تأملات في «تأملات ديكارت»

قراءة تأويلية في سيرة ديكارت الفكرية(*)

د. مجدي عزالدين حسن(**)

الأطروحة الرئيسية التي يدور حولها وبها هذا البحث، يمكن إجمالها كالتالي: ثمة بنى فهم مسبقة لا عقلانية بالأساس، يمكن استخلاصها من تأملات ديكارت، كان لها القدح المعلى في إنتاج فلسفة ديكارت. وحسبنا أن نستنطق سيرة نصوصه وتأملاته لنتأكد من فرضية ما ذهبنا إليه، وهو ما سيقوم به الباحث هنا من خلال استنطاق السيرة الذاتية لديكارت كما وردت في نصوصه وتأملاته. ومن خلال تأملاتنا في (تأملات ديكارت) سنحاول تقديم الإجابة على سؤال غاية في الأهمية: هل كان ديكارت عقلانياً حقاً في تأملاته؟

مقدمة

تعكس هذه الورقة البحثية، سيرة ديكارت الفكرية، من خلال تأملاته، خاصةً وأن ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) يُكثر فيها من استخدام ضمير المتكلم. ووصف السيرة ب(الفكرية) ينبهنا إلى أن التركيز سيكون على فكره الفلسفي، وأنه لا مجال للحديث عن حياته الخاصة إلا ما كان موصولاً بفلسفته وعاملاً على إيضاحها.

رأى ديكارت أنه في سبيلنا «**للبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولاً من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن**

(*) ورقة بحثية شاركت بها في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية (السيرة الذاتية) والذي أنعقد من ٨ إلى ١٣ ديسمبر ٢٠١٢م.

(**) أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة النيلين بالخرطوم.

نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز».[١]

وفي المقابل، يطرح البحث السؤال التالي: **هل استطاع «ديكارت» حقا التحرر من كل أحكامه المسبقة بالطريقة التي أشار عليها أم أن ثمة (بنى فهم مسبقة) لعبت دورها في إرساء فلسفة «ديكارت» على النحو الذي خرج به إلينا؟ وهل كان ديكارت عقلانياً حقاً في تأملاته؟**

وعلى ذلك، فإن الأطروحة الرئيسية التي يدور حولها وبها هذا البحث، يمكن إجمالها كالتالي: نعم، فعلاً ثمة (بنى فهم مسبقة) كان لها القدح المعلى في إنتاج فلسفة ديكارت، وحسبنا أن نستنطق سيرة نصوصه وتأملاته لنتأكد من فرضية ما ذهبنا إليه، وهو ما سيقوم به الباحث من خلال استنطاق السيرة الذاتية لديكارت كما وردت في نصوصه وتأملاته. ومن خلال تأملاتنا في (تأملات ديكارت) سنحاول تقديم الإجابة على سؤال غاية في الأهمية: هل كان ديكارت عقلانياً حقاً؟ وهل يستحق ديكارت لقب (أبو الفلسفة الحديثة) و(أبو العقلانية الحديثة)؟

أولاً: المدخل النظري: تأويل ديكارت من منظور هايدغري غادامري

نسترشد هنا بـ «هايدغر» و«غادامر» في ممارستنا لفعل التأويل للنص الديكارتي، متوجهين إلى فضاء (اللا-مفكر فيه) داخل أروقة النص، مصغين له عبر مساءلته، لا عما قاله فحسب، بل وعما لم يقله، فالنص بمعنى ما، هو « جواب عن سؤال ـ لا السؤال الذي نطرحه نحن على النص بل السؤال الذي يطرحه (موضوع النص) على النص. وحين يفهم المرء النص في ضوء السؤال الذي يجيب عنه، يتعين عليه أن يمضي متسائلاً فيما وراء النص من أجل أن يفسره. يتعين على المرء أيضاً أن يسأل ما الذي لم يقله النص؟».[٢]

وهكذا يعلمنا «هايدغر» كيفية الإنصات إلى نداء الوجود من داخل اللغة ومن خارج مبدأ الهوية وسلطة المنطق والتيولوجيا. وهو الأمر الذي يترتب عليه: أن فعل التأويل لديكارت لا يجب أن يفكر في ما فُكر فيه فحسب، بل عليه أيضا أن ينبش في متن النص الديكارتي وفيما

(١) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص١٠٦.

(٢) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٣٣.

وراء السطور ليفضح ما سكت عنه النص ولم يقله، مستنطقاً بذلك لدلالات هذا الصمت. وعلى ذلك، فإن « الهرمنيوطيقا الهايدغرية تتأسس على فرضية أنّ ما يظل خفياً لا يمثل حدود الفكر أو إخفاقه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو.(...). وما يمثل أهمية فكر ما ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتاً عنه مسلطاً مع ذلك عليه الضوء، مستدعياً إياه بطريقة ليست طريقة القول».[١]

التساؤل الهرمنيوطيقي بهذا المعنى الهايدغري هو تساؤل يخرج عن دائرة المألوف لدينا، لينقلنا من هرمنيوطيقا التطابق إلى هرمنيوطيقا التعدد، ومن يقينية التأويل المغلق إلى اقتحامية التأويل المنفتح، ومن المنهج إلى (لا-منهجية) المنهج نفسه. وبفعل الطرق والنبش والاستنطاق تنفتح كافة أبواب النص ونوافذه المغلقة على الاختلاف والضدية والغيرية على المستوى الدلالي دون أن ينفي ذلك كله علاقته بتاريخه.

يؤكد «هايدغر» على أن العملية التأويلية لنص ما تستلزم من المؤول أن يكون لديه (فهم مسبق). هذا (الفهم المسبق) يمثل نقطة البدء التي يشيد على أساسها المؤول فرضيات فهمه للنص. وبالتالي فإن هذا المبدأ يتنافى مع (حيادية) و(نزاهة) المؤول التي دعا إليها ديكارت، الذي دافع وآمن بإمكانية وجود تأويل (موضوعي) لا يتدخل فيه المؤول بآرائه الخاصة، ولا يفرض فيه رؤيته وأحكامه المسبقة على الموضوع. وعلى النقيض تماماً مما ذهب إليه ديكارت، يرى «هايدغر» أننا لا نستطيع أن نفهم نصاً ما، دون توفر فهم مسبق لهذا النص سلفاً، وهو الأمر الذي يؤكد على حقيقة الدور الهام الذي تلعبه الأحكام المسبقة في عملية الفهم والتأويل. وأننا لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، أن (نعلق بين قوسين) كل معرفتنا السابقة، بل على العكس من ذلك فـ(معرفتنا المسبقة) تمثل الشرط المحدِد لنا في عملية فهم/تأويل النصوص. وبالتالي وحسب هايدغر، فليس هناك ثمة « معرفة بلا مسبقات، فأنواع الفهم كلها تفترض سلفاً، إدراكاً قبلياً، أي فهماً مسبقاً للكل. ولأن المفاهيم المسبقة تتحكم دائماً بمعرفتنا، يغدو من المستحيل كبح جماح كل محدِّد للفهم».[٢]

---

(١) أمبرتو إيكو، السيميائيّة وفلسفة اللغة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٥٦.

(٢) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا/ بغداد، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٤.

نفهم مما سبق ذكره أن «هايدغر» يرى أن في كل عملية تأويلية ثمة بنى مسبقة للفهم تُمارس دوراً توجيهياً في عملية الفهم والتأويل « ويثير في الحقيقة تساؤلات وشكوكا خطيرة حول صواب هذا النموذج الذي يصف التأويل وفقاً لعلاقة الذات ـ الموضوع. كذلك يلقي ظلالاً من الشك حول ما يمكن أن يعنيه (التأويل الموضوعي) أو التأويل (بدون فروض مسبقة). يطرح «هايدغر» هذه المسألة بوضوح ويقول بصريح العبارة: « التأويل ليس على الإطلاق فهماً بلا فروض مسبقة لشئ ما معطى مقدماً».[١]

وبالتالي فإن هايدغر يركز بشكل أساسي على الكيفية التي يحدث بها الفهم، وما يحدث فعليا أثناء عملية التأويل من لدن الذات المؤولة، وطالما أن الأمر يجري بهذه الكيفية فبالتالي يصبح الحديث عن محاولة التحرر من ربقة البنى المسبقة للفهم بغرض التوصل إلى فهم موضوعي محايد، أمراً عبثياً ولا طائل من ورائه « لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم. إن ما يظهر من (الشيء) أو (الموضوع) هو ما يسمح له المرء أن يظهر، وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية».[٢]

ومن ناحية ثانية، يشكك «غادامر» في إمكانية الحصول على (معنى موضوعي) موجوداً سلفاً داخل النص، ما على المؤول سوى وضع يده على هذا المعنى (كما هو)، في استقلالية تامة عن الأفق التاريخي الذي ينتمي إليه وبمعزل عن كل أحكامه وتصوراته المسبقة. وحسب غادامر فإن « أزمة المنهج الذي يقوم على عملية تأطير النص، هي أزمة منهج يكون مدفوعاً بوهم الموضوعية الذي يُخفي شخصية النص بإدخاله في قوالب وأطر جاهزة يُقاس عليها. ووهم الموضوعية هو وهم من أوهام النزعة التعالمية scientism في العلوم الإنسانية التي تريد أن تحتذي نموذج العلم الطبيعي، في حين أن العلم الطبيعي نفسه قد تخلى عن نموذجه التقليدي الذي يتوخى الموضوعية المطلقة واليقين»[٣] وهو الأمر الذي أمسى من المسلمات بعد أن ثبت صحة مبدأ «هيزنبرج» القائل: بأن ثمة بعض التغيرات التي تلحق بطبيعة موضوع الملاحظة نفسه بفعل حالة كونه يلاحظ.

---

(١) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص٢٣٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص٢٣٣.

(٣) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٢٣.

وفي ذات السياق، يرى غادامر أن عملية الفهم دائماً ما تكون مشروطة بمفاهيم الحاضر وتصوراته، ومقيدة ومحددة بالمعايير المسبقة للأفق التاريخي الراهن، الذي تتأسس على أرضيته عملية فهمنا للموضوع. إذن كل ما سبق يشكل الوضعية التاريخية الراهنة للحاضر التي تتشكل بناءاً عليها زاوية الرؤية للذات المؤولة. وبالتالي فإن ما يترتب على وجهة النظر الغادامرية هذه (مخالفاً لديكارت)، إنما يتمثل في استحالة انفكاك المؤول عن ذاته، وعن معايير أفقه التاريخي، وأحكامه المسبقة، التي تلعب دوراً هاماً ومؤثراً في عملية الفهم والتأويل. «هذا التصور لا يعني إطلاقاً، لدى غادامر، استحالة الوصول إلى رؤية موضوعية بشأن النص، ولا يعني أيضا اختزال أي تأويل ممكن إلى ذاتية المؤول الخالصة. بل يعني على العكس من ذلك أن كل تأويل يبقي دائما مشروطا بالوضعية التاريخية التي ينتمي إليها، ويكون في المقابل متعلقا بواقع النص ذاته.[١]

وما نفهمه من ذلك أن غادامر استهدف بسهام نقده (الموضوعية الساذجة) التي تبنت الادعاء القائل بضرورة و إمكانية التخلص والتحرر من كل البنى المسبقة للفهم، وذلك بهدف التوصل إلى تأويل موضوعي مبرأ من كل شائبة ذاتية، ولا يُعير أدنى اهتمام للأفق الخاص للذات. وعلى العكس من ذلك تماماً، تبنى غادامر أطروحة مفادها أن « سياق تأويل النص المحايث هو سياق المؤول. وهذا لا يعني أن التأويل اعتباطي أو ذاتي طالما أن سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما أن النص جزء من هذا التراث. ومن غير أن ينطوي الأمر على مفارقة، يمكن القول أن النص المحايث خالٍ من السياق وموثوق بالسياق معاً. فهو خالٍ من السياق بمعنى أن النص يكون إحالته الخاصة، وهو موثوق بالسياق بمعنى أن النص يبدو لقرائه في أفق الاهتمام، أي في سياق يجلبه القارئ ضمنياً إلى النص».[٢]

١- نظرية عصر التنوير النقدية عن الأحكام المسبقة:

عصر التنوير كان يهدف إلى أن يفهم التراث (اليوناني والمسيحي القروسطي) من منظور عقلاني دون الاستناد على أية (أحكام مسبقة). وبالتالي فإن مقاربة عصر التنوير المعرفية للتراث كانت تتوخى (عقلنة) هذا التراث وفهمه (فهماً موضوعياً محايداً) وذلك لا يتحقق

---

(١) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ص٤١.

(٢) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، مرجع سابق الذكر، ص١٣٩.

إلا عبر (استبعاد) كافة تصوراتنا ومفاهيمنا المسبقة التي هي من وجهة نظر التنوير تمثل (عائقا) أمام طريق النظر العقلاني المتسم ب(الموضوعية) و(الحيادية). ولذلك فإن مفهوم (الأحكام المسبقة) مع عصر التنوير اتخذ (دلالة سلبية) ونظر إليها باعتبارها (خاطئة) وتبعاً لذلك يتوجب على العقل، قبل مباشرة النظر في موضوعه، أن (يتطهر) من كل أحكامه المسبقة. حيث دعا « عصر التنوير إلى عدم تقبل أية سلطة ما، ولا يقرر بشأن أي شيء قبل عرضه أمام منصة الحكم العقلي. ولذلك فإن التراث المكتوب للكتاب المقدس، مثله مثل أية وثيقة تاريخية أخرى، ليس في مقدوره أن يدّعي صلاحية مطلقة، فالحقيقة الممكنة للتراث تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل. ليس التراث، بل العقل هو الذي يشكل المصدر النهائي لكل سلطة. فما هو مكتوب ليس بالضرورة صحيحاً... هذه هي الحكمة التي على أساسها يقارب عصر التنوير الحديث التراث».[1]

عصر التنوير كان يؤمن بقدرة العقل على التحرر الكامل من هيمنة الأحكام المسبقة، وهو يرى أن للأحكام المسبقة مصدرين، يتمثل احدهما في السلطة والأخر ناشئ عن التسرع. ولذلك فإنه كان يرى أننا في سبيل الفهم يجب أن لا ننطلق في عملية الفهم هذه من معاييرنا الخاصة، ولذلك نادى عصر التنوير بقراءة (عقلانية موضوعية) تستبعد أية أفهام أو أحكام سابقة.

والافتراض الأساسي لعصر التنوير يرى أن العقل إذا أتبع مجموعة من الخطوات المنهجية، فإن ذلك كفيل بإيصاله إلى الحقيقة اليقينية والتي يمكن أن يركن إليها ويثق فيها. ولذلك فإن التسرع هو أحد الأسباب التي تؤدي بالعقل إلى الوقوع في الخطأ (بيكون، ديكارت، هوسرل)، ومن جهة أخرى فإن السلطة تمثل عائقاً، وتقف حجر عثرة أمام الفرد، وتحول دون استخدامه لعقله ولفهمه الخاص (كانط).

ينتقد «غادامر» وجهة نظر التنوير هذه، ويرى استحالة (تطبيق) ذلك بقوله: «بالنسبة لنا، فإن وجود العقل مُحدد ضمن شروط كينية وتاريخية، وبالتالي فإنه ليس سيد نفسه، بل هو دائما ما يبقى معتمداً على معطيات الظروف التي يشتغل فيها»،[2] وللتراث (سلطته) التي يمارسها علينا شئنا أم أبينا.

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.272.

(2) Ibid, p.276.

وحسبما يذهب إليه «غادامر» فإن رؤية عصر التنوير هذه تقوم على أساس فهم (السلطة) باعتبارها نقيضاً للعقل، وتأسس في الوقت عينه شرعيتها على أساس وجود تعارض ما بين (السلطة) من جهة و(العقل) من جهة ثانية. وهو الأمر الذي ترتب عليه رفض عصر التنوير الخضوع وقبول أية سلطة مهما كانت درجة قداستها، ورأى أنه على العكس تماماً يجب (إخضاع) كل سلطة للعقل بعد أن كان عصر ما قبل التنوير يخضع فيه العقل للسلطة، وبالأخص السلطة الدينية (سلطة البابا) والسلطة الفلسفية العلمية (سلطة أرسطو). وفي مقابل ذلك دعا عصر التنوير وخاصة مع حركة الإصلاح الديني إلى تأسيس هرمنيوطيقا تقوم على أساس عقلاني في عملية فهمها للنص الديني دون الالتفات إلى أية سلطة أخرى، سواء كانت سلطة البابا أو التراث، إلى أن تبلغ هذه الجهود قمتها مع المنهج الديكارتي والمنهج الفنومنولوجي عند «هوسرل» الذي يدعو إلى أن تستبعد الذات جميع الأحكام المسبقة في عملية الفهم، و يطالبها بالتخلي الكلي عنها من أجل فهم الظاهرة كما هي في حقيقتها الكاملة.

٢- المقصد الهايدغري-الغادامري لمفهوم fore-structures of understanding:

ابتداءً، لابد من التأكيد على أن «هايدغر» كان معنياً فقط بتقديم وصف فينومينولوجي للطريقة التي يحدث بها الفهم، فما أهتم المشروع الهايدغري بتبيانه و إظهاره إلى حيز الوجود ليس وضع قواعد للمنهج، كما ذهب ديكارت، و إنما، عوضاً عن ذلك، ركز بؤرة اهتمامه على الطريقة التي يجري بها الفهم فعلاً. الأمر الذي شكل علامة فارقة ومفصلية في تاريخ الهرمنيوطيقا، إذ كانت الهرمنيوطيقا التقليدية قبله محصورة ومعنية في الأساس ب (تقعيد) الفهم، بمعنى أنها اهتمت بمحاولة وضع مجموعة من القواعد التي على هداها وبتطبيقها يكون بإمكاننا الوصول إلى الفهم الصحيح. ولذلك فإن الهرمنيوطيقا مع «هايدغر» كانت معنية في المقام الأول بما يحدث فعليا أثناء عملية فهمنا، وهو الطريق الذي افتتحه «هايدغر» وسار فيه من بعده تلميذه «غادامر».

بناءً على ما سبق ذكره، تكون الهرمنيوطيقا مع «هايدغر» ومن بعده «غادامر» قد تنكرت لبداياتها الأولى محدثة بذلك تحولا خطيرا، له أبعاده ونتائجه المترتبة عليه في مسار الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم. حيث لم تعد وظيفة الهرمنيوطيقا ومهمتها مرتبطة ب(تقعيد) الفهم، و إنما بالأحرى: تقديم وصف فينومينولوجي لما يحدث فعلا في عملية الفهم، بمعنى آخر لم تعد إشكالية الهرمنيوطيقا معهما منشغلة ومحددة بالتساؤل عن المبادئ والقواعد التي على أساسها

يمكن للذات المؤولة أن تضع يدها على الفهم الصحيح. بل أصبحت الإشكالية الهرمنيوطيقية مهتمة بالتساؤل عن الكيفية التي يحدث بها الفهم أصلاً. وبالتالي فما يجب أن نفهمه بوضوح هنا هو أن غاية الهرمنيوطيقا لم يعد يتمثل وينحصر في أن تقدم لنا الهرمنيوطيقا قواعد للفهم إذا أتبعناها وطبقناه بتقنية عالية فإنها كفيلة بإيصالنا للفهم (الصائب موضوعيا). مع الأفق الهايدغري ـ الغادامري لم تعد الهرمنيوطيقا معنية ومهتمة بتقديم معايير للتأويل نستطيع من خلالها التمييز ما بين الصحيح والخاطئ، بل على العكس تماما أصبحت الهرمنيوطيقا منشغلة في الأساس بقضية فهم الفهم نفسه! بمعنى آخر فهم الطريقة التي يشتغل بها الفهم نفسه.

في هذا السياق نقول أن النتيجة التي توصل إليها «هايدغر» ودافع عنها من بعده «غادامر» هي أن: المؤول مهما ادعى (الموضوعية) في سبر أغوار موضوع تأويله فما هو بقادر على أن (يتملص) وأن (يتحرر) من فهمه الخاص. يعني هذا المفهوم فيما يعني، امتلاك المؤول لتصور مسبق لموضوع فهمه، وبتعبير آخر فإن المؤول حينما يريد الوصول إلى فهم موضوع ما، فإنه يبدأ بمقاربة تأويلية لهذا الموضوع معتمداً في ذلك على ما يمتلكه سلفاً، وما هو متاح له من تصورات تساعده على فهم الموضوع.

ويصف غادامر هذه العملية بقوله: «يبدأ التأويل بتصورات مسبقة تُستبدل بأخرى أكثر ملاءمة. وتشكل هذه العملية الدائمة من المقاربات الجديدة حركة الفهم والتأويل. فالمرء الذي يحاول أن يفهم قابل لأن يصرف انتباهه عن المعاني المسبقة تلك التي لا تؤكدها الأشياء ذاتها. وتتمثل المهمة الثابتة للفهم في إظهار التصورات الملائمة- وهي من حيث طبيعتها توقعية- لكي يتم تأكيدها (بواسطة الأشياء) ذاتها. هنا تتمثل (الموضوعية) فقط في التأكيد على معنى مسبق يبرز متجليا في وجوده.(...). وهكذا فمن الملائم للمؤول تماماً ألاّ يقارب النصّ مباشرة، معتمداً فقط على المعاني المسبقة المتوفرة بالنسبة له، بل بالأحرى عليه أن يفحص بشكل واضح شرعية- الأصل والصلاحية- المعاني المسبقة المضمرة فيه».[1]

النص الغادامري السابق، على قصره، يوضح لنا مجموعة أمور:

أ- أن الذات في عملية فهمها، إنما تنطلق، في واقع الأمر، في مقاربتها التأويلية للموضوع مما هو (متاح) لها وما (تمتلكه سلفا) من (تصورات مسبقة) عن ما تود فهمه وتأويله.

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.267.

وبالتالي يكون فهمها على أساس (توقعات) المعنى المستمدة من (علاقتها السابقة) بالموضوع «وهكذا وبلا شك، ليس هناك فهم خال من كل الأحكام المسبقة، مهما كان حجم إرادة معرفتنا الموجهةً نحو الهروب من عبوديتها».[1]

ب- ما سبق، لا يعني بأية حال من الأحوال أن الذات المؤولة (تفرض) تصورها وفهمها وحكمها المسبق على الموضوع. وإنما يعني أن هذه التصورات المسبقة لها (وظيفة) معينة تؤديها تتمثل في (إعانة) الذات و(مساعدتها) على الوصول إلى فهم ملائم ومناسب (يتوافق) مع (سياقات) النص. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يتسنى للذات المؤولة أن تميز ما هو مشروع من بين عدة تصورات مسبقة حول موضوع واحد؟ وللإجابة على هذه السؤال: نقول أنه لا يتأتى للذات المؤولة أن (تفحص) شرعية تصوراتها المسبقة إلا في أثناء عملية الفهم نفسها، ولذلك تبدأ عملية الفهم والتأويل لنص ما وتحاول الذات المؤولة (مقاربة) هذا النص من خلال ما (تمتلكه مسبقا) من تصورات حول موضوع هذا النص، في هذه المرحلة الأولية المبكرة في عملية فهم النص، بينما يبدأ النص بشكل مواز في (امتحان) مصداقية هذه الأحكام المسبقة الواحدة تلو الأخرى، وما الحكم المسبق إلا (فرضية توقعية) لمعنى النص قد (تنجح) وقد (تفشل). وكلما تفشل تنتقل الذات إلى (الأخرى) وهكذا دواليك تستمر هذه العملية الدائمة من (الاستبدالات) و(الاحلالات)، والذات المؤولة معرضة (للإنصراف) عن المعاني المسبقة التي لا يؤيدها سياق النص. وبالتالي يمكننا النظر لبنى الفهم المسبقة على اعتبارها مجرد فرضيات توقعية لمعنى النص، أو عملية استكشافية (أولية) لوجهة النص من ناحية المعنى والدلالة، والنص وحده هو من (يملك) تأكيدها أو (إجبارنا) عن النكوص والانصراف عنها، وذلك حين تفشل في مساعدتنا على فهم معنى النص، وحينها نكتشف أن معنى النص لا ينسجم مع ما توقعناه من تصورات مسبقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بشكل منطقي (والذي يخصنا) هو في الكيفية التي تضطلع بها التصورات المسبقة بمهامها ووظيفتها في فلسفة ديكارت.

ج- ثمة (حوار) و(جدل) بين الذات المؤولة والنص، بين (الفهم المسبق) للذات حول موضوع تأويلها وبين (شكل الاستجابة) السلبية أو الإيجابية، بين الأفق الحاضر

(1) Ibid, p.490.

للمؤول وبين الأفق الماضي للنص. عملية الحوار هذه تسهم في دفع النص إلى أن يكشف عن اخريته في مقابل التصورات المسبقة للأنا المؤولة، وتجعل النص ينفتح على التجربة التأويلية للمؤول وذلك من خلال الانفتاح على الأحكام والفرضيات المسبقة التي تساعد وتعين على امتلاك فهم ملائم ومناسب للنص. ولذلك فإن المطلوب من المؤول أن يكون مدركاً وواعياً لأحكامه وتصوراته ورؤاه المسبقة، لأن ذلك من شأنه أن يعين النص على أن يقدم لنا (اخريته) بوصفها حقيقته الخاصة في مقابل الفهم المسبق للأنا المؤول. ويشرح لنا غادامر هذا المفهوم بقوله: « نحن نتعلم أننا يجب أن نفسر جملة ما قبل أن نحاول فهم المعنى اللغوي للأجزاء المفردة للجملة. لكن عملية التفسير نفسها دائما ما تكون محكومة بتوقع معنى ينبثق من سياق ما سبق من قبل. وبالطبع هو أمر ضروري لهذا التوقع أن يصير معدلاً ليتوافق مع النص متى ما كان ذلك مطلوباً. وهذا يعني، إذن، أن التوقع يتغير ويبدأ النص في توحّيد معناه حول توقع آخر. وهكذا فإن حركة الفهم هي حركة ثابتة من الكل إلى الجزء وترجع مرة أخرى من الجزء إلى الكل. ومهمتنا هي توسيع وحدة المعنى المفهوم. إن انسجام جميع تفاصيل النص مع الكل هو معيار الفهم الصحيح. ويعني الفشل لانجاز هذا الانسجام أن الفهم قد فشل».[1]

د- يربط «هايدغر» تحليله للبنى المسبقة للفهم بتحقيق مفهوم جديد لـ(الموضوعية) حينما بيّن أن (الموضوعية) في المحصلة النهائية للتحليل ليست هي سواء تأكيد لفهم مسبق دخل حيز التنفيذ من بين مجموعة أفهام مسبقة أخرى. وذلك يكون أوضح ما يكون في النموذج العلمي للموضوعية داخل حقل العلوم الطبيعية، «فالعالم حينما يتعرض لتفسير ظاهرة ما من الظواهر فإنه يفترض أو يقترح عدة فروض لتفسيرها ويبدأ بعد ذلك في اختبار صحة هذه الفروض بوسائله التجريبية المختلفة، فما يفشل من هذه الفروض يستبعده فورا، أما الفرض الذي ينجح في تفسير هذه الظاهرة والذي يمكن تعميمه ليصبح القانون المفسر لكل الظواهر المشابهة لهذه الظاهرة موضوع الدراسة»[2]، وهو الشيء عينه الذي يفعله المؤول ـ سواء وعى بهذا الأمر أو لم يعي به

(1) Ibid, p.291.

(٢) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٣٧.

ـ عندما يحاول تأويل نص ما فإنه يفترض مسبقا عدة فرضيات و يبدأ منها عملية تأويل النص، و يبدأ النص من جانبه باختبار صحة هذه الفرضيات المسبقة، وما يفشل في مساعدتنا على الوصول إلى معنى النص يتم استبعاده فورا، وهكذا تستمر هذه العملية إلى أن ينجح فرض مسبق في مساعدتنا على الوصول إلى معنى النص.

هـ- (الحكم المسبق) لا يعني أنه حكم خاطئ بالضرورة، كما يتبادر إلى الأذهان عادة، ولكن ربما يكون إما مشروعاً أو غير مشروعاً، ذا قيمة إيجابية أو قيمة سلبية، وهو الأمر الذي يحدده سياق النص أثناء عملية تأويلنا له، فإذا أدى بنا (حكم مسبق) للاصطدام بالنص وفشلنا في تحقيق فهم للنص واكتشفنا أننا أسأءنا فهم النص، فعندئذ يوصف هذا الحكم المسبق بأنه ذو دلالة سلبية. وفي ظل هذا السياق يسندنا استشهاد «غادامر» بالمصطلح القانوني الألماني في تعريفه للحكم المسبق على اعتباره « رأي قانوني مؤقت قبل أن يتمّ التوصل إلى القرار النهائي» وهذا يعني أن أمام القاضي أحد خيارين إما الأخذ به أو لا. وهذا ما يثبت أن الحكم المسبق ليس بالضرورة حكماً خاطئاً كما نألف من الاستخدام العادي له، حيث كثيراً ما يرتبط هذا المفهوم في استعمالنا الدارج للغة بقيمة سلبية وبمعنى أنه دوماً لا يمكن النظر إليه إلا باعتباره حكماً خاطئاً. وهو الأمر الذي أنكره غادامر بقوله: « تاريخ الأفكار يوضح أن مفهوم الأحكام المسبقة أكتسب مضمونه السلبي المألوف لنا اليوم قبل عصر التنوير. ففي الحقيقة فإن (حكم مسبق) يعني اتخاذ حكماً قبل الفحص الأخير في كل العناصر التي تحدد وضعية ما. ويشير المصطلح القانوني الألماني (حكم مسبق) إلى رأي قانوني مؤقت قبل أن يتمّ التوصل إلى القرار النهائي.(...). ولذلك فإن (حكم مسبق) بالتأكيد لا يعني بالضرورة أنه حكم خطأ، ولكن جزءاً من الفكرة أنه يمكن أن يأخذ أما قيمة إيجابية أو قيمة سلبية».[1] وبالتالي فإن مفهوم «الحكم المسبق»prejudice يكون محمّلا بتصورات ذات طبيعة توقعية تساعد وتُعين على اتخاذ حكماً ما بشأن أمر ما، وذلك قبل النظر النهائي فيه و إصدار حكم أخير بشأنه.

و- أي مؤول لابد من أن يكون منتمياً- سواء أكان يعي هذا الأمر أو لا يعيه - لقومية، لمعتقد، لأيدلوجية، «لمجموعة من القيم الاجتماعية. تلك القيم لا يمكن أن تكون

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.270.

محايدة أو موضوعية (وإلا فقدت وظيفتها الاجتماعية) وهي دوما تمارس نفوذها في وجدان الباحث عن وعي أو عن غير وعي منه، وكثيراً ما يكون لا حول له ولا قوة أمام سلطانها، وهي التي تلون تصوراته وما يقوم به من نشاط يتوهم أنه علمي ومحايد. وأكثر من ذلك أنها تلعب دوراً كبيراً (عند الدخول في حوار مع الآخر) في اختياره للأدلة، بمعنى أن الباحث هنا كثيرا ما يقع فريسة أن يختار الدليل الأقرب صلة لتلك القيم المسبقة، أي أنه لا يختار الدليل انطلاقاً من فراغ، بل أن القيم التي ينتمي إليها كثيراً ما تدفعه إلى تفضيل دليل على دليل آخر».[١]

ثانياً: إعادة قراءة ديكارت

١- الشك منهجا للوصول إلى الحقيقة:

كان السؤال الأساسي الذي شغل فلاسفة العصر الحديث وعلى رأسهم ديكارت: ما السبيل **إلى بناء معارفنا على مبادئ يقينية ثابتة؟** والملاحظ أنه منذ «ديكارت»Descartes مرورا بعصر التنوير، حتى التعليق الهوسيرلي، يمتد تراث ضخم وطويل يتخذ من الشك مدخلا منهجيا للوصول إلى الحقيقة. وفي ذات السياق، يرى «ديكارت» أنه في سبيل تحقيق هذا الهدف المنشود، فليس أمامنا سوى «الشك» في كل معارفنا السابقة. ولذلك فقد اتخذ «ديكارت» من الشك منهجاً لكي « يصل من خلاله إلى تفريغ عقله من كل الأفكار السابقة أياً كان مصدرها وأياً كان نوعها، فعلى الفيلسوف أن يبدأ بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أياً كانت، سواء كانت سلطات اجتماعية أو سلطات فلسفية أو سياسية أو غيرها»[٢] وبالتالي يمكننا اعتبار الشك عند «ديكارت» أولى الخطوات المنهجية في سبيل الوصول إلى الحقيقة اليقينية. والتي يسميها «ديكارت» بقاعدة اليقين، وتنص هذه القاعدة على: **«ألا أقبل مطلقا أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أو لنقل: أن أتجنب بحذر التهور والحكم المسبق، وأن لا أدخل شيئا ما إلى حكمي إلا إذا ظهر لعقلي جليا ومتميزا بحيث لا يكون هناك أي مجال للشك فيه».**[٣]

---

(١) عبد المتعال زين العابدين، الدراسات الإنسانية بين الذاتية والموضوعية، مكتبة السودان، الخرطوم، ٢٠٠٢م، ص١٠٥.

(٢) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص١١٦.

(3) Rene Descartes, Discourse on The Method, of Rightly Conducting The Reason, and Seeking Truth in The Sciences, translated by John Veitch, LL.D., World Library, 1996, PART II paragraph 9.

والشك المنهجي هو شك مؤقت، وهو وسيلة وليس غاية بحد ذاته، بمعنى أنه ليس شكا من أجل الشك نفسه. وإنما هو وسيلة معرفية تستلزم الشك بصورة مؤقتة حتى نصل إلى الحقيقة اليقينية، وبالتالي فإن الشك المنهجي هو مدخل معرفي لا غنى عنه في أية محاولة رامية للوصول للحقيقة. وهو بذلك يختلف عن الشك المذهبي الذي هو غاية في حد ذاته، والذي ينكر إمكانية الذات الإنسانية في التوصل إلى الحقيقة اليقينية التي لا خلاف حولها ولا شك فيها. في حين أن الوظيفة الأساسية للشك المنهجي من المنظور الديكارتي إنما تتمثل في مساعدة الذات العارفة لكي تتوصل إلى الحقيقة الموضوعية القاطعة، وبالتالي التأسيس اليقيني لكل معارفنا. وبناءً على ذلك بدأ «ديكارت»، متوسلا الشك كمنهج وكأداة، بفحص كل الآراء التي لديه، بهدف البحث عما إذا كان يوجد بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأي حال من الأحوال. يقول ديكارت: « على الرغم من أن فائدة الشك بشكل عام قد لا تكون ظاهرة من أول وهلة إلا أنها فائدة عظيمة، **ما دامت تمنعنا من إطلاق الأحكام المسبقة**، وتمهد للعقل طريقا سهلا للتحرر من الأحاسيس، وأخيرا تجعل من المستحيل علينا الشك بعد ذلك حيثما نكتشف حقيقة».[1] وهو بذلك يحرص على إزالة كافة العقبات التي تحول بينه وبين الرؤية الفلسفية المعتمدة على **نور العقل الفطري**، وبالتالي فإن المشروع الفلسفي الديكارتي في تأسيسه المعرفة الإنسانية على أساس يقيني راسخ، له عدة متطلبات من بينها التحرر من التقليد والتبعية الفكرية والتخلص من الأوهام والأحكام السابقة. وواضح أن كل ما سبق ذكره لا يمكن إنجازه إلا إذا استثمرنا الشك ووظفناه كأداة معرفية تسهم في تطهير العقل من كل ما هو زائف ولا يقيني. فهل فعل ديكارت ما يمليه عليه المنهج؟

إذن «ديكارت» يرى أنه لكي يكون بمقدور الذات العارفة التوصل إلى يقين بشأن معارفها، فإن مهمتها الأولية والأساسية تتمثل في أن تشك في كل فرضياتها ومعارفها السابقة حول موضوع معرفتها، وينبغي عليها أن تطرح جانباً كل معتقداتها المتعلقة بموضوع المعرفة، وأن تخلّف وراءها كل ما ورثته من آراء شائعة ومستوحاة من أصحاب السلطة، أياً كانت هذه السلطة سواء كانت دينية أو اجتماعية أو سياسية..الخ. وهي - أي الذات - بهذا المبدأ تستطيع التخلص من جميع أفكارها الخاطئة والغامضة والمشوهة. وبالتالي فإن الشك كمنهج، بهذا

(1) Rene Descartes, Meditations on The First Philosophy in Which The Existence of God, and The Real Distinction of Mind and Body, Are Demonstrated, translated by John Veitch, LL.D., World Library, 1996, Synopsis paragraph 1.

المعنى، يُسهم في إيصالنا إلى الحقيقة اليقينية. وتنص واحدة من أهم قواعد المنهج الديكارتي، وهي قاعدة اليقين، تنص على: **«ألا أقبل مطلقا أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك»**. وكان هذا المبدأ هو أحد سمات الفكر الفلسفي الحديث.

شك «ديكارت» طال كل شيء، فهو من جهة يرى أن أقوال السابقين ليست معصومة من الخطأ، كما أن حواسنا كذلك ليست معصومة، وكم خدعتنا حواسنا كثيراً، بحيث لم تعد صالحة للتعويل عليها حتى تفضي بنا إلى اليقين..الخ. إلا أنه وجد شيئاً واحدا يظل قائماً، رغم الشك، ألا وهو الشك ذاته: (فأنا أشك في كل شيء، إلا أنني على يقين من أن هذا الشك ينتابني، وإذن فقد وصلت عن طريق الشك إلى قضية إيجابية يقينية هي: أني أشك، ولما كان الشك وليد التفكير والشك نفسه نوعٌ من الفكر، فأنا أفكر، ولما كان الفكر دليل الوجود فأنا موجود). وفي المبدأ رقم (٧): «في أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها: ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه... يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض، وأنه ليس لنا أبدان. لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا، **لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجودا حقا حينما يفكر**. وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا أفكر، وإذن فأنا موجود صحيحة. وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة تعرض **لمن يدير أفكاره بترتيب**».[١]

وبذلك يزعم «ديكارت» بأنه استطاع الوصول إلى يقين واضح بذاته - مستخدما الشك - الذي لخصه في عبارته المشهورة (أنا أفكر، إذن، فأنا موجود). «إنه يفهم ذاتية وعي الذات بمثابة أساس مطلق اليقين للتصور، وعلى هذا يصبح الموجود برمته العالم الذاتي للأشياء كما تمثل أمام الشعور بينما تصبح الحقيقة يقينا ذاتيا».[٢]

ومن هذا اليقين أقام «ديكارت» مذهبه الفلسفي كله. وبالتالي أوضح لنا «ديكارت» أن الشك هو السبيل الوحيد الذي يوصلنا إلى اليقين. وهو بذلك يرى أن الفكر مبدأ الوجود، محدثا

---

(١) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص٥٦.

(٢) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م، ص٢١٢.

بذلك انقلاباً في عالم الفلسفة، خاصة في مجال المنهج. ومعطيا لمفاهيم «الوضوح» و«المعقولية» معنى جديداً، ومحررا العقل من سلطان الوجود الخارجي، معلنا مبدأه في أن الفكر يكفي نفسه بنفسه. ومقيماً بذلك النزعة الفكرية على أساس فلسفي، ومؤكداً المعنى الصحيح لذاتية الفكر الفلسفي، ومرسياً بذلك دعائم الفكر الفلسفي الحديث، وهذا ما جعل منه زعيماً روحياً للمدرسة العقلية الحديثة، مستحقاً بجدارة لقب أبو العقلانية الحديثة!!! **لكن هل يستحق ديكارت حقاً لقب أبو العقلانية الحديثة؟!** لنعرف ذلك ينبغي علينا الرجوع إلى أقوال ديكارت نفسه.

٢- تفنيد مبادئ الفلسفة عند ديكارت أو سيرة ديكارت كما ترويها نصوصه:

يقول ديكارت في كتابه (مبادئ الفلسفة) في المبدأ (٧٦): «**في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئا لم ندركه إدراكا واضحا جدا. ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر. فإذا بدأ أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجئ من عند الله. أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه**».[١]

هذا المبدأ الديكارتي يؤسس للنظر الفلسفي ولحدوده، والتي يربطها ديكارت بالحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل. هنا (الإيمان) سابق على (العقل). وليس لهذا الأخير أية سلطة في ميدان الدين، بل أن ديكارت يذهب أبعد من ذلك، حين يقرر أنه في حالة تعارض حكم العقل مع حكم التنزيل في أي أمر من الأمور، فيجب أن نخضع لما يجئ من عند الله !

ويؤكد ديكارت على ما سبق في المبدأ رقم (٢٥) الذي يقرر: «**في أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا: فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهما واضحا: ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا**».[٢]

---

(١) ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص١٠٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٧٠.

وفي ذات السياق، يعترف ديكارت في (مقال عن المنهج) قائلا: « كنت أجلّ علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أن الطريق إليها ليس ممهداً لاجهل الجهلاء أقل مما هو ممهداً لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة، هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلمها لضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحاناً موفقاً تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر ».[١]

وموقف ديكارت هنا شبيه بموقف الغزالي، الذي رأى أن التأويل لا يرفع النص، «قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل. ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة، فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب الشاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص»[٢] فالغزالي هنا يحدد الموضع الذي لا يجب أن نلجأ فيه للتأويل وذلك إذا جاء النص ظاهرا بينا واضحا بذاته ففي هذه الحالة يغني النص عن التأويل.

والملاحظ أن موقف ابن رشد متقدما وثورياً بالقياس على موقفي الغزالي وديكارت، ففي سياق كلام ابن رشد عن علاقة الحكمة بالشريعة يؤرد مسألة التأويل: طالما أن الشريعة دعت إلى التعقل من أجل الوصول إلى الحقيقة، فإن التوصل إلى معرفة هذه الحقيقة عن طريق النظر البرهاني لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع ما ورد به الشرع. لنستمع إلى ابن رشد « إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سكت عنه الشرع أو عرّف به. **فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك**، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفا، **فإن كان موافقا فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طُلب هُنالك تأويله**».[٣] نحن هنا نفهم أن التأويل يكون لازما فقط في حالة واحدة هي إذا اختلف ظاهر الشرع مع النظر العقلي البرهاني، هنا بحسب

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص١٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، المنخول في تعليقات الأصول، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص١٩٨.

(٣) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د.ت، ص٣٢.

ابن رشد يجب تأويل ظاهر النص حتى يتلاءم ويتسق مع حقيقة ومقتضى النظر العقلي البرهاني. نلاحظ من جهة أخرى أن التأويل كان في مرتبطا عنده بمحاولة التقريب أو إن شئت قلت التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، بمعنى آخر بين النظر العقلي القائم على البرهان والشرع المخالف في ظاهره له. يقول ابن رشد: «نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي».(١)

وفي المبدأ رقم (٥) الذي يتساءل فيه ديكارت: لَمِ يمكن الشك أيضا في براهين الرياضة، ويقدم إجابته بقوله: **«بوسعنا أن نشك ... في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاء كافيا... لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء، وما ندري بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها، فإنه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان، كما علمنا من ملاحظة الواقع، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام؟**

وفي المبدأ رقم (٦): «في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نمسك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها: ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع في الضلال: **لكن على فرض أن الذي خلقنا ... يرضيه إضلالنا.** فنحن لا نخلو من أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التي لا نعرفها حق المعرفة. وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال».(٢)

وفي المبدأ رقم (١٣): «على أي معنى يمكن القول بأن **من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئا آخر معرفة يقينية**».(٣)

تأسيساً على ما سبق، يفترض فيلسوف العقلانية الحديثة وجود شيطان ماكر خبيث يعمل على تضليله وإيقاعه في الشك! وهو الأمر الذي يجعلنا نتفق مع محمد عثمان الخشت، في توصيفه للعقلانية الديكارتية على أنها «مظهرية أكثر مما هي جوهرية، حيث يستحضر ديكارت أطروحات العقيدة المسيحية الكاثوليكية، فضلاً عن الياتها التقليدية، سواء في منهجه أو مذهبه، خاصة ألية مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق. وما دام فرض الإله

(١) نفس المرجع السابق، ص٣٣.
(٢) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، مصدر سابق الذكر، ص٥٥-٥٦.
(٣) نفس المصدر السابق، ص٦٠.

الصادق حاضر في المنهج، فإن النتيجة معلومة مسبقاً، حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان ألية النجاة، أو على الأقل سيدعم ألية الإنسان الخاصة في النجاة، على أن هذه الألية الخاصة، أعني الفكر، غير كافية بذاتها، بل بحاجة دوماً لضمان إلهي. وهذا الضمان الإلهي مسلم به منذ البدء في إحدى لحظات الشك المنهجي، وليس فقط في لحظات بناء المذهب».[١]

ويجعلنا أيضا نتفق مع مهدي فضل الله الذي يرى أن ديكارت، « كان يهدف من وراء فلسفته، إلى إقامة مذهب فلسفي مسيحي، يحل محل فلسفة توما الأكويني، التي كانت سائدة، والقائمة في جانب منها، على منهج أرسطو في البحث وطبيعياته... مع الملاحظة، بأن المبادئ التي اعتمد ديكارت عليها، للبرهنة على هذين السؤالين، لم تكن سوى مبادئ مسيحية، اعتبر التسليم بها من البديهيات أو الضروريات. وعلى هذا، فإنه يمكننا الاستنتاج، بأن فلسفة ديكارت ـ فضلا عن منهجه الذي قامت عليه ـ لم تكن جديدة، بكل معنى الكلمة، وإنما كانت في جوهرها امتدادا لفلسفة المدرسيين الدينية، وإن كان على نحو مخالف لها في الظاهر، نتيجة اعتمادها على منهج مغاير لمناهج بحث الفلاسفة المدرسين».[٢]

إن وجود الله عند الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» Descartesهو الضمانة الصادقة التي تثبت صدق معارفنا المتعلقة بوجود العالم الخارجي، وإذا سألنا ديكارت: «هل الصور والأفكار (الموجودة في الذهن) مطابقة للموجودات حقيقة؟ لأجابنا: أن هذا شيئا لا نعلمه مباشرة وإنما نعلمه بالواسطة أي بفضل «الصدق الإلهي». فطالما أننا آمنا بالله وبوجوده، فمن غير الممكن أن تخدعنا الأفكار التي أودعها الله فينا، ومنها ميلنا إلى الاعتقاد بوجود هذا العالم الخارجي».[٣]

ويعلق «جون لويس» على هذا القول الديكارتي قائلا: «إن الحل الذي يقدمه ديكارت حل سخيف، لا يستحق أن نضعه محل اعتبار. أنه يقول أنه ما دمنا نؤمن بوجود الله...، فإن الله لن يسمح أن نضلل، ومن هنا استطعنا أن نفترض أن هناك عالما حقيقيا يوازي تلك الأفكار الواضحة التي تعبر عنه. والواقع أن هذا الكلام ليس حلاً للمسألة»،[٤] فماذا عن الذي

(١) محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٣.
(٢) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م، ص٧٥.
(٣) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص١٢٢.
(٤) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٨٣، ص٨٦.

لا يؤمن بوجود الله؟! وحقيقة هذه أسخف حجة قدمها «ديكارت» للخروج من مأزق الثنائية المنفصلة عن بعضها حيث نجده قد « جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين» وفي سبيل تجاوز هذا المأزق «لجأ إلى الربط بينهما، إلى الإرادة الإلهية: فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل، لأن الله جعلها كذلك. وهكذا يعود «ديكارت» إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة...، ... بإقحام الإرادة الإلهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد.[١]

يعترف ديكارت في مقاله عن المنهج قائلا: «ثم أنه لما كان لا يكفي قبل البدء في تجديد المسكن الذي نقيم فيه أن نهدمه، وأن نُحصل مواد العمارة والمعماريين، أو أن نعمل بأنفسنا في العمارة، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بعناية، بل يجب أيضاً أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن، فإنني وضعت لنفسي قواعد للأخلاق مؤقتة... مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي».[٢]

ويكتب ديكارت: « أما النفس، فكثيرون هم الذين يدعون أن معرفة طبيعتها أمر صعب. بل أن بعضهم يجرؤ على القول أنها تموت بموت الجسد، وأن **الإيمان وحده يرشدنا إلى خلاف هذا القول**. غير أن مجمع (لتران) الذي انعقد برئاسة البابا ليون العاشر، في الدورة ٨، قد أدانهم **ودعا الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى دحض مزاعمهم، وإلى استعمال أقصى ما تملك عقولهم من البراهين، كي تظهر الحقيقة. وأنا بدوري قد تصرفت بموجب هذه الدعوة**».[٣]

وهو ما يؤكد أن ديكارت يرى نفسه فيلسوفاً مسيحياً مخلصاً، ومثلما قال محمود الخضيري: « ديكارت كاثوليكي لم يحد مرة في حياته عن مبادئ الكنيسة».[٤] وهو الأمر الذي يفسر لنا دور الفهم المسبق (الإيمان) في قول ديكارت بانفصال النفس عن الجسم، فلو كانا شيء واحد، لماتت النفس بموت الجسم. ويورد ديكارت وصف الكفار أكثر من خمس مرات في استهلال

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق الذكر، ص٢١.

(٢) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الخضيري، مصدر سابق الذكر، ص٣٧.

(٣) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨م، مقدمة الإهداء.

(٤) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت، ص١٥.

كتابه السابق الذكر، ويستشهد بنصوص من (سفر الحكمة)، ورسالة بولس إلى أهل رومية، وأقوال البابا ليون العاشر.

ومن ناحية أخرى، يُهدي ديكارت كتابه: (تأملات ميتافيزيقية) إلى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة في باريس. ويكتب في مستهله ما يلي: «دائماً ما اعتقدت أن معضلتي الله والنفس، هما من أخطر المعاضل، التي ينبغي أن تُبرهن بأدلة الفلسفة، خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت. إذ، وإن كان يكفينا التسليم، نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلهاً وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى بفضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أولاً هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي».[١]

٣- قراءة ديكارت بواسطة غادامر: عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة:

إن المنهج، بحد تعريفه، طريق من شأنه أن يوصل سالكه إلى نهاية معينة بعد أن ينطلق به من بداية أولى ويمر به في مراحل مختلفة».[٢] ويعرف «ديكارت» المنهج على النحو التالي: «جملة من القواعد المؤكدة التي إذا ما راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، وتمكن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة».[٣]

على هذا الصعيد، ثمة أسئلة تُطرح: هل حقا ثمة رابط ما بين المنهج والوصول الآلي للحقيقة؟ وواضح أنه تساؤل عن جدوى الارتباط بين الحقيقة من جهة والمنهج وعما إذا كان يُوصل لها من الجهة الأخرى: فهل حقاً بوسع أية منهجية أن أتبعناها أن توصلنا إلى (الحقيقة كما هي)؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك؟ إلا أننا يجب أن نفهم أن « التقابل القائم بين الحقيقة والمنهج لا يعني أن أحدهما يستبعد الآخر، وكأن من واجبنا أن ننكر على الإجراءات المنهجية التي تتبعها العلوم في كل ادعاءاتها عن الحقيقة من حيث المبدأ»[٤] لأن ذلك يطرح سؤال: وهل تكمن الحقيقة في القول اللا منهجي؟ وفي ظل هذا السياق يمكننا النظر إلى الإسهام الغادامري

---

(١) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، مرجع سابق الذكر، مقدمة الإهداء.

(٢)انطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص٧١.

(٣) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص١١٥.

(٤) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص٧٧.

ـ حول تفكيك مفهومي المنهج والحقيقة ـ بوصفه تأملا نقديا لمفهوم الحقيقة المنهجية الذي طغت به الفلسفة الديكارتية على الوعي الفلسفي الحديث، وهو ما يعتبر أحد الإنجازات الرئيسية للهرمنيوطيقا في هذا الصدد.

إذا رجعنا إلى التساؤل السابق فسنجد أن الإجابة المقدمة على مستوى الفلسفة الديكارتية تقوم على فرضية تتمثل في أننا نحتاج في في سبيل الوصول إلى الحقيقة إلى إتباع مجموعة من الخطوات المنهجية، وبالتالي فبدون أية منهجية ما سيكون من العبث الحديث عن حقيقة ما.

في المقابل تتبنى الهرمنيوطيقا الفلسفية الفرضية الثانية المتمثلة في أنه ليس بوسع أية منهجية أن أتبعناها أن توصلنا إلى (الحقيقة كما هي). وحجتها في ذلك أن المنهج يحدد بشكل مسبق طريقة رؤيتنا لهذه الحقيقة، فتصبح (الحقيقة كما نراها نحن)، رغم إدعاءنا القائل بتوخي الحقيقة الموضوعية واليقين.

إذا نظرنا إلى فلسفة ديكارت سنجد المبدأ المتمثل في أن الذات المفكرة بإمكانها التوصل إلى حقيقة أي موضوع ما، إذا اتبعت مجموعة من الخطوات المنهجية. والخطوات المنهجية تعني هنا تلك التي تتوخى الموضوعية، وتستبعد أي تأثير من لدن الذات التي تقوم بعملية المعرفة. إن ما تهدف إليه المنهجية الديكارتية إنما يتمثل في محاولتها الرامية إلى الاستحواذ الكلي على الموضوع، وذلك من منظورها لا يتأتى إلا من خلال مجموعة من الأدوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تعرف حقيقة الموضوع كحالة تنطبق عليها القاعدة العامة. وهنا نلمس نوعا من الفصل، فصل الذات عن الموضوع. «وعلى هذا فإن المنهج يخلق حالة انفصال أو ثنائية بين الذات والموضوع، ويجعل الذات مستبعدة من عالمها أو تنظر إليه من الخارج من خلال مجموعة من القواعد والأدوات المنهجية التي تريد أن تفرضها عليه. ذلك هو مفهوم المنهج على نحو ما انبثق من عقل بيكون وديكارت، وظل سائدا في الفكر الغربي»،[1] وهي النزعة التي ارتبطت بنموذج المنهج السائد في العلم الطبيعي الحديث.

وفي ذات السياق، يمكن أن نستلهم التمييز الذي أجراه «كارل بوبر» على مستوى المنهج حيث يورد في كتابه (أسطورة الإطار)، قوله: «نستطيع أن نميز تمييزا منطقيا بين منهج نقدي خاطئ ومنهج نقدي على صواب، المنهج الخاطئ يبدأ من السؤال: كيف يمكن أن نؤسس

(١) سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة، مرجع سابق الذكر، ص٩٦.

أو نبرر أطروحتنا أو نظريتنا؟ وبهذا يؤدي إلى الدوجماطيقية، أو إلى ارتداد لا نهائي، أو إلى المبدأ النسبوي القائل بالأطر العقلية الخاضعة للامقايسة. وعلى العكس من هذا، يبدأ المنهج الصائب للمناقشة النقدية من السؤال: ما معقبات أطروحتنا أو نظريتنا؟ وهل هي جميعا مقبولة لنا؟ إنه بهذا منهج يقوم على المقارنة بين معقبات النظريات المختلفة أو إن شئت قلت: معقبات الأطر المختلفة، ويحاول اكتشاف أي من النظريات المتنافسة أو الأطر المتنافسة له معقبات تبدو الأفضل لنا. وبهذا نجده منهجاً على وعي بإمكان الخطأ الكائن في كل المناهج، على الرغم من أنه منهج يحاول أن يستبدل بجميع نظرياتنا نظريات أفضل».[١]

يهدف «غادامر» من خلال كتابه:(Truth and Method) إلى تقويض المقولة المستوردة من مجال العلوم الطبيعية والقائمة على مبدأ التلازم بين الحقيقة والمنهج، وأن المنهج هو وسيلتنا في بلوغ الحقيقة. وبيان أنه إذا كانت هذه العلاقة بين المنهج والحقيقة قد أثبتت نجاحها على مستوى العلوم الطبيعة، فإن الأمر نجد مختلف في حالتها على مستوى علوم الإنسان. هنا «ترتبط العلوم الإنسانية بأشكال من التجربة تقع خارج نطاق العلم: بمعنى أنها ترتبط بتجارب الفلسفة، والفن، والتاريخ نفسه. وهذه هي جميع أشكال التجربة التي ارتبطت بها حقيقة لا يمكن التحقق منها بوسائل منهجية ملائمة للعلم.»[٢]وبالتالي فهو يرى أن المنهج، بمعناه العلمي الحديث، بالضرورة لا يمثل الوسيلة المناسبة على مستوى علوم الإنسان في سبيل بلوغنا إلى الحقيقة. معيداً بذلك النظر في مفهومي المنهج والحقيقة. والسبب في ذلك، حسب ما يذهب إليه غادامر، يرجع إلى أن «المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. إن أي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلى شيء جديد».[٣]

وبالمقابل هو يعد المنهج شيئا لا ينفصل البتة عن ذاتية الذات التي تتوسله ليوصلها إلى نتيجة، وأن هذه النتيجة لا تعني بأي حال من الأحوال الحقيقة (بألف ولام العهد) أبدا كما هو الحال في الفلسفة الديكارتية.

---

(١) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ٢٠٠١، ص٨٩.

(2) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, introduction, p.xxii.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط٤، ١٩٩٦، ص٢٩.

نفهم من ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية قللت من جدوى الارتباط بين الحقيقة من جهة والمنهج الموصل لها من الجهة الأخرى، على ذلك، فأن الإشكالية الديكارتية كلها إنما تتمثل في الربط ما بين المنهج والوصول الآلي للحقيقة. وأن المنهج الديكارتي ليس في المحصلة النهائية سوى قالب وإطار جاهز تم إعداده مسبقا ليقيس صاحبه بناءاً عليه الحقيقة. وما يعنيه هذا القول هو أن الحقيقة من المنظور الميثودولوجي الديكارتي إنما تم تجهيزها وإعدادها بشكل مسبق، مما يُفضي إلى النتيجة التالية: أن ما يوصلنا إليه المنهج الديكارتي في خاتمة الأمر ليس هو الحقيقة وإنما حقيقته هو بالذات.

وتتمثل أزمة المنهج الديكارتي في عملية إدخاله لموضوعات التأمل في قوالب معدة مسبقا وأطر جاهزة يقيس ديكارت بناء على هذه القوالب والأطر حقيقة النص. وعلى العكس من ذلك فإن «الرؤية التأويلية تزعم عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة. فالفهم ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفا، بل على العكس من ذلك، فهو بحد ذاته حدوث متحقق، أي: شكل من أشكال الفعل والخلق الذي ينطوي على نتائج من ذاته ولذاته».[1]

إذن، الإشكالية كلها إنما تتمثل في الربط ما بين المنهج والوصول الالي للحقيقة. مما يجعلنا نقول أن مشكلة «ديكارت» هي مع المنهج المسكون مسبقا بأوهام اليقينية والموضوعية وتملك الحقيقة المطلقة. فكل ذلك أدي به حسب (مسبقاته) إلى الوصول إلى ما تعنيه الحقيقة بالنسبة له، إلى الحقيقة كما يراه هو، وبالتالي إلى الوصول إلى مقاصده في التأملات وليس ما قصدت إليه التأملات. وبهذا المعنى فهو يستمع إلى ذاته بكل قناعاتها المسبقة وخاصة قناعاته الدينية، وبالتالي فإن تأملاته لم تكن صادرة من مبدأ التداعي الحر للأفكار، وإنما كانت تأملات مصطنعة وموجهة نحو غاية معينة.

من جهة أخرى، فإن التأويلية الفلسفية لا تدعي توخي الموضوعية والمنهجية طريقاً للوصول إلى الحقيقة والاستحواذ عليها « من خلال مجموعة من الأدوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تفهم الموضوع أو الظاهرة كحالة ممثلة لقاعدة عامة...(فهي ترى أن) الفهم الحقيقي يبدأ من واقعة وجودنا في العالم على نحو لا تنفصل فيه الذات عن الموضوع

(١) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، مرجع سابق الذكر، ص١٣٦.

أو الوعي عن عالمه الذي يحيا فيه، من خلال خبرة أولية سابقة على كل تفكير منهجي»[١] وبالتالي فإن عملية الفهم تتجاوز، هنا، إطار المنهج، أياً كان هذا المنهج إلى تحليل عملية الفهم نفسها في فعالياتها وملابساتها التاريخية. يقول غادامر «إن الظاهرة الهرمنيوطيقية ليست أساسا مشكلة منهج إطلاقاً. وهي لا تُعنى بمنهج للفهم بواسطته تخضع النصوص لبحث علمي مثل جميع الموضوعات الأخرى للتجربة العلمية. لأنها لا تُعنى ابتداءً بتأسيس المعرفة المحققة، مثل النموذج المنهجي للعلم على الرغم من أنها تُعنى أيضا بالمعرفة والحقيقة».[٢]

بناءً على ذلك، فإننا مع التأويلية الفلسفية « نجد فكرة (المنهج) ذاتها قد حوكمت، ومكانة «المنهج» نفسه قد اهتزت. ذلك أن عنوان كتاب «غادامر» ينطوي على تهكم: فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة، بل من دأب الحقيقة، على العكس، أن تفوت رجل «المنهج» وتروغ منه. والفهم في تصوره ليس عملية ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه».[٣]

الهرمنيوطيقا الفلسفية إذن، ليست منهجا يقودنا إلى الحقيقة بصورة أتوماتيكية كما يظهر ذلك جلياً من خلال فلسفة ديكارت. وإنما هي فسحة للتلقي والتلاقي أو مساحة للابتكار والتواصل. فالظاهرة الهرمنيوطيقية، في الحقيقة، ليست البتة قضية منهج، وإنما هي تأسيس لتجربة الإنسان في العالم عبر فهم وتأويل النصوص. «بيد أن الممارسة التأويلية، وإن افتقدت لمنطق المنهجية العلمية، فإنها تملك (منطق السؤال/الجواب)، وذلك بفتح حوار مع النص من خلال شقوقه وطبقات الغياب فيه».[٤]

يريد «غادامر» من خلال كتابه «الحقيقة والمنهج» أن يخلص إلى أن استخدام المنهج وخاصة في مضمار العلوم الإنسانية لا يكفي لضمان الحقيقة. فـ» الحقيقة عنده لا تطلب منهجياً بل جدلياً. هذه الطريقة الجدلية هي في الحقيقة نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقل ويصبه في قالبه ويحدد مسبقا طريقة الشخص في رؤية

---

(١) نفس المرجع السابق، ص٩٦.

(2) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, introduction, p.xxi.

(٣) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص٢٧٧.

(٤) عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص١٥٢.

الأشياء، فالمنهج، إن شئنا الدقة، غير قادر على كشف حقيقة جديدة، المنهج لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمر سلفا في داخله. في المنهج تمسك الذات الباحثة بالزمام وتقوم بالقياد والتحكم والتلاعب. أما الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعين الإجابة عنها. لم يعد الموقف التأويلي هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد «مناهج» تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه، بل أصبح السائل، على العكس، يجري استجوابه: يستجوبه الموضوع ويلقي عليه أسئلته».[١]

فالجدل من منظور هرمنيوطيقا «غادامر» إنما يُفهم باعتباره طريق الوصول إلى محصلة التلاقي بين أفق الذات المؤولة المنطلقة من أرضية الحاضر الراهن، وبين أفق «التراث» أو النص القابع في الماضي. «إن هدف الجدل عند غادامر هو هدف فينومينولوجي بشكل واضح: أن يجعل الشيء الذي نحن بصدده يُفصح عن نفسه ويسفر عن وجهه. فإذا كان «المنهج» ينطوي على ضرب من المساءلة تفتح جانباً واحداً من الشيء، فإن التأويل الجدلي يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبل أن يكون هو المسئول لا السائل. بذلك يمكن للشيء الذي يلاقيه أن يكشف عن نفسه وعن وجوده الخاص. يقول غادامر إن ما يجعل ذلك أمرا ممكنا هو «لغوية» الفهم الإنساني (الصبغة اللغوية للفهم) و«لغوية» الوجود نفسه في حقيقة الأمر».[٢]

خلاصة ونتائج

من وجهة نظرنا الشخصية، فإن ما أوردناه من نصوص لديكارت أعلاه (خاصة تلك التي أبرزنا فيها تسويد الخط المائل) يؤكد على حقيقة مفادها أن «ديكارت» كان قد أنطلق فعلا من جملة (أفكار/ مفاهيم/ أحكام/ مسلمات/ اعتقادات) سابقة في تشييد المبادئ التي أعلنها والتي على أساسها أقامه منهجه وكل فلسفته. وهو الأمر الذي يتناقض كليا مع ما لم يمل «ديكارت» تكرار ترديده والتصريح به في كل كتاباته، حيث ـ وكما نعلم جميعا ـ دعا الفيلسوف الفرنسي ديكارت إلى الشك في كل شيء وأن لا نسلم بصحة فكرة ما إلا بعد أن نتيقن من بداهتها ووضوحها. والبداهة والوضوح تمثل أولى قواعد المنهج عند «ديكارت» والتي تقودنا إلى اليقين. وتعني فيما تعنيه: أن يتحرر الإنسان « من أي سلطات إلا سلطة العقل، وأن

(١) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق الذكر، ص٢٨٠.
(٢) نفس المرجع السابق، ص٢٨١.

يكون معيار قبوله للحقيقة هو وضوحها وتميزها عن طريق إدراك بداهتها بالحدس المباشر، ولا يتأتى للإنسان ذلك الوضوح والتميز للفكرة إلا إذا تجنب التعجل في أحكامه وتجنب كذلك التأثر بآراء السابقين أو التشبث بالأحكام السابقة».[١]

ونحن هنا نحاكم «ديكارت» بمنطوق نصوصه، وهو القائل: « تبين لي، منذ حين، أنني تلقيت - إذ كنت ناعم الاظفار - طائفة من الاراء الخاطئة، ظننتها صحيحة. ثم وضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا أمرا يُشك فيه، كثيرا، و يُرتاب منه. **لهذا قررت أن احرر نفسي، جديا، مرة في حياتي، من جميع الاراء التي أمنت بها قبلا**».[٢]

فأين هي دعوته إلى إعمال الشك في كل شيء من قوله (مثلا وليس حصرا) **ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء** آخر. أين هو مبدأه الداعي إلى التحرر من أية سلطات سواء سلطة العقل من ما ذهب إليه أعلاه؟

أن استنطاق نصوص «ديكارت» ـ بما قاله وما لم يقوله ولكن تشئ به نصوصه ـ تؤكد بما لا يدع مجال للريبة أن صاحبها لم يكن متحرراً من ربقة (الأحكام المسبقة) التي دعا إلى التحرر منها! وبالتالي فإننا نعتبر « ديكارت» هو أول المخالفين للمنهج الذي وضعه والداعي إلى اصطناع الشك في كل معارفنا السابقة حتى يمكن للعقل أن يتوصل إلى اليقين، حيث أنه لم يلتزم بهذا المبدأ (وإن أعتقد عكس ذلك) وحيث أن كل ملاحظاتنا السابقة، المستقاة بشكل مباشر من نصوصه، تقودنا على الإقرار بأن «ديكارت» قد بدأ فعلا من (معرفة سابقة) أو من (فهم سابق) في تشييد كل فلسفته.

أن ديكارت في تأملاته وفي وضع مبادئ فلسفته، إنما إنطلق، في واقع الأمر، مما هو (متاح) له وما (يمتلكه سلفاً) من (تصورات مسبقة) عن ما يود فهمه ومعرفته. وبالتالي أقام تأملاته على أساس (توقعات) المعنى المستمدة من (علاقته السابقة) بالموضوع «وهكذا وبلا شك، ليس هناك فهم خال من كل الأحكام المسبقة، مهما كان حجم إرادة معرفتنا الموجهةً نحو الهروب من عبوديتها».[٣]

---

(١) مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص١١٨-١١٩.

(٢) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، مصدر سابق الذكر، التأمل الأول.

(3) Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, p.490

ما سبق، لا يعني بأية حال من الأحوال أن ديكارت (فرض) تصوره وفهمه وحكمه المسبق على تأملاته. وإنما يعني أن هذه التصورات المسبقة أدت (وظيفة) معينة تمثلت في (إعانة) ديكارت و(مساعدته) على الوصول إلى فهم ملائم ومناسب (يتوافق) مع (سياقات) معتقده الديني. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل تسنى لديكارت أن يميز ما هو مشروع من تصوراته الدينية المسبقة حول موضوع تأملاته؟ والإجابة بالنفي، لأن ديكارت كان يعتقد أن معتقداته الدينية فوق كل إمتحان وإختبار. مخالفاً بذلك واحدة من أهم قواعد المنهج الديكارتي، وهي قاعدة اليقين، والتي تنص على: **«ألا أقبل مطلقا أي شيء على أنه حقيقي ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك»**

وفي ذات السياق، يعترف ديكارت في (مقال عن المنهج) قائلا: **«كنت أجلّ علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أن الطريق إليها ليس ممهداً لاجهل الجهلاء أقل مما هو ممهداً لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة، هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلمها لضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحاناً موفقاً تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر».**[1] وهو ما يوضح خير توضيح الكيفية التي تضطلع بها التصورات المسبقة بمهامها ووظيفتها في فلسفة ديكارت. وهو ما يجعلنا نقول أن ديكارت كان مدركاً وواعياً لأحكامه وتصوراته ورؤاه المسبقة.

ديكارت أثناء شكه كان منتمياً ومنحازاً - سواء أكان يعي هذا الأمر أو لا يعيه - لمعتقده ولقيمه الدينية، تلك القيم لا يمكن أن تكون محايدة أو موضوعية، وهي تمارس نفوذها في وجدان ديكارت عن وعي أو عن غير وعي منه، وكثيراً ما كان لا حول له ولا قوة أمام سلطانها، وهي التي لونت تصوراته وما يقوم به من نشاط يتوهم أنه علمي ومحايد. وأكثر من ذلك أنها لعبت دوراً كبيراً في اختياره للأدلة، بمعنى أنه كثيراً ما يقع فريسة أن يختار الدليل الأقرب صلة لتلك القيم المسبقة، أي أنه لا يختار الدليل انطلاقاً من فراغ، بل أن القيم التي ينتمي إليها كثيراً ما تدفعه إلى تفضيل دليل على دليل آخر.

---

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، محمود محمد الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص١٢.