختلف عنهم من حيث إنه يرى أن أنه لا يوجد أي نسق منطقي يعكس الواقع، وبالتالي لا يمكن أن يتأسس أي نسق كمعيار للصلاحيات الكونية. من هنا، تشكلت فلسفة المنطق التي تهتم بتسليط الضوء على التبعات الأنطولوجية لهذا النسق أو ذاك واستعمال التقنيات المنطقية للكشف عن التناقضات الداخلية لهذا التصور الفلسفي أو ذاك أو الكشف عن

صلاحيته. ولهذا يعتبر معيار الالتزام الأنطولوجي أهم مشكل في فلسفة المنطق في نظر كواين^(١).

وإذا كانت التجريبية المنطقية والوضعية المنطقية تلحان على ضرورة التحقق التجريبي من عبارات العلم وعلى موقفها المتشدد تجاه الميتافيزيقا، فإن كواين حاول أن يستعيض عن التجريبية المنطقية المبنية على الحس بتجريبية أكثر براغماتية. وقد ارتبطت فلسفته بنقد الدلالة والإحالة من خلال نقده للمبدأين الأساسيين اللذين قالت بهما الوضعية المنطقية، وهما: التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، والتحليل الاختزالي؛ وهو النقد الذي حطم بمقتضاه نظرية التجريبية المنطقية.

ويتأسس معيار الالتزام الأنطولوجي على تساؤل كواين عن أساس النظريات العلمية التي ليست سوى خطابات حول ما يوجد أو قل حول ما تقرر انه موجود. وقد عبر عن ذلك بقوله: «إنني لا أقترح اعتماد الوجود على اللغة. ما نحن بصدد مناقشته ليس هو الواقع الأنطولوجي بل الالتزام الأنطولوجي للواقع. إن ما يوجد لا يتوقف على، بشكل عام، على استعمال المرء للغة، بل على ما يقر المرء بأنه يوجد»^(٢). فالهدف إذن هو تحليل نوع العلاقة بين العبارات والواقع، وبالتالي تحديد مسألة تناظر الواحد بالواحد كما تذهب إلى ذلك الوضعية المنطقية ويستلزم الفصل في التناظر تحليل دلالة العبارات وتصنيفها^(٣).

ويذكر كواين في مستهل مقالته «معتقدا التجريبية» أن «التجريبية الحديثة متوقفة - في جزء كبير منها - على معتقدين اثنين. يتمثل الأول في الاعتقاد بأن هناك فرقا بين الحقائق التحليلية (أو تلك المؤسسة على الدلالات بمعزل عن الوقائع) وبين الحقائق التركيبية (أو تلك المؤسسة على الوقائع. ويتمثل الثاني (مذهب الاختزال) في الاعتقاد أن كل منطوق له دلالة تكافئ تركيبيا منطقيا انطلاقا من حدود تحيل إلى التجربة مباشرة. هذان المعتقدان بالنسبة إلى، ليس لهما أساس قوي. فإذا تخلينا عنهما، فإننا سنساهم من جهة في إزالة الحدود بين الميتافيزيقا التأملية وعلوم الطبيعة، ونتجه من جهة أخرى نحو التداولية»^(٤).

(1) ROSSI Jean - Gérard, la philosophie analytique, op.cit. p.100.

(٢) نقلا عن يوسف تيسس، الإبيستيمولوجيا الطبيعية عند ويلارد كواين، مجلة رؤى تربوية، العدد ٢٩، ص. ٥٨.

(٣) المرجع والمكان نفسه.

(4) QUINE Willard Van Orman, les deux dogmes de l'empirisme, in: De Vienne à Cambridge, (dir. Pierre Jacob), Gallimard, 1980, p. 93.

وفي نقده للتمييز بين التحليلي والتركيب في القضايا، يرفض وجود اختلاف نوعي بين العلوم التي تبدو ذات طابع قبلي مثل الرياضيات والمنطق والفلسفة وبين العلم التجريبي. فهو يبين عدم تحليلية بعض القضايا والعبارات التي تبدو كذلك، وهي قضايا - في منظور كانط والتجريبية المنطقية - قائمة على قابلية التبادل بين الموضوع والمحمول مع الاحتفاظ بصدقها. أما كواين، فيؤكد على عدم وجود تكافؤ دلالي بين العبارات اللغوية، سواء في اللغة الواحدة أو بين لغات متباينة. ويترتب على هذا استحالة الترجمة. فكل ترجمة إنما هي تطويع للغة الغريب بشكل تعسفي، بحيث إن المترجم يفرض لغته بإسقاطه لمنطق لغته ومقولاتها على اللغة المترجم عليه. ويبدو هذا الموقف مبنيًا على خلفية فكرية تتقاطع بوضوح مع نظرية فيلهلم فون همبولدت التي مضمونها أن كل لغة مشحونة برؤية خاصة للعالم. فكل لغة - حسب كواين - تفرض على من يتعلمها خطاطة مفهومية خاصة بها أثناء تعلمها، تلك الخطاطة التي تُشَرِّط تصوراتهم وفهمهم وتقطيعهم للواقع وإدراكهم للعالم. وهذا الوضع يستلزم أن الترجمة تخضع هي بدورها إلى قَسْرِ هذه الخطاطة التي تحكم رؤية المترجم للعالم. ويترتب على هذا أن التكافؤ الدلالي بين العبارات في كل الأحوال مجرد وهم. وبهذه الكيفية التي يبين فيها كواين عدم وجود تكافؤ بين العبارات، يكون قد زعزع بقوة ذلك التمييز الذي تقيمه الوضعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية.

وقد عمل كواين، بالنسبة إلى المعتقد الثاني الذي تقوم عليه التجريبية المنطقية والوضعية المنطقية، على البرهنة على أن عملية الاختزال التي تهدف إلى جعل التحقق أكثر سهولة وحتى تكون التجربة أساسا للعلم، ليست أمرا يقينيا. فحسب نظرية التحقق، فإن دلالة عبارة هي الطريقة التي التي تعرفنا تجريبيًا على أن العبارة صحيحة أو خاطئة. ويترتب على هذا أن عبارتين تكونان مترادفتين إذا وفقط إذا كانت متماثلتين من طرق إثباتهما أو نفيهما التجريبي. ولكن ما هي هذه الطريقة؟ أي ماطبيعة العلاقة بين عبارة ما وبين التجربة التي تؤدها أو تفندها؟ إن أبسط طريقة بالنسبة إلى التجريبية المنطقية والوضعية المنطقية هي المعاينة المباشرة، وبالتالي فإن كل عبارة لها معنى يمكن أن نترجمها إلى عبارة متعلقة بالتجربة. وفي الوقت الذي يستمر فيه مذهب الاختزال بافتراض أن كل منطوق، إذا ما عزلناه عن غيره، يمكن

أن يؤيد أو يفند تجريبيا، يؤكد كواين على فكرة «أن منطوقاتنا على العالم الخارجي لا تخضع لمحكمة التجربة الحسية بشكل انفرادي، بل جماعيا»^(١). ومعنى أن مبدأ الاختزال يتعارض مع الطبيعة الكليانية للمعتقدات العلمية، فمعتقداتنا تشكل شبكة يرتبط فيها كل معتقد بالمعتقدات الأخرى وبالتجربة، وبالتالي فليس هناك ما هو قبلي وبمعزل عن التجربة. وبهذا يبين كواين أن مبدأ التحقق ومبدأ الاختزال هما نقطة ضعف التجريبية المنطقية والوضعية المنطقية.

إن الهدف الأصلي للفلسفة التحليلية هو تبرير قضايا العلم التجريبي عن طريق التحليل، أي على أسس منطقية، أما هدفها اليوم، فهو استخلاص وإتمام النتائج المترتبة عن نقد كواين لهذه الوضعية المنطقية والمتمثل أساسا في التخلي عن التمييز الذي أكد عليه كارناب بين القضايا التحليلية (الصادقة بمقتضى دلالتها) وبين القضايا التركيبية (الصادقة بمقتضى التجربة)، أي التمييز بين الصدق المنطقي المفهومي وبين الصدق التجريبي.

والنتيجة اللازمة عن التخلي عن هذا التمييز، هو التخلي عن التحليل المفهومي القبلي، وبالتالي، وعلى إثر كواين، أعيد طرح مسألة «القبلي» والشك في وجود معرفة قبلية خالصة للدلالة، ومن ثم حدث نوع من الرجوع إلى المفاهيم السيكلوجية والفينومينولوجية التي رفضها فريجه في الأصل.

وقد كان لتعاليم الفلسفة التحليلية بكل تنويعاتها واتجاهاتها وقع كبير على الفلسفة المعاصرة، وبخاصة من حيث اهتمامها بسؤال اللغة باعتباره سؤالا مركزيا في مختلف التي أنجزت تحت هذا العنوان. فبالإضافة إلى أن لها مريدين خارج الفضاء الأنجلوسكسوني، وفي أوروبا تحديدا، فقد كان حضورها أيضا في نسيج الفكر العربي المعاصر. ولعل أبرز ممثل لهذه الفلسفة، وبخاصة في توجهها الوضعي المنطقي، زكي نجيب محمود. فهو يصرح بأنه «في الفلسفة نصيرُ الوضعية المنطقية التي ما فتى أصحابها حتى اليوم يجاهدون في تبليغ دعاوها»^(٢). فقد عمل جاهدا على إقحام هذا التيار في نسيج الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وإنا لنجده ينافح عن الفلسفة التحليلية ومنطقها ويروج لها بحماس حين يدعو القارئ إلى «بحوث فلسفية في عصرنا هذا، وفي إنجلترا بصفة خاصة، تفرعت كلها عن تيار فلسفي يرى أهم مهمة

(1) QUINE Willard Van Orman, les deux dogmes de l'empirisme, op.cit. p. 115.

(2) محمود زكي نجيب، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص. ١٦٠.

للفلسفة في أن تقف عند بنية اللغة العلمية كيف تقام، بدل أن تشطح في مسائل ميتافيزيقية ليس لها حلول [...] لأنها صيغت في عبارات من اللغة لـ يحكم بناؤها»^(١).

ومن الواضح أن حماس زكي نجيب محمود وتشيعه للوضعية المنطقية منبثق نقده الحداثي لواقع العلم والمعرفة في العالم العربي ومن امتعاضه من تفشي مظاهر اللامعقول في الذهنية العربية المعاصرة.

فالمذهب الوضعي في الفلسفة - في نظره - هو أقرب المذاهب إلى الروح العلمية المعاصرة.

النتيجة: المنهج التحليلي كثرة في وحدة

إن هذا التنوع في الفلسفة التحليلية لا يلغي وجود مجموعة من الخصائص المشتركة، فرغم أن الفلاسفة التحليليين لا يتبنون أطروحات مشتركة بالضرورة، وهم مختلفون في كثير من الأحيان على مستوى المنهج، فإن الفلسفة التحليلية تبقى متميزة بحيويتها وموحدة على مستوى الممارسة والمرجعيات، باعتبارها مشروعاً متكاملًا. وليست الفروق الموجودة بين الفلاسفة المنضوين تحت شعار الفلسفة التحليلية سوى تنوعات لفلسفة واحدة جعلت اللغة موضوعها الحصري، وتكيفات متعاقبة لمنهج واحد قائم على الذهاب بالتحليل اللغوي والتحليل المنطقي إلى أبعد مدى تفادي الأوهام التي قد توقعنا فيها البداهة الزائفة.

(١) محمود زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ط. ٤، ١٩٨٧، ص. ٨٩.

المراجع

أ- بالعربية

- ١- بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ٢، ١٩٨٥.
- ٢- محمود زكي نجيب، قشور ولباب، دار الشروق، ١٩٨٨.
- ٣- محمود زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، ط. ٢، ١٩٨٢.
- ٤- محمود زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط. ٤، ١٩٨٧.
- ٥- رشوان محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.
- ٦- فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨.
- ٧- مجلة رؤى تربوية، العدد ٥٩.

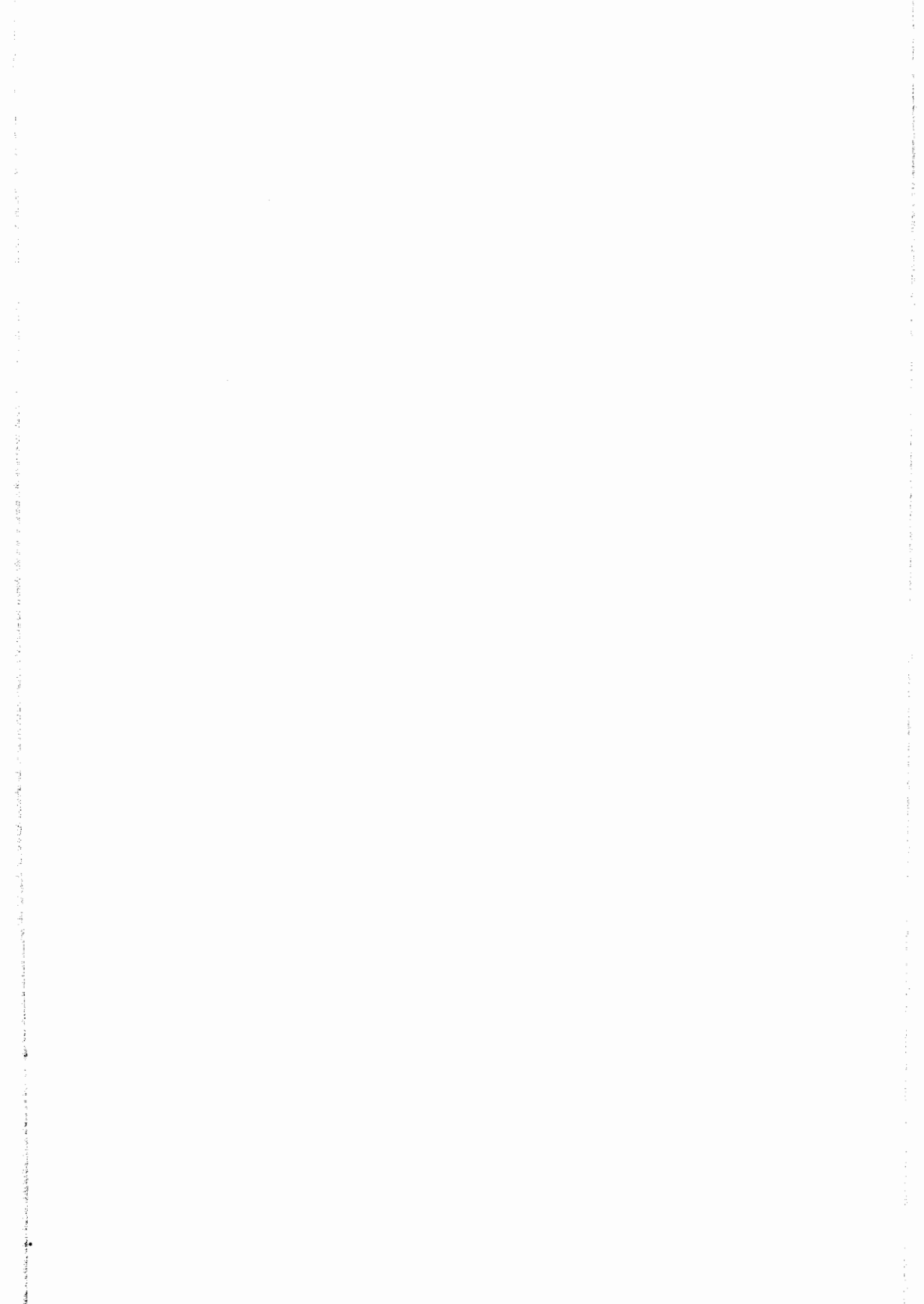
ب- باللغة الفرنسية

- 1 - BOURDIEU Pierre, *ce que parler veut dire*, éd. Fayard, Paris, 1982.
- 2 - CARNAP Rudolf et autres, *le manifeste du cercle de Vienne*, (s/d d'Antonia SOULEZ), trad. BARBARA Cassin et autres, éd. P.U.F. Paris, 1985.
- 3 - DUBOIS Jean et autres, *dictionnaire de linguistique*, éd. Librairie Larousse, Paris, 1973.
- 4 - GLOCK Hans - Johann, *qu'est - ce que la philosophie analytique?* trad. Frédéric NEF, éd. Gallimard, 2008
- 5 - HADOT Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, éd. Vrin, Paris, 2005.
- 6 - JACOB Pierre, *l'empirisme logique et ses antécédents*, éd. Minuit, Paris, 1980.
- 7 - LECOURT Dominique, *l'ordre des jeux: le positivisme logique en question*, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1981.

- 8 - PIGUET Jean - Claude, où va la philosophie et d'où vient elle?, éd. La Baconnière, Neuchâtel, 19885.
- 9 - QUINE Willard Von Orman, les deux dogmes de l'empirisme, in: De Vienne à Cambridge, (dir: Pierre JACOB), Gallimard, 1980.
- 10 - RECANATI François, la pensée d'AUSTIN et son originalité par rapport à la philosophie antérieure, in: théories des actes du langage: éthique et droit, publié s/d de Paul AMSELEK, éd. P.U.F. 1986
- 11 - RUSSELL Bertrand, écrits de logique philosophique, trad. Jean - Michel ROY, éd. P.U.F. Paris, 1989.
- 12 - RUSSELL Bertrand, histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, Gallimard, Paris, 1961.

المحور الثالث

**المنهج التجريبي من حيث النشأة،
ومفهوم التقدم العلمي ومحاولات
الجمع بين الاستنباط والاستقراء**



طبيعة المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكون

د. بلعز كريمة(*)

مدخل

أن الخوض في إشكالية المنهج إنما هو خوض في المعرفة الإنسانية التي نجدها مرتبطة بالمنهج ارتباطاً وثيقاً، لأن كل تطور للمنهج هو تطور للمعرفة ذاتها. لقد عرف علم المناهج تطوراً كبيراً، نتيجة تطور أنواع المناهج واستعمالاتها المتزايدة، وبتزايد زادت حركة البحث العلمي وتنوع مجالاته، إزدادت أهمية هذا العلم تعددت المناهج وتنوعت الاختصاصات العلمية، لأن كل علم يستعين بمناهج ومختلفة، بحسب ما يقتضيه موضوع البحث. وبهذا فإن كل علم من العلوم مادة ومنهج، مادة العلم هي الظواهر التي يتناولها بالتحليل،^(١) أما منهجه فهو طريقة المعرفة التي يسلكها الباحث في سعيه إلى التعرف على حقيقة « تلك الظواهر.

المنهج بين اللغوي والاصطلاحي

جاء في معجم لسان العرب في مادة نهج: «والمناهج الطريق الواضح، واستنهج الطريق صار نهجاً. في حديث العباس: لم يمت رسول الله ﷺ حتى تركتم على ناهجة أي يسلك نهجه. والنهج الطريق المستقيم»^(٢) وكلمة منهج في اللغة الفرنسية مشتقة من اللفظ اليوناني ميتودوس methodos والذي يتكون من مقطعين هما «ميتا meta» بمعنى بعد، hodos بمعنى الطريق، والمعنى العام للمقطعين هو: التزام الطريق أو السير في طريق محدد^(٣).

(*) أستاذة محاضرة (أ) بجامعة سعيدة الجزائر

(١) عمارة ناصر وآخرون مناهج البحث في الفلسفة، دار القدس العربي، وهران الجزائر، دط، ٢٠١٣، ص ١٤٥.

(٢) ابن المنظور: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط ٣، ١٩٩٩، باب النون: مادة نهج، الجزء: ١٤ ص: ٣٠٠.

(٣) خليف يوسف، مناهج البحث الأدبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٨ ص ١٧.

ويعرّف المنهج اصطلاحاً انه «الطريقة التي يعتمد عليها الباحث للوصول إلى الحقيقة العلمية»^(١) أي معنى هذا أن المنهج هو عملية تنظيم لأفكار عديدة، نسعى من خلالها إلى الكشف عن حقيقة نجهلها، البرهنة على حقيقة نعرفها، ولكنها تحتاج إلى برهان.

والمنهج العلمي بهذا هو منهج تجريبي يقوم حقائق وخطوات محددة سلفاً وهي خطوات تتسم بالتراكمية، ولترتيب، وتنتهي إلى الموضوعية، والنظام، والترتيب وتنتهي إلى نتائج محددة لا يختلف عليها اثنان، فالقانون العلمي موحد وعام، بعكس النظرية الفلسفية التي لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها نابعة من الفيلسوف وما يدور في داخله من أفكار وتصورات ذهنية.^(٢)

تاريخية المنهج التجريبي الاستقرائي

ترجع نشأة المنهج التجريبي إلى المصريين والبابليين الذين اعتمدوا في بحوثهم على الملاحظة العينية للظواهر وكانت أغلبها ممزوجة بالميتولوجيا لأن العلم الشرقي كان مجموعة طرائق عملية لأنها كانت تحتوي مجرد مشاهدات تجريبية كانت استجابة إلى بعض المسائل العملية^(٣) أما اليونان القدامى فقد أدركوا أن العلم متجرد كلية عن الأغراض ولكن انجب الفكر الاغريقي علماء دفعوا بالمنهج قدماً إلى الإمام بحوث أرسطو. أما في أوروبا في العصور الوسطى ظهر بصيص نور في وسط ظلام الجهل الدامس متمثلاً في فلاسفة من أمثال: « روجر بيكون »^(٤) Bacon Roger (١٢١٣ - ١٢٩٤م) الذي كان شديد الاهتمام به وبمبادئه المنطقية وكان روجر بيكون على معرفة كاملة بكثير من المجالات المتنوعة ابتداء من معرفته بالبارود وتركيبته الكيميائية حتى تصوره وعلى نحو سابق لعصره بالغواصات والسفن التي تسير بالمحركات الآلية حيث كان من الذين نقلوا روح التجربة العلمية من بلاد المسلمين إلى الغرب. فكان تفكير روجر بيكون مدرسياً أي في نظام الكنيسة، وكان نظامها متأثراً بالمدرسة

(١) عبد الرحمان بدوي مناهج البحث العلمي، وكالة مطبوعات الكويت، دط، ١٩٧٧، ص ٧.

(٢) ناصر هاشم محمد المدخل إلى فلسفة العلوم، دار الجوهرة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر ط ١، ٢٠١٥ ص ٢٣.

(٣) فاضلي ادريس الوجيز في المنهجية والبحث العلمي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط ٣، ٢٠٠٨، ص ٥١.

(٤) مفكر انجليزي من مفكري القرون الوسطى ولد حوالي ١٢١٢ وتوفي ١٢٩٢.

الرشدية أي يدعو إلى الاعتبار بسلطان العقل. فنقل التعلم والاجتهاد من دائرة التأمل والحوار إلى دائرة التجربة^(١) والاختبار، فقد استوعب بيكون الكثير من الفكر العربي والعلم العربي وعرف اللغة العربية وكان يستشهد في كتاباته بابن «الهيثم» وابن سينا «والكندي».

واعتبر أن الخبرة نوعان:

□ الهام من داخل النفس.

□ اكتشافي أتى بالقياس والآلات أو يتحقق بالرياضيات.

فكان روجر بيكون بحق داعية للعلوم التجريبية، وأن دعواه لم يكن لها صدى الا بظهور العلم الحديث في حوالي عام ١٦٠٠ بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة يمكن أن تدخل في منافسة ناجحة مع المذهب العقلي.

ماهي المبادئ التي ابتدعها فرونسيس بيكون في منهجه التجريبي؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار المنهج التجريبي الاستقرائي لبيكون مساهما في تطور العلم التجريبي الحديث؟

مساهمات فرونسيس بيكون^(٢) في المنهج التجريبي: يعتبر فرانسيس بيكون (١٥٦١ -

١٦٢٦) م وهو فيلسوف إنجليزي أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها. وهو مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي، فالغرض من التعلم عنده هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء. دعا أيضا إلى النزعة الشكية فيما يتعلق بكل علم سابق بحيث يجب أن تكون هذه النزعة الخطوة الأولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من المفاهيم المسبقة والأوهام التي تهدد العقل بشكل مستمر و يعتبر بيكون حلقة الاتصال بين القديم والحديث، لأن ما كان يدعو اليه روجر بيكون أراد فرونسيس احيائه وتجديده وذلك لأنه يرى أن الفلسفة قد ركبت ريجها واعتراها الخمود في حين أن الفنون الآلية كانت تنمو وتتكامل وتزداد قوة ونشاطاً على مر الزمن فلقد

(١) نفس المرجع السابق ص ٨١.

(٢) ولد بيكون في لندن وعاشا بين ١٥٦١، ١٦٥٢ وكان والده يدعى نيكولا بيكون، حاملا الخاتم الأكبر في خدمة الملكة اليزابيثاته تدعى آن كون درس القانون وعملا محاميا وأستاذا بمدرسة الحقوق بلغ أرقى المناصب حتى صار الوزير الأول ١٦١٨ من مؤلفاته: كتاب الارغانون الجديد، الضوء والنور، حكمة القدماء.

عاصر فترة الانتقال من مرحلة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر فلم يتم التخلص من القديم إلى الحديث بسهولة، لذلك جاءت أفكاره تحمل بين ثناياها القديم والحديث معاً لذلك قاد حملة قوية وشديدة على الفكر القديم المتمثل في فكر العصور الوسطى وعلى معاصريه الذين لم يتخلصوا من فكر أرسطو الممتزج بأسلوب المدرسين الكنسيين^(١)، لقد أعتقد بكون أنه قد وجد الطريقة الصحيحة في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) أو القانون العلمي من مفردات الوقائع استناداً إلى الملاحظة والتجربة. لذلك بدأ بالتبشير بفكره الجديد الذي يتضمن منهج يهدف إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة واستعادة تحكمه فيها ووضعها تحت خدمته.

وبذلك نراه يبدأ في معالجة فكرة إصلاح العلوم وأحيائها بالتحويل على الطريقة الاستقرائية بدل القياسية^(٢)، لأنه يعتبر نفسه داعية لعلم جديد يزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة فتفطن إلى ماهية العلم الاستقرائي وأغراضه ووسائله، فصنّف العلوم وفصل القول في الطرق التجريبية.

يقف بكون موقف الرافض للتجريبية الخالصة، وذلك لأن الوقائع غير المرتبة لا تصنع العلم فهو يدعو إلى تجديد العقل بواسطة التجربة حتى لا يتجمد ويتحجر (العقل) في مبادئ ثابتة قد تتجاوزها التجربة وتكون شاهداً على بطلانها، فالعقل يجب أن يصقل بالتجربة. ودعا إلى إحصاء الوقائع واختزالها وفهمها على نحو صحيح.^(٣)

ونجده من أوائل الذين حاولوا وضع صياغة متكاملة لمنهج البحث في العلوم التجريبية متمثلة في المنهج الاستقرائي الذي نادى به عندما كان الوسط العلمي يموج بأفكار مرتبطة بالميتافيزيقا في فترة العصور الوسطى حيث كان المنهج القياسي شائعاً في كثير من الميادين العلمية.

فالفلسفة الحقّة في نظره يجب أن تقوم على أساس من العلم وتعتمد نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة فيجب على العالم الطبيعي إذن احترام الواقع الحسي إلى جانب الذهن في

(١) توفيق الطويل اسس الفلسفة، دا الطليعة للنشر د طدت، ص ١٧١.

(٢) عباس محمود العقاد، فرونيسيس بكون مجرب العلم والحياة، المكتبة المصرية بيروت ط ١، دت ص ٣٣

(٣) نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثون، نو ميديا للطباعة والنشر قسنطينة، الجزائر، دط ٢٠٠٩،

تخطيطه للطبيعة وهذه هي أسس النظرية المنطقية الجديدة التي استند إليها ليكون في دعوته إلى ضرورة إصلاح المنطق الصوري الأرسطي وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهّد السبيل أمام الإنسان لكي يستطيع الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها، أي أنه يريد استبدال منهج البرهان القياسي بمنهج الكشف الاستقرائي.

كما نجد أن يكون يوفق بين العقل المجرد والتجربة الخالصة وينصح بعدم الفصل بين النظر والعمل أي بين العقل والتجربة، بل يجب التوحيد بينهما، ويشبه المفكر التجريبي بنحلة العسل التي تستجمع قوتها وتقوم بتخزينه، كما يشبه المفكر العقلاني بالعنكبوت الذي ينسج خيوطه من المادة التي يستخرجها من جوفه، فالنحلة هنا تستخرج مادتها الأولى من رحيق الأزهار وتقوم بتحويله إلى عسل مُصَفًّى حلو المذاق، وهي بذلك تكون في موقف وسط بين النملة والعنكبوت.

إن الفلسفة الحقيقية حسب رأي بيكون تصنع مثل هذا العسل وتعمل بنفس الصورة التي تعمل بها النحلة وخلاصة القول أن ثروة الفكر الحقيقية هي في الجمع بين الملكتين: التجريبية والعقلية.

ولقد استهدف بيكون في فلسفته عموماً إصلاح أساليب التفكير واكتشاف طريقة جديدة للبحث العلمي وذلك بعدما أنتقد الأساليب القديمة وبين أوجه قصورها. وأراد أن يعرف السبيل إلى فهم الوجود فهما صحيحاً^(١)

الأرجانون الجديد^(٢) ومنطق أرسطو

وضع بيكون كتابه الأرجانون الجديد أي المنطق الجديد وهو الجزء الثاني من كتابه (الأحياء العظيم) الذي يطمح أن يكون مشروعاً علمياً ومتكاملاً، ولكن لم يتمكن من تكملته كما يعتبر الأرجانون الجديد محاولة لإرساء دعائم نظرية الاستقراء الجديدة، حيث أفصح فيه عن ثورته ضد منطق القياس الأرسطي الذي يجعل من الطبيعة علماً فلسفياً، لذلك وجّه إليه الانتقادات الشديدة واللاذعة مشيراً إلى الأخطاء العامة الشائعة التي يقع فيها العقل البشري

(١) فاضلي ادريس المرجع السابق ص ٨٣.

(٢) الأرجانون الجديد ١٦٢٠ ينقسم إلى قسمين، القسم الأول: ينتقد فيه الأحكام المسبقة، أما القسم الثاني يعرض طريقة جديدة في البحث العلمي ويشدد على الاستقراء الذي ينطلق من التجارب ليصل إلى القوانين.

وبالتالي تعيقه عن التفكير السليم مما يؤدي بنا إلى اعتبار ذلك. ومن الانتقادات أو الجوانب السلبية التي قام بها ليكون في منهجه الجديد:

فنى أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية نلاحظها في الأرجانون الجديد وهي:

أولاً: نقدَ فرنسيس ليكون منطق أرسطو والمدرسين القدماء واعتبر انهم ينتهجون المنهج الاستنتاجي النظري وهذا لا يصلح للعلم التجريبي.

ثانياً: قام بانتقاد الأخطاء الشائعة التي يقع فيها العقل الإنساني والتي حسب وجهة نظره يرى أنها تقف عائق ابستمولوجي يحول دون تقدم البحث العلمي.

ثالثاً: قام بوضع قواعد منهج الاستقراء الجديد.

ففي الأرجانون الجديد أو (الأداة الجديدة) نجد أن يكون قد وضعه في جزئين رئيسيين:

الجزء الأول:

انتقد فيه الأطر والأفكار السابقة للعلم والفلسفة، وأكد على أن فلسفة أرسطو القديمة وأتباعه المدرسين قد فشلت فشلاً ذريعاً، لأنها كانت تهتم بالمعرفة لذاتها، وأن ليس للفلاسفة ما يشغل تفكيرهم سوى التفوق على خصومهم في المناظرات الجدلية وإقحامهم وبيان أغاليطهم.

الجزء الثاني:

خصصه ليكون لعرض أرائه الجديدة في منهجه الجديد الذي ينبغي أتباعه إذا ما أردنا تحقيق منفعة من البحث العلمي والمعرفة، ونجده يؤكد على أن هدف المعرفة هو المنفعة المتأتية من السيطرة على الطبيعة وأخضاعها لأغراض الإنسان العلمية وهذا هو الطريق والنهج الصحيح والسليم الذي يجب أن تتبعه فلسفة العلوم.

موقف بيبكون النقدي والسلبى من منطق القياس الأرسطى

نجد أن هذا الموقف يمثل جانباً سلبياً بالنسبة ليبكون تجاه منطق أرسطو فنراه في الجزء الأول من كتابه الأرجانون الجديد يكشف عيوب منطق القياس عند أرسطو ويصفه بأنه

غير صالح لأنه لا يستطيع أن يوصلنا إلى معارف جديدة تفضي بنا أو تخبرنا بوقائع ونتائج جديدة لأنه قياس صوري يهتم بالصورة المنطقية متغافلاً عن المضمون، فلا يهم ما إذا صدقت المقدمات أم لا، أو تطابقت مع الواقع أم اختلفت عنه، وإنما يركز فقط على سلامة الانتقال من المقدمات إلى النتائج لأنها مجرد افتراضات صورية لا تعبر عن الوقائع الحقيقية، فهي لا تأتي بشيء مخالف لما هو متضمن في المقدمات، فإذا قلنا مثلاً:

«الأشكال الكروية تلقي ظللاً كروية».

وأضفنا: «أن الأرض تلقي ظللاً كروياً».

فهذا يستلزم أن: أن الأرض كروية الشكل. لأننا على علم بأن الأرض كروية وهي إحدى الأشكال التي تلقي ظللاً كروية، وبذلك ستكون النتيجة في هذا القياس هي (أن الأرض كروية الشكل)^(١) وهو ما أفضي إليه قياسنا وهذا لم يأتي بجديد وإنما هو شيء معروف سلفاً، وبالتالي فهذا القياس لا جدوى منه ولا يمكننا الاستفادة منه في خدمة العلوم التجريبية.

لذلك اعتبره بيكون مضية للوقت، فوظيفة المنطق أنه يدفعنا ويمدنا بنتائج جديدة، فكان لابد من الطبيعي أن يقدم منطق جديد يتفق مع الواقع التجريبي، لذلك رفض بشدة القياس المنطقي باعتباره يتضمن صوراً فارغة ليس لها مضمون ولا معنى وهو بالتالي قاصر ولا يمكننا من الوصول إلى الحقائق.

يقول بيكون في عبارته الشهيرة (المعرفة قوة) أي أن العلم هو أداة سيطرتنا على الطبيعة واستغلالها لرفاهيتنا وهو ما نصبوا إليه من القوانين والنظريات والاكتشاف العلمي، فكان لابد من نقد أرسطو بحيث يكون لأفكارنا معنى ولقوانينها قيمة وفائدة للإنسان تدفعه للتقدم وتحقيق حياة أفضل.

وعلى الرغم من هذا الهجوم العنيف على منطق القياس الأرسطي إلا أنه لم يتمكن من إلغائه والاستغناء عنه ولم يُضعف حماس البُحاث إلى دراسته والنظر فيه بل جعله مُنتظماً له ونقطة بداية لوضع منطق الاستقراء الجديد الذي يقوم على الملاحظة والتجربة التي تُستخرج منها القوانين والنظريات التي تتفق مع الواقع.

نظرية الأوهام الأربعة^(١) عند بيكون

يرى فرنسيس بيكون أن العقل البشري أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلاً تاماً حتى تزول عنها الأوساخ كذلك يجب توجيهها التوجيه المناسب نحو النور، ثم بعد ذلك يوضع الشيء المراد رؤيته أمامها في المكان المناسب والملائم الذي يسمح بظهوره كاملاً فيها وهذا ما ينطبق على العقل إذ يجب أن يقوم الإنسان بما يلي:

أولاً أن يبدأ الإنسان بتطهير عقله مما علق به من أوهام تعوق تفكيره السليم حتى يمكنه التوجه نحو المعرفة الصحيحة ثم يُمكن العقل صاحبه من المعرفة الصحيحة بالفعل، فليس العقل إلا كالمرآة التي تعكس صورة الأشياء كما هي تماماً، لكنها كالمرآة الملتوية التي تمزج الصورة نفسها بصورة الأشياء التي تصدرها فتصيبها بالفساد والتشويه.

كما يرى بيكون أنه على العلماء والباحث قبل الأقدام على البحث العلمي أن يطهروا عقولهم من التصورات السابقة، حيث تواجه الباحث مجموعة من الأوهام تنال من قدرته على التفسير وتحد من حريته في الفهم والتأويل أثناء تفسير ودراسة الظواهر، فيحذرنا بيكون من الوقوع في براثن أسر هذه الأوهام أكثر من تحذيره لنا من التخلص منها لأنها جزء من طبيعة البشر.

وهذه الأوهام كالتالي:

أوهام القبيلة أو (الجنس):

هي تعود إلى النقص الطبيعي في العقل الإنساني من حيث، أنه عقل أنسان أورثته الخطيئة والكبرياء والغرور. والعقل هنا أشبه بالمرآة الكاذبة التي تشوه طبيعة الأشياء وألوانها وهي مشتركة بين أفراد الإنسان فيفرض على الطبيعة ما يملكه عليه عقله لا ما تملكه عليه التجربة والملاحظة فتجعله يميل إلى التعميم والتسرع في إصدار الأحكام، لذلك على الإنسان متى عرفها تحرز منها وبراً الذهن من عوائقها، ونجد لتحذير بيكون من هذه الأوهام نتيجتين خطيرتين:

أولاهما: أحبطت محاولات الرياضيين والفلاسفة في جعل الفيزياء علم رياضي عام.

(١) إنها نظرية تبناها بيكون حتى يبيّن معرفة خالية من الشوائب والأوهام.

ثانيهما: أن عمل بيكون على إعداد المدرسة العلمية الإنجليزية التي اتخذت من التجربة المعلم الأول في مجال الطبيعة.

أوهام الكهف:

وهي أقل عمومية من أوهام الجنس وهناك مقولة تقول «كل إنسان سجين كهفه»^(١) خلة القصور التي يبنى بها الفرد على حده من جراء الوراثة أو النشأة، فما من أنسان إلا وهو محصور في كهف من هذه الكهوف يأوي إليه ولا يأذن إلا لما يوائم خواطره وأحاسيسه ومزاجه ومذهبه الفكري، كمزاج العالم أو الفيلسوف أو الفنان أو الصانع.

فأوهام الكهف تعود إلى طبيعة الفرد من مزاج ومكونات فطرية أو عادات مكتسبة بالترية والعلاقات، وهي بمثابة الكهف الأفلاطوني حيث يكون العقل البشري سجيناً في كهفه الأفلاطوني وتعوقه أوهامه عن الرؤية الصادقة للطبيعة، وما من أنسان إلا ويعلم ويعرف بأنه سجين كهفه مما يؤدي إلى اختلاف الآراء والأحكام حول القضايا المهمة والعلوم المتعلقة بحياة الفرد.

أوهام السوق:

يرى بيكون بأنها الأوهام الأكثر مثاراً للاضطراب وسميت بذلك لأن الناس متى تجتمع في الأسواق لا تملك أداة للمناقشة وتبادل الأفكار سوى الألفاظ التي تسيطر على تصورنا للأشياء، فكثير من هذه الألفاظ يعتريه الغموض ومنها ما يطلقه الإنسان على خصائص أو صفات يدركها حين يلتفت إلى بعض وجوه الشبه العابرة بينها يغفل الفوارق الأساسية - كلفظ المحرك الأول أو المحركات الأولى - مثلاً التي قال بها أرسطو وغيره من الفلاسفة وتصوروها في عالم الأفلاك السماوية كل منها يحرك فلکاً معيناً.

إذن المقصود هنا هو اللغة - والتي يتم بها تبادل السلع في البيع والشراء كما يتبادل بها الناس أفكارهم وآراءهم، فإذا كانت ألفاظ اللغة المستعملة مبهمة وغير دقيقة فستكون مصدر خطأ عند الكثيرين وستكون النتيجة أن يعمن الناس في الجدل وتزداد حدة الاختلافات والنزاع بسبب غموض المصطلحات والألفاظ المستخدمة في النقاش والحوار.

أوهام المسرح:

ومصدرها النظريات الفلسفية السابقة كنظريات أرسطو ونظريات أفلاطون ويُنحي بكون باللائمة على التجريبيين والعقلانيين فهذه الأوهام أو الأصنام ليست أغاليط وسفسطات وأضاليل استدلالية، وإنما هي ميول فاسدة في تركيب عقلنا وضرب من خطيئة أصلية تُضلّلنا عن فهم الطبيعة. وهي ناتجة عن اقتناع بأفكار معينة وتسرّب إلى العقل خلصة^(١)

فأسلوب أرسطو يصوغ القواعد حسب الأقيسة ثم يبحث عن مصداقها في ظواهر الطبيعة أما أسلوب أفلاطون فيجعل من العالم المحسوس تابعاً للعالم المتخيل قبل وجوده، وكذلك أسلوب التجريبيين الذين سبقوا بكون إلى مذهب التجربة ولم يقيموه على أساس ولم يتخذوا له الحيلة من الخطأ والالتباس.

وبذلك نرى بكون يقصد بأوهام المسرح تلك النظريات الفاسدة التي طالما سيطرت أو تسيطر على العقول فتتجرف على الحقائق وهو يشير هنا إلى النظريات الطبيعية والميتافيزيقية الإغريقية.

هذه هي الأوهام التي تؤدي بالفرد في حياته اليومية أو الباحث في دراسته العلمية إلى الخطأ والزلل، وإذا تخلص منها ونجح في التخلص من الأوهام الأربعة بقوة وإرادة وعزيمة عقلية واعية تمكن من أن يدخل إلى مملكة العلوم من أوسع أبوابها ألا وهو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بالملاحظات الحسية وهذا هو الجانب الإيجابي في فلسفة بكون.

منهج الاستقراء العلمي عند بكون (النظرية العلمية)

الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياساً مقسماً، ويسمى استقراء لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات^(٢) وهو الاستدلال القائم بين قضيتين أو أكثر، فالاستدلال نوعان: قياس، واستقراء وهناك الاستقراء القديم وهو كما تصوره أرسطو، أما الاستقراء التقليدي فهو الذي جاء به فرنسيس بكون وأتباعه. فهو يتكون من مقدمات تؤدي إلى نتيجة وكلها زاد عدد المقدمات،

(١) محمد محمود قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ص ١٢٤.

(٢) الشريف بن علي الجرجاني، التعريفات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٨.

كلما زاد احتمال صدق النتيجة، كما يشترط في مقدمات الاستقراء أن تكون معبرة عن الواقع الخارجي حتى يتسنى لنا الخروج من دوائر المنطق الصوري الأرسطي، كما أن الاستقراء يجب أن يتسق مع قواعد وقوانين الفكر الأساسية ويكون خالي تماماً من التناقضات، ومن شروط وقواعد الاستقراء أيضاً توافر قواعد الملاحظة السليمة والتجربة السليمة وكيفية الانتقال من المقدمات إلى النتائج.

إذن - فالاستقراء منهج يبحث في العلوم التجريبية وكذلك العلوم الإنسانية بهدف إيصالنا إلى كشف القوانين المتمثلة في النتيجة الاستقرائية والتي هي صيغة القانون العلمي، ومن ثم سمي الاستقراء: منهج الكشف أو منطق العلوم التجريبية.

الجانب الإيجابي في الاستقراء العلمي البيكوني

إن المعرفة العلمية يجب أن تبدأ من الاستقراء للظواهر الطبيعية كما أنها يجب أن تبدأ بالشك في أقوال السابقين ولا نبدأ بالتسليم بها، بل يجب أن نخضع كل قول مهما كان مبعثه للملاحظة والتجربة، ونجد بيكون يقول: «لو بدأ الإنسان من المؤكدات أنتهى إلى الشك، ولكنه لو اكتفى بالبدء في الشك لانتهى إلى المؤكدات» فلو أنك بدأت بالإيمان ببعض الحقائق فسينتهي بك الأمر أخيراً بالشك، لكنك إذا بدأت السير بالشك والارتياب فلا بد أن تنتهي إلى الحق واليقين.

فالشك له فائدتان: الأولى: تكون كالدرع الواقي للفلسفة من الوقوع في الأخطاء. أما الثانية: فتعمل كحافز لزيادة المعرفة.

ولقد أوضح بيكون كيفية الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة والسيطرة عليها وفهمها عن طريق الجد والمثابرة^(١) وذلك باستخدام ما سماه بالقوائم الثلاث والتي تمكنا من تصنيف ملاحظتنا على الظاهرة العلمية المدروسة وهذه القوائم هي:

- قائمة الحضور: وهي لوضع الملاحظات الإيجابية للأمثلة الممثلة للظاهرة المدروسة، فمثلاً: عند دراسة بيكون للحرارة نجده قد جمع سبع وعشرون حالة تتمثل فيها الحرارة مثل: الشمس - الاحتكاك بين الأجسام - حرارة الأجسام نفسها.

(١) فاضلي ادريس نفس المرجع السابق ص ٨٤.

□ قائمة الغياب: ونجمع في هذه القائمة كل الأوجه والحالات التي تغيب فيها الظاهرة المدروسة فلقد وجد سيكون أن ضوء القمر يقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى.

□ قائمة التفاوت في الدرجة (الدرجات): وتجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة موضوع البحث والدراسة من حيث الشدة والضعف.^(١)

ولقد أعطى سيكون مثلاً واحداً لتوضيح منهجه الاستقرائي ألا وهو بحث ظاهرة الحرارة حيث وضع في قائمة الحضور سبعة وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة مثل ضوء الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الكائنات الحية... إلخ؟ كما وضع في قائمة الغياب حالات مشابهة للحالات الأولى لكن لا تتواجد فيها الحرارة مثل ضوء القمر وغيره من الكواكب،^(٢) ثم وضع في قائمة الدرجات والتفاوت الحالات التي تدور منها حرارة بدرجات متفاوتة مثل حرارة الشمس في ساعات مختلفة من النهار وحرارة النار الأرضية المشتعلة.

منهج الاستبعاد والحذف

لجأ سيكون لهذا المنهج لانه في اعتقاده أن الكون يحوي عدداً محدوداً من الطبائع، وأن ما يحدث من أشياء جزئية هو معلولات لهذه الطبائع، كما يجد هذا المنهج بمثابة إسهام يحسب لبيكون في تاريخ العلم، فهذا المنهج هو معياراً نحدد به موقفنا تجاه القوانين العلمية وهو في جزئين:

أولاً: استبعاد القانون العام الذي توصلنا إليه من خلال إبداء الملاحظات السابقة التي تنافرت مع حالة جزئية واحدة.

ثانياً: تأييد وتأكيد القانون العام بإثبات أن كل القوانين والنظريات المناقضة له باطلة عند احتكامنا للملاحظات والتجارب.

فبواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة يتم الوصول إلى النتائج النهائية الإيجابية بعد جمع العدد الكافي من الحالات السالبة، فالاستقراء عند سيكون يتميز أساساً بالرفض والاستبعاد والإسقاط لكل ما تقتضي الأمثلة السالبة بإسقاطه لأن عمليات الحذف والإسقاط

(١) عزمي إسلام مقدمة لفلسفة العلوم مكتبة سعيد رأفت دط ١٩٧٧، ص ٢٧.

(٢) محمود فهمي زيدان الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط، ص ٩٥.

تُخلص الطبيعة من جملة الطبائع الأخرى المختلطة في ركامٍ معقد،^(١) كما يشترط أن يكون عدد الحالات السالبة المحذوفة كافياً لبلوغ اليقين فهذا المنهج هو بذاته مطلق النجاح واشتراط العدد الكافي من الأمثلة السالبة هو تأكيد لهذا اليقين المطلق، أما كيفية القيام بالحذف فيعتمد على الطريقة التي نستخدمها في توجيه الملاحظة والتجربة إلى الطبيعة.

خاتمة

لقد أسهم «فرونسيس بيكون» بفاعلية في مجال المنهج العلمي فحاول تحديد طرق جديدة للبحث ناقدا بشدة المناهج الأفلاطونية والارسطوطاليسية وحاول أن يبني مذهبا ماديا اعتبر أن الارغانون الذي بناه أرسطو لا يستحق أن يكون وسيلة لكشف الحقائق ومعرفة الغوامض الطبيعة بالإنسان لأنه يجبرنا على قبول النتيجة التي يخلص إليها دون أن يثبتها.

إضافة إلى هذا كرس حياته في اعطاء جواب مقنع بقوله، إذا صح للجنس البشري كان مقدرا له السيطرة على الطبيعة عن طريق فهمها فهما صحيحا عن طريق الجد والمثابرة، فانه مع ذلك غير كاف ويضيف بانه في عهد اليونان تقدم العلم تقدما ملموسا إذ وضع الإغريق أسس البحث العلمي إلا أن أرسطو وأفلاطون استحوذا على العقول لخفة وزنها. لهذا بدأ منهجيته بطرح الأفكار الفلسفية القديمة والبدء من جديد ويرى بان الفلسفة قد تعطل التقدم العلمي إذ انصرف المرء عن العلم إلى التأمل في الأسباب الأزلية والنتائج الأبدية.

أن الاسلوب العلمي عند بيكون هو الاسلوب التجريبي الناجح لأن فيه انتقادات اسلوب التجارب الذي كان متبعا قديما لأن الناس يجرون التجربة ثم يعودون إلى التأمل أو يهللون لأي نتيجة من غير أن يتحققوا منها. وهو يهد - أي المنهج البيكوني - استقرارا لا استنتاجا تستقر الأجزاء ليستدل منها على حقائق تعمم على الشكل لأن ما في الجزء يسري على الكل. لهذا فالخبرة تكون بالاختبار وهذا الأخير هو التجربة من أجل تحقيق النتائج، دون اللجوء إلى التأمل ودون اللجوء أيضا إلى الموروث الفكري كنيسيا كان أو اغريقيا. وهذه الخطوط الرئيسية للمنهج الجديد الذي دعا اليه بيكون في أعظم مؤلف له سنة ١٦٢٠ وهو الارغانون الجديد أو الآلة الجديدة فهو يتصور منهجه كآلة يعلو العقل ويفرض نفسه عليه من الخارج،

(١) حبيب الشاروني، فرونسيس بيكون، دار الثقافة للنشر الدار البيضاء ط ١، ١٩٨١ ص ٨٠.

ويشبه ذلك بقوله «فكما أن البيكار يرسم الدائرة دونما حاجة إلى يد ماهرة فكذلك منهجي» أنه يجعل العقول متساوية في الكشف عن الحقيقة، ويقلل من شأن الفروق الفردية الراجعة إلى العبقرية.

كما أن يكون قد فهم التجربة بالمعنى القديم أي على أنها التجربة الحسية، وهي غير التجربة العلمية. ظل ييكون يعمل بحماس لا يفتقر إلى أيام حياته من جراء نزلة برد أصابته وهو يملأ جوف دجاجة بالثلج ليكشف أثر درجة الحرارة المنخفضة على الجلود وفي فراش الموت قال مقولته الشهيرة التي أصبحت شعار العصر «لقد نجحت التجربة التي فرضت ذاتها على روح العصر».... وقد لقب «بيكون» فعلا بلقب فيلسوف الثورة الصناعية قبل ظهورها بمئتي عام.

قائمة المراجع والمصادر

- عمارة ناصر وآخرون مناهج البحث في الفلسفة، دار القدس العربي، وهران الجزائر، دط، ٢٠١٣.
- ابن المنظور: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط ١٩٩٩، باب النون: مادة نهج، الجزء: ١٤.
- خليف يوسف، مناهج البحث الادبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٨.
- عبد الرحمان بدوي مناهج البحث العلمي، وكالة مطبوعات الكويت، دط، ١٩٧٧.
- ناصر هاشم محمد المدخل إلى فلسفة العلوم، دار الجوهرة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر ط ١، ٢٠١٥.
- فاضي أدريس الوجيز في المنهجية والبحث العلمي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط ٣، ٢٠٠٨.
- توفيق الطويل اسس الفلسفة، دا الطليعة للنشر د طدت ص ١٧١.
- عباس محمود العقاد، فرونسيس بيكون مجرب العلم والحياة، المكتبة المصرية بيروت ط ١، دت.
- نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثون، نو ميديا للطباعة والنشر قسنطينة، الجزائر، دط ٢٠٠٩.
- محمد محمود قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي ص ١٢٤.
- الشريف بن علي الجرجاني، التعريفات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١.
- عزمي إسلام مقدمة لفلسفة العلوم مكتبة سعيد رأفت دط ١٩٧٧.
- محمود فهمي زيدان الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية دط، دت.
- حبيب الشاروني، فرونسيس بيكون، دار الثقافة للنشر الدار البيضاء ط ١، ١٩٨١.

المنهج الفلسفي ومفهوم التقدم العلمي

رشا محمد صلاح الدين(*)

مقدمة

بدأت معضلة العلم مع جاليليو الذي واجه مجتمعه آن ذاك وحاول إثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة إلا أن ما واجه جاليليو حقاً لم يكن الاتهامات أو المحاكمات أو حرق كتبه وإنما واجه مجتمع لا يقبل ما لا تستطيع اقناعه به وهنا جاء دور الفلسفة ودور ديكرت الذي قدم لهم الكوجيتو الديكارتي والذي به استطاع اقناع مجتمعه بأننا نستطيع إثبات أشياء دون أن نراها وكان متنفس العلم بمنهجه التجريبي الحتمي وسبب في التقدم العلمي الذي حققته الإنسانية خلال القرون الماضية؛ إلا أن فكرة التقدم والمحاولة الدأوبة لتحسين وضع الإنسان، أرقّت الكثير من الفلاسفة والعلماء؛ وعلى الرغم من الاعتقاد أن فكرة «التقدم» تقتصر فقط على ما حققه المجتمع العلمي، إلا أن ما مر به العالم من تحديات وتطورات أثرت على العالم بأسره. والإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة أولاً: محاولة دراسة وضعنا في القرن العشرين وربما تكون هذه المحاولة سبباً في تغيير طريقتنا في رؤية المستقبل. ثانياً: محاولة الكشف عن دور الفلسفة في حل تلك الإشكالية، وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة لمواجهة العقبات والمعضلات في القرن العشرين لاسترداد المعنى الكامل لإنسانيتنا؟ وستحاول الباحثة في نهاية البحث بيان الدرس الصعب الذي نتعلمه في نهاية هذا القرن، وتوضيح كيف أننا كمجتمع عاجزين عن مواجهة الألباز الرئيسية للوضع الإنساني، وليس لدينا دليل على كيفية الجمع بين الشعور بكرامة الفرد وقديسية الحياة الإنسانية. وأنه يجب علينا أن نفسح مجالاً لفكرة الأمل. سيعتمد منهج الدراسة على المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والمنهج النقدي المقارن.

(*) الباحثة: رشا محمد صلاح الدين عبد الله «باحثة دكتوراه» كلية الآداب جامعة المنيا.

المنهج التجريبي

فرانسيس بيكون وتحطيم الأوهام:

ما أراده «فرانسيس بيكون» Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦م) هو الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وذلك لن يتم إلا بتطهير العقل من كل الأوهام التي تقف في طريق التفكير السليم. فإذا تم تطهير العقل الإنساني من أوهامه أمكنه التوجه للمعرفة الصحيحة. كان «بيكون» يرى أن العقل أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلاً تاماً حتى تزول منها جميع الأوساخ، وإذا تم كذلك توجيهها التوجيه المناسب نحو النور ثم بعد هذا وذاك يوضع أمامها الشيء الذي نريد رؤيته فيها في المكان الملائم الذي يسمح بظهوره كاملاً فيها^(١).

كان هدف «بيكون» الأخذ بيد الإنسان نحو التقدم، والسيادة على الطبيعة، «وإذا أردنا أن نتحكم في الطبيعة، فيجب أن نبدأ بطاعتها من خلال الملاحظة الطويلة المتأنية، النظامية وغير الضارة. هنا وهنا فقط سوف نفهم الأسباب الحقيقية للأشياء، ونكون قادرين لأول مرة على السيطرة على الطبيعة من أجل مصلحتنا^(٢)» ما يقدمه «بيكون» في الجانب الإيجابي من فلسفته العلمية (الاستقراء العلمي). إن المعرفة العلمية عند «بيكون» تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات وإعادة تصنيفها دون يأس أو ملل^(٣).

عند «بيكون» نجد أن التنوير المتميز يؤكد على العلم وعلى الإجراء العلمي والضروري لغياب الإجحاف والخرافة^(٤). وهو بذلك افتتح عصر إخضاع الطبيعة للإرادة الإنسانية ومعاملتها كخصم لنا، وما نحصد اليوم من جراء هذه المعاملة من تدمير لها ولنا معاً^(٥).

هذا ما أراده «بيكون» تحقيق السعادة، التخلص من الأثر، تحرير وضع الإنسان، السيطرة

(١) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص ١٣٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.16

(٣) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ١٣٠.

(4) O'Hear, Anthony, op.cit, p.19

(٥) هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٦٣.

على الطبيعة، ولقد وجد كل هذا من وجهة نظره - في العلم، رد كل شيء إلى التجربة والملاحظة، ورفض كل السابق.

واختلف «أوهير» مع «بيكون» وكذلك «نيوتن» كما سنري ولكن ليس في كل شيء، فلم يقف «أوهير» ضد العلم موقف الرفض التام كما فعل كثير من الفلاسفة أمثال روسو، هيردر، بروك ودي مايستر. ولكنه اعترض على ما خلفته العلوم في مجتمعاتنا الإنسانية.

وفي كتابة «ما بعد التقدم After Progress» وضع «أوهير» مرات ومرات كيف أثرت التطورات والنظريات العلمية على بصائرنا واعتقاداتنا الأكثر قيمة، ووضح ذلك بوصفه الخاص «إن العلوم لا يمكنها ولا تقوم بترك أي شيء آخر كما هو ففي ادعائها باستكمال الموضوعية غير المجحفة، نجدها تتخلص من كل شيء لا يتناسب مع إطار عملها كمجرد خرافة».

حيث قام المجتمع البشري على قواعد العلماء الأساسية بإعادة بناء العلوم والفنون الإنسانية نفسها. وفي عام ١٩٩٩م وضعت التطورات العلمية خاصة في مجالات الطب والجينات من أجل التخلص من المفاهيم القديمة لعداسة الحياة والحياة البشرية. فالعلم يدفع تطور أنظمتنا في القيمة، وليس العكس.^(١) في رأي «أوهير» أنه في مستوي عميق، لا يعد العلم حر القيمة، لكنه يحدد تعرية القيمة، من خلال ما يكون ممكنا وبما يبدو أنه يخبرنا عن أنفسنا^(٢).

يمكن القول أن رأي «أوهير» في النهاية هو أن هناك أهداف في الحياة أعلى من التخلص من الألم وخلق السعادة. وكان هذا بمثابة ضربة هزت منهج «بيكون»، وليس «بيكون» وحده بل وكل من سار على نفس الدرب.

ظهر العالم «نيوتن» في القرن السابع عشر، حيث أثرت قوانينه الثلاث على عقول الناس والعلماء لسنوات، اتضح فيها أن الأساس للتقدم هو الملاحظة، الملاحظة والملاحظة الأكثر - التحليل، التلسكوب والميكروسكوب إنه «نيوتن».

نيوتن وآلته العلمية:

يعد «نيوتن Newton (١٦٤٢ - ١٧٢٧م)» من أشهر العلماء الذين اعتنقوا النظرية الميكانيكية

(١) انظر، حبيب الشاروني: فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.19.

ويمكن القول أن القوانين الثلاث التي قدمها «نيوتن» هي لبيان أن معظم الحركات التي تحدث في العالم يمكن تفسيرها في إطار تلك القوانين الحسائية البسيطة، كان ذلك وبكلمات «أوهير» «انجاز مذهل وجريء، وليس من المفاجئ أنه جاء ليسيّط على عقول الناس لقرون»^(١).

فما هي تلك القوانين الثلاثة؟

١- كل جسم يواصل حالته من السكون أو الحركة في خط مستقيم ما لم يقصر على تغيير تلك الحالة بقوة مسلطة عليه.

٢- يتناسب تغير الحركة مع القوة الدافعة المسلطة على الجسم ويكون في اتجاه الخط المستقيم الذي سلطت عليه تلك القوة.

٣- لكل فعل رد فعل معاكس ومساو له: أو إن الفعلين المتبادلين لجسمين متساويان دائماً^(٢).

طبقاً لتلك القوانين كانت كرات البليارد، عربات الفلاحين، ودوران الكواكب، كلها تعمل بنفس القوانين. ولقد أوضح «نيوتن» أنه من أجل التفسير العلمي يمكن تجاهل مظاهر الأشياء لونها، ملمسها، طعمها، صوته، ورائحتها وتدعى هذه الأشياء الصفات الثانوية^(٣).

إن رؤية «نيوتن» لم تفتح أي مكان للأرواح أو النفوس أو حتى الحرية الإرادة الإنسانية. فنحن لا نكون في نهاية المطاف سوى جزء من العالم الطبيعي ونحن نخضع لقوانينه، على غرار ما تفعله الذرات وكرات البليارد^(٤)؛ لذلك فإن الحرية البشرية تعد وهمًا ويمكن رؤية ذلك بمجرد عمل العلوم الخاص بالسلوك البشري^(٥). إن المحتوى الذي تضمنه الكون النيوتوني كان الحلم (أو الكابوس) بذكاء الجنس البشري السامي^(٦).

ما هي أوجه القصور في المعرفة العلمية؟

في قصة بعنوان «The man who mistook his wife for a hat» الرجل الذي اختلط عليه

(1) Ibid, p.13

(٢) على الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٤، ص ٥٨

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.14.

(٤) أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١، ص ١٠٦

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, p.16

(6) Ibid, p.14.

الأمر بين امرأته والقبعة» ل أوليفر ساكس Oliver Sacks لنفترض أن رجل ارتكب جريمة قتل وعلى الفور تعرض لحادث سير تسبب له في فقدان الذاكرة المؤقت، وكان لدى الشرطة الأدلة الكافية لإدانته وملاحقته، ولكن لا يمكن إدانته لأنه الآن شخص مختلف، ولكنه بعد خمس سنوات تعرض لحادث سير آخر تذكر خلالها كل ما حدث وقدم كل الأدلة على أنه القاتل القصة تثير العديد من الأسئلة هل يجب ملاحقة المجرم قضائياً؟ أو يجب محاكمته؟ هل هو نفس الشخص بعد فقدان الذاكرة؟ وهل استعاد الذاكرة التي تدفع الشرطة إلى محاكمته؟^(١)

الأمثلة لم تنته دعنا نضرب مثل آخر لفيلسوف شيلي كيجن shelly kagan في جامعة «ييل» قدم في مجموعة محاضرات له بعنوان «Death» شرح خلالها « قصة رجلين أسر أحدهم b1 » في الحرب وأجرى له عملية جراحية نقل فيها عقله وشخصيته وذكرياته إلى شخص آخر bn «ونقل عقل وشخصية الآخر إلى هذا الشخص» الأسئلة الآن هل إذا قام بتعذيب bn من سيتعذب b1 أو bn؟

وأثار خلال المحاضرة العديد من الأسئلة منها هل الإنسان هو جسد فقط أم أنه جسد وروح؟ والحقيقة أن هذه الأسئلة تفتح المجال إلى العديد من الأسئلة هل ما يربطنا بالعالم الخارجي روابط فيزيائية فقط أم الفيزياء ليست هي الرابط الوحيد الذي يربط الإنسان بالعالم الخارجي؟^(٢)

المذهب العلمي بين الحتمية والاحتمالية:

في مقال بعنوان «العلم والدين science and religion» عرف «أو'هير» العلم بأنه «محاولة لتصنيف ووصف وتفسير الظواهر الطبيعية بأحكام الرياضيات الاختزالية: أي أنه يرى التنوع العظيم للظواهر الطبيعية في إطار العمليات الممثلة كميًا من أعداد صغيرة من الأشياء أو الإجراءات التي تظهر كسبب مسئول عن الظواهر. وبتطبيق ذلك، فهو يستنبط مما يرى خواص سببية غير متصلة لظواهر الصفات الثانوية والكثير مما يماثل ذلك. من وجهة نظر التجربة البشرية تلغي الصورة العلمية الكثير مما هو هام ومعبر»^(٣).

(1) <http://www.askphilosophers.org/question/2226>

(2) <https://www.youtube.com/watch?v=gh-6HyTRNNY>

(3) O'Hear, Anthony, science and religion, the British journal for philosophy of science, Vol.441, No.3, Oxford University Press, 2010, p.512

تتمثل الصورة التي تتيحها العلوم الحديثة عن العالم في العلم الذي لا يتم إدراكه من جانب الإنسان والذي لا يتم من خلاله إزالة الصفات الثانوية فقط ك(اللون - التذوق - الصوت) ولكن تصبح كذلك من خلال الأشياء المعتادة ذات الاستخدام اليومي بمثابة مجموعة متشابكة من الجزئيات التي لا تتسم بالوضوح.^(١)

يمكن القول إن اللون وغيره من الصفات الثانوية تكون صفات غير جوهرية من الناحية العلية. فهذه الأشياء تكون هي نفسها من نتاج موجات ضوئية وصوتية طويلة تكون لها ترددات معينة إلى جانب عناصر فيزيائية أخرى يمكن وصفها وصفاً كاملاً بدون الإشارة إلى صفات ثانوية. وبالرغم من ذلك فهذا لا يوضح أن اللون وغيره من الصفات الثانوية الأخرى لا تتمتع بالوجود. وحتى إذا كان اللون وبقية الصفات الثانوية الأخرى لا تظهر في التفسير العلمي للعلل، إلا أن هذا لا يعني أنها ليست لها نتائج أو مؤثرات عليه.^(٢)

يؤكد «أو'هير» على أن الصفات الثانوية تتمتع بالوجود، فأنها أيضاً لها نتائج ومؤثرات، فيقول: «إن الشيء الأكيد هو أن لها نتائج أو المؤثرات على العالم الإنساني، حيث يتأثر الكثير مما نفعله بإدراكنا للصفات الثانوية. مهما كانت احتمالية صدق أي تحليل علمي للون، بلغت أطوال الموجات وغيرها، إلا أن قراري دهان منزلي باللون الأزرق الذي اخترته، يكون مدفوعاً بطريقة ظهور اللون بالنسبة لي - وللآخرين - وبعلاقة ذلك ببقية الألوان في حجرتي. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الشيء الحاسم في اختياري للون وفي كيفية ردود أفعال الآخرين تجاهه، سوف يتوقف على طبيعته كصفة ثانوية تتمتع بالمظهر الذي تظهر به والذي يكون مناسباً لمن يلاحظه».^(٣)

لأننا عندما نقوم كأشخاص برد الفعل تجاه بعضنا البعض، نجد أننا نقوم برد فعل تجاههم كموجودات لها دوافع، ومقاصد، ورغبات، وعواطف، ومعتقدات، وشخصيات، وغيرها، وهذا يعني، بتعبير آخر، كموجودات تكشف عن تلك الصفات والاتجاهات التي تقول المادية

(1) O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, Cambridge University Press, United Kingdom, 1996 p.5

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١١٢

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١١٢

الاختزالية إنها يمكن التخلص منها والسؤال هو: هل يستطيع العلم أن يوضح أن هذه الأشياء يمكن التخلص منها بالفعل؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي^(١).

كل هذا جعل العلم يخلو من أي قيمة، وفي توضيح هذا الأمر يقول «أو،هير» يتمثل الجانب الصواب الخاص بإدراك العلوم باعتبارها تخلو من القيم في المادة العلمية والمناهج البحثية المتبعة في العلوم - تتمثل المادة العلمية الخاصة بالعلوم في وصف، وتحليل وتفسير العمليات الطبيعية التي تتحقق من خلال عمليات طبيعية أخرى وفقاً للوائح والقوانين الطبيعية - كما تشمل المناهج البحثية الخاصة بالعلوم ملاحظة وقياس الظاهر من خلال أشخاص كفاء يقومون بتسجيل الملاحظات، بغض النظر عن معتقداتهم، دوافعهم وخلفياتهم الثقافية والاختبارات الصارمة الخاصة بالنظريات التي تتعارض مع هذه الملاحظات والقياسات والتي يقوم بإجرائها علماء آخرون بغض النظر عن الأيديولوجية أو الخلفية الخاصة بهم^(٢).

إن المذهب العلمي بكلمات «جون كيكيز John Kekes» - في تعليقه على كتاب «الفلسفة في قرن جديد لـ «أو،هير» - هو انحراف لأنه يهمل أو يشوه الأخلاق، الجمال، البعد الديني للحياة بشكل مشين. يترتب على ذلك تشويه بذئ وجاف للسماة الأساسية لوجودنا. إن نزعتة المادية تسلبنا القوة بالإصرار بأن وجهة النظر الوحيدة المعقولة للحقيقة يجب أن تكون لا بشرية. إنه بذلك ينفي العديد من القيم التي تجعل من حياتنا حياة مجدية. إنه هجوم وحشي عميق الأثر على إنسانيتنا^(٣).

ويعتقد الباحث أن وصف «أو،هير» بأن العلوم تخلو من القيم فيه اجحاف على مفهوم القيمة نفسه، وبالرجوع إلى مفهوم القيمة نجد أنه لا يمكن أن تخلو العلوم، أو المادة العلمية أو المناهج البحثية المتبعة في العلوم من كل القيم، حتى وإن كانت تخلو من القيم الثقافية أو الواقعية، فإن ذلك لا يعني أنها تخلو من كل القيم التي يحملها العالم لنا - كما وصف أو،هير، وقد كان «جون كيكيز» أكثر دقة في قوله بأنها تنفي العديد من القيم التي تجعل حياتنا مجديه.

(١) نفسه، ص ١١٣.

(2) O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, p.5

(3) John Kekes, (Anthony O'Hear: Philosophy in the new century), Mind new series, Vol. 111, No.442, Oxford University Press, 2002, p.460

المنهج العقلي

إيمانويل كنت:

يقول «إيمانويل كنت Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)» في الغاية التي يرمي إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعية» هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هذا رأي «غولدمان» تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقى على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بالغائه إما يارجائه إلى حياة أخرى، أو يربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية.^(١)

أما عن رأي «إ. م. بوشنسكي» فيرى أن «كنت» يرى هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسدينتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا شيء إلا لأن العقل يدخلها في هذا العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل نفسه لا يخضع لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه. وهكذا ينقد «كنت»، وبضربة واحدة، العلم والعقل.^(٢)

هذا هو رأي «غولدمان» و«إ. م. بوشنسكي»، فما هو رأي أو هير؟

يقول «أو هير»: اعتقد «كنت» بأنه كان يوجد مظهرين لطبيعتنا. من جانب، أننا كنا جزءاً من العالم الفيزيائي، المخلوقات الفيزيائية، وعلى النحو ذاته كل الكائنات لقوانين وقوى «نيوتن»، وأفعالنا القابلة للتفسير من خلال قوانين نفسية؛ لكن من جانب آخر، كنا أيضاً عقلانيين وأحرار، لا ترشدنا فقط قوى الطبيعة، لكن قادرين على العمل بحرية مع اعتبارات أخلاقية. لذلك فنحن جميعاً في العالم الفيزيائي وفي ذلك، حالة مناسبة للبحوث العلمية، لكن

(١) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والأبيولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٤٤.

(٢) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢، ص ٢٦.

في نفس الوقت، من خلال امتلاكنا للعقل وشعورنا بالواجب، نعد نحن أيضاً جزءاً من أنشودة «مملكة النهايات» التي يعتبر سكانها قادرين على العمل لأسباب أخلاقية خالصة، ومتحررين من متطلبات وقيود تركيبنا الجسدي والنفسي المعتاد.^(١)

الأمر هو أن «كنط» كان يدرك عندما وضع المخلوقات البشرية في أنشودة وأخلاقية «مملكة النهايات» تماماً كما في عالم الطبيعة. كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترماً، ذو قيمة، محمود وفي أوقات ملاماً بطريقة لا تقدم أي معنى ما دمنا نتفق بشكل محض مع الأشجار أو الأحجار أو حتى الحيوانات غير الناطقة.^(٢)

«كنط» لم يكن مستعداً للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية، لم يكن «كنط» قادراً على الهروب من المأزق، ولكن كانت له أشياء هامة ومؤثرة يمكن قولها عن المخلوقات البشرية: بالنسبة لـ «كنط»، كمخلوقات عقلانية، نحن قادرين على صنع قراراتنا والتقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. ففي نصوصه نحن مستقلون، ومستقلون بالكلية. ما ينبغي أن نقوم به جميعاً في ممارسة استقلالنا الفردي هو احترام استقلال الآخرين من المخلوقات الموجودة بصورة مماثلة. لا ينبغي أن نمارس مع الآخرين ما لا نريد منهم ممارسته معنا. فيجب أن نعامل الآخرين كغايات لهم خططهم ومشروعاتهم الخاصة، وليس كوسائل لغاياتنا.^(٣)

بسبب عقليتك أساسية المستوى وقدرتك على تشكيل مشروعاتك وأهدافك الخاصة، التي توجد لدى ولديك ولدى أي فرد آخر لأننا مخلوقات بشرية. من هذا المنطلق نحن جميعاً متساويين؛ كغايات في ذاتنا، يجب أن نكون مسموعين جميعاً. لكن ليس هناك واحد أعلى من الآخر وذلك كله بسبب نفس العقلانية التي نتشاركها.^(٤)

وهنا يتساءل «أو'هير»، هل تلك القواعد الكانطية عن المساواة بين المخلوقات المستقلة نفسها قابلة للتبرير؟ هل نحن لا نحلق في مواجهة قائمة اختلافات الموهبة، الفضيلة والجهد الذي نواجهه كل يوم في تعاملاتنا مع زملائنا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدى بعض المتسكعين

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p. 50.

(2) Ibid, p. 51.

(3) Ibid, p. 52.

(4) Ibid, p. 52.

الجهلاء الكسالى نفس الحقوق السياسية ويتم منحهم نفس الاحترام الأخلاقي مثل طبيب أو شرطي مسئول وجاد العمل؟ هل لا تميز مملكة النهايات الجيدة الصيت، في الحقيقة، الضعيف وتكافؤ غير المستحق؟ هل أحد فعلاً يحترم الاستقلال البشري بإغلاق عيونه عن الاختلافات المهمة أخلاقياً، الوقوف والإنجاز باسم مساواة الحقوق الرسمية؟ ربما التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم.^(١)

إن القول بأن التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم. يمكن أن تكون من الأشياء المهمة التي تكلم عنها «كنط» ولكن، يرفض القهر والإنكار الذي يمارس على الفرد الذي يحاول إثبات ذاتيته وحرية، من خلال العيش منسجماً مع قراراته واختياراته. ويرفض مدى قدرة العقلانية التقدمية على تهميش أي فرد يجرؤ على التفكير. من كل ما سبق يجد الباحث أن نقد «أو هير» لـ «كنط»، كان نقد متوازناً، فمن الواضح أن «كنط» لم يستطع بالفعل الهروب من مأزق التفسير العلمي. ولم يعطي الإنسان حريته، بل ظلت حرية الإنسان منقوصة.

العقل المدمر للعقل

الدارونية:

كما هو ربما في عدم كونه معروفاً جيداً، في (أصل الإنسان)، «دارون» كان لديه بعض الأشياء الوقحة ليقولها عن الأعراق البربرية للناس، وعن القدرات العقلية الضعيفة والأخلاقية للهمجيين البربريين وعن زخارفهم البشعة وبصورة متساوية موسيقاهم الفظيعة. (دارون لم يكن لديه خبرتنا مع بيرويسل وموسيقى البوب الإلكترونية ولا تلك مع جون جاليانو ومادونا؛ أيضاً لم يكن بالتأكد ليكون وقحاً جداً بخصوص المتوحشين مقارنة بالناس المتحضرة).^(٢)

وهنا يطرح «أو هير» بعض الأسئلة: في مبادئ «دارون»، كيف نضمن سلامة وحسن

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.54.

(2) O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.134.

النسل، فيها خلا السماح أو المساعدة على «إزالة غير المناسب»؟ أليست هناك بعض من النسل البشري أقل مناسبة، وأقل جودة عن الآخرين؟ بالطبع، على خلاف العديد من المهندسين الوراثيين اليوم، لا يجب علينا أن نأخذ الطريق الدارويني على محمل عدم القدرة، ولكن المشكلة هي في إظهار كيفية البرهنة على الأخلاق ما دمنا نمكث داخل الإطار الدارويني.^(١)

يوضح «أو، هير» أن «دارون» كان قلقاً جداً من حصول نظريته عن أن الجنس البشري منحدر من القرود على القبول، ولقد وصف موقفه هو وتابعيه، وصولاً إلى علماء النفس التطوريين والوراثيين في وقتنا الحالي بأنه «الأكثر تدميراً»، فهم يقدمون الاحتجاج على أن السلوك الإنساني قابلاً للتفسير في سياق نفس عمليات الانتخاب الطبيعي وطبقاً لنظرية التطور.^(٢)

إن الانتخاب الطبيعي - كما يوضح دارون - وبكلماته «هو قوة مستعدة باستمرار للعمل، وهي أقوى بشكل غير قابل للقياس من جهود الإنسان الضعيفة، مثل تفوق أعمال الطبيعة على أعمال المهارة».^(٣)

ولقد أطلق «داروين» أحياناً على عملية الانتقاء اسم «الانتقاء اللاشعوري Unconscious Selection» وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة.^(٤)

هذا هو توضيح لنظرية «دارون» عن التطور ولكن عند «أو، هير» لا تعد تفاصيل النظرية ذات أهمية. ما يهم هو الفكرة بأن الأعضاء الجسدية والميول السلوكية قد أعطيت للأسلاف امتيازات متنافسة. طالما يكون الاختيار الطبيعي حقيقة في الإنسانية، فإنه يكون حقيقياً في أعضائنا وقدراتنا أيضاً، ومثل كل الكائنات الأخرى في العالم الطبيعي، فإن الامتياز التنافسي الذي تخدّمه صفاتنا المميزة يكون تطورياً من حيث إحياء وإعادة إنتاج الأعضاء الفرديين من الأجناس.^(٥)

(1) O'Hear, Anthony, op.cit, p.63.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.63.

(٣) تشارلس داروين: أصل الأنواع، ترجمة: محدي محمود الميليحي، ص ١٣٧.

(٤) أحمد محمد الشنوافي: كتب غيرت الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٢٣٥.

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, p.64.

بالحديث الصارم، لا تملك الطبيعة أي هدف؛ وكذلك التطور. ولكن ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتتكاثر بمجرد أن يحيا الفرد لفترة طويلة كافية لمضاعفة جيناته كثيراً وينوع الذرية بقدر الإمكان، هؤلاء الذين ينشرون بأنفسهم الجينات السابقة، فإنه يحقق بذلك دوره التطوري.^(١)

بالنسبة لأو'هير المذهب الدروني يفسر الظواهر ويوضحها، تبعاً لطبيعة عمياء غير واعية وغير مدركة أو ذكية ممتلئة بمخلوقات مشتقة بدون غرض للتعايش لوقت، ولو أنها محظوظة، للتناسل والتكاثر فيما بينها، مرةً أخرى تمنح حظ جيد وصالح، وبعد ذلك لتموت؛ وكل هذا ليس لأي سبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات وتكيفات سلوكية وفسولوجية كافية للتعايش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف تلك ذات الحظ.^(٢)

إن «أو'هير» في كتاب «الفلسفة في قرن جديد» يقول عن «دارون» لقد جعلنا «دارون»، وإن يكن بطريقة تتسم بالجدة إلى حد كبير، جعلنا تحت رحمة دافع لا هوادة فيه إلى البقاء على قيد الحياة وإلى التكاثر. ويقول أحدث تفسير لنظرية «دارون»: ليس التفكير الواعي هو الذي يقودنا إلى أن نفعل ما نفعل فالجين اللاواعي هو الذي يستخدم ويقوم باستعمار الموجودات الإنسانية وغيرها من المنظمات الكاملة من أجل خدمة دافعها نحو مضاعفة نفسها. ونحن نكون في هذه الحالة سجناء غير دارين بسجنها للجينات الخاصة بنا.^(٣)

وفي مقال بعنوان «التطور والجماليات» يقول «أو'هير»: إن المذهب الداروني يحلل الحياة، بما فيها الحياة البشرية، تبعاً له بل يون سنة من عمليات الاختلاف العشوائي والاستبقاء الاختياري. ككل شيء حي آخر، فنحن نعتبر منتجات لطفرات المصادفة، في التركيب الجيني للمخلوقات السابقة، كما هو الحال مع كل سماتنا وتصرفاتنا، التي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد أصبحت مختارة بسبب مساهماتنا في التعايش والتناسل. طبقاً لـ«دارون»، كل الأشياء الحية تسعى جاهدة إلى التناسل فيما بينها عند معدل هندسي، وطبقاً لما أسماه قانون الاختيار الطبيعي، طبقاً له أي اختلافات وتنوعات في أقل درجة ضارة ستكون مدمرة بصورة

(1) Ibid, p.64.

(2) O'Hear, Anthony, philosophy, biology and life, Cambridge university press, United Kingdom, 2005, p156.

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص. ٢١١.

جامدة. هذه الصورة لا تكون، كما تم ملاحظته، غير موافقة مع المعنى، الديني أو خلافه، لأن أي معنى مثل هذا سنضطر لإضافته لها.^(١)

ويطرح «أو، هير» سؤالاً فيقول: على الرغم من أن بعض مظاهر نشاطنا تعد سهلة الملاحظة كمعزز للحياة، ألا نجد أيضاً في السلوك الإنساني الكثير من الخواص البارزة غير المتعلقة بحياة الفرد وبالتكاثر، أو حتى العداء نحو هذه الغايات؟^(٢)

في النظرية الدارونية التفسير هو أن علاقاتي الدمية تتشارك في العديد من جيناتي، ولذلك ففي مساعدتهم سوف أدم فرص البقاء والانتشار الأوسع لجيناتي. مرة أخرى، ليس هناك تعارض بين النظرية الدارونية وبين الأم التي تضحي بنفسها حتى يعيش أطفالها وعلى النقيض هذا بالضبط ما بنيت وبرجت جينياً لأدائه! ففي التضحية بنفسها من أجل أطفالها، فهي تضمن استمرار جيناتها بعد موتها.^(٣)

أما على المستوى الجمالي فقد ردت النظرية الدارونية الجمال إلى نظرية التطور أيضاً فعند الدارونية حين نعتقد أننا محبين للغير، فإننا في الحقيقة نخزن الثقة لنسحبها فيما بعد. وقد نعتقد أننا نسعى للحقيقة في ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر نحن نمارس ذكائنا العقلي ليساعدنا في الصراع من أجل البقاء. وقد نعتقد أنه في رسم صورة جميلة بالزيت أننا ملهمون بأفكار الجمال، ولكن لعبة الفن كلها تعد حيلة متقنة للحصول على رفقاء أكثر وأفضل من أقراننا.^(٤)

ولكن يقول «أو، هير»: «أنا لا أدعي أن التفسيرات الدارونية مقنعة أو حتى مقبولة من بعيد».^(٥) فـ «الفرد راسل والاس»، المشارك في اكتشاف نظرية التطور، احتج بأن عقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، وحبنا للجمال لا يمكن تفسيره في إطار تعزيز البقاء. ولقد خلص إلى أن هذا يعني لا محال أنه يوجد في الطبيعة البشرية أكثر مما يستطيع التطور وصفه.^(٦)

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.157.

(2) Ibid, p.65.

(3) Ibid, p.66.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67.

(5) Ibid, p.67.

(6) Ibid, p.67.

لقد أصر «والاس» على أنه في عالم الإنسان تكون الاستجابة الجمالية جزءاً من طبيعتنا الروحانية - التي لم نتشارك فيها مع الحيوانات - حيث أن ما يبدو لنا أنه يشبه الاستجابة الجمالية في العالم الحيواني لا يبدو بالفعل هكذا.^(١)

إن هذه الفكرة أفضل من الجدال العقيم للأصول والقروء. التي يجب أن ينصب تركيز المعادين الدينين الأصليين لـ «دارون» عليها. فيجب عليهم التركيز على تقدم المظاهر المهمة والحيوية لحيواتنا الغير دارونية في الطبيعة. وبكلمات «أو'هير»: «أننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال ونشعر أننا مقيدون بالخير من أجلهم، وليس من أجل أي امتياز تنافسي».^(٢)

ولكن إذا أمكن تفسير المخلوقات البشرية علمياً، وإذا تمت الهيمنة فعلاً على نشاطنا من قبل السידين المتناظرين المتعة والألم، فإن التفسير الداروني يكون كلا الأمرين مغوياً وقوي، أو كما يوضح العقل والعلوم أننا لا شيء أكثر من آلات حية، مبرجة من قبل الطبيعة للحياة والتكاثر. وحتى عقولنا - من وجهة النظر الدارونية - هي ببساطة أداة للعيش، فهو لم يمنح لنا لاكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكن ببساطة لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر، أما البحث عن الحقيقة في ذاتها والشعور الأخلاقي بحب الغير ومراعاة الآخرين هو وهم نافع، لأغراض الحياة والتكاثر.^(٣)

ويقول «أو'هير» في النهاية «إن الوصف الداروني، يرى معرفتنا، كأى شيء آخر عنا، فيما يتعلق ببساطة بفكرة الميزة المنتقاة. فلا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار».^(٤)

ولم يكن «أو'هير» متفقاً مع الدارونية، فمن ناحيته يرى أن المذهب الداروني يعطي راحة للعنصريين وهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة. وفي رأي الباحثة إن الدارونية لم ترشدنا لأي سبيل للتقدم وإنما هي في الحقيقة تدعونا لنحيا كأجزاء من عالم الطبيعة، منخرطين في انسيابية واستسلام وآلية، خاضعين لكل خلية في انتظار وتأهب لتحديد مصائرنا النوعية. وهذا ما يعد تقييداً للحرية الإنسانية، وتضليل للمعاني التقدم الحقيقية.

(1) O'Hear, Anthony, Philosophy, biology and life, p.160.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67.

(3) Ibid, p.67.

(4) Ibid, p.68.

الرؤية الواحديّة للتاريخ

التاريخ الهويغي،

إن مبادئ التاريخ الهويجي تتفق مع مبادئ الفيزياء الكلاسيكية التي تقول بمبدأ الحتمية فبمقتضى الفيزياء الكلاسيكية يمكن معرفة النتائج إذا كانت مقدماتها معروفة وكان العالم الفرنسي الكبير الماركيز دي لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧م) خير من عبر عن مبدأ الحتمية ومبدأ السببية (العلة والمعلول) في قوله:

«إن الحالة الراهنة لنظام الطبيعة هي بلا شك نتيجة لما كانت عليه في اللحظة السابقة، وإذا كنا نتمتع بذلك يتيح لنا أن ندرك في لحظة ما كل علاقات الكينونات في الكون، فإن بالوسع تحديد مواضع، وحركات وآثار جميع هذه الكينونات في أي وقت في الماضي والمستقبل»^(١).

وهنا سؤال مهم، هل إذا لم نتوصل إلى هذا المستوى من الصغر، سنتوصل لحدود فهم الإنسان؟ هل الفهم مقتصر على افتراضات الفطرة بالنسبة للفيزياء الكلاسيكية، افتراضات تظهر نظرية الكم أنها لم تفهم في المستوى الذري الفرعي؟ هل عالم الكم سيكون غامضة بالنسبة لنا إلى الأبد على الرغم من نجاحنا الفائق في التنبؤ بنتائج عملياته؟ حقاً إن النجاح المتوقع جداً للنظريات الغامضة بالنسبة لنا على الرغم من كل شيء يؤيد وجهة نظر «بور» على الرغم أننا في عام ١٩٩٩م يمكننا قياس ومعالجة نتائج الأحداث الكمية بعشرة أماكن عشرية، إلا أننا لا نقرب فعلاً من فهم ما يحدث بداخل الجسيمات الأولية إن كانت فعلاً جسيمات أكثر مما كان بالنسبة لـ «بور» و«هايزنبرغ» عام ١٩٢٠م. وبهذا المعنى، إذا توصلنا لهدف العلم، نحتاج أن نعيد التفكير جذرياً في أفكارنا وتصوراتنا بالنسبة للتقدم العلمي^(٢).

ما يجب الحديث عنه هنا هو فكرة الفلسفة أو العلم التي بدأت تتغير في القرن السابع عشر حيث بدأت تظهر فلسفة جديدة وعلم جديد فقد ناديا أو صنعا الادعاءات نفسها التي فعلها كلاً من الفلسفة والعلم السابقين ولكن نتيجة أن ثورة القرن السابع عشر العلمية أنتجت شيئاً لم يكن موجوداً من قبل وهو ظهور العلم مع رأس المال. وقد كانت المحاولة في

(١) على الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، ص ١٢٧.

(2) O'Hear, Anthony, After progress, P.98.

الأصل هي أن تحل الفلسفة الجديدة والعلم الجديد محل الفلسفة التقليدية والعلم التقليدي، وفي أثناء بضعة أجيال ظهر جزءاً فقط من الفلسفة الجديدة والعلم الجديد أو الفلسفة الجديدة كان ناجحاً فقط، ومن ثم فقد ظهر التمييز العظيم بين الفلسفة والعلم الذي كنا نؤلف بينهما، وجاء إلى الوجود فالعلم هو الجزء الناجح من الفلسفة أو العلم الحديث، والفلسفة هي الجزء القليل غير الناجح. وبهذا يكون العلم أعلى قيمة من الفلسفة ونتيجة لذلك حدث انخفاض في قيمة كل معرفة غير علمية من خلال هذا المعنى الغريب وأصبح العلم مهيمناً على الفلسفة بطريقة مشابهة تماماً للطريقة التي كان فيها اللاهوت مسيطراً على الفلسفة في العصور الوسطى. فالعلم هو كمال فهم الإنسان الطبيعي للعالم. وعلى الرغم من ذلك إلا أن بعض الأشياء قد اتخذت مكاناً مختلفاً في القرن التاسع عشر فعلى سبيل المثال فإن اكتشاف عدم اقليدية الهندسة واستخدامها في الفيزياء التي أوضحت أن العلم لا يمكن وصفه بشكل كاف على أنه فهم الإنسان الطبيعي للعالم الكامل، بل بوصفه التغير الجذري لفهم الإنسان الطبيعي للعالم. بعبارة أخرى، فإن العلم يقوم على فروض أساسية معينة وهذه الفروض ليست ضرورية بشكل مطلق والتي تبقى دائماً افتراضية. وكانت النتيجة ترسم مرة أخرى بشكل أكثر وضوحاً من قبل نيتشه، فالعلم ليس سوى تفسير واحد للعالم من بين كثيرين. يمتلك بعض المزايا، ولكن هذا لا يعطيه أي وضع معرفي مرموق في النهاية. إنه بعبارة أخرى، مع المكانة الهائلة للعلم التي هي أعلى من أي قوة أخرى في العالم الحديث، إلا أنه يكون كعملاق ذي أقدام من صلصال إذا كنت تنظر إلى أساسيته.^(١)

يقدم «بوبر» في النقاش التالي فيقول «إن منهج ومسار التاريخ البشري يتأثر بشدة بنمو المعرفة البشرية لا يمكننا عن طريق الطرق العقلانية أو العلمية توقع ما سيكون عليه هذا النمو. (ولو أمكننا ذلك، فعندها ستمكن الآن من معرفة ما لم نعرفه من قبل، ربما مدى أمان لتصرف في الفاقد النووي أو كيفية كتابة برنامج لترجمة حلقات حديث طبيعي مكتوب باللغة الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية). ولهذا، فنحن لا يمكننا التنبؤ بالمسار المستقبلي للتاريخ البشري أو توقعه»^(٢).

ويوضح «أو، هير» هنا أن النقاش يقترح بصورة مقنعة وكافية أنه لن يكون لدينا القدرة

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص ١٤٣.

(2) O'Hear, Anthony, Historicism and architectural knowledge, p.129.

على التنبؤ بحالات المعرفة المستقبلية، وهذا وحده ينبغي أن يجعلنا قلقين من ذرائع (ماركس، أو شبنجلر أو بيفستر) أو أي فرد آخر من أجل تكوين نبوءات تاريخية أو تحديد روح عصرنا في ضوء معرفتهم المفترضة للاتجاهات الكامنة في التنمية التاريخية، حيث أن ما يسمى روح عصر معين يكون دائماً عرضة للتبدل وراء التخيل أو التنبؤ الحالي عن طريق اكتشاف ما جديد أو تطبيق تقنية جديدة، كما يتضح في مثال الكومبيوتر الصغير في حياتنا الخاصة^(١).

لتوضيح الفكرة Correlation - Causation علينا التفريق بين السببية Causation والتصادف Correlation ودعنا نوضح ذلك عن طريق مثل روبرت ج. باررو ROBERT J. BARRO شرح فيها «قبل التسعينيات زادت نسبة الجرائم في نيويورك بصورة عالية على مدار ٢٠ سنة بنسبة تصل إلى ٨٠٪ بما يمثل كارثة، وتوقع جميع المحللين أن النسبة سترتفع إلى أكثر من ذلك، ولكن بعد ١٩٩٠م حدث أمر غريب، بدأت نسبة الجريمة تقل بصورة سريعة، إلى أن عادت في أقل من عشرة سنوات إلى نفس النسبة حدوث الجريمة من أربعين، وكان يرى المحللون يرى أن السبب في نقص معدل الجريمة هو ارتفاع نسبة رجال الشرطة» ولكن هل هذا هو السبب الحقيقي؟ الإجابة، لا هذا التحليل ما هو إلى تصادف، لأن من الطبيعي أن بازدياد الجرائم تزيد رجال الشرطة ولكن لم يكن هذا سبب مباشر لنقص معدل الجريمة، طبقاً لدراسة قام بها ستيفن ليفت Levitt ودونوهو Donohue في إيكونوميك أن السبب الحقيقي هو تطبيق قانون الإجهاض^(٢).

ما نريد قوله هنا هو أن القول بالسببية والحتمية أمر ليس بالهين ففي محاولة الوصول إلى تحقيق السببية قد نقع في فخ التصادف لعدم تحققنا من من السبب الحقيقي أو العلة الحقيقية، وهذه تعد كارثة حقيقية تاجه الإنسانية كما أننا لا يمكن اعتبار التصادف سبيل للحقيقة أو حتى وضعها تحت مظلة الحتمية.

إن هدف أو هير هو أن الرؤية الهويجية جعلت من التقدم أمراً بعيد المنال. فبالنظر للرؤية الهويجية للتاريخ نجدها تتنبأ بأن المجتمع الغربي في نهاية القرن العشرين سيحتل قمة التاريخ، وتحمل الوعود والضمان لذلك من خلال التاريخية التي تؤكد على أن هناك مسار لا مفر منه للتاريخ البشري، وأن هناك تيار أعمق لا يقاوم يتحرك للأمام، ويأخذ البشرية كلها

(1) O'Hear, Anthony, Historicism and architectural knowledge, P.129.

(2) https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_crimerate_bw.pdf.

في رحابه، وسيتفق مهما كانت الأحداث، ويتخذون من التفاصيل العشوائية سبيلاً وبرهاناً لهم، كأنف كيلوبترا ودورها في انهيار الحضارة الرومانية.

ومهما تعددت الأمثلة التاريخية مثل «فوكاياما» و«الماركسيين» إلا أن رؤيتهم النهائية هي أن هناك نموذج حتمي وواضح للتاريخ، لا يمكن الفرار منه.

ما يريد «أو هير» قوله هنا هو أننا باتباعنا مسار التاريخ ومكانيكا الكم، والتي أحدثت بلبلة على الصعيدين العلمي والفلسفي بدائلها الاحتمية والاحتمالية، فأصبحنا الآن نحيا في عصر من الشك واللايقين، ويمكن أن نكون أكثر دقة ونقول، أننا أصبحنا الآن نشك في تقدمنا. فيبدو - على حد قوله - أننا فقدنا القدرة على التنبؤ بأي شكل من أشكال المعرفة المستقبلية.

العودة للوراء:

لا يمكن الرجوع بالزمن. مرة أخرى، الحقيقة البديهية تعني «المكتوب على الجبين مقدر» أعني لا يمكن أن نقف في وجه القدر أو نتصدى له. ولكن هذا لا يتضمن أن التاريخ يسير في نظام أو اتجاه محدد، وهذا ما يرغب فهمه من يتحدثون بهذه الطريقة. هذا المفهوم خاطئ ببساطة، لا يمكننا السماح بإلغاء الماضي، بمعنى أن ما تم اكتشافه لا يمكن عدم اكتشافه. على سبيل المثال، لا يمكن أن ننسى أسرار الأسلحة الذرية، على الرغم أن العديد من العلماء سيفضلون أن ننسى. وعلى الرغم من ذلك، قد تضيع هذه المعرفة يوماً ما نتيجة لكوارث خفية. ولا يمكننا أن نوقف فعل أشياء تم القيام بها من قبل. على الرغم من أننا نرغب في فعل ذلك. ولكن لا يحدد ذلك مسبقاً ما سيحدث في المستقبل، على الرغم أننا نشعر بأن الاختلافات والفروق تقف في وجهنا. إنها على صلة بروح الزمن، ولا شك لهم دور في صياغته ولن يقف شيء في طريقهم.^(١)

المشكلة هي أن خيالنا ضيق وذاكرتنا قصيرة. فنحن راضين جداً وسليبين في وجه العالم كما يكون. ننظر لكل شيء من منظور الحاضر، كما لو كان الحاضر كل شيء موجود، وكما لو كان الماضي مجرد نسخة مكررة من الحاضر. حيث تظهر الخيالات المحدودة والذاكرات القصيرة لعبة بيد من لهم السلطة اليوم. فقد أصبح التاريخ الهويجي رسمي وأصبحت التقديمية المرضية جزء من عقول المفكرين والمعلمين الذين يرغبون بشدة في تعزيز أوهام اليوم.^(٢)

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.100.

(2) Ibid, p.101.

في عام (١٩٣٠ - ١٩٤٠م) عندما تطورت الرياضيات والتكنولوجيا، لم يتنبأ أحد كيف سيغير الكمبيوتر الحياة اليومية وكيف ستصل تكنولوجيا المعلومات إلى كل جزء بالمجتمع والعمل. حتى الآن، هل نفهم ذلك؟ هل نعرف حقاً تأثير الكمبيوتر وتكنولوجيا المعلومات في الوقت الحالي، إذا تجاوزنا عن صورتهم بالمستقبل؟ كل هذا الشك في التطور التكنولوجي واتجاهه بعيد إلى حد ما عن الرأي الواضح والمتكرر بأن التطور التكنولوجي له نتائج مقصودة وغير مقصودة. كل تطور تكنولوجي يحل مشكلة ما، وإن لم يحدث ذلك فلن يكون تطوراً، ولكنه أيضاً يبرز مشاكل غير متوقعة من صناعه وقد تكون أصعب في حلها من المشكلة التي قدم لها حلاً. وأوضح ثلاثة أمثلة هم القوة النووية، السيارة المزودة بمحرك والمبيدات الحشرية.^(١)

إن قول «أو، هير» بأن التاريخ يسير في اتجاه محدد، مفهوم خاطئ، فلا يمكن تحديد ما سيحدث مستقبلاً، قولاً أثار إعجاب الباحثة، فليس من المفترض أن نظل راضين وسلبيين في وجه العالم، وليس من المفترض أن نسلم بأن الحركة الدائرية للتاريخ حقيقة حتمية يجب الاستسلام لها وأن التقدم التكنولوجي هو التقدم الحقيقي الذي يجب أن تدور الإنسانية كلها في فلكه، دونما مقاومة، مستسلمين لنمطية فرضها علينا اعتقادنا بأننا في طريقنا نحو التقدم، فكان هذا الاعتقاد هو أول السبل التي تقودنا إلى التراجع، والاستسلام للقهر، والحتمية.

التاريخ والتطور:

ويقول «مايكل ستينمارك» عن «أو، هير» في مراجعة لكتاب «ما وراء التطور»: إن القضية الرئيسية التي تناولها «أو، هير» في موضوع التطور هي أنه بالرغم من كوننا نحن وقدراتنا ربما نكون قد تطورنا بطرق دارونية، إلا أن التطور الفجائي لنا ولقدراتنا يثبت أننا تطورنا بطرق لا دارونية على الإطلاق، فما أن برزت المعرفة الإنسانية والمذهب الأخلاقي، وعلم الجمال، حتى أصبح تحليلها حسب النظرية التقدمية أمراً لا طائل من ورائه. من ثم، ذهب «أو، هير» إلى أنه لا يمكن الأخذ بالمذهب الداروني كمفسر للسلوك الإنساني. بل يحتاج إلى أن يستكمل بأنواع أخرى من التفسيرات. كما لا يمكن اختزال مباحث المعرفة، والأخلاق، وعلم الجمال إلى مبحث المعرفة وحده.^(٢)

(1) Ibid, p.104.

(2) Mikael Stenmark, (Anthony O'Hear Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary1 explanation"), Religious studies, Vol. 35, No.4, Cambridge University press, 1999, p.501.

ويكمل «ميشيل براداي»: إن هدف «أنطوني أو'هير» هو الادعاء بأن المذهب الدارويني يشترط التفسير الكامل لما يعنيه أن تكون إنسان. إن جوهر حجته هو أن هناك أبعاد معيارية رئيسية لكي تكون إنسان وهو الهروب من شرك التفسير الدارويني أو غيرها من التفسيرات الطبيعية. ليس هناك مجال للقول بأن الحسابات الداروينية التطورية تكون ذات صلة لفهم ما يعنيه أن تكون إنسان. إن النقطة الأعمق هي أن تلك الحسابات لا تشترط التفسير «الكامل». إن الجنس البشري المتطور ليس هو موضوع البحث. فنحن مندرجين من أجناس طبيعية. على سبيل المثال، نحن أجسام مادية كأبي حيوانات أخرى لا أكثر ولا أقل. ولكننا، أكثر من ذلك^(١).

على أي حال. فنحن نملك عقول. وإننا لسنا واعين وحسب بل واعين بذواتنا. بينما قدراتنا على الوعي والوعي بالذات متطورة بما لا يدع مجالاً للشك، تلك القدرات تسمح لنا باستقبال ومتابعة الأهداف والموضوعات المألوفة أو حتى متعذرة التفسير على المفردات البيولوجية» وكأجناس واعية بذاتها، فإننا نستطيع، ونحدث انعكاس على، ونقيم تلك المعتقدات. ونحن نستطيع أن نفكر فيهم، وفي القيام بذلك، يأتي تصنيف المعتقدات «الجيدة» من المعتقدات «السيئة»، والمعتقدات السليمة من الخاطئة منها. فنحن يمكن أن نطور موضوعات مثل متابعة «ما هو حقيقي لأنه حقيقي، أكثر من كونه يخدم اهتماماتنا». في متابعة مثل هذا الموضوع، «أو'هير» يحاول أن يبرهن، أننا يجب أن نتجاوز التقييدات الخاصة بتفسيرات الطبيعيين لسلوكنا.^(٢)

ويقول «أو'هير» في كتاب «ما بعد التقدم» أن الفروق الواضحة بين التاريخ والتطور البيولوجي، أن تاريخنا يبدو أقرب كثيراً للتطور منه للتفسير التقدمي. فمسار التاريخ يكون أقل توحداً، غير متوقع كثيراً وقائد للصدفة أكثر مما يكون عليه التقدميين. لا يعد التاريخ مسيرة ثابتة للأمام، لكنه أكثر من مجرد خطوة للأمام وخطوة مجهولة المسار. اتجاه التاريخ غير سابق التحديد، وليس ما يحدث بالضرورة أفضل مما حدث. فهو ليس بالضرورة علامة على الغباء الأخلاقي أو العقلي ليكون خارج نطاق التواصل مرة واحدة.^(٣)

(1) Michael Bradie, (Anthony O'Hear: Beyond Evolution" human nature and the limits of evolutionary explanation"), philosophy and phenomenological research, Vol. 62, No.1, international phenomenological society, 2001, p.235.

(2) Michael Bradie, (Anthony O'Hear: Beyond Evolution" human nature and the limits of evolutionary explanation"), p.235.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.108.

خاتمة

وفي نهاية الدراسة، يتضح أن التقدم الذي حققناه هنا هو التقدم العلمي المادي الذي نفاخر به أنفسنا وهو حقاً السبب وراء الضعف الروحاني والجمالي. ليس هناك دليل على تحقق هذا القدر من الرضا والسعادة الفردية. وقد ظهرت هذه الخسائر بصفة خاصة في المناطق التي يعتقد أنها منحازة للدين أو قريبة منه؛ مثل الفن، التعليم، الأخلاق، والفلسفة. فلقد أصاب الانحطاط الدين بشكل سريع، وانحطت معه العديد من الممارسات والعادات التي كان يسلم الناس بها جداً في ما مضى. لقد أصبحنا نتلقف كل ما يقذف إلينا على أنها حقائق لا تقبل الجدل، حتى قتلت لدينا تلك العقلانية الفطرية التي تجعلنا نتلمس علل الأحاسيس ومعلولات الإدراك. لقد كان الدين والأخلاق من الأمور التي انقلب عليها عصر التنوير وعقلانيته، من فرانسس بيكون، نيوتن، حتى كانط، والدارونية. وليس هناك أي دليل على أننا وصلنا إلى نقطة حاسمة في التاريخ البشري، ليس هناك تقدم في طريق البشرية على الرغم من كل تقدمنا

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

- أنطوني أوهر: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١.
- إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.
- حبيب الشاروني: فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨١.
- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ١٩٧٦.
- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.
- علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٤.
- علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، ج٢، ١٩٩٧.
- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
- هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

ثانياً: المصادر الاجنبية

- O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, Cambridge University Press, United Kingdom, 1996
- , After Progress, finding the old way forward, Bloomsbury publishing plc, London, first published, 1999,

- ,..... philosophy, biology and life, Cambridge university press, United Kingdom, 2005
- science and religion, the British journal for philosophy of science, Vol.441, No.3, Oxford University Press, 2010.
- John Kekes, (Anthony O'Hear: Philosophy in the new century), Mind new series, Vol. 111, No.442, Oxford University Press, 2002
- Michael Bradie, (Anthony O'Hear: Beyond Evolution» human nature and the limits of evolutionary explanation”), philosophy and phenomenological research, Vol. 62, No.1, international phenomenological society, 2001
- Mikael Stenmark, (Anthony O'Hear Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary explanation”) ,Religious studies, Vol. 35, No.4, Cambridge University press, 1999

ثالثاً: المواقع الإلكترونية

https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_crimerate_bw.pdf

<https://www.youtube.com/watch?v=gh-6HyTRNNY>

<http://www.askphilosophers.org/question/2226>

المنهج التحليلي في فلسفة العلم: الماهية والتطبيق

د. إنجي حمدي (*)

تمهيد

منذ بداية القرن العشرين ذهب العديد من الفلاسفة إلى القول بأن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو الفلسفة بأكملها من حيث إن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم الأخرى. إذ هي لا تقوم في الأساس على محاولة توسيع معرفتنا بالعالم الخارجي، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم لهذا الواقع^(١).

من هذا المنعطف الفكري أضحي التحليل سمة بارزة لدى غالبية التيارات الفلسفية المعاصرة، حيث يتسق المنهج التحليلي مع الطابع العلمي أو الروح العلمية^(٢)، فضلاً عن أن أدوات التحليل هي أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفلسفة والعلم تحديداً.

إن تطبيقات المنهج التحليلي في فلسفة العلم قد استهدفت تفسير قضاياها الرئيسة على مستويات متنوعة عكست وجهات النظر التي إنطلق منها الفلاسفة في هذا المجال. وعلى الرغم من تعدد التيارات والمدارس الفلسفية التحليلية، إلا إن ثمة قاسماً مشتركاً بينهم جميعاً وهو انتهاجهم للتحليل، سواء كان تحليلاً لغوياً، منطقياً، رياضياً، أو تجريبياً... إلخ.

وهكذا فإن موضع الاهتمام في هذا البحث ينصب على دراسة طبيعة المنهج التحليلي واستخداماته في سياق فلسفة العلم من منظور تحليلي نقدي، خاصة في إطار الاتجاهات المعاصرة

(*) د. إنجي حمدي، مدرس فلسفة العلوم، كلية التربية، جامعة عين شمس.

(١) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٤٢.

(2) Hans Johann, What is Analytic Philosophy, Tearema Revista Internacional, Vol. 30. No I, 2011, P. 13.

في فلسفة العلم. فثمة تحول في النظر قد طرأ على مسألة أهمية وجدوى استخدام المنهج العلمي ومنهج التحليل على وجه خاص. فهناك تيار فلسفي ضد فكرة المنهج عموماً، ويرى أنصاره أن الفلسفة التحليلية بأدواتها تعاني من أزمة هوية، وربما تكون في طريقها إلى الزوال، فإلى أي حد يصدق هذا الزعم؟

أحياناً تنتج إشكالات عندما يكون ثمة تعارض بين موضوع التحليل والقضايا التي تكون تحليلاً له. فما هي الشروط والقواعد الضرورية والكافية التي تضمن الاستخدام السليم لمنهج التحليل دون الوقوع في التناقض؟ وهل هذه الإشكالات ناتجة عن قصور في المنهج التحليلي، في الإجراءات والعمليات التي يتضمنها، أم في المنظور أو الرؤية التي يتم من خلالها توظيف هذا المنهج، في الغرض الذي يسعى الفيلسوف إلى تحقيقه من وراء عملية التحليل. يقودنا هذا إلى سؤال أعم: هل منهج التحليل مُجدٍ أو مفيدٌ على النحو الذي يُوظف فيه من قبل فلاسفة العلم؟ حسبنا في هذا البحث أن نلقي الضوء على تلك القضايا والإشكالات من خلال عرض وتحليل وجهات النظر المختلفة لأصحابها.

أولاً: طبيعة المنهج التحليلي

التحليل في مناهج اللغوى، إذا ما نحن تقصينا معناه في (لسان العرب لابن منظور) نجد أنه مأخوذ من مادة (حلل) التي تفيد كلمة (فك) كل مركب إلى عناصره البسيطة^(١). أما في ماهيته الاصطلاحية الفلسفية فيراد منه التوضيح عن طريق إبراز ما هو متضمن من عناصر بسيطة في الموضوع والتي تكون غامضة بسبب طريقة تركيبها^(٢).

والتحليل كمنهج عام - يصلح لمختلف الموضوعات العلمية - يُراد به تقسيم الكل إلى أجزاء ورد الأشياء والقضايا إلى عناصرها مادية كانت أم معنوية. نقوم فيه بفرز وتقسيم أجزاء معينة من الكل ودراستها على حدة، حتى يمكن إدراكها إدراكاً واضحاً. فهو يبدأ بفكرة كلية غامضة وينتهي إلى أجزاء محددة وواضحة، مما يجعله - كما يقول د. محمود قاسم - أشبه بالمنهج الاستقرائي الذي ينتقل فيه الذهن من المجهول إلى المعلوم. فمثلاً إذا وجدنا شيئاً نجهل

(١) ابن منظور، لسان العرب، أعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب بيروت، مادة حلل، ص ٢٠٦.

(٢) كمال طرابيشي، قراءة في الفلسفة التحليلية المعاصرة، مجلة الحكمة، العدد رقم ٣١، ٢٠١٤، الجزائر، ص ١٣٩.

طبيعته ووظيفته بدأنا بالبحث عن بعض الخواص أو العناصر التي يحتوي عليها والتي سبقت لنا معرفتها، فإذا أمكن الإهتمام إلى بعض هذه الخواص أو العناصر كانت عوناً على معرفة بقية الخواص والعناصر الأخرى. وحينئذ نرى أن المرء لا يعتمد إلى تحليل الأشياء المادية، أو الحوادث أو المعاني الكلية إلا لأنه يجهل حقيقتها جهلاً تاماً، فإذا عرف عناصر الشيء وما بينها من علاقات انتهى إلى تكوين فكرة واضحة عن هذا الشيء^(١).

وفي هذا الإطار المنهجي يتعالق التحليل مع عدة معانٍ وعمليات ذهنية أخرى مثل القسمة، فتقسيم الشيء، يعني الإهتمام إلى العناصر أو الأجزاء التي يتكون منها، أما التحليل فهو في مرتبة أعلى لأن الذهن وهو بصدد عملية التقسيم يدرك العلاقات التي تربط بها الأجزاء وتنظم على نحو معين، ومن ثم فهو يعرفنا بالعلة. أما الأجزاء في القسمة فمقدارها من التركيب يساوي تماماً مقدار الأصل المحلل، وبالتالي فالقسمة لا تفسر شيئاً^(٢).

كذلك يرتبط مصطلح التحليل بالتركيب في علاقة جدلية، حيث يفترض كلٌّ منهما الآخر، فتحليل المركب أو الكل إلى أجزاء يعني افتراض الكل مسبقاً، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحل أو يفك^(٣). وعملية التحليل ذاتها جزء منها تقسيم وتجزئة، وجزء آخر إعادة بناء وتأليف لمكون جديد أبسط وأوضح من الأصل. وهو ما ذهب إليه «كوندياك» الذي يرى أن المنهج التحليلي يقوم على النظر في نظام تعاقبي إلى صفات شيء ثم إعادة ترتيبها لتعطي في العقل النظام المماثل الذي توجد عليه^(٤). وهكذا فاننا في التحليل نستطيع أن نسير من المركبات إلى عناصرها المولفة منها ومن الحركات إلى القوي المحدثة لها، وعلى وجه العموم من المعلولات إلى عللها، ومن العلل الأخص إلى العلل الأعم، إلى أن ينتهي البرهان إلى أعم العلل. أما في التركيب فنقوم بالتسليم بالعلل المكتشفة وإقرارها على إنها مبادئ، ثم نفسر الظواهر ابتداء منها^(٥).

(١) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٠٣.

(٢) إبراهيم مصطفى، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٨، ص ٦٠.

(٣) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤، بيروت، ص ٤٢١.

(٤) أندرية لالاند، الموسوعة الفلسفية ترجمة، خليل أحمد خليل وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، المجلد الأول، ص ٦٦.

(٥) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص ٤٢٢.

والتحليل والتركيب مرحلتان متكاملتان في سلم المعرفة، ففي مرحلة التحليل نفرز في الموضوع الصفات التي تجعل منه جزءاً من الكل. أما في مرحلة التركيب فإننا نعي الكل مؤلفاً من أجزاء مترابطة على نحو معين. وبفضل ذلك يتم التحليل في مجرى المعرفة من خلال التركيب، ويتم التركيب من خلال التحليل^(١)، وإن كان ثمة من يتصور أنه لا يمكن التمييز بين العمليتين على نحو حاسم لأن ما هو (تركيب) أو بناء من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى، ليرتب على ذلك أن كل فعل فلسفي هو فعل تحليلي تركيبي بصيغة من الصبغ.

وفي سياق آخر يستخدم التحليل بمعنى (الترجمة)، حلل تعنى ترجم الجملة أو العبارة أو القضية إلى مجموعة قضايا مكافئة لها وهنا يكمن التحليل في وضع سلسلة قضايا (مقترحات) بدءاً من القضية التي يراد البرهان عليها وصولاً إلى قضية معلومة^(٢).

لقد اختلفت وظيفة المنهج التحليلي مع تقادم العصور، فبعد أن كان التحليل لتوضيح الأفكار كما كان الحال بالنسبة «لسقراط» عن طريق السير من الأمثلة الجزئية إلى ما وراءها من مبادئ عامة، أصبح التحليل في الفلسفة الحديثة على يد «ديكارت» و«ليننتز» تحليلاً للوجود. وعلى يد لوك وهيوم تحليلاً للمعرفة ليردوها إلى وحداتها الأولية. فكان الذي يجمعهم هو تحليل المركب إلى عناصره الأولية البسيطة على الرغم من اختلاف موضوع التحليل^(٣). لقد استُخدم التحليل عند اليونان وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان له عند الرياضيين، أي كما يقول اقليدس «التحليل يبدأ بالتسليم بما يُفحص عنه ويُنتقل منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة». والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسائط التي يتألف منها وإما ارتداد حلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يُقر بأنها بينة، وذلك بالابتداء من قضية يُطلب البرهنة عليها ويُسلم بأنها صحيحة. وهذا المعنى نجده عند جاليليو وديكارت وهوبز... وغيرهم^(٤).

هذه النظرة قد اختلفت في الفلسفة المعاصرة وفي سياق فلسفة العلم تحديداً، حيث أصبح تحليل اللغة بمثابة المنهج العلمي الجديد في الفلسفة، لا من حيث هي ألفاظ وإلا كان ذلك

(١) إبراهيم مصطفى، نقد المذاهب المعاصرة، ص ٦٢.

(٢) اندريه لالاند، ص ٦٧.

(٣) عزمي إسلام، لودفيج فتنجنشين.

(٤) عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٢٢.

الميدان خاصا بعلماء اللغة، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة وبالأخص تلك المتعلقة بالعلوم، ولكن دون التدخل بوظيفة العلماء، وإنما فقط يكون التحليل للوقائع والقضايا إلى مكوناتها البسيطة بغرض توضيحها. والتوضيح لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة بقدر ما يبرز ما نعرفه من قبل بشكل غامض^(١).

والتحليل من حيث هو توضيح له أهمية كبيرة لدى فلاسفة التحليل المعاصرين في إظهار أن كثيراً من المشكلات التي تتحدث عنها الفلسفة بشكل عام إنما ترجع إلى سوء فهم لمنطق اللغة. لذا فإن الغاية من التحليل هي الوصول إلى الدقة والوضوح بتحليل المعاني والرموز وحتى الوقائع العلمية اقتداءً بالعلم ومناهضة للاتجاه الشمولي الهادف إلى بناء أنساق ميتافيزيقية^(٢)، وخير من مثل هذا الاتجاه هم فلاسفة كيمبرج (مور، رسل، فتنجشتين) وأصحاب الوضعية المنطقية من حاولوا الاستعانة بالمنطق أداة لعملية التحليل.

وحري بنا أن نتوقف عند هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من التحليل المنطقي لغة منهجاً للفلسفة، نلتمس من خلالها ملامح وخصائص هذا المنهج.

ثانياً: تطبيقات المنهج التحليلي في فلسفة العلم

تُوصف الفلسفة التحليلية بأنها ثورة فلسفية، بدأت في كيمبرج بإنجلترا، وكان كلا من (مور، رسل وفتنجشتين) قادة هذه الثورة، حيث جاءت هذه الحركة دحضاً للمثالية الهيكلية التي سادت الفكر الأنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هادفة إلى إعادة الفكر الإنجليزي إلى مراه الأصيل وهو الاتجاه التجريبي. فنشر مور مقالاً في تفنيد المثالية، ونشر رسل بحثه في طبيعة الصدق ثم مشكلات الفلسفة وتبعه بكتاب معرفتنا بالعالم الخارجي، مما أفقد المثالية قوتها وتأثيرها في القرن العشرين وصحح المسار ليعود الفكر الإنجليزي فكراً تجريبياً^(٣).

ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة، فاعتبار التحليل مجرد صورة من الصور التجريبية هو سوء فهم للتحليل - فيما يقول د. محمد مهران - لأن أصالة حركة التحليل تكمن في

(١) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣٣.

(٢) يعني الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٤٣.

(٣) محمد مهران، فلسفة اللغة، دار المسيرة، الاردن، ٢٠١٢، ص ٢٣.

وضعها لكل طبيعة الفلسفة^(١)، وظيفتها، كونها علم أم منهج بحث موضع تساؤل. إنها بداية لحقبة جديدة في الفلسفة بشكل عام، حيث يقال بأن الفلسفة قد خضعت لثورتين عظيمتين في تاريخها، أولها الثورة الديكارتية التي ربطت الوجود بالمعرفة. وثانيها التحول اللغوي حيث أصبحت اللغة هي الموضوع الصحيح للفلسفة، والثورة الثانية مرتبطة بالفلسفة التحليلية^(٢).

فقد طبق المنهج التحليلي على المشكلات الفلسفية في أضواء جديدة، هي أضواء التطورات المعاصرة في المنطق والعلوم الطبيعية، أو أضواء الفروض الأساسية التي نعتقد بها في حياتنا اليومية وحياتنا العملية، أو أضواء منطق اللغة وهو دلالة التركيب الصوري لأنماط العبارات اللغوية على الواقع الذي تعبر عنه^(٣).

هكذا ارتبطت الفلسفة التحليلية بالفلسفة العلمية تحديداً وعُد التحليل المنطقي للغة بمثابة المنهج العلمي الجديد. وهو منهج فرض كفايته في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جانب وفي إيجاد ضوابط علمية صارمة في الفلسفة من جانب آخر^(٤).

وفي هذا السياق يجب أن نوضح أن التقارب بين الاتجاه العلمي والفلسفة التحليلية لا يعني الترادف في المعنى، فحينما يتم تعريف الفلسفة العلمية على أساس المنهج وتعيين بنيتها على أساس بنية الفيزياء، أو العلوم الصورية - وهذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة - يكون في إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمي والفلسفة التحليلية. فمعظم الذين مارسوا هذا النوع من التفلسف العلمي بنجاح من أمثال رسل، فتجشتين، الوضعية المنطقية وكارناب، يُعدون من الفلاسفة التحليليين. فالفلسفة العلمية بمعناها الدقيق جزء من الفلسفة التحليلية ولكن ليست مرادفة لها في جملتها^(٥). وسوف نركز هنا على هذه النماذج من فلاسفة التحليل من أنصار هذا الاتجاه.

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(2) Auron Preston, Prolegomena to any future of analytic philosophy, Met philosophy, Vol. 35, No. 4, 2004, P. 449.

(٣) محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ٢٠٠٤.

(٤) محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٥.

(٥) محمد مهران، فلسفة اللغة، ص ٢٢.

١- برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠):

كان رسل Russell من بين الفلاسفة الذين بهرهم العلم ومنجزاته، بينما الفلسفة قد وضعت دعاوى كثيرة وحقت نتائج أقل، فتساءل عن سر ذلك وبدأ له الإجابة على ذلك بأن الفلسفة ليست علمية، لأن مناهجها التقليدية وطبيعة الموضوعات التي تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك، فإذا كان العلم ينتهج المنهج العلمي في الوصول إلى حقائقه، فإن الفلسفة تفتقر إلى هذا المنهج.

ومن ثم تساءل رسل ألا يمكن أن يكون للفلسفة منهج علمي؟

ثم، ألا يمكن لها أن تكون علمية كما هو الحال في العلوم الخاصة؟

وكان الرد عند رسل على هذين السؤالين بالإيجاب، وهناك - فيما يرى رسل - طريقتان يمكن بهما للفلسفة أن تقام على دعائم العلم: الأول أن تركز على نتائج العلم العامة وتبحث في إعطاء هذه النتائج عمومية ووحده. والثاني: أن تدرس مناهج العلم وتبحث في تطبيقها مع إدخال التعديلات الضرورية على مجالها الخاص^(١).

والجدير بالذكر - هنا - أن رسل لا يستخدم لفظ العلم ليدل به فقط على العلوم التجريبية، بل ليدل أيضاً على العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات. فحين ينادى بتطبيق المنهج العلمي في الفلسفة فإن ما يقصده هو تلك العلوم الصورية^(٢). ومن ثم فإن المنهج العلمي الذي يقترحه رسل هو منهج التحليل المنطقي. والسؤال الآن: بأي معنى استخدم رسل منهج التحليل، وما هي خصائصه وما الذي كان يهدف إليه من وراء تطبيقه؟

الموضوع الأساسي للتحليل عند رسل ينصب على (تحليل القضايا Propositions) وبالتحديد أكثر المحتوى الأساسي للأنواع المختلفة من القضايا^(٣)، فعند النظر إلى تطبيقات المنهج التحليلي على مجالات الفلسفة المختلفة سواء كان تحليل (للعالم وموجوداته) أو تحليل (للغة) أو تحليل (للفكر) فإن هذا كله يُرد في النهاية إلى تحليل القضايا الزرية البسيطة، ولكن

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

(3) Jolen Gallagher, Russell, S philosophy of Logical analysis, the palgravema cmillan, England, P. P. VI.

كيف ذلك؟ يرد رسل العالم الخارجي ويحلله إلى وحدات صغيرة هي الوقائع، والوقائع عنده ليست أشياء جزئية، بل تتركب من الأشياء وصفاتها وعلاقتها. فإذا قلت هذا أبيض فإنني أتكلم عن واقعة لا عن شيء، لأنني أتكلم عن شيء متصف بصفة معينة. وإذا قلت هذا الشيء بجانب ذلك فإنني أخبر عن واقعة تشير إلى شيئين أرتبطا بعلاقة معينة^(١).

اكتشاف العناصر النهائية أو الوحدات البسيطة الغير القابلة للاختزال إذن هو غاية التحليل المنطقي. فكل مشكلة فلسفية نبدأ دراستها يكون باخضاع مجموعة من المعطيات للفحص والاختبار والمعطيات في (مشكلة العالم الخارجي) هي مواد المعرفة المشتركة التي نفترض صوابها، وهذه المعطيات تنتمي إلى ثلاثة أنواع. النوع الأول: تلك الوقائع التي نستمدّها من الخبرة اليومية المعتادة، والثاني تلك الوقائع التي تقدمها لنا الذاكرة والتي نأخذها نقلا عن الآخرين، والنوع الثالث هو المبادئ العلمية، وليس أمامنا سوى أن تقبل هذه الكتلة من المعرفة المشتركة، بوصفها المعطيات الضرورية للتحليل الفلسفي، ثم يتم إخضاع هذه الكتلة من المعرفة للتحليل المنطقي لإكتشاف العناصر النهائية أو الوحدات البسيطة غير القابلة للاختزال باعتبارها المكونات الأصلية التي ترتد إليها في النهاية كتلة المعرفة المشتركة. ثم توضيح أن هذه القضايا قابلة للترجمة أو التحليل إلى قضايا عن هذه العناصر. (كما هو الحال مع الرياضيات حينما وجد أن العناصر النهائية هي الأعداد الطبيعية التي يمكن تحليلها إلى فئة منطقيّة من الفئات).

ومن خلال التحليل نصل إلى المعطيات التي لا سبيل إلى الشك فيها، والتي يسميها رسل (المعطيات الصلبة). ويرى رسل أننا يجب أن نقصر على هذه المعطيات في بناء العالم الخارجي الذي نريد أقامته على أساس المعرفة التي لا يحيط بها الشك، هذه المعطيات هي وقائع الحس وقوانين المنطق والتي ترتد إليها معرفتنا اليومية المعتادة بالأشياء حولنا، ومعرفتنا العلمية.

وهكذا سوف نستبعد المعتقدات القبلية السابقة على التجربة مثل فكرة (الجوهر الثابت)، فنأخذ قضايا الحياة اليومية ونعيد تسمية حدودها دون افتراض ذلك الجوهر الثابت الذي يمسك بأجزائها. وأوضح مثال على ذلك هو (نصل أو كام) القائل بأن الأشياء يجب أن لا تتضاعف

(١) عزمي إسلام، التحليل في الفلسفة المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، مصر، ص ٣٩.

أو تتعدد دون ضرورة ماسة، فنحن لا ندرك إلا معطيات الحس ويجب استبعاد الأشياء التي نفترض لها وجوداً موضوعياً يتصف بالدوام.^(١)

ويحلل رسل اللغة على نفس النحو الذي يحلل به العالم، فكما أن العالم يتكون من وقائع، فكذلك اللغة تتكون من قضايا تتناول وقائع العالم الخارجي. ولما كان العالم مؤلفاً من وقائع بسيطة كثيرة كانت القضية البسيطة هي الوحدة الأولية في اللغة التي تدل أو تشير إلى الوقائع البسيطة في العالم. أو كما يسميها رسل (القضية الذرية) التي لا يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها، والتي كما يعرفها رسل في كتابه (معرفتنا بالعالم الخارجي) تثبت أن شيئاً معيناً يتصف بصفة معينة، أو أن أشياء معينة ترتبط بعلاقة ما مثل القول بأن (هذا أبيض) أو (هذا بجانب ذاك)^(٢).

وعليه فإن القضايا الذرية يقابلها في العالم وقائع ذرية. وإذا ما ركبنا قضية من مجموعة من القضايا الذرية، كان هذا التركيب مقتصرأ على طريقتنا في تركيب الكلام دون أن يكون له مقابل في العالم الخارجي لأن هذا العالم قوامه (بساط) ولهذا كان صدق القضية الذرية البسيطة متوقفاً على مطابقتها للواقعة التي جاءت منها تلك القضية لتصفها. أما صدق القضية المركبة فمتوقف على صدق أجزائها كل جزء على حده، ولو أردنا أن نتحقق من صدق العبارة أو القضية المركبة كان لا بد لنا من حلها إلى أجزائها ليتطابق كل جزء بسيط منها مع الواقعة الخارجية التي تقابله^(٣).

ولما كانت أغلب عبارات اللغة من النوع المركب، فإننا ندرك حينئذ مدى الفائدة التي نتحقق من استخدام منهج التحليل.

وقد طبق رسل منهجه هذا على كثير من المشكلات الفلسفية، فقد استخدمه في تحليل الموضوعات المادية إلى المعطيات الحسية أو الأحداث، حيث كان يهدف إلى رد الموضوعات المستدل عليها إلى عناصرها البسيطة التي نكون على ثقة منها بحيث نستغني عن افتراض تلك الكائنات المفترضة. كما طبقه أيضاً في تحليل العقل، حيث رده إلى مجموعة المظاهر وهي الأحداث الذهنية بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن^(٤).

(١) فتحى إبراهيم، الوضعية المنطقية: دراسة نقدية بقلم موريس كورنفوت، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٩١.

(٢) عزمى إسلام، التحليل في الفلسفة المعاصرة ص ٤٠.

(٣) غالب مصطفى، برتراند رسل، دار مكتبة الهلال، مصر، ص ٨٧.

(٤) محمد مهران، فلسفة اللغة، ص ٥١.

أما في مجال الرموز فقد أطلق منهجه هذا في كثير من المجالات الرياضية والمنطقية واللغوية. وخير مثال لهذا التطبيق هو تحليله للعبارات الوصفية - فيما يُعرف بأسم - (النظرية الوصفية) وهي نظرية منطقية بحثه صاغها رسل ليتغلب على صعوبات معينة في فلسفة الرياضيات وكأداة لتحليل مشكلات فلسفية والوصول على حلها.

يتحدث رسل في هذه النظرية عن (الوصف المحدد) وهو العبارة التي تصف شخصاً أو شيئاً معيناً ولا تصف غيره، ومن ثم ترادف أسم العلم الذي يشير إلى هذا الشخص أو الشيء. نقول عن (أرسطو) أنه اسم علم وعن (معلم الأسكندر) أنه وصف محدد، (طه حسين) اسم علم، لكن (مؤلف الأيام) وصف محدد وهكذا.

الفكرة الرئيسية في النظرية الوصفية هي التمييز المنطقي الحاسم بين اسم العلم والوصف المحدد، إذ لا يمكننا الإتيان بقضية تحوى اسم علم إلا إذا كان هنالك ما أو من يشير إلى هذا الاسم في الواقع. بينما يمكننا الإتيان بقضية تحوى وصفاً محدداً ويكون لها معنى، ورغم ذلك لا يتحتم أن يشير هذا الوصف إلى وجود واقعي في الخارج. إذا وضعنا الوصف (الملك الحاضر لفرنسا) أو (ابنه هتلر) في قضية لها معنى، تماماً مثلما أتى بقضية بها أوصاف مثل (الرئيس الثاني لجمهورية مصر) أو (عشيقة هتلر). كل الاختلاف بين القضيتين هو أن القضية التي يرد فيها وصف محدد لا يشير إلى واقع قضية كاذبة، لكن لا زال لها معنى، بينما القضية التي يرد فيها وصف محدد يشير إلى واقع تكون صادقة أو كاذبة حسب الواقعة التي تعبر عنها، وأساس التمييز المنطقي بين اسم العلم والوصف المحدد هو أنه إذا ترجمنا القضية التي بها اسم علم إلى قضية أخرى تكافئها في المعنى، يجب أن يرد اسم العلم في القضية الجديدة، بينما إذا ترجمنا القضية التي بها وصف محدد إلى قضية أخرى تساويها في المعنى فيمكن أن يخلو منها الوصف المحدد. فالقضية (الملك الحالي لفرنسا أصلع) تساويها في المعنى القضية (يوجد فرد واحد على الأقل يحكم فرنسا الآن وأنه أصلع). حين وصل رسل إلى هذه النظرية، طبقها هو نفسه على مشكلات فلسفية ووجد لها حلاً، أمكنه بفضلها أن يقول أن كل القضايا التي تحوى كلمات (صنف) (علاقة) أو (عدد) قضايا يمكن ترجمتها إلى قضايا أخرى تختفى فيها تلك الكلمات، ومن ثم فهذه الكلمات ليست أسماء أعلام، ولا تشير إلى أشياء أو معان لها وجود واقعي، إنها (رموز ناقصة) لا تفهم إلا في سياق قضية^(١).

(١) محمد زيدان، مناهج البحث الفلسفي، ص ١٠٦.

مفيد القول أن أصالة رسل تكمن في أعماله المتنوعة في (أصول الرياضيات) و(برنكيا ماتيماتيكاً) مع وايتهد، و(مقدمة للفلسفة الرياضية)، (معرفتنا بالعالم الخارجى) ... وغيرها من الأعمال التى جعلت منه بحق صاحب الفلسفة العلمية من بين رجال التحليل. والتى كان لها عظيم الأثر في إحداث تغييرات جذرية في الفلسفة الانجليزية. فقد نجح رسل في تطبيق منهج التحليل الفلسفى على معظم المشكلات الفلسفة ووجه اهتمامه بالتحليل للموضوعات العلمية والرياضية والمنطقية للقضايا باعتبارها المجال الحقيقى للفلسفة. وهذا الموقف الفلسفى لرسل أثر إلى حد كبير في الاتجاهات والتيارات الفلسفية التحليلية المعاصرة ممن استفادوا من منهج رسل وأبحاثه في التحليل المنطقى.

٢- لودفيج فتنجشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١):

تعود أهمية فتنجشتين Wittgenstein إلى أن فلسفته وخاصة تلك المتمثلة في (رسائله المنطقية الفلسفية) كانت بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة المعاصرة والمنطق الجديد. ولم يكن ذلك راجعاً إلى ما توصل إليه من نتائج فلسفية بقدر ما رجع إلى المنهج التحليلي الذى اتبعه في بحثه الفلسفى، حتى أن كثيراً من المعاصرين على حد تعبير (دافيد بول) في كتابه (فلسفة فتنجشتين) يؤكدون أن كل طرق التفلسف القديمة أصبحت غير مقبولة منذ ظهور مؤلفات فتنجشتين^(١).

لقد أكد فتنجشتين على أن العالم يجب أن يكون له بنية منطقية لغوية، بحيث تعطينا اللغة صورة تامة عن الواقع، فتكون اللغة هى المعبره عن صور وأشكال هذا العالم^(٢). وقواعد المنطق هى في حقيقة الأمر - إن حللناها - ليست سوى قواعد اللغة فثمة توازى بين كلا منهما على أساس أن صورة المنطق وصورة الفكر شيئاً واحداً.

وقد تبع فتنجشتين في هذا القول (كارناب)، فضلاً عن الأثر البالغ الذى تركه فتنجشتين في كل التيار الفكرى الوضعى المنطقى، والتحليلي المعاصر الأمر الذى جعل دراسة الفلسفة في اتجاهها التحليلي أو الوضعى المنطقى شيئاً متعذراً بغير دراسة أفكار فتنجشتين^(٣). وهذا

(١) عزمى إسلام، رسالة منطقية فلسفية للوقيح متجشتين، تراث الإنسانية، مصر، ١٩٦٦، ص ٧٠٩.

(2) Arthur C. Danto, Analytical Philosophy, Social Research, Vol. 47, No. 4, 1980, P. 614.

(٣) عزمى إسلام، رسالة منطقية، ص ٧٠٩.

في حقيقة الأمر ما يدعوننا إلى تناول فتجنشتين ضمن فلاسفة العلم التحليليين، فلا يستطيع أحد أن ينكر أثره البالغ على أعضاء حلقة فينا - التيار الأبرز - في فلسفة العلم، حيث تعد أفكار فتجنشتين بمثابة الإرهاصة الأولى لهذه الحركة وامتدت حتى فيما بعد كارناب. وفيما يلي سوف نعرض لمجالات تطبيق المنهج التحليلي عند فتجنشتين، والنتائج التي توصل إليها من خلاله.

الفلسفة عند فتجنشتين منهجاً للبحث، ليس من وظيفتها اكتشاف الموجودات، وإنما أهم شيء هو إزالة التناقضات والأخطاء الموجودة لما نعرفه بالفعل^(١). إن الفلسفة منهج يتبع وأسلوب يُصطنع في تناول المشكلات، إنها طريقة لحل المشكلات لا لخلق مشكلات جديدة وإقامة صعوبات أخرى في طريق الفكر الأنساني.

إن السبب في عدم حدوث تقدم في الفلسفة برأى فتجنشتين، يعود إلى إغفال معنى هام لها هو «كون الفلسفة مسألة إرادة وليس مسألة عقل وفكر فحسب ففى كتابه (أبحاث فلسفة Philosophical Investigation) وضح فتجنشتين تصوره البديل للفلسفة. فهو يزعم أن الفلسفة في المحل الأول إسهام للفهم البشري وليس للمعرفة البشرية. إذ ليس هناك بنظرة قضايا فلسفية تُكتشف حقيقتها. كما أنه ليس هناك نظريات فلسفية تُثبت أو تُدحض. إن ما يعنيه التفلسف هو العمل والمشاركة الفاعلة في توضيح المفاهيم بما يؤدي إلى نوع خاص من الفهم، وليس إلى تكوين معرفة جديدة. إن الإنجاز في الفلسفة يكمن في إنهاء المشكلات الفلسفية. وهذه نتيجة مترتبة على اعتقاد فتجنشتين بأن مشكلات الفلسفة تتعلق بالمفاهيم والتصورات بالواقع^(٢).

وبالتالي فإن حل هذه المشكلات إنما يتأتى عن طريق تحليل عبارات اللغة التي نصوغ فيها تلك المشكلات والتي تعد مصدرها. حيث أن السبب من وراء ظهور هذه المشكلات الفلسفية هو سوء استخدام منطق لغتنا. ومن ثم أعتقد فتجنشتين بأن اللغة يجب أن تؤسس على نحو نهائي وضروري. وكان السؤال الأساسي في كتابه (الرسالة) هو كيف يمكن لأى قول أو خطاب أن يكون له معنى؟ وما هي الشروط التي تجعل المعنى ممكناً؟

(1) Peter C. K. Jaergaard, Hert2 and Wittgenstein s Philosophy of Science, Journal of General Philosophy Science, Vol. 33. No. 1, 2002, P. 121.

(٢) وليد أحمد، مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين، مجلة المنار للبحوث، الأردن، ٢٠٠٧، ص ٣٠٧.

وما التحليل الفلسفي عند فتجشتين إلا منهجاً لتوضيح بنية اللغة والعالم، لتوضيح (كيف يمكن للغة أن تكون ذات معنى؟^(١)).

والتحليل عند فتجشتين - على هذا النحو - لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة، ولا ينتج عنه مبادئ جديدة، بل هو مجرد طريقة توضح ما نقوله لكي نتبين - بناء عليها - ما له معنى من كلامنا وما لا معنى له^(٢).

وقد طبق فتجشتين منهجه في التحليل على عدة موضوعات هي: تحليل العالم، تحليل الوقائع الذرية، تحليل الأشياء، تحليل اللغة، تحليل الفكر. وسوف نركز هنا على تحليل العالم وتحليل اللغة.

تحليل العالم:

يبدأ فتجشتين رسالته المنطقية الفلسفية بالحديث عن العالم في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته في هذه الرسالة هو تحليل اللغة. ربما يكون السبب في ذلك - على نحو ما ذكر د. عزمي إسلام - أن تحليل اللغة بالطريقة التي ذهب إليها فتجشتين في الرسالة يستلزم تحليل العالم أولاً، لأن صدق أو كذب القضايا الأولية التي تنحل إليها اللغة إنما يتوقف على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، لأن القضية الأولية ليست إلا وصفاً لواقعة من الوقائع التي ينحل إليها العالم^(٣).

والعالم عند فتجشتين هو جميع ما هنالك، فهو يتكون من كل ما هو موجود. وإن كان وجود هذه الموجودات يتبدى في شكل وقائع لا في شكل أشياء بسيطة منفصلة. ولذا فالعالم عنده هو مجموع الوقائع لا الأشياء. فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء.

والواقعة إما مركبة تتكون منها وقائع أخرى أبسط منها وإما بسيطة لا تتكون من وقائع أخرى أبسط منها، ويسمى فتجشتين بالواقعة الذرية. ومن ثم فإن الواقعة الذرية بسيطة من حيث أنها أبسط مستوى من الوقائع التي يمكن أن ينتهي إليه تحليلنا للعالم. وفي الوقت ذاته

(١) المرجع السابق.

(٢) عزمي إسلام، رسالة منطقية، ص ٧١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١٧.

هي مركبه - وليس في هذا تناقض - بمعنى أنها قد تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة. وهذا ما يفسر قول فتجشتين إن العالم مجموع الوقائع لا الأشياء، لأن الأشياء بالنسبة له ليس لها وجود مستقل منفصل عن الواقع التي تدخل في تكوينها. وكما أننا لا نستطيع أن نتخيل الأشياء المكانية خارج المكان ولا الأشياء الزمانية خارج الزمان. فكذلك لا نستطيع أن نتخيل شيئاً معزولاً عن إمكان ارتباطه بأشياء أخرى. والطريقة التي تتشابك بها الأشياء في الواقعة الذرية يسميها فتجشتين (بنية الواقعة)^(١).

تحليل اللغة:

تحليل اللغة هو الهدف الأساسي من فلسفة فتجشتين بصفة عامة. وهو حين يحلل اللغة ينتهي إلى أبسط وحدة نصل إليها وهي القضية لا الاسم، كما كان الحال في تحليله للعالم حين انتهى إلى الوقائع لا إلى الأشياء. فاللغة هي مجموع القضايا، كما أن العالم هو مجموع الوقائع^(٢).

والسؤال الآن: كيف نعرف العالم الخارجي؟ أننا نعرفه من خلال الوقائع الذرية، فالوجود الخارجي - حسبما يرى فتجشتين - هو وجود أو عدم وجود للوقائع الذرية. لكن كيف تتم هذه المعرفة؟ يرى فتجشتين أننا نكون لأنفسنا رسوماً أو صوراً للواقع. والرسم نموذج للوجود الخارجي^(٣)، ومن ثم فإن العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي هي كالعلاقة بين الرسم والمرسوم، أو الصورة والأصل. ويتوقف صدق أو كذب الوحدات الأولية للغة (القضايا) على وجود أو عدم وجود وحدات العالم (الوقائع) الأولية ومطابقتها له أو عدم مطابقتها. ومن مجموع الصور اللغوية يتكون العلم ومن مجموعة الوقائع يتكون العالم^(٤).

يوظف فتجشتين منهجه في التحليل اذن على إيجاد نوعاً من التجانس بين بنية الواقع وبنية الفكر، فإذا كان العالم يتكون من وقائع تنحل إلى وقائع ذرية فإن الفكر أيضاً يتكون من قضايا مركبة تنحل إلى قضايا بسيطة، كي تزداد وضوحاً. ومن ثم فإن التحليل كمنهج هو تحليل للغة على نحو منطقي.

(١) المرجع السابق، ص ٧١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١٩.

(٣) مها أحمد، اللغة والمعنى عند فتجشتين، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الاردن، ٢٠١٦، ص ٣٠.

(٤) جعيدامى نصيره، إشكالية اللغة في فلسفة فتجشتين، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، ص ٥٠.

فالمنطق في نظر فتجنشتين هو خريطة لكل الإمكانيات، أى كل ما يمكن تصوره والتفكير فيه، فالمنطق يكشف لنا عن بناء أو تركيب اللغة. ومن ثم يكشف لنا عن بناء أو تركيب العالم فالفكرة التى يريد فتجنشتين تأكيدها هنا هى أن البنائين في حقيقتهم بناءً واحداً. فبناء أو تركيب اللغة هو صورة أو مرآة لبناء أو تركيب العالم، وكلا البنائين ينكشف بالمنطق. فتركيب القضية الصادق يطابق تركيب الواقعة التى تدل عليها، ويجب أن توجد - في كل صورة - علاقة واحد بواحد بين عناصر الصورة وعناصر ما نتصوره، أو يوجد شيء مشترك بين الصورة وما تصوره.

ولكن هناك من يرفض هذه النظرية التصورية مثل (نيلسون جودمان N.Godman)، حيث يرى أن النقد الخطير الذى يمكن توجيهه إلى نظرية فتجنشتين في اللغة باعتبارها صورة أو مرآة، هو أن الوصف لا يمكنه أن يقوم بعملية تمثيل أو تصوير للواقع باعتباره كذلك. فلا يمكن للصورة أن تقوم بعملية تمثيل أو تصوير للواقع باعتباره كذلك.. فلا يمكن للصورة أن تقوم بعمل من هذين العملين. فهو يرفض النظرية التصويرية في اللغة على أساس أن بنية الوصف لا تتفق أو تتطابق مع بنية العالم.

يتابع فتجنشتين تحليله للغة، حيث يصنف قضايا اللغة التى لها معنى إلى نوعين:

أولاً: قضايا المنطق والرياضيات، وهى القضايا التى يصفها فتجنشتين بأنها تحصيلات حاصل، فهى قضايا تحليلية. وقد كان فتجنشتين هو أول من استخدم مصطلح تحصيل حاصل، وهذه القضايا صادقة بالضرورة لأنها تتلاءم مع كل الإمكانيات كالقضية التى تقول إما أن السماء تمطر أو لا تمطر إن قضايا تحصيل الحاصل ليس لها أى دلالة إشارية الوقائع، فهى تتعلق ببنية اللغة وفي المقابل نجد قضايا تزعم لنفسها صفتى الضرورة والواقعية معاً، بمعنى أنها تزعم أنها صادقة في كل عالم ممكن، وهذه هى القضايا الميتافيزيقية وهى القضايا التى توصف بأنها كلام فارغ. إن الداء المتأصل في الميتافيزيقا هو محاولة أن تقول ما لا يمكن قوله. وأحد أسباب ذلك هو توهم الفلاسفة أن الصورة النحوية تناظر الصورة المنطقية^(١).

ثانياً: قضايا واقعية وهى القضايا التجريبية أو العلمية ذات المعنى، التى نتحدث عن

(١) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٨٢.

الوجود الخارجي، فتجى رسماً له سواء كان هذا الرسم مطابقاً للواقع فتكون القضية صادقة أو غير مطابق لما يوجد عليه الواقع فتكون كاذبة^(١).

وعلى هذا النحو فإن الضرورة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بوجودها موجودة فقط في قضايا المنطق والرياضيات، ولا يقول العلماء شيئاً عن العالم الخارجي ومن ثم فليس هنا ثمة ضرورة في العالم. إن بإمكاننا أن نستدل قضية من قضية أخرى في حالة واحدة فقط إذا كان هناك ارتباط داخلي بين القضيتين فلا يمكن أن نستدل واقعة من واقعة أخرى مختلفة عنها. فلا يمكن بأية حال أن يتم الاستدلال من وجود أمر من أمور الواقع على وجود أمر آخر مختلف عنه كل الاختلاف. ومن ثم فقد أعلن فتجنشتين لنا أننا لا نعلم ما إذا كانت الشمس تشرق غداً. فالقول بأن الشمس سوف تشرق غدا عبارة عن افتراض وذلك يعني أننا لا نعرف ما إذا كانت سوف تشرق أم لا، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية^(٢).

هكذا أسس فتجنشتين للغة والمعنى. فقد كانت أفكاره في الرسالة تدور في هذا الإطار: كيف يمكن للغة أن تكون ذات معنى؟ وقد أجاب بإمكان ذلك عن طريق التحليل المنطقي، فإن التحليل وحده هو القادر على إظهار ما إذا كانت القضية صادقة أم كاذبة أم تحصيل حاصل أم خالية من المعنى تماماً مثل قضايا الميتافيزيقا.

يمكن أيضاً أن نلتبس ملامح برجماتية في فلسفته، فالمنطق والتحليل كلها أدوات، أو مسائل تعين على الفهم وتوضح الاستخدام السليم للغة.

هذه الأفكار لفتجنشتين قد تم تطويرها من قبل الوضعية المنطقية فقد تأثر (رودلف كارناب) بفكرته عن خلو قضايا الميتافيزيقا من المعنى، وليس أدل على ذلك من أن كارناب خصص لهذا المعنى مقالاً بعنوان (حذف الميتافيزيقا باستخدام التحليل المنطقي للغة). فضلاً عن تأثيره في (آير) وخاصة فكرته عن تحقيق القضية وارتباط معناها بمدى مطابقتها للواقع.

٢- الوضعية المنطقية

تعد حركة الوضعية المنطقية Logical Positivism من أبرز الحركات الفلسفية

(١) عزمي إسلام، رسالة منطقية، ص ٧٢٠.

(٢) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٨٤.

التحليلية المعاصرة. وتعود أصول هذه الحركة إلى مصادر عدة، فقد كان هيوم بفلسفته التجريبية، وليبنتز بمنطقه الذى يُفرق بين حقائق العقل وحقائق الواقع، وكانط بتحليله للعقل وقوله باستحالة الميتافيزيقا التى تستنبط من مبدأ أول، وكونت بمذهبه الوضعى، كان هؤلاء جميعاً من الرواد اللذين مهدوا الطريق كل من جانبه، لكى ينتهى إلى ما انتهى إليه في القرن العشرين من حركة فلسفية عُرفت أول ما عُرفت باسم الوضعية المنطقية، تميزا لها عن وضعية كونت وغيره، وإنما سميت بهذا الاسم لأنها ترفض ما ترفضه وتقبل ما تقبله على أساس (المنطق) وحده، أى على أساس تحليل العبارات والألفاظ تحليلاً يُبين حقيقة بناءها^(١).

هذا التيار نشأ أول ما نشأ تحت مسمى (دائرة فينا)، كحلقة بحث فلسفى أو سيمينار تكون عام ١٩٢٢ يتصدره الأستاذ (مورتس شليك Schlick) استاذ كرسى العلوم الأستقرائية في جامعة فينا. وبعد عام من إنشاء هذا السيمينار بدأ الأساتذة والطلاب ينضمون إليه، بحيث أصبح هذا السيمينار يضم أقطاباً وأعلاماً بارزين من المناطقة والرياضيين والفيزيائيين وغيرهم، ومن أهم هؤلاء (هانز هان، هربرت فايجل، كرافت، كارت جودل، ثم انضم اليهم كارناب واير)^(٢).

وهكذا نستطيع أن نستبين وجود ثلاثة روافد أثرت في نشأة هذه الحركة.

□ أنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين عليها وخاصة عند هيوم، حون ستيوارت مل، ارنست ماخ وبوانكاريه. وقد عبر (هانز هان) عن هذا بقوله «أننا نعرف أنفسنا على أننا استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة. إلا أنها تختلف عن الفلسفة التجريبية التقليدية في أنها ارادت أن تعيد بناء المنطق، لا بردة إلى التجربة كما فعل (مل) وإنما بالتعرف على حقيقته. وهكذا حاولت جماعة فينا أن تربط التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق.

□ قد تأثرت الوضعية المنطقية بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي كما تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر، مثل (ماخ) (بوانكاريه)، (ودوهيم).

(١) زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٥٠.

(٢) ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١، ص ٢٧٩.

□ كما تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطورا عند كل من (جوتلب فريجه) (ورسل وفتجنشتين)^(١).

وهكذا فإن الوضعية المنطقية هي نتاج للإتحاد بين الاتجاه التجريبي والمنطقي، الاتجاه التجريبي التقليدي بدأ من هيوم ومن ثم تطور وتم ربطه بالمنطق في أعمال فريجه ورسل وفتجنشتين^(٢).

هذه الحركة لا تعدو أن تكون محاولة لتطبيق المنطق والمنهج العلمي على مشكلات الفلسفة^(٣)، فقد جعلت من قضايا العلوم موضوعها الرئيسي، تتناولها بالتحليل المنطقي ولكن دون أن تتعرض لمضمون تلك القضايا العلمية بأى وجه من الوجوه. إذ المضمون التجريبي لقضايا العلوم هو من شأن العلماء كل في ميدان تخصصه. وهذه قاعدة أولية من قواعد الفلسفة الجديدة التي مثلتها الوضعية المنطقية خير تمثيل. وهى ألا شأن للفلسفة بأى شيء مما يتصل بأمور الواقع، لأن هذا هو شأن العلماء، وأما الفلسفة فمهمتها الوحيدة هي التحليل والتوضيح لما يقوله العلماء. من خلال تحليل البناء المنطقي الذى يحمل مادة تلك القضايا. وبعبارة أخرى لئن كان العلم معنياً بالمعرفة من حيث مضمونها، فالفلسفة معنية بالمعرفة من حيث إطارها وهيكلها وهذا الإطار أو الهيكل قوامه ألفاظ لغوية تتركب على هذه الصورة أو تلك فتكون هذه الفكرة أو تلك. ومن ثم فإن مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية تنصب على تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقي العام. وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو، هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته، لا من حيث مادته^(٤).

فاللغة تخدم أغراضاً كثيرة منها تمثيل الوقائع أو القوانين والاضطرابات التي في الطبيعة والمجتمع، ومنها أيضاً عرض صور الخيال والتعبير عن العواطف أو إثارتها، وأخيراً تحريك وتوجيه الأفعال أو تعديلها، ومن ثم فقد ميز الوضعيين في العبارات بين:

□ المعنى المعرفي أو الواقعي أو ما يمكن أن نصفه بالمعنى الوضعي.

(١) محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١٩٧.

(2) Albert. Blumber and Herbert Feigl, Locical Positivism, The Journal of Philosophy, Vol. 28, No 11, 1931, P. 282.

(3) E. Hutten, A Critique of Logical positivism, The British Journal for Philosophy of Science, Vol. 2, No. 6, P. 172.

(٤) زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٦٤ - ٦٦.

□ المعنى الانفعالي أو التعبيري للعبارات.

وقد أكد الوضعيين المنطقة على ضرورة عدم الخلط بين التعبيرات ذات الفحوى الانفعالي وبين التعبيرات ذات المعاني المعرفية على الأصالة^(١).

أهم الأسس والمبادئ التي قامت عليها الوضعية المنطقية إذن هي:

١. رفض الميتافيزيقا واستبعادها من مجال البحث الفلسفي، على أساس أن عباراتها لا يمكن إثباتها أو التحقق من صدقها، فليس ثمة قواعد لغوية لاستخدام هذه العبارات التي يشير إليها أصحابها (الميتافيزيقيين) باعتبارها حقائق.

٢. صياغة ما يسمى (معياري التحقق من المعنى) وهو مبدأ المهدف منه محاولة إعادة بناء - بالمصطلحات المنطقية - استخدام العبارات والقضايا الواقعية سواء في السياق العلمي أو الحياة اليومية، من خلال التحقق من وجودها تجريبياً تحقيقاً مباشراً أو غير مباشر.

٣. إعادة تأسيس النظرية الأخلاقية^(٢).

والمنهج التحليلي هو الفعل الذي يكمن فيها وراء هذه المبادئ جميعها. استخدم أولاً لتحليل مفهوم الفلسفة ذاته وإعادة تقييمه، ومن ثم بناء مفهوم جديد يحصر الفلسفة في وظيفتي التحليل والتوضيح لقضايا العلم والحياة اليومية وتحديد القضايا ذات المعنى واستبعاد تلك الخالية من المعنى.

ولقد تطورت الوضعية المنطقية في اتجاهات عدة، إبتداء من عام ١٩٤٠ تقريباً، وأبرزها إتجاهان: إتجاه (كارناب Carnap) وإتجاه (آير Ayer) فضلاً عن تحليلات (شيك Schlick) التي كانت بمثابة نقطة الانطلاق لأعضاء هذه الحركة. وقد تجلت ملامح المنهج التحليلي - في صورته المنطقية - بوضوح عبر تحليلات هؤلاء الفلاسفة، وعكست مبادئهم خصائص هذا المنهج بمميزاته وعيوبه.

تحليل اللغة عند كارناب:

إن المهمة الوحيدة للفلسفة - فيما يرى كارناب - هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً

(١) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٩٩.

(2) E. Hutten, A Critique of Logical Positivism, P. 173.

علمياً والتمييز بين الغامض والواضح منها، وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني، حتى نتوصل عن طريق هذا الطريق إلى القضاء نهائياً على المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والقضايا الكاذبة. معنى هذا أن ثمة جانبين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي على دراسة اللغة عند كارناب، الجانب السلبي يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية. وجانباً إيجابياً يتمثل في توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكوين المعرفة البشرية بأسرها بأنها ابتدأت من معطيات التجربة^(١).

وفي مقال له بعنوان (حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي) يقر كارناب بأن تطور المنطق الحديث قد طرح أجابة جديدة ودقيقة للسؤال المتعلق بمصدقية ومشروعية الميتافيزيقا. فلقد أفضت أبحاث المنطق التطبيقي التي تهدف - باتباع سبيل التحليل المنطقي - إلى توضيح المحتوى المعرفي الكامن في القضايا العلمية، ومن ثم توضيح الحدود الواردة فيها، إلى نتيجة إيجابية وأخرى سلبية. النتيجة الإيجابية تم تطبيقها في مجال العلم التجريبي، حيث وضحت مختلف المفاهيم في مختلف فروع العلم. أما في مجال الميتافيزيقا، الذي يتضمن فلسفة القيمة والنظرية المعرفية - فقد أدى التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبية مفادها: أن القضايا المزعومة فيه تخلو من أي معنى^(٢).

ويتابع كارناب قائلاً «عندما أقول إن قضايا الميتافيزيقا المزعومة (تخلو من أي معنى) فإنني أعني هذه العبارة بمدلولها الدقيق، حيث يقال عن الكلمة أو الجملة (السؤال) إنها تخلو من المعنى إذا لم تكن ثمة جدوى من تقريرها، أي لم تكن جملة ضمن إطار لغة بعينها^(٣)، فالجملة حين يكون تكوينها مطابقاً لواقعها ما من وقائع العالم الخارجي مطابقة مباشرة، كانت جملة لغوية بالمعنى الصحيح. وإن كانت الجملة غير مطابقة لواقعة من وقائع العالم الخارجي على الرغم من أنها قد تبدو وكأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم كانت في الحقيقة (شبه جملة) لأنها تشبه الجملة الحقيقية في ترتيب ألفاظها، لكنها لا تؤدي إلى ما تؤديه.

(١) حميد خلف علي، مفهوم اللغة عند الوضعية المنطقية، كارناب أمودجاً، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد، ٢٠٠٨، ص ٥٤٥.

(٢) أ.ج. مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، لسيا، ص ١٤٠.

(٣) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٧٩ - ٨٠.

والتحليل المنطقي هو الذى يبين إن كانت الجملة المعنية تحمل إشارة مباشرة إلى العالم الخارجى، وبهذا يجوز لها أن تكون جزءاً من مادة علم معين، أم أنها بدل أن تشير إلى الأشياء نفسها تتحدث عن مدركات أو قضايا أو نظريات، أى تتحدث لا عن أشياء العالم الخارجى، بل عن الكلمات والعبارات التى تتحدث بها عن تلك الأشياء، ومثل هذا التحليل كفى لنا أن يوضح لنا متى تكون الجملة ذات معنى (إما ذات معنى مباشر بإشارتها إلى أشياء العالم الواقع، أو ذات معنى غير مباشر بتحدثها عن عبارة أو لفظة تشير إلى أشياء العالم الواقع) ومتى لا تكون^(١).

وهكذا فإن التحليل المنطقي يوضح أن قضايا الميتافيزيقا مجرد جمل ذاتية. الواقع أن تحليل كارناب للغة هو الأساس الذى استند إليه في رفض عبارات الميتافيزيقا. فهو يوضح بداية أن اللغة تتكون من مجموعة من المفردات والقواعد النحوية، أى أنها تتكون من فئة من الكلمات ذات المعانى وقواعد تركيب الجمل تبين الكيفية التى يمكن بها تكوين الجمل من مختلف أنواع الكلمات. لهذا السبب يوجد نوعان من الجمل الزائفة، تلك التى تتضمن كلمة يُعتقد خطأ أنها ذات معنى، وتلك التى لا تتضمن مثل هذه الكلمة لكنها تُشكل بطريقة تخترق بها قواعد النحو بحيث تفضى إلى جملة لا معنى لها. أما الكلمات ذات المعنى فهى تلك التى تشير إلى مفهوم. ولكن قد تشير الكلمة إلى مفهوم زائف، فكيف نفسر إذن وجود كلمات لا معنى لها أو زائفة على الرغم من أن اللغة هى ببساطة أداة للتعبير عن شيء أو آخر؟ إن الأمر يستلزم أولاً أن نحدد ما المقصود من (معنى الكلمة)؟ وما هى الشروط التى ينبغى توافرها في الكلمة كي تصبح ذات معنى؟ يتعين أولاً تثبيت نحو الكلمة وذلك بتثبيت طريقة ورودها في أبسط شكل جملة يمكن أن ترد فيها، وهذا ما يسمى الجملة الأولية. فمثلاً شكل الجملة الأولية بالنسبة لكلمة (حجر) هو (س حجر) ففى جمل من هذا القبيل تحتل إشارة من مقولة الأشياء موضع الرمز (س) مثل (هذا الماس)، (هذه التفاحة)، يتعين ثانياً - بالنسبة لأى جملة أولية (ص) متضمنة لتلك الكلمة - أن تطرح إجابة للسؤال التالى الذى يمكن صياغته بالطرق المختلفة التالية:

١- ما هى الجمل التى تستلزمها (ص) وما هى الجمل التى تستلزم (ص)؟

٢- تحت أى شروط تصدق (ص) وتحت أى شروط تبطل؟

(١) مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص ١٤١.

٣- كيف يمكن التحقق من صدق (ص)؟

٤- ما هو معنى (ص)؟

يمكن تحديد معاني مفردات كثيرة - لاسيما الغالبية العظمى من الكلمات العلمية عن طريق إرجاعها إلى مفردات أخرى وهكذا إلى أن نصل في نهاية المطاف إلى كلمات لا يمكن أن ترد إلى غيرها، تسمى (الجميل الملاحظة) أو (الجميل البروتوكولية) وعبر إرجاع الكلمة لهذه الجملة تحصل الكلمة على معنى.

ثم يتابع كارناب تحليله ويلخصه على هذا النحو: إذا كانت (س) كلمة وكانت (ص) الجملة الأولية (البروتوكولية) التي ترد فيها، فإن كلا من الصيغ التالية التي تقرر الشيء نفسه - تحدد الشروط الضرورية التي تكفل استحواذ (س) على معنى:

١- معرفة معيارها التجريبي.

٢- اشتراط القضايا البروتوكولية التي تستلزم (ص س).

٣- معرفة منهج التحقق من (ص س).

من ثم نستطيع الآن أن نتبين - فيما تقول كارناب - كيف أن الكثير من المفردات الميتافيزيقية - لعجزها عن استيفاء الشروط سالفة الذكر - تخلو من أى معنى. ويسوق كارناب مثالا على ذلك، من ضمن الكلمات الميتافيزيقية كلمة (مبدأ) بمعنى (مبدأ الوجود) والتي طرح من خلاله أسئلة تتعلق بما هو مبدأ الوجود، أو المبدأ الكامن وراء الأشياء. فهناك من يرى أنه الماء وهناك من ذهب إلى أنه يتعين من الأرقام أو الحركة أو الروح - أو الفكر... إلخ. يقول كارناب يتوجب علينا لمعرفة معنى كلمة (مبدأ) أن نسأل الميتافيزيقيين، تحت أى شروط تصدق القضية (س هو مبدأ ص) وتحت أى شروط تبطل؟ بكلمات أخرى، ما هو معيار تطبيق أو تعريف كلمة (مبدأ)؟ يجيب الميتافيزيقي بشكل يقترب مما يلي (س مبدأ ص) تعنى (ص تنشأ من س)، (وجود ص رهن بوجود س)، (وجود س أساس لوجود ص) وما إلى ذلك.

يبد أن هذه الكلمات - على نحو ما يرى كارناب - تعتبر غامضة، كما أنها تؤدي إلى اللبس وذلك مرده إلى أننا عندما نقول عن شيء أو عملية ما أنه (ينشأ) من شيء آخر، نلاحظ أن الأشياء من النوع الأخير عادة ما تتبعها أشياء أو عمليات من النوع الأول، أى أن هناك علاقة

عليه، قانونية قائمة بينهما وحيث أنه لا يوجد مثل ذلك، فإن المعنى الميتافيزيقي المزعوم غير موجود^(١).

والسؤال الآن: ماذا يبقى إذن للفلسفة، إذا كانت كل القضايا القادرة على تقرير أى شيء ذى طبيعة تجريبية تنتمى إلى العلم الواقعي؟ الجواب عند كارناب هو أن ما يبقى ليس قضايا ولا نظرية ولا نسقا، بل منهج هو منهج التحليل المنطقي. لقد بين النقاش السابق التطبيق السلبي لهذا المنهج، حيث يوظف المنهج التحليلي لاستئصال الكلمات والقضايا الخالية من أى معنى، أما في تطبيقه الإيجابي فإنه يوظف في توضيح القضايا والمفاهيم ذات المعنى، أى في وضع الأسس المنطقية للعلم الواقعي والرياضيات. وهذه هى المهمة المنوط بها التحليل المنطقي وهذا هو المقصود بالفلسفة العلمية في مقابل (الميتافيزيقا)^(٢).

التحليل الفلسفي عند الفريد جيلز آير:

حمل الفرد جيلز آير Ayer رسالة الوضعية المنطقية على عاتقه، إضافة إلى تأثره بمور، فتنجشين، ورسل. وفي باكورة أعماله المسمى (اللغة، الصدق والمنطق)، أعرب آير عن نفس المواقف التي وقفها الوضعيون المناطقة، في محاولة تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا، على أن تترك للعلم التجريبي البحث عن الظواهر وتقوم هى بتحليل اللغة العلمية وتوضيح قضاياها وذلك استنادا إلى (مبدأ التحقق Verification principle) من المعنى للكشف عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي للقضية^(٣).

ويؤكد آير فيما يتعلق بوظيفة الفلسفة على أنه ينبغي على الفيلسوف ألا يحاول صياغة حقائق تأملية، أو يبحث عن مبادئ أولى يقينية، أو أن يصدر أحكاماً قبلية تتعلق بصدق اعتقاداتنا التجريبية، وإنما يجب عليه أن يمحصر نفسه في أعمال التحليل والتوضيح. ذلك لأن عبارات الفلسفة ليست في حقيقة الأمر - على نحو ما يصف آير - قضايا تتعلق بالواقع وإنما هى عبارة ذات طابع لغوي، بمعنى أن هذه العبارات لا تصف فعل الموضوعات الفيزيائية ولا حتى الموضوعات الذهنية أنها تعبر فقط عن تعريفات أو عن نتائج صورية لتعريفات، ومن ثم يجب النظر إلى الفلسفة على أنها جزء من المنطق^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٤، ص ١٧٠.

(٣) محمد مهران، مدخل للفلسفة المعاصرة، ص ٢٠٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

ومن ثم يرى أير أن الخلافات الفلسفية التقليدية هي في معظمها خلافات عقيمة ولا يمكن حسمها، وأن الطريق المأمون لحسمها يتلخص في أن نجيب على السؤال الخاص بما هو «هدف» و«منهج البحث الفلسفي»، وليس هناك شك في أن هذه المهمة - كما يشهد تاريخ الفلسفة - غاية في الصعوبة، وذلك لأنه إذا كان هناك تساؤلات قد تركها العلم للفلسفة لتتولى حلها والرد عليها، فإن عملية الاستبعاد المباشر سوف تؤدي - بالضرورة - إلى التخلص من هذه التساؤلات^(١).

ولا شك أن الأسهم الأكبر الذي قدمه أير، هو محاولة تقديم صياغة ممكنة لمبدأ التحقق من المعنى Verification وتطويره محاولاً التغلب على الصعوبات التي واجهت الوضعيين المناطقية في تطبيقه. فهذا المبدأ هو الأساس الذي استند إليه أير في تفنيد إدعاءات الميتافيزيقيين وتحليل تصوراتهم^(٢).

بالنسبة لاير الاعتقاد التجريبي بأننا نمتلك معرفة بشئ ما، يجب أن يكون له ضامن من خلال الخبرة الحسية sense - experience، ومبدأ التحقق - في حقيقة الأمر - هو الضامن لتسوية الاعتقاد التجريبي من خلال جعل شروط صدق القضية جزء من شروط عملية التحقق^(٣). ويعد «شليك» أول من قدم صياغة محددة لمبدأ التحقق بقوله «إن معنى قضية ما يقوم في منهج تحقيقها»^(٤). فحتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة. وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها. من خلال هذا المفهوم فإن شليك يذهب إلى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يُعبر عنها في قضايا، نختبرها عن طريق ما نستنبطه منها، بعد الرجوع للملاحظة. فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة

(١) بهاء درويش، الفرد جولد أير من الوضعية المنطقية إلى التحليل الفلسفي، الاسكندرية، ص ١٠٠.

(2) Greg Frost Arnold, the large scale structure of logical empiricism: unity of science and limitation of metaphysics, the philosophy of science, vol.72, no.5, 2004, p.829.

(3) D.H.Mellor, the philosophy of A.J.Ayre, JOURNAL OF PHILOSOPHY, VOL.69, NO.267, 1994, P.107

(٤) ألفرد جولز أير، المسائل الرئيسية في الفلسفة ترجمة د. محمود زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٢٠.

مع ملاحظتنا المباشرة، فإننا في هذه الحالة نقول إن الخبرة أيدت النظرية وتصبح القضايا التي أمامنا (قضايا ملاحظة)^(١).

أما صياغة أير للمبدأ كما عبر عنها في كتابه (اللغة، الصدق والمنطق) فهي على النحو التالي: «يكون لأي جملة معنى ودلالة تجريبية لدى شخص ما إذا عرف كيف يحقق القضية التي تعبر عنها هذه الجملة أي إذا عرف نوع الملاحظات التي تؤدي به بشروط معينة إلى قبول صدق القضية أو رفضها على أنها كاذبة، أما معاني الجمل التي تعبر عن قضايا المنطق والرياضيات البحتة فهي قضايا صادقة أو كاذبة بالقياس إلى صورتها فقط، وفيما عدا هذه القضايا فأى جملة إخبارية لا تخضع لمبدأ التحقيق عديمة المعنى ويجب استبعادها»^(٢).

لقد طور أير هذا المبدأ، حتى أنه يؤكد أن الصياغتان مختلفتان، حيث أن صياغته للمبدأ تتضمن أنه يعطينا قاعدة لتحديد معنى ودلالة الجملة، أما في صياغة شليك فيضيف المبدأ إلى ذلك خطوة أخرى هي أعطائنا إجراء معيناً نحدد به معنى الجملة. وكثيراً ما قيل أن الصياغتين متشابهتان لكنهما ليستا كذلك. فقد ميز أير بين نوعين من التحقق وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة المنطقية: التحقيق القوي والتحقيق الضعيف، والتحقق القوي يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضايا تدعيماً تاماً وكاملاً. وأما التحقق الضعيف فيكون حين تأتى الخبرة مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال. ولما كانت القوانين العلمية في العلوم الطبيعية من النوع الضعيف وكذلك الأمر في القضايا التي تحدثنا عن حوادث الماضي، كقضايا التاريخ، لأنه مهما اجتمع لديك من الشواهد على حادث مضى فهي كلها لا تقع بيقين، ومن ثم فهي قضايا احتمالية الصدق. وهذا ما جعل أير يصف المبدأ الذي ينادى به في تحقيق العلوم التجريبية بأنه «مبدأ إمكان التحقيق».

لكن هناك إشكالية في إمكان التحقيق على هذا النحو، يثيرها الناقدون وهو أنه بناء على هذا المقياس لا يمكن تحقيق القضايا العلمية الكلية ولا قضايا التاريخ التي تحدثنا عن شيء مضى، فأما القضايا العلمية الكلية فمتعذرة، على هذا المقياس، لأننا مثلاً حين نقول أن الخشب يطفو على الماء لا نسمى قطعة بذاتها من الخشب ولا منطقة بعينها من الماء وبالتالي لا يكون في مستطاعنا أن نستنبط من مثل هذه العبارة الكلية نوع الخبرة الحسية التي ستصادفنا إبان

(١) ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل المعاصر، ص. ٢٨٠.

(2) Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, Dover publication, new yourk,1994 P.,35.

عملية التحقق^(١). من أجل ذلك تحوط أير في وصف طريقة إمكان التحقيق في مجال العلوم التجريبية، فقال أن القضية التي نقبلها على أنها ذات مضمون واقعي ليست هي التي يمكننا أن نترجمها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي سنلاقيها مباشرة، بل هي القضية التي نستطيع أن نستدل بعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها، على شرط ألا يكون في مستطاعنا أن نستبدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها^(٢).

على هذا النحو طبق أير معيار التحقيق من المعنى، وانتهى إلى أن القضايا ذات المعنى هي القضايا التحليلية - قضايا المنطق والرياضيات من جهة، والقضايا التركيبية القابلة للتحقق تجريبياً - قضايا العلم الطبيعي، من جهة أخرى. ومن ثم تم استبعاد الميتافيزيقا باعتبار أنها تتجاوز حدود الخبرة الممكنة ولم يتبقى للفلسفة سوى النشاط التحليلي ولنا أن نتساءل الآن ما هي طبيعة التحليل الفلسفي عند أير؟

يقول أير موضحاً لطبيعة التحليل الفلسفي «لا يجب أن يفهم من تقريرنا أن الفلسفة تمدنا بالتعريفات أن وظيفة الفيلسوف وضع قاموس أو معجم من التعريفات، لأن التعريفات التي يكون من المطلوب أن تذودنا بها الفلسفة هي من نوع يختلف عن التعريفات التي نتوقع وجودها في المعاجم، فنحن نبحث في المعجم أساساً عما قد يسمى بالتعريفات الصريحة، أما في الفلسفة نبحث عن التعريفات في الاستخدام^(٣)، إن تعريف رمز تعريفاً صريحاً يتم بإحلال رمز آخر مرادف له في مكانه وليست هذه مهمة الفلسفة وإنما ما تعنى به الفلسفة هو تقديم تعريفات في الاستخدام وذلك بتوضيح كيف أن القضايا التي يوجد فيها الرمز بطريقة لها دلالة، يمكن ترجمتها إلى قضايا مكافئة لا تحتوى على نفس الرمز أو أى مرادف له^(٤).

وقد وجد أير في نظرية رسل للأوصاف توضيحاً جيداً لعملية التعريف، فهي تذهب إلى أن كل جملة تحتوى على تعبير رمزي، يمكن ترجمتها إلى جملة لا تحتوى على أى تعبير مماثل ولكنها تحتوى على جملة فرعية تعلن أن موضوعاً واحداً - وواحداً فقط - يحتوى على صفة ما، أو أنه لا يوجد موضوع واحد يحتوى على صفة ما. وأير في قوله أن التحليل هو التعريف

(١) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٩٢.

(2) Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, P.39.

(3) ibid,p.59.

(٤) بهاء درويش، الفرد جولس أير، ص ١٠٦.

كان متأثراً بهذه النظرية. ومن الأمثلة الدالة على ذلك القضية «المربع الدائري لا يمكن أن يوجد» والقضية «مؤلف ويفرلى هو سكوت» فالقضية الأولى يمكن ترجمتها إلى «لا يمكن لشيء واحد أن يكون مربعاً ودائرة معاً، والثانية تكون مكافئة للقول «شخص واحد - وواحد فقط - كتب ويفرلى وهذا الشخص هو سكوت». والمثال الأول هنا يقدم لنا توضيحاً نموذجياً للطريقة التي نستبعد بها أية عبارة وصفية محددة موضوعاً لقضية وجودية سالفة، والمثال الثاني للطريقة التي نستبعد بها عبارة وصفية محددة توجد في أي نوع آخر من القضايا. فالمثالان معاً يوضحان لنا كيف نبر عن أية قضية - تتضمن عبارة وصفية محددة - دون أن تتضمن مثل هذه العبارات. وهكذا فهما معا يقدمان تعريفاً لهذه العبارات في استخدامهما^(١).

ويوضح أير أن الغرض من التعريف الفلسفي يكمن في إزالة ألوان الخلط التي تنشأ عن فهمنا الناقص لأنماط معينة من الجمل في لغتنا، حين لا يكون من المستطاع تلبية هذه الحاجة بواسطة إعداد مرادف لأي رمز، إما لأنه ليس ثمة مرادف أو خلافاً لهذا لأن المرادفات الميسورة لنا غير واضحة بنفس الطريقة التي عليها الرمز الذي يعود إليه الخلط^(٢). ويرى أير أن التوضيح الفلسفي الكامل لأية لغة ينحصر في سرد أنواع القضايا ذات الدلالة في هذه اللغة، ثم عرض علاقات التكافؤ بين القضايا التي تنتمي لأنواع مختلفة. فالقضيتان تكون من نفس النوع إذا كان لكل رمز في إحدى القضيتين رمز آخر من نفس النوع يطابقه في القضية الثانية. فيقول عن رمزين أنهما من نفس النوع إذا كان من الممكن دائماً إحلال أحدهما محل الآخر دون أن ينتج عن هذا الإحلال أن تتحول القضية ذات الدلالة إلى لغو لا معنى له. مثل هذا النسق من التعريفات في استخدامهما سوف يكشف عما يسمى «بنية اللغة موضوع البحث».

ويؤكد أير على أنه من الخطأ أن نعتقد أن غرض التعريفات الفلسفية هو الكشف عن معنى رموز معينة، لأن هذا القول لا يوضح صراحة ما الذي يمارسه الفيلسوف. فالمعنى هو ذاته رمز غامض جداً، وهذا ما جعل أير يعرف علاقة التكافؤ دون الإشارة إلى (المعنى). كما أنه يشك أن تكون كل القضايا المتكافئة - طبقاً للتعريف الذي قدمه - لها نفس المعنى. فإذا كان القول أن قضيتين لهما نفس المعنى يعني أن التأثير الناتج عن حدوث إحداها هو نفس التأثير

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(2) Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, P.61.

النتائج عن الأخرى على أفكار وتصرفات نفس الشخص، وهذا هو المعنى المستخدم بصفة غالبية للمعنى، فإنه من الممكن أن تكون هناك قضيتان ليس لهما نفس التأثير. ومن هنا يجب تجنب القول بأن الفلسفة تعنى بمعنى الرموز.

ويرى أير أن ما يسهل عملية تحليل اللغة هو استخدام نسق مصطنع من الرموز يكون تركيبه معروفاً. والمثال المعروف جيداً لهذه العملية هو النسق اللوجستيقي الذي استخدمه (رسل ووايتهد) في «برنكيا مايتما تيكا»^(١).

وفي النهاية يمكن القول بأن الفهم الخاطئ لأنواع معينة من القضايا وكذلك فهم العبارات الوصفية على أنها رموز تطبيقية هو ما أدى إلى تسرب الميതافيزيقا - من هنا فإن التحليل الفلسفي لهذه القضايا وهذه العبارات بتقديم تعريفات - لا مرادفات - لرموزها يساعد على زيادة فهم القضايا والعبارات كما يجعلنا على دراية بالتركيبات المنطقية الخفية.

تعقيب ونقد:

يمكن الخلو من تحليلات الوضعيين المناطق السابقة التي نتيجة مفادها أن غطت التحليل الذين مارسوه تحليلاً لغوياً منطقياً. عمدوا فيه إلى الدمج بين اللغة والمنطق، أو بين قواعد الفكر (المنطق) و(اللغة) وسيلة التعبير عن هذه الأفكار وحاولوا إيجاد نوع من التطابق أو التجانس بينهما ولكنهم أخفقوا في تحقيق ذلك، لماذا؟

لقد كان معيار التحقق من المعنى أو امكان التحقق، هو المبدأ الذي اتخذه الوضعيون معياراً للمعنى، ولكنه لم يكن يستخدم لتحديد الصدق أو الكذب الواقعي لقضية ما وإنما كان مستخدماً لتحديد الشرط الضروري للبحث في الصدق، أي الشرط الضروري الذي يجعل من القضية ذات معنى^(٢).

ولنا أن نتساءل - هنا - هل يوجد مثل هذا الشرط الضروري والكاف الذي يعول عليه أنصار الوضعية المنطقية، هل من الممكن الحديث عن شرط كاف وضروري في قضايا العلوم التأليفية. يكفي أن نشير هنا إلى الصعوبات التي واجهها هذا المبدأ والتي أقر بها

(١) بهاء درويش، الفرد جونس أير، ص ١١١.

(٢) سيد التفادي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الإنسانية والاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

الوضعيون أنفسهم، للإجابة على هذا السؤال. فقد وجه إلى هذا المبدأ اعتراضين خطيرين هما:

الأول: أن معيار المعنى الذى يفترض القدرة على التحقيق يمكن أن يؤدي إلى استبعاد العلم التجريبي نفسه، وهو ذلك العلم الذى تستند إليه الوضعية في أطروحاتها.

الثاني: أن معيار المعنى يعتمد على افتراض عدم وجود تبرير منطقي أو تجريبي لقضايا الميتافيزيقا والتي تم استبعادها لهذا السبب، فما هو مصير مبدأ التحقق نفسه إذا علمنا أنه يفتقر إلى هذا المعيار؟

إذا سلمنا بالقول - طبقاً لأراء الوضعيين المناطقة - أنه ينبغي على القضية الماثورة ذات المعنى أن تكون قادرة على التحقيق بالاستشهاد المباشر بما هو ماثل لخبرتنا الحسية، فإن هذا المعيار نفسه يبدأ بصعوبة ألا وهى أن قضايا العلم التجريبي المتقدم كالفيزياء على سبيل المثال تستخدم تجريدات عالية وصياغات رياضية شديدة التعقيد في نظرياتها فكيف نحتكم إلى المعطيات الحسية لتحقيق أو تكذيب مثل هذه القضايا النظرية؟ إن أى استخدام سلبي لاستبعاد الميتافيزيقا يتطلب أن نكون قادرين على أن نستشهد بثقة ووضوح على العلم ذاته، ذلك العلم الذى يعتمد على مبدأ إمكانية التحقيق - كما يذهب إلى ذلك الوضعيين - فإذا كان يصعب الاستعانة بمبدأ التحقيق على إثبات أو تكذيب نظريات العلم المجردة، فكيف نسمح لأنفسنا بأن نستبعد الميتافيزيقا لنفس السبب؟^(١)

لقد كان الغرض من وراء التحليل المنطقي هو تحليل النظريات العلمية وإعطاءها الشكل الخالص من الصرامة والخالى من كل ميتافيزيقا. ولكن إذا كان هذا ممكناً فإن كل نظرية علمية تحقق هذا المطلب سوف تصبح نظرية نهائية. وبهذه الصيغة ستقع خارج التاريخ، والذي هو في الواقع دائماً تاريخ العودة والتصحيحات الذاتية والثورات الحقيقية. وربما يكون هذا هو سبب خسوف الوضعية المنطقية وهو الطابع المجرد لمثال العلم الخالص الذى ابتدعه. وبالاعتماد على النتائج التى حققوها انتهوا إلى نسيان العلم الواقعي والطريقة التى تحقق بها في إطار التاريخ، الأمر الذى دافع عنه المفكرين المعروفين فيما يسمى (ما بعد الوضعية الجديدة) أمثال، بوبر، لكاتوس، فيرابند من المدافعين عن الاتصال بين فلسفة العلوم وتاريخ

العلم^(١). ربما يكون أيضاً من ضمن أسباب إخفاق الوضعية المنطقية إدعائها أنها هي وحدها القادرة على بلوغ الحقيقة.

ثالثاً: نقد الفلسفة التحليلية في إطار الاتجاهات المعاصرة في فلسفة العلم

ثمّة من يرى أن الفلسفة التحليلية في حالتها الراهنة تعكس مزيج من الانتصار والأزمة، التي تحتاج إلى تدقيق. فمن ناحية هي ذات قوة مهيمنة داخل الفلسفة الغربية وقد سادت لعدة عقود في العالم الناطق باللغة الانجليزية، وكذلك بدأت في الانتشار في المانيا وفرنسا علاوة على أنها حركة ذات طابع نسقي. ومن ناحية أخرى هناك شائعات مستمرة عن زوال الفلسفة التحليلية أو القول بأنها فلسفة فاقدة للهوية، لأنها أصبحت متنوعة إلى حد كبير مما أدى إلى فقدان خصائصها المميزة^(٢).

والحق أن رؤيتنا هي أن هذا التنوع والتعدد في التيارات والاتجاهات الفلسفية التحليلية ليس بذى مشكلة كبرى، طالما أن المنهج التحليلي هو العنصر الفعال في هذه الفلسفات، وهو نقطة الانطلاق.

فهناك البعض من الفلاسفة التحليليين الذين يروا أن مهمتهم هي اكتشاف الخصائص العامة (الكلية) في سمات الأشياء. وهناك البعض الآخر الذي يرى أن مهمته هي تحليل المفاهيم وخاصة تلك التي تؤدي إلى نوع من الإرباك المنطقي. وهناك فئة أخرى ينصب اهتمامها على الاستخدام السليم لبعض التعبيرات اللفظية وخاصة تلك التي فيها تشابهات ناقصة أو مضللة في الاستخدام.

هذه الاستخدامات هي في واقع الأمر إجابة على تساؤلات:

□ ما هو التفكير؟

□ ها هو تحليل المفاهيم (العلة، القوة، الضرورة، العدد... إلخ)؟

□ ما هي القواعد أو الشروط الضرورية والكافية للاستخدام السليم للألفاظ أو التعبيرات الرمزية الأخرى؟

(١) غيمونا ليدفيكو، موقف من الوضعية المنطقية، ترجمة الزواوي باغوره، مجلة ادب ونقد، ١٩٩٨.

(2) Hans Johann, What is Analytic Philosophy, P, 14.

هذه هي بعض أشكال أو أنماط الأسئلة الفلسفية من قبل أولئك الذين يقال عنهم فلاسفة تحليليين^(١). ومن ثم فإنه لا يمكننا أن نرسم خط فاصل بين الفلسفة التحليلية وغير التحليلية إلا من خلال المنهج التحليلي. حتى وأن اختلفت موضوعات التحليل فيما بين هؤلاء الفلاسفة.

ومن ضمن عناصر الأزمة التي تمر بها الفلسفة التحليلية - على نحو ما ترى بعض الاتجاهات المعاصرة في فلسفة العلم - فقدانها للهوية، فهل الفلسفة التحليلية مرتبطة بالفلسفة تاريخياً، لها جذور تاريخية ممتدة في النسيج الفلسفي؟ أم أنها حركة منذ قرن مضى من الزمان؟^(٢)

يمكن تجاوز هذه الأزمة من خلال تجاوز الطرق التقليدية في تعريف الفلسفة التحليلية، والتي غالباً ما تكون قاصرة ومحددة بوجهة نظر أحادية ترى أن الفلسفة التحليلية تنصب على أمرين: الارتباط بالمنطق ورفض الميتافيزيقا. فبحلول القرن العشرين كان يعتقد أن الفلسفة التحليلية قد أدت إلى ثورة في الفلسفة. وهذا يعني أن ميلاد الفلسفة التحليلية عادة ما ينظر إليها ليست كبداية لمدرسة فلسفية أخرى، بقدر ما كانت بداية لحقبة جديدة في الفلسفة بشكل عام، وهو التحول اللغوي، حيث أصبح يُنظر للغة على أنها الموضوع الصحيح للفلسفة. صحيح أن الفلاسفة التحليليين ممن وجهوا اهتمامهم بالتحليل اللغوي والمنطقي. قد أسهموا في تحقيق نوع من الدقة والطرفة وإزالة الخلط وألوان الغموض في العديد من المصطلحات والعبارات، بيد أن القول بأن فكرة التحليل المنطقي للغة هو العمل الوحيد المنوط به الفلسفة على نحو ما ذهب أنصار مدرسة كمبريدج والوضعية المنطقية أمر يحتاج إلى إعادة تصحيح.

لأن التحليل اللغوي بمفرده غير قادر على تعقل الواقع واكتشاف عناصر جديدة به، لا بد من إظهار الفكر السلبي الديالكتيكي - على نحو ما ذهب ماركيز - لكي يكون ممكناً حصول التغير الاجتماعي. والتحليل اللغوي يجعل الفكر يكف عن أن يكون نقدياً^(٣).

وربما هذا ما دعى إلى ظهور الاتجاهات ما بعد الوضعية ممن ركزوا على جانب مهم تغفله الفلسفة التحليلية وهو (تاريخ العلم) خاصاً بعد ظهور كتاب توماس كون (بنية الثورات العلمية) والذي أكد من خلاله على الخطر الذي يهدد العلم وفلسفته نتيجة تجاهل تاريخ العلم،

(1) W.B.Gallia, The limitation of analytic philosophy, journal of analysis, vol.9, no.3, 1949, p37.

(2) Auron Preston, Prolegomena to any future of analytic philosophy, p.450.

(3) هيربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، دار الأداب، بيروت، ١٩٨٨، ص

فمحاولة تعقب المفاهيم والنظريات والمناهج العلمية عبر تاريخ فلسفة العلم من الموضوعات غير المطروحة على ساحة البحث الأبستمولوجي الوضعي المنطقي لعدم جدواها بالنسبة لهم، إذ أن التحليل المنطقي الصارم للمفاهيم والتصورات النظرية هو الذى يشكل بنية النظرية العلمية.

الخاتمة

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج نوجزها فيما يلي:

□ لا انفصام بين المنهج التحليلي والفلسفة التحليلية. فالمنهج التحليلي هو الأداة التى وظفها الفلاسفة التحليليين ولكن بمنظورات مختلفة. بيد أن عمليات القسمة والتجزئة والمقارنة والرد وغيرها من العمليات العقلية التى يتضمنها هذا المنهج واحدة. وإنما وجه الاختلاف بين الفلسفات التحليلية مرجعه في الإجابة على هذا السؤال: ما الذى يتم تحليله؟ وفي أى سياق؟ فقد كان الهدف من التحليل عند رسل تحليل العالم في أبسط مكوناته وهى الوقائع الذرية، وعند فتجنشتين تحليل اللغة بربطها بمعان الألفاظ ومدلولاتها واستعمالاتها في الحياة اليومية. أما أصحاب الوضعية المنطقية فقد كان الغرض من تحليلاتهم هو التوضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات التى ترد فيها.

□ ثمة تداخل بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، أو بالأحرى ثمة تكامل بينهما. وحينما يتم التركيز على أحدهما وإغفال الآخر تكون وجهة النظر قاصرة ومحددة. فالفلسفة في صميم عملها نقد وتغيير، وجهات نظر متنوعة، اكتشاف وإبداع وهذا الأمر مرتبط بالمنهج التركيبي والذى من شأنه أن يعيد بناء الموضوع الذى يخضع للتحليل ويؤدى إلى إدراك شيء جديد فيه. وهذا الأمر الذى أغفلته الاتجاهات التى اعتمدت على التحليل اللغوي المنطقي لفلسفة العلم مما أدى إلى تجاوز هذه الاتجاهات وإخلال فلسفات أخرى بديلة.

□ ثمة تحول قد طرأ بالفعل على الفلسفة بتحويل موضوعها الأساسى إلى اللغة. والفلسفة التحليلية أكثر من غيرها من التوجهات الفلسفية قد تبنت هذا المشروع ودافعت عنه. بل اعتبرت أن التحليل المنطقي للغة هو السبيل الوحيد للوصول إلى تفسير شامل

وتام. وهذه الرؤية تحديداً هي التي أدت إلى توجيه سهام النقد لهذه التوجهات. فلا يوجد أولاً ما يسمى بالتحليل التام أو الشامل، وإنما يوجد ما يسمى بالتحليل المُقنع - على نحو ما ذكر - «بارنز»، وثانياً فإن التحليل اللغوي وإن كان له أهميته في الإيضاح وإزالة الغموض عن المصطلحات والعبارات موضوع التحليل فهو نمط من أنماط التحليل وليس كل التحليل لغوياً.

□ يرتبط تبعاً لذلك منهج التحليل - أكثر من غيره من المناهج - بمعايير الصدق والاختبار والتأييد.

المحور الرابع

**المنهج الشعوري الذي يشق طريقه
بين صورة المنهج العقلي ومادية
المنهج التجريبي**

الظاهريات ومحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في مشروع (التراث والتجديد)

د. جيلالي بوبكر(*)

تقديم

ليس من اليسر وفي وقت قصير يمكن طرح ومناقشة جميع مضامين ودلالات وإيحاءات محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المصنف الأصولي المعاصر «من النص إلى الواقع» بجزئية «تكوين النص» و«بنية النص» في مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفي، لما تحويه هذه المحاولة من تحليلات عميقة وتفصيلات دقيقة وكَم هائل من المتون الأصولية وكثرة الهوامش وتعدد المناهج والنتائج، فأكون مختصراً ومركزاً على صميم موضوع الدراسة وصلبه، وهو الظاهريات كفلسفة ومنهج وكعلم في صلتها بالمحاولة، وإن كانت الظاهراتية في مشروع «التراث والتجديد» عامة وفي محاولات إعادة بناء العلوم التراثية العقلية النقليّة تُعرف بمنهج تحليل الخبرات الشعورية باعتبارها تجارب شعورية فردية حيّة معاشة في الزمان والمكان، ومحددة في التاريخ، يمكن دراستها والإلمام بها، وعلى هذا الأساس نطرح الأسئلة التالية: لماذا محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في مشروع «التراث والتجديد»؟، لماذا منهج تحليل الخبرات الشعورية الحيّة بالذات؟، وكيف طبق في المحاولة؟، وماذا نتج عن تطبيق الظاهريات على علم أصول الفقه؟، ما قيمة محاولة «حسن حنفي» في إعادة بناء علم أصول الفقه؟.

١- المحاولة: السياق والهدف

ما دام التراث مخزون نفسي في الجماهير وهو مسؤولية فردية وجماعية، شخصية وقومية

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسينية بن بو علي الشلف.

ليس هو الأنا بل يحميها ولا يرفض الآخر بل يشاركه الحياة بإيجابية وفعالية، ليس هو الدين بل الدين جزء منه، الواحد منها يحمي الآخر ويفعله، التراث ينمو ويزدهر بالعلم حينما يلتزم الباحث في التراث والالتزام شرط العلم فالأيديولوجية لا تضاد العلم بل تتحد معه في الوعي القومي العربي والإسلامي وفي الوعي القومي لشعوب العالم المتخلف. هذه كلها تمثل دوافع إعادة بناء التراث العربي الإسلامي بشكل عام والتراث الفلسفي بشكل خاص «علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة... هناك إذن فترتان متميزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة، الأولى اكتملت فيها الحضارة في دورتها الأولى والثانية ما زلنا نشاهدها... الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه والثانية تعادل عصوره الحديثة وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين، التراث القديم والتراث الغربي محدداً جدل الأنا والآخر، عصر الازدهار والاكتمال لدينا في الفترة الأولى هو العصر الوسيط الأوروبي، وعصر التدوين والشروح والملاحظات أي التوقف والاجترار في العصور الغربية الحديثة. فليس تراثنا القديم هو العصر الوسيط إسقاط الآخر على الأنا، كما أننا لا نعيش في العصور الغربية الحديثة إسقاط الأنا على الآخر»^(١)

كما أنّ محاولة إعادة بناء التراث تصبح ضرورة ملحة لأن مجتمعاتنا النامية تراثية والنموذج الاجتماعي التراثي يكون في نمطه يعاني من عيوب رئيسية كأن يؤخذ التراث فيه غاية في ذاته وليس وسيلة لتقدم الشعوب ونهضة المجتمعات، ويكون التراث منفصلاً عن الواقع وليس محدداً له وموجهاً إياه لأن التراث فكر وواقع معاً، ويؤخذ التراث كله أو يُلغى كله لا يقبل التجزئة أو الانتقائية فهو «حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر يشمل الزمان والمكان ويحتويهما فيه فلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل ولا وجود لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب وبالتالي تمّ التنكر للحاضر كلية»^(٢) والواقع برمته فاسد لا يجوز تطويره بل هدمه من الأساس ويبدأ البناء من جديد. وبالمقابل نجد النمط اللاتراثي يأتي كرد فعل على النمط التراثي وهو نمط أو نموذج يقطع صلته بالتراث القديم لبناء الجديد، «على أسس من العلم والمعرفة والجهد الإنساني الخالص بعد

(١) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٣٧.

اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم وهو نمط عيوبه كثيرة فالتغيير لديه سطحي والتقدم في المظاهر مما أدى إلى انفصام الشخصية الوطنية وسيطرة الأقلية وتراث الأقلية وانعزال الطبقة الثورية وما ينتج عن ذلك من مخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية، الأمر الذي يستدعي قيام النمط الثالث وهو نمط أو نموذج إعادة بناء التراث وإحيائه وبعثه تطبيقاً لمشروع «التراث والتجديد». فإذا كان النمط التراثي يضحى بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث وكان النمط الالترائي يضحى بالتراث من أجل التغيير الاجتماعي، فإن تجديد التراث أو إحيائه أو إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضي على معوقاته وهو القادر على إحداث التغيير الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص»^(١).

وإذا كان التراث في المجتمعات التراثية النامية ليس ديناً مقدساً ولا بناءً صورياً ولا نصوصاً محفوظة أو كتب صفراء فهو سلطة تقوم في مقابل سلطة العقل تمنح الإنسان تصورات عن العالم وعن السلوك وقيمه ويشكل واحداً من مقومات الشعوب النامية في وجودها ويمثل عامل تنميتها وازدهارها في أصولها التاريخية، ولما كان التراث كذلك فهو مستعمل من قبل السلطة ومن قبل المعارضة في المجتمعات الديمقراطية كما يستعمل من قبل الحاكم والمحكوم والقاهر والمقهور في المجتمعات الطبيعية. كل منهما يجد في التراث ما يؤيده. ويؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة الاهتمام بالتراث دراسة وبحثاً واندماجاً متبادلاً بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، والتزاماً من قبل البحث لأن المستشرق يرصد التراث من حيث حركته التاريخية فيفقد الحياة والموضوعية. «وبالتالي كان علينا تطويره وتغييره بل وقلبه رأساً على عقب، ومن هنا كان التراث واجب وطني والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدي. فالسلبيات يمكن القضاء عليها بإنتاج تراث آخر أو تحويلها إلى إيجابيات بفعل سياسي مضاد. كما أن التغني بإيجابياته إعجاب بتراث الآباء والأجداد لا قيمة له إلا بمقدار مساهمة هذه الإيجابيات في حل قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية. فما الفائدة في التغني بالعقل في مجتمع غيبي أو الفخر بالعدالة الاجتماعية والمساواة في مجتمع الفقر والفشل والبؤس والشقاء أو الاعتزاز بالحرية في مجتمع القهر والتسلط تفتح فيه السجون والمعتقلات أكثر مما

تفتح فيه المدارس ودور العلم أو التشدق بالوحدة في أمة تقطعت أوصالها وتفرقت شيعاً يحارب بعضها بعضاً.^(١) «كل حزب بما لديهم فرحون.»^(٢)

فقراءة التراث ونقده وإعادة صياغته ومحاولة إعادة بنائه وفق ما تتطلبه حاجات العصر هو الكفيل الوحيد بتوظيف التراث إيجابياً وبفعالية في بناء الحاضر والتطلع للمستقبل وهي مهمة «مشروع التراث» متجاوزا النمط التراثي والنموذج اللاتراثي.

إن ضرورة التجديد في ارتباطه بالمفاهيم التجديدية الأخرى لا استغناء عنها في حياة الفرد والمجتمع داخل التاريخ ولبناء النهضة والحضارة خاصة إذا عرفت حياة الأمة مثل الأمة الإسلامية والعربية ظاهرة التكور لا التطور، وهي أمة تملك من الإمكانيات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة مادياً ومعنوياً، فلها من الماضي والتاريخ صفحات مشرقة وبيضاء وهو تراثها العتيق، ولها من الثروات المادية الكثير، لكن واقعها فاسد مادياً ومعنوياً، لا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيمتها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة والمحافظة والتقليد وهو موقف التيار التراثي ولا هي استطاعت أن تعيش عصرها وتعيش ما فيه من تقدم علمي وتكنولوجي وفكري بالرغم من دعوات الحداثة والتغريب وهو موقف التيار اللاتراثي، وعجزت عن التوفيق بين الاثنين في وقت مطالبة بعدم التفريط في الماضي وبعدم التفريط بالعصر وظروفه خاصة وهي أمة تراثية، التراث حيّ فيها في مجال الشعور القومي والفردية وفي داخل اللاشعور القومي والفردية. وأمام تيار التواصل مع التراث إلى درجة الانقطاع عن العصر وتيار التواصل مع العصر إلى درجة الانقطاع عن التراث وتيار التوفيق أو التلفيق بين التراث والعصر بغير إيجابية وفعالية لا من جهة التراث ولا من قبل العصر، يقوم مشروع التراث والتجديد، لطرح قضية التراث كأساس وشرط وقضية التجديد كمنهج وميدان وعلم داخل مشروع حضاري قومي من شأنه يحل أزمة العالم العربي والإسلامي المعاصر بأسلوب علمي التزامي بعيداً عن الأحادية في المنظور في المنهج والدراسة والتأنيج، فهو مشروع يؤسس للتغيير الاجتماعي من خلال منهج أو نظرة تجمع بين التراث والتجديد بكيفية جديدة لا تسمح بسيطرة التراث بمفرده أو سيطرة العصر بمفرده أو بسيطرة التغليف والتلفيق مثلما الحال في النماذج السائدة والمشاريع القائمة والتي لم تستطع حتى الآن تجاوز وضعية التخلف وأزمة التحضر في العالم العربي الإسلامي.

(١) المرجع نفسه: ص ١٥٦.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٢.

في كثير من الأحيان تكون المشكلة في اتجاهات الفكر العربي والإسلامي المعاصر في المفاهيم لذا يؤكد صاحب مشروع «التراث والتجديد» على ضبط مفهومي التراث والتجديد. إن نقطة الانطلاق في المشروع هو التراث ليس الغرض من ذلك تجديده لأجل المحافظة عليه وعلى أصالته، «بل من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره.»^(١)

فالتجديد في ارتباطه بالتراث يجعل التراث ليس هو غاية في ذاته أو قيمة في ذاته، مجرد متحف للأفكار نتغنى ونفتخر بها بل مادة حيّة تعطي النظرية العلمية في تفسير الواقع والسعي إلى تطويره، ونظرية للعمل ومحددًا للعمل وموجهًا لسلوك الإنسان ومادة قومية تُكتشف وتُستثمر لإعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، فالتخلف بمختلف مظاهره وفي جميع قطاعات الحياة يعود إلى غياب مشروع حضاري قومي محكم وإلى غياب ثورة إنسانية في الوعي والفكر، والثقافة سابقة على الثورة في الزراعة أو الصناعة أو غيرها، «فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه.» «التراث والتجديد» إذن يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط، قبل المؤسس والمشروط.^(٢)

«من النص إلى الواقع» عنوان الكتاب، وصيحة لمفكر يُعد واحداً من المهتمين بالشأن الفكري والثقافي والحضاري في العالم العربي والإسلامي المعاصر، ناقش ولازال يناقش في حواراته وكتابات وفي الندوات والمنديات والملتقيات التي يحضرها قضية إعادة بناء العلوم التراثية في مجتمع تراثي تاريخي يعيش على التراث ولا يتخلى عنه، كما يدعو إلى تجديدها وليس فقط الاكتفاء بقراءتها وإعادة صياغتها، لا على سبيل إحيائها والمحافظة عليها والاعتزاز بها لأنها تمثل ماضي الأمة الحضاري وهويتها التاريخية بل على سبيل توظيفها لتساهم بفعالية

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٣ - ١٤.

وبإيجابية في تغيير وتطوير الواقع وفق مقتضياته ومتطلباته وتحدياته، وهو واقع يحيا على التراث ويعيش بالوفاة وهو الحضارة الغربية ومنتجاتها الفكرية والمادية في سياقها التاريخي وفي امتدادها في الماضي، الأمر الذي جعل الواقع المعاصر للعالم العربي والإسلامي يعيش أزمة متعددة الجوانب، وتزداد تفاقمًا وتعقيدًا من وقت إلى آخر، وذلك نتيجة لغياب موقف حضاري تجاه التراث ونحو الوفاة وإزاء الواقع، فمشكلة التراث والتجديد هي المشكلة الأم والمشكلة المحور، ومشكلة جدل الأنا والآخر وهي مشكلة فكر وسياسة واقتصاد، ومشكلة الموقف من الواقع، أو كما يسميه «حسن حنفي» غياب نظرية التفسير أي نظرية تفسير الواقع، هذه المشكلات هي المسئولة عن أزمة التخلف في جميع مستوياته في واقعنا المعاصر وهي أزمة حضارية، تحتاج في معالجتها جذرياً إلى موقف حضاري من خلال مشروع حضاري قومي وإنساني يشتغل على التراث والوفاة والواقع. وهو مشروع يهتم بأبعاد الوعي الحضاري تاريخياً وزمناً وواقعياً، الحاضر والماضي والمستقبل من جهة والموروث والوفاة والواقع من جهة ثانية. مشروع «التراث والتجديد» دعا إليه صاحبه منذ أن بدأ يشتغل بالفلسفة وبالفكر الفلسفي العربي والإسلامي القديم والحديث والمعاصر في مقابل الفكر الغربي والحضارة الحديثة والمعاصرة الذي درسه وتعمق في دراسته، وطرح إشكالية تخلف وتأخر العالم العربي والإسلامي حضارياً واستمرار هذا التخلف بل توسعه وتعميقه في الوقت الذي ازداد فيه الآخر في الغرب الأوروبي وفي جهات أخرى تقدماً وازدهاراً في جميع المجالات، وصلة الآخر بعالمنا صلة غالب بمغلوب، وقوي بضعيف، ومركز بأطراف وهي صلة يريد لها الآخر أن تكون طبيعية دائمة ومستمرة، لذا ضرورة إعادة بناء العلاقة مع الآخر من خلال إعادة بناء التراث وإيجاد نظرية التفسير المحكمة للواقع، كل هذا في إطار مشروع قومي إنساني حضاري تاريخي هو مشروع «التراث والتجديد».

جاءت المحاولة في إطار محاولات إعادة بناء العلوم التراثية في الجبهة الأولى من أقسام العلوم العقلية والعقلية والنقلية البحتة والعقلية البحتة، وعلم أصول الفقه يدخل ضمن العلوم النقلية العقلية، فالمحاولة الأصولية الفقهية جاءت بعد محاولة إعادة بناء علم الكلام ومحاولة إعادة بناء علوم الحكمة، وجاءت الرابعة هي محاولة إعادة بناء علوم التصوف في المصنف الصوفي المعاصر «من الفناء إلى البقاء» بجزئيه الوعي الذاتي والوعي الموضوعي، لقد جاءت محاولات إعادة قراءة وتفسير وصياغة وبناء العلوم التراثية وفق حاجات الواقع المعاصر ومتطلباته

وقضاياه ومشكلاته لتوظيفها في حل أزmate والعمل على تغييره وتطويره، وعلم أصول الفقه واحد من العلوم التراثية المهدف منه كما يرى «حسن حنفي» ويكتب «من النص إلى الواقع» للفقهاء لتحسين عملية الاستدلال، وإعطاء الأولوية للمصلحة العامة، وهي مصدر العملية التشريعية، بدل حرفية النص وتقديم الواقع على النص، ولما كان علم أصول الفقه التقليدي يُغلب النص ولم يعد ينسجم مع المادة الفقهية في الواقع المعاصر، جاءت المحاولة لتحوّله إلى علم إنساني يحل مشكلات العصر ويسهر على تحسين الواقع وتغييره نحو الأفضل، فالمحاولة التجديدية تعمل على استنطاق النص الأصولي القديم بلغة العصر وفلسفته ومناهجه ليعبر عن تحدياته ومشكلاته ويسهم بفعالية وإيجابية في مواجهة التحديات وحلّ المشكلات المعاصرة، وتوفير شروط الانطلاقة الإصلاحية والنهضوية الحضارية.

٢ المنهج الظاهراتي رئيسي في «بنية النص»

المنهج السائد في التعاطي مع التراث يعيق تجديد التراث وتحويله إلى ذخيرة فردية وقومية تضطلع بإعادة بناء الإنسان انطلاقاً من الإصلاح، فالنهضة والتنمية فالتقدم. وإذا كان الغرب الحديث ابتداءً نهضته العلمية من الواقع باعتباره مصدر الفكر الأول والأخير، فإن تراثنا جزء من الواقع حيث مازلنا نعيش بفكرة القضاء والقدر وثنائية الله والعالم وبتصور الكلي والجزئي في النظري على حساب العملي، وبالقيم السلبية في التصوف مثل الصبر والتواكل والقناعة والتسليم، وتتشعب المناقشات في الفروع التي لا تتغير شيئاً في الواقع. فالتراث ما زال حياً في شعور العصر ووجدانه، يمكن للتراث أن يؤثر في العصر ويكون محدداً وموجهاً لسلوك فيه، و«تجديد التراث إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن موروث قديم، التراث حي يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. تجديد التراث هو إطلاق لطاقت مخزنة عند الجماهير بدلاً من وجود التراث كمصدر لطاقة مخزنة... تجديد التراث هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغير جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به.»^(١)

وتجديد التراث لا يكون إلا بتحليله، وتحليل التراث هو تحليل للعقلية القومية المعاصرة

وإظهار مكوناتها وعناصرها وأسباب ضعفها وتخلفها، وتحليل العقلية القومية المعاصرة وهي عقلية تراثية تاريخية فهو تحليل للتراث ذاته مادام التراث القديم مكوناً رئيسياً في العقلية المعاصرة، وهذا من شأنه يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي ورؤية الماضي داخل الحاضر، فالتراث والتجديد في المشروع يؤسسان حسب «حسن حنفي» علماً جديداً «وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث مازال مقبولاً... ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ... فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو انفصال حضاري بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر. كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر... عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر»^(١)

ومسألة تجديد التراث هي مسألة إعادة جميع الاحتمالات في القضايا المعروضة، وإعادة الاختيار حسب متطلبات الحياة في العصر الحاضر، «فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمنا المعاصرة»^(٢) وإذا كان التشبيه أو التجسيم اختياراً قديماً غير مقبول، قد يحرك العقول والقلوب نحو الربط بين الله والأرض، بين الله وفلسطين. وإذا كان الفصل قديماً بين الله والعالم والإنسان جزء من العقل هذا الفصل يبرره الدفاع عن الإلوهية ضد الثقافات والفلسفات الأخرى، أما حال عصرنا مختلف فأصبحت المسألة هي التراث والتعاطي معه، فسيطرة الفكر الأشعري لمدة أكثر من عشر قرون وكان إحدى معوقات العصر آنذاك لأنه قام على التصور الرأسي للعالم لا التصور الأفقي الذي جعل البديل في الاختيار الاعتزالي الذي بلغت بوجوده الحضارة الإسلامية أوجها وقوتها لأنه الاختيار الذي يعبر عن حاجات

(١) المرجع نفسه: ص ١٩ - ٢٠ - ٢١.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢١.

ذلك العصر ومتطلباته. وكان أكثر سلبية لمطالبه. «فالتراث والتجديد» «إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس عملي فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولّت أو مازالت قادمة.»^(١)

«من النص إلى الواقع» في جزئه الثاني «بنية النص» يتضمن متناً يتشكل من مقدمة وثلاثة أبواب. ومضمون المتن الأصولي في «بنية النص» يدور حول «بنية النص» ونشأتها وتطورها لا من الناحية النظرية بل النص الأصولي كتجربة شعورية، كتأسيس في الشعور، ويوضح المفكر طبيعة النص الأصولي في الجزء الثاني بقوله: «فإذا كان الجزء الأول هو وصف لنشأة النصوص الأصولية وتطورها لمحاولة التعرف على بنيتها كبديل عن الفصول التمهيدية التاريخية التقليدية خارج النص فإن عنوان هذا الجزء يكون «تكوين النص» وإن كان الجزء الثاني يحاول إرجاع بنية النص الثلاثية إلى تجاربها المعاشة وأبعاد الشعور التاريخي والنظري والعملي، فإن عنوانه يكون «بنية النص». والتقابل بين التكوين والبنية قائم وهو الاختيار الذي تمّ بعد احتمال كان وارداً. وبالرغم أن لفظ النص يتكرر في الجزأين إلا أن الجزء الثاني دراسة لواقع النص في التجربة المعيشة كما يدل على ذلك العنوان.»^(٢) فالنص الأصولي الذي يتضمن تأسيس العلم وبنيته وقسمة البنية، هو موضوع دراسة من خلال منهج تحليل المضمون ومناهج أخرى لمصنف أصولي معاصر هو الفريد في نوعه يسعى إلى قراءة علم أصول الفقه وإعادة بنائه وفق ما تقتضيه روح العصر وحاجاته وتحدياته، والجزء الثاني «بنية النص» يأتي بعد الجزء الأول «تكوين النص». «جاء الجزء الأول «تكوين النص» أقرب إلى الشكل منه إلى المضمون لمعرفة كيفية «تكوين النص» باعتبارها شكلاً. أما هذا الجزء الثاني «بنية النص» فهو أقرب إلى المضمون منه إلى الشكل لمعرفة بنية النص خارج الشكل وخارج اللغة إلى بنية الشعور في علاقته بالعالم، فالشعور شعور بشيء، والوجود وجود في العالم... والنص الأصولي ليس نصاً صورياً خالصاً بل إنه يعبر عن تجربة شعورية حيّة عند صاحبه. يشغل به في مستقبل العمر أو في آخره كنوع من المران. ويتم التصنيف فيه وفي غيره من العلوم مثل علوم التصوف في مرحلة

(١) المرجع نفسه: ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ٩.

أخرى من العمر». ^(١) ولعل «حسن حنفي» يقصد فيها قاله تجربته مع التأليف الأصولي بصفة خاصة وإعادة بناء العلوم التراثية في مشروع «التراث والتجديد» بصفة عامة. لأنه يعتبر «من النص إلى الواقع» هو النص الأصولي في الأهمية والأولوية فيقول: «وتأتي أولوية «المستصفى» لأنه يمثل التراكم الأصولي حتى القرن الخامس ومن أجل بيان تطابق النص مع العقل وهو آخر ما دون الغزالي، والنص الأصولي الوحيد الذي لخصه ابن رشد في «الضروري في أصول الفقه» وميزته الهدوء العقلي والاعتدال... إذ يقوم على تحليل العقل والنقل الخالص دون إحالة إلى مصادره. وربما تم الاعتماد فيه على الذاكرة الخالصة التي قوتها علوم الذوق عن طريق الاستبطان. ثم تأتي أولوية «الموافقات» الذي يدل على التراكم الأصولي حتى القرن الثامن ويقوم على اتفاق النص مع المصلحة. وبالتالي يتم التوحيد بين النص والعقل والمصلحة أي بين الوحي والعقل والطبيعة. وهو الحدس الرئيسي للحضارة الإسلامية «المستصفى» و«الموافقات» هما النصان الرئيسيان التكوينيان قبل هذا النص الأصولي الثالث «من النص إلى الواقع». ^(٢)

المنهج الظاهراتي أو منهج تحليل الخبرات هو منهج شعوري نفسي يعتبر النص الأصولي الفقهي تجربة شعورية حية لدى صاحبه، فالرسالة تجربة شعورية حية عاشها الشافعي.

كما سبق لنا الذكر في التقديم جاءت المحاولة في مصنف أصولي معاصر بعنوان «من النص إلى الواقع» في جزئين «تكوين النص» و«بنية النص»، أما عن الجزء الأول «تكوين النص» تم مسح كشفي لحوالي ١٠٨ نص أصولي قديم بمنهج وصفية تاريخي، وإذا ما تحدثنا عن الجزء الثاني «بنية النص» قدم قراءة للنص الأصولي الكلاسيكي من منظور معاصر ومنهج ظاهراتي، يقول صاحب المحاولة في هذه النقطة «كانت النية أن يكون» من النص إلى الواقع «مجلدا واحدا لكن عزّ الطلب وانقسم الموضوع بطبيعته إلى قسمين، الأول لرصد النص الماضي تكويننا وبنية، والثاني لإعادة قراءته طبقا لروح العصر واكتشاف بنيته في تحليل الشعور».

ردّ «التراث والتجديد» منهج الظاهريات إلى التراث لا إلى الوافد باعتباره منهجا فكريا وعلميا وفلسفيا إنسانيا ومناهج حالة في جميع الحضارات، فالجزء الثاني «بنية النص» بطابعه

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص ٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٩ - ١٠.

المادي الشعوري التجريبي النص الأصولي القديم لديه هو تجربة شعورية تتشكل في الشعور لأن هذا الأخير هو شعور بموضوع ما على سبيل التواصل مع الموروث المحلي وليس من قبيل التأثير بالوافد الخارجي وهو «المنهج الظاهراتي»، يعتبر هذا المنهج جزء من «علم الإستغراب» أي تحليل التراث الغربي في إطاره التاريخي.

يؤكد صاحب المحاولة على التواصل بين الأصوليين وعلى الفكرة المتمثلة النص الأصولي تجربة شعورية حية فيقول « والزمن الأصولي تجربة شعورية معيشة عند الأصولي الحديث عندما يعيش النص ويعرف مدى دلالة للعصر، فالنص تجربة أصولية مشتركة بين الأصولي القديم والأصولي الحديث الذي يقوم بالقراءة وهو المؤلف لصالح قارئ ثان يئن من الفقه القديم الذي تضع فيه مصالحه وتتعدد فيه أزماته، وإذا كان القدماء قد اتبعوا طريقتين في تدوين علم الأصول، طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، فإن «بنية النص» تتبع طريقة المحدثين، تحليل النص باعتباره تجربة شعورية «من النص إلى الواقع» ط ج ٢ ص: ٨.

من منطلق ظاهراتي فإن «بنية النص» تمثل تجربة شعورية حية عاشها ومازال يعيشها تحاول أن تربط النص الأصولي القديم كتجربة شعورية ماضية بالواقع المعاصر وبتحدياته ومتطلباته ومشكلاته، ليتحول النص الأصولي إلى علم إنساني يخدم الواقع بدل من أنه كان يهتم بالنص ويعالج قضايا عصرنا لا قضايا عصر آخر مضى، فيعطي الأولوية للواقع على النص ويهتم بتحرير الأرض والإنسان والعرض وتحقيق العدالة في توزيع الثروة والوحدة الوطنية والتنمية ويعالج موضوعات العصر العولمة، الهوية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، المجتمع المدني... إلخ

٣- نتائج تطبيق الظاهراتية على علم أصول الفقه

أ- التجربة في التاريخ:

إنّ مضمون الباب الأول في «بنية النص» وحسب تحليل المستوى الشعوري وتحليل الوعي الأصولي هو الوعي التاريخي الذي يعني «استقبال الوعي في قنواته الإنسانية ومساره في التاريخ في التجربة الإنسانية العامة المطابقة لدى كل الشعوب (الكتاب) إلى التجربة النموذجية، التطبيق الأول لها في الزمان والمكان (السنة) إلى التجربة الجماعية في كل عصر (الإجماع)

إلى التجربة الفردية عبر العصور (الاجتهاد أو القياس). والوحي هو البيان أي الإعلان والتجلي والظهور والحضور. الكتاب البيان الأول، والسنة البيان الثاني والإجماع البيان الثالث والاجتهاد البيان الرابع.^(١) إن مكونات الوعي التاريخي لا تتعدد فهي ذات بنية رباعية يحددها اتجاه الوحي في التاريخ، «والعقل يدل عليها جميعاً. تأسيس الأصل الثاني في الأول. والثالث في الثاني والرابع في الثالث، ثم دلالة الثاني على الأول، والثالث على الثاني، والرابع على الثالث، ومن ثم يتأسس الأصل الأول على نفسه ويدل على نفسه لأنه لا أصل قبله يتأسس عليه ولا أصل سابق عليه يدل هو عليه.»^(٢) وقد تُستنبط الأدلة من بنية ثلاثية 'أصل، معقول أصل، استصحاب حال'. وقد تستنبط الأدلة من بنية ثنائية أصل ومستنبط من الأصل. الأصل هو الكتاب والسنة والإجماع ومستنبط من الأصل هو القياس وكل أنواع الاستدلال، «كما تُستنبط الأدلة من طريقين: خبر ونظر أو قلب خطاب ومعنى. والخطاب يتدرج الكتاب والسنة والإجماع. وفي المعنى أنواع القياس والمفهوم من أنواع الخطاب وقد يقتصر الخبر على الكتاب والسنة.»^(٣) كما تُستنبط المصادر الأربعة من بينية أحادية وهو الطريق العقلي الذي يؤكد أن العقل مصدر من مصادر التشريع. ويتداخل الوعي التاريخي متمثلاً في المصادر أو الأدلة الشرعية الأربعة مع الوعي النظري متمثلاً في طرق الاستنباط ومناهجه وقواعده. «وقد تُجمل الأدلة في تسعة عشر دليلاً، لا فرق بين الأدلة الشرعية الأربعة في الوعي التاريخي ولا مباحث الألفاظ في الوعي النظري ولا المقاصد والأحكام في الوعي العملي وهي: الكتاب، السنة، الإجماع، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصالح المرسلة، الاستصحاب، البراءة الأصلية، العادات، الاستقراء، سد الذرائع، الاستدلال، الاستحسان، الأخذ بالأحق، المصلحة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة عند الشيعة وإجماع الخلفاء الأربعة... ويشمل القياس عشرة أنواع: المصالح المرسلة، والاستصحاب والبراءة الأصلية والعادات والاستقراء، وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان، والأخذ بالأحق، والعصمة وقول الصحابي أقرب إلى التقليد. ثم يتم التركيز على المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع.»^(٤) هذه المصادر بعضها محل اتفاق وبعضها موطن اختلاف عند الأصوليين.

(١) المرجع نفسه: ص ٩٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٠٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٠٥.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٠٧.

ب- التجربة في العقل:

إنّ مضمون الباب الثاني في 'بنية النص' وحسب تحليل المستوى الشعوري للوعي الأصولي هو الوعي النظري الذي يعني «ملكة فهم الوحي بعد تلقيه من خلال القنوات الأربع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي تكون مضمون الوعي التاريخي. ويعتبر عمدة علم الأصول لأنه هو الانتقال من الوعي التاريخي إلى الوعي العملي والذي يمثل قطب الاجتهاد فيه. وهو قائم على جهد الإنسان وإعمال العقل. لذلك تضخّم على حساب الوعي التاريخي والوعي العملي على حد سواء مما يدل على أولوية الفهم على التاريخ والفعل عند القدماء.»^(١) ولما كانت أبعاد الفكر هي اللفظ والمعنى والشئ فإن الوعي النظري يشمل المنظوم أي اللفظ أو مباحث الألفاظ. والمفهوم أي المعنى أو فحوى الخطاب والمعقول أي الشئ أو مباحث العلة والمنظور وهو الاجتهاد. والمنظوم هو اللفظ أو البيان والبيان معاني قائمة في النفس يُعبّر عنه بالأصوات المقطعة والحروف المنظومة. والكلام مفيد أو غير مفيد، دال وغير دال، مهمل ومستعمل. وهو إخبار واستخبار وأمر ونهي. والمبادئ اللغوية هي السبيل إلى فهم الخطاب وإدراكه. وتسمى المباحث اللغوية عوارض الأدلة 'وهي: المحكم والمتشابه والإحكام والنسخ والأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والبيان والإجمال، وقد تدخل جميع مباحث الألفاظ في 'كتاب اللغات'. وكما تستنبط مباحث الألفاظ من اللفظ وما يفيد من معنى تستنبط من قسمة عقلية للأدلة أو من طريق تحديد صفة المكلف كونه عالماً يعرف القبح ويعرف الحسن. والمنظوم هو منطق اللفظ لمعرفة طرق الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع. وقسمة مباحث الألفاظ كانت في أول الأمر رباعية النص والظاهر والمجمل والعموم وتحولت بعد ذلك إلى ثنائيات، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، العموم والخصوص والمجمل والمقيد. «وقد تضخمت مباحث الألفاظ بحيث أصبحت أحياناً كل العلم. وقد سمي ذلك 'البيان' الذي يشمل كل مباحث الألفاظ مثل التفسير والتخصيص والاستثناء. وقد يدخل النسخ أيضاً كما تدخل السنة قولاً وفعلًا وإقراراً وقد تدخل كلها في موضوع واحد هي الألفاظ الواردة في الشرع.»^(٢)

(١) المرجع نفسه: ص ٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٦١.

ج- التجربة في الواقع:

إن مضمون الباب الثالث في 'بنية النص' وحسب تحليل مستوى الشعور واعتبار النص الأصولي تجربة شعورية هو 'الوعي العملي' الذي يدور حول المقاصد والأحكام. المقاصد مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. والأحكام أحكام الوضع وأحكام التكليف. «وبعد أن ينتقل الوعي عبر التاريخ، المصادر الأربعة للشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الوعي التاريخي، وبعد أن يتم فهمه بالعقل. عن طريق مبادئ اللغة وبالمصلحة عن طريق إحصاء الواقع في الوعي النظري، يكون الوعي جاهزاً للعمل والتطبيق والدخول في العالم والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. والوعي العملي هو آخر ما تكون في بنية علم الأصول وبسميات عديدة قبل أن يكمله الشاطبي في «الموافقات». في بنيتها الثنائية، المقاصد والأحكام، ثم رباعية في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف.»^(١) والشرعية الإسلامية في جوهرها مقاصد ووسائل وأدوات وتتكون المقاصد من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الشارع أربعة أقسام هي: وضع الشريعة ابتداء، وضع الشريعة للإفهام، وضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامثال.

كما ترتب عن استخدام المنهج الظواهري في دراسة علم أصول الفقه وفي محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه كعلم تراثي عقلي نقلي نتائج أخرى عديدة ابرزها ما يلي:

- القراءة الظاهراتية الحديثة والمعاصرة لعلم أصول الفقه، أي استخدام المنهج الظاهراتي أو منهج تحليل الخبرات كمنهج إنساني عرفته الحضارات والثقافات القديمة وليس كمنهج خارجي وافد ودخيل على الفكر العربي، والمنهج الظواهري كما عرفه الفكر الغربي الحديث هو منهج تحليل التراث الغربي.
- منطق لغوي جديد ومصطلحات جديدة أملاها المنهج الظاهراتي مثل: الوعي، والوعي الذاتي، التجربة الأصولية، الوعي العملي، المنظوم (اللفظ)، المفهوم (المعنى)، المعقول، المنظور...إخ.
- تغليب الواقع والمصلحة على النص وإعادة ترتيب الأولويات، فالوعي الأصولي

(١) المرجع نفسه: ص ٤٨٣.

المتعدد والمتباين في مستوياته الشعورية منتهاه الوعي العملي ويتجسد في المقاصد والأحكام.

□ تقديم علم أصول الفقه في المحاولة من منظور معاصر وربطه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في منهج دراسته، وهو متعدد ومتنوع، المنهج الظاهراتي أساسي ومناهج أخرى المنهج التاريخي، المنهج الوصفي، المنهج البنوي، المنهج التأويلي، ومنهج تحليل المضمون وغيره).

□ المادة الفقهية وتتمثل في الهموم والمشاكل والتحديات المغاصرة سياسيا اقتصاديا اجتماعيا فكريا وثقافيا، وفي الهدف توظيف علم أصول الفقه لحل الأزمات المعاصرة في العالم العربي والإسلامي باعتباره واحدا من العلوم الإنسانية.

□ صياغة جديدة وبناء جديد وهيكل جديد لعلم أصول الفقه مستمد من مستويات الشعور الثلاثة (الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العلمي).

٤- نقد المحاولة الذاتية ومن الغير

انتقد «حسن حنفي» محاولته إعادة بناء علم أصول الفقه في مقدمة الجزء الأول من كتابه «من الفناء إلى البقاء» في التصوف وعنوانه - «الوعي الموضوعي» - من حيث الشكل والمحتوى واصفا إياها بالصورية والشكلانية والتاريخية خالية من التجديد وبطغيان النص على الواقع، والهدف منها أولوية الواقع والمصلحة على النص، هل في هذا النقد تراجع أم تناقض أم تطور للمعرفة؟

لقد تعرضت المحاولة للكثير من الانتقادات، أركز على أهم ما جاء في نقد المحاولة من حيث استخدامها للمنهج الظاهراتي، وأذكر أربع نقاط هي:

١- يردّ مشروع «التراث والتجديد» المنهج الظاهراتي إلى التراث لا إلى الوافد ويستخدمه في محاولات إعادة بناء العلوم التراثية جميعا، ثم يبحث له عن مبررات وجوده في التراث العربي الإسلامي، ووجوده في التراث العربي الإسلامي عبارة عن تحليلات بسيطة ودلالات ساذجة لا ترقى إلى حالته الحديثة والمعاصرة في الفكر الغربي.

٢- الرؤية الفلسفية الفينومينولوجية الحديثة تمزج بين الذات والموضوع فيغيب الانفصال

بينهما، وهي رؤية تطورت في عصرنا وارتبطت بمناهج أخرى، وأحياناً يحتاج البحث إلى فصل الموضوع عن الذات عندما يتعلق الأمر بحقائق علمية دقيقة ثابتة وموضوعية.

٣- المنهج الظاهراتي لا يعطي أهمية إلى تاريخية النص ولا إلى بنيويته، ويركز على ما يراه الباحث انطلاقاً من تجاربه الشعورية الشخصية الحية ومما يؤمن به ومن تأويلاته، فتغلب عليه الذاتية والقصدية، وتحكم نتائج البحث الخصوصية والتغير والتنوع والاختلاف في الفكر وفي الفهم وفي التفسير، أما المنطق العلمي الاستدلالي الاستنباطي الاستقرائي وحتى التمثيلي يرفض التغير المطلق ويقرّ بالوحدة.

٤- المحاولة في المشروع حسب البعض تخطئ بين الأيديولوجي والديني والعلمي، الأيديولوجي المتمثل في اليسار الإسلامي فكرياً والإسلام السياسي التنويري سياسياً، وتحوي الدين والأيديولوجيا إلى علم أمر صعب جداً، وتحقيق الأهداف المنشودة من التراث والتجديد وفي المحاولة ليس بالأمر الهين.

إنّ الدراسة النقدية لمحاولة إعادة بناء أصول الفقه عند 'حسن حنفي' هي جزء من الدراسة النقدية للفلسفة ومشروع 'التراث والتجديد' لأن محاولة إعادة بناء أصول الفقه هي جزء ضمن إعادة بناء التراث القديم في جانب العلوم العقلية النقلية الأربعة، علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. وسائر الانتقادات التي توجه إلى أسس ومناهج وخصائص 'التراث والتجديد' والفلسفة التي يقوم عليها توجه إلى محاولات إعادة بناء التراث القديم ومنها محاولة تجديد الفقه وأصوله وهي مجازفة ومغامرة إذ «يرى برانشفيك أنه لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي يحاول صاحب هذه الدراسة خوض مغامرة كبرى، تتمثل في محاولة إعادة تفسير كامل لعلم أصول الفقه التقليدية، وذلك انطلاقاً من رؤية فلسفية جديدة، توظف الإمكانات الحديثة في التحليل والفهم، والتي لم تكن متاحة للعلماء من قبل، مشيراً بذلك إلى محاولة المؤلف توظيف أسس 'الفيونولوجيا' التي كانت لا تزال تحتفظ في ذلك الوقت بنفوذ على الساحة الفلسفية».^(١)

إن كتاب 'حسن حنفي' 'من النص إلى الواقع' في جزئه الأول 'تكوين النص' أراد أن يحدد أساس علم أصول الفقه من خلال تحليل نظري صوري للنصوص الأصولية، ووصف شكلاني

(١) عبد الحميد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٢٩.

لبنية العلم في أكثر من مائة نص أصولي في غياب التاريخ والظروف التاريخية التي نشأت فيها النصوص وتكونت، ونشأ فيها العلم وازدهر. وفي غياب الأيديولوجيا كمعنى مرتبط بالأحداث السياسية والاجتماعية، هو ما جعل البحث يعتمد على الفكر التأملي من خلال استخدام منهج تحليل المضمون، معترفاً أن الأفضل في دراسة النصوص «تتبع نشأة النص الأصولي وتطوره بصرف النظر عن المذاهب الفقهية والنص الأصولي واحد أسسه الشافعي وإن لم يكن أول الفقهاء»^(١) وعرف وصف النصوص الأصولية في متن الجزء الأول في 'من النص إلى الواقع' التكرار والحشو وطول الشرح من نص إلى آخر وفي النص الواحد وكان 'حسن حنفي' قد عاب على الكثير من الأصوليين طول الشرح والتكرار في كتاباتهم. أما في الجزء الثاني فقد تناول بنية علم أصول الفقه الثلاثية من منظور ظاهراتي بحث مستخدماً التجديد اللغوي وداعياً إلى تغيير البيئة الثقافية وهي مناهج التجديد في مشروع 'التراث والتجديد'. بالنسبة للمنهج الفينومينولوجي فإن إعادة بناء علم أصول الفقه على منظوره ورؤيته جعل الوحي وهو معطى قبلي سهاوي عملية إنسانية وتجربة فردية يتحكم فيها الواقع الإنساني، هي مطالبة بالنزول إلى الواقع الإنساني والتكيف مع حاجياته ومطالبه مهما كانت، ويتحول الوحي إلى علم إنساني فلسفي عملي سلوكي يندمج مع سائر العلوم الإنسانية والاجتماعية يهتم بالإنسان وبظروفه وبمصلحته الفردية والاجتماعية وبالأمّة وبمصلحتها ويواجه التحديات في الواقع العربي الإسلامي المعاصر، لكن ارتباط المحاولة ببعض التصورات الفلسفية القديمة والحديثة مثل الاتجاه العقلي الاعتزالي والاتجاه الفلسفي الظاهري ورد الفكر الأصولي القديم ومنهجه إلى فكر علمي تجريبي اجتمعت فيه كل من خصائص ومقومات الروح العلمية بالمعنى الحديث والمعاصر ورد الوحي إلى الواقع من خلال اعتماد مبدأ أولوية الواقع على النص، والعمل على النظر، واللغة على الفكر، والمصلحة على الحرف، والتاريخ على الوحي، والإنسان على الله كل هذا جعل المحاولة تتأسس على طرف واحد يمثلها كل من الواقع والمصلحة في مقابل الوحي كمعطى قبلي وسابق على الفكر لهذا كانت المصلحة أساس التشريع والواقع معتبراً في الشريعة فلأن الوحي هو الذي قرر ذلك. واعتبار الوحي للواقع والمصلحة والعمل لا يعني أولوية الواقع على النص والمصلحة على الحرف والتاريخ على الوحي فكثير ما تُطلب الفضيلة لذاتها، وكثيراً ما يضحى الإنسان بما هو أصلح له في الواقع في سبيل مبدأ وقيمة روحية لا على

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج ١، ص ٢٥.

سبيل المثالية بل على سبيل أولوية الوحي على الواقع والآخرة على الدنيا والله على الإنسان والمبدأ على الرغبة.

إن الدلالات والإيحاءات التي تميزت بالجدة في محاولة تجديد علم أصول الفقه لم ترد فقط في كتاب 'من النص إلى الواقع' الذي تضمن محاولة إعادة بناء أصول الفقه، من خلال قراءة النصوص الأصولية القديمة ومتونها المتعلقة بنشأة وتكوين بنية علم أصول الفقه في الجزء الأول 'تكوين النص' ومن خلال إعادة صياغة بناء علم أصول الفقه كتجربة شعورية في الجزء الثاني من 'بنية النص' وفق منظور حديث ومعاصر هو التحليل الشعوري الظاهراتي ومنطق التجديد اللغوي والحرص على تغيير البيئة الثقافية من بيئة قديمة إلى بيئة جديدة وهي البيئة الثقافية المعاصرة. وجاءت تلك الدلالات والإيحاءات والتحليلات متناثرة في كتب 'حسن حنفي' مثل 'حصار الزمن'، 'مفكرون'، 'حصار الزمن علوم'، 'هموم الفكر والوطن' وحوار الأجيال وغيره. وكل هذه الدلالات والإيحاءات والتحليلات قابلة للمناقشة، ففي 'بنية النص' الذي تضمّن معظم هذه الدلالات والإيحاءات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ونناقشها. فالجمع بين الطابع الاستدلالي لمصادر التشريع الإسلامي الأربعة بالمكان والزمان من خلال أسباب النزول والناسخ والمنسوخ على أساس الواقع يسأل والوحي يجيب واعتبار السن نموذج الوحي المتحقق في الواقع والشرعية في المجتمع والنبوة في الدولة كل جمع بين ماهو علمي استدلالى استقرائى واستنباطي وبين ما هو سياسي واجتماعي خاضع للتغيير والتبديل فالنبوة ليست علما والوحي لا يصبح علما من العلوم الإنسانية والاجتماعية المستحدثة. ولا يمكن الفصل في القياس بين كونه جانبا تعبديا وقناة أولى تدخل الوحي في التاريخ ويكون القياس عنصرا في الوعي التاريخي وبين كونه أداة استدلالية تمثل عنصراً أساسيا في الوعي النظري، فالقياس واحد لأن الوحي واحد والعقل واحد والواقع واحد. واهتمام البحث بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي (المكان والزمان) ليس فيه جديد سوى لرد الوحي إلى الواقع من خلال ظاهرتي التنزيل والنسخ وتحكيم المصلحة على النص والنظر على العمل والأرض على السماء. فالوحي في أصول الدين وأصول الفقه توقيف يتعلق بفهم المصادر وكيفية الاستنباط وفي الفقه وأصوله يوجد ماهو ثابت وما هو متغير. فالثابت هو الفطرة والمتغير هو الواقع والعقل يقرأ الوحي والواقع ويجمع بينهما، قد يتحقق الوحي في الواقع بواسطة العقل ويتحول الواقع إلى وحي بواسطة الفعل.

أما المنهج الظاهراتي الذي يبحث عن بنية النص خارج النص في التجربة الإنسانية المعيشة ففيها لا فرق بين الفكر والواقع، بين اللغة والوجود، بين التصور والأفق نجد هنا مبالغة في اعتبار اللغة والوجود شيئا واحدا والفكر والواقع موضوع واحد. في حين أن الواقع يؤكد أن هناك تباين بين الوقائع والتصورات واللغة شيء والوجود شيء آخر حتى أن اللغة الظواهرية في 'بنية النص' مثل المنظوم والمنظور والمفهوم والمعقول وغيرها مفاهيم تتكرر في مباحث العلم ويمكن الاعتراض عليها. فالمعقول وهو الشيء ويشير إلى القياس يتكرر في المنظور الذي هو الاجتهاد والقياس ضرب من الاجتهاد والوعي النظري يتداخل مع الوعي العملي، التجربة الفردية والمنظور والمعقول وحتى المفهوم فصياغة علم أصول الفقه اللغوية الظواهرية في 'من النص إلى الواقع' يمكن أن تصاغ في أكثر من صياغة، حتى أن صاحبها إذا راجعها ربما يصيغها في أكثر من صورة. وفكرة الأولوية في ترتيب الأدلة للواقع على النص بحيث يتم الانتقال من القياس فالإجماع فالسنة فالكتاب وهو منهج عكسي بالنسبة للمألوف لدى الفقهاء حيث يتم الانتقال من الكتاب فالسنة فالإجماع فالقياس واستساغة الترتيب الجديد للأدلة ليس أمراً سهلاً رغم ما فيه من معقولية وواقعية، بحيث أصبح الواقع مقدساً والوحي في خدمته وهو أمر يعترض عليه علم الأصول القديم ومناصره. والفصل بين أصول الدين وأصول الفقه في أكثر من مبحث يخالف ما درج عليه الفكر الإسلامي من ارتكاز أصول الفقه على العلوم الأخرى واستمدادها منها مثل أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم الحديث وغيرها. ولا يعني ارتباط أصول الفقه بالواقع والحرص على أولوية الواقع على النص فيه هو الحرص على تجريده من كل بحث في علم التوحيد والفلسفة، وحتى التصوف فالعلوم الإسلامية متكاملة لأن الإنسان ليس هو مجرد واقع أو مصلحة بل عقل وروح وفكر وذوق وفناء.

إن كافة الدلالات التجديدية التي عرفتها محاولة إعادة بناء أصول الفقه في الجزء الأول أو في الجزء الثاني من الكتاب 'من النص إلى الواقع' فلسفياً ومنهجياً ولغوياً وأيديولوجياً وتاريخياً في الوعي التاريخي بكافة مصادره وقنواته وفي الوعي النظري بجميع أقسامه وعناصره وفي الوعي العلمي بكافة جوانبه وقضاياه إنما الهدف منها هو تحويل علم أصول الفقه من علم فقهي منطقي استدلالي استنباطي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي موجه مباشرة إلى خدمة مصالح الإنسان في الواقع. ينطلق من الواقع وتحدياته ومشكلاته وحاجياته وأسئلته ويعود إليه بالإجابة على تلك الأسئلة وبمواجهة تلك التحديات وتحقيق تلك الحاجيات وتلبية المطالب

عملاً بمبدأ أولوية الواقع على النص والمصلحة على الحرف والعمل على النظر والتاريخ على الوحي والأرض على السماء. على عكس ما كان عليه الفكر الأصولي ومنهجه في القديم من إعطائه الأولوية للنص على الواقع وللوحي على المصلحة والتاريخ والإنسان والأرض. لذلك سخرت المحاولة التراث ككل لخدمة الواقع كما سخرت ثقافة العصر وعلومه «التجديد» لنفس الغرض، فلم ترض التيار السلفي الذي يعتبرها محسوبة عليه تعسفاً، ولم ترض في الوقت نفسه التيار العلماني الذي يعتبرها محسوبة عليه تعسفاً. وهي محاولة ترضي صاحبها الذي لم يعلن يوماً عن سلفيته أو عن علمانيته، وتبقى محاولة تتميز بالجرأة والجدية والأهمية في الحياة الثقافية والفكرية العربية الإسلامية المعاصرة.

خاتمة

إن محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في مشروع «التراث والتجديد» اتخذت مناهج عدة بما فيها المنهج الظواهري الطاغبي على المشروع ككل، وهو منهج نما وازدهر في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وانتقل إلى الثقافة العربية وإلى الفكر العربي كغيره من المناهج الفكرية والفلسفية الحديثة نقدية ولغوية وتحليلية وتأويلية وغيرها.

المحاولة قيّمة فيها التراث وفيها التجديد كلاهما موضوعان جديران بالاهتمام دراسة وتحليلاً ونقداً وتطويراً وتجديداً وعرضاً على الواقع، وتطوير وتجديد المحاولة مهمة الأجيال اللاحقة وهي حاجة ضرورية لأن المجتمع العربي الإسلامي المعاصر يحيا بالتراث ولا يمكنه التفريط فيه. تمثل هذه الدلالات والإيحاءات الجديدة في محاولة إعادة بناء أصول الفقه القديم تجديداً لأصول الفقه من منظور فلسفي وعلمي معاصر يهدف إلى تحريك أصول الفقه في عصرنا ليتحوّل من علم فقهي منطقي استنباطي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي إلى جانب العلوم الإنسانية اللغوية والنفسية والاجتماعية يخدمها وتخدمه، ويخدم مصالح الإنسان الفردية والاجتماعية في الواقع المعاصر على أساس أولوية الواقع على النص وليس العكس الذي كان يسيطر على الفكر الأصولي الكلاسيكي ومنهجه. ويتحرر الفقه وتحرر أصوله ومقاصده من المباحث الجدلية والفرضية والكلامية والفلسفية وهو ليس خاصاً بالأمة الإسلامية بل يمكن الانتقال به إلى أصول الفقه المقارن والمطلق يجمع بين ما هو مشترك وعام بين علوم أصول الفقه في الحضارات المختلفة في الشرق والغرب، فيوضع علم جديد يفصل في العلاقة بين الوحي

والعقل والواقع. وإن كان التجديد حاضرا في المحاولة فلسفيا ومنهجيا ولغويا وثقافيا ومادة وكل ذلك في دلالات وإحياءات جديدة وإن لم يكن هناك تجديد في القواعد والبناء. والتجديد هو عبارة عن إبداع في القراءة، وإبداع في صياغة، وإبداع في إعادة البناء، لأن الإبداع لا يقوم في العدم بل ينطلق دوما من القديم فيجده وعند استقلال تجديد القديم يصبح هذا الأخير إبداعاً، ومحاولة 'حسن حنفي' هي تجديد القديم يصبح إبداعا إذا تلتها خطوات أكثر جدة وأكثر عمق وأكثر جرأة، وهي مهام جسام يضطلع بها الكبار.

التأويل باعتباره منهجا فلسفيا

د. بلحنافي جواهر (*)

ملخص البحث

يعد المنهج في الفكر الفلسفي مسألة مهمة، ليس في تأطير الأفكار وضبطها منطقيا فحسب، بل في بناء هذه الأفكار وتكوينها، فإننا منذ ديكارت بدأنا نعرف كيف ينعكس منهج ما على صناعة الأفكار، وبناء التصورات، وإبداع المفاهيم وتشغيلها، إذاً الايكفي أن نمتلك أفكارا، بل يجب أن نمتلك منهاجا لعرضها، ففي الفلسفة يعتبر المنهج طريقة للإيضاح والحجاج والنقد والتفكير.

لقد كان المنهج يمثل محورا رئيسيا في مختلف القضايا الفكرية والعلمية وبدأت قيمته المعرفية تأخذ حيزا كبيرا عند مختلف الفلاسفة والعلماء عبر مر العصور، إلا أن الاهتمام بالمنهج ليس بوليد الوقت الراهن، بل يعود إلى عصر اليونان عرفه كل من أفلاطون وأرسطو في ذلك العهد، حيث كان الاهتمام آنذاك بالعلوم الفلسفة والرياضيات والمنطق اعتقادا منهم بأنها تؤدي إلى الحكمة وبالتالي أصبح المنهج مطلبا ملحا من المطالب المهمة بل وفي مقدمة الاهتمامات الفلسفية من أجل البحث والإمساك بالحقيقة... وظهرت مناهج على اختلافها وتعددتها وأن كان الهدف واحد، فكان المنهج الابستمولوجي مع غاستون باشلار والفيثومينولوجي مع هوسرل والهرمينوطيقي، ويمكن القول إن المناهج الفلسفية ومنها التأويل جاءت من أجل بحث ومساءلة العلوم الإنسانية ومواضيعها المهمة وما يتعلق بالذات الإنسانية والفكرية والعقلية وعلى هذا فإن إشكالية بحثنا ستمحور حول ما التأويل وكيف تشكل وتطور تاريخيا وما برز ممثليه وما هي أهم تداعياته في ساحة العلوم الإنسانية؟

المدرسة التأويلية

تمثل إحدى التيارات المهمة والأساسية في الفلسفة المعاصرة، وقد انكبت بانشغالها بدراسة مختلف النصوص بكل ماهو قابل للفهم والتعلل، ولكن إذا تناولنا هذا المفهوم الهرمنيوطيقا والتأويل سنجد تعدد لتعريفات.

التأويل: interprétation

لغة: الترجيح والرد والتفسير، التدبر، حسن التقدير.
اصطلاحاً: رد الشيء إلى الغاية المراد منه علماً كان أو عملاً.

التأويل عند العرب له ثلاث معان متباينة:

في القرن ٤هـ التأويل في أصله الاشتقاقي يدور حول معنى الرجوع، العودة وفي القرن ٧هـ يعني التأويل التفسير، التدبير، حسن تدبر الأمور.^(١)

وقد أوضح الجرجاني هذا المعنى في كتابه التعريفات بقوله « التأويل في الشرع هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتب والسنة.

أما عند ابن رشد التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيبيه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي.^(٢)

اصطلاحاً: كلمة الهرمنيوطيقا Interprétation الهرمنيوطيقا hermeneutic من hermeneutique.

هذا المفهوم الغربي يرد إلى أصله اليوناني Hermeneutic, hermeneuein, hermenia بمعنى التفسير وقد كان مرحلة من مراحل التأويل أي اللاهوتي فلغة الوحي كانت في حاجة لاستجلاء وفهم «هذا اللفظ مشتق من اليونانية hermès هرمس وهو رسول الآلهة عند اليونان يترجم ويشرح مقاصد الآلهة إلى البشر».

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت لطبعة والنشر، بيروت د ط مج ٣ ص ٣٣.

(٢) ابن رشد فصل المقال تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، محمد عبارة، دار المعارف القاهرة ط ٢،

و «كلمة tek ne تشير إلى الفن بالمعنى الاستعمالي التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصورية واستعمالية الرمزية»^(١) من هنا كنا التأويل مرادفا الهرمنيوطيقا والهرمنيو طيقا per hermeneias هي إحدى مؤلفات أرسطو وكان موضوعها منطق القضايا وبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء»^(٢).

فالهرمينا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو بكذبه التأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما غير أنه يفصل بين المنطق والتأويل فالمنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة بينما التأويل هو إعلان وصياغة العبارات ذاتها أي التعبير عن صدق شيء ما، فالتأويل بوصفه تفسيرا الأرسطو.

الاتجاه الثاني لمعنى «التأويل» في الاستخدام القديم هو أن نشرح هو اتجاه يؤكد البعد التفسيري للفهم وليس مجرد البعد التعبيري فالكلمات بعد كل شيء «لا تقول» شيئا ما فحسب بل لتفسيره أيضا وتشرحه وتوضحه فإذا كان التعبير عن المواقف هو ذاته تأويلا فان تفسيره أو شرحه هو أيضا شكل من أشكال التأويل.

التأويل هو ترجمة:

إن الهرمنيوطيقا في مراحلها التاريخية الأولى كانت دائما تشمل الترجمة اللغوية سواء بوصفها تأويلا للفلسفة الكلاسيكية أو تأويلا للكتاب المقدس أن ظاهرة الترجمة هي لب لباب الهرمنيوطيقا في الترجمة يواجه المرء الموقف التأويلي الأساسي الخاص بتجميع معنى النص والتعامل بالوسائل النحوية والتاريخية وغيرها من أدوات فك رموز النص القديم.

مفهوم الهرمنيوطيقا سمي في بعض الكتابات بعلم التأويل أو التأويلية الذي يبحث عن تفسير النص ومفهومه Interpretation لفظة الفرنسية مشتقة من «الأول وهو لغة الرجوع وترادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به، فالفظ المجمل إذ ألحقه البيان بدليل ظني يسمى مؤولا بدليل قطعي يسمى مفسر»^(٣)

(١) عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ابن نديم للنشر والتوزيع الجزائر ط ١، ٢٠١٢ ص ٧.

(٢) مراد وهبه المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة د ط ٢٠٠٧ صص ٦٦٦٦٦٥.

(٣) عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة ط ٢، ٢٠٠٠، ص ١٧٥.

فالتأويل أو الهرمينوطيقا هي علم ينظم إستراتيجية القراءة، فهي إذن ذلك العلم الذي يهتم بالقراءة وما تستوجبه هذه العملية من آليات تقوم عليها، وكأنه يجعل من القراءة النقطة الرئيسية في العملية الفكرية بحيث يقوم هذا العلم على خدمة القراءة، وبالتالي على النص المقروء باعتباره نصا قابلا لعملية التأويل بمقابل عربية interprétation فإننا نجد كلمة الترجمة في الفرنسية التأويل الذي يتعدى شرح النصوص المقدسة لغويا إلى مرحلة أخرى أعمق يغدو فيها فنا أو جمالية يعني بأبنية النصوص الدخيلة وحقائقها المضمرّة التي تتجاوز المعلن، وحتى الداخلي إلى ما هو أيديولوجي وتاريخي وثقافي، فيكون التفسير بذلك مرحلة أولى تسبق التأويل»^(١).

شلايرماخر وعلم الفهم

فريدريك شلايرماخر schlarmacher ١٧٦٥ - ١٨٣٤ لقد أحدث انقلاب في تاريخ الفكر وفي تاريخ الفلسفة عامة يقول شلايرماخر «اعتقدنا جميعا انه يمكننا الفكر في تاريخ عامة يمكننا أن نثق في المعنى الصحيح للمبادئ الكونية لكن أن نعتد على الحدوس الجيدة للمبادئ الجزئية».

لقد استطاع شلايرماخر نقل الهرمينوطيقا من دائرة استخدامه اللاهوتي إلى دائرة مجال تحليل النصوص حيث تكون الهرمينوطيقا علما أو فنا لعملية الفهم والتفسير.

وقد جعل الهرمينوطيقا مهمتها الأساسية في تحقيق التجانس بين النص، والناقد حيث يعلم القارئ الحدث النفسي للمعنى الذي خضع له المؤلف أولا. حيث يقول شلاير ماخر إن التأويل لا يتميز عن الفهم إلا بكونه خطابا على الصوت لخطابه الداخلي»^(٢)، فالخطاب منتج داخل ذات مفكرة فالحوار ينشأ بين ذاتين مفكرتين عبر الوسيط اللغوي «الخطاب هو وسيط التفكير، وهو ما يفسر بأن الخطابة والهرمينوطيقا تسيران معا».^(٣)

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط ١، ٢٠٠٨ ص ٨٦

(٢) Gadamar «l'art de comprendre, ecrits ii hermènetique et champ de l'expérience» tard pierre

٣١ ١٩٩١ p fruchon et autres, aubier; paris

(٣) schleiermacher, ibid p ١١٤

تصور شلايرماخر للهرمنيوطيقا:

لقد اعتبر أن النص هو الوسيط اللغوي ينقل المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى اللغة بكاملها ويشير في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه^(١)، فهو يرى انه لابد من قيام (علم) أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إليه، «فالمفسر يحتاج للنفاذ إلى متون النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية»^(٢)

الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة «كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين ولا يوجد ثمة قواعد الكيفية تحقيق ذلك»^(٣).

العلاقة بين فكر المؤلف

بين الإطار اللغوي الوسيط الذي يتم فيه التعبير، يحدد شلايرماخر جانبين الذين يحكمان طبيعة هذه العلاقة بين الجانب الموضوعي والذاتي.

الجانب الموضوعي المتمثل في لغة النص إذ يمكن للقارئ الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية والثقافة التي عاشها مؤلف النص وساهمت في خلق تفكيره وآرائه.

الجانب الذاتي أو السيكلوجي: ويتمثل في فكر المؤلف وذهنيته أي الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف الإبداعية والوصول إلى مقاصده من النص، فالمفسر مطالب مهما ابتعد عن زمن المؤلف عليه أن يبتعد عن ذاته وافقه التاريخي الراهن لفهم النص «أن يساوي نفسه بالمؤلف ويحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص»^(٤).

(١) نصر حامد ابوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ٢٠٠١ ص ٦١ - scheirmarcher «hermènetique» tar chrisian Berner.cerfpul.paris&987p114

(٢) ابن مزيان بنشرقي والآخرين - من مناهج النقد الفلسفي - دروس في المنهجية - دار الغرب للنشر والتوزيع دس ط ص ١١١.

(٣) نصر حامد أبوزيد مرجع السابق، ص ١٩.

(٤) هاشم الهاشمي فهم النص، عرض ونقد مقال بالانترنت.

لقد توسع حركة التأويل من قراءة النص المقدس إلى فحص وتمحيص مختلف النصوص في جميع الميادين.

دلتاي ونقد العقل التاريخي

فليهام دلتاي W. Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) بعد وفاة شلاير ماخر ١٨٣٤ تراجع مشروع الهرميوطيقا العامة، وحدثت ردة في الفكر التأويلي وعدة حدود الأفرع التخصصية لتصبح الهرميوطيقا مرة أخرى تأويلا فيلولوجيا أو قانونيا وتاريخيا بدلا أن تكون فن الفهم كما أراد لها شلاير ماخر.

يقول دلتاي «ليس التأويل إيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى ولا هو نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالة له وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة تأويل معنى سابق وتأويل المعنى محدد لا معنى له سوى انه تجديد الفهم نفسه»^(١).

فليس من خلال الاستبطان يتم الفهم بل من خلال التاريخ وحده يتأتى لنا أن نفهم أنفسنا أن مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بـ «التاريخية» ووجودنا الخاص والذي ضاع في مقولات السكونية للعلم، فالطبيعة هي ما نفسر والإنسان ما نفهم حسب قول دلتاي وهنا يميز بين التفسير كمنهج علوم الطبيعة والفهم أساس العلوم الروحية (علوم الإنسان)، ففهم الإنسان ليس فهما مباشرا بل غير مباشر أي من خلال التأويل إننا نلج إلى داخل الدراسات الإنسانية ومقولات الفهم وليس إلى مجرد التفسير «التاريخ وحده هو الذي يمكن أن ينبئه لا يخبر الإنسان ماهو وماذا يريد إلا في تطور طبيعته عبر قرون»^(٢) مع دلتاي تم التأسيس لمبدأ حديث فن التأويل وهذا بفهم بضرورة فهم النص انطلاقا من النص نفسه، فالنص يستقل بحقيقته عن كل توجه يسجنه في إطاره الخاص فالهرميوطيقا عند دلتاي هي التي تثير لنا الطريق للوصول إلى النظرية عامة في الفهم «إنها الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما فيها النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية»^(٣) وهنا يتم التركيز على المقطوعات الغامضة والمجازية التي يتعذر فهمها، إن مفهوم التأويل يتعلق بعملية الفهم أي

(١) على حرب، التأويل والحقيقة إجراءاتأويلية في الثقافة العربية دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٧ ص ٢٣.

(٢) عادل مصطفى المرجع السابق ص ٩٩.

(٣) ميجان الروبي، سعد اليارغسي، دليل الناقد الأبدي المركز الثقافي العربي المغرب ط ٣، ٢٠٠٢ ص ٨٩.

فن فهم النصوص، وقد عرف تطورا منهجيا حيث كان قاعدة أساسية لمجمل التطورات التي وقعت في مجال علوم الإنسانية، فان التأويل لم يكتب مكانته اللاتقة ضمن منظومة العلم الإنسانية إلا من خلال ظهور ما يسميه غادامير «ميلاد الشعور التاريخي»^(١)،

لقد أصبحت الهرمنيوطيقا معه بمثابة منطق جديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة فمنهج علوم الطبيعة هو التفسير أما منهج علوم الفكر الإنسانية هو الفهم أو التأويل فالهرمنيوطيقا عند دلتاي هي أساس كل العلوم الروحية أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية يقول دلتاي «إن قدرة حياتنا واتساعها وحيوية انعكاس تفكيرنا عليها هما أساس الرؤية التاريخية إنها وحدها تمكنا من أن نعطي حياة أخرى لضلال الماضي»^(٢)، فالمفسر مطالب بإزالة الفاصل التاريخي بينه وبين المؤلف رفض جميع الأحكام والقناعات المسبقة التي وصلت لوعي المؤلف من ظروفه وعصره الراهن والتجرد من قيود تاريخه المعاصر فدلتاي ينكر إمكانية فصل معنى الحقيقة التاريخية عن عمل التجربة الذاتية^(٣) فمعرفة الشعورية لا تكون بالتفسير وإنما بالفهم معرفة الإنسان للإنسان اكتشاف الأنا وأنت.

غادامير والحقيقة والمنهج

ما هو أساس التأويل عند غادامير؟

تحدث غادامير Gadamer (١٩٠٠ - ٢٠٠٢) عن التأويل مشيرا إلى الفروض يرى أن التأويل هو الكشف عن المسكوت عنه والمتخفي والمستتر من خلال الأفكار والآراء «وقد أشار إلى المرجعيات التي تدعم هذه المنهجية التأويلية المعاصرة مثل اللاوعي عند فرويد وعلاقات الإنتاج ودورها في تشكل الواقع الاجتماعي عند ماركس ومفهوم الحياة وصياغته للفكر عند دلتاي والفكر التاريخي ومفهوم الكينونة عند كير كجارد»^(٤).

(١) عمر مهيب، من النسق إلى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف الجزائر ط ١، ص ٢٠٠٢ ص ١٥٩

(٢) هشام شري، دلتاي الفلسفة الوجود والتاريخ، ترمحمد شريح مجلة شريح مجلة النهار ديسمبر ٢٠٠١ ص ٤٠

(٣) بن شرقي بن مزيان والآخر، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران د ط س ص ١١٦

(٤) جو يدي وايت "نظريات التأويل والعقلانية العلمية لاختيار النظرية" ترجمة فاطمة كاظم الذهبي مجلة «المواقف الثقافية» العدد ١٢٠ - لسنة الرابعة بغداد اذار نيسان ١٩٩٩ م ص ٩٥ - ٩٦.

ليست المشكلة كيف ينبغي أن نفهم؟ بلا لمشكلة في ماذا يقع عندما نفهم؟ تكتسب الهرمنيوطيقا عند غادامير أهمية خاصة كونها مرتبطة باللغة التي هي الطابع الأساسي لوجودنا في العالم على حد تعبيره بالإضافة إلى إنها الشكل الشمولي للعالم وهي تؤدي وظيفة ربط وإعادة توحيد العلاقة بين العالم التكنولوجي الموضوعي بنظم وجودنا الأساسية.

يلخص غادامير مفهوم التأويل قائلا «... يدفعنا علم التأويل إلى الاعتقاد بأن الرأي الذي ينبغي علينا فهمه رأي غريب يسعى إلى إيقاعنا في شرك سوء الفهم وأن مهمتنا استبعاد أي عنصر أن يزحف سوء الفهم من خلاله ونحن ننجز هذه المهمة من إجراءات التدريب التاريخي الخاضعة للسيطرة والنقد التاريخي المنهج الذي يمكن السيطرة عليه والذي له صلة بقوى التعمق السيكولوجي ويبدو لي هذا الوصف قويا من جانب معين إلا انه مع ذلك لا يتعدى كونه وصفا جزئيا للحياة الشاملة التي تشكل الـ «نحن» التي هي ماهية ما نحن عليه جميعا ويبدو لي أيضا أن مهمتنا هي تجاوز النزاعات التي تشكل أساس الوعي الجمالي والوعي التاريخي والوعي التأملي الذي كان مقتصرًا على أسلوب تجنب سوء الفهم والتغلب على اغترابات سوء الفهم هذا»^(١).

الحقيقة والمنهج

في كتابه «الحقيقة والمنهج» ١٩٦٥ غادامير في هذا الكتاب لا يوحد بين الحقيقة والمنهج إذ يرى إن لا يوجد توافق بين الحقيقة والمنهج بل يوجد فصل بينهما إذ يرفض المفهوم القائل بأن المنهج شيء يمكن تطبيقه على موضوع معين للخروج بنتيجة ما ويقدم الهرمنيوطيقا الفلسفية بوصفها وسيلة لتصحيح مسألة تعيين هوية الحقيقة والمنهج التي يرى أنها تميز العلوم»^(٢)، فالهدف عنده هو التمييز بين الحقيقة بوصفها حقيقة وبين هيمنة وسائل وأساليب البحث عن الحقيقة، انه يميز بين الحقيقة المتدفقة والمناسبة مع الفهم وبين طرائق البحث والوسائل الأسلوبية المعتمدة عن طريق جعل فهم الدلالة اللغوية موازيا ومحاذيا للفهم التاريخي والجمالي للدلالة اللغوية نفسها وبهذا أصبحت اللغة في فلسفة التأويلية حقلا كونيا نعيه من

(١) هانز غادامير «شمولية المشكلة التأويلية» ترجمة خالدة حامد مجلة المواقف الثقافي العدد ١٤ السنة

الثالثة دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٨ ص ٧١ - ٧٢.

(٢) بن شرقي بن مزيان والآخرين المرجع السابق ص ١٢٣.

حلل القصيدة التي تفرض أن يكون الوعي دائما وعي بشي ما، فهو يتجاوز تصور شلايرماخر للهرمنيوطيقا بوصفها سيكولوجيا الفهم ويرفض طرح دلتاي القائل باقتران التأويل بالمنهج ويأخذ بأنطولوجيا هيدجر التي تأخذ بالنزعة التاريخية والسلطة الزمنية في مركز أي مشروع فلسفي، كما يؤكد على ضرورة الثقة بالمرجعية الإنسانية أي إحياء مفهوم لانحياز للحكم المسبق *préjudice*.

يقترح منهج التأويل بنموذج الجدلية الأفلاطونية ففن الحوار عند غادامير هو توجيه الصحيح للأستلة حتى تكون في خدمة الموضوع بالانتباه إلى الجواب المقدم والاعتراف بصلاحيته بحل المشكل وبفن التأويل يمكن الدخول في حوار مع النص هذا الحوار هو الذي يقلص المسافة بين النص وقارائه لأن الفهم عند غادامير لا يمثل «فعل ذاتية الفرد بل وضع المرء نفسه داخل سيرورة التراث التي ينصهر بها الماضي والحاضر باستمرار»^(١)، وقد أكد على أهمية اللغة بحيث أنه يشبه فهم النص بفن الخطابة وبالتالي فهو متحد أساسا بالعنصر اللغوي «فالفهم هو الوعي التاريخي الذي يفسر التاريخ نفسه من خلال اللغة واللغة هي الأفق الوجود ككائن سابق مثل الوجود الإنساني، والفهم فيغضون ذلك لا يتحدد في طريقة لمعرفة الحقيقة الخارجية للإنسان فهو طريقة لتفسير ماهو بداخل اللغة»^(٢).

التأويل وفهم الذات عند ريكور P - Ricoeur (١٩١٣ - ٢٠٠٦)

لقد اهتم بول ريكور بمسألة التأويل اهتماما جعل منه يرغب في محاولة وضع أسس علمية له وللفهم بصفة عامة كما حرص على ربط بين الطابع الأنطولوجي والابستمولوجي لتأويل النص أي محاولة فهم الذات لوجودها من خلال النص من جهة ومعرفة القواعد المنهجية في تحليلها لهذا النص من جهة أخرى «فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة»^(٣).

لذا شكل التأويل موضوعا محوريا في فلسفة بول ريكور بحيث أن «حديث ريكور عن التأويل هو محور فلسفته ورؤيته هو حديث عن أساليب والمناهج أو الوظائف والمفاهيم

(١) بن شرقي بن مزيان المرجع السابق ص ١٢٤

(2) Dario Composta; Gadamar et son herméneutique universelle; catholica n86decembre 2004p43

(3) Ricoeur «lectures ii la contré des philosophes» seuil, paris 1992p453

التي تجعل منه نشاطا فكريا وسبيلا معرفيا»^(١)، فكتابه la theorie de l'interprétation ١٩٧٦ هو مزيج من اللسانيات دوسوسيور وجاكوبسن ونظرية أفعال الكلام والظاهراتية والمهرمنيوطيقا والتحليل النفسي.

«يتميز التأويل في نظر ريكور بخاصية التملك أو الامتلاك l'appropriation لأنه إنجاز أو تحقيق فعلي للإمكانات الدلالية الكامنة في النص داخل الخطاب الخاص بالذات المؤولة»^(٢)، فالنص عند بناء المعنى الذي يختص بخطاب الذات التي تهتم بالفهم بحيث يصبح فهمها خاصا بهذه الذات المؤولة قد يعكس نوعا من العلاقة بين الذات الإنسانية واهتماماتها فالفعل الإنساني تماما مثلما ينطبق على النص.

لقد ظلت فكرة المنهج مسيطرة على المهرمنيوطيقا ريكور باستمرار فقد ثمن حرص شلايرماخر على بناء منهج لعلم التفسير، وإقحام دلتاي لمفهوم الآثار المكتوبة ومحاولة لبناء منهج موضوعي لدراسة الحياة الإنسانية وأعاب على غدامير عدم اهتمامه بشكل كاف بفكرة المنهج، فهو يقول «لابد من ترتيب المصطلحات الثلاث على النحو التالي: الفهم comprendre تأويل interprète وتفسير expliquer بدلا من أن نجعل التأويل مرادفا للفهم والتفسير مقابلا للفهم كما هو الحال عند دلتاي Dilthey ولكن دمج فهم وتفسير في التأويل»^(٣). فقد توصل إلى إيجاد علاقة متكاملة ومتبادلة بين التفسير والتأويل دون تحديد مفهوم القراءة.

ضرورة التأويل كمنهج

لا يقتصر التأويل على شرح النصوص المقدسة فحسب، بل له أهميته تعكس صورته الفنية والجمالية من خلالها ينفذ إلى أعماقها الداخلية محاولا الكشف تلك الحقائق الغامضة التي تحتاج إلى من يبرزها ويجعلها تظهر بصورة علنية، لأنها محتجبة تحت لغة النص لذلك فهي في حاجة إلى تلك الآلية التي بواسطتها تصبح قريبة من المبتغى الذي يقصده الباحث في هذا المجال، مما يجعلنا لا نتوقف عند التفسير الذي يعنى بشرح الألفاظ والمفردات وإنما يتعدى ذلك

(١) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغريبة منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٨ ط ١ - ص ١١٨.

(٢) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠٠٢ ص ٨٨.

(٣) Michel Philibert, Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance; éditions seghers; paris P187

إلى التأويل الذي يذهب إلى الجمل والمعاني وما تحمله في باطنها، غير «أن بول ريكور يحاول على عكس دلثاي التقليل من حدة التناقض والتعارض بين مقولتي التفسير والتأويل، ويبحث عن التكامل المتبادل بينهما»^(١) وبين ريكور أن التفسير قد خضع لتحويل أساسي نقله من مجاله الأصلي الذي وضعه دلثاي إلى مجال جديد فلم يعد مقتبسا أصلا من علوم الطبيعة، ولكن من النماذج اللسانية الخالصة»^(٢)، «فنحن نفسر النص أولا بدراسة علاقاته الداخلية وتحديد بنياته الخاصة، ثم نؤوله بعد ذلك بأن نمح لهذه العلاقات والبنيات دلالة معينة، وهذا ما جعل ريكور يعترف بإنجازات البنيوية التي وفرت لنا الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية أي التفسير»^(٣) وهو يدعو في الوقت نفسه إلى ضرورة تجاوز هذه وعدم التوقف عنده، فمنهج التأويل يسمح لنا بكشف ميادين متنوعة ومتعددة وفق علاقات معرفية مختلفة، فهو مفتاح الذي لا بد منه لفتح المعاني المغلقة داخل النصوص وفهمها.

التأويل وفهم الذات

فالمسألة إذن لا تتعلق بالفهم الذي يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية وأنطولوجيتها التي ركز عليها هيدجر الذي اهتم بتجربة الذات في الوجود في العالم، فالتأويل لم يعد فهم من أجل فهم النص بل الفهم عبر النص للعودة إلى الذات الإنسانية، فالنص ماهو إلا مرآة تقرأ الذات الإنسانية من خلاله ذاتها، إن هناك لانهاية الفهم الإنساني كما قال غادامير بحيث لا يبلغ الاكتمال أو اليقين، فهذا الفهم دائما يبقى فهما قابلا للفهم جديد أو قراءة دائمة لتلك المعارف التي نحركها حول العالم إن الغاية من توضيح وتأويل الخطاب بالكشف عن ماهو غامض من الدلالات العميقة لتلك الإشارات المتضمنة في هذا الخطاب.

يشير بول ريكور في هذا المجال إلى أربع موضوعات تخص تأويل النص وهي:

١- العلاقة التي يمثلها النص بين الكلام والكتابة.

(١) عبد الكريم شرفي - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة - منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٧ ط الأولى ص ١٨ ص ١٩.

(٢) بول ريكور، النص والتأويل - تر منصف عبد الحق مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٣٢ صيف ١٩٨٨ ص ٣٦.

(٣) عبد الكريم شرفي المرجع نفسه ص ١٩.

٢- النص منظورا إليه بوصفه عملا مبنيا.

٣- التصور الذي يحمله النص عن العالم.

٤- النص بوصفه فهما ذاتيا متوسطا.

تعد هيرمنيوطيقا بول ريكور على فهم الكينونة بوصفها مجموعة العلاقات ذات أهمية خاصة تدفع باتجاه تفسير هذه الكينونة، ومنح المشروعية لتعدد المعاني الكامنة في المفردة الواحدة والرموز الدينية، وهذا ما أكدّه ريكور نفسه إذ قال «ليس هنالك من تأويل عام، وليس هنالك من قانون ثابت يقيد عمل تفسير نص بعينه بل هنالك نظريات منفصلة الأسس ومتعارضة تقوم على بحر من التيارات الدلالية»^(١) لا تكون القراءة الأولى (التفسير) ممكنة إن النص ينتظر قراءة ما باعتباره نصا مفتوحا على حد ذاته وبالتالي إنتاج خطاب جديد، من هنا يبقى التأويل محتفظا بخاصية الامتلاك أي أننا كذات مؤولة نمتلك فهما متجددا للنص ولذاتنا في نفس الوقت فهو متجددا للنص ولذاتنا في نفس الوقت فهو يقصد بالامتلاك، «أن تأويل النص يجب اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، حيث تفهم ذاتها ابتداء من تأويلها للنص بشكل أحسن ومغاير وتبدأ بتحقيق ذلك الفهم الذاتي حيث يتحقق ترابط وتكامل بين الهرمنيوطيقا وبين تأمل الذاتي»^(٢) بمعنى أن فهم الذات عبر الرموز الثقافية التي تتوقف الذات داخلها وأنفهم النص لا يكون غاية في ذاته بل تتوسط الذات بذاتها، وعليه يقول ريكور «أن تأمل الذات لذاتها لن يتحقق دون وساطة الرموز والعلامات والآثار الثقافية المكتوبة»^(٣)، وهكذا يتحقق عند ريكور معنى النص، ويصبح مكشوفاً، يدركه القارئ بوصفه طريقة للكينونة في العالم، ويساهم فيتنقل معناه.

لقد اعتبر ريكور إن هناك نظامين من الهرمنيوطيقا في الأزمنة الحديثة:

الأولى: نزع الطابع الأسطوري حيث نتعامل مع الرمز بعودة حب استرداد المعنى الخفي فيه.

(١) لزهرة عقيبي - جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف الجزائر ط ١ - ٢٠١٢ ص ١٤٩.

(٢) بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٠٣ صيف ١٩٨٨ ص ٤٧.

(٣) المرجع نفسه ص ٤٨.

الثانية: تعتمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلا لواقع زائف، إنها نزع الأقنعة وتحطيم الأوهام في محاولة عقلنية للكشف عن الزيف كما فعل لإرتياييون كنتشييه، ماركس فرويد، بتأويل الواقع السطحي على انه زيف وكذب وقدموا نسقا فكريا من شأنه أن يهدم هذا الواقع.

استنتاج

تنوع روى الفلاسفة واختلافها حول منهج الطرق التأويل وطبيعته إنما ذلك يجعل من منهج التأويل يسمح لنا بكشف ميادين متنوعة ومتعددة وفق علاقات معرفية مختلفة فهو المفتاح الذي لابد منه لفتح المعاني المغلقة داخل النصوص، وفهمها والفهم، هنا يتعلق بكل أنواع النصوص على اختلافها وتنوعها، وبالتالي فهو يقوم بعملية فحص لهذه النصوص داخليا، وربطها بسياقاتها عامة خارجيا مع مجاوزة ذلك التصور الكلاسيكي لعملية الفهم، هذا الفهم الذي يقترن بالظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية وكذا مختلف الأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- ١- ابن رشد فصل المقال تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، محمد عمارة، دار المعارف القاهرة ط٢، ١٩٦٩.
- ٢- أدرنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كنورة دار الكتاب الجديد بيروت ط الأولى ٢٠٠٦.
- ٣- جون فرانسوا دورتييه - فلسفات من عصرنا، تياراتها ومذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٩ ط الأولى.
- ٤- ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طريشي دار الآداب ١٩٨٨ ط ٣ بيروت.
- ٥- ماركيز، نحو الثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة دار العودة بيروت ١٩٧١.
- ٦- أحمد المتوكل، الوظيفة بين الكلمة، النمطية، دار الأمان المغرب ٢٠٠٠ ط ١.
- ٧- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٥.
- ٨- بونروديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية بغداد، ط ١٩٨٦.
- ٩- هاو، ألن، النظرية النقدية ترجمة تائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية ٢٠٠٥ ط، الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة -، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٥.
- ١٠- بن مزيان بن شرقي والآخرين - من مناهج النقد الفلسفي - دروس في المنهجية - دار الغرب للنشر والتوزيع دس ط.
- ١١- عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، ابن نديم للنشر والتوزيع الجزائر ط ١، ٢٠١٢.
- ١٢- عادل مصطفى - مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير - دار النهضة العربية بيروت ط ١، ٢٠٠٣.
- ١٣- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط ١، ٢٠٠٨.

- ١٤- عبد الكريم شرفي - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة - منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٧ ط الأولى.
- ١٥- علي عبود المحموداي، إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، ابن نديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ناشرون الجزائر ط الأولى ٢٠١٢.
- ١٦- علي حرب، التأويل والحقيقة إجراءات تأويلية في الثقافة العربية دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٧.
- ١٧- عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف الجزائر ط ١، ص ٢٠٠٢.
- ١٨- ميجان الروبي، سعد اليارغسي، دليل الناقد الأبدي المركز الثقافي العربي المغرب ط ٣، ٢٠٠٢.
- ١٩- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٨ ط ١.
- ٢٠- نصر حامد أبوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ٢٠٠١، ط ١.
- ٢١- لزهر عقيبي - جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف الجزائر ط ١ - ٢٠١٢.

المراجع الأجنبية

- 22- Dario Composta; Gadamar et son herméneutique universelle; catholico n 86 decembre 2004.
- 23- Gadamar «l'art de comprendre, écrits ii herméneutique et champ de l'expérience» tard pierre fruchon et autres, aubier; paris 1991p 31.
- 25- Michel Philibert, Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance; éditions seghers; paris P187.
- 24- Ricœur «lectures ii la contré des philosophes» seuil, paris 1992 p453.

26- scheirmarcher «hermènetique» tar Christian Brenner.Cerfpull Paris 9871.

قواميس والمعاجم

- ٢٧- ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت لطبعة والنشر، بيروت د ط مج.
 ٢٨- مراد وهبة المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة د ط ٢٠٠٧.
 ٢٩- عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة ط ٢٠٠٠.

دوريات

- ٣٠- مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٠٣ صيف ١٩٨٨ بيروت.
 ٣١- بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق - مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٠٣ صيف ١٩٨٨.
 ٣٢- مجلة «المواقف الثقافية» العدد ٢٠ - السنة الرابعة - بغداد - آذار نسيان ١٩٩٩ م.
 ٣٣- جو يدي وايت «نظريات التأويل والعقلانية العلمية لاختيار النظرية» ترجمة: فاطمة كاظم الذهبي، مجلة «المواقف الثقافية» العدد ٢٠ - السنة الرابعة بغداد - آذار نسيان ١٩٩٩ م.
 ٣٤- مجلة «المواقف الثقافية» العدد ١٤ - السنة الثالثة - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٩٨.
 ٣٥- هانز غادامير «شمولية المشكلة التأويلية» ترجمة: خالدة حامد، مجلة «المواقف الثقافية» العدد ١٤ - السنة الثالثة - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٩٨.
 ٣٦- مجلة النهار، بيروت، ديسمبر ٢٠٠١.
 ٣٧- هشام شربي، دلتاي الفلسفة الوجود والتاريخ، ترجمه شريح، مجلة النهار ديسمبر.

انترنت

- ٣٨- هاشم الهاشمي فهم النص، عرض ونقد مقال بالإنترنت.

المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

طيارة رقمية(*)

تعتبر مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية من أكبر المضلات التي اصطدم بها العديد من الفلاسفة والمتخصصين في مناهج العلوم الإنسانية، وقد ظهرت هذه المشكلة مع بدايات القرن التاسع عشر، حينما انفصلت العلوم الإنسانية «علم النفس، علم الاجتماع...» عن الفلسفة وما زاد الأمر حدًا حينما حاول علماء ومفكرو هذه التخصصات إسقاط المنهج التجريبي وموضوعية الظاهرة الإنسانية والاجتماعية بعد انبهارهم بما وصلت إليه العلوم التطبيقية من نتائج في ميادينها، وما وصلت إليه من دقة حيث كانت تمثل النموذج الباهر من حيث الدقة واليقين في الوقت الذي كانت فيه العلوم الإنسانية والاجتماعية تعاني من النقص، فأراد رواد هذه العلوم الوصول إلى العلمية، وهذا ما تجلّى من خلال ما سعى إليه أوغست كونت وجون ستورات مل، وفي هذا الإطار نجد دوركايم يرى أن موضوع السوسيولوجيا مرافعة من أجل موضوعة الظاهرة الإنسانية، كما يرى أن هذه الموضوعة ممكنة لأن الظاهرة الاجتماعية شيء كباقي الأشياء، وتعريف الشيء عنده هو الوجود وجودًا خارجيًا بحيث يعطي للملاحظة ولذلك تنص أولى قواعد المنهج السوسيولوجي على معاملة الظواهر الاجتماعية كأشياء مادامت تتميز بالخارجية والوجود المستقل عن وعي الأفراد الذين يعونها ويتمثلونها وتخضعون لقسرها ولا يسعهم اختراعها أو تغييرها وبذلك تتحقق مسافة وانفصال منهجي بين الذات (علم الاجتماع) والموضوع وهو هنا الظاهرة الاجتماعية.

وفي نفس المنحى نجد واطسون ومن غيره من السلوكيين قد أكد على ضرورة أن يقتصر علم النفس على دراسة المثيرات والاستجابات لأنها من الممكن أن تقاس علميًا، وقد تمسك

(*) باحثة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر.

واطسون بهذا المبدأ بناءً على اقتناعه بأن قوة الطريقة العلمية تكمن بكونها قابلة للفحص فقد رأى أنّ علم النفس هو فرع من فروع العلوم الطبيعية، والهدف منه التنبؤ بسلوك الإنسان وضبطه والتحكم به ومن هنا يمكننا القول بأنّ المعادلة الرئيسية في المدرسة السلوكية:

المثير = الاستجابة.

فقد سعى الاتجاه الوضعي إلى موضوعة الظاهرة الإنسانية وتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها من خلال استلهاهم منهج التفسير من العلوم الطبيعية واعتماده نموذجاً للتطبيق في مجال الظاهرة الإنسانية سعياً لتفسيرها تفسيراً موضوعياً من خلال استبعاد العوامل الذاتية والتركيز على العوامل الموضوعية غير أنه ونظراً لخصوصية الظاهرة الإنسانية وتعقدها فقد واجه منهج التفسير عدة عوائق في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية.

وإذا علمنا أن العلم كيفما كان يتحدد من خلال موضوع ومنهج فيمكننا طرح إشكالية مسألة العلمية في العلوم الإنسانية من زاويتين زاوية الموضوع وزاوية المنهج.

فكيف يمكن للظاهرة الإنسانية أن تغدو موضوعاً للعلم أي موضوع لدراسة منهجية؟ والحال أنها ظاهرة واعية والدارس والمدرس معا هو الإنسان.

أما عن إشكالية المنهج فبعد أن تعين العلوم الإنسانية موضوعها كيف لها أن تقاربه؟ وهل تستوفي هذه المقاربة الشروط العلمية وعن أي شروط نتحدث؟ وبالتالي هل للعلوم الإنسانية أن تقتبس هذا المنهج أم أنها مطالبة بالتمرد ضد استبدادية نموذج العلوم الطبيعية لتشق لنفسها طريقها المنهجي الخاص بها والذي يلائم خصوصية الظاهرة الإنسانية؟

وبالتالي لابد من منهج بديل يلائم طبيعة الظاهرة، ومن بين المحاولات التي أرادت تقديم منهج ملائم للعلوم الإنسانية تلك البادرة من الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي المتمثلة في صياغة التأويل كأساس منهجي للظاهرة الإنسانية في مقابل المعرفة التجريبية التي تميز العلوم الطبيعية فهل استطاع فيلهلم دلتاي من خلال منهج الفهم الذي قدمه كبديل للمنهج التجريبي من فك شفرة العلوم الإنسانية وفهم خصوصياتها؟

العلوم الإنسانية من ابستمولوجيا التفسير إلى سيكولوجيا الفهم

يعد فلهميم دلتاي صاحب محاولة توسيع مجال الهيرمينوطيقا إلى أبعاد اورغانون لعلوم

الفكر إذ كان يعتقد أنه لا مرد للعلوم الإنسانية أو علوم الفكر من بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية أو تأسيسا سيكولوجيا لعلوم الفكر... فقد كان يسعى إلى إعادة الاعتبار للمعرفة في العلوم الإنسانية وذلك بردها إلى أساس هيرمينوطيقي، فالهيرمينوطيقا في نهاية القرن التاسع عشر أضحت بفعل مسار تحولها المعرفي منهجا للعلوم الإنسانية مع العلم أن هذه الأخيرة باعتبارها مناهج تأويلية تتأسس على الاستقراء أو الملاحظة كانت تختلف عن العلوم الصحيحة^(١)

فقد سعى دلتاي إلى إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية من خلال صياغة منهج التأويل لعلوم الإنسان في مقابل المنهج التجريبي في العلوم الوضعية، يقول بول ريكور «لرد على الوضعية شرع دلتاي في تخصيص علوم العقل بمنهجية وباستمولوجية محترمتين شأن نظيرتها في العلوم الوضعية»^(٢). لأن مشروع دلتاي هو صياغة منهج جديد ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني والاجتماعي والفني وكان على وعي واضح بعجز المنظور الردي والآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك أو الإلمام بالظاهرة الإنسانية، ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة ابستمولوجيا من جهة وأنها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية وأنها تعكس حاجة الإنسان إلى الفهم، فهم التعبيرات التي تنبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة، وعندما يتم لنا فهم هذه العوامل الثلاثة سيتضح لنا الفارق بين طريقة معالجة العلوم الإنسانية وطريقة معالجة العلوم الطبيعية^(٣).

ويؤكد دلتاي أن على الدراسات الإنسانية أو العلوم الروحية أن تصوغ لها نماذج جديدة للوصول إلى حقيقة الظاهرة الإنسانية بعيدا عن التفسير لذا يقول «نحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فعلى أن نفهمه»^(٤) فالظاهرة الإنسانية على عكس الظاهرة الطبيعية لأن هذه الأخيرة

(١) عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٨٦.

(٢) بول ريكور: من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، ٢٠٠١، ص ٦٣.

(٣) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى غادمر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١١٨.

(4) Diltey Whelheilm: critique la raison historique, introduction à l'étude aux science de l'esprit, traduction, sylvie mesure, édition du cerf, paris, 1992, p 37. » nous expliquons la nature mais nous comprenons la vie de l'âme «

تخضع إلى التفسير أما الإنسان فينبغي فهمه لذا تعد التأويلية بمثابة حجر الأساس لمنهجية العلوم الإنسانية.

وفهم الإنسان ينبغي أن يستمد من طبيعة الخبرة المعاشة ذاتها وأن تكون قائمة على مقولات المعنى بدلا من القوة قائمة على التاريخ بدلا من الرياضيات لأن هناك هوة سحيقة بين الظاهرة الإنسانية والعلوم الطبيعية^(١).

لأن فلسفة الحياة عند دلتاي في جوهرها ليست الوظائف الحيوية التي يشارك فيها الإنسان بل هي أساس جماع الحيات الإنسانية الفردية التي تؤلف الواقع الاجتماعي والتاريخي لحياة الإنسان كلها، فالنظم التي خلقها الإنسان والقوانين والأعمال الفنية والأدبية والمذاهب الفلسفية بل والنظريات العلمية كلها عناصر في هذه الحياة، والحياة بهذا المعنى ليست فقط الموضوع الرئيس بل الموضوع الوحيد للفلسفة^(٢).

ويعتبر فلهيم دلتاي صاحب محاولة توسيع مجال التأويلية لعلوم الروح والتي هي عنده مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع، فهو يرى أنه لا بد للعلوم الإنسانية أو لعلوم الروح أن تبني صرح منهجي يقوم على الموضوعية أو العلمية، فقد كان يسعى إلى إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية وذلك من خلال ردها إلى أساسها الميرمينوطيقي، وبهذا أضحت الميرمينوطيقا منهجا للعلوم الإنسانية.

ولم يرى دلتاي في الاتجاهات المثالية بديلا فقد ذهب تحت تأثير كونت إلى أن الخبرة العيانية وليس التأمل النظري هو ما ينبغي أن يكون نقطة البدء لأي نظرية في العلوم الروحية، فالخبرة المعاشة التاريخية الملموسة هي نقطة البدء وهي الختام في علوم الروح، فالحياة نفسها هي ما يجب أن ينبع منها التفكير وما يجب أن يتجه إليه التساؤل اتجاها مباشرا فورا الحياة نفسها لا يمكن لتفكيرنا أن يمضي^(٣).

وقد وضع دلتاي لوحة جديدة للمقولات عارض بها لوحة اوغست كونت سبها مقولات الحياة وهذه المقولات هي:

-
- (١) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الميرمينوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير، ص ١٢٣.
 (٢) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٤٧٧.
 (٣) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الميرمينوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير، ص ١١٦.

- ١- مقولة الباطن والظاهر الداخلي والخارجي ويقصد بها المضمون العقلي الباطن أو التعبير الفيزيائي في الخارج.
- ٢- مقولة الكل والجزء.
- ٣- مقولة الغاية والوسيلة.
- ٤- مقولة النمو والتطور.
- ٥- مقولة القيمة ومن خلالها نجرب الحاضر.
- ٦- مقولة الهدف (الغرض) ومن خلالها نتكهن المستقبل.

٧- مقولة المعنى وبها نستعيد ذكرى الماضي وقد اهتم دلتاي بمقولة المعنى اهتماما خاصا وكان سؤاله المفضل هو كيف يمكن أن تكون التجربة حافلة بالمعنى؟^(١).

ومن هنا هل المعرفة الفردية ممكنة عند دلتاي؟ ودلتاي في هذا السياق يجيب بالإيجاب فهو يرى بإمكانية قيام العلوم الإنسانية على أساس موضوعي ذلك أن الباطن يفصح عن ذاته في العلامات الخارجية التي يمكن إدراكها وفهمها من حيث هي علامات لحياة نفسية غريبة وقد رأى هابرماس أن دلتاي يربط الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح تزامناً محتمل للمفسر مع موضوعه مقابل ما هو بعيد مكانياً وما هو غريب لغوياً، يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها إلى موقع قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف يحقق التزامن في العلوم الروح الوظيفة ذاتها كما تحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة هنا يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات عارفة^(٢).

ويرى هابرماس كذلك أن القناعات الأساسية لفلسفة الحياة عند دلتاي تتيح أن ينقل مثال الموضوعية الخاص بالعلوم الطبيعية إلى علوم الروح^(٣).

فالدراسات الإنسانية تتناول وقائع وظواهر ليست منفصلة عن الإنسان بل لا يكون لها

(١) عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج ١، ص ٤٧٧.

(٢) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، مصر، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢١٧، ٢١٨.

(٣) نفسه، ص ٢١٨، ٢١٩.

معنى إلا بقدر ما تسلط الضوء على العمليات الداخلية في الإنسان، فالمناهج الملائمة للموضوعات الطبيعية لا تكفي لفهم الظواهر الإنسانية إلا في حالتها من حيث هي موضوعات طبيعية ومع ذلك فالدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح في العلوم الطبيعية وهو إمكانية فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني باطنة وخفية لأن هناك انتقالا حقيقيا يمكن أن يحدث عندما يفهم إنسان إنسانا ولأن تقارب الفكر وعموميته يمكن أن يمتد أو يشكلا عالما اجتماعيا تاريخيا يمكن للأحداث والعمليات الداخلية في الإنسان أن تتميز عن تلك الأحداث والعمليات الخاصة بالحيوان وبفضل هذا الانتقال الحقيقي الذي يمكن حدوثه من خلال الموضوعات التي تجسد خبرة داخلية يستطيع الإنسان أن يبلغ درجة من الفهم وعمقا فيه يتعذر بلوغه بالنسبة لأي نوع آخر من الموضوعات ومن الواضح أن مثل هذا الانتقال ما كان ليحدث لولا وجود تشابه بين وقائع خبرتنا الذهنية الخاصة وبين تلك الحقائق الخاصة بشخص آخر، هذه الظاهرة تحمل معها إمكانية أن نجد في الشخص الآخر أعماق أعماق خبرتنا نحن وأن نكتشف من الثقائنا عالما داخليا أكثر امتلاء^(١).

وعليه فإن الكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية هي الفهم ومادام التفسير غاية العلوم الطبيعية فإن المدخل الاساسي والصحيح إلى مقولة الباطن والظاهر أو الداخلي والخارجي هي الفهم والذي بإمكانه أن يلم بالكيان المفرد على خلاف العلم الذي لا ينظر إلى ما هو فردي إلا كوسيلة لتحقيق غاية وهي بلوغ ما هو كلي.

وهنا يرى غادامير إن دلتاي أبدى جرأة في اتخاذ موقف مناهض للنزعة السائدة في فرض المنطق الاستقرائي ومبدأ السببية نماذج وحيدة في تفسير الوقائع ويرى غادامير أن مفهوم البنية يحتل مكانة أساسية لدى دلتاي وهذا المفهوم مستخدم هنا بطبيعة الحال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الخاص الذي اكتسبه في البنيوية المعاصرة، إن تدشين دلتاي لهذا المفهوم في النقاش الفلسفي يعد مساهمة لافتة للنظر فهو يؤشر إلى مقاومة العلوم الإنسانية لغزو المنهجية الطبيعية العلمية^(٢).

ويرى غادامير أيضا أن دلتاي قد استحضّر مفهوما آخر له أهمية كبيرة، وهو مفهوم قالب دمج النتائج وهذا المفهوم لا يركز على التمييز بين السبب والنتيجة بل يركز على الصلة

(١) عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٢) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: على حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٦.

الوثيقة التي تربط نتيجة بأخرى وكما يسري هذا على الكائن العضوي يسري على العمل الفني، فاللحن ليس مجرد متتالية أنغام أن اللحن خاتمة وهو يجد تحققه في هذه الخاتمة والسمة البارزة التي يميزها المستمع اللبيب لاسيما مستمع الموسيقى المعقدة هي كما نعرف حادثة تبرز من بين البقية وهي اللحظة التي يبلغ فيها العمل الموسيقي نهاية ما ليعقبه التصفيق لكون العمل قد حقق نفسه في النهاية، فالعمل الفني يقوم على مفاهيم كالتناغم والتفاعل أي يقوم على مفهوم البنية لذلك يتوسل دلتاي في هذه الطريقة في النظر إلى الأمور في تسويغه أصالة العلوم الإنسانية واستقلاليتها وفي الحقيقة تنطوي العلوم الإنسانية على نمط جلي من الترابطات البنيوية وعلى صيغة لفهم هذه الترابطات مختلفة غاية الاختلاف عن الإجراءات التي تعمل عليها العلوم الطبيعية^(١).

ومن جهة أخرى فإن العلوم المعنوية على أساس كونها شبيهة بالعلوم الطبيعية بما تشتمل عليه من ممارسة التحليل لا تملك نفس السمات ولا الموارد ذاتها وعلى الأساس أن يضمن لها الاستقلال الذي تملكه فعلا في الواقع وتعبير آخر يجب أن تستبعد عنها مطامع النزعة الطبيعية^(٢).

وتستند العلوم الإنسانية والاجتماعية على ثلاث مبادئ أساسية هي الخبرة، الفهم والتعبير:

أ- الخبرة:

يستخدم دلتاي كلمة الخبرة المعاشة ويعني بها وحدة متقومة بمعنة مشترك يجعل منها كلا مدججا فادلتاي يرى أن الخبرة هي «ذلك الذي في مجرى الزمان يشكل وحدة في الحاضر بفضل حيازته لمعنى موحد هو الكيان الأصغر الذي يمكن أن نسميه «خبرة» فإذا مضينا أبعد من ذلك فإن بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من أجزاء حياتية مدججة معا بفضل معنى مشترك لمسار الحياة اسم «خبرة» حتى لو كانت هذه الأجزاء العديدة منفصلة بعضها عن بعض أحداثا اعتراضية»^(٣).

(١) نفسه، ص ٢٧.

(٢) ريمون ارون: فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة: حافظ الجبالي، منشورات وزارة الثقافة، سوريه، ١٩٩٩، ص ٢٥.

(٣) عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ١٣٠، ١٣١.

وهنا الخبرة ليست متعلقة بالعمل المخبري الذي نجده عند التجريبيين وإنما هي التجربة المعاشة المتعلقة بالوعي والشعور، وتتضمن تجربة الحياة وتجربة الذات والموضوع معا أما النص الذي ينبغي تأويله حسب دلتي هو الواقع نفسه وتسلسله التاريخي لأنه قبل الحديث عن انسجام نص ما، هناك انسجام التاريخ المنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة وهكذا فقد كان دلتي مترجم هذا الميثاق بين الهيرمينوطيقا والنص.

ويرد دلتي فلسفة الحياة ويشاطرها في اليقين التام بأن الحياة دينامية ابداعية أساسا لكن ضد فلسفة الحياة يحرص على أن الدينامية الإبداعية لا تعرف نفسها ولا يمكن أن تؤولها إلا بتحويل العلامات والآثار^(١).

فالأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية والاجتماعية هو الخبرة المعيشة والتي ينبغي فهمها ضمن مقولات فكرية وتاريخية فهو يرى أن الخبرة نفسها تاريخية، ومفهوم الخبرة الحية ليست معطى جاهز تتلقفه الذات أو شيئا متعاليا خارج تجربة الذات المعاشة في الحياة يتميز عن الإدراك أو الفهم نفسه^(٢).

فلقد كانت مقولة التجربة الحية بالنسبة إلى دلتي منذ البداية مفتاح نظريته في علوم الروح يقول هابرماس «كل تجربة حية لها أهمية ادراكية إنما هي شعرية عندما يعني الشعر خلق المعنى أي حدث الإبداع الذي يتموضع فيه الروح ذاته»^(٣).

فالحياة في مشروع دلتي وفي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية هي الفضاء الذي تتحقق فيه التجربة الإنسانية وهي المنبع الملهم الذي يتحدد به الفهم، بدءا من تجربة الذات الخاصة وصولا إلى الآخرين.

٢- الفهم:

إن فهم حياة الإنسان لا يكون إلا انطلاقا من خبرة الحياة نفسها، إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات والخبرة الداخلية للإنسان، وانطلاقا من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص، يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للأخر هذا

(١) بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص ٦٧.

(٢) عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، ص ١٩٤.

(٣) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص ١٧٧.

الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص الذي نرمي من ورائه الوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتماداً على التأويل أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها وهو ما يجعل من الفهم أساساً للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير «لا ينتمي علم ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعه متاحاً لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم»^(١) فالهم عند دلتاي هو ما يميز العلوم الإنسانية عند تعارضها عن العلوم الطبيعية ولأن الفهم هو من يتيح لنا فك الغموض عن الإشارات والتعبيرات فإذا كان المعنى هو العلاقة بين العلامة أو الإشارة وبين المشار إليه فإن التفهم هو حل شفرة الإشارات أو التعبيرات «التفهم هو الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس»^(٢).

فالتفهم حسب دلتاي هو الأرض الأم والذي ينبغي أن نعود إليه لمزيد من القوة والتوكيد لرؤيتنا وتصورنا وأكثر ضروب التناول البحث موضوعية هو أكثرها ذاتية، أي متى كنا نحيا ثانية في أنفسنا ما ندرسه^(٣).

فبالنسبة لدلتاي نحن نعبر عن فهمنا المشترك بالإشارات والرموز والكلام والكتابة والمفسر يفهم الكاتب أو النص «الآخر عبر إعادة اختبار أو عيش التجربة على أساس التعاطف، نحن نفهم الآخر ونفهم أنفسنا من خلال نشاط قراءة جماعية أي قراءة داخل جماعات ومذاهب تفسيرية وليس عبر تأمل منفرد علمنا بالاختلاف مع الآخرين، يجعلنا نعلم أنفسنا هذا الأمر يتطلب منا فعل تخيلي بأن نحول الذات ونقلها إلى داخل ذهن الآخر فقد أكد دلتاي في عبارته التي سبق بها العديد من مفكري القرن العشرين من كارل بوبر إلى إيمانويل ليفيناس بأن «الفهم هو إعادة اكتشاف للأنا والآخر»^(٤).

(١) عادل مصطفى: فهم الفهم، ص ١٣٠.

(٢) صلاح قنوسة: الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٧٦.

(٣) نفسه، ص ١٧٤.

(٤) دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قنوسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٣٤.

فإن تفهم النص بالنسبة لدلتاي هو للوهلة الأولى عبارة عن العودة إلى التجربة التي جلبت النص إلى عالم التحقق والكيونة وتحصيل الفهم يعني الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في التجربة الكونية والمشاركة في نمط التفكير الأوسع^(١).

ويجمع العديد من الفلاسفة على أنّ الفهم هو محاولة للكشف عن المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها الذين لا يدوان مما يظهر منها، وإنما يحتاج كشفهما إلى جهد تأويلي والفهم ليس هدفاً في حد ذاته إنه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية، كما ذهب دلتاي الأب المؤسس لفلسفة التأويل بل إنه أسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني فقد أكد هيدجر على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم وأكد هابرماس على دور الفهم في نقد الايديولوجيا كما أكد ريكور على دور الفهم في المعرفة، الفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق التغيير وأدواته^(٢).

ج- التعبير:

يحتل التعبير مكانة هامة عند دلتاي فهو - التعبير - الأساس الذي تتأسس عليه معرفة الذات لأن ما يميز العلوم الإنسانية هو المسيرة الثنائية من الحسي إلى النفسي، فالإنسان يعيد الحياة إلى موضوع تتلقاه الحواس ليؤول دلالاته، وعن طريق التعبير يتمكن الإنسان من معرفة العقول الأخرى ولا يتم ذلك إلى من خلال التعبيرات التي يمكن فهمها وإدراكها أننا نعطي بصورة أساسية الحياة الداخلية للآخرين عن طريق تأثير إشاراتهم وأصواتهم وأفعالهم على حواسنا، فما هو معطى باستمرار تعبيرات عن عقل تساعدنا على فهمه وفهم هذه التعبيرات يرى دلتاي أن ذلك يعتمد على حقيقة وجود مجال يسميه الروح الموضوعي^(٣).

ويعني دلتاي بكلمة التعبير أو التظهير كل حقيقة محسوسة، وضع العقل عليها شارته، فالورق الذي كتبت عليه قصيدة والرخام الذي تلقى شكلاً ما... هي تعابير عن الحياة لأنها

(١) نفسه، ص ١٣٤.

(٢) أحمد زايد: الهرمينوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حويلات كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية، العدد الرابع عشر، ١٩٩١، ص ٢٣١.

(٣) محمد سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥،

تحتوي شيئا من الروح انسكب موضوعيا وهذان المفهومان: تعبير الحياة، والروح الموضوعي غير متعادلين بمعنى انهما يشيران إلى وجهين من الحقيقة نفسها فالحجر المنحوت المنظور إليه في ذاته هو شيء من الروح أصبح موضوعيا، فإذا نظر إليه من زاوية الحياة فإنه تعبير عنها^(١).

وفي الغالب أن دلتاي قد استمد كلمة الروح المطلق من هيقل، وقد وسع - دلتاي - مفهوم الروح الموضوعي ليضم الفن والدين والفلسفة يقول غادامير «إن دلتاي لا يعد الفن والدين والفلسفة حقيقة مباشرة وإنما أشكال من خلالها تعبر الحياة عن نفسها... وفي الوقت نفسه لا ينكر دلتاي أن هذه الأشكال تضطلع بالأسبقية على أشكال الروح الموضوعي الأخرى لأن الروح توضع نفسها وتعرف في هذه الأشكال الفعالة بالضبط» ويضيف قائلا «إن هذه الأسبقية إلى تحظى بها الروح من جهة معرفتها الذاتية التامة قد حدث بهيقل إلى أن يرى هذه الأشكال أشكالا للروح المطلق»^(٢).

وعلى الرغم من أن دلتاي استقى مصطلح الروح الموضوعي من هيقل غير أنه يعارض البناء المجرد لهذا المفهوم فقد جعل هيقل الروح الموضوعي تعبيرا عن روح العالم لذلك كانت الروح متألفة مع ذاتها تماما وطبقا لهيقل فهذه الالفة تحدث في المفهوم الفلسفي، وهذا ما يرفضه دلتاي تماما فالبنسبة إليه المفهوم الفلسفي له أهمية لا بوصفه معرفة بل بوصفه تعبيرا وهكذا فإن الفن والدين ليسا حقيقة مباشرة وإنما أشكال من خلالها تعبر الحياة عن نفسها^(٣).

بهذا المعنى الواسع تكون التعابير تحرق حواجز الحياة السيكلوجية الخاصة للأفراد لقت موضع في عالم الحياة المشتركة، ولأنها من صنع كائنات روحية تتصف بالوعي فهي قابلة للفهم الذي يبدأ من الفهم الذاتي فهم الآخرين ويدخل مفهوم العبارة والروح يكون دلتاي قد عدل اتجاهه السيكلوجي السابق، يظهر ذلك من قوله «فهم الأشخاص الآخرين وعباراتهم يتم على التجربة والفهم الذاتي والتفاعل الدائم بينهم وهنا أيضا لا يتعلق الأمر ببناء منطقي

(١) ريمون ارون: فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ص ٦٨.

(٢) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية الفلسفة، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، مراجعة: جورج كاتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٢٤.

(٣) نفسه، ص ٣٢٤.

أو تشريح سيكولوجي بل بتعليل ابستمولوجي»^(١)، العلم الإنساني إذن هو الموضوع الحقيقي للعلوم الإنسانية ولأنه بناء من عمل الذات فهو قابل للفهم من قبل هذه الذات والفهم في هذا المجال لا منفصل عن التأويل، وذلك ما يمثل المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية وعملية الفهم التأويلي يقتضي جملة من المفاهيم، تسمى عادة مقولات المعنى الذي يسعى إليه العالم الإنساني من وراء دراسته لأنه من خلال المعنى تفهم الحياة «إن فهم طبيعة الحياة يتطلب مقولات لا علاقة لها بالطبيعة والنقطة الحاسمة هنا هو أنه هذه المقولات لا تطبق على الحياة بطريقة قبلية بصفاتها شيئاً غريباً عنها تكمن في طبيعة الحياة... من هذه المقولات المعنى، القيمة، الغاية، النمو، ولكن الشمول حياة ما أو أي جزء من حياة الشرية لا يمكن فهمه إلا بمقولة المعنى الذي تتصف به أو تملكه الأجزاء من أجل فهم الكل، وعلى هذا تعتمد كل المقولات الأخرى، أي المعنى هو المقولة الشاملة التي يمكن من خلالها فهم الحياة»^(٢).

ومن هنا فالفهم يقوم على التجربة والتجربة تتأسس على الفهم فالإنسان يتعلم ويكتسب خبرة من أفعاله والتي بها يحصل له فهم الآخر وذلك عبر ممارسته التعبير على الآخر.

نقد المعنى التاريخي

لقد أسهم دلتاي في رسم صورة لتاريخ الهرمينوطيقا بقيت راسخة في أوساط الفلاسفة والباحثين وهذا ما أكده غادامير في قوله «إن دلتاي الذي يمثل في تفكيره شكلاً تاريخياً خاصاً شبت بمنظور حديث يهمل التاريخ تمام الإهمال»^(٣).

إن تفكير دلتاي تفكير نقدي جوهرياً، فنقدية دلتاي تعني قبل كل شيء انعطاف العقل على ذاته وتحليل المعطى وإطراح كل قضية، لا تجد في هذا التحليل تبريراً لها^(٤)، وقد سعى دلتاي من خلال نقديته إلى تجاوز الضعف الذي ساد المدرسة التاريخية، هذا الضعف المتمثل في افتقارها إلى التماسك المنطقي فقد القى على عاتقه مهمة بناء أساس معرفي جديد وأكثر

(١) خديجة هني: أشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي، أوراق فلسفية، العدد ٧، كتاب غير دوري، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، إشراف فتحي تريكي، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ١٨، ١٩.

(٣) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ٢٩.

(٤) ريمون اراون: فلسفة التاريخ النقدية، ص ١٦.

حيوية يجمع فيه بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرسة التاريخية وهذا هو فحوى قصده من وراء إشكال كتاب كانط «نقد العقل المحض» بنقد العقل التاريخي critique la raison historique فمدار الأمر وفق تصور دلتاي أن العقل التاريخي بحاجة إلى وسائل تبرير علمية للمعرفة التاريخية بالطريقة نفسها التي هي للعقل المحض فهذا الأخير لم يكن ليلفت الأنظار ويحظى بهذا الاهتمام لو لم يقيم بتقويض الميتافيزيقا كمعرفة عقلية للعالم والروح والإله، بل ولما قدمه أيضا من برهنة على وجود مجال داخل العقل^(١).

فمشروع دلتاي يتموضع ضمن التساؤل الجهوري «كيف نفهم نصا ما انتمى إلى الماضي؟» فنطرح سؤالا أولى كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟ قبل انسجام نص ما يأتي انسجام التاريخ والمنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة كأنهم تعبير للحياة^(٢). وفي دراسته للتاريخ وأسوة بكيركيغارد ونيتشه نجد أن دلتاي يرى بأولوية التجربة الذاتية أو التجربة الروحية على الأساس التجريبي للمعرفة التاريخية لأن قدرة الإنسان على الحياة باتساعها وانعكاسها على تفكيره تعد أساس الرؤية التاريخية وتمكن الإنسان من إعطاء معنى حياة أخرى لضلال الماضي الناضب فالإنسان عند دلتاي يذوب في سيرورة التاريخ.

فقد انبهر رواد المدرسة التاريخية أمام زخم العلوم الطبيعية فقد كان سعيهم إلى التدليل على علمية المعرفة التاريخية وذلك لن يتم إلى من خلال رفع عقبتين الأولى: هي الابنية الميتافيزيقية التي وضعها هيقل وتتمثل الثانية في النزعة المتأثرة بالعلموية التي سعت إلى الإفادة من مناهج العلوم الطبيعية في المجاب الاستقصائي التاريخي.

وبهذا نجد أن دلتاي حظي بشرف إقامة حلف بين التأويلية والتاريخ والذي يعد المنظر المنهجي للمدرسة التاريخية فدلتاي يرى أن «المانيا وحدها بإمكانها أن تأخذ مكانة التجربة الدوغمائية لجون ستوارت مل لأن مل الدوغمائي تنقصه المعرفة التاريخية»^(٣).

هنا نلتمس نوع من النزعة الدوغمائية لدى دلتاي والنظرة الدونية للمجتمعات الأخرى والتحيز للمجتمع الألماني الجنس الآري.

(١) عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص ١٨٧.

(٢) إليامين بن تومي وامال ماي: القراءة والتأويل نحو فهم لإشكالية الوعي التاريخي، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظرية القراءة ومناهجها، الجزائر، العدد، العدد ٢٠١٠، ص ٥.

(3) Dilthey whelleihm: critique la raison historique, p 09.

ويرى غادامير أن الاتفاق المبرم ما بين المؤرخين في صورة ملاحظة موضوعية واستقراء عالمي للأحداث يمنح للفهم التاريخي مصداقيته العلمية، غير أن غادامير ينتقد التصور اللاتاريخي للتجربة التاريخية الذي يتجاهل تاريخية الفهم التاريخي ولا يضع بالتالي في الحسبان الإطار الجدلي الذي تتحول فيه هذه التجربة^(١)، والمؤرخ لا يعيش الأحداث التي يعاينها الأفراد والتي يخضعها للتحليل والبحث والاستقصاء لكنه يستعين بتجربة خاصة في إدراك وفهم هذه الأحداث، فهو في نهاية المطاف إدراك عميق لتجربة الحياة كما تنكشف في وعي ممارسات الأفراد كما يذهب إلى ذلك دلتاي بقوة وصرامة التجربة الإنسانية في حساسيتها لا تقل أهمية عن صرامة وتجريدية التجربة العلمية، وغادامير يرى أن دلتاي بذلك قد أهدى الفكر في مفهومه الهيكلي من السماء إلى الأرض لا يدل على المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ وإنما على معرفة تاريخية متجذرة في تجربة الحياة، فالفن والدين والفلسفة والعلوم والمنطق ليست معارف وأشكال معرفية مذابة في معرفة مطلقة ومغلقة وإنما هي تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة وتجليات للحس التاريخي^(٢).

ويعد المنطق الهيكلي المرجعية الأساسية لكتابة تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ولدلتاي صلة بارزة بتراث المنطق الهيكلي، فهذا الأخير يشبه مقلعا ضخما من الحجارة أخذ منه تاريخ الفلسفة اللاحق بأسره مواد بناءه^(٣)، فهذا التراث مستمر لدى دلتاي على نحو خاص، فنحن لا نجد لديه مجرد استمرارية للروح الكلاسيكية الرومانسية رفقة تصور تجريبي للبحث بل أن التراث المستمر يكتسي حلة بتبنيه الواعي لأفكار من شلاير ماخر أولا ومن هيجل لاحقا^(٤).

ويؤكد دلتاي تاريخية الوجود الإنساني فهو يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل، فقد سارع إلى إقامة فلسفة الإنسان ككائن تاريخي وقد أقر بأولوية المعرفة للعالم التاريخي الذي هو من صنع الإنسان «إن الشرط الأول لإمكانية على التاريخ هو أنني أنا نفسي كائن تاريخي، وأن الشخص الذي يدرس التاريخ هو الشخص الذي يصنعه بنفسه»^(٥).

(١) هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص ١٨

(٢) نفسه، ص ١٨، ١٩.

(٣) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ٣٠.

(٤) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٣١١.

(٥) نفسه، ص ٣١٥، ٣١٦.

فما يجعل المعرفة التاريخية ممكنة هو تجانس الذات مع الموضوع فالحقيقة التي يسعى إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست غريبة عنه ولا خارجة عنه، فهي حقيقة محايدة لنشاطه المعرفي، والعلوم الإنسانية من هذا المنظور مرآة يرى بواسطتها الباحث إمكانياته المعرفية، لأن المعرفة في العلوم الإنسانية لها دوما علاقة بمعرفة الذات، وتربط هذه العلوم الباحث بذاته عبر عنصر التراث كفهم جذري للذات وتناهيها حقيقة الموضوع المدروس (المجتمع - الحدث التاريخي - الأثر الفني أو الأدبي...) هي في الواقع حقيقة بالنسبة إلى هذا الباحث الدارس حقيقة يتمثلها وينحتها^(١).

فالإنسان كائن تاريخي هذا ما يراه دلتاي لأنه يفهم نفسه لا من خلال التأمل العقلي بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة، إن ماهية الإنسان وإرادته ليس أشياء محددة سلفا، لأن الإنسان ليس مشروعا جاهزا مصمما من قبل ولكنه مشروع يفهم نفسه بطريقة غير مباشرة انه يقوم بجولة هرمينوطيقية تأويلية من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي وبهذا المعنى فهو كائن تاريخي.

إن التاريخ اذن ليس معطى موضوعي في الماضي قائما هناك ولكنه معطى متغير، إننا في كل عصر نفهم الماضي نفهم الماضي فهما جديدا من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلما توفرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي^(٢).

لقد كان نقد الفهم التاريخي هو الموضوع القريب من قلب دلتاي وعقله وقد قال بثلاثة مبادئ لما سباه بالتاريخية الأول أن كان ما هو إنساني جزء من العملية التاريخية وينبغي تفسيره تاريخيا، فالإنسان تاريخي في جوهره باختلاف العصور، الثاني أن المؤرخ لا يمكن أن يفهم هذه العصور ويخضع تفسيراته لها بما يثير اهتمامه من أحداثها وتكون له جوانب مشروعة من معاني ذلك الماضي^(٣).

ومن ذلك فإن دلتاي قد قام بإنزال الفكر في مفهومه الهيجلي من السماء المتعالية على

(١) هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦، ص ١٧.

(٢) نادر الصاوي: مبادئ فلسفة الفهم واسس العلوم الإنسانية عند دلتاي، منتدى آفاق الفلسفة والسيكولوجيا والانثربولوجيا، ٢٠٠٩، ص ٢٨.

(٣) حسن حنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ١، مكتبة مدلوب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩، ص ٥٨٢.

التاريخ، فهو يتجاوز المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ ليقرر معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة كل من الدين الفن والفلسفة والعلم والمنطق هي عبارة عن تجارب وتجليات الحس التاريخي.

وعليه فإن هناك علاقة وثيقة بين الهرمينوطيقا والتاريخ، فالهرمينوطيقا حسب دلتاي هي الوسيلة إلى تحقيق الوعي التاريخي ومن خلالها تتم قراءة التاريخ وفهمه وتمكن الباحث من الدخول في أعماق التجارب التاريخية.

دلتاي وعلم النفس

كانت الهرمينوطيقا تكمل علم النفس الشامل ومن جهة أخرى كان علم الشامل يرجع الهرمينوطيقا إلى معنى نفسي وهذا يفسر أن دلتاي قد اخذ عن شلاير ماخر الجانب النفسي من هيرمينوطيقاه التي تعرف فيها على مشكلة الخاص مشكلة الفهم عبر نقله إلى الآخر فلم يكن ممكنا إذن القبض على الحياة النفسية للغير في تعابيرها المباشرة فكان لابد من إعادة بنائها بتأويل علامات المعبر عنها وهنا تفرض قواعد مغايرة من طرف إعادة الانتاج بسبب توظيف التعبير في مواضيع ذات طبيعة خاصة^(١)، لأن غاية السيكلوجية التفسيرية هو الإدراك السببي المتمخض للظواهر النفسية، ومبدأه وأساسه هو محاولة إعادة الحياة النفسية وأحوالها إلى مجموعة من العناصر، فعلم النفس التفسيري يسعى إلى تفسير العالم تفسيرا عقليا وفق مكونات وقوانين مشابهة للقوانين الفيزيائية والكيميائية في الظواهر المادية وعليه نجد دلتاي في حديثه عن علم النفس التفسيري يشير إلى المذهب الحسي ومذهب التداعي ذلك المذهب الذي أدخله دفيد هيوم وجون ستوارت مل إلى علم النفس، فكما أن الموضوع في الفيزياء ينقسم إلى وحدات كثيرة صغيرة مثل الاحساسات والأفكار والمشاعر ومن هنا يرى دلتاي أن ما نطلق عليه بالتسمية علم النفس التفسيري لا يقدم لنا تفسيرا صحيحا ومقنعا للحياة العقلية ومن ثم إذا أردنا الوصول إلى هذه الغاية علينا بالاستعانة بعلم النفس الوصفي^(٢).

إن الغاية من علم النفس الوصفي أو السيكلوجية التوصيفية عند دلتاي هي الكشف عن البنى الحيوية المقومة للمعطى النفسي والمدعو بالتجربة الحية «المعاشة»، فعلم النفس الوصفي

(١) بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص ٦٥.

(٢) محمد السيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ص ٤٨.

على خلاف علم النفس التفسيري يرى أن الحياة النفسية هي عبارة عن بنى أو كل متماسك ومجموع متجانس تتداعى فيه الجوانب الشعورية والإرادية والفكرية والهدف الذي تسعى إليه هذه السيكلولوجية هو وصف أحوال النفس على أساس أنها رباط متناسق متكامل لذا يستخدم دلتاي علم النفس الوصفي في مقابل علم النفس التفسيري لأن علم النفس الوصفي يدرس الأحداث والوقائع العقلية مستخدماً في ذلك مفهوم البنية لتفسر استمرارية الحياة.

فقد كان دلتاي يحاول أن يفسر حتى أفكاره عن علم النفس الوصفي والتحليلي الكيفية التي تنسج فيها حياة المرء الباطنية في الاستمرارية بطريقة تختلف عن تفسير الطبيعة من خلال المقولات فاستخدام مفهوم البنية ليميز الطبيعة التجريبية للاستمرارية الحياة النفسية من الاستمرارية السببية للعمليات الطبيعية^(١)

تتميز البنية منطقياً بإحالتها على كلية العلاقات التي لا تعتمد على التعاقب الزمني السببي إنما تعتمد على الترابطات الداخلية^(٢)، ومن هنا تعد البنية لدى دلتاي نقطة بداية مشروعه، فالحياة كما يراها دلتاي هي تلك التي تظهر وتشكل نفسها في وحدات واضحة والفرد هو من يفهم هذه الوحدات، وهذه هي نقطة بداية تحليلات دلتاي الواضحة بذاتها، إن استمرارية الحياة كما تظهر للفرد والتي يعيد آخرون تجريبها وفهمها من خلال معرفتهم بسيرة حياة الفرد الذاتية تخلقها دلالة الخبرات الجزئية وتخلق وحدة الحياة التي تدور حول هذه الخبرات كما لو تدور حول مركز ناظم^(٣).

ومن هنا نجد إننا نعود إلى المبدأ التأويلي القديم المطبق في فهم النص من خلال علاقة الجزء بالكل، وضرورة فهم كل منهما أي الجزء والكل في ضوء الآخر في حركة دائرية لا تنتهي، غير أنه يتسع هنا ليشمل تجربة الحياة نفسها، إن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة^(٤).

فانسجام الحياة البنيوي شأنه شأن انسجام نص ما يعرف كعلاقة بين الكل والأجزاء، فكل جزء يعبر عن شيء من الحياة ككل - أي أنه يحمل دلالة للكل - بالضبط كما يحدد

(١) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٣١٦.

(٢) نفسه، ص ٣١٧.

(٣) نفسه، ص ١١٧.

(٤) نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص ٢٩.

الكل دلالة هذا الجزء وهذا هو المبدأ التأويلي القديم في تأويل النصوص وهو مبدأ ينطبق على انسجام الحياة بقدر ما تفترض وحدة المعنى الذي تعبر عنه جميع أجزائها^(١)

خلاصة القول أن التأويلية عند دلتاي مهمتها هي الوصول إلى أساس منهجي تستند عليه العلوم الإنسانية والاجتماعية يقوم هذا الأساس على الفهم الصائب لتعبيرات الحياة وبهذا يكون التأويل بمثابة الحجر الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية.

نتائج

وفي الأخير نستطيع القول أن دلتاي يعتبر منعرجا هاما في الفلسفة بصفة عامة وبالنسبة للهيرمينوطيقا بصفة خاصة فقد أسهم إسهاما كبيرا في توسيع نطاق الهيرمينوطيقا وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية وقد كان تفكيره التأويلي قريبا جدا من هذه النزعة السيكلوجية عند شلاير ماخر، ولم يتخلص من هذه النزعة إلا بعد جهد وعبر تطور فكري تدريجي لكي يصل إلى تصور للتأويل على أنه منصب على التعبير عن الخبرة المعاشة، غير أنه ومنذ أن وصل إلى ذلك أصبحت الهيرمينوطيقا وليس علم النفس هي أساس الدراسات الإنسانية.

قصد دلتاي من خلال مشروعه التأويلي التماس أساس منهجي يظهر اختلاف واستقلال العلوم الإنسانية والاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وإقامة العلوم الإنسانية على أساس منهجي جديد، تقوم على فهم الحياة الداخلية للإنسان أو التجربة الحية المعيشة وتأويل تعبيراتها، وكله من أجل الشروط الواجب توفرها ليكون الفهم موضوعيا ولتحظى العلوم الإنسانية بشرف الموضوعية.

وقد حقق دلتاي هدفين من أهم أهدافه الكبرى أولا قد ركز على مشكلة تأويل شيء له وضع ثابت ودائم وموضوعي وبذلك امكن للدراسات الإنسانية أن تأمل في بلوغ معرفة ذات صواب موضوعي مادام موضوعها ثابت في ذاته إلى حد ما وكذلك حقق نتائج تتعلق بالأدب فقد عاد بمقدور المرء أن يتحدث بحق ومعقولة عن الصدق في عمل أدبي ما.

على الرغم من أن دلتاي وجه تدخل مناهج العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية إلا أنه لا يزال تحت تأثير هذه العلوم التي تتفاخر دوما بأن وقوانينها ومعرفتها موضوعية.

(١) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص ٣١٧.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية

- ١- أحمد زايد: الهرمينوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حويلات كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية، العدد الرابع عشر، ١٩٩١.
- ٢- محمد سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.
- ٣- عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٤- نادر الصاوي: مبادئ فلسفة الفهم وأسس العلوم الإنسانية عند دلتاي، منتدى أفاق الفلسفة والسيكولوجيا والانثربولوجيا، ٢٠٠٩.
- ٥- حسن حنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٩.
- ٦- اليامين بن تومي وآمال ماي: القراءة والتأويل نحو فهم لإشكالية الوعي التاريخي، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظرية القراءة ومناهجها، الجزائر، العدد، العدد ٢٠١٠.
- ٧- خديجة هني: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي، اوراق فلسفية، العدد ٧، كتاب غير دوري، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، اشراف فتحي تريكي.
- ٨- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الاساسية لتأويلية الفلسفة، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، مراجعة: جورج كاتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧.
- ٩- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: على حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط ١، ٢٠٠٢.

- ١٠- هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦.
- ١١- دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قنصوة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٢- صلاح قنسوة: الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧.
- ١٣- ريمون ارون: فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الإنمائية للتاريخ، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، سورية، ١٩٩٩.
- ١٤- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، مصر، ط١، ٢٠٠١.
- ١٥- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١.
- ١٦- عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ - ٢٠٠٧.
- ١٧- بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠١.

باللغة الأجنبية:

- 18- Diltey Whelheilm: critique la raison historique, introduction à l'étude aux science de l'esprit, traduction, sylvie mesure, édition du cerf, paris, 1992

الظاهرة الإنسانية بين الفهم والتفسير

د. زيد الخير حورية(*)

مقدمة

لقد ظهرت العلوم الإنسانية كعلوم مستقلة حديثا، حيث تعتبر كل من الدراسات الاجتماعية والنفسية والتاريخية دراسات علمية تدرسها علوم قائمة بنفسها.

إلا أن المتبع لتطور الفكر الإنساني يلاحظ أن هذه العلوم لم توجد مستقلة بذاتها، وإنما نشأت جميعها من رحم واحد ألا وهو الفلسفة. ولكن وبالرغم من أن هذه الدراسات اكتست صفة العلمية إلا أنها لازال يشوبها الشك وكذا الارتياب في نتائجها نظرا لعدة عوامل أهمها أنها ظواهر تدرس موضوعا هو الإنسان الذي يكون في أحد مراحل الدراسة العلمية دارسا ومدرسا معا. من هنا كانت إشكالية الموضوعية في دراسة الظاهرة الإنسانية، وما مدى نجاعة المناهج المتبعة في دراسة هذه الظواهر؟ وما هي العوائق التي تحول دون الدراسة العلمية للظاهرة الإنسانية؟ وما الواجب اتباعه من أجل معرفة جوهر وحقيقة هذه الظواهر الإنسانية؟ هل هو فهمها؟ أم محاولة تفسيرها؟

١- الظاهرة الإنسانية خصائصها وإشكاليات الموضوعية فيها

أ- المفهوم:

تعزى مفردة الظاهرة الإنسانية إلى كل واقعة يقوم بها الإنسان سواء كانت نفسية متعلقة بأحوال النفس ومداركها العقلية، أو اجتماعية متعلقة بسلوك فردي أو جماعي يظهر داخل المجتمع، أو تاريخية متعلقة بالزمن تحدد فعلا إنسانيا ما في مرحلة معينة من الزمن.

(*) جامعة وهران ٢، الجزائر.

ب- الخصائص:

ما تمتاز به الظواهر الإنسانية أنها ظواهر فريدة من نوعها غير قابلة للتكرار، فما يستخلص من دراسة ظاهرة واحدة يصعب تعميمه، ذلك أن الملاحظة في الكثير من الأحيان تصبح غير متيسرة في هذا الميدان فالحوادث لا تشغل حيزا معينا يمكن أن نراقبها فيه، إنها حوادث زمانية لا مكانية، مع الأخذ بعين الاعتبار التفريق بين الزمن الفيزيائي الذي ينعكس على نفسه ومن صفاته أنه يتكرر، والزمن النفسي الذي يمضي ولا يعود.

فالظواهر الإنسانية تمتاز عن الظواهر الطبيعية تميزا منهجيا حاسما «فالوصف والتفسير والتنبؤ، وكذلك التحكم تمضي كلها على خط متصل في العلوم الطبيعية، فما وصفناه وفسّرناه إنمّا يعني التنبؤ بحدوثه على النحو الذي وصفناه وفسّرناه به»^(١) ذلك أن هذه الظواهر تميل إلى التكرار والاطراد «فبينما يأتي التفسير والتنبؤ في العلوم الطبيعية في سياق استدلال مباشر يأتي التفسير والتنبؤ في العلوم الإنسانية على مرحلتين، فلا يصبح التنبؤ مجرد نقل التفسير من الماضي إلى المستقبل، بحيث أن ما حدث لا بد أن يحدث كما هو الحال في العلوم الطبيعية، فليس التحدي الأساسي للعلوم الإنسانية أن تنظر إلى الوراء، لأن فيه ما يمكن لأي تطور سابق أن ينتظم في أي مخطط لاحق إذا ما كان عاما بقدر كاف»^(٢).

إن صفة وجود الظواهر الطبيعية بعيدة مستقلة عن الذات العارفة، مكنت العلوم الطبيعية عند نشأتها من تقديم شرط الموضوعية الذي ساهم في إضفاء صفة المصدقية واليقين على نتائجها، وانطلاقا من هذه النتائج حاول الدارسون لموضوع الظاهرة الإنسانية تطبيق هذا النموذج العلمي بهدف إنتاج معرفة علمية يقينية عن الإنسان، وقد تم تبني هذا الموقف من قبل النزعة الوضعية التي سعت إلى تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية ودراستها دراسة موضوعية بالرغم من كافة الصعوبات التي تقترن بهذه العملية «فمن الصعب جدا أن نكشف عن العوامل أو العلل الفاعلية المنتجة لهذه الظواهر أو تلك، ولكن يجب أن نحاول استخدام هذا المنهج قدر المستطاع وأن نعبر عن نتائجه بدقة قدر الإمكان، وذلك باستخدام

(١) د صلاح قصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ٢٠٠٧، ص ٣٩.

(٢) المرجع نفسه، (ص ص/٣٩٥، ٣٩٦).

طريقة الإحصاء، وهي طريقة تقوم عادة على حساب الاحتمالات لأننا لا نستطيع أن نعين أشياء دقيقة كمية ما دمنا بإزاء ظواهر لا يمكن أن تخضع للكم إلا بعسر^(١).

وكثيراً ما تتهم الدراسات الإنسانية بغياب الموضوعية عنها، ذلك أن الدارس والمدرس في مرحلة معينة من البحث الذي يراد منه تطبيق المنهج التجريبي يصبحان واحداً، فالإنسان هو الملاحظ والملاحظ أيضاً «فالسلوك الاجتماعي للإنسان يتأثر بعملية البحث نفسها، ومعنى ذلك أن المبحوث إذا عرف أنه ضمن مجموعة من الأفراد في تجربة ما، فإنه من المحتمل أن يتصرف بطريقة مختلفة، تمام الاختلاف عن صورته الحقيقية، وذلك بهدف إرضاء الباحث، أو أنه يعتقد أن الباحثين يريدون منه أن يقوم بهذا التصرف»^(٢).

وهذا ما عبر عنه كلود ليفي ستراوس في كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية حيث قال: «يكنم شقاء العلوم الإنسانية في أن الإنسان لا يستطيع أن يتجاهل ذاته»^(٣).

٢- منهج التفسير في دراسة الظاهرة الإنسانية

إن المقصود بالتفسير هو الكشف عن العلاقات الثابتة القائمة بين حادثتين أو أكثر وإقامة علاقات سببية بينها، وقد ارتبط منهج التفسير بالاتجاه الوضعي مع الفرنسيين مارسيل موس وإميل دوركايم، حيث بحث هذا الأخير في ظاهرة الانتحار، وطبق عليها التفسير الموضوعي، وانتهى إلى أنها تتحدد بعوامل موضوعية تتمثل أساساً في التماسك الديني، والتماسك الأسري، والتماسك السياسي.

وبناء على جملة من الإحصائيات حول هذه الظاهرة في عدد من الدول الأوروبية فقد خلص إلى أن معدلات الانتحار تتناسب عكسياً مع درجة التماسك الديني، فينتحر البروتستانت أكثر من الكاثوليك، ومع درجة التماسك الأسري حيث يقدم على الانتحار العازبون قبل المتزوجين، والمتزوجون بدون أطفال أكثر من المتزوجين بأطفال، وأيضاً مع درجة التماسك السياسي إذ أن معدلات الانتحار ترتفع نسبياً في فترات الهدوء والأمن أكثر من فترات الحروب والنزاعات.

(١) د عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ط ٣، ١٩٧٧، ص ٢٢٦.

(٢) د محمود السيد أبو النيل، علم النفس الاجتماعي عربياً وعالمياً، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٥٦.

(٣) كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة د مصطفى صالح، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٣، دون طبعة ودون سنة الطبع، ص ٤٣٠.

وتجدر الملاحظة إلى أن هذه الدراسات بقدر ما اقتربت من الموضوعية بقدر ما أهملت العنصر البشري أو الإنساني حيث تعاملت معه كما لو كان جمادا.

حيث يقول دوركايم: «ليس من الصحيح أن النشاط الإنساني يمكنه أن يتحرر من كل وازع، فما من شيء في هذا العالم يستطيع أن يحظى بمثل هذه الميزة، لأن كل كائن بوصفه جزءا من الكون، فطبيعته والطريقة التي يظهر بها لا تتعلق إذن به وحده، بل بكائنات أخرى تحتويه وتضبطه في المحصلة، وفي هذا الصدد ليس ثمة سوى فروق في الدرجة وفي الشكل بين الجماد وبين الإنسان المفكر، فما يميز الإنسان عن الجماد، هو أن الوازع الذي يخضع له ليس فيزيائيا، بل أخلاقيا أعني اجتماعيا، فهو لا يتلقى قانونه من وسط مادي مفروض عليه بقوة بل من ضمير يفوق ضميره»^(١).

إلا أن المتأمل في هذا التفسير يجد أن فيه إفراغا للظاهرة الإنسانية من فحواها وأهم مكوناتها وهي الدلالات والنوايا والمقاصد، حيث يتم الاكتفاء فقط بالمحددات الخارجية للفعل.

فالكثير من الظواهر الإنسانية قد وقف التفسير الموضوعي عاجزا أمامها كحالة مريض القلب الذي تغيرت أحواله النفسية وانطباعاته وميولاته ورغباته مباشرة بعد إجراءات لعملية زراعة قلب، كذلك لن يسعفنا هذا المنهج لوحده في فهم ظاهرة مستفحلة هي ظاهرة الإرهاب، إذ أن إرجاعها إلى أسبابها كدور السلطة الدينية والسياسية والثقافة في ذلك، لا سيما وأن لهذه الظاهرة أوجها وأشكالا عدة.

من هنا كان المنهج الثاني في دراسة الظاهرة الإنسانية وهو منهج الفهم.

٣- فهم الظاهرة الإنسانية والشروط الاستمولوجية الثلاثة للفهم

إذا كانت العلوم الطبيعية تهتم بالوقائع الطبيعية، فإن العلوم الإنسانية تهتم بالوقائع الإنسانية التي تختلف عنها اختلافا كبيرا، ذلك أنها من انجاز فاعل بشري له مقصد وغاية وهدف من وراء قيامه بالفعل «فوقائع العلوم الإنسانية هي وقائع غير مباشرة تتمثل في المعاني

(١) أيميل دوركايم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١، دون طبعة، ص ٣١٨.

والمشاعر والأفكار التي ينفذ إليها وراء ما هو حسي نفاذاً كيفياً، ووقائع العلوم الطبيعية تخضع للتفسير الذي يحاول بيان العلاقات الخارجية بين الوقائع، أما وقائع العلوم الإنسانية فتخضع للفهم الذي ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء»^(١).

ولما كان الفاعل الإنساني يمنح دلالات لأفعاله وللعالم من حوله، ويسلك وفق غاية من حيث هو كائن واع، ذلك أن «الفهم في العلوم الإنسانية داخلي يتجه نحو الخبرة البشرية ويفحص محتواها ويترتب على ذلك أن الخبرة مرتبطة مباشرة بالحدس والتعاطف، أما الظواهر الطبيعية فهي مدركة بالحواس، ومن ثم كان الاستبطان الذاتي والفهم ملائماً للأولى، أما التجربة والتجريب فهي الطريقة المناسبة للعلوم التي تعالج الطائفة الأخرى من الظواهر»^(٢).

وكذلك الحال بالنسبة للعامل في حقل العلوم الاجتماعية فإنه لا بد أن يعمل على تطوير «فكرته عن الموضوع أو الظاهرة من خلال تصور ذاته داخلًا في الموضوع أو جزءاً منه، ويجعل من التفسير أو التأويل التعاطفي قنطرة تصل بينه وبين الآخرين، فينفذ إلى المعنى من خلال نوع من الخبرة الحدسية، وهكذا تكون غايته كيفية لا كمية بأي حال من الأحوال»^(٣).

وبالرجوع إلى الظاهرة السابقة وهي ظاهرة الإرهاب، وبالنظر إلى التجربة الجزائرية الناجحة في التعامل مع هذه الظاهرة، سواء على المستوى المحلي أو الدولي، لا سيما فكرة السلم والمصالحة الوطنية التي نادت ودعت إليها القيادة الرشيدة للدولة، والتي تم استفتاء الشعب الجزائري حولها، لم تكن بالعمل السهل والهمين، خاصة بالنظر إلى الكثير من عائلات ضحايا الإرهاب التي تضررت جراء تلك الممارسات الشنيعة.

ومع استحضاري لأحد الحوادث المؤلمة والتي تم خلالها ذبح مجموعة من المعلمات العائدات من مكان عملهن من قبل رئيس جماعة إرهابية قبل إقدامه على الفعل الشنيع وقد خاطبهن قائلاً: «ألم نقل لكن ألا تدرسن» أعود إلى جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وبالذات إلى جهود العلامة عبد الحميد بن باديس الذي وقف طويلاً عند مسألة تعليم الفتيات، والذي نظر إليها

(١) د أحمد عبد النور وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، (د ط) ودون سنة الطبع، ص ٢١.

(٢) د عبد المعطي محمد، د محمد علي محمد، منهج جديد للدراسات الإنسانية محاولة فلسفية، مكتبة مكاوي بيروت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٨٠.

(٣) المرجع والمكان نفسه.

من جانبين من كونها معلمة ومتعلمة، وكيف تناول الحديث النبوي الذي جاء فيه «لا تعلموهن الكتابة، وعلموهن الغزل وسورة النور» وكيف فنده استنادا إلى ما جاء في أعماله ﷺ أنه كان يضع للنساء يوما يعلمهن فيهن أمور دينهن ودنياهن، كما استدل على حادثة تولية الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الشفاء أمر السوق، وذلك لدرايتها بالقراءة والكتابة.

إن الكثير من الظواهر الإنسانية يمكن دراستها من خلال دراسة وفهم الفعل البشري ومقصده وتأويله.

ولا يمكن فهم الظواهر الإنسانية دون توفر مجموعة من الشروط الإستمولوجية والتي منها:

١- شرط الألفة بالطبيعة الإنسانية: ذلك أن الانتماء إلى نفس الطبيعة الإنسانية يساهم في تقارب وجهات الألفة بين الأفراد «فالانتماء على نفس الطبيعة يجعل الفهم ممكنا وميسورا... ونحن لا نفهم بعضنا البعض في الآن الحاضر وحسب، بل غن هذا الفهم يمتد إلى البدايات الأولى للتاريخ»^(١).

٢- شرط معرفة الخلفية الثقافية: «ويقصد بها الألفة بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم الأغلبية العظمى من التعبيرات، فنحن لا نفهم الجملة بدون معرفة قواعدها، وتركيباتها، ودون معرفة اللغة بوجه عام، غير أن الخلفية الثقافية يمكن أن تشير إلى أكثر من هذا... وبديهي انه كلما كان إلمام الإنسان بالخلفية الثقافية كبيرا كلما كان فهمه أعظم»^(٢).

٣- شرط الوعي بالسياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات: «وهذا شرط واضح وضوحا لا لبس فيه... إذ تعتبر التعبيرات الوسيلة الوحيدة التي يحدث الفهم من خلالها.. وللتعبير وظيفتان هما الكشف عن حالتنا العقلية والشعورية، وإحالتنا إلى شيء له معنى، أو إلى حادثة يشير إليها ويمثلها»^(٣).

فدراسة العلوم الإنسانية كلما اقتربت من منهج الفهم كلما أصبحت هذه الدراسات مبدعة ومنتجة أكثر لأنها ستكشف في كل مرة عن إمكانات الكائن الإنساني وفرادته وتميزه.

(١) المرجع نفسه ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه ص ٢٣.

(٣) المرجع والمكان نفسه.

التصوف الإسلامي بين الإشراق والهرمينوطيقا

د. سحر سامي (*)

للفكر الصوفي خصوصيته وتأثيره الكبير على مستويات عديدة، بدءاً من تفسير النص القرآني، وتأمل العالم والوجود، وأيضاً على المستوى الإبداعي والجمال والعلاقة باللغة والإبداع الشعري والأدبي، ليس ذلك فحسب ولكن للمعجم الصوفي دلالاته الخاصة.

ومن ثم فإن عالم التصوف يعتمد على الرؤية الباطنية والإدراك الداخلي، وكثرت الرؤي في هذا الصدد، خاصة ما يتعلق بالمعرفة الإشراقية التي نجد جذورها عند السهروردي والحلاج، واكتماها عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الذي يتحدث عن العلم العقلي الذي لا يستطيع على اتساعه بشكل مطلق إدراك كنه الوجود وتجليات الخالق في مقابل المعرفة القلبية الإشراقية، كما يتحدث عن مستويات العلم وهي علم العامة والخاصة وخاصة الخاصة وما إلى ذلك. وامتد تأثير ابن عربي إلى دارسيه وشراح نصوصه من تلاميذه واتباع مذهبه الصوفي، مثل صدر الدين القونوي، والفرعاني وعفيف الدين التلمساني، والقيصري والبوريني وعبد الغني النابلسي، وغيرهم. فقد اتبعوا منهج التأويل في تفسير النصوص الصوفية والدينية وفهمها.

ولما كانت الهرمينوطيقا هي فهم الفهم، ولما كان التصوف قد ارتبط منذ بداياته بالتأويل للنص القرآني والنصوص الدينية وأشعار المتصوفة، فقد رأينا أن يكون بحثنا حول الفكر الإشراقي وأثره العالمي قديماً وحديثاً في ضوء نظريات القراءة والتأويل خاصة لما لثقافتنا العربية من سبق في هذا المجال رغم التنظير الغربي الحديث. ولما للتصوف من أثر حضاري شديد الأهمية في التعامل مع الدين والواقع المعاصر من خلال رؤيته غير التعصبية أو الأحادية التي تقوم على النقل دون التأويل، ويقوم البحث على دراسة الموضوعات التالية:

(*) كاتبة وإعلامية مصرية، حاصلة على دكتوراه في النقد الأدبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

- ❑ الفكر الإشراقي وجذوره، مع الإشارة إلى نظرية الفيض والنور الإلهي وإنجاز السهروردي والحلاج. والرمزية الصوفية.
- ❑ المنهج الهرمينوطيقي وجذوره وعلاقته بالفكر الصوفي، مع الإشارة لنظريات القراءة.
- ❑ تفاسير المتصوفة للنص وآليات الفهم.
- ❑ تأويل ابن عربي للنص القرآني، والصياغات الأدبية في مؤلفاته التي تعيد كتابة العالم وتعرض رؤي ابن عربي من منظور معرفي خاص. وسيميولوجية النصوص.
- ❑ النص النثري والشعري الصوفي بين المنهجين: الإشراقي والتأويلي، وتأويل المتصوفة لنصوص بعضهم البعض، في إطار اللغة الإشارية ذات الرموز والدلالات الخاصة، والمعجم الصوفي المتميز.

الفكر الإشراقي وجذوره

بالنظر إلى بدايات التصوف، وبغض النظر عن مصدر مصطلح التصوف الذي تناوله الكثير من الباحثين العرب والمستشرقين بالبحث، نجد أنه يشير في كل الأحوال إلى تجربة روحانية معرفية، تتمحور حول العلاقة بالله سبحانه وتعالى اعتماداً على فكرة اليقين والإيمان المطلق والصفاء الكامل، وقد كثرت تعريفات التصوف التي سعت لتحديد طبيعة التصوف وفقاً لرؤي علمية أو إيمانية ذوقية في الكثير من كتابات المتصوفة، كالرسالة القشيرية، واللمع للسراج الطوسي، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ونفحات الأنس للجامي، ورسائل الجنيد وغيرها، ومن ذلك تعريف الجنيد أن «التصوف هو أن تكون في علاقة مع الله بلا علاقة»، وما ذكره الكرخي من اعتبار التصوف هو الأخذ «بالحقائق» والياس مما في أيدي الخلائق، والتخلق بالأخلاق الإلهية عند القشيري الذي جمع العديد من كلمات المتصوفة عن التصوف مثل: أحمد بن يحيى الصوفي، والجنيد وإبي عبد الرحمن السلمي والحلاج، والسجستاني والشبلي وغيرهم من أعلام المتصوفة حتى العصر الذي الذي كتبت فيه الرسالة القشيرية^(١) وكلها تدور

(١) الإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية - تحقيق: الإمام د. عبد الحليم محمود، ود. محمود ابن الشريف، طبعة دار المعارف بالقاهرة - ١٩٩٤ ج ٢ - ص ٤٤٠ - ص ٤٤٤.

حول التحلي بالخلق الإلهي، كما وضع عبد الرزاق القاشاني - الذي تتلمذ على مؤلفات ابن عربي - طبيعة التصوف في معجمه «لطائف الإعلام في أشارات أهل الإلهام» بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، ويقال التصوف التصوف بإزاء إتيان مكارم الأخلاق، وقالوا: حسن الخلق وتزكية النفس، والاسترسال مع الله على ما يريده، والتصوف هو: ألا يطفى نور معرفته نور ورعه، والتصوف عند أبي يزيد: وفاء بلا عهد، ووجد بلا فقد، وأسرار بلا عبارة، وعند عمرو بن عثمان المكي: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولي بذلك الوقت، والصدق مع الحق، وقيل التصوف: أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة، وهو تصفية العلم من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، ومجانبة الدواعي النفسانية، والإجابة إلى الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الدنية، واتباع السنن الشرعية.^(١) كما تمكن ابن عجيبة (١٢٢٤هـ - ١٨٠٩م) من جمع ذلك كله وتلخيصه في كتابه «التشوف إلى حقائق أهل التصوف» قائلاً: «التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل، أو هو غيبة الخلق في شهود الحق،... أوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة»^(٢).

وقد شغل الإشراقيون بمسألة المعرفة والوجود كأساس لتجربتهم الروحية والكشف العرفاني. وارتبطت المعرفة لديهم بالميتافيزيقا في محاولة لاستكشاف حقيقة الوجود التي تتجاوز محدودية العقل، والتصوف «بما هو معرفة، يبدو وثيق الصلة بالتاريخ الروحي للحقيقة... لهذا كان المتصوفة يكشفون دائماً عند ذكر نشأتهم وظهورهم في التاريخ عن مصادر المعرفة الروحية الدينية التي تنتهي بهم إلى اعتبار الحقيقة المحمدية - بما هي ختم للنبوة وبؤرة للحكمة، وحقيقية كلية، وكلمة جامعة - سراجاً لهم منها انبجس نور المعرفة الكلية».^(٣) وهكذا تولد لديهم يقين بضرورة إدراك الحكمة الأولي، مما يستلزم اختراق الحجب والمظاهر بمجاهدة النفس وصقل القلب والمكابدة في الانفصال والتجرد عن العالم الواقعي بشهوته، وبالتالي الصراع بين عالمين هما العالم الأرضي بمغرياته وأحداثه وشروط الحياة

(١) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في أشارات أهل الإلهام: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية القاهرة، ط ١٩٩٦م راجع ص ٣٢١ - ص ٣٢٦.

(٢) ابن عجيبة الحسني: التشوف إلى حقائق أهل التصوف، مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٩٩ ص ٣.

(٣) د. محمد الكحلوي: الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (ق ٩هـ - ق ١٥م) دار الطليعة للطباعة

به، والعالم المطلق الذي هو عالم الروح والصفاء الكامل الذي به تتحقق السعادة الكاملة، وهو أيضاً «بؤرة الحكمة التي رأي الحلاج والسهورودي، في العودة إليها استكمالاً للسعادة القصوي وإدراكاً للحقيقة كما هي في ذاتها خارج أطر اللغة التي تضيق إمكاناتها عن التعبير عن مدارات الرؤيا وقولها، لكون ماهية العرفان الذوقي من طور يتجاوز اللغة... ومن ثم يستعصي التعبير بواسطة اللغة عن مدارات التجربة الصوفية ومعارجها، وهو ما عاناه النفري وأكده ابن عربي»^(١) وهي رحلة روحية تتطلب التأمل والاستغراق والعزلة ومقاومة النفس والرغبة في الفناء عن كل ما يشغل الصوفي عن الذات الإلهية من الشهوات والمعاصي واستمرار الذكر والتخلق بالصفات الإلهية حتى يتحقق الكشف الصوفي.

ونخلص من ذلك إلى كون التصوف ينتمي للعلم الرباني ويعتمد على الرياضات الروحية والمجاهدة سعياً في الوصول إلى الإدراك، وقد تطرق لذلك أبو حامد الغزالي في «الرسالة اللدنية» وموضوعها العلوم الكشفية، ويرى د. حسن حنفي أن «الوعي النظري» فيما يتعلق بالمعرفة والإشراق والتجربة الصوفية، أن التصوف الفلسفي تطور على عدة مراحل:

«أولاً: من المعرفة إلى الوجود عن طريق العلم اللدني والكشف حيث تكون المعرفة أحد إشعاعات الوجود.

ثانياً: نشأة المصطلح الفلسفي نشأة ثانية بعد الرسالة القشيرية، وتحول العلم إلى مصطلحات وألفاظ بعد أن فقد دفعته الأخلاقية الأولى وقفزته النفسية.

ثالثاً: التركيز على نظرية التفسير أو التأويل، فالتصوف قراءة للنص الأول، للوحي، القرآن، الخروج منه والعودة إليه، وتحويل النص إلى تجربة ذاتية وطاقمة موحية.

رابعاً: الأشكال الأدبية المختلفة للتصوف، فالتصوف إبداع أدبي من حيث الشكل، وروحي من حيث المضمون: وهي الشعر والنثر الفني والحكم والقصة الرمزية والسيرة الذاتية...»^(٢)

ويعتبر ذو النون المصري «أول من تكلم في الأحوال والمقامات، وكان كذلك أول صوفي

(١) السابق ص ٣٧.

(٢) د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف - الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة

٢٠١٥ ج ١ ص ١٧٩.

إسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم، وأول من اعتبر المعرفة بالله الغاية القصوى من الطريق الصوفي، كما اعتبر أبو يزيد البسطامي الفناء في الله غاية هذا الطريق، وقد فصل ذو النون القول في المعرفة وأنواعها ودرجاتها وطرق الوصول إليها على نحو لم يسبقه أحد إليه»^(١) فجعل وحدانية الله تعتمد طريق الكتاب والسنة، بينها معرفة فردانيته وقدرته فتتم عن طريق الكشف، ومعرفة اسم الله الأعظم هي هبة من الله لمن يشاء، وهكذا تأثر ذو النون بمن قبله مثل جعفر الصادق وجابر بن حيان كما أثر فيمن بعده، كما استخدم بعض المصطلحات الصوفية الإشراقية المتعلقة بالمعرفة والأحوال والمقامات.

وإذا كانت نظرية المعرفة تعد من فروع الفلسفة وتبحث في أصل وبنية مناهج المعرفة، وتسعي للإجابة عن أسئلة تتعلق بآليات المعرفة الإنسانية وكيفية ودرجة الموثوقية والبحث عن الحقيقة، وقد تعددت وجهات النظر حولها من منهج فكري لآخر حسب المدارس المختلفة، فقد تمثلت الاتجاهات الأساسية في نظرية المعرفة في:

١- المذهب العقلي: ويقوم على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول، وأن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية وهو قوة نظرية في الإنسان.

٢- المذهب التجريبي: ويقول بأن العقل يولد صفحة بيضاء وأنه ليس فيه شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس، وهذه هي قاعدة كل التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة.

٣- المذهب النقدي: ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً، فبعض المعارف قبلية سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان والمكان والسببية، وبعضها لاحق عليها، وأن المعرفة تنتج عن اجتماع عاملين أحدهما يرجع إلى العقل والآخر تجريبي يرجع إلى الحس.^(٢)

وإذا كانت هذه هي الاتجاهات الأساسية في تاريخ الفلسفة، فإن هناك اتجاهات أخرى شديدة الأهمية تساءلت حول المعرفة وآلياتها هي الاتجاهات الصوفية والحدسية، والاتجاه

(١) أبو العلاء عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة ط ١٩٦٣ ص ٩٩.
(٢) راجع: د. ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية «دراسة في مشكلات المعرفة» - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٦ ص ١٥.

الشكي الذي يقوم على الشك في إمكان المعرفة وأدواتها التي اهتمت بفكرة المعرفة المباشرة، واللحظية المفاجئة، والتي وإن ارتبطت منذ البداية بالتصوف في العصور السابقة إلا أن تأثيرها امتد للغرب في العصر الحديث عند فلاسفة مثل برجسون الذي رأي بعد ذلك أن الحدس هو سبيل المعرفة المطلقة.

وتقوم نظرية المعرفة الصوفية أو الإشراقية على الإدراك من خلال الذوق حيث معرفة الحقائق تتم عن طريق الرؤية والإلهام والإشراق الإلهي. كما اعتمدت بشكل كبير على نظرية الفيض ومعاني العرفان التي تعبر عندهم عن المعرفة القلبية والكشفية، خاصة أن «التصوف في بواكيره الأولي ظهر كرد فعل على عقلانية المعتزلة الشديدة، وظاهرية الفقهاء، وتأكيداً للجانب الروحي في الإنسان»^(١) ومن ثم صارت وسيلته للمعرفة مختلفة عن كل هؤلاء تستمد ملامحها من الروحانيات والعلاقة المباشرة مع الإلهام الإلهي، عبر المكابدة المستمرة وارتقاء المعارج الروحية للوصول إلى الصفاء الكامل حتى تتجلي الحقائق في مرآة قلب الصوفي المؤمن.

وترجع بدايات ظهور الحديث عن المعرفة الصوفية في أقوال المتصوفة إلى مطلع القرن الثالث الهجري عند بعض أعلامهم أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) وداود الطائي (ت ١٦٥هـ) كما كان معروف الكرخي وأبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) وذو النون المصري من أوائل من تكلموا في المعرفة، مما يؤكد التلازم بين تطور الزهد إلى تصوف، وبين نشوء المعرفة الصوفية التي هي من أهم خصائص هذا التحول.^(٢)

وبعد ذلك أخذت مؤلفات الصوفية تتوالي مثل رسائل الجنيد وغيرها والتي تعبر عن محدودية العقل وعدم قدرته على إدراك الغيب والحقائق الكونية الكبرى والمشكلات الفلسفية التي ترتبط بالذات العليا وعلاقة الله بالعالم، وغير ذلك من مشكلات الوجود وغيرها، وفي المقابل يكون القلب هو محل الإدراك والإلهام الصوفي، وترتبط بذلك مصطلحات مثل السر والبصيرة، وفي هذا تماس مع الفكرة الأفلاطونية عن الوجود وسبق وجود الروح عن الأجسام الإنسانية.

(١) السابق ص ٣٢.

(٢) السابق ص ١٢٣.

وقد حدد الصوفية طريق المعرفة بأنه رحلة طويلة تستلزم التوبة والتطهر والسعس الدؤوب لارتقاء المعارج الروحية واجتياز الحالات الشعورية المختلفة والمقامات حتى يصل الصوفي إلى المعرفة الكاملة والإشراق، ويفرقون في ذلك بين المقامات والأحوال، لأن أحوال الصوفي غير مستقرة ومتقلبة كالخوف والرجاء والبسط والشوق والأنس والطمأنينة، أما المقامات فهي ثابتة ومستقرة وتحتاج إلى بذل الجهد كالصبر والتوكل والتوبة والإخلاص والورع والزهد.

والتوبة تعني التجرد عن النفس والتحرر من العالم الحسي وهي أول الطريق الصوفي التي منها يبدأ الصوفي ارتقاء المعارج ومعرفة النفس ورياضتها وتهذيبها، وقد أشارت كتابات الصوفية إلى أن أدوات الصوفي لقطع هذا الطريق هي الخلوة والصمت والسهر والجوع والزهد والذكر، لأن هذه الأشياء تزيد القلب صفاء، حتى يصل الصوفي إلى الغيبة عن شعوره بالأشياء من حوله ويتحقق له الإشراق الذي يتحدد عند الصوفية باللحظة التي تتجلى فيها المعرفة ويتحقق فيها الإلهام والمكاشفة ورؤية الحقيقة الكلية التي هي أعلى درجات المعرفة.

وتتعدد الأشكال واللحظات التي تتحقق بها المكاشفة مثل الرؤية في منام أو بين اليقظة والنوم وتكون أحياناً كالأنوار الخاطفة أو سماع هاتف معين وخلال ذلك تتجاوز معارف الصوفي حدود الزمان والمكان ويصير العالم والغيب وأحداث الزمن بأبعاده المختلفة، كما يصل لأعلى درجات الفراسة وإدراك ما يدور في الأذهان، وبذلك تنزل الأنوار الإلهية في قلب الصوفي لحظة الإشراق وتفيض عليه الإشراقات والمعارف في غيبة كاملة من العقل.

ومما عرف عن هذه اللحظات الإشراقية أنها متقطعة حيث يعود الصوفي بعدها لحالته الطبيعية لأنها تحتاج إلى طاقة كبيرة أعلى من حدود الطاقة الإنسانية.

ولما كان الإشراق يعتمد على الإلهام، وكلمة الإلهام تعني «الابتلاع» وإلهام الله للإنسان هو تلقينه ومنحه، فقد اتفق الصوفية على أن الإلهام هو ما يلقي في روع الصوفي أو يوضع في نفسه وقلبه من علم عن طريق الفيض الإلهي، ويتنزل على نفسه فجأة كفيض من الله سبحانه وتعالى، والذي يعرفه د. أبو العلا عفيفي على أنه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة، حيث تفيض هذه المعرفة عن منبعها ومصدرها وهو المصدر الإلهي وتشرق في قلب المتصوف.

الفيض والنور

حاولت نظرية أن تفسر العلاقة بين عالم الغيب، والعالم المادي من خلال رؤية مفادها أن جميع المخلوقات في العالم صدرت عن مصدر أساسي وفاضت عنه، وهذا المصدر هو «الله» ومثلت لذلك بالشمس التي يفيض عنها النور.

وقد فسر أفلوطين نشأة الكون من هذا المنطلق بأنه صدر عن المبدأ الأعلى - الله - الأبدي الذي يمثل الخير المطلق أو الخير الأول والذي عنه صدر كل شيء، وقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذه النظرية ومنهم في الفلسفة العربية والإسلامية الفارابي، وقد أشار الفارابي في كتاباته إلى صدور الموجودات عن الأول وتحديث عن مراتب الموجودات، كما تحدث ابن سينا عن نظرية الفيض التي ناقش من خلالها مسألة الله والعالم وأزلية الخالق وتسلسل الموجودات، وطرح ذلك في كتابه الإشارات والتنبيهات، وكتاب الشفاء، وغيرها. كما دارت أبرز نظرياته حول النفس وخلودها.

كذلك أشار ابن رشد إلى نظرية الفيض إلا أن ابن رشد تمسك بالمنهج العقلي وأكد على قيمة العقل في المعرفة والوصول إلى الحقائق.

وامتد أثر هذه النظرية إلى كتابات المتصوفة خاصة السهروردي في فلسفته الإشراق التي اعتبرت أن النور هو الموجود الواحد الذي يصدر عن الواحد الخالق، وأن هذا النور يهبط إلى العالم ويصدر عنه كل شيء، وأن سعي الإنسان الأساسي خاصة المتصوف يكمن في أن يصل من خلال الارتقاء والمشاهدة إلى مصدر هذا النور. كما أن الوسيلة إلى المعرفة هي النور نفسه والوعي الذي من هذا النور. وبهذا يكون التجلي هو «ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على عدة مستويات: التجلي الأول وهو التجلي الذاتي، تجلي الذات لذاتها، وهي الحضرة الأحدية التي لانعت فيها ولارسم، والثاني وهو الذي تظهر به أعيان الممكنات، والتجلي الشهودي وهو ظهور الوجود المسمي باسم النور، وظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان.^(١) وهو على ثلاثة أحوال: «تجلي الذات وهي المكاشفة، وتجلي الصفات وهو موضوع النور، وتجلي حكم الذات وهي الآخرة.^(٢)»

(١) د. حسن حنفي ح ٢ ص ٤١٩.

(٢) السابق ص ٤٦٤.

السهروردي

وقد ظهرت الفلسفة الإشراقية على يد «شهاب الدين السهروردي» المولود بسهرورد بإيران عام ٥٤٩ هـ والمقتول سنة ٥٨٧ هـ، وألف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل بالفارسية والعربية وتعلم في أصفهان على يد مجد الدين الحلي وطاهر الدين الفارسي، وجمعه صداقة بصوفية وعلماء عصره مثل فخر الدين المارديني وفخر الدين الرازي، ومكنته طبيعة حياته والحياة الثقافية والعلمية في عصره من الاطلاع على كتابات الفلاسفة والمفكرين السابقين، والتعرف على المعارف المختلفة، مما جعله يعطي أهمية كبيرة للحكمة القديمة لدى حكماء الشرق والغرب، كذلك لأفكار أفلاطون التي تحدث فيها عن النور والخلق والعالم الإلهي والمثالية، وحكمة المشرقيين الفارسيين، واعتقد السهروردي أن جذور الحكمة الفيثاغورثية قد انتقلت إلى ذي النون المصري، ثم إلى سهل التستري وأتباعه، بينما انتقلت الحكمة الفارسية إلى الحلاج من خلال أبي يزيد البسطامي، ويطلق السهروردي على هؤلاء «حملة خميرة الحكمة» حيث يهتمون بالسر والقلب ويعتبرهم من أهل الكشف والشهود. وقد ذكرهم في كتاباته مثل المشارع والمطارحات، وتحدث عن هذه الحكمة بتفصيل واستفاضة في كتابه «حكمة الإشراق» والذي أكد فيه على حفظ الأوامر وترك النواهي الإلهية والإخلاص والاهتمام بنور الأنوار والابتعاد عن مالا معني له، سواء على صعيد الكلام أو السلوك، فضلاً عن قطع أي خاطرة شيطانية، ويوصي بالانقطاع عن كل شيء من شهوات النفس والعالم الحسي وترويض النفس والتأمل في نور الله. كما يتحدث عن الحكمة التي أطلق عليها «الخميرة الأزلية» والخط المخصوص والخطب العظيم، والتي يرى أنها أبدية لم تنقطع عن العالم أبداً حيث هناك ارتباط بين من يحملون هذه الحكمة ولا يخلو أي عصر من مثل هؤلاء.

ويشير إلها كذلك في رسائله المختلفة ويعتقد بأن «الفكر يأتي بعد الذكر، كما يدعو الحكمة الإشراقية بالبارقة النورانية، والسكينة الثابتة الإلهية، ويرى أن من المحال بلوغ الحكمة بدون طلب وجهد ومرشد... ويعد السهروردي أول من رسم هذا الخط الفكري في العصر الإسلامي وأطلق عليه اسم الحكمة الإشراقية وهي عبارة عن مشاهدة وجدانية، ومعاينة عرفانية، تظهر فيها حقيقة الوجود الإنساني كما هي.»^(١)

(١) د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٥ ص ١٢ - ص ١٤.

ومدلول لفظة الإشراق يرتبط بظهور الصبح وإشراق الشمس، وكذلك لحظة بزوغ نور المعرفة في نفس العارف الصوفي، كمكاشفة وجدانية وتجلي للأنوار العقلية. ومثلما يشير السهروردي إلى أفلاطون بكونه صاحباً للنور وإماماً للحكمة يشير كذلك إلى هرمس بكونه أبا الحكماء، وفيثاغورث وزرادشت وغيرهم، ويرى أن كلماتهم ذات أسرار ورموز تحمل معاني ومقاصد عميقة، وبذلك «يقيم السهروردي مسألة النور والظلمة بصفاتها قاعدة شرقية تقوم على أساس الرمز، ويعتبرها طريقة حكماء فارس، كما يذكر عدداً منهم كأصحاب لهذه الطريقة واصفها بأنها مغامرة للكفر المجوسي أو المانوية»^(١) وقد تأثر السهروردي بلاشك بتيارات الحكمة القديمة وانعكست في أفكاره.

ويرى السهروردي أن أساس المعرفة هو التقوى والتوكل على الله والتمسك بالقرآن والسنة والتأمل في آيات الله والدعاء. «ويقسم السهروردي الحكماء إلى خمس طبقات:

□ الطبقة المتوغلة في التأله لدرجات الكمال إلا أنها غير مهتمة بالبحثية كأبي يزيد البسطامي وأبي الحسن الخرقاني وغيرهم.

□ الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية والنائلة لدرجة من الكمال إلا أنها يعوزها الحكمة الذوقية كالكندي والفارابي وابن رشد وكثير من المشائين.

□ الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية ومتبحرة في الحكمة البحثية وحكماء هذه الطبقة أندر من الكبريت الأحمر وأعظم من الإكسير الأعظم.

□ الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية ومتوسطة في الحكمة البحثية.

□ الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية ومتوسطة في الحكمة الذوقية.^(٢) ولكنه في كل الأحوال يعتبر الحكمة الذوقية أسمى من البحثية، وإن لم يرفض المنهج العقلي والعلمي وأقر بأهمية البحث والعلم.

وبذلك يكون كتاب «حكمة الإشراق» كتاباً جامعاً بين الفلسفة والتصوف وعلوم الحكمة «يدخل في الحكمة النظرية في علم المنطق، كما يدخل في الوعي النظري في علوم

(١) السابق ص ١٧.

(٢) السابق ص ٣٢ - ص ٣٣.

التصوف، ولفظ إشراق جامع بين الفلسفة الشرقية ومنطق المشرقين وحكمة الإشراق، وفيه يبدو التحول من المعرفة الصورية إلى المعرفة الإشراقية إلى الوجود ونور الأنوار»^(١).

كما أن الفلسفة عند السهروردي «أقرب إلى الوسيلة منها إلى الغاية. كما انتهى إلى أن حكمة الإشراق تتمثل في حكمة الفيض والنور، وحكمة الكشف والتجلي وتتميز بأمور ثلاث متصلة ومتكاملة، وهي: أولاً: اعتبار النور مصدر الوجود والمعرفة، فهو أصل كل شيء، ولا كشف ولا وصول بدونه، وثانياً: توأخي بين الروحانيين جميعاً، شرقيين كانوا أو غربيين، وثالثاً: تقوم حكمة الإشراق على محاولة الاتصال بعالم النور، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة»^(٢).

ومما سبق، وبالتعرف على طبيعة التصوف والفلسفة والفكر الإشراقي نجد أن التصوف نجد الكثير من الصلات بين كل منهم مع اختلاف آليات المعرفة حيث تعتمد الفلسفة على العقل والمنطق، وإن كانت بعض المدارس الصوفية ومنها الإشراقية قد اشتركت مع الفلسفة في بعض العناصر المعرفية والأسئلة الفلسفية الجوهرية، فإن الأمر عند المتصوفة ارتبط بالتجربة الروحية والأحوال والمقامات حيث تجسد الحال عند المتصوفة «المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي، كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الإشراق. ويفيض عليهم فيها العلم الذوقي، وليست هذه الحال من أحوال العقل الواعي وإلا كانت خاضعة للعقل وقوانينه، إنما هي حالة من حالات الوجود الباطني»^(٣).

الرمزية الصوفية والمصطلح

تميزت اللغة الصوفية بخصوصية عالية وشعرية متدفقة حتى في الكتابات النثرية بل على الأخص في الكتابات النثرية حيث تميزت بالعمق والاختزال لمفردات العالم وللمعاني الصوفية الإشراقية والرؤي الكونية التي يصل إليها الصوفي، مما جعل اللغة العادية غير كافية للتعبير عن كل ذلك، ومن ثم فقد لجأوا للغة الإشارية ذات الدلالات المتعددة، أي اللغة التي تكتب

(١) د. حسن حنفي ح ١ ص ١٨٣.

(٢) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية: الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية - هيئة قصور الثقافة - القاهرة

٢٠١٢ ح ١ ص ١٠٤.

(٣) د. أبو العلا عفيفي ص ١٨.

نفسها وتكتب العالم وتتسع باطراد لصياغة اللامحدود، ومن ثم كان عليهم ابتكار مصطلحات جديدة تنتمي لعالمهم النوراني إضافة إلى تقسيمهم العلوم الربانية إلى علم العامة وعلم الخاصة وعلم خاصة الخاصة، مما دفعهم لاستعمال إشارات ورموز تحدد مراتب التصوف أو الارتقاء الروحي، كما أن لجوءهم إلى الرمز أيضاً ارتبط برغبتهم في إبقاء عالمهم ومعارفهم سرية في ظل واقع سياسي واجتماعي تعرض فيه الكثير من المتصوفة للمؤامرات السياسية واضطهاد الفقهاء أو أصحاب الظاهر. كما أن الصوفية استخدموا اللغة الإشارية في التعبير عن حالات الرؤيا والوجد والكشف الإلهي وكافة الأحوال التي تطرأ على قلب الصوفي والحالات الشعورية التي يمر بها وكذلك المقامات، كما استخدمها بعضهم في التعبير عن الشطح وهو «تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك الله، ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإصباح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه»^(١) وهذه الحالة أيضاً تستلزم وجود لغة مختلفة للتعبير عنها «فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها، والسر في هذا أن الانفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتماله»^(٢)

وبالتالي جاءت اللغة الصوفية متسعة ومتشعبة ومحملة بالدلالات الكثيرة القابلة للتأويل مع كل قراءة جديدة ومع كل قارئ جديد. «ولابد من الإشارة إلى تضمن اللغة الاصطلاحية على ما عرف بالمقاربات اللفظية، ومعناها تشابه مضمون هذه المصطلحات من جانب، ومن جانب آخر بوصفها تشكّل - مجتمعة - وحدة فكرية يفهم معناها عبر مقصود الصوفي. وفي حال تفكيك بنية المقاربات اللفظية ستتضمن مصطلحات متقابلة أو متغايرة أو ستشير إلى مصطلحات تنتظم على الترادف أو التداخل»^(٣)

وعلى ذلك فهذه اللغة تكشف عن المعاني الدقيقة والمشاعر المرفهة في عالم الصوفية مما

(١) د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - ٢٧ ش فهد السالر - الكويت - ط ٣ - ١٩٧٨ ص ٩ - ١٠.

(٢) السابق ص ١١.

(٣) د. نظلة الجبوري: معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام - دار نينوي - دمشق - سورية ط ٢٠١٣ - ص ١٠.

يستحيل على اللغة العادية في ألفاظها المباشرة وتراكيبها المألوفة أن تعبر عنه، ومن هنا كانت الإشارة لدى المتصوفة تعني التلويح أو الرمز، وفقاً لطبيعة الصياغة الاصطلاحية التي اشتملت عليها مؤلفات وكتابات الصوفية، حيث التعبير عن أحوال الصوفي ووجدانه لا يكون إلا باللغة الرمزية التي تتجاوز مكنون منطق العقل، والتي «تميزت بالفعل التوظيفي للألفاظ اللغوية والصياغات والأبعاد الفكرية المجردة، لما تتضمن من المعاني المستترة وراء الألفاظ والمحتجبة خلف الكلمات، فاتخذت صوراً ومناحي تعبيرية عدة»^(١).

ومن هنا كان ارتباط اللغة الصوفية بالروحانيات والوجدان الصوفي وبالإبداع الأدبي وبالفكر الإشراقي من جهة أخرى، وامتد إلى الفكر الفلسفي كذلك حيث بحثت هذه اللغة الاصطلاحية في نظريات الوجود والمعرفة والميتافيزيقا، وصار للمصطلح الصوفي دور كبير في منح الحيوية لهذا الفكر واقتراح آليات جديدة في الكتابة والصياغة الشعرية والأدبية.

ولفهم العالم الصوفي وأفكاره الفلسفية يلزم تحليل هذه اللغة وفهمها والتعرف على المصطلحات الصوفية ودلالاتها وتطورها عبر العصور، خاصة وأن الصوفية أنفسهم اهتموا باللغة والمصطلحات بدءاً من «السراج الطوسي» في كتابه اللمع، الذي يعد من أوائل مؤلفات الصوفية المدونة منذ القرن الرابع الهجري وقد كتبه في المقامات وشرح أحوال الصوفية ونشأة المصطلح الصوفي وتكوينه، وإيضاح المصطلحات التي تمكن الباحث أو القارئ من الدخول لهذا الفكر وفهم إشاراته، كما اهتم «الكلاباذي» في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» بما اشتملت عليه مصطلحات ولغة الصوفية من معاني مع الإشارة إلى أحوال الصوفية مثلما فعل القشيري في «الرسالة القشيرية» والهجويري في «كشف المحجوب» والذي تعرض في كتابه للعديد من المصطلحات كالجوهر والعالم والمحدث والقديم، إلا أن أهم المصطلحات المتعلقة بنظرية الإشراق تلك التي قدمها السهروردي في كتابه «عوارف المعارف» الذي ذكر به الألفاظ والمعاني التي تؤسس للفكر الإشراقي وتشكل إطاراً لرؤاه الفكرية، والتي ستتناهى بعد ذلك عند محيي الدين بن عربي في معجمه، وله جهود كبيرة في «تفسير المصطلح الصوفي وفق ألفاظ ثابتة دقيقة في تعريفها، ومضمونها، فهو يقدم لنا مجموع اصطلاحات هي بمثابة ألفاظ أساسية في استعمال الصوفية، ويضعنا أمام حقيقة تكوين المصطلحات ويضعها في

معجمية منسقة وشاملة ويمثل نصه قاموساً للغة ابن عربي في نفس الوقت.^(١) وكثرت بعد ذلك المعاجم في هذا المجال.

ومن هنا جاء ارتباط اللغة الصوفية بالدرس الهرمينوطيقي حيث هي لغة هذا الفكر التي تؤول الوجود والعالم والنص القرآني وعلاقة الصوفي بخالقه، كما أنها تحتاج إلى التأويل والفهم والقراءة الدقيقة لما بها من غموض ودلالات متعددة تخرج فيها اللغة من معانيها ومقاصدها المحدودة لتكتسب دلالات فكرية وفلسفية وإباعية جديدة تتطلب فك شفرتها حتى يمكن النفاذ إلى الفكر الصوفي وفهمه.

وقد تناول د. عاطف جوده نصر التراث الصوفي من منظور الرمز الشعري عند المتصوفة، وكذلك الخيال ومفهوماته ووظائفه، كما تناول دلالات الرموز الصوفية كمنهج لفهم الفكر الصوفي معتبراً أن ما أنجزه الإنسان من أنشطه روحية ومادية أشكالاً رمزية متنوعة. وذلك أن الرمز جزء من العالم الإنساني الخاص بالمعاني وما وراء الأشياء الملموسة، وبذلك فعالم الصوفية منظومة كاملة من الرموز تشير إلى أفكار ورؤي مجردة وحالات كالفناء والوجد وغيرها. كما يمكن القول أن الصوفي «حاول أن يجعل من كتابته مجالاً للقاء بين الألوهية والطبيعة... وأنه كان يحس بأن وجوده مؤسس على الانفصام والاعتراب عن أصوله البدائية التي هي الألوهية (أصل الروح) والطبيعة الترابية (أصل الجسد) وهذا الإحساس بالانفصام يفسر من جهة أخرى معاناة الصوفي التي تبرز في الكثير من نصوصه»^(٢).

وبذلك تعد الكتابة الصوفية مغامرة إبداعية حقيقية تعتمد على الرمز والمغايرة للغة المألوفة، حيث «تذوب الأنا واللا أنا في حركة جدلية تحول الإنسان نفسه إلى حركة من استبطان الوجود والتهاهي مع أسرارهِ، ومن هنا تبدو هذه الكتابة أبعد من أدبية الكلام، وتبدو كأنها كلام يقبض على ما وراء الطبيعة... وهي في هذا تبدو كأنها انتظار لغير المنتظر، كأنها رغبة لاملؤها تحقيق ماتتوق إليه بقدر ما يزيد لها ظمأً وإلحاحاً، ذلك أن كل شيء فيها يبدو رمزاً أو حلماً أو إيماءاً»^(٣) حيث إن هذه اللغة تمثل أيضاً نوعاً من الثورة على قوانين المعرفة

(١) راجع السابق ص ٢٧.

(٢) د. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي) ط ١ - الرباط - المغرب - منشورات عكاظ - ١٩٨٨ ص ١٠.

(٣) أدونيس: الصوفية والسوريالية - بيروت - لبنان - دار الساقي - ١٩٩٢ ص ١٤٢ - ١٤٣.

العقلية وعلى المنطق وظاهر الشرعة في عنايتها بالمظاهر في مقابل التوكيد على الباطن أي على الحقيقة. وتتمتع هذه اللغة الرمزية بجماليات خاصة وقوام هذه الجمالية أمران: «الأول هو أن محاولة الكشف عن الغيب لا توصل إلا إلى مزيد من الحاجة إليها، فما يعرفه الإنسان إلا عتبة لما يظل غير معروف، ويدعوه إلى معرفته، فيزداد رغبة في استقصاء الغيب، والثاني هو أن تجربة الكشف تفترض كلاماً يفلت في آن من أغلال العقلانية ومن اللاهوتية المذهبية، كما تقوم على الجمع والتوحيد بين المتناقضات النهار والليل، الحركة والسكون، الداخل والخارج لبلوغ حالة من الوعي السامي»^(١).

وقد استدعت رمزية النور بعض العناصر كالسراج والمصباح والمشكاة، وهكذا طرحت فكرة النور لدى الصوفية فقال الإشراقيون: لاشئ أغني عن التعريف من النور فإن النور هو الظهور أو زيادته، ولأن الوجود بالنسبة للعدم كالظهور بالنسبة للخفاء، والنور للظلمة، فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة إلى الظهور، ومن الظلمة إلى النور فيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار.^(٢) والنور هو اسم من الأسماء الإلهية، وهو تجليه باسم الظاهر، أي الوجود الظاهر في صور الأكوان كلها، وقد يطلق عليه ما يكشف المستور من من العلوم الدنية والواردات الإلهية.^(٣) وبذلك يكون اكتمال النور - نور الأنوار - هو الحق سبحانه.

أما القلب فهو عندهم الأداة التي تتحقق بها المعرفة والمرآة التي تنعكس عليها التجليات الإلهية حيث نجد عند ابن عربي أن «العلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب والعالم هو القلب والمعلوم هو ذلك الأمر المحصّل»^(٤) وكذلك يقول ابن عربي: «فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة كلها وجهه، لاتصدأ أبداً، فإن أطلق عليها يوماً أنها صدئت فليس المراد بهذا الصدأ أن طخاء طلع على وجه القلب ولكنه لما تعلق (القلب) وانشغل بعلم الأسباب بدلاً عن العلم

(١) راجع السابق ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يمحي، د. إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ - مج ٢ ص ٢٧٣، ص ٢٧٤.

(٣) محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. علي دحروج - مكتبة لبنان ناشرون - لبنان ١٩٩٦ ص ١٧٣٢.

(٤) ابن عربي - الفتوحات - المجلد الثاني ص ٢٥.

بالله»^(١) وهكذا يقتصر العلم والإدراك على الإدراك القلب الذي يعتمد على صقل مرآة القلب بالذكر والتوبة والإيمان. وحتى يتحقق صفاء القلب لابد من التحلي بالفضائل التي تتمثل في الأدب وحسن الخلق والتقوي والورع والصدق والإخلاص والتواضع والخشوع والكرم والسخاء والجود والإيثار والصفاء والحياء والشفقة والوفاء وحفظ العهد والأمانة والاستقامة، وقد أوردها د. حسن حنفي في كتابه من الفناء إلى البقاء باستفاضة موضحاً مدلولاتها عند الصوفية، وأهميتها بالنسبة للصوفي على طريق المعرفة القلبية.

ومن المصطلحات المهمة التي استخدمها المتصوفة: الأحوال للتعبير عما يعترى المتصوف أثناء مكابذاته للوصول إلى المعرفة، والحال هو «التبرئ من النفس والقوة والاستطاعة والعقل وتترك النفس على سجيتهما، وليس الاجتهاد في العبادات، الحال هبة من الله... وعلم الحال فريضة يتم بالإيمان، وأصل الحال أمر بالعلم والعمل أو أمر بالعمل بناء على العلم وعلم الحال أقرب إلى اليقين من علم القيام، وأعمال القلوب أفضل من أعمال الجوارح والحال شعوري أصدق من حركة البدن فالحال علامة من الله، والحب الخالص أصل جميع الأحوال، والحال مايرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب ولا اكتساب فتتغير صفات صاحبه وتعني الأحوال أيضاً حالات النفس مثل التسرع والهرب والاعتصام والانبطاق وغيرها، وقد تتداخل الأحوال، ومنها الحزن والفرح والخوف والرجاء والقبض والبسط والهيبة والأنس والصحو والسكر والغيبة والحضور والقرب والبعد والفقد والوجد والستر والتجلي والفرق والجمع والفناء والبقاء»^(٢)

أما المقامات فتتمثل في التوبة والزهد والورع والقناعة والتوكل والصبر والرضا والشكر والمحبة.^(٣)

المنهج الهرمينوطيقي وعلاقته بالفكر الصوفي

يدور مفهوم الهرمينوطيقا حول نظرية فهم النصوص بما اصطلح عليه بالتأويل، فالهرمينوطيقا وفقاً لبول ريكور هي «نظريات عملية الفهم ضمن علاقتها بالنصوص». «إلا أن

(١) راجع السابق ص ٨٢

(٢) راجع: د. حسن حنفي - ص ٣٧١ - ص ٤٣٤.

(٣) راجع: السابق ص ٢٢٥ - ص ٣١٥.

«ملاحم التأويل بمعناه الحديث لم تظهر إلا على يد شلاير ماخر الذي وصف التأويل بأنه « فن تجنب سوء الفهم»^(١) والذي رأى أن التأويل هو سيكلوجيا الفهم وفنه الأساسي، هذه النظرة التي توسعت بعد ذلك لتشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة على يد جدامير الذي أصر على شمولية اللغة في مجال الفهم والمعرفة، وغيره من الباحثين والفلاسفة حيث امتدت لتشمل ميادين الدراسات المختلفة كالتاريخ وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال والتراث الشعبي وعلم الإنسان «الأنثروبولوجيا» والنصوص الأدبية والنقد.

وتعود جذور كلمة الهرمينوطيقا إلى العصر اليوناني حيث وردت في ملاحم هوميروس (الإلياذة والأوديسة) مرتبطة بهرمس الذي كان يفهم لغة الآلهة وينقل رسائلهم ورسائل زيوس ويوضح معانيها للبشر. وبذلك فهو «لايعبر المسافات الفيزيائية والفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه يجتاز البون بين المرئي والمحجوب، وبين اليقظة والمنام، وبين الوعي واللاوعي، إنه الإله الزبقي للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهرمس هو مرشد الأرواح يعبر بين الخط الفاصل بين العالم الأرضي والعالم الآخر»^(٢) وبذلك ترتبط الهرمينوطيقا منذ البداية الأسطورية باللغة وتأويلها وفهم رموزها. ويقابل هرمس في المصرية القديمة تحوت، وكلاهما إله الكلمة وكاتب الآلهة ورب الكتابة والنطق العظيم وراعي الكتابة وغيرها من الألقاب، «وقد أطلقت الهرمسية على الغنوصية التي ظهرت في مصر والتي أسست على الكتب المنسوبة لي هرمس رمزاً للعرفان الباطني الصوفي من جهة، والإدراك الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة من جهة ثانية، وكل أدب التحويل الكيميائي من جهة ثالثة، وهكذا كانت الهرمسية في حد ذاتها نظرية لتفسير الكون والإنسان»^(٣).

وقد استخدم أفلاطون هذا المصطلح بمعنى تفسير كلمات الآلهة، كما عرف أرسطو التأويل في كتابه عن التأويل، ووضع له مفهوماً يجعله العملية الأولية للفكر بمعنى فهم الأشياء، ثم ارتبط التأويل بعد ذلك بمسألة فهم النصوص الدينية والمقدسة خاصة في العصور الوسطى،

(١) راجع: خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا - أبحاث في التأويل - منشورات الجمل - بيروت - لبنان ٢٠١٤ - ص ٦.

(٢) راجع: د. عادل مصطفي: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٧ - ص ٢٤ - ٢٥.

(٣) راجع: د. مني طلبة - الهرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم (بحث) مجلة أوراق فلسفية «كتاب غير دوري» عن الجمعية الفلسفية بالقاهرة - ع ١٠ - ٢٠٠٤ ص ١٣١.

وتطور التأويل في عصر النهضة ليشمل دراسة بعض النصوص الكلاسيكية من التراث، واتخذ أطراً جديدة لمحاولة وضع معايير لهذا الفهم، مثل «الالتزام بحقيقة النص ومغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية»^(١) إلى أن جاء شلايرماخر عام ١٨٤٣م وسعى لوضع نظرية متكاملة لفهم النصوص والانتقال بالتأويل من الاقتصار على الإطار الديني فقط إلى استيعاب النصوص المختلفة بصفة عامة، «ووضع شلايرماخر أساسين من أسس المنهج الهرمينوطيقي هما: أولاً: تحديد إجراءات الفهم الهرمينوطيقي للنصوص في طريقين، الأول حدسي تركيبي يقف على المعني الكلي للنص، والثاني نحوي تاريخي تحليلي مقارن يتقصي مكونات النص. وبينهما علاقة جدلية تجمع بين الفهم الكلي والجزئي والسياقات اللغوية والتاريخية للنص.

ثانياً: تعريف النص بوصفه وسيط لغوي يشير لما هو موضوعي مشترك بين المؤلف والقارئ، مما يجعل الفهم ممكناً»^(٢)

أما فيلhelm دلثاي فقد ركز اهتمامه على النصوص التاريخية والفهم المعاصر للتاريخ، واتجهت الهرمينوطيقا على يديه إلى مزيد من التحديد، وصارت «فن تفسير الآثار المكتوبة» الذي يعني بباطن الأشياء من خلال ظاهرها. ومن خلال لغتها كجسر أساسي بين المؤلف ومؤول النص. كما حاول تقديم أساس فلسفي للعلوم الإنسانية.

بينما ربط هيدجر الهرمينوطيقا بالفلسفة، خاصة الظاهراتية أو الفينومينولوجيا حيث «المعرفة بالعالم - وفق هذه الفلسفة - تجمع بين خبرتنا الحسية بالظاهرة وبين وعينا الذهني لها، وبين نوايانا أو مقاصدنا التي تكمن وراء هذا الوعي وتتجلي في محتوياته، وحيث اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، ومن ثم فتفسير النصوص هو تفسير للوجود، وبذلك ارتبطت المبحث اللغوي في النصوص بالمبحث الأنطولوجي في الفلسفة»^(٣).

وبحث جادامير في الهرمينوطيقا من زاوية جماليات العمل الفني، وقضية اغتراب الإنسان، وموضحا العلاقة بينهما من خلال النص واللغة. كما أكد بول ريكور على العلاقة بين المنهج الهرمينوطيقي كمنهج فلسفي وبين الدراسات الأدبية خاصة التي تتعلق بالسرد، واهتم بفكرة الرمز كما اهتم بمختلف ظواهر الوعي الإنساني.

(١) السابق ص ١٣٣.

(٢) السابق ص ١٣٤، راجع أيضاً د. خالدة حامد ص ٢٩ - ٣١.

(٣) راجع السابق ص ١٣٦.

أما في التراث العربي القديم فقد ارتبط التفسير بالنص الديني القرآني تحديداً ومحاولات فهم وشرح النص، ونجد أن ثمة اتجاهان، الأول هو التفسير المباشر لظاهر النص وأحكامه الذي اتجه إليه الصحابة والسنة وأهل السلف، والثاني محاولة الوصول لباطن النص وتأويله، واتجه إليه الفلاسفة والمتصوفة،^(١) وقد تركت الأفكار الإشراقية أثراً كبيراً في الفكر الإنساني ككل في العصور التالية، بل امتد هذا الأثر حتى العصر الحديث في الفلسفة والأدب ومناحي الحياة والثقافة والفنون المختلفة، وقد اتضح أثرها بشدة في أعمال المتصوفة ممن جاءوا بعد محيي الدين بن عربي في إفريقية والغرب الإسلامي، وظلت هذه الأعمال تطرح إشكالية التأويل لاعتمادها على الرمز وإغراقها في التجربة الروحية، حيث ظل «الهاجس الأساسي للتجارب الصوفية تجاوز دائرة النظر وتخطي كل ما يمكن تعقله بالحس أو بأدوات النظر العقلي تطلعاً إلى استكناه حقائق الوجود والاتصال بالمفارق والمتعالى مكاشفةً وذوقاً، وهو ما وسم نصوص الصوفية بصبغة مجازية رمزية ظاهرة، وجعل أمر تصنيف الكتابة الصوفية من جهة خصائصها الأسلوبية النظرية العرفانية مسألة شائكة حيث تتقاطع مع الفلسفة وعلم الكلام والفقه والأخلاق، إضافة لكونها أدباً يصف رحلة الذات في الوجود ويصور سفرها الروحي باتجاه المطلق والإلهي، ولها تقنياتها ومعجمها الاصطلاحي الخاص»^(٢).

وبالتالي فإن اشتباك التجربة الصوفية الروحية مع فكرة المعرفة والإدراك والذات العارفة، وعلاقة ذلك بما قيل عن تقلب أحوال الصوفي والمكاشفات الوجدانية والإلهام، صنع نوعاً من الصعوبة في أخذ كلام الصوفية وفقاً لظاهره، أو الوقوف عند الحدود اللغوية أو النصية للكتابة الصوفية وأوجد ضرورة لأن تكون كل قراءة للنص الصوفي هي محاولة جديدة للفهم وفك الرموز الصوفية والكشف عن الطبيعة الإشارية للغة التي تعبر عن المضمون الجوهري للنص الذي يستوجب التأويل بشكل دائم، والذي يمنح أبعاداً جديدة مع كل قراءة، كما يجعل من كل قراءة جديدة للنص الصوفي كتابة جديدة له قابلة بدورها للتأويل، وهكذا يكون النص الصوفي نصاً كونياً مفتوحاً قابلاً للقراءة بشكل متجدد.

(١) راجع: د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل «دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٦.

(٢) راجع د. محمد الكحلوي ص ١٠.

المراجع

- ١- الإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية - تحقيق: الإمام د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف، طبعة دار المعارف بالقاهرة - ١٩٩٤.
- ٢- ابن عجيبة الحسني: التشوف إلى حقائق أهل التصوف، مكتبة مدبولي - القاهرة.
- ٣- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة.
- ٤- أدونيس: الصوفية والسوريالية - بيروت - لبنان - دار الساقي - ١٩٩٢.
- ٥- د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية: الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية - هيئة قصور الثقافة - القاهرة ٢٠١٢.
- ٦- د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء التصوف - الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠١٥ ج ١.
- ٧- خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا - أبحاث في التأويل - منشورات الجمل - بيروت - لبنان ٢٠١٤.
- ٨- د. عادل مصطفى: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٧.
- ٩- د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - ٢٧ ش فهد السالم - الكويت - ط ٣ - ١٩٧٨.
- ١٠- عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.
- ١١- د. علام حسين الإبراهيمي الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٥.
- ١٢- د. محمد الكحلأوي: الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (ق ٩هـ - ق ١٥م) دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.

- ١٣- محمد علي التهانوي: موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. علي دحروج - مكتبة لبنان ناشرون - لبنان ١٩٩٦.
- ١٤- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيى، د. إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.
- ١٥- د. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي) ط ١ - الرباط - المغرب - منشورات عكاظ - ١٩٨٨.
- ١٦- د. مني طلبة - الهيرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم (بحث) مجلة أوراق فلسفية «كتاب غير دوري» عن الجمعية الفلسفية بالقاهرة - عدد ١٠.
- ١٧- د. ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية «دراسة في مشكلات المعرفة» - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٦.
- ١٨- د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل «دراسة في تأويل القرآن» عند محيي الدين بن عربي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٦.
- ١٩- د. نظلة الجبوري: معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام - دار نينوي - دمشق - سورية ط ٢٠١٣.

تطبيق المنهج البنيوي

«الظاهرة التراثية أنموذجا»

د. عز الدين رمول (*)

مقدمة

إن الحديث عن دراسة أي موضوع يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن منهج تلك الدراسة، فالمنهج رديف الموضوع ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر، خاصة إذا أردنا بهذا الموضوع أن تكون حقائقه على قدر كبير من العلمية، لذلك كان ليس من السهولة بمكان الفصل بين المنهج والموضوعات التي يعالجها، على اعتبار أن كل منهج يتشكل في أحشاء النماذج التي يدرسها، لذلك كنا اليوم أمام مناهج متعددة ومتنوعة لا شيء إلا لكون أن هناك موضوعات متنوعة ومختلفة في طبيعتها وخصوصياتها، يضاف إلى ذلك الارتباط التاريخي بين ظهور هذه المناهج وعلمية المعارف، وهذا ما يؤكد عليه تاريخيا ارتباط ظهور القوانين العلمية في القرن ١٧م (قرن القوانين العلمية) بظهور المنهج التجريبي (المنهج العلمي)، والواقع أيضا أن المعرفة قد تجانب العلمية على اعتبار أن المنهج المتبع غير علمي، لذلك كنا نتحدث اليوم عن مناهج علمية وأخرى أقل علمية، وهذا ما يظهر في تلك الانتقادات التي تقدم عادة لهذه المناهج (المنهج التاريخي، المنهج الديالكتيكي، منهج الرواية، منهج الوضعية المنطقية...)، لذلك جاءت مداخلتنا هذه منكبة على موضوع المنهج وتطبيقاته في ظاهرة حساسة وهامة بمثل ظاهرة التراث العربي الإسلامي، جاعلين لهذه المداخلة إطارين، الأول نظريا والثاني إجرائيا، على اعتبار أن قيمة ما هو نظري ترتبط بما هو إجرائي، تطرقنا في الإطار الأول إلى مفاهيم مفتاحية وردت كحدود اقتضى تعريفها، كون أن عملية تحديد المصطلحات تلعب في أية دراسة أهمية كبرى، فالمصطلح ألف باء العلم كما يقال، من هنا جاءت أهمية إطارنا

(*) أستاذ مشارك: الحوكمة وإخلاقيات المهنة، فلسفة عامة بكلية العلوم الإنسانية - جامعة ٢٠ اوت ١٩٥٥ بسكيكدة. الجزائر.

النظري هذا كمفهومية للحدود التي تضمنتها مداخلتنا هذه عملاً بمقولة « فولتير »: « قبل أن نتحدث معي حدّد مصطلحاتك »، إذ وقفنا على مفهومية المنهج، مذكرين بجملة من أنواعه، مع تركيزنا على المنهج البنيوي، منهج ورقتنا هذه، مع التعرّيج على أهمية المنهج في الأبحاث العلمية، إضافة إلى وقوفنا على مفهوم التراث لغة واصطلاحاً لما رأيناه يثيره من جدل، منتهين إلى التعرف على مصادره لما لها علاقة بدراستنا الاستمولوجية البنيوية هذه، متخذين من «محمد عابد الجابري» نموذجاً سواء في ظبطنا لمفهوم التراث، أو تحديد مصادره، وذلك لحصر موضوعنا وعدم السماح بتشعبه، خاصة وأن الموضوع يظل موضع اختلاف وتعارض، ومن المنطقي جداً أن يتبع هذا الإطار النظري كما سبق وأن أسلفنا بإطار إجرائي، تمثل في محاولتنا تطبيق المنهج الإستمولوجي (البنيوي) في الظاهرة التراثية تطبيقاً عملياً، وها هنا نشير إلى أكبر مشكلة واجهتنا في ورقتنا هذه، خاصة لما تعلق الأمر بتطبيق منهج فلسفي بصورته النظرية وتجسيده تجسيداً عملياً (إجرائياً) كما يفعل علماء التجريب في ظواهرهم العلمية (فيزيائية وبيولوجية)، خاصة وأن مثل هذه الأعمال لا توجد كنماذج جاهزة يحتدى بها ويقتدى، فزادت متاعبنا ونحن نسعى للبحث عن صورة نسقية إجرائية لممارسة دراسة استمولوجية تراثية وفقاً لتلك العمليات العقلية والخطوات العملية التي تقتضيها الدراسة المنهجية كما سبق وأن أوضحنا، ويكون السؤال المحوري الذي تقع عليه هذه الدراسة ما هي هذه الخطوات المنهجية البنيوية التي أسس « الجابري » عليها دراسته الاستمولوجية للتراث؟، إلى أي مدى استطاع « الجابري » بهذه المراحل أن يصل إلى حقيقة تراثية علمية خالصة؟

التحليل

مفهوم المنهج:

المنهج لغة:

مصدر مشتق من الفعل نهج، ومن معاني نهج، طرق، سلك، اتبع، وهكذا يكون مفهوم من مفاهيم المنهج الطريق أو المسلك الذي تتبعه بهدف الوصول إلى غاية نتوخاها. وهي في الأصل اليوناني تعني البحث والنظر، وقد جاء في المعجم الوسيط: أن أصل كلمة المنهج هو نهج، ويقال: نهج فلان الأمر نهجاً؛ أي: في « لسان العرب » أنهج الطريق: وضع واستبان، وصار

نهجاً واضحاً بيناً، والمنهج عنده - بفتح الميم وكسرهما - هو النهج والمنهاج^(١)؛ أي: الطريق الواضح والمستقيم. لكن أبانه وأوضحه، ونهج الطريق: سلكه، والنَّهْج - بسكون الهاء -: سلك الطريق الواضح، ويذكر «ابن منظور» ماذا عن معناه الاصطلاحي، وهل هناك تقاطع بين مفهومه اللغوي والإصطلاحي؟

المنهج اصطلاحاً:

المنهج في مفهومه العام، مجموعة من القواعد والآليات التي يتبعها الباحث أو العالم أياً كان موضوع دراسته، هذه القواعد والآليات تمكنه من الوصول إلى الحقيقة التي يسعى إليها. تعرف الباحثة «مادلين غرافينز» المنهج بقولها «المنهج هو مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول علم (من العلوم) بلوغ الحقائق المتوخاة، مع (إمكانية) تبيانها والتأكد من صحتها»^(٢). فالمنهج وفقاً لهذه المفاهيم والتعريفات، سواء أكانت على المستوى اللغوي أو الاصطلاحي طريق ينهجه العالم يتسلح فيه بجملة أو مجموعة من القواعد والعمليات يلتزم بها من لحظة بحثه عن الحقيقة إلى غاية القبض عليها، وهو ما يعني أن للمنهج طابع نظري، وآخر عملي (المنهج التجريبي مثلاً، يظهر فيه الاستقرار كروية نظرية، ثم تأتي خطواته من ملاحظة، وتساؤل، وفرضية، وتجربة، وقانون كخطوات إجرائية).

أنواع المناهج:

المناهج أنواع متنوعة قد تخرج عن دائرة الحصر والتعداد، خاصة بعد ما استقل اليوم علم المناهج بذاته، بعد ما كانت الميثودولوجيا (علم المناهج) جزءاً من المنطق كما درجت على ذلك المدارس الفرنسية عليه حتى عهد «لاند»..... لكن ولما كان المنهج عادة ما يتحدد انطلاقاً من طبيعة الموضوعات التي يتعلق بها، يمكننا القول أن المناهج في عمومها تتخذ صوراً ثلاث:

(١) وردت كلمة المنهاج في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة المائدة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ومنهاجا هاهنا تعني الطريق المستقيم الواضح المعالم، كما تستعمل أيضاً كلمة المنهاج في المجال التربوي، فنقول المنهاج الدراسي، والمنهاج مصطلح جاء به نظام المقاربة بالكفاءات الذي طرح نفسه بديلاً لنظام المقاربة بالأهداف القائم على مصطلح البرنامج.

(٢) فردريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب والغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص: ٥.

١- المنهج الاستنتاجي: في صورته الكلاسيكية (الاستنتاجي الفرضي الذي عرفته الرياضيات الكلاسيكية) والمنهج الفرضي الاستنباطي (الأكسيومي) كمنهج للعلوم المعاصرة الرياضيات والفيزياء بالخصوص، وهو عكس المنهج الاستنتاجي لا ينطلق من حقائق، بقدر ما ينطلق من منظومة أوليات وصولاً إلى مجموعة من العلائق الاستنتاجية.

٢- منهج التفسير: المنهج المعتمد في الظواهر العلكمية الحسية (الظواهر الفيزيائية)، علماً وأن النزعة العلمية تقول باستعمال منهج التفسير، أعني المنهج العلمي حتى في الظواهر الاجتماعية (تجربة دوركايم مثلاً حول ظاهرة الانتحار).

٣- منهج الفهم: المنهج الذي اقترحه العالم الألماني «ديلتاي» (١٨٣٣ - ١٩١١م) لدراسة الظواهر المتعلقة بالإنسان، والتراث واحد من هذه العلوم المتعلقة بالإنسان، أعني الظواهر غير الطبيعية، وهي بلغة العالم الإيطالي «فيكو» مصنوعات الإنسان، وهي مناهج كثير ومتنوعة كالمناهج الاستمولوجي في صورته المختلفة، أشهر هذه الصور المنهج البنيوي فما المقصود بالمنهج البنيوي؟

مفهوم المنهج البنيوي:

المنهج البنيوي: منهج فلسفي ظهر في الستينات من القرن العشرين، يهدف إلى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، امتد استعماله إلى مجالات عدة، مجال اللغويات «جاكوبسون» و«شومسكي»، مجال التحليل النفسي «لاكان»، النقد الأدبي «رولان بارت» الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، في مجال الفلسفة «ميشال فوكو» كتاب «الكلمات والأشياء»، كما طبقه «التوسير» في قراءة التراث الماركسي «رأس المال» قراءة بنائية جديدة، كما استعمله عالم الانتربولوجيا «كلود ليفي شتراوس» في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية.

وتعود الأفكار الأساسية للبنيوية إلى مؤسسها الأول السويسري «فرديناند دي سوسير» (١٨٥٧ - ١٩١٣م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وأن كان هناك من يذهب إلى أن مفهوم البنية وجد قبل «دي سوسير» في أعمال «جان جاك روسو» و«إمانويل كانط»، و«كارل ماركس»، و«سيجموند فرويد»، وغيرهم، إلا أنه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام ١٩٢٨م.

إن أبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة، وأن كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً. وهي بذلك تنطلق من تصور يقوم على أساس أن الأفكار الجديدة هي مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، فالعقل الإنساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أي انه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تمثّل القديم بطريقة أصعب وأعقد، ويحتفظ فيها ببنائه القديم، فطريق التقدم في نظر البنيوية يتمثل في أن كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وأن طريق المستقبل يمر بالماضي، وأن طريق الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما كان تم بالأمس. فالبدور القديمة موجودة دائماً، وكل ما يفعله الإنسان انه ينميها دائماً.

أهمية المنهج:

تكمن أهمية المنهج بداية في كونه الأساس الذي يضفي على الدراسة الطابع العلمي من غيره، بمعنى، أنه بفعل المنهج نستطيع أن نميز مدى علمية الدراسة ومن بعدها المعرفة المتوصل إليها عما إذا كانت معرفة علمية أم معرفة عامية لا يعتد بها. - المنهج يفيد امتلاك الباحث أو العالم لتصور كامل ومضبوط ليس لههدفه المسبق فحسب، بل للطريق أو الخطوات التي هو بصدد رسمها وانتهاجها، وما لئلك من قيمة، من حيث تمكنه من تصور واضح لما هو بصدد إدراكه، مع توفير له كامل الجهد والوقت (الطبيب مثلاً في متابعته لمريضه كلّما كانت مراحل الكشف مضبوطة كلّما مكنته من الكشف عن حقيقة المرض، كما تمكن أيضاً في المقابل القارئ أو المستمع أو الناقد من المسيرة الجيدة لعمل الباحث، ومن ثمة يكون حكمه في الأخير موضوعياً، أو على الأقل أقرب إلى الموضوعية منه إلى الأحكام الجزافية كونه نقده هو الآخر أت عن دراية وفهم. - تكمن أهمية المنهج فيما يضفيه على البحث من جماليات، على اعتبار أن النظام الذي يفرضه المنهج في حد ذاته جمال، لذلك يقول «مالك بن نبي» رحمه الله (الخطأ المنهجي خير من الصواب الفوضوي)، مع العلم أن طريقة الإلقاء أو العرض الجيد = الخاتمة أو النتيجة الجيدة.

المنهج البنيوي في الظاهرة التراثية «الجابري» أنموذجا

مفهوم التراث:

يحتل موضوع التراث في الدراسات العربية سببا المعاصرة منها أهمية كبرى، وذلك لما لها من تعالق مع مختلف الأوضاع والقضايا التي يعيشها العالم العربي اليوم، من حالات انتكاس، وصدمات حضارية، وتفككات سواء على المستوى الخارجي، انطلاقا من ما تشهده علاقات هذه الدول فيما بينها، أو على المستوى الداخلي وما تعيشه كل دولة اليوم من تفكك في هويتها، مما طرح إشكالية علاقتنا بماضويتنا، أعني تراثنا، هذه العلاقة التي أيقظها فينا المنتصر الحضاري، أقصد الغربي المتحضر الذي وضعنا في مواجهة إشكالية تأخرنا التاريخي في علاقته بتراثنا، وكيفية فهم هذا التراث باعتبار هذا الفهم يعدّ مسؤولا بطريقة أو بأخرى عن هذا التأخر، وهذه الصدمة الحضارية التي نعيشها ونعايشها اليوم، وتعدّ محاولة «الجابري» إحدى أهم الدراسات الإبستمولوجية لتراثنا العربي الإسلاميين لذلك استحقت الوقوف عندها، لكن قبل ذلك وجب الإجابة عن أسئلة تعدّ مدخلا لدراستنا هذه، أسئلة من شاكلة: ما المقصود بالتراث العربي الإسلامي الذي نحن بصدد تشريحه؟، ما المصادر التي أسست تاريخيا لتشكيل هذا التراث؟

في مفهومية التراث العربي الإسلامي ومصادره:

يذهب «الجابري» بداية إلى القول أن «تداول كلمة «تراث» في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى»^(١)، الأمر الذي يزيدنا إصرارا وتشوقا لمعرفة دلالة التراث على المستوى اللغوي والمستوى الاصطلاحي، فما المفهوم الذي يحمل التراث على صعيد هذين المستويين؟

المفهوم اللغوي للتراث:

كلمة «تراث» في اللغة العربية آتية من مادة (و. ر. ث)، وتجمع المعاجم القديمة على

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١، بيروت، ص: ٢١.

أن كلمة «تراث» مرادفة لـ ((«الإرث» و«الورث» و«الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً على ما يرثه الإنسان عن والديه من مال وحسب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين «الورث» و«الميراث» على أنهما خاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحسب^(١)، ويذهب الأستاذ «الجابري» إلى أن لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، «ويلتمس اللغويون تفسيراً لحرف «تاء» في لفظ «تراث» فيقولون أن أصله «واو» وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصّرفي «وراث» ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول^(٢)».

إن العائد إلى القرآن الكريم يجد أن كلمة «التراث» لم تذكر إلا مرة واحدة، وذلك في سورة الفجر قوله تعالى ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْثَلًا لَّمَّا ۝١٩ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝٢٠﴾^(٣)، وقد فسر «الزمخشري» قوله تعالى ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْثَلًا لَّمَّا﴾ أنهم كانوا يجمعون في الميراث بين نصيبهم ونصيب غيرهم ولا يبالون بالحلل والحرام، وهو ما يعني أن التراث هاهنا يقابله المال، أو ما يترك من عقارات، أما كلمة «ميراث» فقد وردت باللفظ ذاته في القرآن الكريم مرتين فقط، مرة في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٤﴾^(٤)، وأخرى في قوله ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ﴾^(٥)، والميراث هاهنا بمعنى أن الله هو الوارث كل شيء ولا يورث غيره شيئاً.

أما في الفقه الإسلامي فقد شاعت كلمة «ميراث»، ومنها كانت «ورث»، «يرث»، «ورث»، «تورث»، «الوارث»، «الورثة»، وكلّها تعني توزيع ما يخلفه الميت من أموال وعقارات على من يكون لهم الحق في ذلك، أما كلمة «تراث» فلم تسجل حضورها في مختلف الحقول المعرفية من أدب، وعلم كلام وفلسفة ولم تحظ بأي وضع خاص، ولعل ما يمكن الوقوف عليه من تتبعنا لكلمة «تراث» أنها مرادفة لكلمة «ميراث» فقد استخدمتا بالمعنى نفسه، وقد اختزلت دلالتيهما كما سبق وأن رأينا في المال خاصة والحسب بدرجة أقل،

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٢.

(٣) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية: ١٩ - ٢٠.

(٤) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: ١٨٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية: ١٠.

وليس هناك ما يوحي برأي الأستاذ «الجابري» أن كلمة تراث قد استعملت قديما للدلالة على الموروث الثقافي والفكري، فلا علاقة لها بشؤون الثقافة والفكر، فهذا «الكندي» مثلا في رسالته الموسومة «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» يورد قائلا: «ما أفادونا من ثمار فكرهم»، من غير أن يستعمل كلمة تراث، وهذا «ابن رشد» يذهب المذهب ذاته ولا نعثر عنده على لفظ تراث، يقول: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»^(١)، وهو ما يعني أن لفظ «تراث» لم يسجل حضوره في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفت مند بداية القرن الماضي، وأن كلمة تراث سجلت حضورها القوي في الخطابات العربية المعاصرة، خطابات ما بعد ١٩٦٧م، على نحو ما نجده عند «الجابري» في كتابه «التراث والحداثة دراسات... ونقاشات»، «إبراهيم بن عمر السكران» في كتابه «التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات» وعند «جورج طرايشتي» في مؤلفه «مدبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، وغيره من المؤلفات التي لا تعد ولا تحصى والتي حملت بين ثناياها مصطلح التراث تصرّحا لا تلميحا.

المفهوم الاصطلاحي:

عرف التراث على المستوى الاصطلاحي مفاهيم عديدة، إلا أنها تتقاطع عموما عند فكرة مركزية ترى فيه «ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهكذا فإذا كان «الإرث» أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»^(٢)..

إن التراث بهذه الصورة يمثل مجموع الماديات والروحيات التي تصاحب الأمة عبر مدار تاريخها، فهو محصلة ماض أمة ما، أي ما يخلفه سلف هذه الأمة لخلفها من عقائد وفلسفة وعلوم وآداب وفنون وسلوك، ولغة، إنه «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي نحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر»^(٣)، فالتراث بهذا المعنى هو ذلك الموروث المتعدد الجوانب الذي يخلفه سلف أمة ما لخلفها. أي ما يخلفه السلف

(١) المصدر السابق، ص: ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٢٣.

للخلف من عقيدة وثقافة وعلوم وفنون، وقيم وآداب، بل قل ما يخلفه الأجداد للأحفاد من منجزات مادية كانت أو معنوية.. - ينظر «الجابري» للتراث على أنه كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، ويقصد بما هو حاضر فينا من التراث، هو اكتشاف الغائب عنا من الماضي، ما طوته السنين وأخفته، وظل كامنا في أعماق تاريخنا ينتظر إعادة بعثه واكتشافه، أو ذلك الذي تم اكتشافه لكن من غير فهمه واستيعابه بصورة جيدة تجعله حاضرا فينا ومعنا حضورا إيجابيا، حضورا فاعلا، يساهم بشكل فعال في مسيرتنا نحو تحقيق أماننا واحلامنا النهضوية. لذلك كان هذا التراث في حاجة إلى إعادة دراسته، أو مساءلته، مساءلة ابستمولوجية تجعلنا في النهاية نحتويه ولا نحتوى فيه..

لعل أولى الملاحظات التي يمكن تسجيلها ونحن بصدد الحديث عن مفهوم التراث العربي الإسلامي، أن تراثنا ليس مجرد سلعة أو بضاعة لها تاريخ مغلق تتحدد صلاحيتها وفقا له، فهي تكون فاقدة الصلاحية متى تجاوزت ذلك التاريخ، بل على العكس من ذلك فالتراث يظل دائما حاضرا فينا، ويؤثر في مستقبلنا، لذلك ففهمه واستيعابه بشكل جيد يكون مدخلا إلى الحداثة، وتفاعلنا تفاعلا إيجابيا مع هذه الحضارة العصرية. إن القول بأن التراث في مفاهيمه الكلاسيكية لم يتجاوز حدود المال والنسب، كما ذهب إلى ذلك «الجابري» وعديد المفكرين العرب، وإن إحالته إلى ما هو فكري وثقافي وعلمي وعقائدي لم يظهر إلا في خطابات ما بعد ١٩٦٧م، قد لا يبدو أمرا صائبا، من ذلك ما جاء في القرآن الكريم من آيات تحيل إلى غير ذلك، كقوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام «وإني خفت الموالي من ورائي وكانت إمراقي عاقرا فهب لي من لدنك وليا، يرثني ويرث من آل يعقوب وأجعله ربّ رضيا»^(١)، والواضح أن فقهاء الإسلام يذهبون إلى القول بأن الأنبياء والرسل لا يورثون المال، بل يورثون الميراث الديني والأخلاقي والسلوكي والعلمي، لذلك جاء في الحديث النبوي الشريف قوله عليه الصلاة والسلام

«إنّ الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر»^(٢). وهكذا نلاحظ وعكسا لما ذهب إليه عديد المفكرين العرب، أن التراث كمفهوم حمل دلالة الإرث والميراث لم يكن مقتصرًا على ما هو مادي فحسب. إن التراث سوء على مستوى مفهومه

(١) القرآن الكريم، سورة مريم الآية ٥-٦.

(٢) الحديث النبوي الشريف، رواه أبو الدرداء عن أبي داود، سنن أبي داود، الرقم ٣٦٤١.

اللغوي أو مفهومه الاصطلاحي يتقاطعان في النظر إليه كتركة من الماضي يخلفها السابق لللاحق، وإن كان المفهوم اللغوي يختزل هذه التركة فيما هو مادي بالخصوص، باعتباره مالا وعقارات يخلفه الهالك لورثته، بينما المفهوم الاصطلاحي يرى في التراث أنه قيم ومعارف وعلوم وعقائد حققتها أمة ما على مدار تاريخ تواجدها وخلفته لخلفها، وهو المفهوم الذي نأخذ به باعتباره المفهوم النهضوي للخطاب، أعني الدلالة التي تعامل بها خطاب النهضة مع التراث العربي الإسلامي.

مصادر التراث العربي الإسلامي:

من الحقائق التاريخية التي لا يمكن القفز عليها، هو أنه ما من تراث حضاري لأية أمة من الأمم إلا وكان وراءه تراثات، كون الأمم تتواصل فيما بينها ثقافيا، لذلك كان من المنطقي جدا أن يكون وراء التراث العربي الإسلامي ميراثات متعددة ومختلفة، كانت مصادر أساسية ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة صورته التي هو عليها اليوم، من ذلك ما يذهب إليه « محمد عابد الجابري » من أن تراثنا العربي الإسلامي، هو في حقيقته محصلة لميراثات ثقافية ثلاثة، الميراث العربي الإسلامي، الميراث الفارسي، وأخيرا الميراث اليوناني، كل هذه الميراثات كانت مصادر أساسية ساهمت في تشكيل صورته التي هو عليها اليوم، وهنا نتساءل: ما قيمة كل مصدر من هذه المصادر في بناء هذا التراث؟، أي ما الدور الذي لعبه كل مصدر من هذه المصادر في التأسيس والحضور لهذا الميراث الثقافي التاريخي؟.

المصدر العربي الإسلامي (اللغة والدين):

إذا كان لكل أمة معجزة تفتخر بها وتبهاى، وكان لليونان معجزة الفلسفة والرياضيات فإن معجزة الأمة العربية الإسلامية اللغة والدين، وهما عاملان أساسيان ساهما في إيجاد هذا التراث في مختلف مناحيه المعرفية، اللغوية والدينية، والأخلاقية والسياسية، كيف ذلك؟. التراث اللغوي الديني: ترتبط اللغة بالدين ارتباطا لا يمكن فصله، فالدين الإسلامي دين عربي « كتاب عربي مبين »، لذلك كانت اللغة العربية « جزء ما هيته » كما يقول علماء أصول الفقه، فقد لعبت اللغة العربية دورا بالغ الأهمية في مجال الأبحاث الدينية عقيدة وشرعية، فعلم أصول الفقه كأهم علم تفرّدت به الحضارة العربية الإسلامية عن سابقاتها من الحضارات، هو في علاقة تفاعلية مع اللغة، وقل ذلك عن علم العقيدة، بل العلوم الدينية بمختلف فروعها تعدّ

مثالاً ونموذجاً لعلوم اللغة، من هنا جاء الاهتمام باللغة العربية، «ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه أن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية، ووضع قواعد لها»^(١)، لذلك كانت الحاجة إلى تطوير اللغة وإثراءها حتى تستغرق ما تحويه النصوص القرآنية من أحكام، وسحر وبيان، «وكان أول من أسنّ العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها ووضع قيامها، أبو الأسود الدؤلي، وكان رجل أهل البصرة، وكان علوي الرأي، وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب، فغلبت السليقة ولم تكن نحوية، فكان مرآة الناس يلحنون ووجوه الناس، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم»^(٢)، وهكذا فقد قابل تطور اللغة في ألفاظها، ومعانيها، وتراكيبها، ونحوها تطوراً في المذاهب الفقهية والكلامية والأخلاقية والسياسية، كون اللغة ليست هي في حدّ ذاتها تراث فحسب، بقدرهي أيضاً أداة لصنع هذا التراث ونقله لمختلف الأجيال وحفظه. فتراثنا اللغوي يحتفظ لنا بالصور البيانية الساحرة، والمعاني السامية، والحجج العقلية الراقية التي سجلتها تلك المناظرات الدائرة بين العلماء، والأدباء والمفكرين، بل حتى ما طلعنا به الجدل القرآني، كل ذلك ينم عن هذا التراث العربي الزاخر الذي أمدونا به علماء الحديث، وعلماء التفسير، وعلماء الكلام وغيرهم، وما لعبته اللغة من دور في مختلف هذه المجالات.

التراث الأخلاقي: تعدّ قيمة المروءة، القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، فقد كانت حاضرة كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وهي القيم التي نقف عليها في تلك المؤلفات الأدبية التي تركز عادة على أدب النفس، على نحو ما نجده في «عيون الأخبار» لـ «ابن قتيبة»، أو تلك التي تجمع بين أدب النفس وأدب اللسان، ومثاله (المفضليات) للمفضل الضبي. إضافة إلى تلك التي تركز على أدب اللسان نثراً وشعراً، ويجد تعبيره في الكامل للمبرد، كما يقف «الجابري» عند قيمة المروءة بوصفها قيمة مركزية في الأخلاق العربية الأرستقراطية، فقد كانت القيمة المركزية في أدب الدنيا عند العرب. وبما أن الأرستقراطية كانت عربية متعصبة لعروبتها، فقد جعلت منها تراثاً عربياً سابقاً حتى على الإسلام، يعبر عن الأخلاق العربية قبل الإسلام وبعده، بوصفها أخلاق الدنيا. إن المروءة

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٥، ص: ٧٦.

(٢) السعيد الورقي، في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية،

وأخلاق الفتوة قيم عربية إسلامية خالصة، وذلك خلافا لقيم الطاعة كقيم دخيلة وافدة من التراث الفارسي، فالمروءة والفتوة من شأنهما أن يمهدا للخروج على الأخلاق الكسروية. لذلك كان «الجابري» يدعو إلى دفن «أردشير» (مؤسس الدولة الساسانية) وعهده الذي قدر له أن يلبس خطاب طاعته لباساً إسلامياً فيما بعد، وأن يشيد بالنهضويين العرب الأوائل اللذين أشادوا بالمروءة العربية وعملوا على بعثها مجدداً. وإن كان «الجابري» يرى خلو التراث العربي الإسلامي أو يكاد يخلو من الدراسات وتغيب فيه المؤلفات التي تتحدث عن أخلاق المروءة والفتوة وأخلاق العمل الصالح التي هي بحق قيم عربية إسلامية نقية وخالصة، اللهم إذا استثنينا ما قام به الفقيه «العز بن عبد السلام» (١١٨١ - ١٢٦٢م) والإمام «الشافعي» (٧٦٧ - ٨٢٠م) رحمهما الله.

التراث السياسي: لقد استنبط المسلمون من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة نظاماً سياسياً ينظم سلوكياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم من جهة، وعلاقاتهم بأولياء أمرهم من جهة ثانية، إنه نظام الشورى، الذي دعا إليه الله سبحانه وتعالى في غير ما آية، وحثّ عليه نبيّه الكريم في أكثر من حديث، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام رغم أنه كان يوحى إليه، إلا أنه كان يستشير أصحابه، فقد كانت الشورى شرط مبايعة الحاكم، فالحكم الإسلامي في أصله وضعه شورى، وذلك لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(١)، فالله سبحانه وتعالى دعا رسوله الكريم وحثّه في عديد الآيات القرآنية أن يشاور أصحابه في أمور دنياهم، لذلك كانت حياة الصحابة رضوان الله عليهم قائمة على الشورى، وأن العائد إلى السيرة النبوية يقف على ذلك، إضافة إلى أن عديد العلماء والمفكرين المسلمين، يذهبون إلى القول أن طبيعة النظام الذي دعا إليه الإسلام في تدبير شؤون دنيا المسلمين، هو أشبه بالنظام الديمقراطي القائم على إرادة الشعب وسلطته. وأن أصل البيعة القائم على مبدأ الشورى هو أشبه ما يكون بتلك النظرية السياسية التي قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي «يتفق مع نظرية العقد الاجتماعي التي فرضها علماء العصر الحديث في أصل الدولة، فقد قرّر جان جاك روسو الفرنسي، وجون لوك الانجليزي بأن الأصل في قيام الدولة هو عقد بين الحاكم والمحكوم... وأن علماء المسلمين في ظل الفطرة المستقيمة، والنظم الإسلامية المقررة في الإسلام قد انتهوا إلى هذا العقد وقد جعلوه واقعة عملية، ولم يكن

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٣٨.

فرضاً مفروضاً، إذ كانوا يعتقدون ذلك العقد الاجتماعي النظامي فعلاً^(١) والواضح أن نظرية العقد الاجتماعي، نظرية سياسية اهتمت بتفسير كيفية انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية، أو بعبارة أخرى انتقاله إلى مجتمع الدولة، وهو انتقال كان بفعل عقد توافق بين الشعب والحاكم، وقد كتب «روسو» في هذا كتاباً أسماه «العقد الاجتماعي»، يستهله بعبارة شهيرة يقول فيها «يولد الإنسان حراً، ويوجد الإنسان مقيداً في كل مكان»، لذلك كان التخلص من مختلف هذه القيود هو الذي دفع بالجميع إلى التنازل عن إراداتهم الخاصة ليضعوها في إرادة عامة تمثل المصلحة المشتركة للجميع، وعندها تكون السيادة للشعب، والحاكم ما هو إلا وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقاً لما تمليه إرادة الشعب هذه. فكيف لمبدأ الشورى أن لا يكون كذلك، والإسلام من أولى أولوياته الحفاظ على الحريات والدفاع عنها؟.

المصدر الفارسي (الغنوصية والهرمسية، التراث العرفاني: في المعرفة والسياسة والأخلاق).

لقد كان لتأثير التراث الفارسي في صورته الغنوصية والهرمسية أثره الكبير في تراثنا العربي الإسلامي، على الصعيد المعرفي، والسياسي والأخلاقي، فعلى صعيد المستوى الأول، المستوى الذي تمثل بشكل جلي في مؤلفات المشاركة بالخصوص، كالغزالي، و«ابن سينا» وغيرهما، فلقد تبنى «الغزالي» النظرية الهرمسية «في مراتب الوجود وعرضها في عدة كتب وبصيغات مختلفة، من ذلك ما يورده «الجابري» عن «الغزالي» قوله «فاشرف المبدعات هو العقل (= الكلي) أبدعه (الله) بـ «أمر» من غير سبق مادة أو زمان وما هو إلا مسبوق بـ «الأمر» فقط، ولا يقال في «الأمر» إنه مسبوق بالباري تعالى (...) والنفوس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتمدها الزمان، بل الزمان والذهن يتدنى منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل»^(٢)، وواضح جداً كيف يظهرها هنا تعطيل العقل كأداة معرفية ويحل محله وتحت تأثير التراث الفارسي النظام العرفاني، وهو النظام الذي غلب بشكل كبير على تراثنا العربي الإسلامي بالشرق، فالغزالي من منظور «الجابري» تبنى في كتبه التي ألفها بعد «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية» أطروحات لا بطريقة استدلالية، بل بطريقة عرفانية باطنية تعكس حقيقة الفكر

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، ص: ٨٤.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص: ٢٨٦.

الغنوصي الهرمسي الفارسي. وتبرز هذه النزعة العرفانية الغنوصية بشكل جليّ في تراثنا العربي الإسلامي، في كيفية معرفة الله، وهي الفكرة التي اختصت بها بالتحديد المدارس الصوفية، من حيث ترى أن الطريق إلى معرفة الله النفس لا العقل «وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به، والعودة إليه. وأما العقل فهو في نظرهم يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام، والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من الصور معرفة الله»^(١)، وهي فكرة سجلت حضوراً قوياً خاصة عند «الحلاج»، و«ابن عربي»، أو ما بات يعرف في التراث الصوفي بفكرة الحلول. وعلى نحو أيضاً ما نسجله عند «إخوان الصفا وخلان الوفاء» حيث تظهر رسائلهم طابع تفكيرهم الهرمسي اللاعقلي.

كما يمتد تأثير التراث الفارسي أيضاً إلى المجال الأخلاقي والسياسي، خاصة وأن سلفنا ربط ربطاً قوياً بين السياسة والأخلاق، وهنا يتحدث الجابري عن قيم الطاعة والاستبداد التي عرفناها في تاريخنا العربي الإسلامي، من حيث يرجعها بالتحديد إلى مؤلفات الأديب الفارسي «عبد الله بن المقفع» (٧٢٤ - ٧٥٩ م) الذي لعب دور المروج لهذه القيم الاستبدادية في الثقافة العربية الإسلامية، فمن المعروف في التاريخ الإسلامي أن «ابن المقفع» كان أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وأيديولوجية الطاعة والاستبداد في الساحة الثقافية العربية، فقيم الطاعة العمياء للسلطان، وقيم الاستبداد كقيم سياسية هي قيم كما يرى «الجابري» تسللت إلى تراثنا العربي الإسلامي من التراث السياسي الفارسي، وكان هدفها الرئيس تقوية السلطة ودوام الملك، إذ يرى «الجابري» في «ابن المقفع» الأب الشرعي للآداب السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها خطابات كانت وراء انقلاب الخلافة في التاريخ الإسلامي إلى ملك، وقد تلقف هذه القيم ودافع عنها «ابن قتيبة» (٨٢٨ - ٨٩٩ م) في المشرق العربي من خلال كتابه الشهير «عيون الأخبار»، و«ابن عبد ربه» (٨٦٠ - ٩٤٠ م) في الأندلس في كتابه «العقد الفرد» الذي هو برأي «الجابري» إعادة صياغة لـ «عيون الأخبار»، كما تجسدت، هذه القيم أيضاً في الفكر الصوفي من خلال علاقة الشيخ بالمريد، وقد امتدت هذه الأيديولوجيا الاستبدادية حتى إلى الثقافة العربية المعاصرة، تجسدت بالخصوص في الخطابات القومية

(١) محمد عابد الجابري، مصدر سابق ص: ١٧٨.

الحاملة لشعار الزعيم البطل، والخطابات السلفية الحاملة لشعار المستبد العادل، وغيرها من الخطابات. وهكذا ينتهي «الجابري» إلى أن التراث الفارسي ممثلاً في «ابن المقفع» استطاع أن يتغلغل في تراثنا العربي الإسلامي «فإن فكره حقق انتشاراً كبيراً في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها الاستبداد والتسلط، وهذا ما أثر بشكل سلبي على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حيث حضرت مفاهيم الشورى والبيعة... بدلالات كانت تسعى إلى الحد من سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية... لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح بشكل نهائي، ودشن لمفهوم جديد للسلطة، قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي تتجاوز مرتبة المواشي، الإبل المقادة والمنقادة»^(١).

المصدر اليوناني (التراث العقلاني: في المعرفة، والأخلاق والسياسة):

لا أحد ينكر تأثير الفلسفة اليونانية بتراثها المتعدد في تراثنا العربي الإسلامي، خاصة بعدما أنشأ الخليفة العباسي «هارون الرشيد» (ت. ح ٧٨٦ - ٨٠٩ م) بيت الحكمة كأول مكتبة، التي أصبحت فيما بعد مركزاً للترجمة، ومنه مركزاً للبحث العلمي والتأليف، قبل أن تتحول إلى دار للعلم تقام فيها الدروس، وتمنح فيها الإجازات العلمية، حيث تم جلب التراث اليوناني إلى بيت الحكمة وتمت ترجمته ومن ثمّة تمّ الاطلاع عليه، فتأثروا بالعقلانية اليونانية، مثلما تأثروا بالأخلاق اليونانية (أخلاق السعادة)، وهي أخلاق تختلف عن أخلاق الفرس كونها لا تتأسس على الطاعة وتشيد إمبراطورية، بقدر ما هي أخلاق تنشُد السعادة كونها ارتبطت تاريخياً بالفلسفة، ارتبطت ببناء تصور للكون بعيداً عن آية إمبراطورية، غايتها مدينة فاضلة تكون في خدمة المواطن أكثر مما يكون في خدمتها، كون اليونان ممثلين في «أرسطو» نظروا للدولة كوسيلة غايتها الفرد، وليست غاية في حدّ ذاتها، لتأسس لها هنا قيم الديمقراطية كقيم سياسية، ومدى علاقتها بنظام الشورى في الإسلام، ولو كان ذلك من بعيد فالدولة وجدت لكي نعيش، واستمرت في الوجود لكي نعيش حياة سعيدة، إنها المدينة الفاضلة التي قال بها «الفارابي» على طريقة «الجمهورية الأفلاطونية»، «ابن مسكويه» (٩٣٢ - ١٠٣٠ م) في «تهذيب الأخلاق»،

(١) إدريس جنداري، الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الإستمولوجية، قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري، مؤنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ص: ٦.

كما كان للمنطق الأرسطي تأثيره الكبير في الثقافة العربية، تجلّى ذلك في ظهور منطقة مسلمين كـ «الفارابي»، «ابن سينا»، «عمر بن سهلان الساوي»، «ابن صلاح»، «إن منطق أرسطو كان أول ما عرفه المسلمون من العلوم القديمة»^(١)، كما أثر الميراث اليوناني بطابعه العقلي كأهم خاصية تجلّت بصماتها في موروثنا على نحو ما نجده في المشرق عند «الكندي» والمعتزلة، وتأثر هذه الأخيرة ليس في تقديسها للعقل فقط، بل حتى في غرف عديد الأفكار اليونانية كمبدأ الوسط الذهبي الأرسطي الذي تمثّل عندها في «المنزلة بين المنزلتين»، الأصل الثالث من ضمن أصولها الخمسة، كما كان تأثير هذه النزعة العقلانية بشكل كبير وجليّ بالخصوص في فلاسفة وعلماء المغرب العربي والأندلس، على نحو ما نجده عند «ابن باجة»، «ابن طفيل»، من خلال قصة «حي بن يقظان»، التي أراد من خلالها أن يبرز قيمة العقل كأداة لتحصيل مختلف معارف الإنسان سواء أكانت معارف علمية أو تربوية، أو دينية، وهو النهج نفسه الذي سار عليه «ابن رشد» الذي يترجمه كتابه الشهير «فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من اتصال»، كما تضاف إلى ذلك أعمال الإمام «الشاطبي» الفقهية ومؤلفه الشهير «الموافقات» و«ابن حزم الأندلسي» ومؤلفه الذائع الصيت «طوق الحمامة»، انتهاء بـ «ابن خلدون» (١٣٣٢-١٤٠٦ م) ومقدمته الشهيرة الموسومة بـ «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» خير دليل على ذلك. ويخلص «الجابري» إلى القول بأنه لو تابعنا خطابات هؤلاء لوجدناهم يتخذون من التراث اليوناني، بل من «أرسطو» بالتحديد العنصر الأساسي في إطاره المرجعي، «أرسطو» العالم الفيلسوف، المعلم الأول، يقول: «نعم نلتقي في الخطاب الباجي - نسبة إلى ابن باجة - مع أفلاطون، ولكن لا كسلطة مرجعية، بل كصاحب رأي بذكر الاستئناس به، أو لدفعه والردّ عليه، كما نلتقي بالفارابي، ولكن لا الفارابي نظرية الفيض و«الجمع بين الحكيمين»، بل الفارابي المعلم الثاني وشارح أرسطو»^(٢)، ولعلّ ما يريده الجابري من وراء قوله هذا أن كل من «ابن باجة»، «والفارابي» وكل من سار على نهجهم تمّن ذكرهم أن المعرفة عندهم لم تتأسس بطريقة اشراقية فيضية لا عقلية، بل تأسس بطريقة البرهان، وذلك بالانتقال من المحسوس إلى المعقول، من المشخص إلى المجرد، من مقدمات صادقة يقينية إلى نتائج تلزم عنها ضرورة، وذلك خلافاً كما سبق وأن رأينا للمتصوفة الدينية

(١) محمد عابد الجابري، المصدر السابق ص: ٢٢١.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص: ٣١٤.

الاشراقية التي غرفت من الموروث الفارسي، فكانت المعرفة عندها قائمة على فكرة الكشف، والكشف ليس أكثر من مجرد وهم لأن المشاهدة التي يدعونها إنما هي حالة سيكولوجية ناتجة عن تجنيدهم لقوى النفس الثلاث (الحس المشترك - الخيلة - الذاكرة)، وذلك بواسطة ما يصطلحون عليه رياضيات، ومجاهدات، كون السعادة عندهم - وخلافاً دائماً للموروث اليوناني - تدرك بالتفرغ لا بالتعلم.

تعقيب:

حقيقة أنه من المسلمات التاريخية، لا وجود لتراث حضاري لأمة من الأمم إلا وساهمت في تأسيسه تراثات أخرى، كون هذه الأمم لا توجد منعزلة في التاريخ، فالأمم والمجتمعات تتواصل فيما بينها بفعل ما يعرف بظاهرة الانتشار الثقافي، فحتى الحضارة اليونانية التي تعدّ من منظور العديد من المؤرخين والباحثين مرجعية لكل من جاء بعدها من حضارات قد أخذت من حضارات الأمم التي سبقتها، سيما الحضارة البابلية، والفرعونية (المصرية)، والعائد إلى كتابات «جورج سارطون»، و«ول ديورانت» يمكنه الوقوف على هذه الحقيقة، أي أن اليونان أخذوا من غيرهم أكثر مما ابتدعوه، من ذلك يورد «ول ديورانت» في كتابه «قصة الحضارة» «من أن ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما أبدعوه، لذلك كان من المنطقي جداً أن يأخذ التراث العربي الإسلامي من الميراثات الحضارية التي تقدمته تاريخياً، خاصة وأن الأمة الإسلامية ترامت حدودها واتسعت وامتدت جغرافيتها إلى عديد دول العالم بفعل ما عرفته من فتوحات إسلامية، فتواصلت مع ثقافة الهند والصين، والفرس واليونان وغيرها من أمم العالم، فمن المنطقي جداً أن نجد شيئاً من الميراث الثقافي لهذه الأمم في تراثنا.

إن الموروث العربي الإسلامي، ووفقاً لهذه الرؤية «الجابرية» قد تأسس منذ عصر التدوين، أي عصر البناء الثقافي العام انطلاقاً من هذه المصادر الثلاث والتي بدورها أنتجت ثلاثة نظم معرفية:

أولها النظام المعرفي البياني: وفيه يظهر الموروث العربي الإسلامي الخالص، أنتجته اللغة والدين كنصوص، خاصة لما للغة من علاقة بالدين، فهي مفتاح ولوجه، وثانيها النظام المعرفي العرفاني الذي أسس في تراثنا كما ظهر للجابري في اللامعقول، أو قل استقالة العقل والذي كان نتيجة للموروث الغنوصي «الهرمسي» الفارسي والذي تمثل بشكل واضح في «دينية الغازالي»

واشراقية «ابن سينا»، و«الحلاج» وغيرهم من المشاركة، وثالثها النظام المعرفي البرهاني الذي مثلته الفلسفة والعلوم العقلية، وهو نظام ورثناه عن اليونان، إذ لعبت فيه الفلسفة اليونانية، سيما الفلسفة الأرسطية الدور المحوري، إذ يؤكد «الجابري» على ذلك بقوله: «أن هذا النظام الأخير - يقصد به النظام البرهاني - قد اقتحم الثقافة العربية الإسلامية في وقت متأخر، بعد أن ترسخت فيها مفاهيم وآليات النظامين السابقين المتنافسين المتصارعين، وأنه، أي النظام البرهاني قد جاء ليسجل لحظة جديدة في هذه الثقافة، لحظة حضور العقل الكوني فيه لأول مرة»^(١).

في الحقيقة وإن كنا نتقاطع مع «الجابري» في تأثيرات هذه المصادر في تراثنا العربي الإسلامي كون أثارها لا تزال ماثلة أمامنا إلى اليوم، فإننا قد نختلف معه في هذا التقسيم الثلاثي للنظم المعرفية، خاصة لما يجعل كل نظام خاص بأمة بعينها مستقلا عن الآخر، بل متعارضا حتى، وهنا نتساءل: هل القرآن الكريم كمصدر للتراث العربي الإسلامي مثلا غير حامل في ثنياه للعقلانية والسعادة؟ هل يمكن حصر هاتين القيمتين في التراث اليوناني ليس إلا؟

إن كنا لا ننكر مدى أهمية كل من العقلانية والسعادة في التراث اليوناني الوافد إلينا، فإننا في المقابل أيضا لا يمكن تخريج الدين الإسلامي من هاتين القيمتين، خاصة وأن القرآن الكريم جاء ليحمل الإنسان من حيث هو كائن عاقل رسالة من غير تحميلها للكائنات الأخرى، جاعلا من العقل أساس هذا التحميل أو التكليف، والأداة التي يتعقل بها الأشياء، ويميز بين خيريتها وشريتها، وأن أداء هذا التكليف منوط بضمان سعادة أبدية للإنسان، لذلك فالمتصفح للقرآن الكريم يمكنه الوقوف على أن العقلانية والسعادة قيم مستنبطة من ديننا الحنيف حتى وإن قال بها اليونان من قبل، ولعل ما يزيدنا إيمانا بهذا، هو أن فهمنا للعقل والسعادة كما جسدهت نصوص سلفنا تختلف عن الفهم اليوناني، وما يقال عن المصدر اليوناني، يقال أيضا عن المصدر الفارسي، خاصة وأن «الجابري» يرجع قيم اللاعقل، والطاعة العمياء للسلطان، والاستبداد المقنن قيم دخيلة وافدة من الميراث الفارسي، هذا في الحقيقة وبغض النظر عن ما لا يتعارض معه تاريخيا، كون تاريخنا الإسلامي كان تاريخ صراعات وخروج عن الحكم، سواء من قبل علماء الدين (الإمام مالك، أحمد ابن حنبل، شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن القيم الجوزية...)،

(١) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص: ٢٥٤.

أو من قبل المفكرين (معبد الجهيني، غيلان الدمشقي، واصل بن عطاء، أبو الحسن الأشعري في خروجه عن إمام المعتزلة وفقاً للرواية الشهيرة الإخوان الثالث...)، قلنا بغض النظر عن هذه الأحداث التاريخية، فإن الواقع أيضاً يقلل من قيمة ما ذهب إليه «الجابري»، أقصد واقع «إيران» اليوم كدولة حاملة للميراث الفارسي «الاستبدادي»، صحيح أن الإيرانيين على الأقل أكثرهم يؤمنون «بالولي الفقيه» هذا على المستوى العقائدي، لكن على المستوى السياسي، فهي دولة ديمقراطية أفضل حال على الأقل من «ديمقراطيات» العالم العربي الإسلامي. وهو ما يعني أنه لا يمكن حمل قيم الطاعة العمياء والاستبداد المطلق على الفرس كميراث خاص بهم دون غيرهم من أمم العالم. فحتى أوروبا في تاريخها عرفت أسوأ الأنظمة الاستبدادية، فهل كان ذلك بفعل الميراث الفارسي؟^١ إن الاستبداد ثقافة سياسية، والواقع أن الثقافة ظاهرة إنسانية، ومن ثمة فهي ليست طبيعة حتى تكون خاصة بمجتمع بعينه.

واقع المنهج البنيوي في الظاهرة التراثية

سبقت الإشارة إلى أن المنهج البنيوي، يعدّ أحدهم، أو أحد صور الدراسات الإستمولوجية، ~~واللتقصود بالابستمولوجيا~~، كما عرفها «لالاند» (Lalande ١٨٦٧ - ١٩٦٣ م):

Épistémologie: «ce mot désigne la philosophie des sciences ~~mais avec un sens~~ plus précis.

Ce n'est pas proprement l'étude des méthodes scientifiques qui est l'objet de la Méthodologie et fait partie de la logique. Ce n'est pas non plus une synthèse ou une anticipation conjecturale des lois scientifiques.

C'est essentiellement l'étude critique des principes des hypothèses et des résultats des divers sciences destinée à déterminer leur origine logique) non psychologue (leur valeur et leur portée objective) »^(١)

وكترجمة لذلك نقول: الابستمولوجيا: هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم، لكن بمعنى أكثر دقة، إنها ليست على الخصوص دراسة للمناهج العلمية التي هي موضوع علم المناهج، وهو جزء من المنطق، وهي أيضاً ليست تركيباً أو استباقاً ظرفياً للقوانين العلمية. إنها أساساً دراسة

(1) André Lalande. vocabulaire technique et critique de la philosophie. puf Quadrige. 1er édition novembre 2002 paris p 293.

نقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، موجهة لتعيين أصلها المنطقي (لا السيكولوجي) وقيمتها ونزوعها الموضوعي.

واضح جدا من خلال هذا التعريف وجود علاقة حميمة بين الإبستمولوجيا والعلم على اعتبار أن الأولى منهج لدراسة ظواهر العلم، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل من جديد عن الأسس التي تقوم عليها الإبستمولوجيا كمنهج، وبالتحديد المنهج البنيوي في دراسته للظاهرة التراثية، ماهي الأسس أو المراحل التي يقوم عليها الدراسة البنيوية «الجابرية» بالتحديد لظاهرة التراث العربي الإسلامي؟

المنهج البنيوي «الجابري» في دراسة التراث

إن لكل علم مصطلحاته، وإن لكل دراسة أدواتها وآلياتها فالدراسة الابستمولوجية غير الدراسة الأيديولوجية، تتميز عنها وتنفرد ليس فقط بمضامينها، وإنما أيضا بلباسها الخارجي، أعني بما تتأسس عليه هذه الدراسة من مفاهيم ومصطلحات، فما هذه المفاهيم والمصطلحات، وما هذه الأدوات المنهجية التي جعلت من خطاب الجابري خطبا ابستمولوجيا (بنيويا)، سيما إذا تعلق الأمر بخطابه التراثي؟

ينطلق «الجابري» من مبدأ أن الإنسان كائن تراثي، بمعنى أنه كائن يحمل التراث سواء أكان هذا الحمل بطريقة واعية شعورية أو بطريقة غير شعورية، لذلك كان في حاجة إلى فهمه من خلال التواصل معه، لكن ماذا تعني معرفتنا بالتراث برأي «الجابري»؟

إن معرفتنا بالتراث معناه أن نحتويه بدلا من أن نحتوينا، ولكي نحتويه اقتضى الأمر أن نضعه في سياقه التاريخي الصحيح، فما السبيل إلى ذلك؟

إن حواء التراث، يعني التحكم فيه، والتحكم فيه يعني تفكيكه للكشف عن الطبقات السفلى التي يختفي وراءها، قبل إعادة بنائه وتركيبه، إذ انتهى به هذا التفكيك إلى معرفة مكوناته، ومن ثمّة تقسيمه فكيف تأق له ذلك.

١- مرحلة استنطاق التراث: أفضت مرحلة استنطاق التراث إلى تقسيمه إلى ثلاثة أقسام: تراث العقل العرفاني: تمثله تلك النماذج من النصوص التراثية للمفكرين المشاركة بالخصوص، «كأبي بكر الرازي»، «جابر بن حيان»، «ابن سينا»، «أبي حامد الغزالي»...، وهي نصوص

يرى «الجابري» أنها تميّزت بالعرفانية اللاعقلانية، غابت عن حقائقها العلمية والعقلانية والموضوعية، وذلك خلافاً لما اعتاده السابقون عن معارف هؤلاء العلماء تراث العقل البياني: فهو يعادل عنده التراث الفقهي والاصولي وبقية علوم البيان المعبرة عن «ماهية العقل العربي». تراث العقل البرهاني: تمثله تلك النماذج من النصوص التراثية للمفكرين المغاربة والأندلسيين، أمثال «ابن باجة»، «ابن طفيل»، «ابن رشد»، «الإمام الشاطبي»، «ابن خلدون»... هو تراث عقلاني، إذ يقف «الجابري» مع مؤلف «فصل المقال» لابن رشد ليكشف عن قمة العقلانية فيه، فهو كتاب لم يهدف من ورائه صاحبه كما ذهب إلى ذلك عديد الدارسين، التوفيق بين الفلسفة والدين، بل هدفه كما يقول يرى «الجابري» الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الدين، في موضوعهما ومنهجهما، لكنها يتقاطعان في هدفهما وغايتهما، وهو ما فعله أيضاً «ابن خلدون» الذي خلّص الدراسات التاريخية من طابع الخرافة والسرد والرواية مع كل من «المسعودي» و«الطبري» أي من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم، مؤسساً منهج الدراية (منهج الاستدلال العقلي) بدلا من منهج الرواية، يقول «الجابري»: «إن الاستمولوجيا الخلدونية وإن كانت فعلا ابستمولوجيا للمعقول واللامعقول، فقد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل، تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه وضعي، وسيلتها في ذلك الفصل بين ما ينسب للعقل وما ينسب إلى النقل والتميز في كل منهما بين المعقول واللامعقول»^(١). إن تقسيم «الجابري» التراث العربي الإسلامي إلى هذه الأنواع الثلاثة يعدّ خطوة أولى تقتضيها أية دراسة ابستمولوجية، فهي محاولة من «الجابري» لاستنطاق التراث وذلك بالوقوف على حقيقته المبدئية، ولعل ما انتهى إليه من عملية الاستنطاق هذه العقول.

٢- القطيعة الابستمولوجية: القطيعة تقتضي التعامل مع التراث بعقلانية، وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من العقلانية:

١- أ- العقلانية المنهجية: تمثل لحظة الفصل، وهي تتأسس على منطلقين (الموضوعية والاستمرارية).

أ- الموضوعية: تحدّد على مستويين، المستوى الأول يتمثل في فصل الموضوع عن الذات، من خلال العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والمستوى الثاني يتمثل في فصل

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠ م، ص: ٤٣٩.

الذات عن الموضوع من خلال العلاقة الذاهة من الموضوع إلى الذات، الملاحظ أن هناك تداخل كبير بين الذات والموضوع الأمر الذي يتطلب الفصل بينهما فصلا منهجيا تبعا لخطوات ثلاث:

■ **المعالجة البنيوية:** وتعني الانطلاق من النصوص التراثية كما هي معطاة لنا، مع ضرورة وضع مختلف أنواع فهمنا السابق للتراث بين قوسين على طريقة تقويس الحقائق التي تقول بها الفلسفة الظواهرية، أي التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، فالمعالجة البنيوية تقتضي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، لذلك «يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»^(١)، أي التعامل مع النص بوصفه نظاما مغلقا يتحدد معناه من خلال العلاقات الداخلية التي تشكله بمنأى عن أي معطى خارجي.

■ **التحليل التاريخي:** ربط فكر صاحب النص بمجاليه التاريخي بمختلف أبعاده السياسية والثقافية والاجتماعية، وهو ربط يمكن من فهم تاريخية الفكر المدروس، ومعرفة ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

■ **الطرح الأيديولوجي:** يكشف من خلاله عن الوظيفة الأيديولوجية والاجتماعية السياسية، سواء التي أداها ذلك الفكر المعني، أو يريد أدائها «إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»^(٢)، وتهدف الدراسة الموضوعية للتراث إلى «جعل التراث معاصرا لنفسه، أي فصله عنا نحن المعاصرين لذاتنا، أما الشق الثاني فهو المعقولية، وتعني جعل التراث معاصرا لنفسه من خلال وصله بنا»^(٣)، وذلك حتى يوضع التراث في مكانه الطبيعي وبالتالي يقرأ قراءة صحيحة لا يمارس على قارئه أية

(١) المصدر السابق، ص: ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٢.

(٣) زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، ص: ٢٨.

سلطة ذاتية ولا معرفية من شأنها أن توجهه وجهة غير صائبة. والملاحظ أن مقولة الموضوعية تعد شرطا لكل دراسة ابستمولوجية وروح أية معرفة علمية.

ب- مشكلة الاستمرارية: وهي المنطلق الثاني، ويقصد بمشكلة الاستمرارية إعادة التواصل مع التراث بعد ما تمّ عزله عن الذات أثناء دراستنا له، وذلك بحسب ما تقتضيه الدراسة الابستمولوجية، يقول «الجابري»: «الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لتفّرّج فيه تفّرّج الأنثروبولوجي في منشأته «الحضارية» و«النبوية» ولا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحته الفكرية المجردة... بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمقولة»^(١) بفعل هذه الاستمرارية يتم وصل القارئ بالمقروء، بعد ما تم الانفصال بينما، حيث يتولد عن هذه الأخيرة ممارسة النقد ونقد النقد بالانفصال عن التراث، فعلى مستوى مشكلة الاستمرارية، تظهر بوضوح فكرة وصل القارئ بالمقروء، لذلك نجده يصرح في الدراسات التي يقوم بها بأنه ينحو منحى الدراسة الابستمولوجية العلمية وليست الدراسة الأيديولوجية التي هي غالبا ما تحول دون وصول الباحث إلى مسعاه، يقول الجابري: «ما يهمننا من عرض القراءات السائدة للتراث، في الفكر العربي المعاصر، ليست الأطروحات التي تقررها أو تتبناها أو تكتشفها هذه القراءات أو تلك، وإنما يهمننا فيها جميعها طريقة التفكير التي تنتجها، أي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات، عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا، وبالتالي فلا يمكن أن ينتج سوى أيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري أي «الفعل العقلي» فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق، بالتالي، لقيام قراءة علمية واعية»^(٢)، لذلك نرى «الجابري» لا يتردد في إعلانه منذ البداية اختياره طريقة النقد المعرفي للخطاب الديني كموضوع يشتغل عليه هاهنا - دون النقد الأيديولوجي، كون هذا الأخير ليس بمقدوره تأسيس معرفة علمية فهو لا يترجم الأيديولوجيا إلا بأيديولوجيا مماثلة. وهذه عملية تحقق

(١) المرجع السابق، ص: ٣٣.

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: ١٢.

استمرارية الوعي والحرص على تقدمه بالبحث عن الحقيقة، وتجعل حقيقة التراث حقيقة عقلانية تتماشى ومعطيات عصرنا، أي إعادة قراءة عصرية للتراث، لأن الجابري خلافا للعروي لا يضع التراث كحد يقع في مقابل الحداثة أو العصرية.

٢-ب- العقلانية النهضوية: القراءة الاستمولوجية قائمة على ثنائية الحفر (الهدم) وإعادة البناء وذلك وفقا لمرحتين هامتين:

□ مرحلة الممارسة اليومية التلقائية: وهي مرحلة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي. مما يجعلها دائما تجانب الحقيقة، فهي أشبه ما تكون بالمعرفة التلقائية السطحية، أو المعرفة الأولى بتعبير «باشلار» التي يجب أن نقطع الصلة بها، كونها معارف خاطئة، فهي بمثابة الأحكام القبلية الأولية الخاطئة التي نكوّن حول الظاهرة، يقول «باشلار» بشأنها: «لا توجد حقائق أولى، بل توجد أخطاء أولى».

□ مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الأساسية والمبادئ والمبادئ العامة: وهي مرحلة تجعل من المعرفة معرفة علمية بالمعنى الدقيق، وتكون بذلك القطيعة الاستمولوجية تمثل الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين «ليست القطيعة الإستمولوجية هي هذا الفاصل الزمني اللحظي أو هذا التغير السريع الذي ينتج عنه أمر جديد كل الجدة، لكنها عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف تنتج عنه مرحلة جديدة متميزة في تاريخ العلم»^(١)، تمثلت فكرة القطيعة الإستمولوجية عند «الجابري» من خلال فكرته القائلة «صواب الموروث قضية خاطئة»^(٢)، وقد استمد هذا المبدأ من تلك الفكرة القائلة بأن الغزالي وجه ضربة قوية قاتلة لفلسفة، هذه القضية يمكن تبرير كذبتها واقعا كون في الفترة التي شغل فيها «الغزالي» (١٠٥٩-١١١١ م) حملته على الفلسفة نسجل ازدهارا لها بصورة منقطعة النظير في المغرب والأندلس، وهذا ما عكسته أعمال كل من «محمد بن يحيى» المعروف بـ «ابن الصائغ» (١٠٨٥-١١٣٨ م)، و«ابن باجة» (١٠٨٠-١١٣٨ م)، و«ابن طفيل» (١١١٠-١١٨٥ م)، و«ابن رشد» (١١٩٨-١٢٢٦ م)، إن القول بتهاافت الفلاسفة «هي مزاعم تكذبها إشراقية شهاب الدين يحيى

(١) أحمد عبد الحليم عطية: التوسير والقطيعة الإستمولوجية، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، جمهورية مصر العربية، العدد ٣٢، ٢٠١٢ م، ص: ٤٨.

(٢) حمودة سعيد: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه ص: ٤١٠.

بن حبش السهروردي» (١١٥٤ - ١١٩١ م)، ويدحضها تصوف الشيخ الأكبر «محي الدين محمد بن علي بن عربي» (١١٦٤ - ١٢٤٠ م)، بل أنّ الفلسفة السينوية التي أراد لها الغزالي أن تنهات، بقيت تواصل حضورها في الفكر الأشعري ذاته، وفي صميم الإسماعيلية والفكر الشيعي الإثني عشري نفسه^(١)..

□ نلاحظ أن «الجابري» قد زواج في دراسته الإستمولوجية للتراث العربي الإسلامي بين المنهج البنوي والمنهج التاريخي، وهي مزاجية رأى فيها القدرة على تقديم قراءة كلية تاريخية معرفية لتراثنا، ولما كان من خصوصية أي خطاب، أو أية قراءة إستمولوجية يقتضي جانبها المنهجية الانطلاق من مصادرات، أو مسلمات بلغة الرياضيين، فقد حدّد «الجابري» جملة من المصادرات تمّ الانطلاق منها.

□ اعتبار الفكر العربي الإسلامي في المشرق والمغرب فكراً واحداً في إشكاليته المعرفية وهي التوفيق بين الفلسفة والدين (مشكلة العقل والنقل)..^(٢)

□ ربط الفكر العربي الإسلامي بواقعه السياسي وزمنه الثقافي.

□ ربط الفكر العربي بحقله المعرفي الذي تحرك فيه وبمضمونه الأيديولوجي متمثلاً بصراعاته المختلفة^(٣).

□ وهكذا يكون «الجابري» ومن خلال منطلقاته هذه قد أسس لدراسة إستمولوجية يقدم فيها تحليلاً للتراث «بوصفه بني، وليس مجرد مركبات يمكن ردها إلى مكوناتها الأولية، بل تحليل البنى التراثية بكشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين مكوناتها كمنظومات ثابتة وعلاقات قائمة في إطار التحولات التاريخية التي لا يمكن إغفالها. والهدف النهائي كشف محدودية تلك البنى والتحرر من سلطاتها المعرفية والسيطرة عليها»^(٣).

□ إن الدراسة الإستمولوجية تجعل الحقيقة بنأى عن أي توظيف أيديولوجي، أو أي

(١) المرجع نفسه، ص: ٤١٢.

(٢) زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري - فيلادلفيا الثقافية، ص: www.google.com ٢٨/٠٧.

/٠٢/ ٢٠١٧، الساعة ١٥: ١٠ د

(٣) المرجع نفسه، ص: ٢٨.

تأويل انتقائي، فالحقيقة غاية في حد ذاتها، غايتها فهم الواقع والسيطرة عليه. إنها الغاية التي تسعى إليها أية معرفة علمية.

□ لقد انتهى «الجابري» من خلال دراسته للتراث العربي الإسلامي إلى حقيقة، مفادها أن الثقافة العربية الإسلامية يتقاسمها نظامان معرفيان متباينان، يرتبطان بتيارين أيديولوجيين متصارعين تاريخياً: النظام البياني والأيدولوجية السيئة من جهة، والنظام العرفاني والأيدولوجية الشيعية من جهة ثانية. ومن هنا سيكون النظام البرهاني محكوماً في طبيعته وتطوره بالصراع بين البيان والعرفان... وتضم علوم البيان علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة، وتعتمد على نظام معرفي أساسه قياس الغائب على الشاهد، وعلوم العرفان التي تضم علوم الكيمياء والطب والفلاحة والتنجيم والتصوف والفكر الشيعي والفلسفة الإسماعيلية والتفسير الباطن للقرآن والفلسفة الإشرافية، والسحر والطلسمات، ويعتمد نظامها على الكشف والوصال والتجاذب، أما علوم البرهان من علوم طبيعية ومنطق ورياضة وميتافيزيقا فمنهجها الملاحظة التجريبية والاستنتاج.

حدود القراءة البنيوية للتراث

□ إن الفعل الاستمولوجي البنيوي الذي مارسه «الجابري» على العقل العربي - موضوع اشتغاله - من خلال تتبعنا لدراسته للتراث العربي الإسلامي ينم حقيقة عن الرائحة الاستمولوجية من داخل خطابه، إن هذا الخطاب الذي كانت غايته تحديث أو تجديد الفكر العربي المعاصر بهدف تجاوزه لما آل إليه من حالات التقهقر والانتكاسة لا يمكن أن يتأتى إلا بنقد هذا الفكر من داخله، ولا يمكن بعثه من الخارج، وذلك على طريقة الحركة النقدية الداخلية التي مست كل من الرياضيات والفيزياء والمنطق والتي خرجت الاستمولوجيا من رحمها مع أوائل القرن التاسع عشر (١٩ م). إنها الحركة النقدية الداخلية التي تعبر بحق عن روح الاستمولوجيا، ونقصد بحركة النقد الداخلي «حركة فكرية عند رياضيي أوائل القرن الماضي جعلتهم ينصرفون عن التفكير في الاستزادة من الاكتشافات الرياضية وعن تغذية علمهم بالإضافات الجديدة، ينصرفون عن ذلك كله إلى الاتجاه المضاد تماماً وهو التفكير في فحص

أو نقد نظرياتهم الرياضية القائمة والمقبولة عندهم إلى ذلك الوقت بقصد التثبيت منها ومن سلامة براهينها»^(١)، والواقع أن هذه الحركة الاستمولوجية وإن بدأت بالرياضيات فإنها امتدت إلى مختلف العلوم، محدثة بذلك أزمة وخلخلة في عرش اليقين العلمي، من خلال خلخلة الأسس والمبادئ والفروض التي يقوم عليها كل علم من هذه العلوم.

□ لقد عمل «الجابري» على تحليل التراث تحليلًا نقدياً، موظفاً البنوية سلاحاً منهجياً في ذلك، منتهياً إلى قطيعة استمولوجية من شأنها أن تزيل العوائق التي ترسبت لروح من الزمن وحالت دون الدفع بالعقل العربي إلى التجديد والإبداع ومن ثمّة المشاركة في المنتج الحضاري العصري، قطيعة بين تلك الأنماط التفكيرية الثلاثة التي انتج بها الفكر العربي نظمه المعرفية ألا وهي، النمط العرفاني، النمط البياني، النمط البرهاني، وهي أنماط تذكر أو تحيل إلى تلك الأنماط التي فسر بها عالم الاجتماع الفرنسي «أوجيست كونط» Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧ م) مراحل التفكير الإنساني، والتي أسماها بـ «قانون الحالات الثلاث»، وهي المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، وأخيراً المرحلة الوضعية، وغن كانت كل مرحلة ساهمت في الانتقال إلى ما بعدها، فإن هذه المراحل متميزة كل التمايز في طبيعتها، لذلك فلم يكن للإنسان أن يفكر تفكيراً وضعياً، ولم يكن له ليفسر الظواهر تفسيراً علمياً لولا تخليه وتجاوزه للنمطين التفكيرين السابقين.

□ إن خطاب «الجابري» يبقى خطاباً نقدياً مشبعاً بالروح الاستمولوجية، خطاباً جديراً بالاهتمام بحكم القضايا التي يطرحها والمشكلات التي يعالجها، وموقفه من تلك المناهج التي حاولت أن تقدم نفسها كأدوات أو مفاتيح للولوج للتراث، لقد كان خطاب «الجابري» بحق خطاب اختلاف في الفكر الاستمولوجي المعاصر.

□ إن القطيعة التي يدعو إليها «الجابري» قطيعة استمولوجية بحق، تعكس حقيقة الدراسة البنوية المعرفية التي كان يهدف إليها، وذلك خلافاً لما نقرأه «عبد الله العروي» من حيث يجعل من القطيعة غاية في حد ذاتها، وليست أداة من أدوات

(١) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٦٩ م ص:

البحث عن الحقيقة، مادام أن قطيعته تقوم على أساس الرفض المسبق للتراث، أنها
ابستمولوجيا مغلقة تؤسس لتكريس

ما هو إيديولوجي، وهو يتعارض كلية مع روح البحث العلمي الذي يقتضي ابستمولوجيا
مفتوحة كذلك التي وقفنا عليها عند «الجابري»، والتي تضع التراث أولاً موضع الرفض لتعود
إليه مرة أخرى بنقده وتحليله بهدف تصحيح مساره وإعادة تشكيله لكن هذه الخصوصيات
المعرفية التي ميّزت خطاب «الجابري» لا تحول دون تسجيلنا لبعض المآخذ، من ذلك: إن
«الجابري» لم يستطع حقيقة تجاوز الخطاب الابستمولوجي الغربي، لذلك فهو طبق آليات
المنهج البنيوي الغربي على موضوع يختلف في حقيقته عن خصوصيات الموضوعات الغربية من
غير مراعاة هذه الخصوصية، وهنا يظهر «الجابري» مستهلكاً مقلداً لا مبدعاً مصلاً على نحو
تلك الخطابات التي نجدها عند البروفسور «طه عبد الرحمان»، حين عمل على التأصيل لحداثة
عربية إسلامية تقف في مواجهة الحداثة الغربية.

إن قراءة «الجابري» للتراث لم تتحرّر من الطابع الأيديولوجي، نلاحظ ذلك بوضوح
في تقسيمه للتراث إلى ثلاث دوائر، يبدأها بالبرهان وينتهي بالعرفان مروراً بالبيان، لتظهر
بذلك قراءته للتراث قراءة عاطفية إنفعالية أكثر مما هي معرفية ابستمولوجية، الأمر الذي
جعل مواطنه «طه عبد الرحمان» يرد عليه بتقسيم ثلاثي آخر للتراث لكنه مخالفاً تماماً لتقسيم
«الجابري»، يبدأ بالعقل المجرد وينتهي بالعقل المؤيد مروراً بالعقل المسدّد، فما يسميه
«الجابري» بالعقل البرهاني يقابله «طه عبد الرحمان» بالعقل المجرد، وما يعتبره عقلاً بيانياً يرد
عليه «طه عبد الرحمان» بالعقل المسدّد، وما ينعت «الجابري» بالعقل العرفاني هو عند «طه عبد
الرحمان» يمثل العقل المؤيد، إنها تقسيمات تقع على طرفي نقيض والعقل البياني، إن هذا التقسيم
سواء الذي وضعه «الجابري» أو ذاك الذي وضعه «طه عبد الرحمان» ينم عن انتقائية للتراث
يريد من خلاله «الجابري» أن ييؤ «ابن رشد» مكانة الريادة في التراث العربي الإسلامي
على حساب «الغزالي»، ساعياً بذلك إلى إحياء العقلانية (البرهانية) الرشدية لمواجهة التيارات
السلفية المتشددة في المغرب على وجه الخصوص وفي العالم العربي الإسلامي على وجه العموم،
وهو الأمر نفسه الذي سعى إليه «طه عبد الرحمان» من حيث يهدف إلى استبدال «الغزالي»
بـ «ابن رشد»، وذلك لإحياء العرفان السني، والوقوف في وجه المد الليبرالي والتيارات المتشددة
العنيفة سواء تعلق الأمر في المغرب، أو في العالم العربي الإسلامي.

يذهب الباحث «عبد النبي الحري» أن قراءة «الجابري» في تراث «ابن حزم الأندلسي»، أو ما يعرف في الأوساط الدينية الفقهية بالإمام الظاهري كانت قراءة أيديولوجية، حيث فسر فقهاء ملاحظاً أن ابن حزم دعا إلى نبذ التقليد والعودة إلى الأصول، وهذه الدعوة «تفسيرا أيديولوجيا فسر من خلالها الجابري أن المهدي بن تومرت وظفها في مشروعه الديني والسياسي، لكي يؤسس لدولة الموحدون، فاعتمد على النقد الحزبي للقياس في مجالات الفقه والكلام واللغة، أساس معرفي لنقده الأيديولوجي للدولة المرابطية التي قاد، ثورة ناجحة ضدها»^(١).

إن دراسات «الجابري» البنيوية سواء فيما تعلق منه بالدراسات التراثية أو الدراسات السياسية يظهر وأنها متشعبة بالنزعة العروبية التي آمن بها ودافع عنها، غير أن هذه النزعة في الواقع لا تمتد لتشمل العالم العربي ككل، هذا العالم الذي قسمه إلى قسمين - وهو تقسيم خطير في نظر عديد المفكرين - (مناظراته مع حسن حنفي) كونه يقسم العالم العربي إلى مشرق ومغرب، ويرى في المغرب مهد العقلانية في حين أن المشاركة أسسوا للعقل المعيارى الاستهلاكي، بل أنه ليعرب عن أسفه لقيام الوحدة الثقافية من المحيط إلى الخليج، ذلك أن هذه الوحدة تحمل الأمر ونقيضه، فهي ممكن قوة العرب وموطن وهنهم في آن واحد، إن مصائب المغرب العربي - وهي غياب العقلانية - قادمة من المشرق العربي، وهذا يسقط «الجابري» في فخ المفاضلة والمقادة بين الفكر المغربي والمشرقي ويغرق بذلك في الطرح الأيديولوجي بدلا من الطرح الاستمولوجي الذي كثيرا ما اعتبره شغله الشاغل «وعليه فالنفس الأيديولوجي عدل بالمفكر عن مطلب المعرفة الموضوعية العلمية والحياد وزج به في أفق ذاتي انتقائي يحكم مطالبه ويوجه مساره الدعوي في كتابه «التراث والحداثة» مما جعل فكره الحداثي تتجاذبه المطالب المعرفية والتوجهات. الأيديولوجية على الرغم من تشبعه بروح البحث العلمي ومنهجية الدراسة الأكاديمية الصارمة»^(٢) - إن العمل الاستمولوجي ممثلا في العمل البنوي الذي يقتضي قطيعة فعلية (القطيعة مع الفهم التراثي للتراث) لم يجسده حقيقة على أرضية الواقع، بل ذهب إلى حد انتقاء هذا التراث، فهو وإن مارس فعل القطيعة مع تراث المشاركة (الغزالي ابن سينا بالخصوص)، فإنه لم يفعل ذلك مع تراث «ابن طفيل»، و«ابن رشد» بالخصوص، ففي الوقت

(١) عبد النبي الحري، الأيديولوجيا والأيديولوجيا المضادة، قراءة مفهومية في كتاب طه عبد الرحمن والجابري - صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية www.google.com ٢٧ مارس ٢٠١٧، الساعة ٢٥: ١٤ د.

(٢) حاتم السالمي، في التنارع بين المعرفي والأيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، ص: ٩.

الذي يعتبر فيه «ابن رشد» من الطفرات الاستمولوجية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ولحظة من لحظاتها الأساسية، فهو مؤسس لمنهج عقلاني نقدي مبدع، «إن هذه العقلانية التي أسسها ابن رشد كانت المعبر الحقيقي عن انبثاق عقلي مبدع لمناهجه وموضوعاته نتيجة مجاهدة مع التاريخي - وضده - في أشكاله كلها، ومن ثمة كانت نظرية المعرفة عنده جهادية رافضة»^(١) فإننا نجده في المقابل يخلع عن «ابن سنا» صفة المبدع الخلاق ويحشره في إشراقية هي أقرب إلى التصوف والأدلجة منها إلى الإبداع.

إن «الجابري» وهو يفاضل بين تراث المغاربة وتراث المشاركة، ويدعو إلى إحياء الأول وتجاوز الثاني، أي إحياء الرشدية (نسبة إلى ابن رشد)، والقطيعة مع السيناوية والغزالية...، إن هذه الدعوة برأي الدكتور «هشام غصيب» تنم عن أغراض أيديولوجية، إن دعوته مجرد عملية إعادة إنتاج للواقع البائس، يقول: «يبدو لي أن ما يحاول الجابري فعله ليس عملية إحياء ماض مجيد مشرق، وإنما عملية إسقاط حاضر بائس على ماضينا ودليلنا على ذلك وضع ابن رشد وابن خلدون مثلاً في سلة واحدة، فهو يحشرهما معا حشراً في المسار ذاته من أجل نمذجة التاريخ وفي ما يقتضيه مشروعه»^(٢)، إن الجابري حقيقة يظهرها منتصراً للفلاسفة المغاربة وبالأخص «ابن رشد» الذي يجعله نموذجاً للعقل البرهاني، رغم أن هذا الأخير لم يتحرر مطلقاً من الفكر الديني، كما يظهره كتابه الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو مؤلف كما هو معروف فقهي، عدّ فيه «ابن رشد» مختلف المسائل الفقهية، وإحصاء ما جاء فيها من آراء، وتتبع أقوال المذاهب، ومحاولة التوفيق بينها، كما اهتم بذكر الآيات والأحاديث، وأحكام الحدود والجنايات والقضاء...، بل حتى أن كتابه «فصل المقال» هو برأي «هشام غصيب» لم يخرج عن الفكر الديني، فقط أنه عمل على عقلنته، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن نضع «ابن رشد»، - والرأي دائماً للدكتور «غصيب» - في منزلة «ابن خلدون»، وهو ما يعني في النهاية أن القراءة التي قدمها «الجابري» للتراث العربي الإسلامي كانت قراءة أيديولوجية بالأساس.

إن دراسة «الجابري» للتراث العربي الإسلامي رغم توفرها على بعض خصوصيات الدراسة الاستمولوجية البنيوية فإنها لم تتحرر بكيفية أو بصورة نهائية من ما هو أيديولوجي، فقد

(١) محمد خالد الشياح، القراءة الاستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، ص: ٤١٦.

(٢) زهير توفيق، هشام غصيب واستنطاق التراث ص: ٥٤.

طغى بشكل واضح الخطاب الأيديولوجي إذ بدا مؤمناً إيماناً قليلاً بأفضلية التراث المغاربي، بل المغربي بالتحديد على ما يعتبره تراثاً مشرقياً «إن محاولات الجابري طغى عليها الخطاب الأيديولوجي فبدت فيها النزعة المغاربية، بل المغربية طاغية أكثر من غيرها، لذلك تضاعف فيها الهاجس العلمي، أي الاستمولوجي الحق، ولذلك حاول هذا الخطاب أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته بواسطة المضامين الأيديولوجية التي ينقلها عن هذه الجهة أو تلك»، بل حتى أن «محمد أركون» ذاته يعيب على «الجابري» أن تعامله مع التراث كان تعاملًا أيديولوجيًا أكثر مما كان تعاملًا ابستمولوجيًا، فالجابري برأي «أركون» «تحاشى استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامي، واستبدله بـ «نقد العقل العربي» لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفى على أحد، المشكلة المطروحة علينا اليوم هي نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني... أي أن نقد العقل الإسلامي يسبق نقد العقل العربي... ولهذا يصف أركون الجابري بأنه يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث»^(١) كما أن فكرة الاستمرارية التي تعدّ أحد أهم خصوصيات المنهج ابستمولوجي، يرى فيها «العروي» ذاته على أنها مفهوم أيديولوجي، يريد «الجابري» من ورائها التأسيس للتخلف والإحباط، لذلك كانت القطيعة المنهجية برأيه السبيل الوحيد لتجاوز هذا التخلف التاريخي.

إن كل قارئ أو متصفح لكتب «الجابري» أو حتى مناظراته مع الدكتور «حسن حنفي» يمكنه أن يشم رائحة الأيديولوجيا بشكل لا يمكن إخفاءه، وذلك من خلال انتصاره لكل ما هو مغاربي إذا تعلق الأمر بمقارنته بالمشاقي، ينتصر للتراث المغاربي ويقلل من قيمة التراث المشرقي، خاصة وأنه لا ينظر للتراث العربي الإسلامي ككل متكامل، فهو يعلي من شأنه نصوص «ابن باجة»، و«الشاطبي» و«ابن طفيل» و«ابن رشد»... ويحط في المقابل من نصوص «الطوسي» و«ابن سينا» Avicenna (٩٨٠ - ١٠٣٦ م) و«الغزالي» وكل من كانت جغرافيته أراضي المشرق، فـ «الجابري» كما سبق وأن رأينا يخلع عن «ابن سينا» صفة العالم ويصفه بصاحب العقل الاستهلاكي المعياري إذ يحشره في إشراقية هي إلى التصوف والأدلجة أقرب منها إلى العلم والإبداع، وهذا يتنافى مع الدراسة ابستمولوجية التي يدعي «الجابري» أنها سلاحه

(١) مصطفى كبحل، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ م، ص: ٣٩.

في تعرية التراث وكشف حقيقته، فـ «ابن رشد» ذاته يقر بأستاذية «ابن سينا» له، ثم نستمع لما يقوله «ابن سينا» عن نفسه «ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل من مدّة، حتّى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم^(١) الطب، وتعهّدت المرضى، فانفتح عليّ من أبواب المعالجة المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه، وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ستّ عشرة سنة^(٢)، أي عقل معياري استهلاكي يمكن أن يوصف وينعت به «ابن سينا»،

وهذه الصورة قائمة^(٣)، يذهب صاحب رسالة «الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه قائلا: «إنّي أتكدّ مع المؤكّدين على أن المنطق لم يولد مع «أرسطو»، ولم يضعه كاملا، لكنّ «أرسطو» كان أوّل من تقيّنه إلى أنّ للكلام صورا وأشكالا خاصة، ممّا مكّنه من التوسع في البحوث المنطقية، فعين طرقا للتفكير الصحيح ومقوماته، لكنّها ليست «ال» طرق و«ال» مقومات، لذلك اعتقد أنّ «أبا عليّ بن سينا» ألّف في المنطق كتابا «رسائل ذات قيمة عالية، منها منطق المشركين» و«الموجز في المنطق» ثم «الموجز الكبير في المنطق» و«رسالة في أصول علم البرهان»، عدا عن مباحثه المنطقية التي تضمّنتها كتبه الأخرى، كـ «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتنبّهات» وغيرها^(٤)، ويكفي «ابن سينا» حجة اعتراف «روجر بيكون» (١٢١٤ - ١٢٩٢م) بفضله في تجديد الفلسفة وتطوير المنطق، فقد صنف في مصاف المبدعين المتجاوزين لـ «أرسطو» في تقريب المنطق من المنهج التجريبي العلمي، الذي لم يعرفه المنطق الصوري الأرسطي، الذي تميّزه علّة ميتافيزيقية مفارقة للظواهر التي تفسرها، ويظهر هذا التجاوز بعبارة صريحة في قول «ابن سينا»: «إنّ القياس لا يصحّ أن يكون من حد واحد بل ولا من مقدّمة واحدة، بل إنّما يكون من أقوال أكثر من واحدة. إمّا اثنتان إن كان القياس بسيطا، أو أكثر من ذلك إذا كان القياس مركّبا»^(٥)، ويذهب عديد الدارسين إلى أن «أرسطو» لم يكن يميّز في منطقهِ بين صورة التفكير ومادته، وإنّما الفضل في هذا التمييز راجع إلى «ابن سينا» من

(١) وردت في المرجع المأخوذ منه القول، كلمة عام، والواضح أنه خطأ مطبعي فتمت بتصحيحها إلى كلمة علم، وهي بحسب السياق الأنصح.

(٢) حمّوده سعيد، الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه: ص ٤٢٥، ٤٢٦ من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لـ ابن القفطي «حسب ما أشار إليه صاحب الرسالة.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٤٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٤٢٨ عن الشفاء، المنطق، القياس تحقيق سعيد زايد، بحسب إشارة صاحب الرسالة.

حيث ذكر في كتاب الشفاء أن الاستدلال لا يخرج عن كونه صنعة تؤدي غرضاً يتعلّق بمادّة وصورة، ناهيك عن بروز الشيخ الرئيس اللافت في الطب.

إن ما يقال عن «ابن سينا» يقال أيضاً عن «الغزالي» الذي تنكّر له «الجابري» وحمل عليه من محمولات ما حملها على سابقه، أعني «ابن سينا»، فالقراءة الاستمولوجية التي قدمها «الجابري» لنصوص «أبي حامد الغزالي» انتهت به إلى الحكم على أن هذا الأخير فكره يمثل نسقاً كاملاً ومشبعاً ومغلقاً، فكراً استهلاكياً لا يقدر على الانتاج والإبداع، فالعقل اللاهوتي ليس بمقدوره تعقل الموضوعات وتحليلها، إنه عقل يفتقر إلى التفكير في موضوعاته بكيفية علمية، والواقع أن هذه الصورة التي يقدمها «الجابري» لـ «الغزالي» يناقضها ما انتهى إليه الدكتور «أبو يعرب المرزوقي» عندما اعتبر «الغزالي» عالماً رائداً فقله بأن الوجود إرادة لا معقولة، كانت أساساً برأي «المرزوقي» لغزو الواقع التجريبي، من حيث اعتبر نموذج العلمية خاص بالمبادئ الرياضية التي تستند إلى عقلانية الواقع وقوة العقل المنطقي، وهو ما يعني أن الغزالي وضع مبدأ السببية في مكانه الصحيح، فهو ليس خاص بعالم الظواهر الحسية.

إن «الجابري» وهو يتبنى المنهج البنوي في مواضع دراسته، إنما يسمح لنفسه باختراق القاعدة الاستمولوجية الذهبية التي لا تقبل منطق «من جهة أولى... ومن جهة ثانية»، إن هذه القاعدة اللانطقية واللاعقلية واللاعلمية يطبقها «الجابري»، وهي كما قلنا قاعدة تتنافى مع خصوصية الدراسة الاستمولوجية كونها تؤسس لتقاطع المتناقضات «وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ الشفاء لابن سينا بدون أن يقرأ القانون في الطب، وأن يصدر على الفيلسوف حكماً قاطعاً جازماً بأنه رائد «اللاعقلانية ظلامية قاتلة» بدون أن يرى في هذا الحكم تناقضاً مع الممارسة العلمية لابن سينا بوصفه واحداً من كبار أطباء عصره»^(١)، وهو الخطاب ذاته الذي يطبقه أيضاً على الطبيب الشهير «الرازي» لما يصفه مرة «بالهرمسي»، وأنه صاحب عقل مستقل، ويصف في موضع آخر بأنه أكبر طبيب في الإسلام، وقد يكون «الجابري» متأثراً في أحكامه هذه بصاحب «طبقات الأمم» ١٠٧٠م «صاعد الأندلسي» لما وصف «الرازي» يقول فيه ((بأنه من جهة «طبيب المسلمين غير مدافع فيه»، وأنه من جهة

(١) جورج طرايشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص: ٨١.

أخرى فيلسوف «تقلد آراء سخيفة وانتحل آراء سخيفة»^(١)، إن هذا المنطق لا يليق حقيقة لخطاب يوصف صاحبه بأنه صاحب خطاب ابستمولوجي.

الخاتمة

إن تطبيق «الجابري» للمنهج البنيوي كمنهج في معالجته لقضايا الأمة العربية، وإن استطاع حقيقة أن يحدث نقلة نوعية في مثل هذه الدراسات مقارنة بسابقة أو حتى معاصريه، وقد أخصها هنا بالذكر ابن بلده «عبد الله العروي»، لكن تبقى هذه الدراسات تكسوها هي الأخرى الشوائب الأيديولوجية، وقد يكون ذلك برأينا من بين الأسباب التي حالت بدورها دون مقدرة هذه الدراسات عبر تاريخها المتوسط والقريب على الأقل أن تؤثر في تغيير الواقع والأخذ به إلى ما هو أفضل، إذ فشلت مثل هذه الدراسات سيما المعاصرة المعاصرة منها في تحليل مشاكل أمتنا العربية توصيفا وتحليلا، وظلت الأمة للردح من الزمن تكرر فشلها وتجتر أزماتها، كونها خطايات أقرب منها إلى الدراسات تشترك على اختلافها في بعدها عن واقع أمتنا، فهي وإن لم تعد إلى الماضي وتنغمس فيه وتعيد أحيائها رغم الفضائل، فهي تتجه بصورة أخرى إلى استنساخ مشاكل وقضايا ليست هي في الواقع لا مشاكلها ولا قضاياها، بقدر ما هي قضايا وليدة مجتمع آخر، لها سياقات أخرى، وثقافة أخرى، وتاريخ آخر، تحاول استقاط مشاكل غيرنا بقضاياها وتقنيات معالجاتها على واقع هو في الواقع يظل بمنأى عنها، فها أحوجتنا اليوم قبل الغد إلى خطاب ابستمولوجي حقيقي، يخلو من أية شائبة أيديولوجية - وإن كان ذلك ليس بالأمر الهين - قد تعكر صفوة الحقيقة، وتحول دون وقوفنا على مشكلاتنا الحقيقية، ما أحوجتنا إلى خطاب ابستمولوجي يفكك واقعنا المتأزم، خاصة في هذه المرحلة التي تعيشها أمتنا العربية من أزمة حضارية وقيمية، كان من نواتجها هيمنة غربية على مختلف مجالات حياتنا، وتفكك كبير في أواصر علاقاتنا الاجتماعية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث / الحديث النبوي الشريف، سنن أبي داود.

أولاً: المصادر

- ١- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٩١م.
- ٢- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١م.
- ٣- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٠م.

ثانياً: المراجع

الكتب:

- ١- إدريس جنداري / الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الاستمولوجية، قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة.
- ٢- جورج طرايشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مكتبة بغداد، دار الساقبي، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م.
- ٣- حاتم السالمي، في التنازع بين المعرفي والأيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري وعزيز العظمة أنموذجين مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات.
- ٤- فردريك معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٥.

- ٥- السعيد الورقي، في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- ٦- محمد خالد الشياح، القراءة الاستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد ٣٩، العدد ٣، ٢٠١٢م.
- ٧- محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٦٩م.
- ٨- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي.

الرسائل الجامعية:

- ١- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.
- ٢- حمّوده سعدي، الخطاب الاستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: آفاقه وحدوده، أطروحة دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص استمولوجيا، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، كلية الفلسفة، السنة الجامعية، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣م.

المعاجم والموسوعات الفلسفية

- 1- André Lalande. vocabulaire technique et critique de la philosophie. puf Quadrigue. 1er édition novembre 2002 paris.

المجالات:

- ١- أحمد عبد الحليم عطية، التوسير والقطيعة الاستمولوجية، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، جمهورية مصر العربية، العدد ٣٢، ٢٠١٢م.
- ٢- زهير توفيق، هشام غضيب واستنطاق التراث، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، مصر، العدد ٣٢، ٢٠١٢م.

مواقع الأنترنت

- ١- زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري - فيلاد لفيا الثقافية، ص: ٢٨. www.google.com / ٠٧ / ٠٢ / ٢٠١٧، الساعة ١٥: ١٠ د.
- ٢- عبد النبي الحري، الأيديولوجيا والأيديولوجيا المضادة، قراءة مفهومية في كتاب طه عبد الرحمان والجابري - صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية. www.google.com، ٢٧ مارس ٢٠١٧، الساعة ٢٥: ١٤ د.

منهج الإلهام والذوق في قراءة وتأويل القرآن الكريم

عند الإمام بديع الزمان سعيد النورسي

د. عصمت محمود أحمد سليمان (*)

توطئة

ينظر الكثيرون إلى القرآن الكريم بحسبانه الكتاب الموحى الذي ما فتىء يعلن عن كونه «ظاهرة توحيدية فذة، فلم يكن استمرار لأى مسارٍ سابقٍ له شعراً كان أم نثراً»^(١)، فهو كما يقول طه حسين: ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، ولكنه ﴿كَتَبْتُ أُحْكِمَتْ أَيْنُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] كان وحيداً في بابه، لـ ر يكن قبله، ولـ ر يكن بعده مثله»^(٢).

وقف العلماء والمفكرون المسلمون بين يدي هذه الظاهرة التوحيدية الفذة جيلاً تلو جيلٍ متأملين أبعاد وخصائص الوحي القرآني وسماته الفريدة. فكان أن حفلت الحضارة الإسلامية بعشرات الاتجاهات والمدارس التي مضت لاجتلاء حقائق القرآن الكريم والإبانة عن مراميه والإظهار لمعانيه، فجاءت محصلة ذلك أننا نقف اليوم على قدرٍ وافرٍ مما انتجته اتجاهات ومدارس شتى؛ سمت وارتقت باتجاه مقاربة أنوار وقبسات القرآن الكريم، وهي في مجملتها تظل جديرة بالدرس والتأمل.

لئن شهد الفكر الإسلامي في حقبة المعاصرة طائفة من مساهمات علماء ومفكرين في حقل قراءة وتأويل القرآن الكريم كالإمام محمد عبده وتلميذه محمد رضا في «المنار»، أو الطاهر بن عاشور في «التحرير والتنوير» أو سيد قطب في «في ظلال القرآن»؛ فإنه يجدر

(*) أستاذ بقسم الفلسفة جامعة الخرطوم، كلية الآداب.

(١) ميني طريف الخولي: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م،

ص ٦٨.

(٢) طه حسين، من حديث الشعر والنثر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة وتاريخها (بدون) ص ٢٥ (بتصرف).

النظر لمساهمة الإمام بديع الزمان سعيد النورسي^(١) ومسايعه لتجلية حقائق القرآن الكريم على امتداد «رسائل النور» بحسبانها واحدة من تلك المساهمات والاتجاهات لتقديم قراءات تكشف عن معاني ومرامي آيات القرآن الكريم.

هذه الدراسة وهي تتطلع لتقديم رؤية تحليلية لاتجاه الإمام النورسي ومدرسته في قراءة وتأويل القرآن الكريم؛ فإنها تود أن تصوب النظر باتجاه منحى رئيس يسعى للكشف عن السمة الرئيسة الذي تتميز بها مدرسة الإمام النورسي في تجلية حقائق القرآن الكريم.

فرسائل النور إلى جانب كونها كغيرها من الاتجاهات والمدارس الأخرى التي قد اعتمدت في جانب كبير منها على إحاطة مؤلفها بالعلوم والمعارف المعلومة التي يحتاجها عادة المتدبر لكتاب الله؛ إلا أن مسار الترقى الروحي وتجربة التكامل الروحي للإمام النورسي ظل حاضر بصورة جلية وبينة بحيث لا يكاد ذلك المسار ينفك عن محصلة القراءة والتأويل للقرآن الكريم عند الإمام النورسي.

وهذا ما ينتهي بنا إلى التقرير بأنه لا يمكن النظر في اتجاهات تأويل القرآن الحكيم وقراءته عند النورسي بمعزل عن مسيرة وتجربة ترقيه وتكملة الروحانيين، وما خلص إليه من معاني دقيقة حيال مفاهيم موصولة بالإلهام والذوق يندر أن تجدها بهذا التوسع والإفاضة لدى غيره..

وفق هذا السياق أخذت هذه الدراسة عنوانها: «منهج الإلهام والذوق في قراءة وتأويل القرآن عند الإمام النورسي»؛ سعى الباحث من خلالها توظيف واعتماد منهجية تحليلية تتمحور حول طرح وبسط المفاهيم العامة والتصورات الكلية حول الوحي القرآني والإلهام والذوق والتلقي والتكامل الروحيين.

وتتجه الدراسة نحو التحليل لمضمون النصوص الواردة في ثنايا رسائل النور للإمام النورسي، وأعني بالتحليل محاولة الربط والتعليل والاستنتاج بين مختلف الجزئيات وإعادة

(١) الإمام بديع الزمان سعيد النورسي (١٨٧٧م - ١٩٦٠م) كان مولده بقرية نورس شرقي تركيا، وألهم ونبع في علوم ومعارف عصره في مرحلة باكورة من حياته، ونادى بتأسيس مدرسة الزهراء كصنو للأزهر، وبعد إلغاء الخلافة العثمانية أوقف حياته للدعوة إلى الحقائق الإيمانية؛ وفي سبيل ذلك ألف كليات رسائل النور التي تركزت في أغلبها على المسائل الإيمانية.

تركيبها في رؤية كلية جامعة محاولة من خلالها التعبير بدقة عن رؤية الإمام النورسي ومنهجه إزاء قراءة وتأويل القرآن الكريم في استناده بصورة جوهرية على الإلهام والذوق.

تجيء بنية الدراسة متضمنة ثلاث مباحث رئيسة وخاتمة، يتناول المبحث الأول المفاهيم التأسيسية للدراسة وهي المفاهيم الموصولة بتلازم الوحي القرآني وانفتاحه على فضاء الإلهام، واستناد نشؤ تدرجات الإلهام على مسار الترقى الروحي لدى المؤمنين بقدسية وإعجاز الوحي القرآني.

يقدم المبحث الثاني قراءة في التجربة الروحية للإمام النورسي، مستحضراً الإشارات المتواترة في ثنايا رسائل النور إلى إلهامية الواردات فيها باعتبارها ترشحات للوحي القرآني، ليخلص المبحث الثالث إلى الاستبصار في تجليات منهج الإلهام والذوق في قراءة القرآن الكريم لدى الإمام النورسي.

نظراً لوجود أكثر من ترجمة عربية؛ فأود التنويه بأن الدراسة تعتمد الترجمة العربية لكليات رسائل النور المنجزة بواسطة مركز الترجمة والبحوث، الصادرة عن دار السنايل الذهبية بالقاهرة، وهي ترجمة تمتاز بأن عمل جماعي لمجموعة أساتذة أترك من طلاب رسائل النور.

المبحث الأول

التلازم بين الوحي القرآني والترقي الروحي وفضاء الإلهام

ينفرد القرآن الكريم بطائفة من الخصائص والسمات لعل من أبرزها كونه لير ينزل دفعة واحدة، بل نزل منجماً على الوقائع والأحوال كما يقول علماء التنزيل، ومن ثم نستطيع الاقرار بوثاقة الصلة بين تواتر الوحي القرآني وتعاقب تنزله من جهة، وما يستجد على صعيد المجتمع من وقائع من الجهة الأخرى، مما يرسخ لمفهوم جذري تأسيسي يتمثل في أن القرآن الكريم يظل وثيق الصلة بالواقع الإنساني في تقلباته وعلى تباين حقول الفعل الإنساني.

على ذات النحو فإن ثمة مفهوم جذري آخر إلى جانب مفهوم وحقيقة التنجيم يُعزز بذات القدر وثاقة تلك العلائق بين الوحي القرآني ومجتمع التنزل الأول، ألا وهو مفهوم تقسيم آيات الوحي وسوره إلى المكي والمدني؛ ومهما يكن الخلاف حول عمدة ذلك التقسيم سواء كان مكاناً أو زماناً أو أسلوباً، كما هو مستفاض حوله بتوسع في أغلب تأليف علوم القرآن^(١)، فإنه لا خلاف في أن مضمون ذلك التقسيم وجوهه لا يعدو أن يكون ماثل في حقيقة تشير بجلاء إلى أن الوحي القرآني يختلف من حيث موضوعاته وقضاياها وأساليبه تبعاً لواقع التنزل ووقائعه سواء مكيّاً كان أو مدنيّاً.

وفق السياق أعلاه فإن تنزل الوحي القرآني تبعاً لوقائع ومشكلات واستفهامات واقع التنزل الأول يشير بوضوح إلى ثمة علاقة إحاطة تامة وتواصل واتصال متفاعل من قبل الوحي القرآني بواقع ذلك المجتمع؛ اتصالاً يدور فيها الوحي بخطابه ونداءاته حول انشغالات المجتمع في واقعه المعاش، وهي الحالة التي تكشف طبيعة وماهية الوحي القرآني في علاقته الوثيقة بالواقع، وهي حالة ربما احتاجت لمزيد من التأمل والدرس إذ ظلت عصية على العقل الإسلامي تصور أبعادها على المستوى النظري فضلاً عن تلمس أبعادها العملية.

نجد أن ثمة تلازم رئيسي بين الوحي والإلهام على المستوى الدلالي والمفهومي، «فأهل العربية يتوافقون على معاني كثيرة للمراد من (الوحي) كالإشارة والكتابة، والرسالة والإلهام، والكلام الخفي والمكتوب والأمر، وكل ما ألقته إلى غيرك، والتسخير والرؤية الصادقة،

(١) للمزيد محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق هاني الحاج، القاهرة، المكتبة الوقفية، الطبعة وتاريخها (بدون)، ص ١٩٣ وما بعدها.

والصوت يكون في الناس وغيرهم، ثم أردفوا بقولهم: «إن الوحي قصر على الإلهام وغلب استعماله فيما يلقي من عند الله تعالى على الأنبياء أو الأولياء»^(١)، وبذلك يمكن الخلوص إلى أن أصل الوحي في اللغة كلها إسرار وإعلام في الخفاء؛ ومن هذا الباب صار الإلهام عندهم يسمى وحياً كما ذكره صاحب لسان العرب^(٢).

ربما بدا ما مضى ذكره أقرب لما هو معلوم ضرورة؛ بيد أن المراد من إيراده الانتقال من هذا المعلوم والتأسيس عليه باتجاه استبصار تأملي باتجاه ترسيخ مفهوم القابلية التي ينطوى عليها الوحي القرآني والقدرة الكامنة فيه لإثراء واغناء التجربة الإلهامية والروحية لدى المعنيين والمتصلين به دوماً وبلا انقطاع، بدايةً من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من جهة، وتراتيباً لمن هم من بعده من الجيل الأول من المؤمنين وهم الصحابة رضوان الله عليهم، وبذلك يفتح الباب بل يظل مفتوحاً ما بقى ذلك الوحي القرآني على تجارب الإلهام والذوق العرفاني التي تجيء في جذر نشوئها مصاحبة وملازمة لظاهرة الوحي القرآني وهو ما يرسخ وجود الملهمين والمكلمين على تباين بيئات وأزمان الإيمان المتجددة.

يلحظ الدارس بجلاء في واقع التنزل الأول (عصر النبوة) نشوء علاقة تفاعل وتواصل، على نحو يُزَاج ويُمازج بين الرسالة (الوحي القرآني) والرسول ﷺ، وفق سياق تفاعلي إلهامي، بين الوحي القرآني كخطاب هداية ووحي سماوي من جهة، وبين حركة النبوة ومساراتها على واقع الحياة من الجهة الأخرى.

لقد اقتضى نشوء تلك العلاقة التي عمادها الحدس والإلهام والمكاشفة العالية ابتداءً أن يتلقى الرسول ﷺ تأهيلاً روحياً عالياً، وقد أخبر القرآن الكريم عن تلقي الرسول ﷺ ذلك القول الثقيل ﴿إِنَّا سُلِّقْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٣) بما يشيء ضمناً إلى تلقيه تأهيلاً روحياً بلغ به مقام الكمالات الروحية، ليتهاً له أن بلوغ آفاقاً سامية عمدتها وروحها تجليات الوحي المراد تبليغه، بحيث يغدو الرسول ﷺ العنصر الحي الذي يتحرك في اتساق تام مع كمالات الوحي القرآني المراد تبليغه، أو وفق سياق آخر «اتساق حركة النبوة مع الرسالة».

(١) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة (بدون)

٢٠١٣م، ص ٣٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، الطبعة وتاريخها (بدون)، ١٦ ٤٧٨٧.

(٣) سورة المزمل: الآية ٥.

الوحي القرآني والإلهامات في مجتمع الصحابة

لقد تنبه العقل الإسلامي وموروثه الفكري لذلك النمط المتعالي والمتسامي من العلاقة الإلهامية بين الوحي القرآني من جهة، وطائفة من الصحابة رضوان الله عليهم من الجهة الأخرى، وتجلت وجوه تلك العلاقة في وقائع إلهامية مباشرة موصولة بعدد منهم الأصحاب؛ ولا يفوت هنا الإشارة إلى أن الغالب في تناول هذه المرويات والوقائع أن يتم إبرازها على نحو احتفائي بحسبانها من مناقب هؤلاء الأصحاب دون التعمق في أبعادها البعيدة.

هكذا فإننا واجدون على نحو ما أن أمهات كتب المرويات تظل ذاخرة بما تعارف عليه بموافقات عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للقرآن الكريم، والاطرار العام لذلك يجمله ما روي عن ابن عمر في مقالته: «ما نزل بالناس أمر فقالوا وقال فيه عمر، إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قال عمر»^(١)، ولقد بلغ أمر تلك المرويات من الكثرة ما حمل الإمام السيوطي لتأليف منظومة مسماة «قطف الثمر في موافقات عمر» يعدد فيها ست عشرة مسألة نزل القرآن الكريم فيها موافقاً لرأي عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

على نحو عام يسوقنا التأمل في هذه المرويات العمرية من حيث مضمونها للخلوص إلى كونها تنطوي على إشارات لوقائع حالات إلهامات إيمانية وروحية عميقة منبعها الاتصال الوثيق والتفاعل بالوحي القرآني، إذ تعكس في تجليها استجابة إيجابية لتعاليم الوحي وقيمه، وتكشف عن سعي دؤوب وتشابك بين الوحي القرآني وقائع الحياة.

ومن هنا تظل هذه العلاقة منطوية على قدر كبير من القابلية لإثراء المنحى الإلهامي متجذرة في طبيعة الوحي القرآني، مما يحيله لخطاب ونداء يفيض حيوية فيرافق حركة المؤمنين في دروب الحياة وشعابها، فينطلق المؤمن من واقع حياته إلى القرآن وظلاله، ومن خلال التماهي مع الوحي القرآني يظل المؤمن يحيا حالة لا يكف فيها بحال من الأحوال عن محاورة القرآن الكريم ومحاولة استنطاقه، باتجاه ترقى وتسامي روحي تتساقط عنه باستمرار مثقلات الحياة الدنيا وشواغلها، مقبلاً بكلية صوب تحقيق مرامي الوحي القرآني، وهو من خلال هذه الحياة الروحية تترسخ تجربته في التحقق والملازمة لأداب الوحي القرآني وتعاليمه حتى وكأنه يُلهمه وينطق به ويلقي إليه تكليماً بأسراره ودقائقه.

(١) الحديث أورده الترمذي في سننه في باب مناقب عمر بن الخطاب.

لم تكن ظاهرة الموافقات الإلهامية حصراً على عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حتى نعد مجيئها في اطار فردي، بمعنى كونها أختص بها فرد في مجتمع التنزل الأول؛ فالظاهرة تواتر ثبوتها لفرد آخر من صحابة رسول الله، وحسبنا ذكر ما أورده ابن اسحق في الطبقات من:

«أن مصعب بن عمير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حمل اللواء يوم أحد، فقطعت يده اليمنى، فأخذ اللواء بيده اليسرى وهو يقول: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) ثم قطعت يده اليسرى، فحني على اللواء وضمه بعضديه إلى صدره وهو يردد نفس الآية، ثم قتل فسقط اللواء، ولم تكن الآية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(١) نزلت يومئذ وإنما نزلت بعد ذلك».

وقريب من واقعة مصعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نجده في قصة الصحابي هلال بن أمية التي أوردها البخاري في صحيحه، من أن هلال بن أمية قذف أمراًته عند النبي ﷺ برجل، فطلب منه النبي ﷺ البينة أو الحد قذفاً، فكان جوابه: كيف إن رأي الرجل على إمراًته رجلاً ينطلق يلتمس البينة؟ ثم اقسم أن لينزلن الله ما يبريء ظهره من الحد، فنزل الوحي على ما قال براءة له من الحد.

وعند البحث والتأمل ف هذه المرويات وغيرها مما درج على أن يطلق عليها مصطلح (الموافقات)، وإدراجها في مبحث أسباب النزول ضمن مباحث علوم القرآن الكريم، نجد أنها في جملتها تعبر عن علاقة تفاعل ومسار إلهامي بين الوحي القرآني من جهة، وما يتحرك فيه واقع حياة الناس من تطلعات وآفاق ومشكلات ومعضلات وأزمات من الجهة الأخرى، وهي وقائع نستطيع أن نشير إلى كونها تجيء كدلالة عن سمو ورقى الحياة الروحية لدي هؤلاء الملهمين والمحدثين.

هنا يمكننا الخلوصل إلى أن ثمة ما نستطيع التعبير عنه كتوجه راسخ وهوادي موطدة في بناء علاقة أشد وثاقة وأمضى فاعلية بين ذلك الوحي المنتزل جهة وواقع حياة المسلمين من الجهة الأخرى، فلا يكف هؤلاء الملهمين عن محاورة القرآن الكريم واستنطاقه من جهة، ليبلغوا

مقاماً يمتلكون فيه ذوقاً وعرفاناً وبصيرة حدسية نورانية، تفتح بهم باتجاه الرسوخ في مقام الإلهام، أي جريان القول بالحق الموحى به على السنتهم مناسباً لقدر ترقّهم الروحي.

وفق هذا السياق نقرأ قول النبي ﷺ إشارةً إلى التجربة العمرية «لقد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن في أمتي منهم فعمر»^(١) وفي رواية أخرى قال: (محدثون)، ولا يخفي تضمن مفهوم الوحي لكل من الإلهام والتكليم والإلهام وصلتهما بالوحي، وخلاصة ما قيل في أمر الإلهام والتحديث أو التكليم لا يتقاصر دون مفهوم الإيماء المخصوص في واقعة ما بغير بغير نبوة، لنظّل وقائع الموافقات معبر وشاهد على كمالات العلاقة الإلهامية الذوقية الحدسية بين الوحي القرآني والواقع، ولتتظّل منفحة على مجتمع المؤمنين بإعجازية القرآن الكريم، متحققة ومتجددة فيهم طالما بقي الوحي وتساموا هم إلى مراقبه المعرفة والقيمية على السواء.

هكذا تبقى قابلية الإمكان متحققة على الدوام باتجاه تكرار تجربة الموافقات (الإلهامات) في عمقها وجذرها، بحيث يسطع حيناً بعد حين في مجتمع الإيمان من يكتب له التوفيق وفق سيره وصعوده في مسارات الترقّي الروحي والعرفاني أن يؤثّر موهبة تجسير العلاقة بينه وبين الوحي القرآني، فيوهب بفضل ذلك الترقّي والتسامي ما يؤهله بلوغ مقامات الإلهام والتكليم، فيكون حينها ممكناً ومؤهلاً لاستبصار دقائق أسرار الوحي القرآني عبر نفاذ البصيرة المهمة.

يرى الباحث أنه في حالات كثيرة لا يعدو حد ذلك الإلهام أو التكليم أكثر من استعادة استنطاق الوحي القرآني، متجلياً بأنواره في لحظة موافاته لحل معضلات الواقع حتى ليقال حينها « كأنما أنزلت الآية الساعة »، ومن ذلك موقف الصديق أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما ذهول الصحابة عليهم الرضوان، ومنهم عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لحظة الإعلان عن انتقال المصطفى ﷺ، فكان استدعاء أبي بكر للوحي القرآني من سورة آل عمران ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(٢).

تلك اللحظة التي يترأى للمرء كما حدث لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كأنما أنزل هذا

(١) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ج ٧ / ص ٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٤٤.

الوحي القرآني اللحظة لموافاة هذا الواقعة تحديداً وليس لواقعة سبقت، ومن هنا كان قول النبي ﷺ: اقرأوا هذا القرآن غضا طرياً كما أنزل، والقراءة ليست إلا تدبره وتأمله وتخلل معانيه ليسمو المرء به إلى مقام تنزله معرفياً وقيماً، ليغدو نصاً يتحرك في حياة المؤمنين تحقيقاً على النحو الذي سنجيء عليه.

الإلهام والفاعلية المعرفية للنص القرآني

إن وجود الملهمين أو المكلمين في مجتمع الإيمان ليس تعويض عن فواتها لتواتر النبوات والمرسلين، وكذلك فهو ليس استدراكاً لانقطاع الوحي الرسولي كون رسولها خاتم المرسلين، بل هو يرى البحث وجود حتمي استلزمته طبيعة الوحي القرآني والباقي فيهم، فالقرآن الكريم يعبر عن إعجازه في قدرته الدائمة وقابليته المتجددة دوماً على إيجاد فضاء وسيع للإلهام لدي المؤمنين.

فإعجازه على الصعيدين المعرفي والقيمي يستلزمان ديمومته وبقاء فاعليته حية نابضة على مر الأيام، وذلك يستدعي أمرين اثنين: الأول هو انفتاح الوحي القرآني على واقع المسلمين وتجاوزه أطر المكان والزمان ليتاح له أن يكون شديد الحضور والفاعلية في حياة المسلمين، والأمر الثاني منسل من الأول ويتطلبه وهو لاتناهي ذلك الخزين المعرفي للوحي القرآني، ورحابة ما يفتح عليه من آفاق إلهامية حديثة.

ولعل اجتماع هاتين الخصيصتين هو ما يكسب الوحي القرآني القدرة الهائلة على تجسير العلاقة بينه وبين المؤمنين، على تجدد وتعاقب بيئات الإيمان، بحيث يتهيأ دوماً لطائفة منهم من يسمو باتجاه بلوغ كمالات الإلهام.

وإذ أن المرجو والمؤمل من هؤلاء الملهمين المكلمين أن يكونوا أشد حضوراً وتأثيراً في مجتمعاتهم، فإن حركة المجتمع المسلم وفق دافعية هؤلاء الأفاضل يتوقع أن تجيء في سيرها صاعدة في لحظة فاعلية وحضور هؤلاء الملهمين الناطقين بدقائق وأسرار الوحي القرآني باتجاه المقاربة لتحقيق وظيفة الموحى إليه اعني الرسول ﷺ ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (١).

وبذلك هؤلاء الملهمين يستحقون أن يطلق عليهم المجددين للأمة دينها.

الإلهام والترقي الروحي

ربما ينبغي أن يظل حضوراً في ذهن أن هؤلاء الملهمين المكملين ليسوا بأكثر من أفراد يعملون على السمو والترقي في علاقتهم بالوحي القرآني من خلال المجاهدة المتصلة لإنزال قيمه ومطلوباته، وبالتالي فهم رغم ذلك ليس لهم عصمة المرسلين، كما أن ما يلقي إليهم من إلهام هو جزئي ونسبي.

ذلك أنهم ومن خلال تلك المجاهدة أو العلاقة التفاعلية فإنهم يخلصون إلى طائفة من (القراءة) للنص الموحى تكون هداية وتزكية لواقعهم، وهذه القراءة ليس لها العصمة أو الديمومة للقابلية في كل زمان ومكان، وإلا لكان لها سمة الوحي الكلي، وهكذا يمكن لعهد لاحق تفاعل ملهميه مع واقعهم أن يقرأوا آيات الوحي القرآني وفق آفاق أكثر اتساعاً من قراءة ملهمين ومحدثين عهد مضى وذلك استجابة لتحديات ومعضلات كل زمان.

دلالة القراءة في سياق الوحي القرآني

تعد مفردة (قرأ) وما يشتق من جذرها أكثر المفردات التصاقاً بالنص القرآني والدلالة عليه والهداية إليه؛ بل إن مفردة (قراءة) تظل لمن تأمل في مكنونها الأوسع دائرة من بين سائر الألفاظ والمفردات التي تواترت في ثنايا النص القرآني للدلالة على الفعل المعرفي.

إن في مفردة (قراءة) استجماع لكل أبعاد المعرفة؛ حساً وعقلاً ووجداناً، ومن هنا فإن المرء ليقف كثيراً متأملاً كون أن أول تسمية لفئة المختصين بالعلم والمعرفة في الإسلام هي أنهم سموا (القراء)، وهي تسمية سابقة لغيرها من المسميات كاسم (الفقهاء)، إذ كان أهل القرآن الكريم والمتبحرين فيه في العهد الباكر للإسلام يطلق عليهم (القراء).

هم القراء ليس لأنهم يحفظونه ويعلمونه للناس فحسب (الصعيد المعرفي)؛ بل هم القراء بحق لأنهم يعيشونه ويخلل وجدانهم وباطنهم (الصعيد القيمي)، حتى غدوا كما وصفهم البعض مصاحفاً تمشي بين الناس، وليس أدل على ذلك من أن القراء طيلة العهد الإسلامي الأول ظلوا هم الأوفر حظاً في نيل الشهادة في سبيل الله عزَّوجلَّ.

إن القرآن الكريم عندما يتم النظر إليه بحسبانه خطاب الوحي الإلهي الهادف لإحداث تفاعل وتغيير في الواقع؛ إخراج الناس من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، فإنه يسوق المؤمنين به باتجاه التفاعل معه بحسبانهم قدوة في السلوك وقبلة في القصد والعمل (الصعيد القيمي)، فالقراءة الحقة لهذا القرآن الكريم تعني أول ما تعني الحياة وفق القيم القرآنية، وأن تغدو تلك القيم قيماً حياتية يومية، وتصبح أسلوباً متجدداً وفاعلاً في صياغة وتنظيم العلاقات الإنسانية على امتدادها وتنوعها، هكذا فنحن بين يدي قراءة لا تقف عند حدود النص بل تبني جسوراً تجعل الوحي يلامس الواقع.

يجدر هنا الوعي بأن هذه القراءة ليست مجرد تدبر صوري يركز على الخوض في أبعاد اللغة وتشكيلاتها التركيبية فحسب، بل الغاية والمقصد أن نخلص إلى رؤية للقراءة والتدبر يعيش من خلالها المتدبر الوحي القرآني بحسبانه دليل هداية وترقي روحي، ومن ثم يرتبط ذلك الوحي بواقع المتدبر؛ قراءة يتوحد فيها العلم والعمل، وتتسق فيها الكلمة والفعل، وصولاً لفضاء إلهامي هو خلاصة طرائق للترقي والتكامل الروحي التي تسمو بالمرء لمقام الإلهام والذوق والقراءة الحقة للوحي القرآني.

هذا الضرب من القراءة للقرآن الكريم هو ما يجعلنا نقرب من تجربة الترقى والتكامل الروحي عند الإمام النورسي بحسبانها المرتكز والمحور الذي تأسس عليه منهجه في استجلاء مكنون القرآن الكريم.

مفهوم التأويل في سياق الوحي القرآني

يُعد مفهوم التأويل من المفهومات الأكثر أثراً في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فطائفة من الهزات والتحولات الفكرية والسياسية المهمة في تاريخ الحضارة الإنسانية لم تكن بمبعدة عن تأثير المفهوم للمراد من «التأويل»، لهذا فإن الأمر حول مفهوم التأويل يظل محل تباين واختلاف ممتدين عبر حقب الحضارة الإسلامية.

وبطبيعة الحال فلن يكون متاحاً التوسع في اشتقاق المفردة وسرد أقوال الاصطلاحيين والمقارنة بين ذلك جميعه، ونكتفي بالإشارة العامة إلى أن أصحاب المعاجم كابن منظور والجوهري والراغب الأصفهاني وغيرهم يجعلون التأويل مشتق من (الأول) بمعنى الرجوع إلى الأصل أو الغاية أو المراد.

ويختلف أهل الاصطلاح من بعد اختلافاً واسعاً في مفهومي التفسير والتأويل؛ هل هما على الترادف أم بينهما تباين، وفي حال لـم يكونا على سواء فما وجه التباين بينهما، وكل ذلك مباحث ينظر في مظانها، بيد أن الإشارة إلى مقالة الطاهر بن عاشور ربما تكون جامعة أو مقارنة للمعنى الغالب والذي يمكن أن نستهدي به كتوطئة عامة؛ إذ يرى أن «التأويل توضيح وتفسير ما خفي من مقصد كلام أو فعل وتحقيقه»^(١).

بيد أن البحث بصدد توجيه مفهوم التأويل في سياق الرؤية حول تعزيز التلازم بين الوحي القرآني والإلهام؛ فنجيء على دعوة النبي ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فالمستفاد من هذه الدعوة المباركة لابن عباس هي إبراز مفهوم أكثر اتصالاً للتأويل بمنهج الإلهام والذوق، ولا احسب أن هذه الدعوة كان المقصود منها ذلك الضرب من المعرفة بالقرآن الكريم؛ أعني المعرفة اللغوية والبيانية.

حقاً إن ابن عباس قد حاز منه قدراً وافراً وبلغ فيه شأواً بعيداً، بيد أن ما عناه النبي ﷺ وما حازه ابن عباس يتجاوز ذلك الضرب المعرفي؛ إلى القدرة على تبصر مآلات نصوص الوحي القرآني بفهم ثاقب، بالإضافة لامتلاك الحكمة الكافية لتوظيف تلك البصيرة في الغوص باتجاه الإمساك بدقائق الأسرار، وتحقيق مقصد الوحي القرآني، وكل ذلك مما يللمسه القاريء في طائفة من المرويات والفتاوى الماثورة عنه.

يخلص الباحث إلى القول بأنه من الضروري التوسع في مفهوم التأويل؛ ليجيء متوجهاً صوب الحقائق الثابتة في الواقع بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وبذلك يكون «التأويل متضمن لنفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو حاضرة أو مستقبلية».

إذن فالبحث يعتمد رؤية ترمي إلى الخروج بمفهوم التأويل من ذلك الحيز الذي يتم وضعه فيه حصراً، بحيث لا يتجاوز دائرة المباحث اللغوية والكلامية، إلى فضاءات مكاشفة الحقائق والأسرار القرآنية على النحو الذي نجده مبتدأه الأول في مناحي كثيرة من تدبر الإمام الجليل عبد الله بن عباس لآيات الوحي القرآني، ومن ذلك تأويله للآية الكريمة في آخر سورة النصر

(١) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، الطبعة (بدون) ١٩٧٠م، القسم الثاني من الجزء الثامن، ص ١٥٤.

﴿ فَسَيَحْيِيحَمْدُ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾^(١) قائلًا بأن الله قد نعي إلى النبي ﷺ نفسه.

وهذا منحى من التفسير لا يعتمد مستتبعات التراكيب وفق سياقات اللغة وطرائق علوم البيان والبلاغة فحسب، بل يمضى باتجاه استبصار دقائق المعاني وأسرار الوحي القرآني، وهو ذات المنحى الذي تشير إليه طائفة من الإشارات في رسائل النور للإمام النورسي، إذ نجده يسير على ذات المنهج المرتكز على الإلهام والذوق في استبصار واستنطاق نصوص الوحي الكريم.

المبحث الثاني

منهج الإلهام والذوق عند الإمام النورسي

يتفق الإمام النورسي في طائفة من النصوص المضمنة في رسائل النور مع هو دارج ومُشار إليه عند أهل اللغة العربية حين يُحْصون الوحي بـ «ما يلقي إلى الأنبياء خاصة، بمعنى قصر الوحي على معنى من معانيه كانت العرب تعرفه في استعمالها وكانت تفهمه على وجه من الوجوه»^(١)، بيد أن الإمام النورسي يمضي باتجاه الاستفاضة في بيان وجوه المفارقة والتمايز بين الوحي والإلهام منطلقاً من ذات الرؤية التأسيسية الماثلة في تأكيد وحدة الدلالة العامة بين الوحي والإلهام والتكليم.

يشير النورسي ابتداءً إلى أن الوحي والإلهامات والتكليمات كلها تندرج ضمن دائرة الكلمات الإلهية، وهو يرى في تاملاته حول الآية الكريمة ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، إن الآية تشير بدلائلها الظاهرة إلى كلمات الله اللانهائية، وهذه الكلمات الإلهية ذات درجات متباينة ومتميزة من حيث الخصوصية والكلية بحيث تنطوي على الوحي والإلهامات والكلمات.

ليقرر النورسي وفق هذا التراتب ابتداءً القاعدة التأسيسية عنده وهي أن درجة الوحي تظل أسمى من الإلهام، باعتبار أن الوحي كلياً وقدسياً، بينما الإلهام جزئياً وخافتاً بالنسبة إلى الوحي، كما يذهب إلى القول: «إن تدرجات جميع الإلهامات، بدءاً من الهامات النحل والحيوانات الأخرى، وانتهاء إلى الهامات عوام الناس وخصوص البشر، ومن الهامات عوام الملائكة إلى خواص الملائكة المقربين، جميعها تندرج كأضرب للكلمات الربانية، ولكن الكلام الرباني تجليات مختلفة للخطاب تتلمع من خلال سبعين ألف حجاب حسب قابلية لمظاهر والرفعة والمقامات»^(٢).

(١) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات، ترجمة صادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٣٣٦

ثم يمضي إلى أن الوحي باعتباره ما يُلقى إلى الأنبياء إنما يكون بواسطة الملك، بينما أكثر الإلهام عنده هو بلا واسطة، كذا يرى أن الكتب المقدسة والصحف السماوية على نحو عام تتفوق على جميع الكلمات، وهي أيضاً يُنظر إليها بحسب درجاتها، وهكذا يشغل القرآن الكريم أعلى مقام بين هذه الكلمات اللانهائية، فالقرآن الكريم عند النورسي جاء من الاسم الأعظم ومن مرتبة الاسم الأعظم لكل اسم من الأسماء الحسنى، وهو أي القرآن هو الكلام الإلهي مباشرة^(١).

ويشدد النورسي على خطأ من يتوهم تفوق الإلهام الذي ينزل على قلوب البعض على الوحي؛ فيعد من الخطأ بمكان أن يتخيل المرء المعاني الجزئية التي ترد على قلبه على أنها آيات الله على ذات النحو الخاص بنجوم القرآن الذي هو الاسم الخاص للوحي ولكلام الله تعالى وأبهر مثال مشخص له، فتوهم ذلك أو إطلاق اسم الوحي على تلك الإلهام فهو خطأ محض، فالحقيقة إن تلك الإلهامات تنقاصر أمام آيات شمس القرآن الذي هو الكلام الإلهي مباشرة^(٢).

التعريف برسائل النور

الإمام بمنهج الإمام النورسي في قراءة وتأويل القرآن الكريم يقتضي الوقوف على جملة المؤلفات التي ألفها الإمام النورسي وهي الرسائل المسماة برسائل النور؛ وفي ثناياها يستطيع الباحث التحقق والتدقيق في منهجه المرتكز على الترقى الروحي الموصول بالإلهام والذوق في قراءة وتأويل القرآن الكريم.

درج المشتغلون بفكر الإمام النورسي إلى تقسيم هذه المؤلفات إلى مجموعتين وفقاً لمرحلتين رئيسيتين من حياة الإمام بديع الزمان سعيد النورسي: الأولى مرحلة باكرة من حياته درج على تسميتها بسعيد القديم وتتضمن منتوج مؤلفات عديدة منها «إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز» واللوامع والمثنوي العربي، والمناظرات، والخطبة الشامية، وهي مؤلفات تتسم بالإيجاز والاختصار وتكثيف المعنى في العبارة، إذ كانت يومئذ موجهة على نحو خاص لتلاميذه الخواص، وليست للآخرين.

(١) بديع الزمان سعيد النورسي: ذو الفقار، ترجمة صادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١٤٤.

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٧.

المرحلة الثانية المسماة بسعيد الجديد وهي بقية حياته التي جعلها بالكلية في خدمة الحقائق الإيمانية، وسعيه لبيان دقائق وأسرار القرآن الكريم، عبر تأليف ونشر رسائل النور، وتتضمن مؤلفاته الموسومة بالكلمات والمكتوبات الست والستين، بل المائة والثلاثين من أجزاء رسائل النور.

لئن كانت رسالة «إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز» سعت لبيان تفسير الإعجاز النظامي الذي هو أحد وجوه الإعجاز، وهي بهذا سلكت مسلكاً أقرب لكتب التفسير والتأويل ومضت على ذات النحو المألوف، فإن سائر رسائل النور تتضمن أيضاً تجلية حقائق التفسير، وتحدث عن دقائق معاني القرآن الكريم وتتقصى في كنوز أسرارهِ وبدائعهِ، وهي من هذا الوجه ينظر إليها كرسائل في التفسير على ما سنفصل فيه.

إدراج رسائل النور ضمن تأليف ومصنفات تفسير القرآن الكريم

ربما ألفت معرفتنا بأغلب مصنفات وكتب التفسير والتأويل للقرآن الكريم أنها تجيء ملتزمة بنهج وأسلوب التتبع على نحوٍ منتظم للآيات في سياق سورها، ومن ثم الغوص باتجاه الكشف عن دقائق معاني وحقائق هذه الآيات وفق أدوات معرفية مختلفة سواء ما هو موصول بالرواية والنقل، أو ما هو متعلق بالدراية والتحصيل لمعارف وعلوم شتى، ومن خلال كل ذلك ينصب السعي باتجاه بيان وتجلية معاني سياق الآيات ومفرداتها وأحكامها.

وليس ثمة شك في صواب من يرى أن رسائل النور لا تجيء وفق هذه الأكثريّة من كتب التفاسير؛ ولا تسير على طرائقها، إلا أن هذه الرسائل لا تعدو عن كونها تسعى لتلبية ذات المرامي والأهداف التي يطلبها هؤلاء العلماء في مؤلفاتهم، فرسائل النور تسعى إلى الكشف عن دقائق ومعاني القرآن الكريم المخفية وإظهارها وبيانها، بل وتصوب نظرها تحديداً باتجاه تجلية الحقائق والأسس الإيمانية للقرآن الكريم بحجج قوية قاطعة، ومن هنا وباستحضار أن «كل كتاب يتحدث عن دقائق معاني القرآن وحقائقه هو تفسير نوعاً ما، ولقد ظهر في هذا النوع كتب كثيرة حتى اليوم في العالم الإسلامي، ولهذا فإن رسائل النور واحد من هذه التفاسير التي قامت حول الوحي القرآني وقد كتبت لبيان أسرار القرآن الكريم وإن اختلفت في منهجها وطريقتها عن بقية التفاسير»^(١).

(١) المقدمة لكليات رسائل النور؛ انظر مثلاً المكتوبات (مرجع سبق ذكره)، ص ٢٠ (بتصرف).

وفق هذا السياق تتواتر في رسائل النور تنبيهات الإمام النورسي إلى أن تلك الرسائل «تفسير حقيقي قوي جداً للقرآن الكريم»، وهي كذلك «برهان باهر للقرآن مباشرة وتفسير قوي له» وهي على ذات النحو «ترجمات الأسرار القرآنية»^(١)، وهي «من لمعات الإعجاز المعنوي للقرآن الكريم» وهي «الأنوار القرآنية»، وهي «على ما تنم عليه من جمال وتأثير إنما تعبر عن لمعات الأمثال القرآنية».

وهذه الإشارات التي تفيض بها الرسائل وتجيء مبثوثة في أكثر أجزائها تعبر عن مكنون رؤية النورسي تجاه هذه الرسائل؛ فإنه يتوجب قراءتها في سياق إشارات النورسي المتلاحقة في طائفة من المواضع في الرسائل بعدم نسبتها إلى نفسه، فمثلاً نقرأ له يذكر: «والمتكلم في «الكلمات» - أي في رسائل النور كلها - ليس أنا، بل الحقيقة هي التي تتكلم باسم «الإشارات القرآنية» وإن الحقيقة تنطق بالحق وتقول الصدق»^(٢).

فهي ليست له ولكنها سنوحات تجد معادنها وأساساتها في التسيبحات القدسية، وهكذا تتضمن مقالات النورسي في هذا السياق إشارات بأن الأذكار والتسيبحات القدسية المباركة نحو «بسم الله» و«لا إله إلا الله» وسائر الكلمات المباركة إنما هي معادن حقيقية لرسائل النور - التي تبدأ معظم سنوحاتها بالتسيبحات - وأساساتها ونوى حقائقها»^(٣)، وهي كما يقول عنها قد تحقق وثبت بالدلائل والأمارات الكثيرة أن أجزاء رسائل النور ترشحات من القرآن.

وهنا يجيء المعنى الذي يتكرر كثيراً في ثنايا رسائل النور عندما يرى النورسي كونه مجرد مستخدم كأدني جندي في خدمة الأسرار القرآنية، تلك الخدمة التي هي أعلى المقامات، فينال بسببها هذه الإكرامات والسنوحات، لكونه داعياً إلى الكنز السامي للقرآن الحكيم ودلالاً عليه، فهذه كلها ليست له بل للمقام.

لعل هذا ينهض إلى النظر في سيرة الترقى الروحي للإمام النورسي بغية الخلوص إلى رؤية حول استغراق تلك السيرة والمسيرة في ضروب من المعرفة والالتزام السامي بالقيم،

(١) بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٩.

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي: الكلمات، ترجمة صادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الثانية ٢٠١٢م، ص ٤٥٨.

(٣) بديع الزمان سعيد النورسي: عصا موسى، ترجمة صادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م، ص ٥٣.

ما انتهى إلى إحداث تحولات إيمانية عميقة، وصلة كل هذا بمنهج الإلهام والذوق عند الإمام النورسي.

رسائل النور ومسار الترقّي الروحي للإمام النورسي

تكاد سيرة الإمام النورسي تكون من الظهور والجلء لأسباب تبدو ظاهرة، فقد عاصر حقبة ليست بعيدة من زماننا هذا، إذ عاش في أخريات عهد الخلافة العثمانية ومضت به السنين حتى ارتحل عنا في العام ١٩٦٠م؛ لذا فإن قرب العهد إلى ما ضمنه مؤلفاته من إشارات لوقائع سيرته الذاتية، هذا بالإضافة إلى ما تناقله تلاميذه الأوفياء من سيرته، كل ذلك يجعل سفر حياة الإمام النورسي يكاد يكون أكثر ظهوراً ووضوحاً.

ولد النورسي بشرق تركيا في ١٨٧٧م ونهل في صباه من علوم الحضارة الإسلامية، وساعده في الإمام بكافة تلك المعارف والعلوم ما أوتيته من قوة ذاكرة، وملكة ذكاء وقاد، وأمضى شبابه متجولاً مشتغلاً بالعلم والرياضة الروحية في المراكز العلمية المختلفة، التقى فيها بأشهر علماء عصره وجالسهم.

اتجه بجهد شخصي إلى الإحاطة بالعلوم المدنية الحديثة كالرياضيات الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم الفلك والتاريخ والفلسفة والجغرافيا، ومن بعد ذلك اشتغل بالتدريس والإرشاد، وشارك في الحرب العالمية الأولى مدافعاً عن وطنه، ليقع في الأسر ويمضي فيه عامين ونصف، ثم يعود لوطنه محتفي به ويعين لاحقاً عضواً في دار الحكمة الإسلامية.

منذ العام ١٩٢٥م بدأت وقائع جديدة تحيط بحياة الأمام النورسي طابعها العام هي الملاحظات القضائية والزج به في السجون والإقامة الجبرية، وهي الفترة التي شهدت ما يسميه الانقلاب الروحي في حياة سعيد النورسي، لتبدأ مرحلة «سعيد الجديد» الذي أضحى منذ تلك اللحظة خادماً للإيمان والقرآن، مولياً ظهره لمرحلة سابقة «سعيد القديم».

هنا يجدر الإشارة إلى أن مفهوم الانقلاب الذي يشير إليه النورسي من سعيد القديم إلى سعيد الجديد، إنما يفهم بصورة مباشرة إلى اختلاف رؤيته لاسلوب الإصلاح والإرشاد الذي ينبغي اعتماده بتباين مرحلتين عاصرهما الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، وليس بحال من الأحوال اختلاف في الوجهة والمحتوي القيمي والأخلاقي بين السعيدين؛ وذلك ما عدا ما استلزمته مرحلة سعيد الجديد من انقطاعه بالكلية لأستاذه «القرآن الكريم».

في منفاه الأول بمدينة بارلا حيث مكث فيها ثماني سنوات ألف النورسي ثلاثة أرباع كليات رسائل النور (الكلمات والمكتوبات واللمعات) التي تركز في أغلبها على المسائل الإيمانية^(١)، وفي سياق حياة المنفى والتضييق المادي ربما يلاحظ المرء أن الإمام النورسي يتجاوز تلك المعاناة على الدوام بالإشارة إلى ضد ذلك الوقع، فهو في إنعامات وعنايات إلهية دائمة.

وهكذا يشير على نحو متواتر في رسائل النور إلى أن نهوضه بوظيفة تقوية حقائق الإيمان وعقائد الإسلام؛ إنما هو إحسانات وإنعامات إلهية وإكرام إلهي، لذا تجد أثر ذلك في شعوره الدائم بأنه يعيش في ظل كناية ورعاية وإكرام إلهي، متعلقاً وموصولاً على الدوام بتلك البركة.

يقول: «أعيش بالبركة والإكرام الإلهي، فمع أن نفسي تستحق كل تحقير وكل إهانة، إلا أنني ككرامة لخدمة القرآن الكريم أنال البركة التي هي الإكرام الإلهي في الرزق»^(٢) وتمتد دائرة الإمداد الإلهي بكرامة خدمة القرآن ليكون محط نوال فيوضات معرفية وذوقية جمّة إذ يقول: ... فلخادم القرآن بفيضه علم لا يضل، وقول لا يسكت، وقلب لا يخطيء، ونور لا ينطفئ»^(٣).

إذن فإن هذه الأجواء والحيوّات الروحية التي حياها الإمام النورسي متنقلاً ما بين سجن ومنفى ووحدة وغربة وعزلة تامة، وانقطاع من الروابط الاجتماعية، كانت جميعها في سياق ترتيب وتدبير إلهي لتهيئته روحياً باتجاه الخدمة القرآنية فهو يقول بعد لكل ما سبق: «كل ذلك لم يدع لي شكاً ولا شبهة لديّ أنها لم تحدث إلا لدفعي للقيام بهذه الخدمة القرآنية بإخلاص وصفاء»^(٤).

والنورسي يرى كذلك أن تركه المطالعة والقراءة وانقطاعه التام للقرآن الكريم لتكون آياته أستاذاً ومرشداً مطلقاً له مباشرة، وكل ذلك يوجزه النورسي في مقالته: «هناك من يستخدمنا دون إرادة علم منا، يستعملنا في أمور مهمة دون وعي منا، ودليلنا على ذلك أننا ننال بعضاً من العناية والتسهيلات من غير وعي وإرادة منا».

(١) المقدمة لرسائل النور، أنظر المكتوبات، مرجع سبق ذكره، ص ٨.

(٢) بديع الزمان سعيد النورسي: المكتوبات، مرجع سبق ذكره، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

وفي مقولة جامعة يستجمع النورسي كل ذلك المشهد المأثّل في التسخير الرباني لتلك الوظيفة والخدمة والتهيئة لها والإمداد والإكرام المصاحب باتجاه خدمة القرآن والإيمان في عبارة قائلاً: « ونحن ننال تسهيلات وتيسيرات ذات كرامات فوق ما نأمل، لاسيما في نشر الرسائل وتصحيحها ووضعها في موضعها المناسب وفي تسويدها وتبييضها، ولا يبقى لدينا شبهة في أنها كرامة قرآنية، وأمثلة ذلك تبلغ المئات. ثم إننا نُربّي ونُطعم بشفقة في معيشتنا؛ حتى إن صاحب العناية سبحانه وتعالى الذي يستخدمنا يحقق لنا حتى أدنى رغبة من رغبات قلوبنا من حيث لا نحتسب كي يشبعها، وهكذا فإن هذا الأمر إشارة غيبية في منتهى القوة إلى أننا نُسْتخدَم، ونساق إلى القيام بالخدمة القرآنية ضمن دائرة مرضاة الله سبحانه وتحت عنايته، فالحمد لله هذا من فضل ربي»^(١).

وفق هذا السياق يستطيع المرء أن يستوعب الإشارات والتقارير المتواترة في ثنايا رسائل النور، متضمنة ومنطوية على التأكيد بأن رسائل النور وهي «الكلمات التي أوضحت بفيض الإعجاز المعنوي للقرآن ثمار دين الإسلام وحقائق القرآن»^(٢)، ليست له «وإنما أغلب ما كتب من الكلمات والمكتوبات كان يرد إلى القلب دفعة وفجأة دون اختيار مني، وعليه يكون جميلاً لطيفاً، فلو كنت أجيب باختياري مفكراً بالقوة العلمية مثل سعيد القديم لكان خافئاً ناقصاً، وقد توقفت السوانح القلبية منذ فترة قريبة، وضعف توقد الذاكرة شيئاً ما...»^(٣).

يمضي النورسي ليشير إلى طائفة من الشواهد التي تنهض لتدعم رؤيته في أن تأليف رسائل النور إنما كانت وفق عناية إلهية وإكرام رباني وكرامة قرآنية، فثمة إشارة إلى أن ما أبانت عنه رسائل النور من «الحقائق الإيمانية والقرآنية فيها سعة بحيث لا يستطيع أن يحيط بها أكبر ذكاء بشري، ومع ذلك فإن ظهور أكثر تلك الحقائق مع دقائقها على يد شخص مثلي مشئت الذهن، في حالة بائسة، ليس عنده مراجع ومصادر، ويعاني من الآلام والمتاعب، ويؤلف بسرعة؛ هو أثرٌ للإعجاز المعنوي للقرآن الحكيم مباشرة، وتجلُّ من تجليات العناية الربانية، وإشارة غيبية قوية»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

وحين كتب إليه بعض طلابه حول تلمسهم قوة وتأثيراً في رسائل النور التي ألفها مستقيماً من القرآن الكريم قلما توجد في كلام المفسرين والعارفين، فكان جوابه: «يعود لما كان الشرف يعود إلى إعجاز القرآن، وليس إليّ أنا؛ فإني أقول بلا حرج:

إنها كذلك في الأكثر والأغلب؛ لأن الرسائل المؤلفة: تصديقٌ، وليست تصوّراً، وإيمانٌ، وليست تسليماً، وشهادةٌ وشهود، وليست معرفةً، وتحقيقٌ، وليست تقليداً، وإذعانٌ، وليست التزاماً، وحقيقةٌ، وليست تصوّفاً، وبرهانٌ في دعوى، وليست دعوى وادعاءً».

ثم يشير من بعد إلى بيانات العارفين في المسائل الفرعية كانت لزمانهم مقبولة وكافية حتى لو كانت بلا دليل لأنهم لم يواجهوا بمعضلات وهوامم وجهت باتجاه تخريب الأسس والأركان الإيمانية، فقد كانت تلك الأسس مصونة محفوظة، وكان التسليم قوياً؛ لذا فإن الحكيم الرحيم ذا الجلال منح كتاباتي الخاصة بخدمة القرآن - رحمةً بعجزتي وضعفي، ورأفةً بفقرتي وحاجتي - شُعلةً من «ضرب الأمثال» الذي هو من أسطع معجزات القرآن الكريم^(١).

الخاتمة

شهد حفل تأويل القرآن الكريم في حقب الفكر الإسلامي الحديثة والمعاصرة مساهمات متتابعة لطائفة من العلماء والمفكرين وفق اتجاهات ومنهجيات متباينة، تُعنى هذه الورقة البحثية بإعمال النظر في مساهمة الإمام بدیع الزمان سعيد النورسي ومساهماته لتجلية حقائق القرآن الكريم على امتداد «رسائل النور» بحسبانها واحدة من تلك المساهمات والاتجاهات لتقديم قراءات تكشف عن معاني ومرامي آيات القرآن الكريم.

سعت الورقة لتقديم رؤية تحليلية لاتجاه الإمام النورسي ومدرسته في قراءة وتأويل القرآن الكريم؛ واعتماده المنهج الإلهام والدوق فإنها تؤكد أن تصوب النظر باتجاه المنحى الرئيس الذي يرى الباحث إنه يعبر عن السمة الرئيسة الذي تتميز بها مدرسة الإمام النورسي في تجلية حقائق القرآن الكريم.

استندت الرؤية المفتاحية للورقة على فكرة القابلية التي ينطوى عليها الوحي القرآني والقدرة الكامنة فيه لإثراء واغناء التجربة الإلهامية والروحية لدى المعنيين والمتصلين به على الدوام وبلا انقطاع؛ ابتداءً من المصطفى ﷺ ومجتمع الأصحاب رضوان الله ومن ثم ينسل الأمر لمن بعدهم ويتصل في كل جيل وحقبة من مجتمعات الإيمان.

أشارت الورقة إن هذه القابلية والقدرة تقتضي الرسوخ والتأهيل الروحي، ليتها هؤلاء المكلمين بلوغ آفاقاً سامية عمدتها وروحها تجليات الوحي المراد تبليغه، بحيث يغدو كل أمرهم وشأنهم يمضي ويتحرك في اتساق تام مع كمالات الوحي القرآني المراد تبليغه.

ومن ثم فلا يكف هؤلاء المهتمين عن محاورة القرآن الكريم واستنطاقه، فيبلغون مقاماً يمتلكون فيه ذوقاً وعرفاناً وبصيرة حدسية نورانية، تنفتح بهم باتجاه الرسوخ في مقام الإلهام، أي جريان القول بالحق الموحى به على السننهم مناسباً بقدر ترقيقهم الروحي.

أبانت الورقة إن وجود هؤلاء المهتمين أو المكلمين في مجتمعات الإيمان يتسم بالوجود الحتمي الذي استلزمته طبيعة الوحي القرآني والباقي فيهم، إذ هو دوماً يُعبر عن إعجازه من خلال قدرته وقابليته المتجددة على إيجاد فضاء وسيع للإلهام.

تخلص الدراسة بأكثر من وجه إلى أن رسائل النور بحسبانها ناطقة بدقائق أسرار الوحي

القرآني وخادمة له باتجاه تحقيق أسس الإيمان، ومن خلال سيرة الترقى الروحي للإمام النورسي، فإن هذه الرسائل تعبر تعبيراً جلياً عن منحى إلهامي في قراءة وتأويل القرآن الكريم؛ فهي ترشحات ذوقية وسنوحات قلبية لقراءة للقرآن استجمعت أسرارهِ ودقائقهِ على صعيد المعرفة والقيم.

قائمة المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

- ١- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.
- ٢- ابن منظور: لسان العلاب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، الطبعة وتاريخها (بدون).
- ٣- بديع الزمان سعيد النورسي: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- ٤- بديع الزمان سعيد النورسي: ذو الفقار، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
٥. -----: عصا موسى، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
٦. -----: المتنوي العربي النوري، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
٧. -----: المكتوبات، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.
٨. -----: الكلمات، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
٩. -----: الكلمات، ترجمة الصادق تانري كولو وآخرون، القاهرة، دار السنابل الذهبية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
١٠. طه حسين: من حديث الشعر والنثر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة وتاريخها (بدون).
١١. محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، الطبعة (بدون) ١٩٧٠م.

١٢. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة، المكتبة التوفيقية، الطبعة وتاريخها (بدون).
١٣. مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة (بدون) ٢٠١٣م.
١٤. يميني طريف الخولي: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

المنهج الرمزي في تأويل النص عند أوغسطين

د. كحول سعودي(*)

مقدمة

لم يترك القديس «أوغسطين» مجالاً من مجالات الفكر الفلسفي الكلاسيكي إلا وبحث فيه وعالجه، سواء ما يتعلق بالوجود أو المعرفة أو القيم، مع التركيز على فكرة الألوهية بوصفها حجر الزوايا في كل ميتافيزيقا. لكن يمكن بطبيعة الحال تناول فكره من زوايا كثيرة ومختلفة، ما يفرض الفصل بين «أوغسطين» الأول و«أوغسطين» الثاني أو بين الإنسان الأول والإنسان الثاني (الإنسان الداخلي على حد تعبيره)، لاسيما وأنه عرف تحولاً جذرياً في مساره الفلسفي بعد اعتناقه المسيحية وانتقاله إلى الأفلاطونية، مع انتقاده للمذاهب المانوية والأكاديمية الجديدة التي كان تلميذاً وفيها لها لأن الفكر الأوغسطيني في نهاية المطاف غير منفصل عن حياته.

وحتى الحالات التي كان يهتم فيها بالمسائل الفلسفية الخالصة وخاصة في كتب الحوارات، كان هدفه الأساسي هو التوفيق بين تعاليم الكتب المقدسة والتراث الفلسفي للمدرسة الأفلاطونية، وقد استبق في ذلك تراث اللاهوتيين المدافعين عن العقيدة المسيحية بالدليل العقلي. ومع ذلك فإن تأملاته الفلسفية لها أهميتها في ذاتها، وهي تكشف عن وجود قدر كبير من التعمق في تفكيره الفلسفي.

فالمذهب الأوغسطيني قائم أساساً على الإيمان المسيحي، ماعداً في كتب الحوارات الفلسفية فإن الأولوية هي للعقل بالدرجة الأولى، مع عدم تغيب الدين المؤسس على الوحي. أما في أعماله الأخرى فإن «أوغسطين» يركز بصفة مطلقة في كتاباته على الوحي أو الإيمان كقاعدة لا غنى عنها. علماً أن مصادر هذا الإيمان هو الكتب المقدسة التي تمنح معارف وحقائق خالدة صادرة عن النور الإلهي. لكن الكتب المقدسة نفسها تحتاج إلى استخدام العقل من أجل فهم

(*) أستاذ بجامعة قالمة، الجزائر.

معانيها الباطنية، وذلك باستخدام منهج التأويل الرمزي لتحقيق هذه الغاية. فما طبيعة هذا المنهج عند أوغسطين؟

١- الفلسفة والوحي المسيحي

يقول القديس «أوغسطين»: «قد علّمتني طرقك الخفية والعجبية يا إلهي فأمنت بتعاليمك، التي هي حق، ومن سواك يا رب يقدر أن يعلم الحقيقة أيّا كان مصدرها؟»^(١) فيلزم عن ذلك أن الفلسفة الحقّة عنده في الدين (الوحي) المسيحي مصدر كلّ التعاليم التي تمثل الحكمة الإلهية، فلا تعلّم ولا تعليم دون محبة الله، ودون سلطة الكنيسة الكاثوليكية. كما يلزم عن ذلك أيضاً أن المعرفة الحقّة والعلم اليقين لا يكونا إلاّ بواسطة الوحي الإلهي منبع الأنوار الأبديّة، ومصدر كل معرفة حدسية في الوقت نفسه.

أراد «أوغسطين» أن يبرز صحة الوحي المسيحي، فكان يدعو إلى أن تسود هذه الديانة، لذلك يحكي في كتابه «اعترافات» على تحولاته الفكرية والفلسفية، فعمل على البحث عن الحكمة الروحية الأبديّة. وعند تحوله إلى الأفلاطونية والتي وضعته على سكة المذهب المسيحي، وفي دراسته للإنجيل سجّل ذلك الاتفاق العميق بين المسيحية والفلسفة السائدة في وقته أي الأفلاطونية. لأنّه باتجاه الأفلاطونيين نحو الدين عرفوا أن الله هو الخير المحض، وبأنه ليس شيئاً مادياً، ولكنه حقيقة روحية وأزلية. اكتسب «أوغسطين» الدين الجديد ابتداءً من سماعه لصوت الله في حديقة ميلان^(٢)، وهو صوت المسيح (اليسوع)، إنها إشارات ربانية توحى بأن الفلسفة الحقّة في الدين المسيحي. والدليل على ذلك في نظره هو إمكانية نشره ليكون ديناً عالمياً أو كونياً. هذه الفلسفة الدينية ستكون قلب المذهب المسيحي الذي يرى في الله الخير الأسمى، والذي يُعلّمنا كيف نصبح سعداء بالحقيقة. إنّه المذهب الذي يدعونا إلى حب الله حبّاً خالصاً على اعتبار أن الفيلسوف الحقيقي محبّ لله. ومن ثمة فالمسيحية في اعتقاده هي

(١) أوغسطين: إعرافات، اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، طه، ١٩٨٩، ص ٨٤.

(٢) إنّها لحظة التحول التاريخي بالنسبة لأوغسطين حينما كان جالساً في بستان صغير إلى جانب بيته حيث قرّر وضع حد لآثامه، فوقعت له حادثة على حدّ تعبيره، إذ خيّل له أنّه صوت صبي يردد له: «خذ واقرأ، خذ واقرأ»، وأثناءها أدرك أنّه نداء سهاوي يدعوه إلى قراءة الكتاب المقدّس.

- أوغسطين: إعرافات، ص ص ١٥٩، ١٦٦.

الوحيدة التي تحمل الجواب الوحيد والأفضل وهو أن الله ثابت دائم، وهو مبدأ أزلي للعالم المتغير، وقاعدة الحياة ونور العقل. وهكذا إذا أخذت الفلسفة هنا دور الدين الذي يجيب عن معاني الحكمة، فلأن الدين نفسه يفهم كفلسفة، وذلك أحسن حكمة تقترح، وأحسن طريق يقودنا إلى السعادة^(١).

٢- الوحي المسيحي مصدر العلم الصحيح

الديانة المسيحية تُعلم الناس ما لم يستطع «أفلاطون» تعليمه إياهم، فنحن في نظر «أوغسطين» أمام الدين الصحيح الذي يرشد إلى الحقيقة والسعادة. إن أفلاطون يرى أن الحقيقة لا تعرف بحواس الجسم، بل بالفكر وحده، حيث تبلغ النفس السعادة والكمال، وبواسطة تحرير العقل من أجل بلوغ الثبات لكل الكائنات. إنها النفس وحدها، الموهوبة بالعقل والذكاء، قادرة على التفكير في الأزلي. لكن المعرفة الحقة عند «أوغسطين» لا يمنحها الناس بتعليمهم، ولكنها تُمنح بواسطة أشعة النور الداخلي للإنسان الغني بفضل العناية الإلهية^(٢).

اعتبر «أوغسطين» الله مُعلِّمًا داخليًا، ففي حياتنا ذاتها الله وحده قادر على تشكيل فكرنا، وهذا كافٍ لتبرير النداء الداخلي للإنجيل (L'évangile) الموجه للناس، الأخيار منهم والأشرار، لأن النشاطات الخارجية لهم وللملائكة وللناس وحتى للحيوانات لا تقوم إلا بأمر من الله، طالما أن خلق العالم المرئي في عمقه الباطني هو من عمل الله^(٣). ومنه فالفهم الصحيح يكتسب عن طريق الكنيسة التي تمكن الناس من تعلم الحقيقة الثابتة أثناء البحث.

أكد «أوغسطين» أن الفلاسفة يدرسون في مدارسهم آراء المجتمع المختلفة والمتناقضة حول طبيعة الآلهة والخير الأسمى. أما التعليم المسيحي فإنه يتجاوز هذه الأفكار ويرفضها، لأنها بعيدة عن القاعدة المسيحية، وهو يبحث في الأسرار المقدسة للوحي ويهدف إلى مخاطبة

(1) Jean Grondin: La Philosophie De La Religion, presse universitaire de France, dépôt légal, Paris, 2000, pp 74, 79.

(2) Saint Augustin: La Vraie Religion, Traduction L'abbé Joyeux, édition Poujoulat et Raulx, Paris, 2010, pp 69 - 70.

(3) Saint Augustin: La Trinité (15), 1ère partie: Le Mystère, 2ème série: Dieu Et Son Oeuvre, par M. Mellet, O.P et Th. Comelot, O.P, introduction par: E. Hendrikx. O.E.S.A, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p301.

العواطف المغلوطة حول الله والأب، وحول حكمته اللامتناهية وعطائه الرباني، لذلك فإن المذاهب الأخرى لا تتفق مع المسيحية في وسيلة التعليم. وتتمثل هذه المذاهب في المانوية والأفلاطونية والوثنية وغيرها، مع العلم أن اليهود يطبقون نفس العقيدة التوحيدية دون أن تعترف بالعهد الجديد. فلا مذهب من المذاهب السابقة يُعلّمنا الدين الصحيح الذي لا نجده إلا عند المسيحيين الذين ندعوهم بالكاثوليك أو الأرثوذكس، بمعنى حماة أخلاق العدالة^(١).

لقد استكشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة، ولكنهم لم يستكشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا في أضاليل وبدع خطيرة، وليس يستطيع العقل بقوته الطبيعية الاهتداء إلى الحقيقة بأكملها، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل. فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين، والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفّر لنا الوسائل الفعّالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله، هذه الوسائل وهي النعم تحملها إلينا الأسرار المقدّسة. فإذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة وجب علينا الإيمان والعمل به. فالحقيقة الضرورية للإنسان مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هي الرسل والشهداء وبعلامات خارقة هي المعجزات^(٢). ومعنى ذلك أنّ تركيز «أوغسطين» على المسيحية يمتد إلى القول بأنّ إله المسيحيين أفضل بكثير من إله الفلاسفة، فكانت فلسفته هادفة إلى حب الله.

يريد «أوغسطين» أن تكون فلسفته حبّاً حقيقياً للحكمة النابعة من الإيمان الذي يقول لنا ماذا يمكننا فهمه، وهو الذي يطهر القلب، ويسمح للعقل أن يناقش كل المسائل العقديّة أي تعقل الإيمان، فيصبح قادراً على إيجاد الذكاء المتصل بالوحي الإلهي. إنه الدين الذي يريده أن يكون كاملاً، ينبغي أن يتوجه إلى العقل انطلاقاً من الإيمان. فالدين الحقيقي لا يكون إلا مع الفلسفة الحقيقية، والفلسفة الحقيقية بدورها لا تكون إلا مع الدين الحقيقي. فهذا ما دفع «أوغسطين» إلى أن يسميها فلسفة مسيحية، بمعنى التأمل العقلي للوحي المسيحي^(٣).

لا يريد «أوغسطين» أن يفصل الدين عن الفلسفة الحقّة، مع ربطها طبعاً بالحب، فكانت المسيحية (الفلسفة أو الحكمة الحقيقية) محبة الله.

(1) Saint Augustin: La Vraie Religion, pp74 - 75.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط ٣، ص ٢٩.

(3) Étienne Gilson: Introduction à L'étude De Saint Augustin, 2ème édition, Librairie philosophique J. Vrin, 1943. pp 46 - 47.

لقد اعتاد الكتاب المقدس أن يسمي تلك الإرادة الصالحة محبة كما يسميها كتب القديسين حباً. يقول «أوغسطين»: «لكنني أسأل الفلاسفة هل عرفوا ذلك، وعلى أي أساس يبنون رأيهم؟ على أنهم يعتبرون الحب جيداً وأن حب الناس لله واجب؛ وعنه تتحدث كتبهم. غير أن كتبنا الدينية، التي لا تعلوها سلطة، تخلط بين المعاني التي تعبر عنها الألفاظ الأجنبية: Amour, Dilection, Charité وهذا ما وجب التنبيه إليه، الحب خير...»^(١). وفي هذا يقول المسيح: «إنّ الذي يعزم، في نفسه، على أن يحب الله ويحب قريبه كنفسه، لا بحسب الله يُسمى بحق ذا إرادة صالحة»^(٢). ويقول أيضاً: «أحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل عقلك وأحب قريبك مثل نفسك»^(٣).

وفي الأخير فإنّ خلاص النوع الإنساني يقوم على الاعتماد على العناية الإلهية (La Providence Divine)^(٤) حيث يُعاد تشكيله للحياة الخالدة، وذلك بالعقيدة الصحيحة للنفس السائرة على طريق الحياة الربّانية، والقادرة على فعل الخيرات الروحية (Les Biens Spirituels) الأزلية والدائمة. لا بد إذن من الإيمان بالله، الأب والابن وروح القدس، هذا الثالوث الذي نسميه جوهرًا، وماهية، وطبيعة، يتميز بالوجود، والتميز عن كل المخلوقات والكائنات، ومبدع نظام الكون^(٥). لكن السؤال المطروح هو: هل هذه المسائل إيمانية خالصة بعيدة عن التناول العقلي؟

٣- مسألة الإيمان والعقل

يبدو لنا بخصوص مشكلة المعرفة عموماً إختلاف «أوغسطين» عن فلاسفة العصر الوسيط، خاصة المسيحيين منهم، إذ تأسست نظريته على المذهب الأفلاطوني والوحي المسيحي في آن واحد، لذا حاول التوفيق بين سلطة الإيمان وسلطة العقل (Foi Et Raison)،

(١) القديس أوغسطين: مدينة الله، ج ٢، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ١٦٧.

(٢) إنجيل لوقا ٢: ١٤ (الإصحاح ٢. الآية ١٤).

(٣) إنجيل متى ٢٢: ٣٧، ٤٠ (الإصحاح ٢٢. الآية ٣٧، ٤٠).

(٤) العناية فعل يمارسه الله على العالم، بوصفه إرادة تقود كل الأحداث إلى غايات.

- أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج ٢، ص ١٠٦٤.

(5) Saint Augustin: La Vraie Religion, p78.

وذلك على غرار تراث الفلسفة المسيحية ككل، فما كان على فيلسوفنا إلا ضبط هذه المشكلة المنهجية في مجال المعرفة، وهي علاقة الدين بالعقل. فهل هما متناقضان أم متلازمان؟ وهل نبدأ بالعقل وبعد ذلك بسلطة الدين أم العكس؟ وإلى أي مدى يتدخل العقل في تأويل النصوص المقدسة؟

إنّ فلسفة «أوغسطين» التي تدور حول مشكلة وجود الله قائمة على الإيمان (La Foi) مع الاعتقاد بالسلطة (Autorité) - أي سلطة الدين - لأننا نرغب في المعرفة والعلم بما نؤمن به، وفي هذا المجال فإن الاعتقاد والمعرفة ليسا شيئان متمايزان، لأننا نعتقد ونؤمن بالحقائق الإلهية التي نرغب في فهمها، وقد اعتمد «أوغسطين» في هذا المنهج على الفكرة القائلة: «إذا لم تؤمنوا، لن تفهموا» أو «إذا لم تعتقدوا، لن تعقلوا». «Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas». وفي أصلها اللاتيني هي: «Nisi credideritis, non intelligetis». وهي مأخوذة من سفر الرسول أشعيا: «إن لم تؤمنوا فلا تأمنوا»، وفي ترجمة أخرى: «إن لم تؤمنوا فلا تفهموا»^(١). إنّ ربنا نفسه، وبواسطة كلمته وأفعاله، يحثنا على الإيمان. لكن عند الكلام عن هذه الهبة الثمينة التي يريد بها المؤمنون فإنه يقول بأن الحياة الخالدة والأبدية تتضمن معرفة أسرار الوحي، ومنه فما نعتقده لا يمكن أن يكون دون معرفته وتعلّقه. وفي الواقع لا وجود لشخص قادر على إيجاد الله إن لم يؤمن أولاً بما يجب معرفته ثانياً^(٢).

وهذا ما عبّر عنه القديس «أنسلم» (Anselme) (١٠٣٣ - ١١٠٩) في الفلسفة السكولائية بالإيمان الباحث عن العقل: «لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل (...) لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن»^(٣).

فالمنهجية المثالية عند «أوغسطين» تتمثل في وضع الإيمان قبل التأمل النقدي، والدليل على ذلك هو شهادة المعجزات وغيرها. يقول: «الإيمان المسيحي (La Foi Chrétienne) معقول. إذ يتدخل الإيمان في شهادة الناس في كل الأشياء الإنسانية. كم هو معقول أيضاً الافتخار بشهادة

(١) سفر أشعيا: ٧: ٩ (الإصحاح ٧. الآية ٩).

(2) Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, tome (6), Traduction, notes par FJ Thonnard, deuxième édition, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, France, 1952, p219.

(3) Saint Anselme: Sur L'existence De Dieu (Proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8ème édition, 1992, pp11 - 13.

الله، منذ علمنا أنه تكلم! ومنه، فإن فعل الشهادة الإلهية معروفة بعلامات كثيرة كالأنبياء ومعجزات كل نظام...»^(١). ففتحقق العناية الإلهية بواسطة أعمال الرسل، وبالإنسانية، وبمذهب المسيح، وبرحلات الأنبياء، وبالصليب، وموت الشهداء، وبالقدسين، والعدد الكبير من المعجزات^(٢). يستدل «أوغسطين» إذن، بالمعجزات، إذ أن المعجزة في نظره حادثة تتجاوز التعرف البسيط للسلطة، فتستدعي استقبالا خاصًا. وعلى العقل أن يتجاوز البدهة الحسية العادية وذلك بمساعدة الدور الذي تلعبه الإرادة. ويكون حضور الإيمان في مسرح العقل بصورة بديهية، هو حضور العقل ذاته، وهذا يسمح للإيمان أن يكون حادثة للاستدلال والتبرير العقلي، لذلك يركز «أوغسطين» على فكرة: أنا أوؤمن لكي أفهم، يعني الفهم للإيمان والإيمان للفهم. ففهم الكلام من أجل الإيمان، والإيمان بكلمة الله (المسيح) من أجل الفهم^(٣).

في ضوء ذلك يظل «أوغسطين» وفيًا لعقيدته الكاثوليكية، لذا نرى بأن الفلسفة الحقيقية في نظره تبدأ بالإيمان، وهو المنهج الذي يمارسه اللاهوتي أو الفيلسوف الحقيقي (الحكيم). فينجم عن ذلك أن طريق المعرفة يكمن في تحويل الإيمان من مجرد عاطفة إلى بناء منطقي عقلاني. لهذا، فقد مارس القديس «أوغسطين» بعض التأويلات وخاصة في بعض كتبه مثل: «الإيمان المسيحي» «La Foi Chrétienne» و«المذهب المسيحي» «La Doctrine Chrétienne».

٤- التأويل اللاهوتي

لقد أفرد «أوغسطين» كتابا للتأويل بعنوان «المذهب المسيحي» يظهر فيه الموضوع منذ الأسطر الأولى للكتاب، يتعلق بطريقة فهم الكتابات المقدسة، وهو ما يسمى في المراحل اللاحقة بالهرمينوطيقا، فوضع بذلك أوغسطين بين يدي من يرغب في هذا العلم امكانية تلقيه.

وضّح في فصله الأول (الكتاب الأول) عن سبيلين أساسيين حول مشروعه وهما: العمل على التفسير المقدس الذي يتضمن بحث وكشف وفهم النص المقدس، ثم التعبير عنه مع نقل

(1) Saint Augustin: Pages Dogmatiques, tome (2), Synthèse Du dogme Catholique, édition Vivés, Paris, 1935, p108.

(2) Ibid, p120.

(3) Dominique Doucet: Augustin, L'expérience Du Verbe, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, pp148 - 149.

ما تم فهمه. فيجب أولاً معرفة الإنجيل وحسن قراءته وحفظه، وثانياً أخذ ما تم تعلمه من الانجيل كمعيار يُؤسس عليه التأويل الصحيح للكتاب^(١).

هذا الكتاب الأول كرسه للكتابين الثاني والثالث، فالثاني وضعه من أجل موضوع العلامات التي يحتويها كأي نص آخر. ويتعلق الأمر هنا بفهمها وتأويلها تأويلاً سليماً أي ترجمة العلامات في حد ذاتها بتأملها والتفكير فيها. ثم باعتبارها نصاً مقدساً يستدعي توفر شيئاً من الروحانية، وذلك بالعودة إلى التقاليد الكنسية. وهذه القراءة الأخيرة تشترط ثقافة عامة واسعة جداً، بالإضافة إلى إتقان اللغات وخاصة اليونانية والعبرية ما يسمح بتفادي الأخطاء حول العلامات المجهولة والغامضة. والترجمة الصحيحة للعلامات الرمزية يستدعي أيضاً معرفة كافية لكثير من التخصصات كالعلوم والفن والجدل قصد تجاوز الغموض الموجود في النص^(٢).

أما الكتاب الثالث فإنه يضع القارئ مباشرة مع النص في حد ذاته لأنه يتعلق بآداب دقيقة حيث الصعوبة واللبس والغموض والمعاني المشكوك فيها، وبالتالي فخطر التأويل الزائف غير مستبعد، لذا يستخدم أوغسطين في هرمينوطيقا الإنجيل كل مصادر العلوم المكتسبة كعلم النحو والخطابة.

وقد انتبه انطلاقاً من ذلك إلى ضرورة التمييز بين المعنيين المجازي والحقيقي للكلمات (الحرف والروح)، لاستخراج المعنى الحقيقي من المجازي الذي يتضمن الكناية والاستعارة، مع الاهتمام بكيفية النطق ووضع العلامات النحوية (punctuation)، وبتعدد المعاني لا بد من استخدام طريقة المقارنة والنقد الداخلي^(٣).

وفي الكتاب الرابع تطرق أوغسطين إلى كيفية الكشف عن معنى الكتابة ووضعه في خدمة الحقيقة المسيحية، بدراسة النصوص الكبرى للكتاب الكنسيين من الحكماء العظماء كالقديس بولس وغيره^(٤).

(1) Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, 1ère série, Traduction Madeleine Moreau, éditions Brepols, Paris, 1997, p15.

(2) Ibid, p16.

(3) Ibid, p17.

(4) Ibid, p19.

وضع كتاب «المذهب المسيحي» لتأويل الإنجيل، لعامة الناس بما أنه يحمل لغة مجردة، إنه كتاب تعليم وتعلّم وتربية وثقافة، يتضمن تعليقا حول الكتب المقدسة، لأن كل تعليم يتعلق بالحقائق والوقائع أو بالعلامات (Les Signes)، ومنه فهذه الكتب هي ترجمة لأفكار ما، كأبي خطاب إنساني^(١). فلو فتحنا قراءة جديدة لهذا الكتاب سنجدته يتناول وسائل التعبير التي يعمل بعض الكتّاب القديسون على تشكيل عموم اللاهوت السائد في الكتاب المقدس أثناء تفسيراتهم لآياته، وهي الوسائل والأدوات (العلامات) الخاصة بالتأولين للإنجيل. وفيه اهتم «أوغسطين» بالمعاني الظاهرية والباطنية للنصوص، كاجتهاده مثلا في إثبات تجسّد الكلمة (المسيح) كعلامة فوق كل العلامات، ومنه فالعالم الحسي ما هو إلا مظهر خارجي للعالم المعقول^(٢).

وفي هذه المرحلة يؤكد القديس «أوغسطين» إيمانه - سواء بقوة أو بضعف - بحقائق الوحي. لكنه لم يشك أبداً في إيمانه بوجود الله وبعنايته بنا. يجب أن نفكر في طبيعة الخالق، والسبيل المؤدي إليه، رغم قناعتنا بضعفنا الكبير في اكتشاف الحقيقة بواسطة قوى العقل وحدها، ومن أجل ذلك فإننا في حاجة إلى سلطة الكتب المقدسة مع تفسيرها تفسيراً عقلانياً. يقول «أوغسطين»: «منذ أن فُسر لي عدد كبير من مسالك هذه الكتب، بمعاني معقولة، أستند إلى عمق الأسرار المسيحية التي تبدو غير معقولة والتي تعودت على التهجّم عليها... ومنه فكل قارئ يبحث عن المعنى العميق والباطني بالعقل لتوضيح التفسيرات المختلفة، وكذلك المبالغة في تبسيط اللغة»^(٣). ففي هذه الحالة يرغب «أوغسطين» في تبرير المنهج الرمزي (la Méthode Allégorique) للتأويل الذي يمكنه من استخراج المعاني العميقة الباطنية للنص الأصعب من العهد القديم والجديد، وذلك لشرح وتفسير الجوانب الغامضة من الإنجيل. وبالتالي فإن التأويل هو نشاط عقلي يؤدي إلى تمثّل الحقيقة بواسطة وسيلة أساسية هي العلامات، فيكون

(1) Goulven Madec: Portrait De Saint Augustin, Desclée Brouwer, Paris, 2008, pp53 - 54.

(2) Luc Verheijen: Le Premier Livre, Du De Doctrina Christiana D'augustin, Un Traité De «Télicologie» Biblique, Augustiniana Traiectina, études augustinienne, dépôt légal, Paris, 1987, p174.

يُلاحظ أيضا في:

- Isabelle Brumetiére: Bulletin Augustinien pour 2001 - 2002 Et Compléments D'années Antérieures, revue des études augustinienne (482)), Paris, 2002, p380.

(3) Saint Augustin: Pages Dogmatiques, tome (2), Synthèse Du Dogme Catholique, p112.

على شكل انتقال من المعرفة المباشرة إلى المعرفة غير المباشرة مع توضيح دقيق ومتواصل بالحدس المباشر^(١).

ولهذا أدرك «أوغسطين» أن المعنى الحرفي للكتاب المقدس قد يُنْفَر أما سبر غوره والوقوف على جواهره، وهو ما يتحقق بمنهج التأويل، فيكشف عن حكمة هي ضالة الإنسان. لقد لجأ «أوغسطين» لهذا المنهج لأنه آمن بأن الكتاب المقدس الذي يحتوي على الحقيقة التاريخية الكلية كتاب صعب مليء بالغموض والأسرار، فلا بد من البحث عن معنى خفي يستتر وراء المعنى الحرفي الظاهري الغامض. وقد انتقل «أوغسطين» إلى عملية التأويل بعد استماعه لإحدى عظات القديس «أمبرواز» (Ambroise) (٣٣٩ - ٣٩٧)، والتي استخدم فيها التأويل والمفاهيم الأفلاطونية المحدثه، فأدرك أن الكاثوليكية هي الحقيقة، وهذا عكس ما كان يعتقده سابقا^(٢).

ورغم اهتمام «أوغسطين» الشديد بالمعنى الباطني للنص المقدس إلا أنه اهتم أيضا بالمعنى الحرفي أو اللغوي، لأن الحرفي هو الأساس السليم لكل تفسير مجازي، وذلك على غرار التأويل الرمزي والتفسير المجازي لنص التوراة لدى «فيلون» (Philon) (٢٠٠ ق م - ٥٠ م) زعيم المدرسة الإسكندرية. قد تكون العلامات عند «أوغسطين» غامضة رغم كونها حقيقية، أي كلمات تتضمن معنى حقيقي، لكنه يبدو النص غامضا، فلا بد من استخراج المسلك الأكثر وضوحا من الكتاب، أو من سلطة الكنيسة، فيستدعي الأمر مراجعة نص الخطاب نفسه، بيد أنه قلما نجد غموضا في المصطلحات الحاملة لمعاني حقيقية. أما العلامات المجازية الغامضة، فتعني غموض المصطلحات أو الألفاظ التي تحمل المعنى المجازي، وهي تفرض حذرا وعناية خاصة ومشتركة. ويجب قبل كل شيء الالتزام بأخذ التعبير المجازي الحامل للاستعارات والكنائيات، من أجل التعبير عن المعنى الحقيقي، مع تجنب أخذ التعبير بالمعنى الحقيقي من أجل تعبير مجازي، وفي هذا لا بد من اكتشاف وسيلة لمعرفة إن كان التعبير حقيقيا أو مجازيا، وذلك بنزاهة الآداب، وحقيقة الإيمان وحب الله ومعرفته^(٣). فالقديس «أوغسطين» يسير في التأويل المجازي

(1) Peter Brown: La Vie De Saint Augustin, Traduit de L'anglais par Jeanne - henri Marrou, éditions de Seuil, Paris, 1971, p311.

(٢) زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٢، ص ٧٢، ٧٥.

(3) Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, 1ère série, pp 237, 257.

بفطنة، إذ يرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفيا وبين ما يجب تأويله مجازيا، على أن تكون نتيجة التأويل الاتفاق مع العقيدة، ومبدأ وجوب اتفاق نتيجة التأويل مع العقيدة صار متوارثا لدى الكثيرين من رجال الدين المسيحي فيما بعد^(١).

وينطلق «أوغسطين» من فكرة هامة وهي غموض الكتاب الإلهي أو الكتاب المقدس والتباسه، وهو الدافع الذي حرّضه على استخدام التأويل العقلي وكأنه ترياق لمعالجة النصوص المقدسة. وفيه قسّم أوغسطين العلامات (Les Signes) اللغوية إلى حقيقية وأخرى مجازية، يقول حول هذه الفكرة: «هناك سببان لعدم فهم نص مقدس (Texte Scripturaire)، عندما تكون العلامات مجهولة أو غامضة المعنى. إما أن تكون العلامات حقيقية أو مجازية. فنقول عنها حقيقية حينما تُستعمل للتمييز بين الأشياء كما هي مخلوقة... ونقول بأنها مجازية عندما تكون الموضوعات التي نرسم لها بواسطة لفظ حقيقي يستعمل للإشارة إلى شيء آخر»^(٢). ويؤكد «أوغسطين» أنه عندما نقول مثلا لحم حيوان ما فإننا نفكر في الحيوان الذي يسميه كل الناس الناطقون معنا باللغة اللاتينية بهذا الاسم، وفي هذه الحالة فإن العلامة حقيقية، وتكون مجازية عندما نستعمل نفس اللفظ أو العبارة (لحم حيوان ما) للدلالة على معنى آخر في الإنجيل باستعمال التأويل^(٣).

وقد تدل أيضا كلمة ما في الإنجيل على أكثر من معنى، مما يستوجب القيام بالتأويل لإزالة اللبس والتناقض. يقول «أوغسطين» حول هذه الفكرة: «لكن عندما نستخرج من نفس كلمات الكتاب، ليس معنى واحد فقط، بل معنيين، فلا وجود لأي خطر، حتى لو أُعطي للسامع معنى متخفي، إن استطعنا الاستدلال عليه بواسطة مسالك أخرى من الكتب المقدسة التي تتفق مع الحقيقة (...) أو يُستخرج من هذه الكلمات تصور مختلف غير متعارض مع الإيمان الخالص»^(٤). فيحدث أن نفهم من كلمات الكتاب معاني متعددة وبكيفية مختلفة.

فالتأويل يحتاج - يضيف «أوغسطين» - إلى شهادة الكتب المقدسة، وهي في حاجة إلى توضيح بواسطة الحجج والأدلة العقلية كونها غامضة بالاستعارات، وفي حالة الاختيار، فإننا نقوم بانتخاب

(١) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨، ص ١٢٦.

(2) Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, p157.

(3) Ibid, p 157.

(4) Ibid, p 287.

معنى على آخر، وهنا نلجأ إلى التأويل الذي يزيل المجادلة والتناقض، وفي حال بقاء التعارض وعدم المطابقة نعود مرة أخرى إلى الشهادة الكامنة في الكتب نفسها، وبالمعنى المبرر^(١).

إنّ الكتاب الذي يُعلّمنا الحقيقة الأسمى لا يمكنه أن يوقعنا في خطأ علمي، وكل ما يقدر عليه العلماء بأدلة حقيقية، هو الاستدلال من الطبيعة بأن هذا لا يتعارض مع الكتب المقدسة، لكن كل ما يتعارض مع رسائلنا المقدسة أيضا، أي مع الإيمان، بالقياس إلى وسائلنا، يُستدل على بطلانه. وبهذه الشروط، فكل ما في رسالة الكتاب المقدس قد تبدو وكأنها متناقضة مع بديهيات العلم، والعقل، أو الأخلاق، يجب أن تُفسر بوظيفة الاعتقادات، واستعمالات تلك المرحلة. هذا هو الحل الرئيسي الذي اهتدى إليه «أوغسطين»، لأنّ أي انطباع سرّي لا يمكن تنويره إلا عن طريق الرموز المعقولة. إن النصوص المقدسة تعبيرات تحمل معاني مختلفة، إذ قد تكون علامات ظاهرية ترمز إلى معاني أخرى باطنية، فالزيتون مثلا يرمز إلى السلام. وبهذه الحدود الصوفية، يقرأ «أوغسطين» الإنجيل والمزامير، وبفضل هذا المنهج يُفسّر كل يوم أحد لشعبه صفحات الكتاب ويشرحها له، لأنها عبارة عن رموز أي رمزية النص^(٢). إنّ استخدام مناهج التأويل للكتب المقدسة عند «أوغسطين» تعبير عن فن الفهم السليم والصحيح لمعاني وتصورات النصوص، أي الانتقال من المعاني المجازية إلى المعاني الحقيقية، درءًا للغلط والضلال عند وصف الله تعالى.

وبهذه الكيفية، ومن أجل الحديث عن الله ووصفه وصفاً صحيحاً يجب في نظر «أوغسطين» الرجوع إلى الكتاب الحامل للغة المعبرة عن أشياء موجودة. فلتطهير الفكر الإنساني من كل أخطائه فإن الكتاب المقدس هو الذي يغذيه، ويسمح له بأن يتطور شيئاً فشيئاً، إلى أن يصل بوجه ما إلى الحقائق الإلهية والعليا. إنه يتضمن تعبيرات مجازية للأشياء المادية من أجل الكلام عن الله. معنى ذلك أنه يتضمن - عند وصفه الله - صوراً بيانية من تشبيهات واستعارات مأخوذة من الخلق الروحي لترجمة حقيقة بغيرها. فعندما يصف الله نفسه أنّ له أجنحة (Les ailes)، فهي موجودة في الواقع كأشياء وأعضاء مادية، لكنها بالنسبة إلى الله فهي مجرد كناية، لها دلالتها الرمزية^(٣).

(1) Ibid, p 283.

(2) G. De Plinval: Pour Connaître La Pensée De Saint Augustin, édition Bordas, Paris, 1954, pp 125 - 127.

(3) Saint Augustin: La Trinité (15), Le Mystère, pp87 - 89.

وكل ذلك أدى «بأوغسطين» إلى وضع شروط وقواعد دقيقة للتأويل وهي^(١):

١- من أجل تجاوز الجهل بالعلامات الحقيقية، فإن الوسيلة الأساسية الموصلة إلى معاني الألفاظ الحقيقية هي في معرفة اللغات كشرط ضروري لمعرفة الكتب الإلهية، وخاصة اللغة الإغريقية والعبرية، وذلك من أجل ترجمة سليمة إلى اللغة اللاتينية. لأن غموض النص الأصلي يوقع المترجم في الخطأ إن كان غير عارفٍ بالتعبير الصحيح، فيأخذ معنى آخر غير ما فكر فيه الكاتب.

٢- عند وجود العلامات المجازية، على القارئ التوقف للبحث عن المعنى الدقيق، وذلك بمعرفة اللغات وقواعدها، وأحيانا ضرورة معرفة الأشياء والأخذ بالمعاني الرمزية للوصول إلى أسرار الكتاب. فيقوم بترجمة كل الأسماء لمعرفة معنى: آدم، إبراهيم، موسى. وكذلك أسماء الأماكن: أورشليم، سيناء الخ... مع ترجمة التعبيرات المجازية ترجمة واضحة. وبعد ذلك أصرّ أوغسطين على معرفة الأشياء لإزالة التعبيرات الغامضة عنها، كالأشياء الطبيعية مثل الحيوانات والجملادات والنباتات وغيرها، والتي هي مجازية في الكتاب أو أنها رموز (Symboles).

٣- وسيلة المقارنة الدائمة بين النصوص من طرف المترجمين إلى اللغة اللاتينية، وذلك بالتمحيص والاختبار.

٤- الاستنجاذ بالتاريخ الذي يقدم لنا مساعدة كبيرة لفهم الكتب المقدسة، فنقابل تاريخ الأمم بالإنجيل، لطرحه بكيفية واضحة جدًا ودقيقة، أي استعمال التاريخ بالرجوع إلى أعمال وكتب «أفلاطون» مثلاً الذي يقال بأنه ذهب إلى مصر فتشبع ربما برسائل اليهودية عن طريق جرمي (Jérémie).

٥- الصيغة الصورية للأمر الذي يمنع الفساد والعنف، فنصل إلى معنى حقيقي لا يتضمن العنف. أما إذا كان النص يدعو إلى ما هو نافع وخير فهو غير مجازي، وإلا فهو كذلك. مثال: «الحق الحق أقول لكم: إن لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه، فليس لكم حياة فيكم»^(٢). يبدو ظاهرياً أنه نص يدعو إلى العنف والفساد والانحلال، فهو إذن

(1) Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, pp157, 269.

(٢) إنجيل يوحنا ٦: ٥٣ (الاصحاح ٦. الآية ٥٣).

معنى مجازي، وعندما نحتفظ بذكرى عميقة عن السلم الذي ضحى من أجله المسيح، نفهم من النص أن ذلك عبارة عن غطاء للجرح والألم.

وعلى هذا الأساس، يمكن تقسيم منهج التأويل عند «أوغسطين» إلى مرحلتين: تتكون الأولى من خطوة القراءة، ثم خطوة التفسير الحرفي أو اللغوي للنص وهي الشرح. ويعتمد فيها الشارح على معرفة دقيقة باللغة وبقواعدها، وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة وهي تحقيق الكتاب المقدس الذي كانت له ترجمات لاتينية عديدة عن اليونانية. والمرحلة الثانية ينطبق عليها اسم التأويل بالفعل، لأنها تعني بالتفسير المجازي للنص، وهنا لم يتوقف أوغسطين عن تأويل الأسماء وإنما تأول الأحداث أيضا. كتأويله لقصة الطوفان وهي قصة ذات دلالة رمزية، فالسفينة ترمز للكنيسة، والحيوانات ترمز إلى مختلف الشعوب الظاهرة وغيرها^(١).

وبذلك استطاع «أوغسطين» أن يحدد محتوى الكتاب المقدس بالعودة إلى شرط توفر المعرفة لاكتشاف العلامات، وهنا يمكن تقسيم الدور الهيرمينوطيقي (Le Cercle Herméneutique) إلى:

١- الدور الخارجي المتمثل في تقديم الكتاب.

٢- الدور الأوسط المتمثل في تفسير العلامات.

٣- الدور الداخلي وهو معرفة الشيء نفسه.

ومنه، يبرر التأويل الأوغسطيني المسافة بين معنيين، المعنى المباشر لنص الإنجيل، والمعنى غير المباشر له. على أن وظيفة التأويل ليست هي التي تسمح بإثبات وإقامة المعنى الجديد، بل على العكس من ذلك، فإن يقين المعنى الجديد هو الذي يوجه عملية التأويل. هذه المقاربة النقدية والهيرمينوطيقية - والتي ليست مجرد قراءة تيولوجية - تثبت مشروعية الدور (اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل)، لأن كل قراءة قائمة على قاعدة أساسية وهي: ما قبل الفهم، والآراء المسبقة، وهي القاعدة التي قال بها بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال «غادامير» (Hans Georg Gadamer) (١٩٠٠ - ٢٠٠٢)^(٢).

(١) زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص ٧٧، ٨٠.

(2) Saint Augustin: La Doctrine Chrétienne, pp 438,442.

يلاحظ أيضا في:

- René Latourelle: Dictionnaire De Théologie Fondamentale, éditions du Cerf, Paris, 1992, p 95.

ففي هذه المسألة (هيرمينوطيقا الفهم) يقول «غادامير»: «وإنما ينصبّ اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته (...) دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذات (...) بهدف التأويل إذن إلى إرجاع وإحلال الإتفاق وتسديد النقائص. كل هذا أكده تاريخ التأويل وخاصة عندما نستعين بهذه المرجعيات المهمة: القديس أوغسطين يتحدث عن العهد القديم الذي ينبغي أن ينظر عبر الحقائق المسيحية في عهد الإصلاح»^(١). «غادامير» من المعاصرين الذين وضعوا أسس فن التأويل والتفكيك، حول حقيقة العلوم الإنسانية، للوصول إلى المعنى المعقول. ومنه يمكن القول أن الهيرمينوطيقا المعاصرة تمتد إلى الفلسفات الكلاسيكية، وخاصة الفلسفة الأوغسطينية.

كما يوجد تشابها بين «أوغسطين» وفلاسفة العصور الوسطى في مجال فلسفة التأويل، يظهر بصورة أوضح لدى «الغزالي» عند المسلمين و«موسى بن ميمون» (١١٣٨ - ١٢٠٤) عند اليهود. فقد وُجّه سؤال «للغزالي» حول معنى قول الرسول: «إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم»^(٢) هل هو ممازجة كالماء بالماء؟ يرى الغزالي أنه إشارة إلى سريان أثره في جميع باطن الإنسان كما تجري أجزاء الدم وتسري في جميع باطنه وليس كممازجة الماء بالماء. ويؤكد «الغزالي» كرهه للخوض في مثل هذه المشكلة، لوجود تصادم بين المعقول والمنقول في أول النظر. لذلك قسم الفرق إلى من ينظر إلى النقل، ومن ينظر إلى العقل، ثم من جعل المعقول أصلا، ومن جعل المنقول أصلا. لكن الفرقة المتوسطة الجامعة هي المحقة في نظره، وقد نهج أصحابها نهجا نوعياً، حيث لا يدعون العلم المطلق لقصور عقولنا. وأن لا يكذب برهان العقل أصلا إذ به عرفنا الشرع، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مُزَكّي الشرع^(٣).

وللتأويل عند «موسى بن ميمون» قواعد وشروط في كتابه «دلالة الحائرين». من بينها: أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي. ثم تأويل النصوص إذا كان معناها

(١) هانز جيورج غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٣٩، ٤٢.

(٢) رواه البخاري، رقم: ٢٠٣٨، ج ١، خرّج أحاديثه واعتنى به، أبو الرحمان عادل بن سعد، دار الرشيد، الجزائر، ٢٠٠٨، ص ٤٣٢.

(٣) الغزالي: قانون التأويل، دار البيان، دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩٢، ص ١٥، ٢٥.

الحرفي يُنسب لله صفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تُنسب له... إلخ^(١). ويقول في تأكيده على ضرورة التأويل: «وكذلك ينبغي أن يعلم أيضا من أمر الاستعارات والإغيات طرف، لأنه قد يأتي ذلك كثيرا في نصوص الكتب النبوية (...) وقد بينوا وقالوا: التوراة تتكلم بلغة المبالغة يعني الإغياء»^(٢). ويضيف في حديثه عن تأويل النصوص: «فكيف لا يكون ذلك في هذه الغوامض؟ وأيضا فإني لا أرجح لك تأويلي، بل أفهم تأويله كله مما نبهتك. وأفهم تأويلي، والله أعلم بأي التأويلين هو المطابق لما أريد»^(٣).

خاتمة

بناء على ما تم عرضه نصل إلى إمكانية الحديث عن الأصالة الأوغسطينية والمتمثلة في قدرة الفيلسوف «أوغسطين» على إدماج الفلسفة الأفلاطونية في المذهب المسيحي في وحدة متجانسة ومتكاملة، لأنه استقى من الأفلاطونية والأفلوطينية ما يتفق مع الوحي المسيحي، حيث استطاع الكشف عن الاختلاف القائم بينهما، أي بين الفلسفة اليونانية عموما وبين المذهب المسيحي. فاعتبر - تبعا لذلك - الحكمة المسيحية وحدها الفلسفة الحققة.

كما سار القديس «أوغسطين» على النهج الذي رسمه آباء الكنيسة القدامى، وخاصة القديس «بولس» والقديس «أمبرواز»... واختار الفلسفة الأفلاطونية كمرجعية معرفية ومنهجية لمذهبه، لأنها الفلسفة الوحيدة التي تتناسب مع دعائم ميتافيزيقاه، حيث كانت فلسفة للروح وحدسانية أكثر منها عقلانية. فجاءت بذلك الأوغسطينية فلسفة الباطنية، والترسندنتالية والروحانية، قائمة على تأمل الله وعلى معرفة الله ومعرفة الذات.

لكنه إذا كان «أوغسطين» قد تأثر ببعض المذاهب السابقة، فقد ترك أثرا كبيرا على الفكر اللاهوتي والفلسفي وخاصة في الغرب، لأن آراءه وتعاليمه لم تكن مجالا للدراسة من طرف فلاسفة وعلماء اللاهوت في العصر الوسيط فحسب، وإنما امتدت إلى العصر الحديث، فامتد

(١) زينب محمود الحظيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٩٢.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (دط)، (دس)، ص ٤٤٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٧٤.

مذهبه إلى غاية ظهور المذاهب الأوغسطينية الجديدة على يد تلامذة هم أتباعه كالقديس «أنسلم» والقديس «بونافنتور»، وبعدهما بعض الفلاسفة المحدثين وخاصة «مالبرانش». وهي المذاهب التي تستمد بناءها الفلسفي من آراء القديس «أوغسطين» وتعاليمه، رغم الاختلافات في المواقف الداخلية لكل مذهب، فكل المذاهب وانطلاقاً من «أوغسطين» تصرّ على أن العقل يأخذ نقطة الانطلاق من الوحي. وفي هذا يمكن القول بأن فلسفته من الفلسفات الحية في كل زمان وخاصة في الفكر الغربي الراهن.

ونستنبط أيضاً أن المنهج الأوغسطيني كان منهجاً فلسفياً، لكنه قائم على المنهج التيولوجي (اللاهوتي) بامتياز، لذلك كان التأويل عنده لاهوتياً بالدرجة الأولى يهدف إلى الفهم الصحيح للكتابات المقدسة. فأوغسطين لم يضع فواصل واضحة بين المجالين، إذ لا نستطيع في نظره أن نميز الإثنين عن بعضهما البعض، ومنه فالمعرفة الإيمانية والمعرفة العقلانية مقولتان ضروريتان في منهجه. فالإيمان إذن ضروري لاكتساب الذكاء والفهم، لا سيما فهم بعض الأسرار الدينية، فمن لم يعتقد لم يفهم. ولكن الإيمان أيضاً مرتبط بالعقل الطبيعي، فمن لم يعقل لم يؤمن. ولهذا كله أي استخدام العقل من أجل الإيمان، ارتبط التأويل الرمزي عند أوغسطين بمسألة الإيمان والعقل، واضعاً قواعد أساسية ينسبها لتيكونيوس (tyconius) تتعلق الأولى بالمسيح وجسمه، والثانية بالوعود والقانون، والثالثة بالجنس والنزع، والرابعة بالأزمان، والخامسة بإبليس وجسمه، وغيرها.

هل يتعارض الاستنباط مع الاستقراء؟

د. معراجي مليكة (*)

مقدمة

يتميز كل علم بموضوع ومنهج، فطبيعة الموضوع تفرض المنهج، ولهذا كان البحث في أي مجال علمي يتطلب منهجا يتبعه الباحث، الأمر الذي دفع بالفلاسفة إلى الاهتمام بعلم المناهج لتحديد المنهج المتبع، غير أن كل عصر تميز بمنهج معين وهذا راجع لطبيعة التفكير في ذلك العصر.

ففي الفلسفة اليونانية طغى المنهج الأرسطي وبقي، الأمر كذلك في العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، وساد الحال نفسه في الفلسفة الإسلامية إلا بعض الاستثناءات القليلة، وبظهور الفلسفة الحديثة اكتسب المنهج أهمية بالغة، وهذا ما أكد عليه فلاسفة المنهج آنذاك أمثال ديكارت وبيكون، الذين رأوا أن المعرفة عامة والفلسفة خاصة، وبعد أن عرفت انحطاطا في العصور الوسطى لن يقوم لها قائم إلا إذا غيرت الطريقة التي يتبعها الفيلسوف والباحث في مجال بحثه.

لهذا أكد فلاسفة عصر النهضة والعصر الحديث على ضرورة تغيير المنهج وهذا ما حدث فعلا، خاصة بعد استقلال العلوم عن الفلسفة، ومع تنوع أصنافها واختلاف طبيعة موضوعاتها ومقتضيات العمل الميداني في دراستها.

فالمقصود بالمنهج؟ وكيف تطور المنهج منذ الفلسفة اليونانية حتى ظهور علم المناهج؟ وكيف أصبح في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟

المنهج: المفهوم

كلمة منهج هي ترجمة لكلمة Méthode بالفرنسية نظائرها في اللغات الحية وتعود في أصلها إلى الكلمة اليونانية μέθοδος وتعني عند أفلاطون البحث، النظر أو المعرفة وعند أرسطو تعني البحث، ومعناها الأصلي يدل على «الطريق المؤدي إلى الغرض المطلوب»^(١)، وبهذا «فالمنهج هو الطريق الواضح للتعبير عن شيء طبقاً لمبادئ معينة»^(٢)، ويعرفه ديكارت قائلاً: «أقصد بالمنهج جملة من القواعد سهلة التطبيق إذا ما رعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن أن يحسب صواباً هو خطأ»^(٣)، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الاسم تشير إلى معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها: «هو الطريق الواضح والسلوك البين والسبيل المستقيم»^(٤).

وعليه فإن المنهج هو الوسيلة المتبعة لتحقيق هدف معين، وبالمعنى الفلسفي يقصد به الطريقة، يؤكد الباحثون على ضرورة تحديد المنهج قبل البدء في معالجة مختلف المواضيع، ولا يكون البحث إلا بمنهج يلتزم به الباحث وذلك بإتباع خطوات ومراحل معينة، وعلى هذا الأساس فمنهج البحث العلمي «يعرف على أنه سبيل تقصي الحقائق العلمية وإداعتها بين الناس... والبحث العلمي يستند أصلاً إلى منهج ثابت ومحدد تحكمه خطوات تشكل قواعده وأصوله»^(٥) ونجد في القاموس الفلسفي الذي أشرف عليه «رونز» عدة تعاريف للمنهج منها: «إنه إجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة»^(٦)، ويعرف أيضاً بأنه «علم يعني بصياغة القواعد الخاصة بإجراء ما»^(٧)، أما المنهج العلمي فيعرفه على أنه: «العمليات العقلية والتجريبية التي

(١) بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، ط ٣، ١٩٧٧، ص ٣.

(٢) د. فتحي محمد عبد الله، معجم مصطلحات المنطق والفلسفة للعلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٠٤.

(٣) ديكارت مقال عن المنهج، تر محمد الحضري، طبعة القاهرة ١٩٦٨، ص ٣٥.

(٤) د. فتحي محمد عبد الله، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٥) عنابة غازي، منهجية البحث العلمي عند المسلمين، دار البعث للطباعة والنشر ط ١، ١٩٨٥، ص ٩٢.

(٦) قاسم محمد، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، ط ١، ٢٠٠٨. نقلاً عن Rumes, Dictionary of philosophy, Item: methode by benjamin, by, A.C, London, p 196.

(٧) المرجع نفسه، الصحة نفسها.

توجه بالضرورة البحث العلمي أو ما تؤلفه بنية العلوم الخاصة»^(١)، وعليه فالمنهج هو الطريقة المتبعة لتحقيق هدف معين.

أركيولوجيا المنهج

أ- في العصور القديمة والمنهج:

لقد اهتم الفلاسفة القدامى بمسألة المنهج، فالليونان ركزوا بحوثهم الفلسفية على العلوم التي تستند أساسا إلى النظر العقلي، فاهتموا بالمنهج العقلي إذ استعمل السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم؛ في حين استخدم سقراط منهج التوليد بغية الوقوف في وجه وصدّ السوفسطائيون، وأفلاطون استعمل ضروب الحوار والجدل لبلوغ المعرفة، إلا أن أرسطو استطاع أن يقدم منهجا جديدا للبحث عندما وضع القياس «فوضع أرسطو القياس الصوري تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمي»^(٢)، وكانت غاية أرسطو من وضعه للمنطق الصوري هي تجسيد اتفاق الفكر مع نفسه وذلك بانسجام المقدمات مع النتائج.

ولقد ساد المنطق الأرسطي كمنهج للتفكير في فلسفة العصور الوسطى المسيحية والإسلامية على السواء إذ اعتبر المنطق الصوري منهج وأداة لبلوغ المعارف، فالكنيسة تبنت المنطق الأرسطي.

المنهج عند مفكري الإسلام:

إن مفكري الإسلام لم يقتنعوا بالمنطق الأرسطي كثيرا وإنما حاولوا إيجاد منهج يتوافق مع العقيدة الإسلامية، ومع محتوى النص الذي يتضمن دعوة صريحة للعلم والبحث، فضلا عما يحتويه من إعجاز علمي في النص القرآني، فرأوا أن هذا المنهج لا يمكنهم من دراسة الطبيعة «أقاموا منهجا يتلاءم مع طبيعة الدراسة»^(٣)، فاستخدموا المنهج الاستقرائي في دراستهم واستعانوا بالملاحظة والتجربة، و اخترعوا آلات تتوافق وروح عصرهم استعانوا بها في بحوثهم.

(١) قاسم محمد المرجع السابق، الصفحة ٩٢.

(٢) الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العلمية بيروت ط ١ -، ص ١٨٥.

(٣) سامي على النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، دار النهضة بيروت ط ٣،

لقد تنبه الأصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم إذ نجد رضا الدين «يؤكد أن جملة كثيرة من قواعد الطب إنما تثبت بالتجربة وهي الدوران بعينه»^(١) وابن تيمية مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامي يؤكد على أن طريق العلم هو التجربة خاصة في مجال الطب.

وبذلك انتقل المنهج التجريبي من القانون إلى التطبيق، ومارسه التجريبيون المسلمون ويعتبر جابر بن حيان رائدا المنهج الاستقرائي وواضعا أصوله في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ يقول «فمن كان دربا كان عالما حق ومن لم يكن دربا لم يكن عالما وحسبك بالدرية في جميع الصانع»^(٢) والدرية يقصد بها التجربة، ويقول أيضا «إن الصانع الدرب يحذق وغير الدرب يعطل»^(٣) كان يستعمل طريقة قياس الغائب على الشاهد التي تقوم على:

□ دلالة المجانسة: يسميها ابن حيان «الأنموذج»^(٤) ويقوم على استبدال أنموذج جزئي على أنموذج جزئي آخر ونماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي ويعتقد أنها ظنية احتمالية وليست يقينية.

□ دلالة مجرى العادة: يرى ابن حيان أنه إذا شوهدت حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة بحكم أنه إذا شهدت هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة التالية ستعقبها دون وجود أي علاقة ضرورية بينهما وإنما هي عادة تقوم على المشاهدة والتجربة ويعتقد في احتمالية هذه الدلالة، وهذا المبدأ نفسه الذي نجده عند جون ستيوارت ميل.

□ الاستدلال بالإشارة: ويقصد بها جابر بن حيان الدليل النقلي وشهادة الغير أو الدوامة هي شهادة غير يقينية ظنية قد تقبل ولا تقبل، يرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثواني في العقل أما الأوائل فلا يشك في شيء منها ويقصد بها الحدس المطلق المعصوم من الخطأ «الحدس هو العيان الذي يقيم البرهان والعيان عيان الأشياء»^(٥).

أما حسن ابن الهيثم فلقد استخدم المنهج الاستقرائي وحدد الشرط الأساسي في البحث

(١) سامي على النشار المرجع السابق، ص ٣٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤٠ مأخوذ من: جابر بن حيان كتابي السبعين مختارات كروس ص ٤٤٦

(٣) المرجع نفسه ص ٣٤٠.

(٤) المرجع نفسه ص ٣٤١.

(٥) المرجع نفسه ص ٣٤٩.

العلمي وهو أن يكون الغرض منه البحث عن الحقيقة دون تأثير الآراء الذاتية، يؤكد على الموضوعية ويسمى ابن هيثم التجربة «الاعتبار»^(١) ومن يقوم بها المعبر.

قد وضع ابن الهيثم في كتابه المناظر، أسس منهجه الاستقرائي، فأوصى «الباحث باستقراء الموجودات وتفحص أحوال المبصرات وتمييز خصائص الجزئيات... ثم نرتقي في البحث والمقياس على التدرج والترتيب مع انتقاء المقدمات والتحفظ من النتائج واستعمال العقل لا اتباع الهوى وتجنب الميل والآراء، ونصل بالتدرج إلى الغاية»^(٢) وبهذا صاغ خطوات المنهج التجريبي ومراحله مع التأكيد على الروح الموضوعية والروح العلمية، وإلى جانب المنهج التجريبي أبدع مفكروا الإسلام منهاجا خاصا بالعلوم الدينية قائم على نقد السند ونقد المتن وقاعدة الجرح والتعديل من أجل تحري صدق الرواية وصحة السند، وهو منهج علم الحديث، في حين أن الفلاسفة المدرسين وعلى رأسهم توماس الأكويني Daquin Tomas Saint (١٢٥ - ١٢٧٤) تمسكوا بالمقياس الأرسطي وتم التوفيق بينه وبين مبادئ الكنيسة المسيحية، إذ اعتبر كمنهج وحيد للمعرفة حتى مطلع العصر الحديث.

على الرغم ما توصل إليه العلماء المسلمين في استحداث منهج جديد للبحث إلا أنه كانت الفكرة الراسخة طوال تلك القرون هي أن للتفكير العلمي منهاجا واحدا كائنا ما كانت مادة العلم «فلا فرق في ذلك بين علم يبحث في الهندسة والثاني يبحث في الكيمياء»^(٣)، وظل هذا المنهج المتمثل في المنطق حتى عصر النهضة مع «استثناءات قليلة ظهرت عند جماعة من العلماء العرب وهي قليلة لأنها ليست هي التي تميز الطابع العام للمناخ الفكري في مجموعه»^(٤)؛ ويعني هذا أن مساهمات المسلمين لم ترق إلى مستوى تعدد المناهج والاستغناء عن المنطق، وبهذا بقي المنطق هو المنهج الوحيد للمعرفة.

ب- في عصر النهضة:

شهدت هذه المرحلة ترجمة بعض كتب العلماء التجريبيين المسلمين إلى اللغة اللاتينية

(١) سامي على النشار، المرجع السابق، ص ٣٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٣) نجيب زكي محمود، أسس التفكير العلمي، دار المعارف القاهرة، ١٩٧٧، ط ١، ص ١٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧.

على اعتبار أنها كانت لغة العلم آنذاك في أوروبا، فتأثر بعض فلاسفة العصر الوسيط من بينهم روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذي أدرك قيمة المنهج التجريبي وفائدته، فدعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة في البحث، غير أن هذه الدعوة لم تجد صدى وقبولا وذلك راجع إلى المناخ الذي كان قد سيطر عليه المنهج الأرسطي.

ج- المنهج في العصر الحديث:

شهد العصر الحديث ثورة على المنهج حمل لواءها ديكارت من خلال كتابه مقال في المنهج وفرنسيس بيكون بالارغانون الجديد، حيث أدركا سبب عقم الفلسفة والعلم هو هذا المنهج ولهذا اهتم فلاسفة العصر الحديث بقضية المنهج وبضرورة تغييره واستبدال المنهج الأرسطي القديم بمنهج جديد، فيكون تبني المنهج الاستقرائي الذي يلائم الروح العلمية الجديدة وهاجم المنطق الأرسطي وانتقده واعتبره عقيما، وابتكر منهجا جديدا يقوم على الفهم المادي للطبيعة وظواهرها، يرى بيكون أن مهمة العلم هي سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحسين ظروف حياته، والمعرفة يجب أن تكون بمعرفة الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الظواهر.

يعتقد بيكون أن الشرط الجوهرى لإصلاح العلم وتقدم الإنسانية هو تحسين طرق التعميم استخلاص المفاهيم وبذلك لا بد من وضع نظرية جديدة للاستقراء، وشرط ثان يتمثل في جعل العقل يتخلص من الأوهام التي يميز بيكون بين أربعة منها يسميها أصنام العقل وهي:

- أوهام القبيلة^(١): المتمثلة في الأحكام المسبقة ويشترك فيها جميع الناس.
- أوهام الكهف^(٢): وهي تلك الناتجة عن الأهواء الذاتية الناشئة عن التربية والتنشئة الاجتماعية

- أوهام السوق^(٣): تنشأ من الألفاظ تتضمن الكلمات والمعاني.

(١) بيكون فرنسيس، الارغانون الجديد، تر عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٩.

(٢) بيكون فرنسيس، المصدر السابق؛ ص ٣٠.

(٣) المصدر نفسه؛ الصفحة السابقة.

□ أوهام المسرح^(١): والمقصود بها تلك الأفكار التي فصلها عن طريق المذاهب الفلسفية ومن ثم إلى العقل «فتسيطر عليه»^(٢).

وهذا جانب سلبي (أصنام العقل Idoles Mentals)^(٣) ثم عرض سيكون الجانب الإيجابي الذي أسماه نظرية الاستقراء.

يهدف المنهج الجديد بلوغ المعرفة «وكانت نظرية المنهج تكتمل في كتابه الأرغانون الجديد الذي نشره ١٦٢٠»^(٤).

ديكارت أيضا انتقد المنطق الأرسطي وجاء بمنهج الاستنباط العقلي نتيجة تأثره بالرياضيات «وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية لأن هذه الأخيرة تمتاز بالنظام والترابط»^(٥)، وضع ديكارت أربعة قواعد يمكن تطبيقها في كل بحث نظري، وبهذا فالمنهج عند ديكارت هو: «قواعد وثيقة سهلة تمتع مراعاتها الدقيقة أن يؤخذ الباطل على أنه حق وبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة لكل الأشياء التي نستطيع إدارتها دون أن تضع في جهود غير نافعة أما أنها تزيد للنفس من علم»^(٦). إلا أن التجريبيون رفضوا المنهج العقلي، وفي القرن ١٨ دعا هيوم إلى ضرورة تطبيق المنهج التجريبي.

د- المنهج في العصر المعاصر:

لقد تأصلت فكرة المنهج ابتداء من القرن التاسع عشر وبضرورة إتباعه لبلوغ الحقيقة وبهذا ساعد علم المناهج Méthodologie الذي يعني: «طرق البحث في علم معين»^(٧)، وعلم المناهج هو: «هو دراسة النظريات التي تستعمل في العلوم ونظريات المعرفة»^(٨).

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢) راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر. محمد فتحي شنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ص ٧٩.

(٣) بيكون فرنسيس، المصدر السابق، ص ٢٩.

(٤) محمد جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣، ط ٢، ص ٤٢.

(٥) الطويل توفيق، المرجع السابق، ص ١٥١.

(٦) ديكارت رونه مقالته في الطريقة، تر. جميل صليبا دار النهضة العربية بيروت، ١٩٨٥، ص ١٩.

(٧) روزنتان ويودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج

طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ص ٤٩٤.

(٨) بيومي إبراهيم، مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ١٩٦.

في القرن الثامن عشر ميز كانط في كتابه نقد العقل الخالص (١٧٨١) بين المنطق العام والمنطق العلمي والذي كان يقصد به علم المناهج الذي يبحث في المناهج الممكنة التي تنظم عملية المعرفة والعلوم، «وهنا كشف النقاب عن اتجاه جديد يظهر وينمو داخل الفلسفة ذاتها وهو علم المناهج La Méthodologie»^(١)، ونعني به «الدراسة الفكرية لمختلف المناهج التي تطبقها العلوم»^(٢)، وبهذا فعلم المناهج يختلف عن فلسفة العلم التي تعني «الدراسة النقدية للمعرفة»^(٣) رغم تداخلهما، ومنذ ذلك الحين استخدم مصطلح علم المناهج وأخذ في التطور، وخاصة وقد ترسخت فكرة البحث في الفلسفة المعاصرة وأصبحت طريقة البحث تختلف باختلاف الموضوع، وعليه:

فما هي مناهج البحث العلمي؟

إذا كانت المواضيع تؤدي بالضرورة إلى اختلاف طرق دراستها وبهذا تعددت المناهج ولعل أهمها: الاستنباط الذي هو منهج العلوم المجردة (الرياضيات) والمنهج الاستقرائي وهو منهج العلوم الطبيعي، فإذا كان البحث ينطلق من مبادئ ثابتة أولية (بديهية أو مسلمة) إلى نتائج تنسجم معها فهذا البحث يستند إلى منهج الاستنباط، أما إذا كان البحث ينطلق من ظواهر متشابكة تفرض الملاحظة والتجربة واقتراض الفروض عندئذ يصبح البحث يستند إلى منهج الاستقراء، ونظرا لعقم المنطق الأرسطي فقد ذاع صيت الاستنباط والاستقراء في أوروبا في العصر الحديث بعد أن وضع ديكارت أسس المنهج الاستنباطي، ووضع بيكون أسس المنهج التجريبي الاستقرائي.

إذا كان الاستنباط لا يرادف الاستقراء، فهل هذا يعني أنهما متعارضان؟

ما الذي يميز المنهج الاستنباطي عن المنهج الاستقرائي؟ وما طبيعة العلاقة بينهما؟

أوجه الاختلاف:

□ الاستنباط يعني انتقال الفكر من قضية إلى قضية أخرى أو عدة قضايا «هذا المنهج

(١) بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤، ج ٢، ص ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٠.

يبدأ من قضايا مبدئية مسلم بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة»^(١)، والاستنباط والاستدلال كثير ما يؤديان نفس المعنى «وإذا كان الاستدلال عملية منطقية تنتقل إليها في ذاته بصرف النظر عن صدقها أو كذبها إلى قضايا ناتجة عنها بالضرورة، وفقا لقواعد منطقية صرفة، كان هذا المراد بالاستنباط والاستدلال»^(٢)

□ إذا كان الاستنباط هو الانتقال من الكل إلى الجزء «النسق الاستنباط هو أن يحوي العلم ذو الطبيعة الصورية مجموعة محددة من القضايا الأولية (المصادر) توضع صريحة واضحة منذ البدء نسلم بصدقها دون برهان وتستنبط منها قضايا أخرى هي نظريات ذلك العلم»^(٣) فهو بهذا المعنى تسلسل منطقي ينتقل من مبادئ أولية إلى قضايا تنتج عنها بالضرورة، تتميز بالدقة وفق لقواعد منطقية نسلم فيها بصدق المقدمات، فهو يرمي إلى إثبات صحة النتيجة، فإن الاستقراء هو الانتقال من الجزء إلى الكل، ومصطلح الاستقراء Induction يعود إلى التراث اليوناني، وبما أنه يستند إلى الملاحظة والفرضية والتجربة سمي بالمنهج التجريبي «هو منهج يبدأ فيه البحث من جزئيات أو مبادئ غير يقينية إلى قضايا عامة بالاستعانة بالملاحظة والتجربة لضمان صحة الاستنتاج»^(٤)، ويقصد به مجموعة الخطوات التي يتبعها الباحث لدراسة ظاهرة ما. «فهو يبدأ بملاحظة الظواهر وأجراء التجارب ثم وضع الفروض التي تحدد نوع الحقائق التي يجب البحث عنها وينتهي بالتحقق إما من صحة تلك الفروض أو بطلانها وبالتالي وضع قوانين عامة تربط تلك الظواهر وتوحد بينها»^(٥)، هذا المنهج له إرهاصات عديدة فقد استخدم أبوقراط المعاصر لأفلاطون هذا المنهج إلى حد ما في أبحاثه العلمية وعرف أرسطو بإبداعه للمنهج الاستقرائي الذي يقسمه إلى ثلاثة أنواع، التام، الاستقراء الناقص والاستقراء الحُدسي وجابر بن حيان في كتابه

(١) بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) بوبر كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صيره، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، المعارف الإسكندرية، ١٩٥٩، ص ١٨٠.

(٣) محمد زيدان، المنطق الرمزي نشاته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤ ص ٢٧٣

(٤) بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١٨.

(٥) بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١٩.

الخواص يقول: «يجب أن نعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناها فقط دون ما سمعناها أو قيل لنا، وقراناه بعد أن امتحناه وجربناه، فما صحَّ عددنا بالملاحظة الحسية أوردناه، وما بطل رفضناه»^(١).

على الرغم من أن أرسطو قد أشار إلى الاستقراء ولو بنظرة سطحية فإن التفكير على النحو التجريبي لم يجد له صدى ولم يتبلور كمنهج رائد في المجالات العلمية إلا من خلال عصر النهضة، ويعتبر «بيكون» أول من وضع أسس المنهج التجريبي الحديث، حيث رفض الاستدلال والقياس القديم وأراد اللجوء إلى ملاحظة الظواهر الطبيعية والتجريب عليها وبهذا دعا بكون إلى تحرير العلم من قيود السلطة الدينية وتعاليمها السماوية ومن السلطة المعرفية التي كانت تمارسها الفلسفة القديمة والمقصود فلسفة أرسطو التي كانت قوة فكرية فاعلة تشكل عائقا معرفيا.

يقول البروفيسور «صامويل تايلر» (١٨٠٩ - ١٨٧٩) في كتابه خطاب الفلسفة البيكونية «بعد أن طرح العقل البشري سلطة الكنيسة البابوية جانبا، فإن سلطة الفلاسفة القدماء مازالت موجودة، وإن ما فعله لوثر في تحرير العقل من السلطة الأولى، فإن بكون قام بتحرير العقل من السلطة الثنائية، فلوثر قد حرّف وصية البابا في العام ١٥٢٠ وبيكون نشر كتابه الأركانون الجديد العام ١٦٢٠»^(٢)، وقام بعده كلود برنارد (١٨١٣ - ١٨٧٣) في فرنسا وجون ستيوارت مل (١٨٠٥ - ١٨٧٣) في إنجلترا بتطوير هذا المنهج، فالأول دعا إلى ضرورة الفرض العلمي وأهميته في حين أن الثاني طور قواعد الاستقراء.

وعليه فالعلوم في ثوبها الحديث تعتمد على المنهج التجريبي الذي ارتبط في العلوم الطبيعية بإسمين كما ذكرنا سابقا هما: فرنسيس بكون من خلال كتابه الأركانون الجديد، وجون ستيوارت مل في نسق في المنطق (١٨٤٢).

□ يستخدم المنهج الاستنباطي في العلوم النظرية والرياضيات على وجه الخصوص،

(١) بشته عبد القادر، الاستيمولوجيا مثال، فلسفة الفيزياء النيوتونية، ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٥، ص ٦٣.

(٢) د. موسى كريم، فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية، دار الفارابي، بيروت ط ١، ص ٤٠، مأخوذ عن: Tyler, Samuel, Discourse of the Baconian philosophy, printed in John Murphy co, 1964, p19

«يستند إلى مجموعة من الحدود الأولية والتعريف والبدهييات والمصادرات وينتقل منها في إطار مجموعة من قواعد الاشقاق الصارمة إلى ما يترتب عنها من نتائج أو نظريات»^(١)

أما الاستقراء هو منهج البحث في العلوم التجريبية كالمادة الجامدة والمادة الحية والعلوم الاجتماعية «يهدف إلى الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها»^(٢) - الاستنباط يعني الانتقال من قضية يقينية تتميز بالدهاء والوضوح إلى أخرى، وقد يكون مباشرا حينئذ تصبح النتيجة بدئية أو يؤلف سلسلة من القضايا وعندها نصل إلى حقائق جديدة لكنها ليست واضحة بذاتها، يتحدد صدقها بسلامة الانتقال بين القضايا.

والاستدلال الاستقرائي هو عملية استدلال صاعد يرتقى فيه الباحث من الحالات الجزئية إلى القواعد العامة، لذلك تعتبر نتائج الاستقراء وفق التفسير التقليدي وفي معظم الحالات أهم من المقدمات.

□ في الاستنباط نستخلص النتائج من المقدمات، فننتقل من العام إلى الخاص، أما في الاستقراء تدرس الجزئيات ثم نصل إلى الكليات.

□ نتائج الاستنباط يقينية في رأي البعض مطلقة لأنها لا تنطبق على الواقع الموضوعي كما هو مائل لكن تجسد اتفاق الفكر مع نفسه وتوافق النتائج مع المقدمات، أما نتائج الاستقراء فهي مؤسسة على التجريب ولا تكون يقينية فهي نسبية.

□ في الاستدلال الاستنباطي يطبق الرياضي مبادئه بطريقة يقينية حيث لا يستخدم التجربة فهو ليس بحاجة إليها ولا إلى شيء آخر غير المبادئ التي انطلق منها الأمر يختلف بالنسبة للذي يستخدم الاستقراء فلا يستطيع أن ينحو منحى الرياضي لأن المبدأ الذي يصل إليه مؤقت يخضع للتجربة التي قد تلغيه أو تستبدله فروابطه معقدة وتفتقر إلى اليقين.

(١) محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٤، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

□ إن الاستنباط هو عملية استخلاص منطقي بمقتضاها ينتقل الباحث من العام إلى الخاص يبدأ بوضع مقدمات عامة ينتقل منها بالتدريج إلى عناصر تدرج تحت هذه المقدمات، وبهذا فالنتيجة التي يتوصل إليها الباحث تكون متضمنة في المقدمات وبالتالي تعتبر نتائج الاستنباط اخص من مقدماته ومعيار صدق النتائج في اتساق النتائج منطقيا ورياضيا مع المقدمات ويطلق احيانا على هذه الطريقة طريقة القياس، وإنما هناك حجج استنباطية لا تقتصر على القياس التقليدي، فلا ينظر في المنهج الفرضي الاستنباطي إلى المبادئ والاسس التي يقوم عليها البرهان الرياضي على أنها صادقة أو غير صادقة حيث اصبحت هذه المبادئ مجرد فرضيات تخضع لعدة شروط من بينها الوضوح والاتساق وأن تكون مستقلة عن بعضها البعض.

والمهم في النسق الرياضي الناتج عن هذه الفرضيات هو الاتساق الداخلي المنطقي وخلوه من التناقض ويكون صدق النتائج في المنهج الفرضي الاستنباطي صدقا صوريا حيث أن الوصول إليها تم دون التناقض مع الاوليات التي تم الانطلاق منها.

□ يسير المنهج الاستنباطي في التفكير عكس سير المنهج الاستقرائي حيث يبدأ بالكليات ومنها ينحدر إلى الجزئيات لذلك فإن المنهج الاستنباطي من حيث الاساس يختبر حقائق محددة جرى اختبارها سابقا وهو يعتمد في ذلك بصورة رئيسة على المنطق وقواعده، فهو يستخلص نتائج من القواعد والمفاهيم السابقة حيث كل عنصر منها هو نتاج فكرة سابقة أو بديهية أو فرضية من المقدمات الفكرية إلى النتائج والاحكام ومنها إلى الممارسة.

بهذا الشكل استخدمت الطريقة الاستنباطية في السابق لكنها في الوقت الراهن تستخدم ليس فقط لتأكيد صحة فرضيات سابقة (قوانين ونظريات) بل ولاكتشاف قوانين ونظريات جديدة وهي إذ تستخدم لهذا الغرض فانها تسلك المسار العكس للطريقة الاستقرائية التي تقوم بتحديد الفرضية (صياغة محتملة لقانون أو نظرية) ومن ثم نقوم باستقصائها تاريخيا من خلال البحوث المتوفرة ونقوم بعد ذلك باختبارها تجريبيا لنعود من جديد فنعيد صياغة الفرضيات الأولى في قوانين أو نظريات لتستخدمها في التنبؤ وفي التطبيق العملي.

□ الاستنباط هو استدلال عقلي يدرس موضوعات عقلية خالصة، يعتمد على التفكير العقلي المجرد، أما الاستقراء فهو استدلال تجريبي، يدرس موضوعات مادية منهجه تجريبي.

□ الاستنباط قضايا تحليلية صدق نتائجه مرتبط بتوافق النتائج مع المقدمات، الاستقراء قضايا تركيبية يتوقف صدقها على الرجوع إلى الواقع.

□ يتكون النسق الاستنباطي من مفاهيم وقضايا يفترضها الباحث ويعتبرها مقدمة (التعريفات، اللامعرفات، البديهيات والمصادرات) يستنبط منها نظريات (مبرهات).

اللامعرفات: هي مجموعة حدود أولية لا تقبل التعريف يستخدمها في تعريف مفاهيم أخرى.

التعريفات: هي مجموعة الحدود التي استخدمت الحدود الأولية في تعريفها كتعريف المثلث بأنه شكل هندسي له ثلاثة أضلاع متقاطعة مثنى مثنى.

البديهيات: هي القضايا الأكثر وضوحا في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان، واضحة بذاتها، تحمل معيار صدقها في طياتها من أشهر البديهيات الكل أكبر من الجزء.

المصادرات (المسلّمات): هي قضايا أقل وضوحا من البديهيات تحتاج إلى برهان لكن العقل يسلم بصحتها وينطلق منها لبناء النسق، من أهم مسلمات اقليدس مجموع زوايا المثلث ١٨٠، والخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين

استنباط النظريات (المبرهات) هي المرحلة التي يتم خلالها إتمام بناء النسق وصدق النظريات يتوقف على صدق المقدمات أي أن صدق النظرية مرهون بصدق المقدمات التي تلزم عنها لزوما منطقيا.

ويتكون المنهج التجريبي الاستقرائي من مجموعة خطوات يتبعها الباحث في دراسة ظاهرة ما حسب تعبير كلود برنارد إن الحادث يوحي بالفكرة، والفكرة تقود إلى التجربة، والتجربة بدورها تحكم على الفكرة، فخطوات المنهج التجريبي تتألف بكيفية إجمالية تخطيطية من الخطوات التالية: «الملاحظة، الفرضية، التجربة ثم القانون العلمي لكن علينا

ألا ننظر إلى هذه الخطوات كمراحل مستقلة أو كخطوات تتابع بهذا الترتيب ضرورة»^(١)، فالملاحظة العلمية تستبقها في غالب الأحيان فكرة موجهة هي الفرضية في شكلها التخميني، ولا تصبح هذه الفرضية علمية إلا إذا سبقتها ملاحظات وتجارب «وبهذا فهناك تداخل بين هذه الخطوات مما جعل من الصعب ضبط أيهما أسبق من الأخرى»^(٢).

١- الملاحظة العلمية: هي تفحص وترقب الظاهرة باستعمال أجهزة تقنية تعوض نقص الحواس، من شروطها أن تكون موضوعية دقيقة منهجية «إن العالم الذي ينظر إلى هذه الأشياء ثم يقوم بعملية الوصف ثم التعريف ثم التصنيف إلى أسر وفئات وأصناف لا تقوم بعملية تفسير ولا عملية تجريب»^(٣) بل تقتصر الملاحظة فقط على التعريف والتصنيف والوصف.

٢- الفرضية: تعتبر تفسير مؤقت للظاهرة تحتمل الصدق أو الكذب من شروطها أن تكون من وحي الواقع قابلة للتجريب ولا تتناقض مع حقائق علمية مؤكدة.

٣- التجربة: بمعناها الحقيقي هي إحداث الظاهرة في المختبر يتوفر ظروف اصطناعية معينة من شروطها أن تكون قابلة للتكرار، تتميز بعزلة الظاهرة عن بقية الظواهر، فإذا كان الملاحظ يصغي إلى الطبيعة فإن المجرب سألها ويرغمها عن الإجابة، بمعنى أن التجربة تفسر الظاهرة» يؤكد جابر بن حيان على ضرورة التجربة بقوله: «فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها، وكيف تركيبت والدربة تخرج ذلك فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما»^(٤).

المنهج الاستنباطي لخصه ديكارت في كتابه قواعد توجيه الذهن و «مقال في المنهج» هدفه الوصول إلى قضايا يقينية فالهندسة والحساب تستخدمان الاستنباط وهما تحققان أعلى درجات اليقين حسب رأي ديكارت الذي صاغ منهجه الاستنباطي في أربعة قواعد:

(١) الجابري عابد محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ١٩٩٨، ص ٢٥٨.

(٢) الجابري عابد محمد المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٣) بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤) نجيب حكمت عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة وصل، ١٩٧٧، دون ط، ص ٢٦٢، مأخوذ عن: زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، ص ٥٧.

قاعدة اليقين يقول ديكارت: «إلا أقبل شيئاً على أنه صادق ما لم تكن لدي معرفة واضحة بانه كذلك أي تجنب التحيز والتسرع في الاحكام ولا اقبل منها إلا ما كان حاضراً أمام عقلي بوضوح»^(١) أي تجنب الاحكام المسبقة

قاعدة التحليل: «اقسم كل مشكلة إلى أكبر عدد من الاجزاء»^(٢) يعني تحليل وتفكيك القضية إلى أجزائها وعناصرها البسيطة

قاعدة التركيب: يعاد تأليف الأجزاء «أوجه افكاري توجيهها منظماً مبتدئاً بابطس الأشياء في القضايا... واصعد تدريجياً إلى معرفة ما هو أكثر تعقيداً»^(٣)

قاعدة الاحصاء: «ثم اقوم باحصاءات تامة ومراجعات عامة للتأكد من انني لم احذف شيئاً»^(٤) أي مراجعة العملية السابقة للتأكد من صحتها ويقينها.

المنهج التجريبي الاستقرائي هو الآخر يستعين فيه الباحث بمجموعة قواعد لتبرير وصول الاستقراء إلى تلك القوانين، تعرف بقواعد الاستقراء. فما هي طبيعة هذه الطرق؟ وما هي قواعد الاستقراء؟

هي مجموعة من القواعد المنطقية، المنهجية والتجريبية وضعها ليكون وطورها جون ستيوارت مل، تنوب عن الفرضية، وهي:

١- طريقة التلازم في الحضور: تقوم على أساس التلازم بين العلة والمعلول، فإن حضور السبب - A - يؤدي إلى حدوث الظاهرة «B».

٢- طريقة التلازم في الغياب «الاختلاف»: ويقصد به غياب السبب «A» يؤدي إلى غياب الظاهرة «B» مثال تجربة باستور في التعفن.

٣- طريقة التلازم في التغير: كل تغيير يطرأ على العلة يؤدي إلى تغيير يطرأ على المعلول. نظراً للتلازم القائم بينهما مثال تجربة مندل على البزلاء المجعدة والملساء.

(١) محمد زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت، ١٩٧٣، ص ٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٣) محمد زيدان المرجع السابق، ص ٥٦.

(٤) المرجع نفسه، ص نفسها.

٤- طريقة البواقي: يعني السبب الباقي للظاهرة الباقية مثال «العالم لوفري واكتشاف كوكب نيتون».

أهم ما طرأ على المنهج الاستنباطي هو الانتقال من النسق الاستنباطي إلى النسق الفرضي الاستنباطي: ظلت الهندسة الإقليدية كنموذج لليقين، إقليدس استطاع أن يؤسس نسقا استنباطيا في الهندسة في كتابه الأصول إلى القرن التاسع عشر «ظلت الهندسة الإقليدية... نموذجاً من النظريات الاستنباطية لا يمكن تجاوزه وتصب محاكاته... ظلت زمناً طويلاً النموذج الأمثل»^(١) حيث تعرض لانتقادات نشأت عنها الهندسة الإقليدية مع لوباتشفسكي وريمان، هندسة المكان المقعر، الكرة من الداخل الذي تكون فيه درجة الانحناء أقل من الصفر وهندسة المكان المحدب الكرة من الخارج عندما تكون درجة الانحناء أكبر من الصفر، بظهور الهندسة اللاإقليدية أصبح أي بناء رياضي هو مجرد نسق فرضي استنباطي يقوم على أسس افتراضية، معيار صدقها هو عدم التناقض وبهذا سقطت فكرة البداهة المتصفة باليقين «أن علم المبادئ الذي كان وليد تأمل في الاستنباط الهندسي قد انفصل عن هذا المحتوى... وأصبح قابلاً لأن يطبق على أي نظرية استنباطية، فعلم المبادئ هو الشكل النهائي الذي تتخذه اليوم أية نظرية استنباطية»^(٢)

وأهم ما طرأ على مبادئ المنهج التجريبي الاستقرائي هو الانتقال من الحتمية إلى الاحتمالية: يتأسس المنهج التجريبي على: مبدأ العلية - مبدأ إطرء الظواهر - مبدأ الحتمية على أساس أن العالم ينطلق من حالات خاصة ليصل إلى حالات عامة، تسمى القانون العلمي، وهذا يتطلب التسليم بعلاقة «العلية على الأقل بين المقدمات والنتيجة»^(٣)، كما يقتضي هذا الاستدلال بأن جمع الحوادث منتظمة ومتجانسة، ومنه فالحتمية ضرورية على هذا المستوى فقد كان فرنسيس بيكون، جون ستيوارت ميل، غاليلي ونيوتن يؤمنون بهذه المبادئ الثلاث:

مبدأ السببية (العلية): يمثل مصادرة أولية للعقل تنص على أن «ما يقع في الطبيعة يمكن تفكيكه إلى حوادث، وأن هذه الحوادث يمكن جمعها أزواجا أزواجا، بحيث تكون حوادث كل

(1) Blanché Robert l'axiomatique;quadrigeisbn; Editeur presses universitaires deFrance;2009;p

1

(2) Ibid; p 3

(٣) بشته عبد القادر، مرجع سابق، ص ٦٢.

زوج من الحوادث مرتبطتين إحداهما بالأخرى برابطة العلة والمعلول»^(١) وعلى الرغم من موقف هيوم المناهض لرأي العقلين لهذا المبدأ من حيث هو غير عقلي ولا فطري بل مصدره الخبرة والانطباع الحسي، ويفسرها هيوم بالتتابع، لكنها نطل فكرة في الذهن لا في الأشياء «لأن العقلي يتأملا ويدركها»^(٢).

مبدأ إطراد الظواهر: يعرفه هيوم بقوله: «مجموعة الشروط التي تؤدي إلى إحداث أثر معين، وأن يكون حدوث ذلك الأثر حدوثاً متتابعاً لا تغيير فيه»^(٣)، وهذا مبدأ توصل إليه العقل من خلال إدراك الارتباط المتتابع والمتكرر بين ظاهرتين، وأن الطبيعة تخضع لظروف معينة تتكرر في أحوال متعددة ومختلفة.

مبدأ الحتمية: هو المبدأ القائل بأن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس الأسباب «إن الظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب، فإذا ثار بركان وألقى بحممه دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها وهي أسباب طبيعية»^(٤) ويترتب على ذلك رفض الطفرة والعشوائية واللا نظام، فلا معنى للاستقراء إلا بوجود افتراض أن ما يحدث اليوم سيحدث دائماً بتوافر أسبابه، وطالما أن كل شيء في الكون يتحرك اذن فالكون كله تحكمه حتمية صارمه وهي الفكرة التي لعبت الدور الرئيسي في الحتمية الالية المنبثقة عن الفيزياء النيوتونية (نسبة إلى العالم الشهير اسحاق نيوتن) بل أن الإيمان بالحتمية تجاوز مجرد التنبؤ الدقيق ليصبح أداة الكشف العلمي.

من الحتمية إلى الاحتمية في العلم المعاصر: مع بداية القرن العشرين وظهور نظريات علمية جديدة عن الكون والطبيعة تغيرت معها تصوراتنا ومعرفتنا عن العالم فلم يعد الكون ذلك المعمل البسيط الذي رسمه نيوتن ببراعته العقلية فالتطورات التي شهدتها الفيزياء قد عملت على زعزعة الثقة في مبدأ الحتمية، لقد اتضح أن سلوك الالكترونات والبروتونات والنيوترونات والفوتونات لا تخضع لقوانين، تبدو احتمالية على نحو لا سبيل إلى انكاره، وبالتالي ظهور مفهوم الاحتمية مع هيزنبرغ.

(١) مرجعاً عبد الرحمن، المسألة الفلسفية، عويدات للنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، ص ١١٣..

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٣) ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ط١، دار النهضة العربية بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٧.

(٤) الطويل توفيق، مرجع سابق ص ٢٠٦.

أوجه الاتفاق بين الاستنباط والاستقراء

على الرغم من الاختلاف بين الاستنباط والاستقراء فإن بينهما الكثير من أوجه التشابه؛ فكلاهما ينطلق من مبادئ ليصل إلى نتائج، فهما وسيلة للمعرفة تسعى لتحقيق انسجام الفكر مع ذاته ومع الواقع، وبهذا فالاستنباط والاستقراء يهدفان إلى تجنب الأخطاء الابتعاد عن التناقض للمحافظة على سلامة الفكر الإنساني.

كما أن كل منهما يقوم على مبادئ أساسية واضحة ويعتمد موضوعاً ومنهجاً خاصاً يتأسس على مبادئ منهجية تفرضها طبيعة الموضوع لصياغة حقائق معرفية مضبوطة تؤسس لمنظومة علاقات تحكمها أسس ومبادئ منطقية قوامها عدم التناقض، وبهذا المعنى فهما يعبران عن صورة الفكر الإنساني في أبعاده المختلفة.

أوجه التداخل بين الاستنباط والاستقراء وطبيعة العلاقة التي تربطهما؛

يرى كلود برنارد «أن العلوم جميعها رياضية وطبيعية تستخدم الاستقراء للكشف عن المجهول وتستخدم القياس لضبط النتائج التي تصل إليها واختبارها»^(١).

لا يمكن أن نقابل بينهما وكأنهما نمطين مختلفين من التفكير فالاستقراء لا بد له أن يستعين بالاستلال الاستنباطي للتحقق من صدق الفروض التي انتهى إليها، كما أن الاستنباط لا يستغني عن الاستقراء مثال الرياضيات تظهر استنباطية لكن لو بحثنا في طبيعتها لوصلنا إلى أنها مرت في أول عهدها بمرحلة استقرائية، فمبادئ الهندسة نشأت عند الفراغة فقد لاحظوا على سبيل المثال أن المثلث الذي تكون نسب أضلاعه ٣، ٤، ٥ هو مثلث قائم ومن هذه الملاحظات أسس اليونانيون الهندسة النظرية، كما اكتشف غاليلي في العصر الحديث بطريقة تجريبية أن عدد زوجي هو حاصل جمع عددين أوليين، وكثيراً من القضايا الرياضية وضعت اعتماداً على الملاحظة خاصة نظرية الأعداد، والرياضي أيضاً يستخدم المنهج الاستقرائي إذ يفترض فروض جديدة وينتظر النتائج كالفيزيائي وبهذا فهو يلجأ إلى نوع من الاستقراء في حين أن الفيزيائي يرمي إلى اكتشاف قوانين عامة يصوغها في قالب رياضي ليستخدمها في استنتاج واستنباط نتائج جزئية.

(١) محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٠، ص ١١٦.

كذلك العلوم الاستقرائية لا يمكنها أن تتطور ما لم تستنبط من النتائج التي وصلت اليها عن طريق الاستقراء، فالاستنباط ضروري للعلوم الطبيعية، على أساس أنه منهج للفكر الإنساني مهما كان نمطه وما اعتقدنا بأن العلوم الرياضية استنباطية والطبيعة استقرائية يرجع ذلك إلى أن الرياضيات أقدم العلوم وأصبحت أشدها يقينا، تضع المبادئ وتستنبط منها النتائج دوم الاستعانة بالعلوم الطبيعية «على أن العلوم الطبيعية لا غنى لها عن العلوم الرياضية، وليس ينتظر أن تصل العلوم الطبيعية إلى ما في العلوم الرياضية من يقين ودقة حيث أنها في كشفها عن العلاقات بين الظواهر الطبيعية يتعذر عليها أن تصوغ جميع العلاقات صياغة رياضية»^(١).

أن البحث في العلوم التجريبية يبدأ بالإدراك الحسي بتدخل عقلي للوصول إلى النتيجة العملية التي يتم بها الفهم والعملية التي يتم بها التحقق، يتوسط هاتين العمليتين البرهان الاستنباطي، كذلك الفرضية يستخدمها الرياضي في الاستنباط والفيزيائي في الاستقراء، والفرضية تعني في أصلها اليوناني المبدأ أو الأساس المنطقي، والفروض رياضيا هي المبادئ المعترف بها كمصادر، وهي نقطة الانطلاق كما أن الفرض هو الحالة أو العلاقة المقررة، والفرض في الاستقراء هو القانون المبتكر الذي نتحقق من صدقه بالتجربة. وعليه فالعلاقة وثيقة بين معنى الفرض في الاستنباط والاستقراء فهو دائما نقطة البداية، وهو مبدأ مؤقت في الاستقراء يكون موضع شك يسعى العالم إلى تحقيقه وبالتالي فالعامل المشترك بين الاستنباط والاستقراء هو الفرض والعلوم الرياضية في أصلها طبيعية تؤكد طابعها العقلي.

ولعلنا هنا نكون قد أدركنا ضرورة التكامل بين دور الفرض من المنظور الاستقرائي التجريبي والمنظور الاستنباطي الرياضي حيث الفرض ضروري في كليهما.

فالمنهج العلمي في نهاية المطاف ينشأ من المزاوجة بين العقلانية والطرق التجريبية في البحث، وأن اختبار الفروض جزء أساسي من المنهج العلمي، والأسئلة التي تقود إلى اختبار الفرضيات هي التي تستحق الدراسة لأنها تضمن الوصول إلى معرفة حقيقية. تلعب التجربة دورا أساسيا في اختبار الفروض وهذه الخطوة من أهم الخطوات في البحث «الخطوة الثانية هي ألا يقتصر الإنسان على أن تعريف حالة الشيء بل ينتقل منها إلى بيان الروابط والإضافات

(١) محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص ١١٧.

الموجودة بين طائفة من الظواهر المتشابهة، هنالك يقوم بعملية تفسر لا تقتصر على مجرد الوصف»^(١).

الفرض في حد ذاته ليست له قيمة علمية مالم تثبت صحته اثباتاً موضوعياً مقنعاً وغالباً ما يقود الفرض إلى إجراء التجارب والقيام بملاحظات جديدة إذا ايدت التجارب والملاحظات العلمية صحة فرض من الفروض دون أن يوجد فرض آخر يناقضه في هذه الحالة ينتقل الفرض إلى قانون.

نموذج كارل همبل

يعد نموذج عالم المنطق والفيلسوف كارل همبل المسمى نموذج القانون الحصري المستغرق القائم على أساس قواعد المنطق الاستنباطي أو على أساس المنهج الفرضي الاستنباطي أكثر النماذج نجاحاً وذيوعاً وتأثيراً في العلوم الطبيعية والاجتماعية ولعل أهمية نموذج همبل تكمن في تقاطع هدي في التفسير والتنبؤ وهما أهم أهداف العلم باستثناء الهدف المتمثل في الوصف.

فالتفسير المحكم تتم صياغته حسب همبل في صورة تنبؤ محدد المعالم، ولكي يتم تفسير حدث ما يتعين أن تتم صياغته باعتباره نتيجة لحجة معينة يتم اشتقاقها من سلسلة من المقدمات والشروط، كما يتطلب نموذج همبل وجود أحد القوانين العامة التي ينطوي تحتها ما يراد تفسيره، ولا يختلف الوصف الذي يقدمه همبل لتفسير الوقائع باختلاف تلك الوقائع فيزيقية كانت أو اجتماعية، فكل التفسيرات المحكمة سواء تعلقت بالسلوك الإنساني أو حركة الكواكب ماهي إلا وصف دقيق للشروط الأولية للظاهرة المراد تفسيرها مع وجود قانون عام يشمل الحالة. أن التفسيرات عند همبل في الأساس سببية عليّة .. كثيرا ما نجد في العلوم الطبيعية تساؤلات كيف ولماذا، كيف حدثت الظاهرة ولماذا كانت على هذا النحو»^(٢).

راد همبل من خلال إعادة النظر في بناء منطق التفسير أن يصل في صورة محكمة إلى البناء المنطقي الكامن وراء الطرق المتباينة التي تجيب بها العلوم التجريبية عن الاسئلة التفسيرية.

(١) بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، الصفحة ١٢٨.

(٢) همبل كارل، فلسفة العلوم، تر. د. جلال محمد مرسى، دار الكتاب اللبناني بيروت، دار الكتاب المصري القاهرة، ط ١، ١٩٧٦، ص ١٩١.

ويتأسس منطق التفسير عند همبل على أساس معيارين:

١- يقوم المعيار الأول على افتراض أن التفسير المحكم الجيد يتطلب أن تكون كل المقدمات صادقة أو على الأقل يتم اختيارها على أساس قيمة احتمال عالية ويقوم هذا الافتراض على أساس أن النتيجة الصادقة يمكن استدلالها من خلال الجمع المنطقي (رابط الوصل) بين مجموعة من المقدمات على افتراض صدق كل تلك المقدمات وهناك حالات أخرى تقدم فيها المقدمات اسباباً وجيهة للاعتقاد في صدق النتيجة أو في احتمال صدقها أي أن الحالات الأولى تتعلق بالاستدلال الاستنباطي والحالات الثانية تتعلق بالاستدلال الاستقرائي... يكون البحث استنباطياً فضلاً عن كونه استقرائياً مستخدماً الاستدلالات من التعميمات المؤسسة قبلاً»^(١).

٢- يتعين أن يتوفر لاي تفسير سببي مقدمة تتضمن قانوناً عاماً واحداً صحيحاً على الأقل ولا تختلف النماذج التفسيرية ولا ينبغي أن تتباين باختلاف العلوم من هنا كانت قناعة همبل في إمكان أن تتجسد هذه النماذج التفسيرية في مجالات العلوم الاجتماعية من قبيل علم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما -

نموذج وليم هوويل - كلود برنار

عمل الفيلسوف الانجليزي وليم هوويل على تطوير المنهج التجريبي الاستقرائي إلى المنهج الفرضي الاستنباطي حيث يرى أن الفروض تأتي أولاً وليس الملاحظة ثم يتم اختبارها والحكم عليها تجريبياً، وإيده في ذلك العالم والفيلسوف الفرنسي كلود برنار الذي رأى أن الفكرة الفرض أسبق من التجريب وهي قد تتولد من الحدس أو العقل أو اللا شعور أو الملاحظة الامبريقية ثم يأتي دور التجربة لاختبار هذه الفكرة «إنها عملية التحقق من الفرضية»^(٢). ويتم الاختبار عادة عن طريق استنباط نتائج جزئية تلزم عن هذا الفرض ومن ثم يأتي دور التجريب والملاحظة «إن الحادث يوحي بالفكرة، والفكرة تقود إلى التجربة، والتجربة بدورها تحكم

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢، نقلاً عن: فولف علم الاقتصاد الوظيفي في اتجاهات علم الاقتصاد، المحرر توجويل نيويورك ١٩٢٣ ص ٣٥

(٢) بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٢٨

على الفكرة»^(١) فإذا جاءت النتائج متفقة مع النتائج المستنبطة من الفروض يسلم بها مؤقتا وإذا لم تتفق معها يتم تعديلها أو إلغاؤها والبحث عن فروض جديدة وأهم ما يميز هذا المنهج انه يجمع بين الاستقراء والاستنباط في مركب واحد.

خاتمة

بناء على ما سبق، نستنتج أن المنهج العلمي يتأسس في العلوم على عدة مبادئ تقوم على أساس الجمع بين مبادئ الاستقراء والاستنباط إذ لا يمكن إخضاع العلوم لنوع واحد من المناهج ولا يمكن المفاضلة بينها من ناحية القيمة وأن كان من الممكن المفاضلة من ناحية الملاءمة إذ أن لكل علم موضوعه ومشكلاته وعلى ذلك لا يمكن المفاضلة المجردة بين المناهج في هذا الصدد يقول لالاند: «إننا نطلق على العلم مجموعة من المعارف والأبحاث التي وصلت إلى درجة كافية من الوحدة والضبط والشمول بحيث يفضي إلى نتائج متناسقة... وإنما ثمة موضوعية تؤديها مناهج محددة»^(٢).

إن تعدد المناهج تفرضه طبيعة الموضوعات لكن هذا لا يعني انه لا توجد ثمة علاقة بين المناهج المختلفة والعلوم، فواء تعدد المناهج وحدة هي العقل الإنساني فكلود برنارد الذي أكد على التمييز في المناهج هو نفسه الذي حاول أن يرد المناهج إلى منهج واحد «أني اعتقد أن الاستقراء والاستدلال يكونان نوعين من البرهان متمايزين من حيث الجوهر، فإن عقل الإنسان بطبعه شعورا أو فكرة عن مبدا يحكم الاحوال الجزئية ويسير دائما... من احزره واخترعه بواسطة الفرض ولكنه لا يستطيع أن يسير في البراهين إلا... بالسير من الكل إلى الجزء»^(٣) وعلى هذا الاساس فالرياضيات بمنهجها الاستنباطي والعلوم الطبيعية بمنهجها الاستقرائي علوما انفصلت تدريجيا عن الفلسفة، فإذا كان الإنسان يسعى للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها فالسبيل إلى ذلك لا يتأتى الا بفهم الطبيعة فهما موضوعيا على حد تعبير فرنسيس بيكون.

(١) برنارد كلود، مصدر سابق.

(٢) محمد فتحي الشنيطي، المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) برنارد كلود، مدخل لدراسة الطب التجريبي، ترماد يوسف وسلطان حمد الله، وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٤، ص ٧٦.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الجابري عابد محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر.
- ٢- العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٩٨.
- ٣- الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العلمية، بيروت ط١.
- ٤- بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، ط٣، ١٩٧٧.
- ٥- بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤، ج٢.
- ٦- بوبر كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صيره، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، المعارف الاسكندرية، ١٩٥٩.
- ٧- بيكون فرنسيس، الارغانون الجديد، تر عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠١٣.
- ٨- برنارد كلود، مدخل لدراسة الطب التجريبي، تر مراد يوسف وسلطان حمد الله، وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٤.
- ٩- بشته عبد القادر، الاستيمولوجيا مثال، فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥.
- ١٠- ديكارت مقال عن المنهج، تر محمد الحضري، طبعة القاهرة ١٩٦٨.
- ١١- ديكارت رونه مقالة في الطريقة، تر جميل صليبا دار النهضة العربية بيروت، ١٩٨٥.
- ١٢- همبل كارل، فلسفة العلوم، تر د. جلال محمد مرسى، دار الكتاب اللبناني بيروت، دار الكتاب المصري القاهرة، ط١، ١٩٧٦.
- ١٣- ماهر عبد القادر محمد على، المنطق ومناهج البحث، ط١، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٥.

- ١٤- محمد جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣.
- ١٥- محمد زيدان، المنطق الرمزي نشاته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.
- ١٦- محمد زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت، ١٩٧٣.
- ١٧- محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٤، نشر، ط ١، ١٩٩٥.
- ١٨- مرحبا عبد الرحمن، المسألة الفلسفية، ط ٣، عويدات بيروت ١٩٨٨.
- ١٩- نجيب زكي محمود، أسس التفكير العلمي، دار المعارف القاهرة، ط ١، ١٩٧٧.
- ٢٠- سامي علي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، دار النهضة بيروت ط ٣، ١٩٨٤.
- ٢١- عناية غازي، منهجية البحث العلمي عند المسلمين، دار البعث للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٥.
- ٢٢- فتحي محمد الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٠.
- ٢٣- قاسم محمد، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٢٤- راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترفحي الشنيطي، الكتاب الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

قائمة المعاجم والموسوعات

- بيومي إبراهيم، مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية.
- د. فتحي محمد عبد الله، معجم مصطلحات المنطق والفلسفة للعلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٣.
- روزنتان ويودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.

مدرسة بغداد الصوفية

منهج وتطبيق

د. ياسين حسين الويسي(*)

مقدمة

أن الكلام عن المنهج يحتاج وقفات طويلة وخصوصاً عندما يكون المنهج مشكلة أمة. وأن الكلام عن مدرسة بغداد الصوفية يحتاج كذلك إلى وقفات طويلة وأن هذه الوقفات تتمثل في الشخصيات الصوفية الكبيرة التي ظهرت في بغداد وقبل أن نخرج على هذه الشخصيات التي يمثل كل واحدة منها مدرسة مستقلة لابد من الكلام بشكل مجمل عن المنهج الذي طبقته مدرسة بغداد الصوفية. فقد ظهر فيها المنهج الواحد والمتعدد، فاما المنهج الواحد فهو المنهج الحدسي الإلهامي الذي اعتمده جميع الصوفية في كل زمان ومكان، وأما المنهج المتعدد فهو المنهج التجريبي الذي يتمثل في التجربة الصوفية الفردية والتي تفضي إلى صاحبها علماً يقينياً له وليس لغيره. أما المكان الذي نشأت به هذه المدرسة فهو المركز السياسي والثقافي للعالم الإسلامي بغداد عاصمة الدولة الإسلامية. ابتداءً من أواخر القرن الثاني الهجري حيث أصبحت بغداد مركز الإسلام السياسي والثقافي وضعف شأن التصوف في البصرة، فورثت بغداد التصوف البصري والمدني والكوفي معاً ووضعت لها أسساً ومنهجاً، ولذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثراً بنظريات المعتزلة الكلامية، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثراً بالحديث، وزهد مدرسة الكوفة الذي كان متأثراً بالفقه ومن أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول: الحارث بن أسد المحاسبي ت ٢٤٣هـ، وقد ظهر الأثر الثاني في الإمام أحمد بن حنبل ت ٢٤١هـ، وظهر الأثر الثالث في شخصية الإمام أبي حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ ومن قبله الجنيد البغدادي الذي كان فقيهاً على مذهب أبي ثور وهو مذهب فقهي كان معروفاً فاندثر. لقد كان الإمام المحاسبي من الرعيل الأول من الصوفية الصادقين وكان إماماً في الحديث والفقه والكلام وله في علومها عدة كتب ومصنفات وأكثرها

(*) أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة بغداد.

في التصوف وتهذيب النفس والزهد وأداب السلوك. أما الإمام أحمد فقد كان فقيه عصره وقد أشتهر كونه محدثاً وله كتاب جليل القدر في الحديث سماه المسند وسمي بعده بمسند الإمام أحمد، أما التصوف فقد أخذه عن الحارث المحاسبي حيث ذكرت الحكايات أنه استمع يوماً إلى الحارث المحاسبي وهو يدرس لتلاميذه في حلقة من حلقاته وكان متخفياً وراء ستار، فخرج وهو يبكي لأنه فهم كلام المحاسبي ولكن تأثر بنغمة الصدق التي حفظها في وصاياه. وأما الإمام الغزالي فقد كان علماً من أعلام التصوف السني المستند إلى الكتاب والسنة.

إذن هي أهم المدارس التي تأثرت بها مدرسة بغداد وهي مدرسة البصرة، ومدرسة المدينة المنورة، ومدرسة الكوفة وعليه سنركز على هذه الشخصيات الثلاث ومنهجها في تربية المريدين ثم نتطرق إلى المنهج كيف تأخر عن المتصوفة الأوائل. وكيف تلازم المنهج مع العمل في تصوف الغزالي، وكيف تقدم المنهج على العمل في التصوف الطرائقي الذي ظهر في بغداد على يد الشيخ عبد القادر الكيلاني ومدرسته التي سميت باسمه (المدرسة القادرية) أهم أعلام سلسلة هذه المدرسة، مدرسة بغداد حبيب العجمي والذي دفن في بغداد وقبره ظاهرٌ على نهر دجلة من جهة الكرخ ونبدأ به لأنه هو الذي أخذ عن داود الطائي الذي أخذ بدوره عن الحسن البصري الذي أخذ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والذي أخذ عن رسول الله ﷺ الذي أخذ عن جبريل عن رب العزة جل شأنه وعن حبيب العجمي أخذ معروف الكرخي وعنه أخذ السري السفطي وعنه أخذ ابن أخيه أبو القاسم الجنيد البغدادي سيد القوم ورئيس الطائفة الصوفية وعن الجنيد أنتشرت الطرق والمدارس الصوفية، ثم جاء الغزالي أبو حامد ليضع كتاباً بالتصوف ينزح فيه إلى المزج بين الفقه والتصوف وهو الذي ترأس المدرسة النظامية ببغداد. ثم جاء من بعد الغزالي أبي محمد عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١هـ وأبي حفص عمر بن محمد السهروردي صاحب (عوارف المعارف) ت ٦٣٢هـ الذي أخذ عن الشيخ عبد القادر الكيلاني وعن عمه أبي النجيب السهروردي صاحب كتاب (آداب المريدين).

ولقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مباحث. الأول: كان عن الحارث المحاسبي وثقافته ومنهجه الصوفي. وأما الثاني: فكان حول الإمام أحمد بن حنبل ومنهجه الصوفي. وجاء الثالث عن الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف.

ولقد ختمت بحثي بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت لها من خلال هذا البحث. موصياً زملائي الباحثين بالوصايا التي تخدم البحث العلمي.

المبحث الأول

الحارث المحاسبي ومنهجه في التصوف -

لم يخلو كتاب من كتب الطبقات من ذكر هذه الشخصية الكبيرة وهو (الحارث بن أسد المحاسبي البصري - المولد - البغدادي المقام والوفاة - أبو عبد الله أحد الأوتاد والجامع بين الظاهر والباطن. سمي المحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه. مات سنة ثلاث وأربعين ومائتين).^(١) وذكره السلمي في الطبقة الأولى من طبقات الصوفية فقال: (ومنهم الحارث بن أسد المحاسبي، وكنيته أبو عبد الله. من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم المعاملات والإشارات. له التصانيف المشهورة... وهو أستاذ أكثر البغداديين، وهو من أهل البصرة، مات ببغداد، سنة ثلاث وأربعين ومائتين).^(٢)

نشأ الحارث بن أسد في أواسط القرن الثاني الهجري، وعاش حتى ٢٤٣ من الهجرة، وكان أبوه ذا مال كثير، وكان قدرى المذهب، أي أنه كان مشتغلاً بقضايا الفكر على صورة من الصور، ولكن والده، لم ينشأ تابعاً له، لا في قضايا الفكر، ولا في هواية المال، بل نشأ مستقلاً تحت لواء الحق الشرعي أينما وجد حيثما كان. ومن هنا نشأ الحارث مع الصدق في ثوب واحد. فكان الصدق هو الميزان الوحيد الذي توزن به أعماله وحياته وعلمه).^(٣)

قال المناوي (المحاسبي البصري علم العارفين في زمانه وأستاذ السائرين في أوانه. عالم سار بنا فضله، وصوفي طار نبله، برع في عدة فنون، وتكلم على الناس فأراهم الجوهر المكنون، وأحيا القلوب بوعظه، وشف الأسعاع بدر لفظه تصانيفه مدونة مسطورة، وأقواله مبوبة مشهورة، وأحواله مصححة من كورة، وكان في علم الأصول راسخاً راجحاً، وعن الخوض في الفضول جانحاً، وللمخالفين الزائفين قامعاً وناطحاً، وللمريدين مريباً

(١) ابن ملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري (ت ٨٠٤هـ)، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م. ص ١٧٥.

(٢) السلمي: أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٥٦.

(٣) المحاسبي: الحارث بن أسد، (ت ٢٤٣هـ)، معاتبة النفس، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ١٥.

وناصحاً^(١) ومن أقواله: (التصوف الأخذ بالأصول وترك الفضول، واختيار ما اختاره الرسول).^(٢) قال المناوي: (سمي بالمحاسبي لكثرة محاسبة نفسه أو لأنه كان له حصي يعدها ويحسبها حال الذكر، أو لغير ذلك، صحب الشافعي وقيل بل عاصره فقط).^(٣) قال ابن ملقن: (ومن كلامه... من أراد أن يذوق طعم معاشره أهل الجنة فليصحب الفقراء الصادقين).^(٤) وقال القشيري ومن كلام الحارث قال: (المحبة ميلك إلى المحبوب بكليتك، ثم إثارك له على نفسك وزوجك ومالك، ثم موافقتك له سرّاً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه).^(٥) ومن أقواله ما جاء في كتابه شرح المعرفة وبذل النصيحة قوله: (أعلم رحمنا الله وأياك أن العباد لا يصلح لهم الحياء من الله تعالى الا بالمراقبة، والمراقبة هي باب المعرفة بالله تعالى، وهي فرض من الله تعالى على العباد، وبها يحظى العبد عند الله تعالى).^(٦)

وقال أيضاً في المراقبة: (لا يبلغ العبد درجة الصالحين، المخلصين، الصديقين، ولا يسلك طريق الورعين، ولا يكون مخلصاً، ولا خائناً حتى يفهم المراقبة من الله تعالى. فأسمع رحمك الله، فأني نصحتك غاية النصيحة، فأستعن بالله عَزَّجَلَّ على الصبر في الحالات كلها، وتعلم أن المراقبة تنقسم على أربعة أقسام:

الأول: معرفة الله تبارك وتعالى.

والثاني: معرفة أبلّيس عدو الله.

والثالث: معرفة نفسك.

والرابع: معرفة العمل لله عَزَّجَلَّ.

(١) المناوي: الشيخ عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ج ١، ص ٣٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ابن الملّقن، طبقات الأولياء، ص ١٧٥.

(٥) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ط ١، ١٣٧٦هـ - ١٩٤٨م، ص ١٩٠.

(٦) المحاسبي: الحارث بن أسد، شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق: أبو صريح مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣.

فهذه أقسام المراقبة، فلو أن عبداً عاش دهره كله مجتهداً في العبادة، ولم يعرفها، ثم صار إلى الله عزَّجَلَّ على الجهل بها لم ينتفع بشيء إلا أن يتفضل الجليل جل جلاله.^(١)

ونقل السبكي عن أبي عثمان البلدي أنه بلغه عن حارث المحاسبي، أنه قال: (العلم يورث المخافة، والزهد يورث الراحة، والمعرفة تورث الإنابة).^(٢) وقال الحارث أيضاً: (خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم).^(٣) ومن أقواله أيضاً: (لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل التوفيق، وفي لفظ آخر وجوهر العقل: الصبر. - قال أيضاً: - حسن الخلق: احتمال الأذى، وقلة الغضب، وبسط الوجه، وطيب الكلام.. -). أيضاً: من لم يشكر الله تعالى على النعمة، فقد استدعي زوالها.^(٤) والحقيقة أن المحاسبي ترك ثروة علمية تمثلت في مؤلفاته التي تركها والتي تحدث عنها السبكي فقال (أنها تبلغ مائتي مصنف)^(٥) وقال المناوي في ترجمته: (قال التميمي: هو إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام. وقال غيره: له المصنفات النافعة الجمّة بحيث تبلغ نحو مائتي مؤلف، وناهيك بكتابه: «الرعاية»، وكتبه في هذه العلوم أصولاً لمن صنف فيها)^(٦) وسوف نذكر مؤلفات المحاسبي بحسب الإحصاء الذي وضعه محقق كتاب (الوصايا) في مقدمة تحقيقه^(٧): وهي

أولاً: المخطوطات

١- آداب النفوس. وهو في مكتبة جاز الله بالأستانة برقم ١١٠١، ومنها هذه النسخة نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤٠٦٤ تصوف.

٢- أحكام التوبة. في دار الكتب المصرية ٣١٩ تصوف عن مكتبة لندن.

(١) المحاسبي: حارث بن أسد، شرح المعرفة وبذل النصيحة، ص ١٨ - ١٩.

(٢) السلمي، طبقات الصوفية، ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المحاسبي: رسالة المسترشدين، تحقيق: أبو غدة، ص ٣٠.

(٥) السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، (د، ط، ت)، ج ٢، ص ٣٧.

(٦) المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج ١، ص ٢١٨.

(٧) المحاسبي، الوصايا، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ -

١٩٨٦م، ص ٣٨ - ٣٩.

- ٣- رسالة التصوف. بلدية الإسكندرية رقم ١٣٢١ - ١ ج.
- ٤- التنبيه على أعمال القلوب والجوارح. دار الكتب المصرية ٤٠٦٤ تصوف.
- ٥- الخصال العشرة التي جربها أهل المحاسبة، دار الكتب المصرية رقم ٤١٨٤ تصوف عن نسخة برلين.
- ٦- الرد على بعض العلماء الأغنياء حيث أحتجوا بأغنياء الصحابة. بالأستانة رقم ٣٦٠٦ - ٢٠.
- ٧- شرح المعرفة وبذل النصيحة، دار الكتب المصرية برقم ٤٠٨٤ تصوف^(١).
- ٨- فصل من كتاب العظمة، دار الكتب المصرية ٤٠٦٤ تصوف عن جار الله بالأستانة.
- ٩- القصد والرجوع إلى الله، جار الله بالأستانة ١٧٢٨ شهيد على ٣٣١٩.
- ١٠- محاسبة النفس. برلين ٣٨١٤، المتحف البريطاني بلندن ١٢٤٤.
- ١١- مختصر العاني، البنغال ١١٦٧.
- ١٢- المراقبة والمحاسبة، مكتبة سوهاج ١٣٦ تصوف.
- ١٣- معاتبة النفوس، الأزهرية بمصر ١٠٢٩ مجاميع تصوف^(٢).
- ١٤- النصيحة للطالبين. شهيد على ٣٣١٩.
- ١٥- فهم الصلاة، دار الكتب المصرية ٤٠٦٤ عن جار الله.

ثانياً: المفقودة

- ١- رسالة في الأخلاق.
- ٢- أخلاق الحكيم، ذكره في أعمال القلوب والجوارح، ص ١٥٧.

(١) هذا الكتاب حققه أبو مريم مجدي فتحي السيد ونشرته دار الصحابة للتراث بطنطا - مصر، عام ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

(٢) هذا الكتاب حققه محمد عبد القادر عطا، دار الاعتصام، القاهرة.

٣- التفكير والاعتبار.^(١)

٤- كتاب الدماء.^(٢)

٥- كتاب الغيبة. في فهرست ابن خير ص ٢٧٢.

٦- فهم السنن.^(٣)

ثالثاً: المطبوعات

١- بدء من أناب إلى الله.^(٤)

٢- التوهم.^(٥)

٣- الرعاية لحقوق الله.^(٦)

٤- الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين.^(٧)

٥- رسالة المسترشدين.^(٨)

٦- الوصايا.^(٩)

٧- المسائل في أعمال القلوب والجوارح^(١٠). وهو مكون من المسائل في أعمال القلوب. والمسائلة في الزهد وغيره. وكتاب المكاسب وكتاب العقل.

(١) ذكره ابن النديم في الفهرست، ص ٢٦١.

(٢) ذكره ابن حجر في التهذيب، ج ٢، ص ١٣٥.

(٣) ذكره الزركشي في البرهان. ج ١، ص ٢٣٧.

(٤) نشره المشرق ريتز سنة ١٩٣٥م.

(٥) نشره المشرق أريزي بالقاهرة في لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٧.

(٦) نشرته المستشرقة مرجريت سميث في لندن سنة ١٩٤٠م. وأعيد طبعه بالقاهرة سنة ١٩٦٦. والثالثة بتحقيق:

عبد القادر أحمد عطا بالقاهرة سنة ١٩٧٠م.

(٧) نشره الأب أغناطيوس عبد خليفة بمجلة المشرق عام ١٩٥٤، ١٩٥٥.

(٨) حققه عبد الفتاح أبو غدة، ونشرته مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب سنة ١٩٦٤م.

(٩) نشره القاهرة ١٩٦٥ بتحقيق: عبد القادر أحمد عطا.

(١٠) حققه عبد القادر أحمد عطا. ونشره عام ١٩٦٩م.

٨- فهم القرآن^(١).

٩- كتاب العلم^(٢).

من كل هذه المؤلفات يتضح لنا أن الحارث كان يربي رجالاً من جهة ويشغل بالتأليف من جهة أخرى فهو قد أخذ العلم من أكابر القوم فقد أخذ عن الإمام الشافعي كما ذكر ذلك البغدادي^(٣). وروى عنه العباس بن مسروق، وأحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي، والشيخ الأمام الجنيد، وله مع حكايات مشهورة، واسماعيل بن أسحاق السراج، وأبو علي الحسين بن خيران، وأحمد بن القاسم بن نصر، وأحمد بن عبد الله بن ميمون وغيرهم.^(٤)

تصوف الحارث المحاسبي يظهر من خلال كتبه التي صنفها في التصوف وأهمها «الرعاية لحقوق الله» و«الوصايا» وغيرها من الكتب الصوفية. التي تجسدت بها أحواله في أقواله رحمه الله. فمن أحواله أنه كان شديد الفقر بالرغم من أنه كان من بيت غني. ذكر ذلك أبو نعيم في الحلية والخطيب البغدادي والشيخ القشيري وتاج الدين السبكي. وحكي الشعراني، والمناوي عن الحارث نفسه قال: (عملت كتاباً في (المعرفة)، وأعجبت به، فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسناً له، إذ دخل على شاب عليه ثياب رثة، وسلم على وقال: يا أبا عبد الله هل المعرفة حق للحق على الخلق، وأحق للخلق على الحق؟ فقلت له: حق للحق على الخلق. فقال هو أولى أن يكشفها لمستحقها! قلت: بل حق للخلق على الحق، قل: هو أعدل من أن يظلمهم! ثم سلم على وخرج، قال الحارث: فأخذت الكتاب وغسلته: وقلت لا أتكلم في (المعرفة) بعدها أبداً.^(٥)

(١) حققه حسن الوتلي ونشر عام ١٩٦٨م.

(٢) حققه محمد العابد مزالي ونشر في تونس عام ١٩٨٥م.

(٣) البغدادي أبو منصور، أصول الدين، ص ٣٠٨.

(٤) أبو غدة، مقدمة تحقيق رسالة المسترشدين، ص ١٦.

(٥) الشعراني: الشيخ عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، مصر، (د، ت)، ج ١، ص ٦٤٠. كذلك: المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج ١، ص ٢١٩.

المبحث الثاني

الإمام أحمد بن حنبل ثقافته ومنهجه في التصوف

(هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس... الشيباني المروزي الأصل هذا هو الصحيح في نسبه)^(١) (ولد ببغداد سنة مائة وأربعة وستين هجرية وتوفي سنة مائتين وإحدى وأربعين هجرية على الصحيح طلب العلم صغيراً ثم رحل في طلبه إلى الشام والحجاز واليمن وسمع من سفيان بن عيينه وطبقته ولازم الإمام الشافعي مدة إقامته ببغداد)^(٢) وأهم الروايات التي وردت عن الإمام أحمد في كلامه عن الصوفية (وتروي الحكايات أنه استمع يوماً إلى الحارث المحاسبي وهو يدرس لتلاميذه في حلقة من حلقاته وكان متخفياً وراء ستار، فخرج وهو يبكي - لا لأنه فهم كلام المحاسبي ولكن تأثر بنغمة الصدق التي لاحظها في وصاياه)^(٣).

ويظهر على الإمام أحمد رحمه الله تعالى (أنه لم ينكر عليهم أقوالهم، ولكنه يعترف صراحة أنه لا يفهمهم لأنهم يتكلمون بلغة لا عهد له بها)^(٤).

وكان الإمام أحمد رحمه الله صاحب أدب رفيع مع الصوفية ومن الروايات ما يثبت ذلك منها (ما روى من أن أحمد بن حنبل كان عند الشافعي يوماً فمر شيبان الراعي الصوفي فقال أحمد أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشغل بتحصيل بعض العلوم، فقال الشافعي لا تفعل فلم يقتنع وقال لشيبان ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم واليلة ولا يدري أي صلاة نسيها ما الواجب عليه يا شيبان؟ فقال شيبان يا أحمد هذا قلب غفل عن ذكر الله فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه: فغشي على أحمد فلما أفاق قال الشافعي رحمه الله ألم أقل لك لا تحرك هذا)^(٥) وهناك روايات أخرى عن سؤاله لحاتم الأصم الصوفي في السلامة من الدنيا وفي صحبة ولده لأبي حمزة البغدادي ونصحه له بملازمته له وغير ذلك كثير مما نحن بصده.

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ١، ص ٤٧.

(٢) عبد الكريم المدرس، إسناده الأعلام، ص ٨٨.

(٣) أبو العلا العفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت (ب ت)، ص ١٠٦.

(٤) أبو العلا العفيفي، التصوف الروحية في الإسلام، ص ١٠٥-١٠٦.

(٥) عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار التربية للطباعة، ص ١٨١.

وفي رواية أخرى سأل أحمد الراعي شيبان (وما تقول فيمن له أربعون شاة ما زكاتها؟ فقال: على مذهبنا أو مذهبكم. فقال: وهما مذهبان؟ فقال: وأما على مذهبكم ففي الأربعين شاة شاة. وأما على مذهبنا فالعبد لا يملك مع سيده شيئاً)^(١).
قلت مثل:

إذا ما قال لي ربي أما استحييت تعصيني
وتخفي الذين من غيري وبالعصيان تأتيني

قال: فرد الباب وجعل يردد هذا الشعر^(٢) وذكر ابن مفلح قال: (وقد نقل العلامة السفاريني الحنبلي عن إبراهيم القلانسي أن الإمام أحمد قال عن الصوفية: (لا أعلم قوماً أفضل منهم. قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون قال: دعوهم يفرحوا مع الله ساعة)^(٣) أما زهده رحمه الله تعالى فهو أعظم من أن يوصف فهو يقول: (أسرُّ أيامي أصبح ليس عندي شيء)^(٤). ونقل ابن الأثير أنه (قيل له: إن همة هؤلاء الصوفية كسرة وخرقة فقال: لا أعلم أعظم قدراً من هذه صفته. قال صالح بن أحمد: رأيت أبي يأخذ الكسر (من الخبز) وينفض الغبار عنها ثم يصب عليها الماء ثم يأكلها بالملح)^(٥) وأما الإخلاص عند الإمام أحمد فيعرفه رحمه الله بأنه (الخلاص من آفات الأعمال فخلص أعمالك من الغرور والشرك ومما يلائم نفسك)^(٦) وقد أورد الإمام أحمد في مسنده حديثاً عن الإخلاص وهو (ما أخلص عبد قط أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)^(٧) أما الإبدال فقد روى الإمام أحمد رحمه الله في مسنده أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ يذكر فيها الإبدال وأما الذكر عند الإمام أحمد فقد روى عن رسول الله عليه وسلم قوله (أكثرُوا ذكر الله حتى يقولوا مجنون)^(٨) وفي المسند أيضاً أنه ﷺ قال (لجعفر

(١) الشعراfi، الطبقات الكبرى المسمى بلواقح الأنوار، ترجمة الإمام أحمد.

(٢) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٨٥، ج ٣، ص ١٣٢.

(٣) ابن مفلح: غذاء الألباب، القاهرة، ١٩٩٠ م، ج ١، ص ١٢٠.

(٤) الإمام أحمد: كتاب الورع، بيروت، ص ٤٦.

(٥) ابن الأثير الجزري: المختار في مناقب الأبرار، مخطوط برقم ١١١٤ بمكتبة الأسد، ورقة ٦١ ب.

(٦) الهجویری: كشف المحجوب، ص ١٤٤.

(٧) الحديث ضعيف وقد ورد في الرسالة القشيرية، ج ٢، ص ٦٣٣. وفي مسند الإمام أحمد برقم ١٦٦٧.

(٨) الإمام أحمد: المسند، ج ٣، ص ٦٨.

بن أبي طالب: أشبهت خلقي وخلقي فحجل^(١) وفي العلم الصوفي قال أبو طالب المكي (كان أحمد بن حنبل يقول العلم ما جاء من فوق. قال يعني إلهاماً من غير تعليم)^(٢) منها: التبرك: فقد نقل ابن تيمية عن السمهودي صاحب خلاصة الوفاء وعن عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب العلل والسؤالات قال: (سألت أبي عن رجل يعس قبر النبي ﷺ ويفعل بالمنبر مثل ذلك. فقال: لا بأس به)^(٣) ومن ذلك قول الذهبي: (أين المنقطع المنكر على أحمد وقد ثبت أن عبد الله سأل أباه عمن يلمس رمانة قبر النبي ﷺ ويعس الحجرة النبوية فقال: (لا أرى بذلك بأساً وختم الذي كلامه بقوله - أعاذنا الله وإياكم من رأي الخوارج والبدع)^(٤) ونقل ابن تيمية عن السندي الخواتمي قال: (سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي هذه المشاهد فقال: على ما كان يفعل ابن عمر يتبع مواضع النبي ﷺ وأثره فليس بذلك بأساً أن يأتي الرجل المشاهد)^(٥). ونقل الذهبي عن عبد الله بن حمد أنه قال: (رأيت أبي آخذاً شعرة من شعر النبي ﷺ فيضعها على فيه يقبلها وأحسب أني رأيته يغمسها بالماء ويشربه يستشفى به)^(٦). وللإمام أحمد رأي بالعزلة الصوفية حيث قال: (الخلوة أروح لقلبي)^(٧) ونقل عنه أيضاً أنه قال: (أريد نزول مكة في شعب من تلك الشعاب حتى لا أعرف وقال ابنه عبد الله لا يمكن لأحد أن يقول أنه رأى أبي في هذه النواحي يوماً إلا إذا خرج إلى الجمعة وكان أصبر الناس على الوحدة. وبشر رحمه الله لم يكن يصبر على الوحدة)^(٨) وذكر الغزالي (أنه قيل لأحمد بن حنبل ما جعلتك في ترك الخروج إلى الصلاة في جماعة ونحن بالعسكر؟ فقال: إن لحسن وإبراهيم التيمي خافا أن يفتهما الحجاج، وأنا أخالف أن أفتتن أيضاً)^(٩). وفي سماع الصوفية ما نقله ابن أبي يعلى (في ترجمة يحيى ابن مندة: حدثنا الخلفاني: قلت لأحمد بن حنبل ما تقول في القصائد أي السماع الذي يتواجد عليه الصوفية؟ قال: مثل ماذا؟

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٨، ص ١٠٨.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب.

(٣) ابن تيمية: اقتضاء صراط المستقيم، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٠١.

(٤) الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨٣، ج ١١، ص ٥٤.

(٥) ابن تيمية: اقتضاء صراط المستقيم، ص ٣٣٩.

(٦) الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٢١٢.

(٧) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٥١.

(٨) ابن عساکر: تاريخ دمشق، ج ٧، ص ٢٥٨، الذهبي سير أعلام النبلاء، ترجمة رقم ١٨١٠.

(٩) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٦، ص ١٦٦.

يجدر بنا أن نذكر وصف أبو زرعة للإمام أحمد فيقول: (ما رأت عيني مثل الإمام أحمد في العلم والزهد والفقه والمعرفة)^(١) يقول الدكتور عبد الجواد: (ولا شك أن أصول الصوفية الصحيحة المتفرقة في ثنايا الكتب اجتمعت في شخصية الإمام أحمد)^(٢) وقد صرح ابن تيمية بأن الإمام أحمد بن حنبل ممن تكلم بعلوم الصوفية حيث قال: (وقد نقل التكلم به من غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد وأبي سليمان الدراني وغيرهما)^(٣) لذلك فإن أصحاب الطبقات كما ذكرنا يجعلون الإمام أحمد في معظم كتب طبقات الصوفية كحلية الأولياء وطبقات الأصفياء للأصفهاني والكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية والطبقات الكبرى للشعراني ويذكر الهجويري في كتابه كشف المحجوب (وكل السادة الصوفية من جميع الطبقات يعتقدون فيه البركة)^(٤) ولا يخلو التراث الصوفي في الكثير من كتبه من ذكر الإمام أحمد كالرسالة القشيرية والفتوحات المكية وتنوير القلوب وإحياء علوم الدين حتى أن هناك من وصفه بأنه مقتدى الطائفة. وفي بعض مسائل الصوفية نجد لابن حنبل آراء مهمة ففي مسألة التوسل ذكر ابن تيمية أنه (قال أحمد في نسكه الذي كتبه للمروزي صاحبه أنه يتوسل بالنبي ﷺ في دعائه)^(٥) وروى صاحب الآداب الشرعية عن أحمد بن حنبل أنه قال: (حججت فضلت الطريق وكنت ماشياً فجعلت أقول يا عباد الله دلوني على الطريق فلم أزل أقول ذلك حتى وقعت على الطريق)^(٦). وذكر أحمد زيني دحلان أنه (قد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال عند القحط وعند انقطاع المطر.. يتوسل الداعي الذي يصلي صلاة الاستسقاء بالرسول وقد ثبت أيضاً أن الإمام أحمد توسل بالإمام الشافعي. حتى تعجب ابنه عبد الله من ذلك فقال له الإمام أحمد.. إن الشافعي كالشمس للناس وكالعافية للبدن)^(٧) وإلى جانب ذلك فهناك أمور أخرى

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٦، ج ٧، ص ٢٥٨.

(٢) أحمد عبد الجواد الدومي: الإمام أحمد بن حنبل، التراث الإسلامي، ١٩٦٥، ص ٩٢.

(٣) ابن تيمية: الصوفية والفقراء.

(٤) الهجويري: كشف المحجوب، دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٤٤.

(٥) ابن تيمية: الفتاوى، القاهرة، ١٩٨٧، ج ١، ص ١٤٠.

(٦) سليمان بن عبد الوهاب: الصواعق الإلهية، دمشق، ١٩٩٦، ص ٧٦.

(٧) أحمد زيني دحلان: الدرر السنية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ٤٥.

المبحث الثالث

الإمام الغزالي ثقافته ومنهجه في التصوف.

الغزالي (هو أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي الإمام البحر حجة الإسلام، زين الدين، أعجوبة الزمان، صاحب الذكاء المفرط، والتصانيف العديدة)^(١).

ولد الغزالي سنة ٤٥٠هـ في طوس وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ، بعد أن امضى جل عمره في طلب العلم وتعليمه حتى صار حجة الإسلام، ولتأكيد هذا اللقب يرى الدكتور عمر فروخ: (لو أردنا أن نشير إلى الغزالي بلقب، فماذا نقول؟ انسميه فقيهاً أم متكلماً أم صوفياً أم فيلسوفاً؟

أن كل تسمية من هذه التسميات تلقى اعتراضاً شديداً أنه ليس فقيهاً كأحمد بن حنبل، ولا متكلماً كالنظام والعلاف ولا صوفياً كابن الفارض ومحيي الدين بن عربي، ولا فيلسوفاً كارسطو وابن رشد، أن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا اطلقت عليه، وأن تنقصه بعض حقه عندنا على الأقل. ولقد كان من التوفيق، إلى حد بعيد، في العلم وفي الحق أن يسمى الغزالي ومنذ زمن طويل «حجة الإسلام»، ذلك لأن هذا المفكر العبقري لما تعرض للفقه والكلام والتصوف والفلسفة، لم يكن في خياله ولا في مناهجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة. ومن أجل ذلك كانت تسمية حجة الإسلام تسمية موفقة صحيحة ودالة ودقيقة في وقت واحد)^(٢).

وظهرت على الإمام الغزالي (آثار النبوغ والذكاء منذ الصغر، فكان فكره الجوال، وخياله الواسع، يدفعانه إلى الخروج من آفاق الفقه الضيقة)^(٣)، فسافر إلى نيسابور لتلقي علم الكلام على يد أحد كبار الشاعرة وهو إمام الحرمين الجويني وعنه أخذ علم الكلام.

ودرس اختلاف المذاهب الكلامية، وتعلم المنطق والحجاج، وقرأ الفلسفة وبدأ بتصنيف

(١) ينظر: مظان ترجمته في ابن الجوزي المنتظم في أخبار الملوك والأمم، ج ٩، ص ١٦٨؛ وايضاً ابن كثير البداية والنهاية، ج ٢، ص ١٧٣، والذهبي، سير الاعلام والنبلاء، ج ١٩، ص ٣٢٢.

(٢) د. عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس للطباعة، ط ٧، بيروت، لبنان، ١٩٦٧، المقدمة، ص ٨.

مؤلفاته المهمة، و(عين الغزالي استاذاً في المدرسة النظامية سنة ٤٨٤هـ، وهي أول جامعة للعلوم بالمعنى الحديث، ونال شهرة واسعة لفصاحة لسانه، ونكتته الرقيقة، وإشاراته اللطيفة)^(١).

وفي بغداد (انصرف الغزالي إلى دراسة الفلسفة دراسة عميقة، فطالع كتب الفارابي وابن سينا، وألف على أثر ذلك كتابه «مقاصد الفلاسفة»، الذي يدل على اطلاع واسع، ومعرفة دقيقة بالفلسفة.... وألف بعد ذلك كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» لإبداء شكوكه في قيمة العلم، وبراهينه المنطقية)^(٢).

ترك الغزالي بغداد وذهب حاجاً إلى بيت الله الحرام فضل مدة عشر سنوات (ينتقل بين دمشق والقدس ثم مصر والاسكندرية بزي الفقراء، حتى انتهى من هذه الرحلة الطويلة «إلى نيسابور» فانقطع إلى الدرس والوعظ، والعبادة ومات في موطنه طوس «سنة ٥٠٥هـ - ١١١١م»)^(٣).

وللغزالي مؤلفات عديدة (نكتفي بذكر المهم منها، أي ما له علاقة بالتصوف، فنبدأ بكتابه «ميزان العمل» في الأخلاق. وأهم مؤلفاته وأكبرها كتاب «إحياء علوم الدين» الذي شرح فيه طرق النجاة للمسلمين، ببيان حقيقة العقائد، وتفصيل المعاملات والعبادات)^(٤).

كذلك (قد نسبت إلى الغزالي كتب كثيرة منها صحيحة... ومنها غير مقطوع في نسبتها إليه. بل يلغياها الشك والظن... ومنها لا يزال مخطوطاً ينتظر التحقيق والتدقيق، ومنها موضوعة، لا علاقة للإمام الغزالي بها، لأنها مرسوسة عليه، وهو غير مسؤول عما فيها من آراء وأفكار)^(٥).

منهج الغزالي الفلسفي يمكن أن نتعرف عليه من خلال نقده لأصناف الطالبين في كتابه الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. الذي وضعه للرد على علي جميع الطالبين بما فيهم أقسام من دعاة التصوف وبيان غرورهم.

(١) جميل صليبا ود. كامل عياد، تحقيق كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، المقدمة، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣) الغزالي، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، مطبعة قبر، بغداد، ١٩٨٤، المقدمة، ص ٣، بتصرف.

(٤) جميل صليبا، وكامل عياد، تحقيق كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، ص ١١ - ١٢.

(٥) الغزالي، الدرر الغوالي من اشعار الإمام الغزالي، تحقيق جميل إبراهيم حبيب، ط ١، بغداد، ١٩٥٨، ص ٦؛ كذلك عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي.

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده في بيت صديق له متصوف يملك ثقافة واسعة عامة، وقد وهب هذا الفتى عقلاً متوثباً قوي الخيال لا يرضى بأي قيد يغله من الأوهام والأساطير والتقاليد العقائدية والفكرية، ثم درس علم الكلام في نيسابور^(١) على إمام الحرمين (ت ٤٣٨هـ) ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس في هذه المدة. ثم وفد على نظام الملك وزير السلطان السلجوقي، وظل عنده حتى اسند إليه منصب التدريس في بغداد عام (٤٨٤هـ - ١٠٩١م)، وفي أثناء ذلك اشتغل متعمقاً في تحصيل الفلسفة، ولم يكن الذي حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد له المخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله، ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر الكون ولا كان يرمي إلى تسديد تفكيره، بل كان ينشد طمأنينة القلب، واستقرار النفس، وتذوق الحقيقة العليا.

كان منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً، ودواعي الآخرة تنادي به إلى الرحيل، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر ورأى أنه يستطيع بل يجب عليه أن يحارب الدنيا و- يهرجها - وأن ذلك خير له^(٢). وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطني، فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة، والجاهدة، استعداداً للقيام بمهمته، وربما كان ينوي الظهور بمظهر مصلح «ديني سياسي واجتماعي»...

ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً، كما حدث للقديس أوغسطين (ت ٤٣٠م)، بل هو يشبه ما أحس به القديس (هيرونيموس) الذي هتف في الرؤيا هاتف أخرجه من الجري وراء (شيشرون) إلى المسيحية العملية. ثم لبث الغزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف، وفي أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق وهو كتاب (أحياء علوم الدين)، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر، وبعد

(١) نيسابور: عاصمة خراسان وهي أعظم مدنها جميعاً وتسمى أيضاً (ابرهشهر) واقعة في أرض سهلة أبنيتها من طين سعتها فرسخ في فرسخ. انظر: زيدان، جرجي - تاريخ التمدن الإسلامي - ج ٢ - مصر - ١٩١٩ - ص ٤٠.

(٢) ت. ج - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة - تونس - ب ت - ص ٢٣١ - ٢٣٧.

عودته إلى وطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ومات في طوس مسقط رأسه (في ١٤ جمادي الآخرة عام ٥٠٥هـ)، حيث قضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب والإقبال على الحديث ومجالسة أهله، فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جميلاً^(١)، متوسماً بالحركة والتغيير والانتقال المتلاحق نشداناً للحقيقة التي يسعى إليها والتي كشف عنها في سلوكيات حياته وآثاره ومؤلفاته فيما بعد.^(٢)

تشير المصادر وبحوث الدارسين لفكر الغزالي أن الكتب التي قام بتأليفها هي تسع وستون كتاباً، في مختلف فروع العلم والفلسفة^(٣)، إلا أن الدكتور عبد الأمير الاعسم كان قد أحصى المؤلفين والكتب التابعة للغزالي في كتابه الفيلسوف الغزالي معبراً عن جهد مضني في هذا المجال، يتصل بسيرة ومؤلفات الغزالي، دون غيرها من مئات المصادر التي اهتمت بذكره في كل مناسبة وقضية وشأن مما له علاقة بتعدد جوانب نشاطه العام ومكانته في الفكر والحضارة، فإذا علمنا أن وفاة الغزالي كانت في سنة (٥٠٥هـ)، فتاريخ كتاب سيرته يبدأ بعده بربع قرن وعلى التحديد سنة (٥٢٩هـ)، تلك السنة التي توفي فيها عبد الغفار الفارسي معاصر الغزالي، وكانت سيرته وأخباره لأول مرة في تاريخ المصادر القديمة في كتابه والسباق لتاريخ نيسابور، وحوالي ذلك الوقت، كتب أبو بكر بن العربي تلميذ الغزالي كتابه (العواصم من القواصم) فدون فيه معلومات مهمة عن الغزالي باعتباره شاهد عيان لسيرته في بغداد وقد اعتمد على هذين كل من جاء بعدهما:

وهكذا نجد دائماً أن العناية بالغزالي عند القدماء لا تقف مع رصد هؤلاء الذين أرخواه، بل تتجاوزهم إلى عشرات آخرين من مؤلفي الفقه والأصول والكلام والتصوف، من كل الأهواء والمشارب، ثم يضيف الدكتور الاعسم بقوله: ويكفي أن نتذكر في هذا المجال الدور المدهش الذي لعبه كتاب (الأحياء) وحده في التراث العربي الإسلامي والإنساني على مدى القرون التالية لوفاة الغزالي إلى يومنا هذا^(٤)، وانتشار صيته واتفاق الجامعات العالمية الكبرى في اعتباره مرجعاً من مراجع الفكر الإسلامي والإصلاح الاجتماعي والسياسي ولا يزال

(١) ت. ج - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٢٣٨.

(٢) السعيد: د. حميد خلف، دراسات في فكر الغزالي، بغداد، (ب، ت)، ص ٧.

(٣) سلسلة نوايخ العرب - أبو حامد الغزالي - ط ١ - دار العودة - بيروت - ١٩٧٤ - ص ٥١.

(٤) نقلاً عن الاعسم، د. عبد الأمير - الفيلسوف الغزالي - بيروت - ب ت - ص ١٤ - ١٦.

يحمل رونقة التماسك من اتساق في المعرفة واستدلال في التعابير الموضحة للأهداف المقصودة والحقائق المنشودة.^(١)..

بأن المتصوفة الحقيقيين إنما يستمدون أحوالهم وأقوالهم من مشكاة نور النبوة الوضوء، عن طريق الذوق الروحي الذي لا يصادم الإدراك العقلي في معرفة الذات الإلهية المنزهة عن صفة التجسيم وغيرها مما لا يليق بمقامات الجلالة القدسية المطلقة لله سبحانه وتعالى. والعقلنة هنا ليست غائبة لدى الغزالي إثناء وجدانيته الروحانية في صبغته الصوفية لمنهجه الاعتقادي بل للعقل في نظره حدود وللروح حدود، ولكن مقام الروح أسمى من العقل في مراقبي الوصول إلى معرفة الحقيقة بل أكثر اتساعاً ومقاماً منه، والعقل يعتمد الاجتهاد والقياس والمنطق المقرون بالسبب والنتيجة والعلة والمعلول، بينما الروح يعتمد الذوق والانطلاق النوراني في القرب إلى حضرة القدس الإلهية بحيث يقف العقل حائراً ومستسلماً لهذا الاستغراق الروحي اللامحدود.^(٢)

(١) السعيد: د. حميد خلف، دراسات في فكر الغزالي، ص ٧.

(٢) السعيد: د. حميد خلف، دراسات في فكر الغزالي، ص ١١٩.

الخاتمة

لقد توصلت من خلال بحثي هذا إلى أهم النتائج وهي التالي:

١- أن مدرسة بغداد الصوفية تميزت عن سواها من المدارس الصوفية بكونها متعددة الأجهادات والمناهج.

٢- لقد ظهر في مدرسة بغداد الصوفية المنهج الواحد والمتعدد فالمنهج الواحد هو المنهج الحدسي الالهامي، وأما المنهج المتعدد فهو المنهج التجريبي الذي يظهر في التجربة الصوفية الفردية التي تفضي لصاحبها علما يقينيا له وليس لغيره.

٣- لقد تباين ظهور المنهج في مدرسة بغداد الصوفية فيسبق العمل حيناً، ويلازمه حيناً آخر، وتتأخر عنه في التصوف الطرائقي الذي ظهر في المدرسة القادرية وامامها الشيخ عبد القادر الكيلاني.

٤- أن التصوف في مدرسة بغداد تأثرت في التصوف البصري المزوج بعلم الكلام وقد مثل هذا الاتجاه الحارث المحاسبي.

٥- أن التصوف في مدرسة بغداد أو تأثر في تصوف أهل المدينة المتأثر بالحديث النبوي الشريف وقد مثل هذا الاتجاه أحمد بن حنبل.

٦- أن التصوف في مدرسة بغداد تأثر في مدرسة التصوف في الكوفة حيث هي أرض الفقه والفقهاء، وقد مثل هذا الاتجاه الغزالي.

٧- ظهر في شخصية الغزالي الاتجاهات المتعددة من علم الكلام وفقه وعلم حديث فبدأت المدارس الأخرى تسير على نهج الغزالي.

٨- أصبحت خصائص مدرسة بغداد الصوفية أساس يقوم عليه التصوف الشرعي ومن يخرج عن تعاليم هذه المدرسة يخرج عن التصوف الصحيح كما حصل مع كثير من الشخصيات.

وأخيراً أوصي زملائي الباحثين أن يجعلوا أبحاثهم منصبة حول المنهج من ودراسة تعدد المناهج عند الصوفية. ثم دراسة المدارس الصوفية كل على حدة ليتبين منهج كل مدرسة. وصولاً إلى منهج تكاملي يجمع الجميع. والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- ١- الآلوسي: د. حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦.
- ٢- أحمد زيني دحلان (ت ١٣٠٤هـ - ١٨٨٦م)، الدرر السنية في الرد على الوهابية، الإسكندرية، ط ١، ١٩٩٠م.
- ٣- أحمد بن حنبل أبي بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي، (ت ٢٧٥هـ) كتاب الورع، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م..
- ٤- أحمد عبد الجواد الدومي: الإمام أحمد بن حنبل، التراث الإسلامي، ١٩٦٥.
- ٥- ابن الأثير الجزري: المختار في مناقب الأبرار، مخطوط بمكتبة الأسد، برقم ١١١٤.
- ٦- الاعسم، د. عبد الأمير - الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار قباء، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٨م.
- ٧- جرجي زيدان، - تاريخ التمدن الإسلامي - ج ٢ - مصر، ١٩١٩م.
- ٨- ابن الجوزي: أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) المنتظم في أخبار الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د، ت).
- ٩- ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، القاهرة، ١٩٨٠م.
- ١٠- الجويني، الارشاد، نشرة لوسيفاني، باريس، ١٩٣٨.
- ١١- دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- ١٢- الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٣- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٣هـ.

- ١٤- السلمي: أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٥- الشعراي: الشيخ عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، مصر، (د، ت).
- ١٦- أبو طالب المكي: محمد بن عطية الحارثي (ت ٣٨٦هـ)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ١٧- عبد الرحمن بدوي في الذكرى المئوية لميلاد الغزالي، مهرجان الغزالي، ١٩٦١، دمشق، طبعة القاهرة، ١٩٦٢.
- ١٨- عبد الكريم المدرس، إسناد الأعلام إلى حضرة سيد الانام، دار الوثائق العلمية، بغداد، ١٩٩٥م.
- ١٩- ابن عساكر: تاريخ دمشق، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٦.
- ٢٠- عفيفي أبو العلاء، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، (د، ط، ت).
- ٢١- الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٦.
- ٢٢- الغزالي، الدرر الغوالي من اشعار الإمام الغزالي، تحقيق جميل إبراهيم حبيب، ط ١، بغداد، ١٩٥٨.
- ٢٣- الغزالي، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، مطبعة قنبر، بغداد، ١٩٨٤.
- ٢٤- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس للطباعة، ط ٧، بيروت، لبنان، ١٩٦٧م.
- ٢٥- فروخ: د. عمر، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٦م.
- ٢٦- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ط ١، ١٣٧٦هـ - ١٩٤٨م.

- ٢٧- ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٢٨- المحاسبي، كتاب رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب - سوريا، ط ١، ١٣٨٤هـ.
- ٢٩- المحاسبي: الحارث بن أسد، شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق: أبو صريح مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٠- المحاسبي: الحارث بن أسد، معاتبة النفس، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الأعتصام، القاهرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٣١- المحاسبي، الوصايا، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٢- ابن ملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري (ت ٨٠٤هـ)، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٣٣- ابن مفلح: غذاء الألباب، القاهرة، ١٩٩٠م.
- ٣٤- المناوي: الشيخ عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- ٣٥- الهجويري: كشف المحجوب، دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨١.
- ٣٦- الويسي: د. ياسين حسين، الصلة بين الفقه والتصوف وأثرها في المجتمع، دار المحبة البيضاء، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٣٧- ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٨٥.

منهج الذكاء العملي

د. وردة معزي (*)

تمهيد إشكالي

«تسترد الفلسفة عافيتها عندما تكف عن أن تكون وسيلة تصطنع لمعالجة مشكلات الفلاسفة وتصبح منهجا يستخدمه الفلاسفة لحل مشكلات البشر»^(١). (جون ديوي)

لا شك أن الواقع البشري الراهن، يشهد أزمت وعقبات ومركب من المشكلات في شتى مناحي الحياة، وإذا كانت جادة إرادة الفلاسفة، إعادة البناء وإصلاح العلاقات والشؤون الإنسانية، انطلاقاً من الأحداث السابقة، فإن المسألة الأهم:

كيف يمكن حل مشكلات البشر؟ وإجراء مثل هذا التغيير في مجرى الأحداث البشرية؟ ماهي استراتيجية أحداث التغيير، في سائر وقائع حياة الإنسان الراهن، ومظاهرها، تغييراً واسعاً، وسريعاً، وعميقاً؟

تدابير فلسفية نقدية من أجل الشأن الإنساني

تحيلنا هذه العبارة، للآخر وجه البراجماتية، فكما كانت الفلسفة أحد أنماط التفكير، تفكيراً عميقاً، يعتد بالروح التحليلي النقدي العميق، لذلك يتعين عليها التركيز على الحالة الراهنة لمشكلات البشر، أفراد أو مجتمعات، فمهمة الفيلسوف، الانكباب على البحث عن آليات، لحل مشكلات المجتمع^(٢)، بدلا من الانشغال التقليدي، بالهرطقات الكلامية، والحلول

(*) أستاذة بجامعة باتنة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (الجزائر).

(1) Jhon Dewey and others, Creative intelligence, Essays in the pragmatic attitude, NewYork, H.Holt, 1917, p 65.

(٢) جون ديوي، إعادة البناء الوظيفي في الفلسفة، تر/ أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٥٤.

اللفظية، والجدل العقيم، ذلك أن مثل هذا التوجه لإحلال فلسفات جادة، تتلاءم ووجهة، عالمنا الراهن، والمتسارع الخطى نحو التغيير والتقدم، إذ يشهد حركة سريعة، وسيولة غير مسبوقة، في تطور المعارف، وصراع الأفكار والمفاهيم بذاتها، والتي تسبح في فضاء التجريد الخاوي، والشرف الميتافيزيقي النظري، لا يمكنها بأي حال من الأحوال، أن تسعف البشرية في واقعها المعقد المعيش، ذلك أنها تنأى عن قضايا الإنسان والأفكار وحتى المذاهب الفلسفية، محكوم عليها بالإعدام، من قبل الفيلسوف البراغماتي.

إن ضرورة تحديث، وتجديد، وصقل، الخطاب الفلسفي، بما يتماشى ومشكلات الإنسان الراهن، مسألة جادة وهامة وخطيرة، وتعد بحق من أمهات القضايا والطروحات الفلسفية العقيمة، مباردة فلسفية أصيلة، لا بد منها، لإدراج وإحلال عاملي: الواقع والتغيير، وما يترتب عن هذا الأخير من تعديل وتحسين وتقدم، في السلوك وفضاءات الحياة البشرية، لحل هذه القضية، باتت من أولى الطروحات الفلسفية، وأكثرها جوهرية وأصالة.

ولما كانت الفلسفة بطبيعتها، تأملا نظريا، لذلك ظلت عاجزة عن تقديم حلول نهائية، مترددة عن إعلان القول الفصل، لكنها بسعة نظراتها، واتساع أفقها التأملي الشمولي، قادرة على استيعاب القضايا البشرية الراهنة، تحليلا وطرحا، هذه القدرة تعد في حد ذاتها، ذات قيمة، إلا أنها تستعصي على العقل العلمي^(١).

إن مثل هذا التوجه العملي الجديد، في حقل الأبحاث الفلسفية، يحيلنا للسؤال: ما هي الأداة التي من شأنها التعجيل بتطوير قدرات العقل البشري، والإسهام في تجديد واقع الحياة؟

ميكانيزم الدفاع، ضد هدر الخبرات البشرية

إذا كان المجتمع الديكتاتوري يكبت الإبداع، فإننا على عقيدة، إقرار الحريات الفردية، وحمايتها، وبهذا فهو يمهّد الطريق، نحو العمل على تفتح شخصية الفرد، والانفتاح الاجتماعي ونمو قدراته، ومن ثمة، شعور الفرد، بأهميته وقيّمته السيكلوجية والأنطولوجية، كذات حرة واعية، حاضرة في حركة التقدم الاجتماعي، هذه الأخيرة التي لا يمكن أن تتأسس، على دعائم

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة/ فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة، الفنون والآداب، الكويت، (د.ت، د.ط)، ص ٢١٦.

الصراع الطبقي، وتشطير المجتمع، إلى فئات وطبقات، بعضها يلغي البعض الآخر، في بيئة داروينية ماركسية ضاحجة بأشكال وصنوف التنافس، صاخبة بعلاقات العدوان و«حرب الكل ضد الكل»، في ظل إنية جماعية مفرطة، تفرضها طبقة من المجتمع، لتكفل مستقبلها على حساب طبقة ثانية^(١).

ذلك أن انشطار المجتمع إلى طبقات، لا يعبر عن دينامية هذا المجتمع، وتفاعل علاقاته الإنسانية بغيائية وأخلاقية، بقدر ما يكشف عن وجود خلل عميق في بنية العلاقات الإنسانية، القائمة بين أعضائه، أفرادا وجماعات، حكاما ومحكومين، صراعات تؤطره عوائق جوهرية، عقلية من طبيعة إنسانية، فالبنية التحتية القاعدية، لتكوين إنسان، كعضو نشيط فكريا، واجتماعيا، لا تتوقف على شروط مادية، بقدر ما تديرها عوامل بشرية، خاصة بالإنسان من حيث هو كذلك.

وعلى سبيل المثال، الزيادة المسعورة لإنتاج العمال للسلع، بطريقة لاغية لنمو العقل، مانعة لإمكان تذوق لذة الإنجاز في العمل، توضح حماقة الهوة في فصل الإنتاج عن الاستهلاك، ومن ثم، تجريد الحياة الحاضرة من مظاهر الرفاه والثراء، وحدوث الكوارث والأزمات الاقتصادية، أكثر من ذلك، وانتشار الفراغ والنكبات، في المجتمع الرأسمالي، منطقتها، إنها بمثابة شرنقة القدرات العقلية، في ظل مقاومة لإمكانات الإبداع، أزيد من هذا إنها بيئة اجتماعية اقتصادية باعثة على تحريض الانحراف، وفنور الهمة^(٢).

المسألة تحتم شن هجوم على السياسية الليبرالية، مادامت شطرت المجتمع إلى طبقات، ليس بسبب تأسيسه على المنافسة، ولكن بنتيجة إصرارها على استغلال «الإنسان»، لصالح ربح أناني ليبرالي، مؤقت وشرس، إن المنافسة السلبية تعبر عن الصراع الفارغ، المدمر للقوى البشرية: الجسدية والعقلية والمجتمع، آجلا أم عاجلا، طالما هو يفكك ويبدد الجهود البشرية، معنى ذلك أن السياسة الاقتصادية للبارونات، يؤدي منطقتها لاستغلال ولاستبداد الإنسان، بشراهة شرسة، وهي مسألة يتضمن منطقتها تعبيد الطريق نحو قمع القدرات الفردية، وإلغاء الذات، ويترتب على ذلك، تخلف المجتمع، ولذلك نجد المجتمع الديمقراطي الأصيل، يعتبر عن عدائه

(١) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك، تر/ محمد ليبب النجيحي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٨٤.

(٢) جون ديوي، الطبيعة الإنسانية والسلوك، تر/ محمد ليبب النجيحي، مصدر سابق، ص ص، ٢٨٥ - ٢٨٦.

المتأصل للتقسيم الطبقي، ومعاداته لإهانة الكرامة الإنسانية، ومقته اللامحدود، للنزعات المعادية الفردانية للإنسان، من حيث هو كائن بشري، له خصوصياته السيكلوجية، الذاتية المستقلة، وهذه القضية تمت بوشائج صلي للمقولة الديكارتية «الإنسان ذاتا حرة مستقلة».

إن الشرور التي أصابت المجتمع البشري - ليبراليا كان أم اشتراكيا - بألوان الظلم، والردة الأخلاقية التي أصابت التقدم الاجتماعي يوضح أن التقدم الاجتماعي محكوم بقاعدة، الحتمية الاقتصادية^(١)، وبغض النظر عن التوصيف الماركسي أو البراجماتي، لا يمكن بأي حال من الأحوال، إنكار دور العامل الاقتصادي في رفاه الإنسان وتحسين ظروف حياته، ومن ثم تهيئة أجواء تفتح الشخصية «للفرد»، وتأمين شروط التقدم الواعد «للمجتمع».

على أن نمو الفرد وازدهار المجتمع كلاهما فضيلة، لا تتحقق إلا في إطار الإبادة والحرب، ولكنها حرب ضد كل محاولة من شأنها أن تحد من ذكاء الفرد، أو الجماعة في الممارسات الفعلية في واقع الحياة العملية، ولذلك:

منهج الذكاء

هو الآلية الفعالة لتحقيق التقدم الاجتماعي، والبحث عن حلول لمشكلات الإنسان، والتقليل من حدة التوتر، وتقليص حجم الصراع، وقمع مجالاته، ذلك الصراع المرادف لشرور البشرية وبؤسها، فاعتقاد الماركسية، بزيادة حدة وحجم الصراع بين الطبقات يولد التوتر والتغير الراديكالي الثوري المولد للتقدم، لاشك أنه اعتقاد مريض، يعاني من شوائب ذاتية وخلفيات سيكلوجية، مسيئة للنوايا الحسنة، لفكرة التقدم، بدليل أن الصراع على مر الزمن وبشهادة التاريخ والواقع، أنه مفضي للتوتر، ويصيب قدرات الإنسان وطاقاته بالصدأ أو التآكل، من ثم فهو نذير تخلف، وموت وفناء، ليس العكس، فالصراع بين الطبقات، الاجتماعية، أفراد جماعات، إن هو إلا آلية تدمية وتقهر وحرب وإبادة وخسران مبین، وآلية ذلك، أن هذه الحقيقة الجوهرية للصراع، ما أدت إخفاق الماركسية في مطلع ق ٢٠...ومن هنا لدور المنوط للفلسفة، يتطلب السعي لتطوير «منهج الذكاء» بوصفه الميكانيزم الفعال والسري لحل مشكلات البشر فرديا واجتماعيا.

(1) Jhon Dewey, Liberalism and Social, Action, NewYork, Putnam, 1935, p 102.

إن تأمل الواقع والتاريخ البشري، يبرز مجالات واسعة، ومشاهد غير رائدة لإخفاق الخير الإنساني، في ميادين شتى من الحياة البشرية، ورغم ذلك هذا الكلام لا يحمل الدعوة لليأس والحسرة، والاسترجاع الحزين، طالما الفرصة متاحة على الدوام، لتغيير الواقع، وتحوير مظاهر الحياة، وإدارة شؤونها حسب رغبات البشر وتصميمهم، لا يتحقق ذلك إلا بفضل اقتناء أداة فعالة، ورائدة وأكثر نجاعة لحل المشكلات الإنسانية والاجتماعية، تلك المشكلات التي تثير انزعاج الناس، على مر الزمان، وتقضي على الوجه الطيب المرح للوجود والحياة.

إن «منهج الذكاء» أو «المنهج العلمي البراجماتي» تسمية مختزلة، لمنهج عظيم، يتطور باستمرار، خاصة، بالملاحظة، والتجريب، والبرهان والكشف^(١).

والحق هذا المنهج متأصل في الطريقة التي صاغها «فرانسيس بيكون»، بوصفه المؤسس الحقيقي للفكر الحديث، لقد تميز «بيكون» بالتركيز على أهمية إجراء التجارب، أو ما أطلق عليه «التجريب الفعال» مقابل، المنهج التأملي النظري السلبي، لوقائع الطبيعة.

إن إبراز ميزة «المنهج التجريبي»، أنه يرغب الوقائع على الكشف عن نفسها، والبوح بحقيقة أسرارها^(٢).

لكن، إذا كانت وقائع الطبيعة ميدانا موضوعيا مستقلا عن ذهن الباحث، ومجالا لتطبيق المنهج العلمي، إذن: فما هي البيئة التي يطبق فيها منهج الذكاء؟.

لما كان هذا المنهج الأخير، هو ما يوضح للإنسان الاتجاه الفكري الإيجابي، والمؤدي لتطوير قيمه الفعلية^(٣)، ذلك أنه ما دام الإنسان، كائنا حيا، بالدرجة الأولى، يعيش في وسط اجتماعي وطبيعي، شائك بألوان العقبات، والحواجز، والمشكلات، المنبثقة عن طبيعة الحياة، والمتجددة باستمرار، جراء علاقته ببيئته، الاجتماعية والطبيعية، لذلك فلا مخرج من أزماته. أنه يرغب الوقائع على الكشف فمن نفسها والبوح بحقيقة أسرارها.

(١) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، مصدر سابق، ص ٦١.

(٢) نفس المصدر، ص ٦١ - ٦٢.

(٣) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، المصدر السابق، ص ٣٤.

ما هي بيئة تطبيق منهج الذكاء؟

ما دام منهج الذكاء هو المنهج الذي يوضح للإنسان الاتجاه الفكري الإيجابي، والمؤدي لتطوير قيمة فعليا.

ذلك أنه ما دام الإنسان، ككائن حي بالدرجة الأولى يعيش في وسط اجتماعي وطبيعي شائك بألوان العقبات والحوافز والمشكلات المنبثقة والمتجددة باستمرار، جراء علاقته ببيئته، السوسيوطبيعية، لذلك فلا مخرج من أزماته، سواء استخدام قوة الذكاء، ليس العقل قوة ميتافيزيقية، بقدر ما هو عضو حي، وظيفته التكيف باختراع الحلول العملية، وتخيل الفروض، جملة الممكنات والحلول، التي يتخذها وسيلة أو أداة، للتغلب على مشاكله، وتجاوز لعقباته، التي تثيرها البيئة الاجتماعية الطبيعية، وبالتالي الفكر بقوة الذكاء العملي أداة، تفيد الكائن في تحقيق التكيف.

وعليه هذه العملية تتطلب اتباع خطوات:

أولاً: موقف إشكالي؛

لا يجد الكائن البشري نفسه مضطراً للتفكير، وتلمس طريق حلول عقلية مبتكرة، إلا إذا وجد نفسه إزاء مشكلة معينة، إن اقتناع الفرد وتسلمه بأن يقف إزاء مشكلة، يصيب بالعمى والذهول والعجز، ولذلك فإمكان استخدام مصطلحات إيجابية، له طاقة هامة في دفع عجلة السيكلوجية والذهنية، ومن ثم إمكان الخروج بحلول مبتكرة، وعليه Problematic situation الموقف الإشكالي المعبر عن عجز الكائن البشري عن التفاعل مع محيطه، إنه يتطلب التخلي عن الأساليب التأملية، التقليدية، والتذمر الكئيب، واللجوء لطريقة علمية تجريبية في التفكير، ورياضية الميول السيكلوجية التي تسهم إسهاماً بالغ الأهمية في تذليل العقبات والسيطرة على الواقع.

وبالتالي السيطرة على الموقف الإشكالي، وتجاوز الوضعيات المعقدة، وصنفوف الحواجز المعيقة للسلوك البشري، نشيط وتحوير ذكي للواقع، مؤسس على الملاحظة الاستقصائية، وفحص العروض كحلول انتقاء أي هذه الفرضيات والحلول أصلح لتجاوز الأزمة^(١).

(١) جون ديوي، البحث عن اليقين، تر/ أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٩٣.

الملاحظ أن منهج الذكاء يسير في خط مفاهيم نظرية التطور: مقتديا بعباراتها الطنانة. المشاكل لا يمكن حلها إلا عندما، توجه شطر العمل، ومن ثم تعديل السلوك، غير أن حلها سواء انطوى على قيم الخير أو الشر، فانه متوقف على ضرورة حضور طريقة محددة ومضبوطة الخطوات سلفا. من المرجح أنه كلما زاد الإحساس بالمشكلة أقوى، كلما عجل بالبحث عن حلول لها.. لذلك يجب أن يكون المنهج المقبل، أكثر مرونة وانفتاح ومرونة أيضا، ومن واجب الفلسفة أن تطور طريقة ديناميكية، تساعد على تصور حلول لمشكلاتها.

أن المقاربة المنهجية البراجماتية، تشيد بالعمل والتركيز على مشكلات الناس، في الواقع المعيش، ولذلك فهي جديرة بتزويد المرء بمنهج لمواجهة الواقع وتشعب إشكالاته، لأجل تعديل العوامل والقضايا المتضاربة في الحياة، هذه الطريقة ما يطلق عليها: منهج الذكاء العملي أو المنهج البراغماتي، انه المنهج الذي ينطلق من التأسيس:

أولا: البراغماتي العملي للحقيقة.

ثانيا: الإشادة بتطبيق المنهج العلمي.

لهذا يسعى المنهج العلمي «منهج الذكاء»، لصياغة مبادئه وحلوله، على أسس علمية، بروح واقعي وموضوعي، ومنه فهو يقضي أي افتراضات، تتعارض ومنطلق الروح العلمي، أن مضمون هذا التوجه، أن منهج الذكاء، يقضي كل الأفكار والفرضيات، الدغماتية الزائفة، لأنه يبتعد عن شرنقة الميتافيزيقا المغلقة.

هذا المنهج إذ يسير في طريقه، متلمسا النور، للتبصر بقضايا الواقع، ومشكلات الإنسان العملية بحثا عن حلول افضل لمشكلات البشر، فانه يركز لعاملين: إحداهما، قوة الذكاء البشري كقدرة عقلية خلاقية، ترمي لتوجيه الإنسان ومصيره.. والآخر، أما كانت البراغماتية، تصر على الدوام، أن المعرفة انجاز بشري ملموس، وليست اشراق صوفي، يتبصر بالحقيقة، لذلك، فمشكلات البشر، ليست مشكلات معرفية صرفة، بقدر ماهي مشكلات في السلوك، يفرضها الواقع، بقوة منطلق الحياة المعيشة، مما يحتم ضرورة معالجة هذه المشكلات بمنطق يلئم طبيعتها، والمتمثل في الأخذ بمنهج الذكاء العملي، ذلك أن ربط الذكاء بالفعل، والعقل بالعمل، والتفكير بالواقع، ترابطا من شأنه أن يقود إلى ابتكار حلول لقضايا الإنسان.

خلاصة القول

منهج الذكاء العملي، أو منهج الذكاء البراغماتي، يتأسس على قواعد مضبوطة، تسعى للكشف عن المستقبل، ومنه يمكن الارتكاز على هذا المنهج، لبلوغ مستقبل واعد وأكيد، ومنه فهو الطريق الملكي، لتحقيق، الرضا والنجاح، طلبا لمزيد من الخيرات والفضائل، بالمعيار البراغماتي لتصور الخير..

انه المنهج الذي يقهر الطبيعة ويحور طبيعة الإنسان ذاتها، ويطور مهاراته وقدراته، ويوسع فضاء مكتسباته ومنافعه، كما يفسح المجال، لاستبعاد عقول أخرى.

اذن، يتضح أن منهج الذكاء الذي ابتكر لحل مشكلات إنسانية، مفرغ وخاو من محتواه الإنساني. مما يحتم طرح السؤال: ما هي خلفية هذا المنهج، ونتائج تطبيقاته، في البيئة الامريكية على الأقل؟ وما هو حجم انعكاساته في الواقع الدولي..؟

ألا يمكن اعتبار «الأمركة» أو «العولة»، اعني الهيمنة الامريكية على العالم، امتداد طبيعي، لمنهج الذكاء العملي، والإشادة بمقولة البقاء للأقوى.. الذي يفرض سلطانه بلا حدود ولا سدود على الآخر، معتدا بذكاء القوة بدل قوة الذكاء.. موسعا لنفوذه دون أية قيود، على العالم، كمجال حيوي، دارويني نيتشوي، تدير شؤونونه قاعدة الصراع من أجل البقاء..

ألا يحق القول بان منهج الذكاء، تقنية لصياغة الإنسان البراغماتي؟ وحيلة لتصويغ جبروت السوبرمان الأمريكي بما هو الإنسان الاخير وخاتم البشر؟؟؟

المنهج الاجتماعي

د. يخلف رفيقة(*)

الملخص

يعتبر المنهج الاجتماعي إحدى طرق وأساليب التفكير المتبعة في دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها وتحليلها مع المتغيرات التي تتداخل في إحداثها، فكان البحث مكون من جزئين، أولاً ماهية المنهج الاجتماعي، وثانياً المنهج الاجتماعي عند ابن خلدون، حيث كان ابن خلدون أول من نادى بضرورة قيام علم لدراسة المجتمع وسمي بعلم العمران البشري حيث وضع أسس ومنهج وقوانين المنظمة للحياة الاجتماعية وفي دراسة المجتمع، وبالتالي وضع نظرية اجتماعية تجمع كل الحقائق والمفاهيم المتعلقة بطبيعة المجتمع العربي وتطورات، وبالتالي سيكون موضوع دراستنا هو «المنهج الاجتماعي».

تمهيد

إن أهمية المنهج الاجتماعي تظهر أهميتها من التفسيرات العلمية التي تركز عليها انطلاقاً من النظريات العلمية وبين التقنيات المستخدمة في التفسير والتحليل متضمنة أسلوب في التفكير والطرق العلمية، والمنهجية المتبعة، وبالتالي ستكون دراستنا متضمنة ماهية المنهج الاجتماعي ثم التطرق إلى المنهج الاجتماعي عند ابن خلدون لنوضح القواعد والأسس العلمية التي ركز عليها ابن خلدون في تحليله للظاهرة الاجتماعية، وقد تضمنت الدراسة العناصر التالية:

□ مفاهيم الدراسة.

(*) أستاذة محاضرة بقسم علم الاجتماع، جامعة حسينة بن بوعلي - الشلف - الجزائر.

monar44@hotmail.fr..

- ماهية المنهج الاجتماعي.
- المنهج اجتماعي عند ابن خلدون.
- انتقادات الموجهة.

أهداف البحث

- معرفة المنهج الاجتماعي عند ابن خلدون.
- معرفة طبيعة التحليلية في تفسير وضبط قوانين الظواهر الاجتماعية.

مفاهيم البحث

- المنهج الاجتماعي: هو عبارة عن طريقة أو أسلوب في التفكير لعلمي وفق القواعد العلمية المتبعة في البحث والتي تهتم في اتباع الطرق العلمية في دراسة الظواهر الاجتماعية.
- ابن خلدون: هو شخصية عربية من رواد الأوائل في تأسيس علم الاجتماع.

ماهية المنهج الاجتماعي

يعرف النقاد المنهج الاجتماعي بأنه المنهج الذي يستهدف النص ذاته باعتباره المكان الذي يتدخل فيه ويظهره بطابع اجتماعي ما، فأولى علامات هذا النقد أن يبين الصلة بين النص والمجتمع الذي نشأ فيه.

وقد ولد المنهج الاجتماعي في أحضان المنهج التاريخي، عند أولئك الذين استوعبوا فكرة تاريخية الأدب وارتباطها بتطور المجتمعات، ولذلك قال بعضهم إن هذا المنهج جزء من المنهج التاريخ.^(١)

المنهج الاجتماعي من المناهج الأساسية في الدراسات الأدبية والنقدية، وقد تولد هذا

(١) المنهج الاجتماعي: الموقع الإلكتروني: <http://elearning.univ-guelma.dz/moodle/course/info>.

المنهج من المنهج التاريخي، بمعنى أن المنطلق التاريخي كان هو التأسيس الطبيعي للمنطلق الاجتماعي عبر محوري الزمان والمكان، وهو منهج يربط بين الأدب والمجتمع بطبقاته المختلفة، فيكون الأدب ممثلاً للحياة على المستوى الجماعي لا الفردي؛ باعتبار أن المجتمع هو المنتج الفعلي للأعمال الإبداعية، فالقارئ حاضر في ذهن الأديب وهو وسيلته وغايته في آن واحد، ويتفق معظم الباحثين على أن الإرهاصات الأولى للمنهج الاجتماعي في دراسة الأدب ونقده بدأت منهجياً منذ أن أصدرت «مدام دي ستايل» عام ١٨٠٠م كتابها «الأدب في علاقته بالأنظمة الاجتماعية»، فقد تبنت مبدأ أن الأدب تعبير عن المجتمع ويمكن عد التحليلات التي حواها كتاب الناقد «هيوليوت تين» في كتابه «تاريخ الأدب وتحليله» عام ١٨٦٣م، أحد أبرز التطبيقات الممثلة للمنهج الاجتماعي في دراسة الأدب وتحليله^(١)

أ- أسس المنهج الاجتماعي:

- ربط الأدب بالمجتمع والنظر إليه على أنه لسان المجتمع، فالأدب صورة العصر والمجتمع والأعمال الأدبية وثائق تاريخية واجتماعية.
- الأديب يؤثر في مجتمعه ويتأثر به ورؤيته تتبلور بتأثير المجتمع والمحيط والتربية.
- الأدب جزء من النظام الاجتماعي وهو كسائر الفنون ظاهرة اجتماعية ووظيفة اجتماعية.^(٢)

ب- بعض رواد المنهج الاجتماعي:

المنهج الاجتماعي هو المنهج الذي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية في البيئة التي ينتمي إليها الأديب وطبيعته الاجتماعية وما عاش فيه من أوضاع اجتماعية وظروف سياسية واقتصادية وفكرية، وعند الحديث عن نشأة المنهج الاجتماعي لابد من الإشارة إلى جهود أعلام المنهج التاريخي أمثال سانت بيغ وتين وبرونير الذين ربطوا الأديب بالجماعة التي ينتمي إليها والأدب بالمجتمع الذي أنتجه بعري وثيقة، ثم الإشارة إلى أسماء بعض النقاد والفلاسفة الذين

(١) المنهج الاجتماعي، ملف، الموقع الإلكتروني: faculty.ksu.edu.sa/aalshibin/Documents/doc.الاجتماعي

(٢) المنهج الاجتماعي: الموقع الإلكتروني: <http://elearning.univ-guelma.dz/moodle/course/info.php?id=316> تم فتح يوم ٢٩/١٢/٢٠١٧م.

مهّدو لنشأة المنهج الاجتماعي أمثال مدام دوستال التي ترى أن الفلسفة بين الأدب والمجتمع تمر بثلاث مراحل هي:

□ القراءة التعااقبية.

□ القراءة المكانية.

□ التضاد بين الأدب الضروري وأدب الأمر الواقع.^(١)

كذلك أسهب المؤرخون للمنهج الاجتماعي في الحديث عن آراء كارل ماركس واثّر فلسفته في ربط تفسير الأدب بالعلاقات الاجتماعية وصراع الطبقات ودعوته إلى إعادة قراءة التراث الأدبي على ضوء الفكر الماركسي، وتوسّعوا في ذكر آراء جورج لوكاتش النقدية المبثوثة في كتابة نظرية الرواية التي تتصل عن بالحديث عن العلاقة بين الأجناس الأدبية والمجتمع.

وكذلك إسهامات لوسيان جولدمان في إنضاج هذا المنهج الذي يرى أن الأدب والفلسفة تعبيرات متفاوتة عن رؤية العالم، وأن رؤية العالم ليست وقائع فردية ولكنها وقائع اجتماعية والرؤية عند جولدمان لا تعني وجهة نظر الفرد المتغير دائماً أدبياً كان أو فيلسوفاً بل تعني وجهة نظر النسق الفكري لمجموعة من البشر يعيشون الظروف الاقتصادية والاجتماعية ذاتها، ويبقى الإبداع الفردي عنده جزءاً من إبداع الجماعة، وينبغي على الناقد وفق المنهج الاجتماعي أن يتناول النص الأدبي وفق العناصر التالية:

□ إن القراءة الاجتماعية تهتم بالدرجة الأولى بالأجناس الأدبية التي تنافس التاريخ.

□ الحياة تعد حقيقة اجتماعية وعلى الناقد أن يتسم بالصراحة في قراءة النص.

□ ملاحظة العلاقة التبادلية بين الأديب والمجتمع.

□ أن يأخذ الناقد في حسبانته ارتباط نشأة الأدب وتطوره بقوانين اجتماعية معينة.^(٢)

□ كارل ماركس: استطاع ماركس دعم أساسات النظرية الاجتماعية بتصوير نظري مثين عندما اعترف دون موارد أن الأدب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع المجتمعي

(١) المنهج الاجتماعي، الموقع الإلكتروني:

Site.iugaza.edu.ps/nafi/files/2010/02/e - 4pdf ٢٠١٧/١٢/٣٠: ٢٠١٧/١٢/٣٠

(٢) نفس المرجع.

المحيط بالمبدع. ولتأكيد هذه الفكرة عمل على قلب الدياليكتيك الهيجلي، فجعله يمشي على رجله بعدما كان يمشي على رأسه. ومعنى هذا القول أن ماركس اختار لنفسه مساراً يختلف عن ذلك الذي ارتضاه الطرح المثالي والمتعالي لكانط وهيكل، وفيه أقر أن هناك علاقة انعكاس آلي تربط البنية التحتية (الطبقات) بالبنية الفوقية (الإبداع على اختلاف صوره: فن، فلسفة، أدب...)، لهذا راح يبحث عن المجتمع في الأدب. وقد انتقيد ماركس لهذا الموقف، ورُدَّ عليه بأن هناك آثاراً وروائع مازالت مؤثرة إلى حد الآن في التاريخ البشري رغم انصرام الزمن الذي أنتجها. هذا الانتقاد أقر به ماركس، مما جعله يبحث عن تفسير للأمر، وقد وجد ضالته في نظرية «العصور الطويلة» وهي نظرية لا تلغي مبدأ تأثير المجتمع في الأدب غير أنها تجعله ممتداً على زمن بعيد وليس آنياً.^(١)

□ **لوكاتش:** من الروافد الأخرى للمنهج الاجتماعي يمكن أن نستحضر الناقد جورج لوكاش، الذي عمل انطلاقاً من اتجاهه الماركسي - على ربط أشكال الوعي كافة بالبنية الاقتصادية المحددة لها في كتاباته عن بلزاك وأميل زولا كشف عن العلاقة الجدلية بين دلالات الأعمال الإبداعية الكبرى ودلالات البنيات الاجتماعية، فنظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها انعكاسات لمنظومة ظاهرة، والانعكاس عنده يعني تكوين بنية ذهنية يتم التعبير عنها بالكلمات (ولا ينفي هذا القول استمرار النزعة المثالية في تصورات لوكاتش، خصوصاً ما ورثه عنه أستاذه هيكل على نحو ما يظهر في انتقاده للنين وتأييده لستالين في دعوة الأخير إلى ثورة ديمقراطية).

إن هذا التحول سواء لدى ماركس أو لوكاتش يعد قفزة نوعية كبرى. فبعد أن كانت المقولات عند «كانط» أشكالاً سابقة للذهن، مستقلة عن كل بعد تاريخي، أصبحت تاريخية عند «هيغل»، ولكنها ترتبط بتطور الذهن الموضوعي، لتصير البنيات الذهنية مع الناقدين الألمان ماركس والمجري لوكاتش حقائق تجريبية ينتجها التطور التاريخي لمجموعة اجتماعية وطبقات اجتماعية على الخصوص...

وكان المنهج الاجتماعي قد أولى اهتماماً كبيراً بالمضامين - ما دام المجتمع يشهد صراعاً

(١) د. جواد ختام، المنهج الاجتماعي: بداياته وتطوره وامتداداته، الموقع الإلكتروني:

التصفح يوم ٢٩/١٢/٢٠١٧ <https://www.marocagreg.com/forum/sujet--12069.html>

طبقياً، وعلى المبدع أن يحدد موقفه منه - فإن ذلك كان سبباً في إغفال الجانب الجمالي وعلاقته بالدلالة الاجتماعية والأيدولوجية، واكتفى بالمقارنة بين ما موجود في الرواية من أماكن وشخصيات وبين ما يقابلها في الواقع الخارجي، ومن ثم لم يناقش النقد الاجتماعي علاقة الأدب بالمجتمع بعيداً عن مفهوم الانعكاس، كما أنه لم يميز بين الأدب باعتباره إبداعاً وبين الأيدولوجيا باعتبارها مقولة فكرية وسياسية واقتصادية تؤثر فيه بطريقة غير مباشرة. مما جعل بعض النقاد مثل جولدمان ولينهارت ولوتمان يعقدون العزم على تجاوز عثرات المحاولات النقدية السابقة.^(١)

ج- منهج الاجتماعي عند ابن خلدون:

نشأة ابن خلدون:

ولد ولي الدين أبوزيد عبد الرحمان بن محمد الملقب بابن خلدون في تونس في ٢٧ ماي ١٣٣٢، وترجع أصول أسرته إلى حضرموت، حيث دخل أحد أجداده واسمه خلدون بن عثمان إلى الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري، وكانت بداية تلقيه العلم بجامع الزيتونة بتونس في مختلف مجالات العلم: في الفقه والتفسير والحديث والفلسفة وعلوم طبيعة وغيرها، وما لبث أن انتقل إلى مدينة فاس بالمغرب لتلقي العلم على يد علمائها وقد عمل هناك في ديوان الأمير الحاكم، ثم انتقل إلى مدينة غرناطة في ديسمبر ١٣٦٢، ولقي خطوة من ملكها بأن عينه سفيراً له لدى ملك اشبيلية، ثم انتقل إلى منطقة شمال إفريقيا وأقام في مدينة بجاية بالجزائر في عام ١٣٦٤ التي كان قد استولى عليها أحد أصدقائه في وقت سابق وعمل لديه كرئيس لديوانه، وفي نفس الوقت عمل خطيباً بجامع القصبة ببجاية، ثم هاجر إلى مصر في عام ٧٨٤هـ واشتغل هناك في القاهرة في القضاء وتدريس العلم.

توفي ابن خلدون يوم الأربعاء ١٨ مارس ١٤٠٦م الموافق لـ ٢٥ رمضان ٨٠٨هـ عن عمر يناهز ٧٤ سنة في القاهرة^(٢).

(١) نفس المصدر.

(٢) د. مصباح عامر، علم الاجتماع الرواد والنظريات، شركة دار الأمة، ط ١، ٢٠٠٥، برج الكيفان، الجزائر، ص ٢٨.

د- ابن خلدون وعلم الاجتماع:

في الواقع أن كثيرا من العلماء اعترفوا بأصالة ابن خلدون وأسبقيته في إنشاء علم الاجتماع، فله فضل سبق بتأسيس علم الاجتماع من حيث الفترة الزمنية على أوجست كونت.^(١)

فإن ابن خلدون يرى:

- أن الدراسة الاجتماعية العلمية يمكن أن تتخذ من المجتمع الكبير حقلها اعتمادا على الدراسة الميدانية وهو نفس الاهتمام لدى علماء الاجتماع المحدثين.
 - ففهمه الواضح لوظيفة التي تتميز بالوصف، التفسير، التنبؤ.
 - كان يؤمن بجبرية الظواهر الاجتماعية، لأنها تخضع لقوانين وأسس يمكن الكشف عنها عن طريق البحث والدراسة.
- وبذلك كان مدركا بأنه مؤسس لعلم جديد قال عنه:

«وكان هذا العلم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري».^(٢)

ويرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني أمر طبيعي وضروري بالإنسان مدني بالطبع، إذ لا يستطيع العيش إلا في مجتمع ولا يبلغ كما له في الجماعة، والمجتمع ظاهرة طبيعية تحكمها قوانين عامة وله وظائفه التي تحركها إرادة الإنسان في إشباع حاجاته واستمرار حياته.^(٣)

ولقد صنف ابن خلدون علم الاجتماع إلى ستة أبواب:

- العمران البشري بصفة عامة والعوامل التي أدت إلى نشته ونوع التجمعات ودراسة البيئة الطبيعية.
- المجتمعات البدوية أو المتخلفة.
- العمران الحضري أو المجتمعات المتقدمة.

(١) د. خالد حامد، مدخل إلى علم الاجتماع، جسر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ٢٠١٢، المحمدية، ص ٦٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٦٤

(٣) نفس المرجع، ص ٦٤

□ السياسة.

□ الاقتصاد أو ما يسمى بالمال أو المعاش.

□ العلوم ويقسم ابن خلدون العقل إلى قسمين:

▪ العقل التجريبي.

▪ العقل النظري^(١).

هذه العلوم وزعها ابن خلدون على ٦ فصول محكمة التنسيق:

ف١: في العمران البشري على الجملة: أي البيئة وتأثيرها في الكائنات البشرية، أنثولوجية وأنطروبولوجية.

ف٢: في العمران البدوي: أي في الحضارات الريفية المقامة غالبا وعادة على الزراعة والتي كثيرا ما تكون بدايته فهي تركز على ما نسميه اليوم بالقطاع الأول.

ف٣: في الدول والخلافة والملك: أي في المؤسسات السياسية والإدارية التي تنشئ مع كل حضارة مهما كانت بسيطة وتنظم الحياة الاجتماعية.

ف٤: في العمران الحضري والبلدان والأمصار: أي في الحضارات التي عندما تبلغ النضج تزدهر خاصة في المدن وترتكز على ما نسميه اليوم القطاع الثاني وتبلغ هكذا اسمي المراحل رقيا وتطورا.

ف٥: في الصنائع والمعاش والكسب: أي في العلوم الاقتصادية التي لا بد من تحليلها لفهم العمران الحضري وهذه العلوم تهم كامل القطاعين الثاني والثالث وتزداد تعقدا بازدهار العمران.

ف٦: في العلوم واكتسابها وتعلمها: أي فيما تفرزه الحضارات بقدر ما تبلغ من الاكتمال من أنواع الثقافة التي تكتسب بالبحث وتورث وتكتنز بالتعلم فتنمو هكذا نموا متواصلا.^(٢)

(١) إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ١٣٤ - ١٣٧.

(٢) د. محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر. المنظمة العربية للتربية =

ويرى ابن خلدون أن الأفراد حينما عجزوا حينما عجزوا عن تحقيق أغراضهم فرادى وراو وذلك أمرا مستحيلا لجأوا إلى التعاون الذي لا يتم إلا ضمن الحياة الاجتماعية التي تتطلب منهم التفكير ليجاد الحلول للمشاكل التي تعترضهم في حياتهم الاجتماعية، غير أن هذه القواعد من صيغ الأفراد الذين يكونون المجتمع ثم بعد ذلك أصبحت العادات تلعب دورا هاما في حياتهم ولكنها ليست ثابتة، وإنما هي قابلة للتعديل والتغيير تبعا لوعي الأفراد وتعيين ظروفهم.^(١)

ويقول ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري أي لا بد له من الاجتماع الذي هو العمران وبيانه أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا تصح حياته وبقائه إلا بالغذاء وهذه إلى التماسك بفطرته.^(٢)

ويرجع ابن خلدون التجمع البشري إلى ثلاثة عوامل أساسية:

□ ضرورة اقتصادية.

□ الدفاع.

□ الميل القطري.^(٣)

ويقسم ابن خلدون التجمعات إلى نوعين:

□ التجمعات الحيوانية: خاضعة للفطرة والغريزة.

□ التجمعات الإنسانية: فهي وليدة التفكير والإرادة.^(٤)

ومن هنا يعطينا ابن خلدون فكرة واضحة عن نشوء علم الاجتماع وطبيعة المجتمع، وأن الحياة الاجتماعية عنده تمنحنا مادة لعلم الموضوعي، ولا يوجد هناك شيء اسمه مصادقة في الأعمال وأحوال الظواهر الاجتماعية، وكل ما يسمى مصادقة فهو عبارة عن أسباب

= والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، دار العربية للكتاب، ١٤ - ١٨ افريل ١٩٨٢، جامعة الدول العربية، ص ٤١.

(١) إدريس خضير، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤١.

(٣) نفس المرجع، ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٤) نفس المرجع، ص ١٥٣.

خفية يتعين على عالم الاجتماع كشفها وتحليلها ومما يدل على وضوح فكرة المجتمع في ذهنه^(١).

ومن أراء ابن خلدون في علم العمران: «الإنسان اجتماعي بطبعه»:

تعني هذه الحكمة أن الفرد مرآة تعكس المجتمع فنشير إلى التأثير الاجتماعي على الأفراد من خلال علاقة الفرد بالآخرين داخل الأطر الاجتماعية، ويعتبر ما يكون للفرد قابلية للاجتماع والتأثير بغيره، فالمجتمع تأثير كبير على الأفراد واعتمد ابن خلدون في إثبات أطروحته وتوضيحها على مجموعة من الأساليب الحجاجية ويتجلى في استشهاده بالحكماء، الفلاسفة (أفلاطون وأرسطو خصوصا) في قولهم بأن الإنسان مدني بطبعه وذلك لتأكيد أطروحته القائلة بأن الاجتماع البشري ضروري^(٢).

ومن أرائه أيضا «التطور في المجتمع حيث يرى انم بدا التطور ليس وفقا على عالم الطبيعة فحسب، بل انه قائم على الصعيد الاجتماعي، إذ أن الأمم تتطور كذلك: إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، لكن هذا التطور لا يكون عادة سريعا ملحوظ بل بطيئا لا يكاد يقطن له إلا الأقلون من الناس، إلا انه قد يحدث ما يبدل أحوال الأمة بالجملة في عصر من العصور.

ويلاحظ ابن خلدون ما يسمى بالمتخلفات وهي الآثار التي تبقى بعد زوال العهد الذي نشأت فيه، فتكون رواسب لأحوال قديمة، تكثر الآثار الضخمة في الأمم العريقة في حصا يعزو ابن خلدون الفروق بين الامم إلى ثلاثة علل أساسية وهي: الطبيعة، العرق، العوامل الاجتماعية^(٣).

هـ- منهج الاجتماعي عند ابن خلدون:

لقد بحث ابن خلدون في الظاهرة الاجتماعية واعتمد على الملاحظة الحسية والتاريخية

(١) نفس المرجع، ص ١٧٧.

(٢) د.عبد القادر تومي، من حكم الفلاسفة، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ١١

(٣) الاستاذ خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة الفلسفية، ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، طبعة جديدة، ٢٠٠٧، بيروت، ص ٥٢ - ٥٣.

لتقييمها وتفسيرها وتعبير أصبح جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات وبطون التاريخ، ثم أجرى عليها عملية عقلية ليصل إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين، مثل هذا النهج لم يكن عابراً في ذهن ابن خلدون بل كان في صميم تفكيره واتجاهه العقلي العام، وهو نهج لا يزال إلى يومنا هذا معتمد الباحثين في علم الاجتماع ومنطلقهم الصحيح في التفتيش عن العلل والأسباب الخفية التي تكون مجتمعا وما تعطيه طابعا خاصا.^(١)

وحتى طريقة كان فيها من الأصالة والتركيز العلمي ما يقر بها كثيرا من تصاميم أساتذة الهندسة المعاصرين التي يضعون نص النظرية عنوانا للدرس قبل مباشرة حل المسائل المتعلقة بتلك النظرية، وهكذا فعل ابن خلدون حين عنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين التي انتهى إليها، ثم يبدأ ببيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، وهذه هي طريقة الاستدلال في علم الهندسة اليوم، وكذلك يعتمد إلى استدلال المنطقي الخالص بعد الاستدلال العملي التجريبي، إذا وجد في موضوع بحثه عناصر مشجعة على الاقتناع بالدليل العقلي.^(٢)

ولقد ابتكر ابن خلدون منهجاً جديداً يقوم على استقراء واقع عصره، ومجتمعه، معتمداً في ذلك على ملاحظاته، ومشاهداته وخبراته. لقد «أتاحا منحنى تجريبيا، لذا لاحظ حياة وسلوك الجماعات التي عاش بين ظهرانيها، واستقرأ القوانين التي تحكمها من خلال مقارنته للظواهر الاجتماعية التي لاحظها داخل المجتمع، وفي المجتمعات الأخرى. وحول هذا المنهج كتب على عبد الواحد وافي فيقول: «فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين، تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات، ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات. ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين».

إن منهجه الذي طبقه في المقدمة، والقائم على الملاحظة واستقراء الحوادث، لا يستهدف

(١) نفس المرجع، ص ١١٥.

(٢) نفس المرجع.

إلا الأغراض العلمية الخاصة». وما لا شك فيه، أن هذا المنهج يشكل منعطفاً جديداً في فلسفة المعرفة ونظرياتها، لا لأن ابن خلدون أول من استخدم هذا المنهج في دراسة العمران البشري، وإنما لأن المقدمة تعد دراسة الميدانية وتجريبية. ولا غلو في قولنا إنها مدرسة رشدية في علم الاجتماع، فيها أخذ المنهج الرشدي سبيله إلى التطبيق.

وقبل بيان معالم المنهج الخلدوني يتعين علينا أن نتعرض بإيجاز لأهم قواعد المنهج التاريخي الخلدوني.^(١)

قواعد المنهج العلمي

إن قواعد المنهج العلمي الخلدوني تحتل كثيراً من المناهج اللاحقة، وعلى الأخص مبادئ المنهجين الاستقرائي التجريبي والوضعي، لكن ما ينفرد به المنهج الخلدوني هو أنه ليس تجزيئياً وإنما تكاملي، أن البيئة الإسلامية المعرفية تقوم على وحدة المنهج تعرف التفريق بين المنهجين الطبيعي والاجتماعي، وهذا ما حير كثيراً من المهتمين بالمنهج الخلدوني. فهم ما زالوا محتارين حول منهج المقدمة وموضوعها. ولعل السبب في ذلك إنما يرجع إلى الجهل بخصائص البيئة المعرفية الإسلامية، وإلى تطبيق التصنيفات الأوروبية العلمية على مقدمة ابن خلدون. وهنا نقع في المحذور، فالخلفية المعرفية فلدونية إنما هي الحضارة الإسلامية، وزمانها، ولا يجوز إغفال ذلك أبداً.^(٢)

أما أهم قواعد المنهج العلمي الخلدوني فهي:

القاعدة الأولى:

وهي قاعدة النقل الباطني السلبي، وتقوم على التحري عن مصدر الأخبار، وطرق التثبت من صدق المؤلف، ومن عدم انخداعه ووقوعه في الخطأ والأغلاط، فعوامل الانخداع والوقوع في الأغلاط متعددة، قد يكذب المؤرخ طمعاً في مكسب ذاتي، أو قد يميل إلى فئة أو طبقة فيناصرها، أو قد يداري الحكام، ويرضي نزواتهم، فيبتعد عن الموضوعية، ويتخذ من التاريخ

(١) ازاد أحمد علي، بنسالم حميش وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٨ - ٤٩.

ذريعة لتبرير مواقعهم. وقد يعتمد المؤرخ على المصادر الثانوية فتأتي معلوماته مشوهة، والصحيح هو أن يستقي المعلومات من مصادرها الأصلية.

القاعدة الثانية:

وتتمثل في الابتعاد عن التشيع والتعصب للآراء والأحكام المرتجلة والقبلية، والتزام جانب الموضوعية في عرض وقائع العمران. وقد عبر عن (ذلك دوركهايمفي كتابه قواعد النهج في علم الاجتماع حينما قال، إنه يتعين على عالم الاجتماع أن يبتعد عن كل رأي مسبق حول الظاهرة. وإذا لم يلتزم المؤرخ بالموضوعية، فإن الأهواء والنزعات الذاتية قد تستبد به.^(١)

القاعدة الثالثة:

هي موسوعة المعرفة عند المؤرخ، إذ يتعين عليه الإلمام بقواعد السياسة وطبائع العمران، والملك وتاريخ الأمم، والاقتصاد والسياسة في الأعصار المختلفة، ولما كان العمران البشري يؤثر في الوقائع التاريخية والاجتماعية فلا بد للباحث من الإحاطة بطبائعه، كي يدرك أثره في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.^(٢)

القاعدة الرابعة:

هذه القاعدة هي قاعدة التشكك في الأخبار التي ترد إلى أسمع المؤرخ، وقد نهج ابن خلدون منهجا من الشك جاء الشك الديكارتي فيما بعد أشبه ما يكون به. فلكي يبني المؤرخ منهجه المعرفي على أساس متين يتعين عليه أن يشك في صدق المعلومات التي كان قد حصلها ما دام الشك فيها له ما يبرره.^(٣)

القاعدة الخامسة:

ولكي نقطع الشك باليقين، وننتقل من دائرة الاحتمال إلى دائرة اليقين، ونسير خطوة خطوة

(١) نفس المرجع، ص ٤٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٥١.

على طريق المعرفة العلمية، علينا أن نعتد على المعرفة \ العقلية باعتبارها أحد المصادر الأساسية للمعرفة، فتتظّر في الأخبار، ولا نأخذ إلا بما يقبله العقل ونرفض ما دونه.^(١)

القاعدة السادسة:

هي القاعدة العلية، ويرى ابن خلدون أنه لا بد للمؤرخ من معرفة طبائع العمران، فلكل حادث من الحوادث طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. لا بد لكل حادث من محدث. وبهذا لم يعد التاريخ وصفا للوقائع، وإنما هو «في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات، ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقة»، يقوم المنهج الخلدوني على تحليل الحوادث التاريخية ومعرفة عللها. ولما كان لكل حادث محدث، فلا بد إذا وقع الحادث أن تعقبه النتيجة. فثمة علاقة تلازم في الحدوث.^(٢)

ولقد انتهج الواقعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ولم يرق له ما كان يتبعه الفلاسفة والمؤرخين من مناهج نظرية تأملية، لا تستند على انتهاج الاستقرائات الواقعية والأساليب النقدية، لذلك دعا إلى تمحيص الروايات والشك في الأخبار والاعتماد على العقل، إذ يقول: «في ظاهرة لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون وفي باطنة نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقة».^(٣)

لذلك وضع الأسس المنهجية للدراسات الاجتماعية ودعا إلى الموضوعية العلمية وعدم الوقوع في الأوهام التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة وفي مقدمتها التشيع للآراء والمذاهب، والنقل دون تمحيص وضرورة للإلمام بطباع وأحوال العمران إذ يقول: «إن صاحب هذا الفن يحتاج إلى علم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف البقع»^(٤)

وإن ابن خلدون اعتمد على التراث المعرفي الذي بداه الإسلام، وتشكل تطوره فيما بعد عملية تاريخية طويلة، عمقها الواقع الاجتماعي، وتقدم المعرفة العقلية، وترد أصول هذا المنهج إلى القرن الكريم الذي يخاطب عقول البشر وحواسهم وحسهم^(٥).

(١) نفس المرجع، ص ٥٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٢.

(٣) خالد حامد. مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

(٤) نفس المرجع، ص ٦٥.

(٥) ازاد أحمد علي، بن سالم حميش وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤، ٢٠٠٨، ص ٥٣.

ويقول د. علي عبد الواحد وفي أنه إذا كان ابن خلدون لم يفرد في مقدمته فصلاً عن الحديث عن منهجه في الدراسة الاجتماعية، فإن الباحث يمكن أن يستخلص ذلك من أقواله وطريقة عرضه للمسائل، فقد كانت الفائدة الأساسية في كتاباته هي:

□ الاستزادة من العلم، فالباحث كما يرى ابن خلدون يحتاج إلى قدر متنوع من المعارف العلمية التي ييسر له طريق الفهم والتحليل.

□ لم تكن كتابات ابن خلدون صادرة من وحي الخيال، وإنما جمعت من التجربة الحياتية وكانت نتيجة لمشاهداته وتجاربه الخاصة، وبين التأمل والنظر^(١).

وكان قوام المنهج العلمي عند ابن خلدون قائماً على الوصف والتنبؤ والتفسير.

□ اعتقد ابن خلدون في جبرية الظواهر الاجتماعية، فالظواهر الاجتماعية ليست في نظره نتيجة الصدفة البحتة ولكنها نتيجة قواعد وقوانين ثابتة.

□ كان منهج ابن خلدون تاريخي ولكنه يستند إلى أسس واقعية، ويحتكم إلى معايير محددة لاستقصاء الواقع والتحقيق من صحة المعلومات.^(٢)

ويرى آيت خلدون^(٣) ينبغي أن يكون الباحث في هذا العلم على العمران، الاجتماع، أن يكون هادفاً بقواعد السياسة وطبائع الموجودات.

ومن أهم ملامح المنهج عند ابن خلدون:

١. الإمام بمختلف جوانب المعرفة.

٢. معرفة طبائع العمران.

٣. الموضوعية.

٤. الملاحظة.

٥. استخدام منهج المقارنة.

(١) د. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع بين ابن خلدون وأوجيست كونت، المكتب الجامعي

الحديث، ٢٠٠٨، مصر، ص ٤٣

(٢) نفس المرجع، ص ٤٥

٦. استخدام المنهج العضوي.

٧. الاهتمام بالمنهج التاريخي.

٨. التحليل العقلي^(١).

أما منهج ابن خلدون في دراسة هذه الظواهر فهو المنهج العلمي فهو عند دراسته لأية ظاهرة من الظواهر يتساءل: لماذا؟ ويحيب عن هذه الأسئلة بعبارات تبدأ بـ «والسبب في ذلك» أو «وذلك لأن ومثل هذا التساؤل ومثل هذه الإجابات هي التي تكون علم الاجتماع ومنهجه التجريبي بمعنى أن التجربة عنده تعني الخبرة والممارسة»^(٢).

لقد درس ابن خلدون في المقدمة الطبقات الاجتماعية المختلفة، والمجتمع البدوي والمجتمع الحضري وقارن بينهما، ودرس الإخلاف وما يمكن أن يصيبها من تغير والعوامل الاقتصادية وتأثيرها في المجتمع، وتأثير الدين على قيام الدولة كما درس ظاهرة السكان، واعتقد أن ابن خلدون بعد أن درس كل هذه الظواهر الاجتماعية كان يستطيع أن يدرس الدولة باعتبارها الإطار الذي يحوي هذه الظواهر^(٣).

نعتقد أن د. عبد العزيز عزت في كتابه بالفرنسية «ابن خلدون وعلمه الاجتماعي» كان أفضل من نظر لابن خلدون نظرة موضوعية تماما فلم يقول أنه أحد المبشرين بعلم الاجتماع، وواحد من أوائل أصحاب النظريات في علم الاجتماع، ورغم تطلعاته العلمية فإنه ربما قد يعني في مرحلة فلسفة التاريخ، إلا أنه حاول وضع علم جديد مستقبل يدرس المجتمع ذاته، وأن علم الاجتماع لدى ابن خلدون لا يتطلع إلى التطبيق بل إلى المعرفة أي أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليعطي المجتمع اتجاهًا جديدًا بل وضعه ليدرس كيف يتطور المجتمع تلقائيًا دون أن يحاول من جانبه تغيير اتجاه هذا التطور وإن علمه يبحث عن الواقع وليس فناء يتطلع إلى مثل أعلى.

قال شميدت الأمريكي: عن ابن خلدون أنه مفكر مثل كونت وتوماس مين وسبنسر، وقد

(١) نفس المرجع، ص ٥٣ - ٥٦

(٢) د. زينب محمود الحضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨، ص، ص ٨٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٨١ - ٨٢.

تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن ١٩، أن المفكرين الذين وصفوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد أطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها والطريق الذي كان قد أوجده ذلك العبقرى العربى قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً^(١).

أما أسلوب ابن خلدون في كتابة التاريخ وعلى الأخص تاريخ بلدان المغرب فهو جديد وقد حلله في المقدمة:

«إن فن التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق^(٢)»

ولما طالعت كتب القوم انشأت في التاريخ كتاباً أبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباب وبنيتها على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار وهم العرب والبربر. وأن ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربى أما صريحاً أو مندرجاً في إخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار^(٣).

إن ابن خلدون يهدف إلى الكشف عن القوانين التي يمكن استخدامها في تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل، وهذه الطريقة المقارنة بين مختلف الظواهر الاجتماعية وهي الطريقة المثلى التي يعترف بها علماء الاجتماع في الوقت الحاضر، في ميدان البحث الاجتماعى ونجد ابن خلدون يثور ويستنكر^(٤).

(١) نفس المرجع، ص ٨٤.

(٢) د. سعيد دهماني، تاريخ الجزائر في القرون الوسطى من كتاب «العبر» لعبد الرحمن ابن خلدون من ٣ أجزاء، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر، ٢٠١١، ط ١، ص ٩.

(٣) نفس المرجع، ص ١٠.

(٤) ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، وزارة الثقافة، بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، ٢٠٠٧، ص ٧٢.

ما كان يذهب إليه المؤرخون قبله من سرد لعادات الناس وطبائعهم على أنها غرائب وطرائف، فأكد في الوقت نفسه رغبته في أن يفسر تلك الظواهر ويعللها بالرجوع إلى أسبابها الحقيقية الكامنة في ظروف البيئة التي تعيش فيها تلك الجماعة الإنسانية.^(١)

وملكة عند ابن خلدون الحذف في العلم والتفنن فيه أو الاستعلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده.

وابن خلدون يقر بأن الملكة لا تحصل بمجرد الخطط وبفهم المواضيع العلمية ووعياها بل إنما تحصل بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم، بأن المحاورة والمناظرة هي التي تولد ملكة التصرف وملكة أنماط الفروع من الأصول.^(٢)

ولم يقتصر ابن خلدون مثلاً على تعداد مختلف الظواهر الاجتماعية بل نص على الطريقة المثلى التي يجب استخدامها في دراسة المجتمع وما يطرأ على نظمته وأحواله من تغيير وتطور، فلقد كان القدماء من المؤرخين يعتمدون على طريقة النقل ورواية أفكار العامة، وكانت ثقتهم بآراء السلف ورواياتهم أكثر من ثقتهم بعقولهم وبالحقائق اليومية التي تكشف لهم عنها الظواهر الاجتماعية في عصرهم، هؤلاء ينظر إليهم ابن خلدون على أنهم كثيرو الخطأ وضحية سوء الفهم، ولذلك أوصى بطريقة علمية تعتمد على دراسة القوانين التي يخضع لها المجتمع وعلى المقارنة بين أنواع المجتمعات ومختلف الشعوب حتى يمكن كشف القوانين التي يمكن استخدامها في تفسير الماضي وتنبؤ بالمستقبل، وفي هذا ربط ابن خلدون بين التاريخ وعلم الاجتماع.^(٣)

و«إن منهج ابن خلدون ينتج عن هذا الوضع الجديد لعلم التاريخ في الاستومولوجيا العربية، اليونانية، فإذا كان التاريخ علماً فلسفياً، فإن منهجه لن يكون إلا المنهج الفلسفي الغالب: انه المنهج الجدلي الاستقرائي والتحليلي والاستنتاجي، ومعيار الصدق لا يمكن أن يكون إلا أرسطياً، أو مدرسياً أي معيار المطابقة الفكر للواقع، لذلك يرفض ابن خلدون منهج التجريح والتعديل الذي استعاره المؤرخون من الحديث والقضاء، وإنما كان التجريح

(١) نفس المرجع، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٣) د. غريب محمد سيد أحمد، تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية،

والتعديل هو المعتبر في صحة الإخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها.^(١)

إن علم الاجتماع الذي أنشاه ليس دراسة وصفية استقاها من محيطه وتسرع في تعميمها، كما يدعي بعضهم، فكيف يمكن أن يكون علم الاجتماع مستقى من التجربة، وهو يهدف إلى استعماله نموذجا كنقد الإخبار التي هي المصدر الوحيد لمعرفة المجتمعات؟ وكيف يتهم ابن خلدون بالتعميم المتسرع وهو قد طرح هذه المسألة في المقدمة التحذير من الاستقراء المتسرع والتمثيل السطحي.^(٢)

ما منهج ابن خلدون إذن، إذا لم يكن استقراءيا؟ كيف بنى علم الاجتماع إذن؟ إن منهجيته يركز على تحليل مفهومات أربعة وهذه المفهومات هي:

- طبيعة الحياة الإنسانية.
- طبيعة المحيط الطبيعي.
- طبيعة المحيط الثقافي.
- طبيعة الاجتماع، وهو حاصل المفهومات الثلاثة السابقة ودورها وليس مجموعها، وكل منها لا يقوم بدوره إلا من خلاله هو أن منهجية لا يمكن أن يكون استقراءيا، ما دام الشيء الذي سيستقره هو ما عليه أن يبينه بالنظرية والعقل ليحل الاستقراء ممكنا نظرا لطبيعة الأحداث التاريخية، وليست الأسئلة التي يوردها في تحليلاته فقط، منطلقا لاستقراء تعميمي كما ظن بعضهم بل هي تمثيل لتوضيح المنهج المفهومي والنمطي.^(٣)

وهكذا يكون ابن خلدون قد بنى للخروج من المأزق الاستمولوجي والمنهجي الذي ولجه موضوعا نموذجا يقيس عليه الأخبار العينية ومعه تكون المطابقة معيارا للصدق.

وإذا كان ذلك منهج ابن خلدون مطابقة الأخبار بل الاجتماع الإنساني كما تحدده المبادئ

(١) أبو يعوب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار المتوسطة للنشر، ط ١، ٢٠٠٧، تونس، ص ٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٤.

والقوانين التي يستخرجها ابن خلدون عقليا.^(١) فابن خلدون يخضع كل خبر للأسئلة الأربعة التالية:

- هل توافق الوقائع، على ما يوردها الخبر طبيعتها وحقيقتها في الوجود؟
- هل تخلص المؤرخ من الأسباب المنهجية التي تؤدي إلى الخطأ في التاريخ؟ أي هل وقع نقد الإخبار والوثائق ومقارنتها؟
- هل وقع امتحان موقف المؤرخ الواعي وغير الواعي من الخبر والحدث؟
- هل وقع تجاوز الأسباب الموضوعية المؤدية إلى الخطأ أي هل كشف عن تلبس المقاصد وتعقيد الوقائع؟^(٢)

فمنهج ابن خلدون هو إذن وضع خبر على محك القواعد والأصول التي تمدنا بها هذه العلوم للجواب عن الأسئلة الأربعة السابقة، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والوصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً^(٣).

مشكلة المعاصرة الفكر الخلدوني

تكاد تصبح الدراسات الخلدونية التي بدأت تظهر في السنوات الأخيرة كلها موجهة نحو إدماج التفكير الخلدوني في البيئة الفكرية المعاصرة مع نوع من عدم التحفظ في المقارنات ومع إلحاح شديد في إظهار جدية هذا التفكير وإبرازه في مظاهر الثقافة المنسجمة مع تفكيرنا في القرن ٢٠.

إن هذا التفكير لا يخلو من اتصالات قوية بعصرنا وبالقرن ١٩ على الخصوص، وذلك من وجوه عديدة منها إبرازه لعلم العمران علما مستقلا بذاته ومنها الموضوعية والواقعية التي تتحلّى بها أبحاثه ومنها المادية الظاهرة التي نلمسها في مواضيع شتى من المقدمة.

ومن الحقائق المنهجية التي يجب التمسك بها لتفهم التفكير الخلدوني إدماجه في بيئته

(١) نفس المرجع، ص ٣٥

(٢) نفس المرجع، ص - ٣٨، ٣٩

(٣) نفس المرجع، ص ٤٠٠

الثقافية الحققة، وهي البيئة الفكرية الإسلامية، وأن موقف الباحث في العصور الحديثة^(١) موقف متأثر بتيارات فكرية وجملة هذه التيارات المؤثرة أذكر ذلك النوع من الموضوعية، وأنه لموقف يجعلنا نستخرج التفكير الخلدوني في أبرز المظاهر العلمية الوضعية ونضع بين قوسين المظاهر التي لا تنصهر مع المادية والواقعية مثلاً.^(٢)

فمناقشة ابن خلدون بالمفاهيم الهيجيلية مثلاً وتحليل أفكاره بالأدوات الجدلية المعاصرة قد تجعلنا ننتيه في التأويلات وننسى الغرض الأهم وهذا الغرض الأهم، وهذا الغرض هو إبراز المكانة الفكرية والمرحلة الثقافية التي يكونها هذا التفكير بالنسبة للتطور العلمي للبشرية ثم صلاحيته لفهم وضعيات اجتماعية معينة.

إن العملية المنهجية الأساسية هنا هي عملية حصر وتحديد للمناقشة عوض أن تكون عملية توسيع، ولكنه حصر من نوع خاص، إذ يهدف إلى تحقيق الواقع وتدقيقه حتى نستطيع فهم الوضعيات الاجتماعية التي يدرسها ابن خلدون في أطرها الزماني والمكاني^(٣).

فيبدو لبعض الباحثين أن بروز خلدونية محدثة في عصرنا الحاضر، قد يؤدي وظيفة عملية لا يستهان بها بالنسبة لطائفة معينة من المجتمعات أو لجزء معين من عالمنا، لكن من حقنا ألا نسرف في أهمية الخلدونية خصوصاً بعد التقدم السريع الذي أخذت عليه الأبحاث الاجتماعية في القرن ٢٠، سواء من حيث المنهجية أو من حيث الاكتشافات أو من حيث التكميم^(٤).

إن أهل الحديث قد ركزوا جهودهم على النقد الخارجي واكتشف ابن خلدون أهمية النقد الباطني ذلك أنه قد اتضح لديه أن النقد الخارجي مهما كان مقيداً أو ضرورياً فهو غير كاف بالنسبة لما يدخل من العلوم النقلية في نوع الخبر من الكلام حسب اصطلاح البلغاء، فإن كانت الشريعة جملة إنشاء فالتاريخ محض حيز فهو في حاجة إلى معيار خاص ومنهجية، فلقد استنبط المحدثون قوانين نقد السند التي يعتبرها ابن خلدون ناجحة في ميدانها أي بالنسبة للشريعة والإنشاء عامة، ووضعوا لها علم التجريح والتعديل، وألغوا تبعاً لذلك في طبقات

(١) د. عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، عاصمة الثقافة العربية، ص ٢٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٣.

الرجال واستنبط هو قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية، فوضع لذلك بدوره علم العمران، استهدف فيه الكشف عن النواميس التي تسير وتتطور طبقا للأحداث والمجتمعات، هكذا ولدت على يد ابن خلدون العلوم الاقتصادية والاجتماعية وأفردت لأول مرة في تاريخ البشرية بالتأليف على حدة.^(١)

لقد كان نبيا في اقتفاء أثر الظواهر الاجتماعية والتعرض لها بالبحث والتنقيب والتحليل ومدى أهمية كل منها في الحياة الاجتماعية وأثرها في الأفراد والجماعات وفي هذا يقول:

«يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال»^(٢).

يقول في تنص آخر:

«أعلم أنه كلما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم».

ولهذا ينبغي للباحث أن لا يقتصر على وصفها هو بيان ما ينبغي أن تكون عليه.^(٣)

وإنما يعمل على تحليلها تحليلًا يؤدي إلى الكشف عن طبيعتها وعن الأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها، وهذا ما سار عليه ابن خلدون في بحثه وأبرزه إلى الوجود حينما اكتشف علم الاجتماع والعوامل التي تؤثر فيها، وإذا حللنا ظاهرة ما وأردنا الوقوف على عناصرها نجد أن بعض العناصر ترجع إلى ظواهر طبيعية والبعض الآخر يعود إلى ظواهر الاجتماعية مماثلة لها ومتفاعلة معها وتتمثل الظواهر الاجتماعية في عدة أمور البيئة، الأخلاق، الدين، السحر، السياسة، الملكية، الخلافة، العرس، البيعة، القضاء، القوانين الوضعية، القوانين الشرعية، الاقتصاد، العملة، الحروب، الفلاحة، الصناعة، التربية، التعليم اللغة. التراث، العادات والتقاليد، المذاهب، الأحوال بصفة عامة.^(٤)

(١) د. محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، دار العربية للكتاب، ١٤ - ١٨ أفريل ١٩٨٢، جامعة الدول العربية، ص ٤١.

(٢) إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ١٣١.

(٣) نفس المرجع، ص ١٣٢.

(٤) نفس المرجع، ص ١٣٣.

الانتقادات الموجهة إلى ابن خلدون

يعتقد طه حسين أن ابن خلدون لم يأت يعلم الاجتماع كما يرى الكثيرون وعلى رأسهم فرورو وجبلو فيتر إنما أتى بفلسفة في الاجتماع ولم يرق لدرجة العلم، ويقول في تدليله على ذلك أن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ، وكان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني عموماً، وأن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتيسكيو (روح القوانين) ولا يمكننا الزعم بأن روح القوانين كتاب في علم الاجتماع، بل هو مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفي وأن ابن خلدون كان هدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تتحكم في سير هذه الأحداث عبر الزمان.^(١)

ويرى د. عبد العزيز عزت أن ابن خلدون ذهب إلى التاريخ لرسم الحياة الإنسانية، ولم يتجه للواقع ليقرر طبائع المجتمعات البشرية، ونحن نخالف د. عبد العزيز عثرت على هذا الرأي رغم أن كتابه باللغة الفرنسية عن ابن خلدون وعلمه من أحسن ما كتب عن ابن خلدون.^(٢)

وعند التمعن في التحليل الاجتماعي لابن خلدون وأدوات التحليل التي استخدمها في تحليل الظواهر الاجتماعية يمكن رصد مجموعة من عيوب التحليل في النقاط التالية:

□ أن تحليل ابن خلدون الاجتماعي أجري في بيئة سماتها الرئيسية الانقسامات والحروب الداخلية وتراجع نفوذها على أقاليمها بمغنى هذا التحليل قائم في مرحلة الضعف وتراجع الحكم الإسلامي وتساعد الاعتبارات العرفية والعصبية في السيطرة على الحكم.

□ العصبية ليست أداة استقرار السلطة وإنما هي أحد أسباب النزاعات.

□ تحليل ابن خلدون مركز على فكر النزاعات السياسية والصراع على السلطة في حين أن حالة الصراع ليست هي السمة الغالبة في التاريخ الإسلامي.

(١) د. زينب محمود الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٦٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٧٨.

- جعل ابن خلدون الوازع الديني في المرتبة الثانية بعد العصبية وهذا غير صحيح في المجتمع الإسلامي.
- العصبية ظاهرة اجتماعية موجودة في المجتمع ومعطى سوسيو سياسي لكنها ليست أساس قيام السلطة السياسية وإنما هي أحد مدخلات النظام السياسي.^(١)

خلاصة

كما سبق نستنتج أن ابن خلدون يعتبر من مؤسسين علم الاجتماع، ولو أنه أعطى اسماً آخر وهو علم العمران، ودرس الظواهر الاجتماعية من مختلف المجالات منها الحضرة والريف والدولة والعصبية والاقتصاد، وكانت دراسته دراسة علمية وتحليلية لأنه اعتمد على قواعد البحث العلمي.

(١) د. مصباح عامر. مرجع سبق ذكره، ص ٤١ - ٤٢.

قائمة المراجع

- المنهج الاجتماعي: الموقع الالكتروني: <http://elearning.univ-guelma.dz/moodle/course/info.php?id=316> يوم ٢٩/١٢/٢٠١٧
- المنهج الاجتماعي، ملف، الموقع الالكتروني: [/faculty.ksu.edu.sa/aalshibin/Documents/doc.%20الاجتماعي.doc](http://faculty.ksu.edu.sa/aalshibin/Documents/doc.%20الاجتماعي.doc)
- المنهج الاجتماعي: الموقع الالكتروني: <http://elearning.univ-guelma.dz/moodle/course/info.php?id=316> يوم ٢٩/١٢/٢٠١٧
- المنهج الاجتماعي، الموقع الالكتروني: <http://elearning.univ-guelma.dz/moodle/course/info.php?id=316> يوم ٢٩/١٢/٢٠١٧
- التصفح يوم: ٢٠١٧/١٢/٣٠ pdf 4 - 2010/02/e - 4pdf Site.iugaza.edu.ps/nafi/files/
- د. جواد ختام، المنهج الاجتماعي: بداياته وتطوره وامتداداته، الموقع الالكتروني: <https://www.marocagreg.com/forum/sujet/29/12/20017>
- 12069.html
- د. مصباح عامر، علم الاجتماع الرواد والنظريات، شركة دار الأمة، ط ١، ٢٠٠٥، برج الكيفان، الجزائر.
- د. خالد حامد، مدخل إلى علم الاجتماع، جصور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ٢٠١٢، المحمدية
- إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧.
- أ. د. محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، دار العربية للكتاب، ١٤ - ١٨ افريل ١٩٨٢، جامعة الدول العربية.
- د. عبد القادر تومي، من حكم الفلاسفة، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

- الاستاذ خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة الفلسفية، ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، طبعة جديدة، ٢٠٠٧، بيروت.

- ازاد أحمد علي، بنسالم حميش وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤، ط٢، ٢٠٠٨.

- ازاد أحمد علي، بن سالم حميش وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤، ط٢، ٢٠٠٨.

- د. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع بين ابن خلدون وأوجيست كونت، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٨، مصر.

- د. زينب محمود الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨.

- د. سعيد دحماني، تاريخ الجزائر في القرون الوسطى من كتاب «العيون» لعبد الرحمن ابن خلدون من ٣ أجزاء، منشورات بوتة لليحوث والدراسات، عتابة، الجزائر، ط١، ٢٠١١.

- ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، وزارة الثقافة، بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، ٢٠٠٧.

- د. غريب محمد سيد أحمد، تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية..

- أبو يعوب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار المتوسطة للنشر، ط١، ٢٠٠٧، تونس.

- د. عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسساها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، عاصمة الثقافة العربية.

- د. محمد الطالبى، منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر. المنظمة

- العربية للتربية والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، دار العربية للكتاب، ١٤ - ١٨ افريل ١٩٨٢، جامعة الدول العربية.
- ادريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧.
- د. زينب محمود الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٨.

المحور الخامس

**أزمة المنهج في الفكر الغربي في نقد
العقل ونقد التجربة ونقد السيكونفزيقا**

أزمة خطاب المنهج

د. بلعاليه دومه ميلود(*)

تمهيد

لر يعد أحد اليوم يماري بشأن قيمة وأهمية المنهج في بناء المعارف العلمية والفلسفية على السواء، بل تزداد هذه الأهمية وتبلغ مداها أكثر كلما بدأ الفكر الإنساني ينشغل بالتأسيس لقضية علمية حيوية وذات مكانة ضمن حقول العلم والثقافة وكل ما له صلة بالمشهد الحضاري العام للأمم والشعوب، حيث تبرز في حينئذ الحاجة إلى تدشين مسالك العبور الآمنة إلى الموضوع الجديد من خلال تحديد المنطلقات ورسم الحدود، وهذا ما يضطلع به المنهج في العموم ومن حيث المبدأ وبغض النظر عن نوع القضية وطبيعة المضمون أو المادة المعرفية المتصلة بها.

غير أن محاولة الفصل المبدئية بين مضمون العرض وبين المنهج الذي يوطره كثيرا ما تنتهي إلى ضرب من ضروب القسر والإكراه التي يمارسها الفكر تحت ضغط التنظير المسبق للمضمون، أي ضغط «الرؤية» المتبناة (طوعا أو كرها)، على المادة الخاضعة - من حيث المبدأ - لفعل الإنجاز التدريجي، أي كمشروع بحث لا يعرف الاكتمال مطلقا. وتزداد حدة هذه المفارقة المنهجية كلما ابتعد الفكر عن ساحة العلم واقترب من ساحة الفلسفة، فحينئذ لا يجد المفكر بدا من مواجهة هذه المفارقة، إما سلبا أو إيجابا. ففي حالة السلب سيعمل على الالتزام بالمنطلقات ولكن في الغالب على حساب الحدود المرسومة سلفا، وإما الوقوف على الحدود دون إغناء المنطلقات والذهاب بها إلى مدى أوسع وأرحب، وهو هنا في كلتا الحالتين يضحى - ولو مؤقتا - بجزء من المنهج لصالح الرؤية، أما في حالة الإيجاب، فإنه يسعى إلى التزام الحدود التي تسمح باختبار مشروعية وصلاحيات المنطلقات تاركا مهمة استكمال بحث العناصر الغائبة أو

(*) أستاذ محاضر بقسم العلوم الاجتماعية، جامعة حسية بن بوعلي الشلف (الجزائر).

الجانب اللامرئي من منهجه لكفاءة منهج مغاير ورؤية مغايرة أيضا. ولهذه المفارقة ما يبررها في مجال البحث الفلسفي عموما، خاصة إذا ما كان موضوع البحث يتعلق أساسا «بقضية» وليس بمجرد «موضوع بحث»، فهذه الخصوصية المزدوجة (القضية والمجال) هي التي تقلب سؤال المنهج قلبا راديكاليا، وتحوله من مجرد «عملية إجرائية تكتيكية» تسعف الباحث في إيجاد الحلول المناسبة للمشكلة المطروحة، إلى ممارسة خطائية استراتيجية تعمل على إخفاء قصديتها كلما تهددتها موازين القوى وتعارض المصالح. فالخطاب هو دائما خطاب سلطة ما وبناء على مصلحة ما، بما في ذلك خطاب المنهج، باعتباره في النهاية مثل أي خطاب معرفي، لا يمكن تصويره بغير سلطة وبغير مصلحة. ولعل هذا التوصيف - الفوكوي - للخطاب هو الذي يحملنا على تناول أزمة المنهج، لا باعتبارها أزمة «تكتيك» أو حالة «إجراء تقني» يفتقد إلى «رؤية»، ولا باعتبارها مجرد أزمة «عدم كفاية» ذهنية (قصور في الذكاء مثلا) تتصل بمستوى تكوين الباحث، بل يتعلق الأمر - في نظرنا - بأزمة المنهج كخطاب، أي كاستراتيجية قولية ترتبها لعبة التلازمات الثنائية داخل كل خطاب.

«ديكارت» ولحظة التدشين المنهجي

إذا ما تحدثنا عن المنهج كمسلك ذهني إجرائي يراد به بلوغ نتيجة معينة فإننا على يقين بأن فكرة المنهج بهذا المعنى لا تثير في الفلسفة أو في غيرها من المعارف أي إشكال أو لبس، اللهم إلا من المنظور البيداغوجي لعلم المناهج (المتودولوجيا)، لأن الأمر يكون حينئذ مجرد خيار نظري يتحدد كشكل مؤقت لمقاربة الموضوع من زاوية نظر معينة دون اهتمام بالمفترضات القبلية - غير الواعية في الأغلب - لهذا الخيار من جهة، ومن دون مساءلة الادعاءات الموسوعة له من الناحيتين النظرية والعملية من جهة ثانية. أما وأن نتحدث عن المنهج «كخطاب» فلسفي فإن الأمر يتجاوز حيز البيداغوجيا المنهجية ليتحول إلى «هم معرفي» يتصل بالبعد الإشكالي لفكرة المنهج ذاتها كفكرة «مؤسسة» للمعرفة، ومن ثم كفكرة، ليست فقط «موجهة»، بل «محددة» لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، أو بعبارة فينومينولوجية: علاقة الوعي بالعالم. إن المنهج وفق هذا المعنى لا يقدم نفسه كعملية إجرائية «محض علمية» إلا في الظاهر، أما في العمق فهو يرتد إلى جذر «ما قبل منهجي» لا يجد تسويغه الفلسفي الكامل، على مستوى الخطاب، في ما يمكن أن يقوله أو يعلنه وحسب، بل فيها يسكت عنه أو يبطنه أيضا. لكن في أي لحظة ولدت فكرة المنهج كخطاب فلسفي بامتياز؟

يكاد يتفق مؤرخو الفلسفة على تسمية القرن السابع عشر بعصر «المنهج» وأن اللحظة الديكارتية تحديدا هي اللحظة التأسيسية لفكرة المنهج الحديثة، وذلك منذ سنة ١٦٣٧م، سنة ظهور كتاب ديكارت «المقال في المنهج»، بجانب طبعا كتب أخرى خصصها فلاسفة آخرون معاصرون لديكارت لفكرة المنهج^(١)، ونحن إذ نؤكد على هذه الحقبة التاريخية بالذات فلكي نثبت أن تحول المنهج إلى خطاب ليس نتيجة قرار شخصي لهذا الفيلسوف أو ذاك وإنما هو نتيجة توجه ثقافي عام لا يمكن فهمه إلا في ظل شروط تاريخية محددة، إذ ليس من قبيل الصدفة في شيء أن تهيمن على القرن السابع عشر روح المنهج في مقابل القرن الثامن عشر الذي هيمنت عليه روح النقد. «ولعل سبب الاهتمام بالمنهج لدى فلاسفة هذا القرن [السابع عشر]، راجع إلى أن العلم كلما وجد نفسه أمام أزمة نمو وتطور، اتخذ من المنهج موضوعا له من أجل البحث في وضعيته. وقد كان مظهر الأزمة في هذه الحقبة، الانتقال من العلم والمنهج الأرستطيين، والتعليم السكولائي - عموما - الذي ساد في القرون الوسطى [الأوروبية]، إلى العلم الحديث»^(٢).

إن الحاجة إلى تأمين حركة انتقال الفكر الأوروبي من عصر الفكر المدرسي الدوغمائي إلى عصر العقلانية التنويري فرضت على فلاسفة القرن السابع عشر الاصطلاح بمسؤولية إعادة بناء تاريخ الإنسانية الأوروبية انطلاقا من التفكير في إصلاح جذري «لنقطة البدء» المعرفية، ومن ثم امتلاك شرعية «التأسيس النهائي والأخير» للمعرفة، أي التأسيس لنموذج علمي جديد يضاهي الصورة المثلى للعقل الإنساني الجديد: صورة عقل كوني حر. في هذا الاتجاه بالذات لعب خطاب المنهج دورا تأسيسيا حاسما، لا في خلق تصور نظري جديد للمعرفة فقط، بل في قلب مفهومنا عن الحقيقة بصورة جذرية، ومن ثم إعادة بناء علاقة الذات بالعالم، ولعل نموذج العقلانية الرياضية الذي دشنه «ديكارت» ثم هيمن على ثقافة عصره بكاملها، بل حتى على التطورات العلمية اللاحقة، يقف شاهدا على الدور التأسيسي الذي لعبه المنهج العقلي في تحديد الرؤية الفلسفية للكون، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المنهج في الفلسفة ليس مجرد «نظام أو مجموعة من القواعد الذهنية بحسب «قرافيتز» Grawitz» «علم من العلوم، بحيث

(١) يمكن أن نذكر من بين هذه الكتب: كتاب «الأورغانون تالجديد» لفرنسيس بيكون، «إصلاح العقل» لسبينوزا، «العلم الجديد» لفيكو...

(٢) مصطفى ببلولة: «المنهج العقلي ونظرية المعرفة بين ديكارت وليبنيتز» في: «مناهج البحث ونظرية المعرفة»، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة والعشرون ٢٠١٦ م، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ص ١٤٥

يكون الهدف منها هو الوصول إلى حقائق معينة والتأكد منها^(١)، وإنما هو «تعبير متنكر» عن رؤية الفيلسوف ذاته، ولا يبرز ذلك بوضوح إلا في حالة المسألة النقدية للمنهج، وبالتالي في حالة اكتشاف عنصر التوتر الداخلي بين مسلماته القبلية أو مفترضاته المسبقة من جهة وبين ادعاءاته المعلنة أو غير المعلنة من جهة ثانية.

إن الكشف عن هذه المفارقة داخل خطاب المنهج تحيلنا مباشرة على لحظة التدشين الأولى لخطاب المنهج، وهي لحظة «ديكارت»، وذلك حتى تتمكن من المسألة النقدية لخطاب المنهج الحديث من خلال نقد مرجعيته النسقية والتاريخية المتمثلة في تأكيد «ديكارت» على اللحظة الاستثنائية لتجربة الذات المفكرة كتجربة منعزلة. فالشعور بهذه الانعزالية للذات عن العالم هي التي فرضت على «ديكارت» محاولة وضع قواعد نظرية من أجل هداية عقله، وهي القواعد الأربعة المعروفة^(٢) والتي ترجع في النهاية إلى قاعدة البدهة. لكن طالما أن هذه البدهة تتأسس في الذات المفكرة وبنمأ عن كل تأثير خارجي فإن اليقين الوحيد الذي تتمثله هو يقين الذات لذاتها، أما يقين العالم فهو مجرد إمكان يقين، من هنا كانت المحاجة المنهجية، الدائرة تحت مظلة «ديكارت»، حول البنية الأنطولوجية للعالم تأخذ صورة حجاج مؤجل باستمرار، أي تتوسل بحجج وبراهين هي دائماً في طور الانتظار ولا يمكن أن ترتقي إلى مستوى الحدس الذاتي الجذري من حيث هو حدس البدهة النهائي. بهذا المعنى تكون ثنائية الذات والموضوع التي توطر خطاب المنهج العلمي الحديث وليدة «قرار منهجي» يفرضه منطق البحث ولا يفرضه وضع الكائن في العالم، ومن ثم فهو قرار غير مبرر أنطولوجياً، شريطة أن نفهم الأنطولوجيا هنا، كما يقول هيدغر، بالمعنى الواسع ودونما استناد إلى توجهات ونزعات أنطولوجية^(٣).

(١) نقلاً عن: الزواوي بغورة، المنهج النبوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ط ١، ٢٠٠١م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص ١٠٨.

(٢) في كتابه «قواعد لقيادة الفكر» والذي ظهر بعد وفاة ديكارت بخمسين عاماً، وتحديدًا عام ١٧٠١، والذي تضمن ٢١ قاعدة، يصرح ديكارت قائلاً في القاعدة الرابعة: «المنهج ضروري للبحث عن حقيقة الأشياء». ويلقى هيدغر قائلاً: «لا تعني هذه القاعدة الفكرة الشائعة بأن العلم يجب أن يكون له منهجه أيضاً، بل تعني أن الطريقة، أي الكيفية التي نتعقب بها عموماً الأشياء (Methodos) تقرر مسبقاً ما هي الحقيقة التي تنقصها عن الأشياء». أنظر: مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ص ١٤٣.

(٣) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، بيروت، ص ٦٢.

يبدو أن العلاقة بالموضوع إذن، أو الكيفية التي تتوصل بها الذات إلى الموضوع، هي الإطار النظري العام الذي تطرح ضمنه مسألة المنهج باعتباره خطاباً إستمولوجياً بالأساس، إذ كل معرفة تقتضي ذاتاً عارفة وموضوعاً للمعرفة، ومن ثم تتحدد باعتبارها في الأخير «حكم الذات على الموضوع»، من هنا صار مفهوم الموضوعية مدار المعرفة المنهجية على مستوى الوعي العلمي الحديث، وأخذ خطاب المنهج صورته المثلى من داخل نموذج العقلانية العلمية التي تقتضي بضرورة «الفهم الموضوعي للعالم» طبقاً لمحددات منهج «علم الطبيعة الرياضي» كما وضع أبجدياته الأولى علماء وفلاسفة العصر الحديث، وخاصة «غاليلي» و«ديكارت». لكن المفارقة التي ظلت قائمة بصدد «الفهم الموضوعي للعالم»، خاصة بعد منعطف «الأزمة» الذي مس أسس العلم ذاتها، تجلت في السؤال التالي: كيف يتحقق فهم موضوعي للعالم وفي نفس الوقت لا يمكن لهذا الفهم أن يجد معناه الأخير إلا في نطاق تجربة «الذاتية» الخالصة؟ ذلك على اعتبار أن كل فهم هو في النهاية موقف للذات من الموضوع، وليس بأي حال من الأحوال خاصية للموضوع.

واضح أن هذا السؤال هو سؤال منهجي بالأساس، إذ لا يتعلق الأمر بما يتيح العلم من معلومات عن العالم، بل يتعلق أساساً بالكيفية التي يرفع بها العلماء دفاعاً عن نمط وجود موضوعي للعالم لا يزال هو ذاته يفتقر إلى التمييز المبدئي بين اليقين التجريبي الأساسي وبين «اليقين المنهجي». لكن بما أن ضرب اليقين الذي يؤسس له خطاب المنهج هو ضرب «مشتق» من يقين سابق عليه هو يقين الوعي المتجذر في تجربة العالم والتاريخ والثقافة وكل أشكال الحياة الإنسانية من حيث هي أشكال للتجربة ما قبل العلمية، وبالتالي ما قبل المنهجية، فلا مندوحة لنا من النظر إلى العلاقة المنهجية بالموضوع، بالرغم من ضرورتها التقنية والإجرائية، كعلاقة غير أصيلة من الناحية الأنطولوجية، أو بعبارة «هيدغر»، ينظر إليها «كنمط زائف للكينونة»، لأن الكينونة الحقة هي «الكينونة - في - العالم»، أي «كينونة مع الآخرين»، بينما هذا هو بالضبط ما يحاول خطاب المنهج إخفائه أو نسيانه والسكوت عنه، لأنه خطاب وضعاني تحكمه، كما يرى «يورغن هابرماس»، «ثلاثة معايير أساسية: «اليقين، الدقة والمنفعة»، وهذه المعايير الثلاثة من شأنها أن تحول بين المنهج كخطاب علمي وبين ادعاء معرفة الكائن في ماهيته»⁽¹⁾.

(1) Habermas, connaissance et intérêt, traduit par G. Cléménçon, Gallimard, 1976, p.122

هوسرل: خطاب المنهج وأزمة التأسيس النهائي

إن التأمل الحصيف الذي أجراه «هوسرل» في كتاب «الأزمة» حول دلالة العلم المفقودة بالنسبة للحياة^(١) لا يزال يحتفظ براهنيته فيما يتعلق بسلسلة الاندفاعات الوهمية والحيات المريعة الناشئة عن حالة الانفصال اللامبررة بين الانجازات المنهجية للعلم الحديث وبين فقدان المعنى الأساسي للعلم، أعني فقدان البداهة الأولى التي شيدت عليها فكرة العلم الكلي والشامل، الأمر الذي انعكس سلباً على صلاحية خطاب المنهج العلمي ذاته، إذ باسم ادعاءات المنهج العلمي المفرطة بالدقة والموضوعية والنفعية تم نسيان الدلالة التي كان العلم عموماً يتخذها والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري بوصفه وجوداً روحياً، ومن ثم صار خطاب المنهج خطاباً مضللاً، لأنه ينتهي إلى «الاختزال الوضعي لفكرة العلم»، أي تحويل العلم عن مفهومه الأصلي الشامل إلى مجرد «علم الوقائع»، وهو الأمر الذي أدى إلى «الإعراض عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علومنا، والقول لهوسرل، لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع»^(٢). بهذا المعنى قد تسبب خطاب المنهج الوضعي في خلق وجهة مضللة للوعي بالعالم ونظرة زائفة للذاتية.

لقد انتبه «هوسرل» إلى أن خطاب العلم الحديث، منذ نشأته الساذجة، استطاع في غفلة من اعتبار حقيقي لعالم العيش، أن يصوغ نظرة جديدة للكون عملت على تعزيز الاعتقاد بأن الطبيعة الرياضية - الفيزيائية هي الطبيعة الحقيقية، أو الطبيعة في ذاتها قبل أي تدخل علمي منهجي، بينما هي في الحقيقة مجرد تركيب نظري منهجي يستمد معناه الأخير والنهائي من بداهات عالم العيش ومن إنجازات الوعي الخلاقة. ودون أن يقلل «هوسرل» من شأن الانجازات المنهجية لعلم الطبيعة الرياضي، فإنه عمل على إبراز «أن المعنى الحق والأصلي الأصل لهذه الإنجازات بقي خفياً عن الفيزيائيين بمن فيهم عظماءهم وأكثرهم عظمة، وأنه كان يجب أن يبقى خفياً عليهم. إن الأمر لا يتعلق بمعنى تم إقحامه خلسة بكيفية ميثافيزيقية وتأملية، بل بالمعنى الذي هو، في بداهة مقننة غاية الإقناع، معناها الحق، معناها الفعلي الوحيد،

(١) هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسمايل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

في مقابل معنى المنهج الذي يتجلى أسلوبه الخاص للفهم في الاشتغال بالصنيع وتطبيقها العملي، أي التقنية»^(١).

لقد قدم خطاب المنهج نفسه كبديل لخطاب الحقيقة، ومن ثم ادعى مشروعية إمكانية التأسيس النهائي للعلم. غير أن هذه الإمكانية ليست متاحة بالفعل في ظل غياب «القدرة على السؤال الارتدادي عن المعنى الأصلي لكل تشكيلات المعنى والمناهج التي يتوفر عليها: عن المعنى التاريخي للتدشين، وخاصة عن معنى كل المعاني الموروثة التي تم تبنيها دون تمحيص، وكل تلك التي انضافت إليها لاحقاً»^(٢). فالطابع التقني للمنهج يبدو متناقضاً، أو على الأقل غير ملائم، مع مهمة التأسيس النهائي للعلم، وذلك على اعتبار هذه المهمة فلسفية بامتياز. إنها مهمة تتطلب تعالفاً بين العالم باعتباره كلية الكائن وبين الفلسفة باعتبارها العلم الشامل بالكائن، بينما هذا التعالق مفقود بين كلا الطرفين على صعيد المنهج العلمي، لأن الموضوع المحدد الذي يشتغل عليه خطاب المنهج هو الطبيعة الرياضية وليس العالم الحقيقي.

يدعونا «هوسرل» إلى ضرورة المساءلة النقدية الجذرية لأصل تكون فكرة اليقين المنهجي باعتبارها لحظة إنزياح خطيرة عن المعنى الأصلي والحقيقي لليقين، إذ منذ أن تأسس علم الطبيعة الحديث مع «غاليلي»، جرت عملية «دس» (Unterschiebung) «لعالم المثاليات الذي هو مجرد تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعي الوحيد، المعطى واقعياً في الإدراك، عالم التجربة الفعلية والممكنة - عالم عيشنا اليومي. هذا الدس سرعان ما توارثه الخلف، فيزيائيو القرون اللاحقة كلها»^(٣). فعملية الدس هذه هي التي منحت معنى زائفاً لليقين، حيث صار ما هو منهجي، أي ما يعد في النهاية مجرد «فن» (téchne)، بديلاً عن اليقين الأصلي الذي يستمد منه خطاب المنهج العلمي ذاته وجوده كتركيب نظري مبدع.

إن استمرار عملية الدس هذه للإنجازات المنهجية لعلم الطبيعة الرياضي محل عالم العيش، هي التي أوقفت، أو بالأحرى، منعت التأمل الفلسفي من أن يأخذ منحى إصلاحياً جذرياً «لنقطة البدء الأصلية» في عملية نشوء المعنى المنهجي للعلم وللتجربة العلمية خارج دائرة المعنى الجوهرية للعالم المعطى مسبقاً كأفق لجميع المعاني العلمية والإنجازات المنهجية

(١) المرجع نفسه، ص ١١١ (التشديد من المؤلف).

(٢) نفسه، ص ١١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

الممكنة، إنه المعنى المتجذر في عالم الحياة اليومية. من هنا كان على الفلسفة أن تكشف عن البنية الحقيقية لعلاقة الذات بالموضوع قبل أي تدخل منهجي، وذلك وفق ما اقترحه «هوسرل»، باستخدام طريقة السؤال الاستردادي (Questionnement à rebours)، حيث يتم الحفر تحت المعنى الظاهر لخطاب المنهج وصولاً إلى المعنى الأساسي الذي يستمد منه هذا الخطاب إمكانية وجوده، ومن ثم الكشف عن الطابع المتكرر لليقين المنهجي الذي ترسب في وعينا بشكل زائف، ومن دون استحضار المعنى الأصلي الذي اتخذ لحظة تدشينه. بهذه الطريقة تمارس الذات فعل «التعليق» (Epokhé) على كل إنجاز علمي منهجي بهدف العثور على الكيفيات الأولى لانعطاء الموضوع قبل أي تدخل منهجي، أي قبل أن ينوب خطاب المنهج عن خطاب الماهية الذي تكتشفه الذاتية في صبغة حدس العالم ما قبل العلمي. إن «الموضوع»، بهذا المعنى، هو موضوع معطى سلفاً في التجربة اليومية للعالم، «وبالنسبة للموضوعات ليست معطاة مسبقاً لنا جميعاً، فقط هكذا ببساطة، بحيث نمتلكها كحوامل لخصائصها، بل معطاة لوعينا في كيفيات ذاتية للظهور»^(١)، وهذا من شأنه أن يدفعنا بالضرورة إلى تغيير مفهومنا عن طبيعة العلاقة بالموضوع، أي ضرورة إعادة النظر في مدى صلاحية ادعاءات خطاب المنهج في التأسيس النهائي للعلم بمفهومه الواسع، أي العلم الشامل للتجربة الإنسانية، أو العلم بكلية الكائن، فالقول «بالكيفيات الذاتية لظهور الموضوع» هو قول جدير بأن يضع فكرة المنهج الحديثة نفسها موضع اتهام جذري، خاصة حينما يتعلق الأمر «بتجربة العالم» كما تتجلى عبر تجارب الفن والتاريخ واللغة، إذ بهذا المعنى يكون خطاب المنهج ذاته مشروطاً بهذه التجربة الأساسية، والتي تجد معناها فيما يسميه «غدامير» «بالتجربة التأويلية»، وهي التجربة التي لا تجد تسويةها الفلسفي في خطاب المنهج، وإنما في خطاب الحقيقة.

غدامير: من خطاب المنهج إلى خطاب التأويل

إن نقطة انطلاق التأويلية الفلسفية لم ترتبط فقط بادعاء عالمية الظاهرة التأويلية بقدر ما ارتبطت أيضاً بتصور محدد للعقلانية انبثق بشكل أساسي من النقد الجذري للنموذج الديكارتي عن المنهج مع ما يصاحب هذا الأخير من ادعاءات إمكانية تقديم حقائق متحررة تماماً من كل المفترضات المسبقة ومن كل ضروب الإشارات التاريخين، وذلك بهدف ترقية الفلسفة

إلى مستوى العلم المثالي، وهو ذات النموذج الذي ظل يعيش ضمن الفكرة الهوسرية عن «الفلسفة الأولى». لقد أكد «هيدغر»، منذ عشرينيات القرن الماضي، أن مثل هذا النموذج لا يمكن أن يكون إلا وهماً، لأنه يغفل مسألة أساسية ضمن أي خطاب عن التأويل وهي مسألة «التاريخية» التي تطبع عملية الفهم. لذلك فإن المتتبع لكتابات «غدامير» عن التأويل، وبخاصة كتابه العمد «الحقيقة والمنهج»^(١)، لا يتكلف أي عناء في إدراك علاقة التلازم في الحضور بين عنصري التاريخ والتأويل، وأن هذا التلازم لا يرد ذكره بداهة أو مصادفة، بل يكشف عن طبيعة الفهم الذي يرمي إليه «غدامير»، أعني حدث الفهم المرتبط بكليانية تجربتنا للعالم، تلك التجربة التي تتخطى نطاق المعرفة المنهجية والتي تتأبى عن كل موضوعة (Objektivierung) أو تموقع خارج التراث التاريخي الذي يحملها.

في هذا السياق التأويلي يمكن الحديث بحق عن «تأويلية تاريخية» في مقابل تأويلية منهجية للعلوم الإنسانية من جهة، وفي مقابل تأويلية وثوقية أو «معارية» (على غرار التأويلية الفيلولوجية والتأويلية اللاهوتية) من جهة أخرى. فإذا كانت الأولى تعد الوعي التاريخي مجرد حصيلة بحث تاريخي منهجي، وكانت الثانية تحاكم التجربة التاريخية بموجب معيار يقع خارج نطاق هذه التجربة ذاتها، فإن التأويلية التاريخية - كما تبدو في صورتها الغداميرية - تبتغي «رفع تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي»^(٢)، أي محاولة منح التأويلية بعدها الكوني وذلك بإعادة طرح إشكالية تأويلية العلوم الإنسانية، كإشكالية ديلتاوية بالأساس، على هدي أنطولوجيا الفهم الهيدغرية^(٣).

لقد استطاع «غدامير» أن يستثمر بذكاء شديد فكرة «هيدغر» الجديدة عن «الدائرة التأويلية»، وهي فكرة تقضي باستحالة تطهير عملية الفهم من عنصر الاستباق أو التوقع (Anticipation)، ومن ثم استحالة الإمساك بفهم موضوعي، ولك أن تتخيل ماذا يعني الفهم

(١) غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا، ط١، ٢٠٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣) يرى جان غرايش أنه بالرغم من عدم إنكارنا للمنعطف الأنطولوجي الذي وسم به هيدغر مفهوم الفهم، إلا أن غدامير قام بعملية عكسية وهي إبراز خصوبة الحدوس الهيدغرية من أجل تحليل عمليات الفهم والتأويل التي تحركها علوم الروح. أنظر بهذا الصدد:

بدون توقع، بخاصة بالنسبة لكائن تاريخي متناه: إذ من المؤكد أن فهما من هذا القبيل يفقد لا محالة سبب وجوده أصلا.

ستمكن هذه الفكرة «غدامير» من تحرير الفهم من الوصاية الإستمولوجية التي فرضتها فكرة المنهج على تأويلية الحقيقة في العلوم الإنسانية، ومن ثم رفع الوهم الذي تملك «تاريخ ما قبل التأويلية التاريخية» بشأن بنية الفهم الموضوعية، وإن كان «لديلتاي» فضل ما في إعادة تصحيح مسار هذا التاريخ، فإنه فضل لا يعود إلى أهمية الحل الميتودولوجي الذي قدمه لمشكلة الفهم في العلوم الإنسانية، بقدر ما يعود، حسب «غدامير» ذاته، إلى «اكتشافه أن التجربة [في مجال البحث التاريخي] مختلفة عن التجربة في بحث الطبيعة (...) فبنية العالم التاريخي ليست قائمة على الوقائع المأخوذة من التجربة لتكتسب بعد ذلك علاقة قيمة، إنما هي تقوم على التاريخية الداخلية التي تنتمي إلى التجربة ذاتها. فما ندعوه بالتجربة Erfahrung وما يكتسب خلال التجربة هو عملية تاريخية حية، ونموذج هذه العملية ليس اكتشاف الوقائع، إنما الانصهار الفريد للذاكرة والتوقع في كل واحد»^(١).

بهذا المعنى كان يمكن لتأويلية للتاريخ أن تنفصل عن نموذج التأويل الموضوعي لتجربة الفهم التاريخية، الواقعة في شراك نظرية المعرفة، وأن تبحث عن مشروعية جديدة من داخل تجربة «تاريخية الفهم» ذاتها، أي بالنظر إلى الفهم كنمط وجود للذاتين، لا كنمط معرفة فقط أو مجرد ثمرة وعي منهاجي تاريخي لا علاقة له «بنشاط التاريخ»، أي بالتجربة الحقيقية لذلك النمط من الفهم المتورط في تاريخيته، إذ هنا فقط يصير من الاستحالة بمكان الفصل بين تأويلية التاريخ وبين تاريخية التأويل، وفي هذه الوضعية الإشكالية فقط يمكن الحديث عن إمكان تأويلية أنطولوجية (لامنهاجية) للفهم في العلوم الإنسانية، إذ من مصلحة هذه الأخيرة أن ألا تنقاد بصورة عمياء لإغراءات الميتودولوجيا، ويكفيها حجة أن تنبته إلى الأصل التاريخي الذي تنحدر منه والذي يشكل تجربتها الأساسية في البحث، ألا وهو «التراث الإنساني» الذي صار عرضة للنسيان بسبب هيمنة براديجم «المنهج» العلمي الحديث. من الضروري إذن، حسب «غدامير»، أن نعيد بحث المشكلة التأويلية انطلاقا من إعادة الاعتبار القوية لهذا التراث الإنساني وللمفاهيم الموجهة للنزعة الإنسانية^(٢)، من حيث أن هذا التراث يقف

(١) غدامير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) هذه المفاهيم هي، بحسب غدامير، ما يلي "عملية التثقيف أو الصقل (Bildung)، الحس المشترك، ملكة الحكم، الذوق. انظر بالتفصيل: غدامير، المصدر السابق، ص ٥٧ - ٩٨.

شاهدا حيا على إمكانية قيام تجربة للفهم خارج النموذج المنهجي والإبستمولوجي للعلم، «لأنه تراث لا يهدف أساسا إلى تحقيق نتائج قابلة للموضوعة أو القياس مثلما هو الحال في علوم الطبيعة المنهجية، بل يطمح للمساهمة في عملية التثقيف (Bildung) وفي تربية الأفراد من خلال تنمية قدرتهم على الحكم»^(١). وفي هذا السياق التأويلي والنقدي بالذات سيعمل «غدامير» على إظهار خطر السيادة الحصرية والمفرطة للنموذج المنهجي في تأويلية العلوم الإنسانية، ومن ثم تبين كيف «أن تطبيقا متماسكا منطقيا للنموذج المنهجي، بصفته المعيار الوحيد لحقيقة العلوم الإنسانية، سيكون بمثابة تحق لها»^(٢).

في هذه الأنطولوجيا التأويلية بالذات تأخذ التأويلية التاريخية عند «غدامير» ذات المعنى الذي نفهمه تحت «تأويلية التراث»، شريطة أن نفهم التراث هنا كتجربة حية للفهم التاريخي، بحيث تمثل هذه التجربة «كل ما لا يقبل الموضوعة داخل فهم ما، وإن كان يحددها بشكل غير مدرك»، ومن ثم كتجربة للحقيقة، حيث يتعين على المرء المشاركة فيها كما يقول «غدامير»^(٣).

إن إعادة الاعتبار للتراث في نظر «غدامير» هو مهمة فلسفية تقع على عاتق ما يسميه بـ: «التأويلية التاريخية» (Herméneutique historique)، وهي مهمة حددها «غدامير» بوضوح قائلا: «على كل تأويلية تاريخية أن تبدأ بهدم التعارض المجرد بين التراث وبين العلم التاريخي، بين مجرى التاريخ وبين المعرفة بالتاريخ»^(٤). من هذا التحديد بالذات تبدأ عملية القلب الأنطولوجية للموقف التأويلي من التراث، بحيث يصير من غير الممكن الفصل، على الصعيد الأنطولوجي، بين مفهوم التراث وبين مفهوم البحث التاريخي، وهو بحد ذاته تجاوز للمعنى الأداتي الذي فرضته الرؤية المنهجية على العلم التاريخي، ذلك أن «البحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، بل هو نقل للتراث»^(٥)، الأمر الذي يجعل التراث ذاته معادلا لصيرورة التأويل، لأننا في النهاية لا يمكننا الحديث عن تراث ما بمعزل عن حركة تأويله، ولا عن تأويل ما بمعزل عن نشاط التاريخ وفعله فيه، أي عن كيفية تشكله كتراث حي بشكل دائم ومستمر،

(1) Jean Grondin, L'HERMENEUTIQUE, PUF, coll. «Que sais - je», 3e édition, 2014, mars, p. 51.

(2) غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦٩.

(3) انظر مقدمة الطبعة الأولى: غدامير، المصدر السابق، ص ٢٩.

(4) Gadamer, Vérité et methode, trd. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1976, p. 266.

(5) غدامير، المصدر السابق، ص ٣٩١.

إذ ما التراث إلا تلك «الأشياء التي قيلت سلفا والتي نقلت إلينا عبر سلسلة من التأويلات وإعادة التأويلات»^(١)، بل هو الكيفية التي تهب بها الأشياء نفسها للفهم، أو هو- على حد قول «بول ريكور» - بمثابة «العرض الذاتي للأشياء ذاتها»^(٢).

بيّن إذن أن هذا المعنى يسير باتجاه مضاد لمزاعم الوعي الميتودولوجي التي تسلت إلى العلوم الإنسانية عموما وإلى البحث التاريخي خصوصا عبر الهيمنة النموذجية لفكرة المنهج في العلوم الطبيعية، والتي تبنتها المدرسة التاريخية في ألمانيا على مستوى البحث التاريخي بزعامة «رانكه» و«درويسن»، محاولة بذلك تطبيقها على فكرة التاريخ الكلي، وهي مزاعم تجعل من العملية الموضوعية الموجهات الأساسية في عملية فهم الماضي في ماضويته الحقيقية، ومن ثم في غيريته الجذرية، وتقوم على ادعاء إمكانية عزل التراث المؤول عن الذات المؤولة له، ومن ثم إمكانية المسافة والتموقع خارجه، بينما هذه المزاعم هي من وجهة نظر التأويلية التاريخية مجرد أوهام للوعي الذاتي حينما يرى هذا الأخير في المثل العلمي المنهجي نموذجاً حصرياً لفهم الواقع، بما في ذلك الواقع الماضي، متجاهلاً طبيعة العلاقة العادية التي تربطنا ككائنات تاريخية بالماضي، ذلك، والقول لغدامير، «أن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه، بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع، فنحن لا نصور التراث شيئا آخر، أو شيئا غريبا عنا. فالتراث دائما جزء منا، كنموذج أو كمثل أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث»^(٣)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ادعاءات المنهج كثيرا ما تكون مضللة باسم الدقة المزعومة أو فكرة الصرامة، بينما المنهج، مهما كان دقيقا، فهو في النهاية لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. في حين أن التراث، من حيث هو وضعنا التاريخي نفسه، هو الذي يسألنا قبل أن نسأله، وهو الذي يجيبنا بقدر ما نجيب على أسئلته. ومن ثم فإن الوعي المنهجي يصير هو ذاته مشروطا بالتراث، وليس العكس.

لكن عملية القلب الأنطولوجية هذه، لم تمكن «غدامير» من السير بالتأويلية المعاصرة باتجاه نقض مزاعم النزعة المنهجية الإستمولوجية فقط، بل مكنته أيضا من السير باتجاه

(1) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, Seuil, 1985, p. 400.

(2) Ibid, p. 403.

(3) غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٨٨.

تصحيح المسار الذي وضعت فيه التأويلية الرومانسية نفسها حينما سعت لإعادة الاعتبار لسلطة التراث من منطلق الإقرار بوجود تناقض تام بين التراث والعقل، بين الماضي والحاضر، بين التاريخ والحرية، متناسية بذلك أن «التراث ليس تبريرا لما وصل إلينا من الماضي، بل هو إبداع آخر للحياة الأخلاقية والاجتماعية، وهو يعتمد على كونه مدركا ومدارا بحرية»^(١)، ففي التراث يجد الوعي تعبيره عن طابع تاريخيته الجوهرية، ألا وهو طابع التناهي كشرط للفهم ذاته، إذ في هذا التناهي بالضبط يعلن التراث تحديه لأفقنا في الحاضر، ومن ثم «فهو يؤكد حقيقته الخاصة في أن يكون مفهوما»^(٢)، لذلك فإننا لا نستغرب حين يلح «غدامير» على «أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه (...) ذلك أن التراث أساسا حفظ، ويكون فاعلا في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ هو فعل من أفعال العقل»^(٣). فالقول بعملية الحفظ هذه لا تعني أبدا التضحية بالعقل أو بالحرية طالما أن حفظ تراث ثقافي ما لا يتم بدون نقد وتمحيص، أي بدون إخضاعه لما يسميه غدامير ذاته بعملية «التطبيق»^(٤).

بهذا المعنى يمكن الحديث، مع ريكور، عن التراث بلغة الفاعلية أو التأثير، أي الدلالة الإيجابية لمفهوم التراث، والتي غطى عليها، بغير وجه حق، الحكم المسبق المنبثق عن عصر التنوير بشأن فكرة الدلالة السلبية لمفهوم السلطة. لذلك ينتبه «ريكور» إلى الأثر الإبستمولوجي لعملية القلب الغداميرية لمفهوم التراث، حين يصرح بأنه «لر يعد بإمكان البحث في العلوم الإنسانية، وعلى رأسها التاريخ، أن ينفلت من الوعي التاريخي لأولئك الذين يعيشون التاريخ ويصنعونه (...) كما لو أن هناك ميثاقا ينعقد بين فعل التراث وبين البحث التاريخي بحيث لا يمكن لأي وعي نقدي أن يفصم عراه دون أن يفقد عملية البحث كل معناها. إن هذا الشرط التاريخي (Geschichtlich) للتاريخ (Historie)، هو ما سيجد تعبيره في مفهوم «الوعي بتاريخ التأثير»^(٥)، أو بعبارة أكثر تدليلا على المعنى المراد، «الوعي بنشاط أو عمل التاريخ».

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٤) فيما يتعلق بمسألة التطبيق هذه يمكن الرجوع إلى غدامير، المصدر نفسه، ص ٤١٨ - ٤٢٣.

(٥) P. Ricoeur, Ecrits et conférences 2, HERMENEUTIQUE. Textes rassemblés et annotés par Daniel frey et Nicola Stricker, Editions du Seuil, 2010, p.139.

لقد انتبه «غدامير» إلى أن مسعاه نحو إعادة الاعتبار للتراث يتطلب تأطيرا مقولاتيا جديدا للوعي التاريخي متجاوزا لمقولة الوعي الذاتي التي تجد أصولها الحديثة في المفهوم الديكارتي عن الوعي الذاتي كوعي بدئي وسيادي وشفاف، وهو ما نلاحظه في ابتكاره لمقولة «الوعي المتأثر بالتاريخ» (Wikungsgeschichtliches Bewusstsein)، أو تمشيا مع ما اقترحه الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» كترجمة فرنسية لهذه المقولة بالصيغة التالية: «الوعي المعرض لفاعلية التاريخ»^(٢). ويمكننا أن نستشف المعنى الإجمالي الذي ضمنه «غدامير» لهذا الوعي من خلال متابعتنا «لريكور» وهو يقوم بتحليل هذا الوعي قائلا: «يمكن القول بإجمال أنه يعني الوعي بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يمكن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا لأن هذه الفعالية هي جزء من معناه بوصفه ظاهرة تاريخية»^(٣). نقرأ هذا المعنى ذاته في المحاضرة التي ألقاها «غدامير» عام ١٩٦٥ بتوبغن المعنونة بـ: «استمرارية التاريخ وأن الوجود» حيث يصرح قائلا:

«ما أريد أن أقوله من هنا أولا، أنه ليس بمقدورنا أن ننأى بأنفسنا عن الصيرورة وأن نواجهها كما لو أن بالامكان أن يكون التاريخ، بالنسبة لنا، موضوعا (...) إننا نسبح دوما في قلب التاريخ (...) وإني أسمي هذا الأمر بـ: «وعي التاريخ التأثري» لأن ما أقصده من هنا هو أن وعينا (...) محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لا تسمح بالتموقع الحر أمام الماضي، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، أن نمي بداخلنا، وفي كل حين، وعيا بهذا الوجود- المتأثر بحيث أن كل ماض يعرض نفسه على تجربتنا يرغما على مواجهته، وتحمل حقيقته بشكل من الأشكال»^(٤). بهذا المعنى يصير عمل التاريخ عنصرا مكونا داخل كل عملية فهم متعلقة بنقل الماضي.

إن مقولة «الوعي المتأثر بالتاريخ» مضافة لمعنى الوجود الإنساني، لا من حيث هو وجود سابق ومنفصل عن أي تشكل تاريخي، بل من حيث هو منذ البدء، وقبل أي إمكانية للتموضع،

(1) H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1re éd. 1960, 3e éd. 1973, p. 284 sq.; trad. Fr., Paris, Ed. du seuil, 1976, p.185 sq.

(2) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391

(3) انظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، ط١، ٢٠٠٤، الرابط، ص ٢٤٠

(4) Cf. Gadamer, «La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence» dans: langage et vérité, traduit de l'allemand et préfacé par Jean - Claude Gens, éditions Gallimard, 1995, p. 80

«وجود - متأثر - بالماضي»^(١)، ولهذا التضاييف في المعنى دلالة أنطولوجية عميقة فيما يتعلق ببنية الفكر التاريخي وبنمط الحقيقة الذي يشترعه الفهم التاريخي، إذ بافتراض علاقة التضاييف هذه، يصير من الضروري الإقرار بأن الموضوع التاريخي الحقيقي ليس موضوعا على الإطلاق، إنما هو «علاقة تكون كلا من واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي»^(٢)، أي أن الوعي بتأثير التاريخ هو وعي يتأبى عن أي ضرب من التعالي أو الترفع عن إحراجات اللغة والأيدولوجيا وكل التأثيرات التاريخية، بل هو ذاته حصيلة هذه الإحراجات وهذه الشبكة من التأثيرات التاريخية، ومن ثم يغدو كل فهم، ضمن هذا البعد التأويلي للوعي التاريخي، في الأساس «حدثا متأثرا بالتاريخ»^(٣)، كما يغدو الوعي بالتراث، طبقا لهذا الإطار المقولاتي الجديد، وعيا غير بدئي، بمعنى وعيا منخرطا في التاريخ السابق عليه، ومن ثم هو وعي لا يمكن أن يحتل موضعا خارجيا بالقياس إلى الماضي أو التراث، بل وضعاً داخليا هو ما يسميه «غدامير» «بالوضع أو الموقف التأويلي».

منهج التأويل وأزمة خطاب التنوير العربي

إن الناظر في الكم الكبير للمؤلفات التي خصصها «نصر حامد أبو زيد» لإشكاليات التأويل وآلياته في الثقافة العربية الإسلامية يدرك لا محالة عظم الهمم الفكري الذي انتابه طيلة ثلاثة عقود بشأن ما صار يعرف ضمن أدبيات الخطاب العربي المعاصر، وتحديدًا بعد هزيمة ١٩٦٧ العربية، بثنائية «الأصالة والمعاصرة». وهي ثنائية ظلت، في نظر أبو زيد، أسيرة منطق الاستقطاب الأيدولوجي بين تيارين أساسيين: تيار سلفي وآخر تجديدي، ولكن كلاهما لم يوفقا في التحليل النقدي المفهومي للتراث، وظل سؤال التراث مرتبطا بسؤال الماضي، في حين هو سؤال الحاضر بامتياز. هذا وإن كان خطاب الحداثيين التنويري أبدى استعدادا لحمل رسالة التجديد من خلال محاولة الخروج من دائرة القراءة التراثية للتراث إلا أنه، في نظر أبو زيد، كثيرا ما افتقد الجراءة في الذهاب بالروح النقدي الذي يقتضيه منطق التجديد إلى نهاياته القصوى، وهو «على وجاهته وأهميته لم يستند إلى فهم علمي للأصول الموضوعية

(1) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391.

(٢) غدامير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

التي قام التراث على أساسها»^(١)، الأمر الذي يفسر غلبة النزعة التوفيقية على أنصار التنوير لدرجة الجمع بين المتناقضات جمعا تلفيقيا، ومن ثم «فشل خطاب التنوير في إحداث التنوير»^(٢).

غير أن حامد أبو زيد لا يستهدف من خلال نقده الحاد لخطاب التنوير في الفكر العربي المعاصر الهدم أو الإعراض بقدر ما يسعى إلى استئناف القول الحداثي باقتحام المناطق المهمة والمنسية والمعتمدة داخل المدونة النصية للتراث، وتحديد التراث الديني المكتوب، و«إعادة اكتشافه» من منظور علائقي جديد هو «منظور علاقة المفسر بالنص» من حيث هي علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل»^(٣)، ولعل هذا ما يفسر بوضوح أن أزمة القراءة الحداثية كما تجلت في خطاب التنوير العربي، هي أزمة منهجية بالأساس، تفتقر إلى منظور تأويلي علمي ملائم لموضوع التراث من حيث هو بالأساس «علاقة جدلية بين الماضي والحاضر»، وأن التباين بين الماضي والحاضر هو مجرد تمايز وجودي، أما من الناحية المعرفية فهما متداخلان. يقول «أبو زيد» موضحا بالتفصيل هذه المسألة: «ما زال مفكرو هذا الاتجاه الجديد يظنون أنهم يقدمون صورة «موضوعية» للتراث والماضي وهم في هذا الوهم لا يحققون تمييزهم الكامل عن الاتجاه التقليدي الذي يرفضونه في واقع الأمر. إن مفكري هذا الاتجاه - بكلمات أخرب يناقضون أنفسهم حين يسلمون بإمكانية الدراسة الموضوعية للماضي كما لو كان الماضي شيئا محايدا مستقلا عن وعينا الحاضر وموقفنا الراهن. إن للماضي وجوده المستقل دون شك، بمعنى أن له وجودا تاريخيا في الماضي (وجودا بالمعنى الأنطولوجي)، أما بالمعنى المعرفي (الإبستمولوجي) فالماضي مستمر يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الراهن إعادة تشكيله. إن العلاقة بين الماضي والحاضر - بهذا الفهم - علاقة جدلية، وكذلك العلاقة بين التراث والباحث. لا يكفي أن يتبنى الباحث في تراثه الاتجاهات التقدمية الخيرة، بل عليه أن يعي - بنفس الدرجة - جدلية علاقته مع هذا التراث، وأن يتخلص من وهم النظرة الموضوعية (...) إن رفض وهم «الفهم الموضوعي» هو نقطة الانطلاق الأولى للتحكم في الأهواء والنوازع والأغراض، ومواجهتها بدلا من تركها

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت، ص ١٧.

(٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٢٦ - ٦٢.

(٣) أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٧، بيروت، الدار البيضاء، ص ١١.

تعمل في الخفاء. وهذا الوعي يمكن الباحث من السيطرة على موقفه وفهمه وتقنيته، مما يعطي رؤيته بعداً أعمق، ويجنبه مزالق الشطح والوثب والربط الميكانيكي بين الظواهر»^(١).

يتضح من هذا القول أن المنهج الذي اعتمده خطاب التنوير في تحليل ونقد القراءة التراثية للتراث لم يفلح في تغيير نظام التفكير ومنطقاته بسبب ادعاءاته العلمية التي حبست فيها نماذجها التفسيرية المحدودة بالقياس إلى رحابة وسعة المساحات الدلالية التي تكشف عنها «النص الديني» والتي بقيت في حكم «المفقود، والمهمّل، والمعتم» ضمن مجموع النماذج التفسيرية التي تزخر بها القراءات المعاصرة للتراث، وهو الأمر الذي يجعل من التأويل الفلسفي المدخل المنهجي الأكثر اقتداراً على قراءة النص التراثي من خلال محاولة إضاءة جوانب منه مهمة تتعلق بالنص، وبنية الخطاب، والتأويل، على ضوء ما صار يعرف في النقد المعاصر بتحليل الخطاب والنقد الهرمينوطيقي. غير أن القارئ لأعمال «أبي زيد»، كما تصور بحق، الباحث عبد الإله بلقزيز، «يلحظ أنه ذهب إلى أبعد مما رامه، وجاوز حدود اختياراته المنهجية المعلنة ليتوسل أدوات التحليل التاريخي، والنقد المعرفي، وتاريخ الفكر، على نحو تقاطع فيه مشروعه الدراسي مع آخرين (محمد أركون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، على أواميل، عبد المجيد الشرفي...)»^(٢).

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط ٧، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص ٢١٨.

مصادر البحث

أولاً: باللغة العربية

١. أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٧، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت.
٢. أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت.
٣. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٧، بيروت، الدار البيضاء.
٤. بغورة (الزواوي)، المنهج البنيوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ط١، ٢٠٠١م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
٥. غدامير (هانس جورج)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، ط١، دار أويا.
٦. ريكور (بول)، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، ط١، ٢٠٠٤، الرباط.
٧. هوسرل (إدموند)، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت.
٨. هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، بيروت.
٩. هيدغر (مارتن)، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترانسندنتالية عند كانط، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٢، بيروت.

ثانياً: باللغة الأجنبية

1. Habermas, connaissance et intérêt, traduit par G. Cléménçon, Gallimard, 1976.
2. Gadamer, Vérité et methode, trd. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1976.
3. Gadamer, «La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence» dans: langage et vérité, traduit de l'allemand et préfacé par Jean - Claude Gens, éditions Gallimard, 1995.
4. J. Greisch, Le Cogito herméneutique, Paris, Vrin, 2001.
5. J. Grondin, L'HERMENEUTIQUE, PUF, coll. "Que sais - je", 3e édition, 2014.
6. P. Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, Seuil, 1985.
7. P. Ricoeur, Ecrits et conférences 2, HERMENEUTIQUE. Textes rassemblés et annotés par Daniel frey et Nicola Stricker, Editions du Seuil, 2010.

أزمة المنهج الفلسفي

د. مها توفيق شبيطة(*)

الملخص

لا زالت الفلسفة العربية وباختصار بعيدة عن عمقها القومي متأثرة بالفلسفة الغربية ومناهجها المتعددة، إلا أن هنالك العديد من المشاريع الفلسفية العربية ذات الأبعاد العالمية من جهة أطروحاتها ورؤاها، وهذه علامة صحية على أن للفلسفة مكانة في وجدان الوعي العربي المعاصر، لكن الأزمة التي تمر بها الفلسفة ليست دليلاً سلبياً على دخولها إلى مرحلة صعبة من حيث التعبير عن ذاتها أو عدم وضوح رؤيتها أو عدم تمكنها من الانشغال بالقضايا المصرية التي تهم المواطن العربي مثل: المواطنة، الهوية، السلطة السياسية، الدين، الإسلام السياسي، العولمة، الحداثة وغيرها.

وهذا لا يتناقض مع اعترافنا بأزمة التيه المنهجي وعدم فعالية الإجراءات في مقاربة النصوص؛ وهي أزمة لم ينل منها نقدنا حظ التنظير، بنقل المناهج والاسترسال في اجترارها، ولكنهم أغفلوا مسألة مهمة وهي أن هذه المناهج ما زالت تطرح علامات استفهام على بعض أسسها أحياناً، وعلى وظيفتها أحياناً أخرى.

وإذا ما عزمنا على حل إشكالية المنهج، فلا بد من تأسيس نظرية عربية وفق رؤية عصرية وتحديد آليات ناجعة للممارسة النقدية وضبط الجهاز المصطلحي بعيداً عن الأنا والرؤى الضيقة.

ونخلص في النهاية إلى التساؤل؛ هل هذا التأزم الدائم ناتج عن طبيعة المنهاج الفلسفي أم أنه صادر عن طبيعة الناس الذين تتوجه إليهم؟ هل ستفضي هذه الأزمة إلى تضيق الخناق عليها أم تنذر بانطلاقة جديدة تقوم على نبذ التفاهات والاهتمام بالجوهر؟ هل تعود أزمة الفلسفة

(*) باحثة علمية فلسطينية.

إلى إخفاق في نقل الإبداعات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية وتعذر الترجمة أم إلى استحالة ملائمة هذه الإبداعات للبيئة الثقافية المحلية والأهلية؟

Abstract

The Arabic philosophy, in short, still far from its national depth affected by the western philosophy and its different approaches, but there are various Arabic philosophical projects with international dimensions for their dissertations and visions, and this is a healthy sign that there's a privileged status for philosophy in the contemporary Arab consciousness. But the current crisis which philosophy experiences is not a negative evidence of entering a difficult stage of expressing itself or the lack of clarity of its vision or the inability to work on the critical issues that concern the Arab citizen such as: citizenship, identity, political authority, religion, political Islam, globalization, modernization and so on. And this doesn't contradict with our confession of a crisis of a systematic swagger and the inactivity of the followed measures in approaching texts, and this crisis hasn't been discussed or criticized, but they ignore that these approaches still raise questions sometimes about their bases and other times about their function.

So, if we decided to solve the problem of approach, we need to set up an Arab theory according to a modern vision and identifying effective mechanisms for practicing criticism and adjusting terms far from the ego and tight visions.

Finally, we ask if the permanent crisis is a result of the nature of the philosophical crisis or the nature of people it addresses? Will this crisis end with tightening it or it promises with a new start based on the rejection of trivialities and emphasizing on substance? Will the crisis of philosophy fail again in transmitting western philosophical innovations into Arabic or he impossibility of adapting these innovations to the local cultural environment

مقدمة

إن مفهوم الأزمة من المفاهيم الواسعة الانتشار في مجتمعاتنا المعاصرة، ويمس كل جوانب الحياة بدءاً من الأزمات الفردية، وانتهاء بالأزمات الدولية، كما أن عالم الأزمات عالم حي ومتفاعل له خصائصه وأسبابه ومكوناته (كردم، ٢٠٠٥، ص ٢٥). كما يعد مفهوم الأزمة واحداً

من المفاهيم التي يصعب تحديدها لشموليته واتساع نطاق استعماله، ليشمل مختلف صور العلاقات الإنسانية السلبية في مجالات التعامل كافة، وعلى قدر مستوياته، وعادة ما ترتبط الأزمة بالإحساس بالخطر والتوتر وأهمية عنصر الوقت اللازم لاتخاذ قرارات وإجراءات المواجهة. (الضويحي، ٢٠٠٤، ص ٢٩)

من أجل ذلك، راح الإنسان يبحث عن السنن والقوانين التي تحرك العالم بوصفه نسقا مركبا، ولم يفلح الإنسان في مسعاه إلا من خلال البحث، والبحث العلمي بالذات أيقظ لديه ملكات الإدراك الواعي والفهم والتفسير في إطار سببي تحليلي، وقد قلل الأخذ بأسباب البحث العلمي من شأن الأساليب التقليدية مثل الرجم بالغيب، أو التوصل إلى نتائج دون استناد إلى مقدمات كافية. (قاسم، ١٩٩٩، ص: ١٣)

مشكلة البحث وأسئلته

يعد هذا البحث محاولة لسبر أزمة المنهج الفلسفي التي تعصف بالعالم العربي، كما أنها تهدف إلى معرفة ما تعكسه أزمة المنهج على العقل الفاعل. وهي محاولة للخروج من أزمة الفهم للمصطلح إلى الأزمة التي يعاني منها المنهج الفلسفي.

فالعلاقة بين الفلسفة والمنهج هي علاقة وطيدة يطبعها التماهي والاتصال، إذ لا يمكن للفلسفة أن تستغني عن المنهج في تبليغ نظرياتها أو في البحث والتنظير، كما لا يمكن للمنهج أن يقوم دون أساس فلسفي.

إن غياب المنهج الملائم قد ترك أثراً بفقدان ضرورة التأسيس المعرفي، لذا ارتأينا أن نسلط الضوء ولو على عجالة في هذه الورقة البحثية على الأزمة التي يعاني منها المنهج الفلسفي والتي تتمحور في السؤال الرئيس؛ هل يعاني المنهج الفلسفي من أزمة؟

□ ما هي المناهج الفلسفية المتداولة؟

□ ما مدى حاجتنا إلى الفلسفة لوضع منهج مناسب لها؟

ما هي الفلسفة؟

هل الفلسفة محتوى متناقض من أصناف المعارف والعلوم أم أنها في جوهرها منهج للبحث

والتأمل؟ إلى أي مدى تعتبر الفلسفة رياضة فكرية تدفع بالإنسان إلى اكتشاف المعاني والاقتراب من إِبصار العلل الأولى والقيم القصوى؟ هل هدف الفيلسوف هو تلقين الناس ما اكتشفه بنفسه أم تدريبهم على الجهد والسعي للتغلب على الصعاب قصد الفوز بالحقيقة بأنفسهم؟

إذا كانت الفلسفة من الدرر اللباعة والحقائق الفاخرة والفكر الكبير والجواهر النفيسة وكان الجوهر النفيس منقسماً بطبعه إلى ثلاثة ضروب؛ منها ما يطلب لغيره ومنها ما يطلب لذاته ومنها ما يطلب للآخرين معا وإذا كان ما يطلب للآخرين أرفع شأنًا مما يطلب لغيره وما يطلب لذاته فانه من البديهي أن تكون الفلسفة من الصناعات التي تطلب لذاتها ولغيرها من الغايات النبيلة الأخرى في الوقت نفسه بحيث لا يتناقض فيها النظر مع العمل والمعرفة مع المنفعة والمتعة مع السعادة والتواضع مع الرئاسة والشهرة مع المجد.

لذا تعد الفلسفة العنصر الباعث على الروح النقدية، وإثارة التساؤل حول ما يعايناه عالمنا من مشاكل وتوجيه النظر إلى الوسائل التي تتوخى التفكير العقلاني فيما يحيق بعالمنا من تطرف قومي وتعصب ديني وإقصاء اجتماعي وتمييز عنصري.

وهي ليست فكر مجرد بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة، إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعا، ويعبر عن حضارة، وتظهر تبياناً لمذهب اجتماعي تقليدياً لما هو موجود في بعض المراجع الأجنبية التي ينقل عنها أو رداً على سؤال محرر لطالب ملتزم متحمس لقضايا المجتمع بناء على مذهب سياسي أو بدونه، لذا تمثلت أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم في عدم الوعي بهذه البديهية وعيا علمياً كافياً. (حنفي، ١٩٨٧، ص: ٩)

فتاريخ الفلسفة ليس صدئاً لأقوال الفلاسفة، بل هو فلسفة تتأتى من إعادة النظر في الأسس والمبادئ التي بنى عليها الفلاسفة تجاربهم الفكرية، فتاريخ الفلسفة معين خصب وافر، يكتنف كثيراً من المشكلات الفلسفية التي أصبحت الآن محوراً للجدل والنقاش، وهي قضايا ربما لم تكن مثارا للاهتمام قديماً، بل إن فعل القراءة الفلسفية أججها وكشف عنها. (الظاهر، ٢٠١٤، ص: ٣٦٨)

فالفلسفة عبر تاريخها الطويل لم تعرف فترة من الهدوء والاطمئنان، بل كلما سجلت

انطلاقة جديدة وبعثاً، إلا وتعرضت لأشكال جديدة من المنع والمحاصرة ونظر إليها على أنها خطر يهدد الأمم، فهي ما انفكت تزعزع أركان النظام القائم وتبحث عن مثل أعلى يفتح للإنسان آفاق جديدة للرقى والتقدم. (الخويلدي، ٢٠١٤)

وتكرس الفلسفة الحوار بين الثقافات وإدارة التحولات الاجتماعية المعقدة، وتتيح للإنسانية التفكير في قضاياها وخفاياها، وسبر أغوار عالم يعيش التعدد والتنوع وصولاً إلى التأقلم مع تغيراته، وهو ما يمهد السبيل إلى تكريس التسامح، إذ يعد التسامح فضيلة أخلاقية ووسيلة عملية للحوار في وقت واحد.

فسرورة الفكر الفلسفي تشجعنا على القول بتقديم الفلسفة وتواصلها، فاستمرارية الفلسفة عبر تاريخها تسمح لنا بالحديث عن الانتقال من الآراء الفلسفية القديمة إلى تشكيلات فلسفية حديثة، من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، ومن أرسطو إلى الفارابي وابن سينا، ومن ديكارت إلى كانط، أو من هيجل إلى ماركس، أو من هيوم إلى كانط، أو من نيتشه إلى هيدجر، إن هذا التواصل والاستمرارية لا يعني أن الفيلسوف اللاحق يفتش عن الحقيقة عند الفيلسوف السابق، بل أن الفلسفة هي صراع بين الآراء والأنساق من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة من قبل. (بن بعال، ١٩٩٣، ص: ٣٨)

لذا تعد الفلسفات الحديثة: فلسفات نسقية، بمعنى؛ أن كل فيلسوف يشكل مذهباً بعينه، وعلى سبيل المثال؛ هناك المذاهب المادية، أو أنساق الفلسفة المادية؛ التي أسس لها هوبز وهولباخ، مثلاً، وهناك المذهب العقلي؛ الذي أسس له ديكارت، وهناك المذهب المثالي؛ الذي أسس له كانط وهيجل، على سبيل المثال، أما الفلسفات المعاصرة؛ فهي فلسفات لا نسقية، وقد غاب عنها البعد (الشمولي)؛ الذي كانت تتسم به الفلسفة الكلاسيكية والحديثة؛ فظهرت نزاعات، وتيارات، واتجاهات. فالفلسفة الوجودية، مثلاً، هي: اتجاه فلسفي، وليست مذهباً بالمعنى الدقيق، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلسفات الوضعية، والبرجماتية، والتحليلية؛ فهي أقرب ما تكون إلى النزاعات والتيارات الفلسفية، منها إلى المذاهب والأنساق الفلسفية الشاملة. (الصباغ، ٢٠١٧)

أما عن تقسيمات الفلسفة الوسيطة والحديثة؛ فتكمن في منظومة من الفكر تسمى المدرسية سادت بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين، وتُشير إلى منهج

فلسفي للاستقصاء، استعمله أساتذة الفلسفة واللاهوت في الجامعات الأولى التي ظهرت في أوروبا الغربية، وكانوا يُسمّون المدرسين، واعتمدوا في المنهج المدرسي على التحليل الدقيق للمفاهيم، مع التمييز البارح بين المدلولات المختلفة لتلك المفاهيم (إبراهيم، ١٩٧١، ص: ٣٦). وقد استعملوا المحاكمة الاستنتاجية انطلاقاً من المبادئ التي وضعوها بمنهجهم، بقصد إيجاد الحلول للمشكلات العارضة، ونشأت المدرسية نتيجة لترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية التي هي لغة الكنيسة النصرانية في العصر الوسيط، ومن أشهر المدرسين القديس توما الأكويني حيث اجمع في فلسفته فكر أرسطو والفكر اللاهوتي. (راسل، ١٩٧٧، ص: ٣٥٧)

أما الفلسفة الحديثة؛ فقامت في أوروبا نتيجة حركة ثقافية كبرى، تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى، وشكلت فترة انتقالية بين فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة، حيث نشأت في إيطاليا من نحو ١٣٠٠ إلى ١٦٠٠م، وكانت صحوة جديدة نجمت عن إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية. (إبراهيم، ١٩٧١، ص: ٣٩ - ٤٠) ويعد فرانسيس بيكون من أوائل الفلاسفة المؤيدين للمنهج العلمي، ومعظم المؤرخين يعتبرون بيكون ورينه ديكارت مؤسسي الفلسفة العصرية (العلوي، ٢٠٠٥، ص: ٢١ - ٢٢). ومن مؤلفات بيكون الرئيسية: التقدم في التعليم (١٦٠٥م)؛ المنطق الجديد (١٦٢٠م)، حيث أوضح أن المعرفة إنما هي قدرة من القدرات التي لا يمكن الحصول عليها إلا بالطريقة الاستقرائية في البحث (بومهدي، ٢٠٠٥، ص: ٩). أما الفلسفة العقلانية، تتمثل في وجهة نظير فلسفية ظهرت في القرن السابع عشر الميلادي، والفكرة الرئيسية فيها تقوم على أن العقل مُقدم على التجربة كمصدر للمعرفة، وأن الإدراك الحسي ينبغي إقامة البرهان على صحته بالمزيد من المبادئ، لذا لقد حاول العقلانيون أن يحددوا طبيعة العالم والواقع، عن طريق الاستنتاج من مقدمات قد ثبت أنها هي في حد ذاتها يقينية من حيث المبدأ، كما أنهم أكدوا على إجراء العمليات في الرياضيات، ومن زعماء الفلسفة العقلانية هم: رينه ديكارت، باروك سبينوزا، وغوتفريد لايبنيذ. (زيدان، ٢٠٠٤)

أما الفلسفة التجريبية، فتؤكد على أهمية التجربة والإدراك الحسي مصدراً للمعرفة وأساساً لها، ويُعتبر جون لوك، الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي أول الفلاسفة التجريبيين الكبار، ثم جاء من بعده جورج باركلي وديفيد هيوم، حيث توليا تطوير الفلسفة التجريبية في القرن الثامن عشر الميلادي. حيث حاول لوك، في كتابه «مقالة» عن الفهم الإنساني الذي

صدر عام (١٦٩٠م)، أن يحدد منشأ المعرفة البشرية ومداهما وصحتها. أما باركلي؛ فقال: إذا كان كل ما يعرفه الإنسان مجرد فكرة عن شيء ما، فكيف السبيل إلى التأكد من وجود شيء في العالم يتطابق مع تلك الفكرة؟ وكان جوابه أن الوجود يحدث بحصول إدراكه، فالشيء لا وجود له إلا عندما يدركه عقل الإنسان، أي أن الأشياء المادية إنما هي أفكار مرسومة في العقل، وليس لها وجود مستقل. أما هيوم؛ فقد توسع في شرح نظريات لوك وباركلي وانتهى به الأمر إلى نوع من الشك. (العلوي، ٢٠٠٥، ص: ٢٠)

أما عصر العقل؛ تميز عصر النهضة بنشاط فكري كبير خلال القرن السابع عشر الميلادي واستمر إلى أواخر القرن السابع عشر الميلادي، كما يسمى أيضًا عصر التنوير؛ حيث ركّز الفلاسفة آنذاك على تحكيم العقل بدلاً من الاعتماد على التنزيل عن طريق الكتب المقدسة، يرى هؤلاء أن العقل يوفر الوسائل الكفيلة بالتوصل إلى الحقيقة حول العالم، وأبرز فلاسفة هذه الفترة: ديكارت، ولوك، وباركلي وهيوم. كما يُعد منهم جان جاك روسو، وفولتير، ودينيس، وديدرو. وأبرز الأفكار التي تميّز بها عصر العقل هي نظريات لوك التي رسم من خلالها حدود الفهم البشري، أما فلسفة كانط: النقدية أو الفلسفة المتعالية، والذي تأثر بفلسفة هيوم الشكوكية، حيث سعى إلى الجمع بين الفلسفتين: العقلانية والتجريبية، واستنتج أن العقل يمكننا من إدراك الأشياء في ظاهرها فقط، وليس أبدًا في ماهيته. وقد انتقد كانط البراهين التقليدية المعتمدة لإثبات وجود الله، متذرعًا بأنها كلها باطلة؛ لكونها تناولت مسألة خارجة عن نطاق التجربة، وبالتالي فهي تتجاوز قدرات العقل البشري. (كانط، ١٩٨٨)

أما فلسفة القرن التاسع عشر: حيث أثر كانط في العديد من المنظومات الفكرية التي ظهرت على يد فريدريك هيغل وكارل ماركس، وشرح هيغل نظريته حول التغير التاريخي التي تُسمى الجدلية الهيكلية، بأن التنازع بين المتناقضات يؤدي إلى نشوء وحدة جديدة ثم إلى نقيضها، وقد حول ماركس نظرية هيغل إلى ما يسمى المادية الجدلية. أما فريدريك نيتشه، الذي أعلن في كتابه هكذا تكلم زرادشت الذي صدر في ١٨٨٣ - ١٨٨٥م أن الله قد مات، وقصد بذلك أن فكرة الإله فقدت مالها من قوة بوصفها دافعًا وضابطًا لسلوك الناس (هيغل، ١٩٩٧). أما مذهب المنفعة الذي تزعمه جيرمي بينثام، وجون ستيوارت ميل. حيث عبر النفعيون عن ذلك: بأن أكبر قدر من السعادة لأكثر قدر من الناس هو معيار الحق والباطل؛ أي أن المنفعة هي التي تحدد اتجاه الحقيقة، صدقًا كان أم كذبًا.

وشهدت الفلسفة في القرن العشرين؛ انتشار خمس حركات رئيسية، اثنتان منها: الوجودية والظواهرية التي كان لهما تأثير كبير في بلدان أوروبا الغربية. أما الحركات الثلاث الأخرى: الذرائعية، والوضعية المنطقية، والتحليل الفلسفي فقد مارست تأثيرها خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. (وعزيز، ١٩٩٩)

وأصبح تأثير الوجودية ملحوظاً؛ حيث ولدت الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥م) شعوراً عاماً باليأس والقطيعة من الوضع القائم، وهي تقوم على أن الأفراد يجب عليهم أن يجدوا اختياراتهم وبذلك يعبرون عن شخصيتهم المتميزة، لأنه لا توجد أنماط موضوعية تفرض على الفرد فرضاً، ويُعتبر الكاتب الفرنسي جان بول سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين (بدوي، ١٩٨٠). أما الفلسفة الظواهرية أو الفنونولوجيا؛ فقد أنشأها الفيلسوف الألماني إدموند هوسيرل، الذي تصور أن مهمة الظواهرية: تتمثل في وصف الظاهرة؛ أي موضوعات التجربة الشعورية، حيث يعتقد أن هذا العمل من شأنه أن يؤدي إلى إدراك الواقع إدراكاً فلسفياً (رجب، ١٩٨٧)، أما الفلسفة الذرائعية أو البراجماتية، التي يمثلها في القرن العشرين الميلادي الأمريكيان وليم جيمس وجون ديوي، فتؤكد أن المعرفة خاضعة للعمل، وذلك أن اشتغال الأفكار على المعاني والحقائق متعلق بمدى ارتباطها بالتطبيق (البطل، ٢٠١٦، ص: ٥). أما الفلسفة الوضعية المنطقية التي نشأت في فيينا فتقول: إن الفلسفة ينبغي أن تحلل منطق لغة العلم، حيث تعتبر العلم المصدر الوحيد للمعرفة وتدعي بأن ما وراء الطبيعة لا فائدة منه، اعتماداً على مبدأ إمكانية التحقق؛ أي أن القول لا يكون له معنى إلا إذا ثبت بالتجربة الحسية أنه مطابق للحقيقة، ويعد البريطاني السير ألفرد جول آير من أكبر فلاسفة المذهب الوضعي المنطقي. في حين حاولت الفلسفة التحليلية عامة أن توجد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة ومفاهيمها، كما حاولت بعض اتجاهاتها أن تبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية التقليدية تنحل تلقائياً، بمجرد تحليل العبارات التي صيغت بها، ومن أشهر الفلاسفة الذين مارسوا منهج التحليل الفلسفي، برتراند راسل، ولودفيج فيتجنشتاين. (مورتن، ١٩٧٥).

الفلسفة والمنهج

الفلسفة هي انفتاح وانكشاف على واقع آخر، ليس بالضرورة أن يكون حدسياً أو عقلياً، وإنما قد تأخذ شكلاً مغايراً يرقى بنا إلى السؤال كيف يمكن للمنهج أن يكون عاملاً في فهم الفلسفة؟

إن مشكلة الفلاسفة أو من ينوب عنهم من تلامذتهم في العالم العربي، مفسرين ومحللين لفلاسفة في الأغلب هم غربيين، واتبعوا مناهج مختلفة من المنهج العقلي إلى التاريخي النقدي، ولم يكونوا في الغالب أصحاب منهج أو بصمة فلسفية فكرية تثري معرفتنا.

ولذلك؛ لا ينتج الفيلسوف فلسفة أصيلة إلا إذا تحرر بعقله من سيطرة الفلسفات السابقة عليه، بعد أن تعرف أسسها وأصولها، ونظرياتها ومنهجها وجهازها المفاهيمي، ليخرج بعقله تجربة فلسفية جديدة هي آخر ما استطاع أن يهتدي إليه العقل الفلسفي. (الضاهر، ٢٠١٤، ص: ٣٨٧)

فلا يوجد بنية عامة، إنما بنيات خاصة بكل فلسفة، ولا تنفصل عما يرتبط بها من محتوى. والفلاسفة يختارون مناهجهم من بين عدة مناهج، وهناك نوعين من الفلاسفة في طريقة اختيارهم للمناهج:

١- من يجعلون الأسبقية للمنهج ويكون هو المعيار لمعنى المسائل المطروحة.

٢- من يقبلون أسبقية المسألة، ويبحثون عن المناهج التي تسمح لهم بحلها. (وعزيز، ١٩٩٩) فالتساؤل قائم عن أي فلسفة هذه التي نحن بصدها والتي نخدم احتياجاتنا، وأي منهج فلسفي يمكن أن يشكل قوة تغني علمنا وخبرتنا؟

ومن أجل ذلك؛ أننا أحوج ما نكون اليوم إلى تفكير منهجي لا يستخرج من المقدمات إلا ما يلزم منها بالضرورة من نتائج، ولا يترك في سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات، بل يحاول دائماً أن يلتزم في أبحاثه ودراساته قواعد المنهج الرياضي، التي طالما أشاد بها كل من ديكارت وليبنيتس وهو سرل وغيرهم. لذا أصبحت الحاجة ماسة اليوم إلى التشديد على أهمية التفكير المنهجي في كل دراسة علمية جادة. ولا بد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية المنهج قبل الإقدام على القيام بأي بحث وهذه المهمة تقع على عاتق الفلاسفة وأساتذة الفلسفة، فهم الأولى بنشر روح المنهج وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمي، فسلامة المنهج المستخدم أصبح معيار النجاح. (إبراهيم، ١٩٧١، ص: ٣٤٨ - ٣٤٩)

لم يتكون المنهج الفلسفي خارج المنطق ولا خارج العلوم، لذلك من الصعب عزله عن المجالات التاريخية التي تكون ضمنها، إضافة إلى أن المنهج الفلسفي يلزم الفلسفة التي ينتمي إليها. لكن ليس الهدف هنا هو إبراز المسار المعرفي الذي تمخض عنه المنهج الفلسفي، وإنما

المهدف هو تقديم فكرة واضحة عن المنهج الفلسفي مع تقبل عمليات اختزال لمجموعة من القضايا أو وضعها بين قوسين لتحقيق ذلك المهدف.

ومن جهة أخرى ليس المهدف هو تتبع التكون التاريخي للمنهج الفلسفي، لأن تاريخ الفلسفة لا يعرف التقدم الخطي والتراكم كما نلاحظ ذلك في العلوم التجريبية، فلا معنى لأسبقية منهج على منهج آخر، ولا أهمية لذلك فلسفياً. وحتى إذا قمنا بتجميع المفاهيم المكونة للمناهج الفلسفية مثل الحدس والتمثيل والمثال والاستقراء والتحليل (اللغوي والرياضي) والتقابل والمفارقة والإحراج وغيرها، فلن نتمكن من تقديم تصور «لموس» عن فكرة المنهج الفلسفي. (زيدان، ٢٠٠٤)

لذا أعتبر (Weil, p: 92, 1950) أن مسألة وضع منهاج للفلسفة لا معنى لها، فلو وضع منهاج للفلسفة نحتاج إلى فلسفة أخرى مع أساس منهجي آخر نحتاج فيه إلى وضع فلسفة ثالثة، فالفلسفة واقع ولا شيء يسبق الفلسفة التي تفهم نفسها وتفهم كل شيء.

لذا هي فن تكوين وإبداع المفاهيم (دولوز، ١٩٩٧)، فالعقل الفلسفي يرتقي من واقع معين معيش إلى صياغة هذا الواقع فكرياً، فيبدع المفهوم النظري بمعزل عن ارتباط المشكلة بواقعها (برقاوي، ٢٠٠٠، ص: ١٦٣)، وهذا ما عبر عنه غادامير في كتابة الحقيقة والمنهج، إذ يرى أن عملية صياغة المفهوم لا تتبع نظام الأشياء. (غادامير، ٢٠٠٧، ص: ٥٥٧)

إن عرض فلسفة ما عن طريق الأطروحة الأساسية التي تساندها ليس سوى نظرة جزئية وناقصة، فالنسق الفلسفي يتشكل من الأطروحة الخاصة به والأطروحات التي تعارضها. (Souriau, 1982)

وفي هذا الإطار نستطيع الجزم أنه، ليس في الفلسفة طريق واحد معبد، ولا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية، فطريقته تبلى مع كل موضوع يتصدى لمعالجته، ولا يوجد منهاج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي إنسان قادراً على معالجه موضوعات بكيفية فلسفية، وأن يحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي، وربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد. (Schmidt, 1981)

لذا نرى أن: المنهج الفلسفي قد تمثل على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر اتجاه الاستمولوجية التجريبية ومثلها {بيتون، لوك، وبركلي وآخرون} والعقلانية، وأسس كانط

فلسفة العقل؛ والذي انتشرت فلسفته في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر، أما التجريبية فتحوّلت إلى الوضعية، وأعد هيجل برنامجا متميزا لفلسفة العلم على أساس المنطق الجدلي، والذي رأى فيه هيجل لبانه مبني على التناقض الداخلي ولا يوافق معايير المنطق الصوري. واستبدل ماركس وانجلز بالديالكتيكية (المنطقية) المثالية لهيجل «الديالكتيكية المادية» حيث أدخلت الماركسية مقياسا جديدا للحقيقة هو التطبيق؛ حيث ثبت المحدودية المنهجية لهذا المقياس، أما الوضعيون فيرون أن المعرفة تمر بثلاث مراحل من النمو: اللاهوت والفلسفة والعلمية. (دياب، ٢٠١٢، ص: ٣٤٧)

المنهج «methodology»

سواء اتفقنا أو اختلفنا مع كل ما قيل في السابق فإن قيمة المنهج ليست كامنة فقط في نوع الأدوات التي استعملها الباحث، سواء أكانت صالحة أو غير صالحة، لمجرد أن البحث، أو أن موضة يقتضي نوعا ما من المناهج، ولكن قيمة أي منهج رهينة بما يحققه في نطاق رؤيته وهدفه (الجراري، ١٩٩٠)، فالمنهج كالكائن الحي يصيبه ما يصيب الكائن من الأمراض والعلل، ويدركه ما يدرك الكائن من العجز والشيخوخة فيتحوّل إلى أشلاء بالية «لأن المناهج مهما تكن، يأتي عليها يوم ما، بعد أن تعطي كل ثمارها، فتفقد خصوبتها وتصبح عاجزة عن أن تفيدنا بشيء، أو بجديد، ولذا فإن أنجع ما يكون حديثنا عن المناهج، ليس في ضبط قواعده وتحديد أصدق تحديد، ولا عندما يقوم وحده كصرح نسقي أو معياري، ولكن عندما يكون خصبا هنا والآن، فما يصلح الآن قد لا يصلح في المستقبل القريب أو المتوسط أو البعيد، وما يصلح لموضوع قد لا يصلح لموضوع آخر، فكل موضوع أو نص هو فريد من نوعه، لا يقاس به غيره (بوطيب، ١٩٩٤).

إن قضية المنهج في طليعة اهتمامات الدارسين والنقاد العرب، إذ يرونها حجر الزاوية لتجاوز الأزمة التي يعانيها الفكر، وكذا تخطي الواقع في شتى مظاهر معاناته، إلا أن عرضها مفصولة عن السياق المعرفي ومجموع مكونات الذات وحواجز الإبداع، يجعل التناول مبتورا لا يفضي إلى رؤية صحيحة ومتكاملة، تبلور حقيقة المنهج، وتتيح التحكم فيه بحل إشكالياته. (حجازي، ٢٠٠١، ص: ٣٢)

فالمنهج ليس قالبا جاهزا في حرفيته وتفصيله، بل هو مفهوم أو مجموعة مفاهيم، يتطلب

مجرد تبنيها مقدرة شخصية وجهداً ثقافياً هاماً، كما أن ممارسة هذه المفاهيم ليس مجرد تطبيق بل إعادة إنتاج لها، قابلة للتبلور والتميز، وخاضعة في تبلورها وتميزها لعلاقتها بالموقع الفكري الذي منه تمارس علاقتها بموضوعها، وبالوضعية الثقافية والاجتماعية التي تشكل حقل ممارستها. (خلفي، ٢٠١٢، ص: ١٩)

ووفق السياق السابق فإن؛ لفظ «المنهج» يعد ترجمة للكلمة الفرنسية la méthode أو الإنجليزية the method وهما مشتقان من كلمة يونانية هي methodos وتعني عند أفلاطون: البحث، النظر، المعرفة، كما أنها غالباً ما تعني عند أرسطو: البحث. ونستنتج من معناها الأصلي اليوناني معنى اشتقاقياً هو: الطريق المتبع للوصول إلى الهدف المنشود رغم الموانع والصعاب، وإذا تصفحنا المعاجم اللغوية للبحث عن مدلول المنهج فإننا نجد مجموعة من الدلالات اللغوية وكلها تحيل على الخطة والطريقة والهدف والسير الواضح وهذا يعني أن المنهج هو خطة واضحة ومضبوطة بمقاييس وقواعد تؤطرها خلفية فكرية وفلسفية وينطلق من مجموعة من الفرضيات والأهداف والغايات ويمر عبر سيرورة من الخطوات العملية والإجرائية قصد الوصول إلى نتائج ملموسة ومحددة بدقة (بن عربية، ٢٠١٦، ص: ٢٠). ولهذا فالمنهج ليس مجرد أسلوب أو وسيلة تضبطها خطة وقواعد تيسر السير في طريق البحث عن الحقيقة وتساعد على الوصول إلى نتائج معينة، ولكنه منظومة متكاملة تبدأ بالوعي والرؤيا المشكلين لروح المنهج ولكنه اللامرئي، وتنتهي بالعناصر اللازمة لتحقيق ذلك الوعي وتلك الرؤيا من خلال الكشف والفحص والدرس والتحليل والبرهنة، للإثبات أو النفي. (الجراري، ١٩٩٠، ص: ٤٠ - ٤١)

وقد يرى بعضهم أن العلم هو المنهج، والمنهج هو جميع الخطوات التي يتبعها الباحث لاكتشاف أسباب وجود ظواهر أو حقائق معينة بواسطة الأدلة والمنطق، فالمنهج كما هو واضح ليس مادة أو موضوع البحث أو الحديث أو المقال، وإنما الكيفية أو الطريقة التي عالج بها الدارس المادة أو الموضوع الذي بين يديه، فهذه الطريقة أو تلك الكيفية هي وحدها التي تحدد لنا إذ كان العمل عملاً علمياً أو غير علمي؟ وإذا كان علمياً فهل يصنف في صفوف العلم الحديث أو العلم التقليدي؟ (الشمعه، ١٩٧٩)

لذا نستطيع القول؛ أن المناهج تتطور؛ تنمو، تتحول، وتنقسم فرعياً بمقتضى إبداعات تصويرية واكتشافات تجاربيية واختراعات تقنية. هذا التطور نحو الاختصاص الفائق، أيأ كان مجاله، ظل حتى الساعة خصباً للغاية. هذا الوضع أدى إلى قطيعة عميقة بين واقع وجود العلم

وبين فكرة العلم، بوصفه الشوط الأعلى للمعرفة البشرية، كما بسطتها الفلسفة منذ أصولها.
(Allan H, 1984)

وحسب معجم لالاند الفلسفي، كان المنهج يعني عند أرسطو البحث فقط، ويرتكز المنهج على إرادة توجه عمل الإنسان من أجل بلوغ غاية محددة، ويجمع المنهج بين ما هو نظري وما هو عملي، بين الملاحظة والتجربة من جهة، وعملية التفسير من جهة أخرى. (الجابري، ١٩٨٢، ص: ١٧)

أما مفهوم المنهجية والتي تتضمن المنهج من جهة ومن جهة أخرى تتضمن الموضوع الذي تشتغل عليه، بمعنى أن علم المناهج يبحث في الطرق والقواعد العلمية التي يستخدمها العلماء في بحوثهم من أجل الوصول إلى الحقيقة، أو أنها تقوم على مراقبة عمل المناهج وتقييمها، وهي علم قائم بذاته يأخذ الطرائق المتبعة في دراسة الأدب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس، والمنهجية دراسة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة (العروي، ٢٠٠١)، وهي علم مناهج البحث المتبعة وتقييمها، حيث يمثل المنهج موضوع دراسة المنهجية. والمنهج بذلك يكشف الطريق المؤدي إلى الحقيقة عن طريق جملة من القواعد والقوانين التي يعتمد عليها الباحث في دراسته، أما العلم الذي يدرس أو يبحث في الطرق التي يستخدمها الباحثون لدراسة الظواهر والوصول إلى حقيقتها هو «علم المناهج Methodologie» والمنهجية بذلك تصبح علم يدرس التقنيات المتعارف عليها لدى الناهج بحيث تسعى إلى تقييمها وتقييمها من أجل تحقيق نتائج أكثر علمية وأكثر دقة.

أما النظرية؛ وهي من المصطلحات التي زاحمت المنهج في العصر الحديث، وهي عبارة عن بناء عقلي متكامل سواء في العلوم أو في الفلسفة، حيث التنظير يقابله العمل، والمعرفة النظرية تقابلها المعرفة العلمية والتطبيقية والاختيارية، كما تقابلها أيضا بعض معاني المعرفة اليقينية، وكذلك المعرفة الجزئية باعتبار أن المعرفة النظرية تتناول المبادئ والكليات دون الجزئيات.
(الحلو، ١٩٩٤، ص: ١٧٢)

والمناهج هو المرآة التي تعكس واقع المجتمع وفلسفته وثقافته وحاجاته وتطلعاته وهو الصورة التي تنفذها سياسة الدول في جميع أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية والاقتصادية.

بناء على ما سبق؛ احتل المنهج في الحضارة الغربية مكانة هامة جداً، إلى حد أنها سُميت بحضارة المنهج. وربما استُنتج من ذلك أن الحضارة الشرقية (بما فيها العربية الإسلامية) ليست حضارةً منهج بالمعنى الذي يعنيه المنهج في الغرب، خاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن الغرب مرّ بمحلة قلق منهجي نتج عنها القطيعة مع ماضيه في بداية العصور الحديثة، دون أن تعرف الحضارة العربية الإسلامية تلك القطيعة.

لذا يجب التعامل مع المنهج بنظرة شمولية؛ فالمنهج إضافة إلى كونه قواعد مؤكدة تقي من الزلل وتقود الباحث إلى سواء السبيل، هو بالضرورة، منظومة من الأدوات والمفاهيم والمصطلحات، بها تتقَدَّ القواعد وتُتَضَّح المفاوِزُ والمسالكُ. كما أنه محكومٌ بقضاءٍ نظري وإبستمي، يشكِّله رحمُه ومجَالُه الحيوي. وعليه، فلا يكفي فهم مفاهيم المنهج واستيعاب أدواته الإجرائية وتمثُل أدبياته، ولا يكفي، أيضاً استظهار ألفبائه عن ظهرِ قلب، واستحضار مصطلحاته وأدواته وبرنامجه عملياً، بل لابدّ أولاً من استيعاب روحه ومضمونه ومصطلجه. ولا بدّ ثانياً من معرفة السياق التَّصوُّري أو النظري الذي يتنزَّل فيه. (العوفي، ١٩٩٠)

لذا يتضمن الأسس الفلسفية العامة، والمقولات ومناهج البحث العلمية العامة، والمناهج والأساليب العلمية الخاصة ووسائل البحث، وبالمعنى الفلسفي الواسع؛ يعني رؤية الباحث. أما المعنى الفلسفي الضيق: فهو مجموعة مناهج البحث وأسابيليه وإجراءاته التي تستخدم في فرع ما من فروع المعرفة. فهو أداة متميزة من أدوات البحث العلمي. ويمثل مفهوماً فريداً لتطوير نظرية هذا العلم واستخداماته العملية. (الجابري، ١٩٨٢، ص: ١٧)

ونظراً لأهمية المنهج وخطورته يرى بعضهم أنه المقياس لمعرفة ثقافة الشعوب والأمم فإذا أردنا التعرف إلى طبيعة ثقافة ما، فعلينا أن نتعرف إلى طبيعة مناهج الباحثين في هذه الثقافة، ذلك أن المنهج هو محصلة التفاعل بين إطار ثقافة الباحث الخاصة، وبين إطار ثقافته العامة، فالمنهج تعبير واضح وصريح عن درجة تخلف الثقافة أو تقدمها، وطبيعي أننا نقصد بثقافة الباحث الخاصة حصيلة المعرفة الأدبية أو العلمية التي يحصل عليها من خلال مطالعته ودراساته ومعارفه الخاصة، وبثقافته العامة كل العناصر التي تشكل البنية العامة للفكر واللغة والقيم والسلوك والرموز والأساطير. (الشمعة، ١٩٧٩)

أنواع المناهج

لقد عرف الغرب تطوراً كبيراً في المناهج منذ العصر الهيليني (اليونان)، فمع أفلاطون عرف منهج «الحوار الديالكتيكي» (نصري، ٢٠٠١، ص: ١٥)، ومع أرسطو عرف منهج «الاستقراء induction» (بدوي، ١٩٨٠، ص: ٢٧٥) وقد ظل هذا المنهج مسيطراً إلى غاية القرن السادس عشر، حتى جاء فرنسيس بيكون «مؤسس المنطق الحديث» (صالح، ٢٠٠١، ص: ١٨) ثم أتى بعده ديكارت الذي يعتبر أول من سلط الضوء على قضية المنهج، حيث سعى إلى «إقامة المنهج العلمي على أساس العقل وليس التجربة على أساس اليقين، وأن أفكار ذلك العقل تبلغ حداً من الوضوح والبداهة تعجز عن منعك عن الشك في صدقها» (صالح، ٢٠٠١، ص: ١٦)، ومع حلول القرن التاسع عشر سيطر المنهج العلمي على العلوم كافة بما فيها العلوم الإنسانية.

لا يوجد مجال دون منهج ملائم له والأمثلة كثيرة على ذلك: فيمكن الحديث عن المنهج الرياضي والمنهج التجريبي والمنهج التماثلي والإحصائي ومنهج تصنيف النباتات في العلوم، ومنهج تقييم الحاجيات في الاقتصاد، والمناهج النفسية والتحليلية في علم النفس والتحليل النفسي، والمنهج المقارن ومنهج استطلاعات الرأي في علم الاجتماع ومناهج أخرى في مجالات عدة مثل الفنون الجميلة والإعلاميات والطب والبيداغوجيا واللسانيات والموسيقى والدين والتكنولوجيا.

فما المقصود بالمنهج عموماً؟ المنهج هو عبارة عن قواعد تُفرض على الفكر دون أن تؤثر سلباً على جوهره أو هو خطوات تسمح للنظرية بمواجهة الواقع، أو هو طريقة في التفكير، رابط يربط الفكر بالواقع من أجل إبراز الحقيقة. وهو ضامن النظام والترتيب الفكري والارتباط بما يوجد خارج الفكر، لذلك تتضمن فكرة المنهج النظام والترتيب وإجراءات تفرض التتبع والتطبيق. وتعرف جماعة «بور - رويال» المنهج أنه «فن الترتيب والتنظيم الصحيح لمجموعة من الأفكار للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها».

نستنتج مما سبق؛ أن أهم شيء يفتقر إليه الباحث والمثقف العربي هو المنهج، كما أن حياتنا الفكرية هي الأخرى تفتقر إلى المنهج السليم، الذي من خلاله يمكننا أن نلحق بالركب الحضاري، ولكن أي منهج الواجب إحلاله، والواجب إتباعه؟

فالحياة الفكرية في الوطن العربي منهارة، وسبب هذا الانهيار حسب (محمود، ١٩٨٢،

ص ١٢) هو أن أساسها غير موجود، وهذا الأساس هو المنهج الصالح، والكفيل بتحقيق التقدم والازدهار، فالثورة الفكرية المرجاة في الوطن العربي لم تحدث كما حدثت في أوروبا، وذلك لأننا أبقينا على المنهج القديم كما كان موجوداً عند الأسلاف، فبالمنهج المناسب نستطيع أن نطور فكرنا الذي ما زال ومنذ قرون خلت يراوح مكانه.

وقد عمل (وعزيز، ١٩٩٠) إلى تقسيم المنهج إلى أنواع منها:

(١) المنهج التحليلي: وأساسه تفكيك كل معين إلى عناصره المكونة له من أجل ضبط العلاقات التي تربط فيما بينها.

(٢) المنهج التركيبي: وأساسه الانتقال من العناصر المكونة لكل معين إلى هذا الكل ذاته، عبر الانتقال من البسيط للمركب.

(٣) المنهج الاستنباطي: ويتطلب الانتقال من القضايا الأولية إلى القضايا المستخلصة منها عبر قواعد منطقية.

(٤) المنهج الاستقرائي: ويتطلب الانتقال من الخاص إلى العام، أو من الحالات الخاصة إلى القضايا العامة عبر المقارنة وتوسيع مجال القاعدة العامة لتتضمن كل الظواهر المشابهة للظاهرة التي تمت دراستها، ويكون نموذجاً.

(٥) المنهج الموضوعي: ويقوم على الوصف المحايد لظاهرة معينة، أي بدون التأثير بأية مؤثرات مثل المصلحة والأحكام المسبقة.

(٦) المنهج الجدلي: ويتطلب دراسة الظاهرة مع أخذ نقيضها بعين الاعتبار بغية التوصل لنتيجة تركيبية، أرسطو وأفلاطون نموذجاً.

(٧) المنهج التجريبي: الانطلاق من التجربة للوصول لنتيجة تصادق عليها التجربة أيضاً، ويرتكز على خطوات تسمى بخطوات المنهج التجريبي (ملاحظة، فرضية، تجريب، استنتاج).

(٨) المنهج النسقي: يتطلب التعامل مع الظاهرة كنسق أي كمجموعة عناصر مترابطة فيما بينها وتؤثر على بعضها بعضاً، ويهدف إلى تحويل هذه العناصر إلى خطة أو بنية.

إشكالية تحديد المنهج

من المستحيل رسم خط زمني لتطور إشكالية المنهج الفلسفي، ذلك أننا لسنا إزاء سيرة تاريخية لهذه الإشكالية، وما نعنيه هو تداخل بين المواقف حيث يتراجع معنى الزمن، فلانزال نشهد حتى الآن رفضاً لتطبيق بعض المناهج، وهذا ما يجعل العديد من الفلاسفة يعدل عن تقديم عرض زمني لهذه الإشكالية، فالفكر العربي يعيش زمن المفارقات والتركيبات المزاجية المتداخلة والمتناقضة في الوقت نفسه، وهذا واضح في الذهنية العربية التي تحركت في ثلاثة اتجاهات متداخلة منذ بداية النهضة؛ الاتجاه الرئيس نحو الغرب انفعالا وتلقياً، والاتجاه نحو التراث ونفض الغبار عن المخطوطات القديمة، وتشتد حالة الانفصال بين هذين التوجهين، فيراوح ما بينهما اتجاه وسطي ثالث محاولاً رآب الصدع والتوفيق بينهما. (حمودين، ٢٠٠٨، ص: ١٨٤)

ووفقاً لذلك غالباً ما نرى الفلسفة ترتبط مناهجها بطبيعة الإشكاليات الوجودية المطروحة، فليس مطلوب من الفلسفة أن تبحث عن وظيفة إجرائية لها في مجتمعاتنا، مرتبطة بنتائج عملية، لكن الفلسفة الفعلية - كما يقول هوسرل في كتابه الأزمة - إنها «هي التي تأخذ نصب عينيها وبين أيديها المشكلات الحقيقية وتطرح الأسئلة والقضايا الجوهرية والمصيرية التي تمس الإنسان وحياته».

وقد ظهرت العديد من الإشكاليات ومنها:

(١) ظاهرة صراع المناهج؛ والتي تتمثل في عدم تحديد المنهج المناسب الذي يمكن أن يتبناه الباحث في بناء نظرية يتفق عليها جميع الباحثين، فما نراه على أرض الواقع من استلاب إرادي ثقافي لأشكال عديدة من المناهج الغربية، هو الأسلوب الأنسب للمفكرين والباحثين، فكلما ظهر منهج سارع العديد لنصرته على حساب المنهج السابق؛ حيث يشرع الكثير من الانتقاص من سابقة. (حجازي، ٢٠٠١، ص: ٣٢)

(٢) التعدد النظري للمصطلحات؛ يواجه المنهج الفلسفي من التعدد ما لاحصر له بسبب التداخل بين الشرق والغرب، بين الحداثة والتراث، بين الأنا والآخر، ونتيجة لهذا التباين في الخلفيات المنهجية والمصطلحات النظرية خاصة لدى المشتغلين في حقل المناهج المعاصرة حيث تؤدي هذه الاضطرابات المعرفية المفهومية إلى حجب الرؤية

الصحيحة والعميقة عن ذهن المتلقي مما ينشئ القطيعة بين الباحث والنص. (جمعه، ٢٠٠٣، ص: ١٢٩)

٣) أزمة المنهج؛ قد تنبع على المستوى الإجرائي أساساً وذلك لعدم وجود آلية متفق عليها ولانعدام المشروع النقدي العربي، فالخمول الفكري في مجتمعاتنا العربية يرجع إلى الشعور بعدم الجدوى من التأمل الفكري والتحليل الإجرائي مما أدى إلى عزوف واع أو غير واع عن الإبداع. (تاويريت، ٢٠٠٢، ص: ٢٠٧)

٤) انعدام التخصص؛ ويرجع إلى الاختلافات الموجودة في البيئة نتيجة عدم تحقيق هيكله معرفية مشتركة والتي رسخت القدرة الفردية الإبداعية. (موسوي، ٢٠١٦، ص: ١)

٥) حساسية الكاتب؛ إن انعدام توفر الحرية الكافية يعد سبباً في الأزمة والإشكالية لدى بعض الكتاب من عدم تقبلهم للنقد، حيث يعتبرون النقد موجه إليهم وليس عملية تقييمية.

خصائص المنهج الفلسفي

حسب لسان العرب، المنهج هو المنهاج وهو الطريق الواضح البين، والمنهج هو الطريق المستقيم، ومنهج طريقاً سلوكه، ومنهج الأمر وضّح، ولذلك نستنتج الخصائص التالية للمنهج: قواعد ومبادئ، مراحل، تنظيم منطقي، وسيلة وغاية. (ابن منظور، ١٩٨٦)

ومن هنا نخلص إلى وجود مجموعة خصائص منها:

١) الشك المنهجي {النسبي}: يقوم المنهج الفلسفي على الشك المنهجي أو النسبي، وهو شك مؤقت ووسيلة لا غاية في ذاته، إذ غايته الوصول إلى اليقين، أي أن مضمونه المنهجي عدم التسليم بصحة حل معين للمشكلة إلا بعد التحقق من كونه صحيحاً، والشك المنهجي يختلف عن كل من الشك المذهبي والنزعة القطعية، فالشك المذهبي أو المطلق دائم وغاية في ذاته أي أن مضمونه المنهجي قائم على أنه لا تتوافر للإنسان إمكانية حل أي مشكلة، أما النزعة القطعية فتقوم على التسليم بصحة حل معين دون التحقق من كونه صادقاً أم كاذباً.

٢) العقلانية: حيث يتصف المنهج الفلسفي بالعقلانية؛ أي استخدام ملكة الإدراك

(المجرد) كوسيلة للمعرفة إذ إن الفلسفة هي محاولة إدراك الحلول الصحيحة للمشاكل الكلية المجردة.

٣) المنطقية: ويتصل بالخصيصة السابقة؛ أي أن المنهج الفلسفي يستند إلى المنطق بما فيها القوانين (السنن الإلهية) التي تضبط حركة الفكر الإنساني، ذلك أن الفلسفة لكي تصل إلى حلول صحيحة لمشاكلها يجب أن تستند إلى القوانين أو السنن الإلهية التي تضبط حركة تحول الطبيعة وتطور الإنسان وحركة الفكر.

٤) النقدية: المنهج الفلسفي قائم على الموقف الراض لكل من القبول المطلق والرفض المطلق والذي يرى أن كل الآراء (إنما هي اجتهادات إنسانية) تتضمن قدراً من الصواب والخطأ وبالتالي نأخذ ما نراه صواباً ونرفض ما نراه خطأ.

الأزمة «Crisis»

الأزمة لغة: هي الضيق والشدة، والأزمة طبقاً لقاموس لسان العرب هي «الجذب أو القحط أو المجاعة»، ويعرفها قاموس «ويستمر» بأنها نقطة تحول يحدث عنها تغيير إلى الأفضل أو الأسوأ أو هي لحظة حاسمة أو وقت عصيب. (المعجم الوجيز، ١٩٩٩، ص: ١٥)

والأزمة، موقف أو مرحلة يمر بها الفرد أو الجماعة أو المجتمع نتيجة لحدوث مشكلة كبيرة لم يتم مواجهتها في بداية الأمر، أو عجز مستمر عن إشباع احتياج معين، مما يؤدي إلى عدم قدرة هذه الوحدات على أداء وظائفها المتوقعة منها، ويسفر عن ذلك حدوث حالة من اللاتوازن مما يتطلب جهود مكثفة لمواجهتها لأن تركها أو حلها بأسلوب خاطئ وأساليب غير سليمة، يولد مشكلات عديدة تهدد كيان الوحدات واستقرار الأفراد. (الباز، ٢٠٠٤، ص ١١)

لذا هي، موقف أو حدث أو مجموعة أحداث متوقعة أو غير متوقعة، تتسم بالخطورة والعمق واتساع التأثير، مما يجعل من الصعوبة السيطرة على الأوضاع، بالطرق والأساليب والإمكانات المعتادة، بسبب تسارع الأحداث وحِدتها ومجهولية التطورات والارتباك وتزايد الحسائر المادية والمعنوية، والأثر السلبي على المصالح الأساسية، وتوازنها في الكيان الذي حدث فيه، وربما على الكيان نفسه واستمراريته وفعاليته. (العيسلي وعبد الله، ٢٠٠٥، ص ١٧)

ونحن، اليوم، نحكم على الفلسفة بالأزمة؛ لأننا نلاحظ نقصاً في الجودة التي عرفت بها، وتراجعاً في قيمتها وفعاليتها الاجتماعيتين اللتين عهدناهما فيها، خاصة مع الفلسفة الهيلينية. فمفهوم الأزمة يكتسب معناه من خلال المقارنة بين فلسفة اليوم وفلسفة الأمس.

يشير (جانباتوكا، ١٩٨٣) إلى أن الحديث عن فكرة أزمة الفلسفة يعود إلى القرن الثامن عشر؛ وبالضبط مع الفلسفة السلبية التي تشك في الفلسفة الميتافيزيقية بصفتها تطرح مواضيع الماهية وطبيعة الأشياء والجوهر والعلة والضرورة واللا - حسي، كما يعتبر أن هذه الفلسفة السلبية كانت نقطة انطلاق لفلسفة أوجست كونت (Augustecomte ١٧٩٨ - ١٨٥٧ «الوضعية»).

أزمة المنهج

اليوم تعاني الفلسفة من أزمة حقيقية وهي محاصرة من طرف منافسين جدد ظهوروا في الفضاء العمومي بعد الثورة الرقمية وخاصة خبراء التسويق وعلماء الرقميات والبرمجيات والمستقبلات وبالتالي ضاع الحلم الأول للفلسفة بأن تكون معرفة نسقية ونظرة شمولية وحكمة عظمى وفكرة شاملة وبقي لها دور النقد والاستيعاب والتوجيه والفهم والمواكبة، بيد أن الفلسفة المعاصرة في زمن البعديات قد غيرت المسلك وتعاملت مع الالفلسفة كمعين لا ينضب لإنتاج المعنى وكمصدر للمراجعة والتطوير. (الخويلدي، ٢٠١٣)

ولذلك تُعاش الفلسفة المعاصرة وضعاً متأزماً ومعقداً، ليس على صعيد المنهج فحسب، بل في تغيير تركيبة المعطيات العلمية، وإنكفاء وتراجع المناهج الفلسفية أمام النزاعات العلمية المعاصرة، والتي تسعى لإحلال العقل التقني محل العقل الفلسفي التأملي، وأمام هذا الوضع المتأزم للفلسفة المعاصرة يجب البحث والتأسيس في الآن ذاته، ليس لتعريف الفلسفة بل في الدور الذي من الممكن أن تُمارسه الفلسفة في عالم اليوم، وتأتي هذه الدعوة في ضرورة إعادة البحث عن دور للفلسفة داخل المجتمعات الراهنة بعد أن تعاقبت وتراكت إعلانات نهاية الفلسفة بشكل ملحوظ جداً، وقد لا نستغرب هذه الرؤية إذا ما تأملنا بعض النصوص الفلسفية التي ترى العقل الفلسفي المعاصر قاصراً عن إدراك حقيقة الأشياء الفعلية، وهذا ما نُسميه بأزمة المنهج. (الهلالي، ٢٠١٤)

وتعود هذه الأزمة التي باتت تعاشها الفلسفة على مستوى المنهج، عقب انفصال علم

النفس وعلم الاجتماع بالأخص عنها، وإلى تلك النظرة السلبية التي باتت توسم بها الفلسفة عقب شيوع الفلسفة الوضعية وسيطرة مفاهيمها.

فما طبيعة هذه الأزمة التي تقوض الدرس الفلسفي المعاصر؟ وهل حلت التقنية فعلاً مكان المنهج الفلسفي؟ لعل البحث في قضية المنهج الفلسفي هو تعبير عن أزمة متجذرة في الفلسفة الغربية المعاصرة خصوصاً، والأزمة: هي تعبير عن خلل في القيمة والفاعلية الاجتماعية للفلسفة، ونحن نعيش هذه الأزمة نتيجة شيوع التصورات المادية للحياة والفكر عموماً أمام اضمحلال العناصر الروحية التي شكّلت الإطار العام لما سميناه بالفلسفة منذ المراحل الأولى للفكر الإنساني، إذ إن العلم المعاصر بات يحدد معايير خاصة للفكر تتحدد من خلاله الفاعلية الاجتماعية المتوخاة من ورائه، وبهذا ظهرت الفلسفة الوضعية محاولة تفسير الوجود بأكمله تفسيراً وضعياً معلنة نهاية الفلسفة الميتافيزيقية، لذا نرى أن أزمة المنهج ناجمة أصلاً عن خلط بين درس المادة ودرس الروح. (العربي، ٢٠١٠)

ولذلك تعد أزمة المنهج جزءاً من الأزمة الشاملة وأي علاج يتناول المنهج معزولاً عن سياقه العام يكون ناقصاً ميتسراً وربما قاصلاً ميتاً، ومرد ذلك أن اختيار منهج معين، أو مجموعة من المناهج، إنما ينطلق من قناعات معينة لها مرجعيات أيديولوجية، ومن ثم فالاختيار ليس بريئاً ولا عفويًا. (المنيعي، ١٩٧٨)

وتطرق (مسكين، ٢٠١٠، ص: ٨) إلى مسألة المنهج بشكل عام مشيراً من خلال ذلك إلى افتقار الثقافة العربية المعاصرة إلى الروح المنهجية القادرة على تسريع وتيرة المجتمعات العربية من خلال تمييزه بين أنماط المجتمعات في علاقتها بالمتنوع إلى الأنماط التالية:

- ١- نمط تمثله مجتمعات لم يعرف تلاريخها الفكري بناء نقدياً، لغياب خاصية المنهج.
- ٢- نمط تشكل مجتمعات أخرى، أتيح لها أن تتمتع من حين لآخر أو من مرحلة إلى أخرى بلمحات نقدية، ولكن دون أن ترقى إلى مستوى إحداث قطيعة مع الأشكال السابقة غير المنهجية.

- ٣- نمط تجسده مجتمعات يشكل المنهج المحكم أساس توجهاتها، ولب فكرها وضامن تطورها، ومن خلال ما ذكر نرى أن جل الدارسين والمهتمين بالمنهج الفلسفي، يتفقون على أن خطابنا الفلسفي يعيش إخفاقات وتعثرات على مستوى المنهج، كما يلتقون

ويتقاطعون في الدّعوة إلى وجوب التّأصيل لهذا المنهج وبيئته من أجل التّحرر من الأزمة المنهجية، والإنعتاق من المأزق التنظيري اللذين يتخبّط فيهما نقدنا، ليبقى هذا النّقد في الأوّل والأخير؛ ممارسة مسؤولة تتطلّب الحرص على انتقاء المنهج والنّظرية، كما تتطلّب الموضوعية والدقّة في استعمال المفاهيم والمصطلحات التي ينبغي وضعها في سياقها الثقافيّ. واستيعاب المناهج لا يقتصر على الأدوات الإجرائية فقط، بل يتجاوز ذلك إلى استيعاب الخلفية النّظرية والمعرفية المؤثّرة لهذا المنهج. (العوفي، ١٩٩٠)

لذا تكمن قيمة المنهج فيما يحمله من قوة إجرائية بغض النظر عن خلفيته الفكرية، وشحنه الأيديولوجية ومن ثم تظهر صلاحيته عند التطبيق، فالحكم المسبق على هذا المنهج أو ذاك بالسلب أو الإيجاب هو أحد مظاهر الأزمة التي تعصف بالخطاب النقدي العربي الحديث، فهناك من النقاد من يجاهر بمعاداة منهج أو مناهج بحجة أنها تستند إلى التراث وتلتمس الحل في كل قديم، رافعاً راية الحداثة معتقداً أنها الثورة على كل قديم، وفريق آخر يتخذ داخل التراث معادياً لكل وافد جديد. والحقيقة أن الخطاب العربي الحديث بصفة عامة في مجال النقد والفكر والثقافة والمجتمع والسياسة عرف اتجاهين مختلفين، واندرج تحت كل اتجاه تيارات كثيرة، ومذاهب عديدة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار مما أحدث أزمة «أدت من جملة ما أدت إليه إلى التمزق والخلاف، وقد حسب قوم أن هذه الفوضى مرحلة انتقالية ستفضي عاجلاً أم آجلاً، إلى النظام والانتظام، قياساً إلى ما عرفته الأمم الأخرى من مراحل فوضوية سبقت نشوء نظام جديد كان يبحث عن شرعيته. (المنيعة، ١٩٧٨)

إن اعترافنا بوجود أزمة هذا دليل صحة وليس علامة سلبية على دخول الفلسفة العربية مرحلة العسر في التعبير عن ذاتها أو في صياغة رؤية واضحة عن وضعها التاريخي أو الانشغال بقضاياها المصيرية كقضية الوحدة، الدين، طبيعة الحكم السياسي، المواطنة، الثقافة، الهوية، التراث، فالعالم العربي الآن الاحوج لزلزال يهز الصروح المثقلة بتراب الزمن (حليفي، ٢٠٠٧)، فنحن لم نعش بعد سردية التنوير العقلي ولم نكتشف بعد إمكانيات العقل وفتوحاته الهائلة، ولم نتحرر من عقابيل الامبريالية كما تحدث عنها ادوارد سعيد، فسابقاً كنا نتخبط وتلاطمنا الأمواج من كل حذب وصوب، ووصلنا إلى وضع اللا قدرة على التفكير في قضايانا وفق تصور فلسفي، أي كنا نفكر في هذه المسائل وفق مرجعيات تراثية يغلب عليها الطابع الخرافي الذي يستمد مواد تفكيره من الحواشي والهوامش حيث نجد

العقل الكسول التابع الذي لم يدخل بعد مرحلة التفكير الفلسفي ويبدأ قي طرح الأسئلة المقلقة والجارحة.

وهذا الاعتراف بوجود الأزمة هو في حد ذاته مؤشر على أن الفكر العربي شرع في التفكير في قضايا بعيدا عن هيمنة التراث ومتونه المحنطة. بحيث بدأ في معالجتها فلسفياً أي بالرجوع إلى اجتهادات العقل الإنساني ومقدرته غير المنتهية في توليد المعاني وتأسيس المقولات التحليلية، وهي خطوة عملاقة خطاها الفكر العربي في جو تهيمن عليه الخرافة ويستسلم طواغية للرؤى الميتافيزيقية دون أن يسأل عن مصداقيتها ومقدرتها، فهو يسأل بها ولا يسأل عنها.

وبناء على ذلك، فإن النظرة لمستقبل الدراسات الفلسفية في العالم العربي، هي نظرة قاتمة، فبعد جيل من المؤسسين للفلسفة في العالم العربي، ومنهم: عبد الرزاق، وطه حسين، ثم جيل الرواد، مثل: عبد الرحمن بدوي، وتوفيق الطويل، ويوسف كرم، وزكريا إبراهيم، ومحمد علي أبو ريان، وغيرهم، نلاحظ اضمحلال في حركة الفلسفة في الوطن العربي، وتواجه دراسة الفلسفة في العالم العربي مشكلات كثيرة، لعل أهمها؛ مشكلة انغلاق الباحث على تخصصه، وفي كثير من الأحيان، تقوقعه على كتابات فيلسوف أو اثنين فقط، مما يؤدي إلى تحجر الفكر والفلسفة وموت الإبداع.

فلا يمكن لباحث أن يُبدع، وهو منغلق على مجال تخصصه، فالأفضل أن يضيف الباحث إلى جانب تخصصه الدقيق، اهتمامه باتجاهات الفلسفة الأخرى، بل ويجب أن يكون لديه علاقة وثيقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، كقارئ بشكل عام؛ لأن كل هذه العلوم تثرى الباحث عند تناوله لأي موضوع، مهما كان متخصصاً، وثمة نقطة مهمة، هنا، تتمثل في أن دراسة بعض مجالات الفكر الفلسفي، تتطلب استيعاب مجالات فكرية وبحثية أخرى. خذ، مثلاً، الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ فالباحث في هذا المجال، لا يمكن أن يفهم أطروحات المفكرين العرب، ولا أن يقدم جديداً في هذا المجال، دون دراسة الفلسفات الغربية، الحديثة والمعاصرة، دراسة متعمقة. أولاً؛ لأن العديد من المفكرين العرب (شبلي شميل، وفرح أنطون، والطبيب تيزيني، وطه حسين، على سبيل المثال)، متأثرين، بشكل أو بآخر، بأفكار ومناهج غربية أساساً. وثانياً؛ لأن كثير من المناهج والأفكار الغربية الحديثة، ذات قيمة مهمة في معالجة قضايا الفكر العربي، وقد طبق العديد من المفكرين العرب الأفكار والمناهج البحثية الغربية على قضايا الفكر العربي، وخرجوا بنتائج جديدة.

كما يحتاج الباحث في دراسته لبعض فروع الفلسفة، على سبيل المثال؛ فلسفة العلوم إلى دراسة العلوم الطبيعية والرياضيات، إذا أراد أن يقدم بحثًا ذا قيمة، ويرجع الضعف في بحوث هذا المجال إلى عدم دراسة الباحث، أو بمعنى أدق، هروبه من دراسة هذه العلوم، بدءًا من المرحلة الثانوية، كذلك الباحث في علم الجمال، يجب أن يكون مستوعبًا جيدًا للفنون، وينطبق هذا على كل التخصصات الدقيقة الأخرى؛ كالفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة، وفلسفة اللغة، وغيرها، أعني؛ أنه يجب أن يكون الباحث على دراية بما يحتاجه في مجال بحثه، وإلا كان مجرد صدى لآراء الآخرين والسابقين، وللأسف الشديد؛ فإن هذا البعد وهذه النظرة الشمولية، غائبة، تمامًا، في معظم جامعاتنا، إن لم يكن كلها، ومستقبل الفلسفة مرهون بتحقيق هذه المتطلبات. (الصباغ، ٢٠١٧)

الخلاصة

إن الفلسفة عبر تاريخها الطويل لم تعرف فترة من الهدوء والاطمئنان، بل كلما سجلت انطلاقة جديدة وبعثًا، سرعان ما تعرضت لأشكال جديدة من المنع والمحاصرة ونظر إليها على أنها خطر يهدد الأمم، فهي ما انفكت تزعزع أركان النظام القائم وتبحث عن مثل أعلى يفتح للإنسان آفاق جديدة للرفي والتقدم.

فالفلسفة العربية لم تصل بعد إلى وضع يؤهلها إلى أن تأخذ زمام المبادرة وتحدث عن نفسها كببحث فكري من حيث رؤيتها ومنهجها وأشكالها المتعددة، كما لم تصل إلى مرحلة تكون فيها قادرة على وضع رؤية فلسفية بمواصفات ذات طابع عربي قومي منفتح على العالم.

فالوعي بأزمة المنهج أو إشكالية المنهج ضرورة ملحة، فرضتها طبيعة العمل النص المكتوب بل والحضارة الإنسانية عبر تطورها، وتعاقب نشاطها في مجالات معرفية عديدة، جعلت من المنهج علامة على تشكل الحضارة الإنسانية في مظهرها المنظم، غير أن الذي يجب التأكيد عليه هو أن الفترة التي نعيشها هي فترة جدل وصراع حول مسألة المناهج، وذلك راجع إلى التطور الهائل الذي تشهده مختلف العلوم الإنسانية.

إن أزمة المنهج حقيقة لا يمكن تجاوزها أو إغفالها، ولكن لا يجب تسليط سهام النقد للمناهج وحده، لأنها آليات تستدعيها نظرية أو نظريات عجزت إلى الآن عن توحيد مفاهيمها

ومصطلحاتها، مما جعل العملية النقدية غير ناجعة، وخلط الأدوات التي يتكئ عليها الباحث يستأنس بها في سلوك طريقة، فتاه ولم يصل إلى الهدف المنشود من العملية النقدية.

وقد حمل كثير من النقاد والدارسين المنهج ما لا طاقة له ولا علم ولا معرفة، من مسؤولية اختيار واستدعاء النص، وفرضوا عليه التكيف، بدل أن يتركوا النص يختار ما يناسبه، لذا عملوا على قتل النص بالمنهج.

ولكن الإشكالية الأكبر تكمن في أن معظم مفكرينا وباحثينا وقعوا ضحية اجتارنا لمصطلحات ومناهج الغرب، حيث أصبحت تبعيتنا للغرب تمارس بلذة مغرية، فالباحث الرئيس لأزمة المنهج هو التقليد والتبعية المفرطة لمناهج الغرب.

فأزمة المنهج كموضوع ما زال يطرح العديد من التساؤلات، سواء على المستوى النظري أو على مستوى الممارسة التطبيقية، رغم تعدد المناهج إلا أن ما يلاحظ على الباحثين «التشتت لما تحتوية هذه المناهج من غموض في مختلف جوانبها الفكرية». (حجازي، ٢٠٠٢، ص: ٢٣)

والمنهج كما بينت (العيد، ١٩٨٣، ص: ١٢٤) ليس قالباً جاهزاً في حرفيته وتفاصيله، بل يتطلب تبنيه ومقدرة شخصية، وجهداً ثقافياً هاماً، فكل منهج يحمل في أحشائه خلفية فكرية تختصر نفسها ورؤيتها وتحليلها، حيث تظهر قيمته بما يحققه في نطاق رؤيته وهدفه، كما أننا يجب أن نعترف بتعدد المناهج وبأننا نقبل بعضها ونرفض بعضها. (الجراري، ١٩٩٠، ص: ٧١ - ٧٣)

لكن الإشكال الأهم الذي تتخبط فيه الثقافة العربية يكمن جزء منه في غياب الوعي العميق والواضح بإشكالية المنهج، وإذا كنا نؤمن بأنه لا أحد يزعم أنه قادر على تقديم وصفات جاهزة وعاجلة لهذه القضية، بحكم تشعبها وتعقدها، فإن ذلك لا يمنع من تقديم ملحوظات ومنها:

١- إذا كانت الغاية من تطبيق المناهج الحديثة هي الاقتراب أكثر من عالم النص، وكشف رموزه، فإن تساؤلات أخرى تطرح حول إمكانيات هذه المناهج، وخاصة أن أصحابها يقفون عند مستوى المكاسب أياً كان مصدرها.

٢- إن هذه المناهج والنظريات رغم تباينها واختلاف توجهاتها، إلا أنها تتسم بنوع من التكامل في بعض مناحيها.

٣- رغم ما يبدو فيها من تعارض واختلاف - المناهج - إلا أنها تتكامل وتتفاعل وتتناص،
لذا تكمن مهمة الباحثين والمشتغلين في أمور الفلسفة استغلال هذه الإمكانيات
دون إهمال أي عنصر من شأنه أن يضيء معالم النص المطروح. (عدمان، ٢٠٠٤،
ص: ٤٩)

المراجع

- إبراهيم، زكريا (١٩٧١)، مشكلة الفلسفة: مشكلات فلسفية (٤)، القاهرة: مكتبة مصر.
- ابن منظور (١٩٨٦)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، لبنان، (د.ط.).
- بدوي، عبدالرحمن (١٩٨٠)، أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، مكتبة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ص ٢٧٥.
- برقاي، أحمد (٢٠٠٠) العرب وعودة الفلسفة، دمشق.
- بن بنعالي، عبدالسلام (١٩٩٣)، الميتافيزيقيا، العلم والايولوجيا، دار الطليعة: بيروت، ط ٢.
- بن عربية، راضية (٢٠١٦)، إشكالية المنهج النقدي الادبي التطبيقي - التشخيص والحلول، مجلة مقاليد، العدد (١١)، الجزائر.
- بوطيب، عبد العالي (١٩٩٤)، «إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث»، ضمن مجلة عالم الفكر، مج ٢٣، ع ١ - ٢، ديسمبر، ص ٤٥٨.
- بو مهدي، زينب (٢٠٠٥)، إشكالية المنهج في فكر زكي نجيب محمود، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعه الجزائر، الجزائر.
- البطل، سفيان (٢٠١٦)، المنهج الفلسفي عند وليم جيمس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط - اكدال - المملكة المغربية.
- الباز، راشد بن محمد (٢٠٠٤)، أزمة الشباب الخليجي واستراتيجية المواجهة، جامعه نايف للعلوم الامنية، ط (١)، الرياض.
- تاويريت، بشر (٢٠٠٢)، أبجديات في فهم النقد السيميائي، الجزائر: منشورات جامعة بسكرة، ص ٢٠٧.
- الجابري، عابد محمد (١٩٨٢)، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار الطليعة، بيروت: ج ١، ط ٢.
- حجازي، سمير سعد (٢٠٠١)، النقد الأدبي المعاصر - قضايا واتجاهاته، القاهرة: دار الأفاق العربية، ط ١، ص ٣٢.

- الحلو، عبده (١٩٩٤)، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي - عربي، المركز التربوي للبحوث والإثراء، مكتبة لبنان، ط ١.
- الجراري، عباس (١٩٩٠)، خطاب المنهج، مكناس: منشورات السفير، ط ١.
- جمعة، حسين (٢٠٠٣)، المسار في النقد الأدبي، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، ص ١٢٩.
- حليفي، شعيب (٢٠٠٧)، «الخطاب النقدي المغربي: الهوية والأفق»، ضمن مجلة الأدب المغربي والمقارن، ع. ٥، ص. ٢٧.
- حمودين، علي (٢٠٠٨)، الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية الغربية، الأثر مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، العدد السابع.
- حنفي، حسن (١٩٨٧)، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.
- خلفي، حليلة (٢٠١٢)، إشكالية المنهج في تجربة محمد بنيس النقدية: الشعر العربي الحديث بنياته، وابدالاتها نموذجاً، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر.
- الخويلدي، زهير (٢٠١٤)، في أزمة تعليم الفلسفة، ٢٢/٢/٢٠١٤م، صفحة حريات <http://www.hurriyatsudan.com/?p=143817>
- الخويلدي، زهير (٢٠١٣) الفلسفة اليوم، ١٦/٥/٢٠١٣، العدد (٤٠٩٤)، الحوار المتمدن. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=359649>
- راسل، برتراند (١٩٧٧)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثالث.
- رجب، محمود (١٩٨٧)، المنهج الظاهراتي في الفلسفة، رسالة دكتوراه غير منشورة، ملحق بها ترجمة كتاب ادموند هوسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، كلية الآداب، جامعه عين شمس.
- دولوز، جيل (١٩٩٧)، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاوع الصفدي، المركز الثقافي العربي: بيروت.

- دياب، علي محمد (٢٠١٢)، علم المنهج في الجغرافية البشرية، مجلة جامع دمشق، المجلد ٢٨، العدد الأول.
- زيدان، محمود (٢٠٠٤)، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الشمعه، خلدون (١٩٧٩)، المنهج والمصطلح، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- الصباغ، رمضان (٢٠٧)، أزمة الابداع الفلسفي في العالم العربي؛ الاسباب والحلول، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧/٩/٢م.
- صالح، رشيد الحاج (٢٠١١)، الاتجاهات المعاصرة في تفسير طبيعة المنهج العلمي، مجلة المعرفة، عدد ٤٥٩، ديسمبر، ص ١٦.
- الضاهر، سليمان (٢٠١٤)، مفهوم النسق في الفلسفة، (النسق: الاشكالات والخصائص)، مجلة جامعه دمشق، المجلد (٣٠)، العدد (٤٣).
- الضويحي، عبدالعزيز بن سلطان (٢٠٠٤)، التخطيط الاعلامي ودوره في مواجهة الكوارث والازمات، رسالة ماجستير في العلوم الادارية، مجلة الدراسات العليا، جامعه نايف للعلوم الأمنية، الرياض.
- كانط، إيمانويل (١٩٨٨)، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.
- كروم، عبدالله (٢٠٠٥)، اللجان الامنية ودورها في ادارة الازمات: دراسة تطبيقية على اللجان امنية الدائمة في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف للعلوم الامنية، الرياض.
- قاسم، محمد محمد (١٩٩٩)، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، بيروت: دار النهضة العربية، ط ١.
- عدمان، عزيز (٢٠٠٤)، قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، المجلد ٣٣، أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٤، ص ٤٩.
- العربي، ميلود (٢٠١٠)، المنهج في الفلسفة وامكانية التجاوز البرغسوني، مجلة الكلمة للدراسات والابحاث، العدد (٦٩)، السنة السابعة عشر.

- العروي، عبدالله وآخرون (٢٠٠١)، المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١.

- العسيلي، رجاء وعبدالله، تيسير (٢٠٠٥)، قلق الازمات التي تعاني منها جامعه القدس المفتوحة أثناء الانتفاضة، مجلة جامعه القدس للأبحاث والدراسات، ع(٥).

- العلوي، جاسم حسن (٢٠٠٥)، العالم بين العلم والفلسفة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، المملكة المغربية.

- العيد، يمني (١٩٨٣)، في معرفة النص، بيروت: دار الافاق الجديدة، ط٤،

- العوفي، نجيب (١٩٩٠)، عن الغزو المنهجي في مجال النقد الأدبي المغربي: المنهج بين الاستيعاب والاستلاب، ضمن مجلة الفكر الديمقراطي، ع. ١١، من الصفحة ١٩١ إلى الصفحة ١٩٦.

- غدامير، جورج هانز (٢٠٠٧)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية.

- مسكين، حسن (٢٠١٠)، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط١.

- المعجم الوجيز، ١٩٩٩، ص: ١٥.

- المنيعي، حسن (١٩٧٨)، «أزمة المنهج في النقد العربي - النقد المغربي نموذجاً»، ضمن مجلة الآفاق الجديدة، ع. ١٠ - ١١، السنة الثالثة، ص. ٦٧.

- الموسوي، أنور غني (٢٠١٦)، أزمة النقد العربي - الأسباب والحلول -، مجلة أدب وفن، مجلة ثقافية الكترونية، ص١، بتاريخ ٢١/١١/٢٠١٦ adabfan@gmail.com

- نصري، هاني يحيى (٢٠٠١)، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة «أفلاطون»، مجلة المعرفة، ع: ٤٥٢، أيار، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٥.

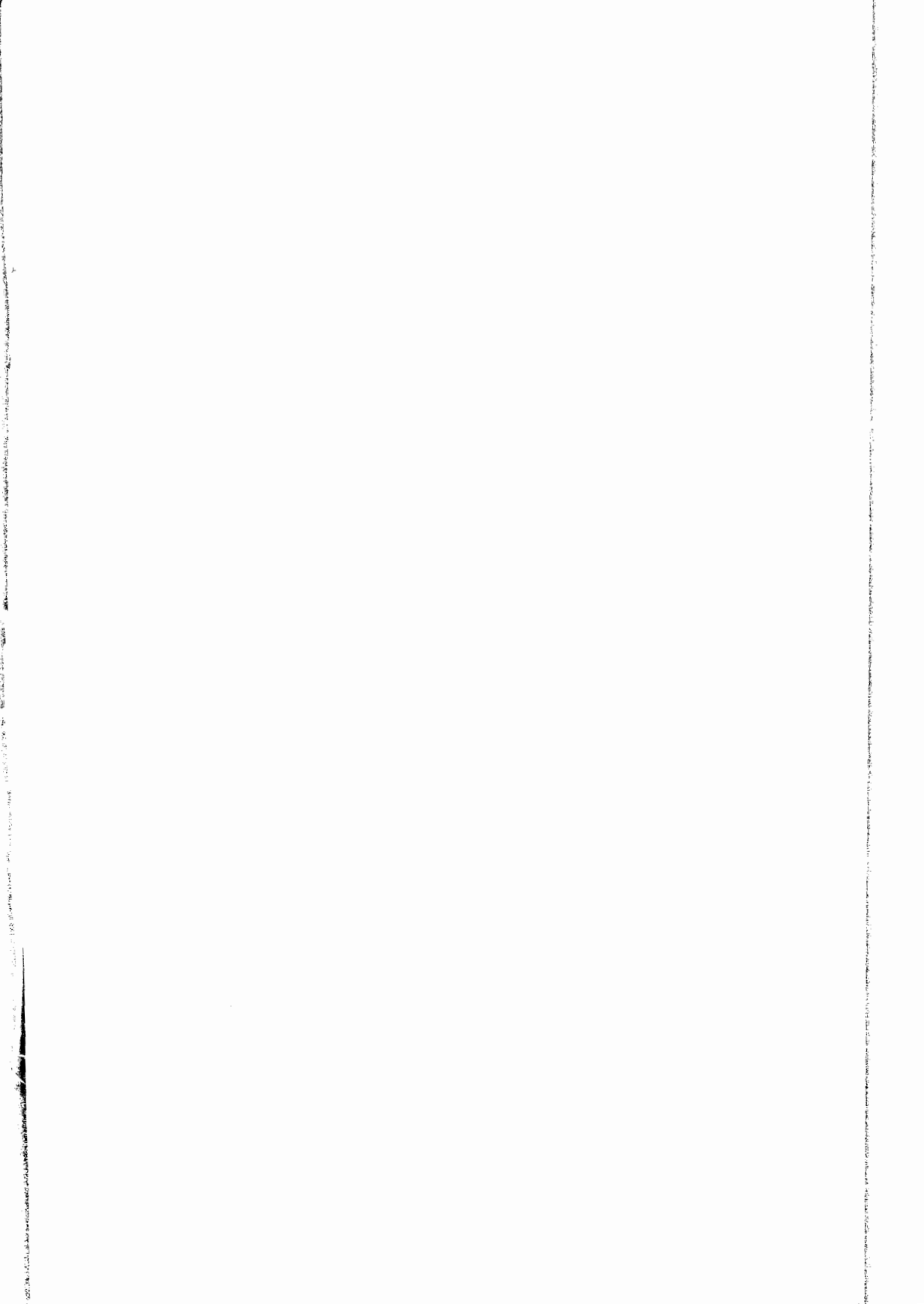
- الهلالي، محمد (٢٠١٤)، المناهج في الفلسفة، الحوار المتمدن، عدد(٤٥٢٥)، ٢٧/٧/٢٠١٤.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=425843>

- هيجل، فريدريك (١٩٩٧)، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- وايت، مورتن (١٩٧٥)، عصر التحليل: فلسفة القرن العشرين، ترجمة: أديب يوسف شيشي، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- وعزيز، الطاهر (١٩٩٠)، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
- Allan H., 1984 - «Le problème corps - esprit comme cas particulier d'organisation en niveaux: rôle du langage», Psychol. Méd., 16, p. 1053 - 1058.
- Jan Patocka; (La fin de la philosophie est - elle possible?); in Jan Patocka, Platon et l'Europe, Ed.Verder - Philosophie, 1983.
- Schmidt, (G.), 1981 - «Essai de Synthese d'une method phenomenologique», in: phenomelogie hegelienne et Husserlienne, Paris: C.N.R.S., PP.37 - 46.
- Sourian, (E.), 1982 - «L'Avenir de la philosophie, Paris: Gallimard», (Coll. IDEE, 469).
- Weil, (E.): 1950 - 'Logique de la Philosophie, Paris: Vrin.

المحور السادس

**كيف انتقل المنهج الفلسفي
إلى الفكر العربي المعاصر؟**



جدلية تموقع النص الديني في المادية العربية

د. مدني مدور(*)

إن ارتباط تاريخ الأمة العربية بـ (النص الديني)، سيكون من المسلمات التي لا تقبل أي جدل، وكون التأثير الذي صاحب القرآن بدرجة أعم، والحديث النبوي بدرجة أخص، سواء على مستوى الواقع المتزامن مع الرسالة أو التأثير الحضاري الذي سيأتي تباعا لتقدم الزمن، حيث سيتضح بجلاء كيف أن تشكّل مختلف العلوم التي ستظهر لاحقا، ماهي إلا نتاج مباشر للاشتغال على (النص الديني)، بل أن أعقد المسائل الفقهية والفلسفية حينها، والمثثلة تحديدا في قضية (النقل أو العقل)، لم تكن غير حاصل مباشر عن التمسك المطلق بحرفية النص، وتفاوت هذا التمسك بين الإطلاق إلى الأخذ بالرأي والتوجه نحو التأويل. ثم إن الدارسين المحدثين للتراث، ومحاولة فهمهم لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، لا تستقيم لديهم الرؤيا إلا إذا قامت انطلاقا من اللحظة الفارقة التي ستتجسد مع نزول الوحي، إضافة إلى هذا سيكون الشأن أيضا مع رصد حركة العقل وازدهارها، وتوسع علومها، ولن نبالغ إن قلنا أن الدارسين بما فيهم المحدثون سيتبعون كفايات معالجة النص والاطمئنان إلى حرفيته، إن لم نقل الانفصال به عن الواقع والأخذ بالنص الديني كشكل منعزل عن مضمونه، فاقتدا لقراءة من داخل العصر... والحضارة الإسلامية إثرها، تعلن بذلك عن تراجعها وتسليمها مشعل التقدم لغيرها، ليكون هذا أيضا نتيجة مباشرة عن الدور المتعاضم الذي كان للنص الديني عبر امتداد التاريخ، ولا زال يوم الناس هذا.

نحن نعرف أن دراسة التراث لن تكون حكرًا على منهج دون آخر، وكل قراءة للتراث هي نتاج رؤية بعينها، محصلة قناعات متأصلة، سواء اتفقنا معها أم اختلفنا حول مسائل واستنتاجات تكون قد تحققت لهذه الدراسة، غير أن ما لا يمكن أن نسكت عنه، هو تقصّد

(*) جامعة باتنة - ١ - الجزائر.

إبعاد وقائع تاريخية واضحة التأثير وثابتة الحدوث، وحتى إذا لم يعتمد الدارس إلى الإبعاد فإنه بمجرد لجوئه إلى تحجيم الواقعة التاريخية، مقابل تضخيم وقائع أخرى ظلًا منه أنه بذلك يحقق، فلسفة (منهج) كما تقتضيه أدواته وآلياته ومسلماته التي تم تطبيقها في ظل معطيات أخرى لا صلة لها بهذا السياق الزماني أو المكاني بل وحتى الثقافي.

من هنا فإن هذه الورقة البحثية، ستحاول تتبع بعض المعالجات العربية التي تبنت المنهج الماركسي، وبالتالي الكيفية التي تم من خلالها التعامل معها (النص الديني)، وإحلاله موقع (المؤثر)، وهذه ستكون معالجة تاريخية تشتمل على الكثير من الواقعية - ليس كحكم مسبق رغم أنها لا تتفق وأدوات هذا المنهج المادي. أو قد يعتمد توجه آخر، فيجعل النص الديني متأرجحاً بين (التأثير والتأثر) في آن، على أن هناك توجه آخر يبدو للوهلة الأولى أكثر صرامة في تطبيق المادية، حيث سيلجأ إلى اعتبار هذا النص الديني محصلة حاصل، ليكون موقعه الانعكاس ضمن البنية الفوقية، وسيتم تسويغ ذلك بأكثر من مبرر، يتراوح بين إبطال بعد (الإلهيات) في الفلسفة، أو لإيجاد تصورات جديدة لتشكيل النص - خصوصاً نص الوحي - ثم هناك مزاعم اللغة والثقافة، إضافة إلى طرح العنصر المادي كنقطة ارتكاز رغم اختلاف طابع العلاقات الاجتماعية وتفاوتها من مجتمع لآخر، وفي المقابل يسعى الدارس المادي انطلاقاً من أدوات المنهجية إلى تنقح الروح في مؤثرات اقتصادية، وأن كان دورها حلي الانحصار، وتأثيرها لا يكاد يذكر، إنما فقط من أجل أن ينسب لها فضل التحريك وصناعة التاريخ.

على هذا الأساس يسود انطباع لدى القارئ، وهو يتناول القليل والكثير من - تلك الدراسات المادية العربية الموجهة للتراث - بهيمنة شيء من الآلية قد تبلغ أحياناً حداً من التلفيق في تفسير الظواهر وتحويل التراث العربي بمختلف سياقاته المعرفية إلى غط مشابه لواقع الرأسمالية الأوروبية، وقد حصل ذلك بفعل تطويع الواقع العربي القديم والمعطيات التاريخية لمنهج مادي صارم، تفوق صرامته حدود المعقول والطبيعي، ليتحول بذلك ما هو مهم في مسار التراث العربي إلى أقل أهمية، وما كان يبدو مهماً عديم التأثير، إلى شيء مقدم. وقد تكون فلسفة المنهج المادي الجدلي وأدواته، هي التي تفتقر إلى الإطار المرن الذي يجعلها قادرة على استيعاب معطيات مكانية وزمانية تحكمها ثوابت ومتغيرات تختلف طبيعتها عن تلك التي شهدت تطبيقات (المنهج) في أوروبا، وهذا بالفعل ما جعل «كارل ماركس» و«فريدريك أنجلز»، يصدران ملاحظات متباعدة عن طبيعة الشرق، محاولين بذلك تقديم فهم أعمق. في ظل

هذه التداخلات ستحاول هذه الورقة البحثية، إلقاء شيء من الضوء حول تلك التطبيقات المادية والعربية التي اشتغلت على التراث.

١- جاذبية المنهج المادي

أن الخوض في الأسباب الكامنة وراء جاذبية المنهج، وهنا على وجه التحديد (المنهج المادي)، الذي تبنته الكثير من الأصوات العربية، حيث سيجدر بنا قبلها التوقف لدى بعض المفاهيم المحورية في هذه الدراسة:

١-١ المفاهيم:

أولاً، الجدلية: لغة: يمكننا القول، «جدل جدلاً، اشتدت خصومته وجادله مجادلة وجدالاً ناقشه وخاصمه، وفي القرآن الكريم»، «وجادلهم بالتي هي أحسن».^(١) المعنى المستفاد هنا وجود طرفي نقاش، ضمن حوار يحمل طابع الحدة، حيث يسعى كل طرف من الطرفين إلى إقناع الثاني بقوة البرهان، أو بتصعيد الجدل.

أما الجدل اصطلاحاً: فإن «خلاصته في رأي أفلاطون هو الارتقاء من تصور إلى تصور للوصول إلى أعم التصورات. وقد اقتبس المحدثون هذا المعنى. فأطلقوه على المدرجات الحسية إلى المعاني العقلية، ومن الحقائق المشخصة إلى الحقائق المجردة، ومن الأمور الجزئية إلى الأمور الكلية»^(٢).

في حين أن «أرسطو فقد فرق بين الجدل والتحليل المنطقي، لأن موضوع التحليل المنطقي عنده هو البرهان، أعني الاستنتاج المبني على المقدمات الصحيحة، على حين أن موضوع الجدل هو الاستدلال المبني على الآراء الراجعة أو المحتملة»^(٣). لغة المنطق هنا تغدو رغم تجرّيديتها أقرب إلى الواقع، عن الجدل الذي يذكر بالسفسطة.

وأما الفيلسوف الألماني كانط فيقول: «الجدل هو منطق الظاهر بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة»^(٤).

(١) جميل، صليبا: المعجم الفلسفي. دط. دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٣٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٢.

في حين أن المعنى المنشود الذي تصبو إليه هذه الدراسة، سيكون أكثر ارتباطا بالاستخدام الذي تجلّى لدى هيجل والهيكلية الجديدة حيث «يطلق هيجل (لحظة جدلية) على الانتقال من حد إلى حد آخر يكون مناقضا له، وعلى التحفيز الذي تقدمه للعقل الحاجة إلى تخطي هذا التناقض. (...)»، اتخذت كلمة جدل في الهيكلية الجديدة وخصوصا في الماركسية معنى المتحرك المتقدم المتطور غالبا ما يكون الجدل متعارضا مع (ما وراء الطبيعة)، الغيب بمعنى الثابت، حتى أن هذا الاستعمال أدى إلى ولادة فعل (الديالكتيكي) dialectiser، جدل - لطف (مفهوما) انتقل من زاوية الثابت إلى زاوية المتغير، استبدل مفهوما ثابتا ومحددا تماما، بمفهوم أقل تحديدا ووقفا وفي حالة تحول^(١).

إذا كانت الجدلية قد ارتبطت عند هيجل بعالم الأفكار، فإن ماركس سينحويها إلى العالم المادي، حيث سيكون الواقع أسبق من الفكرة، والمادة أسبق من الوعي، إذا خلافا للمثالية التي تعتبر العالم تجسيدا (للفكرة المطلقة)، (للعقل الكلي)، (للوعي)، تنطلق مادية ماركس الفلسفية من هذا المبدأ القائل إن العالم بطبيعته، مادي، وأن كثرة ظواهر الكون هي مختلف جوانب المادة المتحركة؛ وأن العلاقات المتبادلة والاشتراط المتبادل بين الظواهر التي يقرها المنهج الجدلي إنما تشكل القوانين اللازمة لتطور المادة المتحركة؛ وأن العالم يتطور وفقا لقوانين حركة المادة، ولا يحتاج إلى أي (عقل كلي)^(٢).

من هنا، فإن التطبيقات المادية العربية، التي تبنت المادية الجدلية، وقدمت دراسات قيمة للواقع المعاصر، أو للتراث القديم، ستكون أقرب إلى المفاهيم الماركسية، لاسيما الماركسية العلمية، ومادام الأمر كذلك فإن هذه الدراسة ستحاول فهم طبيعة المعالجة المنهجية لهذه التطبيقات العربية في التراث القديم، وذلك في لحظة تزامن (الواقع التاريخي) العربي، مع (بنية النص الديني)، من وحي وحديث النبي. وهو ما يعني أننا سنتتبع استخدامات متباينة للمنهج المادي الجدلي، انطلاقا من معالجاته لهذه اللحظة الفارقة.

ثانيا، النص الديني:

مفهوم النص من المفاهيم التي ظل يكتنفها غير قليل من اللبس، وذلك نتيجة مسار تشكله،

(١) أندريه، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مجلد ١. ط ٢. منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.

(٢) المرجع نفسه، مج ٣، ص ١١٤.

ضمن التراث العربي، عبر تداخل اتجاهات معرفية تحكمها منطلقات متفاوتة، رغم الهيمنة البادية للتوجه الديني ببعده (النقلي).

أما إذا جئنا إلى تطور هذا المفهوم في العصور الحديثة سيكون هنالك كلام آخر، خصوصاً أثر الانفتاح على الحضارة الغربية والأخذ عنها.

النص لغة: (نَصَصَ، نَصَصَتْ)، إن المعاني التي تنطوي عليها هذه المادة في المعاجم العربية لا تخرج عن: الرفع والإظهار، وطلب أقصى الشيء، جاء في معجم العين: «نَصَصَ، نَصَصَتْ»: الحديث إلى فلان نصاً، أي رفعته»^(١).

أما معجم (تاج العروس) فقد ألحق (القرآن)، و(الحديث) كمضافين إلى هذا اللفظ (النص)، لا بغرض الرفع، «نص القرآن والسنة، ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام وكذا نص الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل، بضرب من المجاز كما يظهر عند التأمل...»^(٢). هذا الاستخدام للفظ (نص)، وإضافتها إلى القرآن والسنة، ستدل بما لا يدع مجالاً للشك باتساع نطاق لفظ (نص) وعدم اقتصرها على معنى الظاهر والرفع من النص، كما كان الأمر عند السيوطي وغيره... ليتحول بذلك النص من تلك الاستخدامات الخاصة إلى استخدامات عامة.

اصطلاحاً: ضمن سياق هذه الدلالة اللغوية، سيتم تأهيل (القرآن) و(السنة) لحمل صفة (النص)، ليكون هذا المفهوم القديم في التراث العربي بأبعاده فقهياً بدرجة أساسية، وستستعيره بقية المعارف من داخل هذه المنظومة الفقهية.

يرى محمد عمارة، أن «المعنى الأشهر للنص، فهو لفظ الكتاب والسنة، الذي لا يتطرق إليه احتمالاً أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أي ظاهر متعين - في معناه، لا يحتمل شيئاً آخر، كالحقائق الملموسة المتحققة (...)، نحن هنا أمام معنى (النص)، يتصل بما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، في الثوابت التي لا يصيبها تحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد»^(٣).

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مج ٤، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣، ص ٢٢٨.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، مج ١٨، ط ١، طباعة حكومة الكويت، ١٩٧٩، ص ١٨٠.

(٣) محمد عمارة: النص الإسلامي، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ١٩٩٨، ص ٣٦ - ٣٧.

النص الديني - إذا - (قطعي الثبوت، قطعي الدلالة)، وهذا يرجع إلى الدقة التي حظيت بها مناهج تحقيق النصوص، عند المسلمين، في أسانيدها ومُتَنها. بل يمكننا القول أن هذا الاهتمام المعرفي الذي شمل النص الديني، سواء كان ذلك من خلال الحرص على تفاصيل نقل النص وتدوينه، أم العناية بضمونها انطلاقاً من جمع مختلف الروايات وترجيح بعضها، وذلك فيما يخص أسباب النزول أو النسخ والمنسوخ والعام والخاص والمكي والمدني... وهكذا.

من هنا سيكون هذا الحرص، وهذه العناية، برهاناً قطعياً على علاقة وطيدة حصلت بين الأمة وهذه النصوص، وسيكون لها ما سيكون.

أما حرص القدماء على (الوضوح) في النص، فهو راجع إلى استمرارية ارتباط هذا (النص) نفسه بحياتهم في شتى مجالاتها، ما يستدعي اللجوء إلى هذا النص تبعاً: «(النص) هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقاً تاماً»^(١). ذلك رغم أن، تحقق هذا الشرط يظل مستحيلاً مع اللغات البشرية، غير أن الاجتهاد أخذ هذا المنحنى عند القدماء.

وعلى أساسه، يعتمد بعض المحدثين، فيقدم لنا التعريف الموالي للقرآن، على أنه «سجل الهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية. (...)، القرآن هو نص داع لعقيدة التوحيد ولستلزماتها السلوكية، بل هو أيضاً النص الذي يمكن المؤمن في كل فترة من لال قراءة توحيدية للنص، أن يتدل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله»^(٢). بعبارة أخرى، التأكيد على فاضلية القرآن، بأوامره ونواهيه، بتوجيهاته، على مستوى الإنسان المؤمن وفق قراءات متجددة تناسب الواقع المكاني والزمني. أما الحديث النبوي وفق ما يرى الدارس احميدة النيفر - فهو نص شارح.

تلك العلاقة هي التي تؤكد عليها مختلف التوجهات، «القرآن مجموعة لوحى الذي نقله النبي محمد ﷺ باسم الله خلال رسالته، وقد دون القسم الأكبر منها بعد وفاته، وشكلت إحدى الأسس الرئيسة للعقيدة والشريعة، وكذلك المادة الأساسية للعلوم الدينية الإسلامية»^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. ط١. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، حزيران، ١٩٩٠. ص ١٧٩.

(٢) احميدة، النيفر: النص الديني والتراث الإسلامي. ط١. دار الهادي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٤، ص ٩٨.

(٣) جانين ودومينيكي سورديل: معجم الإسلام التاريخي، ترجمة: دكتور أ. الحكيم. ط١. الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت. لبنان. ٢٠٠٩. ص ٧٤٤.

ومنه سيناط الدور ذاته بالحديث النبوي، كمرجع للمسلمين وكمادة أولية لعلومه، وبذلك فهو «مجموعة النصوص التي تروي أقوال أو أفعال النبي محمد ﷺ، وهي تشكل كذلك سنة النبي وتعتبر أحد المصادر الأساسية للقانون الإسلامي أو الفقه»^(١).

النص الديني - إذا - وفق هذه التعاريف، هو نص مؤثر بحضوره، فاعل بتعاليمه، لازمته الحركة منذ ظهوره ولم يلزمه السكون والحياد. حيال الواقع الذي تزامن معه، بل وحيال العصور المتعاقبة كذلك.

٢-١ المعطى التاريخي:

يكشف لنا المعطى التاريخي الذي يقف خلف جاذبية النص، عن تشكل عوامل رفض للأيديولوجية المخالفة للمادية، وهي هنا الرأسمالية، وفي المقابل ظهور عوامل جذب ودعم لتمكين الايديولوجيا الشيوعية ومنه (النظرية العلمية المادية).

إن الحركة الاستعمارية البورجوازية، ستعمد أثناء تمددها واحتلالها للدول إلى لعب ادوار مشينة طويلة مدة تواجدتها بصفة استعمار ظالم، حيث سيتم نهب خيرات الأوطان وتحويل مقدراتها وثرواتها إلى عواصمها الأصلية، لينتج عن تلك الممارسات إفقار أمم بأكملها، وإحلال أزمت لا تنتهي، ويتم بذلك تعطيل النمو في البلدان المستعمرة، والقضاء على روح المبادرة، والنزول بالثقافات المحلية لهذه الشعوب إلى الحضيض، وفي المقابل السعي والتخطيط المبيت من طرف الجهات المستعمرة بكسر الميم، إلى فرض بديل ثقافي والتشكيك في كل ماهو معبر عن هوية تلك الشعوب المستضعفة، من لغة ودين، ورصيد حضاري، وبعد ثقافي، وطرح رأسمالية كخيار نهائي للحياة الاقتصادية الاجتماعية، بل وفرض هذه الأيديولوجية كتوجه يعبر عن المدنية الجديدة المتفوقة.

من هنا ستعتبر تلك الشعوب مع نُخبها بعد أن ذاقت أمثال تلك الممارسات، أن كل ما صدر ويصدر عن الحركة الاستعمارية ينبغي أن يقابله الرفض والعداء المطلق، ولم تخرج بالفعل تلك الأمم من مظلة الاستعمار حتى طلبت أيديولوجيات مغايرة.

بعد تحرر الشعوب وحصول الأوطان على استقلالها تباعاً، بُعيد الحرب العالمية الثانية،

(١) جانين ودومينيك سورديل: مرجع سابق، ص ٣٤٨.

وستكون غالبية الدول العربية لاقت المصير نفسه، لأجل ذلك ستدفع النخب والشعوب بالايديولوجيا الأنسب والأقرب إلى روح المجتمع، من هنا لم يكن أقرب إلى المصلحة العامة وتوافقا مع المعطى التاريخي، من الإرقاء في حضن الايديولوجيا الماركسية، شعارا وممارسة وتميزا عن عدو الأمس.

على هذا الأساس، سيكون (المنهج المادي الجدلي)، هو النظرية العلمية المستخدمة في أوسع نطاق، للدفع بحركة التنمية والنهوض بسائر المجتمع، وتحقيق تطلعات الوطن، وذلك بعيدا عن أيديولوجيا الاستعمار (الرأسمالية) الداعية لتمجيد الروح الفردية، إنها جاذبية المعطى التاريخي بالدرجة القصوى التي فرضت هذا الإنحياز دون غيره.

٢-١ المعطى المنهجي العلمي:

ستسوّق (المادية الجدلية)، في نسختها العربية، من خلال العديد من أعلامها وأنصارها المتحمسين، الكثير من الحجب الدامغة على جدوى هذا المنهج، في مثل تلك الدراسات التراثية التي ظلت في المقابل مناهج أخرى تتناولها، دون أن تحقق نتائج مرجوة بالفعل لصالح الأمة ولصالح حاضرها المتأزم، وقد يعتمد أنصار المادية من العرب، إلى ترديد حقائق يعوزها الكثير من الدقة العلمية، بل قد تجانب الصواب في فهم عمق الظواهر التي أفرزها المجتمع العربي القديم، سواء من خلال ظهور حركات فكرية فلسفية، أم من خلال بعض الاهتزازات المتمثلة في ثورات شعبية على الدولة المركزية وهكذا.

من هنا يذهب حسين مروة، إلى أنه «إذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي المثالي من صورة التراث، أي إذا كانت هذه المناهج تنظر إليه نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي)، يضع اهتمامه كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث أي أنه يقع فيها تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب»^(١).

المنهج المادي، واسع الأفق حيث طريق آفاق المناهج المثالية، من هنا «(...) فكون المنهج ماديا لا يعني أنه يحصر النظر فيها فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر فيها هو فكر

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ط ٣. دار الفارابي، بيروت - لبنان، ج ١، ٢٠١٦.

مثالي أو فلسفة مثالية. هذا الحصر وهذا الإهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور»^(١).

فالمسألة هنا، ستكون أقرب إلى تقاطع قراءة تحمل طابع التحليل وإعادة النظر في قضايا، هي محل استفهام. وقراءة ثانية وصفية تردد مسلمات وتراكم الصمت حيال مطبات هي محل تساؤلات كبرى.

في هذا السياق - مثلاً - يناقش محمود أمين العالم، الطابع الميكانيكي للمنطق وعجزه عن استكناه الظواهر، نتيجة استخدام القياس، حيث يرى «أن منطق أرسطو مثلاً لا يستطيع أن يفسر التغير، ولا أن يعبر عنه. لا يستطيع مثلاً أن يفسر العملية الإنتقالية من وضع إلى وضع. لأن الأشياء عنده موجودات قائمة بذاتها فهي إما (ألف) أو (لا ألف). ولا يمكن أن تكون تداخلاً أو انتقالاً بين (الألف) و(اللاألف) في وقت واحد. ولهذا كان الإمام أبو حامد الغزالي متسقا تمام الإتساق مع هذا المنطق، عندما كان يقول أن التغير أمر لا يمكن إدراكه. إذ كيف يتحول الشيء إلى غيره. ولعل رفضه للعلة المادية بين الأشياء، أن يكون صدى لهذا المنطق الشكلي كذلك»^(٢). فالواضح هنا، أن الحكم الصادر وقع جزاء الممارسة المنهجية.

المادية الجدلية في تقدير أمين العالم، خيار تتأق جاذبيته بفعل رصيده العلمي «(...) أحب أن أناقش العلاقة بين المادية والدين والقيم الروحية عامة. إلا أن المادية فلسفة نظرية تقود إلى نتائج فكرية معينة نناقشها فنتفق معها أو نختلف معها، أو نتفق في أشياء ونختلف في أشياء، أو نصل من مناقشتنا لها إلى الإضافة والتطوير»^(٣).

لأن محمود أمين العالم، يؤمن بفاعلية المادية، وقدرتها على التغير الشامل، يردد: «نحن نبني، هذه هي قضيتنا الأساسية. والبناء يحتاج إلى وضوح فكري، وضوح صادر عن وعي، عن حماسة، عن إدراك شامل، عن رؤية سليمة لا عن حفظ لنصوص، أو ترديد لمقتبسات. حقاً، إن التقدم الصناعي وممارسة الإنتاج الجماعي ومواجهة مشكلات الواقع والحياة والحوار

(١) حسين مروة: المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢) محمود أمين العالم: معارك فكرية، الأعمال الكاملة، مج ١. دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص ١٢٩.

(٣) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١٣١.

العميق داخل التنظيم السياسي الثوري سوف تنمّي - بغير شك هذا الوضوح وتغذي الضمائر والعقول بهذا المنطق الموضوعي، بروح الفهم والتخطيط والرؤية الثورية الحية»^(١). بعبارة أخرى، المادية الجدلية تتأسس انطلاقاً من الواقع مهما كانت طبيعته، فالوجود سابق على الوعي، والواقع متقدّم على الفكر.

٤-١ المعطى الواقعي:

من المآزق الكبرى التي ستقع في حبالها المناهج السلفية (النقلية)، تمسكها إلى حد الغلو بحرفية النص إلى درجة الانفصال عن الواقع، ليتحوّل بذلك خطابها الموجه إلى جمهور عريض، خطاب من خارج المكان والزمان، وأصبحت القضايا الراهنة تستجلب لها الحلول السحرية من الماضي البعيد، وإذا حصل الفشل في إدراك الحل المناسب، سيتمّ تلقّي أيّ مبرّر، عدا أن يكون مواجهة الحقيقة الصارمة المتمثلة أساساً في تباعد المسافة بين تلك الحلول المقترحة والواقع، محل المعالجة، رغم أن العجز غالباً سيكون عجزاً على مستوى هذا المنهج التلقيني، وعلى مستوى فهم النص وقراءتهم من «داخل السياق الجديد»، الذي يحكمه معطيات لواقع مغاير تماماً، وأسوأ ما في الأمر أن تحوّل هذه المناهج السلفية دون تطوير أدواتها وتجديد رؤياها وفق ما يناسب الأوضاع المستجدة.

معضلة المعالجة الجادة للوقائع والقضايا المتراكمة، في الواقع العربي الراهن، ستترك فراغاً سرعان ما ستقتنصه مناهج أخرى، سيتضح أنها أكثر جاهزية لهذه المرحلة، إذا لم نقل أنها الأنسب على الإطلاق، رغم أن بيئة منشئها كنظرية كانت غربية، وذلك يرجع إلى ارتباط تلك المناهج والمقصود هنا تحديداً (المنهج المادي الجدلي) بالواقع، وهو سيكون مشروعية مضاعفة، من جهة قدرته على فهم الظواهر الاجتماعية وتعقيداتها، ومن جهة ثانية تمكّنه من المعالجة الموضوعية، ثم إدراك الحلول المناسبة.

«مادام المنهج المادي التاريخي يتحدّد مضموناً واتجاهاً بكونه تفسيراً للتاريخ، تاريخ المجتمع أو تاريخ الفكر على أساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للإنسان، لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط، فإنه من طبيعة هذا المنهج إذا، أن يدرس أشكال الفكر المثالي على مستوى دراسة أشكال الفكر المادي، من حيث هي جميعاً كما قلنا من نتاج الواقع

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

المادي الاجتماعي في نهاية الأمر»^(١). واضح هنا، أن مجرد تعرفنا على الواقع المادي للمجتمع، من بنية تحتية وعلاقات، تقتضي وجود طابع إنتاجي محدد، نتيجة ما يرجع إلى طبيعة الملكية السائدة لوسائل الإنتاج، التي قد ترجع إلى طبيعة فردية ليكون بذلك محصل القيم يسير ضمن هذا المنحى. بل إن البنية الفوقية بأيديولوجيتها ستكون مجرد انعكاس لطبيعة الصراع السائد.

على هذا الأساس، فإن الحركة الحاصلة، «والانتقال والتطور من مجتمع إلى آخر إنما يتحقق بتغير نظمه الإنتاجية أساسا، وتغير مظاهره العقلية نتيجة لذلك. فالتغير العقلي نتيجة للتغير الاجتماعي وليس سببا له، على أن هذا لا يعني أن التفكير العقلي مجرد انعكاس للأوضاع الاجتماعية، فله (...) أصالته الفردية، وهو كذلك قوة دافعة في تطور المجتمع نفسه، لأنه بمعرفة قوانين الحركة الاجتماعية والسيطرة عليها، يمكن للإنسان أن يجعل بتقدمها»^(٢).

هذا المنهج المادي، بتأسسه انطلاقا من (الواقع)، ستكون له إمكانية رصد وتفسير الظواهر الاجتماعية في حالة سكونها، ولا يقتصر على ذلك بل يمكنه رصد الظاهرة كذلك في حالة الحركة، وهو ما لم يكن متاحا لغالبية المناهج الأخرى.

٢- المنهج المادي وعملية المصادرة

الأصل في تطبيق منهج ما، أن لا يكون تطبيقه مجرد (اختبار)، عابر، فنطوع له بذلك ظاهرة ما، لحصول نتائج آلية متكررة، بل الأصل أن يتحول هذا المنهج إلى أداة تقع تحت الظاهرة لا فوقها، ولا نتدخل نحن فنطوع هذا على حساب ذاك. من هذا المنطلق سنحاول فهم الكيفية التي مارس من خلالها الماركسيون معالجاتهم المختلفة انطلاقا من الأدوات (المادية) لرصد وفهم (لحظة التغير)، في المجتمع العربي، نتيجة ظهور النص الديني هنا الوحي على وجه التخصيص، لتكون مجرد (اختبار)، منهج، وقع في تطويع الظاهرة، أم أنه ممارسة منهجية علمية عفوية؟

١-٢ المادية العربية والتراث:

من المسارات العديدة التي سيشهداها الفكر العربي الحديث بمختلف خلفياته المعرفية،

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١٤٧.

مسار دراسة التراث، ومحاولة فهمه وتوظيفه لخدمة الحاضر. من هنا فإن الماديين العرب، بدورهم لن يشدّوا عن القاعدة، حيث شغلهم هذا التراث العربي القديم، وقدموا العديد من القراءات المتميزة؛ على أن الذي يهّمنا هنا، أن نقف على طبيعة نظرة هؤلاء الماديين، من حيث الجزئية أو الكلية الوظيفية أو العضوية، الايديولوجية أو المعرفية.

يلح محمود أمين العالم، أحد أقطاب (المادية العربية)، على ضرورة تجاوز النظرة التجزئية الوظيفية للتراث، ومنه سيعتبر «أن تراثنا العربي القديم - مع ما بلغته الدراسة من تعمق وشمول وعناية - مازال منفصلاً عن وجداننا الحاضر، وما زلنا محرومين من أن نعيشه ونتحدّ به في حركتنا الفكرية، فهو جزء فحسب من مناهج الدراسة الأكاديمية المتخصصة، وإنها لمسؤولية جليّة أن يصبح غذاءً يوميًا في المعركة الفكرية والوطنية الراهنة التي تخوضها شعوبنا العربية»^(١).

بعبارة أخرى، إذا كانت دراسة التراث قد تحقق لها العمق والكلية، فإن الذي ينبغي تجاوزه، هي هذه العلاقة (الوظيفية)، حيث يقتضي الأمر أن نحول هذا الرصيد من التراث إلى أداة الهام تسكن وجداننا وتعم جميع الشرائع الاجتماعية دون استثناء.

أما البعد الأيديولوجي، فقد يكون من العسير التخلص منه إلى المعرفي الإبيستيمولوجي، «النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائماً نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر - أيّا كان زمن الحاضر - نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث، هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث، مهما يكن نوع الصيغة الايديولوجية لهذه النظرة (المعرفية)»^(٢).

ثم يضيف حسين مروّة «إن التراث يتعدّد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدّد»^(٣). أما النتيجة، فإن بعض تلك القراءات قد تكون أبعد من أن تفهم حقيقة الظواهر التاريخية القديمة، بل تزيد هذه القراءة أو تلك، فتغلّف التراث بطابع مثالي غيبي لاتاريخي، لتكون بذلك أعجز من إثراء مضامين التراث، وكيف الحال بأن تخدم الحاضر من خلال هذه القراءة. لقد مثل هذا التوجه المنهج السلفي وبعض القراءات الاستشرافية.

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١١١.

(٢) حسين مروّة: مرجع سابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.

التراث العربي غني ومتميز من حيث فكره وفلسفته، أو من حيث فنونه وعلومه، بل وأساليبه في المعالجة والفهم وتفسير الظواهر، «(...) يمكن القول بأن جوهر الحضارة العربية الإسلامية، جوهر عقلي، عملي، تجريبي، حسي... على أن هذا الجوهر العملي التجريبي لا يعني أبدا الخروج نهائيا عن القياس المنطقي، فلا تجربة بغير استدلال عقلي، ولكن التجربة تستفيد من القياس المنطقي في مراحلها دون أن تنغلق في داخل عليتها الاستخلاصية الضيقة»^(١).

لأن الفكر الفلسفي الموروث متميز بذاته، وأن تشرب من بعض الروافد الخارجية غير أنه يظل محتفظا بتميزه «لا منطق أرسطو، ولا الفلسفة الهلينية أو الفارسية أو الهندية قد خلفت الفكر الإسلامي العربي. انه ثمرة أصيلة بغير شك لواقع الخبرة الإسلامية العربية. لحقائق الحياة الإسلامية العربية. ولكنه تأثر بغير شك كذلك بهذه الروافد الثقافية والحضارية المختلفة، وتغلغلها تمثلا يتفق واحتياجاته وملابساته»^(٢).

بل يذهب محمود أمين العالم، أبعد من ذلك، وهو يتتبع تلك العوامل التي دفعت إلى مثل هذا التميز، حيث يعتبر أن (الدولة الإسلامية الجديدة دولة طامحة. لم تكن حضارة سحرية كما يقول «شبنجلر»، وإنما كانت في جوهرها حضارة علمية وعملية حتى داخل إطار الدين الإسلامي، لأن الدين الإسلامي، دين عبادة ونظر ومعاملات معا. كانت الدولة الجديدة دولة شامخة، تمتد من المحيط الأطلسي حتى حدود الهند وتركستان وأطراف الصين، كانت زاخرة بالإمكانات والمسؤوليات والتبعات والمشاريع والمصالح النامية، وكانت تبحث لها عن فلسفة تعبر عن كل هذا تعبيرا صادقا موجها»^(٣). وقد تحققت لها تلك الفلسفة بالفعل.

مجمل ما يمكن أن يقال عن هذا التراث المادي والمعنوي، «أنه - أي التراث - منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغيرة في كل مجال معرفي خاص»^(٤).

من هنا يرسم غالبية الماركسيين خطاطة واضحة تهدف إلى دراسة التراث العربي وفق

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية. مرجع سابق ص ١١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

(٣) محمود أمين العالم، معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٤) نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل. ط ٨. الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨، ص ٥٥.

منطلقات علمية دقيقة، تنطلق من واقع تشكل الظواهر محل الدرس، وهو ما سنحاول تتبعه ورصد نتائجه وطبيعة تمثل الخطوط العامة للمنهج المادي.

٢-٢ انتقائية المؤثر المادي:

نحاول من خلال هذه الفقرة، تتبع بدايات تطور (التفكير الفلسفي)، عند العرب من خلال كتاب «النزعات المادية» في الفلسفة العربية الإسلامية، للشهيد حسين مروة. حيث سيتضح كيف أن مرحلة نضج «التفكير الفلسفي»، تركت إلى مراحل متقدمة من العصر العباسي، وأن ذلك سيكون موافقا لظهور نمط من الإقطاع، وأن أهم ما سيدلّل بقوة على هذا النضج الفلسفي هو تجاوز (الفكر اللاهوتي)، على ما يذهب إليه حسين مروة. بيد أن هذه الدراسة لن تشتغل على المراحل المتقدمة، بل يهتما أن ترجع إلى المنطلقات التي تشكل مقدمة صريحة يترتب عنها - بالضرورة - نتائج موافقة لتلك المقدمة، أو قد تكون مقدمة مشوبة بعيوب في تطبيق المنهج، لتكون النتيجة مهتزة.

كتاب (النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية)، من المشاريع الفكرية الضخمة التي حاولت تقديم قراءة جادة تتسم بالدقة العلمية والفهم الدقيق لحركة الفكر العربي القديم، وصولاً إلى التفكير الفلسفي وما تبعه من مؤثرات مادية واجتماعية، حيث سيعتبر محمود أمين العالم هذا الكتاب بمثابة ملحمة. من هنا فإن إبداء بعض المحاولات النقدية حول هذا الكتاب خصوصاً ما سيتعلق بمراحله الأولى في ظل (العصر الجاهلي)، و(عصر صدر الإسلام)، إلى غاية (العصر الأموي)، سيكون من باب فهم كيفية تطبيق المنهج المادي، بعيداً عن التخطئة والالتمام بالنقص.

حاول حسين مروة، أن يبطل مقولة (الإسلام هو نقطة البدء) وأن ما قبل الإسلام هو عبارة عن مؤثرات محدودة، أو قد يتحول إلى فراغ. غير أن الذي سيحدث مع مروة، أثناء مباشرة هذه العملية وإظهار مزايا العصر الجاهلي في شتى جوانبه الإقتصادية، وكيف أن التجارة ازدهرت وباتت تحقق عوائد ضخمة، ثم اضطر مؤلف (النزعات المادية) إلى تتبع التبادل بالعملة، مروراً إلى إظهار مكانة الحرف وبعض الصناعات، وهو في الأثناء لا ينسى الزراعة التي عرفت بها خصوصاً (المدينة)، وحتى تكتمل صورة الاقتصاد الجاهلي، يكشف لنا حسين مروة عن الأنشطة اليدوية من رعي وتربية المواشي.

أما الجانب الاجتماعي، فإن الجاهلية ما أن أشرفت على نهايتها حتى بدا مجال الوعي يتأصل ويتجه إلى العمل على توحيد القبائل «إن هذا المنحى الذي كان يتخذ مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلي، كان عاملاً مؤثراً في نشوء أساس لتطور الوعي الاجتماعي نحو فكرة التوحيد. التي كان ظهور الإسلام، فيها بعد تحقيقاً لمضمونها التاريخي اجتماعياً وفكرياً. وأيديولوجياً»^(١). بعبارة أخرى، فإن حركة التطور التصاعدية ستبلغ مداها على جميع الأصعدة في نهاية العصر الجاهلي، قبيل ظهور الإسلام، الذي لن يتعدد دوره التأثيري حدود التأطير الخارجي للمفاهيم والرؤى.

بل إن الأمر لم يقتصر على أشكال الوعي الاجتماعي التي عبر عنها شعر الصعاليك، حيث سيتعداه أيضاً إلى أشكال تعبير دينية، توصلت بالوعي إلى (التوحيد)، الذي ينبذ ميتافيزيقا تعدد الآلهة والإيمان بالله الواحد، وقد تجسّد ذلك مع الحنفاء. أما اجتماعياً فإنه يعبر عن تجاوز مرحلة التشتت القبلي، «هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي - الاجتماعي نحو التوحد، كان لابد أن يجد تعبيراً عنه بوجه ما، في وعي سكان شبه الجزيرة وقد وجد - بالفعل - هذا التعبير في مجاله:

مجال الوعي الشعري بخصوصيته، ومجال الوعي الديني بشموليته، أما الأول فقد تمثل في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجّر الرّفْضي ضد العلاقات القبلية. وأما الثاني أي مجال الوعي الديني، فقد بدأ يتمثل بتيار الحنفاء الذي كان ظهوره إيذاناً بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية، لما كان يدعو إليه تيار الحنفاء من عبادة الإله الواحد»^(٢).

لا يمكن الاستهانة بهذه الأمثلة، التي تعبّر عن أشكال جادة من (الوعي)، حيث أنها في حال (شعر الصعاليك)، سنجد أن الصعلوك ضاق بحدود القبيلة ومنطقها لكن وعيه لم يبلغ حد الطموح إلى تذويب الحدود وتوحيد القبائل. بل إن الحركة الدينية الحنفية، تأثرت بالديانات السماوية (اليهودية) و(السماوية)، فأعجبت بالتوحيد وقد كانت قريبة من النسطورية بالشام وبعض فلول الآريوسية بمصر وربما الحبشة، أي أن تفكيرها الديني مستقل عن تفكيرها بمصير القبائل.

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٣٣٢.

في إطار هذه المنجزات المتعلقة بالعصر الجاهلي، سيتضح كيف أن (اللغة العربية)، توحدت متبينة لهجة قريش قبيل الإسلام كذلك، لأسباب تاريخية، «إن كون لغة قريش أصبحت لغة القرآن ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه، وهو الأمر الذي لا يمكن إلغاؤه مهما كان المنبع الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث أو علماء اللغة والنحو والأدب والبلاغة. فإن الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش كلغة مشتركة كانت هي في أساس توجه الدعوة الإسلامية قرآنا وحديثا إلى العرب بلغة ألفوها وتواضعوا عليها»^(١).

الواضح أن اللهجات إذا كانت متقاربة فإن الداعي إلى توحيدها يقتضي مؤثرا صريحا، ثم يأتي العامل المادي المصاحب للغة وهي (الكتابة)، التي ستؤدي إلى لفت الانتباه للغة المحددة دون غيرها، وهذه الممارسة صاحبت ظهور الإسلام.

الخلاصة:

العصر الجاهلي تطور في قواعده المادية وانعكس ذلك على وعي الإنسان وفكره - كما سيرى حسين مروة - أما العصر الإسلامي، وفق ما يرى، فقد تلقى ثمرة (الوعي)، واستغلها، ليكون دور هذا العصر أقرب إلى استكمال منجزات جاهزة أو كانت على وشك أن تصبح كذلك.

٢-٣ منطقة الصمت:

لر يقل حسين مروة، أن العصر الإسلامي سيكون دوره منعما أو (عرضيا)، وإنما (اختزل)، ذلك الدور وحجمه؛ لر يقل بأن الإسلام لر يأت بجديد، على صعيد المفاهيم، غير مناقشة ماورائية غيبية، وبلغة أخرى مسائل روحية، فأدى ذلك إلى مصادرة للمنجز بالجملة لر يراع خصوصية (الرسالة)، المحمدية، «وأن كل شيء مما ظهر على السطح أو في الأعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الإسلام، إنما هو امتداد تطوري لما كان عليه في عصور الجاهلية، ولاسيما العهد الأخير منه»^(٢).

لر يقل بأن الإسلام طرح مبادئ جديدة، وقيما تتفق وروح الرسالة، طرح الإسلام

(١) المرجع نفسه، ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٣٥٦.

المساواة، شرع للعتق ولو يشرّع للرق، أبطل الثار، ورفع قيمة المؤاخاة والتعاون والتراحم، وأسقط قيمة (القوة) و(الغلبة)، حرم الظلم والجور، بل سيدعو الإسلام إلى العمل والصلاح... كل هذه القيم وغيرها ستتجاوز مجال رؤية الفرد الذي عاش قبل الإسلام، وتخرج عن واقعه، غير أن المؤلف حسين مروة، يتجه للتدليل على أن (الدين)، حصيلة تفاعل (البنية التحتية)، إنه منجز بشري منعكس عن الواقع، حيث يقول: «إن العلم الاجتماعي المستند إلى مراقبة القوانين الموضوعية الديالكتيكية لحركة التاريخ البشري، يثبت أن كل دين من أديان البشرية، إنما ظهر ليحمل شكلا غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وأفكارهم في مراحل معينة من التاريخ. لذا كان من الخطأ كل تفسير لظهور هذا الدين أو ذاك، بأنه حدث منفصل عن مجال الحياة البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة»^(١).

لم يطلعنا حسين مروة، عن أفكار جديدة رافقت ظهور الإسلام، وإنما لم يزد الأمر في هذه الدائرة الفكرية، غير إحداث تأثير، أقل ما يقال عنه أنه أفقي خلق نوعا من التركيبة، «المضمون الفكري في صدر الإسلام أخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسية التي كانت مسيطرة عليه بوجه عام. إلى مرحلة يسند لها التركيب والتعقيد، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من إطار التصور الحسي الغالب إلى إطار من التجريد الذهني بصورة نسبية، لا شك أن المفاهيم الإسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة، بالأخص تشكل حلقة الانتقال تلك»^(٢).

المنهج (المادي الجدلي)، يتحول إلى ممارسة اختباريه، تتجاوز الظواهر تارة، تقلص ظواهر أخرى تارة ثانية، كيف ما اتفق لها، كل ذلك من أجل فرض البعد (المادي)، على هذه الظواهر التراثية كما لو أنها لا تستحق فهما آخر على غرار المجتمعات الرأسمالية، التي جاءت هذه المناهج المادية قصد تفسيرها وفهم ظواهرها.

٢-٤ ليس رافدا للمعرفة:

إذا كان الدين صناعة بشرية، ونتيجة لجملة من الظروف المادية، فإن النص الديني بصفته جزءا من هذه المنظومة، سيكون انعكاسا عن البنية المادية. لأجل ذلك سيركّز حسين مروة،

(١) حسين مروة، مرجع سابق، ص ٣٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢٠.

على مفهومين محوريين جاء بهما القرآن، وهما (التوحيد)، و(يوم الحساب). أما التوحيد فإنه نتيجة تلقائية لما قبله، بمعنى أن فكرة التوحيد العقائدية التي تدل على وحدانية الله؛ هي نفسها التي عرفت عند (الحنفاء)، كحركة سابقة؛ أما العامل الاجتماعي فقد هياً كذلك ظروفًا لتوحيد القبائل. بينما (يوم الحساب)، سيكون عالم جذب معنوي للأتباع، لأن جمهور العرب حين عرف أن هناك جزاء بعد الموت، بالثواب أو العقاب، سلم بهذا الدين وآمن به كعقيدة جديدة لاسيما فقراء الشعب.

هذا الفهم وفق هذا التصور، يستنكر لذلك الحضور المدوّي الذي صاحب نزول الوحي، وذلك التأثير الذي رافق هذا النص القرآني، وهو يتنزل في حالة المرحلة المكية أو المدنية لاحقًا، يتجاهل أسباب النزول حيث سيؤثر النص في الواقع المادي بشكل أو بآخر، وعالج بعض الظواهر بهدف التغيير، وحين تحقق للقرآن ما تحقق، نأتي فننكر له كل ذلك، وبدل الإقرار بهذه الحركية المصاحبة (للنص الديني)، نسقط ذلك ونبدله بسكون مطبق، ونجعل عصر الإسلام مجرد تحصيل حاصل للعصر الجاهلي.

القرآن دعا إلى إعمال العقل الحواس لإدراك كنه الأشياء، والتدبر في الخلق، ليتسع بذلك مجال المعرفة البشرية، غير أن صاحب (النزعات المادية)، يعتبر أن كل ذلك مقترون بالإيمان لا يخرج عنه، يقول: «القرآن لم يتجاهل العقل، لم ينكر وظيفته كأداة للتفكير، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الآيات الكثيرة، لكن إلى أي مدى يسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟ إن كون مسألة المعرفة في الإسلام مقيّدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة تمجيد العقل في القرآن، وتزكيته في أحاديث الرسول، مسألة محدودة الأفق كذلك»^(١).

بناء على ما تقدم، من إقرار بالشيء، ثم العدول عنه، أو جعله ضيقًا لا يتسع، من كون القرآن أقر بالعقل، ثم العدول عن ذلك، على أنه سمح به في نطاق ضيق، ينتهي الأمر بالمؤلف حسين مروة، إلى اعتبار نص القرآن بمثابة العائق أمام حركة تقدم الفكر، «كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور (...) ولم تكن مسألة المعرفة قد ارتبطت عند مفكري الجاهلية أو حکمائها بمصدر محدد ونهائي، كما ارتبطت في العهد الأول للإسلام، أي لم تكن

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٤١٧.

وجدت هذه العلاقة بين الإيمان والمعرفة. من هنا صح أن نضع - يقول حسين مروة - السؤال السابق بصيغته المعينة تلك. لأنه أصبح من حق المرء أن يتصور بعد ارتباط مسألة المعرفة بالإيمان، أن شيئاً من الانقطاع أو التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي: فكيف ننظر في هذه المشكلة؟^(١).

أما الحديث النبوي، الذي يحمل الكثير من التجارب التي تبرهن عن واقعية الإسلام وارتباطه بالمكان والزمان، فقد ألحقه مروة، بالقرآن، «الحديث النبوي مرتبط بمصدره الإلهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير»^(٢).

القول بأن الإسلام هو البداية الصفيرية للحضارة العربية الإسلامية وتقليص حضور (النص الديني) تارة وإفراغه من محتواه ثانية، سيكون نوعاً من المصادرة المنهجية أو شكل من القصور التحليلي الفادح في تطبيق (المادية الجدلية).

٣- المنهج والممارسة الموضوعية

تبين لنا مع ممارسة المنهج وعملية (المصادرة)، كيف أن النص الديني، لازمه (السكون)، وبالتالي عُدِم التغيير في المجتمع والواقع، لقد كان محصلة حاصل أو قل بعبارة أخرى، نتيجة لتراكمات سابقة مادية، بل رأينا أيضاً كيف أن النص الديني ب(سكونه)، سيتحول إلى عائق أمام انطلاق المعرفة وبالتالي لوازم المعرفة كالفكر. لهذا سنحاول هنا تسجيل وقفة ثانية، مع تطبيق مادي عربي آخر على (النص الديني)، يمثله هنا المرحوم نصر حامد أبو زيد لرصد أهم المعالمر التي توصلت إليها دراسته حول (النص الديني)، التي تكاد أن تكون اهتماماً مركزياً في مختلف كتاباته.

٣-١ تكوين النص الفيزيقي لا يمنع:

يقر نصر حامد أبو زيد بمصدر الوحي الإلهي، لكنه لا يخوض في ما وراثيات النص، ولا يناقشها إلا إذا أراد أن يثبت تعارض بعض الأفكار مع الغايات القصوى التي جاء الوحي لتحقيقها، كما هو الشأن مع كون القرآن نزل دفعة واحدة ليلة القدر، ثم توالى تنزيله منجماً

(١) المرجع نفسه، ص ٤١٩.

(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٤٢١.

بعد ذلك. سيصرف أبو زيد اهتمامه إلى العلاقة الأرضية ومتعلقاتها من لغة بشرية وثقافة محلية وواقع تحكمه معطيات تاريخية محددة، لذلك ينصب درسه حول هذه المسائل وفق منطلق منهجي يتعلق بمبدأ (الجدل الصاعد)، وعليه فإن تصور أبو زيد حول (النص الديني) يأتي على النحو التالي: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفق عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمة إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمة بإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»^(١). واضح هنا، أن فهم أبو زيد يسعى لتجاوز التفسيرات التي ذهب إليها القدماء، وعلى رأس تلك التفسيرات تلك التي اعتبرت كون القرآن الكريم بلغة الفلاسفة (قديم)، ليصبح مسألة (القدم)، جملة من الآراء الغيبية، بل سيعمد من ذهب هذا المذهب إلى فهم (النص القرآني)، انطلاقا من لحظة تفاعله مع الواقع بمختلف معطياته، مع استمرار تمسك أولئك بتلك الشروح أو المرويات الميتافيزيقية على اعتبارها مسلمات، وهو ما نراه لدى الكثير من الأشاعرة.

وفق ما تقدم، يشرح أبو زيد وجهة نظره بالقول: «إنه لما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موزعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»^(٢).

ثم يضيف بغرض إسقاط أي فهم ملتبس للتوضيح: «إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياتها اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله»^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦.

على أن احتلال النص لهذا الموقع «وجوده في الثقافة أخطر من وجوده في عواطف المعتقدين والمؤمنين»^(١).

ما يمكن أن نفهمه من تصور المؤلف أبو زيد، هو أن نص القرآن جاء لخدمة واقع بعينه، له إطاره المكاني وإطاره الزمني، ولن تتحقق الرسالة الابلاغية أو التأثيرية لهذا (النص)، إذا هو لم يكن على لغة (المستقبل) وثقافته، لأنه أي النص حينها سيكون مغلقا على الفهم مستحيلا الوصول إلى مدارك الناس، وغاية الرسالة عكس ذلك.

على هذا الأساس، يتحول نص القرآن الكريم إلى أداة فعل وتأثير في المجتمع، إنها (الحركة)، بدل (السكون)، إنه يتجاوز القاعدة المادية إلى خصوصية الحالة العربية، «التفرقة بين المكي والمدني، تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء. وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمة للفاعل مع الواقع الحي التاريخي.

وإذا كان علم (المكي والمدني)، يكشف عن الملامح العمة لهذا التفاعل، فإن علم (أسباب النزول)، يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة. ورغم ذلك فالخطاب الديني المعاصر لا يدرك تناقضه حين يقف إزاء هذين العلمين، فيعترف: أن أسلوب التنجيم في نزول الشريعة يتضمن معنى الواقعية والتدرج بالإنسان، وإعانتته شيئا فشيئا عن التخلي عن الجاهلية وعاداتها المستحكمة فيه، والتحلي بالإسلام وفضائل أخلاقه»^(٢).

مسألة (الحركة)، التي يحدثها النص الديني، والقرآن على وجه التخصيص، تمتد وتتوسع لتصبح عملية تغيير للواقع المادي، «إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع، وعلاج عيوبه»^(٣).

يتضح عند هذا الحد كيف أن نصر حامد أبو زيد - وأن كنا لا نتفق معه حول جميع المسائل - يكون قد التزم الكثير من الموضوعية في تطبيق (المادية الجدلية)، ولم يسقط من اعتباراته مراعاة الخصوصية الاجتماعية للعالم العربي القديم.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

٢-٣ حدود التاريخية:

ألح أبو زيد على ضرورة توظيف المناهج العلمية الموضوعية لدراسة وفهم التراث، لأجل ذلك سينظر هذا التراث باعتباره نتاجاً بشرياً قابلاً للصحة والخطأ؛ ما يعني إسقاط صفة الكمال والتقديس لهذا التراث، «إن البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن (البعد)، المفقود في هذا التراث، وهو (البعد)، الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة (الوعي)، العلمي بهذا التراث»^(١).

هذا (البعد المفقود)، سيكون نتيجة التوسع والتنوع، في معارف التراث، حيث تراوحت المعارف بين علوم قائمة على العقل والبرهان والتجربة، إلى علوم حدسية ذوقية وأخرى قياسية، إضافة إلى معارف أخرى لا عقلية...

لن يكون غرضنا هنا، أن نرصد مفهوم (النص) - كما سبق الإشارة - غير أننا ننبه من خلال (مفهوم) قد يبدو محسوماً، بيد أنه يعود ليفرض نفسه كـ (مفهوم) إشكالي، مادام القصد إعادة النظر في بعض مسائل التراث، وفق رؤية موضوعية. أما التوسع في المعارف وهذا التنوع، سيؤدي إلى روابط خفية أو (بعد مفقود)، سيؤدي إلى فهم التراث ككل موحد، وعلى هذا الأساس، فإنه «لما كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة (تجارب) جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أن (التراث) منظومة فكرية واحدة. تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغيرة في كل مجال معرفي خاص»^(٢).

تجديد فهمنا للتراث بناء على ما تقتضيه معطيات العصر انطلاقاً من الممارسات المنهجية، ومتطلبات استخدام هذا التراث وفق الحاجات الراهنة، ليكون كل هذا وراء تجديد مفاهيمنا من داخل التراث، «لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائماً حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا. هذه الحركة يتحتم علينا أن لا نغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعليها في نفس الوقت أن لا تقع في أسس هذا التراث رفضاً أو قبولا، غير

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص ٥.

مشروط، فالتراث - في النهاية - ملك لنا، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيذاً على حريتنا وعلى حركتنا، بل لتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة»^(١).

بناءً على ما تقدم، سيكون من نافلة القول، إذا أردنا فهم التراث ككل، كوحدة، لا نغلب فيه الجانب الديني على بقية الجوانب، أن نعمد إلى فهم تلك الروابط الخفية، وإذا أردنا أن نعيد النظر في مفاهيمنا الدينية التي تشكل مداخل هامة لفهم جديد، يتعلق بقضايا (التشريع) وبعض المفاهيم كمفهوم (النص)، الذي تكلس خلف تصورات ميثاقية لا يمكن الخلاص منها إلا بإعادتها إلى تلك السياقات التاريخية التي نشأت داخلها من هنا، فإن «الدين ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها - بدورها - بالسياق، وذلك بوصفها (خطاباً). وكون الخطاب إلهياً - من حيث المصدر - لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي»^(٢)، بعبارة أخرى، فإن التأكيد على الدور الرئيسي للتاريخ، لا يعني مطلقاً أن (النص)، يصلح لهذه الحقبة دون غيرها، كما كان رأي الشباب الهيجليين بخصوص الإنجيل.

استمر تأثير نص القرآن في الأجيال التي تزامنت مع نزول هذا النص، وأدى بذلك الوحي، إلى تغيير الواقع المادي، وإذا كانت الأجيال اللاحقة والفترات المتعاقبة، هي الأخرى سيكون لها خطوة أوفر من ذلك (الحضور اللافت)، الناجم عن تأثير نص الوحي، فقط كان على كل جيل أن يقدم قراءة تستوعب مختلف الوقائع النصية بتفاصيلها الدقيقة، وجعل النص يتماهى مع روح العصر.

٣-٢ النص والعلاقة الملتبسة:

شق الفكر الغربي الحديث طريقه إلى النهضة والتجديد. بعد أن قام رواده من المصلحين والفلاسفة، بعمليات مراجعة أعقبتها نوع من عملية إبعاد، حيث «كانت الثورة اللاهوتية (اللوثرية) التي حررت النص من النص وأعقبتها حركة التنوير الثورة الفلسفية، التي حررت العقل من النص»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٢) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. ط ٥. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص ٩.

(٣) جورج طرايوشي: مبادئ الفلسفة بين المسيحية والإسلام. ط ١. دار الساقي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص ١٢٣.

وفي المقابل سيكون على الفكر العربي، إن هو تطلع من خلال المصلحين والمجددين والفلاسفة، إلى استيعاب متطلباته العاجلة والآجلة، من الماضي والحاضر، لتحقيق أهدافه التجديدية، سيكون عليه - بالضرورة - تعمق معوقات مست سبيل التفكير خلال جميع الحقب الماضية وامتدت إلى الحاضر، لتجعل دائرة الاجتهاد تتسع، بعد أن ضاقت كثيرا، ومجال العقلانية يمتد بعد أن حوَّص وتم خنقه، - مع الحد كذلك من سلطة بعض النصوص الشارحة والتقليص ما أمكن من القراءة الحرفية وإنهاء وصاية العصور السالفة على مصير العصر الراهن وقضاياها، وفق حدود الحاجة اللازمة لتطوير الفكر من داخل هذا الراهن لما تقتضيه أزماته.

يعتبر أبو زيد، أن أسباب تراجع العقلانية، على حساب (النقل)، وفرض أيديولوجيا بعينها، تحت ذريعة تلك المركزية الدينية، ومنهجها السلفي، الذي ستحسن السلطة السياسية توجيهه لتحقيق مصالحها، وعليه يرد أبو زيد أن «مثل الشافعي ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة وأسس بديلا عنها سلطة (النقل)، ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل مؤكدا هيمنة (الشرع)، بعبارة أخرى، كان كل من الشافعي والأشعري يؤسسان سلطة النصوص في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص»^(١).

بصيغة أدق، جعل الفرصة متكافئة بين (النقل) و(العقل)، بدل تضيق السبل من حركة العقل وجعلها ممارسة تتم فقط من خلال القياس.

هذا الواقع، وهذه العلاقة المتبسة بين (النقل) و(العقل)، ستتصاعد عبر امتداد التراث القديم ليكون الموقف الحاسم في النهاية لصالح (النقل)، من هنا فقد «ظل الصراع محتدما بين الاتجاهين حتى حُسم لصالح النقل، والتراث ضد العقل، وكانت الفلسفة - وابن رشد خاصة - هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص. وأكمل أبو حامد الغزالي ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن (تهافت الفلاسفة) وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقا للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر علاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم - علاوة على ذلك كله - منظومة عرفانية»^(٢).

(١) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: المرجع نفسه، ص ١٩.

هذا التوجه عند الغزالي، سيكون من أحد أسبابه - كما يرى محمود أمين العالم، ممثلاً في ممارسات منهجية بعينها، حيث «أن منطق أرسطو مثلاً لا يستطيع أن يفسر التغير، ولا أن يعبر عنه. لا يستطيع مثلاً أن يفسر العملية الانتقالية من وضع إلى وضع. (...) ولعل رفض الغزالي للعلية المادية، بين الأشياء أن يكون صدى لهذا المنطق الشكلي كذلك»^(١).

بناء على ما تقدم، يمكننا أن نجمل القول كمايلي: إن هيمنة (النقل)، على (العقل)، من القضايا المحورية التي شهدتها التراث العربي، وهي أكبر درجة تقف في وجه تلك الاعتبارات التي نظرت إلى (النص الديني)، بسكونية، وجعلت نص القرآن، حائلاً دون تقدم (المعرفة)، رغم ذلك التوجه الذي عاد ليُجعل من (النص) ذاته رافداً لأهم قضايا التي تحققت خلال مسار التطور الحضاري. بحسب لقراءة نصر حامد أبو زيد، هذه المعالجة الواقعية الوضعية (النص الديني)، من داخل التراث، وفق منطلقات تجعل من هذا النص، نقطة تأثير وتحريك على الصعيد الواقعي والاجتماعي، كما يشهده المجتمع العربي القديم، وإنما ظهرت العلاقة الملتبسة بالنص الديني، وأدت إلى توسيع مجال القراءة الحرفية والدفع بنصوص ثانية الحاجة للنص الأول (الوحي)، أضف إلى ذلك ما تولد من شروح وقراءات وفهم، حيث أدى كل ذلك إلى تضيق مساحة العقلانية إلى أن توارت خلف النزعات الغيبية المثالية التصوفية.

٤- خارج المنهج

قراءة التراث، ستكون عملية استثمار تلك التجربة الجاهزة، مرة ثانية، لأجل ذلك ستغدو كل محاولة إحيائية وأن اختلفت منهجها باللغة الأهمية، «فالتراث المكتوب، عندما يؤول، يستعاد من الإغتراب الذي يجد نفسه فيه إلى حاضر المحادثة الحي، الذي يتحقق أساساً في السؤال والجواب»^(٢)، أي أنه يتحول إلى فاعلية، من هنا سيكون توظيف المنهج في هذا التراث يحمل أكثر من احتمال، فقد يفضي تارة إلى تقديم تلك التجربة البشرية بكيفية مشوهة، وقد يؤدي تارة ثانية إلى تقديم تلك التجربة بكيفية قابلة للإفادة، صالحة كمرجعية نموذجية.

مهما كانت درجة تحمسنا لمنهج ما، وزادت تلك الحماسة إلى حد التعصب، فإن هذا المنهج

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم على حاتم صالح. دار أوي. ط ١. طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٧، ص ٤٩٠.

أو ذاك، سيظل مجرد إجراء محكوم باجتهادات فلسفية قد يصلح إجراء كتجربة لإطار مكاني وزماني محددين، بينما تتفاوت إمكانية استيعابه لتفسير ظواهر مماثلة متى تعلق الأمر بأطر مغايرة.

ضمن هذا السياق، سيعتبر الفيلسوف حسين مروة، انطلاقاً من مشروعه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، أن الماركسية، بلغت درجة من الكمال المعرفي، لن تكون معه في بحاجة إلى أي احتكاك يربطها بتجربة فلسفية ثانية، وهذا سينصرف إلى الثقة التي يوليها المؤلف لهذا المنهج، حيث يقول: «أما الحديث عن الاندماج المصطنع. (...)، تحتاج - أي الماركسية - إلى تحديد دقيق للظروف الملموسة لكل بلد بمفرده...»^(١)

ثم ينتهي الأمر بحسين مروة، إلى الانحياز على اعتبار «أن الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل مرشدة للعمل»^(٢).

في هذا الإطار، وغير بعيد عن هذا المعنى، نجد أن محمود أمين العالم يصدر عن رؤية ماركسية متحمسة لكنها تبدو أكثر اتزاناً، حيث يقول: «ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم. وإنما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية - وهي ليست نظرية نهائية جاهزة، وإنما خطوط عامة توجه وترشد إلى العمل»^(٣). يتضح هنا، عدم المبالغة في المراهنة الكاملة على هذه النظرية، إنما يجدر تكييفها مع الأطر التي تكون محل تطبيق هذا المنهج.

وإذا كانت تلك الأحكام المتفاوتة في الحماسة، قد أطلقت بغرض إعطاء أكبر مشروعية للمنهج المادي، فإننا نعود إلى القول بأن هذا المنهج المادي هو الذي أسفرت ممارسته في التراث على اعتبار أن (النص الديني)، لم يكن له دور ذا شأن، ليتصف عند حسين مروة كحدث لم تكن له تأثيرية تستحق الرصد، بل تحول إلى واقعة صاحبها (السكون)، لا يغيب هنا عن أذهاننا موقف كارل ماركس الذي نظر للمادية من داخل مجتمع رأسمالي، ولأنه كان دقيق الوصف فيما يصلح ولا يصلح حتى داخل العصر الواحد ضمن الإطار الجغرافي الواحد،

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٦٢.

(٣) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. مج ١. ص ٤٨٣.

سيعتبر أن «إنجلترا، في أوروبا على الأقل، هي البلد الوحيد حيث يمكن أن نحدث الثورة الاجتماعية المحتومة بأساليب سلمية وقانونية»^(١). وهذا يكشف إلى أي حد كان يجدر أخذ جملة من المعطيات بعين الاعتبار خصوصاً إذا تعلق الأمر بالتراث العربي القديم.

تأتي أصوات أخرى في الفكر العربي المعاصر، لتقدم رؤية مناقضة لأنها تجعل دور (النص الديني)، مركزياً، وهو ما سيكشف عنه الفيلسوف (حسن حنفي) حيث يقول: «نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة. ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»^(٢) - بعبارة أخرى، فإن هناك عملية تلازم بين النص الديني، وقيام الحضارة الإسلامية، والفلسفة العربية الإسلامية ستكون من منجزات تلك الحضارة.

هذا النص يسجل حضوره ويسيطر نفوذه من خلال مضامينه وقيمه، «فالوحي أو النص الديني يحتوي على عناصر ثلاثة: الشرعي، والعقلي، والواقعي»^(٣). ومختلف هذه المضامين ستعبر بقوة عن الحاجة التنظيمية، من خلال الشرعي والحاجة الفكرية من خلال العقلي، ومختلف الحاجات اليومية من خلال الواقعي، وهي بالإجمال مستلزمات الحياة الخاصة بالمجتمعات المتحضرة.

من المتعين بناء على هذه المعطيات، أن دور (النص الديني)، في صناعة الحضارة الإسلامية، وجعلها تتفوق وتتميز عن غيرها، والدليل على ذلك هذا الإرث الحضاري الضخم الذي وصلنا. ومنه ستغدو هذه الحقيقة التاريخية المتمثلة في الدور المحوري للنص الديني - كأهم مؤثر على الإطلاق - في إيجاد واقع جديد لأمة لم تكن لا ظروفها الطبيعية، بل ولا البشرية قادرة على تأصيلها لاحتلال تلك المكانة التي ستبلغها فيما سيأتي من مستقبلها.

لهذا السبب وغيره، فإن ما كان من توظيف للمنهج المادي لقراءة (موقع النص الديني)، حيث انتهى إلى نتائج، سيتم معها مصادرة الدور وتحجيم التأثير، أو هو دور سيظل بين بين،

(١) كارل ماركس: رأس المال. ترجمة محمد عيتاني، الجزء ١، مكتبة المعارف. بيروت، لبنان. دط. ١٩٨٨. ص ٣٣.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ط ٥. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الحمرا، لبنان، ٢٠٠٢، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

رغم صفة (الحركية)، التي لازمت (النص الديني)، عند نصر حامد أبو زيد، حيث ستعد هذه الدراسة منصفة إلى حد بعيد.

أما هذه القراءة، ستعتبر أن (المنهج المادي)، في شكله الأيديولوجي الشمولي، أو في بعده (العلمي الماركسي)، يكون قد جانب دقة تحليل الظاهرة (النصية) في بعدها الديني، لأن تلك التطبيقات لم تأخذ بعين الاعتبار في المجمل (خصوصية) المجتمع العربي، ولا أبعاده التاريخية.

ووقائعته المادية، على هذا الأساس، يذهب الفيلسوف عابد الجابري إلى القول بأن «التحليل (المادي) للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس (علما) لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير (متحيز) يمارس على الماضي الإقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - الهدف منه لا الكشف عن الحقيقة كما هي، بل إبراز أو بناء (الحقائق)، التي تزيكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة للنظام القائم في الحاضر، حاضر ماركس، وإذا فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر... إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها (علم) لهذا المعنى، وحاولنا تطبيقها على مجتمعاتنا العربي ن فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الاستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة»^(١). بعبارة واضحة، لا يمكن إهمال الإطارين المكاني والزمني لأي ظاهرة اجتماعية اقتصادية؛ وهو ما أكد عليه حسين مروة - كما سبقت الإشارة - رغم أنه لم يضع بحسبانه أن (المادية الجدلية)، بدورها تقتصر في معالجتها لمنهج علمي على مجتمعات دون غيرها، لأن تلك المعالجة، تناولت علاقات إنتاجية محددة واقتربت بالمجتمع الأوروبي الغربي في القرن ١٩م.

ضمن هذا السياق، يأخذ الجابري، بتلك التصويبات المنهجية التي واجه من خلالها جورج لوكاتش، بعض تجاوزات الماركسية، حيث «يؤكد لوكاتش، أن المادية التاريخية نفسها التي تقدم نفسها كأيديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية التابعة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد العلاقات الرأسمالية»^(٢)، من هنا فإن

(١) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، العقل السياسي العربي، طه. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٤.

الذي سينسحب على هذه المجتمعات الرأسمالية لن يكون بالضرورة ما سيختص بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية.

أما (موقع) النص الديني، الذي ارتفع مع فريق إلى (البنية الفوقية)، ونزل مع فريق إلى (البنية التحتية)، كما رصدته هذه الدراسة فإن الجابري، هو الآخر، سيعتبر أن انعدام التوزيع المنتظم للقيم سيكون من مميزات المجتمعات السابقة للرأسمالية، ذلك أنه «إذا كانت البنيتان الفوقية والتهتية، في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، متداخلتين، (...) وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع»؟^(١)

انه ببساطة، يجدر بنا أن لا نجعل من المنهج (المادي) مجرد أداة اختبار، نطوع لها المضامين والظواهر.

خاتمة

يتضح في النهاية، أن المنهج المادي الذي استطاع أن يفسر (الظاهرة الرأسمالية) في أوروبا الغربية بالقرن ١٩م، ستكون فاعليته المنهجية في تناول (الواقع المادي) لمجتمعات ما قبل الرأسمالية أقل استيعاباً وأكثر تعميماً وتخبطاً، وهو ما اكتشفنا في هذه الدراسة من خلال تفسير الإسلام ضمن محاولات بعض الماركسيين في تناول وشرح ظاهرة (النص الديني)، لأجل ذلك كان ينبغي أخذ خصوصية الإطارين المكاني والزمني بعين الاعتبار، ثم فهم طبيعة العلاقات خصوصاً منها تلك العلاقات الاجتماعية التي يسيطر عليها طابع القرابة، إضافة إلى أخذ (وعى)، الإنسان والشخصية العربية التي ستكون أكثر التصاقاً بالوجدان والشعور منها بالمادي الاشباعي، وهو ما تمثله بعمق (النص الديني).

المنهج في مشروع (التراث والتجديد)

د. مدني مدور(*)

يظل الانفتاح على الآخر فضيلة محمودة، لأن هذا الفعل سيمثل سلوكا حضاريا طالما تبادلت الأمم فيما بينها، وتحققت من خلاله عمليات أخذ وعطاء في المعارف والثقافات والأفكار والتقنيات... بل كانت الفرصة توافي المتخلف من الأمم، لتكتشف حالها ثم يتولد لديها طموح التغيير، وحاجة تجاوز الراهن المتردي، وصنع غد أفضل بغية بلوغ مستقبل يعكس حالة وجودية للثقافة تقطع كل صلاتها مع سابق ضعفها وتراجعها، وقد يكون ذلك الإنفتاح، ذوبانا وتماه في الآخر، ذوبانا في أنساقه المعرفية في ثقافته وفنونه، ومعه يتم الانخراط في زمن تحقق عند هذا الآخر، ليكون الانفصال عن واقع حال هذا الطرف المتخلف، وكيف ما كان ذلك الواقع فإنه في الأصل يتميز بهوية ثابتة ولغة متأصلة وثقافة، فقط لأن مآلا هو هذا يمكن استبداله معرفيا بمرجعيات مستعارة، وتقنيا بمنجزات صناعية جاهزة، لتكون الحجة المعلنة من طرف هذا الصوت الذي يفضل القفز، مشاعية العلم وتطابق الأنساق العقلية بين جميع الناس.

إن العالم العربي الإسلامي، خلال هذه المرحلة التاريخية، سيكون نصيبه التخلف - كما هو معلوم - ولأن استئناس نخبه من الباحثين والفلاسفة، لن يكون كافيا لتحقيق الحلول المناسبة لمختلف المعضلات المطروحة، والتي يتصدرها على الأخص، ضعف المبادرة الإبداعية في شتى أصناف المعرفة، ولأن (المنهج) وأطره النظرية ومفاهيمه وحدوده وطبيعته الإجرائية... هي مستلزمات متأصلة في كل ممارسة معرفية، ذلك أن كل ما سيتعلق (بالمنهج) سينسحب - بالضرورة - على تلك الممارسات التي ستطال أنواع العلوم، حيث ينعكس التحكم في الأداة المنهجية ضمينا على دائرة هذا العلم إيجابا وسلبا، وقوة وضعفا.

من هنا سينتهي الأمر بالبعض إلى تقليد ممارسات (منهجية)، عرفها التراث العربي القديم، وذلك بغرض حل مشاكل وتعقيدات المعارف العصرية الراهنة، لأجل ذلك فقد بدا القصور جليا على معظم تطبيقاتهم. ولأن الحاجة الملحة إلى المنهج للقيام بإعطاء دفعة للمعارف، والتمكين للعقل العربي، ظلت تتزايد، ليلجأ البعض الآخر إلى الإنفتاح على الحضارة الغربية، واستعارة مناهجها ومرجعياتها النظرية، والإنخراط في (قطائع معرفية)، بلغت أحيانا درجة المطالبة بـ(الانفصال)، عن الثقافة العربية التقليدية، وقد تحقق لهؤلاء توظيف المنهج العلمي خصوصا في أوسع نطاق، ولكن مقابل ذلك سيكون المآل تحويل العالم العربي إلى هامش يستقبل ويستهلك من خلال مركز غربي يستحيل مع مرور الوقت التميز عنه في دائرة الممارسة المنهجية، وذلك بإضافة شيء، أو المساهمة في إعادة بناء تصور جديد لمنهج بعينه، أو ابتكار مفهوم أو أداة تجعل الغرب يعاود اكتشاف المنهج مرة أخرى، ليحسب للعالم العربي أنه لا يتخذ فقط دور المستهلك، ولأن كل ذلك لم يحدث، فقد تحول العالم العربي على صعيد المنهج إلى جهة مستقبلية مستهلكة، وإذا تعلق الأمر باستخدام النظريات المؤطرة لتلك المناهج سيكون العقل العربي مقلدا، وزد على ذلك ظهور دور آخر، عمد من خلاله بعضهم إلى التبرير لمثل هذه الممارسات، انطلاقا من ذريعة كون المنهج، مشاعا بين الإنسانية بحكم علميته وعقلانيته.

يأتي الفيلسوف «حسن حنفي» في ظل هذه التفاوتات في التعاطي مع المنهج، ليرسل جملة إشارات ستراوح بين ضرورة التميز في بناء معارفنا وضبط المفاهيم والتصورات الواردة من تراثنا العربي القديم لتخدم عصرنا تحديدا لأنها في الأصل خدمت زمنا غير زمننا، ثم التوجه إلى الوافد الغربي وتأسيس فهم حوله، لأنه قد يكون مناقضا لحاجياتنا وخصوصياتنا، ومنه سيلح - حسن حنفي - على أن نكون نحن من داخل واقعنا وراهننا وذواتنا، وذلك من أجل الأخذ بزمام المبادرة، بناء عليه سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية، تقصي بعض الأبعاد التي قد تضعنا في دائرة يتحقق لنا من خلالها، نصيب من التميز في التعاطي مع المنهج وتحقيق نوع من الخصوصية في تناول المنهج التي ستميز العقل العربي كفاعلية.

١- التأسيس المعرفي

ستكون المهمة المركزية لهذه الدراسة، الاشتغال على المنهج باعتباره ضرورة تقوم عليها مختلف العلوم، لكن المنهج كما هو واضح يصدر عن إطار أوسع منه، وهو النظرية الشارحة

كخط متواصل و«النظرية المعرفية» كخط شامل، لأجل ذلك سنحاول هنا، الاشتغال على النظرية المعرفية بغرض فهم تلك الاهتمامات التي تجلت عند الفيلسوف حسن حنفي، من خلال مشروعه (التراث والتجديد)، حتى وأن كان سيعنينا بدرجة خاصة المضامين المرجعية للإطار المعرفي، والذي يشمل الحيز الأوسع عند حسن حنفي، بينما ستحتل الإجراءات النظرية في تشكل (النظرية المعرفية)، مستلزمات تصاحب تلك الأبعاد المرجعية. لأن حسن حنفي، منذ البداية، كان يلح على ضرورة أن يكون لنا موقف فكري ورؤية واضحة المعالم، محددة في منطلقاتها وأهدافها، لأن هذا (الموقف)، هو الذي يثبت تأصيل المعرفة، وهو الذي يبلور أبعاد (النظرية)، وبما أن الدراسة ستطرح هذه التصورات، بغرض الكشف عن توجه متميز، تكون نتيجته تحقيق (الخصوصية)، في التناول والمعالجة وتشكيل نوع من الوعي حيال المنهج.

الخصوصية كمفهوم، ستتسع لتكون صفة ملازمة لكل ملفوظ كان لها (مضافا إليه)، وعليه فإن كارل ماركس، «يقصد بالخصوصية التاريخية، دراسة المجتمع في مرحلة تاريخية محددة لتبين طبيعة تركيبه الاجتماعي والاقتصادي والموضوعي عامة في تفاعلاتها الجدلية مع العصر المحدد».^(١) بمعنى أن، (الخصوصية التاريخية) هي هذا الحصر للعينة محل الدراسة. من هنا سيعتبر الفيلسوف محمود أمين العالم، أن كون كل مجتمع هو مجتمع له خصوصيته، سيدخل ضمن الأمور البديهية، «لسنا في حاجة لتأكيد خصوصية العرب أو أصالتهم. فكل شعب له خصوصية وله أصالته التي تتراكم عبر خبراته التاريخية، وملابساته الموضوعية والمتنوعة»^(٢).

مادامت (خصوصية المجتمع)، من الأمور البديهية، فإن العبرة عند أمين العالم، ستكون ممثلة فيما سيصدر من مواقف عن هذا المجتمع، الثورات لا تستورد ولا تصدر، على أن تأكيد الذات وتحريرها وتنميتها، لن تتأتى كذلك إلا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها»^(٣). وهذا (الموقف الموضوعي من الحقيقة)، هو التوجه إلى صياغة إطار نظري للمعرفة.

(١) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، الأعمال الكاملة، مج ١. دط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٤٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٢.

أما إذا حاولنا الاقتراب أكثر من المفهوم، فإن «...الخصوص نقيض العموم، وعرفوه بقولهم هو أحدية كل شيء عند كل شيء بتعيينه، فلكل شيء وحدة تخصه (...)». والخصوصية حالة الخصوص، وخصوصية الشيء خاصيته.

(...) والخصوص قد يعتبر بحسب الصدق، وقد يعتبر بحسب الوجود، وقد يعتبر بحسب المفهوم^(١). الخصوصية - إذا - أن يأتي الشيء مميزاً عن غيره، والتميز قد يتحقق بالصفة الواحدة أو قد تتعدد صفاته، وهو ما سنحاول رصده في الموقف والتصورات المباشرة التي ارتبطت باستخدامات محددة للمنهج، في مشروع التراث والتجديد، أدت إلى تفرد المعالجة بشكل مباشر أو غير مباشر، سيكون ملمحها الظاهر بدرجة أساسية هي هذا الإخراج للنظرية المعرفية بمختلف ملابساتها كما سيتضح.

٢-١ المعرفة وإعادة البناء:

إن امتلاك تراث مكتوب، هو ارتباط قوي بمرجعية تعبر عن تجربة بشرية شديدة التكيف، في توجهها الفني وممارساتها العقلية والعلمية، وتجاربها التقنية ونزوعها الروحي، والنتيجة سيكون هذا التراث قد خدم مرحلة تاريخية بعينها، ما سيستدعي من عصر آخر إذا أراد استغلال هذا (النموذج) المعرفي، أن يعتمد إلى إعادة بنائه وفق متطلبات عصره وحاجاته.

من هنا فإن هذه القناعات ذاتها هي التي ستدفع بالمفكر حسن حنفي إلى الاشتغال على التراث العربي القديم كرسيد معرفي يقتضي موقفاً قبل توظيفه.

إذا كانت منطلقات محمد عابد الجابري في تعاويه مع التراث، قد تأسست على (رؤية) نقدية في شقه العقلاني، فإن حسن حنفي سينطلق من موقف، يعتبر أن التراث بحاجة إلى إعادة بناء شاملة، لأن أزمة (النموذج المعرفي) لن تخدم هذا العصر، ما لم نندخل ونكيفها وفق المستجدات المعرفية، «العلم هو أحد مظاهر الحضارة والثقافة. والثقافة والحضارة لم يكن نقلهما، بل يمكن إبداعهما. والمسلمون لم ينقلوا عن اليونان بل أبدعوا بمناسبة قراءة اليونان مع عصر الترجمة. والغرب - أيضاً - بعد أن قرأ المسلمين جدد وأبدع. فالثقافة لا تنقل. ومن ينقل يخلط بين وظيفتين للعقل، وظيفة الحفظ ووظيفة التفكير. نقل التكنولوجيا إنما يضر بالناقل

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دط. دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢. ص ٥١٧، ٥١٨.

أكثر مما يفيد»^(١). بعبارة أخرى، فإن استغلال الأجيال اللاحقة لتراث سابق لن يكون متاحاً إلا إذا تم اتخاذ موقف عملي جاد من هذا التراث.

لأن تبني التراث دفعة واحدة دون تدخل بإعادة البناء أو النقد، سيضرّ بالتراث، كمضمون، قد يعتمد البعض إلى اتهامه بالقصور، ويضرّ كذلك بالقضايا الراهنة متى كانت محل معالجة من خلاله، «يكون التراث خارج التاريخ والزمان والمكان، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، أو لا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر. (...) أصبح أصحاب التراث معبرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين في الواقع ومغيّرين له. يقف التاريخ لديهم في عصر ذهبي في الماضي، يكون هو التقاء الخلود والزمان. ومن ثم لا تتقدم الشعوب إلا بالرجوع إلى الماضي واختزال التطور، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما يصلح به أولها»^(٢). التراث - إذا - وفق هذه النظرة الجامدة يفقد جلّ قيمته، ويتحوّل إلى عائق يحول دون التقدم، يكون عديم الفاعلية، ما يدعو إلى ضرورة التأسس من خلال التراث انطلاقاً من وعي متكامل.

المعضلة تغدو أعقد، حين تنتهي هذه الفئة المناصرة للتراث، موظفة إياه دون قراءة، متذرة بالجدوى المطلقة للتراث، حيث يؤدي ذلك إلى نحو الواقع لفساده، وإقامة التراث دونه نتيجة هذا الصلاح المطلق المزعوم له، والغرض من ذلك، تبرير فشل نقل هذا التراث بنموذجه المعرفي إلى العصر الراهن كما هو، وعلى هذا الأساس سينحرف الهدف إلى النقيض، ذلك أن «الواقع كله مدان، ولا يمكن تطويره أو إصلاحه، بل هدمه من الأساس حتى يبدأ البناء الجديد من على أسس راسخة، فالهدم يسبق البناء، والموت شرط الحياة، والبداية من الصفر خير من البداية على ما هو موجود بالطبيعة. ولما كان الواقع باقياً والحياة قائمة فإن الهدم لا ينتهي...»^(٣)

وفق ما سبق، ستأتي عملية (إعادة البناء)، التي تبناها حسن حنفي، ووجهها للمعرفة من داخل التراث، بكيفية شاملة، غير منحازة ولا مختزلة، تناولت علوم السنة والشريعة واتجهت إلى الفلسفة والتصوف وشملت الرياضيات والفيزياء والكيمياء، ولم تغفل الأدب، وكل

(١) رفعت سلام: مقابلة ثالثة مع حسن حنفي، مجلة شؤون عربية، العدد ١٥، ١٩٨٢، تونس. ص ٢٤٦.

(٢) حسن حنفي: مقال، التراث والتغير الاجتماعي. مجلة شؤون عربية (الأمانة العامة، جامعة الدول العربية)،

العدد ٥٥، تونس، يوليو، ١٩٨١، ص ٨٢، ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٢.

هذا الجهد جاء بغرض جعل هذا الموروث يكون في متناول العصر الراهن، في شقه العقلاني والروحي في آن، في بعده التجريبي ونزوعه نحو النفعية ونُشْدان مختلف الخبرات الذوقية الجمالية، والذوقية المنهجية، واتسعت الدائرة لتشمل المجالات الفقهية والقانونية امتدادا إلى النظريات التقنية. من أمثلة تلك الصيغة التي عمد حسن حنفي إلى إعادة بنائها، «(كتاب من النص إلى الواقع)، حيث حاول إعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي الذي تمكن من تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي، مرتبط ب(علم التنزيل)، وهو علم مستقل يؤكد حنفي أنه أفضل ما أخرجته الحضارة العربية الإسلامية، وأنه يوضح بجلاء تكوين الإنسان الداخلي، من حيث زمان ونية، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك. ولا يقتصر هذا العلم على العقدي والتعبدية فحسب، بل يمتد إلى (الفقه الاجتماعي)، (فقه الوجود)، الذي يحاول حنفي أن يغيّر مادته المعتادة، التي يغلب ظاهرها الأحوال الشخصية إلى مادة عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي»^(١).

أما كتابه (من الانتقال إلى العقل)، ^{قَالَ} «يحاول فيه حنفي أن يعيد بناء العلوم النقليّة، التي تشمل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، من خلال دراستها في ضوء (أولوية الواقع على الفكر) و(أثر التطور والزمن على النص) وعبر تجاوز الطرق اللغوية والأدبية والفقهية في تفسير النصوص إلى وضعها وسط الأشياء المتفاعلة والمتغيرة وتجاوز مناهج الرواية إلى النقد العقلي والحسي للمتون، والانتقال من الشخصي إلى الكلام في التعامل مع السيرة، بحيث يتم الحد من سلطة الشخصي وعبادة الأشخاص في حياتنا العامة»^(٢).

الكثير من التفاصيل، يمكن الوقوف لديها، لإظهار حقيقة المشهد من زوايا مختلفة لعملية إعادة البناء، التي مسّت مختلف العلوم، وحاولت حلحلة واقع (النموذج المعرفي)، التقليدي لصالح التوظيف وفق ما يخدم اللحظة الراهنة - سواء اتفقنا مع هذا التوجه - أم لم نتفق - فإن حسن حنفي لم يكتف بتتبع المضامين المعرفية للقدماء فحسب، بل سيعيد النظر في المنهج الذي استعمله السلف، حيث «كان المنهج السائد في التراث القديم هو المنهج النصي القائم على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة وهي الأصول المكتوبة. وساد هذا المنهج فخرج التفسير

(١) عمار علي حسن: مقال، رؤية الفلسفة العربية المعاصرة لـ (موروثنا القديم). مجلة شؤون عربية، العدد

١٤٣، خريف ٢٠١٠، القاهرة، ص ١٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤، ١٥٥.

بالمأثور في علوم التفسير، وأولوية النقل على العقل في علم أصول الدين عند الحشوية وأهل الظاهر كما ظهر الفقه الافتراضي وسادت فرقة أهل السنة والحديث التي أصبح فيها النص حجة قائمة لا يقوى عليها دليل عقلي أو أي برهان حسي منذ أحمد ابن حنبل. وكان من الطبيعي قديما أن يحدث ذلك فكان الوحي هو مصدر العلم والمعرفة.

ولما تغير الوضع الآن وأصبح الواقع هو مصدر المعرفة، وأصبح التحليل الكمي للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط، لزم الانتقال من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد، والانتقال من الفكر إلى الواقع، ومن الوحي إلى الطبيعة، ومن الأصل إلى الفرع ومن المبدأ والشعار إلى حياة الناس وواقعهم التاريخي^(١).

يتضح هنا كيف أن استيعاب الإطار المعرفي كمنطلق ومرجع في الآن، هو الذي يحدد أدواتنا المنهجية.

حسن حنفي، هنا، يؤسس لتوجه معرفي تسوده العقلانية، لأجل ذلك فقد أبدى أسفه مرارا على ما حل بالحركة العقلية الاعتزالية، هذا التوجه هو الذي يتأسس من خلال، فهم جديد للنص الديني، والواقع على السواء. وعليه سيكون الإنسان من أولويات هذا المشروع الذي لا يقبل تأجيلا.

٢-١ المعرفة تأسيس فهم؛

يحاول حسن حنفي هنا، أن يؤسس لفهم، يكون - في أحسن الأحوال - منطلقا من معطيات معرفية وشعورية. تختص (العقل العربي)، بتفكيره وفهمه وقدرته على رسم صورة للآخر الغربي بمنتجاته المعرفية المختلفة، ولمصادر تلك المعرفة كما يمكن أن يحددها هذا (العقل)، وفق رؤيته ووعيه واستيعابه لحركة التاريخ، لا وفق ما يفرضه (العقل الغربي) من قراءات حول ذاته، ليعرض لنا صورة شائخة تكاد تخلو من عيوب تذكر، قد تبلغ درجة الكمال، ما قد يحدث إرباكا للعقول الأخرى، حين تدرك هذا الوجه المثالي للتفكير الغربي. إنها حالة متفردة أقامت نفسها بنفسها طالما أغفلت كثيرا من مصادرها، وهي بالتالي تعلو على كل انتقاد خارجي إلا أن يكون من داخلها، إنها (معرفة نموذجية)، تتجاوز الحدود، ويتم تقديمها كنموذج إنساني يمثل المركز، وما دون هذا (النموذج المعرفي)، هامش وأطراف. لكن إذا كان «يُعرف عقلي من

(١) حسن حنفي: مقال، التراث والتغير الاجتماعي. مرجع سابق، ص ٨٨، ٨٧.

خلال ثقافتني، وتعرف ثقافتني بمعنى ما من خلال عقلي»^(١). بعبارة أدق، فإن «كل معرفة فلسفية أو علمية أو شعرية تنبثق من المجال الطبيعي للحياة الثقافية»^(٢).

بالتالي فإن هذا التوجه إلى تأسيس فهم بخصوص (النموذج المعرفي) الغربي، يدل على أزمة (النموذج المعرفي) المحلي، وأزمته هنا تتمثل في تخلفه، وتراجع ثقافته، وهو ما يعادل حاجة (الإلتواء)، إلى تراث بعينه يقتضي إعادة قراءة شاملة من خلال إعادة بناء.

يقتحم حسن حنفي، هذه الجبهة (المعرفية)، التي تعبّر عن (الآخر)، وثقافته وابداعاته، وذلك بغرض تمكين (النموذج المعرفي) العربي الراهن من تخطي أزمته، بضمان عدم الإنمحاء في التراث القديم، أو الذوبان في هذه المعرفة الغربية، على أن حسن حنفي وهو يطرح علما جديدا تحت مسمى (علم الاستغراب)، سيمنح الثقافة العربية أفضليات وبالتالي سيعمد إلى تحويل هذا الآخر، من خلال معارفه وفلسفاته، إلى (موضوع) تتم دراسته، بدل أن يظل (ذاتا) لتزداد بذلك سطوة هذا الآخر الغربي على العقل العربي وتستمر هيمنة معارفه يوما بعد يوم، وليتحول في المستقبل القريب أو البعيد إلى (نموذج معرفي) باراديغم أوحده، لجميع المعارف الإنسانية ومنها العربية التي يرتجى لها من خلال إمكانياتها الآنية والتاريخية أن تكون متميزة عن غيرها بناء على تلك الإمكانيات، بدل أن يزول المطمح إلى تحقيق هذه الخصوصية في امتلاك (نموذج معرفي)، باراديغم مشبع بالروح الثقافية العربية.

من هنا فقد طرح حسن حنفي مشروع (الإستغراب)، الذي سيمتيز به هذا الفيلسوف، رغم أن الدراسة في حقله، لا تزال حديثة عهد، والمساهمة فيه لا تزال في أطوارها الأولى، غير أن حسن حنفي يقتحم غمارها بكل ثقة، تبلغ أحيانا درجة معتبرة من الروح النقدية الهادفة، التي تفصل بين ما قد يحسب لهذه المسيرة المعرفية الغربية، بمذاهبها وفلسفاتها، وما قد يحسب عليها، منذ البداية، سيكشف حسن حنفي ضمن ما سيكشف، عن مصادر الفلسفة الغربية المسكوت عنها، وهو في أثناء ذلك يعتمد إلى معالجة طبيعة هذا الفكر الغربي باعتباره قد تطور عبر التاريخ، أي هو (تكوين)، وليس (بنية)، حتى لا يعطى هذا الفكر صفة الكمال^(٣).

(١) ادغار موران: المنهج، ج٤، ترجمة يوسف تيس. دط. افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٣، ص ٢٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٢.

(٣) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب. ط١. المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ١٩٩٢، ص ١٦.

يطرح حسن حنفي مسألة تحويل الغرب، إلى (موضوع)، وبالتالي نزع صفة (الذات)، عن هذا الغرب حيث سيسقط معها صفة الأستاذية بغرض تحجيم حضور (النموذج) الغربي، والدفع بالعقل العربي إلى احتلال موقع يكون أكثر تقدماً، واسترجاع روح المبادرة والإبداع. وعلى هذا الأساس فإن الغرب، «ليس عبقرية متفردة أو نموذجاً بغير مثال»^(١).

بل إن حسن حنفي، الذي اشتغل طويلاً على الأنساق المعرفية الغربية، وخبر تاريخها بأزماته واشراقاته سيعتبر «أن تجربة الوعي الأوروبي تتحدد وتتقدم بالجهد الشاق في البحث عن الحقيقة»^(٢).

إن (النموذج المعرفي) الغربي، هو الآخر تجري عليه سنن التاريخ، وبالتالي لن يكون في منأى عن الأزمات التي قد تنحدر به، «إن الوعي الأوروبي والذي يخضع لقانون التاريخ ووعي متناه بالضرورة، وما أفكار العدم في الفلسفات والفنون إلا تعبيرات عن أزمة الغرب العميقة.

إن المشكلة تكمن منذ البداية في فصل المشروع المعرفي عن المشروع الأخلاقي حيث (فصل بين الواقع والقيمة). وأصبح الواقع بلا قيمة والقيمة بلا واقع»^(٣)

من هنا، فإنه يتضح بجلاء كيف أن التراث الغربي الذي يسعى حنفي لفهم حيثياته، وتفسير خلفياته، وذلك لأجل مصلحة الإنسان العربي بغية التحرر من سطوة هذا النسق المعرفي؛ كنموذج متكامل متفوق. هذا التراث في الوقت نفسه لا مانع من أن يكون مصدراً رئيسياً من مصادر الفيلسوف حسن حنفي، بل يعترف له بالزيادة، لكنه يرى أن ذلك لا يعني إلغاء إسهامات الآخرين فيه لمجرد دعوات مسبقة عن كماله وتفوقه.

٣-١ المعرفة وبؤرة التركيز؛

يتضح وفق ما تقدم، كيف أن حسن حنفي، يعمد إلى إعادة بناء علوم القدماء، ليجعلها تنبض بفعالية تخدم مقتضيات العصر الراهن، وتكون في متناول العقل لحل الإشكاليات التي

(١) وفاء محمد إبراهيم: أسئلة علم الإستغراب. مجلة ابداع، القاهرة، مارس ١٩٩٣، ص ١٤٤.

(٢) حسن حنفي: تأويل الظاهريات ط. ١. مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١٣، ص ٣٨٥.

(٣) رباب الحسيني: ندوة: حول كتاب (مقدمة في علم الإستغراب)، مجلة أصول، فبراير ١٩٩٤، القاهرة، ص ٣٥.

تعرّضه، وكذلك سيؤسّس فهمًا جديدًا موجهًا لمعارف الغرب، مانحًا بذلك فرصة للعقل العربي - أيضًا - بأن يصمد أمام هيمنة تلك النظريات المتصلة أو الشاملة.

أما بؤرة التركيز فهي هذا (الواقع)، باشكالياته وتطلعاته، بأزمة (نموذجه المعرفي)، وحاجاته الملحة إلى التغيير.

الراهن والواقع والعقل والممارسة والملاحظة، لأن الأمر سيتعلق بالتجربة الآتية بحدودها وفحواها، يقول في هذا الصدد، حسن حنفي: «الطريقة الثالثة: الاعتماد على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الإنسانية المشتركة لكل المشتغلين بموضوع النصوص أيًا كان نوعها، دون الإحالة إلى تراثنا القديم أو إلى التراث الغربي، وهما زاخران بالمادة العلمية بهدف تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع»^(١). ضمن هذه الدائرة تصبح المرجعية ذاتية نابعة (من داخل الإطار المكاني والزمني)، حيث أن نقطة الارتكاز ستبني على مجموعة خبرات إنسان الراهن، من خلال الاشتغال على أكثر من منهج للقراءة، بل وعلى مستوى الدفع بالدربة العقلية التي ستحصل بفعل العديد من التحليلات لأنماط نصية متفاوتة في التعقيد والتبسيط، وإلى جانب الخبرة والدربة لابد أن تتوفر للباحث قدرة ذاتية على الاستيعاب لمختلف معطيات النص، باعتباره تجربة، أو جعل العقل مهياً للتعامل مع صنوف الأزمات، التي ستدفع إلى تأصيل المعارف المتنوعة من داخل اللحظة الراهنة.

لكل قارئ أو باحث (رؤية) ينبغي أن يطوّرها صاحبها باستمرار، لأنها ستكون رافداً لمخزون النسق المعرفي العام، ضمن اللحظة الراهنة، وذلك من منطلق تلك (الرؤية)، حيث تتحدد نظرة الفرد الواحدة لتشكّل منظومة تكون لها القدرة على فهم وتفسير مختلف الظواهر.

بناءً عليه، فإن «اكتشاف القانون الطبيعي، وفي حالة قراءة النص القراءة اللغوية النفسية الاجتماعية التاريخية، تتابع وقائعه وتنظم حوادثه المتفرقة. لقد تأخر الإبداع في فكرنا المعاصر، وطالت مرحلة النقل لعدم ثقة بالنفس لطول الألفة لموقف المتعلم ونسيان لموقف الأستاذ...»^(٢).

(١) حسن حنفي: مقال: قراءة النص. مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد ٨، ص ٧٠.

(٢) حسن حنفي: مقال: قراءة النص. مرجع سابق، ص ٨٠.

رغم استحكام الأزمة المعرفية، فإن حسن حنفي لا يرغب مطلقاً في استبدال زمننا العربي بآخر غربي، فننخرط في دفعة واحدة في زمن الحداثة، يرى حسن حنفي أننا لم نكن طرفاً في صناعة ذلك الزمن والإسهام فيه من قريب أو بعيد، فكيف نقحم أنفسنا في زمن هو ليس لنا، إنه يدفع بالعقل العربي إلى إحياء روح المبادرة إلى الإبداع، إلى استرجاع ثقته بنفسه، إلى استيعاب واقعه، وإلى الحفاظ على هويته ومرجعياته.

٢- معضلة الأولويات المنهجية

يبدو أن الحاجة الملحة إلى المنهج، ستكون هنا أسبق بمراحل من تراث العقل العربي لفهم أطره النظرية المتصلة أو تلك النظريات الشاملة ومنه إخضاع المنهج إلى عملية تمحيص، يتم من خلالها مناقشة ما مدى ملاءمة هذا المنهج أو ذاك للسياق المعرفي، وشيئاً فشيئاً سيصبح نقل المناهج عملية آلية، حيث يتم تطبيق المنهج والترويج له في مختلف الأوساط، لا لأن زمن الثقافة العربية يواكب زمن تلك النظرية التي صدرت عن الثقافة العربية، ليكون المبرر متعلقاً بمرحلة بعينها، لا كون ثقافتنا العربية هي الأخرى تمتلك مرجعية لا ينبغي إغفالها، لتصبح بالتالي امتداداً للمركز الغربي، و(نموذجه المعرفي)، بفعل منتجاته الثقافية. الأمر لا يتعلق بهذا أو ذاك فحسب، إنما هي ألفة النقل من البداية، وتعود الاستهلاك والإقبال على منجزات الآخر، وفوق ذلك استحضار تبريرات من قبيل العلمية وما شاكل ذلك «إن استقلال الشخصية يختلف عن العزلة والضمو، وإن تلك المناهج العلمية ملّك مشاع وإنجاز إنساني للجميع، ولعلّ من لم يسهم في تشكيلها أشد حاجة إليها ممن توافرت لديه العوامل لانضاجها وبلورتها»^(١). بل سيقطع هذا التبرير - وما يماثله - الطريق أمام تلك المبادرات المتأصلة، لأن النقل عن الآخر، سيكون أسهل بكثير من السعي للمبادرة ووضع نظرية تكون إطاراً منهجياً واضح المعالم، إنها أولويات نقل المنهج الغربي بفعل عوامل جذب مختلفة نحاول تتبعها فيما يلي:

١-٢ غواية المعالجة:

سنتحقق هذه (الغواية)، من خلال تلك المعالجات التي جاءت على يد المستشرقين، حيث

(١) صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي. ط ١. دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١١.

بأدر كثرتهم، إلى قراءة التراث العربي القديم، تحكمهم في الأثناء، أهداف متفاوتة تتراوح بين العلمية وبعض الميول الأيديولوجية، بيد أن الصورة النهائية لتلك الدراسات، ستكون ملفتة للنظر، حيث ستجعل الكثير من المثقفين العرب يكتشفون كنوز تراثهم التي ظلت مخبوءة خلف الشروح والخواشي؛ يتفاوت تقديمها بين التعقيد المنهجي النصي، والسبب المباشر في هذه الإضاءة للتراث هي تمكّن المستشرقين من توظيف مناهج أوجدتها ثقافتهم، نتيجة لذلك، فإن أهم ما سيتوصل إليه المثقفون العرب، لن يكون متعلقاً بمضامين هذا التراث وأفكاره والقيمة العقلية، وأنواع الممارسات والتجارب، بل سينصرف الغالبية إلى طبيعة (المعالجة)، حيث تم استخدام (مناهج) أدت إلى تذليل تلك العقبات، وأعطت مقابل ذلك الكثير من السلاسة، "إنّ الجاذبية التي حظي بها المنهج الإستشراقي الغربي بأسلوبه الجديدة المفاجئة للباحثين العرب والتي بهرت أفكار المثقفين والمتعلمين قد أدت إلى استدراج أجيال من الكتاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكري والأيديولوجي لهذا المنهج سواء بالنظر إلى العالم - إلى المجتمع والفكر بخاصة، أم بالنظر إلى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته" (١).

من هنا سيكون من أحد الأسباب الرئيسية، لتبني المنهج الغربي دفعة واحدة، هي هذه الجاذبية التي حصلت بفعل تلك (المعالجات الإستشراقية)، فحال ذلك دون أخذ وقت كاف لمزيد من تعمق أولوية توظيف المنهج، لمجرد تحقيق تلك المعالجات اللافتة.

٢-٢ اكتشاف المنهج:

لأن المجال هنا لن يتسع، سنحاول رصد حالة بعينها، حيث سيتعلق الأمر بالرمز الفكري والأدبي (طه حسين)، الذي سيكون ارتباطه بالمناهج الحديثة، من العلامات الفارقة في مطلع القرن الماضي، حيث احتفى طه حسين، بجهود الكثير من رموز المنهج التاريخي، يتقدمهم (سانت بيف)، و(هيوليت تين)، وجاءت العديد من دراساته، قائمة على المنهج التاريخي، كما هو الحال في كتابه (حديث الأربعاء)، تأسيساً ب(سانت بيف) في كتابيه (حديث الاثنين) و(حديث الإثنين الجديد)، وهناك دراسات أخرى لشخصيات أدبية مثل: أبو العلاء المعري (رهين المحبين) وكتب في التاريخ الإسلامي (مرآة الإسلام).

(١) حسين مروة: النزعات الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ط ٣. دار الفارابي، بيروت، لبنان، ٢٠١٦، ص ١٤١، ١٤٠.

طه حسين، من الشخصيات العربية التي تبنت مشروع التجديد الفكري والأدبي، وكان إلى ذلك مولعا بالنموذج الغربي، بثقافته ومعارفه، لأجل ذلك جاءت دعواه صريحة للانفتاح على الغرب وعلى منتجاته المعرفية، بغرض النهوض بالثقافة العربية بغية تجاوز مرحلة التخلف، وفتح فصل جديد نحو التقدم.

لأن موقف طه حسين، التجديدي، ظل منفتحا على النموذج المعرفي الغربي، متأثرا في الآن نفسه بالحركة الاستشراقية، لأجل ذلك فقد زاد يقينه بجدوى (المنهج)، وفي المقابل سيواجه واقعا عربيا متخلفا، استمر تمسكه بـ (نموذج التراث)، لا يتزحزح عنه، وراح صوت الحركة السلفية يقارع الحجة بالحجة، وعمد أنصارها يرددون في السر والعلن بأن صلاح الأمة لا يكون، إلا بما صلح به أولها. من هنا فقد زاد إصرار طه حسين، على المواجهة والتقدم أكثر، بل سيعمد إلى تبني (المنهج الديكارتي الشكّي)، ولمزيد من الإثارة والجرأة العلمية في الطرح، فقد طبق هذا المنهج الشكّي على أكثر النصوص تبجيلا، وهو (الشعر الجاهلي) وأكثر النصوص تقديسا وهو (القرآن)، وراح يشكك في صحة رواية الشعر الجاهلي، واعتبر أن معظم ذلك الشعر الذي وصلنا من عصر ما قبل الإسلام (منحولا)، وبالتالي فهو من صناعة أهل الإسلام، وإنما تُنسب إلى الجاهليين بعد عملية انتحال يمكن أن يستدل عليها بعدد القرائن. وفي الأثناء سيعتبر طه حسين أن أقدم نص يمكن الوثوق به، والإحتكام إلى روايته هو القرآن، مستثيا منه بعض قصص الأنبياء.

هذا التوظيف للمنهج الشكّي، سيحدث بلبلة كبرى، وردود أفعال لا حدود لها، رغم أن طه حسين، كان مصرّا على المضيّ قدما في الدعوة إلى هذه الدراسة المنهجية العلمية «يقول في تبريره للإفادة من المنهج الديكارتي في كتابه الشهير (الشعر الجاهلي)»، حيث أكد أننا كعرب سواء رضينا أو كرهنا فلا بد لنا من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب...»^(١).

رغم أن طه حسين، استخدم المنهج الديكارتي، منطلقا من قناعات راسخة، غير أن توظيفه للمنهج الشكّي، اقتصر على جانبه الشكلي، ذلك لأنه استخدمه بمعزل عن إطاره النظري المتصل

(١) سعد البازغي: استقبال الآخر ط ١. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤،

(النظرية المعرفية) الديكارتية، ببعديها، الموضوع الفلسفي، حيث يقتصر على الطبيعة، والإنسان. والبعد التنظيري المعرفة تقوم على العقل. أما توظيف المنهج التاريخي «يبدو أن طه حسين بدأ في (الشعر الجاهلي)، كطليعة للبحث في التراث بمنهج تاريخي متحرراً من السلفية، وانتهى كآسير للسلفية في معظم ما كتبه بعد ذلك»^(١).

أما ما يبدو جلياً، فإن عدم استيعاب الإطار النظري والحاضنة المرجعية للمنهج، هي التي أدت في النهاية إلى هذا الإرباك في التوظيف.

٢-٣ حوافز المنهج العلمي:

المنهج طريق للمعالجة تلازم كل العلوم، وتجعلها قابلة بأن توصف بأنها علمية أو فاقدة لهذا البعد، نظراً لما ستتصف به عملية فحصها بالموضوعية، والدقة المتناهية، وإجراءاتها لن تتعارض مع منطق العقل، لأجل ذلك كله، سيعد المنهج ضرورة إجرائية تلائم جميع (العلوم) التقنية والطبيعية والإنسانية على السواء.

أما ما يؤخذ على المتحمسين للمناهج في سياقنا الثقافي العربي، هو هذا اليقين المطلق في المنهج، ومنه سيكون التعاطي مع المنهج عند هؤلاء، منفصلاً عما قبله من نظرية متصلة، أو حتى النظرية الشاملة، متعال في الوقت نفسه، عما بعد المنهج من مقاربات ابستمولوجية، وكل ذلك سينتهي بتلك المناهج إلى نوع من الخيارات الأيديولوجية المفرغة من عمقها العلمي.

من هنا فإن عبد الله العروى، سيعمد إلى تحديد خياره، حيث «يقول: إنه لكي يتجاوز العرب شتاتهم الفكري والثقافي لابد لهم (من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة). والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث»^(٢). تتضح هنا، دعوة العروى، إلى تبني (المنهج المعرفي) الغربي في صورته الماركسية، ومؤدى ذلك تبني المادية الجدلية، كخيار منهجي علمي.

يأتي حسين مروة، ليعبر بحماسة مماثلة، عن يقينه بالتوجه ذاته، حيث يقول: «يمكننا الاستنتاج: أن الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل مرشدة للعمل»^(٣). بل سيعتبر حسين

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. مرجع سابق. ص ١١٥.

(٢) سعد البازعي: استقبال الآخر. مرجع سابق. ص ١٤.

(٣) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق. ص ١٦٢.

مروءة أن الماركسية غنية قادرة على القيام بذاتها بعيداً عن الإفادة من الاحتكاك ببعض الفلسفات
قيّة في ردّه على من أراد الدفع بالأمر إلى جعل بعض النظريات ذات المنشأ الأوروبي، لكي
أكثر صلاحاً، ينبغي أن تستفيد من الفلسفات الشرقية، «أما الحديث عن الاندماج بين
فئة الماركسية والفلسفة الشرقية فهذا أكثر بعداً عن الواقع. ذلك لأن الماركسية نفسها
ج إلى مثل هذا الاندماج المصطنع. (...) فهي لكي تكون صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق
في بلدان الشرق، تحتاج إلى تحديد دقيق للظروف الملموسة لكل بلد بمفرده...»^(١).

بارة أخرى، فإن هذا الإقرار يتضمن يقيناً مطلقاً بالمنهج، غير عابئ بأي اعتبار قد يقود
جعة محددة، أو إظهار أن الماركسية جاءت إلى تفسير الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية
مالية الغربية.

٤. القفز نحو المنهج:

يتحول طلب المناهج في هذه المرحلة، إلى أولوية قصوى، يتم معها إهمال كل المحاذير
التي قد تضعيع معها أدنى خصوصيات الثقافة المستقبلية، أو تجعل من العقل العربي - لأنه هنا
فضاء الإستقبال - مجرد مستهلك لا يسهم في تعديل إجراء منهجي، فما بالك أن ينتج منهجاً،
بل سيؤدي هذا التعاطي إلى التهاوي في زمن لم نسهم كعقل عربي في تشكيله من قريب أو
من بعيد، فتارة نتكلم باسم الحداثة، وتارة ثانية نتكلم باسم ما بعد الحداثة، تحت مبرر تجاوز
التخلف بأقل تكلفة ممكنة، رغم أننا لم نسهم لا في إنتاج هذه ولا تلك من مراحل الحداثة وما
بعدها، وينتهي بنا الأمر إلى تبني أمراض الحضارة الغربية حتى وإن كنا لم نأخذ كفايتنا من
مراحل معافاتها، وهذا ما صرنا نشهده مع انخراط الكثرة في أقوال العدمية والعبثية وموت الله
وموت الإنسان...

تكون هذه المشاهد وغيرها إذا لم نحسن تقدير عواقب هذا (النقل) الآلي، ونعاود
مراجعته. من هنا فقد باركنا (القطائع) المعرفية مع التراث، بشكل لانهائي بكيفية غير محدودة
من حيث الابتداء والانتها.

وحتى الإطار الكمي، «إذا كان الإطار المرجعي الجديد يعني استبدال الحاضر بالماضي،
والغرب المتقدم بالشرق المتخلف، فإنه كان يعني بداية أول قطعة حادة مع التراث بوجه عام،

ومن ثمة بداية الناقد العربي (الحديث) على أصول نقدية ليست من صنع، ولا من تراثه، بل من صنع الغرب (المتقدم) الذي أصبح اللحاق به - منذ ذلك الوقت - حلاً لأزمة التخلف^(١).

أي كأن المعضلة هو، معضلة تخلف يتم تجاوزه نحو التقدم المنشود، وذلك بمجرد - قطيعة معرفية مع التراث المتخلف، دون أن تكون هذه القطيعة مصحوبة برؤية شاملة، وفق آجال وخطة مدروسة بالغة الصرامة.

بل قد ترتفع نبرة (القطيعة)، لتتحول مع أدونيس، إلى دعوة انفصال عن الثقافة مادامت امتداداً لثقافة موروث، «فما قبل وعمل في الماضي، في مجال الثقافة، ليس شأناً يجب تكراره والإيمان به، وإنما هو نتاج تاريخي، أي نتاج يتجاوزه التاريخ من حيث أن عن تجربة محددة لا تتكرر، في مرحلة لا تتكرر»^(٢). بمعنى آخر، يتأسس الغرب معرفة خلال مرجعيات تاريخية، وتراكمات متسلسلة، وإذا تأزم (نموذجه المعرفي) أي الباراب قام بتصحيحه من الداخل، بينما ينبغي على الثقافة العربية أن تهدر جل هذا التاريخ بدر تصحيح من الداخل.

من هنا، فإن «مصدر القلق ليس بالضرورة الرغبة في عدم استقبال الآخر، أو العزلة الثقافية، وإنما هو ناتج عن الإحساس بأن ما يقدمه الآخر ينطوي على جانبين: الأول، إن استقبال الآخر، كثيراً ما يتحول إلى نوع من الإستهلاك أو التهلك الذي يؤدي إلى ضمور القدرة على الإبداع، نتيجة للإعتماد على جاهزية المعطى الغربي. الثاني، إن ما يمكن استقباله من الآخر يتضمن ما يوجب الرفض وما يوجب القبول في الوقت نفسه، وإن العلاقة الثقافية لا تخلو من الاثنين معاً»^(٣). هذا على صعيد الإنخراط في عملية (نقل) آلي، لا تبدي معها الثقافة الناقلة، أي محاولة للمحاورة وفق ما تقتضيه مرجعياتها لتتوسع الدائرة فتكون هنالك عملية قبول أو رفض.

بل إن «العلوم في بلاد العالم الثالث تحمل سمات تؤكد خضوعها للمقولات الاستعمارية ومن بين تلك الملامح الاستخدام غير النقدي للنظريات الغربية والعجز عن تكوين رؤية

(١) جابر عصفور: مقال، قراءة جديدة التراث النقدي، ندوة نادي جدة الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٠، ص ١٢٦.

(٢) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ٤، ط ٨، دار الساقي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦، ص ٢٠٩.

(٣) سعد البازعي: استقبال الآخر. مرجع سابق. ص ١٥.

مستقلة للواقع المحلي، والإنبهار الشديد بنموذج العلم الغربي ومحاكاته دون إدراك عميق للخصوصيات القومية»^(١). إنه - إذن - المآل الحتمي لكل ثقافة لا تتأسس انطلاقاً من حس نقدي شامل.

إن تبني الثقافة العربية للمناهج الغربية، تحت وطأة الحاجة الماسة إلى المنهج وازدياد التعجل في هذا التبني سيؤدي حتماً إلى تضيق امتداد المنهج القبلي الذي ستمثله النظرية المتصلة بالمنهج ذاته، والنظرية المعرفية الشاملة، إضافة إلى إهمال لحظة ما بعد المنهج، التي سيمثلها نوع من الحس النقدي الإبيستيمولوجي، بغرض تصحيح الحركة التصاعدية للمنهج. إن انعدام قبليات المنهج وبعدياته ستحرم الثقافة المستقبلية من اكتساب أي دور يجعلها تسهم من قريب أو من بعيد في عملية الإنتاج المشوذة.

٣- نحو المنهج

إذا كنا نتطلع إلى تأسيس الذات العربية انطلاقاً من واقعها ومن اشكاليات هذا الواقع، بناء على معطيات ثقافية ومعرفية لا تتنكر لحقيقة هذه الذات العربية، بتخلف حاضرها، رغم ثراء ماضيها، وضرورة انفتاحها على تراث الغرب رغم الاختلاف الحاصل من جهة الروح المرجعية أو المسافة الشاسعة التي تجعل منه نتاجاً أكثر تقدماً. لقد تمكن بالفعل الفيلسوف حسن حنفي، من استيعاب شغف الثقافة العربية والعقل العربي وهو يطلب المنهج الغربي، ومنه سيجري إحاطة شاملة لمختلف التجارب العربية التي ستمثل مساراً لطلب التقدم مقابل التخلص من التخلف، فكان وراء تلك الحركات السلفيون، والمصلحون وحتى المجددون، وكل بأسلوبه وطريقته، ولا أدلّ على ذلك من هذه التجارب لطلب المنهج. وعليه فقد عمد حسن حنفي إلى وضع إطار نظري لـ (نموذج معرفي) براديجم، متحرراً من الوقوع تحت تأثير جانب بعينه من تلك الجوانب المتفاوتة والمتضاربة، من تراث عربي ووافد غربي وواقع معاصر؛ تتكامل بذلك هذه الجبهات الثلاثة فيما بينها دون أن تتفاوت إحداها عن الأخرى، لتمنح بذلك خصوصية لمنظور مطلوب لإشكاليات هذا الراهن العربي المأزوم. من هنا سيقرب بنا حسن حنفي، إلى مناقشة المناهج بعمق حاجة العلوم إليها، وإلى الإقتراب من حقيقتها ومقتضيات صناعتها، إنه بذلك يدفع إلى مزيد من التمكين للعقل

(١) المرجع نفسه، ص ٦١.

العربي، للأخذ والرد، إذا تعلق الأمر (بالمناهج)، إنه تجاوز مرحلة (النقل) الآلي، وتقليص المسافة إلى لحظة القول والإبداع.

١-٣ اللغة العلمية؛

تمكين الثقافة من لغة جديدة، سيعدّ مكسبا لتحقيق نقلة حضارية شاملة، حيث سيتعلق الأمر هنا، بكل ما يدخل بشكل مباشر كصناعة ضمن مجال اللغة، لأجل ذلك كان اعتبار تجديد اللغة من الأولويات القصوى في مشروع حسن حنفي، «لقد فرض كل فكر جديد لغته، وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولا، إذ يحدث أحيانا عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس، فتنشأ حركة تجديد لغوية، وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»^(١). بتقاطع المنهج مع الفكر واللغة، وبذلك فإنه يستفيد بكيفية مباشرة من كل تجديد قد يطالهما، لأن المنهج قائم في جوهره على لغة علمية من حيث مفاهيمه ومصطلحاته، «الحقيقة أن اللغة تلعب دورا كبيرا في نشأة العلم وفن بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءها»^(٢). بل ستكون العملية متلازمة، «إنّ العلم هو لغة وإنّ تأسيس العلم هو إنشاء اللغة»^(٣).

تجاوز مرحلة (النقل) على مستوى المناهج، ستكون بدايتها الفعلية مرتبهة بتجديد اللغة.

٢-٣ الرصيد المرجعي والمنهج؛

التراث العربي الإسلامي كمرجعية حضارية للعقل العربي سيكون غنيا بالكثير من التجارب المنهجية، التي لا يمكن حصرها ضمن إطار بعينه، لأجل ذلك سيعتبر محمود أمين العالم أن أهم ما ميّز الممارسة العلمية عن نظيرتها اليونانية كونها في بعدها العربي الإسلامي، استخدمت التجربة على نطاق واسع، من هنا فقد رأى أنّ «الفكر العربي الإسلامي كان في جوهره فكرا تجريبيا، دون أن أعني بهذا - يقول العالم - أنه كان ضد القياس، لأن التجربة

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد. ط ٣. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢. ص ١٠٩.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٢.

نفسها تتضمن القياس، وإنما أعني فحسب أنه تجاوز الحدود الصورية لمنطق أرسطو وأُطلَّ على التجربة العملية واتخذها مصدراً لعلمه وفلسفته»^(١).

بل إن حسن حنفي يقف بصرامة ضد تلك الأصوات التي تعتبر أن الحضارة الإسلامية حضارة نص، وهو ما يعني أنها اقتصرَت في تناول المعرفة ومعالجتها على (النص)، «مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص - مع أن النص بما هو مفهوم في علوم القرآن مرتبط بالواقع؛ بالمكان والحدث، في أسباب النزول وبالزمان والتطور في النسخ والمنسوخ، وهو قائم، على بدهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات في منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل ذلك أسس للنص. ومن ثمة يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص (وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذي جعل حضارته وحدها في العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعة). ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة»^(٢).

مختلف هذه الخبرات، ستشكل رصيда من الممارسة المنهجية، التي يمكن من خلالها للعقل العربي أن يستوعب حقيقة المنهج، وحتى وإن ألجأته مرحلة بعينها إلى (نقل) المنهج من الحضارة الغربية، فإن هذا التوجه سرعان ما ينتهي ليمت التوجه إلى تكييف المنهج مع متطلبات الواقع والعمل على المبادرة وتأكيد مساهمات محددة لتأسيس المنهج من داخل الثقافة.

٣-٣ التمكين للمنهج؛

إن العمل على صياغة (نظرية) متصلة أو شاملة، تتحدد من خلالها طبيعة المنهج، وحقيقة النسق المعرفي النموذجي، الذي يقع تحته هذا المنهج، إضافة إلى المنظومة الإصطلاحية المتناسكة، لتكون جوامع هذه المؤثرات طريقاً ممهدة، يتم التمكين من خلالها للمنهج، ليكون هذا المنهج بالتالي صادراً عن هذا الواقع الذي أصبح مهيناً لفعل الإنتاج انطلاقاً من

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، الأعمال الكاملة، المجلد ١. دط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص ١٢٠.

(٢) حسن حنفي. مقال: قراءة، مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد. مجلة فصول، القاهرة، المجلد ٩، العدد ٣ - ٤، فبراير ١٩٩١، ص ٢٣٥.

راهنه وإشكالياته، «ستمح التريبة عبر اللغة لكل واحد مبادئ وقواعد وأدوات المعرفة؛ وبذلك فإن الثقافة تؤثر رجعياً على العقل الدماغ، فتتمدج البنيات المعرفية وتكون بذلك فعالة باستمرار باعتبارها مشاركة في المعرفة»^(١).

لسنا هنا بصدد الحديث عن تأثير عفوي، حيث «الثقافة تولد المعارف التي بدورها تعيد توليد الثقافة»^(٢). بل إن المقصود هنا، هو هذا الفعل الواعي، الذي يصدر عن إرادة تعيد إنتاج الشيء وفق ما يقتضيه مجال القيم والمبادئ، وما يتطلبه الفعل الحضاري.

لأجل تمكين فعلي، هناك أدوار يقول حسن حنفي: «دوري هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي، وتحجيم الغرب داخل حدوده، وعودته إلى ظروفه وتاريخه...»^(٣). على هذا الأساس، تأتي دعوة حسن حنفي، إلى ضرورة أن نعود إلى تراثنا لندرسه ك(بنية)، بدل تناوله ك(تكوين)، كما كان الحال مع دراسة محمد عابد الجابري، بغرض جعل هذا التراث يأخذ بعداً من الثبات والتكامل والجهوزية التي يمكن البناء عليها.

حنفي، يلحّ على ضرورة التمكين للعقل العربي، والخروج به من إطار التبعية للغرب الذي يدعي نوعاً من المركزية، وبالتالي التميز بالعقل والروح التجريبية، بينما يكون الهامش المتمثل في الأمم الأخرى ومنها الأمة العربية أمم تمتلك معارف حدسية أسطورية ينبغي لها أن تعود إلى المركز الغربي إذا هي أرادت أن تتجه نحو التقدم.

بل لا بد من امتلاك القدرة المعرفية لتقديم (المعرفة الغربية)، بمصادرها المعلنة، ومصادرها المغيبة، وفق ما يمكن أن تتوصل إليه قراءة محايدة هي قراءتنا نحن للغرب وتأويلنا نحن، وضمن هذا السياق سيجدر كذلك الكشف عن مسائل أخرى، وهي أن الحضارة الغربية، لن تكون على غير مثال، أو تكون حضارة العقل دون غيرها.

المنهج ممارسة تتأسس من هذا الواقع المعرفي وملابساته، لن تكون العملية المنهجية تكراراً للممارسة من خارج العصر ف يتم بذلك اعتماد تلك المعالجات الصادرة عن التراث العربي

(١) ادغار موران: المنهج. مرجع سابق، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) رفعت سلامة، مقابلة: مع حسن حنفي. مجلة شؤون عربية (الأمانة العامة لجامعة الدول العربية)، العدد

١٥. تونس، مايو ١٩٨٢. ص ٢٤١.

القديم، ولا ممارسة صادرة عن إطار خارج هذا (الواقع المكاني والزمني)، لتكون منبثقة عن الوافد الغربي بشكل مطلق، وإن كان دوره جلياً. إن الحقيقة هي تظافر هذه المعارف المختلفة في أبعادها المختلفة وفق قدرة العقل على القراءة وحسن التوجيه لخدمة الواقع الراهن.

خاتمة

خلاصة الأمر، ستكون مثالية المنهج عقبة أمام العقل العربي، لأنها في الأصل هي عبارة عن تبلور لجملة أدوار تتحرك عبرها العقول، ليستغرق البعد النظري تارة، والممارسة التطبيقية تارة ثانية، فتتبدى الصورة في المشهد العام كأن الجانب النظري منفصل تماماً عن الجانب التطبيقي، رغم أن أحدهما سيكمل الآخر بالضرورة، ثم يأتي المنهج بصلبه، بأدواته الإجرائية، متيحاً مجال المعالجة والتطبيق، محدثاً بذلك نوعاً من الحضور الطاغوي الذي ينفصل عما قبله وعما بعده، وهو الذي أوقع الثقافة العربية في إرباك شديد، لما جعل أنظار الدارسين تركز الاهتمام عليه بالدرجة القصوى، وهو الذي جعل (النقل) يستمر جل هذه المراحل، نتيجة ما أحاط به أدواته من هالة علمية، ستعبرها الكثير من العقول العربية فوق المناقشة وإعادة النظر. بل سيكون هذا (النقل) المجتزأ مكرساً لتبعية غير منتهية.

إن نقل المنهج مع نظريته المتصلة، حتماً سيتعارض مع (النموذج المعرفي)، حيث سيؤدي إلى انحراف جلي بكيفية أو بأخرى عن الخصوصية الثقافية للجهة الناقلة. ومنه سيكون على العقل الذي ظل مستهلكاً، إذا أراد أن يسهم في إنتاج المنهج وإعادة الإنتاج، أن يتوجه إلى التنظير من داخل الثقافة والتمكين بعد ذلك للمنهج على مستوى تلك الدوائر الجزئية قبل الأطر الكلية.