

مجلة
الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الحادية عشرة

العدد الحادى عشر

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

obeikandi.com

المقدمة

لما كانت الجمعية الفلسفية المصرية تواصل إصدار مجلتها السنوية بانتظام مع نهاية كل عام، فإن هذا العدد - العدد الحادى عشر - عدد متميز كما وكيفا حيث يعالج إشكالية المنهج من زواياها المختلفة. من هنا فقد جاءت الأبحاث التى تتناول إشكالية المنهج فى قسمين: القسم الأول يعالج إشكالية المنهج فى الفلسفة، فيتناول عبد القادر بوعرفة المنهج الفينومينولوجى بالمعالجة، بينما يحدثنا أبو يعرب المرزوقى عن نقد ديكارت للمنهج الأرسطى، ليعالج حسن حماد الصلة بين المنهج والنظرية لدى مدرسة فرانكفورت ثم يلمس اسماعيل زروخى الإشكالية الملحة حول مدى إمكانية إخضاع أو خضوع الدراسات الانسانية لمنهج محدد. ولما كان عزت قرنى يدعو لفلسفة جديدة فانه من الطبيعى أن يبحث عن المنهج اللازم لبناء هذه الفلسفة. أما منهج العلوم الطبيعية فكان له نصيب من التناول والمعالجة على يد حسين على. لينتهى هذا القسم ببحثين عن منهج التعقيل لدى فلاسفة الاسلام لعبد الله موسى والمنهج النقدى بين الفلسفة والدين للصابى أحمد.

يعالج القسم الثانى إشكالية المنهج فى العلوم الاجتماعية، فيتناول الحسين الزاوى المفاهيم المنهجية فى اللسانيات، بينما يتناول الزواوى بغيره تحليل اللغة والخطاب لدى بيار بورديو، لتحظى إشكالية المنهج فى العلوم الإنسانية بتناول آخر على يد كمال الزيات. أما محمود شعبان فيتناول إشكالية المنهج من منظور جديد أنه وهو تحليل النص القانونى، ليعالج عبد الكريم بوصفصاف الصلة بين المنهجين الفلسفى والتاريخى فى تناول النص المعرفى، ليكتمل هذا القسم بأبحاث جمال مفرح عن الحس التاريخى عند نيتشه، وعبد الله عبد اللاوى عن الخطاب التاريخى العربى ومحمود اسماعيل عن الارهاصات الفلسفية لدى المؤرخين المسلمين الأوائل.

ومما يثرى هذا العدد المتميز - حقيقة - الدراسة الجادة والمتميزة للمفكر الرائد محمد عزيز الحبابي عن الألوهية في الفلسفة وعلم الكلام، والتي يقدم لها أ.د. محمود حمدي زقزوق أستاذ الفلسفة ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية ووزير الأوقاف، والذي ازدهر نشاط الجمعية - في عهده - إزدهاراً ملحوظاً ليأتي هذا العدد المتميز انعكاساً وتحقيقاً لهذا الازدهار.

المحرر

أولا : المنهج فى الفلسفة

obeikandi.com

المنهج الفينومينولوجي الحقيقة والأبعاد

الأستاذ عبدالقادر بوعرفة

رئيس قسم الفلسفة - وهران
الجزائر

توطئة :

لم يستطع العقل الوصول إلى تشكيل المعرفة إلا بواسطة إبداع آليات إنتاج المعرفة، والتي تشكلت كمناهج تعصم عند مراعاة قواعدها الفكر من الوقوع في المغالطات والتناقضات والوصول إلى إصدار أحكام .

والمنهج ارتبط بحضوره في أغلب الأحيان بالنسقية، التي جعلت أحياناً علاقة الذات بالموضوع تنسم بالتعالى المفراط ، فالموضوع لا ينبغي أن يرتقى إلى مستوى الذات العارفة .

أو تجعل الموضوع أكثر أهمية من الذات ، باعتبار أن الحقيقة ليس كما تعتقد الذات العارف وإنما الحقيقة تكمن في الموضوع وتصبح الذات مجرد مرآة تعكس حقيقة الموضوع وفق آليات المنهج .

وبقى الصراع بين المدرسة التجريبية وأنصار العقلانية الديكارتية مستعراً في الفكر الأوربي ، ولم يكن الخلاف بينهم حول موضوع المعرفة وإنما كان الخلاف الجوهرى حول مشروعية المنهج الذى يوصلنا إلى المعرفة .

إن إشكالية فصل الذات عن الموضوع ، لم تخرج عن منطق السجال إلا مع ظهور الفينومينولوجية، والتي قدمت منهاجاً قائماً على قلب الكوجيتو الديكارتي، فبدل أنا أفكر إذن أنا موجود ، يصبح المبدأ الفينومينولوجى أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه (Ego Cogito Cogitatum) (1) .

ومن خلال دراسة أعمال كل من هوسرل وميرولو بونتي وغادامير، نكتشف بنية المنهج الجديد الذى يقوم على الأسس التالية :

1 - لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر فى موضوع خارج بؤرة الذات .

2 - ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشئ فى ذاته ، واختزال مقولة الشئ فى ذاته ولذاته .

3 - وعى السؤال فى حقله الثلاثة : الماضى ، الحاضر، الماضى + الحاضر .

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

5 - الانتقال من جاذبية التفكير إلى قصديته ، أى عدم فصل العملية الشعورية عن المدركات .

6 - التعالى الإيجابى .

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجى هى إدراك العلاقة بين الذات والموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات ، لأن المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التى يحتلها كطرف فى حقل المعرفة، إن المنهج الفينومينولوجى هو تركيب بين المنطق الهيجلى الأكثر حركية وتدافعا بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودى الأكثر ثورة على الأنساق القديم (2) .

ومن خلال ما سبق فإن الأسئلة التى تفرض نفسها تتبلور على الشكل التالى:

- لما ظهر المنهج الفينومينولوجى؟ ما خصائصه؟ ما حدوده؟ هل هو منهج

للمنهج أم منهج للمعرفة؟ وهل يمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجى المنهج الذى مكّن

العلوم الإنسانية من التمهج فى عصر تنوع مناهج العلوم؟

الفينومينولوجية لحظة الانبثاق :

ما الفينومينولوجية ؟

يحدد علماء المنهج كون علم الظواهر علمان * ، علم يدرس الظواهر من حيث

اقتترانها بأسباب حدوثها ، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس العلة

والمعلول، يستمد شرعية نتائجها غالبا من التجربة والاختبار وفق القواعد التى وضعها

كل من فرانسيس بيكون وجون ستوارت ميل ، وهو ما يعرف لدى العام والخاص

بالمذهب التجريبي الذي يحاول أن يفصل الموضوع عن الذات العارفة إذ يصبح الموضوع هو أصل الحقيقة (المعرفة يعكسها موضوعها) .

وعلم يدرس الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان دون فصل الذات عن الموضوع أو إقصاء الأحوال الشعورية النفسية عن موضوع المعرفة .
وعلم الظواهر يتخذ ثلاثة أشكال رئيسية :

1 - دراسة الظواهر النفسية من خلال علاقة الأنا بأحوالها الشعورية، ويرتبط بمبدأين:

أ - ملاحظة المعطيات النفسية من خلال أعراضها .

ب - وصف الأحوال الشعورية وصفا دقيقا مستقلا عن كل قصد أو تصور أو حكم سابق عنه .

2 - علم دراسة ظواهر الوجود.

ويختص بدراسة بنية الظاهرة من أجل معرفة شروط ظهورها أو حدوثها أو وقوعها ، ويرتكز على مبدأين :

أ - دراسة وصفية تحليلية .

ب - تفسير تكون الظاهرة وتبيان ماهيتها .

3 - علم الظواهر المتعالى .

وهو العلم الذى سيطر على الساحة الفلسفية ، وتمخض عنه المذهب الفينومينولوجى والذى يعود الفضل فى إرساء قواعده وتحديد منهجه إلى الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل والظواهر لم تكن علما منفصلا عن السياقات العلمية الأخرى بينما هى استمرارىة للفكر الغربى ، وهوسرل يجعل رونه ديكارت معلما من خلال كتابه (تأملات x ، يقول هوسرل : فالاندفاعات الجديدة التى تلقنتها الفينومينولوجيا إنما تدين لرونى ديكارت أعظم مفكرى فرنسا فلقد تحولت الفينومينولوجيا الناشئة بفضل دراسة (تأملات) ديكارت إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية،⁽³⁾ . ودون أن ننسى دور هيغل من خلال كتابه (فينومينولوجيا الروح) .

ما الظواهرية ؟

الظواهرية هي علم وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية، إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا، مبنيا على القصديّة في الشعور، مرتكزا على التتالي في عملية التحليل، كما أنه يتحدد بدور الشعور المحض أو الخالص (Phinominologi De Lesprit).

والتي يريد من ورائها إثبات كيفية انتقال الصورة من المعرفة السطحية الحسية إلى المعرفة المجردة التي تتعالى في مراتبها ومنازلها إلى أن تتحد مع المطلق الذي يخترن في جوهره الحقيقة.

وكما جاء في الموسوعة العلمية : «الفينومينولوجية تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكيل صورة مجردة، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن» (4).

ونتيجة انتشار الفينومينولوجية في الأوساط الفكرية فقد أثرت في كثير من انتيارات الفلسفية والأدبية كالوجودية، فنكون ما يعرف باسم بعلم الظواهر الوجودي (Phinominologie) ويتمثل في استعمال منهج يعمل على وصف ما يحيط بالذات من شروط واقعية تحدد وجوده العيني أو ما سواه.

المنطق والفينومينولوجيا :

أعمال هوسرل الأولى كانت ذات طبيعة رياضية ومنطقية، فأول مؤلفاته كانت تحت عنوان (فلسفة الحساب)، والتي تعرض فيها لأهم المشاكل التي عرفت بها الرياضيات المعاصرة، غير أن الكتاب لم يكن له دور فعال في بلورة المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، لكن كتابه الموسوم (Prillgomeno Zur Sein Enlogik) المترجم بدراسة في المنطق (1900-1901)، والذي تعرض فيه بالخصوص إلى أسس المنطق مع نقد المذهب النفساني، يعد أولى إرماصات الظواهرية.

لكن كتابه الثالث الموسوم بأفكار نحو الفينومينولوجيا (Idenizu Emin

(Seinen Phanen) يُعدُّ المؤسس الفعلي للمذهب الفينومينولوجي . والذي حاول من خلاله الوصول إلى النقاط التالية :

1 - إخضاع كل المعرفة إلى الفلسفة وبالتالي تصبح الفينومينولوجيا (فلسفة أولى) ،
ينعكس من خلالها تعالي الذات العارفة ، ويتخذ الكوجيتو الديكارتي معنى
جديداً، يكون على النحو التالي : أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه .

2 - أن يكون للرياضيات دور منهجي في المعرفة من خلال دراستها دراسة فلسفية
بحيث نقودنا إلى بلورة منهج موضوعي عقلاني، وقد قاده منهجه إلى نزوع
مثالي ومكنه من جهة أخرى من دراسة الوعي .

وقد استطاع هوسرل أن يجد لفلسفته تأثيراً في كثير من الفلسفات والاتجاهات
الفكرية المعاصرة ، فلقد كانت التحليلات الفلسفية التي يحملها كتابه (أبحاث منطقية)
- وجهه نقدي - ضربة كبرى للمذهبيين الذين كان لهما حضوراً متميزاً في أوروبا
المذهب الوضعي والإسمي (5) .

وفي كتابه أبحاث منطقية وجه الانتقادات التالية للمناطق :

- 1 - المنطق ليس علم القواعد.
- 2 - القانون ليس تعميماً للجزئيات الناتجة عن عملية الاستقراء .
- 3 - إن التجربة ليست معيار صحة الأفكار .
- 4 - لا يمكن فصل الذات عن الموضوع .
- 5 - لا يمكن فصل الموضوع عن ماهيته ، من منطلق أن الفينومينولوجية هي فلسفة
الماهية .

نقد المذهب النفسي :

يجزم أغلب من أرخوا لتاريخ الفكر الفلسفي أن مصطلح الفينومينولوجيا عرف
في الفلسفة الكلاسيكية كمصطلح تابع للدراسات النفسية ، ويعطى ارتباط الموضوع
بملكة الإحساس غير الوهمي ارتباطاً يؤدي إلى تظاهرة تظهراً يحقق الموضوعية(6) .

ومن ناحية أخرى يعترف هوسرل لعالم النفس فرانز برونتو بالفضل في ميلاد
المذهب الظاهري من خلال أعماله حول الظواهر السيكلوجية ، والذي نبه إلى

ضرورة فهم الظاهرة النفسية انطلاقاً من النية . «المعرفة هي دائماً نية موجهة نحو الموضوع»⁽⁷⁾ وهو نفسه القائل : «الوعي هو دوماً وعى بعض الأشياء»⁽⁸⁾ .

لكن رغم هذا التأثير فقد وجه مؤسس الظواهرية نقداً للمذهب النفسى من خلال المنهج المتبع ، الذى يرى فيه انزلاقاً نحو المذهب الإسمى والوضعى، كما أراد أن يعطى للوعى الإنسانى مكانته بعيداً عن النظرة المكبلة له ضمن أطر الأحاسيس والانطباعات : يقول عبدالفتاح إمام : «إن القيام ضد النزعة السيكلوجية عند هوسرل كان يتجه أساساً ضمن إدراج الوعى ضمن كائنات الطبيعة، بيد أنه كان يريد أن يصون الذات ويحفظها فى صميمها داخل المثالية الترنسندنتالية»⁽⁹⁾ .

إن المقولة التالية لهوسرل تبين قيمة الشعور اللامحصور ، بل الذى يحدده الوعى القصدى، «كل شعور هو شعور * إذا حاول الوعى أن يعود إلى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه إنعدم»⁽¹⁰⁾ .

نقد المنهج الإسمى :

المنطق سابق فى وجوده على علم النفس ، ولا يمكن أن يكون المنطق فرعاً من فروع علم النفس⁽¹¹⁾ .

إن افتراض المنطق فرع من علم النفس يجعلنا نسلم باحتمالية المعيار المنطقى، مقارنة باحتمال المعيار النفسى ، وعندئذ تصبح كل الأحكام ذاتية، وهذا يجعلنا نغير إنتاج معارفنا من جديد، خاصة تلك التى أصبحت من انبديهيات والمسلمات .

أسس المنهج الظواهرى :

تشكلت الفينومينولوجية كمنهج ومذهب بعد توفر جملة من الأسس التى بفضلها انبلجت إلى الوجود كفلسفة قائمة بذاتها ، وتلك الأسس يمكن أن نورد على النحو التالى:

1 - نظرية المعنى :

ترى أن الدلالات لا يشكلها الحد المنطقى كما ذهب إلى ذلك أنصار المنطق

الصوري، بل الذى يبيلور المعنى الإدراك للاسم أو الموضوع ، يقول بوخينسكى : «وهذا النقد يعد أساسا للقول بأن المنطق ميدانه الخاص الذى ينحصر فى إعطاء المدلولات، فباننا عند إدراكنا لمعنى اسم أو موضوع فإن الذى يعنيه حد منطقى أو آخر لا يمكن أن يعد أبدا جزءا من قوة الإدراك نفسها بل مجرد دلالة عن ذلك الإسم أو الموضوع، وفى مقابل الاختلاف واللامتناهى للتجارب الفردية يوجد على الدوام ما نعبر عن هذه التجارب فى حد ذاتها (12) .»

إن نظرية المعنى عند هوسرل تحاول أن تفصل المعنى عن الحد المنطقى * ، وترتبط المعنى مباشرة بالإدراك الخاص بحالة الشعور القصدى، فإدراكى لمعنى الشجرة مثلا لا يمكن فى الحد المنطقى الذى يعبر عن صيغة التجريد، بل يمكن معناها فى ما تحمله الشجرة من مدركات فى شعورى الخالص، وفيما تضعيه الذات الشاعرة على الموضوع (الشجرة) من صفات وأحكام .
ومن خلال عملية الوصف (المينو) يتحدد ما يلى :

- تحديد الكيفية التى تتم بها عملية إدراك معنى وماهية الموضوع من خلال إسقاط الإدراكات التى تتجه إلى ما لا إدراك ، يقين يودى إلى إثبات الموضوع على النحو الذى أدركه عليه . أو من خلال عدم إثبات الصفات عن الموضوع، أو من خلال إدراك اعتقاد ما ، والتى تتجه فيه العلاقة بين الذات والموضوع إلى إعادة ترهين الدوغما .

- تحديد معنى الإدراك وماهيته ، والتى تحاول دوما الوصول إلى ماهية الموضوع باعتبار المذهب الفينومينولوجية يقصد التمكين لفلسفة الماهية، والتى لا يمكن لها إلا بثلاث حركات ، هى على النحو التالى :

- 1 - تحديد قضية أو حكم يصبح قابلا أن يكون موضوعا للإدراك .
 - 2 - الشك فى ماهية الموضوع الأولى من حيث : الصورة، الغاية، الصدق.
 - 3 - إعادة بناء الإدراك الجديد، لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه .
- إن هذه الحركات الثلاث يمكن أن تعطى للتجريد بعدا فينومينولوجيا إذا ما

استطاع العقل أن يميز بين المعنى المنطقي والمعنى الفينومينولوجي .

وحاول هوسرل أن يربط النحو بعملية إدراك المعنى، وخاصة علم اللغة المتخصص في قضايا الدال والمدلول ، ويبحث في تطور مدلولات الكلام - أي السيمنتكية .

2 - القصدية (نظرية القصد) :

منذ البداية لا بد من الاعتراف أن هوسرل ركز في العملية المعرفية على القصد أو النية باعتباره موجه عملية الإدراك ، ومن ناحية أخرى لا نقل عن الأولى من حيث الأهمية أن هوسرل يجعل كل ما هو موجود موضوعا للتأمل الفينومينولوجي، وأن الوعي الخالص يلزم بالضرورة ماهية الموجود . ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالى إلا من خلال وعيه لَكُنْه الذات الذي يمثل قطبين ، قطب كونه موضوعا يستمد من تجربتي وجوده ، وقطب لكونه موضوعا أساسيا للوعي الخالص (13) .

وعندئذ يصبح الوعي الخالص مطلب الذات العارفة التي تريد أن تصل إلى ماهية الموجود، لكن كيف يمكن أن نصل إلى استحضار الوعي الخالص داخل بؤرة شعورنا ؟؟

الوعي الخالص عند هوسرل يكمن فقط في وجود القصدية أو النية، وفكرة القصد كإيجابية وليست ضيقة كما تتجلى في النص الديني على العموم - تتخذ طابعا أخلاقيا وليس معرفيا - إذن فنظرية القصد تتجه نحو البعد المعرفي وتتخذ طابعا عقليا صرفا

والنية تقأس عند هوسرل من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة من خلال لحظة فلسفية تمت نتيجة شعور بموضوع معين ، عندئذ تحضر الرغبة في معرفة الموضوع من خلال التجربة القصدية المرتبط بقصدية، يقول هوسرل :

« إن الشعور بشئ لا يعنى أن نفرغ الشعور من هذا الشيء بل أن نجعله يتجه إليه، حيث أن كل الظواهر لها تكوينها القصدى الذى يوجه الإدراك نحوها تلقائيا، (14) .

3 - نظرية الحصر :

يرفض هوسرل الشك الديكارتي كمنهج لمعرفة ماهية الموضوع ، ويرى أن الشك هو نفسه عملية يصدر من خلالها حكم على الموضوع المقصود في ذاته ، وبالتالي لا يمكن أن يحقق معرفة بإصدار حكم على حكم ، وعليه فإن المنهج الفينومينولوجي يخلصنا من عملية إصدار الأحكام نتيجة ميله في لحظات الوعي الخالص إلى التعالي ، ونقصد بذلك أن الإدراك المرتبط بالوعي الخالص والمسج بالقصدية يجنح إلى مرحلة الحصر والإقصاء ، بمعنى آخر هو رفض الأحكام أو على الأقل التوقف عن إصدار الأحكام ريثما يتجلى الوعي الخالص .

ونظرية الحصر عند هوسرل تحاول أن تعطي للذات العارفة لحظة مثالية لأجل تأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا ، مع توفير شروط إدراك الموضوع من خلال ربطه بالأحوال النفسية للذات التي تتحدد وفق تفاعلات الذات مع أحوالها الشعورية . إن لحظة التوقف عن إصدار الأحكام مرتبطة بلحظة تاريخية وهي لحظة الإطلاع على الأحكام والآراء التي أطلقتها المذاهب والمدارس على الظاهرة التي هي بالضرورة موضوع اللحظة التأملية .

إن من شروط الفيلسوف وفق معايير المذهب الفينومينولوجي التوقف عن إصدار الأحكام ، لأن المنهج الفينومينولوجي لا يهيمه الحكم في ذاته ، بل يهيمه كيف استطاع المتأمل أن يصل إلى ماهية وكنه الموضوع .

وعملية الحصر أو التعالي تمر بالمراحل التالية :

- إقصاء الحكم القبلي والجاهز عن الموضوع .

- حصر الماهية . « ويعزل التفرد والوجود تكون قد قمنا بعملية تحديد لجميع علوم الطبيعة وعلوم الذات ، وكذلك تكون قد قمنا بتجريد تجارب هذه العلوم وفرضياتها ، (15) .

التركيب بين عملية الإقصاء والنية :

إن الإقصاء والتعالي يؤدي إلى حتمية وجود نية وقصد حيال الموضوع ، وعندما نصل إلى أعلى درجات الوعي الخالص فإن الحقيقة تنبج على أنها تيار من التجارب

المتعاقبة على الشعور، عندئذ تتمظهر أفعال مجردة، ولعل هذا ما أراده كانط في قوله
«فإن الظواهر لا بد أن تخضع لتصوير الاشتراك (الأثر المتبادل) ، وهكذا تكون
المبادئ القبلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعيا مع أنها أحكام تجريبية،»⁽¹⁶⁾
الرعى الخالص لا يعد أفعالا غرضية ، لأن الموضوع ليس سوى معطى خاص
لهذا المحمول المنطقي⁽¹⁷⁾ .

والموضوع الغرضي يتشكل من التفاعل الناتج بين المادة المحسوسة (HYIE)
وبين الهيئة المقصودة (MORPHE) يوجد عنصر نشيط يوقط العلاقة بين N,H
يتمثل في (NOESE) .

إن المنهج الينومينولوجى حاول من خلال فلسفة أنصار مذهب الماهية أن يحقق
مساءلة فلسفية خالصة ، تتمثل في استنفاد التجربة الغرضية من لحظات التأمل
الخالص لجملة التجارب المرتبط بالأحوال الشعورية، فيصبح بموجب هذا الاستنفاد
المحمول مرتبطا بالموضوع ، والموضوع معطى أساسيا للمحمول الخالص .

إن الحقيقة عند الينومينولوجيين ليست شيئا مستقلا ، فهي مجرد ظاهرة مجردة
- موجود ما - والظاهرة ما هي آخر الأمر مشروع نية وعى خالص .
وعليه قيل : «الظواهرية مذهب الحقيقة،»⁽¹⁸⁾ .

الإحالات والهوامش

- (1) Lyotard Jean-Francois La Phenomenologie - Presses Universitaires - Paris 0 1961/0. 33-34-325.
- (2) Ibid., p. 42.
- (3) نقلا عن : ربيع ، ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1980 ، ص 131 .
- (4) Encyclopedie Microsoft Encarta 99. C. 1993/1998.
- (5) بوخينسكى ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ترجمة عبدالكريم الوافى ، مكتبة الفرجانى ، ليبيا ، 19 ، ص 212 .
- (6) Chatelet-Fracois- La Philosophie De Kant Ahusserl Marabout Université - Tome 3-Paris 1973, p. 289/290.
- (7) Encyclopedie Microsoft Rencarta 99. C. 1993/1998.
- (8) Encyclopedie Microsoft Rencarta 99. C. 1993/1998.
- (9) إمام ، عبدالفتاح ، كيركارد راند الوجودية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1986 ، ص 29 .
- (10) المرجع نفسه ، ص 12 .
- (11) بوخينسكى ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ص 211 .
- (12) المرجع نفسه ، ص 214 .
- (13) Lyotard Jean-Francois La Phenomenologie Universitaires Paris- 1961/p. 54.
- (14) إمام ، عبدالفتاح ، كيركارد راند الوجودية ، ص 25 .
- (15) بوخينسكى ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ص 218
- (16) كانط ، إيمانويل ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، نازلى إسماعيل حسين ، ومحمد فتحى الشنيطى ، موفم للنشر ، الجزائر ، 1991 ، ص 74 .
- (17) بوخينسكى ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ص 220 .
- (18) Chatelet-Fracois- La Philosophie De - Kant. Ahusserl, p. 288.
- * انظر : المعجم الفلسفى ، جميل صليبا ، الجزء الثانى ، الطبعة الثانية ، 1982 ، ص 30/29 .
- * وضعها هوسرل نفسه .

obeikandi.com

ديكارت ونقد المنهج الأرسطي

أبو يعرب المرزوقي

مدخل :

تستمد فرضية القراءة التي نقترحها من سيرة ديكارت الذاتية ومن المشروع الرئيسي الذي يعتبره منذ الليلة الفاصلة بين العاشر والحادي عشر من تشرين الثاني ١٦١٩ م رسالة يسعى إلى تحقيقها بتكليف من الروح الأسمى . وتتمثل هذه الرسالة في إصلاح النسق المدرسي لاستبداله بمدرسية جديدة توحد بين التعلم الديني والتعلم الفلسفي الجديد تخلصا من العلم الأرسطي البطليموسى وعلم الكلام المبني عليه تعويضا له بالعلم الكوبرنيكى الديكارتي وعلم كلام جديد مبني عليه . وليس لهذه القراءة التي نقدمها من غرض أساسى إلا الإعداد لدراسة الربط الحقيقى بين ما تقدم على ثورة ديكارت المنهجية فأعد إليها وما تأخر عنها فاستند إليها . أعنى الربط بما حققه الفكر العربى قبله ، وبما تحقق فى الفلسفة الألمانية من بعد كنت .

لن نطيل تحليل القضايا المنهجية بالمعنى الفنى للكلمة بل سنهتم بالشروط التي جعلت التغيير المنهجى الديكارتي يصبح ممكنا . لذلك فسنتكفى تمهيدا للبحث فى هذه الأسس بمجرد الإشارة إلى أهم النصوص التي أعدت لشروط تحقيق المشروع الديكارتي .

١ - مقالة انطريقة والتواعد : فانمقابلة بين المنطق والرياضيات بخلاف ما قد يبادر بادئ الرأى من تصورات هى فى الحقيقة مقابلة بين الصورية المنطقية التي درج عليها الفكر المدرسى استنادا إلى منطق أرسطو وميتافيزيقاه (1) وضرب جديد من الصورية الجامعة بين الحدس الهندسى الإقليدى والصورية الجبرية العربية (2) .

٢ - التأملات والردود : النفى الصريح للمنهج الشكلانى الرياضى والتحقق

Cf. Descartes, Œuvres philosophiques, Ed. F. Alquié, t.I., (1) Discourse de la méthode 2è. Partie, pp. 584-5. ونشير إلى هذا المصدر من الآن فصاعدا هكذا باسم الناشر وجزء الكتاب بالرقم الرومانى وعدد الصفحة بالرقم العربى ، هكذا : F.A.t, I ou II ou III pp. telles.

Cf. F.A. t.I., Règles pour la direction de l'esprit, Règle quatrième p. (2) 98.

الفعلى للمنهج التأملى الحدسى (3) مع ما يسنده لاحقا من خلال الردود (4) .

٣ - مقدمة المبادئ والمبادئ المقابلة بين أرسطو وأفلاطون (5) حسب ديكارت مع تقديم المنهج السينوى فى سعى ديكارت لاستبدال المنهج المدرسى بمدرسية جديدة يكون فيها أسلوب ابن سينا مسبقا بنقد الغزالي بدل من أن يكون متبوعا به .

٤ - الحوارية (6) : عودة إلى أسلوب الحوار الأفلاطونى وصلة ذلك بالمنهج السينوى فى القصص الفلسفى مع المقابلة بين العلم المدرسى والعلم الرياضى والعقل السليم (7) .

نبدأ البحث عن الأسس التى يستند إليها منعرج ديكارت المنهجى ثمرة لمشروع غالبا ما تغيبه القراءة الوضعية والذاتوية بملاحظتين :

الأولى : أى ديكارت نعى ؟ لا يعنيا ديكارت العالم ولا ديكارت المتكلم وإنما مطلوبنا هو ديكارت الشاعر . فالأسلوب الذى يطغى على أعماله من طبيعة شعرية كما نحاول بيانه فى هذا البحث من خلال دراسة ثورة ديكارت الأسلوبية جمعا لمعنى المنهج والطريقة . أما الرياضيات وعلم الكلام فمقصود دورهما عنده على دور الأداة : الأولى بوصفها أفضل خطة للسيادة على آلة العالم المخلوق والثانى أفضل حيلة لتحديد سلطة العصر الروحية .

(3) Cf. F.A.t.II, *Rép. Objec. 2ndes*, pp 282-584.

(4) الردود وعلاقتها بنفى كل إمكانية للمنهجية الشكلانية الرياضية التقليدية فى الميتافيزيقا: نفس الإحالة السابقة .

(5) مقدمة المبادئ : المقابلة بين الريبية عند الأول والثوقية عند الثانى .

Cf. Descartes, *key philosophical Writings*, Trans. By Elisabeth S. Haldane and G.R.T. Roos, Ed. and with an Introduction by Enrique Chavez-Arviso, *Wrdsworth Classics of World Literature, Author's Letter to the translator of the Book, which may here serve as Preface*, pp. 264-5.

(6) نفس المرجع السابق ص ٣٨٤ - ٤٠٧ .

(7) نفس المرجع السابق : الرموز الثلاثة هى عينها أسماء أبطال الحوارية أعنى بولياندر (العامى) واستمون (العلامة) وأدقس (الرياضى) .

الثانية : وينتج عن هلاتين الأداتين الدنيين عائقان يجعلان فهم ديكرات الشاعر هذا شبه مستحيل . أولهما هو عائق السنة المدرسية (8) التي ما تزال تشوب خطته الكلامية . والثاني هو التذليل الذي أخضع له موضوع الفكر الحديث كما حدده ديكرات وذلك خاصة في فكر ديكراتي القرن السابع عشر الذين كانوا يريدون حصر أسلوب ديكرات في الأداة الرياضية والأفق الكلامي (سبينوزا ولايبنتس ومالبرانش) . لذلك فستجنب الخصومتين التقليديتين حول فكر ديكرات :

١ - الخصومة التي يسعى أصحابها إلى تقويم معتقده الديني بحسب علم الكلام التقليدي طبيعياً كان هذا الكلام (9) أو خلقياً بصورة

(8) أسمى مدرسة إيجابية نسق الفكر الذي يستهدف التوفيق بين معنى الدين الظاهر أو معانيه الظاهرة مع ما بعد علم الطبيعة الأرسطي . وهذه المدرسية هي مدرسية علم الكلام الذي بيده الحكم الروحي . وهي تمثل النظام بلغة أغست كونت . وأسمى مدرسية سلبية نسق الفكر الذي يستهدف التوفيق بين معنى الدين الباطن أو معانيه الباطنة مع ما بعد علم الملائكة الأفلاطوني . وهذه المدرسية هي مدرسية التصوف الذي بيده المعارضة الروحية . وهي تمثل التقدم بعبارة كونتية .

(9) من المقبول عادة أن يعتبر علم الكلام الخلقى دال على : ١- نظرية المبادئ الخلفية المستندة إلى الإرادة الإلهية ، ٢ - إثبات وجود الله بالاعتماد على دليل مبادئ العمل ونظام العالم الخلقى بدلا من دليل مبادئ النظر ونظام العالم الطبيعي كما هو معلوم من مقابلة كمنط بين علم الكلام الخلقى وعلم الكلام الطبيعي في نقد ملكة الحكم بحسب هذا المعيار (انظر نقد ملكة الحكم المنفردتان ٨٥ و ٨٦) . فإذا كان المعنى الأول لعلم الكلام الخلقى مقابلاً لعلم الكلام الطبيعي مقابلة ما بعد الطبيعة لما بعد الأخلاق ومقابلة النظرية للعمل فإنه يمكن أن نضيف معنى ثالثاً نسبته إلى علم الكلام الخلقى كان يسبب إلى حد الآن نسبة ضعفية إلى علم الكلام الطبيعي : أعنى الإبداع أو تأسيس الفكر نفسه تأسيساً متقدماً على التمييز بين النظر والعمل بوصف الفكر الحرية الموجبة والشاهدة شرطين للنظر والعمل أو مصدر هاتين الفاعليتين الإنسانييتين (وما يناسبهما في الصفات الإلهية) . وهذا المعنى حرمت عليه المثالية الألمانية ولم تستطع صياغته كما هو بين من كل محاولات فشته وشيلنج وهيجل وكمنط في مصنفه الصادر بعد وفاته بعنوان (Opus Postumum) . وهم لم يجدوا تسمية ملائمة للأصل الواحد المتقدم على موضوع النظر أو الطبيعة وموضوع العمل أو الشريعة لكونهم ظنوه الإنسان الذي حل فيه الرب فيقولاً حبيسي التثليث ولم يعلموا أن صورة الأول في الثاني أو أثره فيه (النظر الذي هو ليس شيئاً آخر غير حدود العمل أو أثر موضوع العمل في النظر) وصورة الثاني في الأول أو أثره فيه (الذي هو ليس شيئاً آخر غير حدود النظر أو أثر موضوع النظر في العمل) غيرهما وغير تابعين لهما إلا بتوسط تبعية الجميع للمصدر وذلك هو الذوق أو الشعور بما هو وجدان موجه وشاهد لكونه صلة الفروع الأربعة البيت تفرعت عن الأصل به دون ترتيب يجعل بعضها متقدماً على بعضها الآخر : إذ النظر والعمل كلاهما موجود مثل مضيعيهما وليسا تابعين لهما إلا توسط التناسب الذي ينتج عن انتساب الجميع للأصل أعنى هنا فعل الإبداع المطلق عند الرب وفعل محاكاته النسبي عند المربوب وهو عين الوجدان الاستخلافي كما حددناه في بعض أعمالنا (انظر خاصة عملنا : وحدة الفكرين الدين والفلسفي ، دار الفكر ، دمشق ٢٠٠١) .

مباشرة⁽¹⁰⁾ أو بالقياس إلى منزلة السنة المدرسية⁽¹¹⁾ .

٢ - والخصومة التي يريد أصحابها تقويم نظرياته لتحديد ما زضافه ديكارته للمعرفة العلمية⁽¹²⁾ .

سنكتفى بدراسة الدور الذي أدته فلسفة ديكارته في النصر الحاسم الذي غير نظام العصر الروحي⁽¹³⁾ رغم كونه نصرا غير معطن حقه ما يمكن أن نسميه ما بعد الأخلاق⁽¹⁴⁾ على ما بعد الطبيعة⁽¹⁵⁾ وما بعد الملكية⁽¹⁶⁾ . ويمكن أن نعتبر هذا النصر علامة على عودة الفكر الغربي الجذرية إلى موقف وجودي أقرب إلى موقف انشراق المتقدم على الأديان السماوية منه إلى أي موقف آخر كما نبين لاحقا .

فالقراءة التي نفتحها ينبغي أن تجد في حياة ديكارته وأعماله المعطيات التي

Cf. Surtout Paul Cougagne, *Descartes et Leibniz devant le christianisme in Philosophie en auête du Christ*, Col. Jésus christ, Desclée, 1991, pp. 53-82.

E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 4è. éd., 1975.

Cf. G. Milhaud, *Le double aspect de l'œuvre scientifique Descartes*, Paris, Alcan, 1922, Chap. XI, pp. 228(249).

(13) أسمى نظاما روحيا لعصر من العصور نسق المقومات التي تحدد رتب الشرف بين تفسيرات الوجود أو تأويلاته وخاصة ما كان معلوما منها في عصر ديكارته : بحسب صنفى الفكر الدينى أو علم الكلام وانتصوف وصنفى الفكر الفلسفى أو الفلسفة الأرسطية والفلسفية الأفلاطونية وما حصل بينها أربعتهما من تأليفات مع العلم الذى يصطبغ بها مثنى أو ثلاثى أو رباعى .

(14) أسمى ما بعد الأخلاق التأويل الديكارته للوجود من منطلق تحديد شروط إمكان الحرية من حيث هى مصدر إبداع فاعليتى النظر والعمل المتقدمة على تقابليها (عند الإنسان) ثم على موضوعيهما الطبيعى والخلقى (عند الله) فيكون مبدأ الوجود الأخير هو مبدأ العمل الذى هو أقرب إلى هذا المعنى الإبداعى من النظر ويطلق عليه عندئذ اسم علة ذاته أو الإرادة الحرة . وبذلك يطابق بعد الأخلاق بهذا المعنى معنى علم الربوبية الخلقى الثالث ويؤدى ضرورة إلى دحض المدرستين الموجبة والسالبة لتأسيس البديل الديكارته .

(15) أسمى ما بعد (علم) الطبيعة التأويل الكلامى الأرسطى للوجود من خلال تحديد شروط إمكان الطبايع التي تكون خاضعة للضرورة المنطقية . فيكون المبدأ الأخير الذى يخضع له الوجود الراجع إلى مبدأ العلم هو العقل .

(16) أسمى ما بعد (علم) الملائكة التأويل الصوفى الأفلاطونى للوجود من خلال تحديد شروط إمكان الملائكة التي تخضع لسر الفعل السحرى . فيكون المبدأ الأخير الذى يخضع له الوجود الراجع إل مبدأ التدخل السحرى هو الملك .

نستعملها مصدرا رئيسيا للخبر عن هذه الثورة دون أن نلجأ إلى دعوى الصدق وافترض سلامة النية في شهادة ديكارث لنفسه أو عليها في سيرته الفكرية الذاتية. لذلك فسنستعيض عن ديكارث الذى تصوره مقالة الطريقة ديكارث الذى يقاس حصرا بتاريخ الأفكار العلمية والكلامية الرسمية بديكارث الذى تصوره الرؤى الثلاث التى رآها فى الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من نوفمبر تشرين اثنان سنة ١٦١٩م بالقياس إلى تاريخ للأفكار أكثر عموما لكن هذا التاريخ لا يستثنى الممارسات السرية⁽¹⁷⁾ وانحرافات المدرسية السلبية⁽¹⁸⁾.

وسنجيب عن سؤالين عامين يقدمان تفسيراً فرضياً لحياة ديكارث وأعماله وأثر فلسفته على الفكر الحديث والمعاصر دون أن نضيع الوقت فى دحض التفسير الذى يحاول البعض اقتناعنا به . ورغم أن المسألة الأولى مضاعفة فإنها تبقى مسألة واحدة لكوننا لا نستطيع الفصل بين أعمال ديكارث الفلسفية والعلمية وحياته . ويتولد عن المسألة الثانية مشكلان أحدهما يتعلق بالمعنى العميق للفلسفة الديكارتية والثانى يخص خاصيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة . لكن الاعتراضات على جدية قراءة ديكارث بوصفه شاعراً ينبغى أن تتقدم دراستها على كل ما عداها . وإذن فسنحاول الرد على الأسئلة التالية :

- I - هل من الجدية الفلسفية أن نولى هذه المنزلة الرفيعة بين أعمال ديكارث الفكرية وسيرته الذاتية رؤاه الثلاث التى رآها فى الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من تشرين الثانى سنة ١٦١٩ فنقرأ فكره من حيث هو فكر شاعر متنبئ بمعنى غير تحقيرى فنرجع به من ثم إلى فجر الإنسانية الشرقية⁽¹⁹⁾ ؟
- II - كيف يمكن أن نفهم حياة ديكارث وأعماله بالاستناد إلى العوامل التى تحدد هذا البعد الشعرى من فكر ديكارث ؟

(17) مثل انتساب ديكارث لجمعية سرية تمارس السحر والسيما كما سنشير إلى ذلك بدقة لاحقاً.

(18) أنظر التعريف الوارد فى الهامش الأول.

(19) Cf. F.A., t.I. *Olympiques* (reformulés et résumés par Baillet) pp. 52-61.

III - ما هي معضلات ما بعد الأخلاق الديكارتية البديل من ما بعد الطبيعة وما هي حلولها ؟

IV - وأخيرا ما هي طبيعة العهد الجديد الذي عقده ديكارت بين العلم والأخلاق أو ما هي خاصيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة من حيث هي مدرسية ما بعد خلقية ديكارتية معتدلة ؟

I - ديكارت شاعرا ، هل هذا أمر جدى ؟

يمكن أن نرجع الاعتراضات على قراءة ديكارت من حيث هو شاعر إلى نوعين: الاعتراضات التي تحط من شأن حدث الرؤى الثلاث أكثر من اللازم والاعتراضات التي ترفع من شأن علم ديكارت الوضعي أكثر من اللازم. لكن القصد غير المعلن والذي يتقوم به هذا الحط من الوجهة الثانية من سيرة ديكارت ومن ثم إهمال الرؤى الثلاث ليس له من غرض إلا تجنب المس بصورة العقلانية الديكارتية. كيف، أيكون ديكارت غير ديكارتي ؟

سنجيب على الاعتراضين الأكثر شيوعا . لكن البرهان الحقيقي على وجهة قراءتنا هذه ومن ثم دحض الاعتراضات الأساسية لا يمكن أن يتلو إلا على صحة النتائج التي سنصل إليها فيها . وسيتضمن جوابنا إذن مرحلتين : أولاها نجعل فيها ديكارت يتكلم بنفسه للرد عن الاعتراضات والثانية تبين الثغرات التي يمكن ان تسدها هذه القراءة في فهمنا لسيرة ديكارت وأعماله الفلسفية .

واليك صيغة الاعتراض الأول : ليست الليلة الفاصلة بين العاشر والحادي عشر من تشرين الثاني إلا أزمة حماس صوفى عابرة . ولكن يكفي أن نذكر بأن هذا الاندفاع الشعري ليس قابلا للرد إلى ليلة واحدة من الوجد وليست أزمة عابرة . ذلك أنه فضلا عن نوع التأمل المثل لتأمل الإنسان الذي يتلقى الإحياءات⁽²⁰⁾ بل وتأمل الشاعر المتنبى كما يتبين من تصريح ديكارت نفسه (القوابس التي تعودت

Cf. C. Adam et P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Vrin et. (20)
Note بعد الآن نحيل عليه C.N.R.S. Paris 1964-76, t. XI, pp. 73-74, A.T
a.

على تلقيها كما ورد في الرؤية الثانية⁽²¹⁾ وانتظار ديكرات للوحى (الرؤية الثالثة)⁽²²⁾ فإن نصوصا ثلاثة تبين بصورة لا نجد ما هو أوضح منها أن ديكرت يعتقد في وجود هذه المعرفة الشريفة : فأما النص الأول⁽²³⁾ فيختم التأمل الثالثة وأما الثاني فيحدد المعرفة التامة في رده على أرنو⁽²⁴⁾ وأما النص الأخير فليس هو إلا الفصل الخامس والعشرين من جزء المبادئ الأول . والمعلوم أن كل ما أكد ديكرات أنه قد حصل عليه من معرفة مستغرقة مصدره هذا التدخل المباشر من الروح ، ألم يكن ديكرات ينتظر قبل تلك الليلة ، الوحي والوجد الذى لم ييأس من أن يصطفى به،⁽²⁵⁾ ؟

أما الاعتراض الثانى فمؤداه أن الأسلوب الرياضى الديكراتى يتنافى مع الكتابة الشعرية . لكن ديكرات يجيب : «لعل الأفكار العميقة تظهر بالأحرى فى الكتابات الشعرية أكثر من ظهورها فى الكتابات الفلسفية . والعلّة فى ذلك هى أن الشعراء يكتبون بتأثير من الوجد وقوة الخيال . فالإنسان فيه بذرات من العلم مثلما توجد فى الحجارة بذرات النار . وهى بذرات يستخرجها الفلاسفة بالعقل أما الشعراء فيقتلعونه إقتلاعا من الخيال : فيزداد لمعانها عندئذ ،⁽²⁶⁾ .

لكن المصدر الذى نستمد منه تبرير محاولة القراءة هذه نجده خاصة فى عدم الإقناع الذى يتصف به كل ما قدم إلى حد الآن لتفسير بعض النقاط الأساسية من سيرة ديكرات وأعماله . فهذه النقاط تبدو لنا دائما غير واضحة ، إذ لا يمكن أن نقنع بما يعلنه ديكرات فى مقالة الطريقة خاصة إذا كانت الرؤى والتأويل الذى يشفعها به ديكرات يمكن أن تقدم لنا فهما أكثر إقناعا أو على الأقل ذا بداهة مضارة وفى كل

Cf. F.A., t.I., p. 57. (21)

Id., p. 57. (22)

Cf., F.A. II. *Méditations* 3è. p. 454. (23)

Cf. F. a., II. *Rép. 4è Objec.* pp. 659-660. (24)

Cf. F.A.t.I, *Olympiques*, p. 57. (25)

Cf. F.A., t.I, *Olympiques* (26) وهى قولة استخرجت من الشذرة الوحيدة التى بقيت لنا من هذا العمل لكون لاينتس قد نسخها بخطه ، أنظر ص ٦١ منه ، ونجد تلخيص النص فى الصفحتين ٥٦ - ٥٧ من المرجع المحال عليه هنا .

الأحوال ليس أدنى مما يقنع به المختصون حالياً .

فالعناصر التي نريد استعمالها ينبغي أن تكون عناصر يصعب تكذيب ما تقدمه من معلومات حول سيرة ديكارت وأعماله . لذلك فقد اخترنا جوهرياً هذه الرؤى التي رأها ديكارت ليلة ١٠ - ١١ تشرين الثاني ١٦١٩ وتأويلها الذي قدمه ديكارت نفسه والأحداث والنصوص المفيدة المتعلقة بها . واذن فهذه القراءة تبدو أكثر وجاهة في دعواها الموضوعية لكونها لا تستمد مصدرها من السيرة الذاتية الديكارتية المتفتحة إلى الماضي بالتذكر القابل للكذب (مقصوداً كان ذلك أو غير مقصود) بل من سيرة ذاتية ملتفتة إلى المستقبل بعبارة اللاوعي المحدد للمقاصد الديكارتية العميقة رغم كونها هذه المقاصد قد يكون بايى أخضعها عند عرضها وتلخيصها للرقابة . كما أن هذه القراءة تبدو أكثر ملاءمة لوح العصر الديكارتى وغير خاضعة لاستعمال القراءة الوضعية غير المناسبة لهذه لروح ، إذ من غير المعقول أن تكون بداية القرن السابع عشر وضعية التفكير كما سيتبين لنا بوضوح .

١ - ما يمكن أن تفهمنا إياه هذه القراءة من مجرى حياة ديكارت فهما أكثر دقة :

أول هذه الأمور فشل ديكارت فى النزول فى مدينته والاستقرار بها لكون نقص الموارد المادية لا يكفى لتفسير هذا الفشل . كما أن هجرته لا يكفى لتفسيرها حبه . لتجنب الدخلاء فيها . وأخيراً فإن ما اعتبره ديكارت هم حياته الذى أكد له مؤسس الأوراتوار يحتاج إلى تغييل : فالمسؤولية التى ألقاها على عاتقه الكاردينال دو بيريل لا يمكن وحدها أن تفسر تحمس ديكارت لهذه الرسالة التى كان ديكارت يعتقد نفسه مكلفاً بها من دون أن يسبق ذلك تحديدها وبيان أساس الإيمان بها (27) .

٢ - مفاصل أعمال ديكارت التى يمكن ان تفهمنا إياها هذه القراءة فهما أكثر دقة :

أول هذه المفاصل هو منحرجات الفكر الديكارتى الحاسمة منحرجاته التى يحدد كل واحد منها عقداً من عقود حياته الثلاثة الرئيسية والتى يبين تأويل الرؤى الثلاثة

Cf. A.T., XI, pp. 95-98 (27)

معناها : من ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ ومن ١٦٢٨ إلى ١٦٣٧ ومن ١٦٣٧ إلى ١٦٤٧ .
والثاني هو طبيعة العلم الذي يفسر اكتشاف ديكارت له ليلة الوجد التي عاشها بين
١٠ و ١١ من تشرين الثاني ١٦١٩ وهو وجد لا يمكن لاكتشاف أى علم غير لدنى أن
يبزره ما دام ديكارت يتكلم عن أمر يشبه تقريبا التحول الروحي بالمعنى الذى يقصده
باسكال (28) . والمفصل الأخير هو أننا قد نفهم بصورة أفضل العلة التى جعلت
عقلانية ديكارت سرعان ما تقل : فهى لم تغلب لا فى مجال علم الطبيعة (حيث
كانت الرئاسة لجاليلى ونيوتن) ولا فى مجال المنهج الرياضى (حيث كانت السيادة
للفيات ولايبنتس) بل هى بالأحرى لم تسد إلا فى ما بعد الأخلاق التى تضمن شروط
الوصل الأفضل بين اللامفهوم (أسرار اللامتاهى) والمفهوم (السيادة على العالم) أو
من حيث هى مدرسية بديل من المدرسيتين اللتين كانتا مسيطرتين .

نحاول الآن استعمال الرؤى فى قراءتنا لفكر ديكارت وثورته المنهجية على النحو
التالى : نفحص تأويل ديكارت لها أولا ثم نحلل التناسب بينها وبين التأملات عددا
ومضمونا .

١ - فتأويل ديكارت لرؤاه الثلاث يمثل سيرة ذاتية مسبقة : وسنؤكد خاصة على
رموز الزيح والكنيسة والبطيخة بالنسبة إلى الرؤيا الأولى وعلى رموز البرق والشرر
والتردد بين اليقظة والنوم بالنسبة إلى الرؤيا الثانية وعلى رموز المعجم وديوان الشعر
والقصائد المنتخبة وتعويض الأول بالثانى بالنسبة إلى الرؤيا الثالثة أخيرا . كما سنركز
على تأويل ديكارت المضاعف للرؤى الثلاث فى النوم وفى اليقظة .

(28) يمكن أن نرجع الفرضيات التى قدمت لتحديد هذا العلم ما هو إلى ثلاث . ولنبدأ بفرضيه
أرنست كسيرر وقد وردت فى الهامش الثامن من فصل ديكارت من كتابه :

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der
neueren Zeit, Berlin, verlag B. Cassirer 1907 Band 2. s. 585.

على ما ورد فى :

R. Cartesii Cogitationes privatae: (Œuvres inédites de Descartes
publiées par Foucher de Careil, Paris Les pages immortelles de
Descartes choisies et expliquées par Paul Valéry, Paris, éd. Corrèa,
1941. لكن ما أضافه فاردينان الكيى من تدقيقات فى الهامش الثانى من الجزء الأول من

كتابه أعمال ديكارت المشار إليه يستثنى كل تأويل مخالف .

٢ - والتناسب البنوي بين الرؤى والتأملات أمر جلي :

من حيث العدد : فالرؤى ليست في الحقيقة ثلاث وحدات بسيطة إلا في الظاهر إذ إن كل واحدة منها مضاعفة . فكل رؤيا في المنام كانت مشفوعة باستفاقة مواليه (29) . كما أن التأملات في الفلسفة الأولى ليست ست وحدات بسيطة إلا في الظاهر . بل هي في الحقيقة ثلاث وحدات مضاعفة مثل الرؤى . فالتأمل الأول يمكن أن نعتبره مقدمة للتأمل الثاني أو تمهيداً لفرضية الشيطان الماكر الذي يمثل غاية الشك الذي تغلب عليه ديكارت بوضع الكوجيتو . والتأمل الرابع مقصور دوره على بيان التناقض الناتج عن التأمل الثالث : فكرة الإله الحق وإمكان الخطأ بالنسبة إلى العقل . والتأمل السادس هو في نسبته إلى الخامس كالرابع في نسبته إلى الثالث : إنه يعلل مكان الخطأ بالنسبة إلى الطبيعة كما يعلل الرابع الخطأ بالنسبة إلى العقل .

من حيث المضمون : فمراحل الشك إلى حد وضع الكوجيتو (التأملان الأول والثاني) تناسب مضمون الرؤيا الأولى : ذلك أن الريح التي تدفع بديكارت على جنبه الأيسر نحو الكنيسة رغما عن إرادته إلى أن السكون الذي انتهى إليه (ليست البطيخة إلا رمز الانطواء الميتافيزيقي : لذات التوحد كما قال ديكارت) (30) . كما تناسب أدلة الوجود الإلهي وتعليل إمكانية الخطأ النظري (التأملان المواليان) مضمون الرؤيا الثانية : البرق والتأكد من اليقظة (31) . وأخيراً فإن الدليل الوجودي والوجود الحقيقي

(29) فالرؤيا الأولى تتألف من عنصرين هما الرؤيا ذاتها ثم الاستفاقة الموالية التي دامت ساعتين، والرؤيا الثانية كذلك ولتها مهلة تثبت فيها ديكارت من أنه كان حقا في يقظة مؤكدا على أنه استعمل لذلك حججا فلسفية ليتأكد من ذلك . وأخيرا فالرؤيا الثالثة تتضمن الرؤيا الثالثة ذاتها مع التأويل العام الذي ولاها في حال اليقظة فضلا عن التأويل الذي تم في حال النوم .

(30) رمز البطيخة : لماذا تكلم ديكارت عن لذات التوحد بخصوص البطيخة يخيف كان تلقيه إياها غاية الرؤيا الأولى فممكنه مما يشبه السكون؟ أليس ليرمز بذلك إلى طبيعة الحقيقة التي يمدده بها الكوجيتو والتي سيكون السؤال عن وجاهتها بداية البحث الذي ينتهي إلى مبدأ أمتن عندما ينتقل ديكارت من وجود الذات إلى وجود الله أعنى المبدأ الذي سيخرجه من التوحد؟ وهذا المبدأ ليس هو الكوجيتو ولا هو وجود الله ولا هو - خلافا لم يتصور السيد لاباسياد - الشك نفسه ذلك ان الشك لا يمكن ان يكون في الوقت نفسه المرض التي يحاول ديكارت علاجها ونقطة أرخميدس الثابتة . إنما هذا المبدأ هو هذه الحرية المبدعة التي تؤسس المعرفة النظرية والمعرفة العملية تلك القدرة على الاختيار بين الخسوع للعدم الذي يمثله الشيطان الماكر والولوج إلى تمام المطلق . أنه الخيار الذي كان باركيند قد سبق إلى عرضه على العقل الإنساني >

(31) التأكد من اليقظة بعد الرؤيا الثانية أنظر الصفحة ٥٤ .

للعالم الخارجى (التأملان الخامس والسادس) بناسبان مضمون الرؤيا الثالثة : رمز القصيد الموجود فى المتن الثانى والصور الصغيرة المختلفة المنقوشة فيه بلطافه لذيذة (32).

II - حياة ديكرات وأعماله :

لكننا لن نتمكن من فهم العناصر الغامضة من حياة ديكرات وأعماله معنى فلسفته فى ضوء هذه الرؤى من دون تحليل النظام الروحى الذى كان سائدا فى بداية القرن السابع عشر والشروط التى يقتضيه الحلول محل أرسطو . ذلك أنه إذا كانت الرؤى قد حددت الغاية العميقة من الرسالة التى يعتبر ديكرات نفسه مكلفا بها كما عبر عن ذلك صراحة فإن تحقيق هذه الرسالة لم يكن ممكنا من دون العلاج الذريعى للوضعيات التى كانت تتحكم فى هذا النظام والتى تتألف من المقومات الجوهرية الخمسة التالية :

- ١ - فالقطيعة بين العلم الحديث و علم الكلام كانت قطيعة مطلقة ،
 - ٢ - وتعليم كل العلوم الدينية وغيرها كانت تحتكره السلة الدينية ،
 - ٣ - والبحث عن عهد جديد بين العلم الحديث و علم الكلام كان أمرا رائعا (33) .
 - ٤ - وتعويض الأرسطية كان يعنى التوفيق بين عرضين متنافسين : كان لابد من إصلاح الميتافيزيقا للتوفيق بين العمل الذى لم يبق أرسطيا بظلميا و علم الكلام الكاثوليكي الذى كان لابد من ابتداعه بتخليصه من الكلام الطوماوى . لذلك فإن التصدى للفلسفة الأرسطية كان يعنى أمرين بحسب المدى الذى ننسبه إليه :
- المدى السحرى العلمى : فديكرات يمكن أن يكون قد أغراه هذا المعنى الأول

(32) الصور ، ولما كان لم يبق بحاجة إلى تعبير عنده إلا الصور ذات النقش اللذيذ التى وجدها فى المصنف الثانى فإنه لم يبحث عن تعبيرها بعد أن زاره فى الغد رسام إيطالى، :

"Et comme il ne restait plus à expliquer que les petits portraits de taille douce, qu'il avait trouvés dans le second livre, il n'en chercha plus l'explication après la visite qu'un peintre italien lui rendit dès le lendemain: pp. 57-58.

(33) أنظر لمعرفة محاولات الأب مارسان للتغلب على هذه القطيعة. A.T., XII, p. 91.

قبل الليلة الشهيرة ليلة العاشر - الحادى عشر من تشرين الثانى ١٦١٩ وهو ما يمكن أن يفسر الفزع الذى عاشه ديكارت فى الرؤيا الثانية التى أولها بوصفها عقابا ضروريا (34).

المدى الكلامى الفلسفى : ويمكن كذلك أن يكون ديكارت قد أغراه هذا المعنى وخاصة منذ أن تأكدت شهرته العلمية والفلسفية . فقد كان يعتقد أنه يمكنه أن يحقق الرسالة التى كان يعتقد أنه مكلف بها والتى أكدها الكردنيال ده بيريل (35) .

٥ - وإخيراً ميل السلطة السياسية وحتى الدينية فى البلاد الكاثوليكية (مثلا الكنيسة الفرنسية) للتمتع بنفس المزايا وبنفس الاستقلال عن بابا روما التى يتمتع بها نظراؤهم فى البلاد البروتستانتية .

وتضع الفرضية التى تستند إليها قراءتنا أن سيرة ديكارت الذاتية السابقة عن أحداث حياته كما تتوقعها الرؤى وتأويله إياها تبدو أكثر قدرة على تفسير حياته وأعماله من السيرة اللاحقة كما تحكيها مقالة الطريقة . ذلك أن هذه الفرضية تضى معنى على ما كان يعتبر إلى حد الآن أقل احتمالا وتعطيه وزنا أكبر . ومن باب الحذر سنعتبر ما نستعده من فرضيات ظنية محتملة لوصف المعطيات عنها :

فيمكننا أن نقترح الفرضيات الظنية التالية لفهم حياة ديكارت :

١ - فرضية ظنية يؤكدها الرؤييان الأوليان وإهداء ديكارت لمصنف الرياضات المزمع (37) : لذلك فتهمة الانتساب إلى فرقة روز - كنوا يمكن أن تكون أمرا جديا

(34) اعتبر ديكارت الفزع الذى عاشه فى الرؤيين الأوليين عقابا من الروح أنظر ص ٥٨ من نفس المرجع .

(35) فالمهمة التى كان ديكارت يعتقد أنه مكلف بها صاغتها الرؤية كما يلى حسب رواية بايى ، فهذه الرؤيا الأخيرة (الثالثة التى كانت لم تتضمن إلا ما كان شديد اللطف واللذة تحدد المستقبل حسب رأيه ولم تتعلق إلا بما سيتحقق فى مستقبل حياته :

"Ce dernier songe (le troisième), qui n'avait eu rien que de fort doux et de fort agréable, marquait l'avenir selon lui, et il n'était que pour ce qui devait lui arriver dans le reste de sa vie" p. 58.

Cf. Karl Omar von Aretin. *Papstum und Moderne Welt*, World University Library, s. 16.

Cf. F.A., t.I. *Préambules*, p. 46; "L'ouvrage est offert de nouveau(37) aux érudits du monde entier, et spécialement aux frères

قابلا لتفسير فشل محاولته الاستقرار في بلده بين ١٦١٩ و ١٦٢٨ وهو فشل لا يكفي لتفسيره نقص الموارد المادية الذي يستعمل عادة لتعليه .

٢ - فرضية ظنية تستند إلى الرؤيا الثالثة : دحض ديكارت لنظرية شاندر أمام نائب روما في فرنسا والمقابلة التي تلقها مع الكردينال ده بيريل يؤيدان مهمة كانت قد تحددت منذ تلك الليلة الشهيرة أعنى إصلاح الفلسفة باستبدال ما بعد الأخلاق بما بعد الطبيعة (38) .

٣ - فرضية ظنية مستندة إلى المعنى المجمل الذي أعطاه ديكارت رؤاه الثلاث في علاقتها بحياته كلها وبالشروط التي يقتضيها تأسيس سلطته العلمية والفلسفية تأسيساً يجعله قادراً على إصلاح الفلسفة : وتكفي رسالته للأب ديني لإقناعنا بذلك (39) .

٤ - حذر ديكارت في صياغة أعماله ونشرها قد لا يمكن تفسيره إلا بمتطلبات تحقيق المهمة التي يعتبر ديكارت نفسه مكلفاً بها . ويؤكد ذلك قرينتان : بعض التعديلات الشكلية في أعماله (40) وصياغة مصنف التدريس الذي يمثل كتاب المبادئ .

٥ - وأخيراً فإن توظيف الأوراتوار لديكارت يمكن تفسيره بعهد ضمنى بين مصلح الفلسفة (ديكارت) ومصلح الكنيسة الفرنسية (ده بيريل) . ورغم أن الأب مارسان لم يكن من أعضاء الأوراتوار فإنه قد أدى دوراً كبيراً في هذا العهد بالإضافة

"Rose-Croix, trèbres en Allemagne" فقد أهدى المصنف مرة أخرى لعلماء العالم كلهم وخاصة لإخوان روز - كروا الشهبيرين في ألمانيا (روز - كروا) : جمعية سرية تبحث في العلوم الرياضية والفلسفية من جنس جمعية أخوان الصفا وهي تتهم بكونها جمعية تبحث في العلوم السرية والسحرية من جنس السيمائيين وقد كان ديكارت من المنتسبين إليها في بعض مراحل حياته) .

Cf. A.T., XII, pp. 96-97, not a. (citant Baillet, t.I., pp. 164-165). (38)

Cf. F. A., t.II, Lettre au Révérend Dinet, pp. 1075-1097 . (39)

(40) بعض التعديلات الشكلية : يكفي أن نقارن صياغة ديكارت لفكرة الميتافيزيقي في تعبيراته الخمس المتوالية : في المقالة الأولى سنة ١٦٢٩ وفي مقالة الطريقة سنة ١٦٣٧ وفي الأصل اللاتيني للتأملات سنة ١٦٤١ وفي المبادئ سنة ١٦٤٤ وفي ترجمة التأملات الفرنسية سنة ١٦٤٧ .

إلى الدور الذى إياه بيريل وجيببوف⁽⁴¹⁾ وحتى أرنو⁽⁴²⁾. لكن ديكارت لم يكن من المستغفلين فى هذا التوظيف . فصياغة فلسفته تستثنى كل انتساب صريح إلى الجزئية أو إلى الجنسية بل وحتى إلى الدين المنزل .

كما يمكننا أن نقترح لفهم أعمال ديكارت الفرضيات الظنية التالية :

١ - فالعلم الذى كان علة ليلة الحماس لا يمكن أن يكون إلا المعنيين الأخيرين من علم الكلام الخلقى .

٢ - وترتيب التصور الزمانى الذى نتجت عنه أعمال ديكارت مقابل للترتيب الذى نشرت بحسبه : ومعنى ذلك أن التأملات يمكن ان تعد متقدمة بالزمان على بقية أعماله .

٣ - والمراحل الأساسية التى تنقسم إليها حياة ديكارت وأعماله هى : من ١٦٦٩ وخاصة من ١٦١٨ إلى ١٦١٩ هى مرحلة المدرسية السلبية ومن ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ هى مرحلة التحديد النهائى لمهمة ديكارت ومن ١٦٢٩ إلى ١٦٣٧ هى مرحلة صياغة الأعمال ومن ١٦٣٧ إلى ١٦٤٧ هى مرحلة الصياغة النهائية لما بعد الأخلاق ودعوى ديكارت تعويض أرسطو ومن ١٧٤٧ إلى ١٦٥٠ الميل إلى العودة إلى حظيرة المدرسية الموجبة .

٤ - وأخيراً فإن التأملات يمكن أن تكون من طبيعة ما بعد خلقية وليست ميتافيزيقاً . فتكون الفلسفة الأولى بهذه الصورة تعويضاً لعلم الكلام الطبيعى الذى يميز المدرسية بعلم الكلام الخلقى فى معانيه الثلاث التى تميز الفلسفة الحديثة . وتلك هى المسألة الأساسية من محاولتنا تأويل عمل ديكارت الفلسفى من منطلق رؤاه الثلاث وتأويله إياها .

III - ما بعد الأخلاق الديكارتية :

من اليسير أن نثبت أن تأملات ديكارت ليست من طبيعة ما بعد طبيعة بل هى

Cf. A. T.t.XI. p. 93 Descartes réfère à l'essai de Gibieuf sur la (41) liberté.

Cf. A.T. t, XI., p. 402 note 1 (*Lettre à Mersenne du 18 Mars* (42) 1641).

من طبيعة ما بعد خلقية . فمشكل أساس المعرفة والوجود يرجعان فيها إلى مشكل عملى بمعنى غير متقابل مع النظر بل بمعنى يؤسسهما معا أعنى بمعنى الإنشاء المبدع : تأسيس الحكم الأول من حيث هو إرادة منتصرة فى الصراع مع الشيطان الماكر التى يبلغ فيها الشك غايته . وإذا كانت المعرفة عند ديكارت راجعة إلى الإرادة فالعلة فى ذلك؛ هى أن جوهر الوجود يرجع إلى القدرة المطلقة . لذلك فإن ديكارت ينتقل من الطبائع (ماهيات الأشياء طبائع ضرورية) إلى الشرائع (ماهيات الأشياء شرائع اختيارية) ومن المعرفة المنفعلة إلى المعرفة الفاعلة (43)، وهو ما يعنى إلغاء كل الصور الجوهرية (44) .

فالإنسان يواصل خلق الله الوجودى والقيمى بعمله المعرفى الذى هو إنشاء ابداعى بالجوهر . فنفهم لهذه انعلة لم لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد بالمعنى المطلق للكلمة (45) وألا تتنافى إرادة الإنسان المتناهية وإرادة الله اللامتناهية لكون الأولى لا توجد ولا تقوم إلا بالثانية . وإذن فما بعد الأخلاق هدفها علاج معضلات العلاقة بين الله والإنسان علاقتهما التى تقتضى حل مشكلين كلاهما مضاعف : مشكل الذات الإلهية وجودا وفعل خلقى حر ثم مشكل الذات الإنسانية فعلا خلقيا وتفسيرا غائيا .

ولنبدا فنذكر بتأويل الرؤيا الثالثة ذات الصلة المتينة بما بعد الأخلاق كما حكاها بايى: «وما كان طريقا وجديرا بالملاحظة هو أن ديكارت وهو يشك فى أن ما يراه كان رؤيا أو مشاهدة لم يقرر عند العودة إلى النوم بأن ذلك كان حلما بل هو قد أوله قبل أن يصحو . ففقضى فى تعبيره بأن المعجم لا يعنى إلا كل العلوم مجتمعة وأن ديوان الشعر المسمى كوريوس بويتارم (المتن الشعري) يشير إشارة فى غاية الوضوح إلى الجمع بين الفسفة والحكمة» (46) . ثم يواصل ديكارت تأويله وهونائم : «وقد إعتبر السيد ديكارت مواصلا تأويل رؤياه أن شذرة الشعر المتعلقة بعدم اليقين

(43) للمزيد حول الفرق بين المعرفة المنفعلة والمعرفة الفاعلة انظر *Regulae* وخاصة F.A., t.Iii., *Notae in programma* p. 807.

(44) انظر بخصوص إلغاء الصور الجوهرية F.A. t.III, *Notae in programma*, p. 807

Cf. Descartes, *Principes*, I., art. 51. (45)

Cf.F.A., t.I., *Olympiaues*, p. 56. (46)

الخاص بنوع الحياة الذى ينبغى على المرء أن يختاره والذى مطلعته كودفيتاى سكتابور إبتار (أى حياة تختار) يشير إلى نصيحة رجل حكيم أو هو علم الكلام الخلقى،⁽⁴⁷⁾ . أما إعادة التأويل التى قدمها ديكارت بعد استفاقتة من النوم فتصنيف : ويقصد بالشعراء الذى انتخب من شعرهم الديوان الوحى والحماس اللذين لم يكن يانسا من أن يصطفى له . ويفهم من بيت الشعر آست آت تون (نعم ولا) الذى هو نعم ولا اللذين تفوه بهما فيثغورس الحقيقة والباطل فى المعرفة الإنسانية والعلوم الدنيوية،⁽⁴⁸⁾ .

ولنلاحظ بعد ذلك أن الكتاب الأول الذى رآه ديكارت فى بداية الرؤيا الثالثة ترك مكانه للكتاب الثانى وكأن ذلك بفعل سحرى . ولم يكن الفرق بين الكتابين إلا الغياب الرمضى لنعم ولا الفيثاغورية . وإذن فالقصيد المتعلق بعلم الكلام الخلقى هو المضمون الوحيد للكتاب الثانى ، ونؤكد أخيرا أن الأهمية الرئيسية التى يوليها ديكارت للشعر وكشف الحقيقة (الوحى) بتوسط الوجد الشعرى لم تصدر من شخص لم يهتم بالرياضيات إلا من عهد قريب . فديكارت كان رياضيا تام التكوين . وأهم شئ فى ثورته الرياضية أعنى ما يمثل جوهر المقالة الثانية من مصنفه فى الهندسة كان قد تحقق منذ ربيع ١٦١٩⁽⁴⁹⁾ . وقد فهم ديكارت الطبيعة النفعية للمعرفة الدنيوية ومن ثم حدود المعرفة الرياضية التقنية والتجريبية .

إن منزلة العلم الدنيوى بالقياس إلى منزلة علم الكلام الخلقى هى التى ستقود خطانا فى سعينا إلى تحديد طبيعة النقلة من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد الأخلاق أو من علم الكلام الطبيعى إلى علم الكلام الخلقى بالمعنى الكنطى للكلمة ولكن فى ترتيب مقابل تمام المقابلة للترتيب الكنطى . فتحديد الشك (الذى قد يكون ثمرة الجدل المتعالى وغاية نظرية العناصر النقدية) ليس هو إلا بداية ما بعد الأخلاق الديكارتية التى تؤسس العلم والعمل .

Id. p. 57. (47)

Id., p. 57. (48)

Cf.F.A., t.I., *Lettre à Becman* du 26.03.1619, pp. 37-38. (49)

أ - فى مشكل الذات الإلهية وجودا وفعلا :

١ - فى وجود الذات الإلهية : فما بعد الأخلاق يمثل أصل الشجرة الفلسفية الديكارتية . ذلك أن تحييد ما بعد الأخلاق للشك يفترض أن يهفت ديكارت علم الكلام الطبيعى أو موضوع الجدل الرئيسى بلغة كمنظ لتأسيس عهد النظر والعمل : « واذن فإنى أولاً لم استمد حجتى (على وجود الله) من كونى كنت أجد فى الأشياء المحسوسة نظاما وتواليا منتظما للعلل الفاعلة . فتلك الحجة ليست حجتى من وجه أول لكونى أعتبر توالى العلل هذا لا يؤدىنى إلا إلى تصور النقص فى عقلى الذى لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن لعدد لامتناه من العلل أن يتوالى فى القدم من دون علة أولى . وبين أنى إذا لم أكن قادراً على فهم هذا الأمر فإنه لا ينتج عنه وجود العلة الأولى ضرورة ، مثلما أنه لا يمكن أن ينتج عن كونى لا أفهم أن قسمة كم متناه إلى أجزاء لا متناهية توجب الوصول إلى جزء أخير لا يقبل القسمة وإنما ينتج عن ذلك أن عقلى المتناهى لا يفهم اللامتناهى» (50) .

واذن فدليل الوجود الإنهى الأول لا يعتمد على علم الكلام الطبيعى رغم التماثل الموجود فى الإشارة إلى العلية التى استمدت منها الحجة المتلثة (حجة فكرة اللامتناهى وحجة وجود بقائها) بل هى جوهر علم الكلام الخلقى لكون حقيقة معرفة أفكر فأنا إذن موجود (الكوجيتو ارجو سوم) مثل كل حقيقة حكم عند ديكارت هى أمر يخص الإرادة ومن ثم فهى ليست إلا ثمرة الانتصار فى النزاع مع الشيطان الماكر أى على مبدأ الشر . ذلك أن الكوجيتو ليس هو شيئاً آخر إلا الوعى بالتضاد بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى من حيث هو قدرة وجودية أعنى «وعى - إرادته» بالوجه السلبى من الدليل الوجودى : «ذلك أنى كنت على العكس من ذلك أرى بوضوح أن الحقيقة التى توجد فى الجوهر اللامتنى أكبر من الحقيقة التى توجد فى الجوهر المتناهى أعنى أنها فى الذات الإلهية أكبر مما هى فى . إذ كيف يمكن لى أن أستطيع أعلم أنى أشك واشتقاق أعنى أنه ينقصنى شىء ما وأنى لست كاملاً لو

(50) Cf. F.A.t., II., Rép. Ières Objec. pp. 524-5. ليس من الصعب أن نفهم أن هذا القول يتضمن جوهر الحجج التى تعتمد عليها مفارقات العقل الكنطية وتهفيت الغزالي للميتافيزيقا المستلدة إلى نفس هذه الحجج التى يببنى عليها علم الكلام الطبيعى .

كنت خاليا من كل فكرة عن وجود أتم من وجودى أعلم بالقياس إلى كمالها نقائص طبيعيتى؟⁽⁵¹⁾ . وإذن فعلم الكلام الخلقى هذا كانت صياغته كما يلي : لكننا ننسى أمرا آخر ينبغى أن نعتبره فى المقام الأول لكونه هو الذى تستند إليه قوة هذا الدليل كلها وكل ما فى من نور وفهم أعنى هذه الملكة المتمثلة فى كون حيازتنا لفكرة الله لا يمكن أن تكون لنا لو كان فكرنا مجرد شيء متناه مثلما هو حقا من دون أن يستمد وجوده من علة هى الله،⁽⁵²⁾ .

وإذن فبوسعنا أن نقول إن دليلى وجود الله لا يتقابلان عند ديكارت تقابل القبلى والبعدى ولا تقابل الواقع والواجب . فديكارت نفسه اعتبر مراحل حجته الأولى (الثلاث) أهم المراحل⁽⁵³⁾ حتى وإن كان ديكارت يميز بين الدليل المستند إلى الآثار والدليل المستند إلى الجوهر⁽⁵⁴⁾ . وقد أسس ديكارت الدليل الوجودى فى رده على مجموعة الاعتراضات الأولى على الوجه السلبى من فروع دليل العلة الثلاثة (كون الذات ليست علة لفكرة الموجود التام وكونها ليست علة لكونها صاحبة هذه الفكرة وكونها ليست علة قيامها بوصفها صاحبة هذه الفكرة) . فلم يكن بوسعها أن يستعمل فكرة اللاتناهى فى الدليل الوجودى من دون أن يقدم على ذلك إثبات أن الإنسان ليس هو أصل هذه الفكرة ومن ثم من دون إثبات عدم قيام الإنسان بذاته بوصفه كائنا متناهيا يفكر فى فكرة اللامتناهى . فالدليل الوجودى مشروط بإثبات نهائية الأنا

C.f.F.A., t.II. Méd. 3è. (51)

Cf.F.A.,t.II. Rép. lèp. lères Objec. p. 524. (52)

Cf. F. A., t. II, Rép. 2è. Objec. pp. 402: "Dans la troisième Méditation, il me semble que j'ai expliaué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existenc de Dieu"

قد بينت بإفاضة الحجة الرئيسية التى استعملتها لإثبات وجود الله . .

F.A., t.II., Rép. 2è . Obj., p. 539: "Mais parce au'il n'y a que(54) deux voies par lesauelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir; l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature même; que j'ai expliqué, autant qu'il m'a été possible, la première dans la troisième Méditation, j'ai cru qu' après cela je ne devais pas omettre l'autre" أعنى أولاهما بآثاره والثانية بجوهره أو طبيعته ذاتها وكنت قد شرحت الطريقة الأولى فى التأمل الثالث قدر مستطاعى فقد اعتقدت أنه على ألا أهمل الطريقة الثانية، .

أعنى طابع حدوث الأنا العرضى الذى يفكر فى الله بوصفه متضائفا مع وجود الله الواجب . لذلك نجد ديكارى يستعمل فى كل أجوبته على الاعتراضات صفة التقدير (على كل شىء) ليبين المعنى الحقيقى لهذا الدليل وهو المعنى الذى سيبين لاحقا فكرة الذات التى هى علة ذاتها (كاورا سوى) والتى سيكون تطورها لاحقا جوهر المثالية الألمانية العميق : ثم بعد ذلك وما دما لا نستطيع تصور وجوده ممكنا إلا إذا أدركنا فى الوقت نفسه أن قدرته لامتناهية وعلما أنه يستطيع أن يوجد بقدرته الخاصة فنستنتج من ذلك أنه يوجد حقا وأنه قديم . ذلك أنه من البين جدا بفطرة العقل أن ما يمكن أن يوجد بقدرته الذاتية يوجد دائما فنعلم عندئذ أن الوجود الواجب تتضمنه فكرة الموجود ذى القدرة المطلقة وأن ذلك ليس من وهم العقل بل إن الطبيعة الحقيقية والثابتة لمثل هذا الموجود تقتضى أن يكون موجودا، (55).

كما ن تقدم ما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة بالشرف يعد شرط إمكان تجاوز المدرسية السلبية . فما بعد الملكية المؤسطرة فى الأفلاطونية المحدثة ومعنى الدين الوضعى قد سقطا هما أيضاً مع ما بعد الطبيعة الأرسطية ومبنى الدين الوضعى . لكن هذا التعويض المضاعف لن يصاغ صراحة إلا عند كمنظ وإن كان بصورة معتدلة كما سنرى سلباً أو لا (دهض المدرسيين فى الجدل المتعالى) (56) وإيجاباً لاحقا (تعويض علم الكلام الطبيعى يعلم الكلام الخلقى وإن فى شكل مستند إلى المصادر) . وستصبح صياغة ما بعد الأخلاق المعتدلة هذه أكثر صراحة فى علم الكلام الإنسوى الذى يمثله فكر الوضعية الكونتية (دين الإنسانية) وفكر الماركسية (التحقيق الفعلى لما يصوغه الدين صياغة رمزية) .

٢ - فى فعل الله الحر أو فى خلق الحقائق والقيم :

لما كان الله عليما بإطلاق وهو على كل شىء قدير فإن القيم الخلقية لا يمكن تتقدم على فعله (57) . ففعله لا يمكن أن يخضع لا إلى أخلاق مؤقته ولا إلى أخلاق

Cf. F. A., t.I., Rép. 2è. Objec., p. 538. (55)

(56) يمكن لفهم دور النقد فى مثل هذه الإشكالية وخاصة بالمدرسيين الرجوع إلى :

Einige Bemerkungen zu Ludwig Jacobs' Prüfung de Mendelssohn'schen Morgenstunden.

(57) ولهذا الموقف صلة مباشرة بالخلاف المعتزلى الأشعرى حول التحسين والتقيح المعتلين .

نهائية . إذ إن هذه الأخلاق لا يمكن أن تكون مؤقتة لكون ذلك يقتضى الترتيب الزمانى بين علم الله وفعله فيوجب أن ينتظر الله حتى يعلم أو عليه أن يتروى ليفعل . ولا يمكن كذلك أن تكون نهائية لكون ذلك ينتج عنه أمران ممتنعان : إما وجود جواهر قديمة تحدد فعل الله أو أن الله يخلق العالم مرتين إحداهما لا خلقية لتصوره والثانية خلقية لتحقيقه .

لما كان الله خالقا ومشرعا بإطلاق فإنه لا يمكن أن يخضع لطبائع وقيم متعالية على فعله الخالق والمشرع . فالأشياء حسنة وصادقة وجميلة لأن الله جعلها كذلك وليس العكس . وإذن فالجعل الإلهى متعال على الخير والشر . أن الفعل الموجود بوصفه خلقا متصلا بوجود على الأشياء بالماهية والوجود وهى تستمد بقاءها منه . لذلك فإن رجوع العالم إلى مجرد جهاز آلى منفعل واعتبار العقل بجوهره عقلا للذات الإلهية يجعل الكوجيتو مجرد مرحلة سالبة من الدليل الوجودى . لذلك فما بعد الأخلاق تستهدف القضاء على هذين السلطانيين اللذين يسلبان الإنسان حريته أعنى سلطان العالم المادى وسلطان العالم التاريخى ، إذ الإنسان لا يكون إنسانا بحق إلا إذا كان على صلة مباشرة بربه . لذلك فهو لا يمكن أن يكون بحاجة إلى وساطة طبائع العالم الطبيعى ولا إلى وساطة مؤسسات العالم الخلقى ليعرف الله ومن ثم ليكون إنسانا بحق . وإذن فبين الله الذى هو الخير المحض والإنسان الذى هو شخص خلقى يوجد حوار مباشر دائم غنى عن الوسطاء .

ب - مشكل الإنسان فعلا وغائبة :

فى فعل الإنسان : لما كان الإنسان نيس له من وجود حقيقى غير الوجود العقلى رجوهريا العقل الذى يعقل الله فإنه لا يمكن أن يوجد ويبقى إلا بما يبذله من جهد لمعرفة الله . وهذا الجهد هو شرط المعرفة النظرية وشرط الفعل العملى على حد سواء . فالإرادة الخيرة التى تصحب هذا الجهد تكفى لتحرير الإنسان من فكرة الذنب التى هى ليست إلا حجة الوساطة والشفاعة ومن ثم حجة كل سلطان روحى يمثلها . والإنسان لا يسأل إلا على أمر واحد هو إرادته الخيرة التى هى الخير المطلق

الشخصى الوحيد (58). ذلك هو المبدأ الوحيد الذى تتخلص فيه الأخلاق النهائية . وإذن فالخطيئة ليست فسادا إنسانيا لا يحى بل هى تهديد ممكن يتعرض له الإنسان ما دام يخطئ كلما أراد ألا ينفذ إني وجه الله الذى يوجد أينما يولى . وثنان يمكن أن يبعدها عن وجه الله عندما يؤلههما : السلطان المادى الذى يؤثر به عليه العالم الطبيعى بتوسط الماهيات المعرفية الموجود والسلطان الروحى الذى يؤثر به عليه العالم التاريخى بتوسط السنن التى يقع إطلاقها . وهذان السلطانان يسلبان الإنسان عقله فيجعلانه مغتربا فأقدا حريته العقلية . لكن ما بعد الأخلاق تحرره منهما كليهما فتخضع هذين الحجابين لمعرفة الله الغنية عنهما (59) .

لذلك فالأخلاق النهائية لا تعنى مجرد التطبيق الخارجى لسنن نهائية يحددها ديكرت بعد إعادة بناء المعرفة بل هى موقف خلقى يبقى واحدا فى المعرفة والعمل على حد سواء . فقواعد المنهج تمدنا بالرياضيات الكلية عند تطبيقها على العلاقة بين الإنسان والعالم وهى تمدنا بما بعد الأخلاق عند تطبيقها على العلاقة بين الإنسان والله . من ثم كان رفع الحكم الديكرتية مضاعفا : رفع القواعد المنطقية (60) ورفع السنن الخلقية (61) إذ كلاهما أصبح لاغيا بوصفه أمرا مؤقتا .

تلك هى المعضلة الرئيسية فى نظرية الإنسان الديكرتية كما يبينها مشكل العمل الذى يحدد وجود الإنسان ذاته . ذلك أنه إذا كان الخطأ فى النظر علقته الفرق بين الإرادة اللامتناهية والعقل المتناهى وإذا كنا لا نستطيع تجنب الخطأ إلا برفع الحكم إلى أن نحصل على المعرفة الواضحة والتميزة وإذا كان العمل أخيرا لا يمكن أن ينتظر تحقيق هذا الشرط فإن الأمر لا يخلو عندئذ من إحدى إثنين : فإما أن الأخلاق ينبغى

Cf. F.A., t. II., *Lettre à Christine de Suède*, 20.11.1647, p. 746 " (58) mais au e celui (=Le souverain bien) d'un chacun en particulier est tout autre chose, et qu'il ne consiste au'en une ferme voionté de bien faire, et au contentement au'elle provoque".

(59) انظر ما يقوله الغزالي فى الحجب التى تحرر منها النبى محمد : مشكاة الأنوار .

Cf.F. A.t.I, *Discours*, 2è. Partie, pp. 548-585. (60)

(61) C.F F.A. *Discours*, 3è. Parite, pp. 598-599 ويمكن الزعم أن هذه المنزلة

المؤقتة قد عمها ديكرت ضمليا على حقائق العقيدة .

نظريا أن تبقى مؤقتة دائما لئلا تكون مستندة جوهريا إلى الخطأ وعرضيا إلى الصدق أو أنها ينبغي أن تكون الموقف المعصوم موقف الإرادة الخيرة التي لا يمكن أن تكون إلا أساس ما بعد الأخلاق بوصفها تخلصا من نظرية الخطيئة الموروثة التي تمثل أساس كل سلطة أجنبية . ويعد عنصرا هذه الإرادة الخيرة الانتصار على الشيطان العاطر وضمانه الصدق الإلهي .

فينتج عن ذلك أن النظرى والعملى يعودان إلى العلاقة بين الإرادتين اللامتناهيتين اللتين تحددان اللامحدد أولاهما بخلقه والثانية بعلمه : الإرادة الإلهية التامة باطلاق التي تستطيع أن تنتصر على العدم فتوجد المعدوم وإرادة الإنسان اللامتناهية والخيرة بالذات التي يمكنها أن تتغلب على هذين السلطانيين الأجبيين . ويدين الإنسان دائما بهذا النصر السلبي لصموده أمام صورتي اللامتناهي السلبيتين . وأولاهما هي الأوثان النظرية (الصور الجوهرية) والعملية (السنن الخلقية) . أما الثانية فهي الشك الكلى الذى هو مرض النفس وحجتها ضد التحرر الذاتى من السلطانيين . والتحديدان المتناهيان الحادان من حرية الإنسان واللذان ألغاهما ديكارت (الجواهر الصورية والسنن الخلقية التي صارت جميعا مجرد قواعد مؤقتة) هما عين أساسى المدرسية الإيجابية . أما الشك الكلى الذى ينفى كل تحديد متناه فيصبح هو بدوره وثنا متناهيًا يتم إطلاقه لكونه يودى إلى اللاتباعية النظرية والعملية فهو عين أساس المدرسية السالبة . لذلك فإن ما بعد الأخلاق الديكارتية تستهدف دحض مبادئ كلتا المدرسيتين : الموجبة (ويمثلها أرسطو وعلم الكلام) والسالبة (ويمثلها أفلاطون والتصوف) .

أن يكون المرء إنسانا يعنى أن يفعل فعل ديكارت فيعيد بناء المعرفة النظرية ويقف الموقف العملى الذى يحقق معانى الكلام الخلقى الثلاثة رغم علمنا أن هذه العمليات هي عند النظر إليها فى شكلها التاريخى أعنى بما هي آثار فانت ليست لا ثمرة جهد الإنسانية كلها . لكنها فى الحقيقة لا تبقى حية إلا بفضل الأشخاص الذين يصنعونها بتعلقهم إياها . أما غيرهم من البشر فإنهم يشاركون فيها باتباع سبيل الشيطان الماكر أعنى الاتباع المنافق الذى سنته المدرسية الموجبة والشك المرائى لذى سنته المدرسية السالبة .

٢ - فى رفع الغائية :

لا يعنى هذا الرفع نفى الغايات نفيا مطلقا . فالله هو الخير المطلق . بل معناه أن الإنسان مخير بين أن يسعى إلى الغايات بإرادته وبين أن يدفعه إليها الشيطان الماكر دفعا كما يؤكد ديكرت ذلك فى تأويل رمز الريح الوارد فى رؤياه الأولى : « فالريح الذى كان يدفعه نحو كنيسة المعهد عندما كان يشعر بألم فى جنبه الأيمن ليس هو الشيطان الخبيث الذى كان يحاول دفعه عنوة إلى المكان الذى كان قصده أن يتجه إليه بإرادته . لذلك فإن الله لم يسمح له بأن يتقدم أكثر وأن يقبل أن يدفعه حتى إلى مكان حرام روح لم يبعثه الله ، رغم كونه كان واثقا من أن روح الله هو الذى جعله يقدم على الخطوات الأولى فى سعيه نحو الكنيسة،⁽⁶²⁾ . لذلك فرفع الغائية يعنى أن العالم ليس إلا مجرد آلة ليس لها غاية تخصها . فالإنسان هو الذى يضىف عليه الغائية باختياره أحدى السبيلين الموصولين إلى الله . إذ هو يمكن أن يكون سيد العالم ومالكة إذا تعالى عليه بمعرفة الله . ويمكن أن يكون عبدالعالم ومملوكه إذا تدانى عنه فأله . إنما الترتيب الغائى تاريخ فعل الإنسان النظرى والعملى . إنه تأمل الذات الإلهية وتحقيق إرادتها . وتلك هى معانى علم الكلام الخلقى الثلاثة .

وحتى نختم البحث فى تعريف ما بعد الأخلاق الديكارتية يمكن أن نقول إن إله ديكرت بوصفه الموجود الذى هو علة ذاته بإيجاب التعليم بكل شئ والقدير على كل شئ ينبع من نظرية وجود لا تقبل التحديد ولا يحيط بها علم ولا تنقال بأى من نظريات الوجود التى عرفها الفكر النفسى من قبل . فالموجود الحقيقى أو الله ليس قابلا للرد إلى سيلان هرقليطس الكلى ولا إلى خير أفلاطون ولا إلى عقل أرسطو ولا أخيرا إلى واحد أفلوطين . فالسيلان الأبدى عديم القيام . والخير يخضع للمثل التى يكشفها . والعقل عقيم فى فعليته الجامدة . والواحد لا يستطيع إلا أن ينحط فى فيضه . وإذن فلا أحد من هذه التصورات يقترب من تصور ديكرت . فنحن لا نستطيع التعبير عنه بالوحدة التواطئية ولا بالوحدة التناسبية ولا أخيرا بالوحدة الاشتراكية . لذلك فلا يمكن لغير الخيال الشعرى أن يدرك من علاقته بالموجود المخلوق ظهوره

Cf. F.A.t.I., *Olympiques*, pp. 58-59. (62)

ورمز الخاطف ورسمه الدارس. وحتى استعارة علم الكلام الأبيض فإنها لا يمكن أن تفسر هذه العلاقة لكون قدرة الفعل المبدع القادر على شئ تستغنى عن الورقة البيضاء وعن كل تفويض بإطلاق⁽⁶³⁾. فالخلق متعال على كل التحديدات الأجنبية: لذلك اعتبرنا ذلك دالا على استشراق الفكر الغربي استشراقا مطلقا. فلختم الإلهي - أعنى أثره في العقل الإنساني - ليس هو إذن إلا الأرادة الحرة والقيومية الواعية اللتان تتعاليان على العالم الطبيعي والتاريخي للتخلص من كل السلط الأجنبية لتجعل النظر والعمل ممكنين.

IV: كيف يعوض ما بعد الأخلاق ما بعد الطبيعة :

تبدو هذه الفلسفة الديكارتية رغم ترويض المنتسبين إلى مدرسته من بعده والسيطرة عليها قد حددت المميزات الأساسية للفلسفة الحديثة والمعاصرة، أعنى رفع كل علم كلام طبعي وتعويضه بعلم الكلام الخلقى. وقد وصفنا النقلة التي حققها ديكارت من علم الكلام الطبيعي إلى علم الكلام الخلقى وصفنا بكونها تعويضا لما بعد الطبيعة بما بعد الأخلاق. ومفهوم علم الكلام الخلقى الذي هو مفهوم أساسي في الرؤيا الثالثة هو الذي أثمر محاولة القراءة التي تقدمها هنا. لكن علينا في المقام الأول أن نلاحظ أن ما بعد الأخلاق لم تصبح أساساً لكل فلسفة حديثة ومعاصرة إلا بتوسط الكثير من مراحل الترويض التي أخضع إليها الإله الديكارتي. فقد حدثت زوايا ما بعد الأخلاق الديكارتية، وبل وقلعت أظفارها لئلا تخدش النظام العقلاني والوضعي علميا كان أو كلاميا. وقد حقق هذا الترويض الفلاسفة الثلاثة الذين قبروا الديكارتية في القرن السابع عشر أعنى سبينوزا ومالبرانش ولايبنتس. بل يمكننا القول أن ذريعية ديكارت بل وانتهازيته سعيا منه لأخذ مكانة أرسطو في التدريس الرسمي قد مهدا الطريق لهذا الترويض.

ورغم أن عنوان الأخلاق كان عنوانا موفقا فإن مصنف سبينوزا لا يمكن إلا أن يعارض جوهر الثرة الديكارتية. ذلك أن صياغة الجوهر الإلهي صياغة هندسية تقتضى إرجاء اللامتناهي (الله) إلى اللامحدد (الطبيعة) والمعلوم أن معرفة اللامتناهي

Cf. J.L.Marion, *Sur la théologie blanche, Analogie, Création des* (63) *vérités éternelles et fondement*, Paris. Puf. 1981, Cf. Surtout le 119 des conclusions, p. 444 et sq.

بالفعل الرياضية بخلاف معرفة اللامحدد تفترض شرطين ممتنعين عند ديكارت : فلا بد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولا بد أن تكون التصورات التي يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهي بالفعل الرياضية بخلاف معرفة اللامحدد تفترض شرطين ممتنعين عند ديكارت : فلا بد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولا بد أن تكون التصورات التي يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهي قديمة قدمه كذلك وهو ما يتنافى مع كونها مخلوقة . تلك هي العلة التي لأجلها نجد ديكارت غير مرتاح في صياغته الرياضية للتأملات رغم عدم وجود وجه للمقارنة بين علمه بالرياضيات وعلم سبينوزا بها (64) . فجوهر الذات الإلهية التي هي لا متناهية ذاتا وصفات لا يمكن أن تعلم بالشكل الهندسي من دون أن ترد إلى صورة غائمة وغير محددة تكون عليهما الصفتان اللتان يدركهما الفكر الإنساني إدراكا ناقصا أعنى الفكر والامتداد . وإذن فسق سبينوزا لا يستهدف إلا ترويض الإله الديكارتي أعنى إرادة الله الذي هو على كل شيء قدير ووجود الله الذي هو علة (كاوزا سوى) حتى وإن كان اسم مصنفه ذا صلة بما بعد الأخلاق (65) .

أما رد العقل الإلهي إلى محل تحل فيه المثل الخلقية والرياضية، إلى جوهر عتلى بل وإلى امتداد مثالي حامل للصور والأعداد (66) فإنه لا يمكن أن يؤول إلا إلى

(64) Cf. F.A., t.II., suite Rép. 2è Objec. pp. 586-598 يحاول ديكارت صياغة تأملاته صياغة بحسب منهج التبديهي الهندسي *more geometrico* ولعل أهم نقاط الضعف في هذه الصياغة التي لم ينهها ديكارت تتمثل في كون الشكل الأول التي يصوغ فيها الدليل الوجودي هي نفسها أمسلة الخامسة والأولى الثانية . لذلك فقد أكد ديكارت رافضا من ثم وبصورة متقدمة مشروع سبينوزا أن المنهج الهندسي، ليس مناسباً للمسائل الميتافيزيقية . فالتصورات الأولية في الرياضيات التي نتسلمها في الأدلة الرياضية ملائمة للمحسوس فيقبلها كل أحد ببسر .. أما في المسائل الميتافيزيقية فإن الصعوبة الأساسية تتمثل في تصور المعاني الأولية بوضوح وتميز، (نفسه ص 584-5) .

(65) Cf. Spinoza, Œuvres, La Plaiade, Paris Nrf. 1967. *Les principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la Méthode géométrique*, pp. 132-133/ le refus de la liberté de la volonté et de l'incomparéhensible sont les deux oppositions spinozistes essentiels à la philosophie de Descartes.

Cf. Malbranche, *De la Recherche de la Vérité*, n. éd. par M. (66) Francisque Bouiller, Paris, GF, Paris, GF., t.II., Xè . *éclaireissement sur la nature des Idées*, pp. 373-4.

نفس الغاية : ترويض إرادة الله الذى هو على كل شئ قدير بجعلها حالا من أحوال المثل السلبية مادام مضمونها لا يتبع القدرة الإلهية إلا من حيث الوجود أما الماهية فهى عنده غير مجعولة (67). ذلك أن إله مالبرانش ليس إليها فاعلا فى الحقيقة إلا بالإسقاط الخارجى لما يجده فى ذاته من الماهيات المفروضة عليه بوجه ما وبالإيمان الذى ينفخه فى الإنسان الذى يجد فى ذاته ماهيات أشياء العالم ووجودها . إن العقل الإلهى عند مالبرانش مجرد موضوع يحمل المثل دون أن يكون له حول أو قوة عليها لكونها ليست ناتجة عن فعله الخالق . فلا يكون إلا مجرد ضامن لصدق المعرفة وموضوعيتها ولحقيقة العالم المادى . لذلك فمنزله تعد دون منزلة مثال الخير الأفلاطونى .

وقد حصل عن الجمع بين هاتين المحاولتين تعبير لا يبتس الصورى عن وحدة اللامحدد واللامتناهى وزعمه البرهان على ذلك بحساب التفاضل والتكامل الذى يضمن العقلانية التامة . وهو ما يمثل نهاية الثورة الديكارتية والعودة إلى الميتافيزيقا من وراء ما بعد الأخلاق الديكارتية . ذلك أن لا يبتس لم يضع أن العقل الإلهى خاضع لمبادئ العقل وقواعد الأخلاق التى هى عينها مبادئ العقل الإنسانى وقواعده فحسب بل هو يعتقد أنه قد برهن على ذلك باختراع رياضيات اللامتناهى . وهو يمثل للدليل على هذا التوحيد بين اللامتناهى واللامحدد أفضل تمثيل بالحل الذى يقدمه لمشكل الحرية ، إذ يقارن علاقتها بالضرورة بالعلاقة بين الكميات التفاضلية وتحديدها الرياضى (68) . لكن ديكارت الذى لم يكن جاهلا بشروط إمكان حساب التفاضل والتكامل والذى لم يكن غافلا عن المبادئ الموصلة إليه كان يرفض تسعته باسم حساب اللامتناهى إذ لا يوجد عنده إلا لامتناه واحد هو الله الذى لا يقبل الحصر

(67) CF. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, suivis des entretiens sur la mort, édit. Par Armand Cuvillier, Paris, Vrin 1948, t.I., pp. 66-7.

(68) Cf. G.W.Leibniz, *Hauptschriften zur der Philosophie*, über. Von Dr. A.Buchenau, heraus. von Dr. Ernst Cassirer, Bd. II, (P.B.Band 108), Leipzig, Verlag von F. Meiner, (über die *Freiheit*), ss. 497-305. Cf. Surtout pp. 498-9.

الحسابي لكونه غير قابل للعلم المحيط (69). أقصى ما كان يمكن أن يحصل هو أن يسميه حساب اللامحدد .

وهكذا فإن الديكارتيين الثلاثة الكبار قد قضاوا على إله ديكارت في ما بدا تعظيما له . ذلك أن الأول أرجعه إلى اللامحدد المطبوع بما نسبه إليه من بنية هندسية . والثاني صيره عقلا جامدا بالتوحيد بينه وبين الكلمة بمفهومها عند القديس أغسطينوس . والأخير حطه إلى مجرد قضاء وقدر محتملين بالضرورة المطلقة التي نسبها إلى أحكام العقل النظري والعملية . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن ديكارت نفسه قد مهد إلى هذا التهوين الذي آلت إليه فلسفته بما أقدم عليه من حلول وسطي وتنازلات للسلطة الروحية والتعليمية وهو ما يمكن أن نغله بالإغراءات التي كانت تنتج عن طمعه في شغل مكانة أرسطو التي كان يحلم بها . فمصنفة التدريس في الفلسفة أو مصنف المبادئ حتى وإن لم يتنازل ديكارت فيه على أى خاصية من خاصيات ثورته الجوهرية فإنه يتنازل من حيث الشكل . فهو يخضع خضوعا شبه كامل لعلم الكلام التقليدي . وهو بما يجعل البعض يرجع فكره الديني إلى مجرد دفاع عن الكاثوليكية الصارمة . ومن ثم ففكره الديني يقبل بحكم هذا التقابل بين الشكل والمضمون ذنك التاويلين المتقابلين مما يعلل اتهامه بالنفاق الديني وبالإلحاد .

لذلك فنحن نعتقد أنه لا أحد قبل كمنط أعاد الاعتبار إلى الثورة الديكارتيية وخاصة في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص كما فهمها شوبنهاور (70) . لكن هذا الاعتبار سرعان ما أصبح جزئيا لكونه قصر دور ما بعد الأخلاق على تأسيس العالم الخلقى ظنا منه أن العالم النظري يقبل الحدود التي وضعها له النقد لتحديد الجدل (71) . ولعل دحضه الدليل الوجودي مما يفيد تخليه النهائي عن المعنى العميق لما بعد الأخلاق الديكارتيية . فهو يعني أن الدليلين الأولين ليسا إلا مرحلتين من نفس

Cf. Descartes, *Principes*, I, art. 27. (69)

Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S.W. (70)
Berlin, Bibliographische Anstalt, Anhang, *Kritik de kantischen Philosophie*, S. 423.

(71) أنظر بخصوص درو الشرطة الذي ينسبه كمنط للنقد:

I.Kant, S.W. Erster Band (P.B. bd.37, Leipzig Verlag von F. Meiner 1922) K.r.V. Vor.2.Auflage. s 34

الأساس أعنى من أساس المعرفة النظرية بما هي جوهريا فعل عملي . لذلك فإنه من العسير أن نفهم كيف يمكن للمسلمات الكنتلية أن يقتصر دورها على تأسيس العقل العملي من دون العقل النظرى ولا كيف يمكن القول بوجود الشئ فى ذاته والفرق بين الظواهر المحسوسة والبواطن المعقولة أمرا مفروغا منه؟ فهل يكفى القول بالشئ فى ذاته شيطان كنت الماكر اليقيني⁽⁷²⁾ ليؤسس الواقعية التجريبية وعلم عالم الظاهرات علما تقبل به المثالية المتعالية التى ينخرها تنطع الجدل رغم حرز الشرطة النقدية؟ أليس ذلك سينفجر شظايا بفضل عودة المكبوت الديكارتي أعنى إليه المروض عودة مرت بمراحل ثلاث حقت المثالية الألمانية من فشته⁽⁷³⁾ إلى هيجل⁽⁷⁴⁾ مروراً بشيلنج⁽⁷⁵⁾؟

ولعل عدم دحض كنت لفروع الدليل الأول الذى أثبت به ديكارت وجود الله فى التأمل الثالث سببه أن هذه الفروع ترجع إلى ما بعد الأخلاق الكنتلية إذا قبلنا بمسلمات العقل العملي إذ إن موضوع التأملات هو بالذات المثل المتعالية الثلاثة التى يبنى عليها علم الكلام الخلقى الكنتي : وجود الله وخلود النفس والحرية التى هى الآصرة الرابطة بين المثالين الأولين لكونها صفة مميزة للذاتين الآلهة والمألوهة . ونحن نستمد الحجة الأساسية لهذا التماثل بالقوة بين علم الكلام الخلقى الديكارتي وعلم الكلام الخلقى الكنتي من الوحدة العميقة لتصورهما العلاقة بين الوجود والعلم تصورهما الذى توضح قصده المقابلة الديكارتيه بين أن يفهم المرء شيئا وأن يحيط به

(72) يقول كنت بخصوص الطابع اليقيني لوجود الشئ فى ذاته راجع نفسه ص ٣٤ - ٣٥ ...
والإفانه كان يمكن أن توجد ظاهرات من دون أن يوجد شئ يظهر...

"Denn sonst würde der ungerimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. "

Cf. Dr. Ed. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leib-* (73)
niz, München 1875.

Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, heraus, (74)

Von Dr. Philipp Marhienecke, 2. verb. Aut., Berlin 1840, 2er Theil, ss. 209-210. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Cf. Schellings' Münchener Vorlesungen. *Zur Geschichte der* (75)
neuren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben und mit erläuterenden Anmerkungen versehen von Dr Arthur Drews, Leipzig. 1902 s 24

علما⁽⁷⁶⁾ والمقابلة الكنتية بين أن يعلم المرء شيئا وأن يفكر فيه⁽⁷⁷⁾.

فهل مثالية كنت المتعالية التي تقبل بالواقعية التجريبية تختلف حقا عن مثالية ديكارث الإشكالية التي هي مشروطة بالصدق الألهي والتي يحاول كنت دحضها؟ ما هي كثافة العالم التجريبي الوجودية ولماذا يلجأ كنت لحل المثالية المتعالية؟ أليس ذلك لأنه يريد أن يقول ان الواقع التجريبي الذي نسيطر عليه لا يستنفذ الواقع المعقول الذي ليس لنا عليه حول ولا قوة؟ فبأى شئ يختلف ما يفكر فيه المرء ولا يستطيع علمه عند كنت عما يفهمه المرء ولا يستطيع الإحاطة به عند ديكارث بحيث يستغنى العالم النظري عن المسلمات التي لا يستطيع العالم العملي التخلي عنها عند كنت؟ فالحقيقة التي لا سلطان لنا عليها والتي تفضي التناهي على الأشياء ليست مشروطة في أن نعمل بحرية فحسب بل هي كذلك مشروطة في أن نعلم بحرية. ذلك أن ديكارث يعتبر حرية العقل أساسها فعل من طبيعة خلقية. وأول مجال لممارسة الحرية هو بالذات مجال الفكر النظري الذي يعود معياره إلى قرار حكمي وجزم أراذي يصف موضوع الفكر بكونه واضحا ومتميزا.

ذلك هو الشرط الذي يجعل اليقين مستندا إلى بداهة حقيقية تحررنا من النزعة النفسانية التي تهدد المعرفة النظرية والفعل العملي. فهذا الوصف هو جوهريا وصف خلقى إذ هو يجعل الذات المفكرة الذات الحرة التي تحرر من الضرورة لتشرع. وقد حدد ديكارث شروطها قائلا: «ثم إنى لم أبحث فى علة وجودى ما هى من حيث إنى شئ يفكر بل إنى بالأساس بحثت فيها من حيث إنى أعلم من بين عدجة أفكار عندى فكرة موجود مطلق التمام. ففوة برهانى تستمد كلها من هذا الأمر»⁽⁷⁸⁾.

(76) أن يفهم المرء شيئا وأن يحيط به علما مقابلة أساسية فى فكر ديكارث كما يؤكد هو نفسه على ذلك فى رده على أرنو:

Cf. par ex. F.A., t.II, *Troisième Méditation*, pp. 44607.

(77) أن يعلم المرء شيئا وأن يفكر فيه مقابلة مهمة عند كنت. Cf. Par ex. K.r. V. Vor 2. Auf.s. 34 انظر كذلك الهامش فى أسفل الصفحة نفسها.

Cf. F.A., t.II., *Rép. Objec. lères.*, p. 526. (78)

حيث يفترض باي أن ديكارث كان سكرانا ليلة تكشفه على هذه الرؤى.

الخاتمة

خلافًا للقراءات السائدة التي تستند جوهريا إلى معلومات مستمدة من مقالة الطريقة تصف حياة ديكارث وأعماله الفكرية بالالتفات إلى الماضي ، فإن القراءة التي اقترحناها تستند إلى معلومات مستمدة من رؤى ديكارث وتأويله اللذين يصفان حياة ديكارث وأعماله الفكرية بالاشتباب إلى المستقبل ولا يمثلان مجرد حالة عابرة من التصوف ناتجة عن مفعول الإرهاق والخمر كما يزعم بايي⁽⁷⁹⁾ . وكان بوسعنا أن نؤكد هذه القراءة ببيان أن أهم ما في العلوم الحديثة قد تحقق بمعارضة فلسفة ديكارث وليس بموافقتها . ويمكن أن يقنعنا بذلك علتان : أولاها تتعلق بالحدود التي كان ديكارث يريد أن يفرضها على الرياضيات الخالصة والثانية تخص التوجه الذي كان يريد فرضه على علم الطبيعة الرياضى التجريبي . لكن قصدنا لم يكن دراسة دور الإعاقة الذى تمثله فلسفة ديكارث بالنسبة إلى العلم الحديث ولا من باب أولى البرهان على ذلك . كما أننا لم نكن نقصد الدخول فى الجدل المضاعف حول صدق ديكارث أو حول طرافة عمله العلمى .

إن الاستعارات التى يعتمد عليها أسلوب ديكارث الشعري الرفيع لم تكن استعارات حية فحسب بل هى كانت استعارت مفجرة لما تحجر من الفكر المدرسى . وحتى إذا كانت الدفعة التولبية المتصلة الأولى التى ينسبها ديكارث إلى الرب لتنظيم العالم تشبه بعض الشبه البعيد فكرة الانفجار الكبير (بيج بنج) ولا تفسر نظامه إلا تفسيراً روائيا فإن همزات رؤاه الشعرية تفسر الكثير من تعرجات الفكر الحديث والمعاصر . فليس من اليسير نفى الدور الذى أدته ما بعد الأخلاق الديكارتية سلبا وإيجابا فى تحديد روح الفلسفة الحديثة والمعاصرة . فليست هذه الفلسفة بخلاف المظاهر إلا نظاما روحيا جديدا خلقيا وعمليا فى جوهره . ليس الأهم فيها وجهها العلمى والنظري . ألا تعرف هذه الفلسفة نفسها جوهريا بكونها إرادة ترويض العلم النظرى واخضاعه لغايات العقل العلمى الذى يتجاوزه ؟ أليست تستتبع العلم الرياضى

Cf. F.A., *Olympiques*, t.I., p. 29. (79)

التجريبى لسلطة أشرف يمثلها بالذات علم الكلام الخلقى من دون دين منزل كما كان الشأن عند قدامى المصريين حيث كانت سلطة الكهنوت تؤسس علوم الكتبة الدنيوية وتسيطر عليها علومهم التى تحط إلى مجرد تقنيات الية وإدارية من دون مزاعم وجودية؟

obeikandi.com

حول «منهج جديد للدراسات الإنسانية» دراسة فلسفية لكتاب «ريكمان»

د. إسماعيل زروخي

رئيس قسم الفلسفة

جامعة قسطنطينية، الجزائر

مقدمة:

إن الإنسانية اليوم بحاجة ماسة للبحوث المختلفة في جميع التخصصات أكثر من أى وقت مضى، ولا سيما البحث في الظواهر الإنسانية، الذى يبقى دائماً بحثاً يتميز بخصوصياته، سواء تلك التى تميزه عن البحث فى مختلف الظواهر، أو التى تربطه بكيان الإنسان ذاته. وقد قامت عدة محاولات فلسفية وإستمولوجية حاول أصحابها أن يطابقوا بين الظاهرتين (الإنسانية، والطبيعية) من حيث توحيد منهجهما، معتبرين أن منهج العلوم الطبيعية بما يحتوى عليه من دقة هو النموذج الأمثل الذى ينبغى أن تبلغه مختلف العلوم الأخرى للوصول إلى معرفة تحقق أكبر قدر من الدقة والموضوعية، والمنهج فى حد ذاته - كما هو معلوم - من الوسائل الضرورية فى البحث، فى كل حقول المعرفة، ولكن للحديث عن المناهج العلمية، تصادفنا مجموعة من التساؤلات، يمكن تحديدها كالاتى: هل المناهج فى كل العلوم وميادين المعرفة واحدة؟ وهل ما حققته العلوم الطبيعية بمناهجها المختلفة يمكن أن تنطبق فى العلوم الإنسانية؟ وهل هناك خصوصيات محددة فى كل منهج من مناهج تلك العلوم؟ وما هى الخصوصيات التى جعلت مناهج العلوم الطبيعية هى النموذج؟

ولعل هذا هو الهدف العام الذى حاول المؤلف الأستاذ «ريكمان» Rickman، (1)

(1) «د. ب. ريكمان، هو أستاذ بعدة جامعات وكليات بريطانية، من بينها أكسفورد، وهل، وسيتي، وتخصص فى تدريس الفلسفة وعلم النفس، من مؤلفاته: المعنى والتاريخ، ومنهج جديد لدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، كما أن له عدة مقالات، وكان الهدف العام من كل مؤلفاته، هو تبيان دور الفلسفة فى توضيح أسس الدراسات الاجتماعية. من مقدمة مترجمى كتاب، «منهج جديد، المشار إليه، وهما: د. د. على عبد المعطى محمد، د. محمد على محمد، مكتبة مكارى، بيروت، 1979م، ص 88.

توضيحه، فى بحثه، من خلال دراسته الزائدة فى كتابه الموسوم بالعنوان المذكور أعلاه، محاولا ليس فقط تبيان معطيات وخصوصيات المنهج فى العلوم الإنسانية، بل وكذلك معطيات وخصوصيات المنهج فى العلوم الطبيعية، برؤية فلسفية إجتماعية، على اعتبار أن المنهج الأول يتعلق بالطبيعة الإنسانية، مما يفرض عليه أن يختلف عن المناهج فى العلوم الأخرى، وذلك الاختلاف لا يمكن أن يكون على مستوى الخطوات العامة للمنهج، وإنما على مستوى المفاهيم والافتراضات، وعلى مستوى الوعي نفسه، وبهذه الرؤية أو الوعي يمكن كما قال «ريمان»، أن نفتح آفاقا جديدة للمنهج فى العلوم الإنسانية، أو نفتح ما قد يكون قد أغلق، وبذلك - كما يقول مقدم الكتاب - يقتنع كل دارس له بأن الفلسفة ليست ضرورية فقط فى جانبها الاستمولوجى، وإنما هى ضرورية أيضا فى جانبها المعرفى والنقدى، لأنها تعبير عن الواقع ومشكلاته الراهنة أو التاريخية.

إن ضرورة العناية بالبحث فى العلوم الإنسانية كما يقول المؤلف تعود إلى: تزايد عدد السكان من جهة، ومن جهة أخرى إلى التطور التكنولوجى (التقنى) الذى وصلت إليه الإنسانية، وما صاحبها من تعقيدات على مستوى الحياة الاجتماعية، ونحن - كما يقول - ملزمون بأن نعيش مع هذا الاكتظاظ السكانى، ومع هذه التكنولوجيات، ومن هنا كان لابد من وجود خبراء وعلماء يستطيعون فهم الناس، وفهم مشكلاتهم، يكونون قادرين على مساعدة الفرد على التكيف مع الآخرين، ومساعدة الآخرين على حل مشكلاتهم، وهذا هو الهدف الذى أدى إلى تنوع العلوم التى اهتمت بالإنسان خصوصا فى عصرنا الراهن، وإلى التوسع فى الدراسات الإنسانية، والعلمية، لأن العلم فى مفهومه، ما هو إلا الإحاطة والإلمام بالحقائق والتوسع فيها.

وهكذا فإن دراسة كتاب «منهج جديد للدراسات الإنسانية»، تعتبر أكثر من ضرورية فى البحوث والدراسات الفلسفية، نظرا لما تضمنه من آراء كثيرة حول العلوم الإنسانية، وإنما نعتقد أن الكتاب يعبر عن وجهة علمية موضوعية تتعلق بالدراسات الإنسانية والفلسفية، وتبرر أهمية الكتاب من المقدمة التى وضعها المترجم إلى العربية، وهى أساسية ومهمة نظرا لما اشتملت عليه من معانى هامة فى مسألة المناهج المتعلقة بالعلوم الإنسانية، والموضوعات التى تتناولها، ويرى المترجم أنه من

غير الفائدة، ولا من غير الاعتراف بالفضل أن نتعرض إلى المناهج في العلوم الإنسانية ولا نتعرض إلى «ماكس فيبر Max Weber»⁽¹⁾ باعتباره أهم شخصية ساهمت في بناء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة وتطويرها، إذ لا يكاد - كما يؤكد

(1) ماكس فيبر: اقتصادى وعالم اجتماع وفيلسوف ألماني (1864-1920)، يتميز فكره بحدس دقيق يتجلى في أعلى درجات التجريد، في الفصل بين عالم الفكر والمعرفة وعالم العمل، ويقترب فكره من الفكر الكانطى. وكان من الموطورين لعلم الاجتماع، وعلم الاجتماع الفيبرى، وهو علم يكاد يكون تراجيديا، متشائما.

ويرى فيبر أن ماهية السياسة تتواجد في عالم من القيم المتعارضة، وهذا ما أدى بالبعض إلى الحكم على هذا الميدان المعرفى بالسلبية، ومن ثم فإن عالم السياسة هو مسرح لصراع الآلهة. ومن هذا المنطلق يضع ماكس فيبر الإنسان السياسى فى وضعية مغلقة، فى اختياره بين أخلاقية الإيمان وأخلاقية المسؤولية، وهو اختيار يمكن فهمه كاختيار بين الأخلاق والعمل. فبالنسبة لماكس فيبر فإنه لا وجود لأيدى نظيفة فى العمل السياسى، فمن كانت يده نظيفة فلا يد له فى السياسة، على الإطلاق.

وعموما فإن علم الاجتماع الفيبرى هو علم عملى action، وعلم إنسانى باعتبار الإنسان كائن عامل، فالعلاقة بين العمل والمعرفة، واستحالة تعيين خيار جوهرى أساسى يسبق كل سلوك عملى، تجعل من العلم غير قادر على معرفة واكتشاف أية حقيقة للقيم الإنسانية وبل أن ميول العالم لآى شئ له ما يقابله من ميول رجل العمل ففسية القيم هى واحدة بالنسبة للفكر أو للعمل.

وتضاف إلى هذه النسبية ما يحمله الشئ فى ذاته، فسلوكات الإنسان لا يمكن فهمها إلا القيم التى تتحكم فيها. فالعالم مثل سائق العربة الأفلاطونى الذى لا يعرف مطلقا إذا كان يجب إيصال ركابه إلى الميناء، لأن المييم عنده أنه يعرف كيف يقود عربته، فالعالم الذى لا يمكن أن يحكم على اختيار بأنه حسن بإمكانه أن يؤكد على الأقل شيئين: نتائج اختياره، ووضع الفاعل أمام عمله كمسؤول، أى يعنى بنفسه عوامل سلوكه، وأن يعترف قيمة العوامل والقيم التى جعلته يختار. وباختصار فإن علم الاجتماع يصبح علم كفييات السلوك (العمل) من جهة، ومعرفة الذات من جهة أخرى.

فعلم الاجتماع عو علم العمل أو «السلوك»، ويذهب البعض إلى محاولة بنائه على شكل العلوم الطبيعية، فيرد فيبير على هذه المحاولة بأن الإنسان لا يمكن أن يدرس مثل دراسة الحجر الساقط، لأن الإنسان يعمل أى أنه يملك إرادة، وهدف وأسباب، كما يرد فى الوقت نفسه على الذين يستعملون فى علم الاجتماع العاطفة والميول، أنه يجب تكوين علم يستجيب لمعايير الموضوعية والمراقبية، أى أنه لا وجود لآى جانب نفسى فى مفهومه، فالفعل هو الوسائل بالنهايات، كأثر الرغبة التى اختارت نهاية محددة، وكذا نزوع عد الوسائل. فالمفهرمية ترتبط بالخامة والنهاية المختارة، وبعبارة أخرى فإن فهم أى عمل، هو فهم معقوليته بالنسبة لخاتمته. وهذه المعقولية هى التى تمكننا من فهم ما يحمله من لا عقلانية. فالعلم لا يقتضى البعد الغامض الذى يعود إلى الحرية الإنسانية، والذى يمكن من الاستفادة من هذه الحرية بما تحمله من ذكائية "intelligible".

ويخلص فيبر إلى أن علم الاجتماع يهتم بسلوك الأفراد الاجتماعيين، فهو يهدف إلى فهم البشر كما هم عليه، وكما فكروا وعملوا، وهو لا يتف فى هذه النقطة، فهناك ما يقع بعد المعقولية التى تحكمت فى هذا السلوك وهو الجانب المبهم فى السلوك، وقد لا يكون جانبا وأعباء، فهناك ما يعتقد الفرد أنه قام به، وما قام به حقا، فعلم الاجتماع يجد نقطة بدايته فى الأفعال التى عاشها الإنسان.

Jarousse multimedia, encyclopedie klio

المترجم - يخلو كتاب معاصر سواء على مستوى الموضوع أو المنهج، من الإشارة إلى هذا العالم. إذ يرجع الفضل له في إرساء معالم علم الاجتماع المعاصر من خلال المناهج التي رسمها لمسائله، والآفاق الجديدة التي فتحتها لفهم الحياة الإنسانية ودراستها، واستيعاب أبعادها وخصائصها الجوهرية، فهو قد بذل: جهداً ممتازاً لكي يتغلب على التعارض القائم بين العالم الطبيعي، وأن يقدم لنا نسفاً سوسولوجياً يحتفظ بأقيم العناصر المتضمنة في كل من الإتجاهين،(1).

وفضل «ماكس فيبر» - كما يشير المترجم - يعود إلى أنه استطاع أن يدمج مناهج العلوم الإنسانية بعضها ببعض، وأن يدخل العنصر السيكولوجي في الدراسات الاجتماعية، من خلال تتبع مسار سبب الفعل الإنساني، وتحديد غاياته ومقاصده، رغم تشعبه، وتنوعه، وتتبع السبب يمكن وضع العلم المراد دراسته على حقيقته العلمية التي تهدف في عمومها إلى ترقية الإنسان نفسه. غير أنه على مستوى العلوم الإنسانية يتعين إضافة عنصر آخر في المنهج، وهو الذي يسميه فيبر بـ «الفهم»(2) الذي يقوم على التعاطف مع الآخرين(3)، ومن هنا تحولت دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، إلى دراسة من الداخل، ولم تبق تراقبها وتتابعها من الخارج كالظواهر الطبيعية، وهذا هو التفرد الذي تميز به.

وسأحصر دراستي لهذا الكتاب على المسائل الرئيسية التي أثّرت فيه، لأن طبيعة البحث لا تسمح لنا بالتعرض إلى كل الجزئيات فيه، فالتعرض لها جميعاً، يعنى الإحاطة بها، وبمفاهيمها سواء كما وردت عند المؤلف، أو كما هي مستخدمة

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) الفهم: مصطلح يدل على إدراك موضوع التفكير وتحديد واستخلاص المدلول من الدال عليه، فهو مرادف للإدراك، والعلم اليقيني، الذي يدل على أن تعلم ما تصرح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، مصر، 1979م، ج2، ص 170). وقد استخدم اللفظ في اللغة العربية بنفس المعنى، وقد كان متداولاً فيها منذ القدم، حيث عرفه، المناوي، بقوله: «هو تصور المعنى من لفظ المخاطب، وقال الأراغب هو هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما يحس». (المناوي، التوقيف، على مهممات التعاريف، تحقيق، محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1410هـ، ص 567). وقد عرفه الجرجاني كذلك، بقوله: «تصور المعنى من لفظ المخاطب». (الجرجاني، التعريفات، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ص 217).

(3) المصدر السابق، ص 10.

فقد كان مؤلف الكتاب يعتقد أن كل العلوم وبكل المناهج تسعى إلى هدف واحد هو تطوير المعرفة الإنسانية، والمساهمة في حل مشكلات الإنسان الطرفية من أجل تحقيق سعادته، وسعادة الإنسانية جمعاء، وقد لا يحتاج هذا الاعتقاد إلى هذه الصيغة، لأنها في رأينا من الأمور البديهية التي لا جدال فيها، ولا يمكن التفرغ فوقها أو تجاوزها، فكل ما وصلت إليه اليوم الإنسانية من معارف، لم يتحقق إلا بفضل العلماء والبحث العلمي - رغم أن للعلم في بعض الأحيان مآسى على الإنسانية - ولكن ذلك لم يكن نهائيا، لأنه كلما حل الإنسان مشكلة، إلا وتصادفه أخرى، ومادامت هذه المشاكل موجودة ومطروحة فإن بحث الإنسان حولها لا يتوقف، وأن مسألة البحث العلمي لا تخص مجتمعا معينا، وإنما هي مهمة كل المجتمعات مهما كانت درجة تقدمها ورفقيها، أو درجة تخلفها وانحطاطها، فالكتاب في جوهره يطرح رؤية مستقبلية لما يجب أن تكون عليه الدراسات الإنسانية التي لا يمكن عزلها عن بقية العلوم، بل يجب إلصاقها بها دون أن تذوب فيها. بمعنى أن تبقى محافظة على خصوصيتها، وإظهار آليات التفاعل وصوره، وضروراته بين مختلف العلوم، وإيجاد جميع المسوغات التي تجعل الفعل الإنساني واحدا في أى مجال من مجالات المعرفة.

ثانيا: الدراسات الإنسانية والفلسفية:

يبدأ المؤلف في الفصل الأول من كتابه، من الدراسات الإنسانية والفلسفية، من حيث مفهومها، والمدخل الفلسفى إليها، فبالنسبة للعنصر الأول والمتعلق بمفهوم الدراسات الإنسانية، سعى فيه المؤلف إلى تحديد العلوم الإنسانية، وفي نفس الوقت تحديد ماهيتها وأهدافها، تحديدا فلسفيا عميقا، مبنى على أسس إستيمولوجية، تولدت في اعتقادنا من تعمقه في ضبط المصطلحات، ولذلك لم يكن غريبا أن يبحث في مجموع الصفات والخصائص والمعايير التي تميز العلوم الإنسانية عن غيرها من العلوم الأخرى، ولذلك - كما يقول مترجم الكتاب في مقدمته - أن: «ما يهتم به الدكتور ريكمان فهو يمثل مسألة فلسفية بالغة الأهمية. وإننى اعتقد أن عرضه لهذه المسألة جاء عرضا استثنائيا في وضوحه، وعمقه، واكتماله. لقد حاول أن يبين أن معرفة الدراسات الإنسانية هي في جوهرها مختلفة عن العلوم الطبيعية نظرا لطبيعتها البشرية الخالص،(1).

(1) المصدر السابق، ص 90.

فالمؤلف كان يهدف في كتابه إلى البحث عن مختلف المسوغات التي تجعل العلوم الإنسانية كلها ترتبط بسمات مشتركة، من حيث موضوعاتها ومناهجها، وأنساقها. ومن ثم رأى أن تلك العلوم، هي كل العلوم التي تتوحد مع بعضها البعض في تلك السمات، وتختلف مع غيرها من العلوم الأخرى أيضا من خلال السمات التي تتميز بها، وظهر هذا التمييز على وجه الخصوص إبتداء من القرن السادس عشر، بعد تلك التطورات التي حدثت على مستوى العلوم المختلفة، كالفيزياء، والكيمياء، وغيرها، فالمؤلف كما هو واضح في العناصر التي تطرق إليها أنه سعى بحماسة شديدة إلى تبيان خصوصية العلوم الإنسانية التي خضعت لمنطق التخصص، وانفصلت عن العلوم الأخرى، واختلفت عنها.

ومما لاشك فيه - وهو واضح للعيان ومؤكد، كما يذهب ريكمان، برؤيته النافذة - أن حقيقة العلوم الحديثة تتميز بالتنوع، والتخصص، والانفصال بعضها عن بعض، ولكنها كلها كما يعترف هو نفسه في آخر المطاف أن تلك العلوم تدخل تحت إطار واحد، وهو إطار المعرفة الإنسانية الشمولية، ويتضح ذلك مما قدمه الفلاسفة مروراً بأفلاطون إلى أرسطو، وبعدهم ابن خلدون وديكارت وغيرهما من الفلاسفة، فهم جميعاً يندرجون تحت سقف واحد، وهو سقف المعرفة الإنسانية التي تتعارف جميع فروعها وتخصصاتها في هدف واحد وهو تطوير الحياة الإنسانية، وتخطى الحواجز التي تصادفها، وتحقيق أهدافها، بالرغم من المسافات البعيدة التي تفصل هؤلاء الفلاسفة بعضهم عن بعض من خلال رؤاهم وتصوراتهم لموضوعات المعرفة وأدواتها ووسائلها.

أما بالنسبة للعنصر الثاني من الفصل الأول الذي تعرض إليه ريكمان، فهو المتعلق بالمدخل الفلسفي، الذي يعتبره ضروري لكل دراسة علمية، لأنه لا وجود لبناء علمي سليم يمكن أن يستقل عن مجموعة التصورات والأنساق التي يبنيناها الإنسان في أي ميدان من ميادين المعرفة، وأن تلك التصورات لا يمكن أن تكون إلا الأنساق الفلسفية، ومن ثم فهي سابقة لكل نظرية أو قانون، ولكن ذلك لا يعني أن كل التصورات هي بالضرورة فلسفية، إذ كما يقول المؤلف: «بالطبع فإن كل البناءات التصورية ليست من صنع الفلاسفة، فثمة وقائع خاصة يجب أن توصف بواسطة

المتخصصين فيها.. هاهنا يتقدم هؤلاء بتصورات جديدة عنها، لكن فحص ووضع التصورات الرئيسية التي تنتظم خلالها آراؤنا عن العالم هو من واجب الفلسفة، فتقديم اقتراحات مبتكرة، وتعريفات جديدة، وتصنيفات طازجة توجه الفكر إلى قنوات جديدة، هي إحدى الوظائف التقليدية للفلسفة. وكفى أن نفكر فقط في البناء التصوري الذي قدمته النظرية الذرية كفكر تأملي في العصور السحيقة للفلسفة والذي أثمر إطارا تصوريا ساعد على تقدم العلوم الطبيعية في العصور الحديثة⁽¹⁾، فمن هذا النص يظهر التناقض الفكري الذي حاول المفكر إعطائه لمصطلح الفلسفة، ولوظيفتها.

ولذلك فإن «ريمان» لا يعتبر المجهود الفلسفي الذي يقوم به الفيلسوف أو المفكر هو نوع من الوحي، وإنما هو جهد مستمر ومتواصل يأتي عن طريق البحث والممارسة والخبرة والتعلم، حيث يضيف في هذا الصدد: «إن اسهام الفيلسوف ليس نوعا من الوحي.. إن على الفيلسوف أن يتعلم أولا مما يفعله الباحث، وعليه أن يدرك مشكلته، وبعد ذلك يكون قادرا بمهاراته الخاصة على تقديم اسهام في مجال الواجبات المعقدة التي تواجه طالب الشؤون الإنسانية⁽²⁾، لأن هذه الشؤون الإنسانية تفرض على المفكر أو الفيلسوف أن تكون لديه خبرة عن أى موضوع من موضوعات تفكيره الحسية، سواء كانت ذاتية أم موضوعية، وإلا فلا يمكنه أصلا أن يعرف ويدرك معنى الفكر وغرضه، إنه يعيش حياة صراع من أجل أن يتعرف على ما يحيط به، وهو في هذه المسألة لا يختلف عما ذهب إليه هيغل من قبل حين قال: «إن الصراع في سبيل التعارف هو صراع حياة أو موت»⁽³⁾.

ثالثا: نقطة الانطلاق ومفهوم المعنى:

إن هذه النقطة هي مضمون الفصل الثاني من الكتاب - موضوع الدراسة - وتتحدد من خلال افتراضات المعرفة، ووجهة النظر الإنسانية، فبالنسبة لافتراضات المعرفة، يتعرض المؤلف إلى ماهية العلوم، ويميز بين الموضوعات التي تشكل ميدان

(1) المصدر نفسه، ص 113.

(2) المصدر نفسه، ص 118.

(3) فرانسوا شاتليه، هيغل، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سوريا، ط2، 1976م، ص114.

العلوم الطبيعية المتمثلة في الأجسام، والكميات في المكان، وميدان العلوم الإنسانية التي تهتم: «بالأفكار والمطامح والسلوك الهادف والإبداع الفني، والأدوات التي يصنعها الإنسان، والقواعد التي يفرضها البشر على أنفسهم، والأنظمة التي يستحدثوها، ذلك كلها ظواهر تجعل للحياة معنى، ولهذا كانت الدراسات الإنسانية تعالج أساسا وقائع ذات معنى»⁽¹⁾.

ومن الجلى أن هذه المعالجة متعلقة بالمعرفة الفلسفية بالنسبة للعالم وللكون التي تفترض أن هذا العالم ينطوي على «معانى». وكذلك لسلوك الإنسانى نفسه ينطوى على معنى ودلالة أيضا. ومن هنا يصعب التمييز بين ما هو نظرى وواقعى، وهنا يقول ريكمان: «والحق أن النظرة الكلية للعالم تتضمن العديد من الافتراضات حول ما نعرفه وكيفية معرفتنا له، فتلك افتراضات مسبقة تفرض علينا عند النظر إلى أى موضوع حتى ولو بدا بسيطا»⁽²⁾، وهذا التفسير له دور هام وخصوصا في الدراسات الإنسانية التي يشكل منهاجها وعناصرها موضوع الكتاب الذى بين أيدينا.

وهكذا فالفلسفة هي وحدها التي يشمل موضوعها ميدان هذه المعرفة الافتراضية، ذلك لأن: «الفلسفة تختلف عن العلم والذوق العام، ويبدو هذا الاختلاف واضحا في ذلك الفرع الذى نطلق عليه مصطلح نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا»⁽³⁾ والذى يختص بفحص تلك الافتراضات، ويسعى هذا الفرع إلى وضع الأسس الفكرية للمعرفة والنظر في كيفية استيعاب العقل للواقع، وتفسير القاعدة التي يرتكز عليها قبولنا للأشياء كحقائق، وتفرقتنا بين الواقع والنظرية والفرض»⁽⁴⁾، ومن هنا فإن

(1) المصدر السابق، ص 121.

(2) المصدر السابق، ص 122.

(3) نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا: هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي غير السيكلوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وتمييزها بعضها عن بعض دون فحصها، وهي كذلك غير المنطق الذى يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها، ومن ثم فإن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين المعارف والمعروف، من أجل كشف درجة التشابه بين التصور الذهنى والشئ الخارجى لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، فهي بصفة عامة، البحث في قيمة المعرفة وحدودها. (جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج 2، ص 478، 479).

(4) ريكمان، منهج جديد... مصدر سابق، ص 123.

لنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا علاقة وطيدة بما يعرف بعلم المناهج، وهذه هي المسوغات التي أراد المؤلف من خلالها تحديد موضوع الفلسفة، وتمييزه عن باقي موضوعات المعرفة الأخرى.

على أن الفلسفة ذاتها لا تنتقد وتدرس مسألة الافتراضات المتعلقة بالعلوم الخارجية، وإنما يجب أن تتمحور على ذاتها فتنتقد افتراضاتها وتدرسها، وذلك هو هاجسها الفعلي، لأن كافة الافتراضات المسبقة حول معرفتنا وتفكيرنا هي الأخرى موضع تساؤل. وللهروب من مأزق الافتراضات المسبقة هذا وضعت الفلسفة نقطة انطلاق لليقين، والمثال على ذلك هو ما يعرف بالمعرفة الكاملة. ولقد حاول العديد من الفلاسفة اكتشاف هذا اليقين في مجالات متباينة⁽¹⁾.

هذا بالنسبة لمسألة الافتراضات، أما ما يتعلق بوجهة النظر الإنسانية، التي شككت العنصر الثاني من الفصل الثاني، فيرى صاحب كتاب «منهج جديد للدراسات الإنسانية، أنه حينما يبدأ الفيلسوف في التفكير لا يستطيع إغفال حقيقة كونه مخلوقاً طبيعياً، له حواس يستخدمها في اكتساب كل ما يعرفه عن الطبيعة البشرية، ومنه يكون قبولنا للعلوم الطبيعية وللدراسات الإنسانية متضمناً في نقطة انطلاقنا، فنحن كما يقول: «مخلوقات طبيعية لدينا أجسام تؤدي وظائفها بطريقة محددة بيولوجياً. وخلال أجسامنا نتأثر بالبيئة الطبيعية، فحواسنا تنقل لنا موضوعات العالم الخارجى. وظالمنا أن لدينا حاجات فسيولوجية ورغبات محددة فإن هذه الموضوعات هي الأخرى، تعبر عن الرغبة وتحقق الإشباع، ولكنها قد تعوق ذلك أيضاً، إنها تجلب اللذة أو الألم، الإشباع أو الإحباط، ونحن بدورنا نستطيع التأثير في البيئة وتعديلها وتغييرها. فإذا كانت الزهور تجلب لنا اللذة بوسعنا تنميتها، وإذا كانت الحواجز تعوق رؤيتنا بمقدورنا إزالتها»⁽²⁾.

من هذا المنطلق فإن الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذى له القدرة على الفهم والنقد والإبداع والتحليل، فهو وحده أيضاً القادر على أن يعى ما يحيط به، وبما يشكل وجوده سواء كان ثقافياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أو كان طبيعياً، فالمعرفة بالنسبة له

(1) المصدر نفسه، ص 123.

(2) المصدر السابق، ص 126.

تشكل رغبة غريزية، كما تشكلها له رغبة الأكل، والبحث عنه، ولهذا فإن مسألة التقدم والتطور، والإحباط والنكوص، لا ترتبط فقط بمجال العلوم الطبيعية، وإنما تتحكم فيها ضغوطات اجتماعية، لأن الانسان في تفكيره، وفي تجاوزه، وفي حركته الفكرية بصفة عامة تتحكم فيه مجموعة من العناصر، الوراثة، والمكتسبة من العادات والتقاليد معا، ومادام الإنسان يخضع لكل هذه العوامل وقادر على تمثل حاضرها ومستقبلها، فهو من هذه الزاوية قادر على أن يصبح فيلسوفاً، أو بالأحرى هي التي تجعل منه كذلك.

فالفيلسوف في نظريته للمسائل والمشاكل مطالب بأن ينظر إليها بموضوعية، وحينما نتحدث عن الموضوعية يكون حديثنا في إطار سياق محدد بعد أن نسلم ببعض الشروط المعرفية، يحدث ذلك حينما يفحص عالم النبات الزهور. ولكن حينما نبحث مشكلة المعرفة برمتها - كما هو الشأن في نقطة بدايتها الفلسفية - لا نستطيع أن نهرب من منظورات علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ التي يحدث داخلها أي فعل معرفي،⁽¹⁾.

رابعا: الفهم:

إن من ضمن الأطروحات الكبرى التي تضمنها الكتاب هو الفهم، ويركز عليه ريكمان، باعتباره عملية ضرورية لكل معرفة، ولا تولد معرفة إلا به، وقد تناوله من حيث: تعريفه، وصعوباته، وهو: «متضمن في كل العمليات العقلية المستخدمة في حقل الدراسات الإنسانية، إنه يحور العمليات أو يعدلها، وهو بهذه السمات يميز مناهج اندراسات الإنسانية عن مناهج العلوم»⁽²⁾، ومن هنا كان الفهم هو نقطة البداية والانطلاق لكل معرفة، ولكن هذا المصطلح كما يشير المؤلف واجه كثيرا من الانتقادات خصوصا من أصحاب النزعة الوضعية، كما أنه اشتمل على كثير من الغموض حتى من أنصاره، والذين يذكرهم المؤلف من أمثال: آرون (Aron)⁽³⁾،

(1) المصدر نفسه، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) ريمون آرون (1905-1983): فيلسوف، وعالم اجتماع، اهتم بتوضيح العلاقة بين الواجب لتاريخي والوجود في التاريخ، وخاصة من خلال كتبه: مع الفلسفة الألمانية المعاصرة 1936. ومحاولات حول نظرية التاريخ بألمانية المعاصرة 1938. وحاول في سنة 1955 =

وهيوز (Hughes)، وهذا الأخير يعترف بصعوبة الدراسة التي واجهته في تحديد المصطلح في العلوم الاجتماعية الألمانية، ولذلك فلا غرابة في صعوبة بلورة هذا المصطلح عند أصحاب النزعة الوضعية.

ورغم ذلك فإن «ريمان» يعتبر أن نقاد نظرية الفهم يمارسون فعلهم ذلك بنوع من اللغو، لأنهم يركزون على عموميات في تحديد كلمة «الفهم» في الدراسات الإنسانية، مما يؤدي إلى صعوبة تطبيق المناهج العلمية، ومن ثمة تخلو دراساتهم ومواقفهم من كل عملية نقد وتمحيص، وعليه فإنك: «لا تستطيع أن تجادل في لغو حقا، وحتى إذا تجنينا الحقيقة القائلة بتعدد الاستخدامات القائمة للمصطلح، فإن الاستخدام الشائع ليس مقدسا، ونحن جميعا نستخدم تعريفا مبدئيا آخر يصبح من الممكن أن نحدد فعلا محددًا للفهم في الإنسانيات، لكن ذلك ليس هو السؤال الحاسم إن المسألة الرئيسية هي هل يشكل الفهم نهجا متميزا له دلالاته» (1).

إن هذا الغموض الذي يراه «ريمان» يكتنف بمصطلح «الفهم» هو الذي أدى إلى ضرورة تحديد معناه بدقة، وذلك حسب شروط المعرفة المتوفرة والآنية، فالمصطلح يخضع للملاحظة، كما يخضع في الوقت نفسه للاتصال، فمثلا عندما تربط بين مسألتين عند ملاحظتك لهما فإن ذلك يختلف عما ينقله لك شخص آخر، ولذلك كما يلاحظ المؤلف أن هذا التحديد ينطوي على ثلاثة عناصر أساسية، في هذه المعرفة: الأولى، فهم معنى الكلمات، والثانية، الاقتراب من فهم الأفكار، والثالثة، إدراك بعض الوقائع، وأن هذه العمليات ليست متتالية الحدود، وإنما عناصرها تأتي في فعل واحد، وكل إدراك صحيح لهذه العناصر، سيؤدي إلى إزال غموض حول معنى مصطلح الفهم، ومنه كما يشير: «أننى أفهم رسالة صديقى، ثم استمر في القول،

-- شرح الماركسية، من خلال كتابه أفيون المثقفين، التي فشلت تنبؤاتها بفرنسا بعد انتطور الاقتصادى والاجتماعى.

عمل أستاذا بالسربون سنة 1956، وبه collège de France سنة 1970، من مؤلفاته أيضا: محاولات حول الماركسية الوهمية marxisme imaginaires Essai sur les الديمقراطية والتوتاليتارية 1965، نفكر الحرب 1977، مداخلة من أجل أوربا المتدهورة -plai doyer pour l'Europe décadente، نشر سيرته سنة 1983، وكان دائما يعارض التأويل الماركسى للتاريخ.

(1) المصدر السابق، ص 143، 144.

وكتنتيجة لذلك ما يدور فى ذهنه، ومن طبيعة الاتصال الناجح أن يكون فهم الكلمات، والإشارات أو صور التعبير الأخرى مؤديا إلى فهم الأفكار والمشاعد، والمعاصد التى يعبر عنها،(1).

وهكذا يكون لزاما علينا فى عملية الفهم أن نميز بين عمليتى الفهم والاتصال، رغم الصلة الوثيقة بينهما، وهذا هو الذى يخلق الصعوبة فى عملية «الفهم» فى الدراسات الإنسانية، لأن العملية تتمحور حول المحتوى العقلى الذى يتحدد من خلال التعبيرات المصاحبة لكل فعل، ومنه نفهم ما يفكر فيه الناس، ويشعرون به، لأن السلوك الظاهر هو المنبع الوحيد للمعلومات عند كل منهم بتعبيرات الآخرين وأفعالهم، ولكن ذلك لا ينهى مشكلة الفهم على الإطلاق(2).

فالتعبيرات باعتبارها مظاهر فيزيقية (طبيعية) هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يحدث الفهم من خلالها، سواء من قراءتنا لمظاهرها الخارجية، أو مما تحمله من معانى تتجاوز تلك المظاهر التى ما ورائها، ومن هنا فإن: «كافة التعبيرات تكشف عن محتوى عقلى، وبعضها يحيل إلى هذا المحتوى، ولما كانت هناك أنماط مختلفة للتعبير، فإن الفهم أيضا يختلف باختلاف هذه الأنماط،(3). ومن هذا المبدأ يقسم «ريكمان، التعبيرات إلى إصطلاحية وطبيعية، فالأولى ترتبط باللغة، أو جزءا من النسق اللغوى كالإشارات، أما الثانية فهى ترتبط بالمظاهر الفيزيقية (الطبيعية)، وهى تؤدى نفس الدور الذى تؤديه الأولى، ولذلك فإننا نجد فى بعض الأحيان صعوبة فى الفصل بين ما هو طبيعى، وما هو إصطلاحى، ولهذا كان يجب على كل باحث لدراسة هذه الأنماط المختلفة أن يستخدم عدة مناهج تتناسب مع طبيعة تلك الأنماط، وفى ذلك يقول: «واجه الباحث فى الدراسات الإنسانية بطائفة متنوعة من التعبيرات، وكل نمط منها له مشكلاته الخاصة، ويفتح آفاقا محددة للبحث، إذ أن كلا منهما يكشف عن جوانب خاصة للمواقف ذات المعنى، وكذلك فإن فهم مختلف نماذج التعبير يعبر عن عمليات يعتمد بعضها على بعض، ويكمل بعضها بعضا،(4).

(1) المصدر السابق، ص 147.

(2) المصدر السابق، ص 148.

(3) المصدر السابق، ص 184.

(4) المصدر السابق، ص 195.

خامسا: الشروط الإبستمولوجية للفهم:

وتتحدد من خلال مشكلة التعرف على التعبيرات وفهمها، وشروطها الإبستمولوجية، وما مدى ملاءمة كل هذه المناهج بالدراسات الإنسانية، وقدم المؤلف تلك الشروط في الفصل الرابع، وفي بداية هذا الفصل يبين المؤلف أن ما يعرف بنظرية المعرفة هي فرع من فروع الفلسفة، تحاول أن تعالج إمكانية المعرفة والحصول عليها، من خلال طرح التساؤل التالي: ما هي الشروط الواجب تحققها إذا أردنا أن نعرف شيئا؟ وللإجابة على هذا التساؤل يرى المؤلف أنه ورغم أن الاعتبارات الإبستمولوجية العامة تلائم الدراسات الإنسانية، فإنه يجب أن نضع في اعتبارنا بعض الظواهر الطبيعية التي تعتبر هي الطريقة التي تتمثل فيها كل التعبيرات. ذلك أن المسألة الإبستمولوجية النوعية للفهم إنما تثار ونحن بصدد التأكد من وقائع الطبيعة.

وبناء على ما سبق يقول ريكمان، فإن: «الخاصية المميزة لكافة التعبيرات أنها تدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى التي تمثلها أو تشير إليها، وهي أيضا ترتبط بالضرورة بالنشاط العقلي أو بالمحتوى العقلي الذي يثير أو يبدع العلاقة السابقة، فالمنضدة تشير إلى فكرة بنفس الدرجة التي تشير فيها إلى موضوع، إلا أنه لوحظ أن بعض الحالات تنفرد بأنها ذات طابع عقلي فقط مثل التنهيدة» (1).

من ذلك يظهر أن هناك تعبيرات لها صلة بالواقع وبمواده، وأخرى لها صلة بالعقل، وكل تلك التعبيرات تحتاج منا إلى تأكيدات وإلى فهم، نظرا لأهميتها المعرفية، لأن هناك ارتباط وعلاقة بين المحتوى العقلي والسلوك أو الشيء المدرك المعبر عنه، وهو مما ينفي الرأي الذي يقول به أصحاب المذهب «الأنوي» القائلين بأن «الأنا» هي كل ما يوجد أو هي محور الوجود كله، وما عداها فلا كون ولا وجود، وهو في الوقت نفسه نفي للرأي التجريبي الذي يذهب أصحابه إلى أن خبراتنا الشخصية لا تتحدد في اللحظة الحاضرة، ولا بخبرة شخص بعينه، أي أنهم قللوا من شأن الكوجيتو الديكارتي، فقد كان يقول «جون لوك» في كتابه «مقال في الفهم الإنساني» أن

(1) المصدر السابق، ص 162، 163.

الفكرة هي شئ يكون موضوعا للذهن حين يفكر شخص ما، فالخبرة وحدها هي التي تعطينا كل أفكارنا، ومن ثم، فهي ترتبط بمصدرين أساسيين هما: الإحساس والاستبطان الذي يعطى أفكارا بسيطة، فالمعرفة عنده إجمالا هي عبارة عن إدراك العلاقة والاتفاق أو التنافر والاختلاف بين أفكارنا⁽¹⁾. ومن هنا فالذات العارفة حين تفكر لا ترى نفسها منعزلة في الوجود، وكل ما يحيط بها عبارة عن موضوعات، وإنما تشاركها كائنات أخرى تحيط بها، وهي الكائنات الإنسانية، وعليها تتوقف معرفتنا بذواتنا وما يحيط بنا، وقد أشار المؤلف إلى ذلك بقوله: (أن الفهم يفتح العالم على مصراعيه من أجلنا، أنه يرتكز على سياق تفسيري، وعلى تعددية أفراد مترابطين. إن الفهم كما حدده ديلتاي (Dilthey)⁽²⁾ بدقة هو إعادة إكتشاف الأنا في الغير⁽³⁾)، رغم أن الشعور بالذات هو في حد ذاته فهما، أو موضوعا للفهم، وقد تصبح الأنا في مرحلة ما هي الغير عندما تكون موضوعا للمعرفة.

إن تشابه الكائنات الإنسانية لا يعنى في الوقت نفسه تماثلا مطلقا بينها، بل أن هناك خصائص معينة تميز كل إنسان عن الأخر، وتلك السمات هي التي يؤكد علم النفس دوما على أن الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض، كما أن تاريخ الإنسانية يؤكد أن المجتمعات البشرية تختلف في حضاراتها من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر، وكشفت لنا أيضا الأنثروبولوجيا عن كيفية تأقلم الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها، ومن هنا أصبح لكل فهم شرطان أساسيين هما: أنه يجب أن يكون ثمة تعبير، وأن هذا التعبير يجب أن ينبع عن خواص الطبيعة الإنسانية المألوفة لدينا، أصبح من

(1) آير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة، محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1988م، ص 79.

(2) ويلهالم ديلتاي Wilhelm Dilthey 1833-1911، فيلسوف الماني، حاول وضع علم النفس والميتافيزيقا وتصورات العالم وفق مفهوم التاريخ، وهو بذلك ساعد على نشوء وظهور الحركة التاريخية، كتب مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية -larousse multimedia, encyclopedie klio. 1883.

وكان ديلتاي يرى أنه من الصعب تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الثقافية، كما حاول أن يضع حدا فاصلا بينهما، والفكر الإنساني يتخذ في كلا العلمين شكلا متميزا ومنهجا مختلفا، فالفكر في العلوم الطبيعية يتخذ صورة التفسير، في حين يتخذ في العلوم الثقافية صورة الفهم. (ريمان، المصدر السابق، ص 15).

(3) المصدر السابق، ص 164.

الأمر المسلم بها بعد ظهور كتاب «هايك، المسمى» بالثورة المضادة في العلم، والذي تحدث فيه عن المعتقدات والآراء التي لا نتمكن من ملاحظتها مباشرة في عقول الناس، ولكننا نتمكن من التعرف عليها من خلال أعمالهم وأقوالهم، وما ذلك إلا لأننا نمتلك ببساطة عقولا متشابهة لعقولهم،⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق فإن الاعتقاد بأننا لا نتعرف على مظاهر التعبيرات الإنسانية كالحب والطموح وغيرهما إلا إذا كانت لدينا خبرة، فهو اعتقاد زائف، وعليه ينتقد «ريكمان» كل من يذهب هذا المذهب، وهو الموقف الذي عبر عنه «ناجل» من قبل في كتابه «بناء العلم»، لأننا لو خضعنا للاعتقاد السابق فإنه يكون من العسير علينا أن نتعلم شيئا من الفهم، ولا نستطيع معرفة أى شخص يختلف عنا، ولن يغنى الفهم خبرتنا، ولن يكون منهجا نافعا للدراسات الإنسانية.

ويحدد «ريكمان» الشروط المعرفية للفهم فيما يلي: أولا: رغبتنا في الإتصال، وبتجاهنا نحو التعبير عن أنفسنا. وثانيا: ألفتنا بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم الأغلبية العظمى من التعبيرات، أى بالطبيعة الإنسانية التي يتعمق فهمها بواسطة الاستبطان والسير الذاتية، لأن كل ما يخلقه العقل البشرى يمكن للعقل الإنسانى فهمه، من خلال سمة التآلف الإنسانية، فمعارفنا - حسب كانط - هي من صنع عقولنا أو من خلقنا، ففهمنا للتعبيرات الفردية التي لا حصر لها يعنى فهمنا «العالم الثقافى» الذى يحمل ملامح هذه التعبيرات، وهى عبارة عن خلفية ثقافية تتوسع وتمتد عن طريق تراكم الخبرات التي نتوقف على الرحلات والقراءة، وما شابه ذلك، وهذا هو الهدف العام من الدراسات الإنسانية التي تسعى لأن تجعل معرفتنا أكثر اتساعا، من خلال معرفتنا لجزيئات ذلك التراكم فى الخبرات. ثالثا: فهم السياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات، من خلال فهم الجملة والفقرة والكتاب... الخ، أى الوعى بالسياق، وهذا الشرط الأخير لا يخص الدراسات الإنسانية وحدها بل يشمل كل الدراسات بما فيها الطبيعية⁽²⁾، ويتضح من هذه التحديدات للفهم أنه ليس منهجا، وإنما هو عملية معرفية.

(1) المصدر نفسه، ص 166-167.

(2) المصدر السابق، ص 173.

من الواضح فى هذا السياق - كما يقول المؤلف - إن : «الإطار الرئيسى لتطور الدراسات الإنسانية العلمى يجب أن يدعم بعملية تجعل المؤلف والمقبول من لى رأى العام الشائع مفهوما فهما نسقيا ومنهجيا، ونضالنا نحو تحقيق كامل للشروط الإستمولوجية الثلاثة يمكننا من التوصل إلى فهم منهجى دقيق» (1)، فالمؤلف الذى يمثل التراكم فى الخبرة ليس مستعصيا على الوصف والدراسة والتجزئة كما يذهب إلى ذلك برادلى (2)، حتى يعتبر الخبرة كلا غير قابل للتجزئة.

سادسا: المنهج العلمى فى الدراسات الإنسانية :

وهو محور الفصل السادس من كتاب «ريكان»، وفيه يبدأ فى التمييز بين علم المناهج ونظرية المعرفة، فيرى أن الأول هو العلم الذى يدرس المناهج التى تكتسب المعرفة من خلالها، بينما الثانية: فهى تدرس الشروط الرئيسية اللازمة للحصول على المعرفة، أما المنهج فى حد ذاته فهو كما يحدده تجمع نسقى من عمليات معرفية ترتبط بتقنيات نوعية أو بإجراءات خاصة (3)، ولما كانت الدراسات الإنسانية متنوعة كانت مناهجها كذلك، فالتأمل النفسى يتضمن تركيبات متميزة، زى منهجا خاصا، ونفس الشئ ينطبق على التأمل الأخلاقى والتقدير الجمالى، ومناهج هذه الأنماط المعرفية، تختلف عن مناهج العلوم الطبيعية، ورغم ذلك يمكن القول كما لاحظ ريكان أن كلا من العلم والدراسات الإنسانية يستخدم المنهج العلمى، لكن النسق العلمى يختلف عن نسق الدراسات الإنسانية فيما يتناولانه (4)، وهنا يقع الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبين الدراسات الإنسانية، رغم أنهما يسعيان معا للحصول على المعرفة وتطويرها.

ومن الجدير بالذكر أن رأى السابق لا ينفى إستخدام المنهج العلمى فى الدراسات الإنسانية، لأن المنهج العلمى كما حاول تعريفه «ريكان» هو العلاقة النسقية بين التنظير والخبرة، وغالبا ما تستخدم فيه الملاحظة والتجريب تقنيات دقيقة، من

(1) المصدر نفسه، ص 176.

(2) آير، المسائل الرئيسية فى الفلسفة، ص 24.

(3) المصدر السابق، ص 199.

(4) المصدر نفسه، ص 200.

أجل إمداد التعميمات والفروض بالمواد اللازمة وتصبح هذه الأخيرة في مرحلة ما هي نفسها عرضة للاختبار، وإذا أكد الاختبار هذه التعميمات والفروض تصبح قانونا علميا، وإذا لم يؤكدما بحثنا، عن تعميمات وفروض أخرى، وأن هذه العملية لا تخرج عن المناهج المتبعة في الدراسات الإنسانية، لذلك يقول «ريكان»، «إن القول بأن الدراسات الإنسانية تستخدم المنهج العلمي... هو قول لا جدال فيه، فنحن لا نجد أمامنا أى رأى حول الطبيعة المحددة للدراسات الإنسانية يتناقض مع هذا القول. لكن يحدث أحيانا أننا نبقى كلمة «علمي» للبحث المرتكز على القياس والتحكيم الفيزيقيين، فإذا حدث هذا، أمكن لنا أن نصف الدراسات الإنسانية بأنها «لاعلمية». لكن مثل هذا الرأى الأخير يمثل تصورا تعسفيا وضيقا لطبيعة المنهج العلمي، بحيث إذا استطعنا أن نحدد ذلك المنهج تحديدا أوسع وأكثر شمولية، فإننا سوف نلمس أن باستطاعتنا استخدام المنهج العلمي في حقل الدراسات الإنسانية استخداما كبيرا» (1).

أما موضوع منهج العلوم الطبيعية أو العملية هو الوقائع الفيزيقية (الطبيعية)، بينما موضوع منهج الدراسات الإنسانية هو الوقائع العقلية التى تتضمن، اللغة، والدين، والتقاليد، والأدب، والفكر، والمشاعر، والأهداف، أو بصفة إجمالية كما يقول «ريكان»، هو «التعبيرات»، مؤكداً على أن هناك علاقة بينهما (العلوم الطبيعية والدراسات الإنسانية)، إذ أن نتائج الوقائع الفيزيقية (الطبيعية) تمثل نقطة الاهتمام فى الدراسات الإنسانية، وأن تلك الوقائع العقلية المرتبطة بالإنسان لا توجد بذاتها، وإنما هى تتجسد دائما فى عالم طبيعى «فيزيقي»، فهناك عندئذ حقيقة جليلة لا تقبل الشك، وهى وجود علاقات متبادلة بين مختلف العلوم، غير أن الوقائع الفيزيقية تبنى من وجهة نظره على مبدأ «العلية». أما الوقائع العقلية فتبنى على مبدأ «السببية»، الذى قد يختلف فيه سبب ظاهرة ما عند شخص معين، عن نفس السبب فى ظاهرة أخرى، عند شخص آخر. ولذلك فهو يرى أن هناك إختلافا بين المبدئين، رغم اعتيادنا على استخدامهما بنفس المعنى، وفى ذلك يقول: «ومن أجل الوضوح فسوف أقيم تمييزا حاسما بين هذين المصطلحين على الرغم من أننا نستخدمهما فى لغتنا العادية وكأن لا تمييز بينهما. ومن هذا المنطلق تكون الضوضاء علة اهتمامى بها.

(1) المصدر السابق، ص 201.

وحيثما يؤدي الاهتمام بالوضوء إلى أن أغلق أذنى، فإننى أسمى ذلك أو أعده سببا لآلة،⁽¹⁾، ومن هنا فإن الأسباب هي مدار الدراسات الإنسانية المتمثلة فى الوقائع العقلية باعتبارها أهدافا أو أغراضا أو غاية نهائية، والعلل هي مدار الدراسات الطبيعية التى تخلصت من مبدأ العلة الغائية وخصوصا بعد نمو الروح العلمية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، والثورة التى حملها كل من سبينوزا وهوبز على غيبيات الفكر.

وانطلاقا من تلك المحاولات، حسب المؤلف كانت قد تخلصت العلوم الطبيعية من فكرة الغائية، التى بقيت فقط فى حقل الدراسات الإنسانية، لأن الفعل الإنسانى الذى يشكل الوقائع العقلية - رغم ذاتيته، سواء من حيث كونه حالة عقلية، أو من حيث كونه طريقة خاصة للنظر فى الأشياء، أو التفسير الذاتى - وللتمثيل، فالإنسان حين يستخدم المطرقة فى تثبيت مسمار فى حائط كى يضع عليه صورة، فإننا - كما يقول «ريكمان» - نجد أنفسنا أمام تمييز واضح وحاسم بين العلوم الفيزيائية، وبين الدراسات الإنسانية، إذ: «بينما تعكس قوانين العلوم الفيزيائية الانظمة الموجودة بين الأشياء على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة... نجد قوانين الدراسات الإنسانية وهى متطابقة مع القواعد التى صنعها الإنسان، إن المبادئ الأخلاقية التى تعكس تقييماتنا والتى يتم فى ضوءها صنع القرارات هى أيضا قواعد من هذا النوع... فإن مثل هذه الأسباب تكشف عن اهتمام الدراسات الإنسانية بالقيم والمبادئ والمعايير على عكس العلوم الفيزيائية»⁽²⁾.

لقد ميز «ريكمان» بين العلل والأسباب فى الأفعال الإنسانية من خلال مبدأ الحرية، بالرغم من أن هذه الأخيرة من أهم المشاكل الفلسفية المعقدة التى دارت بشأنها جدالات كثيرة، فالإنسان يقوم بأفعاله بناء على أسباب، أى أنه يكون محددًا بمجموعة من البواعث والغايات والمبادئ التى تعطى معنى لفكرة الحرية، بالرغم من أننا نفكر فى ضوء العلل ومحكومون بالتركيبات العضوية للجسم، إلا أننا كما يلاحظ المؤلف: «نتحدث عن أناس أحرارا، إن قبول الأسباب يتضمن الاختيار، ومن ثم فإننا

(1) المصدر نفسه، ص 213.

(2) المصدر السابق، ص 215، 216.

نتنقل من قرار إلى قرار بدلا من أن نكون خاضعين لسلسلة من العتل والمعلومات. إن الحرية بهذا المعنى تصبح واحدة من المعلومات المميزة للعالم الإنساني، (1).

سابعاً: الموضوعية فى الدراسات الإنسانية:

بقى لنا فى هذه الدراسة أن نبين معنى الموضوعية فى الدراسات الإنسانية، التى تعرض لها «ريكمان» فى كتابه موضوع الدراسة، وذلك من خلال تحديده لمسألة الاختلاف بين المنهج فى العلوم الطبيعية، والمنهج فى الدراسات الإنسانية، على أساس التمييز بين الذاتية والموضوعية فى دراسة كل منهما، فهو يرى أنه من الصعوبة بمكان أن نتخلص الدراسات الإنسانية من الذاتية، التى هى ميزة لها، ومع ذلك فإنه يمكننا التحدث عن الموضوعية فيها، ولكنها تختلف عن الموضوعية فى العلوم الطبيعية، إذ: «الموضوعية تشير فى مجال الدراسات الإنسانية إلى قدرتنا على إيجاد علاقة تربط نتيجة كل حالة فردية بهيكل كلى من الأدلة يكون فى نهاية الأمر معرفة ذاتية أو أنساقاً ذاتية نتمكن بها من استبعاد الذاتية الفردية التى قد تفسد جزءا من البحث العلمى، (2). بمعنى أنه على الباحث فى الدراسات الإنسانية أن يجعل ذاته مستقلة عن دائرة الفعل الذى يشكل الواقعة العقلية، وبالتالى يبعد كل فهم ووصف يفتقر إلى الدقة والانضباط، بمعنى أنني أجعل نفسى - كما يلاحظ المؤلف - خارج دائرة البحث فلا أصدر حكماً أخلاقياً ولا أقوم فعلاً، وهذه هى ميزة العلم نفسه الذى يهدف إلى التعبير عن العلاقات القائمة بين الأشياء التى يقوم الإنسان بدراستها، والتعرف على أنساقها، غير أن طرق الحصول على تلك المعرفة تختلف من موضوع لآخر (3).

ولذلك فإن الدراسات الإنسانية ليس من واجبها الإعلان عن الأحكام الأخلاقية، ولا النظر فى أسس قبولها، ومدى صدقها وموضوعيتها، لأن ذلك واجب الفلسفة والأخلاق على اعتبار أن هناك تمييزاً بين الدراسات الإنسانية، وبين الأنساق الفلسفية، ومن ثم يستطرد المؤلف قائلاً أن: «الدراسات الإنسانية مثلها فى ذلك مثل

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) المصدر نفسه، ص 220.

(3) عمار بحروش ومحمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمى وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999م، ص8.

العلوم الطبيعية تهتم بالوقائع، وذلك رغم أن وقائع الدراسات الإنسانية هي من نوع خاص يختلف عن نوع الوقائع الموجودة في علوم الطبيعة،⁽¹⁾ بمعنى أن الوقائع في الدراسات الإنسانية ينتجها كائن إنساني، عكس الوقائع في العلوم الطبيعية، التي تنتجها الطبيعة ذاتها.

ويخلص المؤلف في عن الموضوعية، وعن المنهج العلمي في الدراسات الإنسانية، إلى القول: «بأن الدراسات الإنسانية تستخدم المنهج العلمي، أي أنها تتشارك مع العلوم الطبيعية في الطرق النسقية العامة التي تربط العمليات المعرفية في سعي حثيث نحو المعرفة»⁽²⁾، وذلك رغم خصوصية كل علم من هذين العلمين، ومن الطبيعي إذا كانت هناك علاقة بين هذين العلمين، أن تكون علاقات أخرى متبادلة بين العلوم الإنسانية نفسها التي تختلف موضوعاتها أيضا بعضها عن بعض، لأن تداخل العلوم وتبادلها له قيمة مثمرة على مجال البحث والمعرفة الإنسانية، وأن الذي يمدنا - حسب ريكمان - بهذه الأهمية في التعاون بين تلك العلوم هي الدراسات الإنسانية نفسها.

ونؤكد في هذا المجال، أن «ريكمان، يربط مختلف العلوم الإنسانية بموضوع واحد هو التعبيرات المحددة في سياق ما، فتعبيرات علم النفس يمكن أن تكون هي نفسها للتاريخ وللإقتصاد... الخ، ولكن ألا يعني هذا نوعا من التناقض والتعارض في المفهوم والموضوع نفسه؟ فإذا كان الموضوع هو التعبيرات فإنه يصبح واحدا في جميع العلوم، وبالتالي فلا يمكن فصل موضوع عن آخر، وهنا نجد أنفسنا في مأزق تفسيري بالنسبة للعلوم الإنسانية من حيث موضوعها. وكذلك من حيث منهجها، لذلك يمكننا القول أنه إذا كان هناك تداخل بين هذه العلوم كلها، فلا يعني ذلك أن يكون موضوعها بالضرورة واحدا، وهو التعبيرات، فكيف يمكن أن يكون الإنتاج والدخل والنقد التي هي من إهتمامات علم الإقتصاد، تعبيرات؟، إنه رغم ارتباط تلك الإهتمامات، بالإنسان، إلا أنها منفصلة عن ظواهره، فهي تتعلق بالمواد الطبيعية المتوفرة التي تسهل العملية أكثر مما ترتبط بتوجهاته وتعبيراته، فهي مثل الظواهر

(1) المصدر السابق، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ص 227.

التشريحية التي ترتبط بذات الإنسان ولكنها ليست تعبيرات إنسانية، بل هي موضوعات لعلم التشريح الذي يختلف عن العلوم الإنسانية - كما سبقت الإشارة - .

إن ما يمكن أن نخلص إليه، ونستنتجه، من خلال عرضنا لأهم المبادئ الفكرية التي شكلت موضوع الكتاب المدرس، هو اعتقادنا أن ما قام به المؤلف يعد جهدا كبيرا، في بيان جملة من الخصائص الفلسفية الرئيسية، التي سعى من خلالها إلى تحديد مناهج الدراسات الإنسانية، وكذا ضبط موضوعاتها، سواء في تحديد علاقتها مع بعضها البعض، أو في تحديد علاقتها أيضا مع باقى العلوم الأخرى، ولكن كل ما قام به، وما توصل إليه، ريكمان، لا يمكن أن يعتبر حدا نهائيا أو مطلقا في المعرفة البشرية، وخصوصا على مستوى المناهج التي تناولها بالدراسة، إن الموضوع الذي تناوله المؤلف مازال في حاجة إلى إستمرارية ومواصلة في البحث، لأن البحث في المناهج ذاتها يخضع لمنطق التقدم والتطور المستمر الذي يحصل من مستوى طموح الإنسان وجهده المتواصل الذي لا يتوقف عند حد معين، إذ ليست هناك قوالب ثابتة يمكن وضعها كمرجعية لكل بحث في العلوم، وإنما المرجعية الوحيدة، للإنسان الذي يبحث، هي صفة التفلسف الملازمة له، وهي سمة أساسية من سماته، ودليل على فاعليته في تغيير محيطه الثقافى والمعرفى، ويمكن اعتبار الكتاب - موضوع الدراسة - فى ذاته سمة من سمات التفلسف الذى يدخل فى باب الإختلاف والتنوع المعرفى، الذى يساعد على تطوير الفكر الإنسانى .

المنهج والنظرية فى مدرسة فرانكفورت

أ.د. حسن حماد

1- مدرسة فرانكفورت بوصفها فكر أزمة:

ظهرت مدرسة فرانكفورت إلى حيز الوجود - كما يذكر مارتن جاى - عندما صدر قرار من وزير التربية والتعليم بألمانيا فى 3 فبراير 1923 بالموافقة على إنشاء 'معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، وهو الاسم الأصلى لمدرسة فرانكفورت، لأن عبارة 'مدرسة فرانكفورت' لم تستخدم إلا فى مرحلة متأخرة من تاريخ المعهد، وبالتحديد بعد عودة المعهد من منفاه الاختيارى فى أمريكا إلى فرانكفورت مرة أخرى عام 1950⁽¹⁾.

وهذا التاريخ (3 فبراير 1923) يحمل دلالات سياسية وفكرية واجتماعية بالغة الخطورة، فهو يجيبى فى أعقاب عدة أحداث تاريخية فاصلة فى تاريخ البشرية: الحرب العالمية الأولى، بتداعياتها المختلفة، النجاح غير المتوقع للثورة البلشفية فى روسيا، مقابل الفشل الدراماتيكي للأحزاب الإشتراكية والشيوعية فى ألمانيا وأوروبا⁽²⁾.

وقد كان لفشل الأحزاب الإشتراكية والشيوعية أصداء ونتائج مؤثرة داخل ألمانيا وخارجها. ويكفى أنه هيا الفرصة لهتلر كى ينقض على السلطة فى ألمانيا.، واسم هتلر يعنى لمفكرى فرانكفورت، ولكل مثقفى ذلك العصر: الاضطهاد، القمع، معسكرات التعذيب، التصفية الجسدية، النفى، التشريد... إلخ.

وقد اكتملت صورة هذا العصر الظلامى فى 22 أغسطس 1939 بتوقيع اتفاق هتلر - ستالين، لقد كان ذلك نهاية عصر، وبالنسبة لكل هؤلاء المفتونين بسحر الماركسية، والذين راودهم حلم التحرير يعد نوعاً من اليأس العميق⁽³⁾.

ولاشك فى أن هذه الأحداث قد تركت بصماتها الواضحة على فكر مفكرى مدرسة فرانكفورت وامتزجت بسائر آرائهم السياسية والفكرية وجعلتهم يراجعون كثيراً

من مسلمات الفكر الماركسى . ويحاولون فى مقابل ذلك إيجاد صياغة جديدة ،لنظرية نقدية، تمزج بين الماركسية والهجلية والفرويدية عبر نص متعدد ومتفتح يسعى إلى التحرر فى كافة أبعاده السياسية والاجتماعية والاجمالية، ويكون محوره انفراد اللاممثل، الذى لا يكف عن مراجعة أطروحاته الفكرية، ولا يتوقف عن نقد وسلب ما هو قائم .

هذا النص تحديداً هو ما أطلق عليه مفكرو مدرسة فرانكفورت اسم ،النظرية النقدية، والنظرية النقدية، هى الصياغة النظرية التى تعبر عن المضمون الفكرى الذى تبناه مفكرو مدرسة فرانكفورت .

وفى هذه الدراسة سوف نقوم بتحليل معنى ووظيفة النظرية النقدية كما ظهرت عند فلاسقتها الأرائل خاصة هوركهايمر وماركيوز وأدورنو.

2- معنى النظرية النقدية :

ظهر مصطلح ،النظرية النقدية، بشكل مقصود عندما نشر هوركهايمر عام 1937 دراسة بعنوان: ،النظرية التقليدية والنظرية النقدية، وقد أوضح هوركهايمر أهمية بحثه فى المجال الدقيق للنظرية النقدية للمجتمع، وأشار إلى أن كلمة ،نقدى، كما تستخدم هنا أقرب إلى النقد الديالكتيكي للاقتصاد السياسى منها إلى النقد المثالى للعقل الخالص عند كانط⁽⁴⁾ . وفى العام نفسه نشر ماركيوز مقاله: ،الفلسفة والنظرية النقدية،، الذى أعيد نشره عام 1941 ضمن مقالات أخرى كتبها ماركيوز فى فترات مختلفة تحت عنوان شامل هو ،السلب، أو ،مقالات فى النظرية النقدية،، وقد شرح ماركيوز النظرية النقدية على أنها النظرية الاجتماعية القائمة على المنهج الجدلى ونقد الاقتصاد السياسى⁽⁵⁾ .

ويعد مقال ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، بمثابة الوثيقة الأساسية فى توضيح التوجه الفكرى للنظرية النقدية، والنظرية التقليدية كما يفهما هوركهايمر هى ما تعبر عنه بشكل واضح وصريح الإتجاهات الوضعية، فالإتجاه الوضعى كما يعبر عن نفسه فى علوم الإنسان والمجتمع يعالج نشاط الكائن البشرى على أنه شئ أو موضوع خارجى داخل إطار من الحتمية الميكانيكية، أما النظرية النقدية - المعارضة للوضعية - فهى ترفض النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم فهى

ترفض فكرة أن الظاهرة الاجتماعية تكون خارجية بالدرجة نفسها التي تكون عليها بالنسبة للعالم (6).

إن النظرية النقدية ترفض طابع الحياد الذي تتسم به النزعة الوضعية، وتحاول في المقابل أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة، أو بين الواقع والقيمة، والماركسية هي الفلسفة التي تعطي أفضل توضيح نظري لفهم الواقع الإنساني، وتفتح الطريق أمام إمكانية التحول العملي، وهوركهايمر في هذا الصدد يقر بانتتمائه للماركسية حيث يقول: «عندما استولى هتلر على السلطة كان كثيرون يأملون في إمكان الثورة ويحتمل أن هذا الأمل كان مجرد حلم أو وهم، ولكن الذي لاشك فيه أن هذا الحلم أو الوهم قد سيطر على أعمالى منذ عام 1933. وقد قبلت المنهج الماركسى من حيث إنه يجزم بأن المجتمع الأفضل لن يتحقق إلا بالثورة» (7). وهكذا فإن مدرسة فرانكفورت في الأربعينيات من القرن الماضي اعتبرت نفسها ماركسية، وهذا يتضح من مقالات هوركهايمر وماركيوز الأولى، فقد كتب هوركهايمر عام 1938 يقول: «إن أى هجوم على الأيديولوجيا، إذا كان لا يقوم على تحليل الجانب الاقتصادي يعد نقداً متهاقناً، أو بالأحرى ليس نقداً على الإطلاق» (8).

والتوقع أن مدرسة فرانكفورت ذاتها قد اخفقت في الالتزام بهذه الطريقة القاطعة التي افترضها هوركهايمر للنظرية النقدية وبرغم العديد من القضايا الاقتصادية التي نوقشت من خلال أعمال المعهد، وبالرغم أيضاً من العمل المنهجي لبولوك في هذا المجال، إلا أن تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ظل ينصب بشكل متسع على قضايا البناء الفوقي، وكان يفتقر بشكل أساسى لمناقشة القضايا البحثية (9). على الرغم من أن الدارس للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لا يستطيع أن ينكر أن هناك خيطاً فكرياً واحداً يربط بين مفكرى هذه النظرية وأن هناك عدداً من القضايا والاهتمامات المشتركة، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أيضاً أن مفهوم النظرية النقدية يختلف من مفكر إلى آخر. فأدورنو مثلاً لم يكن مهتماً بالقضايا الاقتصادية، وكانت اهتماماته الأساسية تنصب على مجال الثقافة وخاصة الموسيقى والدراسات الجمالية.

والرؤية المستقبلية التي طورها أدورنو خلال تلك المرحلة لم تكن النظرية الاجتماعية الجدلية، ولكن بالأحرى ما أطلق عليه في كتاباته المتأخرة «الديالكتيك

السلبى، والذي يمثل نقداً لكل الاتجاهات الفلسفية والنظريات الاجتماعية، وهذا ما يجعل أفكاره تبدو وكأنها شكل من أشكال النسبية، أو النزعة الشكية التى تنكر إمكانية وجود أى قيم مطلقة أو مبادئ نهائية، على رغم أن أدورنو نفسه حاول أن يتجنب الانزلاق إلى مثل هذه النتيجة، بل إنه يذهب فى محاضراته الافتتاحية فى جامعة فرانكفورت عام 1931 والمسماة «حقيقة الفلسفة» إلى أن فلسفته «جدلية مادية»، ولكن حقيقة الأمر - كما بين بوك مورس Buck Morss فى كتابه «أصل الجدل السلبى» - إن فلسفة أدورنو ليست مادية جدلية بأى معنى من المعانى، وهو يختلف عن ماركس فى أن فلسفته لا تشمل مطلقاً على نظرية للفعل السياسى، وعلاوة على ذلك فهو يختلف عن هوركهايمر وماركيوز فى أنه قد تجاهل إيمانها بالإمكانية الثورية للطبقة العاملة، والواضح أن أدورنو ليس لديه أى اهتمام جاد بتحليل ماركس الاقتصادى، أو نظريته عن الطبقات، وهو يرفض كلية فكرة إمكان وجود نظرية أو علم للتاريخ، تلك التى تعد واحدة من أهم مبادئ الماركسية (10).

إن هذه الاختلافات الواضحة بين مفكرى النظرية تجعل من الصعوبة أن نقدم تعريفاً محدداً - أو بلغة المناطقة تعريفاً جامعاً مانعاً - للنظرية النقدية، وكى نتغلب على هذه الصعوبة، فإنه يجب علينا أن نشير إلى بعض القضايا التى اجتمعت عليها اهتمامات النظرية النقدية مثل: نقد الوضعية، نقد النازية، مراجعة النظرية الماركسية، نقد ثقافة التنوير، ونقد مجتمع السلعة (أو التشيؤ) (*).

3- علاقة النظرية بالممارسة:

إن النظرية النقدية كما تشكلت من خلال هوركهايمر ورفاقه قد حاولت نظرياً أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة من منظور المادية الديالكتيكية، وهذا يتضح فى تأكيد هوركهايمر على أن قيمة النظرية إنما تتحدد من خلال علاقتها بالممارسة، وقد كتب عام 1934 يقول «إن قيمة النظرية تتحدد عن طريق علاقتها بالمهام التى تتبناها فى لحظة معينة من التاريخ، وعن طريق علاقتها بمعظم القوى الاجتماعية التقدمية» (11).

لقد كان هوركهايمر يشعر بأن الفكر النقدى يمكن أن يكون باعثاً، وعاملاً محرصاً فى تقدم النضال السياسى، فالنظرية النقدية يمكن أن تساعد على استثارة الوعى الذاتى للطبقة العاملة عن طريق إقامة نوع من التفاعل بين المنظرين

Theoreticians أو العناصر التقدمية في الحزب، وهؤلاء الذين في حاجة إلى وعى أكثر بالتناقضات الاجتماعية⁽¹²⁾.

وموقف هوركهايمر هنا يشبه إلى حد كبير موقف لوكاتش في كتابه «التاريخ والنوعى الطبقي»، فكلاهما يرى أن الموقف الخاص بالبروليتاريا ليس كافياً للحصول على المعرفة الكاملة، وعلى الرغم من أن هوركهايمر لم يقل بتلك النتيجة التي قال بها لوكاتش عندما أقر بأن الحزب الثورى سوف يجلب الوعى الصحيح للطبقة العاملة من الخارج، إلا أن هناك بعض التشابه بين هوركهايمر ولوكاتش يمكن استنتاجه من خلال مناقشة هوركهايمر، فهو يرى أن هناك علاجاً فاعلاً خارجياً هو المفكر النقدى، أو مدرسة الفكر النقدى التي تتعهد بمهمة نقل هذا الوعى للطبقة العاملة⁽¹³⁾.

ومن هذا الجانب، فإن للنظرية النقدية عند هوركهايمر وظيفة اجتماعية محددة هي: «نقد ما هو سائد»⁽¹⁴⁾. وبالتالي فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون متصالحة مع الواقع، بالعكس إنها تعارض هذا الواقع وترفضه. ومعارضة الفلسفة للواقع، على هذا النحو هو البعد الناقى أو السالب للنظرية النقدية⁽¹⁵⁾، ولكن للنظرية النقدية جانب آخر هو الجانب الإيجابى أنها: «تستهدف تحرير الإنسان من العبودية». والعبودية التي يقصدها هوركهايمر هي عبودية الإنسان للأفكار والأشياء، يقول هوركهايمر: «الهدف الأساسى من هذا النقد هو الإحالة دون فقدان الإنسان لذاته فى تلك الأفكار، والأنشطة التي يسعى النظام السائد لغرسها فى أعضائه.. إن الفلسفة تواجه التناقضات التي يجد الإنسان فيها نفسه متورطاً إلى حد التعلق بأفكار ومفاهيم منعزلة فى الحياة اليومية.. إن هدف الفلسفة الغربية.. إلغاء ونفى إحادية البعد فى نظام آخر للفكر أكثر شمولية، وأكثر يسراً، وأكثر ملائمة للواقع»⁽¹⁶⁾.

وبرغم أن النظرية النقدية، تنتمى إلى ما يسميه النقاد بتيار الماركسية الجديدة، أو اليسار الجديد، إلا أننا لا نستطيع أن نصفها ببساطة على إنها نظرية ماركسية، فبرغم تصريحات هوركهايمر، ماركيز، وأدورنو المتكررة حول تشيعهم للماركسية، إلا أن حقيقة الأمر، إنهم لم ينظروا قط للماركسية، بوصفها نموذجاً يحتذى ولم يتخذوا منها نظرية للممارسة، وإنما اتخذوا منها فقط بداية أو منهج لتحليل ونقد الحضارة الصناعية المتقدمة، وهذا منحهم حرية فى الاستفادة من منابع فكرية أخرى، غير ماركسية، كالهيجالية، والكانتية، والوجودية، والفرويدية⁽¹⁷⁾.

من ناحية أخرى، سيطر هاجس الخوف من الخضوع للسلطات، أو الاحتواء في الواقع القائم على مفكرى المدرسة، بحيث جعلهم هذا الأمر يقاومون بشدة فكرة الانخراط تحت لواء أى حزب سياسى، ولذلك كان موقفهم من الحزبين الكبيرين فى ألمانيا: الحزب الشيوعى، والحزب الاشتراكى هو موقف نقدى فى أساسه⁽¹⁸⁾.

إن مدرسة فرانكفورت برغم اهتمامها بالقضايا السياسية والثورية، إلا أنها اخفقت فى الالتزام بالنظرية الماركسية، وظل تحليلها ينصب بشكل متسع على قضايا البناء الفوقى، ويفتقر بشكل أساسى لمناقشة القضايا الاقتصادية البحتة⁽¹⁹⁾. ولا يستثنى من هذا الأمر سوى «فريدريك بولوك» كما لاحظ «زولتان تار»⁽²⁰⁾.

ويبدو أن مدرسة فرانكفورت تكفى بأن تعتبر نفسها حركة ثقافية ثورية، وهى فى نفس الوقت ترفض أن تكون مجرد نزعة إصلاحية، تقوم بترميم الواقع من داخله، بل هى حركة «نفى» تصون الحاجة إلى تجاوز كامل للواقع القائم، وهى مع ذلك لا تزعم أنها تقدم لنا يوتوبيا إيجابية⁽²¹⁾.

إن مدرسة فرانكفورت فى صورتها النهائية هى تعبير عن فكر مأزوم، فهى بحق تعبر عن أزمة المثقف المعاصر فى عالم اخفى منه اليقين، واختلطت فيه المعايير وتضاربت المشاعر. إن مفكرى مدرسة فرانكفورت: هوركهايمر، ماركيز، أدورنو، فالتر بنيامين.. وغيرهم من المثقفين القانطين، والباحثين فى نفس الوقت عن شعاع من أمل، هم رموز تجسد تلك الأزمة، فقد أقر معظمهم تقريبا، بسوداوية الواقع القائم، وانحسار الأمل، واستحالة الحلم الثورى (على الأقل فى الوقت الراهن).

4- ماذا يتبقى من النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت:

ترى هل استطاعت النظرية النقدية أن نفى بوعودها، وأن تصبح الأيديولوجية الثورية لكافة التيارات والجماعات المقهورة والمرفوضة فى المجتمع الغربى المعاصر، وفى العالم الثالث، خاصة جماعات الزنوج والمهمشين، والنساء، والأقليات المضطهدة والمرفوضة؟

هل استطاعت النظرية النقدية من خلال تبنيها للجدل السلبي فى معناه الهيغلى - الماركسى أن تتحول من قوة سلب ونفى بالمعنى الفكرى إلى قوة رفض واحتجاج بالمعنى السياسى؟

الإجابة - من وجهة نظرى - بالنفى. وبالرغم من أن مدرسة فرانكفورت قد

حققت قدراً من التفاعل بينها وبين بعض الجماعات السياسية كما حدث في الستينيات من القرن الماضي عندما تأثرت ثورة الطلبة بأفكار ماركيز، إلا أن هذا التفاعل لم يكن كافياً لكي تصبح النظرية النقدية بمفردها أيديولوجية الاحتجاج والرفض في القرن العشرين، ولم تستطع قوة الدفع الثوري الكامنة في النظرية النقدية أن تتجاوز الطابع الأكاديمي لها، ومع ذلك فلا يجب أن نطلب من النظرية النقدية كتيار فلسفي أن تتحول إلى الفعل بصورة مباشرة. فالأفكار لا يمكن أن تتحول إلى قوة فعل ما لم تتبناها طبقات أو جماعات اجتماعية، والفلسفة لا تصل إلى ذلك إلا من خلال العديد من الوسائط والوسائل الأخرى. وفي مقابل ذلك لا يستطيع أحداً أن ينكر أن النظرية النقدية قد تنبأت في وقت مبكر بشيخوخة النظرية الماركسية التقليدية، بمثل ما تنبأت بنهاية أسطورة البرولتاريات بوصفها الطبقة التي تحمل بيديها مفاتيح الخلاص من الجحيم الرأسمالي، أضف إلى ذلك أن نقد النظرية النقدية لثقافة السلعة ولزحف التشيؤ على حياة الإنسان المعاصر ما زال أكثر إلحاحاً في وقتنا الراهن من أي وقت مضى.

إن خطورة النظرية النقدية لا تكمن فقط في كونها مرحلة أو لحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية، ولكن خطورتها تكمن في أنها تمثل العقل الغربي متمرداً على نفسه ومراجعاً لأطروحاته ومسلّماته، وهذا ما يفتقده العقل العربي الذي مازال يعاني حتى كتابة هذه السطور من عقدة النرجسية وعبادة الذات.

إن تأكيد النظرية النقدية على النقد هو بحد ذاته أمر مطلوب سواء كان هذا النقد فكرياً أو سياسياً. فالتأكيد على ممارسة النقد إنما ينطوي على رغبة في تجاوز الواقع، وعلى إيمان راسخ في أن التطور هو قانون الوجود. فالنقد يعني عدم الجمود أو الركون للموضع القائم، وهو يعني أيضاً أن الحياة تنطوي دائماً على النقص وإن الاكتمال فرضية مستحيلة في دنيا الواقع. والنقد من هذا الجانب دعوة لا تم إلى ضرورة التغيير. ولعل المأزق العربي الراهن أحوج ما يكون إلى مراجعة الكثير من قيمنا الاجتماعية والثقافية والسياسية. ويتطلب من مثقفينا أن يكون لديهم الجسارة الكافية لتعرية الذات الحضارية، والقدرة على تطهيرها من كل ما استقر فيها من أوهام وأخطاء ومغالطات.

إننا نحتاج إلى ممارسة النقد في حياتنا اليومية، وفي معاهدنا العلمية، وفي قراءتنا للتراث، وفي نظرنا للمستقبل. وبدون ممارسة هذا النقد سترتد مرة أخرى إلى شعوب تعيش على هامش التاريخ أو إن شئت خارج التاريخ.

المراجع

Mart Jay: The dialectical Imagination Little, Brown and -1
Company, London, 1973. P. 10.

Ibid. -2
P. 3.

David Hrelid: Indroduction to Critical Theory, Hutchinson, -3
London, 1980. P. 19.

Max Horkheimer: Traditional and Critical Theory (in) -4
Horkheimer: Critical Theory, Selected Essay, Trans By
Matthaw J O'Connell and Others, Herder and Herder. Nre
York, 1972, PP. 196-197.

Phi Slater: Origin and Significance of the Frankfurt School. -5
Routledge & Kegan Poul, London, 1980, P. 26.

Bottomore: The Frankfurt School., Travistock Publication, -6
London and New York, 1984, P. 16.

-7 جيرار جان: من فرانكفورت إلى فرانكفورت، دراسة منشورة في مجلة المنار، العدد
الحادي عشر، نوفمبر 1985، ص 167.

Slater: Op. Cit., P. 47. -8

Loc. Cit. -9

Bottomore: Op. Cit., P. 18. -10

(* للمزيد من التفاصيل انظر كتابنا: النظرية النقدية عند هريبرت ماركيزوز، دار التفوير،
بيروت، 1992.

Slater: Op. Cit., P. 15. -11

David Held: Op. Cit., P. 50. -12

Bottomore: Op. Cit., P. 17.	- 13
Horkheimer: The Social Function of Philosophy (in) - M.H.: Critical Theory. P. 264.	14
Ibid. P. 257.	-15
Ibid, P. 265.	- 16
Leszek Kolakowshi: Main Currents of Marxism. Trans - By P.S. Falla, Oxford University Press, 1978. P. 341.	17
Loc. Cit.	-18
Phi Slater: Op. Cit., P. 47.	- 19
Zoltan School. The Critical Theories of M Horkheimer - and T.W. Adorno, Schocken Books. 1985. P. viii.	20
Kolakowski: Op. Cit., P. 342.	-21

obeikandi.com

المنهج فى بناء الفلسفة الجديدة

أ.د. عزت قرنى

أولاً: لم الفلسفة الجديدة؟

لا توجد ثقافة، أياً ما كان شأن الجماعة التى أنتجتها، إلا وهى تحتوى ، صراحة أو ضمناً، على عدد أساسى من المبادئ والتوجهات العامة التى توجه إدراكها للعالم والإنسان وفهمها وحساسيتها وتفضيلاتها الأخلاقية والجمالية وغاياتها وقواعد سلوك أفرادها وسلوك الجماعة على السواء. هذه المبادئ والتوجهات العامة هى «الأصول»، ولا يمكن أن نتصور ثقافة ومجتمعاً إلا ويضم أفراداً أو مجموعات تهتم بتلك الأصول وتصوغها وتعلنها وتدافع عنها، وقد تعدل منها شيئاً أو أشياء بحسب سير العمل واختلاف الزمان. «أهل الأصول، هؤلاء قد يتسمون، عبر التاريخ منذ أقدمه، بتسميات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، وقد يكونون من أهل السياسة أو من أهل الدين أو من أهل المعرفة. أو من أهل الفكر المستقل أو من أهل الإدارة العليا أحياناً كذلك، أو من غير هؤلاء وأولئك. وإذا كان المصريون القدماء قد رأوهم فى الكتاب والكهنة والوزراء، وكان اليونان قد انتهوا إلى تسميتهم باسم «الفلاسفة»، وظهروا فى الحضارة الإسلامية على هيئة علماء أصول الدين، فإنهم جميعاً من أهل البحث فى الأصوليات، أى فى المبادئ والكليات والتأسيسات، وهو البحث الذى تسميه الحضارة الغربية اليوم، من بعد اليونان، «بالفلسفة»، ونفضل نحن أن نسميه باسم عربى واضح هو «مبحث الأصوليات العقلية»، وإن كنا، لأسباب عملية واضحة للعيان، مضطرون إلى استخدام كلمة «فلسفة»، وما يشق منها، على الأقل لبعض الوقت.

والسؤال الآن هو: فىم تقوم فلسفتنا، أو أصولياتنا العقلية، وهى الضرورية تماماً لتوجيه الفهم والحساسية والسلوك والحكم جميعاً؟ لقد توهم كثيرون، منذ أحمد لطفى السيد، أن لنا أن نستعير أفكار الغرب وأسلافه، وتوهم بعض آخر، وأخذ عدده فى

الازدياد منذ هزيمة عام ١٩٦٧م المخزية، أن أصولنا العقلية ما هي إلا قضايا الفقه وعلم الكلام القديمين، وأخذ في نيش موروث العاضى المعرفى وفى إعادة نشره على ورق أبيض مصقول بعد أن كان قائما فى صدور الرجال وفى الصفحات الصفراء. ولنكتف هنا بالقول إن كلا الفريقين مخطئ خطأ جوهرياً يقوم، فى كلتا الحالتين، على جهل بحقيقة سير التاريخ وتحول المجتمعات وخصائص الثقافات جميعا، حيث إن الفريق الأول لم يدرك أن الأخذ عن الغرب، من حيث الأفكار الموجهة لكل شئ أى المبادئ، أمر غير ممكن ثقافيا وإنسانيا إلا بثمن الخضوع التام له والرضى بالتبعية بإزمته. والواقع أنه لا يمكن مطلقاً نقل ثقافة من جماعة إلى أخرى على أن تظل الجماعة الثانية محتفظة بكيانها الذاتى واستقلالها: إن الثقافة لا تستزرع فى بيئة غير بيئتها، فإما أن تكون ابناً لها أو أن تكون غريباً عنها، ولا توسط، وهو ما لا يمنع من نقل أدواتها ومنتجاتها حيث إن هذه إنما هى من «المحايدات»، كما أنها ليست من الأفكار والمبادئ والغايات. وأما الفريق الآخر، فإنه نسى عامل مر الزمن واختلاف الظروف وتوهم أن ما قاله أبو حنيفة أو واصل ابن عطاء هو ذو حياة إلى اليوم (ونلاحظ أننا نتحدث دائماً عن إنتاج البشر، أما القرآن والسنة الصحيحة المفسرة والمكملة له فإنهما يقعان خارج ذلك النطاق). إن الفريق الأول يصطدم بمنطق الثقافة، كما يصطدم الثانى بمنطق الزمان والثقافة معاً، لأن الثقافة الإسلامية التقليدية قد أكملت دورتها وماتت مع انهيار الإمبراطورية العثمانية (وأما قيام ثقافة دينية إسلامية جديدة، فهو أمر ممكن، ولكن على أساس النظر الجديد تماماً إلى أصول الدين المعبر عنها فى القرآن الحكيم، الذى هو، بحكم التعريف، خارج الزمان وخارج البشرية).

ما نتيجة كل المقدمات التى سبقت، والتى وضعت على هيئة الإيجاز الشديد؛ إنها أننا ثقافة جديدة، إذن نحن نحتاج إلى فلسفة أو أصوليات جديدة وخاصة بنا نحن، ونحن وحدنا القادرون على صنعها والمطالبون بذلك. المطلب إذن هو إنشاء فلسفة أو أصوليات عقلية جديدة من الألف إلى الياء. فكيف السبيل إلى ذلك الإنشاء، وكيف يتم بناء الكيان النظرى التأسىلى الضرورى لثقافتنا ضرورة الدماغ للجسم وضرورة الغدة النخامية لسائر أنشطة الجسد الحسى؟ هنا تظهر أمامنا مسألة المنهج

وعلى نحو مسيطر وملح معاً.

ثانياً: عن المنهج وجه عام

المنهج لغةً هو الطريق الواضح والطريقة، والمنهج هو خطوات تُسلك على ذلك السبيل. وهكذا، فإن المنهج طريقة منظمة مقصودة في التعامل مع أمر ما، وتتكون من خطوات على التوالي. ويمكن أن نقول، على التعميم، إن المنهج هو الطريقة المنظمة المطردة، وذلك أياً ما كان ميدان تطبيقها وفي البحوث النظرية، فإن المنهج قد يقال على طريقة تناول الموضوع المعين وخطوات البحث فيه، كما قد يقال على طريقة عرضه أمام الآخرين. ويشير الجانب الأول إلى عمليات التفكير وإلى الذات القائمة على البحث، بينما يشير الجانب الثاني إلى القضايا التي يتجسد فيها البحث وهو يعرض على الآخرين شفاهاً أو كتابةً، أي أنه يتصل بترتيب عرض المسألة وخطوات البحث ونتائجه على نحو منظم متصل، وهو ما يجعل ذلك العرض يكون كلاً متسقاً.

ومن الطبيعي أن تختلف المناهج بحسب الميادين وبحسب الموضوعات، ولهذا فإن هناك طريقة عامة في التناول الفلسفي للمسائل، وذلك من حيث هدف السعي إلى الوصول إلى مبادئ وأصول عامة كلية، بطريق التفكير العقلي النظري، ومع ضرورة تقديم البرهان أو الدليل أو الحجة أو المبرر، على الأقل، لكل ما يقترح ولكل انتقال من مقدمات إلى نتائج. وفي نفس الوقت، فإن كل فيلسوف أو أصولي تكون له طرائقه الخاصة في داخل ذلك الإطار المنهجي العام المشار إليه للتو، فيكون هناك منهج فلسفي تأسيلي عام ومنهج يختص به كل مقدم للاقتراح التأسيلي. كذلك، فإن لكل ميدان تأسيلي خصائصه الخاصة، فتظهر مناهج تأسيلية مخصوصة بكل ميدان تحديداً، كما هو الحال مثلاً في منهج تناول مسائل أصوليات الفن الذي لا بد أن يختلف عن منهج تناول طبيعة الذهن البشري أو تناول غايات الحياة ومبادئ السلوك، إلى غير ذلك. أخيراً، فإنه عند ظهور ظروف ثقافية أو أصولية خاصة، فلا بد من ظهور قواعد منهجية مخصوصة تقابل تلك الظروف، وهي التي منها ظرفنا نحن الحالي، الذي هو معاً ظرف إنشاء الثقافة الجديدة وإنشاء أصولياتنا العقلية الجديدة تماماً هي الأخرى. هذه، إذن، جوانب أربعة للمنهج الفلسفي التأسيلي: جانب عام

مشترك، وجانب لكل فيلسوف فردى وجانب لكل ميدان، وجانب للظروف الاستثنائية الخاصة، وسوف يتناول حديثنا هنا الجانب الأول العام، لأنه يحتاج إلى إيضاح واتفق ولأنه المؤسس لكل ما عداه، والجانب الرابع الأخير، لأننا ينبغي أن نتساءل عن منهج بناء فلسفتنا الجديدة في ظرف استثنائي، هو ظرف نبذ الأوهام ودفع طرائق البحث المستحيلة من أجل إنشاء الفلسفة الجديدة والثقافة الجديدة معاً.

ثالثاً: ما قبل المنهج

المنهج، في النهاية، طريقة وخطوات تستهدف تحقيق نتيجة معينة، ولكن له كذلك مصاحبات ذهنية تفكيرية ووجدانية ومشئية، كما أن السير على طريقه يستلزم تهيئات من أشكال مختلفة. عن هذه التهيئات اللازمة لبناء فلسفتنا الجديدة نتحدث في القسم الحالي، لتتحدث في القسم التالي عن تلك المصاحبات الذهنية المتنوعة، وهنا وهناك سيكون حديثنا أشبه بإثارة رؤوس الموضوعات وحسب، لتتفرغ بعد ذلك لمجابهة مسألة المنهج الفلسفي عموماً ثم خصوصاً على التالي:

ونقصد «بما قبل المنهج» عملية تهيئة الأرض للبحث الجديد الذي يراد له أن يكون مثمراً قوياً، تماماً كما يهيئ الزارع أرضه بتقليبها وبإزالة العوائق منها بأنواعها وينزع الحشائش الضارة وما شابه. ولعل أوجب عناصر عملية التهيئة تلك هي ما نسميه «فضح الأوهام»، وهي عندنا: أوهام العالمية وواحدية الثقافة والحضارة والفلسفة والعلم وغيرها، وهو الذي يعنى الخضوع للغرب إلى الأبد، وأوهام إمكان بعث الماضي الثقافي الذي كان، وكأن الغزالي لا يزال يتحدث إلينا هو والبيروني والمتنبي وغيرهم. ثم هناك شكل آخر للتهيئة، لعله أن يكون الوجه الإيجابي لشكل فضح الأوهام ذلك ألا وهو إعادة تقييم الأوضاع وإعادة فهم الوقائع مع ما يستتبعه هذا من ترتيب جديد للأولويات، لقد انتشرت مفاهيم بين الناس، من مثل «الإحياء» و«النهضة» وغيرهما، والواجب إعادة النظر فيها جذرياً، بل وإعادة النظر في وضعنا الثقافي والحضاري والوطني والقومي كله، وهو ما يؤدي إلى رؤية جديدة للواقع وللواجبات: ذلك أن وضعنا إنما وضع من يقوم بخلق ثقافة جديدة تماماً، إنه بإزاء الغرب أو بإزاء الموروث الثقافي لنا، لأن الحضارة الغربية ليست فقط هي الآخر المطلق، بل ولأنه من غير الممكن بحسب منطق الثقافات أن تكون هي لنا، وإن أمكن

استعارة بعض أدواتها ونتائجها، هذا بالإضافة إلى ضرورة الإدراك الواضح أنها قد دخلت، فعلاً وحقاً، إلى دور التحلل والانحيار منذ أوائل القرن العشرين الميلادي على الأقل، ولأن موروثنا الثقافي الذي صنعه بشر من بلادنا قد أصبح من التاريخ ومن الماضي حسماً وحتماً، فليس فيه حياة في الحق، هذا وإن كان من الواجب درسه ومعرفته لأنه شيء كان يخلصنا، أما كل ما أنتجه الغرب وأسلافه فهو مما لا يخلصنا في شيء، وإنما هو يحدث أحياناً أن يهمننا، إلى درجة أو أخرى لعله أو لعله مغايرة..

رابعاً: مصاحبات المنهج التأصيلي (الفلسفي)

يحتاج بناء الفلسفة الجديدة، والتي لا بد أن تنتج عن حركة إبداع جوهري، إلى مصاحبات نفسية عزيزة، من أبرزها القدرة على المبادرة والمشيمة القوية الحاسمة والعزم الأكيد المتصل، ولن يتم ذلك البناء بدون بذل الجهد العظيم، وبعد أن يبدأ في ذلك العمل فلا بد من الاستمرار عليه، وسط صعوبات ومعوقات من أنواع شتى، وعلى مر سنين طويلة، وهو ما يعنى التسليح بروح النفس الطويل،. إن هذه المصاحبات الوجدانية لا تقل أهمية بحال عن تملك روح جديدة تتجه نحو خلق المبتكر وعن التوصل إلى امتلاك الأدوات المناسبة للبناء الصعب المنشود، فلا بد إذن من توافر روح التضحية، وهي شرط ضروري عندما يراد القيام بعظائم الأمور.

ويحتاج إبداع الفلسفة الجديدة إلى التحرر إلى أعظم درجة ممكنة من الموروثات الثقافية والمعرفية والتربوية وكذلك من القضايا المشهورة التي تظهر وكأن لها مكانة الحق النهائي. إن تلك الموروثات معوقات أكثر منها معينات، ومنها مثلاً ما يقال عن ضرورة الأخذ عن فلان أو فلان من فلاسفة الثقافات والشعوب الغربية، على نحو ما توهم أحمد لطفي السيد وصحبه، كما أن القضايا المشهورة التي تظهر على ألسنة الكثرة بغير ما تفكير أو يكاد، ومنها على سبيل المثال دعوى أن هدفنا إنما هو الجمع بين أصالة غير ممكنة ومعاصرة غير منطقية، تلك القضايا التي تدعو إلى الكسل، وبخاصة إذا كانت بغير أساس من التاريخ ومن دراسة منطلق الثقافات. من جهة أخرى، فلا بد من توافر الجرأة على إعلان الاستقلال المنهجي عن السلطات المهيمنة بأنواعها، لأن الشيء الفلسفي الأول هو الخضوع لرأى تفرده وتفرضه سلطة بشرية ما، وبغير ما فحص ولا تمحيص.

إن قصد الإبداع ضرورة مطلقة لكل إنشاء جديد، فلا تجديد إلا بالإبداع والابتكار، ولا إبداع إلا مع توافر قصد الإبداع، وهو غالباً ما ينتج عن شعور من الالتزام أو الواجب أو المسئولية أو الرسالة. وهذه القضية الإبداعية ينتج عنها بالضرورة تحول في الرؤية عند صاحب البناء الإبداعي الجديد تجعله يظهر مختلفاً عن الآخرين، وهو وضع غير مريح إجتماعياً للأكثرين، وعلى صاحب البناء الجديد أن يتحمل كل نتائجه، ولكنه سيصل، مع تلك القصدية الإبداعية، وعند توفر شروط أخرى ستشير إليها من بعد، إلى إدراك المجال الفلسفي والثقافي على نحو جديد تماماً تظهر معه أمام عينيه علاقات جديدة، ويؤدي هذا الإدراك إلى إعادة تركيب غير مسبوق لعناصر الموقف. ولكن شرط تحول الرؤية هو القدرة على براءة النظرة، ومساندها هو قوة الخيال، ومساعدتها هو الانتقاء والقدرة على التركيز على الأهم والمهم وترك الفرعي والجانبى من الأمور. أخيراً، وليس آخراً، فإن على باني الفلسفة الجديدة أن يأخذ بحبل سياسة النفس الطويل، لأن التأصيل القوي يتطلب بحثاً طويلاً وتأملاً متدياً ومحاولات وراء محاولات، كما أن جوانب التأسيس الفلسفي عديدة تعدد جوانب الوجود، فلا هيئة المقال الصغير بمسغفة في البناء التأصيلي الفلسفي، ولا الاكتفاء بالنظر في ميدان دون ميدان هو سبيل تكوين فلسفة وأصوليات شاملة قادرة على التأثير.

خامساً: المنهج الفلسفي عموماً

أشرنا من قبل إلى أن المنهج عموماً في أمور المعرفة والتفكير هو طريقة منظمة في البحث، ثم تتخذ تلك الطريقة أشكالاً محددة بحسب خصائص كل ميدان كبير على حدة، وهكذا يكون هناك منهج رياضي ومنهج للعلوم الطبيعية ولتلك الانسانية، وكذلك أيضاً منهج فلسفي.

ولعل من أول عناصر المنهج الفلسفي البدء من سؤال المبدأ والأصل، أو فنقل: من السؤال الأصولي، والذي يتخذ ثلاثة أشكال مترابطة تظهر على هيئة أدوات الاستفهام: ما؟ لماذا؟ لم؟ فيكون لدينا سؤال الطبيعة وسؤال العلة وسؤال الغاية، وكلها تتصل بما هو مبدأ وأصل. والتركيز على سؤال المبدأ والأصل يميز البحث الفلسفي التأصيلي، ويظهر على هيئة ما نسميه «بوضوح الوعي الأصولي»، ويوجد مقابل له

عند المشتغلين بعلم أصول الفقه عندما يتميزون بالحساسية التأصيلية والتعقيدية عن أقرانهم من المشتغلين بالفقه. والعنصر الثالث من عناصر المنهج الفلسفي هو استخدام البرهان، وذلك تفريعا على الاهتمام بالعلة، حيث إن الإتيان بالبرهان هو فرع من الإشارة إلى العلة. وفي هذا يختلف المنهج التأصيلي عن طريقة الشعر في الإحياء وعن طريقة السياسي في فرض اختياراته عن طريق استخدام وجه أو آخر للسلطة؛ إلى غير ذلك. ثم يضاف إلى هذا كله، رابعا، أن البحث التأصيلي الفلسفي إنما هو حركة متواصلة متبادلة ما بين الأصول والفروع ذهابا وإيابا، لأن النظر الفلسفي نظر شمولى إلى جوار كونه نظراً تأصيليا، حيث إن الفلسفة هي بحث في الأصول في إطار الكل الشامل، إما مطلقا وإما في هذا الميدان المخصوص أو ذاك (مثلاً الفن، الأخلاق، الحرية....). ويسمح لنا هذا بالتأكيد على أن للفلسفة استهدافا مزدوجا: فهي تستهدف الوصول إلى مبادئ في نفس الوقت الذى تستهدف فيه الإحاطة الشمولية بالكل، ولكنها إحاطة به من حيث أصوله ومبادئه ومن حيث خريطة علاقات تلك الأصول والمبادئ بالفروع والنتائج فى داخل الكل. ولعل من المناسب أن نشير هنا إلى فرض مسبق ذى أهمية يقف من وراء الطريقة الفلسفية فى البحث، ألا وهو أن الجزئيات، والتي أشرنا للتو إلى شكل لها يتمثل فى الفروع والنتائج، ليست هى كل شئ ولا نهاية المطاف، سواء أكان ذلك فى ميدان الأشياء أو الأحداث أو القضايا، وإنما هى يقوم وراءها مبدأ ما، وهى لا تفهم إلا من حيث علاقتها به، حيث إنه ليس للجزئى من وجود مطلق.

ومن نافلة القول أن الخطوات التفصيلية للبحث الفلسفي تتحدد على أساس كل ميدان معين بل وكل موضوع معين، وأيضا على أساس اهتمامات كل أصولي وطريقته المختارة فى التناول. لذلك فما يهمنا هو الأمور العامة المشتركة فى البحث التأصيلي. وبالإضافة إلى ما ذكرنا منها، فإنه من المهم أن نشير إلى عدد من الاتجاهات تحدد روح البحث الفلسفي من حيث جوانب عديدة فيه. ومن ذلك أن الاهتمام بالأساسيات والأصول ينبغى أن يقترن به الاهتمام بالعلاقات الكبرى فى داخل الظواهر موضوع البحث، وأحيانا ما يكون المبدأ هو علاقة جوهرية، ومثال ذلك أن السلطة، هى علاقة أساسية وهى مبدأ أول فى البحث التأصيلي فى طبيعة

السياسة. كذلك، فإن توجيه النظر إلى الأصول والعلاقات لا يتم بغير النظر التجريدي، فيكون التجريد من أهم ملامح البحث الفلسفي، وهو مقترن بالضرورة بالنظر الشمولي الكلي، فلا إدراك للكل إلا بالتجريد، لأن النظر المباشر لا يكون إلا لجزئيات. وفي المقابل، فإن الحس الفلسفي الصحيح هو الذي لا يهمل شيئاً، بل هو يهتم بكل شيء، ولعل وراء هذا افتراضاً تأصيلياً ذا أهمية يقول إن كل شيء على علاقة بكل شيء. ولهذا، أيضاً، فإن الحساسية الفلسفية منتبهة دائماً إلى التنوع الشديد الذي في الوجود، لهذا وجب الاستيفاء بقدر الامكان في الإحصاء، لأن شمول الإحصاء جدير بالوصول إلى مبادئ وأصول أعمق وأشمل. إن النظر الفلسفي لهو حركة دائبة ما بين التعدد والوحدة. ومن اتجاهات البحث التأصيلي أيضاً يقظة الروح النقدية دوماً وحضور حس التشكك الجدير بكل ما هو إنساني، وهذا وذاك يسيران مع الحس بالنسبية يبدأ بيد. أما عن الاهتمام بالتدقيق في فحص الأسئلة والمفاهيم والاستدلالات، فإنه أمر مفهوم، هو مراعاة الموضوعية في البحث بقدر ما تسمح به الطاقة الإنسانية.

سادساً: المنهج في بناء الفلسفة الجديدة وعناصره الخاصة

حيث أننا نبتغي بناء أصوليات جديدة تماماً، أي أن نخلقها خلقاً وأن ننشئها إنشاءً، وذلك ليس على يد واحد بمفرده بل على أيدي أكبر عدد ممكن من القادرين على تقديم الرؤى التأصيلية الشمولية القوية، وذلك إن في نفس عصرنا هذا أو عبر جيلين أو ثلاثة مما يلي، يقدم كل ذلك، عبر الزمن وعبر تتالي التجارب الثقافية وعبر الظروف التي ستعبرها جماعتنا الثقافية، على هيئة بدائل مقترحة لتقف الثقافة والأمة، بعد الاختبار والتأمل، على النظام التأصيلي الذي ترضيه لنفسها لمدة أجيال أخرى، حتى تحين ظروف خاصة ويعاد النظر في كل شيء، فيتعدل شيء أو أشياء هنا أو هناك ويتبدل شيء بآخر، ويلقى بثالث في ظل الذاكرة، وقد يعود بديل كان قد هجر لوقت ما لكي يعدل بعد المراجعة فيظهر تحت ضوء جديد في ثوب وتقديم جديدين، نقول حيث إننا نبتغي خلق أصولياتنا نحن المبتكرة والتي تخصصنا حقاً وتعبر عنا نحن حقاً وتكون من انتاجنا حقاً، فإنه لا بد من وضع عناصر منهجية وإجرائية فريدة تناسب هذا الظرف الفريد، لكي تضاف إلى العناصر المنهجية للبحث التأصيلي ولكي تقودها وتوجهها باعتبارها الآمرة عليها ويمكن أنت تعدد أهم تلك العناصر على النحو

التالى، قبل أن نبين ما نقصده بكل منها بعد ذلك:

- ١- البدء من الصفر المنهجي معرفياً.
- ٢- البدء من الوجود مباشرة فحصاً وبحثاً.
- ٣- اعتبار الانطلاق من نقطة البدء المناسبة المفيدة.
- ٤- تحديد التراث المرجعي الذى تنطلق منه الأصوليات الجديدة.
- ٥- اعتبار لغة البحث التأصيلي والمصطلح.
- ٦- التنبيه إلى هيئة التعبير المناسبة.

أما مفهوم «الصفر المنهجي»، فإنه يقصد منه أن الفيلسوف الجديد سوف يحاول «معرفة» آراء أكبر عدد ممكن من المفكرين، إن فى ثقافتنا الماضية أو فى ثقافات الأمم الأخرى، الحية منها والميتة، ولكنه سوف يضع كل معرفته تلك، وهى على سبيل الإدراك الموضوعى لا أكثر، سوف يضعها «جانبا» وهو بسبيل إنتاج الأصوليات الجديدة، وذلك قصداً ويقدر ما تسمح به الطاقة الإنسانية، لأن ذلك «الوضع جانباً» هو الثمن الضرورى للخلق والإبداع. ونحسب أنه ليس فيما نتقدم به هنا من جديد حقاً من حيث المضمون، لأن كل من درس عمليات الإبداع جيداً وجد فى سلوك عظام المبدعين شيئاً منه، ويكفى أن ننظر إلى فنان تشكيلي، أو غيره، من المبدعين: فإنه لا بد أن يبدأ بالتدرب على نقل أساليب الآخرين وعلى تقليدها، وهو ما يقابل «المعرفة» التى تحدثنا عنها لآراء الآخرين ولآراء الثقافات الأخرى، ولكنه لن يصبح خالقاً لأسلوب فنى جديد هو نفسه إلا بثمن إلقاء كل ما تدرب عليه جانباً، لينطلق إلى استطلاع عالمه الجديد المبتكر.

ومن الظاهر أن المعارف التمهيدية المحصلة عن آراء الآخرين من الغير لا «تعدم»، وإنما هى أصبحت ينظر إليها نظرة الشئ الذى ليس لنا على الحقيقة. وهكذا، فإن «الصفر» المقصود ليس هو الصفر الحقيقى، فما من أحد بين كل البشر يبدأ، فى أى ميدان كان من الصفر المطلق، وإنما لا المقصود هو «الصفر المنهجي»، زى السلوك «وكأننى» لم أدرس شيئاً، و«كأن» ما درسته ليس من عوامل مجال نشاطي التأصيلي الخالق. وفى الحق، فإن هذه القاعدة الجوهرية لخلق الأصوليات الجديدة هى ضرورية كذلك لخلق شتى جوانب الثقافة الجديدة: وهكذا، فإن عالم أصول الدين

الجديد، مثلاً، وعالم الفقه، عليهما معرفة كل آراء القدماء، ولكن من أجل إنتاج علم كل منهما الجديد المناسب لثقافتنا الجديدة، فإن عليهما أن يضعا كل ما تعلماه، بقدر الإمكان، جانباً، وأن يبدأ من «الصفير المنهجي».

وأما مبدأ «الانطلاق من الوجود مباشرة»، فإنه المبدأ المكمل وتاماً لمفهوم «الصفير المنهجي»، إلى حد أن يكونا معاً وجهين لنفس الأمر، حيث الاتجاه نحو الوجود يشكل الوجه الإيجابي، بينما اعتبار الصفير المنهجي يشكل الوجه السلبي. ذلك أن الوقوف مع الصفير المنهجي وحده يجعلنا نطل على العدم، ولن يفيد هذا في العمل شيئاً، ولكن الحقيقة الكاملة هي أننا إذ نبدأ بفكر صاف لا يشغله مضمون معين من أي مصدر كان، فإننا نتعلق به إلى الوجود مباشرة، أي إلى الكائنات والأشياء والأحداث والعلاقات ذاتها، وهذا نفسه هو ما فعله عظام المفكرين في حضاراتنا السابقة وعند حضارات الأغيار: إن إمحّتب وأبا حنيفة (وهو القائل: «هم رجال ونحن رجال») وسقراط وديكارت، استخدموا ضمناً قاعدة الصفير المنهجي، واتجهوا إلى الوجود مباشرة وكونوا عنه تصوراتهم. واستكمالاً للمثالين اللذين ضريرناهما منذ قليل، وهو علم أصول الدين وعلم الفقه الجديدين، فإن «الوجود» الذي سيتجه إليه خالقهما منا إنما هو النص القرآني والسنة الصحيحة الثابتة لكي يستخرجوا منهما التصورات الجديدة المناسبة للثقافة الجديدة، وكذلك في سائر الميادين، من علم الفلك وفن العمارة إلى صناعة الملابس وإنتاج لعب الأطفال. إن الثقافة كل متكامل، وروح الخلق والإبداع ينبغي أن تخترق سائر المجالات لتنتج الثقافة الجديدة المبدعة.

وأما عن نقطة البدء المناسبة المفيدة من أجل إنتاج الأصوليات الجديدة، فإننا نعتقد أن الأنسب والأفيد هو أن يبدأ الاقتراح التأصيلي بتقديم «رؤية جوهرية» تقف عند الخطوط الكبرى للموضوعات المحورية وتترك التفاصيل مؤقتاً، لحين ظهور مشاركة جديدة من جانب هذا أو ذاك، أو من قبل نفس المفكر الأصولي في وقت لاحق، ولكنها تكون مع ذلك شاملة وجامعة لكليات الموضوعات.

وأما عن التساؤل حول «التراث المرجعي» الذي تنطلق منه الأصوليات الجديدة، فإن الإجابة المتصلة به تظهر على نحو منطقي من تطبيق كل من قاعدة الصفير المنهجي ومبدأ الانطلاق من الوجود مباشرة: وهي أنه لا يوجد لنا تراث مرجعي

حقاً، وإنما هي معارف عن الجميع، عن القدماء من عندنا وعن الأغيار من شتى الحضارات والأمم، إنما تراثنا المرجعى هو الذى نحن ننبئ به بأنفسنا، واحداً إلى جوار واحد، وجيلاً بعد جيل، بحيث أن الوصف الصحيح لما نقل إلينا من أهل ثقافتنا السابقة، بل كل ثقافتنا السابقة، ليس أنه «تراث»، لأن التراث لا يكون إلا حياً فيما نرى، بل أنه محض «موروث»، ومكانه المعتاد هو المتحف وذاكرة الأيام. نعم، إننا لن، ولا نستطيع، أن نرتكن إلى أحد، فى الشرق أو فى الغرب، فى الحاضر أو فى الماضى، بل علينا أن نرتكن إلى ما نصنعه بأنفسنا صنع الخالقين. إن مرجعيتنا ليست آراء أحد أياً من كان، بل هي الوجود وتفكيرنا نحن واختياراتنا المتراكمة.

وفى إطار هذا الجهد العظيم الخلاق، فلا بد للإنشاء الجديد وللمنهج الجديد من مصطلح تأسىلى فلسفى جديد وجديد تماماً، فلن ينفعنا كثيراً معظم الحدود التى نجدها عند هذا أو ذاك، كما أننا نحتاج إلى كلمات جديدة بمعنى جديدة تناسب أوضاعنا المختلفة. ولهذا، فإن نحت المصطلح الجديد وتقديم حدود وتعريفات جديدة للكلمات المهمة هما ضرورتان لازمتان من أجل استواء فلسفتنا الجديدة على طريق الخلق والثراء والفاعلية والتأثير جميعاً.

أخيراً، فإن هناك إجراء آخر يضاف إلى الإجراء السابق للقر، ألا وهو استخدام وسيلة الكتاب المطول فى عرض الأصوليات الجديدة المبتكرة، لأن شكل المقالة الصغيرة، بالمعنى الذى تستخدم به فى أيامنا هذه كلمة «مقالة»، لا يمكن أن يسمح بالنشاط التأسىلى على الوجه الصحيح وباستيفاء كل موضوع حقه الحقيقى.

سابعاً: كلمات ختامية

القضايا النظرية التى عرضنا لها تجد تطبيقات إجرائية لها فى كتب صاحب هذه الكلمات التى ظهرت حديثاً تحت عنوان عام مشترك هو: «بناء الفلسفة الجديدة»، وهى «تأسيس الحرية، وطبيعة الحرية، والذات ونظرية الفعل»، كما أن كتابيه الأسبقتين «الفلسفة المصرية. شروط التأسيس، ومستقبل الفلسفة فى مصر» يفتلان فى بعض المفاهيم والمبادئ الأساسية التى عرضت لها بكل إيجاز الصفحات السابقة، فىمكن، إذن، لتباحث عن التطبيقات الفعلية وعن التفصيل العودة إلى بعض هذه الكتب بحسب الغرض المبتغى.

ونختم هذا العرض بالتأكيد على بعض الأمور. أولاً، فإن صنع فلسفتنا الجديدة لا يمكن أن يكون من شأن فرد واحد ولا هو في مقدور فرد واحد، بل هو شأن كل القدرات الفكرية الخالقة، وكل في ميدانه، تماماً كما أن خلق ثقافتنا الجديدة ليس من شأن بلد معين، بل هو من شأن كل البلاد التي تتكلم العربية، لأن محور الثقافة الجديدة شكلياً هو أنها بلغة الضاد، وسوف تؤدي الثقافة الجديدة إلى ظهور أمتنا الجديدة على أسس جديدة وبعيداً عن الصيحات العنصرية الناتجة عن أقاويل أسطورية أطلقها بعض الهواة ومن منطلق مصالحهم الضيقة. وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، بل قل المتسابقون إلى خير الثقافة الجديدة وأمتها الجديدة وحصانتها وقوتها وازدهارهما. وفي هذا الإطار المنهجي والوجداني معاً، فإن على كل منا أن يقول كلمته على أقوى وجه وأكثره إقناعاً، ولكن ليس لأحد أن يفرض رؤيته على الآخرين. نحن جميعاً أصحاب اقتراح، والشعوب والأمة الجديدة هي صاحبة الاختيار. وهكذا، فإن في المجال متسع للجميع، تماماً كما أنه من غير المسموح به فرض رأى أو احتكار مكانة.

ثانياً، فإن المفكر الأصولي لا يفكر لنفسه ولا لحسابه. صحيح أنه يفكر باسمه، ولكنه يفعل ذلك باعتباره ممثلاً للجماعة الوطنية وللثقافة الجديدة وللأمة الجديدة، فالأدق أن يقال إنه لا يفكر باسمه الفردي، بل من حيث أنه ذو صفة، وهي صفة الممثل للجماعة والثقافة. إنه يفكر بصفته لا بشخصه.

ثالثاً، إن المقترح الجديد، في أي ميدان كان من ميادين الثقافة، خاصة حينما يكون ثورياً حقاً ومختلفاً اختلافاً بيننا، يلقى المعوقات والتشويش وشيئا من إهمال مقصود، ولكن الصعوبات ينبغي أن تكون حافزاً على زيادة العزم لا أن تكون باعثاً على التخاذل. إن المفكر المجدد ذو عزيمة بقدر ما أنه ذو تواضع حقيقي لأنه يدري معنى المساواة البشرية ونتائجها. لكل هذا، فإنه يدري أن محاولات التعقيم على الخلق الفلسفي التأسيلي الجديد حقاً قصيرة العمر وسرعان ما تفسح بواعثها، وسرعان ما تدرك الجماعة الثقافية أين خبزها وماؤها الحقيقيان.

عزت قرني

منهج العلوم الطبيعية

دكتور حسين علي

إن أى تفسير للمنهج العلمى المستخدم فى العلوم الطبيعية لابد أن يكون قادراً على أن يقدم لنا مذهباً متسقاً عن طبيعة الاستقراء والاستنباط وعلاقتها الواحد بالآخر، غير أن مثل هذا التفسير لابد له أيضاً من أن يأتى متفقاً مع ما يجرى فى مجال البحث العلمى كما هو حادث بالفعل. فبالنسبة إلى الاستقراء والاستنباط، لا يزال ميدان المنطق مليئاً ببقايا التصورات المنطقية التى تم تكوينها فى عهد سابق لتطور المنهج العلمى، وبعض هذه البقايا متماسك تماسكاً يقل هنا ويكثر هناك. وبعضها الآخر يشبه الأنقاض شبهأ يقل هنا ويكثر هناك. وعلى ذلك، فليس فى مادة الدراسات المنطقية مجال يتطلب الإصلاح الشامل لجانبه النظرى بمثل الضرورة الملحة التى يتطلبها بها الاستقراء والاستنباط (1).

وغالبا ما يوصف الاختلاف بين العلم الصورى (الرياضة البحتة والمنطق) والعلم التجريبي بأنه إختلاف بين العلم الاستنباطى والعلم الاستقرائى. إن الاستدلال الذى تنتهجه الرياضه البحتة والمنطق الصورى هو استدلال استنباطى خالص (2). ومن الملاحظ أن استخدام المنهج الاستنباطى لا يقتصر على الرياضه البحتة والمنطق، بل يستخدم فى العلوم التجريبية أيضاً، حيث يساهم هذا المنهج فى اختبار الفروض التجريبية، بخاصة إذا كانت هذه الفروض نظرية: كالفروض الخاصة بالجاذبية العامة، والفروض الذرية. وبينما توجد علوم استنباطية بحتة، إلا أنه لا وجود لعلوم استقرائية خالصة (3).

وفقاً للتعريف التقليدى فإن الاستقراء يسير من الجزئيات إلى ما هو عام، وأما الاستنباط فهو على عكس الاستقراء. ولاشك أن هناك استدلالات استنباطية واستقرائية بالمعنى الحديث لهذين المصطلحين تفى باغراض هذا التعريف، بخاصة أن التعريف التقليدى للاستقراء لا يتعارض مع التعميم الاستقرائى إذ يقرر هذا التعريف:

إن كل عنصرٍ من أعضاء الفئة (أ) يتصف بالخاصية (ك) حيث يتم التوصل إلى هذا التعميم من خلال ملاحظة بعض أفراد الفئة (أ)، فوجد أن كل ما لوحظ منها يتصف بالخاصية (ك)، وأن ما لوحظ ما هو إلا (بعض) أعضاء فئة لا متناهية،(4).

غير أن القول بأن الاستقراء ، من حيث هو منهج نسير فيه مما هو جزئى إلى ما هو عام، وبأن الاستنباط يسير فى الاتجاه المضاد، إن هذا هو تبسيط مضلل،(5)، كما يقول كارناب،، إذ أن هناك استدلالات كثيرة نعجز فيها عن التمييز بين ما هو عام، أو كلى،، وما هو جزئى، بالمعنى التقليدى لهذين الصمطلحين، لذا يصعب علينا معرفة ما إذا كانت هذه الاستدلالات استنباطية، أو استقرائية،.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الفكرة القائلة بأن الاستقراء من حيث هو منهج ننتقل فيه مما هو جزئى إلى ما هو عام، وأن الاستنباط هو على عكس الاستقراء. إن هذه الفكرة قد نشأت أصلاً - كما يقول جون ديوى - من الصياغة الأرسطية لها. والأهم من مجرد سؤالنا عن إشتقاقها التاريخى، أن نعلم أن الأفكار الأرسطية كانت ذات صلة بمادة العلم الطبيعى، وقائمة على أساسها، ومادام التقدم الفعلى الذى طرأ على البحث العلمى قد أدى بنا إلى تجاوز العلم الطبيعى الأرسطى، جاز لنا أن نتوقع أن نجد أفكارنا عن الاستقراء والاستنباط المستمدة من المنطق الأرسطى، غير ذات صلة بالمنهج العلمى كما يمارسه العلماء ممارسة فعلية.

لكل هذا نجد أنه من غير الصواب أن يُقال بأن الاستقراء يقودنا دائماً، من الجزئيات إلى ما هو عام، بينما يفعل الاستنباط عكس ذلك تماماً. فليس هناك ما يحتم على النظرية أن تكون دائماً تعميمياً. فقد يقوم أحد علماء السياسة مثلاً، بملاحظة تصرفات الولايات المتحدة الأمريكية بكل عناية فيتوصل إلى نتيجة تقول: «إن امريكا سوف تهاجم العراق فى مارس ٢٠٠٢». هذه واقعة محددة، إلا أن لها مقام النظرية إلى أن تصدق أو يظهر بطلانها. كذلك فليس هناك ما يحتم على الاستنباط أن يبدأ بما هو عام، فإذا قلنا مثلاً: «هناك خمسة تلاميذ على الأقل فى الصف»، واتبعنا ذلك بقولنا: «هناك سبعة تلاميذ على الأكثر فى الصف»، فإنه يمكننا أن نستنتج أن الصف يحتوى على خمسة تلاميذ أو ستة أو سبعة(7).

ومهما يكن من شئ، فإننا فى المنطق الاستنباطى ننتقل من مجموعة من

المقدمات إلى نتيجة لا تختلف ابداً عن المقدمات فإذا كان لدينا سبب لصدق المقدمات، فلا بد أن يكون لدينا بالتساوي سبب قوى لصدق النتيجة التي تلزم لزوماً منطقياً عن المقدمات. فإذا كانت المقدمات صادقة، فلا يمكن أن تكون النتيجة كاذبة. يختلف الموقف تماماً في الاستقراء. فلا يتعين أبداً صدق نتيجة استقرائية، ولا أعنى فقط أن النتيجة لا يمكن أن تتعين لأنها تستند إلى مقدمات لا تُعرف على وجه التأكيد. فحتى إذا افترضنا أن المقدمات صادقة، وأن الاستدلال إنما هو استدلال صحيح، ومع ذلك فالنتيجة لا تكون صادقة بالضرورة، وأقصى ما يمكننا قوله هو أنه طبقاً للمقدمات المفترضة، تكون النتيجة على درجة معينة من الاحتمال. ويعرفنا المنطق الاستقرائي كيف نحسب قيمة الاحتمال(8).

إن المنهج الاستقرائي لا يمكن أن يأتينا بضرورة منطقية. إذ أن نتائجه قد تكون كاذبة حتى وإن كانت مقدماته صحيحة، ولا يمكن أن تكتسب المعرفة التنبؤية طابع الضمان المطلق الذي يتسم به المنطق الاستنباطي، ومن هنا يأخذ ريشنباخ، على بعض الفلاسفة فهمهم الخاطئ للطبيعة المنطقية للمنهج الاستقرائي فيقول: «لما كان الاستدلال من النظرية على الوقائع الملاحظة يتم عادةً بوسائل رياضية، فقد اعتقد بعض الفلاسفة أن من الممكن تفسير وضع النظريات من خلال المنطق الاستنباطي. غير أن هذا الرأي لا يمكن قبوله، إذ أن الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. وهذا الاستدلال ليس استنباطياً، بل هو استقرائي. فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها(9).

وينبه ريشنباخ، إلى نوع آخر من سوء الفهم - يتعلق بالطريقة التي يتم بها الاستدلال الاستقرائي بالفعل - وقع فيه بعض الفلاسفة، يقول ريشنباخ في ذلك:

«لما كان العالم الذي يكتشف نظرية يسترشد في كشفه بالتخمينات عادةً، وهو لا يستطيع أن يحدد منهجاً امتدى إلى النظرية بواسطته، وكل ما يمكنه أن يقوله هو أنها بدت له معقولة، أو أن إحساسه كان مصيباً، أو أنه أدرك بالحدس الفرض الذي يلائم الوقائع - فقد أساء بعض الفلاسفة فهم هذا الوصف النفسي للكشف العلمي، فاعتقدوا

أنه يثبت عدم وجود علاقة منطقية تؤدي من الوقائع إلى النظرية، وزعموا أنه من المستحيل إيجاد تفسير منطقي للمنهج الفرضي الاستنباطي. فالاستدلال الاستقرائي في نظرهم عملية تخمينية تظل بمنأى عن التحليل المنطقي. وغاب عن هؤلاء الفلاسفة أن نفس العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه⁽¹⁰⁾. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستدلال استقرائي، لأنه لا يود أن يقتصر على القول بأن الوقائع تجعل نظريته مرجحة، وتشهد بقدرتها على التنبؤ بمزيد من الوقائع الملاحظة. فالاستدلال الاستقرائي لا يستخدم في الاهتداء إلى النظرية، وإنما يستخدم في تبريرها على أساس المعطيات الملاحظة،⁽¹¹⁾.

ولقد تصدى «كارناب» للشكوك التي أثارها «كارل بوبر» حول الاستقراء، ففي رأى «كارناب»، أن «بوبر» كان محقاً في قوله باستحالة صياغة تصور متماسك للفروض الاحتمالية بواسطة مفهوم الاحتمال الاحصائي*. غير أن «كارناب» يرى أنه لا يترتب على ذلك مطلقاً القول باستحالة إقامة تصور ملائم للاحتتمالات المتعلقة بالفروض. لأنه إذا صيغ مثل هذا التصور، فلا بد أن يستند على الاحتمال الاستقرائي، لا على الاحتمال الاحصائي. ففي رأى «كارناب»، أن «بوبر» لم يكن على صواب في قوله بأن التمسك بمبدأ الاستقراء يؤدي حتماً إما إلى ارتداد لامتناه أو إلى انهيار الفلسفة التجريبية (أى التسليم بقضايا تركيبية قبلية)⁽¹²⁾.

إن كل الأخطاء الناجمة عن الأحكام المتعلقة بالاستدلال الاستقرائي إنما مصدرها - فى رأى «كارناب» - هو الزعم بأن حل مشكلة الاستقراء، -The Induction Problem- إنما يعنى، فى الغالب، اكتشاف طريقة نستطيع بها التوصل إلى قوانين كلية أو نظريات شاملة بواسطة ما لدينا من ملاحظات. وهنا يتفق «كارناب» أيضاً مع «بوبر» فى التشديد على أن مثل هذه الطريقة لا يمكن لها أن توجد. فالتوصل إلى القوانين العلمية المتعلقة بالطبيعة، إنما يتحقق من خلال عدة عوامل تجتمع معاً منها الحظ والحدس. وموهبة الباحث فى تجميع أشياء معاً. ولا يمكن بحال من الأحوال إقامة قواعد منطقية يمكن بواسطتها صنع آلة للكشف، تحل محل هذه العوامل⁽¹³⁾، أى لا وجود لاستقراء آلى Induction Machine يحل محل الوظيفة الخلاقة للكشف العبرى.

وها هو «كارناب، يعبر عن هذا المعنى بكلمات واضحة، فيقول: «عندما أقول، إننى اعتقد أنه من الممكن أن نطبق منطق الاستقراء على لغة العلم، فإننى لا أعنى بذلك إنه بإمكاننا أن نصوغ مجموعة من القواعد نقررها مرة وإلى الأبد، وأن ذلك سوف يؤدي، بشكل آلى، وفي أى مجال، إلى المضى من الحقائق إلى النظريات إذ من المشكوك فيه، مثلاً، أن نقوم بصياغة قواعد تمكن العالم الفيزيائي من معاينة مائة ألف قضية تقرر أشياء مختلفة يمكن ملاحظتها، وعندئذ يتمكن من وضع نظرية عامة (أى نسق من القوانين)، يفسر بها هذه الظواهر الملاحظة، عن طريق التطبيق الآلى لتلك القواعد. هذا مستحيل بالطبع لأن النظريات، وبخاصة الأكثر تجريباً منها والتي تتعامل مع أشياء غير مرصودة مثل الجسيمات أو المجالات الكهرومغناطيسية تستخدم إطاراً تصورياً يمضى بعيداً وراء الإطار المستخدم لوصف المادة الملاحظة. ولا يستطيع المرء ببساطة أن يتبع إجراء آلياً معتمداً على قواعد مقررّة ليستخرج منها نسقاً جديداً من المفاهيم النظرية، وبمساعدة هذه المفاهيم يتوصل إلى نظرية. إن ذلك يتطلب براعةً خلاقة. ويتم التعبير عن هذه النقطة في بعض الأحيان بالقول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استقراء آلى - آلة حاسبة نضع فيها كل القضايا الملاحظة المناسبة - ونحصل، كنتائج لذلك، على نسق مرتب من القوانين التي تفسر الظواهر الملاحظة.

إذن فإننى أوافق على وجهة النظر التي تقول إنه لا يمكن وجود استقراء آلى، وبخاصة إذا كان هدف الآلية هو اختراع نظريات جديدة، (14).

بقى أن نقول إن النظرية، والملاحظة، في مجال العلم ليستا منفصلتين ومستقلتين إحداهما عن الأخرى، بحيث يمكننا عن طريق إحداهما فحص واختبار الأخرى. وإنما النظرية العلمية لا تخرج عن كونها تفسيراً منظماً ومتماسكاً لما هو ملاحظ دون أن يفقد الوقائع الملاحظة خصائصها وأهميتها. إن النظرية والملاحظة تشكلان معاً معرفة واحدة صحيحة (15).

فلا بد للملاحظة العلمية أن تستند إلى تراكم معرفى أساسى، وخلفية معرفية من نوع خاص جداً. فالإنسان الجاهل إذا دخل أحد المختبرات المزودة بأحدث الأجهزة، لا يستطيع القيام بأية ملاحظة علمية، وحتى الإنسان المثقف غير المتخصص لا

يفهم، ما يحدث داخل المختبر، إلا بصعوبة شديدة وبمساعدة وشرح من قبل أحد الخبراء. من الضروري إذن فهم الوضع التجريبي (الاختباري) Experimental Situation ككل قبل القيام بأى قياس كمي: إذ لا بد من معرفة الشيء المقيس، وعلاقته بالأشياء الأخرى، والغرض من إجراء القياس. ولن تكون للقراءة التي تظهرها الأجهزة أى معنى ما لم يعرف دورها بالنسبة للوضع التجريبي وارتباطها بالأسئلة التي يحاول العالم البحث على إجابة عنها. فالملاحظة لا تكتسب أهميتها إلا من خلال إجابتها عن الأسئلة المطروحة، كما أن الأسئلة لا تثار إلا من خلال قائمة أو من خلال بناء علمي تم انجازه بالفعل⁽¹⁶⁾.

إن هذا يُصدّق على كل مستوى من مستويات التطور العلمي، فالملاحظة لا تكتسب معناها إلا إذا أُجابت على الأسئلة المرتبطة بالظاهرة، وهذه الأسئلة لا تصدر إلا عن معرفة سابقة، إنها تمثل معضلات تتعلق بالنظريات التي توصلنا إليها بالفعل. أو التي نفكر في التوصل إليها. فالباحث لا يلاحظ الأشياء التي لا تدخل في دائرة اهتمامه حتى وإن كانت قابلة للملاحظة، وإذا لاحظها فإن ما يلاحظه سوف يعتمد على مدى اسهامه في تفسير وتوضيح النظريات. لذلك فإن النظرية لا بد أن تسبق، على الدوام، الملاحظة. وإذا لم يحدث هذا فلن يكون للعلم أى أساس تجريبي⁽¹⁷⁾.

إن الفكرة القائلة بأننا نستطيع البدء بالملاحظة الخالصة. ونعم نتائجها فنصل إلى النظرية العلمية بغير أن يكون في الذهن شيء من صميم طبيعة النظرية، هي فكرة أتباع المذهب الاستقرائي. ونحن نرى - مع «بوير» - أن هذه الفكرة مستحيلة⁽¹⁸⁾. خاصة أن المفاهيم العلمية كما تستخدم اليوم بالفعل لا تنقيد في تشكيلها بالاستقراء. وأنها من خلق العقل الإنساني في سبيل فهم أوسع لحقائق أو وقائع العالم الخارجي. فالعالم الفيزيائي يسعى إلى بناء نسق من التصورات النظرية، وتقوم المدركات الحسية أو الملاحظات بتفسيره. ويدور هذا النسق النظري لا يمكن حتى أن يبدأ البحث، إذ لا بد أن يكون هذا النسق ماثلاً بالفعل في كل مرحلة من مراحل التطور العلمي. وليس معنى هذا أن يكون ناشئاً عن مصدر قبلي غامض مستقل عن التجربة، وإنما كل ما يمكن قوله هو أنه من المستحيل على العالم أن يعرف مقدماً ما إذا كانت المفاهيم والمبادئ التي يتألف منها نسقه النظرية مؤيدة من التجربة أم لا. لذلك يقوم العالم

باستنتاجات حتى يصل إلى تلك القضايا التي يمكن التحقق منها بالتجربة، بينما تبقى المفاهيم والمبادئ بعيدةً عن تناول التجربة، فنحن نحكم على متانة النظرية من خلال الاستنتاجات، وأنه من المستحيل التحقق من المبادئ الأساسية بصورة مباشرة. وأنه من الصعب أن نتصور ما يراه التجريبيون في اعتمادهم على المنهج الاستقرائي، إذ لا يمكن تصور عالم الفيزياء وقد انهمك في استقراء الحالات الجزئية والحوادث والظروف لينتقل بخطوات منطقية نحو بناء نظرية عامة، لأن هذا العمل لا يحقق غاية العلم مطلقاً في الاقتصار على أقل عدد ممكن من الأفكار والمبادئ الأساسية لتفسر العالم الخارجي، إضافة إلى كونه غير ممكن من الوجهتين العملية والمنطقية (19).

مراجع البحث

1- ديوى (جون)، المنطق - نظرية البحث، ترجمة د. زكى نجيب محمود، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1969، ص 649.

2- Pop, Arthur. An Introduction to the Philosophy of Science, New York, 1962, P. 139.

Ibid., p. 139.

Ibid., p. 140.

5- كارناب (رودلف)، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة د. السيد نفاى، دار الثقافة، القاهرة، 1990، ص 37.

6- ديوى (جون)، المنطق - نظرية البحث، ص ص 51-65.

7- كمينى (جون)، الفيلسوف والعالم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1965، ص 171.

8- كارناب (رودلف)، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص ص 8-37.

9- ريشنباخ (هانز)، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 203.

10- المرجع السابق، ص ص 4-203.

11- المرجع السابق، ص 204.

* يرى كارناب، أن من الأمور الهامة التمييز بين نوعين من الاحتمال: الأول منهما هو الاحتمال الاحصائى، Statistical Probability، ويستخدم هذا المفهوم فى الإحصائيات الرياضية، كما أنه يتعلق بالخصائص الكمية، لنظم الأشياء، وتحدد تطبيقاته بواسطة حساب تكرار الحدوث، ولهذا السبب ينظر بعض الباحثين إلى هذا المفهوم بوصفه معبراً على نحو أكثر دقة عن فكرة تكرار الحدوث النسبى (فى المدى البعيد)، وعلى أية حال فإن هذا المفهوم هو مفهوم تجريبى Empirical Concept أشبه بمفهوم درجة الحرارة Temperature. ولكن إذا كان تحديد درجة حرارة جسم ما يتم عن طريق ملاحظات فردية مناسبة باستخدام أدوات القياس، فإننا نحدد درجة

الاحتمال بواسطة ملاحظات إحصائية تنبئنا بتكرار الحدث.

أما النوع الثاني، فهو الاحتمال الاستقرائي Inductive Probability، وعلى العكس من مفهوم الاحتمال الإحصائي وتكرار الحدث النسبي، فإن القضايا المتعلقة بالاحتمال الاستقرائي لا تتحدث عن الخصائص المتعلقة بنظم الأشياء والأحداث. إن هذه القضايا إنما تعبر دائماً عن علاقة بين فرض ما ودليل معين مؤيد له، إن الاحتمال الاستقرائي إنما يهتم بتحديد درجة احتمال إثبات صحة الفرض عن طريق الأدلة المؤيدة. ومن ثم يمكننا الحديث أيضاً عن درجة إثبات أو تأييد The Degree of Confirmation الفرض على أساس ما لدينا من أدلة، بدلاً من الحديث عن الاحتمال الاستقرائي. ومفهوم الاحتمال الاستقرائي، أو «درجة الإثبات» هو مفهوم منطقي بحت، كما قدمه «كارناب»، وهو لذلك يسمى «الاحتمال المنطقي».

Stegmuller, Wolfgang, Main Carrents in Contemporary –12
German, British, and American Philosophy, P. 359.

Ibid., p. 352. –13

–14 كارناب (رودلف)، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص 51.

Harris, Erral E., Science and Metaphysics: Method and –15
Explanation in Metaphysics, in "The Future of Metaphysics",
Edited by Robert E. Wood Quadrangle Books, Chicago, 1970,
PP. 201-2.

Ibid., P. 196. –16

–17 بفردوج (و.أ.ب.)، فن البحث العلمي، ترجمة د. زكريا فهمي، دار اقرأ بيروت،
1986، ص ص 162-3.

–18 د. يعنى طريف الخولى، فلسفة كارل بوبر- منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص 138-9.

–19 د. ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، منشورات الجامعة الليبية، 1971، ص ص
175-6.

obeikandi.com

منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام: (الكندی، الفارابی، ابن رشد)

عبد الله موسى
أستاذ مكلف بالدروس

- إن معظم المؤرخين ينسبون الفكر العربي إلى فترة العصور الوسطى، كونهما تحمل الكثير من الدلالات والمميزات على اعتبار فترة العصور الوسطى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً، باعتبار المسلمين واليهود والمسيحيين على السواء اشتركوا في هذه التجربة*. وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو النصوص الأرسطية الحاملة في معظمها للأفلاطونية الجديدة التي أثرت على تفسير أرسطو، والتي استطاعت أحياناً أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً. إذ واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت، وأولوية الفلسفة، وإمكان وضع مركب منسجم يعبر عنهما، وأضحت الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير في تلك الفترة، ومنها خصوصاً جهود الفلاسفة المسلمين. فلم يعد الاهتمام منصبا على توافق أو اختلاف النقل مع العقل - هذا العقل الذي هو قاسم مشترك بين الناس، والذي بفضلُه تحصل المعارف، كلها كما قال بذلك المعتزلة والأشاعرة على السواء - وإنما أصبح منصبا على موضوع التوفيق بين النقل (الدين) والفلسفة، كنتاج خاص من بين نتائج العقل المتعددة، مما يحول إشكالية العقل والنقل عند علماء الكلام إلى إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، عند فلاسفة الإسلام، عند من لم يعملوا على التوفيق بين الدين وبين الفلسفة أو الفكر الفلسفي بإطلاق، وإنما عملوا على التوفيق بين الدين وفلسفة خاصة ومحددة هي الفلسفة اليونانية بصورة مختلفة ومتناقضة أحياناً*، فأضحت غايتهم تحديدا تقوم على إمكانية التوفيق بين

* أنظر إميل برهيه، في كتابه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حثت يشير إلى تأثير كتب اليونان التي نقلت إلى السرائية (النصارى) في القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ أرسطو، ومؤلفات جالينوس، في القرن التاسع.. وشروح الاسكندر وفوريوس وتامسليوس وأمونيوس ويوحنا فيليبون.. وأثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط.

القرآن خاصة وبين نزعات يونانية مختلفة ومتناقضة أحياناً كثيرة، تتأرجح ما بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، خاصة، وبين فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة* بعناصرها اليونانية والغنوصية عموماً.. لذا، نجد أثر النقل بارزاً في الفلسفة الإسلامية كونها اشتقت من الفلسفة اليونانية أهم قضاياها، بل نقلتها في أكثر الأحيان نقلاً، ثم راح أهلها يوفقان بين ما تنافر من مذاهب اليونان، وبين ما تناقض من هذه الفلسفة وإيمانهم، فكانت لنا هذه الفلسفة التي نعرف، والتي لم تكن لنا لو لم يكن فيها نقل⁽¹⁾. فالعرب في عهودهم الأولى بالفلسفة اليونانية، أخذوا عن أفلاطون أشياء كثيرة في السياسة وفي روحانية النفس وصلتها بالبدن، وفي عناصر العالم وتكوينه وتغلب خيره على شره... وأخذوا عن أرسطو منطق، وجل ما جاء في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق، فقالوا بنظرية القوة والفعل، والهيولى والصورة، والعلل الأربع، والمحرك الأول وقدم الحركة، كما اقتبسوا من كتاب النفس أهم ما حوى حد النفس وقواها ومعرفتها، وجعلوا من العلم والفضيلة أساس السعادة.. وأخذوا عن أفلوطين، عبر كتاب «الربوبية المنحول»، وظنهم أنهم يأخذون عن أرسطو⁽²⁾ نظريتي الفيض والإشراق، بل وفلسفة ك «الفارابي»، و«ابن سينا»، و«ابن رشد»، أخذوا عن فلسفة اليونان، إما اقتباساً ونقلاً، وإما ملاءمة أو محاولة ملاءمة.

كما نجد، أن هذا الأثر لم يقتصر على الفلسفة وحسب، بل كان لهذه الفلسفة المنقولة أثران متناقضان على الدين أيضاً، أثرٌ في الاستعانة بالفلسفة لفهم تعليم القرآن، وأثرٌ في الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذلك التعليم، كون القرآن عمد في ما علم إلى الأمثال والتشابهية، فاختلف فهم الناس له، وتأويلهم، مما أدى إلى الاهتداء بالعقل، وبما اكتشف هذا العقل بالتفكير من حقائق فلسفية⁽³⁾.

* الأفلاطونية المحدثة: نسبة إلى أفلوطين (205-270م) وفيلون الاسكندراني (25ق - 4م) وتسمى الأفلاطونية المحدثة في أدبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين، نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الإسكندرية منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد وقد امتد هذا المذهب إلى عصر نشوء الفلسفة العربية.

(1) أنظر يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت طب الخامسة 1983 ص 136.

(2) أميل برهيبه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت ط1 ص 119، 120.

(3) يوحنا قمير. نفس المرجع. ص 137.

فكان لهذا الأثر الأخير دور سلبي في نظر بعض المفكرين العرب المحدثين، باعتبار تأويل الفلاسفة لبعض عقائد الإسلام كان تأويلاً مخطئاً، لأن تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة أرسطو، الذي يعتبر في نظر الفلاسفة العرب أجلاً من أن يخطئ. نذكر على سبيل المثال في هذا الصدد، أفكار ابن رشد، في العقيدة ومسألة الخلق، - لأن أرسطو أحال إيجاد شيء من لا شيء - وإنكاره بعث الأجساد... ولأن هذا البعث يؤدي إلى عدد من الأجساد لا نهاية له بالفعل، وأرسطو أحال مثل هذا العدد(1).

فمن مثل هذا الخلاف الكلامي أو غيره، والناجم عن التأثير اليوناني أو من فهم الفلاسفة المسلمون. استقر الخلاف في مسائل العقائد إلى موقفين، الأول لأرباب الشريعة من الفلاسفة، والثاني لأنصار الفلسفة من الشريعة، فأرباب الشريعة كانوا يرون أن أنصار الفلسفة قد غالوا في تأويل النص المنزل، في حين كان أنصار الفلسفة يزعمون أن أرباب الشريعة قد غالوا في التقييد بالنص الحرفي، ففاتهم الكثير من معاني الشريعة وأغراضها... فصار لكلا الجانبين محاولته الخاصة في فهم الشريعة على الوجه الأفضل، الشيء الذي أصّل لبعث حركة فلسفية جديدة، تعالج صلة الفلسفة بالشريعة، غرضها التوفيق بين أحكام الشريعة ومبادئ الفلسفة، والتأليف بين دافع الإيمان وحافز العقل(2). فبأي منهج كان التوفيق بين الدين والفلسفة؟ وهل كان نتيجة أم سبباً؟ بل وهل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت إلى محاولة التوفيق، تلك أم أن هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني والعمل على دمجها في الفكر الإسلامي؟.

لقد حاول المعتزلة قبل الفلاسفة أن يوفقا بين الشريعة والفلسفة في نطاق قضايا معينة منها التسيير والتحضير والصفات والتوحيد، والسمع والعقل. من هذه المحاولة الاعتزالية وغيرها، أخذ البحث الفلسفي يعم تدريجياً ليشمل التوفيق بين الشريعة والفلسفة ككل، إلا أن الفلاسفة المسلمين حينما تناولوا هذه الإشكالية، حتى وإن سلخوا

(1) أنظر يوحنا قمير. نفسه. ص 137. 138.

(2) أنظر كمال البازجي - الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط. الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط 1. 1975. ص 65.

طريق النظر المحض في أحوال الوجود استناداً إلى تراث اليونان - فإنهم نظروا في أمر النبوة والوحى - باعتبار الوحى بشكل أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الأدلة. فكان عليهم أن يفتحوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها ومن ثم تعقبها. فنظروا إلى ماهية المعرفة الإلهامية، وفحصوا الحقائق التي أتت بها الشريعة، وبحثوا في حدود النقل. «في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها ومقاصدها». فأقاموا بذلك ضرباً من الصلة بين الحكمة والشريعة وبين العقل والنقل⁽¹⁾. إلا أن مسألة «التوفيق» هذه، لا تؤدي بالضرورة إلى الاتفاق - كما اعتقد جلّ الفلاسفة المسلمين - بل تفترض التعارض بين المعقول والمنقول وبين النظر والإيمان. إذ الجمع بين أمرين لا ينفى وجود التضاد بينهما، بل هو ينطلق بالأصل من هذا التضاد⁽²⁾. كما أن هذا التعارض بين العقل والنقل لم يكن مصطنعاً ولا هو من اختلاق الروم بل له أساسه في الواقع وفي التاريخ* فثمة تضاد بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرتضى بالنقل والسماع ومن ينزع إلى البحث والتعليل، بين من يسلم بالأمر ويعترف ومن يجادل فيه ويطلب الدليل عليه. يقول المستشرق «هنرى كوربان»: «لما كان تاج العقل اليونانى يشمل جميع المعارف لم يشعر العرب فى بداية أمرهم بالحاجة إلى إضافة شئ عليها لذلك لم تجد الحضارة الهيلينية فى العالم الإسلامى أفكاراً تصطدم بها ليحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع اللهم إلا فى حقل الدين، حيث قام صراع بين أهل النقل وأهل العقل، بين أتباع الوحى وأتباع الفلسفة... فلو أن الإسلام لم يكن سوى الدين الشرعى أى دين الشريعة لما وجد الفلاسفة مكانهم فيه، ولوجدوا أنفسهم أمام باب مشتبه، وعلى كل حال فإنهم لم يتوانوا فى إثبات ذلك طيلة قرون طويلة خلال الصعوبات التى واجهتهم مع

(1) أنظر على حرب فى مقاله: «المعقول والمنقول». مجلة دراسات عربية عدد صيف. السنة العشرين 1984.

(2) أنظر على حرب. نفسه. ص 6 و 7.

* فى تاريخ الفكر الإسلامى كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها من أوجه هذه المنازعات الصراع العقائدى (الكلامى) الذى نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع وبين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع.

الفقهاء،⁽¹⁾ مما يثبت لنا من جهة أولى أن رغبة الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الوحي والعقل. أى بين الدين والفلسفة حملتهم على مخالفة الكثير من آراء اليونان، فلم يقتصروا على التقريب والترتيب، والشرح والتعليق كما اعتقد بعض المفكرين العرب والمستشرقين - بل تعمقوا في دراسة كثير من المسائل الفلسفية والعلمية وأربو* على من تقدمهم فيها،⁽²⁾.

ومن جهة ثانية نلاحظ أن وجود التعارض بين الإيمان والنظر لم يمنع العقل العربي، من البحث عن أمر جامع بينهما فلما نجد مفكرا إسلاميا معروفا لم يتناول هذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر، فمعظم الفلاسفة والمتكلمين نظروا في مسألة العقل والنقل وكانت لهم آراؤهم في طبيعة الصلة بين الأمرين. لكن هل ثمة إمكان نقل من دون نظر؟ وما المدى الذى يبلغه العقل فى تعقيل النقل؟ بل وما هى حدود النقل والعقل ووظيفة كل منهما؟ إنها الأسئلة التى حاول الفلاسفة المسلمون الإجابة عنها بشكل متفاوت، كل من موقفه ومن رؤيته وإن اشتركوا فى منهج التعقيل.

مع الإشارة، أن الفلاسفة المسلمون لم يكونوا أول من حاول التوفيق، بل سبقهم إلى هذه المسألة فلاسفة قبل الإسلام**.

1) الكندي، وحالة التعقيل بالفعل

لقد كان الكندي، أبو يوسف بن إسحاق (260هـ/ 296م) (حوالى 260هـ/ 873م) من الفلاسفة العرب الأوائل الذين تطرقوا لمسألة التوفيق. إذ برر العمل الفلسفى بكونه ذا غاية هى غاية الشرع نفسها، وغاية الحقيقة الموصلة إلى الخير. إذ يقول: «إذا كانت حقيقة الشرع تنقل بالوحى وحقيقة الفلسفة تكتشف بالجهد العقلى، فلا مبرر لقيام صراع تلاغ بينهما. فوسيلة نقل الشرع

(1) هنرى كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى منشورات بيروت طب 3 1983 ص 38.

* أربو. بمعنى تفوقوا.

(2) انظر جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبنانى بيروت طب 1981 ص 117.

** «فيليبون الأسكدرانى، (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلا عقليا، «كليمنتن، (المتوفى سنة 217م) و«أوريجنس، (المتوفى سنة 254 م ...) والقديس «أوغسطين، لاحقا (المتوفى سنة 430م).» لقد عمل هؤلاء على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية.

لا تلغى وسيلة الفلسفة، ولا وسيلة الفلسفة تلغى وسيلة الشرع بل
كلتاها تتكاملان فتساعد الشريعة على سلامة مسيرة الفلسفة وتساعد
الفلسفة على تيسير فهم الشريعة، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة الأكيدة
بدون الأخذ بالعقل وبالنقل في آن معا. وإذا ظهر الخلاف بين النتائج
العقلية والحقيقة الموحية فلن يكون خلافا في الأصل بل خلاف عارض
في الشكل وفي الفروع، ناتج إما عن سوء تأويل النقل وإما عن سوء
القياس بالعقل،⁽¹⁾ فمحاولة الجمع، عنده قامت على أساس وحدة الغاية، بما أن
غاية الشريعة في نظره، تعليم الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن
غرض الفلسفة أيضا، الوقوف على الحقيقة والتوجيه إلى الخير، والتحويل عن الشر،
والهدف الجامع بينهما هو معرفة الحق وعمل الخير، أما الفارق الظاهر بينهما هو
الوسيلة لا غير، لأن سبيل الحق في الشريعة الكلام المنزل الوارد على لسان الأنبياء،
وهو في الفلسفة الجهد الفكري والبحث النظري⁽²⁾. وهذا الفارق في الوسيلة استتبع
فارقاً آخر، هو أن الحق جاء في الكلام المنزل واضحا مؤيدا بالصور المحسوسة ليكون
في متناول الجمهور، وجاء في الفلسفة بحثا نظريا موعلا في التجريد. والغموض
معدا بالقياس المنطقي لا يصلح إلا لكبار المفكرين، فكان الظن بوجود معارضة بين
الشريعة والفلسفة⁽³⁾. حتى وإن اعتمد الكندي، في توفيقه بين الشريعة والفلسفة على
محاولة إيجاد تكامل بينهما إلا أنه أبقاهما مستقلتين، فخصّ كلا منهما بالوسيلة
الملاءمة الموصلة إلى المعرفة. واعتبر وسيلة الفلسفة النظر الاستنباطي، وسيلة
الشريعة الإلهام الإلهي. وأبى إخضاع الشريعة لأحكام العقل في التفسير، كما رفض
إلحاق مبادئ العلم بمقررات الشرع، واعتبر الواحد منهما متما للآخر لا ناقضا له. إذ
يقول: «أن الله أجرى الطبيعة بحسب ناموس العلة في الأحوال العادية،
لكنه متى عرضت ضرورة ما - نظير ضلال شعب برمّة - أوقف عمل
ناموس العلة، أجرى المعجزة على يد أحد أنبيائه، ثم أعاد فعالية

(1) انظر - أفرام البعلبكي، مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، - منهجية في النقد - دار الحدائق، بيروت ط 8، 1984. ص. 189، 190.

(2) نفسه أفرام البعلبكي - مدخل إلى تاريخ الفكر العربي - المرجع السابق. 190.

(3) أنظر - حسام محي الدين الألويسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة بيروت ط 1984. ص. 25.

الناموس، فتكون المعجزة على يد أحد أنبيائه، ثم أعاد الناموس، فتكون المعجزة شاهدا على صدق النبي، وداعيا لرجوع الضالين إلى حظيرة الإيمان وهي بهذا الاعتبار، متممة لناموس العلة، كذلك نصت الشريعة على أن الله خلق الكون من لا شيء وعلمت الفلسفة أن لا شيء من لا شيء فقل: أن الخلق من لا شيء خاص بالله وحده، وأن لا شيء من لا شيء يصح في نطاق القدرة الإنسانية وذلك أن الله يقول للشئ كن فيكون، أما الإنسان فلا بد له في ما يصنع من مادة يصنع منها وزمان يصنع فيه، وآلة يصنع بها، وهذه جميعها يتم العمل الإلهي بدونها لأن قدرة الله بلا حد، وإرادته نافذة بلا شك،⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو يحصر الكندي، موضوع الفلسفة في العلوم العقلية، العملية منها والنظرية، ويجعل الأمور الروحية من شؤون الدين. ويقر باتفاق الموضوعين على نحو من التكامل الرائع، لأن صدق المعارف الدينية لديه تعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل، والمعرفة العقلية والمعرفة الدينية عنده لا تختلفان إلا في الظاهر.. إذ وصفه البيهقي 565هـ، في موقفه هذا، بقوله: «أنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»،⁽²⁾.

لكن في اعتقادنا، موقف الكندي، لا يخرج عن الإطار المعرفي الناتج عن نظرية المعرفة، القائمة لديه على مصدرين: المصدر الإلهي والمصدر البشري، الأول: وهو المعرفة التي تصلنا عن طريق الأنبياء والرسل، والثاني: وهو ما يحصل عليه الإنسان من علم الأشياء بحقائقها بقدر استطاعته⁽³⁾. إلا أن الكندي، وفي موقف آخر، لا يحصر العلم الإلهي، بالأنبياء والرسل، بل يرى أن علم الأنبياء والرسل هو أحد الطرق الموصلة إلى المعرفة الإلهية والفلسفة تدخل ضمن هذه الطرق. مما يعني أن العلم البشري محدود ودون العلم الإلهي.. ذلك ما أبرزه في رسالة

(1) انظر. كمال اليازجي. (نفس المرجع) ص 67-68.

(2) كمال اليازجي. نفسه ص 68. كما أورده حسام الألوسي في كتابه «فلسفة الكندي». كما ورد في رسائل الكندي، الفلسفية طبعة القاهرة (1950).

(3) حسام محي الدين الألوسي. «فلسفة الكندي»، نفس المرجع ص 304.

العقل، الجوهري في نظرية العقل الأرسطية والمتمثل في تقسيمه الرباعي لأنواع العقل القائم على تصنيف الجانب المعرفي من النفس إلى حالات ثلاث: حالة الإمكان المطلق (العقل بالقوة) وحالة التعقل بالفعل. وهذه تتضمن حالتين فرعيتين: أولاهما اكتساب المعرفة كقدرة من غير استعمال لها. وثانيتها: حالة الاستعمال المباشر لتلك القدرة المعرفية وقد سُمي الحالة الأخيرة «بالعقل الظاهر»* وهو الرابع من حيث الترتيب. فتركيز «الكندي» على قيمة دور العقل في المعرفة لم يكن من باب التساؤل عن الكيفية التي يصل العقل البشري بفضلها إلى معرفة الحقيقة وحسب، بل كان يتخذ صيغة التساؤل عن الحدود التي تقف عندها تلك المعرفة - وإن كان المعتزلة قبل «الكندي» قد أثاروا نفس المسألة - أي أن معظم الاتجاهات الفكرية التي كانت قبل «الكندي» وحتى بعده، كانت تؤكد على حدود قدرة العقل البشري على المعرفة، من حيث أن تلك القدرة تقف في نظره عند معرفة العالم الطبيعي⁽¹⁾.

لذلك نجد «الكندي» يعترف بمشروعية قدرة العقل على معرفة العالم الطبيعي الحسي، وعلى معرفة الموضوعات التي تجاوز الحس، ويتخذ موقفاً هو استمراراً للموقف العقلي الاعتزالي من الحقيقة. كما أن مسألة التوفيق وربطها بمشكلة المعرفة لديه تظهر لنا الفترة التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الإسلامية - لم تشهد مجرد مسائل نظرية يثيرها التأمل الفلسفي، بل شهدت أيضاً مواقف أو التزامات فرضها السياق التاريخي والفكري لعصره - مما قد يفسر موقفه المتردد وغير الحاسم في مسألة التوفيق، على اعتبار أن علاقة الأزواج والتداخل في ما بين الدين والفلسفة كانت سبباً لنشوء أول شكل لثنائية الحقيقة في الفكر العربي الإسلامي.

ومن هذه الثنائية بالذات انتقل الفكر العربي الإسلامي من الالتزام بالحقيقة الوحيدة (الحقيقة الدينية) إلى التحرك بين حقيقتين (الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية) وهو ما أصبح يعرف بالحركة التاريخية الفارقة بين مرحلتين: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة الفكر الفلسفي المستقل⁽²⁾.

* هناك نوع من العقل وصفه الكندي «العقل الذي بالفعل أبداً، هو نفس العقل الذي وصفه «أرسطو» بالعقل الذي بفعله تحدث كل الأشياء، وهو خارج النفس البشرية (أنه جوهر مفارق) لأنه يمثل حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة إلى حالة المعرفة بالفعل.

(1) أنظر حسين مروة. النزعات المادية. ج2. دار الفارابي. ط4. ص. 98.96.54.

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

II) «الفارابي، ومسألة تعقيل العقل.

لقد جاء «الفارابي، (259هـ / 972م) // (339هـ / 950م) بعد «الكندي، فنظر في موضوع الشريعة والفلسفة وإشكالية التوفيق والجمع بينهما، وأقام موقفه على أساسين:

الأول: وحدة المصدر: باعتبار أن الشريعة وحى من الله، والفلسفة علم بأصول الطبيعة، وهى من صنع الله. والثانى: وحدة الوسطة أو (الثقة بالوسيط)، فالنبي يتلقى الوحي من الله عن طريق «جبريل»، والفيلسوف يستمد المعرفة من الأول المطلق بواسطة العقل الفعال.. فلا بد إذن، من اتفاق الموضوعين جوهرًا وإن تباينا أسلوبًا وشكلًا(1).

وأما الخلاف الظاهر بين الشريعة والفلسفة فيرجعه «الفارابي، إلى أمرين: الأول، كيفية حصول العلم والثانى، كيفية أداء العلم. فالنبي يتلقى الحقائق متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها، فتبدو له كأنها ماثلة فى عالم الحس، على حين يستخرجها الفيلسوف نت قرائنها بالاستقراء أو الاستنتاج، فتجيبه مجردة خالصة من ملابسات المادة.

لأن كما يقول: لقد جاءت «رسالة النبي موجهة إلى جميع الناس، فينبغى أن تكون فى متناول الخاصة منهم والعامّة، لكن علم الفيلسوف مقصور على أعلامهم وأفئدتهم(2).

ولذا جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل، ووردت الفلسفة على سبيل التلميح والتجريد. وقد أجزم «الفارابي، أنه بالتأويل الصحيح والإدراك البعيد، تنتظم الشريعة إلى جانب الفلسفة وتصهران فى وحدة تامة. لكن ما هى الدواعى التى دفعت به «الفارابي، إلى اتخاذ مثل هذا الموقف اتجاه مسألة التوفيق؟.

ما يلاحظ عن الفترة التاريخية التى عاشها «الفارابي، وهو أن الصراع بين أهل

(1) حسين مروة. نفسه. ص (6). ج 2.

(2) انظر كمال اليازجى. معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط، دار العلم للملايين بيروت ط 4، 1966 ص 208.

الدين الإسلامى (أهل السنة خاصة) وبين أهل الفلسفة فى الإسلام يمكن حله بفهمهم جميعا حقيقة الأمر التالية، وهى أن ما فى الدين هو مجرد مثالات لما هو فى الفلسفة لأن الفلاسفة فى الإسلام و(الفارابى، بالذات). قد أدركوا فعلا أن ما فى الدين هو مثالات لما فى الفلسفة. ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين، ولكن أهل الدين لم يدركوا بعد هذا الأمر، ولذلك فهم يعاندون أهل الفلسفة ويحولون دونهم ودون الرئاسة، والتصدر فى الأمور النظرية والعملية، فى أمور العقيدة والشريعة والسياسة المدنية(1). وبناء على ذلك فإن مهمة الفلاسفة المسلمين، ومهمة (الفارابى، بالذات) هى إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يصاد الفلسفة، وذلك بأسلوب البرهنة، التاريخية والمنطقية على أسبقية الفلسفة على الدين، لكى يضىء المشروعية والمعقولة على مشروعه الأساسى: المدينة الفاضلة التى يندمج فيها الدين والسياسة فى الفلسفة. لذا نجد (الفارابى، فى بلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة يمكن تلخيص موقفه فى ثلاثة أمور:

أ- مذهبه فى الخلق، الذى أراد فيه التوفيق بين الإله كما تصوره (أرسطو، والإله كما جاء به الإسلام)*.

ب- محاولة جعله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الإيمانية الكلامية السمعية، مع تفسير كل ذلك عقليا(2).

ج- ومحاولته التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس. مع جعل لكل منهما تعليما خاصا، لكى يتوطد السلام بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى. على شاكلة - مبدأ التفرقة هذا الذى رسخه ونظر له (ابن رشد، فيما بعد.

وعليه، لم يفرد (الفارابى، بحثا للتوفيق بين الشريعة والحكمة على غرار بحثه فى الجمع بين رأبى الحكيمين، فلا نكاد لا نرى غياب التوفيق فى أى بحث من

(1) كمال اليازجى. نفسه ص 209.

* الله فى الإسلام هو الخالق لكل شئ لا يوجد شئ إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ولا واسطة بينه وبين أحد من خلقه. الله الذى لا ينفق مع إله (أرسطو، وهو المحرك الأول، الذى لا يتحرك، ولا مع فكرة الواحد، كما تقول الأفلاطونية الحديثة.

(2) أنظر: عابد الجابرى «نحن والتراث»، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء المغرب - ودار الطليعة بيروت ط 1982 ص 101 و 102.

أبحاثه، فالمعرفة «عقلنة، وفيض لدنى، ورئيس المدينة الفاضلة نبي وفيلسوف، والنبي نفسه عقل متطور ومتخيلة خصبة فيستفيد بكمال العقل، عقلا من العقل الفعال ويستفيد بكمال المتخيلة،* ونبوة من العقل الفعال نفسه الذي هو فى النهاية عقل فائض عن واجب الوجود بالوسيط. ثم إن مصدر العلم واحد عنده، وهو العلم الإلهي، وغاية العلم واحدة وهى الحق الموصل إلى الخير، وواسطة العلم واحدة وهى الملاك سواء أسميته جبريل أو العقل الفعال، فالعقول ملائكة عنده⁽¹⁾. أما اختلاف الأسلوب فى نقل الوحي فى اكتشاف الحقيقة الفلسفية فلا يمكن أن يودى إلى تلاغى الحقيقتين بل يودى إلى تكاملهما - كما ذكرنا - .

على اعتبار أن مصدر العلم بالنسبة «للفارابي، حاصل عن تقسيمه للعلم بالأشياء إلى:

أ- علم يكون بالقوة الناطقة .

ب- وعلم يكون بالمتخيلة .

ج- وعلم يكون بالإحساس .

فهناك معرفة أعلى من المخيلة ومن المعرفة الحسية، وهى معرفة القوة الناطقة . (أى معرفة الفيلسوف) . ف «الفارابي، يضع الفيلسوف فى مرتبة أعلى من النبي من حيث المعرفة، بل ومن حيث الكمال البشرى⁽²⁾ . إذ يقول: «أن القوة الفكرية هى التى تكون بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط،⁽³⁾ . والمعرفة الحاصلة بواسطة القوة الناطقة هى مصدر هذا النوع من المعرفة . إنها صورة متخيلة وليست مادة لقوى أخرى، فهى صورة لكل صورة تقدمها⁽⁴⁾ .

* إذ أن كمال الإنسان وسعاده الحقيقتين - عند «الفارابي، - منوطان بالمعرفة التى تأديها المتخيلة، أى معرفة النبي، أى الشريعة .. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة - لكن يعود «الفارابي، فيساوى بين النبي والفيلسوف فى آراء أهل المدينة الفاضلة .
(1) نظر محمد يوسف موسى «بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ط 2 1968 ص 62 .
(2) انظر أفرام البعلبكي . المرجع السابق، ص 190 . كما يمكن الرجوع إلى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

(3) أنظر . حسين مروة . النزعات ج 2 . نفس المرجع . ص 296-497 .

(4) «الفارابي، أبو نصر . كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة . تقديم وتحقيق د . البير نصرى نادر . المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1959 . ص 38 .

وبالتالى أن القوة الناطقة أعلى من المتخيلة، أما المعرفة الحاصلة بواسطتها، هي أعلى مرتبة من المعرفة الحاصلة عن طريق المتخيلة⁽¹⁾. مما يبرر عنده القول بأن معرفة الفيلسوف أعلى مرتبة من معرفة النبي. لكنه يعود مرة أخرى فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ليساوى بين النبي والفيلسوف فيضع مراتب للعقل على نحو مستمد أساسا من «أرسطو» إذ يرى، أن للإنسان عقلا بالقوة، وهو القوة الناطقة - ويسميا هنا بالهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير (أى العقل بالقوة) «عقلا بالفعل» ويعنى بها الاستعداد الفطرى لتلقى المعرفة - . إن هذه «الهيئة الطبيعية» مشتركة للجميع. فإذا أدرك الإنسان «المعقولات»، كلها فقد استكمل عقله المنفعل وصار هذا العقل بالفعل، ومعقولا بالفعل⁽²⁾. بمعنى، أنه يدرك ذاته. وهو ما يطلق عليه «بالعقل المستفاد» الذى هو أكثر تجريدا ومفارقة للمادة... وعليه تكون مراتب العقل كالتالى:

- 1- القوة الناطقة (العقل بالقوة).
- 2- العقل المنفعل (العقل بالفعل).
- 3- العقل المستفاد.
- 4- «الاتصال بالعقل الفعال»***.

على ضوء هذا الترتيب، يكون الإنسان حكيما فيلسوفا بواسطة «العقل المستفاد» أو يكون نبيا بواسطة «المتخيلة»، فى أكمل مراتب الإنسانية، وفى أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى ذكرنا، وذلك أول شرط لرئيس المدينة الفاضلة. وعلى هذا الترتيب، يبنى «الفارابى» العلاقة بين الفلسفة والشريعة. فإنه يجعل من «الروحى» ذا طبيعة عقلية لأن سببه «عقل»، ولأن الله هو العقل الأول، بل هو «مادية المعقولات»، فالعقل لا يفيض إلا عما هو معقول بما أن أدواته عقل، ومن ثم العقل الإنسانى هو هيئة فى المادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، وهذه الهيئة إذا كانت فائقة فى إنسان ما قوية الاستعداد، فإنها تستكمل نفسها بالمعقولات كلها فتترسم فيها صور جميع الموجودات وتماهى مع تعقله، فيصير العقل هو المعقول بعينه - كما ذكرنا - أما الفلسفة فهى تضم «كليات»، أى الآراء الموجودة فى الشريعة وتعطى

(1) نفسه. ص 39.

(2) نفسه. ص 23.

«براهين، ما يؤخذ في العلة بلا براهين، بمعنى أن أكثر الناس في نظر «الفارابي، ما عدا الحكماء، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها أو معرفتها ببراهينها، وإنما يدركونها بمثالاتها ورموزها.

وكل إنسان يدرك من الحقائق رسومها وخيالاتها، وكل فئة أو مرتبة أو ملة أو أمة تحاكيها بالمثالات الأعراف والأشهر عندها. لذا عبّرت الشريعة عن الحقيقة متخيلة لا متصورة أو معقولة⁽¹⁾.

غبر أن «الفارابي، ذهب في بنائه هذا، إلى تعقيل «الوحي، أى إلى إدراك ما لا يدرك. مما يضاف على فلسفته الجانب التعقيلي، أو النسق العقلي الخالص. فالعقل عنده مبدأ ومنهج ومعيار، وهو سبب الوجود وطريق المعرفة الأيقن، وهو المحدد لكل رأى يرى والموجه لكل فعل يفعل. فلا وجود فى فلسفته إلا للعقل. وكما أن الحق ذو طبيعة عقلية، فالحق عقل وعقل وعقل وما عداه «مثال للحق». ولذلك فإن الفلسفة عند «الفارابي، تفضل النبوة، والعقل يتقدم على النقل. كما يقرّ «الفارابي، أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها، فالإيمان بوحدة الحقيقة هو الذى حمله على الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو (الحكيمين)، وبين معطيات العقل ومعطيات الوحي. وعليه يمكن القول، إذا كان «الفارابي، قد بذل مجهودا عظيما فى إثبات النبوة إثباتا عقليا وعلميا، فمرد ذلك إلى رغبته فى الرد على الذين يحاربون جميع الأديان وينكرون النبوة، فكثيرا ما كانت تؤول النصوص الدينية تأويلا مرافقا لنظرياته الفلسفية⁽²⁾.

لكن هل وفق «الفارابي، فيما أراده من التوفيق بين العقل والوحي؟ أو بين الفلسفة والدين؟.

يصعب الجزم بذلك، فعلى الرغم من محاولته إلى حل مسألة «الواحد، وصدور العالم عنه وكيفية هذا الصدور.. قد بقى «إله، أرسطو، غير مقبول فى الإسلام مع ما نال نظرية أرسطو، من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الإسكندرية⁽³⁾. فإنه

(1) نفسه. ص 24.

(2) أنظر على حرب. مجلة دراسات عربية. نفس المرجع. ص 8-9.

(3) أنظر. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. نفس المرجع. ص 456-457.

يصدر العالم عنه بلا إرادة وخلق منه ولا نشاط له، وبينه وبين العالم وسطاء عديدين ولا يعلم إلا ذاته - إله بهذا التصور لا يمكن أن يتفق والمقائد الصحيحة التي جاء بها الإسلام - حتى وإن عني «الفارابي»، في «نظرية الفيض» التي أراد بها التوفيق بين «أرسطو» و«الإسلام»*. إلا أنه يجب الإشارة من أن «الفارابي»، وسائر الفلاسفة العرب الممثلين للنيار العقلي، شأنهم شأن المتكلمين الإسلاميين والصوفية الإسلاميين. ينطلقون من مبدأ التوحيد بمفهومه التنزيهي الإطلاقي (إنه منطلق ثابت مشترك بينهم جميعا)، فالصوفية مثلا، يقيمون صلة العالم مع الله مباشرة بطرق الكشف والمشاهدة، في حين الفلاسفة العقلانيين يقيمون العلاقة على أساس الوسائط - كما لاحظنا عند «الفارابي» - على أساس «نظرية الفيض» التي يسرت لهم فكرة الوسائط أو (العقول المفارقة)**.

بناء على ما قدم، نخلص إلى أن فلسفة «الفارابي»، فلسفة توفيقية، قائمة على التوحيد والتأليف والتنسيق، فلسفة جامعة بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون، وتلك طريق الأفلاطونية الحديثة في توضيح صدور الموجودات عن السبب الأول على جهة الفيض.

فمذهبه ليس مشائيا ولا رواقيا، ولا أفلاطونيا حديثا فقط وإنما كل هذا في وقت واحد⁽¹⁾. وإذن فأهم ما يتميز به «الفارابي»، هو إيمانه بوحدة الفلسفة، ووحدة الحقيقة والمعرفة.

* لمزيد من تفصيل هذه المراتب يمكن الرجوع إلى الكتاب المذكور ص 83 وما بعدها. إذ نجده بصنف العقل الفعال في نظرية الفيض كآخر العقول العشرة التي ينتهي عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفي فإن العقل الفعال «هو ذات ما جرهه عقل ما بالفعل ومفارق للمادة... يعطى العقل الهيبولاني الذي هو بالقوة عقل بمثابة منزلة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر، أي هو الذي تحتاج إليه المعقولات التي بالقوة» لكي ينقلها من القوة إلى الفعل.

** وكذلك تسمية «الفارابي» للعقول التي ذهب إليها ليفسر صدور الكثير - وهو العالم - عن الواحد ملائكة ليوافق القرآن في التسمية لا يجعلها حقا ملائكة كما جاء في الإسلام. فإن هذه العقول عنها صدر العالم في رايه، فهي خالقة على هذا النحو، وملائكة القرآن لا شيء لها مطلقا من الخلق أو الأمر، بل هم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يأمرن)، فكيف وتلك العقول! (1) انظر محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط2. 1968. ص 63.

(III) ابن رشد: جدل العقل الفلسفي والديني

يعد أبو الوليد ابن رشد، (520هـ / 1126م) (595هـ - 1198م) إلى البحث في كفاءة العقل، باعتباره الوسيلة الإنسانية الصالحة لطلب الحق، سواء في تفسير الشريعة أو في استنتاج الطبيعة، وذلك شرط التقيد بأصول المنطق وشروط البرهان، فهو لا يحد من كفاءة العقل أصلا ولا يعصمه من الخطأ كلياً، وإنما يرد عثراته إلى الغفلة عن قواعد البرهان.. وبعد أن يثبت إيمانه بالعقل على هذا النحو يأخذ في تبرير وإثبات شرعية الاشتغال بالفلسفة، بالاستناد إلى دليلين: الأول نقلي: يستخرجه من نص الشريعة، (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء) (الأعراف 185). (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (الحشر. 52) - الاعتبار بمعنى القياس واستخراج الحكمة، وكلاهما بمعنى الدرس والتفحص - وكلاهما صميم العمل الفلسفي. والثاني عقلي: ينتهي إليه بالقياس البرهاني، على اعتبار الفلسفة هي محاولة معرفة الصانع من مصنوعاته، ويقرر على الأثر أن الفلسفة التي تعنى بدرس الطبيعة من أجل معرفة صانعها معرفة أعمق وأجود لا تعارض الشريعة بوجه، بل توافقها في الغرض وتؤديها في الهدف لأن معرفة الخالق هي أيضا غرض الشريعة. يقول في فصل المقال: «وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما 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، طلب هنالك تأويل،⁽¹⁾.

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ب ت) . ص 31. 32.

فالدين والفلسفة لا يتصادمان في نظره، وإنما يمثلان مرحلتين من الفكر، فالدين يلقى حجاباً دون الحقائق التي يكشفها الفلاسفة، لكي يجعلها في متناول فهم العوام. ولكن معرفة هذه الحقائق هي العبادة التي يؤديها الفيلسوف لله. - على حد تعبير «أميل برهيه»⁽¹⁾. لكن ما هي إمكانية تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معا ويحفظ لها استقلالهما؟.

لقد بحث «ابن رشد» من خلال «مقاله المنهجي»* في العلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة الآخر⁽²⁾. ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهي تأكيده على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل وفي معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة. وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس - فالبحث عن الاتفاق أو التوفيق لا يعنى الإدماج بأى حال - . لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظره إلا بالتضحية إما بأصول الدين ومبادئه وإما بأصول الفلسفة ومبادئها، فللدين مبادئ وأصول خاصة وللفلسفة مبادئ وأصول خاصة مما يبرر حتمية اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك⁽³⁾.

ذلك ما يؤكد عليه «ابن رشد» مراراً، من أن تشويه تلك الأجزاء يعنى تشويشاً على البنائين معاً. وبالمثل، فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس. لأن مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة النتيجة التي عزلت عن مقدماتها وإطارها. ولذلك نجد «ابن رشد» في أكثر من موضع

(1) انظر إميل برهيه. نفس المرجع. ص 130.

* المقصود كتابه «فصل المقال» الذي هو عبارة عن مقال منهجي واضح إذ يعد نقداً للأروحة السائدة، أطروحة النصيين الذين حرموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفراً.

(2) انظر كمال اليازجي. الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية...م. السابق ص 110. 111.

(3) د. عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/ المغرب + دار الطليعة. بيروت ط 1982.. ص 339.

على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة⁽¹⁾. فالمبادئ والمقدمات في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعية، يجب التسليم بها دون برهان. فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولاً أن يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة أية فلسفة، فعليه أن يسلم أولاً بالمبادئ التي شيدت عليها هذه الفلسفة. إذ يقول: «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك،⁽²⁾ ويضيف إلى هذه العلاقة بين البنائين، من أننا إذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الواحد الذي يسعيان إليه وجدناهما متفقين تمام الاتفاق، ولا يجوز أن يصدر القول بتعارضهما إلا من لم يقف على كنههما، أما إذا وجد هناك رأى يخالف الدين وينسب إلى الفلسفة أو رأى يعارض الفلسفة وينسب إلى الدين، فإن هذا الرأى هو إما رأى مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأى خطأ في الحكمة. أعنى تأويل خطأ عليها⁽³⁾.

وعليه، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة - أى تأويل خاطئ لها إذ كيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه، بل كيف يمكن ذلك والحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضية ولأن الحق لا يضاد الحق*⁽⁴⁾. فلا الدين بديل عن الفلسفة ولا الفلسفة بديلة عن الدين عن طريق الدمج أو التوفيق بينهما. «فابن رشد، اجتهد بأن يحتفظ لكل منهما باستقلاله ويقيم بينهما نوع من التوازن يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة...

(1) نفسه ص 349.

(2) ابن رشد. تهاقت التهاقت القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر 1965 ص 790.

(3) نفسه ص 791 الجزء الثانى.

(4) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الأمة، تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية - طب 3 1969. ص 101.

وبالتالى، يمكن القول أن قراءة ابن رشد، للشرعية فى ضوء معرفته بالفلسفة، ما كان لها أن تكون أصيلة لو لم يطلع عليها. فالاطلاع على الفلسفة أفضى به إلى إعادة اكتشاف الشرع والنقل معا، كما أن الاعتقاد بالشرع أفضى إلى إعادة معنى العقل أى إلى الاعتقاد بما «فوق العقل»⁽¹⁾. ومن ثم نشهد على المنهج التعقيلى «الرشدى» من خلال تحرره معرفيا من هيمنة النظام المعرفى الذى كرسه فى المشرق مدرسة «حران» بكيفية خاصة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وتحرر من جملة العوامل الاجتماعية التاريخية التى صاغت حلم «المدينة الفاضلة الفارابية»، و«الحكمة المشرقية السينوية». فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة «بتعقيل واقعى»* يحفظ لكل من الفلسفة والدين هويته واستقلاله، وتسير بهما فى اتجاه واحد، أى اتجاه البحث عن الحقيقة⁽²⁾. أما فى «مسألة التأويل» يلتمس ابن رشد، الإجابة على السؤال التالى: وهو كيف يجب أن «يقرأ القرآن؟ أو كيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول فى الفكر الإسلامى؟. فالتأويل فى نظره هو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشيء بشيبيه أو بسببه أو لا حقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التى عدت،⁽³⁾. بهذا المعنى، يفلسف التأويل ويضع له أسسه العقلية والشرعية معا، فاستعاد بذلك التمييز الذى وضعه «الفارابى» بين طريقتى تصور الحقيقة أى (بين التصور والتخيل) وبين الحق ومثاله. كما استعاد التمييز اليونانى بين «أنواع القياسات وهو ما سماه بطرق التصديق»*. ليضفى من خلال

(1) الحق الذى تنشده الفلسفة كما ينشده الدين ليس شيئا آخر سوى الفضيلة أو السلوك الفاضل.

فصل المقال (نفس المرجع) ص 50.

(2) انظر «على حرب» التأويل والحقيقة «قراءات تأويلية فى الثقافة العربية» دار التنوير للطباعة والنشر. طب 2 1995 ص 104.

* تلتمس العقلانية الرشدية كعقلانية واقعية من خلال: 1: الفصل بين الدين والفلسفة.. أن لكل منهما مجاله لكل من البناء الدينى والبناء الفلسفى نظرة تحرص على ربط القضايا بمظوماتها الفكرية الأصلية 2- والإفتتاح بصعوبة الإمساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء فى مجال الدين أو الشرعية: فى الطبيعة أسباب فاعلة وفى الشرعية أسباب غائبة.

(3) انظر عابد الجابرى: مقال «الخطاب الفلسفى فى الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية» مجلة أعلام (المغربية) السنة 15. عدد 4. ص 16.

** لقد صنف ابن رشد البشر إلى ثلاث أنواع من القياسات: I - القياس البرهانى: كمعرفة يقينية ترتكز على مبادئ العقل وهو قياس فلسفى حقيقى. والبرهانىون هم الفلاسفة ذوو الأدلة ---

ذلك مزيداً من المعقولية على النص وإن يقدم نظرة مفتوحة على الشريعة⁽¹⁾. كما أن استعمال التأويل في مواطن أخرى عند ابن رشد، ومردة إلى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، بين محكم ومتشابه، والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع يعود إلى تباين الناس في فطرتهم وعقولهم، أي في تباين طرقهم في التصور والتصديق. على اعتبار أن «العامة» في نظره، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها، بل يتصورونها بمثالاتها، فقد ضريت لهم الشريعة الأمثال على تلك الأشياء. إذ يقول: «فالظاهر هو هذه الأمثال، والباطن هو المعاني الغامضة التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان والتأويل هو الخروج، بالدلالة من الظاهر والباطن، ومن المجاز إلى الحقيقة»⁽²⁾. غير أن هذا الأمر لا يصدق على جميع الأقاويل الشرعية، فلا يمكن أن تكون جميع الأشياء التي تحدثت عنها الشريعة لا تدرك إلا بالبرهان أو أن تكون جميع المعاني التي صرح بها أغمض من أن يدركها الجمهور، وإلا لاستحال تصور هذه المعاني والتصديق بها من قبل الناس جميعهم.. «والحال، أن الشريعة إنما قصدت تعليم الجميع العلم الحق والعمل الحق»⁽³⁾. ولذلك انقسمت الأقوال الشرعية إلى قسمين: محكم ومتشابه. ولذا يعد التأويل «الرشدى» طريقاً لعقل النص ومن ثم تعقيله، وأداة استنباط المعقول من المنقول. وإذا كان التأويل ليس في طباع الجمهور ولا ينبغي أن يصرح به أمامهم، فإن النظائر (جمع الناظر) على السواء جميعهم متأولون. وكما أن الفرق بين العامة (الجمهور) والعلماء هو فرق بين صنفين من الاستدلال، كذلك فإن الفرق بين النظائر هو الفرق بين صنفين من التأويلات، بين تأويل أهل الكلام وهو ظني وتأويل الحكماء وهو يقيني⁽⁴⁾. فكل قول على الشريعة يعد بمثابة تأويل لها وكل ما نطق به ظاهر الشرع وأدى إلى مخالفة البرهان كان مما يقبل «التأويل». فالجامع بين الشريعة والحكمة، وهو الطريق إلى استكشاف معقولية النص

الصحيحة. 2- القياس الجدلي: كمعرفة تعمل على الترجيح والإحتمال دون اليقين والجدليون هم المتكلمون يصلون إلى شاطئ اليقين دون الخوض فيه. 3- القياس الخطابي: كمعرفة ضعيفة تستند إلى مقدمات وأهية وهو قياس عاطفي يهدف للتأثير أكثر مما يهدف للإفهام والإقناع والخصابيون هم عامة الناس ذوو الفطر الناقصة.

- (1) ابن رشد. فصل المقال (نفس المرجع) ص 32.
- (2) على حرب. التأويل والحقيقة (نفس المرجع) ص 104.
- (3) انظر. ابن رشد. فصل المقال. نفس المرجع. ص 34.
- (4) ابن رشد. فصل المقال. نفس المرجع. ص 54.

وبالتالى لا سبيل للعقل عن استعادة نفسه عبر النظر فى النص وتأوله* . فالتأويل صناعة لغوية فى جزء منه - أو كما يقول ابن رشد، إخراج دلالة للفظ من الدلالة الحقيقية** المباشرة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ.

بهذا النوع من التأويل أو الاجتهاد يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الدينى إضفاء ما يلزم من المعقولة والصرامة المنطقية على معانى القول الدينى وبذلك يدرك أن الشريعة والحكمة على وفاق⁽¹⁾. وما اعتماد ابن رشد، على العقل كأداة إجرائية لتأويل النص الدينى إلا بحثا عن المعقول فيه ومحاولة لتعقيله، لأن النص المقدس لا تتكشف حقيقته إلا إذا كانت الآلة فى ذلك هى العقل⁽²⁾. النص الذى نعى به قوة النفس التى يحصل بها تصور المعانى وتأليف القضايا والأقيسة، كما ورد عند الفلاسفة الإسلاميين عموما. فالمعقول يكون مستترا فى ثنايا الظاهر، ولا يبرز إلا بفعل الذات العاقلة.

لذا وجب التأويل فى نظر ابن رشد، لرفع كل تناقض ظاهر بين الآيات المتشابهات، باستعمال العقل أداة للتأويل. إذ يؤكد بقوله: «أنه فى صورة تناقض ظاهر الآية مع العقل وجب الأخذ بما يقتضيه العقل⁽³⁾. مما يعد انتصارا للعقل، لكن دون نيل من الجوهر الدينى، فالحق لا يضاد الحق.. تلك هى العلاقة بين العقل الفلسفى والعقل الدينى، بل ومخرج لجدل العقل الفلسفى والدينى. إنه موقف يفتح النص على فعل العقل.. وبذلك يكون التعويل «الرشدى» استثمارا للنص فى دائرة المعقول العقل لا خارجه. على أساس يكون فيه النص قابلا للتعويل.

* التأويل فى جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الدينى نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الدينى على وفاق مع ما يقدره البرهان العقلى، والضابط الأساسى فى عملية التأويل.

** وإن كان ابن رشد، يطلق من فهم للحقيقة يقوم على التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول... غير أن هذا الفهم لا ينطبق على واقع الثقافة العربية.. لأن الحق فى اللسان العربى ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالاته الانتمولوجية فضلا عن دلالاته الحقوقية. (1) نفسه ص 35.

(2) عابد الجابرى: نحن والتراث. نفس المرجع. ص 352.

(3) أنظر محمد نجيب عبد المولى مقال: «العقلنة فعل تدويرى فى الفكر العربى الإسلامى، مجلة الوحدة عدد 81. 1991. ص 53.

وإذن ما هي المجالات التي حددها للعقل؟.

لم يجز «ابن رشد» التعرض لمبادئ الشريعة بنفى أو إثبات، حتى لا تبطل الغاية من وجودها، وهي تدبير الإنسان وبلوغه سعادته، بل بالمقابل نظر في مقاصد الشريعة للوقوف على الغايات المطلوبة من ظهورها وانتشارها، كما أنه نظر أيضا في مبادئها العامة على جهة التأول لا على جهة الجحود والإنكار⁽¹⁾. فالأمر الإلهي وأن كان يفوق العقل، فإنه يتجسد في كلام ونص. والنص وإن كان توقيفا وتعيينا، فإنه يؤلف جملة أقاويل. بحيث لا يمكن أن تؤخذ الأقاويل الشرعية دون نظر أو تأول. فلا وجود لنقل خالص. وكل أخذ وسماع ينطوي على ضرب من التمثل والفهم. والتسليم بالمنقول لا يغني عن استنباط ما فيه من المعقول فلا غنى لأحد عن أن ينظر في النص ولو أدنى نظر، ولا محيص لعاقل عن اللجوء إلى تأول الشرع. فالفرق بين واحد وآخر هو فرق بين نظر ونظر بين تأويل وتأويل. وعليه يؤكد «ابن رشد»، على الإنسان الذي يتخذ من العقل المعيار الحاسم في فهم واستيعاب القضايا للوصول إلى شئ حقيقي، وذلك خلافا للفقهاء الذي بإمكانه الوصول إلى شئ ظني فقط. إذ يقول: «الفلاسفة بـ «حكمتهم» التي ليست أكثر من بحث وتقصي الأسباب الحقيقية للأشياء»⁽²⁾. فهم يبحثون عن هذه الأسباب وفيها، داعمين ذلك ببراهين مقنعة. وعليه فالحديث مرة أخرى عن سمة التعقيل الواقعية التي تميز فيها فكر «ابن رشد» فإنها تعني الانطلاق من أن ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التي يكتشفها في مجال الطبيعة ويحدود المقاصد الإلهية التي يهتدى إليها في الشريعة*. إنه تعقيل مفتوح، قائم على النظر والاجتهاد. وما التأول الذي قام به وأكد عليه «ابن رشد» إلا سعى من هذا العقل إلى استعادة ما عقله وبالتالي اكتشاف لا معقوليته⁽³⁾.

(1) انظر على حرب. المرجع السابق. ص 97.

(2) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة (المصدر السابق) ص 33.

* لقد أكد «ابن رشد» عن العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.

(3) على حرب. نفس المرجع ص 118.

هوامش ومراجع

* انظر إميل برهيه، فى كتابه، تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة حتث يشير إلى تأثير كتب اليونان التى نقلت إلى السرائية (النصارى) فى القرن السابع، ككتاب الأورغانون لـ أرسطو، ومؤلفات جالينوس، فى القرن التاسع.. وشروح الاسكندر وفوريوس وتامسطيوس وأمونيوس ويوحنا فيليبيون.. وأثار ترجمات هذه الكتب على الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط.

** الأفلاطونية المحدثة: نسبة إلى أفلوطين (205-270م) وفيلون الاسكندراني (25ق - 4م) وتسمى الأفلاطونية المحدثة فى أدبيات الفلسفة العربية بـ مذهب الاسكندرانيين، نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره فى مدينة الإسكندرية منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد، وقد امتد هذا المذهب إلى عصر نشوء الفلسفة العربية.

- (1) يوحنا قمير. أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت الطبعة الخامسة 1983.
 - (2) أميل برهيه. تاريخ الفلسفة العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طراييشى. دار الطليعة. بيروت ط 1.
 - (3) أنظر كمال اليازجى - «الموجز فى مسائل الفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط». الدار المتحدة للطباعة والنشر. بيروت ط 1. 1975.
 - (4) على حرب فى مقاله: «المعقول والمنقول». مجلة دراسات عربية عدد صيف. السنة العشرون 1984.
 - (5) * فى تاريخ الفكر الإسلامى كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها من أوجه هذه المنازعات الصراع العقائدى (الكلامى) الذى نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع وبين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع.
 - (6) هنرى كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى منشورات بيروت طب 3 1983.
 - (7) جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبنانى بيروت طب 1981.
- * فيليون الأسكندراني، (المتوفى سنة 50 بعد الميلاد) حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً

عقليا، «كليمنتن»، (المتوفى سنة 217م) و«أوريجنس»، (المتوفى سنة 254م ...) و«القديس أوغسطين»، لاحقا (المتوفى سنة 430م). لقد عمل هؤلاء على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ومهدوا بذلك السبيل لظهور الفلسفة المدرسية.

(8) جورج طرابيشي معجم الفلاسفة. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط1 1987.

(9) د. أفرام البعلبكي «مدخل إلى تاريخ الفكر العربي» - منهجية في النقد - دار الحدائق. بيروت ط8. 1984.

(10) حسام محي الدين الألوسي «فلسفة الكندي»، دار الطليعة بيروت ط1984 ص. 25.

* أورده حسام الألوسي في كتابه «فلسفة الكندي». كما ورد في رسائل «الكندي»، الفلسفة طبعة القاهرة 1950

* هناك نوع من العقل وصفه الكندي «العقل الذي بالفعل أبدا، هو نفس العقل الذي وصفه أرسطو، بالعقل الذي بفعله تحدث كل الأشياء، وهو خارج النفس البشرية (أنه جوهر مفارق) لأنه يمثل حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة إلى حالة المعرفة بالفعل.

(11) حسين مروة. النزعات المادية. ج2. دار الفارابي. ط4.

(2) حسين مروة. نفسه ص 54.

(1) حسين مروة. نفسه. ص 60. ج2.

(12) انظر كمال اليازجي. معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين بيروت ط4، 1966.

* الله في الإسلام هو الخالق لكل شئ لا يوجده شئ إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه ولا واسطة بينه وبين أحد من خلقه. الله الذي لا يتفق مع إله «أرسطو»، وهو «المحرك الأول»، الذي لا يتحرك، ولا مع فكرة «الواحد»، كما تقول الأفلاطونية الحديثة.

(13) عابد الجابري «نحن والتراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب - ودار الطليعة بيروت ط2 1982.

* إذ أن كمال الإنسان وسعادته الحقيقيتين - عند «الفارابي»، - منوطان بالمعرفة التي تأديها المتخيلة، أي معرفة النبي، أي الشريعة.. والتوفيق بين الشريعة والفلسفة هو إخضاع الشريعة للفلسفة - لكن يعود «الفارابي»، فيساوي بين النبي والفيلسوف في آراء أهل المدينة الفاضلة.

- (14) محمد يوسف موسى «بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ط 2 1968 .
(15) «الفارابي، أبو نصر. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم وتحقيق د. البير نصرى نادر. المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1959 .

* لمزيد من تفصيل هذه المراتب يمكن الرجوع إلى الكتاب المذكور ص 83 وما بعدها. إذ نجده بصنف العقل الفعال فى نظرية الفيض كآخر العقول العشرة التى ينتهى عندها الفيض. إذ من الجانب المعرفى فإن العقل الفعال «هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة... يعطى العقل الهولانى الذى هو بالقوة عقل بمثابة منزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر، أى هو الذى تحتاج إليه المعقولات التى بالقوة «لكى ينقلها من القوة إلى الفعل» .

* وكذلك تسمية «الفارابي، للعقول التى ذهب إليها ليفسر صدر الكثير - وهو العالم - عن الواحد ملائكة ليوافق القرآن فى التسمية لا يجعلها حقا ملائكة كما جاء فى الإسلام. فإن هذه العقول عنها صدر العالم فى رأيه، فهى خالقة على هذا النحو، وملائكة القرآن لا شئ لها مطلقا من الخلق أو الأمر، بل هم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يأمرون)، فكيف وتلك العقول!.

- (16) محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط 2. 1968 .
(17) بن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ب ت) .

* المقصود كتابه «فصل المقال، الذى هو عبارة عن مقال منهجى واضح إذ يعد نقد للأروحة السائدة، أطروحة النصيين الذين حرموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفرا.

- (18) ابن رشد. تهافت التهافت القسم الثانى تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر . 1965 .

(19) ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الأمة، تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية - طب 3 1969 .

* الحق الذى تنشده الفلسفة كما ينشده الدين ليس شيئا آخر سوى الفضيلة أو السلوك الفاضل. فصل المقال (نفس المرجع)

(20) انظر «على حرب، التأويل والحقيقة» قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر. طب 2 1995 .

* تلمس العقلانية الرشدية كعقلانية واقعية من خلال: 1: الفصل بين الدين والفلسفة.. أن لكل منهما مجاله لكل من البناء الديني والبناء الفلسفي نظرة تحرص على ربط القضايا بمنظومتها الفكرية الأصلية 2- والإفتناع بصعوبة الإمساك بالحقيقة بل استحالة الإمساك بها كاملة سواء في مجال الدين أو الشريعة: في الطبيعة أسباب فاعلة وفي الشريعة أسباب غائية .

(21) أنظر عابد الجابري: مقال «الخطاب الفلسفي في الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية، مجلة أقلام (المغربية) السنة 15 . عدد 4.

* لقد صنف ابن رشد. البشر إلى ثلاث أنواع من القياسات: 1- القياس البرهاني: كمعرفة يقينية ترتكز على مبادئ العقل وهو قياس فلسفي حقيقي. والبرهانيون هم الفلاسفة ذور الأدلة الصحيحة. 2- القياس الجدلي: كمعرفة تحمل على الترجيح والإحتمال دون اليقين والجدليين هم المتكلمون يصلون إلى شاطئ اليقين دون الخوض فيه. 3- القياس الخطابي: كمعرفة ضعيفة تستند إلى مقدمات واهية وهو قياس عاطفي يهدف للتأثير أكثر مما يهدف للإفهام والإقناع والخطابيين هم عامة الناس ذور الفطر الناقصة.

* التأويل في جوهره هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، كما أنه البحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية والأمثلة الحية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقدره البرهان العقلي، والضابط الأساسي في عملية التأويل.

* وإن كان «ابن رشد» ينطلق من فهم للحقيقة يقوم على التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول... غير أن هذا الفهم لا ينطبق على واقع الثقافة العربية.. لأن الحق في اللسان العربي ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب بل له دلالة الانتولوجية فضلا عن دلالاته الحقوقية.

(22) أنظر محمد نجيب عبد المولى مقال: «العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الوحدة عدد 81 . 1991 .

* لقد أكد «ابن رشد» عن العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.

obeikandi.com

المنهج النقدي بين الفلسفة والدين عند مفكرى الإسلام

د. الصاوى الصاوى أحمد
كلية التربية جامعة قناة السويس

المقدمة:

يعد المنهج الأساس الأول لأى بحث علمى إذ لا يتصور إقامة أى علم من العلوم بدون وضع منهج مناسب لهذا العلم. فإن العقل أو الذوق السليم لا يكفى لسد باب الخلاف بين الناس. وإن كان العقل أو الذوق يكاد يكون واحدا عند الجميع وبالرغم من هذا ينشأ الخلاف فالمهم هو توجيه الناس لأذهانهم، من خلال المنهج الذى يتبعونه فى تفكيرهم أو فى حياتهم، فليس يكفى أن يكون للإنسان قريحة جيدة بل الأهم أن يستعملها استعمالا جيدا وهذا لا يتم إلا بالمنهج الجيد.

ولهذا فقد تعددت المناهج حسب موضوع العلم، فهناك المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى والمنهج التحليلى، والمنهج التجريبي، والمنهج الجدلى، وكل هذه المناهج لا بد من أن يطعم بالمنهج النقدي. فكل المناهج السابقة وغيرها لا بد وأن يدخل فيها النقد. فهو من هذا المنطلق يعد عمدة المناهج. هذا المنهج الذى يفتقد إليه الكثيرون لأسباب: منها اعتقادهم بأن النقد ما هو إلا سب وتجريح وبيان العيوب فقط ولم ينظروا للجانب الإيجابى للنقد، كما أنهم لم يفتنوا إلى أهمية النقد فى شحذ العقول، ووصف وتحليل القضايا المعروضة.

ولولا النظرة النقدية للظواهر الكونية وفكر السابقين؛ لما وجد لدى الباحثين والعلماء والمفكرين موضوعات للبحث والدراسة ولأصبح الإنسان متبعا لا مبدعا، مقلدا لا مجددا، مستهلكا لا منتجا، فإذا لم تنظر للأشياء نظرة نقدية مانت لدينا روح الابتكار والاختراع والإبداع.

ولهذا فنحن فى أمس الحاجة إلى تنمية الروح النقدية فىنا إضافة إلى تقنينها أى وضعها فى موضوعها الصحيح من خلال منهج له شروطه وقواعده، وتحديد مجالات

وموضوعات النقد، فلا نقد فى كل شىء، ولا فى كل وقت، واتباع هذا يجنبنا الكثير من المشاكل التى يقع فيها البعض نتيجة استخدامه لنزعة النقد الفطرى فىنا بدون وضع ضوابط لها، على سبيل المثال إقام البعض نفسه فى الدخول فى قضايا النص الدينى بالنقد، دون الالتزام بـضوابط النص الدينى، فالنص الدينى له خصائصه التى تجعلنا فى حذر من الخوض فيه بالنقد عكس النص الفكرى سواء كان فكرا دينيا أو فلسفيا أو أدبيا أو لغويا أو شعريا. وقد وقع كثير من الفلاسفة والمتكلمين فى هذا المأزق (نقد النص الدينى) فأدى ذلك إلى اتهام البعض بالزندقة والإلحاد حتى وإن كانت عقيدته صحيحة كما وقع كثير من الخلاف بين مفكرى الإسلام حول: هل النص الدينى يقبل النقد شأنه شأن النص الفكرى أو العلقى أو هناك فرق؟

للإجابة على هذه القضية سنعرض لما يلى:

أولا: مفهوم النقد كمنهج وخصائصه من خصائص العقل.

ثانيا: أنواع النقد من حيث الشكل والمضمون.

ثالثا: قواعد وشروط المنهج النقدى.

رابعا: أهمية النقد.

خامسا: وظائف المنهج النقدى.

سادسا: النقد والفلسفة.

سابعا: النقد والنص الدينى.

وسيكون منهجنا فى هذه الدراسة هو المنهج التحليلى المقارن.

أولاً: مفهوم النقد

- النقد لغة:

النون والقاف والذال أصل يدل على إبراز الشيء وبروزه من ذلك: النقد في الحافر..... ومن باب نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حالة في جودته أو غير ذلك⁽¹⁾.

ويقال نقد الشيء نقداً ليختبره أو ليميزه من رديئة⁽²⁾ والنقد هو المناقشة كما قال الفيروز آبادي، ناقده. ناقشه⁽³⁾. والنقد عطاء، وهو إخراج الزيف كما جاء في مختار الصحاح: (نقده الدراهم، ونقد له الدراهم وأنقدها أخرج منه الزيف، وناقده ناقشه في الأمر)⁽⁴⁾.

يتضح من خلال المفهوم اللغوي للنقد بأن النقد أساس لكي نميز الفكر الحقيقي من الفكر الزائف كما يفهم أيضاً بأنه مادة أساسية للحركة الفكرية القائمة على المناقشة والتمييز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ، وبين الخير والشر عن طريق المناقشة والحوار.

- النقد مصطلحاً:

النقد في أدق معانيه: (فن دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة، وهو روح كل دراسة أدبية إن صح أن الأدب هو كل المؤلفات التي تكتب لكافة المتقنين)⁽⁵⁾.

ويعرفه نورثروب فراي في مقدمته الجدلية: (إن النقد بنيان في الفكر والمعرفة له وجوده الخاص)⁽⁶⁾.

ويرى الفيلسوف الألماني كانط بأنه فحص حر، أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي وهذا الفحص عنده ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس. ونقدي يعني به الروح النقدية التي تفيد التساؤل عن قيمة أي قضية ومصدرها⁽⁷⁾.

والنقد لا يكون نقداً بناءً إلا إذا كان قائماً على منهج أو موضوع في قالب منهجي له خطواته وقواعده، أما إذا أخذ النقد طريقاً غير منهجي فهو نقد عشوائي لا يفيد

الحقيقة المأمولة من استخدامه؛ لهذا يؤكد الكثير من الباحثين على ضرورة وضع النقد فى قالب منهجى: (ذلك النقد الذى يقوم على منهج تدعمه أسس نظرية أو تطبيقية عامة، ويتناول بالدرس مدارس أدبية أو شعراء أو خصومات يفصل القول فيها، ويبسط عناصرها، ويصير بمواضع الجمال والقيح فيها.....)(8).

وعلى الرغم من أهمية وضع النقد فى قالب منهجى فإنه دار الخلاف واشتد حول ما إذا كان النقد يعد منهجا أم علما أم فنا ولحسم هذه الإشكالية سنعرض لها بشئ من الإيجاز.

- النقد علم أم فن:

لقد أثار موضوع علمية النقد إشكالية اختلف حولها الكثير من الباحثين والمفكرين والنقاد وأفرز هذا الخلاف ثلاثة آراء هى:

الرأى الأول: ذهب أصحابه إلى أن النقد علم وليس فنا ولا بد أن يكون علما بل هو علم يعبر عن جانب موضوعى مشترك وليس عن بعد ذاتى ويستند أصحاب هذا الرأى إلى أن النقد علم وليس فنا إلى أن عمل الفنان أو الأديب يعبر عن بعد ذاتى إلى حد كبير. فالناقد إذا درس عملا من الأعمال الفنية أو الأدبية فهنا لا بد أن يدخل فى دائرة الموضوعية، إذن يتحتم عليه وضع أسس موضوعية مشتركة يقوم عليها النقد فالعلم نحن والفن أنا(9).

أى أن العلم مشترك بين الجميع والفن يخص صاحبه فقط، ويؤكد أصحاب هذا الرأى بأن من الأحكام الخاطئة القول: (بأن النقد لا يعد علما. كلا أن الفن إذا كان يعبر عن روح ذاتية فإن النقد يعد معبرا عن الاتجاه الموضوعى فعند الوقفة الموضوعية هو علم(10).

الرأى الثانى: يرى أصحاب هذا الرأى عكس ما ذهب إليه أصحاب الرأى الأول فهم يرون أن النقد فن ولا يمكن أن يكون إلا فنا. كما أنه ليس علما حتى وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم، بل لو فرضنا جدلا إمكان وضع علم له لوجب أن يقوم ذلك العلم بذاته، فأساس النقد عند أصحاب هذا الرأى. هو الذوق الشخصى الذى تدعمه ملكة تحصل فى النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية(11).

والنقد فى أدق معانيه عندهم: (فن دراسة النصوص والتمييز بين الأسباب

المختلفة، وهو روح كل دراسة أدبية إذا صح أن الأدب هو كل المؤلفات التي تكتب لكافة المثقفين⁽¹²⁾.

ويؤكد على أنهم على أن النقد ليس علما في قوله: (لا نستطيع اليوم مع تقدم النقد واستعانه بنتائج بحوث العلوم النفسية والاجتماعية، والبحوث التاريخية واللغوية أن نقول إن النقد قد أصبح له أصوله الثابتة وقواعده الأكيدة وموازينه التي لا تخطئ، ومعاييره التي اقتربت بالدقة المتناهية، ولا نزال إلى اليوم نعلم في النقد على الذوق المهذب المصقول إلى جانب الإستعانة بالقواعد والأصول النقدية والموازن البلاغية، وعندى أن النقد مثل كتابة التاريخ يمكن أن تفيد منه كثيرا من اتباع المناهج العلمية، ولكن الاستفادة من المعلومات العلمية لم تجعل التاريخ مع ذلك علما مثل الفلك والكيمياء وسائر العلوم الطبيعية)⁽¹³⁾ ومعنى هذا أن النقد عند هؤلاء على النقيض من أصحاب الرأي الأول فهو فن وليس علما.

الرأي الثالث: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى رفض أن يكون النقد فنا أو علما. ويمثل هذا الرأي كل من: رينيه ويليك، ونورثرب فراي، فيرى رينيه ويليك أنه على الرغم من أنه يدخل في النقد قدر من الحس الفني، ويطلب العديد من الأشكال التي يتخذها النقد مهارات فنية تأليفية وأسلوبية وللخيال نصيبه في كل أنواع المعرفة والعلوم، ومع ذلك فإنني لا أؤمن بأن الناقد فنان⁽¹⁴⁾ فههدف النقد المعرفة الفكرية إضافة إلى أنه لا يخلق عالما خياليا كعالم الشعراء أو الموسيقي. بل هو معرفة فكرية وبينما نجد أن رينيه يؤكد على رفضه أن النقد ليس فنا ولا علما بل هو معرفة فكرية تستند إلى قواعد ومقاييس، نجده يؤكد ما ذهب إليه «نورثرب فراي» في مقدمته الجدلية في كتابه تشريح النقد، إذ يرفض هو الآخر بشكل مقنع أن الناقد فنان. بل يرى أن النقد: (بنيان من الفكر والمعرفة له وجوده الخاص)⁽¹⁵⁾.

ويستدل رينيه ويليك على رأيه في أن النقد ليس علما برأى أميل إنكان عندما فشل في تصويره إمكانية أن يقيم نقدا علميا خالصا على أسس دراسة سيولوجية القراء، كما فشل أ.أ. رتشاردز عندما حاول أن يجعل من الشعر مجرد دواء مهدئ للأعصاب⁽¹⁶⁾.

كما استدل على عدم اعتقاده بأن النقد ليس فنا بقول أوسكار وايلد بأن: (الفنان

أبعد الناس عن أن يكون أفضل النقاد لأن الفنان العظيم حقا لا يستطيع أن يحكم على أعمال الآخرين أبداً، ولا يكاد يستطيع الحكم على أعماله هو....⁽¹⁷⁾ فالشاعر لا يستطيع أن يؤدي وظيفة الناقد التقويمية.

فإذا ما تفحصنا هذه الآراء الثلاثة، ونظرنا لها نظرة تحليلية. فإننا إذا ما فرضنا أن النقد علم على مذهب أصحاب الرأي الأول، نجد أن النقد أصبح هدفاً أو غاية لأن العالم له هدف وغاية من بحثه في أي علم فالعلم غاية أي باحث أو مفكر فإذا كان النقد غاية أو هدفاً فما الوسيلة التي يستخدمها للوصول إلى العلم؟ أو ما هو المنهج المستخدم إذن؟ النقد هنا في حاجة إلى منهج إذا اعتبرنا النقد علماً، وإذا قلنا أن النقد فن فالفنان مبدع فكيف يكون مبدعاً وناقداً لإبداعه والفن أيضاً هدفه الإبداع، لكن يختلف إبداع الناقد؛ عن إبداع الفنان فإبداع الفنان فطري وموهبة وإبداع الناقد عقلي منطقي ممزوج بشيء من الذوق الفني ونضرب مثلاً لذلك الشاعر عندما يبدع تتحكم فيه المشاعر والعواطف أما الناقد يكون ناقداً عليه أن يتخلص من عواطفه ومشاعره وأحاسيسه الذاتية وعليه الالتزام بالمنطق العقلي حتى يكون نقده محايداً وبناءً.

كما أن النقد مبني على الشك في بدايته والفن مبني على اليقين؛ لأنه نتاج أحاسيس ومشاعر يحسها الإنسان فكيف يتفق الشك مع اليقين.

ولهذا فالنقد ليس علماً وليس فناً وإن كان من وظائفه العلم والذوق الجمالي. بل هو منهج ووسيلة يستخدمها الفنان والعالم والأديب والفيلسوف واللغوي ورجل السياسة ورجل الاقتصاد وكل مفكر. وهذا المنهج النقدي يقوم على أسس نظرية أو تطبيقية عامة، ويتناول بالدرس مدارس أدبية أو شعراء أو خصومات يفصل القول فيها ويبسط عناصرها، ويبصر مواضع الجمال والقبح فيها وهو ليس علماً بل هو مقدمة ضرورية لكل علم. والتمهيد الضروري للمعرفة. ومما يؤكد وجهة نظرنا ما عرضه ستانلي هامايمين عندما تحدث عن منزع النقد وتوجهه كي يصير علماً فيقول: (من المضامين الرئيسية في النقد الحديث تطوره ليكون علماً سواء تقبلنا هذه الحقيقة مستسلمين أو ناكرين. ولكننا نتوقع منه أن يزداد تدرجياً في الاتجاه العلمي أي نحو تكوين منهجية شكلية. ونظام للمعالجة قابليين للنقل والاحتذاء موضوعياً)⁽¹⁸⁾.

ثانياً: أنواع النقد

للقد أنواع من حيث الشكل والمضمون، فهناك النقد الذاتى، ونقد الآخر، والنقد الهدام، والنقد البناء كما أن هناك النقد الفنى، والنقد الأدبى، والنقد الاجتماعى، والنقد الدينى والنقد الفلسفى والنقد التاريخى.... الخ هذه الأشكال والأنواع وسنعرض للبعض منها:

1- النقد الذاتى:

النقد الذاتى نعنى به: (إعلان الوعى العقلانى والتعامل مع الأفكار كقيمة ذاتية أو كوحداث موضوعية انفصلت عن الشخصية....) (19).

كما يعتبر النقد الذاتى مقدمة أساسية لنقد الآخر، فالناقد قبل أن يبدأ بنقد الآخر عليه أن ينقد نفسه من منطلق حساب الضمير والمراجعة الذاتية، أو نقد الذات لنفسها قبل تعرضها لنقد الآخر، ويؤكد ذلك الحديث النبوى: (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم....) (20) ويؤكد ذلك ر. هـ. أودين بأن الآراء النقدية التى يعتمنها الكاتب: (هى أغلبها تعبيرات عن جدله مع نفسه حول ما ينبغى له أن يفعل فى المرحلة التالية، وماذا يتجنب، وما الشاعر إلا ناقد يهتم بكتاب واحد....) (21).

أو هو نوع من مراجعة النفس وانقلاب من الخارج إلى الداخل، ومن الأرض إلى النفس: (وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون....) (22). وكما جاء فى قوله تعالى: (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) (23) وهو جزء من الوعى التاريخى (24).

والنقد الذاتى يعد دعوة للفكر، وليس فكراً جاهزاً وهو دلالة على الأفكار ومؤشراً لها وليس الفكر المكتمل، والنقد الذاتى الحقيقى هو الذى يدعو الآخر للمشاركة فى الفكرة والرأى وهو ما يتميز بأنه أعلى درجة من نقد الذات للآخر، ونقد الآخر للذات فهو يعد رؤية للذات فى مراتها، اعترافاً منها بالحق والرجوع إلى الحق فضيلة، وتطهير للنفس من العمى، وحمائتها من القطيعة والتعصب والبعد عن الأهواء (25). بالإضافة إلى أن الالتزام بالنقد الذاتى يعد أولى خطوات الالتزام بالموضوعية فى نقد الآخر.

أما عن موقف فلاسفة الإسلام ومتكلميهم من النقد الذاتي . فإننا نجد الكثير من مفكرى الإسلام يفتقد لديهم نقد الذات وينشط نقد الأخر. وقد أرجع البعض أسباب هذا إلى عدم اقتناع بعض مفكرى الإسلام بالقرآن أو باتخاذ الاتجاه التحليلى، والنقد للتاريخ والأشخاص والأجداد فإن: (مجرد كلمة النقد غير مرحب بها فى الوسط الإسلامى)⁽²⁶⁾. فهى إما تجريح وتشهير، وهذه ليست أخوه إسلامية، أو مروق فى الدين، أو هى مصطلح غربى غير إسلامى، فلسنا بحاجة لها. ولهذا فإن مصطلح النقد الذاتى لم يأخذ طريقه ليصبح أولاً مفهوماً غير غريب، أو لم يصبح بعد أداة تمارس بحيث تقوم كيفية الوسائل فى دورها فى تنظيف الوسط الإسلامى. مع العلم بأن الشريعة الإسلامية من قرآن وسنة تدعو إلى الفكر القائم على نقد الذات. كما أن النقد الذاتى كان مبدءاً من مبادئ فقهاء الإسلام. مثلما هو الحال عند الإمام الشافعى الذى أسس قاعدة نقد الذات فى مقولته المشهورة «رأى صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب، وهذا يدل دلالة واضحة على إيمانه بأن كل ذات إنسانية قابلة للنقد سواء من نفسها أو من غيرها كما أنه يوجد مفكرى الإسلام من يعترف بتقصير النفس الإنسانية عن الكمال ولهذا يجب نقدها فيقول العماد الأصفهاني: (إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال من عنده: لو غير هذا مكان أحسن، ولوزيد كذا مكان يستحسن، ولو قدمنا هذا مكان أفضل، ولو ترك هذا مكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقد على جملة البشر)⁽²⁷⁾.

كما أن القرآن الكريم فيه من الآيات ما يدل على محاسبة النفس ونقدها وبالرغم من هذا نجد من يقول بأن النقد الذاتى يعد مصطلحاً غريباً على الرسل. ولا يفهمونه إلا على أنه تشهير أو أنه لم تأت به كتب القدماء أو لم يرد باللفظ فى الحديث أو القرآن.

كما جاء فى قوله تعالى: (لا أقسم بالنفس اللوامة)⁽²⁸⁾.

وقوله تعالى: (فأقبل بعضهم على بعض يتلأمون)⁽²⁹⁾.

وكان نتيجة هذا الاعتقاد الخاطئ أن أصبح النقد عندنا غير علمى وغير عقلى، بمعنى أنه يعتمد على الاندفاعات الشخصية ومبنى على الظنون على الرغم من أن النقد الذاتى يفرض نقاشاً عقلانياً صادقاً ويؤدى إلى دقة علمية فائقة. لكن لا يفهم البعض هذا بل يفهم على أنه تجريح وطعن بقضية الأشخاص⁽³⁰⁾.

ولهذا نحن في أمس الحاجة إلى مراجعة أنفسنا ومحاسبتها وإعطائها فرصة للنقد الذاتي حتى نكون مؤهلين لنقد الآخر كما كان الأمر عند الكثير من مفكرى الإسلام ممن آمنوا بنقد الذات من أمثال الكندى والفارابى والغزالى، وابن رشد وأبو حيان التورحيدى وكان هذا دافعا لنقد الآخر والذي تمثل فى نقد الفرق الكلامية بعضها لبعض .

2- نقد الآخر:

يتمثل هذا النوع من النقد فى موقف الأنا من الآخر سواء كان هذا الموقف يمثل الإيجاب أو السلب . فكلاهما نقد لأن النقد لا يمثل السلب فقط بل يمثل الإيجاب أيضا . ونقد الآخر يأتى بالضرورة فى مرحلة تالية لنقد الذات؛ لأنه لا يجب نقد الآخر قبل نقد الذات من منطلق حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا .

فإذا وجدت الذات الناقدة لنفسها، وجدت الذات الناقدة للآخر ويكون عندئذ نقدها نقدا موضوعيا بناء . لأنه ينطلق من منطلق البحث عن الحقيقة أما الذات التى تنقد الآخر دون أن تنقد نفسها تعبر عن الأنانية وعدم الحياد . ويكون النقد هنا نقدا مزيفا بعيدا عن الموضوعية التى تعتبر من أهم شروط النقد .

ويتمثل نقد الآخر لدى مفكرى الإسلام فى معظم تراث الفلسفة والمتكلمين الذين تجاوزوا الحدود الجغرافية والتاريخية فقاموا بنقد التراث اليونانى، ونقد الفكر الدينى لفرق المتكلمين . كما شمل شعراء الإسلام وأدباءه من أمثال الجاحظ وأبو حيان التورحيدى والمتنبى وغيرهم الكثير .

وأصبح الحكم على الحياة الفكرية والثقافية فى أى عصر من العصور يقاس بقدر مستوى الحياة النقدية فيه .

ويشهد على ذلك ازدهار الحياة الفكرية والعلمية والفلسفية والدينية فى الحضارة الإسلامية خلال القرن الثالث والرابع الهجريين، ويرجع هذا إلى اتساع حركة وحرية النقد التى سمح بها خلفاء الدولة الإسلامية من الأمويين والعباسيين .

3- النقد الهدام:

هذا النقد لا يلتزم بالقواعد والشروط والأسس التى يجب أن يكون عليها النقد،

على سبيل المثال النقد الذى لا يلتزم بالموضوعية يعد نقدا مزيفا وهداما، وهكذا النقد الذى لا يحدد أهدافه، ويتمثل فى حركة النقد عند الوفطانية قديما، ونقد أعداء الإسلام كما يتمثل عند النقاد الذين يقومون بالنقد فى كل شئ دون علم بمواطن الأمور، وهذا النقد مرفوض شكلا وموضوعا.

كما أن هناك مسائل كثيرة تفسد النقد وتجعله نقدا هداما منها: (التحيز أو التعصب والنزوات الشخصية والمصلحة الذاتية)⁽³¹⁾.

4- النقد البناء:

عكس النقد الهدام، فإذا كان النقد الهدام لا يلتزم بالموضوعية فالنقد البناء حتما ولا بد من الالتزام بالموضوعية. كما أن أهدافه محددة مسبقا ويلتزم صاحبه بقواعد وشروط النقد، من علم وخبرة، ومراعاة الضمير، والبعد عن الأحكام العامة والالتزام بالمعايير الأخلاقية، والبعد عن التحيز والتعصب والنزوات الشخصية والمصلحة الذاتية كما أن النقد البناء يأتي من استجابة النقاد للنزعة الاجتماعية التى تصور المجتمع مع مراعاة مصلحته⁽³²⁾. ويتمثل هذا النقد فى المشاريع الفكرية التى أبدعها الفلاسفة والمتكلمون من المعتزلة والأشاعرة، والشيعه، وكذلك من أدباء وفنانين وسياسيين.

ثالثاً: شروط وقواعد النقد

النقد كى يكون نقداً بناءً ومنتجاً لا بد من أن يقوم أو يستند على قواعد وشروط منظمة له، ولولاها لأصبح النقد بغير معنى ولا يفيد ولا يستفاد منه، وبالرغم من أهمية هذه الشروط فإننا نجد من يشكك فى وجوب مثل هذه الشروط. ويرى البعض أن النقد لا يرجع أو لا يحتاج إلى قواعد وشروط لأنه قائم على التدقيق. وممن ذهبوا هذا المذهب شوبنهاور الذى خالف الكثير من الفلاسفة والأدباء والنقاد ورأى أن النقد: (لا يرجع إلى قاعدة، ولا يعتمد على أصل من الأصول، وإنما مداره الذوق المهذب المصقول الذى يهتدى إلى كشف الجمال ويوفق فى إصابة الهدف، والذوق الناقد يعجز عن خلق الآيات الفنية، وإنما شأنه التلقى والاستيعاب والتفريق بين الحسن وما ليس بحسن والجيد والرديء) (33).

ويبدو أن شوبنهاور لا يميل للنقد والدليل على ذلك أنه يرى أن من الخطر الموازنة بين رجلين عبقريين من طبقة واحدة كشاعرين عظيمين أو موسيقيين كبيرين أو فيلسوفين ممتازين. وذلك لأن هذه الموازنة ظلم لأحدهما ولأننا فى عقد الموازنة ننظر إلى ميزة خاصة فى أحدهما ونرى فى الوقت نفسه أن هذه الميزة غير موجودة فى الآخر.

ولذا ننتقص قيمته ونرخص قدره، وإذا عكس الأمر وددى بالثانى، وكشفت ميزته الخاصة التى تختلف فى نوعها عن ميزة الأول فإن نتيجة ذلك هو انتقاص قيمتى الاثنين بدون مسوغ. كما يرى شوبنهاور أن القوة فى النقد لا تنفد إذا تجاوز الحدود، كجرعة الدواء لا تحدث التأثير المطلوب إذا زادت أو قلت وعلى الرغم من اعتراض شوبنهاور على وجود قواعد وشروط النقد فإن الأغلبية من المفكرين والنقاد رأوا ضرورة وجود هذه الشروط والقواعد حتى يسير النقد فى خطه السليم وحتى يصبح منهجاً للمعرفة (34). ومن هذه الشروط والقواعد ما سنعرض له فيما يلى:

1- الموضوعية. على الرغم من إنكار البعض بوجود النقد الموضوعى ومن ثم استحالة إخضاع النقد لطرائق العلم، مثل ما ذهب إليه، أناتول فرانس، الذى أنكرو وجود النقد الموضوعى مظهراً للشك فى موازين النقد على الإطلاق (35). فإننا نجد

فى المقابل من يضع الموضوعية كأساس للنقد فقد أفصح عن ذلك الناقد الفرنسى «برينيتير» .

الذى أعتقد: (أن النقد لا قيمة له إلا إذا كان نقدا موضوعيا) (36).

ولهذا نستطيع أن نقول أن الموضوعية هى أولى خطوات المنهج النقدى السليم، وأن: (أهم ما يميز العالم والمفكر قدرته على أن يختبر الآراء السائدة سواء على المستوى الشعبى العادى أو فى الأوساط العلمية بذهن ناقد لا ينقاد وراء سلطة القوم أو الانتشار أو الشهرة ولا يقبل إلا ما يبدو له مقنعا على أسس عقلية سليمة ولا يعنى ذلك أن يقف المرء موقف العناد المتعمد من كل ما هو شائع بل يعنى اختبار الآراء الشائعة وإخضاعها للفحص العلى الدقيق، وربما عاد إلى قبولها آخر الأمر بعد أن يكون قد اطمأن إلى أنها اجتازت هذا الاختبار، أما لو تبين له ضعف أو تناقض أو تفكيك هذه الآراء فإنه يتمسك بموقفه الجديد بكل ما يملك من تصميم وإصرار، مهما كانت التوضيحات التى يعانيتها فى سبيل هذا الموقف) (37).

ويجمع الكل على أهمية الموضوعية فى النقد، والتخلص من عادة المجاملة ويجب على الناقد قبل أن يكتب كلمة واحدة أن يضع فى اعتباره أن ما يشفع له عمله (38)، ويرى البعض أن من شروط النقد البعد عن التحيز أو التعصب والذوات الشخصية والمصلحة الذاتية (39).

2- الضمير:

إن شرط الموضوعية يرتبط بالضمير هنا، فضمير الناقد إذا لم يكن مستيقظا بحيث لا تستميله العواطف أو المصالح الخاصة أو المغريات، فيغير من ضميره ويبعد عن الموضوعية، كما هو الحال فى النقد السياسى ويصبح الناقد متحيزا بعد أن كان من المفروض أن يكون محايدا، فالضمير إذا غاب عن الناقد لعبت به العواطف والمصالح فيحكم الناقد على الأعمال أحكاما غير حقيقية، ويخلع هالات الإعجاب والتقدير على الأعمال التى لا تستحق ذلك ويحط من مكانة الأعمال الجادة، ولهذا فالضمير إذا غاب عن الناقد استطاع أن يقلب الموازين فيصبح الصواب خطأ والخطأ صوابا والحق باطلا والباطل حقا (40). فالضمير الإنسانى هو الصوت الداخلى. كما يسميه الشاعر الألمانى «شرلر» ذلك الصوت الذى يملى على المرء ما ينبغى أن يعمل

لكى يحيا حياة فاضلة⁽⁴¹⁾. ولكن للأسف غاب الضمير من عالمنا المعاصر وبالتالي انقلبت القيم والموازن، مما أدى إلى انقلاب الحقائق بسبب عدم التزام النقاد بالموضوعية.

3- الخبرة:

الخبرة من أهم أسس النقد، ونعنى هنا بالخبرة المعرفة السابقة بجميع جوانب الموضوع المراد نقده ويتمثل أيضا في العمق الثقافي والعلمي والمعرفى لدى الناقد، فالناقد الذى لا تكون لديه خبرة ولا معرفة ولا ثقافة ولا علم بالموضوع، سيكون نقده سطحيا فضلا عن أنه سيكون نقدا على غير علم وهو نقد فاسد ولهذا يؤكد ابن سلام الجمحى⁽⁴²⁾. على توافر الدراية والممارسة عند الناقد ويمثل لذلك بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها العلم كسائر أصناف العلم والصناعات مثل اللؤلؤ والياقوت لا يعرف بصفة أو وزن دون المعاينة ممن يبصره، ومن ذلك الجهبزه بالدينار والدرهم لا تعرف جودتها بلون ولا مس ولا طراز ولا حس ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة فيصرف بهجرها وزائفها ومستوقها ومفرغها⁽⁴³⁾.

ومن هنا فيجب على ناقد الفكر الدينى أن يلم بالقرآن لفظا ومعنى لكى يستدل بالآيات التى تؤيد رأيه، كما عليه الإحاطة بالسنة النبوية وليس معنى ذلك أن يشترط حفظ القرآن والأحاديث بل يكفى أن يكون عالما بمواضعها، ومماضع الأحاديث بالإضافة إلى الإحاطة بالناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، ومعرفة مواقع الإجماع، والعلم بقواعد الاستدلال وبشروطه وبالشريعة الإسلامية⁽⁴⁴⁾.

كما أن على ناقد الفلسفة أن يلم بتاريخها ومصطلحاتها ومدارسها.

4- تحديد الهدف:

إن النقد بدون هدف كرجل سائر فى الصحراء بدون تحديد الهدف الذى يريده فيظل يسير ويتخبط فى الصحراء وقد يهلك وهو سائر بدون هدف وقد يدخل مكانا محرم دخوله أو أنه قد يدخل منطقة لا يستطيع الخروج منها كذلك الناقد بدون هدف.

فكما أن تحديد الهدف ضرورى للسائر فى الصحراء، كذلك فهو ضرورى للناقد لأن الناقد الذى يحدد الهدف من نقده سيكون نقده بالضرورة مجانباً للصواب. فالذى يقدم على نقد الآخر لمجرد النقد فهو يهدم ولا يبني. فضلا عن أنه يعد هذا تجريبا

فى أغلب الأحوال. لهذا يجب على الناقد قبل القيام بالنقد أن يحدد الموضوع والهدف والأدلة ومن ثم النتيجة التى ستنتج عن نقده هذا.

5- الالتزام بالمعايير الأخلاقية:

لا يختلف أحد على أن من قواعد وشروط النقد الالتزام بالمعايير الأخلاقية، فلا يجب على الناقد أن يقوم بنقده بسلوك ويطرق ملتوية لتحقيق أهدافه. كما أنه لا يجب أن يتعدى الحدود المسموحة له بالنقد فمثلا لا يطرق النقد إلى الأمور الشخصية للأخر أو إلى الموضوعات التى تؤذى الأخر.

ومن أوجه عدم الالتزام بالمعايير الأخلاقية كما أشار إلى ذلك شوبنهاور. المجاملة، فالمجاملة فى النقد ضارة غير أخلاقية أحيانا لأنها تستلزم أن تسمى العمل الرديئ حسنا، وهذا يبطل الغرض الذى ينشده العلم والفن والمجلة المثالية المجلة التى يكتبها قوم لا يسمو إلى أمانتهم وأخلاقهم الشك، ويضاف إلى ذلك صدق الحكم وثقوب الفكر⁽⁴⁵⁾.

6- عدم صدور الأحكام النقدية بالإكراه:

فعلى الناقد ألا يستعمل أسلوب الإكراه. وإلا يصدر الأحكام بأفضلية هذا على ذلك، فالأحكام تفهم ضمنا من التوضيح الذى يختلف فيما ييدر عن التفسير⁽⁴⁶⁾. لأن اتخاذ أسلوب الإكراه فى الأحكام. يضيع الحقيقة فضلا عن أنه يعد إكراه لاستخدام حرية التعبير. فالأحكام الصادرة بالإكراه أحكام فاسدة ومجانبة للصواب.

7- البعد بالنقد عن الأحكام العامة:

يجب على الناقد أن يبتعد فى نقده عن الأحكام العامة كما يحدث فى النقد الإعلامى والنقد الصحفى والنقد السياسى لأن هذا التعميم يودى إلى الفهم الخاطئ. فالناقد لابد أن يكون دقيقا فى نقده دقيقا فى تعبيره وألفاظه وفى أهدافه وفى تحديده لموضوع النقد⁽⁴⁷⁾. وأفضل مثل نصره هنا هو ابن رشد الذى كان دقيقا فى نقده وفى أحكامه خاصة فى مجال الفقه إذا أن الدارس لكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصر يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا، إنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يحصل هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا. وكما كان دقيقا فى الفقه كان دقيقا فى القضاء وفى أحكامه.

رابعاً: أهمية النقد

يعتقد البعض أن النقد ما هو إلا هدم وتجريح والتفتيش عن السلبيات والعيوب كما أن كلمة نقد غير مرغوب بها في بعض الأوساط فهو إما تجريح أو تشهير أو مروق من الإسلام أو أنه مصطلح غربي غير وارد في الدين الإسلامي (48).

ولهذا فالإتباع أفضل من الإبداع والتقليد أفضل من التجديد ومما يؤسف له أن البعض ممن يعتقد هذا الاعتقاد من مفكرى الإسلام الذين ضاقوا بالنقد، واعتبروه مذمة وبدعة وكل بدعة ضلالة والضلالة وصاحبها فى النار. فالمحافظة على التراث عندهم أمل يدل على الأصالة والخروج عنها يعد خروجاً على الأعراف والتقاليد ومن ثم على العقائد الإيمانية. ولا ينسى هؤلاء الرافضون للنقد أنهم بموقفهم هذا يمثلون موقفاً نقدياً وهم لا يدرون. لأنهم نقدوا من يؤيد النقد كمن هاجم الفلسفة ورفضها فأصبح فيلسوفاً لأن النقد والفلسفة ما هو إلا رفض الآخر والإتيان بغير ما أتى به الآخر واستكمال ما أنقصه الآخر. فإذا أخذنا برأى هؤلاء لأصبح النقد لا فائدة ولا أهمية له ويجب الابتعاد عنه ولا مفر من هؤلاء ماداموا يرفضون النقد إلا أنهم يجلسون فى صومعتهم أو فى كهفهم لا يعترضون أى فكر آخر، ولا يجب عليهم حتى الإطلاع لأن مجرد الإطلاع يؤدى إلى النظر والنظر يؤدى إلى الفكر والفكر يحتوى فى أغلبيته على الرفض والقبول. فإما أن يقبل أو يرفض أو الاثنان معا فإذا قبل كل آراء الآخر لم يصف جديداً وأصبح موقفه غير ذى أهمية، وإذا رفض مطلقاً كل آراء الآخر فأصبح ناقداً وإذا قبل ما يقبل ورفض ما يرفض أصبح أيضاً ناقداً وهذا أفضل أنواع النقد أى القبول والرفض لرأى آخر.

ولكى يخرج الإنسان من كهف الإتيان والتقليد والجمود عليه بالحركة الديناميكية. أى السكون والحركة المستمرة والنقد هو الذى يمثل هذه الحركة. وهذه الحركة تعد مظهراً من مظاهر الحياة الفكرية الجادة التى لا تكل ولا تمل. كما أن النقد يعد بوجه عام ظاهرة صحية لا مرضية للفكر الجاد، الفكر البناء، الفكر الذى يريد صاحبه أن يتخطى حدود الزمان والمكان، فهو يمثل الحركة لا السكون كما يعبر عن الثقة والاعتداد بالنفس (49).

كما أن أهمية النقد تزداد إذا وضع في قالب منهجي ووضعت له قواعد وشروط، فإذا توافرت كل الشروط والقواعد الخاصة بالمنهج النقدي عند المفكر والأديب والعالم لأصبح للنقد مكانة أعلى من المفكر الذي ليس لديه منهج نقدي أو ليس لديه حس نقدي.

فمن أهمية النقد المنهجي أنه يجعل من الإنسان فيلسوفا متربعا على عرش الفلسفة لما يتميز به من حس نقدي.

لأن النقد والفلسفة منهجا واحد وهدفهما واحد. فالنقد هو الذي يخلق من الإنسان فيلسوفا مثل ما هو الحال عند الفيلسوف اليوناني سقراط الذي تميز بالحس النقدي القائم على التهكم والتوليد والذي جعله من أعظم الفلاسفة الذين أفادوا البشرية فضلا عن دور هذا المنهج النقدي في إخراج الشباب الأثيني من أزمتته التي كان سببها اعتناقهم الأعمى لآراء السوفسطائيين. فقد عزز فيهم هذا المنهج النقدي روح التجديد لا التقليد وروح الإبداع لا الإتياع. وجاء من بعده تلميذه أفلاطون الذي نقده في كثير من المواقف على الرغم من حبه لأستاذه كما احتل هذه المكانة: (أرسطو بنقده كل الآراء والاتجاهات التي سبقته ابتداء من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون واحتلها أيضا كانت "KANT" الفيلسوف الألماني ... واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية)⁽⁵⁰⁾.

كما احتلها فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد وابن سينا والمتكلمين في أغلب فرقهم. فكان أهم ما يميز هؤلاء وغيرهم ممن أصبحوا فلاسفة هو نزعتهم النقدية، فالنقد لا يقتصر على الأدباء والشعراء فقط بل شمل الفلاسفة إضافة إلى أنه يعد أساسا من أساسيات حياة الإنسان. يلتزم فيها الفيلسوف والعالم، والفنان ورجل الدين وكل من له فكر فالعقل الذي يفقد إلى الحس النقدي أو ملكة النقد المنهجي يقع ضحية الاعتقاد الساذج والتسليم الموروث الذي لا يستند إلى تبرير يصل به إلى اليقين. كما أن الشك والبناء والارتياح الفلسفي يشكل أهم آليات العقل النقدية الذي يدفعها إلى التساؤل الدائم الذي يصل به صاحبه إلى الحقيقة المنشودة.

ولهذا حق لبعض المفكرين أن يقول عن النقد أنه: (ملكة من ملكات الإنسانية اللازمة المطلوبة في كل عصر، وكلما تأثرت الكتب وتعددت المشكلات ازداد اعتمادنا

على إرشاد الناقد البصير وطلبنا إليه أن يجلو لنا الغامض ويمهد السبيل للقراءة المنتجة المجدية وأن يرينا كيف نتفهم الكتب ونخلص إلى سرها ولبابها لنستطيع بعد ذلك أن نتحدث عنها في الأذنيه والمجتمعات ونظهر بمظهر ذوى العلم الراجح والمعرفة الراسخة(51).

ونود الإشارة هنا إلى أن النقد لا يخلق العبقريات ولكنه يشحذ المواهب والملكات ويعينها على النضج والازدهار، وهو الوسيط بين جمهور القراء والمؤلفين، والمفكر الحق إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا فإنه لا بد من أن يقوم على أساس من النقد الحر، النقد الخالي من المتابعة والتقليد والاتباع للآخرين . فهو عندئذ يكون مجددا ومبدعا ومن هنا تكمن أهمية النقد فى كونه مجددا ومبدعا معبرا عن ثورة فكرية حقيقية بدلا من الجمود الفكرى الذى ساد معظم المجتمعات(52).

فلا يختلف أحد على أن ممارسة النقد الحقيقى تنطوى على رغبة أكيدة فى تجاوز الواقع وعلى إيمان راسخ فى أن التطور هو قانون الوجود، فالنقد يعنى عدم الثبات أو الركون للوضع القائم، كما يعنى ذلك أن الحياة تنطوى دائما على النقيض وأن الاكتمال فريضة مستحيلة فى دنيا الواقع، والنقد يعد دعوة لا تميل إلى ضرورة التنفيذ(53). ولعل المأزق العربى الراهن أحوج إلى هذا الموقف النقدى حتى يمكنه بناء شخصية عربية مستقلة عن اتباع التيارات الغربية، التى ستؤدى بنا بالضرورة إلى الاعتماد على الغرب بدءاً من رغيغ الخبز حتى تسيير الأمور الدولة.

كما ترجع أهمية النقد فى لزومه للعقلية الإنسانية فمئذ وجد الإنسان وهو يمارس وظيفة النقد فضلا عن أنه يعد من أهم خصائص الفكر الفلسفى والأدبى الممتاز، ولهذا فهو يعد الأساس لحركات الإصلاح والتنوير والتحرر وغيرها من الحركات الفكرية(54). ونستشهد على ذلك بالثورات والحركات الإصلاحية التى قامت على أى مكان فى العالم حيث قامت على أساس رفض الواقع ونقد الأساليب التى تسير عليها البلاد وأكبر مثل على ذلك حركات الإصلاح والثورات التى قامت فى مصر مثل حركة الإصلاح التى قام بها الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغانى وثورة ١٩١٩، وثورة عرابى وثورة ٢٣ يوليو وغيرها من حركات الإصلاح التى قام بها مفكرو مصر ولولا نزعة النقد لدى أصحابها لما كانت هناك ثورات ولا حركات ومن ثم لا إصلاح ولا تقدم كما كان قائما.

وتكمن أهمية النقد فيما يقوم به من تحليل قدرات الإنسان في المعرفة، وإزالة المهملات الملقاة في طريق المعرفة نظرا لأن مهمته الأصلية التحليل والوصف والمقارنة، وصدور الأحكام بعد استنفاد كل هذه الوظائف (55).

ومن هنا يعد المنهج النقدي الطريق الوحيد الموصل إلى وجود أيديولوجية للفكر العربي الحديث والمعاصر بشرط الاستفادة من المتقدمين من أمثال المعري وابن الرومي والمتنبي والجاحظ، وأبو حيان التوحيدي، وابن سينا وابن رشد (56). ومن أمثال المتكلمين وبالأخص المعتزلة الذين كان لهم الفضل الأكبر في إشعال ثورة التجديد والإبداع بسبب توافر النزعة النقدية لديهم فهذا واصل بنب عطاء الذي لم يرتض رأى أستاذه أبو الحسن البصرى فينقده ولا يكتفى بذلك بل ينفصل عنه ويؤسس مذهبا جديدا، وهذا ما حدث مع باقى فرق المعتزلة والأشاعرة التي برزت.

إذن فالنقد ليس مشروعاً للهدم بالكلام الجارح كما يعتقد البعض - بل أنه عملية إعادة بناء دؤوية ومحافظة على التراث، وهو الأمر الذى يقتضى التمييز بالدرجة الأولى (57). ولهذا نخلص من هذا التحليل أن التفكير النقدي ضرورة حياة سواء أصابت أو أخفقت، لأنه لا ينشأ فكر من فراغ ولا يكتب له البقاء والاستمرار إلا إذا عارضه فكر آخر، فالفكر ينشأ مبشرا بشئ ما ومهاجما لشيء ما. تلك طبيعته ومن نقد الفكر، ومن نقد النقد، ومن تبادل الأفكار والهجوم والدفاع تتجدد الحياة الفكرية، وتنشأ التكوينات العقلية المتطورة المعقدة البنية، وتنزوى التكوينات الساذجة في عالم النسيان، وتصبح تاريخاً نقرأه (58).

والخلاص الوحيد إلى المستقبل لا يتحقق إلا بالتمسك بالمنهج النقدي العقلي بنوعيه. الذاتى ونقد الآخر وفي جميع المجالات الفكرية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والدينية، وكل مجالات الحياة، كما أنه يجب أن يتعدى النقد وجود الزمان والمكان، ولا يكون الإنسان مقلدا لعالم النمل وانحل. كما قال الفيلسوف اليونانى أفلاطون. والتي لا يكون الإنسان مجرد متابع للآخرين فى أفكارهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم (59).

هذا ولا تقتصر أهمية النقد على ما ذكرنا فهناك الكثير من الوظائف التي تبرز أهمية النقد فى جميع مجالات الحياة فلنعرض لبعض هذه الوظائف:

خامسا: وظائف النقد

دأب البعض على قصر وظائف النقد على بيان ما ينتج عنه من الحقائق والكشف عن العيوب والأخطاء التي فى الآخر. فهذه وظائف أو أهمية النقد المباشرة والتي تظهر بوضوح للجميع لكن ليس هذه وظائف النقد فقط فهناك وظائف غير مباشرة قد لا يلاحظها إلا المدقق فى حقيقة وأهمية النقد. وتكمن صعوبة إدراك هذه الوظائف فى كونها جزء من عملية النقد والفكر نفسه أو هى المكون الأساسى، وتحدث دون أن يحسها الناقد أو المفكر والعالم. وهذه الوظائف تتلخص فى الوصف والتحليل، والمعرفة، والفهم والحكم. كما أن هذه الوظائف لا تتحقق إلا إذا توافرت شروط وقواعد المنهج النقدى السليم. كما أنه يصعب تمييزها أو فصلها عن بعضها نظرا لتداخلها وارتباطها بعضها ببعض، فالوصف والتحليل يحتاجان إلى معرفة مسبقة كما أن الوصف والتحليل يؤديان إلى معرفة بالضرورة ومن ثم تؤدي كل من المعرفة والتحليل والفهم إلى الأحكام، وكلها تنتج من الفهم الجيد. فلا يوجد فهم بدون معرفة ولا معرفة بدون فهم وتحليل ووصف، وكلها مفاهيم ثابتة تختلف أهمية كل منها مع اختلاف الزمن بينما لا تبطل دور أى منها الآلية الضخمة لذهن الإنسان، ونظرا لأهمية هذه الوظائف سنعرض لها بشئى نم الإيجاز.

1- الوصف والتحليل

لاشك أن وصف الموضوع أو تحليل الفكرة المراد نقدها أو بحثها يحتاج إلى معرفة مسبقة ثم يحتاج إلى إصدار الحكم، وهذا الوصف يجعلنا نلم بالموضوع من كل جوانبه، فإذا أراد الناقد الحكم فعليه أن يقوم أولا بتحليل الموضوع أو الفكرة ووصفها وصفا دقيقا حتى يخلو حكمه من أى تقصير أو جهل وهذا يؤدى بدوره إلى زيادة المعرفة وفهم الموضوع.

ولهذا يقول لويس رينو: (ربما لو أقررنا بأن المهمة الأولى للنقد الأدبى هى مهمة الوصف)⁽⁶¹⁾.

فالوصف النقدى فضلا عن أنه يزيد من حقيقة الأمور ويزيل الخلط بينها إلا أنه يعد معرفة جديدة تضاف إلى رصيد الناقد، ويشترط فى الوصف أن يلتزم الناقد فى

وصفه بالموضوعية والتحليل الدقيق القائم على الأسس العلمية التي تنظم العلم المراد نقده سواء كان هذا شعرا أو أدبا أو فنا أو فكرا سياسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو فلسفيا أو دينيا.

ولو تتبعنا الوصف والتحليل النقدي عند الفلاسفة منذ سقراط حتى الآن نجد أن سقراط كان يقوم بوصف الموضوع وتحليله عن طريق منهج التهكم والتوليد ويجعل الآخر هو الذي يقوم بهذا الوصف والتحليل الذاتي من خلال أسئلته التي كان يلقيها على تلاميذه، القصد منها بيان وتحليل فكر الآخر حتى يستطيع أن يقف الآخر على مواضع الضعف والقوة، وهنا يكون النقد ذاتيا في صورة الآخر كما قدم أرسطو أروع النماذج في الوصف فأرسطو يرى أن العمل الأدبي: (مطابق للطبيعة في حدود. إذ يمكن أن نجول حوله كما نفعل حول جسم حيوان جميل، ثم ينهمك في البحث عن نظام ما في المأساة مثلا العقدة والأحداث الطارئة، والخاتمة، أو تعاقب الأدوار الغنائية والأدوار التمثيلية، ويتفحص كيفية ترجمة الأفكار بالكلمات. أي بيان الأفكار الصناعية..... من هذا الوصف الطويل للمادة الكلامية حيث يبرز أساسى بين العناصر الحيادية، الحرف والمقطع اللفظى، والأداة، وروابط النسق، والاسم والفصل والحال، والعبارة، والعناصر الاستثنائية، والأسماء المركبة وخاصة الاستعارية.....)⁽⁶²⁾.

والواقع أن أرسطو إذا أراد وصف ما هو موجود أوصى أحيانا بما يجب أن يكون، حتى أنه يمكننا إبراز بعض المقاطع التي يأخذ فيها الشرح الطابع المعيارى. أما مفكرو الإسلام من فلاسفة ومتكلمين. فنجد أن الوصف والتحليل كان هدفهم فقبل إصدار الأحكام على الفكر اليونانى سبقه وصف وتحليل مسهب من جانب فلاسفة الإسلام، من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، وابن رشد، ثم قاموا بشرح التراث اليونانى شرحا يدل على درايتهم ومعرفتهم بأساسيات هذا الفكر وأكبر مثل على ذلك ما قام به ابن رشد من شروح لأرسطو وهى ثلاثة شروح وهى أكبر وأوسط وأصغر واتسمت هذه الشروح بخاصة الوصف النقدي وتحليل الأفكار التي قبلها أو رفضها ابن رشد.

كما اتبع هذا الوصف والتحليل. جميع الفرق الكلامية من معتزلة وأشاعرة

وشيعة الذين أسهبوا في وصفهم للمواقف الفكرية والعقائدية والسياسية والأدبية، وقد برع كثير من المتكلمين في الوصف والتحليل من أمثال هؤلاء الجاحظ ويشهد على ذلك كتبه الحيوان والبيان والتبيين والبخلاء وأبو حيان التوحيدي في مؤلفاته: الإمتاع والمؤانسة والبصائر والذخائر، والمقابس والهوامل والشوامل، والصدقة والصديق، وقد بالغ بعض المتكلمين والفلاسفة في الوصف والتحليل حتى أننا نجد منهم من قام بشرح وتحليل ووصف بعض الموضوعات في أكثر من مؤلف. وفي كل مرة كان يضيف ما هو جديد من أفكار وأراء.

ولهذا فقد ضرب مفكرو الإسلام أروع الأمثلة للشرح والتحليل والوصف النقدي.

2- المعرفة

يشكل النقد أحد فروع المعرفة، فالدراسة الفردية الدؤوبة، تمتد من الدراسات السابقة، وهي نفسها امتداد للنقد إذن له تاريخه بل يمكن أن يكون تاريخا والناقد الممتاز هو فنان تبحر في المعرفة، وذواق كبير لأفكار مسبقة عنده. قد يكون حصلها من خلال وصفه وتحليله للموضوع أو نتيجة لمحاولته النقدية.

هذا فضلا عن أن من أهداف النقد المعرفة الفكرية أو التواصل في النهاية إلى مثل هذه المعرفة ويؤكد ذلك فراى في قوله: (إن النقد بنيان من الفكر والمعرفة له وجوده الخاص) (64) ولا يمكن لأى مفكر أو فيلسوف أو أديب أو ناقد ناجح أن يتعرض لأى فكر أو موضوع بالنقد أو المناقشة إلا إذا كانت لديه معرفة مسبقة وكافية لمناقشة الموضوع، وإلا كان نقده قائما على جهل بدون علم، وهنا يكون قد فقد شرطا من أهم شروط النقد وهو المعرفة المسبقة. ونلمس الاهتمام بالإمام المعرفي بموضوعات النقد عند المفكرين والفلاسفة والأدباء والشعراء القدماء والمحدثين فسقراط الذى أقام بناءه الفلسفى على أساس معرفته السابقة بأراء الفلاسفة السابقين عليه من سوفسطائيين وفيثاغوريين طبيعيين والتي كونها من خلال موقفه النقدي من هذه الفلسفات، ثم جاء تلميذه أفلاطون فحصل علوم السابقين ثم نقدهم وانتهج نفس الطريق أرسطو وكل الفلاسفة اليونان أو من المسلمين من فلاسفة ومتكلمين ممن أعطوا للمعرفة أهمية كبرى كأساس لنقد الآخر.

فلم يسمح لنفسه أى فيلسوف أو متكلم أو أديب أو ناقد بالنقد إلا إذا كون معرفة كاملة بالآخر سواء كان هذا الآخر شخصا أو موضوعا. وبدل على ذلك أن إنتاج كل

فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن تيمية ما هي إلا آراء السابقين وتوجيه إليها عليها أو مناقشتها نقطة نقطة فيقول ابن سينا مثال قال أرسطو..... وأن قوله هذا كذا ومخالف لكذا..... وموافق لكذا..... وهكذا نفس الأمر عند كل الفلاسفة والمتكلمين. ونود الإشارة هنا إلى أن من أسباب نشأة علم الكلام توافر النزعة النقدية لدى مفكرى الإسلام ومن هذه النزعة ولدت لديهم جب الاطلاع على التراث ممن كون لديهم معرفة تؤهلهم لكي يقولوا رأيهم في كل ما ورد فيه من صواب وخطأ. فبتقدير توافر النزعة النقدية لديهم بقدر كمية المعرفة الموجودة لديهم وبقدر هذه المعرفة بقدر ما كان تقدمهم قويا أو ضعيفا ثم بقدر توافر النقد والمعرفة وقوتهم بقدر مكانه صاحبها من التفكير الفلسفى .

3- الفهم

إن الناقد أى ناقد إذا أراد نقد الآخر، عليه أولا محاولة فهم هذا الآخر سواء كان نصاً أو موضوعاً أو شخصا، وهذا الفهم يحتاج إلى توظيف العقل توظيفا سليما حتى يمكنه الفهم الجيد، وبقدر درجة الفهم تكون درجة الأحكام من حيث الإصابتة والخطأ، وكثيرا ما نجد من النقاد من يخفق فى أحكامه، ويرجع هذا فى أغلب الأحيان إلى عدم فهمه للنص أو الموضوع فهما حقيقيا، وكثيرا ما نجد من أحكام تصدر من نقاد مجانبة للصواب، ومن ثم تشوب معارك النقد بسبب عدم فهم الآخر.

وأحيانا لا يفهم الناقد نفسه، وهذا مكنم الخطورة، فإذا لم يفهم الناقد نفسه لم يفهم الآخر ولهذا نؤكد على ضرورة النقد الذاتى الذى يعطى الفرصة لفهم الناقد نفسه أولا قبل نقد الآخر. والفهم كما يراه هيغل: (مرحلة من مراحل الوعى تنشذ الدقة فى جميع الأشياء وذلك عامل ضرورى فى أى منهج من مناهج الفلسفة إذ من غير دقة الفكر وبدون التصرف على الفروق الواضحة سوف نتوه فى غياهب الأفكار الغامضة.....)⁽⁶⁵⁾. وينظر هيغل إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى التى ينظر فيها إلى الأضداد على أنها يعاند بعضها بعضا، وأنها لا يمكن أن تتجمع على الإطلاق، والفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التى تصبح فاصلا متينا بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها. ونستطيع أن نرى ذلك فى وضوح فى هذا المبدأ الصلب، إما..... أو.... كما يرى هيغل أن الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة، ويهتم اهتماما بالغا بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات،⁽⁶⁶⁾. فالفكر ما هو إلا هذه العملية التى يقوم بها الفهم، غير أنه لا يتوقف

عندها وإنما يتخطاها ويتجاوزها، وتكمن أهمية الفهم بالإضافة إلى كونه وظيفة أساسية من وظائف الحس النقدي فهو يقوم بدور توضيح الأفكار وتحديدها سواء في مجال النظر أو العمل.

4- الحكم

من أهم وظائف النقد الجيد الأحكام الجيدة، فالناقد البصير والمطلع على كل الأفكار موضوع النقد لا بد أن يكون حكمه صائبا، ولا يحتاج إلى نقد آخر فالناقد مثل القاضي. فكما أن القاضي قبل إصدار حكمه عليه بحث القضية من كل جوانبها، وعليه أيضا فهمها وتحليلها ووصفها، وتكوين ما يمكنه من معلومات في إصدار حكمه دون تجاوز أو مجانبية الصواب وقضايا النقد سواء في مجال الشعر أو الأدب أو الفن أو اللغة والبلاغة والسياسة والعقيدة والفلسفة، مثل القضايا التي تتداول في المحاكم في حاجة قبل صدور الأحكام إلى دراستها دراسة متأنية فالحكم فن وفن الحكم حقل خصيب جدا ومعقد جدا وشائك. كما وكيفاً فهو: (مفتوح أمام الجميع، هواه ومتخصصين، جماليين وأيديولوجيين هجائيين وشهودا متواضعين. ليس له تاريخه الخاص إذ أنه في التفاعل اليومي وفي الحديث حول المؤلفات الجديدة ولكونه الأرض المفضلة لجميع الدرجماتيات، بل والكثير من الحساسيات الأصلية أيضا فهو يقدم على الأقل، شهادة أو درسا عن الأفكار البائدة والأذواق البالية)(68).

ولا ننسى أن درجة الأحكام النقدية تقاس بدرجة معرفة الناقد بالقضايا المعروضة للنقد، ونلمس هذا في قضايا الفكر والعقيدة والفلسفة التي بحثها مفكرو الإسلام من فلاسفة ومتكلمين. فنجد الغزالي الذي أقام أحكامه النقدية ضد الفلاسفة بناء على ما كونه من معرفة بقضايا الفلسفة والعقيدة، ولهذا نجد أنه أصاب في بعض أحكامه وأخفق في بعضها الآخر ويرجع هذا الإخفاق وهذه الإضافة إلى درجة تكوينه المعرفي وفهمه وتحليله للقضايا المعروضة مثل قضايا علم الله بالجزئيات وقدم العالم ونفس الأمر عند ابن رشد وابن تيمية ممن يقاس الحكم عندهم على كثير من القضايا التي تعرضوا لها بالنقد بدرجة الإمام بآراء الآخر وفكره بالإضافة إلى درجة معرفتهم بدواخل العقيدة.

وخلاصة الأمر نستطيع القول أن درجة الأحكام النقدية تقاس بدرجة أحكام الناقد بتحليل فهم القضايا النقدية.

سادسا: النقد والفلسفة

اختلفت الآراء حول علاقة النقد بالفلسفة، فهناك من يرى أن النقد غير الفلسفة، وهناك من يرى أن النقد هو الفلسفة، وهناك من يرى: أنه بالرغم من وجود علاقة بينهما فإن لكل منهما مجاله. فالنقد قاصر بالفن بوجه عام والأدب بوجه خاص والفلسفة خاصة بالبحث فيما وراء الطبيعة.

مما لاشك فيه أن هذا الاختلاف أدى إلى وجود فجوة بين الفلسفة والنقد، مما كان له أثره السلبي على الفلسفة والنقد وعلى الفلاسفة والنقاد. وأصبح كل منهما يسير في طريقه دون مراعاة الآخر، وهذا بالتأكيد له أثره على الحياة الفكرية والإبداعية في أي مجتمع ينفصل فيه النقد عن الفلسفة أو عن أي إنتاج فكري.

وفى المقابل لمن يرى الانفصال بين الفلسفة والنقد نجد من يؤكد على أن النقد هو الفلسفة، ويمثل هذا الرأي الكثير من الفلاسفة والنقاد والأدباء منهم على سبيل المثال الفيلسوف الأمريكي المعاصر رويس، الذي ذهب إلى أن: (المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيراً نقدياً في كل ما هو بصدد عمله بالفعل في هذا العالم حقا إن ما يعمله الإنسان أولا وقبل كل شيء إنما هو أن يحيا، والحياة تنطوي على أهواء، وعقائد، وشكوك، وشجاعة ولكن البحث النقدي في كتل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها. وهذا يدل على أن الفلسفة بمعناها العام إنما هي حياة ونقد للحياة)⁽⁶⁹⁾.

كما يؤكد الشاعر الإنجليزي. ت. أس. البيوت 1888-1965م. في قوله إن (النقد ككل هو نشاط فلسفي، لا بد منه ولا يتطلب أي تبرير، إن طرح السؤال ما هو الشعر؟ يعنى تحديد موقع الوظيفة النقدية)⁽⁷⁰⁾. والفيلسوف هو: (السائل المستمر والناقد الدائم والسؤال التأملي موقف نقدي يشق أفق المغلق... وبيت الفيلسوف بيت بلا جدران، ودون سقف. لأنه يسكن حالات التأمل والتشرد باحثا عن مدينة المعنى بوصفها مدينة الإنسان، لذلك كان الفيلسوف هذا الشريد المتأمل الشارد من قيود الإنسان والمنظومات)⁽⁷¹⁾. كما أنه ضمير المجتمعات وعقلها. وعلى الرغم من اتفاق أصحاب الفلسفة النقدية وأصحاب المذهب التجريبي على أن التجربة تقدم الأساس

الوحيد لمعارفنا، فإنهما لا يوافقا على دفع هذه المعارف إلى مرتبة الحقائق، وإنما ذهبوا إلى أنها معرفة بالظواهر فحسب.... فالنظرية النقدية تبدأ أساسا من التفرقة بين العناصر الحاضرة فى تحليل التجربة⁽⁷²⁾. معتمدة فى ذلك على العقل النقدى. وحيث إن العقل النقدى الفلسفى عقل قلق لا يهدأ ولا يجمد عند وضع نهائى، فهو العقل المتحرك أو المتطور باستمرار عكس العقل الدوغمائى تماما، لأن العقل الدوغمائى يعتقد أنه قد توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية، وانتهى الأمر هكذا فى حين أن العقل النقدى الفلسفى يعتقد أنه مضطر دائما إلى إجراء التعديلات والتحليلات على ذاته. كما أنه مضطر إلى مراجعة ذاته، أو بوضع ذاته محك البرهنة باستمرار وهذه هى خصائص الموقف الفلسفى، وهذا أيضا هو مذهب الحدائث التى انتقلت به أوربا من مرحلة العقل المسيحى الدوغمائى المطلق إلى مرحلة العقل العلمى المتحرك باستمرار⁽⁷³⁾.

ولتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والنقد، فقد ربط أبو حيان التوحيدى بين عملية التفلسف وفعل الحوار والنقد وكأنما يريد أن يقيم بين المفكرين ضرب المواجهة الفكرية وليس كتب: الهوامل والشوامل، والمقابسات، وذم الوزيرين سوى صورة من تلك المواجهة النقدية التى تمت بين أبى حيان التوحيدى وبين كل من مسكويه فى الهوامل والشوامل وبينه وبين أبى سعيد المنطقى وغيرها من فلاسفة العصر كما هو فى كتاب المقابسات وبينه وبين وزراء عصره كما هو فى كتاب ذم الوزيرين⁽⁷⁴⁾.

وإذا كان هناك من ربط بين النقد والفلسفة. فهناك من فرق بين النقد والنص الدينى «القرآن، بمعنى أنه إذا كان التفكير الفلسفى يقبل النقد والمناقشة فإن الدين لا يقبل النقد ويعلل د. ذكى نجيب محمود ذلك بأن الفيلسوف إذ يبني بناءه الميتافيزيقى فإنما يقيمه على مبدأ من عنده وأى فيلسوف آخر من حقه أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده، وبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها. أما فى حالة الدين فالأمر مختلف أشد ما يكون الاختلاف لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل، وليس من حق أحد آخر أن يبني دينا على شئ آخر من عنده. اللهم كان هذا فكرا دينيا⁽⁷⁵⁾.

كما أرجع البعض قبول الفلسفة للنقد دون الدين إلى أن الفلسفة تتميز بسمات تسمح لها بقبول النقد من هذه السمات:

1- أن الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضلال، بين الصواب والخطأ، فإذا اختلف فيلسوفان في أمر من أمور الفلسفة فإنهما لا يجد أي مقياس يرجعان إليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف.

2- أن الفلسفة ظنية، وكثرة الاختلافات فيها دائمة ومستمرة.

3- أن الفلسفة لا رأى لها ولا وطن (76).

4- أن موضوع الفلسفة . إلهيات وأخلاق تستند إلى العقل والعقل يخطئ ويصيب . أما موضوع الدين إلهيات وأخلاق تستند إلى الوعى والوحي معصوم (77).

ومما يوثق العلاقة بين النقد والفلسفة أن التفكير الفلسفى تفكير عقلى لكنه يحتاج إلى تكوين الأحكام على هذه القضايا العقلية أو النقد هنا هو الذى يقوم فى تكوين الأحكام على القضايا العقلية proposition هذه صادقة وتلك فاسدة وهذه علة تلك، أو ليست علتها، من القضايا والأحكام هى أكثر احتمالا كما يتناول التفكير النقدى فيما أخرى أكثر من الحق أو الصدق كالخير الأخلاقى أو الجمال الأدبى والغنى فالتفكير النقدى ضرورة لاشتغال أو لنمو التفكير الفلسفى . فهو بمثابة الحافز النقدى يدفع بالعقل إلى التفكير والتجديد والإبداع . هذا بالإضافة إلى أن أعظم ما يؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره هو تحليل أفكاره ونقدها، لأن فى هذا عل الأقل دليلا على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة والالما اهتمامنا بها من جانبنا، أما إذا لم تفعل ذلك فسوف لا نكون دارسين فى مجال الفلسفة بل خطباء فى حفلات التكريم . فالمفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد متابعة آراء الآخرين (78).

وقد تميزت العقلية العربية قبل الإسلام وبعده بهذا الحس النقدى، ونلمسه فى شعراء وأدباء الجاهلية، وموقف العرب من الدين الإسلامى، ونقدهم الشديد لرسول الله وللقرآن فى بداية البعثة ثم الإيمان به بعد تيقنهم بحقيقة الدعوة . فقد أثارَت الدعوة إلى الإيمان بمحمد نبيا ورسولا وبالقرآن دينا . حاسة النقد لدى عرب شبه الجزيرة العربية، ووصل الأمر إلى صدام بين الرسول والمعارضين، لإيمانهم بعدم مصداقية الدعوة، وعندما تيقنوا بصدقها آمنوا بعد معارضة ونقد . ومن أوجه النقد الموجه لرسول الله ﷺ . .

ما صدر من ذى الخويصرة التميمي لرسول الله (ﷺ) بقوله: (اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، حتى قال عليه الصلاة والسلام: إن لم أعدل فمن يعدل فعاود اللعين وقال: (هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى) (79). وظل الحال في توجيه النقد للدعوة الإسلامية حتى استقرت بعض الشئ من جانب الصحابة نظرا لأن الرسول (ﷺ)، لم يدع لهم مجالا للشك والارتياب ومن ثم للنقد وظل هذا الحال حتى بعد وفاة الرسول وحدثت بعض الشبهات التي بسببها حدث الخلاف بين الصحابة وغيرهم، ومن هذا الخلاف. الخلاف الذي حدث حول مكان دفن الرسول ثم الخلاف على من سيخلف رسول الله (ﷺ)، واستقر الأمر على خلافة أبي بكر الصديق بالرغم من النقد الذي وجه له.

كما أدى إتساع الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول شمالا وشرقا وغربا، ودخول الكثير من أصحاب الديانات والعادات والتقاليد واللغات المختلفة في الإسلام: فأدى هذا الخلاف إلى ازدهار حركة النقد (80). وأدى هذا الازدهار إلى رفع مستوى الحياة الفكرية والنقدية لدى المسلمين. مما أدى ذلك إلى انقسامهم إلى فرق وشيع: من خوارج، وشيعة، ومعتزلة، وأشاعرة، وروافض، وكل فرقة من هذه الفرق انقسمت إلى فرق أخرى حتى وصلوا إلى ثلاث وسبعين فرقة وهذه الفرق هي التي تكون منها علم الكلام الذي كان لوجود الحس النقدي لدى المسلمين الفضل الأول في نشأة هذا العلم لأنه لو لم تكن هذه الروح النقدية لما حدث خلاف في الرأي وبالتالي لم يكن هناك متكلمون ولا فلاسفة من أمثال الجاحظ واصل بن عطاء، والنظام والخياط، والأشعري، والرازي، والغزالي، وابن تيمية والفارابي والكندي، وابن سينا وغيرهم كثير، ولما ازدهرت الحياة الفكرية والفلسفية والعلمية في القرنين الثالث والرابع الهجريين. هذا العصر الذي يعد من أزهى عصور الحضارة الإسلامية لارتفاع مستوى الروح النقدية فيه.

كما أدت حركة الترجمة في القرن الثالث الهجري إلى فتح مجال آخر للحياة النقدية هو مجال نقد التراث اليوناني وظهور نوعية جديدة من النقاد الفلاسفة من أمثال الكندي فيلسوف العرب الأول الذي قال عنه ابن النديم: (فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها.....) (81). كما كان الكندي صاحب ذوق في النقد تمثل في موقفه من التراث اليوناني فقد تميز بأنه: (لا يحذو حذو المنقول

عن اليونانية أو السريانية، ولكنه بلغة القدماء يصلحها، أو بالاصطلاح المعاصر يقتبس منها فيضيف إليها، أو يعدلها أو يصوغها صياغة جديدة. بعد أن يتمثلها ويتصور ما فيها من أفكار، ويلائم بين هذه الأفكار وبين مقتضيات العصر، ومطالب الإسلام وطريقته الخاصة في التفكير⁽⁸³⁾. إنها قمة الإبداع والتجديد ورفض الاتباع والتقليد وتقليد الفكر اليوناني دون أى تجديد فيه.

وهذه الروح النقدية المرفعة المستوى نلمسها أيضا عند جميع فلاسفة الإسلام وكثير من المتكلمين. ويشهد على ذلك الإنتاج الفكري لابن سينا والفارابي وفخر الدين الرازي، والغزالي، وابن رشد ونصير الدين الطوسي والشهرستاني والجرجاني وغيرهم، كثير هذا التراث على الرغم من أنه نقل عن اليونان الكثير فإنه نقده في الأكثر كما أنهم استطاعوا توظيف ما اقتبسوه من التراث اليوناني في معالجة مشاكل العصر بالإضافة والتجديد كما حدث للفارابي في المدينة الفاضلة التي أراد بها بديلا بل رفضا قاطعا ونقدا للواقع الأليم المفجع الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي آنذاك. وبسبب تسلط المتسلطين على ذلك المجتمع وعبثهم بأمره فقام الفارابي بوضع تصور للمدينة الفاضلة ناقدا فيها كل رأى يراه مخالفا لما ينبغي أن يكون حتى لو تعارض مع نظام المدينة الفاضلة اليونانية⁽⁸⁴⁾.

ومن مظاهر النقد الفلسفي الذي اتبعه المتكلمون والفلاسفة سواء في نقدهم للتراث اليوناني أو في دفاعهم عن العقيدة أو في صور الإبداع الفكري - المعارك الفكرية النقدية التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين بعضهم البعض وبين أصحاب الفرقة الواحدة، حتى بين التلميذ وأستاذه كما حدث بين واصل بن عطاء وبين أستاذه أبو الحسن البصري. وكما حدث بين الغزالي والفلاسفة في نقده لآرائهم في قضايا إنكار بعث الأجساد وإنكار علم الله بالجزئيات. والقول بقدوم العالم. مما أدى إلى قيام ابن رشد بالرد عليه ونقده نقدا منهجيا في كتابه تهافت التهافت ملتزما بالحجج والبراهين التي تؤيد رأيه⁽⁸⁵⁾ ومثل موقف ابن رشد أيضا من ابن سينا، في مسألة الوجود والواجب والممكن وأدلة وجود الله⁽⁸⁶⁾.

وموقف ابن تيمية النقدي من ابن رشد ومن ابن سينا، ونصير الدين الطوسي في قضايا الإلهيات⁽⁸⁷⁾.

ومن هذه المعارك النقدية المعارك التي دارت بين كل من فخر الدين الرازي والشهرستاني ونصير الدين الطوسي وبين ابن سينا في قضايا الإلهيات والوجود والأخلاق. فقد قام الرازي بالرد على ابن سينا في شروحه على كتاب الإشارات والتنبیهاة كما قام الشهرستاني بالرد على ابن سينا في كتابه مصارع الفلاسفة ثم قام نصير الدين الطوسي بمناقشة ابن سينا والرازي والشهرستاني ونقده لهم فيما يستحق النقد ومدحه فيما يستحق المدح من وجه نظره⁽⁸⁸⁾. ونقد الأشاعرة للمعتزلة في كثير من القضايا مثل قضية الكرامات والمعجزات، والنبوة، والصفات، والخبر والاختيار، ونقد بعض المعتزلة للأشاعرة ونقد الخوارج لعلي بن أبي طالب ولباقي الفرق، ونقد الشيعة للخوارج⁽⁸⁹⁾. والحقيقة أن أوجه النقد الموجه من جانب الأغلبية من المتكلمين والفلاسفة يتميز في كثير من المواقف النقدية بشروط المنهج النقدي في مقابل القلة منهم ممن لم يلتزموا بالمنهج النقدي فمنهم من أخفق في الالتزام بالموضوعية ومنهم من تنتابه حالة الالتباس والتشويش ويعانى ما يشبه الأزمة الفكرية، والتي ترجع أسبابها إلى غياب النظرة النقدية. ومنهم من فضل الاتباع للتراث ولأهله على الإبداع، وأصبح من القناعات الراسخة لدى البعض من المسلمين أن الإبداع أسلم وأمن وأصبحت كلمة الابتداع مذمة ومسبه وأضحى الوصف بـ «الإتباع، محمودة ومكرمة واعتقد البعض خطأ أن ديننا دين الإتباع، والإيمان والتسليم لما هو موروث، ولو كانوا على حق فما فائدة العقل إذن؟ لقد أخطئ من اعتقد أن على العقل الإتباع في كل الأمور. فديننا يسمح بالإبداع والبراءع، والاتباع له مجالاته مثل الأصول الكلية العامة. وهي أصول الإيمان الخمسة، وأصول العبادات، وأصول التشريع وأصول الأخلاق، وهذه الأصول محل الإتباع بمعنى التسليم والإيمان بما أنزل به الروحى فى شأن هذه الأصول، ولا يجب الإتباع فى هذه الأصول، ومن ثم فلا حاجة إلى التشكيك والارتياب والنقد فدور العقل هنا هو تلقى الروحى والفهم عن الله تعالى أما مجال الابتداع - أى النظر والاجتهاد العقلى ومن ثم استخدام الحس النقدي. فهو يشمل جميع مجالات الحياة عدا الأصول السابق ذكرها⁽⁹⁰⁾.

وكان لهذا الاعتقاد الخاطئ. ويأن الاتباع أسلم من الابتداع. تأثيره السلبى على العقلية العربية الإسلامية المعاصرة. ويتمثل هذا التأثير فى افتقاد العقلية العربية

المعاصرة إلى روح النقد المنهجي البناء ومن ثم وقوعه ضحية التسليم الساذج واليقين المتعسف الذى لا يستند إلى برهنة صحيحة بالمعتقدات الغربية التى لا تتناسب مع بيئتنا وديننا الإسلامى . مع أن الحس النقدى أو التفكير العقلى الحر يعد فريضة فى الشريعة الإسلامية وهو خطوة حتمية للنهوض إلى العقل . كما زاد من هذا الاعتقاد السابق الذى أدى إلى فقدان الروح النقدية لدى معظم أفراد المجتمع العربى المعاصر . نظم التعليم فى جميع مراحل وأجهزة الإعلام ، ومؤسسات الثقافة التى تتخذ غطاء واحدا هو التبعية والاستنساخ العقلى والبعد عن حالة التفكير الحر المستقل الذى يبدأ بروح من الشك المنهجي والبناء والارتياح الفلسفى والذى أكد عليها رواد النقد من أمثال الغزالي الذى يرى أن منهج الشك هو الموصل إلى الحقائق فمن لم يشك ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال ، وسبقه ابن سينا فى قوله : (ولى فى الأصول الشرقية خوض عظيم فى التشكيك ثم الشك) (91) .

فنحن فى أمس الحاجة إلى هذه الروح النقدية حتى يمكننا النهوض بالحياة الفكرية إلى مستوى الفلاسفة ، وحتى نستطيع أن ندخل عالم التفلسف ونكون فلاسفة كما كان أجدادنا ، نظرا لأنه ثبت أن لا فلسفة بدون روح نقدية .

سابعاً: النقد والدين

إن العلاقة بين النقد والدين محل خلاف وجدل بين معظم رجال الفكر من جانب ، وبين رجال الدين من جانب آخر، وبين الفلاسفة والمتكلمين، ويكمن هذا الخلاف الذي استمر طويلاً حول إمكانية قبول النص الديني للنقد. فمن الفلاسفة والمفكرين من يرى أن النص الديني يقبل النقد شأنه شأن أى بناء فكري وعلمي وعقدي، وفي المقابل نجد من يرى أن النص الديني منزه عن قبول النقد، ولكي نحسم هذه الإشكالية، يجب أولاً تحديد مفهوم الدين، وما المقصود بالنص الديني؟ وما هي خصائصه وعلى ضوء مفهومنا للدين وللنص الديني وخصائصه نستطيع أن نعرض للمشكلة بموضوعية.

1- مفهوم الدين وخصائصه

الدين في مفهوم رجال الدين والفكر واللغة كما أوضحه الراغب الأصفهاني، والنيسابوري، وأبى البقاء، والشهرستاني⁽⁹²⁾. هو: الطاعة والجزاء والانقياد، والدين عندهم لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ولهذا يقول رب العزة في قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، والله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب)⁽⁹³⁾. وفسر الرازي بأن المراد بـ «شرع لكم من الدين»: دينا تطابقت الأنبياء على صحته، وأكد ذلك في قوله تعالى: (وأنزّلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه، فأحكم بينهم بنا أنزل الله، ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من الحق...)⁽⁹⁴⁾. أما مفهوم الدين في عرف المنطقة العرب هو: (الإيمان بأمر وراء هذا الوجود الظاهر الحاضر، أمر غيبي خارق للطبيعة، مجاوز للآنى وللمكانى، تصل بالأبدى اللازمانى)⁽⁹⁵⁾.

وماهيته فيما عبر بعض الباحثين المعاصرين هي: (التمييز بين عالمين مختلفين اختلافاً جوهرياً، أو هو الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع في عالم الشهادة)⁽⁹⁶⁾.

والخلاصة التي يتفق عليها الأغلبية بأن الدين هو الوحي المنزل من عند الله على رسوله، ونعني به النص القرآني أو أي وحى آخر لا التشريعات التي تصدر عن النص القرآني الذي ينتج نتيجة الاجتهاد والتأويل البشري، فهذا ما يسمى بالفكر الديني، والفكر الديني يعتمد على الخيال والرمز، ويخاطب العامة والخاصة، ولهذا فالفكر الديني يقبل المناقشة والحوار والنقد، عكس النص المنزل، فالدين كما قال الطبري واحد والشريعة مختلفة⁽⁹⁷⁾.

أما عن خصائص النص الديني، سواء كان قرآنا أو أي كتاب مقدس منزل من عند الله، فأهم خصائصه، إعجازه في أسلوبه، ونظمه، وبلاغته وإعجازه بما فيه من علم الغيب وخلوه من الاختلاف⁽⁹⁸⁾.

فلا يستطيع أحد أن يأتي بمثله سواء في أسلوبه، أو نظمه، ولفظه وبلاغته..... الخ.

وبالرغم من وضوح هذا المفهوم للنص الديني والذي يفهم منه أن النص الديني منزله عن المعارضة والنقد. فإنما نجد الخلاف حول ما إذا كان النص الديني يقبل النقد أم لا؟ وانقسم المفكرون والعلماء والفلاسفة والأدباء ورجال الدين بين مؤيد لنقد الدين، وبين رافض لهذا النقد.

2- القائلين بنقد الدين⁽⁹⁹⁾

إن نقد الدين بدأ منذ أن خلق الله آدم وقال له: (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامها رغدا حيث شئتما ولا تقريا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها. فأخرجهما مما كان فيه)(100).

وهنا نقد آدم كلام الله وأكل منها فكان جزاؤه النزول من الجنة إلى الدنيا، ومن مظاهر النقد الديني أيضا. ما جاء في قصة إبراهيم في قوله تعالى: (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لآكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون إنى وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا، وما أنا من المشركين)(101). بين إبراهيم في هذه الآيات بطلان عبادة قومه للهياكل والأصنام، ورفضهم عبادة الله تعالى

فأستدل على خطيئهم وأنهم لا محال من اتباع قوله تعالى . وكما تدل هذه الآيات على أن هناك من قام بنقد النص الدينى ، تدل أيضا على عدم قبوله للنقد .

ومن هنا ظلت نزعة النقد الدينى تراود البعض فى كل عصر من العصور، على الرغم من أن الدين فطره أساسية من الفطر الذى فطر عليها خلقه، وإن كنا نجد من هؤلاء النقاد من يؤمن بوجود الإله لكنه لا يؤمن بالوحى سواء كان قرآنا أو غيره، وأنكر النبوات . كما هو الحال عند أبى العلاء المعرى⁽¹⁰²⁾ . ولو تتبعنا تاريخ الرعى النقدى للدين، نجد أن التاريخ حافل بنقاد الدين فى كثير من أشكاله . فلو بدأنا بنقاد الدين من أصحاب الفكر اليونانى نجد أن «زينوفان» الفيلسوف اليرنانى فى القرن السادس ق.م قد ذهب إلى أن تعدد الآلهة جاء من اختلاف الشعوب وتعدد المدن، فكل مدينة شبعت الإله على حسب تقاليدها فى الملبس وفى الهيئة فالناس يعتقدون أن الآلهة تولد، وأنها ترتدى ملابس كما يرتدون، ولهم أصوات وأجسام مثلهم، ولو أن للثيران والخيول والأسود أيادى يرسمون بها، ولو كان فى استطاعتهم أن تضع أثارا أو أعمالا فنية كما يفعل البشر لرسمت الخيول ألتهتها على هيئة جياذ أو أسود ويرى البعض أن هذا ليس إلحادا ولا كفرا، وإنما هو نقد لشكل معين من أشكال الدين ظهر فى أساطير اليونان كانت الآلهة فيه تأكل وتشرب وتتشاجر، وتحب وتكره، وتسرق وتخون، وتمارس الجنس، وتلد وتولد وتخطف وتغضب وتغدر - حسب اعتقاد البعض ولهذا يرى البعض أن «زينوفان» قال بإله واحد كما أقر ذلك أبو العلاء المعرى فى مقابل التعدد الذى كان سائدا فى الديانة اليونانية⁽¹⁰³⁾ .

أما «أنكساجوراس» ، 450 ق.م، الفيلسوف اليونانى أيضا . الذى عبر عن حالة الوعى الدينى فى العصر اليونانى فى موقفه النقدى للدين فقد كان أكثر «راديكالية» من موقف «زينوفان» لأنه يتضمن رفضا للمفاهيم الدينية نفسها والسبب أن الفيلسوف صدم الشعور الدينى المحافظ عند الاثنين عندما أعلن أن الشمس مجرد قطعة ملتهبة من الحجر وأن القمر حجر أيضا . وهذا تنفيذ ونقد للمفهوم الدينى عند اليونان .

وما يقال عن «انكساجوراس» ، يقال عن سقراط الذى اتهم بالإلحاد لأنه رفض كغيره من الفلاسفة الصورة الأسطورية للدين التى كانت شائعة فى بلاد اليونان واستمر ما يسمى بالوعى النقدى للدين مواكبا لدين الإنسان ولظهور أشكال العبادات المختلفة التى كانت أسطورية فى بدايتها⁽¹⁰⁴⁾ .

أما عن مظاهر النقد الدينى فى العصور الوسطى عند مفكرى الإسلام، من فلاسفة ومتكلمين وأدباء، فقد أخذ النقد الدينى عند المسلمين العديد من الأشكال منها ما هو رفض للدين وللنبوة، ومنها ما هو رفض بعض آياته ومنها النقد الموجه لآراء الآخرين ومفهومهم للدين مثال ذلك نقد المعتزلة للصفانية ونفيهم للصفات ونقد الغزالي وابن تيمية للفلاسة فى مفهومهم عن الصفات والخير والاختيار.

وسنعرض بشئ من الإيجاز لمظاهر النقد المرفوض للدين من هذه النماذج ما قام به كل من .

عبد الله بن سبأ: الذى نقد كل من قال على مات. وادعى بالوهية على بن أبى طالب، وأنه لم يموت ولن يموت لأن فيه جزء إلهيا ومن فيه جزء إلهى لم ولن يموت، واتبعه غلاة الشيعة فى ذلك بادعائهم ألوهية على .

كما زعم عبد الله بن سبأ وفرقته التى تسمى السبائية: برجعة النبى وبنوا نظريتهم هذه على تحريفهم بعض آيات القرآن، فكما أن عيسى يجب أن يرجع فإن على سيرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملاً الأرض عدلا كما ملئت جوراً (105).

العجاردة والميمونية: فقد ذهبوا إلى أن سورة يوسف ليست من القرآن وإن كان أبو الحسن الأشعري يشك فى هذا بقوله: (وحكى لنا عنهم ما لم نتحققه أنهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن) (106).

ابن الرواندى: زعم ابن الرواندى: (أن بعض تعاليم الدين منافع لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل، والطواف ورمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة، وهما حجران لا ينفعان ولا يضران.....) (107). وأن هذا لا يختلف عن أبى قيس وحراء، كما قال أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت؟ والمعجزات عنده غير مقبولة جملة وتفصيلا، ويرى أن رواية المعجزات كذابون لأنه من يصدق بأن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم؟ كما أنكروا أن يكون هناك ملائكة أنزلهم الله يوم بدر لنصرة المسلمين، وإذا صح ذلك فأين الملائكة يوم أحد حين توارى النبى ﷺ، بين القتلى ولم ينصره أحد.

أما عن بلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون فى هذه القبيلة طائفة أفصح من

البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. ثم يقول: وهب أن محمدا ﷺ،
غالب العرب في فصاحتهم وغلبيهم فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان
وما حجته عليهم (108).

وإذا حللنا كلام ابن الرواندى جيدا نجد أنه يتبع الكثير من آراء المعتزلة خاصة
في قولهم بالحسن والقبح العقليين، فهنا يعتمد ابن الرواندى على العقل في كل شئ
غير معترف بالشرع ناقدًا له فيما جاء به من أوامر وعبادات. وقد ألف ابن الرواندى
بعض مؤلفاته معارضا وناقدا في هذه المؤلفات القرآن الكريم والنبى. من هذه الكتب:
كتاب «الدامغ» يعارض فيه القرآن، وكتاب «الفرند» طعن فيه على النبى وكتاب
«الزمردة» في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم.

أبو بكر الرازى: ليس أبو بكر محمد زكريا الرازى، ولد 250 هـ، أقل خطرا
على الإسلام من ابن الرواندى بل كان أكثر في خطورته نظرا لعلو مكانته العلمية
خاصة في مجال الطب والرياضيات والفلك والأدب.

والرازى كفيلسوف مسلم يختلف عن باقى فلاسفة المسلمين في كثير من
الجوانب، فبينما نجد فلاسفة الإسلام ينتصرون لآراء فلاسفة اليونان بالأخص أرسطو،
نجد الرازى يهاجم أرسطو ويتحيز لآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الدينية كما
ينتقد فلاسفة الإسلام في دورهم في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ويرى أن
الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لإصلاح الفرد والمجتمع، والأديان عنده مدعاة للحروب
والتنافس الطاحن الذى لا طائل من ورائه ويتضح ذلك في مؤلفاته من أمثال:
«مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين»، و«نقض الأديان أو فى النبوات».

وهذا الأخير قد لاقى قبولا كبيرا لدى بعض الطوائف مثل القرامطة (109).
وتمثل آراؤه في هذه المؤلفات وغيرها أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال
القرون الوسطى فمن الحملات التى شنّها على الأنبياء والدين رأيه أن الأنبياء لا حق
لهم فى أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فان الناس كلهم
سواسية، وعدل الله وحكمته تقضى ذلك.

أما عن رأيه فى المعجزات فهو لا يقل عن رأى ابن الرواندى، فهى عنده ضرب
من الأفاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التى يراد بها التغرير والتضليل، والتعاليم

الدينية في مجملها، متناقضة يهدم بعضها بعضا، ولا تتفق مع المبدأ القائل بأن الحقيقة ثابتة. ذلك لأن كل نبي يلغى رسالة سابقة ويدعى بأن ما جاء به هو الحق، ولا حق سواه، ويتلخص موقفه من الدين، والنبوة والأئمة في قوله: (الأولى بحكمة الحكيم، ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وأجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات) (110).

وهذا الذي ذهب إليه ابن الرواندى والرازى من نقد للدين في كثير من أشكاله قد أثار الأوساط الإسلامية بالرد عليهم من أمثال هؤلاء: أبو على الجبائى الكبير، 303هـ وابنه أبو هاشم، 324هـ من المعتزلة، وأبو الحسن الأشعري، 324هـ من أهل السنة، ومحمد بن الهيثم الفلكى والرياضى، 430هـ، الذى أخذ على عاتقه نقد آراء الرازى فى الإلهيات والنبوة، كما قامت فرقة الإسماعيلية بجهود كثيرة فى الرد عليه بالرغم من مغالاتهم. كما قام الفارابى بدوره كفيلسوف مسلم بالرد عليهم فى موضوع النبوة (111).

هذه نماذج للنقد الدينى عند بعض مفكرى الإسلام فى العصور الوسطى أما عن موقف مفكرى الإسلام فى العصر الحديث والمعاصر. فنجد أن هناك تأثيرا بموقف فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين، ومن أمثال هؤلاء ما قام به سلامة موسى التلميذ النابغ للفكر الأوربى. الذى نقد ما جاء به الدين الإسلامى فى شأن حجاب المرأة وسترتها عن أعين الرجال كما جاء فى قوله تعالى: (يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنین یدنین علیهم من جلابیبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذین وكان الله غفورا رحيما) (112).

فيعارض سلامة موسى ما جاء فى الآية الكريمة، ويدعو إلى سفور المرأة مدعى أن الحل السليم فى علاج ضعف الأخلاق والجهل الفاشى بين الناس وسوء التربية المنزلية هو فى سفور المرأة وخلعها الحجاب (113). بينما رأى الدين غير ذلك إذ يرى الدين الإسلامى أن الحل الوحيد لهذه المشاكل الأخلاقية وبالأخص انحراف الشباب يكون فى حجاب المرأة، ويؤكد ذلك ما قام به الرئيس الأمريكى بوش من طلب

السماح له بفصل البنات عن البنين في المدارس بعد أن ثبت علمياً أن سوء الأخلاق سببه الاختلاط.

كما ذهب محمد أركون إلى الدعوة لنقد الدين. ويستنكر على رجال الدين الذين يستخدمون العقل، ولكنهم يرفضون تطبيق المنهج النقدي على العقائد الدوغمائية التي قدست، فهنا يسمى محمد أركون العقائد الدينية بالدوغمائية فيقول: (لا أعرف فقيها معاصراً واحداً يقبل بإعادة طرح مسألة القرآن ككلام مخلوق من قبل) (113). ويؤكد على ذلك صادق جلال العظم بأن النص الديني يقبل النقد ويرى أن الروح العلمية بعيدة كل البعد عن أن يكون دور المفكر والفيلسوف والعالم مجرد تأويل وتفسير وشرح الشروح، ويرفض هذا بحجة أن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية) (114).

ونرى أن ما ذهب إليه هؤلاء ما هو إلا ترويد وتأثر من فلاسفة الغرب. فقد سادت أوروبا موجه من الهجوم على الدين تأثر بها مفكرون من هذه الموجات التي تعددت في أفكارها وموقفها من الدين، والعلم والأدب فبينما نجد أن لسان حال المناهضين في الدين يقولون انشدوا الحق في الكتاب المقدس، ولا تبالوا بالكهنة والكنيسة. نجد أن لسان حال المناهضين في العلم يقول: دعنا مما حفظناه عن أرسطو وجالينوس، واعدد إلى بوتقتك وجرب وخذ مشرطك وشرح. ولسان حال المناهضين في الأدب يقول: انشدوا الحقيقة في كتب القدماء وخاصة الإغريق ولا تبالوا بالكتاب المقدس (115).

كما ذهب جون استيورت مل الفيلسوف التجريبي، إلى رفض الاعتقاد الديني وانتقد كونت لأنه: (أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية في مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب) (116). وأصبح جل اهتمامات مل أن يبحث إلى أي مدى يمكن لكل من الفكر الظاهري والوضعي موقف من اعتناق مفهومه عن الإله كما رفض هرسل الموقف الديني الرسمي، كمنهج الطريق الموصل إلى الله، ولا يرضى إلا بإيمان الفيلسوف، نظراً لاعتماد الفيلسوف على العقل الخاص دون مساعدة خارجية سواء من الكنيسة أو غيرها أو حتى من الله (117).

ومن الفلاسفة المعاصرين الذين نقدوا الوعي الديني «فيورباخ، الفيلسوف الذي

هاجم المسيحية بعنف ورأى أن الدين ضرب من الاعتراف، كما يرى أن الإنسان لا يلجأ إلى الدين أو إلى الإله إلا في حالة شعوره بالضعف. فيلجأ إلى الله اعتقاداً منه بأنه أقوى. والمتفحص لموقف هؤلاء يجد أن معظمهم كان نقده لشكل من أشكال الدين لا لدين في حد ذاته وبعضهم للدين ككل من اعترافه بوجود إله لأن الحس الديني يكمن في أعماق كل قلب بشري (118).

هذا عرض وتحليل لموقف الناقد للدين، والذي نخرج منه بأن هؤلاء كان موقفهم من الدين إما رفض الدين مطلقاً وبالتالي هو رفض النبوة، أو رفضهم لبعض أشكال الدين وفي المقابل لهذه الآراء من يرى أن النص الديني لا يقبل النقد وهذا ما سنعرض له.

3- الرافضين لنقض الدين

في مقابل ما عرضنا لرأى القائلين بقبول الدين للنقد ومن قاموا بنقده بالفعل من فلاسفة ومتكلمين ومفكرين. نجد من يرى عكس ذلك ويرفض رفضاً قاطعاً نقد النص الديني، ومن الذين رفضوا هذا النقد من مفكرى الإسلام الكثير من أمثال أبو الحسن الأشعري وابن تيمية، وابن القيم الجوزية والغزالي، والجبائي وابن الجوزي والجاحظ، والشهرستاني، والمقدسي، وابن حزم الأندلسي وغيرهم كثير ونستشهد على ذلك بموقف البعض أمثال عبد القاهر الجرجاني المتكلم الأشعري، 471هـ، (120) الذي خصص كتاباً للرد على منتقدي أو متحدى القرآن وهو كتاب «دلائل الإعجاز» بين فيه أوجه النقد الذي وجه للقرآن، والرد على هذا النقد بأدلة من القرآن نفسه لأن القرآن سبق وأن تحدى منتقديه كما جاء في قوله تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)(121). كما جاء في قوله تعالى: (قل فاتوا بعشر سور مثله)(122).

وكما رد الجرجاني على من أرادوا التحايل وقالوا يجوز أن يكون الله تعالى قد أمر نبيه ﷺ بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك قالوا يجوز. فقد أبطلوا التحدى من حيث التحدى لأن التحدى لا يجوز فيه الجواز. وفي رده على المعتزلة القائلين بقبول الدين للنقد كما أكد أن هذا مستحيل، واعتبر التعرض للنص الديني بالنقد يعد نكته، واستدل

على رأيه بأنه إذا سقنا دليل الإعجاز، فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن، وحين تحدوا إلى معارضته، سمعوا كلاما لم يسمعوا مثله قط، وأنهم رازو أنفسهم بأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه، أو يقع قريبا منه، لكان محالا أن يدعوا معارضته، قد تحدوا إليه وقرعوا فيه، وإن تساءلوا عن وجه الإعجاز هل المعنى أو اللفظ؟ وإذا كان الإعجاز فى اللفظ فما هو وجه الإعجاز فيه؟ فأجاب الجرجاني بأنه قد أعجزتهم مزايا ظهرت لهم فى نظمه، وخصائص صادفوها فى سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، وسورة كل عظمة وتنبيه وإعلام وتذكير وترغيب وترهيب ومع حجه وبرهان، وصفة وبيان، وبهرهم أنهم تأملوا سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية فلم يجدوا فى الجميع كلمة يبنوا بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح... بل وجدوا اتساقا بهر العقول، واعجز الجمهور، واتقانا وأحكاما خرس الألسن عن أن توعى وتقول.....(123).

كما يرد الجرجاني على ادعاءات البعض ممن ادعوا أنه كان يوجد من المتأخرين من البلغاء من أمثال الجاحظ وأشباهه من نقد، وعارض القرآن، ولكنهم تركوه خوفا، أو أنهم فعلوا ذلك ثم أخفقوه فاعتبر الجرجاني أن من ادعى ذلك فهو من الملاحدة، وأنه لم يتصور ذلك، ولم يتصور أن هناك أناس من أمثال الجاحظ وغيره قال ذلك، وإذا تصوره فإنه لم يستطعه(124).

ولكى يدعم الجرجاني رأيه السابق أورد رأى الجاحظ فى شأن إعجاز القرآن فيقول - أى الجاحظ : (ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطابهم وبلغانهم سورة قصيرة أو طويلة، لتبين له فى نظامها ومخرجها ومن لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها)(125). إذا كان هذا رأى الجاحظ فكيف يحاول التحدى؟

ويؤكد الجرجاني على ذلك بأدلة عقلاء العرب على عجز العرب عن معارضة القرآن. بأن النبى ﷺ: (تحداهم وفيهم الشعراء والخطباء الذين يدلون بفساحة اللسان وبراعة البيان، وقوة القرائح والأذهان والذين أتوا الحكمة وفصل الخطاب، ولم نراهم قالوا: إن النبى ﷺ، تحداهم وهم العارفون بما ينبغى أن ينصع حتى يسلم الكلام من أن نكتفى فيه بحروف تثقل على اللسان)(126).

ومن المعارضين للنقد الدينى: المقدسى، محمد بن موافق الدين بن عبد الله قدامة المقدسى، الذى عارض بشدة منتقدى الدين كما جاء فى كتابه «لمعة الاعتقاد» (127). واستدل على ذلك بأن القرآن وحى منزل من عند الله غير مخلوق وهو سور محكمات، وآيات بينات: (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.....) (128). كما رد على من زعم أن القرآن شعر بقوله: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين) (129). وكما قال على، رضى الله عنه: (من كفر بحرف منه فقد كفر به كله) (130).

فما بال من يجد بالقرآن كله أو بسورة منه أو بآية. كما ذهب الروافض من الشيعة بأجمعها إلى رفض أو نفى اجتهاد الرأى فى الأحكام وإنكاره (131).

كما اختلفت المعتزلة فى نظم القرآن هل هو معجز أم لا؟ وانقسموا إلى ثلاثة آراء: الأول ويشمل أغلب المعتزلة إلا النظام وهشام الفوطى، وعباد بن سليمان رأوا أن القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم، وأنه علم الله ﷻ، والثانى ومنهم النظام: ذهبوا إلى أن الآية والأعجوبة فى القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع. والثالث: ومنهم هشام وعباد. زعموا أن القرآن أعراض ومن هو عرض لا يدل على الله سبحانه وتعالى ولا على نبوة النبى ﷻ، (132).

ويرى محمد عبده ومحمد رشيد رضا بأنه بالرغم من أن دواعى النقد للقرآن عند العرب وغيرهم موجودة لكنه لم يستطع أحد أن يقيم الدليل على هذا النقد.

إذا لو وجد معارض الآتى بسورة من مثله، ولكن ما حدث ما هو إلا فتنة إرتد بها المسلمون وغيرهم على أديارهم. فحاولوا أن يتحدوا فعجزوا ولم تزل البشرية عاجزة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (133).

ويؤكد الشيخ محمد عبده هذا التحدى فى قوله: (وكان يتحداهم بمثل هذه الآيات الصادقة التى تثير النخوة وتهيج الغيرة مع علو كعبهم فى البلاغة ورسوخ عرفهم فى أساليبها وفنونها فى عصر ارتفعت فيه دونه الكلام ارتقاء لم تعرف مثله الأيام حتى كانوا يتبارون فيه ويتنافسون وبياهون ويفاخرون ويعقدون لذلك المجامع، ويقومون الأسواق ثم يطيرون بأخبارهم فى الأفاق، ومع ذلك لم يقدر أحد منهم للمعارضة ولم ينهض بليغ من مصاقعهم إلى المناهضة) (134).

كما يؤكد محمد رشيد رضا ما ذهب إليه أستاذه محمد عبده بأن ما ورد في الخبر المتواتر يدل على أنه مع طول زمن التحدى، ولحاج القوم فى التصدى للقرآن فإنهم أصيبوا بالعجز وانتابتهم الحقيقة، وتحقق للكتاب الكلمة العليا⁽¹³⁵⁾. ويؤيد ما ذهب إليه مفكرو الإسلام من رفض النقد الدينى، كثير من فلاسفة ومفكرى الغرب من هؤلاء الفيلسوف هوبز حيث يرى أنه دين الدولة الواجب محتوم على كل مواطن، والدين بالإجمال ظاهرة طبيعية، وليس فلسفة بل هو شريعة لا تحتمل مناقشة ولا النقد بل تقتضيه الطاعة⁽¹³⁶⁾. على عكس من الفكر الفلسفى الذى يعتمد على الخيال والرمز أما الدين فهو قائم كما أثبتنا ذلك على الوحى المنزل،، وليس من حق أحد آخر أن يبنى دينا على شئ آخر من عنده اللهم إذا كان خارجا عن هذا الدين⁽¹³⁷⁾.

كما أن القرآن يتميز عن باقى الكتب المقدسة. مثل التوراة والإنجيل فالقرآن وحى منزل من عند الله على الرسول، والإنجيل والتوراة من وضع البشر. ويؤكد ذلك سبينيوزا أن التوراة لم يؤلفها موسى، ولا ألف أسفارها الخمسة المعروفة كما أكد الفرنسيون على ذلك حتى أن ابن عزرا وهو العالم الناقد لم يجرؤ على الجهر بذلك وإنما قال ألف التوراة إنسان آخر عاش بعد موسى بوقت طويل⁽¹³⁸⁾.

كما نفى فولتير - وهو صاحب مبادئ النقد التاريخى للكتب المقدسة. أن يكون الإنجيل وحيا نزل على عيسى أو هو كلام عيسى، فإنجيل متى لم يكتب إلا بعد أن استولى تيطوس على بيت المقدس، ولا يوجد به أثر للوحى بل هو مجرد عمل من أعمال البشر، كما قارن فولتير بين الأناجيل الأربعة. فى محاولة منه لحل تعارضها وبين أوجه الإختلاف فى نسب المسيح بين متى ولوقا ولكنه يقرر أن الأناجيل الأربعة كانت فى بداية نشأتها كتباً سرية دونت فى القرن الأول بعد المسيح وخبثت فى القرن الثانى، وكان قصدها تعليم العامة، كما يرى أن الجماعة المسيحية الأولى قد عبرت عن نفسها فى كتابات عديدة لا حصر لها ثم جاء كتاب الأناجيل فألفوا بينها حتى ظهرت لدينا فى القرن الثانى عدة أناجيل طويلة وصلت إلى خمسة أجزاء أو خمسة أناجيل حسب كتب موسى الخمسة لكن الكنيسة لم توافق إلا على أربعة أناجيل فقط⁽¹³⁹⁾.

ومن هنا نستطيع التفرقة بين النص القرآني، وبين نص الإنجيل والتوراة، وبهذه التفرقة والتي تميز فيها القرآن بخصائص تمنع قبوله للنقد من هذه الخصائص: أن القرآن وحى منزل عكس التوراة والإنجيل. وأن لغته معجزة كما ثبت ذلك من خلال هذه الدراسة، أما التوراة والإنجيل، فأصبح محلاً للنقد لجميع أسفاره سواء لأسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد من علماء الغرب كما ورد في دراستهم النقدية اليهودية والمسيحية سواء في المنهج أو القضايا والنتائج (140).

خاتمة

نخرج من هذه الدراسة المتواضعة والتي دارت حول المنهج النقدي وعلاقته بالفكر الفلسفي والدين، بالعديد من النتائج والتوصيات فأولى هذه النتائج:

أن المنهج النقدي يعد ضرورة لا غنى عنها لكل باحث في الفكر بكل أنواعه حتى الفكر الديني. لأن الفكر الديني ما هو إلا فكر المفكر عن النص الديني، ومن حق أى إنسان ينقد هذا الفكر البشرى، لأن النقد يعد فطرة من فطر الإنسان.

ثانياً: أن النقد الذى اتخذ عدة مفاهيم وأشكال منها ما يقصد به المعارضة أو الهجوم والهدم لا البناء وهذا الشكل مرفوض فى دراستنا أما النقد الذى هو المناقشة والفهم والتحليل وهو المقصود، يجب أن نستخدمه فى جميع مجالات الحياة.

ثالثاً: عن موقف النقد من النص الديني نخرج من هذه الدراسة بأن النص الديني لا يقبل النقد بمفهوم المعارضة والهجوم. لكنه قد يقبل النقد بمعنى المناقشة والفهم وهذا فى المعانى دون الألفاظ بمعنى أن لفظ القرآن لا يقبل النقد حتى بمفهوم المناقشة أما معناه فقد يقبل النقد بمعنى المناقشة والفهم.

رابعاً: نخرج أيضاً من هذه الدراسة إلى أن استخدام النقد لمجرد النقد فهو مرفوض إلا إذا توافرت فيه شروط وقواعد النقد من موضوعية ومعرفة الالتزام بالمبادئ والأسس التى يجب أن يتبعها الناقد.

خامساً: وعن علاقة النقد بالفلسفة والفلسفة هى النقد والنقد هو الفلسفة، ولا توجد فلسفة أيا كانت هذه الفلسفة، بدون موقف نقدي ولهذا فلا يمكن التقدم إلا إذا كان لدينا منهج فلسفي قائم على أسس نقدية وهنا دعوة لاستخدام المنهج النقدي التحليلي الوصفي المعرفي فى كل مراحل التعليم حتى نربى أبنائنا على حاسة النقد وحتى نستطيع اللحاق بكل تطورات العصر.

وهذا وباللله التوفيق،،،

الهوامش والمراجع

- 1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة نقد.
- 2) المعجم الوسيط: مادة نقد، وأنظر أيضا: عبد الرحمن بن معلا اللويحق: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، مؤسسة الرسالة طبعة أولى، 1992، ص 22.
- 3) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي: القاموس المحيط المؤسسة العربية للطباعة والنشر - بيروت ج 1، فصل النون باب الدال، ص 453.
- 4) محمد بن أبي بكر القادر عبد الرازي: مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، 1976، ص 675.
- 5) د. محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، دار النهضة مصر، بدون تاريخ، ص 14.
- 6) رينيه ويليك. مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور عالم المعرفة عدد فبراير، 1987، ص 15.
- 7) د. مراد وهبه وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة ط2 1971، ص 242.
- 8) د. محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر ص 5.
- 9) د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسية دار الوفاء، 2000، ص 11.
- 10) م. سابق، ص 33.
- 11) د. محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر، ص 11.
- 12) ج. لانسون: منهج البحث في تاريخ الآداب ص 21 ضمن كتاب: منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة دار العلم للملايين، بيروت 1946.
- 13) على أدهم: على هامش الأدب والفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998، ص 220 الكويت.
- 14) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، عالم المعرفة فبراير 1987، ص 10.
- 15) م. السابق، ص 10.
- 16) م. السابق، ص 42.

- (17) م . السابق، ص 410 .
- (18) د . محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص 5 وأنظر أيضا ستانلى ها- عن: النقد الأدبى ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس د . محمد يوسف نجم - دار الثقافة بيروت ص20، نقلا عن د . عبد الرحمن بن زيدان: إشكالية المنهج فى النقد المسرحى العربى، المجلس الأعلى للثقافة 1995، ص 58 .
- (19) خالص جلىبى: فى النقد الذاتى، مؤسسة الرسالة، 1984 ص13 .
- (20) ابن أبى شيببة، ج7، ص 96، أخرجه بن ماجه فى الزهد 4250، حديث رقم 2383 .
- (21) رينية ويليك: مفاهيم نقدية، عالم المعرفة الكويت فبراير، 1987، ص 409 .
- (22) الذاريات: آية 20، 21 .
- (23) البقرة: آية 44 .
- (24) د . حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 2، ص 301 .
- (25) م . السابق، ص 302 - 303 .
- (26) خالص جلىبى: فى النقد الذاتى ضرورة النقد الذاتى للحركة الإسلامية مؤسسة الرسالة، سوريا، ط2، 1984، ص19 .
- (27) محمد أركون: قضايا فى نقد العقل الدينى، ترجمة هشام صالح دار الطليعة، بيروت - 2000 ط2، ص50 .
- (28) سورة القيامة: آية2 .
- (29) سورة القلم: آية 29 .
- (30) خالص جلىبى: فى النقد الذاتى، ص 20 .
- (31) م . السابق ص14 .
- (32) على أدهم: على هامش النقد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998 ص 223 .
- (33) م . السابق، ص 223 .
- (34) م . السابق ص152 .
- (35) م . السابق، ص 217 .

- (36) م. السابق، ص 21.
- (37) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي. الطبعة الثانية، عالم المعرفة الكويت، 1988، ص 280-281. وأيضا، د. بركات محمد مراد: فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن 1999، ص 187.
- (38) د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول، دار الوفاء الإسكندرية 2000، ص 13.
- (39) على أدهم: على هامش الأدب والنقد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998، ص 223.
- (40) د. عاطف العراقي: ثورة النقد، ص 13.
- (41) د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، 1963، ص 253.
- (42) م. السابق ص 13.
- (43) د. محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص 18.
- (44) أنظر تفاصيل ذلك: زكريا البيري: الاجتهاد وفي الشريعة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1981، القسم الرابع، ص 224-225.
- (45) على أدهم: على هامش الأدب، ص 157.
- (46) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، عالم المعرفة ترجمة د. محمد عصفور فبراير 1987 ص 419.
- (47) م. السابق، ص 9.
- (48) خالد جليبي: في النقد الذاتي، ص 19.
- (49) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد، لونجمان، 2000 ص 234.
- (50) د. عاطف العراقي: ابن اشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 29.
- (51) على أدهم: الحس النقدي عند ابن رشد على هامش الأدب والنقد، الهيئة العامة المصرية للكتاب 1998، ص 150.

- (52) د. عاطف العراقي: مجلة الفكر، المجلد 27 العدد الرابع أبريل - يونيو، 1999، ص 68-69.
- (53) د. حسن حماد: المنهج والنظرية في مدرسة فرانكفورت المؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية المصرية 2001، ص 8.
- (54) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد، لونجمان، 2000 ص 234.
- (55) د. نازلي إسماعيل: الفلسفة النقدية، 1971، ص 59.
- (56) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص 13.
- (57) ب. برونل، د. فاديلينا، د. كوتى، ج.م. جليكسون، ترجمة هدى وصفى، النقد الأدبي، مكتبة الأسرة، 1999، ص 11.
- (58) عبد السميع سيد أحمد: أزمة الهوية في الفكر التربوي في مصر، في دراسات تربوية، القاهرة: عالم الكتب، ج1، نوفمبر 1985 ص 121.
- (59) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص 13.
- (60) ب. برونل - د. ماتيلينا - ود. كوتى - ج.م. جليكسون: النقد الأدبي، ترجمة د. هدى وصفى مكتبة الأسرة 1999، ص 16.
- (61) النقد الأدبي: ترجمة د. هدى وصفى، ص 23.
- (62) م. السابق، ص 25.
- (63) م. السابق، ص 14.
- (64) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، فبراير، 1987، ص 10.
- (65) د. إمام عبد الفتاح إمام: هيجل، مكتبة مدبولي 1996 مجلد 1 ص 137.
- (66) م. السابق، ص 137-138.
- (67) م. السابق، ص 139.
- (68) النقد الأدبي: ترجمة هدى وصفى، ص 89.
- (69) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971، ص 63.
- (70) النقد الأدبي، ترجمة هدى وصفى، ص 39.

- 71) فتحى التريكي: الفلسفة الشريرة، لبنان بيروت. مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ، ص 26.
- 72) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ج2، ص 146.
- 73) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح دار الطليعة - بيروت، 2000 ص2، ص133.
- 74) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، دار القلم - القاهرة، 1962 ص 8-9.
- 75) د. ذكي نجيب محمود: قيم من التراث، مكتبة الأسرة، 1999، ص 120-122.
- 76) الشيخ عبد الحلیم محمود: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة دار الشعب، 1399 هـ، 1979، ص 141 وما بعدها ونود الإشارة هنا أن ليس كل الإنتاج الفلسفي ظني بل فيه ما هو يقين.
- 77) م. السابق ص 132-133.
- 78) د. محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية دار المعارف ط2، 1984، والحس النقدي عند ابن رشد: د. عاطف العراقي مجلة الفكر - الكويت المجلد 27 العدد الرابع يونيو 1999 ص 68.
- 79) أبى الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل مكتبة الرياض الحديثة. ب.ت ص 19-20.
- 80) وتمثل حركة النقد في رفض أو قبول بعض تعاليم الشريعة الإسلامية من جانب الداخلين في الإسلام حديثاً ورفض وقبول ثقافة الداخلين في الإسلام من عادات وتقاليد واعتقادات من جانب المسلمين. وأدى هذا إلى مناقشة هذه الآراء وقبول منها ما يقبل ورفض منها ما يرفض.
- 81) أحمد فؤاد الأهداف: أعلام العرب 26، 1964، ص 3.
- 82) م. السابق، ص 39.
- 83) م. السابق، ص 71.
- 84) د. سليم طه التكرتي: الحكم الصالح في نظر الفارابي، مجلة المورد العراقية المجلد 4، 1975، ص 99-100، نقلاً عن بركات محمد مراد، فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد 8 لسنة 1999، ص 98-177.

85) ابن رشد انظر تفاصيل ذلك في: تهافت التهافت ز تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف ط3 1981 القسم الأول والثاني د. مصطفى النشار فلاسفة أيقظوا العالم. دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988، ص 160.

86) ناصر ونوس: ابن رشد وعصره من زوايا معقدة مجلة عالم الفكر - الكويت، المجلد 27 - العدد الرابع أبريل يونيو 1999 ص 205.

87) انظر تفاصيل هذه المناقشات والموقف النقدي لديهم في كل من ابن رشد: مناهج الأدلة المكتبة المحمودية القاهرة الطبعة الثانية 1986، ص 70-71، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: تحقيق د. محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض ط1، 1981، ج9 ص 380-338 وج3 ص 427-450، وج10 ص 206-202 ومنهاج السنة لأبن تيمية: تحقيق د. محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط، 1986، ج1، ص 399 ود. عاطف العراقي: النزعة النقدية عند ابن رشد، دار المعارف 1986، تهافت التهافت لابن رشد، القسم الأول والثاني، ود. الصاوي الصاوي أحمد الصفات الإلهية بين ابن رشد وابن تيمية، بحث نوقش في ندوة الأبعاد التنويرية في فلسفة ابن رشد كلية الآداب - جامعة عين شمس 1998 ص 44-21.

88) د. الصاوي الصاوي أحمد: موقف نصير الدين الطوسي بن سينا وفخر الدين الرازي في الوجود والمعرفة والأخلاق، رسالة دكتوراه لم تنشر كلية البنات - جامعة عين شمس 1992 ص 96-236 وأنظر أيضا: نصير الدين الطوسي: شرح الرشرات والتنبيهات لأبن رشد ط عمر حسين الخشاب 1325 هـ تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف 1995 شرح محصل أفكار المقدمين والمتأخرين للرازي تحقيق طه عبد الرؤف سعد مكتبة الكليات الأزهرية - بدون تاريخ ومصارع المصارع - معهد المخطوطات - رقم 35 فلسفة ومنطق دار الكتب المصرية 935 فلسفة. وابن سينا: أبو الحسن بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا ثلاث أجزاء دار المعارف القاهرة ط2، 1960 والشهرستاني: جمال محمد عبد الكريم: مصارع الفلاسفة، ط1 1976، تحقيق د. سهير مختار.

89) د. أحمد حجازي السقا: مقدمة كتاب النبوات لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، مكتبة الكليات الأزهر ب.ت ص 68.

وأيضاً الشهرستاني: الملل والنحل، مكتبة الرياض الحديثة السعودية، تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل والكتاب يعرض عرضاً مفصلاً للحياة النقدية لدى الفلاسفة من يونان وفلاسفة الإسلام والمتكلمين بجميع فرقهم.

(90) محمد عبد الله الشرفاوي: الفلسفة الإسلامية وتكوين الحس النقدي - مؤتمر دار العلوم الفلسفية الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر 5-6 أبريل 1997 ص 27-29.

(91) م. السابق، ص 30.

(92) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ص 17 والشيخ مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1997، ط 2 ص 24-25.

(93) الشورى، آية 13.

(94) المائدة، آية 14.

(95) د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، 1963، ص 255.

(96) م. السابق، ص 255.

(97) الشيخ مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، ص 33.

(98) د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: منهاج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1، 1407، ج 1 ص 469. وأنظر أيضاً السيد رشيد رضا: تفسير المنار ج 1، 198-212.

(99) نقصد هنا بنقد الدين أي نقد النص الديني المنزل من عند الله على الرسل مثلاً القرآن وأي كتاب منزل.

(100) البقرة: آية 25-26.

(101) الأنعام: آية 76-79.

(102) طه حسين: في ذكرى أبي العلاء، دار المعارف مصر 1951، ط 4، ص 289-288.

(103) د. إمام عبد الفتاح إمام: معجم ديانات وأساطير العالم مكتبة مدبولي 1995، ص 10-9، وأنظر أيضاً المرجع السابق ص 307.

(104) م. السابق ص 10-12.

- 105) د. أحمد عبد القادر الشاذلي: حركات الغلو والتطرف في الإسلام، الدار المصرية للكتاب، 1987، ص 20، وأيضا أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، الذخائر الهيئة العامة لقصور الثقافة 2000، ص 15.
- 106) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الذخائر 2000 ص 96.
- 107) د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف، 1983 ط 3، ج 1، ص 82.
- 108) م. السابق، ص 82.
- 109) م. السابق، ص 86 وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 241.
- 110) أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، ص 38، والمرجع السابق، ص 87086.
- 111) م. السابق، ص 88.
- 112) الأحزاب، آية 59.
- 113) سلامة موسى: حرية الفكر، مكتبة الأسرة، 1996، ج 2 ص 179.
- 114) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة، هشام الصالح دار الطليعة - بيروت، 200، ج 2، ص 221-222.
- 115) د. صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة - بيروت 1997، ج 1، ص 16.
- 116) سلامة موسى: حرية الفكر: مكتبة الأسرة، 1996، ص 117.
- 117) د. ظريف مصطفى حسين: فلسفة الدين عند جون أستورت مل قراءات ابن رشد - مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 8 1999، ص 227.
- 118) د. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ط 1، 1982، ص 295.
- 119) د. إمام عبد الفتاح إمام: معجم الديانات وأساطير العالم، ص 8.
- 120) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مكتبة الأسرة 2000، ص 385.
- 121) الإسراء، آية 88.
- 122) هود، آية 13.

- (123) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الأعجاز، ص 38-39.
- (124) م. السابق، ص 60.
- (125) م. السابق، ص 251.
- (126) م. السابق، ص 475.
- (127) المقدسي أبي محمد موفق عبد الله بن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد المكتب الإسلامي، ط4، 1395هـ - بيروت، ص 18.
- (128) سورة فصلت آية 42.
- (129) يس، 69.
- (130) المقدسي: لمعة الاعتقاد، ص 22.
- (131) الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت 384 مقالات الإسلاميين، الهيئة العامة لقصور الثقافة - الذخائر، 2000، ص 53 وأنظر أيضا الإبانة في أصول الديانة للأشعري.
- (132) م. السابق، ص 225-226.
- (133) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار المنار مصر، 1954، ج1 ص 198 وأنظر أيضا: فهد بن عبد العزيز بن سليمان الرومي: منهاج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط3، 1407 هـ ج1 ص 465.
- (134) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ص 195-196 وأيضاً منهاج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن الرحمن الرومي ص 465، ورسالة.
- (135) م. السابق ص 468، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص 145-146.
- (136) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1949 ص 55.
- (137) د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث، مكتبة الأسرة، 1999 ص 120-122.
- (138) د. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، 1982، ط 1 ص 72-73.
- (139) م. السابق، ص 104-105.
- (140) د. محمد الشرفاوي: الفلسفة الإسلامية وتكوين الحس النقدي، مؤتمر الجمعية الفلسفية مرجع سابق، ص 31.

ثانياً : المنهج فى العلوم الاجتماعية

obeikandi.com

الفلسفة والمفاهيم المنهجية للسانيات

دكتور الحسين الزاوى

قسم الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

إن اشكالية المنهج هي من المواضيع المحورية في مجال الدراسات العلمية في الحقبة المعاصرة ، سواء تعلق الأمر بالفلسفة والعلوم الإنسانية أو بالعلوم الطبيعية والدقيقة ، لكن المكانة التي يحتلها المنهج تختلف باختلاف العلوم والاختصاصات ويتعدد سياقات البحث النظرى والتطبيقي . فهناك فروع معرفية يتمحور عملها بشكل كبير حول مسألة المنهج حتى يتماهى المنهج مع الموضوع المدروس ، وهناك في المقابل أبحاث يتحول فيها المنهج إلى مجرد مقولات ومفاهيم إجرائية ذات طابع تقنى .

ومهما كان نوع الاختصاص ومجال المعرفة ، فإن المنهج لا يمثل بأى حال من الأحوال جملة من الصيغ والقوالب الجاهزة التي يمكن تطبيقها بأسلوب مباشر وتلقائى أو تحت الطلب ، وكأنه وصفة سحرية يتم اتباع توصياتها من أجل الوصول إلى إيجاد الحلول المستعصية . فالمنهج كما هو متعارف عليه عبارة عن محصلة تقودنا إليها سيرورة وعملية البحث المضمنى ، التي يعمل مختلف الاختصاصيين على بلورتها وفق ما تتطلبه مجالاتهم المعرفية ، إنه يشكل الشعلة والمنازة الهادية لكل عمل علمى أو فلسفى ؛ كما يمثل فى اللحظة ذاتها نقطة الانعتاق والوصول ، والخلاصة النهائية لكل مجهود يتصل بعملية البحث والإبداع .

ويمكن القول أن المنهج بصيغة المفرد هو بالمعنى الفلسفى وكذلك بالمعنى العام للفظ ، ما يمكن أن ينشأ عن مجموع العمليات الفكرية التي يسعى من خلالها فرع أو اختصاص من أجل الوصول إلى الحقائق التي يتعقبها ويبحث عنها ، للبرهنة عليها والتحقق منها . وهذا التصور الخاص بالمنهج ، يسمح بتشكيل مجموعة من القواعد المستقلة عن متن البحث أو مضامينه الخاصة ، إن الأمر يتعلق بوجهات نظر فلسفية تسعى إلى تحديد موقف خاص بالذهن البشرى فى مواجهته للموضوع (1) .

(1) انظر :

Madeleine Grawitz: Méthodes des sciences sociales ED: DALLOZ.
11^e édition, Paris 2001, p. 351.

كما أن المنهج الذى هو فى الأصل عبارة عن مقولة ذات طابع عام، يختزل ويتضمن فى عمقه الداخلى جملة من المفاهيم المحايثة التى لها القدرة النظرية والمعرفية على دعمه وموازنته ، مثل مفاهيم التقنية والمقاربة والإستراتيجية ، فالتقنية على سبيل المثال وهى فى ذلك :... مثل المنهج ، إجابة على سؤال «كيف؟» . إنها وسيلة لتحقيق هدف ما ، ولكنه هدف يتموقع على مستوى الوقائع أو المراحل التطبيقية⁽²⁾ ، لذلك فإنه ومن أجل تحقيق أكبر قدر من النجاعة ، وحتى يكون بالإمكان استعمال التقنيات بشكل فعال، من الواجب علينا معرفة محتوى المناهج التى تستعمل وتوظف تلك التقنيات وتعمل على الربط فيما بينها، كما يفترض أن تكون لدينا معرفة واعية بأهداف تلك المناهج ومقاصدها أى إطلاع واضح على العلوم التى تعتبر تلك المناهج جزءا منها ، وكذلك على المجالات التى سوف تطبق عليها تلك المناهج⁽³⁾ ذلك أن كل تأسيس للمنهج هو إعادة جديدة لتشكيل محاور وسياقات الموضوع المدروس ، ويمكن القول بالتالى أنه بناء جديد للموضوع .

إن المنهج يرتبط من ناحية أخرى بالنظرية والنسق أو بالأنساق الفكرية المختلفة، حيث أن مقولة المنهج ترتبط فى بعض الأحيان بنظريات علمية وفلسفية، إلى درجة يكون فيها من الصعب التفريق بين عناصر المنهج ومحتوى النظرية أو بين مفاهيم المنهج والإطار النسقى الذى يحيط بها وهذه المعطيات الإستمولوجية المختلفة تدفعنا إلى توخى الكثير من الحذر حينما نعمل على بلورة الحقل المعرفى الذى نطمح إلى إعادة تشكيله وفق الأطر المنهجية المتوفرة لدينا . فالنظريات والمناهج تحمل عمرا افتراضيا جُداً محدود وهو ما يجعلها معرضة للتلف وغير قابلة للتوظيف فى سياق نظرية جديدة أو مستجدة ، يقول فريبناند P. Feyerabend ، إذا جئنا الآن إلى (مسألة) الابتكار، وتشكيل واستعمال النظريات المتعارضة ليس فقط مع نظريات أخرى ولكن كذلك مع التجارب، والوقائع ، والملاحظات ، يمكننا أن ندفع إلى ملاحظة ، وبشكل فوري ، أنه ولا واحدة من (النظريات) تنسجم مع كل الوقائع المعروفة فى مجالها . وهذه الصعوبة ليست مفتعلة أو ناتجة عن تفریط منهجى . إنها

Ibid., p.p., 352-353. (2)

.Ibid., p. 354 (3)

مرتبطة بتجارب وقياسات في غاية الدقة وجد مؤكدة، (4).

فالبعد النسبي والمؤقت للنظريات والمناهج ، يدفع من الناحية المعرفية إلى عدم الثقة المفرطة في جدوى وإجرائية الأدوات المنهجية التي نعمل على توظيفها في مختلف الاختصاصات . لكن تلك النسبية لا يفترض فيها أن تؤدي إلى انعدام الثقة في المنهج ومن ثمة إلى رفضه جملة وتفصيلا، الأمر الذي يمكن أن تنجر عنه جملة من التسويات التنظيرية التي تفتقد إلى الحد الأدنى من الضوابط وتسمح بتبلور وانبثاق كل الممارسات الشاذة داخل سياقات البحث المعرفي المختلفة .

إن الفلسفة عرفت منذ بدايات نشأتها الأولى عددا من الممارسات والتنظيرات المنهجية المتعددة التي كانت تستند على مشاريع فكرية خاصة بكل فيلسوف من الفلاسفة من أصحاب الأنساق الكبرى، ومن الأشياء المميزة لهذه المنهجية الفلسفية، هو كونها كانت عبارة عن إيداعات نصية تستند في مجملها على مقولات ومفاهيم محورية تحمل دلالات معرفية في غاية الغنى وقادرة على التأقلم مع السياقات والمجالات التي توظف فيها ، كما تستجيب في اللحظة نفسها للطموحات النظرية الخاصة بكل فيلسوف ، لكن المقولات المنهجية للفلاسفة ، وإن كانت تتقاطع في كثير من الأحيان على المستوى اللفظي، فإنها تميزت بقدرتها على تأكيد هوياتها المتفردة والمستقلة .

وحيثما نتعامل مع الخطاب الفلسفي المعاصر المتميز بافتتانه بالتفكير اللغوي، يمكننا أن نلاحظ بكل يسر أن المفاهيم المنهجية للسانيات تتميز بحضور مؤثر ولافت داخل هذا الخطاب ، بل أن المفاهيم اللسانية كثيرا ما تمارس نوعا من الهيمنة حتى على تلك المقولات الفلسفية التي كانت تسهم في بلورة طبيعية الخطاب الفلسفي، وهذا الدور المقولاتي Catégorielle الذي تمارسه مفاهيم اللسانيات خاصة البنيوية منها مكنها من جعل هذا الخطاب أكثر انفتاحا على باقي العلوم خاصة الإنسانية منها بعد

Paul Feyerabend: Contre la méthode- Esquisse d'une théorie anar- (4) chiste de la connaissance ed. Du seuil. Pour la traduction française, Paris 1979, p. 55.

أن بدأ يعرف حالة من التوقع والانعزال مع انحصار وتراجع مجالات تأثيره .
ويمكن القول أن : اللسانيات البنوية استندت على مفاهيم وإجراءات فى غاية العمومية (استبدالات ، تنظيمات ، مستوى التحليل ...) ، وذلك هو جعلها قابلة للتصدير ، بكل سهولة ، (5) . فمفاهيم اللسانيات ، تميزت بقدرة هائلة على اختراق مجالات معرفية متعددة وذلك بفضل شحنتها المعرفية الغنية من جهة وبفضل استقلاليتها المنهجية من جهة أخرى ، الأمر الذى سمح لها بالحصول على قدرة هائلة على التحرك المؤثر والفعال فى الحقول والمجالات التى تستدعى إليها من أجل المشاركة فى التحليل المنهجي للاشكاليات المطروحة . لكن ذلك لا يعنى أبداً أن مختلف المفاهيم اللسانية هى مفاهيم جديدة كل الجدة بالنسبة للخطاب الفلسفى فقد وجدت الكثير من تلك المفاهيم ووظفت باعتبارها تشكل جزءاً من المعجم الخاص باختصاص الفلسفة ، وبالتالي فإن عنصر الجدة الأساسى الذى تحمله مفاهيم اللسانيات يكمن فى كونها استطاعت أن تلج عتبة النصوص الفلسفية وهى حائزة على دلالات إبستمولوجية لم يألفها النص الفلسفى من قبل .

وهذا التوظيف المفاهيمى ، ولتقل المعرفى ، المرتبط بحقل اللسانيات لا يعنى أن الخطاب الفلسفى قد فقد استقلاليته ، حيث أنه وبالنسبة لكل علم أو اختصاص معرفى فإن الحصول على الاستقلالية يعنى فى اللحظة ذاتها ، التحرر من كل الاكراهات والقيود وكذا القدرة على توظيف واستعمال المعارف الأخرى المتاحة والمتوفرة ، غير أن أى علم أو اختصاص لا يمكنه أن يستعير من فرع معرفى مغاير إلا إذا كان هو ذاته حائزاً على استقلالته سواء على مستوى منهجه أو على نطاق حقله ونشاطه النظرى والعملى (6) لأن كل فرع معرفى يتوفر فى نسقه العام على حد أدنى من القواعد التى تسمح بعملية تراكم المعرفة داخله ومثل تلك الضوابط تجعله قادراً كذلك على التأثير فى باقى الاختصاصات ومن ثمة فإن تلك الشروط الخاصة بفعل المعرفة الإنسانى ، أصبحت فى الوقت الحالى ، خاصة مع التعدد الهائل للمعارف ، تحمل أهمية كبيرة وفى غاية الحيوية بالنسبة لمجريات البحث ، وهذا ما دفع

Madeline Grawitz; op.cit., p. 326. (5)

Ibid., p. 90. (6)

«شومسكى، إلى القول : لو لم تكن هناك تحديدات جادة لعمط المعارف الممكن ، لما حصلنا قط على معرفة واسعة المدى مثل اللغة . وذلك لسبب بسيط هو أننا نستطيع ، بدون هذه التحديدات ، الحصول على عدد هائل من المعارف الممكنة ، كلها منسجمة مع معطيات التجربة ، الشيء الذى ينتهى إلى جعل تطور هذه المعارف مستحيلا....» (7) .

وانسجاما مع الروح الفلسفية التى تأسست عبر قرون من الابداع النظرى استطاعت المفاهيم اللسانية انطلاقا من البعد المنهجى والاجرائى الذى تتوفر عليه أن تسهم فى بلورة الخطاب الفلسفى الذى أصبح أكثر حرصاً على الفهم والمتابعة بعد أن كان يحمل طموحات ، فاقت فى اتساعها مجموع إمكانياته النظرية .

ومن المفاهيم التى كانت لها خطورة خاصة داخل السياق الفلسفى نجد مفهوم التزامن Synchronie ، الذى أثر على مجالات معرفية متعددة مرتبطة بالعلوم الإنسانية المعاصرة ، فقد نتج عن التمثيل الإبداعى لمفهوم التزامن ميلاد تصور جديد للتاريخ ، مخالف لذلك التصور التقليدى الذى دأب على تأكيده مختلف الباحثين الذين كانوا يركزون على المساق الخطى المتتابع للتطورات التاريخية وهو تصور ينسجم مع الرؤية التى بلورها البحث اللغوى التاريخى والدراسات الفيلولوجية وهو كذلك الواقع الذى جاءت اللسانيات البنيوية من أجل تجاوزه ، لأن «... الوصف اللغوى وتعميم المعطيات اللغوية لا يصبح ممكنا إلا حين نفصل بين الحالة الآنية والراهنة للغة وبين نشوء اللغة وتطورها وتحولاتها . بل لا يمكننا ، فى الواقع، وضع منهجية تحليلية لدراسة اللغة وتحديد عناصر هذه الدراسة ما لم ننتقل من وصف اللغة فى واقعها المعاصر» (8) .

والمفهوم المتقطع للتاريخ كما بلوره الاتجاه البنيوى ووضع أسسه المعرفية، «ميشال فوكو، ينسجم إلى حد بعيد مع الروح النسقية ، التى أكدت منذ «دى سوسور» De Saussure على أن اللغة نسق من العلامات الاعتباطية لأن

(7) نعام شومسكى : مجلة بيت الحكمة - عدد خاص - العدد السادس - السنة الثانية ، المغرب ، أكتوبر 1987 ، ص 36 .

(8) ميشال زكريا : الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت .

التاريخ الإنساني ليس محصلة تطور متواصل دون انقطاع أو تقطع ، إنه عبارة عن أنساق متعددة ومقطعة تمثل أنظمة معرفية تختلف باختلاف العصور، وهذه «الابستيميات» لا تمثل نسيجاً موحداً ومنسجماً ، ويصدق ذلك على كل المجالات سواء تعلق الأمر بالتاريخ أو اللغة : «التي لا تتغير كثيراً - (كما يؤكد ذلك فوكو) - بعوامل الهجرة والتجارة والحروب ، (...) ، بل تتغير حسب شروط متعلقة حصراً بالأشكال الصوتية والنحوية التي تتكون فيها اللغة (...)» ؛ وما عادت اللغة تحمل آثار ما قبل «بابل» ، أو الصرخات البدائية التي قد تكون دوت في أرجاء الغابات؛ بل تحمل شارات نسبها الخاص . ولم يعد للكائن الحي تاريخ : أو يجد نفسه بالأحرى ، من حيث هو ينطق ويعمل ويعيش ، متشابكاً ، في كينونته الذاتية، مع تواريخ لا تخضع له ولا تتجانس معه ، لأن الحيز الذي كانت تملأه المعرفة الكلاسيكية دون تقطع قد تجزأ....⁽⁹⁾ . ومع ذلك فإن فوكو، M. Foucault لم يكن بإمكانه أن يزيح كل فكرة ترتبط بالتطور والتحول ، إنه يرفض فقط أن نرى في المعرفة الإنسانية عموماً وفي لتاريخ واللغة ، بشكل خاص ، استمرارية خطية بدون وجود امكانية للتوقف أو الانقطاع وحتى القطيعة . أي محاولة للشروع في إقامة تأسيسات من نوع جديد ونفس الشيء يمكن أن نرده بصدد التصور «السوسوري» الخاص بثنائية dichotomie التزامن والتعاقب التي لا تنفي إطلاقاً الجانب الاجتماعي والتاريخ الخاص برؤية «دي سوسور» للسانيات باعتبارها دراسة تزامنية : «ولكن بشرط أن نفكر في التعارض ما بين التزامني Synchronie والتعاقبي diachronie على المستوى النظري، وأن لا نتعامل معه كمجرد أداة منهجية ، الأمر الذي يجعلنا لا نرى بعد ذلك التناقض بين هذه الأطروحات . وبإبطاله للسانيات التاريخية ، فإن سوسور Saussure لم يطرد المجتمع والتاريخ من اللسانيات لسبب بسيط وهو أن اللسان لكونه نسقاً من القيم ، وبوصفه اعتبارياً بشكل محض ليس سوى الشكل الآخر للتعريف الخاص باللسان باعتباره اجتماعياً وتاريخياً بصورة جذرية،⁽¹⁰⁾ .

(9) ميشال فوكو : الكلمات والأشياء - مركز الانماء القومي - بيروت - 1989 - 1990 .
 (10) CNORMAND et autres "Avant Saussure - choix de textes (1875- 1924) - Article de : Jean - Louis - Coll: "dialectiques" - Ed: Complexe - Bruxelles 1978.

ولكننا إذا انطلقنا من فرضية أن السياق المنهجي لعلم اللغة جزء لا يتجزء من المستوى النظرى لهذا الفرع المعرفى ، فإن الموقف العام من الثنائيات السوسورية يتحدد انطلاقاً من الاعتبارات الاجرائية للدراسة اللسانية ذات التوجه النسقى والتزامنى، لأن المفاهيم التى توظفها ليست فقط جزءاً من المنهجية الجديدة ولكنها تمثل أساس هذه المنهجية وتشكل قاعدتها المعرفية والنظرية .

لذلك فإن مفهوم النسق كما بلورته اللسانيات جعل من اللغة نظاماً يحدد المستويات الأدائية والاستعمالية للغة التى يتعامل معها المتكلم ، وهنا نكون شديدي القرب من مفهوم موت الإنسان الذى يشير إليه «فوكو» ويرمز له من خلال تجليات الذات المغفلة التى تخضع لإكراهات النسق . ونزاح بذلك الذات عن المركز ، بعد أن ظلت تهيمن على الأفق الفلسفى وترخى بظلالها على كل مجالات التأمل النظرى، ليطفو مفهوم جديد للإنسان يحمل معنى الإنسان الأعلى الذى يتحدد انطلاقاً من علاقات القوى ويتبلور انطلاقاً من صراع السلط، إنه كما يقول «جيل دولوز» ، G. Deleuze فى قراءته لفكر «فوكو» : «الإنسان محملاً بمادية اللغة (بتلك المنطقة الغامضة اليكماء الصامته الخالية من المعنى ، حيث تستطيع اللغة أن تتحرر حتى مما يكون عليها أن تقوله) إن الإنسان الأعلى فى منظور «فوكو» ، أقل كثيراً من أن يكون اختفاء أو أفولاً للناس الموجودين ، وأكثر كثيراً من انقلاب فى التصور، تصور الإنسان : إنه بزوغ شكل جديد، غير الله والإنسان ، وثمة أمل فى ألا يكون أسوأ من الشكلين السابقين،⁽¹¹⁾

وبذلك فقد استطاع النسق بمعناه اللسانى أن يتجاوز مجمل المعانى التقليدية لمفهوم النسق فى الخطاب الفلسفى ويدشن لأسلوب منهجى جديد فى توليد الأفكار وبلورة التصورات .

ومثلما أن مفهوم التزامنى أو الآنى كان يحمل فى طياته مفهوم النسق «السوسورى» فإنه تضمن بشكل جنينى مفهوم البنية الذى كان له حضور قوى على الساحة المعرفية سواء فى الفلسفة أو فى سياق ما أصبح يسمى بالعلوم الإنسانية مثلما

(11) جيل دولوز : المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو - ترجمة : سالم يفوت - المركز الثقافى العربى ، بيروت ، الدار البيضاء - ط 1 ، 1987 - ص 147 .

هو الحال عليه في الأنتروبولوجيا بشكل خاص ، وقد مثل هذا المفهوم بالإضافة إلى المفاهيم اللسانية الأخرى ، العمق الاستراتيجي ، وأساس الهوية النظرية وسند المشروعية بالنسبة للسانيات البنيوية ، خاصة وأن اللسانيات مدينة بعله وجودها للمنهج أكثر مما هي مدينة للموضوع .. (12) ، وبالرغم من ذلك فإن الموضوع اللساني والمتمثل في اللغة بأبعادها المختلفة هو الذي سمح لمفهوم التزامني أو الآتني أن يتطور ويتشكل في سياقات معرفية متعددة تتخذ كأفق لها النظرة البنيوية للأشياء ؛ يقول عبدالسلام المسدي : « ونفهم الآن بعد الإلمام بخبايا الشبكة المعرفية في نشأة الفكر اللساني المعاصر كيف تعاضمت مقومات النشأة في تزاوم البنيوية بمقولة الآتية : « فالمحور المركزي لهذه المصاهرة هو البحث اللغوي بلا منازع ، ومعلوم أن من محركانه المعرفية تعريف سوسير للغة بأنها كل يقوم على ظواهر مترابطة العناصر ماهية كل عنصر وقف على بقية العناصر بحيث لا يتحدد أحدها إلا بعلاقته بالعناصر الأخرى (13) .

وهذا التصور للظواهر والأحداث والتجليات الثقافية والمعرفية بوصفها بنيات ، سمح ببروز وتبلور التصور الفوكوي ، لمفهوم الابستيمي ، بوصفه نظاماً معرفياً ، يميز كل حقبة تاريخية وهو ما يتعين علينا اكتشافه بتوظيفنا لتقنية التنقيب والحفر على موضوع من نوع خاص هو موضوع المعرفة ، ويمكن القول أن كل نظام معرفي يتوفر بالنسبة لفوكو ، على خاصية التناسق والانتظام التي تميز عناصره المختلفة ، سواء تعلق الأمر بمستويات المعرفة النظرية أو التطبيقية .

لذلك يمكن القول أن المسألة المحورية المرتبطة بتأكيد الطابع المنهجي لمفاهيم اللسانيات لا تتمثل في إسناد طاقة أو قدرات خارقة لعلم اللغة أو للبحث اللغوي ، بشكل عام ، وإنما الهدف المعرفي لمثل هذا التأكيد يؤطره الطموح المعرفي المشروع في إثارة الإهتمام مرة أخرى نحو الطابع الاستثنائي والخاص للظاهرة اللغوية في أي بحث يرتبط بالفلسفة أو العلوم المختلفة وهي

(12) عبدالسلام المسدي : اللسانيات وأسسها المعرفية - الدار التونسية للنشر - تونس - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - أوت 1986 ص 109 .

(13) المرجع نفسه ، ص 127 .

النقطة التي أُلح عليه هيلمسليف L. Hjelmself بقوله أن : «كل علم يتخذ كهدف له العمل على تأسيس منهج نستطيع بواسطته وصف مواضيع متفرقة ، تحمل طبيعة محددة . ويتم ذلك دائما من خلال إدخال لغة تسمح ، بوصف تلك المواضيع المعنية.....» (14) .

ويعتبر مفهومي التضمنين Connotation والتعيينين Dénotation من المفاهيم الأساسية المشتركة بين حقلَي اللسانيات والفلسفة ، ورغم أنهما يستعملان في الفلسفة منذ مدة طويلة فإن البصمة اللسانية حاضرة في الاستعمال المعاصر للمفهومين في الخطاب الفلسفي ، والفلسفة التحليلية على سبيل المثال دأبت على استعمال المفهومين بحمولة معرفية قريبة من الحمولة التي نجدها في الدرس اللساني ، خاصة إذا ما استثنينا المعنى الاصطلاحي الخاص الذي أراد اللساني الدانماركي «هيلمسليف» أن يقدمه للمفهومين تماشيا مع الصيغة الشكلية الصارمة للدراسة اللسانية التي عمل على بلورتها في أبحاثه المختلفة في سياق رؤيته المتميزة لطبيعة اللسانيات التي أسماها بـGlossématique .

والفرق الواضح ما بين تصور فلاسفة اللغة المنتيمين للمدرسة التحليلية واللسانيين خاصة المتأثرين بتحديد «دي سوسور» لطبيعة العلامة اللغوية ، يعود إلى أن التقليد «الأنجلو - ساكسوني» بقي وفيما لمنطلقاته النظرية التجريبية والحسية التي تجعل العلامة ذات صلة مباشرة بالموضوع أو المرجع سواء على مستوى إمكانية تحقق الدلالة بالنسبة للبعض منهم مثل «راسل» Russell أو على مستوى الحكم على قضية ما بالصدق أو الكذب مثل «فريج» Frege ، وهذا هو السبب الذي جعل من التعارض بين مفهومي التضمنين والتعيينين ، يأخذ شكل تعارض من نوع آخر لدى الفلاسفة التحليليين وبعض المناطق ، حيث يتحدث الكثير منهم عن القصد المباشر من جهة وعن الماصدق والامتداد من جهة أخرى Extension/intention ويتعبير آخر كما يشير إلى ذلك «أمبرتو إيكو» U.ECO ، فإن التضمنين يحدد بالنسبة إليهم الاستعمال التعييني dénotatif أو المرجعي الممكن لتعبير ما (انظر كارناب 1995)

Louis HJELMSLEV: Le Langage - traduit du danois par Michel (14)
OLSEN - Ed: de Minui Paris 1966, p. 175.

ويمكن أن نوسع القائمة نحو أزواج مرادفة مثل تعيين / مدلول عند (1905) Russell ، مرجع Referent إحالة أو إرجاع référence عند أوجدن، و ريتشاردر، (1923) Ogden et Richards ، ما صدق extension وفهم Compréhension بالنسبة لمنطق بور - رويال Port - Royal (15) .

أما بالنسبة للتقليد الفلسفي الأوروبي فقد بقى وفيما فى مجمله للمنطقات النظرية التى أرسى دعائمها «سوسور» ، وهو الموقف ذات الذى يتبناه «ايكو» ECO من خلال تأكيدده على أن «اللسانى لا يهتم، فى واقع الأمر ، بالعلاقات ما بين العلامة ومرجعها الموضوعى الممكن ، لأنه (يعتنى) بالبناء الداخلى للعلامة ، ويقدرتها الدالية ، بالاضافة إلى العلاقة الموجودة ما بين الدال والمدلول» (16) .

لذلك فإن الكثير من التوجهات الفلسفية الأوروبية اهتمت بشكل كبير بمفهوم التضمين Connotation وقامت بتوظيفه على نطاق واسع خاصة من أجل تأصيل وتأكيد العلاقة بين الاشكاليات الفلسفية والمفاهيم ذات العلاقة بميادين التحليل النفسى و «الأنثروبولوجيا» و «السوسولوجيا» ، على اعتبار أن المعانى التى تحيل إليها المفاهيم بشكل ضمنى هى أكثر أهمية لسياقات البحث المختلفة من المعانى المباشرة التى تحجب عنها جوانب فى غاية الغنى بالنسبة للمعرفة الأنسانية .

وتأثير المفاهيم المنهجية لم يتوقف عند هذا الحد فهناك مفاهيم أخرى فاعلة على الساحة الأدبية والفلسفية مثل مفهوم علاقات التابع Syntagmatique وعلاقات الاستبدال أو الترابط paradigmatique ، حيث تمثل العلاقات الأولى محور الحضور وتمثل العلاقات الثانية محور الغياب ، الذى يعتبر محورا أساسياً لكونه يسهم فى الاختيار الضمنى للكلمات وفى تحديد معنى الجمل الحاضرة عبر المحور الأول، وهذا التصور الذى يبلوره المحوران يساعد كثيرا على توجيه البحث على اختلاف مواضعه نحو محور الغياب الذى يمثل عالم الممكنات الزاخر بالمفاجآت المعرفية .

وقد استطاع من جهة أخرى ، أن يحقق التعارض ما بين مفهومي ، اللسان

UMBERTO ECO: Le signe - histoire et analyse d'un concept (15)
traduit par Jean - Marie KLINKENBERG - Ed: LABOR BRUX-
ELLES - 1988., p. 122.

Ibid., p. 123. (16)

والكلام، نتائج نظرية متعددة يمكن أن نتلمس أثرها عند أكثر من فيلسوف وباحث،
«فرلان باررث، Roland Barthes يشير إلى التأثير الذي مارسه «دى سوسور،
على أحد الفلاسفة الفرنسيين وهو «ميرلوبونتي Ponty Merleau وهو ما يبرز
بشكل جلي من خلال قيام هذا الأخير بتأسيس تعارض جديد، يماثل الثنائية
«السوسورية، الموجودة ما بين اللسان والكلام، وذلك ما بين ما يسميه بالكلام المتكلم
والكلام المتكلم كما أن ثنائية «دى سوسور، استطاعت أن تؤدي إلى ميلاد مفهومين
لعبا دورا إجرائيا هاما في مجالات الدراسة التاريخية والعلوم الإنسانية عموما ويشار
إليها من خلال الزوج : حدث / بنية .

كما أن «كلود ليفي سترانس، C.Levi-Strauss، كان من بين المتأثرين إلى
حد بعيد بالبعد اللساني المعاصر، ويمكن أن نبرهن على ذلك بكل سهولة نظرا
للأسس اللسانية للكثير من جوانب منهجه البنيوي؛ ونذكر في هذا السياق على سبيل
المثال لا الحصر، التعارض الذي وصفه في الكثير من أبحاثه ما بين مفهومي
السيرورة والنسق .

وحيثما نتحدث عن الثنائيات Dichotomies أو الأزواج المفاهيمية في سياق
اللسانيات والعلوم الإنسانية، فإن تداعيات الموضوع تدعونا للإشارة إلى أن البحث
الفلسفي استطاع أن ينجز منذ مراحل نشأته الأولى، جملة من الثنائيات الهامة التي
كان لها الفضل في تقدم المعرفة الإنسانية في مختلف المجالات، لذلك فليس غريبا
أن يستعير البحث الفلسفي بعض المفاهيم اللسانية من أجل أن يبيلور خطاباته ويجعلها
أكثر انفتاحا على مقتضيات العصر وأكثر قدرة على تلبية الاحتياجات المنهجية
للبحث المعاصر . وحتى الذين انتقدوا المنطلقات النظرية للسانيات واعتبروها جزءا
من الميتافيزيقا الغربية، مثلما هو الشأن بالنسبة «لجاك دريدا، Jacques Derrida،
فإنهم لم يستطعوا تأسيس آرائهم إلا انطلاقا من تلك الثنائيات السوسورية، فنظرية أو
علم الكتابة De la grammatologie استندت على التعارض الموجود ما بين
الدال والمدلول، وعلى رفض الكتابة الصوتية التي تحدث عنها «دى سوسور، من أجل
أن يخرج الكتابة من سياق اللسانيات ويحقق لهذه الأخيرة علميتها من خلال تجسيد
طابعها النسقي المنظم في سياق بنية مغلقة . وبالتالي فإن الفهم «السوسوري، للكتابة،

الذى يتعامل معها كشيء ملحق يسهم فقط فى تمثيل العناصر الصوتية للغة، يؤدى إلى جعلها موضوعا ليست له علاقة بالتركيب وبالنظام الداخلى للغة، وكأن الكتابة تمارس دورا مجازيا وتصويريا⁽¹⁷⁾. وهو ما رفضه جاك دريدا، خاصة وأن فكرة المؤسسة فى حد ذاتها - ومن ثمة إعتباطية العلامة - لا يمكن التفكير فيهما قبل وجود إمكانيات للكتابة وخارج أفقها⁽¹⁸⁾. لذلك فإن دريدا، يتحدث عن دال من نوع مغاير هو الدال المنقوش بواسطة فعل الكتابة، وبذلك يلجأ إلى هدم أحد أهم المرتكزات «السوسورية»، التى يبنى عليها مفهوم العلامة البنويى، من خلال العمل على تفكيك فكرة العلامة فى حد ذاتها لأن دريدا، يريد أن يتجاوز التناقض الموجود بين الكتابة والكلام ولا يرفض كليا الدال كصوت إنه يريد فقط أن يجرده من سلطته المطلقة التى حاز عليها طيلة قرون من الهيمنة التى أهملت دراسة الأثر الأنطولوجى فى أبعاده الزاخرة والغنية، وهكذا فهو يسعى إلى تقويض التمرکز الصوتى حتى يكون بالإمكان تفكيك اللوغوس المتمركز داخل التراث الثقافى الغربى. إن الكتابة ليست علامة خاصة لعلامة أخرى ورغم ذلك فإن كل علامة هى فى حقيقة الأمر علامة ترتبط بعلامة أخرى - كما يؤكد ذلك دريدا، وهذا الخاصية الأساسية تؤدى إلى ملاحظة أن كل علامة لابد وأن تحيل إلى علامة أخرى لأن كل عنصر سواء كان صوتا أو كتابة يتشكل ويرتبط ويحيل بالتالى إلى أثر Trace ذى صلة وثيقة بعناصر أخرى.

وأخيراً فإن لسانيات «دى سوسور» يمكن أن تكون محل إعجاب كما يمكن أن تكون منطلقا لانتقادات عديدة، لكنها تظل فى كل الأحوال محطة منهجية أساسية بالنسبة للدرس الفلسفى المعاصر لأنه من غير الممكن أن يتواصل الإبداع الفلسفى دون أن تكون له القدرة على تمثيل واستيعاب مختلف الانجازات التى حققتها مختلف العلوم وخاصة علم اللغة الحديث (اللسانيات) الذى وصف بأنه يمثل بالنسبة للعلوم الإنسانية ما تمثله الرياضيات بالنسبة للعلوم الدقيقة.

إن المفاهيم المنهجية لللسانيات سمحت للخطاب الفلسفى أن يلامس تخوم محيطه

J. DERRIDA: De la Grammatologie - coll: "Critique" Ed: de (17) minuit - Paris 1967 p 50.

Ibid.. p. 65. (18)

المعرفى وأن يفأمل لغته وأساليب بلورته لأفكاره وفرضياته النظرية، ومكنته من القيام بالتصريح بمعطيات كانت أسيرة من قبل لما هو ضمنى وغامض ، وأصبح الغموض ذاته أكثر سلاسة وجمالاً بعد أن استطاعت لغة الفيلسوف المعاصر أن تحرر الفلسفة من انغلاقها ونرجسيتها ، لتجعلها أكثر قدرة على إنجاز تفاعلها الخلاق مع محيطها المعرفى الذى تغيرت معطياته وتشعبت مواضعه مع حلول السنوات الأولى من القرن العشرين ؛ وأصبح بذلك المفهوم الفلسفى يشكل امتداداً واعياً وإبداعياً للعلامة اللغوية، حيث تمكن من استحضار وتمثل الدوال والمدلولات فى كثافتها وتجريدتها وفى قدرتها على بلورة المعانى المختلفة والممكنة، ليكون بذلك وعيه بعناصر هويته أكثر وضوحاً وليجنب نفسه مأساة الوقوع فى شرك أى تماء قاتل .

obeikandi.com

تحليل اللغة والخطاب فى الفلسفة وعلم الاجتماع بيار بورديو نموذجاً

الاستاذ الدكتور

الزواوى بغوره

قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة منتوير - قسنطينة

(إن العلوم الاجتماعية تمثل اليوم أداة تحرير هائلة . ولا أملك أن أقول أن رفضها يمثل شكلاً من أشكال التفرقة والمحافظة الثقافية التى تتمرس أو تختبئ وراء ذريعة الدفاع عن الهوية والخصوصية).

بيار بورديو

مقدمة :

نحاول فى هذا البحث ان نناقش مشكلة المنهج والنظرية بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية وذلك من خلال عرض ومناقشة آراء الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى بيار بورديو Pierre Bourdieu استاذ علم الاجتماع العام فى الكوليج دى فرانس، Collège de France فى اللغة والخطاب . ينتمى بورديو للجيل الناقد للوجودية والظواهرية ، جيل «التوسير» و «بارط» و «فوكو» و «دلوز» و «دريدا» ، أى ذلك الجيل الذى اهتم بالمفهوم واللغة وتاريخ العلوم والابستمولوجيا، وكانت خلفيته العلمية تستمد قوتها من ابحاث «باشلار» و «كويرى» و «كفايى» و «كونغليم» ، من هنا فان المقاربة المنهجية المقدمة من قبل بورديو تجد خلفياتها العلمية فى المدرسة الابستمولوجية الفرنسية بالاضافة إلى علماء الاجتماع كـ «ماركس» و «ماكس فيبر» و «دوركايهم» و «ليفى ستروس» وغيرهم ، وهى خلفية ساعدته على طرح جديد ليس فقط لعلاقة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية وانما مكنته من تقديم منظور جديد للكثير من

المسائل الفلسفية والاجتماعية ، كما يظهر ذلك فى موضوع اللغة الذى سنحاول تقديم الملامح المنهجية العامة لوجهة نظره فى الموضوع .

يعتبر بيار بورديو فى الوقت الحاضر واحداً من أهم علماء الاجتماع فى فرنسا واحد المفكرين البارزين على الساحة العالمية ، فهو من الجيل المعاصر لفوكو، و دريدا، و ليوتارد، و دلويز، و سار، ، أى الجيل الذى اعقب الوجودية وتعاطى مع البنوية بشكل خاص . قام فى بداية حياته العلمية بدراسات ميدانية فى الجزائر فكان من أهم اعماله فى هذه الفترة "Sociologie de l'Algérie, 1961" و "The algériens, 1962" و "Le déracinement (avec sayed) 1964" و "Algérie 60, Travail et travailleurs en Algérie, 1964" و "1977" وعندما كان مديرا للدراسات فى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس اصدر كتاب : Les Héritiers بالتعارف مع بسرون "1965 Passeron" الذى كان سببا فى شهرته ، ثم تتالت كتبه المنهجية والنظرية منذ بداية الثمانينات وخاصة كتبه المنهجية الآتية :

Leçon sur la Homo , Le sens pratique, 1980 , Ce que parler veut dire, 1982. , Leçon 1982 Langage et , Choses dites, 1987 , Academicus, 1984 , Pouvoir symbolique, 2001.

(يمكن القول ان بورديو انتقل من الفينومينولوجيا ومشكلات المعنى، إلى الاهتمام بالمفهوم والنقد الابدستولوجى والمشكلات المعرفية أو الابدستمية لعلوم الإنسان على غرار باشلار وكونغليم وفوكو . فهو عموما يقاسم الفكرة مع جيل ما بعد الوجودية فى الحاجة إلى التخلّى عن الفلسفة الذاتية والانخراط فى البحث الابدستولوجى للعلوم الإنسانية . فلقد مر بقسم الفلسفة مثل بقية مشاهير جيله واحس بالخواء والعدم فى هذه الاقسام ، يقول واصفا تلك المرحلة : (كنت ككل أولئك الذين تعبوا من الوجودية، ان اذهب إلى ابعد من مجرد قراءة المؤلفين الكلاسيكين وان احاول اعطاء معنى ما للفلسفة . وكان جورج كونغليم وغاستون باشلار بالنسبة لى بمثابة الانبياء القدوة، بالمعنى الذى يعطيه ماكس فيبر لهذه العبارة . ولما كانت

الحركة الفينومينولوجية - الوجودية مسيطرة على الساحة فلم يكن أحد تقريبا يعرف بوجود هذين المفكرين على الرغم من ان دروسهما كانت تفتح خطأ جديداً (1).

لقد ساهمت اعمال ليفى ستروس فى اعادة الاعتبار والاحترام للعلوم الانسانية، وخاصة بعد صدور الانتزيبولوجية البنوية، و الفكر المتوحش، ودعوته الى استلهاج النموذج الاسنى كما صاغه «دى سوسير، و «جاكسون، و «حلقة براغ، عموما ، ثم لحقتها جهود «فوكو، فى الاركيبولوجيا و «ريدا، فى الغراماتولوجيا و «بارط، فى السيمبولوجيا . على ان بورديو رغم الأهمية التى اعطاها لفلاسفة وعلماء جيله إلا أنه ترك مسافة ما بينه وبينهم ، مسافة تتم عن عدم الرضا والتحفيز ، فهو يرى ان هذا الجيل الذى تلى الوجودية : (صحيح انهم احدثوا قطيعة مع الفينومينولوجية السارترية والنزعة الإنسانية الهشة أو المجردة والمثالية، ولكنهم انضموا نصف انضمام إلى المنهجية الابدستولوجية واعتنقوها نصف اعتناق)⁽²⁾ . وان عيب الفلاسفة يتمثل فى الابتعاد عن الميدان والحياة العملية ، بل ان بورديو يتهمهم بسرقة اعمال الباحثين الميدانيين لكى يصبغوا عليها تعميماتهم النظرية) .

ولعل النص الموالى يبين حجم وعمق المشكلات التى طرحها هذا الفيلسوف العالم، يقول : (سوف تتخيلون انكم فى درس فلسفة لا فى درس علم اجتماع. ولكن ارجو ان تعرفوا ان ما افعله ليس عملا نظريا بحثا، وانما هو عمل نظرى يجى بعد انتهاء المعركة، أى بعد القيام بالبحوث الميدانية والتطبيقية كان السؤال الاساسى الذى طرحناه هذا العام يخص العلاقة بين السلطة والمعرفة وقد رأيت انه يجب تجاوز التضاد التقليدى المعروف بينهما اريد ان اتجاوز ذلك لأبين ان هنالك سلطة للنظرية، او سلطة نظرية ... لقد قمت بهذا التمرين النظرى كعالم اجتماع وباحث ميدانى، وحاولت تحديد قوانين السلطة النظرية وآليات اشتغالها : وهذا ما ينسأه الفلاسفة عموما، لانهم يفكرون دائما بمصطلحات الجواهر الخالصة)⁽³⁾ . يطرح هذا النص الاسئلة الكبرى فى علاقة ممكنة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، انه يطرح علاقة النظرية بالممارسة وكيفية تحققها ، كما يطرح مسألة العلاقة بين العلم والسياسة ومكانة العلم بوصفه سلطة ، ومساهمة العلوم الاجتماعية فى تحليل هذه القضايا مقارنة بالفلسفة ، وعلاقة المعرفة والسلطة كما طرحتها كتابات ميشيل كوفو.

وللخروج من الطريقة الفلسفية كما وصفها آفنا، أعلن بورديو انتماؤه إلى المنهجية المادية، ، ولكن ليس أية مادية وانما المادية الناشطة وليس المادية السلبية، وبذلك يعيد أطروحة ماركس التي يعيب فيها على الماديين الذين تركوا الجانب النشط في المعرفة للمثاليين ، وهذا ما حاول القيام به بورديو وذلك من خلال نظريته القائمة على : (مادية الأشكال الرمزية) . وانه من أجل ان تعرف الذات موضوعها بشكل صحيح يجب ان تجاوز مرحلة النظر إلى مرحلة العمل، وان تدخل في الممارسة الميدانية، من هنا ممارسته للبحث الميداني في أكثر من عشرين وسطا اجتماعيا مختلفا، باحثا في اسباب الظواهر وعللها وضرورتها الموضوعية والذاتية، يقول : (ان العلم الذي يريد ان يفهم ويكتشف علة ما هو موجود من ظواهر يفترض حتما بانه لا شئ موجود بدون علة وجود . لكن عالم الاجتماع يضيف إلى هذه العبارة «اجتماعي، فتصبح بدون علة وجود اجتماعية. ولكن الناس يخلطون تحت اسم الحتمية بين شيئين مختلفين جدا : الأول : هو الضرورة الموضوعية الكامنة في الأشياء . والثاني : الضرورة «المعاشة، الظاهرية والذاتية، أى عاطفة الشعور بالحتمية أو بالحرية، ان درجة الحتمية التي تتحكم في العالم الاجتماعى تعتمد على معرفتنا له ، هذا من جهة، واما من جهة أخرى فنحن نجد ان الدرجة التي يخضع بها العالم الاجتماعى للحتمية ليست مسألة رأى شخصى) (4) .

ولقد خص البنيوية بالنقد المنهجي ، وبين محدودية الطريقة البنيوية ، رغم اقراره بأهميتها وخاصة فى مسألة اللغة وطريقة معالجتها للأساطير والرموز، قائلا: (ولكن على الرغم من ذلك جاء وقت احسنا فيه بالحاجة لإحداث القطيعة مع الانثروبولوجيا البنيوية وليفى ستراس بالذات . ذلك ان ليفى ستراس قد حصر عمله فقط بتحليل الأنظمة الرمزية وخصوصا الأساطير، أى بالتصورات الفوقية. اما نحن فقد لزم علينا ان نذهب إلى أبعد من ذلك لكي نحلل العلاقات الاجتماعية بصفتها متماسكة وذات دلالة . بمعنى آخر فلقد نقلت البنيوية من مستوى التصورات والاساطير والمخيال إلى مستوى الممارسات الواقعية والعلاقات الاجتماعية . يوجد فضاء اجتماعى للعلاقات التي تشكل تصوراتها أو التصورات المشكلة عنها ، التعبير الرمزي) (5) .

وفي الوقت الذي انتقد فيه بورديو البنيوية كما صاغها ليفي ستروس، فإننا نجد تقارباً بينه وبين فوكو وخاصة في مسألتين أساسيتين هما تحليل المعرفة والسلطة وتحليل اللغة (أو الخطاب). ولأننا سنعالج المسألة الثانية بقليل من التفصيل لاحقاً، فإننا نريد أن نشير باختصار إلى مسألة المعرفة - السلطة، كما بيدها هو، قائلاً: (إن موقفى، فى خطوطه العريضة، قريب إلى حد كبير من موقف فوكو، ومع ذلك فهو مختلف جداً لقد حاولت أن احلل منطق وآلية ما كنت قد اسميته بالسلطة الرمزية le pouvoir symbolique، أى السلطة التى تمارس نفسها على هيئة القدرة التى تجعلنا نرى أو نفهم أو نعرف أو نؤمن. وانطلاقاً من ذلك يمكننا أن نتحدث عن السلطة النظرية أو سلطة النظرية إذا ما اعطينا لكلمة النظرية معناها الايتيمولوجى الاصلى: أى برنامج الرؤية. كيف تمارس هذه السلطة دورها؟ كيف تمارس عملها؟ هنا ندخل فى منطقة المعرفة / الجهل، أو المعرفة / واللامعرفة. ذلك أن السلطة الرمزية هى سلطة تعسفية فى الأصل، ولكن الناس يعترفون بشرعيتها لأنهم يجهلون انها تعسفية. وهذا هو الحال فيما يخص نظام الشهادات مثلاً فى مجتمعنا الحالى (...). فى الواقع ان السلطة ليست شيئاً متموضعة فى مكان ما، وإنما هى عبارة عن نظام من العلاقات المتشابهة، ونجد ان كل بنية العالم الاجتماعى (=المجتمع) ينبغى ان تؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة)⁽⁶⁾. ولقد بلورة بورديو مفهومها اساسياً فى تحليل السلطة الرمزية بالخصوص وهو الرأسمال الرمزي Le capital symbolique.

أولاً : تحليل اللغة والخطاب بين بورديو وفوكو :

(قلنا فى الفقرة السابقة ان بورديو قد انتقد التمشى البنيوى على مستوى الانثروبولوجية، هذا النقد فى الحقيقة ينسحب بشكل اساسى على طريقة التحليل البنيوى للغة والخطاب والنص، وهو نقد طال بشكل اساسى لسانيات «دى سوسير»، و«شومسكى»، ومدرسة اكسفورد فى تحليل افعال الكلام أو الخطاب ومدرسة فرانكفورت وممثليها هابرماس فى نظريته حول الفعل التواصلى، وهو نقد نقرؤه فى كتابين اساسيين من كتبه وهما : Ce que parler veut dire و Langage et pouvoir symbolique وهو نقد يقربه من فوكو وفى نفس الوقت يبين تميزه عنه وعن التيار الذى يسمى بما بعد البنيوية وبما بعد الحداثة، يقول : (ليس التحليل

البنوي الا تنوعا محدثا على التحليل الداخلي القديم الذى يعالج النص كشيء مستقل لا علاقة له بالخارج . (...). اعتقد فيما يخصنى انه ينبغي الربط بين الفضاء الذى تتموضع فيه النصوص وبين الفضاء الذى يتموضع فيه المنتجون (أى الكتاب) .

من هنا دعا إلى احداث قطيعة مع القراءة الداخلية كما طبقها ليفى ستروس، والقراءة التى تربط بين الأثر وكاتبه بشكل مباشر، واعتبار النص مجرد انعكاس لحياة الكاتب الشخصية (منهجية لانسون) . وكذلك مع ما يسميه بالطريقة الاختزالية التى تجعل من الأثر انعكاساً مباشراً للمجتمع أو طبقة معينة (منهجية غولدمان على سبيل المثال) ليدعو إلى اعتماد ما سماه بضرورة الكشف عن : (بنية العلاقات بين نصوص فترة زمنية محددة (وليس نصا معزولا بمفرده) وبين بنية المواقع التى يحتلها مؤلفوها داخل الحقل الأدبى) (8). وهذا ما سماه فوكو فى اركيولوجيا المعرفة، بدراسة التشكيلة الخطابية لحقبة تاريخية معينة ، ودراسة بنية النص والمواقع تؤدى إلى الحديث عن مختلف الوسائط التى تتحكم فى عملية الانتاج الثقافى . بمعنى الاعتراف بالفضاء الخصوصى الذى ينتج فيه الكتاب اعمالهم ، دون عزلهم عن الفضاء الكبير الذى هو المجتمع . أى ان بورديو يعترف بخصوصية الفضاء الثقافى وصراعاته ورهاناته وانه ليس فقط انعكاس آلى أو مباشر للمجتمع . فمصالح الفضاء الثقافى قد لا تكون هى نفس مصالح الفضاء الاجتماعى أو على الاقل قد تكون مصالح مختلفة . من هنا ضرورة تحليل الأثر الثقافى : (لذاته وبذاته قبل ان نربطه بشكل عام وغامض بالتشكيلات الاجتماعية الكبرى) (9). او كما يقول فى مكان آخر: (الشيء الذى يفرق منهجيتى عن منهجية هؤلاء هو اننى أدرس عناصر اللعبة التى تتولد فيها المصالح الخاصة للمثقفين والاهتمام الجزئى بمصالح الآخرين معا. ان مصالح المثقفين داخل الحقل الثقافى الخاص بهم لا يمكن ان تختزل إلى مجرد مصالح طبقية) (10). لكن بورديو يعترف بان هذه المنهجية تواجه عقبات معرفية متصلة بتفسير المهوبة والابداع والعبقرية ، مؤكدا على ان هذه المفاهيم قبلية، تحول دون فهمنا من ان : «المبدع مهياً سلفاً عن طريق اوضاعه الاجتماعية الخاصة والملائمة لكى يحتل موقعا محددا داخل حقل ما . وغالبا ما يكون هذا الموقع غامضا فى البداية» (11).

ونجده فى كتابه الخاص باللغة «ماذا يريد الكلام ان يقول، ومنذ الصفحة الأولى،

يناقش مختلف اشكال السيطرة التي يمارسها النموذج اللساني على العلوم الاجتماعية، وهو فى هذه السياق قريب من حساسية فوكو من اللسانيات، مبينا ان الحل الوحيد يتمثل فى اظهار انه حتى العمليات اللغوية ذات اساس اجتماعى . وفى نظره فان القبول بنموذج دى سوسير فى التحليل يعنى معالجة العالم الاجتماعى بوصفه فضاء للتبادل الرمضى وبالتالي اختزال للفعل الاجتماعى إلى فعل الحوار او التواصل ، الذى يجب ان ينحل بدوره إلى اللغة والثقافة .

وللقطع مع هذه الفلسفة الاجتماعية، كما يقول - ما دام قد سبق له وان قدم نقدا ابستمولوجيا للبنىوية فى كتابه الحس العملى - فانه يجب التأكيد على ان التبادل والتواصل يرتكز على علاقات قوى، داعيا فى نفس الوقت إلى تجاوز النظرة الاقتصادية الفجة لاشكال التبادل الرمضى . مقدما مفهومه الاساسى فى التحليل اللغوى وهو «بنية السوق اللغوية Structure du marché linguistique فالنحو لا يحدد المعنى بقدر ما يحدده السوق، السوق اللغوى، وان الرسالة اللغوية لا تفهم الا بوصفها نتاج لسانى ، وان التأريلات تكون على قدر العلاقة التى يقيمها المنتجون، من هنا يعتقد ان (السوق - السوق اللساني - يساهم فى القيمة الرمزية وفى معنى الخطاب معا) (12) . ولكن ماذا يقصد بالسوق اللغوية؟ (توجد السوق اللغوية عندما ينتج شخص ما خطابا موجها لمتلقين قادرين على تقييمه وتقديره ومنحه سعرا معينا. والسوق اللغوية شئ ملموس جدا ومجرد جدا فى آن واحد . فمن الناحية الواقعية، تعتبر السوق وضعية اجتماعية رسمية مطقسنة إلى هذا الحد أو ذاك ، انها بمثابة مجموعة من المتحاورين الذين يشغلون مناصب عليا إلى هذا الحد أو ذاك فى سلم التراتب الاجتماعى) (13) .

ويتصل مفهوم السوق اللغوية بمفهوم «الرأسمال اللغوى Le Capital linguistique الذى يعوض الكفاءة اللغوية ، وهو ما يعنى وجود ارباح لغوية ... وعليه فيمكن (للغة ان تقوم بالوظيفة التى يعتبرها اللغويون محايدة لها، أى الوظيفة التواصلية ، دون ان تتوقف عن القيام بوظيفتها الحقيقية، أى الوظيفة الاجتماعية، فوضعيات علاقات القوة اللغوية هى الوضعيات التى يمكن فيها الكلام، دون تحقيق التواصل . كحالة القداس مثلا) (14) . فمثلا : (يكون للصراعات الدائرة بين الناطقين

بالفرنسية والناطقين بالعربية في عدد من الدول العربية التي كانت تخضع للاستعمار الفرنسي سابقا ، يكون لتلك الصراعات دوما بعد اقتصادى بالمعنى الذى اعزوه لهذه الكلمة ، أى ان المالكين لكفاءة معينة يدافعون عن قيمتهم الخاصة كمنتجين لغويين من خلال الدفاع عن سوق معينة تلائم منتوجاتهم اللغوية الخاصة . ان التحليل يتأرجح بين الاقتصادية والصوفية امام الصراعات القومية . اما النظرية التي اقترحها، فانها تمكن من ان نفهم انه يمكن الا تكون للصراعات اللغوية قواعد اقتصادية واضحة، ويمكن ان تقحم مع ذلك فوائد حيوية للغاية تكون احيانا اكثر حيوية من الفوائد الاقتصادية بالمعنى الضيق (15).

ولكن ، اذا كانت اللغة تخضع للسوق اللغوية ويحكمها الرأسمال اللغوى بوصفه رأسمالا رمزيا ، فان مشكلة الاسلوب Le style ، بما هي دليل على حضور الفرد وتميزه، تبقى مطروحة ، مؤكدا على ان ما يحرك في السوق اللغوية ليس اللغة ولكن خطابات متميزة اسلوبيا ، سواء في طريقة انتاجها ومكانة منتجها او مستقبلها . فليس هنالك من كلمة محايدة ، وكل كلمة يمكن ان تأخذ معانى متعارضة أو متضادة أو متناقضة وذلك بحسب ما يقدمها المرسل ويستقبلها المستقبل . واحسن مثال على ذلك هو اللغة السياسية والدينية . ان هذه الاختلافات اللغوية لا ترجع فى نظره إلى افراد ولكن إلى بنية الفضاء الاجتماعى الذى يكون لا شعوريا وبنية الفضاء الثقافى لقائلى تلك اللغة . ولكن هذا لا يمنع من ان على علم الاجتماع ان يحترم استقلالية اللغة ومنطقها الخاص وقواعدها الذاتية فى العمل (16) . فنحن لا نستطيع فهم الأثر الرمزي للغة ما لم نأخذ بعين الاعتبار الفكرة القائلة ان اللغة هي الآلية الصورية الأولى التي تملك قدرات عامة ولا متناهية . اذ من الممكن ان نتلفظ بكل شئ فى اللغة ، ولكن فى حدود نحوها .

ثانيا : بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة :

اذا كان بورديو قد طور قاموسا خاصا به فى التحليل اللغوى، مثل مفهوم الحقل، والحقل اللسانى ، والرأسمال الرمزي، والسلطة الرمزية ، والسوق اللغوية، والرأسمال اللغوى، فاننا نريد ان نتوقف بشكل خاص عند مفهوم سلطة الخطاب وخطاب السلطة . ينتقد بورديو اطروحة «اوستين» التي تعطى سلطة لبعض للكلمات كما طرحها فى

كتابه *how to do things with words* أو *quand dire c'est faire* ، كما رفض ذلك التمييز الساذج ، - كما يقول - الذى اقامه دى سوسير بين اللسانيات الداخلية والخارجية ، بين اللغة واستعمالاتها ، نافيا فكرة سلطة الكلمات ، معترفا بان القوة الخطابية للعبارات لا تكمن فى نفس الكلمات . وان كان هنالك حالات استثنائية يمكن ان تختزل فيها التبادلات الرمزية إلى علاقات تواصلية محضة . ان سلطة الكلمات ليس اكثر من السلطة المفوضة لناطقها ، وان كلماته ، او مادة خطابه ، ليست اكثر من شهادة من بين شهادات أخرى ، لضمان التفويض الذى يتم استثماره .

يقول : (فليست سلطة الكلام الا السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة . والذى لا تكون كلماته (أى محترى خطابه وطريقة تكلمه فى ذات الوقت) على أكثر تقدير ، الا شهادة ، من بين شهادات اخرى ، على ضمان التفويض الذى وكل للمتكلم (وان) اقصى ما تفعله اللغة هو انها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز اليها)⁽¹⁷⁾ . فليس هنالك سلطة الخطاب هنالك فقط خطاب السلطة ، وان هذا الخطأ - فى نظره - وقع فيه اوستين ولحقه فى ذلك هابرماس ، وذلك عندما اعتقدا انه من الممكن ان يستخرجا من الخطاب ما يشكل فعالية الخطاب⁽¹⁸⁾ . ان هذا التحديد يتفق ويختلف مع فوكو فى نفس الوقت ، ففى الوقت الذى يعتبر فوكو ان للخطاب سلطته الخاصة وذلك من منطلق فلسفى وجودى ، ينحوفيه منحى نيتشه وهيدغر ، فانه لا يفصل الخطاب عن السلطة والمجتمع معا وهو ما بينه فى مختلف الاجراءات الخارجية أى : (عمليات المنع والقسمة والرفض وارادة المعرفة) والداخلية أى : (التعليق والمؤلف والفرع المعرفى) والتوظيف أى : (جماعات الخطاب والمذاهب الدينية السياسية والفلسفية والتملك الاجتماعى للخطاب) والتى تحدث عنها فى نظام الخطاب⁽¹⁹⁾ ، كما انه فى الوقت الذى يقر فيه فوكو بأهمية تحديد اوستين للمفوض او للمنطوق ، فانه يختلف معه فى طريقة التحليل ، تلك الطريقة التى تجد مجالها فى التاريخ وفى ربطها للمفوض بالسلطة مع مفهوم جديد وخاص لها . من هنا فان فوكو وان كان تحليله للخطاب يتفق ومضمون المنطوق كما صاغه اوستين الا ان منهج التحليل يختلف لأنه يجرى فى البعد التاريخى وفى اطار العلاقة بين المعرفة والخطاب والسلطة والخطاب ، وبذلك يتفق مع تحليل بورديو الذى يلح على الطابع

الاجتماعى للخطاب وعلى ارتباطه بالمؤسسة الرمزية. هذه السلطة الرمزية التي لا يمكن ان تتحقق فى غياب الاعتراف الذى يدلى به الخاضع لتلك السلطة .

من هنا فان تحليل الخطاب عند بورديو لا يمكن ان يكون تحليلا لذاته، أى لذات الخطاب ، وان الوحدات الصورية للخطاب لا تقدم معناها الا اذا تم ربطها بالشروط الاجتماعية لانتاجها ، بمعنى للمكانة والوضع الذى يحتله مؤلفوها فى حقل الإنتاج، ومن جهة أخرى إلى السوق الذى انتج من اجله ، وكذلك مجموع الاستحقاقات Les échéants المطلوبة . يقول (ان علم الخطاب بوصفه تداولية اجتماعية يوجد اليوم فى مكان شاغر أو غير مشغول، رغم أن هناك من سبق إلى ذلك لقد بدا مع بسكال فى Provinciales ونيتشه فى antéchrist وماركس فى Idéologie allemande ، واهتم أو عمل فعليا على الاكتشاف فى الوحدات الأكثر صورية للخطاب ، آثار الشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها . وعلى التحليل أن يبين أو يعين الوحدات الاجتماعية للأسلوب والوحدات الاجتماعية للمؤلف) .

وعليه يخلص إلى نتيجة مركزية يقول فيها : (نتبين الآن ان جميع المجهودات التى بذلت لترى فى المنطق اللغوى الذى يتحكم فى مختلف الأشكال الاستدلالية والبلاغية والاسلوبية ، سبب الفعالية الرمزية لتلك الاشكال : لا بد وان تبوء بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسسة التى تسند إليه أمر الالتقاء، (21). فعلى سبيل المثال ان خطابا سلطويا كدرس الاستاذ وخطبة الواعظ الدينى ، انه خطاب لا يفعل فعله الا شريطة ان يعترف به كخطاب نفوذ وسلطة . وهذا الاعتراف الذى يصاحب بالفهم او بدونه لا يتم ببسر وسهولة الا ضمن شروط خاصة ، وهى الشروط التى تحدد الاستعمال المشروع (فالخطاب ينبغى ان يصدر عن الشخص الذى سمح له بان يلقيه ، أى عن هذا الذى عرف، واعترف له ، بأنه اهل لان ينتج فئة معينة من الخطابات وانه كفء وجدير بذلك ... كما انه ينبغى ان يلقى فى مقام مشروع ، أى امام متلقى شرعى ... واخيرا ينبغى للخطاب ان يتخذ الصورة الشرعية القانونية أى ان يخضع لقواعد النحو والصرف) (22) .

من هذا يستنتج بورديو : انه (لا تحكم لغة السلطة وتأمرا الا بمساعدة من تحكمهم، أى بفضل مساهمة الاليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذى يقوم على

الجهالة ، والذي هو مصدر كل سلطة) (23).

وعلى هذا الاساس من التحليل للغة والخطاب ، يدعو بورديو إلى ما يسميه «تداولية اجتماعية une pragmatique sociologique ،) ومضمونها انه ما دامت اللغة لا تتضمن في ذاتها سلطة ، وان كانت تتضمن في ذاتها وفي منطقتها الداخلي ما يؤدي إلى تجاوزات السلطة الذي هو البرهان الخاطي أو القياس الخاطي Le paralogisme ، أي القدرة على التضليل وهو ما ينسب للسفسطائيين كما ذهب إلى ذلك افلاطون ، السوفسطائيون الذين استفادوا من امكانية وقدرة اللغة قادرة على ان لا تقول شيئا وان تقول اللامعنى او ان توجد في الكلمات وبواسطة الكلمات ما لا يوجد في الواقع . نعم للغة هذه الامكانية ولكن خارجا عن هذه الامكانية فان للغة وجود اجتماعي ، وسلطتها مستمدة من ذلك الوجود ، وحتى اللغة السوفسطائية مستمدة من قوة السوفسطائيين ، كما بين ذلك مرة أخرى افلاطون .

وعليه فانه حتى نظام التسمية وعبرة : اننا نسميك دكتورا ، على سبيل المثال ، تعنى التسمية وفي نفس الوقت تعنى شكلا من الوجود الاجتماعي . مما يعنى ان القياس الخاطي لا يمكن محاربه فقط بقياس منطقي مثل ما فعل «برتراند راسل» على سبيل المثال وانما باظهار خطئه اجتماعيا . صحيح انه في العالم الاجتماعي الكلمات بامكانها ان تصنع الاشياء ولكن هذا لا يتم الا وفق شروط معينة . وهو ما يعنى ان العلم الاجتماعي له اسبابه ومبرراته التي لا يعرفها المنطق نفسه .

ثالثا : مكانة التحليل اللغوي في نظرية الممارسة :

يظهر بورديو ناقدا لمختلف النظريات اللغوية وخاصة نظريات دي سوسير وشومسكي انطلاقا من مبدئهما في الصلة بين اللغة والكلام ، واوستين في اسناده لبعض الملفوظات اثار السلطة ، واكثر من هذا يقترح مقاربة جديدة للغة والتبادل اللغوي ، وبالطبع فان هذه المقاربة هي استمرار لوجهة نظره التي طرحها في اعمال سابقة وفي سياقات اخرى . وهو ما يعنى ان فهم مقاربه في اللغة يجب ان تأخذ في الحسبان الاطار النظري الذي أسسه أي المفاهيم والقضايا الكبرى التي ناقشها تحت اسم «النظرية التطبيقية او نظرية الممارسة Théorie de la pratique» .

لقد كانت نظرية الممارسة جهدا منظما لتجاوز مجموعة من التقابلات

والتضادات والتعارضات التي تعيشها أو التي تواجهها العلوم الاجتماعية منذ نشأتها. مثل الفرد في مقابل المجتمع ، الفعل في مقابل البنية ، والحرية في مقابل الضرورة ، والذاتية في مقابل الموضوعية . ويرى بورديو ان الذاتية هي الوضعية الفكرية تجاه العالم الاجتماعي التي تهدف إلى فهم الكيفية التي يظهر فيها العالم لناظريه أو لملاحظيه ، وفي هذا التعريف تلميح إلى السوسيولوجيا كما نظرت لها الظواهرية أو التأويلية وكما نقرؤها في كتابات ، الفرد شوتز Alfred Schutz ، أي ما يتصل بالتجربة الذاتية . اما الموضوعية فهي توجه فكري يهدف إلى انشاء العلاقات الموضوعية التي تقوم عليها الممارسات او التطبيقات والتصورات او التمثلات . وفي نظره فان الموضوعية تفترض نوعا من القطيعة مع التجربة المباشرة ، أي انها تضع بين قوسين التجربة الأولى لتحاول ايجاد البنيات والمبادئ الأولية لكل تجربة اولية . وتعد التحليلات المقدمة من قبل ليفي ستروس مثالا لهذا التمشي . ولعل المساهمة الكبرى للموضوعية هي في محارلتها القطع مع التجربة المباشرة . ويعتقد بورديو ان القطع مع التجربة المباشرة هي الخطوة الأولى منهجيا ، لعملية البحث السوسيولوجي ، ذلك ان الباحث الاجتماعي يشارك مباشرة في الحياة الاجتماعية . مما يعني انه يجب القطع كما قال باشلار مع المعرفة العامة .

ولكن هذه الخطوة تواجه مشكلة ، وهي انها لا تحدد بشكل دقيق الرابطة او العلاقة بين المعرفة المنتجة والمعرفة المطبقة او الممارسة التي يمتلكها الفاعلون العاديون . أي هنالك ضعف في ادراك وفهم العلاقة بين العلاقات الموضوعية من جهة والنشاطات التطبيقية للأفراد المشكلين للعالم الاجتماعي . وعليه فان نظريته في الممارسة النظرية هي محاولة لتجاوز صعوبات الموضوعية من دون السقوط في الذاتية . بمعنى اعطاء الأهمية للقطيعة مع المعرفة العامة من دون الاضرار بالطابع العملي للحياة الاجتماعية) .

ولقد كان المفهوم الاساسي والكبير الذي استعمله بورديو في هذا السياق هو مفهوم المظهر أو الزى الخارجي "habitus" ، وهو مفهوم قديم نقرؤه عند ارسطو وفي العصر الوسيط ، ولكن بورديو يستعمله بمعنى جد خاص . يستعمله بما يفيد مجموعة من الاجراءات التي يحملها الفاعلون من أجل الفعل ورد الفعل بشكل من

الاشكال . وتتضمن الاجراءات ممارسات وتصورات وسلوكيات منظمة ولكن ليس بطريقة واعية بالضرورة ، مثل اداب المائدة و آداب الجلوس و آداب الأكل و آداب الحديث و آداب التعامل الخ ، أى تلك الاجراءات والعمليات التى تصبح طبيعة ثانية للفرد . هذه الاجراءات تتميز بكونها مبنية و دائمة و عامة و متنقلة او متحولة . وكل مظهر يؤدي معنى عمليا . وهكذا فالمعنى العملى أو الحس العملى ليس فقط حالة ذهنية بقدر ما هو حالة جسدية . على ان مفهوم المظهر فى نظر بورديو لا يجب فصله عن مجموع المظاهر الأخرى هذا من جهة ، وعن السياق الاجتماعى الخاص او الحقل الذى يعمل فيه او يتحرك فيه الافراد من جهة أخرى . وبالطبع فاننا هنا نلتقى مع مجموعة اخرى من المفاهيم المنهجية مثل الحقل والسوق واللعبة ، فالحقل والسوق هما فضاءات مبنية من المواقف التى تحددها توزيع مختلف الثروات أو رؤوس المال) .

ولعل من أهم افكاره فى هذا المجال هو قوله بوجود انواع مختلفة من الرأسمال . وانه لا يوجد فقط رأسمال اقتصادى فقط . فهناك رأسمال ثقافى متكون من المعارف والقدرات التقنية والتربوية ورأسمال رمزى متعلق بالمجد والشرف ، ورأسمال لغوى . وان المجال او الحقل هو دائما ميدان للصراع والأزمات والنزاعات . والافراد الذين يصارعون داخل حقل معين لهم رؤى مختلفة وحظوظ مختلفة ولكنهم يتقاسمون مجموعة من القضايا الأولية . فمثلا كل المشاركين فى حقل ما ، يجب ان يؤمنوا او ان يعتقدوا باللعبة التى يلعبونها ، وبالقيمة التى يلعبون من أجلها . وهكذا فان هنالك دائما اتفاق مسبق أو على الأقل توافق أساسى من قبل المتنازعين .

(انه لمن الواضح ان المفاهيم المستعملة من قبل بورديو ، ذات منشأ اقتصادى الا انها مكيفة لتحليل الحقول التى هى ليست اقتصادية بالمعنى الحصرى للكلمة . ولكن من دون شك ، فانها النقطة التى تؤدى الى سوء الفهم وخاصة النظر الى نظرية بورديو بوصفها نوعا من الاختزال الاقتصادى . على أنه اذا كان استعماله للمفاهيم الاقتصادية يمكن ان يطرح بعض المشاكل فان فكره من التعقيد ما يبعد عنه شبه الاختزال . ذلك انه لا يقوم برد لجميع الحقول الاجتماعية إلى الاقتصاد ولا كل الممارسات الاجتماعية إلى الاقتصاد كما تفعل الماركسية ، ولكنه بالعكس يحدد

الاقتصاد بالمعنى الحصرى للكلمة بوصفه حقلا من بين حقول متعددة التى لا ترد الواحدة إلى الأخرى. وعليه فان الحقول التى لا تكون اقتصادية لا يمكن ان تعمل وفقا لمنطق اقتصادى أى محكومة فقط بالناحية المالية . ولكن من الممكن ان تخضع الى المنطق الاقتصادى بالمعنى الواسع وذلك اذا توجهت نحو الزيادة فى رأسمال معين كالرأسمال الثقافى او الرمضى او اللغوى . وهو ما يعنى ان بورديو يقيم علاقة بين ممارسات الفاعلين ومصالحهم ، دون الاقرار بالضرورة ان هذه المصالح اقتصادية بحقة . فاذا ما أردنا ان نعرف المصالح التى يلعب بها او هى موضوع رهان فى الانتاج الأدبى او الفنى فيجب تشكيل الحقل الفنى فى علاقته بالحقل الاقتصادى والسياسى ... الخ .

ولا تخرج نظريته فى اللغة والخطاب والتبادل اللغوى عن نظريته فى الممارسة . فالمنطوقات والعبارات اللغوية هى اشكال من الممارسة ، وهى وجهة نظر قريبة من فوكو الذى يتحدث دائما عن الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية ، وبوصفها كذلك يجب فهمها على انها نتاج العلاقة بين المظهر اللغوى والسوق اللغوية . فالمظهر اللغوى هو مجموعة من الاجراءات المكونة للمظهر اللغوى مثل عمليات تعلم اللغة فى سياقات معينة كالأسرة والمدرسة . وان المظهر اللغوى مغروس فى الجسد ذاته كالصوت مثلا أو ما يسميه بالأسلوب فى التلفظ . طبعا ان مثل هذه الآثار قد تم دراستها من قبل علم اجتماع اللغة والانثروبولوجيا اللغوية والمهتمين باللغات الشعبية ، أى ما يدخل فى باب الجغرافيا اللغوية . وان اشكال النطق لا تلحق الجسد ، ولكن تلحق كذلك الطبقات والفئات الاجتماعية . فالنطق عند الفئات الشعبية يختلف عنه عند الفئات الارستوقراطية او الثرية وكذلك الحال بالنسبة لسكان الريف والمدينة .

ان الملفوظات والعبارات اللسانية يتم انتاجها دائما فى سياقات واسواق خاصة . وان هذه الأسواق تعطى لهذه المنتوجات اللغوية قيمة . والقيمة تخضع بالطبع لمبدأ الكفاءة العملية ، وهو مبدأ غير متساوى يخضع لعملية الرأسمال اللغوى . وان كان الرأسمال اللغوى يودى إلى الرأسمال الاقتصادى والثقافى . وانه كلما كان رأسمال المتحدث مهما ، كلما كان هذا الأخير له المقدرة فى استغلاله

لصالحه، أى ان هنالك نظام التفارق او الاختلافات ، وضمان بالتالى للمصلحة او الربح فى التميز Profit de distinction . كما يربط اللغة كذلك بمسألة الرقابة واللغة الشرعية، ففى حديثه عن السلطة الرمزية يتحدث دائما عن الاعتراف والتجاهل "reconnaissance et méconnaissance" وكذلك مفهوم السلطة الرمزية والعنف الرمزي الذى طبقه عندما حاول دراسة الهبة فى المجتمع القبائلى، فبدلا من ان يدرس الهبة فى بنيتها الصورية ، نظرا إلى التبادل الذى تحدثه الهبة بوصفه سلطة مقنعة . (وهكذا - كما يقول - فان ما يمكن ان نطلق عليه شروطا طقوسية، واعنى مجموع القواعد التى تتحكم فى شكل المظهر العمومى للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التى تضبط الأعمال والتنظيم الرسمى للطقوس ، لا تشمل الا شرطا واحدا أكثر تجليا من بين مجموعة من الشروط التى أهمها هى تلك التى تهينى للاعتراف ان يكون، فى ذات الوقت تجاهلا وإيمانا ، أى التى تهينى لتسليم سلطة تعطى الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه) (24) .

رابعا : مثال تطبيقي : العولمة من منظور التداولية الاجتماعية؟

نشر بورديو فى مجلة "Maniere de voir" ، لشهرى سبتمبر واکتوبر بالاشتراك مع لوك فكون مقالا مثيرا بعنوان : La nouvelle vulgate : planétaire بين جملة من المسائل منها : ان هنالك كلمات لا تفارق شفاه المستشارين والخبراء وصناع القرار والمسؤولين ، ظهور ما يشبه قاموس العولمة المكون من : المرونة flexibilité ، طريقة الحكم gouvernance ، التشغيل، الاقصاء، الاقتصاد الجديد، الجمعوية communautarisme ، تعدد الثقافات multiculturalisme ما بعد الحداثة ، العرقية ethnicité ، الاقلية ، الهوية ، التجزئ والتقطيع fragmentation ، ولقد انتشر هذا القاموس على حساب قاموس آخر هو الرأس مالية، الطبقة، الاستغلال ، الهيمنة، اللامساواة ، بما يفيد تغيبا يتم بدعوى التحديث من خلال القضاء على المكاسب الاجتماعية والنضال الاجتماعى، وتثبيت ما يسمى بنظام عالمى جديد .

ان هذا القاموس يعبر عن امبريالية ثقافية وعنف رمزي، مستند على قدرة كبيرة فى التواصل او الاتصال والاعلام ، بغرض الاخضاع وتعميم خصوصية تجربة تاريخية ، وتقديمها على انها نموذج كوني . وهى عملية تشبه تلك العمليات التى

حدثت في القرن التاسع عشر. ان هذه الكلمات تجد حضورها المكثف وقوتها التداولية، في المنظمات والهيئات العالمية ، كمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية ومؤسسات علمية كمعهد مانهاتن بنيويورك ، ومعهد آدم سميث بلندن ، والمؤسسة البنكية في فرانكفورت ، ومعاهد حكومية ، كمعهد العلوم السياسية بباريس والمعهد الاقتصادي الملكي في لندن ، ومعهد كيندي في هارفرد ، بالاضافة إلى الأجهزة الاعلامية الضخمة، التي تملك المفاتيح لكل شئ ، وتقدم حلولاً جاهزة لكل طلب وتنتشر وهم الحداثة المكثفة ultra modernisme ، متجاهلة الوقائع المعقدة للحياة الاجتماعية التاريخية والاقتصادية والثقافية . مقدمة للنموذج الامريكى ما بعد فورد وكينيدي على انه النموذج الأورحد، والسلطة العليا التي تحولت إلى «مكة رمزية، للكوكب الأرضى .

ان التحليل التجريبي والملموس للتطور الاقتصادي على مستوى المراحل او المدة الطويلة الكبيرة La langue durée ، يبين ان العولمة ليست مرحلة جديدة في الرأسمالية، وانما هي في نظره خطاب او مجاز rhétorique ، استحدثته الحكومات من أجل تبرير الخضوع والطاعة للسوق المالية . فبفرضها على العالم مفاهيم متشابهة لبنيات اجتماعية جد مختلفة، تحاول امريكا صناعة العالم او تشكيل العالم على صورتها، وان نشر هذه المفاهيم الصحيحة والخاطئة في نفس الوقت، لا يؤدي إلا إلى شئ واحد في نظره وهو احداث اجماع حول واشنطن على واشنطن Washington consensus معمم ومن الممكن ان يتم ذلك بطريقة عفوية ايضا. ان هذا الخطاب مدعم بسلطة في تقديم الوقائع وتفسيرها وشرحها ، وهو خطاب حاضر في اذهان الساسة وأصحاب القرار ويستعمل كوسيلة لبناء او قيام سياسات عامة أو خاصة وفي نفس الوقت يعتبر وسيلة لتقييم ذات السياسات .

وككل الأساطير فان العولمة او «الترجمة القديمة الجديدة للكوكب الأرضى»، تعتمد على جملة من التقابلات : كالدولة / السوق ، الاكراه / الحرية ، الانغلاق / الانفتاح، التخشب/ المرونة ، السكون / الحركة ، الماضى / المستقبل ، المتجاوز. الجديد، الركود / التنمية ، الجماعة والجمعوية / الفرد والفردية ، الاصطناع والتوحيد/ الجدة والاصالة والتنوع ، الشمولية / الديمقراطية ، ان هذه العولمة او الهيمنة الرمزية توظف وتطبق من قبل صنفين من المثقفين : صنف الخبراء الذين يحضرون في الخفاء وفي كواليس الحكومات والدول تقارير في غاية التقنية وبلغه

اقتصادية ورياضية فائقة الدقة والتدقيق والتجزئ، وصنف المستشارين ، فى الاعلام والاتصال حيث تكمن مهمتهم فى اضعاء الطابع الاكاديمى للمشاريع السياسية، وهو ما يمثله «اسيد انتونى فيدنز Anthony Giddens ، ، الاستاذ فى جامعة كمبردج والذى عين مؤخرًا مديرا معهد لندن الاقتصادى ، وصاحب النظرية التى تعد خليطا من كل النظريات الاقتصادية والاجتماعية او تركيبا سكولاستيكا لتاريخ الفلسفة والعلوم الاجتماعية على السواء التى تسمى بـ: «نظرية البنية Théorie de la structuration ، التى تعتبر قاعدة لسياسة الخط الثالث الذى يدافع عنه رئيس الوزراء البريطانى تونى بلار، وربما يقول بورديو من المفارقة ان تكون بريطانيا لأسباب تاريخية وثقافية ولغوية هى الوسيط بين امريكا واوروبا القارية، الذى قدم حصانا بثلاثة ارجل وراسين ، وهما الثنائى تونى بليير وانتونى فيدنز، الدعاة الجدد الى توجه ثالث ، يتحدد كما قالوا بـ : «اتخاذ موقف ايجابى من العولمة» (25).

هوامش البحث

- (1) بورديو : بين كارل ماركس وماكس فيبر، حوار مع بيير بورديو ، فى الفكر العربى المعاصر ، عدد 37 ، 1985 ، ص 66 .
- (2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
- (3) المرجع نفسه ، ص 68 .
- (4) Pierr Bourdieu; Questions de sociologie, Ed, Minuit, Paris, 1980, p. 44.
- (5) بورديو : بين كارل ماركس وماكس فيبر، حوار مع بيير بورديو ، فى الفكر العربى المعاصر، المرجع نفسه ، ص 70 .
- (6) المرجع نفسه ، ص 72 .
- (7) الحوار ، ص 73 .
- (9) المرجع نفسه ، ص 74 .
- (10) المرجع نفسه ، ص 77 .
- (11) المرجع نفسه ، ص 74 .
- (12) Pierr Bourdieu: ce que parler veut diere, *L.'économie des échanges linguistique*, Ed, Fayard, Paris, p. 15.
- (13) Ibid., p. 16.
- (14) Pierre Bourdieu: Questions de sociologie, op.cit., p. 124.
- (15) Ibid., p. 125
- (16) Pierre Bourdieu: ce que parler veut dire, *l'économie des échanges linguistique*, op.cit., p. 16.
- (17) Ibid., p. 105
- (18) Ibid., p. 107
- (19) Michel Foucault: L'ordre du discours, ed, Gallimard, Paris, 1971, pp. 11-47.
- (20) Pierre Bourdieu: ce que parler veut dire, *l'économie des échanges linguistique*, op.cit., p. 165
- (21) Ibid., p. 109
- (22) Ibid., p. 115
- (23) Ibid., p. 119
- (24) Ibid., p. 116
- (25) Pierre Bourdieu & Loic Wacquant: La nouvelle vulgate .planitaire, in. Maniere de voire. No 52.2000. pp. 77-78.

المشكلات النظرية والمنهجية فى العلوم الإنسانية (علم الإجتماع نموذجاً)

د. كمال عبد الحميد الزيات
أستاذ علم الاجتماع المتفرغ
كلية الآداب - جامعة القاهرة
فرع بنى سويف

مشكلة المنهج فى علم الإجتماع:

تعد النظرية أحد العناصر الأساسية للمعرفة العلمية فى علم الإجتماع، وهذا يعنى أن هناك إختلافاً جوهرياً بين النظرية السوسولوجية والنظرية العلمية فى مجال العلوم الطبيعية. فالنظرية العلمية تتضمن كل جوانب المعرفة العلمية المطلوبة. بينما تعتبر النظرية السوسولوجية جزءاً من المعرفة العلمية المطلوبة.

ويتحدد بناء المعرفة العلمية فى مجال علم الإجتماع حول تحديد الإطار المنهجى والمشكلات النظرية التى ترتبط بتفسير الظواهر الإجتماعية، فيما يعرف ببناء المنهج التجريبى والنظرية السوسولوجية. فالنظرية والمنهج توأمان لا ينفصلان فى بناء المعرفة العلمية حيث يتضمنان إجراء مجموعة من التجارب التى تفسر العوامل المترابطة فى تحديد نمط العلاقات بين الظواهر بعضها ببعض.

ويتخذ المنهج العلمى فى التفسير والتحليل إطاراً منهجياً عاماً يبدأ بوضع الفروض حول طبيعة العلاقات الترابطية بين الظواهر فى حالة تطورها وثباتها خلال مرحلة الدراسة والبحث. ويكون هدف النظرية تفسير العلاقات المترابطة بين الظواهر من وجهه نظر معينة تتطابق مع النتائج التى تسفر عنها التجربة وبيان مدى اتفاقها مع طبيعة العلاقات المرئية المشاهدة فى الواقع.

وتهدف النظرية إلى التنبؤ بشكل العلاقات بين الظواهر فى المستقبل الأمر الذى يكسبها خاصية تعبر عن مضمون النظرية وإتجاهها بالبحث نحو التكامل.

يعنى هذا أن خطوات التحليل المنطقى فى تفسير الظواهر الإجتماعية يعتبر من أكثر المناهج شيوعاً، حيث تحدد مجال المعرفة الإنسانية فى البحث عن مدى ترابط

المنهج التجريبي ببيان النظرية التي تشخص الظاهرة عن طريق بناء العلاقات العامة التي تترابط معها من حيث تعبيرها عن مجموعة من الظواهر المجددة، وتفسير مدى التداخل والترابط بين المعانى والمفاهيم العلمية فيها، والنظر إلى إمكانية التنبؤ بوضع الظاهرة مستقبلاً فى إطار تطبيقي محدد.

وبناء على ذلك تكون التجربة الإجتماعية مجالاً لتفسير الإطار التراكمى لثقافة المجتمع الذى يتطلب التفسير والتحليل لكل من هذه الجوانب بطريقة أكثر عمقا بإعتبار أن البحث العلمى يهدف إلى تفسير مجموعة من الظواهر فى الواقع الملموس، وهذه الظواهر تمثل وحدة متكاملة فى التنظيمات غير الرسمية بهدف إيجاد التكامل بين الفروض العلمية والواقع الملموس بواسطة النظرية.

والمعرفة العلمية لا تكفى بتفسير الظواهر فقط، وإنما تتجه إلى التنبؤ بشكل حدوثها والبحث عما ورائها من علاقات وروابط مستندة كامة لإختبارها والتوصل إلى نتائج قد تنفى النظرية أو إعادة صياغتها من جديد لتكون أكثر كفاءة وتأثيراً وأكثر بساطة.

ونعرض لهذا الموضوع من حيث:

- الوضع الراهن للعلوم الإنسانية.
- محاولة حل مشكلة العلوم الإنسانية.

الوضع الراهن للعلوم الإنسانية:

بذل العلماء فى القرن العشرين جهوداً كبيرة ساهمت فى تقدم المنهج العلمى فى مجال العلوم الإنسانية بعد أن تحددت موضوعاتها وتعريف ظواهرها ووضع مفاهيمها ومصطلحاتها، وتمثل ذلك فى استخدام التحليلات الرياضية وخاصة فى المسائل الإقتصادية، واستخدام المقاييس السوسيوميترية والسيكوميترية فى بحوث ودراسات علم النفس وعلم الإجتماع والدراسات التربوية. وأستخدمت أدوات بحثية جديدة كإستمارة الاستبيان والإستبار (البحث بالمقابلة)، ودليل المعلومات. وذلك فى ضوء تطبيق مناهج البحث فى العلوم الإنسانية وأهمها المنهج التجريبي والمنهج المقارن والمنهج التاريخى والإحصائى وغيرها.....

ولقد تطورت هذه الأساليب العلمية خاصة بعد ظهور الحاسب الآلى الذى أمكن للعلماء من خلاله التوصل إلى نتائج بحوثهم بسهولة ويسر عن طريق تهذيب البيانات الميدانية وإجراء المعادلات الرياضية وتحليلها، واستخدام العلماء أساليب المنهج الكمي فى دراسة الظواهر الإقتصادية والإجتماعية القابلة للتكميم، كما استخدموا المنهج الكيفى فى دراسة الظواهر الثقافية الغير قابلة للتكميم على أسس أكثر علمية عما كان سائدا من قبل وذلك بإستخدام مناهج التفسير الكيفى مثل منهج دراسة الحالة وتحليل المضمون وغيرها.....

وأدت هذه التطورات إلى تقدم العلوم الإنسانية بدرجة تقترب من العلوم الطبيعية وتنافسها بما حدا بعلماء الغرب إلى التشكيك فى قدرة العلوم الإنسانية على مواكبة التقدم العلمى فى مجال العلوم الطبيعية وعبر عن هذا الإتجاه الفيلسوف الوجودى (هوسرل) عام 1938 فى كتابه (أزمة العلوم الإنسانية) حيث حارل التأكيد على إستحالة العلوم الإنسانية على أن تشق طريق العلوم الطبيعية فى حركة تقدمها، وقدم منهاجا عرف بالفلسفة الظاهرانية (الفينومولوجيا) بهدف إزالة الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية عن طريق توثيق العلاقة بين الباحث وموضوع البحث لضمان الصدق والحياد والموضوعية حيث أن العلوم الإنسانية ترتبط بالبعد الإنسانى والتصورات العقلية بدرجة أكبر من التجربة الحسية.

وارتبط تطوير المنهج العلمى فى مجال علم الإجتماع بظهور الإتجاهات النقدية المعاصرة والتي تمثلت فى حركتين أساسيتين هما:

- 1- حركة الإحياء الإثنوميثودولوجى (منهجية الجماعة).
- 2- حركة إحياء النظرية التفاعلية الرمزية.

واتجه بعض نقاد النظريات الإجتماعية المعاصرة إلى وضع مجموعة من البدائل النظرية لتحل محل النظريات التقليدية التى انتشرت فى المجتمعات الغربية وخاصة نظرية (تالكوت بارسونز) فى الفعل الإجتماعى والأنساق الإجتماعية / الثقافية.

ونعرض بإيجاز إلى الملامح الأساسية التى تميزت بها كل من هاتين

الحركتين:

1- حركة الإحياء الإثنوميثودولوجي .

يعد الإتجاه الإثنوميثودولوجي أحد البدائل التي طرحها (هارولد جارفينكل) عام 1967 حيث حاول وضع إنتاج جديد علم الإجتماع فى الولايات المتحدة الأمريكية .

وتتحدد ملامح هذا الإتجاه بإهتمامه بدراسة الحياة اليومية التي يعيشها الناس فى المجتمع، وكيفية مشاركة كل فرد يعيش فى هذه الحياة للأنشطة التي يمارسها أفراد المجتمع من خلال المواقف الإجتماعية المختلفة وعرف هذا المنهج بمنهجية الجماعة حيث يعتمد على محاولة الكشف عن القواعد والطقوس التي تحكم تفاعل أفراد الجماعة بعضهم مع بعض فى حياتهم اليومية . واكتشاف مظاهر السلوك التفاعلى الرشيد بين الأفراد والجماعات . وهذه الظواهر العقلانية الرشيدة حددها (جارفينكل) فى أربعة عشر مجالاً من السلوك الرشيد تتمثل فى الآتى :

- 1- عندما يصنف الفرد الأشياء أو الناس أو يقارن بينهما .
- 2- عندما يوازن الفرد بين الأمور الهامة فى حياته .
- 3- عندما يبحث الفرد عن أساليب تحقيق أهدافه .
- 4- عندما يحلل الفرد النتائج المترتبة على سلوكه .
- 5- عندما يستخدم الفرد خطة معينة يسير عليها فى حياته .
- 6- عندما يقدر الفرد قيمة الوقت .
- 7 - عندما يتنبأ الفرد بالأحداث المستقبلية .
- 8- عندما يختار الفرد بين الأشياء والقرارات الهامة .
- 9- عندما يستخدم الفرد معايير معينة للإختيار .
- 10- عندما يطابق الفرد بين الغايات والوسائل على أسس عقلانية .
- 11- عندما يتجنب الفرد الوقوع فى الخطأ .
- 12- عندما يحدد الفرد الهدف بوضوح فى حد ذاته .
- 13- عندما يطابق الفرد بين المعرفة العلمية والمعرفة غير العلمية .
- 14- عندما يميز الفرد بين الأشياء التي تساعد على تحقيق الهدف .

وفى ضوء هذه المحددات الأساسية لملامح المنهج الإثنوميثودولوجي يتضح الفرق بينه وبين المنهج التجريبي من بحث أن هذا المنهج يهدف إلى فهم الأفراد من

خلال تفاعلهم مع الآخرين، وباختلاف مستوياتهم الثقافية وأوضاعهم الإجتماعية.

ولقد أطلق «جارفينكل» مصطلح المنظر العملى على الفرد العادى ومصطلح المنظر العلمى على الباحث العلمى. ورأى أن المنظر العلمى إذا كان يسلك سلوكاً رشيداً فإن المنظر العلمى هو الذى يحدد الهدف بوضوح ويتطابق بين المعرفة العلمية والمعرفة غير العلمية، ويتجنب الوقوع فى الخطأ. وكلاهما يستخدم المنهج التوثيقى فى تسجيل المشاهدات التى تعتبر مؤشرات لأنماط السلوك فى الحياة اليومية.

ويتضح من ذلك أن المنهج الإثنوميثودولوجى يعد منهجاً شبه تجريبى لإعتماده على تمثيل أدوار تفاعلية بين جماعة من الباحثين فى عرض مواقف واقعية فى المجتمع ومواجهة رد الفعل عليها وتسجيل ردود الفعل نحو هذه المواقف.

ويؤكد «جارفينكل» على أهمية المنهج التوثيقى وشبه التجريبى ورفض الأساليب الكمية والرياضية والاختيارات والاستبيان رفضاً تاماً.

وفى نفس هذا الإتجاه حاول (هوسرل) التأكيد على إستحالة العلوم الإنسانية أن تشرق طريق العلوم الطبيعية فى حركة تقدمها، ووضع منهجاً جديداً عرف بالفلسفة الظاهرانية مطوراً به منهج جارفينكل - الفينومولوجى لدراسة ظواهر العلوم الإنسانية بهدف إزالة الهوية بينها وبين العلوم الطبيعية. وذهب إلى أن هذه الهوية كامنة فى طبائع الحياة والأشياء وهى ليست مشكلة لأنها ترتبط بالبعد الإنسانى والتصورات العقلية بدرجة أكبر من الجوانب الحسية، وإزالة هذه الهوية يكون من الضرورى توثيق العلاقة بين الباحث وموضوع البحث لضمان الصدق والحياد والموضوعية.

وهذا المنهج الذى وضعه (هوسرل) يرفض الحتمية ورؤية الإنسان خاضعاً لسلطة العوامل الوراثية والإجتماعية التى تحدد سلوكه والعمل على تأكيد حرية الإنسان وتفردته وقدرته على تشكيل واقعه الإجتماعى.

ولعل هذا المنهج قد ذاع أنتشاره فى النظريات الإجتماعية المعاصرة ومناهج البحث الإجتماعى كما ذاع أيضاً فى مجال نظريات وبحوث علم النفس بوجه عام وعلم النفس الإجتماعى بوجه خاص.

ونستخلص من ذلك أن الإتجاه الفينومولوجى قد هدف إلى تفادى الأخطاء

المنهجية التي وقعت فيها العلوم الإنسانية بمحاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية. وتمثل ذلك عند علماء الاجتماع الوضعيين وعلماء النفس السلوكيين، فهو منهج يقترب من تحليل الظواهر الثقافية بدرجة أكبر من تحليل المعرفة الحسية التي وصل إليها التقدم العلمي في مختلف المجالات في العلم المعاصر. وهذا ما يفسر سبب التخلف النسبي للعلوم الإنسانية في القرن العشرين.

وفي هذا الصدد نعرض بإيجاز إلى موقف كل من المدرسة السلوكية والمدرسة الوضعية الإجتماعية في تفسير ظواهر العلوم الإنسانية وعلى الأخص علم النفس والإجتماع.

1- موقف المدرسة السلوكية:

لقد سيطر منطق العلم التجريبي بصورته الكلاسيكية الميكانيكية الحتمية على كل مدارس علم النفس المتمثلة في الإتجاهات السلوكية التقليدية والحديثة ويتضح ذلك في الإعتبارات الآتية:

أ- إقتصرت المدرسة السلوكية على دراسة الوقائع الملاحظة فحولت مصطلحات العله والمعلول والفعل ورد الفعل إلى المثير والإستجابة القابلة للملاحظة ثم التعميم الإستقرائي وأكدت على أن التجريب المعمل هو فقط الذى يؤدي إلى نتائج يعتمد عليها.

ب- أهملت المدرسة السلوكية التفكير والمعرفة الذهنية، الأمر الذى أدى إلى جعلها تعجز عن تفسير الظواهر الشديدة التعقيد والتي لا يمكن أخضاعها للتجربة المباشرة. وجعلت من الإنسان عنصراً سلبياً خاضعاً لعوامل البيئة والوراثة.

ج- لم تتمكن المدرسة السلوكية وخاصة علماء النفس الإجتماعى من تفسير السلوك الإجتماعى لإعتمادهم على الوصف التجريبي، كما أنهم لم تكن لديهم الجرأة لاثاره قضايا في علم النفس السلوكى حيث اقتصرنا على دراسة السلوك الإنسانى فى المواقف الإجتماعية المختلفة وهى المواقف التى تخضع لها تجاربهم المعملية.

ولقد كان من نتيجة عجز المدرسة السلوكية فى مسانيرة التطور العلمى، وإعتمادها على المناهج الكلاسيكية الميكانيكية، حدوث انقلاب عليها من جانب

مدرسة علم النفس المعرفى الذى ظهر فى الستينات من القرن العشرين مستفيداً من إيجابيات العلم المعاصر، وخاصة استخدام نظريات الذكاء الآلى متمثلاً فى الحاسبات الآلية وتوظيفها لحل المشكلات السيكلوجية على نطاق عام للتطلع إلى آفاق المستقبل.

2- موقف المدرسة الوضعية الإجتماعية :

تبلورت النظريات المعاصرة فى الوضعية الإجتماعية حول تفسير المجتمع على أساس وظيفى، فرفضت التفسيرات الغائية الآلية التى تفسر الظواهر على أساس مبدأ العلية، واتجهت نحو تفسير الأحداث والنظم الإجتماعية بالنظر إلى الدور والوظيفة التى تؤديها كل منها.

فلقد نظرت الوظيفية إلى المجتمع باعتباره يتكون من أجزاء - كل جزء يؤدى وظيفة داخل النسق الكلى للمجتمع - وقد تبدوا هذه الوظائف مستقلة كل منها عن الأخرى من ناحية الشكل، ولكنها فى الواقع تكون مترابطة متناسقة منطقياً، ويمكن التعرف على هذا الترابط المنطقى بواسطة الملاحظة.

وتزعم هذا الاتجاه فى الفكر الأنثروبولوجى (رادكليف بروان) و«مالينوفسكى» واستخدمت الوظيفة كمنهج للبحث العلمى فى دراسات علم الإنسان. وتطور هذا المنهج عند علماء الاجتماع فى القرن العشرين فى نظريات «تالكت بارسونز» و«روبرت ميرتون» و«أنتونى جدنجز» و«سير رايت ميللز» وغيرهم.....

وبذلك تجلت أعمال علماء الاجتماع فى الربط بين مفهوم الوظيفة ومفهوم البناء Function & Structure حيث أطلق على هذه النظريات بالبنائية الوظيفية كمنظريه كبرى. وأتخذت إطاراً عاماً للتفسير العلمى لظواهر المجتمع ونظمه ومشكلاته فى محاولة لإمكان التوصل إلى علم طبيعى لدراسة المجتمعات الإنسانية على نفس الأسس التى تسير عليها مناهج البحث العلمى فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية، والعمل على إمكانية تطبيق هذا المنهج على دراسة الظواهر القانونية والسياسية والإقتصادية والدينية..... وغيرها.

وفى ضوء هذه الإعبارات هل يمكن القول أن الوظيفة البنائية فى علم الاجتماع المعاصر قد أستطاعت الوصول إلى مرتبة التفسير العلمى المقنن منطقياً؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكن إثارة القضايا الجدلية الآتية في إطار النقد ونقد النقد الدائر بين علماء الاجتماع المعاصرين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية:

أ- من الملاحظ أن النظرية الوظيفية قد ساهمت إلى حد كبير في وصول علم الاجتماع إلى مرحلة التفسير المنطقي المقنن، ولكنها لم تتمكن من التوصل إلى درجة الدقة الكامنة للتقنين المنطقي في دراسة ظواهر المجتمع نتيجة لظواهر الخلل الناتج عن التحيز الأيديولوجي لتفسير الوقائع الاجتماعية، فهناك من الاتجاهات التي تفسر الظواهر الاجتماعية على أساس محافظ واتجاهات أخرى تفسرها على أساس ليبرالي وغيرها من الإتجاهات يفسرها على أساس راديكالي.

ب- من الملاحظ أيضاً أن ظواهر الصراع الأيديولوجي في الفكر الاجتماعي المعاصر قد تناول مشكلة النظام الاجتماعي من حيث الثبات والتغيير والتطور والتقدم والتفاعل بين الأفراد والجماعات . وهذا ما عبرت عنه أهم الإتجاهات الفكرية لنظريات علم الاجتماع المعاصر وأهمها نقد النظريات الكلاسيكية التقليدية للمدرسة الوظيفية عند الرواد الأول (كونت - دوركايم - ماكس فيبر). وهذه النظريات فشلت في تناول مشكلة التغيير الاجتماعي وظواهر الصراع والتفكك وتأكيدها على النظام القيمي المعياري لنماذج السلوك الإنساني هذا من جانب، ومن جانب آخر قامت النظريات الماركسية والراديكالية لتؤكد على ظواهر التغيير الاجتماعي وتغالي في تفسير التغيير على أساس ضرورة الضورة من أجل إحداثه ورفض الإتجاهات المحافظة التي تنادى بالثبات والاستقرار والتغيير التلقائي التدريجي.

ج- ولقد ظهرت نظريات جديدة تحاول التوفيق بين الإتجاهات المحافظة والإتجاهات الراديكالية، وتمثلت في فكر المدارس الأنثروبولوجية المعاصرة التي تزعمها ليفي ستراوس، ونظريات المدرسة التفاعلية الرمزية التي تزعمها هيربرت ميد، ونظريات التبادل الاجتماعي والتي تزعمها بيتريلو، - وكذلك الإتجاهات البنيوية المعاصرة في الدراسات الفينومونولوجية عند جارفنكل، وهوسرل، والتي عرفت بمنهجية الجماعة كما سبق الإشارة إلى ذلك. وهي الدراسات التي اهتمت بدراسة نظم معيشة الإنسان والمشكلات التي يواجهها في حياته اليومية وأختلافها بالزمان والمكان.

د- وعلاوة على هذا ظهرت الاتجاهات النقدية بين المدارس الفكرية المختلفة كل منها يحاول البرهنة على أوجه القصور في كل اتجاه بالنسبة للآخر ليبهرن على الأيديولوجية المنهجية في البحث العلمي وقدره هذا الإتجاه على تفسير الظواهر الإجتماعية بالنسبة لقدرة الإتجاهات الأخرى.

وفي ضوء هذه القضايا الجدلية تتحدد اشكالية المنطق النسبي لمشكلة العلوم الإنسانية من حيث افتقارها للتقنين المنطقي السليم والدقيق الذي يجعلها نظرية علمية بمنطق العلوم الطبيعية.

2- حركة الأحياء للنظرية التفاعلية الرمزية:

لقد ظهرت التفاعلية الرمزية في أعمال «تشارلز كولي»، "C.H.Cooley" وجورج هيربرت ميد "G.H.Mead" وهربرت بلومر "H.Blumer" حيث يحاول أنصار هذا الإتجاه أن يضعوا أنفسهم محل الآخرين بهدف التعرف على أفكارهم ومشاعرهم حيث يرون أن الناس يتصرفون طبقاً لتفسيرهم لمعاني عالمهم الإجتماعي.

ويذهب أنصار التفاعلية الرمزية إلى أن الذات هي الأساس الأول للتفاعل، حيث أن كل فرد يحمل داخله معاني للأشياء الخارجية التي يتأثر بها ويتفاعل معها سواء كان هذا الشيء مادياً أو معنوياً، أو تصورياً وهذه المعاني تظهر بصورة تلقائية أثناء عملية التفاعل.

وتتكون المعاني في الذات الإنسانية من خلال عملية التنشئة الإجتماعية حيث يتعود الفرد على المعاني والرموز السائدة في مجتمعه، وهذه المعاني تندمج في ذاته وتسيطر عليه وتصبح رموزاً توجه سلوكه في المواقف المختلفة بحيث يوحد الفرد بين ذاته وذوات الآخرين.

وعندما تندمج النحن في الذات يتحول السلوك الفردي إلى سلوك إجتماعي أو أفعال مشتركة تتمثل في كل مظاهر الحياة الإجتماعية التي يعيشها بوجه عام، والمجتمع على هذه الصورة هو كل جماع الناس وأفعالهم عن طريق المعاني الرمزية التي يفسر بها الأفراد الأشياء المحيطة بهم بحيث تعبر هذه المعاني عن الشعور بالنحن أي بالجمعية.

ولا يعنى ذلك أن التفاعلية الرمزية تلغى الذات والشخصية الفردية لتؤكد فكرة الجمعية ودمج الذات فى الجماعة، وإنما يفسر أنصار هذا الإتجاه أن هذه الروح الجمعية ليست قهرية مفروضة على الذات ولكنها طوعية إرادية اختارها الفرد بإرادته الحرة.

وترتكز النظرية التفاعلية الرمزية على المبادئ الآتية:

أ- التمييز بين نوعين من السلوك: الأول: السلوك الخاضع لسيطرة التقاليد والثانى: السلوك الواعى الموجه لتحقيق هدف معين من خلال وسائل معينة ويرى أنصار التفاعلية الرمزية أن هذين النوعين من السلوك يعبران عن وجود إتجاهين للتفاعل فى أى مجتمع من المجتمعات أحدهما يتجه نحو الثبات والآخر يعيل إلى التغيير والتعديل.

ب- أن الأساس المنهجي للتفاعلية الرمزية يعتمد على الإعتبارات الآتية:

- 1- ربط السلوك الكامن للفرد بالسلوك الظاهر، وعلى الباحث أن يبدأ بدراسة السلوك الظاهر أولاً للكشف عن السلوك الباطن الذى يعبر عن الرموز الذاتية للفرد.
- 2- أن يدرس الباحث السلوك من وجهه نظر الأفراد الذين يجرى عليهم الدراسة ويهتم بدراسة مظاهر التحول التى تنتج عن تفاعلات الأفراد فى المواقف المختلفة.
- 3- أن يحاول الباحث الربط بين المعانى والرموز التى يستخدمها الأفراد فى تفاعلاتهم مع مجالات الأنشطة المختلفة وعلاقاتهم الإجتماعية المختلفة فى الأسرة - العمل - مجالات الأنشطة النقابية والرياضية والدينية وغيرها.
- 4- أن يهتم الباحث بتحليل عناصر المواقف التفاعلية للأفراد بين الفاعل والفاعلين والوقت الذى يستمر فيه التفاعل بينهما.
- 5- أن يهتم الباحث بإبراز ظواهر التغيير فى التفاعل وأختلافه بإختلاف المواقف المختلفة.

ولعل هذا الإتجاه يعتبر إتجهاً مغايراً للإتجاهات الكلاسيكية التى فسرت التفاعل فى إطار النسق القيمي المعيارى انفصلاً راديكالياً عن الإتجاهات الكلاسيكية التقليدية فى علم الاجتماع المعاصر.

محاولة حل مشكلة العلوم الإنسانية .

تعتمد العلوم الإنسانية على المنهج الإستقرائي الذى يعتبر حجر الزاوية فى علم مناهج البحث العلمى بإعتبار أن الإستقراء فى العلم هو المعيار الذى يميز بين العلم واللاعلم، فهو منهج يتناول الظواهر الجزئية بواسطة الملاحظة والتجربة وإستقراء النتائج بهدف التحقيق من مدى صدق النظرية ومطابقتها للواقع، ولقد كان الإستقراء سببا من أسباب تقدم العلوم الطبيعية .

وترجع نشأة المنهج الإستقرائي فى تاريخ العلم إلى نهايات عصر النهضة، وبداية العصر الحديث حيث حل الإستقراء محل المنطق الأرسطى الذى ساد على الفكر فى العصور الوسطى . وتحرر العلم الحديث من سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة ونتج عن ذلك ثورة أدت إلى توصل العلماء إلى قوانين تفسر الطبيعة على أساس العقل، وخاصة بعد الإكتشافات العلمية وإختراع الطباعة وأستخدام المنهج العلمى الذى يتناسب مع طبيعة التحولات التكنولوجية والعلمية .

ويعتبر «فرانسيس بيكون» "F.Becon" أول من وضع دعائم المنهج العلمى التجريبي على أساس المنهج الإستقرائي للوصول إلى القوانين العلمية التى تفسر الظواهر الإجتماعية . وتبعه فى هذا المجال فلاسفة المنهج العلمى فى العصر الحديث أمثال «كلوبرنارد» و«وليام ويول» و«جون ستيرورات مل» .

ويرجع الفضل إلى «فرنسيس بيكون» فى تخليص الإستقراء من الشوائب الى علقته به وبلورته حيث دعا إلى ضرورة أن يتخلص الباحثون من الأخطاء التى تعوق الفكر فى البحث عن المعرفة عن طريق جانبين أساسيين من البحث العلمى أحدهما سلبى والآخر إيجابى .

والجانب السلبى هو الذى ينبه الباحث إلى الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها نتيجة للأوهام أو الأوثان التى تتمثل فى الجنس والكهف والمسرح والسوق . فهذه الأوهام تبعد الباحث عن الموضوعية والحيادية والخضوع لمبدأ العلية والحتمية الأمر الذى يؤدى إلى الوصول لقوانين خاطئة لا تتفق مع طبيعة القوانين الطبيعية المتعارف عليها .

والجانب الإيجابى يتمثل فى وضع القواعد الأساسية لجمع المعلومات عن طريق التجارب التى يستطيع الباحث عن طريقها إكتشاف أشياء فى الواقع لم يكن يفكر فيها

من قبل وبذلك يعتبر «بيكون» من أهم رواد الحضارة المعاصرة الذين ساهموا في نهضة العلم بإتجاهه نحو النزعة العلمية كأساس لحل مشكلة العلوم الإنسانية، فالنزعة العلمية قد امتدت من العلم الطبيعي إلى جميع العلوم الأخرى، وكان أول من استخدمها علم النفس، ونبه علماء النفس إلى ضرورة الإلتزام بها في دراسة الإنسان وضرورة انتشارها في دراسات وبحوث العلوم الإنسانية الأخرى حيث أن أي علم لا يلتزم بالنزعة العلمية يعتبر علماً سطحياً.

ولقد آثر فلاسفة المنهج العلمى المحدثون ثلاث مشكلات أساسية تواجه العلوم الإنسانية في تطبيقها للمنهج الإستقرائى تمثلت فى: مشكلة السببية، مشكلة الإضطراب، ومشكلة الحتمية، ونشير إلى كل من هذه المشكلات بإيجاز.

1- مشكلة السببية:

تعد مشكلة السببية من المشكلات الراسخة فى التفكير الفلسفى قبل التفكير العلمى فهى مشكلة بديهية فى الحياة اليومية التى يعيشها الإنسان فيما يعرف بالحس المشترك.

وترجع الأصول الأولى لفكرة السببية إلى الفلاسفة الميتافيزيقيين الأول الذين نظروا إلى أن كل ما يحدث فى الطبيعة يرتبط بعلاقة عليه، وطور أرسطو هذه الفكرة فى إطار عقلى خالص يفهم الوجود وكشف علل التغير فى الكون.

وفى العصور الوسطى ارتبطت فكرة السببية بالدين ونظر إليها الفلاسفة باعتبارها العلة الفاعله بالمفهوم الأرسطى لتفسير ظواهر الكون أما فى العصور الحديثة فلقد تطورت الفكرة عند ديكارت حيث اعتبرها علاقة ضرورية فى تفسير ظواهر الطبيعة. ونظر إليها «بيكون» بأنها علاقة اضطراب لتفسير التغير فى ظواهر الطبيعة.

ولقد ظهرت إتجاهات رافضة لفكرة السببية فى العصر الحديث عند «توماس هوبز» و«ديفيد هيوم» حيث رفض «هوبز» جدوى الإستقراء واهتم بالمنهج الرياضى العقلى، وأتجه هيوم نحو التجريبية المتطرفة التى تؤكد على أهمية المذهب الحسى وأعتبر أن كل ما يخرج عن المنطق والرياضة والشعور الحسى يعتبر خرافة ومن الضرورى البحث عن السببية فى إطار الخبرة الحسية المباشرة.

2- مشكلة الإضطراد:

ارتبطت مشكلة الإضطراد بمشكلة التنبؤ في مجال العلوم الإنسانية، وهي مسألة سيكولوجية تعنى تعاقب العلة مع معلولها. فعند ملاحظة الحادثة (أ) يعقبها في أكثر الحالات الحادثة (ب). فإن تكرار حدوث (ب) هو نتيجة لحدوث (أ). وبذلك يرسخ في ذهن الباحث الأعتقا بتوقع حدوث (ب) إذا حدثت (أ).

ولاشك أن التنبؤ بإضطراد الأحداث من نفس النوع في كل زمان ومكان يرتبط بمشكلة السببية وإذا كانت السببية قد ثبت بطلانها وعدم جدواها في البحث العلمي المعاصر نتيجة للنقد الذي وجه إليها وبالتالي لمشكلة الإضطراد فإن التنبؤ بحدوث الظاهرة على أساس السببية والإضطراد لا يكون صحيحا حيث أن توقع حدوث نتيجة معينة لعله ما قد تكون على العكس بما هو متوقع. وعلى سبيل المثال ما يمكن أن يلاحظ من أن الحيوانات الأليفة لا تتوقع أن من يقدم لها الطعام سوف يقوم بذبحها في يوم ما.

يعنى هذا أن الحكم بتنبؤ حدوث الظاهرة (ب) نتيجة لحدوث (أ) في كل زمان ومكان أمر مرفوض في المنهج العلمي المعاصر.

3- مشكلة الحتمية:

لقد نتج عن رفض السببية والإضطراد انهيار الحتمية والشك في الاستقراء وجدواها في المنهج العلمي ويتضح ذلك في الأعتبارات الآتية:

أ- قيام ثورة على الحتمية تزعمها «أنشتين» في نظريته عن النسبية رفض فيها الحتمية وأحل محلها نظرية الكوانتم. وانهارت الحتمية في المنهج العلمي المعاصر عند أهم علماء المنهج المعاصر «كارل بوير» الذي إعتبر الحتمية كابوساً مزعجاً ويرجع الفضل إليه لتخليص البشرية منها.

ب- ونتج عن انهيار مبدأ الحتمية أن أصبح الإستقراء ليس له ما يبرره حيث أن شواهد الطبيعة قد أصبحت قوانين ثابتة لا تتغير في مجال الفيزياء وفي الحياة التي يعيشها الإنسان بوجه عام فقوانين الطبيعة الثابتة التي تصدق في الماضي ليس من الضروري أن تستمر في المستقبل من الناحية المنطقية لأنها لا تتضمن وقائع

الملاحظة مهما تعددت . كما أن الجدل العلمى حول جدوى الاستقراء يدور فى حلقة مفرغة رفضها العلم الحديث والمعاصر برفضه لقوانين السببية والاضطراد والحتمية .
وبذلك أصبحت مشكلة الإستقراء من أكثر المشكلات البالغة التعقيد فى مناهج البحث العلمى المعاصر فهى مشكلة واجهت الفلاسفة والعلماء منذ عصر «هيوم» حتى يومنا هذا . وتعددت المواقف والإتجاهات فى نظر العلماء المحدثين والمعاصرين بين الرفض والتأييد .

وفى إطار هذه الإتجاهات المعارضة كانت أكثر الإتجاهات تأثيراً فى توجيه المنهج العلمى المعاصر نحو رفض الاستقراء بالمفهوم التقليدى يتمثل فى إتجاه فيلسوف العلم الحديث والمعاصر «كارل بوبر» . رأى «كارل بوبر» "K. Poper" أن مشكلة الاستقراء تكمن فى نظرية العلم ، فالعلم يرتكز على نظريات وفلسفة العلم هى منطقها وهذا المنطق يعتبر نظرية من نظريات العلم . وتتحدد مشكلة الاستقراء فى أمكانية بناء نظرية مميزة عن غيرها من نظريات العلم . والوصول لهذا الهدف يكون من الصعب تحقيقه لأن هناك من يصف المعرفة العلمية باللاعقلانية وإفتقارها إلى المبررات المنطقية التى تجعل العقل يرفض التسليم بها .

ولحل هذه المشكلة أعتبر «بوبر» المعرفة العلمية هى أرقى أشكال المعرفة وأكثرها تقدماً وأقدرها على حل المشكلات ، وذلك كان من الضرورى أن تتميز عن غيرها من المعارف الموضوعية . وهذا لا يتحقق إلا برفض الخرافة الإستقرائية - على حد قوله - واتخاذ موقف نحو الاستقراء باعتباره المعيار الذى يميز العلم .

ويعنى هذا أن «بوبر» يؤكد وجهه نظر «ديفيد هيوم» فى ضرورة الإبتعاد عن المعتقدات الذاتية للباحث وقابليه النظريات العلمية للنقد الموضوعى بهدف تحديد موقف منها إما بالقبول أو بالرفض أو بالتعديل على أسس عقلانية .

وبذلك يكون «بوبر» هو أول من حاول حل مشكلة الأستقراء على هذه الصورة بوضع منهج جديد ليس فيه أستقراء .

محاولة «كارل بوبر» لحل مشكلة الاستقراء .

نظر (بوبر) إلى المعرفة والعلم نظرة كلية شاملة بإعتبار أن العلم يعبر عن مرحلة متقدمة من المعرفة ، ورأى أن أى سلوك تسلكه الكائنات الحية بمستوياتها

الإنسانية ودون الإنسانية ما هو إلا محاولة لحل مشكلة تواجه الكائن الحي.

والبحث العلمي يبدأ بموقف الباحث نحو مشكلة محددة (م1) ثم يحاول إيجاد طريقة للحل بوضعها تحت الاختبار، ثم يناقش هذا الحل عن طريق نقضه للخطأ. ويستبعده. وعند استبعاد الخطأ يظهر موقف جديد يحتوى بالضرورة على مشكلات أخرى وينتهي إلى المشكلة الثانية (م2).

وبذلك يذهب (بوبر) إلى أن الباحث يمكنه إقتراح عدد كبير من الحلول الممكنة، ويجب على الباحثين اللاحقين له إختبارها جميعا للوصول إلى أهم مشكلة تابعة للمشكلة الأولى (م2) وهكذا تسير المعرفة في حلقات متتالية متصلة بحيث تبدأ المشكلة الجديدة من حيث تنتهي المشكلة السابقة له في شكل إضطرادى يدل على التقدم المستمر والتخلص من الأساطير والخرافات.

ولعل هذه الصياغة لحل مشكلة المنهج في البحث العلمي تمثل المنهج الواحد الذى تسير عليه التخصصات الدقيقة وتقرب الفوارق بينها وتؤدى إلى الأصالة فى البحث العلمى بحيث يلتزم كل باحث فى مجال تخصصى معين بمحاولة حل مشكلة بحتة بصدق وأصالة.

ولذلك رأى (بوبر) ضرورة أن يكون الباحث ملماً إماماً دقيقاً بمشكلة بحثه وإماماً تاماً بمشكلات البحث فى التخصصات القريبة الصلة بها، فالعالم فى معمله مثلا يجب أن يكون ملماً بالأحداث السياسية والإقتصادية والإجتماعية التى تحيط به فى العالم الذى يعيش فيه.

ويرفض (بوبر) النزعات الكلية والخيالية التى تحاول الوصول إلى الهدف دفعة واحدة، ويؤكد على ضرورة الأخذ بمبدأ الهندسة الإجتماعية الجزئية التى تعنى الإصلاح الإجتماعى بطريقة تدريجية عن طريق حل المشكلات الجزئية مشكلة. مشكلة وتوجيه النقد خطوة. خطوة بدلاً من الإتجاهات الراديكالية التى تهدف إلى هدم القديم دفعة واحدة وإعادة البناء مثلما حدث فى الثورة الماركسية على الرأسمالية. ولعل هذه المحاولة لحل مشكلة العلوم الإنسانية تؤكد على ضرورة الإهتمام أولاً بحل المشكلات الأكثر إلحاحاً والبدء بالبحث عن الأسباب والعوامل التى أدت إليها قبل محاولة حل المشكلة.

وتؤكد هذه المحارلة على أهمية النقد البناء فى عملية المعرفة بإعتباره حجر الزاوية التى يهدف إليها العلم المعاصر فى حل مشكلات المجتمع .

ومع ذلك يؤكد (بوبر) على مبدأ التواضع فى البحث العلمى حيث يحذر الباحثين من هاوية النزوع إلى الكمال فالخطأ لا مفر منه فى كل محاولة . ومن المستحيل وجود معرفة غير قابلة للخطأ لا فى العقل ولا فى الحس وفقاً لمبدأ أساسى فى فلسفة (بوبر) العلمىة وهو (إستحالة اليقين) وضرورة الإتجاه نحو العقلانية النقدية .

مسار البحث العلمى فى ضوء منهج كارل بوبر .

فى ضوء المنهج العلمى الذى حاول به كارل بوبر، حل مشكلة العلوم الإنسانية يتحدد مسار البحث العلمى على النحو التالى:

1- يبدأ الباحث بإختيار مشكلة تثير اهتمامه للبحث العلمى يبدأ منها بحوثه (م1) وغالباً ما تكون مشكلة علمية واقعية أو مشكلة نظرية يصعب التحقيق منها بسهولة .

2- يختار الباحث من المعرفة العلمىة السابقة موقف العلم من المشكلة وهذا يعنى أن نقطة البدء فى البحث العلمى تبدأ بالمسكلة وليس بالملاحظة أو التجربة فهى تمثل جزء من البناء المعرفى السابق وتشتق منه .

3- يطرح الباحث حلاً لإزالة الغموض الذى يحيط بالمسكلة والتعرف عليها عن طريق طرح الحل ونقده لمعرفة الصعوبات التى تواجه هذا الحل .

4- وفى هذه المرحلة يواجه الباحث مشكلات متعددة للتعرف على طبيعة المشكلة وتفرعاتها والمشكلات الجانبية المرتبطة بها وعلاقتها بالمشكلات الأخرى حتى يمكنه إستخلاص الحل الملائم بإختياره الذاتى .

5- أثناء محاولة الحل قد تطرح حلول عديدة مستمدة من نظريات تحاول حل نفس المشكلة، وعلى الباحث فى هذه الحالة تنفيذ وإستبعاد ما يمكن تنفيذه من نظريات على أساس منطقى عقلانى حتى يصل إلى أفضل الحلول المناسبة .

ورأى (بوبر) أن النظرية الأفضل هى النظرية الأكثر قابلية للنفى فهى الأكثر موضوعية لأنها تهدف إلى حل المشكلة دون هدف إيديولوجى معين أو غاية تسعى

إليها. وبذلك يكون النقد منهجاً كافياً داخل المنهج العلمي لأنه قادر على تحديد النظرية الأفضل التي تنتهي بتحديد محاولة لحل المشكلة.

6- يتجه الباحث بعد ذلك إلى إستبعاد الخطأ حيث يحاول نقد فرضه الجديد وإيجاد الخطأ فيه - ولا بد من إيجاد الخطأ - ومحاولة تفنيده وقد يكون الفرض قوياً يصمد أمام محاولات النقد أو قد يكون ضعيفاً ينهار أمامها فالفرض العلمي ليس بمسلمات يقنع الباحث بصدقها.

7- في هذه المرحلة يواجه الباحث صعوبة إمكانية حل المشكلة ككل، فيحاول حل جزء منها فقط ويعيد المحاولة أكثر من مرة حتى يمكن التوصل إلى درجة من التقدم العلمي لحل المشكلة لإتخاذ قرار حاسم إما بقبول النظرية أو رفضها أو إمكانية تعديلها.

8- تتحدد خطوات المنهج العلمي لإختبار النظرية وإستبعاد الخطأ في أربع طرق أساسية هي:

أ- التأكد من إتساق النتائج ببعضها البعض منطقياً دون تناقض.

ب- تحييص النظرية، هل هي إخبارية تأتي بجديد أم هي تحصيل حاصل؟

ت- التعرف على مدى إتساق النظرية مع النظريات الأخرى. هل هي نموذجاً منطقياً لها أم تضيف جديداً إليها؟

ث- إختبار النظرية تجريبياً عن طريق إستنباط النتائج المستنبطة منها.

يتضح من ذلك أن هذه الأساليب تسير وفق المنهج الإستنباطي وليس المنهج الإستقرائي، فعلى الرغم من الإستعانة بالملاحظة والتجريب، إلا أن معيار الإتفاق أو الإختلاف يهدف إلى قبول أو رفض النظرية المشتقة منهجياً ومنطقياً على أساس النقد المنهجي - وكلما كانت النتائج قابلة للنفي وبعيدة عن الواقع كلما كانت أكثر أهمية ومن السذاجة وضع نظرية يكتشف فيها الخطأ من منطوقها أو نتائجها القريبة.

وفي ضوء هذه الإعتبارات يجب على الباحث الأخذ في الإعتبار أن نتيجة الإختبار مهما كانت إيجابية أم سلبية فإنه قد تعلم الكثير من حالة الفشل أو النجاح فيستفيد من الخطأ الذي وقع فيه في حالة الفشل وفي حالة إكتشاف كذب نظرية فإن هذا يعنى صدق نقيضها... وهكذا حتى يتمكن الباحث من الحصول

على أفضل الحلول لمشكلة بحثه.

9- وعندما يتوصل الباحث إلى مشكلة جديدة (م2) ينتهى إلى موقف جديد ليبدأ بها حلقة جديدة على النحو السابق.

وهذه هى الملامح الأساسية التى وضعها كارل بوبر، لحل مشكلة الإستقراء بلا إستقراء!! فالإستقراء فى نظره خرافة.

محاولة حل مشكلة العلوم الإنسانية فى المنهج العلمى المعاصر.

يعد معيار القابلية للإختبار والنفى أساساً حاسماً لمنطق العلم فى تحديد ما هو علمى وما هو لا علمى حتى لا تخضع المعرفة العلمية للأحكام التقويمية وأحكام الحس المشترك.

وإذا كانت هذه الخاصية تتحقق على الوجه الأكمل فى العلوم الطبيعية، فإنها لا يمكن تحقيقها بنفس الدرجة فى العلوم الإنسانية. ولكن يمكن الإستفادة منها كمبدأ تنظيمى لصياغة الفروض العلمية والحكم عليها بعيداً عن التحيز واللاموضوعية، ويكون معيار تقدم العلوم الإنسانية مرهوناً بمدى إقترابها من هذا المعيار.

وبذلك تكون قابلية الفرض العلمى للإختبار والنفى السمة المقننة التى يمكنها المواءمة بين التجريب والتنظير فى العلوم الإنسانية بهدف حل مشكلة التطابق بين النظر والواقع.

ويتحقق الهدف العلمى الذى تسعى إليه العلوم الإنسانية عن طريق الإبتعاد عن النزعات الكلية وخضوع كل مشكلة جزئية للنقد الإختبارى التجريبي الكذيبى ودراسة النتائج الغير مقصودة والغير مرغوبة فى السلوك بدلاً من التنبؤ الحتمى لها.

ويعنى هذا أن القانون العلمى فى العلوم الإنسانية يمكن وضعه فى صورة نافية تتمثل فى كل وجوه النشاط الإنسانى ومن أمثلة ذلك:

أ- فى المجال الإقتصادى: لا يمكن فرض الرسوم الجمركية على المنتجات ونقل فى نفس الوقت من تكاليف المعيشة.

ب- فى المجال المهنى: لا يمكن تحقيق العمالة الكاملة دون حدوث تضخم.

ج- فى المجال السياسى: لا يمكن القيام بثورة دون أن ينتج عنها إتجاه رجعى.

وبذلك تكون الدقة العلمية المطلوبة هي الدقة التي يكون لها نتائج يمكن إختبارها جزئياً وليست المشروعات الأيديولوجية المفتوحة التي تخرج عن السيطرة في العلوم الإنسانية كما هو الحال في المشروع الثوري الماركسي.

وعلى هذا الإعتبار يبدأ البحث العلمي من فرض يتوصل إليه الباحث من المعرفة العلمية السابقة أو الخبرة والمعاشية. وعلى البحث أن يختار الفرض القابل للتكذيب (النفي) حتى يمكن تحقيق التقدم العلمي وبذلك يكون التطبيق العلمي ليس ضد المعرفة العلمية، بل هو دافع لها بإعتبار أن نفي النفي إثبات. وكلما تعددت التجارب في البحث العلمي وتعددت النتائج تتحقق إمكانية تطبيق معيار القابلية للنفي في مجال العلوم الإنسانية.

المنهج العلمي لتطبيق معيار القابلية للنفي في مجال العلوم الإنسانية:

لقد واجهت العلوم الإنسانية جدلاً كبيراً حول الإستفادة من إمكانية تطبيق منهج العلوم الطبيعية على دراسة الظواهر الإجتماعية حيث أن العلوم الطبيعية قد تجاوزت العلوم الإنسانية إلى حد كبير في تقدم مناهج البحث العلمي فيها.

وتمثل هذا الجدل حول رفض إمكانية رد العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية حتى تكون تابعة لها في منهجها فمن الصعوبة بمكان خضوع الظواهر الإنسانية للبحث التجريبي الذي تخضع له العلوم الطبيعية في دراسة ظواهرها، ومن الصعب تجميع البشر في معمل التجارب مثلما يفعل علماء الفيزياء والكيمياء في بحوثهم العلمية حيث أن المادة جامدة ثابتة تتفاعل بفعل فاعل بينما الحياة الإنسانية متغيرة تتأثر بعوامل الزمان والمكان وتتفاعل الكائنات البشرية بصور متباينة بإختلاف العصور وبإختلاف الجماعات الإجتماعية داخل البناءات المختلفة بفعل عوامل سيكولوجية وإجتماعية وثقافية وبيئية وغيرها.....

ولعل السبب في سيطرة الإتجاه الردي في مجال البحث العلمي للعلوم الإنسانية يرجع إلى سيطرة النظرية الميكانيكية التي نظرت إلى المجتمع على أنه آله تتكون من تروس والبشر هم عناصرها، وتتفاعل الكائنات البشرية فيها تفاعلاً آلياً وفقاً لمبدأ الحتمية الآلية وظهر الإهتمام في النظريات الإجتماعية الحديثة نحو إمكانية قيام نظام إجتماعي جديد متأثراً بالعلم الجديد الذي يعبر عن وحده العلم ليكون بديلاً عن

الإتجاه الكلاسيكى القائم على مبدأ العلية (السببية).

وننتج عن تطور الإتجاهات العلمية الكلاسيكية والحديثة نزاعاً بين المعرفة الكلاسيكية والمعرفة الحديثة حول فكرة الموحّد الجديد الذى يتطابق فيه منهج البحث العلمى فى دراسة الظواهر الإنسانية والطبيعية على السواء.

وتمثّل هذا النزاع فى اتجاهين أحدهما يدافع عن وحدة العلم، والآخر يرفضها، وتزعم الإتجاه الأول «روبير بلانشية»، وتزعم الإتجاه الثانى «جوزيف مارجيوس»، فالإتجاه المدافع عن وحدة العلم يؤكد على أن هذه الوحدة قد أصبحت واقعاً ملموساً فى الممارسة العلمية للعلم التجريبي المنطقى وأن لغة الفيزياء هى اللغة الواحدة للعلم الموحّد حيث أنها تتميز بالخاصية الكلية الشاملة للطبيعة الفيزيائية فى كل زمان ومكان، ولعل هذا ما حدا بأوجست كونت إلى تسمية علم الإجتماع بعلم الفيزياء الإجتماعية فى بداية الأمر قبل أن يطلق عليه علم الإجتماع.

وفى ضوء هذه الإعتبارات يصبح مشروع «أوجست كونت» لمحاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية لا قيمة له فى الإتجاهات المعرفية المعاصرة التى تأثرت بمنهج «كارل بوبر» العلمى والذى عبر عنه فى كتابه الشهير «عقم المنهج التاريخى» /

أما الإتجاه المعارض لوحدة العلم فهو انعكاس طبيعى لتدعيم الدعوة التى حملت لواءها الوضعية المنطقية عند العلماء المعاصرين، والتى تمثّلت فى آراء «جوزيف مارجيوس» فى كتابه «علم بغير وحده» حيث شن هجوماً شديداً على وحدة العلم وأكد أن هذه الوحدة أمر مستحيل لأن المشروعات العلمية ما هى إلا إنجازات إنسانية تتباين باختلاف النظم السياسية والإجتماعية والإقتصادية وغيرها، فهى متعددة ومتباينة ولا يمكن لها أن تتوحد فى نموذج مثلاً يتحقّق ذلك فى العلوم الفيزيائية.

وبذلك يتضح أن العلم الحديث والمعاصر يرفض النموذج الواحد فى المنهج العلمى بإعتبار أن النّقد العلمى يرتبط بتشعب المعرفة الإنسانية ونشأة فروع جديدة مستقلة فى مختلف مجالاتها. واتجهت الوضعية المنطقية نحو البحث فى إمكانية حل مشكلة العلوم الإنسانية فى ضوء تحقيق مبدأ الحيادية والموضوعية التى هى سمة العلم وفقاً لخاصيته المنطقية من حيث الإعتبارات الآتية:

1- ضرورة ربط الباحث بموضوع البحث في إطار السياق الحضارى للبنىات الثقافية المختلفة في ضوء نتائج البحث العلمى والتراث الفكرى المتراكم المعبر عن تطور العلم وتقدمه .

2- الإلتزام بمعيار القابلية للنفى فى البحث العلمى على أساس رسم حدود للمشروع العلمى لا تتجاوز حدود العلم للإخبار عن الواقع المحسوس .

3- التأكيد على ضرورة حل مشكلة العلوم الإنسانية فى الواقع الحضارى والثقافى للمجتمع وفى إطار التفاعل المستمر بين العلم والنسق الثقافى القيمى المميز لواقع الحياة ومتطلباتها وأهدافها فى كل زمان ومكان .

4- تأكيد الهوية الذاتية للشخصية المجتمعية، والإبتعاد عن السلبية فى مواجهة التحيزات الأيدولوجية للعلوم الإنسانية عن طريق اختبار النظريات والفروض العلمية القابلة للنفى التجريبي لتحقيق الأهداف المنشودة للعلم .

الإتجاهات المعاصرة لحل مشكلة العلوم الإنسانية .

لقد تبلورت الإتجاهات المعاصرة للنظرية الإجتماعية فكراً ومنهجاً حول إتجاهين متعارضين يمثلان النظريتين الكبيرتين فى علم الإجتماع الحديث والمعاصر وهما النظرية البنائية الوظيفية والنظرية المادية التاريخية والنظرية الأولى تؤكد على وحده العلم وفقاً لمنهج العلوم الفيزيائية، والثانية ترفض هذه الوحدة وتفندهما . ويعنى هذا أن النظرية العلمية إما أن تعطى معرفة صادقة فى كل مكان وزمان ما لم يثبت العكس بحيث يكون حاصل ضرب $2 \times 2 = 4$ عند كل البشر بإختلاف الناس والجماعات والمجتمعات . وأما أن تكون المعرفة نسبية تعتمد على وجهة النظر الذاتية لشخص معين فى زمن معين أى نسبية زمانية ومكانية .

وحاولت الإتجاهات المعاصرة للنظرية الإجتماعية التوفيق بين هذين الإتجاهين المتناقضين كمحاولة لحل مشكلة العلوم الإنسانية والبحث عن مخرج لها . وتمثلت هذه الإتجاهات فى أفكار جورج لوكاش، والمدرسة الألمانية المعاصرة فى علم الإجتماع التى إتجهت نحو تطوير الماركسية وتعرف بمدرسة (فرانكفورت) وكان لهذه المحاولات دوراً هاماً ومؤثراً فى تطوير النظرية والمنهج لعلم الإجتماع المعاصر فى المدارس الإجتماعية المختلفة فى الشرق والغرب وفى الولايات المتحدة الأمريكية

على وجه الخصوص.

ونعرض بإيجاز لإسهامات «لوكاش»، ومدرسة فرانكفورت، للتوفيق بين الإتجاهين المتعارضين فى نظريات علم الإجتماع المعاصر.

* إسهامات «جورج لوكاش» (1885-1971)

يعد «لوكاش»، منظراً للماركسية فى بداية حياته العلمية ومدافعاً عنها، ولكنه إتجه نحو تطوير الماركسية ونقد الكثير من الفكر الماركسى فى كتاباته المتأخرة وحاول أن يوفق بين النظرية المادية التاريخية والنظرية الوظيفية البنائية.

يحاول «لوكاش»، المزج بين الإتجاهين المتعارضين لوحدته العلم فى إطار التمييز بين الكلى والجزئى ويرى أن المجتمعات الإنسانية فى مراحل تطورها تنتج أشكالاً متباينة من المعرفة، وهذه المعرفة ليست جميعها على صورة واحدة أو على درجة واحدة ويمكن التفاضل فيما بينها بحيث يكون هناك معرفة أفضل من غيرها. وأن معيار النظرية الصادقة هو درجة إحاطتها بالظواهر بدرجة أكثر شمولاً من غيرها ويعنى هذا أن المعرفة الحقيقية هى معرفة الكل وليس معرفة الجزء ولذلك يكون من الضرورى أن تكون معرفة المجتمع معرفة شمولية وليست جزئية.

ويرى «لوكاش»، أن مفهوم الكلى هو أهم مفهوم فى النظرية الماركسية ولكن من الممكن للنظرية البنائية الوظيفية التى تؤكد على أهمية الجزء داخل النسق الكلى أن تكتسب معرفة كلية عن المجتمع. فالرأسمالية مثلاً هى فى ذاتها نسق يتجه نحو الكلية باعتبارها أداة يمكنها التوسع والانتشار فى جميع أجزاء العالم كما أن المعرفة العلمية تتغير عندما تصبح جزءاً من معرفة أكبر منها، ولا يمكن القول بأن هناك معرفة صادقة كلية أو كاذبة كلية فهى دائماً ما تحتوى على جوانب صادقة وأخرى كاذبة.

ولقد شهدت الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية فى الحقب القليلة الماضية إتجهاً متزايداً بين المتخصصين فى علم الإجتماع نحو نقد وإعادة تقييم نظريات علم الإجتماع الكبرى وما تتضمنه من مضمون أيديولوجى يفسر ظواهر المجتمع ونظمه ومشكلاته، وحاولوا صياغة مجموعة من البدائل النظرية التى يمكن أن تحل محل النظريات التقليدية فى المجتمعات الغربية على وجه الخصوص وخاصة النظرية البارسونزية.

ومن أهم النظريات التي تعبر عن إحدى هذه البدائل هي نظرية التبادل الإجتماعى "Social exchange theory" التي تبلورت فى فكر «بيتر بلاو» عن التبادل فى الحياة الاجتماعية. وهذه النظرية تعبر عن إتجاه فكر «لوكاش» فى إتجاهه التوفيقى بين النظرية الوظيفية البنائية والمادية التاريخية لحل مشكلة العلوم الإنسانية.

وترتكز فكرة التبادل الإجتماعى على مبدأ الأخذ والعطاء Take and give وهذه الفكرة ليست جديدة فى تاريخ الفكر الإنسانى حيث شغلت إهتمام فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو وتأثر بها فلاسفة النفعية فى العصر الحديث أمثال آدم سميث وريكاردو وجون ستيورات مل وجيرم بنتام حيث ربطوا بين مفهوم التبادل بمعناه المادى واللامادى. فالحياة الاجتماعية فى نظر أصحاب هذه النظرية لا تقتصر فقط على التبادل المادى لإشباع الحاجات الإقتصادية للإنسان ولكنها تمتد لتشمل الخدمات الاجتماعية والعواطف والأمن والنفوذ وغيرها من ظواهر التفاعل الإجتماعى بين الأفراد والجماعات والمجتمعات.

وفى إطار هذا المفهوم لتطوير نظريات علم الإجتماع المعاصر يؤكد (لوكاش) على أن التطور الإجتماعى التاريخى للمعرفة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخبرة والتجربة التى يمر بها الإنسان والمجتمع فى مختلف مراحل التطور الإنسانى فالمعرفة هى التعبير عن الخبرة والممارسة الفعلية لتغيير الواقع الإجتماعى للبناء الإقتصادى عبر عصور التاريخ وهذه الوجهة من النظر تتفق مع النظرية الماركسية لبناء الفعل الإنسانى بدرجة أكبر من النظرية البنائية الوظيفية.

ولقد تبلورت أفكار «لوكاش» عن التبادل الإجتماعى حول منظورين أساسيين أحدهما مادى والآخر لا مادى وحاول تفسير علاقة المادى باللامادى فى إطار توفيقى يربط بين الكلى والجزئى فى آن واحد.

فالتفسير المادى لعملية التبادل الإجتماعى يقوم على أساس تحديد مقدار العمل اللازم بذله لإنتاج مختلف السلع وهذا يحدد قيمة تبادل سلعة بأخرى. وهذا المقدار من العمل هو جزء لا يتجزأ من شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية تتمثل فى عملية تقسيم العمل فى المجتمع حيث أن الطريقة التى يوزع بها المجتمع القوة العاملة

منه على المهام المطلوب إنجازها تعبر عن شبكة من العلاقات القائمة بين الناس على أساس المصالح المشتركة .

والتفسير اللامادى (المعنوى) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب المادى فعلى سبيل المثال يلاحظ فى النظام الرأسمالى تتحول شبكة العلاقات الإجتماعية إلى شبكة من علاقات التبادل بين الأشياء، وتصبح الأشياء ذات أهمية ضرورية فى حياة الإنسان لإشباع حاجته السيكولوجية والبيولوجية والإجتماعية وبذلك تصبح الأشياء المادية قوة تهيمن على الإنسان ومشاعره وأحاسيسه وعلاقاته الإجتماعية على أساس علاقات القيمة الإقتصادية للأشياء والقيمة المعنوية التى تخفى حقيقة العلاقات الإجتماعية وتهيمن عليها وبذلك تكون علاقة المادى باللامادى تمثل علاقة الكلى بالجزئى .

إهتم (لوكاش) بهذه الأفكار التى عبرت عن مفهوم «التشيؤ» Reification الذى يعنى تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة تبعدها عن إنسانيتها الخاصة وتكسبها صفات غير إنسانية وهذه الفكرة تشكل نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالى بحيث يجعل منه نظاماً يحول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى ومثال ذلك ما يلاحظ فى علاقات الزواج حيث يقوم الزوج بشراء حاجاته البيولوجية والعاطفية والإجتماعية من المرأة مقابل إعالتها إقتصادياً على أدنى مستوى من المعيشة وقد يقوم الزواج على أساس المصلحة المادية من أحد الطرفين للإستفادة من الطرف الآخر كما يحدث أن يبيع العامل نفسه لصاحب العمل .

وفى إطار نقد «لوكاش» لظواهر التسلط والقهر فى النظام الرأسمالى يؤكد على أن العلاقات الإجتماعية والحياة الإجتماعية هما نتائج لعملية تطور وتغيير مستمر وأن النظر إلى هذه العلاقات فى إطار التشبيه بالعلوم الطبيعية يؤدى إلى إنفصال الجزئى عن الكلى الأمر الذى أدى إلى انفصال العلوم الإنسانية إلى أجزاء تمثلت فى علم النفس وعلم الإجتماع وعلم الإقتصاد والتاريخ والجغرافيا..... إلخ مع أن الحقيقة الخافية لطبيعة العالم الإجتماعى تكمن فى أن كل هذه الأجزاء تشكل كلاً واحداً وأن هذا الكل يواجه عملية تطور مستمرة وأن عملية التشيؤ والنزوع نحو المادية هو الذى يبعد الجزء عن الكل وتحقيق التكامل بينهما وتنتج عنه إنفصال النشاطات الإنسانية بعضها عن بعض وعن التنظيم الكلى الذى تستمد منه قوتها فالقانون منفصل عن

التنظيم الإجتماعى، والإنتاج الصناعى منفصل عن المنظمات الإجتماعية التى تدعم قوى الإنتاج البشرية - وبذلك ينقسم العالم إلى أجزاء منفصلة ولا يمكن للعلوم الإنسانية أن تحقق تقدمها فى ظل هذا التفكك والانفصال فهناك ضرورة للتكامل بين الجزئى والكلى.

* إسهامات مدرسة فرانكفورت .

لقد كانت أعمال لوكاش، لا تتعارض مع الإتجاه الرومانسى فى نظريات علم الإجتماع المعاصر التى سادت فى القرن التاسع عشر والعشرين، وهى فى نفس الوقت لا تعارض الرأسمالية وإنما تعارض ظواهر الاغتراب الإنسانى الذى نتج عن الثورة الصناعية. وسيطرة طبقة البراجوازية على طبقة البروليتاريا وظهور النزعة الفردية واختفاء كل المعانى السامية المرتبطة بالحياة الإنسانية حيث يعيش الناس فى عالم معقد لا يستطيعون فهم حقيقة الوجود الإنسانى فيه ولقد تبلورت هذه المعانى فى أفكار دور كايم عن الاغتراب الأنومى وأفكار كارل ماركس عن إغتراب العمل وكلاهما يعبر عن ظواهر اختلال المعايير فى المجتمع المعاصر.

وفى إطار هذه الإتجاهات الفكرية عبرت مدرسة فرانكفورت، فى ألمانيا عن ظواهر التفكك الإجتماعى المائل فى الحضارة المعاصرة ورأت أن العالم قد أصبح وحشاً إلكترونياً يتغذى على أعضائه ويتلاعب بمصائرهم ويقضى على أى مقاومة تبدو منهم.

وتبلور فكر هذه المدرسة فى أعمال معهد فرانكفورت للأبحاث العلمية الذى اهتم بالبحث فى المشكلات التى نتجت عن الحرب العالمية الأولى والثورة الفلسفية فى روسيا والحركة النازية فى ألمانيا بزعامه (هتلر) ولقد عانى أصحاب هذه المدرسة من بطش السلطة السياسية على اتجاهاتهم النقدية فى البحث العلمى للنظم السياسية القائمة.

وتمثلت أفكار مدرسة فرانكفورت فى فكر ثلاثة من كبار علمائها وهم: «تيودور أدورنو»، «T. Adorno»، و«هيربرت ماركوز» «H. Marcuse»، و«ماكس هوركهايمر» «M. Horkheimer». حيث ذهبوا إلى أن الرأسمالية التى إنتقدتها «ماركس»، لم يصبح لها وجود فى المجتمع المعاصر ولم يهتموا بتقديم تحليل بنائى بديل للنظرية

الماركسية وإنما اهتموا باتجاهات عامة تتعلق بالوظائف العامة لمؤسسات إجتماعية مختلفة مؤكدين على أن نمو الرأسمالية قد أدى إلى تدخل الدولة للسيطرة على حياة البشر وأهميته الإستعمارية على النطاق العالمى فى مختلف المجالات السياسية والإقتصادية والثقافية والصحية وغيرها. وكانت نظرية «ماركوز» من أكثر النظريات التى راجت شيوعاً وشعبية فى المجال العلمى العالمى وأدت إلى قيام كثير من الثورات ضد الهيمنة الرأسمالية فى كثير من بلدان العالم.

وساهمت مدرسة فرانكفورت فى تطوير المنهج العلمى للعلوم الإنسانية على أساس الكشف عن الطريقة التى يهيمن بها النسق البنائى الوظيفى على مقدرات الشعوب الخاضعة لسيطرة إستعمارية فى جميع أنحاء العالم من حيث أسباب هيمنة النسق، وأسلوب دمج الثقافة الجزئية فى الثقافة الكلية للنسق المهنى، وتحديد نوعية الشخصية المجتمعية التى لا تقبل الهيمنة فقط بل وتسعى إليها بنفسها. وهذه الأساليب تعد هدفاً أساسياً لتحقيق الموضوعية والحيادية لحل مشكلة العلوم الإنسانية وإزدياد الوعى العلمى والثقافى لدى الباحثين والمثقفين فى جميع أنحاء العالم. ومع ذلك فقد تعرضت مدرسة «فرانكفورت» للنقد من جانب علماء الإجتماع الوضعيين ومن جانب الماركسيين فى محاولات الخروج من أزمة العلوم الإنسانية فى النظريات الإجتماعية المعاصرة.

ويعنى هذا أن إمكانية حل مشكلة العلوم الإنسانية قد أصبح أمراً عزيز المثل للوصول إلى الوفاق النهائى بين الإنسانية والمجتمع وهو وفاق مستحيل!!؟

المصادر والمراجع:

1- المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1- Abraham, M. Francis,: Modern sociollogical theory, oxford university press, 1982.
- 2- Bblumer, Herbert,: Symbolic interactionism, perspective and Methads, Englewood cliffs, New Jersey, prentic-Hall Inc. 1969.
- 3- Cohen, percy,: Modern social theory, N.Y. Basic books. 1968.
- 4- Denzin, Normank: "symbolic interactionism and Ethnomethodology" in: Douglas J.D (eds) understanding every day life, London 1974.
- 5- Ekeh, peter p.: social exchange theory, the two traditions, Harvard university press, 1974.
- 6- Garfinkel, Harold, studies in Ethnomethodology, Englowood cliffs. N. J. perntic-Hall, 1967.
- 7- Zanden, James W. Vander,: the social experiance, N.Y, Mc Graw-Hill 1990.

2- المصادر والمراجع العربية:

- 1- أحمد زايد، علم الاجتماع - النظريات الكلاسيكية والنقدية، مكتبة الأنجلو 1996.
- 2- بدرى عبد الفتاح، فلسفة العلوم، دار قباء 2000.
- 3- طلعت لطفى، كمال الزيات: النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع، دار غريب 2000.
- 4- محمد غلوم، النظرية الإجتماعية، ترجمة كتاب إيان كريب، مجلة عالم المعرفة، ابريل، 1999.
- 5- يمنى الخولى: فلسفة كارل بوير، الهيئة العامة للكتاب 1990.
- 6- يمنى الخولى: مشكلة العلوم الإنسانية، دار الثقافة 1996.

obeikandi.com

إشكالية المنهج فى تحليل النص القانونى

د. محمود شعبان

خبير بالمركز القومى

للبحوث الاجتماعية والجنائية

مقدمة:

يلعب القانون دوراً هاماً فى المجتمع إذ تشكل قواعده الأساس لما يسوده فى المجتمع من نظام سياسى واقتصادى واجتماعى، كما يشكل فى مجموعة أحد مظاهر الضبط الاجتماعى الفعالة فى حياة الأفراد.

فالقانون يتدخل لتنظيم حريات الشخص وحقوقه وواجباته والضوابط والحدود لممارساته وحركاته وسكناته.

ولما كانت قواعد القانون تتميز بالعمومية والتجريد، فإنه لا يخفى على الفطنة أهمية تفسير هذه القواعد وتحليلها حين تقوم الجهات المنوط بها تطبيق أحكامه بوظائفها، ولا شك أن فهم أو تفسير هذه الجهات أو الأفراد لهذه النصوص على نحو ما؛ يشكل طابعاً لتطبيق هذه القواعد.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب التأكيد على وضع ضوابط لتحليل هذه النصوص وتفسيرها، مستمدة من واقع المجتمع الذى تطبق عليه وخصوصيته فى إطار المرحلة الزمنية التى يمكن تطبيق هذه القواعد خلالها ما لم تعدل أو تلغى بقواعد أخرى.

وعلى هذا يثير هذا الموضوع عدد من النقاط التى سيتناولها البحث بالتفصيل

الواجب وهى:

- أهمية وجود منهج علمى لتحليل النص القانونى.
- كيف يتم تحليل النصوص القانونية فى الدراسات القانونية الحالية.
- الأسس المقترحة لتحليل النص القانونى.

أولاً: أهمية وجود منهج علمي لتحليل النص القانوني

1- البحث القانوني أحد فروع البحث العلمي الاجتماعي

إذا كان البحث العلمي يتمثل في الوسائل المستخدمة للوصول إلى حقائق الأشياء ومعرفة كل الصلات والعلاقات التي تربط بينها⁽¹⁾، فهو الوسيلة التي يمكن بواسطتها الوصول إلى حل لمشكلة محددة، وذلك عن طريق التقصي الشامل وبعناية لجمع الأدلة التي يمكن التحقق منها والتي تتصل بالمشكلة المحددة⁽²⁾.

ويعد البحث القانوني أحد فروع البحث العلمي الذي يهتم بالتتبع المنظم الدقيق والموضوعي والمستمر بغرض الكشف عن الحقائق والتعرف على المعلومات وبيان العلاقات الجديدة بين الأشياء، بالإضافة إلى تطوير وتعديل وتحليل المعلومات القائمة، بغرض التغلب على المشاكل التي تواجه الإنسان وتحقق أفضل صورة لما يكون عليه المستقبل⁽³⁾ ويعرف البحث القانوني بأنه الجهد المنظم الذي يقوم به الباحث القانوني مستخدماً في ذلك أدوات ووسائل البحث القانوني بهدف حل مشكلة قانونية، أو إيجاد تفسير لوضع قانوني، أو تحليل وتأسيس للنظريات القانونية القائمة، وصولاً لتحقيق أكبر قدر من الأمن والاستقرار داخل المجتمع⁽⁴⁾.

2- تحليل النص أحد مناهج البحث القانوني الهامة

لما كان البحث العلمي يتطلب أن يتبع الباحث أحد المناهج المناسبة لموضوع البحث حتى يوصف ما يصل إليه من نتائج بالعلمية، فإن الأمر ذاته بالنسبة للبحث القانوني، الذي تتعدد مناهجه والذي يتمثل أهمها في المنهج الوصفي والمقارن والتاريخي، بالإضافة للمنهج الاستقرائي والاستنباطي، فإن تحليل النص يلعب دوراً كبيراً في الدراسة القانونية، بل وحتى في الحياة بشكل عام إذ أن أي ممارسة في

(1) محمد محمد الهادي، أساليب إعداد وتوثيق البحوث العلمية، المكتبة الأكاديمية، 1995، ص/29.

(2) أحمد حلمي جمعه وآخرون، أساسيات البحث العلمي، دار صفاء للنشر والتوزيع، 1999، ص/8.

(3) صلاح الدين فوزي، المنهجية في أعداد الرسائل والأبحاث القانونية، دار النهضة العربية، 2000، ص/7.

(4) حسن حسين الباري، مبادئ البحث القانوني، دار النهضة العربية، 2000، ص/10.

الحياة ترتبط بالقانون سواء أكانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، ويتطلب الأمر أن يعي كل أعضاء الجماعة مضمون القواعد القانونية.

ولاشك أنه بعد وضع نص تشريعي معين سواء كان يجرم سلوكاً معيناً أو موقفاً - إيجابياً أو سلبياً - للفرد في المجتمع، وبعد التأكد من مشروعيته في ذاته تبدأ مشكلة التحليل والتفسير.

وتدق المشكلة حينما تكون لغة المشروع لا يفهمها حتى القاضى (أى رجل القانون الممارس لوظيفة العدالة) وتثار مشكلة تفسير النص الغامضة على درجات متعددة، فقد يكون الغموض فى تعريف مضمون الجريمة المعالجة، فمثلاً لا يوجد تعريف واضح من قبل المشرع لفعل التبديد فى جريمة خيانة الأمانة، وقد يطرأ الغموض فى مجرد شرح ظروف مشددة أو مخففة أى ما يخرج عن أركان الجريمة: كظرف الليل مثلاً أو ظرف السلاح.. الخ⁽¹⁾. وهنا يظهر دور الفقه القانونى فى مساعدة القاضى بل ودور القاضى نفسه فى تفسير المصطلحات القانونية وفهمه إرادة المشرع والتمشى مع فلسفته المبتغاه.

3- الأثر المترتب على عدم وجود منهج متفق عليه لتحليل النص القانونى.

إن واضع النص التشريعى غالباً ما يكون على علم تام بعلم المصطلحات القانونية، ولكن ذلك لا يكفى لحسن بيان النص القانونى بل يجب أن يكون واضع النصوص التشريعية على علم تام بالواقع الاجتماعى⁽²⁾. وذلك حتى تصدر النصوص التشريعية معبرة عن نفسها التعبير الذى دار بخلد واضعيها. وبهذا يحقق المشرع أمرين:

- تقليل تدخل القاضى بإجتهاده الشخصى فى التفسير.

- تحقيق التبصرة أو التوعية الواجبة لجمهور المواطنين أو بمعنى أدق لعامة المواطنين محدودى الثقافة والذكاء.

(1) عبد الرحيم صدقى، موسوعة صدقى فى القانون الجنائى، م2، ج1، ص: 124 وما بعدها.

(2) أحمد فتحى سرور، الوسيط فى قانون العقوبات، ج1، القسم العام، 1981، ص155.

ولاشك أن عدم وجود ملامح محددة لتحليل النصوص وتفسيرها يؤدي إلى عدد من المشاكل التي يتمثل أهمها في:

- تضارب أحكام القضاء في الواقعة الواحدة.
- ازدياد محاولات التلاعب على النصوص الغامضة بما يؤدي إلى إفلات المجرم من العقاب.
- عدم وجود ملامح محددة لمنظومة قانونية في المجتمع.
- يتوقف دور المتلقى على مجرد التلقى دون التفاعل أو الانفعال مع النص الذي قد يفهمه كل وفقاً لهواه.
- ازدياد المشكلات المعروضة على القضاء الناجمة عن فهم خاطئ لنص قانوني معين.

4- ماهية تحليل النص وما يتميز به عما يشابهه من مناهج

تحليل النص هي عملية تقسيم النص إلى عناصره ويشمل تحريك التفكير في اتجاهين متكاملين وهي فهم النص واستيعابه والتعليق عليه فلا تحليل بلا تعليق ولا تعليق بلا تحليل⁽¹⁾.

ويرتبط معنى تحليل النص بالتعرف على الطرق المتعددة لدراسة النصوص والتي تندرج في أنماط سميت إصطلاحاً:

تحليل المضمون.

تحليل اللغة.

تحليل الخطاب.

ولاشك أن تحليل النص يختلف عن هذه الأنماط رغم أن هناك أوجه شبه بينه وبين كل منها.

فيختلف تحليل النص عن تحليل المضمون، رغم أن عملية تحليل النص تبدو لأول وهلة الأقرب إلى تحليل المضمون لأنها تعبير الاهتمام إلى ما هو أساسى فى النص وتحاوله فهمه من مشتملاته.

(1) نهاد رزق الله، دراسات منهجية فى تحليل النصوص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984، ص: 7.

إلا أن تعدد الكلمات والأفكار التي يتضمنها النص لا تصل إلى الموضوع الذي يعالجه تحليل النص ولا إلى غايات النص العلمية والواقعية، بالإضافة إلى ما سار عليه علماء الاجتماع واللغة منذ الحرب العالمية الثانية من إقصاء للاعتبارات التاريخية أو السيكولوجية أو الاجتماعية بشكل عام وتبني النظرية الموضوعية الملاصقة لتحليل النص من مشتملاته، إلا أن هذا الأسلوب الضيق لا يكفي لتحليل النص القانوني الذي لا يعدو أن يكون جزءاً من الإطار العلمي والاجتماعي والإنساني الذي يتفاعل معه. ولذلك يختلف تحليل المضمون عن تحليل النص القانوني.

وفيما يتعلق بتحليل اللغة فيقترب من تحليل النص في نظرتيها إلى أسلوب الكتابة (التسلسل - الصور - طرق الاستنتاج) وأنه من الفائدة أن يشير التحليل إلى أسلوب الكتابة المتعارف عليها، ولكن معرفة سبل الكتابة في اختصاص معين لا يصح اعتبارها منهجاً عاماً لتحليل النص الذي نقصده.

وعند النظر إلى تحليل الخطاب نجد أنه منذ نشأة هذا التعبير في عام 1952 فقد استخدم في معاني متعددة فمن أسلوب شكلي يرمى إلى وضع معادلات بين العناوين إلى نماذج مركزة على شروط الإنتاج الاجتماعية ووصل إلى النتيجة المزدوجة التالية: أصبح الخطاب السياسي نطاقه الوحيد، والماركسية المركز المميز للخطاب وللأيديولوجية. ويتم تحليل الخطاب تحليل النص بالتقليدية والفطرية ويدعى العلمية بالرغم من عدم تحرره من المقولات الأيديولوجية والتفسيرات الشخصية. ولكن قد اكتفى في الواقع بمعنى التعبير من ضمن النص المغلق أو أعطى كل المعاني لأي نص انطلاقاً من فرضيات المحلل وخلفياته⁽¹⁾.

(1) نهاد رزق الله، المرجع السابق، ص: 10.

ثانياً: تحليل النص فى الدراسات القانونية الحالية

يعرف القانون المصرى ثلاثة أنواع من التحليلات (التفسيرات) للنص القانونى أهمها التفسير التشريعى وثانيها التفسير الفقهى وثالثها التفسير القضائى.

1- التفسير التشريعى

التفسير التشريعى هو الذى يقوم به المشرع نفسه الذى أصدر القانون، وهو تفسير يتم بعمل تشريعى أى يتبع فى القيام به ذات الإجراءات التى يقوم بها المشرع عند سن القوانين، ويصدر من ذات الجهة التى أصدرت التشريع فإذا كان التشريع صادراً من مجلس الشعب كان له وحده حق إصدار تفسير تشريعى لها.

والأصل أن الجهة التى أصدرت التشريع هى التى تقوم بتفسيره لكن فى حالات معينة قد تفوض هذه الجهة جهة أخرى لإصدار تفسيرات لما تصدره من تشريعات. ويعد التفسير التشريعى ملزماً للقضاء حين يقوم بتطبيق النص القانونى على الواقع.

ولكن حالات التفسير جد نادرة فى الواقع العملى، ويثير التفسير التشريعى السؤال عن مدى التزام القضاء بإعماله إذا ما خالف النص المفسر.

لاشك أننا أمام حالتين:

الأولى: إذا كان التفسير صادراً من الجهة التى أصدرت التشريع، عندئذ تلتزم المحاكم بهذا التفسير حتى ولو كانت تخالف أحكام التشريع المفسر طالما كان التفسيران صادران بذات الإجراءات.

الثانية: إذا كان التفسير صادراً من الجهة أو الهيئة المفوضة بالنص من قبل الجهة التى أصدرت النص، لا تلتزم المحاكم بهذه التفسيرات إذ يعتبر بمثابة سن قانون جديد ولا تملك السلطة المفوضة تلك السلطة⁽¹⁾.

2- التفسير الفقهى

هو التفسير الذى يتولاه فقهاء القانون ويدونونه فى مؤلفاتهم الفقهية أو ما يقدمونه من استشارات قانونية وهو مجال خصب أمامهم⁽²⁾.

(1) حسن حسين البراوى، مرجع سابق، ص: 99.
(2) محمود السقا، المنطق القانونى، دار الثقافة العربى، 2001، ص: 125.

وأهم ما يميز التفسير الفقهي أنه تفسير نظري يهتم بالدرجة الأولى بالتأصيل والتأويل والتقسيم العلمي للقواعد القانونية.

وبالرغم من أن هذا التفسير ليس له صفة إلزامية إلا أن له قيمة أدبية لا تنكر، فالقاضي يستهدى به عندما يطبق القواعد القانونية، ولاشك أن إجماع الفقه على تفسير معين من شأنه أن يؤثر بشكل ما على التفسير الذي يتبناه القاضي وكذلك لا ينكر أهمية التفسير الفقهي بالنسبة للمشرع الذي يضع نصب عينيه ما انتهى إليه الفقه من تحليل وتأصيل للمشاكل واقتراحات لحل هذه المشاكل عندما يقوم بسن التشريع أو حينما يقوم بإصدار تفسير تشريعي.

ويعتمد التفسير الفقهي على فطنة الفقيه ومدى إستيعابه للنص القانوني بالإضافة إلى التوجه الإيديولوجي الذي يحكم، وبالتالي فليست هناك قواعد منهجية متفق عليها يتم مراعاتها اللهم إلا بعض القواعد المتناثرة المستمدة من قواعد أصول الفقه في الشريعة الإسلامية.

٣- التفسير القضائي

هو التفسير الذي يقوم به القاضي حين تعرض عليه الوقائع المختلفة فيقوم بالبحث والتحقق والتأصيل لينزل حكم القانون على هذه الوقائع، ويهتم بالجوانب العملية التطبيقية ولذلك يتأثر كثيراً بالظروف والاعتبارات العملية المصاحبة للقضية المعروضة أمامه.

وهذا التفسير يختلف مدى إلزاميته باختلاف النظام القضائي المتبع في الدولة إذ أنه وفقاً للنظام الانجلوسكسوني تلتزم المحاكم بالسوابق القضائية أما في النظام اللاتيني، والنظام المصري من بينها، فتفسير المحكمة غير ملزم حتى لذات المحكمة فيما يعرض عليها فيما بعد، كما لا تتقيد المحاكم الأقل درجة بما قرره المحاكم الأعلى درجة.

ولا يختلف ما سبق تناوله بصدد التفسير الفقهي من عدم وجود قواعد منهجية محددة يجب على القاضي إتباعها بصدد التفسير اللهم إلا بعض القواعد التي تقرها محكمة النقض كمبادئ عامة.

4- التفسير الصادر من المحكمة الدستورية العليا

تختص المحكمة الدستورية العليا وفقاً لقانون إنشائها بتفسير نصوص القوانين وذلك إذا أثارت خلافاً في التطبيق وكان لها من الأهمية ما يقتضى تفسيرها.

ويقدم طلب التفسير إلى المحكمة من وزير العدل بناء على طلب رئيس مجلس الوزراء أو رئيس مجلس الشعب أو المجلس الأعلى للهيئات القضائية، وقرارات المحكمة بالتفسير ملزمة لجميع السلطات ونهاية لا يجوز الطعن فيها.

ويرى جانب فقهي أن الاختصاص بتفسير النصوص للمحكمة هو من قبيل التفويض في إصدار تفسيرات تشريعية للنصوص التي يطلب تفسيرها ومن ثم ما تقوم به هذه المحكمة هو تفسير تشريعي وليس صورة من صور التفسير القضائي (1).

ولاشك أن عدم وجود منهج متفق عليه لتفسير النصوص القانونية قد أثار عدداً من المشكلات، وخاصة بالنسبة للتفسير القضائي ويتمثل أهمها فيما سبق الإشارة إليه من زيادة أعداد القضايا بالمحاكم الناجمة عن بلبلة فهم الناس بل والمتخصصين لكثير من النصوص القانونية المرتبطة بحياة المجتمع خاصة في ظل سيادة الأمية الثقافية وغياب الوعي القانوني الصحيح عن كثير من شرائح المجتمع المصري، بالإضافة إلى تضارب أحكام القضاة في القضايا المتشابهة وقد يصل إلى التضارب بين أحكام دائرتين داخل محكمة واحدة أو في أحكام نفس الدائرة عن واقعيتين متشابهتين، مما يؤدي إلى شيوع عدم الثقة في النظام القضائي المصري.

ولاشك أن ما أدى إلى أن الأمر خاصة بالنسبة للتفسير الفقهي والقضائي يرتبط إلى حد كبير بثقافة وشخصية ومنطقية واطلاع واهتمامات القائم بالتفسير والتحليل.

ولعل السبب في ذلك ناشئ عن غياب برنامج علمي لإعداد الفقيه القانوني والقاضي في برامج إعداد العقل القانوني المصري فلا تعدو الدراسة القانونية طوال سنواتها الأربع أو الخمس سوى حشو لعقول الطلاب بالمعلومات القانونية دون تعليم الطلاب برنامجاً لكيفية استخدام هذه المعلومات أو تحليلها.

وهذا الأمر يؤكد على أهمية تناول مناهج البحث القانوني ببرامجها النظرية والعملية في نظم التعليم القانوني في مصر. ويجب أن يتمرن الطلاب على كيفية تحليل النصوص القانونية والوقائع القانونية. ولاشك أن المنهج العلمي لتحليل النصوص القانونية هو أول السبل لذلك.

(1) نعمان جمعة، المدخل للعلوم القانونية، ص: 26.

ثالثاً: أسس مقترحة لمنهج تحليل النص القانوني

أيا كان الإختصاص العلمى الذى يتصل بنص معين فهناك تساؤلات أصبحت بشموليتها وثباتها وكأنها من المنطق الطبيعى، فأى نص نعيه انتبهاً دقيقاً يقودنا إلى طرح عدة أسئلة تتفاوت أهميتها وتسلسلها حسب الظروف، ولكنها كلها تطرح فى الشكل اللغوى الآتى:

من - متى - أين - ماذا - لماذا - كيف - لمن. لذلك فاختيار منهج هو تنظيم نموذج دقيق يمكن استعماله فى كل مرة.

فيجب أولاً أن نعطى معنى مفترض لكل من كلمات التساؤل المذكورة آخذين بعين الإعتبار طبيعة وأهداف النص المعين، وثانياً تنظيم الأسئلة فى مسيرة متحركة من المعطيات الأولية فالخلفيات والنتائج (1).

فإذا انطلقنا من الخارج إلى الداخل أى من وضع النص فى أطره الخارجية وهى عادة الأكثر موضوعية إلى مشتقات النص، وهى تتصل بأسس التفسير التى تودى إلى كثير من التساؤلات يمكن أن نقسم مراحل التحليل إلى مرحلتين وهما:

* مقدمات الشرح أو التحليل.

* عملية الشرح أو التحليل.

1- مقدمات التحليل

يفترض النص القانونى طريقة مخصوصة تلائم طبيعته ووظائفه. تشمل هذه المرحلة على عدة خطوات أو مراحل فرعية وهى مرحلة تركيز النص، مرحلة الفهم، مرحلة التأويل:

أ- تركيز النص:

تركيز النص هو الخطوة الأولى فى عملية التحليل ويقضى بالبحث عن المعلومات الأولية لتحليل النص وهى:

- تاريخ النص، المؤلف بالمعنى الواسع، المرجع حيث نشر النص، نوع المخطوطة محل التحليل، الإطار، الدراسات العلمية المفترضة لدى المحلل.

(1) نهاد رزق الله، مرجع سابق، ص: 13.

إذا جمعنا تحت كلمة «الأصل، التاريخ والأدلة على المؤلف، وتحت كلمة «طبيعة، أو «نوع» المعلومات عن المرجع ونوع المخطوطة والإطار والدراسات العلمية.

فتركيز النص إذن هو محطة أولية أى مدخل لكل ما يحيط بالنص من معطيات خارجية موضوعية وثابتة لا بد منها لقراءة أى نص، بينما تسير المراحل اللاحقة فى داخل النص(1).

ب- مرحلة الفهم:

يستند شرح النص القانونى إلى فهم الكلمات فهماً ملائماً بإعتبار ذلك ضرورة هامة للرجوع إلى باقى خطوات التحليل، فالشارح إنما يستقرأ ويحلل ويقارن انطلاقاً من النص. وإذا ما طبقنا ما قال به البعض بصدد تحليل النص الحضارى على هذه الحالة فإن فهم الكلمات سيتم بالتدرج الآتى:

أولاً: مرتبة الفهم المعجمى

تمثل اللغة قائماً مشتركاً بين منتج النص ومستهلكه. ولكن لغة النص لا يمكن أن تكون لغة الكلام الشائع، وما تبنى من تواصل يجدر ألا يخضع للتواصل العادى(2).

ذلك أن هناك عدد من الإعتبارات التى تحكم صياغة النص القانونى وفق نمط معين من مصطلحات قانونية محددة. ولذلك تتخطى اللغة مستوى تجسيد الحروف على الأوراق بإعتبار أن للنص القانونى تميزاً يخرج عن المؤلف.

فاللغة الواردة فى النص وهى مادة لإنشاء الكلم تكون واعية ومقصودة وبالتالى فوفقاً للتعبير المؤلف لدى منظرى الحضارة يكون للنص منزلة كبرى تفوق دور صاحبه وقارئه على السواء وإذا ما انطلقنا من هذا التصور ندرك أن لغة النص تحتاج إلى فهم على أساس الوعى بالمسافة الفاصلة بين المعنى المعجمى والمعنى السياقى، فليس الإسراع إلى المعنى كما يتوفر فى المعاجم انتهاء إلى المعنى المنجز فى

(1) نهاد رزق الله، مرجع سابق، ص: 18.

(2) كمال عمران، فى التكامل مع النص الحضارى، منشور ضمن أعمال الدورة المسماة بصناعة المعنى وتأويل النص بجامعة تونس فى الفترة من 24-27، أبريل، 1992، ص: 407.

النص(1) وتسهم هذه المرتبة حينئذ في الوعي بوظيفة اللغة القانونية داخل النص، وفي الوقوف عند المعانى الحقيقية والمقصودة من المشرع.

ثانياً: مرتبة الفهم السياقى

يتصل معجم النص اتصالاً وظيفياً بالسياق. فهو يؤصله ويعطيه الخصوصية حسب الحقل الدلالى الذى ينتمى إليه، وليست مرتبة السياق وضع المعجم فى السياق الملائم له فى النص فحسب. بل هى ترجيح لمعنى معجمى وما يضاف إليه من معنى وليد ينبجس عن شبكة العلاقات الدلالية بين الملفوظات فى النص وهى علاقات بما قبل وبما بعد. فلا يمكن أن نحبس النص فى دلالة واحدة، بل يفترض أنه وعاء لدلالات متعددة يلتصق سبيلها بالمعانى الحافة أو الثوانى، وكل ما يسهم فى إثراء الدلالة بالقياس إلى النص الصريح. وهذا يؤدي للتعامل مع النص فى مستويين، هما الدلالة والرمز. فالأول ينتج عن الصلة بين الدال والمدلول والثانى توليد الدوال من معدن المدلولات كما تتبلور فى المستوى الأول. ولا تتم العملية إلا بتخلى النص عن عرش ذاتيته إلى المنطق الداخلى الذى يحكم عمليتى التبدال، والترميز، ولا تدرك هذه الغاية إلا بتعامل يخرج عن ظاهر السياق إلى باطنه، يعنى عن الخروج عن سطح العملية اللغوية إلى قاعها بكل تجاويرها(2).

ثالثاً: تحديد التعابير التى يجب الإشارة إليها

فى هذه المرحلة يتم استكمال المراحل السابقة. وذلك بالإشارة إلى بعض الكلمات والعبارات التى تبدو ذات أهمية لفهم النص، ولا يفرق القارئ غالباً بين الكلمات والأفكار بينما يجب التمييز بينها لأن لكل منها مستوى من القراءة يختلف عن الأخرى وترمى الإشارة إلى الكلمات المفردات إلى توضيحها والإشارة إلى الأفكار إلى استيعاب مضمونها.

ويجب الحرص على كشف معانى المفردات التى لا يعرف معناها لأنه تغير مع الزمن والتطور العلمى أم لأن الكلمة تتصل باختصاصات عملية نجهلها، ولعل أهمية

(1) كمال عمران، المرجع السابق، ص: 407.

(2) كمال عمران، المرجع السابق، ص: 408.

ذلك تتضح بشدة إذا كان لكلمة عدة معانى فيجب تحديد معناها فى بدء الأمر منعاً للإلتباس وخصوصاً إذا كان إطار النص لا يأتى بالتوضيح.

ولكن هل يكفى تحديد معنى عدد من العبارات أو الجمل الناقصة؟

بالطبع يجب أيضاً أن تحدد المفاهيم الأساسية للنص أيا كانت المعايير المستعملة للدلالة عليها.

ج- مرحلة التأويل

ليس التأويل تخطياً لسياق النص أو اجتهاداً فى الانتقال من الفكرة فى النص إلى فهمها وتوظيفها عند القارئ فهو من عملية الفهم ووسيلة عنها ومنهجياً يؤكد المراحل التى يمر بها التعامل مع النص⁽¹⁾.

والتأويل ثلاث مراتب:

أولاً: مرتبة المقاصد

يقوم التأويل على مقاصد المشرع وليست المقاصد غاية الخطاب بل هى قبل ذلك ترتبط بالأسباب المولدة له. ويرمى التأويل إلى بيان علامات هذه الأسباب فى النص وهى منثورة ومبعثرة ومتباعدة تدرك بعملية الفهم الحافلة بمراتبها الثلاث والتأويل أيضاً يمثل استصحاب للمعانى الأولى المنبثقة عن توزيع اللغة فى النص.

ثانياً: مرتبة القيمة

وترتبط هذه المرحلة بمحاولة تحديد قيمة النص فى السياق القانونى فيحدد ما إذا كان النص يمثل قاعدة عامة أم يمثل استثناء من قاعدة عامة، وهل يرتبط النص بنص آخر مفسر أو مكمل أو مضيق أو موسع لما فيه من أحكام.

ويمكن القول أن ذاتية النص هى المنطق الداخلى المفضى إلى عملية التأويل والمنطق هو الجهاز اللغوى فى كل وحداته ومظاهره ومستلزمات معالجته، وهو كذلك المقاصد غير المثبوتة فى النص.

(1) كمال عمران، مرجع سابق، ص: 409.

ثالثاً: مرتبة الحقيقة

تكتسب قيمة النص الذاتية باكتساب الوعي التاريخي، بما يعنى أن للمفهوم والمتصور نفوذاً تاريخياً فى فترة معينة تراعى وتستحضر حتى ينجز الشرح على الوعي بتطور المفاهيم عبر الزمن وجماع هذه المراتب فى التأويل تتضمن سؤالاً عن معنى الحقيقة فى النص، إذ أن تدبر الحقيقة فى النص هو تفكير نقدى فى المعرفة كما تتوافر فى النص(1).

2- عملية الشرح (التحليل)

ترتبط عملية الشرح بالبحث فى بنية النص وفقاً لخطة يتبعها الباحث لكشف غايات النص وذلك باستخراج الحقول الدلالية وتحليلها وتجريد شكلها.

أولاً: بنية النص

البنية الطبوغرافية:

وتعنى المقاطع فى النص، وتعددها يدل على تقسيم الموضوع إلى عدة أفكار. وإذا لم يكن فى النص عدة مقاطع يكون الموضوع مجعماً حول نقطة مميزة. أما إذا كان النص موسعاً فيجب الإنتباه إلى التسلسل فى الأفكار وانتظام تنسيقها وهذا يصلنا بالبنية اللغوية والمنطقية(2).

البنية اللغوية:

تستعمل حروف الوصل والإشارة والمعانى لتظهر خيوط النص، وأحياناً يستغنى عنها ولكنها تفهم ضمناً. ويجب الانتباه إلى صيغة الجمل وخصوصاً صيغة الأمر والنهى فى النصوص القانونية وإلى محل الجمل فى الإعراب لفهم ما تدل عليه.

البنية المنطقية للنص:

من العودة إلى وسائل الاستدلال يتم كشف تركيب النص التى لم يظهرها التحليل اللغوى، ويمكن أن نشير هنا إلى نوعين من الدلالات المنطقية وهى دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

(1) كمال عمران، مرجع سابق، ص: 410.

(2) نهاد رزق الله، مرجع سابق، ص: 20.

* دلالة المنطوق

ونعرض هنا للاستدلال بالإستنتاج المنطقي الذي ينطلق من العام إلى الخاص أي من القاعدة العامة إلى التصرف الذي تنطبق عليه مثلاً كل من سبب ضرراً للغير يلزم بالتعويض. هذه هي القاعدة العامة. فإذا سبب شخص ضرراً لآخر فهذا هو التصرف الخاص، بالنتيجة تطبق القاعدة العامة على هذا التصرف الخاص ولكنه قلما ظهر الاستنتاج بهذا الشكل الواضح⁽¹⁾.

* دلالة المفهوم

وتتمثل في دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في سياق الكلام ولم ينطق به وينقسم إلى أقسام:

* الاستنتاج بطريق القياس (مفهوم الموافقة)

وهو صورة من صور القياس حيث يستنبط المعنى من النص حتى ولو لم يشر إليه صراحة، بسبب اتحاد العلة أو اختلافها ما بين ما نص عليه وما لم ينص عليه. والقاعدة أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمياً. فإذا جاء بالنص حكم معين لحالة بذاتها، فإنه ينطبق على الحالات الأخرى التي تتوافر فيها علة نفس الحكم⁽²⁾.

* الاستنتاج من باب أولى (قياس الأولى)

ويعنى أن تكون هناك حالة منصوص على حكمها وتكون علة الحكم فيها أكثر توافراً في حالة أخرى غير منصوص عليها فينطبق الحكم في الحالة المنصوص عليها على الحالة غير المنصوص عليها من باب أولى⁽³⁾.

* الإستنتاج من مفهوم المخالفة

وهو أن تعطى حالة غير منصوص عليها حكماً يكون عكس الحكم في حالة منصوص عليها لاختلاف العلة في الحالتين، أو لأن الحالة المنصوص عليها هي

(1) نهاد رزق الله، مرجع سابق، ص: 21.

(2) محمود السقا، المنطق القانوني والمنطق القضائي، دار الثقافة العربية، 2001، ص: 126.

(3) محمود السقا، المرجع السابق، ص: 127.

جزئية من جزئيات الحالة غير المنصوص عليها، فتخصيصها بحكم يستخلص منه أنها تنفرد بهذا الحكم دون سائر الجزئيات الأخرى (1).

ثانياً: استخراج الحقول الدلالية

تمهد كافة الخطوات السابقة لعملية استخراج الحقول الدلالية في النص، إذ أن لكل نص أفكاراً موزعة لا يقتصر الشرح فيها على الكلمات المفاتيح فيها بل يراعى الجهاز اللغوي، إذ أن النص صامت لا ينطق إلا متى وهبه القارئ مسلماً إلى النطق ولا طاقة به على ذلك إلا بالتجربة الذاتية التي تحمل مع اللغة وكلما كانت التجربة ثرية كانت المسالك متينة، إذ لكل شخص علاقة مع اللغة لا تشبه علاقة الآخر وهذا ما يؤدي إلى اختلاف القراءات باختلاف الوسائل المؤدية إليها وأن كل التجربة الذاتية عند القارئ محكمة بالتدريب والمران والرياضة.

ويقوم شارح النص باستخراج ما يحفل بالنص من مقابلات سلية الحقول الدلالية. فلا يكتفى الشارح باستخراج الحقول بل يرتبها وينظمها على أساس ما يعج في النص من أفكار متصارعة متناقضة ومتضاربة فينتقل من التحليل اللساني المتمكن إلى التدلال ومن الترميز إلى المعالجة البنيوية وهي تفترض التصنيف كما تدعو إلى التحليل وإلى التعرف على مواطن التناظر بين تلك الحقول الدلالية (2).

ثالثاً: المعاني المتعددة للنص

بالإضافة إلى الحقول الدلالية يمكن إعتداد مبدأ التعددية، وهو يعتمد تحليلاً بنويماً يستنفر الخطاب في النص أو الرسالة الكامنة فيه، إذ لا ينحس النص في معنى واحد إذ كل معنى يفترض تعدداً يكتمل بالمعاني المصاحبة له فيصبح المعنى الواحد محيلاً على عدة معاني. فيتبنى شرح النص بهذه الطريقة في هذا المستوى الثاني على استقراء ما في المعرفة المتجسمة في النص من ثراء انطلاقاً من علامات قليلة. وجماع هذه الطريقة البحث عن قوانين الفكرة في النص فقد تكون هذه القوانين من مبادئ الزمان أو التاريخ أو السياسة أو العلوم أو الإقتصاد... فتحليل وحدات النص بطريقة دقيقة هو تحليل وحدات تحمل المعنى في النص فيفرض التحليل إلى

(1) محمود السقا، المرجع السابق، ص: 128 وما بعدها.

(2) كمال عمران، مرجع سابق، ص: 411.

استكشاف القانون الدلالى العام أو صيغة بناء الحقل الدلالى الذى تحيل عليه كل وحدة وكل قانون يكتشف يسهم فى توفير مفاتيح للقراءة فيقف عند أفعالها وهى فى النص متراسة، متداخلة، متعاضدة، والشرح والتحليل يفكان عقالها.

رابعاً: التنقيب عن غايات النص والحكمة من ورائه

لا يجب أن يكون تحليل النص ذريعة:

- لعرض معلومات محفوظة.

- لتجميع مقاطع النص كمن يكرر.

- للإسهاب فى شرح الأفكار الواضحة.

ولكن الغاية فى النص لها مفهوم نسبي بحيث يصور للمحلل والمنظار الذى تبناه ضمن إطار علمى معين(1).

ويجب أن يتحرى الشارح حكمة التشريع فى النصوص بمعنى أن يتعرف العلة التى إقتضت الحكم فيفسر فى ضوء هذه الحكمة ألفاظاً وردت فى التشريع قد تكون غامضة أو مبهمه، وما هو معلوم أن كل تشريع يهدف إلى تحقيق مصلحة معينة، إقتصادية أو إجتماعية أو سياسية، أو أخلاقية، فالبحث الدقيق وإدراك هذه المصلحة وهى الحكمة المتوخاة والوقوف على هذه الحكمة يساعد لا ريب فى إزالة عيب الغموض والإبهام فى النص(2).

ومما لاشك فيه أن وضع منهج محدد الملامح لتحليل النص القانونى لابد أن يمر بعدد من المراحل والتجارب وأن يستفيد من مناهج تحليل النصوص الأدبية والحضارية على وجه الخصوص للوصول إلى سمات محددة له. عل ذلك يسهم فى إعادة ترتيب العقل القانونى المصرى للانطلاق من جموده للإستفادة من تراثه الإسلامى الكبير فى أصول الفقه بالإضافة إلى الاستفادة من كافة مناهج تحليل النصوص الحديثة. من بنوية أو تفكيكية وصولاً إلى نظرية قانونية مصرية خالصة فى فهم النصوص وتحليلها.

(1) نهاد رزق الله، مرجع سابق، ص: 23.

(2) محمود السقا، مرجع سابق، ص: 130.

الوثيقة بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى

إعداد: د. عبد الكريم بوصفصاف

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

جامعة منتورى. قسنطينة/ الجزائر

تعالج هذه المحاضرة النص المعرفى وفقا للمنهجين التاريخى والفلسفى ومميزات كل منهما فى دراسة وتحليل النص أو الوثيقة؛ وهذان المنهجان يلتقيان أحيانا ويختلفان أحيانا أخرى فى كيفية وطرق دراسة النص الفلسفى أو التاريخى.

مفهوم المنهج:

تثير عبارة منهج جملة من الإبهامات والصعوبات المعرفية فى طريق تحديد معناها لأول وهلة، غير أن هذا الغموض أو هذه الصعوبات الأولية لا تستطيع معنا من ضبط وتحديد أهم الملامح الرئيسية للمنهج، ويعرف المنهج بأنه: مجموعة من العمليات الذهنية التى يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق مع إمكانية بيانها والتأكد من صحتها،⁽¹⁾ وهو الطريق المؤدى بصحيح النظر فيه إلى الهدف المطلوب.

أما بالمعنى العلمى فهو مجموعة الإجراءات التى ينبغى اتخاذها فى ترتيب معين لبلوغ هدف محدد بل فهو الطريقة العلمية المخططة التى تقوم على أسس علمية خالصة، والمنهج يرادف برنامج العمل أو برنامج التعليم؛ فالبرنامج الدراسى مثلا يشمل المواد العلمية والتربوية وخطة تدريسها. ومنهج البحث (Méthodologie) فرع من المنطق يبحث فى مناهج العلوم⁽²⁾ وقد فرق أحد المفكرين⁽³⁾ بين مستويين من المناهج وهما:

أولا: المستوى النظرى وهدفه بلوغ الحقيقة.

وثانيهما: مستوى عملى يتحدد باعتباره مجموعة من الأساليب نتوخى الوصول بواسطتها إلى نتيجة عملية معينة، سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك.

وبناء على هذا التعريف فإن للمنهج صفة ذهنية أو نظرية وصفة عملية أو تطبيقية، وليس فقط الصفة الذهنية كما ترى مادلين غرافيتز (4).

أما الميزة الثانية التي تنتج عن هذا التمييز هو أن المنهج من الناحية النظرية يكون عاما وان خصوصيته ترتبط بمجال معرفي معين كالإقتصاد أو التاريخ... إلخ. كما يحدد المنهج كأسلوب للعمل العلمي، فهو (أسلوب منطقي ملازم لكل عملية تحليل ترتدى الطابع العلمي، هو أسلوب لكونه يجمع بين أكثر من عملية تتلاقى جميعها عند بلوغ هدف واحد، فالعمليات الجزئية تصبح مرتبة في إطار المنهج، ويقسم كل منها بدور جزئي يخدم الهدف الشامل للبحث) (5).

وانطلاقا من هذا التعريف فإن المنهج يتكون من جملة من القواعد والعمليات المرتبطة منطقيا والمشكلة لأسلوب منظم للعمل في إطار سلسلة من المبادئ تؤدي في مجملها ومن خلال ظروف معينة إلى هدف محدد وهو معرفة الحقيقة الموضوعية أو تغييرها، إذن فهو يسعى إما إلى إنتاج معرفة أو تغيير حقيقة معرفة من المعارف.

والمنهج لا يساعد فحسب على تنظيم أو فهم النتائج العلمية، بل فإنه يساعد على عمليات البحث ذاته من الخطوة الأولى حتى عرض النتائج المحصل عليها، ويتصل المنهج إتصالا مباشرا بمختلف الميادين المعرفية كالمجال الطبيعي، الاجتماعي والفلسفي والتاريخي ونحو ذلك وهو يختلف عن تقنيات البحث (Les Techniques de recherches)؛ ذلك أن تقنيات البحث تابعة للموضوع المدروس مباشرة، بينما المنهج هو توجه عام، ومن هنا فإن تقنيات البحث هي (مجموعة من الخطط لعلم من العلوم أو لفن من الفنون) (6)، وهي ترتبط فقط بالأمر التطبيقية، في حين أن المنهج يتصل بالنظري، لذا نستطيع القول أن كل منهج يعتمد على جملة من التقنيات والقواعد، علما أن القاعدة تحدد عملية واحدة، بينما المنهج هو مجموعة من القواعد أو نظام من القواعد (7).

وفي مقدمة هذه المحاضرة يمكننا طرح الأسئلة الآتية: هل للفلسفة والتاريخ منهج خاص بكل واحد منهما أم لهما مناهج متعددة ومختلفة؟ وهل إن هذه المناهج هي محل إتفاق بين المنتميين إلى الفلسفة والمنتميين للتاريخ؟ ثم هل أن الفلسفة والتاريخ لهما صفة العلمية؟ ثم ما هي العلاقة بين منهج الفلسفة ومنهج التاريخ؟ وهل

أن المنهج الفلسفي يلزم التاريخ باعتماده وهل ان منهج التاريخ يلزم الفلسفة بالاستفادة منه؟

يمكننا أن نقرر من البداية أنه ليس للفلسفة ولا للتاريخ منهج واحد، وإنما هناك مناهج متعددة لكل منهما، فللفلسفة مثلا مناهج كثيرة بعضها واضح ومستقل عن نظريات الفلاسفة وبعضها مختلط بنظريات بعضهم أمثال: فلسفة القديس أوغستين وانسلم وكونت وهيغل وبرغسون وسارتر وغيرهم.

ومن أبرز المناهج المستقلة عن المذاهب والفلسفات الخاصة:

1- المنهج الفرضي.

2- المنهج التمثيلي.

3- منهج الشك واليقين.

4- منهج الظواهر.

5- منهج التحليل المعاصر.

غير أننا لن نتعرض بالدرس والتحليل إلى هذه المناهج كلها، وإنما سنقتصر على مميزات المنهج الفلسفي عموماً في معالجة النص.

وقبل التطرق إلى تفاصيل الموضوع، يمكن طرح السؤال الآتي: هل الفلسفة علم؟ إن هذه الاشكالية ناقشها الكثير من الفلاسفة المنظرين والمنشغلين بالفلسفة على حدّ سواء وقد أقرّ بعضهم صفة العلمية للفلسفة ونفاها البعض الآخر.

ويبدو أن قول القائلين بأن الفلسفة ليست علماً كان ناتجاً عن سوء فهم معنى الفلسفة، وحصر صفة العلم في العلوم الطبيعية أو الرياضية وهذا التصور هو في الواقع تصور قاصر لمفهوم العلم (8).

وإذا كان البعض يرى أن العلم يقوم على ثلاثة مقومات أساسية هي موضوعات بحث محددة تميزه عن العلوم الأخرى، ومنهج محدد يتفق عليه كل المنشغلين به، ونتائج مثمرة حيث يبدأ الباحث عمله من حيث انتهى سلفه. فإذا اعتبرنا أن هذه هي مقومات العلم يمكننا أن نبحث فيما إذا كان للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة حقاً، فإن توفرت فيها هذه العناصر الثلاثة استحققت شرف العلم، وإذا لم

تتوافر فلا يمكن أن تنال صفة العلمية .

إن هذا السؤال المثار حول مدى علمية الفلسفة قد سبق طرحه من قبل عدد من الفلاسفة وأهمهم: «ديكارت»، «كانت»، «هوسرل»، «رسل»، ويرى ديكارت مثلاً أن سبب تضارب النتائج التي يتوصل إليها مختلف الفلاسفة حول موضوع واحد يعود إلى تخبط في المنهج فاقترح منهجاً، روحه «بداية الرياضيات» وبقينه «نتائجها»، وهو يسعى إلى أن يكون عليه إجماع من قبل الفلاسفة .

أما أوغست كونت، فإنه لم يقتنع بمنهج ديكارت ورأى أن الفلسفة لازالت تفتقر إلى منهج واضح، بل ذهب إلى القول بأن موضوعاتها لم تتميز بعد .

وأما «هوسرل» فقد رأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعاتها وإنما ينقصها تحديد منهجها فوضع منهجاً يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أى اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخاً .

أما «رسل» فإذا كان لا يعترض على ما وصل إليه «هوسرل»، فإنه يعتقد ان التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن، وذهب إلى القول بأن الفلسفة يمكن أن تكون علماً وأن تتقدم إذا قسمنا مشكلاتها إلى أجزاء وعالجنا كل واحدة منها على حدة بهدوء وحرصاً .

أما التاريخ فقد اختلف العلماء من فلاسفة ومؤرخين حول صفته العلمية، فهناك من يرى أن التاريخ ليس علماً أمثال: «جوزيف هورس»،⁽⁹⁾ . (Joseph Hours)، الذى يقول: «أن بين التاريخ والعلوم فارقاً أساسياً يباعد بينهما حتى المعارضة، فالعلم يبحث فى الحوادث الملحوظة عن المشابهات التى تظهر ويكشف عن العناصر المشتركة فى الوقائع، حيث يتعرفها فى حقيقتها، فيبحث بعد ذلك عن أسباب تكرار هذه الملامح تكراراً متشابهاً فى وسط ظروف مختلفة جداً، فيصوغ لهذا الناتج احتمالات تثبت حقيقتها فيما بعد بالاستدلال العقلى أو بالإختبار، وهكذا ينتهى العلم إلى إثباتات تقرب ميزة عامة أو قوانين وتجتهد فى تنسيقها فى نظام...» .

ويضيف صاحب هذا الرأى قائلاً: «أما التاريخ فعلى العكس لأنه لا يرتبط بالوقائع التى يضع لها حدوداً، إلا بحكم ما هو موحد بينها»⁽¹⁰⁾ .

هذا وقد ختم هورس، رأيه قائلا: «بلا ريب، أن التاريخ يبحث عن الأسباب التي كانت وراء تتابعها ويجتهد في جعلها مترابطة متسلسلة، يعنى يبحث للوصول إلى تفسير يرضى عنه العقل، ولكن صفة العلم تبقى غير متوفرة على حقيقتها» (11).

أما د.ج. هيرنشو، فقد اجاب عن سؤال حول هذا الموضوع نفسه: هل التاريخ علم؟ مستشهدا على ما ذهب إليه بجملة من أقوال العلماء والفلاسفة والأدباء، فأورد رأى «د.ج.ب. بيورى» (G.B. Biory) (1861-1927) (*) الذى قال (12): «التاريخ علم لا أقل ولا أكثر، ويذهب د.ج. هيرنشو» (13) إلى القول: أن الفلاسفة الطبيعيين انبروا من ناحية ليثبتوا أن التاريخ دون العلم بكثير فى حين انبرى رجال الأدب ليثبتوا أن التاريخ فوق العلم بكثير، ويذهب رجال الأدب فى آرائهم إلى أن التاريخ سواء كان علما أم غير علم فهو لا ريب فن من الفنون. وجملة القول أن التاريخ علم وفن وأدب ولكنه ليس علما كالنلك، الذى هو علم معاينة مباشرة، ولا كالكيمياء علم تجرية واختبار. ولكنه علم نقد وتحقيق وشرح تعليق، وله ثلاث مراحل أساسية وهى:

أولا: مرحلة تجميع الوثائق والمادة الخبرية.

ثانيا: مرحلة النقد.

ثالثا: مرحلة التأويل، أى التحرير والتحليل والبناء.

ظهور المناهج:

يعود ظهور جل المناهج العلمية، بما فيها المناهج التاريخية والفلسفية إلى العصر اليونانى، وأعنى بالمنهج؛ الطريقة التى يتبعها كل مؤرخ أو فيلسوف أو باحث فى علوم أخرى كما سلف شرحه فى هذا المقال.

ففيما يتصل بنشوء علم التاريخ أو المنهج التاريخى عند الإغريق فيعود إلى القرن السادس قبل الميلاد عندما بدأ اليونانيون يؤرخون للأحداث الجسام والتطورات الهامة فى بلادهم، فأرخوا مثلا لتطور البشرية، وتطور المدن والأقاليم. وقد اعتمدت هذه الحركة التاريخية على نقد الكتابات القديمة وتصحيحها، بل والشك فى صحتها، ومن المؤرخين الذين اعتمدوا هذا المنهج النقدى الجديد «كزونوفان» و«ستيغوروس»، اللذان انتقدا أعمال «هوميروس»، لأسباب تاريخية ودينية.

ومن أبرز العوامل التي أدت إلى نشوء الكتابة التاريخية عند اليونان، الظروف السياسية والعسكرية التي ألمت ببلادهم على الصعيدين الداخلي والخارجي، وفي مقدمة هذه الظروف الحروب بين الفرس واليونان في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، وهي الحروب التي كانت سببا هاما لكتابة تاريخ اليونان والفرس وبلاد الشرق الأدنى القديم على العموم.

وتقترن البداية التاريخية في بلاد اليونان بظهور المؤرخ الجغرافي «هيكاتايوس»، الذي كان جغرافيا ورحالة ومؤرخا ونافدا وكاتباً في النثر وليس في الشعر. فهو الذي استطاع أن يخرج الكتابة التاريخية من التعقيدات الشعرية المنظومة إلى الأسلوب النثري، الذي كان شرطاً رئيساً لنشوء علم التاريخ (14).

ويعد «هيرودوت» في القرن الخامس قبل الميلاد أول من بحث التاريخ "Historia" أي أول من حقق فيه بعد أن كان من قبل مجرد تدوين للأخبار. ويتضح المنهج في أعمال «هيرودوت» من خلال الموضوعية التي كتب بها عن الشعوب القديمة والمعاصرة لليونان، حين وصف أعمالها العظيمة الرائعة على غرار أعمال اليونانيين ولم يتحامل عليهم ولم يكن منحازاً لشعوره اليوناني أو لعنصريته بالرغم من صراعها الطويل مع الأمة الاغريقية، وكان منهج «هيرودوت» يقوم على النقد والتمحيص ونكران الكهانة ونقل الحوادث عن عدد من المصادر المكتوبة أو نقلا عن الشهادات الحية، أي الأشخاص بتفاصيلها دون أن يؤيد واحدة منها دون الأخرى، ويترك القارئ التمييز بين الصحيح والمزيف، ولكي لا يؤثر على قارئه فهو لم يصدر حكمه الشخصي بترجيح رواية على رواية.

وقد استطاع «هيرودوت» بواسطة النقاش والتحليل أن ينقل القارئ من الرأي إلى العلم اليقيني وهو بذلك تمكن من الوصول إلى المعرفة الحقيقية إلى حد بعيد، ولم يكتف «هيرودوت» بتدوين الأحداث التاريخية من المصادر المكتوبة ومن شهادات المعاصرين وإنما كان لا يكتفى بالتدوين بل يناقش ويحاور شهود العيان حول معلوماتهم التي رووها له.

ورأى «هيرودوت» أن التاريخ هو دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير أو أساطير الحكومات الإلهية وأن هدفه إبراز الجانب العقلي الذي يسيطر على نشاط

الإنسان⁽¹⁵⁾. وقد تطور المنهج التاريخي عند الرومان وعند المسلمين خاصة، حتى أصبح منهجا مستقلا بذاته.

لقد ظهر مصطلح التاريخ كعلم عند العرب المسلمين في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهو مصطلح عربي أصيل، وإن كانت الشعوب القديمة قد استخدمت لفظا مماثلا له⁽¹⁶⁾. وتاريخ مصدر من أرخ بلفظة قيس، وهذا اللفظ شائع عند العرب أو (ورخ) بلفظة تميم، ومنهم من يرى أن لفظ «تاريخ» تعريب لكلمة «ماه روز» الفارسية التي تعنى حساب الشهور والأيام أو التوقيت حسب القمر⁽¹⁷⁾. غير أن رأياً آخر يذكر أن كلمة تاريخ وردت في بردية في زمن الخليفة «عمر بن الخطاب» يرجع تاريخها إلى عام 22 هجري، مما يشير إلى أن اللفظ كان متداولاً في تلك الفترة.

والحق أن كلمة تاريخ تحمل في الفكر العربي الأول بعض المعاني المنهجية

منها:

- 1- تاريخ الأعلام والرجال.
- 2- عملية التدوين التاريخي أو التأريخ ووصف التطور وتحليله.
- 3- سير الزمن والأحداث والتطور التاريخي.
- 4- علم التأريخ والمعرفة به.
- 5- تحديد وقت الحادثة باليوم والشهر والسنة.

ومن الجدير بالذكر أن كلمة تاريخ قد بدأت في صدر الإسلام تعنى التقويم والتوقيت ثم أصبحت تعنى تسجيل الأحداث على أساس الزمن وتحمل اسم الأخبار، ثم بدأت كلمة تاريخ تحل تباعاً في الكتابة التدوينية العربية، لا سيما في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري.

والحق أن التاريخ لم يكن دخيلاً على الحضارة الإسلامية، بل هو في باطن بنائها ذلك أن قصص الأولين أنبياءاً وأقواماً شكلت زادا متيناً في القرآن الكريم، وجاءت تبياناً لفكرة التوحيد الديني الحنيف في مساره من موسى مروراً بالمسيح إلى الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم -، كما أن حمل الإسلام ونشره في أرجاء المعمورة من قبل أقوام عرب كانت لهم ثقافتهم قبل الإسلام ونظرتهم إلى أنفسهم وماضيهم والوجود، ومن ضمن هذه الثقافة التي كانت غير مكتوبة في معظمها كانت

قصص الأيام، وهى عبارة عن مروريات شفاهية تناقلها الأفراد من جيل إلى جيل بصورة جماعية وقبالية تحكى أخبارا وأحداثا مغلقة طبعاً بالمخيال الشعبى .

ولقد جاء التاريخ الإسلامى تأريخاً لأخبار فى البداية أو كتباً تاريخية منجّمة فيما بعد جاء على شئ من المنهجية والدقة نسبة إلى ذلك العصر تخطت الكتابات الأسطورية الكاملة متبعة أسلوباً معيناً فى الصياغة والتركيب والبناء .

تحليل النص المعرفى بين المنهجين :

يتميز المنهج التاريخى فى دراسة الوثيقة باعتماده على مصادر وعلوم ومعارف متنوعة فى موضوع التحقيق وفى غيره من الموضوعات المساعدة، أما المنهج الفلسفى فإنه يعتمد فى قراءة النصوص الفلسفية وتحليلها على استحضر تاريخ الفلسفة، وهو فى هذا يناظر أو يماثل المنهج التاريخى . وبينما يحتاج المنهج التاريخى فى تحقيق النص إلى الاطلاع الواسع على فهارس الكتب والمخطوطات والدوريات، يحتاج الفيلسوف أيضاً فى تحليل النص الفلسفى إلى توفير بعض الشروط الموضوعية كالمكتبة الفلسفية والاتصال بالمصادر الأساسية وتعلم اللغات القديمة والحديثة وهو لا يختلف فى هذا المجال عن منهج التاريخ .

فى المنهج التاريخى يحتاج الباحث إلى اعتماد أساليب وقواعد معينة للتحقق من صحة النصوص المحددة للدراسة ومن هذه الأساليب أو القواعد: التأكد والتحقق من التاريخ الذى صدر فيه النص المعنى بالدراسة أو الذى كتب فيه النص المعرفى موضوع الدراسة، وهذا التحقق بدوره يتطلب معرفة بعض الأساليب والألفاظ التى كانت تكتب بها عادة افتتاحيات المراسلات الرسمية وخرائمتها ومعرفة الألقاب التى كانت تطلق على الملوك والسلاطين والأمراء والقضاة والحكام عموماً فى فترات تاريخية معينة، وهى ذات مغزى تاريخى هام، لأنها تفيد الدارس فى معرفة ما يتوخاه فى هذا المجال . علاوة على ذلك فإن دراسة أسماء المدن والقرى والبلدان لها فوائد تاريخية هامة ينبغى على المحقق أن يلم بها أولاً وقبل كل شئ سواء تغيرت أسماؤها أو لم تتغير .

أما دراسة النص الفلسفى فإنها تتطلب إعادة تفكيره من جديد، لأن القراءة الفلسفية للنص تعتبر تفكيراً للنص ذاته .

أن المنهج التاريخي يفرض على المحقق للنص أن يتأكد من كاتب الوثيقة فيما إذا كان بالفعل قد عاش في فترة كتابة هذا النص. وبإمكان المحقق معرفة المؤلف وزمن حياته من خلال بعض العبارات التي كان يستخدمها النساخ كقولهم مثلا عن كاتب النص: «رحمه الله، أو «غفر الله له». وإذا حيا فإن الناسخ يستخدم عبارة «أمد الله عمره وأمده بالقوة». ونحو ذلك من العبارات المفيدة في هذا السياق، وفي هذه العبارات إشارات واضحة إلى أن الناسخ كان ينسخ في زمن كان المؤلف فيه قد مات أو لا يزال حيا.

وإذا كان الفيلسوف يداوم على استعمال بطاقة القراءة وتجديد اللغة الفلسفية، فإن على المؤرخ البحث في تاريخ كاتب النص من خلال الكتب الخاصة بالأعلام والشخصيات المختلفة ومن خلال تاريخ كتابة الوثيقة ونسخها.

وفي المنهج الفلسفي فإن شرح النص لا يتطلب إعادة كتابته وتقطيعه من جديد وإنما يتطلب التعليق عليه، لأن معنى النص من النص دائما، وليس في خارجه، ومن هنا يجب اعتماد القاعدة القائلة: «أن النص دائما على حق حتى يتجلى ويظهر معناه».

أما في المنهج التاريخي، فإن المؤرخ مطالب بدراسة نوع الورق ونوع الحبر المستخدم ولونه والخط الذي كتب به النص، باعتبار أن أنواع الورق والحبر والخطوط دلائل حسية هامة على الفترة التي كتبت فيها النص، إضافة إلى التأكد مما إذا كان هذا النص أصلي أم نسخة عنه؟ وهل هو على حاله الأول أم أنه نص مرمم؟

كما يلزم المحقق في النص التاريخي أن يتأكد كذلك من وضع الأختام والتواقيع في حال وجودها على وجه الوثيقة ومقارنتها بأختام وتواقيع أخرى عرفت في الفترة التاريخية ذاتها. وفي هذا السياق فإن للاختام دارسين متخصصين يعرفون باسم «دارسي الأختام»، على غرار خبراء الخطوط.

تتم عملية شرح النص الفلسفي بجملة من القواعد أهمها: تبيان موضوع النص أو تحديده، إبراز الإشكالية أو الأطروحة، إظهار المراحل الأساسية للنص.

المنهج التاريخي ينبغي على محقق النص أن يقارن النص بنص آخر للكاتب نفسه قد يوجد في أماكن أخرى بخطه أو بخط غيره.

أما المنهج الفلسفي فإنه يستلزم اتباع الخطوات المتتالية لاستخراج المفاهيم والمصطلحات الفلسفية الهامة، وشرحها كما هي موجودة في سياق النص واعتماد الحجة دائما.

أما في المنهج التاريخي فينبغي على المؤرخ استعمال المقارنة لتقييم مدى أصالة النص أو عدم أصالته مثل التحليل الكيميائي والطبيعي للمادة التي كتب عليها، ويمكن للمؤرخ أن يحدد تاريخ صدور النص بمعرفة مكان وزمان صناعة الورق مثل: الحبر المستخدم فضلا عن طريقة الإخراج وشكل الحروف والطباعة وحجمها. وقد أصبح الباحثون المحدثون في التاريخ مثلا يستعملون في تحقيق النصوص وسائل تكنولوجية معاصرة مثل: المختبرات الكيميائية والعدسات المكبرة والميكروسكوب والكاميرا وطريقة الأشعة فوق البنفسجية والتصوير بالفروسنت ونحو ذلك من الوسائل والأدوات الحديثة التي تحدد صحة أو زيف النصوص المدونة من قبل.

أما العملية الثانية التي يعمد إليها المؤرخ بعد الإلمام بنص الوثيقة فهي التعريف بمؤلف أو منشئ النص، ولادته، وفاته، عائلته، أساتذته، أو شيوخه، مؤلفاته الأخرى، العصر الذي كان يعيش فيه، المناصب التي تولاها ودوره في الحياة الثقافية والاجتماعية، ذكر اسم الناشر وتاريخ النسخ.

أما في المنهج الفلسفي فإن الفيلسوف، قد لا يحتاج إلى معرفة تاريخ صاحب النص أو النظرية الفلسفية التي يدرسها، لأن النص الفلسفي لا يعبر في غالب الأحيان عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيشها الفيلسوف، لأن الفيلسوف يتعامل مع العقل أو الفكر مباشرة لكتابة نص فلسفي، بينما المؤرخ يتعامل مع أحداث المجتمع البشري وأفعال الناس في كل المجالات الحياتية.

وخلاصة القول أن طرق دراسة النص المعرفي تتلاقى بين المنهجين التاريخي والفلسفي أحيانا وتختلف بينهما أحيانا أخرى، حسب هدف كل محقق أو دارس. فإذا كان المؤرخ يبحث عن مدى صحة نسبة النص إلى منشئه، فإن الفيلسوف قد لا يهتم صاحب النص بقدر ما تهتمه الفكرة أو النظرية التي يحتويها هذا النص أو ذلك. ومن هنا فإن التوافق أو التعارض بين المنهجين يكون دائما بحسب النتيجة التي يتوخاها كل منهما.

ببليوغرافية المحاضرة

Madeline Grawitz: "Méthode des Sciences Sociales Sociales, (1)
ED, Dalloz, 5 édition: 1981, P. 348.

(2) عبد المنعم الحفنى: «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ط3، مكتبة مدبولي، 6 ميدان
طلعت حرب، القاهرة: 2000، ص 845.

(3) ناصيف نصار: «ندوة حول المنهج»، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد خاص (9)،
مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان: 1981.

Madeline Grawitz: Op. Cit, P. (4)
348.

(5) فريدريك معتوف: منهجية العلوم الاجتماعية العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1985، ص 6.

(6) ناصيف نصار وآخرون: مجلة الفكر العربي المعاصر، ندوة حول الفكر العربي ومشكلة
المنهج، عدد ممتاز (9)، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان: 1981، ص 183.

(7) بغورة الزواوي: المنهج البنوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى
للطباعة والنشر، الجزائر: 2002، ص 88-91.

(8) الدكتور محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، ط1974، ص 5.

(9) جوزيف هورس: قيمة التاريخ، تعريب نسيم نصر، ط2، منشورات عويدات، بيروت -
باريس: 1982، ص 61.

(10) المكان نفسه.

(11) المصدر نفسه، ص 62.

(* من أشهر مؤرخي إنجلترا في الربع الثاني من القرن العشرين.

(12) ج.ب. بييرى: علم التاريخ، تعريب لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية (ابراهيم

خورشيد - د. عبد الحميد يونس وحسن عثمان)، كتب دائرة المعارف الاسلامية، دار

الكتاب اللبناني بيروت: 1982، ص 62.

- (13) هيرنشوج: علم التاريخ، تعريب وتعليق عبد الحميد عبادي، دار الحدائق، بيروت - لبنان: 1982، ص. 62.
- (14) محمود زيدان: المرجع السابق، ص 122.
- (15) نفس المرجع، ص 30.
- (16) حسان حلاق: مناهج الفكر والبحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص 297.
- (17) السخاوي: الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ناقص معلومات الكتاب، ص 6.

الحس التاريخى عند نيتشه أو الإصغاء إلى التاريخ بدل تصديق الميتافيزيقا جمال مفرج

جامعة منتورى قسنطينة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

تنطلق دراسة نيتشه للعلوم التاريخية من بيان الوضعية الحقيقية للعلم الحديث، أى من نقد المعرفة العلمية، التى هى آخر مرحلة فى المعارف الإنسانية، ونعنى بالمعرفة العلمية العلوم التى تسمى وضعية، أى تلك التى ليست علوماً إنسانية بصورة مباشرة، وهى: الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والرياضيات، والتاريخ فى مستواه الأمبريقي.

ويستهل نيتشه بيانه لوضعية العلم بالدفاع أولاً عن المنهجية العلمية، لأن ما يميز القرن التاسع عشر، فى نظره، ليس انتصار العلم، بل انتصار المنهج العلمى على العلم، فالعلم استمد قيمته، لا من مكتسباته الكثيرة فقط، ولكنه استمد هذه القيمة، على وجه الخصوص، بسبب مناهجه، لأنه: «لا يمكن لنتائج العلم كلها، لو افترقت هذه المناهج، أن تمنع عودة الخرافة والبعث إلى السيادة مرة أخرى» (1).

ولكن إذا كانت للعلم قيمة بسبب نتائجه ومناهجه، فإن هذه القيمة ليست مطلقة، والثناء على العلم لا يجب أن يخفى، فى نظر نيتشه، الوضعية الحقيقية للعلم، فاكتشافات بوسكوفيتش Boscovitch وكوبرنيكوس لا يجب أن تنسى أن هذا الموقف للعلم لا يتناقض مع الرأى الذى حاربه، إذ بينما بدأ الإنسان يعرف أنه ليس مركز الكون، فإنه فسر، فى نفس الوقت، هذه اللامركزية بمعنى محقر، ومنحط، وقد صدق كانط، فى نظر نيتشه، عندما قال: «إن العلم يعدم أهميتى» (2).

وهذا التناقض الحاصل فى نتائج العلم ينطبق أيضاً على غاياته، فغاية العلم، التى هى توفير ما أمكن من المتعة والسعادة للإنسان، تولف عقدة واحدة مع الإنزعاج

الذى يسعى الإنسان إلى تجنبه: «حتى أن كل من يريد أن يحقق ما أمكن من المتعة يجب أن يتحمل على الأقل نفس المقدار من الإنزعاج - وأن على من يريد أن يتعلم الابتهاج حتى السماء، أن يتهياً لكي يكون حزياً حتى الموت؟» (3).

ومن هنا وحسب هذه النظرة للعلم، جاء وصف نيتشه للعلماء. ونقد نيتشه للعلماء يتناول، فى المقام الأول، سلوكهم، فيصفيهم «بأعداء الحرية، وأعداء الحياة، ورجال التأمل، لأنهم، من جهة، سقطوا فى حبال الثقافة الأسكدرانية، وحبال العلم الذى كان سقراط هو نموذج وأصله، أى العلم الذى يرفع العقل فوق الحياة، ولأنهم، من جهة أخرى، يقومون بأعمال أشد من أعمال العبيد، ويقومون مع العلم علاقة كعلاقة العمال مع الأعمال التى تفرضها عليهم الحاجة واليأس» (4).

وينتهى نيتشه من تشخيصه لحالة العلم الحديث بالشك فيه، والشك فى العلم الذى انتهى إليه نيتشه هو بنفس درجة الشك فى الميتافيزيقا والدين والأخلاق: فالعلم هو الآخر، يتقنع. إنه يتقنع خلف قناع الموضوعية، التى يخفى وراءها رغبات ميتافيزيقية وأخلاقية ودينية: «إن اعتقادنا فى العلم (فيما يقول نيتشه) لا يزال وسيبقى مرتكزاً على اعتقاد ميتافيزيقى» (5) كما سيبقى مرتكزاً على اعتقاد أخلاقى واعتقاد دينى. وإنه من الجلى، فى نظر نيتشه، أن العلم وهو يحارب الميتافيزيقا يظل مع ذلك ميتافيزيقياً، وهو يظل ورعاً وتقياً فى محاربتة للدين، ويظل، كذلك أخلاقياً وهو يحارب الأخلاق، مثل الرواقى الذى، وهو ينكر الحس، يظل من منظور آخر يحن إليه.

وهكذا نجد أن العلم الحديث الذى يدعى أنه يرفض وجود عالم ميتافيزيقى لا يقوم، فى الحقيقة، إلا بإبدال هذا العالم الوهمى بالعالم العلمى نفسه الذى وضعه نيوتن. فلا فرق بين العالم المطلق الميتافيزيقى، وبين إوالة أو آلية العلماء التى أصبحت العقيدة الأولى والأخيرة التى يبني عليها كل الوجود (6). بمعنى آخر، باعتقاده أن اكتشافاته خالدة وحقيقية ينقل العالم إلى العلم إيمان رجل الميتافيزيقا فى القداسة المطلقة للحقيقة.

هذا، ونفس العلاقة الباطنية بين العلم والميتافيزيقا نجدها أيضاً، حسب نيتشه، بين العلم والدين فالفروض الأولية التى يرتكز عليها العلم هى فروض الدين، فالعلم

الحديث يهدف إلى تخفيض الألم أشد ما يمكن، وإطالة العمر أكثر ما يمكن، وتحقيق حياة وثيرة في عالم مغلق ودافئ، وهو يعنى نوعاً من الوعد بالهناء الخالد. وهذا الوعد هو نفس وعد الدين بالخلود، مع فارق بينهما، وهو أن وعد العالم متواضع جداً مقارنة مع وعود الدين(7).

والعلم ليس نقيضاً للأخلاق. فأولئك العلماء اللأخلاقيون الذين أعلنوا أنهم يناضلون ضد المثال الزهدي وأخلاق الكهنة، إنما قفزوا، في نظر نيتشه، إلى مقدمة الساحة ليستأنفوا الدور الاجتماعي الذي يقوم به اللاهوتيون ويستأنفوا نفس الإيديولوجية: فموضوعية العلم ليست إلا زهداً.

العلم ليس نقيضاً للميتافيزيقا والدين والأخلاق كما يدعى إذن. ولا يمتلك الإرادة لكي يكون كذلك: «إنه لا يزال بعيداً عن الاستقلالية التي تمكنه من الاضطلاع بهذه المهمة، لأنه هو نفسه بحاجة إلى قيمة مثلى، إلى قدرة مبدعة للمثال يقوم على خدمتها وتمنحه الإيمان بذاته إذ أنه، بذاته، لا يخلق أية قيمة. علاقاته مع المثال الزهدي لا تتصف بالتناحر، بل قد يميل المرء لاعتباره بمثابة قوة التقدم التي تحكم التطور الداخلي لهذا المثال... وهذا ما يجهل منهما بالضرورة حليفين، بحيث إننا إذا افترضنا مناهضهما ومكافحتهما، فإن الصراع لا يمكن أن يتم إلا ضدهما معاً... فإذا سعى المرء إلى تقدير قيمة المثال الزهدي فإنه مسوق بالضرورة إلى تقدير قيمة العلم،(8).

وبعبارات أخرى، لم ينتصر العلم على المثال الزهدي، أى على الميتافيزيقا والأخلاق والدين، والمثال الزهدي لم ينهزم على الإطلاق: هذا هو الذي لا يجب أن يغرب، في نظر نيتشه، عن أذهاننا. والسبب هو أن العلم الحديث كان إلى حد الآن، ولكن بصورة لا واعية ولا إرادية خير عون للمثال الزهدي، وأشد أعوانه تخفياً وتستراً(9).

هذا، وفي الاعتبارات في غير أوانها، يبرز نيتشه هذه العلاقة الباطنية بين العلم والثالوث: الميتافيزيقا، والدين والأخلاق، من خلال مثال العلوم التاريخية، التي تعتبر أحدث العلوم الفلسفية كلها. فيتحدث عن التاريخ اللاهوتي على الطريقة المسيحية، والتاريخ الميتافيزيقي على الطريقة الهيكلية. وفي أصل الأخلاق، يتحدث نيتشه عن

التاريخ الوضعى .

ويبدأ نيتشه دراسته، بطريقة خطابية، بالتأكيد على ضرورة العلوم التاريخية فيقول: «إننا بحاجة إلى التاريخ لكي نعيش ونعمل»، (10). ويضيف: «إننا بحاجة إلى التاريخ، لأن الإنسان كائن تاريخى أساساً، والذي انطلقاً من ماضٍ يعيش فى حاضر من أجل مستقبل»، (11).

ومن هنا يوجه نيتشه الاتهام إلى نوع أول من التاريخ هو التاريخ الذى يقع ضحية الدين، فيقول: «إن دراسة التاريخ هى دائماً لاهوت مسيحي متنكر»، (12). ويتميز هذا التاريخ بأنه يتجاوز التاريخ، أى أنه تاريخ يفرض رؤية «خالدة»، على الأحداث، ويحكم على كل شئ انطلاقاً من يوم القيامة، وذلك أت من كونه يفترض حقيقة خالدة، ونفساً لا تفنى، ووعياً لا يكف عن الانطباق مع ذاته، وقرى تتحكم فى التاريخ وتسعى نحو مرمى بعينه .

يرمى هذا التاريخ إذن، إلى فرض الغائية والتسلسل الطبيعى وإلى إقحام وجهة النظر التى ترى فى أحداث التاريخ أشكالاً متعاقبة لمقصد أساسى: «وتسبيحاً بحمد العقل الإلهى، وبرهاناً على الغائية الأخلاقية لنظام الكون، وتفسيراً لمصيرنا الخاص على نحو ظل الأتقياء يفسرونه به زمناً طويلاً. ولهذا فقد تصور (المؤرخون) يد الله فى كل مكان تحل وتربط، وتتصرف فى كل شئ من أجل خلاصنا»، (13). إن عالم التاريخ الدينى لا يعترف إذن إلا بمملكة واحدة لا مجال فيها إلا «للعنكبوت الإلهى، الذى ينسج العالم فى كليته» (14). وهو يثقل الحاضر بالماضى، ويثبت سيادة الأخلاق واللاهوت عن طريق التاريخ، لأن هذا التاريخ يتخلل أحداثه قاطبة مقصد إلهى واحد .

وفى هذا التاريخ لا مفر للمؤرخ، من محور شخصيته كى يظهر الآخرون، لا مفر من القضاء على إرادته الخاصة، وكل إرادة إنسانية، كى يبين القانون المحتم لإرادة عليا. إنه يتحاشى أذواقه ومنظوره الخاص كى يضع مكان ذلك هندسة شمولية شمولاً وهمياً. وعليه أن يقد الموت كى يدخله مملكة الأموات ويكسب شبه وجود لا لون له ولا اسم (15). إن مؤرخ التاريخ اللاهوتى يقلب علاقة الإرادة بالمعرفة إذن، بما أنه يرمى إلى أن يحو فى معرفته كل آثار الإرادة، ومن هنا جاء وصف نيتشه للمؤرخ

بأنه من منشأ وضع، وأنه ينتمى إلى عائلة الزهاد(16).

ومن هذا التاريخ اللاهوتى تنحدر وتتجذر الثقافة التاريخية لهيجل، صاحب التاريخ الميتافيزيقى. لقد حدث مع مجئ هيجل، فى بداية القرن التاسع عشر، تحول من التاريخ المسيحى إلى الإله - التاريخ، ولم يحدث فى نظر نيتشه، تحول حقيقى فى العلوم التاريخية. فهيجل يتوهم أن التاريخ هو كلّ مقرر مسبقاً، ويتطور بالضرورة، بدون جهد إنسانى حقيقى، على شاكلة الشجرة التى تخرج من البذرة. إن موقفه هذا موقف لاهوتى، لذلك فهيجل، فى نظر نيتشه، غشاش مثله مثل إدوارد فون هارتمان Edward Von Hartemann الذى ضرب فى كتابه «فلسفة اللاوعى، مثلاً فريداً على الإخلاص للتاريخ الهيجلى، وبالتالي، للتاريخ المسيحى. فهو يطلب منا أن نتقدم: «بحيوية فى طريق التطور الكونى، كعمال فى حقل كروم الإله، لأنه المسار الوحيد الذى يقود إلى الخلاص»،(17).

إن التاريخ يستلزم فى هذا المنظور، وعند هيجل خصوصاً، أن يكون الإلهى حاضراً فى العالم الزمنى، وهو تاريخ بفضل: «سار الله على الأرض وخلق ذاته»،(18)، وتاريخ قوم الأمور بنظرة مسيحية كما تقوم الأمور يوم القيامة، وأما موضوع هذا التاريخ، ويسمى «تاريخاً عالمياً»، فليس إلا آراء مزعومة حول حوادث مزعومة لأن كل المؤرخين يتحدثون عن أشياء لم تحدث أصلاً، اللهم إلا فى مخيلتهم(19).

هذا، وعلى الرغم من أن المرحلة التالية هى المرحلة الوضعية، إلا أن لا مبالاتها أمام الوقائع ليست فى نظر نيتشه إلا لاهوتاً. صحيح أن نهاية القرن التاسع عشر تسجل، مقارنة ببدايته، تقدماً فى التحرر من الأوهام، وفى التنوير، لكن التاريخ الوضعى أو الموضوعى، يَجْمَلُ فقط بشرة قديمة: «إن طموحه الأعظم هو أن يكون اليوم كناية عن مرآة. إنه يستبعد كل أنواع الغائيات. لم يعد يرغب فى «برهان، شئ. يشتمز من تنصيب نفسه حكماً، ويعتقد أنه بذلك معرب عن ذوق رفيع. لا يضارع قلة أحكامه الإيجابية إلا قلة أحكامه السلبية. يكتفى بتسجيل الملاحظة، ويقنع بالوصف»،(20).

إن نيتشه ينتقد التاريخ الوضعى الحديث بوصفه علامة انحطاط ثقافى، لأن هذا التاريخ لا يلغى المرض الدينى ولكنه يجعل منه مرضاً مخز ومخجل. والاعتبار

الثانى فى غير أوانه، يبين علة داء أو فساد تفتخر به العلوم التاريخية الحديثة، ونعنى به الموضوعية.

فهذه الموضوعية، وصحة الوقائع التى يفتخر بها التاريخ الحديث هى، فى نظر نييتشه، قناع يخفى وراءه وعياً محايداً لا يهوى شيئاً، ولا يتعلق إلا بالحقيقة، وعى: يأخذ على عاتقه أن يعرف الأمور كلها دون أن يفاضل بينها من حيث أهميتها، وأن يفهم الأمور كلها دون أن يميز بينها من حيث سموها، وأن يتقبل الأشياء كلها دون مفاضلة،⁽²¹⁾. إن كل هذا هو عبارة، ولا شك، عن زهد، ولكنه زهد رفيع. إنه يشير إلى الخطر الذى يهدد الذات العارفة، إنه عدمية⁽²²⁾.

ونيتشه إذ يرفض التسليم بالتاريخ العدمى، فإنه يعيب على المؤرخين أنماطهم الثلاثة المعهودة لاستعمال التاريخ: التذكارى، والأثرى، والنقدى: أما الاستعمال الأول، فهو الذى يأخذ فى التاريخ التقليدى على عاتقه استعادة الشخصيات العظيمة وحفظها فى الحاضر الأبدى، وتقديمها كهويات استبدالية. ولهذا يعيب عليه نييتشه كونه محاكاة شاخرة، وحجرة عثرة أمام تدفق الحياة الحاضرة وإبداعاتها⁽²³⁾.

أما الاستعمال الثانى للتاريخ، فيتعلق بحفظ الخلف لآثار السلف، وحنين البشر إلى موطنهم الأصيل وجذور هويتهم. ويعنى هذا، أن التاريخ ينتمى، فى هذا المقام، إلى من يحفظ ويجل، إنه تاريخ الاعتراف بالجميل⁽²⁴⁾. ويعيب عليه نييتشه كونه يعيق كل إبداع باسم الوفاء، والإخلاص. هذا، وأما الاستعمال التقليدى الثالث للتاريخ فهو الذى صار يقول عن نفسه بأنه هو الحقيقة الموضوعية،، الذى صار لأنه محايد، يلغى الذات العارفة ويضحى بها، لادعائه الاهتمام بالحقيقة⁽²⁵⁾. ويعيب عليه نييتشه كونه يدعى الموضوعية، بينما هو يقوم بقمع ميول الذات العارفة.

وفى مقابل هذا العلم التاريخى، الذى وقع ضحية للميتافيزيقا والدين والأخلاق، والذى يضحى، بدوره، بحركة الحياة بدعوى الاهتمام بالحقيقة، وينتهى إلى العدمية، وقتل الذات العارفة، يضع نييتشه الحس التاريخى، وهو العلم الذى لا يستند إلى مطلق، ويفلت من قبضة الدين والميتافيزيقا ليكون الأداة المفضلة للجنيالوجيا. إنه العلم الذى يحور كل التقديسات التقليدية بغية تحرير الإنسان وعدم الحفاظ على الأصل الذى يتعرف فيه الإنسان على نفسه.

وموضوع هذا الحس التاريخي هو التاريخ «الفعلي»، أى علاقات القوى، وصراع السلطات، ولغات الهيمنة والخضوع، والتي لا تخضع لعلاقات آلية وإنما لصدف الصراع. إن التاريخ الفعلي، خلافاً للتاريخين المسيحي والميتافيزيقي لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو العلة الغائية(26).

لكن ماذا عساه يفيدنا «الحس التاريخي»، أو «التاريخ الجنيالوجي»؟. إن التاريخ الجنيالوجي يعلمنا الإستخفاف بالحفارة التي يحظى بها الأصل. وبالفعل فقد كان نيتشه يقول: «فهم الأصل يحد من شأن الأصل»،(27). إن الجنيالوجيا تدل على البحث فى الأصل. ومعنى البحث فى الأصل هو العودة إلى الوراء لإلقاء نظرة التاريخية على ماهية الشئ للحصول عليه وهو فى نقائه الأول. وفى هذه العودة يكشف لنا التاريخ الجنيالوجي كل ما حدث من تحول لماهية أو ظاهرة ما، كما يكشف كل الحيل، وأشكال التنكر التي شوهدت تلك الماهية الأولى. وهذه العودة إلى الأصل لا تقوم على التصديق بالميتافيزيقا، بل هى تصفى للتاريخ(28)، أى أنها لا تكتفى بالبحث فى الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل هى تهتم بكل تفاصيل الظاهرة وحوادثها وذلك على نحو ما يحدث فى تشخيص أمراض الجسد، فكلما تعرفنا على حالات ضعفه، وقواه وتصدعه، جنبنا ذلك أخطاء فى تشخيصه، وبذلك فقط نقف على صدق الخطاب ويمكن الحكم له أو عليه(29).

هذا ويخبرنا التاريخ الجنيالوجي، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، أن وراء الظواهر، والأشياء، والخطابات، والقيم، شيئاً آخر، سواها. ونلاحظ هذا، على وجه الخصوص، فى «أصل الأخلاق»، حيث يسعى نيتشه إلى تحليل العواطف الأخلاقية مبيناً ما تخفيه فى حقيقتها. ونلاحظه أيضاً فى كتاب «بمعزل عن الخير والشر»، حيث ينتهى نيتشه إلى أن: «التقييمات والقيم الشائعة التى باركها (الأخلاقيون والميتافيزيقيون) ليست إلا تقديرات سطحية، ومنظورات من ركن معين، وربما من أسفل...»(30). كما نلاحظه فى أعماله الأخيرة، حيث كتب يقول: «كل دوافعنا الواعية هى مظاهر سطحية، فورها يقوم صراع غرائزنا... وهو صراع من أجل السلطة»،(31).

إن كل هذه النصوص والاستنتاجات المتشابهة، بل والمتطابقة تبين أن التاريخ

الجنياىلوى ىسعى لاكتشاف القوى الفاعلة، أى أنه العلم الذى ىستطىع تفسىر النشاطات الفعلية. وهذا ىعنى، وفقاً لنىتشه، أننا إذا نظرنا إلى شىء ما فإنه ىجب البحت عن القوى التى تستولى علیه، والإرادة التى تملكه، والتى تعبر عن نفسها فیه، وتختفى فیه فى نفس الوقت.

وفى سعبه إلى تحلىل الظواهر، مبیناً ما تخفیه، ىلتقى نىتشه مع فروید Freud الذى یرمى، فى التحلىل النفسى، إلى الكشف عن المحتوى الكامن للظواهر النفسية، كما ىلتقى مع ماركس Marx الذى سىهاجم الوعى السعید للبرجوازية كى ىكشف عما ىوجد فى أغواره. وهكذا فإن المناهج الثلاثة تظهر وكأنها تخضع للفكرة نفسها، وهى ترجمة الظواهر حتى وإن كانت هذه الترجمة عسيرة معقدة محتاجة إلى أن تتم فى مراحل قد تصل إلى ما لا نهاية له (32).

هذا، وإن التارىخ الجنياىلوى لا ىكتفى ببیان القوى التى تقف وراء الظاهرة، بل هو ىخطو خطوة أخرى إلى الأمام، فىقوم أصل القوى من زاوية نبلیها أو خساستها. إن التارىخ الجنياىلوى ىعنى الأصل والنشأة، وكذلك الفارق فى الأصل، أى مدى نبالة وانحطاط الأصل. أو بمعنى آخر، إن التارىخ الجنياىلوى لیس هو البحت فى أصل الظاهر فقط، لكنه أيضاً تقدیر قيمة الأصل، لأن مهمته نقدية (33).

إن الدرس الأساسى الذى ىمكن أن نستخلصه، فى الأخير، بعد هذا العرض للعلوم التارىخية عند نىتشه، هو أن قراءة التارىخ أو الظواهر تصبح مرهونة بضبط محدداتها الظرفية ونوازعها الحیوية، أو بمعنى آخر، تصبح قراءة التارىخ مرهونة باكتشاف الأفتعة والكشف عنها.

الهوامش

- 1- فريدريك نيتشه، إنسان مفروط في إنسانيته، الجزء الأول، ترجمة محمد ناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، فقرة 635.
- 2- فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، المبحث الثالث، فقرة 25.
- 3- فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقبيبه ومحمد ناجي، إفريقيا، الدار البيضاء، 2000، فقرة 12.
- 4- F. Nietzsche, oeuvres philosophiques complètes, tome II, considérations inactuelles I, "David Strauss l'apôtre et l'écrivain" traduit par Pierre Rusch, N, R.F, Gallimard. paris, 1990, Fragment 8.
- 5- F. Nietzsche, Le gai savoir, traduit par P.Klossowski, Gallimard, 1989, Fragment 344.
- 6- نيتشه، العلم المرح، فقرة 373.
- 7- إنسان مفروط في إنسانيته، الجزء الأول، فقرة 128.
- 8- نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المبحث الثالث، فقرة 25.
- 9- المصدر نفسه.
- 10- F. Nietzsche, seconde considération intempestive "de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie", traduit par Henri Albert, flamarion, paris, 1988, préface.
- 11- Ibid.
- 12- F. Nietzsche, considérations inactuelles, IV, "Richard Wagner à Bayreuth", Traduit par pascal David, Galimard, Paris, 1992, Fragment 3.
- 13- نيتشه، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، فقرة 27.
- 14- ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد البسطاني وعبد السلام بنعبد العال، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء 1988، ص ص 57-59.

- 15- المرجع نفسه، ص 62.
- 16- نيتشه، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، فقرة 26.
- 17- G.Morel, Nietzsche, Tome II, "analyse de la maladie" Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p 198.
- 18- F. Nietzsche, Aurore, traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987, Fragment 307.
- 19- F. Nietzsche, Aurore, traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987, Fragment 307.
- 20- نيتشه، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، فقرة 26.
- 21- فوكو، جنياالوجيا المعرفة، ص 61.
- 22- نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المبحث الثالث، فقرة 26.
- 23- F.Nietzsche. Seconde considération intempestive, fragment 2.
- 24- Ibid, Fragment 3.
- 25- فوكو، جنياالوجيا المعرفة، ص 50.
- 26- المرجع نفسه، ص 50.
- 27- Nietzsche, Aurore, fragment 44.
- 28- فوكو، جنياالوجيا المعرفة، ص 50.
- 29- المرجع نفسه، ص 52.
- 30- F.Nietzsche, par delà de le bien et le mal, traduit par Geneviève Bianquis, Union Générale d'éditions, paris, 1988, des préjuges philosophiques, Fragment 2.
- 31- F. Nietzsche, les oeuvres philosophiques complets, tome XII, traduit par Henri Herier, NRF, Galimard, PARIS, 1979, P25.
- 32- بارونى يناقش فوكو، ضمن جنياالوجيا المعرفة، ص 45.
- 33- J. Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, les éditions du seuil, PARIS, P 164.

التاريخ الجديد والخطاب التاريخي العربي

ملاحظات حول مهنة المؤرخ

فى الثقافة العربية الإسلامية

الاستاذ

عبدالله عبداللاوى

أستاذ مكلف بالدروس

قسم الفلسفة جامعة وهران

(إن التاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذى يصنع فيه المؤرخ التاريخ)

بول ريكور

كيف تشكل مفهوم التاريخ فى الثقافة العربية - الإسلامية ؟ ولفظ مفهوم هنا يحيل على معقولة وتنظير معينين وقد لاحظ البعض أن تاريخية الإنسان العربى لم تدرس بشكل عميق من ظرف الفلسفة العربية الإسلامية ، التى انشغلت بتاريخها الخاص. وإن وجدت بعض هذه الدراسات ، وهى كثيرة حول تشكل مفهوم التاريخ فى الثقافة العربية الإسلامية ، إلا أنها لا ترقى إلى مستوى القبض عليها الطابع الاستعراضى ، لمختلف المؤرخين ومصنفاتهم فى الحضارة العربية - الإسلامية. فعملية البحث المرجوة هنا ، تتطلب التحرر من أسر تلك القراءات التى تقدم خطاباً مباشراً ، وحتى سطحياً حول تاريخ هذا التشكل وتردده فى كثير من الأحيان إلى عوامل معطاة بشكل ظاهرى ، تطورت داخل الثقافة العربية - الإسلامية ، وتطرح من نظرها بالحقل الإستمولوجى كمجال لكافة الممارسات الخطابية التى عرفتها الثقافة العربية - الإسلامية : كالأدب وعلم الكلام وعلوم الحديث وأصول الفقه والتاريخ نفسه ... وعلاقة هذه الممارسات الخطابية وأسسها المعرفية وبنيات اشتغالها وعلمها، التى أدت إلى تشكل مفهوم التاريخ دائماً هو الإنسان فى الحادثة المتصلة به

من حيث وجوده الزمنى ، ذلك أن التاريخ يندرج تحت لواء ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية ، لكنه يختص بدراسة الإنسان فى الماضى وتأثير الماضى فيه فيدرس الحادثة الإنسانية من حيث هى حادثة جرت فى الماضى ، على أن من بين الخصائص الهامة التى تمتاز بها الحادثة التاريخية علاوة على أنها متصلة إتصالاً عضويًا بالإنسان هى أنها حادثة اجتماعية ذات بنية معقدة ، فالإنسان التاريخى هو قيل كل شئ إنسان اجتماعى ، وهكذا يتحدد التاريخ برفع النقاب عن تلك الجهود الضخمة التى بذلها الإنسان فى مجتمعه وحضارته ليكشف عن ذاته ويعطى معنى لوجوده .

وللإشارة فإن مفهوم التاريخ يدل فى الوقت نفسه على الأحداث الماضية ، ومجهود الفهم والمعرفة اللذين يمارسان على هذه الأحداث ، وإذا كان البعض يؤكد على التمييز بين التاريخ والتأريخ ، فالأول يعنى الإشارة إلى الماضى عموماً ، والثانى يعنى بدراسة وفهم هذا الماضى ، لأن ما يميز الكتابة التاريخية ، هو كونها تتحرى الحقيقة التى بواسطتها يقترب التاريخ من المعرفة العلمية ، لأنه كما يقول فاين P. Veyne : إن المعرفة التاريخية هى مجموعة من الوقائع ، بينما العلم معرفة بالقوانين ،⁽¹⁾ لأن التاريخ هو معرفة الأحداث والوقائع ، أما العلم هو معرفة القوانين التى تتحكم فى الواقع وبهذا يكون التاريخ معرفة منقوصة لأنها خاضعة لإمكاناتها الحالية والخاضعة بدورها إلى الوثائق والآثار المبتورة ، لأننا لا يمكن أن نساوى بين العلم والتاريخ ،⁽³⁾ لأنه لا يوجد فقط هو متغيرات إستراتيجية تختلف باختلاف السياقات - فى نظر فاين - لأن التاريخ كما يحدث وكما هو من شأن الحزم ، وليس من شأن العلم ، ونفى طابع العلمية عن التاريخ لا يعنى البتة أنه ليس نشاطاً نظرياً يتطلب صرامة ودقة فى الصياغة وإحكاماً فى المنهج وباعتبار التاريخ أحد النشاطات النظرية فهو يقتضى الصياغة المفهومية ويبرز الجانب المفهومي للتاريخ فى القدرة على النقد والتفسير والاستنتاج ،⁽⁴⁾ . ويكون التاريخ فى الأخير نظام تمثل جماعة معينة ، إلى العالم ، المجتمع ، الطبيعة وحتى التاريخ نفسه ، باعتباره إلى حد ما خطاباً نرجسياً يتحدد ضمن خطاب الهوية . إذا كيف تشكل التاريخ فى الثقافة العربية - الإسلامية؟ وكيف تعامل المؤرخ العربى المسلم مع هذا المجال ،

مجال التاريخ . وهل استطاعت الثقافة العربية - الإسلامية ، أن تفرد مكانة خاصة أو وضعا اعتباريا Statut . للمؤرخ العربي ، فى سلم الفنون والعلوم والمعارف التى عرفتها هذه الثقافة .

من الخبر إلى التاريخ :

لقد كانت من أولى المهمات السياسية للرسول ﷺ بعد ظهور الإسلام هو تأسيس نظام يحكم التشئت الذى عرفت به العرب وتأكيد لإنسانية الإنسان من خلال إرساء مفهوم جديد للزمن الذى تأكد من خلال نواتين أساسيتين هما : اكتمال الرسالة ونهاية كل أشكال الدين الموحى ، فمحمد ﷺ هو خاتم الأنبياء ، ذلك أن الإسلام لا يعتبر نفسه دينا جديدا يضاف إلى قائمة الديانات السابقة عليه ، بل كتصحيح لها وبث النظام فيها، وبهذا يكون الإسلام هو إعادة تأسيس لإيمان قديم موجود فى إسلام ابراهيم عليه السلام ، لما لحقه من نسيان .

أما النواة الأخرى هى المشروع أو المضمون السياسى والإيديولوجى والنسق القيمى والأخلاقى الجديد للإسلام نفسه ، المشروع والنسق : «المؤسسين على الإيمان، (لذا)، فالأخلاق اندمجت بشكل عميق فى الوعى ، لأنها تتجاوز كل أشكال الخضوع أكانت ذات طبيعة قانونية أو سياسية بينما الأخلاق (التى أتى بها الإسلام) تستند فى شرعيتها على الوعى الذى يتعالى على كل أشكال السلطة الزمانية وأخلاق الخوف،⁽⁵⁾ . كل هذا ساعد على تغيير الوضع الإبتيمى للذات العربية وتمثلاتها المختلفة، فتم بذلك اكتشاف حركية خاصة للطبيعة والإنسان ، وإحداث تاريخ خاص للغة والعلوم وللغفكر والفلسفة، مما أدى إلى انفجار إستمولوجى فى استعادة الأحداث التاريخية ومحارلة تملكها وأعطائها صبغة ذبئك المضمون النسق الجديدين اللذين أتى بهما الإسلام .

استنادا إلى هاتين النواتين يمكن إضاءة إشكالية نشأة التاريخ عند العرب وذلك بتحديد أسسه ورؤيته المنهجية وتجلياته فى الممارسة العلمية التاريخية، فالفكرة التاريخية العربية، من حيث نشأتها كانت فى مظهرها الأول نتيجة تطور الوعى العربى الثقافى والسياسى والاجتماعى ، وارتباطه بقيام دولة جديدة أساسها المشروع الإيديولوجى والأخلاقى الذى جاء به الإسلام ، الذى حول الشتات الاجتماعى

والسياسى العربى إلى بناء محكم ومدته بجهاز عمل دقيق وكان يعنى (ذلك) تحريراً شمولياً من سيطرة إيديولوجيا العصبية القبلية لدى العرب ، وحتى المؤسسات الإمبراطورية لدى الروم والفرس، (6). وذلك بالانتقال من شكل القبيلة ونموذجها الثقافى المتمثل فى الشفوية إلى الدولة ونموذجها الثقافى الجديد المتمثل فى الكتابة الذى اكتمل مع الدعوة إلى تدوين القرآن الكريم . إن الثروة الكتابية الأولى التى نشأت فى وجه الخطابية نثراً وشعراً، هى كتابة القرآن ، فالقرآن نهاية الارتجالية والبداهة، وهو بمعنى آخر نهاية البداوة وبدء المدينة، (7).

إذا فالمحدد الأول والأساسى، أى المرور من الإيديولوجيا القبلية والبدوية المشتقة القائمة على الصراع، إلى إيديولوجيا منظمة وموحدة وخصوصاً مجندة ، والمحدد الثانى تمثل فى التحكم فى الفضاء والمكان وتنظيمه طبوغرافياً من خلال الطرق التى دشنتها جيوش الفتح الإسلامى وحروبها التى ساعدت على تمشيط الأقاليم الجديدة للدولة الإسلامية الفتية، والمحدد الثالث هو الرؤية الجديدة للزمن التى ستفتح مجالاً إستيمياً آخر، المجال الذى سيؤكد تاريخية الإنسان العربى وقد أصبح مسلماً (8).

فالعامل السياسى لم يكن يعنى بالنسبة للجماعات الداخلة فى الإسلام سوى أن تصير أمة وبالتالي أن يكون لها تراث متميز وأن تصاغ كجماعة منسجمة فى الممارسة والوجدان ، والنموذج الضابط لها هو : النبى ، لذا كان عليها بالضبط أن تعرف ما كانت عليه أفعاله وأقواله ، لأن عليها أن تخلدها فى ممارستها كنموذج تعول عليه العصور المتغيرة والجماعات المتميزة ومن أجل ذلك وجب جمع الأخبار لكل ما تعلق بأقوال النبى ﷺ ومغازيه ، والخبر لفظ مرادف للتاريخى الثقافة العربية الإسلامية ، ومدلوله الأسمى هو مجموع الأخبار المتعلقة بحياة الرسول ، مما يدل أن التاريخ العربى انكب أساساً على تسجيل حياة النبى وما أحاط بها . فالمحدد السياسى هو محدد متضافر Surdeterminant حسب الدراسات التحليلية-نفسية الجديدة - مع المحددين الآخرين : التحكم فى المكان والرؤية الجديدة للزمن بحيث يندمجان فى بعضهما البعض، ويبرزان من خلال مفهوم الأمة، الذى جاء به الإسلام، وقد تركزت هذه الفكرة فى المدينة مباشرة بعد هجرة الرسول ﷺ ، وسنرى إلى التفصيل الهام الموجود بين فكرة الأمة وحدث الهجرة، وما سينجم عن هذه الأخيرة من نتيجة

هامة تمثلت في الفرار التاريخي للخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وذلك بدعوته إلى اعتماد نظام تواريخ وتوقيت إسلامي، فكانت بداية هذا النظام من حدث الهجرة نفسه. من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج أن العرب قد وعوا جيدا الأهمية السياسية والبنوية الكبيرة للهجرة، فنظام التواريخ هذا، قد لعب دورا ليس باليسير في نشأة الجرائم الأولى للفكر التاريخي العربي - الإسلامي، وذلك بإعطائه معلما متميزا إلى أمة، التي تملك : «تاريخ» .

يلاحظ الأستاذ فتحي التريكي ملاحظة مهمة بشأن فكرة «الأمة» التي تكونت في يثرب التي ستتحول إلى المدينة فيما بعد : اقتصادها المؤسس على الزراعة، وهي نشاط اقتصادي جد مستقر، يقتضى شكلا آخر لتسيير السلطة فيها، عكس الاقتصاد الذي كان سائدا في مكة والقائم على التجارة والحج والمعارض فالهجرة إذا تسجل لحظة كبيرة في تكوين الأمة الإسلامية، من خلال تأسيس عقد «المواطنة» بين المؤمنين، المهاجرين والأنصار، فالمواطنين الجدد لا يستطيعون الخضوع لإسطة واحدة وإلى أمر واحد هو الرسول ﷺ قائد هذه الأمة، فسلطة القبيلة انحلت، وتقاليد الحاهلية حيدت وتقلصت، فهذا العقد المؤسس حول العلاقات بين العرب ووجه الممارسات الاجتماعية والسياسية إلى تقوية أواصر هذه الأمة ومحاولة توسيعها، (9). فالمحدد السياسي محدد مهم في نشأة التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بتأسيس إيديولوجيا جديدة لدولة جديدة، فكل هذه العوامل استطاعت أن تحدث نقلة في حياة العربي ضمن مشروع «الإسلام»، وكل الأفكار التي أسست لهذا المشروع «كدعوته للعالمية وتحديد موقعه من الحضارات والأديان الأخرى، واندفاع حملة الدين الجديد نحو آفاق بعيدة في العالم، هو ما جعلهم يحتكون بأهم وثقافات أخرى، مما دفع بالمسلمين، وقد وجدوا أنفسهم في مستوى أحداث التاريخ الكبرى إلى الاهتمام بالتاريخ، وكان بديهيا أن يكون العلم هو الحدث الأكبر الذي كان أصلا لكل ما سبق : أي ظهور الإسلام وشخصية النبي، ذلك أن هذا الحدث هو الذي جعل المسلمين «أمة» ومكنهم أن يلعبوا الدور الهام الذي لعبوه في التاريخ، (10).

إن حدث الإسلام كان يعبر بوضوح عن الوجه الجديد الذي سيعرفه العرب ومن بعدهم الشعوب التي ستعتنقه، ضمن هذه الأمة التي انصهر فيها الأفراد من كل جنس

بفضل هذا الدين الجديد : «الذى كسر العصبية المحمية بنظام القرابة المحدد والمنتج لهرمية المجتمع الجاهلى، بما يتضمن من علاقات اقتصادية ومعايير سلوكية... فلقد حملت الرسالة ، إبان البعثة، الدعوة إلى قلب الانتماء لدى العربى، من الولاء للعشير البدائى إلى الولاء للعشير الثقافى، وذلك بقلب رابطة الرحم باعتبارها هى البيت والمجتمع والثقافة، إلى الانتماء لمشروع الهنة الإنسان ، أى جعل الإنسان بقدر ما هو مولى للإله فهو مولى على ذاته، وبالتالي جعل المجتمع بقدر ما يكون مولى لأولياء إليه بقدر ما يكون مولى لذاته ، وبذلك تحددت المعقولية الأولى للسياسة من خلال مفهوم الولاية، (11) .

اتجه المسلمون لتسجيل الأحداث المتعاقبة والمتسارعة التى عرفتها بلاد العرب وغيرهم بعد الإسلام ، وذلك عبر آلية «الأخبار، يذلا من التاريخ، والذى يلاحظ أن لفظ تاريخ لا يوجد فيما يعرف من أدب جاهلى كما لا يوجد فى القرآن، (12) ، لهذا لم يكن التاريخ فى الثقافة العربية - الإسلامية فى بداية نشأته : «علما للواقع، بل معرفة بخبر عن الواقع، فكتابة التاريخ إخبار وإعلام عن الحادثات، الماضية، (13) . فاستعملها العرب لمعنى التاريخ وتعنى الربط والتقييد ، والبحث والفحص، فكلمة «خبر» تعنى قبل كل شىء السرد والإخبار، فالسارد والإخبارى (المؤرخ) ، لا يعنى بصحة الأخبار التى يرويها ، وقد يدخل فيها الغريب والهامشى، فى هذا المجال يقول والقرج. أونج : «فى الثقافات الشفاهية ، يدخل القصص كذلك عناصر جديدة إلى القصص القديمة، وتأخذ الأسطورة فى الصور المتباينة عددا يتناسب مع عدد مرات روايتها ويمكن أن تكرر الرواية بلا نهاية، (14) . والأخبارى كذلك لا يصف ولا يحلل، والإخبار باختصار خطاب تاريخى هزيل وفقير، لأنه لا يهتم إلا بحدث واحد، وحسب روزنتال: «الخبر له ثلاثة معالم أساسية، الأول هو استقلال موضوع الخبر وعدم ارتباطه بسبب معين، وله صفة الإخبار فقط، لأنه لا يحتوى على صفة سببية أو منطقية، أما الثانى : ويتمثل فى بنيته الحكائية القريبة من قصص الأيام التى عرفها العرب قبل الإسلام، والثالث هو تجذر رواية الأخبار فى الأدب لما يحتويه من أشعار تكون فى بعض الأحيان بعيدة عن وصف رواية الخبر نفسه، (15) .

وأخيراً وليس آخراً، إن آلية الإخبار تدل على التواصل الموجود على مستوى

البناء الحكائي السردى القديم الذى عرفته المنطقة العربية قبل الإسلام، ذلك أن التاريخ لن يولد ويتطور، إلا بإحداث قطيعة مع الرواية الشفهية للخبر، وذلك بوضع نهاية لسلسلة الأحداث، وذلك بتنظيمها زمنيا ومنطقيا، فنشأة الحوليات مع تاريخ الطبرى، والدراسة العلمية والاجتماعية مع المسعود، والتنظيم للتاريخ مع ابن خلدون... مع هذه القطيعة وهذا التغيير الذى حصل على مستوى المفاهيم الجديدة انفتح حقل علمى جديد للبحث بالنسبة للمؤرخين المسلمين .

لا يعنى البتة أن التاريخ، قد أصبح علميا مباشرة بعد انفصاله عن الخبر، ولكن هم تأسيس نظرية للتاريخ، من حيث هو موضوع، وذلك بإرساء شبكة من المفاهيم النظرية يعتمد عليها فى ممارسة هذا الموضوع، فمفهوم «العصبية»، مثلا كمفهوم يتكئ عليه الباحث أثناء دراسة تغير الأحوال وتبدلها فى مجتمع معين.... وهذا ما حدث مع ابن خلدون ويظهر بشكل جلى فى تحديده لمفهوم التاريخ: «إن فن التاريخ من الفنون التى تتداولها الأمم والأجيال... إذ هو فى ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول.... وفى باطنه نظر وتحقيق للكائنات ولعم بكيفيات الوقائع وأسبابها العميق...» (16).

فالدراسات المعاصرة، أثبتت، خصوصا مدرسة التاريخ الجديد، ودروس بروديل F. Braudel أحد أقطابها البارزين الذين توصلوا إلى القول بنفس التحديد النظرى، لموضوع الحدث لدى بروديل: «يتركب من سطح وعمق، لأن التاريخ فى أدنى وأبسط تعريفاته وأرقاها فى نفس الوقت هو المفهمة Conceptualisation، أى النظرية كما قال ابن خلدون فى التعريف السابق للموضوع النظرى للتاريخ، وهو النظر إلى الحدث التاريخى ليس فى مباشرته الساذجة والظاهرة، بل فى غيابه واختفاءاته التى يمارسها، وذلك لأن الحدث التاريخى يتركب من سطح وعمق، من حضور وغياب»: «فالتأسيس الجديد للتاريخ، لا ينحصر فى اكتشاف الميكانيزمات التى تفسر التاريخ، وإنما يكمن فى تفسير اللاحدثى Le non-Evenementiel وصياغته صوريا... وذلك أن المفاهيم هى التى تميز التاريخ عن الرواية التاريخية، ذلك أن الكاتب السارد ينشئ الواقع أو يعيده بناءه، فإن المؤرخ يعطى مقابله المفهومى... فالصياغة الصورية هى عماد المنهج التاريخى الجديد مقابل النزعة

الأدبية أو الطموح الوضعي، (17).

إذا كيف تكونت الأسس المعرفية والمنهجية، للممارسة التاريخية في الحضارة العربية - الإسلامية؟ وماهى مبررات تحول التاريخ من الكتابة إلى الممارسة النقدية؟

إن التاريخ كما نشأ فى الثقافة العربية - الإسلامية لا يعرف حدا لموضوعه فكان شديد التنوع، فنجد تبيان هذا التنوع فى كتاب تراثى له قيمة متميزة، وهو كتاب الإعلان بالتاريخ لمن ذم التاريخ، لصاحبه شمس الدين السخاوى، الذى حاول من خلال كتابه هذا، ضبط مواضيع وميادين الممارسة التاريخية، فهو حسب تصوره يبحث فى الإنسان وفى الأشياء على حد سواء بمعنى أنه يضم كل الممارسات التى تتصل بالإنسان سواء كانت بيولوجية مثل الحمق أو البرص أو اجتماعية أو دينية أو اقتصادية، كما يضم فى الآن نفسه كل ما يتصل بالطبيعة من مظاهر وأحداث، وقد أكد السخاوى على ذلك مبيناً أن المادة الخبرية للتاريخ لا تتصل بالأحداث الإنسانية فقط، بل تشمل على المحيط الطبيعى بأكمله، لذلك سيجعل هذا التراث الدلالى - Pol-ysemique من التاريخ حقلاً مرتبطاً بكل الممارسات الخطابية الأخرى مثل الفقه والأدب ...

يسوق السخاوى فى كتابه هذا، وهو فى الأصل كتاب يريد من خلاله الدفاع عن التاريخ وتقريره، الدلالات والمعانى المختلفة لكلمة تاريخ: التاريخ فى اللغة، يعنى إعلان الوقت، نقول: أرخت وورخت ويعنى ذلك تاريخ كتابته، وهو بهذا تعريف للوقت، والتاريخ مثله، يقال أرخت وورخت وقيل اشتقاقه من الأرخ بفتح الهمزة وكسرهما وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شئ حدث كما يحدث الولد، وفى المعنى الثانى يدل على النهاية كاكتمال وهدف الشئ أو الحدث، (18). وفى الاصطلاح يعنى التاريخ، التعريف بالوقت الذى تضبط به الأحوال من موالد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم، فى ابتدائهم وحالهم واستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجلية، من ظهور ملعة، وتجديد فرض، وخليفة ووزير وغزوة، وملحمة وفتح بلد، وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة وربما

يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء ، وغير ذلك من أمور الأمم أو قنطرة أو رصيف أو نحوها، مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد، أو خفى سماوى، كجراد وكسوف أو أرضى كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وغيرهما من الآيات العظام والعجائب الجسام

والملاحظ أن هذا المعنى الثالث، والاصطلاحى ، هو الذى يحدد بشكل واضح مجال الممارسة التاريخية مبرزاً تقريباً كل حدود هذه الممارسة والفكر التاريخى ، والحاصل أن التاريخ : فن يبحث عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بل عما كان فى العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان ومسائله وأحوالها المفصلة للجزئيات ، تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفى الزمان وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها، (19).

وهكذا يكون التاريخ عند السخاوى ليس سرد الأحداث التاريخية الماضية ومعرفتها فقط ، بل يكون التاريخ أيضاً نقداً وتحليلاً وبحثاً متواصلًا

غير أن هذا التنوع والثراء الدلالى فى معانى لفظ «تاريخ» يرمز إلى أهمية الفكر التاريخى عند العرب، وتداخل معطياته ومجالاته منذ ظهور الإسلام وارتباطه بكافة أشكال التعبير الثقافية العربية والإسلامية التى عرفها العرب قبل وبعد ظهور الإسلام وبالمناهج والثقافات المجاورة ، هذا ما أراد تبينه السخاوى فى تقريره للتاريخ والممارسة التاريخية وتبيان حدودها واهتماماتها .

إذا كيف تم الانتقال من الخبر إلى التاريخ وما هى مبررات هذا الانتقال والتحول؟ لقد استعمل المسلمون كلمة خبر لمعنى التاريخ وهى تقييد الربط والإخبار وكما تقييد البحث والفحص والعلم ، والخبر هو أقدم صور علم التاريخ العربى - الإسلامى، يرى روزنتال : «أن الخبر هو الوصف الشامل لحادثة واحدة لا يزيد طولها عادة على بعض صفحات ، وهى استمرار مباشر لقصص الأيام» (20).

مؤسسة الفقه والكتابة التاريخية :

الكتابة التاريخية ، كأي كتابة فى فروع المعرفة الإنسانية الأخرى، تتأثر وتأثر مباشرة بالتطورات الفكرية والسياسية والحضارية، لأى مجتمع من المجتمعات وهى كذلك تتأثر بالانتكاسات السياسية والحضارية التى يمر بها هذا المجتمع أو ذاك.

فالكتابة التاريخية بالدرجة الأولى هي شكل من التطور التقني والتنظيم الثقافي الذي يحصل في حضارة ما . فالتاريخ باعتباره إنتاجا ثقافيا، فمن البديهي جدا البحث عن شروط إمكان نشأة التاريخ في كل أشكال الثقافة الأخرى، وذلك بدراسة القطاعات المختلفة التي تحدث في تطور ثقافة ما بجميع إشكالها وأنواعها لأن التاريخ يحدث معها علاقات وذلك بالتأثير والتأثر، على مستوى تنظيم المعارف وتنظيم الأحداث وتوثيقها .

لذلك كان من المفيد جدا ونحن نبحت في تشكل مفهوم التاريخ في الثقافة العربية- الإسلامية ، أن ننقب عن علاقات الأشكال الثقافية: بكل ما تحمله كلمة ثقافة من معنى : دين ، فلسفة - أدب - لغة والتاريخ خصوصا في المناخ الجديد الذي عرفه العرب بعد الإسلام - لقد رأينا كيف أن الإسلام قد أحدث تغييرا سياسيا ودينيا وحضاريا كبيرا وجلبت حركة الفتح الإسلامية شرقا وغربا نتائج مثمرة في شتى المناحي خصوصا الحضارية منها ، أبرزها توسيع أفق الفرد العربي حضاريا بعد أن تحطمت الحدود السياسية الساسانية والبيزنطية، فجعلته وجهها لوجه أمام تحديات حضارية قوية صار لزاما عليه إما أن يختار بين البقاء والركون لفعالية الحضارات القديمة ونشاطها في المناطق التي فتحها أو التحفز نحو الإبداع والتجديد، فكانت إسهاماته الكبيرة في مجال العلوم العقلية والنقلية الدليل الساطع على اختياره الطريق الثاني .

فالعلوم العربية - الإسلامية كما لاحظ الكثير من الباحثين في الفكر الإسلامي ، نشأت لتكون خادمة للنص شكلا ومنهجيا ، نصا ومضمونا، إنها علوم نشأت له ومن أجله وحوله، فالتفسير والنحو وعلم الكلام والحديث والفقه وأصوله ... علوم نشأت لفهم النص القرآني ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطرة فيه بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوك وعلاقات الأفراد والجماعات ... داخل الأمة.

وقد انطبع المنهج الذي اتبعته تلك العلوم بطبيعة نشأتها ، كما أن مجموع الطرق التي اعتمدها الفقهاء والنحاة والمتكلمون في تناول كافة قضايا العقيدة، كانت طرقا واحدة، لأن الحياة العقلية والفكرية الإسلامية الأولى كانت حياة متصلة مستمرة مركزها محاط بالقداسة والحماسة والتقدير وذلك لحفظه من التحريف، ولعل الحافظ

الأساسى الذى ساعد على نشأة العلوم العربية - الإسلامية هو التدوين ، ولم يكن التدوين يعنى سوى محاولة لتحسين النص الدين فكان القرن الثانى للهجرة هو القرن الذى اكتملت فيه عملية التدوين ، وقد اتخذ التدوين صورة جمع للعلوم العربية من أجل حفظها من الضياع ، مع تبويبها وتصنيفها كى يسهل تداولها وتناولها والرجوع إليها ، فالأمر إذا يتعلق بجمع شتات من المعارف والعلوم العربية - الإسلامية صورة النظام عليها عن طرق التصنيف والتبويب والتفريغ ، بصورة أدت إلى أن أصبح كل منها يشكل فناً أو علماً . شبه مستقل بنفسه وكان يراد بالعلم أساساً: الحديث ، والتفسير والفقہ وهى كلها علوم كانت تعتمد على آلة أو فن مساعد لها هو علم اللغة ثم المغازى والأخبار والطابع المميز لهذه أو تلك : أنها مرويات (21) .

فطبيعة نشأة التاريخ عند العرب والمسلمين إذا هى طبيعة دينية، لذا كان التاريخ خبراً ، كما أن الحديث والقرآن والشعر خبر ، لذلك كان يسمى التاريخ بعلم الخبر ويتوازى هذا الإدماج المفهومى التام للتاريخ فى الإطار الأوسع للخبر مع إدماج سوسولوجى ثقافى للفاعلية التاريخية فى الإطار الأوسع للثقافة العربية - الإسلامية ، فليس ثمة مؤرخون محترفون فى الثقافة العربية - الإسلامية ، ذلك شأن جميع الثقافات غير البرجوازية ... (لأنه) لم يكن للتاريخ مؤسسة اجتماعية وثقافية خاصة ، كما كان للفقہ مثلاً ، من مدارس وأوقاف ومذاهب ومرقيات وآليات تنفيذية من قضاء وغيره ، ولم يكن للتاريخ نظام نموذجى علمى يفصله عن غيره ... بل هو عندما كان يرام الدفاع عنه وتثبيت فاعليته العلمية كان يرد إلى الفقہ والحديث، وغيرها من العلوم بما هو آلة وخادم لها (22) . وهذا يعنى انعدام حدود للتاريخ مما يجعل لمجال أخباره تكاد لا متناهية ، واللامتناهى ، هذا يندرج بدوره فى باب انقسام التاريخ إلى مطالب دون أن يكون له موضوع يحده .

فالتاريخ حسب التعريف الأكثر اتساقاً ومنهجية فى الثقافة العربية - الإسلامية هو صنف من علوم الخبر التى تتضمن أيضاً السير والقصص والأنساب والآثار: فهو علم أدبى بما ليس شرعياً ، يتناول الأعيان فى نثر متتابع بحسب المعنى دون اللفظ - أى أنه لا يودى بالضرورة إلى عمل من أمر ونهى وما إلى ذلك ، ولكن كونه غير شرعى لا يبطل من فاعليته فى الشرع ، فإن الشرع بحد ذاته يتبنى على أخباره ،

وإن كانت ذات فيحوى إنشائي كخطاب الشرع كما نراه في القرآن والحديث والإجماع،
تظل أخبار .

وبهذا يلاحظ على أواميل أن علم التاريخ لا يرد في تصنيف أرسو، وحين
سيبنى الفلاسفة المسلمون هذا التصنيف فهم بدورهم سيفعلون التاريخ على الرغم من
أصالة كعلم عربى - إسلامى لأن: «التاريخ... من إبداع العرب، ولقد فشلت
المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية يونانية أو فارسية ، على غرار ما كشف عنه
المنقبون من مؤثرات أجنبية فى الفلسفة وعلم الكلام» (23).

هذه إشارة فقط إلى وضعية «التاريخ، فى الثقافة العربية - الإسلامية إلى جانب
الفلسفة وعلم الكلام ، أما الوضعية الإستمولوجية لعلم التاريخ فى هذه الثقافة ورؤية
الفلاسفة المسلمين إلى هذا العلم لا تعكس الوضع الحقيقى له ، والسبب فى ذلك هو
اعتماد نظام يونانى فى ترتيب العلوم له منطقته الخاص وأسسها الإستمولوجية
والفلسفية المحددة على عكس مجموع العلوم كما مارسها العلماء المسلمون بالفعل .

يمكن الاستخلاص مما تقدم ، إلى أن مكانة التاريخ فى الثقافة العربية -
الإسلامية ، لا تعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل النشاط العلمى كما مارسه العرب
فهذا العلم قد نما نموا هائلا فى بلاد الإسلام ، ولكن دون فائدة أن يحول إلى نظرية ،
فالمسألة لم تكن يسيرة لمؤرخى الإسلام بين ممارسة التاريخ والتنظير له - ولم
يتحقق هذا إلا مع ابن خلدون وذلك لارتباطه من حيث هو آلية (الخبر والأخبار)
بعلوم الفقه والسيره من جهة وبالتمثلات الجديدة التى أفرزها الدين الإسلامى داخل
صيغة نسقية واضحة لصيرورة التاريخية وتسلسل الأحداث منذ الخلق حتى يوم
القيامة مروراً بحلقات ظهور الأنبياء وما واجهوه من مشاق ، إلى الأنساب والأشراف
والملوك . فلم تعد المادة التاريخية قائمة بذاتها ومستقلة لا تحتل الإشارة إلى مادة
مكمله لها ، بل أضحت مرتبطة بهذه النسقية : الخلق والقيامة ، البداية والنهاية ، البدء
والتاريخ ، * ومرتبطة من ناحية أخرى بجهاز ايديولوجى متكامل فيه الرعظ والدعوة
والدعاية ، من خلال البعد الزمنى الجديد الذى قدمه الإسلام إلى العرب ، تمثل بشكل
كثيف فى الرموز الجديدة من خلال الزوج : الدين والإيديولوجيا ، الذى ربط به
الإسلام الواقعة التاريخية ، وكذلك إلى المادة التاريخية التى قدمها القرآن (القصص)
جعلت من المفسرين يرغبون فى معرفة تفاصيلها لفهم مقاصدها ، وعن هذه الممارسة
يقول شاكر مصطفى أن «ما أجمله القرآن الكريم من ذلك القصص فتحت بابا من

ابواب المعرفة الدينية دخل منه التاريخ ودخل كديف ديني شرعى لعمليات التفسير
القرآنى،⁽²⁴⁾

أن حصور التاريخ فى الفقه ، والفقه فى التاريخ فى الثقافة العربية الإسلامية .
هو أن الخطاب التاريخى كان دادما يحاول الانغماس اللاواعى فى هذا النموذج الفقهى
الدينى كان ذا سلطة رمزية كثيفة تمارس على الإجبارى أو المورخ / الفقيه من خلال
أنماط التصور والإدراك والتمثلات التى تفرضها تلك السلطة
سلطة الوحي وتمثل التاريخ :

إن الإسلام كنظام ثقافى ودينى جديد وكممارسة، لقد لعب دورا كبيرا ومحدد فى
توجيه الأمة الإسلامية الناشئة، وأنه ألقى حسب عبارة : عشام جعيط ، عن طريق
حركة الفتح الإسلامى ، بالشعب العربى فى المجتمع التاريخى (وذلك بإزاحته لبعض
الأنظمة الثقافية والممارسات الاجتماعية، وتطويره لأخرى) فحطم عزله التى جعلت
منه شعبا برابريا أقصى عن المغامرة البشرية وكذا التزامه بالدفاع عن هذه الأمة
داخل وخارج شبه الجزيرة العربية : «ذلك أن الإسلام لم يقتصر على أن يقوم بدور
رئيس كرائد للعربى يرشده للتمدن مؤكدا مبدأ الدولة، وباعثا على ثورة ذهنية، بل
على إبراز أمة عربية،»⁽²⁵⁾ .

فالتاريخ فى هذا الوضع، هو تاريخ هذا الالتزام، من بدء الخليقة إلى غاية نهاية
العالم (القيامة) - حسب المؤرخين المسلمين الذين لا يظهر فى تواريخهم سوى هذا
التاريخ ، وحتى فى ممارسة هذه الفاعلية الثقافية (الخبر/ التاريخ) ، كان يتخذ نمطاً
خارج الممارسة التاريخية نفسها ، لأنه كان يتخذ منه موضوع ثقافى مساعد فى
مناهج الدراسة الدينية كما رأينا ، وكان قد فرض هذا التصور من خلال المصدرين
الأساسيين للسلطة والتشريع وهما : القرآن والسنة ، من خلال الخطاب الإبلاغى
المجدد للذين كان يحملانه، باعتبارهما : «أيدىولوجيا» : الأمة الجديدة، فالقرآن
كخطاب مجد كالتى له وظيفة إشعار الفرد المسلم إلى الانخراط المطلق فى هذا
الخطاب والتماهى به للتغيير من أنماط سلوكياته وعلاقاته وضرورة ترتيبها بينه وبين
الطبيعة والعالم

فالقرآن من خلال الوحي Revelation كخطاب مقدس شأنه شأن كل
الخطابات المقدسة الأخرى، كان يحاول أن يتجذر فى راهنية وسلوك كل البشر الذين

يتمثلوا هذا الخطاب ، ويختلط بممارسة الاجتماعية والدينية والسياسية ويخضروا في الخطاب المرافق لهذه الممارسات ، ومن خلال فاعلية الإيمان، التي كان هذا الخطاب يحث جموع الناس الداخلة فيه أن يتحلوا بها ، ويدعوهم بها كذلك في أكثر من موضع، فكان الإسلام بذلك يستمد قوته وحضوره من مسيرة الترسخ هذه : وهذا ما لم يفهمه المؤرخون العاديون والمستشرقون الذين لم يولوا أهمية إلا للبنى القاذمة والذين لم يطلعوا على كل الجمال وكل العظمة التي اكتسبها هذا العمل الاستثنائي الممزوج بالنفس القوي الذي أقر الإسلام فعلا ، وليست توجد قاعدة للمجهود العلمي والنظري الهائل ، ولا للنشاط الفكري الحامي للقرون الإسلامية ، إلا في الوحي أى في هذه التجربة لذلك الأنسان الذي فك رموز الإلهي في قلبه، (26).

فالوحي بالنسبة للمسلمين جميعا ، هو ضمان متعين للحضور الدائم لله في العالم وفي التاريخ ، فالوحي دائم ومتعالى ولا نهاية له ولا ينحصر في الفهم البسيط للنص فى أنية أو فى وضعية محددة ، فالله يوجد عبر مكانه رغم لا زمانية هذا الأخير ، ذلك لأن خطاب الوحي ، خطاب موجه للفرد كما للجماعة ... فبالوحي يتجلى الله بصورة دائمة عبر التاريخ ، فالله حاضر ليس لأنه ترك أثرا مكتوبا يعبر عن هذا الإنجاد فى الرسائل التي بعثها كل مرة لكن عبر كلامه الذي هو معطى وغير معطى ، والذي يقتضى جهدا لكى يعادا دائما بحمولته وتامه، (27).

غير أن الملاحظة الأساسية التي يمكن أن نسوغها هنا، حول تجربة الوحي فى الإسلام، عكس ما هو موجود فى الديانات الأخرى، وهو أن خطاب القرآن الموحى وعلاقته بالإنسان المسلم وإيمانه، وهو أنه كان يؤمن له مجالا كبيرا للحرية، فى التأمل والنظر بمفرده ودون وسائل ، دون أن يعنى هذا الخروج عن المسار الذي رسمه له : فخطاب (القرآن / الوحي) المتعالى والمطلق ، يفتح فضاء لا نهائيا من أجل ترقية شأن الفرد، خارج قيود الآباء ، والأخوة والعشائر ، وعندئذ يصبح الفرد شخصا مستقلا وحرًا ، وهى حرية مكفولة من قبل الطاعة (التي يسبقها الإمتثال والإيمان) وعندما يتحرر الشخص بهذا الشكل فإنه لا يعود مضطرا للمرور من خلال وساطة وعى بشرى آخر كما هو عليه الحال فى بعض الديانات ، فخطاب القرآن الذي أثبت فاعليته إلى حد كبير بصفته فضاء ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكل ويأخذ أبعاده، (28).

هذا عن انسحاب النص القرآني على الفرد، أما انسحابه على الثقافة باعتبارها تمثل الذاكرة الجمعية ومخزون العلامات والرموز المخيالية التي تتمثلها جماعة معينة فليست سوى المشروع : السياسي والأخلاقي الذي يتوالد عن هذا النص المحدد لأنماط السلوك وللقيم والمعايير ، وفي الثقافة العربية - الإسلامية أين نجد أن هذا النص يحتل المركز : «بمعنى أنها حضارة انبثقت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص، فيه ، وليس معنى ذلك أن «النص» بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة فإن «النص» أياً كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علومها وثقافتها، إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى⁽²⁹⁾ إلا أننا نجد أن الحوار مع النص كانت له سلطته الواضحة والعميقة، وبذلك عبر إنسان الحضارة العربية - الإسلامية بآليات إنتاج المعرفة، باعتبار أن هذا النص كان ولا يزال المولد لمختلف أنماط النصوص التي أنتجتها هذه الحضارة .

لذا كانت للوحي/القرآن، من خلال مفهوم الإيمان الذي ينسحب على الفرد كما على الجماعة، سلطة رمزية ، وكثافة مادية رهيبة، تجلت في كل الخطابات التي أنجزت على هامشه وأهمها خطاب التاريخ : الغائب / الحاضر، وذلك لوجود مميزات أساسية يتميز بها هذا النص المقدس، فالخطاب القرآني شأنه شأن كل فكر ديني، يتميز بأنماط أخلاقية ومعيارية ، هذه الأنماط التي تحدد للإنسان ما ينبغي أن يفعله في سلوكه وما لا ينبغي أن يفعله ، والقداسة الكثيفة التي يتمتع بها كانت لها قدرة كبيرة على الاختراق والتجذر ، وذلك لارتكازه على أنطولوجيا متعالية، يضاف إلى ذلك أن خطاب القرآن هو خطاب سردي وروائي ، يروي «قصص الأولين» ، أي يستمد مادته - في أغلبها - من النصوص والتجارب السابقة المرتبطة بالماضي المؤسس، فهو يستخدم أسلوب الإسناد في رواية الأحداث والتجارب، زيادة على استخدامه لصور المجاز والرمز، وشعريته الخلابة المفتوحة على كل الدلالات والمعاني .

لذلك لم يكن بد أمام المؤرخ المسلم الواقع تحت هذه السلطة أن ينتج خطاباً حول التاريخ خارج نموذج - النص المركزي وإكراهاته الرمزية الكثيفة يلاحظ محمد أركون: «أن الكتاب المقدس لا يزال مستمراً، حتى في المجتمعات الشديدة التلطن، ولكن نجد بشكل معاكس أن التوسيع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره في كل

الأوساط يؤدي إلى انخراطه في التاريخ الأرضي وبالتالي إلى افتلاعه من دورة تعاليه، (30)** .

والافتلاع هنا، هو الاستعادة بشكل آخر - التي تتجلى في الخطابات الأخرى، وأهمها خطاب التاريخ، أي استعادة تلك القداسة، في المنتج التايخي المكتوب والتأكيد من خلاله على نفس الخطوة التي يرسمها الوحي/النص للبشر الذين يتمثلون كما رأينا، الذين يستمدون طاقتهم وتماسكهم الفوق - تاريخي عن طريق الزوج : الإيمان ثم الطاعة، إلى زمن يفوق كل الأزمان وحدث يتجاوز كل الأحداث .

فالإسطوغرافيا العربية - الإسلامية ولدت على هامش النص المقدس/ المركزي، فكانت علاقة محيط بأطراف ، محيط ومركز ذو معيارية وإجرائية واضحتين تجليتا في القرآن، لا من حيث الشكل ولا من ناحية المضمون ، فالحدث كما يعالجه القرآن والمتمثل في القصص ، لا يمكن أن يعالج إلا من حيث هو عنصر أساسي من الخطاب الأسطوري للوحي، لأن الأسطورة فيه تظهر كإمكانية أو أداة تجسر فيه بين الإلهي والإنساني .

لذلك فما هو أساسي ، هو التقصى والتحري الجيدين للأحداث المرئية في القرآن، فالحدث القرآني ، هو حدث غير عادي ، وزيادة على ذلك هو حدث ، ذو كثافة عالية، فهو لا يدعو فقط إلى التأمل والانبهار أمام شعرته وتعاليه، من خلال تلك المعيارية المتمثلة في خطاب : القصص / العبر . بل كذلك إلى مسألتي الدعوة والالتزام اللتين دعا الإسلام إليهما ، لذلك يجب الإشارة إلى أن الحدث القرآني لا يمكن اعتباره تاريخيا إلا ضمن معنى أنه رسم طريق العمل الإيديولوجي والسياسي . وذلك بدعوته الفرد المسلم ليلتزم، بمبادئ الأمة الإسلامية الجديدة، (31) . لأنه يمكننا أن نلاحظ هنا جدل المعرفة والسلطة التي يتميز بها خطاب الوحي، وبهذا المعنى يمكن قراءته قراءة سياسية، وذلك إلى اعتباره إلى حد ما ، كان يمثل إيديولوجيا السلطة، لأنه يعطى بناء متراسا ومتجانسا لهذه الأمة المختلفة الأعراق والأجناس، لأنه كان يعبر عن انفتاح الإنسانية على ألوهية الله الواحد، لأن الانتقال من سلطة الإيمان بإله احد، كانت ذات مغزى واضح وهو الانتقال من سلطة موزعة ومتعددة إلى سلطة مركزية ، وبالتالي عالمية، وهذا ما عمل المؤرخين المسلمين خصوصا في

القرن الأولى التي تلت الهجرة ، إلى نحت تاريخ عالمي شامل .

فالوحي والتاريخ ، يحددان إذا نمطين في الحضور في العالم ، فهم بذلك يتعايشان وينفصقان في الاستعمال المشترك للوجود .

الحدث التاريخي بين الفقيه والمؤرخ :

رغم التنوع الموجود في الفكر العربي - الإسلامي باعتباره حضارة وثقافة ودين ، إلا أن الميزة الغالبة عليه ، هي أنه فكر ذو طبيعة دينية : من حيث هذه الأخيرة هي تأمل في معنى الوجود والعالم الإنسان وحتى التاريخ ، ضمن ثنائية واضحة حول تاريخية الفرد العربي المسلم ، تاريخية شطرها له النص / الوحي ، ضمن زمنية وتاريخية تجلت من خلاله ، فهذه : «التاريخية المتجلية في القرآن تمثل تماماً العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن ، ولكنه الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية المرتكز كلياً على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية (الآخرة) . وهذا يشكل الزمن السماوي الأخرى إطاراً لازماً ومرجعياً إجبارياً للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً ، الزمن القرآني هو زمن ملئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني واستذكار تاريخ الخلاص (من خلال) الكلام الموحى والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام» (32) .

فالوجود إذا ، وجودان ، الوجود المطلق المتعالي ، والوجود المشروط الزماني ، شأن الإسلام في ذلك شأن كل الديانات التوحيدية ، وربما كانت هذه الثنائية هي مصدر كل النقاشات والسجلات التي ظهرت في المنتج الثقافي العربي - الإسلامي من علوم اللغة والبلاغة والفقه والكلام والفلسفة وحتى الممارسة التاريخية ، ألا وهي الإشكالية الأساسية للفكر الإسلامي المتمثلة في إشكالية العقل والنقل ، لأن مصدرها يعود إلى تلك الثنائية السابقة وإلى التاريخية نفسها والتي يمكن أن نعبر عنها بشكل آخر ، وهي ثنائية الغيب وعالم الشهادة خصوصاً في بعدها الأخلاقي والمعياري الشرعي .

ربما كانت هذه الثنائية ، حاضرة لدى المؤرخ العربي - المسلم ، حتى وإن لم يفكر فيها بشكل مباشر ، فهي حاضرة في لاوعيه ومتجلية في ممارسته للكتابة

التاريخية، فمهنة المؤرخ من حيث المبدأ العقلانى، هى إثبات الحدث التاريخى وتعليله عبر إخضاعه لمبدأ السببية الواقعية، يستوى فى ذلك لديه الأشخاص والوقائع والنصوص التاريخية، وهو فى عمله هذا يضع خارج دائرة بحثه وممارسته كل ما هو خارق أو معجز، أى كل ما لا يمكن أن يستجيب لطريقته فى البحث .

وعلى هذا، هل المطلوب من المؤرخ العربى - المسلم، أن يسقط الإيمان «بالغيب»، وتأثير الغيب فى مجريات الأحداث؟ إننا هنا لا نطلب من المؤرخ العربى - المسلم أن يسقط فى ممارسته التاريخية، من ماضى الأمة - العربى - الإسلامية مسألة الإيمان بالغيب وتضمينه له فى خطابه التاريخى، ذلك أن كل أمة تصفى نوعا من القداسة على ماضيها، لأن هذه القداسة تصب فى الأخير فى نظرتها للعالم والمجتمع والوجود ...

بل ما نود القيام به هنا، وبعيدا عن أى نوع من الوضعية، سنقف عند مهنة المؤرخ كما تجلت فى الثقافة العربية - الإسلامية وتخوم علاقاتها التى أقامتها مع مهنة «الفقيه» - المؤرخ يلجأ إلى التعاطى مع الحدث بوصفه كذلك، أى بوصفه واقعة تاريخية قابلة للدراسة التاريخية، أى قابلة للإثبات كواقعة تاريخية، تقبل التعليل بعوامل تاريخية ملموسة ويمكن إثباتها مع الفرض الكامل للخوض فى العتل الأخيرة من زاوية كونه مؤرخا، أما الفقيه فهو يمارس تنظيراته الميتافيزيقية، ويصل إلى الإيمان - أكثر من سواه - «بالإيمان بالأحداث التاريخية، ذات البعد الغيبى، فيجنح بها إلى الخوارق والمعجزات ذات المضامين الأسطورية والرموز المخيالية، ويكون بذلك «حادثة تاريخية، ذات «تعقل، ما هوى وجوهرائى الذى يسقط على زمن التاريخ، الزمن المحسوس، الجمود الخيالى للزمن الأخرى يستمر فى رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية»⁽³³⁾ إن هذا الجنوح هو يرفه المؤرخ، لأن الاستسلام والإذعان له يجعل الوقائع التاريخية خارج التاريخ، أى غير قابلة للتعليل من جهة، لأنه يسعى من الجهة الأخرى لوضع الحدث التاريخى فى دائرة المعقولة، ويرفض بالتالى أن يجعله خارج دائرة التعقل، والتعقل لا يكون إلا بوضع الحدث فى إطار السببية الواقعية .

إن الثقافة العربية - الإسلامية، فى ممارسة التاريخ كما تجلى فيها، تعكس هذه

التخوم بكشل واضح، لأن الفقيه هو الذى كان يسكن فى المؤرخ دائما ويوجهه ضمن النموذج المعيارى الذى تكلمنا عنه فى الصفحات السابقة من هذا العمل. يسوقنا هذا إلى الحديث عن الموضوعية والذاتية . فهل يمكن الجرم بأن الموضوعية فى خطاب التأريخ العربية منتفية؟ إن الموضوعية فى التاريخ تختلف اختلافا جذريا عن الموضوعية الموجودة فى خطاب العلوم الطبيعية ، لأن التاريخ - حسب بول ريكو P.Ricoeur : «يبقى دائما يحمل طابعا ذاتيا ، ننتظر أن يكون التاريخ تاريخا للبشر هذا مساعدا للقارئ الذى هذبه تاريخ المؤرخين، فى بناء ذاتية من مستوى أصيل، أى ذاتية الإنسان، وليس ذاتيتنا الذاتية»⁽³⁴⁾، فالموضوعية كما يصفها بول ريكور تعنى الجانب المنهجي الذى يظهر فى الممارسة التاريخية، إن مطلب الموضوعية فى التاريخ لا يتحدد فى مطابقته .

ولقد شكل هذا : جمع الأخبار ورواية الأحداث والمعلومات فى تنظيم محكم، لأن كل سلطة هى بحاجة إلى تنظيم التشتت الموجود فيها، لكى تحوز على شرعنتها وبالتالي شريتها، حتى ولو كانت هذه الشرعية ناقصة الوثائق أو ذات بعد غيبى .

الخبر ، التاريخ والوثيقة :

إن مجال التاريخ هو التراكم ، أى أن كل تقدم يحصل إلا وتختلف فيه الرؤى بين الذاتية الموضوعية ، أو بين العلمية والفلسفية أو الجزئية والشمولية، لأن مهمة المؤرخ والتاريخ هى محاولة توليد الانتظام داخل الفوضى المتراكمة ، وهو المؤرخ بالأساس هو السعى إلى ربط الحدث بشروطه الموضوعية لا الأنية فقط ، بل أن يجعل منه جزئية متناغمة فى البناء الكلى، ولهذا كان التاريخ من أشد العلوم الإنسانية ارتباطا بالوثيقة، لأنه بواسطتها يمكننا القبض على الواقع التاريخى - لقد بينت الدروس الإستمولوجية والمنهجية، أنه ليس هناك واقع معطى وجاهز، الواقع هو ما يكون قابلا للبناء ، وأن الموضوعية محدودة بحدود بناء القانون العلمى، هذا فى مجالات العلوم الأكثر دقة وضراوة (العلوم الطبيعية)، فما بالك بالتاريخ كحقل إنسانى، لذلك لا وجود لواقع تاريخى مكتمل وجاهز أمام المؤرخ، فالواقع التاريخى كما يقول ريمون أرون، A. Aron ، «واقعا إنسانيا غامضا ولا ينتهى غموضه ويتجلى هذا الغموض فى تعدد نواحي الوجود الإنسانى ومجالاته، وتنوع فضاءات

الإدراك وآليات التأويل وفضاءات الدلالة والمعنى ، (37) .

الوثيقة لم تعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبحت هي نفسها ميدانا معرفيا مستقلا بنفسه، أى أنها أصبحت محالا لإنتاج الواقع التاريخي ، وتجعلنا نعيد النظر فيم كنا نعرفه عن هذا الواقع، واعتبار الوثيقة كذلك ، هي أنها تشكل حقلا، باستكشافه وفحصه والاشتغال عليه وفيه عن إمكان للواقع التاريخي - خصوصا أن هذا الأخير تحكّمه الاستحالة . ومعنى الإمكان هنا ، أن استكشاف الوثيقة يؤول إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المؤرخ والحدث التاريخي أو مجملا بالواقع التاريخي، وما يحمله من مقولات أخرى كالذات والمعنى والمعقولة والحقيقة كذلك .

إن الوثيقة تتعقب اللامرئي والمختفى في التاريخ، لذلك كانت الإشكالية في الكتابة التاريخية العربية وفي جميع المدونات التاريخية العربية الكبرى من ابن الأثير إلى الطبري وحتى ابن خلدون والمؤرخين المعاصرين ، وفي شطريها في التاريخ العادي الطبيعي والتاريخ الميتافيزيقي ، وهي أن المؤرخ العربي لم يقبض بعد على عنصر أساسي في هذه الإشكالية ، وهو أن هذا اللامرئي كان يسبح على نفسه، رغم لا تاريخيته ، بتاريخية كانت تنمو منذ البدايات الأولى لظهور خطاب التاريخ العربي، المشدود ببنيات كانت موجودة ومتأصلة في المجتمع العربي في الجاهلية وبعد ظهور الإسلام - كما بينا ذلك في الصفحات السابقة - هذه البنيات كرسها خطاب الفقه، من خلال الفقيه/ المؤرخ ، على المؤرخ أى بسلطة الأول على الثاني، غيب مهنة المؤرخ في الثقافة العربية - الإسلامية ، وغيبت التعامل مع الوثيقة ، كعنصر أساسي في عملية بناء الواقع التاريخي ، لأن الواقع التاريخي ، لا يبني بتواتر الخبر، المرتبط بمطالب : الإسناد وصحة الرواية، الشفوية، فالإخبار منضبط بتاريخ ... تتعلق حول موضوع الملك ومتعلقاته يتم أداؤها بما هي أخبار عن أفعال - فالأخبار إخبار عن أمور حادثة، والخبر هو القول السردي المتعلق بفعل ما بحيث أنه يسرد حادثة فيها انتقال من بداية إلى نهاية ، دون أن يتمكن من سرد أى شيء عدا الحوادث . فالخبر لا يسرد فكرة ولا يسرد أمرا إلا بما تكون الفكرة أو يكون الأمر نتاجا لعقل هو ، في الحديث والفقه ، فعل قول لا قوام للخبر (أى الحديث) درنه، (38) .

من هنا يبدو أن الشفوية كبنية متأصلة في العقل العربي عموما، والتاريخي خصوصا - لأسباب كنا قد عرفناها - رغم ظهور الكتابة في الحضارة العربية -

الإسلامية نلاحظ أن الية التواتر للأخبار التاريخية ، لم تغيب فقط، التعامل مع الوثيقة، بل غيبت أحد العناصر المهمة للتعامل معها، وبالتالي أحد المرتكزات الأساسية للعقل التاريخي ، ألا وهو غياب عنصر : النقد ، وربما كان يحضر أو يعرض بشكل آخر، وهو إيراد الكثير من الروايات عن الحدث الواحد، دون أن يحرج نفسه كثيرا بالتساؤل عن مدى صدق أصحابها وعن مواقفهم .

قد يتساءل البعض، هنا ، فى القول بأن الوثيقة هى مرحلة أرقى من مراحل تاريخ البشرية، إذ أن الحديث عنها يرتبط أساسا بإتقان الكتابة؟ نجيب أن الكتابة كانت تشكل فى حد ذاتها مؤسسة أى ارتبطت بالسلطة، إذ أن أغلب الذين كانوا على إمام بالكتابة ، كانوا إما فقهاء أو كتاب ديوان . أى أن السبب العميق هو اعتبارهم الكتابة سلطة تخول لهم التفوق وتحافظ لهم على الامتياز فى كنف السلطة والسلطان. إن غياب التعامل مع الوثيقة فى الثقافة العربية - الإسلامية ، ارتبط بالفضاء العام الذى يغلف مفهوم التاريخ فى هذه الثقافة، لأن التاريخ يشبه فى كثير من مميزاته بالرواية ج ، فالتاريخ من خلال الرواية، يقوم بعمليات الغريلة والتنظيم، والتركيب الناتج عنها، هذا فى التحديد المنهجي العام، بينما ارتباط التاريخ بالرواية والخبر فى الثقافة العربية - الإسلامية ، كان يراد منه التنظيم والاستقصاء لأجل مهمة أخرى بعيدة عن قضايا التاريخ والكتابة التاريخية، ألا وهى مهمة فقهية، لفك ألغاز النزول والمشاكل التى يتعرض لها الفقهاء والمجتهدون لتنظيم شؤون العامة والدولة، أنتج تلك المدونات التاريخية الكبرى، التى تسرد سلاسل من الأخبار والحوادث التاريخية التى عرفتها هذه الحضارة ، شكل تراكما، هذا التراكم لم يحدث قفزة نوعية لا فى التعامل مع الوثيقة ولا فى الكتابة التاريخية .

يقول فوكو بأن المؤرخ فى الوقت الراهن عليه أن يغير نظرتة إلى الوثيقة، إذ عليه أن يتجاوز فكرة اعتبار الوثيقة شهادة عن الماضى، وبصمة من بصماته، إن النظرة التجديدية تقتضى أن يقوم المؤرخ بتقسيم الوثيقة وتوزيعها إلى عدة مستويات وسلاسل . فيحدد الأساسى والثانوى، ويعين الوحدات ويصف العلاقات . يجب إذن تحرير التاريخ من تلك المهمة التى ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وهى أن يكون ذاكرة عتيقة لماضى إنسانى فانت ، إن هذا التحرير الأنثربولوجى أصبح اليوم متجاوزا،

فالتاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعامل بواسطتها مجتمع من المجتمعات مع مادة وثائقية موروثة، (39).

لذلك ما زال التاريخ العربى ، والخطاب المصاحب له يستعاد كذاكرة، وليس كتاريخ، وذلك لأن الكثير من المؤرخين، ما زالوا مرتبطين بالمنهج التقليدى كما صاغه القدماء من المؤرخين/ الفقهاء، فما الفرق بين تاريخ الطبرى أو ابن الأثير أو غيرهما ؟ لا نكاد نعثر على فرق إلا فى إضافة بعض الروايات عن بعض الأحداث ، ويبقى فيه خطاب الحقيقة مشدودا بالتطابق ومنطق الهوية .

الهوامش والحواشي

- (1) F,TRIKI/ *l'exprit istorien dans la civilisation arab el Islanmique - M.T.E - F.S.H.S. Tunis 1991. p. 11.*
- (2) P.Veyne/Article: *istoire in encyclopedea Univedrsalis. T8 Paris. 1990. p. 464.*
- (3) P.Veyne/ *l'histoire conceptuatlisante in faire l'histoire nou veaux problèmes Ed. Galimard - Paris 1974 pp. 65.70.*
- (4) P.Veyne/ *Ibid. pp. 70-72.*
- (5) M. Abdellaoui / *société et religion dans l'islam d'aujourd'hui. Les implications conceptuelles-thèse manuscrite, Université Paris I. SORBONNE T2 P. 521.*
- (6) F.TRIKI. *op.cit p. 94.*
- (7) أدونيس (على أحمد سعيد) - الثابت والمتحول - ج3 - صدمة الحداثة - دار العودة - بيروت - ط 4 - 1983 .
- (8) بصدد هذه الفكرة ، أنظر بشكل موسع : فتحى التريكي / الروح التاريخية - مرجع سبق ذكره (بالفرنسية) ص ص 32 - 35
- (9) F. TRIKI. *op.cit., p. 109.*
- (10) انظر ، على أومليل ، الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون - مطبعة النجاح الجديد - البيضاء - ط - 2 ص 15 .
- (11) مطاع صفدي ، الرسالة بين الإيديولوجيا والديوتوبيا - مجلة الفكر العربي المعاصر - العدد 14-15 مركز الإنماء القومي - بيروت ، 1981 ص 17 .
- (12) على أومليل ، مرجع سبق ذكره - ص 17 .
- (13) عزيز العظمة ، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية - دار الطليعة - بيروت ط1 ص 12 ،
- (14) والتزج أونج / الشفاهية والكتابية ، ترجمة حسن البنا عزالدين - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ص 104 .

- (15) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين / ترجمة صالح أحمد العلي - مطبعة العاني - بغداد 1963 ، ص 93 .
- (16) ابن خلدون ، المقدمة ، تقديم جمعة شيخة - الدار التونسية للنشر - تونس - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر 1984 ، ص 30 .
- (17) P. Veyne . *l'hisitoire conceptualisante op.cit.*, pp. 68-72.
- (18) السخاوى (شمس الدين) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ - تحقيق فرنز روزنتال - ترجمة : صالح أحمد العلي - مطبعة العاني - بغداد 1963 ، ص 15 .
- (19) السخاوى ، المرجع السابق ، ص 17 .
- (20) روزنتال ، مرجع سبق ذكره - ص 95 ، كما يمكن تتبعميزات ومظاهر الحثابة الخيرية عند العرب فى المرجع نفسه ، ص ص 96-97 .
- (21) سالم يفوت ، حفريات المعرفة العربية - الإسلامية - دار الطليعة - بيروت ط 1990 ، 1 ، ص ص 06-07
- (22) عزيز الله العروى ، العرب والفكر التاريخى - دار التنوير - بيروت ط 1 - 1983 - ص 79 .
- (23) عبدالله الهروى ، العرب والفكر التاريخى - دار التنوير ، بيروت ، ص 1 ، 1990 ، ص ص 06 - 07 .
- * عنوان كتاب : المقدسى ، كتاب البدو والتاريخ ، .
- (24) شاكر مصطفى ، التاريخ العربى والمؤرخون ، ج 1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ط 3 - 1983 ، ص 60 .
- (25) هشام جعيط ، الشخصية العربية - الإسلامية والمصير العربى - دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1984 ، ص 26 .
- (26) هشام جعيط ، المرجع السابق ، ص 122 .
- (27) A.BOUHADIBA. *Parole de dieu et permanence du sacré dans l'histoire-in 2an recontre Islamo-Chretienne U. de Tunis. C.E.R.S. 1§975 , p. 320.*
- (28) محمد أركون ، الفكر الإسلامى ، نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1983 ، ص 115 .
- (29) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، المركز الثقافى العربى - بيروت - ط 1 - 1990 ، ص 09 .

** لا نتفق هنا ، مع أركون فى أن انخراط الكتاب المقدس فى التاريخ الأرضى وإعطائه بعدا زمانيا ، تنتهى قداسته وتعاليه ، بل نعتقد أن حضوره المكثف فى حياة البشر وفى التاريخ يمدانه بقداسة وتعالى كبيرين لأن استعماله واقع تحت ثنائية الحقيقة والمجاز ، وما ينجز نها من نزاعات حول الحقيقة وبالتالي تتوالد صورته وبالتالى قداسته .

(30) محمد أركون ، المرجع السابق الذكر - ص 78 .

(31) *F. TRIKI, op., cit., p. 115.*

(32) محمد أركون ، الفكر الإسلامى ، قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح - مركز الإنماء القومى ، بيروت - 1987 ، ص 92 .

(33) محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 93 ،

(34) *P. Ricoeur, Histoire et vérité Ed. Du seuil Paris. 1967, p. 24.*

(35) *P. Ricoeur, Ibid., p. 25-30.*

(36) محمد وفيدى ، معقولة التاريخ ومعقولة التأريخ ، الفكر العربى المعاصر ، العدد 82-83 مركز الإنماء القومى ، بيروت 1990 ، ص 30 .

(37) *R. RON/ Introduction à la philosophie de l'histoire - GALLIMARD - Paris, 1986, p. 147.*

(38) عزيز العظمة ، الكتابة التاريخية ، مرجع سابق ، ص 44 .

(39) ميشل فوكو . نظام الخطاب وإرادة المعرفة - ترجمة عبدالسلام بنعبد العالى وأحمد السطائى ، دار تويقال - البيضاء ، ط 1 ، ص 54 .

obeikandi.com

إرهاصات فلسفة التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل

د. محمود إسماعيل*
أستاذ التاريخ الإسلامى
كلية الآداب- جامعة عين شمس - مصر

معلوم أن الخلاف بين المؤرخين يكمن أساسا حول مسألة التفسير أو التأويل، أى معرفة الأسباب والعلل الكامنة وراء أحداث التاريخ ووقائعه. ذلك أن المؤرخ حين يؤرخ لموضوع ما عليه أن يجيب عن أسئلة ثلاثة زساسية هى: ماذا حدث؟ وكيف حدث؟ ولماذا حدث؟ والإجابة عن السؤالين الأولين لا تثير أى خلاف، إنما يشجر الخلاف أصلا فى الإجابة عن السؤال الثالث، لا لشيء إلا لأنها تعكس منظور أو «مخيال» المؤرخ الذى هو نتاج ثقافته وأيديولوجيته. ومعلوم أن الأيديولوجيا تفت فى مصداقية المعرفة وتلونها بألوان قد تكون مجافية للحقيقة.

ولعل هذا يفسر دعوة بعض المدارس التاريخية إلى التغاضى عن تفسير الوقائع التاريخية والاهتمام فقط بتحقيق مصداقية الأخبار. لكن هذه الدعوة تنقص من قدر المؤرخ، وكذلك من نتاج عمله وتجعله «إخباريا» ليس إلا، وتحكم على جهوده بالقصور، لأن علما بلا تعليل علم ناقص فى التحليل الأخير.

فغاية العلم هى الوقوف على الأسباب والعلل التى تحرك الظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء. ومن ثم أصبح قانون «السببية» أهم قوانين العلم على الإطلاق. وفى مجال العلوم الإنسانية - ومن ضمنها التاريخ بطبيعة الحال - جرى الاهتمام بالتعليل أو التأويل أو التفسير إلى حد ظهور علم لهذا الغرض هو علم «الهرمينوطيقا». وتعاظم دور هذا العلم إلى درجة الطموح إلى التنظير باعتباره أقصى درجات العلم وأسامها.

ومعلوم أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين كانت نشأة عملاقة، بشهادة جمهرة الدارسين والباحثين. لذلك أهتم المؤرخون الرواد بالتعليل والتفسير باعتباره مطلبا

أساسيا لاكتمال عملية كتابة التاريخ، وتطورت جهود الأجيال التالية من مؤرّحي الإسلام لتصل إلى درجة مرموقة في هذا المجال بولوج باب «فلسفة التاريخ».

من هنا تطمح هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية التفسير - التي طالما اختلف القدماء والمحدثون بصدها - عند المؤرخين المسلمين الأوائل.

ما سنحاول إثباته بالفعل هو أن المؤرخين المسّعين الرواد ولجوا باب التفسير إلى حد التنظير منذ نشأة علم التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الخامس الهجري، حيث بلغ تطور الفكر التاريخي ذروته. لقد مر الفكر التاريخي الإسلامي خلال هذه الفترة بحقب ثلاث، تمثل الأولى منها طور النشأة، وتبدأ من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجري، وهي فترة شهدت سيادة نمط الإنتاج البرجوازي على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، ونشأة العلوم وتدوينها، كانعكاس للمد الثقافي المتعاضم والمعبر عن عطاء الطبقة الوسطى. وفي مجال علم التاريخ، وضعت مناهجه، وتحدت موضوعاته، وطرق المؤرخون باب التفسير على استحياء.

أما المرحلة الثانية، وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الثالث والرابع الهجريين، فقد سادها نمط الإنتاج الإقطاعي الذي عكس تأثيره على سائر الأصعدة، ومنها الصعيد الثقافي بطبيعة الحال. إذ تأثرت النهضة العلمية والثقافية بغلبة الاتجاهات الغيبية والنصية على حساب المد العقلاني الذي لازم مرحلة التأسيس. ويدهي أن يتأثر الفكر التاريخي، موضوعا ومنهجيا ورؤية، بغلبة الرؤية اللاهوتية.

أما المرحلة الثالثة، وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الرابع والخامس الهجريين، فقد سادها النمط البرجوازي في الإنتاج مرة أخرى وأخيرة، الأمر الذي أسفر عن تأثيرات إيجابية سياسية واجتماعيا وثقافيا. ويدهي أن يتأثر الفكر التاريخي بتلك التحولات، ليصل إلى أوج ازدهاره، حيث بلغ التفسير العلمي العقلاني للتاريخ مداه وشهد العصر بواكير فلسفة التاريخ.

تلك مقدمة عامة، تعرض لغاية الدراسة وتحت معالمها، وتعد توطئة لبسط هذه المعالم مفصلة موثقة.

في طور نشأة علم التاريخ الإسلامي، يتفق الدارسون على أن هذه النشأة

الإيجابية كانت تعبيرا عن مد ثقافى مزدهر، باعتبار التاريخ من أهم مقومات الثقافة العربية والإسلامية(1). وقد أسهم فى تلك النشأة جيل من المؤرخين الأفذاذ، كالطبرى، والبلاذرى، وابن طيفور، واليعقوبى، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ فى الإسلام(2).

ويتتبع منحى سير هؤلاء المؤرخين(3) نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى التى تبنت النهضة العلمية والفكرية فى الإسلام، فكانوا موسوعى الثقافة ليبرالى التفكير(4)، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعا ومنهجيا ورؤية.

وما يعيننا فى هذه الدراسة هو الوقوف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى موقفهم من إشكالية التعليل والتأويل. وفى هذا الصدد، يخطئ من تصور أن الحديث عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه(5)، صحيح أن جل اهتمامهم انصب على الأخبار وتحقيقتها، لكنهم لم يغفلوا تعليلها وتحليلها. وفى هذا المعنى ذكر اليعقوبى(6): «وليعلم الناظر فى كتابنا هذا إلى اعتمادى فى كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواياتها، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل».

والدارس لأخبار اليعقوبى لا يعدم وجود رؤية خاصة للتاريخ فحواها الربط بين حركة الأحداث وحركة الأفلاك. وعند غيره من معاصريه نقف على رؤى أخرى وضعائية وعلمية، فالبلادرى - مثلا - عول على تأثير الاقتصاد فى الصيرورة التاريخية فى كثير من الأحيان. أما ابن قتيبة فهو يمحور وقائع العصر الرشيدى حول مسألة الصراع على الخلافة. واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات بعينها فى مواضع أيضا - مثل «والله أعلم» - ما يدل على موقف مضمر للمؤرخ يفهمه القارئ اللبيب، نظرا لوجود محاذير تحول دون الإفصاح، ولا غرو، فمعلوم أن الحنابلة رجحوا دار الطبرى بالحجارة(7).

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء تبلى بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو تيولوجية أوردوها من باب التقية(8)، كذا تعويل البعض الأخر على التفسيرات العنصرية(9) والطائفية تحت تأثير تواجد الشعوبية والصراعات المذهبية(10).

الإيجابية كانت تعبيرا عن مد ثقافى مزدهر، باعتبار التاريخ من أهم مقومات الثقافة العربية والإسلامية(1). وقد أسهم فى تلك النشأة جيل من المؤرخين الأفذاذ، كالطبرى، والبلاذرى، وابن طيفور، واليعقوبى، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ فى الإسلام(2).

ويتبع منحنى سير هؤلاء المؤرخين(3) نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطليقة الوسطى التى تبنت النهضة العلمية والفكرية فى الإسلام، فكانوا موسوعى الثقافة ليبرالى التفكير(4)، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعا ومنهاجا ورؤية.

وما يعيننا فى هذه الدراسة هو الوقوف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى موقفهم من إشكالية التعليل والتأويل. وفى هذا الصدد، يخطئ من تصور أن الحديث عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه(5)، صحيح أن جل اهتمامهم انصب على الأخبار وتحقيقتها، لكنهم لم يغفلوا تعليلها وتحليلها. وفى هذا المعنى ذكر اليعقوبى(6): «وليعلم الناظر فى كتابنا هذا إلى اعتمادى فى كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواياتها، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل».

والدارس لأخبار اليعقوبى لا يعدم وجود رؤية خاصة للتاريخ فحواها الربط بين حركة الأحداث وحركة الأفلاك. وعند غيره من معاصريه نقف على رؤى أخرى وضعائية وعلمية، فالبلادى - مثلا - عول على تأثير الاقتصاد فى الصيرورة التاريخية فى كثير من الأحيان. أما ابن قتيبة فهو يمحور وقائع العصر الرشيدى حول مسألة الصراع على الخلافة. واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات بعينها فى مواضع أيضا - مثل «والله أعلم» - ما يدل على موقف مضمحل للمؤرخ يفهمه القارئ اللبيب، نظرا لوجود محاذير تحول دون الإفصاح، ولا غرو، فمعلوم أن الحنابلة رجما دار الطبرى بالحجارة(7).

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء تبنى بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو نيولوجية أوردوها من باب التقية(8)، كذا تعويل البعض الأخر على التفسيرات العنصرية(9) والطائفية تحت تأثير تواجد الشعبية والصراعات المذهبية(10).

وقد تعاضمت هذه الرؤى اللاعلمية خلال المرحلة التالية التي شهدت ظواهر التمزق والفرقة السياسية وتفاقم النعرات العصبية والعنصرية وانتكاسة الفكر العقلانى، كنتيجة لغلبة نمط الإنتاج الإقطاعى، مع تراجد صاحب للبورجوازية.

بديهى أن يتأثر الفكر التاريخى بتلك المعطيات السلبية، ولا أدل على ذلك من تدهور مكانة علم التاريخ فى نظر مصنفى العلوم فأسقطوه بالكلية من مصنفاتهم باعتباره يفتقد إلى صفة العلمية(11). وهو أمر لفت نظر مؤرخ فذ كالمسعودى، حين اعتبر مؤرخى العصر مسؤولين عن تدهور علم التاريخ «وإبادة آثاره وطمس مناره»(12)، خصوصا من أصبح منهم من «مورخى البلاط»، أو ممن اشغل بالتاريخ خدمة لعلم الحديث بالأساس(13)، فكانوا لذلك محدثين، أكثر منهم مؤرخين، بشهادة ابن النديم(14)، لذلك لم يخطئ باحث ثقة حين اعتبرهم «أنصاف مؤرخين»(15)، فهموا غاية التاريخ فهما قاصرا مؤداه التبرير للسلطين وإمتاعهم فى مجالس السمر، حيث غدت «الأسعار مرغوبا فيها ومشتهاة.. فصنف فيها الوراقون وكذبوا»(16).

لقد أفسد «مؤرخو السلطة، علم التاريخ إلى حد تطويع الدين لخدمة السلطان. وجرى اعتبار ثوراتهم الاجتماعية من قبيل «المحن» و«الفتن»(17) التى يجب أن يقمعها السلطان دون هوادة.

بديهى والأمر كذلك، أن تنزلق روى المؤرخين إلى التفسيرات الأسطورية والإثنية والطائفية وتقدس الأبطال المؤيدين بالعناية الإلهية(18)، كما فشت الرؤى التهويمية التى تربط حركة الأحداث بالطوالع والنجوم(19).

أما عن مؤرخى المعارضة فقد احتفظ بعضهم بالكثير من إيجابيات مرحلة التأسيس، فكتبوا التاريخ على أساس «الدراية، لا «الرواية» معولين فى التعليل والتفسير على العقلانية والمنطق، منددين بمفاسد السلطة ورجالاتها(20).

ومع ذلك تأثر البعض الآخر سلبا بمعطيات العصر السياسية والثقافية، فلم تخل مصنفاتهم من تهويم الرؤية والشطط فى الرأى. لقد كتب هؤلاء فى الغالب الأعم وفق منطق «الدفاع» عن مذاهبهم وايدولوجياتهم، فاتسمت كتاباتهم بالسجالية والتعصب. كما روجوا لأفكار تهويمية أسطورية كفكرة «المهدى» أو «المخلص». مما فت فى قيمة ما صنفوا من تواريخ دارت معظمها حول عقائد مذاهبهم ورجالاتهم(21).

فعلى سبيل المثال أرخ شليمة محمد بن الحسن (ت280هـ) لبعض حركات المعارضة، لكن كتابه صودر وأحرق، كما دون سعد بن عبد الله القمي (ت299هـ) كتابا عن الشيعة لاقى المصير نفسه. وإذا أفلت كتاب «مقاتل الطالبين» للأصفهاني من المصادر، فيعد أنموذجا للكتابات ذات الطابع المأساوي «البكائي» التي تتعالى فيها التشنجات العاطفية على التفسيرات العقلانية والواقعية.

وفى المنحى نفسه صنف مؤرخو المعتزلة عن مذهبهم ورجالته وأعلامه، كما هي حال البلخي (ت319هـ) فى كتاب «طبقات المعتزلة». أما مصنفات المتصوفة فأتخذت فى الغالب الأعم طابعا أخلاقيا، إذ استهدف مصنفوها تغيير الواقع بالنصح والوعظ أو الدعاء من أجل الخلاص. يفهم هذا من مصنفات صوفية مثل «مواعظ الخلفاء» و«ذم المنكر» و«الفرج بعد الشدة»... إلخ وكلها تتنكب طريق العقلانية وتعول على الخرافات والكرامات والخوارق.

على أن الروى العقلانية لم تخف تماما خصوصا عند نفر من مؤرخى المعارضة، بل لانعدم وجود ثلة من المؤرخين الذين ارتقوا بالكتابة التاريخية موضوعا ومنهجيا. تعليلا وتحليلا وتأويلا. ويرجع ذلك فيما نرى إلى أن الصراع بين البورجوازية والإقطاع - ومن ثم بين العقل والنقل - لم يحسم حسما قاطعا، مما أتاح للقوى البورجوازية وفكرها العقلانى النقدى التجريبي مكانا فى الساحة وإن كان ضيقا ومحاصرا. وفى هذا الصدد يعد المسعودى (ت346هـ) المؤرخ أنموذجا معبرا عن هذا التيار، الأمر الذى يجعلنا نتوقف عنده مليا للوقوف على رؤيته العلمية للتاريخ.

ولعل فى حياة المسعودى إبان أواخر عصر «الإقطاعية المرتجعة» وأوائل عصر «الصحة البورجوازية الثانية»، ما يلقى الضوء على عقلانيته وموسوعيته⁽²²⁾. يضاف إلى ذلك كونه تاجرا ينتمى إلى الطبقة الوسطى اجتماعيا، وإلى الاعتزال الزيدى مذهبيا⁽²³⁾، مما أهله ليتسم بمكانة مرموقة بين مؤرخى عصره. ولعل اشتغاله بالجغرافيا ومزجه إياها بالتاريخ وتعويله على الرحلات طوال أربعين عاما⁽²⁴⁾ كان من وراء اتساع منظوره ورحابة مخياله، ومن ثم اتسام رؤيته التاريخية بالعقلانية والواقعية والشمول.

فى كتابه «مروج الذهب» تأريخ عالمى متطور، بالقياس للتواريخ العالمية

السابقة. ففي عرضه الأحداث مزج بين التاريخ وعلم الكلام، فالعالم في نظره مخلوق، (25) كما يذهب المعتزلة. وفي وصفه للأمم والشعوب مزج بين الاثنوغرافيا والثقافة، أو وقوفه على ما يمكن تسميته بـ «الأنثروبولوجيا الثقافية». ومعلوماته الجغرافية حافلة بالتأريلات والتفسيرات التي تربط بين حركة التاريخ وحركة الكواكب، وكذلك بينه وبين الجغرافيا الطبيعية. وفي هذا الصدد وقف على تأثير التربة في الإنتاج الغذائي، وتأثير الأخير في طبائع وأمزجة البشر (26).

وحين عرض للعرب رصد أنماط حياتهم مميذا بين مرحلتى البداوة والتوحش، والحضارة، مقدما تصورا متطورا لطبيعة العمران البشرى (27) تأثر به ابن خلدون فيما بعد. وفي تأريخه للعالم الإسلامى اتسمت رؤيته بالشمول، فجمعت بين التاريخ السياسى والحضارى فى آن، كما أعمل ميزان النقد فى الروايات قبل اعتمادها، بالدرجة نفسها التى عول فيها على الاستقراء والاستنباط فى مجال التفسير (28).

ولا نبالغ إذ نقرر أنه طرق باب «التنظير» حين عول على شمول النظرة خلال الأزمنة الطويلة، فأتيح له «استخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمته، على حد قوله (29).

وفى كتابه «التنبيه والإشراف» نجد بدايات مقاربة «فلسفة التاريخ» ذلك أن هذا الكتاب يعد آخر ما صنف المسعودى، كما أنه بمثابة «بانوراما» عامة لتاريخ البشرية، فأفاد فيه من مؤلفاته السابقة، فلم يحفل بالأخبار وتحقيقتها بقدر استنطاقها لتقبلور فى صورة أحكام ومقولات أفاد فى صياغتها من سائر المعارف المتاحة. فقد أبرز - مثلا - تأثير الجغرافية فى التاريخ السياسى، فعرض الباحث أشبه ما تكون «الجيوبيوليطيقا» (30). كما عرض لتاريخ العقائد فى مباحث ذات صلة بالانثروبولوجيا الثقافية وعلم الأديان المقارن، حيث تابع ورصد المشترك الإنسانى العام فى مجال الدين مبرز اسمه «التواصل» و«الاستمرارية» (31) فى صورة أقرب ما تكون إلى «الإنسانيات» المعاصرة، ولا غرو، فقد تابع تأثيرها فى التاريخ والحضارة الإسلامية (32)، بما ينم عن نزعة «هيومانية» بعيدة عن التعصب والتحجر.

وفى عرضه للتاريخ الإسلامى أبرز الأسباب والعلل المباشرة والعامية (33)، فطرق مجال الرأى والرؤية فى آن. فإذا أضيف إلى ذلك إحكامه الصلة بين المعارف

المختلفة لتدخل ضمن موضوع التاريخ، نوكد صدق حكم بعض الباحثين⁽³⁴⁾ بأن السعوى قدم الرؤفة الحضارية للتارىخ.

ونذهب نحن إلى أبعد من ذلك فنعتبر السعوى من رواد فلسفة التاريخ، ولا مبالغة فى ذلك البتة، إذ نجد فى مصنفه ما يشى بالرؤفة البيولوجية للتارىخ حين تحدث عن نشأة الدول وشبابها وهرمها وعلل جميع ذلك،⁽³⁵⁾ ودعوته إلى ضرورة معرفة المؤرخ وكيف تدخل الآفات على الملك وتزول الدول، وتبديد الشرائع والمال، والآفات الخارجية المفترضة لذلك،⁽³⁶⁾. لقد وقف بحق على ما أسماه فلاسفة التاريخ المحدثون بالظروف الموضوعية، التى هى نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية تتضافر معا لإحداث حركية، التاريخ وصيرورته. هذا فضلا عن شمول هذه الصيرورة لسائر الظواهر المادية⁽³⁷⁾ والروحفة التى توحدت فى مخيال السعوى وتأطرت فى ذهنه تأطيرا عقلانيا. كانت جهود السعوى فى مجال التفسفر والتنظفر مدخلا أساسيا لازدهار الفكر التاريخى خلال القرن التالى - من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجرىين - الذى شهد صدوة بورجوازية، تركت أثرا إيجابيا فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

وبددهى أن يتطور علم التاريخ خلال قرن الازدهار هذا موضوعا ومنهجيا ورؤفة. ولعل من أسباب ومظاهر هذا الازدهار، اكتساء الكتابة التاريخية طابعا دنويا، بعد اختفاء المؤرخ المحدث وظهور المؤرخ الكاتب والتاجر والوراق والأديب وحتى الطبيب.

منها أيضا الازدهار الذى عم سائر أصناف العلوم والفنون والآداب المختلفة سواء على الصعيد المنهجى أو المستوى المعرفى، وكما كان معظم مؤرخى العصر ذوى ثقافة موسوعية، فقد أفادوا منها فى مجال الكتابة التاريخية. ولعل من أهم جوانب تلك الإفادة اقتباس المشغلين بالتارىخ الكثير من قواعد المنهج العلمى التجريبي، الذى ترسخ فى هذا العصر - بفضل ابن الهيثم وابن سينا والبيرونى وغيرهم - مبدل عن اقتباس منهج أهل الحديث، كما كان الحال إبان القرن السابق. بفضل ذلك كله احتل علم التاريخ مكانة جلبة فى كتب تصنيف العلوم⁽³⁸⁾، فقد أفرد الخوارزمى بابا للأخبار التاريخى، فى مصنفه مفاتيح العلوم⁽³⁹⁾، كما خصص ابن النديم فصلا

مطولا عن المؤرخين والتاريخ والنسابة،⁽⁴⁰⁾ فى كتابه «الفهرست». واعتبر إخوان الصفا علم التاريخ من العلوم الأساسية التى وظفوها لتثقيف الأتباع والأعوان.

وليس جزافا أن يعترف جل دارسى علم التاريخ الإسلامى بهذه النقلة التى اكتمل بفضلها العلم «فبلغ سن الرشد»⁽⁴¹⁾، واختط المؤرخون طرائق وقواعد جديدة أثرت العلم موضوعا ومنهجيا ورؤية⁽⁴²⁾، فتحول «من الرواية إلى الدراية»⁽⁴³⁾. ولا غرو، فقد تطورت موضوعات التاريخ المطروقة من قبل، واستحدثت موضوعات جديدة، كالاتتمام بالتاريخ الاقتصادى ومفرداته⁽⁴⁴⁾، ومزج التاريخ بالجغرافيا والسياسة بالفلسفة⁽⁴⁵⁾ والعقائد والذهنيات وغيرها من مقومات التاريخ الحضارى.

وشهدت المظان التاريخية تطورا مماثلا، فجرى الاعتماد على الوثائق والمذكرات الخاصة والآثار والنقود وغيرها، كما جرى الاهتمام بنقد المصادر المكتوبة⁽⁴⁶⁾، فصنفت كتب خاصة فى نقد الروايات والرواة. وغدت الأخبار المستقاة من المشاهدة والعيان حجر الزاوية فى المادة التاريخية المعول عليها.

وأفضى مناخ التسامح والحرية الذى ساد العصر إلى كسر الإكراهات والمحاذير التى كانت تغل يد المؤرخ فى الكتابة، وتحول بينه وبين التزام الصدق والموضوعية، كما تقلصت السخائم العصبية والصراعات المذهبية والنعرات الإقليمية أو كادت، لنجد بعض مؤرخى الفرس - كحمزة الأصفهاني على سبيل المثال - ينصف العرب، ويكتب بموضوعية عن أهل السنة على رغم تشييعه⁽⁴⁷⁾. وحين صنف ابن النديم كتابه «الفهرست» خصصه لما وقف عليه من مصنفات «عن جميع الأمم من العرب والعجم»⁽⁴⁸⁾.

فى ضوء تلك المعطيات الإيجابية - وغيرها - تطورت الكتابة التاريخية، وانصب الاهتمام على التحليل والتعليل والتفسير والتنظير، خصوصا بعد «استقرار الرواية»، واستهدف المؤرخون الوصول إلى الحقائق وتوظيفها فى شحذ الوعى عن طريق التثقيف والتربية والتنوير⁽⁴⁹⁾. كما جمع بعض المؤرخين بين التاريخ وفلسفة الأخلاق - كما هى حال مسكويه على سبيل المثال - حرصا على توخى الصدق وتحاشى الكذب⁽⁵⁰⁾. وفى هذا الباب كتب أحد مشاهير مؤرخى العصر يقول: «إن التاريخ تجارب... والرأى لقاح العقل، والتجربة نتاجه، والخير مقصد الحجى، والاجتهاد منهاجه»⁽⁵¹⁾.

ويشى هذا النص المقتصد، بالكثير من خصائص الكتابة التاريخية فى هذا العصر، وما يعنينا هو الوقوف على تطور الفكر التاريخى خلاله فى مجال الرأى والرؤية والتأويل والتنظير.

وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد، التعويل على العقل فى مجال التفسير⁽⁵²⁾، حيث عرف البعض علم التاريخ بأنه «علم علل الأحوال»⁽⁵³⁾. واشتهر البعض الآخر بإرذاف ذكر الحدث «بذكر السبب»⁽⁵⁴⁾ كما هى حال هلال الصابى ومسكويه على سبيل المثال. ولا غرو، فقد أخضع مؤرخو العصر الكثير من الموضوعات اللاهوتية والغيبية لسلطان العقل⁽⁵⁵⁾، فقد اتسعت رؤاهم لتجمع الكون برمته فى وحدة كلية واحدة. يقول أحدهم: «فالنظر فى كتابنا هذا كالمشرف المطلع على العالم مشاهدا حركاته وعجيب أفعاله»⁽⁵⁶⁾، ولم يجد جلهم غضاضة فى الجمع بين الدين والعلم⁽⁵⁷⁾، فتناولوا الكثير من القضايا الدينية دون خوف أو وجل. وحسبنا أن حمزة الأصفهانى - على سبيل المثال - جمع بين التاريخ الدينى والتاريخ الدنيوى فى مصنف واحد، كما جمع أيضا بين التاريخ والفلسفة⁽⁵⁸⁾. وكان ذلك إيذانا بظهور التاريخ المفلسف. وفى هذا الصدد قام إخوان الصفا بدور بارز أفاد منه المعاصرون واللاحقون. وحسبنا الإشارة إلى بعض ما سطره فى رسائلهم عن قيام الدول وسقوطها.

يقول الإخوان⁽⁵⁹⁾: «اعلم يا أذى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها قرنا بعد قرن ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد... واعلم بأن كل دولة لها وقت منع تبتدى، وغاية إليها ترتقى، وحد إليه تنتهى. فإذا بلغت أقصى غاياتها، ومدى نهاياتها، تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدأ فى أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف فى الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويضعف ذلك وينقص إلى أن يضمحل الأول المقدم، ويستمكن الآتى المتأخر».

ونعتقد أن الكثيرين من صفوة مؤرخى العصر كانوا ضمن هذه الجماعة ولعل من أشهرهم مسكوية (ت 421هـ) الذى ترأس مدرسة ضمت أبا شجاع والصابى والبغدادى والبيرونى وغيرهم. ونظرا لأهمية ما تضمنه كتابه «تجارب الأمم» من آراء ورؤى فى تفسير التاريخ، نتوقف عنده لرصد بعض مقولاته وتنظيراته.

يجمع الدارسون على أن مسكويه اختط للكتابة التاريخية مسارا جديدا، قوامه

تحويل الوقائع إلى أحكام ومقولات، تبدأ بالتدبير الذى يسبق الحدث، ثم ذكر الحدث كتجربة إنسانية، ثم تحليل تلك التجربة، وأخيرا ما تمخضت عنه من دروس وعبر. لقد اعتبر مسكويه التاريخ مستودعا للتجربة الإنسانية، وعنوان كتابه «تجارب الأمم» شاهد أمين على ذلك.

وما يعيننا إثباته أن رؤيه مسكويه للتاريخ من نتاج عوامل شتى، منها كونه زيدا اعتزاليا جمع بين عدل واعتدال المذهب الزيدى وبين عقلانية المعتزلة.

منها أيضا حظه العريض من تحصيل علوم عصره الطبيعية والرياضية والفلسفية والأدبية والاجتماعية، وإفادته منها جميعا فى صياغة منظوره التاريخي.

والجديد الذى قدمه هذا المنظور يكمن فى طرح كل ما لا يقبله العقل - حتى لو كان مقدسا - والإلحاح على «ما كان تدبيرا بشريا لا يقترب بالإعجاز» (60).

وقد ساقته هذه النظرة إلى الاهتمام بالجوانب الاقتصادية الدقيقة «ما لم يلتفت إليه غيره»، وقد يقف على أمر صغير قد يكون فيه درس كبير (61). ومن هنا عول على النظرة النقدية للمرويات، واعتمد فيها ما يقبله العقل، كما اعتمد على حصاد مشاهداته وصلاته واستخلص منها جميعا مادة كتابه الذى اعتبره البعض (62) أهم ما كتب فى التاريخ الإسلامى. لقد نظر مسكويه إلى الروايات التى حوتها كتب التاريخ باعتبارها محض أخبار تجرى مجرى الأسهم والخرافات لا فائدة منها غير استجلاب النوم بها (63). ومن هنا حرص أشد الحرص على قياس الأخبار على العقل المنوط بتمحيصها أولا، ثم استكناه علالها بعد ذلك.

من الجديد الذى تفرّد به مسكويه أيضا، إدماج الرأى فى التجربة (64)، واستخلاص العوامل المؤثرة من هذا الدمج فى صياغة الأحداث الكبرى. وفى هذا الصدد أولى مسكويه السياسات الاقتصادية اهتماما كبيرا باعتبارها العامل المؤثر فى السياسة (65)، بل فى العمران كله (66).

وحق لنا أن نسجل له سبقا فريدا حين فطن إلى مسؤولية الطبقة الوسطى عن خراب العمران فى العالم الإسلامى الوسيط (67)، وتفسير حركات العيارين وثورات العوام بالسياسات والإجراءات الاقتصادية المشتتة. وفق الرؤية نفسها فسر استقرار الأحوال السياسية وازدهار العمران بالسياسات الاقتصادية الرشيدة (68). لقد كان بحق

أول مؤرخ إسلامي يفتن إلى أهمية التفسير المادى للتاريخ.
فى المكانة نفسها نضع أبا ربحان البيرونى (ت440هـ) كمؤرخ طفر بالفكر
التارىخى طفرة كبرى، خصوصا فى مجال التفسير والتنظير.

كان البيرونى - كمسكويه والمسعودى - شيعيا زيدا اعتزاليا، اشغل بالسياسة ثم
لفظها إلى العلم والمعرفة(69)، فحاز قصب السبق فى الإلهيات والمنطق والفلك،
والجغرافيا إلى جانب التاريخ بطبيعة الحال، وأسهم إسهامة كبرى فى المنهج العلمى
التجريبى. وحسبه أنه كان أول من تحدث عن «القانون، العلمى كمصطلح(70).

كتب البيرونى عددا من المؤلفات فى التاريخ، لم يبق منها سوى كتاب «تحقيق
ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مردولة»، وكتاب «الآثار الباقية عن القرون
الخالية»، وما يعنينا هو الوقوف على رؤية البيرونى للتاريخ، أو بالأحرى ما أضافه من
جديد فى مجال التفسير والتنظير.

يعد الكتاب الأول تاريخا حضاريا للهند، مقارنا بحضارات الأمم الأخرى، بما
يشى باتساع «المخيال، التاريخى لمؤلفه، فضلا عن ثقافته العريضة والموسوعية التى
تتمثل فى احتواء الكتاب على دراسات معمقة فى العقائد والإنتولوجيا والأنثروبولوجيا،
إلى جانب أبحاث أخرى فى الميتافيزيقا والطبيعة، مزج البيرونى بينها جميعا، وصاغ
هذا المزيج صياغة فلسفية معمقة(71).

على الرغم من وفرة زخم تلك المعلومات إلا أن البيرونى صنفها وربها فى
تسلسل واتساق ينم عن ادراك ووعى بالصلة الوثيقة بين المعارف المختلفة، وقدرة فى
فهم اصطلاحاتها.

والأهم من ذلك ما قدمه من رؤية «أنطولوجية، تجمع كل ظاهرات الوجود
المحسوس والمعقول فى وحدة واحدة، كذا النظر إلى الأمم والشعوب المختلفة نظرة
متوحدة أيضا، تأسيسا على وجود «مشترك إنسانى عام، فى القيم والحضارة»، فقد
تساوت فى هذا المعنى جميع الأمم(72). لذلك يعد الكتاب شاهدا على منهجية جديدة
تعالج موضوعات جد مبتكرة فى صياغة فلسفية منطقية.

ولا جدال فى أنه قدم رؤية فلسفية تجمع بين إنجازات العلوم المختلفة والتجارب

البشرية التي أفرزتها فى منظومة واحدة .

وفى هذا الصدد يقف الدارس على مقولات مهمة فى فلسفة التاريخ، منها أن قيام الدول لا يتحقق إلا باجتماع الملك والدين، (73) . منها أيضا الوقوف على تأثير البعد الطبقي - بمعناه العلمى - فى صياغة الوقائع والأحداث، تأسيسا على أن الطبقات نتاج عمل أو صناعة أو حرفة، (74) . منها أيضا وجود علاقة عضوية بين المحسوس والمعقول (75)، انطلاقا من فلسفة وحدة الوجود، فالعالم نتاج أفعال بشرية تصنع العمران، وهو معمور بالحرث والنسل، (76)، والحضارة «مشارك إنسانى عام» (77) .

نستخلص مما سبق استناد فلسفة التاريخ عند البيرونى على العقل النقدى أولا، والوجود المادى ثانيا، والفعل البشرى أخيرا (78) . لذلك كان على وعى تام بتفرد فى فيما توصل إليه، كما كان حريصا على تقديم دروس تعليمية للمؤرخين عن شروط الكتابة وإشكالياتها ومرجعياتها ومناهجها، وهى دروس تفرد بها عن رؤية روعى، يقول فى ذلك «لقد أعينتى المداخل فيه (أى ما توصل إليه) مع حرصى الذى تفردت به فى أيامى» (79) .

ومن أهم ما استحدث البيرونى فى مجال المنهج بخصوص «المرجعيات»، حكمه بأن ما يحصله المرء عيانا أهم بكثير مما يعرفه سماعا «فليس الخبر كالعيان .. لأن العيان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه فى زمان وجوده ... أما الخبر فيكون عن الشئ الممكن الوجود» (80) . وفى حديثه عن الأسباب التى تحول دون الموضوعية فى الكتابة التاريخية يقول: «للخبر آفات ... وفيه الصدق والكذب . ورد الكذب إلى تفاوت الهمم وغلبه الهراش والنزاع على الأمم . فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه ... ومن مخبر عن متقرب إلى خبر بدناءة الطبع أو متقيا لشر ... ومن مخبر عن جهل وهو المقلد للمخبرين» (81) .

ونعتقد أنه وقف بذلك على الأسباب الذاتية والموضوعية التى تحول دون المصداقية . والأهم من ذلك أن البيرونى طبق القواعد المنهجية هذه حين صنف كتبه فى التاريخ .

أما عن رؤيته التاريخية فى كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، فكانت

أكثر تفلسفاً وأعمق نظراً، لأن الكتاب مصنف في التاريخ العالمي، قدم فيه البيروني صورة للتاريخ البشرى والحضارة الإنسانية وفق منهج يرصد النتائج المهمة والآثار العميقة التي وجهت التاريخ الإنساني كله، وغالبت الزمان والمكان لتقف شاهداً على عظمة الإنسان، وفي هذا الصدد فطن المؤلف إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الزمان التاريخي». إذ نقف عليه من خلال جدل الزمان مع الأحداث، حيث يفرق بين الغث منها والسمين. أما الغث فيذهب جفاء، وأما السمين فيبقى لينفع الناس. وهذا السمين هو الذي عرض له البيروني في كتابه بدلاً من «أعمال الملوك وأفعالهم مما توجه الآذان ولا تقبله العقول» (82).

ويصدد التمييز بين الغث والسمين في وقائع التاريخ، توسل البيروني بمنهج «الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات، بعد تنزيله النفس عن التعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرياس» (83).

لقد عول على المحسوس في معرفة المنقول، ووقف على الغائب من خلال معرفة الشاهد، تأسيساً على وحدة الوجود المعرفي، وقياساً على وحدة الوجود الأنطولوجي، ومن خلال ذلك قد البيروني تاريخاً مصفى بعيداً عن التحريف والزيف الذي «هو خداع للأمم» (84).

هذا المنهج القويم - فيما رأى - جاء نتيجة ثقافة عريضة ودراسة في العلوم الطبيعية والرياضية، فضلاً عن نتاج جهوده للارتقاء بالمنهج العلمي التجريبي. ولعله تأثر كذلك بهذا المنهج، حين انفرد بين مؤرخي العصر الوسيط بالوقوف على أهمية ما نسميه الآن «بالمنهج الكمي»، «الكوانتم»، المؤسس على الجداول والإحصاءات والمعادلات الرياضية وتوظيفها في دراسة العلوم الإنسانية (85). لذلك كله وغيره حق للأستاذ «سخاو» القول بأن البيروني يعد من أعظم العقول التي أنجبتها البشرية.

خلاصة القول، إن نشوء وتطور منهجية التفسير التاريخي كان مرتبطاً بتاريخ العلم والثقافة في الإسلام، وكلاهما كانا بالمثل نتيجة معطيات سوسيو تاريخية، اقتصادية وسياسية.

الهوامش

- 1- جب (هاملتون): دراسات فى حضارة الإسلام، الترجمة العربية، ص 153، بيروت 1964.
- 2- مقدمة ابن خلدون، ص 4، القاهرة، ب.ت.
- 3- راجع: محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج 1، ص 286، 287، الدار البيضاء 1981.
- 4- روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص 92، بغداد 1964.
- 5- أنظر: على أدهم: بعض مؤرخى الإسلام، ص 33، القاهرة، ب.ت.
- 6- كتاب البلدان، ص 358، ليدن 1891.
- 7- ياقوت: معجم الأدباء، ج 18، ص 59، طهران 1965.
- 8- عن مزيد من المعلومات فى هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج 1، ص 293-294.
- 9- راجع على سبيل المثال: أبو العرب نعيم: طبقاء علماء إفريقية، ص 14 وما بعدها، تونس 1968.
- 10- عن المزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج 1، ص 298-297.
- 11- روزنتال: المرجع السابق، ص 48.
- 12- السعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 1، ص 5، بيروت، ب.ت.
- 13- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، الترجمة العربية، ج 3، ص 68، القاهرة 1991.
- 14- الفهرست، ص 231، 232، القاهرة 1348هـ.
- 15- انظر: شاكر مصطفى: التاريخ والمؤرخون العرب، ج 1، ص 204، بيروت 1983.
- 16- ابن النديم: المرجع السابق، ص 308.
- 17- صنف الشيبانى (ت 273هـ) كتابين يحملان هذين العنوانين.
- 18- سالم أحمد محل: المنظور الحضارى فى التدوين التاريخى، ص 121، قطر 1997.
- 19- روزنتال: المرجع السابق، ص 159.
- 20- عن نماذج لهذا الصنف من المؤرخين: راجع: ابن النديم: المرجع السابق، ص 151، 146، 147، 150.

- 21- نفسه، ص 127، 182.
- 22- شاكِر مصطفى: المرجع السابق، ج2، ص 47، 48.
- 23- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج1، ص4 من مقدمة المحقق، بيروت، ب.ت.
- 24- المسعودى: التنبيه والإشراف، ص 7، ليدن 1893.
- 25- مروج الذهب، ج1، ص 26.
- 26- نفسه، ص 84، 85.
- 27- نفسه، ص 137-170.
- 28- شاكِر مصطفى: المرجع السابق، ج1، ص 52.
- 29- مروج الذهب، ج1، ص 6.
- 30- التنبيه والإشراف، ص 5، 6.
- 31- نفسه، ص 137 وما بعدها.
- 32- نفسه، ص 214، وما بعدها.
- 33- نفسه، ص 31، وما بعدها.
- 34- انظر: شاكِر مصطفى: المرجع السابق، ج2، ص 47.
- 35- التنبيه والإشراف، ص 3.
- 36- نفسه، ص 4.
- 37- روزنتال: المرجع السابق، ص 187.
- 38- جب: المرجع السابق، ص 77.
- 39- ص 60-80، القاهرة 1930.
- 40- الفهرست، ص 37 وما بعدها.
- 41- شاكِر مصطفى: المرجع السابق، ج1، ص 203.
- 42- ياسر نور: التأثير المنهجي لعلوم الحديث فى مناهج المؤرخين المحدثين، ص 149، 101، رسالة ماجستير مخطوطة، المنصورة 1999.
- 43- عفت الشرقاوى: أدب التاريخ عند العرب، ص 76، بيروت 1973.
- 44- روزنتال: المرجع السابق، ص 163.
- 45- ابن النديم: المرجع السابق، ص 120.

- 46- ميتر (آدم): الحصار الإسلامية في القرن الرابع الهجرى، ج 1، ص 340، القاهرة 1957.
- 47- بروكلمان: المرجع السابق، ص 60
- 48- الفهرست، ص 3
- 49- محمود إسماعيل: إخوان الصفا، ص 67 وما بعدها، القاهرة 1998.
- 50- شاكرو مصطفى: المرجع السابق، ج 1، ص 454.
- 51- أبو شجاع: ذيل كتاب تجارب الأمم، ص 4، القاهرة ب.ت.
- 52- عبد العزيز عزت: ابن مسكويه، ص 92، القاهرة 1946.
- 53- أبو شجاع: المرجع السابق، ص 5.
- 54- هلال الصابى: تاريخه، ص 336، القاهرة، ب.ت.
- 55- سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص 122.
- 56- المطهر المقدسى: البدء والتاريخ، ج 1، ص 17.
- 57- روزنتال: المرجع السابق، ص 102.
- 58- انظر: حمزة الاصفهاني: تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء، ص 27، برلين 1340هـ.
- 59- رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 180، بيروت، ب.ت. وعن مزيد من النصوص فى فلسفة التاريخ عند الإخوان، راجع: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص 59 وما بعدها، القاهرة 2000.
- 60- مسكويه: تجارب الأمم، ج 1، ص 3، طهران 1987.
- 61- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج 1، ص 208، القاهر 1966.
- 62- روزنتال: المرجع السابق، ص 196.
- 63- تجارب الأمم، ج 1 ص 22.
- 64- مرجوليوت: المرجع السابق، ص 123.
- 65- نفسه، ص: 143.
- 66- تجارب الأمم، ج 2، ص 69، القاهرة ب.ت.
- 67- نفسه، ص 6.
- 68- نفسه، ص 127، 128.

- 69- البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة، ص 10, 11 من مقدمة المحقق بيروت 1984.
- 70- راجع: محمود إسماعيل: سوسولوجيا، ج.2، مجلد 2، ص 40, 41، القاهرة 2000.
- 71- البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة، ص 4 وما بعدها.
- 72- نفسه، ص 138.
- 73- نفسه، ص 55.
- 74- نفسه، ص 70.
- 75- نفسه، ص 78.
- 76- نفسه، ص 25.
- 77- نفسه، ص 119.
- 78- نفسه ص 107.
- 79- نفسه، ص 12.
- 80- نفسه، ص 13.
- 81- نفسه، ص 64.
- 82- البيرونى: الآثار الباقية ص 100.
- 83- نفسه، ص 4.
- 84- نفسه، ص 204 وما بعدها.
- 85- عن نماذج فى هذا الصدد، راجع: الآثار الباقية، ص 105 على سبيل المثال.

الألوهية فى الفلسفة وعلم الكلام

للأستاذ محمد عزيز الحبابى
عضو الأكاديمية

obeikandi.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

أ.د. محمود حمدي زقزوق

في مقدمة تأملاته حول قضية الألوهية في الفلسفة وعلم الكلام يؤكد المفكر الكبير الأستاذ محمد عزيز الحبابي إيمانه الديني الذي لا يتزعزع قائلاً: «بما أن الذي سيتقدم بهذه التأملات مؤمن فلن يكون عرضه محايداً. فكل ما يتصل بالإيمان يتجذر في أعماق الذات فينفع بها ومعها. بيد أنه سيحاول احترام الموضوعية قدر الامكان». وقد وفي الأستاذ الحبابي بما وعد، فلم يفلت منه إيمانه الراسخ، وفي الوقت نفسه التزم بموضوعية العرض.

ولعل الأستاذ الحبابي بهذا التأكيد كان يرد مقدماً على ما يمكن أن يثيره هذا البحث من رد فعل لدى البعض ممن لا هم لهم الا تصيد الأخطاء، والبحث عن المثالب، واتهام الآخرين باتهامات تقليدية تصل إلى حد الخروج من الدين. غير أننا لا بد أن ندرك أن الإسلام دين لا يعادي الموضوعية، ولا يعادي العلم والبراهين الثابتة. وعرض الآراء المخالفة بحيدة وموضوعية لا يطعن في إيمان الباحث، فناقل الكفر ليس بكافر. وحجة الاسلام الغزالي عندما أراد أن يرد على الاتجاهات الفلسفية والباطنية التي كانت سائدة في عصره عرض الآراء بحيدة وموضوعية منقطعة النظير لدرجة أن بعض أهل الحق أنكروا عليه مبالغته في تقرير حجة الباطنية بطريقة كانوا يعجزون عن صياغتها على هذا النحو - كما يروي الغزالي نفسه ذلك في كتابه المنقذ من الضلال⁽¹⁾. ولكن الغزالي كان عالماً يحترم نفسه. ومن هنا فقبل أن يقدم على النقد كان لا بد له من العرض الموضوعي للآراء المخالفة دون تشويه.

والقرآن الكريم نفسه حين ناقش الكفار والمشركين والمنافقين وغيرهم من طوائف

(1) المنقذ من الضلال للغزالي ص 92 - بيروت 1967.

منحرفة في الاعتقاد أو في السلوك ذكر وجهات نظرهم قبل أن ينقدها ويفندها.

وكتاب الأستاذ الحبابي يقص علينا جانباً هاماً من رحلة الانسان في سعيه نحو البحث عن الألوهية. والانسان في بحثه ذلك يصيب أحياناً، ويخطئ في أحيان أخرى. ولكن ذلك لم يمنعه على مر العصور من استمرار البحث بشتى الطرق. ويناقش الأستاذ الحبابي هذه الأساليب المختلفة للفلاسفة والدينيين وغيرهم ممن أفلقتهم هذه القضية. وبعد عرضه لقضية وجود الله ينتهي إلى القول بأن «مأوى الايمان هو القلب فأمن ثم برهن، ولعل المتصرفه يميلون إلى الأخذ بهذه المقولة، ونحن لا نصادر عليها، وان كنا نختلف جزئياً فقط معها. فالقرآن الكريم مع تأكيده المستمر على القلب بوصفه مستقراً الايمان الا أنه في الوقت نفسه كان دائم الحث على النظر في الكون والتأمل في مخلوقات الله للاستدلال من خلالها على وجود الله. وذلك من مثل قوله تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (1). كما أن علماء الكلام قد جعلوا النظر العقلي أول واجب على المكلف.

ويؤكد الأستاذ الحبابي على قوة الايمان وعمق تأثيره في نفوس الأفراد والجماعات قائلاً: «الإيمان الحق قوة تجند كل طاقات المؤمنين في كل سلوك فردي ومجتمعي، طبقاً لمبادئ أخلاقية ترمى إلى الشمول وتنطلق من كرامة الانسان».

ويصف إنكار العلمانيين للمطلق بأنه تحد للواقع، فضلاً عن أن إنكار المطلق هو في حد ذاته مطلق. ويرى الأستاذ الحبابي أن الايمان بالله يمثل الضمانة والسند للقيم الأخلاقية المشتركة التي تربط بين بنى البشر. فالفرد «يشعر بأنه «كائن - كل، يتكامل بالآخرين ومع الآخرين بواسطة قيم مشتركة. هذه الوساطة هي التي تعطى للانسان الشمولية. وأن الايمان بالله يعطيها الضمانة، انه سندها».

وفي ذلك يتفق تماماً مع ما يدل عليه الحديث الشريف الذي يقول «الايمان بضغ وسبعون شعبة: فأفضلها قول لا اله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الايمان» (1). ففي هذا الحديث ربط تام بين الايمان والقيم الخلقية التي هي

(1) سورة فصلت 53.

قيم مشتركة بين كل الناس . وفي الوقت نفسه تجد سندها الحقيقي في الايمان بالله ، بل هي جزء لا يتجزأ من هذا الايمان .

ويذكرنا ما قاله الأستاذ الحبابي أيضا بما سبق أن ذهب إليه ديكرت من استناد كل يقين على الايمان بالله حين يقول : «لقد وضح لي كل الموضوع أن يقين كل علم وحقيقته انما يعتمدان على معرفتنا للاله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول : اني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة» (2) .

ولست هنا في معرض تلخيص كل ما قاله الأستاذ الحبابي ، وانما أردت فقط أن أشير اشارات سريعة لبعض ما اشتمل عليه الكتاب الذي يمثل دعوة إلى التأمل والتفكير في قضية تعد على رأس القضايا التي استحوذت ، ولا تزال ، على عقل الانسان وقلبه على مر العصور ، وستظل كذلك إلى أن تقوم الساعة . فالانسان في حاجة دائما إلى الايمان الذي بدونه يكون مثل شجرة بلا جذور .

ونحن في عالمنا العربي الاسلامي في حاجة ماسة إلى احياء قيم التأمل والتفكير الجاد ، والتسامح ونبذ التعصب ، وهذا يعني بتعبير آخر : احترام العقل .

وقد سعدت بمعرفة الأستاذ الحبابي عن قرب عام ١٩٩٥ حينما التقينا في مدينة اقران بالمغرب الشقيق في ندوة لمنظمة الايسيسكو حول تصحيح التصورات الغربية عن الاسلام في الموسوعات الكبرى ، وكان هو رئيسا لهذه الندوة التي شرفنتني باختيارى مقرا لها .

والأستاذ محمد عزيز الحبابي شخصية فكرية معروفة على مستوى العالم العربي كله في مشرقه ومغربيه ، فضلا عن الأوساط الغربية ، وله مكانته في عقول وقلوب المثقفين .

وقد أحسنت السيدة الوفية الأستاذة الدكتورة فاطمة الجامعي الحبابي قرينة

(1) رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه . راجع : فيض التقدير للمناوي ج 3 ص 185 بيروت 1972 .

(2) التأملات لديكرت - ترجمة د. عثمان أمين ص 208 - القاهرة 1951 .

المرحوم الأستاذ الحبابى فى اتجاهها للبحث عن الآثار العلمية المخطوطة التى تركها الأستاذ الحبابى لاعدادها للنشر لينتفع بها القراء، ولتحفزهم على مواصلة البحث والدرس. وأشكرها أن اختصتنى بشرف تقديم هذا البحث القيم، الذى أرجو أن يكون فى نشره فائدة لقارئ، أو نفع لباحث، أو تثبيت لايان مؤمن، أو جلاء لما غمض لدى البعض من أمور حول هذه القضية القديمة الجديدة، أو ازالة لشبهة من الشبهات التى تعرض بين الحين والحين فى أذهان بعض الباحثين عن الحقيقة.

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مدخل

صاحب هذا العرض ليس من أهل علم الكلام، وليس مؤرخا للفلسفة. اهتمامه أن يتأمل فى معطيات كلامية وفلسفية وتاريخية. سيعرض عليكم بعض تلك التأمّلات، بخصوص «الله، كمفهوم وكعقيدة وكدينامية تاريخية ومجتمعية تتمحور حولها مجريات حياة الأفراد والشعوب.

* * *

بما أن الذى سيتقدم بهذه التأمّلات مؤمن، لن يكون عرضه محايدا، فكل ما يتصل بالإيمان يتجدد فى أعماق الذات فينفعل بها ومعها. بيد أنه سيحاول احترام الموضوعية قدر الإمكان. إن نظرة عابرة على التصميم كفيلة بأن توضح، منذ البداية، ما يريده العرض: لا يود أن يكون وثوقيا، ولا أن يتعصب لمدرسة ضد أخرى، فالبحث عن الحقيقة يفرض الإلتزام بالصدق والصراحة: «قل الحق ولو على نفسك». هذا شعار ومعيار، وقيمة، فمن ذلك قدسيته، خصوصا والموضوع الذى اختير حساس، ويثير انفعالات بدافع أفكار فيها ما يتفق وفيها ما يختلف.

تصميم الله : ذات ، وصفات ، وأفعال

القسم الأول : الوجود

يتقضى وجوب الوجود نعت الموجود الإلهي بما يخص وجوده تمييزاً له عما ليس هو، واحترازاً من تعدد الذوات.

استنطاق التاريخ:

ما هي البراهين على وجود الله؟

البرهنة العلمية.

البرهنة الفلسفية.

برهنة البداهة والقطرة.

مناقشة تلك البراهين.

القسم الثاني : الذات

يتعذر على الانسان تصور ذات الله دون تصور صفاته . فكل ادراك لموجود مشروط بادراك صفاته، كما أنه لا بد من موصوف لكل صفة .

ولما كان الحديث عن الصفات يستوجب ذات الموصوف فان هذه توجب وجود الصفات (الأحدية - المطلقة - الرحمة ...).

القسم الثالث : (أو النمط الرابع)

- لكى - يجوز التحدث عن ذات وعن أوصافها، يلزم اثبات وجودهما مسبقاً، فالعدم لا يوصف الا بالعدم، ولا يفصل فيه بين صفة وموصوف.

القسم الرابع : الخير والشر:

- ماذا يجيز تواجد الله الرحمن الرحيم مع الشر والبؤس والشقاء؟ فى الكون؟

القسم الخامس : الإيمان

- الإيمان، طبيعته ومراميه

خاتمة

القسم الأول

الالوهية فى تطورها التاريخى

مما يلزم الذهن ويقلقه بإلحاح، وعلى الدوام، سؤال قديم - حديث: هل الله موجود؟

إن الجواب نقطة انطلاق لسلسلة من الأسئلة الملازمة بعضها لبعض فى اقتران مطرد قارّ. وكل سؤال من تلك الأسئلة يبحث عن يقين بصدد وجودنا ووجود العالم وعلاقة الانسان بالعالم: المصدر والنهاية، المآل والمصير.

وجّه يوماً صحافى هذا السؤال إلى (أينشتاين):

«يا سيدى هل تؤمن بوجود الله؟»

أجاب (أينشتاين):

«من واجبك، أيها الفاضل، أن تُعرّف لى ما تعنيه بـ الله، إذ ذاك أقول لك هل أنا مؤمن بما تقصد.»

معنى هذا أن الحديث عن أى كائن أو أى شىء يستلزم، مسبقاً، وجوده ولكى يتحاور إثنان حول مفهوم ما لا بد أن يكون لتصورهما للمفهوم نفس الدلالة. لذلك سنقوم بجولة قصيرة عبر التاريخ عسانا نكوّن صورة عن مفهوم الله كما هو عند القدامى والمحدثين، نتبعها بملاحظات توضيحية:

(1) التاريخ ووجود الله.

(2) الفلسفة ووجود الله.

(3) العلم ووجود الله.

أ- الوجود

درست السوسيلوجيا الظواهر الدينية كالالتزامات (المقدس والعادي، الشؤم والبركة، الحلال والحرام، الأساطير والتضحيات والطقوس). الا أنها لم تعن بمشكل الألوهية في حد ذاته.

اكتسب الانسان البدائي فكرة التأليه بمجهودات شاقة، اثرها بدأ يشخص فكرة القداسة وهي في واقعها عبارة عن تصور الجماعات لذاتها ككيان مستقل عن الأفراد، ويتصف بالجبرية والقهر. مضى الوعي البشرى يتطور ويسمر، فأحس البدائي بعاطفية تملأه بالاطمئنان هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، أن أحوال المرض والولادة والموت، والقوة والضعف، وغيرها من المتناقضات، استرعت انتباه البدائي فدفعته إلى تعليل هذه الظواهر المختلفة بافتراض سبب (المبدأ الأول)، لا سيما وأن الظواهر المتباينة كانت تثبت الرعب والهلع في كيان الفرد مما حدا به إلى الإيمان بأن ثمة قوة خفية تملك مصير هذا الكون، وكلما غضبت أرسلت الرعد والبرق، وأنزلت الصواعق والفيضانات والجفاف والأمراض.

* * *

الأمر الغريب في هذا التطور الذهني هو أن البدائي قد آمن بأن هذه القوة الخفية المؤثرة في أشد حاجة لما يمثلها في الطبيعة ويدبر سيرها بقوانينها الثابتة، وظواهرها القارة والعرضية. فعبد المصريون الشمس، خشية وأملا، وعبد الإغريق الإله الأعظم (زوس) الذي كان رمز الطبيعة وظواهراتها، من زوابع ورعد ومطر. أما الفرس، فالنار هي إلههم... وسر التباين هو اختلاف الظروف الجغرافية التي تساهم في تشكيل الرؤية الدينية. ومن هذا المنظار، تفسر الديانات الطوطيمية. إنها أصل كل الديانات. فالحيوان كالنملة والنمر، لا تعبد كآلهة بل لاعتبارها تشخيصا وممثلة للقوة الخفية المجهولة القاهرة والمهيمنة على الكون.

* * *

وما قول الفلاسفة في تلك القوة الغيبية القاهرة؟

يتبوأ العقل مكاناً مرموقاً فى الفلسفة (بعض الفلسفات) لان به يحصل فهم كل شىء، حتى المعتقدات والنظريات، فطموح الفلسفة أن تبحث دون أن تقف عند حدّ. أما العلم. فبالاعتماد على العقل، كذلك، وعلى التجربة يطمح أبداً فى الوصول إلى معرفة كل شىء، مثله مثل الفلسفة.

- الحق ما اتفقت عليه القبيلة:

يؤكد البعض وجود الله اعتماداً على الاتفاق العام/ رأى الأغلبية فمادامت جلّ الشعوب تعتقد بوجود الله، فهذا إثبات ضرورى لهذا الوجود.

لكن ما هو المعيار الذى يخول القول بأن أغلبية الشعوب تؤمن أو لا تؤمن بوجود الله؟

ثانياً، إن إله المؤمنين فى العالم ليس هو هو فى كل مكان. يحدثنا التاريخ أن الإنسانية مرت بمراحل مثل التأليهية، وعبادة الأوثان، وتعدد الآلهة، والطوطيمية والحلول (حلول الله فى العالم وأعتبار كل كائن جزءاً من الله)، والديانات الزراعية. فالتوحيد (الإيمان بإله واحد أحد) كسب أنسانى متأخر جداً عن التعدد والعبادات المجددة فى الاشياء المحسوسة كما تؤكد المدرسة السوسولوجية. على أن التوحيد لم يكن فى البداية إيماناً بإله واحد، بل بوجود علة أولى بالنسبة لسلسلة العلل. والفرق كبير بين الله، كما يتصوره الإسلام، مثلاً (الصانع لكل شىء ومن بين ذلك العلل والمعلولات معاً)، وبين فكرة العلة الأولى ونظرية العلية.

إن تسلسل العلل يفترض اللا - متناهى، والإنسان لا يعرف عن اللا - متناهى إلا شكلاً رياضياً من وضع العقل البشرى، وهذا الشكل مجرد اصطلاح. ألا يستحيل بناء إيمان ويقين على ما نتحايل عليه لندخله قفص الرياضيات، بإشارات ورموز تقريبية، فى ميدان معرفى خاص بخواص؟

المصطلحات من وضع الإنسان، فماذا يجيز نقلها إلى التعبير عن المطلق؟

* * *

جعل البعض الأمل في العلم ليصل إلى إثبات وجود الله . يسלט العالم جهوده على الظواهر لإخضاعها للتجربة ولحصرتها في أشكال دقيقة وبديهية، هي اللغة الرياضية. لكن وجود الألوهية عندما نتناوله عقليا، لا بنور القلب ، موضوع محير ويأبى الخضوع للتجارب العلمية ولغة الرياضيات لانه، بطبيعته، من نوع مغاير لما يخضع للتحليل والتركيب المخبريين، انه مشكل يتصل بالمطلق والتعالى.

* * *

اللا - أدرية

أظهرت التجارب أن العقل محدود الأفق ومرتببط بالحواس، وهذه ترتكب أخطاء بتقدر أو أكثر مما تصادف الصواب، فكثير من المدارس الفلسفية تبرهن على محدودية العقل وعجزه، من ذلك مثلا، اللا- أدريون⁽¹⁾ الذين يرمون العقل بالقصور عن معرفة ما يتعلق بالمطلق وبالعقل، والغايات النهائية للعالم والإنسان.

على اللا-إدريه اعتراض. إن وظيفة العقل أن يفهم كل ما هو قابل للفهم، فتعثره أمام فهم بعض الأشياء ومعرفتها ليس ضروريا أن يحد من توفقه إلى معرفة المطلق، أو على الأقل من التأمل فيه. فمن خسر في الشوط الأول من مباراة لكرة القدم مثلاً لا يحكم عليه، قبليا بأنه خسر المباراة. فالأشياء بخواتمها. إن العقل يخطئ، أحيانا، ويصيب، أحيانا. فمثله كمثل السيف الذي ينبر والفرس الذي يكبو. فالكبوة لا تلزم الفرس بمغادرة الميدان، والنبوة لا تذهب بمضاء السيف.

* * *

الإيمانية⁽²⁾

وعلى عكس اللا- أدريين الايمانين بأن الوحي والكتب المقدسة كفيلا بأن تجعل معروفا ما هو بطبيعته غير قابل للمعرفة يكفي أن تؤمن بدورها.

(1) لا - أدرية اتجاهات فلسفية تتفق كلها على التأكيد بأنه توجد أشياء لا يمكن معرفة حقائقها:

(fr.) agnosticisme, (E.) Agnosticism

(2) (fr.) fédéisme, (E.) Faith - Philosophy.

فالإيمان ليس من الطبيعة، بل من الماورائيات. وظيفته أن يحرر الإنسان من التفكير النظري في الله، إذ ليس من شأنه. إن الكتب السماوية والأنبياء يكفون الناس مؤونة ذلك. فالمطلوب منك هو التصديق بما جاءت به تلك الكتب عن طريق الرسل والوحي.

هناك أيضا طريق آخر يستعان به للوصول إلى الحقيقة المطلقة، هو الاعتماد على ملكة عليا خاصة: الذكاء الذي يمكننا من الحدس، وبالحدس يتجلى لنا الواقع الروحي.

إن الإيمانية تعارض، في الاصطلاح الفلسفي المعاصر، العقلانية: إنها تتقبل حقائق الإيمان مباشرة وتضفي عليها مصداقية، كأنها معطيات علمية ثابتة.

* * *

في مستهل القرن الأول للهجرة، عرفت طائفة المرجئة الإيمان بأنه اعتقاد باطنى راسخ فى الأعماق.

يمكن أن تجر هذه النظرية إلى تساؤل: عندما يبعد العقل عن وظيفته، ألا يرغم الإنسان على إيمان دون اقتناع؟

تطالب تلك النظرية الإيمانيين بأن يتركوا عقلم معلقا، دون مقارنة بين ايمان كهذا وإيمان يقوم على الاقتناع، فما الفرق بين حيوان أعجم وبين الحيوان العاقل، إذا انتزع منه عقله؟

* * *

- الحدسية:

وعلى أى شئ يمكن الاعتماد بعد أن ينحى العقل؟

يجيب الحدسيون أنه لايد من التسليم بوجود الله بدون مشاركة العقل. فالله حاضر حضوراً مباشراً مما يجعل الوعي الإنسانى يدركه ادراكاً كلياً. ويتم هذا الإدراك بالفيض (أفلوطين)، والتجليات الفردية (الإشراق).

إذن، لا برهنة ولا منطق كلياً، فإن كان لابد من الإيمان بالله، فليكن إليه الصوفية، من أصحاب وحدة الوجود والحلول (الحلاج وابن الفارض وابن عربي) وإليه البصيرة والحدس والذوق. (الغزالي وبسكال).

* * *

عارض المتكلمون تلك الاتجاهات اللا-عقلانية، إنه محايت لما ليس عقلاً ولا إرادة فينا، أى الرغبات والميول، لكن أليس الله متعالياً ومطلقاً، وبالتالي مهيمنا على مجموع المخلوقات، وعلى النظام الكلى؟

فالتساؤل عن الله وعن الوجود هو كذلك لا يتم إلا بالعقل وبلغه المنطق، لأنه سؤال صادر عن حيرة العقل. وبمقتضى هذا، يلزم أن يكون كل جواب موجهاً إلى العقل وإلا كان لغير سائل وأصبح الإيمان بالله مجرد مصادفة.

فمن يهتم بالإنسان ومصيره، وبالعالم ومآله؟

هل الحدس أم العقل؟

* * *

- اللا متناهى

هناك فلاسفة آخرون يرون أن الإيمان سرّ، والطبيعة الإلهية سرّ، واللغات تعجز عن التعبير عما يتجاوز عالم المحسوس. فمعرفة ما - فوق - الطبيعة لا تحصل إلا عن طريق اتصال روحى مباشر. إن الإنسان من نوع متناه، وفى عالم متناه فأنتى له أن يدرك الله السر اللا-متناهى؟

* * *

إن من يرجع إلى التاريخ يجد أن السر الذى يحجب عنه معرفة مفهوم الوهية، يتأتى من السر المحيط بها، وكذلك من تناقضات التصورات التى للإنسان عنها.

كانت الآلهة عند الإغريق متناهية، والعالم يعتبر لا متناهيًا بمقتضى الترادف

الذى كانوا يتصورون بين لا - تناء ونقصان من جهة، وتناء وكمال، من جهة أخرى. إن العالم المحدود هو اللا-متناه لا الآلهة المتمتعة بالكمال. فالدائرة نموذج للكمال لأنها متناهية.

ولما جاءت الديانات الإبراهيمية قلبت الوضع، إذ أضافت إلى الله صفة اللا-متناهى فتولدت عنها علاقات جديدة بين الله والإنسان، واستأنفت التساؤلات من منظار آخر. فبعد أفلوطين والقدیس أغیستان، ستقبلور أكثر الإشكاليات مع الفلاسفة الإسلاميين، ثم مع الفلاسفة المسيحيين. لقد بات وجود الله عند جلهم أمراً مفروغاً منه، فأخذت الأسئلة تنصب على الصفات الإلهية الذاتية: الله خالق/ الخالق.

- وحدة الوجود:

كيف خلق العالم؟

يجيب ابن سينا: بواسطة الفيض، انبثقت الكائنات عن الله بفعل بسيط، فصنع الزمان والمكان وظهرت الأشياء الجزئية. إنها نظرية مستوحاة من الأفلاطونية الحديثة. حسب أفلوطين: الله واحد، والعالم يفيض عنه بفيضان النور عن الشمس، وإن الموجودات على مراتب مختلفة، إن لم تؤلف مع الله إلا موجوداً واحداً.

هذه الأشياء، هل هي مستقلة عن خالقها؟

أما جواب (سبينوزا 1677) فهو أنه لا وجود لأي شئ خارجاً عن وجود الله فالله في كل شئ، وكل شئ في الله. يستنتج سبينوزا: إن الكون هو الله.

وفي القرن الذى يلى سبينوزا، ستصبح وحدة الوجود مع (دولباخ) و(ديدرو) مادية/ طبيعية: إن المادة حية بذاتها وإن الأحياء تتطور انطلاقاً من خلية.

* * *

تلك هي على العموم نظرية القرن الثامن عشر (قرن الأنوار، قرن العقل)، إنها وجه من أوجه عقلانية متطرفة: تبور العقل مكان الحظوة. فلن يستعمل، هذه المرة، في البرهنة على وجود الله، بل في البرهنة من أجل التحرر بواسطة الإلحاد.

إنه قرن الموسوعيين. فإذا كان لا بد من اللجوء إلى اله، فلأن الكون في حاجة إلى منظم، كالساعة إلى ساعاتي (فولطير)، ألا نحس بشعور غامض (خارج عن الأديان، وربما معادٍ للأديان بأن هناك الوهية)؟

والديئيسم⁽¹⁾، رغم رفضه للإيمان بوجود الله عن طريق الوحي، يسلم بوجود إله (الكائن الأعظم) بواسطة معطيات القدرات البشرية وحدها. كما أن الديئيسم⁽²⁾ يسلم بوجود إله واحد مغاير للعالم إلا أنه هو سبب وجود العالم. يسمى (روسو) هذا الاتجاه بـ «الدين الطبيعي».

* * *

تسربت إلى الفكر الإسلامي وحدة الوجود عن طريق غلاة التصوف من أمثال الحلاج وابن عربي. فكل كائن مظهر من مظاهر الله، لذلك يجوز أن نقول: «أنا الحق». أما ابن عربي فيدعي أنه كلما وُصف الله بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف «فوجدنا وجوده. وكما أننا مفتقرون لوجوده لظهورنا، فوجدنا وجوده».

أما القرن التاسع عشر، فسيعرف هجومات التيار العلماري الذي سيقاوم الدين باسم العلم⁽³⁾.

يجب أن يرد كل اتجاه وكل شيء إلى المعرفة العلمية، إذ لها قدرة اقناعية لا توجد إلا فيها. إنها وحدها القيمة الحقيقية المطلقة: «سأؤمن بالله وبالروح عندما أراها في حقل المجهر».

* * *

وتدعي الوضعية عند (أوغست كورنط) بأن العقل البشري قد مرّ بثلاث مراحل، فتطورت معه الديانات، من الألوهية إلى العلم الوضعي الدقيق، اتباعاً لقانون الحالات الثلاثة.

(1) (F) déisme, (E.) Deism.

(2) (F.) théisme, (E.) Theism.

(3) (F.) Scientisme, (E.) Scientism.

حالة لاهوتية: البحث عن العلل المفارقة للأشياء.

حالة ميثافيزيقية: البحث عن العلل الذاتية التي كان يتوهمها العقل في باطن الأشياء.

حالة واقعية: يقتنع فيها العقل باستحالة الحصول على معارف مطلقة، فينكب على البحث في الظواهر لاكتشاف قوانينها، ذلك هو الاتجاه الوضعي. إنه علمي. إذن في المرحلة الثالثة، لم تبق فائدة في البحث عن وجود الله. فالوضعية والعقل أصبحا قادرين على القيام بالدور الذي كان له.

* * *

ويشن الاشتراكيون والماديون (فوريباخ، ماركس،) حرباً على الأساطير الدينية التي تستولى على العقول فتستلبها، أليس الدين أفيون الشعوب؟؛ حسب قول كارل ماركس، لقد اخترع الدين لتبرير استغلال الإنسان للإنسان.

* * *

تلك أمثلة تاريخية على ما عاناه، وما زال يعانيه، الايمان بوجود الله، ما بين مؤيد ومنكر.

والآن نعود إلى السؤال الأساسي:

هل الله موجود؟

حسب الآراء السابقة، لم يحصل اتفاق، اطلاقاً، لا بين المؤمنين الميثبتين للوجود، ولا بين الملحدين، فليسترسل إذن البحث. البرهنة العقلية لم تقنعنا، ومع ذلك يستمر المشكل قائماً يراود الذهن، يقلقه دون أن يمعله. إنه مشكل مصيري.

فلنتجه وجهات أخرى، ان وجود الله وثيق الصلة بمصير الانسان، والانسان عقل وحده، في نفس الآن، كلاهما ضروري ومتكامل مع الآخر.

* * *

د (بسكال) حوار فى رسائله⁽¹⁾ بين الله والانسان يبحث عنه . يقول الله : آس نفسك لو لم تكن وجدتنى لما بحثت عنى .

وهذا قريب من المعنى الذى يقصده الحديث النبوى : «استغث قلبك ، وان أفناك الناس وأفتوك» . والآية القرآنية : «ومن يؤمن بالله يهد قلبه» (64 ، 11) انه اتصال مباشر يلائم طبيعة الانسان وهى مازالت بكرأ لم يؤثر فيها المجتمع «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (قرآن : 30 ، 30) .

وكل مولود يولد عن الفطرة فأبواه (الوسط) يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما يؤكد حديث نبوى . فان لم ينبع الايمان بالله من براءة الوجدان لن يعرف الصدق ، أى لن يماثل تياره الموجه والمنعش للافعال الخاصة والعامة التى يمارسها المؤمن ، فتبقى أفعالا سطحية عرضية ، بعض من المنتسبين لدين من الاديان يعيشون فتورا ملحوظا فى تعاملهم مع الدين ، ويكون الدين عادة وعرفا لا نتيجة ايمان متجذر فى الاعماق . فهم مؤمنون ظرفيون ، مثل فرعون الذى آمن عند الغرق .

حتى إذا أدركه الغرق ، قال : آمنت أنه لا إله الا الذى آمنت به ، بنو اسرائيل وأنا من المسلمين . فتصك فى أذنه صيحة الحق : «الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين؟» (قرآن : 10 ، 90) طبعا الايمان ضياء فى الافق وهدى : إنه آمال لا حيل تستعمل عند الحاجة ولا حبة أسبرين فى حالة إصابة بالشقيقة (أو بالصداع) . لذلك الايمان لا يفرض بالقوة :

«لا إكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى» (قرآن : 2 ، 256) انه يقوم على التسامح : «لكم دينكم ولى دين» (قراءان 109 ، 6) ان التسامح باب الاخاء والمحبة .

من لا يعانى الايمان داخليا ، ولا يجسده عمليا ، باليد واللسان وبمجموع الجوارح ليس مؤمنا صادقا . لذلك عرف الإسلام بأنه : «قول وعمل» ، كما عرف المسلم بأنه من سلم الناس من لسانه ويده (حديث نبوى) . الايمان ليس موضوعا للمعرفة ، بل تجربة

(1) Les provinciales.

حياتية لا تتصل بالغنوصية ولا بأسرار السحر أو الغيبوبة والتفانى. يتقمص الايمان أفعالا ومعاملات. يقول القرآن، مخاطبا المؤمنين ،كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله، (7، 110).

إن الإيمان بالله ياتى بعد أن يكون المرشح للإيمان قد التزم بإصلاح المجتمع، فيأمر بالمعروف (وطبعاً يفعلهُ هو)، فمحبته الله تنطلق من محبة مخلوقاته حتى الحيوانات: «فى كل ذات كبد رطبة أجر» (حديث نبوى)⁽¹⁾.

* * *

يسوقنا ما تقدم إلى أن نغامر من جديد، فى عالم الوجدان، فقد يوسع لنا أفق البحث عن وجود الله.

قال الله فى حوار (بسكال): «لو لم تكن قد وجدتني ما بحثت عنى، يجد المؤمن الله فى قلبه، فى تجربة وجودية».

وكل تجربة تتجذر فى الاعماق فهى لذلك تحمل بدايتها معها. والافتتاح بصدقها ليس تقليداً، وليس عرضاً يزول بانتهاء التجربة... انه يحدث ثورة داخلية فى النفس تقتلع الشك وتزرع اليقين.

ينطلق المتكلمون، مما انطلق منه القرآن فى محاجة المشركين والملحددين والريبيين، إذ يتوجه إلى احساسهم وإلى التجربة المباشرة، فيسأل: «أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض. وما خلق الله من شئ؟» (قرآن: 7، 185).

وفى آية أخرى، يلفت انتباههم إلى حيوانهم الاليف: «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت».

وتضيف الآية سؤالاً آخر عن المدسوسات/ المرثيات: «... وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الارض كيف سطحت....» (قرآن 88، 17 إلى 20).

(1) رواه البخارى ومسلم وغيرهما (فيض التقدير للمناوى ج ٤ ص ٤٥٨).

إن الموجودات مخلوقة، وجودها دلالة على أن لها مبدعا سابقا عليها. فما تعودنا
قط أن نشاهد الأشياء تتوالد عن طريق خلق - ذاتي - عفوي، فالمشاهدة المباشرة
كالتجربة العلمية، تشهد على أن الأشياء تتفاعل، عنصر يغير آخر أو ينضم إليه فينشأ
شئ لم يكن. فما رأينا قط شيئا صدر عن لا - شئ. إن كل الموجودات آيات (دلائل
وعلامات) على قوة غيبية (المبدأ الأول) هي التي أوجدتها. فعن العدم لا يصدر إلا
العدم، في حين أن كل موجود يشير بوجوده إلى موجود سابق عليه هو الذي أوجده.
ببساطة، عبر العرب في الجاهلية عما يسمى في لغة العلم بـ «السببية»، فقالوا «البعرة
تدل على البعير، قاصدين أن لكل شئ علة/ علل (هذه قضية برهنتها من التجربة
اليومية والعقل السليم).

والقضية العكسية هي: لا معلول بدون علة. فقولة العربي الجاهلي، رغم
سذاجتها، لا تخلو من واقعية. فعيبها ظاهر لكن التشبيه يكتسب قوة الإقناع لأنه يعكس
واقعا حيا، في مجتمع بدوي متنقل.

أصابته الدهشة العربي أمام صحارى تمتد وتمتد إلى ما نهاية، وشمس تضيئ
وتحرق، ورمل يلعب ويتماوج، وقوافل تسير بحثا عن مرعى للرفيق، للبعير الأليف.
وكما كان العربي يرتجل الشعر ليتغنى ويتسلى في رحلات الشتاء والصيف، اضطرته
الخلوة إلى التأمل فيما يحيط به مباشرة، وأن يتساءل عما - وراء كل المحسوس، وعن
النظام الغريب والمفزع برقابة مرة ويتغيرات أخرى، فجاءت كنتيجة للتساؤلات،
القولبة بأن «البعرة تدل على البعير»: «لا كون دون مكون له، ولا طبيعة دون طابع
طبأع وليس مطبوعا».

ب- البداية والغاية

يعتقد بعض الفلاسفة المؤمنين بأن للعقل قدرة على إثبات وجود الله، وتذهب براهينهم في اتجاهين على الخصوص، برهنة كسملوجية (كونية) وبرهنة غائية. سنلخصهما ثم نعلق عليهما. ولنبدأ بالاتجاه الأول لانه قريب الشبه من قولة العريى الجاهلى التى تقدمت.

* * *

البرهنة الكسملوجية

اعتمد أرسطو على البرهان الكسملوجى، ومن بعده المشاؤون الاسلاميون، كابن سينا وابن رشد واللاهوتيون المسيحيون، أمثال طوماس الاكوينى. مما لا مرأه فيه أن العالم موجود.

فما/ من أوجده؟ هل هو قديم أم حادث؟

إذا قلنا انه قديم ألنهأه، لان القديم ملازم للمطلقية، فى حين أن التجربة تقنعنا بأن العالم متغير دائما، أى أنه غير مستقر على حال، متجدد أبدا، بمعنى أنه نسبى.

فالعالم اذن حادث، وكل ما هو حادث يفترض علة لوجوده. وتلك علة تفترض، هى الاخرى، ما سبب وجودها. وهذا السبب له هو أيضا سبب. إنه تسلسل لا- نهائى يدخل فى عالم متناهية أحداثه، لان كل مشروط ينقل إلى شرط. أليس من الضرورى أن يتوقف تسلسل العلل والمعلولات وإرجاعها إلى مبدأ ثابت؟

نتيجة لذلك. إن السلسلة تفترض بداية تكون علة غير معلولة. الا أن تكون تلك العلة الأولى هى الله.

* * *

هكذا ينطلق الاتجاه الكسملوجى من وجود العالم ليصل إلى اثبات وجود مبدع

العالم، مستندا إلى مبدأ السببية، على عكس ما يقوم به عقلاى آخر (ديكارت) الذى يثبت وجود الله، أولا، ثم ينتقل إلى إثبات وجود العالم.

* * *

تعرضت البرهنة إلى تساؤل:

أيقدر، حقا العقل على تناول مشكل وجود الله اعتمادا على المنطق الصورى؟ ان هذا المنطق الارسطى الذى سيطر على التفكير، طوال قرون من العهد القديم ومن العهد الوسيط عرف تقلبات فى حصن أشكال لغوية وأقيسة حجبه عن التنفس الحر، فلم يخط بالتفكير إلى أقصى الحدود الممكنة، ولم يسمح حتى للبحوث العلمية النظرية والتجريبية والتطبيقية السير إلى الامام بل كان حاجزا معرقلا.

ان العلية لا تتعدى إثبات سبب أول، وحد أخير تنتهى به سلسلة العلال. فقد يكون ذلك هو الله، وقد يكون هو المادة، وقد يكون قوة غيبية لها ديناميه خاصة لما يصل إليها إدراكنا.

ثم من يبيح لنا أن نخضع الله إلى علية ميكانيكية تجعل منه (روبو)⁽¹⁾ يحرك ويتحرك بدينامية ذاتية؟ إنه منطق سخيف. ومن يدرى، لعل سلسلة العلال لا تسير على خط عمودى كما يتبادر للذهن، فى أول وهلة بل دائرى تعود فيه نفس العلال وتغيب، ثم ترجع ...

* * *

وكما ينطبق الدليل الكونى على العالم قد ينطبق بالكيفية الدائرية على الله كذلك. فلا شئ يفرض علينا علة أولى. فنتصور ناعورة تدور على نفسها

تعرض (كانط) إلى مبدأ العلية متساثلا عن مبررات وجوده: ان السلسلات العلية تنطبق على الكائنات المتجانسة المرتبطة فى اطارى الزمان والمكان.

(1) روبو: آله على شكل إنسان تزدى فى الغالب ما يقوم به من خدمات، «الانسان الآلى» - يترجم بـ «الانسان الآلى».

فكيف أبعدنا تطبيقها على ما لا يجانس هذه التسلسلات، ولا يخضع للزمن والمكان،
أى على الله؟

فإذا كان مبدأ العلية صالحا فى عالم (الفيثومين)، فإنه من العبث تطبيقه فى
غير هذا العالم، أى فى عالم (النومين)، ذلك أن مبدأ العلية إنما هو إطار عقلى (مقولة
عقلية) تنتظم حسب الظواهر التى تطلعنا عليها التجربة (الحسية والعقلية). يبدو أن
افتراض تسلسل العلة إلى ما لا نهاية أكثر انسجاما من افتراض توقف هذا التسلسل.
بيد أن كلا من الافتراضين يمكن أن يدحض بحجج مستمدة من نقيضه فبين
الافتراضين صلة المناقضة، على رأى (كانط) الذى يؤكد أن هذه المناقضة قائمة فى
طبيعة الفكر الإنسانى وهذا الفكر يعد مبدأ العلية مقولة من مقولاته، لا المقولة
الوحيدة، أنها مقولة تتأطر فيها الظواهر الحسية الترتيبية. فلا يجوز لنا تطبيقه على
المفاهيم الميظافيزيقية إلا تعسفا. ذلك أن الانتهاء بالممكنات (ممکن الوجود) إلى علة
وحيدة ليست له قيمة إلا فى هذا العالم الحسى، وليس له معنى فيما عداه، واستعماله
فى غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد. ثم إن وجوب الانتهاء إلى علة أولى
ليست معلولة، ولا متأثرة بأى نوع من التأثير أمر غير مسلم به لأنه قد نشأ عن
الاعتقاد باستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية له.

تلك فكرة من استنتاج المنطق.

* * *

أيجوز أن نفرض على الواقع مجرد استنتاجات منطقية؟

إن البرهنة الكسملوجية تخلط بين الامكان المنطقى والامكان الواقعى. إنها تحكم
التجربة والعقل، كما أن التجارب دائما من الواقع، وبعد الاستقراء يتدخل المنطق
ليراقب كيف مرت العمليات، أبقيت ملتصقة بالواقع أم انحرفت عنه. فالعقل نفسه
يتخذ من الواقع المرجع والمعيار فى كل ما يقوم به، والا وقع فى خلف وعبث.
فالحكم بين الامكانين (المنطقى والواقعى) يعطى الأولوية للثانى.

* * *

يمكن إضافة ملاحظة أخرى على الكسملوجيين:

إن العلة الأولى لا تتعدى كونها افتراضا. فهي لا تقوم على بداهة مثل بداهة الأوليات الرياضية فإذا افترضت فهي تقنع دون أن تترك مجالاً للريب، ولا تتأتى من تجربة متواترة، فردا عن أفراد وجماعة عن جماعات.

فكيف يستنتج من مجرد «افتراض، وجوب وجود الله؟ لا يتحقق قطعا الايمان بذلك الوجود إذ كل اقتناع يستلزم اقتناعا مسبقا.. أليس من طبيعة أى اقتناع أن يتطلب برهنة لا يتسرب اليها شك ولا تكون مشروطة؟

هذا ما لا يتوفر في الافتراضات. الافتراض يدخل في باب الاحتمال. يترتب على ذلك أن العلة الأولى مجرد ظن، والظن لا يلزم بالتسليم بوجوب الوجود.

* * *

- البرهنة الغائية:

وأخيرا، لماذا لا نفترض أن الذات الغيبية التي ينسب إليها خلق العالم ليست إليها، وإنما قوة لها حركية ذاتية؟

تقترب النظرة الغائية، من حيث خطاطتها العامة، من البرهنة الكسملوجية.

يدعى الغائيون أن الموقف واحد من اثنين: إما مع الضرورة، وإما مع المصادفة، إلا أنه يكفي أن يتمعن الانسان فيما يجرى حوله ليستخرج أنه لا يعقل أن يصدر نظام الظواهر الكونية عن المصادفة، كما يؤكد الماديون. فكما أننا عندما نشاهد انسجاما بين حركات الساعة وتنظيما دقيقا ومحكما بين حركاتها، نفكر في الساعاتى، ان نظام العالم وتناسقه يدفعاننا إلى التساؤل عن منظمه ومدبره.

ذلك هو الدليل الغائى، كما نجده عند سقراط، والرواقيين.

* * *

- اعتراض أبيقورى:

أما الابيقوريون، فبعد الاندهاش أمام روعة العالم واحكام سيره، يقولون أن ذلك من باب المصادفة، نشأ عبثا ويسير إلى أن يحدث يوما ما. انسجام أعم وأكمل. فالزمان لا نهائى، والذرات غير محددة وكذلك لا نهائية.

* * *

ورغم أن الابيقوريين يتموضعون بين الميكانيكية والغائية، عارضوا الرواقيين، فكان رد هؤلاء مركزا: فلنلق في الفضاء عددا غير محدود من الاحرف، أيتألف في مرة ما من تعاقب سقوط الحروف نص مثل الالياذة، رائعة (هوميروس)؟

طبعا، لكى نحصل على الياذة ثانية، لابد من جمع الحروف الملقاة على الارض وتمكين شاعر كبير منها، مع توفير شروط الحياة الملائمة له، ونطلب منه أن يهئ الالياذة الجديدة. ان رد الفعل المتوقع من الشاعر هو:

«انى شاعر لا نظام. يمكن أن أنظم لكم أبياتا من طراز، خبز وزيتون ومغفرة»، أما الشعر الحق فلا يصدر عن طلب خارجى، بل عن شعور داخلى. ان هوميروس عبر عن أحداث وأشياء شاهدها، فأدخلها قالبا وجدانيا ورؤية شعرية خاصتين به. يمكننى أن أنسخ الالياذة بخط يدى، لا أن أبدعها ثانيا، لانى لست ببيغاء. وماذا تفعلون بحريتى فى الاختيار؟

لقد رميتم حروفا بعد حروف، دون هدف، فزرعتم الفوضى بينها، وتريدون حصد قصيدة لها نظام وانسجام؟.

إن الفلاح لا يحصد الا ما زرع. فإذا ألقى معطيات مجهولة ومختلطة كيف يبدع معطيات معلومة وتنظيما متناسقا؟

كذلك الشأن بالنسبة لوجود الله. تنطلقون من معطيات فى عالم جله مازال مجهولا لديكم وتدعون الوصول إلى حقيقة الله ومقاصده. فما/ من يخولكم أن تدعوا معرفة الغايات التى يرمى الله إلى تحقيقها؟

ان استدلال الغائبين على وجود الله عن طريق ظاهرات الطبيعة وقوانينها من قبيل البرهنة التجريبية، لا أكثر. والبرهان الغائى يعتمد على النواميس الطبيعية والانسجام الكونى، وهى أشياء فى صيرورة لا تنقطع.

فكيف يمكن أن يستدل على وجود المطلق بالمتغير أصلاً، وأن تجعل منه المدبر للكون والمنظم له؟

اننا لم نسعد بعد بالامل الاكبر: أن نصبح «سادة الطبيعة ومالكها»، كما يقول ديكارت. فما نعرفه من العالم وعنه أقل بكثير مما نجهله. فبالامس كان الانسان يعتقد أن نظرية أرسطو حول علم الفلك هى الحقيقة عينها، ثم استمالتة نظرية بطليموس، وأخيراً، نظرية (كوپيرنيغ)، قبل أن ينتقدها غليلي (جاليليو). فالعلم غير مستقر، ويتغير ظاهراته بتغير نظريات الناس. اعتقد هؤلاء أن الشمس هى التى تدور، ثم آمنوا بأن الارض، على العكس، هى التى تدور.

* * *

أشعر فى أعماقى أننى محدود، وأتوق إلى وضع لا - محدد. وبما أنى لا أتوقع تحقيق تلك الرغبة، وتبقى رغم ذلك فكرة اللا-محدد قائمة كاهتمام من اهتماماتى الانطولوجية، تتراءى لى فكرة اللا-محدد، كهاجس فى أفقى الذهنى. إنها إشارة معبرة وفكرة فطرية عن موجود لا - محدود خارجى عن ذاتى، وبالتالى، هناك كائن غيرى، ومن نوع غير النوع البشرى، يتجلى باللا-محدودية، وأنه من طبيعة لا كالطبيعة الانسانية الناقصة. ذلك هو الله.

- البرهان الأنطولوجى: (1)

وبينما أتباع المدرسة الابيقورية يجادلون بعنف الاتجاه الغائى ياتى القديس (أنسلم) فى القرن الحادى عشر، فيتقدم بنظرية أخرى تقوم على البرهان الانطولوجى.

(1) من أنطولوجيا (E) ontology, (F) ontologie مبحث يهتم بطبيعة الكيونة فى ذاتها، حسب تعريف أرسطو: (1) فرع من الفلسفة يبحث فى الكائن بوصفه كائناً (2) دراسة الاشياء فى ذاتها، كجواهر لا كظواهر أو صفات.

كلما اقتنع خصوم الدين باستدلال على وجود الله كان أنجع وأفيد أن الملحدين، كالمؤمنين، يعترفون بوجود فكرة عن الله، عقليا. لكن ما يمكن أخذه على (أنسلم) هو أن المشكل ليس «فكرة الله، بل وجود الله ذاته. حقا، العقل يتصور فكرة الله، إلا أنه غير مماثل لتصور أى موضوع آخر. فللعقل فكرة عن الالهوية، وهى عبارة عن كتلة من الصفات تتجسد فى ذات لا كالذرات، وتخالف مجموع النوعات التى تخطر على البال. فالله مدرك عظيم ولا يستطيع العقل أن يتصور أعظم منه.

يترتب عن هذا الاستنتاج استدلال آخر:

بما أن العقل هو الذى يمنح الوجود لـ «المدرك الاعظم»، لابد أن يكون هذا الوجود مجرد تصور عقلى لا حقيقى. اذن: فى «أعظم، تناقض. والعظمة ممكنة الوجود فى موجودات كثيرة قد يتصورها العقل. أليس قادرا على تصور أشياء تساوى الله فى العظمة، وأكثر منه؟ فالمعقولات قابلة للتعدد مادام العقل على استعداد للتحرك.

فوجود الله لا يتعدى أن يكون محتمل الحدوث، وله فى ذلك حظ كما للكائنات العقلية الأخرى.

* * *

يعطى البرهان الانطولوجى حرية للعقل تخوله قدرة على استعمال بديهية أفكاره فى لعبة فكرية، على شرط أن يوافق على المسلمة التى انطلق منها (أنسلم): ان فكرة الله تقتضى ضمنيا، وجوده الفعلى.

فإذا افترضنا أن هذه المسلمة مقبولة، لزمنا أن نقبل المقدمتين اللتين يستخلصان منها:

أ- الله مدرك لا يتصور العقل أعظم منه.

ب- الله أعظم المدركات.

أما بخصوص ما سميناه بالمسلمة، فمجرد حكم اعتباطى . منطقيا: ماذا يمنع
شاكك من القول بأن فكرة الله تقتضى عدم وجوده؟

أما المقدمتان، فالأولى تستوجب سؤالا:

ما يمنع العقل من تصور كائنات أعظم من الله؟

إن صيغة التفضيل «أعظم» تأخذ هنا معناها الحقيقى: لكن أعظم مما/ ممن؟
أيدخل الله فى مقارنات ليصبح نسبيا؟

هذا خلف وتناقض مع الصورة التى يجب أن تكون لنا عن مطلقية الله .

أما المقدمة الثانية، بما أن صيغة التفضيل هنا بمعناها النحوى الحقيقى، يجب أن
يسلم بوجود تشابه وتقييم، بدليل ما صاحب التفضيل أن الله أعظم المدركات .

ومن جهة أخرى، عندما نستعمل «مدركات»، ألا نسوى بينها وبين الله، وان
اعتبر أعظمها؟

ألا نعطى للعقل قدرة على ادراك قمين بقدرات الله ذاته؟

أليس العقل محدودا وخاضعا لمقولات، وللحواس وللتجارب بصوابها وأخطائها؟
كيف يصدر إله عن فكرنا، ثم نجد نفس الفكر لاثبات وجود ذاك الإله ذاته؟

فإذا كان الله لا يماثله أحد ولا شئ، كيف يجوز عده مدركا من بين المدركات
حتى العظيمة منها التى هو أعظمها؟

الله مدرك عقلى، فهل عصا موسى تتدخل لتقلب وجودا فكريا إلى وجود واقعى؟

يصور فنانون تشكيليون الواقع بتجريدات وظلال وألوان تركيبية . أنعتبر واقعا ما
تصبغه ريشتهم؟

كذلك عالم (شكسبير)، وعالم (سيرفانطيس)، وعالم (ديكنز) وعالم «ألف ليلة
وليلة» . انها روائع ربما كانت أفضل وأعظم من عالم الحقائق الواقعية، ومع ذلك لا
يمكن لأى عقل أن يرفع عالم الابداع الفنى/ الخيالى إلى وجود أبطال تلك الروايات

فى عالم الحقائق الواقعية .

وأخيراً . إن أى موجود يوجد مع أو مقدما على صفاته . فمن العبث أن ننتع
كائننا ما بكذا أو كذا وهو فى العدم .

فلماذا أجاز (أنسلم) لنفسه أن يمر من عظمة الله إلى وجوده فى حين أن العكس
هو اللازم . فلا يوصف العدم الا بالعدم ، ولا صفة فى الوجود الا لموجود .

بعد كل ما تقدم يمكن التأكيد أن الانتقال من عالم الذهن إلى عالم الوجود غير
جائز ، حسا وعقلا . فالذهن نفسه لو لم يكن موجودا مسبقا ما اشتغل واستنتج وقرر .

* * *

مأرى الايمان هو القلب . فأمن ، ثم برهن ! فليقتنع القلب أولا ، عن طريق تجاربه
المباشرة الوجودية ، ثم فليجد العقل للبحث على الأدلة !

القسم الثانى الذات

تعرف كثير من سور القرآن الله بأنه رحمان رحيم رب العالمين وأنه المعبود بحق، وبه يستعان. انه مالك يوم الدين، الهادى إلى طريق الحق وصراط مستقيم. واحد أحد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، حوله تتمحور حياة الأفراد وحياة الأمة، وحضوره أبدي، وهو أقرب إلى الانسان «من حبل الوريد»، (قرآن) ومع الجميع أينما كانوا. لا تدركه الابصار، وهو بكل شئ عليم. انه رب الدنيا والآخرة، خالق كل شئ، وإليه يرجع كل شئ لكونه المنبع والغاية.

تلك هى الصورة التى يتصورها المسلم عن الله: ذات لها صفات.

* * *

آمن العرب فى الجاهلية بالآهة متعددة:

وباللوات والعزى، ومن دان دينها

وبالله، ان الله منهن أكبر

مفهوم «الله» كان موجودا عندهم، إلا أن به هالة من الغموض شبيهة بما كان للآهة المكية الأخرى. وأصل اللفظ آرامى: الاها كيف تتقاسم السلطات والإختصاصات بين تلك الآهة؟ هل تتناقض أم تتكامل؟

* * *

ألوهية الجاهلية متعددة الأصناف، وأن كل اله مبدع إلا أن هناك إله هو أكبر من الآهة الأخرى.

أما فى الاسلام فان الله رب العالمين متصف بـ (الشمولية)، ومتعال (يفقد النسبية التى تجعله أكبر من الآخرين) وحى، وقديم وأزلى.

إنه هو المتعالى (والتعالى استقلال عام وتام عما سواه). ولكن علاقته بعباده هى الرحمة. ورحمة مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه «رحم، المرأة، وهو جذر من اللغات السامية. ففى العبرية يدل كذلك على الحنان والشفقة، لان رحم الام منبع المحبة، ويربطها عاطفيا بأبنائها كما كانت مرتبطة بهم فيزيولوجيا، ساعة الولادة، لحما ودما. لكن رحمة الله اشمل من رحمة الام: «ورحمتى وسعت كل شئ» (قرآن: 4, 29).

«وهو الذى يصوركم (جميع البشر) فى الارحام كيف يشاء» (قرآن 3, 6) كثيرا ما يتحدث الله تعالى عن نفسه بنعوت تتحول إلى أسماء: الخالق المدبر، المسيطر، العليم، المهيمن، القدير..... انها صفات تأخذ بعدا جديدا: تنتقل من النعتية إلى الاسمية، كأسماء، تصير عناصر فى تعريف الذات الموصوفة وقد ارتفع كل واحد منها إلى صيغة تذكر بالفعل: عالم/ عليم، قادر/ قدير، مالك/ له الملك والملكوت...

ومن الملاحظ أيضا أن تلك الصفات صارت أسماء معرفة «ال، أو بإضافة: «العليم/ عليم بذات الصدور، القدير/ وهو على ما يشاء قدير...».

بمن تتعلق الصفات؟

الله ذات لها صفات. انه ذات وصفات. وكما هو ذلك، انه أيضا أفعال. ومن هنا فهو تعالى ذات لا كالذوات:

«ليس كمثله شئ»، وهو السميع البصير، (قرآن 42, 11).

ومن كان بلا شبيه اتصف بالوحدانية: فالله واحد أحد. وحدانية الله ملتقى تعدد المخلوقات، من كائنات وأشياء ومعانى وظاهرات. قال «نحن، أى الأسرة، والعشيرة، والقبيلة والشعب، والامة. جموع يعبر عنها بالمفرد، وكلها تبحث عن مصائرها فى منابع وجودها. فإذا سلمنا بوجود منابع، وضع مشكل ترتيبها وتقسيم الاعمال بينها. فالمطلق وحدة غير مشروطة وليست ملزمة بنزاعات مع خصوم أو أنداد، قد يتعارضون حسب الرتب والوظائف. أما «النحن، فمرتبط، نفسانيا وذهنيا، بقوة/ قوات/ غيبية خارجة عنه انه مؤطر بالذوات التى تكونه، ومتوتر نحو ما - ورائيات.

قد تكون تلك القوة الغيبية إلهاء. وبما أن نظام العالم يدهش العقل ويعجز الحواس، لا بد أن الإله هو الذى يوحد بين الخلائق ويدبر تناسق الاكوان فيما بينها.

تستقطب فى الاسلام وحدانية الله كل مناحى التفكير إلى حد أنه تأسس علم يسمى علم التوحيد⁽¹⁾، فوحدة الله وحدة التقاء، ووحدة إشعاع، ووحدة تدبير وضمان استمرارية قوانين الطبيعة وحتمية نظامها.

الله فى الاسلام، رب جميع البشر، دون استثناء. وحول وحدانيته يتمحور الايمان ويتوحد الاتجاه⁽²⁾ وان الركن الأول من أركان الاسلام، أى الشهادة، يرمز إلى التوحيد أى إلى وحدة الطبيعة، ووحدة المثل، ووحدة العرق والدم لدى جميع الناس⁽³⁾.

* * *

وكما أن ذات الله ليست كالذوات، فصفاته هى كذلك ليست كالصفات: الله عادل، وبصير، وسميع وعليم. انها صفات مشتقة من أفعال وملازمه لمشيئته:

«وإذا قضى أمراً، فإنما يقول له: كن فيكون» (2، 117). لذلك تسمى بـ «أسماء الله الحسنى»، وعنها يقول القرآن الكريم: «ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها» (7، 180) ففى تكاملها الكمال عينه.

إنه ذات بلا أطر ولا حدود، فالوحدانية/ الاحدية صفة خاصة بالله إطلاقاً على حين أن العلم والعدل والبصر والسمع صفات مشتركة (وان اختلفت من حيث المستوى والاساس. فكما يوصف الله بالعلم والبصر، يقال عن الانسان انه عالم وبصير، لكن هناك تعاليم وتعلم (اكتساب)، كما أن العقل البصرى يتسع أو يتقلص، والعدل يحصل أو يندعم. خلافاً لما يمتاز به الله من صفات. انها لا تتغير، لانها غير محددة. فالله هو: «الأول والآخر، والظاهر والباطن» (قرآن 57، 3). هو الأول الذى لا أولية

(1) انظر: القرآن الكريم 3، 22، 43-23، 91-37، 4-41، 6-112.

(2) فسيدينا محمد ليس الانبياء رسولا، إنه انسان اختاره الله لتبليغ رسالة وأداء أمانة. انظر القرآن الكريم: 3، 143-144، 8، 64-6، 50، 9-135، 12-33، 108-13، 36.

(3) قرآن كريم: 13، 59.

لأوليته . وكما لا يحدد مكانيا، لا يحدد زمانيا .

* * *

من مجموع اسماء الله الحسنى تتحلى الذات الالهية بالكمال المطلق .

ان الله كامل لانه واجب الوجود، ومدبر كل وجود. أما الكمال النسبي فإنساني وتوق نحو الاكتمال . والاكتمال عملية الميل الجاد إلى تحقيق الكمال، ولو اعتقد الذي يكتمل أنه غير واصل إلى كمال محض، فلا بد أن ينطلق من اعتقاد جازم بأن الكمال، في غير الله، نسبي لما تلحقه من شوائب، أقل أو أكثر من آخرين .

فالكمال، المكتمل كليا، هو كمال الله، لان المطلقة من صفاته الذاتية، كثافة من ذاته، بصرف النظر عن أية علاقة خارجية. هنا تدخل قضية الاستقلال في مقابل تداخل الاستقلالات أى الترابط كيفا وكما . فالأكثر والأقل لا يكونان بين كماله تعالى وما يرمى إليه البشر وهم يقاومون نقصانا شاعرين أنهم مسيروون، إيجابا وسلبا . إن النسبة مقولة يستلزمها تعدد الذوات المنتسبة إلى نوع واحد، حيث لكل موجود انفعالات تختلف من فرد لآخر، مع الزمان والمكان، حسب كثافة المحرض ونوعيته .

أما الله ففعال أبدا، ليس مفعولا ولا منفعلا، إطلاقا .

يوصف الكمال، كالاكتمال، بصفات مشتقة من أفعال، كما تقدم وأسماء الله الحسنى من هذا القبيل .

إنه تعالى عالم، ومدبر، وسامع، ... والانسان هو كذلك عالم ومدبر وسامع، ولكن على حجمه وقدراته . فالمطلقة من جهة والنسبية من أخرى، واللأ-محدود في مقابل المحدود . لم يكن الانسان يعلم ويدبر ويسمع، فعلم وتعلم كيف يدبر ويسمع ويميز ويتخيل، وكيف يقارن ويحكم، ويكتنز ويختزن الذكريات والخبرات . الله عالم ويعلم، فالعلم من صفاته الذاتية المطلقة . أما الانسان فيعلم، وعلمه من صفاته المكتسبة القابلة للزيادة والنقصان . فهي نسبية والانسان لا يحسن دائما القيام بتلك الأفعال، لذلك يعانى توترا مستمرا نحو الاكتمال، طبعا، ليس سمعنا وعلمنا وبصرنا وأحكامنا

من صنف علم الله وسمعته وبصره، إذ لا توجد بين المطلق والنسبى أية نقطة التقاء. خطان متوازيان لا يتصلان. لذلك، فالمطلق لا يقارن لان للمقارنة طرفين بينهما تشابه، وأحيانا تعادل. اذن، المقارنة تتضمن التعدد.

النمط الرابع:

يبرز عن معنى «كمال» تجمع أسماء الله الحسنى التى ليست من طبيعة الاسماء، ولا من طبيعة الصفات. انها واقع قريب من الفعل (اسم الفاعل) بقدر ما هى قريبة من الاسم الذى ليس مجرد اسم كبقية الاسماء، بل صفة ولا كالصفات: انها «صفة مشبعة باسم الفاعل»، أى مشتقة من الفعل وتدل على حالة ثابتة فى المنعوت، بصرف النظر عن حدوث الزمان، ولا تدل على مكان محدد فالله كان منذ الازل وسيبقى على الدوام سميعا بصيرا، قديرا... وفى كل مكان.

فنحن أمام مقولة لا كالمقولات: اسم بلا تسمية، ونعت يتوقف على أوصاف، وأفعال ليست من الصيغ الفعلية. لذلك، علينا أن نضع اسما جديدا للمفهوم. انه فى منزلة بين المنازل: نعوت لا هى نعوت وحسب وأسماء لا هى أسماء وحسب، وأفعال ليست أفعالا (أو مشتقات من أفعال) وحسب. انه كل ذلك وزيادة، وفى نفس الآن، ليست هذا ولا ذاك، بل حالة خاصة لم يدخلها النحويون فى تقسيماتهم عندما حددوا الالفاظ فى ثلاثة اصناف: اسم، وفعل، وحرف. انطلق على الوضع الحالى «النمط الرابع»؟

هذا النمط يذكرنا بالآية القرآنية: «هل تعلم له سميا؟» (قرآن).

* * *

«تسع وتسعون» هو عدد أسماء الله الحسنى، وكل واحد منها يستلزم وجوده وجود الأخرى، بتلاحق واقتران. فالله: واحد أحد، وحدانية مخصصة للذات لانها من مقوماتها. فبتعدد الذوات تضحل المطلقية ويضمحل الكمال. فكل ما تعزبه النسبية وعدم الكمال يصبح تابعا لا متبوعا. وانه حتى قيوم، إذ بلا حياة لا يكون فعل ولا ألوهية. إنه الحق. ويعتبر الحق من الجانبين الاخلاقي والفلسفى ميزانا للواقع وضمانا

للقِيم والمعايير والقوانين والظواهرات: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، (قرآن: 6، 152).

- وهو بديع السماوات والارض، ينشئ من لا - شئ. حقائق الامور والكاننات. ان الابداع متعلق بالحرية والارادة. العظيم المتعالى . العظمة من صفات الجبروت والملك والقدرة الرحمن الرحيم. إن المتعالى يتنعم على الضعفاء فيرحمهم والرحمة صفة من صفات العظمة والارادة. الوهاب فمن الرحمة السخاء. الغفار، الرؤوف الودود، فلا رحمة دون شفقة ومودة، فبهما يحصل التسامح وتحل المغفرة.

يمكن الاسترسال مع كل الصفات الالهية فى تسلسلها وترابطها. فكل اسم من التسعة والتسعين يحمل سر الاسم الاعظم الذى كله كمال وتعال، فيدل عليه ويخفيه بتآن.

* * *

وحيثما يسمى المدلول عليه، يحصل تطابق بين الدال والمدلول؟ فيما أن الاسم (فى أسماء الله الحسنى) ليس عاديا كبقية الاسماء، كيف يمكن تسمية ذات متعالية مكتملة الوجود؟

ان المشكل وارد فيما يتعلق بمعادلة النمط الرابع، بالمسمى. فاللغة تعلن وتعنى، ولكنها تستر وتحجب المسمى فيبقى باطنا، فى الأول وفى الأخير، لا هو معطى ظاهر كليا، ولا هو خفى أبديا، لا تدركه الابصار والافهام وهو يدرك كل شئ. فكيف نعنى الله إذا أردنا تسميته؟

يجيب الاشاعرة: ان أسماء الله لا تطلق عليه إلا بتوكيل (لانه تعالى سمي نفسه كذلك فى القرآن).

أما جواب المعتزلة فهو أن كل اسم يتقبله العقل كصفة ملائمة لكماله تعالى يطلق عليه.

الله، إذن، ذات وصفات.

إذا تجردت الذات عن الصفات صعب الحديث عنها، فلا يمكن أن يقال إلا أنها هي هي، أي إثبات وجود دون تحديد كيف هو أو تحديده بما ليس هو. لذلك يقتضى وجوب الوجود ونعت الوجود بصفات تميزه عما ليس هو، تفاديا لتعدد الذوات.

- الغيب أو العيب .

مازلنا مع الذات وهي منعزلة (منهجيا) عن الصفات، وإن كنا لم نغفل كليا أسماء الله الحسنى ونحن نحاول الاقتراب من تعريف الالهية من خلال الصفات الذاتية.

* * *

نقول ذات، معبرين بصيغة المفرد. فالله ليس ذوات: «لا اله إلا هو» (قرآن). ذات الله من أسرار الغيب. ويبدأ علم التوحيد بالمطالبة بالايان بالغيب، فالمتقون «يؤمنون بالغيب» (قرآن: 2, 3) يفرض الايمان وجوب وجود الله فيبدأ الخطاب اللاهوتي بالتسليم بذلك، كالمهندس الذى لا يبدأ الا عندما يؤمن ببداية مسلماته. الله ذات لانه حى، ولا بد للحياة من ذات كقوام لها. الله ذات لانه واحد، وأحدثه كونه: «ليس كمثله شئ» (قرآن 9, 42).

فتعدد الالهة خلف منطقي، لان التعدد منبع الفوضى وتفتق فى الانظمة: «لو كان فيهما آلهة إلا الله، لفسدنا» (قرآن 21, 22).

الله ذات ومبدع وخالق (والمخلوقات تشهد بوجوده، الا أنها تجهل ذات الخالق والعلم بالخلق وكيفياته).

الله ذات. وبما أنها مطلقة، فهي متعالية.

فمن منظار الاسلام، ان التعالى والمطلقية بعدان ملازمان للذات الالهية، أما التناهى والنسبية فيبعدان ملازمان للحياة البشرية.

من ذلك المنظار، يتحدد ما هو إلهي وما هو انساني، خلافا للمحاولات التي تمارى فى ذلك وتدخل فى الموضوع ما ليس منه فتختلط الامور. مثلا عندما استنتج (جاك مونو، جائزة نوبل) من تجارب بيولوجية، قوانين حاول تطبيقها على ميادين أخرى فاستخلص أن فى الحياة، من وجهة نظر بيولوجى ما يخضع للضرورة وما يخضع للمصادفة، فظن أن كل الحياة، بمجموع ميادينها، تخضع لهذا أو ذاك ولا تدخل لاي شىء آخر، فلا تعال، ولا نزوع للكمال. فالخلط آت من عدم تمييز مستويات المعرفة البشرية عن مستويات الواقع: ان التراتبية المعرفية مخالفة للتراتبية الانطولوجية.

فأن تتواجد نظرية (مونو) مع «مسرح العبث»، والتجريد المتطرف فى الفنون التشكيلية. ومع «الرواية الجديدة، حيث انمحت الشخوص البشرية لصالح الاشياء، ظاهرة لا تستغرب فى هاته الفترة من القرن العشرين حيث غدت أزمة القيم وأزمة تشيئ الانسان سمته الكبرى. انه وضع غير سوى يتهمش الانسان أكثر فأكثر، عوضا عن أن يشقاق إلى الاخوة والمحبة والصدق والايثار.

فى هذا المناخ، فضل (ألبير كامو) أمه والمستعمرين الموجودين بوهران، على العدل والمساواة. لقد رفض أن يتعاطف مع المضطهدين الذين يجاهدون من أجل الحرية والكرامة. أيعد هذا طبيعيا ومتوقعا ممن توجت أعماله بجائزة نوبل، فجاءت تأييدا وتتويجا لفلسفة العبث؟

ان الانسانية فى نظر كامو، تعيش كـ (سيزيف) الذى يحمل الصخرة ويتسلق الجبل، وبعد أمتار تسقط الصخرة، فيأخذها من جديد ويتسلق فتسقط، فيعيد الكرة، ... انها حياة ملل وسأم، بلا أفق على المستقبل. والحاضر متعب وبئيس، والغد شبيهه باليوم. أغلقت الابواب والمنافذ أمام الأمل، فانعدم التفاؤل....

تلك أحوال الكائن البشرى وذاك مصيره. لقد زوج (جان بول سارتر) الكائن بالعدم، كن، أو لا تكن! ذاك مصيرك! إما الضرورة، وإما المصادفة (مونو). التاريخ محترم بحتمية خارجة عن ارادة الانسان، فيحتمل ما جريات دنيا أرغم على تحملها،

ولا نصيب له فى تغييرها، ولا إله أو أية قوة خارجية يستعين بها، خذلان شامل⁽¹⁾ والانسان معزول فى الزوابع لا يتقرب عوناً من أية جهة. وان الالهة غائبة ولا ترحم. لم يبق ملجأ الأمل. حكم على الانسان بعذاب دائم فى حياة بلا معنى ولا ملاحه. فأية قيمة له وقد جرد من الحريات والمسؤولية فى تاريخه وتاريخ الانسانية؟

المعنى ووعى المعنى:

يفتح المنظار الاسلامى آفاقاً، ان الله قريب من عباده، ويساندهم «وإذا سألك عبادى عنى، فإنى قريب. أجب دعوة الداع إذا دعان. فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلمهم يرشدون، (قرآن: 2، 186) فلكى يعود للحياة معنى وللتاريخ معنى، بلا خلف ولا عبث، يلزم استعادة دينامية القيم الشمولية ليتغلب الامل على الرعب، والتناغم المجتمعى على الفوضى والفرذائية. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بأن هناك ضمانه من وراء تلك القيم. ألا تكون هى الله؟

إن وجوب وجود الله يعطى للحياة اتجاهاً يملؤها دلالات، فلتتمحور الحياة حوله وحول وحدانيته. فهو حاضر فى كل مكان، وفى كل لحظة، وغائب عن الابصار، ليس فى مكان محدد ولا من زمان، انه الضمير المتعالى، الحاضر أينما كنا.

* * *

تقوم علاقة الانسان بالله على أن للحياة معنى، وأن من خصائص الانسان أنه يعى ذلك المعنى وعندما تتضح لديه الرؤية فيفرق بين معانى الحياة فى نسبياتها والتاريخ فى صيرورته، يصبح قادراً على أن يتموضع فى العالم وأن يتكيف مع أحداثه وانقلاباته، فيشعر بالمسؤولية وبضرورة التعاون مع الآخرين. إذ ذاك يعتقد بوجوب احترام المعايير والقيم التى تتحكم فى التعاون، لان الانسان كائن يتواصل.

ولتتركز القيم على قاعدة صلبة، على يقين، لابد لها كما تقدم من ضمانه. العدل قيمة، والعلم قيمة، والرحمة قيمة، ... وان الله عدل وعلم ورحمة، ... اذن، انه

(1) هو ما تعبر عنه الوجودية المعاصرة بـ le délaissement la déréllection.

الضمان للقيم . والقيم قيم للجميع، كما أن الله اله الجميع، وجاء الاسلام لكافة الناس أجمعين . أليست الانسانية أمة، مجمع الامم؟ ان هذه أمتكم أمة واحدة . وأنا ربكم فاعبدون، (قرآن 21, 92) يكون الاسلام أمة، وكل أمة تحترم القيم فهي إسلامية: وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا، (قرآن: 2, 143).

فالاسلام أمة مفتوحة للبشر أجمعين، لا اعتبار فيها للون ولا للدم ولا لاية عصبية . وقد جاء في الاثر أن، لا عصبية في الاسلام، وبالطبع، لا وطنية . أمة واحدة (الانسانية)، وطن واحد فوق أرض جعلها الله طهورا، لان الله رحيم بالعباد . انطلاقا من التوحيد، يشعر الانسان بأنه واحد تحت رعاية من، لا تأخذه سنة ولا نوم، (قرآن) يراقب ما في الارض وما في السماء، العليم بذات الصدور، ان الله هو الضمير الحى الذى يشمل كل الاحياء ويرعاها .

فالانسان محاط بالله: وهو معكم أينما كنتم، (قرآن 4.57) فوق أرض خلقت من أجله واستخلفه الله فوقها: واعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض، (قرآن: 24, 55) فبقدر ما يمتلئ بحب الله ويقترب منه بقدر ما يشعر بالغبطة ويزداد ثقة واطمئنانا . لمنظاره أبعاد متناقضة ومتكاملة، ولكل بعد معنى، وكل معنى مشحون بتيار حيوى يدفع نحو تعالى . فأمام الله الكل الأحد اللامتناهى، تكون مواقف ووقفات الكائن المتناهى .

* * *

ان الله ذات تمتاز بالاحدية . ذاك أساس علم الكلام (الالهيات) وهو يقين لا يختلف حوله مسلمان . وعندما تذكر وحدانية الله، يتبادر لذهن المسلم «التثليث»، فى المسيحية . يمكن أن نعتبر قولة الغزالي الآتية تلخيصا لموقف اسلامى: «النصارى بتوحيد الجوهر وتثليث الاقانيم، وكيف حسن أن يصفوا المسيح بالالوهية وشواهد انسانيته ظاهرة جليلة،(1) .

(1) الغزالي الرد الجميل على ألوهية عيسى من الإنجيل .

أما أبو البركات بن كبير⁽¹⁾ (فى كتابه مصباح الظلمة وايضاح الخدمة) فيقول :
«تأسن الابن هو اتحاد بالانسانية كاتحاد نفس الانسان ببدنه» .

- التشابه

من المشاكل التى أحدثت ضجات فى صفوف المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين ،
مشكل «الآيات المتشابهات» ، أى القابلة لتأويلات تشبه الله بالانسان .

كانت تلك الضجات ساخنة . ذهبت «الحشوية» إلى التجسيد مؤولة الآيات حرفيا .
وعارضتها «المنزهة» التى تنفى عن الله أى شبه بالخلق .

* * *

بعد أن سلمنا بأن المطلقية من صفات الذات الإلهية ، صار من المؤكد أن تشبيه
صفات الله بالصفات الانسانية غير معقول مادامت المقاييس ليست من نفس الحجم
ولا القيمة . جاء فى القرآن : «الرحمن على العرش استوى» ، (20 ، 5 ، 43 ، 22) و«يداه
مبسوطتان» ، (5 ، 64) .

يظهر من هاتين الآيتين وأمثالهما أن الذات الالهية تتموضع فى فضاء ، حركى
مجسد ، فيغدو الحديث عنها حديثا شبيها بالحديث عن الذات الانسانية . أثيرت حول
هذه النقطة مناقشات حادة . بيد أن المشكل غير مرتبك إلى الحد الذى يتخيل . إن
عرش الله على مستوى ملكه ، وملكه من مستوى قدرته وتتجلى قدرته على الابداع
فى مشيئته وإن مشيئته من درجة إرادته .

كذلك «اليد» ، أنها تخضع لقانون النسبية . فهناك عالم المطلق (عالم الله) وعالم
البشر ، وهو عالم متناه ومحدود . فمن منظارنا ، يجب أن نفصل بين المطلق
واللامطلق ، وما ليس مطلقا يخضع للنسبية . وإن كل ما عدا الله نسبى .

ومن جهة أخرى ، «يد الله مبسوطة» ، جملة قابلة للتأويل (العودة إلى المعنى

(1) من علماء الاقباط (+ 1320) .

الأول، وللبحث عما قصده الناطق بها ولتمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، فإن قلنا «باليد المبسوطه» كما نتصور في عالم المحسوس، ترتب على ذلك ان من يجهل كنه الذات يجهل بالاحرى معنى «يد».

أما فى المجاز، ان «يد الله مبسوطه» إنه كريم ومستعد أبدا لاجابة المستغيث به إذا دعاه.

هكذا، وبكل بساطة، يرفع الخلاف بين الحشوية والمنزمية. ولقد رفعه الامام مالك بن أنس عندما أكد، فى جواب لما سئل عن الآية «على العرش استوى»، «الاستواء معروف، والكيف مجهول، فلا تجوز مقارنة أو تشبيه بين المطلق والنسبى».

قد يلاحظ البعض على هذا ما لاحظته الاشاعرة على التنزيه بأنه ينتهى بالتعطيل، فتصبح ذات الله بدون صفات تمثل الفراغ. ان الصفات، فى نظرهم، موجود فعلا، متصلة بماهية الله، ولكنها ليست هى الله، وليست غيره. لكن المعتزلة حرصا منهم على ألا يتسرب إلى التوحيد أى التباس بالشرك، قاوموا استقلال الصفات عن الذات، فلم يتركوا مجالاً للتعدد.

- ذات، أم كائن، أم شخص، أم جوهر؟

نقطة أخيرة:

لماذا يتحدث المتكلمون والفلاسفة الاسلاميون عن القوة الغيبية المهيمنة على الكون بـ «الذات الالهية» لا بـ «الكائن الالهى»؟ عندما نقول «كائن» نثبت الوجود مسبقا، طبقا لجذر كينونه. فللكائن كينونه أى وجود فى مكان «م + كان» و«ما + كان» و«ما سيكون». ومن جانب آخر، ان الكائن مجرد معطى خام، موجود فى مكان وكل الاشياء كائنات فى أمكنة، الا أن من بينها الكثير بلا أبعاد ولا شعور ولا حرية. فهى قابلة للتبذير والتغيير والتغير، ولا تقوم الا بغيرها. فـ (سيزيف) هو الذى يحرك الصخرة دون أن تكون عوناً له، بل يشقى بها. انه يضفى عليها دورا عبثيا. يمكن أن يأخذها شخص غير (سيزيف) فيدخلها فى بناء جدار، أو يشد بها ثقبه، أى يجعلها منخرطة فى منظومة من الادوار، فنكتسب معنى/ معانى.

فإذا كانت الكينونة تتضمن الوجود مسبقاً، لم يعد للبرهنة على وجود الله فائدة، لان في تسمية الله بالكائن تحصيل حاصل. فالبشر كائنات. وعندما تصبح كينونتها واعية، تثبت وجودها الذاتى وتتعترف بوجود الآخرين، وتبحث عن ما - وراء تلك الموجودات، فيشهد البعض بوجود خالق، وينكر آخرون.

إن الكائن البشرى معطى خام، ويبقى كذلك إلى أن يتبناه الآخرون، فيشعر بارتباطه بأمر وأسرّة وعشيرة، بأنه ابن مجتمع حيث تتواجد كائنات، يسهم هو فى حياتها، إن قليلاً وإن كثيراً، كما تسهم هى فى حياته الوجدانية والمعيشية ويخضع الجميع إلى نظام للتواجد والتفاعل.

فمن دبر هذا النظام؟

والكائنات المتواجدة من أبداعها؟

أسئلة لا تصدر الا عن كائن وعى نفسه وتشخص فشعر أن بالاسئلة عن وجود كائن «تكرار»، لان كائن = موجود، فلو قلنا إن الله «كائن موجود» لترجمنا المقولة هكذا: الله موجود موجود أو «كائن كائن».

فالانسان الذى يبحث هل الله موجود أو غير موجود، ليس مجرد كائن، أى ليس معطى خاماً، فأحرى الله لا الانسان كائن إلا أنه لا ينحصر فى كينونته. انه كائن (=موجود بوجود يتشخص، إن وجوده ذاتى مخصص. ولفظ «كائن» ملتبس. فإما اعتباره من جانبه الملتصق بالافعال (اشتقاقاً)، وإما من جانب الاسمىة: انه يعرف بـ «ال» ويضاف، ويختم بالتثنيين... وفى الحالة الاسمىة تحصر كينونته فى كائن من بين كائنات تختلف أنواعها وكل ما يمكن أن يقال عن جليها: انها موجودة، وإذ ذاك لا نخرج عن الترادف وحصول حاصل: الكائن = الموجود.

ان الكائن مجرد قاعدة تحمل قمة وينطلق منها التشخص، أى عليها تبنى شخصيات الشخص. فالتوتر نحو التجاوز وتحقيق القيم والدفاع عن الكرامة لا يعترى الكائن وهو مازال فى الحال الخام، بل الكائن وقد صار ذاتاً.

أيسمى الله بـ «جوهر» عوضاً عن ذات؟

ان تسميته بـ «جوهر» تفترض قابليته على أن تعترضه أعراض فيخضع لاستمرارية التحول من تأثيرات خارجية فتصبح صفاته أعراضاً. وبما أن الأعراض حادثة بالنسبة للجواهر، فإن «الله - الجواهر» سيضيق وحدته وأحديته من جراء التغييرات المتتالية، فينعت في فترة بنعوت وفي فترة بنعوت أخرى، وهو مجرد من الأولى أو من بعضها. مثلاً أن يكون عادلاً، مرة، وظالماً، أخرى، ومرات متردداً بين العدل والظور (1).

فالعرض ما يمكن أن يثبت أو ينفي، دون أن يعدم الموضوع. انه ما يدخل في ماهية الشيء، أى يوجد دائماً قائماً في غيره. أما الجواهر فهو «المشار إليه الذى ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً» (ابن رشد، تلخيص)، أى إنه قائم بذاته.

* * *

أيجوز إطلاق «شخص» على الله؟

اكتسب «شخص» معنى شريفاً، بعد أن انسلخ من معان قدحية التصقت به، منذ أزمنة غابرة. فهو ليس مطلق شخوص تشخص فرجة، ولا وجهاً يحمل قناعاً، كما كانت عادة الممثلين المسرحيين (2). أصبحت للشخص قيمة، إلا أن وجوده مشروط بنقصان وغرائز وعدم ضمانات كافية للتغلب على التهديدات التي تحاصره، من الدأخل والخارج على الدوام. (ولفظ *Personne* نفسه مهدد بعودة المعانى القدحية العتيقة. لذلك سيبقى معارضا للتفتح (مخالفاً للرحمة) لأنه يحمل في ثناياه، اندفاعاً طبيعياً للاحتماء بالانانية والنفاق (ازدواجية الشخصية، كما هو حال أشخاص المسرحيات) وما هو «شخصي» ينفي ما هو شعولى / إنسانى. الانانية والنفاق يرغمان

(1) يطلق الفارابى على الله «الجوهر الأول»، وأحياناً بأنه تعالى: «وحدة مطلقة غير منقسمة» (آراء أهل المدينة الفاضلة).

(2) لفظ *Personne* اللاتينى دال، عند الرومان، على القناع، ثم أطلقت على من يحمل القناع قبل أن يعمم ليقصد كل كائن بشرى لأنه قمين أن يلبس القناع، وأقياً أو مجازاً.

الشخص على التناقض مع الواقع والحقيقة وعلى تزييف المعاملات . أنسمى الله باسم مشحون بأوزار تاريخية ولله «الاسماء الحسنى»؟ انه «وكيل»، و«رب العالمين»، والهادى إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم. ويمقت كل شخص يخدع النفس، كما تخدع هي الآخرين.

* * *

ان الجذر العبرى: ش. خ. ص. يعنى الظل، والشبح، والبروز بكيفية غامضة(1) أيلانم اطلاق شخص على من يقول عن نفسه: «هو الأول والآخر، والظاهر والباطن». وهو بكل شئ عليم؟ (قرءان: 3, 57).

يلبس الشخص القناع لاسباب: إما ليختلف وراءه، وإما للتقليد، قصد كتمان حقيقة، وإما للتدليس على الواقع. يبدو بديها التأكيد على أن وجود المتعالى لا ينزل إلى عمليات الانحلال واللعب والمظاهر والخداع.

وحتى القرن الخامس بعد الميلاد لم يكن يعنى «شخص» فى لغة القانون امرءا ذا كفاية قانونية، بل مجرد فرد (قارن هذا اللفظ الأخير بالمعنى القدى الذى يطلق اليوم على فردانية).

* * *

لكل ما سبق، نفضل الاحتفاظ بلفظ شخص (Personne) وبمشتقاته للتعبير عن الأنا المقنع، وأن نسمى انسانا ما تحت القناع (إذا تبقى شئ يمكن رفعه إلى درجة انسانية). فالانسان هو الحقيقة التى يجب أن نتوق إليها. انه مفهوم برئ. يؤكد التاريخ ان كل انسان ادعى الالهية كان مآبه الخسران المبين: يسقط القناع، وينتهى عباده بمحاربتة، بعد أن يكفروه ويزندقوه! فالله، اذن، ليس انسانا، كما هو ليس شخصا.

* * *

(1) راجع دراستنا للمرضوع فى «محاولة تحديد شخصانية اسلامية، فى الكتاب التكرىمى لطف حسين (القاهرة، دار المعارف 1962) وكذلك كتابنا، من الكائن إلى الشخص (القاهرة) دار المعارف من ص 11 إلى 72.

القسم الثالث الأفعال

كيف تكونت فكرة الألوهية عند الانسان؟
وكيف تمكن من التمييز بين الخالق والمخلوقات؟

* * *

تصور الألوهية، من الكثرة إلى الواحد، تاريخ طويل. كان الانسان يخاف من المجهول، وبقى يتقلص هذا الشيء، المخيف حتى تبلور في مفهوم آخر، هو الغيب. وأرعب الموت الانسان، ومع مرور الأزمنة، تكونت عادات وأعراف وعبادات ومؤسسات حول الموت، من أجل الالتئاس به، فاعترف الناس أن الموت شر لا بد منه، وأصبح ينظر إليه كمجرد نهاية للحياة، وكظاهرة طبيعية لها تحديداتها الفيزيولوجية والثانوية أو كتححرر من الدار الفانية، انتقالاً إلى الدار الباقية، حيث يتم الالتقاء بالله ويعم إحسانه ونعمه.

واندهش الاحياء أمام تقلبات الزمان ومفاجآت الاحداث والمفجعات فتساءل الانسان لماذا تخضعه تلك القوات ولا حول له على مقاومتها انه يريد لو ... ولكن إرادته تتكسر أمام قهر تلك القوات. فهل من مغيث؟

فليحاول أن يستعطف تلك القوات، وليتقرب لها بالقرابين والدعاء والتعبد، هذا يعبد الشمس وذاك الرعد، وثالث النار، رابع حيوانا من الحيوانات المفترسة، ...

وشعر الانسان، كذلك، بأن النوم يدخله في غياب عن الجسد، وهو سر غامض. وتراءت له أشباح موتى عادوا إلى الحياة في الاحلام، فأمن بأن لكل حي شيئاً ليس هو الجسد به يحافظ على الحياة، حتى بعد المرض والنوم، بل وحتى بعد الموت. وسمى ذلك الشيء بالروح (به يغيب ثم يحضر، يذهب ويروح). كما سماه بالنفس (ما

يتنفس به . نفس من البداية إلى أن يلفظ نفسه الاخير). ثم أطلق الانسان روح، على المبدأ المحرك للاشياء الارضية والسماوية، البشرية والحيوانية وهكذا امتلأ الكون بالارواح. بتعدد الارواح غير البشرية تعددت الآلهة ونشأت الوسائط بين الانسان وتلك القوات المعبودة الغامضة، فبرز دور الكاهن، والمنجم، والساحر، وغيرهم، فظن الناس أن هؤلاء يحملون الامهم وتخوفاتهم.

* * *

وفي مرحلة لاحقة، برزت مشاكل أخرى: من هو الاقوى من بين تلك الآلهة؟ من هو الاقدر من بينهم على الابداع؟ من أبداع العالم؟ هل هو واحد أم أكثر؟ هل له أزواج وأبناء؟

* * *

حسب هومروس (الالياذة) تتربع الآلهة على رأس جبال الاولمب، ويخضعون جميعا إلى (زورس) وجميعهم خالدون. أما أفلاطون فيعطى صورة عن الالهية أرقى مما جاء فى الالياذة وفى الاوديسا. إن إله افلاطون حركة عاقلة تنظم الاكوان، وهو كمال وعدل انه علة العلال، علة فاعلة.

يختلف أرسطو مع أستاذه أفلاطون، إذ يعتقد أن الاله جوهر دائم غير متحرك، واليه ترمى الاكوان بكائناتها كغاية تمتد إليها الاشواق، بيد أنه لا كائن يستطيع أن يحقق تلك الرغبة الحميمة الملحة، لان الهدف صورة محض، ولا يمكن الارتباط بها، مباشرة، بل عن طريق المادة.

فالاله غاية يتوق إليها مجموع الكائنين ولا يصلون إليها أبدا انه العلة الأولى والغاية القصوى ومن هنا ضرورة وجوده.

ويأتى أفلوطين فيقرر بمبدأ الفيض: عن الكمال الالهى، فاضت الهيولى اللا -

محدودة، فالنفوس الجزئية، ثم الكون. إن الاله، إدس فاعل وغاية المخلوقات وهى تتوق إلى الرجوع إلى خالقها، فى حركة تعال.

* * *

تلك خطاطة عامة تصاعديّة تتشابه فى كثير من الحضارات، وحولها تشعبت كثير من المجادلات عن طبيعة الاله، وصفاته ومشينته، فحميت مواقف متضاربة بين الفرق، هذه تؤيد التشبيه والتجسيم (الاله/ الالهه على شكل الانسان)، وأخرى تؤول وتعطل، تنزيها له .

* * *

ولقد عرفت المعارك بين المجسمة والمنزّهة تيارات صاخبة، فى تاريخ علم الكلام عند المسلمين .

فالجبريون، من أنصار جهم بن صفوان، قد أنكروا وجود الصفات كليا. أما الأشاعرة فقالوا بالتنزيه، مع التأكيد على الحل الوسط الذى يمتازون به، فطالبوا بالابتعاد عن التأويلات العقلانية التى نادى بها أساتذتهم المعتزلة، وعن حرفية التجسيم .

* * *

ماهى طبيعة الذات الالهية :

تتمتع بالوجود، أصلا . ووجود الذات يدفع، حتما، إلى التساؤل عن طبيعة هذا الوجود .

اننا أمام سؤال أكثر الحاحا من كل الاسئلة الأخرى لأنه يتعلق بما هية الله ووجوده، وهذا اتجاه يخالف اتجاهات الفرق الكلامية واتجاهات الفلسفة الوجودية التى تجعل الاختيار ضروريا بين الوجود والماهية . نرى أن الحقيقتين متضابفتان : فلا وجود دون ماهية ولا ماهية دون وجود . انهما متلازمان، فالله موجود - فى - ذاته وبيداته . أما الصفات فهى أسماء مشتقة من أفعال وتعود إلى صيغ أفعال . ان الله ذات فاعلة، وأفعاله متضايقة مع ذاته . وبعبارة أخرى : ان الاسماء الحسنى صفات ذاتية . أما الصفات السلبية، فهى المتعلقة بالتعالى، كـ«القدم، والبقاء، والمخالفة مع المحدثات .

فكون الله قديما أنه لا أول له، فلو قلنا أن له بداية، لافترضنا أنه ذاتان، احدهما

أبدعت الأخرى وأن المبدعة خرجت من العدم، أو لافترضنا أن له ذاتاً واحدة أوجدت دون أن يعرف خالقها، مجهولة الهوية والأصل.

وفي هذه الحال، يوضع مشكل:

من أين أنت؟

ومتى؟

وبواسطة من؟

ولماذا لم تكن، فكانت؟

إن النتيجة الممكنة هي أن يقال: لم تكن ولن تكون، لأنه لا وجود من العدم.

وما دمنا أثبتنا وجود وجود الله، لا بد أن نصفه بالقدم. وكونه باقياً، أي أنه لا يفنى، وإلا لخضع لقوة الموت والتناهي، ولكان وجوده مماثلاً لوجود المحدثات ولما بقي لله قيام بذاته.

وتضاف إلى ذلك صفات المعاني، أي التي تسمى مفهومية الماهية كالقدرة والإرادة والعلم، وهي ملازمة للحياة. فكل حي بلا قدرة عاجز والقدرة بدون إرادة فوضى. وإن القدرة والإرادة لا تتحققان دون علم.

وهل يمتلك علماً من لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك؟

قاله، إذن سميع، وبصير، ومدرك: لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، (قرآن).

* * *

حاول الإسلام قبل كل شيء أن يعطى للإنسان إيماناً يكسبه اطمئناناً أكثر مما حاول أن يعطيه حلولاً لاهوتية وميتافيزيقية. وهذا ما تلخصه الآية القرآنية: «ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، (قرآن: 4، 48).

لقد شرع الإسلام طرقاً للهداية، وفتح باب التوبة، وشمل الله الأمة برحمته الواسعة، فهو الغفور ذو الرحمة.

* * *

الكلام عند الفرق:

في مستهل القرن الأول للهجرة عرفت المرجئة الإيمان بأنه اعتقاد باطنى. فلا

يزول إيمان أحد ولو أظهر الكفر قولاً وفعلاً، بل حتى لو اتبع الملة اليهودية أو النصرانية، في دار الإسلام، مادام متيقناً يقينا باطنياً، أن لا إله إلا الله .

ينسب ابن حزم تلك النظرية لجهم بن صفوان، بل وحتى لأئمة سنيين، على رأسهم الأشعري:

«ان جهما والأشعري يقولان بأن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب، في دار الإسلام، بلا تقيّة، (1) .

في هذه القولة تبرئة للإسلام مما يرمى به من تعصب وسلطوية دينية، ان الإيمان هو، قبل كل شيء، الاعتراف بوحداية الله واستقلاله المطلق .

* * *

يعارض الأشاعرة: ان الله يفعل ما يشاء، يعذب من يشاء ويعفو عن يشاء، متى شاء . فلا يمكن الاعتقاد بأنه يجب عليه كذا أو كذا، مما يحدد من حريته وإرادته . كل الأفعال تخضع لقضائه وقدرته . والقدر:

«خروج الممكنات من العدم إلى وجود، واحداً بعد واحد مطابق للقضاء والقضاء في الازل والقدر لا يزال، (الجرجاني ، التعريفات) ولنفس المؤلف تعريف آخر للقدر: «تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعلق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين، وسبب معين، .

أفعال البشر تلبية . لأمر الله، وان صدرت عن ارادة العبد . فلا بد من طاعة الخالق، فالله خلق الانسان وخلق أفعاله .

فعلى الانسان أن يتحرك كما لو كان حراً . فتبرير الأفعال والحكم عليها يقأتى من علاقتها بالله: كل ما يحدث مصدره أمر الله، وأمره تابع لإرادته، لكن الخير وحده يرتضيه الله، لا عن وجوب (لا قوة تلزمه بأن يكون عادلاً)، كما يدعى المعتزلة، انه تعالى يختار الخير بمقتضى حكمته . فهو أعلى من العدل .

* * *

بناء على ما تقدم، تدعى الأطروحة الاعتزالية بأن الانسان يخلق أفعاله، أما أطروحة الأشعرية فتقول بالكسب (عطاء من الله) .

* * *

(1) ابن حزم، الفصل، ج2، ص88. القاهرة 1347 هـ .

تأثر الكلام الشيعى بالكلام السنى (وخصوصا بالاعتزال) ولكنه احتفظ
بخصايص تميزه عنهما.

الله سر لا يحد، فأى اسم يطلق عليه أو على صفاته تجسمه وتخرجه من سرية
أى تحدث تغييرا فى ماهيته.

ان الوسيلة المثلى للاقتراب مع معرفته هى الغنوصية. انه سر، والسر يؤول
باطنيا، لانه خفى.

- الكلام عند الفلاسفة الاسلاميين:

ان الله واجب الوجود، والعقل يوصل إلى معرفته، مستعينا بحدسيات فكرية فالله
عقل وعاقل ومعقول. وان العقل النفعال يتدخل كواسطة بين الله والانسان، فى ميدان
المعرفة وفى ميدان الفيض.

إن الله الذى نصل إليه عن طريق العقل لا يتعارض مع الله الذى نعرفه عن
طريق القرآن. انه هو هو، فالاتصال بين الشرع والحكمة يتحقق بانسجام وتكامل. كلا
المرجعين يسارى الآخر. ومن وظائف الفلاسفة أن يظهروا ذلك التكامل وذاك
الانسجام.

يقوم التوحيد إذن، عند الفلاسفة الاسلاميين، على العقلانية، وينطلق من فكرة
وجوب الوجود، واليها يصلون فى النهاية: ان الله كائن بالضرورة، وحى، وقيوم،
ويتمتع بالكمال، إنه مبدع الاكوان، طبقا لمشيئته وإرادته. نحس بوجوده فى وجداننا
بواسطة حدسيات وتجارب وجودية.

أما محتوى الايمان الحق فيتمركز على وجود الله ووجدانيته وتعاليه.

الله ليس كائنا، مجرد كائن انه الكائن، الكائن المطلق / المتعالى، ومن صفاته
أنه غفور ورحيم.

وكونه موجودا معناه أنه كان وسيكون موجودا: موجودا لكل الموجودات،
بفضائلها وسيئاتها، أى كما فرض أن يجعلها فى الواقع، ولا تبدل لخلق الله، (قرآن).

ان الوجود أفعال، وكل فعل بشرى معرض أبدا لمهب الرياح، خاضع لحتميات
تتجاوزها، ولا يعلم أسرارها الا المدبر الحكيم، الذى لا يغيب عن علمه شئ فى
الارض ولا فى السماء.

الله أوجد ويوجد، وإن مجموع ما يحصل فى الوجود آيات على قدرة الموجد.
فماهى الله هى وجوده، ووجوده هو ماهيته:
«انه فعال لما يريد، (قرآن) .
وارادته ملازمة لعلمه.

* * *

الله وجود له صفات: انه عادل، وعليم، ومريد، ورحيم، ... وهو (بصيغة
الاسماء): عدل، وعلم، ورحمة، وهذه «مصادر» وقرابة المصدر من الفعل
حميمية. فالله يعدل، ويعلم ويرحم، .. على هذا، ان الله ذات فاعلة، بمعنى أنه تعالى
ذات وصفات وأفعال، فلذاته محمولات (الصفة اسم، والاسم قابل للتحويل إلى فعل).
قد يلاحظ البعض أن هذا العرض لا يتناول القضايا الكلامية كما تناولها أهل
الكلام . نعم، الغاية المتوخاة هنا ليست فى احياء الرماد، بل فى البحث عن الشعلة.
إن الرماد يحتفظ بشئ من الحرارة لمدة قد تطول وقد تقصر، ولكنه لا يحتفظ بالنور،
ويكون معرضا لعصف الرياح.

معنى هذا هو إما أن يوخذ علم الكلام بعد أن تجمد مع السنين والقرون وذهبت
الرطوبة بحرارته، وإما أن نعيد قراءة القرآن بذهنية أصبحت طرفا فى حوار مع
العصر وهو يضع كثيرا من الاسئلة ويحتد فى الجدل. تصمد الذهنية أمام التحدى
وتواجه كل سؤال بسؤال. إذ كانت ترغب حضارة التصنيع على الاقتناع بأنها عصرت
شعوبيا وأمما، وقتلت فى نفس الوقت مبادئ لا تحصى كانت ركائز عليها تبنى
الانسانية أنسنتها . لقد حل وقت المراجعة فلم يعد الانسان «المتحضر»، يؤمن الا
بنجاعة الآلهة، ولا يهتم الا بالتصنيع لقد غدت القيم والمبادئ أرقاما وكميات .

ان التاريخ فى صيرورة، يتغير أبدا فتتغير أسئلته وجدله، فعلى البشر كمحاورين
أن يغيروا أجوبتهم وتساؤلاتهم عساهم يسيطرون ، دائما وأبدا، على الآلة ويبقون سادة
الكون وخلفاء الله فى الارض، رحماء بينهم، اخوة فى الانسانية، يحمى القوى
الضعيف، ويتعاونون فى الحرب ضد الحروب، وضد عبادة القوة لذات القوة.
هكذا، باتت لعلم الكلام غايتان، الاولى تنزع إلى التعالى بالتقرب إلى الله،
والاخرى تنزع إلى اعادة الانسنة للعالم.

القسم الرابع الخير والشر

تفاؤل أم تشاؤم:

يحيل مشكل وجود الله على مشكل آخر ليس دونه تعقيدا: الشر. تنسب إلى أبي حامد الغزالي قولة شهيرة:

ليس في الامكان أبدع مما كان.

وهو المعنى الذى أعطاه (لايبنتز) فى قولة مشابهة:

هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة.

لكن، إلى جانب مثل هذه النظرية المتفائلة المقتنعة القانعة بكمال الموجود كما وجد، نسجل اتجاهات أخرى تنتقد هذا العالم لما فيه من شرور وآلام. فالابيقوريون، مثلا، يرون أن الحجة المقتنعة ضد البرهان الغائى، هى خيبة الآمال فى الوجود بهذا العالم وفى كل ما يعادى مصالح الانسان ويسلبه الهناء والسعادة. لماذا الفيضانات والحريق، والزلازل، والحرب والغرق والرذائل والانحرافات والجرائم.

* * *

ثمة أربعة أطراف تغرق الفكر فى الاضطراب والحسرة:

- 1- اما أن الله يريد الخير ولا يستطيع فعله، فهو اذن عاجز.
- 2- واما أنه يستطيع فعل الخير ولا يريد، فهو اذن، شرير لا يعرف رحمة، ولا رافة ولا شفقة.
- 3- واما أنه لا يريد الشر فيقع فيه بالرغم عنه. فالله اذن ليس بالله.
- 4- واما أنه يريد الخير ويستطيعه:

فما يبرر وجود الشر؟ وما مسوغاته؟ لماذا يسمح به؟ يجيب (لايبنتز) بأن الاله

ود أن يحقق الخير في العالم وفي كل شئ دون استثناء، وألا يسمح بوجود الشر في الكون لو أنه كان ينظر إلى كل جزئية من جزئيات الطبيعة على حدة ولكنه نظر إلى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ.

فما يظهر للبعض أنه شر، قد يكون في واقعه خيرا فكتيرا ما تغطي أمام أعيننا الخيرات الجزئية الخير الكوني العام، فمن يدري أن الحكمة الربانية تقتضى أن توجد بعض الشرور التي لا يتحقق الخير الاسمي بدونها، وان صادفنا ذلك.

ينبغي ألا يقاس ما يجب على الاله بما يجب على الانسان. إن وسائل الانسان محدودة، لذلك يصطدم بأسرار الكون، ويغرق في جهل بكنه العالم، فهناك مستوى معرفي شامل خاص بالله، ومستوى انساني لا ينصب الا على الجزئيات وحسب. ان المستوى الالهى يدثر الانساني ويرسم له أبعاد الافق. وفي هذه الحالة يتحدد حقل المعرفة لدى الانسان. حرية الله المطلقة، وحرية انسانية خاضعة لاحتمية ليس لاي فرد من سلطان عليها.

- المسئولية والحرية:

الافعال تصدر عن مقاصد، والمقاصد تنتج محرضات جوانية وبرانئية، في جو يتضارب فيه الداعي مع انتفاء الموانع، وكل مسئولية تتمخض عن الصراعات الداخلية والخارجية. انها صراعات تحرك الحرية سلبا وايجابا، والحرية اختيارات قامعة. فلولا استمرارية التضاد بين الصارف عن الفعل والداعي اليه ما اتصفت الافعال بالحرية. ذاك هو الفرق بين الانسان والروبو (الانسان الآلى).

فالعاجز عن قول 'لا'، يعجز عن قول 'نعم'، ومصدر الموقفين معا واحد، إنه الوجدان، انه حيث نجد القدرة على الفعل أو على الترك: 'بل سولت لكم أنفسكم أمرا' (قرآن، في قصة يعقوب مع أولاده، بعد أن أضاعوا أخاهم يوسف). وفي قصة قابيل مع هابيل: 'فطوعت له نفسه قتل أخيه، فقتله،، فطوعت = أخذت القرار بالقتل بعد تهديد وتأمل ومدارلة، أى صراع بين 'لا' و'نعم'، أفنعتته نفسه قلبى ما سولت له.

فليتحمل، اذن، عواقب حريرته. فالحرية والمسؤولية، كلتاهما رهينة بالآخري. اذن: «فمن شاء فليؤمن! ومن شاء فليكفر».

إرادتان: تشريعية، تخضع لقوانين المنطق لانها تقنن السلوك الفردي والمعاملات وتصدر عما يراعى مصالح المكلفين، ولا يلزم من وجودها وجود اجبار للعباد، ولا حتمية فى الطبيعة. إن الإرادة التشريعية تكون دائما على مستوى إنسانى.

وهناك إرادة تكوينية تتعلق بالابداع وبالخلق، كما تتعلق بالتدبير الشامل الذى ينظم الاكوان ويسيرها. إنها ملزمة لكل ما يحصل فى الطبيعة. فلا وجود لآى شئ ولا لآى فعل دونها، بحيث يستحيل تخلفها، والا فسد النظام العام للوجود وللموجودات.

* * *

- الجبر يظهر من الآيه القرآنية القادمة ومن أول وهلة، أنها تؤكد الجبر وتثبت أفعال الناس لله: «وإذا اردنا أن نهلك قرية، أمرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميرا».

خلافا لاداة الشرط الآخري، «إن»، «وإذا»، فى الآيه السابقة إذا اردنا تشتت ولا تلزم. فالامر، فى الآيه لم يصدر عن الله. فلو أن الآيه عبرت بـ: «وان اردنا...»، لفسق مترفوا القرية (جواب الشرط) وكان أصل الفعل هو أمر الله. لكن استعمال «إذا»، لا يترك مجالا لهذا التأويل: فالله لم يرد تعذيبهم، على فسق أمرهم به. فالواقع هو أن الله قادر على أن يأمر، فيفسق المتغرفون، فيحق عذابه، ويدمر القرية تدميرا. لكنه ترك لهم فرصة الاختيار بين مراجعة النفس الامارة بالسوء وتطهيرها، وبين التمادى فى المعاصى.

ف «أمرنا مترفيها، مقطوع عن «إذا»، وليس جوابا مترتبا عنها. بل المعنى هو: «إذا اردنا أن نهلك قرية (بعد أن) أمرنا مترفيها، (الذين عصوا) ففسقوا...».

ف «إذا»، بلا جواب مباشر، بل مقدر، والتقدير لا يحصل مع «إن»، لان شرطيتها كاملة. فمثلا: «وان طائفان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما، (قرآن: 49، 9)».

التقاتل حصل فعلا، وسيحصل، وسوف يحصل. والله يحرم القتال. اذن، الحكم، في هذه الحال، أن يلفت الله انتباه المجتمع إلى مسؤوليته: العمل على الصلح بين المتقاتلين، والصلح خير، (قرآن).

فان لم يوفق المجتمع في إصلاح ذات البين، يصير الحكم أكثر صرامة، وهذا ما يؤكد القرآن، فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى، حتى تفي إلى أمر الله. ان استعمال «إذا، هنا، غير وارد، لان التقاتل يقع بالفعل فلا بد له من حكم. فالجملة جاءت بـ «إن، مصحوبة بجواب. ألا يجوز القول بأن في الآية تأخيراً وتقديماً، لتتصدر إرادة الله؟ على هذا يكون المعنى هكذا: إذا أردنا أن نهلك قرية «من نعمتها «فسقوا». فالله لا يظلم، ولكنه ينذر، ثم يعاقب.

والعقل السليم يجيز التقديم والتأخير في أساليب التعبير، وهذا واضح في الآية: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم». من المعلوم أن الوضوء مقدم دائما وأبدا على الصلاة، فلا صلاة لغير متطهر، وإذا تعذر عليه الوضوء تيمم. لكن، لا يجوز له أن يقيم الصلاة من غير طهارة أو تيمم سابق. قد يتوضأ المؤمن وينتظر الصلاة وقتا قد يطول وقد يقصر قبل الصلاة، ويحافظ على طهارته لصلوات أخرى. أما العكس فغير جائز.

* * *

- القدر والقضاء:

قدر الله أفعالا وقضى أن تكون على كفيات وفي أوقات... وما يقدره ويقضى به، حتميات «ولا تبديل لسنة الله»، لانه سنها تدبيرا للكون واستمرارا لانظمتها، فلا إجبار في ذلك، وإنما هي الضرورة التي توجب الخضوع لها، أولا لفهمها، ثانيا، للتكيف معها، ثالثا وأخيرا للسيطرة على ما فيها قابل للسيطرة. بذلك يتقدم العلم. وفي هذا الميدان لا تدخل للحرية والمسؤولية الانسانيين.

* * *

فكون أفعال العباد بقضاء الله وقدره يعنى أنه تعالى «قضى» بأن تكون، فكانت، أى أنه خلق فى الانسانية قدرات وإرادة، وبمقتضى هذا الخلق، انتظمت أمورها. وتساند هذا المعنى الآية: «وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه»: أبدع العبادة ونظمها وأمر بأن يخص هو وحده بها.

وله «قضى» معنى ثان: الاخبار: «وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين» (قرآن: 17، 4).

ويرادف «قدر» قضاء، فى المعنى الاول (خلق)، كما فى الآية: «وقدر فيها أوقاتها، فى أربعة أيام سواء» (4، 41).

وكلا المعنيين (الخلق والاخبار) لا يدل على جبر، أما فى حالة قضاء = أمر، فالمطلوب الالتزام بأمر الله، ولكن تبقى للانسان حرية الاختيار: إما الطاعة، وإما العصيان. ان آدم «عصى ربه، فتحمل مسؤولية حرите، فالقضاء، كالقدر، ليس حتمية مطلقة، بل مجرد التزام يقتضيه الايمان، فمن حسن ايمانه أطاع أوامر الله.

فالايان التزام بموجبه يكون الأمر والنهى وبالتالي، الثواب والعقاب. فلو كانت الافعال من غير صنع الانسان على اختيار، لما جاز عقلا، أن تعدله محمداً وسيات ولما أسست محاكم ووضعت دساتير وقوانين. فالجفاف ونزول الامطار لا يستحق عليهما أحد مدحا ولا ذمًا، لانه غير مسؤول عنهما. لكنه يصير مذنباً عندما يبذر الماء فيحرم منه محتاجين، أو عندما يتقاعس عن الاسهام فى بناء السدود.

يطالب الاسلام الناس بأن يؤمنوا بالقدر خيره وشره، الا انهم يتساءلون:

وما القدر؟

«القدر» من المستوى المعرفى سر خاص بالله. فلن يصل العقل الانسانى إلى فهمه، خصوصاً وأن جذر اللفظ هو نفس جذر قدرة وإرادة. والله بقدرته وإرادته يقدر ويهدى، فالأوضاع التى تبدو للانسان فى محيطه ومن وجهة نظره، أنها ظلم وشر، لا ينظر إليها الا من خلال ظلمات جهله بمسيرة العالم، الجامد والحي. فمن يدرى أنها ليست أصلح وأحسن، على مستوى الكون والانسجام الشامل؟

من معانى الايمان (بالاضافة إلى أنه اعتقاد وتصديق) كونه تجربة باطنية وجدانية (مثل العواطف والافتناع الفكرى والمذهبى) فإذا تناقض، أحياناً، مع المنطق فلكون مجاله غير مجال الاستنتاج، بل مجال التجارب الوجودية .

للفنان، وللمتحزب فكرولوجيا، وللعاشق اندفاعات جياشة، كما للمؤمن، وإن اهتماماتهم جميعاً لا تتحقق إلا بقدر ما يؤمنون بما يفعلون، أى بقدر ما يحيون ويحبون فقههم أو الحزب أو العشيق . فلا بد من تمييز بين الاعتقاد/ الايمان وبين تفسيره . المحب غير المحبوب، وهما معا مغايران للحب . أن تعرف محبوبك شئ طبيعى، وأن تجهل معنى الحب شئ كذلك طبيعى، وحتى الحبيب لا تعرفه إلا بمقدار . فالمحبوب نفسه يجهل نفسه، لأننا جميعاً نترأى لنفوسنا من وراء حجب وأقنعة .

فإن تؤمن بالله وتدرس الالهيات وتتأمل لتكون فكرة عن الله ضرورى، أما أن تحاول الاحاطة بكنهه الله ومشيتته وقدرته وعلمه، فأمر لم نتهياً له، أيها الفرد الذى يجهل نفسه، بل لا يعرف بدقة حتى جسده! انها من المغالطات قولة بعض المتصوفة (كالغزالى) بأن «من عرف نفسه عرف ربه» . فقصورنا عن معرفة أنفسنا من المسلمات العلمية، رغم تقدم السكولوجيا المعاصرة والتحليل النفسانى والبيولوجيا . إنك مسخر لغرائذك ورغباتك، رغم الارادة والقدرات . انك فى عالم كله أسرار ومفاجآت واضطرابات نعجز عن فهمها، فأحرى درنها .

* * *

يولد الناس أحراراً، لذلك يمارسون حرياتهم فى أفعال من مستواهم الانسانى فيختلط فيها الحسن والقبيح، الخير والشر، الباطل والصحيح، فاقتراف الاخطاء مظهر من مظاهر الحرية، فلا يغلط من لا يأخذ مبادرات . وحرية المبادرات تلزم بالمسؤولية .

* * *

يرتكب المؤمن محرمات، ثم يؤوب إلى ربه تائباً، إلى الذى «يغفر الذنوب جميعاً» (قرآن). فالتوبة الصادقة والحسنات «يذهبن السيئات» (قرآن). ومن هنا تغايز المسلم. أما البدائى فمتشائم، ويتأتى شقاؤه مما يرتكب من سيئات، ولا قوة تقدر على انقاذه، لان الشر- فى نظرهم - من قدر غاشم. كان البدائيون يلقون الحمقى فى النار لاعتقادهم أن هؤلاء قد أصيبوا بالجنون من جراء ذنوبهم. «ومن يغفر الذنوب إلا الله»؟ (قرآن) لكن البدائى لا يعرف إلها، ولا يؤمن بالالوهية، كما يجهل حرية الفرد ومسئوليته، فلا أمل فى دعاء ولا فى استعطاف. القدر الغاشم لا يسمع ولا يرى ولا يعطف ولا يرحم.

أما الله الاحد الصمد، الخالق، فيحب مخلوقاته، كما يحب المؤمن خالقه. بالحب يقترب الانسان من الرحمان الرحيم، الحى القيوم الذى يؤكد: «أجيب دعوة الداعى إذا دعان» (قرآن). النزاهة بالله بالعدل: «إن الله لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون» (قرآن 10، 44).

* * *

يوجد، إذن عالمان، عالم الخطيئة (وهو عالم البدائى) وعالم الامل (عالم المسلم). الاول يسوده الرعب والقلق والشؤم: فالبدائى يشعر بمسؤولية عما لا - سبب له، إنه متهم على الدوام ولا يعرف نوعية التهمة، ولا من يتهمه. فهو متابع عن أخطاء لم يقتربها، ولا يخبر بها الا بعد أن تحل به وتحاصره.

كذلك الخطيئة الاصلية التى تتابع بأثقالها الانسانية، منذ آدم وحواء والتفاحة إلى اليوم. لماذا نتحمل مسؤوليتها، على اختلاف العصور، ونشعر أننا جميعاً آثمون الآن، جدنا الأول عصى ربه، فى غابر الازمنة، فأكل من شجرة محرمة؟

آدم انسان أحب زوجه، ويدافع الحب عصى أمر ربه، ثم تاب إلى ربه فغفر له. هكذا نزل الستار على آخر فصل فى القصة: «تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم. ولا تسألون عما كانوا يعملون» (قرآن: 2، 141).

أما عند من يؤمنون بالخطيئة الاصلية، فالقصة مأساة بلا انقطاع وبلا ستار:

يولد الناس مذنبين بالاصالة، ويبقون متابعين طول الحياة من لدن محكمة غيبية انعقدت في غيبة عنهم وأصدرت حكما مسبقا غيابيا! يا لها من مفارقة! اتهام بجريمة ميطافيزيقية يلصق بأبرياء!.

يقبراً الاسلام من الخطيئة الاصلية، لانه يقوم على المسؤولية الشخصية: «من عمل صالحا فلنفسه، ومن اساء فعليها». (قرآن: 45, 15). وتضيف آية أخرى (15, 17) «من اهتدى، فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها. وما ريك بظلام للعبيد».

يرفض، اذن، الاسلام تضامن الاغبياء، بالرغم عنهم، مع المذنبين. حتى آدم وحواء اغترا بإبليس الذي تلاعب بحبهما وضعفهما كانسانين يتحابان، فوسوس لهما

ترمز الخطيئة الاصلية إلى أن الشر ملازم للانسانية، وأن عالمنا عالم «كفكاوى»، عالم الخوف من الخوف، بلا منطق ولا حرية ولا أمل في الانقاذ، انها مغامرة في الظلام، لكن بالايمان الصادق يتغلب الانسان على الخذلان، لان الله معه اينما كان. تلك هي قوة الايمان في الاسلام.

* * *

إن المؤمن بالخطيئة الاصلية لا ينسى عالم الذنب الملقى بجبروت الشر. لقد بات الشر مصيره وقدره ولا يقهران. أما الاسلام فيحكى قصة حب طاهر بين زوجين، ونية حسنة. وقعت معصية لامر الله فغفرها تعالى. إنها قصة من بين القصص التي يرويها القرآن لنستخرج منها عبرا. فالرواية الاسلامية متفائلة رغم وجود الشر، الا أن وجود الله يعطى الضمانات على أن الانتصار سيكون دائما إلى جانب الخير، إذا صلحت النيات وساد التعاون والمودة بين الناس. أليس الله غفارا/ غفورا، ويذهب

عن عباده السيآت، ((قرآن)؟.

فإن كان خير الزاد التقوى، (قرآن) قضى الامل على الشعور المأساوى الذى يطمس الافق ويزرع التشاؤم.

القسم الخامس الايمان والالحاد

كل قيمة يحكم عليها عندما تتحقق، أى إن القيمة تكتسب امكاناتها الاجرائية عند التنفيذ. فمثلا، القيمة الاقتصادية تكبر أو تنقص حسب القدرة على إرضاء إلحاح حاجات المجتمع أو غريزة فردية. فقيمة الاشياء المعروضة فى السوق تعظم مع الطلب وقله العرض وتنخفض بتزايد العرض وتقلص الطلب. تلك هى القيمة فى معاملات التبادل الاقتصادية.

أيجوز أن نعمم معناها على القيمة الدينية والاخلاقية؟

طبعاً لا، لان الدين والاخلاق ميدان الايمان والواجب، فى حين أن المعاملات الاقتصادية تقوم على الفائدة والنفع.

* * *

إذا امتنع ترادف بين قيمة فى الاقتصاد وقيمة فى الاخلاق، فبالأحرى ترادفها مع قيمة فى ميدان الايمان والمارائيات لهذا لا يجوز أن نفكر بالذهنية الاقتصادية عندما نتناول المشاكل الكبرى مثل وجود الله، ومصدر الحياة، وغير ذلك، فلا المنطق وحده، ولا المراهنات كما عند الغزالي وعند (بسكال) بقادرة على الوصول إلى حل مقنع.

فالمراهنات تذكرنا بالمضاريات الاقتصادية: إذا آمنت ربحت كذا وخسرت كذا، وإن أنت رفضت الايمان يكن ربحك أعظم أو أقل من خسارتك. إذن: عملية الايمان

هذه الحثريعه قديمه يروى العرار ان اذ باع فرعون بامروا على احد انصار موسى ليقتلوه فوجه إليهم معارض من آل فرعون يكتم إيمانه سؤالا استنكاريا «أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله، وقد جاءكم بالبينات من ربكم؟ وإن يك كاذبا فعليه كذبه. وإن يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم». (28, 40)

* * *

تصدى ملاحدة علمويون معاصرون إلى الايمان فقالوا إنه خرافة ما أنزل بها المنطق من سلطان، وأنها تتلاشى، فعدد خصوم الايمان بالله ينمو، لان العلم يكفل لهم قيما محسوسة للتعويض يجدون فيها الإطمئنان.

يظهر أن فى ذلك مغالطة لفظية. إن الله «قيمة»، ولكنها قيمة مطلقة لا تعديها المضايقات والاعراض، ولا تخضع للعد ولا للكم. حقا، عندما يسمع احدنا أن قيمة الدرهم بالبورصة قارة أو فى تصاعد، يطمئن على رصيده المصرفى، ولكن هذا الاطمئنان لا يعطيه أجوبة على المشاكل الميطافيزيقية التى تقلق كل انسان بلغ سن الرشد، عمرا ونضجا.

طبعاً، الجواب بالنفى. فكما أن القيمة النقدية ليست قيمة وجودية ولا وجدانية، كذلك الاطمئنان على الرصيد المصرفى ليس من جنس ونوع الاطمئنان الماورائى والنفسانى.

أما بصدد علم عالم المحسوسات، فيمكننا أن نضع بعض الاسئلة: هل استطاع هذا العلم، أو أى علم آخر أن يحل كل المشاكل المعروضة عليه؟ هل تغلب على المسافة الشاسعة التى تفصل العالم النسبى عن العالم المطلق؟

ربما لوحظ علينا أن العلماء يبنون المطلق، فهم لذلك لا يحاولون قطع المسافة، بل لا يرون مسافة.

بعم، ولكن، أليس فى نكرانهم المطلق تحد للواقع؟

إن الملايين من البشر عانوا تجربة تتصل، بالمثل، كما أن المئات من الملايين مازالوا يحيون نفس التجربة أليس في تواترها تجرية وجودية، وشهادة على واقعيتها؟.

البعض لا يؤمن بالمثل ولكن لا أحد يستطيع أن يرفض الاقرار بأن انكار المطلق هو في حد ذاته مطلق.

* * *

أن الملحد يؤمن بالكرامة الانسانية، والمسئولية الاخلاقية وبمعطيات العلم، وبالحمية العلمية. ألا يفترض كل ذلك اعتقاد بوجود قوى في الإنسان تدفعه نحو تجاوز الارض الحاضرة ليرتفع إلى أبعد من المحسوس، إلى أبعد من المعطيات الخام؟ وهل المعطيات المادية الافتراضات في تطور جدلي لعلاقات الموضوع بالذات المتأمله؟.

من الاحساسات يحصل في الذات شعور بأنها تتفاعل مع محيطها إن الطبيعة أو بعبارة أعم، ان الواقع لا يدرك الا في ارتباط الحتمية بالحرية، نعني أن الواقع لا يدرك الا من خلال ما يعاينه الانسان وهو يصنع العلم والتاريخ في تباطؤ مع الموضوعية أي مع المادة والطبيعة وهما يكونان (الانسان). فوعينا لذواتنا يحصل من الداخل والخارج في تفاعل مستمر.

فلنفرض أن قيمة الايمان وقيم الاخلاق فقدت ما فيها من توق نحو التعالى، أي ما فيها من توتر نحو المطلق. فماذا سيكون مصيرها؟.

لاشك أنها ستتقل إلى ضدها، فتسود الفرائز وتتقلص بنيات المجتمع الانساني، ويصبح أي فعل يقوم به الفرد أو المجتمع مجرد تلبية لحتمية الحياة النباتية، لحتمية ميكانيكية. معنى هذا أن القيم الاخلاقية، كقيم الايمان، ستختلط بقيم المبادلات لكن، رغم استمرارية هذا الخطر، فان القيمة الحقيقية تعال ومحاوله اخضاع الحتميات. فالفرائز خاصة، فردية، أما القيم فأسس مجتمعية توحد بين الافراد، وتخلق الانسجام المجتمعي، ضد فوضوية الفرائز وتضاربها من فرد لآخر. حقا، الفرائز أسس حيوانيتنا، نؤنسها بالقيم الاخلاقية وهذه، بدورها، تستلزم وساطة مادية بفضلها تنتقل القيم كمعايير وكمعان إلى أعمال.

هكذا يشعر الفرد بأنه «كائن - كل، يتكامل بالآخرين ومع الآخرين، بواسطة قيم

مشتركة. هذه الوساطة هي التي تعطى للانسان الشمولية. وإن الايمان بالله يعطيها الضمانة، إنه سندها.

* * *

رغم إختلاف الأجناس والعصور والألوان والألسنة، نلاحظ أن من طبيعة الانسان أن يتوق إلى المطلق، بدافع حاجات ثلاثة:

(1) لكون العقل لا يقنع بالمحسوسات، ينطلق نحو تجاوز عالم المادة كيلا يتشياً والحياة لا تعتمد على العقل وحده، بل لا بد من القدرة على التخيل وغيرها من القدرات، ولا بد من الحدس، فالانسان عقل ووجدان، دماغ وقلب، وأن عالم القلب، يخضع دائماً وأبداً لسلطة العقل.

(2) لا يمكن تصور الانسانية، ذكورا وإناثا، دون محبة وتزواج، تناسل ورضاع وحضانة، ... كل ذلك يكون شبكة تواصل بين الافراد بدونها لا حياة بشرية ممكنة. ان الأبعاد العميقة لكل شخص ترتوى من الحب، يفتح الوجدان على آفاق لا طول لها ولا عرض، كل ما لها كثافة وكيفيات لا توزن ولا تعد ولا تمسح. بهذه الآفاق تغلب على الحياة النباتية وعلى الانانية .

(3) ينطبق اللاحاح الثالث من غرامنا الاصيل بالحرية التي ننتصر بها على الآلات بعد أن نصنعها، كما ننتصر بها على التموضع والتشويؤ والوضعية.

تلك هي الأسس الثلاثة لكل سلوك بشري حق، ولكل وعى إنسان بانسانيته، فالتوق إلى التعالى وإلى المحبة إلى التكامل مع الآخرين وإلى الحريات، توفق يعتمد على قيم اخلاقية هي التي توجهه.

* * *

هنا سؤالان لا بد منهما:

- ما هو مرجع تلك القيم ومصدرها؟

- ما هي الضمانة القسوى لتلك القيم؟

للجواب على كلا السؤالين، نجدنا أمام أحد حلين، إما أن نقول بوجود قوة غيبية تهيمن على الكون، بما فيه الانسان، فردا ومجمعا أى أن هذه القوة هى نور السموات والارضين، تدبر وتنسق وأما أن نقول ليس هناك إلا المادة .

فالجواب الأول يدعو إلى الايمان بالإله: «يعلم الجهر وما يخفى» . «وَيَسْرِكُ لِّلْيسْرِى، فَذَكَرَ إِن نَفَعْتَ الذِّكْرَى، (قرآن: 87, 7).

والذكرى هى مجموع القيم الاخلاقية الاساسية لطهارة النفس، وتناسق المجتمعات البشرية وقد وحد بينهما الايمان بالتحالى.

أما الجواب الثانى فيضطرنا إلى تساؤلات، منها: إذا قلنا بأن المادة هى أصل وضمان كل شىء، حتى القيم الاخلاقية جاز لنا أن نجعل منها مرادفا لله فهى كذلك قوة، غيبية. لكن، يبقى أن نطالب: هل المادة قادرة على تدبير سير الكون وبإستطاعتها أن تأمر الناس وتنهاهم، وتبعث لهم بالذكرى؟ فإلى وقتنا هذا لم يصل الماديون إلى تعريف قار ومقنع للمادة فكيف يمكن أن ينسبوا إليها كل صفات «الريوية»، رغم الالحاد.

- ومن جهة أخرى، نلاحظ أن العلم هو كذلك، يرمى إلى المطلق، إلى مطلق: البحث عن واقعية الحقيقة وعن حقيقة الواقع. من الملاحظ أيضا، أن هيام العلماء بـ «مطلقهم» ضرورى بالنسبة للاحاحات البحث فبدونه تنعدم ثقة الباحثين فى أعمالهم ولن يجدوا حافزا ما، لا فى العقل، ولا فى الوجدان، ولا فى الحدس. فالمادة بمفهومها المطلق المتقدم، تخضع الباحثين، إلى حتمية آلية غاشمة، تغمرهم بأسا وتشاؤما، وتقضى على حرية المبادرات الشخصية والجماعية.

* * *

ربما اعترض على ما سبق بأن «الحرية، المتحدث عنها ليست مجرد وهم.

على ذلك نجيب نحن أيضا، بـ «ربما، نعم، ربما، كانت الحرية والثقة التى يجدهما المؤمن فى معتقداته وهمين من الاوهام التى تثبت فى بعض الذهنيات عن طريق الاساطير. يبدو أن ذلك ليس أكثر خرافية من أوهام الماديين ومن أوهام أخرى

تبنى عليها حياتنا المادية والمعنوية، فتسمية الواقع بأسماء قذحية لا يضر الواقع فى شئ.

يقولون إن الايمان وهم «ربما» كان ذلك كذلك.

فما هى حجتهم على أن المادة متحركة بذاتها، وأنها كانت منذ الازل، وأنها أصل كل شئ؟.

«ربما» كانت اعتقادات الماديين وهما أو هى أيضا أروام فلماذا تعتمد المادية أسلوبا أخلاقيا لحياة المجتمعات البشرية مادامت المادة لا تستطيع أن تتجلى كضمان للقيم والسلوك والمعاملات، ومادامت غير قادرة على تفسير علم الوجدان.

* * *

المهم ليس هو تعريف الايمان كما يعرف الجوهر وكما تعرف الاشياء المحسوسة وإنما المهم هو مدى تأثير الايمان فى المؤمنين ومقدار تلبية حاجات أصيلة فى الطبيعة الانسانية. نحن هنا لا ندالب بمنهج عجيب، بل بطريقة بسيطة عادية. أنت تؤمن بحرياتك ولكنك لا تفهم «جوهر» الحرية وأنت تؤمن بالتيار الكهربائى وتستعمله. لا تدري ما حقيقة التيار الكهربائى مكتفيا بأن تشاهده فى نتائجه ولا يؤمن كل الناس بشئ يسمى «الحياة» ومع ذلك لم يحدد أحد بعد بدقة معنى «الحياة» اننا نشاهد الاحياء، أناس وحيوانات، يمارسون الحياة. ونتحدث عن «المستقبل»، ونضع تصميمات لبناء المستقبل والمستقبل غير حاصل «بالفعل»، «وربما» لن يتحقق لا جزئيا ولا كليا وربما... أنتتظر المستقبل إلى أن يأتى وينتهى فيصلح ماضيا للتحدث عنه بيقين؟.

معنى هذا أن نتوقف عن التفكير فى الغد أى أن نتوقف عن الحياة. يعيش الانسان مهتما بما سيكون وسوف يكون. إنه يفكر الآن فيما يجب أن يكون عليه ويفعله فيما بعد . فالمجهول، أو الغيب من نسيج الحياة، إنه تيارنا الحيوى إنى لا أنتظر أن أعطى تعريفا تاما وشاملا للحيات لا اعتقد أنى حر وأمارس حريتى. كما أنى رضعت وأكلت وشربت طبيعيا قبل أن أفهم ما الرضاع وما الأكل وما الشراب.

أجهل حقيقة النوم ولكننى أنام.

فلماذا لا أصرح، كذلك، أنى حر، وإن كنت أجهل ما حقيقة الحرية؟ وإنى أومن بالله وإن كنت أجهل حقيقة الله، إن إمكانيات تساؤلى هى فى الواقع، مظهر من مظاهر حريتى أعبّر عن شئ عانيته وتكونت لى عنه فكرة.

إنى أركب الطائرة لأحل بمكان لى به مواعيد التزمتم بها سابقا. وقد آمن آخرون بمواعيدى، لذا سينتظروننى فى حين أنى لا أعرف شيئا عن تركيب أجهزة الطائرة التى ستحملنى، ولا عن مهارة السائق. هذا الريان لم أره قط ولا أعرف اسمه، ومع ذلك أمنحه ثقى مسبقا. إنى أجعل مصيرى بين يدى مجهول فلولا إيمانى بجدارة السائق ومتانة الطائرة ما خاطرت بحياتى. إلا أنه إيمان من صنف القبليات... نعم، رغم ذلك «أمنت» بأن السفر سيتم، واتخذت التدابير بخصوص ما سأفعله «غدا»، وبعد غد، وما بعد غد الغد...

هناك، إذن، قوة، لا القوات، تدفعنى من الداخلى إلى تلك الثقة، إلى المخاطرة.

* * *

الإيمان بالله سفر عبر الحياة، مع اطمئنان، فما دمنا مرغمين على الرحلة، طول العمر، فلنركب الطائرة الأكثر ضمانا. الطائرة التى تعطينا الاطمئنان وتجيب عن الكثير من الاسئلة الميطافيزيقية المزمنة المقلقة.

* * *

يؤمن المرء (بالمعنى الواسع للإيمان) وإن لم يكن فى مقدوره أن يبرر إيمانه، مهما اختلفت الميادين، فإذا رمينا هذا الموقف بالبطلان والخطأ، تجمدت كل فعاليات الإنسان العليا، من تفكير وإرادة، وميول... إن الإنسان لا يؤمن بأنه «يريد» الإيمان، فالإرادة لا تتدخل إذا لم يساندها التفكير، والفكر لا يفعل شيئا الا اعتمادا على تصور ويمثل. إذن: الإيمان نتاج تفاعل تكاملى بين الإرادة والفكر والتخيل والتذكر والحدس... من هنا يكتسب المؤمن قوة الاقتناع. فالعقل وحده لا يعتقد، لذا كانت

جدلية المنطق وأقيسته لا تدحض الايمان . انها ليست : من صنفه : المنطق والايامن
نوعان من الواقع قد يتصلان ولكن ليس بالطبع والأصالة ، فالمنطق ، وان صدر عن
العقل ، لا يعرف الأسس التى ينبئ عليها العقل فى عملياته والا لصانه عن الخطأ .

* * *

أيها الخالدون ، وأيها الافاضل .

يتساءل الملحد : لماذا يؤمن بعض الناس ؟

نظن أن الاجابة على هذا السؤال أضحت واضحة ، إلى حد ما . من الناس من
يؤمن لأنه يشعر بالحاجة إلى ايمان ، كما يشعر بالحاجة إلى التنفس والاكل والشرب
والاجتماع بالآخرين . حياته مركزة على ايمانه . فحرمان هذا المؤمن من ايمانه
بمثابة جريمة قتل كالاكراه على الايمان لذا يعتبر المؤمنون الصادقون أن الدفاع عن
ايمانهم دفاع عن كيانهم ، كذلك الشأن عند من لا يؤمنون بالوحى والاديان . إنهم
يتقبلون التضحية بحياتهم ليحافظوا على تحررهم من الارغام على الايمان .

للمؤمنين بدورهم أن يسألوا : لماذا ينصحننا الطبيب بالطبيب بالراحة البدنية أو الفكرية ،
عند الضرورة ، فلا ينازع فى ذلك أحد . لكن عندما نريح وجداننا وضميرنا بما نشعر
به من الاطمئنان فى العقيدة نرمى بالرجعية والخرافية ، والتخلف و ؟

فعندما نؤمن الايمان الصادق ، نغذى ما فى أعماقنا من رغبات ذاتية مثلما نفعل
عندما نذهب للعطلة لإشباع رغبات تنبعث من الجسد ، أو لاستراحة الذهن .

ويضيف المؤمن : أنا كائن بشرى أخضع لشهية الذوق ، ولالاحاح الجهاز
الهضمى ، ولفضول الفكر ، كما أخضع لشهوات أخرى لا يغذيها الا الإيمان .

ربما اعتبرت هذه الشهوات الاخيرة انحرافا فى الادراك والوجدان وأن الايمان
ليس من الحاجات الاساسية لدى الانسان .

تلك وجهة نظر . ولكن ، يجوز للمؤمن من وجهة نظره ، أن يعتبر الاحاد وضعا
غير سوى ، وأن المادية ، خرافة من أساطير المتخلفين ، .

فالقضية، إذن، نسبية. لكن النسبية لا تنفي الواقع، كما أن الانعادات «تقدمي»، و«متخلف»، ولا «تخلف»، «تقدميا»، ولا تقدم متخلفا...؟ اننا نلاحظ تواجداً بين المؤمنين والملحددين، ولكل وجهة هو مولياها، فليس على الجميع الا أن يستبقوا الحوار النظيف، حبا في الحقيقة، وتعارنا من أجل الصالح العام، ف «لا اكراه في الدين» (قرآن).
«أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟» (قرآن).

* * *

ان المؤمن يذهب أوضاعه ومواقفه، بمجموع طاقاته، أولا من الداخل، أي من خلال ما يكون وحدته الباطنية، أي من خلال وجدانه الواعي واللا-واعي، ومن خلال «النية»، تحركه كل أنواع السلوك ويمذهب مواقفه وأوضاعه، ثانيا من الخارج، لأن «النية»، توجه الأفعال الإرادية لتجندها في أحوال تفرضها المعتقدات والعبادات.

ان التدين يجلو مواقف في الوجود، مما يثبت أن الايمان واقع واع لواقعيته. وبالفعل، الايمان الحق قوة تجند كل طاقات المؤمنين، في كل سلوك فردي أو مجتمعي، طبقا لمبادئ أخلاقية ترمى إلى الشمول، وتنطلق من كرامة الانسان:

«ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (قرآن).

هذا المخلوق المكرم مدعو لأن يكون الجندي المجند لخدمة البشرية: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (قرآن: 3, 104, 100).

الخير: إسم جامع للفضيلة (على الاطلاق). فالدعوة إلى الخير تكون، أولا في تصرفات الداعي لها. وأما «المعروف»، فبديهي أنه «معروف»، واضح طبقا لمعايير الخير.

نعم. «كنتم خير أمة، لأنكم تلتزمون بالخير فالإيمان يأتي تتويجا للعمل، فبدون أمر بمعروف ونهي عن منكر، يبقى الايمان بلا جذور.

قد يعترض البعض بأن الشر كثير بالعالم، وأن المؤمن كفرد لن ينجح فى أى إصلاح. فالثورة، كما تبناها الماديون، هى وحدها الكفيلة بتغيير أوضاع العالم.

أولاً: لا يطالبنا الاسلام بأن نكون فرادى. يؤكد القرآن أن الله جعل المسلمين أمة واحدة أمة وسطا. أليست يد الله مع الجماعة؟ ثم إن السلوك المستقيم إذا تعمم حتى شمل كل الأفراد أو على الأقل جل الافراد، نشأت أمة صالحة نموذجية: وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس، (قرآن: 2، 143).

فالأمة بهذا الفهم، تمثل الثورة والنموذج. وبالفعل قام موسى ومن اتبعه بثورة ضد ظلم الفراعنة والنظام الاسترقاقى: «ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق، وبه يعدلون، (قرآن 7، 149).

كما جاء عيسى مجددا للموسوية وثائرا على أوضاع عالم سائر إلى الانهيار. تأتى نبوة سيدنا محمد تنمة وتكملة لما سبق من الرسالات، فتشنها ثورة على الاوضاع المعنوية والاجتماعية تنظيما للمعاملات الاقتصادية، وحماية للمستضعفين بالقضاء على العصبية، وبالزكاة والمساواة، إذ: «لا فضل لعربى على أعجمى، ولا لأعجمى على عربى الا بالتقوى، (حديث نبوى) «إن أكرمكم عند الله أتقاكم، (قرآن كريم).

بدأت تلك الثورة مع سيدنا محمد (ص) وبقيت من بعد ثورة إسلامية مسترسلة. تدعو إلى الخير الخاص والعام وتنهى عن كل ما يضر بالناس، أفرادا وجماعات.

* * *

كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ يوضح ذلك الحديث النبوى: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان،.

قال البعض ممن فسروا هذا الحديث: ان التغيير باليد لولاة الأمر، وباللسان للعلماء، وبالقلب للأمة جمعاء. إنه تفسير يقضى على التيار الدينامى الاسلامى، أو

على الأقل يحد من توتره . إن المسؤولية فى الاسلام يتحملها كل مسلم، أى مجموع افراد الأمة: «وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون». إن الخطاب والأمر بالتقوى موجهان للجميع. لذلك لا يجوز لاحد أن يقول للنبي (ص) ما قال آل موسى لنبيهم: «اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا ها هنا قاعدون»، (قرآن 5, 24).

إن الاسلام يفضل العاملين المناضلين على المشاهدين: «فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة»، فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما.

الأمة جمعاء تتحمل المسؤولية: «وأمرهم شورى بينهم»، (قرآن).

الأمة هى الرأى العام الذى عنه يصدر الإجماع وكما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة»، (1).

(1) رواه ابن ماجه فى سننه ج 2 ص 1303 (كتاب الفتن - باب السواد الأعظم).



المفكر الرائد
محمد بن عبد الحميد



"أعلن أنني سأُقلد جاسداً في كل هيتي للحرب"

(المستشفى الأمريكي، مار)

مارس 1933

التعريف بمحمد عزيز الحبابي

I - عضو بأكاديمية المملكة المغربية، وأكاديمية علوم ما وراء البحار (فرنسا)، وأكاديمية الحوار، (إيطاليا)، والأكاديمية الدولية لفلسفة الفنون (سويسرا)، وعضو مراسل لمجمع اللغة العربية (مصر).

انتخب أميرا للقصة، وتم التنصيب ببلدية باريز، 1982/10/5 بإشراف فعلى للعمدة الرئيس جاك شيراك والرئيس سانغور (انظر الكتاب الذي صدر بالفرنسية: إنسان ثالثي يكرم في قصر البلدية بباريز).

II - المؤلفات:

1) بالعربية

- مفكرو الاسلام، الرباط، مطبعة الأمنية (نفذ).
- بؤس وضياء، بيروت، عويدات (شعر)، (يعاد طبعه).
- من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية، ج1، القاهرة، دار المعارف (ط. 1 و 2).
- الشخصانية الاسلامية، القاهرة، دار المعارف (ط. 1 و 2).
- من الحريات إلى التحرر، القاهرة، دار المعارف (ط. 1 و 2).
- جيل الظمأ، (رواية)، بيروت، المطبعة العصرية، (ط. 6)، جمعية التأليف والترجمة والنشر، الرباط.
- العض على الحديد، (مجموعة قصصية)، تونس، الدار التونسية للنشر (ط 1 و 2).
- من المنغلق إلى المنفتح، نقله عن الفرنسية محمد برادة، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية (ط. 1 و 2).
- اكسير الحياة، رواية مستقبلية، القاهرة، دار الهلال. (ط. 2 عيون المقالات)، الدار البيضاء. قد أخرج منها محمد عفيفي مسرحية ومثلت في جل مدن المغرب.
- المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، (فرنسي، انجليزي، عربي)، الدار البيضاء، دار الكتاب، ج. 1 (نفذ).
- تأملات في اللغو واللغة، تونس، الدار العربية للكتاب. (طبعتان).

- ابن خلدون معاصرا، بيروت، دار الحداثة، نقلته إلى العربية فاطمة الجامعي -
الحناني، (طبعتان).

- يتيم تحت الصفر (شعر)، عيون، الدار البيضاء.

- ورقات عن فلسفات إسلامية، توبقال، الدار البيضاء.

(2) بالفرنسية:

- أغاني الأمل (شعر) نفذ.

- بؤس وضياء، الطبعتان 1 و 2، باريز أزفالد، الطبقات 3، 4، 5، الدار البيضاء، دار
الكتاب.

- من الكائن إلى الشخص، (دراسة في الشخصانية الواقعية)، باريز، النشرت
الجامعية الفرنسية. (ط2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط3، باريز.
لارماتا والرباط، عكاظ).

- احرية أم تحرر؟ باريز، أوبيي - مونتين (ط2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع، ط3. الرباط عكاظ وباريز أوبيي).

- من المغلق إلى المنفتح (عشرون حديثا عن الثقافات الوطنية والحضارة
البشرية) الدار البيضاء، دار الكتاب (الطبعتان 2 و 3 الجزائر، الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع، ط. الرباط عكاظ، وباريز أوبيي).

- عالم الغد، العالم الثالث يتهم (دراسة عن الغدية) نشر بالاشتراك: الدار البيضاء
وشربوك (كندا).

- العض على الحديد (قصص) ترجمة عن العربية موريس بورمانس باريز -
الدار البيضاء.

- الشخصانية الإسلامية باريز النشرت الجامعية الفرنسية (طبعتان).

- مختارات من الشعر العربي والشعر البربري، فرنسا، منشورات الصداقة عن
طريق الكتاب.

- صوتي يبحث عن طريقه (شعر)، باريز، سيغيس ط، 2، دار الكتاب، الدار
البيضاء).

- ابن خلدون، (في سلسلة: فلاسفة كل العصور)، باريز، سيغريس، طبعتان (ط. 4، عكاظ ولاراماطا، باريز).
- الضائعون (سيناريو).
- الأمل الشارد (رواية)، فرنسا، الصداقة عن طريق الكتاب (ط. 2، دار الكتاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الرباط).
- الام بايقاع (ديوان للشعر العربي والبربري)، ج. 1 «فتح في موعد الأمل، والجزائر في موعد مع النهضة»، ج. 2 «شعر بأصوات متعددة»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- ثمل بالبراءة (شعر) باريز، سان جيرمان دويري.
- الأعمال الشعرية للحبابي، ج 1 الرباط، عكاظ. وج II ولادة، الدار البيضاء.
- الأمل رغم الموت، الرباط، عكاظ وباريز ببيلي سود.
- الوردة تموت (شعر)، الرباط، عكاظ وباريز ببيلي سود.
- عادل (شعر)، الدار البيضاء.
- أزمة القيم، دفاتر غدوية، الدفتر الأول، سونير، الدار البيضاء.

III معلومات إضافية:

- دراسات مغربية: مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، جامعة محمد الخامس.

أ) صدر عن السمارة الذي كان يشرف عليه م.ع. الحبابي بجامعة محمد الخامس:
- «مصطلحات فلسفية، (عربي - فرنسي).

ب) ترجمت بعض أعمال الحبابي لحوالي ثلاثين لغة، منها: الألبانية، والالمانية، والانجليزية، والأسبانية، والجورجانية، والصينية، والسنغالية، واليابانية، والروسية، والتركية..

ج) تهباً الآن عدة أعمال جامعية عن مؤلفاته، وقد تم الدفاع عن أطروحات منها:

- الينادى ليفا: الفلسفة الشخصية فى الاسلام (جامعة بالرم، صقلية، 1967).

- فاضل سيداروس: أسس الانثروبولوجيا الفلسفية فى فلسفة م.ع. الحبابى (بيروت، جامعة القديس يوسف، 1971).

- مارسيلو الديوجانوى: الانتاج الأدبى للحبابى (جامعة روما، 1947).

* هناك دراسات أخرى عن الحبابى نشر بعضها:

- ريشارد ماركارثى (اكسفورد بريطانيا العظمى): ظمأ الأجيال الصاعدة، رد اسلامى.

- سيجريد هونك: محمد عزيز الحبابى، فيلسوف، وشاعر، ووطنى، (بون ألمانيا الاتحادية).

- اسماعيل حقى حكيم: الشخصية الإسلامية لمحمد عزيز الحبابى، (أنوت، أنقرا، تركيا).

- لوسيان ستروفا: «بيريسبريت»، 1، (بلغراد، يوغسلافية).

- لويان ستروفا: «تقارب»، (بلغراد، يوغسلافية).

- ريناط بوشارنغ، دراسة عن شعر م.ع. الحبابى (غراز، النمسا).

- أسى سير سينتين: محمد عزيز الحبابى، الأمل الشارد (زغرب، يوغسلافية).

* دراسات مغربية.

- كتاب الدراسات التى أقيمت فى تكريم جامعة سيدى محمد بن عبد الله والمجلس

البلدى بفاس للحبابى، سنة 1988 (دراسات بالعربية وأخرى بالفرنسية): ندوة

تكريمية لمحمد عزيز الحبابى، دار المعارف، الرباط.

أصدرت اللجنة المغربية لمساندة الحبابى لجائزة نوبل (بعد أن قبل رسميا ترشيحه)

سلسلة تحت عنوان:

- الحبابى الإنسان والأعمال:

- 1) بالفرنسية.
- 2) بالانجليزية .
- 3) بالالمانية.
- 4) بالاسبانية.
- 5) بالاطالية.
- 6) بالسويدية.
- 7) بالعربية (ثلاثة أجزاء بهذا اللسان).

مؤلفات فى طريق النشر

- اكسير الحياة (الترجمة الفرنسية عن العربية، قام بها أحمد السباعى).
- مجموعات شعرية (بالفرنسية).
- مفاهيم مبهمه فى الفكر العربى المعاصر (بالعربية) (القاهرة).
- دفاتر غدوية: ج. 1: «أزمة القيم، (نقله عن العربية أحمد السباعى).
- دفاتر غدوية: ج. 2: «أزمة النماذج»، (بالعربية والفرنسية).
- دفاتر غدوية: ج. 3: «نحو مقولات جديدة».
- الجزء الثانى والثالث من دراسات فى الشخصانية الواقعية نقل عن الفرنسية.
- الألوهية: تأملات فلسفية .
- حقوق الانسان فى الاسلام.
- مراجعات ومقدمات (بالفرنسية).

أسفار للمشاركة فى مناظرات وندوات ومؤتمرات

- أوربا الشرقية والغربية. الصين. الولايات المتحدة. كندا. وعديد من بلدان أفريقيا.
- والشرق الأوسط والادنى، الاتحاد السوفياتى، آسيا الوسطى، الهند، اليابان، كوريا الجنوبية.

جوائز

- الجائزة الدولية «مرحبا 1، (لندن - باريس، 1955).
- جائزة المغرب الأولى فى الآداب، 1959، وفى الفلسفة 1966.
- وسام العرش من درجة ضابط.
- وسام النخيل الاكاديمية (باريز).
- وسام ضابط العرش.
- جائزة الاستحقاق الكبرى على مجموع آثاره الفكرية والأدبية (وزارة الثقافة المغربية، 1987).
- الميدالية الذهبية (1969) ب (بولون، إيطاليا).
- جائزة البحر الأبيض المتوسط.

مساهمات ثقافية

- الرئيس المؤسس لاتحاد كتاب المغرب العربى (1959-1968).
- مدير مجلة تكامل المعرفة (دراسات فلسفية وأدبية) متعددة اللغات.
- المدير المؤسس لدار الفكر، بالرباط.
- مؤسس مجلة آفاق.
- رئيس جمعية الفلسفة بالمغرب.
- عضو فى جمعية رجال الآداب. باريس.
- أستاذ شرفى فى المعهد العالى للعلوم الإنسانية بأورينيو.
- بمناسبة انتخابه سفير الشعر الفرنسى (1972) منحته جمعية (اصدقاء فلياس لوبيك) و(الصدقاة عن طريق الكتاب) الجائزة الكبرى مع مدالية فضية.
- عضو الفيدرالية الدولية للفلسفة.
- نائب رئيس جمعية التأليف والترجمة والنشر (الرباط).

الشهادات الجامعية

- اجازة فى الفلسفة من جامعة السورىون ومن جامعة كا (كلية الآداب، شعبة الفلسفة وكلية العلوم، شعبة الفيزياء) .
- دبلوم المدرسة الوطنية للغات الحية، باريز.
- دبلوم الدراسات العليا فى الأدب.
- دكتوراه دولة فى الفلسفة من جامعة السورىون، بميزة مشرفة جدا.
- مسجل فى لائحة الكفاءة فى التعليم العالى بفرنسا (بمقتضى المرسومين الوزاريين 1971/3/3 و 1955/12/16).

الوظائف العامة

- باحث بالمركز الوطنى للبحث العلمى (باريز) من 1952 إلى 1959.
- 1959: أستاذ كرسى الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الانسانية (الرباط).
- 1961: عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الرباط).
- 1969: عميد شرفى.
- 1969: استاذ بجامعة الجزائر، ثم فى البحث العلمى (وزارة التعليم العالى بالجزائر).
- 1974: متفرغ للبحث العلمى.

obeikandi.com

٢ المقدمه
٥ أولا : المنهج فى الفلسفة
	- المنهج الفينومينولوجى - الحقيقة والأبعاد - الاستاذ عبدالقادر
٧ بوعرفة
١٩ ديكارث ونقد المنهج الأرسطى - الاستاذ أبويعرب المرزوقى
	- حول منهج جديد للدراسات الإنسانية (دراسة فلسفية لكتاب
٥١ ريكمان، - دكتور اسماعيل زروخى
٧٣ المنهج والنظرية فى مدرسة فرانكفورت دكتور حسن حماد
٨٣ المنهج فى بناء الفلسفة الجديدة دكتور عزت قرنى
٩٥ منهج العلوم الطبيعية دكتور حسين على
	- منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام : (الكندى ، الفارابى ، ابن رشد)
١٠٥ الاستاذ عبدالله موسى
	- المنهج النقدى بين الفلاسفة والدين عند مفكرى الإسلام - دكتور
١٣١ الصاوى الصاوى أحمد
١٨٣ ثانيا : المنهج فى العلوم الاجتماعية
١٨٥ الفلسفة والمفاهيم المنهجية للسانيات دكتور الحسين الزاوى
	- تحليل اللغة والخطاب فى الفلسفة وعلم الاجتماع (بيار بورديو
١٩٩ نموذجاً) الاستاذ الزواوى بغوره
	- المشكلات النظرية والمنهجية فى العلوم الإنسانية (علم الاجتماع
٢١٧ نموذجاً) دكتور كمال عبدالحميد الزيات
٢٤٥ اشكالية المنهج فى تحليل النص القانونى دكتور محمود شعبان
	- الوثيقة بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى دكتور عبدالكريم
٢٦١ بوصفصاف

- الحس التاريخى عند نيته أو الاصغاء إلى التاريخ بدل تصديق
الميتافيزيقا - الأستاذ جمال مفرج ٢٧٣
- التاريخ الجديد والخطاب التاريخى العربى - ملاحظات حول مهنة
المؤرخ فى الثقافة العربية الإسلامية الأستاذ عبدالله عبداللوى ٢٨٣
- ارهاصات فلسفة التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل - د.
محمود اسماعيل ٣٠٩
- ثالثا : الألوهية فى الفلسفة وعلم الكلام : ٣٢٧
- تقديم دكتور محمود حمدي زقزوق ٣٢٩
- الألوهية فى الفلسفة وعلم الكلام ٣٢٣
- الفهرس ٤٠٧