

أسئلة المنهج
في العلوم الاجتماعية والإنسانية





تساقولات (٥)

أسئلة المنهج

في العلوم الاجتماعية والإنسانية

تحرير وإشراف
سلمان بونعمان

المؤلفون
سلمان بونعمان - محمد الأشهب - محمد الطويل
أسامة خضراوي - عمر طاهيري



نماء للبحوث والدراسات
Naman for Research and Studies

أُسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية
سلمان بونعمان (تحرير) وآخرون / محرر من المغرب

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء للبحوث والدراسات
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر نماء».



بيروت - لبنان

هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية - الرياض

هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦

فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩

ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

بونعمان/ سلمان

أُسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية/ سلمان بونعمان (محرر) وآخرون

٤٠٠ ص، (تساؤلات؛ ٥)

٢٤×١٧ سم

١. علوم إنسانية. ٢. علوم اجتماعية. ٣. مناهج. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-832-4



الفهرس

- تقديم . . . بلال التليدي ٧
- إشكالات المنهج وسؤال النموذج المعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية . . .
- سلمان بونعمان ١٣
- الماركسية والوضعية: دراسة نقدية في المنهج . . . محمد الأشهب ٧٣
- مسألة المنهج في الفكر السياسي الغربي المعاصر . . . محمد الطويل .. ١٧٩
- سؤال المنهج في العلوم الاجتماعية: المنهج الأنثروبولوجي نموذجًا . . . أسامة
- خضراوي ٢٤١
- إشكالية المنهج في الدراسات الأدبية المعاصرة . . . عمر طاهيري ٣٤٣

تقديم

طرحنا على مدى العقود السابقة العديد من الأسئلة حول العلوم الاجتماعية، تركزت مجملها حول علميتها بحكم التشابك الموجود في حقولها بين الذات والموضوع، إذ ليس الذات الباحثة إلا الموضوع المبحوث، ولا يتصور الانفصال أو الاستقلال رغم ما تم بذله على مستوى المنهج والمقتربات الدارسة من أدوات إجرائية تخلق السياجات الضرورية والقواعد التي تخفف من تدخل الذات في الموضوع والأيدولوجيا في العلم.

لكن رغم كل هذه الجهود، فإن سؤال المنهج يبقى مطروحاً، ليس بهذا الاعتبار بالذات، أي اعتبار تدخل الذات والأيدولوجيا لتكييف النتائج العلمية لخدمة المواقع والحفاظ على الوضع أو تغييره، ولكن بالاعتبار العلمي نفسه، ذلك أن مقصود العلوم الاجتماعية في الأصل هو المساهمة في إنتاج المعرفة العلمية بالمجتمع، وتحقيق التراكم فيها، وذلك لا يتأتى إلا بنقد المنهج وطرح السؤال عليه.

فالناظر في تاريخ العلوم الاجتماعية وسيرورة المناهج والمقتربات التي تشكلت مع الزمن، يلاحظ جدل النقد والتجاوز، أو يلاحظ جدل الاحتواء والقطيعة كما هو تعبير غاستون باشلار، ويلحظ التعقبات التي طالت المنهج، والتفرعات التي نتجت داخل مدارس بعينها بسبب خلافات في قضايا جوهرية أو ثانوية في المنهج، كما حصل للوظيفية في العلوم

الاجتماعية التي تفرعت في المدرسة الأنغلو ساكسونية مدارس واتجاهات، ونظرية الأنساق في العلوم السياسية التي بدأت صلبة ثم مرنة وانتهت بالأنساق المختلطة، ونشأت بين جنباتها مقتربات أخرى تنحت من نفس المعين، لكنها اختلفت في بعض التفاصيل بسبب نظرات لحظها مشتركون في التأسيس أو تلامذة تشربوا النظرية من أصولها، وبأن لهم بعد طول الخبرة والمراس بعض أعطابها، فجددوا المنهج أو أعادوا تركيبه.

يستمد إذن سؤال المنهج في العلوم الاجتماعية مبرره من دافعين اثنين: الأول يرتبط بالعلمية وسؤال التحيز، وقد بذل قدر كبير من الجهد للجواب عن هذا السؤال، والثاني مرتبط بتطور العلوم وحاجة التراكم فيها إلى تطوير المنهج وتجاوز بعض أعطابه.

لهذا السبب بالذات، يبدو الاشتغال على سؤال المنهج في العلوم الاجتماعية مبرراً ومتجدداً، ليس لإعادة طرح سؤال الأيديولوجيا والخلفيات الثاوية وراء المنهج وحصيلته، ولكن لأن الحاجة إلى تطوير المعرفة العلمية بالمجتمع وضمان الفهم الأقرب لحقائقه تتطلب دينامية مستمرة في نقد المنهج وتجديد أدواته.

ولعل هذا هو الدافع الذي جعل مركز نماء للبحوث والدراسات ينشغل بهذا الهم، ويفتح لهذه المساهمة المقدرة التي شارك فيها أربعة باحثين في تخصصات مختلفة بإشراف علمي من الأستاذ سلمان بونعمان، والتي تناولت أربعة حقول معرفية تنتمي إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية: علم الاجتماع، وعلم السياسة، وعلم الأنثروبولوجيا، والنقد الأدبي.

لا نريد في هذه المقدمة أن نلخص مضمون هذه المساهمات التي طالت هذه الحقول الأربعة، والخلاصات المهمة التي انتهت إليها، ولكن نريد

التنبيه إلى أهمية الإشكالات التي اشتغلت عليها، ومن ذلك التشابك الذي يطبع العلاقات السائدة بينها، لاسيما علم الاجتماع وعلم السياسية وعلم الأنثروبولوجيا، والذي يصعب عنده فهم مساحات علم الاجتماع ومساحات علم السياسة، وما هي الحدود التي ينتهي عندها كل علم ليبدأ الآخر، ونفس الشيء يقال بالنسبة إلى العلاقة بين الأنثروبولوجيا وبعض تخصصات علم الاجتماع، مثل علم الاجتماع الديني مثلاً.

هذا التشابك يزيد من تعقيد سؤال المنهج في دراسة الظاهرة المركبة، ويجعل الاشتغال على نقد المقتربات بقصد تطوير المعرفة العلمية بالمجتمع أمراً ذا راهنية، فالمعطيات التي يوفرها التوصيف الأنثروبولوجي الكثيف عن المعتقدات والمعارف والممارسات والطقوس الدينية تختلف بشكل كبير عن المعطيات التي يوفرها علم الاجتماع الديني، بل وتختلف اختلافاً كبيراً عن المعطيات التي ينتهي إليها علم السياسة الدارس للظاهرة الدينية في ديناميتها السياسية، وهذا ما يبرر إعادة تجديد طرح سؤال المنهج لتدبير هذا التعدد وإيجاد المعادلات والصيغ الممكنة لتكامل هذه المناهج.

لا نحتاج أن نذكر بمسار نشأة علم الاجتماع وكيف خرج من جلباب الفلسفة؟ وكيف خرج علم السياسة نفسه من جلباب العلوم الاجتماعية؟ ولا نحتاج أن نذكر بالمقتربات الكثيفة التي تناسلت بين جنبات هذه العلوم إلى الحد الذي صار فيه من المتعذر تصنيف بعض مخرجات هذه العلوم، وإلى أي تخصص علمي تنتمي، بسبب الشعب الذي صار يطبع علم الاجتماع وعلم السياسة المقارن. لكن ما هو مهم في تقديم هذا الكتاب أن نلفت الانتباه إلى أن المشكلة ليست في هذا الشعب، ولا حتى في الوفرة التي تتميز بها هذه الحقول، ولا في التعدد الذي يطبع المناهج والمقتربات،

ولكن المشكلة كلها في سؤال تدير هذا التعدد والصيغ الممكنة لدمج معطياتها والاستعانة بها لتطوير المعرفة العلمية بالمجتمع والسلطة والدين والثقافة، وهذا لا يتأتى إلا بإعادة طرح سؤال المنهج.

نود الإشارة إلى أن القصد من طرح سؤال المنهج في هذا الكتاب ليس هو إعادة صياغة الانتقادات التي وجهتها المدارس لبعضها البعض - وإن كان هذا مهمًا في حد ذاته حتى نعطي للقارئ العربي صورة عن النقاشات العلمية التي تفاعلت وساهمت في تطوير المقتربات المنهجية وتبرير نشأة بعض الاتجاهات والمدارس - لكننا نريد بدرجة أولى أن نلفت الانتباه إلى أسئلة المنهج التي لها ارتباط بفهم المجتمع العربي وتركيبته الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية، والمدى الذي بلغته المناهج التي استقرت في العلوم الاجتماعية في تقديم معرفة علمية ذات مصداقية بواقعنا العربي، فكثيرة هي المناهج التي ما إن تغادر الأنساق الثقافية التي انبثقت منها حتى تفقد فاعليتها في الفهم، فبالأحرى التفسير

لذلك، جاء هذا الكتاب الذي لا يدعي أنه يقدم كل الإجابات عن هذه القضايا، ولكنه على الأقل، يقدم مساهمة تسعى إلى لفت الانتباه إلى أهم الأسئلة التي تعترى المنهج الدارس في العلوم الاجتماعية، وذلك من خلال الورقة البحثية النوعية التي تقدم بها الأستاذ سلمان بونعمان عن أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية، والتي حاولت استيعاب الأسئلة القديمة والمتجددة التي طرحت ولا تزال تطرح على المقتربات المنهجية لعلم الاجتماع، والورقة الجادة للأستاذ محمد الطويل الذي خاض في حفريات علم السياسة، وتوقف عند أهم الإشكالات المنهجية التي تعرفها مقاربات علم

السياسة، وورقة الأستاذ محمد الأشهب التي توقفت عند دراسة بعض المقتربات التي أطرت التفكير لمدة طويلة -الماركسية والوضعية- ولا يزال بعضها منطلقاً لهذا التفكير كما هو الشأن بالنسبة للوضعية، حيث حاول أن يحفر في البنى الداخلية للفكر الفلسفي الماركسي والوضعي ويناقش أعطاب المنهج من الداخل والخارج، وورقة الأستاذ أسامة خضراوي الذي توقفت من خلال نقد المقرب الانقسامي في الأنثروبولوجيا على جوانب مهمة من أزمة المنهج في فهم البنية الثقافية في المجتمع العربي من خلال نماذج مدروسة، وورقة الأستاذ عمر الطاهري التي توقفت بإسهاب عن جانب من جوانب أزمة المنهج في النقد الأدبي ومدارسه.

تكمّن أهمية هذا الكتاب إذن من كونه يعيد فتح سؤال المنهج، ويحاول تقريب القارئ من العلاقة القائمة بين الموضوع وأداة دراسته، وأثر ذلك على النتائج المستخلصة، فكثيرة هي الخلاصات الخاطئة التي يكون منشأ الخطأ فيها هو عدم استواء المقرب المنهجي، وكثيرة هي المعارف التي يزعم أنها علمية، لكنها لا تصمد أمام الحقائق السوسيولوجية بسبب كونها نتجت عن تعسف في استعمال أدوات المنهج.

ولذلك، يحتاج القارئ العربي أن يدرك أن علمية المعرفة بالواقع وصحة الخلاصات مرتبطة بدرجة أولى بسلامة المنهج وفاعليته وإجرائيته، وأن مدخل نقد المعارف المجانب للصواب في فهم الواقع العربي هو إعادة طرح سؤال المنهج على المقتربات الدارسة في أفق ترشيده وتقويمه، وهذا ما يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقه بقدر من الأقدار.

بلال التليدي

إشكالات المنهج وسؤال النموذج المعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

سلمان بونعمان

إن مقدار ما يستطيع الإنسان فهمه من الواقع محكوم بمدى قدرة الوسائط المنهجية على نقله، وبما تتمكن من استيعابه وبما ينسجم مع بنيتها وأدواتها، فطبيعة المعرفة ومدى قربها من اليقين وقدرتها على التعبير عن حقائق الظواهر، متوقفة على منهج البحث ونظريته. وإذا كانت الظواهر الاجتماعية والسياسية تستعصي على الباحث، فلا يستطيع الإمساك بها في ذاتها، وتقليبها أمام عينيه لفحصها وتفكيك أجزائها، ومن ثم فهمها وتفسيرها، فإنه لا يتعامل معها إلا من خلال وسائط معينة تتمثل في المفاهيم والمناهج والنظريات، هذه الوسائط أو الوسائل تمكن من نقل الظواهر والأحداث من الواقع إلى العقل الإنساني ليتمكن من فهمها وتحليلها وتفسيرها حسب خصوصية وإمكانات تلك الوسائط. ومن هنا فالوسائط ليست أداة محايدة تنقل الواقع كما هو، وتعكس حقيقته بل هي طرف في علاقة ثلاثية طرفاها الآخران هما: عقل الإنسان والواقع الاجتماعي، حيث الواقع معقد متشابك وغير قابل للإحاطة به في جميع جزئياته ومكوناته^(١).

(١) راجع: محمد نصر عارف، إستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي =

لقد ارتبط تطور المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالبعد النظري الفلسفي المجرد الذي أدركته المفاهيم العلمية المتداولة في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة، مما جعل إشكالية المنهج إشكالية فلسفية بالدرجة الأولى، فأهم الإبداعات الفلسفية كانت ذات بعد منهجي أساساً، ومن هنا جاءت الأهمية المنهجية والفكرية لإسهامات ديكارت ولوك وكانط وهيغل وهوسرل^(١).

ونسلم دون كثير جدل، أن العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً، هي تلك العلوم التي ترتبط بالإنسان فرداً وجماعة، تهدف إلى محاولة فهم الواقع الاجتماعي والظاهرة الاجتماعية والسلوك الإنساني، ويشمل هذا الحقل: التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم النفس وغيرها، إضافة إلى ما يعرف بالإنسانيات مثل علوم الفلسفة والآداب واللغات والفنون^(٢).

تنطلق دراستنا من تفكير في سؤال المناهج في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية من منظور استشكالي يحاول إثارة أهم الأسئلة والقضايا المطروحة سواء على مستوى فلسفة العلوم أو الممارسات العلمية البحثية في علاقتها بالظواهر المدروسة، وبناء على هذا الاختيار نقتصر في المبحث الأول من

= -النظرية- المنهج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٢.

(١) بوكرلدة زواوي، العلوم الإنسانية وآفاق البحث في مناهجها، مجلة الكلمة، العدد ٦٩، السنة السابعة عشرة، خريف ٢٠١٠، ص ٣٩.

(٢) فتحي ملكاوي، رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٢-٤٣، السنة الحادية عشر، خريف ٢٠٠٥ وشتاء ٢٠٠٦، ص ٧١.

الدراسة على تحديد أهم الإشكالات المنهجية المطروحة على مستوى النموذج المعرفي للحقل أو فاعلية ممارسة البحث العلمي في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى السياسية، لنخصص المبحث الثاني بدراسة حالة معمقة لعلم الاجتماع الغربي من منظور نقدي ومعرفي لعالم الاجتماع إيمانويل والرستين.

لذلك نحن لم نرصد التطور التاريخي والفلسفي للمقاربات الفكرية والمنهجية المختلفة التي أطرت توجهات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية الغربية ومدارسها المتعددة، فهذا أمر خارج أهداف الدراسة؛ لأنها تركز على الإشكالات المحورية والأنماط الفكرية والمنهجية المشتركة داخل حقل العلوم الاجتماعية، محاولة تنظيم التفكير حولها وطرح بعض التحديات المنهجية المرتبطة بها، مع تعميق النظر النقدي للأسس المعرفية لعلم الاجتماع الغربي ومساءلة مسلماته الأولى وتراثه من منظور عالم اجتماع أمريكي مهموم بطرح أسئلة إبستمولوجية حارقة، مع جرأته المعرفية بالتشكيك في مقدساته الفكرية والإبستمولوجية والبحث عن البديل الجاد لتجاوز مأزقه وتعثراته.

المبحث الأول

إشكالات المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية

يستعرض هذا المبحث أهم الإشكالات التي يطرحها منهج التفكير العلمي وطبيعة الأسئلة التي تعترض الرؤية المنهجية للباحث أثناء دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وقد حاولنا في هذا المبحث الاستثمار الفكري لجهود عدد من المفكرين الذين تفاعلوا مع قضايا البحث الاجتماعي والإنساني والسياسي وحاولوا تطوير مقاربات في المعارف الاجتماعية والإنسانية تراعي خصوصية الظاهرة وتعقد الواقع وتركيبية التفسير ومستويات الفهم والتأويل التي تمر من خلال الخريطة الإدراكية للباحث في علاقته بالظاهرة المدروسة، نستحضر في هذا السياق، الجهود المنهجية التي قام بها عبد الوهاب المسيري وكذا أعمال سيد فريد العطاس وجيروم كيغان ومحمود الذوايدي وسمير أبوزيد. وعلى ضوء ذلك حاولنا استعراض أهم الإشكالات المنهجية المشتركة في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

أولاً- إشكالات العلمية والعالمية

يثار في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية إشكالية تتعلق بمدى علمية المعارف المتعلقة بالإنسان نفسه والظواهر الإنسانية والاجتماعية؛ وذلك انطلاقاً من إمكانية قياس مشاعر هذا الإنسان المختلفة، وتغير مستوياتها في

علاقاته الاجتماعية أو في قياس قدراته النفسية أو معتقداته الدينية، مثل ما تقاس المادة في المختبرات العلمية؟ ومن ثم طرح السؤال أيضًا عن ضرورة أن تكون هذه العلوم «علمًا» على نسق العلوم الطبيعية أو البيولوجية ومنهجها ومرجعيتها، حتى يمكن إطلاق صفة العلوم، والأخذ بتتائجها^(١)، بل نجد المشتغلين في حقل العلوم الطبيعية لا يعتبرون البحوث التي يتابعها علماء النفس والأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع، علمًا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأن بعض النظريات التي تفسر التغير في المعتقدات والأحوال النفسية والسلوكيات يارجاعها إلى الأجواء الأسرية والظروف الثقافية والشروط الطبقيّة وطبيعة المرحلة التاريخية، هي نظريات مشوبة بتحيزات أخلاقية مستترة^(٢).

إنّ تبني منظور عالمية العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، يعني اعتبار ما توصل إليه الغرب في علومه الإنسانية، يمكن أن يكون علمًا يعود إليها الدارسون والمهتمون في باقي العالم غير الغربي، على غرار العلوم الطبية أو الهندسية وسواهما؟ حيث تساءل طلال عتريسي: هل الأطروحات والفرضيات الاجتماعية والإنسانية عمومًا ذات صلة ببنية الأفكار والفلسفات والمصالح والمشكلات الغربية، ما يجعل لها خصوصية لا يمكن نقلها أو تقليدها بتلك السهولة التي يعتقدها البعض؟ أم أنها أطروحات

(١) طلال عتريسي، إشكاليات منهجية في مرجعية علوم الغرب الإنسانية، مجلة الحياة الطبية، السنة ١٥، العدد ٢٦، صيف وخريف، ٢٠١٢، ص ١٧٢.

(٢) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث (ترجمة: صديق محمد جوهر) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالتعاون مع المركز القومي للترجمة، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠١٤، ص ١٦٨.

إنسانية عالمية تنطبق على الإنسان في زمان ومكان؟^(١).

لا بد من امتلاك الجرأة لإبراز أن هذه العلوم هي جزء من تجربة غربية محددة خضعت لمعايير الزمان والمكان، وأن ما يسمى العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب بمجتمعاتهم. وأن تخصصات هذه العلوم كانت في جوهرها محاولات للإجابة عن مشكلات أوروبية أو غربية؛ ما ينفي عنها صفة العالمية؛ لأن العالمية تفترض أن تنطبق نتائج دراساتها على شعوب العالم كافة^(٢).

إن هذه العلوم التي أسسها الغرب وأطلق عليها تسمية «إنسانية» كعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا وغيرها من تفرعات، إذ تحدد موضوعها في دراسة الإنسان والمجتمعات خاصة المجتمعات الأخرى، لم تجد عن المركزية الثقافية الغربية ومقاييسها في التقويم العام للثقافات الأخرى ومعتقداتها وعاداتها وتقاليدها؛ لهذا يشير محسن صالح على أن ما نعتقده اليوم من «علوم إنسانية» إنما هي في الحقيقة «علوم ذاتية شعبية»؛ وأهلية أو مدنية واجتماعية» تختص بجماعة محددة من الناس والظواهر الناتجة عن تفاعلها، ولا تكتسب حقائقها العالمية بالضرورة؛ أي لا يمكن أن تكون آليات لعقل إنساني عالمي؛ لأنها كانت إما تعبيراً عن ثقافة ذاتية يراد تعميمها، وإما استخدمت لدراسة ثقافة أخرى؛ لمعرفة تدمير أسسها وقيمها أو تشويهها، لأنها لا تتماهى مع ما يعتقده الاستشراق الغربي^(٣).

(١) طلال عترسي، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٢) نفسه، ص ١٧٩.

(٣) محسن صالح، العلوم الإنسانية بين الإسلام والغرب، مجلة الحياة الطبية، العدد ٢٦، السنة ١٥، صيف وخريف، ٢٠١٢، ص ١٤٩.

يرصد نصر محمد عارف أهم الإشكالات التي نُسبت للعلوم الاجتماعية، وأسهمت في التقليل من علميتها أو نفيها خارج إطار العلم بمعناه الإمبريقي في الأبعاد الآتية:

أولاً - عدم القابلية للتجريب أو إعادة تكرار الأحداث بصورة تامة مثلما يحدث في العلوم الطبيعية، حيث يمكن إعادة أحداث تحت ظروف مطابقة تمامًا، مما يؤدي إلى الوصول إلى قوانين ثابتة.

ثانياً - إشكالية التعميم؛ حيث إن القوانين في العلوم الطبيعية لها صلاحية كاملة ومستقلة عن الزمان والمكان، أما الشؤون الإنسانية فإنها تتأثر بالثقافة والتاريخ، ومن ثم فالقوانين الخاصة بها نسبية.

ثالثاً - إشكالية القيم؛ وهذه الإشكالية مثار نقاش كبير، حيث يرى الإمبريقيون أن العلوم الطبيعية خالية من القيم، أما العلوم الاجتماعية فإنها لم تصل إلى هذا المستوى؛ فيما اعتبر آخرون أن الممارسة العلمية محكومة بمعايير وقيم تتبلور من خلال فهم أهداف البحث، والفرق بين العلوم الطبيعية والاجتماعية يكمن في مدى اتساع القيم، إذ أن جميعها لا تخلو من القيم، فمجرد اختيار موضوع معين يعكس قيمة ما، حيث يطرح التساؤل: لماذا هذا الموضوع بالذات وليس موضوعاً آخر؟

رابعاً - إشكالية القدرة على التنبؤ، إذ يرى الإمبريقيون أن العلوم الطبيعية تمتلك قدرة عالية على التنبؤ، بناء على فهم الظاهرة وإقامة علاقات شرطية بين أسبابها ونتائجها، أما العلوم الاجتماعية فلم تصل إلى هذا المستوى^(١).

(١) محمد نصر عارف، إستمولوجيا السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص ٥٠-٥١ بتصرف.

وهذا ما ظلت أعمال المسيري الكثيفة والمتعددة سواء في نقده للحدثة أو لمسارات العلمنة أو في مشروعه حول التحيز، أو طروحاته المنهجية في موسوعته لا تمل من التأكيد عليه، مستخلصًا ضرورة تنسيب الغرب بعد أن تحول إلى مطلق. فإذا كان الغرب ومنظوماته ونظرياته تشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصرًا واحدًا ضمن عناصر أخرى تكوّن عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالميًا، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته؛ أي أن الغرب يجب أن يصبح غريبًا مرة أخرى لا عالميًا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضاريًا واحدًا له خصوصيته وسماته وتاريخه، تمامًا كما أن لكل التشكيلات الأخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها. والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، وإنما يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتتبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي هو في نهاية الأمر قانون غربي^(١).

بالمقابل، يرى الجابري، أن نشدان العالمية الحقة بما هي طموح إلى

(١) انظر عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (المجلد الأول)، تأليف وتحرير (مجلدان كبيران)، نقابة المهندسين، القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، وانفتاح على ما هو عالمي وكوني، هو طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنها طريق الأنا للتعامل مع «الآخر» بوصفه «أنا ثانية»، غير أن ذلك يقتضي الانطلاق من غياب ثقافة عالمية واحدة، والإدراك السليم على أنه دائماً وجدت، وتوجد وستوجد، ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية، أو بتدخل إرادي من أهلها، على الحفاظ على كيائها ومقوماتها الخاصة^(١).

وهذا مناف لمعنى «الانفتاح على العالمية والكونية» أو التبنى المنهجي المطلق لنتائج علوم الإنسان والاجتماع والسياسة، الذي أصبح يعني في المعجم العربي والإسلامي: «الانغلاق على الغرب وحده». والدليل على ذلك تلك المعرفة المحدودة والمتواضعة بالتشكيلات الحضارية المختلفة داخل الغرب ذاته، مثل روسية أو بولندية أو أوكرانية، وقصور التواصل الفكري مع تاريخ علوم ونظريات غير غربية في مجالات أخرى كاليابان أو الهند أو الصين أو كوريا، والانفتاح على حضارتها وفنونها ومعمارها ولغاتها؛ لأن الانفتاح في المعجم الثقافي العربي يعني الانفتاح على فرنسا وانكلترا وأمريكا وربما إسبانيا وليس على بقية العالم^(٢).

ويرى السيد فريد العطاس أن استعمال مفاهيم العلوم الغربية على أنها

(١) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، في: العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة (إشراف: محمد عابد الجابري)، الكتاب الثاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٢٨-٣١-٣٢، بتصرف.

(٢) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، حوارات، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٣٣-٣٣٤.

عالمية صالحة الاستعمال في كل المجتمعات والحضارات أمر لا يستقيم، لأن تلك المفاهيم هي حصيلة لثقافة غربية خالصة؛ كما أن ذلك يعتبر إنكاراً لإمكانية تنوع أصول الأفكار في العلوم الاجتماعية^(١)، وهذا ما جعله يطرح للتفكير المعرفي والتطوير المنهجي مشروعاً يعمل على إضفاء الصبغة المحلية على العلوم الاجتماعية، سبيلاً للإسهام في تعميم العلوم الاجتماعية، من خلال الإقرار بأن جميع الثقافات والحضارات والتجارب التاريخية يجب أن تعتبر مصادر للأفكار في العلوم الاجتماعية، وتسهم في تجذير فاعليتها الفكرية والمنهجية والإجرائية^(٢).

إن إضفاء الصبغة المحلية على العلوم الاجتماعية؛ يعني شكلاً من أشكال إعادة تأسيس النظرية الغربية ضمن سياق جديد يكون فيه المجال المحلي الخاص هو النقطة المرجعية^(٣)؛ كما أن هذا التصور يدعي أنه «بالإمكان استخلاص النظريات والمفاهيم من التجارب التاريخية ومن الممارسات الثقافية الخاصة بالثقافات اللاغربية المتعددة، لكن مصطلح إضفاء الصبغة المحلية هو مصطلح لم يتبلور بعد؛ فهو لا يشير إلى منظور نظري ولا إلى حركة فكرية، بل إلى فئة فضفاضة تدرج تحت عنوانها مؤلفات

(١) محمود الذواودي، في مراجعة علمية لكتاب: الخطاب البديل في العلوم الاجتماعية الآسيوية: رد على المركزية الأوروبية لعالم الاجتماع سيد فريد عطاس، مجلة إضافات، العدد ٩، شتاء ٢٠١٠. ص ١٧٩

Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism, Sage, 2006.

(٢) سيد فريد العطاس، تعريف الخطابات البديلة وأنواعها، ترجمة مهما بحبوح، مجلة إضافات، العدد التاسع/شتاء ٢٠١٠، ص ١٧.

(٣) نفسه، ص ١٥-١٧.

كتاب مختلفين يتمون إلى مجال واسع متنوع من الفروع المعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية^(١).

لكن العطاس ينبه على أن هذه المحاولة في بناء نموذج منهجي بديل في العلوم الاجتماعية يتجاوز مآزق عالميتها المزعومة وينعتق من خلالها العقل العربي والمسلم والأفريقي والآسيوي من سجن التبعية الإدراكية الغربية، يعني تعزيز إسهام منظومات فكرية خارج المجال التداولي الغربي في النظريات والأفكار والمناهج في حقل علوم الاجتماع، بغرض تحويل هذه المنظومات والممارسات الثقافية لدول الجنوب إلى جزء أساسي من مصادر التنظير المنهجي والمعرفي، وهذا لا يعني التوجه للرفض الجذري للمعارف الغربية وطروحاتها جملة وتفصيلاً^(٢)، بل الأمر يقتضي تفاعلاً نقدياً متعدد الأوجه وتلاقحاً متنوع لرؤى العالم وللنماذج المعرفية السائدة فيه.

إن القاسم المشترك للدعوات الرامية إلى إضفاء الصبغة القومية أو الصبغة المحلية على العلوم الاجتماعية، والساعية إلى البحث عن نمط من الإبداع الفكري منطلق من البيئة المحلية ومتسق مع الرؤية الحضارية للعالم، بهدف التخلص من الإرث الاستعماري والمد العولمي الكاسح، وتجاوز تقديس العلوم الاجتماعية الغربية، إن المشترك الجوهرى هو تلك الجهود المنهجية الرامية إلى نقد وتجاوز العناصر الاستشراقية أو المركزية الأوروبية التي توجّه العلوم الاجتماعية^(٣). وهكذا ينبغي للخطاب الذي يطرح نفسه

(١) نفسه، ص ١٧.

(٢) سيد فريد العطاس، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) نفسه، ص ١٨.

بديلا -حسب العطاس- الالتفات إلى الفلسفات والنظريات المعرفية والتواريخ والفن، وأساليب المعرفة الأخرى المحلية، التي تُعتبر جميعها مصادر محتملة لنظريات ومفاهيم العلم الاجتماعي. ومن شأن فعاليات كهذه أن تُقلل من درجة التبعية الفكرية لقوى العلم الاجتماعي المركزية في شمال الأطلسي^(١).

إن هذا التفكير يمثل مطلبًا أساسًا لعملية تعميم العلوم الاجتماعية وللحفاظ على معايير البحث العلمي المعترف بها دوليًا. بالتالي، سوف يبدو جليًا أن الخطابات البديلة تستند إلى علم اجتماعي صحيح. لقد نشأت العلوم الاجتماعية السائدة عمومًا، وبدائلها النقدية التي أصبحت جزءًا منها، في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة، وكانت تلك العلوم علومًا مبدعة ومبتكرة، إضافة إلى أنها كانت تستجيب للظروف التي نشأت في ظلها. وبغض النظر عن حقيقة كون النظريات الغربية، متمركزة بشكل كبير على ذاتها ومفاهيمها الغربية والأوروبية، فإن الظروف في الغرب وفي أماكن أخرى أيضًا، ليست مشابهة للظروف التي كانت سائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وتقتضي السياقات الجديدة وجود بدائل للتيار العام السائد. وما يمكن تسميته البديل ينبغي له أن يتصل بعلاقة وثيقة مع بيئته، وأن يكون مبدعًا وأصيلًا ومبتكرًا، وألا يتمحور حول المفاهيم الأوروبية، بمعنى امتلاك القدرة على الاستقلالية الحضارية والسياسية عن الدولة وعن أية تجمعات قومية أو عابرة للقوميات^(٢).

(١) نفسه، ص ١٩

(٢) نفسه، ص ١٩

لكن العطاس يستخلص إمكانية بناء علوم اجتماعية في مجتمعات الجنوب تكون صاحبة مفاهيم وأطروحات ونظريات خاصة بها، في حالة إذا ما وقع التحرر من الاستعمار الأكاديمي، وأيضًا بتحقيق شرط الوعي بفقدان صلاحية العلوم الاجتماعية الأوروبية الأمريكية لغير مجتمعاتها وحضارتها^(١).

ثانيًا- إشكال الموضوعية والذاتية

تنبه سمير أبوزيد إلى أن إشكالية الموضوعية في مجال البحث العلمي يتم النظر إليها من خلال مستويين:

المستوى الأول يتمثل في تحديد الموضوع محل البحث العلمي، وهذا يتضمن فصل هذا الموضوع عن باقي موضوعات البحث. وقد اهتز هذا المعنى لصالح درجة من التداخل بين العلوم المختلفة على العموم، من ناحية، وبين العلوم الطبيعية والإنسانية من ناحية أخرى؛ وظهر ذلك بوضوح بدخول مفهوم العلوم البينية (Interdisciplinary) مجال العلم^(٢).

أما المستوى الثاني، فيحيل إلى معنى فصل الذات عن الموضوع؛ فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية، بمعنى أنها مستقلة عن رغبات وآمال وتوجهات الفرد القائم بعملية البحث العلمي؛ فالباحث هو باحث محايد لا يتأثر بحالته النفسية ولا بالظروف الاجتماعية المصاحبة ولا بالخلفيات

(١) محمود الذواودي، في مراجعة علمية لكتاب: الخطاب البديل في العلوم الاجتماعية الآسيوية: مرجع سابق، ص ١٧٩

(٢) سمير أبوزيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ١٣٢ بتصرف.

الثقافية التي يتسبب إليها أثناء قيامه بعملية البحث. وقد اهتز هذا المعنى أيضًا لصالح الاعتراف بوجود درجة من درجات الذاتية، لا يمكن التخلّص منها في أي بحث علمي، مهما كانت طبيعته واضحة؛ مثل أبحاث الفيزياء التي تعتبر بالنسبة للكثيرين المثال للعلم الدقيق. وقد نتج هذا أولاً من ظهور نظرية ميكانيكا الكم، التي أظهرت بصورة عديدة ارتباط الذات بالموضوع في الأبحاث دون الذرية. وثانيًا لتطورات أبحاث فلسفة العلم التي أخذت بعين الاعتبار فحص تاريخ العلم وكيفية ظهور النظريات العلمية، ثم نتيجة لظهور الصور المتعددة المتتالية لعلم اجتماع المعرفة، الذي تطور إلى علم اجتماع العلم، ثم علم اجتماع المعرفة العلمية ثم إلى الدراسات الثقافية للمعرفة العلمية^(١).

وترتبط إشكالية الموضوعية والذاتية، كما أشار المسيري، بالتمييز القائم بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فقد طغت التصوّرات المادية التي تُوحّد بين الظاهرتين في الفلسفة الغربية، وقد استند المسيري إلى ما نهت إليه أعمال وليام ديلتاي^(٢) بوجود فارق جوهري بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، مؤكّدًا أن معرفة الإنسان من خلال الملاحظة البرّانية،

(١) سمير أبوزيد، نفسه، ص ١٣٢-١٣٣ بتصرف.

(٢) ديلتاي وليام (١٨٣٣-١٩١١) فيلسوف ألماني ومؤرخ اهتم بدراسة فلسفة التاريخ والثقافة، تركت نظرياته وطروحاته تأثيراً بارزاً في مباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث انتقد هيمنة النموذج العلمي المسيطر أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتمثّل في النموذج الموضوعي للعلوم الطبيعية، مؤسساً لبديل جديد أسماه بـ «علم ذاتي» يهتم بدراسة الظاهرة الإنسانية دون السقوط في المسلّمات الموضوعية للعلم التجريبي، حيث ظل يؤكد غياب الفصل بين تجربة الباحث الذاتيّة التاريخيّة والمعيشة وعملية فهم هذه التجربة ذاتها.

وتبادل المعلومات الموضوعية المادية عنه أمر غير ممكن؛ فهو كائن ذو قصد، أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية جُوانية (معنى - ضمير - إحساس بالذنب - رموز - ذكريات الطفولة - تأمل في العقل) وبالتالي فهناك مناهج مختلفة لدراسة كلتا الظاهرتين^(١).

لقد أكد المسيري أن ديلتاي قام بنقل مصطلح الهرمنيوطيقا^(٢) من علم اللاهوت - حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة - إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية، حيث استخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث في المؤسسات الإنسانية، والسلوك الإنساني باعتباره سلوكًا تحدده دوافع إنسانية جُوانية يصعب شرحها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية^(٣).

وهكذا ارتبط تأسيس مدرسة ما سمي بـ «تأويلية السياق» حسب السيد ولد أباه، بمؤسس المنهجية التأويلية للعلوم الإنسانية «وليام دلتاي»، الذي وضع تمييزًا مشهورًا بين منهجية التفسير المتبعة في علوم الطبيعة (النظام

(١) عبد الوهاب المسيري، الموضوعية والذاتية، الموقع الإلكتروني إسلام أولان.

(٢) مشتقة من الكلمة اليونانية «Hermeneuin» بمعنى يُفسَّر أو يوضح.

(٣) عبد الوهاب المسيري، نفسه. ولمزيد من التعرف العميق على أفكار ويليام دلتاي يمكن الرجوع إلى:

Dilthey Wilhelm et Louis Sauzin, (1942) Introduction à l'étude des sciences humaines: essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, Presses universitaires de France.

العللي للظواهر) ومنهجية الفهم المطبقة في الدراسات الإنسانية التي تقتضي النظرة الكلية التكاملية لمقاصد النص والبحث عن المجددات الثقافية والتاريخية والنفسية للممارسة الدلالية^(١). وقد أخذت الجهود التحليلية النقدية لمدرسة تأويلية السياق أشكالا ثلاثة أساسية، يرصدها ولد أباه في:

- النقد التاريخي الأيديولوجي (الذي يصل ذروته في تأويلية الفعل التواصلبي لدى هابرماس).

- المنحى البنيوي الحفري (الذي تمثله أعمال ميشال فوكو الأولى).

- المنحى الترميزي النفسي بالنظر للملفوظات والنصوص من حيث هي أنساق تدل بشكل غير واع وغير مباشر عن حقائق خفية (التحليل النفسي - الاجتماعي) المستمد من الفرويدية وامتداداتها في الدراسات اللغوية والاجتماعية^(٢).

وهكذا بقي الصراع بين المدرسة التجريبية وأنصار العقلانية الديكارتية مستمرا في الفكر الأوروبي، ولم يكن الخلاف بينهم حول موضوع المعرفة وإنما كان الخلاف الجوهرى حول مشروعية المنهج الذي يوصلنا إلى المعرفة. إن إشكالية فصل الذات عن الموضوع، لم تخرج عن منطق السجال إلا مع ظهور الفينومينولوجية، والتي قدمت منهجا قائما على قلب الكوجيتو الديكارتى، فبدل مقولة: أنا أفكر إذا أنا موجود، يصبح المبدأ

(١) السيد ولد أباه، الفكر العربي والمآزق التأويلي، الموقع الإلكتروني لجريدة الاتحاد، تاريخ النشر: الإثنين ٣٠ أبريل ٢٠١٢، انظر الرابط الإلكتروني:

<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=65547>

(٢) السيد ولد أباه، نفسه.

الفينومينولوجي: أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه^(١).

وقد ذهب عبد القادر بوعرفة إلى أن دراسة أعمال كل من هوسرل وميرلوبونتي وغادمير، تكشف أن بنية هذا المنهج تقوم على الأسس التالية:
- لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.

- ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته، واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.

- وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، الحاضر، الماضي + الحاضر.

- الانتقال من أفق السؤال إلى فينومينولوجية التأويل (اللغة-الجمال-المنطق).

- الانتقال من جاذبية التفكير قصديته، أي عدم فصل العملية الشعورية عن المدركات^(٢).

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات^(٣)، ويذهب نصر عارف في السياق نفسه واستنادا إلى دافيد هالبروك، إلى أننا لا نرى الواقع كما هو

(١) عبد القادر بوعرفة، مدخل ومقدمة لملف إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، مجلة الكلمة، العدد ٦٩، السنة السابعة عشرة، خريف ٢٠١٠، ص ٢٦.

(٢) عبد القادر بوعرفة، نفسه، ص ٢٦.

(٣) عبد القادر بوعرفة، نفسه، ص ٢٦.

وإنما نصنع رؤيتنا للواقع وللعالم في مجمله من خلال انعكاس أنفسنا عليه، فلا يوجد عالم موضوعي يجب إخضاع أنفسنا له بوصفه الحقيقة المطلقة والنهائية، فالعالم ليس المجموع الحسابي للأشياء الموجودة، وإنما هو تفاعل الذوات البشرية التي تعكس المعاني على الأشياء، وهذا ما دفع هوسرل إلى القول أنه لا يوجد علم موضوعي بغض النظر عن إمكانية تفسير الأشياء بصورة صارمة، وحينما نسلم بهذه القيود الواردة على موضوعية العلم، فإننا لا نستطيع فصل المفكر عن الفكر، أو العالم الموضوعي عن مسؤولياته، أو الإنسان عن الحقيقة، فالواقع معقد جدًا، وموضوعات العالم الذي نراه تختلف باختلاف منظورنا إليها، لأن كل شيء يختلف باختلاف انعكاس المعنى الإنساني عليه؛ ومن ثم فما ندركه أو نلاحظه هو نتاج لتفاعل بين الإحساس لدينا والعالم المحيط بنا وهو غير متطابق مع الواقع^(١).

إن العلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية في أن تطبيق المنهج العلمي يعتمد في كل خطواته على عملية «الفهم» كخطوة أساسية. ولأن الفرد القائم بالبحث العلمي والذي يقوم بعملية الفهم هو الإنسان، ولأن الموضوع محل البحث العلمي هو موضوع ناتج من الفهم الإنساني ومن الفعل الإنساني، كان من غير الممكن الفصل الكامل بين القائم بالبحث «الذات» وموضوع البحث «الموضوع»^(٢). أما الموضوعية المادية المطلقة فإنها تلغي كل الثنائيات، كما عبّر عنها المسييري، وعلى الخصوص ثنائية الإنسان والطبيعة، وذلك راجع إلى أنها تتمحور في إطار السببية، وتنقل مركز الإدراك

(١) نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) سمير أبوزيد، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

من العقل الإنساني إلى الشيء نفسه، وبالتالي لا تعترف بالخصوصية، ومنها الخصوصية الإنسانية، فهي تركز على العام والمشارك بين الإنسان والطبيعة، كما أنها لا تعترف الموضوعية بالغائيات الإنسانية، ولا بالقصد باعتبارها أشياء لا يمكن دراستها أو قياسها، بينما تفضل الموضوعية الدقة الكمية، وتعتبر المعرفة نتاج تراكم برّاني للمعلومات؛ ومن ثم فالنموذج الكامن في الرؤية الموضوعية يفترض أن كل المشاركين في العلوم (إن توافرت لهم الظروف الموضوعية) يفكرون بنفس الطريقة ويسألون نفس الأسئلة، ولذلك فإن عملية التراكم ستوصل إلى نموذج النماذج «القانون العام»، كما يرى النموذج الموضوعي أن العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبنية المادية والاجتماعية في ضوء تراكمه المعرفي وبما يتفق مع القوانين الطبيعية على حد قول المسيري^(١).

إن أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تتركز في عدم إجماعها على الاعتراف الصريح بصعوبة الفصل الشامل والمطلق بين الذات والموضوع؛ إذ إن الباحث القائم بالبحث العلمي في علم الاجتماع لا يستطيع أن يفصل توجهاته الذاتية عن مشكلات المجتمع موضوع البحث، لذلك لا مفر من أن يكون بحثه متأثرًا بالعوامل الذاتية^(٢)، وكذا الاقتناع بأن مهمة الباحث ينبغي أن تتعدى مستوى البحث «التقني» والموضوعية المعلوماتية الرصدي، الذي تصور المعرفة على أنها حشو المعلومات ومراكمتها، وجعلها مهمة في حد ذاتها، من منطلق يفترض أنه كلما زادت المعلومات كمياً زادت درجة

(١) عبد الوهاب المسيري، الموضوعية والذاتية، مرجع سابق.

(٢) سمير أبوزيد، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

الاقتراب من الواقع، فيسعى الباحث إلى حشد كل المعلومات ومعظم المراجع، مكتفياً برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها، ودون أن يبين ما هو المركزي منها وما هو الهامشي، وما يستحق الإبقاء وما يستحق الاستبعاد، فيصبح همه نقل التفاصيل والمعلومات المتناثرة كما هي دون ربط أو تجريد، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع. وهو تصور، اعتبرته أعمال العديد من المفكرين من بينهم المسيري، يتضمن صورة للعقل بحسابه كياناً سلبياً بسيطاً وآلة ترصد وتسجل الواقع بسلبية وكأن الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء وليس طاقة إنسانية مبدعة^(١).

إن هذا التصور للعقل يهمل علاقة الجزء بالكل والواقع بالنموذج الإدراكي، ويميل إلى تصور للعقل كأنه صفحة بيضاء وشيء سلبي بسيط مثل آلة تصوير يسجل كل ما حوله دون حذف أو اختيار أو تضخيم وتشويه، فتكون المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع كما هو تقريباً بصورة فوتوغرافية، وأن المعطيات الحسية تتراكم لتكون أفكاراً بسيطة من تلقاء نفسها وبشكل آلي، ثم تمتزج هذه الأفكار البسيطة لتكون أفكاراً مركبة مجردة بالطريقة نفسها. وحيث إدراك باحث ما يتحلى بالموضوعية والحياد لا يختلف عن إدراك أي باحث آخر، فإن عملية التراكم

(١) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٣٣/ص ٢٣٥ وأيضاً: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩، خصوصاً المجلد الأول الخاص بالإطار النظري والمنهجي والمعرفي الذي يطرح فيه تصورات معرفية جديدة في حقل العلوم الاجتماعية والتفكير العربي المعاصر في علاقته بدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية والتاريخية.

هذه ستؤدي إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية، خالية من التحيزات، وعلى الإنسان أن يلغي ذاكرته وضميره ووجدانه وآماله وأحلامه باعتبارها أمورًا مؤثرة في عملية الإدراك وتشكل عائقًا في طريق التلقي الموضوعي السلبي والرصد الفوتوغرافي، وهذا يعني إلغاء فعالية العقل وإبداعه^(١).

ويتميز هذا النوع من «الإمبريقية» بالسطحية فهي لا تفرق بين مادة البحث التجميعية الأرضية وعملية البحث ذات الطبيعة التحليلية التفكيكية التركيبية؛ كل هذا يعني في واقع الأمر أنه لا يوجد فرق بين الإنسان والطبيعة/المادة أو بين الإنسان والأشياء وأنه لا يوجد فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهكذا يتطلب من الباحث حين يكون موضوعيًا بمعنى أن يتجرد من ذاته التي تعني أن يسكت ذاكرته الحضارية وقيمه وضميره وخياله، ومن ثم إبداعه^(٢).

وفي الأخير نستحضر ما انتهى إليه كوننجهام في مقدمة عمله عن الموضوعية في العلوم الاجتماعية قائلا: «أنه يمكن الوصول إلى نتائج وخلاصات صحيحة بوسائل غير موضوعية، ويمكن الوصول إلى نتائج خاطئة بوسائل موضوعية، ومن ثم لا علاقة بين نتائج البحث وخطواته الموضوعية»^(٣).

(١) عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٣٣ وص ٢٣٥ وأيضاً: عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٢) نفسه، ص ٢٣٥ وأيضاً يمكن الرجوع إلى: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، ٢٠٠٦.

(٣) انظر:

Frank Cunningham, Objectivity in social science, (1973) University of Toronto Press; ٢٩ edition. P3.

نقلا عن نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٥٦.

ثالثا- بين النزعة المادية والنزعة الإنسانية

يستحضر جيروم كيغان الصراعات القائمة بين المتخصصين والمشتغلين في حقل العلوم الاجتماعية، حول من يميل إلى اعتماد النزعات النظرية المؤسسة على الوقائع التاريخية والإثنية والثقافية في بناء نظريته ومن ينحاز إلى «الأخذ بالحقائق التجريبية التي يمكن الثبوت منها واقعياً ومخبرياً»^(١)، بل يشير جيروم إلى أن مناط الشرعية العلمية للمشتغلين في الحقل الاجتماعي والإنساني صار يكتسب عن طريق الالتزام الصارم بمنهج العلوم الطبيعية، حيث أصبح لزاماً على الباحثين تحويل كل ما يصلون إليه من نتائج من خلال ملاحظاتهم للظواهر الاجتماعية إلى أعداد محسوبة وكمٍ مقنن، وأن يخلصوا بتحليلهم للبيانات والمعلومات المتعلقة بالظواهر الاجتماعية قيد البحث إلى إحصاءات واضحة مناسبة، مع ضرورة العزوف عن التفسيرات والتعليقات التي لا تستند إلى براهين تجريبية وحاسب كمي مقنن^(٢)، وفي هذا الصدد يقول: «شرعت المحافل العلمية في استبعاد الباحثين والعلماء، الذين يتأملون ويسبرون غور الوقائع التاريخية والقيم الإنسانية بمناهج ومعايير مشكوك في صحتها أملاً في التوصل إلى حقيقة تلك الوقائع وجلاء أسرارها، فأبعدتهم عن سدة السلطة العلمية وكراسي الأستاذية في الجامعات والمعاهد وأحلت محلهم الباحثين الذين يؤمنون إيماناً قوياً بمناهج القياس الكمي التي تُطبق على أكبر عدد ممكن من الأمثلة والنماذج والعينات»^(٣).

(١) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث، مرجع سابق، ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) نفسه، ص ١٥٥-١٥٦.

(٣) نفسه، ص ١٥٦.

وإذا توقفنا مثلاً عند مسألة أبعاد تفسير السلوك الإنساني والاجتماعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومدى امتلاكها القدرة على التنبؤ واستشراف سلوكه الاجتماعي أو النفسي أو السياسي، نلاحظ سعي معظم علماء النفس وعلماء الاجتماع إلى بناء تنبؤاتهم حول السلوك الإنساني على أرضية حتمية صلبة في رصد أنماط التأثير على السلوكات الإنسانية والظواهر الاجتماعية، حيث ظلت دراسة الجوانب الخفية لعالم الرموز الثقافية^(١) في دراسة الإنسان والظواهر الاجتماعية والدينية، مهمشة تماماً في العلوم الاجتماعية الوضعية الغربية المعاصرة، ويفسر محمود الذواودي ذلك بطبيعة الرؤية المعرفية الإبيستيمولوجية الحاكمة في العلوم الاجتماعية الغربية، التي لا تميز بين طبيعة تأثيرات الرموز الثقافية والعوامل الغريزية والمادية على سلوكات أفراد الجنس البشري، فهي علوم تتبنى مبدأ رفض وضع الجوانب غير المحسوسة لطبيعة الأشياء والظواهر تحت طائلة أطر وأدوات ومناهج العلم الوضعي الذي سيطر سلطانه على معظم مجالات المعرفة منذ عصر النهضة^(٢)، بالإضافة إلى غياب الاعتراف بوجود المُعطى الميتافيزيقي في

(١) يعد عالم الاجتماع التونسي محمود الذواودي هو مبدع نموذج الرموز الثقافية باعتبارها جوهر الكائن البشري وأعز شيء فيه مكنه من السيادة والخلافة في هذا الكون. فاللغة والدين والعلم والفكر والقيم والتقاليد الثقافية هي صلب الرصيد الرموزي الثقافي الضخم الذي ينفرد به الإنسان، وهو ما تسميه العلوم الاجتماعية المعاصرة بالثقافة. يراجع: محمود الذواودي، المقدمة في علم الاجتماعي الثقافي برؤية عربية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

(٢) محمود الذواودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦. ص ١٧٩.

صلب الرموز الثقافية، ومن ثم فمنطق المؤثرات على السلوك البشري منطق واحد تتساوى فيه الرموز الثقافية مع بقية المؤثرات الأخرى بالرغم من أن الرموز الثقافية تتمتع بمركز الثقل الأقوى في تشكيل هوية الأفراد والجماعات وتوجيه سلوكهم في مجتمعاتهم^(١).

إن إهمال تأثير سلوك الأفراد والجماعات والمجتمعات بعالم الرموز الثقافية^(٢) وتهميش هذا البعد في التفسير؛ يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/المادي، وهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها. قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأية حال، فهو دائماً قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات. وهو، لهذا كله، غير قابل للرصد من خلال النماذج والمناهج المستمدة من العلوم الطبيعية^(٣).

لقد غيَّب تيار عريض في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رؤية الإنسان بوصفه مختلفاً بشكل جوهري عن بقية الكائنات، حتى وإن شاركها بعض

(١) نفسه، ص ٢١٠. يرى الذوادي بأن الكائن الإنساني يستمد من عالم الرموز الثقافية حرية العمل وحرية الاختيار وحرية الاختلاف عن الآخر. ومن ثم، فالسلوك البشري يتمتع بقدر ضخم من المرونة، لأنه يتفاعل ضمن حتمية مرنة لا حتمية متصلبة، فدور عالم الرموز الثقافية من حيث فهم الإنسان والتأثير على سلوكه دور رئيس يتمتع بثقل لا يضاهيه في النهاية أي عنصر آخر يشارك في التركيبة البشرية. الذوادي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، ص ٢١٠ وص ٢١٢.

(٢) نفسه، ص ١٧٩

(٣) المسيري، موسوعة اليهود، مرجع سابق، نخص بالذكر محور الإنسانية المشتركة.

صفاتها، فهو يعيش في الطبيعة/ المادة لكنه منفصل عنها، لكن في الوقت نفسه هو كائن حر يصنع التاريخ، فرغم أنه جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يرد لها؛ لأنه كائن له منتجاته الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية والثقافية، التي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري^(١). وهذا ما جعل التطبيقات المنهجية في مشروع المسيري من تطوير علوم اجتماعية متجددة تنطلق من الإيمان بأن ثمة فارقاً جوهرياً كیفياً بين عالم الإنسان المركب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة والأشياء والمادة، ومن ثم كان الحيز الإنساني مختلفاً عن الحيز الطبيعي المادي ومستقلاً عنه^(٢).

رابعاً- إشكال الحياد وسؤال التحيز

ولد علم الاجتماع الغربي مع «سان سيمون»، وكانت التسمية التي أطلقت وقتذاك عليه هي «الفيزياء الاجتماعية» بتأثير من علم الفيزياء الذي يفرض وجود فيزياء فيزيائية وفيزياء كيميائية، حيث كان جوهر الفكرة وأساسها هو «مفهوم الحتمية» الذي تقوم عليه العلوم المحضة والعلوم التطبيقية، وقد مثلَّ الجيل الثاني والثالث لهذا الاتجاه «أوغست كونت» وواضع تسميته، و«إميل دوركهايم» الذي قال بشيئية الظاهرة الاجتماعية، وتم افتراض التشابه المطلق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية استناداً إلى مفهوم «الحتمية»، وساد الاعتقاد بإمكانية فهم شامل للظاهرة

(١) المسيري، رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ص ١٨٣-٣٠٤.

(٢) المسيري، رحلتي الفكرية، مرجع سابق، ١٧٧-١٧٨، و«موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، مرجع سابق، المجلد الأول، الجزء الأول.

ولقوانينها والتنبؤ بمساراتها المستقبلية^(١).

وهكذا يمكن القول مع محمد سراج، بأن علم الاجتماع الغربي نشأ متحيزًا إلى الفئة البورجوازية فعليًا كما عند كونت، ومتقابلًا مع الفئة البروليتارية كما صاغ لها كارل ماركس، ومتحيزًا رمزيًا كما عند دوركهايم في دفاعه عن أولوية الجماعة على الفرد، ومتقابلًا مع غابريال تارد في دفاعه عن أسبقية الأفراد العظماء؛ فضلًا عن كون علم الاجتماع ذاته تحيز إلى الحفاظ على مكتسبات الثورة الاجتماعية في أوروبا، بما جعل منه علمًا محافظًا، كما ترجم ذلك تالكوت بارسونز في نظريته البنيوية الوظيفية التي تلاعبت بالمفاهيم من أجل خدمة المحافظة على النظام الأمريكي أو علم اجتماع ثوري كما عند بورديو وأدورنو الذين أمعنوا في المحاولات التنظيرية الثورية التي تجعل من الحرمان أصلًا للوجود^(٢).

لقد حرص المشتغلون بحقل العلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى السياسية إلى البحث عن المكانة نفسها التي يحظى بها أصحاب العلوم الطبيعية، الأمر الذي جعلهم يتجهون إلى إنكار خصوصية الظواهر الإنسانية والاجتماعية وتعقدها وتركيبيتها، في سعي إلى إلغاء إنسانية الإنسان، ويوضح جيروم ذلك بقوله: «إن كان علماء الأحياء من أصحاب النزعة التطورية قد انتهوا إلى أن الأفراد الضعفاء جسديًا من نوع بيولوجي يجب أن تموت، وأن الأفراد العاجزة عن التكيف يجب أن تفنى، فإنه يبدو معقولاً

(١) علي فياض، نحو نظرية سياسية للتحولات العربية، جريدة السفير، أكتوبر ٢٠١١.

(٢) محمد سراج، الثورة وإعادة تشكيل علم الاجتماع، على الرابط الإلكتروني:
<http://mohammedseraje.blogspot.com/2012/01/blog-post.html>

لعلماء السياسة أن يكتبوا عبارات مساوية من حيث افتقارها إلى التعاطف .
إن في قدرة العلماء الاجتماعيين أن يبقوا محايدين من خلال قَصْر بحثهم
على حدود رقعة البحث، ولكنهم لن يحلوا أكثر المشكلات أهمية إن هم
أهملوا هذا الحس ذا الأساس البيولوجي الذي نجم عندما تطور الإنسان
العاقل»^(١).

ومن ثم يخلص كيغان إلى أن نتيجة هذه الرؤية المتماهية مع منهج
العلوم الطبيعية تؤدي بعلماء الاجتماع إلى:

- تبني المنظور المحايد أخلاقياً وإنكار الإرث التاريخي وتأثيره على
طبيعة تشكل الظاهرة الإنسانية المدروسة ومحاولة تفسيرها وإدراك مآلاتها؛
مفسراً ذلك بنوع من «التنصل من التاريخ»^(٢).

- رغبة علماء الاجتماع والإنسانيات في إنجاز دراسات وأبحاث تتميز
باليقين العلمي، المستند إلى تمكن الباحث الاجتماعي من علوم الإحصاء
الدقيقة والرياضيات.

- إهمال البحث في التاريخ الثقافي والديني للظواهر والمجتمعات
المدروسة.

ولعل هذا ما يفسر طغيان مناهج التحليل الكمي والاعتماد على تقنية
المؤشرات والإحصائيات في إدراك واقع المجتمعات أو الظواهر المدروسة،
فتكون النتيجة شكلاً من أشكال تسطيح الواقع وتجميده وفق مؤشرات
اختزالية، تصبح معها طبيعة النظر إلى الظواهر ضمن أفق بسيط ويقيني،

(١) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٢) نفسه، ص ٢١٨.

خاضع لسببية صلبة مباشرة، بدليل إدراك أن طبيعة مضمون المؤشر مثلاً، في العلوم الإنسانية ليس مباشراً، بل مرتبط إلى حد كبير بالمعنى الداخلي الذي ينسب الفاعل إليه كذا بالدلالة الرمزية للمعطى المادي، وهو أمر غير متوافر وغير وارد في العلوم الطبيعية^(١).

وهذا ما يجعلنا نسائل الطروحات التي ترى المنهج مجرد آلية محايدة وبريئة لا تتضمن أي تحيزات كامنة أو خلفيات فلسفية وأيديولوجية، لأن نتيجة عدم التمييز بين الاختلافات القائمة بين الإنسان والطبيعة، هو محاولات رصد الظواهر الإنسانية مثلما ترصد الظواهر الطبيعية؛ بمعنى أن المناهج المستخدمة في دراسة ورصد الإنسان لا تختلف عن تلك المستخدمة في رصد عالم النحل والفئران^(٢).

أما المقاربة البحثية المنطلقة من الوعي باختلاف الإنسان عن الطبيعة، فإنها تؤكد اختلاف رصد ودراسة سلوك جماعة من الحيوانات عن رصد سلوك أسرة بشرية، كما أن رصد سقوط حجر من الطابع الرابع يختلف عن رصد سقوط طفل من الدور نفسه؛ ولذا يقترح المسيري ضرورة إخضاع المنهج المستخدم من طرف الجماعة العلمية أو الباحث لعملية تقييم حتى تكشف تحيزاته ويتم تنقية آلياته منها، أو على الأقل تطويعها بحيث يمكن توظيفه وتوظيف آلياته داخل الإطار المعرفي للباحث الدارس، فتكون هناك

(١) انظر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص: ٢٧٧ / ٢٨٨ - ٢٩٨، بتصرف. يراجع أيضاً الباب الرابع من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، مرجع سابق، (إشكالية الإنساني والطبيعي والذاتي والموضوعي والجزئي والكلي).

(٢) المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٣١

إمكانية لاستخدام المنهج البنوي في التحليل دون أن يكون الباحث معاديًا للإنسان، وأيضًا استخدام المنهج التفكيكي دون التحول إلى حالة من التفكيكية العدمية^(١)؛ وفي ذلك تمييز واضح بين الاستفادة من مقدرات المناهج الغربية وأدواتها مع الوعي بحدودها الفلسفية والأيدولوجية وكشف تحيزاتها الثقافية، وبين التبنى المطلق للمناهج الحديثة الغربية، الذي انتهى إلى «أن يصبح الغرب هو المنهج، والمجتمعات الإسلامية هي مادة التحليل، أي موضوع للعالم الغربي»^(٢).

لقد تعمق هذا الاتجاه عند عدد من الدراسين العرب لأعمال ماكس فيبر، ومن بينهم عبد الوهاب المسيري، من خلال تأكيده على دوافع الفاعل الداخلية في مقابل سلوكه الظاهر، وتمييزه بين طريقة دراسة أسرة من الدجاج وأسرة إنسانية، فنحن لا نعرف شيئًا عن دوافع الدجاج الداخلية، ولذا فنحن نرصد سلوكها من الخارج. أما الأسرة الإنسانية فالمعنى الداخلي الذي تسقطه على الأشياء أمر مهم يمكننا تخيله ونحاول التوصل إليه، أي أن رصدها يكون من الداخل ومن الخارج^(٣)، وفي هذا الصدد يقول المسيري بأن: «تأكيد فيبر على النتائج غير المقصودة للفعل الإنساني لعب دورًا كبيرًا

(١) المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٢) غالي شكري، من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة، في: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، يناير ٢٠١٠، ص ٩١.

(٣) المسيري، الموسوعة، مرجع سابق، وأيضًا: دفاع عن الإنسان، مرجع سابق. ويراجع: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦.

في عملية رفض الموضوعية المعلوماتية؛ فالموضوعية حسبها تستند إلى أن ثمة علاقات قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة وأن الناس جميعًا بوسعهم أن يدركوا هذه العلاقات بنفس الطريقة لو تهيأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها، وكأن العقول كلها متساوية ولها إدراك واحد ووحيد في إلغاء تام لفعالية العقل وقدراته الإبداعية الخلاقة، في حين أن المعلوماتية نزعة تنظر إلى المعلومة بوصفها مهمة في حد ذاتها لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي^(١).

وقد انتفض كيغان في مؤلفه الهام بعد أن أشاد بمدى الحيوية الأخلاقية التي تميزت بها نظرية راولز، داعيًا الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية أساسًا إلى إعلان انحيازهم الأخلاقي، لأن في ذلك نقدًا صريحًا لأسس البحث في العلوم الطبيعية، لأن «أفكارًا من قبيل الحرية والكرامة والعدالة والنزاهة لا علاقة لها بوظائف الذرة وعمل الجينات ونشاط الأدمغة»^(٢)، مُصرًا على ضرورة نقد المشتغلين بالعلوم السياسية الراضين لإقحام العناصر ذات الطابع المعياري في القضايا التي يطرحونها والنتائج التي يتوصلون إليها^(٣).

كما نستحضر في هذا السياق نقد كارل بوبر لمنهج سيكون المرتكز على التجربة والملاحظة والمشتراط تنقية العقل من كل تحيز أو أفكار مسبقة ومن كل النظريات، وتطهير الذهن من الخرافات والأوثان المنغوسة بسبب الفلسفة أو التعليم أو التقاليد، حيث يعتبر بوبر بأن هذه الفكرة ساذجة

(١) نفسه.

(٢) جيروم كيغان، مرجع سابق، ص ٢١٦-٢١٧، بتصرف.

(٣) نفسه، ص ٢١٦-٢١٧، بتصرف.

وخاطئة، لأننا «نتعلم من خلال البحث العلمي أساسًا أن أفكارًا معينة من ضمن أفكارنا -مثل فكرة الأرض المسطحة أو فكرة الشمس المتحركة- هي انحيازات. الواقعة القائلة أم معتقدًا من معتقداتنا كان انحيازًا نكتشفها فقط بعد تقدم في العلم أدى بنا إلى نبذها، إذ ليس هناك معيار يمكن بواسطته أن نتعرف على الانحيازات»^(١)، كما يمضي مشيرًا إلى أن قاعدة «طهر نفسك من الانحيازات» ليس لها إلا نتيجة خطيرة، وهي أنك تحاول مرة أو اثنتين وتعتقد أنك نجحت؛ ونتيجة لهذا تتشبث أكثر بانحيازاتك وعقائدك القاطعة، وخصوصًا تلك التي لا تكون على وعي بها، ومن ثم ففعل التطهير لا ينتج عقلًا خالصًا بل عقلًا فارغًا، وهكذا فإن الباحث يشتغل دائمًا وفق تحيزات نظرية مسبقة حتى وإن كان غير واعي بها، إذ لا يوجد في نظر كارل بوبر ملاحظة خالصة، أي ملاحظة بدون مكونات نظرية بل بلفت النظر إلى «أن العلم يبدأ من النظريات، من الانحيازات، من الخرافات والأساطير. والأحرى أنه يبدأ حين يحدث تحد لأسطورة فتنهار، أي حينما يخيب بعض من توقعاتنا. ولكن هذا يعني أن العلم يبدأ بمشكلات، مشكلات عملية أو مشكلات نظرية»^(٢).

إن التجارب والممارسات التي يتفاعل معها الباحث أو العالم تسترشد دائمًا بالنظرية، وبحس باطني نظري لا واعي في النموذج الإدراكي للعقل الباحث، وهذا ما أصر عليه كارل بوبر عندما أكد صعوبة التفكير المنهجي

(١) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، (تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: يمني طريف الخولي)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩٢، أبريل-ماي، طبعة ٢٠٠٣، ص ١١٣

(٢) نفسه، ص ١١٣-١١٤ / ص ١٢٣. بتصرف.

للعلماء بعيداً عن تحيزاتهم الثقافية والحضارية وبيئتهم الخاصة وسياقاتهم التاريخية، بقوله: «لا أقصد (...) أن العلماء العظام الذين يقودون الثورة ينبغي أن يكونوا كائنات عقلانية (...)» يتراءى لي أن العلماء الأفراد لو أصبحوا دائماً وأبداً «موضوعيين وعقلانيين» بمعنى أنهم «ذوو نزاهة وغير متحيزين» فسوف تصادفنا عقبة كؤود أمام التقدم الثوري في العلم^(١).

وإذا كانت رؤية العالم تعني عند فتحي ملكاوي، مجموعة المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكنا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها، فإن العلوم الاجتماعية تتميز عن غيرها من العلوم، في أن صياغة مفاهيمها ونظرياتها تتأثر تأثراً مباشراً برؤية العالم التي يمتلكها الشخص الباحث أو الجماعة العلمية التي تقوم بهذه الصياغة^(٢).

إن المناهج المستخدم في البحث الاجتماعي والسياسي العربي ليست محايدة تماماً، بل تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج. وهذا ما أطلق عليه المسيري اصطلاح «التحيز» أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها^(٣).
وقد حاول إثبات ذلك عبر عمل جماعي موسوعي ضخّم سمّاه

(١) نفسه، ص ٥٧ بتصرف.

(٢) فتحي ملكاوي، رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) انظر عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مرجع سابق.

بـ «إشكالية التحيز»^(١)، مشيراً إلى أن «لكل نموذج بُعد معرفي، أي أن خلف كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخم) معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده

(١) وضع الدكتور المسيري قواعد أساسية تساعد على فهم التحيز وتمييزه، وهي:

١- القاعدة الأولى: التحيز حتمي: وذلك بسبب المعطيات التالية:

أ- لأنه مرتبط بينة عقل الإنسان ذاتها، فهذا العقل لا يسجل تفاصيل الواقع كآلة الصماء، فهو عقل فعال، يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر.

ب- التحيز لصيق باللغة الإنسانية المرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية، وأكثر كفاءة في التعبير عنها. فلا توجد لغة تحتوي كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، فلا بد من الاختيار.

ج- التحيز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبطة بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز.

٢- القاعدة الثانية: التحيز قد يكون حتمياً ولكنه ليس نهائياً: فالتحيز ليس بعيب أو نقیصة، بل على العكس يمكن أن يُجرّد من معانيه السلبية، ويصبح هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني. واللغة الإنسانية، رغم حدودها قادرة على تحقيق التواصل، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية هي نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها بنفس الوقت تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر. فمعنى أنه ليس نهائياً أي أنه ليس نهاية المطاف حيث يمكن تجاوزه، ولكن النهائي هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية الإنسانية، يراجع دراسة رغداء زيدان حول مفهوم التحيز عند الدكتور عبد الوهاب المسيري، وكتابتها: «ضد النماذج المفروضة»، مركز الناقد الثقافي، ٢٠١١، ويراجع كذلك: عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (المجلد الأول). تأليف وتحرير (مجلدان كبيران)، نقابة المهندسين، القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

الغائي، وهي جواهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟)^(١)

ومن ثم تكون محاولات تقييد التفكير أو تهميش الأبعاد الذاتية والثقافية دون جدوى، بسبب أن النظريات والمناهج البحثية، «تتأثر بالعديد من الأعراف والقيم والاتجاهات الخاصة بمن يضع هذه النظريات، وإعادة أنسنة عملية الفكر تعني أن من غير الممكن لأي شخص أن يتناول أي موضوع بعيداً عن الحضور الفاعل لرؤية العالم التي يملكها المفكر»^(٢).

(١) انظر عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مرجع سابق.

(٢) فتحي ملكاوي، مرجع سابق، ص ٧١.

المبحث الثاني

في النقد المعرفي لعلم الاجتماع الغربي إيمانويل والرستين نموذجًا

في تحليل عميق لأبعاد أزمة علم الاجتماع الغربي وفي شكل مرافعة علمية ذات عمق معرفي ومنهجي لإشكاليات العلوم الاجتماعية المعاصرة في علاقتها بالمقولات الرئيسة لرواد الاجتماع الغربي، يستعرض عالم الاجتماع والرستين تحديات علم الاجتماع الغربي ومخاطر الاستمرار في استهلاك هذه المقولات دون نقد جذري توليدي لها، هذا ما تعبر عنه هذه القراءة المركبة لرؤية «إيمانويل والرستين» لهذه القضايا بجرأة نادرة وقدرة عالية على التفكير المنهجي والاستشراف المعرفي.

نحن أمام مراجعة معرفية جريئة، ونقد منهجي لمرتكزات علم الاجتماع الغربي من لدن كبير علماء الاجتماع في الغرب، وهو عالم الاجتماع المشهور «إيمانويل والرستين»^(١)، في كتاب: «علم الاجتماع الغربي:

(١) يعد إيمانويل والرستين (Ammanuel Wallerstein) من أشهر علماء الاجتماع اليوم، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، وإنما أيضا في العالم بأسره. لقد ذاع صيت هذا العالم من خلال مؤلفاته المتعددة مثل: «النظام العالمي الحديث» و«ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية» و«نهاية العالم كما نعرفه»، كما أنه =

مساءلة ومحكمة»^(١)، حيث تناول المقولات المعرفية السائدة في علم الاجتماع الغربي، التي أخذت صفة اليقينية والمسلمات، مُحاكماً إياها من منظور نقدي سوسيولوجي، منتقداً البنيات المعرفية لثلاثة من رواد علم الاجتماع المعاصرين: دوركهايم، وماركس، وفير، والذين يمثلون مرجعيات علم الاجتماع التقليدي، لكنهم تركوا تأثيراً على علماء الاجتماع في الشرق والغرب، وبصموا العقل العلمي ومناهج البحث

= عمل مديراً لمركز فرنان برودال لدراسة الاقتصاد والأنساق التاريخية والحضارات البشرية في جامعة ولاية نيويورك بمدينة بنجهمتون، حيث نال لقب أستاذ شرف متميز في علم الاجتماع. وهو الآن أستاذ علم الاجتماع بجامعة يايل بشرق الولايات المتحدة الأمريكية. وبسبب قامته الفكرية السامقة، تم انتخابه رئيساً للجمعية العالمية لعلم الاجتماع مدة أربع سنوات انتهت في صيف ١٩٩٨م.

(١) يشير مترجم هذا الكتاب وهو عالم الاجتماع التونسي محمود الذوادي، إلى أن ظروف ميلاد هذا النص، تعود إلى لقاء والرساين بعلماء الاجتماع من القارات الخمس، بمناسبة انعقاد المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية في مدينة منتريال بكندا في صيف ١٩٩٨م، حيث توجه مؤلف الكتاب إلى أعضاء هذه الجمعية العلمية بخطاب في مواضيع وقضايا مختلفة ذات علاقة بتخصص علم الاجتماع. وهذا النص، ما هو سوى الخطاب الرئاسي الذي ألقاه والرساين أمام جمع غفير من علماء الاجتماع المتسبين إلى ثقافات ومجتمعات وأعراق ولغات وألوان متعددة. كما يشير مترجم هذا الكتاب في سياق تقديمه، أن محتوى هذا الخطاب مفيد ودال لعلماء الاجتماع العرب، خصوصاً أن معظمهم يتبنون نظريات علم الاجتماع الغربي ومناهجه ولا يكادون يوجهون أية انتقادات لها، مؤكداً أن «الرساين» يقوم بمساءلة حتى سوسيولوجيا الرواد الغربيين المؤسسين في ما سماه: «ثقافة علم الاجتماع»؛ مركزاً على تراث الفكر السوسيولوجي الغربي المؤسس اليوم لعلم الاجتماع في الشرق والغرب. فدوركهايم وماركس وفير هم الرواد الثلاثة الذي يمثل فكرهم ومؤلفاتهم المرجع الأول لثقافة علم الاجتماع المعاصر.

الاجتماعي والسياسي والإنساني بطابعهم؛ وهذا ما سيكون موضوع المبحث الثاني من هذه الدراسة.

يُسائل إيمانويل والرستين ثقافة علم الاجتماع ومسلماته الأولى منتقدًا التقديس الذي طال الرواد المؤسسين، بقوله: «إنني أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد الآن تخصصًا معرفيًا (وينطبق الشيء نفسه على بقية العلوم الاجتماعية). وأعتقد جازمًا أن كل هذه العلوم ما تزال قوية من الناحية التنظيمية المؤسسية، وأعتقد أيضًا بأننا نجد أنفسنا في وضع غير سوي، نكرس بشكل أو بآخر إدامة ماضٍ أسطوري، وهو أمر مشكوك في نتائجه. ولذلك سأركز على علم الاجتماع بوصفه ثقافة؛ أي مجموعة من العلماء، يتفقون على بعض المقدمات المنطقية»^(١).

كما يشرح والرستين مفهوم «الثقافة» التي ربطها بعلم الاجتماع، باعتبارها مجموعة المقدمات المنطقية أو الفرضيات والممارسات المشتركة؛ ليس بالضرورة بين كل أفراد المجموعة في كل وقت، ولكنها مشتركة بشكل علني ولا شعوري، بين معظم الأفراد في معظم الأحيان، بحيث يندر أن تصبح هذه الفرضيات/ المقدمات محل نقاش أو خلاف. وإذا ساغ أن يذهب إلى ذلك، فإنه توجد بالفعل مجموعة من تلك المقدمات المنطقية البسيطة والمشاركة بين علماء الاجتماع، ولكنها لا توجد بالضرورة بين من يسمون أنفسهم مؤرخين أو علماء اقتصاد، بل يتم استلهاً هذه المقدمات

(١) إيمانويل والرستين، علم الاجتماع الغربي مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمود الذوايدي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ١٩.

المنطقية المشتركة ممن يوصفون بـ «المؤسسين»، حيث تضم قائمة المفكرين المؤسسين لدى علماء الاجتماع في العالم بأسره كلا من دوركهايم (Durkheim) وماركس (Marx) وفير (Weber)^(١).

تستند ثقافة علم الاجتماع التي كانت في أوجها خلال الفترة (١٩٤٥-١٩٧٠م)، على ثلاث مسلمات، وهي:

- واقعية الحقائق الاجتماعية.
 - دوام الصراع الاجتماعي.
 - وجود آليات إضفاء الشرعية لاحتواء الصراع^(٢).
- وتشكل هذه المسلمات في مجموعها حدًا أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي، لكن هذه المجموعة من البديهيات في نظر «الريستين»، ليست متطورة، وغير مناسبة لتصوير الواقع الاجتماعي دائمًا، ويتم استخدامها كأنها مقدمات شبه مطلقة لا تقبل المناقشة أو الجدل، في حين أن ثقافة علم الاجتماع لا تخلو من الهشاشة^(٣).

أولا- أزمة علم الاجتماع الغربي

إن التلميحات الاحتجاجية على جموع علماء الاجتماع في الشرق والغرب، وفي الشمال والجنوب لأحد أكبر المفكرين السوسيولوجيين الغربيين مع نهاية القرن الماضي، تؤكد أن علم الاجتماع الغربي المعاصر

(١) نفسه، ص ٢٠

(٢) نفسه، ص ٣٣.

(٣) نفسه، ص ٣٣.

ليس بخير، لا على المستوى الإستمولوجي ولا على مستوى فكر الرواد الأوائل. ومن ثم، دعا والرسّاتين إلى حركة تصحيح وتجديد على هذين المستويين، مؤكّداً «ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية» عبر مقولة وحدة العلوم على مستوى أرضيتها الإستمولوجية.

لقد ناقش والرسّاتين موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنطلقاتها النظرية، محاولاً البرهنة على أن تراث علم الاجتماع الذي يسميه «ثقافة علم الاجتماع»، والتي تواجهها منذ عقود عدة تحديات كبيرة، تتمثل أساساً في النداءات الداعية إلى نوع من التجاهل وعدم الاعتراف بفاعلية ثقافة علم الاجتماع وتهميش تأثيرها الفكري على طرف التفكير ومناهج البحث وأساليبها، وطبيعة رؤية الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتفسيرها.

وعند النظر إلى أي تخصص معرفي بوصفه بناءً فكرياً أو بمثابة أداة موجهة للبحث؛ فإن هذا التخصص يعد طريقة لوضع الأمر في إطار ما يسمى حقل دراسي ذي مجال خاص، ومناهج بحث ملائمة، ونتيجة لذلك فإن له حدوده المرسومة، التي تسعى إلى ضبط الفكر؛ بمعنى أنه لا يحدد محتوى التفكير وطريقته وحسب، بل يحدد أيضاً ما هو خارج عن نطاقه وما يتميز به عن الحقول المعرفية الأخرى. فالقول مثلاً، بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي يعني، من ضمن ما يعنيه، التأكيد بأنه ليس هو علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا.

إن علم الاجتماع يختلف عن العلوم الأخرى لأن له مجالا مختلفاً للدراسة، ومنظومة مختلفة من المناهج ومقاربة فكرية مختلفة، في تناوله للمعرفة الاجتماعية، حيث ألمح والرسّاتين بأن ظهور علم الاجتماع بوصفه

تخصصًا معرفيًا كان أواخر القرن التاسع عشر، إلى جانب تخصصات معرفية أخرى، تندرج تحت مصطلح شامل هو: «العلوم الاجتماعية». وقد تطور علم الاجتماع بوصفه تخصصًا معرفيًا في الفترة ما بين ١٨٨٠ و١٩٤٥ م. وقد حاول كل الرواد في هذه الفترة، تأليف كتاب على الأقل يعرف علم الاجتماع على أنه تخصص معرفي. ولعل آخر عمل فكري مهم على هذا النمط هو كتاب «بنية الفعل الاجتماعي»^(١) الذي كتبه تالكوت بارسونز في سنة ١٩٣٧، إلا أن التغييرات الحاصلة في النظام الدولي بعد ١٩٤٥، وصعود الولايات المتحدة إلى سدة الهيمنة العالمية، والانبعاث السياسي للعالم غير الغربي، وتوسع اقتصاد العالم الذي صاحبه توسع في النظام الجامعي العالمي، لم تعد التخصصات المعرفية المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية حقًا؛ لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولًا مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة، وبالتالي ذات حدود ثابتة مميزة.

يتوقف والرسطين لي طرح سؤالًا دالا، عن مصدر القائمة المرجعية للمؤسسين في علم الاجتماع، وكذا عن معيار هذا التمييز، وعن معنى القول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ فإذا كان دوركهائم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فيبر فعل ذلك في آخر حياته فقط، وبشكل غامض وغير صريح، ومن المؤكد أن ماركس لم يدع بأنه عالم

(١) انظر في هذا الصدد:

- Parsons, Talcott. [1937] 1949. The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. 2nd ed. Glencoe, IL: Free Press.

اجتماع أبدًا. ومع ذلك فجميع الكتب والمقررات الجامعية تصر باستمرار على اعتبار هذه الشخصيات هي المؤسسة لعلم الاجتماع^(١).

لقد اعتبر والرستين، أن ذلك لم يكن بهذا الشكل دائمًا، مشيرًا إلى أن من قام بتجميع هؤلاء الثلاثة هو تالكوت بارسونز في كتابه: «بنية الفعل الاجتماعي» الذي يعد أحد اللبنة الأساسية في ثقافة علم الاجتماع، في محاولة للاعتراف بفضل الثلاث المكون من دوركهايم وفير وفلفريدو باريتو، ولكنه لسبب ما لم يستطع إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي بقي مغمورًا، وقد أضيف ماركس إلى القائمة على الرغم من جهود بارسونز القصوى للحيلولة دون ذلك^(٢).

إن ما سعى والرستين إلى بيانه بعمق، هو أن ثقافة علم الاجتماع التي كانت في أوجها في الفترة (١٩٤٥-١٩٧٠م)، التي تحتوي على المسلمات السابقة الذكر، تشكل في مجموعها حدا أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي، مبررًا أن كل واحدة من هذه المسلمات الثلاث، استمدت من أحد المفكرين المؤسسين الثلاثة: دوركهايم وماركس وفير، معتبرًا أن هذا هو السبب في تقديس هؤلاء المفكرين الثلاثة، بوصفهم يمثلون «علم الاجتماع الكلاسيكي». لكن هذه المجموعة في نظره، ليست متطورة، وغير مناسبة لتصور الواقع الاجتماعي دائمًا، مشيرًا إلى أنها نقطة بداية يؤمن بها غالبية المشتغلين بعلم الاجتماع، ويستخدمونها بوصفها مقدمات شبه مطلقة لا تقبل المناقشة أو الجدل. وهذا ما يسميه والرستين: «ثقافة علم

(١) إيمانويل والرستين، علم الاجتماع الغربي مساءلة ومحاكمة، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

الاجتماع» وهي جوهر التراث الاجتماعي، مؤكدًا على أن هذا التراث حديث التكوين، يضم بعض نقط القوة لكنه لا يخلو من الهشاشة^(١).

ثانيًا- علم الاجتماع الغربي: تحديات وإشكالات

تطرح أفكار والرسالتين ستة تحديات، التي تثير في نظره أسئلة خطيرة جدًا حول مجموعة البدهيات على ثقافة علم الاجتماع، ويتناول هذه التحديات ليس بوصفها حقائق، ولكنها مطروحة على العلماء، من أجل إعادة فحص مقدمات علومهم. وهذه التحديات هي:

١- اللاشعور والعقلانية عند سجموند فريد

لقد تمت مناقشة هذا التحدي المطروح على ثقافة علم الاجتماع، من زاوية التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية ذاتها، فقد نعت دوركهائم نفسه بالعقلانية، أما فيبر فقد جعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة، كما طرح فرويد للعالم، وخاصة لعالم الطب، بأن السلوك الذي يبدو لنا غريبًا وغير عقلائي هو في الحقيقة قابل جدًا للتفسير، شريطة أن نفهم بأن الجزء الأعظم من عقل الفرد يعمل على مستوى «اللاشعور» كما يسميه فرويد، مشيرًا إلى أن هنالك طرقًا غير مباشرة لمعرفة ما يجري في اللاشعور من خلال تفسير الأحلام التي تكشف ما تكبته الأنا في اللاشعور، كما تناول من خلال التحليل النفسي الفرويدي، على أن ميدان ما عرف اجتماعيًا بالسلوك غير العقلاني والعصابي، إذ يمكن من كشف اللثام عن العقلانية القابعة وراء السلوك الذي يبدو أنه غير عقلائي، حيث استمر في بحثه حتى

(١) نفسه، ص ٣٣.

في ما هو أكثر لاعتقالية، أي الذهان، فوجد هناك أيضا تفسيرًا ربما نسميه عقلانيًا، وهو الهروب من الخطر. وبالطبع فالتحليل النفسي يركز على الافتراض بأن هناك أنماطًا أفضل للتعامل مع الخطر، وأنماطًا أخرى أقل نجاعة. فلاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثمانًا مختلفة، إن جاز استخدام تعبير الاستعارة الاقتصادية لفرويد، ومع ذلك قادنا منطق البحث عنده في التفسير العقلاني، إلى ما يبدو غير عقلاني؛ إلى طريق يتمثل في استنتاجه المنطقي أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر القائم بالسلوك^(١).

إن الاستنتاج الثابت والوحيد الذي يمكن أن نخرج به، هو أنه ليس هناك من شيء يدعى عقلانية رسمية^(٢)، أو بعبارة أخرى، يمكن القول: إنه لكي يقرر ما هو الشيء العقلاني رسميًا، فإنه يجب على المرء بالضرورة أن يشرح -بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية- غاية الشخص ومراده، وفي هذه الحالة فإن كل شيء يعتمد على وجهة نظر القائم بالسلوك، ومحاولته الموازنة بين همومه. وبهذا المعنى، فإن مدرسة ما بعد الحداثة في أشكالها الأكثر تطرفًا وأنانية تأخذ بمقدمة فرويد إلى أقصى غايتها، من دون الاعتراف بفضل فرويد في العملية^(٣).

(١) إيمانويل والرستين، علم الاجتماع الغربي مساءلة ومحاكمة، مرجع سابق، ص ٣٩-٣٩.

(٢) يقول والرستين: «هل يوجد شيء يسمى العقلانية الرسمية المجردة؟ إن العقلانية الرسمية هي دائما عقلانية رسمية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ الإقرار بوجود عقلانية رسمية عالمية كونية؟ فالعقلانية الرسمية تعرف عادة بأنها: استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية». انظر، إيمانويل والرستين، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٣) (إيمانويل والرستين، مرجع سابق، ص ٣٩-٤٠).

إن ما قام فرويد بتحديه، وربما هدمه في الواقع هو فائدة مفهوم العقلانية. فتحدي فرويد للمستوى العملي لمفهوم العقلانية الرسمية، يجبرنا على النظر بجدية أكثر إلى المفهوم الفيبري للعقلانية الجوهرية وتحليله بتعمق أكبر مما كان فيبر نفسه مستعداً أن يفعله، حيث يلمح إلى أن كل شخص هو عقلاني رسمياً، فالعقلانية الجوهرية هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الذاتية المتعذر اختزالها والاقتراح بأننا على الرغم من ذلك قادرون على القيام باختيارات اجتماعية ذكية وذات معنى^(١).

٢- المركزية الأوروبية

تفاعل والريستين مع طروحات أنور عبد الملك مشيراً إلى أنه من أوائل الذي أثاروا هذه القضية بشكل واضح، حيث سبق نقده للاستشراق (١٩٦٣م)^(٢)، نقد إدوار سعيد بأكثر من عقد، مكرساً حياته لما سماه بـ«المشروع الحضاري البديل»، بيد أن والريستين ناقش كتابه «الجدلية الاجتماعية»^(٣)، وافترضه أن في الواقع الجغرافي السياسي المتحول لا

(١) نفسه، ص ٤٠.

(٢) نشر أنور عبد الملك عام ١٩٦٣ مقالته الشهيرة «الاستشراق في أزمة؟»، في مجلة Diogenes، وقد طور إدوارد سعيد الفرضية التي انطلق منها عبد الملك في عمله الهام والمرجعي حول الاستشراق.

(٣) صدر كتاب الجدلية الاجتماعية سنة ١٩٨١، وتمت إعادة نشر في طبعته الثانية من طرف المجلس القومي للترجمة، سنة ٢٠٠٩ بترجمة كل من سامية الجندي وعبد العظيم حماد، حيث طرح في الجزء الأول من هذا العمل مستقبل النظرية الاجتماعية من منظور التفاعل الحضاري والبحث عن نوع من الالتقاء بين علم الاجتماع والتاريخ الاقتصادي، فيما ركز على مفهوم الخصوصية ومفهوم «عمق المجال التاريخي» وعلاقة ذلك بالعلوم الاجتماعية في الجزء الثاني من عمله. =

تكفي المناداة بالكونية المسلّم بها كوصفة، حيث اقترح أنور عبد الملك استعمال منهج مقارنة غير اختزالي، يسمح بمقارنة ما يرى عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة هي: حضارات ومناطق ثقافية وأمم أو التكوينات القومية، ففي منظوره هناك حضارتان فقط، هما: الحضارة الهندية الآرية (الحضارة المصرية والحضارتين العريقتين: الإغريقية الرومانية وأوربا وأمريكا الشمالية وشبه الصحراء الإفريقية، والمناطق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية)، والحضارة الصينية (الصين واليابان وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية وأندونيسيا والمنطقة الآسيوية الإسلامية). وإذا كانت «الحضارة» هي العامل الرئيس عند عبد الملك، فإن المفهوم الرئيس هو «الخصوصية»، وهذا يتطلب على حد تعبيره إضافة خيط جغرافي إلى الخيط التاريخي، وعلى الرغم من أن المرء يستطيع أن يقارن الحضارات على مستوى الإنتاج والتزواج والقوة الاجتماعية، إلا أن الفرق الحاسم بينها يتمثل في العلاقات مع بُعد الزمن الذي نجد فيه أعظم كثافة للخصوصية الظاهرة والصريحة إذ هنا نجد أنفسنا في صميم الثقافة والفكر على حد تعبير عبد الملك، ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك الرؤية الغربية للزمن، وهي «رؤية عملية» يرجع عبد الملك أصولها إلى أرسطو، لارتباطها بظهور المنطق الاسمي وهيمنة التفكير التحليلي الذي يعتبر الزمن بوصفه أداة للعمل، وليس بوصفه مفهوماً لمكان الإنسان في فترة تاريخية. أما على الجانب الآخر من

= ويمكن الرجوع إلى أعماله الأخرى: «تغيير العالم» (١٩٨٥) و«ريح الشرق» (١٩٨٣) و«الإبداع والمشروع الحضاري» (١٩٩١).

النهر، فإننا نجد مفهومًا غير تحليلي، حيث «الزمن هو السيد»، وعليه فهو غير قابل للفهم بوصفه مادة استهلاكية، ليخلص أنور إلى الدعوة إلى وجود تفاعل جدلي متناقض ولكي غير عدائي بين صفتي النهر، إن هذه الرؤية تنتهي بنا بعيدًا جدًا عن رؤية دوركهايم وماركس وفيير، لتصل بنا إلى خصوصيات غير قابلة للاختزال، لكننا مع ذلك نستطيع التنظير حولها^(١).

٣- الزمن

يتعلق الأمر بوجود واقع متعدد للزمن؛ أي حول البناء الاجتماعي الخاص به. وقد طرح والرسطين رؤية «فرنان برودال» (Fernand Braudel)، الساعية إلى البرهنة على أن هناك أربعة أنواع من «الزمن الاجتماعي»^(٢)، مبرزًا أن المختصين في العلوم الاجتماعية في القرن ١٩ و ٢٠ أدركوا فقط نوعين منه. كما عالج اعتراض برودال الأساسي على هذين المفهومين للزمن (الزمن الأبدي/ الزمن المشهدي)، بوصفهم لا ينظران بجدية إلى الزمن؛ إذ يرى أن الزمن الأبدي هو أسطورة ليس إلا، وأن الزمن المشهدي أو زمن الحدث، هو «غبار»، معتقدًا أن الواقع الاجتماعي يحدث أساسًا في سياق نوعين آخرين للزمن تم تجاهلهما بشكل كبير من جانب المختصين في العلوم الاجتماعية من ذوي النظرة التعميمية. وأطلق برودال على أحد هذين الزمنين

(١) إيمانويل والرسطين، مرجع سابق، ص ٤٠-٤٤.

(٢) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى:

Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, tome II, Paris, Arthaud, 1990 (ISBN 2080813048) (tome I: 1969).

Fernand Braudel, *Les écrits de Fernand Braudel. II: Les ambitions de l'histoire*, Paris, De Fallois, 1997.

اسم: «زمن المدة الطويلة» أو «الزمن البنيوي» والذي هو زمن طويل لكن ليس أبدياً، كما أطلق على النوع الثاني اسم: «زمن الترابط» أو الزمن الدائري أو زمن المدى المتوسط، وهو زمن الدوائر داخل البنى. لم يكن هناك متسع عند الرواد الثلاثة لبناء اجتماعي للزمن، ومن ثم يمثل برودال تحدياً أساسياً لثقافة علم الاجتماع. وكما أن تحدي المركزية الأوروبية دفعنا نحو جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد تجاهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو الآخر على تبني منظور زمني أطول بكثير مما تعودنا عليه^(١).

٤- الدراسات المعقدة

لقد ظهرت حركة معرفية في العلوم الطبيعية والرياضيات سميت بـ «دراسات التعقيد»، وقد ضمت هذه الحركة عدداً من الشخصيات المهمة، لكن كتاب والريستين ركز على طرح أكثر راديكالية، يتعلق الأمر بـ «إليا بريجوجين (Ilya Prigogine)» الحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء بفضل عمله على ما يدعى بـ «البنى المشتتة»^(٢). وهناك مفهومان يتجددان في

(١) كان لظهور علم الاجتماع التاريخي في سنة ١٩٧٠، استجابة جزئية على الأقل، لتحدي برودال، ولكنه سرعان ما تم امتصاصه واعتباره تخصصاً داخل علم الاجتماع، واستمرت مقاومة مطلب برودال الضمني لتبني إعادة تشكيل تصور إيستمولوجي أكثر.

(٢) يراجع في هذا السياق:

- Ilya Prigogine and Dilip Kondepudi, Modern Thermodynamics: From Heat Engines to Dissipative Structures, Wiley, 1998.
- Prigogine, I. "Time, Dynamics and Chaos: Integrating Poincare's 'Non-Integrable Systems'", Center for Studies in Statistical Mechanics and Complex Systems at the

منظوره هما: «سهم الزمن» و«نهاية اليقينيات»؛ حيث يحاول هذان المفهومان تفنيد أكثر الافتراضات الأساسية لعلم الميكانيكا النيوتونية، وهي افتراضات يعتقد بريجوجين أنها نجت في وجه المراجعات التي تطلبها علم الميكانيكا الكمي والنسبية»^(١).

إن السبب الرئيس، في إثارة هذا التحدي هو ما تم التعود عليه من أن ميكانيكا نيوتن تمثل النموذج الإيستمولوجي الذي يجب الاقتداء به^(٢)، وقد أشار سمير أبوزيد على أن هذا النموذج يقوم على ثلاث فرضيات رئيسة: الأولى، أن المكونات النهائية للوجود بكامله هي الذرات المصمتة، وأن أي موجود يمكن رده في نهاية الأمر إلى هذه الذرات المصمتة. الثانية، أن هذه الذرات المصمتة في حالة حركة دائمة وتتصادم طبقاً للقوانين النيوتونية الميكانيكية.

الثالثة، أن ناتج حركة هذه الجسيمات وعلاقاتها السببية الحتمية هو المستويات المختلفة للوجود^(٣).

لكن مع الظهور التدريجي لتداعيات نظرية ميكانيكا الكوانتم، التي تتعارض تعارضاً مباشراً مع النظرة الميكانيكية، ثم ظهور العلوم الجديدة التي تتعارض أيضاً معه، ثم ظهور التطورات الجديدة في فلسفة العلم، بدأ الأفول

University of Texas-Austin, United States Department of Energy-Office of Energy Research, Commission of the European Communities (October 1990).

(١) إيمانويل والرستين، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) نفسه، ص ٤٩.

(٣) سمير أبوزيد، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

التدريجي للنموذج الميكانيكي. وتحولت النظرة الميكانيكية إلى نظرة فلسفية مجردة، وليست نموذجًا علميًا للوجود. وهكذا تعرض هذا النموذج الإبيستمولوجي إلى تحديات جسمية من داخل الفكر الذي أنتجه، فالذرة المصمتة لم تعد موجودة بعد اكتشاف مكونات الذرة وإمكان تحول المادة إلى طاقة والعكس. والعلاقات السببية الحتمية بين الذرات أصبحت غير موجودة، وظهرت بدلا من ذلك السببية الاحتمالية^(١).

إن التصورات الجديدة لعلم الحركة قلبت العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية رأسًا على عقب، وهذا ما يؤكد بريجورجين في قوله: «نستطيع الآن قلب هذا المنظور بهذا الشكل: نستطيع فهم إبداع الإنسان وابتكاره بوصفهما تضيخًا لقوانين الطبيعة الموجودة من قبل في علمي الفيزياء والكيمياء»، ثم يعقب والرستين على ذلك: «لا حظوا ما فعل بريجورجين لقد وجد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس على أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل بأنه يمكن النظر إلى النشاط الإنساني على أنه مجرد فرع للأنشطة المادية الأخرى، ولكن على أساس مقلوب، يرى أن الأنشطة المادية يمكن النظر إليها بوصفها عملية إبداع وابتكار. وهذا بالتأكيد يشكل تحديًا لثقافتنا كما هي مطبقة»^(٢).

٥- الحركة النسوية

تعتبر منظرات هذه الحركة، أن عالم المعرفة كان متحيزًا ضد النساء من جوانب عدة، بالإضافة إلى تجاهل -عالم المعرفة- للنساء بوصفهن

(١) نفسه، ص ٣٠٠ بتصرف.

(٢) إيمانويل والرستين، مرجع سابق، ص ٤٩.

شخصيات مؤثرة في المصير الإنساني، مبعداً إياهن عن العمل بوصفهن باحثات في الواقع الاجتماعي، لكن هناك شيئاً مهماً قمن به وهن يتحدثن ثقافة علم الاجتماع، هو تأكيد وجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث كان من الممكن توقعه من الناحية النظرية) ولكن هذا التحيز موجود أيضاً في ميدان معرفة العالم الطبيعي (حيث من الناحية النظرية ما كان ينبغي له أن يوجد). لقد هاجمن بهذا القول مصداقية ادعاء الموضوعية في أقدم مقدساتها، وهو ادعاء رئيس للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. لقد كانت مفكرات الحركة النسوية غير راضيات عن تعريف المعرفة الاجتماعية بوصفها ميداناً، حيث التحيزات الاجتماعية متوقعة فيه ويصررن على أن هذا ينطبق على معرفة الظواهر الطبيعية سواء بسواء^(١).

٦- الحداثة لا وجود لها في الواقع

اعتمد الكتاب على أفكار برونو لا تور (Bruno Latour)، من خلال عنوان مؤلفه: «أننا لم نكن أبداً حداثيين»^(٢). إن الأمر المهم عند

(١) أشار والريستين إلى إسهامات ثلاث عالمات في الحركة النسوية: إفلين فوكس كلير (Evelyn Fox Keller) المتخصصة في الفيزياء الحيوية الرياضياتية ودونا هاراواي (Donna J. Harraway) المتخصصة في البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا (Vandana Shiva) المتخصصة في الفيزياء النظرية. انظر: إيمانويل والريستين، مرجع سابق، ص ٥٠-٥٨

(٢) انظر في هذا الصدد:

- Bruno Latour, We have never been modern, 1993, revised and augmented English translation, Publisher: Simon and Schuster (England), Harvard University Press (United States)

ويمكن الاطلاع أيضاً على:

- Bruno Latour, Reassembling the Social - An Introduction to Actor-Network-Theory, 2005, Oxford University Press.

«لاتور» هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى ثلاثة أصناف، هي: الطبيعة والسياسة والخطاب. فلاتور يرى أن شبكات الواقع هي «في الوقت نفسه واقعية شأنها شأن الطبيعة، ومحكية كما هو الخطاب، وجماعية مثل المجتمع». إذ يعتقد «لاتور» أن العالم الذي نعيش فيه قائم على ما يسميه دستورًا، يجعل البشر الحداثيين أناسًا لا يقهرون، معتقدين أن الطبيعة متعالية وليس للبشر يد في بنائها، بينما المجتمع ليس متعاليًا، وعليه، فالبشر أحرار تمامًا. ولكن لا تور يعتقد أن العكس هو الصحيح، إن مفهوم الحداثة خاطئ كله، حيث يقول لاتور: إننا كنا دائمًا غير حداثيين. فليس هناك فقط «طبيعات -ثقافات»، فالطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، ولكنهما قطب واحد ونتاج حالات متتالية للمجتمعات - للطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجماعية. إذا اعترفنا بهذه الحقيقة وجعلنا منها مركز عملية تحليلنا للعالم، عندئذ يمكننا السير قدما نحو الأمام^(١).

إن هناك أمور تجبرنا على التفكير في المقدمات الأساسية التي تطرحها ثقافة علم الاجتماع، وهذه التحديات تشن هجومًا قويًا على هذه الثقافة، لا يمكننا تجاهله. فهل يوجد شيء اسمه العقلانية الرسمية؟ وهل هناك تحدٍ حضاري للرؤية الغريبة/الحديثة للعالم يجب علينا أخذه بجدية؟ وهل يتطلب منا تحدي واقعية الأزمنة الاجتماعية المتعددة القيام ببناء جديد لتنظيرنا ومناهجنا؟ وكيف تجبرنا دراسات التعقيد ونهاية اليقينيّات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ وهل نستطيع أن نبرهن أن الجنوسة متغير بنائي يخترق كل مجال، بما فيه المجالات التي كانت تبدو بعيدة جدًا، مثل: بناء

(١) إيمانويل والرستين، مرجع سابق، ص ٥٨-٦٢

المفاهيم الحسائية. هل الحداثة خديعة -ليست وهما ولكنها خديعة- انطلت على الجميع وفي مقدمتهم المختصين في العلوم الاجتماعية؟ هل تستطيع البدهيات الثلاثة، المأخوذة من دوركهيم وماركس وفيرر كما اقترحت، والتي تشكل ما سمي بثقافة علم الاجتماع. أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا لم تستطع ذلك، فهل هذا يعني انهيار ثقافة علم الاجتماع؟ وإذا حدث ذلك، فماذا نُحلُّ محلَّ هذه الثقافة؟^(١)

ثالثاً- نحو آفاق جديدة للعلوم الاجتماعية المعاصرة

لقد تناول عالم الاجتماع والرسّاتين وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات، ممكنة للقرن الواحد والعشرين، وهي في نظره:

- توقع إعادة توحيد إبستمولوجي لما يدعى بالثقافتين، أي توحيد إبستمولوجيا العلوم والإنسانيات.

- توقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية.

- توقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دوراً مركزياً في عالم المعرفة.

إن الاستنتاجات الجوهرية الممكنة استخلاصها بعمق من تحليل ثقافة علم الاجتماع والتحديات التي تواجهها هي:

أولاً- إن التخصص المتطرف الذي يعاني منه علم الاجتماع، وكل العلوم الاجتماعية الأخرى في الواقع، كان ولا يزال أمراً لا مفر منه، ومدمراً للذات في الوقت نفسه. ومع ذلك، فيجب الاستمرار في محاربته، بهدف خلق درجة من التوازن المعقول بين عمق المعرفة وسعتها، وبين رؤية

(١) نفسه، ص ٦٣-٦٤.

تجزئية ورؤية توليفية؛ ففضية التخصص هي أصلا المشكلات التنظيمية، فالنزعة نحو إضفاء المؤسساتية على أسماء فروع العلوم الاجتماعية تبقى قوية. وعلى الرغم من إبداء الكاتب، كل مظاهر الاحترام لفكرة التكامل بين التخصصات، لكنه يعتبر ذلك في حد ذاته مدعم لفكرة استمرار وبقاء التخصصات.

ثانيا- غياب نموذج الفاعلين الاجتماعيين الساذجين في رؤية علم الاجتماع، كما يظهر في النماذج النظرية المتعلقة بنظرية الاختيار العقلاني ونظرية اللعبة، وقد عبر نيل سملسر (Neil Smelser) خير تعبير عندما نفى أن يكون هناك فاعلون سذج من وجهة نظر علم الاجتماع. ولا بد أن تشمل تصنيفاتنا التفاعل المستمر بين التوقعات المؤسساتية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهات والسلوك^(١).

ثالثا- الحقائق الاجتماعية التي نتعامل معها هي اجتماعية بمعنيين: الأول هو أن هذه الحقائق هي تصورات مشتركة للواقع، يشترك فيها بدرجات متفاوتة مجموعة كبيرة أو متوسطة، لكن مع وجود فوارق دقيقة عند كل فرد. وهذه الحقائق تصورات تم بناؤها في سياق اجتماعي. فلا يهم المحلل الذي يقدم لنا البناء الاجتماعي للعالم، بل ما يهمنا هو الصفة التجمعية للفاعلين، الذين خلقوا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم المتراكمة. فما يسعى المحلل لفهمه هو: كيف بنى الناس بفضل تجمعهم العالم، مستخدمين بالطبع رؤيتهم الاجتماعية.

(١) للاطلاع على تفاصيل هذه الأطروحة، انظر:

Smelser, N.J. (1962).. Theory of collective behavior. London: Routledge and Kegan Paul and New York: The Free Press of Glencoe.

رابعاً- لابد عند صياغة تساؤلاتنا، أن تكون في سياق حالة عدم اليقين الدائم، والنظر إلى عدم اليقين هذا ليس بوصفه عَمى مشؤوماً ومؤقتاً أو عائقاً أمام المعرفة يصعب تخطيه، بل يجب النظر إليه بوصفه فرصة نادرة للخيال والخلق والبحث؛ وهكذا تصبح التعددية في هذه النقطة ليست شأن الضعفاء والجهلة، بل ميداناً رحباً ومليئاً بالإمكانات التي من شأنها أن تجعل الكون أفضل مما هو عليه^(١).

يرى والرساين أن الحاجة ملحة، لانخراط العلماء في عملية استكشاف تنظيمي، تسمح بمجال واسع للتجربة وتبني موقف متسامح جداً نحو الجهود العلمية، من أجل اكتشاف نوع الهيكلية التنظيمية الأفضل، كما يقترح إمكانية اعتبار النظم الكلية والنظم الجزئية إطاراً لتنظيم المجموعات المختلفة من العلماء، مشيراً إلى أن هذا الإطار تم تبنيه في العلوم الطبيعية وتبناه علماء العلوم الاجتماعية على المستوى العملي (دون المستوى النظري)، أو ربما يستوجب الأمر بناء تقسيم وتصنيف جديد وفقاً للأبعاد الزمنية للتغيير إلى: قصيرة المدى ومتوسطة المدى وطويلة المدى، رغم عدم ادعائه الحسم في هذه الاختيارات، لكنه يؤكد على أهمية الانفتاح في التفكير والتعاطي مع نقائص الرؤى المتواجدة والبحث الدائم عن البدائل المناسبة منهجياً ومعرفياً

(١) إيمانويل والرساين، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٩ بتصرف. لمزيد من تفصيل هذه الأبعاد وتدقيقها المنهجي وتوسيع أفقها المعرفي يمكن الرجوع إلى عمل فكري مشترك بين إيمانويل والرساين وريتشارد لي:

- IMMANUEL WALLERSTEIN, Richard E. Lee, (2004) Overcoming the Two Cultures: Science versus the Humanities in the Modern World (System (Fernand Braudel Center Series), Paradigm Publishers.

والمستجيبة للتحويلات الراهنة والتحديات القائمة^(١).

إن الوضع قد تغير بشكل جذري في الوقت الراهن، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ومتنامية، تتمثل في دراسات التعقيد (Complexity studies) التي تتحدث عن سهم الزمن وغياب اليقينيات، وتعتقد أن النظم الاجتماعية الإنسانية هي أعقد النظم قاطبة. كما توجد في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ومتنامية تتجلى في الدراسات الثقافية (cultural studies) التي تؤمن بغياب قوانين جمالية أساسية، وأن المخرجات الثقافية ترجع جذورها إلى أصولها الاجتماعية ومؤثراتها، إذ تنتقل الدراسات المعقدة والدراسات الثقافية كلا من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حقل العلوم الاجتماعية. فالميدان الذي كان من قبل بعيدا عن مركز المعرفة حلّ الآن في المركز، فالعلوم الاجتماعية الآن تحتل مركز المعرفة، والحقل العلمي بصدد محاولة التغلب على قضية «الثقافتين» ومحاولة إعادة توحيدهما في ميدان واحد، عما هو حقيقي وطيب وجميل، رغم صعوبة هذا الأمر، فمن معالم حركة التصحيح هذه عند الرستائين مناداته بوحدة العلوم وأرضيتها الإبستمولوجية التوحيدية^(٢).

لا بد من بسط التفكير المنهجي ضمن تصور تعددي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وليس التعصب لمقاربات منهجية تحاول إلغاء المنهج والتحويلات التي تشهدها النماذج المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، باسم «الواقعية المنهجية» و«الموضوعية المعلوماتية» التي

(١) نفسه، ص ٧١-٧٢.

(٢) نفسه، ص ٧٣.

تعمل على استعجال النتائج في مقارنة الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتجميع المعلومات دون أي خيط نسقي ناظم لها، أو رؤية فكرية تتأطر بها أو حتى وعي بالسياقات التاريخية والثقافية المؤثرة في تشكل الظواهر وتطورها، وتهميش الحس النقدي والتأملي والتأويلي؛ وهو في العمق شكل من أشكال تجاهل مكونات النظام المعرفي الذي يتكون منه العلم، أي البعد النظري والبعد المؤسساتي والتركيز على البعد الأداتي التقني المرتبط برهانات التقدم العلمي والتنموي والتحكم.

طبعًا لا يمكننا أن ندعي في ختام هذا الجهد المتواضع عن إمامنا الشامل بكل إشكالات البحث والنظر في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل لا تزال التساؤلات تنقح من هذا الحقل وتتفرع عنه، بين شق نظري فلسفي مجرد وآخر عملي يتفاعل مع الممارسة العلمية البحثية والتطبيقات المنهجية: فإلى أي حد تمتلك المناهج التي أنتجت في هذا الحقل المقدرة التفسيرية والفاعلية التحليلية في دراسة الظاهرة الاجتماعية والإنسانية؟ وهل استطاع التراكم الذي تحقق في حقل العلوم الاجتماعية الإسهام بشكل أفضل في تقديم معرفة علمية مركبة وقادرة على الوصول إلى قوانين مفسرة لتحويلات الظاهرة المدروسة وتطورها الزمني والثقافي والاجتماعي أم أن صراع المناهج والخلفيات الأيديولوجية التي تحكم فيها والرؤية المعرفية الفلسفية التي تأطرت بها والمحيط العالمي التي أفرزت معه جعلها خاضعة لأولويات البحث للقوى المهيمنة على العالم ومرتهنة لنموذجها المعرفي والسوسيولوجي والإجرائي؟

يقترن هذا بمقولة الحياد وعلاقتها بالوظيفة الأصلية لمناهج البحث في

العلوم الاجتماعية، هل هي مقتصرة على وظيفة المحافظة فقط أم تتعدى ذلك إلى وظيفة التغيير؟ أم أنها تكتفي بالتفسير أو التبرير دون التغيير؟

وفي الأخير، لا يزال إشكال التخصص المعرفي لعلم الاجتماع وتفرعاته المتعددة سواء داخله أو إلى حقول معرفية أخرى، مثار نقاش حاد فإذا كان علم الاجتماع قد بدأ منحصرًا في بعد واحد ثم تفرع ليشمل مختلف الأبعاد التي تحتويها العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية وحتى القانونية والتنظيمية، فإلى أي حد ساهمت هذه التقسيمات والامتدادات الفرعية في تطوير مقولاته التفسيرية وسردياته الكبرى؟ وإلى أي حد ساهمت في إنضاج القضايا المدروسة والمناهج المستعملة داخله؟ أم عسانا أن نقول بأن علم الاجتماع قد ضيع هويته الأصلية وضمّعت وظيفته الأساسية باندماجه اللاوعي في نسق علوم أخرى؟

هي أسئلة مفتوحة للبحث والتفكير والتأمل، أملا في بناء حس استيعابي نقدي متجدد يسعى إلى توطين العلوم الاجتماعية في دول الجنوب وتطويرها في بنيات البحث الجامعي واستعادة دورها الحيوي في هياكل البحث العلمي العربي والإسلامي وإنقاذها من حالة التبعية والتقليد والجمود وأحيانًا التوظيف، لتكون خادمة لتطلعات المجتمعات في التحرر والنهوض.

الماركسية والوضعية

دراسة نقدية في المنهج

محمد الأشهب

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى عرض ونقد المنهجين الماركسي والوضعي، حيث ندافع فيها عن أطروحة مضمونها أن الفلسفتين الماركسية والوضعية، قد أفقرتا الخطاب الفلسفي وما جاوره من أنماط الوعي، وضيقتا من حدود وظائفهم ومجالات اشتغالهم، وآية ذلك تحول هذه الأنماط إلى مجرد أيديولوجيا طبقية، أو أداة للتحليل اللفظي والتوضيح المنطقي للنظريات العلمية وقوانينها، أو لغو فارغ ووعي زائف، وهذه التعريفات على وجه الإجمال، هي ما يشكل جوهر هذه الدراسة.

سنستهل بحثنا بعرض المقومات الكبرى التي يقوم عليها كل منهج على حدة في علاقته بالرؤية المتولدة عنه منطقيًا، ثم نتبع ذلك بقراءة نقدية لكل اتجاه، مردفين إياها بمقارنة موجزة بين المنهجين، على أن نختم موضوعنا بالدرس المستفاد من كلا النموذجين.

مُقَدِّمَةٌ

عرف القرن التاسع عشر بقرن العلم، وفيه شهد هذا الأخير تحولات نوعية كبرى، في شتى مباحثه، نذكر منها؛ مبحث الجيولوجيا مع شارلز ليل، والبيولوجيا مع الثنائي (داروين، والاس)، والكيمياء مع (جون دالتون، مندليف ...) والديناميكا الحرارية مع (كارنو، ووليام تومسون، جيمس ماكسويل، ميكائيل فارادي ...).

وكان من نتائج الفتوحات الكبرى التي حققتها علوم الطبيعة، في دراستها لموضوعات من قبيل: التغيرات التي طرأت على سطح الأرض، وقوانين نشأة الإنسان وارتقائه، وخصائص العناصر الكيميائية، وأبحاث حول الظاهرة الكهرومغناطيسية، وقياس سرعة الضوء، وانتشاره ... كان من نتائجها أن سيطرت الاتجاهات الوضعية داخل الفلسفة، وفي حقل العلوم الإنسانية (وهي لا تزال آنئذ في مرحلتها الجنينية)، داعية إلى نبذ الخطاب التأملي الميتافيزيقي، وكل ما أنتجه من تصورات فلسفية مثالية حول الإنسان والطبيعة، واستبدالها بالأدوات المنهجية التي أثبتت فعاليتها في العلوم الطبيعية (الفيزياء تحديدًا)، من قياس وتعميم وتجريب.

والمدخل إلى ذلك هو موضوعة الإنسان بعد اختزاله في بعده الجسماني الفيزيولوجي (نزعة مادية، حسية) واعتبار الإنسان جزء من عالم المادة، أما

الأفكار والقيم والعواطف فليست سوى انعكاس لهذه المادة؛ سواء أكانت هذه المادة هي الدماغ أم الأعضاء الحسية.

لقد أصبحت الاتجاهات الوضعية (بما فيها الماركسية رغم عدائها الظاهر لوضعية كونت والوضعيين الجدد) بمثابة أيديولوجيا مرحلة انتصار العلم ومنطق التقنية، إذ رأت في التقدم العلمي والتقني وحده الأداة القادرة على تحقيق السعادة، وتنمية الثروات والتحكم في الطبيعة وإشباع حاجات الأفراد والمجتمعات. وكما قطع هذا العلم أشواطًا كبيرة في القضاء على الأوبئة والأمراض العضوية، فبمقدوره القضاء على الميتافيزيقا وما تجذر فيها وحولها من أوهام وخرافات وأساطير.

وبعبارة أوضح فإن سيادة النظرة العلمية هي الحل الوحيد الذي بإمكانه معالجة الأمراض الاجتماعية والفكرية التي استوطنت العقل والعلاقات الاجتماعية؛ نتيجة سيطرة النزعات اللاهوتية، والميتافيزيقية، والميثولوجية وما ارتبط بها من مؤسسات وأنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية. وبناء عليه؛ ستدعو الفلسفة الاجتماعية لأوغست كونت إلى موضعة الإنسان، ووصف فعله الاجتماعي بعيدًا عن كل تأثير لاهوتي أو ميتافيزيقي.

وكانت هذه الدعوة هي البداية التي ستلونها محاولات أخرى لتقزيم دور الفلسفة، ونزع كثير من صلاحيتها وإلحاقها بعلوم أخرى (علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد...)، تحت ذريعة أنها لم ولن تقدم لعلوم الإنسان شيئًا؛ إلا باقتدائها بعلوم الطبيعة، التي تقدمت بفضل منهجها التجريبي، فهو وحده الكفيل برفع علوم الإنسان إلى مرتبة العلوم الحقة، إذ سيمكنها لأول مرة من التوصل إلى حقائق موضوعية حول الإنسان،

والتخلص من الآراء والأفكار المتضاربة التي تبناها الفلاسفة عبر التاريخ عن الإنسان؛ نتيجة استنادهم إلى المنهج التأملي.

على أن المد العلمي لم يكن وحده السبب المباشر لظهور هذه الاتجاهات، فقد كان كذلك لتأثيره التقني على المجال الاقتصادي أثره الواضح، بانتقال جزء من أوروبا من الرأسمالية الماركنتيلية إلى الرأسمالية الصناعية، مع ما رافق ذلك من ارتفاع في وتيرة الهجرة والتحضر، واستفحال نوع جديد من المشاكل الناجمة عن التمدن في علاقته بالتحول الاقتصادي.

فإذا استطاع العلم من جهة تقديم مساهمات تقنية حاسمة في تطور وسائل الإنتاج، فإن هذا التوظيف التقني للعلم أدى إلى ظهور مشاكل اجتماعية جديدة، أو استفحال ما كان موجودًا منها، خاصة فيما يتعلق باتساع حجم الفوارق الاجتماعية، وصعوبات الاندماج، واضطرابات في السلوك الشخصي؛ ناجمة عن إحساس واع أو غير واع لشريحة واسعة من الأفراد المتمين إلى الطبقات الدنيا بالضياع والاغتراب والاستلاب والاستغلال.

وستظهر الماركسية في هذا السياق لتؤكد على ضرورة تجاوز الفلسفة التأملية، القائمة على التفسير، إلى فلسفة عملية تهدف إلى التغيير الجذري للنشكلة الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية، وإحلال نمط الإنتاج الاشتراكي بديلا عنه، باعتباره النمط الوحيد القادر على القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

ومع الماركسية سيتم التأكيد على الأبعاد السياسية والاقتصادية، بل والحزبية للفلسفة، بما هي خطاب مثالي أو مادي، يعكس طبيعة الصراع

القائم في المجتمع، حيث لا وجود لفلسفة مجردة منزهة عن التحيز الطبقي لهذا الطرف أو ذاك.

- الإشكالات المؤطرة للدراسة:

كيف تتحدد أشكال الوعي وخاصة الفلسفة في المنهجين الماركسي والوضعي؟ وإلى أي حد يمكن الاتفاق مع التيار الوضعي المنطقي، في قصره لمهمة الفلسفة على التحليل المنطقي أو اللغوي للقول العلمي؟ وإلى أي حد يمكننا مشاطرة المادية الجدلية في رأيها القائل باعتبار أشكال الوعي مجرد بنيات فوقية؛ ليست في نهاية المطاف سوى انعكاس للواقع الاقتصادي، وتعبير عن مصالح الطبقة، السياسية والاقتصادية، بلغة تجريدية؟ هل الفلسفة مجرد صراع طبقي على المستوى الفكري؟ وهل التنقيص على تبعية الفلسفة للعلم أو نمط الإنتاج الاقتصادي حلا للتخلص (مما يسميه الوضعيون، بمباركة من الماركسية العلمية)، الشطحات المثالية والأفكار الميتافيزيقية الخالية من المعنى؟

وهل استبعاد الميتافيزيقا من دائرتي القول الفلسفي والعلمي عملية ممكنة؟ وهل استطاع كلا المنهجين تجاوز الثغرات والأخطاء والمؤاخذات التي وقعت فيها الفلسفة المثالية (بزعمهم)، أم سقطا بدورهما في أخطاء إبستمولوجية وأيديولوجية، حدثت من صلاحيتهما، وقدرتهما التفسيرية، بل وعجلت بنهايتهما؟

المحور الأول: الفلسفة الوضعية ... جوانب القوة وجوانب القصور

١- الوضعية الكلاسيكية:

سبق أن ألمحنا في التقديم إلى اقتران نشأة الفلسفة الوضعية

(الكلاسيكية) وهيمنتها (الوضعية المنطقية) بالتحويلات الثورية التي عرفتها العلوم الطبيعية إبان القرن التاسع عشر، وخلال العقد الأولين من القرن العشرين.

كانت منجزات المرحلة الثورية الأولى، الدافع الحاسم وراء دعوة أوغست كونت إلى ضرورة اعتماد المنهج التجريبي الذي يحكمه منطق المقارنة بين الظواهر والمجتمعات في دراسة الظواهر الإنسانية، باعتباره الطريق الوحيد لتحقيق الموضوعية والتخلص من التفكيرين اللاهوتي والميتافيزيقي.

وفي هذا السياق سجل كونت طبيعة الفوارق الجذرية بين النمطين السابقين وبين المنهج الوضعي. فإذا كان موضوع التفكير اللاهوتي هو البحث في جوهر الأشياء، وإذا كان نمط التفكير الميتافيزيقي يتمحور حول البحث عن العلة، فإن العقل الوضعي حسب كونت قد قيد نفسه بالبحث عن العلاقة بين الظواهر دون أن يتعدها، وبعبارة أوضح فقد ألزم نفسه بالوقوف عند حدود الوصف.

ولأن العلم وصف محض لا علاقة له بالتفسير، فعلى الباحث الذي ينطلق من خلفية وضعية أن يقف أمام الظواهر الطبيعية كألة تصوير، ينقل ما هو موجود، دون فرضيات أو خطاطات نظرية مسبقة، لتعلق هذه الأخيرة بالعقل التأملي المفارق للواقع التجريبي المحسوس، ودون طمع في تفسير مشاهداته، لأنه مدخل للسقوط في التفسير الغائي، وهو ما يعني فتح الباب أمام تسرب النزعة الميتافيزيقية إلى البحث العلمي.

وإذا كان العقل اللاهوتي قد تعامل مع الطبيعة على أساس خضوعها

لقوى غيبية مفارقة للواقع الملموس ، وإذا كان العقل الميتافيزيقي قد استند إلى قوى خاصة كامنة، في الظاهرة الطبيعية لتفسير حركتها أو أشكال التغير الطارئة عليها ، حيث الحديد يتمدد، لأنه يحوي في داخله قوة التمدد، والماء يتبخر لأن به قوة التبخر . . . فإن العقل الوضعي عند كونت يرى أن الطبيعة خاضعة لقوانين صارمة، وموضوعية، لا أسرار فيها ولا دخل لقوى ما وراءية في عملها، أي قائمة على أساس حتمية لا تتخلف، وهو ما يكفل لها التماسك والنظام، ويجعل العلم الطبيعي بما هو وصف للظواهر، أمرًا ممكنًا مادام يتأسس على الحتمية الطبيعية التي هي شرط لوجوده.

وإذا كانت العقلية اللاهوتية -نقصد نمط التفكير- عقلية خيالية تجعل الطبيعة أسيرة الأرواح، والأشباح، والشياطين، والآلهة . . . فتفسر المحسوس بغير المحسوس، وتشرع للعشوائية والصدفة، حيث لا نظام ولا اطراد، بل فوضى بسبب تعدد الرغبات والأمزجة وتناقضها لدى هذه القوى المفارقة (الحب، الكراهية، الحزن، الفرح، الغضب، السعادة، الحرب، لسلم، الصراع، التعاون . . .)، حيث تسير الطبيعة وفق الحالات المتغيرة، واللامعقولة لهذه الكيانات، وإذا كانت العقلية الميتافيزيقية عقلية تأملية، غارقة فيما هو مجرد، مؤمنة بقدرة العقل (بمنأى عن الحساسية التجريبية)، على الوصول إلى عمق الظواهر والأشياء، فإن المنهج الوضعي على النقيض من النمطين السابقين، يضع ثقته المطلقة في المشاهدة والتجريب.

وبناءً على التصنيف السابق؛ خلص كونت إلى أن الفلسفة (بمعناها قبل الوضعي، أي كفكر تأملي)، تتأطر نظريًا وإستمولوجيًا، داخل الحالة الميتافيزيقية. وعلى الرغم من أن هذه الحالة الفكرية أكثر تقدمًا من الحالة

اللاهوتية، فإنها مع ذلك دون مستوى الحالة الوضعية.

لا ينكر كونت، من زاوية براجماتية، دور الفكر اللاهوتي في مرحلة الطفولة البشرية، وما قدمه من قيم ومعتقدات كانت ضرورية لتنظيم المجتمع وحفظ كيانه من الانفراط، بيد أن التقدم الفكري للإنسانية أنهى صلاحية هذا النمط من التفكير، لصالح نمط تقدمي أرقى، يبحث عن قانون موحد، جامع، بواسطته يمكن توصيف جميع الظواهر^(١).

ودليله في هذا الحكم المعياري في التصنيف أن تقدم العلوم وتفرعها، بعد أن استقلت بموضوعاتها ومنهجها، جعلت من الفلسفة جزءاً من المعرفة التاريخية، تعبر عن المراهقة الفكرية للإنسان، التي تلهث وراء البحث عن العلل الأولى دون أن تتمكن من حل أي مشكلة علمية، أما وقد ولج هذا الانسان حالة الرشد؛ فقد أصبحت الفلسفة مبحثاً فارغاً لا موضوع له، وصار المنهج الوضعي مطالباً بأن يكتفي بتحليل دقيق للظواهر، في سبيل الجمع بينها، عن طريق علاقات التشابه والتعاقب الطبيعية بواسطة الملاحظة والاستدلال، بعدما اقتنع باستحالة الوصول إلى معارف مطلقة، وبضرورة التخلي عن الأسباب الخفية الكامنة وراء الظواهر.

يرى كونت أنه بعدما استقل العلم الطبيعي (الفيزياء في القرن ١٧ والكيمياء والفلك في القرن ١٨ والبيولوجيا في النصف الأول من القرن ١٩)، استطاع العلم الإنساني، حسب زعمه أن يحقق نفس القفزة، بميلاد

(١) للاطلاع بشكل مفصل على أطروحة أوغست كونت يمكن العودة إلى

auguste comte discours sur l'ensemble du

positivisme.flammarion. 2008.p26/ 93.

الفيزياء الاجتماعية. ومن ثم لم يعد من دور يمكن أن يسند إلى الفلسفة سوى البحث بطريقة علمية عن الروابط الممكنة بين العلوم المختلفة، والإشكالات المشتركة للعلوم على مستوى المعرفة والمنهج^(١).

ولعلنا نجد في هذه المهمة (الجديدة حسب كونت) التي أوكلها إليها بعد أن جردها من كل موضوعاتها الكلاسيكية، التي صارت من اختصاص علوم أخرى، البذرة الأولى لما ستكون عليه الفلسفة (دورًا ومكانة)، بعد أن كتبت الهيمنة للتزعة الوضعية في صيغتها الجديدة (طيلة ما يقرب من نصف قرن) مع ميلاد حلقة فيينا أواخر العقد الثاني من القرن العشرين.

٢- من الوضعية الكلاسيكية إلى الوضعية المنطقية:

تناسب المد التجريبي في إيستمولوجيا النصف الأول من القرن العشرين، والذي حملت لواءه الوضعية المنطقية، مع ما وصفه بعض العلماء وفلاسفة العلم بأكبر ثورة في تاريخ الفيزياء، منذ اللحظة الكوبرنيكية-الغاليلية. كانت النظرية النسبية (العامة والخاصة) مع أينشتاين، ونظرية الكوانتا (الكمومية) مع (ماكس بلانك، نيلز بور، شرودنجر، لوي دوبروي، هيزنبرغ، ماكس بورن ...)، المعلمان البارزان في هذا الفصل النوعي من تاريخ الفيزياء^(٢). فجاءت الوضعية المنطقية في المجال الفلسفي، مدعية

(١) انظر محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. مركز دراسات الوحدة العربية. ط. ٨٢٠٠٢. ص ٢٧٨. ٢٨١. وهنري ايكن. عصر الإيديولوجيا. ترجمة فؤاد زكريا. مكتبة الأنجلو القاهرة. ط. ١٩٧٠. ص ١٦٠ و ١٦١.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النظريات يمكن العودة مثلاً إلى الفصل الخامس من كتاب: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية. يمنى طرف الخولي دار قباء. ط. ١. ٢٠٠١.

تمثيل هذه «الروح» العلمية الجديدة، فلأول مرة حُقّ للعلم الطبيعي أن يدعي امتلاكه لفلسفة جديدة بما أنجزه، بعد أن ظل الفلاسفة، طوال التاريخ، غرقى في تأملاتهم، وخواطرهم، وشطحاتهم الميتافيزيقية، وخلافاتهم التي لا تنتهي، بسبب ابتعادهم (إلا القليل منهم) عن الخبرة، قبل استواء العلم على سوقه. أو لأنهم بدافع الاعتقاد في قدرة العقل المجرد على إدراك الحقائق، استمروا في تطفلهم على موضوعات ومباحث، حتى بعد أن أصبحت من اختصاص العلم، وصار العلم يحتكر صلاحية القول الفصل في إشكالاتها.

٣- مبادئ الوضعية المنطقية:

سميت الوضعية المنطقية بهذا الاسم لأنها رفضت وحاربت كل ما هو ميتافيزيقي داخل الحقل العلمي، وهذا معنى وضعية، وسميت بالمنطقية لأنها اعتمدت في رفضها لما هو ميتافيزيقي على تحليل العبارات والكلمات الميتافيزيقية، لبيان خلوها من المعنى والقضايا العلمية لبيان تضمناها لمعنى تركيبى والقضايا الرياضية لتضمنها لمعنى تحليلي.

فمنهج التحليل المنطقي (أعني المنطق الرمزي لا المنطق الأرسطي)، هو ما يميز هذه النزعة عن سابقتها الكلاسيكية مع كونت، التي كانت تحت تأثير البيولوجيا والفيزياء أساساً، كما تتميز في استنادها إلى المنطق الرمزي عن التجريبية الكلاسيكية للوك وهيوم وبركلي، ذات النزعة السيكولوجية.

ظهر البيان الذي يعلن عن ميلاد حلقة فيينا سنة ١٩٢٩، وباستقراء مضامين هذا البيان، في ارتباطه ببعض كتابات الوضعيين المناطقية (كارناب، ريشنباخ، إير...) أو من أثر فيهم (راسل وفغنشتاين على وجه التخصيص)

رغم بعض الاختلافات الثانوية أو الأساسية أحياناً .

يمكن أن نجمل المبادئ التي قامت عليها الحلقة في :

أولاً : استبعاد الميتافيزيقا لأنها بلا معنى ، والمقصود بالميتافيزيقا عند الوضعيين المناطقة ؛ هي كل النظريات والمعارف التي تدعي قدرتها أو تمكنها من إدراك جواهر الأشياء ؛ بالاعتماد فقط على التأمل ، دون الحاجة إلى المعطيات التجريبية ، أو إلى الاستقراء .

وخلوها من المعنى يعود في تقدير هؤلاء إلى :

أ- اعتمادها اللغة العادية التي تفتقر إلى الوضوح والدقة والتماسك المنطقي .

ب- ثم اعتقاد أنصار العقل المجرد (وهم الأغلبية في تاريخ الفلسفة) أن الفكر يستطيع بمنأى عن الخبرة ، بل وضدًا عليها ، تحصيل معارف جديدة ، أو اعتماد المنطق الصوري الأرسطي ، في استنباط حقائق جديدة من كليات عامة ، هي وقائع موجودة سلفاً (معطاة فطرياً) .

ثانياً : هذان المبدآن يوقعان الميتافيزيقا في أحكام مزيفة على نوعين :

أ- كلمات لا مدلول لها ، حتى لو اندرجت في عبارات وجمل صحيحة من الناحية النحوية ، لأن سلامة الجملة لغوياً لا يضمن تضمنها لمعنى . وهذا النوع من الكلمات هو الغالب على الفلسفة الميتافيزيقية (الله ، الروح المطلق ، العلة الأولى ، الكلي المفارق ، علم المثل ، الجوهر ، الماهية ، ما وراء الطبيعة ، النفس ، الشيء في ذاته ، وحدة الوجود ، العدم المنعدم ، القوة الحيوية ، التدفق الحيوي ، روح الشعب ، الأمة) .

ب- كلمات تحمل مدلولاً ولكنها ركبت بشكل مخالف لقواعد النحو ،

بحيث لم يؤد هذا الترتيب إلى حكم ذي مدلول.

ثالثا: وحتى يحمي العلم نفسه من أي تسرب ميتافيزيقي، على شاكلة الكلمات السابقة، عليه أن يعتمد الخبرة وحدها طريقا يؤدي إلى المعرفة الحقة، فلا وجود لمملكة من الأفكار فوق أو ما وراء الخبرة، ولا وجود لأعماق أو ألغاز في العلم؛ يمكن للفكر الميتافيزيقي أن يستغلها لتمريره أفكاره التي لا تقبل التصديق، ولو من حيث المبدأ، في التجربة.

رابعا: وعليه فإن القضية لا تستحق هذا المسمى في المجال العلمي، إلا إذا وفقط إذا كانت دالة صدق للقضايا الأولية، أو ممكنة الإرجاع إلى هذه القضايا التي تعبر عن مشاهدات أو إدراكات حسية. وكل ما يخرج عن هذا النطاق فمجاله هو التعبير وليس النظرية، سواء أكان أدبًا، أو دينًا، أو أخلاقًا، أو قيمًا، أو شعراء، أو فنًا، أو أساطير، أو فلسفة مثالية...، أي أنها خارج دائرة ما يفرضه التصور الوضعي حول مهمة العلم والعلماء، فهي مقولات غير علمية، ولا يمكن أن تكون موضوع بحث علمي، ولا يمكن للعالم حتى أن يحكم بخطئها، لأن هذا النوع من الحكم لا يصدره إلا على القضايا التي توفر فيها شرط الاستناد إلى الخبرة والمشاهدة، أو قابليتها مبدئيًا لذلك، وهو ما تفتقده أشكال التعبير السابقة، فهي إذن خارج دائرة العلم.

خامسا: في معرض تقديم لدعوى كانط، القائلة بإمكان المعرفة التركيبية القبلية، والتي حاول من خلالها كانط البرهنة على أن المعرفة الرياضية معرفة تركيبية، هادفا من وراء هذا الطرح إلى التدليل على إمكانية قيام الميتافيزيقا علمًا، رفض الوضعيون المناطقة هذا النوع من المعرفة؛

الذي يدعي صدق المعنى دون العودة إلى الخبرة.

وعليه فقد ميزوا بين القضايا الرياضية، التي هي قضايا تحليلية لا تضيف معرفة اكتشافية جديدة (تحصيل حاصل) ومقياس التحقق منها هو المنطق، والقضايا التجريبية، التي هي وحدها قضايا تركيبية؛ لأن موضوعها خارجي، ومقياس التحقق منها هو الواقع التجريبي.

سادسا: الحواس أو ما يقوم مقامها، من أدوات وآلات، هي نافذتنا على الموضوع الخارجي، وهو ما يعني ضمنا عدم الإقرار بوجود واقع خارجي موضوعي ومستقل عن الخبرة الفردية^(١).

٤- وظيفة الفلسفة في المنهج الوضعي الجديد:

يكاد يكون هناك تطابق كامل بين وجهتي نظر الوضعية الكلاسيكية والمنطقية حول تقييم الوضع الإبستمولوجي للفلسفة القائمة، وطبيعة الوظيفة الجديدة التي أسندوها إليها، ليخرجوها من العطالة المقنعة بلغو الكلام.

مع الوضعيين لم تعد الفلسفة تخصصًا مستقلا يمكن أن يكون موضوع نقاش علمي، لأنها لا تتضمن قضايا ممكنة الإرجاع إلى الواقع التجريبي، بما يجعلها تدرج ضمن صنف القضايا التركيبية، كما تفتقد خاصية التماسك المنطقي، بما يجعلها تدرج ضمن صنف القضايا التحليلية، فهي ليست في حقيقتها سوى مجموعة من المغالطات، وأشباه القضايا، التي نجمت عن

(١) انظر تعريب البيان في الملحق الأول من كتاب. رودولف كارناب. وداد الحاج حسن. المركز الثقافي العربي. ط ١. ٢٠٠١ ص من ٢٦١ إلى ص ٢٧٨. كما يمكن العودة الى نص البيان باللغة الفرنسية في كتاب:

Antonia soulez "manifest du cercle de vienne et autres écrits" puf.

سوء فهم الفلاسفة لمنطق اللغة، حيث عمدوا إلى صياغة أشكال من العلاقات بين كلمات لا رابط واقعي أو منطقي بينها، لأنها لم تحترم قواعد التركيب اللغوي وأسس علم المعاني، ومن ثم فهي أشباه قضايا، لا يمكن تصديقها أو تكذيبها، فحتى التكذيب حكم لا تستحقه.

وللخروج من هذا المأزق الذي تعيشه الفلسفة (من المنظور الوضعي)، سيعتمد هؤلاء على المنطق الرمزي، لتطهير الفلسفة من سوء الفهم السابق ذكره، وما أنتجه من عبارات وكلمات لا حصر لها، تفتقد إلى أي معنى أو دلالة، ذلك أن المنطق الرمزي بدقته ووضوحه؛ هو الطريق الملكي لتجاوز الصراع الطويل والعقيم بين المذاهب الفلسفية.

وبناء على التطهير السابق سيتم إقصاء كل الموضوعات الميتافيزيقية التي شكلت محور اهتمامها منذ نشأتها (الأنطولوجيا، الجمال، الأخلاق، السياسة...)، لأنها لم تصمد أمام التحليل المنطقي، والاكتفاء بحصر القول الفلسفي في دائرة الإبيستيمولوجيا، أي الاشتغال بتوضيح القضايا والموضوعات العلمية، فصارت الفلسفة نشاطا تقنيا مهمته الوحيدة تحليل الأسس المنطقية للعلم، ولا علاقة لها بالنظرية، لأنها لا تملك ما تقوله من الزاوية المضمونية للعلم الطبيعي.

٥- مناقشة نقدية:

تقتضي القراءة النقدية البناء أن نبرز مكان القوة في الأطروحة الوضعية (إن وجدت)، ووجوه ضعفها كذلك (إن وجدت).

مناسبة هذا القول هو أن الاختلاف أو التناقض بين المذاهب الفلسفية، كثيراً ما تحول (على غرار الصراع بين الدول والأحزاب، والطوائف،

والفرق الرياضية ...) إلى أداة للاحتراب الرمزي، والمادي أحيانا، بين نصير متعصب ومعارض متحامل.

وقد كان (و مازال) من الواضح أن ما يحكم النقاش ويوجهه ليس الاعتبار المعرفي دائما، بل كثيرا ما تدخل على الخط حسابات وحساسيات ذات طابع شخصي (حسد، حقد، احتقار، عداوة...)، أو مذهبي أو إثني، أو جغرافي (الألمان والفرنسيين/ الفرنسيين والإنجليز...)، حتى وإن تسربت بأفكار ومفاهيم غير مشخصة، وكان ظاهر أمرها تناظر على أرض المعرفة والعلم.

والفلسفة كما أسلفنا ليست بدعا من ذلك (مع أنها تفترض في محبيها تمثل قيم الاحترام، والإيمان بشرعية الاختلاف، وتحييد نوازع النفس، والتحلي بأخلاقيات الحوار والنقاش...)، لا يخلو تاريخها من دوغمائين، ادعوا أن فلسفتهم أو فلسفة زعيمهم هي الحق، وأنها خاتمة المذاهب، وألا فلسفة بعد فلسفة (الزعيم)، فنسقه آخر الأنساق وأكملها، وأن ما كتبه «الفيلسوف» الفلاني محض هراء، وفلسفته مدعاة للسخرية والرتاء، وما أتى به لا يستحق شرف المناقشة.... الخ.

والملاحظ أن حدة الاستقطاب والصخب غالبا ما تزداد عندما تكون إحدى المذاهب الفلسفية أو أكثر، في أوجها، ففي حمى النقاش الساخن قد يخلع الفيلسوف أو مدعي التفلسف أحيانا لباس الحكمة، ليسلح عقله، ولسانه وقلمه بمعجم، لا يمت إلى الفلسفة أو العلم والأخلاق بصلة.

والفلسفة الوضعية جزء من هذا السياق، فقد انقسم المهتمون بالشأن الفلسفي والعلمي في شأنها؛ بين مؤمن بأطروحاتها إلى حد الاعتقاد،

ومعارضين لذوذين، لا يرون فيها إلا هرطقة فلسفية مليئة بالخطايا، وقلة من أهل التبيين من استطاعوا التعامل «بموضوعية» مع ما قدمته. وعلى هذا النهج الأخير نحاول السير في هذا المحور وإن يإيجاز.

في تقديري المتواضع، يمكن اعتبار الفلسفة الوضعية (بشقيها الكلاسيكي والمنطقي) إضافة نوعية في المجال الفلسفي، وذلك لعدة اعتبارات، يمكن صياغتها كالآتي:

أولاً: لأنها كشفت عن ثغرات جوهرية، في بعض الفلسفات ذات النزوع الميتافيزيقي المفرط، والتي أقامت صرحها على سلطان اللغة وتشقيقاتها، والمبالغة في التجريد، كنوع من الهروب من معالجة الإشكالات الحقيقية، أو عجز عن تقديم أجوبة دقيقة وواضحة على إشكالات حقيقية في ميادين متخصصة، إلى الحد الذي أصبحت معه اللغة أحياناً تفرض سلطة قاهرة على العقل، تزداد طردياً كلما كان تكوين «الفيلسوف»، أو اطلاعه هزيباً في الحقلين الطبيعي والرياضي، فيصبح التجريد المفرط عما كان يمكن التعبير عنه بوضوح، ودون إخلال بمقتضيات العلم، بالإضافة إلى التلاعب بالكلمات (في لحظات النشوة والفرح، أو لحظات الحزن والغضب واليأس...)، هي التقنية المثلى للتغطية على هشاشة الفكر، وقلة البضاعة، وتمسي هذه الخواطر والتأملات مع كمية وافرة من الإسهال اللغوي فلسفات تدرس في المدارس والجامعات، منزوعة عن سياقها وأسباب قولها على لسان هذا «الفيلسوف» أو ذاك، متخذينها حيلة لصبغها أحياناً بهالة المجرد الكوني، الموضوعي والمطلق.

فالفلسفة الوضعية من هذه الزاوية أرادت إنقاذ الفلسفة من أن تصبح

مرتعا يلجه من شاء، ليقول ما شاء، فيصبح بين عشية وضحاها فيلسوفا، وإمام مدرسة، يحج إليها الأتباع (الحج الفكري)، وتشرئب إليها الأعناق. فمع الفلسفة الوضعية أصبح مطلب الوضوح (وهو مطلب ديكارتي)، مبدأ لا تنازل عنه، فكل ما يمكن قوله، يمكن قوله بوضوح.

ثانيا: إذا كانت مباحث الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة قديمة قدم الفلسفة؛ فإن الفضل الكبير في ميلاد مبحث فلسفة العلم يعود إلى الوضعيين المناطق.

ولا شك أن خلفيتهم العلمية -إذا ما علمنا أن كل أفراد حلقة فيينا كانوا ذوي تكوين متين في العلوم الطبيعية والرياضيات، أو اطلاع عميق على نظريات العلم ومنجزاته- ساهمت إلى حد كبير في هذه النشأة، ومعهم أصبحت الإستمولوجيا تخصصًا قائم الذات، بل وتفرعت إلى تخصصات مستقلة من قبيل (إستمولوجيا الفيزياء، والرياضيات، والكيمياء...)، تدرس داخل كبرى الجامعات الغربية.

ثالثا: أنها أحدثت نقاشًا علميًا وفلسفيًا، قد لا نبالغ إن وصفناه بأنه نقاش منقطع النظير، قل أن نجد له مثيلا في تاريخ الفلسفة، ولعل جزء من حيوية هذا النقاش يعود إلى كون أطروحاتها والدراسات المتخصصة التي أجريت في إطار الحلقة تشمل تخصصات وحقولا معرفية متعددة (الفيزياء، البيولوجيا، الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، الرياضيات/المنطق/اللغة...)، وهو ما يفسر إلى جانب ما قدمته من أفكار، العدد الكبير للمنخرطين في النقاش من علوم ومدارس مختلفة.

رابعا: أنها حاولت تجسير الهوة بين الفلسفة والعلم، بمحاولة ربط

الأولى بالتحويلات والمستجدات في الحقل الثاني، كرد فعل منها على محاولة بعض النزعات الميتافيزيقية (تحت تأثير من الحركة الرومانسية، على وجه التخصيص)، إغراقها في أمواج (الأدب، والشعر، واللغة ...)، والحد من تطفل وتدخل بعض المتفلسفة من غير ذوي الاختصاص، في جزئيات وتفاصيل العلم الدقيق، دون التقييد بضوابط منهجية دقيقة وواضحة، والاستعانة بدلا عن ذلك بلغة إنشائية فضفاضة ومسرقة في العموميات.

٦- حدود المنهج الوضعي وثغراته:

بقدر ما يبدو نقد الوضعيين للفلسفة باعتبارها بؤرة لتمرکز الميتافيزيقا، وتناسلها إلى مدارس وتيارات، (خاصة من تطرف منها)، على ضوء الملاحظات السابقة، مفهومًا بل ومشروعًا إلى حد ما، بقدر ما يظهر أن رد فعلهم الذي نزع إلى النقد الجذري والتعميم، قد سقط بدوره فريسة لنزعة علموية تجريبية متطرفة، منبعا الحماسة للعلم الطبيعي، والانبهار بما أنجزه، والعداوة الشديدة للفلسفة التي بسبب نزوعها الميتافيزيقي، وجنوحها المفرط نحو التأمل، وغلبة الأسلوب الإنشائي، الفارغ من المضمون على أطروحاتها، ظلت تدور في حلقة مفرغة تراوح مكانها.

بالنسبة لآلية التعميم؛ فإن ما يعاب على الوضعيين هو أنهم ينطلقون من ميتافيزيقا فيلسوف ما (شلنج، هيغل، نيتشه، هيدغر ...)، ثم يعمدون إلى إسقاط ما استنتجوه منها على كل الأنساق الفلسفية الأخرى، دون تمييز أو فرز، في الوقت الذي يغفلون أو يتغافلون عن الإسهامات التي قدمتها الميتافيزيقا للإنسان والعلم.

وسنعرض في ما يلي، بإيجاز، أهم الأخطاء التي سقط فيها الوضعيون

المناطق عند تقديمهم للميتافيزيقا، كاشفين في نفس السياق عن بعض الثغرات
الإبستمولوجية في منهجهم:

أولا: يعجز الوضعيون بسبب نزعتهم اللاتاريخية عن فهم أن أغلب
النظريات والمفاهيم العلمية ذات أصول وجذور ميتافيزيقية، بل وأسطورية،
أي أن الفكرة الميتافيزيقية يمكن أن تفضي إلى فكرة علمية، ولعل في النظرية
الميتافيزيقية للذرة عند ديمقريطس، والتي صاغها في قالب فلسفي، وفكرة
مركزية الشمس عند الفيثاغوريين، والتي جرت صياغتها في قالب صوفي،
(أقرب ما يكون إلى معتقدات النحلة الدينية)، لدليل على صحة هذه
الدعوى^(١).

ولعل هذا ما قصده إدغار موران بقوله: «إن النظريات العلمية مثل جبال
الجليد، في البحار القطبية، فيها جزء منغمر ليس علميًا، ولكنه ضروري
للتطور العلمي»^(٢)، ثم يضيف قائلا «بأن الحقل العلمي كان على الدوام،
ليس فقط مجالا لصراع النظريات وحدها، بل وكذلك حقلا للصراع بين
مبادئ التفسير، أي نظرات إلى العالم ومسلمات أو مصادر ميتافيزيقية»^(٣)
وعليه فإننا نتساءل: ألا تعود جذور علم الفلك إلى التنجيم؟ ألا يدين علم
الكيمياء للكيمياء القديمة بشيء؟ أو لم تستوح الكوبرنيكية العبادة الفيثاغورية
والأفلاطونية لضوء الشمس، في دفاعها عن مركزية الشمس وهامشية
الأرض؟

(١) كارل بوبر. الحياة بأسرها حلول لمشاكل. ترجمة بهاء درويش. شركة الجلال
للطباعة. ط١. ١٩٩٨. ص ١٣٨ و١٣٩.

(٢) edgar morin.science avec conscience. paris éd. fayard 1982.tome1. p29.

(٣) op.cit 38.

ثانياً: إن الميتافيزيقا ضرورية لتوسيع الخيال العلمي، إذ يستحيل الكشف العلمي، كما يقول كارل بوبر، بغير الإيمان بأفكار من نمط تأملي، خالص، ولنا في مثال أرسطارخوس، الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد آية على ذلك. فقد استطاع في غياب أدوات الرصد، وتقنيات التجريب، أن يفسر ظاهرتي الخسوف والكسوف، ويستدل على مركزية الشمس، وحركة الأرض، ضدًا على المشاهدة الحسية، ودون اعتماد على معدات فلكية.

وهذا الخيال الواسع هو الذي قد يتيح للعالم إمكانية التوصل إلى اكتشاف فرضي قبل الملاحظة. فقد لاحظ مثلاً لوفيري أن مسار كوكب أورانوس مسار عادي، إلى أن يصل إلى نقطة معينة فيختل المسار، فطرح فرضية لتجاوز التناقض بين النظرية التي ترى السماء فضاء للانسجام والتكامل؛ وبين الملاحظة التي تظهر اختلالاً في الواقع المرصود.

سيفترض لوفيري أن هناك جسمًا آخر مسؤول عن هذا الاختلال، أي كوكب آخر لم يشاهده، وسيؤكد هذه الفرضية الفلكي الألماني غال فيما بعد عن طريق التلسكوب، وسيحمل هذا الكوكب اسم نبتون.

وهذه القدرة التخيلية للعقل على صياغة الفرضيات الخلاقة هي ما مكن كوبرنيك من حل ما استعصى على بطليموس من إشكالات، خاصة منها ظاهرة ما سمي بالكوكب الحائر (كوكب المريخ).

فللمريخ حسب القدماء دورتان، دورة يومية من الشرق إلى الغرب، ودورة سنوية حول الشمس، ومقدارها اثنتا عشرة سنة أرضية، كما سبق للفلكيين القدماء أن لاحظوا أن المريخ في نقطة معينة يتوقف ثم يبدأ

بالتراجع، فنعتوه بالحائر. فأين النظام في السماء وهي رمز الكمال؟ أليست حالة المريخ تعبيراً عن الفوضى؟.

هنا استدخل الفرضية الثورية لكوبرنيك على الخط، لتضفي المعقولة على ما يمكن أن ترى فيه المشاهدة الحسية فوضى.

سيعتبر كوبرنيك، من داخل حقل الفلك الرياضي، هذا التحير وهما، مرجعه الاعتقاد في ثبات الأرض؛ فالمشكلة في الملاحظ الذي يعتقد أنه ثابت، بينما هو يلاحظ على كوكب يتحرك بسرعة أكبر من سرعة المريخ، لقرب الأرض من الشمس، مقارنة بالمسافة الفاصلة بين المريخ وهذه الأخيرة. هكذا تأتي فرضية تحريك الأرض في تناقض مع المشاهدة الحسية، لتحل ما عجز عنه فلك بطليموس، فلو افترضنا أن الأرض والمريخ ينطلقان من نفس النقطة، وحركة الأرض هي الأسرع، لارتفع التناقض، ولأمكننا أن نستخلص بوضوح أن حيرة المريخ ليست في حقيقة الأمر سوى حركته البطيئة التي تجعله يتأخرا في دورته حول الشمس مقارنة بسرعة حركة الأرض.

ومن القضايا الهامة ذات الأبعاد الميتافيزيقية التي أثيرت في القرن السابع عشر، داخل حقل الفيزياء، ظاهرة ارتفاع السوائل ومشكلة الخلاء. فقد لاحظ سقاؤو فلورنسا سنة ١٦٤٢ أن المضخة التي صنعت لرفع الماء أكثر من المستوى العادي المعروف تعجز عن إيصال الماء إلى أعلى المضخة، فيتوقف عند حدود ١٠,٣٣ متر، وهو ما يتناقض مع الفرضية الأرسطية القائمة آنئذ والتي تقول بأن الطبيعة تخشى الفراغ.

عوضاً عن هذه الفرضية، المتأثرة بالنزعة الإحيائية، سي طرح توريتشيلي
(تلميذ غاليلي) الفرضية التالية:

إن الضغط الذي يمارسه الهواء على سطح الماء هو السبب الطبيعي
لصعود الماء في الأنابيب الفارغة إلى علو معين، وليس خوف الطبيعة من
الفراغ^(١). لا شك أن فرضية تقرر بأن للهواء وزن هي فرضية مجنونة؛
بمقاييس المناخ الفكري السائد آنئذ، وما وصلت إليه الفيزياء عند حدود
النصف الأول من القرن ١٧ م، لكن وكما يقول أينشتاين «إن الفكرة إذا لم
تكن عبثية فلا أمل فيها»^(٢). فما السر (إن كان في العلم أسرار) وراء طرح
فرضية من هذا النوع، إن لم يكن عقل عالم واسع الخيال لا يقف (كما يفعل
العامي) عند حدود المشاهدة البصرية.

إن الدرس الثابت في تاريخ العلم هو استحالة استبعاد الفروض أو نفي
ما قدمته للعلم من عطاءات نوعية واستحالة «الاعتماد على العينين، عندما
يفتقر الخيال إلى التركيز» بتعبير مارك توين^(٣).

ثالثاً: في اللحظات التي يجد العلم فيها نفسه في مأزق لا يجد العلماء
مفرّاً من العودة إلى الفلسفة. يقول توماس كون: «يبدو لي بالأخص أنه في
مراحل الأزمة الكامنة، يتوجه العلماء نحو التحليل الفلسفي، لكي يبحثوا عن
أسلوب يحل مشاكل ميدان اشتغالهم الخاص» ثم يضيف: «فليس صدفة إن
كان ظهور الفيزياء النيوتونية في القرن ١٧ وفيزياء النسبية والميكانيكا الكمية،

(١) الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم. ص ٢٥٣ و ٢٥٤.

(٢) ميشيوكاكو. فيزياء المستحيل. ترجمة سعد الدين خرفان. عالم المعرفة. ٢٠١٣. ص ٧.

(٣) نفس المصدر. ص ٣٣.

في القرن ٢٠، قد سبق أو صاحب تحليلات فلسفية أساسية لتقاليد البحث المعاصر، ولا هو بالصدفة أيضا، أنه أثناء هاتين المرحلتين لعب التجريب العقلي دورا نقديا، هاما في تقدم البحث^(١)، فتخمين وحدث الفيلسوف أحيانا قد يكون له دور هام في تغيير الأدوات ونمط الرؤية بما يساعد على تجاوز الأزمة.

رابعا: أن وصف الميتافيزيقا بأنها غير تجريبية هو تحصيل حاصل، لأنها لم تدع ذلك يوما، فهذا نعت يدخل في باب التوتولوجيا، والحق أن ما أراده الوضعيون من وراء هذا التوصيف ليس التمييز بين العلم والميتافيزيقا، بل القضاء عليها، وفي سعيهم هذا، قضوا على العلم الطبيعي، لأن القوانين العلمية، كما يقول بوبر، غير قابلة للإرجاع إلى الأحكام الأولية للخبرة^(٢).

إن جعل مبدأ الإرجاع (التصديق التجريبي) المعيار الوحيد لعلية النظرية العلمية يعني عمليا استبعاد كل النظريات والمفاهيم العلمية التي لم تستند في بنائها إلى هذه الخبرة، كنظرية أينشتاين وكوبرنيك ومفاهيم القوة والكتلة والطاقة والجاذبية؛ في الوقت الذي تسمح فيه بتسلل الخرافات والعمليات المبنية على التجربة إلى العلم؛ من قبيل (السحر، والتنجيم

(١) توماس كون. بنية الثورات العلمية. ت. علي طعمة. ط ١. ١٩٨٦. دار الحداثة. ص ١٥٣ / ١٥٤.

(٢) لمزيد من التفصيل حول اشكالية الفصل بين العلم والميتافيزيقا يمكن الرجوع الى دراسة كارل بوبر في:

karl popper, la démarcation entre la science et le métaphysique dans: pierre jacob; de vienne à cambridge: l'héritage du positivisme de 1950 à nos jours (paris Gallimard 1980/p 121/176).

والفراصة، والزراعة ...). فهل التحقق التجريبي لهذه الأشكال من المعارف والممارسات كاف لإلحاقها بمملكة العلم؟

فتحت شعار محاربة الميتافيزيقا سنغلق الباب أمام نظرية علمية، ونفتحه أمام تصورات لا علمية، فنسقط في المحذور الذي أردنا تجنبه، بل وحتى القضايا العلمية ذات الطابع التجريبي قد تكون أحياناً مستحيلة التحقيق على الأقل في الزمن الراهن، ففكرة الثقوب السوداء لا جدال في علميتها، وأنها (أي هذه الثقوب) تشغل ما يزيد عن تسعين في المائة من الكون، بيد أن التحقق منها هو أقرب ما يكون إلى المستحيل، لأن معرفتها تحتاج إلى ضوء، وعندما نسلط عليها الضوء تمتصه^(١)، أو كقولنا في مثال ثان «إن هناك هضاباً على كوكب بلوتون»، أو في مثال ثالث «منذ ستة آلاف سنة ضرب زلزال خفيف شرق آسيا»، أو في مثال رابع «بلغ معدل التساقطات المطرية بالمغرب الأقصى سنة أربع وستين قبل الميلاد ألفي مليمتر»، وإدراك هذه الصعوبة هو ما جعل «ألفريد أير» يقيم تمييزاً بين التحقق المباشر، الذي يصفه بالتحقق القوي، والتحقق غير المباشر، الذي نعته بالتحقق الضعيف، وهذه الصعوبة نفسها هي ما أرغم كارناب على استبدال مبدأ التحقق بمبدأ القابلية للتأييد^(٢).

خامساً: استمراراً للملاحظة السابقة، إذا قلنا بأن معنى القضية هو طريقة تحققها، فلنفرض، كما يقول راسل، أننا وجدنا طريقة ما للتحقق من صحة

(١) لمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى الفصل السادس من كتاب: فلسفة العلم في القرن العشرين. ليمنى طرف الخولي. عالم المعرفة. ٢٠٠٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩.

قضية ما ، فإذا ما قدمنا عرضا وصفيا لهذا الإجراء ، كان من حقنا أن نتساءل عن معنى العرض ذاته ، وهو ما سيؤدي إلى تسلسل لا نهاية له ، للمعاني التي ينبغي تحقيقها ، ما لم نعتزف في مرحلة ما بأن معنى القضية ببساطة واضح كالشمس ، ولكننا إذا اعترفنا بذلك كان معناه القضاء على المبدأ الأصلي ، وكان من حقنا ، عندئذ أن نسلم بأننا نستطيع إدراك المعاني مباشرة على الفور .

كما يواجه الموقف الوضعي صعوبة أخرى مصدرها أن نظرية القابلية للتحقق هي ذاتها نظرية فلسفية ، وليست من قضايا العلم التجريبي . فلو أمكنني على سبيل التمثيل أن أقبل الجملة الخبرية التالية : «الطماطم حمراء» لأن عرض فحواها على الواقع يدخل في خانة الإمكان ، فما السبيل إلى التحقق من الجملة التي تقول بأن : «العبارة التي لا يمكن إخضاعها لمعيار التصديق التجريبي هي عبارة بلا معنى»^(١) .

وفي محاولة لإنقاذ النزعة التجريبية من تطرف الوضعية المنطقية ؛ سيعتبر كواين أن العلم ليس سوى نظريات تقارب الوقائع ، سواء أكانت تجريبية أو صورية ، دون أن يقصد بالوقائع تلك الوقائع المادية الخارجية التي نصادفها في العالم الخارجي كمعطيات من التجربة ، بل المقصود هي الوقائع المبنية والمنظمة في صورة مفهومية .

كما سيرفض التمييز بين الحقائق التحليلية والحقائق التركيبية ، وكذلك سينتقد المعتقد التجريبي القائل بأن كل قضية تكافئ بنية منطقية تتضمن حدودًا

(١) برتراند راسل. حكمة الغرب. ترجمة فؤاد زكريا. الجزء الثاني. عالم المعرفة. ط ٢.

تحيل على التجربة المباشرة. حيث تكشف دعوى امتناع تحدد النظرية العلمية (بمعنى أن نظريتين علميتين قد تطابقان التجربة، دون أن تكونا متكافئتين منطقياً) عن خطأ هذين المعتقدين، ذلك أن التفرقة لا تدلنا مثلاً على القضية التي ينبغي أن نفحصها في حالة عجز نظرية ما عن تفسير واقعة معينة، فحينئذ لا نجد أن القضايا التي صاغتها النظرية تقابل الواقع الواحد بالواحد، بل نجد أن كل قضية لا تفهم إلا انطلاقاً من النظرية برمتها، أي حين نأخذها في شموليتها^(١).

خامساً: يقود حماس المنهج الوضعي الموجه ضد الميتافيزيقا إلى تهشيم عالم الطبيعة، والإنسان في نهاية المطاف؛ على المستويين الوجودي والمعرفي. فتفتت بنية العالم إلى ذرات حسية متناثرة يجعل العلوم الطبيعية والإنسانية بلا موضوع، وهكذا لكي تحذف الميتافيزيقا حذفت الإنسان والعالم من دائرة الوجود^(٢).

سادساً: إذا كانت بعض الكلمات والعبارات الميتافيزيقية مما يصح تصنيفه في خانة لغو الكلام الذي يصح نبذه؛ فإن استعصاء مفاهيم وأحكام ورؤى ميتافيزيقية أخرى على الصياغة من داخل العلوم الطبيعية لم تكن ولن تكون حجة كافية ليتخلى الناس عنها، فالأخلاق والدين والفن ليست حدوداً منطقية، ولا يمكن عرضها وتقويمها على ضوء التحليل اللفظي والمنطقي، لأننا إزاء أنظمة معيارية، وتجارب حية من طبيعة روحية خاصة أو مفارقة،

(١) إدريس مشروح: مكانة الدلالة في فلسفة كواين. أطروحة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مركش ٢٠٠٢. ص ٢٨٦.

(٢) عاطف أحمد. نقد العقل الوضعي. دار الطليعة. ط ١. ١٩٨٠. ص: ٤٩.

تفعل فعلها في الواقع الاجتماعي وتتفاعل معه وتتأثر به؛ دون أن يقلل ذلك أحياناً من طابعها الضروري والكوني (نموذج الأخلاق).

سابعاً: لقد عجز بعض الوضعيين المناطق أنفسهم عن الالتزام بحصر مهمة الفلسفة في توضيح القضايا العلمية، حيث عمد رودولف كارناب، وهو أهم ممثلي هذه المدرسة، إلى توسيع اهتمام الفلسفة ليشمل علم دلالة لغة العلم، إضافة إلى نحوها، رغم أنه اصطدم بمبدأ أساسي من مبادئ الوضعية المنطقية وهو استبعاد الميتافيزيقا من دائرة القول العلمي، هذا المبدأ الذي ينص على تجنب استخدام الكلمات التي لا تحيل إلى شيء يمكن مشاهدته، ولكن لغة علم الدلالة تتضمن الكثير من مثل هذه الكلمات: كالخصائص، الأصناف، العلاقات، الأعداد، القضايا ... هذه الكلمات تحيل إلى كيانات مجردة لا يمكن مشاهدتها. وهكذا نجد كارناب، بعد أن مطط مفهوم الميتافيزيقا ليشغل مساحة كبيرة، من الفلسفة، يسقط ضحية هذا التمطيط، وهو ما يدفعنا إلى الإقرار بأن حصر القول الفلسفي في نطاق الإيستمولوجيا دون غيرها من المجالات أمر يتناقض وطبيعة العقل البشري الذي تتجاوز مطالبه وحاجاته الحد السابق. كما يظهر النموذج الذي ذكرناه آنفاً أن الميتافيزيقا تبقى ضرورة فكرية للعقل المتفلسف، بل أيضاً للعقل العلمي. هذا العقل الذي تظهر تطورات العلم المعاصر أنه لازال مخترقاً بعمق من طرف الميتافيزيقا، يقول أينشتاين: «هناك الكثير من القوانين الفيزيائية التي تتجاوز الواقع الفعلي، لتصف لنا واقعاً مثالياً، متخيلاً. فقانون القصور الذاتي لا يمكن اشتقاقه مباشرة من التجربة، بل فقط بالتفكير الاعتباري المتسق مع الملاحظة. التجربة المثالية لا يمكن أبداً أن تجرى فعلياً، بالرغم

من أنها تقود إلى فهم أعمق للتجارب الحقيقية»^(١).

ولعل في هذا الطرح يكمن سر إصرار أينشتاين على إحلال الرياضيات أداة استكشافية مكانة استثنائية داخل حقل الفيزياء النظرية، وفي هذا السياق يقول: «أنا على يقين، أن البناء الرياضي يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تربط بينها، والتي تمنحنا مفتاح فهم الظواهر الطبيعية»^(٢).

وهنا مكمن الجدة في النظرية النسبية، فهي احتجاج على الموقف الطبيعي، وعلى فلسفة الحس المشترك، وهو ما جعلها نظرية، لا تحاول أن تكون صورة للأشياء، وترفض أن يظل العلم امتدادًا للموقف الطبيعي، لأن الفكر العلمي ملزم بأن يباغت الأشياء ليوقتها من سيرها العادي والطبيعي. والنسبية تفعل ذلك عندما تقطع كل ارتباط بالعادات الفكرية المألوفة، وتحاط من تعاليم الخبرة والحواس؛ لأن النسبية نظرية هاجسها الأساسي هو البحث عن العلاقة خلف الموضوعات، وأروع مثال لذلك هو دمج الزمان والمكان في مركب واحد، دمجًا يعارض كيفيتنا في تمثيل الأشياء، والتكامل معها، كما يصدم خيالنا، فقد تعودنا ألا نحيا في الزمان إلا بتجاهل المكان، وألا ندرك المكان إلا بوقف انسياب، الزمان وجريانه. أما الزمكان فلا يمكننا إدراكه وتمثله إلا كعلاقة جبرية، وباعتباره ظاهرة رياضية بالأساس^(٣).

ثامنا: في علاقة بالملاحظة السابقة يرى بوبر أن العلم، يبدأ حينما

(١) رودولف كارناب. وداد حاج حسن. ص ١٢٩ وص ٢٥٧.

(٢) Albert Einstein, comment je vois le monde. flammariion. éd. 1994. p. 166.

(٣) سالم يفوت. عبد السلام بن عبد العالي. درس الاستيمولوجيا. دار توبقال. ط ٢٠٠١. ص ١٣٥. ١٣٦.

يواجه الكائن الحي مشكلة ما، وليست الملاحظة هي نقطة بداية العلم، تستتبع هذه المواجهة محاولات لحلها، ثم استبعاد كل الحلول التي تبين عدم فاعليتها، فهو بهذا المعنى تعلم عن طريق المحاولة والخطأ، وهذا المنهج ثلاثي العناصر، تمارسه سائر الكائنات الحية أثناء تعلمها، فهو خريج عباءة المعرفة قبل العلمية، أي هو تطور لطريقة معرفة الفهم الإنساني الصحيح، والتي هي بدورها تطور للمعرفة الحيوانية^(١).

تقودنا الملاحظة السابقة على المستوى الإبستمولوجي إلى عرض الأطروحة التالية:

أن التشديد الوضعي على ضرورة البدء بالملاحظة عملية غير ممكنة، لأن ملاحظة العالم دائما منتقاة، توجهها مشكلة مختارة في موضوع ما، مهمة محددة، واهتمام معين، ووجهة نظر يراد من الملاحظة اختبارها. فكل ملاحظة مؤطرة بنظرية^(٢)، ولا وجود لملاحظة خام، تنطلق من عقل هو عبارة عن صفحة بيضاء، وتفترض في العالم حالة البراءة الأصلية. لا وجود

(١) كارل بوبر. الحياة بأسرها حل لمشاكل. ص ١٠.

(٢) يقول الكسندر كويري «ان التجريب -كمساءلة منهجية للطبيعة- يفترض مسبقا اللغة التي يطرح فيها أسئلته وقاموسا يتيح تأويل أجوبته. والحال أنه اذا كان العلم الكلاسيكي يسائل الطبيعة بلغة رياضية أو بتعبير أدق بلغة هندسية، فان هذه اللغة أو بالأحرى قرار استعمالها لا يمكن أن تملية التجربة التي يتحكم فيها هذا القرار»
Alexandre Koyré, études galiléennes. édition Hermann 1966, p.14.

حول الخلفية النظرية للملاحظة ، انظر:

Karl Popper: des sources de la connaissance et de l'ignorance. Editions Payot et rivages. 1998, p: 121.

لملاحظة بريئة، فكل ملاحظة علمية هي بالضرورة تأويل نظري، وهو ما يفسر كيف تتباين التفسيرات العلمية لنفس الظاهرة المشاهدة، ما دام كل عالم يوظف مشاهدته لها من زاوية نظرية مختلفة، وبهذا المعنى يصح القول إنهم لا يشاهدون نفس الشيء.

ثامنا: أن تطور العلوم خاصة في الميكروفيزياء، انتهى إلى تجاوز المنهج التجريبي الكلاسيكي، القائم على الملاحظة والتجريب، ذلك أن جزيئات الذرة (البروتون، الإلكترون، الكوارك، النانو ...) لا تقبل الملاحظة، حتى بالمجهر الإلكتروني، ولا يمكن التجريب عليها، فهل يصح نعتها بالكيانات المجردة والميتافيزيقة؟

كما استطاع هذا الفتح العلمي، الآنف الذكر، الكشف عما كان يعتبر في عهد، وعند أوغست كونت، من الأمور الخفية، التي يجب أن يتجنب العلم الخوض فيها، وأصبحت تلك الأشياء الخفية مثل الذرة والكهرباء والحرارة من جملة الحقائق العلمية في عصرنا^(١).

المحور الثاني: قراءة في المنهج المادي الجدلي:

سبق أن ألمحنا، في مقدمة هذه الورقة، إلى أن الماركسية والوضعية هما نتاج السياق الغربي، على وجه الإجمال، وصدى نظري مباشر للتحولات العلمية والسياسية والاقتصادية للقرن ١٩م، دون أن نغفل، ما تدين به هاتان المدرستان، وخاصة الماركسية، إلى الفكر المادي لما قبل هذا العصر، بدءً بمادية هراقليطس وديمقريطس وأبيقور، مروراً بالمادية

(١) عابد الجابري. ص ٢٨١.

الميكانيكية لبعض مفكري الأنوار، وأيضا ما تدين به بشكل رئيسي للفلسفة المثالية، مع هيجل وفورباخ، والفكر الاقتصادي البورجوازي مع ريكاردو وآدم سميث وباب تيسست ساي والفيزيوقراطيين والفلسفة الاجتماعية للاشتراكيين الطوباويين كسان سيمون وروبرت أوين.

والملاحظ أن كلا المدرستين الوضعية والماركسية قد تأثرتا بشكل حاسم بمنجز أو تحول من تحولات القرن ١٩م، بما يفوق باقي المناحي الأخرى، فالوضعيون وقفوا وقفة انبهار أمام ما أظهره العقل العلمي من قدرة جبارة على وصف الظواهر الطبيعية وصياغة قوانينها، استنادًا إلى أدوات تجريبية؛ بدلا من التفسيرات الأسطورية والممارسات الخرافية، التي لم تزد الظواهر المفسرة سوى غموضا والتباسا وسحرية، تلهب الوجدان وتشل العقل.

وبالإضافة إلى أثر المنهج والمعرفة العلمية على العقليات والذهنيات، أخذوا بتأثيره المادي في حياة المجتمع بعد أن تم توظيفه تقنيا وأداتيا في مجال الصناعة والنقل والمعمار والطب، فما حققه العلم نظريا وتطبيقيا هو الذي يفسر هذا الاحتفاء الكبير للوضعيين به، والذي بلغ في بعض لحظاته القصوى حدود التقديس وإعلانه دينا بديلا للدين التقليدي.

أما الماركسية، وبنوع من التبسيط غير المخل، فيمكن القول عنها إنها وليدة الرأسمالية الصناعية ومخرجاتها. لقد نشأت منذ البداية وهي محكومة بهواجس سياسية وأيديولوجية شديدة الوضوح، عكس الوضعية، خاصة في طورها الثاني، حيث اجتهدت ونجحت إلى حد بعيد في إخفاء ملامحها الأيديولوجية.

صحيح أن الماركسية أضفت على نفسها صفة العلمية، لكن من الضروري أن ننتبه إلى أن خلفية مؤسسيها (ماركس وإنجلز) وكبار مفكري المدرسة بعدهما لم تكن علمية، كما هو عليه الحال مثلاً مع الوضعيين المناطقية.

ولم يكن تبني بعض النظريات العلمية أو اقتباس بعض مقولاتها (نظرية داروين في البيولوجيا، ومندلبيف في الكيمياء، ولا بلاس في الفيزياء...)، سوى من قبيل إضفاء الصبغة العلمية على نسق إيديولوجي، اكتملت معالمه الكبرى مع ماركس الشاب، ذي التكوين الفلسفي، المتأثر بعمق بالمثالية في شقيها الهيجيلي والفيورباخي.

فالمدخل إذن كان من الفلسفة والاقتصاد والسياسة وصولاً بعد ذلك إلى محاولة إنجلز تقعيد قوانين المادية الديالكتيكية في ضوء ما توصلت إليه بعض النظريات العلمية القائمة في عصره، وهو ما يعني البحث عن الأسس العلمية لقوانين وضعتها مدرسة اجتماعية خارج نطاق العلم.

وعليه يمكن القول إن ما يميز الوضعيين (المناطقية منهم تحديداً)، أنهم قد جاؤوا الفلسفة بعد أن تمرسوا بعلم من العلوم الدقيقة، بينما انطلق مؤسسو الماركسية ومن بعدهم من شراح ومجدين ومطورين من الحقل الفلسفي، وما جاوره أو انسل منه، من علوم إنسانية واجتماعية، ومن ثم كان انفتاحهم على العلم من باب الهواية والحب أحياناً، أو الحاجة الإيديولوجية غالباً، لا عن ممارسة وتضلع، وهذا الهاجس الإيديولوجي هو الذي جعلهم يتلقفون كل ما أنجزه العلم، مما يمكن أن يعينهم، على تأييد أطروحاتهم، سواء على مستوى رؤيتهم العامة للطبيعة والمجتمع والإنسان، أو على

المستوى المنهجي، وهو ما تمثله قوانين المادية الجدلية، التي سنعرض لها
توًّا وبإيجاز؛ مصحوبة بمحصول هذا المنهج على مستوى الرؤية الماركسية
للعالم. ثم نتبعه، بتحديد منزلة أشكال الوعي (وخاصة الوعي الفلسفي) في
هذا النسق، على أن نختم القول بقراءة نقدية لهذا المنهج والرؤية الناجمة
عنه.

١- قوانين المنهج الجدلي المادي:

يتأسس المنهج المادي الجدلي على المشهور في الأدبيات الماركسية
على القوانين التالية:

- قانون التفاعل والترابط العضوي: حيث الأشياء والظواهر لا تتموقع
أو تتراكم بشكل عرضي، بل في إطار وحدة، يطبعها الانسجام، وعليه
يستحيل تفسير أي ظاهرة بمعزل عن الظواهر المحيطة بها. وكمثال على هذا
القانون؛ يقدم بعض الماركسيين النموذج التالي: إذا كان علم النفس يدرس
النشاط الفكري؛ وموقع هذا النشاط هو الذهن؛ فإن هذا الأخير هو جزء من
الجسد، يتعذر معه فهم الأنشطة العقلية بمنأى عن المعرفة الفيزيولوجية (علم
وظائف الأعضاء)، التي هي بدورها فرع من فروع علم الأحياء، ولا فهم
لمعنى الحياة دون إلمام بالعمليات الكيميائية، وهو ما يحيلنا على الكيمياء
العضوية، التي تبحث في التكوين الذري للخلايا، وهذه الإشارة إلى التكوين
الذري تحيلنا بدورها على حقل الفيزياء ... الخ

وما يسري على الطبيعة يسري على المجتمع كذلك، فلا وجود لفصل
بين ما هو اقتصادي وما هو سياسي وما هو علمي، أو فني ... إلا في ذهن
الميثافيزيقي كما يعتقد الماركسيون، أما الواقع فيشير إلى ترابط لا ينفصم بين

هذه المجالات، وكل محاولة للفصل، وإن بدواعي منهجية، تثير الشك والارتباك، وغالبًا ما تتهم هذه المحاولة بتبنيها لأيديولوجية محافظة ذات أهداف رجعية معادية للتقدم^(١).

- قانون الحركة والتغير المستمرين: ومضمونه أن الطبيعة ليست في حالة سكون كما يدعي الميتافيزيقي، بل في حركة دائمة وتغير مستمر بالرغم من أننا قد لا ندرك تفاصيل هذا التغير بالملاحظة العينية.

فالجذلية إذن تدرك الأشياء في حركتها، فشجرة الليمون كانت بذرة مرت بأطوار قبل أن تصبح شجرة تعطي ثمارها، ثم سيأتي عليها زمن تسقط فيه أوراقها في حركة ضدية لا تنتهي، حياة فموت، ثم حياة ... ونفس المسار يجري على الظواهر الفلكية، حيث تتكون النجوم، ثم تنمو، ثم تأتي لحظة الموت فتنتفي ... فالظواهر إذن، فضلا عن ترابطها، ينظر إليها في حركيتها، ونموها وموتها. والحركة بهذا المعنى ليست تجليا من تجليات الواقع، أو عرضا من أعراضه، بل الواقع هو حركة المادة، التي لا تنفي بل تتحول، لتتخذ أشكالا أخرى، كما هو عليه حال الطاقة مثلا.

وعلى الصعيد الاجتماعي؛ تنفي الماركسية وجود أي نظام اجتماعي يتسم بالخلود والثبات، عكس الميتافيزيقي الذي، حسب زعمهم، يعتقد في مجتمع لا يتغير ولا يمكن أن يتغير، لأنه تعبير عن الإرادة الإلهية والقانون

(١) ورج بوليتزر. جيبس. موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات. منشورات المكتبة العصرية. دت. ص ٥٨/٥٩. انظر كذلك: مبادئ أولية في الفلسفة. لجورج بوليتزر. ترجمة فهمية شرف الدين. دار الفارابي. ط ٢٠٠١. ص ١٣٧/١٣٨. Staline. Matérialisme dialectique et matérialisme historique. éditions de l'evidence. 2010. p3.

الإلهي في الأرض^(١)؛ وهو ما يلزم عنه، حسب الفهم الماركسي، اعتقاد الميتافيزيقي في ثبات الطبع البشري؛ ثباتا يستعصي معه كل تغيير أو تبديل، وأي محاولة في سبيل ذلك مآلها الفشل؛ لتناقضها مع ما جبل عليه الإنسان.

- القانون الثالث: نلخصه في الصيغة التالية: إن عملية التطور ليست عملية بسيطة، بل هي تحولات كمية، تتحول في مستوى معين إلى تحولات نوعية «وهذا الصنف الثاني من التحول (أي التحول الكيفي) ثمرة حتمية للتحول الأول، وليس محض صدفة أو احتمال، وعليه فإن الصفة الأساسية التي يتمتع بها هذا التحول هو أنه تحول ضروري وموضوعي، يدخل درسه في نطاق العلم، ما دام التنبؤ مُمكنًا».

جرت العادة في الكراسات الماركسية الشارحة لقوانين الجدول المادي استحضار الماء نموذجا على صحة هذا القانون في العالم الطبيعي، فعندما ترتفع درجة حرارة الماء إلى عتبة معينة، (مائة درجة سيلسيوز)، يتحول من صفته السائلة إلى الصفة الغازية، وعندما تنخفض درجة الحرارة إلى مستوى معين (خمس درجات تحت الصفر)، فإنه يتحول إلى عنصر صلب جامد.

أما في نطاق الاجتماع البشري؛ فيشكل مفهوم الثورة أو الانفجار الثوري خير تعبير عن هذا القانون. فبعد سلسلة من التطورات التراكمية داخل النظام القائم؛ يقع التحول النوعي داخل المجتمع؛ باندلاع الثورة الاجتماعية، وهو ما يعني بالمنطق الجدلي، أن التطور (الإصلاحات الجزئية مثلا)، هو الأرضية الممهدة للثورة، وأن الثورة ليست سوى ثمرة

(١) ماوتسي تونغ: أربع مقالات فلسفية، دار النشر باللغات الأجنبية بكين. ط ١. ١٩٦٨. ص ٣٧. انظر كذلك مبادئ أولية في الفلسفة. ص ٨٢.

لهذا المسار التطوري، ومكملة (بشكل حاسم ونوعي) لما بدأه.

يصف الماركسيون التحولات النوعية بأنها تحولات سريعة ومفاجئة، تحدث بواسطة قفزات من حالة إلى أخرى، وهذه التحولات غير المتدرجة، هي ثمرة ضرورية لتحولات كمية، تدريجية لا نستشعرها، غير أنهم يستنون من التحول الكيفي عبر القفزة والانفجار المرحلة الاشتراكية، حيث ينمو المجتمع الاشتراكي بواسطة تحولات نوعية وتدرجية في نفس الوقت، لكن بمنأى عن الأزمات الكبرى، التي تطبع الأنظمة ما قبل الاشتراكية، والنظام الرأسمالي على وجه التخصيص.

ونفس الاستثناء يخصصون به لحظة الانتقال إلى المجتمع الشيوعي الافتراضي، وما قد يعتمل داخل هذا المجتمع بعد ذلك من تعارض واختلاف، حيث سيتم هذا الانتقال بسلاسة، كما سيتم تدمير التوترات دونما حاجة إلى صراع طبقي وعنف ثوري^(١).

- قانون صراع الأضداد: ومعناه ملازمة التناقض الداخلي للظواهر الطبيعية والاجتماعية، فكل ظاهرة تحمل في أحشائها الموجب والسالب، وبفضل هذا التضاد يتحرك الواقع، فكنه الحركة هو التناقض، وهو سر تغير العالم بكل ما يتكون منه، أكان نجمة أم نبتة أم فردا أم مجتمعا، وكل هذه الظواهر في حركتها هي تجلي لتناقض الموت والحياة، وهذا التناقض هو السبب الرئيس في النمو والتجدد والتقدم في العالم. بيد أن الإقرار بوجود تناقض داخلي لا يعني في المنظور الماركسي وجود جدار فاصل بين

(١) نجد مثلا تفصيلا لهذه الأطروحة في كتاب: أنتي دوهرنغ، لفريدريك إنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق. ط ١ ١٩٦٥. من ص ١٤٣ إلى ص ١٥٣.

الموجب والسالب، فهما متضادان، لكنهما يتبادلان التأثير والتأثر، وحتى المواقع في إطار وحدة القوى المتناقضة.

وتدليلاً على هذا القول يستقي بعض الماركسيين من الحقل الفيزيائي مثلاً نموذج الذرة، حيث أن التوازن الذي يحفظ الإلكترونات هو نتاج صراع بين نقيضين؛ هما الطاقة الكهربائية الجاذبة، والطاقة الكهربائية النابذة، وفي مستوى الكائنات الحية، نجد التناقض بين الموت والحياة، فمن جهة نرى أن كل فرد محكوم عليه بالفناء، حيث يتتصر الموت في النهاية على المستوى الفردي، غير أن الحياة تتتصر كذلك على المستوى النوعي بفعل التكاثر والتناسل^(١).

٣- الرؤية الماركسية للعالم:

إذا كان المنهج الجدلي بقوانينه الأنفة هو الطريق، فإن الرؤية هي بمثابة النظرية، ذلك أن الماركسية ترى في الاستناد إلى المادية الديالكتيكية على مستوى الوعي والممارسة؛ يفضي حتماً إلى القول بالنظرة المادية للعالم، وهو الطرح الذي يمكن تفصيله إلى العناصر التالية:

أولاً: أن العالم مادة وليس تجسيداً لأي فكرة مطلقة أو روح كونية، ومقتضى هذا المبدأ هو النظر إلى الطبيعة كما هي، دون إضافة خارجية لا مادية، كما يعتقد الميتافيزيقي، عندما يتحدث عن كائنات لا مرئية خارجة عن الواقع المادي، هي التي تشكل مصدر هذا العالم، فالماركسية ترى أن الكون، بما هو فضاء خالداً لا نهائياً، يتكون من مادة لا تقبل الفناء، وهو

(١) ماوتسي تونغ: أربع مقالات فلسفية. ص ٣٣.

كون مكثف بذاته، وليس في حاجة إلى إله المؤمنين، أو المحرك الأول عند أرسطو، أو الروح المطلقة عند هيجل، أو الروح الكونية عند برغسون، لفهمه وتفسير ظواهره. العالم مادي إذن ومختلف الظواهر الكونية التي يعج بها ما هي إلا تمظهرات مختلفة للمادة في حركتها، ونموه يتم وفق قوانين حركة المادة دون غائية مسبقة^(١).

ثانياً: المبدأ الثاني في هذه الرؤية: أن الواقع يتميز بوجود موضوعي، مستقل عن الذات المدركة، أي أن العالم الخارجي حقيقة موضوعية، قائمة خارج عقلنا ومستقلة عنه؛ عكس ما يدعي المثاليون الذاتيون، أمثال بركلي حين ينفي هذا الأخير (حسب تأويلهم) أي وجود مستقل خارج خبرائنا الحسية الذاتية^(٢).

ثالثاً: يترتب على هذا المبدأ التمييز بين المادة والعقل في سلم الأولوية والأهمية، إذ تدافع الماركسية عن أسبقية المادة وأساسيتها، باعتبارها معطى أولي، بينما لا يكتسي العقل سوى مكانة ثانوية تجعله مجرد انعكاس لهذه المادة، وما الفكر سوى نتاج للدماغ، بعد أن جسدت المادة فيه أرقى درجات التطور والاكتمال. فالدماغ إذن هو عضو التفكير، والوعي هو نتاج للمخ كشكل متطور من المادة، وهو انعكاس للواقع الموضوعي، ولا وجود لوعي خارج المادة وفي استقلال عنها. وبلغة ماركس؛ فإن الوعي ما هو إلا انعكاس لحركة المادة في دماغ الإنسان.

(١) روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة. تعريب، إبراهيم قريط. دار دمشق.

ط ١. دت. ص ٥.

(٢) نفس المصدر ص ٧/٦.

رابعاً: يتلخص المبدأ الرابع من المبادئ المؤطرة للرؤية الماركسية في الصيغة التالية: إن معرفة العالم والتعرف على قوانينه عمل ممكن، وأن هذه القوانين بعد اختبارها تجريبياً وعملياً، تصبح معرفة صحيحة موثوقة لها معنى الحقيقة الموضوعية، وأنه لا يوجد شيء في العالم لا يمكن معرفته، بل توجد فقط أشياء غير معروفة، سوف يكشف العلم عنها مستقبلاً، وهذا المبدأ هو رفض للتصورين المثالي واللاأدري (الريبي)، اللذين يقران باستحالة معرفة الأشياء في ذاتها، وأن العقل الإنساني عاجز عن تجاوز الظواهر والخبرات الحسية الذاتية.

عكس ذلك ترى الماركسية، باعتبارها من الناحية النظرية مدرسة تفاؤلية، أن الحقيقة موضوعية، والوصول إليها ممكن، وخير دليل على صحتها هو تأثيرها التقدمي في الواقع الملموس، وفي هذا الصدد يؤكد ماركس في أطروحته الثانية حول فيورباخ «بأن معرفة ما إذا كان التفكير الإنساني قادراً على التوصل إلى حقيقة موضوعية ليس بالقضية النظرية، بل قضية عملية، لأن الإنسان مطالب بواجب البرهنة العملية على هذه الحقيقة»^(١)، وبكلمة؛ فإن معيار الحقيقة هو التطبيق، وهو الطرح الذي يتقاطع إلى حد ما مع التصور البراغماتي.

٤- منزلة أشكال الوعي في النظرية الماركسية:

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى أن الماركسية ترى في الإنسان نتاجاً لبيئته، سواء من حيث هو كائن بيولوجي أو كائن اجتماعي، وأن وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه؛ وليس وعيه هو الذي يحدد وجوده، بمعنى أن أفكار

(١) نفس المصدر. ص ٩٤. وأنتي دوهرنغ. ص ٤٧.

الإنسان ومعتقداته تعكس وضعه الاجتماعي، ولا تنتج الأحداث التاريخية من الأفكار ولا من الأعمال الإرادية للناس؛ وإنما تصنعها ظروف موضوعية مستقلة عن الناس، وأن التاريخ يخضع لحتمية لا ترحم، وأن العبودية مثلاً لم يقض عليها لأسباب أخلاقية؛ ولكن لأنها لم تعد تتناسب مع الحاجات الاقتصادية والمصالح.

إن الفكر لا يصنع التاريخ، كما يرى المثاليون؛ لأنه في هذه الحالة سيعبر عن إرادة حرة ومستقلة وفاعلة؛ بمعزل عن الإشرابات الخارجية، بينما التاريخ في عمقه خاضع لحتميات لا تترك مجالاً حقيقياً لفاعلية الذات، بل إن التفكير ليس سوى انعكاس لمجريات هذه الحتمية في الواقع المادي، وبعبارة أوضح؛ فإن القاعدة المادية هي التي تحدد طبيعة التشكلات الأيديولوجية داخل المجتمع؛ على المستوى الفلسفي والديني والقانوني والسياسي.

وفي هذا الصدد يقول ماركس في نصه الشهير، المجتزأ من كتاب «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ما يأتي: «يدخل الناس بمناسبة الإنتاج الاجتماعي لوجودهم في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، تعكس مستوى تطور قوى إنتاجهم المادية. وتشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع والقاعدة المادية التي تبنى عليها بنية فوقية، قانونية وسياسية، تقابلها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. إن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط سيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم (...). إن تغير القاعدة الاقتصادية يقلب

بوتيرة أقل أو أسرع البنية الفوقية في كليتها (...). علينا أن نميز دائما بين التحول المادي لشروط الإنتاج الاقتصادي الذي يمكن ملاحظته، بصورة علمية مضبوطة، وبين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية.

وباختصار؛ كل أشكال الأيديولوجيا التي يعي بها الناس الصراع ويدفعون به إلى مداه الأقصى. وكما أننا لا نحكم على فرد من خلال الفكرة التي لديه عن نفسه، فإنه لا يمكن أن نحكم على فترة تحول من خلال وعيها بذاتها، بل على العكس من ذلك؛ يجب أن نفسر هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، أي بالصراع القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج^(١). يشكل هذا النص مفتاحاً لهذا المحور، أي لفهم منزلة الوعي بأشكاله في الفكر الماركسي، إذ في هذا النص يشير ماركس من جهة إلى مفهوم القاعدة المادية (البنية التحتية)، والتي تعني قوى الإنتاج في ارتباطها بعلاقات الإنتاج القائمة في مرحلة تاريخية معينة، ومن جهة أخرى إلى أشكال الوعي التي أطلق عليها مفهوم البنية الفوقية، والتي هي من قبيل التعبير الأيديولوجي عن هذه العلاقات.

تحكم الماركسية بالعجز على كل محاولة تسعى إلى فهم تشكلات الوعي في ذاتها دون العودة إلى طبيعة النظام الاجتماعي القائم؛ ومكانة الأفراد داخله؛ ومواقعهم في عملية الصراع التي تفرضها علاقات الإنتاج في المراحل السابقة عن المجتمع الشيوعي، حيث مع هذا الأخير فقط يبدأ

(١) Karl marx: contribution a la critique de l'economiepolitique, traduit de l'allemand par mourice husson et gilbert badia. Éditions sociales, paris, 1957, p: 4/5.

التاريخ الفعلي للإنسان باختفاء الاستغلال والاستلاب والحاجة.

تفصيلاً للقول السابق؛ تعتبر الماركسية مثلاً أن الدين السائد والفلسفة السائدة والقانون الجاري به العمل والفن . . . مجرد تعبيرات عن وجهة نظر الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. فالطبقة السائدة نتيجة تملكها لوسائل الإنتاج، تستطيع أن تفرض رؤيتها ونمط تفكيرها وذوقها على الطبقة المسوذة والمستغلة. إنها ببساطة تعمل على تحويل أيديولوجيتها الطبقيّة إلى أيديولوجية عامة.

ولو أخذنا الفلسفة نموذجاً؛ فإن الماركسية ترفض إضفاء أي صبغة كونية أو لا تاريخية تدعي التعالي عما هو آني ومحلي، أي عن الصراعات والاستقطابات التي تجري داخل البلدان التي ظهرت فيها، في مرحلة تاريخية محددة ومكان محدد.

لا يمكن للفلسفة إلا أن تكون طرفاً في الصراع، فهي نتاج للصراع المادي بين الطبقات، على المستوى الفكري، وفي الوقت ذاته أداة من أدوات التعبير عن هذا الصراع في قالب نظري، إنها بلغة كورنفورث تعبر دوماً عن وجهة نظر طبقية.

وبناءً عليه، فإن الادعاء بأن الفلسفة هي خطاب عقلائي موجه للإنسان كإنسان، ومعبر عنه بما هو كذلك، بغض النظر عن وضعه الاجتماعي، مجرد دعوى أيديولوجية، هدفها التستر على مظاهر الاستغلال والاستلاب، عبر تنكرها لجذورها الطبقيّة، ما دامت تزعم مخاطبتها للفرد المجرد، نازعة إياه من سياقه الاجتماعي الذي يندرج فيه بشكل ملموس، في زمان ومكان محددين، وتحت ظروف محددة.

الفلسفة تفكير حزبي، حتى لو حاولت أن تغطي على ذلك بالإغراق فيما هو مجرد، فهي إما مثالية من صنيع الطبقة السائدة والأقلية المستغلة، تعكس مصالحهم وسيطرتهم المادية، وتبررها وتصوغ الحفاظ عليها. وإما فلسفة مادية (غير سائدة في المرحلة ما قبل الاشتراكية) تعكس قيم وطموحات ومطالب الطبقة الكادحة والمستغلة في بناء مجتمع ديمقراطي، قوامه المساواة الحقيقية بدل الحقوق الصورية.

إن الفلسفة المثالية من منظور المادية الجدلية، هي نوع من الوهم الذي لا يجد تفسيره في ذاته؛ بل في الشروط المادية للمجتمع، فلا يمكن فهم مراميها وغاياتها إلا بالعودة إلى واقع الطبقة التي نظمت هذه الفلسفة في شخص مثقفها، بهدف التموه والتبرير والتزييف، للحفاظ على الوضع الطبقي القائم وإعادة إنتاجه باستمرار.

وبما أن هذه الفلسفة على حقيقتها -رغم تنكرها- هي لغة للحياة الواقعية، ومادام هذا الواقع مقلوب، فهي إذن وعي زائف، مشوه (بافتحة) ومشوه (بالكسر). «ولأنها امتداد لعلاقات البشر الفعلية وانعكاس للتشكيكة الاقتصادية الاجتماعية لما قبل المرحلة الفعلية للإنسان، فإنها لا تملك تاريخا مستقلا، وأن تاريخها يتم خارجا عنها، وبهذا المعنى لا مبرر لتأريخ الفلسفة»^(١). بمجملها وكأنها أنساق فكرية معلقة في فراغ، تتحاور وينقض

(١) يقول ماركس في معرض نفيه لأي استقلالية تاريخية للبنى الفوقية «.. ولذلك فإن الأخلاق والثقافة الروحية والميتافيزيقا وكل ما تبقى من الأيديولوجيا وكذلك أنماط الوعي المقابلة لها تفقد مباشرة كل مظهر للاستقلال الذاتي. فكلها ليس لها تاريخ مستقل وتطور مستقل بل على العكس فالناس هم الذين يعدلون ويطورون =

بعضها بعضًا دون إرجاع إلى الأساس المادي الملموس لنشأة الأفكار وتطورها وتضاربها.

غير أن هذه الملاحظات التي ساقها ماركس وإنجلز في الأيدولوجيا الألمانية، في معرض نقدهما للمثالية الألمانية، والتي يستفاد منها نفي أي أصالة عن التفكير الفلسفي، لا تحكم على الفلسفة بالعطالة كما يذهب إلى ذلك الأستاذ عبد السلام بن عبد العالي^(١)، من الناحية الوظيفية، بل أرى أن الفلسفة (المثالية أقصد، كما تنعت ماركسيًا) تلعب حتى بهذا المعنى القدحي (أي كوعي زائف) وفقًا للتقليد الماركسي نفسه وظيفة إنتاج صورة معكوسة عن الواقع وتبريره، تحت شعار الكونية والشمولية، ذلك أن هذه الفلسفة المثالية الطبقة تحاول عرض نفسها كفلسفة إنسانية، يحركها عقل كوني (لوغوس)، لا يعترف بالحدود الثقافية أو الفوارق الطبقة.

نضيف إلى الحجة السابقة ما للوعي الطبقي من دور لا غنى عنه في قيام ونجاح الفعل الثوري، أي ضرورة النظرية في أي ممارسة ثورية للطبقة المستغلة - حيث المادية الجدلية والرؤية المادية للعالم هما مضمون هذا الوعي - وفق الأطروحة الماركسية.

= أفكارهم أثناء عملية الانتاج المادي التي التي يقومون بها وأثناء العلاقات المادية التي تنشأ بينهم.
ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة الاجتماعية بل إن الحياة الاجتماعية هي التي تحدد الوعي». انظر:

Karl marx, L'idéologie allemande. Éditions sociales, paris, 1968. p51.

(١) عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر. دار توبقال. ط ١ ١٩٩٩. ص ٥.

ينبغي إذن ألا نتجاهل ما لنوعية المنهج والرؤية من أهمية في تفسير العالم وفي الممارسة كذلك. صحيح أن ماركس يعتقد في عدم جدوى الاكتفاء بتفسير العالم، إلا أن التفسير المادي بمنهج جدلي في النظرية الماركسية شرط لا بديل عنه لصنع التغيير، أي لقلب العلاقات الاجتماعية لصالح المنتجين الحقيقيين، وبقلب هذه العلاقات يختفي الوهم المثالي. من كل ما سبق نستنتج أن التحرر من شرقة الاستلاب (فكريا) والقضاء على الاستغلال (اقتصاديا)، رهن بتغيير الواقع أساسا لا بتغيير نظام الأفكار، كما هو شأن المحاولة الهيجيلية، التي حكم عليها ماركس بالفشل، لأنها بدأت حيث يجب الانتهاء، وأحلت النتيجة محل السبب، وأعطت للفاعل الثانوي (وإن كان مهما)، الوظيفة الأساسية والمحورية، وتعاملت مع المتغير كعنصر خالد وثابت.

٥- قراءة نقدية في المنهج:

ذكرنا سابقا أن المادية الديالكتيكية، تتشكل من قانون الارتباط العضوي بين الظواهر والتغير والحركة المستمرة، والتحول الكمي والنوعي وصراع الأضداد (أي المتناقضات: حيث تستعمل الماركسية اللفظين بنفس المعنى، مع أن المفهومين مختلفين من الناحية المنطقية).

فيما يتعلق بالقانون الأول؛ لا يسع الملاحظ النبيه إلا أن يوافق إجمالا على هذا الطرح، إذ من الواضح بالاعتماد على المعاينة الواعية أننا لا ندرك الطبيعة باعتبارها ركائما من الأشياء المبعثرة والمنفصلة، لا يربطها خيط ناظم ولا علاقة بين أجزائها ومكوناتها، بل وفق علاقة تفاعل وتأثير وتأثر، وهو ما يمكن حتى للمشاهد العادي أن يستخلصه من المشاهدة البصرية فقط،

وأحيانا يلزم اللجوء إلى العقل العلمي والتجربة العلمية للكشف عن أنواع من العلاقات السببية أو التفاعلية أو التلازمية بين ظواهر دقيقة تخفى على غير المتخصصين.

لا يمكن للإنسان العاقل أن ينكر مثلا الروابط العلائقية بين الإنسان والحيوان والنبات، وبين الكائنات الحية والوسط الذي توجد فيه، وأثر هذا الوسط في أنماط الغذاء وبعض أنماط السلوك، بل وحتى في الجانب الفرينولوجي، غير أن الوسط يمكن كذلك أن يصبح موضوعا للفعل (البشري تخصيصا)، فعل يمتد أفقيا وعموديا بتقدم أدوات السيطرة التكنولوجية على المحيط، إما لحماية النفس من غلواء الطبيعة أو الزيادة في الإنتاج، أو اكتشاف لمنفعة من المنافع الكامنة في الطبيعة، لتلبية حاجة إنسانية.

وإذا كان قانون الارتباط هذا من أكثر الأفكار بديهية، حتى لغير المختصين، بل وحتى للعامة (في إطار الحس المشترك)، ومنذ آلاف السنين، ومثال ذلك الفلاح البسيط الذي يقطن في مكان نائي، الذي لا تقف الأمية والبعد عن المدينة حائلا أمام إدراكه لأوجه العلاقة الارتباطية بين التربة والبذور، والهواء والماء والحرارة...، فإن المرء ليعجب من دعوى الماركسيين بنفي هذه البدهاة عن الميتافيزيقيين الذين يتصورون حسب زعمهم لفكرة الانفصال والتراكم العرضي، دون أن يكلفوا (أي الماركسيين) أنفسهم عناء الخروج من آفة التعميم (التي هي بالمناسبة مرض متجذر في كل الإيديولوجيات الشمولية)، إلى التدقيق في هوية هذا التصور الميتافيزيقي، الذي يرفض الترابط ويتبنى الانفصال، ويعامل الأشياء كعناصر مكتملة البنيان، لا تتأثر بالتاريخ والوسط.

يكتفي الماركسيون عادة باستخدام جملة فضفاضة، «هذه هي طريقة التفكير القديمة»، أما التدقيق في الزمن والمكان والأعلام الذين قالوا بهذا الرأي؛ فمما لا تجرؤ على الدخول فيه، لأن هذه التفاصيل قد تصيب نزعتها التعميمية في مقتل، وتظهر في الوقت نفسه أن هذا القانون ليس كشفا ولا سبقا ماركسيا، بل يجد جذوره في بادئ الرأي والنزعة الميتافيزيقية كذلك، فالناس في الحياة اليومية يعون ويتحركون وفق هذا النمط من العلاقات في تقسيم المهن وتكامله، في علاقات الدولة بالمجتمع؛ وما بينهما من وسائط، وفي علاقة المجتمع بالفرد، وفي العلاقات داخل المؤسسة العلمية والإدارية والإنتاجية، بين مكوناتها الوظيفية المختلفة، ولا أظن صاحب عقل (ولو كان من أنصار الواحدية المثالية المتطرفة)، يدعي من الزاوية الاجتماعية والسياسية أن المجتمع مجرد وهم، أو عبارة عن ذرات متناثرة لا يجمعها جامع. وإلا ما الهدف من القانون المسنود بالعنف الشرعي غير الحفاظ على الحد الأدنى الضروري من الارتباطات والالتزامات القائمة داخل المجتمع الواحد، وحتى بين المجتمعات والدول فيما بينها.

والوقائع التاريخية توفر خزاناً من الأدلة التي تبين أنه حتى قبل ميلاد الدولة القومية الحديثة وتحول العالم بعدئذ إلى ما يشبه القرية الصغيرة، كانت هناك روابط يحددها منطق الحاجة والندرة والوشائج الدموية والولاء والبراء الديني والموقع الجغرافي والقيم الأخلاقية . . .

لا يسع أحداً أن يغض الطرف عن كون العناصر السابقة قد لعبت دورها المحدد في إحداث روابط ذات طابع تعاوني أو صراعي؛ ذي أسباب دينية وثقافية وسياسية واقتصادية، أو براغماتي قائم على توازن وتكامل المصالح

من جهة وتناقض الأسس الفكرية من جهة أخرى . . . وداخل كل رابطة لا نعدم وجود روابط فرعية تحمل نوعا من الخصوصية.

أما الأنكى هو ادعاء الماركسيين بأن التفكير الميتافيزيقي القديم (والفلسفة المثالية تشغل مكانة استثنائية داخل هذا النمط من التفكير) يعتقد في ثبات المجتمع ولا تغيره، دون أن يكلفوا أنفسهم جهد ضرب المثال، فهل سقراط وأرسطو وأفلاطون من منكري التغير، وهم من رؤوس الميتافيزيكا الأوائل على المستوى الفلسفي، وهم من عاصروا مرحلة من أشد المراحل حيوية في تاريخ أثينا السياسي، وشاهدوا تداول أشكال مختلفة من السلطة (أو توراتية، أو ليغارشية، ديمقراطية، تيموقراطية) وشاهدوا مظاهر التحول في المزاج العام للمجتمع ومواقفه السياسية، وإن أنكروا فأين الدليل من النصوص؟

أوليس النظام السياسي الذي يقترحه أفلاطون في الجمهورية هو نوع من الطوبى التي تستبطن الاعتقاد لا بالقدرة على تغيير السلطة فقط؛ بل والطبيعة البشرية أيضا، عبر نظام تربوي واجتماعي واقتصادي صارم، بإمكانه عند الالتزام ببنوده نقل المجتمع من حال أدنى إلى حال أعلى وأرقى.

ألا تحمل الفلسفة السياسية، لسينوزا روحا تقدمية كبرى، إذ نظر فيها هذا الأخير لمجتمع عقلاني، تخلص فيه الناس من سيطرة غرائز التدمير (حالة الطبيعة) ومن الولاءات الطائفية (العصر الذي عاش فيه سينوزا)، التي تهدد السلم الاجتماعي، ليقوموا بدلا منه نظاما سياسيا تعاقديا، تتحمل فيه الدولة مسؤولية الحفاظ على حريات الأفراد في التفكير والاعتقاد والتعبير وإتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام،

ويستخدموا عقولهم استخداما حرا دون حقد أو خداع أو غضب. أليس في هذا القول إيمان عميق بإمكانية تغيير الفرد والدولة والمجتمع؟

ألا نجد على سبيل التمثيل في النصوص الدينية التوحيدية، في معرض السرد القصصي، أخبارا عن أقوام تغيرت أوضاعها اجتماعيا وسياسيا بناءً على نوع تفاعلها مع الرسالة أو بناءً على تغير في نظام القيم أو الوضع السياسي والاقتصادي. والأمثلة في هذا الصدد هي من الكثرة بما لا يعد ولا يحصى، وقد اكتفينا بأمثلة سريعة وموجزة لمحدودية الحيز المخصص لهذه الورقة.

إن الإقرار بالترابط لا يتوقف ضرورة على استلزام نظرية التطور والارتقاء، أو الدخول في العقيدة الماركسية، فحتى المؤمنون من معتنقي الديانات التوحيدية، على فرض إجماعهم في الاعتقاد بكمال الخلق الإنساني واستقلاله منذ أول لحظة، فإن هذا الاعتقاد يلزمهم بالإيمان بأن كل المخلوقات الأخرى (حيها وجامدها) مصدرها واحد، فالنوع البشري يختلف نوعيا عن النوع الحيواني، ومع ذلك فإن هذا الميتافيزيقي على يقين بأن ما يجمعه بهذا النوع هو أن لديهما نفس الخالق، وعلى ذلك فقس كل الظواهر الكونية، بالإضافة إلى وجود رابطة ثانية تقوم على الحاجة، وهي الرابطة التي يمكن أن نسميها بالرابطة الأداتية، أي أن هذا الميتافيزيقي في الوقت الذي يعي فيه اختلافه، يعترف بحاجته إلى من يختلف عنه نوعيا، في غذائه وتنقله وعمله الإنتاجي وفي حمايته وفي كشفه.

هذا على وجه الإجمال، أما على المستوى العلمي فلا بد من توضيح

موجز:

إذا كان السياق النظري يدفع إلى القول بصعوبة أو استحالة الفصل بين الظواهر في الغالب الأعم دون أن يترتب عن ذلك خلل جزئي أو كلي؛ فإن السياق الإبستمولوجي للعلوم الطبيعية يدفع العالم طلباً للدقة والوضوح إلى القيام بعملية العزل، حيث يستبعد أكبر عدد من المشوشات والمتغيرات التابعة التي يمكن أن تجعل من التحكم في الموضوع أمراً صعب التحقيق. فالتجربة العلمية تتيح للعالم تكرار الظاهرة وتغيير شروطها وعزل عناصرها لدراسة العنصر المطلوب. «ولعل أول عمل يبادر إليه العالم وبه يتميز عن غيره من المهتمين بالطبيعة من فلاسفة وفنانين وأدباء، بعد الملاحظة ووضع الفرضية، هو عملية عزل الظاهرة من سياقها الطبيعي (على الغالب) ونقلها إلى المختبر، حيث يتأتى له بواسطة أدوات الرصد والقياس تكميم الظاهرة واكتشاف العلاقات القابلة للتكرار، والوقوف على المتغيرات الوسيطة، فإذا حصل ذلك كله ركب تلك الحدود والعلاقات في معادلة رياضية (خاصة إذا تعلق الأمر بالظواهر الفيزيائية والكيميائية) وصاغ القانون العلمي»^(١)، وهذه الصياغة القانونية داخل الوسط الطبيعي تبقى جد صعبة إن لم تكن مستحيلة، خاصة وأن السواد الأعظم من الظواهر شديدة التعقيد شديدة السرعة حيناً، أو شديدة البطء حيناً آخر.

وحتى التجربة المخبرية ليست في كل الأحوال بقادرة على التوصل إلى

(١) محمد عابد الجابري. ص ٢٥٨ وانظر كذلك في قضية عزل الظواهر وخطوات المنهج التجريبي ودور التجربة الذهنية في الوقوف على أسباب الظاهرة الطبيعية في:

Rène Thom: la philosophie des sciences aujourd'hui. Éditions bordas Gauthier-villas.

1986. p.9-12.

شرط الدقة والوضوح، فكثيرا ما حال مستوى التطور التكنولوجي دون إنجاز التجربة، فيضطر العالم إلى التجريب الذهني، ولنا في غاليلي خير شاهد على ذلك، إذ احتاج إلى هذا النوع من التجريب من أجل اختبار فرضية مقاومة الوسط باعتباره سبباً لاختلاف سرعة سقوط الأجسام، حيث تحتم عليه إجرائها في الفراغ (أي في غياب الوسط الذي هو الهواء في الحالة العادية)، بمعنى عزل ظاهرة سقوط الأجسام من وسطها الطبيعي وصنعها في ظرف مختلف، بيد أن درجة تطور التقنية لم تسمح بذلك، فكان أن لجأ إلى التجربة الذهنية.

يبقى أن نضيف أن هناك تجارب مخبرية لا يتأثر فيها العامل المعزول موضوع الدراسة بعملية الفصل إلا نادراً أو دون تأثير يذكر، كما هو حال دراسة الصخور، وبعض الحفريات في مكوناتها وعناصرها الكيميائية، أو كما هو حال التشريح العضوي للكائن الحي ودراسته من الزاوية الفيزيولوجية؛ غير أنه من الواضح أن ما قيل عن النماذج السابقة لا يمكن أن يشمل الإنسان باعتباره شخصاً منخرطاً في شبكة من العلاقات ذات الطبيعة السيكولوجية والسوسيولوجية والاقتصادية والسياسية، ذلك أن الظواهر التي تنضوي تحت كل مجال من هذه المجالات لها علاقة ارتباطية وثيقة بنوعية العلاقة مع الآخر، سواء أكان دولة أم مجتمعا أم جماعة أم مؤسسة أم فردا.

ومع ذلك نجد أنه حتى داخل حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية أصبح الفصل والعزل من الناحية المنهجية إجراءً تقليدياً يلجأ إليه المختص، مع وعيه بخطورة ومحدودية الفصل عندما يتعلق الأمر بالظاهرة الإنسانية. بيد أن

هذا الحل يظل شبيها بدواء الكي، لا يجد الباحث عنه محيداً، في زمن يعرف سيولة معرفية غير مسبوقة في تاريخ البشر، صار معه العقل الموسوعي أثراً من الماضي أو رديفاً للتسطيح والإغراق في العموميات والإنشاء اللفظي في الزمن الحاضر.

المحور الثالث: الجدلية الماركسية ومعادلات التغيير

١- الحركة والتغير: تدقيق وإيضاح

إذا سلمنا جدلاً بالدعوى القائلة بأن كل شيء في تحول، سواء أكان ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، وكان منطوق الدعوى نفياً لأي مطلق يتعالى على مطرقة التاريخ، وهو ما يعرض أسس الفلسفة المثالية، باعتبارها مرتعاً للحقائق المطلقة، إلى الهدم والتقويض، حتى مع هذا التسليم نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية:

فلو افترضنا صحة نقد الحقائق الميتافيزيقية، بناءً على قانون الحركة، ألن يكون هذا «القانون» دليلاً على استحالة وجود حقائق مطلقة، بما فيها هذا القانون عينه، الذي سيفقد خاصية المطلق، فما دام كل شيء نسبياً، فالقانون الآنف هو نسبي كذلك، أما إذا استثنيناه من هذا التعميم فهذا دليل من النظرية نفسها على وجود حقيقة مطلقة، حتى ولو تعارضت مع فحوى القانون نفسه، وهو ما يوقعنا في تناقض منطقي، منشأ آفة التعميم، وعرضه تقديس الضرورة والحتمية، وباعثه هواجس تقع خارج نطاق العلم.

إن الحقائق طبقاً لهذا القانون متغيرة، وعليه فإن قوانين الديالكتيك يجب أن تخضع لنفس المنطق، فهي على أكثر تقدير، إن التزمنا بمضمون قانون الحركة، قوانين اجتماعية نسبية، مشروطة بزمان ومكان محددين، وفي

ظروف خاصة. أما معاملتها معاملة تفضيلية بخلع صفة الإطلاقة عليها في المجالين الطبيعي والاجتماعي فهو دليل على استبطان المؤمنين بها لنزعة تقديسية، ذات أصول دينية خفية، تميل إلى جعل هذه القوانين بمنزلة الأصول الخالدة، التي لا يعثرها نقص أو تبدل.

إن إنكار المطلق ليس هدمًا للمثالية فقط، عبره ستخرج الماركسية سالمة غانمة، بل هو تقويض لا شك أن مداميك الماركسية ستكون من ضحاياها الأوائل؛ ذلك «أن عالم الطبيعة يحتوي حتما على قوانين عامة ثابتة، وأي منطق ينكر هذا الثبات إنما ينكر نفسه، لأن المنطق لا يكون كذلك إلا إذا أقام طريقته في التفكير وفهم العالم على قوانين معينة ثابتة، وهو ما يقره الديالكتيك المادي نفسه، حين يعتبر قوانينه مسيطرة على الطبيعة، وتتحكم فيه بصورة دائمة، ومنها قانون الحركة»^(١).

إذا انتقلنا من الطبيعة إلى المجتمع؛ كان نقد الماركسية للمطلقات أشد وأعنف، فكل شيء فيه يدور حول المصالح الطبقية، وما الحقيقة إلا شكل تاريخي من الوعي، يعكس طبيعة العلاقات الاقتصادية السائدة، فإذا ما احتكنا إلى نفس المعيار في التعامل مع الماركسية، باعتبارها نتاجا لوضع اجتماعي لأوروبا الغربية في القرن التاسع عشر (خاصة إنجلترا)، أبت واستكبرت وحولت نفسها إلى استثناء، يتمتع على القاعدة، حيث يتم تفسير حركة التاريخ بالعامل الاقتصادي (تطور القوى المنتجة، الملكية الخاصة، الصراع الطبقي) العامل الاقتصادي، هو المحرك، وهذا التفسير وحده من

(١) أقر الصدر فلسفتنا. دار التعارف. ط ١٢. ١٩٨٢. ص ١٩٤ - ٢٤١ - ٢٤٢.

يحوز صفة العلمية، وأي تفسير غيره يصنف في نطاق الأيدولوجيا الزائفة، والتفسير الكاريكاتوري.

القوانين العامة للماركسية هي إذن حقائق مطلقة، من خرج عنها أو عن واحد منها أدخل في عداد التحريفين والمرتدين، والأوغاد والأنذال، هكذا «يحتفي الماركسيون، بمنهجهم، لأنه في اعتقادهم، هو وحده (فقط) القادر على تحليل وتفسير الأحداث الكبرى، ووحده من يملك تعليم البشرية المعنى الخفي لصراعاتها، متوسلا بمفاهيم: الاستغلال، والثورة، والتغير النوعي في بنية الرأسمال، والتغير في معدل فائض القيمة، وفي معدل الربح»^(١). العامل الاقتصادي إذن، حقيقة مطلقة تفسر بها الأحداث التاريخية الكبرى.

ومع أن كلا الزعيمين يمكن تكذيب نزعتهما الإطلاقية بما لا حصر له من الأمثلة والوقائع من الماضي والحاضر، فإن الشاهد عندنا في هذا السياق هو أن دفاع الماركسيين، على قانون الحركة والتغير دون تقييد أو استثناء (اللهم إلا استثناء نظريتهم)، لم يحل بينهم وبين اعتناق المطلقات، وذلك هو حال أيديولوجية شمولية، تتجسد في حزب ثوري، يهدف عبر التأطير والحشد والعنف الثوري إلى الاستيلاء على السلطة وقمع أعدائه الطبقيين بالحديد والنار. فهل يمكن لهذه المهام أن تنجح، إلا عبر جسر من المطلقات حتى لو تسربت في لغة وضعية، ومفاهيم فلسفية، كثيرا ما يكون الفاصل بينها وبين المطلقات الدينية فاصلا ضئيلا أو وهميا (نموذج

(١) جوزيف شومبيتر: الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل. المنظمة العربية للترجمة. ط ٢٠١١. ص ١٤٧.

العبادة، العصمة، تقديس النصوص (...).

من ينخرط في الصراع السياسي المباشر يستحيل أن يكون فاعلا ومؤثرا دون مطلقات، والنظرية الماركسية لأنها خاضعة بالمجمل لمذهب سياسي جذري؛ لا نستغرب منها تلك النزعة الدوغمائية في التفكير، ونمط حديدي في التنظيم، لا يترك هامشا للنقاش والاختلاف الحقيقيين، بل الطاعة المطلقة والتنفيذ الحرفي هما العملة المسيطرة.

وهل من طاعة عمياء إلا لمطلق ما؟

الماركسية كما يقول شومبيتر هي «دين يقدم للمؤمن أولا نظامًا من الغايات التي تجسد معنى الحياة، وهي معايير مطلقة بها تقاس الأحداث والأعمال. وثانيا هي دليل لتلك الغايات، يتضمن خطة الخلاص، والإشارة إلى الشر الذي ستخلص منه البشرية، أو قسما مختارا منها. وهذا سر نجاحها (أي وعدا بالفردوس) وليس الجانب العلمي فيها»^(١).

ولما كان موضوعنا ينصب على الجانب المنهجي، فلنقرأ لإنجلز العبارة الآتية: «إن المادية تغير شكلها مع كل اكتشاف علمي مهم (...). إن الاكتشافات العلمية الجديدة لا تدحض المادية الجدلية، بل تدعمها وتهبها شكلاً جديداً»، فما الذي تغير وسيتغير مستقبلاً في المادية على ضوء كل اكتشاف جديد؟ إنه الشكل، أما المضمون فثابت، وهو ما يعني أنه حقيقة مطلقة، لا خوف عليه من التغير والحركة؛ فمن الواضح أن الشكل الذي صيغت بها العبارة تجعلها بتعبير ريشنباخ «إطاراً مريحاً يمكن أن تدمج فيه

(١) جوزيف شومبيتر: الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. ص ٧٩.

تطورات معينة بعد وقوعها»^(١)، وهو ما يجعل المضمون دائم الصواب، ليس لدقته، بل لتناقضه مع الدقة التي تستوجبها النظرية العلمية.

لكن ألا يتطابق هذا النمط من التفكير المصاب بهوس ملائمة الاكتشاف العلمي مع الإيديولوجيا بنمط تفكير بعض الأفراد والجماعات الدينية، التي يسكنها شعور ما بالنقص، تعوض عنه باقتناص المستجدات العلمية، وإرجاع أصولها ومقدماتها أحياناً، ونتائجها دائماً إلى نصوص دينية كما فهمتها وتأولتها هذه الفرقة أو هذا الفرد.

أليس في عبارة إنجلز تحكم أيديولوجي عقدي مسبق في الممارسة العلمية، وتنبؤ غيبي بنتائجها، ومحاولة قبلية لاحتواء وتكييف أي جديد يظهر تناقضه مع أحد مداميك المادية الجدلية، وإعادته بهذه الصيغة الفضفاضة (التي تمتص كل شيء) والمغرقة في السفسطة (مع اعتذارنا للسفسطائيين الأوائل عما لحقهم من إجحاف) إلى «حظيرة» المادية الجدلية، حفاظاً على سلامة البناية الماركسية من أي شرخ؟

وحول حدود قانون التحولات الكيفية والنوعية في الطبيعة والمجتمع، فقد رأى ماركس، كما مر معنا سابقاً، في تطور قوى الإنتاج وتناقضها الحاد مع علاقات الإنتاج القائمة، والتي تعبر عن مستوى متجاوز من تطور هذه القوى، الطريق الذي يفضي إلى اندلاع الثورات الاجتماعية، وإذا شئنا تجريد المثال لقلنا إن سلسلة التراكمات التي تحققها قوى الإنتاج داخل نمط إنتاج معين تؤدي في المآل إلى تغيير جذري في هذا النمط، وتحول نوعي في

(١) هانز ريشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط ٢. ١٩٧٩. ص ٧١.

النظام الاجتماعي. ينفي ماركس إذن إمكانية وجود تحولات كيفية غير مسبقة بتراكمات كمية، فلا تحول كيفي قبل أن تنضج شروط التحول في النظام القديم، وبشكل تدريجي إلى اللحظة الانفجارية.

وبكلمة: لا ثورة دون تطور كاف يمهد لها. وهذا القانون ذو صلاحية في المجتمع وفي الطبيعة كذلك، فحتى الظواهر الطبيعية تسلك نفس المسار، والمثال العزيز على قلب إنجلز والأتباع من بعده، هو تحول الماء من حال إلى حال، وخاصة إلى الحالة البخارية عند عتبة مئة درجة سيلسيوز.

ولنا على هذا القانون وأمثله، ملاحظات نجملها في الآتي:

أولاً: أنه قانون كباقي القوانين الماركسية الأخرى، مصاب بآفة التعميم، فهو ينتقل من السرد التاريخي إلى منطق التاريخ، دون استقراء كافي (ولا نقول استقراء كلي) للتجارب والأحداث والظواهر. فإننا ننطلق على المستوى الاجتماعي مثلاً من مشاهدات وحوادث معدودة، في حقبة تاريخية معينة، في بلد أو بلدان معدودة، ثم ننزل بطريقة غير مشروعة إلى صياغة هذه التجارب في شكل قانون مجرد، بعد إقصاء أسباب وروده الخاصة، هذا المنزلق هو ما أدخل القانون في تناقض واضح مع الكثير من الوقائع الملموسة. فكم عدد البلدان التي شهدت ثورات اجتماعية؟ وكم منها اكتسبت فعلاً طبيعة تقدمية؟ وهل كل هذه البلدان التي شهدت ثورة اجتماعية جاء ذلك بعد نضج للشروط الموضوعية التي تسمح بتحقيق التحول الكيفي بها؟ أيهما كان أقرب في أوروبا (طبقاً للمعايير الماركسية) إلى الثورة؛ روسيا الفلاحية أم ألمانيا الصناعية؟ وفي آسيا أيهما كان الأقرب اليابان الرأسمالية

أم الصين الإقطاعية؟ كيف يمكن أن نبرر نظريًا وقوع الثورة في الحلقات الأضعف دون الأقوى؟ وأين هو شرط تطور قوى الإنتاج، كشرط موضوعي وجوهري في ظهور التناقض وبلوغه الذروة؟ ألم تدل التجارب السياسية لأوروبا الغربية في القرن ١٩ و ٢٠ أن مسار الإصلاح التدريجي (من داخل النفس النظام الاجتماعي) ذي الأمد الطويل، والسلمي في عمومها؛ كان هو الأجدى والأفضل، وأن أطروحة الاشتراكية الديمقراطية (الأممية الثانية) كانت أكثر فهما وواقعية وفاعلية؟ ثم هل التحول النوعي رهين بتطور قوى الإنتاج وتناقضها مع علاقات الإنتاج؟ هل كل الثورات هي نتاج تناقضات داخل المجتمع، أم أن للعامل الخارجي كذلك دوره المؤثر والحاسم، خصوصًا في أيام الناس هذه؟

أكد أن العامل الخارجي لا يصنع ثورة، ولا يستطيع تصديرها، في غياب القابلية الموضوعية داخل المجتمع نفسه، لكن غرضنا هو الإلحاح على أهمية المؤثرات الخارجية المباشرة وغير المباشرة في قيامها من عدمه، واستمرارها أو إجهاضها كذلك.

هل كانت ثورة أكتوبر لتنجح لولا الهزيمة المذلة لروسيا في الحرب؟ ثم نسأل: أخرج مئات الألوف، بل الملايين، في هنغاريا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا، وإيران، وما شهدناه أخيرًا في ثورات الربيع العربي، كان دافعه اقتصاديًا محضًا؟ ألم تكن الحرية والكرامة والتعددية السياسية وحرية التعبير والمواطنة والمساواة وقضية فلسطين على رأس لائحة المطالب؟ من كان يستطيع أن يدعي بناءً على تحليل سوسيواقتصادي وسياسي دقيق أن الشروط الموضوعية للفعل الثوري قد اكتملت، وأنها على

أبواب ثورة تطيح بأنظمة ظنها الكثيرون خالدة؟ ألم يكن في وقود هذه الثورات وقادتها هم الشباب، منهم الطلاب والمدرسون والأطباء والمهندسون والصحافيون ورجال الأعمال، أي أن الشريحة الواسعة منهم تنتمي إلى (الطبقة الوسطى)، ذات السمعة السيئة في النظرية الماركسية؟

ما أبغي الوصول إليه هو الآتي: ليست كل التحولات النوعية، ولا أغلبها، ذات أسباب اقتصادية محضة، وليست كل التحولات الكمية مآلها إلى تحول نوعي عبر ثورة اجتماعية، وليست كل ثورة اجتماعية ذات صبغة تقدمية بالضرورة، بل كثيراً ما انحرفت عن أهدافها المثالية إلى النقيض، فتحولت إلى أنظمة شمولية أشد سلطوية وبربرية وفساداً من الأنظمة الزائلة، وأحياناً أشد تخلفاً منها.

إن النسق التاريخي ليس قفصاً حديدياً، ولا هو سجين نموذج معين في التغيير، بل هو مفتوح على تجارب مختلفة بل ومتناقضة، حيث نجد على سبيل المثال لا الحصر كما يقول ميرلوبونتي «أن النضج الأيديولوجي يتحقق دون نضج مسبق للشروط الموضوعية، بل قد يحدث دون أن تكون هذه الشروط مساعدة»^(١)، هذا على المستوى الاجتماعي.

أما داخل نظام الطبيعة؛ فإن الحديث عن هذا النوع من التحول غالباً ما يطبعه التسرع، تحت ضغط خطاطة إيديولوجية، تقرأ الوقائع وفق قوالبها الجاهزة، ولنأخذ مثال الماء السابق ذكره، فهل تحوله من سائل إلى بخار هو نتاج تناقض داخل الماء نفسه، أم نتاج عامل خارجي هو الحرارة؟ ما هو مؤكد أنه لولا الحرارة الخارجية، ما تطور إلى غاز، فهذا التحول النوعي هو

(١) mourice- merleau ponty, sens et non sens. Nagel. paris. 1966. p.213.

نتيجة عامل خارجي. ثم إن الحركة التطورية في الماء ليست حركة صاعدة (تقدمية)، بل هي حركة دائرية (ماء- بخار- ماء) وحتى لو كانت دياكتيكية فهي ليست تقدمية. ثم إن الماء في حالة البحر أو المحيط لا يتحول إلى بخار دفعة واحدة، بل قد يكون على أجزاء^(١).

ينبغي التأكيد على أن محدودية هذين القانونين لا تعني إنكار قدرتهما التفسيرية، بل تحديد نطاق فاعليتهما، باعتبارهما ممكنين ضمن إمكانات أخرى، وطريقين من بين طرق أخرى، لا القاعدة الوحيدة الضرورية والكونية، وحتى داخل هذا الممكن لا تجري العملية بنفس التفاصيل، فلكل سياق خصوصية ما.

إن التأكيد على أن التناقضات الداخلية ملازمة لكل الأشياء، هو قانون هيجلي، انتقلت عدواه من ظواهر الأشياء مع هيجل إلى جواهرها مع الماركسية، بعد ابتساره من سياقه الفلسفي والسياسي والاقتصادي الخاص، وتجريده بضربة واحدة، ليعم الكون وما فيه، بيد أن المستجدات العلمية في البيولوجيا والميكروفيزياء قد نقضت هذا الزعم؛ في هذا السياق «تطور علم الفيزياء مع النظرية النسبية والكمومية، اتجه أعاد النظر بطريقة جوهرية في مفاهيم السببية والضرورة والحتمية والمادة. فظاهرة الضوء مثلاً وطبيعته، أذرية أم موجبة، ثبت مع لوي دوبرلي وهيزنبرغ، أن الضوء له طبيعة ثنائية، موجية وذرية في نفس الوقت، أي هناك تكامل لا تناقض»^(٢).

(١) فلسفتنا. محمد باقر الصدر. ص: ٢٤٦.

(٢) انظر تفاصيل الموضوع في: يمى طرف الخولي. العلم من الحتمية الى اللاحتمية. الفصل الخامس. ص ٣٤٥ الى ص ٣٧٧.

كما بين جاك مونو في البيولوجيا أن انتقال الخصائص الوراثية يتم حسب طفرات وقفزات فجائية، تأتي بكيفيات وخصائص جديدة، ليس لها ما يقابلها أو يمت لها بصلة في الجيل السابق، أي أن القانون الأساسي هو الصدفة والتلقائية. وأن المادية الجدلية ليست سوى إسقاط إحيائي، تقوم على فرض مبادئ عقلية قبلية (لا مجرد فرضيات) على الواقع الموضوعي الخارجي. فقانون نفي النفي (أي التركيب الذي ينتج عن التناقض بين الشيء وطباقة)، ليس قانونا موضوعيا، بل تفسير تبريري لعقيدة ماركس الاشتراكية، فهو على نقده للفلسفة المثالية، يتضمن بدوره غائية صريحة ومفروضة على الواقع الخارجي، وكأن هناك مخططا وتصميما يوجه حركة كل شيء إلى هدف معين^(١)، وهذا لا شك من أثر الجينات الهيجيلية التي استوطنت عمق النظرية، حتى بعد أن ادعى ماركس أن منهجه يدب على قدميه لا على رأسه كما كان حال الجدل الهيجيلي.

إن هذا الوعي بهذا التناقض بين العقيدة والمستجدات العلمية هو ما دفع لوكاتش في «التاريخ والوعي الطبقي» إلى رفض جدلية الطبيعة، وحصره لصلاحية الجدل في نطاق الظواهر الإنسانية^(٢)، وهو ما دفع التوسير إلى

(١) انظر في هذا الصدد:

Jacques monod "le hasard et la nécessité" seuil. paris.1970.pages: 52/56/58/114/159/160/212.

(٢) انظر تحليل هذه الأطروحة في:

George lukacs histoire et conscience de classe .une édition électronique. Québec. 2003. p19/39.

وقارئ الكتاب يلاحظ أنه حتى بعد حصره لفعالية الجدل الماركسي، في تحليل الظواهر الانسانية، فإن لوكاتش يعترف، بأن المادية التاريخية كما أعملها =

تصنيف مفاهيم الصراع والتناقض ونفي النفي، والتحول من الكم إلى کیف في خانة الميتافيزيقا، التي زعم أن ماركس قد سجل قطعة معها في رأس المال^(١)، والحال أن هذه القراءة الجديدة لثراث ماركس، ظلت داخل الأحزاب والأدبيات الماركسية اللينينية السائدة أشبه ما تكون بالهرطقة، حيث استمر الوفاء لهذه المفاهيم في الكراسات التعليمية، كما في الدراسات النظرية، خاصة بين المفكرين والمثقفين المرتبطين بالأحزاب الشيوعية والمنخرطين في صفوفها. ومن خرج عن النصوص الكلاسيكية، أو تأولها، دعي إلى النقد الذاتي، فإن اعترف بالخطأ كما هو حال لوكاتش عاد إلى الحظيرة، ومن أبى كان مصيره الطرد والتشويه (غارودي مثلاً) وذلك أهون العقاب. ومع ذلك فإن الإشكال يبقى قائماً (إذا ما استثنينا قراءة التوسير، وغودلييه...) سواء أقيدنا الجدل في حدود ما هو اجتماعي كما دعا إلى

= ماركس، لم تكن علما كونيا موضوعيا، يرصد تطور كل المجتمعات عبر التاريخ، بل هي ممارسة متحيزة (أي أيديولوجية)، موضوعها ماضي أوروبا الاقتصادية والاجتماعي، وهدفها لا الوصول إلى الحقيقة بل توفير المعطيات، التي من شأنها تأكيد ما توصل إليه ماركس من خلاله تحليله للنظام الرأسمالي. كما يلاحظ في نفس السياق أن الهاجس السياسي، الذي جعل من المادية التاريخية سلاحا فكريا في يد البروليتاريا، ضاعف من حملتها الأيديولوجية، في التعامل مع الوقائع التاريخية، للمراحل ما قبل الرأسمالية. وعليه يرى لوكاتش أنه من الضروري بعد نجاح الثورة البروليتارية، إعادة كتابة التاريخ بمنأى عن الهواجس الأيديولوجية والسياسية.

انظر تفاصيل الموضوع في المصدر السابق. «فصل: تغير وظيفة المادية التاريخية» ص ٢٢٥/١٩٩.

(١) بصدد قراءة التوسير يمكن مراجعة كتاب «قراءات في المادية الجدلية» قيس الشامي. دار الطليعة. ١٩٧٧. ص ٨٣ وما بعدها.

ذلك لو كاتش، أو أبقينا على الطرح الكلاسيكي.

هذا الإشكال يتمحور حول مدى صلاحية قانون التناقض في إطار المجتمع الشيوعي، فهل اختفاء التناقض الطبقي واضمحلال الدولة يعني انتهاء صلاحية هذا القانون، فإذا كان الأمر كذلك فهذا معناه توقف حركة المجتمع؟ أم أن الحركة ستستمر حتى بعد أن يختفي محركها الذي هو الصراع الطبقي؟ وفي هذه الحال هل سيأخذ التناقض طابعا جديدا، وتسير الحركة وفق نمط جديد؟ أمام هذا الوضع الملتبس نظريًا، سنكون أمام قانون محتفظ بمقوماته الأولى على مستوى الطبيعة، بينما يشهد تغيرًا نوعيًا على المستوى الاجتماعي. وإذا حدث هذا التغير فهل من المنطق أن يحتفظ الديالكتيك الاجتماعي بهويته الأولى، حيث يجمعه وديالكتيك الطبيعة، نفس الحد؟

عندما نقرأ عبارة «كل شيء»، يحمل نقيضه في داخله» لا ندري، مصير هذه الكلمة «كل» (وهي بالمناسبة أداة عزيزة على قلوب ملاك الحقيقة) عند بزوغ فجر المجتمع الشيوعي. كيف نجتمع بين القول بقدم المادة وخلودها، وبين حل التناقضات الأساسية المحركة للتاريخ والطبيعة؟ ذلك غير ممكن إلا إذا كانت تتحرك هذه القوانين وفق مشيئة نظار الماركسية، وتتوقف عندما تتلقى أمرًا ماركسيًا بالتوقف، وعندئذ سيفقد هذا العالم موضوعيته واستقلاله، وبالتالي ستفقد كلمة قانون معناها كذلك.

٢- قراءة في المقولات:

إذا كانت «قوانين» الجدل هي بمنزلة اللوازم بتعبير المناطقة؛ فإن ما يترتب عنها سيدخل في باب المستلزمات. وقد جرت العادة بالقول إن فساد

المقدمات يقود لا محالة إلى فساد النتائج، على أن هذه القاعدة لا تعفينا من قراءة النتائج لسببين:

أولاً: ليس كل ما تضمنته المادية الديالكتيكية خاطئاً، بل منه ما هو أقرب إلى تحصيل حاصل، يكاد يجمع عليه عقلاء البشر إلا من تطرف منهم فلسفياً لا واقعياً. ومنه ما هو صحيح صحة جزئية، في سياق محدد وزمان ومكان محددين، وأمام ظواهر بعينها، ومن ثم فلا مسوغ يقبل بتعميمه، وتجريده في شكل قانون كوني. ومنه ما هو خاطئ، خطأ سببه التسرع الأيديولوجي.

ثانياً: لأن فساد المقدمات (صورياً على الأقل) لا يفضي دائماً وأبداً إلى نتائج خاطئة، بل قد نقدم بالخاطئ ونختم بالصحيح. ولما كانت الرؤية ثمرة للمنهج، مطبقاً على الظواهر الإنسانية والطبيعية، ونظراً لصعوبة الفصل بينهما داخل النظرية الماركسية، فقد آثرنا مناقشتها نقاشاً مقتضباً، حسب ما يسمح به المقام.

أما في مجال مادية العالم وموضوعيته؛ تعتبر المادة هي كل شيء يفتقد إلى الحياة والوعي والإحساس والإرادة، وهي بهذا المعنى من المنظور العلمي ذات أسبقية أنطولوجية على الإنسان، مستقلة عنه بالأصالة، وجودها موضوعي، لا يتوقف على وجود الإنسان. ولا شك في بديهية هذا القول، إلا عند قلة قليلة من المثاليين والريبيين الغلاة في تاريخ الفلسفة ممن أنكروا هذا الوجود المادي وموضوعية العالم الخارجي، بيد أن الماركسية تعطف على هذه الفكرة -التي هي أقرب إلى تحصيل حاصل عند السواد الأعظم من البشر- بفكرة مفادها أن العالم ليس تجسيدا لفكرة مطلقة أو روح كونية.

وسيا لاحظ النيه أن الإقرار بمادية العالم شيء، وربط هذه المادية بعدمية الفكرة المطلقة أو الروح الكونية شيء آخر. فللمخالف أن يقول وهو مطمئن البال: إن العالم مادة، خلقت ونظمت وفق تصميم عقلاي وواعي، دون أن ينقص ذلك في ميزان استدلاله شيء. فكلاهما يتفقان على أن العالم في تكوينه مادة، لكنهما يفترقان عند تحديد مصدر هذه المادة. والواضح أن الماركسية التي تفتخر بصفاتها العلمية الموحية هنا بالاحتمية المادية في استقلالها عن كل رغبة أو إرادة إنسانية لا تتوقف عند حدود ما تفرضه مقتضيات المنهج التجريبي؛ من حصر البحث في المجال الطبيعي المادي، بل تتعداه إلى البث بأحكام قطعية في قضايا ميتافيزيقية، تحول النظرية إلى عقيدة محكومة بمقولات فلسفية مسبقة ذات جذور هيجلية وفورباخية، تريد أن تلبسها لبوس العلم دون أن يمدّها هذا الأخير بالأدوات التي تمكنها من البث في هذه القضايا. فالفرق كبير بين أن نثبت مادية العالم وأن نقفز قفزة غير مشروعة من قطار العلم إلى قطار الأيديولوجيا، لنعتقد بأنه ما دام مادة فهو إذن ليس تجسيدًا لفكرة مطلقة أو روح كونية. كما أنه شتان بين من يرى أن المادة ظهرت أولاً، ثم الحياة ثانيًا، ومن يقول بأن الحياة هي مادة على وجه الحصر والتقييد.

والفرق واضح بين قولنا بأن المادة هي العنصر التكويني للعالم، والقول بأن أصل الحياة هي المادة عينها دون زيادة، مع أن أصل الحياة مازال لغزًا مستغلًا على أهل الاختصاص إلى يوم الناس هذا. وبالرغم من أن الماركسيين منذ كتاب «ضد دوهرنغ»، يعترفون بهذه الصعوبة العصية على الحل إلى اليوم، إلا أن ذلك لم يشكل رادعًا لهم، يدفعهم إلى تعليق الحكم

أو تنسيبه. فإذا أعوزهم الدليل لم يتوقفوا بل استنجدوا بالحدس الفلسفي، على عادة أستاذهم هيجل، ليسدوا الفراغ ويملأوا الثغرات. وذلك أمر مفهوم من ضحايا الإيديولوجيات الساخنة، فهم عادة لا يملكون الصبر والأناة المفترضة في رجل العلم، بل يحطبون من كل مرتع، لأن غايتهم ليست الحقيقة العلمية بل شيء آخر.

ولأن الشيء بالشيء يذكر، فإن الإقرار بموضوعية العالم واستقلالته يلزم عنه وجود حقائق موضوعية، لا يتوقف وجودها على وجودنا، ولا طبيعتها وقف على اختلافنا أو اتفاقنا. على أن كثيراً من الحقائق المطلقة (لمن يعتقد في وجودها، والماركسيون على هذا المذهب)، لا يحتاج الوصول إليها إلى التدرج الديالكتيكي، ولا مسيرة طويلة من الصراع والتناقض والمعاناة، لكن الماركسيين على إيمانهم بالحقيقة المطلقة يرون فيها هدفا مستقبلياً لن يتحقق إلا على أرضية تراكم المعارف النسبية؛ التي تتضمن بذور الحقائق المطلقة، وهو زعم لا يتطابق مع الواقع أولاً، فقولنا: إن الماء يتكون من ذرة من الأوكسجين وذرتين من الهيدروجين، و $12 = 7 + 5$ ومؤلف كتاب الدولة والثورة هو لينين وإشارتنا لهذا الشيء بأنه جبل أو بحر أو صحراء، لا شك أنها حقائق مطلقة.

كما يدخلهم ثانياً في تناقض مع ما يصفونه على قوانين الجدل من إطلاقية، إلى درجة إنزالها منزلة الحتمية والضرورة، الطبيعية والتاريخية. والكراسات الماركسية مليئة بالمفاهيم المرادفة لليقين المطلق. لنقرأ القانون التالي «كل شيء يحمل في داخله نقيضه» أين النسبية في هذا القانون؟ ولنقرأ المقولة التالية «العالم مادة وليس تجسيدا لفكرة مطلقة أو روح كونية»،

ولنبحث عبثاً عن وجه النسبية فيها. والمفارقة الأغرب هي أن طريق البحث عن الحقائق المطلقة الكبرى، التي لا يملكها جيلنا، لن يتم بنجاح إلا عبر الديالكتيك الذي أنزلوه منزلة المطلق. ليكون المسير كما يلي: سنصل في المستقبل إلى الحقائق المطلقة، من خلال تراكم الحقائق النسبية، لكن على شرط الاستناد إلى قوانين الجدل، التي هي حقائق مطلقة.

خلاصة الأطروحة السابقة هي أن الاعتماد على المطلق هو سبيل الإنسان الكلي لمعانقة المطلق يوماً ما. وهكذا تؤكد الماركسية على أن العالم كان وما زال وسيبقى متصفاً بالموضوعية من الناحية الوجودية، بيد أن الحقيقة المطلقة هي سيرورة ممتدة، تتسع من خلالها دائرة المطلق في النسبي شيئاً فشيئاً. فهي بهذا المعنى نسبية موضوعية، ستوصلنا إلى المطلق مستقبلاً. لنفترض أننا سائرنا هذا الطرح وانطلقنا من المنطلق الماركسي نفسه سنواجه مع ذلك عقبة حقيقية.

«ذلك أن الماركسية ما فتئت تؤكد على الطابع الطبقي للتفكير، وعلى استحالة التجرد من مصالح الطبقة التي ينتمي إليها المفكر، وهو ما يسير بنا في طريق النسبية الطباقية، إذ تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكر للمصالح الطباقية للمفكر، لأن المفكر لا يستطيع أن يدرك الواقع إلا في حدود هذه المصالح»^(١).

ورب قائل يقول إن هذه الحدود ستتفي بانتفاء الطبقات يوماً، فتصبح الحقيقة لمصالح الإنسانية هي أعز ما يطلب، لكن هذا ينتهي بنا إن صح التنبؤ إلى القول نظرياً بأن طريق البحث لن يبدأ حقاً إلا مع المجتمع الشيوعي،

(١) باقر الصدر اقتصادنا ص ١٢٦.

بينما لن تكون حركة البحث المغلفة بالمصلحة التطبيقية قبل تحقق هذه الطوبى
سوى عبث لا فائدة منه ولا من التراكم الذي ينتجه.

٣- ملاحظات استشكالية حول المادة والوعي في الفلسفة المادية:

العقل انعكاس للمادة، والفكر نتاج لها، بعد أن بلغت درجة عالية من
التنظيم. هذا ملخص المادية في نسختها الماركسية كما رأينا سابقا.

من المعلوم أن العلاقة بين العقل والمادة إشكالية فلسفية لها تاريخ يعود
على الأقل إلى ديكارت، فمن قائل باختزال الوعي في المادة، وأن العقل هو
الدماغ، وهذا هو التصور العام للمادية على وجه الإجمال؛ مع اختلاف
جزئي بين تياراتها المتعددة في بعض التفاصيل والقضايا الفرعية، ومن قائل
بأن الفكر هو موجد المادة، وهذه هي دعوى غلاة المثالية، ومن قائل
باستقلالهما وتفاعلتهما، كمحاولة توفيقية بين كلا الاتجاهين.

ظلت هذه التصورات الفلسفية، في أحسن الأحوال، عبارة عن حدوس
فلسفية، تستند إلى تصور فلسفي مسبق، هدفه الحفاظ على التماسك المنطقي
للسق الفلسفي، مستفيدة أحيانا من الفراغات التي لم يملأها العلم بأجوبته
بعد، إذ في هذا الفراغ تتمدد تيارات عدة بمسبقاتها الفلسفية والأيدولوجية،
مستعملة لغة القطع والحسم، قبل أن يقول العلم كلمته في الموضوع.
وعندما يتسلم العقل الأيدولوجي (الفردى والجماعى) زمام القيادة
والتوجيه، فلن ينتج سوى نماذج من قبيل ما قرأناه في بداية الفقرة.

محترف العلم يبحث ويكد في البحث و(قد يتردد، وقد يرجئ)، قبل أن
يطرح فرضيته على المجتمع العلمى، الذى يخضعها بدوره لاختبارات عسيرة
قبل أن تقبل كجواب هو مع ذلك قابل للتجاوز فى أية لحظة، بينما مؤسسو

وأتباع الأيديولوجيات الساخنة، فلا يعرفون سوى الاندفاع والشجاعة والإقدام، حيث تضر هذه الخصال بفكر بصاحبها، أي في مواطن تكون فيها هذه المسلكيات ضربا في عماية، وأعراضا لمعضلة فكرية عميقة. وإلا كيف نفسر حذر العالم وتوقفه، وتطفل الأيديولوجي بلغة عتريّة، على مائدة لم يكتب عليها اسمه؟ هل فعلا إشكالية المادة والعقل من البساطة إلى الحد الذي يمكن للجواب الماركسي السابق (السطر الأول من المحور) أن يقدم حلا لها؟

ولأن الموضوع من التعقيد بمكان، فحسبنا أن نعيد طرح الإشكالات التي لا زالت مطروحة في حقول فلسفة الذهن، والعلوم العصبية، وعلم النفس المعرفي، دون جواب شاف ونهائي:

- كيف يمكن للتجارب الواعية (الفرح، الألم) أن توجد في عالم مركب من جسيمات مادية، وكيف لبعض من الجسيمات المفروض أنها موجودة في الدماغ أن تسبب التجارب العقلية؟ كيف يمكن للقصد، وهو الذي ليس جزء من العالم المادي، أن يسبب حركة فيزيولوجية (تحريك أحد أعضاء الجسد، الرجل مثلا)؟

- كيف يمكن لأفكارك الموجودة في رأسك أن تشير إلى وقائع أو علاقات واقعية بعيدة أو تمثلها؟ (أي حدث أو ظاهرة ما، وقعت في مكان أو زمان آخر أو هما معا) إذا كان العالم المادي مغلقا سببيا، فهل يمكن لأي شيء خارجه (ولتكن الحالات العقلية) أن يدخل إليه ويؤثر فيه سببيا، وكيف هي طبيعة هذا التأثير؟ كيف يمكن لحالة عقلية، أن تكون في نفس الوقت لا واعية؟ وإذا وجدت؛ فكيف يمكن أن تقوم بوظيفتها سببيا، أثناء وجودها اللاواعي؟

هذه الأسئلة لا زالت على بساط البحث، قدمت فيها عشرات النظريات المتباينة، بل والمتناقضة أشد التناقض، مما يدل على أنها ليست من الظواهر الطبيعية البسيطة الصماء، التي يمكن لنظرية ما أن تقول فيها الكلمة الفصل^(١).

إضافة إلى الإشكالات السابقة؛ نضيف تساؤلات من طبيعة نقدية، هادفين إلى توسيع مدارك البحث والتأمل في الإشكال، لا إبدال دوغما بأخرى.

- أولا: يتراوح وزن دماغ الإنسان في المتوسط بين ١٣٥٠ و ١٤٠٠ غرام، وهو وزن وسط، في مملكة الطبيعة، بين حيوانات تملك وزنا أقل منه بكثير، وحيوانات أخرى تملك دماغا وزنه أكبر من وزن دماغه بأضعاف مضاعفة. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: إذا كان ما أنجزه الإنسان قد تحقق بفضل الزيادة التدريجية في وزن الدماغ وحجمه واتساع منطقة الوظائف الذهنية العليا والتجارب في القشرة الدماغية؛ فلماذا بقيت الحيوانات الأعظم منه جثمانا والأكبر منه دماغا (من حيث الوزن)، دون ملكاته العقلية بما لا يقارن؟

- ثانيا: إذا كان قانون التحول من الكم إلى الكيف ساريا في الطبيعة فلماذا خص به الإنسان دون غيره من الحيوانات، التي كانت أولى منه بهذا التحول، على اعتبار مستواها الكمي الذي يفوق الكم الإنساني؟

(١) للاطلاع على بعض من هذه النظريات يمكن العودة مثلا إلى كتاب «العقل» لجون سيرل. ترجمة ميشيل حنا ميتاس. عالم المعرفة ٢٠٠٧. وكتاب «لغز العقل» لسيرجيو مورافيا. ترجمة عدنان حسن. منشورات وزارة الثقافة. ط١. ٢٠٠٢.

- ثالثا: ألا يؤدي القول بانبثاق العقل من المادة إلى إلغاء كل حرية إنسانية؛ ما دامت المادة لا تتصرف إلا بضرورة ميكانيكية؟ ومن ثم هل من الصدفة أن تعرف الماركسية الحرية باعتبارها فهما للضرورة وسلوكا وفقا لمقتضياتها؟ أي أن الحرية تختزل في المعرفة والخضوع لقوانين الجدل الحتمية. ولهذا التعريف نتائج سياسية واجتماعية لا تخفى على من تابع التجارب الماركسية (في التنظيم الحزبي وعلى مستوى جهاز الدولة).

- رابعا: إذا كان العقل هو مجرد آلة فوتوغرافية تعكس الأشياء في المخ فما سر تفاضل الناس؛ في الذكاء والمواهب والقدرات؟ وما سر هذه العبقريات، التي صنعت جزءا كبيرا من الأحداث التاريخية وفي شتى مناحي الحياة (السياسة، العلم، الاقتصاد، الفلسفة، الدين، الفن، الرياضة، الحرب)؟ وهذا تساؤل يحيلنا على مفهومي البنية التحتية والفوقية، وهو ما سنقف عليه في المحور اللاحق.

- خامسا: إذا كان العقل مجرد آلة تصوير -وهذه هي النتيجة المنطقية للأطروحة الماركسية التي تنتصر للموضوع على الذات- فكيف استطاع هذا العقل أن يشك فيما تقدمه له الحواس، وأن يحتاط من أخذ الأشياء على ظواهرها، بل وأن يفرض حقائق تتعارض وما تقدمه لنا الإدراكات الحسية؟ إن قدرة الإنسان على تجاوز الإدراك إلى القدرة على التمثل؛ يفترض فاعلية الفرد في انتقاء المعطيات وفهمها وإعادة بنائها، وتنظيمها وتأويلها.

- سادسا: كيف يمكن للمادة أن تمكن بعض الأفراد من قدرات عالية على التنبؤ، وتجاوز المناخ الفكري لزمانهم، إلى الحد الذي يقال معه إنهم عاشوا جسداً في عصرهم الزمني، وبعقولهم في عصر أو عصور تاريخية لاحقة؟

ليس الغرض من هذه التساؤلات الإفحام ولا التعجيز، ولا الانتصار الضمني للنظريات اللامادية، وإنما تبيان أن ما يظهر بسيطاً عند العامة واتباع الاختيارات الأحادية المغلقة، سواء أكانت واحدة مادية أو مثالية، هو من الإشكالات إذا نظرنا إليه من زاوية التأمل الفلسفي ومن التعقيد والتركيب إلى الحد الذي يجيب معه العلماء، بتواضع أنه مازال في حاجة إلى بحث جماعي مضمّن وطويل. وإلى ذلكم الحين لا نملك سوى فرضيات متباينة ومتناقضة، ومن الجناية أن نحول إحدى هذه الفرضيات إلى عقيدة.

٤- حدود أطروحة العامل الواحد وفاعلية أشكال الوعي:

تمتّع الماركسية عمق نمط تفسيرها لحركة التاريخ، بما هي انعكاس للشروط الاقتصادية للمجتمع من التراث الهيجيلي. ذلك أن مظاهر الكثرة والتعدد والاختلاف في ظواهر الأشياء يمكن إرجاعها عند هيجل إلى أساس واحد هو الفكر، وما نراه من تناقض لا يتجاوز حدود ظواهر الأشياء، أي أنه تناقض سطحي، إذا أعدناه إلى الفكر ظهر الانسجام في جواهر الأشياء. وما أضافته الماركسية في حقيقة الأمر هو مجرد تعديل شكلي في الصيغة الهيجيلية، حيث استبدل المحدد الفكري بالمحدد الاقتصادي، وعوض تناقض الظاهر، ثم نقل التناقض مع الماركسية إلى عمق الأشياء، فصار الفكر نتاجاً بعد أن كان أساساً، وأصبح شكلاً تاريخياً، بعد أن كان جوهرًا خالداً، يرد إليه المتغير والمتحول والمتناقض، حرصاً على نسقية المذهب.

إن تفسير الظواهر الإنسانية بعامل واحد هو العامل الاقتصادي ليس بجديد إلا على مستوى تعيين هذا العامل، أما على مستوى نمط التفكير

الفلسفي، فقد ظلت الماركسية سجينة قوالب المثالية الهيجيلية. إن ادعاء الماركسية لعملية القلب على افتراض صحتها لم تكن كافية للتحرر من سطوة النسق الهيجيلي؛ فالتاريخ حسب ماركس هو عالة في حركته على الصراع الطبقي بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك سوى قوة عمله، أما عناصر الثقافة فما هي إلا انعكاس وتعبير عن هذا الوضع. هذا هو لب المادية التاريخية، في المتن النظري الماركسي، أما ما يقال هنا وهناك حول رسائل ومقالات يظهر فيها نوع من التلطيف والتخفيف من حدية هذه الأطروحة فليست بذات أهمية، لأن الأطروحة السابقة هي التي كتب لها البقاء والانتشار واعتمدتها ماركسية القرن العشرين في نسختها اللينينية.

في رأيي المتواضع؛ أن كل بناء نظري لا يتضمن في متنه هذا التدقيق، أو التخفيف لصالح عوامل أخرى، يبقى عملا دون جدوى، إذا ما حاولنا إضافته خارج النسق النظري، وتاريخ الماركسية أبان فعلا أن النزعة الاقتصادية في التفسير هي التي سادت، لا ما قاله ماركس أو إنجلز في رسائلهما المتبادلة، أو رسائلهما الموجهة إلى هذا الشخص أو ذاك.

ولأن الاستقراء الكامل للأحداث التاريخية يبقى حلما أكثر مما هو مهمة ممكنة التحقق، ولأن الموضوعية، تبتعد أكثر كلما اقتربنا من الظواهر الإنسانية، وخاصة منها التاريخية؛ فإن للناظر في بعض فصول التاريخ، مع أخذه بعين الاعتبار للعائقين السابقين، له أن يتساءل: هل توفر لنا في أرشيف التاريخ، على ضخامته واختلاف روايته وكثرة ثغراته وفراغاته، ما يؤكد صحة هذا الزعم الماركسي، بكون العامل الاقتصادي هو وحده المحرك الحقيقي للتاريخ؟ وهل هذه الأحداث أكدت أن الفلسفة والسياسة والدين

والفن مشروطة بالقاعدة المادية للمجتمع، ومتقدمة (نحو الأحسن) بتطور نمط الإنتاج الاقتصادي؟^(١).

إذا كانت الموضوعية تفرض الاعتراف بفضل ماركس في إدخال العامل الاقتصادي في تفسير الأحداث التاريخية؛ فإن عيبها القاتل كان هو السقوط في واحدة اقتصادية، قدست العامل الاقتصادي وهمشت غيره من العوامل، في تناقض منطقي مع مقتضيات النظرية، وفي تناقض مع كثير من الوقائع التاريخية للماضي البعيد والقريب.

فأما على المستوى المنطقي؛ فإن المادية التاريخية عندما ترجع بشكل ميكانيكي (النزعة الاقتصادية) أشكال الوعي إلى طبيعة نمط الإنتاج الاقتصادي؛ فإنها تجعل منطقيا من إدراك الحقائق المطلقة ضربا من المستحيل، على الرغم من إيمانها بإمكانية بلوغ هذا الهدف. إذ كيف سنصل إلى هذه الحقائق، ومتى ندرك أننا بلغناها، وهي خاضعة لعامل اقتصادي دائم الحركة والتحول؟ ثم كيف يمكن لهذه الحقائق أن تكون كونية، تخاطب الوحدة الإنسانية، متعالية على زمن محدود ومكان محدود، وطبقة معينة، وهي نتاج شروط اقتصادية محددة؟ ألا يؤدي ذلك في المآل إلى إنكار

(١) لا يمكن حسب لوكاتش في المرحلة ما قبل الرأسمالية، إقامة فاصل بين البنيات الفوقية والبنية التحتية فهما في الواقع من التداخل إلى حد أنهما يشكلان بنية واحدة مركبة مما هو سياسي وما هو ديني وما هو اقتصادي. وداخل هذه البنية تشكل أنماط الوعي الديني والطائفي والسياسي والحرفي، محرك الصراع داخل هذه المجتمعات حيث قوة الوشائج القائمة على أساس القرابة والعشيرة والطائفة الدينية والنقابات الحرفية، لا تدع مجالا أمام بروز الانتماءات والتقسيمات والصراعات الطبقة. انظر: فصل تغير مهمة المادية التاريخية من كتاب التاريخ والوعي الطبقي.

المشترك الإنساني والنسبوية في المعرفة؟ هذا مع العلم بأن الماركسية هي نظرية ذات نزعة كلية تقوم على الهوية والتطابق، وكل ذلك من الأثر العميق للمثالية الهيجلية فيها.

ثانيا: أليس لنا في التاريخ من النماذج والتجارب ما يثبت عكس ما تدعيه العلاقة الانعكاسية بين البنية التحتية والبنى الفوقية للمجتمع، أي وقائع تثبت تقدم الثانية على الأولى، حيث تصبح أشكال الوعي كحامل نظري، هي المحرك الأساسي لعملية التغيير في البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟

ولنضرب لذلك مثلا من الأيديولوجيا الماركسية نفسها، عندما أوجدت، نظاما اجتماعيا واقتصاديا جديدا، في غياب الشروط الموضوعية لتحقيق هذا التغيير، باستثناء فاعلية العنصر البشري، ونحن نتذكر كيف أنه بقرار سياسي أقاموا الصناعة (الثقيلة منها على الخصوص) في بلدان شديدة التخلف، ظهرت على إثرها الطبقة العاملة بفضل هذا القرار، لا بفضل التطور الموضوعي لقوى الإنتاج. أي أن عنصرا من عناصر البنية الفوقية هو الذي أنتج البنية التحتية، وبعبارة أدق فإن الشكل السياسي هو الذي أصبح مهيكلا للبنية الاجتماعية.

إن ما يملكه البشر من فاعلية، ليس فقط في فهم الشروط الموضوعية؛ بل وخلقها، كما أبانت عن ذلك التجارب السياسية للماركسية؛ تدفعنا إلى التساؤل نظريا عن دور الفرد في صناعة التاريخ داخل النظرية الماركسية. أليس في الشروط الموضوعية الخارجة عن إرادة الأفراد إنكارا لهذه الفاعلية (التي أثبتها حتى التجربة الماركسية نفسها) وتحويلا للفرد إلى مجرد

ترس في الطبقة (ويا للمفارقة؛ ففي التجارب الماركسية كذلك من كثرة التجارب ما يؤكد هذا الزعم) وبيدًا في مسرح التاريخ، تحركه شروط خارجة عنه وليدة قوانين تاريخية ضرورية وحتمية؟

لا غرو أن ينحصر مفهوم الحرية بالمنظور الماركسي في حدود معرفة هذه الضرورة والتصرف وفق مقتضياتها، بينما تنكر ضدا على الوقائع الصارخة دور العوامل النفسية والفكرية والفيزيولوجية للأفراد في صنع الأحداث الكبرى للتاريخ. فهل من السهل أن نفتتح أن الإسكندر ونابليون وصلاح الدين الأيوبي، وغاندي ... كانوا مجرد أدوات في يد التاريخ، حققوا ما أملت عليهم الضرورة (أكانت ضرورة فكرية أم اقتصادية أم غيرهما ...) ثم سقطوا مثل قشور فاكهة أفرغت من نواتها (بتعبير هيجل سلف ماركس) في دعوى الحتمية التاريخية، ومكر التاريخ وتقدمه الخطي.

ولنمعن النظر في تساؤلنا بصدد المثال التالي: هل الأصول الاجتماعية المتواضعة لنابليون الكورسيكي هي التي لعبت دورا في زعامته ومنجزاته أم أن حنكته وذكاءه وصلابته وشجاعته هي التي أفسحت له مكانا في التاريخ؟ ولو كان لغيره من الجنرالات المنحدرين من أصول برجوازية، أو أرستقراطية، ما لنابليون من مميزات فهذا معناه من الناحية الموضوعية (موازين القوى) أنهم كانوا أولى منه بالقيادة، وهم المسندون بدعم الطبقة المسيطرة اقتصاديا والمهيمنة أيديولوجيا. وهل فعلا لو لم يكن نابليون في تلك المرحلة المفصلية من تاريخ فرنسا، لكانت ستصعد إلى الواجهة التاريخية شخصية أخرى، وكأن التاريخ كائن أسطوري لديه يبادق احتياطية،

مستعدة لملء الأماكن الشاغرة على رقعة الشطرنج، في اللحظة التي يظهر فيها الفراغ. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا نجد في سياقات عدة أن مجتمعات وبلدان تمر بظروف تاريخية شديدة الحساسية، دون أن يرافقها أو ينجم عنها بروز زعامة حقيقية، تكون على مستوى اللحظة التاريخية التي يجتازها هذا البلد؟

ولنعزز مثالنا السابق بالمثل التالي: لا شك أن هناك طلاب درسوا مع روزفلت، في نفس الجامعة، وبنفس التخصص، وربما سلكوا نفس المسار السياسي وكان لهم نفس الانتماء الحزبي، فهل كان هؤلاء (وفق ما وصلنا من معطيات تاريخية) على نفس الدرجة من الاقتدار التي أبان عنها روزفلت، وهو ينقذ أمريكا من الانهيار السياسي ويتشلها من الإفلاس الاقتصادي، ويخرجها من الحرب ظافرة، وهو مقعد على كرسي متحرك، لتصبح أقوى دولة في العالم؟

إن الحدث التاريخي، لا يصنع بعامل واحد، ثابت وأبدي، بل هو نتاج شروط ذاتية وموضوعية، تتفاعل بينها بأشكال مختلفة، وإرجاع هذا التفاعل المعقد، إلى عامل واحد، هو تفكير واختزال لها. اختزال قد يمليه أحيانا مطلب التبسيط والوضوح، أو قد تمليه (وهو الغالب)، دوافع انتماء إيديولوجي مسبق، ومقابل هذه الغاية (غير البريئة غالبا)، عادة ما تجري التضحية بوقائع ملموسة، تجاهلا أو إنكارا أو تحريفا.

٥- العلم بين الفهم والاختراع

هذا على المستوى السياسي؛ أما في المجال العلمي فإنه من الخطأ أن نختزل المعرفة العلمية، في حدود أدوات، مرتبطة بتلبية الحاجة، أو

الاستجابة لشروط التحول في التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية.

ذلك أن هدف العلم الأول هو فهم الطبيعة بوصف الظواهر، ومحاولة تفسيرها بإيجاد العلل الكامنة وراءها، أما التقنية فما هي إلا إحدى تجلياته، على المستوى التطبيقي، بينما الغاية الكبرى هي تغيير الأفهام، بإحلال التفكير العقلاني في هذه الظواهر محل التفسيرات السحرية والأسطورية، فالتقنية إذن ليست رديفًا للعلم ولا نتيجته الوحيدة، بل هي إحدى ثمراته، وهذه الثمرة لا تدخل بدورها في علاقة ميكانيكية مع الحاجة.

بمعنى أن العلاقة بين الحاجة والاختراع ليست علاقة سببية مباشرة وآنية بين مثير طبيعي واستجابة فورية، فقد تكون الحاجة قديمة والإجابة عنها علميا حديثة أو لا جواب عنها بعد. كما أن وجود حاجة اقتصادية (الحاجة إلى وسيلة إنتاج أرقى مثلاً) ليس شرطًا كافيًا لتحقيق طفرة في البحث العلمي، والاختراع التقني، ووجود أدوات للبحث العلمي ليس شرطًا كافيًا لتحقيق اكتشاف علمي يغير نظرتنا إلى الأشياء، ويسمح بتطوير الوسائل التقنية.

فقد ظل نيكوبراهي يرصد حركة النجوم والكواكب من مرصده المتطور بالدنمارك (بمقاييس القرن ١٦) لمدة ثلاثين سنة، حيث جمع عددًا هائلًا من النتائج دون أن تساعده أدوات الرصد (التلسكوب)، وما تجمع لديه من معطيات ضخمة على استخلاص نظرية علمية من مجموع مشاهداته، وهو ما أفلح فيه كوبرنيك على مستوى الفلك الرياضي، ودون اعتماد على خزان من المعطيات كالذي توفر لنيكوبراهي، وهو ما سيفلح فيه كبلر بعد ذلك؛ ولكن بالاستفادة من هذه المحصلة الضخمة من المشاهدات. فما لم ينجزه

تيكوبراهي بالمشاهدة الفلكية، استنادا إلى أدوات رصد متطورة (بمقاييس عصره طبعا)، أنجزه كوبرنيك اعتمادا على المعادلات الرياضية.

زمنيا عاش تيكوبراهي بعد كوبرنيك^(١)، لكن من الناحية التاريخية كان متخلفا عنه، بل ورافضا لنظريته ومنتصرا لنظرية بطليموس، القائلة بدوران الشمس حول الأرض. ولا شك أن للعامل الفردي هنا، بالإضافة إلى نضج الفكر العلمي في فضاء ما، دور أساسي في تحقيق الكشف العلمي. وليس في هذا أي تنقيص أو تقليل من أهمية التقدم العلمي، على المستوى التقني، شرط ألا نتجاهل بأن هذه الأدوات والمختبرات، هي نفسها نتاج للعلم، فالعلم هو من أوجدها وطورها، فله الأسبقية المنطقية والتاريخية. ومن الواضح اليوم أن هذه الأدوات تدفع البحث العلمي في العوالم المتقدمة دفعات جبارة، لكن العقل العلمي يبقى فرض عين، في الملاحظة وطرح الفرضية والتجريب والوصف والتفسير، وفي غياب هذه القدرات لا قيمة ولا جدوى للأداة في المجال العلمي.

أخيرا، نلزم الإشارة إلى أنه من المتعذر فهم طرائق اشتغال العلماء إذا حاولنا قراءتها من منظور علم اجتماع المعرفة، فالنظريات العلمية تخضع للاختبار وفق معايير موضوعية، لا تترك مجالا لتدخل ما هو طبقي أو ديني، أو إثني أو سيكولوجي. إنها تفرض وجودها وتماسكها بقوة براهينها، واقتناع المجتمع العلمي بهذه البراهين. فالنقاش داخل المجتمع العلمي هو نقاش بين أفكار، وهو في ذلك يختلف كل الاختلاف عن الصراعات الحزبية والطائفية والقبلية والطبقية وصراعات الدول.

(١) توفي كوبرنيك سنة ١٥٤٣ أما تيكوبراهي فكانت وفاته سنة ١٦٠١.

وهكذا فإن النظرية العلمية التي تنجح في الاختبار تصبح نظرية للإنسانية وليست نظرية بورجوازية أو بروليتارية، أو المسيحية أو إسلامية، لأنها تخاطب فينا المشترك الإنساني، وتقنعنا على الرغم من أننا قد نختلف مع من جاء (أو جاؤوا بها) في الدين أو الطبقة أو اللغة أو الانتماء الوطني أو في كل هذه العناصر مجتمعة.

صحيح أنه في نطاق إستمولوجيا العلوم الطبيعية هناك مدارس إستمولوجية عدة، بيد أن تعددها لا يعود إلى تباين الانتماء الطبقي أو الإثني أو الديني لمؤسسيها والمتبنين لها، وإنما إلى اختلاف في طبيعة المعايير الواجب توفرها في النظرية، للحكم بعلميتها أولاً، وصحتها ثانياً، ومتى يمكننا القول بانتهاء صلاحية هذه النظرية أو تلك؟ وبعبارة أوجز: تحت أي شروط يمكن قبول النظرية في المجال العلمي، وتحت أي شروط يمكن الاحتفاظ بها أو التخلي عنها؟

٦- في استقلالية الإبداع الفني:

يشدد عجز المادية التاريخية أكثر عندما يتعلق الأمر بالمسألة الفنية، إذ تنفي وجود فن فوق الطبقات، فما يبدعه الفنان دوماً أشياء ذلك أم أبى أن هو إلا تعبير عن مصالح وميول طبقية، يقول بليخانوف في كتاب الفن والتصور المادي للتاريخ «إنني أرى أن الوعي الاجتماعي يتحدد بالشروط الاجتماعية. وواضح بالنسبة إلى كل من يأخذ بوجهة النظر هذه، أن كل أيديولوجيا - بما فيها الفن وما يسمى بالآداب الجميلة - إنما تعبر عن الميول والأحوال النفسية لمجتمع بعينه أو إذا كان هذا المجتمع منقسماً إلى طبقات،

فلطبقة بعينها»^(١). فهل يشكل الإبداع الفني حقا مجرد انعكاس لوضع طبقي تاريخي معين؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا تظل الإبداعات الفنية التي أبدعتها أيادي منذ قرون خلت تحتفظ بروعتها وجاذبيتها؛ وكأنها ما رسمت، أو نحتت، أو بنيت، أو عزفت إلا في الأمس القريب؟ لماذا تطورت وسائل الإنتاج تطورا هائلا ومع هذا ما يزال الناس يتذوقون الموسيقى الكلاسيكية والفن التشكيلي والنحت والمسرحية والرواية، وكأن أرواحهم وعقولهم تنفك من قيود الزمن لتعود القهقري إلى أزمنة خلت، تتذوق الإبداع كما تذوقه السابقون، وربما أكثر؟

«لو كانت القوى المنتجة أو المصلحة الطبقية هي التي تخلق الذوق الفني لزال بزوالها، ولتطور الذوق الفني تبعا لتطور وسائل الإنتاج، مع أن الفن بآياته الرائعة ما يزال في نظر الإنسانية حتى اليوم منبعاً من منابع اللذة

(١) جورج بليخانوف. الفن والتصور المادي للتاريخ. ترجمة جورج طرايشي. دار الطليعة الطبعة الأولى ١٩٧٧ ص ٥٩.

- يستتج بليخانوف في معرض تحليله للإبداع الفني عند بعض القبائل البدائية: «أن الفن البدائي يعكس على خير وجه حالة القوى الإنتاجية، بحيث يكون المعول عليه في الحكم على هذه الحالة إذا ما حصل التباس في الموضوع» ص ٨٢. لكن الملاحظ أنه إذا ما فهمنا الإنتاج باعتباره عملية تحويل وتغيير لشكل المادة أو الموارد الطبيعية، فإن ربط مفهوم قوى الإنتاج بالمجتمعات ما قبل الزراعية (أي مجتمعات الصيادين وجامعي الثمار وأكلي النيئ) هو أقرب إلى المجاز منه إلى الحقيقة، مادام إنسان هذه المرحلة يعيش على ما في الطبيعة دون تحويل أو تغيير فاعل وإيجابي. ولعل هذا الفارق النوعي بينه وبين الإنسان الزراع والصانع في علاقتهم بالطبيعة، يجعل من المبالغة الحديث عن قوى الإنتاج عند الإنسان البدائي، بله أن يكون الفن انعكاساً لها.

الجمالية»^(١). «الفن إبداع روعي قبل أن يكون عملا تقنيا، فقد أبدع رفائيل لوحاته ليس بيده وإنما بروحه، وكتب بيتهوفن أعظم أعماله الموسيقية بعد أن أصيب بالصمم. فالنمو البيولوجي لوحده ليس كافيا إذن»^(٢).

وأضيف أمرا آخر؛ هو أن الشروط الاجتماعية ليست كافية أيضا، فكم من أناس ولجوا معهدا للفن التشكيلي، أو الموسيقى، أو المسرح، أو السينما . . . وتلقوا نفس التكوين، وتدربوا على نفس المهارات والقدرات على يد نفس الخبراء؛ ومع هذا فقد تخرج من بينهم عبقرية واحدة أو لا تخرج، بل مجرد فنانين من الطراز المتوسط . . . في الوقت الذي قد تبرز فيه موهبة عصامية نشأت في وسط نابذ، ومع ذلك تبرز من كانوا في ظروف وشروط أفضل.

وعلاقة بالشروط الموضوعية؛ فإن الربط الماركسي لإبداع المبدع بأصوله الاجتماعية وموقعه في الصراع الطبقي تفسير شديد التبسيطة وموغل في الواحدية الحدية. فلو قلنا مثلا إن أراغون كان آية شعرية في الشكل والمضمون؛ لأنه كان شيوعيا ملتحما بهموم الطبقة العاملة، ومنخرطا في الحزب الشيوعي الفرنسي؛ فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: لماذا لم يكن كل الملتحمين عضويا بالبروليتاريا والمنخرطين في الحزب الشيوعي شعراء؟ وحتى القلة القليلة ممن اختاروا الكتابة الشعرية؛ لماذا لم يكونوا في مستوى شعرية أراغون؟

(١) باقر الصدر: اقتصادنا. ص: ١٤٤.

(٢) علي عزت بيكوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا، ومجلة النور الكويتية. ط ١. ١٩٩٤. ص ٥١.

جماع القول أن العمل الفني إن كان راقيا يفرض نفسه على الإنسان كإنسان، ومهما كان اختلافك مع المبدع في قناعاته الفكرية ورسالته في الحياة فإنه لا يسعك في الأخير إلا أن تسلم بروعة إبداعه.

أخيرا وليس آخرا، لقد أبانت التجارب السلطوية (ولا زالت) على أن محاولة التحكم في الفن والأدب، تحت مسمى الالتزام والواقعية، بإدخالها في إطار قوالب عقدية تحت الرقابة الرسمية للدولة محاولة فاشلة في كل الأحوال، ففي حال ما نجحت محاولة الاحتواء، فإن الفن يمسخ والإبداع يموت والفكر ينمط والخيال يدمر، ولا تنتج العقول الممسوخة سوى فنا يضرب به المثل في السطحية والرداءة. وإذا ما فشلت المحاولة، فإن أشكال الوعي هذه تكون بمثابة أدوات تعبيرية رمزية معارضة للقمع والتسلط والوصاية.

لنتذكر هنا، ونحن بصدد نقد التصور الماركسي للمسألة الفنية، كيف «سعت الواقعية السوفياتية، ليس فقط إلى تطبيق معايير سياسية بواسطة الفن، بل والقبول بالواقع الاجتماعي القائم كإطار نهائي للمضمون الفني، لا تتجاوزه لا في الشكل ولا في المحتوى خاصة بعد أن جرى اختزال وظيفة علم الجمال تحت سلطة الماركسية اللينينية في عكس الواقع (من الانعكاس) في شكل صور فنية»^(١)؛ وكأن الفن لا يكون معبرا وواصفا وناقدا إلا إذا عكس الواقع المحسوس. ومتذوق الفن يعلم أن الفن التجريدي كثيرا ما يكون أبلغ في إيصال الرسالة من الفن الواقعي، الذي هو في جوهره مجرد

(١) هريبرت ماركوز: الماركسية السوفياتية. ترجمة جورج طرايشي. دار الطليعة. ط ٢.

صورة فوتوغرافية عن الواقع. كما نعلم أن التجريد كثيرا ما يكون حاملا
لنفس احتجاجي، ونقد عميق يسلك مسلك التجريد، مخاتلة وهربا من رقابة
سلطة قمعية، كما يكون تارة أخرى، مدعاة لتوسيع الخيال الفردي،
والتسامي على المحسوس، ضدا على النزعة الكلائية، ومنطق التقنية.

ولنتأمل اليوم، ما تركته الواقعية السوفياتية وأخواتها من إبداعات في
الأدب والمسرح والموسيقا، والفن التشكيلي، مما يستحق الذكر والبقاء،
إلى جانب الروائع الخالدة في مخيال الإنسانية لقرون. إن الخيال الفني
والامثالية، يقفان على طرفي نقيض، فنجاح الأول مشروط ضرورة بغياب
الثاني.

٧- الفلسفة قوة فكرية منتجة أم وعي زائف:

الماركسية فلسفة حكمت على الفلسفة نظريا وعمليا بالموت، فلطالما
اعتبرت نفسها إيديولوجية علمية، هدفها فضح هذا الشكل من الوعي عبر
كشف دورها في قلب الحقائق والتغطية على الواقع وتزييف وعي الطبقات
الكادحة. وليس من المبالغة في شيء إن قلنا إن الماركسية مصابة بجنون
العظمة، فحاملوها هم ملاك الحقيقة، ونظريتهم هي رمز الصواب
والموضوعية، والكلية المطلقة.

تزعم الماركسية أن الطليعة الثورية وحدها من تملك عدة معرفية
استثنائية قادرة على فضح كل الإيديولوجيات المعادية لمصالح البروليتاريا
بمعية وقيادة حزبها الثوري، ولا يخفى على أولي الأبواب ما قاد إليه هذا
التعاضم الفكري من تعسف وتجني على كثير من الأفكار والنظريات، وربطها
دون مسوغ أو مبرر مقنع بوقائع ومصالح معينة لا صلة لها بها، أو ذات صلة

ضعيفة، ترفع تحت تأثير المفعول الإيديولوجي والسياسي إلى مستوى الصلة الضرورية. فهل صحيح أن الفلسفة مجرد شكل من أشكال الوعي الزائف كما هو موقف الماركسية الكلاسيكية في نقدها للمثالية؟ وهل صحيح أنها مجرد انعكاس للتشكيكة الاقتصادية الاجتماعية من جهة، وصدى لمنجزات العلوم الطبيعية من جهة أخرى؟

أما أن الفلسفة ليس سوى نتاج للقاعدة المادية وتعبير عن المصالح الطبقية لمرحلة تاريخية فكلام تلقى به الوقائع إلى سلة المهملات الإيديولوجية. فإذا كانت المرحلة العبودية (وفق التقسيم الماركسي) قد انتهت منذ ما يزيد على ١٦ عشرين قرناً في أوروبا مثلاً فلماذا لم تختف معها الفلسفة الأيونية، والفيثاغورية والأفلاطونية، والأرسطية، والأيلية، والرواقية؟ ما الذي يجعل هذه الفلسفات إلى يوم الناس هذا (المرحلة الرأسمالية في أعلى مراحلها)، تدرس وتبحث بل وتستلهم منها الإشكالات والإجابات السياسية والأخلاقية والاجتماعية.

إذا كانت المعرفة العلمية مرشحة لأن تصبح جزءاً من الماضي، على ضوء أي اكتشاف ينقض ما استقر عليه المجتمع العلمي؛ فلماذا لم تغدو هذه الفلسفات جزءاً من المعرفة التاريخية المتجاوزة بفعل ظهور الفلسفات الحديثة والمعاصرة؟ ألم تشكل (ولازالت) هذه المدارس الفلسفية خزاناً هاماً للفلسفات الجديدة، في سعيها للتواصل مع عالمها ومحاولة فهمه؟

لو قيل إن المدارس الفلسفية السابقة وغيرها قد تضمنت معارف علمية تبين خطأها لوافقنا على ذلك دون تحفظ. ولو قيل إن أصحابها، أو البعض منهم، قد تبنوا مواقف فيها إساءة بالغة، لطبقة أو فئة اجتماعية أو عرق

معين، وأن هذه المواقف خليقة بالنقض والتجاوز لأجبناهم إلى ذلك سعداء. أما أن يقال إن كل النسق الفلسفي لمدرسة ما قد بني على أسس زائفة وهشة وتاريخية، وأنها معمار لا محالة آيل إلى السقوط، فذلك ما يكذبه الواقع المعاصر، الذي يشهد لهذه الفلسفات بالحيوية والفاعلية والقدرة على التجدد، في الوقت الذي أضحت فيها كثير من المعارف العلمية التي ظهرت في القرون ١٧ و ١٨ و ١٩ جزءًا من أرشيف التاريخ، لا يستحضرها إلا المؤرخون المهتمون بتاريخ العلم.

إن فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو ابن رشد لو كانت فكرا زائفا لألقيت في أرشيف التاريخ منذ ربح طويل، كما كان مصير كثير من المعارف العلمية بعد أن تبين خطأها، لكن صمودها لأكثر من ٢٥٠٠ سنة (الأفلاطونية والأرسطية أقصد)، دليل على أنها أكبر من أن تكون مجرد مواقف فكرية تعبر بها الطبقة السائدة عن مصالحها. وما دمنّا قد أشرنا إلى هذا الفارق بين الخطاب الفلسفي والمعرفة العلمية فلنا كلمة على دعوى الماركسية (ودعوى التيارات العلمية الوضعية عموما، والماركسية جزءًا منها، في هذه الموضوعات، وموضوعات أخرى، حتى لو أعلنت معاداتها للاتجاه الوضعي)، التي ترى أن دينامية التفكير الفلسفي تتوقف على ما يجري داخل العلوم الطبيعية من مستجدات واكتشافات و/أو ما يترتب عنها هي الحقلين التقني والصناعي.

صحيح أن الفيلسوف (سواء أكان نسقيا أم لا) لا يمكنه أن يتجاهل ما يحدث داخل العلوم الطبيعية بعد استقلالها بمنهجها وموضوعاتها، ولا يمكن للتفكير الفلسفي أن يكون عقلانيا متجددا وذا راهنية إلا إذا واکب

حركة هذه العلوم، ولا يمكن أن يدلي بدلوه في بعض القضايا الدقيقة علميا دون الأخذ بعين الاعتبار وبالضرورة أجوبة أهل الخبرة والاختصاص، كما أقف في صف الرأي القائل بأن الأنساق الفلسفية الكبرى كانت في جزء من بنائها النظري تقوم على ما أنتجه علم عصرها (أرسطو/بطليموس) (ديكارت/كوبرنيك غاليلي) (كانط/نيوتن ...).

صحيح كذلك أن كثيرا مما كتب مثلا في فلسفة القرن العشرين كان تفكيراً في التحولات التقنية والتكنولوجية التي عرفها هذا القرن، لكن مع ضرورة استحضار أن الجزء الأكبر من هذا الإنتاج الفكري كان ذا نفحة سلبية تشاؤمية، ناقدة لهذه التقنية وما لها من آثار على العوالم الوجودية والفكرية والنفسية والأخلاقية للإنسان المعاصر، دون أن نتجاهل كذلك ما خطه الفلاسفة المهتمون بالبيئة على هامش تقارير وأبحاث علماء البيئة والمنظمات البيئة حول المخاطر الإيكولوجية التي تهدد الكوكب الأزرق ومن عليه، بفعل السيطرة الأدائية للعقل التقني والكائن الاقتصادي على الطبيعة دون ضوابط معيارية. فما كتب لم يكن مجرد وصف لما جرى في الحقل العلمي وتطبيقاته التقنية والصناعية، بلغة فلسفية، بل كان حواراً ومناقشة ونقداً وطرحاً لإشكالات من طبيعة وجودية ومعرفية وأخلاقية وجمالية في الممارسة العلمية ونتائجها ومخرجاتها، على أن الاعتراف باستعانة الفلسفة بما تحقق في العلوم الطبيعية لا يفضي إلى الحكم بعالتها عليه وإنزالها منزلة المتفاعل مع ما ينجز خارجها، دون مبادرة استباقية أو نقد بناء.

«إن الفلسفة لو كانت مجرد نشاط فكري يتحرك حصراً على هامش الفتوحات العلمية لما كان للعلم جذور فلسفية وميتافيزيقية، ولما وجدنا

فلاسفة سابقين على مرحلة الاكتشافات العلمية الكبرى، قد صاغوا مفاهيم من قبيل (التطور، الذرة، الحركة ...)، ستصبح بعد قرون جزءاً من الجهاز المفاهيمي للعلم^(١)، بعد حذف وإضافة وتحيين؛ فالثابت أن الفلسفة قد تسبق العلم أحياناً إلى بعض المنظورات في تفسير الكون وأجوبة الفلسفة وحدوسهم، قد تملأ الفراغ الناتج عن عجز العلماء عن التوصل إلى إشكالات علمية معينة، وكثيراً ما شكلت هذه الأجوبة منطلق العلماء في معالجة الظاهرة، وكثيراً ما ساعدت على مقاربتها من زاوية ورؤية مختلفة يمكن أن تكون خلاقة ومبدعة.

ومن ثم فالعلاقة بين الفلسفة والعلم علاقة مركبة تقوم على التمايز حيناً، كما تقوم على التقاطع والتأثير المتبادل حيناً آخر، ومن التبسيط المخل أن نختزل المركب في عنصر واحد تحكمه الخطية والسببية المغلقة. الفلسفة كما يقول هابرماس «قوة إنتاجية، وليس مجرد وعي زائف»^(٢)، فلا هي بعد تابع للعلم، ولا هي تعبير عن تناقض المصالح التطبيقية وممارسة للصراع الطبقي على المستوى الفكري. بل تاريخ الفلسفة يشهد على وجود أنساق فلسفية شديدة التباين إلى حد التناقض الحاد أحياناً بالرغم من أن أصحابها من ذوي الانتماء الطبقي الواحد. ففلسفة ديكرت البورجوازي غير فلسفة لوك البورجوازي كذلك. وفلسفة كانط غير فلسفة هيوم، وفلسفة هيجل غير فلسفة كانط ... وفلسفة فتيغنشتاين غير فلسفة دولوز ... والقائمة تطول.

(١) اقتصادنا. ص ١١٦.

(٢) يورغن هابرماس. ما بعد ماركس. ترجمة محمد ميلاد. دار الحوار. ط ١. ٢٠٠٢. ص ٢٢٢.

إننا على منوال جوابنا في القضية الفنية نسائل مرة أخرى: من يقول إن كانط أو هيجل ... أو غيرهم ممن تسم الماركسية اتجاههم الفلسفي بالمثالية؛ مجرد أبواق فكرية في خدمة الطبقة البورجوازية؟ فإذا كان هيجل فيلسوفا مثاليا، لأنه بورجوازي، فلماذا لم يكن كل البورجوازيين فلاسفة، ومن كان منهم كذلك؛ لماذا لم يكونوا كلهم من أنصار المثالية؟

لقد كان إنجلز بورجوازيا، لأب من مالكي المصانع، ومع ذلك فقد كرس حياته وفكره لخدمة طبقة هي النقيض لطبقته الأم، حسب الأدبيات الماركسية. فأين هي الحتمية في هذا التحول؟ وأين هي المصلحة الطبقية في هذا السلوك؟

صحيح أن الفلسفة قد تتأثر أو تعكس في بعض مضامينها أحيانا سياقات تاريخية ذات خصوصية دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية، بيد أن هذه الخصوصية ليست ذريعة لإنزال بعض الأفكار والعبارات داخل النسق أو خارجه منزلة الكل، واعتبارها روح فلسفة فيلسوف ما أو اتجاه فلسفي معين، كما لا ينزع منها هذا السبب صفة الكونية، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار موقفها السلبي من الانتماءات الثقافية الضيقة. فلو أخذنا على سبيل التمثيل الفلسفة الحديثة لوجدنا عملها الأساسي يدور حول منهج الوصول إلى الحقائق الواضحة، وفحص حدود المعرفة، ونقد العقل الذي لا يحترم شروط الوصول إلى هذه الحقائق، وما يحدثه هذا التجاوز للحدود من اختلافات لا حل لها، وتناقضات متكافئة في قوتها الاستدلالية، غير قابلة للحسم أو الترجيح.

لقد كان هدف النقد الإبستمولوجي هو الانتصار للجانب الكوني في

الإنسان، ضدا على الثقافة التي تشكل نموذجا للمعرفة التي لا حدود لها، والتي غايتها القصوى تعيد الاختلاف وتأييد المتناقضات. ومن هنا نفهم دعوة ديكارت المنهجية إلى تطهير العقل (مسح الطاولة) مما انتقل إليه من آراء وقيم عبر التنشئة الاجتماعية، ووضعه في فراغ؛ بحيث لا يتأثر بالتاريخ والتراث، ولا يقبل في الوقت نفسه إلا ما يتمثله هذا العقل، في وضوح وتميز، لا يتركان مجالا للشك، وهي القاعدة التي يسميها ديكارت بالبداهة، وهي أولى قواعده الأربع في المنهج. كما نفهم في إطار هذا المسعى الكوني نقد كانط للعقل الخالص، بسبب انزلاقه إلى البحث في قضايا، ومحاولة الجواب عنها بأجوبة أكثر التباسا وغموضا، تبين تاريخيا أن تناقضها كان عائقا أمام وحدة الجنس البشري.

ولمن يرى بأن تقدم العلوم الطبيعية والصناعة كانا في الأغلب هم دافعي الفلاسفة للتفكير وليس قوة العقل كما ظنوا توهما، نثير التساؤل التالي: أي تطور علمي وصناعي هذا هو الذي أدى إلى نشأة الفلسفة ودفع بالحكماء السبع وسقراط وأفلاطون، والأيلين والفيثاغوريين، والفلاسفة الإسلاميين إلى التفكير الفلسفي؟

لقد رأينا من مؤرخي الفلسفة من يرجع أسباب النشأة إلى توفر الشرط السياسي (الدولة/المدينة)، ومن يرجعها إلى مشكلة الأعداد الصماء مع الفيثاغوريين، لكن لم نر في حدود علمنا من ربط هذا الظهور بعلم أو صناعة. فآية علاقة بين الأسئلة الأنطولوجية والأخلاقية و السياسية التي طرحتها الفلسفة في بواكيرها مع التقدم العلمي والصناعي؟ وأي دخل للعلم والصناعة في العلاقة الإشكالية بين الحكمة والشرعية عند الفلاسفة الإسلاميين؟

ولنفرض أننا سلمنا جدلاً بهذا الانعكاس ، ولنعرضه على وقائع تاريخية أخرى. سنجد أن إسبانيا والبرتغال والإمبراطورية العثمانية كانت هي الأقطاب التي تقود (أو لها نصيب وافر) في قيادة العالم في القرنين ١٥ و١٦ ، وفي الحالة العثمانية إلى أواخر القرن ١٧ ، فأين هي المدارس والقامات الفلسفية التي أنتجها الواقع الاقتصادي المتقدم لهذه البلدان؟

وفي القرن العشرين؛ تطور الاقتصاد السوفياتي بوتيرة استثنائية، جعلته ثاني قوة في العالم، فأين أثر هذه المعجزة الاقتصادية على الفلسفة، وما المساهمة التي قدموها في هذا الباب تستحق الذكر والبقاء؟ هل امتلك السوفييات ومن دار في فلكهم مدرسة فلسفية حقيقية، وهل أنتج واقعهم المتقدم، فلاسفة كباراً؟

وجواب هذين السؤالين هو النفي، والسبب أن مفهوم الالتزام الإيديولوجي والحزبي في الماركسية حتى على المستوى الفلسفي، يعني ببساطة فقدان الفلسفة لجوهرها النقدي، حيث تكف عن كونها مغامرة عقلية مفتوحة بلا قيود، لتتحول إلى سياج حزبي دوغمائي، محشو ومحاط بنصوص الماركسية اللينينية وتأويلاتها الرسمية. فكيف إذن يمكن للفلسفة أن تنمو في أحضان إيديولوجية شمولية، تقف من التعددية في التفكير والتعبير والتنظيم موقف عداء؟ إن أوكسجين الفلسفة هو الحرية، بقدر ما أن أوكسيد فحمها هو الإيديولوجيات الشمولية، خاصة إذا ما أضحت عقيدة رسمية للدولة^(١).

(١) استعرنا هيكلاً هذه العبارة من جورج طرابيشي الذي أوردها في كتابه «مصادر الفلسفة» دار الساقي. ط ١. ١٩٩٨.

وبالمقابل ألم يعترف ماركس في «مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل» بأن ألمانيا تملك على المستوى الفلسفي ما تملكته البلدان المتقدمة آنئذ على المستوى المادي والواقعي؟ (أقصد انجلترا وفرنسا)، وأن ألمانيا تعيش تاريخها المستقبلي، فكريا، على المستوى الفلسفي، وأن معاصرتها وحداثتها تحققت فلسفيا، دون أن تتحقق تاريخيا (أي في الواقع المادي)^(١). وفي هذا دليل على أن الفلسفة قد تكون أكثر تقدمية من الواقع الملموس. فكيف نفسر ما قدمه الألمان على تخلفهم الاقتصادي وتفككهم السياسي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر من مساهمات فلسفية استثنائية، لا تضاهيها مساهمة أي بلد آخر لا نوعا ولا كما إلى يوم الناس هذا؟ أين تتجلى هذه العلاقة الانعكاسية بين تقدم فكري هائل وتخلف كبير في الواقع السياسي والاقتصادي؟

إن هذه المفارقة شاهد على أن فلسفتهم المثالية كانت فلسفة تقدمية، غير أنها افتقدت إلى واقع جدير بتقدمها، يمكن أن تشكل امتدادا فكريا له وتعبيرا عنه، بالمفهوم الماركسي نفسه؛ فالمشهد الفكري المعاصر يجهر ضدا على القوالب الأحادية الجاهزة، مؤكدا بأن الفلسفة والفن والدين أشكال من الوعي عابرة للعصور، وهو ما يجعل من تفسيرها على أساس القاعدة المادية للمجتمع وحدها عملا مآله الفشل الذريع.

أما إذا نظرنا إلى الفلسفة من جهة المواقف السياسية بين المحافظة أو الثورية؛ فإن الملاحظ أولا أن ربط المحافظة بالمثالية والثورية بالمادية قسمة

(١) انظر:

Karl Marx. Critique du droit politique hégélien. Éditions sociales. 1975. p 203.

ضيّزى؛ أملتها تصنيفات إيديولوجية وسياسية جاهزة، تنسب إلى نفسها كل خير، ولخصمها كل شر، حتى لو كانت الوقائع تصدع بحقائق أخرى قد تقلب هذا التصميم أو تنسبه.

إن الإيديولوجيا الشمولية تعلن بوضوح رفضها للنسبية في بعض القضايا التي لا يمكن أن تكون إلا كذلك، كموضوعنا هذا، ولا تأنس إلا للتعميم والإطلاق والهوية والانسجام العضوي، وهذا هو حال الماركسية كنظرية وممارسة. وتاريخ الفلسفة يحدثنا عن فلاسفة مثاليين محافظين سياسيا، وآخرين ثوريين، كما يحدثنا عن فلاسفة ماديّين محافظين وآخرين ثوريين، بيد أن تقديس الماركسية لكل ما هو مادي دفعها إلى تجاهل هذه الخريطة الفسيفسائية، وعوض تصنيف رباعي (أو أكثر) مفتوح ومرن؛ انتصرت لثنائية الشيء ونقيضه، فكان المثاليون هم أنصار الحفاظ على الوضع القائم، وكان الماديون هم أهل الثورة والتغيير.

ولنا على هذا التفكير المانوي ملاحظات نقدمها في شكل تساؤلات حاملة لأمثلة عينية: ألم يكن أفلاطون مثاليا، ومع ذلك كان ثوريا وكاد نزوعه هذا يودي به إلى الهلاك؟ ألم يكن ابن رشد فيلسوفا مؤمنا مثاليا؛ ومع ذلك كان حانقا على الواقع السياسي الذي آلت إليه الأندلس في عهد الموحدين (إبان حكم يعقوب المنصور)، ونقده لهذا الواقع هو الذي يقف حقيقة وراء نهايته شبه المأساوية؟ لماذا لم تقف مثالية سبينوزا أمام منافحته عن الدولة الديمقراطية القائمة على التعاقد الاجتماعي وحرية الأفراد؟ ألم يؤيد كانط الثورة الفرنسية، وما سحب تأييده إلا بعد أن تحولت إلى إرهاب دموي يأكل الأبناء قبل الأعداء؟ هل حالت مثالية سارتر دون دفاعه عن الشعوب

المستعمرة، والمهاجرين والنساء والأقليات والعمال؟

وبالمقابل لا نعدم وجود، فلاسفة ماديين محافظين انتصروا لطبقة الأسياد على حساب العبيد والحرفيين كهراقليطس، ودافعوا عن الملكية المطلقة ونظروا للاستبداد كحالة هوبز.

- خلاصات واستنتاجات:

كان هدف هذه الورقة هو عرض المنهجين الوضعي والجدلي، ونقد الخلفية الفلسفية لكل منهما. بيان حدود و ثغرات النزعة الحسية التجريبية المتطرفة عند الوضعيين (خاصة المناطق منهم)، وأوجه قصور المادية المتطرفة في نسختها الماركسية.

وبناء على ما ورد من ملاحظات في متن الدراسة يمكن أن نستنتج عبر مقارنة موجزة أشكالاً من التطابق والاختلاف بين النظريتين يمكن أن نحددها كالتالي:

تنطلق الماركسية كما رأينا من خلفية فلسفية مادية تضيفي على المادة صبغة الواقعية من جهة، وتلبس لبوس العلم من جهة أخرى، عندما تبشر بالاشتراكية العلمية بديلاً عن الفلسفة، بعد أن تتحقق هذه الأخيرة عينياً في الممارسة البروليتارية. بينما تنطلق الوضعية من دوغما تجريبية تنفي أولاً استقلالية المادة عن الذهن، وتربطها بالخبرة الحسية للفرد، حيث تصبح الإحالة من خلال الوصف الصوري للظواهر هي نهج العالم في تحصيل المعارف. وتأسس هذه الدوغما ثانياً على الفصل بين العلم والفلسفة، حيث يكتفي الفيلسوف بتعميم نتائج المعرفة العلمية (كونط) أو بتحليل لغة المفاهيم العلمية التي يستعملها العالم (الوضعيين المناطق)، وهو ما يعني جعل وظيفة

الفلسفة وظيفة تقنية محضة . ومن البين أن كلا المقاربتين تخلصان على الرغم من منطلقاتهما المختلفة إلى تفكير الفلسفة، عبر تقزيم دورها في حدود ما هو منطقي ولغوي، أو في حدود ما هو سياسي وإيديولوجي .

والحق أن الوضعية تعطي للفلسفة أقل مما تستحق، بينما تحمل الماركسية الفلسفة في نسختها المادية فوق ما تطيق، أو تشنع عنها بكل نقيصة إن كانت مثالية، بعد ابتسار وتحوير وتأويل يسهل معه ربطها بموضوعات وقضايا ووقائع ليس بينها وبين المثالية في حقيقة الأمر سوى خيط واه .

وهذا التفكير لا يخلو من مفارقة؛ فمع الماركسية تتجاوز الفلسفة كونها مجرد مغامرة فكرية، تسعى إلى تطهير العقل من الدوغما، وبادئ الرأي، أي تخليصه من كل معرفة غير مؤسسة على أرضية العقل، أو غير متطابقة مع مقتضياته، لتصبح مع هذه النظرية فلسفة للممارسة (البراكسيس)، وسلاحا فكريا في يد طبقة اجتماعية تصارع بها طبقة أخرى .

ومن ثم فإن أي محاولة لإرجاع الخطاب الفلسفي إلى حدوده الطبيعية، هي في المنظور الماركسي ممارسة إيديولوجية محافظة، تأخذ صبغة فلسفة مثالية، خادمة موضوعيا للطبقة السائدة في مجتمع طبقي .

على أن الوضعية والماركسية تجمعان مع ذلك على كون المعرفة العلمية هي الطور أو المرحلة النهائية التي سيتوقف عندها التطور الفكري للإنسانية، حيث يتطابق التفكير والمعرفة العلمية مع الحالة الوضعية (كونط)، وتصبح هي الموجه الذي يقود المجتمع الشيوعي بديلا عن الفلسفة والدين والفن والسياسة في النظرية الماركسية .

لا جرم إذن أن تجد الفلسفة نفسها أمام هذه النزعة العلموية (الوضعية

والماركسية) في «مرتبة أدنى من العلوم والمعرفة التقنية، بل ومع الماركسية، في لحظة ما قبل التاريخ الحقيقي للإنسان (بتعبير ماركس) تكون في مرتبة أدنى حتى من المعرفة السياسية»^(١).

لقد لاحظ ماركوز بحق في التجربة السياسية الماركسية أن «سمة التعالي التي تميز الفلسفة قد وضعت تحت الرقابة بسبب امتصاص النظرية الرسمية للفلسفة، في الوقت الذي استبدلت فيه المادية الجدلية بالميثافيزيقا، مع العلم أن هذه الأخيرة شكلت دوما الملجأ التقليدي للأفكار التي لم تتحقق بعد عن حرية الانسان وتفتح مواهبه»^(٢).

«إذا كانت الفلسفة قد وجدت لتفتح آفاقا جديدة أمام المعرفة الإنسانية»^(٣)، بتعبير غورفيتش، فقد سُدت هذه الآفاق مع الوضعية الماركسية، بعد أن صارت مجرد تقنية، أو معرفة متحيزة، مرتبطة ارتباطا وثيقا باتخاذ موقف سياسي من منظور طبقي.

تدعي الماركسية أنها والوضعية (خصوصا وضعية كونط وتلاميذه في الحقل السوسيولوجي والوضعية المنطقية في حقل العلوم الطبيعية) تقفان على طرفي نقيض، على اعتبار أن الأولى نظرية تفسر وتقتصر برنامجا للتغيير الثوري، بينما تتوقف الثانية عند حدود الوصف العلمي وتنزع صفة العلمية عن كثير من المفاهيم التي تعتبر جزءا أساسيا من البناء النظري للماركسية

(١) جورج غورفيتش. الأطر الاجتماعية للمعرفة. ترجمة. خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط ١. ١٩٨١. ص ٢٥٢.

(٢) ماركوز. الماركسية السوفياتية. ص ٧٦.

(٣) غورفيتش. الأطر الاجتماعية للمعرفة. ص ٢٧٧.

بوصفها (أقصد كما تصف نفسها) إيديولوجيا علمية من قبيل (الصراع، الطبقة، التحول الكمي والنوعي، نفي النفي ...)، فضلا عن أنها تناصر الاستقرار وتنافح عن الوضع القائم في المجال السياسي. لكن إنعام النظر في النظرية وتطبيقاتها، سيخلص بنا إلى اعتبارها اتجاها من اتجاهات المذهب الوضعي، فقد رأت في العلم كل شيء، وانتصرت للموضوع على الذات، ولم ترى في علاقة الإنسان بالطبيعة سوى علاقة صراعية، حيث الطبيعة موضوعا للسيطرة، وأداة للاستهلاك والإنتاج.

نضيف إلى هذا المستوى النظري؛ ما أبانت عنه تجربتها السياسية في السلطة، لحظة أن تجلت للأنصار قبل الأعداء في صورة عقيدة رجعية، دموية، جامدة ومتكلسة، أفرزت نقيضها في شكل حركات تقدمية يسارية أولبرالية رافضة للتسلط والقمع والإرهاب الفكري والفساد. فليست الوضعية وحدها هي من سعت إلى تأييد الوضع القائم (إن صح هذا التوصيف، وهو مثار نقاش كبير)، فحتى الماركسية التي رأت نظريا أن التغيير هو القانون؛ سرعان ما أوقفت تجربتها السياسية في السلطة حركة الجدل هذه وألغت قانون نفي النفي. وبكلمة: «لقد توقف الجدل لمصلحة النظام القائم» بتعبير ماركوز^(١).

وأخيرا فإن الوضعية والماركسية تستندان على المستوى النظري على آلية الإرجاع، وإن في سياقين مختلفين، فالماركسية تفسر وتعيد المتعدد إلى الواحد الاقتصادي، بينما ترجع الوضعية في نسخها المنطقية حقول

(١) اركوز. ص ٩٢.

(السيكولوجيا، والبيولوجيا والكيمياء)، إلى حظيرة الفيزياء؛ بهدف بناء نظرية كبرى وموحدة، تحت راية الفيزياء وبلغته^(١).

(١) يقول كارناب في كتاب التركيب المنطقي للغة «إذا كنا ستخذ لغة الفيزياء كلغة للعلم بسبب خاصيتها كلغة كلية، فإن جميع العلوم ستتحول إلى فيزياء، وسنستبعد الميتافيزيقا لأنها لغو فتصبح العلوم المختلفة أجزاء من العلم الموحد» Rudolf Carnap; logical syntax of language (1937) p 322. نقلاً عن مقدمة الدكتور يوسف تيبس لكتاب البناء المنطقي للعالم. رودولف كارناب. ترجمة يوسف تيبس. المنظمة العربية للترجمة. ط الأولى ٢٠١١. ص ٩٣.

خاتمة

إن المنهجين الوضعي والماركسي جزء لا يتجزأ من الفكر المعاصر وأدواته النقدية، ونقدهما لا يعني إبطال كل صغيرة وكبيرة فيهما، لأن عملاً من هذا القبيل هو أقرب ما يكون إلى العدمية والتعصب الأعمى.

لم يكن الهدف من هذه الدراسة، الانخراط الإيديولوجي في جوقة القائلين بأن الوضعية والماركسية أصبحتا جزءاً من التراث الميت، ونظريتين منتهيتا الصلاحية، بل هي منخرطة في الاتجاه الذي يعتبر أنهما لا زالتا قادرتين على مدنا بمفاهيم وأدوات في التحليل والنقد، سواء أ كنا بصدد ظواهر ذات علاقة بحقل إستمولوجيا العلوم الطبيعية، أو في سياق مقارنة بعض الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لكن شريطة أن ننظر إليهما كجزء من العدة الفكرية، وليس العدة بأكملها.

ما يستتبع هذا القول من الناحية الميثودولوجية هو التنصيص على أن طبيعة الموضوع المدروس هي التي تفرض على الباحث طبيعة المنهج أو المناهج الملائمة لموضوعه، والتي يكون إعمالها دون غيرها خليفاً بتحقيق قدر عال من الموضوعية والإقناع في التوصيف والتفسير والنقد^(١).

وفي سياق هذا الوعي المنهجي يمكن أن نرى في أشكال المراجعة

(١) محمد عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. ط ٦. ١٩٩٣. ص ٢١.

النظرية والمنهجية التي قامت بها تيارات فكرية، تعتبر نفسها امتدادا، بشكل من الأشكال، لهاتين المدرستين، دليلا على أن النقد الداخلي، في علاقته التكاملية بالنقد الخارجي، يمكن أن يضخ دماء جديدة في منهجين كانا ضحية أحادية وتطرف فلسفي، ليجعل من مساهمتها، بناء على هذا النقد، مساهمة ذات راهنية.

مراجع أخرى

القسم الأول من الدراسة

Karl Popper, la logique de la découverte scientifique, édition Payot, 1978.

karl Popper, conjectures et réfutations, Payot 1985.

Robert blanché, la méthode expérimentale et la philosophie de la physique, éd. Armand colin. 1969.

robert blanché, la science actuelle et le rationalisme, puf, 1967.

Pierre Jacob, l'empirisme logique, éd. minuit. paris 1980.

Rudolf Carnap. la science et la métaphysique. paris. Hermann, 1934.

Paul Feyerabend, contre la méthode, éd. seuil, 1988.

Antonia soulez "manifest du cercle de vienne et autres écrits" puf.

رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نقادي، دار التنوير، بيروت. ط ١. ١٩٩٣.

فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت. ١٩٨٣.

كارل بوبر. أسطورة الإطار. ترجمة يمنى طرف الخولي. عالم المعرفة
عدد ٢٩٢. ٢٠٠٣.

زكي نجيب محمود. نحو فلسفة علمية. مكتبة الأنجلو المصرية. ط ١.
١٩٥٨.

زكي نجيب محمود. المنطق الوضعي. الجزء الأول. مكتبة الأنجلو
المصرية، ط ٦، ١٩٨١. والجزء الثاني. نفس الناشر. ط ٥. ١٩٨١.
زكي نجيب محمود. موقف من الميتافيزيقا. مكتبة الشروق. ط ٢.
١٩٨٣.

عادل فاخوري. المنطق الرياضي. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧٩.
إشكاليات فلسفية في العلم الطبيعي. تحرير. ددلي شاير. ت نجيب
الحصادي. منشورات المكتب الوطني للبحث والتطوير. ليبيا، دت.
ستيوارت هامبشير. عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان وزارة الثقافة
دمشق ١٩٧٥.

ويلارد كواين، من وجهة نظر منطقية. ترجمة يوسف تيس. دار
توبقال. ٢٠١٠.

القسم الثاني من الدراسة

l-althusser - e.balibar " lire le capita". maspero, 1971.

Karl Popper "la société ouvert et ses ennemies" tome 2.hegel et
Marx. Éditions seuil. 1979.

Nicos poulantzas "pouvoir politique et classes sociales"
Maspero 1968.

حول كونية الخطاب الفلسفي يمكن العودة الى الدراسة الكلاسيكية
الهامة لريسن بعنوان:

Théodor ruyssen "les sources doctrinales de l'internationalisme.
puf 1958 ..

وخاصة الجزء الثاني من الكتاب.

جورج بليخانوف: دور الفرد في التاريخ، ترجمة إحسان سركيس، دار
دمشق ط ١. ١٩٧٤.

طارق حجي: أفكار ماركسية في الميزان. نهضة مصر. الطبعة الرابعة.
١٩٨٩.

ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة. ترجمة محمد البكري ويمنى
العيد، دار توبقال، ط ١. ١٩٨٦. (خصوصًا الفصلين الأول والثاني).

مسألة المنهج

في الفكر السياسي الغربي المعاصر

محمد الطويل

تقديم

حظي المنهج، ولا يزال، في الفكر الإنساني قاطبةً بمكانة معتبرة وأهمية محورية، خاصة وأن الحسم في التناظر الفكري والحوار الثقافي يؤول إلى لغة المنهج وحكمه. ليرتهن التفاضل بين الأطروحات المعرفية والنظريات العلمية بمقدار التزامها بمقتضيات المنهج واحترام شروطه. ولا غرابة في ذلك، ما دام أن معيار التمييز بين كل «معرفة عادية» و«معرفة علمية» هو بالأساس تمييز على أساس تملك المنهج من عدمه. للدرجة التي يُؤرخ فيها البعض لنشأة العلم الحديث بتمام تشييد نظامه المعرفي على قواعد التحليل المنهجي^(١).

(١) يؤكد د. أحمد بدر هذا المعنى الذي ذهب إليه الباحث في قوله: «.. ونستطيع أن نميز بين المعارف العلمية وغير العلمية على أساس من قواعد المنهج وأساليب التفكير التي تتبع في تحصيل المعارف. فإذا اتبع الباحث قواعد المنهج العلمي واتبع خطواته في التعرف على الظواهر والكشف عن الحقائق الموضوعية، فإنه يصل إلى =

وبغرض إضفاء الطابع العلمي على الفكر السياسي، استفرغ منظرو الفكر السياسي المعاصر، كل من موقعه الأيديولوجي وتحيزه المعرفي، جهدهم في وضع الصياغات المنهجية الملائمة لمنطلقاتهم الفكرية وتوجهاتهم الأيديولوجية، وتنافسوا في التماهي مع مقومات الرؤية الوضعية التي أضحت الفلسفة المؤسسة للعلم الحديث بمنهجية التجريبية الموضوعية.

وكما هي سيرة الجماعات العلمية الغربية، سارعت النخب العلمية العربية والإسلامية، وهذه المرة من موقع وهنها الفكري وتبعيتها العلمية، على الاقتداء بالممارسة العلمية الوضعية، والاحتذاء بمدخلاتها المنهجية وأطرها التحليلية الغربية، والغريبة عن جسم الأمة ومدركاتها الجماعية ومفاهيمها الحضارية^(١). ليتكرس بذلك ارتباك الإنتاج العلمي العربي/

= المعرفة العلمية». لمزيد من التفصيل يرجى النظر في: د. أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٦، سنة ١٩٨٤، ص ١٧. والتأكد على الدور الخطير للمنهج في حركة الإنسان الفكرية والحضارية عموما ينظر: د. عماد الدين خليل، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، القاهرة: دار الصحوة للنشر، د.ت، ص ١١.

(١) يُوظف د. سعيد الحسن مفهوم المدرك الجماعي بما هو تعبير: «مجموعة من المبادئ المرجعية التي توجه وتميز السلوك الإنسانية، وتنتقل به من المستوى الفردي الخاص، ومن بعده اليومي والزماني المحدود، إلى مستوى السلوك الجماعي العام، وإلى البُعد التاريخي المطلق المتوجه من ماضي الجماعة إلى مستقبلها؛ وبما يُشكل ناظما سلوكيا للوجود السياسي والعلاقات الاجتماعية وللوظيفة الحضارية للجماعة (...). وهي محصلة تاريخية حضارية للخبرة والحياة الجماعية الممتدة عبر الأجيال امتدادا يتولد عنه: (أ) مفاهيم مرجعية؛ (ب) و[منظومات] قيمية؛ (ج) وتقاليد مسلكية ومؤسسية معبرة عن هذه المفاهيم» انتهى. لمزيد من الاطلاع يُرجع =

الإسلامي، ويتزايد بُعده عن ذات الأمة وهويتها، كما بُعده عن إشكالاتها التاريخية ومشاكلها المجتمعية، والتي تعيق مسار تطورها التاريخي واضطلاعها بوظيفة شهودها الحضاري.

ومما يزيد الطين بلة، إصرار جزء مهم من الباحثين العرب، الشباب أساسًا، على موقفهم المتساهل إزاء معالجة إشكالية المنهج، مما يُؤثر بالسلب على رشد الطرح المعرفي والفكري العربيين، وينعكس على مجمل الأدب العلمي بالاضطراب والقصور^(١).

وما يأسف له المرء، بهذا الصدد، أن يقف على مقدار الابتذال الذي بات يُبديه الباحث العربي إزاء أي حديث عن مسألة المنهج، لدرجة بات فيها الكلام عن «المنهج» مجرد إجراء بروتوكولي وادعاء إنشائي، جرت عادة الباحثين على تدبيج مقدماتهم به، تأثيثًا لبحوثهم وتزيينًا لها. حتى جاءت أغلب توظيفاتهم للمنهج متضاربة، وغير مدركة للمفارقات المرجعية والمعرفية والأغراض الأيديولوجية الكامنة وراء مختلف استعمالاته

= إلى: د. سعيد الحسن، النموذج الانتفاضي، دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في القانون العام، الدار البيضاء: كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة الحسن الثاني/ عين الشق، ج ١، سنة ٢٠٠٢، ص ٢.

(١) وهو ما يشير إليه د. لؤي صافي حيث يعتبر أن من بين أهم المشكلات التي يواجهها الفكر السياسي العربي الإسلامي هي مشكلة القصور المنهجي والذي يغلب عليه الطابع التجزيئي والوظيفي، بما جعله يغفل المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي. انظر في ذلك: د. لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، سنة ٢٠٠١ ص ٢٢-٢٤.

وتطبيقاته، ذلك أن المناهج تقود الباحث إلى حيث تريد هي، لا حيثما أراد هو.

وقد نبّه إلى هذا العطب العديد من المختصين بالدرس «الميثودولوجي» من خلال دراساتهم لتوظيف مختلف المناهج والمقتربات التحليلية في العلوم السياسية والاجتماعية بالجامعات العربية والإسلامية. فمثلا، قام مجموعة من الباحثين المصريين باستقراء وتتبع مختلف استعمالات المنهج في المئات من بحوث الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) في مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية والسياسية بجامعة القاهرة. وانتهوا في أغلبهم إلى خلاصات واستنتاجات غاية في الأهمية والخطورة، علّ من بينها: (أ) اكتفاء العديد من الباحثين بإعلان استخدامهم لمنهج بعينه من دون تطبيق فعلي له، أو توظيفه بشكل انتقائي وجزئي؛ (ب) انشغال أغلب الدراسات والبحوث بالأدوات المنهجية دون وعي بفلسفتها الكامنة وأسسها ما قبل المنهجية؛ (ج) وهو ما يجعل العديد منها يستسهل توظيف المناهج في «خلطة» متنافرة تحت شعار «التكامل المنهجي»، حيث يتم استخدام المنهج ونقيضه في ذات الدراسة، كأن يُوظف المنهج التاريخي بإزاء البنيوي؛ أو المنهج المقارن قرينًا بدراسة حالة، في بحث واحد؛ (د) هذا فضلا عن اتسام أغلبها بغياب فكرة المنهج مع قصور بين في أجهزتها المفاهيمية وأطرها التحليلية^(١).

(١) انظر في ذلك: د. سالم ساري، الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية العربية: ممارسة نقدية، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ع ٧٥، ماي ١٩٨٥، ص ٨٦-٩٢؛ وكذا، المساهمات العلمية الواردة في الكتاب الجماعي: اقترابات البحث في العلوم الاجتماعية، تحرير: د. ودود =

ويبدو أن أحد أوجه قصور تعاطي الفكر العربي مع مسألة المنهج راجع إلى عدم وضوح مفهومه وتداخله مع موضوعات معرفية وعلمية أخرى، مما يؤدي إلى تداخل في توظيفاته واضطراب في فهم مقاصده وغاياته^(١).

ويلتمس صاحب هذه الدراسة، بمناسبة هذا السياق، إثارة الانتباه إلى ضرورة الاطلاع على ما حصلته بعض من أهم النظريات والأطروحات من مراكمت تقعيدية منهجية، قبل الحديث عن أي تأصيل منهجي عربي وإسلامي مستقبلا. وهي المطالعات التي من المفترض أن تساهم في التأكيد على أن جوهر أزمة الأمة، في بعدها العميق، هي أزمة جمود وقصور اعتور منهجية مما أهدر طاقتها وشتت جهدها في مباشرة الوجود، توحيدا وتعميرا

= بدران، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٢. خاصة الدراسات التالية:

- د. هالة سعودي، استخدام اقتراب تحليل النظم في الدراسات السياسية في مصر، المرجع نفسه، ص ٣٧-٤٥؛

- د. مصطفى كامل السيد، مفهوم الطبقة في الدراسات السياسية في مصر، المرجع نفسه، ص ١٨٥-٢٠٤؛

- د. السيد عبد المطلب غانم، الاقتراب البنائي الوظيفي واستخدامه في البحوث السياسية: نظرة تقويمية، المرجع نفسه، ص ١٠٣-١٢٢؛

- د. علي ليله، المدخل الوظيفي في دراسات علم الاجتماع في مصر، المرجع نفسه، ص ١٠٣-١٢٢؛

(١) يميز د. نصر عارف: بين المنهج والمنهجية، بحيث يضيف على المنهج بعدا نظريا يجعله يركز على البناء المنطقي والصياغة النظرية في حين تعني المنهجية بالبعد الإجرائي والتقني لوسائل العلم والبحث، لمزيد من الاطلاع يرجع إلى: د. نصر محمد عارف، إستيمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي- النظرية- المنهج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٨٤-٨٥.

وتركية. وليس لهذه الأمة من خلاص من أزمته الحضارية العامة إلا باستفراغ بالغ الجهد ومزيد اجتهاد من أجل بلورة أطروحة أصيلة وعميقة في المنهج^(١).

هذا، ولن يكلل أي حديث عن تأصيل منهجي بالنجاح، عربياً وإسلامياً، إلا إذا صيغ متوافقاً مع مقتضيات المجال التداولي للأمة، وبما يراعي خصوصيتها الثقافية والدينية وتفرد مفاهيمها عن الغيب والإنسان والطبيعة. وبذلك سيتسنى لها معالجة إشكالاتها العلمية ومشاكلها الحياتية في إطار من المنهج العلمي الذي يحدد إطاره النموذج الإرشادي/المعرفي^(٢)

(١) د. عبد الحميد أبو سليمان، «قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي»، مساهمة في الكتاب الجماعي: د. محمد سعيد رمضان البوطي وآخرون، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٤، ص ١١٧.

(٢) لتوضيح مفهوم النموذج المعرفي يقول د. عبد الوهاب المسيري: «فليس هناك جديد فيما نقول، فعلم الإنسان على مستوى الممارسة، مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيزات أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (ولكن دائماً هناك المتطرفون من السلوكيين وغيرهم ممن سقطوا تماماً في حمأة المادة وقوانين الحركة). ولكننا نرى أن هذه الحقيقة تسري أيضاً على العلوم الطبيعية، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء طريقة تصنيف وتفسير نتائجها. وهذه العقائد ترتبط تماماً بالقوانين العلمية رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر، فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: «العالم فوضي إذن وخاضع للصدفة». ولكن بوسعه أن يقول: «إن العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون». وقد شاعت المقولة الأولى، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع أن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية. بل إنها أكثر علمية =

المناسب لمنظومة مرجعيتها التنزيهية^(١) وقيمها الرسالية المتعالية.

أولاً: في مقومات الدرس المنهجي

١- تأطير منهجي لمفهوم «المنهج»

يأتي ذكر «المنهج» في اللغة بمعنى السبيل الواضح في أي أمر أو علم أو عمل، (...)، كما قد يُشير إلى مطلق الطريق الذي يسلكه الإنسان وفقاً لقواعد عامة تهديه وتقوده في مساره البحثي^(٢). ودرجت الكتابات المدخلة

= لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحاً، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرى كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجودة الآن لدى الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما تدعيه المقولة الغيبية الأولى» انتهى. انظر: د. عبد الوهاب المسيري، د. عبد الوهاب المسيري (محرر)، فقه التحيز، مقدمة الكتاب الجماعي، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص ٨٥-٨٦.

(١) المرجعية التنزيهية مفهوم/وحدة تحليلية صاغها د. سعيد خالد الحسن في سياق قراءته للفلسفة العربية الإسلامية. وترى المرجعية التنزيهية بأن الركيزة المعرفية للإنسان والعالم الطبيعي تتجاوزهما إلى ما هو خارج العالم الطبيعي. بمعنى أن سر هذا الكون ومعنى وجوده متعلق بوجود متعالي عنه ومفارق له. وقد استقى د. الحسن مفهومه هذا من العقيدة التوحيدية للإسلام والتي يؤمن أصحابها بأن الإله الواحد الصمد غير مفارق للكون ولا حال فيه، من دون تجسيد ولا تجسيم ولا تعطيل. انظر في ذلك: د. سعيد خالد الحسن، النموذج الانتقاضي ...، م س، ص ٥٤. ولمزيد من تعميق النظر يُرجى الرجوع إلى: د. عبد الوهاب المسيري، حركة الاستنارة وموت الإنسان، مجلة منبر الشرق، ع ١٠، السنة الثانية، نونبر ١٩٩٣؛ وكذا لنفس المؤلف، العلمانية: رؤية معرفية، مجلة منبر الشرق، ع ٣، السنة الأولى، نونبر ١٩٩٢.

(٢) انظر في هذا معاجم اللغة: لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير =

على تعريف «المنهج» باعتباره المسلك الذي يتبعه الباحث للكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة مجموعة من القواعد العامة والمرتبة، والتي تؤطر سير العقل وتحدد عملياته إلى حين بلوغ مرامه البحثي وتحقيق نتيجته العلمية المرجوة^(١).

ولقيمته في الممارسة العلمية والبحثية، أنشأ المختصون للمنهج علمًا قائمًا بذاته، ينكب أصحابه على بيان أسس الطرق المنهجية وأتم أطرها المفاهيمية والتحليلية، والتي يتحقق بها الوصول إلى الغايات العلمية والمقاصد المعرفية وفقًا لمبادئ «الموضوعية» و«الحياد» وأصول الفهم المشترك، وبما يكفل وضوحًا في الفهم وانتظامًا في المعنى وانضباطًا في الحقائق، والتي بفقدان إحداها يفقد المنهج دلالاته العلمية وصرامته التحليلية ووظيفته التفسيرية والكشفية^(٢).

وقد زاد الاهتمام بالمنهج العلمي، في السياق الغربي، مع نشأة العلم الحديث، خلال القرن ١٦م، بعد أن كان معنى المنهج عند اليونان قاصرًا

= والقاموس المحيط مادة: ن - ه - ج؛ وانظر كذلك المعاجم الفلسفية: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ج ح، ص ٤٣٥. ومن الكتابات التي تؤصل لمفهوم المنهج في شموله للنظر والحركة انظر: ذ. سيد قطب، هذا الدين، بيروت، القاهرة: دار الشروق، دت، ص ٣-٧٣. (١) في هذا المعنى الدارج يمكن النظر إلى: - د. عبد الرحمان بدونون، مناهج البحث العلمي، القاهرة: دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٣، ص ٥، وكذلك:

- Bernand. C, Introduction à d'étude de la médecine expérimentale de la méthode dans les sciences, Paris, Edition: J. B. Baillière et fils, 19865.

(٢) د. منى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، ورقة ضمن الكتاب الجماعي: «المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية»، م س، ص ١٩٦.

على مفهوم الاتباع أو المتابعة أو السير وراء شيء آخر. كما تأثر المفهوم الحديث للمنهج بالرؤية الوضعية، لدرجة أضحي معها ملازمًا للتجريب والتحويل الكمي كسبيل أوحده للتفسير والتنبؤ^(١). فبدى الأمر وكأن علمية المنهج لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تلازم مع المبادئ التجريبية وطُبع بالسمة المادية وألبس ثوب الموضوعية والحياد الملزم للباحث بضرورة التخلص من كل تحيزاته المرجعية والمعرفية والتملص من انتماءاته المجتمعية والحضارية^(٢).

إلى أن تنامي الوعي بتحيزات المناهج وتعددتها وتضاربها أحيانًا، دفع بالدراسات الحديثة إلى إيلاء عناية أكبر بـ «ما قبلات المنهج»، مؤكدة على أنه لا منهج بدون فلسفة تؤطر رؤيته للوجود ومقاربتة لحركة الظواهر والكائنات والأشياء؛ لا سيما إن تبين لنا بأن المنهج، في أصله، جهد فكري معني بتحديد وضبط قواعد «العلاقات المنطقية» بين الرموز التي يعبر بها عن الواقع. وهو الأمر الذي يعود باختلاف الباحثين فيما بينهم لا باعتبار

-
- (١) د. نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٨٤.
- (٢) د. أحمد بدر، البحث العلمي ومناهجه، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٦، سنة ١٩٨٤ ص ٣٣. وبهذا الصدد، يرى الباحث بأن أسطورة الموضوعية كانت إحدى الأساطير المنهجية الحديثة والتي يتم توظيفها لعلمنة الممارسة العلمية، من حيث الاعتقاد بأن حقائق الموضوعات العلمية كامنة في ذات الموضوعات وباستقلال عن أي وجود أو حقيقة متعالية أو متجاوزة. انظر في ذلك كل من: د. صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، سنة ٢٠٠٧؛ وكذا: أودلان جمال، نقد النزعة الموضوعية (أو في مسألة التقنية): بين هوسرل وهيدجر، مجلة فكر ونقد، العدد ٤، في ١٦ دجنبر ١٩٩٧.

المواضيع التي يبحثونها، بقدر اختلاف فلسفات المناهج التي يوظفونها في دراسة موضوعاتهم العلمية^(١).

وبسبب عدم الاهتمام بهذا البُعد المنهجي، صيغ الوعي المنهجي العربي/الإسلامي صياغةً لم تصمد أمام اختراق المضامين العالمية لفلسفة العلم الحديث ومنطق منهجه البحثي. إذ لم يستطع العقل العربي أعمال النقد في تبنيه للمناهج، بقدر ما تعامل معها تعاملًا تقنيًا مسلمًا بأصولها الوضعية وموضوعيتها العالمية^(٢). وهو ما يبدو معه ضروريًا تثوير مزيد من الوعي

(١) د. حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، القاهرة: مكتبة مدبولي، د. ط سنة ١٩٩٩ ص ٤٧.

(٢) يرى الباحث أن مفهوم «العالمانية» يتجاوز التداول الشائع في الفكر السياسي العربي المنحصر في مقارنته للعلمانية باعتبارها فصلًا للدين عن السياسة. بل العلمنة تعبير عن شيء أعمق، وما فصل السياسة عن الدين إلا أحد مظهراتها التاريخية، وأن متتالية العلمنة أخذت في التحقق لتعبر في أبعادها العميقة عن مرجعية تطيعية ورؤية معرفية مادية يعتقد أصحابه أن هذا عالم الكون الطيعي المادي يتضمن داخله ما يكفي من القوانين والقيم الكفيلة بتفسير حركته من الماضي إلى المستقبل، من دون التوقف على إرادة أي قوة خارجة أو متعالية عنه، والعالمانية بهذا هي تعبير عن: «رؤية معرفية للكون والطبيعة والإنسان، ونموذجًا تفسيريًا لشبكة العلاقات التي تربط بينها. [وهي] تعني أن العالم، مع مجيء العصر الحديث، قد تخلص من كل أنواع القوى فوق الإنسانية وفوق الطبيعة (الآلهة والأرواح)، التي تُردُّ إليها ثقافة المجتمع القديم والثقافات غير الصناعية عامة، وجود الكون وتكوين الطبيعة وخلق الإنسان، أيضًا تعود مسؤولية العناية بهذا الوجود من حيث بقاؤه وحركته وعلاقاته المتبادلة. وقد استبدلت الرؤية الحديثة بهذه النماذج التغيرية نموذجًا واحدًا يقوم على النظر العقلي والمنهج العلمي. فلم يعد من معنى أو قيمة تفسيرية لأي تأويل لظواهر الطبيعة والإنسان لا يستند إلى حقائق العلم ونتائج التجربة وقوانين حركة المادة. فإن تمطر أو لا تمطر فذلك موكول إلى المناخ الطيعي كما تقيسه أجهزة الرصد =

النقدي تخليصًا للمناهج إحالاتها الوضعية المختزلة للظواهر الإنسانية والاجتماعية في أبعادها المادية الصرفة، في أفق انفتاحها على دلالات أكثر إنسانية وتركيبية وتفسيرية.

وبهذا الصدد، وتعميقًا لإدراكنا المنهجي يُؤثر صاحب الدراسة تسكين مقارنة مسألة المنهج ضمن السياق الذي سبق أن أشار إليه د. عصمت سيف الدولة عند حديثه عن المستويات الثلاثة التي تُوَظَر وتنظم أي تصور عن المنهج: (أ) المستوى الفلسفي الذي يستند فيها المنهج إلى إجابات وجودية حول معنى الحياة وعلاقات عوالم الغيب والإنسان والطبيعة؛ (ب) ثم المستوى المنهجي لـ«المنهج» والذي من خلاله يتم تحديد القوانين التي تنظم حركة الكائنات والأشياء والظواهر من المادي إلى المستقبل؛ (ج) ثم، أخيرًا، المستوى النظري المرتبط بالمنطلقات والوحدات الاجتماعية المعتمدة في تحليل الظواهر وتفسير علل حركتها.

وبناءً عليه، يختص المنهج بتحديد مختلف «الصياغات النظرية والاجتهادات الفطرية التي تبلورها التوجهات المذهبية والتيارات العلمية

= الجوي وتصوره الأقمار الصناعية، وليس راجعًا إلى تغير في مزاج الآلهة بين السخط والرضى». انظر في ذلك: د. عز الدين عبدالمولى، عز الدين عبدالمولى، «في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة»، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٤، أبريل ١٩٩٦، على الرابط: <http://www.eiiit.org/resources/eiiit.asp>، وكذا، د. صلاح قنصوة، الدين والفكر والسياسة، القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٩٥-١٠٤. ولمزيد من النظر يُرجى الرجوع إلى الأطروحة المهمة للدكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: مكتبة دار الشروق، في جزأين، ط ٢، سنة ٢٠٠٥؛

والفكرية حول القوانين التي تحكم تطور الظواهر الاجتماعية والإنسانية أو الطبيعية وتحولها، وتؤطر حركتها من الماضي إلى المستقبل، باضطراد وثبات مستمرين»^(١).

ولا يستقيم الحديث عن المنهج إلا من خلال التسليم بمبدأ «حتمية»^(٢) انضباط حركة ظواهر وكائنات وأشياء الوجودين الطبيعي والاجتماعي، من الماضي إلى المستقبل، وخضوعها جميعاً لفعالية النواميس الكونية والقوانين الطبيعية والسنن الاجتماعية. وهو ما يتيح للباحثين تعقل حركة الكون والإنسان والأحياء وإدراك عللها وأسبابها إدراكاً منهجياً، باعتبار هذا

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات: ما هو مجتمعنا، من نحن؟، بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٩، ص ١٥.

(٢) يتسامح الباحث، بهذا الصدد، مع مفهوم الحتمية لأنه المفهوم الدارج في الدراسات المنهجية، إلا أنه ينحاز إلى الحديث عن «وظيفية» القوانين الطبيعية بدل الحديث عن حتميتها أو إطلاقيتها كما هو شائع في تقاليد الممارسة العلمية الوضعية، وذلك لمواقف معرفية مسبقة يسند فيها الباحث الإطلاقية لله وحده دون غيره، ولإيمانه بأن السببية التجريبية المادية الصلبة، بتعبير د. المسيري، قاصرة على الإحاطة بقوانين وسنن الوجود، كما أن القول بالسببية المادية الأرضية تتضمن ادعاء الهيمنة على حركة الكون اللامتناهي في الكبير ولا تنأيه في الصغر. فإدراك حقيقة وعلية العلاقات بين الأشياء والظواهر والاحداث لا يجب أن يُكتفي بردها إلى المقتضى المادي فيها، مع إغفال قوة الخلق المودعة فيها. وهو ما يقصر الحديث عنه بهذا الصدد، لأن المقام غير مناسب، وللمزيد من الاطلاع يُرجى الرجوع إلى: د. محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية: أسلمة المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي، ط ١، سنة ٢٠٠٤، وكذا، بشأن نقد السببية المادية المباشرة يمكن الرجوع إلى: د. محمود عباس العقاد، الفلسفة القرآنية: كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات الكتاب الكريم، القاهرة: دار نهضة مصر، (ب.ت)، (ب.ط).

المعطى شرطًا أوليًا للتنبؤ بحركة الظواهر والقدرة على توجيه فعالية القوانين لخدمة مصلحة الإنسان وصناعة مستقبله وفقًا لما يريد^(١).

فبالمنهج يُميّز الإنسان بين كل معرفة علمية وأخرى انطباعية أو تلقائية تتحصل بفعل التسجيل العادي للوقائع مفردة متناثرة، من دون إدراك عللها أو تفسير أسباب حدوثها؛ في حين تتجاوز المعرفة المنهجية/العلمية حدود الإحساس بالوقائع، مفردة معزولة، لترقى بإدراكها، عبر تحليلها والكشف النسقي عن العناصر المشتركة التي تربط بينها، إلى أن تُصاغ في صورة قواعد/قوانين تنظم حركتها من الماضي إلى المستقبل^(٢).

كما لا يمكن أن يقوم للحديث عن «المنهج العلمي» قائمة إلا على أساس وجود قوانين ثابتة محايدة و«حتمية» تضبط حركة الأشياء والظواهر والكائنات، من دون توقف على معرفة مسبقة بها أو إرادة في نشوئها^(٣). ولا يحمل مبدأ «حتمية القوانين» هنا دلالة جبرية تصادر حرية الإنسان وقدرته على الاختيار وممارسة إرادته، وإنما القصد من وراء «الحتمية» هو أن القوانين كلها شرطية، بمعنى أنه «إذا» وقع كذا حدث كذا^(٤). وهو ما اعتاد علماء الكلام الإسلامي على تسميته بمفهوم «الضرورة»، أي انتظام الظواهر

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ١٦.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، الأسس: جدل الإنسان، الحرية أولًا .. وأخيرًا، بيروت: دار المسيرة، ط ١ سنة ١٩٧٩، ص ١٣١.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ١٦، وكتابه: الأسس ...، ص ١٣٢.

(٤) د. عصمت سيف الدول، الأسس ...، م س، ص ١٣٣.

والأشياء والنشاط الإنساني على مقتضى قوانين حتمية^(١).

ولأن من سماته الحسم والقطع والفصل، يأبى «المنهج» القول بالتوفيق أو التوسط بين الصياغات النظرية والأطروحات الفكرية. فهو بمثابة القانون المحدد والمنتج للأفكار، بعيداً عن التناقض أو التضارب أو الجمع بين المتفرقات، كالجمع بين المادية والمثالية أو الدينية والعالمانية أو الوضعية واللاهوتية.

ولا يعني، هذا، أن المنهج غير قادر على معالجة ما يبدو متعارضاً أو متناقضاً، في إطار من وحدة ضابطه المنهجي دون توفيقية. وإنما يعني أن بنية المنهج واتساق عناصره الداخلية شرط أساس ليحوز المنهج صرامته النظرية وفعالته التحليلية. ولذلك فإن كل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب عناصره في رصد حركة القوانين وفعاليتها هو فكر غير منهجي ونظر غير علمي^(٢).

٢- في أصول الطرح المنهجي في الفكر السياسي الغربي

يقودنا الحديث عن مواصفات المنهج ومستلزماته إلى البحث في المناهج التي أطرت الممارسة العلمية في العلوم السياسية والاجتماعية موجهة مختلف مدارس ومنهجياته البحثية والتحليلية. فبالرغم من تعدد المنهجيات البحثية والمقتربات التحليلية، إلا أنها جميعها تكاد تؤوب إلى المذهبيتين/الإيديولوجيتين «الليبرالية» و«الماركسية»، باعتبارهما الأطروحتين

(١) حول مفهوم الضرورة يمكن النظر في كتاب: د. سعيد رمضان البوطي، الإنسان مسير أم مخير؟، سوريا: دار الفكر، ط ٩، سنة ٢٠٠٩.

(٢) ذ. محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٣-٢٥.

المنهجيتين الأساسيتين والمؤطرتين لمجمل الكسب المعرفي والعمل السياسي الغربي الحديث والحداثي. فهما بمثابة النظريتين اللتين وجهتا رؤية الإنسان الغربي لحركة قوانين الظواهر الإنسانية والاجتماعية. ولن نجازف في القول إن قلنا بأن مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والمدارس النظرية والاتجاهات العلمية الحديثة، والتي عرفها كل من أوروبا والغرب منذ الثورة الفرنسية حتى أوائل القرن ٢٠ جاءت متأثرة بهذين الاتجاهين الفكريين^(١).

وجدير بالذكر، أن مضامين هذين التوجيهين قد جاءت عاكسة لحالة الصراع الفكري والمصلحي الذي طبع التاريخ الأوروبي المعاصر بين العمل ورأس المال، بين تيارين أيديولوجيين: (أ) أولهما، يؤكد على أن النظام البورجوازي غير قابل للإصلاح ومنتج بطبيعته للظلم ولا حلّ له إلا بصياغة نسق اجتماعي آخر بديل، يستفيد من إمكانيات الثورة الصناعية على نحو ينهي التمايزات الطبقية، وكان النموذج الأمثل له هو النسق الماركسي المتبني لمبدأ الاشتراكية العلمية والمؤسس على المنهج «المادي الجدلي»، وتنضوي تحت لوائه العديد من مقتربات التحليل السياسي علّ أشهرها نظريات «الصراع الطبقي» و«صراع النخب» و«صراع الجماعات»؛ (ب) واتجاه ثاني، وهو الاتجاه الليبرالي الداعي إلى استكمال تشييد المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العمل ورأس المال، والاكتفاء بإجراء التحسينات

(١) د. علي سيف النصر وآخرون، الصحة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية: أوراق في الممارسة النظرية المستقلة، تونس: المطبعة العربية، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٤-١٥.

والإصلاحات المطلوبة من داخل نفس البنية المستقرة بتدعيم التوازن المطلوب. وتهدف الأنساق النظرية المعبرة عن هذا الاتجاه إلى التخفيف من حدة الاحتقان التمايز الطبقي، وتتضمن هذه الأطروحة كل مدارس المقرب التوازني من «بنوية» و«وظيفية» و«نسقية»^(١).

وقد ظهر هذا النزاع بين المذهبيين خاصة بعد أن انحسم الصراع على مرجعية العلم والعالم لصالح المفهوم الوضعي العالماني على اللاهوتية والفكر الكنسي، ليحتدم الصراع مجدداً من داخل البيئة الوضعية للعلوم الاجتماعية والسياسية بين «الأطروحة الصراعية» المتمثلة لقواعد الطرح المنهجي الماركسي من جهة، وبين «أطروحة التوازن» والمتمثلة لمبادئ الطرح المنهجي الليبرالي، من جهة أخرى^(٢). وهو ما عبر عنه ميشيل ديون Michel Dion قائلا:

«إن الصراع القديم والجديد قد غير مواقعه ولم يعد كما كان في القرن ١٩ بين العلوم الاجتماعية والميتافيزيقا، بل انتقل إلى داخل النظريات الاجتماعية والسياسية نفسها بين المثالية والمادية، (...)، وعلى المستوى المهني لعلم الاجتماع، فقد شاهد هؤلاء مواقعهم تتغير في المجتمع حيث أصبح عالم الإجماع عاملاً مثقفاً يجب أن ينحاز في الجدل الكبير لمرحلتنا الرأسمالية أو الشيوعية، وأن يتساءل عما إذا كانت العلوم

(١) د. عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية: نحو فكر عربي جديد»، مساهمة في، الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية ...، م س، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) د. محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، سنة ١٩٩٦، ص ١٠٣.

الاجتماعية تساعد على الحفاظ على المجتمع الرأسمالي القديم، أم إذا كان العكس يعمل على إحلال المجتمع الاشتراكي محله (..).^(١).

ومع ذلك فقد خفت حدة الاحتقان بين الأطروحتين في بعض الفترات، خاصة مع سبعينيات القرن الماضي، للدرجة التي حاول بعض الباحثين استثمار لحظات التقارب السياسي بين المعسكرين الأمريكي والسوفياتي، من أجل العمل على صياغة مفاهيم مشتركة وتوليفات منهجية موحدة بين كلا الأطروحتين^(٢). خاصة وأن الصراع بينهما لم يخرج عن حدود ونطاق ما كرسته الإبستمولوجيا الوضعية من أصول معرفية هيمنت على مجمل البناء العلمي بمختلف منظوماته الفرعية وحقوقه الدراسية واتجاهاته النظرية. ذلك أن إجابات كلا الاتجاهين بقيت وفية للمفاهيم الدنيوية/العالمانية المحتكمة إلى رؤية الوجود في بعده المادي، واستبعاد أي دلالة ما فوق طبيعية تتجاوز نطاق العالم المحسوس^(٣).

وعلى صعيد العلوم السياسية انعكست محاولات التقريب بين كلا الأطروحتين المنهجيتين من خلال استيعاب رؤيتهما لطبيعة الفعل السياسي، بافتراض أن «الصراع» و«التوازن» ما هما إلا وجهان لواقع واحد. فالحياة السياسية بالأساس وبالتحليل الأخير هي صراع رهانه الفوز بصفة ممارسة

(١) Michel Dion, Sociologie et Idéologie, Paris: édition sociales, 1973, p 60.

(٢) د. عادل حسين، «التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية»، مساهمة في موسوعة: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: د. عبدالوهاب المسيري، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، محور العلوم الاجتماعية، ط ٢، ١٩٩٧، ص ١٠٨.

(٣) د. عادل حسين، التحيز...، م س، ص ١٠٧.

السلطة، ولكنه ليس غاية في حد ذاته، ولا يعني أكثر من امتلاك الأداة التي تخلق النظام وتضبط سلوك الأفراد والجماعات الجزئية^(١).

فجوهر العملية السياسية، وفقا لهذه الرؤية، تقوم بوظيفتين في آن واحد: فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الأخرى، وفي نفس الوقت أداة لفرض نوع من النظام الاجتماعي، وتأمين نوع من تضامن الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع. ومع كل جهود التقريب، وبالرغم من وحدة «المرجعية الطبيعية»^(٢) والنموذج المعرفي الوضعي/المادي التي تعتمده كل من الليبرالية والماركسية، لم تفلح جميعها في إلغاء الخلاف بينهما أو زواله. فهما فلسفتان متناقضتان لكل منهما رؤية خاصة لفاعلية الإنسان والمجتمع، كما لكل منهما تعبير عن غايات وأهداف معاكسة للآخر. فغاية الليبرالية هو التوازن، إذ تؤكد كل مدارسها من البنيوية إلى النسقية على مبدأ التجانس الاجتماعي؛ في حين تركز الماركسية على مفهومها للصراع بين طبقات وفئات المجتمع كخلفية للتناقض المصلحي المعبر عن القوة والقانون الذين يحركان عجلة التاريخ^(٣).

(١) د. محيي الدين، السياسة الشرعية ...، م س، ص ٤٢-٤٣؛ وكذا، مورييس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: د. جمال الأتاسي ود. سامي الدروبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٢.

(٢) يوظف د. سعيد الحسن مفهوم «المرجعية الطبيعية»، في مقابل «المرجعية التنزيهية»، باعتبارها الرؤية التي تعتقد بأن: «المرجعية النهائية والكلية كامنة في الطبيعة/المادة الشاملة للإنسان وعيًا وإدراكًا، أي أنها ركيزتها المعرفية هي ركيزة «حالة» في العالم الطبيعي، وحيث المعنى والغاية إنما يرتبط بهذا الارتكاز وكامنا فيه، (...)، وتصبح الذات الإنسانية جزء لا يتجزأ من العالم الطبيعي». انظر تفصيل ذلك في: د. سعيد خالد الحسن، النموذج الانتفاضي ...، م س، ص ٥٦.

(٣) د. محمد أمزيان، منهج ...، م س، ص ١٠٤؛ وكذا، بوتومورو، علم الاجتماع =

وعلى هذا الأساس، ومحاولةً من الباحث في فهم تعميق الأصول المنهجية التي وجَّهت الرؤية الغربية/الوضعية في علم السياسة، على اختلاف مدارسها المتنوعة، سيعتمد إلى الاختصار على دراسة المنهجين الليبرالي والماركسي، رصدًا لصياغة كل منهما للقوانين التي تحكم الممارسة الإنسانية والاجتماعية، مع العمل على تقديم بعض أوجه النقد التي تكشف عن بعض مظاهر قصورهما المنهجي ومحدودية تفسيراتهما النظرية.

ثانياً: «المنهج» في الأطروحة الليبرالية وإشكالاتها

١- المضمون المنهجي لليبرالية

من المهم، في سياق الحديث عن المنهج الليبرالي، الإقرار بسبق تضمن الليبرالية، أوروبياً على الأقل، لناظم منهجي صان مختلف مقولاتها عن التضارب، وكفل لنظرياتها قدرًا معتبرًا من الانسجام. فجاءت خلاصاتها النظرية متوافقة مع أصولها المرجعية ومنطلقاتها المعرفية. خاصة إن أدركنا أن الشرط التاريخي والسياق الفكري الذي تبلور فيها المنهج الليبرالي لم يكن يساعدان على الحديث أي منهج، فالحظة التي وُلد فيها هذا المنهج كانت لحظة تعمُّها خطابات لا منهجية ذات طابع لاهوتي سلبت الإنسان إرادته وقوانين الطبيعة طاقتها.

وتزداد قيمة الطرح المنهجي لليبرالية بفضل رفضه تبني خطاب توفيق، إذ عمل رواد الرواد الليبراليون الأوائل على بلورة خطاب علمي منسجمة أطره المفاهيمية والمنهجية مع أصوله المعرفية والقيمية. الأمر الذي انعكس

= منظور اجتماع نقدي، ترجمة: د. عادل المختار الهواري، فاس: الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، الكتاب الثالث من سلسلة علم الاجتماع والتنمية، ص ٧٩.

إيجابًا على منطق الوعي الأوربي الناشئ آنذاك، وكان أحد أسباب ذبوع صيت النموذج الليبرالي. لا سيما أنه مكن الإنسان الأوربي الطامح إلى حياة جديدة من إعادة قراءة التاريخ البشري وصياغة مستقبله والتصدي لسؤال بنائه بإرادية وحرية^(١).

وبالرغم من التحفظ الذي لا يمكن أن يخفيه الباحث إزاء المضامين العالمية الثابتة في المنهج الليبرالي، فإن هذا لا يحول دون الاعتراف بالدور الذي لعبه في الرقي بالوعي الإنساني من مستوى الإدراك الميتافيزيقي لحركة الوجود بردها إلى فواعل ميتافيزيكية، إلى مستوى إدراك عللها ومسبباتها وفقًا لما تقتضيه قوانين الوجود المشهود. الأمر الذي عزز من «موضوعية» النظرة إلى حركة الوجود، بعيدًا عن «عبيتها» أو «مصادفتيتها». ليتجدد إيمان الإنسان بقدرته على صناعة واقعه بشرط وعيه بالقوانين والسنن التي تضبط حركة الواقع من حوله، وإدراكه لشروط فعاليتها وتملكه المقدرة على استخدامها الاستخدام الصحيح^(٢).

وفي محاولتها الإجابة عن سؤال القانون الذي يؤثر سلوك الإنسان، فردًا وجماعات، من الماضي إلى المستقبل من دون إلغاء حريته؛ استدعت الليبرالية من تراثها اليوناني مقولة بسيطة «عادية» وواقعية مفادها أن: «اجتماعية الكائن الإنساني لا تلغي حريته»، بحكم أن الإنسان «كائن

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م.س، ص ١٦.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م.س، ص ١٧. مع أن هروب/لجوء الأطروحة الليبرالية إلى تبرير انضباطية السوق إلى فعالية «اليد الخفية» يعد بدوره ضربًا من ضروب التبرير الميتافيزيقي الذي لم يستطع رواد الطرح الليبرالي تعليقه بقواعد علمية/موضوعية شأن ما دعوه، ورموا به الأطروحات السائدة آنذاك.

اجتماعي» و«كائن حر» في نفس الوقت. وعلقت الربط بين حتمية «التطور الاجتماعي» و«حرية الإنسان» بما أسمته «القانون الطبيعي»، والذي لم يكن يعني أكثر من: أن انضباط حرية الإنسان لحتمية التغيير الاجتماعي، إنما يكون بقانون طبيعي، فعاليته تلقائية لا تتوقف على إرادة الإنسان.

وكمعادل موضوعي اجتماعي لهذا المقتضى المنهجي اعتبر الليبراليون أن: «مصلحة المجتمع تتحقق بشكل طبيعي (تلقائي) من خلال سعي كل فرد لتحقيق مصلحته الخاصة». ورتبوا على أساس من هذا الموقف المنهجي العديد من المبادئ في السياسية والاقتصاد والاجتماع، مفادها جميعاً أن أحسن طريق لتحصيل مصلحة المجتمع تتمثل في أن يكف كل من المجتمع والدولة عن التدخل في حركة الأفراد مهما كان المبرر، فقط لحماية الفعالية التلقائية للقانون الطبيعي، ومن هنا بدأ الحديث عن مفهوم الدولة الحارسة و/أو الدولة الدركية و/أو الجمركية المحدودة الأثر في المجتمع^(١).

وعلى أساس من هذه الرؤية، تؤكد الليبرالية بأن منطلقها الاجتماعي هو الفرد، باعتباره الأصل والمجتمع فرع عنه، وأن حرية حق طبيعي سابق ومؤسس للقانون وللحقوق الاجتماعية والسياسية. لذلك تعتبر الليبرالية بأن الحرية كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض. وبفضل عنايتها بموضوع الحرية استطاعت الليبرالية أن تنتشل مفهوم الحرية من شرك المساجلات الفلسفية لتمنحه دلالة عملية باعتباره منجزاً موضوعياً ومعاشياً في نطاق حركتي التاريخ والتطور^(٢).

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م.س، ص ٢٥.

(٢) د. عبدالله العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، سنة ١٩٩٣، ص ٤٨.

ومن الناحية المعرفية، استثمرت المحاولات التعقيدية الليبرالية الأولى خلاصات الاكتشافات العلمية التي مهدت للانقلاب عن تصورات القرون الوسطى الأوربية. وشكلت الاكتشافات الرياضية والفيزيائية لكل من جاليليو ونيوتن وغيرهما قاعدة علمية بنيوية للفكر المنهجي الليبرالي، خاصة من خلال تأكيدهما على أن الكون هو عبارة عن وجود منضبط بنظام ذاتي محكم وصارم^(١).

غير أن الإحالات الفلسفية التي ألحقت بهذا التصور كانت في بداياتها أصلاً لعلمنة التصور الليبرالي عن العالم. ذلك أن العالم حسب التصور الليبرالي هو عالم واحد سرمدى لا أول له ولا آخر، يتضمن في ذاته مرجعيته، ويحتوي كافة القوانين والقيم الكفيلة بتفسير حركته من الماضي إلى المستقبل. ولذلك فهو عالم مكتف بذاته، حلّه متضمن فيه، وليس في حاجة إلى أي عالم آخر يسنده أو يمدّه بحل أو تفسير. ومن هنا جاء استناد الفكر الليبرالي على مفهوم القانون الطبيعي، لا كمقولة منهجية فقط، وإنما كمقتضى معرفي يعود بالإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مرجعية نفسها^(٢). وترى

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٥.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، «الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق»، منشور بالموقع الإلكتروني التقديمية، بتاريخ ١٧/١/٢٠١٤، على الرابط التالي:

<http://www.taqaadoumiya.net/2013/04/12/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B-1%D8%B9%D8%B5%D9%85%D8%AA-%D8%B3%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%88-%D8%A9%D9%82%D9%88%D9%82-2/>

المرجعية الطبيعية المؤسسة للطرح المنهجي الليبرالي بأن العالم الطبيعي عبارة عن:

«نظام واحد مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حركته داخله، ولا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، ويحوي داخله كل ما يلزم لفهمه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، بما في ذلك الإنسان الذي يستوعب في عالم الطبيعة ويختزل إلى قوانينها بحيث يصبح جزء لا يتجزأ منها، ويختفي بوصفه كياناً مركباً منفصلاً نسبياً عما حوله، وله قوانينه الإنسانية الخاصة (ولذا فالرغبة إلى العودة إلى الطبيعة هو تعبير عن النزعة الجينية في الإنسان). وهذه الصفات الأساسية للمذهب المادي. ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة إلى الأخرى، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية (...)»^(١).

لقد اتسمت صورة العالم في التصور الحداثي الليبرالي بسمات الوحدة التامة والشمول الصارم غير المنقطع، ليغدو العالم كلاً محيطاً ومهيماً لا «كل» غيره أو دونه أو فوقه. فما من ظاهرة في العالم الطبيعي المادي إلا ولها سبب طبيعي يؤدي إلى نفس النتيجة، مهما تغيرت الأزمان والأماكن. وهو ما رأت فيه الليبرالية الحديثة شرطاً كفيلاً يضمن للعالم اتساقه

(١) د. عبد الوهاب المسيري، «نحو نموذج تفسيري اجتهادي: بدلا من النموذج الموضوعي المتلقى»، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ١٦، السنة الرابعة، ربيع ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص ٩٦.

واستقراره. ذلك أن حركة الظواهر والأشياء والكائنات حركة تلقائية تُدفع بقوة نابعة منها، وخاضعة لقوانين واحدة ثابتة ومنتظمة وصارمة وآلية ومطرّدة، من ماضيها إلى مستقبلها، دون انقطاع أو ارتباك أو انحراف^(١).

وتشاطر الإيديولوجية الليبرالية باقي التوجهات الأيديولوجية الغربية المعاصرة نفس مقومات الطرح العلماني والحداثي حول الإنسان. فهي لا ترى في الإنسان سوى أنه مجرد كائن طبيعي مادي، باعتباره جزء لا يتجزأ من العالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وكأنه: شيء من أشياء هذا الوجود، ومجرد مقولة بيولوجية خاضعة لقوانين الطبيعة الواحدة المادية التي لا مرد له، ولذلك فهو محصلة تلقائية لظروفه الخاضعة^(٢).

وعلى أساس من هذه «الواحدة المادية»؛ نبع العلم الليبرالي الغربي الذي لا يفرق في نهاية الأمر (وفي التحليل الأخير) بين الإنسان والحيوان، والذي يهتم بنقط التشابه بينهما أكثر من اهتمامه بنقط الاختلاف، فما يجمعهما هو النظام الطبيعي المادي الذي ينطلق منه العلم الغربي، وما يفرق بينهما هو هذه الثغرة المعرفية النابعة من إنسانية الإنسان وتفرد داخل النظام الطبيعي، فليس مميز الإنسان عن باقي الكائنات الحيوانية الطبيعية هو النوع أساسًا، وإنما الدرجة فقط^(٣). والإنسان الطبيعي، في واقع التصور

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٣، ص ١٥-١٧.

(٢) ذ. علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤، ص ٣٣٩.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري (محرر)، فقه التحيز، مقدمة الكتاب الجماعي، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: المعهد العالمي للفكر =

الليبرالي، كائن يُعرف في إطار وظائفه الطبيعية الحيوية، ويعيش حسب قوانين الحركة المادية ويرد إليها^(١).

وفضلاً عن استنادها للمنظومة التصورية الحداثيّة؛ تحمل الليبرالية مفهوماً متميّزاً للإنسان تضافرت كل من «القيم العالمانية» و«الحرية الفردانية والوجودية» في بلورته. فعقيدة الإنسان لا تمس بإنسانيته، لأن العقيدة في الاعتقاد الليبرالي غير متعالية على الإنسان، على عكس الأيديولوجيات والمذاهب العقديّة التي ترى بأن العقيدة هي أهم جوهر للإنسان معتبرة أن الاستشهاد في سبيل العقيدة من أسمى الفضائل^(٢).

وقد تكرست مقارنة الإنسان وفقاً لهذه الرؤية، أساساً، مع شيوع الرؤية الإنسانية/الهيومانية التي ألهمت الإنسان وجعلت منه مركزاً للكون. إذ دأب عصر النهضة بالاحتفاء بتلك اللحظة في تاريخ البشرية، والتي تصور فيها الإنسان أنه سيد على الكون وعلى كل المخلوقات. فهو المطلق الذي لا

= الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص ١٠٩. وبالفعل، وبصد المقاربة بين كينونة الإنسان وكينونة القردة يؤكد المسيحي ظهور: «ما يُسمى مشروع القرد الأعظم الذي أصدر إعلان القردة العليا على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وبدأ الإعلان بما يلي: «نحن نطالب بتأسيس جماعة من القردة العليا من الأعضاء المتساوين في الحقوق تضم ما يلي: البشر - الشامبنزي - الغوريلا - والأورنج أوتانج». وقد عرفت عالمة الأنثروبولوجيا الهولندية بربارة نوسكي Barbara Noske هدف هذا الإعلان بأنه فك التمرکز حول الإنسان»، انظر عبد الوهاب المسيحي، الفلسفة المادية ...، م س، ص ١٩٤.

(١) د. عبد الوهاب المسيحي، نحو نموذج تفسيري ...، م س، ص ٩٦.

(٢) د. عبد الكريم سروش، «المرتکزات النظرية لليبرالية»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد مزدوج ٢٤-٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣، ص ١٥٣.

تحد حريته وإطلاقته حدود عقدية أو اجتماعية أو أخلاقية^(١).

ومن خلال رؤيتها التطيعية للإنسان، تسنى لليبرالية تجديد بحث تقاليد فكرية ظلت مغمورة في الفلسفة الأوروبية والغربية، خاصة تلك التي تعظم القدرات الفردية والإمكانات الإنسانية على استخدام وتنمية ملكاته ومواهبه باعتباره ذات فاعلة ومبدعة، وممتعة بخصائص القدرة على التفكير الرشيد^(٢).

وبناءً على هذا التأسيس الفلسفي والمعرفي للإنسية الجديدة، أسس الليبراليون مفهومهم لحقوق الإنسان بالانطلاق من الإنسان للدفاع عنه. وغالبًا ما يرجع الباحثون أول تمجيد للحقوق الإنسانية في الوثائق الدستورية القومية والعالمية إلى نهاية القرن الثامن عشر ميلادي. إذ تجلّى أول عمل قانوني من هذا النوع في وثيقة «فيرجينيا للحقوق» سنة ١٧٧٦، والتي كانت بمثابة أول دستور مكتوب يؤسس قائمة ببعض الحقوق الإنسانية الليبرالية بوصفها حقًا دستوريًا^(٣).

ليتلوها بعد ذلك إعلان «الحقوق الإنسانية» إبان الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م. إلا أن أمر الاجتماع على مبدأ حقوق الإنسان سيستقر أكثر مع

(١) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز...، م س، ص ٦٢.

(٢) د. علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث»، مساهمة في الكتاب الجماعي، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٤٠.

(٣) د. رضوان زيادة، «الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية»، ضمن المؤلف الجماعي، الإسلاميون والمسألة السياسية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠٤، ص ١١٢.

الميثاق الذي أقرته منظمة الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٨م، والذي يؤكد على أن حقوق الإنسان هي مجموعة من المثل العليا المشتركة، والتي ينبغي أن تستهدف كافة شعوب الأمم، حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع إلى توطيد هذه الحقوق والحريات^(١).

وانعكست كل هذه المبادئ النظرية والتصورية للإنسان على مجموع المنظومات المعرفية والأخلاقية، فكانت من بين أهم أسباب نزع القداسة عن العالم وأي شكل من أشكال الإطلاقة أو الغائية. لتبدي غاية الحياة الأسمى في سعي الإنسان نحو تحقيق التراكم والتحكم، فلا يحكم الكون سوى قيم المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك.

٢- إشكالات المنهج الليبرالي (معرفياً ومنهجياً وممارسةً)

إن الإقرار بقيمة الطرح المنهجي لليبرالية تأكيده على مبدأ انضباط الوجود الكوني والطبيعي والمجتمعي لقوانين ثابتة ومطرودة، لا يمنع، بأي شكل من الأشكال، دون نقد هذه الأطروحة. وفي نظر صاحب الدراسة، وحتى يتسنى لأي أطروحة منهجية أن تحوز صفة الثبات والصرامة عليها أن تستجيب لثلاثة شروط أساس:

- العلمية: بأن تكون محصلة بحث علمي من خلال رصد الظاهرة موضوع الدراسة بمراقبة حركتها واستخلاص قانون تلك الحركة من خلال أطرافها على قاعدة واحدة في كل الظروف المماثلة، بما يسمح بحصول

(١) مقتطف من مقدمة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. انظر الكتاب الجماعي، النظام القانوني الدولي في مفترق الطرق، مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الدراسات القانونية، سنة ١٩٩٦، ص ٢٦٣.

نفس الدلالة في الأذهان حصولاً حقيقياً دون إحالة إلى تفسير أسطوري أو خرافي يقصر أو يخفي عن وعي الناس^(١).

- الصحة: فمن خلال دراسة مدى اتساق مقولات المنهج مع قوانين حركة المحيطين الاجتماعي والطبيعي. فإن كان ذلك تثبت صحة المنهج وإلا فالعكس. (صدق المنهج مع ذاته)^(٢).

- والصلاحية: بمعنى اختبار المنهج على مستوى الممارسة بدراسة مدى تطابق توقعاته النظرية والمستقبلية مع واقع تنزيله وممارسته في حياة الناس المعاشة (صدق المنهج مع واقعه)^(٣).

وبرجوعنا إلى المنهج الليبرالي نجده قد أخفق في الاستجابة للشروط الثلاثة المذكورة سلفاً. فهو أولاً منهج لم ينبن على مقتضيات علمية، بالرغم من ادعاء تأسيسه على أساس من رصد لقوانين الحركة الطبيعية والمجتمعية. فمع أن الليبرالية أقرت بانضباط الواقع الاجتماعي لقوانين حتمية تضبط

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٢؛ وكذلك: جان ماري دونكان: علم السياسة، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ب ط، ١٩٩٧؛ ود. سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية للعالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٩؛

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٢.

(٣) يوظف د. سمير أبو زيد «مفهوم الاتساق»، سواء كان داخليا/منطقيا أو خارجيا/ مع العالم، باعتباره وحدة تحليلية ومبدأ إستمولوجيا لالتماس مقدار توافق مضامين نموذج معرفي ومنظومة علمية مع مدركات الجماعة (رؤية للعالم ومرجعية وقيما) ومقتضيات الواقع الخارجي وحقيقة حركة الأشياء والظواهر والكائنات. د. سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم ...، م س، ص ١٠٢.

حركته، إلا أنها لم تستطع أن تكشف لنا عن ماهية هذه القوانين ومعادلات فعاليتها، حيث جاءت إجابتها موسومة بالطابع الميتافيزيقي وهو ما تجلى واضحاً في جواب «آدم سيمث» حين سُئل عن القوانين التي تحكم دينامية التوازن الاقتصادي، مجيباً: بأنها اليد الخفية.

وخلافا لادعائه الالتزام بقيمة الحرية، انعكس الطابع الميتافيزيقي للمنهج الليبرالي جبريةً مصادرة لحرية الإنسان وإرادته. وبغض النظر عن أن الليبرالية قد نالت شرف تعليم الناس أنهم أحرار، إلا أنها بالمقابل لم تعلمهم ماذا يمكنهم أن يفعلوا بحريتهم، مدعيةً بأنهم ليسوا في حاجة إلى أن يشغلوا أنفسهم بسؤال ماذا يعمل الإنسان بحريته لتغيير واقعه الاجتماعي، مادام أن واقعه سيتغير طبيعياً من تلقاء نفسه، بفضل الفعالية التلقائية والغائية والميتافيزيقية التي توجه قوانين حركة الناس والمجتمعات^(١).

ميتافيزيقية وجبرية المنهج الليبرالي انتهتا مصادرةً لحرية الإنسان لصالح حتمية القوانين الطبيعية، وبدل أن يُسخر الإنسان الواعي والحر فعالية القوانين من حوله لصالحه ومصلحته، يؤول الطرح الليبرالي إلى تصوير القوانين وكأنها القوة الواعية التي تسخر الإنسان وتوظفه لغاية في نفسها^(٢). ويبدو أن المنهج الليبرالي من شدة اعتقاده في حتمية قوانين الوجود الطبيعي قد أغفل أن الإنسان «كائن نوعي» لا يتفاعل مع معطيات المحيط من حوله وكأنه آلة جامدة تسير ميكانيكياً طبقاً لقوانين الطبيعة^(٣).

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٩.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٩.

(٣) ليس غريباً هيمنة التصور الميكانيكي/النوتني للعالم على مختلف المدارس =

إن الوعي بأن الإنسان كائن واع ومريد يملك القدرة على التأثير في واقعه بتجاوز معطيات ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يجعلنا نرفض فهم حتمية القوانين بالمنطق الذي يجعل من الإنسان مجرد موضوع سلبي فاقد للقدرة والإرادة. فحتمية القوانين لا يجب أن تجعل من الإنسان موضوعاً لها، بل الإنسان الواعي المريد والقادر هو من يعطي لهذه القوانين دلالتها وضرورتها موجهاً إياها الوجهة التي يريد^(١).

وكما صادرت الليبرالية، منهجياً، الإنسان حريته، صادرت المجتمعات إرادتها على الفعل والتغيير، وفي هذا السياق يقول د. عصمت سيف الدولة: «...» لقد كان هذا القصور كافياً ليقف الليبراليون من تقدم مجتمعاتهم مواقف سلبية ولكي تكون المجتمعات في الليبرالية قوى خاملة متروكة لمصيرها التلقائي، تحت شعار «دعها تتغير» المعادل الاجتماعي لشعار الحركة الفردية «دعه يعمل». أما تتغير إلى ماذا؟ فذاك ما حال المنهج الليبرالي دون معرفته، بل حرم محاولة معرفته مكتفياً بتأكيد أنه سيكون في صالح المجتمع. وبهذا كانت الليبرالية، وما تزال، تمثل «جبرية» اجتماعية لا مفر منها لأنها «طبيعية» بالرغم من أن الإنسان -طبقاً لها- حر بطبيعته «...»^(٢).

= المتولدة عن الطرح الليبرالي، إذ أنها في تصورها للفاعلية الفردية والاجتماعية تبقى رهينة للتصور الميكانيكي.

(١) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط ٢٠، ١٩٨٧، ص ٢٥٠.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٣٠.

ويعتقد الباحثون بأن سبب مشكلة التصور المنهجي الليبرالي فيما يخص حركة المجتمعات يعود إلى التمرکز الشديد والمغلق حول الفرد باعتباره الوحدة الأساس للتحليل الليبرالي. وهو ما يحول دون بلورة أي تصور معرفي ليبرالي عميق وعلمي حول حرية وإرادية الفعاليات المجتمعية^(١). ومع أن الليبرالية قد تعترف بانتماء ما للفرد إلى المجتمع باعتباره انتماء إلى علاقة طبيعية بين أبناء الأمة الواحدة، إلا أنها تجعل علاقة الانتماء هاته علاقة سلبية مجردة من أي التزام، تحللاً من أي التزام سابق يُوجب على الفرد الحفاظ عليه. فهو انتماء/التزام لا يفرض على الفرد أي استحقاقات عند مواجهته لأسئلة مستقبله، الذي يبقى أساساً مستقبلاً فردياً^(٢).

هكذا، وبقدر ما قدرت الليبرالية في الفرد أنانيته كافلة له حرية الاستقلال والنشاط في مختلف مناحي الحياة، بقدر ما استهترت بما سوف يلقاه الآخرون من حيف وظلم جراء ممارسة الفرد لحرية المطلقة، مادام الآخرون في نظرها يتمتعون بذات الحرية، من حيث المبدأ النظري والافتراض الأولي^(٣).

ولهذا الأمر، فشلت المقولات المؤسسة للمنهج الليبرالي في أن تتنبأ بالواقع الذي من الممكن أن يُفضي إليه ترك الناس يحققون مصالحهم الخاصة الفردية. لأن ترك الناس يعلمون ما يشاؤون يؤدي إلى أن يصبح أكثر الناس عاجزين عن فعل ما يشاؤون. كما أن قانون «حرية المنافسة» يقضي في

(١) د. الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، الرياض: منشورات مجلة البيان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٤.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات...، س م، ص ٣٠-٣٢.

(٣) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا...، م س، ص ٢٤٢.

نهاية المطاف على «المنافسة الحرة» ويؤدي إلى الاحتكار^(١).

وبكلمة أوضح، لم تكن الحرية التي ارتكزت عليها الليبرالية سوى معولا بيد الأقوياء يَشُقُّ لهم الطرقات ويُعَبِّدُ أمامهم سبل المجد والثروة. ولا يهم، في ذلك، إن استغلوا في ذلك فائض عمل الناس واستنفذوا ثروات الشعوب واستعبدوا الأمم، لأن الناس -كما هو في العرف الليبرالي- متفاوتون في حظوظهم من المواهب الفكرية والجسدية والفرص الطبيعية، فمن الضروري أن يختلفوا في أسلوب الاستفادة من الحرية الكاملة. ليؤدي هذا الاختلاف بين القوي والضعيف إلى أن تصبح الحرية تعبيراً قانونياً عن حق القوي في كل شيء^(٢). وهو ما عبّر عنه د. عصمت سيف الدولة قائلاً:

«في ظلها [أي الليبرالية] استطاعت مجموعات من الأفراد، الرواد، العباقرة أو المغامرين، يكاد التاريخ -من قلتهم- أن يحصي أسماءهم واحداً واحداً، استطاعوا أن يكتشفوا العالم وأن يقهروا الطبيعة بالعلم وأن يحققوا الثورة الصناعية وأن يرسوا قواعد الرفاء المادي (الحضارة الأوربية المعاصرة) وأن يستهلكوا في سبيل هذا أعداداً لا حصر لها من البشر. ومع هذا فإن كل ذلك الرفاه ظل «ملكية خاصة» لأصحابه وهم قلة يكاد التاريخ أن يحصي أسماءهم واحداً واحداً بدون أن يستفيد منه أحد غيرهم. بل كان بالنسبة إلى غيرهم فقراً على فقر وعبودية ليست أفضل من عبودية القرون الوسطى»^(٣).

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٢٦.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ...، م س، ص ٢٥٩.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٣٠.

لقد جاء التاريخ الواقعي للبيرالية بخلاف ما اعتقدته وتنبأ به منهجها .
فقد عاشت الإنسانية المستضعفة، في ظل سيادة اللبيرالية، أهوالاً مروعة .
ولم تستطع اللبيرالية حل التناقض الذي ينشأ بين سعي الأفراد إلى تحقيق
مصلحتهم الفردية والمصلحة العامة والجماعية^(١) .

ثالثاً: المنهج في الأطروحة الماركسية وإشكالاتها

حملت «الماركسية» للفكر الفلسفي والأيدولوجي الغربي إضافات
منهجية نوعية ومعتبرة، لدرجة يمكن القول معها بأن الماركسية قد شكلت
أبرز خلاصة للفكر المنهجي الغربي وأحد أكثر فلسفاته اكتمالاً وشمولية^(٢) .
وبفضل الماركسية، ارتقت «الاشتراكيات الطوباوية/اللامنهجية» المتخبطة
والشائعة آنذاك، من مجرد اشتراكيات «مثالية» و«أوربية» و«قومية»، إلى مقام
الاشتراكية «العلمية» وال«عامة» وال«عالمية» . حتى أضحت الاشتراكية
الماركسية مشروعاً عالمياً واعدًا ومبشراً بنموذج مجتمعي ثوري بديل ينتشل
المقهورين من الواقع الرأسمالي البئيس والمتوحش، إلى مجتمع العدالة
والمساواة^(٣) .

ويعود السبب في علمية الطرح الماركسي للاشتراكية، أساساً، لتبنيه
قواعد المقاربة المنهجية وفقاً لمعايير الإستمولوجيا الوضعية الراهنة . حيث
حرص «كارل ماركس»، منظر ومؤسس الاشتراكية العلمية، على وحدة

(١) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ...، م س، ص ٢٦١.

(٢) د. محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان
والطبيعة، بيروت: دار الساقى، ط ٢، ٢٠١٢، ص ١٥٤.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، الأسس ...، م س، ص ٣٩.

منهجه وتكامل مضمونه العلمي، باعتباره حصيلة موضوعية لترصد حركة الأشياء والظواهر والكائنات وكشف القوانين التي تؤطرها من الماضي إلى المستقبل^(١).

وتبني الأطروحة الماركسية على قاعدة المنهج «المادي الجدلي»، والذي ينظر إلى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في نطاق التطور المادي للتاريخ، والقائم على مبدأ «صراع الأضداد»: أي البحث في حقيقة القضايا المجتمعية وظواهرها من خلال تحليل علاقات الإنتاج في البنية الاجتماعية لمعرفة تطور المجتمعات، الأمر الذي يجعلها كقضايا وظواهر غير ساكنة وغير معزولة، بل في حركة وتجدد دائمين من دون توقف أو انقطاع^(٢).

وقد استقى ماركس فكرته عن «المنهج الجدلي» من أستاذه «هيجل» الذي كان يعتقد بأن حركة العالم تخضع لعملية جدلية تتطور وفقًا لنظام التناقضات التي تتصارع فيما بينها، لتصل إلى ما يسمى بالتركيب الذي ينتهي إلى حقيقة وليدة أو فكرة جديدة. ليقوم بداخل هذا التركيب الجديد عناصر تناقضية جديدة، ويتكرر الأمر في سلسلة من التناقضات السرمدية واللامتناهية^(٣).

(١) د. شوكت أشتي، علم الاجتماع السياسي: مقدمات توضيحية، بيروت: دار أبعاد، ط ١، ٢٠١٠، ص ٥٣.

(٢) د. شوكت أشتي، علم الاجتماع السياسي ...، م س، ص ٥٣.

(٣) د. إسماعيل علي سور، علم السياسة وديمقراطية الصحة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ط، سنة ٢٠٠٨، ص ١١٦. قد خصص د. إمام عبد الفتاح إمام أبواباً وفصولاً مهمة من السفر الذي أفرده لدراسة فلسفة وأصول وقواعد منهج =

وتعود المفارقة بين الجدلية الهيكلية والماركسية إلى علمية الجدل المادي، والذي يؤمن أصحابه، كما جرى عرّفهم المادي بذلك، إلى أن معرفة حركة العالم وقوانينه لا تتم إلا من خلال الرجوع إلى الطبيعة المادية واعتماد منهج التجريب الموضوعي، لأن العالم «المحسوس» ليس شيئاً آخر غير النشاط العلمي للحواس البشرية، ولذلك لا تكون المعرفة عند ماركس إلا حسية متحررة من المسلمات العقدية^(١).

وسيحاول الباحث، من خلال هذا المحور، التعرض إلى بعض من الجوانب المنهجية للأطروحة الماركسية باعتبارها أطروحة في المنهج ومؤطرة لمجموعة من المدارس والمقتربات في التحليل السياسي^(٢). كما سيعرض لبعض جوانب النقد لهذه الأطروحة، افتحاصاً لعلميتها، واختباراً لصحتها، ونظراً في مدى صلاحيتها.

١- مقومات المنهج المادي الجدلي

يُرجع البعض المعنى اللغوي لمفهوم «الجدل» إلى معنى النقاش أو المجادلة: إذ أنه حين يتحاور اثنان ويختلفان في موضوع واحد، يحاول كل منهما أن ينفي رأي الآخر، ليكون الصواب، في النهاية، محصلة لتناقض

= الجدل المثالي عند هيجل، كما أعقب ذلك بدراسة مستفيضة استغرقت الباب الرابع من كتابه حول الجدل المادي عند ماركس. انظر في ذلك: د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ١٥٣-٢٧٤، وص ٢٩١-٣٣١.

(١) د. شكوت اشتى، علم الاجتماع السياسي ...، م س، ص ٥٣.

(٢) د. نصر عارف، إبستمولوجيا ...، ص ١٩٤.

رأييهما وكامناً فيه^(١). ويستمد بعض آخر كلمة «ديالكتيك» من الجذر اللغوي اليوناني «دياليجو» أو "Dialogue" بمعنى محادثة أو مجادلة ومجاذبة لأطراف الكلام: لأن اليونان كانوا يعتبرون أن مناقشة مسألة ما من كل زواياها، والسماح لمختلف وجهات النظر ذات الجانب الواحد بالتعارض والتناقض خلال المجادلة أحد أفضل طرق الوصول إلى الحقيقة^(٢).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن محاولات إرساء الدلالة المنهجية الأولى لمفهوم «الجدل» ابتدأت مع الفيلسوف اليوناني «هيرقليط»، أواسط الألف الأول قبل الميلاد، حين حاول أن يضمن هذا المفهوم تصوراً خاصاً يربطه بالمعنى العام الذي لاحظته في حركة أشياء الطبيعة كلها باعتبار أن: كل شيء يتغير، ويجري، ويتطور من حالة إلى أخرى، فهو في حالة صيرورة مستمرة ضمن ذاته^(٣).

وظل «الجدل/الديالكتيك» يراوح معانيه اللغوية المضافة عليه وحيث المحاولات التأسيسية الأولى، إلى أن جاء الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي أحيا هذا المفهوم، وبعثه بعثاً جديداً. لينتقل بالتفكير العلمي والفلسفي السائد والقائم على «رؤية ميكانيكية» نيوتنية للكون، قاصرة

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ... م س، ص ٤٤.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٧٥، ص ١٧؛ وكذلك: موريث كونفورت، مدخل إلى المادية الجدلية،

ترجمة: محمد مستجير مصطفى، بيروت: دار القراي، ط ٤، ١٩٧٥، ص ٧٧.

(٣) انظر: المواقف، للعبد الايجي وشرحه للشريف الجرجاني: ١٥١/٢ فما بعد، وشرح، مطالع الأنوار، للأصفهاني، ص ١٢٢ و ١٢٣. نقلاً عن: د. سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ... م س، ص ١٧.

على علاقات العلة بالمعلول، إلى المستوى الجدلي الذي يرى بأن حركة الظواهر والكائنات والأشياء تتطور وفق «رؤية دينامية»، عن طريق الصراع بين المتناقضات^(١).

وقد صاغ هيغل جدليته في ضوء الفلسفة المثالية التي ترى بأن وجود الشيء، أي شيء، على الصعيد الخارجي، إنما هو ثمرة الإبداع الفكري له. فالفكر يبدع للشيء صورة مثالية تجذبه دائماً وأبداً نحو الكمال. ولم يكن يعني هيغل بـ«المثال» و«الفكر الكلي المحيط بالحقيقة» سوى التدبير الإلهي الذي تندرج ضمنه شتى مظاهر الفكر الجزئية المتفرعة عنه. ولهذا فالفكر عنده دلالة على الوجود المطلق، حين تتجلى الموجودات في مرحلتها المثالية الأولى^(٢). أما الأشياء فلا تعدو أن تكون مجرد تجسيد له. وطبقاً لجدله المثالي فإن الفكر يتطور أولاً، والمادة تتبعه إلى حيث يتطور. فإن أراد المرء أن يعرف كيف يتطور المجتمع، فما عليه إلا أن يبحث في تطور الفكر^(٣).

وبتأثير من الإبستمولوجيا الوضعية وفلسفتها العالمية، قلب ماركس جدل أستاذه المثالي ليعيد تركيبه على رؤية مادية صرفة. فمبتدأ حركة الأشياء والظواهر ومنتهاها، عنده، تتم في إطار المادة. لأن المادة، بظواهرها المتنوعة ومظاهرها المتعددة، هي الواقع الوحيد الشامل لكل ظواهر العالم ومختلف ألوان الوجود فيه. وما الروحانيات والمثاليات، وكل ما يندرج في

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٤٥.

(٢) د. سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ...، م س، ص ١٩.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، ص ٤٧.

نطاقهما من أفكار ومشاعر وتجريدات إلا نتاجاً لحركة المادة عند درجات عليا ونوعية من التطور والنمو^(١).

فبينما كان «الفكر/الروح» في الجدل الهيجلي أصل الوجود والباعث على الحركة، وما «المادة» سوى تجلٍ من تجلياته، يصبح «الفكر» في الجدل الماركسي مجرد انعكاس لصيرورة الأشياء المادية (وسائل الإنتاج) وتطورها^(٢).

وكما تأثرت الليبرالية منهجياً بالاكتشافات النيوتنية، استفادت الماركسية من الإنجاز العلمي للداروينية، وسعت إلى أن تصوغ المعادل الاجتماعي الموضوعي لها. فعلى منوال الداروينية، تنسج الماركسية رؤيتها للوجود على أساس مادي ترى فيه ذلك: الكل الشامل للطبيعة والإنسان، وأن كل شيء في الكون في حركة دائمة وتغير مستمر من خلال الصراع بين المتناقضة الكامنة فيه^(٣).

وقد تمثلت الماركسية هذه المعاني لتعيد صياغتها صياغة منهجية تسعف معتققيها في قراءة حركة التاريخ وتطور الوجود من خلال الجدل المادي قانوناً للوجود الكوني. باعتبار الجدل هو تناقض بين طرفي هذا الكل المادي الشامل، يتولد عنهما شيء ثالث ومختلف عنهما، ويتضمن في ذاته بذور تناقضية جديدة. وفي إطار هذا الكل الطبيعي الشامل ترى الماركسية أن

(١) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ...، م س، ص ٥٣؛ وكذا، د. محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ...، م س ص ٣٣.

(٢) بليخانوف، القضايا الأساسية في الماركسية، ترجمة: جنا عبود، دمشق: دار دمشق، د. ط، ١٩٧٣، ص ٢٦.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٤٦.

قوانين التطور تتفاعل في إطار من المبادئ التالية :

أ- أن الطبيعة شيء واحد مترابط؛

ب- أن الطبيعة في حالة حركة وتغير دائم، وتجدد وتطور مستمر؛

ج- أن التطور ينتقل من التغيرات الكمية التي لا دلالة لها، إلى تغيرات نوعية وجذرية بصفة كلية وفجائية؛

وفي هذا الإطار، ترفض الماركسية فكرة الكون الثابت المستقر، لأنه دائم الحركة والتطور. كما أن الماركسيين لا ينظرون إلى هذا التطور بوصفه عملية هادئة مناسبة بلا انقطاع، بل باعتبارها عملية حادة وعيفة تجد استمراريتها في انقطاعاتها الفجائية ووثباتها النوعية. ولا تبحث الماركسية/الوضعية في حركة الكون باختلاق مثال خيالي تقيس به، وإنما ترصد عمليات التناقض والتنازع والتضاد المعتملة داخل الكل الطبيعي والاجتماعي^(١).

ووفقاً لهذا التصور للعالم، ترى الماركسية بأن المادة هي أساس الوجود وينبوع الحقائق، وبأنها موجودة «موضوعياً» خارج الوعي الإنساني وفي استقلال عن إدراكه، فوجودها أسبق عن وجوده ووعيه وإدراكه.

وتعنى «المادية الجدلية» بالمادة في أوسع مفاهيمها بما يشمل جميع الأشياء والظواهر والكائنات، مؤكدة على أن المادة ملازمة للحركة لا تهدأ ولا تتوقف في هذا العالم المادي السرمدى المنبسط في جميع الجهات وكل الأزمان بلا بداية تحده أو نهاية تأسره^(٢).

(١) موريس كوزنفورت، مدخل إلى المادية الجدلية ...، م.س، ص ٧٠.

(٢) د. سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ...، م س، ص ٣٨-٣٩.

ومن ضمن هذا التصور المادي للظواهر والكائنات والأشياء، تسوي المادية/الجدلية بين الإنسان والمادة، معتبرة أن الإنسان مجرد محصلة لتطوره المادي ونتاج لشروطه الإنتاجية وظروفه الاقتصادية والاجتماعية^(١). وتضع الماركسية لجدلها المادي ثلاثة قوانين أساس:

أ- قانون تحول الكم^(٢) إلى الكيف^(٣): وهو أحد مبادئ الجدل المادي وسماته الأساس، لأن لكل تغير جانبان: أولهما، تغير كمي لا يغير من طبيعة الشيء إلا بالزيادة والنقصان؛ وبما أنه، ثانيًا، لا يمكن للتغيرات الكمية أن تستمر، فإنها عند نقطة محددة (عتبة تؤثر) تتحول من تغيرات كمية إلى تغير كيفي فجائي يتركز في الطبيعة النوعية للشيء حيث يولد شيئًا جديدًا فجأة^(٤).

ب- قانون وحدة الأضداد وصراعها: بمعنى أن مصدر التطور في كل شيء إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد. فالعامل المباشر

(١) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ...، م س، ص ٥٣.

(٢) يُعنى بمقولة الكم كل تلك «الظواهر» التي يحددها العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن. وينقسم ما يعبر عنه بالكم إلى: كم متصل وكم منفصل. فالكم المتصل تعبير كما يحدده الحجم أو القياس والوزن في بعض الأحيان من التراكمات والأحجام التي تعد شيئًا واحدًا والكم المنفصل تعبير عما يحدده العدد مما تؤثر الزيادة الطارئة عليه أو النقص منه في تغيير عدده. انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا م س، ص ٣٤.

(٣) نعني بمقولة الكيف السمات الجوهرية للصيغة بالشيء والمتجاوزة لمظاهر العدد والحجم والوزن ونحوها كالليونة والصلابة والبرودة والحرارة والقوة والضعف والبقاء والزوال (...). السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، م س، ص ٣٥.

(٤) موريس كوزنفورت، مدخل إلى المادية الجدلية ...، م س، ص ١٠٦-١٠٧.

للتطور هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد ضمن وحدات المادة، مهما تجزأت أو صغرت^(١).

ت- مبدأ نفي النفي: وهو الركن الثالث لمنهج الجدل المادي، ويعني التركيب الذي يأتي بعد كل من الأطروحة + الطباق، لأن الطباق هو الانعكاس الأول للأطروحة^(٢).

وبناءً على هذا التحليل المنهجي أسست الماركسية مفهومها للمادية التاريخية كمذهب لتفسير حركة التاريخ القائم على الصراع المادي بين الطبقات. وتقضي المادية التاريخية بأن تاريخ المجتمعات البشرية هو بالأساس تاريخ اقتصادي تتصارع فيه قوى الإنتاج حول ملكية وسائل الإنتاج^(٣)، مما يثير التناقض ويدعو

(١) د. سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ...، م س، ص ٣٦. وقد قدر ستالي صياغة جيدة لهذا المبدأ في كتابه «المادية الجدلية والمادية التاريخية» حيث يقول: «يؤمن الجدل بأن التناقضات الداخلية كامنة في كل الأشياء والظواهر الطبيعية، ففي كل منها جوانب سلبية وجوانب إيجابية، ماض ومستقبل، شيء يموت وشيء يتطور والصراع بين هذه الأضداد، الصراع بين القديم والجديد (...) يشكل المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كمية» نقلا عن: موريس كوزنفورت، مدخل إلى المادية الجدلية ..، م س ص ١١١.

(٢) ترى الماركسية بأن هذا المبدأ يتضمن ثلاثة مستويات: ١- الاستمرار الذي لا توقف فيه: ٢- أن النفي لا يعني القضاء على العناصر كلها، ٣- أن عملية نفي النفي لا تسير سيرا مستقيما مطردا، بل بشكل دائري. للرجوع أكثر ما يمكن النظر إلى د. سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام ...، م س، ص ٣٧.

(٣) يُعنى بوسائل الإنتاج: الأدوات التي يستخدمها الناس في إنتاج حاجاتهم المادية، ذلك أن الإنسان مضطر إلى الصراع مع الطبيعة في سبيل وجوده، وهذا الصراع يتطلب وجود قول وأدوات معينة، يستعملها الإنسان في تذليل الطبيعة واستثمار =

للثورة^(١).

ووفقًا لهذا المعطى، لا تعترف الماركسية، في أساسها النظري، بإمكان قيام مجتمع الاشتراكية العلمية إلا في المجتمع الرأسمالي المتقدم القائم على وسائل الإنتاج، والمتضمن لإمكان اندلاع صراع الطبقي بين القوتين المفترزتين وفقًا لموقعها من علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع، على أساس من ملكية وسائل الإنتاج. فهناك طبقة تملك ولا تعمل (الرأسمالية) وطبقة تعمل ولا تملك (البروليتاريا). هذا التناقض هو الذي يبرر علميًا وتاريخيًا قيام الصراع الطبقي كحتمية تاريخية بقيادة الطبقة العمالية الصناعية (البروليتاريا) تحديدًا، والتي تثور وذلك من خلال صراع الطبقي بين القوتين المفترزتين وفقًا لموقعها من علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع. ويتم كل هذا التناقض في إطار من وحدة المجتمع كوحدة بشرية. وطبقًا لهذا التحليل يكون المحرك الأول للصراع الطبقي والباعث عليه هو التناقض في أسلوب الإنتاج، ويكون موقع كل واحد من علاقات الإنتاج هو الذي يحدد موقفه من الصراع^(٢).

ويختلف التحليل الماركسي للظاهرة السياسية عن معهود المقاربة الليبرالية، التي ترى في الظاهرة السياسية ظاهرة مستقلة بالرغم من علاقتها

= خياراتها (..) وهكذا تدرجت القوى المنتجة تدرجًا بطيئًا (..) أن القوى المنتجة في تطور ونمو مستمر، وكل درجة معينة من تطور هذه القوى والوسائل لها شكل خاص من أشكال الانتاج. (..). انظر السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ...، م س، ص ٣٧.

(١) د. إسماعيل علي سعد، علم السياسة وديمقراطية ...، م س، ص ١١٥-١١٦.

(٢) د. د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س ص ٥١.

بالظواهر الاجتماعية، حيث يعتبر ماركس أنه لا يمكن التعاطي مع القضية السياسية وكأنها مسألة مستقلة قائمة بذاتها، لأن الظاهرة السياسية ليست مسألة عابرة وآنية، بل هي تعبير عن بنية طبقية معينة^(١).

وفي هذا السياق، تتميز الماركسية حصراً بموضوعها المنهجي المتمثل في تحليل الظواهر السياسية بناء على «الصراع الطبقي»، والتي لا ترى في السياسة سوى تعبيراً عن الصراع في البنية الفوقية للمجتمع. بحيث تكون السياسة مجرد فرع ونشاط تابع ونابع عن القوى المحركة للبنية التحتية. ولذلك فإنها تُركز، من خلال منهجية التحليل الطبقي، في فهمها للظواهر والنظم والحركية السياسية على دراسة البنية المادية والعلاقات الاقتصادية التي تقوم عليها الصراعات والتناقضات داخل المجتمع^(٢).

ولأن النظم السياسية تعبير عن هذا الصراع، ترى الماركسية في الدولة معطًى اجتماعياً/اقتصادياً وتعبيراً عن واقع طبقي قائم وتجسيداُ ناصعاً للسيطرة الطبقية للرأسماليين. فوجود الدولة في حقيقته ليس مجرد انعكاس صادق للقوى الإنتاجية القائمة في المجتمع، الأمر الذي يحولها منتجاً تاريخياً وأداة في يد طبقة توظفها ضد طبقة أخرى. وبمعنى آخر، تعتبر منهجية التحليل الطبقي «الدولة» جزءاً من بناء فوقي ووسيلة للسيطرة والاستغلال وأداة للقمع تستخدمها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج ضد الطبقات الأخرى المستضعفة^(٣).

(١) د. شوكت أشتى، علم الاجتماع السياسي، م س، ص ٥٠.

(٢) د. محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، القاهرة: المعهد العالمي للفكر السياسي، ط ١، ١٩٩٧، ص ٤٨.

(٣) شوكت أشتى، علم الاجتماع السياسي، م س، ص ٥١-٥٦.

ويلخص د. عصمت سيف الدولة دينامية التحليل الطبقي قائلا :

« (...) إن هذا كله يمكن إعادة صياغته باللغة «الطبقيّة» بشرط أن نختار ذلك النموذج من المجتمعات الذي عرفه ماركس واستقى من دراسته «نظرية الطبقات» و«الصراع الطبقي»: مجتمع رأسمالي صناعي متقدم، والاشتراكية هنا هي الحل الصحيح المحدد موضوعيا لمشكلة الاستغلال الرأسمالي. والرأسماليون هم «الطبقة» الرجعية التي تدافع عن مصالحها الخاصة ضد التقدم. والعمال هم «الطبقيّة» التقدمية التي تستهدف تحقيق الحل الصحيح المحدد موضوعيا. والبورجوازية الصغيرة هي الجماعات المترددة بين الطبقتين، والفلاحون والعاطلون هم الاحتياطي البشري للطبقة العاملة، والصراع الطبقي لازم لتصفية الصراع الطبقي ذاته عن طريق تصفية الرجعية وإقامة النظام الاشتراكي (...)»^(١).

وعلى هذا الأساس يركز التحليل الطبقي للوجود السياسي على المقتضيات المفاهيمية والمنهجية التالية:

- تعريف الصراع السياسي من حيث نوع قواه المتصارعة الطبقيّة، بالمعنى الذي يجعل كل طبقة تناضل من أجل مصالحها الطبقيّة الخاصة^(٢).
- أن الانتماء الطبقي يتحدد بموقع صاحبه من علاقات إنتاج الحياة المادية، إذ يقسم الماركسيون المجتمع إلى طبقتين أساسيتين^(٣): «الطبقة

(١) د. نصر عارف، إبستومولوجيا...، م س، ص ٢١٢.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات...، م س، ص ١٧٦.

(٣) تذهب العديد من الأطروحات إلى تنوع التقسيم الطبقي بين المقرب الثنائي الذي يقترحه ماركس، والمقرب الثنائي الآخر الذي بدأ مع كاوتسكي الذي يقسم =

العاملة» ويندرج ضمنها كل العاملين على أدوات الإنتاج الصناعي مقابل أجر؛ و«الطبقة الرأسمالية» التي تضم كل المالكين لأدوات الإنتاج والذين يجنون أرباحا من دون عمل سوى استغلال فائض قيمة المنتج^(١).

- أن وعي الفرد يتحدد بانتمائه الطبقي السابق عليه، ذلك أن الواقع المادي هو الذي ينتج الفكر الوعي سوى مجرد انعكاس لحركة الأشياء والأحداث الواقعية. فموقع الإنسان من حركة الصراع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يتحصل في ذهن الناس بالضرورة بشكل لاحق لصيرورات الحياة الواقعية^(٢).

٢- تقييم المنهج المادي الجدلي

لا يستطيع المتتبع أن يُنكر ما تتمتع به «المادية الجدلية» من صرامة منهج وصلابة طرح، بما مكّنها من استقطاب الكثير من النخب الفكرية والفئات الشابة والجماهير الشعبية بالوطن العربي وعموم العالم. مما جعل منها إحدى أبرز الفلسفات والأيدولوجيات المؤطرة للتأسيس العلمي والوضعي

= المجتمع إلى عمال وفلاحين في وجه بقايا عصر الإقطاع، أو مقارنة wright، الذي يقسم المجتمع إلى ثلاثة طبقات أساسية: الرأسماليين والبورجوازيين الصغار والعمال. وهي تقسيمات تؤثر على التحليل المنهجي انظر في ذلك: د. نصر عارف، ابستمولوجيا...، م س، ص ٢١٢.

(١) د. نصر عارف، ابستمولوجيا...، م س، ص ٢١٢.

(٢) ذ. أبو القاسم حاج حمد، الابستمولوجيا...، م س، ص ٩٤٠. وانظر كذلك: رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيولوجيا، مجلة الفكر العربي، عدد بعنوان الفلسفة والأيولوجيا: ماي/ يونيو ١٩٨٠، عدد ١٥، س ٢، ص ٧١/٥٤.

في العلوم السياسية والاجتماعية والإنسانية. ومع هذا فإن هذه الأطروحة، شأنها شأن باقي المحاولات الإنسانية المطبوعة بالنقصان، تعثرها مجموعة من الإشكالات التصورية والمنهجية بحكم ماديتها التي تحول دون فهمها واستيعابها لتركيبية السلوك الإنساني، في بعده الفردي والجماعي. خاصة وأن الاشتراكية العلمية لا ترى في الإنسان سوى بُعد المادي الأحادي، شأنه في ذلك شأن الكائنات والظواهر المادية.

يُرجع العديد من أهل الفكر أحد أهم الأعطاب العميقة للماركسية إلى افتراضها الميتافيزيقي المادي الذي تُشيد على أساسه رؤيتها للوجود الوجود الكوني، من دون أن تقدم الدليل العلمي على صحة مذهبها، وهو ما نبه عليه د. عصمت سيف الدولة في نقده للجدلين المادي والمثالي حيث قال:

«قد عرفنا أن هذا العنصر [القائد] في المثالية هو «الفكر» وهو «المادة» في المادية الجدلية. فكيف اختار هيجل أو ماركس عنصره القائد؟ اختاراه فلسفيًا، أي بالتأمل والإجابة على سر الوجود والحركة. وليس بالبحث العلمي، أي بملاحظة حركة التطور واكتشاف قوانينها. ذلك لأن هيجل بدأ من «فرضية» أن الفكر هو الوجود الأول ورتب عليه أن المحرك الأول. وبدأ ماركس من «فرضية» أن المادة هي الوجود الأول ورتب عليها أنها المحرك الأول. وهكذا أصبحت صحة المقولة بأن الفكر أو المادة هو المحرك الأول متوقفة على صحة «الافتراض» أن المادة هو الوجود الأول (...). ولما كان [كل منهما] فرضًا ميتافيزيقيًا لا يمكن إثباته عن طريق البحث العلمي؛

لأنه خارج نطاقه [كما تدّعي الماركسية] ويقع في نطاق الإيمان العيني (...)(١).

وعلى أساس من افتراضها، هذا، القاضي بمادية الوجودين الطبيعي والاجتماعي، تذهب الماركسية إلى اعتبار الإنسان مجرد شيء من أشياء الطبيعة ومحصلة لظروفه المادية والاجتماعية والاقتصادية، لا يملك إزاءها أي إرادة أو حرية(٢).

وقد كان هذا التأسيس كافيًا لجعل من «المادية الجدلية» أطروحة متميزة في الجبرية، ما دام إنسانها إنسانًا مفتقرًا لحريته، باعتباره مجرد نتاج لقوانين الطبيعة ومحصلة لمقتضيات التناقض الكامنة فيها. وهو ما تنبه له خصوم المادية الجدلية حين أنكروا على الماركسيين استفراغهم الوسع في حشد الهمم وتعبئة الإرادات سعيًا منهم لإثارة الثورات وطمعًا في السيطرة على وسائل الإنتاج، مادام أن «الديالكتيك» حاكم بطبيعته لحتمية مقتضياته دونما حاجة لإرادة إنسان أو همة أمة(٣).

ولعلّه الأمر الذي حال دون الماركسيين الأرثوذكس وطرحهم السؤال عن السبب الذي جعل «لينين»، قائد أول ثورة شيوعية ضد النظام القيصري بروسيا، يُحرر الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج(٤). والظاهر أن لينين،

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٤٩-٥٠.

(٢) يرجع إلى علي عزت بيغوفيتش، الاسلام بين الشرق والغرب ...، م س.

(٣) د. سعيد رمضان البوطي، نقض ...، م س، ص ٤٣.

(٤) يؤكد د. د. عصمت سيف الدولة هذا قائلاً: «لقد قضى لينين على الرأسمالية وألغيت الملكية الفردية، وتملك العمال أدوات الانتاج. وطبقت الماركسية وزال التناقض =

في واقع الأمر، كان معنيًا بإنجاح الثورة من خلال توظيف مقولات «المادية الجدلية»، وليس إنجاح «المادية الجدلية» من خلال توظيف الثورة، إدراكًا منه بأن هذا الوعي يجعل للإنسان قدرة على مناكفة واقعه ومجاوزة ظروفه، فهو الذي يوجه القوانين وليست القوانين هي التي توجهه.

لقد مثل هذا المشكل التصوري عطبًا «بنويًا» أصاب الجدليتين المثالية والمادية في مقتل وأسقطهما في هوة الجبرية. فبعدما كان «هيجل» جبريًا حين ألغى حرية الإنسان لكي يَحُلَّ ما بداله تناقضًا بين «قوانين الحركة الاجتماعية» و«حرية الإرادة الإنسانية»، وذلك بإخضاع كل من الإنسان والمجتمع معًا لفاعلية قوة ثالثة فوقهما هي التي تتطور جدليا وهما يجسدان هذا التطور الجدلي ويعكسانه؛ باتت «المادية الجدلية»، باعتمادها لمقولة «المادة أولًا . . المادة كل شيء»، ترى في تطور الإنسان والمجتمع مجرد صورة فرعية عن تطور المادة التي ليست سوى وسائل الإنتاج، لتَحُلَّ بذلك التناقض بين حتمية قوانين التناقض المادي وحرية الإنسان وإرادة المجتمع، بإخضاع كل من الإنسان والمجتمع لشيء تحتهما، ليس سوى مادة^(١). ومع الأسف، لم تقل لنا الماركسية هل تطور الإنسان فجعل من جذع الشجرة

= (...) ومضت أربع سنوات، ففي سنة ١٩٢١ وحد لينين العظيم في نفسه الشجاعة الكافية لإعلان فشل التجربة، وإلغاء ماتم. ففقي ٢٩ مارس ١٩٢١ ألغى الاستيلاء على فائض الانتاج عينا، وبعد ثلاثة أيام عادت حرية التجارة الداخلية. وفي ١٧ ماي ١٩٢١ صرح لصغار المنتجين أن يبيعوا منتجاتهم لحسابهم، وفي ٨ يوليوز ١٩٢١ ألغى تأميم كل المؤسسات الصناعية التي لا يزيد عدد العمال فيها على عشرين عاملا .. (...) د.د. عصمت سيف الدولة، الأسس ...، م س، ص ٥٥.

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات، م س، ص ٤٧-٤٨.

«فأسًا» يفلح به الأرض، أم تطور جذع الشجرة من تلقاء نفسه إلى فأس
ليجعل من الإنسان فلاحًا؟! ..

ما لم تعه «المادية الجدلية» أن المادة مفتقدة للوعي، ولذلك فهي عاجزة
عن إدراك التناقض، وأن الإنسان الكائن الوحيد القادر على استيعاب تناقض
الظواهر وتقابلها^(١). كما أنها لم تستوعب أن المادة أصلاً خالية من التناقض
سواء في مستوياتها المادي والذري. وهو ما عزّزه العلم الحديث بإثباته أن
الذرة خالية من أي تناقضات باطنية، بما ينفي على الطبيعة والمادة طابع
التناقض والصراع فيها. وحتى ما اعتبره الماديون الجدليون تناقضًا بين
«قانون القصور» و«قانون الجاذبية» تأسيسًا على نيوتن، تجاوزته الفيزياء
النسبية حين أكدت إينشتين أن الجاذبية ليست قوة، وما تجاذب جسمين ماديين
سوى خداع غير مطابق للواقع في تصوير الحركة، إذ أن الجاذبية لم تعد
نقيضة للقصور، ولكنهما وحدة واحدة^(٢). وعلى أساس من توجهات العلم
الحديث، بدأ يترسخ في الأذهان خلو المادة من أي تناقض يبرر مقتضاها
الجدلي.

نفي مبدأ التناقض عن المادة يقتضي، بالتبع، نفي مبدأ تطورها. ذلك

(١) نرجئ هذا النقاش إلى حين الحديث عن التأسيس العربي/ الإسلامي لمنهج تطور
الإنسان ورقي المجتمعات.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، الأسس...، م س، ص ١١٧-١٢١. وعن التناقض الذي
ذهب إليه نيوتن بين الجاذبية والقصور الذاتي أثبت محدوديته في تفسير حركة كوكب
عطارد وانتقاله في مداره. هذا وقد كان العلماء يعتقدون بأن العالم مكون من مادة
ونقيضها طاقة. إلى أن أثبت العلم الحديث أن الطاقة والمادة وحدة. وأن المادة
ليست إلا طاقة مركزة، وأن الطاقة هي المادة في حركة بسرعة الضوء ...

أن المادة في حقيقة الواقع «تتحول» ولا «تتطور»^(١) لأنها تفتقد أهم خصائص التطور «الوعي» و«الإرادة» و«القدرة». فالتطور إضافة غير متوقعة لحركة الأشياء لا تتم إلا بتدخل «قوة و/أو ذات» واعية بالقوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر والكائنات، وقادرة على توجيه فعالية هذه القوانين إلى الوجهة التي تريد، لتصنع مستقبلها المنشود^(٢). وعدم إدراك هذا المقتضى التصوري جعل المادية الجدلية قاصرة عن فهم السبب الذي دفع لينين إلى تحرير الملكية في السنوات الأولى من تطبيق المادة الجدلية في روسيا.

وبالإضافة إلى بُعد الجبري، يُعاني المنهج «المادي الجدلي» تناقضات منطقية أخرى، منها اقتضاؤه مبدأ انتفاء الجدل عن المجتمع اللاتطبيقي. خاصة وأن «الديالكتيكية المادية» تركز على أن التناقض الطبقي الذي يعكس تناقضات وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، معتبرة إياه الأساس الرئيس

(١) في التفاتة منهجية متوقدة يميز د. عصمت سيف الدولة بين مفهومي التطور والتحول، حيث يقصر التحول على المادة في كل جزئياتها وأنواعها حين تكون محصلة نهائية لتلقائية ظروفها والقوانين المحيطة بها تؤثر فيها وتتأثر بها، فهي لا تموت ولا تفنى، وإنما تتغير حسب الظروف إلى طاقة ثم تعود إلى مادة من دون أي إضافة، وهي إذ تتحول لا تتحول إلا بفعل مؤثر من خارجها. أما التطور فهو قانون خاص بالإنسان والجماعات الإنسانية دون باقي الكائنات والظواهر والأشياء. فمع أن حركة الإنسان خاضعة لتلقائية قوانين الوجود الطبيعي، إلا إنه بحكم وعيه وإرادته وقدرته يملك أن يضيف إلى الحركة وإلى الوجود ما لم يكن متوقعا ليصنع مستقبلا غير المستقبل الذي تؤدي إليه حركة الظروف والقوانين من حوله. فتطوير الإنسان لواقعه لا يكون إلا حين يتدخل ليقطع المسار التلقائي للأشياء والقوانين ويصنع مسارا آخر ليحقق الإضافة ويحقق الواقع الذي يريده ويقدر على تحقيقه. انظر تفصيل ذلك في: د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ١٠٥.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، الأسس ...، م س، ص ١١٧.

والوحيد للصراع داخل المجتمع ، وما التناقضات الأخرى إلا انعكاس لها .
ووفقاً لهذا المفهوم ، يعتقد الماركسيون أن التاريخ البشري هو تاريخ صراع
من أجل محو الطبقية ، ولذلك فهو تاريخ صراع يتلوه صراع ، إلى أن يوجد
المجتمع اللاتبقي . إلا أنه بولادة المجتمع اللاتبقي ودخول المجتمع مرحلة
الشيوعية يبطل مفعول قانون الجدل المادي ، وتنطفئ شعلة الحركة التناقضية
الأبدية ، ويكف الجدل المادي عن العمل . غير أن السؤال الذي يطرح ما هو
النقيض الذي سيولد في رحم المجتمع اللاتبقي؟ أم أن المجتمع اللاتبقي
وصول لنهاية التاريخ وتخليد للفردوس الأرضي^(١) .

إنه لا معنى لسمة الطرح النهائي للمنهج «المادي الجدلي» سوى أن
العامل الاقتصادي الذي يدفع إلى تطوير الإنتاج ، يتوقف عن عمله ؛ لأن
الإنتاج سيصل عندئذ -ولا بد- إلى منتهاه الأخير . فلا يبقى من سبيل للتطور
أمامه ، ومن ثمة لا يبقى أمام الطبقات أيضاً من فرصة تمكنها من الاستمرار
في الصراع . ليفقد الطرح المنهجي للاشتراكية العلمية سلطانه المنهجي
والعلمي الحاكم والمؤطر للسلوك والممارسة ، وتصبح «المادية التاريخية»
باعتبارها خلاصة تطبيق «المادية الجدلية» في قراءة التاريخ ، حاكماً على
المادية الجدلية . وليس العكس! ؟ . ليُعاد طرح السؤال من جديد من يحكم
من؟ «المادية الجدلية» تحكم «المادية التاريخية» أم العكس؟! ولا ندري ما
الداعي الذي يبرر مصادرة المادية الجدلية للمسارات الإنسانية وحققها في
الكذب والإبداع^(٢) .

(١) السيد محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ... م س ، ص ٦٠ .

(٢) د. سعيد رمضان البوطي ، نقض أوام ... م س ، ص ٢٥٢ .

وعلى صعيد آخر مرتبط بممارسة المنهج المادي الجدلي في التنبؤ بحركة التاريخ يورد كل من ماركس وإنجلز في بيانهما الشيوعي نموذجاً تطبيقياً للديالكتيك المادي في عشر نقاط - وهي: ^(١)

- ١- إلغاء ملكية الأراضي واستعمال دخلها في الأغراض العامة؛
- ٢- فرض ضريبة تصاعدية مرتفعة على الدخل؛
- ٣- إلغاء حق الإرث؛
- ٤- مصادرة أموال المهاجرين والمتمردين؛
- ٥- تركيز الائتمان في يد الدولة عن طريق بنك وطني برأس مال حكومي يحتكر عمليات الائتمان؛
- ٦- تركيز وسائل المواصلات والنقل في أيدي الدولة؛
- ٧- التوسع في المصانع وأدوات الإنتاج المملوكة للدولة، وإصلاح الأراضي الشاسعة، وتحسين التربة عمومًا طبقًا لخطة واحدة؛
- ٨- التنظيم الموحد لكل أنواع العمل. تجيش الناس في سبيل التصنيع خاصة في ميدان الزراعة.
- ٩- الربط بين الزراعة والصناعة، والإلغاء التدريجي للتمييز بين المدينة والريف، عن طريق توزيع السكان على مستوى الدولة توزيعاً أكثر مساواة؛
- ١٠- التعليم بدون مقابل لكل الأطفال في المدارس العامة، إلغاء الشكل الحالي لتشغيل الأطفال في الصناعة والربط بين التعليم والإنتاج الصناعي ... إلخ.

(١) د. عصمت سيف الدولة، الأسس ...، م س، ص ٥١.

وعلى هذا الأساس، فإن المادية الجدلية لا تتنبأ بتطبيق الشيوعية سوى في مجتمع رأسمالي متقدم تناضل فيه الطبقة البروليتارية لمواجهة جشع واستغلال الطبقة الرأسمالية المستفيدة من اختلال علاقات الإنتاج لصالحها^(١).

يبد أن وجه الإشكال الذي ينتصب أمام الماركسية، هو أن ممارسة «الجدل المادي» جاء خلاف توقعات «الجدل المادي». حيث لم يتبلور أول تطبيقاتها وأشهرها في «مجتمع رأسمالي» أصلاً وابتداءً، وإنما حدث في «مجتمع إقطاعي» متخلف لم يخبر بعض الرأسمالية ولم يجد بعد طريقه نحو مجتمع الصناعة، ولا ينقسم فيه المجتمع على أساس طبقي تواجه في البروليتاريا ظلم الرأسمالية. بل جاء أول تطبيق للمادية الجدلية معاكساً تماماً لما تنبأ به صاحب «البيان الشيوعي»^(٢)، مما يؤثر على اختلال تصوري واضح في الأداة المنهجية التي يوظفانها لقراءة التاريخ واستشراف المستقبل.

أما على صعيد التحليل السياسي الماركسي، ومع كل المجهودات التي

(١) د. عصمت سيف الدولة، المنطلقات ...، م س، ص ٥١.

(٢) يُعتبر كتاب «البيان الشيوعي» أول كتاب برنامجي ألفه رائدي الفكر الاشتراكي العلمي كارل ماركس وفريدريك أنجلز لتأطير النضال الشيوعي سنة ١٨٤٨، ويعتبر «البيان الشيوعي» من أهم الوثائق الموجهة للنضال البروليتاري والحركة الشيوعية والفكر الماركسي الاشتراكي. وهو الكتاب الذي يعكس، بشكل أو بآخر، تاريخ الحركة الاشتراكية والفكر الماركسي في القرن التاسع عشر ويحمل تفسيراً لأحداثها، ويمنح القارئ بشكل «علمي» تفسيراً وفهماً واضحاً لمرحلة الرأسمالية وتناقضاتها، والصراع الطبقي ودور الطبقة العاملة في هذا الصراع.

بدلت لترميم التحليل السياسي الطبقي، إلا أنه ظل يعاني العديد من أوجه القصور المنهجي والالتباس المفاهيمي، خاصة وأن مفهومه عن الطبقة جاء مخترقاً بالعديد من الأبعاد القيمة والأيدولوجية. وهو ما حال دون الاستخدام الأمثل، علمياً، له.

خاصة وأن التقدم الصناعي في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، على عكس انتظارات الماركسيين، أدى إلى تراجع حالة الاحتقان والصراع الطبقي وتعويض منهجية التحليل الطبقي بنظرية التراتب الاجتماعي، وذلك بسبب توسع الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة، مقابل تضائل الطبقات الدنيا والعليا. ليتم اللجوء للوسائل المؤسسية لحل الصراعات، حيث أصبحت مطالب الطبقة العاملة تمر وتعقلن عبر الأحزاب والنقابات والجماعات الضغط^(١).

كما أن التحولات التي شهدتها الغرب أدت إلى تفكك المفهوم الماركسي لرأس المال وتحلل الروابط بين العمال من خلال تدهور المهارات والتخصصات واختلاف فئات العمال، وكذا نمو الطبقة الوسطى الجديدة، وزيادة معدلات الحراك الاجتماعي وحقوق المواطنة، والتحويل المؤسسي للصراع الطبقي وتقنيته من قبيل سن حق الإضراب وتنظيم العمل النقابي، كلها عوامل ومعطيات أفقدت مفهوم الطبقة صرامته المنهجية وفعاليته التحليلية^(٢).

وبالرغم من الاستواء النظري الذي يعبر عنه التحليل الطبقي، إلا أن

(١) د. نصر عارف، ابستمولوجيا ...، م س، ص ٢٢٢.

(٢) د. نصر عارف، ابستمولوجيا، م س، ص ٢١٦.

هذا لم يستطع أن يخفي قصوره على مستوى جانب الدراسات الميدانية والواقعية، بسبب خوف الماركسيين من أن تؤدي هذه الدراسات إلى زعزعة أسس الفلسفة الماركسية التي ظلت حيصة دوغمائيتها الأيديولوجية. ولعل هذا أحد الأسباب التي حالت دون ظهور المنهج الواقعي الميداني المعتمد على جمع البيانات في العالم الشيوعي إلا بعد سنة ١٩٥٦، حيث فتحت أوروبا الشرقية أبوابها لهذا النوع من الدراسات، بالرغم أن خلاصات هذه الدراسات الميدانية ظلت خاضعة للتأويل الأيديولوجي والصيغ الدوغمائية المنغلقة^(١).

وقد أثر الارتباك المنهجي للتحليل الطبقي على مجمل البناء المنهجي الماركسي مما طبعه بطابع المثالية. وتتجلى مثالية الماركسية، بشكل واضح، في التناقض الصارخ بين تنبؤات نظرية التحليل الطبقي ومجرى التطورات السياسية والاجتماعية التي آلت إليه المجتمعات في القرن العشرين^(٢).

ويبدو أن مرد فشل تنبؤات التحليل الطبقي الماركسي على المستوى السياسي، في جوهره، راجع إلى اقتصره على التفسير المادي المرتكز على البعد الاقتصادي الأحادي، في اللحظة التي أصبحت النظم المجتمعية

(١) انظر في هذا: د. محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي ...، م س، ص ١٠٧؛ وكذلك: د. نبيل محمد توفيق السيمالوطي، الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٧٥، ص ١٩٩.

(٢) بخصوص هذه المسألة ينظر: محمد علي محمد، علم الاجتماع والمنهج العلمي، مصر: دار المعرفة الجامعية، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٦٠، عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع ٤٤، ص ١١٠.

المختلفة شديدة التداخل والتساند، لدرجة لم يعد مستساغا معها القول بأن النظام السياسي مجرد معطى ثانوي ومتغير تابع، في مقابل النظام الاقتصادي باعتباره المتغير المستقبل والوجود الأساس^(١).

لقد أثبت مفهوم «الصراع الطبقي» محدودية التفسيرية، خاصة وأن الصراع الطبقي لم يكن النمط الوحيد الذي أسهم في تطوير النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الغربي، إذ هناك صراع الأمم والقوميات، وصراع الديانات والحضارات^(٢). وفي هذا السياق يؤكد د. محمد المبارك أن منهجية التحليل الطبقي مبنية على افتراضات موهومة تجاوزها واقع المجتمعات الاشتراكية:

«...» ومن هذا الباب أيضا نظرية كارل ماركس في تفسير التاريخ بواسطة الصراع الطبقي والعامل الاقتصادي وبوجه خاص علاقات الإنتاج ونظريته في المراحل المتتابعة من شيوعية بدائية إلى الرق إلى الإقطاعية فالرأسمالية والاشتراكية. إنها مجرد افتراضات لم يقم عليها دليل بل إن بعض البلدان الأوروبية كالسويد لم تمر بالمرحلة الإقطاعية وروسيا التي حصلت فيها الثورة الشيوعية مع أنها أقل تصنيعا بدرجة كبيرة من إنجلترا وألمانيا وفرنسا التي لم يحصل فيها ما تنبأ به. وأن كثيرا من الماركسيين ثاروا على نظريات ماركس وانتقدوها انتقادات أضعفت كثيرا من شأنها (...)^(٣).

(١) السيمالوطي، الإيديولوجيا وأزمة علم ...، م س، ص ١٩٢؛ د. محمد أمزيان، منهج ...، م س، ١٠٦.

(٢) د. عادل حسين، النظريات ...، في، «الصحوة ...»، م س، ص ١٨٢.

(٣) د. محمد المبارك، نحو صياغة ...، «الصحوة ...»، م س، ص ٢٤١.

فالتحليل الطبقي صيغ في ظل أوروبا إبان القرن ١٩م، وفي فترة تصاعد التصنيع؛ ومن ثم فمعظم ما قاله ماركس ينطبق على هذه الطبقة الاجتماعية التاريخية، ولا يمكن تطبيقه على المجتمعات الزراعية الشرقية أو القبلية الأفرو-آسيوية أو المجتمعات الغربية في مرحلة ما بعد التصنيع. ومفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي يعكس إدراكه عدم إمكانية تطبيق التحليل الطبقي على هذه المجتمعات، حيث التأثير السياسي للفرد، والولاء القرابي، وأساليب المساومة، وتوارث الأوضاع الدينية والثروة، والتعليم التقليدي، جميع هذه العوامل يمكن أن تحدد التراتب الاجتماعي، وليس العامل الاقتصادي والصراع الطبقي فقط^(١).

(١) د. نصر عارف، إبستمولوجيا ...، م س، ص ٢١٥.

خاتمة

لا شك أن الاطلاع على مختلف المحاولات الفكرية الغربية المعنية بإنشاء صياغات منهجية تؤطر تصوراتها للواقع ولحركة التاريخ، وإدراك مواطن أزماتها المعرفية وارتباكها التحليلي، سيُتيح للنخب الفكرية والبحثية العربية والإسلامية ثقة أكبر في الذات الحضارية للأمة، ويشجعها على الخوض في تمرين فكري نقدي تجاوزي واعد، يجتهد من خلال مخاضاته العقل الإسلامي من أجل الخلوص إلى بلورة أطروحة منهجية تعبر عن تميّز مرجعية الأمة العربية/الإسلامية، ومفارقة نموذجها المعرفي ومدركاتها الجماعية لما استقرت عليه الرؤية الوضعية العالمية المؤطرة لمختلف تقاليد التفكير المنهجي المعاصر.

ولعل أهم ما يُميز الرؤية المعرفية والمنهجية العربية والإسلامية، في هذا السياق، إدراكها: أولاً، بأن لكل مجتمع مساره البشليخي^(١) المتفرد

(١) البشليخية: (مركب من المفردات الثلاث: «بشر» و«بلدانية» و«تاريخ») هي محاولة تأصيلية منهجية يقوم من خلالها الباحث بـ«دراسة وتطور الأنساق الاجتماعية للجماعات البشرية، والسنن التي تحكم تطور عمران حياتهم المشتركة: من التوحش إلى بداوة الطور القبلي ..، ومروراً بالطور الشعوبي الانتقالي من هذا الأخير؛ إلى الطور المجتمعي ونمط عمران حياته الحضري». لذلك كانت =

وديموغرافيته التاريخية المتميزة، والذي يعبر ضرورةً عن مسار مخصوص لتفاعل أجيال أي جماعة بشرية فيما بينها لتخلّف إرثاً ثقافياً من جهة، وتفاعلها مع أرض إقليمها لتنتج إرثاً مادياً من جهة أخرى، بحيث يُقضي تفاعل الإرثين المادي والثقافي إلى صياغة حضارة أمة متميزة؛^(١) ثم وعيها، ثانياً، بأن مستويات التناقض بين النموذجين الحضاريين الغربي/العلماني والعربي/الإسلامي هي مستويات كلّية عميقة تخترق الأسس المرجعية^(٢)

= البشليخية دراسة تاريخية اجتماعية لتطور الحياة المشتركة للجماعات البشرية تنقلا فاستيطاناً فتوطناً في البلدان؛ وما يسم هذا التطور من خصائص محددة لمعالم الأنساق الاجتماعية لهذه الجماعات، ولهويتها الثقافية، ولـ [أجهزتها المفاهيمية]، ولسنن حركتها عبر الزمان (من الماضي إلى المستقبل). انظر تفصيل المحاولة الاجتهادية في: د. سعيد خالد الحسن. حول أولويات التدبر الاستراتيجي العربي. مساهمة في كتاب: التحرر العربي والنظام الدولي، دراسة وتحرير: د. سعيد الحسن، الرابط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٢.

(١) د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، صص ١١٩-١٢٦، ص١٦٧؛ وأيضاً: رفيق حبيب، الأمة والدولة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، ط١، ص٢٣ إلى ٢٧.

(٢) تعني بالمرجعية: «تلك الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، أو منظومة فكرية معينة، والركيزة النهائية الثابتة لها، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُردّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها. فالمرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه. وعادة ما يتم التحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء». د. سعيد خالد الحسن، مدخل تمهيدي لدراسة نظرية القيم السياسية: نسق المدركات السياسية الجماعية، =

وترتيبات المنظومات القيمية^(١) ومسلقيات التعامل الفردي والجماعي. ذلك لأن الإسلام بالنسبة للأمة العربية ليس مجرد دين فقط، وإنما أساس من أسس بنائها المجتمعي والتاريخي، فهو بالنسبة لها رؤية متفردة وكلية وشاملة للكون والحياة والأحياء. وهي رؤية تؤطر سلوك الإنسان العربي والمسلم في كل لحظة وحين، لا فرق في ذلك بين ما هو يومي وجزئي ومباشر أو ما هو كلي ونهائي وغائي^(٢).

ومادامت كل المحاولات والصياغات المنهجية التي يتم الترويج لها في المنتديات الفكرية العربية غافلة عن هذه الأسس المرجعية والمرتكزات المعرفية، فإنها ستبقى محاولات وصياغات معزولة ثقافيا واجتماعيا، وغير علمية ومنهجية معرفيا، لا لشيء إلا لأنها في أصلها ترد غير منسجمة مع طبيعة الإنسان وبنائية الأمة العربية/الإسلامية، بما يفقدها الطاقة والقدرة على تفعيل مكونات العقل الإسلامي وتحفيزه لارتداد حركة التجديد والاجتهاد الفكري.

= مسودة كتاب معد للنشر قريبا، ص ٧؛ وانظر كذلك: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر: درا الشروق، ط ١، ١٩٩٩، ج ١، ص ٥٤.

(١) نعني بالقيمة ما وصفه الدكتور سعيد خالد الحسن بأنها: «الهدف التاريخي الثابت والكلي للجماعة. فالقيم بصفة عامة، والقيم السياسية بصفة خاصة، هي أهداف عامة ومجردة ومطلقة؛ أي أنها ليست غايات مباشرة، وإنما «مثاليات مسيطرة على الحركة»». د. سعيد خالد الحسن، مدخل تمهيدي لدراسة نظرية القيم السياسية، م س، ص ٧؛ ولمزيد من التدقيق يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، مطبوعة على أستانسيل، ١٩٧٨، ص ٦.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، م س، ص ٥٩.

سؤال المنهج في العلوم الاجتماعية

المنهج الأنثروبولوجي نموذجًا

أسامة خضراوي

تقديم

دون أدنى شك، تعد مسألة البحث في المناهج من المسائل الأساسية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على حد سواء، وذلك لأن كل علم يرتبط بالمنهجية المتبعة، ويثبت تاريخ العلم الحديث أنه ليس هنالك من علم دون منهج يشكل حلقة الأساسية التي يبني عليها. وفي هذا الشأن يتفق عدد من الباحثين في علم المناهج أو المنهجية على أن ظهور المنهج الأنثروبولوجي يعتبر معلما من المعالم الأساسية في تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك بدراسته للبنى والأنساق الثقافية.

وبذلك يعتبر المنهج الأنثروبولوجي، من أكثر العلوم الاجتماعية ثراء بالدراسات المتعلقة بنشأة الأجناس والثقافات والحضارات الإنسانية والنظم الاجتماعية والتي تدور حول الصفات الطبيعية المميزة للأجناس البشرية «والآراء المستنبطة من مخلفات الكائنات الحية التي عثر عليها في الحفريات التي ترجع إلى عصور سحيقة، فضلا عن الأفكار الشائعة التي تدور حول

العادات والأساطير وأمزجة الجماعات البدائية والمتخلفة وتأثر حياتها الاجتماعية ونظم معيشتها بظروفها البيئية والإقليمية والمحلية»^(١).

إننا نروم من خلال هذه الدراسة، إلى طرح سؤال مهم في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، يفرض نفسه على كل باحث، وهو القدرة على استثمار المناهج البحثية والاستفادة من تطبيقاتها على القضايا المدروسة؟ وبالتالي انطلق تساؤلنا في هذه الدراسة، من مساءلة قضايا أساسية أجملناها في أربعة مباحث، اشتمل المبحث الأول على تقديم نظرة كرونولوجية شملت مفهوم المنهج بصفة عامة والأنثروبولوجيا بصفة خاصة، والمبحث الثاني تطرقنا فيه إلى نشأة الأنثروبولوجيا واستعراض أهم أقسامها ونظرياتها المؤسسة لها لاستيعاب المنهج بشكل دقيق. والمبحث الثالث قمنا فيه بالحديث عن أبرز مناهج البحث الأنثروبولوجي من خلال بيان أهم أسسها ومؤسسيها وكيفية اشتغالها، من خلال مركزيتها في ميدان البحث العلمي ودوره في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، لنخصص المبحث الأخير لدراسة نموذج تطبيقي للمنهج الأنثروبولوجي، وهو مساءلة الطرح الانقسامي ومعرفة أبرز حدوده ومعالمه في المجتمع المغربي.

أولاً- مفهوم المنهج

تبرز كلمة «منهج» الكثير من اللبس المعرفي، إلا أن هذا لا يمنعنا من حصر أهم ملامحها الأساسية. فالمنهج من حيث الاشتقاق ترجمة للكلمة الفرنسية ذات الأصل اليوناني "Méthode"، التي تعني التتبع والتقصي

(١) أحمد الخشاب: دراسات أنثروبولوجيا، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص ١٢.

والبحث. أما اصطلاحاً فـ «المنهج» هو الطريق المؤدي إلى بلوغ الهدف المعرفي. ويعرف المنهج باعتباره «مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم، بلوغ الحقائق المتوخاة مع إمكانية بيانها والتأكد من صحتها»^(١). أو هو نظام من القواعد الذهنية لعلم من العلوم. والهدف من هذه القواعد هو الوصول إلى حقائق معينة والتأكد منها أو تغييرها.

كما يتحدد المنهج، بوصفه أسلوباً للعمل العلمي، بأنه: «أسلوب منطقي ملازم لكل عملية تحليل ترتدي الطابع العلمي هو أسلوب لكونه يجمع أكثر من عملية تتلاقى جميعها عند بلوغ هدف واحد. فالعمليات الجزئية تصبح مرتبة في إطار المنهج، ويتسم كل منها بدور جزئي يخدم الهدف الشامل للبحث»^(٢). بمعنى أكثر دقة يمكن القول أن المنهج يتكون من جملة من القواعد، والعمليات المترابطة منطقياً والتي تكون أسلوباً للعمل، في إطار نظام المبادئ. هذا النظام يحدد أنساقاً من العمليات التي تنطلق من شروط معينة لتصل إلى هدف معين. والهدف هو معرفة الحقيقة الموضوعية أو تغيير الحقيقة الموضوعية. فهو يهدف إما إلى إنتاج معرفة أو تغيير حقيقة معرفة من المعارف. وبالإضافة إلى هذا فإن المنهج لا يساعد على فهم النتائج العلمية فقط، بل يتعداها إلى عمليات البحث ذاته. والوصول إلى تحقيق هذا الهدف لا يتم من خلال عملية واحدة، بل من خلال عمليات، أو

(١) Madeline Grawitz, Méthode des sciences sociales, 5 éditions, (Paris: Ed, Dalloz, (1981), p 348.

(٢) فريدريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، ط ١، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٦.

بالتحديد من خلال نظام من الإجراءات والعمليات^(١).

ويتصل المنهج دائما، بميدان أو مجال معرفي معين، كالمجال الاجتماعي أو الطبيعي أو الفلسفي. وهو يختلف عن تقنيات البحث "Technique de recherche". فتقنيات البحث تابعة للموضوع المدروس مباشرة، في حين أن المنهج توجه عام. ومن هنا فإن تقنيات البحث هي: «مجموعة من الخطط لعلم من العلوم أو لفن من الفنون»^(٢). وهي ترتبط فقط بالأمور التطبيقية في حين أن المنهج يتصل بالنظري، لذا نستطيع القول أن كل منهج يعتمد على جملة من التقنيات والقواعد، علما بأن القاعدة تحدد عملية واحدة، بينما المنهج مجموعة من القواعد أو نظام من القواعد.

فإذا كانت النظرية تعبير عن نظام من الأفكار لتفسير قضية معينة وفهمها فإن المنهج أداة للبحث. وإذا كانت النظرية عامة ومغلقة، وتتعلق بموضوع معين، فإن المنهج منفتح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة، فالديكارتية -على سبيل المثال- نظرية مكتملة أو مغلقة في المنظور الديكارتية، في حين أن المنهج الديكارتية منفتح، إنه منهج علمي وعقلي قائم على جملة من القواعد: قاعدة البدهة والتحليل والتركيب والإحصاء، ويحتمل التطبيق في ميادين مغايرة لتلك الميادين التي طبقها فيها «ديكارت»، كما أنه قابل لأن ينتج معرفة جديدة غير تلك المعرفة التي توصل إليها «ديكارت»، مع العلم أن

(١) الزواوي بغوره: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثالا، مجلة البصائر، المجلد ١٢، ع ٢، ٢٠٠٨، ص ١٦. بتصرف.

(٢) Jean VonsHarounn, "Méthode & EpistÔmologie", in, EpistémologieSociologique, cahier semestriel, N 3, 1968, p 21.

الصفة العقلية تبقى الأساس المميز، سواء للنظرية أو للمنهج أو للمنهج الديكارتي، لذا فإن الاستقلالية بين المنهج والنظرية هي استقلالية نسبية. فإذا كانت النظرية ذات طبيعة كلية ووظيفية تفسيرية فإن المنهج يختص بميدان معين، ووظيفته أن يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي نعبر عنها بنظرية جزئية أو كلية، علمية أو فلسفية^(١).

كما يتصل المنهج بنظرية المعرفة والإبستمولوجيا، سواء بوصفه أحد أجزائها أو من خلال الدراسة النقدية التي تقوم بها الإبستمولوجيا^(٢). على أن العلاقة التي تثير النقاش، وتطرح مشكلات وبخاصة في ميدان العلوم الإنسانية هي ارتباط المنهج بالأيديولوجية، وذلك لأن المنهج في ارتباطه بالنظرية يتعدى جوانبه العملية والعلمية، ليقرر مسائل فلسفية أو نظرية أو أيديولوجية أو ثقافية.

فإذا كانت الجوانب الفلسفية أو النظرية تتعلق بالمشاكل النظرية والعلمية التي تخص المعرفة، وإمكانيات الوصول إلى الحقيقة، وطرق التحقق منها، استناداً إلى منهج معين، فإن المسائل الأيديولوجية أو الثقافية تتحدد في كون المنهج يرتبط بحقبة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة، وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة مرتبطة أساساً بالذات العارفة وبمرحلة تاريخية، وبأنه موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء^(٣).

(١) الزواوي بغوره، مرجع مذكور، ص ١٧، بتصرف.

(٢) محمد عابد الجابري: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ط ٢ بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ١٠.

(٣) الزواوي بغوره، مرجع مذكور، ص ١٨، بتصرف.

وعلى هذا الأساس تظهر نسبية المنهج وضرورة تغييره من مرحلة إلى مرحلة، وذلك لأن كل منهج محكوم بالتطورات العلمية التي تشكل خلفيته المعرفية والنظرية، والمستوى الذي وصلت إليه المعرفة العلمية، من حيث امتلاكها لأدوات دراسة الموضوعات. وفي هذا السياق يرى «باشلار» أن كل منهج هو منهج ظرفي ولن يصف البنية النهائية للفكر العلمي. لماذا؟ لأنه يرى أن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها^(١). وإذا كانت تلك الظروف التي تتحكم في علمية أو لا علمية منهج من المناهج، ذات طبيعة موضوعية، فإن استغلال هذه المعطيات وتأويلها، وطرح الأسئلة المناسبة لها هو من مهمة الذات العارفة. والذات العارفة في العلوم الإنسانية ليست معزولة عن المتطلبات الاجتماعية، والحاجات المعرفية، والثقافية للمجتمع كله أو لطبقة أو فئة اجتماعية خاصة^(٢).

ثانيا- تعريف الأنثروبولوجيا:

الأنثروبولوجيا هي: علم الإنسان، وقد نحتت الكلمة من كلمتين يونانيتين هما (anthropos) ومعناها «الإنسان»، و(logos) ومعناها «علم»، وعليه فإن المعنى اللفظي لاصطلاح الأنثروبولوجيا (anthropology) هو: علم الإنسان^(٣).

وتعرف الأنثروبولوجيا تعريفات عدة أشهرها:

١- علم الإنسان.

(١) Gaston Bachelard, Le Nouvel esprit scientifique, (Paris: Ed, P.U.F, 1970) p 188.

(٢) الزواوي بغوره، مرجع مذكور، ص. ١٨. بتصرف.

(٣) حسن أبوزيد: المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ونقدها، مادة

أنثروبولوجيا: مدخل إلى الأنثروبولوجيا، ص. ١٣ - ١٤.

٢- علم الإنسان وأعماله وسلوكه.

٣- علم الجماعات البشرية وسلوكها وإنتاجها.

٤- علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري.

٥- علم الحضارات والمجتمعات البشرية^(١).

وقد عرفته عالمة الأنثروبولوجيا الشهيرة «مارغريت ميد»^(٢) بقولها: «أن الأنثروبولوجي يحاول وصف الخصائص الإنسانية، والبيولوجية، والثقافية للجنس البشري عبر الأزمان، وفي مختلف المناطق، ويحلل الصفات البيولوجية والثقافية والمحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة، كما يصف ويحلل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ويبحث الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته

(١) شاكِر مصطفى سليم: المدخل إلى علم الأنثروبولوجيا، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥، ص. ٧.

(٢) تعدّ مارغريت ميد Margret Mead واحدة من أكثر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية شهرة في الولايات المتحدة الأمريكية لما لها من تأثير امتد إلى أوروبا وبلدان أخرى. وُلدت في مدينة فيلادلفيا في الولايات المتحدة الأمريكية لأبوين أمريكيين لهما مكانتهما الاجتماعية في المجتمع الفيلادلفي المخملي آنذاك، وكانت الابنة البكر لوالديها، ولها ثلاثة أشقاء، كانت المَحْظِيَّة بينهم عند جدتها؛ الأمر الذي مكَّنها من متابعتها الدراسة والثقافة والنضج المبكر، والتبحر في العلوم الاجتماعية ومناهجها ومدارسها. أنهت ميد المرحلة الثانوية عام ١٩١٨، وانتسبت إلى جامعة «دي بو» DePauw غير أنها انتقلت إلى جامعة «برنارد» Barnard، وأكملت دراستها فيها، وهناك تعرفت روث بنديكت Ruth Benedict، وأصبحت فيما بعد واحدة من أشهر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، حتى إن كتابها «نماذج من الثقافة» يعدّ من أهم الكتب في الأنثروبولوجيا لما حققه لها من شهرة واسعة في الأوساط الأكاديمية.

ومعتقداته ووسائل اتصالاته»^(١). وعرفه شاكر مصطفى سليم بأنه: «علم دراسة الإنسان طبيعيًا واجتماعيًا وحضاريًا»^(٢).

وتُعرف الأنثروبولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة، ويقوم بأعمال متعددة، ويسلك سلوكًا محدودًا، وهو أيضًا العلم الذي يدرس الحياة البدائية، والحياة الحديثة المعاصرة، ويحاول التنبؤ بمستقبل الإنسان معتمدًا على تطوره عبر التاريخ الإنساني الطويل، ولذا يعتبر علم دراسة الإنسان «الأنثروبولوجيا» علمًا متطورًا، يدرس الإنسان وسلوكه، وأعماله^(٣).

إن علم الأنثروبولوجيا هو ذلك العلم الشمولي الذي يدرس الإنسان وأعماله، الذي تتمحور أبحاثه حول طبيعة الإنسان كمخلوق ينتمي إلى العالم الحيواني، وإنه الوحيد الصانع للثقافة، ومبدعها، والقادر على التعبير عما يجول في داخله بكلمات منطوقة مُرمَّزة، والقادر على التفكير المجرد، والعيش ضمن جماعة، يرتبط أفرادها بروابط اجتماعية، وثقافية، وروحية غير ثابتة، لارتباطها بظروف موضوعية متنوعة، ومتحركة، تحيط بهذه الجماعة أو تلك التي تختلف في الزمان والمكان، والتي تنعكس بدورها على تلك الروابط، مما يجعلها تتباين شكلًا ومضمونًا^(٤).

(١) حسين فهميم: قصة الأنثروبولوجيا، ص ١٣.

(٢) قاموس الأنثروبولوجيا، ص ٥٦.

(٣) عيسى الشماس: مدخل إلى علم الإنسان، ص ١٣-١٤.

(٤) علي عبد الله الجباوي: علم خصائص الشعوب، دار التكوين، ص ٧.

كما يطلق على هذا العلم عدة مسميات هي: «الأنثروبولوجيا»، و«علم الإنسان»، و«علم الإناسة». وبالتالي فهو يدرس الإنسان بكونه أحد أفراد مملكة الحيوان، ويدرس سلوك الإنسان في المجتمع، والأشكال الأولى للإنسان، والمجاميع الأولى لبني البشر، إذ تحاول الأنثروبولوجيا كشف وتوصيف المعايير الفيزيائية التي تميز الجنس البشري عن سائر الكائنات الحية الأخرى، وفق دراسات ذاتية ومقارنة حتى داخل الأسرة الواحدة^(١).

ويقترّب علم الاجتماع من الأنثروبولوجيا^(٢) بسبب اندراج كل العلوم التي لها صلة بالإنسان في الأنثروبولوجيا، لأنه العلم الشامل لكل ما يختص بالإنسان، وهذه الشمولية تُستمد من خلال فروع الأنثروبولوجيا المختلفة، والتي تشكل جسراً بين العلوم الاجتماعية، والإنسانية، والطبيعية، والطبية، وغيرها من العلوم^(٣)، في حين تظل مهمة الأنثروبولوجيا الأساسية هي تمكيننا من فهم أنفسنا عن طريق فهم ثقافتنا بالإضافة للثقافات الأخرى، وينصب اهتمامه على عوامل الوحدة، والاختلاف في المجتمع البشري، لكي نقدر أن نفهم بعضنا.

إنّ علم الأنثروبولوجيا في دراسته للإنسان يحاول أن يكشف ويصنف النواحي الجسمية التي تميز الإنسان عن بقية المخلوقات التي تعاصره وتلك التي انقرضت، ويحدد الصفات التي تميز الأجناس البشرية وكيفية تفاعل تلك الأجناس مع البيئة ليستخلص التباين بين مختلف الحضارات فهو علم

(١) المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ونقدها: مادة أنثروبولوجيا.

(٢) المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ونقدها: مادة أنثروبولوجيا.

(٣) يعقوب يوسف الكندري: الثقافة والصحة والمرض: رؤية جديدة في الأنثروبولوجيا المعاصرة، ص ٢٦.

يتعدى نطاق الوصف البيولوجي والحضاري والاجتماعي وصولاً لمحاولة تحديد القوانين والأنساق التي تتحكم في تكوين المجتمعات والحضارات ونموها، إنَّ مفهوم الأنثروبولوجيا هذا مستمد من معطيات محددة يمكن أن نجملها بما يلي: (١)

١- إنَّ الأنثروبولوجيا تشمل دراسة الإنسان بوصفه نسقاً متميزاً تتفاعل فيه الجوانب العضوية مع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والحضارية والبيئية.

٢- يشكل الإنسان في تفاعله مع البيئة والآخرين تراثاً حضارياً يشمل كل الجوانب المادية والفكرية والروحية والقيم الاجتماعية التي تحدد نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم الخارجي لذا يعد مفهوم الحضارة من أهم المفاهيم في نطاق الأنثروبولوجيا بشكل عام.

٣- إنَّ انتقال المجتمعات من مرحلة إلى أخرى يتولد ضمن ظروف اقتصادية محددة لذا فإنَّ دراسة أنماط التغيير الاجتماعي والعوامل المحددة لتشكيل الطبقي وتقسيم العمل والقوى المحددة لعملية الإنتاج ذاتها تعد من الموضوعات الرئيسية والهامة في نطاق الأنثروبولوجيا.

وبالتالي يمكن أن نخلص إلى أن الأنثروبولوجيا، هي العلم الذي يهدف إلى فهم الإنسان من خلال عدّة ميادين علمية قد تكون مستقلة لكنها متصلة بعضها ببعض، والأنثروبولوجية قسمان طبيعية وثقافية، ويندرج تحت الطبيعة دراسة السلالة والعنصر والبيولوجية البشرية ويندرج تحت الثقافة الإثنولوجيا

(١) محمد صفوح الأخرس: الأنثروبولوجيا وتنمية المجتمعات، وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠١، ص ٢٦.

والإثنوغرافيا والآثار والفولكلور واللغويات والأنثروبولوجيا الاجتماعية، فهي ذلك الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته وبتعبير أدق هي دراسة الأصول البشرية وتصنيفها ودراسة حياة الشعوب التي تعرف باسم الشعوب البدائية.

فهو يعتبر من الاختصاصات التي تمخضت عن علم الاجتماع أو علم الإناسة وهو يتبنى دراسة جميع الظواهر والآثار التي ترسم حركة الإنسان وطريقة تعايشه مع أبناء جنسه، وفهم جميع الوسائل التي تدل على أنواع هذا التعايش، فعلم الأنثروبولوجيا/علم الإناسة، هو: «ذلك العلم الشمولي، الذي يدرس الإنسان وأعماله، الذي تتمحور أبحاثه حول طبيعة الإنسان كمخلوق ينتمي إلى العالم الحيواني، وإنه الوحيد الصانع للثقافة ومبدعها والقادر على التعبير عما يجول في داخله بكلمات منطوقة مرمزة، والقادر على التفكير المجرد، والعيش ضمن جماعة، يرتبط أفرادها بروابط اجتماعية وثقافية وروحية غير ثابتة، لارتباطها بظروف موضوعية متنوعة ومتحركة، تحيط بهذه الجماعة، أو تلك التي تختلف في الزمان والمكان، والتي تنعكس بدورها على تلك الروابط، مما يجعلها تتباين شكلا ومضمونا»^(١).

في حين يقر: «علماء الأنثروبولوجيا أن المهمة الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا هي تمكيننا من فهم أنفسنا عن طريق فهم الثقافات الأخرى، فعلم الأنثروبولوجيا أكثر وعيا بالوحدة الأساسية للإنسان، مما يسمح لنا أن نقدر ونفهم بعضنا البعض»^(٢).

(١) محمد صفوح الأخرس: الأنثروبولوجيا وتنمية المجتمعات، ص ٧. بتصرف.

(٢) أحمد باقادر: الإسلام والأنثروبولوجيا، ص ٨٥.

وبذلك اهتم علماء الأنثروبولوجيا بجعل الثقافات، لكونها أحد الطرق المؤدية إلى معرفة الإنسان واستيعاب دوره في المجتمع وإلى معرفة الروابط المشتركة بين هذه المجتمعات، لأن الغرض هو معرفة هذا الإنسان.

ومن هنا يقول عالم الاجتماع البريطاني ماكس فيبر، إنه لفهم مجتمع ما ينبغي أن نستخدم فهم الأهالي، ويسمى -فيبر- علم اجتماعه بعلم الاجتماع الفعلي، ويسمى المدروس الفاعل الاجتماعي.

أما عن نظرة فيبر عن ذاتية الباحث فيقول: «إن الباحث قد لا يستطيع أن يتجرد، ولكن أهم وسائل تجرده وموضوعيته هو أنه يسعى إلى السؤال الملح والدائم: لماذا يتصرف هؤلاء الناس بهذه الصورة؟ فهم يتصرفون في ظاهرة واحدة، وربما بشروط واحدة، ولها معان ودلالات مختلفة»^(١).

وبالتالي جميع تصرفات البشر لا يمكن أن نخضعها لتفسير معين، لأن كل مجتمع يتصرف بطريقته وينفرد بميولاته وسلوكياته الاجتماعية، التي تحدد طبيعة السلوك الإنساني العام.

ثالثا- مفهوم الثقافة عند الأنثروبولوجيين:

تعددت تعريفات الثقافة بتعدد العلوم وتفرعاتها، حتى إذا عدنا إلى علماء الأنثروبولوجيا، وجدنا للثقافة تعريفات لا تقل عن غيرها من العلوم الإنسانية. ولعل أحد أهم التعاريف الخاصة بالثقافة وأبرزها، هو تعريف ايدموند تايلور في كتابه -الثقافة البدائية- بأن الثقافة هي كل مركب يحتوي المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق ونسق الحقوق والأعراف وكل

(١) نفسه، ص ٣٥.

القدرات والخبرات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا داخل المجتمع، فالثقافة عبارة عن مجموعة من الأفكار المشتركة، ومنظومة من المفاهيم والقوانين والمعاني يقوم بها ويعبر عنها بطريقة معينة مجموعة من الأشخاص داخل مجتمع معين، فهي كل متكامل من السلوكيات والعادات والمعتقدات والممارسات الإنسانية داخل المجتمع^(١).

رابعاً- دور الثقافة في تكوين الإناسة الثقافية للمجتمعات:

لقد وجد علماء الإثنوغرافيا «علم الأقوام» ومن خلال الدراسات والمراكز المعاصرة في أوائل القرن العشرين، أن الثقافات يتأثر بعضها ببعض نتيجة الاتصال أيًا كانت طبيعته ومدته وأهدافه.

وقد ركز الإثنوغرافيون الاجتماعيون على نتائج الالتقاء أو الاحتكاك الثقافي للأوروبيين بثقافات الجماعات البدائية في ظل النشاط الاستعماري في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، بمعنى آخر لقد ركزت دراسات الاتصال الثقافي على نوع واحد معين من عملية التغير كما يقول -كليف براون- بأن تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثير الغزاة الفاتحين الأوروبيين أو سيطرتهم وبخاصة في القارة الإفريقية.

وكان الباحث الأمريكي ميلفين هرسكوفيتز (١٨٩٥-١٩٦٣) أول من أطلق مصطلح الثقافة أو التزاوج الثقافي كدلالة على الدراسة الإثنوغرافية التي تهتم بدراسة ظاهرة الاتصال الثقافي بين الجماعات البشرية عن طريق الاحتكاك^(٢).

(١) يعقوب يوسف الكندري، مرجع مذكور، ص ٢٩. بتصرف.

(٢) علي عبد الله الجبالي، مرجع مذكور، ص ٣٩٢. بتصرف.

وبالتالي يمكننا القول أن الثقاف: «يشمل التغير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر مستمر معهما، مما يترتب عليه حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى هاتين الجماعتين أو فيهما معاً»^(١).

(١) مراحل التطور المنهجي للدراسات الأنثروبولوجية:

إنّ الأنثروبولوجيا بوصفه علماً قائماً بذاته خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموعة أوجه النشاط البشري مرّ بالمراحل الآتية:

- المرحلة الأولى وهي مرحلة الدراسات الوصفية للرحالة: لقد اعتمدت هذه الدراسات نظرياً ومنهجياً على الوصف والتحليل المستخلص من الحكايات الشعبية والأساطير بهدف استنباط نمط الإنجازات الحضارية في تاريخ تطور الإنسان منذ وجد فتوصلت الأنثروبولوجيا إلى إنجازات الإنسان الحضارية في اكتشاف النار وصناعة بعض الأدوات وبعض تقنيات إنتاج الطعام، ومنذ عهد الاستكشافات الكبرى بالقرن الخامس عشر تراكمت كميات من المعلومات الأنثروبولوجية التي جمعها الرحالة والمبشرين والجنود عن شعوب الأصقاع التي جابوها، وكانت مصادر المعلومات هي التحليلات الصورية وما تناقلته الأفكار والألسن من قصص وحكايات وأساطير، لهذا تعرضت جوانب كثيرة من المعلومات للتشويه وهكذا انتشر اسم هذا المصطلح تدريجياً في تداول هذه المادة العلمية مع بداية القرن السادس عشر وأخذ نظرة أكثر علمية وجديّة وتجلّى ذلك لدى العلامة

(١) نفسه، ص ٣٩٢.

الإنكليزي هادون فهو أول من استخدم مصطلح الأنثروبولوجيا ليربطه مع مصطلح شاع بالحضارة الإغريقية استخدمه الفيلسوف أرسطو لوصف الشخص الذي يتكلم عن نفسه ثم بعد ذلك استخدمه المفكر هانت عنواناً لكتابه الذي نشره عام (١٥٠١) الذي تضمن دراسة خصائص جسم الإنسان من الناحية التشريحية، ثم ظهر المصطلح عام (١٦٥٥) في كتاب باللغة الانكليزية يبحث في الطبيعة البشرية بشقيها التشريحي والنفسي، ويفسر مفهوم علم الأنثروبولوجيا قديماً بأنه يشير إلى ربط الروح مع الجسد ثم انتشر المصطلح متجاوزاً هذا التفسير إلى الأصول الاجتماعية والحضارية والبيولوجية المكونة لسلوك الإنسان وعاداته وتقاليده، وتجسدت تلك بدراسات الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو بالقرن الثامن عشر الذي تميّز بكتابه روح القوانين بين البناء الاجتماعي ونظام القيم، ودعا للتوجه نحو الأصول التاريخية للأنساق والبنى الاجتماعية، فاتجه علماء الأنثروبولوجية نحو المجتمعات البدائية، حيث رأوا فيها مصدراً ثميناً لجمع المعلومات عبر مراحل تاريخية، يفترض أن مجتمعات معاصرة مرت بها.

- المرحلة التالية ارتبطت بحقل الدراسات الجيولوجية: تركزت عملية جمع المادة العلمية لعلم الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة التي بدأت مع النصف الأول للقرن التاسع عشر على ما يعثر عليه الجيولوجية من بقايا عظمية إنسانية أو من أدوات كان يستخدمها الإنسان في حياته اليومية فقد صنف العالم لينو الأجناس البشرية المختلفة عام ١٧٥٠ على ضوء الدراسات الجيولوجية وعلم الحفريات القديمة ثم تلتها دراسات العالم الفرنسي يوشيه ديبيرت بين عامي (١٨٤٧-١٨٦٤) التي أشارت إلى عثوره على أدوات

حجرية في وادي سوم بأوروبا عام ١٨٣٠ وأعطت دليلاً على وجود الإنسان في أوروبا بالعصر الجليدي الرابع ثم أعقبه سيرجون ليوك عام ١٨٦٥ الذي أشار إلى معلومات تبين الفرق بين ثقافات الإنسان في العصرين الحجريين الحديث والقديم، ثم أكد اكتشاف هيكل إنسان النياتدرتال في ألمانيا عام ١٨٦٥ على وجود الإنسان القديم فيها وكان ذلك الاكتشاف عبارة عن ركيزة للأنثروبولوجيا حيث كانت بداية بحوث علمي الآثار و الأنثروبولوجية الطبيعية.

- ثم تلت ذلك مرحلة دراسات الشعوب البدائية: إن أبرز سمات هذه المرحلة تمثلت باهتمام علماء الأنثروبولوجيا بدراسة شعوب بدائية أو شبه بدائية معاصرة تعيش في بعض الأماكن كأفريقيا وإندونيسيا وأستراليا واستخلاص أساليب تطور تلك الشعوب ومن تلك الدراسات يستنتج علماء الأنثروبولوجيا حياة شعوب ما قبل التاريخ وتجلت هذه الدراسات عند أنصار المدرسة التطورية أمثال باخ أوفن، تايلر، مورغان للفترة بين عام (١٨٦١-١٨٧٧) الذين استنتجوا من دراساتهم أن التقدم البشري يتبلور من خلال الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى البدائية ثم إلى البربرية ثم إلى التمدن، وهذا كان أسلوب مورغان وأنجلز في دراساتهم لتطور العائلة ونظام الزواج وروابط القرابة ونسب الأبناء الأموي وأبوي وملكية القبيلة للأبناء وظهور العشيرة التي ارتبط بنظام الزواج وملكية الثروة في نهايات المرحلة البربرية من عصر المشاعية البدائية^(١)، وكيف أن شخصية الفرد تنصهر في شخصية

(١) بدر الدين السباعي: مشكلة المرأة: الحل التاريخي، دار الجماهير، دمشق، ١٩٨٥، ص ٦٥-٦٧. بتصرف.

الجماعة التي تمثل كل شيء بالنسبة له وتتشابه الأدوار بالأسرة وتعتمد على الجنس «ذكر وأنثى» والعمر (أطفال، شباب، كهول، شيوخ) والمركز في النظام العائلي (أب، أم، عم، خال، ابن، بنت)، وتقوم عمليات الضبط الاجتماعي على أسس معيارية متفق عليها وكان الأنثروبولوجيون يفترضون إنَّ مراحل تطور المجتمعات الإنسانية واحدة وبالتالي في حالة تعذر دراسة الأصول التاريخية لمجتمع ما فإنه ممكن دراسة مجتمعات أخرى في مرحلة تطور أدنى وصولاً إلى جذور المجتمعات المعاصرة، لكن هذا الافتراض النظري ثبت عدم دقته مؤخراً لظهور دراسات أثبتت أنَّ انساق تطور المجتمعات لا يتم بشكل واحد.

- المرحلة الأخرى في نشوء وتطور الأنثروبولوجيا هي الحملات الاستعمارية: لا يتخرج المستعمرون أبداً من اعترافهم بأنَّ دراساتهم الأنثروبولوجية للشعوب هو لتأمين قاعدة للإرشادات السياسية والسيطرة الإدارية لهم على تلك الشعوب^(١)، فهم يرون ذلك وضعاً شرعياً وضرورياً وإنسانياً يسوغه تفوق المجتمع الغربي في مجال العلوم الاجتماعية، والحجة

(١) توزعت دراسات علم الإنسان في ميادين عدة تناول كل منها جانب محدد من الإنسان فظهرت أول ما ظهرت بالتصنيف الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الحضارية «الثقافية» ثم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ثم الأنثروبولوجيا التطبيقية، فالأولى تناولت الإنسان في طبيعته البشرية كالتشريح ووظائف الأعضاء وعلم الحياة (biology- physiology- Anatomy) والثانية تتناول الإنسان في سلوكه الجمعي ورموزه الاجتماعية ذات الدلالات وجوانبه الروحية والفكرية والمادية المرتبطة بالبيئة (Anthropologie Cultural) والثالث يتناول جانب تحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية لا سيما تلك المجتمعات شبه البدائية التي يظهر فيها بوضوح تكامل ووحدة البناء الاجتماعي (Social construction).

هي نقل هذه الشعوب إلى مرحلة المدنية والتقدم، ولذلك فإنّ الدراسات الأنثروبولوجية المعمقة لتلك الشعوب لمعرفة تاريخها وعاداتها وحاجاتها ونقاط ضعفها كانت ميداناً خصباً لأفكار علماء الأنثروبولوجيا وانطلاقاً من ذلك اتجهت الدراسات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر نحو دراسة النظم والبنى الاجتماعية من منظور تطوري في ماضيها لمعرفة المراحل التي مرت بها تلك النظم مفترضين أن كل مرحلة تاريخية استتبع في أشكال تطورها اتجاهات متباينة ترتبط بفترات الماضي من جهة وبالواقع الراهن من جهة أخرى، والفكرة حول ذلك أنّ النظام الاجتماعي هو نظام إنساني يمكن أن ينشأ في مكان وينتشر في مكان آخر حيث يتفاعل مع معطيات المجتمع وبالتالي يولد نسقاً جديداً من البنى الاجتماعية يتميز عما كانت عليه في مكان ولادتها الأولى، وهذا يتطلب من علماء الأنثروبولوجية التمييز بين ثلاثة مفاهيم في الأنثروبولوجيا مفهوم نشأة النظام ومفهوم تطور النظام ومفهوم انتشار النظام، وهذا يعني أنّ البحوث الأنثروبولوجية يجب أن توجد قاعدة اقتصادية واجتماعية للاستعمار الجديد في جغرافية وأمم البلدان التي ستستعمرها وهذا ما طغى على البحوث الأنثروبولوجية في القرن العشرين وعلى ذلك بنى قراره عندما أوجد حاكم أفريقيا الغربية أنظمة جديدة للقضاء في مناطق متعددة من أفريقيا سهلت الأعمال التجارية والاقتصادية والاجتماعية للشركات الرأسمالية الاحتكارية^(١)، وأحدث ذلك في حينها خلافاً بين علماء النظرية الوظيفية خاصة مالمينوفسكي وراذكليف من جانب وميرتون من الجانب الآخر في وجوب إعادة النظر في مفهوم الوظيفي

(١) محمد صفوح الأخرس، مرجع مذكور، ص ٣٤.

واللاوظيفي بالنظرية لكي لا يبقى الالتباس الذي يستثمره مشرعوا قوانين الطبقة الرأسمالية لمصالحهم الخاصة أي لمصالح الأغنياء على حساب قوت الفقراء^(١) وفضح ذلك مالينوفسكي في مقال له بعنوان (إفريقيا ١٩٣٠) الصيغة غير الإنسانية للتقدم التقني فوصف الأنثروبولوجيا بأنها لم تعد الحارس الأعمى للمدينة بل حارس الحياة الأصيلة إزاء إحباطات المجتمع الصناعي.

- الأنثروبولوجيا المعاصرة والتوجهات التنموية: تعتبر هذه المرحلة أهم المراحل التي تمر بها الأنثروبولوجيا أثناء نشوئها وتطورها، فقد انطلقت الدراسات في النصف الثاني من القرن العشرين نحو دراسة النظم الاجتماعية كما هي في الوقت الراهن دون البحث بأصولها التطورية أو انتشارها الحضاري فاستهدفت تحديد خصائص ووظائف النظام الاجتماعي وأسلوب تفاعله وطريقة توائمه مع الأنظمة الاجتماعية الأخرى مما يؤدي إلى ديمومته واستمراره، فاتخذت البحوث الأنثروبولوجية المعاصرة طابعاً مضافاً لتوجهها السابق وهو دراسة المجتمعات المتمدنة كالأحياء السكنية بالمدن الكبيرة أو المجتمعات المحلية في القرى وبذلت جهود من قبل علماء الأنثروبولوجيا في الدول النامية لفهم آلية عمل المتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المحلية القروية وأسلوب انتقالها من مراحل قطف الثمار والزراعة والصيد إلى أسلوب حياة المصانع والمزارع الجماعية والسدود ووسائل الري الحديثة، فحققت الأنثروبولوجيا خطوة للأمام نحو وجهة

(١) إبراهيم عيسى عثمان: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٥، ص ٦٨.

تنمية لدراسة مسائل التكيف الحضاري والمشكلات التي ترتبط بقضايا التنمية والتحول المجتمعي، وتوافق ذلك مع جهود جهات أخرى مهمة بدراسة المجتمعات المتخلفة لتأثيرها على مسار التقدم بالمجتمعات المتقدمة والنامية ومثال ذلك في مجال الصحة حيث ترى تلك المؤسسات أن انتشار وباء ما في المجتمعات المتخلفة قد يؤدي إلى تهديد القطاع الصحي في مجتمعات أخرى متقدمة، كما ظهرت دراسات أنثروبولوجية أخرى متخصصة بتحديد معالم حضارات المجتمعات المتقدمة، ودراسات أخرى عن عمليات الصراع والامتزاج بين الحضارات المتقدمة عندما يحدث تلافي بينها بسبب الهجرات والحروب ودراسات أخرى في بلدان العالم الثالث تحررت من سيطرة العلماء الأجانب وتحولت إلى أيدي علماء وطنيين سخروها في خدمة عمليات التنمية الوطنية وهذا يعني أن الاستخدام التاريخي للعلم القائم على فلسفة سياسية معينة لا يحدد قيمة ووجود العلم في المرحلة الراهنة، فالاتجاه التنموي دفع مسيرة علم الأنثروبولوجيا باتجاهات مغايرة للاتجاهات التقليدية، وذلك خلق تغيرات في المحاور النظرية ووسائل البحث وأدوات التحليل بما يواكب ما تشهده العلوم الاجتماعية الأخرى.

٢) أقسام الأنثروبولوجيا:

مما لا ريب فيه أن تعدد الدراسات الأنثروبولوجية واتساع مجالاتها، جعل من العسير على العلماء والمتخصصين، تحديد المفاهيم والمصطلحات الفنية التي يستخدمونها في الدراسة، ومن هنا جاءت الحاجة الملحة إلى تحديد مجالات البحث في الأنثروبولوجيا العامة، التي قسمها الأنثروبولوجيون الأوائل إلى ثلاث فروع رئيسية كالآتي:

أولاً- الأنثروبولوجيا الفيزيائية (الطبيعية):

تعرّف بوجه عام، بأنها العلم الذي يبحث في شكل الإنسان من حيث سماته العضوية، والتغيرات التي تطرأ عليها بفعل المورثات. كما يبحث في السلالات الإنسانية، من حيث الأنواع البشرية وخصائصها، بمعزل عن ثقافة كلّ منها. وهذا يعني أنّ الأنثروبولوجيا العضوية، تتركّز حول دراسة الإنسان/الفرد بوصفه نتاجاً لعملية عضوية، ومن ثمّ دراسة التجمّعات البشرية/ السكانية، وتحليل خصائصها.

وتهتمّ هذه الدراسة بمجالات ثلاثة هي:

- المجال الأول: ويشمل إعادة بناء التاريخ التطوّري للنوع الإنساني، ووصف (تفسير) التغيرات التي كانت السبب في انحراف النوع الإنساني، عن السلسلة التي كان يشترك بها مع صنف الحيوانات الرئيسة.

- المجال الثاني: يهتمّ بوصف (تفسير) التغيرات البيولوجية عند الأحياء من الجنس الإنساني. وتمتدّ هذه الأبحاث لتشمل: العلاقة الكامنة بين التركيب البيولوجي من جهة، والثقافة والسلوك من جهة أخرى.

- المجال الثالث: وهو تخصّص هام في علم الأنثروبولوجيا العضوية، ويبحث في الرئيسات: علاقاتها مع بيئاتها، تطوّرها، سلوكها الجماعي.

ومن أجل إعادة بناء التاريخ التطوّري للإنسان، يعمل علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية -أحياناً- ما يعتبره غالبية الأنثروبولوجيين العمل الأكثر سحرًا في الأنثروبولوجيا العضوية، وهو البحث عن المستحاثات، ولا

سيما تلك التي تتعلّق بالنوع الإنساني، وبأسلافه من الرئيسات التي وجدت من قبله^(١).

ويستخدم مصطلح الأنثروبولوجيا الطبيعيّة (العضوية) للإشارة إلى ذلك العلم الذي يهتمّ بدراسة الجانب العضوي (الحيوي) للإنسان، منذ نشأته كنوع حيواني على سطح الأرض، وقبل فترة زمنية تزيد على ثلاثة ملايين سنة ونيّف، وحتى الوقت الحاضر الذي نعيش فيه.

إنّ الموضوع الأساسي في الأنثروبولوجيا العضوية (الفيزيائية) هو الاختلاف البيولوجي الذي يطرأ على الكائن الإنساني في الزمان والمكان...، والشيء الذي ينتج غالبية هذه الاختلافات، هو اتحاد المقومات الوراثية مع البيئة...، فتمّة تأثيرات بيئية لها صلة مباشرة بهذا الموضوع، مثل: (الحرارة، البرودة، الرطوبة، أشعة الشمس، الارتفاع، والمرض...). وهذا التركيز على اختلاف الكائن الإنساني عن غيره من الرئيسات، يضم خمسة تأثيرات محدّدة تدخل في سياق الأنثروبولوجيا العضوية، وهي:

١- نشوء الكائن الشبيه بالإنسان، كما تمّ الكشف عنه من خلال التقارير التي نجمت عن البحث في المستحثات (الأنثروبولوجيا القديمة).

٢- التركيب الوراثي للإنسان.

٣- نموّ الإنسان وتطوّره.

٤- المرونة (المطواعية) الموجودة في بيولوجيا الإنسان (قدرة الجسم

(١) Daniel, G, Bates and Plug, Fred (1990) Cultural Anthropology, McGraw, Hill Book company, New York, p 8.

على التكيف مع ضغوطات، مثل: الحرارة، البرودة، درجة حرارة الشمس ..)

٥- التركيب البيولوجي وما يتبعه من عملية النشوء والسلوك والحياة الاجتماعية للسعادين (القردة)، والحيوانات الأخرى من فصيلة الرئيسات^(١).

ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ الألمان يعتبرون/ يوهان بلوميناخ/ المؤسس الأول للأنثروبولوجيا الطبيعيّة. فهو من الرّواد في دراسة الجماعم البشرية، كما أنّه قسّم الجنس البشري إلى خمسة أقسام (سلالات)، هي: القوقازي، المغولي، الأثيوبي، الأمريكي، والملاوي^(٢).

ولكي نستطيع أن نفهم الإنسان كتّاج لعملية عضوية، يجب أن نفهم تطوّر أشكال الحياة الأخرى، بل وطبيعة الحياة ذاتها، وكذلك خصائص الإنسان القديم والإنسان الحديث .. ، وقد استطاع هذا العلم -من هذه المنطلقات- أن يجيب عن العديد من التساؤلات، التي كانت موضع اهتمام الإنسان وتفكيره منذ القديم وحتى العصر الحاضر^(٣).

ومن الجدير بالذكر، أن التخصص في دراسة الأنثروبولوجيا الطبيعية يعتبر أقرب إلى العلوم الطبيعية منها إلى العلوم الاجتماعية، وبالتالي نجدها

(١) Kottak, Phillip (1994) Anthropology: the Exploration of Human Diversity, Mc Grow Hill INC, New York, p9.

(٢) سليم، شاكّر: قاموس الأنثروبولوجيا ١٩٨١، جامعة الكويت، ص ١٢٢.

(٣) محمد، رياض: الإنسان - دراسة في النوع والحضارة ١٩٧٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١٢.

هي أكثر ارتباطًا بعلوم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الحياة من أبرز المتخصصين في الأنثروبولوجيا الفينيقية العالم الطبيب جيمس بريشارد والعلم دينيكر والعالم وود، الذين قاموا بدراسة السلالات البشرية وكانوا حجر زاوية في نشأة وتدعيم الاتجاه العلمي للدراسات الأنثروبولوجية الطبيعية.

ومما سبق ذكره، يتضح لنا أن تاريخ الأنثروبولوجيا الطبيعية يرجع أساسًا إلى كتابات شارلز دارون Darwin عن أصل الأنواع، وإلى بحوث بول بروكا Broca وفرانيسيس جالتون Gallton. كما يرجع الفضل إلى بروكا في تصميم أدوات الدراسة في الأنثروبولوجيا الطبيعية، حتى أصبحت مرادفة لعلم قياس جسم الإنسان. إضافة إلى ذلك، فإن اعتماد الأنثروبولوجيا الطبيعية على علم التشريح، أدى إلى تصنيف السلالات البشرية بناء على توزيع السمات التشريحية، وقد شهدت ١٨٣٠ - بداية تقدم هذا العلم، حينما اتجه العلماء نحو دراسة التطور الجسمي للإنسان، لذلك يفتش الباحثون عن آثار الإنسان ومخلفاته، ويقارنون بينها وبين بعضها من ناحية وبينها وبين الإنسان الحديث من ناحية أخرى، ومن خلال المقارنة يتمكن الباحثون من تعقب سمة بنائية معينة أو مجموعة من السمات منذ أقدم الجماعات حتى أحدثها، وبالتالي نستطيع اكتشاف متى ظهرت سمة معينة لأول مرة، وكيف انتشرت بين الناس ونلاحظ اختفاءها التدريجي في بعض الأحيان. وهنا يستطيع عالم الأنثروبولوجيا الطبيعية الإجابة عن التساؤلات الآتية: متى وأين ظهرت أقدم الكائنات البشرية لأول مرة؟ وكيف كانت هيئة هذه الكائنات البشرية؟ وكيف تتشابه أو تختلف بعضها عن بعض؟ وكيف

تغيرت السمات الفيزيكية للإنسان خلال الفترة التي عاشها على الأرض^(١).

ثانيا- الأنثروبولوجيا الثقافية:

تعرف الأنثروبولوجيا الثقافية -بوجه عام- بأنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معينة. وعلى هذا الإنسان أن يمارس سلوكًا يتوافق مع سلوك الأفراد في المجتمع (الجماعة) المحيط به، يتحلّى بقيمه وعاداته ويدين بنظامه ويتحدث بلغة قومه.

ولذلك، فإنّ الأنثروبولوجيا الثقافية: هي ذلك العلم الذي يهتم بدراسة الثقافة الإنسانية، ويعنى بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكياته النابعة من ثقافته. وهي تدرس الشعوب القديمة، كما تدرس الشعوب المعاصرة^(٢).

فالأنثروبولوجيا الثقافية إذن، تهدف إلى فهم الظاهرة الثقافية وتحديد عناصرها. كما تهدف إلى دراسة عمليات التغيير الثقافي والتمازج الثقافي، وتحديد الخصائص المتشابهة بين الثقافات، وتفسّر بالتالي المراحل التطورية لثقافة معينة في مجتمع معين.

ولهذا استطاع علماء الأنثروبولوجيا الثقافية أن ينجحوا في دراساتهم التي أجروها على حياة الإنسان، سواء ما اعتمد منها على التراث المكتوب للإنسان القديم وتحليل آثارها، أو ما كان منها يتعلق بالإنسان المعاصر ضمن إطاره الاجتماعي المعاش.

(١) فوزي عبدالرحمن، علي المكاوي: الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩١، ص. ٢١.

(٢) بيلز، رالف، هويجرا، هاري: مقدّمة في الأنثروبولوجيا العامة ١٩٧٧، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار النهضة المصرية، القاهرة، ص. ٢١.

وهذا يدخل -إلى حدّ بعيد- فيما يسمّى «علم اجتماع الثقافة» والذي يعني تحليل طبيعة العلاقة بين الموجود من أنماط الإنتاج الفكري، ومعطيات البنية الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي أو الطبقي. ويتضمّن هذا التعريف الاعتبارات التالية^(١):

١- إنّ الحديث عن أنماط الإنتاج الفكري، يعني أنّ التجانس الثقافي بالمعنيين: الفلسفي والأنثروبولوجي، هو غير عمليات علم الاجتماع، لأنّ هذا التجانس يغطّي وجودًا حقيقيًا لأنماط مختلفة من الثقافة، قد تتناقض مضمونًا ووظيفة في المجتمع الواحد. فعلى الرغم من وجود بعض العوامل (الأنثروبولوجية) المشتركة، فلا توجد موضوعيًا في المجتمعات ذات التركيب الطبقي «ثقافة للجميع»، حتى وإن ادّعت أو أرادت هذه الثقافة لنفسها، أن تكون كذلك. فهناك من وجهة نظر اجتماعية نمطية ثقافية «ربّما في ذلك أنماط الثقافة الجماهيرية» يفرض تصنيفها وتحليلها، إلى إبراز التمايز الاجتماعي الذي تعبّر عنه بالضرورة. وهذا يعني أن اجتماعية الثقافة في نهاية الأمر، هي اجتماعية التباين في الثقافة وعدم مساواة في المجال الثقافي.

٢- إنّ الحديث عن المجتمعات المنضّدة (الطبقية) ليس حصرًا بقدر ما هو تأكيد على أنّ الإنتاج الفكري هو تعبير عن مرحلة معيّنة من التمايز بين الأصناف الاجتماعية الاقتصادية. وأن استعمال مفهوم التركيب التنضيدي Stratification، على الرغم من غموضه، يقحم في حقل التحليل الاجتماعي مجتمعات تاريخية قبل رأسمالية، قد يكون مضمونها الطبقي محلّ نقاش. وعلى هذا الأساس، تكون المجتمعات الوحيدة التي تخرج من

(١) ليب، الطاهر: سوسيولوجية الثقافة ١٩٨٧، دار الحوار، اللاذقية، ص ٢٤-٢٦.

الحقل الاجتماعي، هي تلك التي تسمى عادة بالمجتمعات (البدائية)، والتي لم تصل فيها أنماط الإنتاج الفكري إلى درجة كافية من التمايز تسمح لها بتصنيف معين.

٣- ليس المهم من وجهة النظر التحليلية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي، بقدر ما هو تحليل أشكال هذه العلاقة في مرحلة معينة لمجتمع معين. ويعدّ هذا التحليل مصدرًا أساسيًا في المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، والتي أفضت إلى تأكيد فكرة التبادل الدياليكتيكي القائم بينهما. وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ اجتماعية الأدب والفن، ساهمت مساهمة متطورة في تحليل أشكال العلاقة بين الإنتاج الفكري، ومعطيات البنية الاجتماعية.

٤- إن تحديد الكيفية التي يحوّل بها إنتاج فكري، كالقصّ أو المسرح مثلاً، معطيات الواقع، لا يكفي، بل لا بدّ من إبراز الوظيفة الاجتماعية/ السياسية لهذا الإنتاج، ولا سيما أنّ المنتجين ينتمون إلى فئات من المثقفين يؤدّون أدواراً قد يعونها أو لا يعونها لصالح أصناف أو طبقات اجتماعية معينة. وهذه الوظيفة ليست مظهرًا ثانويًا أو تكميليًا، بل هي بعدّ من أبعاد العلاقة بين الثقافة والمجتمع، ولا يمكن تفسير أي حدث فكري من دونها. وهي في الوقت ذاته، توجد حلًا لما يسمى «استقلالية» القيم الفكرية والجمالية، وذلك من خلال اكتشاف وظيفة استمرارية هذه القيم، أو بعثها في ظروف تاريخية محدّدة.

إنّ دراسة الوسط الثقافي، تكشف عن الآلية السيكولوجية التي توجّه سلوك الفرد، وتصرف النزعة العدوانية في مجالات تنفيس مهذّب. والمثال

على ذلك في بعض النظم الاجتماعية، كما في طقوس (الآبو Apo) التي تمارسها قبائل الآشانتي Ashanti في ساحل الذهب في أفريقيا الغربية . ففي احتفالات الآبو، لا يسمح فقط، بل يجب، أن يسمع أصحاب السلطة، السخرية واللموم واللعنات من رعاياهم بسبب المظالم التي ارتكبوها. ويعتقد رجال الآشانتي أنّ في هذا ضماناً لكي لا تتعذب أرواح الحكام بسبب كبت استياء الغاضبين. ولولا ذلك، لأفضى تراكم الاستياء وتعاضم قوّته، إلى إضعاف سلطة الحكام، بل وإلى قتلهم. ولا تتطلب فعالية هذه الآلية (الفرويدية الجوهر) في التنفيس عن الكبت أي إيضاح. فهي تلقي ضوءاً أكبر على ما تقوم به من أشكال السلوك المنظمة في نظم اجتماعية، من تصحيح لاختلال التوازن في نمو شخصيات الأفراد الذين تشملهم^(١).

ثالثاً- الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

تعرف الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها: دراسة السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة، ونسق القرابة، والتنظيم السياسي، والإجراءات القانونية، والعبادات الدينية، وغيرها. كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية، التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع، يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات^(٢).

(١) هرسكوفيتز، ميلفيل: أسس الأنثروبولوجيا الثقافية ١٩٧٤، ترجمة: رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق، ص ٥٩. بتصرف.

(٢) بريشارد، إدوارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية ١٩٧٥، ط ٥، ترجمة: أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ص ١٣.

ولذلك، فمن الضروري في دراسة الإنسان وأعماله، أن نميّز بين عبارة «ثقافة» وعبارة «مجتمع» المرافقة لها. فالثقافة -كما في تعريفاتها- هي طريقة حياة شعب ما، أمّا المجتمع فهو تكتل منظم لعدد من الأفراد، يتفاعلون فيما بينهم ويتبعون طريقة حياة معينة...، وبعبارة أبسط: المجتمع مؤلف من أناس، وطريقة سلوكهم هي ثقافتهم.

وهنا تعدّ تصنيفات المؤسسات والأنظمة الاجتماعية، أدوات نافعة للأغراض الوصفية، كما أنّ التعميمات بالنسبة للعلاقات المتداخلة والمتبادلة بين النماذج والمؤسسات، تساعد في الاهتداء إلى نوع من النظام وسط أوضاع تبدو مشوشة وغامضة، وفي زيادة الفهم الحقيقي للعمليات الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، يعتمد هذا الفهم على دراسة النسق الكلّي الذي يؤلف النظام الاجتماعي جزءاً منه. ويضمّن هذا النسق ثلاثة عناصر متميّزة، هي: شخصيات الأفراد الذين يؤلفون المجتمع، والبيئة الطبيعية التي يتعيّن على المجتمع أن يكيّف حياته وثقافته معها، وأخيراً المجموعة الكاملة من الوسائل الفنيّة اللازمة للمعيشة، التي تضمن استمرار بقاء المجتمع عن طريق نقلها من جيل إلى جيل^(١).

ولكن، هل يمكن أن نفصل على هذا الشكل بين الإنسان كحيوان اجتماعي، والإنسان كمخلوق ذي ثقافة؟ أليس السلوك الاجتماعي في الواقع سلوكاً ثقافياً؟ ألم نر أنّ الحقيقة الكبرى في دراسة الإنسان، هي الإنسان نفسه أكثر ممّا هي مثل الإنسان أو نظمه، أو حتى الأشياء المادية التي نجمت

(١) ليتون، رالف دراسة الإنسان ١٩٦٤، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، ص ٣٥٧.

عن ارتباطه بتكتلات نسميها «مجتمعات»؟

فالنظام الاجتماعي إذن، هو التعبير التقني الأنثروبولوجي الذي يدلّ على المظهر الأساسي في حياة الجماعة الإنسانية، وهو يشمل النظم التي تؤلّف إطاراً لأنواع السلوك جميعها، سواء كان فردياً أو اجتماعياً^(١).

إنّ اللغة والحياة الاجتماعية المنظّمة، زوّدتا الإنسان بأدوات لنقل الثقافات، مهما بلغت من التعقيد، والمحافظة على تراثها بصورة غير إيجابية. وعملت الحياة الاجتماعية أيضاً على جعل الإنسان في حاجة إلى إرث اجتماعي، يفوق في ثروته ما تحتاج إليه الحيوانات. وتمّت المحافظة على المجتمعات البشرية، بتدريب أجيال متلاحقة من الأفراد...، ولذا كانت المجتمعات، هي نفسها، حصيلة الثقافة^(٢).

وبناء على ذلك، تهدف دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى تحديد العلاقات المتبادلة بين هذه النظم، سواء في المجتمعات القديمة التي تدرس من خلال آثارها المادية والفكرية، أو في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، التي تدرس من خلال الملاحظة المباشرة لمنجزاتها وتفاعلاتها الخاصة والعامة.

٣) الاتجاهات النظرية لعلم الأنثروبولوجيا:

يستطيع المتتبع لمسارات الفكر الاجتماعي الأنثروبولوجي أن يلاحظ اتجاهات نظرية متعددة تسيطر على منهج البحث فيه، ومن أبرز تلك

(١) هرسكوفيتز، ميليفل. مرجع مذكور، ص ٢٠-٢١.

(٢) ليتون، رالف: دراسة الإنسان، مرجع مذكور، ص ١١٩.

الاتجاهات النظرية التطورية والنظرية الوظيفية ونظرية الانتشار الحضاري والاتجاه البنيوي:

١- النظرية التطورية: تؤمن هذه النظرية أنّ المجتمعات تنتقل عند تطورها من البسيطة البدائية إلى المركبة المعقدة مثلما تتطور الأجزاء العضوية في الكائن البيولوجي عندما ينمو، وينطبق ذلك تمامًا على الحضارات الإنسانية فإنّها تطورت عبر مراحل عديدة حتى وصلت إلى مرحلتها الراهنة، وعلى ضوء ذلك فإنّ هناك حضارات دنيا أفرزتها المجتمعات البدائية وحضارات تمثل قمة التقدم الحضاري والثقافي أفرزتها مجتمعات متطورة، ويتم التطور عبر خط مستقيم ومتصاعد تشكل كل مرحلة أساسًا لما بعدها حسب نظام لا يزاغ عنه يركّز على ثلاثة قواعد هي حتمية التطور وتضاعدية المسار وتعاقب المراحل، ولعل أبرز من أنضج الصورة من الفلاسفة هو أوغست كونت في قانونه الاجتماعي الذي يرسم ثلاثة مراحل لتطور الحضارة هي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية ومرحلة العلوم العقلية، فهو يرى أنّ التطور الحضاري يتبع خطًا معينًا خلال مراحل واضحة نحو غاية يمكن استجلاؤها وتفصيلها لكن كونت اختلف عن الآخرين بأنه ركّز على معايير روحية وليس تقنية، ثمّ بعد كونت أثار سبنسر فكرة توحيد الأفكار الخاصة بالتطور الاجتماعي مع نظرية التطور العضوي البيولوجي، مبيّنًا أنّ قوانين العلوم الطبيعية تنطبق على العلوم الاجتماعية في تقدم وتطور المجتمعات، ثمّ رأى التنويريون بالقرن الثامن عشر والتاسع عشر نفس الرؤيا، فقد طرح مونتسكيو نظرية تطورية للمجتمعات تتكون من ثلاثة مراحل هي مرحلة الصيد أو الوحشية ومرحلة الرعي أو الهمجية ثمّ مرحلة الحضارة،

ولاقت هذه النظرية رواجًا بالقرن التاسع عشر من قبل المفكرين الاجتماعيين أمثال مورغان وتايلر ثم من التنويريين ظهر الاسكتلندي فيرجسون الذي طور نظرية التطور الثقافي فذهب إلى أن مرحلة البربرية تتميز عن المرحلة الوحشية بظهور الملكية الخاصة ، ووصف مرحلة الحضارة التي أعقبت المشاعية البدائية بظهور المجتمع المتمدن الراقي خلقياً ذي النظم السياسية غير الاستبدادية^(١).

لقد ظهر بالقرن التاسع عشر جيل من علماء الأنثروبولوجية التطوريون أثرت أعمالهم تأثيراً بالغاً على هذا العلم معتمدين على شواهد ثقافية مقارنة وتاريخية وأثرية للتقدم الاجتماعي والثقافي الشامل ولأصول بعض النظم الاجتماعية مثل الدين والزواج والأسرة ومن أبرزهم مورغان الذي أثرت نظريته على أعمال ماركس وأنجلز ولو أنّ ماركس أثر بوجود حركة التطور من الانقاص إلى الأكمل عبر المواقف لكنه يرى أنّ الجوهر المحرك لهذا التطور هو المادة وليس الروح التطورية المطلقة فهو اعتبر المادة هي أصل الوجود، المهم أنّ هذا الاتجاه التطوري بالتقدم والرقى يراه البعض بشكل خط مستقيم ويراه آخرون يشكل خطاً متعرجاً ومنهم ماركس وهيغل ومنهم من يراه بشكل لولبي بدورات تسير للأمام لكن لا تعود إلى أصلها بل تذهب صعوداً أو نزولاً لكنها تسير باتجاه الأمام، وآخرون يرونه بأشكال أخرى. والمهم في هذا كله هو مفهوم التقدم السائر في الاتجاه ومن منطلق إلى غاية لكن مع بدايات القرن العشرين تحدثت الدراسات الأنثروبولوجية ما كان سائداً بالقرن التاسع عشر وأوضحت أنّ لكل مجتمع حضارة خاصة به تميزه عن الحضارات

(١) شاكر الخشالي: الأنثروبولوجية وتنمية المجتمعات، الموقع الإلكتروني للأكاديمية العربية المفتوحة بالدنمارك، ٢٠١٠، ص ١٤. بتصرف.

الأخرى ونسفت فكرة الحضارات الدنيا والعليا لثراث حضاري انتقل بأقنية حضارية من جيل إلى جيل وأوضحت أن التطور البيولوجي العضوي شيء مادي لا يمكن أن يقارن بالشيء الفكري والذوق الذي تبنى به الحضارات وأن مروجي ذلك من العلماء الذي يصنفون الناس على أساس بيولوجي يؤيدون العنصرية التي تضع العرق (الآري) في قمة الأجناس الأخرى بغض النظر عن الأمور السياسية، وأكدوا أن توزع الإنسان ضمن سلالات يخضع لعوامل غير بيولوجية فبرزت بهذا الاتجاه نظرية (ألا حدية) التاريخية في الولايات المتحدة مؤكدة العمل مع شعوب غير غربية للرد على النظريات التخمينية حول العلاقة بين العرق واللغة والثقافة وقد فسح نقد المدرسة التطورية هذا مجالاً واسعاً لظهور المدرسة الوظيفية والبنوية للأنثروبولوجيا فوصفت المجتمع وشرحت الثقافة استناداً إلى وظائفها ورغم الدفاع المستميت لأنصار التطورية من الأنثروبولوجيين الذي استخدموا المبادئ التالية في حججهم^(١):

- أ- إن ثقافة أي مجتمع تتطور في طريق واحد خلال مراحل محددة وفق قوانين تحكم الثقافة الإنسانية لتمررها بمراحل تطورية حتمية مميزة.
- ب- إن اكتساب السمات الثقافية أو توارثها تعتمد على القدرات العقلية للإنسان وهذا مرتبط بوحدة التكوين الفسيولوجي للإنسان، وطالما أن الإنسان يتوارث مكوناته الفسيولوجية فإن أفراد المجتمع يرثون الثقافة بالقدر الذي تتيحه لهم قدراتهم العقلية، أي أن التقدم والتطور مرده إلى تفوق أو تخلف العقل البشري.

(١) شاكر الخشالي، مرجع مذكور، ص ١٥. بتصرف.

ج- إن عناصر الثقافة ومكوناتها قابلة للإعارة أو الانتقال من ثقافة إلى أخرى.

هـ- إن عوامل التغيير الثقافي تنمو ذاتيًا وتظهر مع ظهور المرحلة التطورية بغض النظر عن تأثير الزمان والمكان.

و- إن الثقافات تتطور ذاتيًا وتنتقل من مرحلة إلى أخرى لمجرد ظهور العوامل والشروط الكافية لظهور هذه المرحلة.

ورغم حجج ومبادئ التطوريين فقدت التطورية دورها وأصبحت غير ذات قيمة أمام بريق الوظيفية البنيوية لأسباب كثيرة أهمها:

أ- اعتمدت معلومات التطورية على ما جمعه الرحالة والمستكشفون والجنود والتجار والمبشرون فجاءت انطباعاتهم مجتزئة واستندت إلى تفسيرات افتراضية وتخمينات لم يستطيعوا أن يقدموا تفسيرًا واضحًا لفكرتهم عن التطور المتوازي للثقافة المرتبط بالتقدم.

ب- وصفت كتابات تايلر ومورغان بالغموض في بنائهم لمراحل تطور الجنس البشري.

ج- تركز التطوريون خاصة بالقرن التاسع عشر حول العرق.

٢- النظرية الوظيفية: انتشرت الوظيفية بنطاق واسع في مجال علم الحياة مما شجّع الباحثين والعلماء على تبين منطلقاتها في العلوم الطبيعية، كما تأثرت البحوث الاجتماعية بذلك الانتشار، ولعلّ أهم توظيف لتلك النظرية كان في نطاق البحوث التي تعني العلاقات الاجتماعية ضمن المنظومة الاجتماعية لأجل فهم التغيرات والتفاعلات في رحابها لرصدها والتفاعل معها فكان اتجاه تلك البحوث نحو تفسير آلية عمل النظام الاجتماعي.

يرتبط مفهوم الوظيفية، بالغائية التي ترى أنّ ظواهر الحياة بأجمعها تسير إلى غاية موجهة وفقًا لنظام ثابت ومحدد، يؤثر فيه كل عضو بالأعضاء الآخرين وبنفس الوقت يستجيب لتأثيرات من أولئك الأعضاء ويكون هدف العلاقات الوظيفية متمثل باستمرار الحياة، فالغائية من هذا المنظور تتمثل في وحدة وظيفية ضمن منظومة تنتظم فيها ظواهر ووظائف وفق نظام ثابت تتكيف متغيراتها الوظيفية تبعًا للشروط الأساسية التي تستوجب لقاء الكائن الحي في بيئته^(١).

يستخدم علماء الاجتماع تعبير الوظيفية للدلالة على ترابط الظواهر الاجتماعية بعضها مع البعض الآخر في نسق وظيفي يوضح وظائف الأجهزة الاجتماعية التي تقوم بها في سبيل استمرار حياة المجتمع الإنساني والتفاعلات التي تتم فيه ضمن البناء الاجتماعي الواحد.

إنّ المقصود بالبناء الاجتماعي هو النظم الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود بحيث تستطيع الاحتفاظ بكياناتها كجماعات رغم التغيرات التي تحدث للأفراد الذين يكونون تلك الجماعات فلكل مجتمع صورة أو نمط معين نصفه أنّه نسق أو بناء يعيش فيه أفرادهم وينزلون على مستلزماته، وكلمة بناء هنا تعني التماسك والتوافق بين أجزاءه إلى الحدّ الذي يمكن تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف وإنّ البناء يتمتع بدرجة من الديمومة أكثر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة في الحياة الإنسانية إلى الحدّ الذي قد لا يفتن أفراد المجتمع نفسه

(١) محمد صفوح الأخرس، مرجع مذكور، ص. ٦١.

أنّ لمجتمعهم بناءً مميزاً^(١)، يمكن تشبيه البناء الاجتماعي مثل المادة الإسمتية التي توضع بين طابوق بناء الجدار والتي تعمل على تماسك الطابوق ليكون الجدار.

فالعالم الأنثروبولوجي، مهمته الكشف عن هذا البناء، ما هي مكوناته وكيف امتزجت وما هي صفات كل منها على انفراد وكيف توافقت صفات الجزء مع صفات الجزء الآخر لتشكيل مكون جديد بشد أجزاء البناء لبعضها، فمكونات البناء هي النسق القرابي والنسق الاقتصادي والنسق السياسي وفي كل نسق بالبناء تأخذ ظواهر السلوك والتصرف الاجتماعي شكل النظم الاجتماعية كنظم الزواج والعائلة والأسواق وأدوات السلطة السياسية وغير ذلك، وعلى هذا الأساس ركز الوظيفيون على (البناء) و(الوظيفة) أي بناء النظم والطريقة التي تعمل فيها هذه النظم كأجزاء في النسق لتؤمن احتياجات المجتمع لتحقيق التوازن الاجتماعي، وإنّ فكرة التكامل الوظيفي تعني أنّ أي جزء في أي نظام لا يمكن فهمه إلا من خلال علاقته الوظيفية ببقية مكونات النظام في المجتمع، وهذا يعني أنّ أنماط السلوك الإنساني تستهدف إشباع حاجات لا يدرك معناها إلا في ارتباطها بالأنماط الوظيفية الأخرى ضمن نفس البناء^(٢).

فالوظيفية كمنهج تبحث عن الارتباط المتداخل بين الظواهر الثقافية يهدف الكشف عن كيف يعمل المجتمع فهي تنبش في عقد كيفية ترابط

(١) محمد الخطيب: الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار علاء الدين للنشر، سورية، ٢٠٠٨، ص ٥٢.

(٢) محمد الخطيب، مرجع مذكور، ص ٥٢.

وتفاعل عناصر النسق وتتساءل لماذا وجدت واستمرت أنماط ثقافية دون أخرى وفي مجتمع دون غيره، مثال: لماذا وجدت واستمرت ثقافة «السحر» في مجتمع «جزر التروبرياند» فلاحظوا أنها وجدت واستمرت لتخفيض القلق وتبديد الخوف من العالم المجهول حولهم، ومثال آخر أوضحه رادكليف لماذا وجدت واستمرت الشعائر الدينية في «جزر الأندمان» في استراليا فوجدوا أنها لتحقيق التماسك الاجتماعي.

خلاصة القول: إن رؤية الموظفين للثقافة أنها أكبر من مجرد الأجزاء المكونة لها وإنما هي تكوين بنائي وظيفي تربطه علاقات متبادلة ومتشابكة بين المكونات وأن أي تغيير بهذه المكونات يترتب عليه رد فعل بالمكونات الأخرى، مدركين أن السمات الثقافية «مكونات الثقافة» تؤدي أغراضا وتحقق وظائف وهناك ترابط بين السمات والوظائف والحاجات التي تشبعها^(١).

إذن تركز عناصر التحليل الوظيفي على وجود منظومة اجتماعية تحدد لها أطر تميزها عن غيرها، لأفرادها توقعات شرعية ومردودات تتوافق مع أدوارهم، ولهذه المنظومة أهداف حيوية لبقاء النظام الاجتماعي، يستند نشاط المنظومة على اعتماد متبادل بين خلاياها واعتماد الخلية على التكوين الكلي للخلايا، فعند حدوث خلل بإحدى الخلايا تتأثر بقية الخلايا وتتأثر المنظومة ككل.

٣- نظرية الانتشار الحضاري: تتنوع وسائل الانتشار الحضاري بتعدد أهدافه ويتباين مقاصده وتشكل وسائل التبادل التجاري والاحتكاك الثقافي

(١) شاكر الخشالي، مرجع مذكور، ص ٢٣.

والحركات السكانية والسفر والهجرات القسرية من أهم تلك الوسائل، فالسفر له أهداف معلومة يتوقف علمها على ما يبغيه المسافر، والانتقال من مكان لآخر فيه تجديد للمعرفة والبحث العلمي والسفر احتكاك بالحضارات وانفتاحاً على الثقافات للعالم الخارجي ونقلًا للتراث الحضاري، ولمهمة السفر منجزات مفيدة بعيدة المدى على المستوى الشخصي والاجتماعي والحضاري، والسفر فيه أخذ وعطاء فالتفاعل مع الأقران والأصدقاء يطلع على علومهم ومخزونهم المعرفي ويفيدهم بعلمه ومخزونه المعرفي.

يرى علماء الأنثروبولوجية الاجتماعية أنّ انتشار السمات الثقافية لمجتمع ما قريباً أو بعيداً يساعد على تهيئة الظروف بأحداث التغيير الثقافي أو الانتقال من مرحلة إلى أخرى في المجتمع الذي حلت به تلك السمات وبهذا يرى الانتشاريون أهمية الاتصال الثقافي أو التفاعل بين الجماعات لكي تنتقل السمات الثقافية من مجتمع لآخر وقد قسم الأنثروبولوجيون أفكار وآراء عموم علماء الأنثروبولوجية بهذه الصدد إلى ثلاثة مدارس أساسية^(١): أولاها المدرسة البريطانية وهذه ترى أنّ مصر بأهراماتها وعبادة الشمس من قبل فراعنتها كانت هي المراكز الذي انتشرت منه الحضارة فقلدها العراقيون والمكسيك واليابانيون فيعتقد الانتشاريون أنّ هذه الأبنية الضخمة لا يمكن ابتداع إنشائها بواسطة تلك الشعوب فالناس يميلون للاستعارة أكثر من الابتكار وقد أسند هؤلاء انتشار صناعة النسيج والخزف والفنون ونظم الحكم والإدارة والديانة إلى نفس النظرية، وثانيها المدرسة الأمريكية فهي تؤيد الانتشار بأن فكرة الملامح المميزة لثقافة ما قد وجدت في مركز ثقافي

(١) محمد الخطيب، مرجع مذكور، ص. ٤٩.

محدد ثم انتقلت إلى مناطق أخرى، لكن هذه المدرسة تؤيد احتمال التطور المتوازي المستقل، كما تنتقد تناول البريطانية لموضوع انتشار السمة الثقافية الذي رأت أنه يجري بطريقة ضحلة؛ لأن الموضوع يجب أن يدرس من جانب قبول أو رفض السمة أو حتى مجرد تعديلها بالمجتمع الذي حلت فيه، أما الثالثة فهي مدرسة الاتجاه التاريخي التي ترى التركيز على جميع الحقائق من تاريخ الثقافات والشعوب وذلك بدراسة ديناميات الثقافة وتفاعل الثقافات من خلال التحليل المقارن للأنماط الثقافية والدراسة المرتكزة على المادة الاثنوغرافية المحددة والتي تعين على مسار الثقافة وتفاعلها، لكن يرى أصحاب هذا الرأي أن المعرفة الاثنوغرافية المتوفرة حاليًا لدى الأنثروبولوجيون لا تمكنهم من وضع نظريات موضوعية عن الحياة الاجتماعية لهذه الشعوب ولكن ربما يأتي اليوم الذي يتمكن به الأنثروبولوجيون من ذلك^(١).

إن الدراسات التي تجري بهذا الاتجاه وجهت أنظار الباحثين إلى دراسة عدد من الموضوعات المحددة مثل الانتشار الثقافي أو الاستعارة الثقافية أو التغيير الثقافي والاتصال الثقافي «الثاقف» وما إليها واعتمد الباحثون أسلوبين لجمع المادة ليتمكنوا من بناء أو تحديد السمات العامة أو مظاهر التنوع الإقليمي أو الكشف عن السمات الثقافية الهاجرة وهي:

أ- ما ذكره شهود العيان في المراحل الأولى أو ما كتبه الرحالة والمبشرون والتجار.

ب- الدراسات الإثنولوجية الحديثة المعتمدة على الأبحاث الميدانية

(١) شاكر الخشالي، مرجع مذكور، ص ١٨. بتصرف.

وأخيرًا لا شك أن تحليل المادة المستوحاة من هذين المصدرين يمكن أن يساعد في تكوين صورة عن نمط الحياة في المجتمعات القبلية التقليدية.

٤- الاتجاه البنيوي: لقد نشأت الأنثروبولوجيا البنيوية في فرنسا وتطورت على يد الباحث الأنثروبولوجي شتراوس فمفهوم البنية ينظره يتكون من عناصر يكون من شأن أي تحول يطرأ على أحدها أن يحدث تحولًا في باقي العناصر الأخرى، لأنها ما هي إلا نسق أو نظام متكامل ويوضح شتراوس مفهومه للبنية بما يلي: يرى شتراوس أن العبرة في دراسة الظواهر أو النظم الاجتماعية هي الوصول إلى العلاقة القائمة بينها لكن واقع حقيقية الظواهر لا تتمثل في ظاهرها على نحو ما تبدو للملاحظة بالعين بل تكمن على مستوى أعمق وهو مستوى دلالتها، مثال أن الظواهر الاجتماعية الكثيرة التي يدرسها عالم الاجتماع من طقوس وعقائد وأساطير يربطها جميعها شيء مشترك هو «البيئة» والتي هي عبارة عن العلاقات الثابتة القائمة بين وقائع متنوعة وهذه الوقائع هي الظواهر التجريبية نفسها، فالبيئة بنظر شتراوس هي العلاقات القائمة بين الأشياء والتي يعتبرها أبسط من الأشياء نفسها، فما هو القاسم المشترك الذي يربط الطقوس والعقائد والأساطير لمجتمع ما فهذا القاسم المشترك أو هذا الرابط هو الأنثروبولوجيا البنيوية، فمثلاً في أي مجتمع نجد أن اللغة هي القاسم المشترك الرابط بين كل نشاطات ووقائع ذلك المجتمع سواء طقوسه أو عقائده أو أساطيره، فالفاعل الرمزي يعطيك مضمون ودلالات تلك النشاطات والوقائع، وأوضح شتراوس أن النظرية البنيوية ترفض التعارض بين «العيني» و«التجريد» فهي لا تعطي قيمة ممتازة للمجرد فالصورة العينية تتحدد قيمتها بمقارنتها بمادة غريبة عنها لكن البيئة لا

تمتلك مضموناً مادياً متمائزاً وإنما هي نفسها المضمون المدرك داخل تنظيم منطقي منظور إليه باعتباره خاصية الواقع أو النشاط أو الظاهرة، وهي من وجهة شتراوس منهج وليس نظرية^(١).

إنّ شتراوس في تحليله لمفهوم البنية، انطلق من النماذج اللغوية في علم اللسانيات، مستهدفاً تخليص العلوم الإنسانية من كل الشوائب الميتافيزيقية وبنائها على دعائم منهجية دقيقة من خلال استلهاهه لمناهج علم اللسانيات، وقد رأى العالم اللغوي النفسي جان بياجيه أنّ أحجية شتراوس ليست نماذج لغوية فقط وإنما هي نماذج رياضية ووصف شتراوس بأنّه قد عرف كيف يكتشف في صميم الأنظمة الاجتماعية متعددة القرابة أو صلة الرحم وجود بنيات جبرية تتألف بدورها من شيكات أو مجاميع من التحولات استعان في صياغتها على نحو رياضي ببعض المناهج الرياضية كمنهج فايل ومنهج جيليبو وطبق شتراوس تلك البنيات في عمليات التصنيف والتحليل للحضارات كافة التي قام بوصفها وتحليلها وتفسيرها، وأوضحت دراساته عن المجتمعات البدائية ما يلي:

١- إنّ تلك المجتمعات البدائية هي مجتمعات في غاية التعقيد في بنائها الاجتماعية والثقافية واللغوية.

٢- رأى شتراوس أنّه ليس ثمة إنسان طبيعي ما دام من طبيعة الإنسان أن يتمثل الطبيعة على شكل ثقافة .

٣- ورأى شتراوس أنّه من الخطأ التوحيد بين العقلية البدائية

(١) شاكر الخشالي، مرجع مذكور، ص ١٩. بتصرف.

للمجتمعات وبين عقلية الطفل والسبب:

- أ- أنّ بنية المعرفة عند الإنسان البدائي لا تختلف عندنا الآن.
- ب- أنّ الرجل البدائي لا يمثل استمراراً لمراحل تاريخية سابقة وكأنه سليل لجماعات قديمة انقرضت من على سطح الأرض لسببين:
- لأنّ هذا منافي لمنطق التاريخ الذي يقوم على التطور والتغيير.
- * لأنّ تلك المجتمعات تغيب عن بنيتها الاجتماعية (الدولة) لعدم وجود ملكية خاصة لأنّ ملكية أدوات الإنتاج لكل الأفراد وبالتالي فهي ليست جاهلة لجهل الطفل إنما لا توجد أسباب للنزاعات والصراعات.
- ونخبة القول، يمكننا أن نقول أنه في كل التجمعات الإحيائية «إنسانية - حيوانية- وحتى النباتية» يقع الصراع على الجنس والغذاء وكلا هذين النشاطين مرتبط بالملكية ففي عصر المشاعية البدائية كان الجنس والغذاء للجميع فلا يوجد تملك لا للجنس ولا للغذاء وعليه لا يقع صراع أما في الحقبة الأخيرة «العليا» من مرحلة البربرية التي تلت مرحلة الوحشية واللدان هما يشكّلان عصر المشاعية في تلك الحقبة ظهرت الملكية للحيوانات والأرض وظهرت العائلة الزوجية وظهرت الصراعات، وهذا ما قاله شتراوس أن الحدّ الفاصل بين الطبيعة والثقافة وبين الإنسان والحيوان هي اللغة وعتبة العمل، لأنّ اللغة هي أداة التفاعل الذي دلالاته الجنس والغذاء، والعمل دلالاته الملكية في تلك العصور ثمّ ظهرت الدولة والسلطة وأصبح للسلطة دور في عائدة الملكية واليوم السلطة هي التي تحمي الملكية حتى في الدول الرأسمالية فالسلطة هي التي تحمي نظامها^(١).

(١) شاكر الخشالي، مرجع مذكور، ص. ٢٠. بتصرف

I. مناهج البحث الأنثروبولوجي:

يمكننا الإشارة في هذا المحور إلى المناهج البحثية التي تتبعها كل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية. أما مناهج البحث الخاصة بالأنثروبولوجيا الطبيعية فهي مناهج قياسية ومعملية وعلمية تبتعد كثيرا عن مناهج العلوم الاجتماعية.

وتتسم الدراسات الأنثروبولوجية بتشعبها وتداخلها وتطورها عبر مدة طويلة من الزمن، مما أدى بها إلى تبني العديد من المناهج التي ينفرد بها هذا العلم بفروعه المختلفة عن باقي العلوم الاجتماعية الأخرى. وتعتمد هذه الدراسات في تكوين مناهجها وطرقها المتبعة في الدراسة، على النظرة التكاملية بين النظم والظواهر الاجتماعية بعضها مع بعض وبين الظروف البيئية المحيطة بما في ذلك المناخ الاجتماعي والثقافي المحيط بالمجتمعات المدروسة.

كما يعد تاريخ علم الأنثروبولوجيا وتطوره من أهم العوامل التي أدت إلى اختلاف مناهج البحث فيها، فالأنثروبولوجيا بدأت من مجرد بحوث وصفية تعتمد على التجميع غير المنتظم لعادات الشعوب وتقاليدها إلى أن وصلت -عبر تاريخ تطور طويل- إلى بحوث مقارنة ودراسات اثنوغرافية تقوم على أسس موضوعية علمية في المراحل الآتية.

وهذا لا يعني أن الأخذ بمنهج أنثروبولوجي معين في الدراسة يغني عن الاستعانة بالمناهج الأنثروبولوجية الأخرى، بل قد تعتمد بعضها على بعض اعتمادًا جوهريًا. فالمنهج المقارن مثلاً، لا يمكن أن تقوم له قائمة ما لم يدرس الباحثون الظواهر المقارنة دراسة اثنوغرافية بل وإحصائية -إن أمكن-

حتى تتوافر النتائج القيمة العلمية والدقة المطلوبة لتقييم النتائج^(١).

وسنحاول في هذا الصدد أن نتناول بعض المناهج العلمية الأساسية في البحث الأنثروبولوجي التي قام باستخدامها علماء الأنثروبولوجيا الرواد، وما زال تأثيرها في المناهج الجديدة مستمرًا حتى يومنا هذا. ومن أهم هذه المناهج المتبعة في الدراسات الأنثروبولوجية ما يلي: المنهج الوصفي، والمنهج المقارن، والمنهج الاثنوغرافي، والمنهج الإحصائي، والمنهج التجريبي. ويتفق هذا الترتيب لهذه المناهج مع التطور التاريخي للأنثروبولوجيا، والذي بدأ بالوصف العشوائي الذي قدمه الرحالة والمكتشفون عن البلاد والشعوب التي زاروها في مختلف العصور، وكانوا من رجال الدين والجنود والحكام المستعمرين. ثم قام العلماء باستخدام المقارنة بين أقوال الرحالة وما ورد في الاثنوغرافية، وهي دراسات وصفية للجماعات البدائية عن طريق دراسة الآثار والمظاهر الحضارية بطريقة علمية موضوعية كوسائل استغلال موارد البيئة الطبيعية ووسائل المواصلات والآثار الطيبة وأدوات التربية... إلخ^(٢).

أولاً- المنهج الوصفي:

وهو منهج يقوم على وصف أحوال البلاد وظروفها الطبيعية والاجتماعية. فقد بدأت الدراسات الوصفية في بعض كتب المؤرخين القدماء الذين طافوا البلاد الغربية عن بلادهم بقصد التجارة أو الاكتشاف أو

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص. ٢٢٢.

(٢) عبد المجيد عبد الرحيم: الأنثروبولوجيا علم الإنسان، مكتبة الغريب، القاهرة، ١٩٧٩، ص. ٤٣. بتصرف.

العلم. حيث قاموا بتسجيل بعض الغرائب أو الصفات التي لفتت أنظارهم. ومن هؤلاء المؤرخ «هيروديت» الذي وصف الشعوب وتعرف على عاداتها وتقاليدها.

كما قام بعض المؤرخين العرب في القرون الوسطى بتوفير مادة غنية في هذا المجال، عندما وصف الرحالة العربي «ابن فضلان» أحوال الأسلاف الوثنيين لسكان شمال أوروبا، كما قام الرحالة الشهير «ابن بطوطة» بكتابة الروايات المفصلة عن الشعوب التي عاش بينها، والممتدة من المغرب وحتى الصين. وتعد رحلة البعثة الدنماركية بين عامي ١٧٦١-١٧٦٧م من أهم الرحلات التي تمت في البلاد العربية، وذلك بتكليف من «فرودريك الخامس» ملك الدانمارك حينذاك. حيث قامت البعثة بزيارة كل من تركيا ومصر وقدمت الدراسات حول الحياة الاجتماعية فيهما. وقد تم كتابة تفاصيل هذه الرحلة وترجمت إلى اللغة العربية. وهذه الرحلة العلمية قام بها خمسة علماء أوروبيين لدراسة الشرق الأدنى من النواحي التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، وكانت هذه أول دراسة علمية وصف فيها بلاد الشرق الأدنى وصفا دقيقا ورسم لها عدة خرائط جغرافية^(١).

ومن العوامل التي أسهمت في ظهور وبلورة هذا المنهج الوصفي هو الرغبة في اكتشاف الجماعات الغربية في نظمها المختلفة وغير المألوفة للرحالة. وكذلك الرغبة في إقامة علاقات سياسية واقتصادية بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة. كما كان لحركة الاستعمار والغزو واستغلال الشعوب من أجل الحصول على العبيد والرق والبحث عن أسواق

(١) عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع مذكور، ص. ٤٥.

جديدة والمواد الخام، إضافة إلى الاستكشاف الجغرافي جور في هذا المجال. ومن الطبيعي أن تبدأ هذه الحركات اهتمامها بدراسة أحوال الشعوب المستهدفة قبل أن تمارس حركاتها الاستعمارية بأشكالها المتعددة لمعرفة طرق التعامل وسبل الدخول إليها حتى تضمن نجاح حملاتها وتحقيق أهدافها المطلوبة.

ولقد لعبت مؤلفات وكتابات هؤلاء الرحالة والمستكشفين دورا هاما في الدراسات الوصفية المقارنة. ويرجع ذلك إلى أن معظم هؤلاء الكتاب لم يكونوا متأثرين فيما كتبوه -من أوصاف لهذه الشعوب والجماعات وما سجلوه عن عقائدهم وطقوسهم وعاداتهم وطباعهم- بآراء مذهبية أو فلسفية معينة، وإنما كانوا مدفوعين برغبة الاستطلاع وحب الاستزادة واكتشاف ماهو غريب في أوصاف تلك الشعوب وتكوينها الفيزيقي وخصائصها المزاجية. ولاشك أن استقرار بعض هؤلاء الرحالة وإقامتهم فترة زمنية طويلة بين القبائل والشعوب النائية عن أوطانهم وتدوينهم لملاحظاتهم ومقارناتهم بين مختلف الجماعات ونقدتهم للروايات المتناقلة لهم، كل ذلك أدى إلى قيام نزعة علمية وصفية تحليلية للدراسات الأنثروبولوجية^(١).

ومن هنا أرست هذه الدراسات العناصر اللازمة لإنشاء دعائم المنهج الوصفي المقارن بعد أن تزايدت البحوث والدراسات والمعلومات والملاحظات حول الشعوب والجماعات البدائية. ومن الطبيعي أن تمتزج وتختلط هذه الكتابات بالأساطير والحكايات والأوهام البعيدة عن الحقيقة نظرا لما تناولته من نظم وعادات تعتبر غريبة بالنسبة لمؤلفيها. والمؤكد أن

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص ٢٢٦.

مثل هذه الدراسات الوصفية للنظم الاجتماعية البدائية المتخلفة تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ الأنثروبولوجيا. والملاحظ لتطور العلم وتاريخه يمكن أن يدرك أن هذه الدراسات كانت النواة الأولى، والحجر الأساس في تكوين صرحه، وإن كانت هذه الدراسات الوصفية القديمة لم تكن قائمة على أساس علمي وصفي تحليلي، بل كانت مستمدة من الوصف الخيالي، إلا أنها قد ساعدت على تطوير الدراسة الأنثروبولوجية واستكمال مناهجها وطرقها البحثية^(١).

ثانيا- المنهج المقارن:

من المعروف أن المنهج المقارن قد ظهر في ظروف خاصة لم تكن لأغراض علمية. فقد وجهت الدراسات الأنثروبولوجية اهتمامًا نحو الشعوب البدائية المتأخرة في أول الأمر بقصد المقارنة بين عقائدها وبين العقائد الدينية المتطورة الموجودة في المجتمعات الغربية، والتي كان يرى العلماء الأنثروبولوجيون تفوقها، وتفوق الديانة المسيحية على سائر الديانات الأخرى، وهو ما أسفر عنه وجود ما سمي بعلم «مقارنة الأديان».

كما أدت الاكتشافات الجغرافية إلى دراسة أثر البيئة الطبيعية في تكوين الأفراد الجسمي والنفسي والاجتماعي لدى الشعوب المختلفة إيكولوجيًا أو بيئيًا، مع محاولة توضيح وإبراز المفارقات والاختلافات في كل مجتمع حتى يمكن استثمارها واستغلالها بحجة أن الدول الأوروبية هي الأسمى وهي الأقدر على التفكير والتطور من الشعوب البدائية^(٢).

(١) وسام العثمان، مرجع مذكور، ص. ٧٢. بتصرف.

(٢) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص. ٢٢٨.

وفي هذا المجال، لابد أن نتطرق بصورة سريعة لدور الاستعمار أثره في تطور وتقدم الدراسات والمناهج الأنثروبولوجية. فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان يمثل قرن التوسعات الاستعمارية بهدف استعمار المجتمعات البدائية من أجل إحكام السيطرة عليها واستغلالها سياسياً اقتصادياً وثقافياً ودينيًا. ومن هنا نشطت الدراسات الأنثروبولوجية بأهدافها النظرية والتطبيقية متخذة من هذه المجتمعات الصغيرة مجالاً لدراساتها.

فمن الناحية النظرية، وصفت المجتمعات الأوروبية بالذكاء والقدرة على التطور، ووصفت الشعوب البدائية بضعف مستويات ثقافتها، وضعف طرق ومستوى ذكائها وتفكيرها وإنتاجها وذلك بغرض إظهار تلك المجتمعات البدائية بأنها مازالت تعيش في مراحل تاريخية متأخرة، ومازالت تتسلق في سلم التطور للوصول إلى ما وصلت إليه المجتمعات الأوروبية، لذلك يمكن الاستعانة بدراسة تلك الشعوب لاختبار الفروض والقوانين العامة التي صيغت عن تطور النظم الاجتماعية وتأريخ مراحل التطور الثقافية وفقاً لتتبع أشكالها الأولية والبسيطة وما طرأ على تلك المجتمعات من تحول وتغير في الراحل المتلاحقة وصولاً إلى المجتمع الأوروبي المتمدن والذي يمثل قمة التطور والحضارة^(١).

أما من الجانب التطبيقي، فلقد كان الهدف من الدراسة المستمرة لتلك المجتمعات هو الإلمام بنظمها الاجتماعية. سواء كانت نظماً اقتصادية ودينية وسياسية وعائلية وقيماً ثقافية. حتى يتمكن المستعمرون من وضع النظم

(١) عبدالله عبدالغني غانم وآخرون: المدخل إلى علم الإنسان، المكتب الجامعي

الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص. ٨٩.

الإدارية التي تساعدهم في السيطرة على هذه المجتمعات، والاستتباب الآمن فيها، ومن أجل تحقيق الأهداف الاستعمارية المتمثلة في الاستغلال الاقتصادي لهذه الشعوب، من حيث الاستفادة من الموارد الطبيعية والبشرية التي اعتمدت عليها الصناعة الأوروبية، وضمان استمرارية هذه الموارد وتهيئة تلك المجتمعات لتسويق المنتجات الصناعية فيها. هذا إلى جانب نشر الدين المسيحي واللغة الأوروبية فيها حتى ترتبط المجتمعات المستعمرة بالمجتمع الأوروبي ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا^(١).

ومن هنا تتضح العلاقة بين الأنثروبولوجيا والاستعمار خاصة فيما يتعلق بالجوانب التطبيقية. لهذا نجد أن الدراسات الأنثروبولوجية قد تضاءلت أهميتها في دول العالم الثالث بعد حركات الاستقلال التي شهدتها هذه الدول في النصف الثاني من القرن العشرين. وبالرغم من ذلك كله، فما زال هناك دور للأنثروبولوجيا في مجتمعات العالم الثالث. ويتمثل هذا الدور في دراسة المجتمعات المتحضرة على أيدي الأنثروبولوجيين الوطنيين الذين يقومون بدراسة مجتمعاتهم من أجل تحقيق الأهداف الوطنية عن طريق استخدام الأساليب العلمية لخدمة تلك الأهداف.

ويعتبر العالم «وستر مارك» Wester Mark من أوائل العلماء المستخدمين للمنهج المقارن. فقد قام باستخدامه من أجل توضيح التشابهات الكبيرة بين الحضارات الأساسية في الأدوات والأسلحة والعادات والنظم وغيرها. ويقسم «مارك» بعض النظم المتشابهة، ويحدد فروعها، تبعًا لتنوعها ودرجة انتشارها، ولدى دراسته للمعتقدات الدينية،

(١) عبد الله عبد الغني غانم وآخرون، مرجع مذكور، ص. ٩٠.

نجده قد قسمها إلى روحية وتوتمية وعبادة الأسلاف وتعدد الآلهة . . الخ . ويرى «مارك» أن مهمة المنهج المقارن لا تقتصر فقط على تصنيف الظواهر المتشابهة والمختلفة، وإنما مهمته الأساسية هي استخدام القوانين وتفسير نشأة وتطور النظم الاجتماعية المختلفة^(١).

وقد تبلور ظهور هذا المنهج بعد أن توالى اكتشاف الشعوب البدائية وتواترت الأنباء عنها، ووصفت أحوالها الاجتماعية والثقافية، فعمد الكثير من الكتاب والمفكرين الأوروبيين إلى عقد المقارنات بين حياتها الاجتماعية، والحياة الاجتماعية التي صورتها الكتب المقدسة. ومن هؤلاء العالم مونتسكيو Montesquieu وروسو Rousseau وغيرهم. فقد استلهم هؤلاء الكتاب أفكارهم وكتاباتهم مما تصوره الكتب المقدسة، ورجال الدين من المبشرين الذين نشروا فكرة أن الرجل البدائي هو رجل طيب القلب ورفيق ومتسامح.

وقد اشتهرت المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المقارنة على يد كل من العالم «فريزر» Frazer في مؤلفه المشهور باسم «القفس الذهبي» Golden bougy، والعالم «تايلور» و«وستر مارك» Mark الذين قاموا بالكتابة عن النظم والمجتمعات البدائية من مصادر مختلفة وأزمنة وبيئات وجماعات متباينة بقصد بيان مدى شيوعها وإظهار مقدار عموميتها، وإبراز أوجه التشابه والاختلاف بينها، وذلك في مختلف العصور. لكن هذه المقارنات لا تعتبر مقارنات علمية بالمعنى الدقيق، وإنما هي تعليقات وتفسيرات قام بها طائفة من العلماء، حيث أنهم لم يذهبوا إلى تلك الجهات

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص ٢٣٠.

والجماعات التي كتبوا عنها، وإنما جلسوا في مكاتبهم، واستخلصوا أحكامهم وتعميماتهم عنها. وبالرغم من ذلك كله فإن هؤلاء العلماء قد قاموا بدور أساسي في ظهور علم الأنثروبولوجيا، عندما حاولوا أن يقيموا الأدلة على حتمية المراحل التاريخية للنظم الاجتماعية، فانتشرت فكرة أن الشعوب المتحضرة القديمة لابد أن تكون قد مرت نظمها وحالات تطورها ببعض النظم الموجودة في وقتنا الحاضر، والتي تتمثل في نظم بعض المجتمعات ببعض النظم الموجودة في وقتنا الحاضر، والتي تتمثل في نظم بعض المجتمعات البدائية البسيطة، واستخلصوا من ذلك، أن لكل مستوى حضاري أو ثقافي أشكاله النظامية. ويتبع ذلك الاعتراف بأن التشابه في الظروف الاجتماعية لابد أن تنتج عنه تشابه في أشكال النظم والأنماط الاجتماعية والثقافية^(١).

ولقد لعبت هذه المقارنة التاريخية دورًا كبيرًا في ظهور الدراسات المتنوعة التي ساهم فيها جمهور كبير من المفكرين والباحثين أمثال «ليسكاربو» Lescarbot الذي قارن بين النظم السائدة عند الهنود الحمر في أمريكا، وبين ما هو سائد عند بعض الشعوب المتحضرة. كما قام العالم «نتاليسالكسندر» Natalis Alexander بعقد مقارنة بين الصين واليونان والرومان. كما قارن العالم «دي بروس» De Brosse بين آلهة القوى المنتشرة في أفريقيا وبين آلهة الديانة المصرية القديمة، حيث توصل إلى نظرية حول انتقال الثقافات والمعتقدات من مجتمع إلى آخر. كما اهتدى إلى مبدأ «السببية» في النظم الاجتماعية. الذي يفسر وجود العناصر الثقافية

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص. ٣٣٢.

والاجتماعية في كل مجتمع . ودعا إلى ضرورة تفسير النظم عن طريق منهج التحقق، لا منهج التصور والتخمين.

وتعتبر هذه المبادئ التي قررها «بروس» هي الدعامة الأساسية في تأسيس علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية على قواعد علمية دقيقة. فلكي نميز بين أنواع المجتمعات، لابد أن نلاحظ ونحلل ونقارن بدلا من أن نضع الاحتمالات والتصورات والتخمينات الذاتية. لذلك يعد المنهج المقارن، خطوة هامة في الدراسة العلمية للنظم الاجتماعية، حيث يقوم فيه الباحث الأنثروبولوجي بمقارنة ما سجله وكتبه عن مجتمع معين بمجتمع آخر قد يشابهه في التنظيم الاجتماعي والثقافي أو قد يختلف عنه، وذلك إما في الفترة الزمنية نفسها أو أن تتم هذه المقارنة بين شكلي النظام في المجتمع نفسه في فترتين زمنيتين متعاقبتين^(١).

ثالثا- المنهج الاثنوغرافي «العلمي»:

يعني المنهج الاثنوغرافي، الدراسة الميدانية العلمية للظواهر الاجتماعية، وذلك عن طريق اتصال الباحث الأنثروبولوجي بموضوع البحث اتصالا مباشرا يعيش فيه بين الجماعات المراد دراستها، ويتعلم لغة الأهالي لكي يوثق صلته بهم فيتعرف على أحوالهم الاجتماعية والثقافية السائدة.

فالمنهج الاثنوغرافي القديم لم يكن هو المنهج العلمي الأمثل لدى مستخدميه، فلم تكن تجري المقارنة فيه بالطريقة العلمية التي يتم بها اليوم

(١) وسام العثمان، مرجع مذكور، ص. ٧٥. بتصرف.

لإظهار الملامح العامة والمشاركة بين النظم التي يتميز بها كل مجتمع على حده، ولتوضيح النظم والخصائص التي قد تشترك بها مجموعة من المجتمعات تنتمي إلى نوع أو طراز اجتماعي واحد، وكذلك للكشف عن البعض الآخر من النظم الموجودة في كل المجتمعات البشرية على اختلاف أنواعها وأشكالها، أي أن تكون لها صفة العمومية والشمول.

فالمقارنة في مراحلها الأولى بدأت -كما سبق القول- بالرحلات ومحاولة مقارنة المجتمعات بعضها مع بعض، والتي أنشأت لنا ما سمي بالتتبع التاريخي للظواهر الاجتماعية أو ما يسمى بالنظرية التطورية للبحث عن أصل نشأة الظواهر وإعادة كتابة التاريخ من خلال المراحل الزمنية المتتابعة، وذلك عن طريق الاكتفاء بالقراءات الواسعة وجمع المعلومات المدونة بواسطة الرحالة والمبشرين والتجار وغيرهم. فقد سبق القول إنه لم يقم وقتها أي باحث أنثروبولوجي بالنزول إلى الميدان بنفسه لجمع المعلومات وتدوين الملاحظات، لذلك كان لأخلاق الرحالة ومزاجهم الشخصي دور كبير في عملية تسجيل الحقائق وفي عقدهم للمقارنات بين المجتمعات المختلفة وإطلاق أحكامهم الشخصية عليها. فجاءت كثير من الأفكار المسلم بها عن تلك الشعوب البدائية أفكار غير صحيحة ومتحيزة وتغلب عليها صفة التعصب^(١).

وتعد دراسة العالم «راد كليف براون» Rad Cliff Brown لجزر الاندمان في المدة ما بين ١٩٠٦-١٩٠٨م^(٢) هي أول محاولة يقوم بها أحد

(١) وسام العثمان، مرجع مذكور، ص. ٧٦. بتصرف.

(٢) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص. ٢٣٨.

العلماء في الأنثروبولوجيا الاجتماعية لفحص النظريات الاجتماعية واختبارها بالرجوع إلى مجتمع بدائي معين محاولاً بذلك تطبيق مبادئ المنهج العلمي في تقصي الحقائق. تلتها دراسة العالم «مالينوفسكي» Malinowsk والتي تعد أيضاً خطوة جديدة إلى الأمام في مجال البحث الحقلية، حيث قضى العالم أربع سنوات في دراسة ميدانية لجزر التروبرياندا في ماليزيا. وكان أول من استخدم في دراسته لغة الأهالي، وأول من عاش معهم بطريقتهم الخاصة طوال البحث.

ومن أهم المبادئ والشروط العلمية التي يجب أن تراعى وتتوافر لدى الباحث الأنثروبولوجي عند قيامه بدراسة علمية ميدانية واستخدامه الملاحظة بأنواعها المختلفة الآتي^(١):

١- لابد وأن يفهم الباحث أن طبيعة الظواهر الاجتماعية، وطبيعة النظم الاجتماعية في حالة تفاعلها على أنها مترابطة ومتكاملة، أي ترتبط بعضها ببعض بصلات وعلاقات وثيقة. ومن ثم تقوم الدراسة العلمية للنظم في أي مجتمع على أساس أن هذا المجتمع يتكون من بناء نظامي متكامل في الوظائف، ومترابط العناصر والأجزاء، وهو ما يعبر عنه بمصطلح «النظرة الكلية الشمولية للمجتمع». فما يطرأ على أحد النظم الاجتماعية من تغيير، لابد وأن يلحقه تأثير وتغيير في باقي النظم الاجتماعية الأخرى المترابطة معه، سواء كان هذا الترابط موجوداً بطريقة مباشرة أو موجوداً بطريقة غير مباشرة، فلا يمكن فهم أي نظام من الأنظمة الاجتماعية إلا بدراسة تكاملية لباقي النظم الاجتماعية الأخرى، أي أنها عبارة عن وقائع وظواهر مترابطة

(١) وسام العثمان، مرجع مذكور، ص. ٧٦. بتصرف.

يفسر بعضها بعضًا. فدراسة الأسرة -على سبيل المثال- تعد دراسة متداخلة مع دراسة القانون والاقتصاد والدين والأخلاق والعادات ... إلخ.

ويتطلب المنهج العلمي هنا التحرر من التحيز في تفسير الظواهر الاجتماعية في المجتمع، فمن الملاحظ مثلاً، أن عالم اقتصاد يحاول أن يرد كل ما يجري في المجتمع إلى الظروف الاقتصادية، وأن عالم الدين يحاول أن يرد كل المتغيرات إلى الأوضاع الدينية ... إلخ. أما الباحث الأنثروبولوجي، فإنه يتقصى دراسة أي ظاهرة اجتماعية من خلال اتباع المنهج التكاملي الشامل عند محاولته تفسير ودراسة الظواهر الاجتماعية.

٢- لابد أن يهتم الباحث الأنثروبولوجي بدراسة الجانب التطوري للظاهرة حتى يتمكن من معرفة الأسباب المؤدية إلى التطور الاجتماعي. فالدراسة التكاملية لا تقتصر على معرفة الجانب الاستاتيكي أو الساكن من الظاهرة أو النظم الاجتماعية القائمة بالفعل، ولكنها تتطلب وتمتد إلى الكشف عن تطوراتها المتواصلة، والتعرف على العوامل التي ساهمت في تغيرها، وذلك عن طريق ملاحظتها، وجمع المعلومات عنها في الماضي، وترتيبها وتصنيفها، ومحاولة تحليلها إلى أبسط صورها لتمييز الصلة بين السبب والنتيجة، حتى يتمكن الباحث من تفسير التغيرات التي طرأت عليها، أو التي أثرت فيها، وتوضيح وظيفتها الاجتماعية لاستخلاص القوانين التي تحكم تطور وارتقاء التنظيم الاجتماعي العام في المجتمع.

٣- على الباحث استخدام طريقة الملاحظة المباشرة أو طريقة الملاحظة غير المباشرة عند محاولته وصف النظم الاجتماعية، ففي الطريقة المباشرة يقوم الباحث بوصف الأحوال الاجتماعية القائمة فعلاً في بيئات

ومناطق محددة عن طريق السفر إلى تلك المناطق والإقامة فيها، من أجل جمع المعلومات من واقع الحياة الاجتماعية. وملاحظة ما يجري بطريقة مباشرة، وهو ما يستدعي من الباحث المران والتدريب العلمي الطويل حتى يستطيع حصر مادته العلمية، كما يتطلب ذلك معرفة لغة الأهالي أو لغة المجتمع المدروس أو قد يلجأ الباحث إلى الاستعانة ببعض الإخباريين المحليين إن تعذر عليه ذلك. وإن كان العالم «إيفانز بريتشارد» Evans Pritchard ينصح بالذهاب إلى الميدان دون الاستعانة بأي مرشد أو إخباري، حتى يضطر الباحث أن يتعلم لغة الأهالي لكي يستطيع الوصول إلى طريقة تفكير أفراد المجتمع ويتعلم ثقافتهم ونسقهم الاجتماعي. وحين يصل الباحث إلى فهم وسيلة التفاهم، فإنه يكون قد استكمل دراسته عن هذا المجتمع المدروس، أو أنه قد توصل إلى أفضل طريقة لجمع المعلومات دون وسيط قد يفسد عليه ذلك. أما طريقة الملاحظة غير المباشرة، فعادة ما تكون عن طريق قراءة آراء ومؤلفات سبق وأن عالجت النظام الاجتماعي الذي يقوم الباحث بدراسته، أو الاعتماد على ملاحظات ومشاهدات الغير من الرحالة والمسافرين، أي أن الباحث يصل إلى وصف النظام عن طريق المصادر والوثائق والروايات والأساطير والأغاني والأمثال ... إلخ.

٤- لابد أن يكون الباحث قويًا وشديد الملاحظة، وأمينًا على نقل ما يشاهده ويسمعه متوخيا الدقة في عمله، كما أن عليه أن يتأكد من دقة مرشديه أيضا، بأن يعيد أمامهم ما سمعه منهم بصورة خاطئة ومتعمدة حتى يرى إن كان المرشد متبها فيصحح له ما قاله.

٥- يجب على الباحث استعمال أدق وأفضل الأدوات المستخدمة في

التصوير والتسجيل ورسم الخرائط الجغرافية أو البيانية الاجتماعية. كما أن عليه أن لا يصدر أي أحكام خلقية أو قيمة عن أي ظاهرة اجتماعية، وإنما يكتفي بتسجيلها دون تضخيم أو مدح أو سخرية.

رابعاً- المنهج الإحصائي:

هو منهج يقوم باستخدام الأرقام للتعبير عن تكرار ظهور ظواهر اجتماعية، وذلك لإعطاء النتائج العلمية في مجال الحياة الاجتماعية والثقافية اليقين الذي تمتاز به العلوم الطبيعية^(١).

إلا أننا نجد أن المنهج الإحصائي في الأنثروبولوجيا لم ينفذ بهذا الشكل العلمي في بداية الأمر، ولكنه بدأ بنوع من المسح الشامل على نطاق واسع حتى سمي بالمنهج الجغرافي الشامل^(٢). ثم بالتدريج أصبح منهجاً استقرائياً، إلا أن المشكلة في الأنثروبولوجيا تكمن في استخدام هذا المنهج عند تحديده للوحدة الإحصائية المطلوب دراستها. فعلى الباحث الأنثروبولوجي الذي يرغب في تحديد استخدام هذا المنهج عند دراسته لتحديد تاريخ وتطور مجموعة من العناصر الاجتماعية لا بد وأن يقوم بالرجوع إلى الاثنوغرافيين، وإلى منهج البحث الاثنوغرافي ليحدد الدوائر الثقافية في المنطقة المدروسة. فعلى سبيل المثال، ساد الاعتقاد لمدة طويلة أن الثقافة لدى مجتمع مدغشقر هي ثقافة واحدة في كل الجزيرة، إلا أنه تبين بعد ذلك بأنها تضم ثلاث دوائر ثقافية واضحة المعالم مع وجود قبائل هامشية ذات ثقافة مختلفة بعض الشيء، ولوحظ أن هذه الدوائر الثقافية تتفق

(١) عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع مذکور، ص ٥٣.

(٢) أحمد الخشاب، مرجع مذکور، ص ٢٥٣.

عموما مع التقسيمات الجغرافية الرئيسية في الجزيرة^(١).

لذلك بات من الضروري، من أجل تحديد الوحدة الإحصائية المراد دراستها، أن يرجع الباحث إلى الدراسات الاثنوغرافية في المنطقة المختارة لتحديد الدوائر الثقافية المراد دراستها لمعرفة أكثر هذه العناصر الثقافية تكرارًا وأقدمها وجودًا.

ويستخدم المنهج الإحصائي في الإثنولوجيا طريقة المسح الشامل، أي الحصر الكامل لأحوال الظاهرة الاجتماعية وعناصرها، مثل دراسة ظاهرة الهجرة أو دراسة ظاهرة اجتماعية مثل نوع التوتم المقدس لدى الجماعات البدائية في منطقة ما، فيقوم الأنثروبولوجي فيها بإحصاء كافة أنواع التواتم في جميع القبائل البدائية ثم يقوم بتوضيح أكثرها تكرارًا وترددًا.

هذا وقد ظهر مشروع أمريكي -في منتصف القرن العشرين- يسمى بمشروع المسح الحضاري المقارن. وهو مشروع إحصائي اعتمد على حصر الظواهر الاجتماعية، وتصنيفها بطريقة إحصائية تسهل عملية الاستنتاج والدراسة، ويقوم على جمع قائمة من كل الثقافات البدائية المعروفة والتاريخية المعاصرة. ومن أشهر من قام بدراسته على أساس نتائج هذا المشروع، هو العالم «ميردوك» Murdock الذي كتب كتابًا عن البناء الاجتماعي اهتم فيه بشكل خاص بتصنيف العلاقات العائلية وتحليلها وطريقة نشأة الأنواع العائلية المتنوعة^(٢).

(١) غريب سيد أحمد وآخرون: المدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص. ٢٨٨.

(٢) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص ٢٥٦.

وبالرغم من أهمية المنهج الإحصائي في الحصول على هذا النوع من المعلومات لصياغة القوانين الاجتماعية، فإننا يجب أن نتوخى الحذر عند استعمال الأرقام، وأن ننظر إليها بأكثر من وجهة نظر، وأن نصنفها تصنيفاً مقارنة يقوم على أساس الانتباه إلى أن تكون الفترة التاريخية واحدة وأن يشمل وتستقصي جميع حالات الظاهرة في أنحاء شتى من العالم.

ومن أكثر العلماء الأنثروبولوجيين الذين وجهوا نقدًا لاذعًا إلى استخدام هذا المنهج في الأنثروبولوجيا، هو العالم «مالينوفسكي» الذي يرى أن المنهج الإحصائي هو منهج كمي يلاحظ الظواهر في المجتمع ويعزلها عن سياقها الحضاري فيعطي بالتالي أثرًا مختلفًا تمامًا عن ذلك الذي تعطيه، لو أن الظاهرة درست في سياقها أو نطاقها العام.

فعند وجود نظام اجتماعي ما في نسق اجتماعي معين، فإنه سيختلف لو وجد في نسق اجتماعي آخر، الأمر الذي لا يجعل للأرقام قوة معبرة صادقة دون ذكر الملاحظات. فعلى سبيل المثال، قد تدرس الحالة النفسية للمرأة في مجموعة من المجتمعات التي لا يكون لها دور سياسي أو اجتماعي فيها، إلا أن هذا الوضع قد يقابل ثورة من قبل النساء في أحد هذه المجتمعات، بينما في المقابل قد يعبر عن رضائها في مجتمع آخر. وهنا نجد أن الإحصائيات لن تذكر لنا شيئاً من هذه الصور المتنوعة لموقف المرأة نحو هذا الدور، ولكنها ستذكر الوضع نفسه فقط^(١).

خامسًا- المنهج التجريبي:

ظلت الآراء والفرضيات المتعلقة بالأجناس البشرية تدرس دراسة نظرية

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص ٢٥٨.

تقوم على آراء العلماء الرواد في هذا المجال، إضافة إلى الساسة والفلاسفة، وذلك دون أن تتعرض هذه النظريات لأي نقد أو اعتراض، والتي كانت في مجملها تدعم وتؤكد التفاوت العنصري بعيدا عن الحياد العلمي بسبب اتجاهات الكتاب الشخصية والنزعات الاستعمارية والاستغلالية نحو الشعوب البدائية أو نحو غيرهم من بني البشر.

لذلك قام العديد من علماء الأنثروبولوجيا بإجراء بعض الاختبارات الخاصة بالذكاء على الأفراد البدائيين ونفسياتهم للتأكد من صحة النظريات الدائنة الانتشار عن الأجناس البشرية المتنوعة، وتفاوت مقدراتها العقلية وصفاتها الوجدانية والشعورية، وعلاقة الأمراض النفسية بظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية. حيث تبين أن هذه النظريات لا تعد نظريات علمية بالمعنى المفهوم إلا إذا استندت في نتائجها على نظرة واقعية واختبارات علمية متنوعة تقيس قدراتهم المختلفة. لذلك اعتمدت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية على الاستفادة من تجارب واختبارات علم النفس لمعرفة فروق الذكاء والإحساس للتحقق من وجود فوارق جوهرية في الصفات النفسية والعقلية -وراثية كانت أم مكتسبة- يتميز بها جنس بشري معين عن جنس بشري آخر.

وقد قام مجموعة من العلماء الأمريكيين بعمل تجارب للمقارنة بين ذكاء الأطفال الزنوج، والأطفال البيض، واستغلوا نتائج هذه التجارب في التفرقة العنصرية. كما دلت تجارب أخرى على أن الفروق في الذكاء إنما ترجع إلى البيئة التربوية أكثر مما ترجع إلى الوراثة، وذلك عندما قام العلماء بدراسة العلاقة الوثيقة بين السلالات وبين البيئة الاجتماعية، وهو ما يتطلب تحليلاً

دقيقًا للعلاقة المتبادلة بين الجماعة والنظام الاجتماعي الذي تعيش فيه. وتعد دراسة العلامة «روث بندكت» Benedict عن بعض الثقافات البدائية الأمريكية، من أكثر الدراسات التي حظيت بقيمة علمية كبيرة، عندما أثبتت فيها نسبية الأنماط الثقافية عن طريق قيامها باختبارات تجريبية على هذه القبائل، أكدت فيها على مدى تأثير النماذج الثقافية عن طريق قيامها باختبارات تجريبية على هذه القبائل، أكدت فيها على مدى تأثير النماذج الثقافية والتنشئة الاجتماعية على أنماط السلوك والاتجاهات العامة.

ويمكن القول بوجه عام، أن علماء الأنثروبولوجيا قد استعانوا بالاختبارات المستخدمة في تجارب علم النفس لقياس القدرات العقلية، كالقدرة على التذكر والتصور والإبداع والذكاء، والمهارات الفنية في الموسيقى والرسم. كما استعانوا بما يستخدمه علم النفس لقياس الإحساس بالألم والتعب، وفي تحديد سمات الشخصية من ناحية المزاج والطباع، وطبقوا هذه الاختبارات على السلالات والجماعات من أجل التعرف على ما إذا كانت الفوارق الملحوظة ترجع إلى عامل الموروثات السلالية أو إلى عامل البيئة الاجتماعية^(١).

II. المنهج الأنثروبولوجي والدراسات الميدانية:

قد يكون من المفيد أن نبدأ بالسؤال التالي: هل يعد علم الإنسان «الأنثروبولوجيا» علمًا؟ والإجابة عن هذا السؤال تبدو إيجابية في ظاهرها، وسلبية في ضمنيها. فثمة ممثلون للعلوم «الحقيقية» يرون أن هناك ثغرات

(١) أحمد الخشاب، مرجع مذكور، ص ٢٦٥. بتصرف.

«عائقاً» تحول دون عضوية علم الإنسان^(١) في زمرة العلوم، وتتمثل في تخلفه عن ذلك العالم المهيب المسمى بـ «العلوم الإنسانية».

إن الواجب الذي يقع على عاتق العلوم جميعها، يتمثل في دراسة الثوابت والمتغيرات التي تثبت الحياة في مجالاتها، فعلم الأحياء يدرس أشكال الحياة ومكوناتها في العالم. وعلم الاجتماع يركز على دراسة اللامتغيرات، وثمة تنافس في هذا المجال بينه وبين علم الأعراق.

وعندما تبدأ بالفكرة القائلة بأن علم الإنسان، له مهمة محددة عليه إنجازها، وأن هذه المهمة حيوية، وأنها قابلة للتبرير عملياً، وأنه ليس في استطاع أي مجال من العلوم الأخرى الاضطلاع بها، حتى وإن كان ذلك

(١) تعود دراسات علم الإنسان إلى المؤرخ الإغريقي هيرودوتس الذي وصف في بحوثه عادات المجتمعات البدائية وتقاليدهم، واستخلص من ذلك الخصائص التي تسم بها شعوب الحضارات القديمة، ثم أعقبه تاسيتوس الذي درس عادات وتقاليدهم وأعراف الشعوب الجرمانية، ومن العلماء العرب برز العالم ابن خلدون في دراساته الأنثروبولوجية والاجتماعية، من خلال أعماله في التاريخ وعلم العمران ودراساته المفصلة للبدو وعاداتهم وأعرافهم وقيمهم وعصبيتهم وفي وصف الإنسان الذي درسه بدراساته لأحوال الأمم والشعوب والانتقال الحضاري وكان ذلك من أبرز ما سجله الباحثون الاجتماعيون منذ القرن الرابع عشر إلى هذا اليوم، فقد حظيت الدراسات الأنثروبولوجية باهتمامات رجال السياسة مع بدء الغزوات الاستعمارية للأوطان بشكل استثنائي، إذ بدأت بالرحلات الاستكشافية في القرن الخامس عشر لجمع المعلومات المفصلة عن عادات وأعراف الشعوب ليسهل للمستعمرين التعامل معها عند الغزو ولذلك اتسمت الدراسات الأنثروبولوجية بالسعة والامتداد والشمول وتنوعت أدوات البحث وطرقه من أجل الوصول إلى الواقع المتنوع والمتجدد، كما اعتمد الباحثون الأنثروبولوجيون فلسفات متعددة ومناهج متباينة في تصنيف المجتمعات وتطور الحضارات.

مؤقتا. وأن هذا القطاع أو ذاك من علم الأحياء، يعلن اكتشافه لطريقة تمكنه من فعل كذا وكذا -يومًا ما- فإن ذلك يغير بشكل جذري الأسلوب الذي نرى به المشكلة^(١).

ومن هذا المنطلق يتم تمييز النزعة العلمية لعلم الإنسان، فيما يتصل بالعلاقة بين الغاية التي يضعها علم الإنسان ذاته، وبين الوسائل التي يكتسبها في طريقه لأداء مهامه، ولكي نقرب من جوهر المشكلة، لابد من مقارنة النزعة العلمية المفترضة عند علم الإنسان بحقيقة علمية معلومة، وذلك بغية تحديد أوجه التوافق والاختلاف، أو بالأحرى أوجه النقص التي تمنع علم الإنسان من أن يتوافق مع نموذج علمي. وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في ما تبقى من الأسطر.

أولاً- الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق:

إذا كان علم الإنسان «الأنثروبولوجيا» ليس علمًا، ولا يشبه أبدًا أي علم من العلوم الطبيعية «التطبيقية»، فإن النقاش في طبيعة هذا العلم سرعان ما ينتهي لأنه لن يكون مجديًا، وبالتالي لا يحق للأنثروبولوجيا أن تدعي بالمنهجية العلمية.

لكن الميدان هو مخبر عالم الأنثروبولوجيا الثقافية -كما يقول- هرسكوفيتز، حيث يذهب الأنثروبولوجي لكي يقوم بعمله إلى موطن الشعب الذي اختاره موضوعًا للدراسة، فيستمع إلى أحاديثهم ويزور بيوتهم، ويحضر طقوسهم ويلاحظ سلوكهم العادي...، ويسألهم عن تقاليدهم، ويتألف مع

(١) عيسى الشماش: مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠٤، ص. ٩٢. بتصرف.

طريقة حياتهم حتى تصبح لديه فكرة شاملة عن ثقافتهم، أو يحلل جانبًا خاصًا من جوانبها، فعالم الأنثروبولوجيا، في علمه هذا، اثنوغرافي وجامع للمعلومات، يحللها ويربطها بمعلومات أخرى، عندما يرجع من الميدان^(١). وفي ذلك جانب علمي تطبيقي.

فالأنثروبولوجيا في جانبها الميداني/التطبيقي إذن، تشكل فرعًا من فروع الأنثروبولوجيا، حيث يدرس التطبيق العلمي للمعلومات والأساليب الفنية للأنثروبولوجيا، على الشعوب التي تعيش حياة بدائية بسيطة، والتي يحتك بها الإنسان المتحضر، سواء عن طريق الدراسة، أو عن طريق الاستعمار أو الاحتلال الخارجي^(٢).

ولذلك، يلاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية، نشطت بشكل لافت في أعقاب الحرب العالمية الثانية حيث لجأت الدول المستعمرة، ولا سيما «أمريكا، وبريطانيا، وفرنسا» إلى تشجيع هذه الدراسات على الشعوب التي تستعمرها، بغية التوصل إلى معارف دقيقة عن الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة عند هذه الشعوب، والتي تنعكس في أحوالها الشخصية والمعيشية، بما في ذلك من طقوس دينية وعادات وتقاليد، وأساليب تعاملية بين أفراد المجتمع.

وهذا كله يسهل على الدول المستعمرة إدارة الحكم في مجتمعات الشعوب المستعمرة، واستغلال مواردها الاقتصادية ونهب خيراتها، بذريعة تنميتها وتطويرها.

(١) رسكوفيتز، ميلفيل: أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة رباح النفاخ، ج ١٩٧٤، وزارة الثقافة، دمشق، ص. ٨٥. بتصرف.

(٢) لوكهو نكلاید: الإنسان في المرأة، ترجمة شاكر سليم، بغداد، ١٩٦٤، ص. ٣٦٠.

وهكذا برزت الأنثروبولوجية الميدانية/التطبيقية، علماً يساعد في تحقيق أمرين أساسيين في المجتمعات المدروسة:

١- حل المشكلات الناتجة عن الإدارة والحكم المحلي، في المجتمعات البدائية والمحلية.

٢- معالجة مشكلات التغير الحضاري السريع في هذه المجتمعات، والمساعدة في التكيف المناسب^(١).

ولكي يحقق عالم الأنثروبولوجيا النجاح لأهدافه وبحوثه ودراساته، فقد جرى التقليد أن يقوم بأبحاثه الميدانية لدى الشعوب «البدائية» التي تعيش خارج الإطار التاريخي للثقافة الأوروبية/أمريكية، أو الثقافات المتحضرة التي تعرف الكتابة، وذلك بغية المقارنة وإيجاد أوجه التشابه والاختلاف في السياقات التاريخية التطورية للثقافات الإنسانية المختلفة.

ثانياً- الباحث الأنثروبولوجي والميدان:

يدرس عالم الأنثروبولوجيا، الشعوب التي يعمل في ربوعها، لأنه يحصل منها على المعلومات التي تلقي الضوء على المشكلات الرئيسية، في طبيعة الثقافة وعملها، وفي سلوك الإنسان الاجتماعي. وبهذا النوع من التقاط المعلومات، نتمكن من دراسة بعض المشكلات العامة، مثل: أثر المناخ أو العرق أو الاستعدادات السيكلولوجية الفطرية، أو غيرها من العوامل المؤثرة في ثقافة الإنسان، وتنوع أشكالها وسياق تاريخها^(٢).

(١) ناصر إبراهيم: الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي، عمان، ١٩٨٥، ص ٨٢.

(٢) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ٨٦. بتصرف.

وهذا يعني، ألا يغفل الباحث الأنثروبولوجي أحداث التاريخ التي تعتبر بالنسبة له مصدرا مهما للتجارب التي يمكنه الاستفادة منها في محاولته الكشف عن الحتمي اللاشعوري للظواهر. ونظرا لعدم إمكان التنبؤ في التاريخ، فإنه يصبح من الضروري الاحتفاظ بسجل دقيق ومضبوط للأحداث التاريخية، وإلى حد بعيد. وإذا كان شتراوس يشير في كتابه «الأنثروبولوجيا البنائية» إلى عبارة ماركس الشهيرة: «إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، ولكنهم لا يدركون هذه الحقيقة»، فإن هذه العبارة التي تبرز التاريخ، تبرز أيضًا الأنثروبولوجيا^(١).

وقد أدت الحاجة إلى تقصي المعلومات في السنوات الأخيرة أينما وجدت، إلى زيادة استخدام مناهج علم الأنثروبولوجيا الميدانية، في دراسة الشعوب، ليس البدائية فحسب، بل والشعوب المتعلمة أيضًا، وفي أماكن متعددة من العلم.

ولذلك يتجه الباحث الأنثروبولوجي منهجًا محددًا في بحثه، ويستخدم مجموعة من الوسائل والأدوات للحصول على بياناته...، ويتبع مجموعة من الخطوات قبل القيام بالبحث وفي أثناءه، كما يواجه بعض الصعوبات والمشكلات، عليه أن يتعامل معها ببدائل مناسبة. فقد كان اهتمام الباحث الأنثروبولوجي الأول، منصبا على ملاحظة القوانين الرئيسية العامة التي تحكم المجتمعات الإنسانية، أو الكشف عنها، وواجهته مجموعة من

(١) أبو زيد حامد: الطريق إلى المعرفة، كتاب العربي، ع ٤٦، مجلة العربي، الكويت، ٢٠٠١، ص ٨٤. بتصرف.

الصعوبات، لكنه لم يأس من إنجاز بحثه كاملاً، ولا سيما أن نموذج الثقافة الإنسانية ليس بسيطاً وليس سهلاً^(١).

إن من المميزات الأساسية للمنهج العلمي/الميداني، ذلك الارتباط الوثيق بين النموذج النظري والنموذج المنهجي، والمنطوي بالتالي على استخدام التقنيات الكمية في الدراسات الأنثروبولوجية، والذي يشبه -إلى حد بعيد- ذلك الارتباط بين النظرية والمنهج في العلوم الجديدة، التي ما زالت موضع نقاشات حادة.

ولكن الأسس الهامة في الدراسات الأنثروبولوجية بميادينها المختلفة، تتمثل في إقامة الباحث في مكان دراسته، يعيش الجماعة كما هي في الواقع، ويحصل على كل ما يريده من علاقات وقيم وعادات وأنماط حياة، تحدد طبيعة هذا المجتمع وهويته الثقافية. ولذلك فإن ثمة مبادئ أساسية -كما يرى مالينوفسكي- لا بد أن يستند إليها الأنثروبولوجي في بحثه الميداني، وهي:

١- أن يكون الباحث الميداني ملماً إلماماً تاماً بالمعلومات الأنثروبولوجية، وأن يكون لديه هدف علمي واضح لموضوع بحثه.

٢- أن يعيش الباحث الأنثروبولوجي الميداني، في المجتمع الذي يدرسه، ويقطع اتصاله بالعالم الخارجي بصورة تامة، ويحصر اهتمامه بالجماعة التي يدرسها.

٣- أن يطبق عدداً من الأساليب، في جميع المعلومات وتبويبها

(١) جابر سامية: علم الإنسان: مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ١٧. بتصرف.

وتفسيرها . . . ، أي أن عليه أن يستخدم طرائق عدة مختلفة من طرائق البحث الميداني، لأن بعض الطرائق التي يمكن أن تصلح لدراسة ظاهرة أنثروبولوجية محددة، قد لا يصلح تطبيقها في دراسة ظاهرة أخرى^(١).

ولكن بما أن الأنثروبولوجي عامل واحد فحسب، في الحالة الميدانية، فإن الطريقة المثلى ليست دائما، هي الطريقة التي يحسن استخدامها، إذ يجب أن يأخذ الجماعة التي يدرسها في الحسبان، لأن تصوراتها وأحكامها المسبقة ومخاوفها، هي التي قد تهيمن على الميدان. وهذا الموقف العام الذي لا يلقي الاهتمام الكافي من الباحث الأنثروبولوجي، هو من صميم العنصر الإنساني الذي تجب دراسته بعناية فائقة.

وإذا كان الاعتقاد السائد لسنوات عديدة في مجال البحث الأنثروبولوجي الميداني، هو أن الأشخاص الراشدين هم وحدهم القادرون على إعطاء الباحث صورة حقيقية عن الثقافة . . . ، فإن هذا الاعتقاد لا يصح اليوم، لأن الثقافة هي ما تصنعه الثقافة، وتنوع السلوك المقبول لدى الجماعة، يسمح بأن يتخذ الرجال سلوكا مغايرا لسلوك النساء. وأن يتخذ سلوك الأحداث سلوكا مغايرا لسلوك الراشدين . . . ولذلك، فإن أفضل طريقة يتبعها العالم الأنثروبولوجي في البحث عن الثقافة، هي أن يتحدث إلى الرجال والنساء، والأجداد والراشدين، وملاحظة أكبر عدد من الأفراد، وفي أكثر ما يمكن من الأوضاع^(٢).

وبما أن علم الأنثروبولوجيا، يتضمن في بعض فروع دراسته، المنهج

(١) ناصر إبراهيم، مرجع مذكور، ص ٨٣.

(٢) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ٩٩.

المقارن، كما في «الإثنولوجيا»، فإن التجريب هو شكل فرعي للمقارنة، طالما أنه يدل على نوع من الطرائق التي تهدف إلى التواصل إلى مقارنات. وتسعى التجربة إلى إنشاء اتصال منتظم بين احتمالات عدة، تكون مقارنة بعضها قبل التجربة، وبعضها الآخر بعد التجربة .. وباختصار، تتم مقارنة المواقف التي تحاول الطريقة تنفيذها بإتقان، إلا فيما يتصل بمشكلة محددة على نطاق ضيق.

وإذا كان علم الإنسان «الأنثروبولوجيا» الوصفي، قد حقق تقدما كبيرا في بضعة عقود من نشأته، فإن ذلك لم يعد كافيا لدراسة ثقافة ما بمظاهرها وأبعادها وتأثيراتها النفسية والسلوكية، في الناس الذين يعيشون في ظل هذه الثقافة، ما لم تقترن هذه الدراسات الوصفية بالشواهد الواقعية، الحية .. وهذه من المهمات الأساسية للباحث الأنثروبولوجي، لكي يقدم نتائج علمية ودقيقة عن المجتمع الذي يدرسه.

وبناء على ذلك، يعد التمسك الشديد بالمنهجية، شرطا أساسيا للأنثروبولوجي الذي يريد النجاح في أبحاثه الميدانية. وهناك ضرورة أساسية في البحث الأنثروبولوجي «الاثنوغرافي»، وهي التحلي بالتجرد العلمي الذي يتطلب طرحا قاطعا لكل أحكام القيمة. إذ يجب على الباحث في الثقافة الإنسانية أن يلاحظ تقاليد الشعب الذي يدرسها ويصفها، شأنه في ذلك شأن العالم الكيميائي الذي يكرس نفسه، لفهم العناصر التي يحللها وفهم سلوك كل منها في علاقته العناصر الأخرى^(١).

في حين وجب على الباحث الأنثروبولوجي، أن يتحلى بالتجرد تجاه

(١) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ٨٧.

معطيته. وهذا ما يتصف به الباحث العلمي عن الحقيقة . . ، ويجب في هذا الشأن أن يتأكد الباحث: أن البحث عن الحقيقة يجب أن يسبق أي شيء آخر، وبالتالي فإن الإسهام في الدراسات الأنثروبولوجية، يجب أن يوجه لحل المشكلات الأساسية في المجتمعات المدروسة.

وهذا كله يتطلب من الباحث الأنثروبولوجي، أن يعد نفسه لطرائق الدراسة الميدانية، التي تؤهله لخوض غمار هذا العلم الذي لم يعد بالإمكان تجاهله، في الدراسات الاجتماعية/الثقافية. وإن كانت الدراسات النظرية حول طرائق البحث الأنثروبولوجي الميداني، مازالت قليلة قياسا بالاهتمام بالمشكلات التقنية للمنهج.

ثالثا- طرق البحث الأنثروبولوجي الميداني وأدواته:

إن أهم إسهامات الأنثروبولوجيا بوجه عام، والأنثروبولوجيا الثقافية بوجه خاص، يتمثل في منهجها البحثي . . ، وبما أن أحد الشروط الأساسية في منهج البحث العلمي، هو أن يعرض العالم بوضوح، الوسائل التي حصل بواسطتها على مجموعة من المعلومات، فإن من المهم أن يتلافى أسباب نقص هذه الوسائل في الدراسات الأنثروبولوجية.

فالصعوبة التي يواجهها الباحث الأنثروبولوجي، تنشأ في وصف المراحل التي يتبعها في الدراسة الميدانية، عن الاختلاف بين المواد التي يدرسها، وبين العالم الذي يعمل في المختبر. فلم تكن لدى الباحث في الثقافة الإنسانية -سابقا- سوى القليل من الأدوات التي يصفها، ولذلك فإن نجاحه يتوقف -إلى حد بعيد- على درجة تحسسه بالحالات الإنسانية التي

يجابها، أكثر مما يتوقف على مهارته في استعمال أناييب الاختبار أو الموازين، أو الحاضنات^(١).

ولكن العلاقات التي كونتها الأنثروبولوجيا مع العلوم الأخرى، الإنسانية والتطبيقية، أدخلت عنصراً حيوياً على النظريات والتقنيات الميدانية، التي أصبحت تؤدي دوراً في الدراسات الأنثروبولوجية، ولا سيما من حيث فرض المشكلات ووضع التساؤلات، التي أثمرت بفاعلية في المكتشفات الأنثروبولوجية.

وعندما ينظر المرء إلى تاريخ الأنثروبولوجيا، ولا سيما سير حياة بعض رواده المرموقين، يجد أن المؤرخين ومصنفي هذا الفرع من العلوم، يذكرون بصفة عامة الفترات الزمنية المتعلقة بمجال العمل، ومكانه .. وكن حدثت في فترة الستينات من القرن العشرين، إن أثرت فجأة مسألة «الأنثروبولوجيين في الحقل الميداني» ودخلت حيز النقاش والجدل.

ومنذ ذلك الحين، أصبحت أشكال العلاقات والمشاركات المختلفة، بين الأنثروبولوجيين والناس الذين هم موضع الدراسة، تشكل نقطة هامة لدى مراجع العلم الأنثروبولوجي، وتتعلق بما يثيره عالم الأنثروبولوجيا من تساؤلات، باعتبارها وسائل وأدوات لا بد منها لتفسير تلك الألغاز الأنثروبولوجية.

فالدراسة الميدانية «الحقلية» تتطلب ما هو أكثر من وجود الباحث ومراقبته السلبية لما هم عليه الناس. وذلك، لأن الباحث يحتاج -غالباً- في

(١) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ٨٨.

ملاحظته، إلى التحري عن أكثر ما يظهر في أول الملاحظة، والإطار المرجعي «النظري» يمدّه بمجموعة من التساؤلات والموضوعات، وعندما يشاهد واقعة ما، يحاول أن يكتشف العلاقة بينها وبين الإطار المرجعي كله^(١). واستناداً إلى المنطلقات السابقة، فقد أقر علماء الأنثروبولوجيا بعض الطرائق الميدانية التي يمكن اعتبارها أيضاً أدوات عمل فاعلة في العمل الميداني، ومنها: طريقة الملاحظة المباشرة، وطريقة الاستمارة، وطريقة المشاركة، وطريقة الحالة الفرضية.

وإذا كان كل مفهوم نظري له بدائل إجرائية Proceduresing Alternative، تستخدم للملاحظة والإجراء العلمي، فإن الفكرة ذاتها نجدها مطبقة في الدراسة الأنثروبولوجية، حيث يستخدم الباحث أكثر من مقياس، وأكثر من طريقة للملاحظة، في دراسة النظم الثقافية/ الاجتماعية^(٢).

وبالتالي، تختلف وسائل كل طريقة وفائدتها عن الأخرى، باختلاف الوضع الذي يجد الباحث نفسه فيه، وباختلاف نمط الثقافة التي يدرسها، أو اختلاف المشكلة الخاصة التي يدرسها.

١- طريقة الملاحظة (المشاهدة) المباشرة Direct Observation:

هي أحد الأساليب التي يستخدمها الباحث المقيم، في دراسة الشعوب البدائية. ويقوم هذا الأسلوب على مراقبة أو معاينة أفراد الشعب الذي تجري

(١) غانم عبدالله عبدالغني ورقيقاه: المدخل إلى علم الإنسان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٢٨. بتصرف.

(٢) retti, Pelto (1970) Anthropology Research, London, p89.

عليه الدراسة، في أثناء تأدية أعمالهم اليومية المعتادة. وكذلك حضور المناسبات العامة التي يقيمها أبناء هذا الشعب، كالحفلات والاجتماعات (الدينية أو الشعبية) وحلقات الرقص، ومراسم دفن الموتى، وغيرها . . . ، ورصد الحركات والتصرفات، وتسجيل ما يجدر تسجيله من حوارات وأغان وتراويل، وما إلى ذلك من التعبيرات التي يديها الأفراد في هذه المناسبات^(١).

وهذا يقتضي من الباحث الأنثروبولوجي أن يقيم فترة لا تقل عن «سبعة أو ثمانية أشهر»، في المجتمع المدروس، وتفهم ما يدور فيه. فالباحث المحترف لا بد وأن يغرق نفسه في حياة الناس، وذلك لأن البحث لا يتم إلا بالإقامة الطويلة لشهور عديدة في المجتمع المحلي. كما يجب أن يحسن الباحث لغة التخاطب بلغة الأهالي، حتى وإن كان السلوك الذي يشاهده غير لفظي. والإقامة في مجتمع البحث، تعني ملاحظة دقائق الحياة اليومية كما تجري بين الناس . . . ، وهكذا يرى الباحث عناصر الحياة اليومية تتكرر مرات ومرات أمامه، وتصبح من الأمور العادية بالنسبة له^(٢).

وتحتاج هذه الطريقة، إلى أن يكون الباحث ملماً بأهداف بحثه وبطبيعة المجموعة المدروسة. وأن يتمتع بقدر كبير من الاهتمام والوعي، بأبعاد الظاهرة التي يقوم بدراستها، وكيفية رصد هذه الأبعاد بدقة وموضوعية، حيث يتوقف على ذلك صدق المعلومات، وفائدتها العلمية.

(١) كلوكهو نكلاید، مرجع مذكور، ص ٢٨.

(٢) غانم ورفيقاه، مرجع مذكور، ص ٢٢٧. بتصرف.

٢- طريقة المشاركة Participation:

وهي الطريقة التي يتبعها الباحث الأنثروبولوجي، أي أن يقوم بأعمال تقوم بها الجماعة المدروسة، وذلك تقريبًا منها وكسبًا لودها، والدخول بالتالي إلى أدق التفاصيل في ممارسات أفراد هذه الجماعة، الخاصة والعامة. كأن يمارس الباحث بعض الطقوس الدينية أو الاجتماعية، أو يقوم ببعض الأعمال التي تعد من النشاط اليومي للجماعة، ولا سيما الأعمال اليدوية، الفردية والجماعية^(١).

والمعلومات التي تأتي من الملاحظة بالمشاركة، مهمة بالنسبة للوسائل الأخرى، حيث أن المعلومات الأولية الناتجة عن الملاحظة بالمشاركة، تمد الباحث باستبصارات لازمة لتصميم الاستثمارات والاختبارات السيكولوجية، وغيرها من الوسائل البحثية الأخرى المتخصصة. كما أن الملاحظة بالمشاركة مهمة لاختيار المعلومات الحقلية اللازمة لتقييم الشواهد التي جمعت بالوسائل الأخرى. فالجدول الزمني للبحث الحقلية، يتضمن التداخل بين الملاحظة بالمشاركة، والأساليب الأخرى لجمع المادة^(٢).

ومن خلال المعاشاة الحية للمجتمع المدروس، والمشاركة الفعالة في مناشطه، يكتسب الباحث مهارة في أداء هذه الأعمال، وقدرة على كتابة تجربته الشخصية فيها وممارسته لها. وهذا ما يؤدي في النهاية إلى تصوير واقع الشعب المدروس، بتفصيلات تتسم بالشمولية والدقة.

(١) لوكهون، مرجع مذكور، ص ٢٨.

(٢) غانم ورفيقاه، مرجع مذكور، ص ٢٢٨.

٣- طريقة الاستمارة (الاستبانة Questionnaire):

هي من أقدم الطرائق البحثية، وما زالت مستخدمة على نطاق واسع في كثير من الدراسات المسحية/ الميدانية. وقد أخذت هذا الاسم من عنوان نشرة أصدرتها لجنة من المعهد الأنثروبولوجي الملكي، التابع لرابطة «تقدم العلم البريطانية» عام ١٩٧٥، ثم جرت عليها خمس تنقيحات، إلى أن ظهرت الطبعة السادسة منها عام ١٩٥١.

قامت فكرة إعداد استمارة شاملة تغطي جوانب الثقافة المادية، وغير المادية، على ادعاء الباحثين بأن ثقافات الشعوب البدائية جميعها، مهددة بالزوال، ولذلك، يجب الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات، طالما هذه الشعوب موجودة. وتؤدي هذه الطريقة إذا استعملها ملاحظ غير مؤهل للبحث الأنثروبولوجي، إلى جمع الكثير من الوقائع، ولكنها تعطي القليل من المعلومات، سواء عن كيفية ارتباط هذه الوقائع كل منها في الكل الذي يؤلف الثقافة، أو العنصر الإنساني في الحياة اليومية لدى شعب من الشعوب.

ولكنها -في المقابل- تساعد الأنثروبولوجي المختص، في التحقق من النقاط التي يكون قد أهملها. وهذا ما دعا ناشري الطبعة السادسة إلى وصفها بأنها «مذكرة يدوية للأنثروبولوجي المختص الذي يقوم ببحث ميداني»^(١).

وهذه الطريقة شبيهة بطرائق البحث في العلوم الاجتماعية. ففي

(١) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ١٠٢.

الدراسات الأنثروبولوجية على المجتمعات المتقدمة، يوزع الباحث الاستمارة «الاستبانة» على الأفراد المدروسين ويترك كلا منهم يجيب عن الأسئلة بطريقته. غير أن أسلوب التنفيذ والتطبيق يختلف حسب دراسة الشعوب البسيطة «البدائية» التي لا تعرف الكتابة، حيث يقوم الباحث بطرح السؤال ويدون الجواب الذي يسمعه، وكذا الحال في الحوارات والمناقشات.

٤- طريقة الحالة الفرضية Hypothesis Case :

تقوم هذه الطريقة على بناء افتراضات حول عناصر لظاهرة اجتماعية/ثقافية، يسعى البحث إلى إثباتها والتحقق منها، حيث لا تظهر جماعة ما هذه العناصر إلا في حوادث أو حالات معينة.

وبناء على ذلك، تسعى هذه الطريقة إلى فصل حالات في حياة الناس تبعا لأشخاص وعلاقات وحوادث فرضية تتفق مع النماذج السائدة في ثقافة الجماعة، والتي يستخدمها الباحث لإدارة المناقشات وتوجيهها، مع أفراد الجماعة الموضوع تحت الدراسة.

ولذلك، فعندما تكون الحوادث مصطبغة بمعنى غيبي سحري مشنوم، مثل الولادة، أو عندما تتضمن المسائل الاقتصادية وقائع لا يريد الفرد أن يكشف عنها إذا كانت تعنيه أو تعني شخصا آخر، يمكن أن تجري المناقشة بحرية إذا لم يكن الشخص المعني موجودا، وبالتالي يتحول الحديث -في أغلب الأحيان- عن حالات وأشخاص فرضيين، إلى مناقشة حالات وأشخاص حقيقيين، ولا سيما في حالة وصف الحوادث التي مرت في تجربة المخبر نفسه، وتبين قيم الثقافة وأهدافها، في آرائهم حول تقييم المعضلات

الفرضية، التي يطرحها أحد أفراد الجماعة^(١).

إن النظام في ميدان الأنثروبولوجيا عامة، وفي الميدان الثقافي منها خاصة، يحتفظ بقيمته في الدراسة طالما يقوم بوظيفته، في حياة أولئك الذين يستخدمونه بصورة مرضية...، وهذا يقود إلى النقاط الآتية^(٢):

١- يعد التصنيف خطوة أولى هامة في دراسة المعلومات، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ غاية بحد ذاته.

٢- يجب أن يؤخذ في الحسبان عامل التنوع عند تصنيف المعلومات، بحيث تتمتع التصنيفات بمرونة لا تتمتع بها التصنيفات المبنية على مفهوم النموذج.

٣- أن نشكل «اختراع» مجموعة زمر لظاهرة معقدة، مبنية على معيار وحيد، يعد مبالغة في تبسيط المعلومات، تؤدي إلى تشويه قيمة الأصناف التي تنشأ عنه.

٤- إن بناء التصنيف على أحكام قيمة، إنما هو استخدام معيار لا يصمد أمام التحليل العلمي، الذي يأخذ الوقائع جميعها حسب الحسبان.

٥- وأخيراً، تعتبر هذه النقاط الحدود التي يمكن الحصول -من خلالها- على تصنيف مقبول للظواهر الثقافية.

ونخبة القول، أن الأنثروبولوجيا علم منهجي والبحث الميداني من أهم مقومات نجاحه. وهذا يتطلب من البحث معرفة الطريقة التي عليه أن

(١) رسكوفيتز، مرجع مذكور، ص ١٠٤.

(٢) نفسه، ص ٢٨٢.

يستخدمها، واضعاً نصب عينيه أن المشكلة التي يدرسها، هي في الأساس مشكلة إنسانية. كما أن الضرورة البحثية، تقتضي بدرجة عالية من الحساسية تجاه قيم الناس الذين يتعامل معهم، ومعرفة القوانين التي تحكم سلوكياتهم وأساليب التعامل معهم، وهذا ما يتيح له بناء علاقة ودية معهم، ومنه حصوله على ما يريد من معلومات بطريقة سهلة^(١).

III. الانتقادات الموجهة للمنهج الأنثروبولوجي:

ومن أبرز الانتقادات الموجهة للمنهج الأنثروبولوجي، ما يشير إليه بعض الباحثين بقولهم أن الأنثروبولوجيا علم غربي أساساً، ينطلق من نظرة الغرب الخاصة إلى الإنسان، والكون، والمصير التي تخالف ثقافتنا من جهة، ومن نظرة الغربيين إلى الآخر المختلف من جهة أخرى؛ كما أن المنطلقات الفكرية للأنثروبولوجيا لدى الغرب كانت عرضة لانتقادات شديدة ليس فقط من أنثروبولوجيين مسلمين، بل حتى من العلماء الغربيين من ذوى النزاهة^(٢).

أما أهم الانتقادات التي وجهها الباحثون العرب إلى الأنثروبولوجيا الغربية فهي على النحو الآتي:

١- أن فكرة التطور الحيوي عند الإنسان التي أقر بها داروين وغيره، تتعارض مع الفكر الديني، وتفسيراته التي تؤكد أن الإنسان مخلوق من عمل الله، وليس نتاج حلقة تطورية ذات أصل حيواني.

(١) عيسى الشماس، مرجع مذكور، ص ٩٩.

(٢) انظر: بشير خلف: قراءة في كتاب مبادئ الأنثروبولوجيا، العدد: ٣٧٥٣ - ٩/٦/٢٠١٢.

٢- ارتباط الأنثروبولوجيا بالاستعمار الغربي، إذ استغلّ المستعمر المعلومات التي جاء بها الباحثون عن المجتمعات البدائية قصد معرفة بنيته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ممّا يسهّل التحكم فيها، والسيطرة عليها.

٣- أن التاريخ الحديث والمعاصر أثبت، ويثبت بالدليل أن أيّ تعاطٍ أوروبي غربي مهما كان شكله مع قضايا المجتمعات العربية والإسلامية يقع دون ريب في دائرة الأطماع الاستعمارية، والتآمر على العرب والإسلام . . ، وما يجري اليوم في هذه المساحة من العالم وراءه الغرب الذي جنّد ويجنّد كل تقنياته وأسلحته، وفي صدارتها العلوم، ومنها الأنثروبولوجيا.

IV- نظريات الأنثروبولوجيين في نشأة المجتمعات الإسلامية:

لعل من هذه النظريات المبكرة ما عرف بالنظرية الانقسامية التي كان قد طورها وأبدعها «إيفانز برتشارد»^(١) في دراسته على مجتمع النوير في جنوب

(١) لعب إدوارد إيفانز برتشارد (١٨٧٣-١٩٦٢) دورا بارزا في تطوير النظرية والفكر الأنثروبولوجي في أوساط المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد اشتهر إيفانز برتشارد بنظريته الانقسامية في مجال دراسة النظم القروية والسياسية وكذلك بأعماله الحقلية الاثنوغرافية في مجتمع قبائل النوير والأزاندي في جنوب السودان وقبائل برقة في الصحراء الليبية. وكان إيفانز برتشارد من بين أوائل الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بدراسة المجتمعات العربية وبدور القبيلة والإسلام فيها، ويعد إيفانز برتشارد كذلك من بين الأنثروبولوجيين الغربيين القلائل الذين قاموا بأعباء التدريس في الجامعات العربية، فقد عمل إيفانز برتشارد أستاذا في جامعة القاهرة في النصف الأول من هذا القرن، راجع بعضا من أهم أعماله في هذا الخصوص:

Evans-Pritchard, The Nuer: A Description of The Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, 1940, Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, 1949 Evans-Pritchard, Nuer Religion, 1956; Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among The Azande, 1976.

السودان، والنوير قبيلة نيلية، وثنية، أي: تسكن بجوار نهر النيل -تعيش في جنوب السودان، وكانت موضع العديد من الدراسات الأنثروبولوجية، وتعد هذه المجتمعات القبيلة- على الأقل في نظر بعض علماء الأنثروبولوجيا- مجسدة لفكرة البناء القبلي العاجز عن تشكيل مجتمعات غير قرابية. ولقد فسر ايفانز برتشارد، التركيبة السياسية الاجتماعية لأمثال هذا المجتمع بنموذج المجتمع المنقسم دائما على نفسه بعد الوصول إلى مرحلة قرابية معينة ليكون منها مجموعة ثقافية سياسية مستقلة بذاتها، وإن هذه المجتمعات تجسد حياتها الاجتماعية السياسية في التأكيد على القرابة ورفض الاغراب أو الأبعاد^(١).

وهذه النظرية هي أقرب النظريات الأنثروبولوجيا إلى المجتمعات الإسلامية من الحيثية القبلية، أما بقية النظريات «كالنظرية البطيركية»، و«الفسيفسائية»، و«نظريات أسلوب الإنتاج الآسيوي»، و«النظرية السلطانية»، و«نظرية البازار، أو السوق»^(٢)، فهذه النظريات اتخذت حيثيات متنوعة كانت نتيجة ملاحظات دونها المتخصصون حول مجتمعات إسلامية متنوعة منها ما تعلق بالسلطة العثمانية، ومنها ما تعلق بالمجتمع العربي كوحدة بشرية عرقية تتمسك بدين واحد وثقافة شبه عمومية.

أما ما يخص الجانب الثقافي والاجتماعي، والروحي، فهناك العديد من التخصصات الإنسانية «الأنثروبولوجية»، التي تهتم بدراسة الثقافة المادية والروحية، التي كان الإنسان قد أوجدها من خلال علاقته مع الوسط الطبيعي

(١) أحمد باقادر، مرجع مذكور، ص ٥٦. بتصرف.

(٢) نفسه، ص ٥٦.

المحيط به، والقائمة على التأثير فيما بينهما في كل من الزمان والمكان، فالتخصصات التي تتمحور مواضيع بحثها حول الثقافة البشرية، والتي كان الإنسان قد أوجدها وأبدعها، تكاد تكون مسمياتها واحدة في بلدان العالم، لكنها لا تتوافق في مضامينها، وأساليب بحثها، فضلا عن التباين في مناهجها، فمن هذه العلوم الإنسانية «الأنثروبولوجية»:

١- «الإناسة الاجتماعية.

٢- الإناسة الثقافية.

٣- الإثنوغرافيا^(١).

٤- الإثنولوجيا^(٢)»^(٣).

(١) الإثنوغرافيا هي علم وصفي صرف إذ يقوم بتصوير ثقافة أحد الشعوب ووصفها، وبيان ما يسودها من نظم وعادات، دون الدخول في تحليل هذه المعلومات وإيجاد الصلة بين بعضها وبعض. فمهمته هنا أشبه بألكة التصوير التي تنقل الصورة مضبوطة وأمانة لما يسود الشعوب المدروسة من ثقافات وحضارات بلا زيادة أو نقصان. لذلك فقد ترجم مصطلح علم الإثنوغرافيا إلى علم الإنسان الوصفي، أما الإثنولوجيا فقد ترجم إلى علم الإنسان التحليلي للدلالة على عمل واختصاص كل منهما.

(٢) تهتم الإثنولوجيا اهتماما كبيرا بتفسير أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات الإنسانية المختلفة، حيث يحاول دارس الإثنولوجيا بحث ودراسة ثقافة شعب معين، ويعتمد إلى المقارنة المنهجية المنظمة بينها وبين ثقافات أخرى ليتوصل إلى تحديد بناء تلك الثقافات، وكيفية أدائها لوظائفها للتعرف على أوجه التشابه والاختلاف القائمة بينها، وذلك بهدف الوصول إلى المبادئ العامة والقوانين والقواعد التي تخضع لها هذه الظواهر عن طريق إجراء الاختبارات الواقعية على هذه الثقافات للتحقق من صحة المبادئ والفروض التي صيغت من قبل عن طريق علماء الإنسان أو دارسي الأنثروبولوجيا.

(٣) عبد الله الجبائي، مرجع مذكور، ص ٩.

٥- «الأنثروبولوجيا الفيزيكية.

٦- الأركيولوجيا.

٧- الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية»^(١).

والذي يهمنا في هذه الدراسة هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، التي تساعدنا في فهم واستيعاب الأبعاد والأنساق الثقافية والسلوكية للإنسان.

وبالتالي يهتم هذا العلم بوصف وتحليل السلوك الإنساني ضمن إطار الثقافة التي ينتمي إليها، وهو ذلك الفرع الذي يعتم بمقارنة المجتمعات والثقافة الإنسانية، ويحتفظ هذا الفرع بأطر نظرية ومنهجية مولدة من العلوم الاجتماعية، ولأنها -أي الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية- تعتبر من نوع المعرفة المتسعة، وذلك لسبب بسيط وهو اندراج مفهوم الثقافة تحت مظلتها، فالثقافة -كما سنرى فيما بعد- مفهوم متسع جداً يتدرج تحت مظلته كثير من العلوم، ولذلك ظهر كثير من التخصصات الفرعية التي ربطها علماء الأنثروبولوجيا، ووضعوها تحت المظلة الكبرى للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، فظهر ما يسمى بالأنثروبولوجيا النفسية -بحكم كونها تابعة ووليدة الثقافة، ونجد أيضاً ما يسمى بالأنثروبولوجيا السياسية، واستمدادها مفاهيم خاصة بالسياسة والتركيز على مفاهيم الثقافات المتعددة، وخدمة الاستعمار.

وظهر أيضاً ما يسمى بالأنثروبولوجيا الاقتصادية، والأنثروبولوجيا

(١) يعقوب يوسف الكندري، مرجع مذكور، ص ٢٧.

الدينية، وغيرها من الفروع التي ربطت الأنثروبولوجيا من حيث كونه علما بفروع المعرفة الأخرى بحكم كونها تهتم بدراسة الثقافة الإنسانية في حين نجد ما يسمى بالأنثروبولوجيا اللغوية على أنها مجال بارز في الدراسات الأنثروبولوجيا الثقافية، وهي ذلك الفرع الذي يحاول الربط بين الثقافة واللغة وإيجاد العلاقات الثقافية الخاصة بهما، ولعل كثرة مجال البحوث والدراسات في هذا المجال قد أعطى الأنثروبولوجيا اللغوية منطلقاً آخر أبرزها فرعاً شبه مستقل يع تحت مظلة الأنثروبولوجيا العامة، فلقد قسمت كثير من الأدبيات العربية الحديثة هذا الفرع على أنه الفرع أو القسم الرابع من الأنثروبولوجيا العامة، فاستحدثت مفاهيم متعددة من فروع مختلفة، ودمجتها لخدمة الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في محاولة لفهم أفضل للإنسان^(١).

V. معالم الطرح الانقسامى:

تعد الانقسامية بحق، من بين النظريات التي مارست إغراءً كبيراً على الباحثين، خاصة المهتمين بمجال المجتمعات القروية بالمغرب وشمال إفريقيا^(٢). وبالتالي تكمن أهمية هذه النظرية وجاذبيتها، في طابعها التبسيطي، وفيما تقدمه من قدرة على استيعاب مختلف أشكال ومستويات الحياة الاجتماعية والسياسية، ضمن مقولات أكثر بداهة وأولية من قبيل: مقولة «النسب». هذه الأخيرة التي تشكل البنية الارتكازية لأي تحليل انقسامى، والمفهوم الذي تتحدد من خلاله وعبره كافة مستويات التنظيم

(١) يعقوب يوسف الكندري، مرجع مذكور، ص ٢٧، ٢٨، بتصرف.

(٢) عبد الله حمودي: «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة»،

ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق؛ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-

الرباط، عدد (١١) ١٩٨٥، ص ١٩٣.

الاجتماعي والسياسي «الانقسامى»، بدء من أصغر وحدة «العائلة»، وانتهاء
بأكبرها وهي «القبيلة».

فقد حاول ارنست كلنير^(١) تطبيق هذا النموذج على قبائل الأطلس
الكبير الأوسط في كتابه الذي صدر بالإنجليزية منذ بضع سنوات تحت
عنوان: «صلحاء الأطلس»^(٢). من خلال هذه الدراسة يحاول المؤلف

(١) ولد أرنست كيلنر في باريس ١٩٢٥ لعائلة حضرية مثقفة ذات أصول يهودية تتحدث
بالألمانية. اشتغل والده بالمحاماة، وترعرع هو في سنواته الأولى في مدينة براغ
التشيكوسلوفاكية، وفيها أخذ دروس المرحلة الابتدائية. وفي سن الثالثة عشرة، مع
صعود النازية في ألمانيا، هرب مع عائلته إلى سانت ألبانز الواقعة شمال لندن، ولما
كان طالبا متميزا، حصل على منحة دراسية في جامعة أكسفورد، حيث درس الفلسفة
والسياسة والاقتصاد، مع انقطاع لمدة سنة واحدة بسبب مشاركته في الحرب
العالمية الثانية في صفوف الجيش التشيكي أنهى كيلنر دراسته الجامعية بتفوق في
سنة ١٩٤٧، وبدأ في السنة نفسها التدريس بصفته أستاذا مساعدا لجون ماكمراري،
في كلية الفلسفة والأخلاق في جامعة إيديمبورغ (Edimbourg). وفي سنة ١٩٤٩،
انتقل إلى لندن لتدريس علم الاجتماع، ثم الفلسفة والمنطق والتفكير العلمي، في
مدرسة لندن للاقتصاد (LSE)، التي أمضى فيها حوالي ٢٢ سنة مدرسا، قبل أن
ينتقل إلى جامعة كامبردج ليدرس الأنثروبولوجيا الاجتماعية لمدة ثماني سنوات،
وأخيرا تم تعيينه رئيسا لمركز جديد متخصص بدراسة «القومية» في مدينة براغ
التشيكية.

ويعتبر كيلنر من أهم الباحثين ذوي الإنتاج الغزير في القرن العشرين والمتألقين في
عدد من التخصصات المعرفية (السوسيولوجيا، التاريخ، الأنثروبولوجيا،
والفلسفة)، والمساهمين في دراسة الإسلام والوطنية، بالإضافة إلى عدد من
القضايا الأخرى، مثل إشكالية «التحديث»، التي كانت تمثل بالنسبة إليه إحدى
القضايا الأساسية. كما انتقد كيلنر النظريات التي كان يعتبرها مغلفة، خصوصا
الشيوعية والنسبية والتحليل النفسي.

(٢) Ernest Gellner. Saints of the atlas, london, Weindefeld. And Nicolson, 1969.

الإجابة على مجموعة من الأسئلة أهمها هو: كيف يتم الحفاظ على الأمن داخل هذه القبائل في غياب جهاز الدولة؟ يرى كلنير أن الجواب يكمن في الطابع الانقسامى لهذه القبائل، وفي الدور الذي تقوم به «السلالات المبعجلة»^(١) وهناك باحثون آخرون درسوا قبل كيلنر واقع القبائل المغربية من خلال النظرية الانقسامية، ومن بينهم على الخصوص د.م. هارت الذي قام بدراسة ثلاث قبائل: آيت عطا، وبني ورياغل بالريف، ودكالة^(٢).

ومن النماذج الحية التي تبلورت فيها النظرية الانقسامية، ما نجده من الدراسات الاثنوغرافية والمونوغرافية التي تناولت المجتمع المغربي، وتتجلى في أغلبها في إطار أهداف استعمارية محضة، وطموحات للهيمنة على المنطقة، لكن بالرغم من ذلك تعتبر مورداً علمياً مهماً يمكننا من معرفة المجتمع المغربي، واستحضار بنياته الاجتماعية والثقافية.

وتنطلق أغلب الدراسات الأنثروبولوجية التي استهدفت المغرب من التساؤل الآتي: «كيف لمجتمع عريق الجذور، أن يعيد إنتاج نفسه، ويضبط التوازن داخله في غياب شبه كلي لجهاز مركزي قوي يتحكم في هذا المجتمع ويسهر على ضبط موازينه؟ فباستثناء دراسة روبير مونطاني من خلال كتابه «الأمازيغ والمخزن» "Le Makhzen et les Berbères"، في الثلاثينات من القرن الماضي، لم يتم تطعيمه واستكمال البحث في هذه

(١) D.M.HART. "Segmentary systems and the role of "five fiths" five in the rural morocco", Revue de l'occident Musulman et de la Mediterranee, Aix-en-Provence, n3, 1er semester 1967.

(٢) عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٦٠.

الإشكالية إلا بعد خروج المستعمر الفرنسي سنة ١٩٥٦ بسنوات عديدة. وقد شكلت الدراسات السوسولوجية المتأخرة للباحثين الأنكلوساكسونيين، من أمثال كلنير وجون واطر بوري، ودافيد هارت وغيرهم، زادًا معرفيًا مهمًا ألقى بالضوء على مكان من العتمة في مجتمعنا وحاولوا الإجابة عن هذا السؤال من خلال اقتراح مقارنة الانقسامية والتي سبق توظيفها في دراسة مجتمعات أخرى بإفريقيا.

وقد كانت هذه الدراسات محل اهتمام كبير من طرف باحثي العلوم الاجتماعية المغاربة، من قبيل بنسالم، عبدالله حمودي، العروي، الجابري...، واختلفت هذه القراءات من مساند لهذه المقاربة، ومنتقد لها جزئيًا أو كليًا، وقد تم توثيق هذا النقاش في بعض الكتب^(١)، وقد كان النقاش منصبا على دراسات كل من إرنست كلنير الذي قام بدراسة قبائل الأطلس الكبير «صلحاء الأطلس»، ودافيد هارت من خلال دراسته لقبائل الأطلس الكبير الشرقي، وكذا لمنطقة الريف المغربي.

أ- إرهابات الطرح الانقسامي:

يعتبر دوركهايم، من أوائل من صاغ مفهوم الانقسام Lasegmentation أو «النسق الانقسامي»، معتبرًا بأن المجتمع «القبائلي» بالجزائر يقدم النموذج الحي لهذا النمط من التنظيم، فهو مجتمع تقليدي، قبلي، يجهل أي شكل من أشكال السلطة المنظمة، وهذا ما

(١) نظر: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق.

انظر: مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج ٣٦-٣٧، صيف ٢٠٠٨.

يمنحه خاصية المجتمعات ذات التضامن الآلي، أو ما يمكن تلخيصه في مقولة «النسق الانقسامي». وقد حدد بذلك إحدى أهم شروط هذا النسق في مقولتي: (التشابه) و(التباين) أو (الاتحاد) و(التعارض): «فلكي يكون التنظيم الانقسامي ممكناً، لابد من أن تتشابه الأقسام، وبدون هذا التشابه لا يمكن أن تتحد وأن تتباين، وبدون هذا التباين والخلاف سيضيع بعضها في بعض، وتنتهي إلى التلاشي»^(١). لقد وجد الانقساميون بالطبع ضالتهم في هذا التمييز، حيث أسقطوا النموذج الآلي على مجتمعات قبلية إفريقية، رأوا فيها النقيض التاريخي والسوسيولوجي لمجتمعات أوروبا «العضوية» أو (الطبقية)، مستندين في ذلك على منهج في المقاربة والتحليل يقوم على أساس الدمج بين الوظيفية *Fonctionnalisme* والبنوية *Structuralisme*. وكانت البداية طبعاً، مع الأنثروبولوجي الإنجليزي إيفانز بريشارد الذي يعتبر بحق أول من طبق النموذج الانقسامي على مستوى ميداني، وذلك في إطار دراساته الميدانية حول قبائل «النوير» السودانية وقبائل «بدو برقة» الليبية، فقد استطاع -وبشكل ذكي- أن يوضح قواعد وأبعاد اللعبة السياسية في المجتمع الانقسامي، والتي صورها على شكل «لعبة الشطرنج». وكان من بين أهم نتائج أبحاثه تلك -حول قبائل النوير السودانية- هو أن القبائل تكون وحدة سياسية، وهي منبثقة من جماعات متعددة «عشائر»، كما أن القبائل المتعددة تشكل بدورها اتحاداً قبلياً أو تحالفاً، وهذا هو أرقى مجتمع سياسي يعرفه

(١) جون واتربوري: «الملكية والنخبة السياسية في المغرب»، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان ١٩٨٢، ص ٣٤.

هؤلاء القبليون^(١). كما حاول إبراز كيفية اشتغال أليتي «التعارض» و «التحالف»، كما صاغهما دوركهائم من داخل النسق الانقسامي، لتصبح القبيلة أو البناء القبلي على شكل «نظام وظيفي» تحكمه «بنيات القرابة والنسب»، في إطار اللعبة الانقسامية التي تتحدد من خلال القسّمات المتعارضة والمتوازنة أيضا. فكلما تم الانتقال إلى مستويات أعلى، كلما اختفت عوامل الصراع والتعارض، بدءً من خط النسب وانتهاءً بالقبيلة، ثم الاتحاد القبلي^(٢).

في مجتمع كهذا إذن، تحكمه آليات الانشطار والانصهار التي تخضع بدورها لمنطق النسب، لا وجود لأي نوع من التراتب الاجتماعي، لأن أساس المجتمع الانقسامي هو وحدة النسب، مع ما تفرضه هذه الوحدة من مساواة بين كل مكونات النسق. وهذا يعني من بين ما يعنيه: غياب أي احتكار للعنف المشروع «السلطة»، لأن «البنية الانقسامية تحول ضد تمرکز السلطة في أية هيئة أو جهاز خاص»، والنتيجة طبعا غياب الدولة في الأصل^(٣).

(١) جون واتربوري: الملكية والنخبة السياسية في المغرب، مرجع سابق، ص ٧. بتصرف.

(٢) المختار الهراس: التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية، ضمن كتاب: نحو علم اجتماع عربي، جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦، ص ٩٨.

(٣) عبد الله حمودي: «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة». ملاحظات حول أطروحات كلنر. ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، (مؤلف جماعي). ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد الطيف الفلق. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨، ص ٦٣.

ب- في أهمية الطرح الانقسامية:

رغم الانتقادات الحادة التي تعرضت لها النظرية الانقسامية، فإن بعض الباحثين اتخذوا إزاءها موقف الجوار الإيجابي إذ اعترفوا بفائدتها الجزئية، على الأقل فيما يخص الدراسات المحلية. فيما أشار إليه بول باسكون الذي أعار التطور التاريخي أهمية بالغة في دراسته السوسيولوجية حول منطقة الحوز^(١). وفي نفس الصدد نجد موقف مشابه عن أحمد التوفيق الذي ساهم في فتح المونوغرافيا التاريخية الإقليمية على تقنيات التحري الميداني وأسئلة السوسيولوجيا التاريخية^(٢). يرفض كلا الباحثين مقولة «المساواة» كخاصية من خصائص المجتمع القبلي، إلا أنهما يحذوان حذو كلير عندما يحاولان تعليل أشكال التضامن التي تعبر عن وعي لا يساير واقع التراتب الاجتماعي. لا يمكن فهم الواقع القبلي دون الالتفات إلى ظاهرة تضامن «العامة» مع «الأعيان»، وهو تضامن «عمودي» أو «مورفولوجي».

إن نقد الأطروحة الانقسامية باسم النظرة التاريخية لا ينبغي، في نظرنا، أن يصب في موقف ينفي ما قد توفره الأنثروبولوجيا من أدوات من شأنها أن تثري الدراسة التاريخية والاجتماعية. بإمكان هذه الدراسة أن تدخل في حوار الأنثروبولوجي تساعد على طرح أسئلة جديدة، وعلى استثمار مواد جديدة اعتاد البحث، التاريخي إهمالها، مثل القرابة والطقوس والرموز.

(١) ويجد القارئ صيغة مركزة لموقف باسكون من الانقسامية في: «التجرؤ والتراتب في المجتمع المغربي»، ترجمة ياسين طعمة، مجلة الواقع، بيروت، ع ٣، تشرين الثاني ١٩٨١، ص ١٣١-١٤٨.

(٢) أحمد التوفيق: المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. ٢، ١٩٨٣.

بإمكان هذه الأدوات أن تزيد من كثافة التحليل الاجتماعي والتاريخي^(١).

ت- نقد الطرح الانقسامي:

يشير عبد الله العروي، ويجزم على أن ضعف النظرية الانقسامية يتجلى في الوجهين التاليين: فإما أنها تفرط في الشكلائية إلى أن تفقد معه القدرة على التفسير، ولا تقدم بالتالي تعريفًا حقيقيًا للقبيلة، أو تنحصر في مجال خاص إلى حد التناقض مع نفسها^(٢).

وفي لقاء صحفي مع الباحث عبد الله حمودي، تحت عنوان: «الأنثروبولوجيا والنقد الثقافي»^(٣)، أكد على أنه قام بنقد الطرح الانقسامي منذ زمن طويل، بدأ ذلك بمقال له نشر سنة ١٩٧٤ وتلته مجموعة من المقالات نشرت في دوريات مختلفة. أدرك حينها أن النظرية الانقسامية تفسر الإنسان وما يقوم به من أعمال بأسباب لاشعورية محضة، حيث أنها ترد كل سلوكاته إلى منطلقات بنيوية لا يشعر بها.

ويضيف الحمودي على أن المجال الإنساني لا يمكن طمس معالمه، إذ في كل عمل إنساني هناك نظرة وتصور للمستقبل. فالبنية وحدها لا تكفي كتفسير. والتصور أو البناء النظري يختلف طبقًا، حسب المجتمعات

(١) يمكن الاستشهاد على سبيل المثال بكتابات مارك بلوك، لوسيان فيفر، جورج دوني وجاك لوكوف، ويندرج كل هؤلاء في الاتجاه الذي ينسب لمجلة «الحوليات».

(٢) عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، مرجع مذكور، ص ١٢٨.

(٣) الأنثروبولوجيا والنقد الثقافي، حوار مع حسن نجمي ولحسن العيسى، نشرته جريدة الاتحاد الاشتراكي، يومي ٢٢ عدد: ٥٢١٧ و ٢٣ عدد: ٥٢١٨، نونبر، ١٩٩٧، الدار البيضاء.

والفئات والعقول. وقد يحصل بكيفية منظمة ومتراكمة، أو يحصل بكيفية أقل تنظيماً، ولا يأتي بالضرورة في إطار قالب علمي، بل من الممكن أيضاً أن يحصل في الإبداعات الفنية كالشعر على سبيل المثال. وطبعاً، هناك مجتمعات أخرى يحصل فيها الاستشراف للمستقبل بكيفية منتظمة في إطار مؤسسات خاصة لتنمية العلوم الإنسانية. لكن على كل حال لا يصح أبداً أن نفسر عمل الإنسان بنيوياً كما نفسر عمل الحيوان. فكل عمل إنساني يأتي مبنيًا على نظرة وتأويل لمحيطه، وكأنه رد فعل مسبق لما سيحدث بعده.

وكما يقر الحمودي أن ما سهل ولوجه لمنهج مخالف للانقسامية، هو أنه عاش في عالم قروي حيث السكان يتناقشون دائماً حول أدبيات العلاقات، بما في ذلك الفلاحون الذين لا يقرؤون ولا يكتبون، المهم هو أنه قلما يتم البت في شيء فيما بينهم بدون نقاش. فلا ينبغي أن ننظر إليهم نظرة آلية. والأمر الذي كان يزعجني في النظرية الانقسامية هو وصفها للناس وكأنهم محكومون بتقليد الأعمى^(١).

ث- الأنثروبولوجيا بين عبد الله الحمودي والجابري والعروي «سجل

معرفي»:

يشير عبد الله حمودي في كتابه «الرهان الثقافي وهم القطيعة» على أن الأقوال كانت ولا زالت كثيرة عن الأنثروبولوجيا كميدان معرفي، فمن قال بضرورة إقصائه نهائياً نظراً لارتباطه بالتغلغل الإمبريالي والكونيالي. ومن

(١) عبد الله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم: محمد زرين، ط ١، ٢٠١١، دار توبقال للنشر، إنتاج مشترك مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس. أكدال الرباط، ص ٢٤٤-٢٤٥. بتصرف.

ارتأى أن التاريخ، استنادًا إلى تاريخانية تبني الموضوعة، هو وحده الكفيل بإنتاج معرفة جديدة، تنير طريق المجتمعات المستقلة، ومن قال إن الأنثروبولوجيا متجاوزة لكونها تهتم بمواضيع متجاوزة كالقبيلة، والسلالة، والعرف، وما سمي: «الفولكلور»، ومن زعم أنها مجرد «متهات» تلهي عن مشروع ثقافي عربي متكامل هو الوحيد الذي يضمن التقدم، ومن زعم أنه لا يمكن للباحث أن يتناول أنثروبولوجيا المجتمع الذي ينتمي إليه...، ثم هناك من ردد نفس الطرح مستندًا، عن شعور أو لا شعور، إلى نظريات أخرى، منها نظرية الخطاب المستقاة من كتابات ميشيل فوكو، أو من نظرية الكتابة عند جاك ديريدا^(١).

ويخلص عبدالله الحمودي في سجاله مع كل من العروبي والجابري^(٢)، فيما يخص الأنثروبولوجيا والتحليل الثقافي أنه يفتقد للسند القويم والفحص الموثق. وهناك أسباب ذلك، منها ضعف نظرية المعرفة عندهما، ومنها أيضا ما هو مرتبط بمواقف سياسية منعهما من التبصر قدر الإمكان فيما يخص علاقة أطروحتيهما بمسلماتهما الضمنية، سواء تلك التي تخص السلطة في المحيط المجتمعي، أو الحقبة التاريخية. ومنعهما كذلك من إعادة النظر في العلاقة بين المعرفة والسلطة داخل المؤسسات «بما فيها المؤسسات المتخصصة في إنتاج المعرفة» وخارجها. وهناك ظاهرة فكرية عندهما هي الجزم في الأحكام دون الدخول في التفاصيل «فيما يخص

(١) عبدالله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة، مرجع مذكور، ص ١٨.

(٢) انظر: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٧.

الأنثروبولوجيا». وقد يكون لتلك الظاهرة عندهما خلفيات قومية ضيقة، رغم الاختلافات المعروفة بينهما.

وعلى سبيل المثال فيما يخص ضعف إحاطتهما بالميدان، فالعروي يستشهد بكتاب لكروبر نشر سنة ١٩٥٢ وكان تقدما ما لم يحصل في الميدان منذ ذلك العهد. ورجوعا إلى مقولته: «المجموعات الإنسانية تعبر عن نفسها، وكفى»، فإنه من المثير حقا أن يستشهد العروي بكروبر. لأن هذا الأخير ركز على أن الثقافة تمكن الإنسان والمجتمع من تجاوز المحدودية البيولوجية، وذلك ظاهر في جوانب من الثقافة، منها تراكم المعرفة، والتجارب العملية والتقنية، ناهيك عن الفنون والآداب. والمعروف عن كروبر أنه كان يقول: إن الإنسان قادر على الجري لكن ليس بقوة الفرس، وقادر على السباحة لكن ليس بسرعة السمك. فالثقافة في نظره، هي التي تمنحه القدرة على تجاوز محدوديته البيولوجية. ولا أحتاج للتذكير بأن مفهوم الثقافة عرف تطورا كبيرا بعد كتابات كروبر.

والسبب الآخر يتمثل في هشاشة نظرة الجابري والعروي للأنثروبولوجيا ضعف نظرية التأويل عندهما. فالعروي يفهم نظرية التأويل بمثابة الرجوع إلى الأصل، ولا يتبته إلى أن أي عملية تأويل هي تغيير لمفهوم الأصل نفسه، وتغيير مظاهر الأصل كما يتجلى أما جهد المفكر المؤول. أما الجابري، فليس هناك مجهود لمقاربة مفهوم التأويل. وقد أبدت رأيي في فلسفة التأويل وممارسته «مقالة في النقد والتأويل». لكني وروما للمناقشة أعود وأؤكد أن التأويل يرجع إلى أصل بقدر ما يرتبط بحاضر المعاش، والمستقبل المستشرف، وذلك على الدوام، لسبب واحد هو أن أي أثر من آثار الماضي

«نعايشه ويعايشنا اليوم» هو بمثابة لغز يسائل حياتنا ، ويسائل تطلعات شرائح شعبنا العالمة وغير العالمة. لقد دافعت منذ سنين عن أنثروبولوجيا حاولت إعادة صياغتها بالتركيز على حبكها في إطار تطلعات مكونات الشعب المغربي. وهذا ما اعتبره خاصا بي كباحث متم إلى هذا الشعب. ولا أحتاج تأكيد أهمية التناقضات والتباسات والظواهر، والتباسات الانتماء نفسه في سياق السيرة التاريخية لمصير الكيان المغربي. لهذا يصعب علي قبول الزعم الذي يفترض أن هناك «موضع» تاريخي تحدده تاريخانية حتمية، يكون من المفروض على شعبنا احتلاله. يبقى كل الأمل في الإنصات ومسايرة المبادرات الخلاقة التي ما فتئت أحاول الوقوف عليها، وهي كثيرة منذ بداية تجربتي^(١).

محاولة للختم: ونخبة القول، لعلنا بهذه الإشارات نكون قد أعدنا النقاش والتدارس للفكر الأنثروبولوجي الذي نرنو من خلاله، إلى دراسة جميع المجتمعات والثقافات الإنسانية أينما وجدت سواء في القارات القطبية أو الصحراوية أو الغابات الإفريقية أو في الجزر المنعزلة أو الأماكن المزدحمة المكتظة بالناس، وبالتالي فهم الثقافة واستيعاب السلوكيات، هو هدف لصناعة الحضارات.

وفي نفس السياق، يشير عبد الله حمودي في كتابه: «الرهان الثقافي»، على أن المراهنة على الأنثروبولوجيا كميدان معرفي أساس، بعد إعادة ترتيب أولويات الأنثروبولوجيا للتخلص من إرثها الكولونيالي وإغنائها بمكتسبات

(١) عبد الله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة، مرجع مذكور، ص ٢٢-٢٣-٢٤. بتصرف.

البحث الفلسفي والتاريخي، ودراسة المجتمع ميدانًا انطلاقة من فرضية الرهان الثقافي، بعد تبين محدودية المقاربات الأخرى «الوظيفة، والبنوية الوظيفية، والماركسية الموضوعية أو التاريخية، والتنمية، ودعوى النقد المزدوج». فهو يرفض دعوى «مساس» الأنثروبولوجيا بالوحدة والبناء الوطنيين، وبناء موقف سلبي منها على أساس هذه الدعوة. فهي تبرز من خلال تبيان المكونات المعاشة والرهانات ومختلف أنواع الفعاليات وصيغ الإبداع المحلية والجهوية، بعيدا عن كل استعلاء قومي أو وطني، وتمكن من فهم أدوات وآليات ومستويات بناء «الرابطه الاجتماعية - الثقافية» بين الأفراد والجماعات والجهات على أساس ملموس وفعلي يحدد أشكال الحياة الاجتماعية والفردية وعلاقة الذكاءات بالموارد المادية واللامادية^(١).

(١) عبد الله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة، مرجع سابق، ص ١٣.

لائحة المراجع والمصادر

إبراهيم عيسى عثمان: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٥.

أبوزيد حامد: الطريق إلى المعرفة، كتاب العربي، ع ٤٦، مجلة العربي، الكويت، ٢٠٠١.

أحمد التوفيق: المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. ٢، ١٩٨٣.

أحمد الخشاب: دراسات أنثروبولوجيا، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠.
أحمد باقادر: الإسلام والأنثروبولوجيا.

الأنثروبولوجيا والنقد الثقافي، حوار مع حسن نجمي ولحسن العبيسي، نشرته جريدة الاتحاد الاشتراكي، يومي ٢٢ عدد: ٥٢١٧ و ٢٣ عدد: ٥٢١٨، نونبر، ١٩٩٧، الدار البيضاء.

بدر الدين السباعي: مشكلة المرأة: الحل التاريخي، دار الجماهير، دمشق، ١٩٨٥.

بريتشارد، إدوارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية ١٩٧٥، ط ٥، ترجمة: أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.

بشير خلف: قراءة في كتاب مبادئ الأنثروبولوجيا، العدد: ٣٧٥٣ -
٢٠١٢/٩/٦.

بيلز، رالف؛ هويجرا، هاري: مقدّمة في الأنثروبولوجيا العامة
١٩٧٧، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار النهضة المصرية، القاهرة.
جابر سامية: علم الإنسان: مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية
والثقافية، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩١.

جون واتربوري: «الملكية والنخبة السياسية في المغرب»، ترجمة ماجد
نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت-
لبنان ١٩٨٢.

حسن أبو زيد: المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ونقدها، مادة
أنثروبولوجيا: مدخل إلى الأنثروبولوجيا.

الزواوي بغوره: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي
مثالا، مجلة البصائر، المجلد ١٢، ع ٢، ٢٠٠٨.

سليم، شاكِر: قاموس الأنثروبولوجيا ١٩٨١، جامعة الكويت.
شاكِر الخشالي: الأنثروبولوجية وتنمية المجتمعات، الموقع الإلكتروني
للأكاديمية العربية المفتوحة بالدنمارك، ٢٠١٠.

شاكِر مصطفى سليم: المدخل إلى علم الأنثروبولوجيا، مطبعة العاني،
بغداد، ١٩٧٥.

صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، مطبعة الإرشاد، بغداد،
١٩٧٣.

عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٧.

عبد الله حمودي: «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة»، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق؛ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، عدد (١١) ١٩٨٥.

عبد الله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم: محمد زرين، ط ١، ٢٠١١، دار توبقال للنشر، إنتاج مشترك مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس - أكادال الرباط.

عبد الله عبد الغني غانم وآخرون: المدخل إلى علم الإنسان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٨.

عبد المجيد عبد الرحيم: الأنثروبولوجيا علم الإنسان، مكتبة الغريب، القاهرة، ١٩٧٩.

علي عبد الله الجباوي: علم خصائص الشعوب، دار التكوين.
عيسى الشماش: مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠٤.

غانم عبد الله عبد الغني ورفيقاه: المدخل إلى علم الإنسان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٨٩.

غريب سيد أحمد وآخرون: المدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

فريدريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، ط ١، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

فوزي عبد الرحمن، علي المكاوي: الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩١.

كلوكه ونكلايد: الإنسان في المرأة، ترجمة شاعر سليم، بغداد، ١٩٦٤.

ليب، الطاهر: سوسيولوجية الثقافة ١٩٨٧، دار الحوار، اللاذقية. ليتون، رالف دراسة الإنسان ١٩٦٤، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت.

مجلة الواقع، «التجرو والتراتب في المجتمع المغربي»، ترجمة ياسين طعمة، بيروت، ع ٣، تشرين الثاني ١٩٨١.

مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج ٣٦-٣٧، صيف ٢٠٠٨.

محمد الخطيب: الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار علاء الدين للنشر، سورية، ٢٠٠٨.

محمد الخطيب: الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار علاء للنشر، سورية، ٢٠٠٨.

محمد صفوح الأخرس: الأنثروبولوجيا وتنمية المجتمعات، وزارة الثقافة السورية.

محمد، رياض: الإنسان - دراسة في النوع والحضارة ١٩٧٤، دار النهضة العربية، القاهرة.

محمد عابد الجابري: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ط ٢ بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢.

المختار الهراس: التحليل الانقسامى للبنيات الاجتماعية فى المغرب العربى : حصيلة نقدية، ضمن كتاب: نحو علم اجتماع عربى، جماعى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦.

المعجم الموسوعى لمصطلحات الحداثة ونقدها: مادة أنثروبولوجيا. ناصر إبراهيم: الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافى، عمان، ١٩٨٥.

هرسكوفيتز، ميلفيل: أسس الأنثروبولوجيا الثقافية ١٩٧٤، ترجمة: رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق.

يعقوب يوسف الكندري: الثقافة والصحة والمرض: رؤية جديدة فى الأنثروبولوجيا المعاصرة.

D.M.HART. "Segmentary systems and the role of "five fiths" five in the rural morocco", Revue de l'occident Musulman et de la Mediterranee Aix-en-Provence, n 3, 1er semester 1967.

Daniel, G, Bates and Plug, Fred (1990) Cultural Anthropology, McGrow, Hill Book company, New York.

Ernest Gellner. Saints of the atlas, london, Weindefeld. And Nicolson, 1969.

Gaston Bachelard, Le Nouvel esprit scientifique, (Paris: Ed, P.U.F1970).

Hoeble, E.A.: The Nature Of Culture, In Shapiro, h.L(ed), Man, Culture and Society, New York, 1960.

Jean Vons Harounn, "Méthode & Epistémologie", in, Episte-

- mologie Sociologique, cahier semestriel, N 3, 1968.
- Kottak, Phillip (1994) Anthropology: the Exploration of Human Diversity, Mc Grow. Hill INC, New York.
- Leslie White: The Evolution of Culture. Mc Growi, Book Company, New York, 1959.
- Madeline Grawitz, Méthode des sciences sociales, 5 éditions, (Paris: Ed, Dalloz, 1981).
- Pretti, Pelto (1970) Anthropology Research, London.
- Taylor Edward: Primitive Culture, Boston, Esters and Jouriot, 1871.

إشكالية المنهج في الدراسات الأدبية المعاصرة

عمر طاهيري

تقديم

حديث المنهج ليس وليد اليوم، بل إنه من القضايا الإشكالية التي شغلت بال الكثير من العلماء والمفكرين وأصحاب الرأي منذ القديم، غير أن الحديث عنه في الوطن العربي والإسلامي صار أكثر إلحاحًا في العقود الأخيرة؛ وربما مرده إلى الإحساس الشديد بالمرارة لما يعيشه وطننا العربي والإسلامي من تخلف ينسب إلى أسباب مختلفة. ومن المجالات التي يظهر عليها التخلف مجال الثقافة والأدب، وذلك ما عبر عنه الشيخ محمود شاكر بفساد الثقافة في رسالته الفريدة التي نشرها مفردة تحت مسمى «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، وأعاد نشرها في كتابه المسمى «المتنبى».

هذا الفساد الثقافي كان من الطبيعي أن ينتج تخلفًا ثقافيًا وأدبيًا، لأن الفساد لا يخرج منه إلا مولود فاسد. لذلك؛ وجدنا المنشغلين بهم الإصلاح في مجال العلوم الإنسانية عمومًا وبمجال الثقافة والأدب خصوصًا يبحثون ويقدمون مقترحاتهم لإصلاح هذا المجال، وتحقيق ما عجزت أوطاننا عن تحقيقه في مجال العلوم الدقيقة، من هنا جاء حديث المنهج.

وما كان حديث المنهج أكثر إلحاحًا إلا لفساده، ولولا فساد المنهج لما

كان فساد المخرجات والنتائج، والمنهج «طريقة في التعامل مع النص تعاملًا يقوم على أسس ذات أبعاد فكرية وفلسفية، من خلال إجراءات دقيقة تتوافق مع الأسس الفكرية»^(١)، واختيار الناقد نفسه لمنهج دون آخر ما هو إلا تعبير عن فلسفته وعقيدته واتجاهه وذوقه^(٢). ولما توقفنا عند هذه الأسس وتلك التفاصيل؛ وجدنا في المنهج بشكل عام أعطابًا حقيقية، تصل في كثير من الأحيان حد إبطال النتائج. غير أن المنهج المقصود هنا ليس المنهج بمعناه الدقيق الذي صار حديث النظريات اليوم؛ وإن كنا خصصنا المحور الأول للحديث عن ذلك، ولكن المقصود المنهج بمعناه العام، الذي يقصد به ضوابط الاشتغال على النص تحت أي إطار منهجي أو تصوري آخر.

المنهج الذي نقصده ونسعى إلى بيانه هو تلك القواعد العامة؛ التي لا غنى عنها لأي باحث أو ناقد أو دارس يجعل النص مخبره ومادة اشتغاله، وهي قواعد قد أدى الإخلال بها قبلُ إلى خلاصات لا يقبلها العقل السليم في كثير من الأحيان، وخصوصًا منها ما تعلق بدراسة التراث العربي والإسلامي. من هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة الرسالة؛ لتذكر بضرورة العناية بالمنهج أولاً، وتحديد بعض جوانب القصور فيه ليُحذر منها، وتكشف قدر المستطاع عن بعض معالم السلامة فيها ليُحرص عليها.

وقد جاء حديثنا عن المنهج هنا متوقعًا عند المنهج المتعلق بالنص عمومًا، سواء أكان هذا النص إبداعًا أو نقدًا، أي أن الملاحظات والتوجيهات التي قدمت فيه انطلقت من كل ما يتعلق بالتراث الأدبي، ولم

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٢٠.

(٢) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٢١.

تقتصر على الدراسات التي اشتغلت على النص الأدبي وحده، ومن ثم فإن الدراسات الأدبية يقصد بها الجانبان معاً، تلك الدراسات التي قامت على دراسة النصوص الإبداعية، والدراسات التي قامت على دراسة المؤلفات التراثية المتعلقة بالأدب. أما لفظ المعاصرة فنقصد به ما صدر من مؤلفات في عصرنا الحاضر، منذ النهضة والانبعث إلى يوم الناس هذا.

المحور الأول: مناهج الدراسات الأدبية المعاصرة

منذ القديم كان النقاد يتعاملون مع الشعر نقداً وتقويماً، بما أتيح لهم من وسائل وإمكانات، ومن ذلك ما حكته كتب تاريخ الأدب عن سقيفة النابغة في سوق عكاظ، إذ كان يجلس حكما بين الشعراء، يستمع إليهم ويفاضل بينهم، ومن ذلك ما قام به الجاحظ والباقلاني والجرجاني وغيرهم من نقاد الشعر المبرزين، فكان النقد بذلك يواكب حركة الشعر ويتبع خطوات الشعراء، وكان الشعر لا يزداد إلا قوة وسلطاناً على الناس، حتى وصلنا إلى نماذج شعرية تفردت بين الشعراء في عصرها، فظهر امرؤ القيس وزهير وحسان وبشار ومسلم وأبو نواس وأبو تمام وأبو الطيب المتنبي... إنها أسماء لا تملك إلا أن تقف أمامها ملقياً تحية التعظيم... إنها أسماء شعرية رفعت لواء العربية في سماء الإبداع إلى مستويات عز نظيرها في تاريخ الإبداع العربي.

ثم تلا ذلك أزمان صارت الأسماء الشعرية كالقطرات التي تبل الأرض بين حين وحين ولكنها لا تشبع خلتها؛ حتى وصلنا إلى ما سمي بعصر النهضة، فأرأينا رموزاً شعرية جديدة بعثت من بين شعر الانبعث، فأبدعت وأحكمت أشعارها، بعدما عادت بنا إلى النموذج الأول، غير أن انفتاح

المبدعين والشعراء ونقاد الشعر على الثقافة الغربية بمختلف صورها الفكرية والفلسفية والأدبية، أحدث تغيراً كلياً في مسار الشعر العربي، وفي مفهوم القصيدة العربية، لقد أحدث انقلاباً جذرياً في القصيدة العربية الشعرية مبنى ومعنى.

ولعلنا لا نجازف إن قلنا إن عميد الأدب العربي طه حسين هو أول من جراً نقاد الشعر العربي على اعتماد المناهج الغربية في تقويم القصيدة العربية وتوجيه مسارها باعتماده منهج الشك الديكارتى ودعوته إلى النهل من الثقافة الغربية ودمجها مع الثقافة العربية.

غير أننا اليوم مطالبون بوقفه حقيقية لتقييم نتائج هذا الانفتاح على المناهج الغربية، وتقييم واقع العربية عموماً والقصيدة العربية على وجه الخصوص؛ لننظر هل أسهمت هذه المناهج المعتمدة في خدمة النص العربي والتراث العربي، أم أنها كانت سبباً في النكسة التي تعيشها الثقافة العربية في أيامنا هذه. لا بد من السؤال والتوقف عند الحصيلة وما جرى إيجاباً أو سلباً. ولكن قبل محاولة التقييم يلزم أن نتوقف عند أكثر المناهج تداولاً بين الدارسين في الدراسات الأدبية المعاصرة، وبيان مكوناتها وخصائصها. وقد اكتفينا منها بأربعة مناهج لذيوعها وانتشارها، ثم لأن المناهج الأخرى أقرب إلى النظريات منها إلى المناهج؛ باستثناء المنهج الأسلوبى^(١).

(١) في هذه الدراسة أغفلنا الحديث عن بعض النظريات للسببين المذكورين أعلاه؛ ثم لضيق حيز الدراسة، ولأن الدراسات الأدبية العربية لم تحفل بها كثيراً على مستوى التطبيق، وأهمها الأسلوبية التي تطبق مناهج البحث اللغوي على النص الأدبي، خاصة فيما يعرف بمستويات التحليل، كما أنها تفرق بين اللغة العادية التلقائية =

المنهج الأول: المنهج التاريخي

ويقوم هذا المنهج على التاريخ وحوادثه، فهو يعرف «في النقد الأدبي بأنه المنهج الذي يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لفهم الأدب ودراسته وتحليل ظواهره المختلفة»^(١)، إنه منهج يربط بين النص ومحيط الإنتاج؛ ليصل إلى دقائقه وأسراره البنائية، وكثير من مغاليق النصوص لا يكشفها إلا سياق إنتاجها، ذلك أن هذا المنهج «يقوم على الصلة الوثيقة بين الأدب والتاريخ، لأن أدب أمة من الأمم يعد تعبيراً صادقاً عن حياتها السياسية والاجتماعية ومصدراً مهذباً من مصادرها التاريخية»^(٢).

= التي لا تصدر عن وعي واختيار، وبين الكتابة الأدبية التي هي بمثابة لغة فردية خاصة؛ تصدر عن اختيار واع، فهي تبحث في الخصوصية المميزة للأفراد، ويؤطرها قول بوفون «الأسلوب هو الرجل»، ومن جديد إدخال الإحصاء إلى مجال الأدب. ونظرية التلقي التي حاولت التخفيف من سلطة النص وإعطاء القارئ قيمته كما يقول أصحابها، فصارت تعتبر النص لا قيمة له دون قارئ، فهو الذي يمنحه المعنى، بل ينتج المعنى من التفاعل بين القارئ والنص، وهذا النص بنية غير متجانسة، نص مليء بالثقوب والفجوات، والقارئ هو الذي يملأها، لذلك فهي لا تحفل بالقارئ العادي أو الساذج، بل تهتم بالقارئ الذكي المستج، أما المؤلف فهم يعلنون وفاته مع الولادة. والتفكيكية أو فلسفة الهدم، وهي نظرية تقوم على التشكيك في كل شيء، تنزع نحو التنافر والتفكك، وتعتبر النص مفتوحاً على قراءات لا متناهية، وتقوم قراءتها للنصوص على البحث في نقائص النص وفجواته، وترى فيه بنية غير متجانسة؛ على خلاف البنيوية، فهي تؤمن بغياب المعنى المحدد، ويرى البعض أنها تدخل ضمن نظريات التلقي، لأنها تعطي قيمة كبيرة لقراءة المتلقي للنص.

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٢٣.

(٢) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ١٩٩.

من ذلك يمكن تلخيص منطلقاته الفكرية في نقطتين:

١- أن معرفة التاريخ السياسي والاجتماعي لأي أدب من الآداب هي لازمة لا غنى عنها لدراسة هذا الأدب وتعرفه وفهمه وتفسيره.

٢- أن النص الأدبي وثيقة تاريخية هامة، فهو من مصادر التاريخ ودراسته، إذ هو فياض بالمعلومات عن العصر الذي عاش فيه المؤلف وعن معاصريه من الكتاب والحكام والأمراء والشخصيات المختلفة^(١).

وتتلخص العملية الأساسية في المنهج التاريخي في معرفة النصوص الأدبية ومقارنتها ببعضها لتمييز البعد الفردي من الجماعي، والأصيل من التقليدي، وجمعها في أنواع، وتحديد العلاقة بين هذه المجموعات وبين الحياة العقلية والاجتماعية والأخلاقية في داخل البلاد وخارجها بالنسبة لنمو الآداب والحضارة^(٢).

كما يتوقف هذا المنهج عند أثر البيئة في إنتاجات المؤلف، ويقوم بدراسة تأثير العمل الأدبي أو صاحبه بالوسط، ومدى تأثيره فيه أو في دراسة الأطوار التي مر بها فن من الفنون الأدبية أو لون من ألوانه، أو في معرفة مجموعة من الآراء التي أبدت في العمل الأدبي أو في صاحبه لتوازن بين هذه الآراء أو لتستدل منها على لون التفكير السائد في عصر من العصور، غير أن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن المنهج التاريخي لا يستقل بنفسه في نقد العمل الأدبي، بل لابد أن يعضد بمنهج آخر^(٣).

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٢٣.

(٢) عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة، ص ٢٧.

(٣) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ١٩٩.

ويمكن اعتباره طه حسين «من أوائل السالكين في إطار المنهج التاريخي من الباحثين العرب، فقد جمع في كتابه (حديث الأربعاء) الدراسات الخاصة بالأدب الجاهلي والإسلامي في الجزء الأول، والدراسات الخاصة بالأدب العباسي في الجزء الثاني، والأبحاث الخاصة بالأدب الحديث في الجزء الثالث، وقد بدأ كتابه حديث الأربعاء على نمط ما فعله سنت ييف في أحاديث الاثنين وأحاديث الاثنين الجديدة»^(١).

غير المنهج لا يسلم من ملاحظات الملاحظين، فقد انتقدوا فيه بعض الجوانب وسماها بعضهم بالمخاطر، ولعل من أخطر مخاطر المنهج التاريخي الاستقراء الناقص والأحكام الجازمة في التعميم، فالاستقراء الناقص في مجال الأدب يؤدي بنا دائماً إلى الخطأ في الحكم، ومن الاستقراء الناقص الاعتماد على الحوادث البارزة والظواهر الفذة التي تمثل سير الحياة الطبيعي، فالجمع الحوادث وأبرز الظواهر ليست أكثر دلالة من الحوادث العامة والظواهر الصغيرة^(٢).

المنهج الثاني: المنهج الاجتماعي

المنهج الاجتماعي أو ما يسميه بعضهم بالمنهج الواقعي قريب في تصوراته من المنهج السابق، فهما يلتقيان في كثير من جوانب الاهتمام، غير أن ما يعطي للمنهج الاجتماعي خصوصيته هو ارتباطه البارز ببعض المدارس

(١) عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة، ص ٣٤.

(٢) عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة، ص ٤٧، وماهر شعبان

عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٠٠.

الفكرية، حتى إن البعض يقول إن المنهج الاجتماعي قد ولد «في أحضان المنهج التاريخي عند أولئك الذين استوعبوا فكرة تاريخية الأدب وارتباطها بتطور المجتمعات، ولذلك قال بعضهم: إن المنهج الاجتماعي هو جزء من المنهج التاريخي»^(١).

ويهتم المنهج الاجتماعي بإبراز المضامين الاجتماعية للأثر الأدبي والبحث عن مصادرها التي نشأت فيها، وإلى أي مدى تمكن الأديب من تشخيص الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية التي عايشها، بالإضافة إلى حث الأديب على مراعاة هذه المعايير في أعماله^(٢).

وقد بدأ التفسير الاجتماعي للأدب منذ القرن التاسع عشر في فرنسا، إذ بدئ بتفسير الأدب في ضوء ما يقدمه المجتمع من خدمات، وما يطرحه من قضايا، وأصبح النموذج الفرنسي هو الرائد في هذا المجال انطلاقاً مما حققه الشعب الفرنسي من إنجازات عن طريق الثورة الفرنسية^(٣).

ويقوم هذا المنهج على عدد من المنطلقات نوجزها في ما يلي:

١- ربط الأدب بالمجتمع، والنظر إليه على أنه لسان المجتمع والمعبر عن الحياة. فالحياة هي مادة الأدب، منها يستقي موضوعاته، ويغرف أفكاره وتصوراتاه...

٢- العلاقة بين الأديب ومجتمعه علاقة جدلية، فالأديب يتأثر بمجتمعه

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٣٥١.

(٢) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٠٢.

(٣) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٠١.

ويؤثر فيه، تصنعه ظروفه وأحواله الاقتصادية والفكرية والسياسية، وإن رؤية الأديب الفكرية، وفلسفته عن الحياة والكون؛ إنما تتبلوران بتأثير المجتمع والمحيط والتربية...

٣- الأدب جزء من النظام الاجتماعي، وهو -كسائر الفنون- ظاهرة اجتماعية ووظيفة سياسية.

٤- الأدب نشاط اجتماعي مميز، وليس ترفاً ولا زخرفة، بل هو حاجة ماسة، والإنسان لا يستطيع أن يقيم حضارة من دونه^(١).

ومن أبرز المذاهب التي تبنت هذا المنهج النقدي: الماركسية، والواقعية النقدية الأوربية، والنموذج الشكلي التكويني، على خلاف ما بينهما في النظر إلى الواقع، وإلى طبيعة العلاقة الأدب بالمجتمع والتاريخ. ولكن أبرز من طبق هذا المنهج وتعصب له بشدة هم النقاد الماركسيون، الذي روجوا للواقعية وفرضوها فرضاً في روسيا عندما قامت الثورة الشيوعية عام ١٩١٧، وتم القضاء على المدرسة الشكلية هناك^(٢).

أما عن بعض جوانب القصور التي لوحظت عليه فهي تركيزه الشديد على الجوانب المضمونية للنصوص، ف«إذا كان الأدب يتلمس المجتمع وظروفه وأحداثه فهذا شيء مهم، ولكنه ليس الغاية النهائية من الأدب، فالمضمون الاجتماعي في العمل الأدبي ليس هو المقياس الوحيد الذي تقاس به جودة العمل أو رداءته، وإلا طلب من العلوم الأخرى كالاقتصاد والجغرافيا والاجتماع أن تؤدي هذه الغاية، فالعمل الأدبي له غايته وله

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٣٧.

(٢) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٤٨.

وظائفه التي يسعى إلى تحقيقها بما يتفق وطبيعة الأدب»^(١).

المنهج الثالث: المنهج النفسي

الواقع أن ربط الأدب بالنفس البشرية ليس وليد العصور الحديثة، بل يمتد الاهتمام به إلى أفلاطون؛ «حينما تحدث عن الأدب والفن، وعندما جاء أرسطو وتحدث عن نظرية التطهير؛ وسار على نفس الدرب مع أفلوطين، وهوراس، وبولو، وهيكل، وبركسون، وكروتشي، إلى أن جاء فرويد وحاول تطبيق مبادئ التحليل النفسي على بعض الفنانين مثل ليوناردو دافنتشي، وتابع فرويد بونج وأدر، وغيرهم الكثير»^(٢).

والمثير في هذا النوع من التحليل أنه يعتبر الأديب -ولا سيما الشاعر- إنساناً غير سوي، «وهو شهواني على رغمه، والغريزة الجنسية أم الغرائز، وإن جمع صور الجذ والحماسة وغير ذلك مما يظهر في الشعر؛ يرتد إلى هذه الغريزة ويرمز إليها»^(٣). فهو يعتبر اللاشعور أو العقل الباطن مصدر عملية الإبداع الأدبي، «فالأديب عصابي أو مريض نفسياً، وهو يبدع أدباً كوسيلة من وسائل التسامي، لذلك فإن الأعمال الأدبية في جوهرها صور محولة عن الدوافع المكبوتة في اللاشعور. فالأعمال الأدبية شواهد على مرض صاحبها النفسي، لأنها تتضمن العقد والطباع والتأويلات الباطنية، فتتاج الأديب صورة لنفسه وتاريخ حياته الباطنية»^(٤). لذلك يلزم المشتغل بهذا المنهج أن

(١) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٣.

(٢) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٠٤.

(٣) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٥٨.

(٤) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٥١.

يكون على اطلاع واسع بالآليات الفنية والثقافية العلمية في مجال علم النفس حتى يتمكن من دراسة العمل الأدبي^(١).

ومن ثم يمكن أن نلخص أغراض الدراسة النفسانية للأعمال الأدبية عند فرويد في أنها إما أن تهتم بدراسة الأديب باعتباره نموذجا فردا، وذلك من خلال دراسة آثاره، أو من خلال سيرته وأحداث حياته، وأمور أخرى كرسائله واعترافاته ومذكراته الشخصية؛ لتكون من ذلك نظرية تستعمل في توضيح آثاره كلها أو بعضها. والطريقة الثانية في الدراسة تقصر اهتمامها على دراسة عملية الإبداع، فتبحث في عواملها، وطبيعتها، وعناصرها الشعورية واللاشعورية، لأن مجال التحليل النفسي هو أغوار النفس البشرية^(٢).

الدراسة النفسية لأدب الأديب إذن تقوم على ثلاثة جوانب يلقي الضوء عليها:

١- البحث في عملية الإبداع الفني وبيان العوامل الشعورية وغير الشعورية التي تشكل من خلالها.

٢- الدراسة النفسية للأدباء لبيان العلاقة بين مواقفهم وأحوالهم الذهنية، وبيان خصائص نتائجهم الأدبي.

٣- دراسة العلاقة بين الأدب والآخرين، أي بيان تأثير المتلقي بالأدب^(٣).

وقد اعتمده في الدراسة عدد من النقاد العرب نذكر منهم طه حسين في

(١) ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي، ص ٢٠٧.

(٢) محمد الواسطي: مناهج النقد الأدبي، ص ٢٢.

(٣) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ٥٣.

دراسته لأبي العلاء، والعقاد في دراسته لابن الرومي وأبي نواس، ومحمد النويهجي في دراسته لنفس الشعراء السابقين.

وعند تتبع النقد لمسار هذا المنهج في تحليل الأدب توقفوا عند عدد من الملاحظات التي يرونها جوانب القصور في المنهج؛ منها:

- تركيز أصحاب المنهج النفسي على شخصية الأدباء أو كيفية إبداع العمل الأدبي وبواعثه؛ دون النظر إلى الخصائص الفنية والجمالية فيه. وهذا ما سماه بعضهم بسرقة النص.

- الإسراف الشديد في استخدام المصطلحات النفسية في نقد العمل الأدبي؛ وكأنه أصبح محضراً لجلسة من جلسات التحليل النفسي أو وصفا لتجربة معملية.

- تساوي الجودة والرداءة بين النصوص التي يقوم بدراستها؛ لأن العمل الفني ليس هو الفيصل في الحكم والنقد عندهم.

- الحسم في نتائج متعلقة بالنفس البشرية؛ بالرغم من أنها ما تزال لغزا يحير المحللين.

المنهج الرابع: المنهج البنوي

البنوية في أصولها محاولة لتطبيق منهج علم اللغة العام على الأدب ونقده، وبالتحديد تطبيق المنهج الذي طبقه العالم اللغوي فرديناند ديوسوير في دراسته للغة، فقد استفاد كل من بارت وتودوروف وغيرهما من مفهوم البنية السوسيري للكشف عن عناصر النظام في الأدب^(١). ومثل المنطلق

(١) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٨٣.

لأسس المنهج البنيوي، فقد صار البنيويون ينطلقون من مسلمة تقول بأن الأدب مستقل تمامًا عن أي شيء، ويؤمنون بضرورة التركيز على الجوهر الداخلي للنص الأدبي، وضرورة التعامل مع النص دون افتراضات سابقة من أي نوع، مثل علاقته بالواقع أو الحقائق الفكرية، أو بالأديب وأحواله النفسية والاجتماعية، فلا علاقة له بالحياة والمجتمع، أو الأفكار أو نفسية الأديب^(١).

البنيوية إذن هي سلطة النص، تبدأ دائمًا منه وتنتهي إليه، وكأنه غاية في حد ذاته، والنص محكوم بالنص، وبقدراته الداخلية، لا يحق له أن يضيف شيئًا من عنده، أو يعيد إنتاجه. النص عند البنيوية عالم مستقل قائم بذاته، له بنية متماسكة منظمة، إنه نص مغلق ونهائي، ينتهي بمجرد أن يفرغ مؤلفه من كتابته. أما الناقد عند البنيوية فقد أصبحت وظيفته لا تتحدد في استرجاع معنى النص، وإنما تتحدد في الخروج بتفسير يمثل واحدًا لا أكثر من الإمكانيات الكامنة فيه، بسبب تعدد معانيه^(٢). وهذا التفسير لا يتعدى قضية التدقيق والفهم؛ إلى البحث في الوظيفة الاجتماعية للنص^(٣).

وكان من الروافد التاريخية للبنيوية كذلك «مدرسة الشكلايين الروس» التي ظهرت في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين، وما سمي بمدرسة النقد الجديد في أمريكا، التي ظهرت في أربعينات وخمسينات القرن الماضي، إضافة إلى آراء توماس إليوت، ولا سيما المعادل الموضوعي في الخلق الأدبي^(٤).

(١) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ١٣٩-١٤١-١٤٢.

(٣) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٨٦.

(٤) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٨٢.

ويقوم التحليل البنيوي للعمل الأدبي على استخلاص ما يسمونه بالوحدات الوظيفية. هذه الوحدات متعارضة في ظاهرها؛ كالحياة والموت، والأرض والسماء، والرجل والمرأة، والأعلى والأدنى... وهي وإن بدت متناقضة إلا أنها متكاملة في الحقيقة، ولا يقوم بناء شيء في الكون إلا بها^(١). ويمكن إيجاز خطوات تحليل النص الأدبي في المنهج البنيوي في أربع: أولها تحديد البنية، أي النظر إلى موضوع البحث باعتباره بنية أو موضوعا مستقلا، وثانيها عزل البنية، أي عزل النص عن صاحبه وسياقه، وثالثها تحليل البنية، أي تفكيك بنية النص ومكوناته، ورابعها تركيب البنية، وهي جمع ما تفرق في التحليل لاستخلاص النتائج^(٢).

وهذا المنهج مثل سابقه لقي انتقادات كثيرة من عدد من النقاد والدارسين؛ حتى «وصفت البنيوية بأنها موت الإنسان، فقد أصبحت خلفا شرعيا للوجودية، ومعاكسا شرعيا لليسار الماركسي بفرنسا»^(٣). لذلك جاءت البنيوية التكوينية بعدها مع لوسيان كولدمان لتستدرك النقص الخطير الذي وقعت فيه البنيوية الشكلية بعزلها الأدب عن المجتمع، وعن كل شيء خارجي، فحاولت الربط بين الداخل والخارج؛ لتحقيق حل وسط^(٤).

ومن الانتقادات التي وجهت كذلك للمنهج البنيوي أنه لا يسمح باستنباط مبادئ نقدية يستطيع بها الناقد قياس أعمال أخرى لأنه منهج وصفي صوري لا يهتم بالقيمة، وهو الأمر الذي يجعله عاجزا عن التفريق بين

(١) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ١٣٩.

(٢) محمد الواسطي: أسرار النص، ص ٤٣ إلى ٤٨.

(٣) عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة، ص ٢٦٥.

(٤) وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، ص ١٤٦.

الأعمال الأدبية الجيدة والرديئة، القديمة والجديدة، كما أن عملية التخليص والإقصاء للمعنى والموضوع، والبعدين الذاتي والاجتماعي يؤديان إلى تشويه الأعمال الأدبية وتجريدها من خصائص الأدبية والفنية. لهذا يشعر القارئ لبعض التطبيقات البنيوية بأن النصوص الأدبية تذوب بين أيدي البنيويين وتتلأشى فنيته ويختفي أصحابها^(١).

المحور الثاني: أعطاب المنهج في الدراسات الأدبية المعاصرة:

أثناء تتبعنا لعدد كبير من الدراسات الأدبية المعاصرة وجدناها تتوصل إلى نتائج مثيرة للاستغراب في كثير من الأحيان؛ مما استدعى ضرورة البحث في المسالك التي يسلكونها والطرق التي يتبعونها فتنتهي بهم إلى تلك النهايات التي تصادر التراث العربي والإسلامي، وتلقي به في سلة المهملات في بعض الأحيان، وبعد طول تدقيق ونظر؛ ظهر الخلل، لقد تبين أن السبب الرئيس في ذلك أعطاب كبيرة وقعت في المنهج؛ فكان من الطبيعي أن يصلوا إلى تلك الغرائب والعجائب، وبعد تتبعها ورصدها بين تلك المؤلفات؛ حاولنا جمع شتاتها في هذه الدراسة، وعرضنا تلك الأعطاب واحدًا واحدًا، ثم أتبعناها بمعالم المنهج الأسلم في الدراسات الأدبية المقبلة.

العطب الأول: التنزيل القسري للمناهج الغربية

يصر عدد من الدارسين على اعتماد المناهج الغربية في تحليلاتهم وكتاباتهم، ويجهدون أنفسهم في تنزيل هذه المناهج وإعمالها في النص العربي للوصول إلى نتائج معينة، وكانت أول النتائج العجيبة الغربية ما قرأناه

(١) عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٨٧.

في كتاب الشعر الجاهلي : أن «الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، فهي مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية، ولكنني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإداعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك، وإلى القراء أن ما تقرؤونه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو انتحال من الرواة، أو اختلاق الأعراب، أو صنعة النحاة، أو تكلف القصاص، أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين»^(١).

فانظر إلى حجم الأحكام التي وصل إليها طه حسين نتيجة تبنيه منهج الشك الديكارتية، دون انتباه إلى ما قد يوصل إليه من نتائج، تصل بنا حد نسف تاريخ الأدب العربي، بل تصل إلى أخطر من ذلك؛ إلى نسف كتب الدين الإسلامية من حديث وتفسير وغير ذلك. وقد أوصل طه حسين منهجه إلى رمي المفسرين والمحدثين والمتكلمين بالكذب يا للعجب! ومن يصدق الأمة إذا كذب المفسرون والمحدثون، وعلماء العقيدة!!

إن القبول بما جاء به طه يعني إعلان وفاة لرموز الأمة التي أسست عليها عقيدتها وعلومها ووجودها الحضاري، ولذلك لا نستغرب لحجم الردود والكتابات التي ألفت للرد على ما جاء به عميد الأدب العربي، بالرغم من

(١) طه حسين: في الشعر الجاهلي، ص ١٣.

تجوز بعضها في الخطاب، ولكن طه كذلك لم يأت بالقليل، فقد أصاب الأمة في مقتل، ومهد الطريق لدارسين ونقاد أتوا بعده؛ فصارت الثقافة الغربية عندهم هي كل شيء، حتى صار بعضهم يهون من قيمة كل ما جاء في تاريخ الأدب العربي؛ حين يقارنه بالأدب الغربي، يقول محمد مندور: «ومن المعلوم أنه لا الأدب الجاهلي ولا الأدب الأموي قد شهدا معارك فنية كتلك التي نشأت حول البديع وعمود الشعر بين أنصار أبي تمام وأنصار البحتري في القرن الرابع، وإنما كانوا يقتتلون في تفضيل شاعر على آخر لأسباب كثيرة ما كانت غريبة عن الأدب والفن. وأين هذا من الخصومات الفنية التي قامت حول مذاهب الأدب في أوروبا فمهدت لها وأوضحت من مبادئها»^(١).

فهل في الدنيا عاقل يتوقف ليطلق هذا الحكم على ثقافته وتاريخه، فيحط من شأنها وقيمتها، ويرفع من قيمة ثقافة الآخر؛ إلا إذا كان مستلب الهوية والثقافة، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالثقافة العربية، فقد عرفت عبر التاريخ بأنها حضارة الكلمة واللسان، وأكثر ما تفاخر به وتباهى به هو شعرها وشعراؤها، حتى كانت القبيلة تقيم احتفالاً إذا نبغ فيها شاعر، بل إن قصائد كانت سبباً في حروب ومعارك، وكثير من المعارك الكلامية قبل العصر الأموي وأثناءه وبعده كانت مداخلها مداخل لغوية بشواهد شعرية. وقد كان الشاعر فارساً مواكباً دومًا بالكلمة، فالشعر فعلاً ديوان العرب.

والذي ينبغي أن يعلم أن مجال العلوم الإنسانية هو مجال الخصوصيات وليس مجال المشترك، وإنما تتميز المجتمعات عن غيرها بما تتفرد به عن

(١) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٢٨.

غيرها، خصوصاً في مجال تصور الحياة والكون والإنسان، يقول طه جابر العلواني: «هناك قضايا أخرى أساسية خطيرة جداً، وهي هذه التي يسميها الغرب بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فهذه بيت الداء، هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية موضوعها وهدفها الإنسان، وتختلف المدارس والأديان والحضارات فيها، فلكل مذهب أو حضارة أو دين أو ثقافة فكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان . . . هذه العلوم ليست فكرًا مشتركًا عالميًا، وإنما تتمايز فيها الأديان والمذاهب، ربما بالنسبة للمناهج يمكن أن نجد مشتركًا إنسانيًا بيننا وبين الحضارات الأخرى، ولكن بالنسبة لتصور الإنسان ولتصور الحياة ولتصور الغايات والأهداف»^(١).

غير أننا نقول حتى بالنسبة للمناهج لا يمكن الاستيراد، فقد أنتجت لنصوص معينة، في بيئة معينة، بخصوصيات معينة، ولذلك المناهج المتعلقة بعلوم الإنسان ينبغي أن تطور من داخل الذات، وأي تغريب لها تغريب للذات وإفساد للهوية وللنص العربي، وأي إضافة من ثقافة الآخر ينبغي أن تذوب داخل ذاتنا وثقافتنا فتخضع لنا وليس العكس كما حاصل الآن. ولعل النتائج الماثلة أمامنا حول واقع النص العربي واللسان العربي خير شاهد وخير دليل، فقد مر علينا زمن يمتد لما يزيد على سبعة عقود من اعتماد المناهج الغربية في الثقافة العربية الإسلامية، فماذا كانت النتيجة؟ ليس في الأدب وحده، بل في كل العلوم المتعلقة بالإنسان.

وبالرغم من توسع دائرة هذا الاستيراد للمناهج الغربية في الدراسات

(١) طه جابر العلواني: كلمته في دورة تكوينية بعنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، ص ٥٤.

الأدبية؛ وكثرة المستندين إليها في دراساتهم النقدية؛ إلا أن متخصصين آخرين في ذات المجال؛ مازالوا عند موقفهم الرافض لاستعمال هذه المناهج؛ واقفين منها موقفا حادا، مؤسسا على رؤية علمية واضحة، ومن هؤلاء أحمد أبو زيد، صاحب التناسب البياني، الذي ناقش المقبلين عليها بتفصيل فجاء في كلامه: «نحن تركنا علومنا ومناهج علمائنا وألقيناها وراءنا ظهرياً، ورميناها بالقصور، وسلكتنا سلوكاً لا أعرف أمة سلكته من يوم أن خلق الله آدم وعلمه الأسماء وأودع فيه القدرة على أن يفكر، وأناط به هذا من أول أمره... لا أعرف أمة سلكت هذا الذي نحن فيه، وهو نبذ العلوم والحضارة والتراث وكل ما هو أصيل، والتعلق بما هو مستورد، ومنه هذه المناهج التي لا تصلح في مجال الدراسة الأدبية؛ بله في حقل التفسير والدراسات القرآنية والشرعية»^(١).

وفي سياق آخر؛ يكشف عن المشكلة الحقيقية التي تسببها هذه المناهج المستوردة لثقافتنا وتراثنا وتاريخنا الإسلامي؛ فيرى أن «المشكلة الحقيقية ليست هي تطبيق مناهج الدراسة والتحليل المستوردة على مستوى القرآن والدراسات الإسلامية، وإنما المشكلة هي أن هذه المناهج وما يرتبط بها من مصطلحات تقطع الصلة بين الأجيال الحاضرة وبين العلوم الإسلامية، فلا تجد منهم من يقرأ الشافعي والباقلاني والآمدي والجرجاني والزمخشري والمحاسبي وغيرهم، إلا أن يقرأ عنهم قراءة مصحوبة بالقول بأنهم سطحيون

(١) أحمد أبو زيد: كلمته في دورة تكوينية بعنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث، ص ٣١٤.

لم يفهموا الاستيطيقا والإبستمولوجيا والسيميولوجيا والبنوية^(١).

والحق أن هذا الفصل الذي جرى؛ جرى حتى في الدراسات الأدبية، فقد انشغلت الأجيال بكتب البنيوية والشكلية ونظرية التلقي وغيرها من كتب الغربيين؛ دون أن يحيطوا علما بكتب تراثهم، بل إنك اليوم قد تجد من يحصل على شهادة التخرج من جامعاتنا ولم يسبق له أن فتح كتابًا واحدًا من كتب الجاحظ أو التوحيدي أو ابن قتيبة أو غيرهم من أصول البيان العربي، فمن أين له باللسان العربي، وما طريقه إلى اكتساب العربية الصحيحة التي تقوم اللسان والقلم، إذا كان معرضا عن كل هؤلاء. ولذلك لا نستغرب لما نراه اليوم من عجمة في اللسان وفي القلم لم يشهد لها نظير.

العطب الثاني: القصور في إدراك مقاصد الأولين:

حين لا تكون الدراسات شاملة لجميع كتب مؤلف معين؛ غالبًا ما يخطئ أصحاب الدراسات في إدراك حقيقة رأيه في قضية من القضايا أو مسألة من المسائل، ولعل الجاحظ من أكثر نقاد العرب الذي عانوا من مثل هذه الأحكام، خصوصًا في مسألة اللفظ والمعنى، فهذا إحسان عباس يقول عنه: «وقف الجاحظ من نظريته في الشكل موقفين آخرين، أحدهما يؤيدها والآخر ينقضها، فأما الأول فهو إصراره على أن الشعر لا يترجم، «ومتى حول تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه»، واستعصاؤه على الترجمة إنما هو سر من أسرار الشكل. وأما الثاني فهو قوله إن هناك معاني لا يمكن أن تسرق كوصف عترة الذباب، «فإنه وصفه فأجاد

(١) أحمد أبو زيد: كلمته في دورة تكوينية بعنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث،

صفته، فتحامى معناه جميع الشعراء فلم يعرض له أحد منهم . . .»، فقله إنه لا يسرق دليل على أن «السرق في المعنى» قبل اللفظ، ولكن الجاحظ لم يتنبه لهذا التناقض^(١).

فحين تحكم السرعة أحكام النقاد يطلقون أحكاماً غير دقيقة، بل غير صحيحة، ويتوهمون أشياء لا أساس لها من الصحة، وهذه المسألة بالذات توقف عندها عبد الرحيم الرحموني، وهو متخصص في كتابات الجاحظ وله اطلاع واسع عليها، فأنتهى بعد تدقيق النظر والتأمل في جميع النصوص الواردة في المسألة إلى أن منهج الجاحظ يحكمه نسق معين، يسعى من خلاله إلى التوسط في كل شيء، لذلك كان يتطرق إلى أصحاب اللفظ إذا تطرف أصحاب المعنى، ويتطرق إلى أصحاب المعنى إذا تطرف أصحاب اللفظ، ليحدث التوازن المطلوب. يقول في ذلك: «وعلى هذا الأساس فإنه لا يجوز أن يحكم على الجاحظ بأنه يفضل الشكل على المحتوى، ولو جاز أن نحكم عليه بذلك لقوله «المعاني مطروحة في الطريق» لجاز أن نحكم عليه أيضاً بأنه يفضل المعاني على الألفاظ لقوله «ومدار الأمر على فهم المعاني لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات»^(٢)، ولكن أقوال أبي عثمان مرتبطة بالسياق الذي وردت فيه، ولا ينبغي بأي حال من الأحوال فصلها عنه، كما لا يمكن دراستها إلا إذا اجتمعت الأقوال الخاصة بالقضية الواحدة كلها حتى تستتج رؤيته بوضوح»^(٣).

(١) إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٨٨.

(٢) الجاحظ: الحيوان، ج ٥، ص ٥٤٢.

(٣) عبد الرحيم الرحموني: الرؤية الشعرية عند الجاحظ، ص ٣٦٢.

ومما انتقدوه على الجاحظ دون أن يدركوا حقيقته، نتيجة التسرع الذي لا ينضبط للمنهج العلمي؛ منهجه في التأليف، حتى قالوا بغياب المنهج في كتابات عقل ثقیل الوزن مثل الجاحظ، ولكن الحقيقة غير ذلك، صحيح أنك «قد تجد الرأي النقدي، تتلوه فكاهة، وقد تجد الحديث عن حيوان ما يعقبه حديث عن التشبيه، وقد تكون معه في حديث كلامي، فينقلك إلى البيان أو التفسير أو إلى أي موضوع آخر، حتى ظن البعض أن مؤلفات الجاحظ تطبعها الفوضى، وتفتقر إلى منهجية واضحة في التأليف، بينما ذهب البعض إلى استخلاص أحكام ونتائج خاطئة، أو على الأقل غير مكتملة»^(١)، ولكن الجاحظ كان يقصد إلى ذلك المنهج قصداً، ولم يكن يكتب اعتباطاً دون انتباه لما يكتب.

وقد تجلى كذلك هذا القصور عن إدراك مقاصد الأولين في رمي الشعر بالضعف بعد دخول الإسلام إلى جزيرة العرب، مستندين في ذلك إلى كلام للأصمعي لم يدركوا حقيقته، وكان حسان أكثر الشعراء اتهاماً بضعف شعره ونزوله عما كان عليه زمن الجاهلية، وقد ناقش القضية عبد الرحيم الرحموني بشكل مفصل وبين بطلانها، ومما جاء في قوله: «رداً على الذين يقولون بضعف شعر حسان في صدر الإسلام، استناداً إلى قول الأصمعي «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان»، أن الذي ينبغي أن يلتفت إليه أيضاً هو أن الأصمعي لم يستعمل مصطلح الضعف، وإنما استعمل مصطلح الليونة، وليس هناك ترادف بينهما، حتى لو أخذنا بعين الاعتبار الرواية الأخرى الموجزة التي استعمل فيها المصطلحين، وجمع بينهما على سبيل العطف.

(١) عبد الرحيم الرحموني: الأسس الفكرية لنظرية الجاحظ الأدبية، ص ٦.

وللإشارة فإن مصطلح الليونة استعمل في بعض النصوص النقدية ابتداء من القرن الثاني الهجري وما بعده للتعبير عن الجوانب الفنية الإيجابية في النص الشعري وليس العكس^(١).

وفي حديثهم عن تاريخ النقد الأدبي كانوا يصلون إلى أحكام عامة مطلقة، لا تراعي سياقات النصوص ولا ظروف أصحابها، ومن ذلك قول أحدهم «وصلنا بالنقد الأدبي عند العرب إلى أنه ذاتي في جملته، يقوم على الشعور وعلى الذوق، ويختلف باختلاف الأذواق والنقاد، فلا يخوض في عناصر الأدب بالتعليل والتحليل أو التعليل، يذكر الجودة والرداءة، أو يذكر الصلات بين الأدب وصاحبه، أو بينه وبين بيئته^(٢)». والذاتية نقيض العلمية عندهم اليوم أو ما يسمونه بالموضوعية، فحين لم يتنبه الناقد إلى سياق الحكم وطبيعة المخاطب الذي يحتاج ذلك النوع من التعليل والتفصيل الذي يتحدث عنه، اعتقد أن الناقد يطلق أحكاماً ذوقية ذاتية لا يستطيع تعليلها، فهل كان المتلقي حينها يحتاج إلى تعليل في كل حين. بل وصل الأمر بذات الناقد إلى اتهام الناقد العربي بأنه ليس له عقل علمي، فبعدما ذكر تعقيب النابغة على حسان بن ثابت لما قال:

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحي وأسيفنا يقطرن من نجدة دما

قال الناقد: «فذلك ما لا يستطيع باحث جاد أن يؤمن به. عيب على حسان أن يفتخر فلا يحسن الافتخار، وأن يؤلف بيته من كلمات غيرها أضخم معنى منها، وأوسع مفهوماً، ترك الجفان والبيض والإشراق

(١) عبد الرحيم الرحموني: مقالات في الأدب الإسلامي، ص ١٠٨.

(٢) طه إبراهيم: النقد الأدبي عند العرب، ص ٨٩.

والجريان؛ واستعمل الجفئات والثغر واللمعان والقطر . . . وكل ذلك يرفض رفضاً علمياً من عدة وجوه:

١- لم يكن الجاهلي يعرف جمع الصحيح وجمع التكسير وجمع الكثرة وجمع القلة، ولم يكن له ذهن علمي يفرق به بين هذه الأشياء كما فرق بينها ذهن الخليل وسيبويه، ومثل هذا النقد لا يصدر إلا عن رجل عرف مصطلحات العلوم، وعرف الفروق البعيدة بين دلالات الألفاظ، وألم بشيء من المنطق.

٢- ولو أن هذه الروح الجاهلية كانت لوجدنا أثرها في عصر البعثة يوم تحدى القرآن العرب وأفحمهم إفحاماً، فقد لجأوا إلى الطعن عليه طعناً عاماً، فقالوا سحر مفترى، وقولوا أساطير الأولين. ولو أن لديهم تلك الروح البيانية لكان من المنتظر أن ينقدوا القرآن^(١).

لكن ألم ينتبه الناقد إلى أن النابغة لم يستعمل في قوله ما تحدث عنه الناقد من مصطلحات ومسميات، بل رفض استعماله لمسميات معينة واقترح بدائل لها دون أن يسمي المستعمل أو البديل، وهذا ممكن جداً حتى لمن لم يسبق له سماع مصطلحات النحاة؛ ما دام اطلاعه على العربية واسعاً، فإن ملكة التمييز تصير عنده كبيرة بين الاستعمالات حتى ولو لم تكن لها مسميات عنده.

ومن قال إنهم لم يتوقفوا عند القوة البيانية للقرآن الكريم، فالحق أنهم فعلوا ذلك، فتبين لهم عجزهم التام عن مجاراته لأنهم سادة الفصاحة

(١) طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٩.

والبيان، فأدركوا ذلك تمام الإدراك، فتوقفوا وحاولوا التضييل والتليس على الناس، لأنهم كانوا متأكدين أنه لا يجارى ولا يقال مثله، فاتفقوا على الطعن والتشويه والتشهير.

العطب الثالث: سرعة اتهام الأولين بالتناقض:

لقد أصبح من معالم العبقرية في كتب النقد المعاصرة (الكشف عن تناقضات) الأولين، حتى صار الكاتب كأنه يحقق إنجازا حين يتحدث عن واحد من عمالقة تراثنا الأدبي والنقدي فيقول إنه قد وقع في تناقض في كتاباته، وهؤلاء في الواقع في كثير من الأحيان إنما يكشفون عن جهلهم وضعف قدراتهم العقلية التي عجزت عن فهم واستيعاب البناء المنهجي لطريقة تفكير الأولين ومناهج مؤلفاتهم. ففي حديث واحد منهم عن ابن قتيبة وما قاله في كتابه من آراء نقدية يقول: «وتبدو هذه النظرة من ابن قتيبة معارضة لنظراته السابقة عند حديثه عن القدماء والمحدثين، إذ حاول أن يقف موقفاً وسطاً لا يناصر فريقاً على آخر، أو طريقة في الشعر على أخرى، إنما قال إن المهم عنده هو جودة الشعر، دون نظر إلى صاحبه، فلا يقدم القديم لقدمه، ولا يؤخر المحدث لحدثه، ولكن مقاييس الشعر التي يبنى عليها هي نفسها مقاييس الشعر القديم»^(١).

فكأن المتحدث أراد بقوله إن ابن قتيبة تناقض لأنه انتصر للقدماء من حيث لا يدري، لاعتماده مقاييس الشعر القديم. وقد حاول أن يزيد الأمر تفصيلاً في موضع آخر فقال: «يمثل كتاب ابن قتيبة (الشعر والشعراء) اتجاهاً

(١) محمد زغلول سلام: تاريخ النقد الأدبي والبلاغة، ص ١٤٤.

جديدًا في القرن الثالث للهجرة بعد طبقات ابن سلام، كان يمثل رأي العلماء المتعصبين للقديم، ومنهج القدماء في الشعر والشعراء، ولذلك أوقف كتابه على شعراء الجاهلية وصدر الإسلام وعصر بني أمية، ولم يذكر أحدًا من الشعراء المحدثين من معاصريه في البصرة والكوفة كبشار وطبقته، وربما كان ذلك راجعًا إلى أن الرأي في هؤلاء الشعراء لم يستقر بعد، وأن اتجاههم ذاك كان موضع أخذ ورد، بل كان موضع معارضة شديدة من العلماء والرواة^(١).

وقد سبق الحديث عن الجاحظ الذي اتهم بالتناقض في قضية اللفظ والمعنى فظهر خلاف قولهم، وذلك ما يزيده تأكيدًا قول داوود سلوم: «ليس الجاحظ من عشاق المعاني العارية عن الألفاظ الجميلة المنتقاة المختارة والألفاظ الحلوة المستساغة السمع. وليس الجاحظ من عشاق الألفاظ التي تحتوي معنى ...

فالشعر عند الجاحظ ليس معنى مجردًا عن اللفظ، ولا الألفاظ مجردة عن المعنى، وإنما هو لفظ ومعنى، حبكًا حبكًا قويًا جميلًا قد تتركب المعنى في اللفظ، وقد أحاط اللفظ بالمعنى، بدون أن يضيق اللفظ عن المعنى فيعوّزه الإفهام، ودون أن يتسع اللفظ عن المعنى فتثقل المعاني تثقل السهم المتدأبة في الكنانة الفارغة»^(٢).

العطب الرابع: بتر النصوص عن سياقاتها:

ومن الأشياء التي يفعلها الكثير من النقاد، عن قصد أو غير قصد،

(١) محمد زغلول سلام: تاريخ النقد الأدبي والبلاغة، ص ١٣٥.

(٢) داوود سلوم: النقد المنهجي عند الجاحظ، ص ٢٠-٢١.

فتوصل إلى نتائج غير صحيحة في الغالب بتر النصوص عن سياقاتها التي وردت فيها، سواء أكانت هذه السياقات نصية أو تاريخية أو ظرفية. فقد أول بعض المتأولة قول الصولي في مسألة الدين والشعر بعدما أخرجوه عن سياقه الوارد فيه فصار له معنى آخر غير ما أراد صاحبه: «لقد قال الصولي وهو يرد على من طعن في شعر أبي تمام، بدعوى أنه كافر «وما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر ولا إيمانًا يزيد فيه»، وواضح أن الصولي يقصد الزيادة أو النقصان من الناحية الفنية. ولذلك ذهب بعض المتأولين إلى القول بأن مضمون الشعر حتى وإن كان مخالفًا لتعاليم الإسلام، فإنه مقبول في نظر الصولي، ولا حرج في ذلك من الناحية الإسلامية، لكن الذي يذهب إلى ذلك يحرف الكلم عن مواضعه ويبتز قول الصولي عن سياقه السليم.

فالصولي يدافع عن أبي تمام لأن شعره - كما قال - كله يشهد بضد ما اتهموه به من الكفر، أي أن شعره إسلامي، وهذا أمر يدركه القارئ لشعر أبي تمام ببساطة، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لكان للصولي موقف آخر من أبي تمام، لأنه أكد بصريح العبارة بأنه لا ينبغي لجاد ولا لمأزح أن يلفظ بلسانه ولا يعتقد بقلبه ما يغضب الله ﷻ، ويتاب من مثله»^(١). فحين حذف قول الصولي الرافض للكفر باللسان وبالقلب؛ ظن المتربصون أنه ليس له اعتراض على الشعر إذا كان فيه كفر، ومثل هذه الأقوال هي التي كرس في ثقافتنا ما يمكن تسميته بـ«الأدب العاري»، الذي لا يعطي قيمة للمبادئ ولا للأخلاق، بدعوى أن الشعر والأدب عموماً، بل والفن كله، ليس غرضه المضامين بالدرجة الأولى، بل المهم هو جانبه الفني، الذي يقصرونه على

(١) عبد الرحيم الرحموني: مقالات في الأدب الإسلامي، ص ٤٥.

الشكل وحده، بينما نحن في عقيدة الإسلام يرتبط عندنا الجمال بالمضامين كذلك، فكما أن هناك جمال الشكل، هناك كذلك جمال المضمون.

غير أن تصور الإسلام للجمال ليس كما تصور أدونيس حين قال: «إن علم الجمال في الإسلام هو علم جمال المضمون، فوظيفة الشعر في الإسلام ليست جمالية أو إبداعية، وإنما هي اجتماعية أخلاقية تقوم على إبراز الفضائل الإسلامية، واستلهاها وتمجيدها.

هكذا تكون رسالة الشعر في أن يعلم ويهذب، وتكون الممارسة الإسلامية الأولى هي التي أسست لما نسميه اليوم بالشعر الأيديولوجي»^(١). فالجمال في الثقافة العربية الإسلامية يأخذ البعدين معا، ويكفي أن أشير في الجانب الديني إلى أمرين، أولهما دعوة رب العالمين إلى النظر في الكون، والتأمل في طريقة بنائه، والثانية حثه الشديد على النظافة، الداخلية والخارجية معا، في جميع معالم الحياة، بل إن العبادة لا تستقيم إلا بالطهارة الداخلية والخارجية. وانظر إلى إبداع المسلمين عبر التاريخ في مجال العمارة. أما في مجال الثقافة والأدب فلا أجد شاهداً أقوى على اعتراف علماء الشريعة المسلمين بقيمة الجمال الخارجي متصلا بالمضامين من الكتاب الذي ألفه فقيه الأدباء وأديب الفقهاء، القاضي علي الطنطاوي المسمى «من غزل الفقهاء».

العطب الخامس: الحكم بالواسطة بدل المصدر:

من غرائب النقد المعاصر أنه صار ينقل الأحكام ويتبناها دون تمحيص

(١) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ١، ص ١٥٥.

أو نظر، وقد كان محمد عبده هو أول من أطلق العنان للسانه على كتب التراث؛ فتعلمذ على يده عدد من الطلاب، وسمع آخرون مقالته وأحكامه فصاروا ينقلونها تباعا، يقول شاكر: «لقد مضى على الأمة العربية الإسلامية نحو من ثلاثة عشر قرنا؛ لم نسمع في خلالها دعوة تحرض طلبة العلم على إسقاط كتب برمتها من حسابهم، وتحثهم على رفضها وترك النظر فيها، ولقد قلت آنفا: إن الذي جرى على لسان محمد عبده (في أوائل القرن الرابع عشر) في حركته مع شيوخ الأزهر، طلبا لإصلاح الأزهر، كان أول صدع في تراث الأمة العربية الإسلامية، ثم تلقف كلامه تلامذته فرددوه ترديدا متواصلا، وجاء ذلك بينا في كتب الشيخ رشيد رضا والشيخ البرقوقي»^(١).

لقد حاول محمد عبده كما يقول إصلاح منظومة التعليم في الأزهر، فسعى جاهدا لاستبدال كل الكتابات التي كانوا يدرسونها، وطعن فيها وهون من قدرها، ورفع من شأن كتابات أخرى، مثل كتابات الجرجاني في باب البلاغة، والعيب ليس في مقترحاته، ولكن الإشكال في إسقاطه تراثا عظيما مثل كتاب «المفتاح» وما كتبه القزويني وغيره، وكل ذلك نقله عنه طلابه فأذاعوه من بعده في كتاباتهم ومحاضراتهم، فعم الداء وانتشر الكره للتراث وكتب التراث، وتجراً صغار الطلاب وضعاف العلم على علماء الأمة ورجالها العظام. «ولم يقتصر ذم الشيخ عبده على كتب البلاغة وحدها، بل تناول الطعن الجارح كل الكتب التي تدرس في الأزهر على اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو، وبقية علوم العربية والدين، وذاع هذا الطعن، وتناقلته ألسنة المحيطين به من صغار طلبة الأزهر، وطلبة المدارس،

(١) محمود شاكر: مقدمته لتحقيق أسرار البلاغة، ص ٢١.

وغيرهم من الطوائف، فكان هذا أول صدع في تراث الأمة العربية الإسلامية، وأول دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف^(١).

وممن تلقف قول محمد عبده بالقبول وأذاعه تلميذه رشيد رضا، فقد وصل به الأمر إلى أن يقول: «وما كان السكاكي إلا عيالا على عبد القاهر، تلا تلوه، وأخذ عنه، مع المخالفة في بعض الترتيب والتبويب، ولكنه لم يسلم من التكلف في بعض عباراته، والتعقيد في بعض منازعه»^(٢). وعن ذلك يتحدث محمود شاكر واصفا تلك المرحلة التي عاش فيها وشهد تاريخا يكتب وشهد عليه: «كنت في صدر شبابي، وفي إبان طلبي العلم، حين قرأت مقدمة الشيخ رشيد رضا لأسرار البلاغة، ورأيت ما فيها من الغمز في عمل السكاكي، وفي الطعن في كتب السعد التفتزاني وحواشيه على (تلخيص المفتاح)، للخطيب القزويني حتى سماها (الرسوم الميئة التي سماها الجهل علما)، أو كما قال، فراعني يومئذ ما يقوله في الشيخ التفتزاني الذي أثنى عليه كل من ترجم له، حتى قالوا (انتهت إليه علوم البلاغة في الشرق)، ولكنني حملت ذلك على أنه أراد الزواج لكتابه الذي طبعه، وهو أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، وظننت أنها زلة تغتفر للشيخ رحمته الله.

ومع ذلك؛ فقد دعاني ما كتبه عن كتب (السعد) أن أنظر فيها وأقرأها، فوجدت أنه قد ظلم (السعد) ظلما بينا، وأن الرجل كان يكتب لأهل زمانه، وما ألفوا من العبارة عن علمهم، وأن فيها من النظر الدقيق في البلاغة قدرا

(١) محمود شاكر: مقدمته لتحقيق أسرار البلاغة: ص ٢١.

(٢) كلام رشيد رضا من مقدمة محقق أسرار البلاغة نقله عنه نصا، ص ١١.

لا يستهين به أحد يحمل في نفسه قدرًا من الإنصاف»^(١).

ولم يمض الكثير من الزمن على صيحة محمد عبده حتى وصل إلى الأزهر طه حسين، فسمع الكثير مما نشره، ولكنه لم يتلمذ على يديه، فواصل نهجه في الجرأة على التراث وكتب التراث، وأطلق العنان للسانه فجاء بالعجب الذي جاء به في قضية الانتحال، وذاع صيته وصيت كتابه وما جاء فيه، نتيجة الهزة التي أحدثها لتراث أمة بأكملها، وقد حظي بالشهرة التي أراد، ثم عاد في مقالاته التي كتبها في جريدة الجهاد عن مقالته فلم يكتب لها الذبوع الذي كتب للأولى، لأن مشكلة الكبار أنهم يخطئون في العلن ويتوبون في السر. يقول شاكر: «ولم تمض إلا ١٦ سنة، أي في سنة ١٩٣٥، حتى كان الدكتور طه أول من فزع من أثر هذه النظرية في أبنائه الذين خرجهم في الجامعة، فبدأ ينشر في جريدة الجهاد سنة ١٩٣٦ مقالات كان محصلها أنه قد تراجع رجوعًا كاملاً عن نظريته في الشعر الجاهلي، ثم حدثني هو نفسه بأنه قد رجع عن هذه الأقوال، ولكنه على عادة الأساتذة الكبار يخطئون في العلن، ويتبرؤون من خطئهم في السر»^(٢). ومن هنا كان فساد حياتنا الأدبية «لأن أساتذتنا الكبار استهانوا بما يقولون، وتركوا ألسنتهم تطول وترعى في مرتع وخيم»^(٣).

ولم يكتف الدكتور طه بصيحته حول الشعر الجاهلي، بل تصدر بوابة الانفتاح على الثقافة الغربية، والدعوة إلى النهل منها، فنقل الكثير من

(١) محمود شاكر: مقدمة تحقيقه لأسرار البلاغة، ص ١٧.

(٢) محمود شاكر: مقدمة تحقيقه لأسرار البلاغة، ص ٢٤.

(٣) محمود شاكر: مقدمته لتحقيق أسرار البلاغة: ص ٢٥.

أحكامها، ومن ذلك مسألة التأثير الأرسطي، فقد جعل العرب عيالا على اليونان، وأرجع الكثير مما ورد في الثقافة العربية الإسلامية إلى معلمه الأول أرسطو، ف«في سنة ١٩٣١ قاد (الغارة الهيلينية) ليجعل من أرسطو معلم المسلمين الأول في البيان من مرحلة تأسيسيه (الجاحظ) إلى مرحلة نضجه (عبد القاهر)»^(١). ثم جاء بعده تلامذته من النقاد فنقلوا عنه أحكامه على التراث العربي والإسلامي، وراحوا يتداولونها وينشرونها بألستهم ومؤلفاتهم، ثم ينقلها عنهم آخرون، وهكذا حتى صارت عندنا قاعدة عريضة ترى أن الثقافة العربية الإسلامية عالة على الفكر اليوناني والثقافة اليونانية، وذلك ما أزعج عباس ارحيلة، فخصص بحثا كاملا للتأثير الأرسطي على البلاغة والنقد العربيين، فحاز به شهادة الدكتوراه، مما يجعلنا ندرك حجم القائلين بذلك.

العطب السادس: التبخيس من قيمة التراث وأعمال الأولين:

لا نعلم أمة تهين نفسها وتضع من قدرها وتحط من شأن تراثها كما يفعل العرب والمسلمون في عصرنا الحاضر هذا، فإذا كانت الأمم تحثفي بتراثها وترفع من قدرها وتحصنه بما تستطيع من المحصنات؛ فإن الكثير من أبناء جلدتنا يتلذذون بالطعن في تراثنا وتاريخنا وذاتنا وهويتنا، ويمجدون في مقابل ذلك كل ما هو غربي غريب عن الذات. إنهم يمارسون الجلد الذي لا يمارسه الآخر علينا؛ نتيجة عقدة المغلوب كما قال ابن خلدون. ولا يقتصر هذا الأمر على مجال الأدب والنقد وحده، بل يشمل مختلف جوانب الثقافة

(١) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي، ص ٥١٥.

العربية والإسلامية، ولكننا نخص جانب الأدب بالحديث التزاماً بالموضوع. فإذا رجعنا إلى مسألة التأثير الأرسطي، وجدناهم يرجعون كل إنجاز عربي إلى مدرسة أرسطو، فهذا واحد منهم يقول: «رأينا محاولة قدامة بن جعفر وضع (علم الشعر) يصدر فيه عن منطق شكلي مجرد، وقلنا إن هذه المحاولة لم تؤثر في النقد العربي الذي ظل عربياً خالصاً، اللهم إلا أن يكون ذلك إمداده بالاصطلاحات»^(١). فقد جرد قدامة من كل مصادر قوته التي شهد له بها الكثير من النقاد، فإن لم يكن له إلا السبق في تحديد مفهوم الشعر في قوله «كلام موزون مقفى يدل على معنى» لكفاه، لقد صار هذا التعريف هو المنطلق الأول في الكثير من كتب النقد التي جاءت بعده، ولا يمكن لمنصف يتحدث عن مفهوم الشعر عند العرب أن يتجاوز التعريف الذي قدمه قدامه، وإنه لإنجاز وأي إنجاز! ثم هل يعقل أن نرد أي كتاب يصدر عن كاتب عربي إذا كان يعتمد التقسيم في كتابه، حتى وصل بنا الأمر إلى أن نقول: «ملكة النقد عند الجاهليين هو الذوق الفني المحض، فأما الفكر وما ينبعث عنه من التحليل والاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم، ويبعد كل البعد عن الروح الجاهلي، وعن العصر الجاهلي»^(٢).

صحيح أنه قال ذلك الكلام عن العرب الجاهليين^(٣)، ولكن هذا

(١) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٣٢٠.

(٢) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٨.

(٣) هو ذات الرأي الذي ذهب إليه محمد مندور حين يقدم ملاحظتين عن نقد الجاهليين: «١- عدم وجود منهج: وهذا أمر طبعي في حالة البداوة التي كانت تسيطر على العرب، والرجل الفطري يستطيع بإحساس أن يخلق أجمل الشعر ... =

التصور امتد إلى ما بعد ذلك، ولهذا فإن كثيرا من النقاد صار يرد كل كتاب يشتمل على التقسيم والتبويب إلى أرسطو، ويعتبر صاحبه متأثرا بالثقافة اليونانية. ولكن قدرة الله ساقت رجلا فذا من أصل فارسي هو ابن المقفع، وليس من العرب، ليرد التهمة، ويعتبر العرب أعقل الأمم بقوله: «إن العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله؛ وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء باسمته، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه، وأوقاته وأزمته، وما يصلح منه في الشاة والبعير، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه فجعلوه ربيعًا وصيفًا، وقيظًا وشتوًا، ثم علموا أن شربهم في السماء فوصفوا لذلك الأنواء، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة، واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها»^(١).

وهذا ناقد آخر يتكلم عن ذات الكاتب فينسبه إلى المنطق الأرسطي، ويقلل من قيمة العمل الذي جاء به: «وإذا انتقلنا إلى كتاب (نقد الشعر) لقدماء فإننا ننتقل مرة أخرى إلى التقنين والتصنيف، ونترك الحديث عن الشعر

= وهو في حاجة إلى عقل ناضج يرى جوانب الأشياء كلها ولا يحكم إلا عن استقصاء ... والنقد المنهجي لا يكون إلا لرجل نما تفكيره فاستطاع أن يخضع ذوقه لنظر العقل، وهذا ما لم يكن عند قدماء العرب، وما لا يمكن أن يكون، ومن ثم جاء تقدمهم جزئيا مسرفا في التعميم ...

٢- عدم التعليل المفصل: وهذا أيضًا شرط لم يكن من الممكن أن يتوفر لعرب البداوة، والتعليل أمر عقلي لا يستطيعه إلا تفكير مكنون». محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ١٧.

(١) ابن المقفع: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٥٩.

وجوانبه الفنية، والبصر الدقيق بالنصوص، وتحسس جمال الشعر بذوق وشعور، إلى ضرب جديد من التعرف إلى الشعر بطريقة العقل وقياسه بمقاييس المنطق والصواب والخطأ^(١).

ومن مظاهر تبخيس التراث العربي سرعة اتهامهم بالقصور في المنهج، دون نظر أو تدقيق، فعن الجرجاني قال أحدهم: «أجمع الباحثون المشتغلون بالدراسات القرآنية والأدبية والنقدية والبلاغية؛ على أن عبد القاهر الجرجاني في كتابيه «الدلائل» و«الأسرار» قد قدم عملاً طريفاً، وأثبت بذلك شخصيته العلمية، بطريقة موضوعية، ولكنهم مع هذا الإجماع على فضل الرجل وعلمه واجتهاده وسلامة ذوقه، وجهوا لمنهجه بعض القصور، ولو تكامل ذلك المنهج لكانت دراسة أوفى^(٢). فهل يعقل أن يقال هذا الكلام لعلم مثل الجرجاني، خصوصاً وأن القضية التي خاض فيها في دلائل الإعجاز على سبيل المثال ليست قضية هينة، واللغة التي كتب بها لغة فيها من الحدة ما فيها، فهل يمكن أن يواجه خصومه دون منهج واضح بين؟ هل يمكن أن يغامر فيكتب كتاباً غير منظم وهو يرد على خصومه في قضية إعجاز القرآن أو من سماهم بأنصار اللفظ؟ طبعاً ذلك ضرب من العبث.

وعن ابن قتيبة وقدماء مؤرخي الأدب العربي قال آخر: «الواقع أن ابن قتيبة لم يصدر في كتابه عن منهج في التأليف... بل إن كل مؤرخي الأدب العربي من القدماء لم يصدروا عن منهج^(٣). هكذا بكل بساطة؛ لم يصدروا عن منهج!

(١) محمد زغلول سلام: تاريخ النقد والبلاغة، ص ٢٠٦.

(٢) معالم التفكير البلاغي، ص ٨٥.

(٣) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٢٦.

ومن مظاهر التبخيس الحط من قيمة الكتب التعليمية التي كتبها الأولون لفئات معينة، لأنهم غير قادرين على اقتحام أمهات الكتب بداية، فهل يمكن لطالب علم في أولياته أن يأخذ النحو من كتاب سيبويه، أو أن يأخذ البلاغة من كتب الجرجاني وهكذا...؟ وما بالهم اليوم يجنحون إلى تبسيط العلوم؟ لقد اعتبروا صفة التعليمية سبة، وأطلقوها على بعض مؤلفات الأولين للتنقيص من قيمتها العلمية، يقول محمد مندور عن أبي هلال العسكري: «أبو هلال استمرار لقدامة، بل بحث له، وذلك واضح في كتابه كله، واضح في منهجه التقريري، وفي غاياته التعليمية، ولولا هذا الرجل لماتت مدرسة (نقد الشعر) موتا نهائيا. وقد كان من سوء الطالع أن استطاع صاحب الصناعتين بما لديه من دراية بالأدب العربي، شعره ونثره، أن يفصل آراء قدامة ويعززها بالأمثلة»^(١). فهل يمكن أن نسلم له بأن كتاب الصناعتين كتاب تعليمي؟ وإن كان الأمر كذلك فهل من العيب أن يكتب أبو هلال كتابا تعليميا إذا دعت الحاجة إليه؟

ومن مظاهر التبخيس لهذا التراث اتهام النقاد الأولين بأن أحكامهم ذاتية انطباعية غير معلة، ومن ذلك ما ورد على لسان محمد مندور: «ظهر النقد عند العرب نقدا ذوقيا ولكنه كان جزئيا، نقد خواطر دون تحليل، ثم سار الزمن سيرته فاتسعت الأذهان ونمت روح العلم والحرص على التعليل بفضل فلسفة اليونان وأقوال المتكلمين»^(٢). لقد سماه خواطر، ورد الفضل في نماء روح العلم والحرص على التعليل إلى اليونان، فكان بذلك سائرا على منهج

(١) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٣٢٢.

(٢) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٤٩.

أستاذه معتبرا أرسطو معلمه الأول.

وإلى ذات المعنى يذهب محمد العمري: «يمكن القول انطلاقا من عمل الأعلام الأربعة الكبار الذين شغلوا في القرن الرابع بالبحث في الإعجاز البلاغي (الرماني والخطابي والباقلاني وعبد الجبار) بأن هناك منحيين في تفسير الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم: منحى انطباعي في أجلى صورة له عند الباقلاني، في حين يعبر الخطابي بصراحة عن ضرورة التقييد والتماس الأسباب»^(١).

والواقع أن صدور مثل هذه الأحكام عن مثلها غير مستغرب، لميلهما الشديد إلى الثقافة العربية، وسعيهما الكبير للدمج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بمختلف مصادرها، لكن الغريب أن يصدر ذات الموقف عن مثل أمجد طرابلسي: «لقد كان نقد الشعر في بداياته ذاتيا وجازما، يعقد أصحابه موازنات ويصدرون أحكاما دون أن يتجشموا عبء تحليلها»^(٢).

فهل كانت أحكام الأولين انطباعية فعلا؟ لا نعتقد ذلك، فأحكامهم التي كانوا يصدرونها كانت موجهة إلى مخاطب معين، يفهم اللسان العربي، ويدرك المراد دون تفصيل، وقد كان التفصيل سبة له، كأنك بلغة اليوم تشرح لعالم قضية يعلمها جيدة كأنها تلميذ في بداية الطلب، فكذاك الشأن بالنسبة إليهم، أما نحن فإنما نحتاج إلى التعليل لضعف الملكات والقدرات على إدراك مواطن القوة أو الضعف، فنحن الذين نحتاج إلى التعليل وليس المخاطبون الأولون. ثم ما بالنا نحاكمهم بمقاييس عصرنا، ذلك علمهم

(١) محمد العمري: البلاغة العربية، ص ١٧٤.

(٢) أمجد طرابلسي: نقد الشعر عند العرب، ص ١٧.

وذلك نقدهم، وهذا عصرنا له نقده وآلياته، «ولا تنتظر من نقاد الشعر في الزمن الأول أن يقدموا لك ما يكفي لنقد الشعر في زمانك، لأنهم قدموا ما يكفي لزمانهم ما يكفي، وعليك أن تقدم لزمانك ما يكفي»^(١).

المحور الثالث: أسس المنهج السليم في الدراسة الأدبية:

منذ دخول طالب العلم في الدراسات الأدبية إلى الفضاء الجامعي وانشغاله بالعلم وقضايا لا ينفك يسمع حديث المنهج؛ فأغلب أساتذة الجامعة لا يكفون عن التنبيه إلى المنهج والتأكيد على ضرورة اكتسابه، ويجهدون جهدهم لإقناع طلابهم أن المنهج هو الأصل، وأن من خرج من الجامعة ولم يخرج منها بالمنهج لم يأخذ منها شيئاً، ولكن الغريب في الأمر أن هذا المنهج المتحدث عنه كان متضمناً في كلامهم وتحليلاتهم وتوجيهاتهم، ولم يكن معالماً محددة يقدمونها لهؤلاء الطلاب الموجهين إلى المنهج، وإن كانوا يجدون أنفسهم مع مرور الوقت يسيرون داخله ويتأطرون، ولكنهم مع ذلك لم يكونوا قادرين على الوقوف له على معالماً معينة، في هذا الإطار تأتي هذه المحاولة الأولية؛ للوقوف عند أربعة من أسس هذا المنهج، يبدو أنها، إذا تم العمل بها، ستحد من الأعطاب السابقة الذكر، وتعطي للمنهج قوته العلمية اللازمة.

الأساس الأول: إنصاف الذات واحترام خصوصياتها:

جرى في عرف الناس أن الذي لا يحترم نفسه لا يحترمه الناس، ومن

(١) محمد محمد أبو موسى: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، ص ٢٥٨.

هانت عليه نفسه هانت عليه إهانة الناس له، ورحم الله الشاعر حين قال:

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

فإذا لم يقدر الإنسان نفسه حق قدرها، ويعطيها القيمة التي تستحقها فلا يلومن الناس بعدها إذا احتقروه ونقصوا من قدره، فماذا نقول عن الذي ينوب عن الغير ويتولى إهانة نفسه بنفسه، ويخاصمها ويتبرأ منها، ويستحيي من نسبته إليها، ولو كان له الخيار لباعها واستبدلها بغيرها . . . تلك حالتنا مع تراثنا العربي والإسلامي في كثير من الأحيان، ويا ليت الأمر كان متعلقا بتراث عقيم أجوف لا يصلح لشيء، لكنه تراث عميق عريق ممتد في الزمان وفي المكان، أدرك غيرنا قيمته فسبقونا إليه، بل وحصنوه في ديارهم بالمتاحف والمكتبات، ومنعونا من الوصول إليه، إنه تراث الأجداد والأمجاد، تراث بنته أجيال وأجيال عبر قرون من الزمن، إنه تراث يحمل الدين والتاريخ والحضارة والهوية والثقافة والأدب . . . بل يحمل كتب العلوم الدقيقة من طب وهندسة وفلك وغيرها . . .

غير أن كثيرا من أبناء جلدتنا يناصبون هذا التراث العداء، جهلا، ومن جهل شيئا عاداه، ولو علموا ما فيه من كنوز وذخائر لكانوا أول السباقين إلى الأخذ به والرفع من شأنه والفخر بالانتساب إليه. غير أن عمالقة المستشرقين المهندسين لفلسفة الاستعمار الحقيقي، الاستعمار الثقافي، تمكنوا من وضع الحواجز بيننا وبين هذا التاريخ العظيم وهذا الماضي التليد، وعودوا أعيننا على نظارات لا تبصر من هذا التراث إلا السواد والظلام، وذلك ما جرى لعميد الأدب العربي طه حسين، الذي استقى «أكثر مادته - حيث يستشهد ويتمثل بالأخبار والروايات - من العلماء القدماء، وسلك بها سبيل مرجليوت

في الاستبطاء والاستنتاج، والتوسع في دلالات الروايات والأخبار، وتعميم الحكم الفردي الخاص واتخاذ قاعدة عامة^(١). فكانت نتائجه وخلاصاته في أغلبها تثير الدهشة والاستغراب، فإذا تجاوزنا قضية الانتحال إلى قضية التجديد في الأدب العربي؛ وجدناه ينفي عن العرب أي قدرة تجديدية، ويرد كل جديد عندهم إلى حضارة اليونان والفرس والرومان: «هذا التجديد إنما وصل إلى أن الأدب العربي عندما انتشر العرب في جاهليتهم حول الجزيرة في الشام وفي العراق واتصلوا بالحضارة اليونانية الرومانية من ناحية، والحضارة الفارسية من ناحية أخرى. ولسنا نعرف بالضبط إلى أي حد بلغ تأثير هذا الاتصال في الحضارة العربية»^(٢).

فهل يعقل أن يكون العرب بالوصف الذي وصفهم به ابن المقفع ثم ننكر عليهم أي فضل أو أي تجديد، إنه «لا يكفي أن نرى بلاغيا عربيا، أثناء كلامه عن الاستعارة والتشبيه، يمثل الرجل الشجاع بالأسد، كما فعل أرسطو، لكي نتسرع ونقول إن تأثيرا قد حدث، فالأسد يزأر كذلك، وبقوة، في البلاغة الهندية»^(٣).

لقد خط العميد هذا المسار، فتبع من تبع من النقاد نهجه وقال مقالته، فنزع عن ابن قتيبة الإحساس الأدبي، وهو صاحب أدب الكاتب، يقول عنه: «والعيب في نظرات ابن قتيبة يرجعه إلى منهجه العقلي، فهو تقرير النزعة في كل شيء، وهو أحد تفكيره منه إحساسا أدبيا، وهو لا ينظر إلى الظواهر

(١) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص ٣٨٠.

(٢) طه حسين: تقليد وتجديد، ص ٢٥.

(٣) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغربة، ص ٥٥.

نظرة تاريخية، بل نظرة منطقية»^(١). ثم اتهم قدامة بالتحجر ونسبه إلى ما سماه بالاتجاه البلاغي الشكلي فقال عنه: «والناظر في كتاب قدامة يجد الاتجاه البلاغي الشكلي الذي انتهى بذلك العلم إلى التحجر، وتأليف هذا الكتاب في حد ذاته بناء هيكل منطقي»^(٢).

إن لنا تاريخا عظيما يستحق منا كل التقدير والاحترام، وينبغي أن نعيد له الاعتبار اللازم؛ لعلنا نعود إلى سابق مجدنا الثقافي والأدبي، ونرحم أنفسنا من الفساد الثقافي الذي عم الأمكنة والأزمنة، وضيق علينا خناق الحياة الأدبية الممتعة. علينا أن نرفع نظارات المستشرقين، ونبصر حقيقة ذاتنا وتراثنا بأعيننا لا بأعين الآخرين، ونحذر من عين السخط التي نظرنا بها زمن طويلا؛ فكنا لا نرى إلا المساوئ في هذا التراث العظيم. ينبغي أن يتجه البحث في التراث إلى عين مضمونه، وأن يكون في وجهته قائما على قواعد البحث النزيه وأصول النظر السديد، بعيدا عن جنوح القلب وشطحات العاطفة، بدافع قد يكون الباحث متأثرا به من مواقف وأحكام لا تستند على أساس صحيح، فكثير من جيد التراث ونافعه نظر إليه بعين السخط فأعرض عنه، وضاعت جولاته ظلما وعدوانا، وكثير من رديئه وضعيفه نظر إليه بعين الرضا فأقبل عليه ونال الناس عاقبة رداءته وضعفه^(٣).

(١) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٣١.

(٢) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٦٧.

(٣) محمد الروكي: كلمته في دورة تكوينية تحت عنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث، ص ٢٩١.

الأساس الثاني: استقصاء الشواهد للحكم

ومن الأسس التي ينبغي للباحث أو الناقد أن يلزم بها نفسه قبل إطلاق أي حكم في قضية من القضايا أو على شخص من الأشخاص هي استقراغ الوسع في البحث عن الشواهد والأدلة التي تحيط بنفس الدائرة، حتى لا ينقلب الحكم على صاحبه، ويرده عنه غيره، ففي قضية الجاحظ مثلاً مع اللفظ والمعنى؛ اتهمه عدد من النقاد بمناصرة الشكل على المعنى أو اللفظ على المعنى، حين حاكموه بقول واحد من أقواله الأكثر تداولاً، و«المعاني مطروحة في الطريق...». وكذلك الشأن حين اتهم بعض النقاد ابن قتيبة بأنه متأثر بالنطق الأرسطي، أخذ بمنهجه في تأليف كتابه «الشعر والشعراء»، ولو أنه كلف نفسه عناء تتبع كتابات الرجل وما ورد فيها لما تجرأ على رميته بالتمنطق.

ففي تعليقه على المنطق الأرسطي يقول في أدب الكاتب: «ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو، لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب»^(١). فهل يعقل أن شخصاً له موقف بهذا الوضوح من علم أرسطو؛ يتهم بأنه يأخذ بمنهجه من اليونان؟ ألم يكن العيب الذي أوصل إلى حكم خاطئ هو عدم كفاية الأدلة للحكم؟

وفي قضية الإسلام والشعر جهد المغرضون جهدهم في نسبة حكم غير

(١) ابن قتيبة: أدب الكاتب، ص ٩.

دقيق إلى الدين الإسلامي، لقد حالوا الإثبات بأن الدين ينكر الشعر والأدب والفن ويرفضه، منطلقين من الآية المتداولة في الموضوع ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [٢٢] أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٣﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧]، معتبرين القرآن يربط الشعر بالغواية، متوقفين عند الجزء الأول من الآية، غافلين عن الاستثناء الوارد بعد ذلك في ذات الآية.

وحتى يكون الأمر أكثر إقناعاً عادوا إلى التاريخ، وزمن نزول القرآن، فتوقفوا عند الشعراء الذين أحجموا عن قول الشعر في هذه اللحظة التاريخية، مقتنعين بأن الله استبدلهم خيراً منه وهو القرآن الكريم، ثم انتقلوا إلى مسألة أخرى سموها بـ «ضعف الشعر» في صدر الإسلام، وضربوا لذلك مثلاً بالشاعر المخضرم حسان بن ثابت. وعند تدقيق النظر نجد أنهم يبنون أحكام على شواهد جزئية، وتغيب شواهد أخرى مضادة لأحكامهم، تنفي عن القرآن تهمة معاداة الشعر.

فهذا واحد منهم يقول: «صدر الشعراء عن روح الجماعة المؤمنة، وشاع في شعرهم التسليم بقضاء الله، والترامي على حياض الموت، احتساباً لوجه الله، وبدأ هذا الشعر بسيطاً وعفويًا وتلقائياً، فهو وحي اللحظة دونما تحبير أو تنقيح، حتى إن كثيراً من قصائده ومقطعاته بدت مهلهلة النسيج ضعيفة البناء. وقد لوحظ هذا الشعر بعامة في صدر الإسلام، لاحظته الأصمعي وابن سلام وابن خلدون»^(١). فيقطع بأن كثيراً من قصائد ومقطعات

(١) عبد المنعم النعماني: الشعر بين التراث والحداثة، ص ٥٩.

شعراء الإسلام جاءت مهلهلة النسج ضعيفة البناء، والأمر في حاجة إلى تمعن وتأمل فيها بدل إطلاق هذا الحكم الثقيل.

وهو ذات الكاتب الذي حكم حكمين آخرين ثقلين دون استقصاء الأدلة اللازمة، أولهما أن الإسلام أنهى شعر الخمر والفحش، والثاني أن الإسلام خلص الشعر من المقدمة الغزلية. فعن الحكم الأول يقول: «لقد كان لهذه القيم والمثل الإسلامية دورها الفاعل في زوال أغراض شعرية معينة، لا تتفق وتعاليم الدين الجديد، كشعر الخمر والفحش والهجاء، والتنازع بإثارة الحمية، والتفاخر بالأنساب»^(١). وعن الحكم الثاني يقول: «وقد وسمت شعر الفتوح سمات خاصة، تجلت في التخلص من المقدمات الغزلية الطللية»^(٢).

فإذا اعتبرنا الإسلام فعلاً ينهى عن الأشياء التي وردت في الحكم الأول؛ فليس معنى ذلك أن تلك الأغراض قد زالت، فليس كل الشعراء ينتسبون إلى دين الإسلام، والإسلام لا يمارس الحراة على من يخالف تعاليمه ما دام غير تابع له. أما الحكم الثاني المتعلق بالغزل فماذا نقول عن قصة رسول الله ﷺ مع البردة التي أهداها لصاحب قصيدة «بانت سعاد»، إن صحت، وهي ذات المقدمة الغزلية؟ ثم ماذا نقول عن الكثير من فقهاء الأمة الذين قالوا شعر الغزل وافتخروا به ولم يخفوه عن الناس، بل جمع بعضهم فقيه أديب في كتاب سماه «من غزل الفقهاء».

والخلاصة في مسألة موقف الإسلام من الشعر والشعراء أنه لا يقف

(١) عبد العزيز النعماني: الشعر بين التراث والحداثة، ص ٥٧.

(٢) عبد العزيز النعماني: الشعر بين التراث والحداثة، ص ٥٩.

منهما موقفا عدائيا، والآيات التي أثيرت في الموضوع إنما «تتضمن توجيهات عامة للشعراء وتوزعهم بين (الشعراء المرفوضين) و(الشعراء المقبولين) على أساس علاقتهم بالإسلام وقيمه، وهي تكشف على أن القرآن لم يتخذ موقفا مبدئيا عدائيا من الشعر، وإنما سعى إلى مناهضة نمط من الشعر، وتأييد آخر في سياق المعركة المحتدمة بين الرسول والقرشيين في أوائل البعثة النبوية»^(١).

لذلك ينبغي للوصول إلى أحكام صحيحة جمع الأدلة والشواهد الكاملة في الموضوع الواحد، وذلك ما حاول شاكر إثباته في منهجه القائم على شطرين: شطر في الجمع، وشرط في التطبيق.

«فشرط المادة يتطلب قبل كل شيء، جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع وتمحيص مفرداته تمحيصا دقيقا، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف حليا واضحا، وما هو صحيح مستبينا ظاهرا، بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع.

أما شرط التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها، باستيعاب أيضا لكل حقيقة من الحقائق موضعها هو حق موضعها، لأن أخفى إساءة في وضع إحدى الحقائق في موضعها، خليف أن يشوه عمود الصورة تشويها بالغ القبح والشساعة»^(٢).

فالمنهج السليم إذن يتطلب الجمع التام للمادة المطلوبة في الموضوع

(١) عبد العزيز جوسوس: نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي، ص ٤٥.

(٢) محمود شاكر: المتنبي .. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٢.

المراد، ثم تمحيصها لتبين الزائف منها، لتصل بعد ذلك مرحلة التصنيف ثم الترتيب حسب المراد.

الأساس الثالث: التدقيق في الأحكام ونصوص الحكم

ومن الأسس اللازمة كذلك للناقد والباحث تدقيق أحكامه والحذر من التسرع، ومن نتيجة الأحكام المتسعة ذلك الخبر الكاذب الذي ما يزال يدرس في مدارسنا وجامعتنا حول أبي الطيب المتنبي، وهو خبر ادعاء النبوة، ولا نظن أنه قد لقي ما لقي من الذبوع والانتشار لولا وروده على ألسنة الكبار. هذه التهمة التي تردّها أشعار المتنبي رداً عنيفاً لا يقبل الجدل، وقد تولى مهمة إبطالها محمود شاكر في كتابه المتنبي، فعرض روايات المؤرخين، وكشف ما فيها من زيف وبهتان^(١).

ومن أحكام التسرع والتعميم وغياب التدقيق اتهام العصر العباسي وما بعده بأنها عصور التقليد في الشعر، واتهام المديح بأنه قد ذهب في أحيان كثيرة بأصالة الشاعر، يقول مندور: «مع هذا فما يجوز أن نطمع في دراسات تشبه دراسات نقاد الغرب لأدبهم، فثمة فوارق كبيرة بين أدبنا وأدبهم. أصل كل تلك الفوارق هو غلبة التقليد على شعرنا ابتداءً من العصر العباسي، وطغيان المديح عليه تكسباً به، فهذه الظاهرة المشؤومة قد ذهبت أحياناً كثيرة بأصالة الشاعر وقطعت العلاقة بين شعره وحياته»^(٢).

ولا نرى أحكاماً أغرب من هذه، فأغلب نقاد الشعر العربي يسمون هذه

(١) ينظر في ذلك كتابه المتنبي .. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، من ص ١٩٩ إلى ٢١٣.

(٢) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٢٧.

المرحلة التي يتحدث عنه الناقد ويصفها بالتقليد بأنها مرحلة الحداثة الشعرية، أو مرحلة البديع، وأبو تمام خير شاهد عليها، وأين ترك الناقد المتنبي، الذي ملأ الدنيا وشغل الناس بشعر؟ وأين ترك عمالقة شعراء الأندلس؟ هذا إذا لم نتبع المحطات التاريخية، وما يخرج فيه من حين لآخر من جياد الشعراء. أما مسألة المديح وفساد الشعر فلا يخرج الأمر عن إطار المضامين، أما قوة الشعر وجودته الفنية فلا غبار على أن أشعار أبي تمام والمتنبي مثلا، وهم سادة المديح مثلا، قدمت أرقى مقامات الجودة الفنية في الشعر بشهادة ما شئت من النقاد والدارسين.

وفي قضية ضعف الشعر في صدر الإسلام والتهمة التي رمي بها حسان، نجد النقاد الذي أطلقوا عليه هذه الأحكام القاسية قد خانهم التدقيق في النصوص، فاستندوا إلى نصوص رثائية مشكوك في نسبتها إلى حسان فبنوا عليها أحكامهم: «لقد شكك ابن هشام، وهو الذي روى الكثير من شعره في السيرة، في عدد من مرثي حسان كتلك التي رثى بها حمزة وخبيبا. وإذا كان ابن هشام قد شكك في هذه النصوص، مع أنه ليس مختصا في رواية الشعر، فمعنى ذلك أن الذين لهم بالشعر وروايته دراية؛ سيكونون أكثر دقة وجراة، وسيكون الكثير من شعر المرثي المنسوب لحسان يحتاج إلى إعادة النظر في تمحيصه وتدقيقه»^(١).

فإذا رجعنا إلى كتاب قدامة، والهجوم الكاسح الذي شن عليه من قبل عدد من النقاد، متهمين إياه تارة بالآرسطية وتارة بغياب المنهج وتارة بالتبسيط والتعليمية، وتارة بالجفاف من الجديد، وهكذا... غير أن

(١) عبد الرحيم الرحموني: مقالات في الأدب الإسلامي، ص ١٠٧.

أصحاب النظر الدقيق، والتأني في الأحكام وجدوا غير ذلك، فهذا أمجد طرابلسي، يرى أن كتاب قدامة «يعتبر أول مؤلف منهجي كتب بالعربية في نقد الشعر...»^(١)، إنه يعتبر الكتاب أول كتاب منهجي في نقد الشعر، وإن كان قد جانب الصواب في مسألة تأثره بالمنطق. ولما دقق النظر في الكتاب انتهى إلى أن منهجه «منهج واضح منطقي يقفنا لأول مرة في تاريخ الدراسات الشعرية عند العرب، وربما لأول مرة، على أننا بصدد مشروع نقدي منظم وتام، تتسلسل فصوله تسلسلا منطقيًا، ولا يتحدث صاحبه إلا عن القضايا الجوهرية»^(٢).

أما الحكم الذي أطلقوه عن تأثر قدامة بالمنطق الأرسطي فقد تولى دراسته وتمحيصه عباس ارحيلة في أطروحته، فوجد أن «الكتاب وليد شرعي لمراحل تطور النقد الأدبي عند العرب، حين اتسعت مجالات المعرفة، حين تبلورت المفاهيم والنظريات، وبدأت الثقافة العربية الإسلامية تخرج من الموسوعات إلى التخصص، ومن البحث في القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية في ضوء مناهج محددة، وتصورات مقررّة. ووجد قدامة الفوضى سارية في نقد الشعر فجاءت مرحلة تبحث عن تخليص النقد من الفوضى بتأصيل تصورات صارمة للعلم والشعر»^(٣).

ولم يتوقف الكاتب عند مسألة أصالة الكتاب فقط، بل حاول البحث في دوافع هذا الهجوم الشرس الذي تعرض له قدامة وكتابه «نقد الشعر»، فوجد

(١) أمجد طرابلسي: نقد الشعر عند العرب، ص ٨٦.

(٢) أمجد طرابلسي: نقد الشعر عند العرب، ص ٨٨.

(٣) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي، ص ٣٩٢.

أن الباحثين يعتبرون «قدامة ابن جعفر أهم محطة يختبر فيها إشكال التأثير اليوناني في النقد العربي القديم. وقلما تناول باحث قدامة ولم يثر مسألة التأثير اليوناني في كتابه «نقد الشعر». بل يكاد يكون اسم قدامة حجة لمن أراد أن يثبت مدى تأثير الثقافة اليونانية عموماً، والأرسطية على وجه الخصوص في البيان العربي عموماً، وفي النقد الأدبي على وجه الخصوص»^(١). أي أن الذين كانوا يتربصون بقدامة؛ كانت غايتهم إثبات التأثير عنده؛ ليكون سبيلاً يَمرون منها إلى النقاد الآخرين، ليدخلوا الجميع تحت جبة (المعلم الأول).

ولم يغفل صاحب «الأثر الأرسطي» التنبيه إلى البعد الحضاري للقول بالتأثير، وهو السبب ذاته الذي دفعه إلى محاولة بيان أصالة الثقافة العربية، ذلك البعد هو أن «من يقارن ليجد الأصل اليوناني، يزيّف التاريخ ويعبد المركز الأوربي، ويجعل تاريخ المعرفة بعد الأصل تابعاً ومردداً لما قبل»^(٢). والخلاصة عنده في مسألة تأثر قدامة بالمنطق الأرسطي: أن «التأثير الأرسطي في قدامة كان باهتاً جداً، وإن الدراسة الاصطلاحية تكشف عن حضور المنطق في بعض مصطلحات غرقت في مصطلحات تم تأسيسها داخل البيان العربي»^(٣).

الأساس الرابع: الحكم من المصادر بدل الوسائط

أما رابع هذه الأسس فهو الذهاب رأساً إلى المصادر عينها للوصول إلى

(١) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي، ص ٣٩١.

(٢) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي، ص ٤٠٩.

(٣) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي، ص ٤٠٩.

أحكام صحيحة دقيقة، وتجنب نقل الأحكام عن الوسائط وترويجها دون نظر إلى صحتها أو بطلانها، وقد كان من أسباب انتشار العداء لهذا التراث ما ينقل من أحكام بين الأجيال، وقد كان هذا النهج في الأحكام سببا في رمي جبال علمية بتهم لا أساس لها من الصحة، بل وتسمية مدرسة معينة باسمها، ذلك الاتجاه الذي سمي بالاتجاه المنطقي الفلسفي في البلاغة العربية، وجعل بعضهم السكاكي على رأسه، والبعض الآخر فخر الدين الرازي، يقول أحدهم: «كان هناك اتجاه فلسفي منطقي، مال بالبلاغة نحو القواعد والتلخيص، وقد تمثل هذا الاتجاه في كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي (ت: ٦٠٦) الذي لخص كتابي عبد القاهر (الدلائل) و(الأسرار)، فكان بعمله هذا أول من قعد علوم البلاغة ورتب مسائلها في تقنين علمي هو الأول من نوعه، وبذلك قضى على الروح الأدبية التي شاهدناها في كتابي الجرجاني، ومال، بل، وانحرف نحو الضبط والحصص المنطقي بذكر الحدود وبيان القيود وإخراج المحترزات»^(١).

لقد رأى في عمل الرازي قتلا للروح الأدبية التي جاءت في كتابي عبد القاهر الجرجاني، ولم ير في التقعيد العلمي جديدا يذكر! ثم تكلم آخر فأوقف البلاغة عند الجرجاني والزمخشري، ونفى تاريخا طويلا من التأليف في علوم البلاغة بجرة قلم وحكم منقول. يقول في ذلك: «انتهى الأمر إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني، والإمام الزمخشري فنالت الدراسات البلاغية على يديهما تقدما وازدهارا.

(١) عبد الفتاح فيود: علم البديع، ص ١٠٨.

وجاء العلماء من بعدهما، ولم يحاولوا أن يضيفوا إلى عملهما شيئاً يذكر، ولا أن يدرسوه كما هو، بل عمدوا في بادئ الأمر إلى تلخيص بلاغة الإمام عبد القاهر، وأحياناً يضيفون إليها شيئاً من بلاغة الإمام الزمخشري، ثم انتهت بهم الحال إلى تلخيص القسم الثالث من كتاب المفتاح^(١).

وهذا كلام بين الفساد، فليس من المعقول نسف تاريخ بهذا الحجم كأن لم يكن، كان الأولى أن يتوقف عندها بامعان وتأمل، والبحث في دوافع التأليف التي قادتهم إلى ذلك النمط من القول والحكم، ولكن العجلة والتعصب للأشخاص حين يحكمان الشخص أو الجماعة يعميان عن الحق، والحق أنه جاء من بعد عبد القاهر «أئمة من الخلق اتبعوه وزادوا عليه، وأرادوا أن يقدموا قواعد لعلم البلاغة؛ فشقوا لأنفسهم في زمانهم، ثم لنا من بعدهم، طريقاً جديداً يلاقي طريقه من وجه، ويخالفه من وجه آخر، كان ذلك اجتهداً منهم أحسنوا فيه غاية الإحسان، وأسأوا غاية الإساءة»^(٢).

وفي النهاية نختم هذا المحور بكلام نفيس عن التعصب للشيخ محمد الغزالي، وإن قاله في سياق مختلف: «وآفة كثير من الدخلاء على العلم أنهم لا يعرفون إلا رأياً واحداً ووجهة واحدة، أخذوا عن شيخ واحد أو انحصروا في مدرسة ووجهة واحدة، ولم يتيحوا لأنفسهم أن يسمعوها رأياً آخر، أو يناقشوا وجهة مخالفة، أو يجيلوا أنظارهم في أفكار المدارس الأخرى.

والعجيب في أمر هؤلاء أنهم ينهون عن التقليد، وهم في الواقع

(١) عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز القرآني، ص ٦٧٥.

(٢) محمود شاكر: مقدمة تحقيقه لأسرار البلاغة، ص ٣.

مقلدون، رفضوا تقليد الأئمة القدامى؛ وقلدوا بعض المعاصرين، وأنهم
ينكرون المذاهب، وقد جعلوا من آرائهم مذهباً خامساً، ويقاثلون دونه
وينكرون من خالفه!«^(١)

(١) محمد الغزالي: تراثنا الفكري، ص ١٤٠.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري/ دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ١٩٩٣.

٢- أحمد أبو زيد: كلمته ضمن دورة تكوينية تحت عنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، من تنظيم معهد الدراسات المصطلحية، بتنسيق مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مطبعة النجاح الجديدة/ ط: ١:٢٠٠٠.

٣- أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابتداع/ دار العودة/ ط: ١٩٨٣: ٤.

٤- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه: عبد المنعم فريد/ شركة الأرقم بني أبي الأرقم (د.ت).

٥- أمجد طرابلسي: نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس الهجري، ترجمة: إدريس بللمليح/ دار توبقال/ ط: ١: ١٩٩٣.

٦- ابن قتيبة (أبو محمد بن مسلم): أدب الكاتب/ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع/ (د.ت).

- ٧- الجاحظ (أبو عثمان بن بحر): الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون/ دار الجيل/ ط: ١٩٩٦.
- ٨- داوود سلوم: النقد المنهجي عند الجاحظ/ عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية/ ط: ١٩٨٦: ٢.
- ٩- طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع/ المكتبة العربية -بيروت/ (د.ت).
- ١٠- طه جابر العلواني: كلمته ضمن دورة تكوينية تحت عنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، من تنظيم معهد الدراسات المصطلحية، بتنسيق مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مطبعة النجاح الجديدة/ ط: ٢٠٠٠: ١.
- ١١- طه حسين: في الشعر الجاهلي.
- ١٢- طه حسين: تقليد وتجديد/ دار العلم للملايين/ ط: ١٩٨١: ٢.
- ١٣- عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري/ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط/ مطبعة النجاح الجديدة/ ط: ١٩٩٩.
- ١٤- عبد الرحيم الرحموني: الأسس الفكرية لنظرية الجاحظ الأدبية/ مطبعة أنفو-برنت/ ط: ٢٠٠٥.
- ١٥- عبد الرحيم الرحموني: مقالات في الأدب الإسلامي/ مطبعة أنفو-برنت/ ط: ٢٠٠٦.
- ١٦- عبد الرحيم الرحموني: الرؤية الشعرية عند الجاحظ: أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط (١٩٩١- مرقونة).

- ١٧- عبد العزيز كسوس: نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي/ مطبعة تيمل/ ط: ١٩٩٥: ١.
- ١٨- عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية/ عالم الكتب/ ط: ١٩٨٥: ١.
- ١٩- عبد العزيز النعماني: فن الشعر بين التراث والحداثة/ الدار المصرية اللبنانية/ ط: ١٩٩١: ١.
- ٢٠- عبد الفتاح فيود: علم البديع: دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع/ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع/ ط: ١٩٩٨: ٢.
- ٢١- عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغربة: دراسات بنيوية في الأدب العربي/ دار الطليعة للطباعة والنشر/ ط: ١٩٨٢: ١.
- ٢٢- عزيز شكري الماضي: في نظرية الأدب/ دار المنتخب العربي/ ط: ١٩٩٣: ١.
- ٢٣- عمر محمد الطالب: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة/ دار اليسر للنشر والتوزيع (د.ت).
- ٢٤- ماهر شعبان عبد الباري: الذوق الأدبي: طبيعته - نظرياته - مقوماته - معايير - مقاييسه/ دار الفكر ناشرون وموزعون/ ط: ٢٠١١: ٣.
- ٢٥- محمد الروكي: كلمته ضمن دورة تكوينية تحت عنوان: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، من تنظيم معهد الدراسات المصطلحية، بتنسيق مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مطبعة النجاح الجديدة/ ط: ٢٠٠٠: ١.

- ٢٦- محمد زغلول سلام: تاريخ النقد والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري/ دار المعارف (د.ت).
- ٢٧- محمد العمري: البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها/ إفريقيا الشرق/ ط: ١٩٩٩.
- ٢٨- محمد الغزالي: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل/ دار الشروق (د.ت).
- ٢٩- محمد الواسطي: أسرار النص: مقارنة بنيوية منفتحة/ مطبعة أنفو-برنت/ ط: ٢٠٠٣: ١.
- ٣٠- محمد الواسطي: مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: شعر أبي نواس نموذجاً/ مطبعة أنفو-برنت/ ط: ٢٠٠٤.
- ٣١- محمود شاكر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا/ مطبعة المدني/ ط: ١٩٨٧.
- ٣٢- محمود شاكر: مقدمة تحقيقه لأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني/ مطبعة المدني/ ط: ١٩٩١: ١.
- ٣٣- محمد محمد أبو موسى: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني/ مكتبة وهبة - القاهرة/ ط: ١٩٩٨: ١.
- ٣٤- محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب/ دار نهضة مصر للطبع والنشر (د.ت).
- ٣٥- ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي/ دار الجيل/ ط: ١٩٩٨: ٧.

٣٦- نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية/ الشركة المصرية العالمية للنشر/ ط: ٢٠٠٣.

٣٧- وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية)/ دار الفكر/ ط: ٢٠٠٧.



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies